

3	-----	ספר גבורות השם
3	-----	הקדמה ראשונה
7	-----	הקדמה שניה
17	-----	הקדמה שלישית
21	-----	פרק א
22	-----	פרק ב
23	-----	פרק ג
26	-----	פרק ד
30	-----	פרק ה
34	-----	פרק ו
37	-----	פרק ז
42	-----	פרק ח
49	-----	פרק ט
56	-----	פרק י
58	-----	פרק יא
60	-----	פרק יב
64	-----	פרק יג
65	-----	פרק יד
67	-----	פרק טו
71	-----	פרק טז
73	-----	פרק יז
76	-----	פרק יח
80	-----	פרק יט
85	-----	פרק כ
88	-----	פרק כא
89	-----	פרק כב
91	-----	פרק כג
96	-----	פרק כד
99	-----	פרק כה
101	-----	פרק כו

104	פרק כז
105	פרק כח
107	פרק כט
109	פרק ל
112	פרק לא
114	פרק לב
117	פרק לג
119	פרק לד
124	פרק לה
125	פרק לו
130	פרק לז
132	פרק לח
135	פרק לט
139	פרק מ
145	פרק מא
148	פרק מב
151	פרק מג
156	פרק מד
161	פרק מה
164	פרק מו
168	פרק מז
183	פרק מח
192	פרק מט
201	פרק נ
205	פרק נא
209	פרק נב
216	פרק נג
221	פרק נד
229	פרק נה
232	פרק נו

236	פרק נז
241	פרק נח
244	פרק נט
246	פרק ס
257	פרק סא
262	פרק סב
267	פרק סג
273	פרק סד
282	פרק סה
287	פרק סו
291	פרק סז
295	פרק סח
297	פרק סט
301	פרק ע
305	פרק עא
307	פרק עב
309	הלכות פסח בקצרה:
311	הלכות יין נסך:

ספר גבורות השם

הקדמה ראשונה

כבוד אלקים הסתר דבר וכבוד מלכים חקור דבר (משלי כ"ה). במדרש ב"ר (פ"ט) ר' לוי בשם ר' חמא בר חנינא מתחלת ספר בראשית עד ויכלו כבוד אלקים הסתר דבר מכאן ואילך חקור דבר ע"כ. למה שהיה השגת אדם מתיחסת אל האדם למה שהוא השגתו, מחויב מזה שהדבר שהוא מושג לא יהיה נבדל מכל וכל מן האדם המשיג, שאם היה נבדל לגמרי מן האדם המשיג אין ראוי שיהיה בו השגת האדם. כי כבר אמרנו שההשגה של אדם היא מתיחסת אליו, יחויב מזה שהדבר שהוא נבדל ממנו לגמרי אחר שהוא נבדל ממנו אין ראוי שיהיה לאדם השגה בו. וזהו הסבה שלא נזכר בתורה בפירוש עולם הבא או השארת הנפש אחר המיתה, שאלו היה דברי תורה כמו מלך בשר ודם שהוא מזהיר את עבדיו שלא יעברו את צוואתו, ואז יזכו לשכר הטוב שהוא מבטיח אותם, אז באין ספק היה נזכר היעוד הטוב בעולם הבא ובגן עדן, וכשיסור האדם מן המצוה וימרוד בבוראו יהא נדון בגיהנם, אבל במה שהתורה היא דברי אלקים חיים ביד הנביא, לכך הדברים שבתורה לפי השגת הנביא, והדברים האלו הם נבדלים מן האדם הגשמי

ואינם עמו במציאות, וכמו שנבדלים בעצמם ואינם עמו כך ידיעתם רחוק מאוד מן האדם ונבדלת ממנו, ולא יכנסו בגדר השגת הנביא דבר שהוא נבדל מן האדם. כי הפרש יש בין החכמה ובין הנבואה, כי החכם ישיג מצד שכלו, ומכיון שהוא ישיג מצד שכלו יוכל להשיג הדברים הנעלמים והנסתרים ביותר, אבל הנביא יקרא חוזה או רואה, ששייך רואה במה שהוא רואה הדבר מבחוץ, לכך צריך לכל נביא התדבקות בדבר לאשר נבואתו בו והוא מתדבק בדברים ההם וידעם מפני נבואתו:

ולפיכך אמרו חכמים (ב"ב י"ב ע"א) חכם עדיף מנביא. וביאור זה כי הנבואה דומה בדבר לחוש עין שירגיש המוחש מבחוץ, ואף כי אין הנבואה על ידי השגת החוש הגשמי, מכל מקום כמו שהחוש דבק במוחש, כך יש התדבקות כח הנבואה של הנביא שהוא כח המדמה או מה שהוא הכח המקבל הנבואה, שהוא מתדבק בדבר שהוא מתנבא עליו. ומפני זה יותר עדיף החכם אשר הוא משיג ויודע הדברים הנעלמים ומוציא אותם משכלו מעצמו, ומפני ההבדל הזה יקרא הנביא חוזה או רואה מה שאין כך בחכם. ולפיכך אי אפשר שיבא כלל ענין עולם הבא והשארית נפש בנבואה, כיון שלא שייך בזה רואה או חוזה, כי דבר זה נבדל מן האדם, ולפי שהוא נבדל לגמרי מן האדם לא תפול הנבואה בו, שכבר אמרנו כי הנבואה צריך להתדבקות מבחוץ במה שהוא מתנבא עליו. לכך עולם הבא והשארית הנפש יתבאר יותר בחכמה, שהחכם משיג הדברים הנעלמים יותר ממה שיתבאר בנבואה, לכך חכם עדיף מנביא, מה שהוא יכול להשיג דבר שאי אפשר בנבואה, שכח הנבואה מתדמה לחוש העין המקבל מוחשיו מבחוץ, ואיך אפשר להיות נכתב בתורה ענין עולם הבא, שאין זה מענין הנבואה, כי מי שידע החלוק אשר יש בין החכם ובין הנביא, ידע כי אי אפשר דבר זה, כי הנביאים היו מתדבקים בדבר שהם מתנבאים עליו:

ולפיכך אמרו חכמים (ברכות ל"ד ע"ב) כל הנביאים לא נתנבאו אלא לימות המשיח אבל עולם הבא עין לא ראתה זולתך. ביאור ענין זה, כי מאחר שצריך לנבואה ראייה, והיא התדבקות מבחוץ במה שידע מן הנבואה, לא היו יכולים להתנבאות רק לימות המשיח, במה שענין המשיח הוא ענין עה"ז ואינו נבדל מן האדם לגמרי שהרי הוא בעולם הזה. אבל עה"ב שנבדל מן העולם הזה, אין בו נבואה כי עין לא ראתה אותו ואין הנביא מתנבא רק בראייה כמו שהתבאר. אמנם בתורה כתיב לרמוז על עה"ב, דכתיב (דברים כ"ב) והארכת ימים לעולם שכולו ארוך. כי אריכת ימים אינו מענין עולם הבא בלבד, רק שהוא הבטחה לנמצא שהוא האדם הנמצא בעולם הזה, שיהיה לו אריכת ימים לא יפסד. שאם מת מיתה טבעית לא נחשב מיתה שיחזור להיות חי, ואין דבר זה מענין עולם הבא בעצמו רק שיבטח שהנמצא בעולם הזה לא יפסד. אבל שיזכר עולם הבא מצד עצמו, לא מצד הנמצא בעולם הזה, לא יתכן, מפני שהעולם הבא מצד עצמו נבדל מן האדם שהוא בעולם הזה, וכמו שהוא נבדל מן האדם כך נבדל מהשגתו ואין חבור לנביא לשם ואיך יתנבא עליו, וזהו הפירוש האמתי מה שלא נזכרו דברים אלו בתורה ובנביאים:

ואם שאנו נוכל לומר דרך אחר והוא אמתי גם כן. מדרכה של תורה, לבאר המסובב בעצם שזהו מדרך החכמה, לא דבר שהוא מסובב במקרה. ומה שהתורה מביאה לחיי עולם הבא, אין זה סבה בעצם רק במקרה, לפי שעולם הבא נברא מאתו יתברך כמו שנברא עולם הזה, ואם כן לא יתכן לומר רק שבשמירת תורה ומצוותיה זוכה לאורך ימים שלא יהיה נפסד, כי החטא מביא לאדם הפסד ובקיום המצוה זוכה לאורך ימים, שזה נזכר בתורה תמיד (דברים כ"ב) והארכת ימים (שם ה') למען תחיון וכאשר יהיה לו חיים אז מעצמו בא לעולם הבא שהוא יהיה בסוף ואם לא ישמור התורה לא יהיה לו אריכת ימים ויגיע לו המיתה ואיך יבא לעולם הבא, נמצא כי אין התורה סבה בעצם לעולם הבא רק לאריכת ימים, משל זה שהתורה נותנת לאדם חיים בעולם הזה, ואין התורה סבה לעולם הזה, אבל כאשר התורה נותנת חיים לאדם בעולם הזה, אז בעצמו הוא בעולם הזה, וכך התורה סבה בעצם לאריכת ימים ואינה סבה לעולם הבא, לכך לא

נזכר בתורה רק המסובב בעצם שזהו אריכת ימים ואל זה התורה היא סבה בעצם. אמנם פירוש זה מוכרח לומר כאשר התבאר מענין הנבואה בעצמו, שכמו שחוש העין המקבל הראות מקבל מוחשיו על ידי התדבקות החוש במוחש, כך כח הנבואה על ידי התדבקות כח הנבואה במושג ההוא הוא מתנבא. ולפיכך אי אפשר שיהיה התדבקות בדבר נבדל מן העולם, ולכך אי אפשר התדבקות בעולם הבא בעצמו כי אם בעולם הזה, ואשר יגיע למציאותו בעולם הזה כמו והארכת ימים וכיוצא בזה שהוא דבר שנמשך למציאות שיש לו בעולם הזה. שכאשר יעשה רצונו של הקדוש ברוך הוא יהיה קיום למציאותו אשר יש לו עתה בעולם הזה, ודבר זה מבואר ואין להאריך. ואף שהשכל משיג הדברים הנעלמים, מכל מקום דבר שהוא נבדל מן האדם לגמרי ראוי שלא יהיה השגתו בו, כי דבר שהוא נבדל מן האדם אין ראוי שיהיה לו השגה בו, שכל השגה חבור וצירוף למושג והיציאה של עולם לפעל המציאות הוא נבדל מן העולם אחר המצא העולם בפעל, שאין הדבר כאשר הוא בעת הויה מתדמה לאחר המצאו, ולפיכך ההשגה בדבר זה שהוא המצא העולם ואיך יצא לפעל המציאות שזהו קודם המצאו, הוא נבדל לגמרי מן האדם אשר הוא נמצא בעולם. ולפיכך על זה אמר כבוד אלקים הסתר דבר מן בראשית עד ויכלו שעד ויכלו מזכיר בהוויית הנמצאים ואיך יצאו לפעל וזה יש להסתיר:

ובפרק ב' דחגיגה (י"א ע"ב) אין דורשין בעריות לשלשה ולא במעשה בראשית לשנים ולא במרכבה ליחיד. פירוש אלו שלשה דברים, הראשון שהשם יתברך מציאותו מובדל מכל הנמצאים ואין לו השתתפות עמהם. השני שהוא יתברך המציא שאר הנמצאים. השלישי שהם מסודרים מאתו בסדר שלהם, כי מה שהמציא אותם שהוא הוצאתם לפעל דבר בפני עצמו, ואילו זה שסדר אותם כפי מה שהם עליו ענין בפני עצמו. כי הבנאי הבונה בית, מתחלה מסדר אותו בשכלו ואחר כך מוציא אותו לפעל. וזה מה שאמר (תהלים נ') אל אלקים ה' דבר ויקרא ארץ. כי השם המיוחד הוא שם העצם, מורה שהוא נבדל מכל הנמצאים ובו מקוימים כל הנמצאים, ושם אלקים פועל הנמצאים כלם, שהרי בכל מעשה בראשית נאמר ברא אלקים, ובשם אל סדר הנמצאים כלם, כי בריאתם בדין וסדר כל עניניהם בחסד, שזה השם הוא חסד. וזה שאמר לא במרכבה ליחיד כי המרכבה מורה שהוא יתברך נבדל מכל הנמצאים, כי כל רוכב במה שהוא רוכב עליו הוא נבדל מן אשר רוכב עליו, וכל ענין המרכבה, ההשגה המורה על שהוא יתברך נבדל מכל הנמצאים, ואיך הוא רוכב עליהם ומנהיג, כי בזה שהוא נבדל מהם מנהיג אותם כמו הרוכב המנהיג אשר רוכב עליו. וכמו הנשמה שבאדם שהיא נבדלת מגוף האדם, ובמה שהיא נבדלת מן הגוף מחיה אותו ומנהיגו. וכמו שזאת השגה מורה על שהוא יתברך נבדל מזולתו ואין בו השתתפות עם זולתו, כענין זה תהיה השגה שלא תהא בה השתתפות בזאת הידיעה רק לעצמו. אמנם מעשה בראשית, שרצה לומר שהקדוש ברוך הוא המציא המציאות ובאיזה ענין יצאו לפעל ונמצאו, לכך אמר עד ויכלו כבוד אלקים הסתר דבר שזה הוא אשר המציא אותם לפעל, אבל מן ויכלו ואילך אינו מדבר במה שנמצאים מאתו יתברך, רק מדבר במה שנמצאו התולדות זה מזה, ומפני שהחכמה של מעשה בראשית, יציאתם לפעל, ונמצא השם יתברך לזולתו שהרי המציא אותם, ובענין זה מותר לדרוש, שהחכמה מגיע אל זולתו לכך מותר לדרוש ליחיד. ועריות מותר לדרוש לשנים מפרש (שם) עריות סוד עריות. ופירוש סוד עריות סדר המציאות וחבורם זה עם זה, ועל זה בא סוד העריות, שהשם יתברך סדר בחכמה שזה אסור עם זאת וזאת אסורה עם זה כפי הסדר שסדר השם יתברך הנמצאות בחכמה, וכל סדר במה, אי אפשר רק בין שני דברים, כי בדבר אחד ובנמצא אחד אין סדר ולפיכך דורשין בעריות לשנים, וזהו הדורש השלישי המוציא הדבר, כי ראוי שיהיה הלמוד כפי הלמוד שהיא החכמה עצמה, שאם הלמד שהוא החכמה מתפשט, כך הלמוד מתפשט גם כן לפרסם אותו, ולפיכך במה שסוד עריות תולה בסוד הנמצאים והתחבר זה עם זה והתרחקם זה מזה, ואין סדר רק בשנים המסודרים מן המסדר, ודבר זה בודאי

התפשטות בעולם, לא כמו מעשה בראשית שאינו רק הוצאתם לפעל, לפיכך דורשין בעריות בשנים והדורש הוא השלישי. ועוד במה שהעריות כולם התרחקות מדבר שאין ראוי החבור, ויהיו הנמצאים עומדים בחקם וגבולם שנתן השם יתברך להם. ולכך נקראים העריות חוק כדכתיב את חקותי תשמרו גבי עריות. וזהו סוד העריות, כי השם יתברך המציא הנמצאים ונתן להם חוק ולא יצאו מחקם, וזהו כולל כל הנבראים שיש להם חוק שישמרו חקם, והעריות שהוא החבור במי שאין ראוי לו, הוא יציאה מן החוק ולפיכך ענין העריות הוא יותר קרוב אל העולם במה שהוא חוק הנמצאים, שלא יצאו מחוק אשר ראוי להם מצד עצמם. והרי המדריגות הם שלש, האחד הוא המרכבה במה שהוא יתברך נבדל מן הנמצאים לגמרי, ומפני כי ההשגה הזאת במה שהוא יתברך נבדל מן העולם, לכך אין ראוי שיהיה פרסום בעולם לגמרי לדבר זה, ואין דורשין במרכבה ליחיד. ומעשה בראשית שהוא יציאת העולם לפעל מן השם יתברך, והוא מדרגה יותר נראה בעולם דורשין לאחד, ולשנים אסור, שהרי אין מעשה בראשית רק מה שהוציא לפעל הנבראים, אבל העריות שהוא חוק הנמצאים עצמם שלא יצאו מסדר הראוי להם, הוא מדרגה עוד יותר נתלה בנמצאים עצמם, הוא יותר קרוב אל העולם ולפיכך לשנים מותר ולשלשה אסור. כי כבר אמרנו, כי כל דבר זה הוא נבדל מן העולם עצמו אחר המצאו ואחר שסדרו השם יתברך, ולפיכך יותר יש הטעה ג"כ בדבר הזה, כמו שמפרש שם שאם ידרוש לשלשה, מתוך שהרב מסביר דבר לאחד דבר שראוי להסתירו בעצמו, אם אחד ישא ויתן עם חבריו בענינים שהם נסתרים כמו אלו שנפרשים ונבדלים מבני אדם, יבא לטעות אחר שהשגה זאת בדבר שהוא נבדל מן העולם עצמו ודבר זה ברור:

ואמר וכבוד מלכים חקור דבר, פירוש כמו שראוי לחקור כבוד המלך אשר הוא מולך על העם, והטעם שזהו כבודו של מלך כי ברוב עם הדרת מלך (משלי י"ד), הרי המלך כאשר יש לו עם הם כבודו, וכאשר אתה חוקר על הנהגה ההיא איך מנהיג אותם, הוא כבוד למלך במה שיש לו עם והוא מנהיג אותם. וכן אצל מלך מלכי המלכים מלא כל הארץ כבודו, לא כאשר המציא אותם וסדר אותם שזהו קודם שהם נמצאים בשלימות, וכבודו כאשר כבר מנהיג הנמצאים שהנמצאים הם לכבודו. הרי שאסור לדרוש ברבים מעשה בראשית איך שהוא המציא לפעל הנמצאים, ומכל שכן שאין לדרוש את כבודו במה שהוא נבדל מן הנמצאים, וכן לדרוש בסתרי עריות החוק שנתן לנמצאים שעליו נבראו שלא יצאו מחקם, שכל הדברים האלו אינם כבודו של מלך, שכבודו כשיש לו עם במציאות שהם כבודו ומנהיג אותם לא איך המציא אותם. ומי שדורש אלו דברים דומה שנכנס תוך חדר פנימי של מלך בשר ודם, שאין זה כבוד למלך להיות משתתף עם המלך כאשר הוא ביחיד, ולכך כל אלו דברים הסתר דבר. אבל מן ויכלו שכבר נבראו הנמצאים כלם שהם כבודו יתברך, ומכאן ואילך אינו מדבר רק בהנהגתו יתברך את הנמצאים שהם כבודו, יש לחקור אחר זה שכל ענין זה כבודו יתברך שמו. ואף אם הם דברים מופלאים מן האדם, והם יותר פלא ממעשה בראשית, כמו כל הנסים והנפלאות שעשה הקדוש ברוך הוא, במה שהם אחר מציאות העולם נאמר בזה כבוד מלכים חקור דבר, שאין ההסתר רק איך היה מציאות העולם ממנו, וסוד עריות ג"כ חוק שנתן השם יתברך לנמצאים ודבר זה סדר שלהם, דבר זה יש להסתיר. אבל הנהגתו את הנבראים אחר המצאם, הוא כבודו יתברך שהרי כל הנמצאים אחר המצאם הם כבודו, וכל אשר יש בו יותר פלא הוא יותר כבוד אל השם יתברך לחקור עליו, לפי שהוא מורה על גבורתו יתברך ויכולתו ויש לחקור על זה, ומכל שכן שחקירתנו בזה הוא לכבוד השם יתברך לסתום פיהם של דוברי שקר הדוברים על צדיק של עולם עתק, וזכות האמת יעמוד לנו והוא יתברך דרך אמת יורנו:

הקדמה שניה

הנפלאות והאותות והמופתים שעשה הקדוש ברוך הוא בעולמו והודיע גבורותיו לבאי עולמו, ראוי להודיע דרכם וענינם כדי שיתברר מעשה אלקים. אף כי לבני ישראל המאמינים ואינם חוקרים בשכלם ובמחשבתם לדעת דברים הכמוסים אין צריך לזה, כי הם תמימי דרך הולכים בתורת ה', יאמינו לכל דברי התורה והנביאים, והאותות והמופתים שבאו בתורה ובנביאים, לא יתחכמו עליהם, ואצלם נודע כי ה' עושה גבורות ונפלאות וכל אשר חפץ בעולמו יעשה, הן להרוס הן לבנות, כחומר ביד היוצר ברצותו מרחיב וברצותו מקצר, כי הוא בראו מאין ועד אין יכול להשיבהו, כך הוא דעת המאמינים. אך באו אנשי חקרי לב החוקרים משכלם ומדעתם על ה' מתפלספים רוצים להתחכם על דברים הנסתרים, ודברים הנגלים והם אתם ולעינייהם, כמה וכמה הם, אשר זה אמר ככה וזה ככה, עד שבמהות שכל האדם ונשמתו ירבו הדעות והחקירות. אולם כולם רוח ודבר אין בהם, כי מה יוכל לדעת האדם בעל חומר, אף כי נתן אלקים בו דעת וחכמה, והנה דעתו וחכמתו מצטרפת אל החומר ויש לדעתו וחכמתו חבור ויחס אל החומר, אין ידע הדברים הנבדלים. וכמו שאין האדם מתחבר עם הנבדלים, כך לא יוכל לעמוד על עניניהם ועל מעשיהם, אם לא יד ה' עשתה זאת שהודיע דרכיו למשה ואחר כך לנביאים ומהם קבלו החכמים והודיעו לנו במדרשים ובדבריהם דברים הנעלמים הכמוסים. וכאשר אלו האנשים המתפלספים חקרו מדעתם ושכלם על מעשה ה', יש יצאו לדרך זר לגמרי, ואותם אין ראוי להזכיר את זכרם ואת דבריהם, אם לא כמו שאמרו ז"ל (אבות פ"ב) הוי שקוד ללמוד כדי שתשיב לאפיקורס:

ויש שהם אמוני ישראל, באו בשכלם ובדעתם על איזה נפלאות ונסים שהיו לעולמים, והתחכמו עליהם ויבואו בדעתם, כי הנסים אשר חשבו אינם מסכימים לדעתם וחכמתם אשר השכילו בנמצאים ובסדר הנמצאים, ובשביל זה חפשו להם פירוש אשר אזכיר. אמנם יש ללמוד עליהם זכות מצד מה, כי לא נכנסו בזה שיתלו ח"ו חסרון בפועל הנסים, שאין הדבר כך כלל, רק כי והיה נראה לפי שכלם ודעתם, שאין ראוי לפועל האמתי שישנה סדר הנמצאים אשר הם נבראים באמת ויושר, לשנות דבר שהוא עיקר המציאות כמו שיתבאר, שאמרו שאם כן לא היה למעשה ידיו עמידה מקוימת מצוירת וזהו הזכות שיש ללמוד עליהם. אמנם מצד אחר אין זכות להם. חוץ מן הטעם, אשר דבריהם ופירושיהם אין נכון לפי השכל והדעת, כי מופתיהם וראיותיהם לא יצדקו. ועדיהם המה כי סרו מן האמת והיושר, אף כי בלבלו לנו הכתובים, ועיותו לנו הפירושים ונתנו טעם בנסים שהם מורים על מעשה ה', שלכך נקרא אות ומופת שהם אות ומופת על מעשה ה' הנורא, טעם בלתי משובח, ונתנו חולשה באותות ובמופתים, שעיקר מה שהביאם לעולם הוא יתברך, להחזיק המאמינים בו. והנה הראשון אשר לא יאות זכרו, כי אם כדי שתשיב לאפיקורס, הוא המתפלסף אשר יאמר שכל הדברים באו מאתו בסדר המושכל אצלו על צד החיוב הקדמון, אשר לא סר ולא יסור והכל כמנהגו וסדרו נוהג, וכיון שבאו מאתו כל הדברים בסדר המושכל על צד החיוב הקדמון אשר לא סר ולא יסור, אם כן אין שנוי בעולם שהיה יוצא מסדר המושכל, ולא יאריך כנף הזבוב. שאחר שהעולם נוהג על פי טבעו ומנהגו על ידי החיוב מאתו, אם כן אם היה בא שנוי לעולם על ידי נפלאות היה זה שנוי הסדר ואינו נוהג על טבעו. ולפי דעתו לא נמצא דבר בשנוי טבעו כי אם הכל כמנהגו על צד החיוב, ואם כן לא היה האותות והמופתים שהם בשנוי טבע ומנהגו של עולם אפשר כלל, כי הכל צריך להיות נוהג על פי הסדר המחויב מאתו בלי תוספת ובלי מגרעת ובלי שנוי כלל. ועל עיקר דבריו אשר אמר כי העולם הוא על צד החיוב, ומפני שהוא על צד החיוב אין לו התחלה ולפיכך העולם הוא קדמון, על דבר זה יש להשיב במקומו. ועוד יעמיד דבריו, כי איך יתהווה דבר מכל דבר, כי לא יתהווה דבר מכל דבר רק מדבר מיוחד, ואם כן איך יבא זה שיהיה מן מים דם, והנה מביא ראיה ממין על שאינו

מינו שפעל הטבעי פועל לפי טבעו ומנהגו אשר בעולם הטבעי ופעל הנבדל לפי ענינו. והבדל יש ביניהם, כי הטבע פועל בזמן ולפיכך צריך לכל פעל טבעי המשך זמן, אבל פעל אשר אינו טבעי אין צריך לפעולתו זמן, כי הטבעי כח גשמי וכל כח גשמי פעולתו בזמן, אבל הדברים הנבדלים פעולתם בלי זמן, שאינם כח בגשם ולפיכך פועלים בלא זמן, ולכך ברגע אחד יתהפכו המים לדם שהוא פועל ברצונו בלבד, וברצונו נתהווה החומר והצורה לפי רגע אחד, ואין זה פעל טבעי שהוא פועל בזמן והוא צריך אל הכנת החומר, אבל בדבר ה' שמים נעשו וברוח פיו כל צבאם וזהו פעל הנבדל שהוא פועל בלי הכנת חומר כלל. ולפיכך אל תשאל כי לא כל חומר מוכן לקבל הצורה וצריך הכנה, ואיך הם מוכנים המים לקבל צורת דם, הנה אין זה קושיא למבין, כי מה שצריך החומר הכנה עד שתקבל הצורה, הנה דבר זה הוא במנהג הטבעי. ומפני שהאיש המתפלסף הלך אחר הטבע להכחיש בשביל זה המופתים, ודבר זה אנו מודים כי מצד הטבע הנפלאות אינם נמצאים, אבל מצד פעולת הנבדל כל הנפלאות הם נמצאים. כי העולם התחתון הוא עולם הטבע, יש לו התדבקות בעולם הנבדל, ומשם הנסים באים שהנסים יתחדשו במה שהעולם הזה יש לו חבור בנבדלים. ולפיכך הנסים לא היו כי אם בישראל כמו שיתבאר עוד, וכל זה מפני שיש להם דביקות בנבדלים ולפיכך היו נמצאים בישראל נסים ונפלאות. והנה זה שיאמר כי איך יצויר שיהיה דבר מכל דבר, שזהו נמנע לפי הטבע אבל שלא על פי הטבע אינו נמנע, וכן מה שאמר כי כאשר היה העולם מחויב מאתו יתברך, אם היה הנהגתו שלא על סדר הטבע היה דבר זה שנוי מן הסדר לפי רצונו בלבד, ואנו אומרים שודאי הכל לפי רצונו יתברך, ואפילו לדעתו שהוא מאמין הקדמות והכל מאתו על ידי הסדר בחיוב, אף על גב שודאי הדבר זה אינו, מכל מקום אף לפי דעתו הוא טעות, כי מי שאמר כי הנסים אשר יבאו מן השם יתברך אין להם כלל סדר מושכל, אין הדבר כך כלל:

אבל כמו שיש לעולם הטבע סדר מסודר נוהג על פי טבעו כך יש לנסים סדר גם כן. כי הנסים בעולם, במה שיש לעולם קשור וחבור והתאחדות עם העולם הנבדל, ויש לזה סדר מסודר כי אין הדבוק ההוא רק בסדר מסודר, ומפני זה לא יתחדשו הנסים רק בזמן מן הזמנים ואינם תמידים. וכאשר נתן השם יתברך המן לישראל אל תאמר כלל שלא היה זה בסדר הראוי במציאות, והיה סדר עולם אז יוצא חוץ למציאות אשר ראוי שיהיה נוהג. כי כשם שראוי לעולם להיות נוהג על פי טבעו והנהגתו, כך ראוי לישראל במה שהם דבקים בעולם הנבדל שיהיו להם נסים מסודרים. הנה יש לנסים סדר מסודר מן השם יתברך, ואין דבר מן הנסים יקרא שנוי בנבראים, כי אנו אומרים כי הכל בסדר מסודר מן השם יתברך. לכך טעה ולא ידע המתפלסף דבר זה כלל, שאם ידע דבר זה היה לו להשיב אל לבו אף לפי אמונתו כי העולם על פי הסדר שסדר אותו יתברך, כמו כן יש לנפלאות סדר מסודר מאתו יתברך גם כן ואין זה שנוי במה שסדרו עליו. כי כמו שהשם יתברך סדרו על טבעו לפי הציור והמושכל, כך סדרו על דבר הבלתי טבעי לפי הציור והמושכל, ועוד יתבאר ענין זה. והנסים אשר הם בלתי טבעיים אין זה שינוי כלל, שכשם שראוי שיהיו מתהווים דברים בעולם לפי הטבע, כך ראוי שיהיו מתהווים בעולם דברים בלתי טבעיים על ידי פועל הנבדל, ואם כן הדברים אשר הם טבעיים ואשר הם בלתי טבעיים ענין אחד. ואשר לא יבין ענין הבלתי טבעי יאמר כי זה חדש יוצא מסדר העולם, ואין הדבר כך כלל רק כמו שיש לטבע פעל הטבעי כך יש לבלתי טבע פעל הנבדל:

ונחזור לדברינו הנה יש קצת מחכמי עמנו כמו הרלב"ג בדבריו התחיל לחקור על הנפלאות ואמר שיש נפלאות בעצם ויש במקרה. יש בעצם התהפך המטה לנחש והמים לדם, ויש במקרה הפך היד של משה רבינו ע"ה להיות מצורע וכן יבושת יד ירבעם על המזבח, ועוד יש קצת נפלאות שידע הנביא קודם בואם ויש אשר לא ידע בהם קודם בואם. ואשר ידע הנביא קודם בואם שני מינים גם כן, האחד שהתפלל הנביא

לפני בואם כמו אלישע שהתפלל שיכה האנשים בסנוורים ולהחיות בן האלמנה, ויש שלא התפלל אבל היה גוזר שיהיה שאמר אליהו (מלכים ב' א') אם איש אלקים אני תצא אש ותאכל אותם ואת חמישים וגו', והמופת שעשה אלישע מן השמן וכיוצא בזה. וגם תמצא בכל הנפלאות שיהיה שם נביא, וראיה לזה שאמר הקדוש ברוך הוא לעשות מופתים לפני ישראל כדי שיאמינו שהוא נביא, ואם לא היו הנסים והנפלאות תולים בנביא [לא היו הנפלאות אות שהוא נביא] וכן מה שהשמיע קול רכב וקול סוסים אל מחנה ארם כבר היה במכת סנחרב ישעיה הנביא, והוא הבטיח את יחזקיהו על זה וכן אלישע היה שם בשומרון ועל ידו נעשה זה. וכן עוד שבאו כל הנסים לטובה כמו המן שנעשה על ידי משה, וכן הקמח שנעשה על ידי אליהו וקריעת ים סוף להציל את ישראל והמלאך שהכה במחנה אשור להציל יחזקיהו ועמו. ואל יקשה לך דבר קרח וכיוצא בהם שהיה זה להכניע בהם את ישראל לתכלית הטוב, וראוי שיהיו המופתים לטוב לפי שהם מסודר משכל, כי כבר יתחדשו מהם עצמיים ונותן הצורה צורה נבדלת, והנה אין מדרך שיגיע מהם כי אם טוב ולא רע כי הרע מפאת החומר. ואחר זה התחיל לחקור עוד הנסים, אי אפשר שיהיו מבלתי פועל אשר יפעל אלו הנפלאות, והפועל הנפלאות הוא ידע הנמצאות וסדרם ונימוס שלהם, וזה כי איך יתחדש צורה כמו הפך המטה לנחש אם לא ידע נימוס הנחש וסדרו וישרו. ולפיכך לא ימלט מחלוקה מאלו שלשה חלקים אשר אפשר שיבאו מהם המופתים והאותות לעולם, רצונו לומר או מן השם יתברך או מן השכל הפועל או מן הנביא. והוא הביא ראיות שאם היה הוא יתברך הפועל היה הדבר שבא מן השכל הפועל יותר נבחר, כי הדברים שבאים מן השכל הפועל טוב בעצם ואלו הדברים אינם טוב בעצם רק במקרה, המשל בזה הפוך המטה נחש אינו טוב מצד עצמותו אבל היה טוב במקרה שיקנו ישראל אמונה שלימה, ועוד כי היה פעל השכל הפועל יותר נבחר, במה שפעל השכל הפועל הוא בכל הזמנים, ואלו דברים אינם רק בזמן מן הזמנים. ועוד כי יהיה מתחדש אצל השם יתברך רצון וידיעה כשירצה לחדש המופת, או נאמר שחדש המופת הוא מוגבל ומסודר מרצונו הקדום. והנה המאמר אשר יחדש לו רצון הוא מבואר הביטול, ואם יהיה המופתים מתחדשים מרצונו הקדום כמו שידמו קצת מדברי רבותינו ז"ל במה שאמרו בענין הנפלאות (ב"ר פ"כ) תנאי התנה הקדוש ברוך הוא עם מעשה בראשית, ובמה שאמרו (אבות פ"ה) שנבראו בין השמשות רצונו לומר שנבראו אחר היות העולם קודם שיכנס שבת, הנה התחייבו בזה בטולים שאם היה הענין כך לא היה צריך חידוש המופת, אבל היה מתחדש בעת ההיא בזולת נביא וזה חולק על המפורסם, ועוד אם היה נברא בששת ימי בראשית לא נמנע מחלוקה, אם שהיה מגיע במקרה התועלת שיגיע מן המופת ולא היה פועל המופת לשם תכלית, ובעת המופת נעשה התועלת שיגיע ולא כיון אליו עושה שלו, וזה מבואר הנמנע והביטול שיהיה פועל ללא תכלית. או שנאמר שחייב שיהיה נמצא הדבר אשר בעבורו נתחדש המופת. והמשל בזה קריעת ים סוף, אם ידע השם יתברך בבריאת עולם חייב שיהיה דבר זה וחייב שירדפו מצרים אחר ישראל עד כאן הם דבריו בקיצור. אמנם אם אנו מודים בהנחת שכל הפועל שהוא פועל הנמצאים בעולם, אין כאן מקום זה כלל להשיב, כי זה וכיוצא בזה סברא מונחת לו ועליו בנה טירת כספו, וכאשר ההקדמה בטלה המחויב גם כן בטל. רק מה שאמר שהיה מתחדש לו יתברך שני רצון ודעת, נשיב לו במקום הזה כי הנה קושיא זאת בנויה על דעת שאמרו כי אין הוא יתברך מקבל תוארים, והוא ושכלו דבר אחד ואם ישתנה דעתו ישתנה עצמותו ח"ו, כך הם אומרים:

ואנחנו תלמידי משה ע"ה אין אומרים כך וח"ו לומר כך עליו, אבל הוא יתברך שקראו רז"ל בשם הקדוש ברוך הוא ולא נקרא השכל ברוך הוא, כי אמיתת עצמו לא נודע רק שהוא נבדל מכל גשם וגוף ומכל הנמצאים, ועל זה נאמר קדוש ברוך הוא, שענין קדוש נאמר על מי שהוא נבדל, כי הוא יתברך פשוט בתכלית הפשיטות. ומזה בעצמו שהוא בתכלית הפשיטות אין דבר נבדל ממנו, כי הדבר שיש לו גדר

ומיוחד בדבר מה, בשביל אותו גדר נבדל ממנו דבר שאינו בגדרו, אבל מפני כי הוא יתברך פשוט ואין לו גדר כלל, אין דבר נבדל ממנו ואם כן הוא יודע הכל והוא יכול הכל, וכל זה מפני שאין לו גדר יוגדר בדבר מיוחד ובשביל זה הכל נמצא מאתו גם כן כמו שיתבאר. ואם לא היה יודע הכל או לא נמצא מאתו הכל, היה דבר זה בשביל שיוגדר בדבר מיוחד, וזה אינו כי לא יוגדר ודבר זה ברור. והוא יתברך יודע הכל בחכמתו ופועל הכל בכחו, כי אין חלוק בין ההשגה שהוא משיג הנמצאים או מה שהוא פועל שאר פעולות, כי ההשגה גם כן פעל ויבא בלשון פעל שיאמר וידע אלקים כמו שיאמר וידבר אלקים, וכמו שיפעל לפעמים פעל זה ולפעמים פעל אחר הכל לפי המקבל, וכך בהשגתו משיג כל דבר לפי ענין המקבל כי אין השגה רק פועל לכך יבא בלשון פועל. וענין זה איך יצויר על אמתתו אין כאן מקומו ואין צריך להרחיק זה, וכל שאר התארים כך הם, אבל האמת כמו שאמרנו למעלה שאין לומר כלל כי הידיעה עצמותו. ורז"ל בחכמתם הרמה הם שהודיעו לנו אמיתת דברים אלו במה שקראו אותו קדוש ב"ה, ר"ל שהוא פשוט נבדל מכל הנמצאים ולא קראו אותו רק בלשון שלילה שהוא נבדל מכל הנמצאים. וכאשר נאמר שאין הידיעה עצמותו, שוב לא יקשה לך כלל כי תהיה ידיעתו משתנה ויהיה עצמותו משתנה, כי אין עצמותו הידיעה רק הוא יתברך מתואר שידוע כל. וזהו דרך החיים שראוי לכל ישראל לדעת ולהאמין, ולא ילך בדרכים המעוקלים אשר חדשו מדעתם ויחפאו על ה' יתברך דברים אשר אין ראויים כאשר תראה בדבריהם. לכך מה שאמר שהיה משתנה רצונו, אין זה שנוי בו חלילה כמו שלא שייך שנוי בו בשנוי הפעולות והבן הדברים האלו והם טוב לאדם ולאמונתו:

ועתה ראה שהם אומרים עליו שעצמותו שכל מופשט, וכל שכל הוא שידוע הדבר בנפשו כמו שהוא חוץ לנפשו, ואם כן יהיה הוא יתברך נסמך אל אשר עלולים ממנו ויהיה העלול קודם העלה. ואם יאמרו שהוא משיג עצמו שהוא סבה לאלו נבראים אשר ממנו נמצאו, ויאמרו שהשכל והמשכיל והמושכל דבר אחד כמו שהאריכו בדברים אלו, ויהיה מה שמשיג עצמו שהוא סבה לנמצאים הוא בעצמו המושג והמושכל. הנה אחר כל אלו הדברים אשר אמרו הדבר בטל ומבוטל וזהו כי השכל הוא מיוחד בדבר, כמו שאתה אומר כי ענין השכל הוא ידיעת הדבר כמו שהוא ואין אל השם יתברך גדר כלל שיוגדר, אם אתה אומר שעצמותו שכל הרי בזה אתה נותן לו גדר, לכך אין לומר שהוא יתברך מתיחד בדבר לומר עליו שהוא דבר זה מיוחד. ועוד כי מסלקים הידיעה מאתו שידע כל הדברים הנעשים, שאף אם הוא יודע הנמצאים מפני שהוא סבה להם איך ידע הדברים הנעשים שאין הוא יתברך סבה להם והמעשה הוא נגדו, כמו כל חטא ועון ולפיכך סכלו האומרים שעצמותו שכל, אבל הוא יתברך לא תוכל לומר עליו דבר מיוחד. ובשביל זה הקושיא אשר הקשה איך יתחייב מן השכל הפשוט גשם, זה יתחייב להם אם נאמר דבר זה כי עצמותו שכל פשוט, אבל אם נאמר שעצמותו הויה פשוטה יתחדש ממנו הויות בעולם מהויה פשוטה. ואף על גב שהנבראים הם גשמיים מתהוים ממנו יתברך, מפני שהוא יתברך הויה פשוטה לא יוגדר ומהויותו נמצא כל הויות, אין זה קשיא. ואם נאמר כמו שאומרים הם כי עצמותו שכל פשוט, שהרי הם אומרים שהידיעה עצמותו, בודאי יש להם להפליא איך שכל פשוט סבה לגשם, אבל אנו אומרים שהוא יתברך הויה פשוטה לא יוגדר במה, ואין ענין זה שכל ואין אנו יודעים הויותו ומהותו. ואולי יאמר אם כן הוא משתתף לנמצאים שיכלול אותם שם הויה, הלא אף דבר זה אין קשיא, כי מאחר שמן הויותו נתהוה הכל אין בזה שתוף כלל שהם נמצאים מאתו יתברך הוא, ומהויותו הפשוטה נמצא הכל והכל אפס זולתו והויותו יתברך נקרא הויה זולתו אפס. ואולי יאמרו אם אין עצמותו שכל, וגשם ח"ו לומר עליו אם כן מהו יתברך, נשיב להם וכי הנשמה שבגוף האדם יוכל לעמוד על אמתתה כל שכן וכל שכן בורא הכל שאין לשאול עליו קושיא זאת כי לא יראני אדם וחי. וכל הדברים תוכל ללמוד משמותיו הקדושים, כי שם העצם בא בלשון הויה ללמד כי זהו עצמותו, אבל שכל אין זה הויה בלבד. ותבין אלו הדברים מאוד, כי

אלו האנשים רחקו מן האמת והתפארו עצמם שהם יושבים לפני ה', ואין הדבר כך ברוך הוא וברוך שם כבודו לעולם ועד. וכן כל מה שחקר, אם השם יתברך פועל הנסים או המלאך או נביא, הנה בכל דבריו אין ממש שהכל הוא לפי הענין ולפי הנס, יש מופת שהוא מתיחס לו יתברך בעצמו כמו שהיה מכת בכורות שנאמר (שמות ה' כ"א) ועברתי בארץ מצרים ודרשו רז"ל (מכילתא בא) אני ולא מלאך אני ולא שרף אני ולא השליח אלא הקדוש ברוך הוא בכבודו ובעצמו, וכן קריעת ים סוף גם כן שהיה עוד יותר גדולה היה על ידי הקב"ה. ולפעמים שהיה המופת על ידי מלאך, אלוה שלח מלאכא וסגר פום אריותא (דניאל ז) וכיוצא בזה במפלת סנחרב (מלכים ב' י"ט) ויצא מלאך ה' ויך במחנה אשור הכל לפי ענין הנס, אבל להחליט שהיה הכל על ידי השם יתברך או על ידי מלאך דברים אלו הם בדוים. ומה שאמר שאם היה פועל הנסים השם יתברך, היה פעולת שכל הפועל יותר נבחר ממה שהיו פעולות השם יתברך, וזה כי פעולות הבאות מן שכל הפועל הם טוב בעצם, ואלו הפעולות הבאות מן השם יתברך אינם טוב בעצם רק לקנות ישראל אמונה. גם דבר זה דבר בטל ואין בו ממש, כי אם לא היו באים מאתו פעולות טובות בעצם היה זה קשיא, אבל הוא יתברך ברא השכל הפועל אשר הוא פועל הנמצאים לפי דעתו לא לפי האמת, ואם כן אחר שהוא פועל הנמצאים שהם טוב בעצם, אם כן הוא פועל הטוב בעצם ופועל הטוב במקרה, אף על גב שאינו יותר במעלה הטוב במקרה מצד שהטוב שבעצם הוא יותר טוב מן הטוב במקרה. מכל מקום יש לו יותר מעלה כאשר יפעל גם כן הטוב במקרה, שאם לא יפעל הטוב במקרה לא היה פועל כללי ויש לתת לו הכללות מצד שהוא פועל הכל ואין חוץ ממנו. ועוד אעיקרא דדינא פירכא אם הפוך המטה נחש אינו טוב בעצם רק במקרה, אם כן אינו נחשב כלל מציאות רק מציאות במקרה, ודבר זה לא יכלול כלל במציאות שהם מסודרים מאתו יתברך, אבל דבר זה הוא להורות על גדולת הפועל אשר יכול לעשות הכל ברצונו. והנה המלאך אף שמסודר ממנו פעולות שהם טובות, זהו על ידי שכך סדר השם יתברך יתעלה אבל אינו יכול לשנות דבר רק השם יתברך יכול ועשה ברצונו ואין המלאך פועל כללי. וכן מה שאמר עוד אם היו הנפלאות מסודרים מן השם יתברך, היה צריך שיהיו מחויבים ממנו אם הם מסודרים ברצונו הקדום, ואם אינם מסודרים מאתו ברצונו הקדום חייב לו שנוי רצון. שני דברים אלו בטלים, כי כבר אמרנו אף אם אנו אומרים שהוא רוצה עתה לחדש הנס לא היה מביא זה שום שנוי בעצמותו. וכבר הארכנו בזה למעלה שאין שנוי רצון מביא שנוי בעצמותו. ואף אם תאמר שהיה מסודר ממנו ברצונו הקדום אין מביא דבר זה חיוב כלל כמו שחשב, כי מה שאמרו ז"ל (ב"ר פ"ו) תנאי התנה עם מעשה בראשית עם הים שיבקע וכן בשאר הנסים, היינו שכך היה ראוי מצד סדר ההויה שיהיה בסוף, ואין זה רק סדר שהוא ראוי שיהיה. ומכל מקום אפשר לשנות הסדר על ידי המקבל שהוא מהפך על ידי רחמים הרע לטוב והטוב לרע על ידי חטא. ואילו עשו המצרים תשובה היו גוברים על הסדר המסודר, ולפיכך אין זה דבר קשיא שהמסודר יכול להשתנות על ידי תשובה ורחמים ואין לומר בזה שנשתנה דעתו ורצונו יתברך, שזהו מדת השם מעולם כי כל רחמים מבטלים הגזירה, והדבר המסודר מאתו יתברך מצד הבריאה, והמסודר מאתו על ידי רחמים שני דברים הם, זה מצד הסדור וזה מצד הרחמים ולרחמים יש סדר מיוחד. ואם יאמר אם כן יהיה כאן שנוי רצון כאשר יבקש רחמים וישתנה מרוצה אל לא רוצה או מלא רוצה אל רוצה, שזה כבר השבנו עליו כי אין זה מביא שנוי בעצמותו כמו שכל הפעולות הבאות מאתו אין מביאין לו שנוי בעצמותו יתברך כמו שבאים ממנו שאר פעולות. כלל הדבר שכל דבריהם לא יתנו האמת בשום דבר כלל ואין כאן מקום להאריך בדבר זה:

עוד הקשה אחר שהוא יתברך מסדר הסדר של הנמצאים לא יתכן שהוא יתברך משנה סדרם, כי כאשר יחדש האות כמו עמידת השמש והוא ביטול ושנוי סדר לנמצאים ולא יתכן שיבא שינוי סדר מן המסדר. הלא על קושיא זאת השיבו רבותינו ז"ל שאמרו תנאי התנה הקב"ה עם מעשה בראשית וכו'. וכוונתם

בזה שהוקשה להם אחר שכל הנמצאים נמצאים מסודרים מאתו יתברך, אין יתכן בהם שנוי כי מעשיו וסדרו ראוי שיהיה קיים לעד לא תשתנה. ועוד כי כולם נבראים בשמו יתברך, ומאחר שכלם נבראו בשמו יתברך אשר הוא נצחי קיים לעד, כמו ששמו קיים נצחי כך ראויים מעשה בראשית התלויים בשמו להיות נצחיים כי ביה ה' צור עולמים. ועל זה אמרו כי כאשר נבראו היה מסודר ממנו הנס שיהיה בנבראים, כאשר מסודר ממנו מעשה הטבע. וסודר הזה, כי במעשה בראשית לא החליט הטבע לגמרי, אבל סדר גם כן לנסים שלא כטבע, בדבר שבסוף יהיה נעשה הנס. וכמו שבשמו נברא מעשה בראשית, כך בשמו גם כן סדר שיוכל הטבע להשתנות ולהיות הויית הנס והכל נברא בשמו, נמצא כאשר היה הנס לא היה בטול לסדר הנמצאים שנמצאים מאתו יתברך ויתעלה שמו. והדבר התבאר למעלה, כי הנסים הם מסודרים מאתו יתברך גם כן, ואין הנסים שנוי הסדר ולכך היה לנסים בתחילת הבריאה סדר כמו שהיה סדר לטבע. וזה עיקר הפירוש מה שאמרו תנאי התנה הקדוש ברוך הוא עם מעשה בראשית לומר שיש לנסים סדר מסודר גם כן. ועוד כאשר הטבע משתנה לפעמים בזמן מן הזמנים, אין זה שינוי כי דבר זה שהוא לפי שעה אין כאן בטול הטבע כלל. וזה שאמרו ז"ל (שבת קי"ח) האומר הלל בכל יום כאלו מחרף ומגדף. פירוש כי ההלל תקנו על הנסים ועל הנפלאות שהשם יתברך עושה בעולמו, ומי שאמר הלל בכל יום, כלומר שהוא יתברך עושה נסים בכל יום מחרף ומגדף, שהרי אומר כאלו העולם אינו נוהג על הסדר והכל שלא כטבע ושלא כסדר הראוי לפי מנהגו של עולם, ואין זה חכמה וסדר אל הנבראים שנבראו בשמו ואין ספק שזהו חרוף. אלא אם שנוי הטבע והנס הוא בזמן מן הזמנים ואין זה תמידי, דודאי אם הוא בזמן אחד אין זה יציאה מן מנהגו של עולם, אבל אם אומר ההלל בכל יום הרי לא היה לעולם סדר מסודר ואין לנמצאות קיום. ואם בפירוש הלל לקמן יתבאר פירוש אחר שניהם נכונים ואמתיים. ועוד אמר שאי אפשר שיתחדשו הנפלאות בדבר אשר הציור במציאות סותר נפשו, כאלו תאמר שישתנה השחור לבן והוא שחור כי תהיה זאת הנחה סותרת נפשו וכו', ואני אומר גם כן על זה שדבר זה אפשר ולא יהיה זה סותר נפשו כלל, ויהיה זה מצד שני דברים, האחד מצד הטבע ואחד מצד שאינו טבעי, כי כאשר נהפך המטה נחש לא היה כאן הפסד למטה לגמרי עד שלא ישאר עליו שם מטה, כי אם היה כך היה מטה האלקים נפסד וחזר להיות נברא מטה אחר. ואם תאמר שהיה נחש גמור רק שהיה נחש שראוי לחזור להיות מטה, סוף סוף יש בנחש הזה ענין מטה שהרי סופו לחזור ודבר זה ברור. ויש לו ב' שמות נקרא נחש כמו שהוא לפי אותה שעה נחש, ונקרא מטה מצד שסופו לחזור להיות מטה, וכן בשחור ובלבן אפשר שישתנה דבר להיות שחור וזה שלא בטבעו ומכל מקום הוא לבן מצד שסופו לחזור אליו. ועוד יתבאר זה שאפשר הוא ויכול להיות שני הפכים לגמרי בענין אחד כאשר יתבאר. ואין בדבריו וראיות שלו שיתנו האמת:

עוד הניח הנחה אחת שאי אפשר שיהיה שנוי בגרמיים השמימיים, וזה כי פועל אלו הנפלאות הוא השכל הפועל אשר הוא מושפע מן גרמיים השמימיים, ולפיכך לא יוכל שכל הפועל לפעול בגרמיים השמימיים כי הוא עלול מהם. ועוד כי בהתחדש הפסד לאלו גרמיים השמימיים יתחדש הפסד גדול לאלו השפלים אשר בתחתונים, לכך הסכים שלא יתכן שיהיה שנוי נפלאות בגרמיים השמימיים, אחר כך התחיל לפרש הכתוב שאמר (יהושע ו') שמש בגבעון דום וירח בעמק אילון, וכן החזרת צל המעלות שנעשה לחזקיה (מלכים ב' כ'), קלקל בכתובים פגם בנביאים עשה פירושים של תוהו ובוהו, וזכות הנביאים גרם שעשה פירוש מרוחק שכל הרואה ושומע פירושו דוחה פירושו אינו נכנס בלב שומע, ואלו היה פירושו נמשך אחר הכתובים באולי חסרי דעת היו מתפתים אחר פירושו, אך עתה אין אחד שיהיה נפתה אחר פירושו. ועיקר הבנין אשר עשה כי לא יתכן מופת בגרמיים השמימיים, מצד שכל הנסים הם על ידי שכל הפועל והוא עלול מן הגרמיים השמימיים. כל זה לפי הנחתו וציור דמיונו שאין לו ראייה מן הכתובים ולא מדברי החכמים, רק עשה הנחה כפי דמיונו שאין להם לא שורש ולא עיקר והכל הפך כמו שחשב כאשר יתבאר

בעזרת השם. אבל אנו אומרים כי הוא יתברך מחדש נסים ונפלאות בעולמו ויכול לחדש נסים ברצונו אף בגרמיים השמימיים. וכן מה שכתב שהיה מגיע הפסד עצום לאלו השפלים אם יתחדש שנוים כאלו בגרמיים השמימיים. אין הדבר כך, כי כמו שטבע ומנהגו של עולם הוא מסודר מן השם יתברך שיהיה נוהג עליו ובאותו הסדר שנתן להם השם יתברך הם קיימים, כך ענין הנס הוא מסודר מן השם יתברך לשעה ומתקיימים הנמצאים בשעתו בענין שאינו טבעי שהוא מסודר מן השם יתברך, כמו שהוא מקוים בטבע שהיא נוהגת תמיד, שכל דבר שיש לו סדר מן הש"י סדור שלו מקיים את הנמצא, כמו שהיה מתקיים משה מ' ימים בהר סיני בלא אכילה ושתיה כמו שאר בני אדם שהם מתקיימים על ידי אכילה ושתיה, כי משה רבינו ע"ה היה מקוים על ידי השם יתברך וסדר הנסים של השם יתברך שעתה חפץ בזה וסדר זה מקיים הנבראים, וכן כאשר היה סדר השם יתברך שתעמוד השמש נמשך דבר זה אל סדר מסודר מאתו יתברך:

ובפרק אין מעמידים (ע"ז כ"ה ע"א) ויעמוד השמש בחצי השמים כמה הוה ההוא יומא אמר ריב"ל כ"ד שעות אזיל שית וקם שית אזיל שית וקם שית כולה מלתא כיום תמים, רבי אליעזר אומר אזיל שית וקם י"ב אזיל שית וקם י"ב עמידתו כיום תמים, רבי שמואל בר נחמני אומר ארבעים ותמניא אזיל שית וקם י"ב אזיל שית וקם כ"ד שנאמר ולא אץ לבא כיום תמים מכלל דמעיקרא לאו כיום תמים הוה אב"א בתוספת פליגי ריב"ל אומר כ"ד אזיל שית וקם י"ב אזיל שית וקם י"ב עמידתו כיום תמים, רבי אליעזר אומר שלשים ושש אזיל שית וקם י"ב אזיל שית וקם עשרים וארבע ולא אץ לבא כיום תמים רבי שמואל בר נחמני אמר ארבעים ותמניא אזיל שית וקם עשרים וארבע (ולא אץ לבא כיום תמים) מקיש עמידתו לביאתו מה ביאתו כיום תמים אף עמידתו כיום תמים ע"כ. ביארו חכמי תלמוד דבר נפלא, שהיה הנס הזה של עמידת השמש מסודר מן השם יתברך בסדר הראוי, וזה שהיה עמידת השמש באמצע השמים דווקא, וזה כי תנועה אחת לשמש עד שש כי עד שש השמש מוספת לעלות, ומן אמצע השמים תתחיל לרדת. והנה לשמש קצת תכלית תנועה באמצע השמים, ושם היא בין הגבולין כאלו ישיג לה תכלית תנועה, ואף כי בודאי תנועות השמש מדובקת, מכל מקום מצד האופק עד חצי השמים השמש עולה, ומשם תתחיל השמש לרדת. ומפני כך אמצע השמים מקום שהוא ראוי לעמוד שם שש שעות, שהרי כל תנועות השמש בגלגלה שהולכת בחצי יום מן הזריחה עד אמצע השמים, ואז תתחיל לרדת וכאלו כל חצי יום שהולכת מזריחת השמש עד אמצע השמים נחשבת עומדת בחצי השמים, מאחר שבכל זה הזמן תנועתה לשם. וכן מן אמצע השמים עד שהיא שוקעת הולכת שש שעות, וכל אלו שש שעות עד השקיעה היא עומדת בשקיעה שחצי היום היא מתנועעת אל השקיעה ולשם היא דביקה. וידוע כי כל מתנועע אל דבר, מצורף אל אותו דבר שהוא מתנועע אליו, ולפיכך מאחר שהשמש היא מתנועעת אל אמצע השמים שש שעות, ומן אמצע השמים עד השקיעה מתנועעת שש שעות, לכך היא מצורפת ומדובקת לשם בכל אלו שש שעות כאלו היתה שם מחמת הצירוף ההוא. ולכך כאשר הגיעה השמש אל אמצע השמים, וכן אל השקיעה עמדה שש שעות, כי אמצע השמים וכן השקיעה, השמש מדובקת לשם שש שעות. אמנם רבי אליעזר סובר כי בשקיעה עמדה שנים עשר שעות, וזה מפני כי נחשב התחלת תנועתה אל השקיעה מן הזריחה, לא מן אמצע השמים רק משעה שהשמש מתחלת לזרוח עד השקיעה תמיד היא מתנועעת אל מבואה, ולכך תמשך אל השקיעה שנים עשר שעות ולכך היה ההמשך שעמדה שם שנים עשר שעות. ורבי שמואל בר נחמני סובר כי ראוי שתהיה העמידה באמצע השמים שנים עשר שעות, לפי שהשמש היא מתנועעת מן המקום שהוא בגלגלה בתכלית המטה, ומאז השמש בגלגלה מתחלת לעלות תמיד עד גובה השמים, לכך התנועה אל אמצע השמים שנים עשר שעות ולפיכך עמדה השמש שם שנים עשר שעות, ובשקיעתה ארבע

ועשרים שעות כי מיד שתשקע השמש הוזרת לשוב ולחזור אל מקום מבואה, לכך היה שם עמידת שמש ארבע ועשרים שעות לפי שכאשר שקעה השמש נגמר היום ויום אחר מתחיל ומתחלת השמש בתנועה לחזור ולשוב אל מבואה ודבר זה ידוע למבין:

וללישנא דבתוספת פליגי לריב"ל היתה כל עמידה ועמידה שנים עשר, מפני שתמשך השמש בגלגלה עד אמצע שמים שנים עשר שעות דהיינו ממקום שהשמש הוא בתכלית המטה עד שתגיע ברום רקיע, כי מן תכלית שפלתה היא מתנועעת עד רום הרקיע ולכך היה שם עמידת השמש שנים עשר שעות, וכך המשך השקיעה שנים עשר שעה שמן הזריחה עד שקיעה. ולמאן דאמר שלשים ושש סובר כי תכלית המטה שיש לשמש בגלגלה שהוא בחצי הלילה עד רום גלגלה שנים עשר שעות, אבל בשקיעה ראוי לעמוד עשרים וארבע כי מן השקיעה מיד חוזרת לסוב בגלגלה עד שתשוב שנית אל בית מבואה, לכך במקום שקיעתה נמשך עשרים וארבע שעות. ולמאן דאמר ארבעים ושמונה, סובר כי שני המקומות מן הגלגל דהיינו אמצע השמים וכן השקיעה, האחד כמו השני, כמו שאתה אומר שמיד ששקעה השמש חוזרת לשוב בגלגלה עד שתבא לבית מבואה שנית, ולכך עמדה במקום השקיעה עשרים וארבע שעות, וכך כאשר תתחיל לסוב מן אמצע השמים עד חזרת הפעם שנית עשרים וארבע שעות, ולפיכך עמדה באמצע השמים עשרים וארבע שעות, ובשקיעתה עשרים וארבע שעות. כלל הדבר רז"ל פירשו בזה כי היה הענין הזה מסודר לפי הענין הראוי עד שהיה הנס מסודר לגמרי, ומפני שהנס הזה היה מסודר יש קיום לנמצאים בסדור הזה שהיה שלא על פי הטבע. ואולי אם יאמר שהגלגל הוא כדורי ולא שייך בעצם הגלגל התחלה וסוף כמו שהוא בכל דבר שהוא כדורי, האף אמנם כך הוא מכל מקום הרי ידוע שכל כוכב פעולתו משתנה בחלופי המקומות בזריחתו ובשקיעתו וכאשר הוא באמצע השמים וידוע דבר זה מאוד. ואם יאמר שזה מצד האדם שמעליו השמש זורחת או שוקעת, אבל מצד עצם הגלגל אין בו זריחה או שקיעה. גם כן כן אני אומר כיון שאל האדם השמש בגלגלה יש לו זריחה או שקיעה ואמצע השמים, יבאו אליו הדברים אשר התבארו. ודבר זה ופירוש זה מכריע אשר נפרש, כי לא היה העמידה רק ליהושע ועמו וכן לבני אדם אשר היו באופק ההוא ולשאר בני אדם היתה תנועת השמש כדרכה. וזה יותר הפלא ופלא כי ליהושע ועמו באופק ההוא היתה עומדת ולשאר בני אדם באופק אחר הולכת. ולא שהיתה נראה עומדת אלא עמידה גמורה, שהרי על פי דברי חכמים היתה העמידה באמצע השמים או בשקיעתה, וזה לא היה רק ליהושע ועמו כי השקיעה תשתנה לפי חלופי אופקיהם כאשר ידוע, ומאחר כי היה ראוי שתקבל השמש עמידה במקום השקיעה ולא היתה השקיעה אלא ליהושע ועמו, מוכח מזה שלא היה זה רק לאותם שנחשב להם שקיעה לא בכל העולם. אמנם אם נאמר אחר שהיה אמצע השמים ליהושע ועמו והיה שם עמידה היה הנס נראה בכל מקום, וזה כדי שיהיו נפלאותיו נודעים בכל עולם וכן משמע במדרש (בראשית רבה פ' צ"ז) על פסוק וזרעו יהיה מלא הגוים שהיה הנס נראה בכל העולם גם זה נכון, והיתה השמש שלא בטבע לכל העולם ומכיון שלא היה זה טבעי רק על ידי נס לא יאמר שנשתנה טבע השמים כיון שהיה שלא בטבע. וכן מה שאמר עוד כי איך יתכן שיהיה שנוי בגרמיים השמימיים, הנה הניח הנחות שהתחלתם אינם כך, והנה הרהר עמל וילד שקר כי איך יושפע מן הגלגלים השמימיים שכל דבר זה אי אפשר לצייר בשום אופן. אבל רז"ל בעלי האמת אומרים הפך זה, כי מפני כך היה יהושע מעמיד השמש מפני שהשמש היא גשמית ויהושע שהיה לו התורה השכלית היה אפשר לו למשול עליה. וזה אמרם במדרש תנחומא (פ' אחרי) אמר לו השמש כלום קטן אומר לגדול הימנו דום אני נבראתי ברביעי ואתה נבראת בששי ואתה אומר אלי דום, אמר לה יהושע בן חורין קטן שיש לו עבד זקן אינו אומר לו שתוק לא קנה אברהם אבינו השמים וכל מה שבתוכו שנאמר ברוך אברם לאל עליון קונה שמים

וארץ, ולא זו בלבד אלא שנשתחווית כעבד לפני יוסף שנאמר והנה השמש והירח ואחד עשר כוכבים משתחווים לי עד כאן:

ובבראשית רבה (פ"ו) אמר רבי יצחק אמר לו עבדא בישא זבינתא כספא דאבא אתה שנאמר והנה השמש והירח ואחד עשר כוכבים משתחווים לי ע"כ, הנה בארו ז"ל במדרש מפני שהשמש היא בעלת חומר, ולכך קרא השמש עבד כאשר נתבאר פעמים הרבה מאוד, כי החומר הוא עבד, וכך נקרא גם כן העבד חמור כדכתיב (בראשית כ"ה) שבו לכם פה עם החמור עם הדומה לחמור, ואין בן חורין רק השכל ולפיכך אומר שהוא עבד כי לאברהם שהיה כולו שכל ולא היה מי שהיה לו מעלת השכל כמו שהיה לאברהם, שבשביל כך אמרו (קידושין פ"ב ע"ב) קיים אברהם אבינו מחכמתו אפילו עירובי תבשילין. והדעת נותן כך שהוא היה תחלה שהכיר האמת, שקודם לכן היו טועים אחר הדמיון ומאז הכירו בוראם ועמדו על השכל, ולפיכך הרכיבו על כל העולם וכמו שיתבאר באריכות אצל וירכיבם על החמור עיין שם. מפני כך כל העולם החמרי נתן לו השם יתברך והשמש והירח בכלל גם כן, וידוע כי החמרי הוא משועבד לשכלי ומושל עליו ולכך היה מושל יהושע על השמש הירח. ואל תשגיח בדברי הפילוסופים שאמרו כי השמש והירח חיים משכילים שכל דבר זה הבאי, וכן מה שהשמש השתחוו לפני יוסף היה זה גם כן מפני כי יוסף היה מעלתו נבדל מן ענינים הגופניים, וכמו שיתבאר פעמים הרבה לקמן, שבשביל כך אמרו (מכילתא בשלח) בשביל עצמות יוסף נבקע הים כמו שיתבאר לקמן בעזרת ה'. כלל הדבר שיש לאדם הצדיק מעלה יותר מן השמש כי נשמתו נבדלת מן החומר, ואילו השמש עיקר מעלת השמש גשמית שהיא עצם גשמי, ובשביל שכל מעלתה גשמית היא משועבדת לשכל, ולפיכך לא היה רחוק אצל רז"ל שתהיה עמידת השמש לצדיקים כמו אלו כי דבר זה גורם שהחומר משועבד לשכל ולנבדל:

הנה התבאר לך עמידת השמש ליהושע בענין אמת שהדברים הם כמשמעו לגמרי. אמנם צריך עיון אם נעשה נס זה לכל העולם או לא נעשה נס זה רק באופק ההוא, כי יש לומר כי ליהושע ולישראל באופק ההוא היה עמידת השמש, ולכל העולם לא עמדה השמש וזה יותר פלא מורה על גבורת השם יתברך ונפלאותיו. ואם יאמר איך יתכן דבר זה בציור כי תלך השמש ותעמוד בפעם אחת, שזהו בעצמו כמו שכתב הרלב"ג שהם שני הפכים בנושא אחד ולא יתקבצו יחד. כבר אמרנו שדבריו לא יצדקו בזה כי אפשר ויכול להיות שתלך השמש מצד ענינה הנהוג ותהיה עמידה לה מצד הנס, שיכול להיות לדבר אחד שני דברים הפכים מצד שני בחינות והטבע דבר מיוחד ושלא בטבע דבר מיוחד. כי אין ספק כי מעלת הנס הבלתי טבעי הוא יותר במעלה ובמדריגה מן הטבע, ומפני שהם שני מדריגות מתחלפות הנה היתה השמש בשני בחינות כפי חלוקת המדריגות תלך מצד הטבע ותעמוד בצד בלתי טבעי, כי כשם שראוי שתלך מצד הטבע כך יש בחינה שכלית שבאמצע השמים יש לה עמידה כמו שהתבאר והוא בחינה שכלית ואין זה טבעי, ולכך היה לה עמידה במדריגה בבלתי טבעית. ויהושע ועמו שהיו צריכים אל הנס הבלתי טבעי היתה עומדת, ולשאר העולם אשר אין צריכים לנס היה להם מנהג הטבעי. וכן כאשר היה המטה נחש אין ספק שהיה זה שלא בטבע, ומצד הטבע לא היה נחש שאם היה נחש בטבע אם כן כבר היה נפסד המטה ושב נחש ואין עליו שם מטה עוד וכמו כן היה יכול לעשות מטה אלקים מנחש אחר, אלא שאני אומר שהיה נחש דוקא בצד שאינו טבעי אבל לא בצד הטבע. וכן אפשר הוא ויכול להיות כי יהושע היה עולה בסולם השמימה והיה מושל על השמש ולומר לה דום ונתלבשה השמש בצורה זאת שאינה טבעית כאשר גזר עליה, והנה ציור מציאת השמש אל יהושע כאשר ראוי וכן הוא אליו באופק ההוא, ובשאר אופקים בטבע גמור. כי אין ספק שיש לשמש הכנה לעמידה כמו שהתבאר למעלה ובאותה הכנה קבלה השמש עמידה על ידי נס, והנהגה הטבעית היה נמצא לכל עולם שהם מוכנים לדבר

הטבע ודבר זה ראוי להבין. ואל יקשה לך האיך דבר זה אפשר לצייר, שאם נאמר שעמדה השמש ליהושע בלבד ולכל העולם הלכה הנה שקעה לעולם מן האופק וליהושע היתה השמש על האופק ודבר זה איך אפשר. דבר זה לא קשיא למי שמבין דברי חכמים ז"ל, כי זה היה ליהושע בענין נסיי מצד המדריגה הבלתי טבעית שאין דבר זה ענין ושייכות אל הטבע, והיה לה עמידה על האופק מצד הבלתי טבעי והשקיעה מצד הנהגת הטבע, והנסים אין לדבר בהם ולעמוד עליהם מצד הטבע כי הם נסים יוצאים מטבע של עולם. והנה החכמים המדברים מצד הטבע הוא דבר הבאי, כי כלל הדברים כי מעשה נסים הוא ואין לעמוד עליהם מצד הטבע. וכן הנס שנעשה לחזקיהו צריך עיון בזה אם היה הנס לכל העולם, או היה הנס לחזקיהו דווקא שאליו שב השמש לאחור י' מעלות ולכל העולם הולכת כסדר, ואם תאמר איך אפשר שיהיה השמש הולך לאחור ולפנים בזמן אחד ויתקבצו בזה ב' הפכים, הנה גם כן מבואר הוא ממה שאמרנו כי אפשר ויכול להיות השמש שתשוב אחורנית דרך מופת ונס, כי המופת והנס אינו ענין א' עם הטבע לגמרי, והם שני דברים מצד שני מדריגות ונמצא לחזקיהו בדרך הנס התנועה לאחוריה ודרך מנהגו של עולם היתה הולכת כסדר:

והרי תמצא במכת מצרים שהיה דבר והפכו בענין אחד אמרו רבותינו ז"ל (תנחומא פ' וארא) כשהיה קערה מליאה מים והיה הישראל ומצרי שותים ביחד היה הישראל שותה מים ומצרי דם, נמצא שהיו המים טבעיים לישראל ובלתי טבעיים למצרים. וכן מכת חושך אמרו (שם פ' בא) שהיה חושך למצרים והישראל כאשר היה נכנס למקום החושך ההוא היה לו אור, היו שני דברים באויר האור והחושך. כי אין ספק שלא הוכו מצרים בסנוורים שלא יראו האור, שזה אינו, רק החושך היה באויר למצרים ולישראל לא היה חושך, הרי שני הפכים בנושא אחד הוא האויר, וזה מורה יותר על כח ויכולת הפועל שאין צריך לחדש הנס רק למי שצריך לחדש לו הנס ולמי שאין צריך לו הנס נשאר בטבעו, כי למעשה נסים יש שני הפכים בנושא אחד, האחד טבעי והשני בלתי טבעי, ומפני שהמצרים המקבלים ראויים לקבל החושך וישראל האור היה כאן שני הפכים מצד המקבלים, וגם המים יש להם הכנה מה להיותם דם וזה מצד שכל מים יש בהם הרכבה ואינם פשוטים לגמרי, ולפיכך היו המים דם למצרים בדרך נס שלא בטבע שקבלו המים צורת דם על ידי ההכנה ההיא אף על פי שאינה הכנה גמורה היו נעשים לדם שלא בטבע ולישראל היו המים נשואים כדרכם. ויותר מזה אמרו רבותינו ז"ל (גטין נ"ז ע"א) על ארץ צבי בהיותם יושבים עליה מרווחת וכאשר אין יושבים עליה צרה. והנה לפי בעלי הטבעיים הדבר הזה מן הנמנעות, הכנס גשם בגשם איך תרווח הארץ בהיותם יושבים עליה, ויכנס גשם בגשם כאשר אין יושבים עליה. אבל על דעת בעלי התורה הכל הוא אמת ונכון, שודאי לפי הטבע אי אפשר, אבל לפי הדבר שלא בטבע נמצא כי הטבעי דבר בפני עצמו שהוא לפי טבעי, והדבר שאינו טבעי גם כן בפני עצמו. כלל הדבר מפני שנעלם מהם ענין הנסים שאינם טבעיים הוקשה להם דברים אלו והיה רחוק להם להשיג, אבל לאיש החכם בדברים אלו ימצא שהכל נבנה על אדני החכמה ועמודי התבונה והבן את הדברים מאוד. והנה הם בעצמם אומרים שכל דבר אשר לא נוכל לדעת סבתו לא נוכל לדבר במהותו והמהות נעלם ממנו, כי על ידי הסבות אפשר לעמוד על המהות והם לא יוכלו לדעת באיזה ענין נעשה המטה נחש ובהרף עין לחזור להיות כבראשונה, ואם יאמר שגוף המטה נעשה נחש נאמר אם כן למה נעשה זה במטה דווקא ולא בדבר אחר. כלל הדבר שנעלם מהם סבת ענין הנסים באיזה ענין הם, ולפיכך לא היה להם לדבר ממהות הנסים, אבל רז"ל בעלי האמת ידעו בקבלתם ענין הנסים והנפלאות ולפיכך הניחו הנסים כמו שהם וכל הנוטה מדרכיהם הוא נוטה מדרכי חיים:

אמרו (אבות פ"ה) עשרה נסים נעשו לאבותינו בבית המקדש ואחד מהם עומדים צפופים ומשתחוים רווחים, הנה גם דבר זה הוא נמנע לפילוסופים, שזהו הכנס גשם בגשם לפי שעה, כי מה שהשתחוו רוחים לפי שעה שנתגדל המקום ולא היתה העזרה גדולה ממה שהיתה קודם. אמנם לפי דברי חכמי אמת אין זה יציאה מן הטבע, כי דבר שהוא דרך נס ודרך פלא אינו טבעי ואינו משתתף עם הטבע כלל עד שיהיה קשה אבל הוא דבר בלתי טבעי, ולפיכך כאשר היו משתחוים היו בריוח, כי היה זה על ידי עולם הנבדל שמשם הנסים באים אל העולם ושם הוא הכל מרווח, כאלו יצאו מעולם הטבעי להיות עומדים בעולם שאינו טבעי אשר לא ישתתף עם הטבעי ולא ידחק הבלתי טבעי את הטבעי ונשאר המקום בגדלו לשאר אנשים אך אל המשתחוים היה בריוח. ויש רמז מופלג במה שהיה דווקא השתחוייתם בהרחבה כי ההשתחוויה הוא לשם יה. ובזה תבין מה שאמרו בסוף מסכת סוכה (נ"ג ע"ב) ליה אנו משתחוים וליה אנו מודים, ושם זה מרחיב בצר דכתיב מן המצר קראתי יה ענני במרחב יה, והוא דבר פלא למבין. ולא יהיה לך ספק, כי כל הנסים אשר היו לדבר היו בשביל הכנה שהיה קצת הכנה נמצאת כמו שאמרנו, וכאשר היה המקום קדש מיוחד ביותר למעלה הנבדלת, כאשר היו משתחוים אז הגיעו אל המעלה הנבדלת ושם הרחבה נמצא, כי אין צרות רק בגשם ואיך לא היה נמצא הרחבה מאחר שהגיעו אל המעלה הנבדלת שהיא רחבה, והנה יתבאר לך קצת לקמן אצל אל ארץ טובה ורחבה. כלל הדבר כי אפשר הוא בודאי כי יוכל להיות נמצא דבר אחד בשתי פנים לאחד טבעי ולאחד בלתי טבעי, כמו שהיה אפשר שיהיו המים דם למצרים וטבעי לישראל, והיה חושך למצרים ואור לישראל ולא הוכו המצרים בסנוורים רק באור שני הפכים, כי הבלתי טבעי אינו תמידי אך הוא לפי שעה ומאחר שהוא לפי שעה אפשר שהוא גם כן לנמצא זה שהוא צריך לאותו דבר ויש לו הכנה לזה ונמצא לו דרך נס בלתי טבעי ולא לשאר הנמצאים. אמנם קשה הוא להשיג על האדם שאיך תסוב בגלגלה לפי מנהגה, ועל דרך מופת תשוב אחורנית, כי זהו לפי שהאדם הוא טבעי אינו משיג רק הטבעי ולפיכך נעלם ממנו הדבר הבלתי טבעי, לכך אין ראייה מן דעת האדם ולפיכך כל הנסים נמנעים לפי הטבע אבל לפי עולם הנבדל שהוא למעלה מן הטבע הם אפשריים. וכמו שהטבע נוהג על ענינו המיוחד בטבעי, כך נוהג הנהגה הבלתי טבעית על ענינה אשר ראוי. ולפיכך כאשר החיה אליהו בן הצרפית ואלישע בן השונמית, בודאי דבר זה נמנע אל הטבע ולא היה נמנע אל פעל ה', כי הנביאים על ידי שהיו דבקים בעולם הנבדל היו פותחים שער הננעל הוא עולם הטבע אשר ננעל בעד בעלי הגשם, והם פתחו שערים הסגורים ונכנסו אל עולם הנבדל והביאו מן העולם הנבדל דבר שלא יתכן לפי הטבע. כלל הדבר פעל הנסים הוא יציאה מן עולם הטבע לחדש הדבר שאינו טבעי, ואיך נעלה על דעתנו להביא ראייה מן הדברים הטבעיים אל ענין הנסים והנפלאות שאינן טבעיים, כי הדברים הבלתי טבעיים הם נבראים מן הבורא כמו שנבראים הדברים הטבעיים. ותמצא כי יושפעו הצורות החמריות כאשר החומר מוכן לקבל, וכך יושפעו שלא בהכנה חמרית מן השם יתברך לפי סדר חכמתו כמו שהארכנו בזה למעלה והתבאר לך דברים נפלאים כאשר תבין. ודי בדברים אלו לדבר מענין הנסים הנעלמים והוא יתברך יאיר עניניו:

הקדמה שלישית

לך ה' הגדולה והגבורה והתפארת והנצח וההוד וגו' (דה"א כ"ט) בפרק הרואה (דף נ"ח ע"א) אמרינן שם דר' שילא דרש להאי קרא לך ה' הגדולה זו מעשה בראשית וכן הוא אומר עושה גדולות עד אין חקר והגבורה זו יציאת מצרים וכן הוא אומר וירא ישראל את היד הגדולה והתפארת זו חמה ולבנה שעמדו ליהושע והנצח הוא מפלתה של רשעה וכן הוא אומר ויז נצחם על בגדי וההוד זו מלחמות נחלי ארנון שנאמר על

כן יאמר בספר מלחמות ה' וגו', כי כל בשמים ובארץ זו מלחמת סיסרא שנאמר מן השמים נלחמו הכוכבים, לך ה' הממלכה זו מלחמת עמלק שנאמר כי יד על כס יה וגו' והמתנשא זו מלחמת גוג ומגוג שנאמר הנני אליך נשיא ראש משך ותובל, לכל לראש אמר רב חנין אפילו ריש גרותא מן שמיא מוקמין ליה, במתניתא תנא משמיה דר' עקיבא לך ה' הגדולה זו קריעת ים סוף והגבורה זו מכת בכורות, ותפארת זו מתן תורה, והנצח זו ירושלים, וההוד זו בית המקדש שיבנה במהרה בימינו ע"כ. וראוי לתמוה לפי המדרש הזה שזכר הכתוב אלו דברים דוקא. וביאור ענין זה מה שהזכיר דברים אלו, לפי שבא לומר כי השם יתברך אליו הכל וכל חלופי המציאות וחלופי הכחות הכל שלו. ומפני כי החלופים הם החלקים המתנגדים זה לזה והמתחלקים זה מזה, והדברים המתנגדים זה לזה והמתחלקים זה מזה בראשונה, הם ששה צדדי עולם שהם ארבע רוחות ומעלה ומטה שהם מחולפים ומחולקים שכל צד נגד השני, ועוד השביעי הוא האמצעי המתנגד אל כלם. ולא לו השבעה מתיחסים ענינים מתחלפים כפי מה שראוי להם, כי המזרח מתיחס לו הבריאה, לפי שמן המזרח מתחדש העולם בכל יום כשעולה השמש מן המזרח, וכמו שתקנו המאיר לארץ ולדרים עליה ובטובו מחדש בכל יום תמיד מעשה בראשית, ואל המערב הוא צד שכנגדו ששם שוקע האור התיחס הפסד הנמצאים ואל הדרום שזה הצד נקרא ימין בכל מקום ושם השמש ברומה ובתוקפה לכך מתיחס לשם הכח הגדול, וצד צפון הפך זה כמו שיקרא צד דרום ששם השמש דר ברומה של עולם כך יקרא צד צפון ששם השמש צפונה ואינה נראית כלל, ולשם מתיחסים הדברים הצפונים בלתי נגלים שהשם יתברך פועל בעולם והם מעשה ה' הנסתרים והצפונים. אמנם המעלה והמטה השמים והארץ, אלה הם עיקרי מציאות העולם שהמציאות כולל השמים והארץ וכל אשר בהם וכל המציאות אשר כוללם השמים והארץ הכל הוא אל השם יתברך. אמנם השביעי שהוא האמצעי ונקרא היכל הקודש הוא מכוון באמצע, לפי שהאמצעי נבדל מהכל שהרי אינו נוטה לשום צד מן הצדדין, ומפני כך האמצעי מתיחס תמיד אל הקדושה והמעלה הנבדלת מן הגשמית, כמו שהיתה הארץ הקדושה ובית המקדש מכוון באמצע העולם. וזה מפני כי הצדדים מפני שהם צדדים יש להם רוחק וכל רוחק הוא גדר הגשם אשר יש לו רחקים, אבל האמצע אין לו רוחק כלל רק עומד באמצע נבדל מן הצדדים שהם רחקים. ולפיכך האמצעי נבדל מן הגשם אלו הם שש צדדי העולם עם היכל הקודש הוא האמצעי. ולפיכך אמר לך ה' הגדולה זו מעשה בראשית, כלומר שכל חלופי הענינים שהם מתיחסים אל צדדים מתחלפים הכל הוא מאתו. וכנגד צד מזרח ר"ל מפעל שהוא מתיחס אל צד מזרח זכר הגדולה זו מעשה בראשית, שמן המזרח השמש עולה ומחדש בכל יום מעשה בראשית, וכל מעשה בראשית נקרא גדולה שכל הנבראים הם גדלותו של הקדוש ב"ה שבראם כמו שתקנו לתת גדולה ליוצר בראשית, וכן אמרו זה הלשון בכמה מקומות (סנהדרין ל"ז ע"א) להגיד גדולתו של מלך מלכי המלכים שהאדם טובע כמה מטבעות בחותם אחד וכולם הם דומות זו לזו אבל הקדוש ברוך הוא וכו'. וכנגד הפעל שמתחיל אל צד מערב זכר הגבורה שכמו שהיית העולם מן המזרח שמשם השמש עולה, כך הפסד העולם מתיחס אל המערב ששם השמש שוקע. ואמרו זה יציאת מצרים שהחריב הנמצאים, שכמו שבמעשה בראשית בראם בעשר מאמרות. כך הפסיד אותם כשיצאו ממצרים בעשר מכות וכמו שיתבאר לקמן בעז"ה. ודבר זה נקרא גבורה לפי שהיה בא נגד מצרים להתגבר עליהם בכחו הגדול ובזרועו הנטויה. והתפארת זו חמה ולבנה שעמדו ליהושע, אחר שזכר הפעלים המתחלפים אל שני צדדים מזרח ומערב זכר הפעל שהוא מתיחס אל אמצעי שהוא ממוצע בין הצדדים לעולם, ואמר והתפארת זו חמה ולבנה וכו'. כבר אמרנו לך למעלה כי האמצעי מתיחס אל מעלה קדושה אלקית, וכאשר עמדו החמה והלבנה שאלו שני דברים הם המושלים והעמידה להם היה על ידי מעלה נבדלת אלקית שאין מושל על חמה ולבנה כי אם הנבדל, וכמו שהתבאר למעלה באר היטב ואין להאריך כאן, ונקרא זה התפארת כי כל נבדל הוא מפואר לפי שמסולק

ממנו עכירות הגשמי שהנבדל נקרא אור שאין בו עכירות, והנצח הוא מפלתה של רשעה, כי מה שזכר הכתוב והנצח, זהו הפעל המתיחס אל צד דרום שנקרא דרום על שם התרוממות ושם השמש בתוקפה וצד דרום נקרא ימין ומשם כח ותוקף הימין לנצח המתנגד, ואין מתנגד למלכות שמים רק הרשעה שהיא תקיפה כמבואר בכתוב, והוא יתברך מנצח אותה ולכך תפול נפילה שאין אחריה תקומה, וזהו שאמרו זו מפלתה של רשעה כי תהיה מנוצחת מן נצוח של השם יתברך שהוא נצחי ולכך מפלתה נצחי. וכנגד הפעל שהוא מתיחס אל צד צפון זכר ההוד ואמר זו מלחמת נחלי ארנון. כבר אמרנו לך כי זה הצד מתיחס לדבר שהוא צפון ונעלם ומשם מעשים הנסתרים בעולם ואין האדם יודע, וזהו שאמר זה מלחמת נחלי ארנון שהיו אמוריים נסתרים בהרים ואמרו כשיעברו ישראל בין ההרים נצא מן המערות ונהרוג אותם, והשם יתברך היה עושה להם כמו שמבואר בדברי חכמים (תנחומא חקת). וכל זה פעל השם יתברך וישראל לא ידעו עד שאמר השם יתברך מי מודיע לבני מה שעשיתי להם עד שהעלה הנחל דם הרוגים וזרועותיהם סביבות מחנה ישראל והם ראו ואמרו שירה, ודבר זה שעושה השם מבלי אשר ידע האדם, על זה אל השם יתברך רב הודיה ושבח מי שעושה טוב לאחר והמקבל לא ידע ולפיכך נקרא דבר זה הוד ושבח אל השם יתברך. ואחר שזכר הצדדים זכר המעלה והמטה שכולל הנמצאים עצמם, שאין הנמצאים רק במטה ובמעלה והם תולדות השמים והארץ. וכאשר בא סיסרא בחזקו ובתוקפו שהיה לו כדכתיב (שופטים ד') ותשע מאות רכב ברזל היה לו והוא לחץ את ישראל בחזקה ובמדרש (ילקוט שמעוני שם) בן ל' שנה היה וכבש כל העולם בכחו ולא היה כרך שלא היה מפיל בכחו ואפילו חיה שבשדה כיון שנתן עליה קולו לא היה זזה ממקומו ע"כ. ולכך מן השמים נלחמו הכוכבים עם סיסרא, כי זה האיש היה יוצא ממנהג של עולם ומסדרו כמו שזכרו, ולכך היה כובש כל העולם ולפיכך סדר העולם שהוא מן השם יתברך היה נלחם עמו שלא יהיה מחריב סדר המציאות, וזה שאמר מן השמים נלחמו הכוכבים, שהכוכבים שסדר השם יתברך במשמרותיהם הם ביותר היו נלחמים עם סיסרא:

ואחר שסיים כל הצדדים אמר עוד פעם שני, ואמר לך ה' הממלכה ור"ל שהוא מלך עולם שיש לו הצדדים והחלופים האלו והוא מתנשא עליהם גם כן. וענין זה כי הוא יתברך מלך ונשיא של הנמצאים, וההפרש שיש בין הנשיא ובין המלך כי הנשיא העם תחתיו מצד מעלתו והתנשאות אשר יש לו, שלכך נקרא נשיא מצד המעלה שיש לו והוא מתנשא עליהם, אבל המלך מושל בעם נבדל מן העם ולכך מעלתו יותר גדולה מן הנשיא אשר מצד מעלתו והתנשאות שלו בלבד ראוי להיות העם תחתיו ואינו נבדל מהם. והוא יתברך מלך הנמצאים מצד שהנמצאים צריכים למלכות שמים והוא יתברך נבדל מהם, ומצד שהוא עליון על כל הוא מתנשא עליהם. והתבאר לך כי מעלת הנשיא שמפני התנשאו על העם הוא מנהיג העם, ומעלת המלך מצד שהוא נבדל מהם הוא מנהיג אותם, ומפני זה אמר לך ה' הממלכה זהו מלחמות עמלק. וביאור ענין זה, כי תמצא בזרע עשו שהוא עמלק מה שלא תמצא בשאר האומות, כי אין בכל האומות שהם מתנגדים לישראל כמו זרע עשו שהרי לא יתאחדו יחד, ואמרו ז"ל (מגילה ו' ע"א) כשזה קם זה נופל וזה מורה שאין אחדות לזרע עשו עם ישראל, וזה לא תמצא בכל האומות ומפני זה אמרו ז"ל (תנחומא כי תצא) אין השם שלם ואין הכסא שלם עד שימחה זרעו של עשו, לפי שהשם של הקב"ה הוא אחד דכתיב ושמו אחד, וכן המלכות שלו אחד והאחדות והמלכות הוא דבר א' כי האחד בעם הוא המלך לכך אמרו ז"ל (ברכות י"ד ע"ב) שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד זה מלכות שמים שלימה, ומפני שכאשר זרעו של עשו בעולם יש התנגדות לישראל וכאלו זרעו הוא השניות שיש בעולם, אם כן לא יתכן שיהיה שם כבודו נגלה ונמצא בעולם בשלימות כי שמו בשלימותו הוא אחד דכתיב ה' אחד שמו אחד, וכל זמן שזרעו של עמלק בעולם אין כאן אחדות בעולם, וכאשר אין אחדות בעולם אין שמו שהוא אחד נגלה בעולם. וכן אין הכסא שלם ור"ל הכסא היינו המלכות שנקרא כסא שנאמר (בראשית מ"א) רק הכסא אגדל ממך, ור"ל רק המלכות

אגדל, ור"ל שאין מלכותו נגלה בעולם בשלימות שהמלכות צריך לאחדות, לכך אינו נמצא בשלימות בעולם עד שימחה שם המתנגד מן העולם, ואז שם כבודו שהוא אחד נגלה בעולמו שהוא אחד גם כן וכן מלכותו שהוא אחד נגלה בשלימות בעולם. הבן מה שאמר שאין השם שלם ואין הכסא שלם כאילו אמר שאין נגלה בעולם האחדות של שמו יתברך, כי כאשר דבר אינו שלם אז הוא חלק ואין כאן אחדות, וכן אין הכסא שלם שאין כאן אחדות המלכות נמצא בעולם והבן דברים אלו מאוד. וכן גוג מגוג לעתיד יהיה בא להתנשא לומר שאליו ראוי ההתנשאות. והענין הוא ידוע למבינים מצד שהוא מזרעו של יפת שנאמר אצלו (בראשית י') אחי יפת הגדול, ומצד אותו הגדלות ירצה להתנשא. ולא עוד אלא שרוצה להתנשא על השם יתברך וזהו תבין שאחיו השני נקרא שם על שהוא חלקו של השם יתברך שממנו יצאו ישראל והוא גדול ממנו לכך ירצה להתגדל על השם:

ובפרק קמא דברכות (ז' ע"ב) אמרו למה נסמכה פרשת אבשלום לפרשת גוג ומגוג, לומר לך שאם יאמר לך כלום יש עבד שמורד ברבו תאמר לו כלום יש בן שמורד באביו אלא הא איתא הא נמי איתא ע"כ. ועל התנשאות זה אמר שהוא יתברך עליון על הכל ויהיה מתנשא עליו ודבר זה ענין נפלא להבין. במתניתא תנא וכו' פירוש ר' עקיבא מפרש המקרא הזה גדולה קריעת ים סוף, כלומר שדבר זה יותר ראוי ליחס אל השם יתברך במה שפעל זה מתייחס אל השם יתברך יותר לפי שאינו טבעי, והיה דבר זה בריאה גדולה לפי שנעשה מן הים יבשה וכמו שהיה בששת ימי בראשית שאמר (בראשית א') יקוו המים אל מקום אחד ותראה היבשה אף כאן נעשה מן הים יבשה, ויותר גדול במה שלא היה זה בדרך הטבע שאין מטבע הים להיות יבשה, ולפיכך לך ה' הגדולה זו קריעת ים סוף. והגבורה זו מכת בכורות שזה בפרט היה הפסד ומיתה בלתי טבעית ודבר זה גבורה להפסיד את הרשעים, והתפארת זו מתן תורה כמו שהתבאר למעלה כי התפארת הוא עניין נבדל ואינו גשמי ואין דבר בלתי גשמי רק התורה, ולפיכך על ידי התורה היתה עמידת השמש. ואמרו במדרש (בראשית רבה פ"ו) ספר משנה תורה הראה יהושע לשמש ואמר לה כשם שלא דממתי מזה כך תדום ממני, ובאור זה כי היה יהושע גובר על השמש שאינה רק גשמית והיה גובר עליה יהושע על ידי התורה השכלית, לכך אמר והתפארת זה מתן תורה שדבר אשר אינו גשמי נקרא תפארת כמו שהתבאר למעלה. ואמר והנצח זו ירושלים נצח בעבור שהיא לנחלה נצחית. וכן נקרא בית המקדש הוד לפי ששם הודו של הקדוש ברוך הוא, וכאלו בא לומר כי מצד גדולתו שהוא יתברך גדול היה קריעת ים סוף שהיא בריאה גמורה והבריאה היא נקראת גדולה ומצד גבורתו יתברך היה מכת בכורות כדלעיל, ומצד תפארתו נתן תורה לישראל, ומצד הנצחות של השם יתברך נתן לירושלים הנצחות, ומצד ההוד של השם יתברך היה בית המקדש שבו הודו של השם יתברך:

ותמצא בין לברייתא ובין לדעת ר' שילא ראוי שיהיה נקרא יציאת מצרים גבורות ה' ויהיה החבור הזה שהוא כולל סדר הנמצאים נחלק לשש ספרים. הספר הראשון סדר השבת הנקרא ספר הגדולה כמו שדרש ר' שילא לך ה' הגדולה זו מעשה בראשית. והחלק השני סדר הפסח נקרא ספר הגבורה כמו שהתבאר. והחלק השלישי סדר מתן תורה נקרא ספר תפארת ישראל, כמו שדרש ר' עקיבא והתפארת זו מתן תורה. והחלק הרביעי הוא סדר תשעה באב והנמשך לזה נקרא ספר נצח והוא מפלת של רשעה שהחריבה את בתינו. והחלק החמישי סדר סוכות נקרא ספר ההוד כי בו נותנים הודות והלל להקדוש ברוך הוא בארבעה מינים. והחלק השישי סדר ראש השנה ויום הכפורים ונקרא ספר שמים וארץ:

ונתחיל בסדר הפסח לפי שהוא סבת שבת גם כן, שהרי תקנו בקדוש שבת זכר ליציאת מצרים, ולפיכך שם הספר גבורות ה' בו יתבאר גבורותיו אשר עשה עם ישראל ואשר הפליא לעשות נגד הקמים, בזרוע עזו השפיל רמים, ועם עני הושיב בגבהי מרומים, ישתבח שמו לעולמים:

פרק א

מי ימלל גבורות ה' ישמיע כל תהלתו:

(תהלים ק"ו). רצונו לומר כי ספור שבחו של הקדוש ברוך הוא אי אפשר משני פנים, האחד מצד שלא נוכל לעמוד על הגבורה בעצמה כמה גדול גבורת מעשיו, והשני מצד שהם רב ברבוי אין תכלית להם ולפיכך ספור שבחו אי אפשר מצד האיכות ומצד הכמות, אם מצד האיכות שאי אפשר לעמוד על איכות גבורת מעשיו וגם מצד הכמות אי אפשר. וכנגד הראשון אמר מי ימלל גבורות ה' שהרצון בזה מי יוכל לדבר הגבורה ולרדת עד תכלית ולפיכך אמר לשון מלל, כי לשון זה בא על דבר חדוש כמו (בראשית כ"א) מי מלל לאברהם היניקה בנים שרה, וכנגד רבוי הכמות שהם בלי קץ ותכלית אמר ישמיע כל תהלתו אמר כאן לשון כל תהלתו שרצונו על הכמות:

ובפרק אין עומדין (ברכות ל"ג ע"ב) ההוא דנחית קמיה דר' חנינא אמר האל הגדול הגבור והנורא האדיר והאמיץ והעזוז והאמתי והיראוי וכו' אמר ליה סיימתנהו לכולהו שבחיה דמרך השתא הנהו שלשה אי לאו דאמרניהו משה באורייתא ואנשי כנסת הגדולה תקנינהו בתפלה לא הוי אמרינן להו ואת אמרת ואזלת כולי האי, משל למה הדבר דומה למלך בשר ודם שהיו לו אלף אלפי דינרי זהב והיו מקלסין אותו בשל כסף וכו' ע"כ. ופירוש הרמב"ם ז"ל כי אין לספר שבחו מצד האיכות שאין לעמוד על שבחו עד היכן מגיע השבח ההוא שמספר, וגם מצד הכמות גם כן שאין לגמור שבחו מצד הרבוי ששבחו הם בלי תכלית וקץ. ולפיכך אמר שהוא משל וכו' כי אם מקלסין אותו בשל כסף הרי חלוף יש בין הכסף ובין הזהב מצד האיכות, ומה שיש לו אלף אלפי דינרי זהב ומשבחים אותו באלף הרי חלוף זה מצד הכמות. ומפני זה יש לשאול איך אנו מצווים לספר נפלאותיו של הקדוש ברוך הוא בליל היציאה ולמה לא נאמר בזה גם כן מי ימלל גבורות ה' וגו':

אבל תירוץ קושיא זאת שודאי כשבא לספר שבחו של מקום בודאי בזה שייך לומר מי ימלל גבורות ה', אבל מה שאנו מצווין לספר בליל היציאה נפלאותיו, אין זה בשביל להגיד שבחו, רק שאנו מספרים שבחו שלא נהיה כפויי טובה שעשה הקדוש ברוך הוא לנו נסים ונפלאות ואין אנו מודים לו עליהם. וכי אין אנו מחויבים לספר מה שהטיב עמנו, אף על פי שאי אפשר לספר כל הטוב שעשה עמנו ואף מקצת נפלאותיו, מכל מקום בשביל זה אין לומר שלא לספר מקצת מהן לומר שאין אנו כפויי טובה, ואפילו בשביל מקצת טובו שעשה עמנו יש לנו להודות לו. והכי מוכח שכל מקום שאין כוונתו לספר בשבחו שאין אסור, דהא קאמר השתא הנהו תלת אי לאו דאמרניהו משה וכו', והשתא יוקשה כיון שאסור לספר בשבחו של מקום תקשה לך למה אמר משה שבחו של מקום האל הגדול הגבור והנורא והרי אסור לספר בשבחו, אבל משה לא היה כוונתו לספר בשבחו רק היה כוונתו לומר לישראל שיהיו יראים מפני השם יתברך כי הוא אל הגדול הגבור וגו', ובשביל אלו השלשה דברים הגדול הגבור והנורא יש להם להיות יראים מפניו כל שכן שיש לו כל השבחים, ולפיכך הותר למשה לספר שבחים אלו. ובשביל זה היה מותר לאנשי כנסת לתקן אותם בתפלה, שעתה אין נראה שבא לגמור שבחו של הקדוש ברוך הוא, אף על גב דבתפלה בא להזכיר שבחו מכל מקום, אין נראה לומר שבא לספר כולם כיון דנקט בתפלה לישנא דקרא. והוצרך לומר גם כן ואתו אנשי כנסת הגדולה, ותקנו בתפלה, דאם לא כן אף על גב דאמרניהו משה לא היה רשאי לאמרם, בשביל שהיה נראה כאלו בא לספר שבחו של מקום שלא היה נראה שנקט לישנא דקרא רק

שהיה בא לספר שבחו, אבל השתא דתקנום אנשי כנסת הגדולה בתפלה מוכח שאין אנו באים לספר בשבחו של מקום רק להתפלל בתפלה הקבוע לנו מאנשי כנסת הגדולה שתקנו אותה לפי ענין הכתוב שהזכיר משה האל הגדול הגבור והנורא יתברך הוא:

פרק ב

מצות עשה מן התורה לספר ביציאת מצרים ליל הראשון של חג המצות, ומצוה זאת פירשה הרמב"ם ז"ל בפרק ז' מהלכות חמץ ומצה שהיא מצות עשה מן התורה דכתיב זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים כמו שנאמר זכור את היום השבת לקדשו ומנין בליל חמשה עשר תלמוד לומר והגדת לבנך ביום ההוא בעבור זה בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך ואף על פי שאין לו בן אפילו חכמים גדולים חייבין לספר ביציאת מצרים שכל המאריך בדברים שהיו הרי זה משובח. הרי שמפרש כי המצוה הזאת למדנו מדכתיב זכור כו' אשר יצאתם שיזכיר יציאת מצרים בליל ט"ו בניסן, דומה למה שכתוב זכור את היום השבת לקדשו ושם פירושו זכור את היום לקדשו בשבת עצמו כשהשבת נכנס, וכך יש לפרש זכור את היום הזה, היינו בכניסת חג המצות יש לזכור את היום כך הוא דעת הרמב"ם ז"ל. אלא שיש להשיב על זה, דגבי שבת כתיב זכור את היום לקדשו והקידוש הוא בוודאי בלילה של שבת דאין מקדשין השבת בחול, אבל זכור את היום הזה לא כתיב לקדשו, ויש לפרש הכתוב שמזכירין יציאת מצרים כל יום ויום. ועוד דגבי שבת יש לפרש כך משום הא דאיתא במסכת שבועות בפרק שלישי (דף כ' ע"ב) זכור ושמור בדבור אחד נאמרו כל שישנו בשמירה ישנו בזכירה, ולפיכך יש לפרש גם כן בזמן שמירה יש זכירה והשמירה הוא בשבת עצמו וכן הזכירה בשבת עצמו, אבל קרא של זכור את היום מנא לן למדרש אותו לספר ביציאת מצרים בליל חמשה עשר. ואי משום דכתיב והגדת לבנך ביום ההוא בעבור זה לא אמרתי אלא בשעה שיש מצה ומרור שמא האי קרא דוקא בהגדת הבן איירי, אבל לזכור כל אחד ואחד מנא ליה, דאם לא כן זכור את היום אשר יצאתם למה לי תיפוק ליה מדכתיב והגדת לבנך וגו' אלא והגדת לבנך דווקא בבן איירי, והדר הקושיא לדוכתה דמנא ליה לאוקמי קרא בליל חמשה עשר דילמא קרא איירי שיש לזכור יציאת מצרים כל יום ויום. וכך דרשו רבותינו ז"ל קרא של זכור היום הזה אשר יצאתם במכילתא, והכי איתא במכילתא (שמות פ' בא) זכור את היום אשר יצאתם אין לי (אלא) שמזכירין יציאת מצרים אלא בימים בלילות מנין תלמוד לומר למען תזכור את יום צאתך כל ימי חיך, הרי בפירוש שמפרשים זכור את היום הזה להזכיר יציאת מצרים כל יום ויום שלא כדברי הרמב"ם ז"ל. וכן בפירוש רש"י בפירוש החומש, והדין עמהם שאין רמז בכתוב הזה להזכיר יציאת מצרים בליל חמשה עשר. ועוד דמהך קרא של זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים לא נוכל ללמוד רק להזכיר היום שיצאו ויהיה די בקידוש היום בלבד שנאמר בו את חג המצות הזה זמן חרותנו, ולא נוכל ללמוד שיש להזכיר נסים ונפלאות. אבל לא מקרא של זכור את היום אשר יצאתם למדו המצוה הזאת, אלא מקרא דפרשת ואתחנן (דברים ו) דכתיב והיה כי ישאלך בנך מחר את העדות והחקים והמשפטים אשר צוה ה' אתכם ודרשו במכילתא בפרשת בא מה העדות רבי אליעזר אומר מנין אתה אומר שאם היתה חבורה של חכמים או של תלמידים שצריכים לעסוק בהלכות פסח עד חצות לכך נאמר את העדות:

ונראה לי פירושו דמדכתיב מה העדות והחקים והמשפטים על כרחך איירי קרא שיודע ענין המצות, שהרי לשון עדות משמע מצוה שהיא לעדות על דבר כגון פסח שהוא מעיד על שפסח הקדוש ברוך הוא על בתי ישראל, מצה על שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ, ומרור על שם שמררו חייהם בעבודה קשה בחומר ובלבנים, ומאחר שיודע שהמצוה היא לעדות על דבר אם כן קרא איירי בתלמיד חכם שהוא

יודע המצוה רק שהוא מתעסק ביציאת מצרים. ואין לומר הכתוב מדבר בן חכם ולא בחכם הוי ליה למכתב מה המצוה הזאת, כי מנא ליה לבן החכם הזה שהמצוה היא עדות שאולי הוא חוק בלבד, אבל מאחר ששואל ומחלק בין מצוה למצוה לומר על אחת שהיא עדות ועל אחת שהיא חוק ואחת שהיא משפט, אי אפשר לומר רק שהוא מדבר בחכם שיודע כי יש מצוה שהיא עדות שלא בא רק להעיד על דבר כמו שאמרנו, ויש מצוה שהיא חוק כמו שמצות הפסח דוקא שה ולא בקר בן שנתו ולא בן שתים ודבר זה חוק שאין טעם בדבר, ויש שהוא משפט כמו כל ערל לא יאכל כי זה הקרבן ראוי לישראל דווקא, ובמשפט המצוה זאת שייך להם כי אותם הוציא וזהו משפט. ומאחר שמחלק בין מצוה למצוה אם כן חכם גמור הוא, ובא ללמד שיש לספר כל ענין מצות הפסח אף דבר שידע כבר, וזה כדי לספר ביציאת מצרים. ואין לומר שיש להגיד מה שלא ידע והשתא לא נוכל ללמוד מזה שאותם שהם נבונים גמורים חייבים לספר ביציאת מצרים, דאם כן לא לכתוב כלל מה העדות והחוקים והמשפטים, דכי ישאלך בנך בודאי איירי בכל בן שישאל מה שאינו יודע שחייב להגיד. אלא שיש לספר כל ענין הפסח אף על גב שידע משום דמצוה לספר ביציאת מצרים, ומזה יש ללמוד אף אם הוא תלמיד חכם גמור ויודע המצות החקים והמשפטים צריך לספר ביציאת מצרים. והכתוב שאמר כי ישאלך בנך מחר דמשמע לשון שאלה שדווקא איירי במי שאינו יודע כל המצוה ואליו יש להשיב, היינו שקודם להשיב לו ממה שיספרו חכמים עצמם. דהכי אמרינן בפרק ערבי פסחים (דף קט"ז ע"א) חכם בנו שואלו ואם אינו חכם אשתו שואלתו ואם לאו שואל לעצמו ואפילו שני תלמידי חכמים שיודעין בהלכות פסח שואלין זה לזה מה נשתנה ע"כ. הרי כי שאילת בנו יותר עדיף כי כל אשר בא סיפור יציאת מצרים לפרסם נפלאות ונסים שעשה הקדוש ברוך הוא יותר עדיף, ולכך לבנו שאינו יודע המצוה לגמרי יותר מצוה שהוא פרסום אליו יותר לכך יש להודיע כל הדברים אשר שייכים ליציאה, אבל תלמידי חכמים שכבר יודעים ענין הפסח אין כל כך פרסום כיון שכבר ידעו כל ענין הפסח, ומכל מקום גם כן הם צריכים לספר ביציאת מצרים, כדי שאף על גב שידע המצוה מצוה לספר ולדבר מזה בפה שזה פרסום יותר לכך יש לו לשאול מה נשתנה הלילה וכו'.

והשתא בקרא שלמדנו שיש להשיב לבן החכם והיינו בקרא של והיה כי ישאלך בנך מחר (דברים ו') נלמוד גם כן כי שני חכמים או כל חכם חייב לספר ביציאת מצרים אפילו הוא תלמיד חכם כמו שאמרנו למעלה, ואין זה אסמכתא רק גלוי מלתא ללמד דקרא של כי ישאלך לאו דוקא בבן איירי, רק כל חכם נמי חייב לספר ביציאת מצרים. ובודאי קרא דישאלך בנך מחר איירי בליל חג המצות כמו קרא של והגדת לבנך ביום ההוא בעבור זה (שמות י"ג) דאיירי בליל חג המצות, שחייב להגיד לבנו יציאת מצרים, וכך הוא בעצמו חייב לספר ביציאת מצרים אפילו הוא תלמיד חכם כמו שאמרנו למעלה. אף על גב דבמכילתא (בא פי"ח) לא אמרו רק שחייבים לעסוק בהלכות פסח, אין זה קשיא דגם הלכות הפסח הוא יציאת מצרים, שהרי מה שאמר פסח זה שאנו אוכלין, וכן מצה ומרור הם הלכות פסח והם יציאת מצרים, ואצל חכם מה הוא אומר יתבאר עוד ע"ש:

פרק ג

בחר הוא יתברך בליל פסח להודיע מעשיו לבאי עולם להכיר את שמו בעולמו בהוציאו את עמו ממצרים. וענין זה ראינו ששמה התורה יציאת מצרים יסוד היסודות ושורש הכל, ומצות הרבה באו בשביל היציאה שעל ידם יהיה לעינינו יסוד הזה ומאצלנו בל ימוט, כמו מצות סוכה שאמרה התורה (ויקרא כ"ג) למען ידעו דורותיכם כי בסכות הושבתי את בני ישראל בהוציאי אותם ממצרים, ואף השבת נאמר בו (דברים ה') וזכרת כי עבד היית במצרים וכן הפסח וחג המצות בודאי זכר ליציאת מצרים, וכן כל יום טוב כולם אנו

מקדשים ואומרים זכר ליציאת מצרים, נוסף על זה שאנו חייבים לזכור יציאת מצרים בכל יום, ולרבי אליעזר בן עזריה ביום ובלילה, שכל זה מורה כי יציאת מצרים בעצמו חוץ מהנסים שעשה ביציאה הוא יסוד האמונה שעליו נבנה הכל. אף כי נסים ונפלאות אין מספר עשה הקדוש ברוך הוא עם ישראל, לא שמה התורה לזכור אותם ולעשות זכר להם כי אם ליציאת מצרים. ואף כי לפי השגת בני אדם קצרי השכל נראה כי יש דבר שיש בו שנוי טבע ממנהגו של עולם שנראה לאדם בחוש הראות שהוא יותר גדול נס ופלא מיציאת מצרים בעצמו, אינו כן לדעת התורה, כי נראה מן התורה ששמה יציאת מצרים עיקר ויסוד האמונה מן הראיות אשר אמרנו למעלה, כי תמצא בתורה ברוב דברים זכר היסוד הזה. ובמכילתא בפרשה וישמע יתרו (פ"א) כל אשר עשה ה' למשה ולישראל עמו כי הוציא ה' את ישראל ממצרים מלמד ששקולה יציאת מצרים נגד כל הנסים והגבורות שעשה הקב"ה לישראל, הרי שהם ז"ל הוכיחו מן הכתוב כי יציאת מצרים בעצמו שקולה כנגד כל הנסים:

ובמדרש שוחר טוב (תהלים קט"ז) ויוציא אתכם מכור ברזל כשם שהזהבי פושט ידו ונוטל הזהב מן הכור כך הוציא הקדוש ברוך הוא את ישראל ממצרים וכעובר שהוא נתון בתוך מעיה של בהמה והרועה נותן ידו ושומטו כך הנסה אלקים לקחת לו גוי מקרב גוי ע"כ. בארו בזה המדרש שני דברים גדולים מאוד שהיו במצרים, האחד שהמצריים היו מחזיקין וגוברין עליהן בחזקת היד שלהם שלא יצאו ישראל מרשותם, השני מעצמם של ישראל שהיו בתוך מצרים כאלו היו מחוברין למצרים טפלים עמהם אין להם מציאות בפני עצמו. ולפיכך על הראשון אמר שהיו ישראל כמו הזהב שהוא בכור, שהאש פועל בזהב שבכור ומפסיק בין המוציא ובין הזהב עד שקשה ההוצאה מאוד, כך ישראל כאשר היו במצרים היו מצרים פועלים בהם ומשעבדין בהם ביותר והיו מושלים עליהם עד שקשה היה ההוצאה. וכנגד הב' אמרו שהיו ישראל דומין כעובר במעי בהמה מחובר לאם טפל אצלה שהוא ירך אמה ואין לו מציאות בעצמו. וזהו שאמר (דברים ו') עבדים היינו לפרעה במצרים ויוציאנו ה' אלקינו ביד חזקה ובזרוע נטויה ודבר זה יתבאר באריכות אצל עבדים היינו לפרעה במצרים ויוציאנו ה' ביד חזקה. ומה שאמר כשם שהזהבי פושט ידו ונוטל הזהב, רצונו לומר שנוטל הזהב בידו שלא בצבת דאם לא כן אין זה פלא להוציא בצבת. וכן אמרו במדרש במקום אחר כמו הזהבי שנוטל הזהב בידו שלא בצבת ושלא בסמרטוט. ורצה בזה כי הזהב שהוא בתוך הכור קשה ההוצאה מתוך הכור, מפני שהאש שבתוך הכור מצרף ומזכך הזהב מונע הזהבי מליטול הזהב, והאש הוא המבדיל בין הזהבי ובין הזהב שבכור, שאין חבור וצירוף לזהבי הזה אל הזהב. כך ישראל כשהיו תחת רשות מצרים ומצרים פועלים בהם, והיו ישראל תחת רשותם של מצרים, עד שבשביל זה לא היה הצטרפות לישראל אל הקדוש ברוך הוא כי היו הם תחת רשות מצרים. וכאשר רצה הקדוש ברוך הוא להוציא את ישראל ממצרים, התחבר הקדוש ברוך הוא אל ישראל והם תחת רשות מצרים, דבר זה נחשב כאלו הוציא הזהב בידו מתוך הכור והאש שבכור הוא מפסיק ומבדיל. וזה שאמר ויוציא אתכם מכור הברזל להיות לו לעם נחלה, וקושי הזה הוא מצד מצרים שהם נמשלים כמו כור הברזל שהיו פועלים בישראל. וכנגד השני שהוא מצד ישראל, אמר או הנסה אלקים לבא לקחת לו גוי מקרב גוי, וכתב לך לשון מקרב שהוא לשון קרב וכרעיים, כלומר שהיו ישראל במצרים כמו שנבלע העובר בבטן אמו, כי כן היו ישראל במצרים כמו העובר שנתהוה בבטן אמו ולבסוף יוצא כאשר נשלם הוייתו, וכך בני ישראל היו מתגדלים ומתהוים בתוך מצרים עד שנעשו שלמים להיות שש מאות אלף, וזהו שלימות ישראל להיות שש מאות אלף ואז יצאו:

וראייה לזה שלימות ישראל זה המספר, שהרי כשיצאו ממצרים היו שש מאות אלף, וכשנפלו בעגל היו שש מאות אלף, ובפרשת במדבר היו שש מאות אלף, ובפרשת פנחס היו גם כן שש מאות אלף,

שמזה נראה כי צורת ישראל ושלמותם שש מאות אלף. ומה שנתוספו אחר כן זהו מפני הברכה שנתברכו, אבל שלמות ישראל המספר שראוי להם הוא שש מאות אלף. והטעם הוא ידוע כי שש הוא מספר שלם, וזה כי לא תמצא דבר שלם כי אם על ידי מספר ששה. וזה כי הנקודה היא אחת והיא חסירה, בעבור שאין לה התפשטות כלל, והקו אשר יש לו התפשטות באורך ויש לו שלמות יותר, בעבור שיש לו התפשטות באורך, אך אין זה שלמות גמור בעבור שאין לקו התפשטות רק אורך, ואין לו התפשטות אורך ורוחב. והשטח אשר יש לו התפשטות אורך ורוחב, הוא שלם יותר בעבור שיש לו התפשטות אל הצדדין הארבע אבל אין לו עומק. אמנם הגשם הוא השלם, בעבור שיש לו התפשטות הצדדין הששה, דהיינו מעלה ומטה וארבע רוחות ואין התפשטות יותר ממש קצוות אלו. וכן הסכימו חכמי המחקר, כי הגשם הוא השלם בעבור שיש לו שש קצוות, ולפיכך דבר שהוא בעל שש צדדין הוא השלם. ולפיכך היה מספר ישראל שש מאות אלף כי מספר שש הוא מספר שלם שאין עליו תוספת. ומה שהיה המספר שש מאות אלף לא שש מאות או שש אלף, וטעם זה ידוע כי צריך להיות להם כל שלש מדריגות של מספר, דהיינו שש ומאה ואלף, שאם היה שש מאות עדיין היה מספר חסר, בעבור שלא היה בו מספר אלף שהוא יותר גדול, וכן אלו היה שש אלף היה מספר חסר בעבור שחסר מאה שהוא בין שש ובין אלף, ולפיכך המספר השלם מספר שש מאות אלף כי עתה יש כאן כל המספרים. כי מספר רבוא לא תמצא רק מעט, ואין צריך למספר הזה, כי אף במקום שיכול למנות מספר רבוא אין מונה בו כי אם באלף. ועוד כי לשון רבוא מלשון רב בעבור שהוא החשבון היותר גדול, ואין ראוי מספר זה לישראל כי אין זה מספר של שלמות רק מספר של רבוי, והרבוי אינו שלם. כי השלם אשר אין בו תוספת וחסרון, והרבוי יש בו תוספת שהוא רבוי. ואם תאמר מאחר שיש כאן שלשה מספרים דהיינו אחדים מאה ואלף. ולמה לא היה גם כן מספר עשרה. ואין זה קשיא כאשר תבין, כי חלוק יש בין מספר של עשיריות ובין שאר מספרים, שהרי לא תוכל לומר שש עשיריות רק תאמר ששים לכך לא תוכל לומר שש עשרה מאות אלף, הרי שלא תוכל למנות מספר העשרה עם השש כמו שתמנה המאה עם השש לומר ו' מאה, ולפיכך אי אפשר לומר רק שש מאות אלף, ומספר עשיריות אין לו מקום לכאן כלל לכך המספר השלם הוא שש מאות אלף ואלו דברים ברורים מאוד. וכאשר היו ישראל שש מאות אלף היה לישראל שלמות הראוי להם, ואז יצאו ממצרים כמו העובר כאשר נשלם יוצא מבטן אמו:

ועוד מצד שישראל הם אומה יחידה, ראוי לישראל זה המספר, שהמספר הזה הוא מספר שלם, וידוע שכל שאינו שלם והוא חלק בלבד אינו אחד שיש עוד חלק ויש בו רבוי, אבל השלם מצד השלמות אשר בו, הוא אחד שאין עוד חלק ודבר מוסכם הוא זה בודאי, ומאחר שמספר ששה הוא מספר שלם הוא מורה אחדות גם כן, ומפני זה ראוי לאומה יחידה ושלמה בעולם המספר הזה שהוא שש מאות אלף כאשר היו ביציאת מצרים. אמנם לקמן יתבאר עוד. וסוף סוף ראוי לישראל מספר שש בפרט, ואל תשים לבך על אותם שמתו בשלשת ימי אפילה, כי מחמת שלא היו כשרים לא נחשבו בכלל ישראל. וכאשר היו ישראל שש מאות אלף רגלי הגברים לבד מטף, הגיע לישראל שלמותם לגמרי, והיו דומים לעובר כאשר נשלם צורתו אז ראוי לצאת ולא קודם, לכך אמרו (שם בשו"ט) או הנסה אלקים לבוא לקחת לו גוי מקרב גוי כאילו היה ישראל בקרב שלהם מצד אשר ישראל נעשו לעם בתוך מצרים:

וכאשר תדקדק להבין עוד, תדע כי היו מצרים גוברים על ישראל מצד עיקר צורתם שעליה נקראו בשם ישראל, וגם גוברים עליהם בצד אשר הם עם ודבר זה במדריגת החומר. כי לכל אומה יש שני בחינות, האחד מצד שהם עם בלבד וזה במדריגת החומר, והשני מצד שהם עם מיוחד והוא במדריגת הצורה ואלו שני כתובים מורים לך דבר זה. ומצד כל אחד משני דברים אלו מצד הצורה ומצד החומר היו גוברים עליהם

בענין מיוחד, כי מה שמוכן לו הצורה אינו מוכן לו החומר, ומה שמוכן לו החלק החמרי אינו מוכן לו הצורה, כי יגיע לחומר דבר מצד שפלתו דהיינו שהיו תחת רשותם משועבדים לעבודתם, ויגיע לצורה דבר מצד חשיבותם כי מצד חשיבותם יגיע להם קנאה והתנגדות והתגברות. וכאשר היו ישראל במצרים היו תחת רשותם והיו עבדים למצרים זהו דבר אחד, והיו מוסיפין עליהם ענוי זה ענין שני. הנה העבדות מה שהם תחת רשותם בא להם מצד החמרי שבהם, אשר החומר הוא עבד תמיד והוא תחת רשות אחר, ומצד הצורה ר"ל מה שהיו עם מיוחד עם ישראל עם אלקי אברהם בפרט, ומזה הצד יבא להם העינוי אשר היו גוברים עליהם מצרים בענוי, כי הצורות גוברות זו על זו מתנגדות זו אל זו. ולכך נאמר לאברהם בברית בין הבתרים (בראשית ט"ז) ידוע תדע כי גר יהיה זרעך ועבדום וענו אותם, הזכיר שני דברים עבודה וענוי, מצד ענין החומר שבהן ראויים להיות עבדים והיו תחת רשות אחר והם עבדים להם, ומצד ענין הצורה היו מצרים גוברים עליהם ומשעבדים אותם בענוי. נמצא כי ישראל היו במצרים משועבדים בחלק החמרי ובחלק הצורה. ואמר נגד ענין החומר אשר בשבילו היו תחת יד אחר, או הנסה אלקים לבא לקחת לו גוי מקרב גוי במסות וגו', כלומר כי מצד ענין החומרי בישראל היו תחת יד אחר והקדוש ברוך הוא הוציא אותם מקרב גוי אשר הם היו תחת ידם, ולכך דרשו ז"ל כמו העובר אשר הוא נתון בקרב בהמה, כלומר כי העובר מתחבר אל אמו מצד חומר כן היו ישראל מתחברים למצרים מצד החומר שהיו תחת רשותם מתחברים להם כמו העובר לאמו. ואמר כשם שהרועה פושט ידו לתוך מעי של בהמה, ולא אמר כשם שהחיה פושט ידה לתוך מעיה של אשה, כי הבהמה היא חמרית ולכך מדמה אותו לבהמה. וכנגד הענין אשר מצד הצורה, אמר ואתכם הוציא מכור הברזל וגו' ור"ל כי המצריים היו גוברים עליהם פועלים בהם ומצרפים אותם, כמו שהאש פועל בזהב שבכור, וזה מצד הצורה בלבד כי מזה הצד בא להם הענוי, ומדמה עיקר צורת ישראל לזהב, כי הזהב הוא כינוי אל הצורה אשר היא זכה וצרופה והיה ישראל עיקר צורתם תחת רשות מצרים, עד שבשביל זה לא היה להם חבור כלל אל המוציא. וזה שאמר ויוציא אתכם מכור הברזל ממצרים להיות לו לעם נחלה כי מצד הצורה שלהם היו ישראל לעם נחלה, ובפסוק השני נאמר או הנסה אלקים לבא לקחת לו גוי מקרב גוי וגו', לא זכר אותם רק בשם גוי בלבד שזהו ענין חמרי בישראל:

כלל הדבר כי מצד הפחות שבישראל והוא ענין חומרי היו ישראל עבדים לפרעה מצד עצמם, ומצד החשוב שבהם שהוא ענין הצורה היו המצרים שולטים עליהם בכח ופועלים בהם. וכנגד אלו שני דברים אמר הכתוב (תהלים קט"ז) בצאת ישראל ממצרים בית יעקב מעם לועז, הזכיר כי יצאו ישראל בשני חלקיהם בשם יעקב ובשם ישראל, כי בשניהם היו משועבדים במצרים, כי שם יעקב נאמר על הפחות והשפל והוא ענין החמרי שעליו נקראו בשם יעקב מלשון עקב, ושם ישראל נקרא על שם הצורה שהיא חשובה מלשון כי שרית, וזה מבואר:

פרק ד

כמעשה ארץ מצרים אשר ישבתם בה לא תעשו וכמעשה ארץ כנען אשר אני מביא אתכם שמה לא תעשו (ויקרא י"ח) בספרי (תו"כ אחרי פ"ט) מנין שלא היתה אומה באומות שהיו דרכיהם כמו מצרים תלמוד לומר כמעשה ארץ מצרים אשר ישבתם בה לא תעשו, ומנין שהדור האחרון שהיו מקולקלים דרכיהם יותר מכולן תלמוד לומר אשר ישבתם בה לא תעשו, מנין שיישיבת ישראל גרמה להם כל המעשים האלו תלמוד לומר אשר ישבתם בה לא תעשו, מנין שלא היתה אומה מקולקלים דרכיהם יותר מן הכנענים תלמוד לומר וכמעשה ארץ כנען אשר אני מביא אתכם שמה לא תעשו ומנין שהמקום שבאו שם ישראל מקולקלים ביותר מכולם תלמוד לומר אשר אני מביא אתכם לא תעשו, ומנין שביאתן של ישראל גרמה

להם את כל מעשיהם האלו תלמוד לומר אשר אני מביא אתכם לא תעשו, רבי שמעון אמר מי פעל ועשה קורא הדורות מראש ראה את הדור חייב שיבואו ישראל ויפרע מהם ע"כ. מפני כי הדבר מתפעל מהפכו מצד שהוא הפכו לו פועל בו, ולא יתפעל הדבר מעצמו, לכך כאשר רצה השם יתברך שמו לקיים הגזירה שגזר על זרע אברהם כי גר יהיה זרעך ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה, לא היה זה אלא באומה שהם הפכים להם, כי מצד אשר הפכים להם יתקיים בישראל ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה. וענין שהם הפכים להם כי עצמם של מצרים דבוקים בזנות וכל דבר תעוב ונמשכים בטבעם אחר הזנות ומעשים אשר הם תעובים, וישראל עצם שלהם זרע אמת גדורים בעריות וקדושים ומובדלים מכל עריות כמו שאמר הכתוב (תהלים קכ"ב) שבטי יה עדות לישראל, שהעיד שמו עליהם שהם בני אבותיהם ואחת היתה במצרים שזנתה ופרסמה הכתוב שנאמר (ויקרא כ"ד) ויצא בן אשה ישראלית והוא בן איש מצרי מלמד שלא היתה בישראל רק זו כדאיתא בויקרא רבה (פל"ב), ועליהם מפורש בקבלה גן נעול אחותי כלה (שיר השירים ג') אמר רבי פנחס גן נעול אלו הבתולות גל נעול אלו הבעולות מעין חתום אלו הזכרים, הרי כי ישראל הפכים למצרים המצריים דבוקים בזנות וישראל מובדלים מן הערוה ומן הזנות. ומאחר שגזר השם יתברך שעבוד וענוי על ישראל, והדבר יתפעל מהפך שלו, לכך ראוי שיהיה השעבוד באומה שהם הפכים להם. זהו ענין אחד שראוי לישראל להיותם משועבדים דווקא למצרים, כי לא יתפעל דבר כי אם מהפכו:

ועוד יש בזה סתרי החכמה מה שהיו ישראל משועבדים דווקא במצרים ולא במקום אחר וזה כאשר אמרנו, כי המצרים הם דבוקים בזנות, וידוע כי הנמשך אחר הזנות הוא הנמשך אחר החומר ומעשה בהמה, ולפיכך אמרה תורה במנחת סוטה שיהא קרבנה שעורין, לפי שהיא עשתה מעשה בהמה לכך קרבנה מאכל בהמה. כי ענין הזנות הוא מתאוות הגוף, וישראל שהם נבדלים וקדושים מן העריות, זהו מפני שהם נמשכים אחר הצורה שהיא קדושה ונבדלת מן ענין החומר, ובשביל זה קרא יחזקאל את מצרים חמורים אשר בשר חמורים בשרם (יחזקאל כ"ג) להודיע כי ענין מצרים חמורים וכל פעולתם נמשך אחר זה. ובב"ר פרשת ויחי (פ' צ"ו) אל נא תקברני במצרים שלא יפדו בי המצרים שהם משתחווים לשה ואני נמשלתי בשה שה פזורה ישראל, במצרים כתיב אשר בשר חמורים בשרם וכתוב ופטר חמור תפדה בשה ע"כ. ובשמות רבה בפרשת בא (פ' י"ח) הרבה נסים עשה הקדוש ברוך הוא עם ישראל הרג בכורי בהמה שהם משולים לבהמה שנאמר אשר בשר חמורים בשרם ע"כ. והנה תמצא כי מצרים דומים ונמשלים לענין החומר, וישראל הם נמשלים לענין הצורה, ולכך המצריים נמשכים אחר הראוי להם וישראל אחר מה שראוי להם, מצד עצמם שהם קדושים ומובדלים בעצמם מכל עריות. וכאשר תבין זה היטב, יש לך להבין כי החומר מציאות פחות כי הוא דבר חסר במה שהוא חסר הצורה שעל ידה המציאות בפעל, כי החומר נחשב בכח וכל כח בשביל שאינו בפעל הוא חסר, והצורה והיא הפך זה שהיא שלימות ואין חסרון בה כלל. וישראל בעבור שעצם שלהם במדריגת צורה נבדלת שלימה, לכך אם אין לישראל ענין הראוי לצורה כאלו אין להם מציאות כלל, כי זהו ענין הצורה הנבדלת אשר אין בה חסרון והיא שלימה ואם יש בה חסרון כאלו אין כאן צורה נבדלת. ולכך כאשר לא היו ישראל בשלימותם כאשר היו במצרים שעדין לא היו בשלימותם עד שהיו שש מאות אלף שזהו שלימות ישראל, היו ישראל כאלו לא היה להם מציאות כלל. כי ענין הצורה שהיא שלימה, ואם אינה שלימה אין לה ענין הצורה ולכך היו משועבדים תחת יד מצרים ובזה היו כאלו לא היה להם כלל מציאות. כי כבר אמרנו כי אין דבר שמציאותו יותר פחות כמו החומר, ובמה שהיו ישראל משועבדים לאומה כמו זאת שאין מציאות יותר פחות כמו הם, הרי כאלו אין להם מציאות כלל. ודבר זה מטעם אשר אמרנו למעלה בעבור שעצם ישראל צורה נבדלת שהיא שלימה, ובעבור שלא היו שלימים אין להם מציאות ולכך נשתעבדו במצרים דווקא:

ובמסכת כתובות פרק מציאת האשה (ס"ו ע"ב) תנו רבנן מעשה ברבי יוחנן בן זכאי שהיה רוכב על החמור והיה יוצא מירושלים והיו תלמידיו הולכים אחריו ראה ריבה אחת שהיתה מלקטת שעורים מבין גללי בהמתן של ערביים כיון שראתה אותו נתעטפה בשערה ועמדה לפניו ואמרה לו רבי פרנסני אמר לה בת מי את אמרה בת נקדימון בן גוריון אמר לה ממון אביך היכן הוא אמרה לו רבי לא כהדין מתליא בירושלים מלח ממון חסר ואמרי לה חסד ושל חמיך היכן הוא אמרה לו בא זה ואיבד זה, אמרה לו רבי זכור אתה כשחתמת על כתובתי אמר להם לתלמידים זכור אני כשחתמתי על כתובתה והייתי קורא אלף אלפים דינרי זהב מבית אביה חוץ משל חמיה אשריכם ישראל בזמן שאתם עושים רצונו של מקום אין כל אומה ולשון שולטת בכם וכשאין אתם עושים רצונו של מקום מוסר אתכם ביד אומה שפילה ולא ביד אומה שפילה אלא ביד בהמתן של אומה שפילה. ובדברים אלו יתבאר לן כל הדברים מפורש ובביאור. כי מהו השבח וההודאה שנתן רבי יוחנן בן זכאי על זה ואמר אשריכם ישראל בזמן שאתם עושים רצונו של מקום אין כל אומה ולשון שולטת בכם, וכשאין אתם עושים רצונו של מקום מסר אתכם ביד בהמתן של אומה שפילה. אבל הן הן הדברים אשר אמרנו למעלה, כי דבר זה אשר הם נמסרים ביד אומה שפילה הוא נמשך אחר מדריגתן. מפני שמעלת ישראל מעלה נבדלת ואין חסרון שייך במעלה נבדלת, לכך כאשר אין ישראל עושים רצונו של מקום ונמשך להם החסרון, הרי יגיע בטול להם לגמרי ולכך נמסרין ביד אומה שפילה וביד בהמתן, שבזה כאלו אין להם מציאות נחשבים, אחר שהם נמסרים ביד אומה שפילה שהם עצמם פחותי המציאות והנמסרים בידם כאלו נעדרים לגמרי ואינם בעולם. אבל מדריגת האומות אין עצם מעלתם מעלה נבדלת אשר לא תקבל חסרון, לכך אף כי הם אינם בשלימותם אין כל כך ירידה להם כמו לישראל (ויותר מזה) שראוי שיהיו נמסרים ביד אומה שפילה:

ויש לך להבין מה שאמרו ולא עוד אלא ביד בהמתן מפני שהיא חמרית ויש לבהמה מציאות כחות והבן גם כן מה שאמר כי היתה מלקטת שעורין שהן מאכל בהמה חמרי, שכלל המאמר הזה בא להודיע כי כאשר אין עושים רצונו של מקום אין לישראל מציאות נחשב כלל, ולכך הם נמסרים ביד בהמה, שמפני שהבהמה חמרית מציאותה מציאות פחות ושפל ומאכל החמרי שהבהמה מוציאה היתה מלקטת, והנה הריבה עוד יותר פחות עד שאין נחשב מציאותה כלל, שהרי היא מלקטת מאכל החמרי מה שהיתה הבהמה מוציאה. וענין זה רמזה התורה באדם דכתיב (בראשית א') וירדו בדגת הים, רמז לך הכתוב בלשון וירדו ולא כתב בלשון וימשלו בדגת הים, אלא אם הוא זוכה והאדם הוא בצורה שלימה ראוי לו להיות מושל על הדברים החמריים הם בעלי חיים שאינם מדברים, שהם במדריגת החומר והצורה מושלת עליהם, ואם אינו זוכה שאין הצורה בשלימות הרי הוא ירוד לפניהם, שהוא נמסר ביד בהמה חיה ועוף שהם חמריים כי הצורה השלימה אם אינה בשלימותה הגמור היא בטילה לגמרי. ודברים אלו עמוקים מאוד מאוד בענין הצורה בשלימות כאשר תצא ממדריגתה:

ומפני כי ישראל הם האדם באמת כאשר אז"ל (יבמות ס"א ע"א) אתם קרוים אדם שנאמר ואתם צאני צאן מרעיית אדם אתם, אתם קרוים אדם וגו' ולפיכך יכנסו בגדר האדם אשר אמרנו למעלה. כמו שהאדם הוא צורת בעלי חיים שאינם מדברים, וכאשר אין האדם על השלימות הוא ירוד לפני בעלי חיים שאינם מדברים ודבר זה ראוי לצורה מצד עצמה, לכך מצרים אשר נקראים בשם החומר כדכתיב אשר בשר חמורים בשרם כאשר לא היו ישראל בשלימות שלהם היו משועבדים למצרים הפך אשר ראוי להיות הצורה גוברת ומושלת. וידוע כי כאשר היו ישראל במצרים לא היו ישראל בשלימותם אשר ראוי להם, כי עדיין לא הגיעו אל שש מאות אלף ולפיכך היה נותן המציאות כי יהיו ישראל משועבדים למצרים, זהו הטעם מה שהיה שעבוד ישראל תחת אומה החמרית. וכמו כן תמצא באדם הפרטי, כאשר האדם אינו

בשלימות והוא בילדותו, החומר מושל על הצורה, עד שהחומר מנהיג האדם הולך אחר דברים שהם מעשה גוף שהוא חמרי, עד שגדל האדם ואז הצורה מושלת על החומר, והצורה מנהגת את האדם ובהכרח החומר הוא מקבל הנהגה מן הצורה. וכך מתחלה היו ישראל תחת יד מצרים, וכאשר היו שלימים היו ישראל גוברים על מצרים שהם החומר והבן זה מאוד:

והנה מן הדברים אשר נתבארו היה ישיבת ישראל במצרים, אם מפני כי כאשר גזר השם יתברך שעבוד על זרע אברהם, לא היה ראוי השעבוד רק באומה שהם הפכים להם, וזה תמצא במצרים שהם הפך האומה הקדושה, גם מפני שכל עוד שאין הצורה בשלימותה אין לה מציאות והיא תחת רשות החומר והחומר מושל עליה כמו שהתבאר למעלה. ומפני שהמצרים נמשלים לחומר וישראל לצורה הנבדלת, והחומר והצורה במה שזה חומרי וזה נבדל מן החומר הם הפכים כמו שהתבאר, לכך היו בכל ענין שלהם הפכים. וכאשר היו ישראל יותר בשלימות כאשר היו ראויים לצאת לחירות ולקבל המעלה האלקית, לכך היה הפך להם מצרים לרעה ולחסרון, ומפני כך המקום אשר ישבו שם היו יותר מקולקלים כמו שאמרנו. ושלימות ישראל גורם שהמצרים הפך להם, לכך המקום שישבו שם ישראל אותם מצרים יותר מקולקלים מהכל אחר שישאל גורם שיהיו מצרים הפך להם. וכן מה שאמר כי כנען יותר מקולקלים מהכל. יש לך לדעת ענין כנען כי כמו שאמרנו למעלה כי ישראל הם כמו צורה נבדלת מן החומר, ויש צורה המוטבעת בחומר וזאת הצורה היא צורה הפחותה. וכאשר אמרנו כי מצרים נקראים חמורים ונמשלים כבהמה, כך הכנענים גם כן דומים לזה ועליהם נאמר (בראשית כ"ב) שבו פה עם החומר עם הדומה לחומר, כי הצורה המוטבעת בחומר נמשל כחומר ויש לה משפט החומר בכל מעשיה, ולפיכך הכנעניים הארוכים דומים למצרים, כי המצריים הם החומר וכמו כן הכנעניים הם הצורה הפחותה הארוכה אשר היא מוטבעת בחומר, ולפיכך ימשך לה מן הדברים אשר ימשכו אחר החומר ושיום בכל דבר. וישראל הם הצורה הנבדלת בלתי מוטבעת בחומר. ומפני שהצורה המוטבעת היא צורה פחותה נאמר עליה ארוך כנען וגו' ויהי כנען עבד למו, שהצורה המוטבעת היא צורה ואין לה שלימות אשר ראוי לצורה, שראוי שתהיה צורה נבדלת והיא צורה חסירה וארוכה, והצורה הזאת המוטבעת אינה בן חורין רק משועבדת לצורה הנבדלת, וזה בשביל חסרון הצורה המוטבעת שהיא צורה חסירה:

והדברים האלו הם דברים עמוקים מאוד ומופלאים. והכל נרמז בענין אברהם והחומר אשר רכב עליו ונעריו עמו, אשר אמר להם שבו פה עם החומר עם הדומה לחומר. כי אברהם דומה לצורה הנבדלת, והחומר הוא החומר, ושתי נעריו אשר אמר להם שבו פה עם החומר והם הכחות אשר הם חומר והם מוטבעות בחומר, ולפיכך אמר להם שבו פה עם החומר עם הדומה לחומר. בודאי הנה ישראל כמו הצורה הנבדלת, ומצרים הם החומר אשר אמרנו לך, והכנעניים הם הצורה המוטבעת בחומר אשר הוא ארוך מטעם אשר אמרנו לך למעלה. וכבר אמרנו לך למעלה, כי הצורה הנבדלת הוא הפך החמרי וכך הצורה שלימה הנבדלת הפך הצורה המוטבעת החמרית הארוכה. אך חילוק יש בין שני אלו הדברים, כי הצורה הנבדלת הוא הפך לחומר ומכל מקום יש להם יחוס וחיבור מצד שהחומר והצורה מתיחסים, עם שהם הפכים ביחד יש קצת התיחסות והתאחדות בין הצורה ובין החומר. כי ההפכים כמו אלו בודאי מתיחסים, כמו לובן והשחרות אף על גב שהם הפכים מתיחסים זה לזה, כי שניהם הם נכללים במראה והם כוללים המראה שזה נוטה לקצה הלובן וזה נוטה לקצה השחרות. וכל הפכים בעולם הם תחת מין אחד, ואם לא כן לא היו הפכים, כמו המתיקות והשחרות שאינם הפכים ואינם תחת מין אחד. כך ישראל ומצרים אף על גב שהם הפכים, כי ישראל הצורה הנבדלת ומצריים הם החומר, מכל מקום שייך יחוס ביניהם כי החומר והצורה משלימים מציאות אחד ודבר זה התיחסות בודאי. וכן מה שיש לישראל מעלה צורה

הנבדלת מן החומר, מכל מקום יש כאן שיתוף וחבור כי הצורה הוא צורה לחומר, ואם לא היה זה שיש למצרים קצת התיחסות, לא היה אפשר שישאלו יהיו גרים בארץ מצרים אחר שלא היה כלל התיחסות ביניהם לא יתכן שיהיו ישראל גרים ביניהם. ואף על גב שכבר אמרנו למעלה כי לכך נשתעבדו במצרים מפני שהיו מצרים הפך להם, ולכך היו משועבדים למצרים והיה מקוים בהם ועבדום וענו אותם, מכל מקום לא היו גרים ביניהם אם לא בשביל כי הפכים במה שהם הפכים כמו אלו מתיחסים זה לזה. ולכך הם גם כן פועלים זה בזה, כי לא יפעל המתיקות במה שהוא מתיקות בשחרות ולא יפעל החמימות בשחרות, רק יפעל החמימות בקרירות שהם תחת איכות אחד, וכן יפעל המתיקות בחמימות שהם תחת איכות אחד, ואי אפשר רק שיהיה כאן שתוף. לכך אמרה תורה לא תתעב מצרי כי גר היית בארצו דור שלישי וגו' (דברים כ"ג) כלומר אף על גב שודאי מצרים היו הפכים לישראל כמו שנתבאר למעלה, הפכים אלו אינם נבדלים לגמרי ולכך דור שלישי יבא להם, וזה הענין הוא במצרים, ולקמן יתבאר עוד מזה. אבל הכנענים הארורים דומים אל הצורה המוטבעת בחומר, וזאת הצורה הפחותה הארורה אינה מתאחדת ומתיחסת כלל עם הצורה הקדושה הנבדלת. כי מה יהיה היחוס בין צורה לצורה אם לא שהצורה המוטבעת היא משועבדת תחת צורה הנבדלת, ובודאי זה ענין עבד כנעני. אבל בבואם ישראל לארץ לא היו עבדים להם לכך נאמר (דברים כ') לא תחיה כל נשמה, ונאמר (במדבר ל"ג) ואם לא תורישו יושבי הארץ מפניכם והיה אשר תותירו מהם לשכים וצרו אתכם על הארץ, הרי שביאר בזה כי הצורה הפחותה מצירה הפחותה מצירה את הצורה השלימה, כי הצורות מעיקות זו את זו בודאי ואינם מתאחדים ביחד. ואמת הוא כי דברים אלו הם יותר ויותר עמוקים עוד בענין כנעניים אשר הם נבדלים מן ישראל. אך אלו הדברים מקצת הדברים לכך נאמר שלא היה אומה בקלקול כמו אומת כנעניים, כי מצד הצורה הפחותה שבהם הם הפך ישראל הצורה השלימה, ומפני כך הם מקולקלים יותר מכל האומות, והדור האחרון הוא יותר מקולקל כי אחר שהם הפכים לישראל כאשר היו ישראל בשלימות וזה היה בדור האחרון כאשר יצאו ישראל ממצרים שהיו ביותר שלימות וכנגדו קלקול כנעניים. והנה התבאר למה ישבו ישראל דוקא במצרים וקושי ההוצאה משם, ועוד יתבאר ענין ישיבת ישראל במצרים בעזרת השם בפרקים הבאים:

פרק ה

התבאר לך בפרק שעבר, כי ראוי היה שישתעבדו ישראל במצרים שהם הפכים להם, וכך היה לאברהם ראש יחוסנו כי מעשה אבות ירשו בנים, והיו הבנים דומים לאב שהוציא הקדוש ברוך הוא את אברהם אבינו מאור כשדים כדכתיב (בראשית ט"ז) אני ה' אשר הוצאתיך מאור כשדים לתת לך הארץ הזאת לרשתה, שמזה תראה כי באור כשדים נגלה עליו מלך מלכי המלכים והוציא אותו משם כמו שהוציא את ישראל ממצרים. ויש דמיון גדול ביניהם, שהיו ישראל יושבין בארץ מצרים שלא היה עם מקולקלים כמותם וישבו ישראל ביניהם זרע קודש וטהור, וכך הכשדים עם לא היה כמו שאמרו ז"ל במסכת סוכה בפרק החליל (נ"ב ע"ב) שהקדוש ברוך הוא מתחרט על הכשדים שבראם שנאמר הן ארץ כשדים זה עם לא היה וכו' כדאיתא שם, ואברהם הפך זה שעיקר הבריאה הוא אברהם שבשבילו נברא העולם כמו שדרשו רז"ל בבראשית רבה (פ' י"ב) אלה תולדות שמים וארץ בהבראם אמר רבי יהושע בן קרחה בזכותו של אברהם אבינו נברא העולם אותיות באברהם שנאמר אתה ה' לבדך אתה עשית את השמים וגו' הארץ וכל אשר עליה ולמה כל זה אתה הוא האלקים אשר בחרת באברם והוצאתו מאור כשדים ושמת שמו אברהם וגו', הרי לך כי בשביל אברהם נברא העולם. וכן אמרו ז"ל בפרק קמא דע"ז (ט' ע"א) שית אלפי שני הוי עלמא שני אלפים תהו, והיינו מן בריאת עולם עד שהיה אברהם בן נ"ב שנה שהם ב' אלפים

שנים היה הכל תהו שלא היה תורה. וכשהיה אברהם בן נ"ב שנה היה עוסק בתורה כדכתיב את הנפש אשר עשו בחרן ומתרגמינן דשעבידו לאורייתא וק"ל בההיא שעתא היה אברהם בן נ"ב שנה, נמצא כי כל הדורות הראשונים היה תהו ואין בהם בריאה ואין דבר שיותר תהו כמו כשדים כמו שאמרו בפרק החליל כדלעיל. והנה שם נולד אברהם יסוד וראש אבן פינה שבשבילו נברא העולם. הרי שיש כאן דמיון גמור כמו שישראל היו לעם במצרים, האומה אשר הם מקולקלים מכל האומות ושם נולדה האומה הקדושה גדורי ערוה ועבירה, וכן היה באבינו באברהם שהיה ראש אבן פינה, נולד בארץ כשדים אשר עליהם נאמר שהקדוש ברוך הוא מתחרט בכל יום שבראם מצד אשר הם אומה תהו ואין בה שלימות הבריאה, ועוד יתבאר בסייעתא דשמיא. ומה שנולד אברהם באור כשדים הוא ענין נפלא. כי לפי שאברהם היה התחלת העולם, ולפניו היה הכל תהו ואין בהם בריאה כלל. לכך הצטרף אברהם אל כשדים שהם בריאה שאין בהם ממש, כי כל התחלה, לפניו וסמוך לה העדר שבשביל כך הוא התחלה. ולפיכך לא היה נולד אברהם בארץ אחרת, שאם כן לא היה התחלה, ומפני שאברהם הוא התחלה היה נולד במקום שראוי להיות התחלה שקודם התחלה הוא ההעדר, וזה נכון כאשר תבין:

ודעת הרמב"ן בפ' התורה שאברהם לא נולד בארץ כשדים, רק נולד בחרן ושם היה משפחת תרח ושם נולד אברהם ונחור. ומשם בא תרח אבי אברהם לארץ כשדים ושם נולד בנו הקטן בארץ כשדים ומת שם כדכתיב (בראשית י"א) וימת הרן בארץ מולדתו, ומשמע שהרן לבד נולד בארץ כשדים, ומלך כשדים רצה להמית את אברהם בשביל שהוא היה מרגיל את אלקי השמים ואלקי הארץ בפי הבריות ולא רצה לעבוד ע"ז, והשליכו בכבשן האש והצילו הקדוש ברוך הוא כדעת רז"ל. ואז לקח את בנו אברהם ולוט בן בנו ויצאו ללכת ארצה כנען ויבואו עד חרן ושם היה משפחת תרח תמיד וישבו שם וצוה הקדוש ברוך הוא לאברהם שילך לארצה כנען אלו דברי הרמב"ן ז"ל והארץ בדבריו:

ואומר אני כי דעת רז"ל אינו נוחה בזה, כי בודאי דעת רז"ל כי אברהם נולד בארץ כשדים, ובמסכת פסחים בפרק האשה (פ"ז ע"ב) אמרינן שם שהקדוש ברוך הוא הגלה את ישראל לבבל ששגון לבית אמן והיינו דאמר רבי אלכסנדריא ג' חזרו למטעתן ואחד מהם ישראל שחזרו למטעתן שאברהם מאור כשדים היה וזהו לבית אמן, ש"מ שרז"ל סבירי להו כי נולד אברהם בארץ כשדים, שאלמלא שהיה נולד שם אין כאן חזרה למטעתן ואין כאן לבית אמן. ומה שהביא ראיה שעל כרחך צריך לומר כי משפחתו היה בחרן. שהרי כשיצא תרח מאור כשדים לא לקח נחור בנו עמו, רק לקח אברהם ולוט עמו, וכאשר שלח אברהם את אליעזר הלך אל חרן עיר נחור ואם כן שם היה נחור, ומתי בא שם אלא שהיה שם מולדתו של אברהם ונחור. ואני אומר שאין ראיה מזה, כי נחור מתחלה לא היה דעתו שילך עם תרח לארץ כנען לעם אשר לא ידע, כי עם נחור עם אחר ושפה אחרת מארץ כנען, וכאשר בא אביו אל חרן וישב שם, שחרן עם כשדים אומה אחת ושפה אחת כמו שפי' הרמב"ן בעצמו, בא גם נחור לשם להיות עם אביו מאחר שישב בחרן. אבל אברהם נולד באור כשדים מטעם אשר התבאר, כי היה אברהם התחלה וכל התחלה קודם לה העדר, ומאחר שכל התחלה נסמך אל העדר לכך ישב אברהם בארץ כשדים עם לא היה:

ובבראשית רבה בפרשת נח ובפרשת לך לך (פ' ל"ט) אמרו ז"ל ויאמר ה' אל אברם לך מארצך מה כתיב למעלה מן הענין וימת תרח בחרן אמר רבי יצחק אם לענין החשבון ועד עכשיו מבקש לו עוד ששים וחמש שנים אלא בתחלה אתה דורש שהרשעים קרויים מתים בחייהם לפי שהיה אברהם מפחד ואמר אצא ויהיו מחללים בי שם שמים ויאמרו הניח אביו לעת זקנתו אמר לו הקדוש ברוך הוא לך ואני פוטרך מכיבוד אב ואם ואין אני פוטר לאחר מכיבוד אב ואם ולא עוד אלא אני מקדים מיתתו ליציאתך שנאמר וימת תרח בחרן ואחר כך ויאמר ה' אל אברם לך לך וגו'. והקשה הרמב"ן ז"ל על מדרש זה ודחה דברי

המדרש כמו שמבואר בפירוש הרמב"ן על התורה. ואני אומר שלא דקדק הרמב"ן ז"ל בכתוב שאלו דקדק הרמב"ן בכתוב לא הקשה כלום על דברי המדרש, כי קושית הרמב"ן ז"ל שהרי תמצא בכל הדורות שמספר הכתוב חיי האב ומזכיר מיתתו של אב ואחר כך יתחיל לספר חיי הבן, והרי נח עצמו מת כאשר היה אברהם בן נ"ח שנה ומספר הכתוב מיתתו קודם שנולד אברהם. והמדקדק בדברי הכתוב ימצא שאין זה קשיא, כי אצל נח הזכיר הכתוב חיי נח והזכיר מיתתו, לפי שהמיתה נמשך אחר ימיו כי בסוף הימים באה המיתה והמיתה גמר הימים ותכלית הדור, ואחר כך מתחיל הכתוב לספר חיי הבן. ואין קשיא אם מתחיל לספר אחר שמת האב מדברים שהיו קודם מיתת האב, לפי שהכתוב מספר שני הדורות ודור האב היה קודם לדור הבן, לכך משלים דור האב קודם שמתחיל בספור הבן, והמיתה אינה רק תשלום הדור. וכאן אלו התחיל הכתוב לספר אלה תולדות אברהם, כמו שאחר מיתת נח מתחיל ואלה תולדות בני שם, בודאי שפיר נוכל לומר שהכתוב מספר המשך הדורות זה אחר זה. וכן תמצא באברהם שהזכיר מיתתו של אברהם ואחר כך מתחיל תולדות של יצחק, אף על גב שבזמן תולדות יצחק היה אברהם חי, שהרי הכתוב מספר סדר הדורות זה אחר זה, וכן גבי יצחק הזכיר מיתתו של יצחק ואחר כך מזכיר תולדות עשו ותולדות יעקב מפני שדרך הכתוב להזכיר סדר התולדות כך. אבל לומר ויהיו ימי תרח וגו' ויאמר ה' אל אברהם לך לך זה קשיא גדולה, דמשמע שאחר מיתת תרח ויאמר ה' אל אברהם לך לך, שאין כאן המשך הדורות זה אחר זה. ועוד אם אתה אומר שהיה וימת תרח בחרן השלמת הדור למה לא נזכר השלמת הדור בכל הדורות מנח ועד אברהם, אף על גב שתמצא וימת מן אדם ועד נח והוא להשלמת הדור לא תמצא זה מנח ועד אברהם. ועוד הרי לא כתיב וימת סתם שנאמר כי המיתה הוא השלמת הדור רק כתוב וימת תרח בחרן, ואין זה כמו שזכר סתם מיתה בשאר דורות שהוא להשלמת הדור. ומה שפירש הרמב"ן במדרש הזה שלכך הזכיר מיתתו שלא יהיה הדבר מפורסם לכל שהניח את אביו לכך הזכיר את מיתתו קודם, ודברי תימה הן, וכי התורה רוצה להעלים הדבר ליתן טעות לפני האדם ח"ו לומר כך כי התורה תורת אמת תקרא:

אבל יש בזה דבר נפלא מאוד, כי רצו בזה במה שאמרו בתחלה אתה דורש שהרשעים קרויים מתים בחייהם, ואמר לו הקדוש ברוך הוא לך אני פוטר אותך מכיבוד אב ואם ואין אני פוטר אחר מכיבוד אב ואם ולא עוד אלא שאני מקדים מיתתו בתחלה. כי יש באברהם דבר שלא תמצא בכל אדם, כי אברהם אינו נקשר ואינו מתיחס אל אביו תרח, כמו שאין יחוס וקישור האור אל החושך. כי אברהם הוא האור, שהרי הדורות הראשונים היו תהו וחושך ואברהם הוא האור של מציאות, ומפני כך אמר הקדוש ברוך הוא לך אני פוטר אותך מכיבוד אב, שהרי אברהם מציאות חדש שאין לו קשר עם הראשונים ואין אני פוטר אחר, שהרי לא תמצא זה רק באברהם שהוא היה התחלת מציאות העולם, ולפיכך הוא פוטר מכיבוד אב ואם שאין לו יחוס וקשר לאביו. ולא עוד שלא די שאין לאברהם התקשרות ויחוס אל אביו, אך כי מזכיר מיתתו והעדרו ואחר כך מזכיר אברהם מפני שכן נותן הדעת, כי ביאת האור הוא סלוק החושך וכאשר האור זורח נסתלק החושך, הנה לא היה יחוס אברהם אל תרח רק כמו האור אל החושך, וידוע כי האור והחושך ביאת האחד סלוק האחר, ולא היה שום התקשרות לאברהם עם תרח אביו ולפיכך כתיב וימת תרח בחרן ויאמר אל אברהם, כי ענין אברהם מתדבק אל מיתתו והעדרו לא אל מציאותו כי אברהם הוא אור וכאשר זורח האור אין כאן חושך בעולם. ואף על גב שהיה תרח חי הרי חיייו של תרח כאלו מת כי הרשעים קרויים מתים אף בחייהם היה האור זורח בעולם כי כבר נחשב כאלו מת. ודבר זה ארוך מאוד לבאר איך שהרשעים אף בחייהם נחשבים כמו מתים. ואף על גב שאמרו ז"ל (ב"ר פל"ה) שתרח עשה תשובה כדאיתא בפרשת נח בסופו, ולמדו זה מדכתיב אתה תבא בשלום אל אבותיך, אביו עובד ע"ז היה ומבשרו היה שיבא אליו, אלא ללמדך שעשה תרח תשובה, ואם כן אחר שעשה תשובה למה נאמר שהרשעים

בחייהם נקראים מתים. והרמב"ן ז"ל תירץ בזה שבסוף ימיו עשה תשובה קרוב למיתה. ויותר היה נראה לתרץ שאף ע"ג שעשה תשובה היה התשובה תולה ומיתתו היתה מכפרת לגמרי ובחייו נקרא מת. ויש לומר גם כן כי לא קבל הקדוש ברוך הוא את תרח בתשובה רק בשביל בנו אברהם ושניהם גרמו תשובת תרח ועל ידי אברהם קבל אותו בתשובה. והשתא לא קשיא הא דאמרין במדרש (שם) והביא אותו הרמב"ן ז"ל שבשביל בנו אברהם בא תרח לחיי עולם הבא. דשנים גרמו תשובת תרח שאם לא עשה תשובה לא היה מציל אותו אברהם. ואם לא היה אברהם לא היה מועיל תשובתו כיון שלא עשה תשובה לגמרי. וכל ענין זה מורה שאברהם היה התחלת העולם, ולכך לא היה לו יחוס וצרוף אל אביו שהרי הוא התחלה, ומזה הטעם נולד בארץ כשדים עם לא היה, שהתחלה במה שהיא התחלה קודם לה העדר:

והתבאר לך כי היה אברהם וישראל שוים בענין זה שהיה גידול שלהם באומה שהוא הפך להם, אף כי יש חילוק בטעם של כל א' טעמו בפני עצמו, כמו שהתבאר למעלה, מכל מקום בזה משותפים ושוים שהויתן וגידול שלהם באומה אשר הוא הפך להם. אמנם יש לתת טעם אחד לשניהם, וזה כי אע"ג שהפכים הם מתנגדים מצד עצמם, מכל מקום במה שהפכים ביחד הם משלימים להכל. בשביל זה הם מתחברים ביחד כדי להשלים להכל. ולפיכך ישראל ומצרים אע"ג שהם הפכים מצד עצמם, מ"מ הדבר והפכו משלים להכל יש להם חבור יחד, ולפיכך ישבו ישראל במצרים ואברהם באור כשדים מפני ששני הפכים ביחד הם הכל. ואל יקשה לך כי דבר זה שייך דוקא בהפכים כמו האש והמים שכל אחד נחשב מציאות. אבל בהפכים שהאחד נחשב טוב והשני רע אין שייך לומר כך, זה אינו דודאי אף שהוא רע ואינו מציאות מכל מקום שניהם משלימים להכל כי גם כן הוא צורך בריאה כמו שיתבאר:

ובמדרש במדבר רבה (פ' י"ט) מי יתן טהור מטמא לא אחד כגון אברהם מתרח חזקיה מאחז יאשיה מאמון ישראל מאומות מי עשה כן מי גזר כן לא יחידו של עולם ע"כ. ביארו רז"ל כי המדה נותן כן להיות יוצא טהור מטמא, לכך הכתוב אומר לא אחד ולמה לו לומר לא אחד, רק ר"ל כי מפני שהפכים יש להם סבה אחת שאין המציאות מחולק רק יש להם סבה אחת. וזהו הסבה הראשונה שבאו הפכים מאתו ומפני זה יוצאים זה מזה, לכך אמר לא יחידו של עולם המאחד את המציאות ובשביל שהוא מאחד הכל לפיכך יוצאים הפכים זה מזה, שאלו לא היה להם התאחדות לא היו יוצאים זה מזה, ומצד שהוא יתברך מאחד את המציאות יצאו זה מזה, ואף המציאות הרע הוא מאחד, והרי דבר זה עמוק מאוד. והנה התבאר כי אף על גב שהיה תרח עובד ע"ז, היה יוצא ממנו צד קדושה מצד כי הפכים יוצאים זה מזה. אמנם עיקר הפירוש כמו שאמרנו, כי ראוי בפרט שיהיו הפכים יוצאים זה מזה כמו שאמרנו, בעבור היחוס וההצטרפות שיש להם ביחד, ששני הפכים משלימים להיות הכל בלי חסרון, שהרי יש כאן דבר והפכו ואין עוד דבר חסר, וזהו ענין האחדות שאין לענין האחדות רק שהוא הכל ואין חוץ ממנו. ומפני זה ההפך האחד שהוא חלק הכל יוצא אל השלמה ויוצא ממנו חלק שני, כדי להשלים עד שתהיה הפעולה הנמשכת מן הפועל הוא השם יתברך יש בה הכל, כמו שהפועל יש בו הכל במה שהוא אחד, ולפיכך מי שהוא אחד משלים להכל, וזהו מה שאמר לא אחד שהוא הכל. וכל שהפכים יותר רחוקים זה מזה, יותר ראויים לצאת זה מזה, שבשביל כך הם הכל, במה שזה קצה האחד והשני הוא הקצה השני ובזה הם הכל, וזה שיצא אברהם מתרח חזקיה מאחז:

ואם תשאל ולמה צריך להפכים, ולמה לא תהא בריאת אברהם בלבד מבלי הפכו, אחר שאמרנו כי עיקר הבריאה היא בריאה זאת וכל אשר היה זולתו לא היה בהם בריאה, שאם תשאל כך לא מחכמה שאלת על זאת. כי הדברים האלו ידועים בעצמם, כי לא ברא הקדוש ברוך הוא את אברהם בלבד בעולם, מחמת חסרון המקבל שלא יתכן להיות המקבל הפעולה שלימה לכך נמשך אל העלול חסרון, כי בריאת העולם

הזה אין במציאותו השלימות בכולו, כמו שתמצא האדם אשר ברא הקדוש ברוך הוא ויש בחלק ממנו דבר נכבד הוא השכל, ואין עליך לשאול למה לא בראו שכלי בלא חומר, כי אין מדריגת האדם נותן כך שיהא שלם כל כך שיהא כלו שכלי, ואמנם בחלק ממנו ימצא זה. וכך היה בכלל העולם אשר אין מדריגת העולם שיהא בכללו השלימות, רק בריאת עולם במדריגה אשר השלימות יש חלק ולא בכללו, ואלו לא נברא בעולם רק אברהם וזרעו היה מדריגת העולם הזה שהוא כולו שלם. והנה זהו ענין אברהם ואומה הנבחרת שהם חלקים, ואי אפשר מבלתי האומות שאין שלימות העולם רק בחלק לבד, והחלק הזה חלק ה' כדכתיב (דברים ל"ב) כי חלק ה' עמו יעקב חבל נחלתו. וכמו שתמצא שהפכים יוצאים זה מזה בעבור שהפכים משלימים אל הכל, כך יש להם חבור יחד מזה הטעם עצמו. וזאת הסבה שהיו ישראל יושבים במצרים אומה שהיא הפך להם כמו שהתבאר ואברהם באור כשדים. אמנם התיחסות זה מצד הפועל שהוא הכל ויבא ממנו הכל, ולכך הם מתיחסים אבל בעצמם הם נבדלים, ולכך בהיות הפכים אלו דווקא יש להם חבור ביחד, כמו שהיה לישראל כאשר היו מתהוים במצרים שהם הפכים להם וכן אברהם נולד באור כשדים שהוא הפכי לו ויצא אברהם מתרח, ואחר כך היו נבדלים זה מזה במה שהם בעצמם נבדלים בתכלית. ולפיכך אמר (שמות י"ד) לא תוסיפו לראותם עד עולם במה שהם נבדלים זה מזה, רק לענין הוייה שיהיו הם לעם ישראל יש להם חבור כמו שהתבאר למעלה, כי יש התיחסות בהוייתם יחד ובעצמם הם נבדלים. וכן אברהם אחר שנולד באור כשדים אמר לו (בראשית י"ב) לך מארצך וגו'. ונתבאר לך כי היו ישראל דומים לאברהם, שכמו שישבת אברהם שהוא עיקר העולם באור כשדים זה העם, עם לא היה, ואחר כך הוציאו הקדוש ברוך הוא מתוכו דכתיב (בראשית ט"ו) אני ה' אשר הוצאתיך מאור כשדים, כך ישבו ישראל שהם קדושים נבדלים מכל ערוה במצרים שלא היה אומה מקולקלת כמוה. ויש לך להבין את דברים אלו כי הם דברים צריכים להבין אותם, ובזה ידוע יציאת השורש הנאמן עם נטיותיו הנאמנים, ועוד יתבאר זה:

פרק ו

התבאר לך בפרק שעבר, כי שלימות הבריאה אשר בה היה רצון הבורא, הוא יסוד העולם הוא אברהם אבינו והשתלשלות צאצאי קודש ובהם בחר ה'. ואם כן יש לשאול איך עולם הפוך עליונים למטה ותחתונים למעלה, כי זרעו הקדש במצרים היו נתונים ביד לוחציהם, וידוע כי במה שהם נתונים תחת ידם הרי זה מיעוט מציאות. ואם יאמר האדם עונות הדור גרמו כמו שהוא בגלותנו זה, כי עונותינו גרמו לנו ואנחנו סבלנו עונותינו ועון אבותינו אתנו, שזה אינו כי בגלות מצרים מרחוק היתה העצה מאת ה' על זרע אברהם שיהיו משועבדים ארבע מאות שנה במצרים, כצפור שהוא ביד הצייד כמו שזכרנו למעלה, עד שלא היה נחשב מציאות ישראל בעיני מצרים, שגזרו על בניהם אבדון וחייהן מדרו. ואיך נמצא דבר זה אשר הם ראויים להיות חזקי מציאות בעולם והם עיקר מציאות העולם וזולתו לאין ותהו נחשבו יהיו הם מציאות יותר וגוברים על עיקר מציאות העולם. ומפני כי שורש זה שנגזר על זרעו של אברהם הוא נזכר בפרשת ברית בין הבתרים, יש לנו לעיין ולעמוד על ענין הפרשה:

ובמדרש ב"ר (פ' מ"ד) אחר הדברים וגו', ר' לוי אמר תרתי ורבנן אמרו חדא ר' לוי אמר לפי שהיה אבינו אברהם מתפחד ואמר תאמר האוכלוסין שהרגתי היה בהן צדיק אחד או ירא שמים א'. משל למה הדבר דומה לאחד שהיה עובר לפני פרדיסות של מלך ראה חבילות של קוצים נטלן והציץ המלך והתחיל מטמר מפניו אמר ליה למה אתה מטמר פועלים הייתי צריך שיכשכו עכשיו שכשכשת בא וטול שכרך כך אמר ליה הקדוש ברוך הוא לאברהם אותן האוכלוסין שהרגת קוצין כסוחים היו היינו דכתיב והיו עמים

משרפות סיד קוצים כסוחים. ר' לוי אמר אוחרי לפי שהיה אבינו אברהם מתפחד שמא תאמר המלכים שהרגתי מתכנסים ועושים עמי מלחמה אמר לו הקדוש ברוך הוא אל תירא אנכי מגן לך מה המגן הזה אפילו כל החרבות באות עליו עומד כנגדו אף אם כל האומות מתכנסים עליך ובאים עליך אני נלחם כנגדם. ורבנן אמרו לפי שהיה אבינו אברהם מתפחד ירדתי לכבשן האש ונצלתי לרעבון ונצלתי ועשיתי מלחמה עם המלכים ונצלתי שמא תאמר קבלתי שכרי בעולם הזה ואין לי כלום בעולם הבא אמר הקדוש ברוך הוא אל תירא אנכי מגן לך, מגן עשיתי עמך בעולם הזה אבל שכרך מתוקן לעולם הבא כמו דאת אמר מה רב טובך אשר צפנת ליראיך ע"כ:

במדרש הזה בא ליישב לשון אחר הדברים, דלמה תלה נבואה זאת במלחמת המלכים, ואמר ר' לוי בפ"י הראשון, כי אברהם היה ירא מפני המלחמה הגדולה שעשה ושמא נגד רצון הקדוש ברוך הוא, שהיו במ צדיקים או אנשים אשר הם ראויים שלא להיות נהרגים. והשיב הקדוש ברוך הוא, כי אין לך עונש בהריגת המלכים האלה, והוסיף לומר שכרך הרבה מאוד, וביאור ענין זה, כי שכרו הרבה מאוד לעתיד שכל דרכיו פונים אל הצלחה, כי יש אדם צדיק אשר כל מעשיו הולכים אל השלימות אף אם לא כיון, והפך זה באדם הרשע נאמר עליו (ישעי' ו') השמן לב העם הזה ואזניו הכבד ועיניו השע פן יראה בעיניו ובלבבו יבין ושב ורפא לו, הנה הקדוש ברוך הוא מעלים ממנו דרכי החיים שילך לאבוד, כמו שנעשה לפרעה ולשאר רשעים בדומה לזה. ולפיכך אומר אל תירא אנכי מגן לך שכרך הרבה מאוד, כי אלו מלכים דבוקים בענין רע מאוד, כי אלו ארבעה מלכים אשר לקחו את לוט לא היה כוונתם רק על אברהם, ולפיכך כתב ויהי, כי כל מקום שכתוב ויהי אינו אלא לשון ווי, שהיו נזקקין לאברהם ללחום עמו כדאיתא בב"ר פרשת לך לך (פ' מ"ב) נמצא כי המלחמה היתה לבער אלו הרשעים המתנגדים למציאות העולם, והיו המלכים הארבעה נוצחים את החמשה, ואברהם יחדו של עולם מנצח הארבעה שהם מתנגדים לעיקר העולם. ואלו ארבעה מלכים הם כחות חיצונות. ולפיכך הם ארבע כנגד ארבע צדדים שהם כוחות חיצונות, וכנגד זה היו ארבעה מלכים אלו אשר הם כחות חיצונות מתנגדים אל דבר שהוא עיקר ואינו צד, והוא אברהם שהיה יחיד בעולם בענין דבר זה. נמצא כי במה שהרג את המלכים וביער הקוצים מן העולם את אשר היו מתנגדים לעיקר העולם, הם הכחות החיצונות אשר הם מן הצד, ולפיכך נאמר לו שכרך הרבה מאוד, מאחר כי מעשיו בכלל הם הולכים אחר השלימות לבער הכחות שהם קוצים. ועוד דרש רבי לוי בלשון אנכי מגן לך שני דברים, מפני שהיה מפחד על שני דברים, האחד הפחד על החטא, והשני הפחד מן המלחמה, ולפיכך אמר אל תירא אנכי מגן לך שאברהם כמו מגן שלא יקבל שום חרב וכלי זיין. ומעתה הכתוב מחובר אל תירא אברהם מפני המלחמה כי אנכי מגן לך, ומן העונש הרי שכרך הרבה מאוד כמו שהתבאר למעלה, שכל מעשיו יש בהם שכר כל שכן שאין בהם חטא. ורמז במלה הזאת שאמר אנכי מגן לך מדריגת אברהם שהוא מגן, כמו שאנו אומרים עליו מגן אברהם יותר מן שאר אבות, וזה מפני כי אברהם הוא יסוד הראשון לכל, והיסוד הוא הדבר שיותר בחוזק ותוקף בעבור שהוא יסוד הבנין ואין מי שיוכל לעקור היסוד, ואין לך יסוד יותר מן אברהם, לכך אמר אנכי מגן לך כי מפני שהוא יסוד אם מתכנסים כל האומות לא יוכלו לעשות לו דבר, כי היה לו ענין אשר ראוי ליסוד. וכן נקרא אברהם בכתוב (ישעי' נ"א) הביטו אל צור חצבתם ואל מקבת בור נקרתם הביטו אל אברהם אביכם ואל שרה תחוללכם, קרא אברהם צור, בשביל שהיה אברהם כמו צור הזה אשר הוא יסוד חזק שעליו נבנה הכל, ולכך אמר אנכי מגן לך שהוא כמו מגן אשר לא יקבל שום דבר לחזקו ותקפו. וידוע כי הדבר אשר הוא התחלה כמו אברהם בעבור שהוא התחלה אינו מתפעל, שאלו היה מתפעל לא היה הוא ראשון, והדבר אשר הוא פועל בו יותר ראשון, ואברהם ראשון והתחלה ולא לאומה הישראלית בלבד, רק נקרא אב המון גוים שהוא התחלה לכל, ולכך הוא מגן אשר אינו מקבל התפעלות, ובשביל זה הענין נקרא הקדוש ברוך הוא גם כן צור, בעבור שהוא פועל ואינו מקבל

התפעלות. אבל רבנן סבירי להו, כי פירוש הכתוב כי אברהם לגודל הצלחתו אשר היה רודף ארבעה מלכים, היה ירא כדרך הצדיקים אשר יראים שלא יהיו אוכלים עולם שלהם בעולם הזה, אמר אל תירא שלא קבלת שכרך, כי הדבר שנעשה עמך בעולם הזה הוא על צד אלו דברים שהאדם אוכל מפירותיהם בעולם הזה והקרן קיימת לעה"ב, ולא קבלת שכר בעולם. כי עיקר הדברים אשר האדם אוכל מפירותיהם בעה"ז הם שלשה, גמילות חסדים וכיבוד אב והבאת שלום השנוים במשנה במסכת פאה (פ"א), וגם השנוים בברייתא כולם היו באברהם. כיבוד אב ואם כמו שאמרנו למעלה, שלא היה רוצה לצאת עד שהקדוש ברוך הוא פטרו, וגמילות חסדים לא היה נמצא כמו באברהם כמו שידוע, ואמר הכתוב (בראשית י"ה) למען יצוה את בניו ואת ביתו לעשות צדקה, והבאת שלום שבין אדם לחבירו שהרי היה אב המון גוים מפני זה הוא מאחד ועושה שלום בין כל הנבראים, ועוד אמרו ז"ל (ב"ר פמ"ב) עמק שוה הוא עמק המלך עמק שהשוו כל העולם והמליכו את אברהם למלך, והמלך מעמיד השלום. וכך דרשו (שם פל"ט) אחות לנו קטנה זה אברהם שאחה את כל העולם, בר קפרא אומר כזה שהוא מאחה את הקרע ע"כ. הרי כי אברהם אחה וחבר את כל העולם כמו שמאחה הקרע. וכן תלמוד תורה דכתיב (בראשית כ"ו) עקב אשר שמע אברהם בקולי וגו', ושני אלפים תורה התחילו מן אברהם כדאיתא בפ"ק דע"ז (דף ט' ע"א). וטעם הדבר שהמשנה עשתה שלשה חלקים, האחד כיבוד אב ואם והוא הטוב והחסד למי שהוא מחויב לו כמו הכיבוד לאביו ולאמו, וגמילות חסד שהוא החסד והטוב אשר הוא עושה לאחרים, ואינו מחויב בדבר כמו כל גמילות חסדים, והחלק השלישי הטוב אשר עושה לבריות והוא אינו חייב גמור, וגם אינו פטור ממנו, מצד כי שנאווי המחלוקת כלפי השמים, עד שהאדם יש לו להשתדל בענין השלום שלא יהיה מחלוקת בעולם אבל חייב גמור אינו. הנה כאן שלשה חלקים, האחד הוא הטוב אשר יעשה מצד החיוב הגמור, והשני כנגדו אשר יעשה מצד החסד הגמור והוא גמילות חסדים, והשלישי יש בו קצת מחלק הראשון וקצת מחלק השני הוא הבאת שלום, וכל השלשה הם הטוב אשר הוא עושה לנמצאים. ותלמוד תורה כנגד כלם כי תלמוד תורה מביא אל הכל כי תלמוד מביא לידי מעשה. ועוד בענין אחר עשה מהם שלשה חלקים. החלק האחד החסד אשר הוא שייך לבעלי המעלה, וזה הוא הכבוד אשר שייך לנכבדים ובעלי מעלה מצד אשר הם חשובים, כמו האב והאם, שבערך שלו הם החשובים יותר לפי שהם סבה לו ועלה לו ויש לכבד אותם. והחלק השני החסד מה שהוא שייך אל האנשים החסרים, וצריכים אל החסד שיושלם מציאותם וזהו גמילות חסד לעשות להם טוב, והוא הפך הראשון שהראשון אל בעלי מעלה וזהו אל החסרים. והחלק הג' הם לשאר בני אדם זה עם זה והם השוים, כי מצד השווי שבהם יבא המחלוקת, כי אין קטן נכנס בריב עם גדול וצריכים שלום לקיים מציאותם שיעמדו החלקים יחד. ובאלו ג' החלקים הם הטוב אשר יעשה לכל חלקי הנמצאות. ובאלו שלשה חלקים נכללו כל חלקי החסד והם עשרה שנזכרו בברייתא, כי בברייתא נזכרו עשרה והם החלקים הפרטים השייכים לגמילות חסד ודרך להיות נכללים החלקים הפרטים בעשרה, והחלקים נכללו בג' אבות שזכרה המשנה ואין כאן מקום זה:

כלל הדבר כי העושה הטוב לנמצאים והוא טוב להם אוכל פירות בעולם הזה והקרן קיימת לעולם הבא, וזה כי דבר אשר הוא טוב לעולם הזה, הנה טובתו כפולה טוב לשמים וטוב לבריות כמו כל אלו שזכרנו אשר הם טובים ויש בהן מן הטוב והחסד בעולם הזה, לא כמו מצות ציצית וסוכה ולולב שאין נראה בהם הטוב בעולם הזה, ומפני שלא נראה בהם הטוב בעולם הזה, אין לומר עליהם אוכל פירותיהם בעולם הזה והקרן קיימת לעולם הבא. אבל כיבוד אב ואם וגמילות חסדים והבאת שלום ותלמוד תורה דבק בהם הטוב בענין העולם הזה, ומפני הטוב הזה אשר נראה בהם, שייך בהם אוכל פירותיהם בעולם הזה, דוגמא למצוה עצמה שהיא רצון בוראו וזה עיקר המצוה לעשות רצון הבורא, וגם מן המצוה הזאת נמשך הטוב לבריות וזהו כמו פירות שעושה המצוה פירות, וכך איתא בהדיא בסוף פרק קמא דקדושין (דף מ' ע"ב).

ולפיכך אמר לאברהם שהוא היה בלבד יורש המדה הזאת שהוא גמילות חסדים וכל חלקיה והיה ירא שקיבל שכרו, אמר לו אל תירא אנכי מגן לך, ולשון מגן הוא לשון חנם ויצאה חנם (שמות כ"א) תרגומו מגן. כי זהו שכר גומלי חסדים שאוכלים הפירות בעולם הזה והם בחנם, כיון שהקרן קיים לעולם הבא, ולכך שכרו הרבה מאוד לעולם הבא, ופירוש הזה נכבד מאד. ותבין עוד כי העולם הוא מחסדו של הקדוש ברוך הוא כדכתיב (תהלים פ"ט) אמרתי עולם חסד יבנה, ועל ידי חסדו יוצאים לפעל התולדות בעולם, ומזה תבין כי הדבק במדה הזאת יש לו קרן ויש לו פירות, כי מאחר שהוא גומל חסד, והוא דבק במדת טובו יתברך אשר מדת טובו משפיע לעולם והשפעתו יתברך עושה פירות בודאי, ולפיכך מי שגומל חסד אוכל פירות בעולם הזה והקרן קיימת לעולם הבא, ולכך אמר לאברהם אנכי מגן לך שכרך הרבה מאוד:

פרק ז

ויאמר אברהם יי אלקים מה תתן לי וגו', (בראשית ט"ו) יש לשאול למה אמר אברהם הן לי לא נתת זרע וכן ביתי יורש אותי והקדוש ברוך הוא כבר הבטיח אותו (שם מ"ב) ואעשך לגוי גדול:

והנה באור זה שזה דרך הצדיקים, כמו שאמר יעקב (שם ל"ב) קטנותי מכל החסדים וגו' ואף על גב שהבטיח אותו היה ירא שמא נתלכלך בחטא. וכמו שאמרו בפרק קמא דברכות (דף ד' ע"ב) רבי יעקב בר אידי רמי כתיב הנה אנכי עמך ושמרתך בכל אשר תלך וכתוב וירא יעקב מאד שמא יגרום החטא, תנא עד יעבור עמך ה' זו ביאה ראשונה עד יעבור עם זו קניית זו ביאה שניה מכאן אמרו ראוים היו ישראל ליעשות להם נס בימי עזרא כדרך שנעשה להם בימי יהושע אלא שגרום החטא ע"כ. והיה ירא אברהם כי מה שלא נתן לו זרע עד עכשיו, הוא בשביל גרמת החטא שגרום הדבר ומפני כך אמר הן לי לא נתת זרע וגו':

ויש מקשים על זה דהא אמרינן בפרק קמא דברכות (דף ז' ע"א) כל דיבור שיצא מפי הקדוש ברוך הוא לטובה אפילו על תנאי אינו חוזר, ואין לתרץ דלא קשה דהתם איירי בשלא חטא אחרי כן, דתירוץ זה אינו מספיק, שהרי ירמיה אמר לחנניה בן עזור (ירמיה כ"ח) שמע נא הנביא אשר ידבר לשלום בבא דבר ה' יודע אשר שלחו ה', משמע מזה כי כל נבואה אשר היא לטובה בה יבחן הנביא אשר שלחו ה', ומה בחינה יש בזה כי אפשר לומר שהוא נביא אמת אך שהיה משתנה מפני המקבלים אשר חטאו. והרמב"ם ז"ל בהקדמת פירוש המשנה (לס' זרעים) פירש כי גבי יעקב שאני כי לא שלח הקדוש ברוך הוא את יעקב להתנבאות, ומפני שלא שלחו להתנבאות אם ישתנה הדבר על ידי חטא אין כאן הכזבת הנביא, שהרי לא שלחו להתנבאות ודבר כזה אפשר להשתנות, אבל כאשר שלחו השם להתנבא אם היה משתנה הדבר ימשך מזה הכזבת הנביא שיאמרו כי דבר הנביא כזב ודבר זה לא ישתנה, כך פי' הרמב"ם:

ודבר זה לא יתכן מדברי רז"ל בב"ר בפרשת וישלח (פרשה ע"ז) אמרו מכאן שאין הבטחה לצדיקים שנאמר ויען בניהו בן יהוידע אמן כן יאמר ה' והלא כבר נאמר הנה בן נולד וגו' והוא יהיה איש מנוחה אלא הרבה מקטריגים יעמדו מכאן ועד גיחון. והנה אף על גב שהיה הנביא מתנבא הנה בן נולד וגו' וימשך מזה הכזבת הנביא אין קפידא בזה. ועוד למה ימשך מזה הכזבת הנביא, אחר שדבר ברור הוא כי החטא משנה ההבטחה כמו אם היה מבטיח לרעה וישתנה על ידי תשובה, ואפשר שיבא מזה גם כן הכזבת הנביא שמפני זה לא היה רוצה יונה להתנבאות על נינוה. ודברי הרד"ק בתירוץ קושיא זאת, כי החטא אי אפשר לשנות הכל, אבל מקצת אפשר להשתנות על ידי החטא, ופשרה הזאת אין בה קנין הלב. ועוד מה היה מתקיים ביעקב שאמר והכני אם על בנים, וכל אלו הדברים אין להם יסוד ושורש. אבל העיקר הוא כי

חלוק יש בין ההבטחה ובין הנבואה, כי ההבטחה היא מה שמבטיח הצדיק בשביל צדקתו או בשביל שאהוב לפני ה' דבר זה נקרא הבטחה לצדיקים, ואין הנביא נבחן בדבר זה כי בטל דבר בטל האהבה. וזה פירוש שאמרו שאין הבטחה לצדיקים, ואין הנביא נבחן בדבר שהוא הבטחה רק בדבר שהוא נבואה, וזה כי הנבואה היא מצד עצמה, דבר זה יהיה כך או לא יהיה כך, ואין תולה בשום הבטחה, ולפיכך היעוד של רע גם כן אין בחינה בזה כלל שיובחן הנביא, כי אין רע יורד לעולם מצד עצמו שמאתו ית' יבא טוב, ולפיכך אפשר להשתנות כאשר הוא חוזר בתשובה שהרי הרע לא יבא רק על ידי מקבל. וזהו שאמר ירמיה הנביא אשר ידבר לשלום, כלומר אותו יש לו בחינה אם הוא נביא אמת מפני שהטוב יש לו ענין בפני עצמו שהוא תולה בעצמו ושייך בזה הכזבת הנביא, אבל אשר הוא מתנבא לרע אותה הנבואה הוא בודאי מצד המקבלים ולפיכך אפשר להשתנות על ידי תשובה:

והנה יעקב הובטח ולא היה זה נבואה ולכך היה מתיירא, דוד הובטח ולכך היה מתיירא שלא היה רק הבטחה בלבד. ומה שאמר עד יעבור עד יעבור שראוי לעשות להם נס בביאה שנייה ולא נתקיים גם כן היא הבטחה לישראל, שכן משמע הכתוב כי עמך ה' אשר הם עמך עד יעבור וגו', כי תמיד תעשה להם נסים גדולים בין בביאה ראשונה בין בביאה שנייה, ואין זה רק הבטחה. ועוד כי לא היתה נבואה בפירוש שיהיו נסים בביאה שנייה כמו שהיה בביאה ראשונה, שכך פירושו מדכתיב עד יעבור עמך ה' עד יעבור עמך, והקיש הכתוב אותם יחד ביאה ראשונה וביאה שנייה, שמע מינה שהיו ראויים להיות שתי הביאות שוות בנסים אלא שגרמו החטאים. וזהו כמו הבטחה שהוא מבטיח הצדיק שאותה הבטחה ראוייה שתהיה:

ואם תאמר אם כן מה היה אומר ירמיה לחנניה בן עזור הנביא אשר ידבר לשלום וגו', ומשמע שהנביא כשהוא מתנבא לשלום, ושמה חנניה לא היה מתנבא רק הבטחה ולא נבואה, זה אין קשיא שהרי אמר הנה שברתי עול נבוכדנצר, ובמה שאמר הנבואה בלשון עבר אין זה הבטחה שאפשר שתהיה או לא תהיה, אלא כאלו היה עבר ורצה לומר שכך הדבר בעצמו, לכך אמר זה בלשון עבר ולא בלשון עתיד, וכן רוב הנבואות הם בלשון עבר הכל להורות על דבר זה שיהיה הענין כך בודאי מצד עצמו, ואין זה הבטחה שהוא מבטיח לעתיד. ואפשר עוד שהבטחה לא שייך רק בצדיק יחיד שהוא מבטיח אותו בשביל צדקותיו, ולא לרבים שאין הבטחה שייך בהם רק נבואה, וזה נראה בודאי, ונבואת עד יעבור לא היה נבואה אלא שהקיש הכתוב ביאה שנייה לביאה ראשונה ולא יצא מפי הקדוש ברוך הוא לטובה בפירוש, ויכול לגרום החטא שישתנה, שההיקש לא בא רק לומר שראוי לעשות נס בביאה שנייה כמו בראשונה כלומר ששניהם שווים. וכן בפרשה הזאת לפי שמתחלה לא היה נתינת הארץ לאברהם רק הבטחה, לכך אמר עתה לזרעך נתתי בלשון עבר אחר שכרת ברית על נתינת הארץ, כלומר שאין עוד הבטחה אך הוא דבר מקוים:

אמנם מה שאמר ירמיה רגע אדבר לבנות ולנטוע וגו' דמשמע שאף על גב שהקדוש ברוך הוא דבר טוב על עם אחד, כששב העם לעשות רע בעיני ה' אז הטובה חוזרת, בודאי אין זה קשיא מפני שכבר אמרו רבותינו ז"ל (ברכות דף ז' ע"א) כל מדה טובה שיצאת מפי הקדוש ברוך הוא דהיינו כשהטובה יוצאת לפעל הדבור להיות נדבר והוציא מן הפה, שאז יצא הדבור ובדבור הקדוש ברוך הוא הדבר נעשה שאף שמים בדבר ה' נעשו, אבל כשלא יצא לפעל אפשר בחזרה כאשר יעשו רע. והשתא הכל יתורץ בלא קושיא, ולכך אף על גב שהובטח אברהם, כאשר לא היה לו זרע היה תולה לומר שמא נתלכלך בחטא, ובשביל זה לא היה לו זרע, כאשר בא אליו מאמר השם יתברך הבט נא השמימה וספור וגו' והאמין בה' חשבה לו הקדוש ברוך הוא לצדקה. ואל תתמה למה לא יאמין בדבר זה שהרי חזר הקדוש ברוך הוא להבטיח אותו

ולא יחטא עוד, ותהיה ההבטחה מקוימת בודאי ולא יהיה צריך לירא כלל, דאין זה קשיא כי הדבר לתת לו זרע הבטחה גדולה מאוד היא, ובחטא קל אפשר שישתנה הבטחה גדולה כזאת. כי כבר ביארו רבותינו ז"ל במדרש רבות בפרשת לך לך (פ' מ"ב) הן לי לא נתת זרע אמר רב שמואל בר יצחק המזל דוחקני אברם אין מוליד אמר הקדוש ברוך הוא הן כדברך אברם אין מוליד אברהם מוליד שרי לא תלד שרה תלד, ויוצא אותנו החוצה רבנן אמרי נביא את ואין אסטרגולין את שנאמר (בראשית כ') ועתה השב את אשת האיש כי נביא הוא, בימי ירמיה בקשו ישראל לבא לידי מדה זו ולא הניח להם הקדוש ברוך הוא שנאמר מאותות השמים אל תחתו, כבר אברהם אביכם בקש לבא לידי מדה זו ולא הנחתיו. הרי בארו בזה כי היה יודע במזלות שלא יהיה לו זרע. ומי שידוע בענין המזלות דבר שהוא ברור מאוד, הנה שנוי המזל נס גדול, כי אין ספק ששנוי המזל הוא יותר קשה משנוי הטבע, כי הטבע הוא כח טבעי יותר בקל להשתנות ממה שישתנה מעשה שמים. כי השנוי מתייחס יותר אל הדברים הטבעיים לשפלותם, וכמו שיש בהם שינוי טבע כך אפשר להיות נמצא בהם שינוי בלתי טבעי, כי הם תחת שינוי וקרובים אל שינוי, אך השמים הדבר הבא מהם יותר קשה להשתנות, מפני חוזק הפעולה והגזירה אשר יש לשמים והקדוש ברוך הוא הוציאו חוץ לשמים, כלומר שיהיה דבק במעלה הנבדלת לא במעלה הגשמית כי השמים הם גשמים, ובזה היה משנה המזל ולפיכך אמר הקדוש ברוך הוא אליו נביא אתה ולא אצטרגולין, כלומר שאין אתה דבק רק במעלה הנבדלת הבלתי גשמית, ומפני כך אין אתה דבק במזלות מי שיש לו מעלה הבלתי גשמית. ומה שהוצרך לשינוי השם, כי אף שהוציא אותנו חוצה להיות לו מעלה נבדלת הבלתי גשמית, כדי שלא יהיה מתנגד לו מן שמו, שאם היה מתנגד לו מן שמו שהיה מורה המזל שאין אברם מוליד, קשה לשנות המזל אף כי היה מוציאו חוצה כי היה מתנגד לו מן שמו הטבעי, ולפיכך קרא לו שם אחר בשם אברהם. ולכך מה שהבטיח הקדוש ברוך הוא את אברהם על הבנים, היא מעלה גדולה לשנות המזל אשר והיה ברור אל אברהם שלפי המזל שלו אין לו בנים. ומכל שכן מה שהיה אומר הבט השמימה וספור הכוכבים, שאם אשר היה רואה את עצמו מבלי זרע יהיה לו רבוי זרע שדבר זה פלא גדול והיה מאמין:

ולפיכך מה שהקשה הרמב"ן אשר עשה עמו נסים ונפלאות והוציאו מכבשן האש ועמד לו במלכים לא יהיה מאמין בדבר הזה. כבר השבנו מה שיש להשיב דשנוי הטבע מצד כי הטבע בעל שנוי ותמורה בעצמו הנס אין כל כך, כמו שהיה דבר זה לשנות המזל, ואף כי דעת האדם כי הצלתו מכבשן האש יותר נראה נס, זה מפני כי שנוי הטבע הוא פלא לאדם הבלתי יודע בגזירת השמים, אמנם החכם כאשר יבין בענין זה אין הדבר כך, כי מעלה הזאת מצד שהיא מעלה אלקית לשנות המזל ולהיות מעלתו על המזלות אין דבר למעלה מזה ולא יקשה כלל. ואפילו אם נאמר כדברי הרמב"ן שאין זה פלא, כבר בארנו שמפני שראה אברהם כי לפי המזל אין לו בנים רק הבטחת הקדוש ברוך הוא עשה זה, לכן בקלות אם יעשה חטא קל ישתנה הבטחה זאת שהובטח לשנות המזל מאחר שמצד הטבע אין לו בנים כלל, והכל הוא בשביל זכותו, ובקלות החטא מביא שינוי, ואם לא היה אמונתו חזק היה מסופק בדברי השם כי אולי ישתנה הבטחתו וכאלו לא הבטיחו, והשם יתברך רצה להבטיח אותו ובשביל אמונתו בה' יתברך היה מאמין שהשם יתברך יעשה לו זה וזהו חוזק האמונה:

אמנם מה מאוד אני תמה על הרב הגדול הזה אשר ראה דברי רבותינו ז"ל במדרש רבות (שמו"ר פ' כ"ב) בפסוק ויאמינו בה' ובמשה עבדו וכך אמרו, בשכר האמונה שהאמינו שרתה עליהם רוח הקודש ואמרו שירה אז ישיר, ר' נחמיה אומר אתה מוצא שכל מי שמקבל עליו מצוה אחת באמונה ראוי שתשרה עליו שכינה וכן אתה מוצא בשכר אמונה שהאמינו זכו ואמרו שירה וכן אתה מוצא שלא ירש אברהם את העולם הזה והעולם הבא אלא בשכר אמונה שנאמר והאמין בה' וכן אתה מוצא שלא נגאלו ישראל

ממצרים אלא בשכר אמונה שנאמר ויאמן העם וכן אומר אמונים נוצר ה' ע"כ. הרי שלא נכונים דברי הרמב"ן ז"ל כי הוא עושה האמונה לאברהם מלתא זוטרתא למאוד, ורבותינו ז"ל אמרו שלא ירש העולם הזה והעולם הבא אלא בשביל האמונה, שעל ידי האמונה שהיה חזק באמונה זכה אברהם להיות שורש ויסוד כל ישראל, והוא נקרא צור דכתיב (ישעי' נ"א) הביטו אל צור חצבתם ואל מקבת בור נקרתם וגו', קרא את אברהם צור להורות על חוזק ותוקף היסוד הזה שהוא כמו צור שהוא חזק כמו שהתבאר בפרק שלפני זה, כי אשר הוא יסוד ראוי להיות מתואר בחוזק ותוקף שאם לא כן שיש לו מציאות חזק לא היה יסוד. וכן ראוי לאברהם במה שהיה התחלה לאומה ישראלית ראוי שיהיה לו מציאות חזק יותר, שבשביל זה הוא היה יסוד והתחלה. וחוזק שלו הוא שהיה חזק באמונתו וזהו החוזק שלו ומפני שהיה חזק באמונתו היה מציאותו יותר חזק, ובשביל כך היה זוכה להיות ראש אבן פנה ויסוד הכל. וזה שהיה מתנסה אברהם ב' נסיונות אם היה חזק באמונתו, וכאשר נתנסה בעשרה נסיונות, אז נודע ונבחן להיות ראש אבן פינה ועליו נבנה הכל:

ובמדרש בפרשת לך לך (פ' ל"ט) אחות לנו קטנה רבי ברכיה אומר זה אברהם שאחה את כל העולם בר קפרא אומר כזה שהוא מאחה את הקרע קטנה שעד שהיה קטן היה מסגל מצות ומעשים טובים ושדים אין לה לא הניקוהו לא מצות ולא מעשים טובים מה נעשה לאחותינו ביום שידובר בה נמרוד שירד בכבשן האש אם חומה היא שמעמיד דברים כחומה נבנה עליה טירת כסף ואם דלת היא נצור עליה לוח ארז ואם אינו מתקיים אלא לשעה אף אני איני מתקיים עליו אלא לשעה ע"כ:

ביאור ענין זה כי אברהם תחלת בחינתו היה שנבחן באמונתו כאשר הושלך לכבשן האש, ואם הוא חזק באמונתו נבנה עליו טירת כסף. טירת כסף הזה הוא בנין העולם אשר נבנה על אברהם, כאשר היה חזק באמונתו היה זוכה וראוי להיות יסוד והתחלה לבנות עליו טירת כסף חזק. כי אין ראוי להיות התחלה רק אשר יש לו מציאות חזק, לכך בשביל האמונה הזאת ראוי היה לרשת העולם הזה והעולם הבא. כי מאחר שהוא חזק באמונתו יש לו מציאות חזק, וראוי להיות עיקר המציאות בעולם הזה ועיקר המציאות בעולם הבא. אבל מי שמציאותו חלש באמונתו אין ראוי להיות עיקר בעולם הזה ולא בעולם הבא וכן מה שאמרו ז"ל שלא זכו ישראל לגאולה רק בשביל האמונה, וזה בשביל כי השעבוד הוא מורה על מיעוט המציאות, כי אשר הוא משועבד לאחרים הרי נתלה באחר, ואין זה נקרא מציאות כיון שתלוי באחר, וכאשר היו ישראל מאמינים היו חזקי המציאות אשר אין ראויים אל השיעבוד מאחרים, ולהיות נתלים בזולתן. ולכך בשביל חוזק מציאותו היו יוצאים לחירות ודבר זה הוא ענין עמוק. וכן מה שאמר שבשביל האמונה שרתה עליהם רוח הקודש ואמרו שירה. וזה כי האמונה שיש לו בזה חוזק המציאות הוא מעלה אלקית, כי דברים החמרים חלושי המציאות מקבלים שנוי תמיד ואין חוזק להן. אבל מאחר שיש בו האמונה והוא דבר חזק שלא ירהר אנה ואנה לכך הוא דבר אלקי אינו גשמי שכל דבר אלקי לא יקבל שנוי כלל, ובשביל זה ראוי שתשרה עליו השכינה להיות דבק בו הנבדל. וזהו שאמרו ז"ל בפרק כל כתבי (דף קי"ט ע"ב) העונה אמן בכל כחו פותחין לו שערי גן עדן דכתיב פתחו שערים ויבא גוי צדיק שומר אמונים אל תקרא אמונים אלא אמנים. והוא לטעם שהתבאר למעלה, שראוי להיכנס בחלק הגן עדן, כי דברים המשתנים הם רעים בעבור שכל שנוי רע. אבל מי שחזק באמונה, בשביל החוזק שיש לו ואין מקבל שנוי באמונתו, הרי נבדל משנוי אשר הוא לחמרים. וזהו כניסה לגן עדן שהוא מתרחק מן השנוי והתמורה שהוא רע, ולכן פותחין לו שערי גן עדן שאין שם רק עדן ושמחה ורחוק מן התפעלות ועצב. וכל ענין זה בשביל החוזק שיש לו באמונה ואין לו השתנות. והתבונן בזה כי יש עוד במה שאמר שפותחין לו שערי גן עדן, כי המאמין בו יתברך הוא נטע נאמן בחוזק, ולכך הוא כעץ שתול על פלגי מים ועל יובל ישלח שרשיו. וזהו שאמר

פותרין לו שערין גן עדן, כי משלח שרשיו ונטיעתו החזקה עד נטיעת הגן כי שם ארזי הלבנון אשר נטע ה'. והרמב"ן זכרוננו לברכה עשה האמונה מילתא זוטרתא, והנה אדון כל הנביאים השלם בתכלית השלימות שלא היה ולא יהיה כמוהו, בא אליו מכשול זה שנאמר (במדבר כ') יען אשר לא האמנתם בי. ופירוש זה כאשר אמר משה שמעו נא המורים דרך כעס, וכן מה שהכה הצור פעמים הכל דרך כעס, ודבר זה לא היה ראוי לו כי מאחר שעשה הקדוש ברוך הוא נס ראוי היה לו להתחזק ולהתגבר באמונה בהקדוש ברוך הוא. ואם היה מתחזק ומתגבר באמונה, היה מתחדש לו השמחה לא לעשות דרך כעס. וזהו אשר לא האמנתם שהיה ראוי למשה להיות חזק באמונתו, ואם היה חזק באמונתו בהקדוש ברוך הוא היה נוטה אל מעלה נבדלת והיה עושה בשמחה ולא היה מתפעל לכעוס, ואז היה זה קדושה לעיני ישראל, שהיה משה ואהרן מראים האמונה בו יתברך ואז היה שמו מקודש לעיניהם על ידי האמונה. וזהו שאמר יען אשר לא האמנתם בי להקדישני, כלומר היה לכם להתחזק באמונה. ואם עשיתם זה לא היה לכם לכעוס, כי האמונה מביא לידי שירה ושמחה, ומשה הכה פעמים דרך כעס ואמר שמעו נא המורים וזה הפך האמונה. כלל הדבר כי הנס שנעשה להם להוציא המים מביא האמונה, והיה למשה ולאהרן להתחזק באמונה במקום הזה וזה לא היה כן כמו שאמרנו. וזהו יען אשר לא האמנתם בי להקדישני, ולא שהיה החטא להם הכעס בעצמו רק שהכעס הזה מורה שחטא משה באמונה, ופירוש זה אמת ונכון מאוד והבן הדברים:

ובמדרש במדבר רבה (פ' י"ט) אמר משה לפני הקדוש ברוך הוא רבוננו של עולם אני הקפדתי אהרן מה חטא, הרי בפירוש שרבותינו ז"ל מפרשים כי החטא למשה ולאהרן בשביל הכעס והוא על דרך שאמרנו למעלה. וזה שאמרנו עוד במדרש (בבמ"ד פ' י"ט) יען אשר לא האמנתם בי להקדישני אם דברתם אל הסלע והיה נותן מימיו היה מקודש שמי בישראל, שהיו אומרים מה הסלע שאין בו דעת עושה מצות בוראו ע"י דיבור אנו על אחת כמה וכמה, שמשמע שהיה חטאם בשביל שהכו בסלע. אין הדבר כך דבודאי קשה קושית הרמב"ן שאל הסלע ההכאה והדבור הכל שוה. אבל פירוש הדבר בזה הוא ענין נפלא מאוד מאוד, שאל יהא ספק לך, מאחר שהשם יתברך צוה עליו לדבר אל הסלע שהיה בדרך נס שקבל הסלע הדבור, והשם יתברך רצה שיקבלו הנמצאים דבורו והיו נמשכים אחר השם יתברך ברצון רק בדבור בלבד בשמחה, והוא בעצמו ענין האמונה כמו שאמרנו כי האמונה בו יתברך מחדש שמחה. וכדי שיהיה הכל דרך שמחה המורה על האמונה, יהיה מדבר משה אל הסלע ויהיה הסלע נמשך אל רצון בוראו מעצמו. ומשה עשה הכל דרך כעס, והיה כועס ואמר שמעו נא המורים, גם הכה הסלע, עד שהיה הסלע נמשך אל דבר השם ית' בכח, ועל ידי זה אין מחדש אמונה כי אין אמונה רק שיהיה הכל דרך רצון ושמחה:

אמנם מה שצוה לו השם יתברך להכות בצור בחורב זה ענין אחר. כי היה זה של מי מריבה נגד כל ישראל ורצה השם יתברך שיקנו ישראל אמונה לכך היה מצוה לו לדבר אל הסלע. אף כי אין חלוק בין הכאה ובין הדבור, אין זה קשיא, דודאי ישראל חכמים היו, וכאשר יראו שהנמצאים נמשכים אחר השם יתברך מרצון ומאהבה יקנו האמונה בו יתברך, שהמאמין נמשך אחר השם יתברך בשמחה כמו שהתבאר, וזה הפירוש האמתי וברור הוא עד מאוד, ואין כאן ספק. והבן הדברים אשר התבארו לך מענין האמונה:

והראיה על כל זה מה שאמרו חכמים (שבועות ל"ו ע"א) אמן בו שבועה, וזהו כי האמונה הוא התחזקות במי שהוא מאמין בו, ולפיכך אמן הוא לשון שבועה בו יתברך שאין לשון שבועה רק שיהיה דבר שנשבע עליו מקום, כי לשון שבועה תרגומו קיימא, ומפני שהאמונה הקיום במי שהוא מאמין לכך אמן לשון שבועה שמקיים הדבר בו יתברך. הנה התבאר לך ענין האמונה לא כמו שהיה סובר הרמב"ן זכרו לטוב, שהיה קל בעיניו מעלת האמונה, ועוד יתבאר:

פרק ח

אחר שכבר אמרנו מענין הזכות לאברהם באמונה אשר האמין בה' כאשר אמר לו הקדוש ברוך הוא על הזרע, קשה למה לא האמין כאשר אמר לו על נתינת הארץ, והיה ראוי שיהיה יוצא שכרו בהפסדו. ובמדרש רבות בפרשת לך לך (פ' מ"ד) ר' יודא בר חנינא אומר לא כקורא תגר אלא אמר לו באיזה זכות אמר לו בזכות כפרות שאני נותן לך לבניך ויאמר אליו קחה לי עגלה משולשת וגו', הראה לו ג' מיני פרים וג' מיני שעירים וג' מיני אילים, ג' מיני פרים פר יום הכפורים ופר הבא על כל המצות ועגלה ערופה, וג' מיני שעירים שעירי הרגלים שעיר ראש חדש שעיר של יחיד, ג' מיני אילים אשם ודאי ואשם תלוי וכבשה של יחיד, ותור וגוזל ותור ובן יונה, ויקח לו את כל אלה רבי שמעון בן יוחאי ורבנן רבי שמעון בן יוחאי אומר כל הכפרות הראה לו ועשירית האיפה לא הראה לו, ורבנן אמרי אף עשירית האיפה הראה לו נאמר כאן ויקח לו כל אלה ונאמר להלן והבאת את המנחה אשר יעשה לו מאלה, ואת הצפור לא בתר הראה לו שמבדילין בעולת עוף ואין מבדילין בחטאת העוף ע"כ. ומפני שנראה פירוש זה ומדרש זה רחוק מפשט הכתוב דחו את הפירוש הזה בשתי ידים, והסכימו הכל שאברהם לא יפה עשה במה שאמר במה אדע, כי היו רואים שאם נפרש במה אדע באיזה זכות יירש את הארץ, אין התשובה קח לי עגלה משולשת ועז משולשת ואיל משולש יתפרש לפי פשוטו על זאת השאלה, שהוקשה להם למה יירשו את הארץ בזכות הקרבנות והלא לא על דבר זבח צויתי את אבותיכם. ועוד לא מצאנו זה בכתוב שתהא הארץ לישראל כי אם בזכות האבות והשבועה שנשבע להם. ומפני זה פירש רש"י במה אדע כי אירשנה באיזה זכות יתקיימו ולא יגלו ממנה. אלא שהקשו עליו כי לא יסבול זה לשון הכתוב במה אדע כי אירשנה, דהלשון משמע לשון ירושה דהיינו תחלת הירושה לא הקיום בה:

ובפרק בני העיר (מגילה ל"א ע"ב) אמר רבי יוסי אלמלא מעמדות לא נתקיימו שמים וארץ, שנאמר ויאמר ה' אלקים במה אדע כי אירשנה אמר אברהם לפני הקדוש ברוך הוא רבונו של עולם שמא בני יהיו חוטאים ואתה עושה להם כאנשי דור המבול ודור הפלגה אמר לו לאו, במה אדע אמר לו קח נא לי עגלה משולשת, אמר לו תינח בזמן שבית המקדש קיים בזמן שאין בית המקדש קיים מה תהא עליהם אמר להם כבר תקנתי להם סדר קרבנות שבזמן שקוראים בהם מעלה אני עליהם כאלו הקריבו לפני קרבן ואני מוחל להם ע"כ. הרי שהם בארו כי שאלת אברהם היה במה אדע שלא יעבור זרעו מן העולם, לא במה אדע שיתקיימו בניו בארץ. ויש לדקדק על דברי רבותינו ז"ל הרי הכתוב אומר במה אדע כי אירשנה, ואין נזכר בכתוב במה אדע שלא יעשה להם כאשר עשה לדור המבול ולדור הפלגה:

ונראה כי פירוש במה אדע כי אירשנה, כלומר שתהיה הארץ לי לירושה לאחוזת עולם, ולא שהיה מסופק שמא יגלו ממנה דאף אם יגלו ממנה הארץ ירושה להם, דקיימא לן (יבמות פ"ב ע"ב) ירושה ראשונה ושנייה יש להם וירושה שלישית אין להם, רק היה ירא שמא יעבור זרעו חס ושלום מן העולם לגמרי ואז תבטל הירושה לגמרי, ולפיכך השיב לו בזכות הקרבנות. וביאור ענין זה כאשר תעמיק ותבין התשובה אשר השיב לו הקדוש ברוך הוא לאברהם, כי ישראל יש להם מעלה מיוחדת, כי ישראל מעלתם שהם נבדלים מן הפחיתות לגמרי, והחטא שמקבלים אין זה רק מקרה ודבר שהוא מקרה בלבד אפשר הסתלקות. ולפיכך אין ראוי להעביר ישראל בשביל החטא כיון שבעצם הם טהורים ואין החטא להם בעצם והוא דבר מקרה ואין דבר שהוא במקרה מבטל עצם ישראל. והדבר הזה יתבאר לך באריכות עוד בספר הזה בסופו (פרק ס"ב) ובספר הנצח בעז"ה. אבל בני אדם שפחיתות להם בעצם, כאשר הם מוסיפים פחיתות מן החטא, אין הפחיתות הזו מקרה שקבל העצם, שהרי פחיתות יש להם בעצם, ואין זה רק הוספה על הפחיתות שיש להם בעצם כשגובר החטא מעבירה. ולפיכך אמר בשביל הכפרות שיש כפרה לישראל

על חטאם, ודבר זה הוא לישראל בפרט לא לשום אומה. ובשביל כך יתקיימו ואין העברה להם מן העולם כמו שיש לאומות, שאם היה החטא לישראל בעצם לא היה כפרה להם על ידי קרבן, אך בשביל שהחטא בישראל ענין מקרה כמו שהתבאר, לכך יש להם קרבנות. ובזמן שאין בית המקדש קיים סדר הקרבנות הסרת החטא. והוא דבר נפלא איך סדר הקרבנות עומד במקום הקרבן, כי אין קרבן זולת הקירוב והדבוק בו יתברך, לצאת מן החטא לשוב אליו יתברך, וזהו לשון קרבן התקרבות אל השם יתברך על ידי הקרבן. והנה סדר הקרבנות שהוא ד"ת שמסדר בד"ת ענין הקרבנות הוא הדבוק בעצמו, כי אין דבר חבור ודבוק יותר כמו התורה שהוא דבוק וחבור האדם אל בוראו. ודוקא סדר הקרבנות במה שהקרבן בעצמו הוא התדבקות אל השם יתברך, והנה עומד סדר הקרבנות במקום הקרבן עצמו כאשר תדע ותבין. ואם באנו לפרש דבר זה היה ארוך מאוד, כלל הדבר כי תבא השאלה והתשובה על נכון בענין זה, והוא דעת רבותינו ז"ל במסכת מגילה בפרק בני העיר:

אמנם דעת רבותינו ז"ל במדרש אשר אמרנו למעלה, שאמרו לא כקורא תגר אלא באיזה זכות, לא משמע שכך פירושו, רק כמשמעו שעל עיקר הנתנה שאמר הקדוש ברוך הוא לאברהם ליתן לו הארץ על זה שאל באיזה זכות. וגם זה כשתעיין בדבר זה היטב תבין שהוא נכון מאוד. ויש לך לדעת כי הארץ אשר נתן הקדוש ברוך הוא לאברהם היא ארץ קדושה נבדלת מכל האדמה, ולפיכך כאשר הבטיח הקדוש ברוך הוא על הנתנה רצה לדעת באיזה זכות יירשו הארץ הזאת הקדושה. ולפיכך השיב לו מזה הצד יירשו הארץ בזכות הכפרות, כאשר תדע סוד הכפרות אשר נתן הקדוש ברוך הוא לישראל מורה על שישראל קדושים בעצמם נבדלים מן הפחיתות, ואל"כ כאשר הוסיפו על הפחיתות לא היה אפשר בהם כפרה, עכשיו שהם בעצמם נבדלים מכל הפחיתות, ראוי להם הכפרה שהחטא אין מתייחס להם ועיקר עצמם בלא חטא לכך ראויים אל הכפרה, לטהר את עצמם מן החטאים אשר אין ראוי לישראל. וכמו שהארץ הקדושה מצד קדושתה אינה סובלת החטא כמו שאמר (ויקרא י"ח) ולא תקיא הארץ אתכם כשתטמאו ח"ו הארץ, כך ישראל מצד קדושתם אינם מסוגלים אל החטאים. ולפיכך הארץ מתייחס לישראל בענין זה כי הארץ קדושה במעלתה הנבדלת מן הפחיתות ומן התיעוב וכן ישראל. ודומה למי שבעצמו יפה וטהור שאם נתלכלך בטיט חוזר מיד לטהרתו לפי שבעצמו הוא טהור, ומי שהוא מזוהם ומאוס אין הלכלוך יוצא ממנו לעולם לפי שנוסף לכלוך על הלכלוך, לכך הכפרות שיש לישראל הוא מורה על עצם מעלה הנבדלת שיש לישראל שבאותו מעלה יש להם כפרת החטא. ולפיכך בזכות זה יירשו הארץ הקדושה, כי לפי הענין האדם יש לו מקום לכך כשנתן הקדוש ברוך הוא הארץ הקדושה לישראל בודאי מפני שהם ראויים לה, וכן לכל אומה ואומה נתן ארץ כפי מה שהם, וכל דבר יש לו מקום לפי טבעו ומעלתו, ולכך לפי מעלת ישראל שיש להם מעלה נבדלת קדושה יש להם ארץ קדושה:

והבן מחלוקת רבי שמעון בן יוחאי ורבנן, כי לרבי שמעון בן יוחאי לא הראה לו עשירית האיפה, כי עשירית האיפה הוא קרבן עני כשחוטא וזה אין כפרה שלימה כי אין קרבן זה לכלל ישראל אלא לעני בפרט, ומפני שקרבן זה קרבן עני, והרמז בענין הקרבנות על עליוי מעלת ישראל שמפני כך זכו ישראל לרשת הארץ, לא הראה לו כפרת עשירית האיפה שאין זה מעלת ישראל. אבל רבנן סבירי להו דגם עשירית האיפה הראה לו, כי אף כפרה זאת היא משלמת את כלל הקרבנות ולא יחסרו דבר מן הקרבנות, ולכך הראה לו גם כן את עשירית האיפה כדי להשלים הכפרות. והכפרות הם ט' מינים בהמות, מפני שהחטאים דומים לחולי הגוף, והחולי אשר נתהוה בגוף יש חולה שיש לו חמימות יותר מן הראוי, ורפואתו הוא בענין אשר ראוי לו, ויש מקרירות ורפואתו בענין הראוי לזה, ויש בענין הלחות ויש בענין היבשות ורפואתו בענין הראוי לו, כך רפואת הנפש אין זה כזה ולכל אחד קבעה התורה התמימה כפרה ורפואה מה שראוי לו,

ולכך הם תשעה כפרות מן הבהמות ובט' יכללו כל החלקים, ותור וגוזל הם אחד כי כן כתיב ואת הצפור לא בתר, כלל שניהם בלשון אחד ואין חילוק בתורה בין תור וגוזל שיכול להביא תור או גוזל הרי הם עשרה קרבנות. כי כבר אמרנו לך כי השם יתברך נתן לישראל כפרות הרבה שאין חטא זה כזה, ומפני כי המספר עולה עד עשרה, שהרי אחד עשרה יחזור למנות אחד דהיינו אחד עשר אם כן אין מספר יותר מעשרה. והטעם בזה לפי שכל דבר בעולם יתחלק לתשעה, לפי שכל דבר אשר אפשר בו חלוק יש בו ראש ואמצע וסוף ולדבר זה יתחלק ודבר זה ידוע. ובענין זה תמצא בו ט' חלקים לכל צד, שכאשר תניח דבר שיש בו חלוקה בכל צד, לא כמו הקו אשר אין בו חלוקה רק באורך ולא ברוחב, אבל דבר שיש בו חלוקה באורך וברוחב עולה מספרו ט', ומזה נדע שכל מספר לא יעלה יותר רק עד ט', שכל זמן שאין במספר יותר מט' נקראים חלקים, שכל אחד ואחד מחולק לעצמו, שהרי יש לכל אחד ואחד צד בפני עצמו ולכך הם חלקים, אבל כאשר יש עוד אחד ששוב לא תוכל לחלקם שיהיה כל אחד ואחד בפני עצמו אז הם כלל אחד ואינם חלקים לעצמם, ולכך ט' מספר החלקים אבל כאשר הם עשרה יחזרו להיות כלל אחד. ולפיכך אמר עגלה משולשת ואיל משולש ועז משולשת שיהיה כל מין משולש, שהרי הט' חלקים משולשים הם והם ט' מיני בהמות, אך העשירי תור או גוזל ענין מיוחד כי העשירי על ידו נשלם המספר ונעשה כלל, ולפיכך היה העשירי דבר בפני עצמו אינו דומה לחלקים. ורז"ל אמרו שהראה לו שאין מבדילין בחטאת עוף, ביאור ענין זה כי העוף אינו כל כך חשוב לכך לא היה מחלק אותו כמו הבהמה, ובזה הראה לו כי חטאת בהמה שהבהמה חשובה יש בה חלקים ולא חטאת עוף, אבל עולה לחשיבת הקרבן היה בו חלקים כי העולה היא כולה כליל, והתבאר התשובה לאברהם בענין הקרבנות שלא יעביר זרעו כמו שהתבאר:

ועוד יש לומר שהארץ נתן השם יתברך לאברהם לירושה נצחית, והיה ירא אברהם שמא יעביר את זרעו חס ושלום כמו שהעביר אומות אחרות ולא יהיה לו הירושה. אז אמר לו בזכות הקרבנות שהקרבן הוא מדבק ישראל אל השם יתברך, ואז נאמר (דברים ד') ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כלכם היום, שהם גם כן יהיו נצחים כמו שהוא יתב' נצחי ודבר זה יתבאר בסוף הספר (פרק ס"ט) באריכות. ובמסכת תענית (כ"ז ע"ב) אלמלא מעמדות לא נתקיימו שמים וארץ וכו'. וזה מפני כי אין לעולם קיום רק על ידי הדבוק בו יתברך ובו מתקיים הכל, ולפיכך בזכות הקרבנות שמים וארץ מתקיימים וזה יתבאר במקומו. ולכך היה מחתך הבהמות כי חתוך הבהמות דומה בדבר מה להקרבה שההקרבה הוא חתוך שלהם, והקרבת הקרבן גורם שהשם יתברך גוזר ונותן הארץ לאברהם בגזירת ברית, וכאשר עבר בין הגזרים הרי זה עשיית גזירה וכריתה שהרי עבר בין הגזרים ובזה נתן לאברהם הארץ בגזירת ברית, ופירוש זה פי' נכבד מאוד כאשר תבין ותעמיק בסוד הקרבנות:

וירד העיט וישב אותם אברם (בראשית ט"ו) מזה למדו שצריכין ישראל לעשות מעמדות לקרבנות. והטעם כדי שיהיה הקרבן מיוחד לו ולא ישתתף אחר עמו, ואם לא היו שומרים הקרבן היה נראה שהיה אפשר שיהנה אחר מן הקרבן ואין הדבר הזה ראוי. משל מי שעשה סעודה למלך אין מזמן אחר עמו, שיהיה נראה שהסעודה היא למלך בפרט, ולפיכך וירד העיט על הפגרים וישב אותם אברהם שהיה עומד ומשמר שלא יהיה חלק אחר בעבודה, והתבאר דעת רבותינו ז"ל במדרש רבה, על דעת מי שאמר שלא שאל אברהם אות. אמנם שם תמצא גם כן שיש מרבותינו ז"ל שאמרו ששאל אות על הירושה וכמו שיתבאר לקמן. ושאלה הראשונה במקומה עומדת, למה שאל אברהם אות על הירושה ולא שאל על הבנים. והנראה בזה כי הבנים גם שאר בני אדם זוכים אל בנים ואין זה שינוי ודבר חדוש בשום ענין, אף להיות זרעו ככוכבי השמים שאין זה רק תוספת ולא נקרא זה מתנה, ואף על גב דנס גדול היה זה שהרי לפי המזל לא היו לו בנים, מכל מקום אין זה מתנה נחשב כיון שכל אדם בטבעו יש לו בנים, ועתה שהבטיחו

על בנים לא הבטיח רק שיהא כמו שאר בני אדם ולכך לא שאל אות. אבל על נתינת הארץ צריך ברית ואות דבר שהוא מתנה כמו הארץ שנתן לו הארץ במתנה שהוא ענין מחוץ צריך קיום, שהאומר לאחד אתן לך דבר זה כל זמן שלא זכה באותו דבר אינו מתנה ולכך שאל אות:

ובמדרש רבה בפרשת לך לך (פ' מ"ד) עגלה משולשת זה בבל שהעמידה ג' מלכים נבוכדנצר ואויל מרודך ובלשצר, עז משולשת זה מדי שהיא העמידה ג' מלכים כורש דריוש ואחשורוש, ואיל משולש זה יון, רבי אליעזר ור"י רבי אליעזר אומר כל הרוחות כבשו בני יון ורוח מזרחית לא כבשו אמר רבי יוחנן והכתיב וראיתי את האיל והנה מנגח ימה וצפונה ונגבה, הוא דעתו דרבי אליעזר שלא אמר מזרחה, תור וגוזל זו אדום תור הוא אלא שגזלן הוא, דבר אחר ויקח את כל אלה רבי יהודה ורבי נחמיה, רבי יהודה אומר שרי אומות העולם הראה לו, ורבי נחמיה אומר שרי ישראל הראה לו כו' ששם סנהדרין גדולה של ישראל יושבת וחותרת דיניהן של ישראל, ואת הצפור לא בתר רבי אבא בר כהנא בשם רבי לוי אמר הראה לו הקדוש ברוך הוא כל מי שמעמיד פנים בגל הגל שוטפו וכל מי שאינו מעמיד פנים בגל אין הגל שוטפו וירד העיט על הפגרים נסב אברהם מכיש והיה מכיש להו ולא הוו מכתשין אף על פי כן וישב אותם אברם בתשובה אמר רבי עזריה לכשיעשו בניך פגרים בלא גידים ועצמות זכותך עומדת להם ע"כ:

העמיקו חכמים בענין זה מאוד, כאשר תדע כי האומות הם נכללים בד' ראשים כוללים כלל האומות הקדמונים לא ראי זה כראי זה, וערך ויחוס האומות אל אברהם כמו ערך הבעלי חיים שאינם מדברים אל הצורה השלימה היא צורת האדם, וכבר התבאר זה למעלה. לכך כאשר כרת ברית עם אברהם, צוה ליקח נגד כללי האומות נגד ד' מלכיות שהם ראשי האומות, ולחלק אותם בתוך, שזה יורה על שהאומות המתנגדות אל הצורה השלימה הם זרע אברהם, והם באים לבטל הברית שיש להקדוש ברוך עם אברהם ועם זרעו מצד התנגדות. לכך צוה לגזור אותם לשנים ועבר השם יתברך בין הגזרים לבטל כח המונעים אשר באים להפר ברית שיש לאברהם עם הקדוש ברוך הוא, והמונעים האלו הם המלכיות, תמיד הם מתנגדים אל ישראל, שלא היה צריך אברהם לברית אלא מפני כחות האומות המתנגדים לאברהם תמיד. ולכך היה כורת וגוזר את הבהמות לשנים ועבר בין הגזרים שההעברה ביניהם הוא כריתת הגזרים והנצוח להם על ידי ההעברה בתוכם. ולפיכך חלק כל ג' מינים, אמנם הצפור לא בתר, ויש לזה טעם נפלא כי לקטנות הרביעית אין לה כריתה והעברה בתוך הגזרים, והחלק יורה על החשיבות כי בדבר גדול שייך חלוק כמו שהתבאר למעלה, ועם שהיא מלכות גדולה מאוד מאוד וטבעה יוצא בכל העולם אבל בעצמה קטנה. וזהו שדרשו תור הוא אלא שהוא גזלן, וזה סוד גדול בענין אדום שהוא אומה פחותה בעצמה אלא שהיא גוזלת, וכמו הגזלן אשר יש לו ממון רב בשקר, ואין זה בעצמו מצד שנתן השם יתברך אליו רק גוזל אחרים, כך חשיבות אדום אינו מפני עילוי מציאותם בעצמם עד שיהיו חשובים בעצמם, רק הם מציאות שקר ולוקח דבר שאינו ראוי, וכל הדברים האלו ידועים בענין אדום שהוא קטן ובזוי לפני הקדוש ברוך הוא ובעולם הזה הוא גדול:

ובמדרש רבה בפרשת תולדות (פ' ס"ה) ויקרא את עשו בנו הגדול אביו קראו גדול שנאמר ויקרא את עשו בנו הגדול אמו קראו גדול דכתיב את בגדי עשו בנה הגדול אמר להם הקדוש ברוך הוא אם בעיניכם הוא גדול בעיני הוא קטן שנאמר הנה קטן נתתיך בגוים בזוי. בארו בזה כי בעולם הזה נראה עשו גדול, אבל לפי האמת אמר הקדוש ברוך בעיני הוא קטן מאוד, ודבר זה ידוע למבינים, ומפני כך היה דומה לתור שהוא קטן. וידוע כי כאשר ראה דניאל ד' מלכיות אמר על חיה רביעית (דניאל ז') דהיא שניא לכך גם כן היה המין הד' משונה ממינים הראשונים שהיו בהמות, וזה תור וגוזל. והיה כל מין בהמות, ופרשו בזה שהמלכות כל אחת ואחת היו ג' רק הרביעית היא שניא מכל הראשונות. כי מלכות בבל היא שלשה

נבוכדנצר אויל מרודך בלשצר, וכן מלכות מדי כורש דריוש אחשורוש, וכן מלכות יון שכבשו שלש רוחות נחשב ג' מלכיות, ומזרח לא היו יכולין לכבוש כי מזרח מעלתו יותר עליון מן שאר הרוחות כי הוא התחלה שמשם האורה בא לעולם, ולכך זה הרוח יש לו עילוי יותר ולא נתעלה מלכות יון על צד המזרח שהוא התחלה:

ואל תתמה שקרא הכתוב כאן מלכות מדי עז ומלכות יון איל, ומצאנו הכתוב הפך זה שנקרא מלכות מדי איל שנאמר (דניאל ה') ראיתי האיל והנה מנגח וגו' ומלכות יון נקרא הצפיר השעיר. כי שניהם אמת, כי כאשר הוא מונה אותם דרך חשיבות קורא מלכות בבל שור כי השור הוא מין חשוב ולפיכך קראה עגלה משלשת, וקורא מלכות מדי עז שהוא פחות מזה, וקורא מלכות יון איל מפני שהאיל חשוב מן העז כדאיתא במסכת פסחים (דף נ"ז ע"ב), והיה מלכות יון יותר חשוב מן מלכות מדי, ולפיכך במקום הזה קורא אותם בשם הזה, והתבאר פירוש מי שאמר שהראה לו המלכיות:

ולפי דבר אחר שרי אומות העולם הראה לו, פי' שהשם יתברך הראה לו שרי אומות העולם של מעלה יושבים כסאות בממשלתם זה כנגד זה, שכל ממשלתם אינו באחדות רק זה נגד זה, ולכך נתן איש בתרו נגד רעהו, והוא יתברך גבוה על הכל עבר בין הגזרים כי ממשלתו יתברך על הכל והוא שגוזר וכורת ברית עם אברהם, כי מה שגזר הברית הוא ממשלה כמלך שגזר דבר אחד כך היה הקדוש ברוך הוא גוזר לתת הארץ. ולמאן דאמר שרי ישראל הראה לו, ר"ל שהראה לו סנהדרי ישראל יושבת וחונכת דיניהם של ישראל. ומפני זה עבר הקדוש ברוך הוא שם וגזר גם כן דיניהם של ישראל. ומפני שדין בית דין של מטה יש מחייבין ויש כנגדן מזכין. ולפיכך נתן איש בתרו נגד רעהו ודין השם יתברך מכריע בין הכל והבן זה. ומדמה את סנהדרין בית דין של מטה אל בהמות נגד דין העליון כי כן נדמה מדענו אל מדעו, ותדע כי לכל אחד מן הדעות יש טעם מופלג:

ואת הצפור לא בתר הראה לו כל מי שאינו מעמיד פנים בגל אין הגל שוטפו. ויש לך לדעת כי מראה זה יש לו פנים הרבה, ודבר זה תמצא בתורה הרבה שיש דבר שיש לו פנים הרבה, וכן הענין במראה זה שלגודל ענינו יש לו פנים הרבה. כי מצד שהם ב"ח, יש להם הוראה בפני עצמו שהיה מורה על ישראל, שיהיו נעשים כמו אלו דברים שהם בלא גידים ועצמות ויעמוד להם זכות אברהם. וזה בודאי כאשר אין לישראל זכות עצמם אז יעמוד להם זכות אברהם ראשית התחלתם, כי כל דבר שהתחלתו ועיקרו טוב הנה יש לו תקנה להחזיר אותו למעלתו הראשונה. ולפיכך מאחר שהתחלת ישראל טוב שהם בני אבות, יש להם תקון לכך זכות אברהם יעמוד להם שמחזיר אותם להיות כבתחלה, ואם לא היה התחלתם הטובה הזאת כאשר חטאו כבר היו נאבדים לגמרי ח"ו, והבן דבר זה. ולכך אמרו וירד העיט הוא האויב לכלותם, אז וישב אותם אברם בתשובה כי יחזרו ישראל בתשובה בשביל אברהם שהוא ראשית התחלתם כמו שהתבאר:

ועתה אל תתמה כאשר תמצא במדרש כי שלשה מיני בהמות הם רמז לאומות ותור וגוזל הם רמז לישראל שנקראים יונה, כי בודאי המראה הזה יש לו פנים לכל צד, ומתחלק לענינים הרבה. ומפני כי תור וגוזל שהוא קטן נגד מין בהמה מתפרש על ישראל מפני שהם קטנים דכתיב (דברים פרשה ז') לא מרבכם מכל העמים גו' כי אתם המעט, וזה שהם מקטינים עצמם כדאיתא בפרק כסוי הדם (חולין דף פ"ט ע"א) הנה הוראת התור והגוזל על ישראל במה שהם מקטינים עצמם. ותור וגוזל מורה על אדום גם כן שהם קטנים בעצמם ועושים עצמם גדולים. כלל הדבר המראה הזה הוא שהראה לו הדברים העתידיים, כי אברהם הוא שהיה ראש ועיקר ישראל, וידוע כי אחר התחלת הדבר ימשך הכל שהענין נותן כך שימשך

הכל אחר התחלה, ועכשיו הוא התחלת בחירת אברהם במה שכרת עמו ברית והראה לו כל דבר אשר ימשך. וכאשר אמרו האצטגנינים, כי כאשר יולד האדם באותה שעה יוכל לראות כל מקריו אשר הם עתידים לבא עליו כל ימיו, מצד אשר הכל נמשך אחר שעה ראשונה. ולפיכך גם כן כאשר הקדוש ברוך הוא כרת ברית עם אברהם, היא שעה ראשונה אשר לקח הקדוש ברוך הוא אותו אליו, והראה לו העתידות כלם אשר ראוי לבא על ישראל:

ובמדרש רבות בפרשת לך לך (פ' מ"ו) ר' יודן ור' יוחנן בן זכאי חד אמר העולם הזה הראה לו העולם הבא לא הראה לו ואוחרנא אומר אף העולם הבא הראה לו, ר' ברכיה אמר ר"א ור' יוסי חד אמר עד היום הזה גלה לו וחד אמר עד היום ההוא גלה לו. ופירוש מחלוקתם, מפני שאברהם היה בעולם הזה לכך הראה לו כל הדברים הנמשכים אחר התחלה דהיינו העולם הזה, אבל העולם הבא מצד שהוא עולם אחר לא יאמר בזה שהראה מה שנמשך אחר ההתחלה. ואוחרנא אומר שאף עולם הבא הראה לו, כי הכל הוא בכח אברהם שהיה ראשית בנין של עולם כאשר אמרנו פעמים הרבה, ואם הוא ראשית בנין העולם הזה נמשך גם כן אחריו העולם הבא, שהעולם הבא בא אחר העולם הזה ונמשך אחריו ולפיכך ס"ל שגם עולם הבא הראה לו. ומחלוקת ר"א ור' יוסי שמי סובר עד היום הזה הראה לו, ר"ל הדברים אשר יהיו בעולם הזה, אבל לא לימות המשיח, ימי המשיח נקראים יום ההוא בעבור העלם היום ההוא. ולאידך אף ימות המשיח שנקרא יום ההוא הראה לו עוד שם גם קריעת ים סוף הראה לו, שנאמר אשר עבר בין הגזרים ונאמר לגוזר ים סוף לגזרים. בארו בזה דבר מופלא מאוד, כי הראה לאברהם המעלה הגדולה אשר יש לישראל שהם מושלים על עולם הטבע, שהטבע נדחה מפניהם, והיה זה בקריעת ים סוף שהיתה הטבע נדחית מפניהם. והראה זה לאברהם במה שעבר בין הגזרים, כי הגזרים האלו מורים על הדברים החומרים, שכל בהמה היא חמרית וכאשר היה עובר בין הגזרים מורה שהברית שיש לאברהם עם הקדוש ברוך הוא הוא למעלה מן הטבע, והנהגתו שנוהג עם אברהם הוא על ידי בטול הטבע לכך היה עובר בין הגזרים, לומר כי הנהגת הקדוש ברוך הוא עם אברהם בביטול הטבע ולדחות אותה ולכן הראה לו בזה קריעת ים סוף. ותיישב הדברים האלו לאחד ותמצא דברים נפלאים מאוד מאוד. והראה לו עוד הקדוש ברוך הוא ענין שיעבוד ד' מלכיות אשר ישעבדו בבניו, שזהו גם כן מן עיקר הדברים אשר ימשך אל זרעו. וזהו שדרשו שם אימה זה בבל שנאמר באדין נבוכדנצר התמלא חמה, חשיכה זו מדי שהחשיכו עיניהם של ישראל בצום ובתענית, גדולה זו יון שמעמדת ששים דוכסים ששים אפרכין ששים אסטרלסים, נופלת זו אדום שנאמר מקול נפלה רעשה הארץ. ויש מחליפין נופלת זו בבל שנאמר נפלה בבל, גדולה זו מדי שנאמר אחר הדברים האלה גדל המלך את המון, חשיכה זו יון שהחשיכה עיניהם של ישראל בגזירתן, אימה זו אדום דכתיב וארו חויא אמתני ותקיפה:

דע אין מחלוקת אלו הפירושים בביאור המלות בלבד, אבל כל אחד מפרש ענין ד' מלכיות אלו. כי ידוע שבבל הוא רישא דדהבא שהיו מקבלין כחם ממדה שממנה הזהב, ומפני המדה הזאת נמצא בהם האימה, כי האימה נמשכת מן מדה זאת שהוא מדת הדין, ולפיכך הביא ראייה באדין נבוכדנצר התמלא חמה. חשיכה זו מדי, ידוע כי מדי מוכן להעדיר את ישראל וזה נקרא חשיכה, כי המציאות נקרא אור והעדיר נקרא חושך, וזהו הגורם שנתן המלך יד להמן זרע עשו שכחו נמשך מן סמאל לאבד ישראל ח"ו לכך חשיכה זו מדי. והבן מה שאמר שהחשיכה עיניהם של ישראל בצום ובתענית, שזהו בעצמו בטול והעדיר האדם ע"י צום ותענית. גדולה זו יון מפני שמעמדת ששים דוכסים כו'. והדברים האלו ידועים מענין יון שיש לה רבוי של ששים, מפני שהיא מלכות שלישית והשלישי הוא התחלת הרבוי. אמרו חכמים ימים שנים רבים שלשה, רצו בזה כי התחלת הרבוי הוא שלשה לכך מלכות יון שהיא מלכות שלישית היתה

גדולה ומרובה בשררות ובממשלות, עד שהיתה מעמדת ששים דוכסים, כי ששים נאמר על הרבוי בכל מקום. נופלת זו אדום. יש לך לדעת למה נקרא אדום נופלת, כי תפול נפילה ממקום גבוה מאוד, וזה יקרא נפילה כדכתיב (עובדיה א') כי תגביה כנשר קנך משם אורידך:

וכאשר תבין ד' מלכיות אלו תדע, כי שלש מלכיות כל אחת ואחת היתה מושלת על ישראל בענין מיוחד. ויש באדם ג' דברים גוף ונפש ושכל, שלש מעלות זו על גבי זו. ומלכות בבל לא היה רוצה רק לשעבד אותם בגוף כדכתיב (ירמיה כ"ח) הביאו עצמכם בעול מלך בבל וחיו. ולא תמצא שהיה נבוכדנצר חפץ רק עול על ישראל, ולפיכך לא היה שיעבוד של מלכות רק בגוף. ומלכות מדי היה רוצה לקחת נפשם, ומלכות יון לבטל אותם מתורתן שהיא שלימות השכל. ומלכות רביעית בשלשה משעבדין בהם בעול והרוגי מלכות וגזרו שלא יתעסקו בתורה. וזה מפני כי מלכות רביעית שקולה כנגד ג' מלכיות. ודבר זה תמצא מבואר בויקרא רבה פרשת שמיני (פ' י"ג) ולפיכך מלכות בבל נקרא אימה, שזהו מורה חשיבות שאימתו מוטלת על אחר ואין החשוב מבקש רק שררה. ומדי נקרא חשיכה שהחושך הוא העדר לכך היה מבקש ח"ו לכלות ישראל. ויון נקראת גדולה שמפני גדולתם היו רוצים לבטל התורה שהיו מקנאין בהם, ואין גדול מתקנא רק בגדול שכמותו. ויש מחליפין נופלת זו בבל דכתיב נפלה בבל, פירוש לפי שנקרא רישא דדהבא והראש הוא בעליון ובגובה לפיכך נקרא השפלתה נפילה. גדולה זו מדי שנאמר אחר הדברים האלה גדל המלך, ענין זה של גדל רמז על מלכות מדי שהיה מגדל את המן, כאשר אמרו במדרש שהיה אחשוורוש מגדל את המן יותר ממנו. וכך אמרו במדרש (ילקו"ש תתרג"ג) וישם את כסאו שהיה עושה לו בימה למעלה מבימתו והוא לגודל כח עמלק שנאמר (שמות י"ב) כי יד על כס יי וגו', ומזה תבין גודל כח המן שהוא זרע עמלק שעליו בפרט אמר (שם) מלחמה לה' בעמלק. ולפיכך היה המן שהוא מזרע עמלק ראוי לגדולה יותר מן אחשוורוש, וראוי שיקרא מלכות זה גדול שהרי יש בו גדולה יתירה על ידי המן:

ואין להקשות כי דבר זה לא היה לאחשוורוש אדרבא היה שפלות דבר זה אליו. זה אין קשיא דסוף סוף היה מלכות זה מיוחד בדבר זה להגדיל אדם שיהיה גדול מאוד, ומה שהיה מגדיל אותו יותר מן המלכות, שהיה חושב שעל ידי גדולה זאת וחשיבות זה יקבל כל מלכותו גדולה כאשר יש במלכותו מי שהוא גדול כמו זה שהיה גדול מן המלכות. ולפיכך היה גדולה זאת ענין מענין ע"ז להמן, וזה שאמרו במדרש (אסתר רבה פ"ו) שלא היה רוצה מרדכי להשתחות לו שעשה עצמו עבודה זרה, וכל זה שהיה גדול מן המלכות ואין גדול מן המלכות רק האלהות, ולכך אמרו גדולה זו מדי שהגדילה המן יותר מן המלכות. חשיכה זו יון שהיתה מחשכת עיניהם של ישראל בגזירות, מפני שמלכות יון היו רוצים לבטל מישראל התורה, ולפיכך מלכות זה שגזרה על מצות התורה שהיא האור דכתיב (משלי ו') כי נר מצוה ותורה אור נקראת חשיכה. אימה זו אדום מפני שהיא תקיפא ואמתני כאשר אמר הכתוב. וכאשר תדקדק בפי' הזה תמצא כי לשני הפירושים כל מלה ומלה מורה על עצם המלכיות:

עוד שם ויהי השמש לבא ועלטה היה והנה תנור עשן ולפיד אש אשר עבר בין הגזרים ר"ש בן אבא משום רבי יוחנן ד' דברים הראה לו הקדוש ברוך הוא גהינם ומלכות מתן תורה ובית המקדש אמר לו כל זמן שבניך עוסקים בשתים ינצלו משתים פרושו משתים נופלים בשתים אמר לו במה אתה רוצה שירדו בניך או בגיהנום או במלכות ר' חנינא בר פפא אמר אברהם ברר לו המלכיות ר' יודן ור' אבא ור' חמא בר חנינא אמר אברהם ברר את הגיהנם והקדוש ברוך הוא ברר לו המלכיות, כי המלכיות נקרא תנור עשן שאין העשן שורף בחזקה, ונקרא הגיהנם לפי אש כלפי המלכיות שהם עשן. והראה לו התורה ובית המקדש, התורה הראה לו שהרי קרבנות אלו עגלה משולשת רומזים על הקרבנות שהם בתורה, וכן הראה לו בית המקדש שהרי הקרבנות מקריבים בבית המקדש וכל זמן שעוסקים בניך בשתים שהם התורה ובית

המקדש נצולו משתים. כי כמו שבאדם הלב והמוח עיקר האדם, הלב שממנו החיות והמוח ששם השכל, כך בכלל העולם בית המקדש והתורה עיקר מציאות העולם. וכמו שהלב הוא באמצע האדם וממנו מקבלים חיות ושפע כל האברים, כך בית המקדש באמצע העולם ממנו מקבלים כל הארצות חיות ושפע. וכמו שהמוח שם שכל האדם, כך התורה שכל העולם, נמצא התורה ובית המקדש הם עיקר הנמצאים, ואלו שני דברים הם צמודים ביחד תמיד, כי בית המקדש הוא בארץ והוא שלימות העולם הגשמי, והתורה היא שכלית, ולפיכך על אלו שני דברים אומרים תמיד יהי רצון שיבנה בית המקדש במהרה בימינו ותן חלקנו בתורתך, לומר שיתן חלקנו בדבר שנחשב מציאות דוקא ולא בדברים בטלים:

ומפני שאלו שניהם עיקר המציאות, כאשר הם עוסקים בשתים ינצלו מן האומות והגיהנם, כי האומות וגיהנם אינם מציאות, כי על האומות נאמר (ישעי' מ') כל גוים תהו ומכל שכן הגיהנם שהוא ציה וחושך ואין מציאות שם לכך פרשו משתים נופלים בשתים, וזה הפירוש ברור מאוד. ואמר לו הקדוש ברוך הוא בחר לך באחד מהם, כלומר בניך יקבלו הפסד או במלכיות או בגיהנם, כי כשם שהגיהנם הוא הפסד כך המלכיות הם אבוד שבהם ישראל אבודים, ואמר רב חנינא בר פפא שאברהם ברר לו המלכיות שודאי יותר היה ראוי לברר לו המלכיות כי המלכיות דינם יש לו קץ, אבל הגיהנם לעולם. ור' יודן ור' אבא סבירי להו שאברהם ברר לו הגיהנם, שכן דרך הצדיקים לשנאת עושה רשעה ואומר על הרשעים שירדו לגיהנם, ולפיכך ברר אברהם את הגיהנם, אבל הקדוש ברוך הוא מלא רחמים מביא יסורים על האדם לכפר ולנקותו ולהצילו מן הגיהנם ולכן ברר לו המלכיות, כי כאשר יבאו במלכיות יחשבו כאלו הם אבודים ונפסדים, ואז יוציא אותם הקב"ה מהם ויחדש אותם ברי' חדשה וכאשר תבין דברים אלו תדע אמיתתם כי הם דברים ברורים מאוד:

פרק ט

אחר שכבר בארנו מענין המראה הזה הגדול והנורא, יש לך להתבונן בדבר הזה שאמר הכתוב (בראשית ט"ו) ידוע תדע כי גר יהיה זרעך ועבדום וענו אותם, על מה חרי האף הגדול הזה שהיה אומר לו הקדוש ברוך הוא כך. והנה הרמב"ן ז"ל נתן טעם לדבר, מפני שהיה אברהם מביא את שרה בנסיון גדול שאמר אחותי היא ולקחה פרעה על ידי זה, בשביל זה הביא הקדוש ברוך הוא את זרעו במצרים גם כן. וכמו שהביא על פרעה נגעים גדולים כך הביא הקדוש ברוך הוא על מצרים נגעים גדולים, וכמו ששלח פרעה את אברהם במתנות רבות כך יצאו ישראל ברכוש גדול, אלו הן דברי הרמב"ן ז"ל:

וכבר הקשו עליו קושיות עד שנעקר פירושו מכל וכל, שהרי אחר שנגזר הגלות עליו חזר אברהם כשהלך לגרר ואמר אחותי היא, ואיך יתכן זה שאחר שחטא וענש אותו עונש גדול יחזור לחטא, חלילה לומר כך. ועוד יצחק שאמר גם כן אחותי היא למה עשה זה אחר שאברהם נענש איך יחטא הוא עוד. ויש אחרים מן האחרונים שהוציאו מלבם עוד דבר אחר, שאמרו שחטא הגלות היה בחטא השבטים במכירת יוסף, ואף יוסף חטא מפני שעל ידו היתה המכירה, שיוסף גרם זה שאם לא הביא דבה אל אביו לא אירע זה, ומפני שעל ידי צאן היתה המכירה כדכתיב (שם ל"ב) וילכו לרעות צאן אביהם בשכם ולפיכך על ידי צאן ירדו למצרים כי אין מרעה לצאן אשר לעבדיך וגו', אלו דברים אשר אמרו קצת מן אחרונים. ודברים אלו הם דומים לצורה המצוירת על הכותל, אשר המצייר מיפה אותה ובשרד יתאר אותה, עד שכאשר יראה הרואה מרחוק יאמר שיש בה רוח חיים, וכשקרב אליה הנה הוא דבר צבוע, וכל רוח אין בו כך הם אלו הפירושים. כי כאשר האדם ידקדק בזה לומר שישראל באו בגלות בשביל מכירת יוסף, ימצא שזה הפך

משמעות הכתוב, שהקדוש ברוך הוא אמר לו לאברהם קודם לידת השבטים ידוע תדע כי גר יהיה זרעך ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה, וכל מי שיש לו עינים לראות יראה, כי סבת המכירה כדי שיבא לירידת מצרים, שכן דרשו במקומות הרבה וישלחו מעמק חברון מעצה עמוקה של צדיק הקבור בחברון שנאמר לו כי גר יהיה זרעך, והנה היה השעבוד של מצרים סבה למכירה לא שתהא המכירה סבה לשיעבוד. והתפארו שמצאו סבה בענין הגלות יותר ממה שנאמר בכל דברי רבותינו ז"ל אשר נביא את דברי חכמתם אח"כ. ויש מן המפרשים והוא יותר קרוב, שאמר שלא היה זה בשום חטא אלא בשביל יסורים של אהבה, לכך הביא הקדוש ברוך הוא על ישראל גלות לנקות את ישראל ולזכות ישראל במה שזכו, כך יש לפרש. אך שזה אין נראה גם כן, שאלו היה העונש דור אחד בלבד ואותו הדור יצאו, יש לומר שהקדוש ברוך הוא מביא יסורים על בני אדם כדי לזכותם, אבל מצאנו כי דור רביעי ישבו הנה והרבה מתו בגלות, איך תאמר שהיו יסורים של אהבה כדי למרק אותם שיזכו למעלה הגדולה כיון שמתו בגלות ובצרתם:

ועתה אשוב אל דברי חכמים הנאהבים והנעימים הברורים המיוסדים על אדני החכמה. בפרק ארבע נדרים (נדרים ל"ב ע"א) אמר ר' אבהו מפני מה נענש אברהם אבינו ונשתעבדו בניו מאתים ועשר שנים מפני שעשה אנגריא בת"ח שנאמר וירק חניכיו ילידי ביתו. ושמואל אמר מפני שהפריז על מדותיו של הקדוש ברוך הוא שאמר במה אדע. ור' יוחנן אמר שהפריז על מדותיו של הקדוש ברוך הוא מלבוא גרים תחת כנפי שכינה שנאמר תן לי הנפש והרכוש קח לך. הרי ג' דעות בענין זה וכולם תלו הדבר בחטא, ודוקא בחטא אברהם. מפני כי כבר אמרנו לך כי מן השורש והעיקר נמשך הכל, שאם נמצא חסרון בשורש ימשך החסרון גם כן אל הנמשכים ממנו. לפיכך דעתם ז"ל גם כן כי במראה הזה הראה הקדוש ברוך הוא לאברהם הכל כי הוא היה שורש הכל, ולכן נרמז בזה כל הגליות לא גלות מצרים בלבד אלא אף שיעבוד כל המלכיות, כמו שדרשו ז"ל (בראשית רבה פ' מ"ד) וגם לרבות שיעבוד שאר מלכיות. והדין עמהם כמו שהראה הקדוש ברוך הוא לאברהם שיעבוד מצרים כך הראה לו שיעבוד כל המלכיות, כי הכל הוא נמשך מן השורש והראה לו כל אשר ימשך לזרעו. לכך דעתם ז"ל גם כן שהיה חטא נמצא באברהם שהוא השורש ובשביל כך נמצא העונש בזרעו. ומה שהקשה כי איך איפשר שיהיה אברהם נענש, והרי באברהם נאמר (שם) בשיבה טובה תקבר ולא תראה כל אלה, ואיך נאמר שהחוטא ימות בשיבה טובה וישאר החטא לבניו שלא חטאו. קושיא זאת הקשה המפרש הנזכר על דברי חכמים ולא ידע כי בנפשו דבר. כי לפירושו יקשה זה, כי נתן טעם מפני שחטאו בני יעקב במכירת אחיהם וראוי לומר כפא דחט נגרא נשרף חרדלא (פסחים כ"ח ע"א), והרי לא היו השבטים חיים:

אמנם קושייתו על דברי חכמים אינו כלום, כי אף על גב שנגזר על אברהם הגלות לא היה אפשר להתקיים באברהם, כי נאמר (שם) וגם הגוי אשר יעבודו דן אנכי ואח"כ יצאו ברכוש גדול, ולא היה אפשר להתקיים רק בזרעו של יעקב, כי אם היה אברהם בכלל יורדי מצרים היה גם כן ישמעאל ועשו בכלל וגם אשר יעבדו דן וגו', ולכך לא גזר הקדוש ברוך הוא רק על זרע יעקב שירדו מצרים לא על אברהם ועל יצחק רק על יעקב ובניו שכבר נבדל עשו וישמעאל מן יעקב ובניו. נמצא אף על גב שהעונש בא בשביל אברהם, לא היה אברהם ביורדי מצרים מטעם זה, כדי שלא יהיה נתינת הארץ רק אל זרעו יעקב:

ועוד יש לך לדעת כי לא שייך שיעבוד ואף גירות באברהם. כי כבר ידוע כי אברהם הוא עיקר בנין העולם שבשבילו נברא העולם, ואין ראוי שיהיה אברהם גר. ואף על גב שכתוב (שמות י"ב) ומושב בני ישראל במצרים ד' מאות ושלשים שנה ודבר זה לא יתכן רק עם ישיבת אברהם. ועוד נאמר (שם כ"א) ויגר אברהם בארץ פלשתים ימים רבים. היינו בודאי שלא נתן לו הארץ עדיין לירושה אבל שיהיה נמצא בו רושם

גירות לא היה זה. וכאן בא לרמז על רושם הגירות שהיה חל על יצחק וזרעו. יהיה איך שיהיה, אין ראוי שיהיה אברהם בכלל הגירות כלל, כ"ש שיעבוד שלא היה שייך באברהם, שאף יצחק לא יכלל בשיעבוד כלל רק בגירות כי השיעבוד התחיל מעת שהיו שבעים נפש. לכך לא ירד יעקב עם השבטים בלבד, כי כאשר היו י"ב שבטים לא היו משועבדים לשום אומה למעלת השבטים, ולא היה להם שום שתוף עם מצרים עד שהיו שבעים נפש אז היו יכולים המצרים לשעבד, כי במספר הזה נמצא לישראל שתוף עם האומות כמו שדרשו ז"ל (פרקי דר"א) יצב גבולות עמים למספר בני ישראל, גבולות עמים הם ע' אומות למספר בני ישראל שהם ע' נפש יעקב ובניו, וכאשר היו ישראל ע' נפש אז אומת מצרים שהיא אחת מע' אומות מתנגד להם מצד השווי שביניהם. אבל כאשר היו י"ב שבטים כיון שאין האומות מדריגתם במספר זה, לא היה אפשר למצרים לשעבד לישראל, כי אותה המעלה היחידית הפרטית שהם האבות וי"ב שבטים לא היה למצרים שתוף עמה כלל. ואין דבר פועל בדבר אלא אם יש ביניהם שווי ומצד זה יגיע השיעבוד כמו שאמרנו. ולפיכך כאשר היו ע' נפש ירדו מצרים להיותם תחת מצרים והבן זה מאוד:

ומפני כך יבאו כל הדברים בסדר מאוד, כי אצל אברהם לא נזכר שום גירות, רק מיצחק ואילך, וכאשר היו ע' נפש אז ירדו מצרימה, לטעם אשר נתבאר בסמוך. ומפני כי לא היו יעקב ובניו ראויים למצרים מצד עצמם, רק במה שנכללו בע' נפש היתה הצואה מן יעקב לשאת אותו אחר מותו לארץ כנען אחר שנבדל הצירוף הזה שהיה נכלל בע' נפש וזהו לאחר מותו, וכן עצמות השבטים העלו לארץ ישראל ג"כ. רק כי הבדל יש בין יעקב ובין השבטים, כי יעקב יותר מתייחס אל ארץ ישראל מן השבטים שהן יותר קרובים אל ע' נפש, ולפיכך יעקב בא לארץ מיד במותו והשבטים עצמותם בלבד, כי האבות והשבטים מצד קדושתם העליונה ראוי להם הארץ הקדושה, רק מצד שנכלל יעקב עם ע' נפש וכן השבטים לכך באו מצרימה. שהרי תראה כי לא באו מצרימה רק אותו רגע שהיו ע' נפש, שמזה תראה כי מצד י"ב שבטים ומכל שכן מצד יעקב אבינו אין ראוי לבא מצרימה רק מקום שלהם בארץ כנען, ומאחר שמצד ע' נפש היה זה, במוותם חזרו אל הארץ שאז נפרד הצירוף הזה שהיה להם לע' נפש:

ומעתה אין לך קושיא לדברי רבותינו ז"ל למה לא בא השיעבוד על אברהם כי לא היה אברהם ראוי לזה. אף כי קושיא זאת היא קושיא שאין לה טעם, כי לפעמים יבא העונש לבנים ולא לאב מצד זה, כי זכות האב מגין לעצמו, מה שאין לבנים כאשר אין זכות להם נמצא העונש עליהם ולא בא על האב מצד זכותו והבן הוא עליו לקבל את העונש, וחל העונש על הבן ולא על האב ויתבאר זה עוד. ומעתה הקושיא למה לא בא העונש על אברהם בטילה, כי לא חל עליהם שם שיעבוד עד שהיו ע' נפש, מפני שלא יתכן שיעבוד והתגברות האומות על ישראל אלא כאשר יש דמיון ביניהם, ולמעלות האבות והשבטים אין יחוס להם עם המצריים, עד שהיו ע' נפש שזה המספר הוא דבר מתייחס אל האומות כאשר אמרנו, ואז באו מצרימה. ולפיכך כל זמן שהיה אחד מן השבטים קיים, אשר היה להם המעלה הגדולה לא היה יד מצרים עליהם דכתיב (שמות א') וימת יוסף וכל אחיו וכל הדור ההוא וגו' ויקם מלך חדש וגו', והנה אין קשיא בדברי חז"ל. אמנם הגיע לקצתם שהרחיקו דברי חכמים, מפני שלא נתנו לב על דברי חכמים, ותכף שהביטו אל דברי חכמים ולא נכנס בלבם מפני שלא נראה להם טעמם מספיק, סרו מן הדרך, וזה בשביל העומק בדבריהם שהם העמיקו בדברי חכמה, אבל כאשר יתבונן בדבריהם לא יסופק בדבריהם:

ותוכל לומר שדעת רבותינו ז"ל, כי השם יתברך הביא את זרע אברהם בגלות, מפני שלא היה אברהם מתחזק כל כך באמונה, לכך הביא השם יתברך זרעו בגלות כדי שיקנו האמונה, וידעו כח מעשיו שהוא עושה לאוהביו וגבורותיו אשר עושה לאויביו, כמו שעשה למצרים מן מכות הגדולות והנוראות, והטובה שעשה לאוהביו, וכמו שמשמע מן הכתוב שכל אשר היה עושה הוא יתברך שידעו שמו וגבורתו תמיד.

ולפיכך סובר ר' אבהו שנראה באברהם שלא היה בוטח בה' לגמרי, שהרי עשה אנגריא בת"ח ולקחם למלחמה מיראתו, ואלו לקח הראוי למלחמה אין זה חטא שאין סומכין על הנס, אבל לקח ת"ח מורה שהיה ירא, והיה לו לבטוח בו יתברך ולא ליקח למלחמה אשר אין ראוי ליקח, ולפיכך נשתעבדו בניו ארבע מאות שנה שיראו גבורותיו אשר עשה ובזה יקנו אמונה שלימה. ושמואל סובר דאין לומר שהיה אברהם ח"ו אינו בוטח בו יתברך שהוא מציל את אוהביו שזה רחוק לומר, אבל החטא שאמר במה אדע ואין זה מיעוט בטחון כל כך כי דבר זה לתת לו הארץ שהיא מתנה שמא לא יזכה, וכמו שנתבאר למעלה בפרק שלפני זה, ולפיכך שאל אותו, אבל בטחון להציל את אוהביו אין ספק שהיה בוטח, ולפיכך היה זרעו בגלות ארבע מאות שנה וקנו האמונה שלימה כדכתיב ויאמינו בה' וגו'. ור' יוחנן סובר דגם זה בראש המאמינים שהוא אברהם ששאל אות לא יתכן לומר, רק שלא הכניס גרים תחת כנפי שכינה, וזה היה כבוד להשם יתברך שגרים באים להתגייר ולהאמין בו יתברך והוא לא עשה, וזהו כמי שמתעצל שיקנו הבריות אמונה בו יתברך ולא הקפיד על האמונה בו, והשם יתברך רוצה שיהיה שמו נודע בכל העולם ויאמינו בו ולפיכך נשתעבדו בניו ד' מאות שנה, ואח"כ יצאו בנסים ונפלאות עד שגרים הרבה באים להתגייר ולהאמין בו כדכתיב (שמות י"ב) וישמע יתרו וגו', וכן ברחב הזונה ועל זה נאמר (שיר השירים א') שמן תורק שמך על כן עלמות אהבוך. הרי שלשה דברים אלו כלם הם מגיעים אל האמונה, לדעת ר' אבהו שעשה אנגריא בת"ח וזה יורה על אמונה בלתי שלימה שאין השם יתברך מציל אוהביו, ולדעת שמואל היה החטא ג"כ באמונה, רק שאין כל כך גדול לומר שלא יציל אוהביו, רק החטא באמונה בנתינת הארץ ומתנה גדולה כזאת היה מסופק בה. ודעת ר' יוחנן גם כן החטא באמונה אלא שאין לומר שיהיה ח"ו לאברהם חטא באמונה שלא היה מאמין, אבל החטא שלא היה מתחזק וזריז באמונת השם יתברך להביא בריות תחת כנפי השכינה שיאמינו בו. וזה חסרון באמונה במה שאינו מתחזק באמונה כמו שראוי אבל מאמין היה. כך יש לפרש דעת חכמים. ועתה לא יקשה לך כי כ"כ שקול החטא זה של אברהם להביא עונש גדול על זרע אברהם. כי בודאי מצד עצמו ראוי שיהיה מתפרסם מציאות השם יתברך בעולם, כי מה היה נחשב העולם אם לא נודע ונתפרסם מציאותו יתברך בעולם, רק שצריך חטא מה להוציא דבר אל הפעל, דסוף סוף היה שיעבוד וצרה, ואין זה בלא חטא, ודבר כזה אין צריך רק חטא מעט וקטן להכריע, ודבר זה מבואר מאוד למי שיבין:

ותבין זה מה שאמרו חכמים (יומא דף כ"ב ע"ב) שאול באחת ולא עלתה לו ודוד בשתים ועלתה לו. והיינו מפני שדוד היה ראוי למלכות מצד עצמו שנתן השם יתברך המלכות לזרע יהודה, ולפיכך לא היה נדחה בקלות ונענש, אבל שאול שלא היה ראוי מצד עצמו למלכות כמו דוד נענש. וזה ראייה שלא יבא עונש אף שהיה ראוי מפני שאין מוכן לעונש, וה"ה הפך זה כאשר הדבר ראוי לבא מצד עצמו כמו הענין הזה, כי ראוי שיהיה שמו מקודש בעולם לכך ע"י חטא קל בא העונש ודבר זה מבואר בכמה מקומות. ועוד מצד אחר היה ראוי הגלות והשיעבוד לישראל כמו שהתבאר לך בפרקים שעברו, שכאשר לא היו ישראל בשלימות, ושלימות ישראל כאשר הם ששים רבוא ואז הם לחלקו יתברך, וקודם שהם לחלקו יתברך היו משועבדים עד שהוציא השם יתברך חלקו מתוכם, ולפיכך השיעבוד ראוי מצד עצמו, ומעט חטא מכריע דבר שהוא ראוי מצד עצמו ולקמן יתבאר עוד. כך יש לפרש והוא אמת נכון על פי פשט דבריהם טעם לפי הנגלה:

עוד יש לפרש דעת חכמים שכל אחד בא לתת טעם למה היו ראויים זרעו לשעבוד דוקא, ולא לעונש אחר רק בשעבוד. כי לדעת ר' אבהו שאמר מפני שעשה אנגריא בתלמידי חכמים, מפני כי ת"ח מצד עצמו אין ראוי לשעבוד, כי כל משועבד מתפעל מן המשעבד, ולא יתכן ההתפעלות רק אל בעלי החומר שהוא מתפעל, לא אל הצורה הנבדלת, והשכל הנבדל כיון שאינו בעל חומר אינו מתפעל ומאחר שאינו מתפעל

לא שייך בו שיעבוד, ולפיכך ראוי שלא יהיה שום שיעבוד אל ת"ח אשר יש להם שכל נבדל. וזהו שאמרו חכמים בברייתא דשנו (אבות ט"ו) אל תקרא חרות על הלוחות אלא חירות, שכל העוסק כו', הרי אין שיעבוד לת"ח. ומזה הטעם האי מאן דרמי כרגא ארבנן עבר אדאורייתא אנביאים וכתובים כדאיתא בבבא בתרא (דף ח' ע"א) שאין שיעבוד בשכל, רק ראוי לשכל להיות בן חורין. ומפני שעשה אברהם אנגריא בת"ח נמשך דבר זה בזרעו. כי יש לדעת, כי לא תמצא מעלת צורה נבדלת מן החומר אשר אין בה מפחיתות החומר, כמו שיש בישראל אשר הם שלימי צורה נבדלת, עד שלמעלתם הם ראויים להיות מושלים על האומות, כאשר ראוי לצורה להיות מושלת על החומר ואין בצורה התפעלות. כלל הדבר מצד עצמות ישראל אשר יש להם צורה שלימה, אין ראוי שיעבוד בהם. וכאשר היה נוהג אברהם אבינו שיעבוד ואנגריא בת"ח אשר אין ראוי לשעבד בהם, נמשך זה בזרעו גם כן ולכך בא השיעבוד עליהם. ולפיכך טעם ר' אבהו הוא ענין ראוי ומתיחס לגמרי אל השעבוד. אמנם דעת שמואל בשביל שאמר אברהם במה אדע כבר אמרנו כי ראוי לאברהם יותר מכל האמונה, והוא היה המאמין הראשון אשר עליו נאמר (בראשית ט"ו) והאמין בה' ויחשבה לו צדקה, וכבר הארכנו בענין האמונה כי המאמין ראוי שלא ישתעבד. כי אחר שהמשועבד הוא תלוי בזולתו, ודבר זה שייך לחלושי המציאות, אבל המאמין אשר הוא יסוד קיים באמונתו, איך יהיה נתלה בזולתו וראוי שהוא יהיה יסוד קיים עומד בעצמו. ולפיכך אמרו ז"ל במד"ר בפ' שמות (פ' כ"ב) לא נגאלו אבותינו ממצרים אלא בזכות האמונה שנאמר ויאמן העם וישמעו כי פקד ה' את עמו. וכבר בארנו, כי האמונה מורה על חוזק מציאות המאמין שמזה הצד יבא האמונה, ולפיכך יש בו הגאולה שלא ישתעבד לזולתו ובחסרון אמונה יש שיעבוד. ועוד כאשר תבין ענין האמונה על אמתתה, אז תדע כי ראוי מי שחוטא באמונה שישתעבד, ומי שזוכה באמונה ראוי לחירות. וזה כי האדם היודע דבר בהשגתו ובידיעתו, הידיעה הזאת היא ידיעת האדם, ומי שהוא מאמין בו יתברך זה שהוא מצד השם יתברך אשר מאמין בו, והוא נמשך אליו לגמרי ומפני כך בודאי גדול מדריגתו. וזהו שאמרו (שבת קי"ט ע"ב) גדול העונה אמן יותר מן המברך, שהרי המברך שהוא מברך דבר זה מצד ידיעת האדם שאמר כך וכך, ומעלתו זאת אינו כל כך כמו מי שעונה אמן, כי האמונה היא מצד השם יתברך לא מצד דעתו. וכן מה שאמרו (שמות רבה פ' כ"ב) כי כל מי שעושה מצוה אחת באמונה ראוי שתשרה עליו רוח הקודש. וזה כי כאשר הוא עושה מצוה מצד הידיעה, הנה זה מהשגתו וידיעתו ואין בצד הזה רוח הקודש, אבל כאשר עושה מצוה באמונה הנה הוא מצד השם יתברך אשר הוא מאמין בו, אף כי לא ידע הוא מאמין בו יתברך, ולפיכך שורה עליו רוח הקודש כדכתיב (שמות י"ד) ויאמינו בה' ובמשה עבדו, ועל ידי זה שרתה עליהם רוח הקודש ואמרו שירה בשמחה רבה. ומזה הטעם זכו ישראל לגאולה על ידי האמונה, כי הגאולה היא החירות אשר הוא על ידי התדבקות בו יתברך ואין רשות אחר עליו. לכן מעלות האמונה היא מצד שני דברים, האחד שמורה על חוזק המאמין במציאות וכמו שהארכנו למעלה אצל והאמין בה', ועוד האמונה היא מעלה גדולה מצד שהוא מקבל האמונה מן הש"י ובזה הוא דבק בו יתברך:

וזהו שהאמונה כוללת דברים אלו אמרו ז"ל (שבועות ל"ז ע"ב) אמן בו שבועה אמן בו האמנת דברים אמן בו קבלת דברים. ר"ל כי האמונה דבר מקוים כמו שהתבאר, ולכך בלשון אמונה שבועה שהשבועה היא קיום בודאי שהוא נשבע לקיים דבר ותרגום שבועה קיימא, וכן בלשון אמונה קבלה, לפי שהמאמין מקבל מן הש"י דבר אשר מאמין וכמו שהתבאר למעלה, כי כל ענין האמונה הוא שמקבל הדבר ההוא שמאמין בו מן הש"י, לכך קבלת דברים בא בלשון אמן ויש בו האמנת דברים, זה כמשמעו שודאי הדברים אמתיים בלבו ואין לו ספק בהם. ואברהם הוא היה הראשון אשר היה מקבל האמונה מן הש"י, לכך היה הוא היסוד התקוע במקום נאמן, וכאשר אמר אברהם במה אדע היה פוגם דבר מה באמונה, והיה פירוד והבדל בינו ובין הש"י, וזה הוא מורה על חולשתו, כי האמונה אשר הוא מאמין הוא הדבוק בו וחוזקו,

ולפיכך נגזר על זרעו הגלות והשיעבוד שהוא חולשת מציאות, וזהו דעת ר' שמואל. אמנם ר' יוחנן אמר מפני שהיה מוותר שלא להכניס גרים תחת כנפי השכינה, טעמו כי אברהם נתן כח ויד לאומות להיות גוברים, כאשר לא היה מכניס אותם תחת כנפי השכינה, ובזה היה נותן כח ויד לאומות המתנגדים לישראל, ולפיכך היו גוברים האומות על בניו. ומצאנו בכתוב שהיה זה סבה לתגבורת המתנגד כאשר יתן מקום לו, כמו שאמר (במדבר ל"ג) ואם לא תורישו יושבי הארץ והיו לשכים ולצנינים בעיניכם וגו'. וכמו כן בשביל שלא היה אברהם ממעט המתנגד במה שאפשר, והיה נותן כח אל המתנגד היו גוברים עליו כח האומות. וכבר אמרנו לך למעלה שלא תביט אל החטא עצמו אם קטן הוא החטא, שלא פרשו רז"ל רק שהיה כאן חטא יהיה קטן או גדול, שעל כל פנים השיעבוד והגלות ראוי מצד עצמו כמו שהתבאר, רק שבלא חטא לא היתה הגזירה יוצאת לפעל, ולכך בארו ז"ל שהחטאים האלו מכריעים ומוציאים לפעל הגזירה:

ולמען תדע כי דברי חכמים הם אמת ואשר התבארו על דבריהם אין בהם ממש. הנה אבאר לך כל דבריהם, ותדע להבין פנימיות דבריהם שהם דברי חכמה עמוקה מאוד, ותדע כי הדברים האלו אשר יתבארו הם דברים אמתיים בלא ספק וזוכים אנחנו כנגד הטוענים, שאם היינו עומדים בדברינו הראשונים והיה טעם הגון, אבל האמת לא נעלם ובזה אנו זוכים בדין. דע כי היו דברי חכמים כדברי תורה הכל בציור השכלי כאשר ראוי לחכמים ולא כדברי מחשבה, ולפיכך מה שנתנו סבה לעונש זרע אברהם, הוא סבה שכלית שראוי לפי ציור השכלי שיהיה זרע אברהם בגלות. ודע כי ראוי שיהיה העונש נמשך אל זרעו של אברהם בשביל אברהם, כי חסרון השורש יתגלה ויראה בענפים ביותר, כי זה ענין הענף שבו יתגלה כח השורש, ולפיכך חטא השורש יתגלה בענפים ביותר ממה שנראה בשרש עצמו. ואין החטאים שוים, כי החטא אשר הוא במקרה לאדם, אינו שקול כמו החטא אשר הוא בעצם לאדם. ובזה הארכנו למעלה במה שחטא ישראל ראוי לכפרה ולסליחה, בעבור שעצמם ראויים הם לטהרה ולנקיות מן החטא, ולכך לישראל החטא מקרי להם ולאומות החטא עצמי להם. ולפיכך החטא אשר הוא בעצם והוא קטן נחשב יותר ויותר מן החטא גדול שהוא במקרה, ועל זה יש ראיות הרבה מאוד ואין כאן מקומו. ולכך אל תתמה אם בעיניך נראה החטא שאמרו חכמים בעיניך קלה, בעבור כי החטא בשורש הוא חטא עצמי:

וכאשר חז"ל ראו הגלות בבני אברהם, ידעו כי אי אפשר זה רק מחסרון בעצם שיש בשורש שהוא אברהם, ומן החטא עצמי נמשך דבר זה יהיה חטא קטן או גדול. וכאשר בחנו את ראש אבן פינה עמדו על זה כי היה בו דבר חסרון. וזה כי היה אברהם ראש אבן פינה ויסוד הכל והוא נקרא אחד, שנאמר (ישעי' נ"א) הביטו אל אברהם אביכם ואל שרה תחוללכם כי אחד קראתיו. וכל דבר שהוא אחד הוא חסר וצריך השלמה ואין האחדות כי אם להקב"ה שהוא יחיד ואליו השלימות בלי חסרון, אבל כל שאר אחד יש בו חסרון שאינו שלם וצריך להשלים אותו. אבל משה שהוא היה יחיד ולא היה כמוהו זה לא קשיא כי משה לא היה אחד מן האבות והיה אדם פרטי ומצטרף אל שאר פרטים. אבל האבות אינם נכללים עם הבנים כלל, ואם היה אחד בלבדו נמצא שהיה בתחתונים אחד שאין צריך להשלמה והוא עיקר ושורש הכל, ודבר זה לא תמצא כי אם בו ית' שהוא עיקר הכל והוא אחד שאין צריך להשלמה ולפיכך היו האבות ג' ולא אחד, כי אחר שאין ראוי להיות אחד בלבד, שאין סבה בתחתונים ראוי שיהיה אחד רק הש"י שהוא אחד בעליונים, ואם הסבה בתחתונים אחד הוא חסר שכבר אמרנו שצריך להשלמה, היו האבות שלשה. וזה מפני שהשנים נקראו שנים מפני השניות וכל שניות אין בו אחדות, אבל בג' אין בו שניות בעבור השלישי הנוסף המקשר את השנים, ולכך נקראו ג' אבות בעבור שהם מתאחדים להיות אבות ביחד לישראל ובשנים אין האחדות רק שניות, ודבר שהיא סבה אחת אין ראוי שיהיה מחולק בשניות. ועוד כי

שלשה הוא יסוד המספר כמו שנתבאר למעלה, כי שלשה יסוד המספר ולכן היו שלשה אבות יסוד מספר ישראל. ומ"מ הרי אברהם הוא התחלת הכל שהוא הראשון, והרי נקרא מטעם זה אחד כמו שאמר הכתוב כי אחד קראתיו. ומצד זה שהוא התחלה יש כאן חסרון באברהם כמו שיתבאר בסמוך:

וכבר אמרנו למעלה כי שלשה יש בו ראש וסוף ואמצע, ואברהם שהוא ראשון נגד ראש לכך זכה אברהם שיהיה ראש ונשיא ואב המון, וכל אחד מן ג' אבות זכה לדבר מיוחד, למעלה מיוחדת, כי הראש מעלה בפני עצמו, והשני מעלה בפני עצמו והג' מעלה בעצמו. ומפני כי השני הוא שנוי אל הראשון, ולפיכך השני הוא נגד הסוף, כי והסוף הוא משתנה מן ההתחלה שזה התחלה וזה סוף. אבל השלישי אין מתנגד ואדרבה הוא מאחד הכל, ולפיכך השלישי נגד האמצעי, שהאמצעי מאחד שני קצוות, ובשביל כך מדת אברהם חסד ומדת יצחק מדת הדין זה הפך לזה, כי הדין צריך לרדת לעומק הדין עד בסוף, והחסד כאשר אין יורד לסוף הדבר נקרא מדת חסד, ויעקב נגד אמצעי כמו שאמרנו למעלה. לכך מדת יעקב מדת אמת, כי האמת אין לו נטיה לא לימין ולא לשמאל, לכך יעקב הוא נגד האמצעי שאין לו ימין ושמאל, וכל זרע יעקב זרע אמת שלא היה פסולת בזרעו, אבל אברהם ויצחק היה פסולת בזרעם. ואף על גב שהיו האבות ג' עיקר הכל הוא אברהם שממנו יצא הכל והוא הראשון. וזהו שאמרו חז"ל (פסחים דף קי"ז ע"ב) ואעשך לגוי גדול שאומרים אלקי אברהם וגו' יכול חותמים בכולן ת"ל והיה ברכה בך חותמין ואין חותמין בכולם. פי' אע"ג שהיו האבות ג' עיקר הכל וחיותם הכל הוא אברהם שהוא ראש הכל, לכך חותמין בו בלבד. והרי התבאר כי ראש אבן פינה אי אפשר שימצא בתכלית השלימות, כי לא ימצא אחד שהוא בתכלית השלימות כי אם הקב"ה בלבד, וחסרון זה מה שהוא היה הראש בלבד היה נוטה אל מדה הראשית יותר מדאי, ולא היה לאברהם ג"כ מעלת השני ומעלת השלישי, כיון שהיה נוטה ענין אברהם אל הראש עד שהיה רוצה להיות ראש ומושל על ת"ח להיות מושל עליהם בענין זה לעשות אנגריא. והנה נמשך לאברהם דבר זה מצד מדתו, ולכך היה עונש גדול כאשר אמרנו כי החטא שהוא בעצם אף שהחטא קטן, יותר נחשב מפני שהוא מורה על חסרון דבר בעצמו, ודבר זה נתגלה בענפים הרבה. וטעם שמואל שהפריז על המדה לומר במה אדע, זהו שלא היה לאברהם מעלת השני, מפני שהוא היה הראש כאשר אמרנו למעלה, ומעלת השני מדת הדין יצחק שהיה דבק במדת הדין, אבל אברהם מפני שהיה נוטה מן מדת הדין, לכך הפריז על מדותיו של הקב"ה לומר במה אדע, שכל מדה של הקב"ה הם במדת הדין, ומה שאמר במה אדע הפריז על מדותיו שהם מדת הדין ויצא מקו מדת הדין. וכן מה שאמר ר' יוחנן שלא הכניס גרים תחת כנפי השכינה, זהו שלא היה בו מעלת הג' שהוא כולו לה', כמו שהיו זרע יעקב כולם תחת כנפי שכינה, לכן לא היה מכניס אברהם הגרים תחת כנפי השכינה:

כלל הדברים כל שלשה האמוראים האלו רצו לומר, כי לא היה באברהם כל השלימות שיהיה, ובחנו את ראש אבן פינה זה, וכל אחד פירש דבר אחד שהיה חסרון בשורש בעצם ונתגלה החסרון בענפים. רק שלדעת ר' אבהו מה שהיה עושה אנגריא בת"ח, מפני שזהו נראה יותר ראשון שבשבילו היה השיעבוד על בניו ג"כ שעשו אנגריא בבניו. ושמואל נראה לו יותר שאמר במה אדע, שהפריז נגד מדותיו של הקדוש ברוך הוא שהם מדת הדין לכך נמשך מדת הדין על בניו לומר ועבדום וענו אותם זהו ממדת הדין. ולדעת רבי יוחנן יותר נראה שלא הכניס גרים תחת כנפי השכינה, שבשביל זה יצאו בניו גם כן מרשות השכינה והיו משועבדים תחת מצרים, עד שאחר כך אמר להם ולקחתי אתכם לי לעם להיות תחת כנפי השכינה. אי נמי שבשביל שלא הכניסם תחת כנפי השכינה, היה נותן אברהם יד ושם לכח אומות להיות גוברים על ישראל ובשביל כך היה השיעבוד. ואפשר שכל אלו האמוראים כל אחד ואחד מוסיף ואינו

חולק, שוודאי כל אלו ג' דברים היו באברהם כמו שהתבאר. ומעתה כאשר תבין הכל תבין למה נזכר ר"י רבו של ר' אבהו באחרונה ורבי אבהו בראשונה, כי הכל בסדר מאוד:

וכאשר תבין דברי חז"ל תמצא שכנגד אלו ג' דברים בא העונש שנאמר כי גר יהיה זרעך ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה. הזכיר ג' דברים גירות עבודה ועינוי, ואם יש לך לב להבין תדע כל דבר ודבר מזה, ואי אפשר אשר לא ארמוז לך מעט מעט, כי הגירות הוא בעצמו מפני שפגם בת"ח, ומדת ת"ח ומדת הגרים אחת שנאמר (ויקרא י"ט) מפני שיבה תקום והדרת פני זקן וכי יגור אתך גר, וכן כללו רז"ל בברכה ביחד ועל זקני עמך ישראל ועל פליטת סופריהם ועל גרי הצדק, והדברים ידועים לחכמים כי השכל הוא גר בעולם הגשמי, ומפני שחטא במדת חכמים נגזר על זרעו גירות והבן דבר זה מאוד. וכן ועבדום נגד שהפריז על מדותיו של הקדוש ברוך הוא, וחטא במדת הדין, לכך בא מדת הדין של עבודה על זרעו שזהו ממדת הדין. וכן מה שחטא שלא הכניס גרים תחת כנפי השכינה, ובשביל זה היה העינוי, כי אין העינוי רק שהיו צוררים את ישראל, וכדכתיב (במדבר ל"ג) והיה אם לא תורישו את יושבי הארץ והיה אשר תותירו מהם לשכים ולצנינים וצררו אתכם, וזה בשביל שלא הכניסם תחת כנפי השכינה היו נשארם כחות אשר דוחקים ולוחצים. הנה נרמז לך מעט מעט מה שאפשר לך להבין ולכתוב מזה והוא עיקר ושורש הדבר, אך כל ענין זה בפרט אי אפשר לכתוב:

וכאשר תבין זה, תבין ותדע שהדבר הוא בהפך מה שהבינו הם דברי חכמים, כי היו חושבים כי רבותינו זכרונם לברכה לא העמיקו בענין השעבוד והגלות של מצרים רק לקח כל אחד ואחד מה שנראה לו ראשונה, ובדעתם הם העמיקו לתת סבה חשובה, והפך בדבר, כי רבותינו זכרונם לברכה העמיקו מאוד מאוד מה שאי אפשר לכתוב ולפרש, והארכנו בדברים אשר לא היו ראויים לכתוב ולפרש, רק כדי שתדע דרך חכמים, והאיש החכם יוסף חכמה לדעת כי הם פתחו פתח חכמה ושערי תבונה לברי לבב, ברוך שבחר בהם ובחכמתם:

פרק י

ויאמר ה' אל אברהם ידוע תדע כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה וגם הגוי אשר יעבדו דן אנכי ואחרי כן יצאו ברכוש גדול ואתה תבוא אל אבותיך בשלום תקבר בשיבה טובה ודור רביעי ישבו הנה כי לא שלם עון האמורי עד הנה (בראשית ט"ו). יש לדקדק בזה הכתוב, כי למה אמר כי גר יהיה זרעך ארבע מאות שנה ולא היו ישראל במצרים ארבע מאות שנה כלל, כאשר תחשוב כל שנותיו של קהת שהיה מיורדי מצרים, ושנותיו של עמרם, ושמונים שנה של משה כשיצאו ממצרים, לא תמצא ד' מאות, כל שכן שהרבה נבלעו של אלו באלו, ואיך יאמרו ארבע מאות שנה. ובודאי פשט הכתוב, שאין ארבע מאות שנה מחובר אל ועבדום וענו אותם, רק אל גר יהיה זרעך ארבע מאות שנה ועבדום וענו אותם, מכן מקום קשה למה הזכיר זמן הגירות ולא הזכיר זמן העינוי והשיעבוד שהוא יותר. ועוד למה דור רביעי ישבו הנה:

והנראה בזה מה שגזר הקב"ה להיות הגירות ארבע מאות שנה, מפני כי התנגדות של אברהם היה תמיד מספר הזה כאשר נתבאר למעלה בפרק ששי באריכות. ותמצא בראש הפרשה (שם) ויהי בימי אמרפל מלך שנער אריון מלך אלסר כדרלעומר מלך עילם ותדעל מלך גוים וגו', והם ארבע מלכיות, ובסוף גם כן רמז הכתוב ארבע מלכיות כמו שהתבאר למעלה ע"ש. ובבראשית רבה (פ' מ"ב) כשם שפתח הכתוב בארבע מלכיות כך אינו חותם רק בד' מלכיות. כי אברהם היה יחיד, ומלכים הד' היו מתנגדים לו והיו רוצים

להזקק לגלגל עינו של עולם, כי ארבע הם מתנגדים ליחיד, ולכך אמר שהיו רוצים להזקק לגלגל עינו של עולם שר"ל לעיקר של עולם, והצד מתנגד לעיקר כי הוא נוטה מן עיקר להיות כנגדו, ולכך היו המלכיות נגד הצדדין שהם ארבע והיו רוצים להתנגד אל אברהם שהוא עיקר. ואברהם היה מציל החמשה, כי החמשה הם דומים אל האחד בעבור החמישי שהוא נוסף על הצדדין הארבע. ויתבאר לקמן ענין זה באריכות, שהחמשה הם מענין האחדות, בעבור החמישי שהוא באמצע המאחד הארבעה. ואם תבין דברים האלו, תבין כמה וכמה דברים נסתרים, כי החמשה מלכים מצד אחד כמו שארבע מלכים מצד אחד והם חמשה. והיה מלך החמישי מלך בלע היא צוער על שם מצער, ואי אפשר לפרש, רק תדע כי אלו חמשה מלכים היו עובדים את ארבעה מלכים, וכמו שהיד הימין גובר על שמאל כך היו אלו חמשה מלכים עובדים את הארבעה מלכים. ואחר כך היה אברהם יחידו של עולם גובר על הצדדין אשר יוצאים מגדר המציאות ומנצח אותם, כמו שזרעו יהיו לבסוף גוברים על ארבע מלכיות. ומעכשיו תדע כי המתנגד לכה היחיד הוא מספר ארבעה לטעם אשר אמרנו למעלה. ומפני כך נגזר על זרעו ארבע מאות שנה שיהיו גרים, כי זמן השיעבוד הוא מתיחס ומתדמה אל דבר שהוא מתנגד לאברהם, ומפני שהמתנגד לאברהם לעולם הוא מספר ארבע, לכך זמן המשך המתנגד ארבע מאות שנה. וכן נגזר על זרעו שיהיו בשיעבוד ארבע דורות, כי גירות בפני עצמו, שאין הגירות שום שיעבוד כלל כמו שנבאר בפרק שלפני זה עיין שם, אבל השיעבוד היה מזמן שבאו למצרים ושם היו ארבע דורות, שראוי שיהיה הזמן שיהיו ישראל משועבדים במצרים מתדמה ומתייחס אל דבר שהוא מתנגד תמיד לאברהם וזרעו שהם אחד בעולם, והדבר שהוא מתנגד לדבר שהוא עיקר ואחד הוא מספר ארבע, כי הצדדים שהם ארבע הם מתנגדים לאברהם שהוא העיקר, ולכך היה הגירות ארבע מאות שנה והשיעבוד ארבע דורות שיהיה נמסר זרעו של אברהם ביד המתנגד. ועיין לקמן שם הוא יותר מבואר באריכות למה היה השיעבוד ד' מאות שנה:

הנה התבאר לך סבת הגלות על דעת רז"ל והוא הנכון, ומדבריהם אל תזוז כי מוצאיהם מצא חיים שהם ידעו ועמדו על דברי תורה בחכמתם ובאמונתם. אבל שנאמר דברים אשר אין להם יסוד, כי מכירת יוסף הסבה לעונש שיעבוד מצרימה, דבר זה לא יתכן כמו שאמרנו למעלה, כי אדרבה ירדת מצרים הוא הגורם למכירה. ולפיכך רמז יוסף דבר המכירה ליעקב אביו, שלא יעניש את בניו על שמכרוהו שהיא גזירה מן השמים כדי שירדו מצרים. והיינו דכתיב (בראשית מ"ה) ולאביו שלח כזאת עשרה חמורים נושאים מטוב מצרימה ועשר אתונות נושאות בר ולחם ומזון לאביו וגו', ומדכתיב ולאביו שלח כזאת ופירושו כמנין הזה, משמע דמדקדק הכתוב על המנין הזה, ומ"ש מנין עשרה ממנין אחר, ואם לא שהיה הכתוב מדקדק על המנין, הוי למכתב ולאביו שלח עשרה חמורים וגו', למה הוצרך למכתב כזאת אלא בא לומר כי החשבון הזה דווקא שלח וקשיא מאי טעם לחשבון הזה. רק שהיה מכוון יוסף להראות לאביו, שהשבטים אשר מכרו אותו, לא היו למכירתו רק כמו החמור שהוא נושא משא ואינו יודע תכלית משא הזה שהוא נושא, כך השבטים היו פועלים המכירה הזאת ולא היו יודעים מה הם עושים, כי לא היו עושים רק מה שגזר עליהם הקב"ה, כמו החמור הזה שנושא משא ששם עליו האדם שהוא אדון לו והוא פועל ואינו יודע תכלית פעולתו, כך היה נגזר מן הקב"ה שירדו מצרים ועל ידי המכירה ירדו מצרים, נמצא שהיו פועלים ולא ידעו מה הם עושים כי לא ידעו שהיו גומרים הירידה. ואף על גב שהם היו מכוונים למכור אותו בשביל שנאתו, מכל מקום עיקר הפעל הזה, שירד יעקב למצרים כמו שיתבאר. ולפיכך שלח עשרה חמורים נושאים מטוב מצרים, רמז כי על ידי השבטים שהיו חמורים בענין המכירה שעשו ולא ידעו מה עשו, והיו נושאים טוב מצרים, שיהיו מנצלים את מצרים דכתיב (שמות י"ד) וינצלו את מצרים וכן הוא אומר לפני זה (בראשית ל"ה) כי טוב ארץ מצרים לכם הוא ונתנבא שעתידים לעשות אותה כמצולה שאין בה דגים. ולפיכך היו עשרה חמורים נושאים מטוב מצרים ועשר אתונות וגו', פירוש עוד היה סבה שמכרו

את יוסף מפני שיהא דבר זה סבה שיתפרנסו בימי הרעב, וכן אמר (שם) ועתה לא אתם שלחתם אותי הנה כי למחיה שלחני אלקים לפניכם כי זה שנתים הרעב. ולפיכך היו עשר אתונות וגו', כי הנקבה היא חמרית בודאי, וכאשר רמז על הפרנסה והמזון שהוא חמרי להחיות את הגוף, שלח עשר אתונות נושאות צדה ומזון לדרך, שהכוונה בזה, כי המכירה גם כן היתה מאת ה' לפרנס את ישראל ובניו. כי המכירה של יוסף בשביל שתי סבות הללו, האחת מפני שבעתיד ינצלו מצרים ובזה שייך כל טוב מצרים, ועוד סבה שנית לפרנס אותם כמו שמבואר בכתוב:

ובמדרש רבות (ב"ר פ' צ"ו) כל טוב מצרים ששלח לו גריסים של פול. נראה שהפול טוחנין אותו ברחיים של גרוסות, שכאשר גורסין אותו ברחיים עושה הרבה מאוד, לכך נקרא גריסין שגורסין ומשברין אותו לחלקים הרבה, וכל עוד שמשברין אותו נעשה לחלקים הרבה, כך היו ישראל בזמן שהיו משעבדים בהם בעבודה המשברת את גופם, על ידי זה היו פרים ורבים, כדכתיב (שמות א') כאשר יענו אותו כן ירבה וכן יפרוץ. וכל זה היו גורמים השבטים בלי ידיעתם, לכך יקראו כמו החמורים שנושאים דבר ואינם יודעים דבר, כך עשרה שבטים היו פועלים ולא היו יודעים מה היו פועלים. ואף על גב דמפרש שם ששלח לו גריסין של פול שהן על עקת נפש, ר"ל שיעקב היה כל ימיו בצרה וגריסין של פול טובים לזה, בודאי היה בזה נגלה ונסתר, הנגלה כמשמעו, והנסתר רמז לו בחשבון החמורים. ועוד יש במדרש (שם) ששלח לו יין ישן שדעת זקנים נוחה הימנו, גם זה רמז הגזירה הישנה שגזר עליהם מימים קדמונים לאברהם על ירידת מצרים שישתו כוס זה, והיה מרמז לו בנסתר ג"כ הנגלה כמשמעו והנגלה בחשבון החמורים. ולקמן יתבאר אצל ארבע כוסות כי היין מורה על הגזירה מן השמים כמו שיתבאר לקמן בעזרת השם. וי"ן יש"ן עולה במספרו ת"ל, הוא מספר מה שישבו ישראל במצרים כדכתיב (שמות י"ב) ומושב בני ישראל במצרים ארבע מאות ושלושים, כל זה מלמד לך כי ירידתם למצרים היתה הסבה למכירת יוסף, לא שתהא המכירה סבה לירידת מצרים וכמו שיתבאר בפרק שאחר זה:

פרק יא

אחר שגזר הגזירה על זרעו של אברהם, ראינו ההשגחה הגדולה להוריד את זרעו של אברהם למצרים. שלא תאמר כי היה הגלות של ישראל במצרים במקרה רק הכל בהשגחה נפלאה. ובמדרש רבות (בראשית רבה פ' מ"ו) רבי ברכיה אמר בשם רבי יודא בר סימון משל לפרה שהיו מושכין אותה למקולין ולא היתה נמשכת מה עשו לה משכו את בנה לפניו והיתה מהלכת אחריו על כרחה שלא בטובתה כך ראוי היה יעקב לרדת מצרים בשלשלאות של ברזל ובקולרין אמר הקב"ה בני בכורי הוא ואני נוהג בו מנהג בזיון ואם ליתן בלבו של כרעה איני מורידו בפומבי אלא הריני מושך את בנו לפניו והוא ירד אחריו על כרחו שלא בטובתו והוריד את השכינה למצרים עמו, אמר רבי פנחס בשם רבי סימון מנין לך שירדה השכינה עמו מדכתיב ויהי ה' את יוסף וגו'. בארו בזה גודל ההשגחה אשר עשה הש"י להוריד יעקב ובניו למצרים, ומפני זה אמר משל לפרה, ר"ל כי היה ראוי שהיה יורד יעקב למצרים בדבר קטן שיהיה סבה קטנה שילך אל מצרים, והיינו שיראה יעקב שטוב לו שם בשביל הרעב כמו שירד אברהם ושם ימצא בנו. אלא מפני שבסוף יהיה להם שיעבוד במצרים, ואף שלא ידעו הם הדבר, מזלם ידע והמזל אין מניחו ללכת שם כמו שאמרו חכמים בפרק קמא דמגילה (דף ג' ע"א) אע"ג דאיהו לא ידע מזל שלו ידע, ולפיכך סבה קטנה לא היה פועל דבר זה, אלא צריך שיהיה סבה גדולה שעל ידו יבא למצרים. ולפיכך הביא משל לפרה שאינה רוצה להיות נכנס למקולין למקום שחיטתה מפני הרע שיבא לה שם, לפיכך מושכין בנה לפניו והיא נכנסת. וכן כאשר ירד יוסף למצרים לא היה רואה שום דבר מפני בנו וירד אחריו. ואמר מאחר שהיתה

גזירה מן הקב"ה שירד מצרימה, היה ראוי להיות הגזירה יוצאת לפעל בכח גדול ובמדת הדין ובהכרח, מאחר שהיתה הגזירה שירד מצרימה אלא בשביל הצדיק עשה שלא יהיה לו בזיון. וקאמר מה שלא היה יעקב יורד על שיתן בלב פרעה שישלח אחריו לטובתו וכיוצא בזה, שאם כן לא היה הדבר מפורסם שהגזירה היא מן הש"י, פירוש וראוי שתהא גזירת הש"י מפורסמת לכל כי הוא גוזר ומקיים, ואם פרעה שלח אחריו לבא אליו לטובתו לא היה מפורסם שהוא יתברך מקיים הגזירה, עכשיו שעל ידי יוסף שהיה חי הורד שהיה זה פלא, היה מפורסם הדבר ונודע כי הוא יתברך קיים גזירתו. ודוקא יוסף מבין שאר אחיו, כי ראוי היה שיהיה יוסף מלך מושל על מצרים, כי מצרים נקראים חמור כדכתיב (יחזקאל כ"ג) אשר בשר חמורים בשרם והיו שטופי זמה, כדכתיב בפרשת עריות (ויקרא י"ח) כמעשה ארץ מצרים אשר ישבתם בה לא תעשו, ולא היה בעולם מקום שהיו שטופי זמה כמו ארץ מצרים, ויוסף היה קדוש ונבדל מן העריות כאשר תראה ממעשה פוטיפר, ובשביל כך לא היה נעשה יוסף מלך אלא על ידי מעשה של אשת פוטיפר, כך יראה. וידוע כי הפרוץ בעריות הוא ממעשה החומר כאשר התבאר, והנבדל הקדוש מן העריות הוא קדוש מן פחיתות החומר המגונה הזה, והוא בודאי דומה לצורה שאין בה מן ענין החומר, ודבר זה כבר התבאר למעלה באריכות. וכבר ידוע כי הצורה הפועל והמולך, והחומר משועבד תחת הצורה לכך היה יוסף מושל על מצרים שהוא היה הקדוש והנבדל מפחיתות החומר. ואולם יש להקשות למה היה צריך שיהיה יוסף במצרים זמן הרבה, ולמה לא הורד באותה שנה ויחלום פרעה מיד. ואין זה קושיא, כי כבר ידוע כי הצורה בעת שנולד הנער יותר גובר החומר, עד שלא נראה שלימות הצורה בתינוק ותמיד הולך אחר מעשה נערותו, ואדרבה הצורה היא בטילה אצל החומר ומשועבד תחתיו, עד שיגדל הנער ואז גובר הצורה על החומר ומולך עליו, הפך מתחלה אשר היה החומר מלך וברשותו נתן הצורה. לכך מתחלה היה יוסף עבד למצרים בעת נערותו, עד שהיה בן שלשים ואז נהפך הדבר להיות יוסף מולך עליהם, שהדבר הזה לפי המציאות הוא שיהיה יוסף מושל עליהם בסוף, כאשר תדע מעלת יוסף שהוא כמו צורה אל החומר הגובר בסוף. וכן ישראל היו כך, בתחלה היו ישראל במצרים קודם שלימותם, והיה החומר הם המצרים מושל עליהם כאשר אמרנו לך פעמים הרבה, ואחר שהיו בשלימות היו יוצאים אל החירות להיות מושלים עליהם, כאשר ראוי לפי המציאות וסדר הנמצא, ולפיכך היה יוסף עבד מתחלה, עד אחר כך היה יוצא לחירות לגמרי, ובזה היה ליוסף דמיון אל כלל ישראל. וזה הדבר ברור כי נקראו כל ישראל על שם יוסף, כי יש דמיון ליוסף אל כלל ישראל. ולפיכך אשר אירע לכלל ישראל אירע ליוסף, כי יוסף תחלה עבד למצרים ואחר כך מלך עליהם, וכן ישראל והיה ירידה ליוסף מיוחדת וירידה לישראל מיוחדת ודבר זה מובן:

ודע עוד גודל ההשגחה הנפלאה בענין הירידה הזאת של יוסף, כאשר היה נמכר יוסף להביא אותו לענין העבדות, אמרו בבראשית רבה (פ' מ"ד) והמדינים מכרו אותו כמה אוניות נכתבו עליו רבי יודן אומר ארבע אחיו לישמעאלים וישמעאלים לסוחרים וסוחרים למדינים ומדינים מכרו אותו למצרים, רבי הונא אומר חמש מדינים מכרו אותו לדמוסייא של מדינה ע"כ. ביארו בזה, כי לא היה ראוי שיהיה יוסף יוצא מחזקתו הראשונה אשר היה בארץ כנען בחשיבות היותר גדול מאוד, ועכשיו לעבד נמכר יוסף, אלא שהיה על ידי אמצעים מוכנים לזה, וזה כי ישמעאל הוא שקרוב קצת אל בני יעקב שהם גם כן זרע אברהם, הנה יצא מרשות בני יעקב קצת על ידי אמצעי מוכן. ומן ישמעאלים לסוחרים, והסוחרים גם כן ישמעאלים הם, שמצינו פעמים הרבה בישמעאלים שהם סוחרים, שבכל מקום שאמר בתלמוד ההוא טייעא ר"ל סוחר ישמעאל, והנה זה יציאה יותר מרשות בני יעקב, מפני כי הסוחר דרכו למכור לאחר והנה יצא מרשות בני יעקב לרשות אחר. ואחר כך יצא מן הסוחרים אל מדינים, והנה יצא על ידי סוחרים מידם של ישמעאלים מתרחק יותר מבני יעקב, ודוקא למדינים כי מדינים גם כן מזרע הגר המצרית על דעת רז"ל (בראשית רבה

פ' ס"א) ויקח אשה ושמה קטורה והיא הגר וכתוב ותלד את מדין, והנה גם כן הם זרע אברהם, אלא שאינם כל כך קרובים אל אברהם כמו ישמעאל, שכן בקבורתם כתיב (בראשית כ"ה) ויקברו אותו יצחק וישמעאל בניו. והיה בישמעאל דבר מה בחשיבות ובגדולה, שהיה דומה לאברהם ולזרע אברהם והכתוב מיחס את תולדותיו, ולפיכך מן ישמעאל יצא אל מדין, וממדין יצא אל מצרים, והיו כאן ארבע שטרות שהיו לו ד' רשויות עד שבא למצרים. ורב הונא שאמר חמש, דעתו כי אין ראוי להיות מושל עליו מצרים מיד, כי ישמעאלים היו הרבה, וכן סוחרים היו הרבה וכן מדינים היו הרבה. וידוע כי כאשר אדם אחד משועבד להרבה, אין זה כמו אילו היה משועבד לאחד, שזה יותר שיעבוד כי עבד שהוא לרבים אינו עבד גמור, שאין נקרא עבדות רק המשועבד לאחד והוא עושה צרכו, אבל לרבים הוא עושה צרכי רבים ואין זה עבדות, כי אף חשוב הוא עושה צרכי רבים לפעמים. ולפיכך אמר כי מכרו אותו אל דמוסיא של מדינה, והוא ממונה על המדינה עוסק בצרכי המדינה, וקנה את יוסף ויש לו כח רבים במה שהוא ממונה על רבים, מכל מקום דומה קצת ליחיד, ואחר כך מכר אותו אל פוטיפר היחיד, ולפיכך יצא מיד המדינים אל הפקיד הממונה על המדינה. ובמדריגות אלו היה יוצא יוסף מרשות יעקב להיות משעבדים בו המצרים אשר הם נמשלים כחומר אל יוסף שזה עיקר הצורה של בני יעקב. כל זה רמזו חכמים ז"ל במדרש שלהן אשר ידעו פירוש התורה. ויש באלו ארבע אוניות עוד דברים מופלאים בחכמה ואין להאריך כי הם דברים נסתרים. אבל פירוש דבריהם שיוסף היה יוצא מרשות יעקב על יד אמצעים מוכנים לזה:

וכאשר תתבונן על גודל השגחה עוד בירידתם למצרים, אין לאחר ולא להקדים ביאתן, כי עם ביאתן למצרים היו ע' נפש, כי יוכבד נולדה בין החומות. שכבר אמרנו לך כי לא היה ראוי השעבוד והירידה למצרים רק עד שהיו שבעים נפש, כי ישראל משתתפים לאומות במספר הזה שהוא שבעים, רק כי האומות הם שבעים אומות ובבני יעקב היו שבעים פרטים בלבד. והטעם ידוע למבינים, כי האומות יש בהם הרבוי ולפיכך מספרם שבעים אומות, שכל אומה יש בה רבוי, וישראל אומה יחידית פרטית ולפיכך היה מספר שלהם רק שבעים פרטים, וזהו מעלת ישראל שהיא אומה יחידית. וכאשר היו שבעים נפש, שהיה נמצא המספר הזה שבו נשתתפו ישראל והאומות שהוא מספר שבעים, אז היה התגברות מצרים על ישראל. ולפיכך באותה שעה שבאו מצרימה והתחיל השיעבוד היו שבעים נפש לא קודם ולא אחר כך. אלא שהקדים לבא יוסף לשם והוא לטעם אשר אמרנו, שכמו שהיו ישראל משועבדים במצרים, מפני שישראל הם כמו הצורה ומצרים הם החומר, וכך יש ליוסף קדימה יותר, מצד שהיה קדוש נבדל מן העריות לכך הקדים לבא לשם, שהיה ליוסף קדימה בענין זה על השבטים ומצד אותה קדימה הקדים לבא, וכמו שנעשה ליוסף, תחלה היה עבד ואחר כך יצא להיות מלך וכן לישראל:

פרק יב

כבר הודעתך שלא היה השיעבוד הגמור לישראל כאשר יעקב עדיין קיים, כי כל זמן שהיה יעקב קיים, לא היה אפשר למצרים להיותם גוברים עליו מפני מדריגת יעקב, והוא היה מצרף אליו שבעים נפש שהם יוצאי ירכו, ולפיכך נסתמה פרשת ויחי להגיד כיון שמת יעקב נסתמו עיניהם ולבם של ישראל מן השיעבוד. ואין הפירוש שלגמרי התחיל השיעבוד אחר שמת יעקב שהרי אמרו (עי' רש"י וארא) למה נמנו שנותיו של לוי להודיע כל זמן שאחד מן השבטים קיים לא היו משועבדים, אלא פירוש הדבר, שכאשר מת יעקב היה שעבוד על ישראל, ולא היה השעבוד בקביעות עד שמת לוי אז היה השעבוד בקביעות, מ"מ לא היה וימררו את חייהם עד שנולדה מרים, ואז התחיל וימררו את חייהם וכל זמן שהיה הדור הראשון של שבעים נפש קיים לא היו פרים ורבים, כי אלו שבעים היו נמנים מוגבלים בשעור ובמספר

שהוא שבעים נפש, והאחרים שלא היו במספר שבעים נפש בטלים אצל שבעים נפש. וכאשר כתיב (שמות א') וימת יוסף וכל אחיו וכל הדור ההוא, אז הבנים שלא היו נמנים ולא עלו במספר היו פרים ורבים מאוד שלא היה שיעבוד להם מצד עצמם. כי הדבר שאינו שלם ואינו בפעל הולך ומשתוקק לצאת אל הפעל, וכאשר היו ישראל שבעים נפש שזה מספר מוגדר שלם והיו נמנים לא היו פרים ורבים, רק כאשר מתו שבעים נפש ואז לא היו מן אותם שהיו מוגדרים ולא היה להם שלימות, היו מתנועעין מאוד לצאת אל הפעל. שכבר התבאר כי שלימות ישראל הוא ששים רבוא וכל דבר מתנועע אל שלימותו והיו פרים ורבים מאוד, וכאשר התחילו עוד מצרים לענותם והיו רוצים להפסידם, היו פרים ורבים עוד יותר, שכך המדה נותנת, כי על ידי העינוי של גוף הגוף חלוש, וכיון שהגוף חלוש הוא מוסיף ברכה האלקית כאשר כח הגוף חלש, לפיכך היו פרים ורבים כיון שהיו משעבדים אותם להחליש כח הגוף וכל שהיה כח הגוף נחלש, גבר כח אלקי יותר להיות ישראל דבקים בברכת אלקים. וזה כאשר יענו כן ירבה וכן יפרוץ, וזהו דוקא בישראל שעיקר כחם הוא כח אלקי לא כח גופני. ואח"כ היו מוסיפים וימררו את חייהם מזמן שנולדה מרים, וזה כאשר נולדה מרים היה התחלת קורבת ישראל אל הגאולה, שגם מרים היתה צריכה אל ישראל כשנגאלו שבזכותה היה הבאר, ודור שהיתה בו מרים יותר הפך למצרים, שהרי מרים סבה לגאולתם, ומצרים סבה לשעבודם וכל הפך גובר על הפך. ומפני כך היה השיעבוד של מצרים עליהם יותר, כי היו הפכים ומתנגדים זה לזה בודאי בכל מה שאפשר. ולפיכך היה המרירות מזמן שנולדה מרים. והפך זה גם כן מיד שהשליכו משה ליאור בטלה גזירת כל הבן הילוד היאורה תשליכהו, שכן דרשו (ש"ר פ' א') מילדי העברים זה זהו נופל ליאור ואין אחר נופל שם, מפני שכבר בטל דבר זה שכל הפך גובר על הפכו, שכבר הושלך משה ליאור שכך ראו אצטגני פרעה:

ויש לך להתבונן במה שאמרו ז"ל בשמות רבה (פר' א') ובני ישראל פרו וישרצו כל אחת ואחת ילדה ששה בכרס אחד ויש אומרים שנים עשר פרו שנים וישרצו שנים וירבו שנים ויעצמו שנים במאוד שנים מאוד שנים ותמלא הארץ אותם שנים, ויש אומרים ששים בכרס אחד ואל תתמה שהרי עקרב שהוא מן השרצים מולדת שבעים, ר' נתן אומר ותמלא הארץ אותם כחוששים של קנים ע"כ. ויש לתמוה למה ילדו ששה דוקא לא פחות ולא יותר, וכן למאן דאמר ששים טעמא מאי, שלא נוכל לומר שדבר זה במקרה שיהיו יולדות כך בלי סבה, כי סבה המקרית אינה תמידית ודבר זה תמיד היה. ויש לפרש כי כתיב כאשר יענו כן ירבה וכן יפרוץ, ולפי שהיו מענין אותם ששה ימים רצופים בלי שום הפסק, ובשבת היו נחים כדאיתא במדרש (שמו"ר פ"א) שבא משה לפני פרעה ואמר וכי אפשר לבני אדם שיעשו מלאכה תמיד בלי הפסק ולא יהיה להם מרגוע בינתים, אמר לו לך בחר לך יום אחד שלא יהיו עושים בו מלאכה, ובחר משה ביום השבת, וכיון שנתן הקב"ה שבת על ידו אז שמח במתנת חלקו שבחר לחלקו יום השבת במצרים, וזהו שתקנו ישמח משה במתנת חלקו ע"כ, וא"כ לא עשו מלאכה רק ששה ימים, ואף על גב שבזה הזמן לא נולד משה עדיין, מכל מקום כיון שלא יהיו עומדים ישראל ז' ימים בענוי רק ששה ימים לא היה נחשב רק לששה, ולפיכך נגד העינוי פרו ורבו ששה בכרס אחד בלי הפסק, כמו שהיו עושים מלאכה ששה ימים. ולמאן דאמר י"ב היו יולדות, מפני שאף בלילה היו עושים מקרות הגבר היו מעמידים אותם למלאכה, והנה יש כאן משנה שכר שכיר לעבוד ביום ובלילה, לכך היו מולידים י"ב נגד יום ולילה. ונראה לי כי אלו י"ב היו ששה זכרים ושש נקבות, כי היום נקרא זכר והלילה נקבה, כי בלילה שולט המאור הקטן וביום המאור הגדול, וידוע כי המאור הקטן בשביל חולשת כח המאור דומה לנקבה והשמש כח פועל, וכנגד זה היו מולידים זכר ונקבה זוג אחד. ולמאן דאמר ששים בכרס אחד, דעתו כיון דכתיב כאשר יענו כן ירבה, והוי למכתב כאשר יענו כן יפרה, כי לשון ירבה פירושו יותר מאחד, ולפי פירושו שהיו יולדות ששים בכרס אחד, כי היו נגד כל יום ויום מימי השבוע ריבוי, וזהו עשרה שנקראים רבוי אבל הפרטים לא

נקראים רבוי. ועוד שאם תאמר שלא היו יולדות רק ששה, קשיא שלא נקרא זה כאשר יענו שהרי יום ראשון לא היה כלום דבלאו הכי כל אשה ואשה יולדת בן אחד ולפעמים שנים, ולפיכך פירושו שכנגד כל יום ויום היה רבוי שהם עשרה, דכתיב כאשר יענו כן ירבה עד שהיו ששים, כך יש לפרש:

אמנם עיקר הדבר והפירוש, כי ישראל מסוגלים למספר ששה, וזהו כי כאשר היו ישראל במצרים היו שש מאות אלף, וכן היו תמיד במדבר לא נתרבו על זה המספר דבר חשוב, שנראה מזה כי מספר בני ישראל מסוגל במספר הזה, ואחר שהכלל של ישראל מסוגל במספר שש מאות אלף, היו הפרט ראוי להוליד שש פרטים, וכאשר היו עם ישראל יוצאים לפעל שש מאות אלף, היה תולדות הפרט דומה לתולדות הכלל שהוא שש מאות אלף, כי זהו לפי ערך הכללי, כי כמו שמספר שש מאות כללי כך מספר שש הוא פרטי שייך לפרטיים. ולמאן דאמר ס', סבר כי המספר שהוא שייך לישראל הוא ס', כי כאשר הזכירו חכמים מספר יוצאי מצרים, אמרו ששים רבוא וזה המורגל בפי חכמים, וכנגד זה הפרט הוא ששים כי זה המספר שהוא ששים הוא שייך לישראל. ומי שסובר י"ב, סובר כי בודאי היו ישראל שש מאות אלף רגלי הגברים, ואי אפשר בלא נקבות ונמצא שהיו מולידים שנים עשר ששה זכרים ושש נקבות. וכדי להבין ענין המספר הזה ואף כי נאריך בדברים שהם עמוקים מאוד, כדי שתבין ענין מספר ששה ומספר ששים איך שייך לישראל. דע כי ישראל בלבד נקראו אומה יחידית, ובשביל כך שייך מספר ששה לישראל שהיו שש מאות אלף, וזה כי מי שהוא יחיד אינו חלק, שכל שהוא חלק אינו אחד, וכל אשר הוא צד אחד בלבד אינו דבר שלם שהרי הוא צד אחד ולכך הוא חלק בלבד. וכבר אמרנו כי אשר הוא חלק אינו אחד, וכאשר יש בהם כל הצדדים שהם ששה צדדים אז אין כאן חלק כלל והוא כולל הכל שיש בו שש צדדין ובזה הוא אחד לגמרי. ולפיכך יבא מלכות שמים בשש תיבות שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד, וזה מפני שאנו מודים שהוא יחיד בכל הצדדין, והצדדין הם מחולקים זה מזה עד שיש לחשוב שיש כאן שניות מצד הצדדין, וכאשר הוא יחיד מושל בכל הצדדין הששה שהם חלוק המציאות, בזה תדע שהוא ית' אחד שאין כאן צד אחד. ולפיכך היו ישראל מסוגלים במספר זה שש מאות אלף, כי המספר שש הוא מורה על יחידית הגמור, ולפיכך אמרו שהיו יולדות ששה בכרס אחד, כי מספר ששה הוא מסוגל לישראל באשר הם אומה יחידה. ואף כי אמרנו לך למעלה כי המספר ששה הוא מסוגל לישראל כי הוא מספר שלם וישראל הם אומה שלימה, היינו כי מספר ששה שלם הצדדין ושלימותו שאינו חסר, אבל שלם בשלימות הגמור לא תמצא רק מצד מספר ששים כמו שיתבאר. ולמאן דאמר שהיו יולדות ששים בכרס אחד סובר, כי מספר ששים מסוגל לישראל, לכך זכרו חכמים מספר ישראל ששים רבוא ביוצאי מצרים. וזה כי אף על גב שמספר ששה הוא כולל כל הצדדין, הנה השלימות הגמור על ידי ששים נעשה. וזה כי כל צד יש לו התפשטות באורך וברוחב, וכל התפשטות באורך וברוחב נעשה על ידי ששים, כי כל אורך נעשה על ידי שלש נקודות שהם הראש והאמצע וסוף, כמו שהתבאר למעלה, וכאשר תעשה אורך ורוחב כגון זה () הרי הם תשעה, ועוד אחד נבדל לעצמו שעל ידו נעשה החלקים אחד ומתחברים יחד, וכל זמן שאין העשירי הם מחולקים בחלקים, והעשירי הזה הוא נבדל מכל החלקים לעצמו והוא מאחד את כולם דמיון הנקודה שבעיגול שהוא נבדל מן העיגול עצמו מחבר כל העיגול, לכך כל התפשטות אורך ורוחב הוא עשרה וכן בכל השש צדדין הרי לך ששים גבולין כמו שנתבאר. הנה מספר ששים מורה על שלימות האומה, כי בזה המספר נעשה דבר שלם על ידי כל גבולין שהם ששים כמו שהתבאר. ולפיכך סובר כי היו ששים בכרס אחד. ולמאן דאמר ששה, היינו כי ישראל שהם נגד אחד יש בו מספר שש מאות אלף, שהאחדות יש בו מספר שש, וכמו שתמצא בכללות שלהם מספר שש מאות אלף, כך ראוי שיהיה כל אחד ואחד מישראל במה שהוא פרטי ראוי שיווליד ששה פרטיים, כי חלק הדבר יש לו סגולת הכל, כמו שתראה שטיפת מים שהוא חלק יסוד מים כאשר הוא תלוי באצבע נעשה כדורי, כמו שהיסוד

המים בכללו הוא כדורי, וזה מפני כי חלק הדבר יש לו סגולת הכל. והבן הדברים האלו מאד, כי הם דברים אמתיים בעצמם כאשר תבין:

ולמאן דאמר שהיו כמו הקנים, רצו בזה שלא היה להם גדר כלל, רק שהיו פרים ורבים דרך רבוי כמו הקנים שהם גדלים דרך רבוי כך לא היה להם גדר וגבול, שכל כך היה ברכתם באה מן מדריגתם העליונה, עד שלא היה גבול ושיעור לברכתם. ולדעת מי שאמר כי היה רבוי בלי שיעור וגבול יש לפרש הכתוב שאמר פרו וישרצו וירבו ויעצמו במאד מאד, פרו שלא היה בהם עקר, וישרצו שהיו מולידים הרבה, וירבו שלא תאמר כי לא היה נמשך רבוי, ולכך אמר שהיו מתרבים אחר כך יותר על מה שהיו שורצים תחלה, ושלא תאמר שלא היה תמיד עד הסוף אמר ויעצמו שתמיד היו מתעצמים לצאת ברבוי ולא היה להם מיעוט, ובזה הלשון שייך ויעצמו, כי כל דבר שהוא יוצא מן השיעור לבסוף נחלש ואינו כל כך כמו שהיה בראשונה. ולפיכך אמר ויעצמו שלא היה נחלש וממעט וכל זה היה מאד מאד, ולא תאמר שהיו מתעצמים אבל אינו מאד לכך אמר מאד מאד. ואם יש לך לב להבין תדע כי למאן דאמר ששה, בשביל זכות יעקב שנתברך בשש במזרח ובמערב ובצפון ובדרום בשמים ובארץ, דכתיב (בראשית כ"ח) ופרצת ימה וקדמה צפונה ונגבה, (שם כ"ז) ויתן לך האלקים מטל השמים ומשמני הארץ. ששים נגד זכות יצחק שנתברך בבנים כאשר היה בן ששים, שנאמר (שם כ"ה) ויצחק בן ששים בלדת אותם. כקנים זכות אברהם שנקרא אב המון שהוא לשון ריבוי, ושנים עשר נגד השבטים שהיו שנים עשר. הבן הדברים האלו מאד כי הם דברים גדולים כאשר תבין:

ואולי יקשה לך, איך היה דבר זה שיהיה אשה אחת מולידה ששים, והרי הולד יוצא מצורת אדם, ושיעור אדם שיהיה עד כאצבע או פחות או יותר ואין זה תואר וצורת אדם. דע הפירוש כך, שלא היה להם מניעה מצד כח ההולדה, רק כח התולדה היה גדול מאד, שמצד כח התולדה היה ראוי להיותם ששים אם היה אפשר להיותם מצד השיעור שלהם היו עד ששים, שאף אם היה מונע מצד אחר כי אי אפשר להיות שיעור גדלם כך, מכל מקום כח התולדה היה עד ששים. ונפקא מינה לענין זה שאם לא חזק כח התולדה עד ששים, לא היה גובר כח התולדה בהם, ואם לא היה מוצא חומר מוכן לגמרי לקבל צורת הולד לא היה פועל, לפיכך נתן כח התולדה עד ששים שהיה כח התולדה כל כך גדול, ואף כי לא היה מוצא כל כך הכנה לקבל צורת הולד היה חלה צורת הולד מכח שהיה גדול כח ההולדה שהיה בהם. ואל תתמה על לשון שהיתה יולדת ששים בכרס אחד דמשמע שהיתה יולדת כך, דודאי אחר שהיה תולדה שלהם אילו היה אפשר כמו שנתבאר למעלה, נמצא כל מה שהיו יולדין היו דרך תולדות ששים, כי כך כח התולדה, אף כי לא היה ששים, אותם החסרים בטלים הם אצל השאר, ונחשב שהיו יולדות ששים בכרס אחד, כיון שכך ראוי להיות ששים אין להקפיד על החסר שהיה נחסר מצד שאי אפשר להיות מונחים ששים בנים בכרס אחד מכל מקום נאמר שהיו יולדות ששים, ועל זה ועל כיוצא בזה אמרו חכמים מקצת דבר ככולו. ועוד כאשר כח הולדה שלהם ראוי להיות עד ששים מצד עצם התולדה, נקרא שהיו מולידים ששים, משל מי שמוליד אדם ויש לו ארבע אצבעות ביד אחד, אין ראוי לומר שהוליד אדם בצורה אחרת אף אם חסרון בחומר עד שחסר להשלים אצבע החמישי, יאמר שהוליד אדם בעל חמש אצבעות, מצד כי צורת האדם שהוא בעל חמש אצבעות, וכך אף כי אין החומר מוכן כדי להוליד ששים בכרס אחד מ"מ צורת ההולדה שלהם כך הוא, והבן זה מאד:

פרק יג

זרע קודש עמוסי בני יעקב ידידי ה' כאשר באו למצרים, באו במפקד ובמספר ובשמות, ואלה שמות בני ישראל הבאים מצרימה, כאשר תשים דעתך על מספר בני ישראל בפרשת שמות יש בהם שני מנינים. כי י"ב שבטים נמנו בפרט ושבעים נפש נמנו בכלל, ויעקב שורש הכל לא בא במנין, כי יעקב ראוי להיות נבדל מן הבנים, כי השורש לא יצטרף אל התולדות ולא שייך מספר בדבר שהוא יחידי ולפיכך לא נמנה יעקב. והשבטים נמנים בפרט מפני חשיבות מדריגתם שהיו מפורסמים בשם שבטים. אך התולדות נמנים בכלל שהם שבעים נפש ולא בשמם. וכל תולדות יעקב בא בענין נפלא מאוד, כי כאשר היה ראוי לשורש האמת שיהיה אחד, וזה כי השורש אחד ומן האחד שהוא יעקב יצאו י"ב שבטים, ונקראו שבטים כי השבט הוא ענף וחלק האילן, כן אלו י"ב כל אחד חלק הכלל. והיה מספר שלהם י"ב, מפני שכל דבר אחד נעשים ממנו י"ב גבולים מחולקים כל אחד בפני עצמו, ואלו הן גבול מזרחית רומית גבול מזרחית תחתית, גבול צפונית רומית גבול צפונית תחתית, גבול דרומית רומית גבול דרומית תחתית, גבול מערבית רומית גבול מערבית תחתית, גבול מזרחית צפונית גבול צפונית מערבית, גבול מערבית דרומית גבול דרומית מזרחית. אלו י"ב גבולין אלכסונים נעשים מדבר אחד, וכנגדם היו בניו של יעקב י"ב, כי יעקב שהוא אחד נעשים ממנו י"ב גבולין מחולקין לכך על ידי יעקב יצאו י"ב שבטים. דברים אלו כבשונו של עולם איך היו יוצאים מן יעקב י"ב שבטים. ובבואם למצרים היו שבעים נפש בפרט, כי מספר זה היה ליוצאי ירך יעקב, כמו שבכלל האומות הכל שבעים לכך כתב (דברים ל"ב) יצב גבולות עמים למספר בני ישראל, וענין דבר זה נתבאר למעלה, כי מה שמספר בני יעקב מספר שבעים נפש פרטים, מורה על מעלה גדולה מאוד יותר ממה שהאומות הם ע' אומות:

ויש לשאול באיזה אופן היה כאן שבעים נפש יוצאי ירך יעקב, ויש דעות הרבה בזה. ר' לוי אומר אמם יוכבד השלימה המנין כי היתה לידתה בין החומות, והדבר הזה שהיתה לידתה בין החומות כבר נתבאר למעלה ע"ש. ויש בזה עוד טעם, כי היתה לידתה במצרים בשביל שלא היתה יוכבד רק השלמה להשלים שבעים נפש, ומפני שלא היתה רק השלמה כמו שיתבאר בסמוך לכך לא היתה לגמרי כמו הראשונים שנולדים בארץ כנען. ויש אומרים יעקב השלים המנין, כי היה יעקב נמנה עם יוצאי ירך יעקב, ואף כי לא שייך אצלו יוצאי ירך יעקב כיון שהיה להשלמה יאמר בזה ויהי כל נפש יוצאי ירך יעקב שבעים נפש. ויש אומרים הקב"ה השלים המנין, הנה תראה כי הכל מסכימים כי המשלים במה שהוא השלמה הוא מובדל מן הפרטים, לכך הקב"ה שבא עמהם למצרים השלים המנין של ישראל, לפי שהוא כולל אותם ובצד הזה נכנס בכללם והבן זה היטב. ויש אומרים חושים בן דן השלים המנין, ואין רצונו לומר שבזה היה די שחושים בן דן השלים המנין, שהרי עדין לא היה רק ס"ט, אלא בא לומר כי ההשלמה היה חושים בן דן שהיה אחרון שכך תמצא בדין ודגל שלו באחרונה, וסובר כי יעקב נמנה בכלל ע' נפש והוא התחלה להם שהרי ממנו יצאו וחושים בן דן השלים המנין. ויש אומרים סרח בת אשר השלימה המנין של ע' נפש, כי ראוי להיות נקבה באחרונה של מספר, שאין כל כך חשובה הנקבה, ולא תמצא בשבעים נפש נקבה חוץ מסרח בת אשר בע' נפש ודינה בבני יעקב, כי המנינים הם שנים מספר בני יעקב ומספר שבעים נפש ובכל מספר נקבה אחת. נמצא כי כמו שהיה יעקב תם שורש האמת הוא אחד כמו כל שורש שהוא אחד, כן ראוי שיהיו בניו שנים עשר גם כן, והיינו שאמרו בפרק מקום שנהגו (פסחים דף נ"ו ע"א) שאמרו בני יעקב ליעקב אביהם כשם שאין בלבך אלא אחד כך אין בלבנו אלא אחד כדאיתא בפסחים. וזה כמו שיעקב הוא שורש ישראל, והשורש הוא אחד, כך בניו הם אחד בעבור שיש לדבר אחד שנים עשר גבולים, וכמו שהדבר בעצמו הוא אחד, כך גבוליו אחדים ולכך מספר שנים עשר הוא ראוי לבני יעקב.

ויוצאי ירך יעקב היו שבעים נפש זה היה התחלת אומה הישראלית ע' נפש כמו כלל האומות ע' אומות, והדברים אלו עמוקים, ואין לפרש יותר מזה:

פרק יד

ויקם מלך חדש וגו' בפרק קמא דסוטה (י"א ע"א) ויקם מלך חדש רב ושמואל חד אמר חדש ממש וחד אמר שנתחדשו גזירותיו, מאן דאמר חדש ממש דכתיב חדש, ומאן דאמר שנתחדשו גזירותיו דלא כתיב וימת וימלוך ומאי אשר לא ידע את יוסף דהוי דמי כמאן דלא ידע ליה. ונראה למאן דאמר חדש ממש, הא דכתיב חדש ולא כתיב ויקם מלך על מצרים, כדי שלא תאמר שהיה זה המלך בנו או בן בנו של הראשון ולא הוי חדש ממש לכך כתב חדש כלומר לא בנו ולא בן בנו רק מלך חדש ממש. ולמאן דאמר שנתחדשו גזירותיו, נראה לומר שלא היה המלך שהיה בימי יוסף, כי אין נראה שיהיה הרשע מאריך ימים כל כך אלא שהיה בנו או בן בנו וכל זה מלכות אחת נקרא, ומפני שנתחדשו גזירותיו כתב חדש מפני חדש הגזירה. ולמאן דאמר חדש ממש, הקים מלך חדש ממש לקיים הגזירה, כי על ידי מלך הראשון כיון שידע את יוסף, לא היה בא שיעבוד ממנו. ומאן דאמר שנתחדשו גזירותיו סובר, כי אף שהיה מלכות הראשון, מפני הגזירה שראויה להתחדש בזה הזמן נתחדשו הגזירות אף כי היה מלכות הראשון:

ויאמר אל עמו, תנא הוא התחיל בעצה לכך הוא לקה תחלה, ובכה ובעמך יעלו הצפרדעים. בארו בזה כי היה המלך דוקא התחלת הגזירה, שהרי לא נתן אותם הש"י לעבדים רק לפרעה ולא עבדים לעבדים ולפיכך התחיל פרעה ואחר כך עבדיו:

הבה נתחכמה לו נתחכמה להם מבעיא ליה, אמר רבי יוסי בר חנינא באו ונתחכמה למושיען של ישראל, נדונם באש הנה באש ה' נשפט, בחרב ובחרבו את כל בשר, נדונם במים שכבר נשבע שלא יביא מבול לעולם דכתיב כי מי נח זאת לי אשר נשבעתי מעבור מי נח, והם אינם יודעים שעל כל העולם אינו מביא אבל על אומה אחת מביא, הוא אינו מביא אבל הם באים ונופלים לתוך המים שנאמר ומצרים נסים לקראתו והיינו דאמר רבי אלעזר מאי דכתיב כי בדבר אשר זדו בקדירה שבשלו בה נתבשלו ע"כ. דקדקו רז"ל בכתוב הזה, ואף על גב שנכתב כל הפסוק בלשון יחיד הנה עם בני ישראל עצום ורב ולא נאמר עצומים, שבודאי דרך הכתוב להזכיר בלשון יחיד העם, אבל מלת לו שבכל מקום נדרש למעוט לו ולא לאחר אין דרך הכתוב למכתב על רבים. וחלוק גדול בין עצום ובין מלת לו, שהרי לא נמצא בשום מקום שידרשו לשון יחיד למעוטי ואפשר לבא לשון יחיד על רבים, אבל לשון המשמע מיעוט כמו מלת לו וכן מלת עליו שדרשו ז"ל בכל מקום למעוט, לא יתכן לומר על עם אשר הם רבים. לכן דרשו ז"ל שזאת המלה באה לומר נתחכמה למושיען של ישראל. ואין דעת רז"ל כי פירוש לו למושיען, רק הם מפרשים לו לעם כמשמעו, רק שרצונו לומר לעם שהם מיוחדים ונעשים כאיש אחד, וזה במה שהוא יתברך אלקיהם ובזה הם נבדלים מכל האומות ונעשים עם אחד, ואל אחדות שלהם שמאחד אותם נתחכם, וזהו למושיען. והחכמה הזאת, כי הוא יתברך המהווה את כל הנמצאים ומאתו הכל נותן הצורה והחומר, וכאשר יצאו היצורים מן הראוי אשר יש להם לנהוג על הסדר אשר סדר אותם הקב"ה, מעביר את הצורה אשר ברא הקב"ה, וידוע לכל משכיל כי הצורה דבר מקוים, ובמים אין קיום באשר הם נגרים ארצה, ומפני מיעוט צורתם לא נאמר במים בריאה ויצירה בפרשת בראשית וזה ראייה על מיעוט היצירה בהם, וכן החושך לא נאמר בו בריאה ויצירה:

ובבראשית רבה (פ' ה') בפרשת יקוּו המים, אמר רבי לוי יקוּו לי המים מה שאני עתיד לעשות בהן, משל למלך שבנה פלטין והושיב בהן דיורין אלמים מה עשו היו משכימים ושואלים בשלום המלך ברמיזה ובאצבע אמר המלך אלו היו פקחים על אחת כמה וכמה הושיב המלך בהן דיורין פקחים עמדו והחזיקו בפלטין אמרו שלנו היא אין פלטין זה של מלך אמר המלך תחזור הפלטין לכמות שהיתה כך מתחלתו של עולם היה שבחו של הקדוש ברוך הוא עולה מן המים דכתיב מקולות מים רבים אדירים משברי ים ומה היו אומרים אדיר במרום ה', אמר הקדוש ברוך הוא מה אלו שאין להם חכמה לא אמירה ולא דבור כך היו מקלסין אותי לכשנברא אדם על אחת כמה וכמה, עמד דור המבול ומרד דור אנוש ומרד דור הפלגה ומרד בו אמר הקדוש ברוך הוא יפנו אלו ויעמדו ויבאו אלו דכתיב ויהי הגשם על הארץ ארבעים יום וארבעים לילה ע"כ. ביארו בזה מה שאמרנו למעלה, כי מתחלת בריאתו של עולם קודם שיצר וברא עיקר הצורה שהוא האדם, היו המים אשר הם פשוטים ואין בהם צורה והם היו מציאות העולם, ואין ספק כי בהם יש גם כן מה שהם מורים על אמתת מציאותו יתברך, אף לפי מיעוט צורתן מכל מקום יש בהם מציאות מה, ואותו מציאות יש בו שבח לממציא, ואמר הקדוש ברוך הוא לברוא את האדם ויש לו מעלת הצורה, והוא יהיה מציאות יותר מורה על שבח הבורא האמתי ויהיה לו יתברך הקלוס השלם מן האדם אשר יש לו צורה. וכאשר ברא האדם מחמת רוב הצורה שלו היה נוטה לצד אחר לגמרי לומר כי אין העולם של מלך. וזהו מחמת הצורה השלימה היה רוצה שהוא יהיה עיקר המציאות בעולם, אבל כאשר יש בעולם חלש המציאות הנה אין ספק שיש כאן מציאות אמתי הוא יתברך. אבל האדם לפי מעלת צורתו היה רוצה שהוא יהיה עיקר המציאות, ולפיכך היה השם יתברך אומר יפנו אלו ויחזרו המים, כלומר כי דבר זה בא לאדם מחמת הצורה, יחזרו אלו שאין להם צורה שלימה כי לא חפץ הקב"ה בצורה זאת. ולפיכך תמיד היה הקב"ה מאבד רשעים כמו דור אנוש ודור המבול וסיסרא ופרעה במים, לפי שהמים הם העברת צורת המציאות, וכאשר יש חטא בעולם הקב"ה מעביר את הצורה ומעביר אותו במה שהוא העברה אל הבריאה כמו המים. ומפני כי העברת מציאות הצורה על ידי מים לכן כאשר הקים הקב"ה ברית עם נח לא הקים רק שלא להעביר המבול, ומה מועיל שלא להעביר המבול ויכול להעביר אש וגופרית, אלא שכל ענין העברת העולם העברת הצורה על ידי המים כאשר נתבאר למעלה ועוד יתבאר בעזרת הצור בפרקים הבאים ענין זה. ולפיכך הסכימו שלא יהיו נדונים ישראל רק במים כי כל מדות הקב"ה מדה כנגד מדה, וכבר עשה קיום לעולם עם נח שיהיה העולם קיים ולא יהיה לו העברה על ידי המים שהם מעבירים הכל. אבל לא היה קיום הזה רק על הכללות שלא יבואו המים ויעבור כלל העולם שהוא צורת כלל המציאות אבל דבר פרטי אין זה כלל. ועוד השבועה היה שלא יהיה מביא לעולם המים דרך העברה, כאשר הוא מביא המים ומגביר את המים על צורת הנמצאים וזהו העברה, אבל כאשר זורק הנמצא אל המים אין זה תגבורת המים שהוא מעביר צורת הנמצא, אך הוא על ידי מעשה שמשליכו במים והוא כמו שאר פורעניות:

ונלחם בנו ועלה מן הארץ ועלינו מבעיא ליה אמר ר' אבא בר כהנא כאדם שתולה קללתו באחרים. פירוש לא היה לומר שיעלו המה מן הארץ, כי אם יעלו מן הארץ על ידי רבויים בעל כרחם של מצרים, גם כן יגרשו את מצרים מן הארץ ולמה אמרו ועלה מן הארץ אלא שהיו תולים קללתן באחרים:

וישימו עליו שרי מסים, גם כאן דקדקו במלת עליו שאין לפרש אותו על העם, מפני כי בכ"מ שכתב מלת עליו הוא בא למעט ואינו כמו שאר לשון יחיד כמו שאמרנו למעלה, לכן לא יתכן לפרש אותם על כלל העם, שצריך לפרש עליו ולא על אחר שאין כאן מיעוט, ולכך דרשו על פרעה שתלו מלבן בצוארו של פרעה וכל אחד שאמר אסטניס אני אמר לו כלום אתה אסטניס יותר מפרעה ע"כ. וגם זה נראה שאין

רצונו לומר כי וישימו עליו פרושו על פרעה דלא נזכר פרעה גזירה בכתוב, וכבר אמרנו למעלה כי המלך המולך עושה העם כאיש אחד כי כולם תלויים במלך, ופירוש וישימו עליו שעל כל העם כאחד שמו עליהם שרי מסים, כי גם המלך המאחד העם היה מסייע בבנין ומפני זה היו כולם משועבדים כאחד. ורמז לך הכתוב בענין זה דבר נפלא מאוד, כי כל דבר שעשו מצרים לישראל היה בענין כללי שהיו משעבדים את ישראל בכלל בפעם אחד וזה אין ספק שהוא יותר ממה שהיה השיעבוד שהיו משעבדים את כל אחד ואחד בפני עצמו, כי מפני שהיה השיעבוד כללי מורה זה על שהיה נגזר עליהם מצד כללותיהם בגזירה אלקית לכך בא הגזירה על כללותיהם כאחד, שהדברים המקרים פרטים הם וענין זה לא היה מקרי רק גזירה אלהית:

פרק טו

ויבן ערי מסכנות, רב ושמואל חד אמר שמסכנת את בעליהן, וחד אמר בעליהן מתמסכנים דאמר מר כל העוסק בבנין מתמסכן ע"כ, בארו חכמים בזה הסבה שגזר עליהן להיות בונין ערי מסכנות לפרעה, ואמר מפני שמסכנות בעליהן וגזר עליהם שיעבוד זה אשר הוא סכנה לאדם, והיה מתחבר בזה השעבוד הגדול עם הסכנה. וכן למ"ד שהאדם מתמסכן כו', כי הדבר הזה יש בו טורח גדול ואין לו דבר קץ וסוף, שיכול לבנות מה שירצה ולפיכך מתמסכן בבנין דוקא, ומפני זה נגזר עליהם הגזירה בענין זה. אבל דברים אשר נמשכים לטבע לחרוש ולנטוע אינו כך, כי הטבע יש לו שיעור קצוב לכך לא היה נגזר עליהם שיהיה שיעבודם בדבר שיש לו קץ. נמצא לדעת שניהם מורה המלה על גודל השיעבוד, למר מורה איכותו שמסכן את בעליו, ולמר מורה גודל השיעבוד ואריכותו שנמשך זמן הרבה. ועוד יש בזה דבר עמוק כי הבנין הוא הפך הברכה כי בברכה אין גדר וגבול ולכך נאמר בברכה (בראשית ל"ח) ופרצת ימה וקדמה אין ברכה אלא בדבר הפרוץ ואין לו גדר וגבול, זהו ענין הברכה, והבנין הוא הפך זה שבונה גבולים וגדרים, והעוסק בדבר שהוא הפך הברכה מתמסכן והבן זה:

את פיתום ואת רעמסס רב ושמואל חד אמר רעמסס שמו ולמה נקרא שמו פיתום שראשון ראשון פי תהום בולעו וחד אמר פיתום שמו ולמה נקרא רעמסס שראשון ראשון מתרוסס. בארו בזה כי נרמז בכאן כי הבנין אשר בנו ישראל לא היה ראוי, ודברים שהם אינם ראויים להיות נמצאים אין קיום להם, ולא היו אלו דברים ראויים להיות רק מפני שנגזר השעבוד על ישראל אבל מצד עצמם אינם ראויים, ולפיכך אמרו כי שמו העצמי היה רעמסס ונקרא פיתום על שם פי תהום בולעו. ויש הפרש בין אם היה השם רעמסס ונקרא פיתום על שם שהיה פי תהום בולעו, או שהיה שמו פיתום ונקרא רעמסס על שם ראשון ראשון מתרוסס. כי אם שמו רעמסס ונקרא פיתום על שם פי תהום בולעו, ר"ל שבא לו הפסד מבחוץ שהתהום היה בולעו, אבל אם השם פיתום ונקרא רעמסס ע"ש שראשון ראשון מתרוסס, פירושו שהיה מתרוסס האבן מעצמו ונמוח ונשבר. וסברת כל אחד ואחד כי הדבר אשר אין ראוי שיהיה נמצא, כמו שהיה הדבר הזה שהיו מכריחים אותם לשיעבוד, לא ה' מצליח בשום דבר והוא כלה ונפסד מפני שאין ראוי שיהיה. רק שהם חולקים אם בא לאותו דבר הפסד והעדר מבחוץ או שהוא מתרוסס מעצמו, ובליעת התהום ר"ל שהגיע על הבנין הזה העדר כי התהום הוא כנוי להעדר לפי שהתהום אינו דבר, והגיע אל הבנין העדר ובולעו, וזהו פירושו תהום בולעו. אמנם מי שסובר ראשון ראשון מתרוסס, הטעם כי דבר אשר אין ראוי להיות נמצא מתרוסס מעצמו ומתחלה אין לו קיום כלל ומעצמו נשבר ומתרוסס, לכך אמר ראשון ראשון מתרוסס, כי הדבר אשר אין ראוי לו הקיום מעצמו הוא מתבטל וזה סברת המחלוקת בזה. ותדע עוד, כי כל מלך משעבד בעמו ואם לא היה השיעבוד רק כמו שהיה ראוי לא היה כאן דבר, אבל כי מפני שהיה

מוסיף עליהן נחלק הבנין הזה לשני חלקים, האחד אין לו יציאה מן הראוי, והשני מה שהוא הוספה והוא יציאה מן הראוי. ולפי דברי הכל הבנין בעצמו ענין אחד הוא ואין לקרות לו רק שם אחד רק שהיה לו שתי בחינות, האחת מצד שהוא ראוי ומה שאין בו תוספת, והשני הוא על התוספות שיש בבנין ההוא, ולפיכך מחלוקת איזה שם נקרא על הבנין עצמו. וזהו כמו שאמרנו למעלה לפי סברת כל אחד ואחד מן החכמים, והתוספת הזה היה גורם לו אבוד, למר היה הדבר שאינו תוספת שמו פיתום והדבר שאינו ראוי נקרא רעמסס על שם ראשון ראשון מתרוסס, ולאידך הבלתי תוספת נקרא רעמסס והתוספת נקרא פיתום על שם שפי תהום בולעו, ודברים אלו מגיעים עד התהום כאשר תבין אותם באמתתם:

וכאשר יענו כן ירבה וכן יפרוץ כן רבה וכן פרץ מיבעי ליה אמר ריש לקיש רוח הקודש מבשרתן כן ירבה וכן יפרוץ. כי השיעבוד הוא למעטם ועל ידי זה החומר שלהם נחלש, וכאשר החומר נחלש ביותר מתדבק הנפש והרוח בכח קדוש. וזהו דוקא בישראל כיון שהם דבקים בכח קדוש אז בא להם הברכה בודאי, לכך אמר רוח הקודש מבשרתן כן ירבה וכן יפרוץ, כלומר כי כמו שהיו מצרים משעבדים, היה כח הקדוש דבק בהן ומבשרתן כן ירבה וכן יפרוץ. ולמעלה אצל וימת יוסף וכל אחיו שם נתבאר טעם אחר עיין שם:

ויקוצו מפני בני ישראל נעשו בעיניהם כקוצים. פירוש כי היה מצרים הפך לישראל כמו שנתבאר בפרקים הקודמים באריכות, ולפיכך כאשר היו ישראל מתרבים היו בעיניהם כקוצים, לפי שאז היו יוצאים לפעל להיות נמצאים בשלימותם, ולפיכך אז נעשו כקוצים בעיניהם:

ויעבדו מצרים את בני ישראל בפרך ר' אליעזר אומר בפה רך רבי שמואל בר נחמני אומר בפרכא. נראה כי הוקשה לר' אליעזר דאי פרכא כמשמעו, זה כתב אחר כך כל עבודתם אשר עבדו בהם בפרך, אלא הכתוב בא לומר בפה רך. ואין פירוש הכתוב בפה רך, רק בפרך כמשמעותו, אלא כי שני עניני בפרך הם, כי כאשר המעביד מדבר עמו דברים רכים ומתוך כך הוא מכריעו על השעבוד של פרכא זה נקרא גם כן בפרך, שהרי היא עבודה קשה מאוד מכח דברים רכים. ואחר כך בפסוק השני הוסיף וימררו את חייהם בעבודה קשה וגו' שהיו משעבדים אותם בקושי לא בדברים רכים, כך יש לומר לר' אליעזר. ולר' שמואל שניהם הם בקושי אלא שהשני בא לומר כי כל עבודתם אשר עבדו בהם בפרך, בין מה שהיו עובדים אותם תחלה בחומר ובלבנים, ובין מה שהיו עובדים בשדה וכן כל עבודתם הכל היה בפרכא וענין הפירכא הזאת תכלית השעבוד והקושי:

וימררו את חייהם בעבודה קשה וגו'. כאשר תקשר הקשר הפסוקים השלשה הנזכרים זה אחר זה, הראשון וישימו עליו שרי מסים למען ענותו, השני ויעבדו וגו' בני ישראל בפרך, השלישי וימררו את חייהם. הראשון נאמר אצלו למען ענותו בסבלותם וזהו מצד העבודה בעצמה שהיא קשה. והשני מצד המעביד שהוא מעבידו בחזקה, כי אף אם אין המלאכה מצד עצמה כל כך קשה, אם מעבידו בחזקה על ידי שאינו נותן לו מנוחה היא קשה עליו, ולפיכך אמר אחריו ויעבדו בני ישראל בפרך. והשלישי הוא דבר בפני עצמו שהמלאכה היתה נגד חיי האדם כמו מלאכת הטיט, כי מלאכה הזו במה שהיא עבודה שפלה ופחותה היא נגד חיי האדם, עד שזה נקרא מרירות חיים שאינה לפי החיים שלו כמו שאמר (בראשית כ"ז) קצתי בחיי, כך כאשר היו משעבדים אותם בדברים אשר אינם ראויים לחיי האדם ואין חיי האדם נוחים בהם כמו בחומר ובלבנים כאלו חיי אינם חיים:

וימררו את חייהם בעבודה קשה בחומר ובלבנים ובכל עבודה בשדה את כל עבודתם אשר עבדו בהם בפרך, אמר רבא בתחלה בחומר ובלבנים ולבסוף בכל עבודה בשדה, את כל עבודתם אשר עבדו בהם אמר ר' שמואל בר נחמני אמר ר' יונתן מלמד שהיו מחליפין מלאכת אנשים לנשים ומלאכת נשים לאנשים.

פירוש כי שלשה מרירות חיים היה להם, האחד העבודה הקשה בחומר ובלבנים והוא נגד חיי האדם כמו שהתבאר, ואחר כך לשעבד אותם בשדה וזהו ענין בפני עצמו, כי מי שהוא בביתו אף על גב שהוא עושה עבודה קשה במה שהוא בביתו נוח לו, ואלו ששעבדו בהם שלא במקום שלהם הוא דבר שאינו מורגל, וזהו מרירות חיים יותר, ואחר כך הוסיפו עוד יותר לשעבד בהם בפרך, דבר קשה שלישי להחליף מלאכת אנשים לנשים, כל הנזכרים בכתוב כולם הם דברים שאינם ראויים לאדם והם נגד טבעו, ולפיכך נקרא מרירות, ומפני זה הוצרך לר' יונתן לפרש פרכא דהכא שהיו מחליפים מלאכת אנשים לנשים שיהיו כל השלשה מרירות חיים. וכאשר תשכיל מאוד בחכמה תמצא כל דבר מאלו דברים הם נתלים בדברים גדולים מאוד ועמוקים רק שאי אפשר לפרש יותר. ואחר כך הוסיפו לשעבדם בבניהם והוא יותר גדול מכל, כי בניהם הוא שנקרא כחם ואונם יותר עליון ויותר פנימי במה ששלטו בעצמם. ודבר זה הוא ענין נפלא מאוד, כי גרעוני הפרי והוא זרע הפרי הוא תוך הפרי הרי הוא יותר פנימי מן הפרי בעצמו, וזהו בעצמו ענין הבנים שהם יותר פנימים מן האדם עצמו. והיה גם כן שלשה גזירות בבנים, תחלה צוה למילדות להמית בניהם, ואחר כך כל הבן היולד היאורה תשליכהו, ואחר כך ויצו לכל עמו כל הבן היולד היאורה תשליכהו שאף על עמו גזר. וכל גזירות גדולות היו משולשות, כמו וימררו את חייהם, וכן בגזירת הבנים, שלפי שהיתה גזירה גדולה מאוד לשלוט בחייהם ובבנים היו משלשים אותם כדי לחזקם, כי בשלשה גזירות הגזירה מתחזקת. וכאשר תבין עיקר דבר זה תמצא כי אלו הגזירות שגזרו במה שהיו שולטים בחייהם וכן מה ששלטו בבניהם ראויים בעצמם להיותם משולשות, כלל הדבר שהיו שולטים בישראל עד מקום שאפשר להגיע:

אשר שם האחת שפרה ושם השנית פועה, רב ושמואל חד אמר זו אשה ובתה וחד אמר זו כלה וחמותה. ונראה לכך לא הזכיר אותם בשםם לומר אשר שם האחת יוכבד, מפני שלא תמצא שם יוכבד קודם לידת משה. והיינו שלא תאמר כי נולד משה מצד עמרם ויוכבד שהם בני אדם פרטים, שדבר זה אינו כי לפי מעלת משה ומדריגתו שהיה משה נבדל מכל אדם על פני האדמה כאשר ידוע ממדריגת משה, ואם יאמר הכתוב כי משה נולד מעמרם ויוכבד בני אדם פרטיים, לא היה משה נבדל מכל אדם שהרי הוא מתיחס אל אביו במה שהוא פרטי זה וכל פרטי הוא חלק, ולפיכך כתוב וילך איש מבית לוי ויקח את בת לוי ולא נזכר בלידתו שם אביו בפרט שלא היה לו התיחסות אל אדם פרטי זה כלל רק אל איש בסתם, וזהו מדריגה יותר משאלו היה לו יחוס אל אדם פרטי שהוא פרטי זה. ודוקא קודם לידתו, שרצונו לומר שתולדות משה לא בא מכח אדם פרטי שהוא פרטי זה, שאז היה משה מתיחס לפרטי ולא היה משה נבדל מכל אדם כי הפרטי הוא חלק, וכאשר היה היחוס לאביו מצד שהוא איש בלבד, אין לו התיחסות לשום פרטי זה והוא נבדל כאשר ראוי למעלת משה, ודבר זה דבר מופלא מאוד ועוד יתבאר לקמן בפרק שאחר זה:

ויראון המילדות את האלקים ולא עשו כאשר דבר אליהן מלך מצרים להן מיבעי ליה אמר רבי יוסי בר חנינא מלמד שתבען לדבר עבירה ולא נתבעו. ונראה לפרש דהוי למכתב להן, וזה כי לשון אליהן נאמר כאשר ידבר האדם אל הזולת ובא הדיבור ממנו אל זולתו ועל זה יאמר אליו אלי אליהם. אבל כאן שהכתוב מספר שהמילדות לא שמעו אל הגזירה שבא למילדות מן פרעה להמית הבנים, ואין הכתוב מספר שבא הדבור מן פרעה אל המילדות, רק שלא קבלו הגזירה הוי למכתב להן, המורה על קבלת הגזירה ולא שייך בזירה רק להן. ולפיכך דרשו מלמד שתבען לדבר עבירה ולא נתבעו, והשתא הוי שפיר כאשר דבר אליהן מפני שלא היה זה גזירה, רק שהיה תובען ומבקש מהן דבר עבירה ושייך בזה כאשר דבר אליהן שהיה בא הדבור אליהן לבקש מן המילדות. ורש"י פירוש בענין אחר כי אצל תשמיש שייך אליהן כדכתיב (בראשית כ"ט) ויבא אליה ופירוש הנזכר הוא נכון כאשר תדקדק. ומפני כי היה פרעה סובר שלא יעשו

המילדות את צווי שלו להמית את הבנים כי לא יקבלו גזירתו, כאשר הם אוהבים את ישראל ושונאים עם אחר היה מפתן לדבר עבירה שיהיו נבעלות לו. ואמרו בבראשית רבה בפרשת וישלח (פרשה פ') אמר רב הונא נבעלת לערל קשה לפרוש לפי שנמשכת אחריו בביאה, והיה כוונתו שבזה יהיו נמשכים אחריו מכל וכל לעשות גזירתו שתשמענה לו, ובשביל גודל תשוקת פרעה להוציא מחשבתו בגזירה זאת אל הפעל היה תובען לדבר עבירה, ובשביל כך כלל הכתוב שני דברים האלו יחד. וכאשר תבין עוד בענין אשר תבען לדבר עבירה, כי כאשר תבען להיות נשמעין אליו בענין זה להמית הילדים, היה תובען להיות נשמעין אליו לגמרי לדבר עבירה גם כן, וזה מפעולת הכח של מעלה והוא מזלו, שכל ענין פרעה אין ספק שהיה על ידי כחו ומזלו, ובשביל אותו הכח היה תובע אותו לדבר עבירה גם כן, שאין פעולה מלמעלה לחצאין לכך היה תובע אותו לדבר עבירה:

ותאמרנה המילדות כי לא כנשים המצריות העבריות כי חיות הנה מאי חיות אי לימא חיה ממש אטו חיה לא צריכה חיה אלא אומה זו כחיה נמשלה יהודה גור אריה, דן יהי דן נחש, נפתלי אילה שלוחה, יששכר חמור גרם, יוסף בכור שור, בנימין זאב יטרף, דכתיב ביה כתיב ביה דלא כתיב ביה כתיב ביה ואמרת מה אמך לביאה בין אריות רבצה כפיריה ע"כ. ואין נראה דעת חכמים לפרש פשט הכתוב חיות חיות השדה, דהוי למכתב חיות בפתח כמו את כל חית השדה למינה, אלא שהוקשה להם דבשביל זה שהם מילדות וכי לא צריכה מילדת אחרת, אלא תרוייהו איתנהו שהם ממהרים ללדת כמו חיות השדה ובקיאין וחכמות גם כן כמו חיות. והכתוב מסייען דלא הוי למכתב כי חיות הנה רק הוי למכתב כי מילדות הנה כלישנא דקרא בכל הפרשה, אלא שבא לרמוז בלשון זה שהם נמשלים כמו חיות השדה. ורצונו לומר כי חיות השדה יש בהם דבר שאין צריכים למילדות מפני שכל תנועת החיה יותר בקל מן האדם לכך ממהרים להוליד, וזה מפני דקות החומר שלהם שכל אשר הוא חמרי יותר, אין כח טבעי פועל כל כך במהירות כמו מי שיש בו דקות החומר, וישראל מפני שאין בהם גסות החמרי, כח טבעם יותר פועל בהם במהירות וממהרים להוליד כמו חיות השדה. ולפיכך הביא קרא לראיה מה אמך לביאה בין אריות רבצה, ורצה בזה כי ישראל יקראו בשם חיות השדה שכל חיות השדה חומרם יותר דק מן הבהמה, וכן הוא בישראל יש בהם דקות החמרי:

ויהי כאשר יראו המילדות את האלקים ויעש להם בתים רב ולוי חד אמר בתי כהונה ובתי לוייה וחד אמר בתי מלכות מאן דאמר בתי כהונה ולוייה משה ואהרן ומאן דאמר בתי מלכות דוד ממרים אתא. פירוש מפני שהמילדות היו יראים את האלקים ועל ידם היה נבנה בית ישראל שהיו פרים ורבים לכך עשה להם בתים קבועים בישראל, אלא שחולקים, דלמאן דאמר בתי כהונה ולוייה ולא בתי מלכות, משום דבתי כהונה ולוייה קבועים ואין להסיר אותם כלל, אבל מלכות לפעמים יוסר ואין זה בית, אבל למאן דאמר בתי מלכות היינו גם מלכות כדי שלא יחסרו שום בית אף בית מלכות:

ויצו לכל עמו אמר רבי יוסי בר חנינא אף על עמו גזר. והטעם הוא שהאצטגנינים היו אומרים היום נולד בן שיהיה מושיע את ישראל ואין אנו יודעים אם ממצרים אם מישראל הוא, עמד גזר באותו היום אף על עמו כל הבן הילוד היאורה תשליכהו ולא כתיב כל הבן הילוד לישראל היאורה תשליכהו. ואם תאמר אם ידעו האצטגנינים היום נולד אחד שיהיה מושיע את ישראל למה לא ידעו אם הוא ממצרים או מישראל. יש לומר שאני משה מפני שנקרא בן לבת פרעה שהיתה מצרית שנאמר (ד"ה א' ד') ואלה בני בתיה בת פרעה אבי גדור ואבי סוכו וזהו משה, ולפיכך לא יכלו לדעת אם מישראל אם ממצרים הוא, שהמגדל יתום בתוך ביתו כאלו ילדו, ולפיכך לא היו יודעים אם מישראל אם ממצרים הוא. ועוד כאשר תדע מדריגת משה רבינו עליו השלום במה שהיה נבדל מכלל ישראל במעלה שלו ולא נשתתף עם שאר

ישראל במעלתם, לא היו יכולים לדעת אם מישראל אם מאומות, כי לפי מדריגת מעלתו לא היה לו צירוף ושיתוף עם שאר ישראל, והבן זה היטב. ואמר רבי יוסי בר חנינא שלש גזירות גזר בתחלה גזר אם בן הוא והמיתן אותו ואחר כך גזר כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו ולבסוף גזר גם על עמו. ומה שאמר שלש גזירות, והיה פרעה תמיד מוסיף בגזירות עד שהיה גוזר על עמו גם כן, והיו מצרים כל כך שונאים את ישראל, עד שהמיתו את הזכרים הנולדים למצרים, בשביל שראו באצטגנינות כי היום נולד המושיע, ואף על גב שעל ישראל לא הוסיף בגזירה כלל, מכל מקום תראה שהיה פרעה מתחזק בגזירה וזה יותר התחזקות בגזירה עד שאף על עמו גזר בשביל ישראל,

פרק טז

וילך איש מבית לוי וגו', להיכן הלך אמר רבי יודא בר זבינא שהלך בעצת בתו וכו'. וא"ת למה היתה הנבואה על ידי מרים ולא היתה הנבואה על ידי אהרן. ונראה לומר כי נבואה זאת היא היתה ראויה למרים כי הגאולה על ידי משה ואהרן כדכתיב, ולפיכך לא היה אהרן מתנבא על זה, שתמיד הנביא מתנבא על דבר שיהיה על אחר ואין מתנבא על אשר יקרה לעצמו, ולפיכך אילו היה אהרן מתנבא על לידת המושיע היה מתנבא על עצמו, שהרי אין משה בלא אהרן ושניהם נחשבו כאחד בגאולה הזאת ולפיכך היתה הנבואה למרים ולא לאהרן. ואפשר משום שאהרן היה פחות משלש שנים ולא היה ראוי להכיר את בוראו בפחות משלש שנים, וכדאמרין (נדרים "ב ע"א) גבי אברהם בן שלש שנים הכיר את בוראו ומשמע דפחות לא. ודרשו שהושיבה באפריון וכו'. ויש לתמוה מה בא לאשמועין בזה שהושיבה באפריון ועשה מעשה לקוחים. אמנם דבר זה ענין עמוק כי היה דבר זה לעשות לקוחים חדשים, מפני שחזרה להיות נערה כדמפרש והיה ראוי שיהיו עושים מעשה לקוחים חדשים כמו שחזרה להיות נערה. וענין זה נפלא מאוד וכאשר תשכיל תבין חזרת נעוריה שהיה ליוכבד, כי כאשר ילדה את משה רבינו ע"ה שהיה על כל בני אדם במעלה כדכתיב לא קם נביא כמשה עוד, ומעלת משה הוא מעולם העליון אשר ממנו מתחדש הכל, לכך כאשר לקחה היה כאן לקוחים חדשים וחזרה להיות נערה שהיה מתחדש הכל בכח אותו מעלה העליונה שממנה מתחדש הכל, וזה מודיע לנו מעלת משה רבינו ע"ה כי נשמתו היה קודש קדשים נאצל מן המעלה הרמה והנשאה העליונה אשר היא חדוש העולם, ולכך כאשר הוליד את משה חזרה להיות נערה בודאי והבין זה:

והראב"ע הקשה בפירוש החומש הרבה דברים על פירוש חכמים בפרשת ויגש, ועיקר קושייתו על דברי חכמים שאם היה הדבר כך שילדה את משה רבינו ע"ה והיתה בת ק"ל, למה לא הזכיר הכתוב את הנס הזה שהיא בת ק"ל. ודברי הבאי הקשה על חכמי עולם, וזה כי למה יזכיר דבר זה שהיתה בת ק"ל, אחר שמצאנו שהיו פרים ורבים בלי שיעור עד שהולידו הרבה בכרס אחד, וכאשר היה רבויים בלי מנהגו של עולם, אין זה חדוש מה שהולידה את משה רבינו ע"ה בת ק"ל שנה, שלא כמנהגו של עולם, שהרי נראה כי חזק הקדוש ברוך הוא טבעיהם להוליד, ויותר חדוש שיהיו כל הדור פרים ורבים הרבה בכרס אחד ואין זה פלא אם היתה יולדת והיא בת ק"ל. ועוד טעות גמור טעה שסובר כי כל הדברים אשר נכתבו בתורה לא נכתבו רק בשביל דבר חדוש, ואין הדבר כך כי הרבה פלאות היו ולא נכתבו בתורה, כי אין התורה ספור חדושים רק היא תורה נתנה מפי הקדוש ברוך הוא, וכאשר היה ראוי מצד עצמו להיות נזכר הנס בתורה נכתב בתורה כמו הנסים שנעשו לאבות בפרט הכתוב מאריך:

ובבראשית רבה בפרשת חיי שרה (פרשה ס) אמר רבי אחא יפה שיחתן של עבדי אבות מתורתן של בנים פרשתנו של אליעזר שנים ושלוש דפין כפולה בתורה והשרץ מגופה של תורה ואין דמו מטמא כבשרו אלא מרבוי המקרא, אמר רבי אבא יפה רחיצת רגלי עבדי אבות מתורתן של בנים שאפילו רחיצת רגלי עבדי האבות צריך למכתב ושרץ הוא מגופי התורה ואין דמו מטמא כבשרו אלא מרבוי המקרא ע"כ. וזה שנעלם מן הראב"ע, והוא ענין נפלא, כי התורה היא סדר העולם בה ברא הקדוש ברוך הוא את העולם, ולפיכך הדברים שהם עיקר יסוד העולם התורה מספר בהן באריכות, כמו אבות העולם שהם אבות ושורש אל אומה הישראלית שהם עיקר העולם, נמצא כי האבות הם יסוד העולם וראוי לבאר היסוד על מה הוטבע העולם. ולפיכך לא יקשה לך למה מאריך לספר בענין שרה בת כמה היתה שרה כשנולד יצחק, שכן דרך הכתוב לספר באריכות אפילו מה שקרה לעבדי האבות כל שכן מה שקרה להם בעצמם. ומה שדרשו ז"ל מדכתיב בת לוי, היינו שאם היתה נערה והיא ברשות אביה שייך למקרי אותה בת לוי שאין לה שם בפני עצמה, אבל זאת כבר גדלה והיא ברשות עצמה הוי ליה למכתב וילך איש מבית לוי ויקח אשה והיא בת לוי. ולא הזכיר הכתוב שם עמרם ושם יוכבד לכתוב וילך איש מבית לוי ושמו עמרם ויקח את בת לוי ושמה יוכבד, שזה מורה על מעלת משה שהוא נבדל במעלתו מכל אדם על פני האדמה, ולפיכך לא זכר אצל אביו ואמו רק שם סתם לא שם פרטי, כי שם הפרטי מורה על איש מיוחד, ומפני שהאב והאם הוא סבה לבן ואם היה עמרם ויוכבד סבה למשה במה שהם בני אדם פרטיים, אז היה גם כן משה אשר הם סבה אליו אדם פרטי זה, והפרטי זה אינו נבדל מן הכלל, כי הפרטי זה הוא חלק הכל ואז לא היה מעלת משה נבדל מכל אדם, לכך הזכיר אביו ואמו בשם הפשוט לא בשם הפרטי זה. ואמר וילך איש מבית לוי לומר כי היה תולדות משה עליו השלום מעמרם ויוכבד לא במה שהוא פרטי זה רק במה שהוא איש בלבד ועוד כי כל פרטי הוא מצד החמרי כאשר ידוע מענין הפרטי, שאין בדבר שהוא נבדל מן החומרי פרטי, ומשה שהיה נבדל לגמרי לא נולד בסבת פרטית כלל, ולכך לא נאמר אצלו שם פרטי רק כתב שם איש שהוא שם לכל איש ואינו שם פרטי מיוחד וזה מורה על מדריגה נבדלת אלקית. ועוד שאם זכר שמם העצמי, היה משמע כי בשביל עמרם מצד שהוא אדם פרטי זה בא ממנו הגואל לעולם, שכן היה משמע וילך עמרם ויקח יוכבד, רצונו לומר מצד שהם בני אדם פרטיים נולד משה, ומשמע כי עמרם ויוכבד עיקר בלדת משה כמו כל אדם שמוליד בן שהוא נולד בשביל האב, שאם לא היה האב הזה לא היה הבן, ומפני שמשה רבינו עליו השלום היה מוכן לגאולה מששת ימי בראשית, ולא היה צריך רק להביאו לעולם והכנתו כבר היה, ואם לא היה לוי ויוכבד היה בא על ידי אחר, ואם כתב וילך עמרם היה משמע אם לא היה עמרם זה לא בא הגואל לעולם כי אין שני עמרם בעולם, ולפיכך כתיב וילך איש כי יש אנשים הרבה בעולם ואם אין זה יש אחר והבן זה גם כן. ויש לך לעיין למה הוצרך למכ' וילך איש מבית לוי להזכיר שם השבט, ולא הוי למכתב רק וילך איש ויקח את בת לוי ולמה הזכיר אותנו על שם השבט. כי זהו להודיע לך כי לא היה ראוי לצאת הגואל רק משבט לוי, ושיהיה בין האב ובין האם משבט לוי והוא שבט שלישי אשר נתקדש. והדבר הוא ידוע במה שאמרו רז"ל (שמות רבה פר' ה') כי שבט לוי לא נשתעבד במצרים, ולפיכך היה ראוי לצאת מהשבט הזה הגואל אותם מן השיעבוד וכל זה מפני קדושת השבט הזה. כי כבר אמרנו לך למעלה, שהשיעבוד הוא שייך דוקא לחומר שהוא מוכן להשתעבד בו ולהיות מתפעל וזה נתבאר למעלה, אמנם שבט לוי מפני שהיה קדוש, ומי שהוא קדוש הוא נבדל ממעשה החומר, כמו שנתבאר לך זה למעלה, וכל זמן שהיו כלל ישראל בשיעבוד לא היה ראוי לשבט לוי להיות הם מושלים על המצרים, מכל מקום זכות עצמם וקדושתם הועיל שלא היה ראוי שיהיו מושלים מצרים על שבט לוי הקדוש והנבדל, ואיך יהיה מושל עליהם החומר הגרוע הזה הם המצריים, עד שהיו ישראל ראויים להגאל, ואז הוציא הקב"ה הגואל משבט מושלים הוא שבט לוי אשר הוא קדוש ונבדל, ואז היה

מושל על החומר הם מצרים אשר נמשלו לחומר דכתיב (יחזקאל כ"ג) אשר בשר חמורים בשרם, ולפיכך יצא משבט לוי משה רבינו עליו השלום אשר הוא הצורה השלימה והוא נבדל מן החומר כאשר יתבאר, עד שלא היה אדם נבדל מן החומר כמו משה רבינו עליו השלום, והוא היה ראוי להיות מושל על מצרים כדכתיב (שמות ז') ראה נתתיך אלקים לפרעה וגו':

ותהר האשה ותלד בן וגו' והא הות מעברא ביה מעיקרא אמר רב יודא בר ביזנא מקיש לידתה להורתה מה הורתה שלא בצער אף לידתה שלא בצער, מכאן לנשים צדקניות שלא היו בפתקא של חוה. ביאור זה דילפינן בסמוך דהיתה מעוברת קודם שהחזירה כדלקמן, ודרשו ז"ל שמה שכתוב ותהר ותלד ללמוד בהקיש שלא היה לה צער לידה. ויש לך לדעת, כי האדם אשר ברא השם יתברך הוא משלימות הצורה שבנמצאות התחתונים, ומה שהוא משלימות הצורה לא ימשוך אחריו חסרון ולא פחיתות, ולא היה תחילת בריאת האדם להיות לו שום צער בעולם ולא בפרנסה שלו, כי אם אחר החטא כדכתיב בפירוש בקרא (בראשית ג') ארורה האדמה בעבורך בעצבון תאכלנה. כי אם היה לפי סדר המציאות שיהיה לאדם רע לא היה האדם נמצא, כי המציאות אשר היה לאדם ולכל הנמצאים בודאי הוא מפני שכן ראוי שיהיה נמצא, ולרע אין ראוי מציאות כלל לכך בכל הנמצאים כתיב (שם א') וירא כי טוב אלא שהרע הוא מן האדם העושה הרע. ולפיכך הנשים הצדקניות לא היו בפתקא של חוה, מפני שהם תחת סדר המציאות אשר אין שם רע ובשביל זה יולדות שלא בצער כלל, ובפרט כאשר הולידה את משה שהוא עיקר מציאות העולם לא היה ראוי שיהיה צער בשביל לידה זאת. וכאשר תבין עוד יש לך לדעת, כי העליונים שלא בצער והתחתונים הם בצער תמיד, ואי אפשר לך לומר אלא כי הדברים העליונים אשר אין הצורה מוטבעת בחומר, אינם מתפעלים ומקבלים צער, והצדיקים בעבור שאינם נוטים אחר החומר אשר בו החטא והיצר הרע, רק נוטים אל הצורה לכך אינם מקבלים צער וימשך הנהגתם אחר הצורה שאין בה צער כלל. ולפיכך כאשר הולידה יוכבד את משה שבו שלימות הצורה יותר מכל אדם אשר על פני האדמה לא היה לאמו צער לידה, כי כל ענין משה שהיה נוטה אחר הצורה ונבדל מן טבע החומר. ודברים אלו אין הרצון בזה שאין צער לצדיקים כלל, כי לא תמצא צער זולת בצדיקים כדי לנקותם מחטא ועון, אבל הכונה בזה היסורים אשר הם באים מפאת החומר כמנהגו של עולם, והצדיקים הנוטים אחר הצורה לא תמצא בהם הצער הזה שהוא בשביל החומר, והחלוק הזה יש לך להבין מאד:

פרק יז

ותרא אותו כי טוב. תניא רבי מאיר אומר טוב שמו, רבי יודא אומר טוביה שמו, רבי נחמיה אומר הגון הוא לנבואה, אחרים אומרים נולד הוא כשהוא מהול, וחכמים אומרים בשעה שנולד נתמלא כל הבית אורה כתיב הכא ותרא אותו כי טוב וכתוב התם וירא אלקים את האור כי טוב. פירוש לדעת רבי מאיר טוב שמו, בא לומר כי משה בעת תולדתו היה טוב, וזה נאמר על שהיה מציאות טוב גמור ולא כמו שאר נבראים שאין מעלתם הטוב הגמור. ולדעת רבי יודא טוביה שמו, פירוש שהיה דבק במשה טוב שהוא ענין אלקי, לכך נקרא טוביה פירוש שהיה מתחבר שם י"ה בטוב של משה עד שנקרא בשם טוביה, ודבר זה מה שהיה משותף בשמו שם י"ה שהטוב שלו ענין אלקי, וזה הפרש שיש בין טוב ובין טוביה כי טוב ר"ל שעצם שלו טוב ואילו טוביה מעלה יתירה שהטוב ענין אלקי דבק בו שנשתתף בו שם י"ה והבן דברים אלו מאוד. ור' נחמיה סובר כי הגון הוא לנבואה, מעלה יותר גדולה מן הראשונה, וזה כאשר הגון הוא לנבואה השכינה עצמו עליו וזה הוא יותר מן מעלה הראשונה מה שיש בו מענין אלקי שהיה דבק במשה. לכך הוסיף ר' נחמיה הגון היה לנבואה כי מוכן היה בעת תולדתו להתחבר עם השכינה. ואחרים אומרים

שנולד מהול וזה תוספת מעלה, וזה כי מה שהיה השכינה מדברת עמו שהיה הגון לנבואה אף התחתונים מוכנים לזה מצד עצמם אבל מדריגה זאת מה שהיה נולד מהול הוא מעלה שאינה לתחתונים, כי כל התחתונים אף שהם שלמים יש להם צירוף אל הרע ואינם נבדלים ממנו לגמרי, אבל העליונים הם שלמים מסולקים מן הרע כאשר ידוע למי שידוע דברים אלו. ולכך אמר שנולד מהול כי הנולד מהול הוא מסולק ונבדל מן הרע הוא הערלה שהיא רעה ולכך נאמר בסלוק הערלה והיה תמים, רוצה לומר שלם וזה מדריגת העליונים שהם שלימים, כי השמים לא יקבלו תוספת וזהו שלימותם, והנולד מהול נברא בלא תוספת ערלה שהיא תוספת רע וזהו צירוף אל הרע. ולמאן דאמר שנתמלא הבית אורה, היא עוד יותר מעלה, כי המעלה הזאת שהוא השלימות, מדריגה זאת היא אף לגשמים שאינם נבדלים, ומדריגת משה שהיה נבדל לגמרי מן הגשמית עד שהיה לו מעלה נבדלת לגמרי, שהרי כשנולד נתמלא הבית אורה והאור מורה על דבר נבדל מן הגשם וזה ידוע כי אין באור דבר גשמי מורגש לפיכך נקרא השם יתברך בשם אור כדכתיב (תהלים כ"ז) ה' אורי וישעי ולפיכך נתמלא כל הבית אורה. ואני אוסיף עוד ביאור ברמז והבן את הדברים. כי אלו ה' דברים הם כל אחד זה למעלה מזה, כי בשם טוב לא נתחבר השם י"ה, וטוביה נתחבר בטוב השם י"ה, אבל הגון לנבואה שהיתה השכינה עמו מדברת, וחלוק זה כי שם י"ה שיש בו ענין אלקי וזה שהיתה השכינה עמו היא יותר במעלה שהשכינה עמו, ונולד מהול יותר במעלה כי המהול הוא לחלק אל חי אלקינו, וחכמים אומרים שנתמלא הבית אורה, שהיה דבק בשם המיוחד יותר מכל הנבראים כדכתיב (שמות י"ד) וארא אל אברהם אל יצחק ואל יעקב באל שדי ושמי ה' לא נודעתי להם, ואילו משה רבינו ע"ה היה מתנבא בשם המיוחד הוא אספקלריא המאירה ולכך נתמלא הבית אורה, והבן זה היטב מאוד ותמצא דברי חכמים:

ותצפנהו שלשה ירחים ובגמרא (סוטה י"ב ע"א) ותצפנהו שלשה ירחים דלא מנו לה אלא משעה דאהדרה והות מעברה תלתא ירחא מעיקרא, ולא יכלה עוד הצפינו ואמאי תצפינו ותיזל אלא כל היכא דשמעי מצראי דמתילד ינוקא ממטו ינוקא להתם כי היכי דלשמע לקליהו וגעי בהדייהו דכתיב אחזו לנו שועלים קטנים מחבלים כרמים ע"כ. ואל יהא דבר זה קל בעיניך, כי דבר שהוא נסתר ונכנס בגדר הסוד אין סופו להיות נגלה, אבל דבר שאין בו סתר כגון זה שאפשר להיות נודע מצפונייהם על ידי קטנים של מצריים, לא היה הדבר נכנס בגדר הסוד, והיה נגלה לגמרי מעצמו אף שלא על ידי קטנים ומכל מקום הקטנים הם גורמים:

ולא יכלה עוד הצפינו, המלה דגושה שלא כמשפט הדקדוק, לומר אף שהיתה דוחקת הרבה מאוד והיתה טורחת בהטמנה שהיא קשה וכבידה, אפילו הכי לא היתה יכולה להצפין, וזה דגשת וכבידת מלת הצפינו: ותקח לו תבת גומא מאי שנא תבת גומא אמר רבי אלעזר מכאן לצדיקים שממונם חביב עליהם יותר מגופם כו':

ותתצב אחותו מרחוק לדעה מה יעשה לו במגילה בפרק ראשון (י"ד ע"א) ובסוטה (י"ב ע"ב) גם כן זה המאמר ותקח מרים הנביאה אחות אהרן מלמד שהיתה מתנבאת כשהיא אחות אהרן אמרה עתידה אמה שתלד בן שהוא מושיע את ישראל בשעה שנולד משה נתמלא כל הבית אורה עמד אביה ונשקה על ראשה אמר בתי נתקיימה נבואתך כשהושלך ליאור עמד אביה וטפח על ראשה אמר לה היכן נבואתך והיינו דכתיב ותתצב אחותו לדעה וגו' לידע מה יהיה בסוף נבואתה ע"כ. ונראה שמפני זה כתיב ותתצב שלפי דקדק הלשון היה לכתוב ותתיצב, אלא המלה זאת מורכבת מבנין נפעל ומבנין התפעל וצ"רי ותי"ו להורות על נו"ן נפעל כמו תעשה. ומפני שהנבואה גרם לה להיות עומדת שם לדעת מה יהיה בסוף

נבואתה, לכך כתב לשון נפעל שלשון נפעל מורה על קבלת הסבה, שהיתה מוכרחת לזה בשביל הנבואה וכן כל נפעל מקבל הפעולה, ולשון התפעל כמשמעו הוא ובמדרש רבות (שמות פ"א) ותתצב אחותו מרחוק רבנן אמרי כל הפסוק הזה על שם רוח הקודש, ותתצב על שם ויבא ה' ויתצב, אחותו כמו דאת אמרת אמור לחכמה אחותי את, מרחוק על שם מרחוק ה' נראה לי, לדעה על שם כי אל דעות ה' ע"כ. פירוש זה, כאשר הושלך ליאור היה סבה אלקית שהיה שומר אותו שלא יהיה ניזוק, ולכך כתיב ותתצב, ולשון זה בא על דבר שהוא חוזק העמידה והקיום, והסבה האלקית הוא חוזק הקיום והעמידה לכך כתיב לשון זה ולא כתיב ותעמוד. וכתב אחותו מפני התורה שהיא היתה הסבה המקיימת אותו, שראוי להיות נתן התורה על ידו ולזה הדבר מוכן היה משה רבינו עליו השלום, וזאת הסבה מקיימו, מרחוק כי הסבה האלקית מרחוק הוא והסבה החמרית קרובה אל האדם. לדעה על שם כי הוא יתברך אל דעות, פירוש כי הוא יתברך היה רוצה לדעת מה יעשה לו כדי שיהיה נשמר מן ההיזק והוא כמו וידע אלקים:

ותרד בת פרעה לרחוץ על היאור אמר רבי יוחנן אמר רבי שמעון בן יוחאי מלמד שירדה לרחוץ מגלולי בית אביה. פירוש דהוי ליה למכתב ותלך לרחוץ ביאור, מה על היאור, אלא פירוש ותלך לרחוץ מגלולי בית אביה, ועל היאור כמשמעו כמו הנני עומד על היאור והוא כמו אצל היאור. ועוד מפני שמגלגלין זכות על ידי זכאי, ואם לא היתה זכאית לא בא זכות כזה על ידה, ואי אפשר לומר שהיתה בת פרעה מצלת את משה אם היתה מתנגדת אל משה ואל עמו, כי הדברים המתנגדים הם פועלים דברים מתנגדים, כמו שמתנגדים הדברים שמהם יבאו אותם הדברים, ואיך היתה סבה שתהא בת פרעה מצלת מי שהוא הפך לה, והרבה ריוח והצלה לפני המקום להציל את משה לכך אמר שירדה לרחוץ מגלולי בית אביה. והוקשה להם עוד דלמה הוצרך למכתב ונערוותיה הולכות על יד היאור דמאי נפקא מיניה בזה, לכך אמרו שהיו הולכות למיתה על שמיחו בה שלא תקח את הילד, כי המיתה תקרא הולך לפי שהולך בדרך כל הארץ מן העולם. ויש רמז כי הולכת חסר כתיב הלכת בגמטריא מיתה. ויראה שהענין זה מיתה עליונה, כי נסתלק מהם כחם ומזלם לגמרי וזהו מיתה עליונה ושוב לא מיחו. כי יש לדעת, כי כל ענין משה רבינו עליו השלום במה שמיחו בה הכל בכח עליון שלהם, שהיו נערוות אלו מתנגדים למשה רבינו עליו השלום בכח מזלם למעלה, וכיון שהמזל העליון נסתלק וזהו מיתה עליונה, שוב לא מיחו אל הצלת משה רבינו עליו השלום שנסתלק מהם כחם העליון ומזלם שהיה מסית אותם, והצלת משה רבינו עליו השלום, וכן התנגדותו הכל בכח עליון. ובפירוש זה יתורץ לך מה שלא כתב בפירוש דבר זה בכתוב, כמו שפירש לך הכתוב הצלת משה רבינו עליו השלום הוי ליה לפרש שהנערוות היו הולכות למיתה, שלא היה זה נס מפורסם. ונראה כי מה שאמר וכן אתה מוצא בשרביטו של אחשוורוש וכו' לומר, כי הדברים המשמשים להתפשטות כמו היד וכמו השרביט העשוי להושיט וכן שני רשעים מתפשטים ברשעתם כאלו הם רוצים לאכול בני אדם, לכך הם מוכנים לקבל התפשטות בלתי טבעי גם כן, וכאשר היתה צריכה היד להתפשטות בשביל הצלת משה מיד קבלה היד התפשטות כאשר הוא בעצם היד וכן כולם, ודבר זה ראוי להבין:

ותפתח ותראהו את הילד, ותרא את הילד מבעיא ליה אמר רבי יוסי מלמד שראתה עמו שכינה, והנה נער בוכה קרי ליה ילד וקרי ליה נער, תנא ילד וקולו כנער דברי רבי יודא אמר לו רבי נחמיה אם כן עשית למשה רבינו עליו השלום בעל מום אלא מלמד שעשתה לו אמו חופת נעורים בתיבה אמרה שמא לא אזכה לחופתו. ותחמול עליו ותאמר מילדי העברים זה מנא ידעה אמר רבי יוסי בר חנינא (אמר רבי יוסי) מלמד שראתה אותו מהול, זה מלמד שנתנבאה שלא מדעת, זה נופל ואין אחר נופל והיינו דאמר רבי אלעזר וכי יאמרו אליכם דרשו אל האובות והידעונים המצפצפים והמהגים צופים ואינם יודעים מה צופים מהגים ואינם יודעים מה מהגים ראו שמושיען של ישראל במים נלקה עמדו וגזרו כל הבן הילוד היאורה

תשליכהו כיון דשדו למשה במים אמרו תו לא חזינן כי האי סימנא בטלו לגזירתא והם אינם יודעים שעל מי מריבה נלקה והיינו דכתיב המה מי מריבה אשר רבו בני ישראל המה שראו אצטגניני פרעה וטעו והיינו דקאמר משה אלף רגלי העם אשר אנכי בקרבו אמר משה בשבילי נצלתם כולכם ע"כ. ואם תאמר איך אפשר שהאצטגנינים היו רואים מה שלקה משה רבינו עליו השלום על מי מריבה בשביל שאמר שמעו נא המורים, שדבר קשה הוא לומר שהאצטגנינים יהיו רואים דבר זה דלא תליא ענין משה רבינו עליו השלום במזל. ויש לך לדעת ענין זה, מה שהיו רואים האצטגנינים שיהיה נלקה במים, שהיו רואים מה שהוא מתנגד למשה, והיו רואים כי המים הם מתנגדים למשה רבינו עליו השלום, וכמו שיתבאר לקמן איך המים תמיד מתנגדים למשה רבינו עליו השלום, ודבר זה היו רואים האצטגנינים התנגדות המים בלבד. וכאשר היה משה רבינו עליו השלום צדיק גמור, לא היה בא על ידי אחד מן הנמצאים תקלה לצדיק זה, חוץ מן המים שהיו מתנגדים למשה בעצמו כאשר יתבאר עוד והתבאר למעלה באריכות עיין שם. ולפיכך בא תקלה למשה רבינו עליו השלום על המים, ולא ראו ענין המריבה בפירוש, רק שראו את התנגדות המים מתנגדים למשה רבינו עליו השלום. ואם תאמר סוף סוף מה שהיו רואים היום נולד מושיען של ישראל, אם כן צריך לומר שגאולתן של ישראל היה על פי מערכת השמים וחס ושלום לומר שתהיה גאולתן של ישראל על פי מערכת השמים. אין זה קושיא כלל דודאי אם לא היתה הצעקה והתפלה, אף על גב שהיה מערכת השמים מורה גאולה, אפשר שלא יבא לידי גמר מעשה על ידי שום מניעה, דאם לא כן הרי פרעה היה רוצה לבטל מה שהיה מורה האצטגנינות, אלא בודאי הכל מודים שאינם רואים הענין בבירור, ואין כאן ידיעה בודאי ואפשר שיתבטל הכל, והיה מועיל התפלה לגמור הדבר להיות יוצא לפעל המעשה מה שראוי. ואם תאמר סוף סוף קשיא אם לא היה המערכת מורה על הגאולה, וכי יהיו בני אברהם לעולם בגלות מצרים. גם כן אין זה קשיא, כי מה שהיה המערכת מורה היום נולד המושיע לישראל, והוא הכנה טובה לגאולה ובקל יוצאת הגאולה לפעל, ואילו לא היה הכנה הזאת מן מערכת השמים אף על גב שהיו בודאי נגאלים מפני ברית אבותם, לא היה כל כך ממהר עד שהיה הכרחי לקיים השבועה שנשבע, ובשביל שהיה כאן הכנה לזה, בשביל זה לא נאמר שהיה עיקר הגאולה על ידי מערכת השמים אבל היתה על ידי השם יתברך בלבד. ולפי זה לא יקשה לך מה שלא היו יכולים האצטגנינים לראות אם המושיע הוא מישראל או מאומות, שכן ענין זה מה שרואים האצטגנינים אינם רואים בשלימות, אבל התחלת דבר רואים וכמו שאמרו חכמים מאשר יבא עליך ולא כל אשר יבא עליך, ודבר זה מבואר:

פרק יח

ויגדל הילד ותביאהו אל בת פרעה, דרשו במדרש (שמות רבה מ"א) כ"ד חדש ואת אמרת ויגדל הילד אלא מלמד שהיה גדל שלא כדרך כל הארץ. פירוש דגבי יצחק כתיב (בראשית כ"א) ויגדל הילד ויגמל, הכתוב מפרש גידול זה שהיה גדול עד שהיה ראוי להגמל, אבל גידול הילד הזה שלא כמנהגו של עולם והוא דבר נפלא על משה רבינו עליו השלום להורות מדריגת משה. וזה כי בני אדם אשר נכללים בכלל אחד מפני שכל אחד חלק מן הכלל, לכך גידול שלו כמו החלק שאינו בשלימותו, כי החלק במה שהוא חלק אינו בעצמו דבר שלם. אבל משה רבינו עליו השלום נבדל היה מכל הבריות לכך לא היה הוא חלק מן הכלל ובשביל כך היה קומתו שלימה, ואמרו רבותינו ז"ל כי היה קומת משה רבינו עליו השלום י' אמות כדאיתא בפרק המצניע (שבת צ"ב ע"א) ובפרק מומין אלו (בכורות מ"ד ע"א) כי מפני שלא היה משה רבינו עליו השלום אדם פרטי שכל פרטי נכלל תחת הכלל, והוא לא היה נכלל עם הכלל, לכך לא היה קומתו פרטית

כשאר בני אדם שהם פרטים לכך קומתם פרטית ומספר י' הוא מספר כללי. וענין זה שהיה קומתו עשר אמות אין כאן מקומו לבאר, שכל דבר זה נתבאר בספר באר הגולה (באר ה') כאשר תראה שעור מופלא יוצא מן השעור. גם יש לך להבין זה ממה שהתבאר למעלה אצל שהיו יולדים ששים בכרס אחד:

ותבאהו לבת פרעה, נתעוררו רבותינו ז"ל במדרש רבות בפרשת שמות (שם) על הסבה שנתגדל משה רבינו עליו השלום בבית פרעה, והיה אפשר שיבא הצלה למשה רבינו עליו השלום על ידי אחר מן המצרים ולא יהיה בבית פרעה, וזהו שאמרו במדרש רבות (שם) ותבאהו לבת פרעה היתה בת פרעה וכו', ואף מלך המשיח שעתיד להפרע מאדום יושב עמהם במדינה שנאמר שם ירעה עגל ושם ירבץ וגו' ע"כ. והדבר הזה מופלא מאוד למבינים, כי ההעדר דבק בנמצאים ומצד ההעדר שדבק בנמצאים תחול צורה אחרת, נמצא כי הצורה שתחול נמשך אחר הדבר שבו ההעדר שההעדר אשר יש בנמצא עצמו מביא אל צורה אחרת. לכך אמר כי מלך המשיח יושב עמהם במדינה, פירוש שהצורה שתחול שהיא מלכות המשיח נגרר אחר הדבר שבו ההעדר, כי מצד שההעדר דבוק במלכות אדום, מקבל העולם מלכות מלך המשיח כאלו הם דבוקים זה בזה לגמרי. ולזה הטעם היה ידו של יעקב אוחזת בעקב של עשו, שהרמז בזה, כי יעקב נאחז ונדבק בהעדר עשו שהוא נרמז בעקב שלו שהוא הסוף של דבר, וכאשר לא היה מלכות המשיח על השלימות נגרר מלכות המשיח אל אדום. וזהו דכתיב שם ירעה עגל ושם ירבץ, קרא מלך המשיח כאשר לא נמצא עדיין בשלימות מעלתו כמו עגל שלא נשלם גידול שלו. וזהו שאמרו בסוף פרשת שמיני בויקרא רבה (פ' י"ג) ואת החזיר זו אדום והוא גרה לא יגר שאינה גוררת מלכות אחריה ולמה נקרא שמה חזיר שמחזרת עטרה לבעליה הה"ד ועלו מושיעים בהר ציון לשפוט את הר עשו והיתה לה' המלוכה. ולפיכך יושב עמהם במדינה שהרי כרוך וקשור בהעדר שלהם, שההעדר שלהם מביא לקבל מלכות אחרת. ותבין בזה דברים עליונים, והוא כי האומה הנזכרת מצד עצמה מחזרת את המלכות לבעליה, כי יש לזאת האומה ולזאת המלוכה אפיסה מן המלכות מאשר היא מלכות נפסדת מצד עצמה, ולא תהא אפיסה הזאת אפיסה מוחלטת אל לא דבר לגמרי דהיינו שלא יהיה מלכות בעולם, כי אין הנהגת העולם חסר מלכות, ולפיכך גורם שתהיה אפיסה זאת אל מלכות שמים. וזהו שרמזו חכמים בהגדת חלק (סנהדרין צ"ח ע"א) שאמר אליהו ז"ל לרבי יהושע בן לוי היכן יתיב אמר לו אליהו ז"ל שהוא יושב על פתח המדינה של רומי, הראה לו הקשר המשיח שהוא דבק ומחובר בעצמו אל מלכות רביעית בסוף שלהם, וזהו שאמר אפתחא של מדינה שהוא סוף העיר שההעדר כרוך בסוף והבן זה היטב, ויתבאר בספר הנצח (פרק כ"ח) בעה"י. ומזה הטעם היה גדל משה רבינו עליו השלום בפלטין של מלך פרעה, כמו שהמשיח יתיב אפתחא דרומי, כי לולא אותו ההעדר שיש בנמצא לא תחול צורה אחרת המקוימת אחר כך. ועוד יש לך להבין כי מלכות ישראל בהתחדשה, כמו שהיה ביציאת מצרים שהתחיל ממשלת ישראל, שלא היה מלכות קודם זה לישראל, ולעתיד מלכות המשיח שתתחדש מלכות חדשה היא יוצאה מן המלכות הראשונה שלפני זה. וזה כי מלכות ישראל הקדושה שיש לה מדריגה אלקית פנימית היא צומחת מתוך מלכות בלתי קדושה, שכך ראוי למלכות שיש לה מעלה אלקית מעלה פנימית, והכל רמזו במה שאמר ואוציא אש מתוכך כי יציאת הקדושה הנמשלת באש לדקות האש תצא מתוך דבר חול ושורף את הכל. וכן תמצא שהפרי כאשר הוא בלתי נשלם הוא בתוך הקליפה, עד שהפרי גדול ועומד על שלימותו, ואז כאשר הפרי גדול נפסדה הקליפה מכח גידול הפרי שכל דבר שיש לו מדריגה פנימית הוא יוצא מתוך דבר שהוא חיצון לו, ולכך היה גדל משה רבינו עליו השלום בבית פרעה להיות יוצאת המדריגה הקדושה האלקית שהיה למשה מתוך דבר החמרי, דאם לא כן לא היה אל הנבדל מדריגה פנימית. והבן דבר זה כי הוא עמוק מאוד והוא ידוע למי שידוע בענין דברים הנבדלים היוצאים ומתעלים מתוך הדברים החמרים,

וכן משיח יושב במדינת אדום. והנה הארכנו בזה מאוד כי הוא דבר גדול מאוד להבין הסבה למה נתגדל משה רבינו עליו השלום בבית פרעה ודי בזה:

ותקרא שמו משה כי מן המים משיתהו, בשמות רבה (שם) מכאן אתה למד שכרן של גומלי חסדים כו'. ונראה לפרש כי התורה כל דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום, ונקראת בשביל זה תורת חסד דכתיב (משלי ל"א) תורת חסד על לשונה. ולפיכך השם שקראה לו בתיה שהיתה גומלת חסד הוא עיקר בתורה, ואף הקדוש ברוך הוא לא קרא לו שם אחר כשהיה מדבר עמו דברי תורה שדרכיה נועם. אלא שיש לדקדק במה שאמרה כי מן המים משיתהו, והוי לה לומר כי מן היאור משיתהו להורות מאיזה מים הוציאה אותו. ואומר אני כי שם משה הוא הוראה על עיקר ענין משה ומעלתו, אשר הוא מסולק ומוסר מן המים. וזה כי המים אין להם צורה עומדת קיימת כמו שהתבאר למעלה אצל כל הבן הילוד היאורה תשליכהו ע"ש, כי שם הארכנו בזה. וכאשר תדע זה תדע לך כי מעלת משה רבינו ע"ה מעלת הצורה לפי שהיה נבדל במעלתו מן החומר כי השכלים הנבדלים הם צורה בלבד, ומי שהוא קרוב אל מעלת השכלים הוא קרוב אל הצורה, ולכך היה משה רבינו ע"ה ענין צורה בלבד מבלי חומר, והמים הם הפך, כי המים אין להם צורה גמורה ולכך נקראים תמיד בלשון רבים, ולא תמצא לשון יחיד במים לפי שכל אחדות מכח הצורה המאחד את הדבר והמים הם בלי צורה גמורה, ולפיכך המים שהם בלי צורה מקוימת בלשון רבים, והיה משה הפך להם שהוא צורה נבדלת, והיה מיוחד שלא נמצא נביא כמוהו כדכתיב (דברים ל"ד) ולא קם נביא עוד בישראל כמשה, וזה הפך המים שאין במים יחוד צורה ומפני זה נקרא משה שהיה משוי ממים כלומר שמשה מסולק מן המים כי בעבור שיש למשה צורה נבדלת היה משוי ונבדל מן המים. ומזה תדע כי המים הפך משה רבינו ע"ה, שאלו הם בלא צורה ומשה רבינו ע"ה מעלתו הצורה המקוימת, לכך האצטגנינים אמרו שעתידי מושיען של ישראל ללקות על ידי מים, שראוי על ידי האצטגנינות קדושתו של משה רבינו ע"ה שהוא צורה נבדלת בתחתונים וראוי גם כן שאין דבר מתנגד לו רק המים שהם הסבה שיהיה נלקה על ידם כמו שהתבאר שם. לכך לא היה בא המיתה למשה שהוא צורה נבדלת רק על ידי מי מריבה, וכאשר רצה הקדוש ברוך הוא למחות כל צורה הביא עליהם מבול מים למחות הצורה, שכן משמע לשון וימחו שבא עליהם מחוי הצורה כמו שהתבאר אצל הבה נתחכמה. ומזה תבין דברי חכמים שאמרו במדרש (ב"ר פ' כ"ז) בשגם הוא בשר בשג"ם בגמטריא משה, והיו ימיו מאה ועשרים בשביל זכות משה רבינו ע"ה נתן הקדוש ברוך הוא אריכות זמן להם מאה ועשרים, שהרי משה רבינו ע"ה היה חייו מאה ועשרים:

וטעם המדרש כמו שאמרנו כי מפני שהיה משה רבינו ע"ה הצורה הנבדלת כמו שהתבאר, נתן הקדוש ברוך הוא אריכות לצורת העולם שהיו בדור המבול שלא יהיו נמחים במים הבאים לאבד הצורה, ובשביל זכות של משה רבינו ע"ה, שהיה צורה שלימה בתחתונים נבדל מן המים נתן הקדוש ברוך הוא אריכות לאותו דור, ר"ל שיש לצורת העולם מעלה גדולה מאוד שיש צורה הגוברת על המים והיא צורה של משה רבינו ע"ה, ובשביל אותה מעלה שיש בעולם לא היו קלים לאבד על ידי מים צורת העולם, ולכך בת פרעה אמרה כי מן המים משיתהו, כי המים בצד עצמם הם הפך למשה רבינו ע"ה, ולכך היו רוצים לאבד את משה רבינו ע"ה במים, ועם כל זה מן המים משיתהו שנשמט והוסר מן המים עד שלא היו יכולים לו המים להיות גוברים על הצורה. וזהו טעות האצטגנינים של פרעה שהיו סוברים שיהיה מושיען נלקה על ידי מים בלא חטא, וזהו טעותם, כי בלא חטא אין המים גוברים עליו ושולטים עליו כלל רק על ידי חטא היה. הנה שם משה רבינו ע"ה שנקרא בשם משה כי מן המים משיתהו, בזה בעצמו הוראה על עיקר מעלתו שהיה צורה קדושה נבדלת, שהשכינה היתה מדברת עמו פה אל פה, והיה נבדל מן האשה ולא כהתה

עינו ולא נס ליחה שלו, כי מאחר שהוסר מן המים המורים על ענין החמרי, היה משה רבינו ע"ה מעלתו פשוט מן החומר ונשאר במעלת הצורה בלבד. וכאשר אמרו חכמים על ענין האדם שהוא בריה פחותה בעל חומר אמרו (אבות פ"ג) הסתכל בשלשה דברים ואי אתה בא לידי חטא מאין באת מטפה סרוחה, הרי כי החומר הפחות שבאדם הוא מן הטפה סרוחה שהוא המים אשר הם בלי צורה, ומעלת משה רבינו ע"ה בהפך זה שהופשט ונבדל מפחיתות זאת הטפה הסרוחה והיה משוי מן המים, ולפיכך שם משה הוא שם עצמי לו בודאי מורה לך מעלתו העצמית:

ויגדל משה ויצא אל אחיו. דרשו ז"ל (ילקוט שמוות פ' ב') מהו ויגדל ויגדל ב' פעמים אלא הראשון לקומה השני לגדולה, ומהו הגדולה ויצא אל אחיו. פי' כי ויגדל השני נכתב שהיה לבוש גדולה, משום כך היה יוצא לראות בסבלות אחיו, שאילו לא היה בו נפש גדולה לא היה מקפיד על שיעבוד אחיו, כי מי שיש בו מן השפלות אינו מקפיד בזה וזה ממעלת הנפש. ויצא אל אחיו וירא בסבלותם מהו וירא בסבלותם שהיה רואה בסבלותם וכו', עי' במדרש באריכות. ביאור דבר זה כי לשון וירא לתנא קמא נתן לבו על סבלותם והיה מסייע לכל אחד ואחד, ולרבי יוסי הגלילי לא היה מסייע, שאין ראוי למלך להיות מסייע, אבל היה מיישב את המשא שלהם, כאשר ראה שנוי במלאכה שלהם היה מחליף המשאות, ומפני שהניח עסקיו והלך לראות בצערן של ישראל, שנראה בזה כי משה לא היה משמש לעצמו, שאלו היה משמש לעצמו לא היה מבטל את עסקיו לראות בצערן של ישראל, בשביל זה היה משה רבינו ע"ה מציאות כולל, ולפיכך אמר הקדוש ברוך הוא גם אני אניח עליונים ותחתונים ואדבר עמך, כי הש"י מדבר עם אחד שהוא כולל בעבור שהוא יתברך כלל המציאות, ולפיכך מניח עליונים ותחתונים שהם נחשבים פרטים כלפי משה, כי מצד שהיה משה משלים את ישראל שנחשבים קנין א' כמו שמים וארץ, כי (אבות פ"ו) שמים וארץ קנין אחד דכתיב קונה שמים וארץ. ישראל קנין אחד דכתיב עם זו קנית, ויותר ישראל קנין אחד מן שמים וארץ, כי שמים וארץ הם שני מציאות ושניהם ביחד קנין אחד נקראים אבל ישראל בעצמם קנין אחד, ולפיכך אניח עליונים ותחתונים ואדבר עמך:

בשמות רבה (פ' א') שתי יציאות יצא אותן צדיק וכתבן בתורה זו אחר זו, ביום ראשון יצא ועשה מעשה שהרג את המצרי וביום השני יצא ואמר לרשע למה תכה רעך. כלומר שהיה לו להיות מתירא לעשות מעשה ביום השני, ועם כל זה לא נתירא ועשה מעשה ואמר לרשע למה תכה רעך. וירא איש מצרי מכה וגו' מהו וירא, אמרו רבותינו ז"ל נוגשים היו מן המצרים ושוטרים מן ישראל וכו', עד וראה מה עתיד לעשות לו בשדה וכו'. אבל בסנהדרין בפ' ארבע מיתות (נ"ח ע"ב) אמר רבי חנינא מצרי שהכה את ישראל חייב מיתה שנאמר ויפן כה וכה וירא כי אין איש ויך את המצרי ויטמנהו בחול, סבירא לן דחייב מיתה אף בבית דין של מטה מחמת הכאה זאת שהכה אותו, והטעם הוא דבר חכמה מאוד ואין כאן מקומו. ומדכתיב ויך את המצרי סבר רבי אביתר באגרופו הרגו, ולפיכך כתיב ויך בהכאה בלבד ולא כתיב ויהרוג, מפני שהיה מצרי רשע שהכה את ישראל, והיה משה מתעורר נגד הרשע לעשות בו דין בעצמו ולכך הכה אותו בידו ולא בדבר אחר. ומצאתי נוסחא במה הרגו באגרופ דכתיב להכות באגרופ רשע וזה ראייה על פי זה. ויש אומרים שנטל מגריפה והוציא את מוחו, סבירא ליה כי לגודל התעוררות של משה עשה בו מכה גדולה להוציא את מוחו בפעם אחת, ולא באגרופ שאין התעוררות כל כך. ולדעת רבנן שם המפורש הזכיר עליו, דבר זה ראוי להרוג הרשע בכח השם הגדול וזה נעשה יותר במהירות וביותר כח והוא יותר התעוררות, וכל אחד מן התנאים נקט דבר שהיה בו יותר בכח:

ויטמנהו בחול פירשו ז"ל שנמשלו ישראל לחול, וזה כי החול לא ישמע כאשר נוטלו מכאן ונתנו לכאן מפני דקותו אשר בו, והדקות הוא מעוט הגשמית, כי גדר הגשם הוא התפשטות הרחקים, ולפיכך לא

נודע החול כאשר ינטל, שכל דבר שהוא דק כמו העפר והחול שהוא דק לא נשמע כלל. וכן ראוי להם לישראל אשר יש להם המעלה הבלתי גשמית, להיות כל דבריהם בלתי נודע ובלתי מורגש, שכל דבר אשר הוא בלתי גשמי אינו מורגש, והגשם ומשיגי הגשם הם מורגשים, ולכך ישראל שיש להם מעלה הנבדלת מן הגשם אין ראוי שיהיה עניניהם במורגש אך בנסתר. ולפיכך כתוב ויטמנהו בחול, הרמז כי החול שיש בו דקות ואין לו התפשטות הגשם לכך אינו נשמע ואינו מורגש כי ההרגש הוא לגשמי, וכך ישראל אשר נבדלים בלתי גשמים דומים לחול לא יהיו עניניהם בגלוי ולא יגלו את זה שהם כמו החול, ופירוש זה ברור ועוד יתבאר בפרק שאחר זה:

פרק יט

ויצא ביום השני והנה שני עברים נצים זה דתן ואבירם הם שאמרו דבר זה הם שהותירו מן המן הם שאמרו נתנה ראש. דקדקו רז"ל במדרש הזה, כי איך היה על ידי שני עברים דבר גדול כזה להיות מוסרים למלכות את משה רבינו ע"ה הגואל, ואי אפשר שלא היו עושים אלו הרשעים דבר זה בלבד, כי אם לא כן היה דבר זה מעשה מקרה, שמעשה שלא נעשה רק פעם אחת מקרה הוא, שאמר הכתוב (איוב ל"ג) הן כל אלה יפעל אל פעמים שלש עם גבר, כלומר דבר שהוא בפעם אחת הוא במקרה ואין בחינה בדבר שהוא במקרה, ואי אפשר לומר שהיה דבר זה במקרה, שהרי מדבר זה בא הגאולה שעל ידי זה ברח למדין ונשא בת יתרו ונגלה לו השכינה, ואיך תהיה הגאולה במקרה שאין דבר יותר חשוב כמו גאולת ישראל ואיך תהיה על ידי דבר במקרה זה לא יתכן. ולפיכך אמרו כי אלו שני אנשים העברים הם דתן ואבירם, שהיו מעולם רצועת מרדות למשה וישראל ונתחזקו פעמים הרבה בזה, ולכך לא בא הדבר הזה על ידי מקרה רק על ידי מי שהוא מוכן לזה בעצם הם דתן ואבירם ועל ידם ראוי לגלגל דבר זה. וכאשר תבין דברי חכמים תדע כי דתן ואבירם הם מתנגדים תמיד למשה ולאהרן, כי כאשר זכו ישראל לשני אנשים נבדלים מכלל ישראל במעלה והם משה ואהרן, גם זה לעמת זה כי הרע הוא לעמת הטוב תמיד, לכך היה מישראל ב' אנשים רשעים נבדלים לרע מתנגדים תמיד אל משה ואל תורתו, ולפיכך היו תמיד אלו השנים מתנגדים להם בעצמם, ובמדרש תהלים (פ' ק"ו) בקשו ישראל במדבר למנות דתן במקומו של משה ואבירם במקומו של אהרן שנאמר נתנה ראש ונשובה מצרימה ומה גרם לעכבם תפתח ארץ ותבלע דתן ותכס על עדת אבירם ע"כ. הרי שאלו שניהם הם מתנגדים למשה רבינו ע"ה, כמו שהיו שני שלמי היצירה שלא היו כמותם, כך נמצא שנים כנגדם הרע לעמת הטוב, וכאשר רצה הקדוש ברוך הוא שיהיה משה בורח היה בורח על ידי מתנגדים אלו:

ויאמר לרשע למה תכה רעך, דרשו ז"ל (סנהדרין נ"ט ע"ב) הכית לא נאמר אלא תכה לשון עתיד אע"ג שלא הכהו נקרא רשע, בהרמת יד. וביארו זה כי הרמת יד הוא התחלת היציאה להרשיע לחבירו ולכך הוא רשע, וזה כי אין רשע רק כאשר הוא יוצא להיות רע לבריות ובזה נקרא רשע בהרמת יד שהרי זה יציאה להרע, אבל אם הולך להכות אין זה רשע שדרך בני אדם ללכת ממקום למקום ואין זה מוכח הכאה ורשעות ואין זה יציאה להרע. אבל הרמת יד הוא היציאה להרע, ואין רשע רק כאשר יש בו יציאה להרע והבן זה:

ויאמר משה אכן נודע הדבר. ר' יודא בר שלום בשם ר' חנינא הגדול ורבותינו בשם רבי אלכסנדר אמרו היה משה מהרהר בלבו ואמר מה חטאו ישראל שישתעבדו אצל האומות כו', אמר לשון הרע יש ביניהם האיך הם ראויים לגאולה ויאמר אכן נודע הדבר עתה ידעתי באיזה דבר חטא משתעבדים ע"כ. דקדקו ז"ל במלת נודע הדבר דהוי למכתב אכן הגידו הדבר מה נודע דמשמע מעצמו נודע, לכך דרשו אותו ז"ל שהיה

משה רבינו ע"ה מצטער על שיעבוד ישראל, וכאשר ראה בהם דלטורין אמר אכן נודע הדבר. ודע כי בזה רמז מופלא ותדעהו, וזה כי כאשר היה משה רבינו ע"ה מבחין את ישראל, וראה בהם שראוי לישראל להיות בני חורין ואין ראוי להיות להם השעבוד, וכאשר ראה שיש בהם דלטורין מגלים סוד נודע לו דבר זה שראויים ישראל לשעבוד. וכבר אמרנו למעלה בפרקים הנזכרים שאין מקבל התפעלות ושעבוד רק הגשם שהוא מקבל התפעלות ואין שייך התפעלות בצורה כלל, וכבר התבאר בפרק שלפני זה שגלוי הסוד ענין גשמי, ולפיכך ראוי ישראל לקבל השעבוד כאשר יש בהם גלוי סוד השייך לגשמי. וכבר אמרנו לך פעמים הרבה כי ישראל נבדלים מענין החמרי, וראוי להם המעלה הפנימית אשר אין שם גלוי והרגש אשר שייך לגשם, וכאשר הם יוצאים מן מעלה הפנימית ומגלים דברים נסתרים בזה הם יוצאים ממקום מעלתם להיות בהם ענין הגשם, והגשם יש לו השתעבדות בודאי. ודבר זה ברור כי כל דבר שהוא בהסתור מפני שהוא נסתר יש לו מעלה עליונה, אבל דבר שבגלוי הוא שפל ופחות, והאומות מפני שמדריגתם הם דבקים בכח גשמי אין ענין להם להיות משועבדים שאין זה גלוי כיון שזה כחם בעצמם, אבל בישראל שראוי להם להיות דבקים בכח קדוש פנימי והם יוצאים ממדריגתם וזהו גלוי הוא ענין הגשמות לכך הם משתעבדים. וזהו שאמר אכן נודע הדבר, אכן בגימטריא ע"א, כ"ן שהוא שבעים במספר נגד שבעים אומות, האל"ף שהוא אחד נגד ישראל אומה יחידה, זהו מלת אכן. ומלת כן אינו מורה רק על דבר ידוע ומשוער, כי לשון כן רצה לומר כך הוא וזה מורה על דבר ידוע, אבל ישראל הם הא' מן אכן כי הא' יש לה ענין פנימי בעבור שהוא מן אותיות העלומות ותמיד הא' נעלמה בקריאה כמו קרא הא' נעלמת והרבה כזה, ובמלואה הוא אל"ף שהוא אותיות פלא והוא לשון העלמה, וכך אמר משה אכן נודע כי שבעים אומות אינם במעלה הנעלמים והם במדריגת כן, וישראל שהם נגד האל"ף ראוי שיהיו דבריהם פלואים ונעלמים, וכאשר יצאו ממדריגה זאת לגלות סוד ראויים לשעבוד כי הגלוי מדריגה גשמית ובה השעבוד:

וישמע פרעה שעמדו דתן ואבירים והלשינו עליו וכו'. דקדקו רז"ל כי מה שנאמר וישמע פרעה שהיו דתן ואבירים לא אחרים, כיון שאלו שניהם תמיד הם מתנגדים למשה. שכבר אמרתי לך שאל תאמר שהיו דברים אלו במקרה, שלא יתכן שיהיה ענין הגאולה במקרה, שאם היה דבר זה שהיה נשמע על ידי אחר לפרעה צ"ל שהיה ענין זה במקרה, אבל כאשר היו דתן ואבירים מתנגדים למשה, ואם אתה אומר שיהיה ג"כ על ידי אחר שיהיה כמו דתן ואבירים, זה אינו כי התנגדות משה ואהרן לא היו רק שנים, כי הרע לעמת הטוב שהם משה ואהרן שהיו שנים:

ומה שאמרו שהביאו חרב שאין כמותו וכרכוהו על צוארו ' פעמים, זה רמז על כח פרעה שהיה חפץ להרוג את משה, זהו שאמרו שהביא חרב שאין כמותו בעולם וכרכוהו על צוארו של משה, והוא כחו ומזלו הגדול של מלך, וזהו כריכת ' פעמים, כי דברים העליונים כללים, והדברים הכללים הם '. והקדוש ברוך הוא עשה צוארו של משה אבן שיש, שלא היה אפשר לכח ומזל פרעה שיהיה פועל במשה, שהקדוש ברוך הוא החזיק את צוארו שלא היה מקבל התפעלות, ואילו לא החזיק את צוארו והיה משה רבינו ע"ה מקבל התפעלות מן כח פרעה שהוא נקרא חרבו, היה ח"ו פרעה גומר מחשבתו על משה מיד קודם שנמלט, עכשיו שלא קבל משה כח פרעה היה נמלט, והבן זה. ודקדקו רז"ל בכתוב שאמר מי שם פה לאדם או מי ישום אלם או חרש וגו' הלא אנכי ה', והיה לכתוב כל הדברים בלשון עבר, ועוד למה זכר אלו בלבד ולא אמר ג"כ מי נתן חיים לאדם. אלא פי' הכתוב כך מי שם פה לפרעה שהיה מצוה על הריגתך לכך כתב לשון עבר, והנה עם כל זה שהיה לו פה היה הקדוש ברוך הוא שם אח"כ היועצים אלמים ולכך כתב לשון עתיד מי ישום. ומה שקשה א"כ למה לא עשה פרעה אלם ולא היה צריך לכל זה לעשות היועצים אלמים חרשים נתבאר זה בספר גור אריה:

וישב על הבאר, מיצחק ומיעקב למד. דע כי האשה נקראת באר כדכתיב (משלי ה') שתה מים מבארך, והבאר נתן לישראל בזכותה של מרים כי מזה תלמוד שהבאר דבר שייך לאשה. וזה כי הבאר הוא שנובע מלמטה למעלה וכל שאר דברים באים מלמעלה למטה, והוא דמיון האשה שהיא משתוקקת לבעלה, וזהו השתוקקות של עלוי, כי האיש יותר במעלה בערך האשה והיא משתוקקת להתעלות בבעלה, ולפיכך האשה היא בלבד דומה לבאר. ולכך נזדווגו לאלו זיווגם על הבאר, כי המקום הוא גורם דברים הרבה, ושייך הזיווג אל הבאר, כי עליית הבאר שהוא עולה תמיד, זהו בעצמו הזיווג, שהוא השתוקקות האשה אל בעלה והתדבקות בו וזהו התעלות לה, והבן דבר זה היטב מאוד:

ולכהן מדין שבע בנות, נתעוררו רז"ל במדרש רבות (ש"ר פ"א) והלא הקדוש ברוך הוא שונא את הע"ז, ולמה נתן מנוס לצדיק אצל עובד עבודה זרה. אלא שפירש מעבודה זרה ונדוהו מאצלם, לכך כתב לשון ויגרשום כמו דאת אמרת ויגרש את האדם מפני הנדוי שהיה האדם בנדוי וכן ויגרש הנאמר כאן. ולפיכך כתוב ויגרשום, בלשון זכר, ולא כתיב ויגרשון, שבא ללמד שלא בשביל שדרך הזכר להיות מושל על הנקבה גרשו אותן, אלא אין הפרש בין זכרים ובין נקבות לעולם היו מגרשין אותן מפני הנדוי שפירש מעבודה זרה, ופירוש חזק הוא. אך שעדיין קשה למה לא נשא משה בת ישראל מן המיוחסים כמו אהרן, שאין עליך לחשוב כמו שיחשבו הפתאים כי דברים כאלו הם במקרה, והנה שמים את הדברים שהם עיקר לעולם, שהם במקרה וחלילה לחשוב כך, ולפיכך צריך ליתן טעם למה היה זה ולמה לא נתחתן בזרע הקדש, ודבר זה היה סבה שלא היו בני משה במדריגת בני אהרן ומזה למדו רז"ל (ב"ב ק"ט ע"ב) שיהיה האדם דבק במשפחה מיוחסת, ואם כן מה היתה הסבה שיהיה דבר זה שדבק משה בבת אומה אחרת. והנה דבר זה קושיא גדולה מאוד, וכאשר תבין דבר חכמה תדע כי לא על חנם היה דבר זה, אלא על ענין מופלא מאוד. וזה כאשר תדע כי שקול היה משה רבינו עליו השלום נגד כל ישראל, בעבור שהוא הצורה המשלים את כל ישראל, ולפיכך אמר הכתוב (שמות י"ח) וישמע יתרו כהן מדין חותן משה את כל אשר עשה אלקים למשה ולישראל שקול משה כנגד כל ישראל. וזהו שדרש הדורש (מכילתא בשלח) אשה אחת היתה במצרים וילדה ששים רבוא בכרס אחד והווי מחכו עליו צבורא ואמר להם זו יוכבד שילדה את משה ששקלו הכתוב נגד ששים רבוא. ודבר זה כאשר תדע מדריגת משה רבינו עליו השלום, תדע להבין זה היה שקול נגד ששים רבוא מישראל, ומפני שכל אשה עזר לאיש ובת גילו כדכתיב (בראשית ב') אעשה לו עזר כנגדו משמע בת גילו, ולא יתכן זה שתהיה אשה אחת מששים רבוא בת גילו שהוא לבד שקול נגד ששים רבוא, אבל הגרים שהם חוץ מישראל ואינם בכלל ששים רבוא מישראל יותר מזדווג למשה בעבור השווי הזה, כי משה נבדל מישראל אינו נכנס תחת מספר ששים רבוא מישראל וכן הגיורת גם כן אינה נכנסת תחת מספר ישראל, וכאשר נפש הגיורת זכה אז ראויה למשה שנבדל מישראל, והבן הדברים האלו כי הם נפלאים. ולפיכך נשא משה אשה מאומה אחרת, אף על פי שישראל הם עיקר העולם, יש באומות עולם תוספת על ישראל, הם הגרים שמתגיירים ונוספים על ישראל, וזה היתה הסבה שנשא משה רבינו עליו השלום גיורת:

ובמועד קטן פרק אלו מגלחין (דף י"ח ע"ב) ובמדרש תנחומא (פרשת קרח) ויקנאו למשה אמר רבי יצחק מלמד שכל אחד ואחד קנא למשה מאשתו דכתיב וישמע משה את העם וגו' מה שמע שחשדוהו מאשת איש. וזה כאשר אמרנו, כי משה משלים ישראל כולם ובזה הוא צורת ישראל, ובמה שהוא צורת ישראל חשדו אותו מאשת איש, שהרי משה הוא כמו צורה אל האומה הזאת והצורה יש לה משפט הזכר ודבר זה ידוע לכל, ואין צורה לצורה רק שהוא צורה לחומר, ולפיכך אין חבור למשה שהוא כמו צורה כי אם לנשותיהם שהן כמו חומר. כי יש צורה שהיא צורה אל דבר מה באמצעות צורה אחרת, כאלו אמר שנפש

החיוני שהוא צורת הבעל חי באמצעות צורת הצומח, ואין ספק שאין נפש החיוני צורה לצורת הצומח כי אין צורה לצורה, וכך אמרו שהוא הענין במשה שהוא צורה לאומה הזאת ומתחבר להם באמצעות צורה, וזהו חשד מאשת איש בודאי. ואם תאמר אם כן מה חטאו בזה שהיו אומרים כי משה הוא צורה לישראל. בודאי חטאו, וזהו כמו שאמרנו שמה לא היה חבור לישראל, אבל הוא כמו צורה נבדלת בלבד ואין כאן חבור כלל להם, כי לא היה משה משותף להם, וזהו החטא הגדול שחשבו כי משה רבינו עליו השלום אינו נבדל מכל וכל, ומאחר שאינו נבדל מכל וכל יש לו משפט צורה המוטבעת, וזאת הצורה באה על אשת איש לגמרי שהיא צורה לדבר שיש לו צורה, וכך היה משה צורה לדבר שיש לו צורה. שאם לא היה מעלת משה נבדל מהם לגמרי, והוא עם זה צורת ישראל, הנה יש כאן חשד בודאי מאשת איש, אבל משה רבינו עליו השלום היה נבדל לגמרי, כך יש לפרש המאמר. אמנם עיקר הפירוש שהיו אומרים כי יש למשה זיווג וחבור אל אשת איש, וזה כי הש"י הוא שמזווג ומסדר זיווגין כמו שאמרנו במדרש (ב"ר פ' ס"ה) והוא יתברך מסדר בחכמתו לכל נמצא זיווג הראוי לו, ואמרו הם חס ושלום כי למשה אין זיווג פרטי אשר הוא ראוי, כי אם שזיווג שלו הוא אשת איש של כל אחד ואחד. וזה כי מפני שמה הוא שקול נגד כל ישראל ואינו צורה פרטית, ואם היה צורה פרטית בודאי היה לו חבור פרטי, אבל בשביל שמה הוא צורה כללית והוא שקול נגד כל ישראל, אמרו שאין לו זיווג פרטי וזיווג שלו לאשת איש של כל אחד ואחד, ולכך כל אחד ואחד חשדו למשה מאשתו, שהיה חושב כי חבור של משה הוא אל אשתו של כל אחד ואחד כי הוא מתחבר לכלם. ולא אמרו שבא על אשת איש אלא אמרו, כל אדם בסדר מציאותו יש לו זיווג הראוי, והזיווג שהוא לפי מציאות משה הוא אשת איש של כל אחד ואחד, וזהו בודאי פחיתות שאין אחריו פחיתות, שיהיה זיווג שלו אל אשת איש שלא יהיה לו זיווג הראוי לו רק זיווג יוצא מסדר הבריאה. ולא עוד שזהו בעצמו בא על אשת איש, כי מי שבא על אשת איש אינו דבר רק חבור שאינו ראוי, שהוא מתחבר בדבר שאינו שלו, וכאשר חשדוהו מאשת איש אמרו גם כן החבור המצטרף אל משה הוא אשת איש של כל אחד ואחד, כי משה נכנס בגבול שלהם מה שאין ראוי לשום בריה שלא יהיה לו חבור אל זולתו. כי החבור שאינו ראוי לו מורה על פחיתות וחסרון שלו, כי כבר ידענו שהזיווג הוא עצם מעצמו כמו שאמר (בראשית ב') זאת הפעם עצם מעצמי, וכאשר הזיווג באשת איש מורה על עצם רע יוצא, מתחבר אל דבר שאינו ראוי לו ואין לך עצם רע כמו זה. אמנם כל זה, מפני שהיו אומרים כי משה יש לו שתוף עם ישראל, אבל באמת משה לא היה לו שתוף עם ישראל רק נבדל מהם, ולכך לא היה מצטרף להם כלל. וזה שאמר (במדבר ט"ז) לא חמור אחד מהם נשאתי, פי' שאם היה משה רבינו ע"ה משתתף להם, היה נושא חמור אחד מהם, אבל מה שלא השתמש בשלהם כלום זה בשביל שאינו צריך להם אינו משתתף עמהם. ורמז במה שאמר לא חמור אחד מהם נשאתי, שאין למשה שהוא צורה לישראל, משפט צורה חמרית המשתמש בחומר מקבל החומר לשמוש, ואם היה משה משתתף להם, והיה משה כמו הצורה שהוא מוטבעת בחומר אז בודאי היה מקבל חמור מהם, אבל אין למשה רק משפט צורה הנבדלת שאין לה דביקות בחומר. ולכך אמר לא חמור אחד מהם נשאתי ולא הרעותי את אחד מהם. כל זה מורה שאין למשה השתתפות עם ישראל, כי המשתתפים בדבר ביחד מריעים זה לזה, בעבור שהם צרות צרורות מעיקות זה את זה, אבל משה אמר ולא הרעותי את אחד מהם מורה שאין לו השתתפות עם ישראל. ופירוש זה ברור גם פרשנו אותו בספר באר הגולה (באר החמישי) והוא פירוש אין ספק בו למי שיבין דברי אמת:

ולפי שאמרנו במדרש (ילקוט פ' שופטים) כי ירמ' דומה בנבואה למשה ועליו נאמר (דברים י"ח ע"ש) נביא אקים לך מקרבך כמוני זה התנבא מ' שנה וזה התנבא מ' שנה זה התנבא על יהודה וישראל וזה התנבא על יהודה וישראל וכמה דברים אשר הם שוים בו כמו שמבואר במדרש לפיכך אמרו בפרק קמא דבבא

קמא (דף ט"ז ע"ב) כרו לי שוחה ר' אלעזר אומר שחשדוהו מזונה ר' שמואל אמר שחשדוהו מאשת איש, רצונו לומר שירמיה התדמה למשה, שכמו שלא היה משה אדם פרטי מיוחד, כך לא היה ירמיה אדם פרטי מיוחד. וזה כמו שמשה מתנבא ליהודה וישראל ומפני זה לא היה נחשב כמו שאר אדם פרטי, וכך ירמיה היה מתנבא לישראל ויהודה לכך אינו כמו שאר אדם פרטי. וזהו שחשדוהו מזונה, רצונו לומר כיון שאינו אדם פרטי מיוחד אין לו זיווג מיוחד, וזהו החשד מזונה כמו שחשדו את משה. רק בשביל שמשה היה שקול נגד כלל ישראל לכך כל אחד חשד אותו מאשתו, אבל ירמיה אינו שקול נגד כל ישראל, רק שאינו כמו שאר אדם פרטי מיוחד ולכך אין לו זיווג פרטי מיוחד, וזהו החשד מזונה, כי לאדם פרטי מיוחד יש לו זיווג מיוחד אבל לאדם שאינו כמו שאר אדם פרטי מיוחד אין לו זיווג מיוחד וזהו זיווג של זנות. ולמאן דאמר שחשדוהו באשת איש, דעתו כי הזונה אפשר ליחד אותה בזיווג, והיו אומרים כי לירמיה אין שייך לו זיווג כלל, ולפיכך סבר שחשדו אותו מאשת איש, כלומר שהזיווג שלו אין שייך בו יחוד כלל וזהו זיווג מאשת איש שאין שייך בו יחוד כלל. כי אצל רשעים החושדים, שהם עצמם בעלי חומר ואין להם מדריגה נבדלת כלל, היה נדמה להם מעלת משה שיש לו המדריגה הכוללת שקול נגד ששים רבוא, ומדריגת ירמיה שלא היה כמו אדם פרטי מיוחד, שהם מתחברים ומזדווגים בחבור זה, כי אין להם חבור פרטי מיוחד ולכך חבור שלהם בלתי ראוי וזה יורה על מדריגה פחותה. אבל הכל שקר כי היה למשה וירמיה מדריגה נבדלת אלקית כמו שהתבאר והבן הדברים האלו מאוד. ואם תאמר מה היתה הסבה עדיין להיות מתחתן משה רבינו עליו השלום, במי שפטם עגלים לעבודה זרה, ולא נתחתן בשאר גרים. ובמדרש תנחומא (שמות י"א) נתנו טעם שהעבודה זרה מאוסה בעיני עובדיה ע"כ. ובאור ענין זה כי הפורש מדבר שחטא בו, כאשר הוא מואס בדרכיו הראשונים ופורש מהם, הוא יותר נקי וטהור מהם מאלו לא עשה, וזהו על דרך שאמרו חכמים (ברכות ל"ד ע"ב) במקום שבעלי תשובה עומדין צדיקים גמורים אינם יכולים לעמוד, ועוד יתבאר זה:

ולכהן מדין שבע בנות. ויש לדקדק, למה הוצרך לומר מנין הבנות. ויראה לומר כי השביעית מקודשת מן השאר, ולכך תמצא כי השביעי מקודש בימים ובחדשים ובשנים כדאיתא בויקרא רבה פרשת אמור (פר' כ"ט), ובשביל זה היתה צפורה מיוחדת להדבק בגוף קדוש כמו משה. ובמדרש (ש"ר א') צפורה שטהרה כל בית אביה כדם הצפור. פירוש בית אביה היו עובדים מתחלה עבודה זרה שנמשלה למת, שנאמר (תהלים ק"ו) ויאכלו זבחי מתים, והמצורע גם כן כמת דכתיב (במדבר י"ב) אל נא תהי כמת, וצפורה היתה מטהרת כל בית אביה מן העבודה זרה שנקראת מת, כמו שצפרי מצורע מטהרין את המצורע שנקרא מת ולפיכך נקראת צפורה. ויש למדרש זה טעם נפלא, כי דם צפור ראוי דווקא לטהר מצורע שנקרא מת, שראוי לטהרנו דווקא דם, שהדם הוא חיי הנפש ובדבר שהוא חיים ראוי לטהר אותו מן המיתה שהוא נחשב מת. ודוקא של צפור, מפני שהצפור ביותר מתיחס אל החיים, בעבור קלות תנועתו שהוא חי לגמרי, והוא הפך המת שאין לו תנועה. ועוד כי הצפור יש לו דקות וטוב החומר, שהרי לדקות החומר שבו פורח באויר, והצרעת מתהווה מן הפסד החומר כי לחומר טוב ודק אין הצרעת נעשה בו, ולכך בדם הצפור ראוי לטהר המצורע. ולכך היתה נקראת צפורה גם כן, על שם שהיה לה דקות וטוב החומר כמו הצפור, לא כמו שאר עובדי כוכבים ומזלות שסורם רע ויש להם חומר רע, והיתה ראויה למשה שלא היה גוף קדוש ונקי כמו שהיה למשה, ומפני זה היתה מטהרת כל בית אביה כצפור, שבשביל דקות החומר של צפור ראוי לטהר המצורע, וכך צפורה בודאי היתה ראויה להיות דבוקה בישראל, שחומר שלה אינה כחומר של העובדי כוכבים ומזלות, ועל ידה היה לבית אביה חבור אל ישראל והיתה מטהרת כל בית אביה להיות דבקים בישראל, כי שאר העכו"ם לפחיתות החומר שלהם אין להם דביקות בישראל:

ובמדרש (ש"ר א') אמר להן יתרו למה זה עזבתן את האיש קראן לו מיד רצתה צפורה אחריו כצפור והביאתו. ביאר בזה, כי צפורה בעבור שהיתה ראויה למשה בשביל שהיה לה טוב החומר, ומפני שמאוד היתה ראויה לו לכך רצתה אחר משה כצפור, שדבר זה מורה על חוזק החבור שהיה לצפורה עם משה. ועוד תדע דבר עמוק, בעבור שהצפור נברא מן הרקק אין לו ענין מיוחד, שהרי מן הרקק נברא לא מן המים ולא מן העפר לגמרי רק מן הרקק, ולכך אין הצפור מיוחד בדבר מה. ולפיכך אשת משה ראויה שתהיה נקראת צפורה, להורות כי אין ראוי שתקרא מדינית, אבל היתה משוללת מזה שלא נתיחדה בדבר מן הדברים ששייך למדינים, וראויה היתה להתדבק במשה להיות נעשה גיורת להתדבק בישראל, שאלו נתיחדה בענין מדינים לא היתה ראויה למשה, שהיה ראש לישראל. ומפני זה טהרה בית אביה גם כן, אף על גב שהם מדינים, בעבור שצפורה היתה משוללת מאיכות שיש למדינים טהרה כל בית אביה, כי לה יש חבור לישראל וכל בית אביה על ידה יש להם חבור. הרי התבאר אף על גב שצפורה מדינית היתה ראויה היתה למשה. וכן יתרו מצד עצמו אף על גב שהיה עובד עבודה זרה יש ליתרו שייכות למשה. ותדע זה במה שאמרו חכמים (מכילתא יתרו) שלא הניח עבודה זרה שלא עבדה, מזה תדע כי לא היה יתרו כמו שאר עובדי עבודה זרה, שעובד עבודה זרה פרטית שדבק בה לגמרי, אבל יתרו היה מוכן לעבוד כח קדוש הוא אלקי האלקים כולל הכל, ומפני זה לא היה יתרו עומד על עבודה זרה אחת שיש לה כח פרטי אחד. כי העובדי עבודה זרה זה עובד לכח זה וזה עובד לכח אחר והוא יתברך כולל כל הכחות, ויתרו לא נחה דעתו בכח אחד פרטי, אבל היה עובד את כולם היה חושב כי זה ראוי לו, וזה ממעלת יתרו שלא היה מוכן להיות דבק בכח פרטי עד שנתגייר ובא לעבוד הקב"ה שהוא כולל כל הכחות כמו שאמר כי גדול ה' מכל אלקים. ותדע מזה למה נשא משה בת יתרו, כי שווי גדול יש ליתרו אצל משה בשביל הכנה הזאת שהיה ליתרו דביקות בכח כללי. וכל זה רמזו החכמים האמתיים יודעי מצפוני התורה, שאמרו (מכילתא יתרו) שבע שמות היה ליתרו כי זה הוראה על שהיה בו הכנה כללית, ולכך נמצא בו רבוי שמות כמשה מורה על הכנה כללית. והתבאר לך זיווג משה שלא יקשה לך כי הכל הוא באמת וביושר בפרט דברים כאלו שאינם ראויים להיות במקרה:

פרק כ

ויקם משה ויושיען מלמד שהיה משה יושב עליהם בדין וכו'. דקדקו רז"ל במלת ויקם דלא הוי למכתב רק ויושיען, לכן אמרו כי המלה הזאת מרמז לך שמתוך הדין נתעורר משה, כדיין המתעורר לעשות מעשה כאשר יראה בעיניו העיוות והשקר, ולכך נאמר ויקם והוא התעוררות הדין וזהו הוראה על הנפש השלימה של משה. עוד דקדקו רז"ל במלת ויושיען דהוי למכתב ויצילן שכן אמרו בנות יתרו איש מצרי הצילנו, אלא כי לשון תשועה באה על תשועה גדולה יותר מן הצלה. לדעת ר' אלעזר בנו של ר' יוסי הגלילי שרצו לעשות להם דבר של ג"ע ומזה הושיעם והוא תשועת הנפש שלא יבא עליו חטא, ולדעת רבנן תשועת הגוף שהשליכו אותם הרועים למים והושיע אותם כי זה נקרא תשועה להושיע אותם מן המיתה. וכתוב זה אף על גב שעתה אין חדוש כל כך שהיה משה רבינו עליו השלום מושיע אותם, שכבר אמרנו לך, שכל ענין שהיה למשה אין ראוי שיהיה דבר מקרה, ואם היה דבר מקרה אם כן היתה הגאולה במקרה, שהרי לא היה מחויב משה רבינו עליו השלום לעשות דבר זה להם להושיע אותם בזה שהרי אפשר להם להשקות אחר הרועים, ואם כן היה דבר זה שהושיע להן דבר שאינה הכרחי, וכל דברים אלו ראויים שיהיו מוכרחים כמו שנתבאר למעלה, אבל כאשר הרועים רצו לעשות להם דבר של גלוי עריות או שפיכת דם היה מוכרח משה, להושיען, לדעת ר' אלעזר עיקר התשועה מן החטא של גלוי עריות שזה

תשועה גמורה תשועת הנפש, ולדעת רבנן תשועת עצמן הוא יותר תשועה להציל האדם עצמו שישאר בחיים, ואפשר כי יש חלוק ביניהם בדין, לדעת ר' אלעזר אם אחד רודף אחר הערוה ואחד רודף להרוג ויוכל להציל אחד ולא שנים, לדעת ר' אלעזר קודם להציל מן הרודף אחר הערוה, ולדעת רבנן קודם להציל מן הרודף להרוג ודבר זה מבואר:

ותבאנה אל רעואל אמרו במדרש (ש"ר פ' א') שלכך נקרא רעואל על שם שנעשה ריע לאל, ועתה הוא התחלת הדביקות ליתרו אל הש"י, שהרי עכשיו התחיל שבא משה אל זרע יתרו ולכך קראו עכשיו רעואל. רצונו לומר כי יש ליתרו חבור והצטרפות לאל, לא כמו שאר גר המתגייר שהוא בטל אצל ישראל, ולא יקרא עליו שם ריע לאל, אבל זה היה ריע לאל מפני שהיה יתרו ראוי שישא משה רבינו עליו השלום את בתו והיה תולה בגירותו זיווג משה רבינו עליו השלום, ולפיכך אין לומר שהיה בטל אצל ישראל, כיון שכל כך היה תולה בגירותו זיווג של משה שהוא עיקר ישראל ולפיכך נקרא ריע לאל, כמו שני אוהבים שאין אחד בטל אצל אחר:

וישק את הצאן ודרשו צאננו לא נאמר לומר שהשקה כל צאן על ידי ברכה שעלו המים לקראתו. לפיכך אמר למה זה עזבתן את האיש, הכיר בו שהוא מזרע של יעקב שהבאר מתברך בשבילו. וזה מפני כי יעקב היה מתברך בברכה זו מה שלא נאמר בשאר האבות, (בראשית מ"ט) מאל אביך ויעזרך ואת שדי ויברכך ברכות שמים מעל ברכות תהום רובצת תחת, וזאת הברכה היא ברכת יעקב לפיכך כתב אחריו ברכות אביך גברו על ברכות הורי תהיינה לראש יוסף שתראה מזה שזאת הברכה היא ברכת יעקב, וזאת הברכה שהיא ברכת תהום היא עליית הבאר. ובאמת כאשר נתברך יעקב בברכה עד תאות גבעות עולם, מזאת הברכה התהום עולה ומתגבר למעלה, כמו שאמר ברכת שמים מעל ברכת תהום רובצת תחת, וברכה זאת מורה על הנצחי, שאין אבדון לזרע יעקב והפסק אין להם, שהם דבקים במקור הברכה שאינה פוסקת לעולם, וזה היה יודע יתרו ולפיכך היה חפץ בזרע שאין לו הפסק לעולמי עולמים:

ויש לרבותינו ז"ל במדרש (ילקוט שמעוני) במלת ואין למה זה עזבתם את האיש אמר להם שמא מאותו זרע שאמר איה שרה אשתך שכל העולם מתברך בשביל אותו זרע. בארו בזה כי מה שאמר ואין, כלומר איש כזה שאמרתם עליו כך, מורה שהוא איש צנוע בדרכיו, שהרי עשה טובה לי ולא בא עמכם אלי ואני צריך לשאול עליו איו, וזה הוראה על צניעות דרכיו, ואלו לא היה צנוע בדרכיו היה רץ אלי לומר אלו דברים, ואולי הוא מזרע של שרה שאמרו המלאכים עליה איה שרה אשתך, להורות על מעלתה שהיא היתה צנועה, ובשביל כך היתה ראויה לבן שעל ידו כל העולם מתברך. כי הצניעות מורה על הברכה, שכל ענין הברכה צנוע ונסתר, כי הדברים הפחותים אין מדריגתם פנימי ואינם ראויים לברכה, אבל דברים אשר הם עליונים במעלה הם פנימיים, והם ראויים לברכה מצד אשר הם פנימיים נסתרים. וכבר התבאר זה כי הצניעות וההסתר מורה על עלוי מעלה, וכל ברכה בהסתר ובצניעות, והפך זה הגלוי מורה על שפלות וחסרון ואין ברכה בו, כמו שאמרו (תענית ח' ע"ב) אין ברכה אלא בדבר הסמוי מן העין, לכך אמר שמא צניעות דרכיו מורה על שהוא מזרע של שרה שאמרו המלאכים איה שרה אשתך, שבשביל צניעות דרכיה היה לה בן שכל העולם מתברך בו, ולכך שמא ישא אחת מכם ויהיה מזרעכם מתברך כל העולם. הנה הזכיר יתרו שני דברים גדולים מאוד, האחד הברכה הנצחית שהזכיר שהבאר היה עולה והוא הברכה שאינו פוסק, והשני הברכה הכללית שכל העולם נתברך בשביל מעלתן הפנימית מתברך הכל ודבר זה מבואר:

קראן לו ויאכל לחם. מה שהזכיר כאן ויאכל לחם, רמז שהיה כוונתו שיתן לו בתו ואין לחם אלא אשה. ובפרק חלק (סנהדרין ק"ג ע"ב) אמרו כי הכתוב שאמר קראן לו ויאכל לחם, בזה רמז לך הכתוב שבשביל זה היה ראוי להיות דבק בישראל, וכן אמרו שם אמר ר' יוחנן בן קסמא גדולה לגימא שהרחיקה שתי משפחות מישראל שנאמר על דבר אשר לא קדמו אתכם בלחם ובמים ור' יוחנן דידיה אמר מרחקת את הקרובים ומקרבת את הרחוקים שנאמר קראן לו ויאכל לחם ומשרה שכנתו על נביאי בעל שנאמר ויהי הם יושבים על השלחן וגו' ומעלמת עין מן הרשעים ממיכה. וכל הענינים האלו דברים נפלאים כי הוא יתברך עיקר הכל, כמו שאמרו זכרונם לברכה כופר בעיקר בעבור שממנו הכל כמו שמן העיקר נמצא הכל, וכמו שהעיקר הוא מפרנס הכל כך הש"י מפרנס את הנמצאים כלם. וכאשר תתבונן בזה הנה גוף האילן הוא קרוב אל העיקר, ומן השורש מתפרנס האילן ואח"כ מן האילן בא הפרנסה לכל הענפים. ותמיד מי שהוא קרוב אל גוף האילן ממנו בא הפרנסה אל אחר, ולפיכך מי שהוא מפרנס ומשפיע הפרנסה לאחר מתקרב אל העיקר, והוא הדין כאשר הפך זה הוא מרוחק מן העיקר, ולפיכך הרחיקה הלגימא את עמון ומואב שנאמר על דבר אשר לא קדמו אתכם וגו' וקרבו את יתרו שהיה יתרו קרוב אל העיקר בשביל שנתן לחמו לאחר לכך ראוי לקרב והבן זה. ומשרה השכינה וכו' כי הוא קרוב אל הש"י. ומעלמת עין מן הרשעים כי עם השפע שמשפיע לא תמצא רק ברכה ולא מדת הדין לכך היא מעלמת עין מן הרשעים, ושגגתו עולה זדון כן אמרו שם, וזה מפני גודל מדה זאת עד שאין ראוייה שיהיה שוגג בה כי כל דבר לפי גדלו ומעלתו אין ראוי שיהיה שוגג בה רק ראוי שיהיה נזהר בה. ועוד יש לך לדעת, כי האכילה שניתן לאחר היא מעלה אלקית, לפי שנתנת האכילה והשתיה שהוא השפעה לאחרים הוא מפעולת הנבדל שהוא נותן ומשפיע תמיד, כי הנבדל נותן והגשם הוא מקבל, ולפיכך כאשר הוא נותן האכילה והשתיה לאחר הוא מתקרב אל מדריגה האלקית והוא מתקרב אל השם יתב'. ובעמון ומואב כאשר לא נתנו לחם ומים לישראל במה שהיו קרובים תחלה אל הש"י שהם משפחות אברהם נתרחקו, וזהו גם כן שאמר כי המדה הזאת משרה שכינה על נביאי הבעל שהיא מעלה אלקית, לכך מביא השכינה אף שאינו ראוי לו, מכל מקום מצד שראוי לשכינה שיש לו מעלה אלקית הנבדלת משרה עליו השכינה. ומעלמת העין מן הרשעים כי מאחר שהוא עושה חסד ליתן לאחרים גם כן מדת הדין מעלים העין ממנו ואין נוהג עמו בדין. ומה שאמרו גדולה לגימא דוקא שנתן לחם להתפרנס לאחרים, ולא אמרו מי שנתן צדקה, כי נתנת הפרנסה להאוכל הוא פרנסה בעצם, אבל אם יתן צדקה כסף וזהב לאחר אין זה פרנסה בעצם, שמא לא יתפרנס בה, אבל מי שמפרנס את אחד דבר הזה היא המדה החשובה. וכאשר תבין ענין הלגימא הזאת המפרנס את אחר בלחמו ובמימיו תבין דברים הרבה מאוד. ועוד אמרו שם ששגגתו עולה זדון, פירוש שאם שגג ולא נתן אכילה ושתיה לאחר עולה זדון ונענש על זה כאלו היה זדון, ודבר זה ענין גדול מאוד, כי כאשר המעלה הזאת אלקית נבדלת דבר כזה שהוא אלקי אין שוגג בו, כי דבר זה ראוי לאדם במה שיש לאדם מעלה אלקית ולא שייך שוגג במעלה האלקית ולפיכך שגגתו עולה זדון. וכן אמרו (אבות פ' ד') שגגת תלמוד עולה זדון, שהתלמוד הוא לחלק השכלי שבאדם, לכך אין שייך שם שוגג כי השוגג הוא לחמרי אשר הוא טועה ושוגג לא לדבר אלקי שאין שוגג בו, והבן זה היטב מאוד ואי אפשר לפרש יותר כי הדבר הוא עמוק, ושני הפירושים אמת למבין, והנה נתבאר לנו מה שהוצרך הכתוב להאריך קראן לו ויאכל לחם:

פרק כא

ויהי בימים הרבים ההם דרשו ז"ל לפי שהיו ימי צער קראן רבים וימת מלך מצרים שנצטרע והמצורע חשוב כמת ואמרו לו חרטומי מצרים אין לך רפואה אם לא תשחוט מקטני ישראל ק"ן בבוקר וק"ן בערב ותרחץ פעמים בדמם. רצונו לומר כי כאשר הימים הם ימי שמחה והברכה באה מן הש"י לעולם, אז העולם נוהג על פי סדר הש"י אשר הוא נותן ומסדר את העולם, ואין כאן רבוי, לפי שכל דבר שהוא מסודר מן השם יתברך סדור שלו מתאחד ומתקשר, אבל כאשר הקב"ה נותן אותם למקריים אין כאן סדר, וימי הזמן נחשבים רבים בעבור שאין להן התקשרות, ולפיכך כתיב ויהי בימים הרבים. והוקשה לרז"ל בשביל שמת מלך מצרים היו נאנחים, אדרבה בשביל שמת מלך מצרים ראוי היה להם שישמחו למה ויאנחו ולכך פרשו שהיה מצורע. והרמב"ן פירש כאשר מת מלך מצרים נאנחו מאוד, שהיו יראים שימלוך מלך חנף מרשיע מן הראשון ולפיכך ויאנחו ע"כ. ואין דבריו נוחים, כי גזירותיו היו קשים מאוד, ואין אפשר לומר שהיו יראים שימלוך מלך חנף מרשיע יותר ממה שהיה פרעה, ועיין לקמן בהגדה שם הארכנו בענין הזה ובמה שדרשו רז"ל על ענין זה ואין להכפיל הדברים:

ואמר וישמע אלקים את נאקתם ויזכור אלקים את בריתו את אברהם את יצחק ואת יעקב וירא אלקים את בני ישראל וידע אלקים, הרי ארבע דברים ובכל אחד זכר השם ולא כלל ארבעתן יחד והוא דבר גדול, כי היו ארבעה דברים עד שהיו ישראל מושגחים אחר שהיו נעזבים וקרבים אליו ודבקם אליו בכל ארבעה דברים. השמיעה היא ראשונה, וידוע כי השמיעה בעבור שאינה רק קבלה בלבד, ואין השמיעה רק הסרת הפרגוד והמחיצה שהיה מבדיל בין הש"י ובין ישראל ואז עלה צעקתם לפניו. ואחר כך הזכיר שלש פעמים ויזכור וירא וידע, ופירוש זה כי הזכירה שזוכר הדבר אבל אין ענין זה דבוק גמור, כי זכירה נקרא רק שזוכר הדבר אף על גב שאין ידוע לו לגמרי רק שאינו נשכח, אבל הראיה מצד שנגלה לפניו כאשר הוא דבר זה יותר, ומכל מקום אף על גב שהוא רואה הדבר כאשר הוא לא תבא הראיה רק על דבר שהוא בחוץ, אבל הידיעה השכלית תבא על דבר פנימי שידוע לו לגמרי כאשר הוא על ידי נגלה ונסתר, ולא כן הראיה. הרי אלו דברים הם מעלות זו אחר זו, שמתחלה קבל את נאקתם ואח"כ זכר אותם ואח"כ ראה אותם ואח"כ ידע נסתרים בידיעה שכלית וזה חבור גמור, ולכך אמר באחרונה וידע אלקים כי אין דבר חבור יותר מן הידיעה. והרמב"ן רמז פי' זה בדרך סוד גדול, והנה נגלה לפניך דברים אלו, וכאשר תבין כי לשון זכירה נאמר בלשון עלה כמו עלה זכרונו, והראיה בלשון הבטה והשקפה שהוא לשון חבטה המכה על דבר בכח ויורד עליו, ומזה תבין ההפרש שיש בין זכירה לראיה כי ראיה יותר חבור לדבר מן הזכירה, אבל הידיעה עוד יותר כי מי שידע הדבר מתחבר לגמרי עם הידוע שכל דבר שכלי יש לו חבור במושג. וכאשר תתבונן בדברי אלקים חיים, תדע כי אלו ארבע דברים נפלאים מאד, שמיעה זכירה ראיה ידיעה לחבר אליו את ישראל בכל. ותדע עוד, כי התחיל בשמיעה שקבל תפלתם ואחר כך הזכירה, כי מצד החסד יש לפקוד אותם שאף אם אינו בדין הוא מצד החסד, ולפיכך ויזכור אלקים את בריתו את אברהם את יצחק ואת יעקב, כי זכירת האבות על בנים הוא חסד גמור. וכן תקנו חכמים וזוכר חסדי אבות ומביא גואל, שזוכר חסדי אבות ובשביל זה ראוי להתחסד גם כן עם זרעם ולנהג עמהם במדת חסד, כדכתיב (שמות ל"ג) נוצר חסד לאלפים שהחסד שעושים האבות זוכר לבניהם ונוצר אותו והבן זה היטב. ואחר כך אמר שגם הדין היה נותן כך, ונגד זה אמר וירא אלקים שראה במדת הדין מה שעשה להם פרעה עול וחמס, וזה הוא וירא כי הרואה נותן עיניו בדבר מצד הדין, ונענשו המצרים שנתן ה' עיניו בס לרעה ולא לטובה ותבין זה גם כן. ועוד אמר וידע אלקים נגד מדת הרחמים, שראויים היו ישראל לרחם עליהם לא מצד השעבוד והחמס שעשו מצרים להם אלא מצד הרחמנות, כדכתיב (שמות ל"ג) ורחמתי את אשר ארחם

אף על גב שאין בו דבר מצד הדין ראוי לרחם עליהם, וזהו וידע אלקים שהוא נגד המדה הזאת, כי האוהב נקרא מודע ונקרא רחמיה כי האוהבים מרחמים זה לזה, וכאשר ידע אותם היה עם זה האהבה והרחמנות. ותמצא כי ישראל היו נגאלים מצד התפלה כדכתיב וישמע נאקתם, ומצד חסדי אבות כדכתיב ויזכור אלקים את בריתו, ומצד הדין כדכתיב וירא אלקים את בני ישראל וזהו במדת הדין כמו שהתבאר, ומצד הרחמים דכתיב וידע אלקים. ואלו ארבעה דברים הזכיר למשה גם כן אמר אנכי אלקי אברהם אלקי יצחק ואלקי יעקב, הזכיר לו חסדי אבות שבשביל זה בא לגאול אותם, ואחר כך אמר ראיתי עני עמי אשר במצרים ואת צעקתם שמעתי כי ידעתי את מכאביו. הזכיר לו אלו הארבעה דברים כמו שזכרנו, רק שהזכיר השמיעה בין הראיה והידיעה והוא לטעם נפלא, כי כאשר הזכיר ראיתי עני עמי אשר במצרים, מיד ראוי לחבר אליו ואת צעקתם שמעתי כי הצעקה הוא על הענוי בעצמו, ולפיכך אמר ואת צעקתם שמעתי ולא אמר ושמעתי צעקתם כמו שאמר ראיתי עני עמי כי ידעתי את מכאביו, רק אמר וצעקתם שמעתי לחבר הצעקה אל הענוי כי הוא דבר אחד, ובהתחלת הכתוב אי אפשר להתחיל בשמיעה שהרי היה צריך לומר אנכי אלקי אביך אלקי אברהם אלקי יצחק ואלקי יעקב ובו הזכיר זכות אבות ואחר כך הזכיר הדברים בסדר כראוי:

פרק כב

ומשה היה רועה את צאן יתרו חתנו כהן מדין וינהג את הצאן אחר המדבר ויבא אל הר האלקים חורבה, במדרש (ש"ר פ' ב') אין הקב"ה מעלה את האדם לגדולה אלא אם כן בחנו תחלה שנאמר ה' צדיק יבחן ובמה בחנו במרעה צאן וכו'. וביאור זה, לא היה לו לכתוב ומשה היה רועה את צאן יתרו, והוי למכתב ויהי משה רועה את צאן יתרו, אבל כתב ומשה היה רועה בלשון עבר, לומר לך כי בשביל שהיה רועה כבר והיה נאמן וירא מלאך ה' וגו' ונתן אליו את ישראל לרעות. ואף כי הוא יתברך יודע הכל ואין נסתור ונעלם מעיניו, מכל מקום כאשר צדקתו בפעל שנראה בצאן דבר זה בפעל, הוא סבה להיות עולה אל גדולה בפעל, ואם לא היה הדבר שבחנו, לא היה נמצא בפעל צדקתו ולא היה כאן סבה שעל ידה יעלה לגדולה בפעל, כי צריך להיות נמצא הסבה בפעל ואז הסבה פועלת שיהיה נמצא גדולתו בפעל, כי כל דבר הוא מן השם יתברך במדה שראוי להיות אם צדקתו בפעל נמצא גדולתו בפעל גם כן, ואם אין צדקתו בפעל אין גדולתו בפעל, לכך מראש בחנו והיה נמצא צדיק בפעל נמצא גדולתו בפעל. ובזה יתורץ לך מה שיש אנשים מקשים על כל נסיון בתורה, הרי הוא יתברך יודע הנסתרות והעתיד שיהיה, בודאי כך הוא, אבל לדבר שיהיה בפעל צריך סבה שהיא בפעל, ואם לא היה צדקת הצדיק בפעל לא היה נמשך לצדיק שוכרו בפעל כל דבר המגיע והנמשך לצדיק, ודבר זה ענין עמוק והוא ענין ברור מאוד:

דבר אחר ומשה היה רועה כל שנאמר בו היה מתוקן היה לכך מתחלת בריאתו, הן האדם היה מתוקן היה לכך להביא המיתה לעולם שנאמר וחשך על פני תהום זה המיתה שמחשיך פני הבריות, והנחש היה ערום מתוקן היה לפורענות, בנח כתיב נח איש צדיק תמים היה מתוקן היה להצלה, ויוסף בן שבע עשרה שנה היה מתוקן היה לפרנסה, במרדכי כתיב איש יהודי היה מתוקן היה להצלה, במשה כתיב היה מתוקן לגאולה היה מתחלת בריאתו לכך עד כאן. ביאורו בזה, כמו שתמצא בבריאה כי האדם מוכן לעבוד בוראו, והבהמה לשמש האדם, הצמח למאכל הבעלי חיים, ואל דברים אלו הם מוכנים מתחלת בריאתם, וכך אלו מעיקר בריאתם היו עומדים אל דברים אלו. ואין הדבר הזה במקרה קרה, כי המיתה לאדם במה שהוא אדם, וכן הנחש אחר עצם שלו נמשך פורענות וכן כולם, לכך באלו כתיב לשון היה שמיד בבריאתם היה להם דבר זה. ובמשה כתיב היה, לומר שעם בריאתו היה מוכן לגאולה, ואין מה שהיה גואל ישראל

דבר מקרה קרה בלבד, רק מעת שנברא נמשך זה אחר עצם שלו, ואשרי מי שנאמר בו מלת היה לטובה, מורה כי הטוב נמשך אחר צורתו העצמית לו לכך הוא מוכן לו מתחלה ואינו מקרה קרה, ואוי מי שנאמר בו זאת המלה לרעה שמורה לך כי הרעה נמשך אחר צורתו העצמית ואינו מקרה קרה. ועוד בפרשת נח (בראשית רבה פ"ל) ר' לוי ורבנן ר' לוי אמר כל מי שנאמר בו היה ראה עולם חדש, אמר ר' שמואל חמשה הן נח אתמול אבנים שחקו מים דאמר ר' לוי בשם ר' יוחנן אפילו אצטרבולין של מים נמחו עכשיו אמר ויהיו בני נח היוצאים מן התיבה אתמה אלא ראה עולם חדש, משה אתמול ברח מן פרעה ועכשיו משקעו במים אלא שראה עולם חדש, איוב אתמול ישפוך לארץ מרירתי ועכשיו ויוסף ה' לאיוב למשנה אלא שראה עולם חדש, מרדכי אתמול היה מתוקן לצליבא עכשיו הוא צולב צולבי אלא שראה עולם חדש, רבנן אמרי כל מי שנאמר בו היה זן ומפרנס (שנים עשר חדש) דכתיב ואתה קח לך וגו', יוסף ויכלכל יוסף את אביו, משה זן ומפרנס את ישראל ארבעים שנה במדבר, ואיוב אם אכלתי פתי לבדי, מרדכי זן ופרנס ע"כ. הנה אלו החכמים בארו עוד מלת היה בפנים אחרים, דלרבנן כתיב היה, כי לשון היה משמע לשון עבר וקדימה, וכאשר הוא זן ומפרנס הוא קודם לאחר שהרי הוא סבת האחר שעל ידו נזון ומתפרנס האחר, ומפני שהוא קודם נאמר בו לשון היה. כי לשון היה בא על קודם בסבה כמו שהוא בא על קודם בזמן, כי שניהם הם ענין אחד שהרי שניהם נקראים קודמים, כי יאמר פלוני קודם פלוני כאשר הוא קודם לו בזמן, ויאמר שהדבר קודם לאחר כאשר הוא קודם בסבה, כי הסבה קודמת למה שהוא סבה לו, לכך נאמר היה שהוא לשון הויה קדומה על מי שזן ומפרנס אחר מפני שהוא קודם אל מי שקבל הפרנסה. הארכת לפרש מלת היה, מפני שכאשר תבין זה הוא ענין נפלא מאוד, אך אי אפשר לפרש הדבר בביאור רחב והמבין יבין מעצמו. וכן יש לפרש גם כן למי שסובר כל מי שנאמר בו היה ראה עולם חדש, וזה כי כל הויה חדשה בעולם החדש, הוא סבת כל דבר שיהיה אחר כך בעולם. וכמו שיבא לשון קדימה על קודם בזמן, כך יאמר קדימה על קודם בסבה וכל קודם הוא לשון עבר ולפיכך לשון היה מורה הויה חדשה בעולם. ויש עוד בזה דבר מופלג בחכמה, כי הזן והמפרנס יש לו מעלה עליונה מה שאחר נתלה בו, וכן כל חדוש הוא ממעלה עליונה יותר, ואלו לא היה ממעלה עליונה יותר לא היה כאן חדוש כלל רק היה נוהג כמנהגו, ולפיכך כל חדוש הוא ממעלה עליונה, וכל שהוא עליון במעלה הוא קודם לאשר הוא אינו כל כך במעלה, ולכך נאמר בו לשון היה שהוא לשון קדימה והבן זה:

וינהג את הצאן אחר המדבר אמר ר' יהושע למה היה רודף למדבר לפי שראה ישראל נתעלו מן המדבר, שנאמר מי זאת עולה מן המדבר שהיה להם במדבר מן שלו באר והתורה והמשכן והשכינה כהונה ומלכות וענני כבוד. בארו בזה כי לכך חפץ הקב"ה שיהיה התחלת הדבור עם משה במדבר, אחר שתראה שכל החשיבות נטלו ישראל במדבר. ואשר תרצה להשכיל תדע הטעם שכל דבר צריך למקום מיוחד, וכאשר הישוב הוא עומד לדברים הגשמים שהם ראויים להיותם בישוב, לכך לא יהיו בו הדברים הרוחניים כמו התורה והמשכן והשכינה כהונה ומלכות וענני כבוד והמן, שהרי אין המן מדברים הטבעיים, והישוב הוא מיוחד אל דברים הטבעיים, וכן הבאר הוא ברכה שאינה טבעית להיות הבאר הולך עמהן בכל מקום, וכן השלו לא היה זה בא בטבע להיות נופל על מחניהם כדרך יום כה ודרך יום כה, ומפני שאין זה דבר טבעי כלל לא היה זה בישוב המיוחד לטבע, שאי אפשר שיעמדו יחד הדברים הטבעיים והדברים אשר אינם טבעיים, שאין מקום אחד מיוחד לשני דברים מחולקים, ולפיכך לא היו כל אלו מתנות בישוב שהוא מקום הטבעי. וכל שכן כאשר תבין כי הם הפכים ביחד הדברים הטבעיים והדברים אשר אינם טבעיים, וכמו שמתנגד השכל לחומר בעבור שזה שכלי וזה כולו חמרי, כך יתנגד הרוחני לגשמי בעבור שהרוחנית הוא כולו צורה נבדלת בלבד מופשטת מן החומר, והחומר אין בו צורה, לפיכך כאשר הישוב הוא מוכן לדברים הטבעיים הגשמים אין ראוי אל הדברים הנבדלים, ולכך היו ישראל מתעלים להיות עליונים על כל, ולהיות

להם מעלה נבדלת במדבר דוקא, לפי שהוא מקום ראוי להתעלות אל מעלה הנבדלת, וזה שנאמר מי זאת עולה מן המדבר:

דבר אחר אמר הקדוש ברוך הוא למשה אתה עתיד להעלות ישראל ממצרים בזכות מי שדברתי עמו בברית בין הבתרים זה אברהם ואין מדבר אלא דבור שנאמר ומדברך נאווה, ואמר ר' לוי אמר הקב"ה למשה סימן זה לך במדבר אתה מניחן ובמדבר אתה עתיד להחזירן שנאמר לכן הנה אנכי מפתיה והולכתי המדבר. בארו בזה כי ראוי שתהיה התחלת הגאולה במדבר, כי המדבר הוא מקום הדין כאשר ידוע שהוא מקום שממה, ומפני זה כאשר כרת הקב"ה ברית בין הבתרים גזר עמו במדת הדין, וזה תדע מן תנור ולפיד אש אשר עבר בין הגזרים ליתן הארץ לבניו במדת הדין. לכך נאמר (בראשית ט"ו) היה דבר ה' אל אברם במחזה והוא במדת הדין כמו (ישעיה א') חזון ישעיה וכמו (שם כ"א) חזות קשות הוגד לי, שמזה למדו רבותינו זכרונם לברכה (בראשית רבה פרק י"ד) כי כל חזון מדת הדין, וכל זה כדי ליתן הארץ לאברהם בדין, שאז יתקיים בודאי ולא יהיה הבטחה שיש לה שנוי כאשר יגרום החטא, לפיכך צוה לו הקב"ה לגזור הבהמות לשתי גזרים, שמורה על הגזירה שגוזר הדבר כך בדין, ולעבור בין הגזרים לומר שבגזירת הדין נותן לו הארץ. ומפני שנתן לו הארץ בגזירה, לכך רצה הקב"ה לקיים הגזירה ויצאת הגזירה לפעל, יצאת במקום הראוי לה הוא מקום מדת הדין כי הדין הראשון גורם. ור' לוי אמר כי במדבר מניחן ובמדבר עתיד להחזירן. פירוש מפני כי משה שהיה איש אלקים ראוי שיהיה מנהיג ישראל במדבר, שכבר אמרנו כי הדברים האלקיים שייך להם המדבר ביותר וכמו שנתבאר למעלה באר היטב, ולפיכך הניחן במדבר שכל הנהגתו לישראל היה במדבר ואף בסוף יחזרו לו במדבר, וכל זה שכל ענין אלקי יותר ראוי במדבר, ואלו היה משה כמו שאר אדם שהיה טבעי היה שייך לו הנהגת הישוב, אבל משה איש אלקים שייך לו המדבר בפרט:

דבר אחר למה במדבר שעתיד להחריב כרכי עובדי כוכבים ומזלות דכתיב הנה אחרית גוים מדבר ציה וערבה. דבר אחר וינהג הצאן אחר המדבר בשרו שישאל שנקראו צאן ימותו במדבר ע"כ. ביאור זה, כי ראוי משה לעשות את העכו"ם שממה, כי הדבר הנבדל מצד שהוא נבדל יחריב את הדברים אשר הם גשמים, כמו שכתוב (שופטים י"ג) מות נמות כי אלקים ראינו, ומזה תוכל להבין כי הדברים הגשמים נחרבים מן הדברים הנבדלים. וכאשר היה מעלת משה רבינו עליו השלום נבדל, נקרא איש אלקים, והעכו"ם אין בהם דבר נבדל והם מענין החומר לכך נחרבו מן משה איש האלקים, ומפני כך היה ראוי הנהגתו במדבר, כי מפני שהוא מחריב את הנמצאות הגשמים, ראוי שיהיה הנהגתו במקום המתיחס אל החורבן והשממה. דבר אחר למה במדבר שעתיד וכו' פירוש כי ראוי שיהיה במדבר כי לא היו יוצאי מצרים ראויים לבא אל הארץ, כי ראוי שיהיו שני דורות לאלו שני דברים חדשים, וזהו כאשר אלו שני דברים הם מחולקים יציאת מצרים ונתינת הארץ, שהדבר הידוע האחר אינו טבעי לגמרי, שהוציא אותם באותות ובמופתים, והשני נתינת הארץ של שבעה אומות, ומעלות מחולקות הם אלו שני מעלות אין ראוי שיהיו לדור אחד, במה שהדברים שנתן להם כשיצאו ממצרים הם מעלות רוחניות, ונתינת הארץ כמנהגו של עולם, לכך ראוי לאלו שני מעלות שתי דורות מחולקים:

פרק כג

ויבא עד הר האלקים חורבה, במדרש (שמות רבה פ"ב) חמשה שמות יש לו הר האלקים הר בשן הר גבנונים הר חורב הר סיני, הר האלקים ששם קבלו ישראל מלכותו, הר בשן שכל מה שישראל אוכלים בשניהם

בזכות התורה שנתנה בהר שנאמר אם בחקתי וגו', הר גבנונים שנקי מכל מום כגבינה, הר חורב שממנו נטלו בית דין רשות להרוג בחרב, ורב שמואל בר נחמן אמר שמשם נטלו העכו"ם גזר דין שלהם להיות חריבים שנאמר והגוים חרוב יחרבו, הר סיני שממנו ירדה שנאה לעכו"ם, ע"כ. ביאור זה כי נתינת תורה לישראל מעלה עליונה למקבלים, וכאשר זכו ישראל למעלה הזאת שקבלו התורה האלקית, והאומות שאינם ראויים למעלה הזאת אין ספק כי יקבלו על ידי זה ריחוק ושנאה, שכיון שנתנה התורה והיה סדר המציאות נותן שתהא תורה שהיא סדר אלקים בעולם, מי שלא נמצא בו דבר זה מרוחק מן הש"י, מפני זה ההר הזה ששם קבלו התורה גורם הטוב למי שקבל התורה והפך זה לאותם שאין להם תורה. ולפיכך היה להר הזה חמשה שמות, השם הראשון מורה ששם קבלו התורה ונעשה הקב"ה להם לאלקים, וקבלת מלכותו הוא ענין ראשון לזה ומאחר שקבלו מלכותו נמשך אחר זה שני שמות המורים על הטוב שיהיה אל המקבלים והמקיימים התורה, ושני שמות אשר ימשכו לאשר אין להם שלימות התורה. והטוב נכלל בשני דברים, הטוב בעצמו והמשך הטוב שיהיה נצחי, והשם הראשון מאלו שני שמות המורה על הטוב שיקבלו שומרי התורה, ולפיכך נקרא הר בשן שכל מה שאוכלים בשניהם בשביל התורה, השם השני מורה על הנצחית שיש לישראל, ולפיכך נקרא ההר הזה גבנונים שנקי מכל מום כגבינה, ובעבור שהוא נקי ואין בו מום ישראל שקבלו התורה אין בהם מום, ודבר שאין בו מום וחסרון הוא מקוים לנצח, שכל הפסד שמגיע אל דבר לא יגיע רק מפני מום וחסרון אבל לדבר שאין לו מום יש לו קיום נצחי. נמצא שני שמות המורים על הטוב, האחד הטוב שיקבלו השני מורה על הנצחית, ואלו שני דברים נזכרים בתורה תמיד על מעלת התורה, למען ייטב לך וזהו הטובה שיקבלו, והארכת ימים הוא הנצחית, כי כאשר הטוב הוא נצחי הוא טוב בכל כי אם אינו נצחי אין טובתו נחשב. השנים האחרים מורים הפך זה אשר משמאילים כמו העכו"ם ראויים שיחרבו ולא יהיה קיום להם ודבר זה הפך והארכת ימים. ומי שאמר שמשם נטלו בית דין רשות להרוג בחרב הוא גם כן ענין זה העובר התורה יש להם רשות לבית דין לאבדו. כלל הדבר שם חורב כי המשמאילים בתורה סוף שיאבדו, הר סיני על שם הריחוק והשנאה שיש לאותם שאין להם מעלה זאת, ואין טוב להם כלל רק רע אף בזמן אשר הם נמצאים וכמו שהש"י מביא הטוב לישראל בשביל אהבה כך תבא רעה לעכו"ם בשביל שנאה, ולא קראו הר רע חס ושלוש כי אין רע יורד מלמעלה רק שהש"י שונא אותם והם נעזבים ובאה עליהם הרעה, כך הוא פירוש המאמר ויש לך להבין אלו דברים:

ובפרק רבי עקיבא (שבת פ"ט ע"ב) שם אמרו בשם ר' אבהו בענין אחר, הר סיני שמו ולמה נקרא שמו הר חורב שירדה חורבה לאומות העולם עליו. בארו זה כי להר סיני שתי שמות בלבד, האחד שם העצמי, והשני מה שנתחייב מן העצם, כי אין עצם שלא נתחייב ממנו דבר ולפיכך נקרא לו שני שמות, האחד מורה על עצמותו והשני מה שמתחייב ממנו, וכאן המתחייב הוא חורבן האומות, לא הטובה שהגיע לנו כי לא בא לנו הטובה על ההר רק כאשר יקיימו ישראל התורה וזה לא היה על ההר, אבל לאומות העולם מיד שלא רצו לקבל התורה היה זה חורבן לעכו"ם, כי בהתחדש המעלה הזאת היא נתינת התורה לישראל קבלו האומות גזר דין שלהם:

וירא מלאך ה' ר' יוחנן אמר זה מיכאל ור' חנינא אמר זה גבריאל. טעם מחלוקת החכמים כי מפני שאמר אח"כ וירא ה' כי סר לראות, שמזה מוכיח שהיתה שם השכינה, ולפיכך יש לומר שהיה זה מיכאל כי הוא הראשון לשכינה כמו שאמרו במסכת ברכות (ד' ע"ב) גדול מה שנאמר במיכאל ממה שנאמר בגבריאל, דאלו במיכאל נאמר ויעף אלי אחד מן השרפים ואלו בגבריאל נאמר והאיש גבריאל וגו' מועף ביעף. רמזו בזה כי מיכאל גדול מגבריאל שהוא עושה שליחותו באחת ואלו גבריאל בשתיים, ולפיכך סובר, שכאן כיון

שהיתה השכינה שם בודאי מיכאל שהוא המלאך היותר גדול. ור' חנינא סובר כי היה גבריאל, כי הדבור הזה היה במדבר באש בסנה, וכבר אמרנו לך למעלה שהיה הדבור הזה במדת הדין שרוצה לקיים השבועה של בין הבתרים, ולפיכך היה גבריאל המלאך הממונה על הדין. ומה שנראה המלאך אל משה ולא נראה אליו השכינה מיד ואף על גב שהיתה השכינה שם, מפני כי דבר זה לא היה רק שיהיה משה רואה המראה הזה ויסור לשם, ואין זה רק הכנה שעל ידו יבא לשם, ולפיכך דבר זה אינו ראוי שיהיה על ידי הש"י דבר שהוא הכנה בלבד, והיה זה על ידי מלאך השכינה דבר זה שהוא תשמיש בלבד:

בלבת אש מתוך הסנה מתוך שני חלקים של סנה ולמעלה כשם שהלב נתן משני חלקים ולמעלה. ביאור הדבר כי השליש העליון הוא יותר בקדושה כמו הלב באדם שהוא בחלק שלישי ולמעלה, וכן האוהל מועד היה שלשים אמה מן המזרח למערב, 'אמות האחרונות היה קדש הקדשים, לכך מצות המזוזה אחר שני שלישים. והטעם ידוע כי השליש הוא הקדוש יותר והנבחר, שכל דבר אשר נבחר ונברר נברר המעט מן הרב, ולכך השליש הוא נבחר לקדושה שהוא המעוט לכך היה המלאך נראה בשליש העליון:

מתוך הסנה פרשו רז"ל במדרש שמות רבה (פ"ב) אמר רבי יונה היינו הוא דכתיב פתחי אכותי רעיתי תמתי מה התאומים הזה שאם אחד חש בראשו חבירו מרגיש כך אמר הקב"ה עמו אנכי בצרה ונאמר בכל צרתם לו צר. בארו בזה דבר עמוק מאוד, כי נקרא ישראל תמתי לענין נפלא, מפני כי הוא יתברך העלה וישראל הם בניו עלולים, ומצד שהעלה והעלול מצטרפים יחד זה האחות והתמות יחד, שכל דבר שיש לו הצטרפות כגון זה שישראל נקראים בנים אל הש"י שהוא העלה להם, ומפני כך יש בהם התמות והאחות כאשר לא נקח הדבר רק מצד התחברות יחד:

ובמדרש חזית בשיר השירים רבה (פרק ג') שאל רבי שמעון בן יוחאי את רבי אליעזר ב"ר יוסי אפשר ששמעת מאביך מהו בעטרה שעטרה לו אמו אמר לו הן אמר לו האיך אמר לו משל למלך שהיה לו בת יחידה והיה מחבבה ביותר כו' עד שקרא לה אמו, כך מתחלה חבב הקב"ה את ישראל קרא לה בתו היינו הוא דכתיב שמעי בת וראי לא זז מחבבה עד שקרא לה אמי דכתיב הקשיבה עמי ולאמי אמי כתיב עמד רבי שמעון בן יוחאי ונשקו על ראשו אמר אלמלא לא באתי אלא לשמוע דבר זה דייני. בארו שהש"י מחבב את ישראל באלו שלשה כנויים, שהרי הם עלולים ממנו יתברך דכתיב (דברים ל"ב) הלא הוא אביך קנך וגו' שהוא יתברך נקרא עלה בפרט לישראל ולפיכך קראם בת, ר"ל שישראל הם עלולים אל הש"י. ולא זז מחבבה עד שקראם אחותי בבחינה זאת שהעלה והעלול מתחברים יחד. נמצא כי ישראל הם בת לו בבחינה שהוא עלה להם והם עלולים ממנו. וכאשר נקח הדבר כי העלה והעלול מצטרפים יחד ומתחברים יחד נקראו ישראל אחותי. וכאשר הבחינה הוא מצד זה, כי אי אפשר להיות בלא ישראל לפי שהם עלולים, כביכול העלה צריך אל העלול שאין עלה בלא עלול, ומאחר שהוא יתברך עלת וסבת הכל אי אפשר מבלתי העלול שהם ישראל, ודבר שאי אפשר להיות בלא דבר אחר הרי אותו דבר כאלו היה סבה לו רצונו לומר בבחינה זאת, ולפיכך קרא ישראל אם, מאחר שאי אפשר לעלה להיות בלא העלול הרי כאלו העלול סבה לעלה בבחינה זאת, שלכל עלה צריך שיהיה לו עלול ודבר שהוא צריך אל אותו דבר כאלו היה סבה לו, ולפיכך אמר שכל כך חבבה עד שקראם אם, והבן דברים אלו מאוד והוא פירוש המאמר הזה באמת בלי ספק. והדברים אשר רמז הרמב"ן ז"ל בפירוש התורה בפרשת חיי שרה אין ענין לזה המאמר כלל. ולפיכך כאשר היו ישראל בצרה שייך לומר עמו אנכי בצרה באופן זה גם כן. ואם תשאל איך שייך בו יתברך שהוא בצרה עם ישראל. דע כי רז"ל תמצא בדבריהם הרבה מאוד מענין דבר זה שאמרו כי הוא יתברך בצרה עם ישראל, ויותר מזה אמרו ז"ל בפרק קמא דחגיגה (ה' ע"ב) על ענין חורבן הבית מקום יש להקב"ה ובוכה שם ומסיק שם בבתי גואי איכא בכיה בבתי בראי ליכא בכיה ע"כ. והרבה אנשים

משתוממים מאוד כאשר יראו דברים כאלו בדברי חכמים שנראים זרים מאוד. אבל בכל אלו דברים אין צד תמיהה שהרי בכתוב תמצא כזה, (בראשית ו') ויתעצב אל לבו ונאמר (שופטים י') ותקצר נפשו בעמל ישראל והרבה כיוצא בזה, לכך רז"ל לא הרחיקו כל אלו הדברים גם כן. וכל איש החכם ויבין דבר חכמה יוכל להבין כי אלו דברים אין בהם דבר זר, ודבר זה שאמר שנגלה בסנה על שם עמו אנכי בצרה אין דבר זה מה שיקשה. כי דברים אלו הם כפי אשר נמצא לנו, ואל יהא ספק כי המקבלים אי אפשר להם לקבל עצם כבודו יתברך, שאף המלאכים אינם יודעים כבודו מפני שעצם כבודו אין מציאות שיוכל לקבל אותו, ולפיכך המקבלים מקבלים לפי כחם לפי ריחוק שלהם שהם רחוקים מן הש"י, וכמו שאין לך לומר כי העליונים ותחתונים שוים שהעליונים במה שהם עליונים מקבלים כבודו ויתברך ויותר כבודו עמהם ממה שהוא בתחתונים. ולפיכך יאמר שהש"י בוכה, וזה לפי המקבל ובזמן מן הזמנים שנמצא מאתו הבכיה לפי המקבל, ואם שמצד אמתתו יתברך הכל הוד והכל שלימות, מכל מקום יאמר בזה לפי המקבל כמו שאמרנו. שכמו שיש הפרש בין המקבלים עצמם, שאין ספק שאין הכבוד והשלימות בתחתונים כמו בעליונים, וכך נוכל לומר, שהנמצא בזמן מן הזמנים נמצא בכיה גמורה בתחתונים שהוא הפך השלימות, ואין זה נגד כבוד הש"י אם ימצא בנמצאים המקבלים דבר כזה שהוא מצד המקבלים שלא ימצא אצלם כבוד ה' עד שימצא בהם בכיה, ורצה לומר שלא נמצא השם יתברך בשלימות כבודו אל המקבלים, שאם ימצא השם יתברך בשלימות כבודו אל המקבלים יאמר שהוא שמח כי השמחה היא שלימות למשמח, וכאשר לא ימצא למקבלים בשלימות כבודו, יאמר שהוא מתעצב ושהוא בוכה, כי הבכיה וההתעצבות הוא בלתי שלימות למתעצב ולבוכה. ולפיכך כאשר היה בדור המבול שאז היה בא להפסיד אותם כתיב (בראשית ו') ויתעצב אל לבו. ועם כי אצל אמתתו יתברך אין התעצבות, הדבר הזה נאמר כפי המקבל שהם הנמצאים שהם מקבלים מדה זאת, כי בשעת המבול לא קבלו הנמצאים רק התעצבות, ר"ל שלא נמצא השם יתברך להם בשלימות כבודו, כי הוא יתברך מאתו באים פעולות מתחלפות לפי המקבלים. וכאשר העולם בא לקבל ההפסד, אף כי מצד אמיתתו יתעלה ויתברך ההוד והשמחה לפניו, הנמצאים קבלו התעצבות. ואל תשמע אל דברי אנשים שפרשו דברים הרבה בזה הענין והאריכו בו, הכל אין דבר ממש רק זה הדרך הוא דרך אמת, שכל אשר נאמר ויתעצב ה' אל לבו וכן ותקצר נפשו בעמל ישראל, שכך הנמצאים מקבלים מאתו בענין זה שהוא קצור נפש, שכל זה רצה לומר שלא בשלימות כבודו יתברך בענין זה נמצא הוא יתברך אליהם ומקבלים הנמצאים מאתו ית' כפי אשר נמצא אליהם. ומה שתרגם אונקלוס בזה והרחיק את ההתעצבות וכיוצא בזה מן התארים, לא שעשה זה כדי להרחיק ההתפעלות וכיוצא בזה, אך עשה זה כדי לתרגם דרך כבוד שאין זה כבודו לומר עליו כן, וזה משפט המתרגם לתרגם הכל דרך כבוד. ולפיכך עתה שנגלה למשה נגלה עליו בסנה, לפי שישראל היו בצרה ובשעבוד, וישראל הם העלולים הראשונים ממנו מתיחסים אליו יתברך כמו שהתבאר כמה פעמים, ולפיכך השם יתברך נגלה בעולמו כפי המציאות שיש לישראל וכפי מדריגת ישראל, ואם ישראל במעלה החשובה והגדולה אז השם יתברך נאמר עליו כפי שהם ישראל, ואם הם בשפלות מאחר שהוא יתברך שמו מתיחס אל ישראל לכן נמצא ונגלה על עולמו כפי מדריגת ישראל:

ואמרו בפרק קמא דחגיגה (ה' ע"ב) דאיכא בכיה קמיה ומוקי לה התם בבתי בראי ליכא בכיה ובבתי גואי איכא בכיה, ופירוש זה כי בחורבן קבלו הנמצאים חסרון, מה שהיה חסר הבית הקדוש וישראל בגלות וכל זה חסרון בודאי, ולפיכך נמצא השם יתברך אל העולם כפי המקבל דהיינו שלא בשלימות כבודו יתברך וזהו הבכיה דאיכא קמיה. מכל מקום לא היה חסרון בעיקר צורת העולם שהוא נוהג כמנהגו כאשר היה אף כאשר חרב הבית לא היה חסרון רק בדבר שאינו צורת העולם, והיינו דקאמר בבתי בראי איכא שמחה כי בתי בראי הוא צורת המציאות כי צורת הדבר הוא מבחוץ לא מבפנים, ולפיכך בבתי בראי ליכא בכיה

ובבתי גואי רצה לומר דבר שאינו צורת המציאות שם ימצא חסרון אחר החורבן ואינו בשלימות ושם ימצא אל הנמצאים שלא בשלימות כבודו. ועיקר דבר זה מבואר בספר באר הגולה שם הארכנו כי אין כאן מקום לזה כלל, וכמו שנאמר ויתעצב ה' בחורבן העולם מה שהגיע הפסד אל הנמצאים בכלל, כך נאמר ויתעצב בחורבן הבית שאין שמחה ומכל מקום הכל מפני המקבלים. והבן הדברים הגדולים האלו ואין ספק בפירוש זה כאשר תבין דברי חכמה, ומי שלא ידע בדברי חכמים מסתפק בפירוש זה אבל למבין אין ספק בפירוש זה וברור הוא מאוד:

ובשמות רבה (פר' ב') שאל גוי אחד את רבי יהושע בן קרחה מה ראה הקדוש ברוך הוא לדבר עם משה מתוך הסנה אמר ליה אלו מתוך חרוב או שקמה כך היית שואל, אלא להוציאך חלק אי אפשר ללמדך שאין מקום פנוי בלא שכינה אפילו סנה. ורצה לומר כי אדרבא יותר מיוחד הסנה לגלוי השכינה שהיא בכל מקום וכאשר נגלה השכינה בסנה מוכח שאין מקום מיוחד אל השכינה, אבל אם נגלה באילן חשוב יש לחשוב שמציאות כבודו דוקא באילן חשוב זה, נמצא כי הסנה הוא דבר כולל ביותר ואינו פרטי ולכך ראוי שם גלוי שכינה, והבן זה ממה שאמר הכתוב (ישעי' נ"ז) את דכא ואת שפל רוח אשכן. ור' אליעזר מפרש שם כי לכך נגלה עליו בסנה, מפני שהיה הגלוי הזה לצורך ישראל כדי לגאול אותם, ולכך היה הגלוי כפי שדין ישראל באותו זמן, ולפיכך אמר מה סנה שפל מכל האילנות כך ישראל ירודים מן כל האומות. וזהו כמו שהתבאר למעלה על שם עמו אנכי בצרה, ואין חלוק רק שזה מפרש מפני השפלות שהיה לישראל באותה שעה לא מפני הצרה, ור' יוסי מפרש התם לכך נגלה עליו בסנה כי היו ישראל בשעבוד קשה ואין אילן קשה מן הסנה, רמז בזה כי לפי המדה שנוהגת עם ישראל באותה שעה במדה הקשה כך היה נגלה עליו. ור' יוחנן מפרש הטעם שנגלה בסנה שהוא מורה יותר מעלת ישראל, וזה כי ישראל הם תכלית ושלימות העולם, נבדלים מכל המציאות ונותנים לעולם השפל הזה גדר והשלמה כמו הגדר שהוא השלמה אל הגנה, לכך נגלה הקב"ה בסנה שאין הסנה רק להיות גדר אל דבר. וידוע כי הגדר שהוא גדר והשלמה מובדל מן הגנה, וענין זה לישראל גם כן כי הם נבדלים מכל המציאות ונותנים גדר והשלמה לעולם, לכך נגלה הקדוש ברוך הוא בדבר שיש לו התיחסות ודמיון אל ישראל, כי הדברים אשר הם משמשים ענין אחד בעולם הם קרובים זה לזה, והסנה מובדל מכל האילנות ובשביל שהוא נבדל מן האילנות נעשה גדר שהגדר נבדל מן הדבר:

ועוד אמרו מה הסנה עושה קוצין ועשה וורדין כך ישראל יש בהם צדיקים ויש בהם רשעים ע"כ. בארו בזה, כי יש דמיון גדול בין ישראל לסנה, כי הסנה יש בו קוץ ויש בו ורד, כי הסנה נוטה לשני דברים מתחלפים, כן יש בישראל צדיקים ורשעים, רשעים הם רשעים מאוד ויש בהם צדיקים גדולים מאוד. וזה כי הקושי שבישראל כאשר הוא נוטה לטוב יש בהם צדיקים גדולים מאוד אינם סרים מן המצות מתקשים ומתחזקים במצות, וכן כאשר הוא מתהפך לרע יש בהם קושי שהם מאנים לשמוע קשי עורף. וזה דמיון אל הסנה שקושי שלו גורם לקוצים שיגדלו בו וגורם לשושנים הגדולים אשר דרכם לגדל על דבר קשה כמו סנה. וכן ישראל קושי ערפם גורם לטוב שעומדים באמונתם כשושנה בין החוחים ואינם זזין מאמונתם, וכך הרעים שבהם קשים והם קשי עורף:

ועוד שם אמר ר' פנחס מה הסנה כשאדם מכניס ידו לתוכו אינו מרגיש וכשהוא מוצא ידו מסתרטת כך כשירדו למצרים לא הכיר בהם אדם כשיצאו ישראל יצאו באותנות ובמופתים ובמלחמה, רבי יודא בר שלום אמר מה הסנה העוף נכנס לתוכו ואינו מרגיש וכשיצא כנפיו מתמרטות כך כשירד אברהם למצרים לא הרגיש בו בריה וכשיצא וינגע ה' את פרעה ע"כ. ביאור דבר זה נפלא מאוד. וזה כי ישראל מתחברים אל העכו"ם, בעבור שהעכו"ם הם נחשבים כמו קליפה לפרי, והיינו בתחלה, ובסוף נבדל הפרי מן הקליפה

לגמרי, וכן ישראל בתחלה יש לישראל התחברות אל העכו"ם, ובסוף הם נבדלים מהם, ויש אותות ומופתים בסוף שישראל יש להם התחברות אל השם יתברך, ולכך הם יוצאים מרשות בסוף על ידי אותות ומופתים, אבל כניסתם תחת רשות האומות אין כאן נסים שבמה שיש להם חבור אל האומות אין דביקות ישראל עם השם יתברך, וזהו בעצמו מתיחס אל הסנה שהיציאה משם בקושי ובחזקה:

עוד שם רב נחמן בנו של ר' שמואל בר נחמן אמר כי לכך נגלה בסנה מה הסנה יש לו חמש עליו, כך ישראל נגאלו בשביל האבות אברהם יצחק ויעקב ובשביל משה ואהרן. ביאור זה, כי הגלות הוא פיזור האומה שהיא בגלות ואין להם התאחדות כלל, והגאולה הוא הפך זה שהיא קבוץ והתאחדות אותם שהיו פזורים ומפורדים. ולפיכך מספר ארבע מתיחס לגלות, לפי שמספר הארבע הוא נגד ארבע רוחות שהפיזור הוא בד' רוחות, וחמשה הוא מספר מתיחס אל הגאולה. וזה כי החמשה ארבע לארבע רוחות ואחד באמצע, והאחד שהוא באמצע הוא מאחד כל הארבע, שכל דבר מתאחד על ידי אמצעי המאחד. ולפיכך חמשה הם אגודה כמו ששינינו במסכת אבות (פרק ג') מנין לחמשה שיושבים ועוסקים בתורה וכו' שנאמר ואגודתו על ארץ יסדה כמו שנתבאר בספר דרך חיים ויתבאר לקמן בהגדה. ולפיכך חמשה סוד הגאולה שהוא קבוץ המפורדים והמחולקים, ולכך כאשר יש זכות חמשה ראוי על ידם לקבץ ולאחד המפורדים והמחולקים. וראיה לזה כי החמשה הוא התאחדות, כי אות ה"א שמספרה חמשה לא תתחלק, וכל האותיות הם מתחלקים, חוץ מן ה"א שאין חלוק לה כאשר יבטא ה"א אין חלוק ולאפוקי כל האותיות יכול לחלק מבטא שלהם כאשר ידוע, כי הפ"א נקראת פ"ף וגם כן יש לה דגש ורפי. ולפיכך חמשה הם סוד הגאולה, ודבר זה יתבאר עוד כי החמשה סוד הגאולה, וכנגד אלו החמשה צריך שיהיה זכות החמשה צדיקים, להביא הגאולה:

דבר אחר מתוך הסנה רמז לו שיחיה מאה ועשרים שנה כמנין הסנה עד כאן. גם בזה רמזו ז"ל רמז מופלא מאוד, כי היה ראוי שיהיה נגלה עליו בסנה כי הוא מתיחס אל מדת משה, כי הסנה אילן שאין בו לחלוחית והוא יבש תמיד, אע"ג שהוא עומד על המים הוא יבש מופשט מן המים. וזהו מדת משה שהיה נקרא משה על שם שהיה מסולק ומובדל מן המים כמו שהתבאר למעלה ע"ש. ובזה מתיחס אל הסנה וכמו שהתבאר בפרקים הרבה מזה. ולפי' מספר הסנה הם כמו חיי משה, וימי חיי משה הם מורים על עצם מדריגת משה שהוא משוי מן המים. ודרך זה רמזה התורה, כאשר נתנה אריכת זמן אל המבול שלא יהיו גוברים המים בזכות משה שהוא משוי מן המים, כמו שהתבאר למעלה, אמרה (בראשית ו') בשגם הוא בשר והיו ימיו מאה ועשרים, כי מספר ק"ך הוא במספר קטן י"ב והוא במספר ז"ה שהוא שם משה כמו שנאמר (שמות ל"ב) כי זה משה האיש, ושם זה יבא על הרמוז שיש לו צורה מיוחדת נבדלת והוא מעלת משה, וזהו הפך המים שאין להם צורה מיוחדת, ודבר זה נתבאר למעלה בפרקים פעמים הרבה עיין שם, וכן הסנה שהוא מופשט מן המים מספרו ק"ך, ואתה תבין הדברים אשר נתבארו ותמצא טעמים נפלאים ועמוקים מאוד מאוד:

פרק כד

ויקרא אליו משה משה. דקדקו עוד שם למה אצל אברהם אברהם ואצל שמואל שמואל תמיד יש הפסק בטעם בין שני שמות, ופרשו בזה משל לאדם שיש משא עליו ויקרא במהירות פלוני פלוני פרק מעלי המשא הזה וכך שעבוד של ישראל משא על הקדוש ברוך הוא כביכול וקרא משה משה פרוק המשא הזה דרך מהירות בלי הפסק. פירוש כל נבואה שבאה לנביא לפי מה שהיתה הכרחית, היתה באה בחזקה

ומהירות, ונבואה זאת מפני שקשה לפני השם יתברך השעבוד היתה באה הנבואה בחזקה ובמהירות שהדבר הוא מוכרח, וזה נכון:

ועוד אמרו שם עם כל הנביאים הפסיק מלדבר עמהם אבל ממשה לא הפסיק הדבור כל ימיו. בארו בזה כי נבדל נבואת משה מנבואת שאר הנביאים, כי כל הנביאים לא היה להם התדבקות גמור ולפיכך היה לנבואתם הפסק, אבל משה רבינו עליו השלום היה לו התדבקות גמור בנבואתו לכך לא היה הפסק בנבואתו. ולפיכך כתיב משה בלי הפסק מורה על הדבוק הגמור שמורה לך כפל השם זה אחר זה בלי הפסק על דבוק היותר גדול וחזק. ויש עוד מדרש דורש, כל הנביאים לא היו מוכנים לנבואה מתחלת תולדתם ואחר כך קבלו הנבואה ולפיכך יש הפסק בין שם לשם, כלומר בלידתו נקרא אברהם בלא נבואה ואחר כך היה נביא, ומשה מתחלת תולדתו היה מוכן להיות נביא. וענין זה גם כן פירושו כמו שאמרנו למעלה כי כפל השם מורה לך הדבוק היותר לנבואה, ולפיכך אצל משה מתחלת תולדתו היה מוכן לנבואה, אבל נביאים אחרים שיש הפסק בין השמות אין כל כך דבוק שלהם בנבואה שכל כפל השם מורה על חזוק הקריאה ומהירותה, וזה יותר דבוק בודאי ומורה לך שלא נסתלקה הנבואה או שמורה לך שהיה מתחלת תולדתו נביא וכל זה מפני חוזק הדבוק. ועוד יש בזה דבר נפלא, שהשם מורה על המהות שהיא הצורה, וכאשר היא צורה לגמרי בלי נטות אל הגשמי השם שלו כפול מורה על צורה גמורה, כי השם של אדם מורה על מהותו שהיא הצורה, ואפשר שהצורה מוטבעת וכאשר השם כפול מורה מהות גמור צורה נבדלת, ומזה תבין כל מה שדרשו ז"ל על כפל השם שמפני שהיה משה צורה נבדלת לא היה שנוי לנבואתו, כי כל הדברים אשר הם צורה נבדלת יש להם קיום ואין להם שנוי כי כח חמרי הוא משתנה. וזה סוד מה שנאמר במשה (דברים ל"ד) לא כהתה עיניו ולא נס ליחו, שמשה נפשו לא היה מוטבע בגוף, מפני זה לא היה מקבל חולשה שכל כח גוף מקבל חולשה במה שהוא מוטבע בגוף, אבל כחות שאינם מוטבעים בגוף אינם מקבלים חולשה, ועל ידי שיש לו כח בלתי מוטבע בגוף אף כחות הטבעיות עומדים בכחם:

ויאמר אנכי אלקי אברהם וגו' ויסתר משה את פניו על דעת ר' יהושע בן קרח בשמות רבה (פרשה ג') כיון שעכשיו נגלה אליו הקדוש ברוך הוא, והיתה השעה הזאת מיוחדת להיות נגלה לו כבוד השם יתברך, לא היה לו להסתיר פניו, כי היה הקדוש ברוך הוא מגלה לו מה שאפשר לראות בזמן המיוחד והכשר לזה, והוא תחלת אשר נגלה לו הקדוש ברוך הוא, והתחלת הדבר יש לו הכנה יותר ממה שיש לו אחר כך, לכך לא היה ראוי למשה להסתיר פניו באשר תחלה נגלה אליו. וכאשר בקש אחר כך לראות הכבוד לא היתה השעה מוכנת לו אחר כך והשיב לו הקדוש ברוך הוא (שמות ל"ג) כי לא יראני האדם וחי. ור' אושעיא רבה סובר שיפה עשה שהסתיר פניו משום כבוד השכינה ולכך זכה לקלסתר פניו, והוא טעם נכון, שראוי למשה בשביל צניעות שלו להסתיר פניו, שזכה לקלסתר פנים שהיה האור האלקי שהוא כבוד אלקים על פניו, כאשר הוא נוהג בצניעות וכבוד, בא לו הכבוד הפנימי הוא אור אלקים על פניו, כי הכבוד הוא אור (יחזקאל מ"ג) והארץ האירה מכבודו והבן זה היטב מאוד:

ויאמר ראה ראיתי וגו' דרשו רז"ל בכפל לשון דלא הוה למכתב ראה ראיתי, ובארו שהודיע למשה כי הוא יתברך רואה שתי ראיות, האחת שבאים לסיני ומקבלים תורתו, ראיתי מעשה עגל. ורצו בזה שהקדוש ברוך הוא גלה קודם זה שהוא רואה שיחטאו לפניו, ולא יאמרו לא קבלם רק בשביל שיהיו צדיקים ועל תנאי הזה, ואם יחטאו אינו נזקק להם, ולפיכך הודיע למשה את דרכיו אף על גב שישאל חוטאים לפניו, אם הם קוראים אל הקדוש ברוך הוא באותה שעה הקדוש ברוך הוא מציל אותם, אמר ר' שמואל בר נחמן הדבר הזה שפט עתניאל בן קנז אמר לפניו רבונו של עולם הבטחת את משה בין עושין רצונך ובין

אין עושין רצונך אתה גואלן שנאמר ותהי עליו רוח אלקים וישפוט את ישראל. וכבר נתבאר בספר הנצח (פרק י"א) כי לכך לא זכר זכות אברהם וצדקתו קודם שבא אליו הדבור מן השם יתברך לך לך מארצך, לומר כי לא בחר הקדוש ברוך הוא באברהם בשביל צדקתו, אלא הבחירה שבחר באברהם אינו תולה בשום דבר, רק בעצם אברהם בחר כמו שנתבאר במקומו בספר הנצח (שם) וכן כאשר גאל אותם אמר הקדוש ברוך הוא אף על גב שבסוף יחטאו על כל פנים הוא גואל אותם, וזאת המדה הגדולה לישראל אשר יגאלם הקדוש ברוך הוא על כל פנים, ולא יביט אל צדקת ישראל רק מפני שהוא חפץ בישראל בצד עצמם, ובאותו ענין אשר היתה הגאולה ראשונה כך יהיו ישראל לעולם נגאלים, לכך נאמר ראה ראיתי. וזכר שלשה דברים, האחד ראה ראיתי את עני עמי, ואת צעקתם שמעתי, כי ידעתי את מכאוביו, אלו השלשה לפי שהראיה היא ראשונה שאין זה רק ראיה בלבד ואינו מקבל הענין, אבל השמיעה מקבל הדבר וזה יותר, והידיעה יותר שידוע הדבר כאשר הוא. אף כי למעלה אמרנו כי הראיה היא יותר מן השמיעה, זהו בבחינה אחרת, כי אצל התפלה השמיעה קודמת ואצל ראיית סבלותם קודם הראיה ואחר כך השמיעה, כי דבר זה ידוע כי לפעמים אדם רואה דבר ואין הדבר נכנס בלבו כלל ואחר כך נכנס בלבו:

והזכיר בארץ שלשה דברים, ארץ טובה ורחבה ארץ זבת חלב ודבש וכנגדם תקנו רז"ל ארץ חמדה טובה ורחבה. יש מפרשים האהבות הם שלשה, אהבת הערב, ואהבת המועיל, ואהבת הטוב. אהבת הערב והוא הדבר שערב לו, אהבת המועיל כמו העושר שזה הדבר מועיל לו, ואהבת הטוב הוא דבר הטוב בעצמו. ולפיכך אמר ארץ חמדה נגד הערב, וארץ טובה נגד הטוב, ורחבה כמו שאמר (בראשית ל"ד) הארץ רחבת ידים רצה לומר לקנות קנינים והם אהבת המועיל. ויראה מה שאמר ורחבה שהוא מורה על דבר אלקי, שהארץ הזאת מסוגלת למעלת אלקית, וזה נרמז בלשון ורחבה שאין צרות בדברים הנבדלים רק הצרות בגשמים שהם בעלי דוחק שאין גשם נכנס בגשם ויש שם צרות, אבל הארץ היא אלקית ואין בה צרות. ורמז בזה כי הארץ טובה לעניני העולם הזה, וזה שנזכר בלשון טובה ורחבה נאמר, שהארץ טוב לעולם הבא, כמו שהפליגו חכמים ז"ל במעלת הארץ בעניני הגוף בשבח פירות ארץ ישראל וכל הדברים אשר בארץ, ויש בארץ ענין אלקי, והפליגו בזה (גיטין נ"ז ע"א) שנקראת ארץ צבי שכאשר יושביה עליה היא רחבה לכולם כמו עור הצבי שמחזיק לבשרו ואם אין יושביה עליה צרה, וזהו מעלה אלקית שכאשר יושביה עליה יש בה ענין אלקי מה שראוי לה והיא רחבה, ואם אין יושביה עליה אין בה מעלה אלקית והיא צרה. וכאשר תבין אלו שלשה דברים ארץ חמדה טובה ורחבה תבין עוד דברים נפלאים מאוד כי הם הם שלש מעלות זו למעלה מזו, החמדה אינו רק חמדת העין ואין זה מעלה עצמית, שהרי דבר הנחמד אינו רק למראה בלבד ואין זה טובה עצמית דבר שהוא למראה והוא התחלת מעלה בלבד, אבל טובה היא טובה עצמית שהיא טובה בעצמה, והוסיף עוד ורחבה היא מעלה אלקית, כמו שביארנו למעלה. וכאשר תבין עוד תדע כי לכל הנמצאים יש חומר וצורה, ויש בנמצא דברים נמשכים אחר החומר ויש בנמצא דברים נמשכים אחר הצורה. ועל זה אמר ארץ חמדה טובה, רצה לומר כי כל הדברים אשר הם בארץ יש בהם החמדה רצה לומר כי מצד החומר שבהם החמדה, וזה מורה על מעלת החומר של הנמצאים שהם בארץ שאין בהם מן הרע, וטובה רצה לומר כי מצד הצורה הם טובים, וזה מורה על מעלת הצורה. כי חמדה שייך על מעלת החומר שאין זה טוב גמור וטובה על מעלת הצורה שהוא טוב גמור, ורחבה הוא מעלה אלקית יותר עליונה שיש בה מעלה נבדלת שהארץ מוכנת אל דברים האלקיים, וזה הפירוש על דרך אמת אין ספק בו. והנה ג' מעלות זו על זו ידוע לחכמים ולנבונים אלו מדריגות והכל דרך אחד למבין. ולפי זה מה שאנו אומרים ארץ חמדה אינו ארץ זבת חלב ודבש כי חמדה אינו רק חמדת העין, ולפי זה קשיא למה לא זכר כאן ארץ חמדה. אבל הטעם הוא מפני שיש חמדה גם כן לשאר ארצות, ואמר שיעלה אותם אל ארץ טובה ורחבה שלא נמצא בשום ארץ, אבל בברכות המזון אנו אומרים כל הברכות שיש

לארץ כי אנו אומרים שהארץ לא חסירה דבר. אבל מה שאמר אל ארץ זבת חלב ודבש הוא ענין אחר, כי החלב במה שטבעו קר והדבש חם בטבעו הם הפכים, לומר כי לא תחסר כל בה שאף דברים שהם הפכים נמצא בארץ ברבוי מאוד, וכדכתיב זבת חלב ודבש שהוא ברבוי. ושאר ארצות אם הוא מוכן לדבר אחד אינו מוכן להפכו, ובארץ אינו כך רק הכל הוא ברבוי ואף כי הם הפכים. ומפני כי מעלה זאת מעלה מיוחדת כתב עוד אל ארץ זבת חלב ודבש ולא כתב ארץ טובה ורחבה זבת חלב וגו'.

פרק כה

ויאמר משה הנה אנכי בא וגו' מה שמו מה אומר אליהם. מאוד יש לתמוה מה שאלה היא זאת שישאלו ישראל מה שמו של הקדוש ברוך הוא שאין ספק כי ידעו שמו, והרי אברהם קראו בשם הזה ואמר (בראשית י"ד) הרימותי ידי אל ה', וכן יעקב אומר (שם ל"ב) ה' האומר אלי, ואיך לא ידעו ישראל השם אשר היה מורגל בפי האבות. ונראה שכך אמר משה רבינו עליו השלום כי יאמרו ישראל אתה בא לגאול אותנו, תאמר לנו מה שמו המורה על הגאולה, שאין ספק אחר שאתה בא לגאול אותנו צריך אתה לדעת איך הגאולה מסודרת מאתו יתברך, וכל הדברים המסודרים מאתו, שמותיו הקדושים מורים עליהם, כי שמותיו יתברך מורים על פעולותיו שהם מסודרים מאתו, לכך איזה מן שמותיו מורה על הגאולה. וכך משמע מן התשובה כדאיתא בפרק קמא דברכות (ט' ע"ב) אהיה אשר אהיה אמר לו הקדוש ברוך הוא לך אמור להם לישראל אהיה עמהם בשעבוד זה ואני אהיה עמהם בשעבוד אחר אמר לפניו רבנו של עולם דיו לצרה בשעתה אמר לו הקדוש ברוך הוא יפה אמרת לך אמור להם אהיה שלחני אליכם ע"כ. וכוונתם בזה כמו שאמרנו, כי היו שואלים ישראל באיזה השם תהיה הגאולה, והשיב להם הגאולה תהיה בשם אהיה אשר אהיה, כי שם אהיה מורה על שהוא יתברך הויה שמאתו מתקיים הכל כמו שנמשך מן העיקר קיום הכל, וזה השם מורה על שהוא יתברך עיקר הכל וממנו הכל, ולפיכך הוא בלשון מדבר בעדו כי המדבר בעדו אל זולתו נגלה אליו, לכך זהו השם שהוא באל"ף המדבר בעדו מורה על שהוא נמצא ונגלה אל הנמצאים, ובמה שהוא נותן מציאות וקיום לנמצאים הרי הוא נמצא להם, לכך ענין זה השם הקדוש שהויותו הוא נמצאת לזולתו במה שהוא נותן הקיום להם. והוסיף אשר אהיה, לומר כי הויותו יתברך נמצא אליהם בשלימות, וזהו משמעות אהיה אשר אהיה, כי בשם אהיה מורה על שהויותו סבה והתחלה לנמצאים, וזהו מורה עליו לשון המדבר שהוא נמצא לזולתו נותן סבה וקיום להם כמו שהתבאר, והוא יתברך סבה להם בשלימות שהוא סבה וקיום לכל הנמצאים בכל הזמנים ובזה הוא התחלה וסבה בשלימות, וזהו אהיה אשר אהיה:

וזהו שדרשו ז"ל אהיה עמהם בצרה זו אשר אהיה עמהם באחרת, כי כבר אמרנו למעלה כי שם אהיה אשר הוא סבה והתחלת הנמצאים, אשר אהיה רצה לומר התחלה סבה בשלימות, דהיינו שהוא התחלה לנמצאים בכל הזמנים כשיהיו צריכים לזה, ולפיכך מזה ידוע שיחזרו וישתעבדו, ועל זה אמר משה דיו לצרה בשעתה, ואמר לו הקדוש ברוך הוא יפה אמרת כה תאמר לבני ישראל אהיה שלחני אליכם. ואין לתמוה איך אפשר לומר כי בשר ודם ילמד למי שנתן לו הדעה והבינה. שמתחלה אמר משה להקדוש ברוך הוא אם ישאלו ישראל מה שמו מה אומר אליהם, ואמר הקדוש ברוך הוא אם ישאלו מה שמו בודאי צריך לומר כל מהות השם שכן שאלו מה שמו, ואז אמר משה דיה לצרה בשעתה, ואז אמר לו הקדוש ברוך הוא כה תאמר לבני ישראל אהיה שלחני אליכם, רצה לומר שאל תמתין עד שישאלו מה שמו, שאז היה צריך להגיד להם כל השם אשר בו נגאלו ואם כן צריך לומר אהיה אשר אהיה לומר להם כל מהות השם, אלא אמור להם אהיה שלחני אליכם ולא ישאלו מה שמו כיון שאתה מתחיל לומר להם השם

ולומר אהיה שלחני אליכם. ובלאו הכי לא קשיא מידי, שכך פירושו שהקדוש ברוך הוא אמר למשה אהיה אשר אהיה הוא גואל אותם וראוי שהחכמים כמו משה ידעו אמתת שמו ולא היה רצון הקדוש ברוך הוא שיאמר כך לישראל, רק משה היה סובר שכך יאמר לכל ישראל, ואז אמר משה דיה לצרה בשעתה, אז אמר לו הקדוש ברוך הוא כה תאמר אל בני ישראל אהיה שלחני אליכם, כלומר בודאי לישראל אל יאמר רק אהיה בלבד. ואחר שהודיע הקדוש ברוך הוא למשה כי בזה השם שהוא אהיה יהיה אתם להציל אותם, ואין השם הזה של גאולה רק להושיע אותם בעת צרה, לכך אמר לו כה תאמר אל בני ישראל ה' אלקי אבותיכם וגו', הודיע למשה כי יאמר להם בזה השם יהיו נגאלים, כי השם הוא שם המיוחד נקרא שם העצם, וידוע לחכמים כי כל עצם נסמך בעצמו אינו תולה בזולתו אבל שאר שמות נסמכים, וזהו ענין הגאולה שהנגאל עומד בעצמו ואינו נתלה בדבר, כי המשועבד הוא תולה בזולתו אבל הנגאל שאינו נכנס תחת רשות אחר עומד בעצמו. ולפיכך אמר כי הגאולה תהיה להם בזה השם העצם והוא השם המיוחד הנבדל מכל, ובשם הזה יהיו נגאלים, כי זה השם על ישראל נקרא כי הוא אלקי אברהם אלקי יצחק וגו' שהם אבות ישראל, וזה שמי לעולם וזכרי לדור ודור לכך בשם הזה תהא הגאולה, כי מאחר ששם הזה נקרא עליהם הם לחלקו יתברך שהוא נבדל מכל, וכך יהיו נבדלים מכל האומות כדכתיב (ויקרא כ') ואבדיל אתכם מן העמים להיות לי, שבשם הזה הוא יתברך נבדל מיוחד וכך יהיו ישראל נבדלים מיוחדים. ולפיכך הודיע הקדוש ברוך הוא אליו שמותיו הקדושים, שם אהיה המורה על שהוא יתברך נמצא להם להושיע אותם שלא יהיו נאבדים כמו שהתבאר למעלה ושם הוי"ה שם המיוחד הוא עצם הגאולה, כי הוא שם העצם אשר אינו נסמך בזולתו:

וכאשר תעמיק בדברים אלו תמצא דברים נפלאים מאוד, כי כמו ששם אהיה מורה לך על שהוא יתברך עיקר הכל ונותן קיום לכל הנמצאים, כי העיקר נותן קיום אל הכל. ובשביל כך התחלת השם הזה באל"ף, כי האל"ף הוא התחלה ובא בלשון מדבר בעדו, שכל מדבר בעדו מורה על שהוא נגלה לזולתו, אבל השם של ד' אותיות שם הוי"ה נבדל מן הנמצאים, ולכך התחלתו ביו"ד והוא משמש לנסתר כמו כל יו"ד בראש כי בזה השם נסתר ונבדל מן הנמצאים. וכמו ששם הראשון מורה שהוא יתברך התחלת הכל נותן קיום הכל, כך בזה השם תכלית הכל ובו עומד הכל כי הוא יתברך צורה אחרונה לכל הנמצאים. ולפיכך בא ביו"ד בראשו כי היו"ד מורה על תכלית וצורה אחרונה, כי היו"ד היא בסוף כל מספר לא יעלה רק עד עשרה הרי האל"ף בראש ויו"ד בסוף. דמיון זה שורש האילן נותן קיום האילן והוא צורת האילן, שבלא העיקר אין עליו שם אילן, והוא יתברך מאתו קיום לנמצאים כלם וזה מורה עליו שם אהיה. אמנם שם העצם שהוא שם הוי"ה שהוא יתברך צורת כל הנמצאים וכל דבר יש לו עמידה בצורתו הרי בו עומד הכל, ודברים אלו עמוקים מאוד. ונוכל לומר גם כן שהכתובים כמשמען שאמר משה ואמרו לי מה שמו אף על גב שידעו הכל השם המיוחד לא נקרא זה ידיעה כלל, שהרי בפרק בתרא דקדושין (ע"א ע"א) אפילו שם בן ד' אותיות חכמים מוסרין לתלמידיהם פעם אחת בשבוע, ואם לא היה רק הכתיבה בלבד לא היו צריכין למסור אותו לתלמידיהם ועל זה אמר משה שישאלו מה שמו רצה לומר ענין שמו. והשיב לו הקדוש ברוך הוא כה תאמר לבני ישראל אהיה שלחני אליכם, מפני כי זה השם המורה על שהוא נמצא לנמצאים כמו שאמרנו, הודיע לו יתברך השם הזה וענינו שיורה להם שיהיה עמהם בצרה כמו שנתבאר למעלה, ואחר כך הודיע לו שם בן ארבע אותיות שהוא מורה על הגאולה כמו שנתבאר, כי כך אמר משה כאשר אבא אל ישראל ישאלו אחר שאתה מתנבא בשם ה' ראוי לך שתדע סוד שמו, כי אם לא תדע את שמו אין הקדוש ברוך הוא קרוב לך שתהיה שליח ה' לגאול את ישראל, ובאת לו התשובה בשני שמות, כך הוא דעת חכמינו בפירוש אלו שמות הקדושים:

ובשמות רבה ואמר אלקים למשה אמר רבי אבא בר ממל אמר הקדוש ברוך הוא למשה שמי אתה מבקש לדעת לפי מעשי אני נקרא לפעמים שאני נקרא בשדי בצבאות באלקים בה' כשאני דן הבריות אני נקרא אלקים וכשאני עושה מלחמה אני נקרא צבאות וכשאני תולה על חטאיו אני נקרא שדי וכשאני מרחם על הבריות אני נקרא ה', שאין ה' אלא מדת הרחמים שנאמר ה' ה' אל רחום וחנון הוי אומר אהיה אשר אהיה אני נקרא לפי המעשה ע"כ. בארו בזה המדרש, כי משה בקש לדעת שמו, והשיב לו הקדוש ברוך הוא אי אפשר לו להקרא לו שם כי אם לפי מעשיו של אותה שעה יש לו שם. כי כל שם מורה על המהות, כמו שם אש נקרא דבר שהוא חם ויבש, והנה יש כאן שני דברים האחד כאשר תבחין בו מצד שהוא נמצא בלבד לא מצד המהות, והשני מצד המהות וזהו הרכבה. ועוד כי כל שם הוא גדר הדבר, וכל גדר הוא מורכב מסוג והבדל, והוא יתברך פשוט בתכלית הפשיטות. ועוד כי השם מורה על ענין מיוחד, כי השם באין ספק בא על דבר מה והוא יתברך לא יבא עליו דבר מיוחד כי אין חוץ ממנו, לכך אי אפשר שיבא עליו שם מיוחד כיון שכל שם מורה על דבר מיוחד והוא יתברך לא יבא עליו דבר מיוחד כמו שהתבאר בהקדמה, ולכך אי אפשר שיהיה נקרא בשם מיוחד. ולפיכך כאשר שאל מה שמו השיב הקדוש ברוך הוא כי שמו הוא אהיה אשר אהיה שנקרא הקדוש ברוך הוא אהיה אשר אהיה, כלומר הנמצא אשר לא נודע ממנו רק שהוא הויה, ולפיכך נקרא שמו אהיה כלומר הויה, ומה שהוסיף אשר אהיה רצה לומר שהוא הויה פשוטה בלבד וזהו אשר אהיה, ומאחר שהוא הויה פשוטה לכך אין לו יתברך שם קבוע רק לפי המעשה של אותה שעה:

ועוד יש שם אמר ר' יצחק אמר הקדוש ברוך הוא למשה אמור להם אני שהייתי ואני הוא עכשיו ואני הוא לעתיד לבא לכך נאמר שלשה פעמים אהיה ע"כ. עוד שם אמר ר' יוחנן אהיה אשר אהיה ביחידים אבל במרובים על כרחם שלא בטובתם כשהן משברים שניהם הדא הוא דכתיב חי אני נאם ה' אם לא ביד חוקה ובזרוע נטויה אמלך עליכם ע"כ, פירוש כי ר' יצחק סבר כי שם אהיה רצה לומר כמו שאמרנו, שהוא התחלת וסבת הנמצאים שמן מציאותו יתברך מתקיימים. וסבר ר' יצחק שלכך הזכיר שלשה פעמים, לומר על שהוא נמצא בכל הזמנים עבר הוה ועתיד ובכל הזמנים הויתו ומציאותו סבת כל הנמצאים. ור' יוחנן מפרש כי אהיה משמע שהוא יתברך נמצא לנמצאים כמו שאמרנו, אמנם אשר אהיה מורה על מציאות הויתו הנסתר, שכן משמע אשר אהיה רצה לומר מי שהוא וזהו לשון נסתר, ולכך פירוש ר' יוחנן שזה דוקא ביחידים, רצה לומר כי ביחידים השם יתברך נסתר רק נמצא למי שהוא נמצא אליו, אבל ברבים נאמר אהיה בלבד כי לשון אהיה משמע שהוא יתברך נמצא לנמצאים ולא משמע כלל לשון הסתר כמו אשר אהיה, מלמד לך כי השם יתברך עם הכללים תמיד. ודברים אשר התבארו בזה הפרק אם תבינם, תדע כי הם דברים ברורים ואין ספק באמיתתם יהא שמו הגדול מבורך לעולם. מה שאמר זה שמי לעולם מפני שאמר לו שנקרא לפי מעשיו, כמו שנתבאר למעלה אמר כי שמו המיוחד הזה זה שמי לעולם וזה זכרו למדו האיך יהיה נזכר כמו שמבואר בפרק אלו עוברין (פסחים נ' ע"א):

פרק כו

לך ואספת זקני ישראל, צוה לאסוף זקני ישראל, בספרי (בהעלתך) בכל מקום חלק כבוד לזקנים, ואמרת אליהם פקד פקדתי אתכם ואת העשוי לכם בשמות רבה (פר' ג') אמר לו מסורת בידם מיוסף שבלשון זה נגאליים שנאמר פקד פקדתי אתכם וגו' מיד ושמעו לקולך למה שמסורת גאולה היה בידם שכל גואל אשר יבא ויאמר פקידה כפולה גואל של אמת ע"כ. ויש לעיין בזה מה ענין קפילת פקידה אל הגאולה. ואמרו בשמות רבה מהו פקד פקדתי פקד במצרים פקדתי על הים פקד להבא פקדתי לשעבר. וכוונתם

כי ישראל נגאלו במדה עליונה מאוד, שזאת המדה כוללת הכל לשעבר ולהבא פקידה במצרים ופקידה על הים, כי לגודל מעלת הפקידה הזאת כוללת הרבה לכך הלשון כפול, וכל זה מורה על מעלת היציאה שיצאו ונפקדו במעלה הכוללת הכל. ולשון פקידה גם כן בעצמו כולל הרבה, וכדאיתא בילמדנו (ילקוט שמואל רמז פ"ח) יש פקידה בשמים שנאמר יפקוד ה' על צבא מרום במרום ויש פקידה בארץ שנאמר פקדת הארץ ותשקיקה, יש פקידה לפורענות שנאמר פקדתי אשר עשה עמלק ויש פקידה לשלום וכו' כמו שהארץ שם. גם זה מבאר לך למה היתה הגאולה בלשון פקידה, כי ענין פקידה היא דבר שייך לכל הדברים ולכל הענינים הן בארץ הן בשמים עבר עתיד הן טובה הן לרעה, ואינו כמו הראיה או הזכירה, כי הראיה היא אחת לטובה ולרע שרואה הטוב כמו הרע, והראיה היא אחת וכן הזכירה וכן השמיעה, אבל פקידה שהיא לטוב אינו כמו פקידה לרע ופקידה שאבדם בים אינו כמו פקידה לאבדם במצרים, ופקידה במה שעשה לשעבר אינו כמו פקידה לעשות עמהם עוד וכן כל דבר יש לו פקידה בפני עצמו לפי מה שהוא, ומכל מקום שם פקידה על הכל ואף על גב שהם מתחלפים. ומזה תדע מעלת הפקידה, שכל דבר שהוא אחד וכולל הרבה, מדריגתו יותר גדול עד שהוא מעלה גדולה כוללת הכל, ולפיכך זה שם הגאולה דוקא שזה מורה על מעלת היציאה. ולכך נאמר פקידה כפולה, שאילו נאמר פקידה אחת היית אומר אף על גב שכתב לשון פקידה שהוא נאמר לטובה ולרעה וכל הענינים שזכר, מנא ליה שיצאו ישראל במעלה הכוללת ולכך כפל לשון פקידה כדלעיל פקד במצרים על הים. ויש לפרש כפשוטו כי הגואל שיאמר פקידה כפולה הוא גואל של אמת, מפני כי ישראל נגאלו בענין זה להטיב להם לגאול אותם, ולהרע למצרים, פקידה הראשונה להטיב לישראל, והשנייה להרע למצרים. ופירוש ראשון עיקר כאשר תבין והוא דבר נפלא ועמוק מאוד. ומקשין על זה מה ראייה במלת פקידה שמורה שהוא גואל אמת והרי אפשר ששמע קבלה זאת. יש לתרץ, כי ירא היה משה רבינו עליו השלום שלא ישמעו בקולו, כלומר שלא יתנו לב להתבונן בדברי משה אם אמת דבריו אם לאו, כי יחשבו אותו לשקר ולא ישמעו לו כלל, ועל זה השיב הקדוש ברוך הוא כי יאמר לשון פקד פקדתי, ודבר זה מקובל להם ולכל הפחות יגרום לשון זה שיתנו לב להתבונן על דברי משה, ואז יתאמת להם דברי משה באותות אשר יעשה. ואין לומר שלא יגרום לגמרי שישמרו לב על זה, דודאי להא מלתא אהני סברא זאת שמשו רבינו עליו השלום לא היה במצרים כי בן שלשה עשר נתלש מבית אביו וברח ממצרים ואם כן ממי קבל. ואף שודאי אפשר לומר שמא שמע קודם שברח או אדם בא אצלו ומסר לו, סוף סוף כיון שהיה דבר חדוש יתנו לב להתבונן בדברי משה, ויהיה נודע להם דברי משה באותות ובמופתים אשר עשה להם. ועוד יש לומר כי דבר זה הבטחה, כי כאשר יגיד להם סימן זה, שהוא לשון פקד פקדתי שנראה בו קצת שהוא גואל אמת יחזיק הקב"ה אמונתם ויאמינו לגמרי, וזה ממעשה השם שהקדוש ברוך הוא יצליח כל מעשיו על ידי הבטחתו שאמר לו כי אהיה עמך. ויש מפרשים כי מלת פקד מרמז לך מה שיפקוד עליהם, דהיינו נעלם הפ"א של פקד הוא א' ונעלם הקו"ף הוא ו"ף, ונעלם הדל"ת הוא ל"ת הרי א' ו"ף ל"ת, ל"ת הוא שלשים וד' מאות שנה אשר ישבו במצרים, ו"ף הוא ימי השעבוד הקשה משנולדה מרים עד שיצאו היו פ"ו שנה. כי משה כאשר יצאו היה בן שמנים ואהרן שמנים ושלשה ומרים בת שמנים וששה, ומשנולדה מרים התחיל וימררו את חייהם, ולפיכך נקראת מרים על שם וימררו כמו שנתבאר. והאל"ף כנגד שנה אחרונה ששחט פרעה הילדים עד שבשביל זה היו נאנחים מן העבודה, וזה היה בשנה האחרונה שהרי שמע מיד נאקתם. והנה שלשה דברים גרות ושעבוד קשה ושחיתת יונקיהם. ורמז הכתוב כי יפקוד ה' אותם פקידה נגלה העשוי להם במצרים בכלל, ופקידה נעלמה על כל ענין בפרט על הגרות והשעבוד ומה ששחטו ילדיהם, וזה פקידה נעלמת שהרי אינו נגלה איך שלם להם על כל ענין וענין מה שעשו המצרים, ולפיכך הנגלה הוא פקד בלבד, ובנעלם שלו כל ענין וענין שעשו המצרים להם היה להם פקידה:

ובפרקי דרבי אליעזר (פרק כ"ח) נתן טעם אחר על מלת פקד פקדתי שבו נגאלו. אמר וזה לשונו שם ר' אליעזר אמר חמש אותיות נכפלו כולן לשון גאולה כ"ף כ"ף שנגאל אברהם אבינו מאור כשדים שנאמר לך לך מארצך, מ"ם מ"ם שנגאל בו אבינו יצחק מפלשתים שנאמר לך מעמנו כי עצמת ממנו מאוד, נו"ן נו"ן שנגאל בו אבינו יעקב מיד עשו שנאמר הצילני נא פ"א פ"א בו נגאלו ישראל ממצרים שנאמר פקד פקדתי, צ' צ' בו עתיד לגאול את ישראל בסוף מלכות רביעית שנאמר איש צמח שמו ומתחתיו יצמח, וכולם נאמרו לאברהם ואברהם מסרן ליצחק ויצחק מסרן ליעקב ויעקב מסרן ליוסף ולאחיו שנאמר פקד פקדתי אתכם ואשר בן יעקב מסר סוד הגאולה לבתו סרח וכאשר בא משה ואהרן ועשו אותות לעיניהם הלכו זקני ישראל אל סרח בת אשר אמרו לה בא אדם אחד ועשה אותות לעינינו כך וכך אמרה אליהם אין באותות אלו ממש אמרו לה והלא אמר פקד פקדתי אתכם אמרה להם הוא האיש שבא לגאול ישראל שכך שמעתי מאבא שנאמר ויאמן העם כי פקד ה' עמו ע"כ. והנה בארו בזה כי אלו ה' אותיות נכפלו באל"ף בית לכך מורים הם על הגאולה. כי דבר ידוע כי בעשרים ושנים אותיות ברא העולם כמבואר בספר יצירה (פ"ב מ"ב), ובהם חקק צורת העולם ועיני העולם, ואלו ה' אותיות הם מנצפ"ך חקק בהם הגאולה של עולם, שהגאולה גם כן הויות העולם, כי אלו אותיות הם אותיות פשוטים והפשיטות יש בו גאולה כמו שיתבאר לקמן אצל מצות המצה ובכמה מקומות. כי הפשוט עומד בעצמו אין לו צירוף אל דבר מה רק עומד בעצמו, וכן ענין הנגאל עומד בעצמו מבלי שיש לו חבור וצירוף אל אדון שלו, ולא כן המשועבד שאינו פשוט כי יש לו צירוף אל אשר הוא משעבד בו, ולפיכך הפשוט העומד בעצמו ואין לו שום צירוף אל זולתו הוא ענין חירות. ועוד כי אין ספק שדבר שהוא אינו פשוט ויש בו הרכבה יש בו שיעבוד, כי דבר שהוא מורכב כל חלק משעבד בשני עד שאין השני בן חורין בעצמו. וזהו גם כן טעם אחד מטעמי המצה, שהמצה פשוטה לא כמו החמץ שהוא מורכב, וכל חלק אינו בן חורין כמו שיתבאר לקמן אצל מצה זו, ולכך הפשוט ראוי לגאולה שאין בו שעבוד, ולפיכך אותיות שהם פשוטים בהם נברא הגאולה. וכן אות הסתום אין ספק כי הסתום הוא יותר פשוט, וגם כן כי הסתום אין שולט דבר בו וזהו ענין החירות. ולמעלת ולמדריגת אותיות אלו הושמו אחר אלפ"א בית"א בסדר אי"ק בכ"ר גל"ש וכו' ועוד ידוע כי השם יתברך ברא העולם על ידי אותיות אלפ"א בית"א וכמבואר בספר יצירה, ובאותיות האלפ"א בית"א חקק העולם הזה הגשמי, ובאותיות הפשוטות אשר הפשיטות יותר במעלה ולפיכך הם אחר האלפ"א בית"א ברא הדברים אשר הם עליון מן העולם הזה הגשמי המורכב, והגאולות הם למעלה מן העולם המורכב, כאשר יגאל הקדוש ברוך הוא את ישראל מן האומות שיש להם העולם הזה ויתן להם מדריגתם למעלה מן העולם הגשמי, ולפיכך באלו ה' אותיות שהם אחר האלפ"א בית"א גאלם מן האומות ונתן מדריגתם למעלה מן העולם הגשמי. ועוד הדל"ת מורה שעבוד והה' גאולה, לפי שהדל"ת מורה התפזרות והתפשטות לכל ארבעה צדדין מספר הד', ולכך היה השעבוד ד' מאות שנה כמו שהתבאר למעלה בפרק עשירי, כי אין הפרש בין ד' ובין ת' רק שהד' מספר קטן והת' מספר גדול, ואי אפשר שיהא השעבוד ארבע שנים כי אין ארבע שנים חשוב שעבוד למעוט המספר לכך היה ת' שנה השעבוד, ומפני שמספר הת' מורה שעבוד לכך אותיות מנצפ"ך שהם אחר הת' הם גאולה כי אחר שעבוד גאולה. ולפיכך הם חמשה אותיות, שמספר חמשה מורה גאולה וכן הה"א שהיא גאולה באה גם כן אחר הדל"ת שהיא שעבוד. וכמו שברא העולם בכ"ב אותיות אלפ"א בית"א ברא הגאולה באותיות מנצפ"ך שאחר התי"ו. ואף על גב כי כאן אין אות פשוט כי פקד פקדתי שתי הפי"א אין אינם פשוטות אין זה קשיא אחר שאי אפשר שתהא פ"א פשוטה בראש התיבה, לא היה כאן הרמז רק בכפילת הפי"אין, כלומר שנגאלו במעלה העליונה של כפל הפ"א דהוא פ"ף פשוטה, שאין לך מעלה יותר עליונה באלפ"א בית"א רק הצ' פשוטה

שהוא עוד יותר במעלה, וגאולה זאת תהיה גאולה אחרונה שנאמר איש צמח ומתחתיו יצמח ואין עוד מדריגה אחריה והיא נצחית, ודי בזה:

פרק כז

ויאמר אליו מזה בידך וגו', רז"ל פרשו בשמות רבה (פרשה ג') שרמז לו בנחש, כי ראוי ישראל שיהיו נגאלים ממצרים, כי מצרים הם נושכים וממיתים את ישראל כאשר הנחש ממית וזה אות הנחש. ועוד כי המצרים טמאים ומטמאים את ישראל כמצורע הזה שהוא מטמא, וישראל קדושים וטהורים אין ראוי להניח אצלם, כי טמא וטהור אינם ראויים ביחד כלל, ומזה הצד ראוי שתהיה הגאולה וזה אות הב' ואחר זה האות ולקחת ממימי היאור ושפכת היבשה והיה דם, האות הזה שהמצרים ראויים לעונש על אשר עשו רע לישראל, ומפני כך ראוי שתהיה ההוצאה כדי שיקבלו המצרים עונשם, ולכך היה האות הג' במי היאור של המצרים והיא מכה הראשונה שהביא הקדוש ברוך הוא על המצרים, והרמז שראוי שיהיו נלקים המצרים במכות. כך יש לפרש ענין ג' אותות שמצד אלו שלשה דברים ראוייה ההוצאה, מצד מצרים אם יניח ישראל ברשותם ימיתו אותם כמו הנחש הממית, או מצד שאיך ידבק טהור וטמא יחד ולפיכך ראוי הפרישה, אם מצד השם יתברך שהוא רוצה לקיים השבועה וגם הגוי אשר יעבודו דן אנכי כך מוכיח בשמות רבה. ועוד נראה שאלו שלש אותות מורים על יכולתו של הקדוש ברוך הוא שראוי לשמוע אל הקדוש ברוך הוא לפי שהוא יתברך שמו מושל על הכל, ומתחלה אם לא ישמע לו האדם מיירא אותו מביא עליו יראה, ולפיכך נעשה מן המטה נחש וינס משה מפניו וזהו מפני היראה, ואם לא ישמע מביא המכה וזהו שהביא על ידו צרעת, ואחר כך והיו המים אשר תקח מן היאור והיו לדם ביבשת מורה על דם ממש והוא הריגה אם לא ישמע, והראה לישראל שכל דבר יוכל לעשות. וכן עשה עם המצרים מתחלה היה מיירא אותם, ולכך עשה משה לפני פרעה אות המטה שנעשה תנין כדי ליראם ולבהלם שיהיו יראים וישובו, ואחר כך התחיל להביא עליהם מכות ואין זה הפסד גמור עד שבסוף הטביעם בים לגמרי וזה הפסד גמור וכליון גמור. ובשביל זה יתורץ מה שלא עשו לפני פרעה רק אות המטה שנהפך לנחש, שכל הכונה באותו אות כדי שידעו כחו של הקדוש ברוך הוא ויהיו יראים מפניו, ולפיכך עשה אות במטה שנהפך לנחש שהכל יראים מן הנחש שהוא אחד מבריותיו ואיך לא יראו מן יוצר הכל. ושאר האותות לא עשה בפניו כי לא היה הכוונה באות הנחש רק כדי ליראם, וכמו שעשה אות זה לפני ישראל להורות שראוי להיות מתיירא מפני הקדוש ברוך הוא כך עשה זה האות עצמו לפני פרעה ליראם. אבל שאר ב' אותות שעשה לפני ישראל להורות שיביא מכות לא הוצרך לעשות לפני פרעה והביא המכות בעצמם על המצרים:

ועוד אמרו בשמות רבה (שם) ולמה עשה הקדוש ברוך הוא ג' אותות נגד אברהם יצחק ויעקב. ונראה כי אלו ג' אותות הראה להם מדת האבות. כי הנחש יש לו כח אש חם שורף בארס, והיא נמשך ממדת יצחק שמדתו אש. והצרעת כשגל דבר זה נמשך ממדת אברהם, שמדתו המים והשלג הוא המים וממדתו מכת הצרעת. ולכך סבר עקביא בן מהללאל (נגעים פ"א) מראות נגעים שבעים ושתים כמספר חסד שממשם מכות הנגעים נמשכים, וזה מדת אברהם. והדם הוא טבע ממוצע שיש בו חמימות אש וקצת לחות המים כי כן מזג הדם, וזהו נגד מדת יעקב אשר מדתו ממוצע בין אש ומים כולל שניהם. ועוד כי הדם הוא עיקר האדם עצמו דכתיב (בראשית ט') שופך דם האדם באדם והוא מדת יעקב ודברים אלו ידועים למשכילים ואין ספק בהם. ולפי זה היו האותות באש ובמים שהם הפכים ובדבר הממוצע בין האש והמים. ויש לך עוד לדעת כי שלשה אותות האלו כל אות יותר חזק מן האחר, כי מה שנהפך המטה לנחש אין זה נס

עומד כלל, שהרי סופו לחזור להיות כבראשונה, ואלו היה המטה נחש לגמרי נמצא מטה אלקים נפסד לגמרי, ואף כשחזר להיות מטה היה זה בריאה חדשה לגמרי, אלא מתחלה כאשר נהפך המטה לנחש לא היה ראוי להתקיים, ואף בשעה שהיה נחש אין שם נחש גמור עליו. אבל הנס במה שנהפך היד להיות מצורעת ברגע אחד, אף על גב שחזרה היד כבראשונה, מכל מקום בעת שהיתה מצורעת היתה מצורעת גמורה, כי דרך הצרעת דרכו לבא ודרכו ללכת ובעוד הצרעת שם הוא צרעת גמור. אבל מכל מקום אף על גב שהיתה היד מצורעת לגמרי, מכל מקום אין זה שנוי גמור שהרי דרך הצרעת להיות נרפא, וכל נס שאינו שנוי גמור מענינו הראשון אינו חזק כל כך, אבל הוית המים דם היה שנוי גמור שנשארו המים דם ולא חזרו המים כבראשונה. ולפיכך אלו שלשה אותות כל אחד ואחד נוסף על הראשון, ולפיכך כתיב (שמות ד') אם לא יאמינו לקול האות הראשון יאמינו לקול האות האחרון, ולמה יאמינו אל אות האחרון יותר מן הראשון וכן לשלישי יותר מן השני, אלא מטעם אשר אמרנו כי כל אות נוסף כמו שהתבאר. גם לפירוש אשר נתבאר למעלה, כי המטה אשר היה לנחש הוא מאש שנעשה נחש שרף וזהו חלק אחד בלבד, ושייך בזה אם לא יאמינו, שיאמרו שלא נעשה הנס רק באש שהוא בחלק אחד מן הנהפכים, יאמינו לנס הצרעת שבא מכח מדת המים שהוא בהפך השני והרי יש שנוי נמשך משניהם, והיה אם לא יאמינו לשניהם, בעבור שאין כאן אות שהוא ממוצע בין שניהם, ולכך היו המים דם ביבשה שזהו ממוצע בין המים להאש, כי הדם חם ולח, חם ממזג האש לח ממזג המים, ובשביל זה היו האותות בשני הפכים בכל אחד ואחד ובממוצע בין שניהם והיו האותות בכל ולכך ראו להאמין:

ומה שאמר כאשר נעשית היד מצורעת ויוציאה והנה מצורעת כשלג, וכאשר חזרה להתרפאות נאמר ויוציאה מחיקו. נראה כי הצרעת מאחר שהיא טומאה אין זה רק בגלוי, כי מקום בית הסתרים אינו טמא וגם שם אין הטומאה באה, לכך כתיב ויוציאה והנה מצורעת. אף על גב דחיקו אינו מקום בית הסתרים, כיון שאמר לו להכניס היד תוך חיקו בית הסתרים הוא. ודבר מופלג בחכמה, כי הטומאה לא באה רק מכחות חצונות לא פנימות, אבל בטהרה כתיב ויוציאה מחיקו שמחיקו נתרפא. אבל רז"ל (שבת צ"ז ע"א) דרשו מזה כי מדה טובה ממהרת לבא ממדה של פורענות שהרי במדה טובה נאמר ויוציאה מחיקו ובמדה של פורענות נאמר ויוציאה ולא מחיקו. והמבין עיקר הדברים יבין כי הוא עצמו הטעם אשר אמרנו, כי הטהרה באה ממקום עליון נסתר ולפיכך תוך חיקו באה הטהרה, ואלו הטומאה באה מכח חיצון ולפיכך כאשר נגלה באה הטומאה, וזהו עצמו שמדה טובה שהיא הטהרה ממהרת לבא. ומה שהיה אומר הבא ידך בחיקך ולא באה המכה בלא זה כמו שאר מכות, כי היה צריך הכנה לדבר זה בפרט, כי היד שהוא בגופו של אדם אמר הבא ידך בחיקך, כדי להביא השנוי ממקום נסתר ויחדש פלא. כי לשון פלא הוא העלמה, מפני כי הנפלאות באים ממקום נסתר, ולכך יחדש הפלא כאשר יבא היד למקום העלם דהיינו חיקו. אבל בשאר האותות לא הוצרך להכנה, שהמטה שהשליך אותו לארץ וכן המים ששפך אותם לארץ היה זה פעולה ועל ידי זה היה מחדש הנס, אבל היד לא היתה פעולה, ולפיכך אמר להכניס היד תוך חיקו ולהוציא אותה, ודבר זה מבואר:

פרק כח

ויאמר משה אל ה' בי ה' לא איש דברים אנכי וגו'. יש להקשות משה שהיה לו כל המעלות ואף שלימות הגוף היה לו כמו שאמרו על קומתו ובכל דבר איך היה זה שלא היה איש דברים והוא נחשב מן השלימות. דע כי מפני שהיה משה רחוק מן החומר, ואין כח בלתי נבדל מן החמרי כמו הפה והלשון, שכח הראיה והשמיעה אין פעולתם בתנועה רק במנוחה, כמו שהוא לאוזן ועין שפעולתם במנוחה. וזה ענין שכלי כי

הגשמי פועל בתנועה, ולכך לא היה למשה כח הדבור שהוא גשמי. ואם קשה מה שיתבאר לקמן אצל פה להם ולא ידברו, ששם משמע כי הפה הוא עיקר האדם, אין דבר זה קשיא למבין, כי הדבור בעצמו אין ספק כיון שהוא על ידי תנועה הוא פועל גשמי, אבל הוא על ידי שכל שיודע לצרף הדבור, כמו שהבאנו ראייה מן התינוק שיש לו הכלים שהם מחתכים הלשון ואין לו הדבור, יחסר לו צרוף הלשון, ולא היה למשה חסר אלא חתוך הדבור והוא בודאי פעל גשמי. וכאשר תבין זה תבין גם כן מה שאמרו רז"ל בפרק המפלת (נדה ל' ע"ב) כשהולד יוצא לאויר העולם בא מלאך וסטרו על פיו ומשכח ממנו כל התורה. למה אמרו סטרו על פיו, כי הוא זה אשר אמרנו לך, כי הפה שנעשה בו אדם חי מדבר גשמי הוא משכח ממנו כל התורה. ופירוש זה כי האדם מתחבר בו הנשמה אל החומר, ובעבור שאין הנשמה השכלית מחובר בו בחומר, דהיינו בעוד שלא יצא לאויר העולם, אז נשמתו נבדלת ואז היא שכלית לגמרי וידע כל התורה, ובעת יציאתו נגמר בריאתו והנשמה תתחבר לחומר, וכאשר תתחבר הנשמה אל הגוף נעשה אדם חי מדבר גשמי, וזה שמשכח כל התורה שאינו שכלי לגמרי. וכן תרגם אונקלוס (בראשית ב') ויהי האדם לנפש חיה והוא לרוח חיה ממללא. כי האדם צורתו חבור הנשמה השכלית והגוף ביחד, ודבר זה הוא עצמו כח המדבר שהוא נשמה עם הגוף כמו שיתבאר, וכח המדבר הוא גמר צורתו, וכל זמן שהוא בבטן אמו אין לו רוח ממללא עד שהוא יוצא לאויר העולם. והכאה הזאת שהוא מכה על פיו, רצה לומר גמר צורתו, ונקרא זה הכאה על פיו, כי כן גמר צורה של כלי נקרא מכה בפטיש המכה על הכלי בגמר מעשה זהו גמר מלאכתו, כן גמר צורתו שהוא חי מדבר הוא נעשה על ידי גמר פיו ששם כח הדברי, והגמר היא הכאה ושם נגמר ונעשה האדם מורכב מן הנשמה השכלית וגוף. וזה כי פועל הדבור על ידי גוף, ואי אפשר זה בלא נשמה שכלית כמו שאמ' למעלה כי התינוק שאין לו שכל אינו מדבר וכן הבהמה יש לה כלי הדבור ואין בה דבור כי הבהמה אין לה נשמה שכלית. ובא לומר כי גמר צורתו של אדם שזהו גמר מלאכתו, נעשה בגמר פיו שבו כח הדברי, ולכך קאמר משכח ממנו כל התורה כולה, שהיה קודם חבור הנשמה השכלית בגוף למד כל התורה והיה שורה בטובה כל זמן שלא היה חבור לו אל הגוף הגשמי. וכאשר משה היה נבדל במעלתו, לא היה נוטה אל הגשמי כי אם אל מעלה הנבדלת, היה חסר גמר פטיש זה, ולכך אף אחר שיצא לאויר העולם ידע כל התורה ותחסרהו מעט מאלקים לכך היה חסר לו דבר זה, והבן זה כי הוא דבר ברור. ואמרו חכמים (עי' פסחים צ"ט ע"א) מרבה דברים מרבה שטות, כי הדבור פעל גשמי, כי ברוב דברים ירחק מן השכל. והנה התבאר לך מה שלא היה משה בעל פה ולשון. ורמזו דבר זה בענין נעלם, כהא דאיתא בפרק קמא דתענית (י"א. ע"ב) במה שמש משה בימי המלוואים רב כהנא מתני בחלק לבן שאין לו אמרא. רמז על שלימות הנבדל השכלי בחלק לבן ולא היה לו אמרא וראוי היה לשמש בזה, ודבר זה הוא מדתו חלק לבן שאין לו אמרא, שלא היה בעל אמירה, רק היה לו חלק לבן המורה על השכל שהוא לבן וצח. ואין אני אומר כי מה שלא היה לו אמרא רמז בלבד מה שיקרא שפת הבגד גם כן אמרא כמו הדבור, אבל יש לך לדעת כי נקרא שפת הבגד אמרא, כי הדבור הוא גמר צורת האדם וסופו כמו שהתבאר, וכן האמרא הוא תכלית וסוף צורת הבגד שהוא מדת האדם, ולפיכך ראוי למשה לשמש בחלק לבן שאין לו אמרא, שהבגד הזה מתיחס לו וראוי לו במה שמשה היה חסר הגמר שבו נעשה אדם גשמי, ובגד זה חסר הגמר גם כן. ותדע כי האמרא של בגד והדבור ענין אחד, שדרשו במדרש (איכה פר' ב') בצע אמרתו בצע פורפירא דיליה, הרי שהם מפרשים בצע אמרתו שהוא לשון דבור בצע פורפירא דיליה בגד שיש לו אמרא והדברים ידועים למשכילים והבן. ובספר גור אריה בפרשת צו תמצא פירוש אחר אך כי הם קרובים ודבר אחד למבין עיין שם:

ויחר אף ה' במשה אמר ר' יהושע בן קרחה כל חרון אף שבמקרא עושה רושם וכאן אין עושה רושם רבי שמעון בן יוחאי אמר אף זה נאמר בו רושם שנאמר הלא אהרן אחיך הלוי והלא כהן הוא אלא אמרתני

שאתה תהיה כהן והוא לוי ועכשיו אתה לוי והוא כהן. פירוש כאן אין עושה רושם, מפני שלא היה משה מכוון לחטא אלא עשה בשביל ענוה, שלא רצה ליטול גדולה על אחיו. ורבי שמעון בן יוחאי סובר שאף כאן עשה רושם, והרושם שעשה שהיה משה לוי ואהרן כהן, פירוש עכשיו שנתן משה לאלקים דכתיב (שמות ד') והוא יהיה לך לפה ואתה תהיה לאלקים, ואלקים הוא מדת הדין, לכך אתה תהיה לוי שמדתו מדת הדין, ואם לא עשית כך אלא הלכת בשליחות לא היה לך דבר זה והיית כהן שאין מדתו מדת אלקים שהוא מדת הדין. ועוד אם הלכת בשליחות היית מוכן לשליחות ישראל, וזה ראוי להיות כהן כי הכהן הוא שליח ישראל להקריב קרבנותיהם ומשמש לפני הקדוש ברוך הוא, עכשיו שלא רצית ללכת בשליחות הקב"ה, אין ראוי לך להיות כהן שהוא שליח ישראל והמשמש לפני המקום וראשון עיקר:

פרק כט

כה אמר ה' בני בכורי ישראל וגו'. קרא ישראל בנו בכורו, רצה לומר כמו שהבכור נקרא ראשית כי הוא ראשית אוננו שהוא התחלת הראות כחו של אדם שנגלה בו כחו, כי הבן הוא כחו של אב, כך ישראל הם התחלת גלוי כחו של הקדוש ברוך הוא בעולם הזה, כי העלול מורה על העלה יתברך והם עלולים בראשונה, וכמו שהראשית מובדל מדבר שהוא ראשית לו, שהרי מה שהוא ראשית הוא ענין שאינו נמצא באחר, ומפני זה הבכור קדוש כי הוא נבדל מן השאר במה שהוא ראשית שלא נמצא זה בשאר, וכך ישראל שהם ראשית נבדלים מכל האומות והם גם כן קדושים מצד שהם ראשית, ואם תשכיל בענין מכירת עשו הבכורה ליעקב, אל תאמר שהיה דבר קטן, כי זה רמז על עיקר ענין יעקב. כי כאשר תבין ותדע כי באמת יעקב הוא בכור והוא עלול בראשון, רק לענין התגלות בעולם הטבעי לצאת לפעל עשו יותר ראשון, כי הדבר אשר הוא קרוב אל העלה הראשונה הוא רחוק מן התגלות בעולם הטבעי, ואשר הוא רחוק מן העלה הוא קרוב להתגלות בעולם הטבעי, ודבר זה ידוע, ולכך היה יוצא עשו להתגלות בעולם הטבעי תחלה. אבל באמת יעקב הוא הבכור שכך ראוי בסדר העולם, כי הוא העלול בראשונה, כאשר תתבונן בענין הבריאה תמצא כי יעקב הוא ראשית הבריאה מצד שהוא עלול הראשון, וכאשר גדלו ואז קבל יעקב מעלתו ועשו את פחיתותו, מכר עשו הבכורה ליעקב ומסרה לו, שכן ראוי מצד הדין הבכורה למי שהוא עיקר וראשית. נמצא כי יעקב וישראל שניהם הם בכורים שהם ראשונים בסדר הבריאה וזהו שאמר בני בכורי ישראל. וכמו שתמצא כי יעקב נולד אחרון ועשו ראשון לצאת לעולם הטבעי, ומי שהוא יותר במעלה מאוחר לצאת לפעל, כך תמצא בישראל שכל האומות נעשו לאומות גדולות, כמו אומות אדום עמון ומואב וישמעאל קודם ישראל, כי היותר במעלה יוצא אחרון לעולם הטבעי, כמו שהיה ביעקב ועשו, עם שסדר ישראל שעלה מחשבתן של ישראל לפני הקדוש ברוך קודם שנברא העולם, ביאתן לעולם הטבע באחרונה היה. כלל הדבר כי בני בכורי רצה לומר כי ישראל הם עלולים מן השם יתברך, כמו שהבן הוא עלול מן האב, והם עלולים ראשונה אל השם יתברך לכך קראם בני בכורי:

ומה שאמר ויקח משה את אשתו ואת בניו וירכיבם על החמור בה' הידיעה, ועוד וכי לא היה לו גמל שישא את אשתו ואת בניו, כמו שהיה ליעקב דכתיב (בראשית ל"א) ויקח את בניו ואת נשיו וישא אותם על הגמלים, אמרו בפרקי רבי אליעזר (פ' ל"א) ואמרו שם וירכיבם על החמור הוא החמור שרכב עליו אברהם אבינו דכתיב ויחבוש את חמורו והוא החמור שעתידי לרכוב עליו מלך המשיח דכתיב עני ורוכב על החמור והוא החמור שנברא בין השמשות בששת ימי בראשית ע"כ. ויש לתמוה מאוד בזה, מ"ש חמור זה משאר חמורים וכי הוא יותר חשוב, שאין ספק שבהמה היתה ובהמה אחת כמו אחרת, ועוד למה נברא בששת

ימי בראשית ולא לקח שאר חמור. אבל רז"ל הפליגו מאוד בחכמתם לגלות מצפוני החמור, ולמה באלו שלשה דוקא שהם אברהם משה ומשיח כתיב שרכבו על חמור. דע כי כל רכיבה הוא מורה על שהרוכב נבדל מן אשר רוכב עליו ומתעלה עליו כי מאחר שהוא רוכב עליו מתנשא עליו ואינו מצורף עם אשר הוא רוכב עליו. וכאשר רצה הקב"ה להגדיל את אברהם ואת משה, לא התנשאות שהוא למלכים שהם מתנשאים בגבורתם או בעשרם, אבל התנשאות זה התנשאות מעלה קדושה ומעלה נבדלת שהיו קרובים אל מעלה אלקית, נתן להם הקדוש ברוך הוא להיות רוכבים על החמור, שזה מורה שהוא רוכב על החמרית, מתנשא עליו ורוכב עליו לפי שהוא נבדל מן החומר. אמנם אם היה רוכב על חמור סתם, אין זה דבר כי הקדוש ברוך הוא היה רוצה להגביהם על כל עולם הגשמי. ומנין אתה מוצא שהיו אלו שלשתן מתנשאים על העולם, שהרי דרשו רז"ל (ע"י ב"ר פ' מ"ז) כן אצל אברהם ויוצא אותו החוצה שהוציא אותו חוץ מחללו של עולם, וכן דרשו בש"ר בפר' בא (עיי' רש"י וארא) על משה נטה ידך על השמים למד שהגביה את משה למעלה משמים למדנו מזה שאלו שניהם היו מושלים על עולם הגשמי והיו נבדלים ממנו, וזהו היה עצם מעלתן. ולכך היו רוכבים על החמור שנברא בין השמשות, כי מאחר שהיו רוכבים על החמור שנברא בין השמשות, ובריאה בין השמשות היא על הטבע. וזה כי הנברא בששת ימי בראשית לפי שהם ימי החול הנברא בהם הוא טבע לגמרי, אבל בין השמשות מפני שבין השמשות קצת חול וקצת קודש, ברא בו דברים שהם אינם טבע לגמרי. ואף על גב שחמור זה הוא טבעי כמו שאר חמור, מפני שאלו צדיקים מתרוממים על העולם, היה סדר בריאה של בין השמשות מחייב להם החמור, כי היו רוכבים על הדברים הנבראים בין השמשות, ולפיכך מסדר בין השמשות בא להם החמור, כמו שהבריאה של ששת ימי בראשית לסתם רכיבה כך סדר בין השמשות לרכיבה המיוחדת הזאת, שהיא רכיבה שהיו מתרוממים על העולם, ומסדר בין השמשות מסודר להם החמור הזה ולא שהיה בו חשיבות כלל כמו שהתבאר והוא עיקר:

ועוד תעמיק בזה למה דוקא היו רוכבים על חמור ולא סוס שנברא בין השמשות. דע כי אין בריאה יותר פשוטה מן החמור שהוא כולו חומר, והחומר הוא הפשוט יותר שלא קבל צורה, וכן החמור בעבור שהחמור נוטה אל החומר, הוא בריאה יותר פשוטה מכל בריאה שיש בו צורה חשובה. כי שאר הנבראים שיש בהם צורה חשובה אין זה פשיטות, כי לקבל הצורה צריך הרכבה כדי שיקבל הצורה החשובה, ולפיכך נברא האדם אחרון יותר מכל הנבראים, כי לחשיבות צורתו צריך הרכבה יותר עד שיקבל הצורה, ולטעם זה חמור במה שהוא נוטה אל החומר, הוא ראשית הבעלי חיים מכל הבהמות שבעולם בעבור פשיטותו. ולזה הטעם חייב החמור שהוא בהמה טמאה בבכור, ולא שום בהמה טמאה בעולם, כי מצד שהוא פשוט יותר שייך בו בכורה וראשית, שכל אשר הוא פשוט הוא ראשית למורכבים שאחריו, והראשית שייך בו בכורה, כי לא היה ראוי שום בהמה טמאה למצות בכורה בשביל שאינה חלה הקדושה על דבר טמא, רק החמור מפני שהוא בעצמו ראשית מפני שהוא פשוט, וכאשר הוא בכור שהוא גם כן ראשית גמור ולכך דין בכור בחמור מה שלא תמצא בשום בהמה טמאה. לפיכך מיוחד החמור לענין שלשה צדיקים אלו, למעלתם שהיו נבדלים ומתנשאים על חומר העולם ראויים שיהיו רוכבים על דבר שהוא ראשית כמו החמור הזה שהוא ראשית, ובזה הרוכב עליו הוא נבדל לגמרי והבן דבר זה מאוד:

ומה שאמרו כי החמור שרכב עליו אברהם משה ומשיח שהיה חמור אחד ולא שלשה, כי הדברים אשר הם מחולקים, כל אחד יש לו מדריגה בפני עצמו, כמו שאמרו ז"ל (אבות פרק ד') אין לך דבר שאין לו מקום, כלומר שיש לו מדריגה בפני עצמו שבו נבדל מזולתו, שאין לך דבר שנוגע במה שהוא מוכן ועומד לחבירו. וכאשר יש שני דברים שיש להם ענין אחד ומדריגה אחת, על כרחך הם אחד, וכל אלו ג' רכיבות ענין אחד

להתרומם על העולם אם כן יש להם ענין אחד שנברא בין השמשות, ובשביל כך כולם אחד. ומכל שכן שהרכיבה זאת התעלות על העולם, והעולם אחד לשלשה הצדיקים המחולקים, ולפיכך אף ע"ג שהצדיקים מחולקים החמור אחד, כי הרכיבה אחת על עולם אחד, והבן הדברים אלו הגדולים מאוד. ואין אתה צריך לומר כלל כי זה החמור היה חמור חשוב יותר, או שהיה בו חכמה ודעת מצד עצמו, שאין אתה צריך לומר שיש חשיבות כלל בחמור הזה, רק שכך ראוי לפי המציאות שיהיה מסודר להם מבין השמשות חמור זה שהוא לצדיק הנבדל רוכב על חומר העולם, ופירוש זה ברור. ואין הפירוש שנברא והיה חי כל כך מזמן שנברא העולם עד זמן אברהם ומשה ומשיח, שאין הדבר כך כלל, אבל טעמו ופירושו כי הזמן מסודר להיות נבראים בו הבריות, כמו שהיה כל יום ויום מששת ימי בראשית נברא בו מה שראוי להיות נברא בו, ומאחר שאלו ג' הצדיקים היו צריכים לחמור, מפני שהיו רוכבים על חומר העולם ומתנשאים עליו, היה התחלת בריאתו של חמור זה בין השמשות, ובין השמשות נברא מסודר סדר זה בכח להיות יוצא לפעל לגמרי בעת הצורך. והבן זה מאוד כי הם דברים ברורים כאשר תבין דברי חכמים. ותבין גם כן למה אלו שלשה מיוחדים להתנשאות על החמור. וזה כי יש שלשה כחות באדם הפרטי, המתנשאים על האדם הפרטי, והם נבדלים מן הגוף לא יתערבו עם הגוף כלל. ואלו השלש כחות יש להם מקומות מחולקים במוח האחד הוא בהתחלת המוח, והשני באמצע, והשלישי באחרית המוח. והראב"ע בפרשת כי תשא פירוש שאלו שלשה כוחות נקראו חכמה ובינה ודעת. ולפי זה יהיה חכמה מתיחס לאברהם מה שהיה אברהם משיג מדעתו ומחכמתו, כמו שדרשו רז"ל (ב"ר פ' ל"ט) אחות לנו קטנה ושדים אין לה שלא הניקוהו תורה ומצות, ואמרו (ב"ר פ' ס"א) שהיו שתי כליותיו נעשים לו כשני רבנים והיו מלמדים לו תורה ומצות. בינה למלך המשיח שנאמר עליו (ישעי' י"א) ונחה עליו רוח חכמה ובינה רוח דעת ויראת ה', והדעת למשה, וזה ידוע ממה שאמר הכתוב (שמות ו') ושמי ה' לא נודעתי להם כי משה היה לו ידיעה בשם המיוחד וזה ידוע. וכל אלו דברים ידוע למבינים כי לכל אחד ואחד שייך דבר מיוחד ולפיכך היו רוכבים על החמור. אמנם מצאתי כי באחרית המוח שם כח הזוכר, ובאמצע המוח כח המחשב, והוא נקרא כח השופט השופט על הדברים שמקבל הדמיון ומרכיבם ומפרידם זה מזה ושופט עליהם, ובמוקדם מן המוח שם כח המקבל החכמה, כך מצאתי. והנה תמצא כנגד אלו באדם הכללי, שהאדם הכללי הוא כלל בני אדם שהם כאיש אחד. ואברהם כנגד כח הזוכר וכן אמרו כי זכירה שייך באברהם, כי זכר את דבר קדשו את אברהם עבדו (תהלים ק"ה). והוא דבר נעלה למה זכירה באברהם כי הוא מדתו. ואחר כך כח השופט הוא למלך המשיח שיהיה מלך ושייך לו המשפט שהוא יהיה שופט בחכמה כדכתיב (ישעי' י"א) ושפט בצדק דלים. ואחר כך החכמה שייך למשה שאליו נמסרו מ"ט שערי בינה. כלל הדבר כי באדם הפרטי תמצא ג' כחות נבדלים מתנשאים על הגוף ונבדלים ממנו, כך צריך שיהיה גם כן באדם הכללי שלשה אנשים מתנשאים על כל הנמצאים:

פרק ל

לכו לסבלותיכם. פירשו רז"ל בשמות רבה שבט לוי פנוי היה מעבודת פרך ולפיכך אמר לכו לסבלותיכם כלומר למלאכתכם אשר בבית. ותדע לך שהרי משה ואהרן היו יוצאים שלא ברשות פרעה ולא היה מוחה אלא בודאי כמו שאמרנו למעלה ששבט לוי היה פנוי מעבודת פרך. וזה כי שבט לוי היה שם קדושה נקרא עליהם אף במצרים, ובחיי יוסף היה פוטר את שבט לוי מן מס המלך, שכל אדם מוטל עליו עבודת המלך, זולתי הכהנים שהם כהנים לכל אומה ואומה אין מוטלת עליהם שעבוד המלך, ושבט לוי היה נקרא עליהם שם כהנים ועובדים להקדוש ברוך הוא, והיו פטורים מן עבודת המלך, ואף אחר כך נשאר הדבר

ולא הטיל עליהם עבודת פרך. ועוד יש בזה טעם נפלא למה לא היה עבודת פרך על שבט לוי, כי אין ראוי שישעבדו מצרים בשבט לוי שהם קדושים לה' שאיך ימשל על אשר הם קדושים לה' זרע חם המקולקל. וכבר נתבאר לך בפרקים הקודמים, כי אף על ישראל לא היו מושלים מצרים אשר מתיחסים אל בשר חמור, רק כאשר לא היו ישראל בשלימות, ומיד כאשר היו ישראל בשלימות יצאו מרשותם. אבל שבט לוי שהיו קדושים כלם מבטן אמם, אין ראוי כלל שימשלו המצרים עליהם, כי אין דבר המיוחס אל החומר כמו מצרים מושל על דבר קדוש, שכל דבר קדוש נבדל מן החומר, ולפיכך שבט לוי פנוים היו מעבודת פרך וכבר הארכנו בזה:

והנה לא צוה הקדוש ברוך הוא לעשות מיד אותות לפני פרעה עד אחר שהכביד פרעה העבודה עליהם ואז אחר כך צוה לעשות האותות לפני פרעה, ויש לדקדק למה לא צוה לעשות מיד האותות לפני פרעה. ועל דעת רז"ל בשמות רבה (פרשה ה') כיון שגזר פרעה כן הלך משה למדין ועשה שם ששה חדשים, ואהרן היה יושב במצרים ואותה שעה החזיר משה אשתו ובניו למדין. עוד אמרו אחר ששה חדשים נגלה הקדוש ברוך הוא עליו במדין ואמר לו לך שוב מצרים בא משה ממדין ואהרן ממצרים ופגעו בהם שוטרי ישראל כשהם יוצאים מלפני פרעה. וכן עוד בש"ר (שה"ש רבה פ' ב') דומה דודי לצבי מה צבי נגלה וחוזר ונכסה ונגלה כך גואל הראשון נגלה וחוזר ונכסה ונגלה וכמה נכסה ר' תנחומא אמר ששה חדשים היינו הוא דכתיב ויפגעו את משה ואת אהרן וגו' והנה זה הטעם עצמו מה שלא צוה הקדוש ברוך הוא לעשות האותות מיד, כי רצה הקדוש ברוך הוא להיות הגואל נכסה מהם זמן מה, ואחר כך יחזור להגלות וכל זה לענין מופלא. ולפי דעתי הוא נגד שני פקידות שאמר פקד פקדתי ולכך היה כאן שתי פקידות, ולעתיד גם כן יהיו נגאלים בצד"ק כפולה דכתיב איש צמח ומתחתיו יצמח, יש כאן שני צמיחות, וכל זה להעלות הגאולה שאי אפשר שתבא הגאולה שהיא מעלה עליונה בפעם אחת:

וארא אל אברהם אל יצחק ואל יעקב. דרשו במדרש רבות בפרשת וארא, אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה חבל על דאבדין ולא משכחנא הרבה פעמים נגליתי על אברהם ועל יצחק ועל יעקב באל שדי ולא הודעתיה להם כי שמי ה' כשם שאמרתי לך ולא הרהרו אחר מדותי אמרתי לאברהם קום התהלך בארץ לארכה ולרחבה בקש לקבור את שרה ולא מצא מקום עד שקנה בדמים מרובים ליצחק אמרתי גור בארץ הזאת כי לך ולזרעך אתננה בקש לשתות מים ולא מצא שנאמר ויריבו רועי גרר וכו' ליעקב אמרתי הארץ אשר אתה שוכב עליה וגו' בקש לנטות אהלו ולא מצא עד שקנה במאה קשיטה ולא הרהר אחר מדותי ולא שאלני מה שמי כשם ששאלת אתה ואמרתי בסוף למה הרעות וגו' וכשם שלא הרהרו אחר מדותי כך וגם אני שמעתי נאקת בני ישראל. כלומר אף על גב שישאלו שבאותו דור לא היו כשרים ולא היו ראויים להגאל, לא אדקדק אחר מעשיהם כשם שלא דקדקו הם אחרי מעשי. כך משמע מדברי רז"ל, שבשביל כך דרשו כך דלמה הוצרך לומר באיזה שם נגלה עליהם יהיה בשם אל שדי או יהיה בשם ה', ולמה הוצרך הכתוב לומר כי לא נודע להם שם המיוחד, ולפיכך דרשו רז"ל, שהכתוב בא להגיד לך כי לאבות לא נודע שם הויה כמו שנודע למשה בשם המיוחד, ועם כל זה שנודע למשה בשם המיוחד, היה מהרהר אחר מדותיו ולאבות לא נודע בשם המיוחד רק באל שדי והם לא הרהרו אחריו, ובמדרש הזה כאשר תעיין ותדקדק הוא קרוב מאוד לפשוטו. ומה שהקשה רש"י ז"ל על דברי חכמים והאיך הכתובים נמשכים, דודאי שפיר הסמיכה נמשכת וכך פירושו, וארא אל אברהם אל יצחק ואל יעקב באל שדי וגו' ולא הרהרו אחר מדותי ולא שאלו את שמי לעמוד על אמתתי, רק היו מאמינים אף כי לא היו עומדים על אמתתי, ובשביל שלא הרהרו אחר מדותי וכל כך צדיקים היו, הקימותי את בריתי אתם לתת להם הארץ וגם אני שמעתי וגו', כלומר כשם שלא דקדקו אחרי גם אני לא אדקדק אחרי בניהם אף על גב שאינם ראויים

להגאל. ומה שהקשה עוד דלא הוי למכתב נודעתי אלא הודעתי, ועוד הרי לאברהם נגלה בברית בין הבתרים ואמר לו אני ה' אשר הוצאתיך מאור כשדים הרי כי ידע אברהם את שם המיוחד. תמה אני על דברי רש"י שיקשה קושיא כזאת על דברי חכמים ז"ל, ואדרבה אם כתוב לא הודעתי היה קשה, הרי הודיע לו הקדוש ברוך הוא את שמו לאברהם כדכתיב אני ה' אשר הוצאתיך וגו', אבל אמר לא נודעתי כמו שאמר וארא שהוא לשון נפעל שנראה לאבות באל שדי בנבואה, שהם השיגו באל שדי בשם הזה היו משיגים, ושמי ה' לא נודעתי להם שהוא יתברך לא נודע להם בשם ה', שלא היו משיגים בנבואה בשם הזה השגה בו ולפיכך לא נודעתי לשון נפעל, ורצה לומר שלא נודע ולא השיגו בנבואה באמיתתו בשם ה', אבל הודיע להם שמו על ידי דבור. ומה שלא נאמר ובשמי ה' לא נודעתי להם כמו שכתוב וארא אל אברהם באל שדי, כדי שיהיה פירושו שלא השיגו באמתת השם וכדמשמע לשון לא נודעתי שזהו הכרת אמיתתו, בשביל זה צריך לכתוב ושמי ה' וגו' ואי אפשר לכתוב ובשמי ה' לא נודעתי, שהרי לשון לא נודעתי בא על השגת אמיתתו יתברך ולא בא על השם הכרת אמיתתו, ואיך יאמר ובשמי ה' לא נודעתי להם שהיה משמע הכרת השם בלבד, אבל כך פירושו ושמי ה' כך הוא שמי לא נודעתי לא נודע אמיתתו להם עד שיהיו יודעים השם הזה, אבל לא יתכן לומר ובשמי ה' לא נודעתי להם אחר כי נודעתי רצה לומר הכרת עצמו, ואין דומה אל וארא באל שדי, כי אין וארא בא על הכרת אמיתתו ושייך לומר אחריו באל שדי, אבל לא נודעתי הוא הכרת אמיתתו ולא בא על השם, והוא נכון כאשר תדקדק:

ומה שאמר וארא אל אברהם אל יצחק ואל יעקב באל שדי, ומשמע דוקא בשם הזה בפרט נגלה להם ולמה דוקא בשם הזה, לפי ששם הזה מורה על שהוא נותן לעולם די ומשפיע מאתו המציאות בהשלמה שלא יהיה חסר, וכל תוספת גם כן חסר לכך השפעתו די שהוא ענין השלמה. וזהו שדי, וזה השם היו דביקים בו האבות, לפי שהשפיע מהם העולם ונתן להם זרע אומה שלימה, ולפיכך זה השם שהוא שדי היה נוהג עם האבות. וזהו שאמר (בראשית ל"ה) אני אל שדי פרה ורבה, (שם מ"ח) אל שדי נראה אלי בלוצ ויברך אותי, (שם כ"ח) ואל שדי יברך אותך ויפרך וירבך. ובבראשית רבה בפרשת לך לך (פרשה מ"ו) אני אל שדי שאמרתי לעולמי די לשמים די לארץ די שאלמלא שאמרתי להם די היו נמתחין והולכים. תני משום ר' אלעזר בן יעקב אני הוא שאין העולם ומלואו כדי לאלהותי ע"כ. וביאור ענין זה כי לדעת התנא קמא שם שדי שדי דבאלהותו וכולל כל הנמצאים שהם תחתיו, ומפני שכל הנמצאים תחתיו ויכלול אותם אמר לעולמו די, שאם היו נמתחין והולכים לא היה להם דבר שיכלול אותם שהרי הם מבלי גבול, אבל השם יתברך כולל הנמצאים כולם ומפני זה יקרא שדי שדי באלהותו לכן אמר לעולמו די. ולדעת ר' אלעזר נקרא שדי, שאין הנמצאים כדי לאלהותו. ולפיכך נקרא שדי שכל כך די בו שאין הנמצאים כדי לאלהותו. ומפני שהאבות כוללים התולדות שיצאו מהם גם כן, היה שם שדי עם האבות, וכן למאן דאמר שם שדי שאין העולם ומלואו די לאלהותו, דהיינו שאין העולם שהוא העלול ממנו כדי לעלה, כי לעולם העלול חסר מן העלה, וכן הבנים אינם כדי לאבות במה שהאבות הם במו העלה לבנים. אבל שם המיוחד נגלה למשה, במה ששם המיוחד מורה על אחדותו יתברך שהוא נבדל מכל הנמצאים, ומשה מעלתו היה באחדות שלא קם נביא כמוהו, והוא היה נבדל מכל אדם אשר על פני האדמה:

לכן וגו'. אלו ארבע לשונות של גאולה והוצאתי והצלתי אתכם מעבודתם וגאלתי אתכם ולקחתי אתכם לי לעם, וכנגד אלו ארבע לשונות תקנו רז"ל ד' כוסות כמו שיתבאר לקמן. ויש לפרש פירוש אלו ד' דברים כנגד מה שאמר ידוע תדע כי גר יהיה זרעך ועבדום וענו אותם ואחרי כן יצאו ברכוש גדול. ביאור זה, כי היה שלשה דברים, תחלה גרות אף על גב שאין משועבד לאחר מצד שהוא גר אין לו כח כמו התושב לפי שהוא ברשות אחרים, ואחר כך הוסיף עליהם שעבוד כדרך שמשעבדים העבד, ואחר כך הוסיף עליהם

הענוי שהוא ענוי יותר ממה ששאר עבד משועבד וזה נקרא ענוי, וכבר התבאר זה למעלה גם כן בפרשת ברית בין הבתרים. וכאשר בא לגאול אותם, התחיל באחרון מן הענוי שהוא הקשה וממנו הוציאם תחלה, וזה שאמר והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים שזה נאמר על סבל שהוא יותר מכחו של אדם, ואחר כך אמר והצלת אתכם מעבודתם, שאפילו מסתם עבודה הציל אותם, ואחר כך נגד כי גר יהיה זרעך אמר וגאלתי אתכם שלא תהיו ברשות אחרים כלל אלא אגאול אתכם מתוכם, שעדיין אף על גב שהוציא אותם מרשות אחרים והיו ברשות עצמם צריכים עוד להיותם נכנסים ברשות הקדוש ברוך הוא ולא יהיו כמו שאר אומות, וזהו שאמר ולקחתי אתכם לי לעם וגו'. ועוד פירוש אלו ד' דברים הנאמרים כאן, לפי שהיו ישראל במצרים וראוי שיהיו משועבדים במצרים, שהרי לא היה אל ישראל שום ישיבה מיוחדת, שלא היה להם ארץ מיוחדת כמו שיש לכל אומה ואומה והיו נולדים בארץ לא להם, ודבר ראוי הוא שיהיו משועבדים למצרים, וכאלו שהיה שם עבדות על ישראל בתחלת לידתם כמו העבד שהוא יליד בית לאדוניו, כך ישראל שנולדו בארץ מצרים היו ראויים להיות משועבדים וראוי להיות משא מצרים עליהם, ודבר זה מצד ישראל בעצמם שהיו כמו יליד בית למצרים, וכנגד זה אמר והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים רצה לומר משא שהיה מוטל עליהם. ועוד נוסף על זה שהיו באים המצרים לשעבדם בכח והוא מצד מצרים שהיו רוצים לשעבדם בכח, וכנגד זה אמר והצלת אתכם כמו אדם שבא אחד עליו ביד חזקה ובא אחר והצילו ממנו, כלומר אציל אתכם מתחת יד מצרים. וגאלתי אתכם רצה לומר אף על גב שלא היו משועבדים אינם בני חורין לעשות מה שירצו, שהרי הם ברשות אחרים ועל זה אמר וגאלתי אתכם וגו'. ועדיין אף על גב שנגאלו אין להם המעלה להיותם לעם לה' ולפיכך אמר ולקחתי אתכם לי לעם, ולקמן הארכנו יותר בזה ושם הכל מבואר:

פרק לא

אלה ראשי בית אבותם וגו'. התחיל לספר יחוסם מראובן, כלומר שיצאו משבט לוי שלישי לשבטים, והשלישי תמיד יותר מוכן לקבל השלימות בעבור שהוא מספר שלם, כי האחד אין בו רבוי ואינו נקרא מספר, ומספר שנים אינו מספר שלם כי אין בו רק זוג ואין בו נפרד, אבל שלשה בעבור שיש בו זוג ויש בו נפרד נקרא זה מספר שלם, ובעבור שהשלישי הוא מספר שלם, מוכן הג' יותר לקבל השלימות, ולפיכך הובחר לוי שהוא השלישי להיות יוצאים ממנו הגואלים בעבור הכנתו שיש לשלישי אל קבלת השלימות שהוא היה השלישי ועוד יש להאריך בזה ואין כאן מקומו. לכך היתה הסבה שנשא עמרם את דודתו, כדי שיהיו האב והאם מן השבט שהנבחר לצאת ממנו הגואלים. ואחר שהובחר שבט לוי להיות יוצאים ממנו גואלים, הובחר מבני לוי השני דהיינו קהת, ומבני קהת הראשון הוא עמרם ומבני עמרם השלישי מרים אהרן ומשה. וזה כמו שאמרנו למעלה, שהשלישי יש בו הכנה אל קבלת השלימות, מצד שזה המספר הוא מספר שלם, וכאשר לא היה כאן שום הכנה אז צריך למספר שלם כדי שיגיע השלימות. אבל כאשר היה כבר הכנה אל השלימות, דהיינו שכבר נולד לוי שמוכן להיות יוצאים ממנו גואלים, אז אין צריך הכנה גמורה מספר שלם לגמרי, אבל היה הכנתו בשנים בלבד, שאף שנים יש בו קצת מספר כמו שהתבאר למעלה שהם מספר זוג. לכך בן לוי השני שהוא קהת מוכן לצאת ממנו הגואלים, כי כל שאפשר להקדים הטוב שהוא הגאולה היה מקדים. ואחר כך שהוסיף בהכנה כי קהת שהיה שני גם כן בו הכנה מה כמו שאמרנו למעלה, לכך לא היה צריך עוד כלל לגמרי הכנה, ונולד בראשון את אשר ראוי לצאת ממנו הגואלים, ועמרם היה ראשון. וכאשר נולדו הגואלים בעצמם זה מעלה אחרת, כי הראשונים לא היו הגואלים בעצמם רק אבות לגואלים, ועכשיו נולדו הגואלים בעצמם היה צריך לחזור להכנה גמורה להיות

השלישי הוא משה שהיה שלישי. לכך ספור תולדות השבטים זה אחר זה עד לוי, כלומר כשנולד השלישי אז ראוי להוציא הגואלים, וספר השתלשלות הגואלים שהכל בסדר ראוי ומתכוון מאוד, ואין דבר במקרה, כמו שאמרנו בכמה מקומות, שאין לומר כי היה דבר אחד במקרה מן הגאולה, כל שכן סדר השתלשלות רק הכל על פי ה'. אמנם יש עוד בזה דברים עמוקים מאוד מאוד בענין השתלשלות משה ואהרן ואין להאריך יותר:

ואני אקשה את לב פרעה. יש מקשים למה הרבה הקדוש ברוך הוא המכות על פרעה למען רבות מופתיו בארץ מצרים, ומאחר שהיה רוצה פרעה לשמוע למה נהוג עמו כל כך להקשות את לבו עד שלא יוכל לשמוע ואם כן המכות עליו בחנם על לא פשעו. ואין זה קשיא של כלום, כי מפני שאמר פרעה מי ה' אשר אשמע בקולו, הרשע הזה ועמו היו גורמים שלא יהיה נודע שמו ה', כי הכל ידעו הכפירה וגרם חלול שמו יתברך, לכך ראוי שיהיה נודע שמו ה' על ידם כיון שהיו כופרים בשמו יתברך, ולכך אמר ואני אקשה את לב פרעה למען רבות מופתיו בארץ מצרים וידעו כי שמי ה', תחת אמרו מי ה' אשר אשמע בקולו, ולפיכך חייב פרעה לתקן מה שקלקל כבר, עד שעל ידו יהיה נודע שמו יתברך לכך הקשה לבו שלא ישמע למען יביא עליו ה' מכות הכתובות ואז יהיה נודע שמו יתברך. ועוד מעיקרא לאו קושיא הוא, כי בה' מכות הראשונות לא החזיק הקדוש ברוך את לבו, אלא נאמר בכל פעם שמעצמו היה חזק לבו, ובה' מכות אחרונות החזיק הקדוש ברוך הוא את לבו. והטעם כי אלו עשר מכות שהביא הקדוש ברוך הוא על המצרים, ה' בתחתונים בארץ וה' בעליונים בשמים, ודבר זה נתבאר לקמן אצל ביד חזקה ובזרוע נטויה. ובה' מכות ראשונות כאשר היו המכות בתחתונים, והאדם הוא ראש התחתונים עד שהוא מן העליונים גם כן, ולכך לא היו המכות גוברים עליו יותר מאשר היה כחו של אדם לכך פרעה החזיק את לבו מעצמו. וכאשר התחיל לבא המכות האחרונות שהם מעליונים, דבר שהוא יותר מן כחו של אדם, ובודאי היה משלח את ישראל לא בשביל שהוא חוזר בתשובה רק שהמכות כל כך קשות עליו, והקדוש ברוך הוא רוצה שלא יהיה האדם מוכרח במעשיו על ידי מכות, לכך הקדוש ברוך הוא החזיק את לבו נגד זה שהיו המכות באות עליו להכריח שישלח ישראל, כנגד זה החזיק את לבו להכריח אותו שלא ישלח והיה מכריע אותו לצד אחר, ולפיכך יפה ויפה הוא שהקשה לבבו כנגד המכות שיהיו מכריעות אותו לשלוח ועכשיו המשקל שוה:

אמנם בשמות רבה בפרשת בא (פרשה י"ג) כי אני הכבדתי את לבו אמר רבי יוחנן מכאן פתחון פה למינים לא היתה ממנו שיעשה תשובה שנאמר כי אני הכבדתי את לבו אמר ריש לקיש יסתם פיהם של מינים אלא אם ללצים הוא יליץ, שהקדוש ברוך הוא מתרה באדם פעם ראשונה ופעם שניה ושלישי ואינו חוזר והוא נועל לבו מן התשובה, כדי לפרוע ממנו מה שחטא, אף כאן פרעה הרשע כיון ששגר לו הקדוש ברוך הוא ה' פעמים ולא השגיח על זה אמר הקדוש ברוך הוא אתה הקשית ערפך ואין אתה חוזר בך הריני מוסיף לך טומאה על טומאתך הוי אומר כי אני הכבדתי את לבו ואת לב עבדיו. ומדה זאת שהקדוש ברוך הוא מוסיף טומאה על טומאתם הוא דבר עמוק מאוד. וזה כי התשובה שייכת לאדם בשביל שמעשה החטא בא מן האדם אשר הוא בעל שנוי ותמורה, לכך אין מעשיו וחטאים שלו נחשבים מעשים גמורים. כי המעשה נחשב לפי העושה, והעושה הוא בעל גוף בעל שנוי ותמורה אף המעשה שלו אינו מעשה גמור, שמתחלה בא המעשה מן האדם אשר אפשר שישנה מעשה שלו מן רע לטוב, ולפיכך יכול לשנות מעשיו בתשובה ונחשב המעשה כלא היה מעולם. אבל אם מתרה בו, ההעדאה והתראה זאת עושים לו שמעשיו שלו נחשבים מעשה יותר שהרי העיד ולא שמע, וזהו מעשה גמור בודאי אז נועל הקדוש ברוך הוא ממנו דרכי תשובה ומכביד את לבו. שקודם זה הקדוש ברוך הוא צופה לרשע שישנה את מעשיו

שהוא מוכן אל השנוי ותמורה וישנה אותם אל הטוב, אבל כאשר עשה זה שהתרה בו ולא שמע הקדוש ברוך מוסיף לו טומאה על טומאתו לפי שזה הוא מוכן אל הטומאה ולא אל התשובה, וכאשר הוא מוכן עושה לו כדי להפרע ממנו. והדברים אלו עמוקים מאוד אף כי נראים שהם נגלים וידועים, כי נועל הקדוש ברוך הוא דרכי תשובה, שההתראה שהוא עובר נראה שהוא חוטא בשכלו ובדעתו, ואין תשובה רק לטעות שהוא בא מן גוף האדם לא מן הדעת, כמו שנתבאר למעלה בפסוק קראן לו ויאכל לחם. ולפי זה מה שאמר הכתוב ואני אקשה את לבו למען רבות מופתי, ולא אמר כי לכך יקשה לבו לפי שהתרה בו ולא שב, זה מפני שיש כאן טעם שלא יקשה לבו בשביל למהר הוצאת ישראל שעיקר השליחות היה בשביל זה, ולפיכך אמר כדי להרבות מופתי אקשה את לבו:

פרק לב

וישליך אהרן וגו'. שלשה אותות צוה הקדוש ברוך הוא לעשות לפני ישראל, לעשות מטה נחש והיד מצורע והמים אשר יקח מן היאור יהיה דם ביבשה, ולפני פרעה לא עשה רק אות אחת לעשות המטה נחש. ויש לתת טעם, כי ג' אותות כדי שיאמינו אמונה שלימה כמו שהתבאר למעלה, לכך נאמר והאמינו לקול האות האחרון. אבל פרעה לא יהיה מאמין שחזק לבו, ולפיכך די היה באות אחד לעשות שאלתנו אשר שאל תנו לכם מופת. ודוקא אות הנחש עשה כי הנחש בעצמו גם כן נתקלל בעשר קללות, וכך יש במדרש (שמות רבה פרשה ג'), והסברא נותן כך דלא עדיף מן חוה שנתקללה בעשר קללות כדאיתא במסכת עירובין (ק' ע"ב) ורמז לו שיביא עליו עשר מכות. ובשמות רבה ואמרת אל אהרן קח את מטך אין רודה הקדוש ברוך הוא את הרשעים אלא במטה ולא לפי שנמשלו לכלב שנאמר ישובו לערב יהמו ככלב וגו' כשם שדרכו של כלב להכותו במטה כך אם יאמר לכם תנו לכם מופת הכה אותו במקל שנאמר אמור אל אהרן וגו' יהי לתנין מה נחש מלחש והורג אף היא מלחשת והורגת שנותן בבית האסורים ומלחש עליו להורגו דבר אחר מה הנחש מעוקם אף היא מעקמת דרכיה ולפיכך אמר הקדוש ברוך הוא למשה פרעה מעוקם כשבא להתעקם אמר אל אהרן ויתלה את המטה כנגדו כלומר מזה אתה לוקה דבר אחר למה נס של תנין לפי שפרעה נדמה לתנין שנאמר התנין הגדול הרובץ בתוך יאוריו כשהיה משה יוצא מאצל פרעה היה אומר אם יבא אצלי בן עמרם אני הורגו אני צולבו אני שורפו כשהיה נכנס נעשה פרעה מטה ע"כ. ובארו בזה המדרש, כי הרשע דומה לכלב כמו שהכלב הוא רחוק מן עיקר הנבראים והכל מרחיקים את הכלב, וכך הרשע רחוק ממציאאות האמיתית. כי הרשע מפני רשעתו רחוק מן המציאות, ודרך הכלב להכות אותו במטה, כי המקל דבר מוכן לדחות בו ולהרחיק מי שראוי לדחות ולהרחיק, וזה הכלב בעבור שהוא נדחה מהכל דוחים אותו במטה לכך אמר שיעשה האות במטה, כי ראוי הרשע הזה להיות נדחה על ידי המטה שבו דוחים ומרחיקים. ועוד אמר, שעשה אות זה כי המלכות נדמה לנחש משני פנים, האחד כשם שהנחש בקלות ממית האדם, שהרי זורק ארס וממית, כך המלכות בקלות ממיתה שאין צריך למלכות שום פעולה שהוא בבית אסורים, ובדבור פיו נעשה הדבר לגודל ממשלת המלכות. ועוד כמו שהנחש מעקם דרכיו, כך היא מעקמת דרכיה, שהמלך פורץ גדר לעשות לו דרך שהמלכות יש בו יכולת ללכת דרך מעוקם, ואמרי' בזה (סנהד' כ' ע"ב) מלך פורץ גדר לעשות לו דרך כמו שירצה ודומה בזה אל הנחש שהוא מעקם דרכיו ללכת לכל צד, שכל אדם הוא סר מן הנחש ומטה דרכיו ממנו מפני שיראים ממנו והרשות ביד הנחש ללכת לכל צד, וזה לגודל כח הנחש להתפשטותו לכל צד ואין מוחה בידו, וכן המלך למלכותו וכחו פורץ גדר לעשות לו דרך לכל צד ואין מוחה מיראתו. ואמר לו הקדוש ברוך הוא שמטה של אהרן יעשה נחש, רמז לו שהקדוש ברוך הוא מקים מלכים ועושה מן המטה שהוא יבש נחש שהוא דומה

למלך, וכן משפיל מלכים ומן הנחש שהוא דומה למלך עושה מטה לחזור אל שפלתו. ועוד יש לפרש רמז שיכנס המטה במלכות, כלומר שיכה אותו ויכנס המטה במלכות שדומה לנחש, ולפיכך נעשה המטה נחש כי כל דבר שיכנס באחר יתלבש בו, וכאשר נעשה מן המטה נחש הרי נכנס המטה שהוא המכה בגבול נחש, ורמז לו על כלל המכות שיקבל המלכות, ופירוש זה יותר עיקר. וכך משמע מדברי רז"ל ולפיכך אמרו, דבר אחר לפי שפרעה נמשל לתנין ואמר אם יכנס משה אצלי אני שורפו ואני צולבו לכך רמז לו המטה הזה כי היה חקוק עליו מטה אלקים שנכנס בגבולו, אלו דברים הם קרובים מאוד אל פשוטו. ופירשו רז"ל למה לקה היאור מפני שהמצרים עובדים ליאור, לכך לקה אלקיהם תחלה שהקדוש ברוך הוא כשנפרע מן האומות נפרע מאלקיהם תחלה. כי העבודה זרה סבת חטא של עכו"ם, כי כחם הוא המסית לחטא, והיאור כח גדול למצרים אשר היה מתפאר בו ואומר לי יאורי ואני עשיתני, וראי להיות הסבה נלקה תחלה לפי שכל גורם הוא ראשון. ועוד נתנו טעם אל אלו עשר מכות, למה לקו בדם מפני שלא היו רוצים שיטבלו בנות ישראל מטומאתן כדי למעטן מפריה ורביה לכך הביא עליהם דם. ומכות צפרדעים אמרו שלכך הביא עליהם צפרדעים לפי שהיו אומרים לישראל להביא להם שקצים ורמשים ולכך הביא עליהם צפרדעים. ובמכת כנים נתנו הטעם לפי שהיו ישראל מכבדים חוצות ושווקים לכך נהפך עפרם לכנים, ובערוב נתנו הטעם מפני שאמרו לישראל להביא להם דובין ואריות לכך הביא עליהם ערוב. דבר למה הביא עליהם מפני שהיו אומרים לישראל לרעות צאנם בהרים ובמדברות אמר הקדוש ברוך הוא אני ארעה צאנם שנאמר הנה יד ה' הויה וגו' ועוד כדי שלא יהיה להם צאן לרעות. שחין למה הביא עליהם מפני שאמרו לישראל להחם להם חמין ולפיכך הביא עליהם את השחין שלא היו יכולים לרחוץ. ברד למה הביא עליהם לפי ששמין אותם נוטעים כרמים לכך לקה בברד גפנם. חושך הביא עליהם שהיו בישראל רשעים ולא היו רוצים לצאת הביא הקדוש ברוך הוא עליהם חושך שלא יראו מצרים במפלתן שכלם מתו בשלשת ימי אפילה. מכות בכורות לפי ששעבדו בישראל שנקראו בני בכורי ישראל ע"כ בשמות רבה בפרשת וארא (פ' י"ב) ובפרשת בא (פ' ט"ו). פירוש המדרש הזה כיון שראינו הקדוש ברוך הוא אמר להם על מכות בכורות שלח את בני יעבדני ותמאן לשלחו הנני הורג בנך בכורך. הרי בפירוש נתן מדה כנגד מדה והוא הדין כל המכות מדה כנגד מדה. ובודאי בלא טעם זה יש טעם בכל מכה ומכה למה הביא זאת כמו שמבואר בהגדה בסדר המכות וגם לקמן אחר מכת בכורות. רק מפני שכל מדותיו של הקדוש ברוך הוא מדה כנגד מדה צריך אתה לומר שהיה במכות גם כן מדה כנגד מדה, שאם לא כן לא הביא הקדוש ברוך הוא עליהם מכה זאת אף על גב שטעם יש בה סוף סוף צריך שיהיה שעבוד ישראל דומה אל המכה כדי שיקיים בהם וגם הגוי אשר יעבדו דן אנכי, ודין הקדוש ברוך הוא מדה כנגד מדה. אבל בודאי טעם זה בלבד אינו מספיק שלא דברים אלו בלבד היו המצרים עושים לישראל שיהיה הקדוש ברוך הוא מביא עליהם דוקא מכות אלו לכך צריך לדברים אשר יתבאר לקמן:

ואמרת אליו כה אמר ה' וגו', במכת צפרדעים לא נאמר ה' אלקי העברים רק אמר כה אמר ה' הזכיר השם המיוחד, וכן במכות הערוב נאמר גם כן השם המיוחד. והטעם כי באלו שתי מכות נודע להם שמו ה', במכת צפרדעים נאמר ויאמר כדברך למען תדע כי אין כה' אלקינו, וכן במכות הערוב נאמר והפליתי ביום ההוא את ארץ גושן למען תדע כי אני ה' בקרב הארץ ולפיכך היתה התראה זאת גם כן בשם המיוחד כה אמר ה':

ודע כי אלו ב' מכות מיוחדות בזה שנודע להם השם המיוחד, כי אמר התפאר עלי למתי אעתיר לך ואמר למחר ועל זה אמר כדברך למען תדע כי אין כה' אלקינו. וזה כי על ידי מעשה הטבע או גזירת השמים אין לומר שכל שעה ושעה אשר מיוחד יהיה דבר זה, כי הטבע פועל לפי מנהגו בזמן אשר טבעו לפעול וכן

גזירת שמים לפי מהלך המזל, וכאן אמר למתי אעתיר ובשעה שהיה קובע נעשה, נראה ברור כי הקדוש ברוך הוא מיוחד מכל הנמצאים ונבדל מהם, ולכך מיוחד ומבדיל זמן מיוחד לעשות בשעה שהוא מיוחד ומברר. וכן כאשר היה מבדיל ארץ גושן לבלתי היות שם ערוב, מה שהבדיל ויחד את ארץ גושן מורה על שהוא ית' מיוחד ונבדל מכל הנמצאים, וכמו שהוא מיוחד כך מיוחד מקום זה מבין שאר מקומות שהיה הערוב בכל ארץ מצרים חוץ מארץ גושן. ובדרך הטבע ומנהגו של עולם החיות הולכים ורצים בכל מקום כרצונם, וכאן לא היה נראה בארץ גושן אשר שם ישראל הערוב, מורה זה התייחדות וכל התייחדות מורה על מי שהוא מיוחד, כי הטבע וגזירת השמים אינם מיוחדים בדבר מיוחד, שאף על גב שיש לגזירת השמים זמן מיוחד לפעולתם, דבר זה אינו נקרא זמן מיוחד לפי שהוא פועל בזמן הראוי לו לפי מצב הכוכב ולא נקרא מיוחד, אבל דבר זה נקרא מיוחד כאשר הוא מיוחד הזמן מן שאר זמן, אף על גב שכולם שוים הוא מיוחד זמן מיוחד, ואי אפשר שיבא יחוד זה כי אם מן השם יתברך שהוא מיוחד ובשביל כך מיוחד הזמן, כי מצד הזמן ומצד המקום אין כאן יחוד. ואף על גב שדם וכנים וצפרדעים וברד וכל המכות לא היו גם כן בארץ גושן, הערוב היה חדוש יותר גדול, כי זה מנהגו של עולם הוא כאשר לקתה הארץ בכנים הרי מקום זה בלבד נלקה ולא מקום אחר, וכן בדם לא נלקה בארץ גושן, וכן היאור לא נלקה בארץ גושן, ולפיכך אין זה הפלא והבדלה מה שלא נלקה היאור והעפר בארץ גושן. ואף על גב שהוצרך לומר במכת ברד שלא יהיה בארץ גושן, היינו שלא תחשוב כיון שאמר נטה ידך על השמים, ולא כיון על מקום מיוחד יש לחשוב שהיתה המכה כוללת. אבל בודאי אין זה פלא מה שיש ברד כאן ואין במקום אחר, אבל מכת ערוב שאף על גב שהביא ערוב על מצרים, הערוב בעצמו מתפשט בכל המקומות לפי רצונו, ולא כן הארבה כי הארבה אינו מתפשט לפי שדרך הארבה שלא יתפרד זה מזה, אבל בערוב שהם חיות רעות ודרך החיות להיות הולכות בכל מקום, ובזה הבדיל את ארץ גושן שלא היה שם ערוב, וכן לשעה שקבע הסיר את הערוב זהו מורה על יחוד והבדלה וזה שאמר כאן למען תדע כי אין כה' אלקינו שהוא מיוחד. ובמכת דם נאמר גם כן כה אמר ה' בזאת תדע כי אני ה' הנה אנכי מכה במטה אשר בידי וגו' מזכיר שם המיוחד בלבד, כי שאר מכות אף על גב שהם שלא כמנהגו של עולם אינם פלא כמו מכת דם, כי הצפרדעים והכנים דרך היאור להשריץ צפרדעים והעפר מגדל כנים, ולפעמים דבר בא לעולם וכן השחין אינו שלא בטבע לגמרי והברד גם כן, וכן הארבה אינו שלא בטבע לגמרי, וכן החושך אין זה שנוי רק העדר האור ואינו דבר שנוי בעצמו, ועוד כי אפשר להיות חושך כמו ביום המעונן ובלקות המאורות, אבל להיות מן המים דם זה אינו טבעי לגמרי. וזה שדרשו ובמופתים זה הדם ובהגדה יתבאר זה באורך עיין שם, לכך נאמר כאן גם כן כה אמר ה' בזאת תדע כי אני ה', הזכיר שם המיוחד כי בזאת המכה נודע אמתת שמו יתברך שעושה מופתים כמו שדרשו ובמופתים זה הדם, ומה שהתחיל לומר ה' אלקי העברים שלחני וגו' זה לא קאי על מכת דם דבמכת דם הזכיר שם המיוחד, רק פירושו שבפעם הראשון בא אליו בשם ה' אלקי העבריים ולא שמעת עד כה אמר ה' בזאת תדע כי אני ה' וגו'. ומה שנאמר במכות הברד בצאתי את העיר הקולות יחדלון למען תדע כי לה' הארץ, הזכיר שם המיוחד, לפי שקבע שעה מיוחדת שאמר בצאתי את העיר הקולות יחדלון ולכך אמר למען תדע כי לה' הארץ, לפני שמשה אמר מעצמו הקולות יחדלון בצאתי העיר, ופרעה לא קבע השעה ואפשר לבעל דין לחלוק ולומר בלאו הכי נמי היה פוסק ומשה ידע זה, ולפיכך לא רצה להזכיר שם המיוחד בהתראה רק אמר ה' אלקי העברים. ומכל מקום כיון שמשה קבע שעה בצאתו מן העיר וגו' אמר למען תדע כי לה' הארץ והיכולת בידו לעשות כל דבר אשר ירצה ובשעה שירצה כאשר תתן דעתך על זה. ומה שאמר במכת בכורות כה אמר ה', כי בזאת המכה כתיב ולכל בני ישראל לא יחרץ כלב לשונו למען תדעון אשר יפלא ה' לכך נאמר במכה אחרונה כה אמר ה' וגו':

פרק לג

ותעל הצפרדע, תני רבי עקיבא אומר צפרדע אחת היתה והיא שרצה ומלאה את ארץ מצרים אמר לו רבי אליעזר מה לך אצל אגדות כלך אצל נגעים ואהלות צפרדע אחת היתה ושרקה להם ובאו כולם ע"כ. באור זה, שהקשה להם מה שכתוב בצפרדעים לשון ותעל הצפרדע, ובכנים לא הוקשה להם למה כתיב ותהי הכנס, מפני שדרך הכנים להיות מקובצים יחד אבל הצפרדעים אין עניניהם כך, לכך סבר רבי עקיבא שנקראו בלשון יחיד על שם הכח המוליד אותם ומשריץ הצפרדעים זה הכח נאמר עליו ותעל הצפרדע. אבל רבי אליעזר סובר שהכח המאסף אותם נקרא צפרדע בלשון יחיד. ולדעת רבי עקיבא מה שנאמר ושרץ היאור צפרדעים דמשמע היאור השריץ הצפרדעים, היינו כי היאור הוא משריץ גם כן, שאם לא היה היאור לא היה הכח הזה פועל, והיאור אל הצפרדעים כמו האדמה לזרע שמוציאה הפרי, שאם אין האדמה נותן יכולה אין הזרע גדל, אף כאן היאור משריץ הצפרדעים, מכל מקום דבר זה על ידי כח אחר ועליו נאמר ותעל הצפרדע. אבל לדעת רבי אליעזר נאמר ותעל הצפרדע על כח המחבר והמקבץ לעלות על הארץ:

העתירו אל ה'. אף על גב שכל מכה ומכה היה לה שיעור ז' ימים, שכן דרשו (שמות רבה פ"ט) מפסוק וימלא שבעת ימים אחרי הכות ה' את היאור, היינו שלא היתה הולכת ומוספת, כי היאור שהיה דם אין ספק כי היאור אינו עומד וכל שעה מים אחרים באים, וכל מים שבאו היו לדם עד שבעה ימים ואחר שבעה לא היה זה, וכן הצפרדעים שהיה היאור משריץ עוד יותר צפרדעים עד שבעה ימים ולא יותר. אבל אם לא היה תפלת משה, אותם שבאו על מצרים לא היו הולכים אלא היו נשארים אף אחר שבעה ימים, וכן הארבה שהיה שם היה נשאר אף אחר שבעה ימים לכך התפלה להסיר אותם, וכן הערוב אשר היה שם היו נשארים ועל ידי התפלה הוסר, והברד גם כן הברד שהיה כבר באויר ובעננים לא היה פוסק אם לא היתה תפלת משה, ותפלת משה גורמת להסיר אף הברד שהיה באויר שנאמר לא נתן ארצה כך יראה. ועוד נראה לומר, כי לא היתה המכה משמשת שבעה ימים, רק סתם מכה שלא נאמר בה העתירו כדי להשלים המכה, אבל במקום שהיו אומרים העתירו כבר נשלמה המכה, שהרי היו אומרים להתפלל להסיר המכה, והיו רוצים לשלוח ואין צריך יותר להכות, ולא אמרו שהיתה המכה שבעה ימים רק בשלא רצה לשלוח. ומה שאמר למתי אעתיר דמשמע דוקא למחר ולא היום, וכן גבי הערוב וסר הערוב למחר, מפני כי הכרתת הצפרדעים הפך ביאת הצפרדעים ולכך צריך יום מיוחד כי אותו היום כבר באה המכה לכל היום, ואין באותו היום הסרת המכה ולפיכך לא היה הכרתת הצפרדעים והערוב עד למחר. אבל הברד נאמר בצאתי את העיר וגו', מפני שאין זה רק הפסק הברד והקולות וזה בודאי אפשר להיות מיד, ודוקא הצפרדעים שאחר שגזר על הצפרדעים שיבאו באותו היום אין גוזר גזירה אחרת שיכרתו, וכן הערוב שגזר ביום זה יהיו אין גוזר גזירה הפך זה שיכלו אחר שבאה המכה לכל היום אין המכה סרה באותו היום, וזה לא שייך לומר בברד שבאה המכה לכל היום שהברד יורד זה אחר זה, ומן הברד שירד אין המכה רק מה שהוא מוסיף והולך. ובמכה זאת נאמר וירא פרעה כי היתה הרוחה וגו' ובשאר מכות לא נאמר כך, אף בערוב ובארבה לא נאמר כך אף על גב שהלכו גם כן על ידי תפלה לא נאמר כך, וכן במכת הברד נאמר וירא פרעה כי חדל המטר וגו'. ויראה מפני כי באלו שני מכות היה לו יראה גדולה מאוד, כדכתיב אצל ברד שהיו יראים מן קולות אלקים, ואין זה אלא יראה אף על גב שהיתה מכה גדולה עיקר היה היראה, וכן הצפרדעים עיקר היה היראה מה שהיו מקרקרים, וכן דרשו ז"ל (שמות רבה פ"י) על דבר הצפרדעים אשר שם לפרעה מלמד שהיו קולן של צפרדעים קשה להם ממכתן, ועל דבר שהוא קול בלבד ואין זה מכה בעצמו הוא יראה בלבד. וכאשר הוסר היראה כאלו לא הגיע לו המכה, כי מתחלה לא היה אומר להתפלל

על הצפרדעים רק מחמת יראת הקול, כדכתיב ויצא משה ויצעק משה על דבר הצפרדעים, כלומר על קול של צפרדעים וכאשר הוסר חזר לחטא כבראשונה וגו':

כי בפעם הזאת אני שולח כל מגפותי, ויש לתמוה למה הברד כל מגפותי. ורש"י פירוש כי זה נאמר על מכות בכורות, וגם זה תימה דמה ענין מכות בכורות לכאן. ויראה דכך פירושו, הנה עתה אשלח לך כל מגפותי, כי עתה היה שולח עליו מכת ברד ומכת ארבה וחושך ומכות בכורות, שאחר שהשלים ערוב דבר שחין שהם סדר אחד בפני עצמו ומתחיל עתה בסדר באח"ב סדר בפני עצמו, כאשר ידוע כי המכות יש להם סדר שתיים בהתראה ושלישית בלא התראה. אף על גב שמכת בכורות הוא בהתראה, מאחר שהיא באחרונה ובה נשלמו המכות יש לה משפט השלמה שמתחבר אל שלפניו. ולכך נתן רבי יהודה סימן באח"ב, וכאשר יש לארבע מכות האחרונות סדר אחד וקשור אחד ביחד, לכך יאמר כי בפעם הזאת אני שולח כל מגפותי כלומר עתה אתחיל לשלוח כל מגפותי. וזה כי בסדר באח"ב הם כל מגפותי שהרי מ"ב בתוכן וכאלו היה באח"ב מכה אחת ארוכה שהרי ענין אחד וסדר אחד, ושייך בזה כי בפעם הזאת אני שולח כל מגפותי, מפני שיש בתוכן מכת בכורות השקולה נגד כל המכות. ואין לומר מכת ברד דסתמא אותה מכה שעל ידה יצאו היא הקשה יותר, כך יתפרש והוא נכון מאוד. ויש מפרשים בזה פרושים רחוקים ואין צריך רק פירוש זה הוא ברור, ובספר גור אריה פרשנו עוד פירוש והארכנו בזה עיין שם:

כעת מחר וגו'. שרט לו שריטה בכותל כשתגיע חמה לשריטה זאת ירד המטר. ונראה מפני שרוב ברד הוא כמנהגו של עולם, הוצרך להראות שהוא דבר פלא ודרך נס שהרי יודע הרגע והשעה, ומכות ערוב דבר וארבה שאינה כמנהגו של עולם כל כך, ומכל מקום הם קצת כמנהגו של עולם, די היה להודיע שהמכה היה מה', במה שהיה קובע מחר יהיה זה ולא היה צריך לברר הרגע. ומה שאמר לו ועתה שלח העז וגו' למה הזהיר אותנו והרי להכותנו בא. הטעם הוא שלא היה רוצה להביא ברד רק על עץ השדה להיות מוכה בברד, ולפיכך הזהיר שיכניס לבית מה שאין רצונו של מקום כדי שלא יהיה המכה בחנם, כי אחר שאין רצונו של מקום על זה שיהיו לוקים הבהמות עתה, והראה לו שחפץ בטובתו מה שאינו רוצה להכותו עתה. ולפיכך אמר פרעה בזאת המכה ה' הצדיק, שהרי ראיתי שעשה צדקה עמי ואני לא הכרתי זה. ובמכת הדבר שגם כן היה במקנה שבשדה, לא הזהיר אותם שיכניס אותם אל הבית, כי שם המכה היתה על המקנה ולא רצה להזהיר אותם, ודוקא בברד הזהיר אותם שלא היה הבאת המכה רק על עץ השדה, ודבר שלא היה בשבילו המכה היה מזהירו שיכניס אותנו לבית:

ויאמרו עבדי פרעה עד מתי וגו'. לא תמצא שדברו עבדי פרעה דבר עד מכת ארבה מכה שמינית, כי המכות נחלקות לג' ג' לסדר דצ"ך עד"ש באח"ב כמו שהתבאר בהגדה. ועוד נחלקו לחמש חמש מכות כאשר התבאר בהגדה. ועוד נחלקים לשבעה ושלושה, כי אחר שבע מכות היו נתוספים המכות במכות החמורות וקשות שלא מענין הראשונים. וזה כי הקדוש ברוך הוא מייסר את החוטאים על ידי שבע מכות בכל מקום (ויקרא כ"ו) ויספתי ליסרה אתכם שבע על חטאותיכם וכן בהרבה מקומות, ולפיכך היו שבע מכות הראשונים בענין אחד שוות, ושלוש אחרונות יותר חמורות. ולפיכך תמצא במכת הארבה שרצה פרעה לשלוח מקצת שאמר מי ומי ההולכים, ובמכת חושך אמר גם טפכם ילך עמכם ובמכת בכורות הלכו כלם. וזה כי שלש האחרונות כלם הם נחשבים מיתה, אצל הארבה כתיב (שמות ט"ו) ויסר מעלי המות הזה, ומכת חושך בודאי זה נחשב מיתה דכתיב (איכה ג') במחשכים הושיבני כמתי עולם, ומכת בכורות מיתה גמורה, ודבר זה כי השלש האחרונות הם מיתה ידוע לחכמים וליודעי בינה:

בא אל פרעה וגו'. ולא הזכיר התראה כלל, ולפיכך אמרו ז"ל (שמות רבה פר' י"ג) רמז למשה מכה זאת שנאמר למען תספר באזני בנך ובן בנך וכתוב אצל הארבה בנבואת יואל עליה לבניכם ספרו ע"כ. ביאור זה כי כל המכות לא שייך ספור לבנים כמו מכת הארבה. וזה כי כל מכה שהיא יוצאת לגמרי חוץ לטבע וחוץ למנהגו של עולם, או שהיה לגמרי כמנהגו של עולם אין בזה למען תספר. כי אותה שאינה כמנהגו של עולם אינה רגילה לבא עוד, וכיון שלא תבא עוד אין כאן ספור כי נשכח זכרה של ראשונה, או שהיה לגמרי כמנהג העולם אין זה פלא לגמרי, ולא שייך בזה למען תספר וגו' כמו שהתבאר למעלה. אבל בארבה מפני כי הארבה בעצמו הוא דבר שאינו רגיל שיהיה, ומכל מקום הוא בא לפעמים גם בשאר השנים, וכאשר הארבה בא בשאר שנים יזכור שפעם אחד בא ארבה יותר קשה, כי חדוש זה של ארבה מביא לזכור ראשונה, לאפוקי ברד שרגיל לגמרי לבא ואינו מזכיר ברד הראשון שהיה גדול מאוד, כי אין חדוש בברד זה שיזכור עמו ברד הראשון. לכך נאמר במכת ארבה ולמען תספר באזני בנך ובן בנך ובזה ידע משה שהוא מכת הארבה, ובס' גור אריה נת' עוד:

פרק לד

נטה ירך על השמים וגו', אמרו רז"ל (שמות רבה פר' י"ד) החושך היה שם ששה ימים שנאמר ויהי חושך אפילה בכל ארץ מצרים שלשת ימים לא ראו איש את אחיו ולא קמו איש מתחתיו שלשת ימים, שלשה ימים הראשונים לא ראו איש את אחיו ושלשה ימים האחרונים עומד לא יכול לשבת יושב לא היה יכול לעמוד, וכל מכה משמשת שבעה ימים יום השבעה היה על הים דכתיב ויהי הענן והחושך וגו'. ובמדרש (שמות רבה פ' י"ד) מהיכן היה החושך רבי יהודה ורבי נחמיה רבי יהודה אומר מחושך של מעלה שנאמר ישות חושך סתרו סביבותיו סכתו, רבי נחמיה אומר מחושך של גיהנם שנאמר ארץ עיפתה כמו אופל צלמות ולא סדרים ע"כ. ביאור זה כי לדעת רבי יהודה החושך תמיד מורה על ההעדר, כמו שהאור מורה על המציאות כן החושך מורה על ההעדר. ומפני שהעולם נמצא אחר שהיה נעדר, יש חושך קודם מציאותו וזה נקרא חושך העליון המפסיק בין הש"י ובין העולם שנאמר (תהלים י"ח) ישות חושך סתרו, וזה כי הוא יתברך נצחי והעולם נמצא אחר ההעדר והנה ישות חושך סתרו וגו'. וזהו ההעדר דבק בעולם מצד התחלתו, ומצד בחינה זאת שיש בעולם העדר מצד התחלתו בא למצרים חושך שהוא העדר האור. ועוד יש העדר בעולם וזה כי הבריאה שנברא דבק החסרון בה, כי אין מציאות בשלימות הגמור אבל דבק בבריאות עולם העדר, וזהו גיהנם שהוא העדר בריאה. ולפיכך כל אשר ראוי לו האבדון והעדר יבא אל הגיהנם ששם העדר הבריאה וחסרון הבריאה. וכאשר הביא הקדוש ברוך הוא מכת חושך על מצרים הביא עליהם ההעדר מצד כי בבריאה דבק העדר וחסרון, וחולקים איזה קרוב יותר להביא. כי למאן דאמר החושך העליון קרוב יותר, וזה מפני כי השם יתברך הביא עליהם החושך המורה על מעלתו שהוא נצחי והם נבראים אחר ההעדר, ולמאן דאמר מן חושך של גיהנם שהוא קרוב יותר אל מצרים המקבלים הדבוקים בגיהנם שהגיהנם הוא קרוב אל רשעים ודי בזה:

כה אמר ה' כחצות וגו'. פרשו בפרק קמא דברכות (ג' ע"ב) מה שאמר כחצות וגו' ובמכה כתיב ויהי בחצות הלילה שלכך אמר כחצות שמא יטעו אצטגניני פרעה ויאמרו משה בדאי הוא לכך אמר כחצות. וקשיא דהשתא יאמרו גם כן משה אין יודע השעה. ויראה שאין רז"ל מפרשים כחצות כמו בחצי הלילה שהוא שם דבר דמשמע סמוך לחצי הלילה או לאחר חצי, שזה אינו. דודאי פירוש כחצות כמו כעלות ופירושו בשעה שיהיה זה שהלילה נחלק וזהו בשעת החלוק עצמו. אלא דמכל מקום יש הפרש גדול, כי כחצות הוא פעל כמו כעלות, ואי אפשר שתהיה פעולה רק בזמן, וזהו כחצות הלילה כאשר מתחלק הלילה ודבר

זה בזמן, ומאחר שהוא בזמן אם כן לא שייך בזה טעות, שאף אם היו סבורים האצטגנינים שהמכה היתה כמו חצי שעה לפני חצות או לאחר חצות, כיון שלשון כחצות נאמר על זמן מה, אפשר שהזמן ההוא שעה או יותר בכדי טעות האצטגנינים כי אין שיעור מוגבל לו, רק שלשון כחצות הוא על זמן מה שהלילה מתחלק בו, ולא יאמרו מעתה משה בדאי הוא שהלשון משמע פעל וכל פעל בזמן, וכיון שיש כאן זמן יש לומר על שעה שהיו טועים כי זהו הזמן שנחלק בו הלילה. אבל בחצי שאינו פעל אבל הוא שם דבר פירוש בחצי לגמרי, ובזה בודאי יש טעות, שאם היו האצטגנינים סוברים שהוא קצת רחוק מן חצי הלילה יאמרו משה בדאי. ומעתה לא יקשה שיהיו אומרים משה לא ידע שהרי אומר כחצות ואינו משמע לגמרי בחצי הלילה, דזה בודאי לא יקשה רק אילו אמר שתהיה המכה כמו חצי הלילה שהראה משה שלא ידע הזמן בעצמו, אבל אם פירש כמשמעו כהחלק הלילה אף על גב דלא משמע הלשון בחצי הלילה לגמרי לא יאמרו בשביל זה משה לא ידע כיון שהשיעור אשר קבע הוא שיעור גמור. שאלו היה אומר בלילה הזה יהיה דבר זה, בודאי לא היה נראה שמשה לא ידע בשביל שלא קבע באיזה שעה, כיון שהזמן אשר הגביל זמן מבורר ודבר זה נכון. ועוד יראה כי לכך הוצרכו רז"ל לומר שפירוש כחצות אינו לגמרי בחצי ולא פרשו כחצות כמו כעלות השחר שזהו כעלות לגמרי, והכי נמי יש לפרש כהחלק הלילה והוא מקור מבנין הקל מנחי למ"ד כמו ובחנות הלויים, דודאי לא שייך לשון פעל אצל חלוק הלילה כי אם לשון נפעל כמו (בראשית י"ד) ויחלק עליהם לילה, ואינו דומה אל כעלות דשייך בו פעל ולא שייך פעל אצל חלוק. וזהו אמת וברור מאוד ולפיכך פרשו אותו שם דבר ולא מקור מנחי למ"ד ה"א:

ומת כל בכור בארץ מצרים מבכור פרעה עד בכור השפחה וגו'. ובמעשה כתיב עד בכור השבי אשר בבית הבור. ויש לפרש דבהתראה שבא להתרות על המכה שתהיה במצרים, ובודאי לא היה המכה במה שהכה בכור השבי בבית הבור, דלא היו מקפידים על בכור של שבוי ולא שייך בו מכה למצרים, אבל בכור השפחה יש בו מכה למצרים שהיה עבד עושה מלאכה. אבל במעשה שהכתוב מספר המעשה איך שהיה הדבר כל מה שנלקה, הזכיר הגרוע יותר והוא בכור השבי דגרע יותר הרבה מן בכור השפחה שהרי הוא שבוי ולומר שאף הוא לא נצל, ונלקה בכור שבי גם כן מפני שהיו שמחים לאיד ישראל, אבל בהתראה לא שייך להזכיר כי לא התרה רק מידי דהוא מכה למצרים כדלעיל. ובהגדה אצל אלו הן עשר מכות שהביא הקדוש ברוך הוא על המצרים במצרים שם יתבאר ענין המכות למה באו אלו מכות דוקא על המצרים במצרים ושם תעיין ותמצא טעמים נכונים ברורים. ועוד יש לומר על אותן הטעמים שנזכרים שם כי באו דוקא בסדר הזה ולא בסדר אחר, כי כאשר פרעה לא היה מאמין בו יתברך וכמו שאמר מי ה' אשר אשמע בקולו לא ידעתי את ה' וגו', כל המכות באו עליו כדי להודיע שמו למצרים כדכתיב (שמות ו' י) וידעו מצרים כי אני ה' וגו' לכך באו המכות בענין זה תחלה הודיע לו כי הוא יתברך המושל בעולם, והתחיל במים שהוא היאור לפי שרצה להתחיל בדבר שהוא תחת הארץ לגמרי, שהמים הם יותר תחתונים מן הארץ דכתיב (שמות כ') ואשר במים מתחת לארץ וכתוב (תהלים כ"ד) כי הוא על ימים יסדה ועל נהרות יכוננה, והראה לפרעה שהוא יתברך מושל על זה ולכך נלקה היאור. וכאשר לא שב מפני שהיה סובר שמא אין ממשלתו רק בתחתון התחתונים, הביא עליהם הצפרדעים שהם הנבראים שהם דרים במים והם יותר במעלה מן המים עצמם, כי המים מקום לנבראים שהם בתוכו, ולכך המים הם יותר תחתונים לנבראים שהם בתוך המים והצפרדעים יותר עליון. ועדיין היה אומר שמא אין ממשלתו יותר עוד, נלקה העפר להיות כנים וזה בארץ כדכתיב (שמות ח') והך את עפר הארץ והיה לכנים. ואחר כך הביא עליהם הערוב והם הנבראים השוכנים על הארץ, כמו שהכה המים ואחר כך הנבראים הדרים במים, כך מתחלה הכה העפר ואחר כך הכה הדרים עליה והם הערוב שהם חיות דורסות והם דרים על הארץ. ואחר כך כאשר לא חזר הביא הדבר שהוא עפוש האויר שהוא יותר למעלה באויר הארץ. ואחר כך הביא עליהם השחין שהוא מכת האש

אשר למעלה מן האויר, כי השחין הוא מלשון חמימות הנעשה על ידי האש שהקדוש ברוך הוא מביא אש מן יסוד האש ומזה מקבל האדם השחין. ברד הוא עוד יותר במעלה לפי שהוא מן השמים האוירי, אמנם הארבה הוא יותר עליון לפי שהארבה הוא עוף והוא יעופף על פני הרקיע השמים והוא הרקיע האוירי כאשר ידוע. וכבר התבאר למעלה שכל דבר שהוא מקום לדבר הוא פחות ושפל יותר מן דבר אשר הוא דר שם. וזה דבר פשוט בכל דבר שהמקום יותר פחות במעלה לאשר הוא מקום לו, והשמים הם משכן לעופות דכתיב (בראשית א') עוף יעופף על פני רקיע השמים ונאמר ועוף השמים. לכך מתחלה ברד מן השמים ואחר כך הארבה ברקיע האוירי ואחר כך החושך במאורות שהם בשמי השמים העליונים, ואחר כך מכת בכורות מכה בנשמת האדם שהוא דבר רוחני וזה יותר עליון כי המאורות הם גשמיים אבל הנשמה היא רוחנית. ואז יצאו ישראל, כי אז נודע למצרים כי הוא יתברך מושל בארץ מתחת ובשמים ממעל, בארץ מתחת הם המים אשר מתחת לארץ ובשמים ממעל היא הנשמה שהיא למעלה מן השמים וראוי אז לצאת, לכך אז יצאו אחר שהוא יתברך מושל למעלה מן השמים. ומפני שאמרו אצבע אלקים כלומר שכל המכות היו מכות פרטיות, כמו האצבע שהוא אצבע פרטי, ושמה אין ממשלתו בכלל מציאות העולם, לכך קרע להם הים לפי שהים אינו פרטי כמו היאור שהוא נהר פרטי, אבל הים הוא כללי במה שכל הנחלים הולכים אל הים והוא מציאות כללי ולפיכך הים נבקע, והים הוא כמו היאור ואין חלוק ביניהם רק שזה חלקי שהיאור חלק והים הוא כללי, ועתה ראה מתחלה לא היו מאמינים שיש לישראל אלקים, ולפיכך אמר שלא לשלוח כלל את ישראל עד מכת בכורות שאז ראו כי יש לישראל אלקים כחו כח אלקי, ואם כן למה יהיו ישראל שהם עמו תחת רשותם כיון שיש להם אלקים מושל ושלחו את ישראל מרשותם ואמרו לכו ועבדו את ה'. ואחר כך אמרו ארדוף אשיג אחלק, במה שחשבו כי כחו כח פרטי כמו שאמרו אצבע אלקים הוא על המכות שהיו במצרים, וחשבו כי המצריים ינצחו ישראל כי הפרטים הם מנצחים זה את זה גוברים זה על זה, כי חשבו כי אלקי ישראל כחו כח פרטי, וכאשר שקע אותם בים הראה להם כי כחו של יתברך כח כללי מושל בכללות העולם, ולפיכך שקע אותם בים שהוא כללי וידעו כי כח אלקיהם כח כללי. ומפני שהיו אומרים כי אולי אין כחו בכללות העליונים כי המים מן התחתונים, ולפיכך כאשר בא עמלק להלחם על ישראל והשם יתברך היה מושל על כחו והעמיד השמש דכתיב (שמות י"ז) עד בא השמש שהיה מושל על השמש וזה עד בא השמש, והשמש גם כן נחשב כח כללי שהוא המאור הגדול המושל מקצה העולם עד קצה העולם, וידעו כי השם יתברך מושל בעליונים בכללות. ועדיין לא נודע להם שהוא אלקים אין זולתו אף על השמים ממעל, עד שהיה נותן תורה שנתן להם תורה אלקית שמעלתה על השמים, ואמר להם אנכי ה' אלקיך וגו' אמרו חכמים (מכלתא פ' יתרו) שקרע השמים ושמי השמים העליונים והראה להם שאין עוד זולתו כדכתיב אתה הראת לדעת כי ה' הוא האלקים אין עוד, ודבר זה התבאר בספר גור אריה בפרשת יתרו ועוד יתבאר:

ובמדרש תנחומא (פ' בא) נתן טעם על סדרם כטכסיסי בשר ודם הביא הקדוש ברוך הוא את המכות, מלך בשר ודם כשהמדינה מורדת עליו מה הוא עושה משליח לגיונות והם מקרבין עליה בתחילה סוכר אמת המים אם חוזרים מוטב ואם לאו מביא עליהם קלאנים כו' חזרו בהם מוטב ואם לאו מביא עליהם הברברים כו' חזרו בהם מוטב ואם לאו זורק בהם נפט חזרו בהם מוטב ואם לאו משליך עליהם אבנים בליסטראות חזרו בהם מוטב ואם לאו משליח לגיונות עליהם חזרו בהם מוטב ואם לאו אוסר אותם בבית האסורים ואם חוזרים מוטב ואם לאו הורג הגדולים, כך הקדוש ברוך הוא הביא על המצרים המכות, מתחלה היה סוכר אמת המים ואחר כך מביא עליהם בעלי הקול הם הצפרדעים שהיו מקרקרים לא חזרו הביא כנים שהם כמו חצים שהיו נכנסים בהם כמו החץ לא חזרו בהם הביא עליהם הברברים זהו הערוב לא חזרו הביא עליהם הדורמסית זהו הדבר לא חזרו בהם הביא עליהם נפט זה השחין לא חזרו בהם הביא

עליהם אבני בליסטראות זהו הברד לא חזרו הביא עליהם אוכלסין הרבה זה הארבה לא חזרו בהם נתן אותם בבית האסורים וזהו החושך לא חזרו בהם הורג הגדולים זה מכת בכורות ע"כ. כל ענין המדרש כאשר תבין, כי אלו עשר מכות שהביא הקדוש ברוך הוא על המצרים היו בענין זה, שהמכה יותר ראשונה לא היתה כל כך מגיע למצרים, ותמיד היתה המכה מגעת להם יותר עד מכה אחרונה שהיא יותר מגעת להם עד נשמתם. וזהו דרך מלך שבא לצור על עיר, מתחילה מתחיל בדבר שהוא יותר רחוק מן האבוד להם, ותמיד הוא מקרב להם יותר עד שמאבד אותם לגמרי. וכן היו המכות העשר תמיד מקרבים ומגיעים להם, ודבר זה תמצא לקמן בהגדה באריכות יותר ע"ש. וזה כוונת המדרש הזה שכל המכות התקרבות למצרים. ויש עוד במדרש (ויקרא רבה פי"ז) ר' זכריה חתנו דר' לוי בשם ר' לוי אין בעל הרחמים נפרע מנפשות תחלה ממי אתה למד מאיוב הבקר היו חורשות, כשדים שמו שלשה ראשים, אש אלקים נפלה מן השמים, ואחר כך ויקח חרש להתגרד בו כו', אף במצרים תחלה פגעה מדת הדין בממונם ואחר כך גפנם ותאנם ויסגר לברד בעירם ואחר כך ויך כל בכור במצרים ע"כ. ומדרש הזה סובר שמתחלה לא בא לאבד את מצרים מכל וכל והתחיל בקטן ובגדול כלה, וזה יתבאר לקמן ג"כ ענין אלו עשר מכות איך היו מתקרבים אל המצרים:

ובמדרש תנחומא (פר' בא) עשר מכות הללו שלש מהם נעשו על ידי אהרן מכת דם מכת צפרדעים מכת כנים, שלש מהם נעשו על ידי משה מכת ברד מכת ארבה מכת חשך, שלש מהם על ידי הקדוש ברוך הוא מכת ערוב מכת דבר מכת בכורות, ואחת על ידי כולם מכת שחין שנאמר מלא חפניכם פיח הכבשן וזרקו משה השמימה והיה לאבק על כל ארץ מצרים וזה עשה הקדוש ברוך הוא שפרח הפיח על כל ארץ מצרים, מכת דם צפרדע כנים היה בארץ על ידי אהרן ששלט בארץ, מכת ברד ארבה חשך שהיה באויר על ידי משה שכך שולט משה בארץ ובשמים ע"כ. וביאור מדרש זה בא לבאר טעם מופלג מאוד, כי כאשר רצה הקדוש ברוך הוא להביא על המצרים עשר מכות, מפני שמנין עשר מנין כללי כי מספר הפרטי חסר, ולפיכך הביא מספר עשר מכות כדי שלא יהיה המנין של מכות מספר פרטי חסר, ועוד יתבאר זה כמה פעמים. וכאשר תראה כי העולם שהוא כולל הכל נחלק לשלשה חלקים הארץ והשמים ואשר בהם אלו הם שלשה דברים, ואין ספק כי אשר בהם הוא עיקר המציאות, כי ארץ ושמים אינם נבראים כי אם לאשר בהם ועיקר העולם הם הנבראים אשר נמצא בהם, ולפיכך כנגד אלו היו המכות נחלקות. מכות דצ"ך בארץ והיה על ידי אהרן שלא היה גדול כמו משה. ומכות בא"ח על ידי משה בחלק השמים, והכל נחשב בחלק השמים גם מה שהיה באויר, כי גם האויר נחשב בחלק של מעלה ואין נחשב לארץ רק עד עשרה טפחים מן הארץ, ודבר זה מבואר. ושלש מכות על ידי הקדוש ברוך הוא מפני שהם הנבראים שהם בארץ כמו אדם ובהמה והיה הערוב על ידי חיות, וכן דבר בבהמות מכת בכורות באדם, כי הבהמות והאדם הם בישוב הארץ, אבל צפרדעים במים וכן הארבה באויר אינם בארץ, והקדוש ברוך הוא היה פועל בדבר שהוא עיקר העולם דהיינו באדם ובהמה שהם בישוב העולם והיו מכות שהם על ידי הקדוש ברוך הוא זו למעלה מזו, כי הערוב שהם כל מיני חיות ואינם עם האדם לכך אינם עיקר ישוב העולם, כמו הסוסים חמורים גמלים בקר וצאן שהם כל המינים המשתמשים לאדם, והבהמות אינם עיקר כמו האדם עצמו שהוא העיקר. וכן במכות דצ"ך היה זו למעלה מזו, כי המים הם רחוקים מן היבשה שהוא ישוב העולם, ואחר כך הצפרדעים שאף על גב שהם במים נמצאים בארץ שהוא ישוב גם כן, ואחר כך כנים בארץ עצמה שהיא הישוב, נמצאו כי שלש מכות אלו גם כן מסודר בענין הזה. ובמכת בא"ח הברד הוא קרוב יותר הארץ, כי המכה שהיא קרובה אל מכות האמצעים יותר שייכת אליהם, והארבה שהוא עוף יעופף על פני רקיע השמים הוא יותר רחוק, וכן החושך עוד יותר רחוק מהכל כמו שנתבאר למעלה והכל בסדר. כלל הדבר כי המכות היו נחלקים על ענין סדר הזה, המטה והמעלה ומה שהוא עיקר העולם, ונלקה

המטה על ידי אהרן, והמעלה על ידי משה, ומה שהוא באמצע שהוא עיקר על ידי הקדוש ברוך הוא, וכל אחד היה שלש כמו שהתבאר למעלה. ומפני שהמציאות נחלק לשלשה חלקים, ראוי שיהיה כל שלשתן שוים שקולים זה כזה, שהם המעלה והמטה והאמצעי לכך ראוי שיהיו המכות בכלם שוה, ולכך שלש היו ע"י אהרן וג' על ידי משה ושלש על ידי הקדוש ברוך הוא. ובאחת נשתתפו כלם, כי מכת שחין שהיתה בגוף האדם ובגוף הבהמה, ראוי שישתתף בזה משה ואהרן, כי דבר זה אינו דומה לערוב גם לדבר שלא היתה מכת הערוב והדבר בגוף, רק היה מגרה בהם נפש הערוב, והדבר הוא שנטל נפשם מהם בלבד, ולכן באלו לא נשתתף משה ואהרן רק על ידי הקדוש ברוך הוא היה, אבל השחין שהיה בגוף האדם ובגוף הבהמה ראוי שישתתף משה ואהרן עם הקדוש ברוך הוא, שודאי עיקר המכה ראוי שתהיה על ידי הקדוש ברוך הוא כמו שנתבאר למעלה שהיא באדם ובבהמה שהם עיקר הנבראים שהם בארץ, מכל מקום נשתתפו בזה משה ואהרן כי הגוף שהיתה בו המכה הוא מן השמים ומן הארץ. וזה כי האדם נברא מן האדמה, ואין האדם מן האדמה בלבד כי האדם הוא מורכב והרכבתו הוא מן השמים, כי המזג שיש לאדם שהוא מורכב מארבע יסודות הוא פועל השמים כאשר ידוע, ולכך נשתתף משה ואהרן עם הקדוש ברוך הוא:

וכאשר תבין זה תמצא סדר המכות לפי זה בתכלית הקשור והסדר, כי ראוי הוא שיהיו המכות שבאות מן הקדוש ברוך הוא בעצמו באמצע שהוא העיקר כמו שאמרנו למעלה, שהחלק האחד הוא המטה, והחלק השני הוא המעלה, ובאמצע הוא עיקר העולם שבו הנבראים כאשר תדע ותבין. והיה ראוי להיות מכת בכורות באמצע, רק היתה מכה זאת באחרונה שהיא הקשה יותר מהכל והיא שקולה נגד הכל לכך היתה באחרונה שעל ידה יצאו ישראל. ונתחברה מכת השחין שהיתה על ידי הקדוש ברוך הוא ועל ידי משה ואהרן עם מכות ערוב דבר שחין, כי המכה היא באדם ובבהמה שהם עיקר הנבראים אשר בארץ ולכך ראוי שתהא המכה מן השם יתברך בדבר שהוא עיקר כמו שהתבאר, רק שנשתתפו בו משה ואהרן לטעם אשר התבאר, ולפיכך יש חבור למכה זאת אל סדר ערוב דבר שחין:

ועוד יש לך לדעת כי המציאות הוא שלשה חלקים עליונים ותחתונים ואמצעים, לכך היו המכות נחלקים לאלו שלשה חלקים, בתחתונים היה על ידי אהרן, ובעליונים על ידי משה, ובאמצע על ידי השם יתברך כמו שאמרנו למעלה. ואותם שהם באמצע הם בעלי חיים שאין להם חבור לתחתונים, כי הצמחים והעשבים והאילנות מחוברים אל הארץ, אבל בעל חי אין לו חבור לארץ באין ספק, ואל תשים לבך אל האומרים כי השמים חיים משכילים כי אין דעת התורה השלימה כך כלל. והיתה מכת דם צפרדע כנים באה על ידי אהרן לפעול בתחתונים בבלתי בעלי חיים, ואף על גב שהצפרדעים בעלי חיים, לא היה הפעל רק במים שישרוץ היאור צפרדעים ועיקר המכה היה במים, וכן העפר להוציא הכנים והיה הפעל בדבר שאינם בעלי חיים, וכן מכת ברד ארבה חשך בבלתי בעלי חיים, כי הארבה אין זה פעל בבעלי חיים רק שהיה פועל באויר השמים כדכתיב (שמות ז') נטה ירך וגו' והרוח הביאו לארבה. אבל הערוב שבא מעצמו וכן הדבר שהוא נטילת הנפש החי, וכן מכת בכורות היתה המכה בבעלי חיים בעצמם, ולכך מכה זאת מתיחסת אל פעל הקדוש ברוך הוא כאשר תבין כי הוא מקור החיים משפיע החיות לכל, ולפעול בעליונים היה על ידי משה, ובתחתונים על ידי אהרן ושניהם לא היו פועלים בבעלי חיים רק בדברים שהם גשמים היו פועלים, אבל הקדוש ברוך הוא היה פועל באותן שיש בהן רוח חיים שאף על גב שהם גם כן גשמים שם החיות בעצמו אינו גשמי כי רוח חיים הוא ולכך מתיחס דבר זה אל מעשה ה' ולפיכך היו אלו מכות על ידי השם יתברך. אמנם מכת שחין היה על ידי שלשתן, מפני כי מכת שחין היה פעל בגוף שהשחין עומד בגוף שהוא מצטרף אל החיים לכך לא היה על ידי הש"י בלבד, כי אין הגוף חיים והוא מצטרף אל

החיים ונושא החיים ולכך היה על ידי משה ואהרן גם כן. ואתה תעיין ותסדר הדברים ותמצא דברי אלקים חיים, והם דברים נכבדים ונפלאים כאשר תבין אותם על אמתתם והם דברים ברורים. ואל יחשוב החושב כי דברים אלו (הם דברים) אינם רק ליישב הכתוב בלבד, אבל המעיין המעמיק בהם ימצא כי הם אמת וברורים למאוד. ובסדר הגדה אצל אלו הן עשר מכות שם יתבאר גם כן פירושים אחרים בענין אלו המכות, אל תאמר שהם פירושים מתנגדים אבל טעמי התורה הם רבים מאוד וכולם נכונים, ולפיכך באו מקצת הדברים כאן ומקצת הדברים בהגדה כדי שלא יתערבו עליו אלו הפירושים ויתבלבל עליו הענין:

פרק לה

החדש הזה לכם ראש חדשים ראשון הוא לכם לחדשי השנה. במדרש (שמות רבה פט"ו) משבחר הקדוש ברוך הוא בעולמו קבע בו ראשי חדשים ושנים, משבחר ביעקב ובניו קבע ראש חדש של גאולה, שבו נגאלו ממצרים ובו קבל יעקב הברכות ובו עתידין להגאל ובו נולד יצחק ובו נעקד על גב המזבח, ובו רמז לישראל שהוא ראש תשועה שנאמר ראשון הוא לכם לחדשי השנה ע"כ. בארו בזה כי ראויים להיות נגאלים בחדש ראשון במה שהוא ראשון, וטעם זה יתבאר לקמן אצל מצה שאנו אוכלים וגם אצל הא לחמא. ומפני כך נאסר החמץ שנעשה באריכות הזמן ששוהה להחמיץ, וכל ענין הגאולה כך היה כי לא הספיק בצקת אבותינו להחמיץ שמזה תראה שכל ענין הגאולה מבלי המשך זמן. ולפי שישראל יצאו במדריגת קדושה אלקית שאין שייך בה זמן שהרי יצאו על ידי אותות ומופתים ולכך ראוי לגאולה דבר שהוא ראשון מצד אשר אין בו עדיין המשך זמן. ועוד יש לך לדעת כי חודש ראשון יותר מיוחד לגאולה, כי כל נמצא הוא ברשות עצמו בעצם. כי מצד עצם הנמצא אין ראוי להיות תחת יד אחר, כי אם בעלי חיים שאינם מדברים, שאלו דוקא מצד עצמם בבריאותם ראויים שיהיו תחת האדם, אבל השעבוד בא במקרה. וכל עצם הדבר הוא ראשון למה שבמקרה ומה שבמקרה מאוחר, ולכך ראוי שיצאו לחירות שיבאו ברשות עצמם בחדש הראשון, כי זה דבר ראשון שיהיה הנמצא ברשות עצמו כי זה מצד עצם הנמצא שהוא ראשון למה שבמקרה, והבן הדברים האלו מאוד כי הם עיקר גדול מאוד, ועוד יתבאר לקמן כי אין מיוחד לגאולה רק הראשון:

דברו אל כל עדת ישראל בעשור לחדש הזה וגו' פירשו רז"ל (מכילתא בא פ' ג') שהיה הדבור באחד לחדש והלקיחה בעשור לחדש והשחיטה בי"ד. ודבר זה דוקא בפסח מצרים צוה על הלקיחה בי' בחדש, דכתיב בעשור לחדש הזה ואין פסח דורות מקחו בעשור לחדש. ופירשו הטעם במכילתא (שם) ר' מתיא אומר מפני מה הקדים לקיחתו לשחיטתו ד' ימים, מפני שבא הקדוש ברוך הוא לגאלם ולא היה בידם מצות שיתעסקו בהם כדי לגאול אותם, לכך נתן להם שתי מצות פסח ומצות מילה שיתעסקו בהם שיגאלם ואומר וגם את בדם בריתך שלחתי אסיריך וגו' ע"כ. פירוש כי היו נגאלים באותות ובמופתים, ומי שהוא בעל חומר גשמי אין ראוי לזה, כי האותות והמופתים מורה שהוא דבק בהשם יתברך אשר הוא נבדל מן הטבע, לכך נתן להם שתי מצות שיתעסקו בהם להיות נגאלים על ידי מצות אלקיות ובשביל זה זכו ליציאה, ודוקא דם פסח ודם מילה, כי רצה הקדוש ברוך הוא לגאול ישראל מבין האומות ולקרבם אליו ולא היו ישראל ראויים אל זה, כמו שאמרו הם ז"ל לכך נתן להם שתי מצות אלו דם פסח ודם מילה, והיא הסרת הערלה שהוא פחיתות וגנות האדם ואין דבר גנות ופחיתות כמו הערלה המבדיל בין השם יתברך ובין האדם, ואחר שהסיר פחיתות וגנות שלו אז יעבוד לו בודאי וזה דם פסח שהפסח הוא עבודתו לו יתברך ואז ראויים להגאל, אבל שיהיה עובד עם פחיתות וגנות שעדיין בו אין זה עבודה, לכן נתן להם אלו ב' מצות המילה והפסח שאלו ב' מצות הם התחלה יותר מכל המצות לקרבם לו יתברך אחר שלא היו

ראוים להגאל. ועוד יש לפרש כי דם מילה לרחם עליהם, כי במילה נאמר (תהלים מ"ד) כי עליך הורגנו כל היום ולפיכך בדם מילה היה מרחם עליהם, ואין הרחמנות גורם רק שלא יהיו בשעבוד ובצרה, אבל אינו מביא גאולה, ובדם פסח שהיו עובדין בו אל השם יתברך היו לחלק השם יתברך וראוי שיהיו נגאלים עד שלא יהיו תחת רשות מצרים. וזהו שתרגם יונתן (יחזקאל ט"ז) בדמיק חיי בדם מילה אחוס עלך ובדם פסח אפרוק יתך, ולפיכך נתן להם ב' מצות אלו כדי שירחם עליהם השם יתברך ויגאל אותם. ור"א אומר שצוה בפסח מצרים שיקחו בעשור לחדש מפני שהיו שטופים בעבודה זרה לכך אמר משכו ידיכם מן העבודה זרה וקחו לכם צאן של מצוה ע"כ. ביאור זה כי אי אפשר שיהיו ישראל לחלק ה' בפעם אחד אחר שהיו שטופים בע"ז, ולכך צוה עליהם שיקחו את פסח זה בעשרה לחדש, כי הלקיחה היא פרישה קצת מעבודה זרה לקרב אל הקדוש ברוך הוא, ואחר כך לזבוח אותו בי"ד והוא מורה על הפרישה מעבודה זרה לגמרי, כי כל ענין הפסח מורה על העבודה שהיא להשם יתברך שהוא אחד כמו שיתבאר ומיד בראש חדש צוה עליהם משכו, כי החדש הזה מוכן לגאולה, והלקיחה בעשור, ודוקא בעשור לחדש כי תמיד העשירי נבדל לקדושה לכך היתה הלקיחה בעשור:

ואמר הכתוב שה לבית אבות שה לבית ואם ימעט וגו', וגם דבר זה דוקא בפסח מצרים שהיו נמנים דוקא לבית אבות ולא פסח דורות, כי פסח מצרים יצאו בזכות אבותיהם לכך ראוי שיהיו נמנים שה לבית אבות, כי השתלשלות יחוסם מביא להם הגאולה כמו שהמשפחות משתלשלים מאבותיהם. ועוד בשביל שהפסח הזה מורה על שישראל הם לחלק השם יתברך שהוא אל אחד כמו שבארנו למעלה ויתבאר לקמן עוד, מפני זה צריכים ישראל שיתאחדו על ידי המשפחות על פסח זה, כי המשפחות מתאחדים במה שהם בשר אחד, או הוא והקרוב אליו שהם שכנים יחד, וכל ענין הקרבן הזה שיהיה מורה כי קרבן זה לאל אחד לכך יהיו מתאחדים עליו. וכן מה שצריכים להיות נמנים עליו קודם שחיטה, שקרבן הפסח מורה על מי שאנו עובדים לו עבודה הזאת שהוא אל אחד, לכך ראוייה זאת העבודה שיהיה הכל מיוחד, ואם לא היה נמנה כל אחד עליו לא היה הקרבן מיוחד לכל אחד ואחד. ועוד תמצא בפסח מה שלא תמצא בכל שאר הקרבנות כי אם בחטאת, שכל העבדים שנשחטו שלא לשמן כשרים חוץ מפסח וחטאת, והיינו שצריך הקרבן שיהיה מתחלתו מיוחד לקרבן זה, ואם נשחט לשם קרבן אחר פסול, כמו שהוא פסול אם לא נמנה עליו מתחלתו, כך פסול אם לא שחטו לשם קרבן פסח, שכל דבר בפסח צריך שיהיה מיוחד ולא משתתף עמו דבר אחר, וצריך שיהיה שה תמים זכר בן שנה מן הכבשים ומן העזים הכל מורה על ענין האחדות כמו שיתבאר לקמן. וכן ושחטו אותו בין הערבים קודם ערב של הלילה ואחר היום שעבר שכבר כחו תש, נמצא שבין הערבים פירושו אחר חצות שאז היום שעבר כחו תש וערב של לילה עדיין לא היה, ודוקא שחיטת הקרבן בזמן הזה כי זה מורה גם כן על האחדות. ודבר זה הוא דבר מופלא מאוד, כי בין הערבים הוא בין היום שעבר ובין היום שבא ואינו שייך ליום שעבר שהרי כבר היום מתחיל לערוב ואינו מן היום שבא שעדיין לא התחיל לבא, ולפיכך זה הזמן מיוחד לעצמו ואינו שייך ליום שעבר ולא ליום הבא, ולפיכך באותו זמן ראוי לשחוט הפסח שהוא לאל מיוחד ואין לו שתוף, ולפיכך כתיב בין הערבים וגו' וכל דבר שהוא בין שני דברים אינו שייך לאחד מהם, ודבר זה ידוע מאוד ויתבאר בסמוך יותר:

פרק לו

ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש על מצות ומרורים יאכלוהו (שמות י"ב). כבר נתבאר לך כי הפסח מורה על שהוא יתברך אחד, ולכך נצטוו שאסור לאכול הפסח בשני חבורות (מכילתא פרשת בא) שאם כן היה זה חלוק ופרוד וכל עבודת הפסח מורה שהוא יתברך יחיד. וזה נודע ביציאת מצרים שהרי עשה

הקדוש ברוך הוא עם ישראל נסים ונפלאות במצרים כרצונו ואין מי יאמר לו מה תעשה, וכל הנסים ונפלאות במצרים להודיע שהוא יתברך יחיד בעליונים ובתחתונים, כמו שאמר יתרו (שמות י"ח) עתה ידעתי כי גדול ה' מכל האלקים וגו' ועוד יתבאר זה לקמן. ומפני זה היה קרבן פסח מורה על אחדותו יתברך, וצוה לאכול הפסח על מצות ומרורים, להורות כי מאתו שהוא אחד יבאו פעולות מחולקות. ולא נאמר כי אחר שהוא אחד פעולותיו אחדים, שלא ימשך מדבר שהוא אחד רבוי פעולות, כי האש שיש בו טבע אחד אינו פועל רק פעולה אחת לחמם, והמים שיש בהם טבע אחד אין פעולתם רק לקרר. ואין הדבר הזה בעליון יתברך כמו שהיו סוברים המינים שאמרו מפי עליון לא תצא הרעות והטוב, כלומר מן אחד לא יבא דברים מחולקים, אבל האמת אינו כך אבל הוא יתברך אחד ומיוחד כמו שהורה לנו בהוציא אותנו ממצרים ונודע אחדותו בעולם, מכל מקום הוא פועל פעולות הפכיות שהוא הגואל ומביא השעבוד כמו שגאלנו ממצרים והוא הביא השעבוד על ישראל. ולפיכך צוה לאכול הפסח הזה המורה על האחדות על מצות ומרורים, המצה מורה על הגאולה כאשר ידוע והמרורים על השעבוד לומר כי הכל בכחו שהוא המוחץ והוא הרופא, ובעז"ה בענין הזה נאריך לקמן. ואל תאמר הרי המצה אינה מורה על הגאולה, רק בשביל שלא הספיק בצקת של אבותינו להחמיץ כי גרשו ממצרים וזה לא היה בלילה קודם שיצאו, בשלמא המרורים שפיר מורה על שעבוד ישראל אבל מצה שהוא מורה על הגאולה איך היה מורה על הגאולה ועדיין לא היה זה שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ. אם תרצה תוכל לומר כמו שפירוש הרמב"ן שהיה גלוי וידוע לפני הקב"ה שעתידין לצאת בחפזון, שכן אמר (שמות י"א) בשלחו כלה גרש יגרש אתכם בעל כרחו, וכמו שגלה להם שיגרש אותם בעל כרחם, כך גלה להם שלא יספיק בצקת שלהם להחמיץ שכל כך יגרש אותם. אמנם לקמן יתבאר דלא קשיא מידי והוא נכון כאשר אמרנו שעיקר המצה מורה על הגאולה כמו המרורים שמורה על שעבוד, כי המרירות מורה שעבוד, לפי שהאדם מתפעל מן המרירות כמו שמתפעל המשועבד לכך המרורים מורים על השיעבוד, וכן המצה שנקראת מצה בשביל שאין בה טעם כלל והאוכלה לא יקבל שום התפעלות, ורז"ל שמשו בלשון מצה על דבר שאין בה טעם כלל לקרא אותו בשם מצה שקראו (שבת ע"ט ע"א) שלא מליח ולא קמיח ולא עפיץ מצה, בשביל שאין בו דבר כלל, לפיכך המצה היא על חירות שכך הוא ענין החירות שאין בו התפעלות כלל. וכמו שהשעבוד נרמז במרור על שם המרירות המופלג המורה על שעבוד כי כל מרור האוכלו מתפעל מן מרירתו, כך מורה המצה על חירות שאין בה התפעלות זהו ענין החירות בעצמו:

ועוד דע כי אי אפשר שיצאו ישראל מן השעבוד כי אם על ידי הקב"ה בעצמו, ולא מצד המזל ולא בשום צד זולת זה כמו שיתבאר בעזרת השם יתברך. ולפיכך לא יצאו ישראל במדריגה שיש בה זמן רק במדריגה שאין בה זמן, כי כל הדברים נופלים תחת הזמן ונבראים בזמן זולת השם יתברך שאינו נופל תחת הזמן. ולכך אסר להם החמץ שהויתו נעשה בזמן וצוה על המצה שהויתה בלא זמן, ולפיכך היה אכילתם ביציאתם לחירות המצה שאין לה המשך זמן כלל ואסר להם החמץ שנעשה בזמן, כי ישראל יצאו לחירות במדריגה אלקית שאין בה זמן. ולפיכך נתן הכתוב הסבה באכילת מצה שלא הספיק בצקת אבותינו להחמיץ עד שנגלה עליהם מלך מלכי המלכים וגאלם, זכר מלך מלכי המלכים אצל זה, וביאור זה כאשר היו רוצים להכין עצמם אל הדרך לצאת והתחילו לעסוק בבצק, לא הספיק בצקם להחמיץ שגאולתם היתה בלא זמן, להודיע כי הגאולה שלהם מדריגה נבדלת לא מצד המזל שהוא גשמי פועל בזמן, וכך היה גואל אותם הקדוש ברוך הוא בלי המשך זמן כלל כאשר אמרנו, לפי שיצאו לא על ידי מזל ולא על ידי שאר כח שהם נופלים תחת הזמן רק על ידי הקדוש ברוך הוא שאינו נופל תחת הזמן ולפיכך גאל אותם בלי זמן, ולכך צוה על המצה קודם שיצאו ממצרים, לאכול המצה עם הפסח, ודבר זה אמת ברור כאשר תדע ענין מצה. ועוד פרשנו כי המצה פשוטה שהרי אין בה שאור, וכל דבר שהוא פשוט מבלי

שמצטרף אליו דבר הוא ענין החירות, שהרי המשועבד יש בו צירוף שהוא מצטרף אל אשר הוא אדון לו משעבד בו, ומי שהוא בן חורין עומד בעצמו אין לו צירוף כלל רק עומד בעצמו, ולפיכך ראוי מי שיצא אל החירות אל המצה שהיא פשוטה מבלי צירוף שאור, וזה בעצמו לשון מצה שבא על דבר שהוא פשוט. ואסר החמץ שיש בו צירוף שאור ודברים אלו בארנו למעלה גם כן, והם דברים ברורים אמתיים באין ספק ועוד יתבאר בעזרת השם יתברך:

וצוה הקדוש ברוך הוא לאכול הפסח בלילה, מפני שמכת בכורות בלילה, שהלילה מתיחס אל הפסד ביותר, ולכך זאת המכה בלילה ולא אחרת שהוא היותר קשה ויותר הפסד, ונסתלק כח מצרים מעל ישראל בלילה על ידי מכת בכורות. אף על גב שהיציאה ממצרים שהיא הגאולה לא היתה רק ביום, מכל מקום הסרת כח מצרים והפסד שלהם בלילה, והיציאה שהיא הויה לישראל ביום היה, ולקמן עוד יתבאר. ולפיכך יש לנו לספר ביציאת מצרים בלילה ולא ביום. וצוה לאכול אותו צלי אש על ראשו ועל כרעיו ועל קרבו, שכבר אמרנו שקרבן זה צוה הקדוש ברוך הוא להורות על שהוא יתברך יחיד בעולמו, ולפיכך כל המעשים מן קרבן זה נמשכים אחר ענין זה להורות על האחדות, ולפיכך מצותו על ראשו ועל כרעיו. וצוה הקדוש ברוך הוא גם כן שיאכל צלי אש כי בשר מבושל הוא נפרד לחלקים על ידי בשול אבל צלי הוא מתקשה ונעשה אחד. וכן צוה שלא יאכל ממנו נא שלא נצלה כל צרכו לפי שזה אינו אחד, כי אם על ידי צלי שיוצא הרוטב והליחות ומתקשה ועושה בשרו אחד גמור. וכן מה שנשחט בין הערבים הוא זמן מיוחד שאינו לא מן יום שעבר ולא מן הלילה, ומורה זה על זמן מיוחד בפני עצמו, לכך בו ראוי שיהיה שחיטת הקרבן למי שהוא מיוחד. ופירוש זה הוא מחזיק הפירוש אשר פרשנו בספר גור אריה בלשון בין הערבים שרצה לומר הזמן שהוא בין הימים, דהיינו בין היום שעבר ובין היום שיבא, ועיין בספר גור אריה בפרשת בא שם מבואר באריכות. ועוד יש לומר מה שנשחט בין הערבים, כי היום מתיחס אל המציאות והלילה אל ההעדר וזה ידוע, וכל הנמצאים נפסדים, והוא יתברך אחד בלבד קיים, ובשביל כך הוא יתברך אחד מפני שכל הנמצאים נפסדים שבים אל מי שבראם, ומתחלת הערב השמש שהחמה מתחלת בשקיעה הוא התחלת הפסד והעדר האור, ואז ישחט הפסח לשמו שהוא אחד שזה הזמן מורה על אחדות כאשר הנמצאים נפסדים והוא קיים נצחי. וכל הנמצאים בעולם עם התחלת השקיעה הם נוטים עם הערב היום אל השינה, והוא כמו מיתה והעדר והחושך כמו העדר הנמצאים, והוא יתברך נצחי ולכך אז הוא ראוי להקריב קרבן הפסח. ובזה תבין מה שאנו אומרים בתפלת המנחה בשבת אתה אחד ושמן אחד, כי זה הזמן מורה על אחדות ביותר שכל הנמצאים נפסדים כמו שהתבאר:

ובמכלתא (בא פ"ג) ואכלתם אותו בחפזון זה חפזון ישראל אבא חנין אומר משום רבי אלעזר זה חפזון שכינה שנאמר קול דודי הנה זה בא מדלג על ההרים וגו' ע"כ. ביארו בזה כי חפזון הנאמר כאן, לפי שכל דבר אשר הוא יוצא לפעל אין לו הנחה מפני היציאה אל הפעל, ומפני שיצאו ישראל משעבוד לגאולה עכשיו לכך צריך שיאכלו ישראל פסחיהם בחפזון באין הנחה. ולמאן דאמר זה חפזון שכינה שמפני שהשכינה באה לגאול אותם וכח אלקי כח קדוש בא להיות נקרא עליהם, ומפני כח אלקים הזה שבא לגאול אותם שממהר ויחיש מעשיו כפי כחו גבורתו לעשות ולכך היו צריכים לאכול הפסח בחפזון. הנה נתבאר ממצות הפסח ומצה כאשר תעמיק בדברים אלו שהם ברורים דברים גדולים ונוראים מאוד מאוד, ולקמן בהגדה עוד יתבאר. ועוד יש לומר, כי מצות פסח בשביל שישראל נגאלו בזכות אבות שנשבע להם לגאול בניהם, צוה לאכול מצה ומרור כדי לזכור זכות אבות. מצה נגד אברהם שנאמר (בראשית י"ח) לוישי ועשי עגות, ותדע עוד כי אברהם ראוי להיות נקרא בשם מצה כי המצה משוללת מן שאור, כי כל עיסה יש בה שאור, ומצה עיסה שאין בה שאור, וכך אברהם גר היה נבדל מן הגוים, וכל האומות היה בהם שאור

בעיסה שלהם ואברהם היה לו גוף טהור נבדל משאור הגוים, וזהו שאמרו ז"ל (ב"מ נ"ח) הזהירה התורה על אונאות הגר בכמה מקומות מפני שסורו רע ופירושו ששאור שלו רע כי יש בו שאור ושמא יחזור לסורו, ותמצא שהיו המלאכים רגילים ושכיחים ביותר אצל אברהם ולא עוד אלא שבאו אל אברהם לאכול, וזה יורה שהיה אברהם משותף עם המלאכים. ובמדרש רבות בפרשת יתרו (פ' כ"ח) ומשה עלה אל האלקים באותה שעה בקשו מלאכי השרת לפגוע במשה עשה הקדוש ברוך הוא קלסתרין של פניו דומה לאברהם ע"כ. בארו בזה בשביל זכות אברהם היה בא משה במחיצת המלאכים, מפני שהיה אברהם גומל חסד וטוב לבריות וזהו מדת מלאכים שהם משפיעים הטוב. אבל במשה נמצא פעמים שהיה כועס שאמר (במדבר כ') שמעו נא המורים ואין זה ממדת המלאכים, ונקרא משה איש האלקים וזהו מדת הדין. לכך עשה השם יתברך קלסתר פניו של משה כדמות אברהם, פירוש כי לגומלי חסד יש קלסתר מיוחד מורה על הטוב כי אין להם פני כעס, ועשה הקדוש ברוך הוא קלסתר פניו כאלו היה מדתו מדת אברהם, ולכך היה אפשר לו להיות נכנס במחיצת המלאכים. ומכל מקום יש לאברהם מדת מלאכים שהם בלי שאור, לכך המצה היא לאברהם. מרורים הוא ליצחק לפי שכל ימיו היה במרירות שכהו עניו, ואמרו במדרש רבות בפרשת תולדות יצחק (פ' ס"ה) עד שבא יצחק לא היו יסורים בעולם ועם יצחק באו יסורים לעולם עיין שם. פסח הוא ליעקב כי יעקב נקרא שה דכתיב (ירמיה נ') שה פזורה ישראל, ובמדרש רבה פרשת ויחי יעקב (פ' צ"ז) אל נא תקברני במצרים לפי שכתוב פטר חמור תפדה בשה אמר יעקב אני נקראתי שה דכתיב שה פזורה ישראל ומצרים נקראו חמור דכתיב בשר חמורים בשרם שלא יפדו בי המצרים לעתיד אל תקברני במצרים. נמצא שלשה מצות אלו שהם פסח מצה ומרור הם רומזים זכות שלשה אבות ולקמן בסדר הגדה שם הארכנו יותר ע"ש:

ובמדרש רבות בפרשה הזאת (פ' ט"ו) ויקחו להם איש שה בשביל אלקים יראה לו השה, תמים לשמו של הקדוש ברוך הוא שנאמר הצור תמים פעלו, זכר שהוא הורג בכוריהם של מצרים וחס על בכורי ישראל, מן הכבשים ומן העזים תקחו כשם שאני הורג בכור האדם והבהמות והשפחות כך רשות בידכם לטול מכל מקום שאתם רוצים והיו משמרים אותן שיהיה לכם שמחה גדולה שנאמר והיה למשמרת ושחטו אותן אתם שחטו הפסח ואני שוחט בכוריהם, ולקחו מן הדם ונתנו על שתי המזוזות שאני פוסח עליכם ומגין עליכם והווי זהירים בו שבליה יאכל שנאמר ואכלו את הבשר בליה הזה צלי אש וגו', צלי אש בשביל אברהם שהצילו מכבשן אש, ומצה בשביל שרה שלשה עוגות למלאכים, מרורים בשביל יעקב שכשם שנרדפו בניו במצרים כך נרדף יעקב מעשיו, ולא תותירו ממנו עד בקר כשם שאני איני משייר נשמה עד הבקר, משל למלך שאמר לבני הווי יודעים שאני דן דיני נפשות הקריבו לי דורון שכשאלה לבימה שאעבור אוליירין שלכם, לאחר כך אמר הקדוש ברוך הוא לישראל בדין נפשות אני מתעסק ומודיע אני לכם שאני חס עליכם ברחמים בדם פסח ודם מילה ואני אכפר על נפשותיכם שהעברה שאני עובר קשה היא שנאמר ועברתי בארץ מצרים וכן ישראל אומרים ויהי ה' משגב לך משגב לעתות בצרה ע"כ. הנה רבותינו ז"ל פרשו זכות שלשה אבות בדרך אחר, כי נראה להם זכות ג' אבות באופן זה. שה תמים על שם יצחק שהרי תמורתו הקריב איל. צלי אש על שם אברהם מפני כי אברהם ראוי להיות נקרא צלי, לפי שהושלך לאשו של נמרוד הרשע שרצה נמרוד לבטל כח אברהם אשר שלח לחמו על פני המים ומדתו היא זאת, ורצה לבטל כח זה על ידי כבשן האש, ולא היה מזיק לו כלל. וזה מפני שיש לאברהם מדריגה אלקית כמו שהתבאר למעלה מדריגת אברהם שהיא אלקית, ולפיכך לא היה מזיק לו כבשן האש לפי שכל דבר שהוא אלקי מתיחס לאש ואין אש שורף אש וזה ידוע, כי השם יתברך נקרא בשם אש דכתיב (דברים ד') כי ה' אלקיך אש אוכלת, ולפיכך צלי אש הוא ענין אברהם וזה שנאמר (בראשית ט"ו) אני ה' אשר הוצאתיך מאור כשדים, ודבר זה ענין נפלא מאוד ואין כאן מקום להאריך. ומרורים נגד יעקב לפי

שהיה עשו רודף אותו תמיד. ומצות נגד שרה ולא היה רמז אל אחת האמהות חוץ משרה, לפי שאברהם היה לו יתרון שהיה אבינו אברהם ראשון לאבות, שאף על גב שכלם אבות לא היה ראשון רק אברהם שהיה ראשון, ואברהם נקרא אחד דכתיב (ישעי' נ"א) הביטו אל אברהם אביכם ואל שרה תחוללכם כי אחד קראתיו, וזה הטעם שנקרא אחד מפני שהיה ראשון ובזה היה אחד, ולענין אחדות שלו נכלל עמו אשתו כי האיש עם האשה הם אחד כי אין אחד זולת הקדוש ברוך הוא, ולכך ברא לו הקדוש ברוך הוא הנקבה שאם לא כן היה האדם יחיד בתחתונים כמו שבארו רז"ל (פדר"א פ' י"ב) על לא טוב היות האדם לבדו אעשה לו עזר כנגדו, נמצא כי אחדות האדם על ידי אשתו וכדכתיב (בראשית ב') והיו לבשר אחד לכך אמר הביטו אל אברהם אביכם ואל שרה תחוללכם כי אחד קראתיו, ומה שאמר כי אחד קראתיו על שניהם אומר כי עם אשתו קראו אחד. ומה שאמר הקריבו לי דורון וכו' פירשו הוא הדבוק בו יתברך, כי זהו ענין הקרבן שמביא אל השם יתברך שהוא הדבוק בו ועל ידי זה לא יבא עליהם המיתה, כי אחר שהם דביקים בו יתברך אין אחד מאבד את שלו כמו שהתבאר פעמים הרבה. הנה כל אלו הדברים אף על גב שנראים פשוטים יש לאלו דברים דרך נעלם ועמוק, לכן אל יהיו קלים בעיני אדם ויעיין בהם ויעמיק בהם: ועברתי בארץ מצרים. פסוק זה יתבאר לקמן בהגדה אצל ויוציאנו ה' ממצרים עיין שם:

ובכל אלקי מצרים אעשה שפטים, בארו במדרש רבות, שאין אומה לוקה אלא אם כן אלקיה לוקה תחלה. ועוד אמרו שם ובכל אלקי מצרים אעשה שפטים, וכתיב ובאלקיהם עשה ה' שפטים שפטים שנים שפטים ארבע, הרי שהע"ז נלקה בארבע שפטים ועובדיה בשלשה במכה ובמגפה ובהשחתה, מגפה דכתיב ועבר ה' לנגוף מצרים, השחתה דכתיב ולא יתן המשחית לבא אל בתיכם וממילא היה המשחית במצרים, הכאה דכתיב והכיתי כל בכורי מצרים, ובעבודה זרה היו ד' דברים נרקבים נבקעים נקרעים נשרפים. ויראה מפני שעבודה זרה נלקה על שם העובדים אותו, וכמו שנפרעים מן העובד נפרעים גם כן מן העבודה זרה, ויש ארבע לאוין בדבור לא יהיה לך אלקים אחרים לא תעשה לך פסל לא תשתחוה להם ולא תעבדם, והבן הדברים כל אחד ואחד בפני עצמו, לכך לקו בארבע. והעובד שהוא מניח אלקים חי וקים לעד היה הוה ויהיה שהוא בשלש זמנים, ודבק בעבודה זרה שנקרא מת ואין שום תועלת בה נלקה בג' בשביל שעוזב מקור חיים היה הוה ויהיה. ויש לומר גם כן כי מה שנלקה עבודה זרה בד' כנגד עבודת הזבוח קטור נסוך השתחויה שהם עבודת פנים ועושה אותן לעבודה זרה לכך נלקו בד'. ופירוש ראשון עיקר מאוד, כאשר תבין אלו ד' אזהרות האמורות בלא יהיה לך אלקים אחרים כאשר יתבאר בפירוש עשרת הדברות בסדר חג השבועות בספר תפארת ישראל (פרק ל"ח) בעזרת נותן התורה:

ולקחו מן הדם ונתנו על שתי המזוזות ועל המשקוף. בארו במדרש מצוה זאת להזכיר זכות שלשה אבות, המשקוף לאברהם ושתי מזוזות ליצחק וליעקב. פי' כי זה המשקוף הוא מתנשא על כל בני אדם והכל נכנסים תחתיו, כך היה אברהם ראש ומתנשא על כל בני אדם, נקרא מתחלה אברהם על שם שהוא אב ורם לכך המשקוף זכר אליו, ושני המזוזות ליצחק וליעקב ואברהם ראש להם. ודוקא בזאת המצוה צוה לעשות זכר לזכות אבות, לפי שעתה היו ישראל נבדלים מן המצרים שפסח עליהם ולא היו משתתפים במכה זאת עמהם, וזהו בשביל זכות אבות שהיה להם אבות מיוחדים שלא היו לאומות, ואותן האבות הם היו דביקים בו יתברך ולפיכך ישראל אין משתתפים עם מצרים ונבדלים לעצמם בשביל זכות אבותם, ומכל מקום המשקוף ושתי המזוזות רמז למדת האבות שהיו דביקים במדתם:

פרק לז

והיה הדם לכם לאות ופסחתי וגו', ודרשו במכלתא (בא פ"ז) לכם לאות ולא לאחרים לאות. פירשו שאתם צריכים לאות מה שאתם לחלק הקדוש ברוך הוא וזהו האות שלכם, ומפני כך היו נותנים הדם מבפנים ששם היו יושבים, כי זה האות להם כמו המילה שהיא אות לאדם כך היה הדם הזה אות שהם להקדוש ברוך הוא, ובשביל כך ופסחתי עליכם שהרי אתם שלי שלא להשחית ולאבד דבר שהוא שלו שהרי הדם מורה שהם עובדים לו. ופי' ופסחתי וחמלתי עליכם כלומר כאשר אראה האות שלכם שאתם עובדים עבודתי דבר זה גורם לרחם עליכם, ויש לפרש גם כן לשון דילוג וקפיצה כמו ופסעתי עליכם שהיה דולג מבית מצרי לבית מצרי אחר, ושני הפירושים יש במכלתא (שם), כי מפני שאתם עובדים עבודתי אני אדלג על בתי ישראל לפי שאלו הם דבוקים בו יתברך ולפיכך לא הכה אותם, כי כל הכאה שיפעל באחר, אבל ישראל הם דבוקים בו יתברך ולפיכך לא היתה מכת בכורות בהם כלל:

והיה היום הזה לכם לזכרון וחגותם וגו'. אף על גב שיום היציאה הוא יום אחד צוה לעשות שבעה ימים ימי פסח, כי התחלת היציאה היה ביום ראשון, ותכלית היציאה היה ביום שביעי, שעברו הים ביום שביעי ואז נגאלו מן מצרים כאשר עברו הים, לכך צוה וחגותם חג לה' שבעת ימים וגו'. ואין המצוה לאכול מצות כל ז' ימים אלא שלא לאכול חמץ, כי מאחר שהמצוה מורה על החירות ולפיכך יש לאכול מצה בליל ט"ו, אבל מה שהיתה היציאה נמשכת עד היום השביעי שאז עברו ים סוף, דבר זה נמשך מן יציאה הראשונה שהיתה בליל חמשה עשר, ולכך אין מצוה לאכול מצה בשאר ימים, אבל אסור לאכול חמץ דסוף סוף היה תמיד יציאה לחירות עד יום השביעי. ואין להקשות כיון שנתן הטעם למצה מפני שלא הספיק בצקת אבותינו להחמיץ עד שגאלם, וזה ביום היה שהרי ביום יצאו ישראל ממצרים כדכ' (במדבר ל"ג) ממחרת הפסח יצאו בני ישראל ולא בלילה, וא"כ למה מחויבים לאכול מצה בלילה. שאין זה קושיא כי המצרים היו ממהרים לשלחם, ומה שהיו ממהרים לשלחם זה היה בלילה דוקא רק ביום יצאו, ולפיכך אכילת מצה על שם כי בחפזון יצאת ממצרים ראוי לאכול בלילה ולא ביום. וכל דבר שתולה בנס היה בלילה ולא ביום, לפי שהלילה מיוחד לנסים ונפלאות מה שעשה במצרים, וכן קריעת ים סוף בלילה היה, וכל זה מפני כי מכות בכורות היה הפסד גמור למצרים וכל שכן קריעת ים סוף, והלילה מתיחס אל הפסד ולכך היתה מכת בכורות וכן קריעת ים סוף בלילה דוקא, וכן שחיטת הפסח אחר חצות, שהיום מתחיל לערוב:

ולקחתם אגודת אזוב ובמצוה שצוה הקדוש ברוך הוא לא הזכיר זה כלל, וכן מה שאמר כאן וטבלתם מן הדם אשר בסף לא נכתב זה בפרק שלמעלה. והטעם בשניהם אחד כמו שאמרו ז"ל במכלתא (בא פ"ז) כי למדו מזה בנין אב לכל הלקיחות שטעונון אגודה ושכל קבלת דם טעונה כלי. ומפני שהוא בנין אב לכל התורה כולה, לא הזכיר אותנו בעיקר פרשת מצות פסח שהרי דבר זה אינו בפסח דוקא, ולכך הזכיר זה משה כלומר שהמצוה בכל מקום כך הוא. ואפשר לפרש הטעם לאגודה, כי מאחר שצריך לקיחה צריך אגודה, כי אגודה מיוחדת ללקיחה שאם לא היה בשביל לקיחה למה נאגד. ודוקא על ידי אגודת אזוב כי אגודה הוא עשב קטן מאוד, דכתיב (מלכים א' ה') מן הארז אשר בלבנון עד האזוב אשר בקיר, ודבר שהוא קטן מיוחד לאגד יותר, ומאחר שנתנת הדם על ידי דבר ששייך בו לקיחה וראוי לזה דבר שהוא נאגד, ודבר שהוא נאגד הוא האזוב שהוא קטן והוא ראוי להיות נאגד ביותר כדלעיל:

ובמכלתא (שם) וראיתי את הדם מאי את הדם דמו של עקידת יצחק, כי כל זמן שישראל בשעת צרה כמו שהיו עתה בשעת מכת בכורות יזכור להם עקידתו, וזהו על ידי הקרבה זאת מזכיר הקרבתו של יצחק. ובפ' זאת לא אמר משה כלל עיקר הפסח שצוה לו לאמור, ולא אמר רק ולקחתם אגודת אזוב וגו'. ויראה

מפני שלא הוצרך שהוא דבר ידוע שאמר להם משה כל הפרשה, לכך אמר ושחטו הפסח כלומר הפסח הידוע שצוה להם לעשות, רק שבא הפרשה הזאת להזהיר את ישראל שלא יהיו נאנסים במצוה הזאת. כי זאת המצוה אם יהיו אנוסים ולא יעשו אותו ח"ו יש לחוש למגפה, כמו שאמר ועבר ה' לנגוף וגו' ולפיכך פרשה זאת אזהרה יתירה. ולכך לא הזכיר רק דברים השייכים לזה שיהיו נצולים, שיתנו הדם על המשקוף ועל המזוזות ובשביל זה יהיו נצולים והזהיר אותם גם כן ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו. ולפיכך אמר כאן לשון זה משכו וקחו לכם. כלומר כל אחד יקח בין מי שיש לו משלו ובין מי שאין לו צריך ליקח אותו בדמים יקרים מאוד, ואלו סתם דמים פשיטא וכי אותו שאין לו צאן אינו חייב במצות כמו מי שיש לו, אלא בודאי אף על גב דבשאר מצות אין האדם חייב לתת כל אשר לו בשביל מצוה אחת, כמו שהוכיחו מהא דאמר בסוכה (מ"א ע"ב) שהיו ר"ג וזקנים באים בספינה בחג הסכות ולא היה להם אתרוג וקנה ר"ג אתרוג בעד אלף זוז, ומאי רבותא אם היה כל אדם חייב להוציא כל אשר לו בשביל מצוה אחת, אלא שאין מחויב להוציא כל אשר לו בשביל מצוה אחת, הכא צריך לתת יותר ממה שהוא חייב לתת בשאר מצות עשה, בשביל שהוא הצלתו כדאמר קרא בפירוש ואם לא כן יש לחוש לנגף:

ואתם לא תצאו כיון שנתן רשות למשחית שוב אינו מבחין בין צדיק לרשע, כך איתא בבבא קמא בפרק הכונס (ס' ע"א), אבל בבית ליכא למיחש שעל זה אמר ולא יתן המשחית לבא אל בתיכם שאין למשחית רשות לבא שם. ומה שאמר שנתנה רשות למשחית אף על גב שהקדוש ברוך הוא בעצמו היה מכה במצרים, סוף סוף נתן רשות להשחית מי שירצה, כיון שהוא יתברך בעצמו היה מכה בהם יש רשות להשחית כל מי שהוא משחית. אבל שאר לילה אין רשות למזיקים כמו הלילה הזה שרצה הוא יתברך בעצמו להכות מצרים, וכיון שהוא רוצה להכות בהן ממילא כל המשחיתים נמשכים אחריו רוצים להשחית ולפיכך אל יצא איש וגו'. ואם תאמר המצרים שבא לבתיהם המשחית למה לא מתו אף אותם שאינם בכורים, שהרי הכתוב מזהיר דבר זה לתת מן הדם על המזוזות ועל המשקוף לא לבכורים בלבד, ואם לא היתה מצוה זאת מתו כלם ח"ו אף אותם שאינם בכורים א"כ למה לא מתו במצרים כלם. ויראה מפני שהיתה המכה ראויה בבכורים מפני גזירתו יתברך, לכך לא היו משחיתים באחרים והיו המשחיתים בזה נמשכים אחר השם יתברך להכות בכוריהם, והבכור והפשוט שני מינים הם, אבל ישראל כולם הם בכורים אל השם יתברך, כדכתיב (שמות י') בני בכורי ישראל והיו נזוקים אף שאינם בכורים, דלא גרע מגדול הבית שהיו מתים כל שנקרא גדול, וישראל בכורים וגדולים, מכל מקום לא צוה לקדש רק הבכורים כי בהם היתה המכה בודאי כמו שהיתה במצרים, ועוד דלא עדיף מבכור של אב שהכל מודים שהיה המכה בהם, ואפילו הכי לא נתקדשו כדלקמן:

והכה כל בכור בארץ מצרים הכתוב נתן טעם למכת בכורות, דכתיב (שמות ד') ואומר לך לשלחו ותמאן לשלחו הנני הורג בנך בכורך. וזאת המכה היא הקשה מהכל. ואמרו חכמים (עיי' רש"י וארא ט') שזאת המכה שקולה כנגד הכל, כי הבכור נקרא ראשית, והראשית במה שהוא ראשית הדבר הוא שקול נגד הכל כי הראשית הוא התחלה אל הכל ומאחר שהוא התחלה אל הכל נחשב כמו הכל. ולפיכך מכה זאת שהיא בראשית שלהם שקולה נגד כל המכות שלא היו בראשית, וכאשר הגיע המכה אל ראשית שלהם אז יצאו, כאשר התחלה נלקה שוב לא היה למצרים כח כלל אחר שהתחלה נלקה, וכל זמן שהראשית קיים שאז היה להם עדיין כח למצרים במה לא יצאו. ואמרו חכמים (מכילתא בא פ' י"ג) מבכור פרעה אף פרעה בכור היה דכתיב מבכור פרעה שאין לומר בנו של פרעה דהא בנו כבר אמר דכתיב היושב על כסאו אלא מה אני מקיים עד בכור פרעה אף פרעה בכור היה ועליו נאמר ואולם בעבור זאת העמדתך בעבור הראותך את כחי בים סוף שפרעה לגדול מזה מוכן לים סוף שיטבע. ויש בזה רמז מופלא והוא דבר נעלם,

שהיה פרעה בכור לפי כח מצרים שהיה תולה בפרט בכור שהיו עובדים למזל טלה, ולפיכך ראוי שיהיה המלך הזה גם כן בכור, כי היה גאולת מצרים באותו זמן במלך שהיה מיוחד יותר בכח מצרים לכך היה הוא גובר על ישראל ביותר ולפיכך פרעה בכור היה, ודבר זה תבין במה שהיתה המכה האחרונה בבכורים לפי שהבכורה הוא כח מצרים דוקא כמו שיתבאר. כלל הדבר כאשר ראינו כי עיקר מצרים הם הבכורים ראוי שיהיה המלך שהוא יותר עיקר גם כן בכור:

כי אין שם בית אשר אין שם מת, הוקשו לרבותינו ז"ל (מכילתא שם) וכי בכל בית ובית בכור היה אלא ללמדך שכל מי שהיה לו בכור ומת היה עושה לו אקינו ומעמידו בתוך ביתו ואותו לילה נשחקת והיה קשה בעיניהם כאותו יום שקברוהו ולא עוד אלא שמצרים קוברים אותם בבתיים והיו הכלבים נכנסים דרך הכוכין ומוציאים את הבכורות בשיניהן ומתעתעין בהם והיה קשה עליהם כאותו יום שקברוהו ע"כ. וביאור זה כמו שאמרנו, כי מצרים כחם היה תולה בבכורות וזה מפני שהיו עובדים למזל טלה שהוא ראשית המזלות. והוא ידוע לחכמים למה מצרים היו עובדים למזל טלה, במה שמצרים נקראים חמור דכתיב (יחזקאל כ"ג) אשר בשר חמורים בשרם וכל מדריגתם חמרי, והחומר הוא ראשון וכמו שהתבאר למעלה אצל וירכיבים על החמור, שהחומר ראשון וכל אשר נוטה אל הצורה הוא אחרון, ולפיכך כח מצרים כח בכור שהוא ראשון לכך עובדים למזל ראשון. ולכך לא תמצא מצות בכור בבהמה טמאה רק בחמור, כי שייך בחמור שהוא יותר ראשון כמו שהתבאר למעלה ולפיכך כאשר מת לו הבכור היה מעמידו בביתו כי הוא כח אלקים שלו, וכאשר הכה הקדוש ברוך הוא בכוריהם לא החיים בלבד הכה אלא אף המתים הכה, כמו שהכה אלקיהם דכתיב (שמות י"ב) ובכל אלקי מצרים אעשה שפטים, כי כח מצרים היה כח בכורות וכמו שלקה הע"ז שלהם שגם כן הע"ז מת הוא כך לקו הבכורים המתים ג"כ, נמצא מה שאמר כי אין בית אשר אין שם מת לומר שגם המתים מן הבכורות נדונים:

וישא העם בצקו טרם יחמץ וגו'. משמע מזה שאם היה להם פנאי היו אוכלים חמץ, וכן הוא אומר (שם) ויאפו את הבצק אשר הוציאו ממצרים עגות מצות כי לא חמץ כי גורשו ממצרים, משמע אילו לא גורשו היו אופים אותם חמץ, וכן אמרו ז"ל (פסחים צ"ו ע"ב) פסח מצרים היה נוהג יום אחד פסח דורות נוהג שבעה ימים. והטעם שלא נהג רק יום אחד בלבד, לפי שפסח מצרים על שם הגאולה עצמה וגאולה עצמה לא היתה רק יום אחד, אף על גב שהיה נמשך מגאולה זאת קריעת ים סוף גם כן כמו שאמרנו למעלה, מכל מקום פסח מצרים על שם הגאולה עצמה והרי באותה שעה לא היה להם עוד גאולה, ואם כן גאולת מצרים שהיא להם בעצמם לא היה רק באותו יום. אבל בודאי כאשר היה זה שהיה להם קריעת ים סוף והגאולה היתה נמשכת ז' ימים אז הגאולה נחשב עד יום שביעי ואסור חמץ ז' ימים:

פרק לח

ומושב בני ישראל אשר ישבו במצרים ארבע מאות שנה ושלושים שנה. פסוק זה קשה להבין שלא מצאנו שהיו ישראל ארבע מאות ושלושים שנה במצרים. ורז"ל (מכילתא בא פ' י"ד) מפרשים שחשבון זה מן יציאת אברהם מארצו וממולדתו שמיד נחשב גר בארץ כנען, שנאמר (בראשית כ"ג) גר ותושב אנכי עמכם, והוא דכתיב כי גר יהיה זרעך ארבע מאות שנה היינו משנולד יצחק עד יציאת מצרים היה ארבע מאות שנה. והשלושים שנכתבו כאן הם מברית בין הבתרים שנאמר לו הבטחה זאת יש שלשים שנה עד לידת יצחק. אף על גב שמן יציאת אברהם מחרן עד לידת יצחק לא היה רק כ"ה שנים בלבד ולא יותר, פרשו רבותינו ז"ל בסדר עולם (מ"א) כי ברית בין הבתרים היה קודם זה ה' שנים ואין מוקדם ומאוחר בתורה.

והרמב"ן בפירושו החומש הרחיק זה הפירוש. ואני אומר כי זה הפירוש אין בו ספק, שאם דחקו פשוט הכתוב דמשמע שברית בין הבתרים היה אחר צאתו והוא בן שבעים וחמש, אף על גב שאין זה קשיא כי הרבה זה תמצא שהמוקדם מאוחר והמאוחר מוקדם, ואפי' אם תאמר שהמוקדם מוקדם יש לומר שהגזירה נגזרה קודם זה ה' שנים וכמו שתמצא בגזירת המבול והיו ימיו מאה ועשרים שנה ולא תמצא שהיה מאותה שעה רק מאה שנה, ועל כרחק אתה צריך לומר שהיתה הגזירה קודם זה עשרים שנה כדאיתא בסדר עולם (שם), וכמו שהביא רש"י ז"ל, ואם כן אם נאמר כאן כי גזירת גר יהיה זרעך משנולד יצחק ומושב בני ישראל ת"ל שנה היה קודם לידת יצחק שלשים שנה לא קשה מידי. ואם גם דבר זה ימאן הלא נוכל לומר תכף ומיד שהוציא אותו מאור כשדים היה גר, אף כאשר ישב בחרן, ונאמר כי חמשה שנים ישב בחרן וגם שם היה גירות, ולפיכך כתבו החכמים אל תלמי מלך יון ומושב בני ישראל אשר ישבו במצרים ובשאר ארצות, דהיינו מיום שיצא מאור כשדים וכדכתיב בפרשת ברית בין הבתרים אני ה' אשר הוצאתיך מאור כשדים לתת לך את ארץ כנען ומאותה שעה התחיל הגרות, כי למה לא יתחיל הגרות מאותה שעה מיד. אמנם מן דברי חכמים אין לסור ימין ושמאל, ומה שכתוב ומושב בני ישראל במצרים ארבע מאות ושלשים שנה ולא היו במצרים ארבע מאות שנה, כיון שגזר הגזירה להיותם במצרים כאלו כבר היו במצרים מפני הגזירה, שהיו דומים לאדם שאינו בביתו שאפילו הכי יקרא שדר במקום אשר כבר היה שם, כך מיד כאשר גזר הקדוש ברוך הוא עליהם נחשבו כאלו היו דרים שם אלא שאינם בביתם ומי שאינו בביתו הוא מתנועע תמיד אל ביתו, כך היה ענין של אברהם תמיד היה הולך כדי שיבא למצרים לכך נחשב מיד אחר הגזירה כאלו היה שם, וכן פרשו בפרשת בא בשמות רבה. ליל שמורים לה' במס' ר"ה (דף י"א ע"ב) פרשו רבותינו ז"ל כך, הלילה הזה ליל שמורים שהוא מוכן ועומד הלילה הזה מצד עצמו להוציא השם יתברך את ישראל ממצרים, והכנת הלילה שיש לו מצד עצמו לפי שמשומר הלילה ובא מן המזיקים כלומר מששת ימי בראשית שאין מזיקים שולטים בלילה הזה, ולפיכך ראוי לגאול את ישראל מן המזיקים שהם צריהם בזה הלילה וזהו לדעת רבי יהושע. ולדעת רבי אליעזר פירוש הכתוב כך, ליל שמורים לה' להוציאם ממצרים, ומה הוא הכנת הלילה הוא הלילה הזה לה', כלומר שלעתיד ג"כ יגאל ישראל בלילה הזה ולכך הוא ליל שמורים לה'. ומה שאמר הלילה הזה משומר ובא מן המזיקין הוא ענין גדול מאוד נתבאר במה שיום פסח נקרא ראשון, אח על גב שמצאנו שנקרא יום טוב ראשון של חג הסוכות גם כן ראשון אין ראשון כמו זה, כי הוא ראוי להקרא ראשון מצד שהוא בחדש ראשון ג"כ, ואין המזיקים שולטים בזה כי אין מזיקים שולטים רק בשניות, כמו שידוע במה שאמרו חכמים (פסחים ק"ט ע"ב) שלא לאכול זוגות ולשתות זוגות כי המזיקים שולטים על זה ואינם שולטים על אחדות, ודבר זה סוד נפלא נתבאר בספר באר הגולה, והלילה הזה אין בו שניות כלל שהרי הוא ליל חג ראשון בחדש הראשון. ולפיכך הקשו בפרק ערבי פסחים (שם) מהא דתקנו חכמים ארבע כוסות שהם זוגות וכי תקנו רבנן דבר דאתו לידי סכנה, ומתרץ ליל שמורים כתיב ליל המשומר ובא מן המזיקים, פירוש הזוגות אינו מזיק בלילה זה, כי הלילה הזה אין בו זוג כי הוא ראשון לגמרי ואין להאריך. ועיקר זה כי הדבר שהוא בעצם הוא ראשון, והדבר שאינו בעצם הוא בשניות, והמזיקים אין בריאותם בעצם רק נבראים מפני שהם נמשכים אחר העולם, כמו דבר המקרה שהוא נמשך אחר מה שהוא בעצם, ולפיכך אינם שולטים רק על שניות לא על ראשון, ומפני זה היתה הגאולה גם כן בלילה הזה, כי כל גאולה היא ראשונה כמו שנתבאר למעלה עיין שם, ולפיכך אין המזיקים שולטים בלילה שהוא ראשון, והבן זה היטב מאוד:

זאת חקת הפסח. המצוה הזאת מצות הפסח במצרים ובדורות, ותימה למה לא נכתבה פרשה זאת למעלה קודם ויהי בחצי הלילה עם שאר דיני פסח. ויראה שכל מצוה הנאמרה למעלה יש בהן מצות עשה על מצות ומרורים יאכלוהו, ואף אל תאכלו ממנו נא יש בה שם מצות עשה כי אם צלי אש, וכן לא תותירו

ממנו עד בקר יש שם מצות עשה והנותר באש תשרופו וכלם הם מצות הפסח ותקונו, ואותן המצות שהם תקון הפסח צוה להם בראש חדש ניסן כדכתיב קרא לפי שהם תקונו של פסח, ובעשרה לחדש צוה על לקיחתו ובי"ד לשחטו. אבל מצות שהם בלא תעשה כמו אלו המצות שהם כאן כל בן נכר לא יאכל וכל ערל לא יאכל בו לא תוציא מן הבית חוצה וכל אשר נזכר בכאן לא בא רק ללאו ואין זה תקון עשייתו, ובי"ד נאמרה פרשה זאת וכן פירש רש"י שבי"ד נאמרה ולא נאמרה בראש חדש, ולכך חלק בין הפרשיות דאם נכתבה פרשה זאת למעלה הייתי אומר שגם היא בר"ח נאמרה. כלל הדבר כמו שאמרנו למעלה שהדבור על העשיה היה בראש חדש והלקיחה בי' בחדש ובי"ד השחיטה, ומה שאמר ויעשו כל בני ישראל וגו', לומר כי לא היה בהן מי שאי אפשר לו לעשות הפסח כמו שמתו אחיו מחמת מילה שאי אפשר לו לעשות א"נ חולה שהמילה סכנה לו, כי עכשיו הכל נמולו כדי שיהיו כל ישראל עושים הפסח ואין אחד שלא עשאו, שהיו צריכים על כל פנים לפסח שעל ידו נגאלו, הנה התבאר לך ענין פסח ראשון:

אמנם פסח שני הנקרא בלשון חכמים פסח קטן בא בשביל עבודת היחיד, כי חלוק יש בין הכלל אשר הקדוש ברוך הוא הוא אלקיהם ובין היחיד, וכמו שיש עבודה לכלל מצד הכלל כלומר שזה העם הוא לו יתברך, כך יש עבודה מצד הפרט שהוא אלקיו של זה הפרט ויש חלוק ביניהם. ובמדרש רבות פרשת שמות (פרשה ג') אהיה אשר אהיה אמר רבי יוחנן אהיה אשר אהיה ביחידים אבל במרובים על כרחם שלא בטובתם כשהם משוברים שיניהם אמלוח עליהם שנאמר חי אני נאום ה' אם לא ביד חזקה ובזרוע נטויה ובחימה שפוכה אמלוח עליכם ע"כ. הרי ההפרש שיש בין המרובים ובין מועטים, כי המרובים הקדוש ברוך הוא מלך עליהם והוא אלקיהם על כל פנים, וביחיד הוא אלקיו כאשר הוא מקבל אלהותו וכאשר התבאר למעלה. ולפיכך יש שני פסחים, פסח ראשון לצבור ופסח שני ליחיד, דהיינו יחיד נדחה לפסח שני ואין רבים נדחים, כי רבים אין צריכים הכנה שאף בטומאתם השם יתברך אלקיהם והם עובדים לו, שאף על גב שאין ראויים מצד עצמם, אבל היחיד הוא צריך טהרה וקדושה, שאם היחיד יש לו הכנת עצמו אז השם יתברך לו לאלקים, ואם לא אין השם יתברך לו לאלקים וכמו שנתבאר למעלה אצל מה שמו מה אומר אליהם, ולפיכך רבים אינם נדחים שאין צריכים טהרה אבל היחיד צריך טהרה ונדחה. ומי שלא עשה פסח ראשון יעשה פסח שני בחדש השני, והוא מורה על העבודה של יחידים שהוא בא בחדש השני ואינו רק יום אחד יום פרטי בלבד, אבל חג המצות הוא שבעה מספר כללי, כי העבודה הראשונה מצד האומה הכללית אשר נקרא אלקי ישראל, ופסח שני מצד הפרטי ולכך הוא יום אחד, והוא בחדש השני כי ראוי הוא כך כי ראשון הוא עבודה הכללית ואח"כ הפרטית, וכדי להורות שהוא יתברך אלקיהם על כל פנים לפיכך אין רבים נדחים אפילו הם טמאים יעבדו לפניו:

קדש לי כל בכור פטר רחם וגו', טעם המצוה מפורש מאוד בשביל שהרג בכוריהם, כמו שכתוב בפרשה שאחר זאת הפרשה, ולא צוה רק על פטר רחם ולדברי רז"ל (מכילתא בשלח) שהיתה המכה אף שלא בפטרי רחם אף בבכור של אב וכך מוכח הכתוב שאמר הנני הורג בנך בכורך משמע שהמכה תהא במה שהוא בכור של פרעה, ובדברי רז"ל (מכילתא שם) אין בית אשר אין שם מת שהיו המצריות מזנות תחת בעליהן והיו יולדות מרווקים ואותו הבן בכור היה ואם אין שם בכור גדול בבית מת שגם הוא נקרא בכור דכתיב גם אני בכור אתנהו ע"כ. אם כן אף בכור לאביו מת, ויראה דודאי המכה היתה אף בבכור האב ולא עוד אלא אפילו גדול בבית, מ"מ לענין קדושה לא נתקדש רק פטר רחם, לפי שאין ראוי לקדש רק דבר שהוא ראשית המציאות ומצד שהוא ראשית המציאות הוא קדוש מן אשר נמצא אחריו, כי ראשית המציאות יש בו קדושה תמיד שהרי השם יתברך הוא ראשית מציאות הכל ג"כ, ולפיכך ראוי ליתן אליו ראשית המציאות. וכן בכורי אדמה שנקראים ג"כ בכורים מלשון בכור שהם ראשית פרי האדמה ויש

בהם קדושה, כי האדמה מוציאה הכל זה אחר זה, וראשית הפרי שהוציאה האדמה קדוש, וראשית המציאות בפטר רחם תלה שעכשיו הוא יוצא למציאות, ונמצא לכך אין מעלת הקדושה רק בפטר רחם, וכן בתרומה וכן בחלה שהם קדושים נקראים ראשית, שנראה כי הראשית יש בו קדושה וכדכתיב (ירמיה ב') קודש ישראל לה' ראשית תבואתו. אבל בכור אב אף כי הוא ראשית אוננו דהיינו כחו של אב, אינו ראשית המציאות שלא נמצא ראשית בעולם ואין קדושה רק לראשית המציאות, לכך בכור אב ראשית הכה, ובכור אם ראשית במציאות ובפעל, ואין שייך קדושה רק לראשית המציאות. והזכיר קדש לי כל בכור פטר רחם ולא זכר המכה, ובפר' שאחריה היא פרשת והיה כי יביאך אל הארץ אמר ויהי כי הקשה פרעה לשלחנו ויהרוג ה' כל בכור בארץ מצרים וגו' על כן אני זובח, כי נראה כי אלו שתי פרשיות פרשת קדש ופרשת והיה כי יביאך, פרשת קדש על הבכורים שיהיו במעלה יתירה ויהיה להם מעלה קדושה, והשניה לפדות בכורי אדם ולזבוח בכורי בהמה טהורה ולערוף בכור בהמה טמאה. ולפיכך פרשה שאחרי לא כתיב לשון קדושה רק לשון והעברת כל פטר רחם לה', ולשון העברה כלומר הבדלה והפרשה שבסוף תפדה אותם כדמסיים קרא, נמצא כי הקדוש מורה לך על הצלת בכורי ישראל, והזביחה והפדיון מורה על הריגת בכורי מצרים, לכך צוה בפרשה שניה לפדות בכור אדם ולזבוח בכורי בהמה, כי הזביחה מורה על הריגה והפדיון הוא ג"כ פדיון נפשו ומורה זה על הריגת בכורי מצרים, כי אלו שני פרשיות הכתובות זו אחר זו מורים על שהוא יתברך הציל בכור ישראל והרג בכורי מצרים, וכל פרשה בחינה בפני עצמה בפרשה הראשונה לא נזכר רק הקדושה של בכור ואין זה מורה רק שהבכור הוא לחלקו יתברך במה שהציל אותם, והפרשה השניה על הריגת בכורי מצרים, ובפרשה הזאת נזכר אסור אכילת חמץ ושיאכל מצה ושיזכרו יום צאתם, ואין זה בפרשה השניה כי עיקר הגאולה במה שישראל הם לה', וזה נראה במה שהציל ישראל ועל זה בא קדוש הבכורות, ואין עיקר הגאולה במה שהרג הבכורים של מצרים, לכך בפרשת זאת צוה שיזכור היציאה ואכילת מצה ואיסור אכילת חמץ שזה הכל תלה ביציאה ולא בפרשה שניה כלל:

פרק לט

והיו לאות על ידך ולזכרון בין עיניך וגו', וכן כתב בפרשת שמע ובפרשת והיה אם שמוע, למדנו שאלו ארבע פרשיות נכתוב בתפילין, שמפני כי ביציאת מצרים עשה הקדוש ברוך הוא עם ישראל נסים ונפלאות מורים לך, כי שם ה' הוא השם המיוחד אשר עושה גדולות ונפלאות, השם הזה נקרא עליהם שמפני שהשם הקדוש נקרא עליהם לכך עשה עמהם נפלאות, לכך יש לכתוב דבר זה בתפילין, ויהיו התפילין מקושרין על האדם, להורות כי שם הגדול והקדוש נקרא עליהם שהרי עשה עמהם נפלאות, והיינו דכתיב (דברים כ"ט) וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך, ואמר רבי אליעזר (ברכות ו' ע"א) אלה תפילין שבראש. פי' כי תפילין מורים לך כי הם מיוחדים לשם המיוחד, שהרי בתפילין נזכר יציאת מצרים שהוציא אותם על ידי נסים, והשם המיוחד דוקא פועל נוראות ולפיכך ויראו ממך מפני גבורותיו ונוראותיו. ומה שאמר רבי אליעזר אלו תפילין שבראש, כי תפילין על הזרוע, שישראל דבקים בהקדוש ברוך הוא ולפיכך כתיב בהם וקשרתם. וזה החלוק שיש בין תפילין של יד ובין תפילין של ראש, כי תפילין של יד הוא החבור והדבוק שיש לישראל אל הקדוש ברוך הוא, ומזה הצד אין יראה כי אם חבור ודבוק בו יתברך, שבמקום שיש חבור אין יראה. אבל תפילין של ראש ששם אין קשור רק שהשם יתברך נקרא עליהם, ובמה שהשם נקרא עליהם הוא יתברך נבדל מהם שנקרא אלקי ישראל, ובמה שהוא אלקיהם הוא נבדל מהם, ובזה הצד יש יראה שראוי להיות ירא מן אלקי ישראל אשר לו הגבורה והבן זה:

ואלו ארבע פרשיות, פרשה ראשונה שהוא יתברך הוציא את ישראל כמו שנזכר בפירוש בפרשת קדש, ופרשה שניה שלא תאמר אף על גב שהוא בחר בישראל והוציאם ממצרים, זהו מצד החסד והטוב שהטיב הוא יתברך לישראל ואין זה דבר מוכרח להיות בדין, וכאשר הרג בכורי מצרים בשביל זאת היציאה שהוציא אותם, הרי שגם הכרחת הדין והחיוב מצד השם יתברך נותן זה, שאם לא כן רק מצד הרחמים ומצד החסד לא היה ראוי שיהרוג בשביל זה בכורי מצרים, אלא שגם כן בדין היה בחירת ישראל, ומאחר שבדין הוא יותר קיים נצחי דבר זה, כי דבר שהדין נותן אין השתנות לו כמו שהתבאר למעלה אצל ומשה היה רועה צאן יתרו כו' אחר המדבר עיין שם. ואחר כך פרשה שלישית שהוא יתברך נקרא אלקי ישראל ומייחד שמו עליהם כדכתיב שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד. פרשה רביעית כי השכינה היא בישראל תמיד, ומחמת שהשכינה בישראל מנהיג אותם לטוב אם ישמעו ואם לא ישמעו בהפך זה מנהיג אותם, וזה נזכר בפרשה והיה אם שמוע, ופרשה זאת הוראה גמורה שהשכינה עם ישראל ואינם נמסרים למערכת השמים וזה ענין ארבע פרשיות שהם בתפילין. ועוד כאשר תדע כי אלו ארבע פרשיות שהוא יתברך התחלת כל הנמצאים, לפיכך אמרה תורה קדש לי כל בכור פטר רחם כמו שאמרנו למעלה, כי קדושת הבכור וכן כל הדברים שהם ראשית הם קדושים בשביל שהוא יתברך גם כן ראשית הכל, ולכך ראוי כל ראשית לקדושה. ואחר כך קדושת הבכורה מורה שיש ראשית הכל הוא השם יתברך, וזה מורה גם כן שמאתו יתברך נמצא הכל, שאם לא כן ולא היה הכל נמצא מאתו ח"ו, היה דבר מה קדמון כקדמותו ולא היה הוא יתברך ראשית הכל. ואין לומר שלא נמצא מאתו ואינם קדמון, א"כ ממי נמצאו ולמה נמצאו עתה כי אי אפשר שיהיה נמצא דבר מעצמו בלא סבה שכל דבר צריך סבה, אלא אם היינו אומרים ח"ו שהם ג"כ קדמון שאז אין צריך סבה להם, וזהו אינו כי כבר אמרנו שהוא יתברך ראשית, א"כ בזה שהוא יתברך ראשית הכל נמצא הכל מאתו. וכמו שמאתו הכל נמצא, כך היכולת בידו להפסיד אשר ירצה, לכך היה מפסיד התחלת וראשית מצרים וזה נזכר בפרשה שניה. וכאשר הוא יתברך מאתו הכל ויכול להפסיד את הכל, כמו כן הוא יתברך מסדר ומאחד הכל כמו שנזכר בפרשת שלישית שמע ישראל וגו'. כי במה שהוא יתברך אחד הוא מאחד ומסדר ומקשר החלקים זה בזה עד שהם אחד קשורים קצתם במקצתם, והנה מאתו סדר מציאות העולם, ופרשה רביעית והיה אם שמוע מורה שהוא יתברך מנהיג הכל, כמו שזכר בפרשה רביעית איך מנהיג אותם אם יעשו טוב, והפך גם כן אם יעשו רע ח"ו. ואלו שתי פרשיות, שמע ישראל שמורה שהוא יתברך אחד והוא מאחד כל הנמצאים במה שהוא יתברך אחד, וכמו שהוא מסדר את מציאותם ומאחדם כך מסדר הנהגתם ובשביל כך אלו שתי פרשיות סתומים ביחד בתפילין כי אלו שני דברים קשורים זה בזה לגמרי, וזה מוכח ומברר פרש"י ז"ל בסדר הפרשיות, ותו לא מידי, והבן הדברים האלו מאוד כי כלם הם ברורים מאוד. ואלו ארבע דברים הנזכרים בארבע פרשיות כלם הם ע"י ישראל שהשם יתברך התחלת הנמצאים, ובראשון הוא התחלה לישראל שהם נקראים בני בכורי ישראל, וכל הנמצאים הם נבראו בשביל ישראל. ולפיכך הכה השם יתברך התחלת מצרים שהם הבכורים בשביל ישראל כמו שנזכר בפרשה שניה. ומה שהוא יתברך מאחד ומקשר את הנמצאים הוא גם כן על ידי ישראל המקבלים אלהותו ואחדותו דכתיב שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד, ועל ידי ישראל שהם אחד קשור הנמצאים עד שהם אחד, כי כולם מצורפים לישראל שהם עם אחד בארץ, וכן הנהגת העולם הוא ע"י ישראל לפי שע"י דרישת ישראל והנהגת ישראל מנהיג הכל וזה ידוע, לכך ראוי ישראל לפאר תפילין של ארבע פרשיות. והבן הדברים האלו מאוד מאוד כי כאשר תבין אלו דברים לא יהיה ספק לך באמתות אלו דברים אשר נתבארו:

וצוה להניח אלו פרשיות בראש וביד כי שם ה' נקרא על ישראל, וכאשר תבין דברי אמת, תדע כי תפילין של ראש על הנשמה שהתחלת כחה בראש, ותפילין של יד תכלית כח הנשמה והראות פעולתה שהוא

בעל חי מתנוועע כי התנועה חיות האדם, ולשנים אלו הראש והזרוע כח התנועה דהיינו התחלת כח התנועה הוא מן המוח, כי התחלת כח התנועה הוא במצח, לכך כאשר ירצה האדם בתנועה מתנוועע במוקדם מן הפנים תחלה כי שם כח התנועה וכמו שכח התנועה במוקדם מן הראש כך הזרוע מן האדם מקבל כח התנועה, נמצא כי המוח התחלת כח התנועה והזרוע הוא מקבל כח התנועה. לכך צותה התורה להניח תפילין בראש ובזרוע, להיות שם ה' על הראש ששם התחלת כח התנועה במה שהוא חי, ועל הזרוע כלי מקבל התנועה, אמנם הנחתן ביד שמאל ולא בזרוע ימין כי יד הימין קודם ואחר כך השמאל, ומאחר שיש תפילין על הראש ששם התחלת התנועה אין תפילין על הימין כי אם בשמאל שהוא סוף וגמר. נמצא כי זרוע שמאל גמר קבלת כח התנועה ושלימות הדבר בגמר שלו, לכך בזרוע שמאל דוקא שם יתן התפילין שהם שם ה', עד שיהיה שם ה' על התחלת התנועה שהוא החיים ובגמר:

ויש ארבע בתים בראש ובית אחד בתפילין של של יד, וזה כי כח התנועה שבאדם ראוי יותר להיות עליו שם ה' מן הכלי שמקבל כח התנועה, ולפיכך בתפילין של ראש כל פרשה מחולקת לעצמה, כי החלוק מורה על שמקבל שם ה' בבירור לגמרי, וזהו מורה על קדושה יתירה, אבל הזרוע שהוא כלי המקבל כח התנועה, אין ראוי למעלה זאת כמו בראש ולפיכך הבית הוא אחד, כי חלוק הבתים לפי שמקבל הקדושה לגמרי קבול מבורר וניכר, ולכך כל בית ובית מיוחד וניכר בפני עצמו אבל ביד אע"ג שהוא מקבל שם ה' אין קבלה לשם מבורר כל כך, ולפיכך אין שם חלוק בתים ואין זה קבול גמור, לכך כל הבתים נכללו כאחד לומר כי שם קבלת שם ה' קבלה בלבד לא בבירור, ולפיכך תפילין של ראש יותר קדושים מתפילין של יד. ותבין מה שאמרו חכמים (מנחות מ"ד ע"א) המניח תפילין מאריך ימים, וזה מפני כי הנחתן על הראש ועל היד שהוא מקבל כח התנועה שהוא החיים לכך מאריך ימים, והכל לפי הענין, מפני שכל דבר הוא ניכר ומבורר ע"י החכמה ובחכמה מבדיל בין דבר לדבר עד שהוא ניכר ומבורר, ולכך התפילין שמונחים על המוח ששם החכמה והדעת, כל בית ובית בפני עצמו כי הקדושה לשם מבוררת ג"כ וניכר, אבל על הזרוע אין שם חלוק בתים מפני שאין הבירור וההכרה רק מצד החכמה ולא בזולת זה, ולכך על הזרוע הם בית אחד ואינם מחולקים, ודבר זה ג"כ דבר ברור אמת אין ספק בו:

ועוד דע כי תפילין של ראש מפני שהם על התחלת כח התנועה והחיות, ובכל התורה בא לשון חיות בלשון רבים ולא יתפרדו לומר לשון יחיד, והטעם כי צריך שיתפשט החיות לכל האברים וכאלו היה החיות רבים, ומזה הטעם עצמו תפילין של ראש בתים מחולקים, כי מן המוח מתפשט החיות ומתהלך לכל הצדדין והתפילין שמניח לשם ג"כ בענין זה יש להם רבוי בתים, והם אחד כמו החיות שהוא אחד ובכחו הרבוי לכל האברים כמו שהתבאר. אבל התפילין המונחים על הזרוע והוא הכלי המקבל כח התנועה, ואין זה דרך רבוי לכך תפילין של יד בבית אחד, והבן זה היטב ג"כ והוא דבר אמת ברור. ועוד מצד אחר ראוי שיהיו תפילין של ראש מחולקים, כי התפילין של ראש מונחים על מקום מחולק בין ימין לשמאל, לכך התפילין של ראש מחולקים לארבע בתים שנים בימין שנים בשמאל. ומזה תבין מה שאמרו בברייתא במסכת מנחות (ל"ד ע"ב) קדש והיה כי יביאך מימין שמע והיה אם שמוע משמאל, חלקו הפרשיות לצדדין מזה הטעם, כי עיקר ארבע פרשיות של תפילין מחולקים לפי מה שהם מונחים על חלק הצדדים, ולאפוקי תפילין של יד שאינם מונחים על חלק הצדדין הם אחד ודבר זה ג"כ אמת ברור. ולקמן יתבאר בענין תפילין קצת בסגנון אחר והכל דרך אחד. ובפרשת קדש ולזכרון בין עיניך ובפרשת והיה כי יביאך כתיב ולטוטפות בין עיניך, והטעם שכתוב בפרשה קדש ולזכרון בין עיניך הוא כמו שכתוב בפרשת זאת זכור את היום אשר יצאתם, כי אצל קדושת הבכור' שייך מדת זכירה והבן זה מאוד. ולשון לטוטפות הוא לשון תכשיט הנתון בראש כדמוכח בפרק במה אשה יוצאה (שבת נ"ג ע"ב) וצוה הכתוב שדבר זה שהוא יציאת

מצרים שיהיה נחשב לתכשיט של כבוד לאדם שאין כבוד יותר, ודברים אלו הן דברים ברורים מאוד ועוד בפרקים הבאים יתבאר מזה. ובמדרש שמות רבה בפרשת בא (פר' י"ט) קדש לי כל בכור כשם שעשיתי יעקב בכור שנא' בני בכורי ישראל וכך אני עושה למלך המשיח בכור שנאמר אף אני בכור אתנהו, כך קדש לי כל בכור כשם שבראתי את העולם ואמרתי להם לזכור את השבת כך היו זוכרים את הנסים שעשיתי לכם וזכרו ליום שיצאתם משם שנאמר זכור היום אשר יצאתם:

ולא יראה לך שאור שבעת ימים, כנגד שבעה ימים שבין גאולה לקריעת ים סוף כשם שבתחלה היו שבעה ימי בראשית, וכשם שהשבת מתקיים אחד לשבעה ימים כך יהיו אלו שבעה ימים מתקיימים שנאמר ושמרת החקה הזאת למועדה ע"כ. וביאור מדרש זה כשם שברא הקדוש ברוך הוא את עולמו לשבעה ימים וצוה הקדוש ברוך הוא לזכור את השבת, וזה כי השבת הוא השלמת הבריאה והכל פונה אל ההשלמה שהוא עיקר, ולפיכך כל ששת ימי מעשה פונים אל השבת שהוא השלמת הבריאה, ויש לזכור יום השבת בשביל זה כל ימי השבוע כדי שיהיה הכל פונה אל השלמת הבריאה, וכן יציאת מצרים הוא השלמת סדר העולם כמו שיתבאר. שידוע כי בעולם הזה העיקר הוא האדם ובישראל בחר מכל האומות, וישראל הושלמו כאשר יצאו ממצרים ואז היו לעם, ונמצא יציאת מצרים כמו שבת, כי שבת השלמת הבריאה ויציאת מצרים השלמת תולדות העולם, כי אחר שנשלמה הבריאה היו תולדות העולם מתחילין לצאת אל השלימות, וכל אומות זו אחר זו היו יוצאים עד שבעים אומות וכן עמון ומואב ואדום, אבל ישראל יצאו באחרונה לכל האומות, וזה דמיון הבריאה שהאדם נברא באחרונה לכך אמרו על ישראל אתם קרוים אדם כו', ואז כאשר יצאו ישראל היה עומד העולם שלא יצאו עוד שום אומה אל הפעל. ומזה תראה כי האומרים כי השם יתברך הרחיק את ישראל אחר שחטאו זה טעות, שכמו שאין לבריאה שני מה שנברא עליו, ובבריאת ישראל עצמה נמצא בהם רושם המעלה על כל האומות מצד הבריאה, ודבר שהוא בבריאה אין שני לו כלל כי על מעשה אלקים אין להוסיף ואין לגרוע. ולפיכך כמו שנזכר יום השבת כל השבוע מהטעם שאמרנו למעלה כי הכל הוא פונה אל השלמה, כך יציאת מצרים יהיה נזכר לעולם, כי היציאה שהוא השלמת הכל עומדת לעולם ולעולמי עולמים כמו שיתבאר, ודבר זה נכון בלי ספק. נמצא כי ימי הפסח כמו השבת לגמרי, רק שהשבת השלמת הבריאה, וימי הפסח השלמת סדר העולם בתולדותיו. וכבר ידעת שאמרו חכמים (שבת קנ"ז ע"א) בעת שהאדם נולד לפי אותה שעה ואותו מזל נמשכים כל עניני האדם, וה"נ כאשר יצאו ישראל ממצרים היו כאלו נולדו באותה שעה, כל הקורות שהגיע להם מה שנתן להם התורה וענני כבוד אחר היציאה הם נמשכים שהכל נמשך אחר ההתחלה, ולפיכך יציאת מצרים נזכר לעולם שהכל נמשך אחר זה ודי בזה למבין. ולפיכך כמו השבת שהוא אחד לשבעה ימים כן ימי חג המצות שבעה ימים, כי נחשב קריעת ים סוף גמר היציאה, כי כאשר הוציא הקב"ה את ישראל ממצרים יצאו מענין החמרי כי מצרים נקראו חמורים, והיו ישראל גוברים עליהם כאשר התבאר למעלה. ורצה השם יתברך להשלים דבר זה לבקוע ים סוף ונבקעו כל המים שבעולם, שהמים כמו שהתבאר למעלה בפרק י"ד ובפרק י"ח הם חמרים שאין בהם צורה וכאשר בקע ים סוף ויצאו בחרבה יצאו ישראל מענין החמרי לגמרי עד שקנו ישראל אז מעלה נבדלת, שכל יציאת מצרים לא היה רק דבר זה שיצאו ממצרים החומר הגרוע והפחות, ועדיין לא יצאו לגמרי עד יום השביעי שהיה קריעת ים סוף והיה קריעת ים סוף לישראל לא במקרה אלא בעצם שהמים שהם נוטים אל החומר כמו שנתבאר הם מתיחסים אל מצרים, ולפיכך היציאה נחשב עד קריעת ים סוף:

ושבת שלפני הפסח נקרא שבת הגדול, והרבה דברים באו על זה, ואין לך לומר רק לפי שמפטירין בו וערבה לה' (מלאכי ג') ובו כתיב לפני בא יום ה' הגדול והנורא ומפני זה נקרא שבת הגדול. ופי' זה כי יציאת

מצרים נקרא גדול על שם גדלות מעשיו הנוראים שעשה ופעל כאשר יצאו ממצרים, ולעתיד לעולם הבא יקנו ישראל עוד מדריגה יותר עליונה, ויעשה הקדוש ברוך הוא עוד גדולות על כל גדולות נוראות על כל נוראות. שכאשר זכו ישראל למדריגת יציאת מצרים שעשה גדולות עמהם, יזכו למדריגה יותר עליונה שיעשה עמהם גדולות לעה"ב. ולפיכך שבת שלפני פסח נקרא שבת הגדול, כי כל שבת הוא מעין וזכר העוה"ב שנקרא שבת ג"כ, ולפיכך השבת שהוא קודם הפסח הוא זכר לשבת הגדול שהוא יום הגדול והנורא, לפי שאותו שבת הגדול שהוא עה"ב שיהיה לעתיד קודם וראשון במעלה ליציאה. וכן השבת שלפני יום הכפורים נקרא שבת תשובה, וזה כי יום הכפורים הוא יום התשובה שהכל שבים אל חזקתם הראשונה על ידי מחילת הקב"ה שהוא מוחל להם ושבים אל ה' וזה ידוע, ולכך קבעה התורה היובל ביום הכפורים שהכל שבים אל חזקתם הראשונה, ויום הכפורים דומה לזה שהם שבים מן העון שהיה בהם ושבים אל ה', ולעתיד לבא ליום שכלו שבת יהיה הכל שב אל ה' מפחיתות עולם הזה, וזה יהיה בזכות יום הכפורים שהם שבים עתה אל ה', לכך יזכו לשוב באותו שבת אל ה'. ומפני שכל שבת הוא מעין עה"ב וזכר לו, לכך השבת שהוא קודם יום הכפורים הוא מעין השבת שיהיה הכל שב אל ה', ודוקא שבת הקודם ולא השבת שאחריו כי השבת ההוא הוא קודם ועליון במעלה. ועוד כיון שיש לשבת של עתיד שהוא עה"ב שייכות אל יה"כ כמו שאמרנו, והשבת שלנו רמז לו אין שייך רק בשבת שלפניו, ולא בשבת שאחר יה"כ שכבר עבר יה"כ וזה מבואר. וכך לענין שבת הגדול, והנה התבאר כי שבת שלפני הפסח יש לקרותו שבת הגדול שהפסח הוא גדול כדלעיל, ושבת הסמוך לו הוא השבת שעוד יתגדל הוא יתברך שהוא יום הגדול והנורא יותר, והבן זה מאוד כי הוא הנכון ואין בו ספק למבינים:

פרק מ

ויהי בשלח פרעה את העם, ויסב אלקים את העם דרך המדבר ים סוף. במכלתא רבי אליעזר אומר דרך כדי ליגען כד"א ענה בדרך כחי, המדבר לצרפן שנאמר המוליכך במדבר הגדול והנורא, ים סוף לנסותן שנאמר וימרו על ים בים סוף, רבי יהושע אומר דרך כדי ליתן להם התורה שנאמר מכל הדרך אשר צוה ה', המדבר כדי ליתן להם המן כמו שנאמר המאכילך מן במדבר, ים סוף כדי לעשות להם נסים שנא' ויגער בים סוף ויחרב ע"כ. ביאור זה, כי האדם יש לו תכונות מפני גופו ותכונות מפני נפשו ותכונות מפני שכלו, והיה הש"י רוצה ליגען בדרך להחליש גופם, כי על גוף האדם קשה אליו התנועה, ורצה הש"י להחליש הגוף בדרך כדי להכניעו, ובשביל שהגוף נכנע התכונות הרעות מתמרקין מן הגוף. ואח"כ במדבר כדי לצרף כח הנפשי המקבל היראה והפחד, ובשביל זה נכנע כח הנפש והתכונות שבכח נפשי מתמרקין. ובים סוף כדי לנסות כח שכלי, אם הוא יאמין ויקנה מדת האמונה בו יתברך שהוא יכול להציל האדם מן האויבים. כל זה עשה הקב"ה להם כי בעת היציאה היה שכינת הקב"ה עם ישראל ורצה להסיר פחיתתם, לכך היה מייסר את ישראל ובזה היה ממרק את ישראל, והיו טהורים זכים ראויים לקבל מעלה עליונה, ואפילו לא היה בהם פחיתות היה מייסר אותם בגוף ובנפש, בשביל כדי לזכות אל המעלה הגדולה ע"י יסורים שיקנו עתה בעת היציאה שנעשו להם, ולפיכך היה מיגען מצרפן ומנסן. ולרבי יהושע הכל לשבח, כי בא לתת להם התורה, ואין התורה ראויה להיות נתן להם בדרך ארץ פלשתים שהוא הדרך הקרוב ממצרים לארץ ישראל, כי התורה תקרא דרך דכתיב מכל הדרך אשר צוה וגו' ופי' כיון שהתורה נקרא דרך, לכן ראויים שתנתן בדרך, ואם הולכים בפשוטה לא היה אפשר להנתן התורה בארץ פלשתים בארץ גוים אחרים כי אם בארץ ישראל, וזה לא היה בדרך וצריך לתורה דרך כמו שיתבאר. והמן גם כן נתן להם במדבר דוקא מטעם דלעיל, שכל הדברים הבלתי טבעים הם במדבר מפני שבישוב שם הלחם הטבעי, אבל במדבר שם

לא תמצא לחם טבעי. וכן הנסים שעשה הקדוש ברוך הוא עמהם הכל במדבר ובים סוף ולא בישוב העולם הכל מטעם דלעיל, שכל הדברים היוצאים מן הטבע שייכים למדבר. אמנם זכר הכתוב אלו שלשה דברים לטעם נפלא, כי הדברים שאינם טבעיים הם דברים אלו, האחד שנוי הטבע בלבד להחריב ולהפסיד כמו רוב נסים שנעשו להם, והשני שנוי בריאה יוצא מגדר הבריאה, כמו בריאת המן שהיה בריאה יוצא מגדר שאר הבריאות, השלישי דבר שאינו טבעי ואינו שנוי, כמו התורה שנתן להם השם יתברך שאינה טבעית ואין בזה שנוי יוצא מגדר רק שהתורה שכלית ואין זה טבע, וכל המעלות קנו ישראל במדבר והבן דבר זה. והבן שנקראת התורה דרך, מפני שהתורה מביאה את האדם אל הצלחה האחרונה, וכמו שאמר הכתוב (משלי ו') בהתהלך תנחה אותך וגו', ולפיכך ראוי שתנתן התורה בדרך, שאין ענין התורה בעצמה רק שתהא התורה מוליכה את האדם בדרך אשר ילך בה, וכדכתיב (שמות י"ח) והודעתם את הדרך אשר ילכו בה, וזהו ההליכה אל הצלחה האחרונה. והתורה גם כן דומה לדרך בענין אחר, שהרי ההולך בדרך אינו פונה ימין ושמאל רק מכוון דרכו, כך התורה מכוון דרך האדם מבלי נטות ימין ושמאל, ומפני שהתורה דומה לדרך ראוי שתנתן התורה בדרך כפי שהתורה בעצמה שהיא דרך:

וחמשים עלו, במכלתא מלמד שיצאו ישראל בחמשה מיני זיין ופי' זה הזיין שהיה עמהם דבר נפלא, כי יד ה' שהכה במצרים ויצאו על ידי גבורת הקדוש ברוך הוא ואותה יד היה עליהם, וידוע כי חמש אצבעות הם ביד ונגד זה היה להם חמשה כלי זיין:

ויקח משה את עצמות יוסף עמו. בא להודיע כי לא היו ישראל ראויים לצאת עד שלקח משה עצמות יוסף, כי דומה היה יוסף לאביו יעקב כמו שדרשו ז"ל בב"ר (פ' פ"ד) על אלה תולדות יעקב יוסף, לומר כי עיקר תולדות יעקב יוסף כמו שראוי היה יעקב מצד עצם מעלתו שלא ישאר במצרים, כי לא בא שם רק בשביל להשלים שבעים נפש, ושבעים נפש בלבד ראויים לבא מצרימה לא יעקב, אף על גב שנצטרף עמהם בחייו היינו דרך צרוף בלבד, אבל יעקב בעצמו כיון שיש לו מעלה בפני עצמו, בעת מותו כאשר נפרד זה הצרוף שהיה לו אל שבעים נפש חזר לארץ כנען. וכן יוסף מפני שהיה לו מעלת יעקב אביו אף על גב שנצטרף יוסף אל שבעים נפש, מעלתו הפרטי לא הוסר ממנו ואחר מיתתו ראוי היה לו להעלותו רק שאי אפשר שלא היה פרעה מניחם, לכך כמו שיצאו ישראל כך יש יציאה לעצמות יוסף לצאת ממצרים לא בשביל השבועה בלבד אלא מצד עצמו. ולדעת רבותינו ז"ל (מכילתא בשלח פ"א) עצמות כל השבטים העלו עמהם דכתיב והעליתם את עצמותי מזה אתכם משמע שגם שאר השבטים העלו עמהם, וזה מטעם שאמרנו כי השבטים יש להם שם בפני עצמם ומספר בפני עצמו, ומצד שהם י"ב שבטים אינם ראויים למצרים רק מצד שיש להם צירוף לשבעים נפש, אבל מצד שנמנו במספר י"ב בארץ כנען הנה מצד זה ראוי להם הארץ ולא אל מצרים, רק שנצטרפו לשבעים נפש כמו שהצטרף גם כן יעקב להם ואחר מיתתו שבטל צירוף זה העלו כל העצמות יחד, ומפני ששייך יציאה אל יוסף ואחיו כמו אל ישראל שראויים לצאת כתב זה כאן:

וה' הולך לפניו יומם בעמוד ענן וגו'. כיון שיצאו ממצרים, ראוי שילך הקב"ה בעצמו לפניו לנחותם בדרך להביאם אל הארץ, כי אם היתה ההוצאה על ידי הש"י ומה שהביאם אל הארץ על ידי הטבע ומנהגו של עולם דבר זה אי אפשר. ודבר זה יתבאר לך בפירוש אצל ואלו לא הוציא הקב"ה וכו', כי אין מעשה אחד לשני פועלים כמו שאמרו ז"ל (ב"ר פ"ג) אין ב' מלאכים עושים שליחות אחת וכמו שהוא מבואר לשם. ולכך כיון שהיתה ההוצאה בשביל להביאם אל הארץ, והיה הוא יתברך בעצמו פועל ההוצאה ולפיכך היה הכל גם ההבאה על ידי הקב"ה והיה הולך לפניו יומם ולילה והקיפם בעננים שיהיו נשמרים, כל זה מפני שאין מעשה אחד לשני פועלים, ועוד היה מפרנס אותם במן הכל על ידי הקדוש ברוך הוא:

כי כאשר ראיתם את מצרים, אמרו רז"ל (מכילתא בשלח) ארבע כתות נעשו ישראל על הים אחת היתה אומרת נפול לים ואחת היתה אומרת נחזור למצרים ואחת היתה אומרת נעשה עמהם מלחמה ואחת היתה אומרת נצווח כנגדן. זו שאמרה נפול לים היה אומר התיצבו וראו את ישועת ה' וזו שהיתה אומרת נחזור למצרים היה אומר להם כאשר ראיתם מצרים היום, זו שהיתה אומרת נעשה מלחמה היה אומר ה' ילחם לכם, וזו שאמרו נצווח כנגדן היה אומר ואתם תחרישון. פי' אלו ארבע כתות, האחת שאמרה נפול לים, לא היה להם אמונה ובטחון כלל שיהיה מציל אותם, אף על ידי הכנה אם יחזרו למצרים ולא היה להם שום בטחון, ואלו שהיו אומרים נחזור למצרים, היו בוטחין בו יתברך שיציל אותם על ידי הכנה אם יחזרו שישאר להם חיים, אבל לא יתקיים דברי משה להביאם אל הארץ, והאומרים נעשה עמהם מלחמה, ואף אם יהיו קצת מהם במלחמה נהרגים או בחשש שמא יהיו נהרגים מקצתם סוף סוף יתקיימו דברי משה שיכניסם לארץ, ועל זה השיב ה' ילחם לכם ואם כן אין אחד מכם נהרג, כי מלחמת הקדוש ברוך הוא אין ספק שהוא יציל הכל, כי מלחמת אדם הוא כך שקצת מהם נצולים וקצת מהם אינם נצולים, אבל במלחמת השם יתברך לא שייך זה. ואחר כך היו עוד יותר שהיו אומרים שלכל הפחות אנו צריכים לצווח כאלו עושים מלחמה, ומחמת יראה זאת יבא פחד על מצרים שצריך לעשות עזר וסיוע למעשה אלקים, ועל זה אמר ואתם תחרישון, נמצא שתי כתות רשעים ושתי כתות צדיקים, כי שתי כתות הראשונות ח"ו לא יבאו אל הארץ, ואם כן לא היו מאמינים כלל בדברי השם יתברך שיביאם אל הארץ, ושנים האחרונים היו צדיקים מאמינים בכל דברי השם יתברך רק שהיו אומרים שיהיו נהרגים קצת מהם, או לכל הפחות בספק שמא יהרגו מקצתם:

מה תצעק אלי, הלשון משמע שהשיב לו שלא היה לו לצעוק ואיך לא יצעק בצרה זאת. במכילתא ר' יהושע אומר אמר להם אין להם אלא ליסע, רבי אליעזר אומר אמר לו הקדוש ברוך הוא בני נתונים בצרה ואתה מאריך ברחמים ע"כ. ביאור זה לדעת רבי יהושע פירוש הכתוב שאמר הקדוש ברוך הוא מה תצעק אלי, מאחר שראית כי היה הליכתם על ידי הקדוש ברוך הוא שהלך לפניו בעמוד ענן ועמוד אש אם כן אין להם אלא ליסע אחר שהקדוש ברוך הוא עמהם. ולדעת ר' אליעזר פירוש הכתוב מה תצעק אלי שאמר לו הקדוש ברוך הוא שאין לך להאריך בתפלה כיון שישאל נתונים בצרה. רבי מאיר אומר אמר לו הקדוש ברוך הוא לאדם יחידי עשיתי ים יבשה שנאמר יקוו המים וגו' לעדת קדושים על אחת כמה וכמה. פירוש לפי טבע העולם ראוי למים שיכסו הארץ, כי כל היסודות מקיפות הארץ האויר והאש וכך היה ראוי בטבע להיות המים מכסים הארץ, ועוד כי כל טבע פועלת בשווה ולכך לפי טבע הבריאה שהמים יכסה הארץ כולה בשווה ועשה הקב"ה שלא כטבע לצורך האדם לשיבתו ועשה הים יבשה, לכל ישראל על אחת כמה וכמה שיש לעשות הים יבשה. שכמו שנעשה הים יבשה בשביל האדם שאם לא כן אי אפשר לאדם להיות נמצא, כך ישראל שיצאו ממצרים נעשו לעם על ידי העברת הים שמפני כך נקראו עברים כמו שהתבאר אצל אלקי העברים נמצא כי על ידי העברת ים סוף נעשו לעם לה', לכך אם להוויית אדם הראשון עשה הים יבשה כל שכן להוויית אומה הישראלית. ועוד כי לכך נעשה הים יבשה בבריאת עולם, שהאדם יש לו מעלה אלקית ומאותה מעלה אלקית נדחו המים שהם חמרים, כמו שהתבאר כמה פעמים כי החומר נדחה מפני דבר אלקי, לכך בבריאת עולם בשביל ישוב האדם שיש לו ענין אלקי כי האדם יש לו ענין אלקי נדחו המים ונעשו יבשה וזה סוד גדול שלא היו יכולים לעמוד עליהם הטבעיים איך נעשה מן הים יבשה בבריאת עולמו, וכן ישראל מפני הענין האלקי שקנו ישראל ביציאת מצרים נדחה הים ונעשה יבשה לכך אמר עדה קדושה על אחת כמה וכמה, פירוש ישראל שהם קדושים נבדלים אין ספק שהנבדל פועל בחומר. עוד שם ר' ישמעאל אומר בשביל ירושלים קרע הים שנאמר עורי עורי לבשי וגו' עורי כימי קדם וגו'. פירוש שהכל מודים שקריעת ים סוף לא היה רק בשביל שהמעלה האלקית

היתה פועלת בים, שיש לים טבע החומר בלבד ונדחה החומר מפני המעלה הקדושה האלקית וסבר ר' ישמעאל כי יותר יש לומר כי קדושת ירושלים היה פועל קריעת ים סוף. וזה מפני שבקריעת ים סוף נדחו המים שהם דומים אל החומר, ונפיךך נדחו על ידי מעלה קדושה אלקית כמו דסבירא לתנא קמא גם כן, לפיכך אמר כי ירושלים שהיא קדושה היא שקרעה ים סוף מפני כי ירושלים הוא מקום מקודש, וראוי למקום אשר הוא קדוש אלקי, לבטל ולדחות המקום שהוא הפכו כמו הים שהוא מקום בעולם. ומפני כי ישראל ראויים אל ירושלים המקום שהוא קדוש אלקי, וראויים ישראל להביאם אל ירושלים מקום הקודש, ולכך כאשר הגיעו לים נדחה ונקרע לפניהם המקום שהוא הפך אל מקום הקדש, כי ירושלים קדוש, והים הוא חמרי הפך הקדושה והבן זה:

עוד שם רבי בנאי אומר בשביל אברהם אני קורע להם הים שנאמר ויבקע עצי עולה ונאמר כאן ויבקעו המים. פי' כמו שאמרנו כי היה קריעת ים סוף על ידי דבר נבדל שפועל בחומר, ומפני כי היה לאברהם אבינו התגברות שהיה גובר שכלו על הטבע שלו ונדחה טבעו מפני שכלו, כי אין הטבע נותן לשחוט בנו ודוחה היה הטבע מפני השכל, לכך זכו בניו שדחה הקדוש ברוך הוא את טבע המים מפני בניו בזכות אברהם הגובר על טבעו החמרי, כי היה באברהם מעלה שכלית אלקית, אותו הדבר בקע הים ונדחו המים. ודבר זה התבאר כבר מענין אברהם שהיה רוכב על החומר כמו שהארכנו במקומו. ואם יש לך דעת להבין, תדע כי מה שבקע אברהם עצי עולה, הוא בעצמו ענין זה, כי החמרים נקרבים אל השם יתברך שהוא נבדל מן החומר וראוי שיהיו נקרבים אליו יתברך החומרים. כי כל ענין הקרבן הוא להודיע כי בהתבונן מציאות השם יתברך אין אצל מדריגתו מציאות לשום נמצא, כי הוא יתברך נבדל מכל חומר בעולם ואם כן במעלתו ובמציאותו אין דבר חמרי נמצא, ולכך היו מקריבים אליו הקרבנות לדעת כי הדברים החומרים אין להם מציאות אצל השם יתברך שהוא נבדל מן החומר והכל נקרב אל השם יתברך שהוא נבדל מן החומר ואברהם הוא המשמש לזה שיש לו גם כן מדריגה אלקית, וכמו שהשם יתברך שהוא נבדל לגמרי מן החומרים נקרבים אליו החומרים עד שאינם נמצאים, אברהם שיש לו מדריגה אלקית מדריגתו על החומרים והוא שמבקע את החומרי, וזהו התחלת הקרבתם אל השם יתברך. והבן ענין בקוע העצים, מפני כי אברהם שנקרא אחד כמו שנתבאר למעלה בפ' שלפני זה, ובזה מבקע החומרים כי הוא בלבד אחד ואז נקרבים אל השם יתברך. וזהו סוד ב' גזרי עצים דכתיב (ויקרא ו') ובער עליה הכהן עצים, כי בהתחלקות החומרים הם נקרבים אליו יתברך. ולכך אמרו כי בזכות אברהם נבקע הים החומרי מפני מעלתו וקדושתו של אברהם שהוא מבקע עצי המערכה להיות נקרבים אל השם יתברך, ודברים אלו ראוי להבין אותם, והם דברים אמתיים בלי ספק, כלל הדבר לעולם היה בקריעת ים סוף דבר נבדל פועל בחומר:

שמעון התימני אומר בזכות המילה נבקע הים. פי' כי המילה שנתן הקב"ה לישראל היא מדריגתה על הטבע, ולפיכך המילה היא בשמיני כי ז' ימי בראשית הם ז' ימים של הטבע, כי בז' ימים נברא עולם הטבע, אבל השמיני הוא על הטבע כי לפי הטבע יש לו להיות ערל שהרי אדם נולד ערל, והמילה היא על הטבע, ולפיכך המילה היא שבקעה הים שהיא על הטבע:

עוד שם וחכמים אומרים בשביל שמו עשה עמהם שנאמר למעני אעשה. פי' כי קריעת ים סוף כדי להודיע שמו הגדול בעולם כדכתיב (שמות י"ד) וידעו מצרים כי אני ה' ומפני זה שמו הנבדל והקדוש בקע הים הטבעי, שהרי הכל היה בשביל שמו הקדוש והוא שהיה בוקע ים הטבע. רבי אומר כדאי האמונה שהאמינו בי שאקרע להם הים שנאמר וישבו ויחנו לפני פי החירות. פי' מאחר ששמו בטחונם בהקב"ה שהרי היו שבים לאחוריהם היה השם יתברך מציל אותם, כי האמונה גורם שהיה לישראל דביקות בו

יתברך, והוא יתברך מחריב הטבע בקדושתו אשר הוא נבדל ודבר זה גרם שיבקע הים הטבעי. רבי אליעזר בן עזריה אומר בשביל אברהם נקרע הים שנאמר כי זכר את דבר קדשו את אברהם עבדו ויוציא עמו בששון ברנה את בחוריו. פירוש כי מעלתו האלקית של אברהם שהיה לו בקע הים, וכן משמע מן הכתוב שאמר זכר את דבר קדשו את אברהם עבדו, ומפני כך נבקע הים מפני קדושת אברהם וכמו שנתבאר אצל וירכיבם על החמור שהיה לאברהם בפרט מדריגה אלקית. ואין חלוק בין רבי בנאה דלעיל ובין ר"א, רק כי לרבי בנאה מדריגת אברהם מחלק החמרים שנאמר אצלו ויבקע עצי עולה, ולדעת ר"א קדושת אברהם מחריב ומפסיד החמרי, והבן זה מאוד. רבי אליעזר בן עזריה אומר בזכות השבטים קרע הים שנאמר נקבת במטיו ונאמר לגוזר ים סוף לגזרים ע"כ. ביאור זה שכבר אמרנו שקריעת ים סוף שנדחו המים ונבקעו מפועל נבדל כמו שהתבאר, ולפיכך בזכות השבטים נקרע הים כי קדושת השבטים היה מושל על הים הטבעי, ולכל הפירושים תמצא כי הנבדל מושל על הטבעי והיה לשבטים קדושה אלקית, וזה קרע הים, ודוקא נקט זכות השבטים שהשבטים הם גזרים וחלקים של ישראל והם חלקו וגזרו הים כדכתיב לגוזר ים סוף לגזרים, ושמעי' אומר בשביל האמנה שהאמין אברהם קרע הים שנאמר והאמין בה' ויחשבה לו צדקה וגו'. פירוש כי האמונה היא מעלה אלקית כמו שהתבאר באריכות במקומו בהרבה פרקים. ולפיכך האמונה גורם לקרוע את הים הטבעי, כי כבר נתבאר מעלת האמונה בפר' ברית בין הבתרים ע"ש, וראוי לה לבקוע ים באשר כי מעלה האלקית בוקע הטבע, אבטליון אומר כדאי האמונה שהאמינו לקרוע הים כדכתיב ויאמן העם. סברת שמעיה אמונת אברהם עדיפא שהיתה באין ספק יותר גדולה, ולדעת אבטליון אמונת ישראל יותר עדיפא, אף על גב שלא היתה כל כך גדולה. ועל כל פנים ראוי לאמונה שתקרע הים כי היא ביחוד מעלה אלקית בוקע הטבעי, ואין להאריך בדבר שנתבאר למעלה דבר זה בראיות ברורות ועל כל פנים האמונה היא הדבקות בו יתברך, וזהו ענין האמונה ודבר זה בוקע הטבעי:

ולדעת שמעון איש קטרון בזכות עצמות יוסף נקרע דכ' וינס החוצה וכו'. כבר נתבאר למעלה כי קריעת ים סוף התבקעות המים הטבעים ולפיכך אמר כי בזכות יוסף נקרע הים שהיה גובר על טבעו ומבקע יצרו הטבעי ולפיכך בזכותו נקרע הים, וכמו שהתבאר לעיל אצל אברהם שבקע עצי עולה, וזהו גם כן בשביל עצמות יוסף שהיה גובר על טבעו על ידי קדושת נפשו האלקית שלו וזה גורם שיבקע הים. והנה זה ראייה על מה שאמרנו למעלה כי לעולם על ידי מעלה אלקית נבדלת נבקע הים הטבעי, וכבר היה מיוחד בזה יוסף הצדיק שהיה הקדוש מן הערוה, וכל אשר הוא קדוש מן הערוה יש לו מעלה נבדלת כמו שהתבאר בפרקים הקודמים ע"ש, שיוסף היה תחלה מושל על מצרים, ובארנו הטעם שהמצרים הם נמשלים לחומר, וראוי ליוסף במה שהוא נבדל מן החומר והיה מעלתו הצורה השלימה, להיות מושל עליהם, ודבר זה בעצמו גרם שיבקעו עצמות יוסף את הים, כי ענין אחד מצרים והים כמו שנתבאר בסמוך. ועיין למעלה אצל ירידת יוסף למצרים ותמצא מבואר. רבי יוחנן אומר משום אבא יוסי המחוזי כבר כתבתי בתורתך בכל ביתי נאמן, הים ברשותי ואני עשיתי אותך גזבר עליו. פירוש כי מצד שהיה משה רבינו עליו השלום דבק בהקדוש ברוך הוא, היה פועל בדברים הטבעים, ובפרט משה שנאמר עליו בכל ביתי נאמן הוא, שהרמז בזה שהיה דבוק נבואתו בהקדוש ברוך הוא שהשפיע על הנמצאים ונאמן הוא אשר לא ישקר בהן, ולפיכך היה גובר על הים הטבעי כמו שאמרנו למעלה, כי הדברים האלקיים פועלים בדברים הטבעים, ולפיכך היה משה רבינו עליו השלום גובר על הים מצד מעלה אלקית של משה רבינו עליו השלום. ר' חנניא אומר כבר כתבתי אח לצרה יולד אני אח לישראל בשעת צרתן שנקראו אחים שנאמר למען אחי ורעי אדברה נא שלום. פי' כי קריעת ים סוף היה בשביל שישראל קשורים ודבוקים בהקדוש ברוך הוא, מפני זה היה קריעת ים סוף מן השם יתברך בעצמו, כי קריעת ים סוף הוא על כל פנים על ידי כח הנבדל דוחה הטבע, והיה זה על ידי השם יתברך בעצמו במה שישראל הם אחים אל הקדוש ברוך

הוא, כמו שהתבאר למעלה אצל לא זז משם עד שקרא אותה אחותי עיין למעלה, ובשביל כך קריעת ים סוף כאלו מגיע אל השם יתברך בעצמו והיה כח נבדל קורע הים:

אחרים אומרים כדאי היא האמונה שהאמינו שאקרע להם הים, שלא אמרו למשה האיך נצא למדבר ואין בידינו מחיה לדרך אלא האמינו והלכנו אחריו עליהם מפורש בקבלה הלוך וקראת באזני ירושלים זכרתי לך חסד נעורייך לכתך אחרי במדבר בארץ לא זרועה מה שבח מפורש אחריו קדש ישראל לה' ראשית תבואתו ע"כ. ולפיכך הביא מקרא זה, שבפירוש הכתוב אומר כי בשביל האמונה שהאמינו בה' ויצאו אחרי משה למדבר, נקראו ישראל קדושים דכתיב קדש ישראל לה' ראשית תבואתו, שבשביל האמונה יש לאדם קדושה, כמו שהתבאר שהאמונה ענין אלקי והיא גם כן הדביקות בו יתברך, ודבר זה גרם שנקרע להם הים הטבעי, שקריעת ים סוף הוא על ידי ענין נבדל כמו שהתבאר כמה פעמים, ועדיפא ליה האמונה ביציאה ולכך בקע הים ביציאה, אבל אל אבטליון עדיפא ליה שמיד בתחלת הגאולה היו מאמינים בו וזהו שגרם לבקוע הים. ר' יוסי הגלילי אומר כבר היה הר המוריה נעקר ממקומו ומזבחו של יצחק בניו עליו ומערכתו ערוכה עליו ויצחק כאלו עקוד ונתון על גבי מזבח ואברהם כאלו פושט ידו ולוקח המאכלת לשחוט את בנו. אמר המקום למשה בני נתונים בצרה ואתה עומד ומתפלל שנאמר מה תצעק אלי ע"כ. דעת רבי יוסי הגלילי כי קריעת ים סוף היה בשביל הצרה שהגיע לישראל ובשביל הצרה ראה הקדוש ברוך הוא עקידתו של יצחק לפניו כאלו היה נשחט יצחק, ובשביל כך קרע להם את הים, כי כאשר ישראל נתונים בצרה זוכר להם עקידתו של יצחק ומושיע אותם בעת צרה. ודבר זה גם כן נפלא כי לא היה כיום הזה, שכל ישראל בשעה אחת הגיעו לצרה אחת בפעם אחד, ואין ספק שהוא יתברך זוכר להם עקידתו של יצחק אביהם, שדבר זה מסוגל לישראל לזכור להם בעת צרתן, ואין כאן מקומו להאריך. ואז בזרוע נטויה היה בוקע הים דכתיב (ישעיה ס"ג) מוליך לימין משה זרוע תפארתו, ולפי זה גם כן היה קריעת ים סוף מן הש"י, ובכח הנבדל קרע הים, ורמזו זה במקום אחר במה שלא נאמר זכירה ביצחק רק ואת בריתי יצחק, כי דבר זה לא נבדל ולא נשחך מאתו ולכך קרע הים הוא בעצמו. הנה התבאר לך דעת חכמים, וכאשר תעמיק בדברים תמצא עוד דברים נפלאים ועמוקים, ומה שאפשר לכתוב בפירוש נתבאר, ולאלו התנאים לכל אחד ואחד יש עומק והחכם יבין ויוסף חכמה. וראו חכמים בקריעת ים סוף מה שלא היה בכל המכות, כי מכות בכורות שהיתה המכה יותר גדולה, לא היה בטול טבע לישראל כי אם למצרים, אבל קריעת ים סוף שהיה כאן בטול טבע לישראל והציל אותם, דבר זה מעלה עליונה מה שלא היה עד הנה, ולכך נתנו טעם לדבר זה באיזה זכות זכו ישראל לקריעת ים סוף. ועוד יש ענין גדול בקריעת ים סוף, שאף אם היו המכות במצרים ביאור ובארץ אינה דומה לקריעת ים סוף שהוא בטול אל הים, שאין נחשב כמו היאור שהוא נהר אחד פרטי, אבל הים אף על פי שהם ימים הרבה מכל מקום הכל בשם ים נקראו כדכתיב (בראשית א') ולמקוה המים קרא ימים והים בריאה מיוחדת בעולם וכדכתיב (תהלים צ"ה) אשר לו הים והוא עשהו ויבשת ידיו יצרו הרי נחשב כמו היבשה, והוא יסוד אחד מן היסודות שהוא יסוד המים, וכאשר גברו ישראל על הטבע של ים ונבקע הים, נחשב זה התגברות על עולם הטבעי שהוא חמרי, ועוד יתבאר בסמוך באריכות ענין זה ועל דעת הכל היה בישראל מעלה אלקית נבדלת ובאותה מעלה נקרע הים שהים הוא טבעי ולא יוכל לעמוד מפני הקדושה, ועיין לקמן בהלל אצל מה לך הים כי תנוס שמה מבואר ג"כ. וכאשר תעמיק תמצא כי אלו המעלות הם ראוי לבקוע הים על ידם:

אמנם יש לך להבין עוד דברי חכמה ואז תעמוד על עמקי החכמה להבין עוד קריעת ים סוף, כי כבר התבאר כי יש לישראל מעלת הצורה הנבדלת וראיות ברורות על זה, ולפיכך המצרים שהם הפכים שנמשלו לחומר, דכתיב (יחזקאל כ"ג) ובשר חמורים בשרם, היו מתנגדים לישראל. ותחלה משלו המצרים על

ישראל כאשר המשפט נותן כי החומר עיקר בראשיתו ותחלתו, ובסופו יחלש ויתגבר עליו הצורה הנבדלת, וכך היו ישראל מושלים על מצרים שהם החומר ויצאו מהם כמו הצורה הנבדלת מן החומר. וכאשר יצאו מהם היו גם כן המים מתנגדים להם, כי ענין אחד למים עם המצרים, כי כמו שמצרים רחוקים מן הצורה הנבדלת, כך המים הם משוללים מכל צורה והם קרובים אל החומר ונוטים אליו, ולפיכך המים מתנגדים אל ישראל כמו שהתבאר כמה פעמים. וכמו שמשלו על מצרים על ידי מכות כך גם כן הם נקרע ונבקע לפניהם, וזהו יציאה ופרישה מן החומר. והתחלתו שהיו גוברים על מצרים היה ביום ראשון וקריעת ים סוף ביום שביעי, שכבר ידענו כי החלוק שיש בין מכות שבמצרים וקריעת ים סוף, שקריעת ים סוף נחשב המכות בכלל העולם שאין עוד ים בעולם לכך נחשב הים מציאות כללי, כל שכן על דעת רבותינו ז"ל (מכילתא בשלח) שכל המים בעולם נבקעו שהים הוא יסוד אחד מן היסודות, אבל מצרים אינו רק חלק אחד מן העולם, ודבר ידוע שהמכות בשביל כך היו על הים ביד שהיא כל היד כללית ובמצרים היו באצבע, כי העולם נכלל בשבעה כנגד שבעת ימי בראשית, והחלק הוא חלק אחד מן שבעה, לכך היה קריעת ים סוף ביום השביעי שמן מציאות הפרטי עד מציאות שהוא נחשב מציאות כללי כמו הים הוא מספר שבעה, ואז יצאו לחירות מן החמרי לגמרי, וכל זמן שלא קרע להם ים סוף לא היה לישראל שהם הצורה השלימה מציאות בשלימות, כי כבר ידענו שכל זמן שהיה להם התדבקות והתחברות אל מצרים שנמשלים לחומר, שלא היה לישראל מציאות בשלימות, כאשר החומר גובר על הצורה הוא מונע לשלימות הצורה, לכן עד שקרע להם ים סוף לא היה להם יציאה שלימה, שאז היו יוצאים מן רשות החומר שהם המים והיו צורה שלימה לגמרי בלי מונע חמרי בעולם, וכל זמן שהיו תחת רשות המים החומרים מונעים הצורה שלא היה להם מציאות בשלימות, ולפיכך אמרו במדרש (ילקוט ריש שמות) שלכך נקראו עברים רצה לומר עבר ים, פירוש שיש לקרות לישראל שם על עברת הים שזהו עצם מעלתו, שיצאו מן המים המונעים לצורה וקנו מדריגת הצורה השלימה כמו שהתבאר:

פרק מא

בזה הפרק נביא ראייה ברורה ויצדקו כל דברינו. בפרק קמא דחולין (ז' ע"א) אין הקדוש ברוך הוא מביא תקלה על ידי בהמתן של צדיקים דרבי פנחס בן יאיר הוה אזיל לפדיון שבויים פגע ביה גנאי נהרא אמר ליה גנאי חלוק לי מימך ואעבור בך אמר ליה אתה הולך לעשות רצון קונך ואני הולך לעשות רצון קוני אתה ספק עושה ספק אי אתה עושה ואני ודאי עושה אמר ליה אם אי אתה חולק גוזרני עליך שלא יעבור בך מים לעולם חלק ליה הוה בהדיה חד גברא דדרי חיטי לפסחא אמר ליה פלוג נמי להאי גברא דבמצוה קא עסיק פליג ליה הוה ההוא טייעא דלוה בהדיה אמר ליה חלוק נמי להאי דלא לימא כך עושין לבני לוויה חלק ליה. אמר רב יוסף כמה נפיש האי גברא ממה שישיתין רבוון דאלו התם חד זימנא והכא תלת זימנא ודילמא הכא נמי חדא זימנא אלא כמשה ושיתין רבוון, איקלע להווא אושפיזא רמו ליה שערי לחמריה לא אכל חבטינהו לא אכל אמר להו דלמא לא מעשרן עשרינהו ואכל אמר עניה זו הולכת לעשות רצון קונה ואתם מאכילים אותה טבלים ע"כ. מן הדברים הנגלים והנראים שהמאמר הזה יש בו סתרי חכמה. דע כי כלל הבריות הם על צורת אדם פרטי, ודבר זה מבואר. וכמו שבאדם הפרטי תמצא שלשה כחות והם אינם חמריים, האחד הוא השכל שבאדם הכח השני למטה מזה כח נפשי אלקי, ועם שאינו שכל הוא כח נפשי נבדל מן החומר הכח השלישי כח נפשי אבל אינו נבדל מן הגוף, ועל דברים אלו יש ראיות ברורות אין כאן מקום לכתבן. וידוע כי השכל הוא המוציא דברים הנעלמים הסגורים לאור המציאות, ולפיכך נקרא השכל אור בכמה מקומות (משלי ו') כי נר מצוה ותורה אור שכשם שהאור מוציא הדברים

הבלתי נראים שיהיו נראים, כך השכל מוציא דברים הנעלמים לאור המציאות, ויש בני אדם בעולם הכללי כבני אדם שהם במדריגת השכל הזה, וזה מי שמגיע אל מדריגה עליונה שאין מגיע לה שאר בני אדם, עד שהוא מוציא לאור המציאות המדריגה העליונה הזאת שאין לשאר בני אדם. וזהו מדריגת רבי פנחס בן יאיר, ואל מדריגה זאת היה מגיע במעשים אשר יש להם מדריגה עליונה ראויה לזה כמו פדיון שבויים וכיוצא בזה, שיקנה האדם מדריגה עליונה פנימית, שהרי הוא מוציא גם כן השבוי אשר הוא יושב חושך וצלמות לאור המציאות, ובזה הוא קונה מדריגה עליונה פנימית שאין לשאר בני אדם ומוציא מדריגה עליונה הזאת לאור המציאות. והרי יש לו מעלת השכל אשר הוא מוציא כל נעלם לאור המציאות, והרי אין הפרש בין פדיון שבויים שהוא מוציא לאור השבוי אשר הוא יושב חושך וצלמות ועל ידי זה קונה מדריגה עליונה שהיא נעלמת ונבדלת מכל אדם והוא מוציא מדריגה זאת לאור המציאות, או שמוציא השגת דבר נעלם לאור כמו שהוא ענין השכל. ולפיכך נקרא בן יאיר שהוא מוציא מדריגה עליונה לאור המציאות. ואל תתמה על שאנו דורשין שם בן יאיר, שאין ספק כי גדולים כמו רבי פנחס בן יאיר שמו מורה על מעלתו ומדריגתו במציאות. ויש בני אדם שהם במדריגת כח השני הוא כח נפשי נבדל מן הגוף, והם בני אדם העוסקים במצות השם יתברך שהם מצות אלקיות ולכך קונה על ידי מצות המדריגה אלקית. וזה שאמר דהוה בהדיה גברא דדרי חטה לפסחא, וזה כי זאת המצוה אשר הוא מתעסק בה קונה מדריגה אלקית נבדלת מן החמרי ביותר. וזה כי המצה היא נבדלת מן השאור ולא ימצא שאור בה, דומה לגמרי למדריגה האלקית שהיא נבדלת מן החמרי אשר בו החטא שהוא השאור בודאי, ולפיכך מצוה זאת קונה על ידה בפרט מדריגה אלקית גם כן נבדלת מן החמרי, עד שהוא דומה מה שיש באדם הפרטי כח נפשי אלקי נבדל מן הגוף החמרי. ויש עוד בבני אדם שיש לו מדריגת כח נפשי בלתי נבדל, והם בני אדם העוסקים בענין העולם הזה והם בעלי משא ומתן, ואין זה ענין אלקי בעצמו רק שהוא קיום להם שעל ידי זה יש קיום העולם עד שיכול להתקיים מי שיש בו מעלת השכל, ומי שיש בו מדריגה האלקית הנבדלת, דומה לכח נפשי הבלתי נבדל כי על ידו יש קיום אל השכל ואל כח נפשי הנבדל. וזה שאמר דהוה בהדיהו טייעא, כי הטייעא הוא סוחר בעל משא ומתן בעסקי העולם. ומפני כי בנפש האדם מתחברים אלו הכחות ביחד והם ביחד משלימים האדם, ולכך בעולם הכללי שהוא על דמות וצורת האדם הפרטי הם מתחברים ומצרפים יחד אלו השלשה, ולכך אמר דהוה בהדיה גברא דדרי חטה לפסחא, ואמר דהוה בהדיה הוא טייעא, כי השלשה מתחברים ומצרפים ביחד:

ודע כי אלו כחות אינם חמריים מכל וכל, כי אף כח נפשי שהוא בלתי נבדל במה שהוא כח נפשי אינו חמרי לגמרי, וימצא בכח הזה הבחירה והרצון לעשות ושלא לעשות. וראיה לזה כי אף הבהמה שאין לה רק כח נפשי בלתי נבדל יש לה בחירה ורצון, ודבר שיש לו בחירה ורצון אינו חמרי טבעי לגמרי אחר שהוא בוחר לעשות מה שירצה, ואם היה טבעי לגמרי הטבע נוהג על פי טבעי התמידות. והחמרי באדם הפרטי הוא מונע לכחות הנפשיים שלא ימצאו בשלימות מעלתם, ודבר זה ידוע כי החומר הוא שמונע השכל שלא ימצא בפעל לגמרי וכן מונע הכח הנפשי הנבדל אף כי הוא נבדל מן החומר, ומכל מקום כיון שכח נפשי הנבדל עם האדם, מונע החמרי שלא ימצא הכח הנפשי האלקי בשלימות לגמרי, וכן הוא מונע לכח הנפשי הבלתי נבדל וכמו כן בעולם הכללי, כי אין ספק מה שהעולם הזה הוא חמרי הוא מונע שלא יקנה האדם המדריגה העליונה, וכמו כן מה שהעולם הוא חמרי הוא מונע שלא יגיע אל המדריגה האלקית, וכך הוא מונע שלא יגיע אל המדריגה הפחותה שהם צרכי העולם הזה כמו שנתבאר למעלה. וזה שאמר כי פגע בו גנאי נהרא, ידוע כי כח הצומח הוא חמרי לגמרי שהרי כח הצומח הוא בעץ שאינו בעל חי ולא שייך בו בחירה ורצון ולפיכך הוא חמרי לגמרי, וזה שאמר שפגע בו גנאי נהרא שנקרא גנה על שם הצומח שיש בו והוא חמרי לכך נקרא החומר שבעולם גנאי. ונקרא גנאי נהרא ולא גנאי בלבד, זהו שאמרנו לך כי החמרי

נקרא מים בכל מקום וכמו שפי' למעלה אצל כי מן המים משיתהו ובכמה מקומות, וכאלו אמר שכח חמרי פגע בו והוא המונע שלא יגיע אל המדריגה הבלתי חמרית. ועוד נקרא נהרא כי כח החמרי הטבעי הוא נוהג בתמידות ואינו נח לעולם רק נוהג כמנהגו, אבל מה שקונה האדם המדריגה העליונה אין זה כמנהגו של עולם בתמידות, רק על ידי בחירה ורצון כשהוא רוצה ולפעמים רוצה ולפעמים אינו רוצה וכמו שיתבאר בסמוך אצל אתה ספק עושה ספק אי אתה עושה ואני ודאי עושה, כי הטבע היא נוהגת בתמידות בבלתי הפסק, וזה שקרא הטבע החמרית גנאי נהרא שהנהר רץ באין הפסק ואינו נח. ועוד נקרא נהרא מפני שהחמרי אין מציאות לו בפעל למי שיודע ענין החומר ומדריגתו, ולכך נקרא נהרא כי הנהר שאינו עומד אין לנהר מציאות גמור בפעל, שאין לדבר מציאות בפעל רק אם הוא נמצא נח בפעל, אבל הנהר הזה שאינו נח אין לו מציאות גמור בפעל ולכך נקרא החומר שאין לו מציאות גמור בשם נהר, והחומר הזה הוא מונע למדריגת ר' פנחס כמו שאמרנו כי הדבר שהוא חמרי מונע אל המדריגה הבלתי חמרית. אבל רבי פנחס בן יאיר במדריגתו העליונה שלו הוא גובר על המונע החמרי, ואמר לו חלוק לי מימך ואעבור בך שלא יהיה החמרי מונע אל מדריגתו. והשיב הנהר רצה לומר הענין שנמצא בחומר זהו התשובה, אף כי אין שייך תשובה בחתוך לשון וזה תמצא הרבה מאוד ואין צריך ראייה, ואמר לו הנהר אתה הולך לעשות רצון קונך ואני הולך לעשות רצון קוני, אבל מה שאני עושה רצון השם יתברך דהיינו לעשות מה שנברא עליו במנהגו של עולם שעל זה ברא אותו השם יתברך והוא עושה באין הפסק כמבואר למעלה, אבל האדם אין מדריגתו כך כי הוא אפשרי בלבד אפשר שיעשה ואפשר שלא יעשה, והדבר שהוא מסודר כך שיהיה תמיד ואינו אפשרי הוא יותר במדריגה על האדם שהוא אפשרי במעשיו, ולפיכך אין ראוי שיהיה גובר האדם על הדבר שהוא טבעי שהוא בתמידות. ואמר שאם לא יחלוק יגזור שלא יעברו בו מים לעולם, פירוש כי כאשר החמרי הוא מתנגד אל דבר שהוא אלקי לגמרי אז הדבר שהוא אלקי מפסיד החמרי לגמרי, וזהו הגזירה שלא יעברו בו מים לעולם הוא הפסד הטבעי שנוהג כך על סדרו ובזה גבר רבי פנחס בן יאיר על המונע החמרי, וזה שאמר שנחלק לו הנהר. ואמר שיחלוק גם כן לההוא דדרי חטה לפסחא מפני שעסק במצוה, פירוש מפני שיש לו מדריגה אלקית יחלוק גם כן אליו עד שלא יהיה מונע אליו מן החמרי, ויהיה גובר מדריגה אלקית על המונע החמרי. ודוקא רבי פנחס אמר, כי מצד המדריגה האלקית אין דבר זה, רק מצד מדריגת רבי פנחס במה שהוא במדריגת השכל שהוא גובר על החמרי בודאי, ומצורף אליו מי שיש לו מעלה אלקית ובשביל זה ראוי שיתגבר על החמרי גם כן. ואחר כך אמר שיחלוק גם כן לההוא טייעא דלא לימרי וכו', פירוש אף על גב שאין ראוי שיהיה גובר מי שיש לו מדריגה זאת שאינה נבדלת להיות גובר על החמרי, מכל מקום מצד אשר הוא מחובר אל מי שהוא גובר על החמרי, כי באדם הפרטי אלו ג' מצטרפים יחד שכלם הם כחות הנפש כמו שהתבאר למעלה ולכך ראוי שיהיה מתגבר גם כן על החמרי עד שלא יהיה מונע חמרי אליו, ואין ספק באמתת אלו הדברים למי שיבין דברי אמת. ואמר כאשר הגיע לאושפיזא וכו'. באור ענין זה לפי מדריגה העליונה שהיה לרבי פנחס בן יאיר, שמורה עליו מה שהיה הולך לפדיון שבויים כמו שהתבאר למעלה לא היה נמצא אצלו דבר יוצא מן הסדר הראוי, ואף בדבר שהוא משמש לו כמו החומר לא היה נמצא אצלו דבר יוצא מן סדר הראוי, ולא שהיה זה בשביל מדריגת החומר כי חומר זה כמו שאר חומר, רק כמו שתמצא כי עבד כנעני שהוא נמשל לחומר אוכל בתרומה ואין זה במדריגת העבד שהוא עבד כנעני, רק (או) מפני שהוא עבדו של כהן ומשמש לו הוא אוכל בתרומה, כך בחומר מפני שהוא משמש לרבי פנחס בן יאיר לא נמצא בשמוש זה דבר יוצא מן הסדר הראוי ולא היה רוצה לאכול טבלים:

וכאשר תבין עוד דברי חכמה מאוד, כי אכילת טבלים הם הפך מדריגת רבי פנחס בן יאיר, שהרי הטבלים יש בהם עירוב שהתרומה מעורב בהם, ומדריגת רבי פנחס אין אצלו עירוב שהוא מוציא דבר שהוא נסתר

לאור המציאות והאור ברור בלי עירוב, ולפיכך נקרא התחלת החושך ערב מלשון עירוב והתחל' האור מלשון בקר שהוא לשון מבקר בין דבר לדבר הפך העירוב, וכאשר הגיע רבי פנחס בן יאיר למדריגה זאת שהיה לו מדריגת השכל והיה מוציא לאור השבוי מן החושך במעשה השכל, היה דרך צדיקים כאור נוגה שלא להמצא במחיצתו העירוב כי זהו שהכל אצלו אור ואין חושך, ואף אצל החמור שהוא חמרי ואין מצדו רק חושך ולא אור, מצד שהיה מצטרף אל רבי פנחס בן יאיר לא היה רוצה לאכול טבלים, כי דבר זה לא שייך במדריגת רבי פנחס בן יאיר, הרי כלל הדבר במאמר הזה כי רבי פנחס היה גובר על המונע החמרי אשר בעולם הזה הגשמי לדברים אשר אינם חמריים, ועל ידי זה כל מי שמדריגתו בלתי חמרי הוא גובר על המונע החמרי ונבקע לו החמרי, כי אלו הדברים הם ברורים בלי ספק. ומה שאפשר לך להבין מדברי חכמה בארנו כי אי אפשר לכתוב עומק הפירוש בכתב, רק אם הוא חכם יבין מדעתו וישמע חכם ויוסף חכמה ובינה, ומעתה תוכל לומר כי הנהר הזה שחלקו רבי פנחס בן יאיר הוא חמרי שבעולם שהוא מונע אל כל מציאות מעלה בלתי חמרית כמו שהתבאר. או שתאמר שכך היה הנס ממש כי אין רחוק שיקרה לצדיקים נסים בפרט כאשר הוא ראוי לנס, כי ראוי רבי פנחס בן יאיר לחלוק הנהר מצד כי הוא חולק במדריגתו האלקית החמרי ומושל עליו והוא חלוק הנהר. ואמר כמה נפיש ההוא גברא וכו', פירוש כי כל ענין קריעת ים סוף מה שקנו ישראל המדריגה האלקית הנבדלת מן החמרי, ולפיכך היו מבקעים הים שהים הוא חמרי כמו שהתבאר, ורבי פנחס הוא שגובר על החמרי במעלתו עד שהוא דוחה המונע החמרי וגובר עליו כמו שהתבאר. והנה התבאר לך ענין קריעת ים סוף על אמתתו כאשר תעיין בדברים אלו, ועוד נוסיף ראייה כדי שתבין אמתת קריעת ים סוף וגם בזה יצדקו הדברים בבירור:

פרק מב

ויבקעו המים. דרשו רז"ל ויבקע הים לא נאמר אלא ויבקעו המים כל מימות שבעולם נבקעו, וזה תבין ממה שבארנו לך כי כאשר נבקעו המים אז היו ישראל מושלים לגמרי על הטבע, ונעשו קדושים נבדלים והיו קדושים לה' כמו שהתבאר למעלה. ומפני זה היה קריעת ים סוף מצד המים בלבד לא מצד הים, כי ראוי שיהיו המים נבקעים ביום שביעי של פסח ואז יצאו ישראל לגמרי להיותם מושלים על מדת המים שהם חומרים בכללם, לכך כל המים בעולם נבקעו. ואלו לא נבקע רק הים לא היה הממשלה לישראל רק על הים ולא על כל מדת המים, אבל ישראל היו מושלים על כל המים לכך כל המים שבעולם נבקעו:

ויט משה את ידו על הים. במכלתא (בשלה פ"ד) משל למלך בשר ודם שיש לו שתי גנות זו לפנים מזו מסר הפנימי לשומר ולא הניחו השומר לכנוס אמר לו בשם המלך ולא קבל עליו עד שנהג המלך ובא כיון שנהג המלך התחיל השומר לברוח אמר לו כל היום הייתי אומר לך בשם המלך ולא קבלת ועכשיו למה אתה בורח אמר לו לא מפניך אני בורח אלא מפני המלך. כך משה עמד על הים ואמר בשם הקב"ה ולא קבל עליו הראה לו המטה ולא קבל עליו עד שנגלה הקב"ה בכבודו התחיל הים בורח שנאמר הים ראה וינוס אמר לו כל היום אמרתי לך בשם הקב"ה ולא קבלת ועכשיו למה אתה בורח אמר לו לא מפניך בן עמרם אני בורח אלא מפני אדון חולי ארץ ע"כ. המדרש הזה מבאר לך מה שבארנו, כי ישראל קנו כאשר עברו הים מעלה עלינוה פנימית ממה שהיה קודם זה. וזה שאמרו משל למלך שהיה לו שתי גנות שהם זו לפנים מזו, פירוש כי למשה נמסר הגנה הפנימית דהיינו מעלה אלקית כי היה מעלת משה מגיע עד לשם, ולפיכך ראוי היה למשול על הטבע שהוא מעלה חיצונית, רק שומר הטבע ומנהיג הטבע לא רצה שיכנוס משה למעלה הזאת, והטעם הוא מבואר למעלה עד שהשם יתברך הוא בעצמו בקע ים לפני משה:

ויבואו בני ישראל בתוך הים ביבשה. רבי מאיר אומר בלשון אחד ורבי יודא אומר בלשון אחד. רבי מאיר אומר כשעמדו השבטים על הים זה אומר אני ארד וזה אומר אני ארד קפץ שבטו של בנימין תחלה וירד לים שנאמר בנימין צעיר רודם אל תקרי רודם אלא רד ים התחילו שבט יהודה לרגום אותם באבנים שנאמר שרי יהודה רגמתם, משל למלך בשר ודם שהיה לו שני בנים אמר לאחד תעמידני עד הנץ החמה ואמר לאחד תעמידני בשלש שעות בא הקטן להעמידו עד הנץ החמה ולא הניחו הגדול אמר לו לא אמר לי רק עד שלש שעות מתוך שהיו עומדין וצוהבין ניער אביהם אמר להם שניכם לא נתכונתם רק לכבודי לא אקפח שכר שניכם. מה שכר נטל שבט בנימין ששרתה השכינה בחלקו שנאמר ידיד ה' ישכון לבטח וגו', ומה שכר נטל שבטו של יהודה שזכה למלכות. רבי יהודה אומר כשעמדו על הים זה אומר אני יורד וזה אומר אני יורד מתוך שהיו עומדין קפץ נחשון בן עמינדב ומה אמרו ישראל על הים ה' ימלוך לעולם ועד באותה שעה אמר הקדוש ב"ה מי שהמליכני תחלה על הים הוא יהיה מלך על ישראל. ביאור זה כי בנימין ראוי היה שירד תחלה לים, מפני שבנימין הצעיר והוא האחרון והוא ראוי לרדת ים, כי הים הוא במערב שהרי לכך נקרא המערב ים בשביל זה ומערב נקרא אחר פעמים הרבה, בשביל כך ראוי בנימין שיהיה יורד תחלה שהוא אחרון אל הים. וכן בסדר הדגלים בנימין הוא ימה מפני שבנימין היה אחרון בשבטים, ויהודה הוא בראשונה ולכך דגלו היה קדמה, כמו שדגל בנימין במערב כך היה דגל יהודה במזרח. והנה אלו שנים יהודה ובנימין כל אחד ואחד יש לו שייכות שיהיה תחלה, כי בנימין מצד שהוא קרוב אל הים רוצה לרדת תחלה, ויהודה מפני שהיה הולך בראש רוצה לרדת, לכך היו רוגמים את בנימין שהיו הם רוצים לרדת תחלה, אלא שירד בנימין תחלה מצד שהוא קרוב אל הים והיה משתוקק לשם, ומפני כך זכה שתשרה שכינה בחלקו מפני שנראה שיש לו כח מערב והשכינה במערב, ויהודה שהיה רוצה לרדת שם תחלה זכה למלכות כי המלך ילך בראש לפני העם. ותבין מזה המשל שהביא ממלך בשר ודם שאמר לבנו האחד שיעמיד אותו בשלש שעות ולבנו הקטן כעלות השחר, והוא רמז כי בנימין יותר מוקדם היה מיהודה לים, כי בנימין היה יורד לים מצד שהוא ראוי לזה בעצמו, ויהודה מצד שהוא ראוי להיות קודם מצד מעלתו ולכך רצה לרדת תחלה. ולדעת רבי יהודה לא היה אחד מהם רוצה לרדת לים רק יהודה שקדש שמו שנאמר (תהלים קי"ד) היתה יהודה לקדשו, וראוי ה' לקדש השם כי בשמו הוא השם, וכן לאה אמרה (בראשית כ"ט) הפעם אודה ה' שכל שם יהודה על הודאות שמו, ולכך ראוי למלכות כי מי שהוא מגדיל ומפאר את שמו ראוי שיהיה מלך שיש לו שם חשיבות. ועוד כי קדוש שמו מורה שהוא יתברך נבדל מכל הנמצאים שזהו ענין הקדוש בכל מקום, ודבר זה מבואר במקומות הרבה מאוד, וכאשר מקדש שמו יתברך אז שמו יתברך מיוחד ונבדל מכל הנמצאים מורה על מלכותו יתברך, כי המלך הוא נבדל משאר העם, ולפיכך אמר מי שהמליכני תחלה כי שמו קדוש נבדל מן הנמצאים ובזה הוא מלך עולם, לכך הוא ראוי ג"כ שיהיה מלך נבדל משאר ישראל:

והמים להם חומה מימינם ומשמאלם. בארו ז"ל למה צריך למכתב מימינם ומשמאלם הוי למכתב והמים להם חומה מזה ומזה כדכתיב גדר מזה וגדר מזה, ולפיכך פרשו ז"ל מימינם בזכות התורה שנתנה מימין ומשמאלם בזכות התפילין שהם משמאל, דבר אחר מימינם זו מזוזה ומשמאלם זו תפילין. ביאור זה כמו שאמרנו כי המים שהם טבע לא היו נדחים אלא בכח קדוש נבדל, ובשביל שהיו בישראל מעלה קדושה נבדלת היו נדחים המים ועומדים זקופים. ולפיכך כתב מימינם ומשמאלם, שאין ספק כי הצד הימין מתיחס אל צד הקדושה מצד התורה שנתנה מצד הימין והשמאל מצד התפילין, ולפיכך היו פועלים מצד הימין והשמאל להיות מעמידים המים ופועלים במים, שכבר אמרנו כי כח קדושה נבדל היה פועל במים בודאי, ולכך אומר בזכות התורה שהיא מצד הימין ומצד השמאל התפילין וזה היה פועל בים:

וישב הים לפנות בוקר לאיתנו, לתנאי שהתנה הקדוש ברוך הוא עמו וכתוב יקוו המים יקוו לי המים מה שעתיד אני לעשות בהם אמר רבי ירמיה בר אליעזר לא עם הים בלבד התנה אלא עם כל מה שברא מששת ימי בראשית צויתי את הים שיקרע לפני ישראל צויתי השמש והירח שיעמדו לפני הושע צויתי העורבים שיכללו את אליהו שנאמר והעורבים צויתי לכלכלך צויתי השמים שיפתחו לפני יחזקאל צויתי הדג שיקיא את יונה. ובפירוש דבר זה אין להאריך כי כבר נתבאר בהקדמה באריכות:

וישובו ויכסו את הרכב ואת הפרשים, דקדקו רז"ל למה לא נזכר פרעה גם כן לכך אמרו וישבו ויכסו הרכב והפרשים ואף פרעה שנאמר מרכבות פרעה וחילו דברי רבי יודא, כי לדעת ר' יודא לכך לא הזכיר פרעה לומר ויכסו המים הרכב והפרשים ואת פרעה, שלא יתכן לומר כך כי פרעה שם פרטי מיוחד, והמים הם פועלים במנהג שלהם מבלתי שיכוננו לפרעה במיוחד, וכאשר יזכיר שם הפרטי עם שם כללי משמע שיכוין לפרטי במיוחד, ולפיכך בכל מקום שנזכר פרעה בפרט כמו בך ובעמך פירשו בפרעה תחלה ואחר כך בעבדיו, ודבר זה לא יתכן במים שכסו הכל ביחד לכך לא נזכר רק בכלל ויכסו המים הרכב והפרשים ופרעה בכלל רכב ופרשים הוא. אבל אצל השם יתברך הזכיר פרעה במיוחד מרכבות פרעה וחילו ירה בים בשביל שהוא יתברך היה מתחיל בו:

רב נחמן אמר חוץ מפרעה ועליו נאמר ואולם בעבור זאת העמדתך למען הראותך את כחי. פי' מאחר שהקב"ה היה עושה קריעת ים סוף למען כי ידעו מצרים שמו הגדול ועיקר מצרים הוא המלך ואם נטבע פרעה לא ידע פרעה שמו אחר שנטבע לכך פרעה לא נטבע. ויש אומרים פרעה ירד לים ובסוף נטבע ובזה מקוים ואולם בעבור זאת העמדתך למען הראותך את כחי שראה כח ה' ואחר כך נטבע. אמנם מה שכתוב (תהלים ק"ו) ויכסו מים צריהם אחד מהם לא נותר מוכח כמאן דאמר גם פרעה נטבע, מיהו יש ליישב אחד מהם לא נותר מי שראוי למות אבל פרעה מטעם דלעיל לא היה ראוי למות. עוד נוסף לך ראייה להצדיק דברי אמת במכלתא (יתרו פ"א) שנינו ובזבחים בפרק פרת חטאת (קט"ז ע"א) וישמע יתרו מה שמועה שמע ובא רבי יהושע אומר מלחמת עמלק הכתוב בצדו שמע. רבי אלעזר אומר מתן תורה שמע ובא, ר"א אומר קריעת ים סוף שמע ובא שנאמר כי שמענו אשר הוביש ה' את מי ים סוף מפניכם וגו'. ביאור זה לדעת רבי אליעזר דוקא שמע קריעת ים סוף ובא להתגייר כי הגירות שהוא הצטרפות והחבור אל ישראל הוא מעלה עליונה לישראל, שכותי אין יכול לעשות עצמו לאומה אחרת, שאם היה אחד משבעה אומות רוצה להיות נעשה בעל אומה אחרת אינו יכול, או שהיה מואבי רוצה להיות אדומי אינו יכול, אבל יכולים האומות להתגייר, וישראל שהמיר עדיין ישראל הוא כי אי אפשר לשנות עצמו, אבל ישראל מפני שהם נבדלים מן האומות ואינם בכלל שלהם והם עליונים וקדושים על האומות בשביל זה אפשר להתדבק בהם, וזה כי מעלין בקדושה ואין מורידין ולכך אפשר לכותי להיות גר להתחבר לקנות קדושה עליונה. ומי שנתגייר בעבור שהוא יוצא להיות דבק במעלה העליונה הוא כקטן שנולד דמי, לכך כאשר שמע קריעת ים סוף בא להתגייר, כי אז כאשר קרע להם הים קנו ישראל מעלה אלקית המיוחדת להם ובשביל אותה מעלה אלקית ידע שאפשר להתדבק בישראל, ולמאן דאמר ששמע מלחמת עמלק סבירא ליה כי אין לומר קריעת ים סוף בלבד גורם במה שישראל נעשו נבדלים משאר האומות, בשביל שיש להם עוד התנגדות ואין כאן מעלה עליונה לישראל שיהיו גרים דבוקים בהם, ועיקר הגירות והדבוק בישראל מצד שישראל על האומות ומצד עלוי המעלה יש גירות, וכאשר יש התנגדות אין כאן מעלה עליונה על האומות, ואין התנגדות לישראל מכל האומות רק עמלק שהוא אויב ושונא לישראל מתנגד לישראל, ולפיכך לא שמע יתרו שבא להתגייר ולהתחבר בישראל, רק מלחמת עמלק שהיו גוברים ישראל על עמלק ואז בא להתגייר ולהתחבר בישראל שאז הוסר האויב המתנגד ונשארו ישראל באחדותם

במעלתם העליונה, למאן דאמר מתן תורה שמע ובא כי לא נראה שישמע מלחמת עמלק, כי אע"ג שסלק האויב הרע בשביל זה איך יתחברו בהם האומות אחרות כיון שישראל בעצמם הם ישראל אומה אחת והגר הוא מאומה אחרת, אבל עכשיו שישראל קבלו גם כן מעלה העליונה היא מעלת התורה גם כן הגרים אפשר להם לקבל התורה ולפיכך בא יתרו להתגייר, כי אפשר לכלול גם כן הגרים עם ישראל שמקבלים את התורה גם כן, ובזאת המעלה בא יתרו להתגייר ולהתחבר בישראל כי יש לישראל קבלת התורה שהגרים מקבלים גם כן, כך יש לפרש. והנה הפרשיות באות מקושרות, תחלה קריעת ים סוף ואח"כ מלחמת עמלק, כי אחר שקרע להם הים וקנו ישראל עצם מעלתן הגדולה אז בא האויב, כי זה האויב אינו מתנגד לישראל רק מצד קדושת ישראל במה שהם נבדלים מכל האומות וזהו עצם מעלתם, ולפיכך עמלק היה רודף אחרי ישראל. והאומות אף כי הם מתנגדים ואויבים אל ישראל, יש חלוק, כי עמלק רודף ישראל ולכך כתיב ויבא עמלק שבא מהר שעיר ארבע מאות פרסה כך אמרו במכלתא (פרשת בשלה) והטעם הזה הוא נסתר מאוד כי התנגדות עצמי יש לעמלק עם ישראל, ומאחר שהיה לו התנגדות עצמי שלא יהיה לישראל ח"ו מציאות, לכך רחוק וקרוב אצלו בשוה והיה בא ארבע מאות פרסה להלחם בישראל, שהתנגדות שיש בין עמלק ובין ישראל מצד עצם שלהם וכל דבר המתנגד בעצם רחוק וקרוב שוה. וזה שאמר (שם) מלחמה לה' בעמלק מדור דור, שאין בזה שנוי בדבר שהוא בעצם צורתו, וכאשר קנו ישראל מעלה העליונה על ידי קריעת ים סוף שהוא עצם צורתו כמו שהתבאר אז בא האויב המתנגד להם בעצם, וישראל נצח את עמלק מ"מ ע"פ הדבור לא בטל האויב לגמרי, וזה מפני שעדיין לא זכו ישראל אל המעלה הגדולה להיות השם שלם עד לעתיד כמו שהתבאר בהקדמה ע"ש. ויש בזה עוד דברים עמוקים ואין כאן מקומן כלל, ולפיכך לא נאמר רק ויחלוש יהושע את עמלק ולא החריב עד לעתיד, וכאשר גברו ישראל על האויב אז זכו לתורה שהיא מעלה עוד יותר לתת להם התורה שהיא מעלה שכלית שנתן להם הקב"ה השכל והחכמה, לכך הענינים מתקשרים מאוד מאוד:

פרק מג

אחר שנשלם דברים השייכים ליציאת מצרים עוד יש מאמרים פרטים בזה, דגרסינן במסכת סוטה (י"א ע"ב) דרש רבי עקיבא בשכר נשים צדקניות שבאותו דור נגאלו ישראל ממצרים בשעה שהיו הולכות לשאוב מים היה הקדוש ברוך הוא מזמן להם דגים קטנים בכדיהן ושואבות מחצה מים ומחצה דגים ובאות ושופתות שתי קדירות אחת של מים ואחת של דגים ומוליכות אצל בעליהן בשדה ומרחיצות אותם וסכות אותם ומאכילות ומשקות אותם ונזקקין להם בין שפתים שנאמר אם תשכבון בין שפתים בשכר תשכבון בין שפתים זכו ישראל לביזת מצרים שנאמר כנפי יונה נחפה בכסף ואברותיה בירקרק חרוץ כיון שמתעברות באות לבתיהן וכיון שמגיע זמן מולדיהן הולכות ויולדות תחת התפוח שנ' תחת התפוח עוררתך והקב"ה משלח מי שמנקר ומשפיר אותן כחיה שמשפרת את הולד שנאמר ומולדותיך ביום הולדת ומזמין להם שני עגולים אחד של דבש ואחד של שמן וכיון שמכירין בהן המצריים באים להורגן ונעשה להם נס ונבלעים בקרקע ומביאים שוורים וחורשים על גבן וכיון שהלכו היו מבצבצים כצמח שנאמר רבבה כצמח השדה נתתיך וכיון שמתגדלים באים עדרים לבתיהן שנאמר ותרבי ותגדלי ותבאי בעדי עדיים שדים נכוננו וגו' וכשנגלה הקדוש ברוך הוא על הים הכיורוהו תחלה שנאמר זה אלי ואנוהו:

המאמר הזה נראה זר מאוד, אמנם פירוש זה המאמר ידוע כאשר תבין את דברינו אשר התבארו בהקדמת הספר, שענין הנס הוא דבר בלתי טבעי, וימצא דבר אחד בענין מה טבעי ובלתי טבעי יחד וכמו

שנתבאר באריכות שם. ולפיכך אף אם היה נמצא בהם הטבע כמו שהוא בשאר בני אדם, היה נעשה הנס בצד בלתי טבעי והיו נבלעים בקרקע וכבר הארכנו בזה למעלה, וכמו שימצא שהיו המים טבעים לישראל ובלתי טבעים למצרים, כך ימצא דבר טבעי ובלתי טבעי יחד, וכמו הנס שהיה בעזרה שהיו משתחווים רוחים כי היה נמצא טבעי כמו שהוא ובצד בלתי טבעי היו משתחווים רוחים, ולכך לא יקשה לך כלל אם היו נמצאים טבעים כמו שהיו ובלתי טבעים נבלעים בדרך הנס. ואם תאמר אם כן מה מועיל שהיו נבלעים כיון שהיו נמצאים בטבעם, שדבר זה אין קשיא כלל כי הבליעה היתה בשביל שמצרים באים להורגם והיו ישראל התנגדות מן מצרים ולא היה התנגדות הזה רק דבר בלתי טבעי, כי בטבעם אין התנגדות והכל בשווה ביחד לפי הטבע, ולפיכך לא היה התנגדות הזה רק בלתי טבעי, וכאשר היה להם בליעה בלתי טבעית שוב לא נמצא התנגדות להם. ועוד כאשר היו נבלעים בהתנגדות בלתי טבעי הבלתי טבעי גובר על הטבעי ויותר עליון במעלה ולא יכלו להם, וענין הנס הזה שהוא בלתי טבעי עם מה שהיה נשאר הטבע הוא דבר אמתי באין ספק, ואין להאריך בזה רק בין תבין את אשר לפניך כי הדברים האמתים הם מגלים לך כמה וכמה דברים כאשר תבינם. אמנם אם הדבר קשה לך להבין זאת עשה ותנצל ותפרש ענין הבליעה ההסתר שהיה השם יתברך מסתיר אותם מאויביהם וזה כי המצרים היו מתנגדים להם וכאשר השם יתברך הסתיר אותם עד שלא נמצאים למתנגדים שלהם, ר"ל שהיו נסתרים מכחם העליון שבו היו גוברים על ישראל, ודבר זה נקרא בליעה בקרקע כלומר שההסתר הזה כאלו נבלעו באדמה שאין כח באדם להפסידם בכללם, אבל אפשר לפעול במ האדם כרצונו לחרוש ולזרוע אבל לא להפסיד בכללם. וכן ענין הבנים האלו אף כי לא היה אפשר להפסיד אותם בכללם היו משעבדים בהם בכח גדול. ולפיכך אמר שהיו מביאים שוורים וחורשים על גבם, השוורים הוא השעבוד בכח גדול כי השור הוא בעל כח ביותר כאשר ידוע כי כח השור גדול, ולפיכך אמר שהיו מביאים שוורים וחורשים על גבם וכיון שהיו הולכים היו מבצבצין, ר"ל כמו החרושה שכל זמן שהאדם פועל באדמה יותר נותנת האדמה כח. וזה כי האדמה היא קשה, וכאשר עובדין אותה מזקקין קושי חומר האדמה עד שנותנת כח, וכך כאשר היו עובדין בהם היו ממעטין החומר שלהם עד שהיו נותנים כח יותר והיו פרים ורבים יותר, וזה שאמר כאשר יענו אותם כן ירבה וכן יפרוץ כמו שנתבאר למעלה, כי הענוי היה מחליש ומסלק החומר ובהתחלש החומר היה גובר בהם הרוחני ואז היה ישראל מקבל הברכה והיה נותן פרי. ולפיכך אמר שהיו חורשים על גבם ומיד כשחזרו מהם היו מבצבצין וצומחים כצמח השדה וזה בא לומר כמו שאמרנו כי החרושה הזאת גורמת להם כאשר יגרום שאר החרושה כאשר נעבדה יפה יפה ממהרת לצמוח, כך הענוי הזה היה ממהר אותם להפרות ולהרבות, ולקמן יתבאר ענין החרושה באופן אחר, כך יש לפרש:

אמנם אשר הוא ברור ונכון הוא אשר אמרנו למעלה כי היה בליעה זאת ענין בלתי טבעי כמו שהתבאר. ומה שאמרו בשביל נשים צדקניות שבדור נגאלו, והוא רמז נפלא מאוד מאוד, כי כאשר היו משתוקקים מאוד הנשים אל בעליהן היו יולדות בנים ראויים לחירות. וראיה לזה שהאשה משתוקקת לבעלה יולדת בנים ראויים להיות נגאלים, דאמרינן בפרק ואלו מותרין (נדרים כ' ע"ב) אמר ר' שמואל בר נחמן אמר ר' יוחנן כל אדם שאשתו תובעת אותו הויין ליה בנים שאפילו בדורו של משה לא היו שנאמר הבו לכם אנשים חכמים ונבונים וכתוב ואקח מהם ראשי שבטיכם וגו' ולא כתיב ונבונים וכתוב יששכר חמור גרם וכתוב מבני יששכר יודעי בינה לעתים ע"כ. ביאור דבר זה, כאשר האשה תובעת אותו אז האשה מתדבקת בבעלה שיש לו מעלת צורה ולאשה מדת חומרי, והנה מתדבק החומר בצורה ומשלמת האשה עצמה בצורה, ולפיכך הויין לה בנים נבונים שנמשכים הכל אחר הצורה ורחוקים מן החומר. וכן כאן כאשר היו הנשים משתוקקים אל בעליהן היו יולדות בנים ראויים לגאולה, שכבר אמרנו לך בפרקים הרבה מאוד כי השעבוד הוא לחומר בפרט והצורה הוא בן חורין, וכאשר היתה האשה משתוקקת אל בעלה היה כאן

השלמת החומר בצורה והיו מולידות בנים ראויים לגאולה. וכן מה שאמר שהיו מכירין את בוראן שאמרו זה אלי ואנוהו הכל נמשך מזה מפני שלא היה להם פתיות וסכלות החומר והיו מכירים את בוראם. ומה שאמר ונזקקין בין המשפתים הכל הוא שהיו מחבבין בעליהן עד שהיו מזדווגים להם כשהיה אפשר. ובמה שאמר בין המשפתים הוא דבר עמוק מאוד, כי רצה לומר כי היה להם התאחדות הגמור שיש לזיוג, וזה נקרא בין המשפתים לפי ששם מתחברים ומתאחדים הגבולים, ועל ידי ההתאחדות הגמור שיש לזיוג התדבקות האשה בבעלה הבן הנולד והנמשך אינו חומרי רק צורה כי מתחבר החומר בצורה כמו שהתבאר למעלה, אבל כאשר נחלק החבור הזה אז האשה חומרית ונעשה הולד חומרי מאחר שאין כאן התאחדות דבוק החומר בצורה. וכאשר עוד תבין דברי חכמה תדע כי כאשר יש כאן אחדות אל הזיוג, כמו שהיו מתדבקים ומתאחדים על ידי תשוקת האשה אז יש כאן זיוג אלקי. וזה שכבר התבאר פעמים הרבה בזה הספר כי החלוק הוא דבר גשמי והאחדות הוא ענין אלקי, כי אחדות הוא שייך אל ענין נבדל מגשם והחלוק והפירוד תמיד לגשמי, ולפיכך כאשר יתאחדו באחדות גמור חבורם ענין אלקי גשמי. וזה שאמר כי היו נזקקות בין שפתים שזהו בין גבולי השדה ובין הגבולים נבדל מן גוף השדה מיוחד לעצמו, ובא לומר לך כי כאשר היו מזדווגים ביחד היה להם חבור אלקי מיוחד ועצמי נבדל מן הגוף, רק חבור אלקי מפני האחדות הגמור שהיה להם, כי האחדות מדריגה אלקית, ולפיכך אמר שהיו נזקקים בין המשפתים כי בין המשפתים הוא בין שתי הגבולים מיוחד לעצמו, וכך היה להם חבור מיוחד שאינו חבור של גוף רק חבור מיוחד אלקי נבדל מן הגוף, והדמיון הוא שוה לגמרי למקום משפתים כאשר תבין, כי בין המשפתים הוא גבול נבדל לעצמו בין שתי השדות והבן זה:

וכאשר תבין דברי חכמה תבין כמה גדולים דברי חכמים, והוא סוד נסתר שיש בשם איש י' ובאשה ה' ובהתחברות יש כאן שם י"ה, ומזה תראה כי התחברם באחדות גמור יש בהם מעלה קדושה אלקית, ולפיכך בשכר אם תשכבון בין המשפתים שהיא המעלה האלקית אשר זכרנו היה נמשך אחר זה גם כן שיהיה להם ביזת מצרים, והוא דבר נפלא כי מעלה זאת שקנו על ידי בין שפתים הוא שגרים שיהיה להם כסף וזהב. וזהו שאמר כנפי יונה נחפה בכסף ואברותיה בירקרק חרוץ, הבן מלת נחפה בכסף ואברותיה בירקרק חרוץ, כי על ידי אחדות הזיוג שהוא מעלה אלקית כמו שהתבאר ימשך הכסף והזהב כמו שימשך הכסף אחר היונה, ולפיכך אמר כנפי יונה קראה יונה על שם אחדות החבור. ויש במדרש (שה"ש רבה פ"ד) כי היונה אחר שמת אחד מן הזיוג לא יתחבר השני לזוג אחר, ולכך קראם יונה שזיוג שלהם זיוג גמור, ואחר זה נמשך להיות נחפה בכסף וזהב כי שני כנפים נמשכים אחר הגוף שהוא גוף אחד, וכך כאשר יש חבור לזכר ולנקבה בחבור אחד עד שהם גוף אחד נמשכים לזה שני כנפים, ואלו שני הכנפים הם הכסף והזהב כמו שאמר הכתוב לי הכסף ולי הזהב ונמשכו אחר האחדות הזוה ודבר זה דברי חכמה, והבן זה היטב מאוד. ומה שאמר שהיו מולידות תחת התפוח, דבר זה יש לך לדעת, כי ההולדה נמשך מן מדת הדין כמו שתקנו בברכות אתה גבור שמדבר על גבורתו יתברך ומתיר אסורים וסומך נופלים, ומתיר אסורים זהו שפותח לולד שיוצא לאויר העולם. לפיכך אמרו שהיו יולדות תחת התפוח שיש לו ריח נכבד מאוד כדכתיב (בראשית כ"ז) כריח השדה אשר ברכו ה' ואמרו רבותינו ז"ל (תענית כ"ט ע"ב) זהו שדה של תפוחים, והריח מתיחס אל מדת הדין כדכתיב (דברים ל"ג) ישימו קטורה באפך, וכלל הדבר רמזו בזה שהיתה לידה שלהם במדת הדין המתיחסת לזה וזה נקרא תחת התפוח, ומפני כי מדת הדין היה מתוחה נגדם לך היו מתקשרים במדה זאת לגמרי שהיו יולדות תחת התפוח והוא התקשרות והחבור במדה הטהורה לגמרי. ולפיכך אמר שהקדוש ברוך הוא מביא מי שמנקר ומשפר את הולד כי הדבק במדה זאת הוא טהור מסולק מן כל טינופת כמו שידוע למשכיל, כי הריח והטינופת שני הפכים, לפיכך הכל נמשך מזה שהיה הקדוש ברוך הוא מביא מי שמנקר את התינוק והוא נאמר על שהיה כאן כח מסלק את

הטינופת וכל דבר זוהמא כחיה שמשפרת את הולד, וזה הכח נמשך ממה שהיו מולידות תחת התפוח שהיו דבוקים במדה זאת לגמרי:

ומזמין להם שני עגולים וכו' ופירוש זה כי הקדוש ברוך הוא היה מברך מזונם הטבעית עד שהיו מזונותם נחשב כמו הדבש והשמן, ואלו שני דברים הדבש שהוא מועיל לגוף והשמן לנפש שהשמן מחכים כדאיתא בהוריות ("ג' ע"ב) להועיל תועלת הגוף והנפש והפירוש בזה כי על ידי השגחת השם יתברך נעשה מזונות שלהם שמן ודבש, ואין פלא שהקדוש ברוך הוא עושה דבר זה שהמזון אשר יקחו הוא דבש ושמן להם. ונעשה להם נס ונבלעים בקרקע פירוש דבר זה כמו שאמרנו למעלה כי נס הזה דבר בלתי טבעי, שלא היו נמצאים בגלוי עד שהיה להם הטמנה וכסוי, ואז לא היו יכולים להרוג אותם כי אין הריגת מצרים את ישראל במקרה אבל דבר זה גם כן בענין בלתי טבעי, וכיון שהיה להם נס בלתי טבעי שנבלעו בקרקע לא היו יכולים לעשות להם דבר. ודוקא בקרקע כי האדם מתחלת בריאתו נברא מן האדמה כדכתיב (בראשית א') תוצא הארץ נפש חיה, ומזה תראה כי האדם מצד עצמו יש לו שייכות אל האדמה ונקרא אדם על שם האדמה, וראוי כאשר השם יתברך הסתיר אותם בנס בלתי טבעי, שיהיו נסתרים במקום שיצא האדם משם. ומה שאמר שהיו מביאים שוורים וחורשים, החרישה הזאת מה שהיו פועלים בהם המצרים בכח הגדול שיש למצרים, והיינו דקאמר מביאין שוורים שאין דבר יותר בעל כח מן השור דכתיב (משלי י"ד) ורב תבואות בכח שור והיו פועלים בהם המצרים לשום גופם וגיוסם בארץ לגמרי, ואז נתעלו יותר ויותר אל היסוד שלהם שהוא האדמה, וכל דבר שבא אל היסוד שממנו לוקח אז ממנו מבצבץ וממנו גדל ועולה, ולפיכך אמר כיון שהיו הולכים מיד היו מבצבצים, וכל הענין הוא ענין בלתי טבעי אבל הוא דבר נבדל. ובמאמר זה יתבאר לך גם כן מה שאמר הכתוב וכאשר יענו כן יפרוץ בענין נפלא מאוד, שכאשר נולדו היו באים להורגם והשם יתברך אשר שומר המציאות ונותן קיום להם, עשה להם נס שנבלעו בקרקע שהוא מחצב ומוצא האדם, וכאשר היו משעבדים המצרים בישראל בחוזק זה נקרא חרישה על גבם ובזה היו משימים לגמרי אותם בארץ, ואז היו חוזרים אל יסוד שלהם ומשם היו מבצבצים. ויש לך לדעת כי כל זה נמשך מפני זה שאמרנו למעלה, שהילדים נולדו על ידי תשוקת האשה לבעלה והיו בעלי מעלה נבדלת, ומאחר שהיו בעלי מעלה נבדלת היו מתעלים אל יסודם על ידי נס כי הגשמים אינם מתעלים, ולכן נאמר בכתוב תוצא הארץ נפש חיה שזהו נאמר על החיות לא על הגשמיות, ולפיכך אילו היו בעלי חומר לא היו מתעלים אל יסודם. ודבר זה ענין עמוק והבינהו כי אי אפשר לבאר בכתב רק החכם יבין מדעתו כי הם דברים עמוקים סתרי החכמה. הנה נתבאר לך באיזה ענין ראוי היה אותו דור בפרט לגאולה:

ועוד סבה לגאולת ישראל אמרו בשיר השירים רבה (פ' ד') בפסוק גן נעול רב הונא בשם בר קפרא אומר בזכות ד' דברים נגאלו ישראל ממצרים בזכות שלא שנו את שמם ראובן ושמעון נחתי ראובן ושמעון סלקי ולא היו קורין לראובן רופינוס ולשמעון לא היו קורין לוליני ולא שנו את לשונם להלן כתיב ויבא הפליט ויגד לאברם העברי וכאן כתיב אלקי העברים וכתוב כי פי המדבר אליכם בלשון הקדש ולא אמרו לשון הרע שנאמר דבר נא באזני העם וישאלו איש מאת רעהו אתה מוצא שהדבר הזה היה מופקד בידם י"ב חדש ולא נמצא שהלשין אחד על חבירו ולא נמצא אחד מהם פרוץ בערוה שנא' ויצא בן אשה הישראלית והוא איש מצרי להודיע שבחן של ישראל שלא נמצא בהן רק זאת ע"כ. פירוש המאמר הזה, כי גאולה של מצרים היה בשביל שלא היו מתאחדים עם מצרים, כי אם היו מתאחדים עם מצרים והיה לישראל התחברות עם המצרים לא היו יוצאים משם, שהרי יש להם התחברות עם מצרים ואיך יצאו מתוכם. ולפיכך אילו שנו שמם בשם מצרים או היו מדברים בלשון מצרים היה לישראל חבור עמהם ולא

היו יוצאים, וכן שלא דברו לשון הרע ושלא היו פרוצים בעריות, כי אם היו ח"ו מגלים סוד שלהם למצרים זה היה התקרבות למצרים באשר הם מגלים סודיהם ופנימיות שלהם למצרים וזהו התאחדות עמהם, ולא היו יוצאים מן מצרים כיון שיש להם אחדות וחבור אליהם, ומכל שכן אם היו פרוצים בעריות להתערב עם מצרים שזהו יותר קרוב ויותר התאחדות עמהם להזדווג עמהם וכאשר תתבונן ותעמיק עוד תדע כי אלו ארבעה דברים אשר אמרו דוקא ראוי שעל ידם יצאו לחירות, וזה כי אלו ארבעה דברים כאשר לא שנו שמם ולשונם ולא היו פרוצים בעריות ולא דברו לשון הרע, באלו ארבעה דברים עמדו בענין הראשון שהיה להם ולא היה להם שנוי. וזה כמו שהחולה שהוא חולה אם היה משתנה טבעו לגמרי בחליו, לא היה אפשר שיהיה חוזר אל בריאותו שאין לו התחלה שבו ישוב אל בריאותו, אבל בודאי יש בחולה כח טבע שנשאר שלא נשתנה ואותו הטבע מחזיר אותו לבריאותו ודבר זה ענין ארוך מאוד. לכך אמר אלו לא היה נשאר לישראל שמם העצמי ולשונם העצמי ושאר דבר שהוא עצמי להם לא היה להם התחלה לגאולה, כי כבר נשתנו לגמרי ואין להם התחלה לגאולה. ולכך זכרו החכמים כי בזכות ארבעה דברים אלו נגאלו ממצרים, כי מאחר שהיו עומדים בתוך מצרים לא כמו הגליות שהם עתה שישראל כבר נעשו לעם כאשר לקחם השם יתברך אליו, ולא יתכן ואי אפשר שיהיה לישראל חבור אל האומות ובודאי הם ראויים לגאולה, אבל במצרים שעדיין לא היו ישראל לעם שהרי לא היו לעם עד שיצאו דכתיב (שמות י"ט) והייתם לי לעם ולא קודם, אם לא היו ישראל שומרים עצמם שלא יגיע להם שינוי בעצמם כבר לא היה להם התחלה שישובו לכמו שהיו כי כבר קבלו שנוי בעצמם ונפסד ענינם ונשתנו לגמרי ואין להם גאולה. אבל בשביל שהיו שומרים עצמם והיו בלא שנוי כלל זכו אל הגאולה לחזור כמו שהיו בראשונה:

וכאשר תעמיק בענין הזה היטב תמצא כי כל ד' דברים אלו הם מורים על כל הדברים אשר שייכים לאדם, ואז תמצא דבר זה על בוריו ועל אמיתתו. כי אלו ארבעה דברים מורים על כל חלקי האדם שהוא עומד בלי שנוי ולא היה יוצא מסדרו, ומאחר שהיו עומדים בלי שינוי בלתי יציאה מן הסדר, ראויים היו להיות נגאלים כמו שהתבאר למעלה. וזה כי חלקי האדם הם הגוף והנפש שהם שני חלקי האדם, ועצם האנושית שחלה על שני החלקים ביחד כאשר הם נקחים ביחד שזהו דבר בפני עצמו, ומה שהאדם מתיחס אל אומה מיוחדת זהו ענין רביעי. כי אין ענין האדם זולת זה שיש בו חלקיו שהם שני חלקים הגוף והנפש, עצם האנושית דבר שלישי המתהווה מן שני החלקים שהם הגוף והנפש, כמו הבית שהחלקים שבו העצים והאבנים והם שני חלקים וצורת הבית שנעשה משניהם הוא ענין שלישי. וכנגד אלו זכר שלא היו פרוצים בעריות שהעריות גדר לגוף שלא יצא להתחבר במי שאינו ראוי, כי העריות הם קרוב בשר במי שאינו ראוי, ומגיד לך כי לא היה יוצא הגוף מן הסדר המוגבל וזהו חלק אחד. וכן מה שלא היו אומרים לשון הרע זה שייך לנפש, כי הדבור שייך לנפש שלא היה יוצא להתחבר אל זולתם מן האומות לגלות להם סוד ישראל שהיה זה יציאה לנפש זהו חלק שני. שלא שנו את שמם ושלא שנו את לשונם, פירוש זה כי ישראל הם נבדלים מכל האומות והבדל זה משני פנים, הבדל האחד בדבר שהוא לפרטי דהיינו לכל אחד ואחד יש בהם הבדל מן אומה אחרת, שאף שכולם בני אדם הלא אמרו (יבמות ס"א ע"א) אתם קרוים אדם וכו' וכמו שיתבאר דבר זה, וכמו כן מה שהוא שייך אל אומה בכללה לא אל אדם פרטי יש בהם הבדל גם כן מאומה אחרת, וזה שאמר שלא שנו את שמם כי השם מורה על האדם הפרטי ולא שנו את שמם להקרא בשמות אשר יקראו המצרים וד"ז מורה כי מה שהם נבדלים משאר אומות בדבר שהוא שייך לאדם פרטי לא היה שנוי בהם, ומה שלא שנו את לשונם ר"ל הלשון הוא הבדל מה שהם נבדלים משאר האומות מה שהוא שייך לכלל אומה כי הלשון הוא לכלל האומה וגם זה לא שנו. כלל הדבר כי מה שישראל נבדלים בדבר שהוא שייך לכל אחד ואחד לא היו משנים, וההבדל אשר שייך לאומה מצד שהיא אומה כי אין ספק כי יש דברים שהם שייכים לכלל האומה, ודבר זה לא היו משנים

גם כן. וכאשר לא שנו ארבעה דברים אלו שהם כל הדברים אשר אם היו משנים היו יוצאים מענינם הראשון שהיו בו והיו עצם אחר ולא שייך בהם גאולה, אבל לא היה זה בהם ולכך ראוי שיגאלו ויבאו לענין הראשון, כי מתחלה בני חורין היו בלא שעבוד ראוי שיהיו חוזרים להיות בלא שעבוד ולפיכך בארבעה דברים אלו נגאלו. וכאשר תבין דברי חכמה כי אלו ארבעה דברים כנגדם באים ארבע לשונות של גאולה, וכאשר היו משועבדים במצרים היו משועבדים בכל חלקיהם. וכנגד הוצאת שיעבוד גופם אומר והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים, כי הסבל הוא לגוף כאשר נותנים עליו משא, ולפיכך אמר מתחת סבלות מצרים, ודבר זה ידוע כי הגוף הוא נושא המשא ולפיכך החמור שהוא בעל חומר נושא משא גדול. ורוב העבודה אינו תולה בגוף רק בנפש האדם, וכנגד זה אמר והוצאתי אתכם מעבודתם, רצה לומר רבוי העבודה שלא היה מנוח לנפש מחמת רבוי העבודה והיה הנפש דברים צריכה תמיד להיות בתנועה והתנועה שייך לנפש. וכנגד הצורה אומר וגאלתי אתכם בזרוע נטויה וכבר התבאר כי כל עצם עומד בעצמו ואם לא כן הוא מקרה, שאין המקרה עומד בעצמו והצורה הוא ראוי לעמוד בעצמו, וכאשר היו עומדים ברשות אחרים ולא היו עומדים בעצמם היה בטול צורתן שלהם שעליה מורה השם העצמי. וכבר התבאר מזה גם כן למעלה אצל ה' אלקי אבותיכם שלחני אליכם, שלכך הזכיר שם המיוחד לפי שבשם העצם הם נגאלים לפי שאין שם העצם נסמך ומצד שם העצם ראוי הגאולה, וכנגד הרביעי נאמר ולקחתני אתכם לי לעם והוא מבואר. לכן תדע כי ענין זה ברור ופשוט, וכל מי שיש בו חכמה ידע להבין דברי חכמה וידע שדברים אלו דברים ברורים:

פרק מד

כבר ידעת כי יציאת מצרים הוא שורש אמונת אמת והדת, והתורה זכרה יציאת מצרים במצות שהם יסוד ועיקר הדת, ראוי לנו להזכיר המצות שנזכר אצלם יציאת מצרים ולמה כתב אצלם בפרט במצוה הראשונה (שמות כ') אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך וגו' תלה מצוה זאת ביציאת מצרים, והרבה הקשו למה תלה הכ' ביציאת מצרים ולא אמר אנכי ה' אלקי השמים והארץ והאריכו בביאור קושיא זאת, ואין בדבריהם מי שיתן האמת. אך פירוש הכתוב אנכי ה' אלקיך ופירוש אלקיך בפרט, אף על גב שהוא אלקי כל הנמצאים הוא אלקי ישראל בראשונה וביחוד ואחר כך אלקי כל הנמצאות. וכבר התבאר בזולת זה המקום המעלה הזאת שיש בישראל ענין אלקי שאין בכל הנמצאים, ולפיכך אמר אחריי אשר הוצאתיך מארץ מצרים כי היציאה מארץ מצרים מורה שיש לישראל מעלה אלקית נבדלת מן הגשמית וזה מוכח מפני שהוציא אותם מבית עבדים, שכבר התבאר כי העבד הוא חמרי וכמו שאמרו חכמים (קדושין ס"ח ע"ב) שבו לכם פה עם החמור עם הדומה לחמור, והרבה פעמים התבאר זה כי העבד שהוא משועבד דומה לחמור שהוא משועבד מתפעל ואינו פועל כמו העבד הזה. ומה שהשם יתברך הוציא את ישראל מבית עבדים היו יוצאים מן העבדות לקנות מעלה האלקית, שכבר התבאר כי לא היה אומה בעולם שהיה כל ענינם הכל חמרי כמו מצרים, והם נקראו בעצמם אשר בשר חמורים בשרם והוציאם במדה זאת. ולפיכך אמר אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים, שכל זה מורה שישראל קנו המעלה האלקית, ומאחר שקנו המעלה האלקית ראוי שיתיחד שמו יתברך על ישראל בפרט כמו שאמר אנכי ה' אלקיך כי הם ראויים לו יתברך. וכאשר הוא אלקי ישראל בזה בעצמו הוא אלקי הכל, שכל הנמצאים נמשכים וטפלים אצל ישראל כמו שימשכו כל האברים אחר הלב והוא העיקר. אמנם בלא כל זאת לא היה לו לכתוב אנכי ה' אלקי השמים, כי דבר זה אינו, כי כל הנבראים נבראו לשמש זולתם מן הנמצאים, כי השמים נבראו לשמש האדם, שהרי המאורות שהם חשובים מן השמים כתיב ויתן אותם ברקיע השמים להאיר על

הארץ ומכל שכן הארץ, ואף המלאכים הרי נקרא מלאך מלשון שליחות בעולם והרי הוא משמש הנמצאים ולכן נקרא מלאך. ואף שהוא יתברך גם כן שומר את העולם, זה אינו לפי שכל הנמצאים לא נבראו אלא לכבודו יתברך ולפיכך הוא פועל לעצמו, אבל המלאך הוא עושה שליחותו לשמור התחתונים אף שהוא לא יקבל שום עבודה מן אותו שמשמש לו, ולפיכך האדם יותר נבחר בצד זה ובפרט ישראל שלא נבראו בשביל זולתם. ואולי תאמר דסוף סוף יקשה איך אפשר לומר דיותר יהיה חביב האדם בעל חומר מן המלאך שהוא בלא גוף, דלא יקשה דבר, כי אף אם צורת האדם בחומר אין החומר עצם מעצמו, ומעלת האדם מפני צורתו אף שהוא בחומר, ומפני כך נקרא שמו יתברך עליו לפי שאין החומר עצמותו, ומאחר שמצד עצמותו יש לאדם מעלה גדולה כמו שיתבאר עוד בספר הזה ולא יגרע מעלתו בשביל החומר, בפרט בישראל אשר החומר בטל אצל הצורה:

ובפרק הבא על יבמות (יבמות ס"א ע"א) אמר רבי שמעון בן יוחאי קברי עכו"ם אין מטמאים שנאמר ואתן צאני צאן מרעיתי אדם אתם אתם קרוים אדם וכו'. וביאור ענין זה שעם שכל בני אדם משותפים בצורה זאת מכל מקום יש חלוק, כי כמו שהאדם נבדל משאר בעלי חיים במה שהאדם הוא שכלי ושאר בעלי חיים הם בלתי שכלי, כך יש בין האומות גם כן הבדל שיש אומה נוטה אל החומר יותר, ויעיד עליהם מעשיהם שנמשכים אחר הזנות ודברים מתועבים זה יורה על החומריות שבהם, ואצל ישראל אף המדה הפחותה שבהם יורה על השכל. שהמדה הפחותה שהם קשי עורף אינם חוזרים מדרכיהם, וזה יורה על העמידה והקושי וזהו מענין השכל שאין לו השתנות, והמדה הנבחרת שיש לאומות מורה על החמרים כמו שאמרו ז"ל (מכילתא בא פ"א) העכו"ם קלים לשוב בתשובה, ומדת ישראל הפך שהם עם קשי עורף ולכן אמרו ז"ל (מכילתא שם) שלא היה רוצה יונה בן אמת להתנבאות על נינוה שהיה יודע שהאומות יחזרו בתשובה, וזהו גם כן יורה על חמירת שנקל להשתנות כמו כל חומר שנקל לקבל שנוי, הרי כל ענין ישראל מורה שהם נבדלים מן החומר וכל ענין האומות מורה על חומרי. ומכל שכן המדות הטובות והחשובות שהם באומה הנבחרת, הרחקת הזנות והתעוב ושאר מדות הפחותות המורה על שהם נבדלים מן החומר. וכמו שתמצא בעלי חיים והם כמו אמצעי בין האדם ובין שאר בעלי חיים, כמו הקוף שהוא אמצעי בין הבעל חי ובין האדם, כך יש אדם ואינו אדם בשלימות. לכך אמר אשר הוא אדם בשלימות אשר אינו נוטה לחמרי יותר מדאי הם ישראל, בעבור שיש בהם הצורה השלימה מבלי נטיה חמרית, והרי אצל האומות אז בטל הצורה אצל החומר כאלו אינם אדם שהחומר עיקר והצורה טפילה, וכל דבר שיש עיקר ועמו טפל הטפל בטל אצל העיקר, ואצל ישראל הוא הפך זה כי הצורה עיקר והחומר טפל ובטל הטפל אצל העיקר. ואם יאמר אומר דבר זה הוא טעם לחשיבות ישראל מכל האומות ממה שהצורה שלהם רחוקה מן החומר, ולפי זה יהיו המלאכים הנבדלים לגמרי או השמים יותר חשובים מן כל הנמצאים תחתונים, ולמה לא יאמר אנכי ה' אלקי המלאכים העליונים שבזה היה נראה רוממותו וגדולתו כמו שיאמר אלקי האלקים ואדוני האדונים. אמנם אני אומר כי כל האומר כי המלאכים הנבדלים הם יותר במעלה מן ישראל שהם אדם באמת אשר נקראו בנים לו יתברך, אין רוח חכמים נוחה הימנו. ולא אקבל דברי מקצת אחרונים שאמרו מדעתם ומסברתם, שהרי יהושע היה משתחוה למלאך ויפול על פניו והביאו גם כן שאר ראיות ואם אין זה מקומו כי דבר זה נתבאר בספר דרך חיים בפירוש מסכת אבות (פ"ג) המסכתא המהוללה ועוד לקמן בסוף הספר, מכל מקום אביא דבר אחד מדברי חכמים והם דברי חכמה, כי ישראל הם עם קרובו מכל הנמצאים:

בפרק קמא דברכות (ו' ע"א) אמר רבין בר רב אדא אמר ר' יצחק מנין שהקדוש ברוך הוא מניח תפילין שנאמר נשבע ה' בימינו ובזרוע עוזו בימינו זו תורה שנאמר מימינו אש דת למו ובזרוע עוזו אלו תפילין

שנאמר ה' עוז לעמו יתן ומנין שהתפילין עוז הם לישראל דכתיב וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך ותניא רבי אליעזר הגדול אומר אלו תפילין שבראש, אמר ליה רב נחמן בר יצחק לרב חייה בר אבין הני תפילין דמרי עלמא מה כתיב בהו אמר ליה ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ ומי משתבח קודשא בריך הוא בשבחייהו דישאל אין כתיב את ה' האמרת היום וכתוב וה' האמירך היום אמר להם הקדוש ברוך לישראל אתם עשיתוני חטיבה אחת בעולם ואני אעשה אתכם חטיבה אחת בעולם עשיתוני חטיבה אחת בעולם שנאמר שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד ואני אעשה אתכם חטיבה אחת בעולם שנאמר ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ אמר ליה רב אחא בריה דרבא לרב אשי תינח בחד ביתא בשאר בתי מאי אמר ליה כי מי גוי גדול ומי גוי גדול אשריך ישראל או הנסה אלקים ולתתך עליון אי הכי נפיש ליה טובא בתי אלא כי מי גוי גדול ומי גוי גדול דדמיין להדדי בחד ביתא וכו' וכלהו כתיבי באדרעי. בארו בחכמתם איך ישראל הם ראשון אל השם יתברך מחוברים דבקים בו יתברך, ואמרו שהוא מניח תפילין, פירוש זה כי כל שלימות אשר יוצא לזולתו כמו שיאמר שהשם יתברך השפיע כל הנמצאים, במה שהשלימות ההוא יוצא לזולתו הוא מעלה עליונה ושלימות יתירה מן השלימות אשר אינו יוצא אל זולתו. וזה שאמר הכתוב (ירמיהו ט') אל יתהלל החכם בחכמתו הגבור בגבורתו העשיר בעשרו כי אם בזאת יתהלל המתהלל השכל וידוע אותי כי אני ה' עושה חסד משפט וצדקה בארץ כי באלה חפצתי נאם ה'. פירוש כי אין ההלול במה שימצא באדם שלימות בעצמו כמו שהוא חכם גבור עשיר, שכל אלו שלימות אינו יוצא לזולתו שאין זה עיקר ההלול והתפארת, אבל בזאת יתהלל המתהלל השכל וידוע לעשות מה שאני עושה, וכאשר יעשה מה שאני עושה אז קנה דבר שראוי להתהלל בו, ומה הוא זה כי אני ה' עושה חסד משפט וצדקה בארץ בתחתון התחתונים והוא הארץ והשם יתברך שהוא בעליון עליונים משפיע לתחתון תחתונים, וכך יעשה האדם שיהיה שלימות שלו יוצא לזולתו וזהו ההלול והתפארת הוא עיקר השלימות. ולפיכך אמר שהקדוש ברוך הוא מניח תפילין פירוש מה שיש לו יתברך ההוד והשלימות שיוצא לזולתו מה שהשפיע כל הנמצאים, דבר זה נקרא תפילין שהתפילין מקושרין במניח אינם דבר עצמו, וכמו שהתפילין באדם מורה על מעלה יתירה של אדם שהשם יתברך נקרא עליו כי זהו ענין התפילין כמו שנתבאר בפרשת תפילין, וזהו ענין המעלה היתירה הנוספת על האדם עצמו להיות השם יתברך נקרא עליו, ולפיכך התפילין הם נוספים על המניח דבוקים בו. ומעלה יתירה זאת נקרא פאר כי הוא פאר בודאי, לכך אמר שהשם יתברך מניח תפילין והוא תוספת המעלה במה שהוא משפיע הנמצאים, ודבר זה נקרא הנחת תפילין לפי שהוא קדושה ומעלה נוספת שהיא יוצאת לזולתו. ושלימותו יתברך מצד הנמצאים שני דברים, האחד שהוא סדר את הנבראים בחכמה, השני שהוא יתברך פועל אותם כרצונו. ולפיכך אומר שמניח תפילין בראשו כי בראש החכמה, והוא הפאר שיש לו יתברך במה שכל הנמצאים מסודרים בחכמתו, והתפילין ביד במה שהוא מפואר בנמצאים מצד הפעל אשר פעל בהם, וזהו מיוחס לזרוע שהוא יתברך פועל דכתיב אצל פעל השם יתברך ובזרועך הנטויה. אמנם עיקר הפירוש כי כל פאר ראוי לראש שהוא הדבר הנכבד באדם, ולפיכך קרא הכתוב המלבוש שהוא לראש פארי המגבעות (שמות ל"ט), ולפיכך בתפארת שיוצא אל זולתו והוא בודאי פאר ראוי שיהיה פאר זה על הראש, ופאר הזה מצד שהוא מפואר בנמצאים שהם שלו, ותפילין של היד מצד שהוא מפואר מפני פעולותיו ודבר זה מבואר ועוד לפי שבהיכלו כלו אומר כבוד, ולא תאמר כי הכבוד חס ושלוש אינו כבוד והדור גמור בכל, ולפיכך תפילין בראש ותפילין בזרוע לומר שהכל כבוד כי הראש הוא התחלה ושם מונחים התפילין על הראש, והזרוע הוא תכלית התפשטות שלא תמצא דבר שהוא מתפשט מן האדם כמו הזרוע כדכתיב ובזרוע נטויה, לכך קאמר שיש לו תפילין בראשו ותפילין בזרוע, שהכל הוא כבוד מן השלימות שיוצא לזולתו יתברך. ואף כי הדברים יותר עמוקים ונפלאים מאוד בסתרי החכמה, מכל מקום דברים אלו

אמתיים ברורים גם כן למי שמבין. וכמו כן באדם גם כן התפילין בראש ובזרוע, שהשם יתברך הוא כבודו ותפארתו בכלו ולפיכך שם ה' בראש והתפשטות שלו בזרוע, רצה לומר כי כבודו עליו בשלימות בכולו וכמו שנתבאר לך למעלה בפרשת תפילין:

ועוד יש לך לדעת כי התפילין שהם לישראל על הראש ועל הזרוע, הראש ששם השכל שהוא מהות האדם כי עיקר האדם הוא השכל, והזרוע שבו כחו לכן נקרא זרוע על שם הזרוע והכח, וכדכתיב (דברים ט') ובזרועך הנטויה ודבר שהוא כחו הוא עיקר מציאותו, כי חזקו וכחו הוא כח מציאותו כי אשר אין לו כח מציאותו חלש. ומפני כי השם נקרא על ישראל על מהות שלהם ועל מציאותם, לכך התפילין הם על הראש ועל הזרוע. ומזה תבין למה התפילין של ראש הם ארבע בתים ותפילין של יד בית אחד, וזה כי המהות יש לו בחינות מחולקים לפי מה שהוא אבל המציאות הוא אחד. ולפיכך כל הארבע פרשיות בבית אחד. וכן בתפילין דמרי עלמא, ואם כי הוא יתברך מהותו ומציאותו אחד לא כמו שהוא בכל הנמצאים, מכל מקום הם בחינות מחולקים יש תפילין של ראש ושל זרוע, כי ישראל הם עלולים מן השם יתברך מאמתתו וממציאותו ולפיכך יש תפילין של ראש ושל יד, ובספר באר הגולה (באר רביעי) שם תמצא עוד דברים נעלמים בענין זה עיין שם כי אין להאריך כאן יותר:

וקאמר בתפילין דמרי עלמא מה כתיב בהו, פירוש כמו שאמרנו כי שלימותו יוצא לזולתו, מהו השלימות אשר כתיב בתפילין, האף אמנם כי כל הנבראים הם לכבודו יתברך, אין דבר שהוא ראשון אל הכבוד כמו ישראל ושאר כבוד הם טפלים נמשכים אחר זה, כי אינו מדבר רק בכבוד שהוא הכבוד העליון על כל שהוא ראשון דבק בו יתברך. וקאמר שכתובים בארבע פרשיות מי כעמך ישראל וכו', דבר זה מבואר כאשר תבין את הדברים אשר נתבארו לך למעלה בפרשת תפילין שהם על האדם, כי אותם המעלות הגדולות אשר נמצאו בו יתברך כמו שמבואר בפרשת תפילין, ועל אותן המעלות נקרא הוא יתברך הגדול הגבור והנורא לא ישא פנים ולא יקח שוחד, מאותן ממש הלביש את עמו הקדוש, ולפיכך הוא יתברך מתפאר בהם באלו ארבע מעלות שהם דומים לו יתברך. כי בתפילין של האדם בפרשה ראשונה כתיב קדש לי כל בכור וזה מורה שהוא האל הגדול ולפיכך ראוי לו לקדש הבכור שהוא גדול, כי הבכור והגדול ענין אחד כדכתיב (תהלים ס"ט) גם אני בכור אתנהו וזהו שיתן אותו גדול, ולפיכך אמרו חכמים במכת מצרים שהיתה בבכורים אין בכור בבית גדול שבבית מת, ולפיכך כתיב בפאר ישראל בתפילין של הקדוש ברוך הוא ומי גוי גדול. בפרשה שניה כתיב ויהי כי הקשה פרעה לשלחנו ויהרג ה' וגו' וזהו נגד גבורתו יתברך, ובתפילין דמארי עלמא הפאר שיש אל הקדוש ברוך הוא מן ישראל כדכתיב אשריך ישראל מי כמוך עם נושע בה' מגן עזרך ואשר חרב גאותך ויכחשו אויביך לך וגו' ועוד כתיב ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ אשר הלך אלקים לפדות לו עם לשום לך שם גדולות ונוראות לגרש מפני עמך אשר פדית ממצרים גוים, וזה מורה על הגבורה שנתן השם יתברך להם לגרש גוים, אף כי גבורת השם יתברך עושה זאת הלא נתן בהם גבורה זאת וישראל קבלו אותה. בפרשה שלישית שמע ישראל נגד והנורא שאין ספק כי שמע ישראל שהוא קבלת מלכות שמים שהוא יראתו יתברך, כי מלכות בשר ודם יש לו מורא מלכות ואיך לא מלכות שמים, ולפיכך אחר המורא כתיב ואהבת להדבק בו יתברך ביראה ואהבה, וכנגד זה או הנסה אלקים לבא לקחת לו גוי מקרב גוי במסות באותות במופתים ביד חזקה ובזרוע נטויה ובמוראים גדולים ככל אשר עשה ה' במצרים לעיניך ונתן לישראל יראתם על כל גוים, אף על גב שהוא יראת הקדוש ברוך הוא מכל מקום הלביש אותם היראה. פרשה רביעית כנגד הנהגתו יתברך את הנמצאים, וכמו שנזכר בפרשת והיה אם שמוע תשמעו שמנהיג השם יתברך את עולמו להטיב להם כשיעשו הטוב ולהרע להם חס ושלוש אם לא יעשו הטוב, וכנגד זה לא ישא פנים ולא יקח שוחד עושה

משפט יתום ואלמנה ואוהב גר לתת לו לחם ושמלה, וזה הוא אמתת הנהגתו יתברך במשפט כמו שזכר עושה משפט יתום ואלמנה והטוב שהוא עושה לגרים ובאין ספק שכל זה לא נזכר רק להורות אמתת הנהגתו. ולפיכך פרשה רביעית סתומה גם כן, כדי שלא תאמר כי הנהגה שהוא בתחתונים הוא לאחר חס ושלום, מפני שלא ישתתף העליון לתחתונים לכך הפרשה דבוקה וסתומה כי אשר הוא בעליונים הוא בתחתונים והבן זה. וכנגד זה שהפאר של השם יתברך מן ישראל אמר ולתתך עליון על כל גויי הארץ, כי במה שהם עליונים הם אדונים להנהיג כל האומות כרצונם שהכל כפופים תחתיהם ואשר כפוף תחת אחר מקבל ההנהגה ממנו, ודבר זה מבואר מאד. ואף כי למעלה בארנו בענין אחר במקום פרשת תפילין מי שידע ויבין דברים אלו על אמתתם ידע שהכל הוא דרך אחד:

ונתבאר לך מדברי חכמים כי הכבוד של השם יתברך שיוצא לזולתו הוא במה שהשפיע את ישראל בלבד ואליהם נמשך הכל ודי בזה המקום, ויורה זה השם כי המלאכים הם נקראים מלאכים מלשון שלוחים מפני שהם שלוחים לצורך הנמצאים אינם עיקר שיקרא אלהותו יתברך עליהם, אבל ישראל הפך זה שנקראו בנים כי אם הבן הוא משמש אל האב לכבודו, אבל המקום ברוך הוא אינו משמש זולתו לכך שמו יתברך נקרא על ישראל לומר אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים ולא אמר אנכי ה' אלקי המלאכים. ולהורות על שישאל יותר במעלה מן המלאכים אמרו במדרש ר' תנחומא ברוך ה' אלקי ישראל אמר הקדוש ברוך הוא לישראל עד שלא בראתי אתכם היו מלאכי השרת מקלסים לפני ואומרים ברוך ה' אלקי ישראל כיון שבא אדם אמרו מלאכים זה שאנו מקלסים בשמו אמר להם הקב"ה לאו גנב הוא בא נח ואמרו מלאכי שרת זה שאנו מקלסים אמר להם לאו שכור הוא בא אברהם ואמרו זהו שמקלסין בו אמר להם גר הוא בא יצחק אמרו לו זהו אמר להם אוהב הוא את אשר אני שונא אותו בא יעקב ואמרו לו זהו אמר להם הן זהו שאמר לא יקרא עוד שמך יעקב כי אם ישראל וגו' וכן הוא אומר ישראל אשר בך אתפאר. ופירוש זה כי זה אשר היו משבחין בו לומר ברוך ה' אלקי ישראל ראוי שיהיה קדוש מכל, עד כי ראוי שיהיה מתיחס אל מי שנקרא שמו עליו, כי המלאכים באים להקדיש שמו לומר ה' אלקי ישראל, לכך צריך שיהיה קדוש נבדל ואלו דברים כולם ענינים נוטים אל החמרי, כי מה שאכל אדם מן עץ הדעת מורה זה שהיה חסר ולכך לקח מעץ הדעת, וזהו ענין חמרי שהרי החומר הוא חסר ולכך החומר מקבל, כי כל אשר הוא מקבל הוא חסר מה שהוא מקבל, ומכל שכן שנח שהיה שכור שזה ענין הגוף בודאי, וכן אברהם במה שהיה גר והוא פרטי כמו שהיה אברהם אחד פרטי, והדבר מבואר מאד כי הנבדל אין בו ענין פרטי כי הפרטי הוא חלק וזה שייך לחומר שהוא מתחלק, ולפיכך נקרא גר מלשון גרגיר שהוא פרטי, ולפיכך אברהם במה שהיה גר יחידי פרטי לא היה ראוי לו הקילוס הזה להקדיש את שמו לומר עליו ברוך ה' אלקי ישראל, וכן יצחק במה שהיה אוהב את הרשע היה נוטה אחר הרשע שהוא רחוק מן מעלה הנבדלת האלקית כי ראוי שיהיה נבדל מכל דבר גוף, אבל יעקב היה קדוש ונקרא קדוש שנאמר (ישעי' כ"ט) והקדישו את קדוש יעקב ואת אלקי ישראל יעריצו ולפיכך היו המלאכים מקדישים בשם יעקב, והדבר נפלא. וכן תקנו ג' ברכות ראשונות של י"ח ברכות, ברכה ראשונה מגן אברהם נגד אברהם, שניה מחיה המתים נגד יצחק שחיה מן עקידתו, וכן אמרו ז"ל (פדר"א פל"א) יצחק תיקן מחיה המתים בשעה שירד מן המזבח, יעקב שהיה קדוש תיקן האל הקדוש. ולפיכך היו המלאכים מקלסים ומקדישים את הקדוש ברוך הוא בשם יעקב, ולגודל מעלת קדושתו היה מנצח המלאך שעל זה נקרא ישראל כי שרית עם אלהים, ולקמן יתבאר בעזרת הש"י:

פרק מה

זכור את יום השבת לקדשו וגו' כי ששת ימים עשה ה' וגו' (שמות כ'), ובפרשת ואתחנן (דברים ה') נאמר במקום כי ששת ימים עשה ה' וגו' וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים וגו' פ' זה כי בדברות הראשונות בא להזהיר על השבת ונתן סבה לקדושת השבת בשביל שבששה ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ וגו', ובדברות השניות נתן טעם למה ישראל נצטוו דוקא על השבת ולא אומה אחרת. ומפני שבדברות השניות נאמר שמור את יום השבת ואין השמירה שהוא לא תעשה מלאכה קדושה לשבת שאין זה רק מניעת מלאכה. ולפיכך לא אמר אצל השמירה כי ששת ימים עשה ה' את השמים והארץ על כן ברך ה' את יום השבת ויקדשהו, אבל השמירה הוא צווי לאדם שלא יעשה מלאכה ביום השבת ואין זה רק צווי לאדם, לכך הוצרך לתת טעם למה ישראל מצווים יותר על השבת מכל האומות לכך אמר וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים וגו' כי ראוי השבת לישראל בפרט. כי כבר אמרנו כי היציאה מבית עבדים הוא מורה על הפרישה ועל ההבדלה מן דבר הגשמי, כי העבד כמו שידעת פעמים הרבה מאוד הוא ענין חמרי, שאין משועבד ומתפעל רק החומר כמו שנתבאר פעמים הרבה, והפרישן מן החמרי מה שהיו עבדים, וזה מורה על מעלה נבדלת מן הגשמית. ולפיכך ראוי שישמרו הם השבת כי הדבר שהוא מתנוועע תמיד מבלתי מגיע אל התכלית, אז נדע כי זה הנמצא חסר שלימות בעצמו, שאם היה בעל שלימות היה מגיע אל המנוחה שהוא השלמה אבל התנועה אין בה שלימות גמור ולפיכך העכו"ם במה שאינם שלימי צורה במה שראוי שיושלמו, אמרו חכמים עליהם (סנהדרין נ"ח ע"ב) כותי ששבת חייב מיתה לפי שנאמר עליהם יום ולילה לא ישבותו כי הם דבר שאין לו השלמה. אבל ישראל במה שהם בעלי שלימות יש להם שבת כי השבת מורה על ההשלמה, וזהו ענין הצורה שהוא שלימות הדבר, אין לך דבר שהוא בכח ואינו בשלימות רק הגשם וכחות הגשם ואין הגשם בפעל כי כל גשם הוא בכח לשנות המצב בתנועה ממקום למקום, ולפיכך כל גשם בעל כח וכל כח אינו בעל השלמה לכך דבר הגשמי אינו בעל השלמה וכל דבר שהוא נבדל מן הגשם הוא בעל השלמה. ולפיכך וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים ויוציאך ה' וגו' כלומר שסלק הקב"ה אותך מן העבדות שהעבדות פחיתות חמרי הוא והוא מציאות בלתי מושלם, וכאשר השם יתברך סלק אותך מן העבדות מורה שיש בישראל מעלת השלמה לכך צוץ יום השבת, ודבר זה אמת ברור ופשוט:

וכן תמצא מצות הרבה שנאמר אצלם וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים בפרשת תצא (דברים כ"ד) לא תטה משפט גר יתום ולא תחבול בגד אלמנה וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים, כי תבצור כרמך לא תעולל וגו' וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים. וביאור ענין זה כי מאחר שהשם יתברך הוציא אותך מארץ מצרים מבית עבדים הוצאה מבית עבדים מורה שנתן לך מעלה אלקית כמו שהתבאר, וכל מי שיש לו מעלה זאת ראוי שיהיה משגיח לגר יתום ואלמנה, כי נתבאר בראיות ברורות כי אין מי שמואס ומרחיק את הגר יתום ואלמנה, כי אם אותם שהם בעלי גוף וגשם אוהבים את העושר וענינים הגופנים, אבל ישראל במה שהוציא אותם מבית עבדים ראוי שיהיה להם מעלה קדושה אלקית ואין ראוי להם להרחיק גר יתום ואלמנה. בפרשת רבית (ויקרא כ"ה) כתיב את כספך לא תתן בנשך ובמרבית לא תתן אכלך אני ה' אלקיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים לתת לך ארץ כנען להיות לכם לאלקים. וביאור ענין זה כך כי דבר זה מתאות הגוף וחמדת הממון, ולפיכך נאמר שם אני ה' אלקיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים ארץ שהיה שם הכל ענין גופני, כי מצרים כמו שנתבאר פעמים הרבה שנקראו חמורים שנאמר (יחזקאל כ"ג) בשר חמורים בשרם על שם החומרית שבהם, לתת לכם ארץ כנען ארץ קדושה אלקית להיות לכם לאלקים וכשם שאני קדוש כך אתם קדושים, וכל קדוש הוא פרוש וקדוש מחמדת הגוף שהוא אהבת

הממון והוא חמדת הגוף. ורבותינו ז"ל (ב"מ ס"א ע"ב) פירשו כי לכך נאמר יציאת מצרים אצל רבית אני ה' שהבחנתי בין טפה של בכור לטפה שאינו של בכור אני ה' שעתיד להבחין את המלוה מעותיו ברבית ואומר שהם של גוי, גם כן רבותינו ז"ל מפרשים הפירוש הזה בעצמו כי יציאת מצרים דכתב רחמנא גבי רבית להורות כי יש לישראל מעלה אלקית, ולפיכך אמר אני שהבחנתי בין טפה של בכור לטפה שאינה של בכור, כלומר שישראל יצאו ממצרים במדרגה אלקית לא על פי הטבע, ומפני שיצאו ישראל במעלה העליונה בה הבחנת כל דבר כי אין עיני בשר לו ומבחין הכל, לכך אמרו שהוא יבחין במי שתולה מעותיו בגוי, שהרי המלוה ברבית חוטא ביציאת מצרים כמו שהתבאר למעלה ואילו יתברך ההבחנה שיבחין הכל כמו שהבחין במצרים. ואף על גב שכל עבירות הוא יתברך מבחין ואף מה שעושה בסתר ואין נעלם מנגד עיניו, מכל מקום בחטא הזה הוא ענין מיוחד, כי בשאר עבירות אין לנגד האדם הבחנתו יתברך אבל בחטא הזה של רבית היה ראוי שיהיה נגד עיניו שהוא יתברך מבחין הכל, ואין זה אלא כפירה באותה מדרגה העליונה. אמנם עיקר הפירוש שנזכר יציאת מצרים אצל רבית יש להבין ממה שכתוב (שם) אל תקח מאתו נשך ותרבית וחי אחיך עמך, כי מי שמלוה בלא רבית נותן חיים לאחר, וכיון שדבר זה נקרא חיות כאשר מלוה לו ברבית הוא לוקח חיותו, ולפיכך נקרא הרבית נשך כמו הנחש הנושך וממית כך הרבית נושך חיות של אדם, ולכך הרבית הוא הפך המעלה העליונה שזכו ישראל ביציאת מצרים שהיו נבדלים מן ענין החומר שאחר החומר נמשך המיתה וההעדר, וישראל זכו למעלה האלקית ביציאת מצרים שהיו מתעלים על החומר אשר אחריו נמשך המיתה וההעדר, ולפיכך כתיב את כספך לא תתן לו בנשך ובמרבית לא תתן אכלך אני ה' אלקיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים. ומזה תבין דברי חז"ל שאמרו (ב"מ ע"א ע"א) תלמידי חכמים מותרים ללוות זה מזה ברבית בדבר מועט, כי במעלתם אין נשיכה וההעדר רק חיים בשביל התורה שהוא חיים, ומאחר שאין במדרגתם דבר זה הרבית בדבר מועט מותר להודיע מעלת התורה והחכמים שבמחיצתם לא נמצא נשיכת נחש, והבן זה היטב מאוד. והנה התבאר לך למה נזכר יציאת מצרים אצל רבית וכן במשקלות כתיב (ויקרא י"ט) מאזני צדק איפת צדק וגו' אני ה' אלקיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים, ושמרתם את כל חקותי ואת כל משפטי ועשיתם אותם אני ה', זכר גם כן יציאת מצרים לטעם זה עצמו כי אין לך דבר שקר כמו המשקר במדות ובמשקלות, והטעם הוא כי דבר שהוא עשוי למדה להשוות את הדבר והוא יוצא בהם מן השווי דבר קשה הוא זה:

ובמדרש (תנחומא תצא) מאזני מרמה תועבת ה' אמר רבי חוניא אם ראית דור שמדותיו שקר מלכות בא ומתגרה בו ונוטלת מה שבידיהם מאי קרא מאזני מרמה תועבת ה' בא זדון ויבא קלון אמר רבי לוי אף משה רמזה לא יהיה בכיסך וגו' מה כתיב בתריה זכור את אשר עשה לך עמלק ע"כ. וביאור זה כי החטא הזה קשה במה שהוא משקר בדבר שהוא עשוי להשוות, וקושי החטא גורם שהמלכות הוא קשה ונוטלת מה שבידיהם כי ראוי הוא לפי ערך חטא הקשה:

ובפרק שני דיבמות (כ"א ע"א) קשה עונשין של מדות מעונשין של עריות שזה נאמר בהן אל וזה נאמר בהן אלה ומאי משמע דלשון אלה קשה הוא דכתיב ואת אילי הארץ לקח ע"כ. וביאור ענין זה כי אף על גב כי שני חטאים אלו עריות ומדות שניהם יש בהן עונש קשה, כשם שיש עונש קשה במדות במה שהמדה הוא שיעור ומדה להשוות דבר והוא עושה בה הפך זה ולכך הוא קשה, כך עריות קשה הוא במה שהוא יוצא מן החוק שחקק הקדוש ברוך הוא בעריות דכתיב בהן חוק ודבק בערוה, רק שעונש מדות קשה יותר מה שאי אפשר בתשובה שהוא חוטא לאחרים ואין תשובה לרוב אנשים שחטא להם. ומה שהחטא הזה של משקלות ומדות דבר קשה שהחטא הזה הוא דבר יוצא מן ההקש והדעת, בשביל טעם זה עצמו נאמר אצל זה תועבת, כי בודאי דבר מתועב דבר העשוי לאמת ולהשוות והוא משקר בדבר כזה,

לכך כתיב אצלו יציאת מצרים כלומר הרי הוצאתי ישראל ממצרים לתת להם מעלה עליונה שאין חטא כזה ראוי שימצא ביניהם לגודל ענין החטא. וגם כן דרשו ז"ל (ב"מ ס"א ע"ב) אני שהבחנתי בין טפה של בכור לטפה שאינו של בכור אני עתיד להבחין מי שטומן משקלותיו במלח, ופירושו כמו שאמרנו כי המצוה הזאת לישראל בשביל שיצאו ממצרים וקנו מדריגה העליונה שהיא למעלה מן הטבע, ולכך ראוי שלא ישקרו במדות ובשביל שהוא למעלה מהטבע הוא מבחין הכל, וכמו שהבחין במצרים בין טפה של בכור לטפה שאינו של בכור, ואם טומן משקלותיו במלח, או תולה קלא אילן בבגדו הרי הוא כופר שלא יצאו במדה העליונה הזאת ואם לא כן לא היה עושה דבר זה במצוה זאת בפרט שהיא לישראל בשביל מדריגת היציאה, ולכך אני שהבחנתי בין טפה לטפה עתיד להפרע והוא דבר מבואר. ואל יעלה על דעתך פירוש זולת זה, דאם לא כן יקשה שיכתוב יציאת מצרים בכל המצות דשייך לומר בהם שיכול האדם לעשות שלא יכירו בו הבריות, וכן דרשו (שם) מה שנאמר יציאת מצרים בשרצים אני שהבחנתי וכו' עתיד אני להבחין מי שמערב קרבי דגים טמאים בטהורים, ויקשה לך דיותר הוי למכתב אצל חלב המוכר חלב בחזקת שומן ונבילה בחזקת שחוטה וטריפה בחזקת כשירה, אלא כמו שאמרנו כי אלו המצות שייך להם יציאת מצרים והחוטא בהן חוטא ביציאת מצרים, ובאותה מדה העליונה שהיא למעלה מן הטבע שיצאו בה ממצרים בה הבחנת הכל, שודאי בכל מקום העושה עין של מעלה כאלו אינו רואה עונש גדול יש בזה, ובזה יותר גדול החטא כי חטא זה שחוטא ביציאת מצרים ובאותה מדה הבחנת הכל והוא עושה כאלו אינו רואה כאלו כופר ביציאת מצרים שלא יצאו ישראל באותה מדה העליונה. ובשרצים נאמר (ויקרא י"א) ולא תטמאו נפשותיכם בכל השרץ הרומש על הארץ כי אני ה' אלקיכם המעלה אתכם מארץ מצרים להיות לכם לאלקים והייתם קדושים כי קדוש אני, והרי מבואר בכל מקום שנאמר בהן יציאת מצרים שבא להורות על שהוציאתם ממצרים ונתן להם מעלה קדושה ולכך ראוי שלא יטמאו בדברים המאוסים אשר הם רחוקים מן המעלה העליונה, ולפיכך ולא תטמאו בכל אלה כי אני ה' וגו' ודבר זה מבואר, וענין השרצים הם דברים רחוקים מאוד מן המעלה האלקית שהם דברים טמאים ויותר מזה שהם דברים פחותים ומאוסים ולכך נאמר בשרצים המעלה אתכם מארץ מצרים:

ובפרק איזהו נשך (שם) תנא דבי רבי ישמעאל אמר הקדוש ברוך הוא אלמלא לא העליתי את ישראל ממצרים אלא בשביל שאין מטמאין בשרצים כשאר אומות דיו ומי נפישו אגריהו טפי ממשקלות ורבית וציצית אף על גב דלא נפישו אגריהו מאיסי למכלינהו ע"כ. פירוש לכך כתיב בשרצים המעלה דלא כתיב בכלהו לרמוז בזה כמו שאמרנו, כי יציאת מצרים הוא התעלות לישראל והתעלות זה הוא בשביל שאין מטמאין בדברים המאוסים הפחותים אבל רבית ומשקלות וציצית אין פחיתות בהם, כי אף על גב שחוטא ביציאת מצרים מי שהוא חוטא במצות אלו כמו שהתבאר, מכל מקום לא היה הגורם לזכות למעלה העליונה רק הרחקות שקצים שזהו התעלות אל המדרגה העליונה ע"י זה ודברים אלו מבוררים מאוד. אמנם בפרשת ציצית נאמר (במדבר ט"ו) ועשיתם את כל מצותי והייתם קדושים וגו' אני ה' אשר הוצאתי אתכם וגו' זכר יציאת מצרים מפני שאמר וזכרתם את כל מצות ה' ועשיתם, אמר שראוי לכם לעשות כל המצות שאתם ראויים לזה מצד שהוצאתי אתכם מארץ מצרים, כי מאחר שיצאו מארץ מצרים שזהו הוראה על מעלה עליונה ומפני זה ראוי לכם לקיים מצות ה', שכל מצות ה' הם מצות אלקיות אשר שאר אומות מצד הגשמי והחומרי שבהם אין ראויים למצות אלקיות שהם דרכי ה' רק ישראל מצד מעלתם האלקית שקנו כשיצאו ממצרים. וכן נאמר תמיד בקיום המצות כי ישאלך בנך מחר לאמר מה העדות והחקים והמשפטים וגו', והתשובה עבדים היינו לפרעה במצרים ויוצאנו ה' וגו' ויצונו ה' וגו', ורצה לומר גם כן כי מאחר שהיינו עבדים לפרעה במצרים ויוצאנו ה' וגו' שזה הוראה שאין ישראל כמו שאר אומות שאין ראוי להם המצות האלקיות שלא יתחברו דברים אלקיים אל דברים החמרים, אבל ישראל

שהוציאים ממצרים ביד חזקה ובזרוע נטויה, נראה כי ישראל נבדלים מענין החומר שהרי הוציאנו ממצרים על ידי שנוי הטבע ולפיכך ראויים אנחנו לעדות וחקים ומשפטים אלקיים אשר אין ראויים לכל האומות. ונמצא כי בארבע מצות מיוחדות נזכר יציאת מצרים, שרצים משקלות רבית ציצית. ואם תבין את ענין זה יותר על בוריו וגם סדר שלהם אז תבין יראת ה', וכבר ידעת כי יציאת מצרים היא המדריגה הגדולה העליונה שישראל יהיו דבקים בו יתברך ולא יסורו ממעלתם לא לימין ולא לשמאל ולא לפנים ולא לאחור, ואלו ארבע מצות הם מקשרים את ישראל מכל צדדין שיהיו ישראל עומדים במעלתם הקדושה האלקית, וחוטא באחד מהם יש לו הרחקה והדברים האלו ידועים למשכילים, כי השרצים הם גופים מתועבים והוא רחוק מצד ימין כי הגוף הוא בצד ימינו של הקדוש ברוך הוא ואם לא כן לא היה קיום לגוף לשפלותו, אבל יש לו קיום על ידי חסד שנאמר (תהלים מ"ח) צדק מלאה ימינך, והפך זה הנפש הוא בשמאלו של הקדוש ברוך הוא. וכן אמרו בויקרא רבה (פרשה ד') בפסוק ונפש כי תחטא הנפש ביד שמאלו של הקב"ה, שנאמר אשר בידו נפש כל חי, והטעם מבואר כי הנפש לפי מעלתה יכולה לעמוד בדין ובמשפט שהוא גם כן ביד שמאל כמו שאמרו שם שנאמר ותאחז במשפט ידי, ומשקלות הוא הרחקה מצד שמאל, והדבר הזה גם כן ידוע למבינים במה שהוא משקר בדבר שהדין נותן שהמשפט מחייב שיהיה המשקל שוה והוא יוצא מדבר שהדין והמשפט מחייב והוא הרחקה מצד שמאל, ודבר זה מבואר, והרבית הוא הרחקה מצד הפנים כי ברבית נאמר אל תקח מאתו נשך ותרבית וחי אחיך עמך וכל חיות הוא התחלה ופנים, אמנם מצות ציצית הוא הרחקה מצד האחור, והדבר הזה ידוע ג"כ למבינים וליודעי מדע והוא דבר עמוק, כי התכלת דומה לים אשר הוא במערב שנקרא אחור נגד מזרח שנקרא קדם המצוה עצמה כל ענינה באחרית שהיא על כנף הבגד ולפיכך בזאת המצוה התקשרות בו יתברך מצד אחוריים. והכלל הוא כי יציאת מצרים הוא הדבוק בו יתברך וכדכתיב בכל מקום אני ה' אלקיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים להיות לכם לאלקים, וכל התקשרות ודבוק בו ית' שלא יסורו מאתו לשום צד, לכך באו אלו ארבע מצות לקשר ישראל בו שלא יסורו מאתו, והדברי' האלו דברי חכמה רמזנו בהם למי שיוסיף חכמה ותבונה כי הם דברים ברורים במה שנאמר יציאת מצרים באלו ארבע מצות, כי יש בזה עוד דברים מופלאים בחכמה, כלל הדברים כי קנו ישראל מעלה האלקית ויש להם להרחיק מכל דבר שהוא הפך המעלה שקנו ישראל, ודברים אלו ברורים ואין ספק בהן למי שיודע דרכי החכמה:

פרק מו

הזמנים המקודשים בתורה, מצאנו שלש מהם חבר הכתוב אותם ביחד הם חג המצות וחג השבועות וחג הסוכות והם נקראים שלש רגלים, ומאחר שהתורה חברה אלו שלש רגלים יחד חוץ מראש השנה ויום הכפורים, מזה נדע כי אלו שלש רגלים בפרט מתיחסים ביחד. גם מצאנו אלו שלש רגלים קבעה התורה זמנם בתבואת הארץ, בפסח כתיב (שמות כ"ג) למועד חדש האביב כי בו יצאת ממצרים, וחג הקציר בכורי מעשיך, וחג האסיף בצאת השנה, הרי לך שלשה זמנים האביב והקציר והאסיף שאוסף התבואה לבית, ודבר זה צריך תלמוד מה ענין המועדים אל תבואה. דע כי הזמן יש לו יחוס אל הגשם ודבר זה מבורר למי שעייץ בחכמה כי ההמשך והחלוק אשר יש לזמן הוא דומה להמשך וחלוק הגשם, שכל גשם יש לו משך והוא נחלק. ועוד כי הזמן נתלה בגשם כי הזמן מתחדש מן התנועה והתנועה היא לגשם, והמעייץ ידע כי הזמן והתנועה והגשם משתתפים מתיחסים בכל דבר. וכאשר תעייץ ותמצא שהגשם יש לו חלופי ו' צדדין והם המעלה והמטה ימין ושמאל פנים ואחור, וכל שש צדדין אלו מתיחסים אל הגשמית בעבור שכל צד יש לו רחוק וזהו גדר הגשם. אמנם יש בו שביעי והוא האמצעי שאינו נוטה לשום צד ומפני

שאינו מתיחס לשום צד דומה לדבר שהוא בלתי גשמי שאין לו רוחק, ולפיכך יש גם כן לזמן המתיחס ומשתתף עם הגשם ששה ימים והם ימי חול, אבל השביעי קדוש, ונמצא כי שבעה ימי שבוע הם דומים לגשם הפשוט שיש לו ששה קצות והאמצעי שבשניהם זהו ענין ששת ימי חול והשביעי הוא קדש. אמנם השנה משוער מן השמש שהוא המלך בצבא השמים וראוי למנות למלך, כמו שמונין כל מנין למלך מפני שהמלך מסדר ומקיים המשך המציאות וכן החמה שהוא המלך מפני שעל ידה סדר המשך המציאות שהוא הזמן ולכך מונין השנה לחמה, וכן הירח שהוא גם כן מלך והמלך מסדר סדר המשך המציאות ולכך מונין לה גם כן. ודע כי כל שנה ושנה בפני עצמו יש בה הויה מיוחדת כאלו בכל שנה ושנה יש בה בריאה בפני עצמה, ולכך השנה מתיחסת ומתדמה אל העולם, וזה כמו שיש לעולם התחלה שנמצא נברא כך יש בשנה התחלה וזאת ההתחלה היא בזמן האביב שבו התחלת הוית הנבראים. וכמו שיש לעולם שלימות הויה ודבר זה זולת התחלת ההויה כי התחלת הויה התחלה בלבד והשלימה מצד שהוא שלם, וכך יש לשנה שלימות הויה וזהו בזמן הקציר שהתבואה היא בשלימות ראויה אל הקציר. ויש לעולם חזרה ואסיפה שאחר תכלית הכל העולם נאסף אל המקיים שאין עמידה לעולם בעצמו ונאסף אל המקיים שבו נתלה, וכן יש בשנה בצאת השנה הוא תקופת השנה אין להיות השנה עמידה ויש זמן אסיפה שנאסף אל המקיים כמו שיתבאר. ומצד שלש בחינות אלו יש לעולם מדריגה אלקית, כי במה שהוא נמצא מושפע מאתו יתברך יש לו הצטרפות אל השם יתברך, והשני הוא הפך זה שהעולם הוא חוזר ונאסף אל סבתו המקיים אותו, במה שהעולם נתלה בו יתברך ואין לו קיום זולתו יתברך ובזה כל המציאות שב אל השם יתברך. וכמו שהענין הראשון במה שהנמצאים הם מושפעים נמצאים מאתו יש לעולם דביקות בו, כן דבר זה במה שהם שבים אליו תלויים בו יש לעולם דביקות בו יתברך. השלישי שיש לעולם דביקות והצטרפות אל השם יתברך בשביל הנמצאים עצמם שיש בהם השלימות ובשביל שלימותם יש להם דביקות בו יתברך. וזהו ששנינו (אבות פ"א) על שלשה דברים העולם עומד על התורה ועל העבודה ועל גמילות חסדים. פירוש כי העולם עומד במה שיש לעולם דביקות בו יתברך והדביקות בו יתברך בשלשה דברים והם העמודים שהעולם עומד עליהם, והעמוד האחד במה שיש לעולם דביקות בו יתברך שהוא נמצא מאתו יתברך ומציאותו הוא בחדש שהוא יתברך השפיע העולם מטובו כמו שאמר (תהלים פ"ט) אמרתי עולם חסד יבנה, ולפיכך אמר שהעולם עומד על גמילות חסד שזהו עמוד אחד מעמודי העולם שהוא מקושר אל השם יתברך מצד שבא הכל מאתו על צד החסד. ואם תשאל הרי אין זה גמילות חסד שבני אדם עושין כי זהו החסד שהשם יתברך עושה, כי אין זה קושיא למבין, כי כאשר חסד בארץ אז השם יתברך מתחסד עם העולם ומשפיע לעולם חסד, שהרי כל מדותיו של הקדוש ברוך הוא לעשות חסד עם העושה חסד ודבר זה ידוע, ואל תאמר כי חסד זה לא היה כי אם בעת הבריאה שהשפיע את הנבראים, כי השם יתברך בכל יום מחדש מעשה בראשית משפיע לעולם מציאותו. כנגד השלישי אמר על התורה, שכבר אמרנו לך כי יש לעולם קשור ודבוק בו יתברך על ידי התורה כי בה יושלם הכל, וכנגד השני הוא העבודה, כי במה שאנו עובדים לו מורה שהנמצאים נתלים בו יתברך כמו העבד שנתלה באדון שלו ולפיכך העבודה מורה על שהנמצאים נתלים בו. ועוד כי העבודה בעצמה מורה על שהנמצאים הם שבים אל השם יתברך כאשר מקריבים אליו הקרבן שזהו בעצמה השבת הנמצאים אליו, ודבר זה יתבאר באריכות בסוף הספר איך הקרבן הוא השבת הנמצאים אל השם יתברך והתבאר למעלה גם כן בפרק מ'. וכאשר התבאר זה יש לך לדעת כי כאשר אמרנו כי השנה מתיחסת אל העולם בכללו, ויש בשנה התחלת הויה וזהו בחדש ראשון שהוא חדש האביב שבו יתחדשו הנבראים בכל שנה, ויש זמן האסיף והחזרה וזהו בתקופת השנה שהוא זמן האסיף, ויש זמן שהעולם הוא בשלימות ההויה וזה בזמן הקציר, וזה שבשול התבואה הוא השפע מאתו יתברך שהוא יתברך מניע השמים והשמים מגדלים

על ידי השמש את התבואה עד תכלית בשול שלה, וכל זמן שהיא מחוברת בארץ נחשב זה השפעה שנמצא מאתו יתברך, אבל הקצירה שהוא כאשר נשלם הפרי ונקצר וזה כאשר כבר נשלם על תכלית שלימותו זהו שלימות הויה, ומפני זה ראוי שיהיו הזמנים האלו קודש לה, כי אף שהאביב הוא דבר טבעי הרי גבוה מעל גבוה שומר כי יש עוד הויה על הויה יותר כמו שיתבאר והוא הדביקות בו יתברך וכן זמן הקציר שיש בו שלימות הוית העולם הטבעי, עוד יש שלימות יותר עליון במעלה והוא שלימות האחרון ועל ידי אותה שלימות הדביקות בו יתברך וזמן האסיף שיש להויה אסיפה, עוד יש אסיפה למעלה מאסיפה עד שהכל נאסף אל הסבה הראשונה, ולפיכך ראוי בעצמו שיהיו הזמנים האלו מקודשים אליו יתברך. וזה כי ההויה שהיא למעלה מן הויה שהוא מהשם יתברך הוא הוית ישראל שנעשו לעם, כי זאת הויה היא למעלה מן הטבע ודבר זה הויה עליונה. וכבר ביארנו זה באריכות למעלה כי דבר זה הויה נקרא, וכמו שאמרו במדרש רבה בפרשת בא (פ' י"ט) שכשם שנאמר זכור את יום השבת כך נאמר זכור היום הזה אשר יצאת כמו שמבואר למעלה. וכן יש עוד שלימות יותר עליון והשלימות העליון שהוא שלימות האחרון הוא קבלת ישראל התורה, ובזה נשלם הכל שהתורה היא שלימות הכל כמו שיתבאר בסמוך, ואסיפה האחרונה עליונה הם גם כן ישראל תחת כנפי השכינה. ולכך בחג המצות בו יצאו ישראל ממצרים שאז היו ישראל כאלו נולדו ונתהוו לעם כאשר התבאר בכמה מקומות בספר הזה ועוד יתבאר, חג השבועות בו נתנה התורה לישראל, וחג הסוכות הושיב אותם בענני הכבוד וזהו נראה שישראל נאספים אליו יתברך ותחת כנפיו יחסו. לפיכך מצות סוכה לצאת מביתו של אדם שהוא מקומו לשבת בצל סוכה כי צריך האדם להסתופפות ולפיכך צריך לישב בסוכה שהסוכה היא הסתופפות גם כן והבן זה היטב, אמנם מה שתמצא בחג השבועות מה שלא תמצא בשני החגים, ששני החגים הוקבע להם זמן בחדש אך חג השבועות לא הוקבע לו יום בחדש רק הכתוב תלאו בחג המצות לספור חמשים יום, דבר זה הוא כי חג השבועות וחג המצות מתיחסים זה לזה שייכים זה לזה. כי כבר אמרנו לך כי חג המצות הוא התחלת הויה והוא דומה לימי בראשית, ותכלית שלימות הויה הוא בתורה כי התורה השלמת הנמצאים שכן דרשו ז"ל במסכת עבודה זרה בפרק קמא (ג' ע"א) הוסיף ה' בששי לומר יום הששי מלמד שכל מעשה בראשית היו תלויים ועומדים עד ששה בסיון אם יקבלו התורה מוטב ואם לאו יחזור העולם לתוהו ובוהו. פירוש כי תכלית שלימות העולם בתורה ואם אין תורה אין כאן שלימות, ולפיכך אם לא יקבלו ישראל התורה יחזור העולם לתוהו ובוהו, מזה הטעם תולה חג השבועות בחג המצות כי בחג המצות יצאו ישראל ממצרים וזהו הויה חדשה של ישראל ותכלית הויה הזאת לא נשלמה רק בקבלת התורה שאז הויה שלימה ולא קודם. וכן הקציר נתלה באביב שידוע שאחר זמן של האביב הוא הקציר, והאביב מביא הקציר ואין לו זמן מיוחד, ולא כן האסיף שאינו תולה בקציר ולא באביב אלא כאשר מתחילין ימי גשמים, ועוד יתבאר טעם לזה. והספירה היא מיום ששה עשר של ניסן כי בחמשה עשר בניסן הוא חג המצות על שם האביב ובששה עשר הוא זמן התחלת קציר שעורים עד קציר חטים שהוא בחג השבועות, ולפיכך בששה עשר הוא הבאת העומר מן השעורים ובחג השבועות שתי הלחם מן החטים. ואלו שלשה מועדים נקראים זמני שמחה, כי כל הויה גורם שמחה וכל הפסד גורם צער כדכתיב (תהלים ק"ו) ישמח ה' במעשיו והפך זה (בראשית ו') ויתעצב ה' אל לבו, לכך השמחה הוא באלו הזמנים שכלם הוית העולם, שבכל רגל ורגל יש דבר הויה בעולם, בפסח הוא הוית האביב ובשבועות הוא הקציר ובחג האסיף אסיפתה הוא גם כן תקון התבואה מביא אותה לבית שלא יהיה הפסד לה, לכן ראוי שיהיה בהם השמחה כי הזמן שהוא להויה נקרא זמן של שמחה. וכאשר עוד תבין תדע כי המועדים הם בחדש ניסן ובחדש תשרי, וזה כי שני אלו הזמנים שהם חדש ניסן ותשרי הוא זמן ממוצע זמן שוה שהרי היום והלילה שוים הקרירות והחמימות בשוה ואין זמן הזה יוצא לשום קצה מן הקצוות, ובשביל שאין הזמן

יוצא לשום קצה ראוי שיהיה מוכן לקבלת הקדושה ביותר, אבל זמן אשר הוא יוצא לקצה מן הקצוות אינו מיוחד לקדושה האלקית אבל הוא מוכן להיות הפך הקדושה כמו ט' באב ו' בטבת שאלו החדשים מיוחדים להתנגד לקדושה האלקית. כי כבר אמרנו לך פעמים הרבה כי הזמן והגשם משתתפים בכל דבר, וכמו שהתפשטות הגשם הוא מורה על הגשמות והאמצעי מורה על הקדושה, וכך הוא בודאי בזמן כי הזמן שהוא בשווי דהיינו בניסן ובתשרי הוא מיוחד להיות בהם זמן קדוש והיוצא מן השווי הפך זה. אמנם שבועות אשר אינו בזמן שוה היה זה קשיא אילו היה לזמן שבועות יום קבוע בחדש, אבל אין לחג השבועות יום קבוע רק תלה הכתוב אותו בפסח כאלו חג הזה קדושתו תלה בעלוי ובמספר הימים, ולא שהוא יוצא לקצה הזמן, שאם כן היה קשיא שראוי לכל זמן קדוש שלא יהיה רק בזמן השוה, אבל חג השבועות קדושתו שהימים מתעלים עד חמשים כי בפסח קנו ישראל מעלתם בעצמם היא המעלה אלקית שנקראת מצה כמו שהתבאר למעלה בפרק מ"א אצל רבי פנחס בן יאיר. ולפיכך צוה באכילת מצה ולהרחיק החמץ ובחג השבועות קנו המעלה הנבדלת השכלית בחדש זיו שהוא מוכן לקבל אור התורה לכך היה ביום החמשים כדי שיהיה מספר ז' שבועות ויום החמשים הוא עוד שבת לשבתות, וזהו קדש קדשים כי שבעה ימים יש בהם שבת וכאשר ימנה שבעה פעמים שבעה ואחר כך יום החמשים, הנה יום החמשים הוא שבת לשבתות והוא קודש קדשים מאחר שהוא שבת לשבתות ואז קנו ישראל מעלת התורה מעלת השכל שקנו ביום זה, נמצא כי חג השבועות אינו נמנה להיות בחדש השלישי שאז היה יוצא החג הזה חוץ לשווי הזמן, אבל הוא נמנה למספר ימי העלוי שהיום של חג השבועות בא אחר עלוי הימים ביום החמשים, ואין העלוי במה שהוא עלוי יוצא מן שווי הזמן כלל אדרבה הימים האלו עד יום החמשים התעלות, ואין כאן יציאה המתחסת אל הגשם שיש לו יציאת הרוחק לצד אחד, לכך חג השבועות הוא יותר במעלה ובעלוי שקדושת יום זה שקנו ישראל מעלת השכל. והתבאר לך כי בפסח יש להם שלימות אלקי נבדל, ולפיכך אסור בחמץ ושאור ובחג השבועות קנו מעלת השכל שהיא התורה, וכמו שקנו ישראל מעלת השכל בחג השבועות קנו עוד מעלה עליונה בחג הסוכות הוא רוח הקודש השורה עליהם, ולכך היו ענני כבוד עליהם שהשכינה חופף עליהם וכל מקום שהשכינה נמצאת שם ענני כבוד כמבואר בכתוב, וזהו אמרם (ירושל' סוכה פ"ה ה"א) למה נקרא שמחת בית השואבה שהיה בחג הסוכות שמשם היו שואבים רוח הקודש, ואלו שלשה דברים הם נרמזים בארון שהארון של עץ והוא זהב טהור מבית ומבחוץ ואין הזהב מחובר בעץ, רמז על הנפש האלקית הנבדלת מן הגוף והוא זהב טהור כמו שאמרו (ברכות ס' ע"ב) נשמה שנתת בי טהורה, ובו מונחים הלוחות שהיא התורה, ועל הארון הכרוכים למקבלים כבוד השכינה, וכנגד אלו ג' דברים הם מועדי ה' המקודשים:

אמנם ענין ראש השנה ויום הכפורים כמו שאמרנו לך לפני זה כי המועדים הג' נגד שלש בחינות שיש לעולם בכללו כמו שהתבאר הבחינה האחת מצד שיש לעולם התחלה מאת ה' וזהו חג המצות, וכנגד בחינה שנית מצד שהעולם הוא שב וחוזר אליו ואינו מקוים רק בו יתברך, וחג השבועות בחינה שלישית מה שיש בעולם השלימות יש לו דביקות בו יתברך וכמו שהתבאר למעלה. אמנם ראש השנה ויום הכפורים הוא במה שהוא יתברך מלך ואדון העולם שיש לעולם מעלה יתירה מאוד מאוד שאינה בכלל הענינים הראשונים שהוא יתברך מלך ואדון העולם והכל תחת רשותו, ולפיכך מזכירים באלו ימים מלכותו יותר, וראש השנה הוא יום הדין כי במה שהוא מלך העולם הוא בעצמו הדין על העולם, כי המלכות הוא הממשלה על העולם וממשלתו הוא מדת דינו, כי אין הוא יתברך צריך לדון בעדים ובראייה אבל הוא עד ודיין ולפיכך במלכותו היא מדת משפטו והוא בחדש השביעי כי מלכותו שהוא מלך העולם מצד הקדושה שיש לעולם, ומפני כך מולך עליהם המלך הקדוש. ועוד כבר בארנו למעלה אצל קריעת ים סוף באמרם (מכילתא בשלח) מי שהמליכני תחלה על הים הוא יהיה מלך, ושם מבואר כי הקדושה היא

המלכות עיין שם בפרק ארבעים, והקדושה היא תמיד בשביעי כמו שנתבאר למעלה אצל ולכהן מדין שבע בנות, ולפיכך נבחר חדש השביעי להיות בו מלכותו. וכמו שהוא יתברך מלך העולם שענינו שהוא מושל עליהם כמו האדון על העבד שהוא מושל עליו, שאף על גב שהוא ממשלה על העבד ואין הדבר חירות לו, מכל מקום יש לעבד בזה מעלה במה שאדון הגדול הוא אדון לו, ולפיכך ראש השנה אף על גב שאין כאן שמחה ואינו בכלל זמני שמחה, מכל מקום היום קדוש כי מלכות זה הוא למעלת העולם שהשם יתברך הוא מלכו ואין העולם חסר מלכותו, הנה ראש השנה בצד אשר הוא יתברך מושל על העולם. אבל יום הכפורים מצד בחינה אחרת מצד שהעולם הוא אל המלך הוא השם יתברך כמו העבד שהוא לאדון והוא שלו ובזה הקדוש ברוך הוא מכפר להם החטאים מאחר שהם שלו. ולפיכך ראש השנה יום הדין כי במה שהוא יתברך מלך מושל על העולם יש כאן שתי בחינות, האחת הוא המשפט עליהם, ומצד בחינה אחרת הוא מוחל וסולח, כי במה שהם עמו והוא מלכם אינם ראויים להיות ברשות אחר ולא יתן להיות מושל עליהם מלך זקן היצר הרע, וכאשר בני אדם חוטאים לפניו והם נכנסים ברשות אחר הוא היצר הרע שנקרא מלך גדול כדכתיב בספר קהלת (ט) עיר קטנה ואנשים בה מעט ובא אליה מלך גדול ה' וגו' שהענין הזה נאמר על היצר הרע שמושל על גוף, ומצד שהוא יתברך מלך העולם וכל הנמצאים הם שלו תחת רשותו ואינם לאחר, יצאו ביום הכפורים מרשות המלך היצר הרע שכבר נסתבכו בו כל השנה ונכנסים אל רשות הקדוש ברוך הוא כי שם מלך ה' צבאות נקרא עליהם. ומזה הטעם עצמו גם כן צוה בתורה ביובל (ויקרא כ"ה) והעברת שופר תרועה בכל ארצכם ביום הכפורים לקרא חפשי לעבדים שהם נרצעים ואיש אל משפחתו תשובו, מפני כי שם מלך ה' צבאות יש עליהם ואין ראוי למשול עליהם אחר אותו שנמכר לו, וכן החוטא נמכר ביד היצר הרע על ידי חטאיו עד שהוא ברשות אחר וביום הכפורים יצא. נמצא כי הוא שופט עליהם במה שהוא מלכם וגם מוציא אותם מרשות אחרת במה שהוא מלכם, אבל תחלה הוא שופט עליהם, כי זה יותר ראשון במה שהוא מלך להיות שופט, אבל בחינה זאת שהוא מוצא אותם מרשות אחר הוא אחר כך, כי זה הוא מצד שהוא מלך יחיד שאין אתו עוד, ובשביל שהוא מלך יחיד אין הנמצאים ברשות אחר. ולפיכך ראש השנה הוא למלכות סתם שהוא מלך, ויום הכפורים בשביל שהוא מלך יחיד בעולמו, ולכך קודם שופט עליהם ואחר כך הוא מכפר ומוציא אותם מרשות אחר, כי בחינה זאת שהוא יתברך מלך הוא קודם ואשר הוא מלך יחיד הוא מדריגה יותר עליונה היא אחר כך והוא ביום העשירי. ולעולם תמצא העשירי מיוחד לקבל הקדושה שהרי העשירי קודם בכל מקום כי עד העשירי הוא מנין אב"ג עד עשרה ומן עשר ואילך יש מנין אחר מספר עשרות, ומפני שהוא מדריגה אחרת לכך יתחדש שם מדריגה אחרת, וביום הכפורים יתחדש ענין אחר כי עד יום הכפורים היו ברשות אחר ומעתה חוזרים לרשות הקדוש ברוך הוא, ולפיכך הוא ביום העשירי כי אז יתחדש מדריגה אחרת. וכן היובל במה שהוא דבר חדש לשוב לאחוזתו ולמקומו הראשון הוא ביום העשירי מטעם כי העשירי הוא חדש מעלה אחרת ודבר זה ידוע למבינים, ולפיכך נקרא יום הכפורים ראש השנה בספר יחזקאל (מ') בראש השנה בעשור לחודש והוא יום הכפורים של יובל כדאיתא במסכת ערכין (י"ב ע"ב):

פרק מז

ויושע ה' ביום ההוא וגו', במדרש (ילקו"ש בשלח) בשעה שיצאו ישראל ממצרים עמד עוזא שר של מצרים ואמר אומה זו שאתה מוציא ממצרים דין יש לי עליהם שאמרת כי גר יהיה זרעך ת' שנה ועדיין לא עברו ת' שנה אמר הקדוש ברוך הוא למיכאל החזר לו תשובה ושתק מיכאל השיב הקדוש ברוך הוא ואמר לעוזא יש לי ללמד זכות על בני כלום נתחייבו בני שעבוד אלא בשביל דבור אחד שאמר אברהם במה

אדע כי גר יהיה זרעך כלום אמרתי אלא בארץ לא להם וכבר גלוי וידוע כי מיום שנולד יצחק נעשו לגרים באותה שעה הציל הקדוש ברוך הוא את ישראל מיד מצרים לכך נאמר ויושע ה' ביום ההוא וגו' מיד מצרים. וביאור ענין זה כי אין דעת האדם דעת קונו, כי לפי דעת האדם ואף לפי שכל המלאכים לא נחשב מה שהיו יושבים בארץ כנען לגרות, כי לא היה להם דבר קשה השייך לגר כי היו חשובים בארץ כנען, אבל בעיני השם יתברך הוא גרות כי אי אפשר שלא היה מגיע אליהם דבר מה שבו היו גרים ואצל השם יתברך נחשב זה גרות. ובודאי אצל האדם לא נחשב גרות רק אם הוא שפל בעיני הכל כאשר הוא דרך הגר, אבל אצל השם יתברך שהוא מדקדק כחוט השערה לפי עומק השכל והמשפט נחשב אף בארץ כנען לגרות. וזהו שאמר הכתוב ויושע ה' ביום ההוא כי היו נושעים על ידי השם יתברך אבל לא לפי דעת האדם, כי לפי דעת האדם ושכל האנושי לא יקרא גרות רק אם הוא גר גמור. וזה שאמר כי אין משפט השם יתברך משפט האדם, הרי גם כן השעבוד היה להם בדבר קטן מאוד שאמר אברהם במה אדע ואם כן בדבר קטן בא השעבוד, וכל זה בשביל כי הוא יתברך מדקדק במשפטו כחוט השערה:

ובפרק הפרה (בב"ק נ' ע"א) מעשה בבתו של ר' נחוניא חופר שיחין ומערות שנפלה לבור גדול ובאו והודיעו לר' חנינא בן דוסא שעה ראשונה אמר להם שלום שניה אמר להם שלום שלישית אמר להם עלתה אמרו לה מי העלך אמרה להם זכר של רחלים נזדמן לי וזקן אחד היה מנהיגו אמרו לו נביא אתה אמר להם לא נביא אנכי ולא בן נביא אנכי אלא כך אמרתי דבר שאותו צדיק מצטער יכשל בו זרעו אמר ר' אחא אף על פי כן מת בנו בצמא שנאמר וסביביו נשערה מאוד מלמד שהקדוש ברוך הוא מדקדק עם סביביו אפילו כחוט השערה ר' נחוניא אמר מהכא אל נערץ בסוד קדושים רבה ונורא על כל סביביו. וביאור זה אחר שהיום נחלק לשעות אין הקדוש ברוך הוא מניח הצדיק בצרה שלש שעות שלא יהיה מוחזק בצרה, ולפיכך אמר דווקא בשעה שלישית עלתה ואמרה שנזדמן לה זכר של רחלים וזקן אחד מנהיגו, וביאור ענין זה האיל הוא קשה כדכתיב (יחזקאל י"ב) ואת אילי הארץ לקח ובמדת הדין בא לה התשועה מאת השם יתברך, כי כאשר האדם בצרה בא התשועה במדת הדין שהוא קשה. ואמר זקן אחד מנהיגו כי הזקן הוא מלא רחמים כמו שאמרו (מכילתא יתרו פ"ד) שנגלה בהר סיני כזקן מלא רחמים, ורצה לומר בודאי במדת הדין בא לה התשועה, אבל הרחמים מנהיגים את הדין כי מכח הרחמים שמרחם על מי שהוא בצרה באה התשועה במדת הדין, וכך דרך האדם כאשר הוא רואה אחד בצרה הרחמים מעוררים אותו לפעול בחזקה מאוד, וזהו שאמר זכר של רחלים נזדמן לי וזקן אחד מנהיגו. ואמר אף על פי כן מת בנו בצמא, והכא לא אמרינן דבר שנצטער בו אותו צדיק יכשל בו זרעו כדלעיל כי דוקא לענין מכשול אמרינן כי, כי נפילת הבור מכשול הוא אבל מה שמת בנו בצמא אין זה מכשול, והתוס' פירשו שם בענין אחר אבל פירוש זה נראה. וקאמר כי הקדוש ברוך הוא מדקדק עם סביביו כחוט השערה, פירוש כי משפט השם יתברך בדקדוק גדול לפי עומק חכמתו ולפיכך מדקדק עם סביביו שהם קרובים אל השם יתברך שמשפטו בדקדוק גדול כחוט השערה. ור' חנינא למד דבר זה מן ונורא על כל סביביו כי הוא יתברך מצד משפטו שהוא בדקדוק גדול לכך הוא נורא על כל סביביו כי הם קרובים אל השם יתברך. וכבר אמרנו כי משפטו לכך הוא בדקדוק גדול שהוא לפי עומק חכמתו, מכל מקום מזה תלמוד כי משפט הגמור הוא אל השם יתברך דוקא ודבר זה נתבאר בספר באר הגולה באריכות ולפיכך כמו שהוא יתברך הביא המשפט על אברהם כחוט השערה לפי עומק חכמתו, וכך בעצמו היה מושיע להם הוא יתברך דוקא לפי עומק חכמתו שנקרא זה גירות אף בארץ כנען וזהו שכתוב ויושע ה' ביום ההוא את ישראל וגו'. והוא פירוש נכון על פי דקדוק רז"ל:

וירא ישראל את היד הגדולה. במדרש (ילקוט שם) באותה שעה עמד עוזא לפני הקדוש ברוך הוא ואמר לו רבונו של עולם שב עליהם במדת רחמים עמד גבריאל ולקח מלבן של טיט ואמר לפני הקדוש ברוך הוא רבונו של עולם בדבר זה שיעבדו את בניך מיד חזר הקדוש ברוך הוא והטביען ע"כ. ובארו בזה כי לכך כתיב היד הגדולה כי לא היו ראויים לרחמים, ואף אם למד כח שלהם שהוא שר שלהם זכות שיהיה מרחם עליהם לא היו ראויים מצד כי שיעבדו את ישראל בדבר קשה בלי רחמים והוא בחומר ובלבנים, ואין דבר יותר קשה מן מלאכת הטיט שכך אמרו במדרש אין מלאכה יותר קשה מן מלאכת הטיט ולכך לא היו ראויים לרחמים כלל כמו שלא נמצא אצלם רחמים. וזה היד הגדולה כפי מדתם שהיו משעבדים אותם ביד חזקה ובקושי לכך נאמר בהם וירא ישראל את היד הגדולה. ועוד בארו במדרש היד הגדולה מפני שלקו על הים חמשים מכות לכך נאמר היד הגדולה:

ויאמינו בה' ובמשה עבדו, פי' שהיו מאמינים כי הוא ית' כל הנמצאים תחת רשותו ולכך הוא יכול לפעול בהם כרצונו מאחר שהכל תחת רשותו, והוא יתברך פועל ועושה שליחותו על ידי משה שהוא שלוחו לעשות בארץ אשר ירצה וזהו ויאמינו בה' ובמשה עבדו. והאמונה הזאת קנו ישראל על ידי קריעת ים סוף כמו שנתבאר למעלה בפרקים הרבה מאוד, כי הים אינו דבר פרטי כי אין שני ימים בעולם כמו שיש כמה נהרות, ואם כן היאור פרטי וכן הירדן דבר פרטי, וידוע כי יש כחות מושלים על דברים פרטיים מה שהוא בחלקם אבל הים אינו נחשב פרטי ולפיכך דבר זה מיוחס אל מי שהוא כל יכול ומושל על הכל. ולכך אמרה רחב (יהושע ב') כי שמענו אשר הוביש ה' מי ים סוף הרי כי עיקר הוא קריעת ים סוף שעל ידו קנו האמונה בה'. ועוד כי מה שהיה משנה השם יתברך הים ליבשה שהוא דבר אל הפכו בזה נראה כי הוא יתברך בידו הכל ואין חוץ ממנו. וזה כי כאשר אחד מושל על דבר אחד הנה אין בידו הכל רק דבר אחד פרטי, אבל כאשר הוא מושל על דבר והפכו שהיה משנה המים ליבשה הרי ברשותו הים כיון שמשל עליו ובידו היבשה כיון שעשה הים יבשה והרי אין בידו דבר אחד פרטי, וההפכים במה שהם הפכים אין להם שייכות זה אל זה כלל שתאמר שהוא מושל על ענין אחד, רק נראה שהכל ברשותו ואין חוץ ממנו ולפיכך הוא יתברך בלבד מושל על ההפכים שהם בעולם, ומכל שכן כאשר שני הדברים יחד כמו שהיה השנוי הזה הים ליבשה שהים אינו דבר פרטי כמו שהתבאר למעלה, שמורה זה כי הכל ברשותו במה שהיה המופת הזה שהוא כללי והיה מהפך הים אל הפך שלו, ודבר זה יתבאר בסמוך עוד. ולפיכך אמרה רחב כי שמענו אשר הוביש ה' מי ים סוף וגו' זכרה המופת הזה כי זה בעצמו מורה כי בידו הכל ואין חוץ ממנו ומאחר שבידו הכל אין זולתו כמו שיתבאר:

ושלשה פעמים נאמר ויאמינו, כאשר בא משה לגאול אותם נאמר (שמות ד') ויאמן העם כי פקד ה' את עמו וכי ראה ענים, ובקריעת ים סוף נאמר ויאמינו בה' ובמשה עבדו, ואצל הר סיני נאמר (שם כ') הנה אנכי בא אליך בעב הענן למען ישמע העם בדברי עמך וגם בך יאמינו לעולם, הרי ג' אמונות שנתבררו ביציאת מצרים. ודע כי ג' אמונות הם יסוד הדת וכאשר חס ושלוש תפול אחת מהם תפול הדת בכללה, האחת הוא ההשגחה שהוא משגיח בתחתונים ולא כמו שאומרים המינים עזב ה' את הארץ שאם כן למה נעבוד אותו אחר שאין משגיח בתחתונים לפקוד את מעשיהם, האמונה השנית שהכל הוא ביד ה' ואין דבר חוץ ממנו וזהו אמונת מציאות השם יתברך, כי בודאי הכל מודים במציאות השם יתברך רק שלא יאמר שאינו הכל חס ושלוש ויוכל לצאת מרשותו, לכך אמונת מציאות השם יתברך שהוא הכל ואין דבר חוץ ממנו יתברך. האמונה השלישית שידבר השם יתברך את האדם ויתן לו תורה וזהו אמונת תורה מן השמים. ולכך כאשר בא משה לגאול אותם וראה ה' ענים ולא עזב אותם נאמר ויאמינו כי פקד ה' את עמו וכי ראה את ענים וזהו אמונת ההשגחה, ובקריעת ים סוף נודע להם אמיתת מציאות השם יתברך

שאינן דבר יוצא ממנו יתברך והכל הוא ברשותו וביכלתו אחר שהיה הוא משנה הים ליבשה כמו שהתבאר ולכך נאמר ויאמינו בה', ובמתן תורה כתיב וגם בך יאמינו לעולם הרי אמונה שלישית, והרי ביציאת מצרים רצה השם יתברך להקנות להם כל אמונות אמיתיות שזהו עיקר המופתים שעשה הקדוש ברוך הוא במצרים כדי שיאמינו כל אמונות אמיתיות, ויראה לומר כי על אלו שלשה אמונות שהם יסודי ושרשי הדת ומי שהוא מפוקפק בדבר מה ראוי לו ההפסד, אמרו בפרק ב' דעירובין (י"ט ע"א) אמר ר' ירמיה בר אלעזר שלשה פתחים יש לגיהנם אחד במדבר ואחד בים ואחד בירושלים במדבר דכתיב וירדו הם וכל אשר להם חיים שאולה בים דכתיב מבטן שאול שועתי שמעת קולי בירושלים דכתיב אשר אור לו בציון ותנור לו בירושלים ותנא דבי רבי ישמעאל אשר אור לו בציון זו גיהנם ותנור לו בירושלים זו פתחה של גיהנם ותנו ליכא והא איכא דאמר ר' מוריין אמר רבי יהושע בן לוי ואמרי לה תנא רבה בר מרי משום דר' יוחנן בן זכאי שתי תמרות יש בגיא בן הנום ועולה עשן מביניהם זו היא ששינינו ציני הר הברזל כשרות וזו היא פתחה של גיהנם דלמא היינו דירושלים ע"כ. וביאור ענין זה כמו שבארנו כי ענין מציאות השם יתברך שהוא יתברך הכל ואין מבלעדיו נודע להם בקריעת ים סוף כמו שהתבאר למעלה, ופרעה אשר אמר מתחלה מי ה' אשר אשמע בקולו נודע לו על ידי קריעת ים סוף באחרונה שמו יתברך, ועל קריעת ים סוף אמר ואולם בעבור זאת העמדתך למען הראותך כחי וגו' בים סוף, כי בזה נראה אשר ברשותו הכל ואין דבר חוץ ממנו ואשר מפקפק במופת אשר נודע בים סוף הרי שם פתח להכנס לגיהנם, ולפיכך מביא מקרא זה מבטן שאול שועתי, כי יונה עם כי היה נביא ה' היה ממעט מן כבוד השם יתברך וכדכתיב (יונה א') ויקם יונה לברוח תרשישה מלפני ה' וכי מלפני ה' הוא בורח כאלו היה רוצה לצאת מרשות הקדוש ברוך הוא. ואף על גב דבמדרש אמרו (מכילתא בא פ"א) הלא כבר נאמר אנה אלך מרוחך ואנה מפניך אברח אם אסק שמים וגו' וכדכתיב עיני ה' משוטטות בכל הארץ וכתיב בכל מקום עיני ה' צופות וכתיב אם יסתור בשאול משם ידי תקחם וכתיב אין חושך ואין צלמות להסתיר אלא אמר יונה אלך חוצה לארץ שאין השכינה נגלית לשם משל לעבד שברח מרבו כהן לבית הקברות אמר אברח לי לבית הקברות מקום שאין רבי יכול להלוק אמר לו רבו יש לי עבדים כמותך שנאמר וה' הטיל רוח סערה אל הים ע"כ. ואם כן לא היה ממעט מן כבוד השם ית', מכל מקום בזה שהיה אומר שיכול לברוח מן השם יתברך על כל פנים זהו מעוט מן כבוד הש"י חס ושלום כאלו יש דבר חוץ ממנו יתברך וכדכתיב מלפני ה' הוא בורח שהיה סובר שיצא מרשות השם יתברך, ולכך היה ראוי שיהיה נפרע בים כי בקריעת ים סוף נודע כי אין חוץ ממנו וא"כ לא יוכל לברוח ממנו יתברך כמו שהתבאר, ומי שמסופק בזה המופת הוא פתח לגיהנם כי מכחיש הוא במציאותו יתברך כמו שיתבאר. וכן במדבר כי מה שנתן השם יתברך התורה במדבר לעיני כל הוא ראה ומופת על שהשם יתברך נותן ומצוה התורה, שהרי לעיני כל דבר עם ישראל וכדכתיב (שמות י"ט) הנה אנכי בא אליך בעב הענן בעבור ישמע העם בדברי עמך וגם בך יאמינו לעולם וגם לרבות כל הנביאים שיבאו אחריו, ומי שמסופק בזה יש לו פתח לגיהנם כי יבא להכחשת תורה מן השמים ולפיכך מביא קרא (במדבר ט"ז) וירדו הם וכל אשר להם חיים שאולה, כי קרח כאשר ידוע מענינו לא היה מאמין בתורה מן השמים כי ידוע מענין קרח וכמו שאמרו חכמים (תנחומא פ' קרח) שאמר קרח על דבר זה לא נצטוית ועם ששמע מתן תורה היה מסופק בתורה מן השמים. ואחת בירושלים היא השגחת השם יתברך בעולם, ודבר זה נראה מן ירושלים אשר היה השם יתברך שומר אותה תמיד וכדכתיב (ישעיה ס"ב) על חומותיך ירושלים הפקדתי שומרים וגו' וזה שתקנו פורס סכת שלום עלינו ועל כל עמו ישראל ועל ירושלים, כי העיר הזאת שומרה הוא השם יתברך תמיד ואם ה' לא ישמור עיר שוא שקד שומר, ודבר זה נראה בירושלים כאשר היו עושים רצונו של מקום היה השם יתברך משגיח על העיר הזאת לשמור אותה ולפיכך מביא הכתוב לראיה נאם ה' אשר אור לו בציון ותנור לו בירושלים (ישעיה ל"א), דבר זה נאמר על

סנחרב, שהבטיח את ישראל שישמור העיר שלא יחריבה סנחרב ויהיה שומרה, ומי שאינו מאמין בשמירת השם יתברך שהוא ההשגחה יש לו שם אור ותנור. ומקשה והאיכא וכו' פי' כי יש אמונה רביעית שהשם יתברך משלם לרשע מעשיו לא בעולם הזה רק אחר המיתה, שאם לא כן יש רשעים הרבה שמגיע להם כמעשה הצדיקים אם לא שנאמר שהשם יתברך משלם לרשעים אחר המיתה. לא כמו בני אדם שאין מאמינים כלל בגיהנם ואין אמונתם רק שיש לנשמה דביקות בשכליים ואם כן לא יהיה כאן גיהנם כלל, אבל כמו שהמקום שהוא נכבד בארץ אותו מקום דבק במדריגה העליונה, כמו בית המקדש שהוא נקרא הדום רגליו של הקב"ה ואמרו (מכילתא בשלח פ"א) בהמ"ק של מטה מכוון נגד בהמ"ק של מעלה, שמזה תראה כי מדריגת המקום וחשיבותו הוא מכוון נגד מקום נכבד וקדוש למעלה, כך יש מקום שהוא הפך שלפי פחיתותו יש לו דביקות בכח פחות למעלה. והנה מקום זה שהיה חוץ לירושלים נקרא גיא בן הנום כי לא לחנם נקרא גיא בן הנום רק מפני שהיה לו דביקות בגיהנם ממש ולפיכך היה גיא שהיא עמוק, כמו שתרגם יונתן בן עוזיאל בספר יהושע (ט"ז) כי גיא בן הנום שהיה לפני ירושלים הוא גיא עמוק דומה לשאול עמוק, וזה שאמר שני תמרות יש בגיא בן הנום ועולה עשן מביניהם וזו פתחה של גיהנם, וביאור זה כי מפני שהמקום הזה יש לו דביקות בגיהנם לכך היה מסוגל לגדל בו תמרים, כי אילן התמרה נקרא בשם תמר מפני שהוא עולה למעלה כתמרות עשן היוצא מן האש ואין ספק כי האש שייך לגיהנם, ודבר זה מבואר במקומות הרבה מאוד שאמרו (פסחים נ"ד) אש של גיהנם. ומה שאמר ועולה עשן מביניהם, פירוש כשם שהגיהנם נאמר שיש לו האש בעצמו כך מקום זה שהוא מקבל כחו מן הגיהנם נאמר שיש לו העשן שהעשן נמשך מן האש ואינו אש ממש. ודע בכל מקום שאמרו אש של גיהנם רצה לומר כי אשר שם מתדבקים הרשעים יוצא משווי המציאות, ולפיכך שם הוא דין הרשעים שיצאו מן השווי ומן היושר בעולם הזה ולכך נדונים בגיהנם שהוא יוצא מן השווי בחזקו, ולפיכך נקרא אש של גיהנם כי האש הוא כח פועל יוצא מן השווי לגמרי מתנגד אל האדם כי האדם יש לו מציאות שוה לכך מתנגד אליו כח האש היוצא מן השווי. ולפיכך אמרו עולה עשן מביניהם רצה לומר כי המקום הזה מתיחס אליו העשן שהוא יציאה מן השווי רק שאינו בעצמו אש, רצה לומר יציאה מן השווי לגמרי רק נמשך מן האש ודבר זה מבואר. ומה שאמר שתי תמרות מפני שבא לומר ועולה עשן מביניהם וזה שייך בשתים דוקא ולכך נקט שתי תמרות יש בגיא בן הנום. וזו היא פתחה של גיהנם, כי המכחיש בדבר זה שיאמר שאין אפשר שיהיה גיהנם לנפש כמו שהרבה מבני אדם הפילוסופים ימאנו זה, יש לו שם פתחה של גיהנם. ומשני דלמא ההיא דירושלים, כלומר שהכל הוא פתח אחד שאם הוא יתברך משגיח בבני אדם ובמעשיהם ואינו עוזב אותם אם כן בודאי הוא משלם להם גמולם גם כן, שאין סברא לומר שיהיה הוא יתברך רואה מעשיהם ומשגיח ולא יפקוד על חטאם, והרי אנו רואים כי יש צדיקים שמגיע אליהם כמעשה הרשעים, ואם הוא מאמין בודאי שהוא יתברך משגיח בבני אדם אי אפשר. שלא יאמין שלא יהיה לרשעים גמולם אחר המיתה, שא"כ לא היה נפרע הרשע על מעשיו, ולכך מן ההשגחה נמשך השכר והעונש ואי אפשר לומר שהכל הוא בעולם הזה ולכך מוכרח לומר שיש עונש אחר מיתה בגיהנם. ועם כי באמת כי מאמר הזה יש לו עוד סוד נסתר ונפלא מאוד מכל מקום פירוש זה נכון ומקובל כאשר תעניין בו. וכנגד אלו שלש אמונות שהם שרשים ויסוד לדת צוה השם יתברך בשלשה רגלים, ונקראים רגלים על שם שהם רגלי הדת שעומד עליהם הדת, כי חג הפסח בו נודע שהוא יתברך כל יכול על ידי אותות ומופתים עד קריעת ים סוף שהיה בשביעי של פסח ובו נודע בבירור שהכל ביכלתו ואין חוץ ממנו, וחג השבועות בו נודע נתינת התורה, וחג הסוכות שהושיב אותם בענני כבוד בשמירתו וזה מורה על ההשגחה והשמירה שהיה עליהם ולא עזב אותם שהושיב אותם בסכות שהיא השמירה, וכמו שאנו אומרים פורס סכת שלום עלינו ועל כל עמו ישראל ועל ירושלים. ובחג הסוכות היו מקריבין שבעים פרים

נגד שבעים אומות ויום השמיני פר אחד נגד אומה יחידה, לכך פר אחד באחרונה כי אחר שיעברו אומות עכו"ם יהיו נשארים ישראל וכל זמן ששבעים אומות עכו"ם בעולם אז צריך סוכה ושמירה, וכאשר יעברו שבעים אומות עכו"ם אז אין כאן סוכה כי אין צריך עוד סוכה ושמירה כאשר אין עכו"ם עוד מושלים ודי בזה:

אז ישיר וגו'. במדרש מהו אז עשה הקדוש ב"ה לדורו של אנוש היבשה ים שנאמר אז הוחל לקרא בשם ה' ולנו עשה הים יבשה באז אנו מקלסים אותו דבר אחר למה באז אמר משה באז קראתי תגר לפני הקדוש ברוך הוא שנאמר ומאז באתי אל פרעה בלשון שסרחתי בלשון זה אני מתקן ואקלס אותך, דבר אחר אז אל"ף אחד זי"ן שבעה הרי שמונה בזכות המילה שנתנה לשמונה נקרע הים באז אנו נקלס, אמר רבי לוי לגוזר ים סוף לגזרים שכן בלשון ארמי קורין למהולין גזורין בזכות המילה נקרע הים ע"כ. כבר אמרנו למעלה כי מה שהיה הוא יתברך משנה דבר אל דבר הפכו מורה זה על שהוא יתברך הכל ביכלתו כמו שהתבאר, ואחר שהכל הוא ברשותו יתברך הוא אחד ואין זולתו. וזה כי הכחות הפרטים אין בידם רק דבר אחד פרטי כמו שהוא פרטי, כמו שתאמר כי מיכאל ממונה על מים וגבריאל על אש, ומפני כי מיכאל ממונה על דבר אחד פרטי אין יכול לשנות המים לדבר שאינו ברשותו ובממשלתו. ובפרט דבר כזה שהוא יסוד המים בריאה כללית, כי מן המים הפרטיים אין ראייה כי הפוך נהר אחד ליבשה לא היה מורה זה על שהוא מושל על שני הפכים, כי המים הפרטיים אין ראוי שיקרא בשם מים סתם רק נהר נקרא ואינו מים סתם, רק הים שהוא יסוד המים כמו שאמרנו פעמים הרבה, וזה הוא שנוי מים עצמם שאין בטבע המים להיות יבשה והם נהפכו אל היבשה, ודבר זה מורה שבידו וביכלתו הכל, ומאחר שהוא הכל שהרי ברשותו הכל אין עוד שני. ולפיכך דור אנוש שעשה להם מן היבשה ים נאמר אז הוחל, וזה כי לשון אז מורה על העתה המיוחד שאין בה חלוק זמן כלל, ולפיכך כאשר עשה מן היבשה ים היה מורה זה על אחדותו יתברך, ולכך נאמר אז הוחל לקרא בשם ה', שמפני שהם היו מחללים אחדותו יתברך שהיו עובדים ע"ז כי דורו של אנוש התחילו בע"ז ולפיכך עשה להם מן היבשה ים להודיע אחדותו שכל אשר מושל על דבר והפכו בזה נראה שהוא אחד ואין כאן זולתו. ועתה הודיע שהוא יתברך אחד והכל ברשותו ועשה להם נס לעשות מן הים יבשה, ולכך ראוי לקלס אותו בזאת המלה שזאת המלה של אז בעצמו יש בה האחדות שהיא העתה שאינה מחולקת, וגם כן כתיבת המלה מורה אחדות מפני שהאל"ף הוא אחד רוכב על שבעה כי השבעה רבוי החלקים בכל מקום, וכאשר רוצה להזכיר הרבוי מזכיר אותו במספר שבעה כמו (דברים כ"ה) בדרך אחד יצאו אליך ובשבעה דרכים ינוסו מפניך וזה נזכר פעמים הרבה כי הרבוי המחולק נזכר בשבעה, וכאשר רוצה לומר כי הוא יתברך אחד מושל על החלקים כולם מזכיר מספר אז שהוא יתברך אחד רוכב על שבעה וכך אמרו במדרש מהו אז אחד רוכב על שבעה. ופירשו עוד למה באז מפני שאמר משה כי בלשון זה חטא שאמר ומאז באתי לדבר בשמך, כי משה היה דבק במדה העליונה הזאת כמו שיתבאר עוד, ומפני גודל המדרגה הזאת ומעלתה היה טועה משה במדה זאת לפי גודל ההשגה בה, וזה שאמר ומאז באתי לדבר בשמך הרע לעם הזה, כי היה סבר כי ממדה זאת בא הרע להם ועתה היה מקלס אותו באז נתן שבח לאותו המדה העליונה שעשה נסים ונפלאות עמהם ובזה היה מתקן משה את אשר חטא והיה טועה לפי גודל ההשגה במדה זאת. ועוד אמר בזכות המילה נקרע הים, באור ענין זה כמו שאמרנו למעלה כי קריעת ים סוף אינו טבעי והיה גובר השם ית' על הטבע עד שנקרע הים, ומפני שכל אשר נברא בששת ימי בראשית הוא טבעי ודבר שאינו טבעי הוא על שבעת ימי בראשית, ולכך המילה ביום השמיני כי בדרך הטבע אין ראוי המילה שהרי נולד האדם בערלה והמילה היא על הטבע, ומפני שיש בישראל מדרגה זאת שאינם טבעיים שהרי יש בהם המילה ולכך נקרע ים הטבע בשביל זכות המילה שאינה טבעית ודבר זה נתבאר למעלה גם כן, ולפיכך מלת אז שמספרו שמונה לומר

שנקרע הים במדריגה שהיא על הטבע שהיא על שבעת ימי בראשית. וזה אז שהאל"ף שהיא מדרגה שאינה טבעית הוא על שבעת ימי הטבע ודבר זה מבואר:

ועוד במכלתא (בשלה פ"ו) יש אז לשעבר ויש אז לעתיד לבא, אז הוחל לקרא בשם ה' אז אמרה חתן דמים למולות אז ישיר משה אז ישיר ישראל אז ידבר יהושע אז אמר דוד אז אמר שלמה הרי אלו לשעבר, ויש אז לעתיד אז תראי ונהרת, אז יבקע כשחר אורך, אז ידלג כאיל אז תפקחנה, אז תשמח בתולה במחול, אז ימלא שחוק פינו, אז יאמרו בגוים הגדיל ה' לעשות עם אלה הרי אלו לעתיד לבא ע"כ. ודבר זה מבאר לך מה שנתבאר למעלה כי מלת אז בא על העתה שהוא נבדל מן הזמן, ולפיכך בא המלה הזאת לעבר ולעתיד, כי אם היה מלת אז בא על זמן, הזמן הוא עבר או עתיד והעבר כבר היה והעתיד עדיין לא היה ואין זה כזה לא היה אפשר שיבא מלת אז על העבר והעתיד. אבל כיון שמלת אז באה על העתה שהוא נבדל מן הזמן, ולפיכך באה מלת אז על העבר והעתיד כאחד, ופי' זה ברור ודברים אלו מופלגים מאוד בחכמה. ובשביל כך היה ראוי לשבח את הקדוש ברוך הוא במלת אז, לפי שהזמן בודאי מחולק כמו שידוע מענין הזמן, ומאחר שמלת אז בא על דבר שאינו זמן והוא העתה א"כ אין בו חלוק וראוי בו לשבח הקב"ה שהוא אחד מבלי חלוק:

ובמדרש (אלה הדברים) (ילקו"ש שמות) רבנן אמרי כל פרקמטיא של משה לא היתה אלא באז הצלת נפשו באז וירף ממנו אז אמרה חתן דמים למולות קנטורו באז ומאז באתי אל פרעה שירתו באז ישיר הפרשת ערים באז אז יבדיל משה שלש ערים ע"כ. וביאור ענין זה כמו שאמרנו כי משה בפרט היה נבדל מן העולם הגשמי ולפיכך נקרא איש האלקים, ולפיכך כל פרקמטיא של משה היה באז כי מלת אז מורה על המדריגה האלקית למעלה מן הזמן ומפני שהיה מדריגת משה נבדל מן הטבע והיה אלקי, תמיד מזכיר מלת אז כי זה הוא מדריגתו אשר היה דבק בה משה. כי כאשר נתבונן במדריגת משה תמצא בו שלא היה אדם טבעי שחוא תהת הזמן, שכן תמצא שעמד ארבעים יום בלא אכילה ושתייה ולא כהתה עינו ולא נס ליחו והיה מסתכל באספקלרי' המאירה, ולא היה מונע לו מן החמרי העכור מלהסתכל באספקלריא המאירה וכמו שפירשנו למעלה אצל ותרא אותנו כי טוב, הרי כל מדריגת משה שהיה אלקי ולא היה טבעי ולפיכך כל פרקמטיא של משה באז כמו שהתבאר:

ובמדרש עוד בשעה שאמרו ישראל אז ישיר לבש הקדוש ברוך הוא חלוק של תפארת שהיו חקוקים עליו כל אז שבתורה אז תשמח בתולה במחול אז ידלג כאיל פסח אז תפקחנה עיני עורים אז ידבר יהושע אז תראי ונהרת, שנאמר את ה' האמרת וה' האמירך היום, וכיון שחטאו חזר וקרעו ועתיד הקדוש ברוך הוא להחזירו שנאמר אז ימלא שחוק פינו ע"כ. פירוש זה תמצא מבואר בסוף הלל עיין שם. הרי נתבאר לך מלת אז על דעת חכמי התורה ויודעי בינה:

ובמלת ישיר פירשו ז"ל שר לא נאמר אלא ישיר מכאן לתחית המתים מן התורה. וביאור זה כי האדם יקנה על ידי המעשים מדריגה עליונה, ואין תכלית המדריגה אשר יקנה האדם בעולם הזה רק לתחית המתים שאז יהיה גמר ותכלית מדריגת האדם ולפיכך כתיב אז ישיר ולא כתיב אז שר, כי השירה הזאת מדריגתה ומעלתה אשר קנו הוא לעתיד, ולפיכך לא נאמר אז שר שהיה משמע המדריגה אשר הגיעו לה בשירה הזאת הוא בעולם הזה בלבד, ואין הדבר הזה כך אבל תכלית המדריגה אשר הגיעו לה הוא בעולם הבא, ולפיכך נאמר אז ישיר לומר כי השירה הזאת תכלית המדריגה שקנו על ידה לעתיד, כמו האדם עצמו שהוא נברא בעולם הזה ותכלית מדריגתו אינו רק בעולם הבא, כך השירה הזאת אין המדריגה

הזאת בעולם הזה בלבד רק לתחית המתים גם כן, וזה אז ישיר והוא ראייה אמיתית ברורה על תחית המתים כאשר תבין דברים אלו:

משה ובני ישראל, הזכיר משה בפני עצמו וישראל בפני עצמו, ודבר זה כי השירה מורה על אמיתת מדריגת של בעל השירה וכמו שיתבאר בסמוך, ומדריגת משה שהיה נבדל במעלתו מכל ישראל ולא היה נכלל עמהם כמו שהתבאר למעלה פעמים הרבה ולכך לא נשא אשה מבנות ישראל, ואין משה אדם פרטי כמו שאר אנשים בישראל שהם פרטיים כיון שלא היה נכלל בתוך כלל ישראל, ולפיכך היה שקול נגד כל ישראל, ולכך זכר משה בפני עצמו וישראל בפני עצמם ודבר זה מבואר:

ובמסכת סוטה (דף ל' ע"ב) דרש רבי עקיבא בשעה שעלו ישראל מן הים נתנו עיניהם לומר שירה כיצד אמרו שירה כגדול המקרא את ההלל והם עונים אחריו ראשי פרקים משה אמר אשירה לה' והם אומרים אשירה לה' משה אמר כי גאה גאה והם עונים אחריו אשירה לה'. רבי אליעזר אומר כקטן המקרא כו' משה אשירה לה' כו' משה אמר כי גאה גאה והם אמרו כי גאה גאה. רבי נחמיה אומר כסופר הפורס שמע כו' שהוא פותח תחלה והם עונים אחריו כו', ע"כ. וביאור ענין זה כי השירה הזאת היא מורה על מדריגת מעלתם כי השירה הוא לפי מדריגת הנמצא. וזה כי ענין השירה, כי העלול אשר נמצא מן העלה משתוקק אל עלתו אשר הוא בא ונמצא ממנו, ולכך משתוקק אל עלתו אשר בראו. ודבר זה כאשר הוא עלול ונברא בעצם, ר"ל שהוא עלול בעבור עצמו ואינו בריאה שנברא בשביל דבר זולתו, שאם לא נברא מצד עצמו רק כדי לשמש זולתו כמו הב"ח שאינם מדברים, כיון שאינו עלול בעצם שהם נבראים בשביל האדם אין עליו שם עלול שיהיה משתוקק אל העלה שלא נברא מצד עצמו. ולפיכך אין ראוי לומר שירה רק ישראל מה שהם נקראים בנים אל השם יתברך והם עלולים בעצם ממנו, לא כמו העכו"ם שהם נבראים בשביל ישראל אבל ישראל נקראו בנים ועלולים מן השם יתברך ועלול כזה משתוקק אל העלה, וזהו השירה שהוא השתוקקות העלול אל העלה. ומזה תראה כי כל אשר יותר עיקר בעולם הוא ראוי יותר אל השירה, ולפיכך סבר רבי עקיבא שאין סברא לומר כי ישראל אמרו כל השירה עם משה כי הבדל מדריגתם עושה הבדל ביניהם, ודוקא משה אמר כל השירה לא ישראל כי אין מדריגתם שוים במציאות, ולפיכך היו מחולקים בשירה משה אמר כל השירה וישראל ראשי פרקים, שזהו שירה מהדבר שהוא עיקר השירה דהיינו ראשי פרקים אבל לא הכל. ורבי אליעזר סבר שזה אין סברא שלא יהיו ישראל אומרים כל השירה, שאף אם הבדל יש במדריגתם מכל מקום אין ראוי לומר שלא יאמרו ישראל השירה כולה, רק כי משה היה אומר וישראל עונים אחריו, כי על ידי משה קנו ישראל מדריגתם וכיון שקנו על ידי משה מדריגתם היו אומרים שירה על ידי משה ומכל מקום אמרו ישראל כל השירה. ורבי נחמיה סבר כי כלם ביחד אמרו שירה ולא היו אומרים שירה על ידי משה, שאם כן היה זה חסרון למדריגת ישראל שלא היו ראויים לשירה כי אם על ידי משה ודבר זה אין ראוי רק כי כלם ביחד אמרו שירה, כי השירה היא גם כן מצד מדריגת ישראל ולא היה זה על ידי משה בלבד, ואם כי משה התחיל בשירה מכל מקום היה השירה הזאת מצד מדריגת ישראל גם כן, והבן הדברים האלו מאוד:

עוד שם דרש רבי יוסי הגלילי בשעה שעלו מן הים נתנו עיניהם לומר שירה עולל מוטל על ברכי אמו ותינוק יונק משדי אמו כיון שראו שכינה עולל הגביה צוארו ותינוק שמט דד מפיו ואמר זה אלי ואנוהו שנאמר מפי עוללים ויונקים יסדת עוז היה ר' מאיר אומר אפי' עוברים שבמעזי אמן היו אומרים שירה שנאמר במקלות ברכו אלקים ממקור ישראל, ע"כ. רצו בזה כמו שאמרנו למעלה כי השירה הוא מצד העלול אשר הוא משתוקק הדביקות בעלתו אשר הוא בא ממנו כי כל עלול הוא משתוקק אל עלתו, ולפיכך סבר רבי יוסי הגלילי כי הקטן אשר הוא עלול מן האם והיה דבק באמו או התינוק שהיה פונה אל

דבר שהוא לו סבה מקיימת שהוא היניקה ויונק משדי אמו, כאשר ראה השכינה הוא העלה באמת היה מניח הסבה והעלה הגשמית ופונה אל עלתו שהוא עלה באמת, כי כל הדברים פונים אל העלה שלהם. כלל הדבר אשר רצו בזה כי כל כך היה מדריגתם עד שהיו כולם פונים אל העלה ודביקים בה, וזהו ענין השירה כי אין אתה צריך לומר השירה הזאת של התינוק שירה בפה ובדבור כמו שמבינים בני אדם, רק כי היה מדריגת ישראל כ"כ עד שהיו כלם כאחד דביקים בעלה ראשונה מסולקים מן החמרי, וכן לרבי מאיר מה שאמר אף עוברים שבמעיי אמרו שירה כל זה הוא התדבקות בעלה וזהו השירה שאמרו ישראל, כי כבר אמרנו כי השירה היא השתוקקות אשר הוא עלול אל העלה מצד שהוא עלתו, ולפיכך אף העוברים שהם עלולים אף בבטן אמם יש אל הבריאה של ישראל השתוקקות מצד הבריאה עצמה אל השם יתברך וכמו שאמר הכתוב (ירמ' א') בטרם אצרך בבטן ידעתך וגו', כי יש להם מצד עצם הבריאה חבור ודביקות אל הש"י אף בבטן אמם. ומה שהביא לראיה ברכו ה' ממקור ישראל, פירוש פשוטו כך הוא, כי הברכה היא לישראל אל השם יתברך מתחלת ישראל דזה נקרא ברכו ה' ממקור ישראל, ולא שתהיה הברכה אל השם יתברך מן הגדולים בלבד רק מן התחלת ישראל כולל הגדולים והקטנים, ומפני שלא נאמר ברכו ה' מראשית ישראל וכתב ממקור, דרשו שרמז הכתוב, כי המקור שהוא התחלה לגמרי דהיינו אפילו עובר שהוא במעיי אמו דזה הוא התחלה לגמרי ברכו ה', כי כלם ביחד הם דביקים בו יתברך כי עצם הבריאה של ישראל יש להם דביקות בו יתברך, והבן הדברים האלו מאוד כי אי אפשר לפרש יותר:

אשירה לה' כי גאה, אמרו במכלתא (פ' בשלח) מלך בשר ודם משבחין אותו ואין בו אבל כל השבחים שאתם משבחים אותו יש לו כמו שמבאר שם. פירוש כי לכך כתב אשירה לה' ולא התחיל לומר ה' גאה גאה סוס ורוכבו רמה בים ואמר אשירה לה' כלומר אשירה מה שאני רוצה לשבח ונמצא בו יתברך:

כי גאה גאה, בפרק אין דורשין (חגיגה י"ג ע"א) מה דכתיב שירו לה' כי גאה גאה שירו למי שמתגאה על גאים ד' גאים בעולם אריה בחיות שור בבהמה ונשר בעופות ואדם גאה על כלם נטלן הקדוש ברוך הוא וקבען בכסא הכבוד שמתגאה על הגאים ע"כ. וביאור זה כי המעלות נחלקים לארבע חלקים, האחד הוא החכמה, והשני הוא הגבורה, השלישי הוא העושר, הרביעי הכבוד, וכולם זכרם בן זומא באמרו (אבות פ"ד) איזה חכם איזה גבור איזה עשיר איזה מכובד. ואלו דברים חלק השם יתברך לברואי, חלק מדת החכמה לאדם שאין חכמה בתחתונים כי אם לאדם, וחלק מדת הגבורה לארי, וחלק מדת העושר לשור, כי אל תאמר כי העושר הוא הכסף והזהב רק מעלת העושר שהוא נותן לאדם קיום וחוזק, וזה שאמרו במדרש (במדבר רבה פ"ח) את כל היקום אשר ברגליהם זהו הממון אשר מעמיד האדם על רגליו ונותן לו חוזק, ומפני כי השור יש לו חוזק ביותר ממה שיש לכל שאר בעל חי, ואם שיש לארי כח וטורף הכל אין זה מדת החוזק והקיום כי הקיום היא מדה אחרת לגמרי, ולפיכך השור בעל עבודה רבה וזהו מורה על החוזק ויש לו קיום שיכול לעמוד במלאכה קשה והעושר הוא נותן לאדם חוזק וקיום לא גבורה. ודבר זה מבואר על פי החכמה גם כן, כאשר ידוע כי פני השור מן השמאל וזה צד צפון שנקרא שמאל ודרום ימין, ואמרו חכמים (ב"ב כ"ה ע"ב) הרוצה להעשיר יצפין ובדבר זה אין ספק. וחלק מדת הכבוד לנשר כי אין מדת הכבוד רק התרוממות שהוא מתרומם, ואין ב"ח יותר מתרומם מן הנשר אשר דרך הנשר בשמים. ואתה אל תאמר כי אין ענין התרוממות בשוה כי התרוממות זה הוא עפפה לפרוח למעלה ועין התרוממות הוא זולת זה, הלא אם חכמת תדע כי מדת התרוממות אחד הוא והכל נכלל בשם התרוממות כי שאר הנבראים דרך שפלות על הארץ ודרך הנשר למעלה דרך כבוד ביותר, וזהו הכבוד בעצמו שיש לו משאר הנבראים ודברים אלו ברורים מאוד. והנה אלו ארבע דברים ארבע מדריגות עליונות חלק השם יתברך לנמצאים, כי

אין ראוי לשום בריה שיהיה לו יותר ממדרגה אחת, והאדם מתגאה על כלם כי האדם גאותו שהוא שכלי וגאווה זאת על שאר המעלות והוא יתברך מתגדל על כל. וזהו כי גאה גאה, ורצה בזה שאין דבר יוצא מן השם יתברך עד שלא יהיה תחת רשותו, ואם שיש נבראים שיש להם הגאווה בדבר מה הרי הכל תחת הקדוש ברוך הוא כי הוא מתגאה על הכל, ולפיכך סוס ורוכבו רמה בים. אמר סוס ורוכבו רצה לומר אף אשר יש לו ההתנשאות וזה סוס ורוכבו כי הרוכב על הסוס מתגאה ומתנשא על הסוס כמו שאמרו חכמים (שבת קנ"ב ע"א) דעל סוס מלך והוא יתברך היה מתנשא עליהם ורמה בים, והרמז בזה על שר של מצרים נקרא רוכבו ומצרים הם הסוס אליו נחשבים והוא יתברך היה מתנשא על השר. וזה אמרם במכילתא רמה בים כיון שראה ישראל שרה של מצרים נופל התחילו נותנים שירה, לכך נאמר רמה פירוש רמה משמע כמו מי שמרים את אחד וזורקו ואילו המצרים הם עצמם היו נופלים ויורדים לים ולא נקרא זה רמה, אבל רמה מורה שהגביה אותו בכחו ורמה אותו בים וזה נאמר על שר של מצרים ועליו נאמר כי גאה גאה סוס ורוכבו שהשר הוא מתנשא עליהם והוא יתברך היה מתנשא וגאה עליהם:

עזי וזמרת ייה במכלתא אין עזי אלא תורה שנא' ה' עוז לעמו יתן דבר אחר אין עזי אלא מלכות שנאמר ה' בעזך ישמח מלך, דבר אחר אין עזי אלא תוקף שנאמר ה' עזי ומעזי, דבר אחר עוזר ומסמך אתה לכל באי עולם אבל לי ביותר, ע"כ. וביאור זה כי ישראל יש להם התוקף מצד התורה שהיא שכל שהשכל יש לו חוזק, כי הדבר שהוא גשמי הוא חלש שהוא מתפעל אבל החוזק הוא לשכלי שאינו מתפעל ולפיכך התורה תקרא עוז והוא עוז ישראל. דבר אחר אין עוז אלא מלכות כי יש לישראל עוז מצד כח המלכות שיש למלכות של ישראל בפרט כח אלקי, ולכך היו נמשחים בשמן הקודש כי כח מלכות ישראל יש לו מדרגה אלקית, וזהו חזקה כי כל מלכות יש לו חוזק וזה יותר. דבר אחר אין עוז אלא תוקף ר"ל כי מצד ישראל בעצמם יש להם חוזק ותוקף מצד כי הם אומה שלימה קדושה וזהו חוזק האומה מצד עצמם. דבר אחר סומך אתה לי וכו' כלומר שיש חוזק לישראל מצד השם יתברך שהוא חזקם ותקפם. ויש לדעת כי באדם הפרטי שלשה דברים, האחד השכל, והשני הנפש, והשלישי גוף האדם עצמו, וכל אחד מהם הוא חוזק מציאות האדם וכלל ישראל שהם דומים לאיש אחד פרטי כמו שהתבאר כמה פעמים התורה נגד השכל כי התורה היא שכל כלל ישראל, והמלכות בישראל נגד הנפש (כמו המלך שמנהיג העם), כמו שהנפש הוא מנהיג אברי האדם כך המלך מנהיג העם שהם אברי האדם והעם בעצמו נגד הגוף עצמו, ובמלת עוז נרמזו שלשתן כי כל אחד ואחד עוז ישראל, כמו שבאדם כל אחד ואחד הוא נותן מציאותו וקיומו, והבן זה היטב:

ויהי לי לישועה. היה לי לישועה לא נאמר אלא ויהי לי לישועה היה ויהי:

זה אלי ואנוהו, בפרק ר"א דמילה (שבת קל"ז ע"ב) תניא זה אלי ואנוהו התנאה לפניו במצות עשה לך תורה נאה סוכה נאה וכו', בארו בזה כי איך אפשר להנוות את קונו שיאמר זה אלי ואנוהו, אלא כאשר האדם מהודר במצות האלקיות בזה נודע בעולם כי הוא יתברך מהודר, שמן המהודר יבא הדור והמצות הן מצות אלקיות מן השם יתברך, ולכך על ידי הדור מצוה נודע הדורו, וזה פירוש ואנוהו שיהיה נראה נוי שלו בעולמו ולא שיהיה פירושו שיתן האדם נוי אל הקדוש ברוך הוא כי דבר זה אי אפשר רק שנודע נוי שלו בעולמו, כלל הדבר פירוש זה אלי ואנוהו שעל ידי ישראל נראה נוי שלו בעולמו כמו שאמרנו:

ובמכלתא רבי ישמעאל אומר זה אלי ואנוהו וכי אפשר לאדם להנוות את קונו אלא אנוהו לו במצות וכו', אבא שאול אומר נדמה לו מה הוא חנון ורחום אף אתה חנון ורחום ע"כ. ביאור זה אבא שאול מפרש כי זהו הנוי כאשר האדם הולך בדרכי בוראו במדות המפוארות וזה נוי של הקדוש ברוך הוא, כי מן האדם

שהוא נאה במעשיו נראה בעולם נוי והדרו של הקדוש ברוך הוא, שכבר אמרנו כי העלול הוא מורה על העלה ולכך האדם שהולך בדרך קונו במדות שהם הדר הוא הידור אל הקדוש ברוך הוא. רבי יוסי אומר אגיד נאותיו ושבחיו של מי שאמר והיה העולם בפני כל אומות העולם, ביאור זה כי ישראל הם כבוד הקדוש ברוך נגד האומות, במה שנראה קדושת ישראל ותורתם ומנהגם וזהו הוד ותפארת השם יתברך שהוא אלקיהם. ורבי יוסי בן דורמסקית אומר אבנה לו מקדש שנאמר ואת נוהו השמו. ובאור זה כמו שאמרנו כי הבית הקדוש הזה שהיא נאה והדר ובית הדר ראוי למלך הדר וזהו ואנוהו, כלל הדברים לכל הדעות כי הוא יתברך נראה מהודר בעולם הזה מישראל כמו שהתבאר:

אלקי אבי וארוממנהו, כלומר לא שעשה השם יתברך דבר זה שמקרה קרה שכך עשה לי השם יתברך אבל הוא אלקי בעצם כי הוא אלקי אב, וזה מורה כי השם יתברך יש לו דביקות עצמי באומה זאת אחר שמתחלתם שהוא אביהם היה אלקיהם אם כן בעצם הוא אלקיהם, ולפיכך הוסיף וי"ו וארוממנהו שיש לישראל לרומם את הקדוש ברוך הוא תמיד בלי הפסק עתה ולעתיד. ושלשה פסוקים אלו דהיינו אשירה לה' כי גאה גאה סוס ורוכבו רמה, השני עזי וזמרת יה ויהי לי לישועה, השלישי זה אלי ואנוהו אלקי אבי וארוממנהו, הם התחלת השירה לומר מאיזה טעם יתנו שירה להקדוש ברוך הוא. בפסוק ראשון אמרו שעשה הקדוש ברוך הוא גבורה והיה מתגאה על גאים ולכך ראוי לתת לו השירה, ואח"כ אמר בזה שעשה גבורתו לא היה כאן שבח והודאה שאין שבח והודאה רק בדבר הטוב שפעל, ובשביל שסוס ורוכבו רמה בים ולא היה מגיע טוב לאדם אין כאן שירה כי מי יתן שירה על שלא הגיע טוב לאדם, ועל זה אמר עזי וזמרת יה ויהי לי לישועה כי הוא לי לישועה תמידית ולפיכך הוסיף וי"ו על ויהי לי לישועה כמו שהתבאר. ועם כח זה עדיין אין כאן שירה שאף על גב שהוא עושה נפלאות תמיד אין הנבראים ראויים לתת שירה אליו כי אם אותם שהם בפרט נחשבים בנים כמו שהתבאר למעלה, כי השירה הוא השתוקקות העלול אל העלה ואין זה ראוי רק מי שהוא עלול ממנו בעצם כמו שנתבאר למעלה, ולפיכך אמר כי זה אלי וזה אלקי אבי, ומאחר שהוא אלקי אבי שהוא מתחלה אלקי ולכך ראוי אלי השירה ולא אל אחר, ולפיכך הוסיף וארוממנהו כי לישראל נאה להם השירה בתמידות על הנסים שעושה השם יתברך עם ישראל בתמידות לכך אצל ויהי לי לישועה וי"ו גם כן כמו שאמרנו ודבר זה מבואר. ואח"כ התחיל לומר ה' איש מלחמה ה' שמו, כי אף על גב שאנו מספרים השבח שעשה מלחמה באויביו אל תאמר כי השבח הוא מעוט ממדריגתו כי הוא מתפעל כמו הגבור שלוחם מלחמה והוא מתפעל ועוד הגבור כאשר נוטה אל פעל זה בפרט ללחום באויביו לא יפעל עמו פעל אחר, אל תאמר שכך הוא אצל השם יתברך שכאשר עושה מלחמה שיהיה מסולק משאר דבר שמנהגו לעשות לפרנס כל באי עולם על זה אמר שאינו כך, כי ה' שמו כי שמו שהוא שם הויה המורה על אמתתו הוא תמיד עליו, כי אין המציאות שעשה יציאה מאמתת עצמו יתברך ולפיכך אמר ה' שמו. ועוד שאל תאמר כי מפני כי הוא עושה מלחמה לנצח אויביו הוא מסולק מן הרחמים ועל זה ה' שמו לרחם על ברואיו ולפיכך אין השירה הזאת מעוט שבח, ואח"כ אמר מרכבות פרעה וחילו וגו' באור זה כי אל השם יתברך אין חלוק בין רב למעט ובין גבור לחלש כי פרעה וחילו ירה בים שהיה לו רבוי החיל מאוד ומבחר שלישי והם היו גבורי החיל טבעו בים סוף:

ואמר תהומות יכסיומו ירדו במצולות כמו אבן, רצונו לומר שאל תאמר כי היה מנצח האויב אבל לא היה כאן הפלגת המכה והפלגת הנצוח כי לפעמים מנצח את אחד אבל בדוחק, ועל זה אמר תהומות יכסיומו ירדו במצולות כמו אבן שהאבן יורד בכח גדול כך היה בהם יד ה' בגבורה גדולה מאוד והמכה היתה בהפלגה. ומפני שכאשר המכה היה בכח גדול אי אפשר להציל באותה מכה האוהב כי בשביל כח המכה היא מתפשטת לגמרי, ודבר זה ידוע שכאשר האדם מכה בכח גדול אותה המכה מתפשט לגמרי לפעמים

היא באה אף למי שלא היה רוצה להכות ועל זה אמר ימינך ה' נאדרי בכח ימינך ה' תרעץ אויב כמו שאמרו במכללתא מלמד שיד אחד היתה מצלת ישראל ויד אחרת משקעתן בים סוף ועם המכה שהיתה בכח היה מציל את ישראל:

וברוב גאונך וגו'. שאל תאמר אחר שפעל ה' בכחו הגדול הרשעים נחשבים דבר מה לפני הקדוש ברוך הוא ולכך היה פועל בכחו הגדול ועל זה אמר וברוב גאונך תהרוס קמיך תשלח חרונוך יאכלמו כקש שאין נחשבים לפני הקדוש ברוך הוא ואינם דבר, ושלא תאמר כי היה לפני הקדוש ברוך הוא טורח שאף שאין הרשעים נחשבים רק כקש מכל מקום הרי היה מכה בהם בכחו להביא עליהם מכה גדולה ולדבר כזה צריך כח וטורח גדול, אמר שכל אלה פעל הקדוש ברוך הוא לא בטורח עם שהיתה המכה גדולה מאוד, ועל זה אמר וברוח אפיך נערמו מים וגו' כי לא בטורח ולא ביגיעה פעל זה רק ברוח אפיו נערמו מים, לומר לך כי כל מעשיו בחכמה ובמדה הראויה, לפי שהאויב אמר ארדוף אשיג אחלק שלל תמלאמו נפשי אריק חרבי תורישמו ידי בכח ובזריזות והוא יתברך הראה לו כי אין דבר בזרוע בשר ונשף ברוחו כסמו ים צללו כעופרת במים אדירים, כי הם היו זריזים מאד שאמר האויב ארדוף אשיג וגו' ועתה היו כעופרת שמהרו לטבוע כמו העופרת שנצלל במהרה, ודרך הזריז להיות עומד כנגד הבא לאבדו ואינו נאבד במהרה ואלו צללו כעופרת שהוא נצלל במהרה מאוד והראה הקדוש ברוך הוא שאין זריזות לרשעים:

מי כמוך באלים ה' וגו'. פירוש אחר שמספר מעשה הקדוש ברוך הוא ונפלאותיו אמר מי כמוך באלים ה' שלא יוכלו האויב לו שאין מקבל ניצוח וזה נקרא אל שהוא לשון חוזק כמו ואת אילי הארץ לקח, והנה האדם אף אם הוא אינו מנוצח מאחד מכל מקום אין אפשר שיהיה מנוצח הכל. אבל השם יתברך הוא אשר עושה מה שירצה ומנוצח הכל ולכך אמר מי כמוך נאדר בקודש נורא תהלות עושה פלא שהוא עושה פלאות בעולם כמו שירצה. ולכך זכר שני פעמים מי כמוך, האחד שהוא אל חזק ותקיף ואין מקבל ניצוח מזולתו, והשני שהוא מנוצח הכל פועל פלאות בעולם כרצונו וזה מי כמוך נאדר בקודש נורא תהלות עושה פלא, פירוש כי הוא יתברך נאדר בקדש שהוא נבדל מן הנבראים, וזהו ענין הקדושה בכל מקום שהוא אינו משתתף עם הנמצאים שכולם הם משותפים או מצורפים אל החומר זולת הקדוש ברוך הוא שלכך נקרא הקדוש ברוך הוא מפני שהוא קדוש מן הנמצאים שהם בעלי חומר או מצורפים אל החומר, ודבר זה נתבאר בספר הזה פעמים הרבה מאוד, ולפיכך הוא נורא על כל ברואיו כי לפי שהוא נבדל הוא נורא על אשר נבדל מהם. כי שנים שהם משתתפים יחד אין כאן מורא אבל הוא יתברך בלתי משותף עם הנמצאים, וכדי שלא תאמר כי נורא אשר נאמר בכאן שהוא מיירא את זולתו ועל זה אמר נורא תהלות פירוש כי תהלות שלו הם נוראים על האדם ר"ל שיש לו תהלות נוראים עושה פלא שהוא יתברך נבדל מן הנמצאים ולכך הוא נורא עליהם ולכך הוא עושה פלא, ואילו לא היה נבדל מן העולם לא היה גובר עליו לעשות בו פלאות אבל בשביל שהוא נבדל ממנו הוא משנה אותו, ודבר זה יתבאר לקמן בפירוש הלל והוא מבואר לכל משכיל. וזכר הכתוב הזה כאן הנסים אשר הוא יתברך פועל לא תאמר כי יוכל לדמות לו אחד מן הפועלים אל מעשיו זה אינו כי במה שהוא יתברך נבדל בלבד מן העולם הוא משנה בעולם ועושה בו כרצונו אבל שאר כל הפועלים אף המלאכים אינם פועלים פלאות מצד כי הם אינם נבדלים מן העולם הזה ולפיכך אינם עושים פלאות. וכאשר תראה פעולת המכשפים שפועלים אין זה פלאות כי הם פועלים בדברים הפרטים ואין זה שמושל על העולם כאשר מושל על דברים שהם פרטים. וזהו אמרם (סנהדרין ס"ב) שאין השד שולט על פחות מכשעורה, והטעם הוא מבואר כי פחות מכשעורה אינה בריאה נחשבת מפני שאין לה שעור כי נקרא שעורה שכל דבר שהוא כמותה או יותר מזה יש לו שעור ופחות מזה אין לו שעור ודבר שאין לו שעור בטל אצל כלל העולם ואין הכחות שולטים על כלל העולם, וכאשר השם ית'

עשה נסים שקרע ים סוף אין דבר זה פרטי שכבר אמרנו שאין הים דבר פרטי אז נראה כי הוא יתב' מושל על עולם הטבע. ואחר שאמרו מי כמוך באלים מי כמוך נאדר בקודש עושה פלא, על ידי שהוא יתברך נאדר בקודש והוא נבדל מן העולם ולכך הוא עושה פלאות בעולם ואין כיוצא בו כמו שהתבאר כי כל הנמצאים אינם נבדלים מן העולם, ודבר זה יתבאר גם כן בפירוש ההלל, סמך אחריו נטית ימינך תבלעמו ארץ, ר"ל כי הוא יתברך מפני שהוא נבדל מן הנמצאים הוא נוטה ימינו מהם תבלעמו ארץ, וזה כאשר הם אינם ישרים בעיניו יתברך נוטה ימינו מהם ונבדל הוא יתברך מהם והם נבלעים בארץ לגמרי עד שאינם נמצאים ולא כך כל הכחות הממונים על דבר מה אינם יכולים להיות נבדלים אבל הוא יתברך נבדל מן הנמצאים, ומפני שהוא יתברך נבדל מהם כשהם יוצאים מן הראוי נוטה ימינו מאתם ונבדל מהם והם נאבדים. וזכר כאן שני דברים, האחד הפלאות אשר הוא מחדש בעולמו לעשות מן הים יבשה וכיוצא בזה דבר זה נקרא פלא, וזהו חדוש בריאה אשר הוא יתברך פועל בעולם, אמנם אבוד האויבים אין בזה פעל השם יתברך רק אשר הוא נוטה ימינו אשר בו הם תלויים הנבראים כמו שאמר הכתוב (תהלים פ"ט) אמרתי עולם חסד יבנה וכאשר הוא מטה ידו הימנית תבלעמו ארץ. ואח"כ התחיל לומר נחית בחסדך וגו' כי אחר שהשלים המכה והגבורה שעשה באויב התחיל לומר הטוב שעשה השם יתברך עם ישראל:

במכלתא חסד עשית עמנו שלא היו בידינו מעשים שנאמר חסדי ה' אזכיר וגו' נהלת בעזך בזכות התורה שנאמר ה' עוז לעמו יתן, יתן דבר אחר בזכות מלכות בית דוד שנאמר ויתן עוז למלכו ע"כ. פירוש כי ההנהגות הם שתים האחת היא הנהגה מה שצריך אל האדם ולתקן לו חסרונו זהו הנהגה אחת, והנהגה השנית היא הנהגה שבה יגיע אל התכלית ואל השלימות מה שהוא שלימות לו, ועל ההנהגה הראשונה אמר נחית בחסדך שעשה הקדוש ברוך הוא עמהם חסד להנהיג אותו בטוב הגמור שלא חסר להם דבר רק נהגם בחסד, והנהגה השניה הוא הנהגה שבה יגיע אל השלימות ועל הנהגה זאת אמר נהלת בעזך אל נוח קדשך שזהו תכלית השלימות כשבאו אל בית המקדש, וכאשר יבנה בית המקדש אז הביאם אל השלימות ודבר זה יתבאר לקמן אצל כמה מעלות טובות שהיה תכלית המעלות שבהם בית הבחירה וזהו נהלת בעזך אל נוח קדשך. לכך אמרו נהלת בעזך בזכות התורה, ובאור זה כי התורה היא הנהגה אלקית שמביא אל האדם השלימות, ובזכות התורה שהיא הנהגה אלקית שמביא את האדם אל השלימות היה להם גם כן הנהגה אלקית זאת שהיה השם יתברך מנהיג אותם אל בית המקדש שהוא השלימות האחרון. דבר אחר בזכות מלכות בית דוד, ר"ל גם כן שהמלך מנהיג את העם גם כן להביאם אל השלימות, ודבר זה ידוע כי המלך מנהיג העם להביאם אל היושר שהוא השלימות, ומלכות בית דוד השם יתברך רצה במלכות זה להנהיג את ישראל, ובזכות הנהגה הזאת האלקית המביא אל השלימות היה השם יתברך מנהיג אותם אל השלימות גם כן להביאם אל בית המקדש:

ובמדרש (פסיקתא) תמן תנינן שמעון הצדיק היה משירי כנסת הגדולה, הוא היה אומר על שלשה דברים העולם עומד על התורה ועל העבודה ועל גמילות חסדים רבי נחמיה בשם ר' אחא אומר עוברי הים פרשו נחית בחסדך זה גמילות חסדים נהלת בעזך זו תורה ועדיין העולם מתמוטט ואימתי נתבסס כשבאו אל נוח קדשך ע"כ. וביאור זה כאשר יצאו ישראל היה להם התקשרות ודביקות בו יתברך, והעולם יש לו דביקות בו יתברך בשלשה פנים. האחד באשר הוא יתברך משפיע אל העולם הטוב והחסד והרי יש כאן דביקות השם יתברך לעולם והוא דביקות העלה אל העלול. והתדבקות העולם בו יתברך וזהו על ידי שחפץ האדם בעבודתו יתברך וחפץ להתדבק בו יתברך זהו דביקות בו וזהו דביקות העלול בעלה והוא העמוד הב' שהוא לעולם. העמוד השלישי הוא התורה כי על ידי התורה יש לעולם דביקות בו יתברך לא הדביקות הראשון שהוא התחברות העולם בו על ידי העבודה אבל התורה היא כמו אמצעי שהוא מקשר

שני דברים יחד כך התורה היא הקשור בין השם יתברך ובין האדם. ודבר זה ידוע איך התורה היא כמו אמצעי בין השם יתברך ובין האדם ולפיכך נקראת התורה ברית בכל מקום בכתוב, כי הברית הוא החבור והתורה היא עצם החבור בין השם יתברך ובין האדם, ודבר זה מבואר מאוד עד שהאריכות בו די. וכאשר יש התחברות לעולם בו יתברך על ידי שלשה דברים אלו אז קשור העולם בו לגמרי, ועל קשור ודבוק זה בו העולם מתקיים וזולת זה העולם מתמוטט כאשר אין לו חבור וקשור בו יתברך, ועם כי למעלה בארנו קצת בענין אחר הלא מי שיבין דברי חכמה ידע כי הכל אחד. וכאשר יצאו ישראל ממצרים אז ע"י ישראל היה דביקות לעולם בו יתברך לגמרי בכל שלשה דברים אלו ואז היה לעולם קיום לגמרי כאשר באו לבית המקדש, ודברים אלו נאמנים מאוד ואין להאריך במקום הזה יותר:

שמעו עמים ירגזון וגו'. פירוש זה כי כאשר יצאו ישראל ממצרים קנו ישראל מדריגתם ומעלתם אשר הם על כל העכו"ם ואשר לבסוף יהיו ישראל מאבדים העכו"ם כלם, ולכך נאמר שמעו עמים ירגזון ואותם שהיו קרובים להם ביותר וזה חיל אחז יושבי פלשת, כי היו אומרים כי עכשיו ישראל יבזזו אותם כי פלשתים היו קרובים יותר משאר אומות. אז נבהלו אלופי אדום אילי מואב יאחזמו רעד כי אלו שני אומות יש לישראל הבדל מהם ביותר מכל האומות, כי בפרט נצטוו על אלו אומות שלא לקבלם, אדום עד שלשה דורות ומואב לעולם:

ומה שאמרו במכלתא אז נבהלו אלופי אדום מפני שאמרו עכשיו יבאו לנקום וישטום עשו את יעקב על הברכות, אילי מואב יאחזמו רעד אמרו עכשיו יבאו לנקום ויהי ריב בין רועי מקנה אברם. אל תאמר שבמכלתא ר"ל שהיו יראים דבר זה ממש רק כי מוכח דבר זה כי עשו לעולם מתנגד ליעקב כאשר ידוע מענין עשו שהוא תמיד שונא את יעקב, וזה אמרם שהיו יראים שיקחו את נקמתם וישטום עשו את יעקב שהוא מורה על הבדל עצמית של עשו ליעקב, ומפני כך נאמר כאן אז נבהלו אלופי אדום. וכן בעצמו מה שאמר ויהי ריב וגו' ויפרדו איש מאחיו מורה זה על הבדל עצמי כמו שאמר במדרש (בראשית רבה פ' מ"א) הפרד נא מעלי מעלי כשם שהפרדה אינה קולטת זרע כך אי אפשר לאותו איש להתערב זרעו בזרע אברהם, וכל הדברים האלו סתרי חכמה מאד, כי מה שנפרדו זה מורה כי אינם מתחברים יחד. וכל אשר נזכר אחרון הוא יותר הפך ישראל ומתנגד להם, כי פלשת מצד שהם קרובים יותר אל ישראל הם יראים יותר ולכך הם מתנגדים יותר מן הרחוקים, ולפיכך אחר שאמר שמעו עמים ירגזון אמר חיל אחז יושבי פלשת, וזהו מפני כי ישיבתם קרובה להם, ואחר כך אז נבהלו אלופי אדום שאלו יותר מתנגדים לישראל מצד עצמם כמו שהתבאר, ואין כ"כ אדום מתנגד לישראל בצד מה כמו עמון ומואב שהרי על אלו נאמר לא יבא עמוני ומואבי בקהל ה' לעולם (דברים כ"ג) ואצל אלו זכר אלופי אדום אילי מואב כי התנגדות שלהם אינו טבעי רק יש להם התנגדות בכחם העליון אשר יש להם הם מתנגדים לישראל וכח שלהם שייך דוקא לאלופים ולאילי הארץ, ואח"כ אמר נמוגו כל יושבי כנען שהיו יראים שיירשו ארצם ולכך נאמר נמוגו כל יושבי כנען. ומפני התנגדות זה אמר תפול עליהם אימתה ופחד בגדול זרועך ידמו כאבן עד יעבור עמך ה' עד יעבור עם זו קניית, כו' כי ישראל קנו ב' מדריגות זו אחר זו וכולם היו צריכים לעבור המים, הראשון כשיצאו ממצרים עברו הים ואז קנו מדריגה אחת שיצאו מן העבדות, וכאשר עברו נהלי ארנון אז קנו מדריגה יותר עליונה שאז נכנסו לארץ סיחון ועוג וכבשו אותה והיא נחלתם ג"כ, ואח"כ כשנכנסו לארץ הקדושה לגמרי אז קנו מדריגה יותר עליונה שירשו עיקר הארץ הקדושה, וכל אחד ואחד קנו על ידי נסים ונפלאות, כי לא היה קנין מעלתם ומדריגתם בטבע ובמנהגו של עולם רק על ידי השם יתברך ולכך נעשו להם נסים כשעברו נחל ארנון וכשעברו הירדן, וזהו עד יעבור עמך ה' עד יעבור עם זו קניית, פי' כי עמך ה' צריכים לקנות ב' מדריגות ויש להם מתנגדים ומקטרגים, כאשר באים לקנות מדריגה עליונה בגדול זרועך

ידמו כאבן המקטרגים יסתמו פיהם וידמו כאבן עד כי יקנו מדריגתם ומעלתם. ואח"כ אמר תביאמו ותטעמו בהר נחלתך, פי' אחר שעברו אלו שתי העברות הביאם ונטעם בהר נחלתו וזהו בית המקדש שנקרא נחלתו, כי הנחלה אין לה הפסק כי היא לאדם מן האבות ואינו דבר שהוא מתחדש ובא על ידי מעשה לשעה אחת רק כך היא נמשכת מהתחלתו, ולזה הטעם נקרא בית המקדש נחלה כי הוא דבר שאין לו הפסק, וזהו שהזכיר אצלו נטיעה כי הנטיעה גם כן קיימת ואין לנטיעה סלוק והסרה כלל אבל הוא נשאר במקום שהוא נחלה עולמית. ואמר כי זהו המקום הוא קשור עם ישיבתו למעלה עד שהוא מכוון נגדו, ואמר מקדש ה' כוננו ידך, ר"ל כי יותר מזה יש לו מעלה כי הוא קדוש אלקי ולפיכך אמר מקדש ה' להורות על קדושתו האלקית, והוסיף כוננו ידך להורות על קדושתו העליונה שיש לבית המקדש:

ואמרו ז"ל במסכת כתובות (ה' ע"א) דרש בר קפרא גדול מעשה בית המקדש ממעשה שמים וארץ שאלו שמים וארץ נבראו ביד אחת שנאמר אף ידי יסדה ארץ וימינה טפחה שמים ואלו בבית המקדש כתיב מקדש ה' כוננו ידך, וביאור זה כי השמים והארץ הם חלקי המציאות שכל המציאות ביחד הם שמים וארץ כי שמים הוא חלק אחד והארץ הוא חלק אחד, ולפיכך כל אחד מהם מיוחס ליד אחת לומר כל אחד אינו אלא חצי, כי היד האחת הוא חצי ושתי הידים ביחד הם הכל, אבל בבית המקדש הוא הכל שאין בית המקדש חלק, כי לא תמצא דבר מצטרף אליו כמו שנמצא לשמים וארץ, שבכל מקום מחבר אותם ביחד ובודאי אין זה בלא זה כמו שאין העיגול בלא נקודה שבתוכה ואין הנקודה בלא עיגול ולפיכך הם מתחברים יחד, אבל בית המקדש הוא הכל שהוא יחיד ואין לו צירוף וחבור כלל אל דבר ולכך הוא הכל. וזה שנברא בשתי ידיים ודבר זה עצמו מורה לך על קדושתו, שמפני שהשמים והארץ כל אחד חלק ולכך הם גשמיים כי הגשם שייך בו חלוק אבל ביהמ"ק הוא הכל ואין בו חלוק אשר הוא שייך לגשם, ודבר זה הוא קדש נבדל לגמרי אחר שהוא הכל ואינו חלק, וזהו מקדש ה' כוננו ידך, ר"ל ועד היכן הוא קדושתו עד שהוא הכל שהרי כוננו אותו שתי ידיך ביחד, ודבר שהוא הכל אין ספק שהוא נבדל לגמרי, וזהו הפי' אמת אין ספק בו:

ואמר ה' ימלוך לעולם ועד, ר"ל כי הוא ית' אחר שהביאם אל הר נחלתו אל מקדש ה' אשר כוננו ידיו אז השם יתברך נקרא מלך כי מלכותו בבית המקדש בפרט, וראיה לזה כי כל חותמי ברכות במדינה עונין אמן ובמקדש עונין ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד (ברכות ס"ג ע"א), וזה מפני שכבוד מלכותו בבית המקדש, דוקא. ואמר ימלוך מפני שהמלכות שלימה תהיה לעתיד דוקא שנאמר (עובדי') ועלו מושיעים בהר ציון וגו' והיתה לה' המלוכה, לא עתה, וזה שאנו נוהגים לומר אחר זה פסוק ועלו מושיעים בהר ציון וגו'. ומפני שהמלך כמו שאי אפשר לו בלא עם אשר מלכותו עליהם ואם אין עם על מי ימלוך, כן כאשר יש מתנגד הוא בטול אל המלכות כי המלך ראוי שיושיע את העם אשר הוא מולך עליהם ויעשה מלחמה במתנגדים. ולפיכך אחר שאמר מקדש ה' כוננו ידך אמר ה' ימלוך לעולם ועד, שכאשר יש לו עם שהביא אותם אל הר נחלתו, אז הוא מלך ובלא עם אין מלך, ובשביל מלכותו אשר הוא מלך על ישראל, כי בא סוס פרעה ורכבו ופרשיו אל תוך הים וישב ה' עליהם את מי הים, כי מפני מלכותו יתברך אשר הוא מלך עושה מלחמה באויבים ומאבד אותם, על דרך שאמר (תהלים י') ה' מלך עולם ועד אבדו גוים מארצו, כי מפני שהוא מלך מאבד את המתנגדים. ותקשר סוף השירה בתחלת השירה ולומר כי בא סוס פרעה רכבו ופרשיו אל תוך הים וישב ה' עליהם את מי הים אז ישיר משה ובני ישראל את השירה הזאת לה' ויאמרו לאמר אשירה לה' כי גאה גאה סוס ורכבו רמה בים, הרי סוף השירה קשור בתחלת השירה בתכלית הקשור ואל"כ לא היה קשור גמור פסוק זה של כי בא סוס פרעה במקום הזה. והוא יורה על שלימות

השירה, שלא תאמר כי יש סוף לשירה זאת וכל דבר אשר יש לו סוף הוא חסר באשר מגיע אל הסוף ויהיה שבח השם יתברך חסר, וכאשר קשור הסוף בתחלה אין כאן סוף שתאמר עליו שהשבח הוא חסר מצד שיש לו סוף אבל קשור בתחלתו, ואז הוא שבח שלם למי שהוא שלם, ישתבח שמו לעולם אמן ואמן:

פרק מח

ערבי פסחים סמוך למנחה לא יאכל אדם עד שתחשך (פסחים צ"ט ע"ב). פירשו בגמרא דילמא אתי לאכול מצה אכילה גסה, דאכילה גסה לא שמה אכילה כדאמרין בפרק בתרא דיומא (פ' ע"ב) האוכל אכילה גסה ביום הכפורים פטור דאכילה גסה לאו אכילה היא. והקשו בתוס' (פסחים ק"ז ע"ב ד"ה דילמא) דהא דאמר' בנזיר מאי דכת' כי ישרים דרכי ה' וצדיקי' ילכו במ פושעי' יכשלו במ משל לשני בני אדם שאכלו את הפסח אחד אכלו לשם מצוה עליו נאמר וצדיקים ילכו במ ואחד אכלו לשם אכילה גסה עליו נאמר ופושעים יכשלו במ, ופריך נהי דלא עביד מצוה מן המובחר רשע קרית ליה, ותירץ ר"ת דתרי אכילות גסות הם אכילה דקץ נפשו לאכול ועל אותה אכילה פטור ביום הכפורים, ויש אכילה גסה שאינו מתאוה לאכול אבל יש בה טעם ועל אכילה גסה זאת אינו פטור ע"כ, ואף על גב שאין אני כדאי לדקדק על דברי התוספות שהם בשם ר"ת מכל מקום תורה היא וללמוד אנו צריכים. דלפי זה קשה דמאי מקשה בנזיר נהי דלא עביד מצוה מן המובחר וכו' ולמה לא מוקי דאיירי בכהאי גוונא שאכלו אכילה גסה לגמרי שקץ נפשו לאכול. ועל כרחק צריך לומר דאם כן היה קשה אנן חדא דרך קאמרין שצדיק הולך ופושע נכשל וכאן שני דרכים כדמקשה התם גם כן, אם כן הכי נמי איך אפשר לפרש שאכל לשם אכילה שאינו מתאוה לאכול דאם כן קשה שהרי זה שני דרכים הם שהצדיק אכלו בדין ופושע לאו בדין, וזה שני דרכים. ואין לומר כלל שדין אכילת פסח שהוא שבע הרבה עד שאינו מתאוה לאכול שאם כן לא היה מקיים מצוה מן המובחר, שיאכל הפסח והוא לא יתאוה לאכול, רק שיש בו טעם. ועוד תירצו התוספות רשע קרית ליה כלומר הרי אכילת פסחים לא מעכבת וכיון שקיים מצות פסח אף על גב דלא קיים מצות אכילת פסחים לא נקרא רשע אם לא קיים האחרת. וגם על זה יש לדקדק דזה אין טעם לו דסוף סוף במצוה השני רשע הוא. אבל הפי' הנראה בזה, כי אכלו לשם אכילה גסה ודאי אינה אכילה גסה ממש, וכך פירושו משל לשני בני אדם שאכלו הפסח על השבע אחד אכלו לשם מצוה ואחד אכלו לשם אכילה גסה, לא קאמר שאוכל אכילה גסה ממש רק אכלו לשם אכילה גסה שהוא זולל בשר אוכל אכילה גסה שהוא רעבתן ואוכל הפסח לשם רעבתנות שלו, ולא עשה המצוה מן המובחר מי שאוכל לשם אכילה גסה, ולא קאמר שאוכל הפסח להנאתו דזה מגונה טפי שהוא רעבתן אבל הנאה כדרך בני אדם לא נקרא זה פושע כלל. ומקשה כיון דסוף סוף היה מקיים מצות פסח רשע קרית ליה וכו', וכך מוכח בדברי רש"י ז"ל בנזיר בפרק מי שאמר (כ"ג ע"א) ולא מצי לאוקמה באכילה גסה גמורה דאם כן יקשה דהוי זה שני דרכים שהרי הצדיק אינו אוכלו כך ואם כן שני דרכים הם:

ובגמרא איבעיא להו סמוך למנחה גדולה תנן או סמוך למנחה קטנה תנן ופשיט סמוך למנחה קטנה תנן ומנחה קטנה מן ט' שעות ומחצה וסמוך למנחה הוא מט' שעות ולמעלה. וטעם חצי שעה שהוסיפו מפני כי מדינא מנחה גדולה מיד אחר חצות ומנחה קטנה אחר שיעבר חצי חציו האחרון של יום והוא מט' שעות ולמעלה, אלא כדי שיהיה ניכר בהכר גמור שנטו צללי ערב אמרו מנחה גדולה מזמן שש ומחצה, ומנחה קטנה כדי שיהיה ניכר עריבות היום והוא מן ט' ומחצה והיינו לחומרא כדתנן (פסחים נ"ח ע"א) תמיד נשחט

בשמונה ומחצה וקרב בתשעה ומחצה אבל לקולא לא אמרינן כך, ולפיכך לא יאכל אדם מט' שעות ולמעלה והיינו סמוך למנחה קטנה חצי שעה כאשר הגיע שעה ט' נתנו דין מנחה קטנה ולא יאכל:

וענין שתיית יין בערב פסח קאמר בגמרא רבא שתא חמרא כל מעלי יומא דפסחא כדי דניגרר לבא וניכל מצה טפי. ובפרק כיצד מברכין (ברכות ל"ה ע"ב) פריך וחמרא סעיד והא רבא שתא חמרא כל מעלי יומא דפסחא ומשני פורתא מסעד סעיד טובא מגרר גריר, ובתוספות מכאן משמע שאסור לשתות יין בערב פסח מן המנחה ולמעלה ואם רוצה לשתות, ישתה יין הרבה דטובא מגרר ע"כ. ואין דעת בעל הטור כן שפסק בסי' תע"א שיוכל לשתות הן רב הן מעט. ומהרי"ק ז"ל מן המתמיהים על הטור דהא התוספות הוכיחו מן הגמרא דיין מועט אסור לשתות. ואני אומר כי בעל הטור מפרש בגמרא פירוש נכון, שהוא מפרש יין טובא מגרר גריר פורתא מסעד סעיד, כלומר שהיין אף על גב שהוא סועד הלב מביא לו גרוי לאכול, ודבר זה הוא ביין סועד את האדם שמפרנסו ואינו רעב לאכול וזהו נקרא סעיד מכל מקום גורר לו תאות המאכל. כי חלוק יש מי שהוא אוכל לתאות האכילה או מי שהוא אוכל מחמת רעבון, כי האוכל מחמת רעבון אוכל אכילות שאינם טובים כדי להשביע נפשו ולפרנסו, ומי שהוא אוכל מחמת תאוה מתאוה דברים טובים, ולפיכך אמר יין טובא מגרר גריר פורתא הוא סועד הלב, כלומר הרבה מביא האדם לידי תאות המאכל ומעט הוא משביע, והא דלא קאמר בגמרא שהוא גורר טובא וסועד גם כן טובא, דאם היה סועד טובא היה יוצא שכרו בהפסדו דודאי האדם כל כך אוכל מחמת רעבון כמו שהוא אוכל מחמת גרר, ולפיכך אילו היה סועד כמו שהוא מגרר האכילה למה שתה יין כדי דניכול טפי הרי היין סועד כמו שהוא גורר אותו לאכילה, ולפיכך צריך לומר כי מה שהוא סועד אותו הוא פורתא ומה שהוא גורר אותו הוא הרבה, לפיכך היה רבא שותה יין אף על גב דהוא סועד אותו מעט לא היה חש לו אחר שהוא גורר את תאות מאכל הרבה, כך הוא פירוש הטור. והוא פירוש ראוי לסמוך על הטור כי הסוגיא דגמרא סועד אותו, דקאמר שם אמר רבא מנא אמינא לה דתניא בין ראשון לשני ישתה ואי אמרת מסעד סעיד וכו', ולפי' התוספות כיון דיין מעט סועד אכתי קשה למה ישתה בין ראשון לשני דאין נראה שיהיו שנים או שלשה רביעית יין נקרא טובא. ועוד דקאמר וחמרא מסעיד סעד כלל והכתיב ויין ישמח לבב אנוש מדקאמר וחמרא סעיד וכו' משמע שבא להוכיח מן הכתוב דאפילו פורתא לא סעיד, ואיך הוכיח מן המקרא דבר זה שהרי אפשר לומר דאיירי בחמרא טובא דלא סעיד לפי' התוספות. אבל לפי' אשר אמרנו אתי שפיר, דכל יין בעולם הוא סועד קצת, ומקשה וחמרא מי סועד קצת והכתיב ויין ישמח לבב אנוש אבל לא סעיד, וזה הפי' הוא נכון לפי סוגיית הגמרא בלי קושיא. ומדברי הרמב"ם (פ"ו מהל' חו"מ) אבל הוא אוכל מעט פירות או ירקות ולא ימלא כריסו מהם ע"כ. ונראה שפי' הרמב"ם כך מדאמר ר' יוסי אבל מטבל הוא במיני תרגימא ולא קאמר אבל אוכל מיני תרגימא, משמע דרך טיבול דוקא כדרך בני אדם שמטבילין קודם הסעודה כדי שיהיה ממשיך האכילה, וכן פי' הרשב"ם דברים האלו כגון מיני תרגימא וירקות ממשיכין את הלב לאכול, ומשמע כדרך בני אדם העושים כדי שיהיה גורר האכילה אבל לא ימלא כריסו מהם. והא דאמרינן כאן שאסור לאכול משעה ט' היינו שאסור לאכול מצה עשירה אבל מצה גמורה אסור מחצות, וכדאמרינן בירושלמי (פסחים פ"י ה"א) האוכל מצה בי"ד כאלו בועל ארוסתו בבית חמיו ע"כ. והטעם הוא מפני שמן חצות נאסר בחמץ ועדיין לא הגיע שעת מצות מצה עד הערב ודמיא לארוסה שנתארסה לאיש אחד ועדיין לא הגיע הזמן להיות מותרת לו עד שעת נשואין, לכך לא אמר היושב בסוכה בערב סוכות דהוה כבועל ארוסתו, דהתם שאני שהרי אין שם ארוסה דלא נאסר הבית מלישב שם, אבל בערב פסח דנאסר החמץ ולא הגיע הזמן למצה וזה הוי כבועל ארוסתו בבית חמיו, ואומר שם הבועל ארוסתו בבית חמיו מכין אותו מכות מרדות והאוכל מצה בערב פסח מכין אותו מכות מרדות. ודוקא מצה גמורה אסור לאכול אותה פי' מצה שיוצא בה לערב אבל מצה עשירה שאין יוצא בה אין

איסור לאכול ומט' שעות ולמעלה אסור מצה עשירה, וכך פירש הרא"ש והטור. ועל פי דרכים אלו אנו לומדים שמי שאין לו מצה גמורה כלל כי אם מצה עשירה אין מצוה כלל לאכול אותה, שאם היה מצוה לאכול מצה עשירה כשאין מצה אחרת היה אסור אפילו מצה עשירה לאכול שהרי ראוי להיות יוצא בה כשאין מצה אחרת:

ויש לדקדק על זה כיון דכתיב (שמות י"ב) בערב תאכלו מצות ומצה עשירה מצה היא שהרי כל המנחות באות מצה והיו נלושות בשמן ואם כן היכא שאין לו רק מצה עשירה ולא יכול לקיים מצות לחם עוני למה לא יקיים מצות מצה לכל הפחות ולפי זה אפילו מצה עשירה אסור לאכול, והא דקתני לא יאכל מט' שעות ולמעלה היינו שלא ימלא כריסו משאר מיני תרגימא. ותימא שהביא ראייה מדקאמר בפרק ערבי פסחים לא יאכל מן המנחה ולמעלה ומשמע דוקא סמוך למנחה הוא דאסור אבל קודם לזה שרי, ומדקדק הרא"ש השתא במה איירי אי בחמץ הא אסור משעה ד' ואי במצה אסור לאכול בערב פסח ואי במיני תרגימא הא שרי כל היום, אלא במצה עשירה איירי דאסור מן סמוך למנחה וקודם לזה שרי ע"כ דברי הרא"ש, ובודאי אין ראייה לדברי הרמב"ם דלא שריא במיני תרגימא רק מעט אבל לא ימלא כריסו מהם, ואף לדברי הרא"ש דכל מיני תרגימא שרי אפילו אינו אוכל דרך טיבול אפשר לאוקמה במצה המבושלת ופרוסה קיימת וק"ל כר' יוסי שאין יוצא במבושל דבעינן טעם מצה אף על גב דלענין המוציא בודאי לחם הוא ומברכין עליו המוציא היכא שהפרוסה קיימת ויש כאן תואר לחם, לענין מצה לא נקרא מצה כיון שאין בו טעם מצה שהוא מבושל, ושמא בהאי גוונא שרי בערב פסח דלאו מצה הוא כלל אבל מצה עשירה מצה היא, ואם מיני תרגימא שרי לגמרי אם כן למה הוצרך בגמרא דמטבל במיני תרגימא הוי ליה למימר דכל מידי דלאו פת שרי לאכול משום דלא סעידי אבל בודאי כל מידי אסור לאכול ולא שרינן רק מאי דמביא תאות המאכל דהיינו דבר מועט כגון טבול במיני תרגימא. ועוד דקאמר אחר זה רב יצחק מטבל בירקא וש"מ דלא כל מידי דאכילה שרי אלא כגון הטבול וכיוצא בזה שהוא גורר תאות המאכל. אמנם בודאי הא מילתא נראה פשוט אם אין שום מים במצה דבכהאי גוונא לאו משום מצה עשירה בלבד אינו יוצא בה רק משום דלא בא לידי חימוץ ובודאי במצה שאינה בא לידי חימוץ אינו יוצא בה כלל אף בשעת הדחק דהוי כמו אורז ודוחן דלא הוי מצה כלל וכהאי גוונא בודאי שרי. ור"ת שהיה מתיר בודאי כהאי גוונא התיר והא לא הוי טעמא משום מצה עשירה שזה שייך במצה שיש בה מים ומי פירות ביחד דזה בא לידי חמוץ רק דהוי מצה עשירה אבל אם נלושה במי פירות בלבד דבר זה לא בא לידי חימוץ ושרי לגמרי:

והא דתנן לא יאכל מן המנחה ולמעלה בערבי פסחים הטעם משום חיובא דמצה שלא יבא לאכול מצה אכילה גסה ופריך בגמרא אהא דקאמר דאף ר' יוסי מודה בע"פ שלא יאכל מן המנחה ולמעלה ומקשה מהא דאמר ר' ירמיה א"ר אבובא א"ר יוחנן א"ר יוסי בר חנינא הלכה כר' יהודא בערב פסח הלכה כר' יוסי בערבי שבתות הלכה כר' יהודה בערב פסח מכלל דפליגי אף בערב פסח ומתרץ לא מכלל דפליגי בהפסקה וקאמר שם לא זזו משם עד שקבעו הלכה כר' יוסי ואמר רב יהודה אמר שמואל אין הלכה לא כר' יוסי ולא כר' יהודה אלא פורס מפה ומקדש. רב אלפס לא הביא רק דברי שמואל דפורס מפה ומקדש ודחה דברי ר' יוחנן ור' חנינא שפסקו הלכה כר' יהודה בע"פ והלכה כר' יוסי בערבי שבתות. ומפרש הר"ן והרמב"ם טעם הדבר דהלכה כשמואל משום דתניא כותיה דתניא ושויין שאין מביאין את השלחן ואם הביא פורס מפה ומקדש והיינו כשמואל דהא לר' יהודה לא סגי בפורס מפה רק צריך עקירת השלחן לגמרי, ולר' יוסי לא צריך פריסת מפה כיון דסובר דאין מפסיקין א"כ לא צריך פריסת מפה, ואם כן כשמואל אתיא וסיפא דברייתא דקתני אם הביא כו' לא הדר ארישא דברייתא דקתני ושויין וכו' אליבא

דר' יהודה ור' יוסי אלא סיפא דקתני ואם הביא תנא קאמר לה, כך פי' הר"ן. אבל קשיא לי מנ"ל לומר כך דשמא אף ר' יהודה מודה דסגי בפריסת מפה דהא דמצריך אליבא דר' יהודה הפסקה לגמרי היינו כשהוא אוכל כבר ואם לא יפסיק בעקירת שלחן אין נראה שהסעודה באה לכבוד שבת לכך צריך עקירת שלחן, אבל כאן שלא אכל קודם סגי בפריסת מפה, אף על גב דר' יוסי קסבר דאין מפסיקין היינו משום שאכל כבר לא הצריכו חכמים להפסיק במידי אבל כשלא אכל לא סבר כך, דהא ע"כ צ"ל אליבא דר' יוסי כך דהא אף על גב דסבר ר' יוסי אין מפסיקין קאמר ושון שאין מביאין את השלחן עד שיקדש וע"כ היינו טעמא משום דלכתחלה יש לו לקדש תחלה ולא אמרו אין מפסיקין אלא א"כ כבר אכלו, וה"נ מודה ר' יוסי שצריך פריסת מפה כיון דלא אכלו תחלה. ויש לפרש דרב אלפס ס"ל דטעמא דר' יוסי דלא יקדש באמצע סעודה ולא יפסיק בעקירת שלחן רק יקדש כך באמצע סעודה, משום שאין נראה שהסעודה באה לכבוד שבת כיון שלא הפסיק בעקירת שלחן, לכך סבר ר' יוסי שאוכל עד שתחשך ומפסיק ומקדש ואם יקדש בתוך הסעודה לא היה ניכר שהסעודה באה לכבוד שבת. והשתא הוי שפיר סייעתא דהא חזינן דפורס מפה ומקדש הוי שפיר היכר שהרי אם הביא השלחן פורס מפה ומקדש ולא אמרינן דלא הוי היכר שהסעודה באה לכבוד שבת וא"כ בתוך הסעודה נמי פריסת מפה הוי הכי שפיר:

ועוד נראה טעם רב אלפס שפסק כשמואל דאי לאו דידע שמואל דחכמים פליגי לא היה פוסק דלא כר' יוסי ודלא כר' יהודה אבל ידע שמואל בקבלה דחכמים חולקים ואמרו דסגי בפריסת מפה ומקדש. והכי איתא בירושלמי (שם) דחכמים חולקים על רבי יוסי ועל רבי יהודה ולפיכך יש לפסוק כשמואל, ולפיכך דחה רב אלפס דברי ר' יוחנן ור' יוסי בר חנינא, ואף לענין פסח סגי בפריסת מפה ומקדש דאין לומר כלל דבפסח צריך עקירת שלחן לגמרי, דאין סברא לחלק דכיון דפריסת מפה הוי סלוק סעודה א"כ לגבי פסח נמי דהא לא בעינן בפסח רק שיפסיק ויאכל מצה. ורשב"ם פסק כשמואל בשאר ערבי שבתות ובערב פסח צריך הפסוק בעקירת השלחן, ודברי תימה מאוד דהא חומרא דפסח לא הוי רק משום אכילת מצה ולהא מלתא סגי בפריסת מפה כמו בשאר ערבי שבתות דלמה לא סגי בע"פ ג"כ, ודברי רב אלפס הם עיקר. ודקדק הרא"ש מהא דתנן לא יאכל אדם מן המנחה ולמעלה עד שתחשך דאשמועינן דגבי פסח אסור לאכול עד שתחשך אף על גב דבשאר ערבי שבתות מותר להוסיף מחול על הקודש ויש לאכול קודם הלילה בערב פסח אסור משום דאיתקש מצה לפסח ופסח נאכל בלילה אף מצה נאכל בלילה ע"כ. וצריך עיון דהא סעודת שבת צריך להיות בלילה דצריך לאכול סעודה אחת בלילה ואם כן איך יאכל ביום קודם הלילה, ולא דמי לקדוש אף על גב דצריך לקדש בלילה מצי לקדש ביום כשמוסיף מחול על הקודש דהתם הקדוש מוכיח שהוא מוסיף על הלילה ולכך יכול לקדש ביום שהקדוש קאי על השבת ואף על גב שמקדים הקדוש לענין זה יכול להוסיף מחול על הקודש אבל לאכול הסעודה שחייב לאכול בלילה סוף סוף האכילה ביום, ויראה שלא סמכו לעשות סעודת שבת ביום רק בשביל שנמשכת עד הלילה וכיון שנמשכת עד הלילה הסעודה היא בשבת ג"כ ואף על גב דלא היתה התחלת סעודה בשבת כיון שאכל אחר הקדוש מוכח שפיר שהסעודה היא לכבוד שבת רק מצות סעודה דצריכה שתהא אחת בלילה סגי בהא מלתא שהסעודה נמשכת עד הלילה, ולפי זה אותם הממהרים עד שמפסיקים באכילה קודם קדוש היום לא יפה עושין:

ואפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב. פי' שמיסב במטה ושלחן כדרך בני חורין זכר לחירות. ופי' הסבה מלשון ישיבה כמו שתרגם (בראשית ל"ז) וישבו לאכול ואסתחרו שהוא מלשון סבוב וכן פי' רב האי גאון. ומפני שאז"ל (כתובות ק"א ע"א) כל ישיבה שאין בה סמיכה עמידה טובה הימנה ולפיכך צריך לסמוך אבל לעולם הסבה מלשון ישיבה, ועוד שלא היה נראה שיושב כדי לאכול א"כ מסיב כמו שדרך להסב לאכול

על ידי סמיכה ולכך נקט עד שיסב ולא אמר עד שישב. ומפרש בגמרא מצה וארבע כוסות צריכים הסבה ואם לא אכל כזית מצה בהסבה לא יצא וצריך לחזור ולאכול וכן אפיקומן צריך גם כן הסבה, אבל מרור אין צריך הסבה שאינו זכר לחירות. וקאמר בגמרא פרקין לא שמייה הסבה ולא עוד אלא שמא יקדים קנה לוושט. רש"י פירש אפרקין קאי שמתוך שצוארו שוחה לאחוריו שיפוע כובע הסותם פי קנה נפתח ומתקפל למעלה והקנה נפשט למעלה והמאכל נכנס לתוכו. ורשב"ם ז"ל פי' אהסבת ימין קאי דהוושט הוא על דרך ימין ונפתח הכובע שעל פי הקנה מאליו כשהוא מטה כלפי ימין כך פי' הרשב"ם. והשתא לפי פי' זה אטר יד ימין מסיב כשאר אדם על צד שמאל שאם ישב על צד ימין נפתח הכובע מאליו. ולפי' רש"י הסבת ימין הטעם משום דצריך לאכול בימין לכך הסבת ימין לא הוה הסבה, וכת' הרא"ש ז"ל והטור כי לדברי רש"י ז"ל אם הוא אטר יד ימין מסב על השמאל ודחה הרשב"ם פרש"י דאי הוה קאי על פרקין הוי ליה למסמכיה על פרקין ולא על הסבת ימין, ולפי' רשב"ם כך יהיה פירושו הסבת יין לא שמייה הסבה משום דצריך לאכול בימינו ואין לפרש משום דשמא יקדים קנה לוושט דזה אמר אחריו ולא עוד וכו' וא"כ לפי טעם הראשון הסבת ימין לא שמה הסבה, ואם הוה אטר יד ימינו מסיב על שמאל דהוא ימין לכל אדם, ואח"כ אמר ולא עוד וכו' לפי' זה אטר יד ימינו מסיב על שמאל של כל אדם. ואפשר לישב דהכי פירושו הסבת ימין לא שמייה הסיבה שאין דרך בני אדם להסב על ימין שמא יקדים קנה לוושט ואם כן לאו מצוה עביד ולא עוד אלא שהוא סכנה לו שמא יקדים קנה לוושט. אמנם קשיא לי דלפי' רשב"ם אטר יד ימינו מסיב כשאר אדם ואיך אפשר לו לאכול בשמאלו וכי דרך חירות הוא זה, ואי לאו פרש"י והרשב"ם הייתי מפרש הסבת ימין לא שמה הסבה משום שאין זה דרך חירות שאין אדם יכול לאכול בשמאלו ולא עוד וכו', וכך פירושו מתוך שאינו יכול לבלוע שפיר כי האכילה בכח צד ימין היא וכשהוא מסיב על ימינו לא יכול לבלוע כראוי ומתוך דוחק הבליעה יש לחוש שמא יקדים קנה לוושט כך נראה פשוט וברור, והשתא בודאי לעולם צריך אטר יד ימינו להסיב על שמאלו שהוא ימין כל אדם:

אשה לא צריכה הסבה ומפרש בשאלתות (פ' צו סי' ע"ו) טעמא דמלתא משום דלאו אורחא דאשה למזגא. ובספרים שלנו בגמרא אשה אצל בעלה לא צריכה הסבה ומשמע דאשה אחרת צריכה הסבה. ואין גרסא זאת נכונה דמאי שנא אצל בעלה אם משום יראת בעלה לא הוי כ"כ כמו יראת אב על בן ואמרין שם בן אצל אב צריך הסבה. ואף על גב דכתיב (ויקרא י"ט) איש אמו ואביו תיראו, הך יראה מפרש בקידושין (ל"א ע"ב) איזהו יראה אינו עומד במקומו ואינו יושב במקומו ואינו מכריע דבריו כל הדברים שאם היה עושה אותם נראה כמקל בכבוד אב אבל להסיב דרך כבוד שרי, אבל בפני רבו אין צריך להסיב דמורא רבך כמורא שמים ואינו נוהג בשררה לפניו ולפי' אין צריך להסיב. ומזה נראה שאם הוא אביו ורבו אין צריך הסיבה דהא ודאי השתא נמי מורא רבך כמורא שמים איכא, אבל הרא"ש והטור פסקו דאם אביו הוא רבו צריך הסבה וראייתם מדקאמר בן אצל אביו צריך הסיבה וסתם אב מלמד את בנו תורה דאמרין בקדושין (שם) דהבן ירא מאביו יותר מאמו מפני שלמדו תורה אם כן סתם אב מלמד את בנו תורה ע"כ. ויש לדקדק דמה בכך שסתם אב הכתוב בתורה מלמד את בנו תורה, אבל באב שדברו חכמים אין נראה שסתם אב מלמד את בנו תורה דלפעמים אביו ע"ה דאמרין בפרק אלו מציאות (ב"מ ל"ג ע"א) אבידת רבו קודם לאבידת אביו ואם כן מצינו אב שאינו רבו שאבידת אביו והוא רבו קדמה לאבידת רבו. ועוד דסוגיא דתלמודא לא משמע הכי שהרי משמעות הגמרא שבא לומר שבן אצל אביו צריך הסיבה ולא אמרין משום מורא האב יהיה פטור מן ההסבה, ולפי' פי' הרא"ש ש' אדרבה בשביל שהוא אביו גורם לו שהוא חייב בהסבה שאם לא היה אביו היה פטור משום שהוא רבו ומשום שהוא אביו צריך הסבה ואין משמעות הסוגיא כך. ועוד דאם כפי' הרא"ש הוי ליה לסמוך בן אצל אב אחר תלמיד אצל רב והיה שפיר פירושו תלמיד אצל רבו אין צריך הסיבה, ואם הוא בן אצל אביו אף על גב דהוא רבו צריך הסיבה ומדקבעו קודם תלמיד אצל רבו לא קאי

על זה כלל שהבן הוא תלמידו, ונראה שדעת הרא"ש דסתם אב כאלו נתן לו רשות וסבר שאם רבו נתן לו רשות צריך הסבה ויתבאר זה בסמוך. והא דקאמרינן תלמיד אצל רבו אין צריך הסבה אפילו רבו שאינו מובהק, וראיה מהא דמייתי עם הכל אדם מסיב ואפילו תלמיד עם רבו והוצרך לאוקמא בשוליא דנגרי ומדלא מוקי ליה בתלמיד שאינו מובהק שמע מינה דאף בתלמיד שאינו מובהק אין צריך הסבה וקשיא לי מנ"ל למקשה דבר זה דלמה לא יהיה חלוק בין רבו מובהק לשאינו מובהק דהא אשכחן בדוכתי אחריתי (קידושין ל"ג ע"א) לענין קימה דבפני רבו מובהק מלא עיניו ואילו ברבו שאינו מובהק אין צריך לעמוד רק ד' אמות. ועוד דהא קאמרינן טעמא שאין צריך להסיב מפני שמורא רבך כמורא שמים וזה לא שייך רק ברבו מובהק דברבו שאינו מובהק לא שייך טעמא דמורא רבך כמורא שמים, שאם היה שייך האי טעמא היה צריך לעמוד מפניו גם כן כמלא עיניו דהא מורא רבך כמורא שמים ואי משום דלא מצי אשכח דמצי למסב רק בתלמיד דהוא שוליא דנגרא בודאי נוכל לומר משום דסתם רבו הוא רבו מובהק אבל שאינו מובהק רבו אינו מובהק קרי ליה, ולפיכך נראה שהדבר צריך עיון ולכך יתן לו רבו רשות ואז צריך הסבה. ואם נתן לו רבו מובהק רשות נראה שאין מתחייב בזה בהסבה שהרי יאמר שהוא לא רצה להסיב מחמת יראה ואינו מחויב, ומה שפסק הרמב"ם (פ"ז מחו"מ) תלמיד עם רבו אינו מסב ואם נתן לו רשות מסב אינו רוצה לומר שצריך להסיב אם נתן לו רבו רשות אלא שרשות להסב לאפוקי אם לא נתן לו רבו רשות אינו יכול להסב. וכן יש להוכיח דקאמר בגמרא תלמיד עם רבו אין צריך הסבה במה אמרו אם כשלא נתן לו רשות הוי ליה למימר אינו מסב שאין לו להסב ולמה אמר אין צריך להסב אלא איירי כשנתן לו רשות ואפילו הכי אינו צריך. ובתרמות הדשן כתב שאם הוא סועד אצל תלמיד חכם מופלג בדורו אין צריך הסבה, וקשיא מה שאמרו תלמיד אצל רבו ומפרש הטעם משום מורא רבך כמורא שמים ולא שייך הך טעמא כי אם ברבו מובהק, אך בודאי אם סועד אצל רב שהוא מנהיג בעיר כיון שכל העיר נוהג על פיו זה נקרא רבו אף על גב שהוא לא למד בפניו כיון שהוא רב בני העיר והוא גם כן בעיר:

השמש צריך הסבה דאמר רבי יהושע בן לוי השמש שאכל כזית בהסבה יצא. ומדבר זה למד הרא"ש ז"ל מדקאמר יצא שמע מינה כל מידי דבעי הסיבה כגון מצה וארבע כוסות אם לא הסב לא יצא וצריך לחזור לאכול ולשתות. והתוספות מסתפקין בכוס שלישי וכוס רביעי דכיון שאסור לשתות בין כוס שלישי לרביעי שלא יהיה נראה כמוסיף על ארבע כוסות אם צריך לשתות כוס אחר בהסבה. אבל להרא"ש פשיטא הא מילתא דלא הוי זה כמוסיף על הכוסות דכיון שצריך לשתות בהסבה אם שתה בלא הסבה אין כוס זה ששתה ממנין ארבע כוסות וצריך לשתות כוס אחר. ואותם שמברכין על כל כוס וכוס ברכה ראשונה אם שותה כוס ראשון בלא הסבה, אם לא היה דעתו לשתות בין ראשון לשני הוי כמו נמלך וצריך לברך עתה כששותה בהסבה ואם היה דעתו לשתות בין ראשון לשני כיון דלא עקר דעתיה מלשתות כששתה כוס ראשון אף על גב ששתה בלא הסבה כששותה כוס שני בהסבה אין צריך לברך שכבר ברך, אבל בין כוס שלישי לכוס רביעי דלעולם אסור לשתות בודאי כששתה כוס שלישי עקר דעתיה מלשתות ומברך כשחוזר לשתות כוס שלישי בהסבה דהא לא הוי דעתיה לשתות והוי הסח הדעת. ומהא דקאמר ר' יהושע בן לוי השמש שאכל כזית מצה בהסבה יצא, יש לי ללמוד מדקאמר בדיעבד יצא שכל מה שאוכל מצה בליל פסח לכתחלה צריך הסבה, דאף על גב דיוצא בכזית אחד אם אכל הרבה הכל היא מצוה אחת, ויותר עדיף שיהיה כל אכילתו במצוה ולפיכך יש לו לאכול כל האכילה של מצה בהסבה שהוא דרך חירות, דאם לא כן למה נקט השמש שאכל כזית מצה בהסבה יצא אלא דוקא שמש שמשמש לבני סעודה ואי אפשר לו להסב אבל שאר כל אדם יסב כל זמן שאכל מצה, כי אכילת כזית שאמרו חכמים בכל מקום היינו לענין זה שיוצא בו אבל אם אכל יותר הכל נחשב אכילת מצה של מצוה ולפיכך למה יבטל עצמו מן המצוה, וכן פירש הרמב"ם ז"ל. ואבי העזרי פסק דבזמן הזה בארצות אלו שאין דרך להסב

כל השנה אף בליל פסח אינו צריך אלא מסב או יושב כדרכו. ודברי תמיהה הן דמה בכך שאין מסב כל השנה ואין מראה חירות בעצמו, בליל הזה מחויב להראות עצמו כאלו בן חורין ולפיקך צריך להסב אף על גב שכל השנה אינו מסב ואינו מראה חירות בלילה הזה חייב:

ולא יפחתו לו מארבע כוסות. פי' שתקנו ארבע כוסות דרך חירות והטעם יתבאר למה ארבע לא פחות ולא יותר. ופירושו התוספות דמתוך הלשון משמע דאין צריך ארבע כוסות כי אם לבעל הבית והוא מוציא את כלם דמאי שנא ד' כוסות מקדוש של כל השנה, ועוד דאמרינן בגמרא השקה ממנו לבניו ולבני ביתו יצא והוא דשתה רובא דכסא משמע דהם יצאו בשמיעה. ויש לדחות דאיירי שלא הגיעו לחינוך ומיהא משמע בגמרא שצריך כוס לכל אחד ואחד דקאמר הכל חייבים בד' כוסות אחד נשים ואחד אנשים, ויש לדחות דחייבים לשמוע ארבע כוסות קאמר ע"כ. ולא הבנתי דבר זה דלא שייך שיהיה מוציא את אחרים בד' כוסות, דמאי שנא ממצה ומרור דכמו שאין יכול האחד להוציא את האחר במצה ובמרור כך אינו יכול להוציא בד' כוסות דמצוה דרמיא עליה הוא. ומה שהביא ראייה מן קדוש של כל השנה התם עיקר מלתא לאו הכוס הוא אלא עיקר מילתא הוא הקדוש אלא שאין מקדשין אלא על הכוס וכיון ששתה בעל הבית שפיר דמי, אבל הכא עיקר מלתא הוא הכוס ולא הקדוש רק שתקנו שכל אחד ואחד מן הכוסות יעשה עליו מצוה אבל הכוס הוא עיקר ולא שייך בזה שהוא מוציא אחר:

ואמר רבי יהושע בן לוי נשים חייבות בארבע כוסות שאף הם היו באותו הנס, ופי' שהיה יציאת מצרים להם גם כן כמו לאנשים:

ואם תאמר בישיבת סוכה נמי לחייבו משום שהיו בנס של סוכה. ואין זה קשיא דאף על גב שהיו הנשים בנס סוכה רחמנא פטרה הנשים, והמלך יכול לפטור את מי שירצה מן השעבוד אף על גב דלפי הסברא הכל משועבדים יכול לפטור את שירצה, אבל מצות דרבנן דקבלנו אנחנו ארבע כוסות בשביל נס הגאולה אין חלוק בין נשים ובין אנשים כיון שהכל היו באותו הנס ולפיקך המצוה אף על הנשים. שלא נתן השם יתברך מצות סוכה לישראל בשביל שישבו בסוכות כשיצאו ממצרים אבל עיקר המצוה כמו שאר מצות שנתן השם יתברך לישראל רק שתלה טעם המצות במה שהושיב את ישראל בסוכות, וחילוק יש בין נתינת המצוה לישראל וטעם המצוה שהרבה דברים יש להם טעם ולא רצה השם יתברך לגזור אותם לכך הטעם הוא דבר בפני עצמו והמצוה דבר בפני עצמו, וכל מצות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות אבל גבי ארבע כוסות שלכך תקנו חכמים בשביל הנס והנס היה שוה לנשים כמו לאנשים. ועוד דלא דמי מצוה דרבנן דכל מצות דרבנן הם תלויים בלא תסור, וכאשר מקיים מצות ארבע כוסות מקיים מצות לא תסור שזהו עיקר המצוה, ולפיקך בפרק כיצד אשת אחיו (יבמות דף כ' ע"א) קרא השניות שהם מדברי סופרים איסור מצוה משום שמצוה לשמוע אל דברי חכמים וכל המצות שהם מדבריהם הם בלאו דלא תסור ולא שייך בלאו דלא תסור מצות עשה שהזמן גרמא דזהו לא תעשה. ויש מפרשים כיון שמצאנו שכל מצות לא תעשה אף הנשים חייבין בהן משום דחמירי דיש בהן מלקות אפילו הוי זמן גרמא, ומצינו שמצות דרבנן חמורים מן מצות לא תעשה כדאמרינן בעירובין (כ"א ע"ב) בני הזהר בדבריהם יותר מבשל תורה שדברי תורה הן עשה ולא תעשה אבל העובר על דבריהם חייב מיתה, וכיון דלא תעשה שיש בו מלקות האשה חייבת בהן בין שהזמן גרמא בין שאין הזמן גרמא מצות של דבריהם שיש בו חיוב מיתה כל שכן שאין חלוק בין מצות עשה שהזמן גרמא ובין אין הזמן גרמא, ופירוש הראשון פשוט:

אמר רב יודא אמר שמואל ארבע כוסות הללו צריכין שיהיה בהן מזיגת כוס יפה שהוא כוס של ברכה. ושעור זה הוא רביעית הלוג וכך יהיה בכל כוס וכוס, ומדת הכלי ארכו ב' אגודלים וכן רחבו גבהו כשני

אגודלים וחצי אגודל וחומש אגודל. ופירשו בתוספות הא דאמרינן צריך שישתה רובו היינו מלא לוגמא וראייתם מהא דאמרינן המקדש וטעם מלא לוגמיו יצא שמע מינה דסגי בטעימת מלא לוגמא, ואין שאר כל המפרשים מודים בזה. ודאי לא דמי לקידוש דהתם לא בעינן רק טעימת הכוס ובטעימת מלא לוגמא נקרא טעימה, אבל כאן צריך שישתה רובא דכסא, לפיכך לא אמר הכא גבי ארבע כוסות והוא ששתה מלא לוגמא אלא אמר והוא ששתה רובא דכסא דמוכח שגבי ארבע כוסות אין הדין שיוצא בטעימת מלא לוגמא אלא צריך שישתה רוב הכוס וגבי קדוש וברכת המזון סגי בטעימת מלא לוגמא. ומכל מקום נראה לכתחלה צריך שישתה כל רביעית דלא אמרינן רובא ככולא אלא לענין שיוצא ברובא, אבל לכתחלה צריך כולא דלא סמכינן ארובא אלא בדיעבד, וכן מוכח בכמה דוכתי וכך פירשו התוספות. ואם היה כוס גדול יש להסתפק כיון דצריך לשתות רובא דכסא לא יצא רק עד שישתה רוב הכוס כמו שהוא או נימא כיון דשיעור כוס הוא רביעית סגי ליה ברביעית או ברוב רביעית, ואף על גב שיש בו הרבה יותר מרביעית נקרא שתיית כוס ברביעית. ודעת הרמב"ן ז"ל שאם הכוס מחזיק שנים או שלשה רביעיות צריך שישתה רובו לפי מה שהוא, והטעם שצריך לשתות ארבע כוסות ולפיכך בעינן רובו דכוס. אמנם יש מפרשים דאין צריך שישתה רוב הכוס אלא אם שתה רוב רביעית יצא דכיון שאם לא היה נותן בו מתחלה כי אם רביעית אף על גב שהכוס היה גדול מאוד יוצא בו, דלא מצינו שצריך שיהיה הכוס מלא אם כן השתא שהיה הכוס מלא בשביל זה לא נאמר כלל שיהיה חייב לשתות כל מה שבתוכו אלא יוצא אף על גב דלא שתה רק רביעית. ויש לחלק דודאי אם לא היה מתחלה בו רק רביעית שפיר דמי דמה שהוא בו הוא הכוס שהוא צריך לשתות, אבל אם הכוס מלא כל מה שיש בכוס הוא הכוס וצריך שישתה רוב הכוס. ועוד דודאי נראה צריך שיהיה הכוס מלא עד רובו לכל הפחות דאם לא כן לא נקרא כוס כלל אם אין רובו מלא. אך יש להוכיח דצריך שתיית רוב הכוס דהא דקאמר והוא שישתה רובא על כרחך פירושו שישתה רוב הכוס ממש, שאין לפרש רוב הכוס היינו רוב רביעית דשיעור זה לא מצינו בשום מקום רוב רביעית רק היכא דבעינן רביעית צריך רביעית שלם ולא שייך ברביעית רוב. ואם כן מה שייך רוב הכוס אם אין צריך לשתות רק רביעית בכוס גדול, ואין לומר דהא דקאמר רובא דכסא היינו היכא שאין שם רק רביעית אבל אם יש הרבה אין צריך רק רביעית, זה אין נראה כלל דממה נפשך אם אזלינן בתר כוס צריך רובא, אף על גב דאיכא שם הרבה, ואם אזלינן בתר רביעית צריך רביעית שלם, ולפיכך מי שיש לו כוס גדול צריך שיהא הכוס מלא עד רובו וישתה רוב הכוס ואם הוא מזוג צריך שיהיה אחר המזיגה עם המים רביעית הלוג:

שתאן חי פירוש בלא מזיגה יוצא, ומפרש רבה שיצא ידי ד' כוסות אבל ידי חירות לא יצא שאין זה דרך חירות לשתות יין חי הלכך לא יצא ידי חירות. וזה דווקא ביינות שלהם אבל ביינות שלנו לא בעי מזיגה, וכך יראה שהמזיגה הוא לפי היין כדמוכח בפרק המוציא יין (שבת ע"ז ע"א) דקאמר והמזוג שני חלקים מים מן היין השרוני וקאמר יין השרוני דרפי אבל שאר יינות שלשה חלקים מים ואחד יין, וממילא יינות שלנו דאינם צריכים מזיגה משום דרפי אינם צריכים מזיגה כלל. מיהא נראה מדברי הגמרא שצריך מעט מים ככוס של ברכת המזון דאמר רבי אליעזר בפרק שלשה שאכלו (ברכות נ' ע"ב) הכל מודים בכוס של ברכה דאין מברכין עד שיתן לתוכו מים, ואין הטעם שם משום מזיגה בשביל שאין ראוי לשתות דלא קאמר רק עד שיתן לתוכו מים ולא קאמר שימזוג ואין חלוק בין הרבה למעט. והטעם הוא בעיני פשוט כי אף על גב שהיין אין צריך מזיגה, כיון שהיין עצמו והם יינות ארץ ישראל שהם עיקר יינות דודאי צריכין מזיגה אם כן מצאנו ענין היין שצריך אל המים, דיינות ארץ ישראל עיקר והם צריכים אל המים לכך אין מברכין על שום יין עד שיתן לתוכו מים שהרי כשנברא היין צריך הוא אל המים, ואפילו אם לא נתן בו אלא מעט מים כיון שנמצא שהוא תקון היין סגי ואדרבה אם הוא מזוג לגמרי לא יברך עליו דכיון שיצא משם יין ונקרא מזוג אין ראוי לברך עליו לכך אמרינן דאחד מי' דברים הנאמרים בכוס של ברכה דצריך

שיהיה חי ופירשו חי מזוג ולא מזוג כדי שלא יצא מתורת יין, אבל מים מעט צריך כיון שאין היין ראוי לשתות בלא מים והמים הם תיקון היין צריך שיהיה בו מים. לכך בכוס של ברכה כיון דהמים הם עלוי לייש ליתן בו מים אבל בשאר כוסות אפילו לכוס של קדוש לא בעי למצוה כי אם בכוס של ברכת המזון, וכן מוכח בפרק המוכר פירות (ב"ב צ"ז ע"א) דקאמר שם אין מקדשין אלא על יין הראוי לנסך על גבי מזבח ופריך למעוטי מאי אילימא למעוטי מזוג וכו' עלויי עליה דאמר ר' אליעזר אין מברכין על יין עד שיתן לתוכו מים ע"כ, משמע דאף בכוס של קדוש אין צריך, דאי בכוס של קדוש נמי אין מקדשין אלא אם כן יתן לתוכו מים לא הוי להקשות עלויי עליה אלא הוי ליה להקשות הא אין מקדשין אלא במים אלא דווקא בכוס של ברכה צריך שיהיה בו מים אבל בקידוש לא וכן בארבע כוסות, וממילא כיון דצריך שיהיה כוס ברכת המזון גופיה אינו מזוג לגמרי כל שכן דכוס של קדוש וארבע כוסות בפסח אין מקדשין על המזוג לגמרי דיין המזוג לגמרי לא נקרא בשם יין סתמא אלא יין מזוג כך נראה:

שתאן בבת אחת יצא רב אמר ידי יין יצא ידי ארבע כוסות לא יצא, פירוש דיצא ידי יין דנחשב לו ככוס אחד אבל למספר ארבע כוסות אין עולה לו שצריך לשתות ארבע כוסות. ופירש רש"י ז"ל שעירה כל הארבע כוסות בכוס אחד ושתאן בבת אחת. והקשה רשב"ם ז"ל דאפ"י עירה הרבה בכוס אחד לא נחשב זה רק כוס אחד, ופירש רשב"ם שתאן בבת אחת שלא על סדר משנתנו אלא שתאן רצופים וכן פירש הרא"ש ז"ל והטור ז"ל. ולפי הנראה שאין זה קשיא דרש"י סובר כמו אותם המפרשים באם יש כוס גדול אין צריך לשתות הימנו רק רביעית והשתא הוצרך לאשמועין שלא תאמר כיון ששתה ארבע רביעיות יצא. והרשב"ם סובר כדעת הרמב"ן כדלעיל דאם לא כן למה הוי כוס אחד הרי יכול לשתות קצת מן הכוס ואין צריך לשתות כל הכוס. ותימה לרשב"ם כיון ששתה ארבע כוסות אף על גב דשתאן רצופים למה אינו יוצא דסדר משנתנו לא הוי אלא למצוה, דקאמר בגמרא אהא דתנן מזגו לו כוס שלישי מברך על מזונו ומדקדק שמע מינה ברכת המזון טעונה כוס ומתריך ארבע כוסות תקנו רבנן כל חד וחד נעביד ביה מצוה ואם כן למה יהיה מעכב. ולפי הנראה דברי הטור סתרי אהדדי שהטור פירש שאם שתה בלא הסבה צריך לשתות פעם אחרת, והשתא הרי כוס שני ששתה אחר כך לא אמר ההגדה עליו או שלא ברך על מזונו עליו ואפילו הכי יצא, ודוחק לומר כיון שהפסיק בנתיים בברכת המזון אף על גב דלא אמר ברכת המזון עליו שפיר דמי, דמנא להו להרא"ש והטור סברא זאת כיון דבעינן על סדר המשנה שמא צריך נמי כפי סדר המשנה לומר על כל כוס וכוס כמו שתקנו חכמים, ומי דחקו לרשב"ם לפרש כך שהרי נוכל לפרש שהניח שתיים או שלשה כוסות בפיו בבת אחת לא יצא שאין כאן ראשון ולא שני וצריך שיהיה ראשון ושני:

ולענין יין אדום משמע בגמרא שאין צריך לחזור אחר אדום דתניא ארבע כוסות הללו צריך שיהיה בהן כדי רביעית אחד חי אחד מזוג אחד חדש ואחד ישן רבי יהודה אומר צריך שיהיה בהם מראה וטעם יין ע"כ. ומשמע דתנא קמא סבר לא צריך טעם יין והלכה כתנא קמא, ובגמרא קאמר אמר רבא מאי טעמא דרבי יהודה דכתיב אל תרא יין כי יתאדם משמע לרבנן לית ליה הך טעמא ואף על גב דאינו אדום יוצא בו. והא דאמר בפרק המוכר פירות (שם ע"ב) בעי מיניה רב כהנא חמוה דרב משרשיא מרבא חמרא חירין מהו אמר ליה אל תרא יין כי יתאדם כלומר שהיין אדום מובחר לשתות לכך צריך לקדש עליו דלקידוש יין לבן פסול, ואם כן קשה איך יהיה יין לבן כשר לארבע כוסות שהרי קדוש כוס אחד מארבע כוסות. ויש לומר דהא דיין לבן כשר היינו לג' כוסות חוץ מכוס קדוש דקיימא במילתא וצריך לו יין אדום, ושפיר יש לחלק בין כוס קדוש ובין ארבע כוסות דארבע כוסות תקנו לשתות דרך חירות וסגי בלבן אף על גב דלא הוי אדום דאין אדום דרך חירות יותר, אבל כוס קידוש בעינן יין הראוי לנסך על גבי המזבח וצריך אדום.

אבל הרמב"ן פירש דהלכה כרבי יהודה דבעינן אדום וכדמוכח בפרק המוכר פירות, והא דאמר בירושלמי (פסחים פ"ה ה"א) מצוה לצאת ביין אדום אפילו בדיעבד נמי קאמר, דליכא למימר לכתחלה דוקא דמהיכא תיתי דאי בעינן קרא כדכתיב אפילו בדיעבד נמי לא ואי לא בעינן קרא כדכתיב אפילו לכתחילה נמי יהא כשר כך הם דברי הרמב"ן ז"ל. ודוחק דפסק כיהודאי במקום רבים, ומה שהקשה מהא דאמר בירושלמי מצוה לצאת ביין אדום על כרחך אפילו בדיעבד נמי אמר דמהיכא תיתי לן לחלק, דודאי שפיר יש לחלק דקרא לא איירי בקדוש כלל אלא מן הכתוב שאמר אל תרא יין כי יתאדם מוכח דיין אדום משובח ואמרינן למצוה בעינן אדום ולא בדיעבד. ורשב"ם פירש הך בעיא דהמוכר פירות לענין נסכים איירי, ואין הסוגיא מוכח כך דכולה איירי בקדוש ולא בנסכים. אבל רב אלפס ז"ל לא הביא הך בעיא דהמוכר פירות כלל וכן הרמב"ם ז"ל לא הביא דין זה של יין אדום לענין קדוש. לכך נראה דהכי פירושו דרביא לא השיב לו רק דרך בדיחותא שהשואל היה רודף אחר יין אדום לקדוש, אמר לו אתה הבעיין אל תרא יין כי יתאדם כלומר שלא תשגיח באדמימות שלו ומותר לקדש על יין לבן, וכן מוכח הלשון שלא השיב אלא דרך צחות שהרי אמר אל תרא יין כי יתאדם והוי ליה לומר כתיב אל תרא יין כי יתאדם כמו שאמר בערבי פסחים בטעמיה דרבי יהודה דכתיב אל תרא יין כי יתאדם, אלא לא רצה להביא ראיה מן המקרא אלא שהוא לשון רבא שהשיב לשואל אל תרא יין כי יתאדם שאתה רוצה ליקח בשביל זה לקדוש יין אדום, וזה הפירוש הוא פירוש רב אלפס והרמב"ם וראוי לסמוך על זה הפירוש ואין צריך יין אדום לארבע כוסות ולא לקידוש. ובירושלמי אמר כי אדום מצוה לד' כוסות, ופירוש הטור שאם הלבן יותר משובח מצוה יותר בלבן וכן נראה נכון:

יין מבושל אמר בירושלמי (שם) שיוצא בו והא דקאמר בפרק המוכר פירות (שם) דאין מקדשין רק על יין שראוי לנסך על גבי המזבח לא בא למעט יין מבושל, דהא יין שיש בו מים אף על גב שאין ראוי לנסך על גבי המזבח כשר לקדוש מטעם דעלוה ליה והכי נמי עלויי עליה יין מבושל, ויין מבושל דפסול לנסך לאו משום גריעותא דידיה אלא דרשינן זבח ונסכים מה זבח לא נשתנה אף יין לא נשתנה, אבל גבי קדוש מקדשין עליו אף על גב דפסול לגבי מזבח כמו יין מזוג במים דעלויי עליה, וכמו יין שיש בו דבש אף על גב דפסול לגבי מזבח משום דבש דאסור להקרבת המזבח וטעם זה לא שייך בקדוש, וכן בארבע כוסות, ומקדשין עליו וכשר לארבע כוסות, והרמב"ם דפסל לקדש על יין שנתערב בו דבש כבר חלקו עליו:

ולא יפחתו לו מארבע כוסות ואפילו עני המתפרנס מן התמחוי, פירוש לא מיבעי עני המתפרנס מן הצדקה כיון דמפרנסים אותו מן הצדקה ונותנים לו מעות, בודאי צריכין ליתן לו מעות לארבע כוסות אבל המתפרנס מן התמחוי ואין נותנים לו מעות ואין גובין יין בתמחוי ה"א שאין ליתן לו ארבע כוסות אפילו הכי צריכין לגבות יין וליתן לו:

פרק מט

תניא הכל חייבים בארבע כוסות הללו אחד אנשים ואחד נשים ואחד תינוקות אמר רבי יהודה מה תועלת יש לתינוקות ביין אלא מחלקים להם קליות ואגוזים כדי שלא יישנו וישאלו, אמרו על רבי עקיבא שהיה מחלק קליות ואגוזים לתינוקות בערב פסח כדי שלא יישנו וישאלו. ונראה דבתינוקות שהגיעו לחינוך פליגי דאי לא הגיעו לחינוך מאי טעמא דתנא קמא, ועוד דקאמר מחלקים להם קליות ואגוזים כדי שלא יישנו אם כן יש בו דעת לשאול ותינוק כזה מסתמא הגיע לחינוך, דאם לא הגיע לחינוך אין בו דעת לשאול דמה ישיב לתינוק שלא הגיע לחינוך. ואפילו בתינוק שהגיע לחינוך סבר רבי יהודה דפטור שתקנו חכמים

ארבע כוסות דרך חירות ולא שייך דבר זה בקטנים שאינם רגילין ביין ולפיכך קאמר מה תועלת לתינוקות ביין. ונראה דהלכה כתנא קמא, ואף על גב שרב אלפס הביא הברייתא כצורתה, לא משום דפסק כרבי יהודה אלא לומר דבעי נמי חלוק קליות ואגוזים כדמסיק בברייתא אמרו על רבי עקיבא. אמנם הרמב"ם (פרק ז' מהל' חו"מ ה"ג) פסק כרבי יהודה כדמוכח בדבריו ופירש הטור דמכל מקום טוב ונכון ליתן כוס בפני כל אחד ואחד אף בפני תינוקות. ופריך בגמרא והיכי תקנו רבנן ארבע כוסות מלתא דאתי לידי סכנה והתניא לא יאכל אדם תרי ולא ישתה תרי ומתריך רבינא ארבע כוסות תקנו רבנן דרך חירות כל חד וחד מצוה בפני עצמה. ופירש רב אלפס ז"ל אמרו רבוותא הואיל כל חד וחד מצוה באנפי נפשיה מברכין בורא פרי הגפן אכל כסא וכסא, ומסתייע להך סברא מהא דתנן שחט מאה חיות במקום אחד כסוי אחד לכולם מאה עופות במקום אחד כסוי אחד לכולם רבי יהודה אמר שחט חיה יכסה ואחר כך ישחוט עוף, ואמר עליו רבי יוחנן מודה רבי יהודה לענין ברכה שאין מברך אלא ברכה אחת, אמר ליה רבינא לרב אחא מאי שנא מרב ברונא ורב חננאל תלמידי דרב דהוו יתבי בסעודה וקאי עלייהו רב יבא סבא ואמרו ליה הב לן ונברך והדר אמרו ליה הב לן ונשתה אמר להו רב יבא סבא הכי אמר רב כיון דאמריתו הב לן ונברך אתסר לכו למשתי חמרא ואהדר ליה הכי השתא התם משתי וברוכי בהדדי לא אפשר הכא אפשר דשחט בחד ידא ומכסה בחדא, שמעינן מהכא דלברכת המזון כיון דלא אפשר למשתי ולברוכי בהדדי צריך לחזור ולברך בורא פרי הגפן הכי נמי כיון דלא אפשר למקרי ולברוכי בהדדי צריך לחזור ולברך בתר דגמר הגדה ובתר דגמר הלילא וסברא מעליא היא זאת ע"כ דברי רב אלפס ז"ל:

והשיב הרא"ש ז"ל על זה דלא נראין לו דבריו דאין המצוה מזקקת ברכה דחזינן דרב אשי סובר דלא מברך רק אכסא קמא ולא אכוס של ברכת המזון אף על גב דברכת המזון טעון כוס, ושמעינן מזה דאין המצוה מזקקת אותו לברכה כל זמן דליכא היסח הדעת, ואף על גב דלית הלכתא כוותיה דרב אשי היינו מטעמא אחרניא דברכת המזון הוי הפסק והסח הדעת אבל אי לא הוי ברכת המזון הפסק לא היה מברך אברכת המזון אף על גב דברכת המזון טעונה כוס, והכי נמי אף על גב דהם שתי מצות ואינם מעכבות זו את זו מברך ברכה אחת על שתיהן ולא אמרינן כיון דכל חד וחד מצוה באנפי נפשיה מברך על כל חד וחד. ומה שהביא רביה דמקרי ומשתי בהדדי אי אפשר אין זה ראייה, דלא אמרו כך אלא בברכת המזון דהוי הסח הדעת וסלוק על מה שאכל אבל אם עומד להתפלל בתוך הסעודה לא אמרינן משתי וצלווי בהדדי אי אפשר כך הם דברי הרא"ש ז"ל. והעולם נוהגים אחר דברי רב אלפס לברך על כל אחד ואחד וכאשר תעיין בקושיות הרא"ש מצאנו לסלק קושיות הרא"ש ז"ל. וזה כי מה שהקשה מרב אשי שלא היה מברך אכסא דברכתא אף על גב דברכת המזון טעון כוס, יש לחלק גבי ברכת המזון היה סובר רב אשי כיון דלא צריך כוס מחולק לברכת המזון רק שיברך על כוס, ומסתמא כי ברך על כסא קמא היה דעתו על כל מה שישתה א"כ למא יברך על כוס ברכת המזון, אבל בד' כוסות שתיית כוס זה מחולק משתיית כוס הראשון שכל שתיה ושתייה מחולק לעצמו, ואם יהיה הכל שתיה אחת אין כאן ארבע כוסות מחולקים לכך צריך לברך אכל אחד ואחד. ואולי הקשה הרא"ש הרי ברכת המזון מחולק מן הקדוש אפילו הכי אין צריך בורא פרי הגפן על כל חד וחד, לא דמי כלל דהתם ברכת המזון מחולק מן הקדוש וכל אחד ואחד מצוה באנפי נפשיה, אבל הכוסות בעצמם אינם מחולקים רק שיברך על כוס ויקדש על כוס ועיקר המצוה הוא הקדוש וברכת המזון, אבל אין צריך שיהיה כוס מחולק מן כוס הקדוש שהכוסות נחשבים כאחד כי אין צריך יותר רק שיקדש על הכוס ויברך על הכוס ולא איכפת בכוסות מחולקים, אבל כאן לענין ארבע כוסות צריך שיהיה כל שתיה ושתייה בפני עצמו וכן צריך לברך על כל שתיה ושתייה כדי שיהיו מחולקים הכוסות וזה נראה נכון. ומה שדחה ראיית רב אלפס מפ' כסוי הדם דלא אמרינן משתי וברוכי בהדדי לא אפשר אלא

כגון ברכת המזון דהוי הסח הדעת וסלוק על מה שאכל, אבל היכא שאין הסח הדעת וסלוק לא אמרינן דמיחייב לברך:

והרמב"ן ז"ל בספר מלחמות ה' תירץ ודאי היכא דלא אפשר שיהיה עושה שני דברים ביחד כגון שתיה ולומר הגדה הוי הפסק וצריך לחזור ולברך, ולא דמי לתפלה היכא שהתפלל בתוך הסעודה דהתם בודאי שאני שאינו מחויב להתפלל ואם ירצה לא יתפלל ואין זה הפסק אף אם יתפלל, אבל כאן דמחויב לומר הגדה הוי הפסק בודאי כן תירץ הרמב"ן ז"ל ונכון. אלא קשיא לי דברי רב אלפס בעצמו דהא מדברי רב אלפס יראה גבי בני חבורה שקדש עליהם היום דפורס מפה ומקדש ושאר המוציא אבל בורא פרי הגפן אינו צריך ולא הוי קדוש הפסק וכמו שפי' הרא"ש דברי רב אלפס, והשתא קשיא הרי אף על גב דקדוש חובה עליו וצריך להפסיק בקדוש אפילו הכי אין הקדוש הפסק ולמה יהיה הפסק מה שאמר הגדה שהרי זה כמו קדוש, והרי לפי דברי רב אלפס אם היה יושב ושונה קודם שקדש היום בערב פסח אין צריך לברך על הכוס הראשון ולא הוי הקדוש הפסק, אם כן למה לא יהא הדין זה גם כן לכוס השני בעצמו כאשר שתה כוס ראשון שלא יברך על השני, ולפיכך לא סגי בתירוץ הרמב"ן ז"ל. ויראה שדעת רב אלפס דגבי ארבע כוסות כיון שכך סדרו חכמים לחלק שתיית הכוס הראשון ולומר ההגדה, ההגדה שהוא אומר הוא סילוק הראשון גם כן, שכן הוא סדר הכוסות אומר קדוש היום על כוס ראשון ושונה ומתחיל הגדה, והשתא אמרינן בזה שפיר משתי וברוכי בהדדי אי אפשר, ולא דמי לתפלה דאין השתיה צריכה להיות בה הפסק דאפשר שתהא שתיה בלא תפלה ולפיכך אף על גב שהתפלל בתוך הסעודה לא הוי התפלה הפסק, וכן אפשר שתיית סעודה בלא קדוש ולכך אף על גב שיש שם קדוש לא הוי הקדוש הפסק, אבל בארבע כוסות דכך הוא סדר הכוסות שיפסק מן השתיה ויאמר הגדה נמצא כי הגדה היא סילוק ועקירה לשתיה שהוא לפני זה וכך הסדר מוטל עליו להפסיק השתיה ולומר הגדה לכך הוי הגדה הפסק מה שאין כן בתפלה שאין זה מענין הסעודה להפסיק בה. והשתא אתי שפיר הא דערבי פסחים דקאמר דלית הלכתא כותיה תלמידי דרב שאם אמר הב לן ונברך שאסור למשתי דהא יום טוב שחל להיות אחר השבת ואמר רב יקנ"ה, כלומר ולמה לא נאמר דנר והבדלה הוי הפסק בין ברכת הגפן והשתיה ויחזור ויברך בורא פרי הגפן אלא לא הוי הפסק הכי נמי לענין ברכת המזון לא הוי הפסק, ודחה ולא היא התם עקר דעתיה ממשתי הכא לא עקר דעתיה ממשתי ע"כ. ומשמע היכא דלא עקר דעתיה ממשתי לא הוי הפסק וא"צ לחזור ולברך, דהכא שאני כיון דסדר הגדה אחר כוס ראשון שצריך להפסיק הוי זה סילוק לכוס ראשון והוי הפסק. והרמב"ן ז"ל תירץ בזה דהכי פירושו התם עקר דעתיה ממשתי אף על גב דהוי כוס בידו כיון דעקר דעתיה ממשתי הוי הפסק, אבל הבדלה כיון דכוס בידו ודעתיה למשתי לא הוי הפסק אלא אם כן הפסיק במצוה אחרת ע"כ, ויש לומר בזה שבארבע כוסות כיון שהפסיק במצוה אחרת שהרי כל כוס וכוס מצוה בפני עצמו הוי הפסק אף על גב דלא עקר דעתיה ממשתי כן הם דברי הרמב"ן ז"ל. אלא שאין תירוץ מספיק מקושיות דברי רב אלפס אהדדי דסבירא ליה לרב אלפס בעצמו דלא הוי הפסק קדוש אף על גב דהיא מצוה אחרת אפילו הכי לא הוי הפסק למה ששתה, דהא הקדוש דהפסיק במצוה אחרת ולא הוי הפסק לרב אלפס ואין צריך לברך אם הפסיק בקדוש כשקדש עליו היום, אבל אם נאמר כמו שאמרנו למעלה משום דהוי הגדה סלוק כוס ראשון לא קשה מידי כלל. ויש ספרים דגרסי בפרק ערבי פסחים הכא לא עקר דעתיה ממשתי כולהו חדא ברכתא אריכתא נינהו ע"כ. ולפי זאת הגירסא משמע היכא דהוי כמו ברכתא אריכתא כמו יקנ"ה אז אמרינן דלא הוי הפסק, אבל בכהאי גוונא דודאי לא הוי כוס ראשון ברכתא אריכתא כיון דכך סדר הכוסות שיפסיק ולשתות ויאמר הגדה הרי ההגדה הפסק, ולא קשיא מדברי רב אלפס עצמו מה שסובר שאם היה יושב ושונה וקדש עליו היום שאין צריך לברך בורא פרי הגפן על כוס ראשון ואין הקדוש הפסק כמו שאמרנו, דהתם כיון דאפשר בסעודה בלא קידוש אף על גב

דהוי הקדוש השתא חובה אין הקדוש מפסיק לאפוקי ארבע כוסות כיון שכך הוא הסדר להפסיק בשתיה ולומר הגדה הוי ההגדה הפסק, כך יראה דעת רב אלפס. ועוד נתן הרב טעם שכיון שהם מצות מחולקות צריך לברך אכל אחד ואחד כדי לחלק אותם כדלעיל, ומזה יש ללמוד כיון דאמרינן שכל כוס וכוס מצוה בפני עצמו שאם אין לו רק ג' כוסות שישתה שלשה כוסות דהא כל אחד ואחד מצוה בפני עצמו. ויראה שאין ללמוד מזה, דלא אמרינן שכל אחד ואחד מצוה בפני עצמו רק לענין זה דאין הארבע כוסות שתיה אחת ויהיה בהם זוגות אלא לכל אחד ואחד טעם בפני עצמו ואין בהם זוגות ומכל מקום מעכבין זה את זה:

ועוד נראה להביא ראיה לדברי רב אלפס כיון דכל ארבע כוסות כל אחד ואחד מצוה בפני עצמו אם הפסיק בדבור צריך לחזור ולברך, דכך קיימא לן שחט מאה עופות במקום אחד ברכה אחת לכולם ואם הפסיק ביניהם בדבור צריך לחזור ולברך, והכי נמי אם הפסיק ביניהם בדבור הגדה צריך לחזור ולברך ובודאי אם התפלל בין עוף לעוף צריך לחזור ולברך והכי נמי אם אמר הגדה בין כוס לכוס צריך לחזור ולברך. ואף על גב דס"ל לרב אלפס כשהיה יושב וקדש עליו היום שאין צריך לברך בורא פרי הגפן ולא הוי הקדוש הפסק אף על גב דהקדוש הוא מצוה בפני עצמו, דלא קשיא שאין הכוסות מחולקים כדאמרינן למעלה אבל כאן שהכוסות מחולקים והפסיק ביניהם הוי הפסק ודמיא למי ששחט עוף והפסיק בדבור שצריך לחזור ולברך, והכי נמי כיון דכל כוס וכוס מצוה בפני עצמו כשהפסיק צריך לחזור ולברך. אלא שיש להשיב על כל זה דלא דמי למי שסח בין עוף לעוף שצריך לחזור ולברך, דהתם שאני דודאי כל שחיטה בפני עצמה והפסיק בדבור נחשב הפסק, אבל כאן אף על גב דכל כוס וכוס מצוה בפני עצמו מכל מקום לענין ברכה של בורא פרי הגפן הרי כששתה ארבע כוסות יחד בלא מצוה לא היה צריך לברך אכל כוס וכוס בורא פרי הגפן והכא בורא פרי הגפן שמברך אינו בשביל המצוה שאין זה ברכת המצות כמו גבי שחיטה שהיא ברכת המצות והמצות הם מחולקים וצריך לברך כשהפסיק, אבל ברכת הנהנין שכל הכוסות הנאה אחת היא ושתיה אחת וכבר התחיל לשתות בכוס ראשון אין צריך לברך על כוס שני כשלא הסיח דעתו הימנו והיה דעתו לשתות עוד. ודעת רב אלפס שכתב כיון שכל אחד מד' כוסות מצוה בפני עצמו צריך לברך על כל כוס וכוס קשיא ומה בכך שכל אחד ואחד בפני עצמו הלא אין הברכה הזאת על המצות רק ברכת הנהנין הוא וההנאה היא אחת, אלא דס"ל לרב אלפס כיון דלא היה כונתו כששתה כוס ראשון לשתות הרבה ביחד אלא לשתות כוסות מחולקות, לא מקרי זה שתיה אחת כיון דכל אחד ואחד מצוה בפני עצמו וצריך לברך על כל אחד ואחד, דלא אמרינן כיון שבירך על כוס הראשון אין צריך לברך עוד רק כשישב לשתות דחשבינן שתיה אחת ארוכה ולכך אין צריך לברך עוד, אבל בד' כוסות שהם מחולקים וכל אחד ואחד לעצמו לא יתכן לומר דהוי כמו שתיה אריכתא דהא כל אחד ואחד מצוה בפני עצמו ולא היה דעתו על שתיה אחת ארוכה ולפיכך צריך לברך על כל כוס וכוס דלא הוי דומיא דכוס ברכת המזון דלרב אשי אינו מברך עליו אף על גב דברכת המזון מצוה בפני עצמו שיש לו לברך על כוס, דכיון דאין הכוסות מחולקות אין צריך לברך. ולפיכך הוי שפיר מה שאנו נוהגים שמברכין על שני כוסות על אחד ו' ברכות של ברכות נשואין, ועל כוס שני של ברכת המזון בורא פרי הגפן, ואין מברכין בורא פרי הגפן על כל אחד ואחד דאף על גב שהמצות הם מחולקים מכל מקום הכוסות אין בהם חלוק כלל ולפיכך אין לברך בורא פרי הגפן רק על אחת:

כלל הדבר חילוק הכוסות מביא שכל אחד ואחד טעון ברכה, ומכל מקום כוס של קדוש מן ד' כוסות מברך בורא פרי הגפן ואח"כ קדוש היום אבל בשאר כוסות יאמר הגדה ואח"כ בורא פרי הגפן וכן בג' וכן בד'. וטעמא דמלתא אף על גב דכל כוס וכוס בפני עצמו הוא מכל מקום אם אמר בורא פרי הגפן קודם שיאמר

הגדה נראה כמו שמברך ב' פעמים זה אחר זה בורא פרי הגפן וזה אינו, ולפיכך כאשר כבר אמר הגדה על כוס שני שאז נראה שהוא כוס שני של ד' כוסות יש לו לברך בורא פרי הגפן מפני שהם מחולקים. והשתא התבאר לך דעת רב אלפס ז"ל שצריך לברך בורא פרי הגפן אכל אחד ואחד שאין כאן ראייה מוכרחת לזה כלל כי כל ראיות שלו יש לו לדחות כמו שדחה הרא"ש ז"ל, דלא אמרינן משתי וברוכי בהדדי לא סגי רק בברכת המזון שהוא הפסק שתיה אבל במקום דלא הוי הפסק שתיה אין כאן הפסק, וכן מה שאמרנו דהוי מצות מחולקות זה אין ראייה דבורא פרי הגפן מלתא בפני עצמה והמצוה בפני עצמה, שאילו היינו מברכין על המצוה היינו אומרים דיש לברך על כל מצוה ומצוה בפני עצמה אבל הברכה שהוא ברכת הנהנין מה בכך שהמצוה מחולקת כיון שדעתו ליהנות ארבע כוסות כאחד די בברכה אחת כמו שאר ברכת הנהנין. ועוד דהא כבר נתבאר למעלה דאף על גב שאמרנו שכל כוס וכוס מצוה בפני עצמו אינם לגמרי מצות מחולקות, דאין לומר כלל שאם אין לו רק שנים או שלשה כוסות שצריך לשתות ג' כוסות ואם כן אינם מחולקים לגמרי ולכך מברך ברכה אחת אכולם, וכי יותר עדיף מתפילין של ראש ושל יד אף על גב דאין מעכבות זו את זו מברך אחת לדעת רב אלפס גופיה אף על גב דאין מעכבות. ואפילו לדעת הרא"ש ז"ל דסבר שמברך שתים התם דוקא שהם מצות מחולקות ואינם מעכבות זו את זו אבל ארבע כוסות אינם לגמרי מחולקות ובוודאי ברכה אחת פוטרתן, ואי משום הפסק בהגדה דהוי הפסק, על כרחך אי אפשר לומר דהוי הגדה הפסק דאי הוי הגדה הפסק אם כן להך שנויא דמשני התם אהא דפריך תקנו רבנן מלתא דאתי ביה לידי סכנה ומשני התם כוס של ברכה מצטרף לברכה ולא לרעה, הא בלאו הכי כיון דכל כוס וכוס צריך לברך בורא פרי הגפן משום דהפסיק בהגדה אם כן לא שייך בזה זוגות דהא הפסיק בנתיים וכי שייך בזה זוגות ולמה ליה לומר דכוס של ברכה אינו מצטרף לרעה על כרחך לא הוי הפסק דבר זה ראייה ברורה ואין ספק בה כלל, וכן הלכתא שאין לברך על כוס שני בורא פרי הגפן ולא על כוס רביעית בורא פרי הגפן כי אם אכסא דברכת המזון וכן ראוי לנהוג:

ולענין ברכה אחרונה כתב רב אלפס ז"ל שצריך לברך על כוס שני ורביעי. ותמהו עליו איך יברך עליו ברכה אחרונה והרי צריך לו לפטור היין שבתוך המזון דיין שלפני המזון פוטר היין שאחר המזון. והר"ז ז"ל תירץ דרב אלפס אמתניתין קאי דקתני ולא יפחתו לו מארבע כוסות ואין לו יין בתוך המזון ולפיכך צריך לברך ברכה אחרונה אחריו. והרא"ש ז"ל השיב על זה דכיון שאם יש לו יין בתוך הסעודה אינו מברך ברכה אחרונה אף כשאין לו יין אין מברך ברכה אחרונה, דהא יין שבתוך הסעודה אין טעון ברכה דהוי כדברים הבאים מחמת הסעודה דברכת המזון פוטר אותם ואיך יתכן שיהיו נפטרים בברכה אחת ראשונה אם אין נזקקין לברכה אחת באחרונה, והלא מיד אחר ששתה היין שלפני המזון טעון ברכה לאחריו שאינה צריכה ליין שבתוך המזון ולכך אין מצטרפין ביחד הלכך צריך לומר דיין שלפני המזון הוי כמו יין שבא בתוך המזון דברכת המזון פוטר אותו, כך הם דברי הרא"ש ז"ל. ולפי הנראה אין זה קשיא על דברי הרב, אף על פי שצריך ברכה אחרונה לכוס שלפני המזון ולכוס שבתוך הסעודה אין צריך ברכה אחרונה נפטרינן בברכה אחת ראשונה דיין שבתוך המזון לענין ברכה ראשונה הוי כמו יין שלפני המזון, ולברכה אחרונה אינו דומה ליין שלפני המזון דהא טעון ברכה לפניו ולא לאחריו. וע"כ אתה צריך לומר לענין ברכה ראשונה אינו נחשב כמו דברים הבאים מחמת הסעודה, ולענין ברכה אחרונה נחשב כמו דברים הבאים מחמת הסעודה, ולפיכך יין שלפני המזון פוטר את היין שבתוך המזון מברכה ראשונה, ולענין ברכה אחרונה הוי יין שבתוך הסעודה כמו דברים הבאים מחמת הסעודה, ולפיכך יין שלפני המזון פוטר יין שבתוך המזון מברכה ראשונה אף על גב דלענין ברכה אחרונה אינם נפטרים בברכה אחת. תדע לך שכן הוא דבכל ענין אמרינן דיין שלפני המזון פוטר היין שבתוך המזון, אף על גב דכאשר ברך על היין תחלה לא היה דעתו על האכילה כלל ואח"כ נמלך והביאו לפניו לאכול, אפילו הכי היין שבתוך המזון פוטר היין שלאחר המזון, והרי בודאי

לא נחשב להיות היין מענין סעודה כמו שסובר הרא"ש כיון דלא היה דעתו כלל על הסעודה ולא בא להמשיך המאכל ובודאי צריך היין הזה שקודם הסעודה ברכה אחרונה ואין ברכת המזון פוטר אותו כהאי גוונא, ואיך יתכן לומר לפי דברי הרא"ש שיהיה פוטר את היין שבתוך המזון בענין זה כיון שאינם נפטרים בברכה אחת. ואני אומר אפילו אם יש לו יין בתוך הסעודה והיין שלפני המזון פוטר היין שבתוך המזון כשפוסק מלשתות צריך לברך ברכה אחרונה איין שלפני המזון, ולא היה כוונתו של רב אלפס ז"ל שצריך ברכה אחרונה אחר כוס שני מיד אלא ר"ל שצריך לברך ברכה אחרונה אחר כוס שני כשפוסק מלשתות כמו כל ברכה אחרונה שמברך כשפוסק מלשתות ולא קשיא. וכן הוא דעת הרמב"ן ז"ל שחייב לברך ברכה אחרונה על כוס שני אף על גב שיש לו יין בתוך הסעודה, ולא חשיב יין שלפני המזון כמו דברים באים מחמת הסעודה אלא כמו דברים הבאים אחר הסעודה הטעונית ברכה לפנייהם ולאחריהם. אלא דקשיא הרי רב אלפס בפירוש פסק דנמלך אין צריך ברכה אחרונה על מה שאכל וכמו שפ"י בהדיא על הא דרב ברונא ורב חננאל דאסור להו למשתי עד שיברכו ברכה ראשונה, ואם כן קשיא למה צריך לברך אחר כוס שני ברכה אחרונה, לפיכך דברי רב אלפס תמוהים. וצריך לומר שדעת רב אלפס דודאי אף על גב דנמלך לא בעי ברכה, היינו בשעה שחוזר ורוצה לשתות אין צריך לברך ברכה אחרונה למפרע אבל כשאינו רוצה לשתות עתה ועומד בהסח הדעת אז בודאי צריך ברכה אחרונה. ולפי דעת רב אלפס אחר כוס ראשון לא נחשב סלוק כוס ראשון עד שהתחיל לומר הגדה על כוס שני והרי מברך על כוס שני לפיכך אין צריך לברך ברכה אחרונה, אבל בכוס שני הרי הסיח דעתו מלשתות בעת שעקר דעתו מלשתות ואין בידו כוס אחר ואז מתחייב ברכה אחרונה על כוס שני כיון שעקר דעתו מלשתות, ואחר כוס שלישי אין צריך לברך כיון דהוי כוס רביעי בידו ורוצה לשתות כוס רביעי ולפיכך אין צריך לברך ברכה אחרונה על כוס שלישי. כלל הדבר אין צריך לברך בנמלך ברכה אחרונה אלא כשאין רוצה לשתות כוס אחר וזה הוי אחר כוס שני דאז עקר דעתו מלשתות אחר שגמר סעודתו ואמר הב לן ונברך זהו עקירה מלשתות ואין בידו כוס אחר וצריך ברכה אחרונה. ודבר פשוט שכך דעתו והוא מלתא דסברא שכיון שעקר דעתו מלשתות וגם אינו רוצה עכשיו לשתות חייב בברכה אחרונה, אבל בכוס ראשון ושלישי לא בא הסח דעתו משום שעקר דעתו מן השתיה אלא דמשתי וברוכי בהדדי אי אפשר וזהו מחייב אותנו לברכת בורא פרי הגפן על כוס שני, וכאשר הכוס בידו כבר דעתו לחזור ולשתות כוס שני, ולא תמצא נמלך ואין דעתו לשתות רק בכוס שני אחר סעודתו שעקר דעתו מלשתות ולא נמלך לחזור ולשתות ולפיכך צריך לברך אחר כוס שני דוקא שעקר מלשתות כך הוא דעת רב אלפס:

ונראה כי לפי דעת המפרשים כמו רשב"ם ועומדים בשטתו דלא כרב אלפס, וסוברים דנמלך לעולם בעי ברכה אחרונה שמפרשים מימרא דרב ברונא ורב חננאל דאסור להו למשתי עד שיברכו ברכת המזון, לפי זה נראה גם כן שצריך לברך כאן ברכה אחרונה על כל כוס וכוס, אם אנו פוסקין כרב אלפס דכל כוס צריך ברכה ראשונה דהגדה הוי הפסק, דהא הסח הדעת מחייב בברכה אחרונה על מה שאכל והוא כמו ההיא דתניא בני חבורה שהיו מסובין ויצאו לקראת חתן או כלה שצריכין ברכה למפרע ה"נ כיון שהם עוקרים דעתן להפסיק בהגדה ובהלל הוי לגמרי כמו אותן שיוצאים לקראת חתן וכלה וצריכין ברכה למפרע ולפיכך צריך ברכה גם כן אחר כוס ראשון ואחר שני ושלישי גם כן. וזהו דעת אבי העזרי גם כן שהביא הטור בשמו שצריך ברכה אחרונה אחר כוס ראשון ושלישי ורביעי, אבל כוס ב' סבר דלא בעי ברכה אחרונה וטעמא דידיה דסבר כמו הרא"ש ז"ל דכוס שלפני המזון כיון שהוא פוטר היין שבתוך המזון נפטרים שניהם בברכה אחת, וכמו שהיין שבתוך המזון ברכת המזון פוטר אותו כך כוס שלפני המזון (היין) פוטר אותו לפיכך אחר כוס שני לא בעי ברכה אחרונה, וכבר נדחה טעם הרא"ש ואם כן צריך ברכה אחרונה על כל כוס וכוס, ובאמת השיטה הזאת היא לי נכונה שהסח הדעת מחייב בברכה אחרונה לגמרי, וראיה

לזה מעובדא דרב ברונא ורב חננאל תלמידי דרב דיתבו בסעודה ואמרו הב לן ונברך והדר אמרי הב לן ונשתה אמר להו רב ייבא סבא הכי אמר רב כיון שאמרו הב ונברך צריך לברך ברכה אחרונה, ומה שדחה ראייה זאת בתוספות בפרק כסוי הדם (חולין פ"ז ע"ב) שהיה רוצה רב ייבא לומר שלא יבאו לטעות לשתות בלא ברכה, זה נראה דוחק דשמא אינהו גם כן ידעו האי מלתא ולא יטעו אלא בודאי כיון שהיה מסיח דעתו ורצה לברך חייב לברך ברכה אחרונה. ועוד בפרק כיצד מברכין (ברכות מ"ב ע"א) רבה ור' זירא הוו אכלי סליק תכא מן קמייהו הוה אייתי ליה דוסתנא רבה אכל ר' זירא לא אכל אמר ליה לא סבר מר סלק אסור לאכול וכו' והשתא אם לא היה צריך רק ברכה ראשונה למה לא היה רוצה לאכול יברך ברכה ראשונה ויאכל אלא דצריך ברכת המזון. ועוד דתניא בני חבורה שהיו מסובין ויצאו לקראת חתן או לקראת כלה ולא הניחו שם זקן כשהם יוצאים צריכים ברכה למפרע וכשהם חוזרים צריכים ברכה לכתחלה והשתא למה צריכים ברכה למפרע אלא כיון שעקרו ממקום הזה הוה הסח הדעת על האכילה ושתיה וצריכין ברכה למפרע. ומה שדחה הרא"ש ראייה זאת דהתם עצה טובה קמ"ל שמא ישכחו מלחזור ויהיו מבטלין ברכת המזון כך דחה הרא"ש בפרק כסוי הדם ראייה זאת, ותימה אם כן הוא למה אמר עצה טובה זאת כשלא הניחו שם זקן אפילו הניחו שם זקן נמי עצה טובה קמשמע לן שמא לא יחזרו למקום דבשביל הזקן שהניחו שם בשבילו לא יחזרו, ויותר היה לרא"ש לדחות ולומר שלכך צריך לברך ברכה אחרונה שלא יחשדו הרואים שלא יברכו וכשהניחו שם זקן נראה שאינם רוצים לעקור מכל וכל ודעתם לחזור ויברכו. ומה שהביא הרא"ש ראייה לפירוש זה דלא הוה רק עצה טובה דאם לא כן אלא דינא הוה שצריך להפסיק ולברך ברכה אחרונה אם כן פשיטא שצריך ברכה ראשונה כיון שכבר ברכו ברכה אחרונה כשיצאו איך לא יברכו ברכה ראשונה כשיחזרו, אלא סיפא איירי כשלא קבלו עצה ולא ברכו ברכה אחרונה שצריכים לברך ברכה ראשונה, ותימה וכי שערי התירוצים ננעלו לפנינו והרי יש לתרץ גם כן דאתא לאשמעונין דצריך ברכה ראשונה אפילו במקום דאין צריך לברך ברכה אחרונה כגון שעדיין לא אכלו שעור ברכה אחרונה דהשתא אינו צריך לברך ברכה אחרונה כשיצאו ואשמעונין דצריכין לברך כשיחזרו ברכה ראשונה. ועוד אדרבה אי אשמעונין דצריך ברכה אחרונה בלבד הוה אמינא דטעמא הוה משום דחיישינן שמא ישכח לברך ולפיכך צריך לברך ברכה אחרונה, אבל השתא דאשמעונין כשרוצים לצאת מחויבים בברכה באחרונה וגם בראשונה כשיחזרו ועל כרחך טעמא הוה משום דשנוי מקום הוה כמו הסח הדעת, ונפקא מיניה השתא אפילו יצא ממקומו בדיעבד וחזר כיון דיצא ממקומו הוה כמו הסח הדעת וצריך לברך אם כבר חזר למקומו, דאין לפרש דחייבין בברכה ראשונה משום דכבר ברך ברכה אחרונה, דזה אינו משמע שהרי אמר כי יציאתן גורם ברכה אחרונה על מה שאכלו וברכה ראשונה כשחוזרים ועל כרחך משום הסח הדעת הוא ופי' זה ברור. והא דאמרינן בפרק כל הבשר (חולין ק"ז ע"ב) השמש צריך לברך על כל פרוסה ופרוסה ולא משמע שצריך לברך ברכה אחרונה, התם שאני כיון שהשמש התחיל לאכול עמהם נתחייב בזימון ולפיכך אין לו ברכה אחרונה על כל פרוסה ופרוסה אבל בלאו הכי צריך לברך והשתא אין ראייה כלל דבנמלך אין צריך לברך ברכה אחרונה ואדרבה יש ראייה דצריך לברך ברכה אחרונה מהא דרב ברונא דלעיל:

והנה אנחנו עוד חוזרין אל שמועה דפרק כסוי הדם ומשם נדקדק דרכנו וכן איתא התם, אמר רבי חנינא מודה היה רבי יהודה שאמר שחט חיה יכסה ואח"כ ישחוט העוף ויכסה מודה הוא לענין ברכה שאינו מברך אלא ברכה אחת. אמר ליה רבינא לרב אחא בריה דרבא ואמרי ליה רב אחא בריה דרבא לרב אשי מאי שנא מתלמידי דרב דר' ברונא ורב חננאל תלמידי דרב הוו יתבי בסעודה וקאי עליהו רב ייבא סבא אמרו הב לן ונברך הדר אמרו ליה הב לן ונשתה אמר להו רב ייבא סבא הכי אמר רב כיון דאמרו הב לן ונברך אתסר לכו למשתי חמרא הכי נמי כיון דאטפל ליה לכסויי אחייב ליה לברך הכי השתא התם משתי וברוכי

בהדדי לא אפשר הכא אפשר דשחט בחד ידא ומכסי בחדא. ותימה דמאי פריך דהכא לא הסיח דעתו והתם כיון דאמר הב לן ונברך הסיח דעתו מלאכול וכיון דהסיח דעתו מלאכול לכך צריך ברכה אחרת מפני שהסיח דעתו וכאן לא הסיח דעתו מלשתות כלל. ולפיכך נראה דהכי קאמר אפילו אם תאמר שצריך ברכה אחרת מפני שהסיח דעתו מכל מקום למה צריך ברכה אחרונה, ולענין ברכה אחרונה איירי לא לענין ברכה ראשונה רק לענין ברכה אחרונה, והכי קאמר כיון דאמר הב לן ונברך צריך ברכה אחרונה כיון דאטפל ליה לברכה הכי נמי כיון דאטפל ליה לכסוי איחייב ליה לברכה על כסוי הראשון וכי שחט אח"כ בודאי צריך ברכה אחרת, כי איך אפשר שיהיה פטור בברכה שברך על הכסוי הראשון ועדיין לא היה דם בעולם שעדיין לא שחט כלל ולפיכך צריך לברך על כל אחת ואחת. ומתרץ משתי וברוכי בהדדי אי אפשר פי' לכך הוי דבר זה סלוק וצריך ברכה אחרונה על האכילה דאי אפשר שיצטרף האכילה שאחר כך עם האכילה הראשונה דמשתי וברוכי בהדדי אי אפשר וכיון דאמר הב לן ונברך צריך לברך ברכה אחרונה על המזון כיון דאטפל לברכת המזון, אבל כאן אפשר דשחיט בחד ידא ומכסי בחד ידא, ואין צריך לברך על הכסוי של חיה מיד כי אין מצות כסוי מחייב ליה לברכה. ואין חלוק בין רבי יהודה לרבנן רק דלרבנן מכסה בפעם אחת חיה ועוף ולרבי יהודה מכסה החיה קודם שישחט העוף ואין צריך לברך על כסוי החיה עד שיכסה העוף, וזה שחדש רבי חנינא בפירוש זה שלא תאמר שצריך לברך על כסוי החיה קודם ששחט העוף ואז בודאי צריך ברכה אחרת על הכסוי השני שאיך יברך על הכסוי קודם שיש דם בעולם וכי המברך לישב בסוכה קודם הלילה חייב בסוכה וכיוצא בזה. ולכך פריך ליה מתלמידי דרב וכו' דהתם חייב לברך ברכה אחרונה קאמר, והיינו משום דאטפל ליה לברכת המזון הכי נמי חייב לברך על הכסוי, דהא לרבי יהודה חייב כסוי לכל אחד ואחד. ובשלמא לרבנן דסברי כסוי אחד לכולם כיון דכסוי אחד לכולם לא אטפל ליה לכסוי, אבל לר' יהודה כיון דחייב בכסוי בפני עצמו לחיה כמו דהתם גבי הב לן ונברך כיון דהסיח דעתו צריך לברך על כל מה שאכל הכי נמי חייב לברך אכסוי כיון דאטפל ליה לכסוי. ומתרץ דהתם שייך לומר דאטפל ליה לברכת המזון משום דמשתי וברוכי בהדדי אי אפשר ולפיכך כיון דאמר הב לן ונברך חייב לברך ברכת המזון, אבל זה אף על גב דאטפל ליה לכסוי אינו צריך לברך על הכסוי רק מכסה בלא ברכה והברכה אינו מברך עד סוף הכסוי, שהרי אפשר דשחיט בחד ידא ומכסה בחד ידא ולכך אין הכסוי הזה מחייב ליה לברכה ותכף בגמר הכסוי אפשר שיש כאן כסוי אחר זה, אף על גב דלא עשה זה רק שחט אחר הכסוי מכל מקום לא נאמר בשביל זה דאטפל ליה לכסוי וחייב לברך ברכת כסוי, אלא אינו צריך לברך ברכת כסוי ומברך אכסוי לבסוף. והשתא לפירוש זה מה שאמר דלרבי יהודה אינו חייב רק ברכה אחת היינו ברכה בסוף הכסוי ולענין הכסוי אמר זה. ורש"י ז"ל והתוספות ז"ל מפרשים דלענין השחיטה קאמר שאין מברך על השחיטה שאחר הכסוי, והרי לפניך דלישנא ומודה רבי יהודה שאינו מברך אלא ברכה אחת לא משמע הכי, דמשמע דאמר אף על גב דלרבי יהודה יש שני כסויי לא מחייב רק ברכה אחת אכסוי. ויותר מזה תימה מאוד כי מה ענין כסוי אל השחיטה שהמקשה סבר דכיון דצריך לכסות דם הראשון חייב לברך על השחיטה השניה, שהרי אפשר דאחר מכסה לגמרי ולמה יהא הכסוי הפסק לשחיטה, ואפילו אם לא היה אפשר הכסוי רק בו ולא היה אפשר לשחוט בחד ידא ולכסות בחד ידא, לא היה ראיה שיהיה הכסוי הפסק שהרי הכסוי צורך שחיטה הוא ולמה יהיה הפסק דבר זה, וכי גרע זה מגביל לתורי דלא הוי הפסק והרי הכסוי הוא גמר שחיטה נחשב וכיון דהוא גמר שחיטה למה יהא הכסוי הפסק בין שחיטה לשחיטה. וכך הוי לשנויי התם הב לן ונברך הסיח דעתו מן האכילה ופשיטא שצריך לחזור ולברך על האכילה השניה, אבל הכא הכסוי אינו מפסיק שהרי הוא צורך שחיטה ואין כאן הסח הדעת מלשחוט דשחיט בחד ידא ומכסה בחד ידא. ואי משום דכסוי הוא גמר שחיטה ולכך הוי בעי למימר דצריך ברכה על השחיטה, דבר זה תימה שהרי אם יש לאדם למול שני תינוקות הוא מל אותם בברכה אחת

דודאי כל מילה ומילה יש לה גמר בפני עצמו, הכי נמי מה בכך דכל כסוי הוי גמר שחיטה למה יברך על השחיטה השניה, ולא דמי לברכת המזון דזה הוי הסח הדעת על מה שאכל וכאן מה הסח הדעת יש אי משום דכסה דם השחיטה לרבי יהודה הרי צריך לכסות ואין כאן הסח הדעת. ויש לפרש דכך מייתי ראייה דהא גבי הב לן ונברך אף על גב דרוצה לשתות כסא דברכתא ואינו מסיח דעתו ביין דברכת המזון הוא גמר אכילה חייב לברך, הכי נמי כסוי אף על גב דלא הסיח דעתו כיון דהוא גמר חייב לברך. ומשני דהתם גבי ברכת המזון הוי גמר כיון דאי אפשר משתי וברוכי, אבל כאן לא הוי הכסוי גמר כיון דאפשר דשחט בחד ידא ומכסה באידך ידא. ומכל מקום אין הדעת נותן דהתם אף על גב דודאי דעתו לשתות עוד כוס ברכת המזון מסלק דעתו בסעודה זאת, וכוס ברכת המזון לא בא בשביל הסעודה רק בשביל ברכת המזון ואינו מצרף לסעודה, דהא הסיח דעתו מן הסעודה רק כוס ברכת המזון חייב בשביל ברכת המזון דהוא עצמו הסיח דעתו, ואם לא היה ברכת המזון לא היה רוצה לשתות כאן ולפיכך צריך לברך אכוס ברכת המזון, והכא אף על גב דבכסוי הוי סלוק השחיטה סוף סוף הוא רוצה לשחוט הרבה בפעם אחד. והשתא אם היה הפירוש כמו שאמרנו הרי ברור כי נמלך צריך ברכה אחרונה. והאמת כי חזרתי על כל רבותי ולא מצאתי לי רב שיפרש כן להניח דעתי בשמועה זו לא בדברי רש"י ז"ל ולא בדברי התוספות ז"ל ולא בדברי הרא"ש ז"ל, ולכך על כל פנים צריך להניח פירוש זה אשר לא רצו בו כל הבונים וכל מאורות העולם, ומכל מקום מוכח כפי' הרשב"ם ז"ל מכל הראיות אשר התבארו למעלה. אלא שאני אומר דלא הוי ראייה לענין כוסות, שאפילו נאמר שאם אמר הב לן ונברך צריך לברך ברכה אחרונה, לא הוה טעמא התם רק כיון שחל עליו מצות ברכת המזון כהאי גוונא אסור להחמיצה וחייב לברך, אבל היכא דלא שייך האי טעמא משום מצוה שאסור להחמיצה אין סברא דחייב לברך ברכה אחרונה, דטעמא מאי נמלך צריך לברך ברכה אחרונה דנמלך אינו גורם רק הסח הדעת וצריך לברך על מה שיאכל, אלא טעמא הוי שאין להחמיץ מצוה כזאת אחר שנתחייב בברכת המזון עד שיאכל פעם שני, ולפיכך אסור לצאת לקראת חתן וכלה עד שיברך כיון שרוצים לעשות הסח הדעת חייב לברך ואין להשהות מצוה כזאת, והשתא הוי שפיר גבי שמש דאין צריך לברך ברכה אחרונה דלא הוי כהאי גוונא מצוה שבאה לידך שאסור להחמיצה דלא נקרא זה עכוב מצוה כיון שאחרים עדיין אוכלים, והשתא לענין ארבע כוסות דלא שייך האי טעמא דאפילו לדעת רב אלפס שפסק דחייב לברך אכל כוס וכוס כיון דאין גורם סלוק כוס ראשון רק כשאמר הגדה ואז משום דמשתי וברוכי בהדדי אי אפשר לחייב לסלק כוס ראשון, ומכל מקום לא שייך שאסור לעכב המצוה דהיינו ברכה אחרונה של כוס ראשון כיון שכבר אמר הגדה וכוס שני בידו, ואפילו אם אמר הב לך ונברך אחר כוס שני והשתא לא הוי כוס אחר בידו וי"ל שחייב לברך ברכה אחרונה, אפילו הכי לא צריך דהתם כי אמר הב לן ונברך מסלק דעתיה מלשתות משום ברכת המזון אם כן ברכת המזון יש עליו ולא ברכה אחרונה של כוס ראשון, וכן הלכתא וראוי לנהוג:

ובין הכוסות הללו אם רצה לשתות ישתה ובין שלישי לרביעי אם רצה לשתות לא ישתה, התוספות פירשו דבירושלמי משמע טעמא כדי שלא ישתכר ולא יוכל לומר הלל והגדה, אבל יין שבתוך הסעודה אינו משכר ויכול לשתות כמו שירצה. אלא שיש לדקדק דאם כן בין ראשון לשני אמאי ישתה שמא ישתכר ולא יוכל לומר הגדה. ואפשר לומר דאין דרך להשתכר קודם מזונו שאין האדם שותה כל כך הרבה עד שישתכר, לפיכך לא חשו לכוס שקודם המזון ובתוך המזון יין שבתוך הסעודה אינו משכר. ולפי האמת יש עוד טעם נפלא כי יש חבור לב' כוסות אחרונות ואין חבור לב' כוסות ראשונות, כי שתיים כוסות אחרונות יש חירות דאמרינן בהדיא בגמרא דוקא ב' כוסות אחרונות יש בהן חירות אבל לא ראשונות, ולפיכך ב' כוסות אחרונות שיש להם שתוף אין לעשות הפסק ביניהם, אבל ב' כוסות ראשונות כיון שאין חירות עדיין אין כאן צרוף להם רק לאחרונות ששניהם הם כוסות של חירות ואין לעשות הפרש ביניהם.

ועוד יש טעם עמוק מאוד למה ישתה בין כוס ראשון לשני ואסור לשתות בין שלישי לרביעי, ואילו בגמרא דילן סברי טעם זה משום שלא ישתכר לא הוי שתיק גמרא דילן מלפרש. אבל לכך לא פירש בגמרא מפני שהוא טעם מופלא כמו שיתבאר לקמן אצל ארבע כוסות בעזרת השם יתברך:

פרק נ

בפרק ערבי פסחים (ק"ז ע"א) אמר רב ברונא אמר רב הנוטל ידיו לא יקדש אמר ליה רב יצחק בר שמואל בר מרתא עדיין לא נח נפשיה דרב שכחנהו לשמעתתיה זמנין סגי אין קאימנא קמיה דרב זימנין דחביבא ליה ריפתא הוי מקדש אריפתא וזימנין דחביבא ליה חמרא הוי מקדש אחמרא. פי' רש"י אלמא לא בעי נטילה אחרייתי אלא מעיקרא משי ואכל נהמא דקדוש ע"כ. ומפרש רש"י ורשב"ם וכך הוא דעת הרא"ש שכך הוא מקשה, כיון דאין הקדוש הפסק בין נטילה ואכילה כאשר יקדש על פת שהרי הוא נוטל ידים קודם קידוש ואין הקדוש הפסק, הכי נמי כיון שהוא רוצה לקדש על יין לא הוי הפסק הקדוש. לפי זה הא דקאמר רב ברונא נטל ידיו לא יקדש היה סובר שאסור לקדש על פת, ולא קיימא לן כוותיה דרב ברונא דבודאי מקדש אפת כמו שאמר רב יצחק, והוא הדין שאם נטל ידיו שמותר לקדש על יין שאין חילוק בין קידוש יין ובין קדוש פת. והביא הרשב"ם ראיה לזה, שאם אתה אומר שאם נטל ידיו לא יקדש על יין, למה השיב רב ברונא אנא לענין יין הוא דאמרי דלא יקדש אבל פת יקדש, אלא אין חילוק כמו דמקדש על פת מקדש נמי איין אחר נטילה. והא דתנן פרק אלו דברים (ברכות נ"א ע"ב) הלכה מוזגים הכוס ואח"כ נוטלים לידיים וקאמר טעמא משום דתכף לנטילה סעודה דשמעת מיניה דאין להפסיק בקדוש בין נטילה לסעודה, דחה הרא"ש ז"ל זה דהתם בחול איירי דהכל מודים בזה דמוזג' ואח"כ נוטלים לידיים דחיישינן שמא יתעסק בשאר צרכיו ג"כ, אבל בשבת שהשלחן ערוך לא חיישינן והוי שפיר תכף לנטילה סעודה, ור"י דחה בענין אחר דהתם מוזגין בחמין שהוא תקון יותר והוי הפסק מקדוש אפת. ותימה וכי אינו מודה רב ברונא דקדוש לא הוי הפסק, דהא אמר בורא פרי הגפן ואח"כ קדוש ולא הוי הקידוש הפסק בין ברכת בורא פרי הגפן לשתיה, והכי נמי דלא הוי הקידוש הפסק בין נטילה לסעודה, וכי הא דתכף שנטל יברך על פת יותר מהא דתכף שברך בורא פרי הגפן שצריך לשתות ודבר כזה אין שייך לומר כלל. ומה שלא דחה רב ברונא אנא דאמרי שלא יקדש על יין אבל על פת מקדש, בודאי אין זה קשיא כי מפני שהיה דעת רב ברונא שלא יקדש כלל דאם היה דעתו שלא יקדש על היין אבל על פת מקדש ה"ל נטל ידיו לא יקדש על היין, ועוד כיון שנטל ידיו אם כן לא היה בדעתו לקדש רק על פת ואיך שייך לומר בזה לא יקדש כיון שיכול לקדש על מה שהוא חביב לו והיה דעתו עליו לקדש מתחלה. ובודאי פשוט דשמועה נטל ידיו לא יקדש כלל דסבירא ליה לרב ברונא אין מקדשין על פת, והשתא שפיר אמר כיון דנטל ידיו לא יקדש איין שהרי יפסיק בין נטילה לסעודה, ופי' רשב"ם והרא"ש הוא לא יקדש אבל אחרים מקדשים לו והוא לא יפסיק בין נטילה ובין הסעודה. ונראה דלכך אמר נטל ידיו לא יקדש, ולא אמר כמו שאמר באידך טעם אינו מקדש טעם אינו מבדיל, כי אינו מקדש משמע שאינו בדין קדוש ואף אחר אינו מקדש לו ומכל מקום אם אין אחר בודאי יקדש בעצמו. ומקשה מרב דכל מה שהיה חביב עליו היה מקדש עליו בין על פת ובין על יין אם כן כל שהוא חביב מקדש עליו, וזה כיון שגלי דעתו שפת הוא חביב עליו מדנטל ידיו מאי שייך בזה לא יקדש, אלא על כרחך סבירא לן דאין מקדשין על פת, ומשמע דוקא בהא לית הלכתא כוותיה דרב ברונא במה שאמר שלא יקדש על פת, ובודאי בהא הכל מודים שאם ירצה לקדש על יין שלא יטול ידיו תחלה, דהא לא מקשה עליה דרב ברונא רק משום דמצי לקדש על פת לכך לא סבירא לן שמעתא דרב ברונא נטל ידיו לא יקדש אבל אי בעי לקדש על יין בודאי אין ליטול ידיו. ועוד דהא בית הלל

דסברי מוזגין לכוס ואח"כ נוטלין ידיו משום תכף לנטילה סעודה, כך הוא פ' הסוגיא כאשר לא נדחה בה דבר וכך הוא דעת הרמב"ם. אלא שקשה לישב הלשון מה שנמצא בספרי רב אלפס במסקנת הקושיא אלמא בחביבותא תלינן ולא בנטילה, הלשון הזה משמע דהמקשה היה סובר דתליא בנטילה והשיב לו דלא תליא בנטילה אלא בחביבותא. וע"כ כך פירושו דהשיב לו רב יצחק זימנין סגיאין הוי קאימנא קמי דרב, וזימנין סגיאין הוי חביב עליו ריפתא אחר שנטל ידיו והיה מקדש עליו, וזימנין הוי חביב חמרא אחר שנטל ידיו והיה מקדש עליו, אם כן בחביבותא תליא לקדש על יין או על פת ולא שתולה בנטילה, דאף על גב שנטל ידיו מותר לו לקדש על יין, דהא רב הוי נטל ידיו תחלה אף על גב שאחר כך היין חביב, והשתא מקשה שפיר ארב ברונא דמשמע נטל ידיו לא יקדש אף על גב דחביב עליו יין לא יקדש, וזה דלא כרב דהא לרב בחביבותא תליא מלתא ואף על גב שנטל ידיו יקדש, כך פירש רב אלפס ז"ל השמועה. והא דאמר רב ברונא נטל ידיו לא יקדש ולא סבר דיקדש על פת, אפשר איירי בסתם קידוש שהוא על יין אי נמי משום דסבירא ליה אין מקדשין על פת. ועל פי שטת רב אלפס המנהג הוא ליטול ידיו ואח"כ לקדש, ולפי זה שפיר יש לתרין הא דאמרי בית הלל מוזגין כוס ואח"כ נוטלין לידים דאע"ג דב"ה אומרים מוזגין ואח"כ נוטלין לידים משום דתכף לנטילה סעודה, התם מלתא אחריתי לגמרי איירי בכוס שהוא מזוג לצורך סעודה בחול ויכול למזוג קודם הסעודה אבל קדוש לא חשיב הפסק כיון שהוא שייך לסעודה שאין קדוש אלא במקום סעודה ולא נחשב הפסק בין נטילה לקדוש. ועל פי רב אלפס אנו סומכין ונוהגים ליטול ידים תחלה, והא דבערב פסח נוהגין לקדש ואח"כ ליטול ידים, יש לחלק שפיר דודאי בשאר ימות השנה אין צריך ארבע כוסות, אף על גב דצריך לקדש כיון דאי בעי יכול לקדש אפת אם כן אין היין עיקר רק הסעודה על פת ולא הוי שתיית כוס הפסק, דהא שתיית הכוס הוא בשביל הקדוש והקדוש הוא בשביל הסעודה, אבל בארבע כוסות שהכוסות עיקר, אם יטול ידיו קודם יהיה נראה כאלו נטל ידיו לכוסות ולכך צריך ליטול ידיו אח"כ. ובשם הרשב"ם כתבו טעם אחר מה שנוהגים בערב פסח לקדש ואחר כך ליטול לידים, ולפי הטעם אשר אמרנו הטעם הוא פשוט שצריך בערב פסח לקדש ואח"כ ליטול לידים. והנה התבאר השטה שלא בדוחק כלל על פי שיטת רב אלפס אלא שקשה למה לא נפרש כמשמעו לגמרי כמו שפרשנו תחלה שהכל מודים שלא יקדש על יין כשנטל ידיו, ורב כאשר היה מקדש על פת נטל ידיו תחלה וכאשר לא קדש אפת לא נטל ידיו תחלה, ואפשר שזה דוחקו קושיות הרשב"ם דהיה לרב ברונא להשיב אנא אחמרא הוא שאמרת לא יקדש, אלא רב יצחק משמיה דרב מתיר הכל אפילו לכתחלה ליטול ידים ואח"כ לקדש. ומכל מקום עם כל זה ראוי לנהוג לקדש תחלה ואחר כך ליטול ידים כמו שסוברים בית הלל מוזגין את הכוס ואח"כ נוטלין לידים והוא מנהג שראוי לשבח:

ונוטל ידים לטבול ראשון. וטעם הטבול הראשון מסיק בגמרא כדי שישאלו התינוקות, ולפי הנראה פירוש זה שישאלו התינוקות כשיראו הטבול השני בתוך הסעודה, ואין דרך לטבול ב' פעמים וכדאמרינן שבכל הלילות אין אנו מטבילין ב' פעמים הלילה הזה ב' פעמים, ואלו היו עושין אלו ב' טבולים בתוך הסעודה היה נראה הכל טבול אחד, אבל אחד קודם הסעודה ואחד בתוך הסעודה הם ב' טבולים בודאי, והשתא ישאלו על טבול שני בתוך הסעודה, וישיב להם שצריכים טבול משום המרור, וטבול הראשון כדרכו בשאר ימות השנה. ומה שאין עושה דבר היכרא למצה, שאין דרך לאכול מצה בכל השנה דהוא לחם עני, אבל חזרת דרך לאכול כל השנה ולכך צריך לעשות היכר לחזרת ולא למצה דהוא משונה בעצמו. והטור פ' הטעם דהיכר זה משום דאין דרך לטבול קודם הסעודה, ומשמע מדבריו דהיכר הוא הטבול הראשון בעצמו בלא טבול השני. ולא ידעתי להבין שאם ישאלו התינוקות על זה מה התשובה על זה, ולפי דברי הטור היה אפשר לעשות היכרא במלתא אחריתי במה שהוא, וכאשר שהטור מפרש שדרך בני חורין לעשות טבול קודם סעודה וישיבו לתינוקות דהוי זה דרך חירות, אלא דלפי זה קשיא הא דמקשה בגמרא

אתרי טבולין דקאמרינן אין אנו חייבים לטבל אפילו פעם אחת הלילה הזה ב' פעמים, ומקשה חיובא לדרדקי וכו' ומתריך דכך יאמר בכל הלילות אין אנו מטבילין אפילו פעם אחת, והשתא מאי מקשה דלמא הטבול הראשון דרך בני חורין הוא ומצוה בטבול הראשון. ויש לתרץ דודאי לא קשיא דאמתניתין קאי שהטיבול הראשון גם כן בחזרת דאין לו שאר ירקות, וכיון שטיבול ראשון בחזרת דהוא מרור יצא כבר בטיבול ראשון במרור וטיבול השני בחזרת אינו רק משום היכרא דתינוקות. ולפי זה היה נראה לי שב הנוסחא שכתוב בהן שבכל הלילות אין אנו חייבים לטבל פעם אחת הלילה הזה שתי פעמים, כי הנוסח הזה איירי בסתם דיש לו שאר ירקות לטיבול הראשון, והשתא הוי שני הטיבולין חובה, הטבול הראשון קודם סעודה דרך חירות, והטיבול השני הוא למצות מרור והוי שפיר. ואפילו הכי מחק הטור אין אנו חייבין לטבל, משום דלפעמים אין לו שאר ירקות ובטיבול הראשון לוקח גם כן מרור, והרי בטיבול ראשון יוצא ידי מצות מרור ודרך חירות לטבל קודם הסעודה, והטיבול השני כדי לעשות היכרא לתינוקות בלבד. ובפי' הזה ניחא מה דקאמר שם אמר ר"ל זאת אומרת מצות צריכות כוונה וכיון דלא בעידן חיובא דמרור אכל ליה בבפה"א הוא דאכיל לי' ודלמא לא איכוון אמרור הלכך בעי למהדר לטבול לשם מרור, דאי ס"ד מצות אין צריכין כוונה למה לי תרי טיבולים והא טבל ליה חדא זימנא, ודחה לעולם אין צריכין כוונה ותרי טבולי למה לי כי היכי דלהוי היכרא לתינוקות, והשתא מה ס"ד דמקשה דלקשי לגופיה להוי סגי בטבול שני, דודאי הך טבול בחיוב מרור הוא דאכיל שהרי משמע דוקא בטבול ראשון לא סגי משום דאכיל ליה קודם אכילת מצה וחיישינן דלא אכל לשם מרור, אבל על מרור שבתוך הסעודה בודאי במצות אכילת מרור הוא דאכיל ליה ולמה לי טבול ראשון, אלא טבול ראשון צריך כדרך בני חורין שמטבילין קודם הסעודה, ודייק מדלא סגי בטיבול ראשון שמע מינה דמצות צריכות כוונה. וכך ראיתי לקצת שפירשו ההגדה, פירשו כי טיבול ראשון הוא בשביל שהוא דרך חירות, וכל זה דבר שאינו נראה ואין לו ידים ורגלים דלא נזכר דבר זה בתלמוד מצוה זאת דהא לא אשמועינן דצריך הסבה בטבול ראשון לפיכך אין הפי' כך. וכך היה סובר ר"ל דודאי טבול ראשון כדי שיהיה ניכר הטבול השני לשם מצות מרור שאף על גב שאכל המרור בתוך הסעודה בעידן אכילת מרור, כיון שדרך לאכול חזרת כל השנה לא יהיה ניכר שהוא לשם מצוה לכך צריך טבול ראשון כדי שיהיה נראה טבול חזרת לשם מצוה, ומדקדק דלמה צריך עוד טבול שני אלא משום דמצות צריכות כונה, והא דלא דייק מטבול ראשון דלמה צריך טבול ראשון כלל אלא שיהיה ניכר הטבול השני לשם מצוה אם כן מצות צריכות כונה, דאין זה ראיה לעולם יש לומר דאף על גב דמצות אין צריכות כונה צריך שיהיה ניכר המצוה לגמרי, לפיכך הטבול הראשון כדי שיהיה ניכר הטבול השני שהוא לשם מצוה, אבל מטבול שני מדקדק שפיר דאם מצות אין צריכות כונה אם כן טבול שני למה לי, דאין לומר שיהא ניכר לשם מצוה דכיון דיצא כבר בטבול ראשון אם כן אין הטבול השני מצוה שתאמר עליו שיהא ניכר לשם מצוה, אלא ע"כ מצות צריכות כונה ולכך בעי טבול שני דלא סגי בטבול ראשון משום דלא יצא בטבול ראשון וכך פי' דהך שמועה. והשתא אתי שפיר הא דקאמר בגמרא כי דחי לעולם מצות אין צריכות כונה ותרי טבולי למה משום היכרא דתינוקות וכ"ת אם כן לאשמועינן שאר ירקות לא מבעיא קאמר וכו', והשתא מאי וכי תימא דהא גם למקשה קשיא קושיא זאת למה צריך טבול ראשון בחזרת לאשמועינן שאר ירקות, כיון דטבול ראשון לא הוי רק משום לעשות טבול דרך חירות למה לי לעשות דוקא בחזרת דהוא מרור, אלא פי' כמו שאמרנו, דריש לקיש היה סובר לכך בעי טבול ראשון בחזרת דעל ידי טבול ראשון ניכר דטבול שני דהיינו המרור שהוא אוכל דהוא לשם מצוה, ולא יאמרו שכדרכו מטבל כשאר ימות השנה ולכך יעשה טבול ראשון ודהשתא ניכר טבול שני שהוא לשם מצוה, ומפני דחיישינן שמא עדיין לא יעשה הטבול השני למצוה אף על גב דעבד ליה היכרא, לפיכך יותר טוב לעשות טבול ראשון במרור, שאם לא כיון לגמרי בטבול שני לשם מצוה מכוין בטבול ראשון, שמאחר שעל כל פנים הוצרכו

לתקן טבול ראשון שיהיה ניכר טבול שני שהוא לשם מצוה יש לתקן טבול ראשון במרור, שאם לא כיון בטבול שני לשם מצוה וכיון בטבול ראשון יצא. אבל השתא דאמרין מצות אין צריכות כונה, אם כן למה צריך טבול ראשון במרור דאף על גב שלא כיון בטבול שני יצא דמצות אין צריכות כונה. ומתרץ לא מבעיא קאמר לא מבעיא היכא דאית ליה שאר ירקות דצריך טבול שני יצא דמצות אין צריכות כונה. אלא מפילו עביד טבול ראשון במרור ה"א דאין צריך טבול שני דהא כבר יצא בטבול ראשון, אשמועינן משום היכרא דתינוקות צריך לעשות טבול שני. ולפירוש זה גם כן יש לישב שפיר הגרסא שיש בספרים שבכל הלילות אין אנו חייבים כמו שנתבאר דאם יש לו שאר ירקות שני הטבולין הם מצוה, הראשון כדי שיהיה ניכר שהשני הוא לשם מצוה והשני מצוה עצמה, אבל אם אין לו שאר ירקות והטבול ראשון במרור אז אין הראשון רק משום היכרא:

ונוטל ידיו לטבול ראשון דאמר רבי אליעזר כל שטבולו במשקה צריך נטילה. אף על גב דקיימא לן הנוטל ידיו לפירות הרי זה מגסי הרוח, כיון דטבולו במשקין וכל הפוסל את התרומה מטמא משקין להיות תחלה, וקיימא לן ידים שניות ופוסלות את התרומה לפיכך צריך נטילה. ומה שהקשו בתוספות על פירוש זה מהא דפריך למה ליה נטילת ידים הא לא נגע אפילו נגע מאי הוי וכי גרע מאוכל מחמת מאכיל ובעי נטילה הכי נמי בעי נטילה אף על גב דלא נגע, ועוד וכי לא ידע המקשה שיתרץ לו דחיישינן שמא יגע כדחיישינן באוכל מחמת מאכיל, ומשום כך פירשו התוספות דכל שטבולו במשקין בעי נטילה כדי שלא יטמא המשקין ויפסול גופו, ולפיכך היה סובר המקשה דלהך מלתא לא חיישינן שמא יגע ולפי זה אין צריך הך נטילה עכשיו דאין אנו נזהרים ממשקין טמאים, וזהו דעת הרמב"ם ובעל העיטור. אבל הקושיא יש לתרץ על פרש"י דודאי גרע מאוכל מחמת מאכיל דאוכל מחמת מאכיל חיישינן שמא יגע משום דאין דרך לאכול מחמת מאכיל וחיישינן שמא יגע, אבל כאן אין דרך להשקיע המרור במשקין ולמה יגע שלא לצורך וילכלך ידיו בחנם, ודחה דחיישינן שמא יגע שצריך לשקוע במרור ע"כ. ופירש הרמב"ם ז"ל (פ"ח מחו"מ) דבעי כזית לטבול ראשון, אבל בטור או"ח (סי' תע"ב) פסק דלא בעי כזית דלא הוי טבול ראשון אלא משום היכר תינוקות, ולהא מלתא לא בעי כזית, דודאי במלתא דכתיב אכילה כמו מרור צריך כזית, אבל מלתא דלא הוי רק משום היכרא למה צריך כזית. ויראה שהסוגיא כדברי הרמב"ם דבעי כזית מדדייק ריש לקיש דמצות צריכות כונה דאי אין צריכות כונה ל"ל טבול שני והא טביל ליה חדא זימנא, ומאי מוכיח נימא דטבול ראשון לא היה שם כזית ולכך צריך טבול שני לצאת ידי מרור. ואין לומר דמקשה שיטבול כזית בטבול ראשון ויהיה יוצא בו מצות מרור, דזה אינו קשיא דמצות מצה יותר להקדים למרור כדכתיב על מצות ומרורים יאכלוהו, ובהדיא מוכח דעיקר אכילת מרור עם המצה כדאמרין גבי טבול ראשון דלא בעידן מצוה אכיל ליה בבורא פרי האדמה הוא דאכיל ליה, ופי' רשב"ם ז"ל לכך הוי טבול ראשון שלא בעידן מצוה משום דמצות מרור עם המצה, ואם כן נאמר לעולם מצות אין צריכות כונה וכיון דמתחלה אכל פחות מכזית שלא בענין מרור לא יצא וצריך טבול שני בעידן מרור ואכל כדי כזית אלא בודאי בעי בטבול ראשון כזית, והשתא הוי שפיר, ואף על גב דלא הוי טבול ראשון רק משום היכר תינוקות, כיון דהיכר תינוקות ממה שאוכלין שתי פעמים ירקות ואין אכילה פחות מכזית, ולכך צריך בטבול ראשון גם כן כזית וכך הלכתא וכך ראוי לנהוג. ואין צריך לברך ברכה אחרונה אחר טבול ראשון לפי דברי הרא"ש, דהא טבול ראשון כיון דבא להמשיך את המאכל נחשב כמו דברים הבאים מחמת סעודה ואין צריך ברכה אחרונה, ומכל מקום ודאי בורא פרי האדמה צריך אף על גב שהדבר הבא מחמת הסעודה אין צריך ברכה לפניו, שאני התם דברכת הלחם פוטר דהוי כמו עיקר ועמו טפילה מברך על העיקר ופוטר את הטפילה, אבל הירקות שאכל מהם ועדיין לא ברך על הלחם בודאי צריך לברך עליהם תחלה, אבל בסוף ברכת המזון פוטר אותם כמו דברים הבאים לשם סעודה. ומצאתי בדברי הטור שפי' דלפירוש ר"י דחשיב המרור

כדברים הבאים בתוך הסעודה דברכת המוציא פוטר אותם, ואין המרור שאכל בטבול השני צריך להיות נפטר על ידי בורא פרי האדמה דירקות שאכל בטבול ראשון, ולדידיה חייב לברך ברכה אחרונה אחר טבול ראשון. ודברי תימה הן דהא הרא"ש חשיב ירקות הראשונות שבאים קודם סעודה כדברים הבאים מחמת סעודה משום שהם באים להמשיך תאות המאכל ואין צריך ברכה אחרונה אחר טבול ראשון. ופשוט לפי דבריו דטבול ראשון דכיון שהוא בא להמשיך המאכל שאין צריך ברכה אחרונה וכך הוא לפי דברי הרא"ש ז"ל, אבל לפי דברי הרמב"ן ז"ל שסובר שדברים הבאים קודם הסעודה צריכים ברכה לפנייהם ולאחריהם ולא נחשב כמו דברים הבאים בתוך הסעודה נראה דודאי צריך ברכה אחרונה. ולפי' רשב"ם דפי' לכך המרור אין מברך עליו בורא פרי האדמה משום דהירקות שלפני הסעודה שברך בורא פרי האדמה פוטר אותם אין צריך לברך ברכה אחרונה אחר שאוכל הירקות בטבול ראשון כדי לפטור המרור מן בורא פרי האדמה שאם יברך בורא נפשות אחר טבול ראשון יהיה צריך לחזור ולברך בורא פרי האדמה על המרור. ואחר שאכל המרור יברך ברכה אחרונה לפטור הירקות שאוכל קודם הסעודה מברכה אחרונה לדברי הרמב"ן ז"ל שפי' שדברים הבאים קודם סעודה צריכים ברכה לפנייהם ולאחריהם. והפייט סדר בסדר של פסח שלכך בא טבול ראשון כדי לפטור את המרור מן בורא פרי האדמה, ואף על גב דבגמרא אמרינן דטבול ראשון הוי משום היכרא דתינוקות, הכי פירושו דלכך תקנו הטבול בירקות ולא בפרי עץ או שאר דבר, כדי לפטור המרור ולא יוסיף בברכה שלא לצורך, ומיהא עיקר תקנה לא משום הא הוי דאם כן מה בכך יברך בורא פרי האדמה על אכילת מרור דהא נמי מברך המוציא על המצה. וצריך שני תבשילין זכר לחגיגה ופסח, ואם תאמר מאי שנא מצוה זאת בשביל שאי אפשר לקיימה שאנו עושין זכר לה וכמה מצות שאין יכולים לעשות ואין עושין זכר להם, והטעם הוא כי יש כאן ג' מצות פסח מצה ומרור ואלו ג' מצות שייכים זו אל זו דכתיב על מצות ומרורים יאכלוהו ואנו מקיימים מצות מצה, יש לנו לעשות זכר לשאר מצות שהם שייכים לה ולענין זה שהמצות הם מתיחסים ביחד ויש לעשות אותם ביחד הדבר הזה שהוא זכר בעלמא סגי, כך יראה:

יבצע המצה האמצעית לשתיים חציה תחת המפה לאפיקומן וחצי השני בין שתי השלימות כדי שיאמר הגדה על פרוסה, כמו שדרשו ז"ל (פסחים קט"ו ע"ב) לחם עוני שעונין עליו דברים ודרשו גם כן לחם עוני מה דרכו של עני בפרוסה אף כאן בפרוסה:

פרק נא

הא לחמא וכו' ה"ג ולא כהא לחמא דהא קרא כתיב (שמות ט"ז) למען יראו את הלחם אשר האכלתי אותם וגו'. מאמר זה סדרו חכמים ז"ל שיאמר כדי לפרסם ענין הלחם הזה, ושהוא לחם עוני שאכלו אבותינו במצרים, שמפני שקבעו לסדר הגדה על הלחם כמו שדרשו לחם עוני שעונין עליו דברים לפיכך מתחיל בלחם וקורא קרואיו אל הלחם, כדי שיהיה נראה שכל מה שיאמר אח"כ הוא על הלחם שהתחיל בו, ואם היה מתחיל מה נשתנה לא נראה שהוא אומר דברים אלו על הלחם, וכשאמר הא לחמא וקורא את קרואיו אל הלחם ואח"כ מתחיל מה נשתנה אז נראה שהוא עונה על הלחם הדברים האלו. ולפי שאין זה רק דברי בעל הבית שקורא את הכל אל הלחם כדי לספר עליו הגדה, הוא בלשון שדרך לדבר אל בני ביתו בלשון ארמי:

הא לחמא עניא וכו'. יש לשאול למה נקרא המצה לחם עוני והרי אפשר שהיא נאה כמצת שלמה ועל שם מה נקראת המצה לחם עוני. וראיתי לקצת אשר רצו לפרש דברי הגדה הזאת דלכך נקרא עוני מפני

שהיא נמוכה ואינה גבוה שהחמץ כאשר נתחמץ הוא נעשה גבוה ומצה היא נמוכה כמו העני הזה לכך הוא לחם עוני, הטעם השני פת המצה היא קשה להתעכל באצטומכא ולכך היא מאכל עני כדי שלא יתעכל המזון במעיו, וזהו שאומרים הא לחמא עניא דאכלו אבהתנא בארעא דמצרים פי' כי במצרים היו מצרים מאכילים את ישראל מצה כדי שיתאחר באצטומכא שלהם ולא יתעכל שדרך להאכיל המצה לעבדים העושים את העבודה, ע"כ דבריהם. והם דברים שיכחיש הכתוב והאמת, כי לא נמצא בשום מקום לא בכתוב ולא במשנה ולא בתלמוד שהמצרים היו מאכילים את ישראל מצה. ואדרבה בספרי אמרו בפרשת בהעלותך זכרנו את הדגה אשר נאכל במצרים חנם וגו' יש בענין שהמצרים היו נותנים להם דגים חנם, והלא כתיב לכו עבדו ותבן לא ינתן לכם אם תבן לא היו נותנים להם חנם דגים היו נותנים להם חנם אלא חנם מן המצות. ועוד שהכתוב אומר (דברים ט"ז) לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עוני כי בחפזון יצאת ממצרים, ואם לחם עוני נקרא על שם שמאכילין אותו העני למה אמרה התורה תאכל עליו מצות לחם עוני שמאכילין אותו לעניים כי בחפזון יצאת, ולמה קרא אותו בשם עוני דאין ענין עניות במקום עשירות הגאולה. אמנם פי' הדבר כי המצה נקרא לחם עוני הפך מצה עשירה, שכאשר יש בה שמן ודבש נקראת עשירה כי הדבר הזה מעשיר הלחם, וזה כי העני שאין לו אלא עצמו ואין לו ממון רק עצמו וגופו, והמצה גם כן כאשר אין בה רק עצם העיסה שעצמות העיסה הוא המים והקמח וזהו עצמות עיסה ובזה הוא לחם עוני, ואם יש בו שאור או חמץ טעם השאור והחמץ הוא נוסף על עצם העיסה, וזה הוא יותר עשיר מן מצה עשירה כי מצה עשירה בשביל שיש בה משקה זה עשירות שלה, ואמנם עיסה שיש בה שאור או חמץ יצאה יותר מענין מצה שיש בגוף העיסה חמץ ולכך המצה היא לחם עוני. ואולי יקשה לך מה ענין העניות אל החירות והלא שני הפכים הם החירות והעניות. הלא דבר זה אין קשיא כי העניות בעצמו הוראה על הגאולה שאין ענין הגאולה רק שיוצא ואין לו שום צירוף אל זולתו, לא כמו העבד שאינו עומד בעצמו ויש לו צירוף אל זולתו הוא האדון, לכך הדבר שיש בו עשירות אינו עומד בעצמו רק יש לו צירוף אל קנינו ואין בזה גאולה, אבל הדבר שיש בו עניות ואין לו קנין רק עומד בעצמו שייך בו גאולה, כי אילו היה המצה שהיא לחם עוני מורה על בני אדם שהם בני חורין היה לך לשאול והלא אין העניות סימן חירות כלל, אבל לחם עוני הזה הוא בא על עצם היציאה לחירות ועצם היציאה לחירות אינו כי אם בהסתלק ענין הצירוף שלא יהיה נמצא הצטרפות כלל וכאשר אין כאן הצטרפות אז נמצאת גאולה, ולפיכך צוה לאכול לחם עוני שהוא המצה בליל היציאה בעבור שאין במצה רק עצם הלחם ולא יצטרף בו דבר מן שאור והוא כמו עני, כדי שלא יהיה נמצא כלל שום צירוף בלילה שבו הגאולה ואז יקנו הגאולה שהוא סלוק הצירוף, אבל מצה עשירה אינו יוצא בה בעבור כי יש לזאת המצה צירוף והוא המשקה שנתן בה ואין כאן גאולה. ומזה תבין מה שהיה גאולתם בחדש הראשון דוקא, וזה כי אין גאולה רק כאשר נבדל מזולתו והוא עומד בעצמו ומזה תבא הגאולה, והחדש הראשון שאין בו התחברות זמן רק שהוא ראשון, כי החדש השני בעבור שהוא שני יש כאן חבור זמן ואין זה ראוי אל הגאולה שיהיו עומדים בעצמם. כלל הדבר כל ענין הגאולה הסתלקות מזולתו לעמוד בעצמו ולא יהיה להם צירוף וחבור אל זולתו, ודבר זה ראוי שיהיה בחדש ראשון כי הדבר שנתהווה מתיחס אל הזמן שנעשה בו אותה הויה, ולפיכך הזמן שהוא ראשון ואין בו חבור וצירוף זמן מיוחד לגאולה, שהגאולה היא שנבדל מזולתו ואין לו שום צירוף אל זולתו. ומזה תבין כי הכתוב הוא כפשוטו שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עוני כי בחפזון יצאת ממצרים, פי' שתאכל לחם עוני שהוא הלחם העומד בעצמו ואין לו הצטרפות אל זולתו ולמה תאכל זה הלחם כי בחפזון יצאת ממצרים, וענין החפזון הוא מהירות ואין בו עכוב והמשך זמן, כי כשם שיצאו בחדש ראשון מפני שראוי חדש הראשון אל הגאולה דוקא מטעם אשר התבאר, כי אין גאולה רק כאשר אין כאן צירוף וזהו חדש ראשון שהוא ראשון ולא היה כאן חבור וצירוף חדשים, וכך ראוי שלא תהיה

הגאולה בעכוב זמן רק בזמן הראשון מבלי המשכה ועכוב ואין בו צירוף כלל, שכל ראשון הוא מתיחס אל הגאולה לא חבור זמן שזה אין שייך לגאולה שצריך אל הגאולה הסתלקות הצירוף והחבור, ולפיכך הדבר הזה ברור כאשר תבין דברי חכמה:

ועוד תדע איך המצה שהיא לחם עוני שייך אל הגאולה, וזה כי העני שאין לו דבר וזה ענין פשיטות כאשר הוא עומד בעצמו, ודבר זה עם שהוא חסרון נחשב בעולם הזה שהוא עולם ההרכבה ומעלתו בהרכבה, מכל מקום הפשיטות מעלה הוא מצד עולם הפשוט ואין בו הרכבה, ובלילה הזה היו צריכים אל הגאולה ולא היתה הגאולה מצד העולם הזה שהוא עולם המורכב רק מצד עולם העליון הפשוט. ולפיכך צוה לאכול מצה לחם עוני שהוא לחם הפשוט שהרי אין בו דבר רק עצם פשוט, כי לשון מצה בא על דבר שהוא פשוט כמו שנקרא העור שהוא פשוט דלא מליח ולא קמיה ולא עפיץ והוא עור פשוט בשם מצה, ומפני שבלילה הזה היו נגאלים במדריגה העליונה למעלה מן עולם המורכב צוה שיהיה אכילתן מצה שהיא פשוטה. דמיון זה כהן גדול משמש בכל ימי השנה בבגדי זהב וביום הכפורים בבגדי לבן לפני ולפנים, וזהו בשביל שהוא קונה מדריגה עליונה שהרי היה נכנס לפני ולפנים יש לו לסלק ממדריגות עולם הזה שמדריגתו אינו פשוט, ולכך יש לו לשמש בכל השנה בבגדי זהב בחוץ אבל כשנכנס לפני ולפנים יש לו לשמש בבגדי לבן לפי מעלת המדריגה שנכנס לשם, כי בגדי לבן הם פשוטים ולכך צוה בלילה זה לאכול מצה שהוא לחם עוני פשוט מכל כי בלילה זה נגאלו במדריגה עליונה וכל מדריגה העליונה יש בה פשיטות. וזהו פי' הכתוב שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עוני כי בחפזון יצאת ממצרים כי מה שהיו יוצאים בחפזון בלי המשך זמן, מורה שיצאו במדריגה ובמעלה עליונה, והפעל שבא משם נעשה בלי זמן, לא כמו דברים הטבעיים שכל פעולתם בהמשך זמן אבל כאן היה גאולתם שלא בטבע ולכך היה בחפזון בלי זמן ולכך ראוי שיאכלו לחם עוני הוא לחם הפשוט מבלי הרכבה, ודבר זה נתבאר למעלה באריכות עיין שם. גם עיין לקמן אצל מצה זו ותמצא עוד דברים ברורים בענין זה. וראיה ברורה לזה שלחם העוני מצד עצמו הוא החירות והגאולה כמו שנתבאר למעלה, שהרי קודם הגאולה בעודם במצרים אכלו בלילה הזה מצות כדכתיב (שמות י"ב) על מצות ומרורים יאכלהו שמזה תלמוד ותדע כי לחם מצד עצמו הוא ראוי לחירות כמו שאמרנו, ורצה הקדוש ברוך הוא באותו הלילה שיהיו עושיין דברים להיות נמשכין אחר החירות שעל ידו יזכו לגאולה כי שלשה דברים נאמרו בהבטחת אברהם כי גר יהיה זרעך ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה וגם את הגוי אשר יעבדו דן אנכי ואחרי כן יצאו ברכוש גדול הרי שלשה דברים, האחד שיהיו משעבדין את ישראל, השני הקדוש ברוך הוא הבטיח אותם לדון את מצרים, השלישי להיות ישראל יוצאים ממצרים, לכך עשו זכר במרור על השעבוד וימררו את חייהם, וכנגד וגם את הגוי אשר יעבדו דן אנכי וזהו מכות בכורות שהוא גמר מכות מצרים, ורמוזה המכה במלת דן אנכי הדל"ת מן דן רמז דם ראשית המכות הנו"ן מן דן הוא נגע והיא שקולה נגד כל המכות, ולזה עשו זכר בלילה הזה פסח שאכלו כי שחיטת הפסח ואכילתו בעצמו שיהרוג בכורי מצרים ויפסח על בתי ישראל, ובמדרש רבה פרשת בא (פ' ט"ז) ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל אתם שוחטים את הפסחים ואני שוחט את הבכורות כדלעיל, וההוצאה דכתיב ואחרי כן יצאו ברכוש גדול הרמז עליו המצה שהיו אוכלין בלילה שהמצה היא זכר לחירות. ולפיכך צוה לעשות אלו שלשה דברים בלילה הזה, כי אלו שלשה דברים תלויים זה בזה כי מצד שהיו משועבדים במצרים והיו בעבדות גדול ראוי שיהיו נגאלים, ומי ששעבד אותם ראוי לעונש וזהו פסח מצה ומרור שנאכלים כאחד, אמנם לקמן אצל פסח מצה ומרור יתבאר זה עוד בענין אחר. אמנם על כל פנים בלילה היציאה אכלו מצה מפני שעל ידה יקנו החירות, והרמב"ן תירץ כי גלוי וידוע הוא לפני המקום שיהיו יוצאים בחפזון ולא יתחמץ העיסה לכך צוה קודם שיצאו על מצות מצה. אבל עיקר הפי' כי מצות מצה היא בעצמה זכר לחירות. ולפיכך אכלו מצה בלילה קודם שיצאו והקדוש ברוך הוא הוציאם

בחפזון שלא יכלו להתמהמה מן הטעם אשר נתבאר והיא חכמה נפלאה. ועוד יתבאר לך דבר זה במאמר מצה זו וכן ראוי להיות עושה כל ענין המצה כדרך הענין:

ואמרו ז"ל בפרק ערבי פסחים (פסחים קט"ז ע"א) לחם עוני שעונין עליו דברים הרבה. דבר אחר לחם עוני מה דרכו של עני בפרוסה אף כאן בפרוסה. פי' אף על גב שפשט הכתוב שתקרא מצה לחם עוני שהיא משוללת מכל שאור ואין לה דבר רק עומדת בעצמה, הוקשה להם למה צריך למיכתב לחם עוני פשיטא ידעינן שכל מצה שאין בה שאור שהיא עניה ולמה הוצרך למיכתב לחם עוני, אלא לכך כתיב לחם עוני לומר שעונין עליו דברים הרבה, פי' שהמצה מתפרסם על ידה יציאת מצרים. ואל תקשה הרי גם על הפסח והמרור עונין עליו דברים שהרי אומר פסח שאנו אוכלין מרור זה וכו', אין זה קשיא כי יציאת מצרים וכל ההגדה יספר על הלחם לפי שהלחם מגיד לך יציאת מצרים, לא הפסח שאינו יציאה רק שפסח הקדוש ברוך הוא על בתי בני ישראל והמרור וימררו את חייהם בעבודה קשה, אבל המצה היא היציאה כדכתיב שבעת ימים תאכל מצות כי בחפזון יצאת ממצרים וכו', ונמצא כי המצה היא עיקר כי הכל תלוי ביציאה שהרי מה שפסח על בתי בני ישראל נמשך אל היציאה, וכן וימררו את חייהם אין זה עיקר אבל העיקר היא היציאה שממנה נמשך הכל לכך ראוי לספר הגדה על המצה לכך תקרא המצה לחם עוני שעונין עליו דברים. ומפני שלפי מדרש הזה קשה דהוי למכתב לחם עניה מה לחם עוני לכך דרשו גם כן מה דרכו של עני וכו'. ובמדרש הזה נמי לא סגי דאם כן לכתוב לחם עני מה עוני אלא תרווייהו שמעינן מיניה. וטעם דבר זה להיות נוהג כמו העני מה דרכו של עני בפרוסה, שמצות התורה לעשות ללחם הזה שהוא לחם עני דברים השייכים לעניים דהיינו שיהיה בפרוסה, כמו הלחם הזה שצותה התורה לאכול שהוא לחם עני לפי שהוא ראוי לחירות וכך יהיה נמשך אחריו כל ענין העני. שכבר התבאר שהגאולה היא מצד העניות כמו שנתבאר למעלה באריכות, לפיכך גם כן דרשו מה דרכו של עני הוא מסיק ואשתו אופה כל זה נמשך לענין אחד. ועוד אמרו לחם עני פרט לאשישא וגלוסקא וכו' שאין זה לחם עני, שראוי ללחם הזה דברים אשר הם מופשטים מן העושר:

והרמב"ן בפרשת ראה אנכי פירש כי המצה היא זכר לשני דברים האחד שהיו במצרים בלחם צר ומים לחץ, והשני שיצאו ישראל ממצרים בחפזון, וכן אמרו הא לחמא די אכלו אבהתנא בארעא דמצרים כלומר שאכלו שם לחם צר מים לחץ ופירושו נוטה לפירוש אשר נזכר למעלה. ודע שאין הדברים נראין כלל כי אין המצה רק זכר לחירות ואין בה רק חירות, ומה שאמרו בהגדה די אכלו אבהתנא בארעא דמצרים הוא מאמר בעל הבית שאינו מדקדק בדבריו עם בני ביתו, ואין דבר ידוע יותר להמון רק שהיו ישראל במצרים ולכך אמר די אכלו אבהתנא בארעא דמצרים אע"ג שהיה ראוי לומר די אכלו אבהתנא בצאתם ממצרים, אלא שאינו מדקדק עתה לומר למה אכלו אותו לכך אמר בסתם שאכלו אותו במצרים כלומר כשהיו אבותינו עדיין בארץ היו אוכלין לחם עוני הזה, וכן הוא האמת דכשאכלו הלחם הזה עדיין היו בארץ שלא היו יוצאים חוץ לארץ מצרים מיד עד שתהיה סעודה ראשונה חוץ לארץ מצרים לגמרי, שהרי אותו היום לא באו למדבר עד ויסעו מסכות ויחנו באיתם בקצה המדבר וקודם זה הכל נחשב בשם מצרים לכך זכר המקום היותר מפורסם ויותר ידוע אל ההמון, אבל אין ענין המצה זכר רק לחירות ועוד יתבאר במקומו:

כל דצריך יתי וכו'. נקט תרי לישני, האחד לאותן שהם רעיבים יבאו ויאכלו לחם עוני וזהו כל דכפין יתי וכו'. ואם אינו רעב אך הוא צריך לצאת ידי חובתו בפסח ואין לו כל דצריך יתי ויפסח פירוש יעשה סדר הלכות פסח. מפני שזכר סדר הלכות פסח אומר שיהיה מרוצה ומקובל אל הקדוש ברוך הוא מה שאפשר לנו לעשות, ואם היה אפשר שנוכל לעשות הפסח נעשה גם כן ועכשיו שלא נוכל לעשות יהיה מרוצה ומקובל אל הקדוש ברוך כאשר עשינו. וזהו על דרך שאמרו חכמים ז"ל (ברכות ו' ע"א) חשב לעשות מצוה

ונאנס הקדוש ברוך הוא מחשב לו כאלו עשאה, ולשנה הבאה כאשר נקוה שנהיה בארץ ישראל נעשה פסח כהלכתו, כי מה שאנחנו אין עושין עכשיו מפני שאי אפשר לנו לעשות לכך יהיה נחשב להקדוש ברוך הוא כאלו עשינו. ומפני שיש שתי סבות המעכבות, שאף אם נהיה בארץ ישראל אם יש עלינו שיעבוד מלכיות אי אפשר לנו לבנות בית המקדש ולעשות הפסח, לכן אמר שיש עוד עכוב שני השתא עבדי לשנה הבאה בני חורין, וכאשר יסתלק מעלינו שני המעכבין עכוב שאין אנו בארץ ישראל ועכוב בנין בית הבחירה ואז נעשה הפסח כהלכתו. ואמר השתא עבדי הוא לשון ארמי לשנה הבאה הוא לשון הקודש שלא אמר שתא דאתית, והטעם כי רצה לומר לשנה הבאה יחדש לנו גאולה כאשר יהיה שנה אחרת, ומפני שבלשון הקודש נקראת שנה מלשון שנוי כלומר שהשנה נשנית פעם שנית, לכך אמר כי לשנה הבאה שנוי השנה יגרום גם כן שנוי זה שנהיה בארעא דישראל. וחלוק יש בין שנה ושתא, כי שנה מלשון שנוי וכל השנה נקראת על שחוזר הזמן, ולפיכך כאשר היה אומר על שנה העומדת אומר השתא עבדי, וכאשר יאמר שיחדש השנה שנוי שיגאל אותנו יאמר לשנה הבאה מלשון שנוי שתחזור השנה פעם שנית ואז יהיה שנוי גם כן של גאולה. ואפשר שכך הלשון השנה הבאה נקרא בלשון שנה מלשון שנוי שיהיה חוזר השנה ושנה העומדת נקרא שתא. ואפשר לפרש השתא מלשון התלמוד השתא אתינא מלשון עכשיו שאין לומר השנה עבדי שאולי נזכה ובשנה הזאת נהיה בני חורין, ולפיכך השתא אין פירושו השנה הזאת. ויש מפרש שלכך אמר בלשון הקודש שלא יבינו הפרסיים שהם רוצים לברוח, ולפיכך אמרו זה בלשון הקודש, ודברי הבאי הם שאם כן היה לו לומר לשנה הבאה בארץ ישראל למה לשנה הבאה בלשון בארעא דישראל בלשון תרגום, ודברים אלו אין בהם טעם כלל:

פרק נב

ועוקרין השלחן כדי שיתמה התינוק למה עוקרין השלחן והלא היה ראוי לאכול אחר שכבר היינו מסובים, וישיב לו כי יש לנו לספר ביציאת מצרים קודם האכילה. ועכשיו אין נוהגין עקירת השלחן ובמקום זה עוקרין הקערה עם המצות:

ומוזגין כוס שני ומתחיל מה נשתנה ומספר כל השנוים אשר אנו עושים בליל זה. ויש מקשים דלא מצאנו תשובה למאמר מה נשתנה ובשביל כך פירשו דברים רחוקים מן האמת, וכל זה אינו קשיא דודאי התשובה הוא בסוף המאמר שמשיב על פסח מצה ומרור כאשר מגיע לשם, אבל עבדים היינו הוא התחלת הספור, וכן על שאנו מסובין משיב בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאלו הוא יצא ממצרים וכו', ומפני שיראה עצמו כאלו יצא ממצרים יש לעשות הסבה שנראה שהוא בן חורין ועל הכל הוא משיב כראוי. אמנם לכל הדברים אלו אין צריך ואין קשיא, כי מאמר מה נשתנה הוא מאמר תלמיד חכם כדאיתא בפרק ערבי פסחים (מסחים קט"ז ע"א) חכם בנו שואלו ואם לאו אשתו שואלתו וכו' ואפילו שני תלמידי חכמים שואלים זה לזה מה נשתנה וכו' נמצא כי מה נשתנה שאלת תלמיד חכם, וכך פירוש מה נשתנה הלילה וכו' ובודאי ענין אכילת מצה מורה על חירות שהוא תלמיד חכם ויודע הוא זה וכן המרור שהוא מורה על השיעבוד וההסבה על החירות, וכן כל הדברים הנזכרים במאמר מה נשתנה אלא ששואל מה ענין זה לנו כי מה קרה לנו שעושין החירות והשיעבוד ובאיזה מקום היה זה ומתרץ עבדים היינו לפרעה וגו', והשתא התשובה כסדר וכך הוא עיקר. ולא זכר ארבע כוסות כי לא זכר דבר שהוא תקנת חכמים כמו ארבע כוסות שהוא תקנת חכמים לגמרי, אבל מצה ומרור אינו תקנת חכמים, אף על גב דמזכיר כלנו מסובים שהוא גם כן מדרבנן כיון שהסבה היא למצה שהיא מדאורייתא שהרי מצה צריכה הסבה שפיר שואל על זה. וכן שני טבולין אף על גב דטבול ראשון מדרבנן וגם החרוסת בטבול השני

מדרבנן שואל עליו, דפירושו הלילה הזה שני טבולין ובטבול אחד יש מרור שהוא מן התורה, אף על גב דחרוסת גופא מדרבנן הוא כיון שחרוסת הוא למרור שהוא מן התורה שפיר שואל עליו מה נשתנה, אבל ארבע כוסות שהוא מדרבנן לגמרי ואין בו דבר מן התורה אינו שואל, ועוד דגם בשאר לילה צריך אדם לשתות ואין זה שנוי מה ששותה ארבע כוסות. ובכל הנוסחות שלנו נמצא שבכל הלילות אין אנו חייבין לטבל אפילו פעם אחת הלילה הזה שתי פעמים, והרשב"ם והטור הגיהו שאין לגרוס אין אנו חייבים לטבל אלא אין אנו מטבילין וכו' מהא דפריך רב ספרא אטו חיובא לדרדקא ומתרץ אלא הכי קאמר שבכל הלילות אין אנו מטבילין אלא פעם אחת הלילה הזה שתי פעמים ועל פי זה הגיהו נוסחות שלנו. ויש ליישב גירסא זאת דודאי כאשר טבול ראשון הוא במרור כדתנן במתניתן בהדיא אהא פריך אטו חיובא לדרדקא, דהא במרור שלפני הסעודה יצא ואין טבול שני בא אלא בשביל היכר תינוקות כיון שכבר יצא במצות מרור, אבל כיון דמסיק בגמרא דמצוה לחזור אחר שאר ירקות לטיבול ראשון, ונמצא שיש לו שאר ירקות שפיר דכל טיבול מצוה הוא, דטיבול ראשון הוא כמו שאמרנו למעלה כדי שיהיה ניכר שהטבול השני מצוה, שאף על גב דקיימא לן מצות אין צריכות כונה מכל מקום צריך שיהיה ניכר שהמרור בא לשם מצוה לפיכך טיבול ראשון מצוה וטיבול שני למרור מצוה בודאי, אבל כאשר היה טבול ראשון במרור כבר יצא בטבול ראשון, ולא נוכל לומר כי הטבול השני הוא כדי שיהיה ניכר שהוא לשם מצוה, דהא המצוה כבר נעשה ואם כן לא הוי רק להיכר לתינוקות שיראו הרבה טבולין וישאלו וזה בודאי לא הוי מצוה כלל. וכבר הוכחנו למעלה מדקאמר בגמרא וכי תימא לאשמועינן שאר ירקות וכו', דצריך לומר שכך פירושו בשלמא כי אמרינן דמצות צריכות כונה לכך בעי טבול ראשון ולא סגי בטבול שני בלבד כדי שיהיה ניכר דטבול שני לשם מצוה כמו שנתבאר למעלה, ולכך כאשר טבול ראשון בשאר ירקות שני טבולין מצוה, טבול ראשון כדי שיהיה מוכח שטבול שני לשם מצוה וטבול שני עיקר מצוה, ולפי פירוש זה הנוסחא שלנו שפיר ואין טעות בה. אמנם כדי שיהיה גירסא אחת בין שיש לו שאר ירקות ובין שאין לו שאר ירקות ראוי לומר אין אנו מטבילין וזהו דעת הטור:

כבר אמרנו למעלה הטעם למה מתחיל מה נשתנה הלילה וכו', ולא מתחיל ביציאת מצרים לומר עבדים היינו לפרעה במצרים בלא שאילת מה נשתנה, כי הידיעה היא נקנית מן המורגש אל המושכל והמצות הם כמו סולם לעלות בהן אל הידיעה השלימה. ולכך יש לו להתחיל מן המורגש מה נשתנה וכן עבדים היינו לפרעה במצרים ויוציאנו וכו':

תנן בערבי פסחים (שם) מתחיל בגנות ומסיים בשבח ודורש כל הפרשה כולה מארמי אובד אבי, וקאמר בגמרא מאי בגנות רב אמר מתחלה עובדי ע"ז, שמואל אמר עבדים היינו וכו', ופ"י כי אין להתחיל בשבח מיד מבלי שיספר תחלה הגנות, שאז היה משמע שהיתה הוצאה במקרה שכך קרה שנעשה טובה זאת לישראל שלא כיון הפועל אל הפעולה. וזה כי יש שני פועלים, האחד הוא פועל במקרה, והשני הוא פועל בעצם, הפועל במקרה משל זה הבית שהוא נשרף ובא מטר וכבה את השריפה, המטר פועל הכבוי והוא פועל במקרה שלא היה מכוין לכבות ואין המטר נמשך אחר השריפה כלל, השני פועל בעצם ובכונה כגון מי שרואה ביתו נשרף ומכבה אותו זהו פועל בעצם, כיון שהיה כונתו הראשונה שהוא הכבוי מפני השריפה. לפיכך אלו היה מספר הטובה לישראל מבלי הגנות, היה אפשר לחשוב כי במקרה בא הגאולה, לפיכך יתחיל קודם הגנות ויאמר בשביל הגנות שהיה לישראל הקדוש ברוך הוא עשה עמהם מה שעשה, והפעולה היה נמשך אחר הגנות וזה פועל בעצם שהיה מכוין על המעשה שעשה והוא בשביל הגנות שהיה לישראל להציל אותם מן הגנות, לכך סמך דבריו אל הגנות שראה הקדוש ברוך הוא את הגנות והוציאנו ממצרים, לא כמו המטר שהוא מכבה שאינו נמשך אל הדליקה והוא הפסד הבית ומכבה. וכאשר

תבין עוד תדע עוד, כי השבח שקודם לו גנות יותר שבח, כמו שתראה כי היום קודם לו הלילה, וזה מפני כי השלימות אינו נמצא בהתחלתו בעולם הזה, וכאשר יגיע לנמצא שלימות מה אי אפשר שיהיה לו אותה המעלה בתחלתו, כאשר היא מדריגה עליונה אלקית, שאין המקבל ראוי אל מעלה הגדולה האלקית שיהיה כך מהתחלתו. לפיכך המעלה אלקית יוקדם לה גנות ולבסוף יעלה אל מעלה האלקית, כי כך ראוי אל מעלה האלקית שלחסרון המקבל אינה נמצאת בו תחלה, וזה נמשך אל הוויית העולם הזה שאין בתחלתו נמצא מעלתו, אבל התחלתו הוא בשפלות ומתעלה באחרונה, ולא היה כדאי העולם הזה לקבל המעלה הזאת שיהיה האור בתחלתו, כי האור הוא מעלת המציאות לכך יוקדם לו לילה. ולפיכך תמצא גם כן כי העולם הזה היה נהוג בשפלותו מתחלת בריאתו דומה ללילה, עד שבא אברהם אבינו שהוא היום שאברהם היה כמו אור היום וזהו שאמרו רז"ל (ע"ז ט' ע"א) ב' אלפים תוהו, כלומר שהמציאות חייב להיות תוהו בראשונה להיות נמשך אחר ענין העולם הזה אשר התחלתו תוהו ואין בהתחלתו המעלה העליונה. ולכך דבר זה מורה על המעלה האלקית אשר היה להם תחלה גנות, ואח"כ היה הקדוש ברוך הוא מעלה אותם אל מדריגה האלקית, וזהו כפי סדר העולם כמו שאמרנו. וטעם מחלוקת שלהם, כי לדעת רב מתחלה עובדי ע"ז הוא הגנות, שזהו גנות דבק בנפש כי בודאי שאין הגוף מקבל פחיתת הע"ז כי אם הנשמה, וטעם רב שחשב גנות נפש גנות יותר שהגנות אשר דבק בנפש גורם אבדון כי הנפש אשר תצא מן אשר ראוי לנפש בסוף תלך הנפש לאבדון כדכתיב (ויקרא כ"ג) והאבדתי את הנפש וגו', ומפני שהוא מביא העדר גמור ראוי להיות נחשב זה גנות יותר. ושמאל סובר שהגנות אשר הוא דבק בגוף הוא יותר, שגנות שלו גנות נמצא ונראה עתה, ולפיכך עבדים היינו הוא עיקר הגנות, גם כי הגנות דבק יותר בגוף במה שהגוף הוא בעל חומר וגנות דבק בו, אבל הנפש אף על גב שהגנות בנפש מביא לידי העדר בסוף, אין זה דרך גנות כמו שהוא בגוף שהגנות שייך בו במה שהוא גוף שפל בעצמו שייך בו גנות וזה ידוע. וי"מ כי לדעת רב מתחלה עובדי ע"ז היו אבותינו הוא הגנות, שזה הגנות קודם שבא אברהם אבינו ואח"כ קרב הקדוש ברוך הוא את אברהם לעבודתו וראוי להזכיר התחלת הגנות, אבל שמאל סובר שהגנות אשר אמרה המשנה יתחיל בגנות ויסיים בשבח הוא גנות הבנים, ודי שיספר הגנות שהיה לבנים וזהו עבדים היינו לפרעה וזהו התחלת הגנות שהיה לבנים, ואין צריך להתחיל גנות קודם שבא אברהם רק בגנות שהיה לבנים, אבל פי' ראשון עיקר כאשר תבין עיקר הדברים. ובודאי הקדוש ברוך הוא עשה לישראל שניהם שהציל אותם מגנות הנפש ומגנות הגוף גם כן, שהיו מתחלה עובדי ע"ז והיה להם גנות הנפש ואח"כ הציל אותם גם כן מגנות הגוף, ולא פליגי רק איזה יותר גנות, ודבר שהוא יותר גנות ראוי שיהיה התחלה. ואנו קיי"ל כשמאל ולפיכך אנו מתחילין עבדים היינו וכו', ואף שמאל מודה שגנות נפשי היה לנו ולפיכך יספר אחריו מתחלה עובדי ע"ז וגו'. ואפשר לומר דאף לרב דאף על גב דעיקר הגנות הוא מתחלה עובדי ע"ז היו וגו', יש להתחיל בעבדים היינו לפרעה במצרים, מפני שראוי להתחיל לספר קודם הטובה שעשה הקדוש ברוך הוא עם ישראל שבשביל זה ראוי לספר ביציאת מצרים, וכל הדברים עד מתחלה עובדי עבודה זרה ששם הוא מתחיל לספר הגנות הוא הקדמה למה אנו חייבין לספר ביציאת מצרים, נמצא כי ההגדה הזאת הוא בין לרב ובין לשמאל כסדר לגמרי:

ויוציאונו ה' ביד חזקה ובזרוע נטויה. אלו שני דברים ביד חזקה ובזרוע הנטויה יש לפרש, כאשר הכה הקדוש ברוך הוא אותם היה זה ביד חזקה ר"ל בכח גדול, ובזרוע נטויה שהיה זרוע שלו נטויה עליהם כלומר שהמכה נמשכת עליהם זמן מה שכל מכה היה לה המשך, ובאלו שני דברים הוציא הקדוש ברוך הוא את ישראל על ידי המכה הגדולה וגם על ידי המשך המכה. כי פרעה בסור המכה מעליו היה שב לחטא, ולפיכך לא היה אפשר להוציא אותם כי אם על ידי המכה והמשך המכה שאז היה נותן להם רשות ללכת. ואף במכת בכורות שהיתה המכה ברגע אחד בחצי הלילה היה לה המשך המכה ובשביל המשך

המכה יצאו ישראל. ובמדרש (תנחומא בא) קומו צאו מתוך עמי אמרו לו וכי גנבים אנחנו בבקר אנו יוצאים אמר להם הרי כל מצרים מת שנאמר כי אמרו כלנו מתים אמרו לו ומבקש אתה ללכות מעליך המכה אמור הרי אתם ברשותכם הרי אתם עבדים של הקדוש ברוך הוא התחיל פרעה לומר לשעבר הייתם עבדי פרעה אבל עכשיו הרי אתם עבדים של הקדוש ברוך הוא ע"כ. הרי כי בשביל שהיתה המכה נמשכת יצאו ישראל ממצרים, וכן כל מכה ומכה היה המשך למכה ובשניהם הוציא הקדוש ברוך הוא את ישראל ממצרים, וזהו ובזרוע נטויה שהיה זרוע נטויה עליו, כמו מי שמכה אחד זרוע נטויה עליו שיחזור ואם לא יחזור יכה אותו עוד. ועוד דע כי ראויים היו ישראל להיות עבדים במצרים וראוי היה פרעה להיות מלך משעבד בישראל, וכאשר רצה הקדוש ברוך הוא להוציא את ישראל ממצרים היה עומד נגד זה העבדות שראוי לישראל והמלכות של פרעה, וזהו שאמר עבדים היינו והוא נגד העבדות של ישראל, וכנגד שהיה פרעה מלך משעבד במלך מצרים, ועל זה אמר ויוציאנו ה' משם ביד חזקה להסיר העבדות, כי נגד שהיו משועבדים ומשוקעין בעבדות היה הקדוש ברוך הוא צריך להוציא אותם ביד חזקה, וכנגד שהיה פרעה מלך עליהם בכח זרוע שלו היה מוציאם בזרוע נטויה, כי דרך מי שבא למחות בדבר נוטה ידו עליו וזהו בזרוע נטויה, משל זה אבן שהוא משוקע בארץ, ואדם בעל זרוע אינו רוצה להניח ליקח אותו משם, הלוקחו נוטה ידו עליו במכות שלא יעכב, והפ' הזה הוא נכון כאשר תדקדק בדבר הזה. ואלו ב' דברים זכרם בב' פסוקים (דברים ו') או הנסה אלקים לבא לקחת לו גוי מקרב גוי וגו' ובפסוק (שם מ') ויוציא אתכם מכור ברזל כאשר נתבאר למעלה בארוכה. עוד יש ביאור ולקמן אצל ביד לחזקה זו הדבר ובזרוע נטויה זו החרב יתבאר עוד:

ועוד דע כי כל פעל שנעשה בכח כאשר הפועל בעל כח והוא פועל בכחו, וזה כי אדם שהוא בעל כח ומכה בכח הכאה הזאת היא הכאה גדולה שהמכה הוא בעל כח ומכה בכח, וזה שאמר ביד חזקה כי המכה במצרים היה בעל כח כי ידו חזקה היא, וכנגד שהיה מכה בכח אמר בזרוע נטויה שהיה זרוע שלו נטויה להכות בזרוע, כי מה שהיה נוטה הזרוע עליהם מורה שהיה פועל בזרוע ובכח היה מוציאם, וזהו שאמר הכתוב ויוציאך ה' בפניו בכחו הגדול, פירוש כי השם יתברך הוציא אותם בפניו רצה לומר בעצמו הוציאם לא על ידי אחר, שאילו היה על ידי אחר לא היה זה בפניו, ומאחר שהקדוש ברוך הוא הוציאם בעצמו והוא בעל כח מזה נדע כי לא היה חסר מפני שאינו בעל כח, וגם מצד הפעולה בעצמה לא היה חסר כי היה ההוצאה על ידי כחו הגדול, וזה שאמר ובכח גדול הוא זרוע נטויה של הקדוש ברוך הוא וזה אמת גם כן כאשר תדקדק בפירוש זה. וזהו שאמר אחריו ואלו לא הוציא הקדוש ברוך הוא את אבותינו וכו', ואין הפ' כמו שפירשו בזה שאם לא הוציא הקדוש ברוך הוא את אבותינו ממצרים היינו אנחנו ובנינו ובני בנינו משועבדים עד סוף כל הדורות, כי אפשר אפילו לא יצאו האבות אפשר לבנים לצאת על ידי הקדוש ברוך הוא, ולמה אם לא הוציא את אבותינו הרי אנו ובנינו ובני בנינו וכו'. אבל הפירוש שלא תאמר שאף שהיתה ההוצאה על ידי הקדוש ברוך הוא אפשר ויכול להיות ההוצאה על ידי אחר בדורות הבאים, אין זה כן שאם לא עשה הקדוש ברוך הוא את הדבר הזה שהוציא אותם ממצרים אל תאמר שהיתה הוצאה אפשר על ידי זולתנו בשום דור בעולם אלא היינו אנו ובנינו ובני בנינו וכו'. ומה שלא אמר כי אם לא הוציא הקדוש ברוך הוא האבות היו האבות ובניהם משועבדים, דבר זה לא צריך לומר אחר שהיה הקדוש ברוך הוא בעצמו מוציא אותם אם היה אפשר ההוצאה על ידי אחר לא היה הוא מוציא אותם בעצמו, אלא שאף בדורות הבאים לא היה אפשר ההוצאה כי אם על ידי הקדוש ברוך הוא. וכך פירשו ואלו לא הוציא הקדוש ברוך הוא את אבותינו ממצרים בעצמו היינו משועבדים לעולם שאף בדורות הבאים לא היה אפשר היציאה על ידי אחר, ולא תאמר שאף אם לא הוציא הקדוש ברוך הוא בעצמו את ישראל היה אפשר לבנים שיצאו מעצמם או על ידי אחר זה אינו. ומה שלא היו יכולים לצאת כי אם על ידי הקדוש

ברוך הוא הוא דבר עמוק, וזהו על דרך שאמרו רז"ל בפרק קמא דתענית (ב' ע"א) שלשה מפתחות לא נמסרו לשליח מפתח של חיה ושל גשמים ושל תחיית המתים, ומייתיית התם קרא לכל אחד ואחד שהקדוש ברוך הוא הוא הפותח. והטעם באלו שלשה דברים כי כל דבר שהוא בכח ויוצא לפעל אין יציאתו לפעל כי אם על ידי הקדוש ברוך הוא שהוא בלבד בפעל הגמור, וזהו מפני שהוא יתברך נבדל מן החומר שכל ענין החומר הוא בכח וכל אשר יש בו צירוף גשמי אי אפשר שיהיה בפעל הגמור, לכן הוא יתברך נבדל לגמרי מן החומר והוא בלבד בפעל הגמור. ולא כך המלאכים כי אף שאינם גשמיים מכל מקום יש להם יחוס וקירוב אל הגשם, ולכך אינם בפעל הגמור, ר"ל שאין מדריגתם בתכלית השלימות כי הנמצא שהוא חסר ואינו שלם בתכלית אינו בפעל, כי המציאות בפעל כאשר הוא שלם כבר ואינו חסר, ולפיכך הדברים שכלם הם יציאה לפעל הגמור אי אפשר שיהיה רק על ידי השם יתברך שהוא בפעל הגמור. ומפני כי אלו הדברים השלשה והם מטר חיה תחיה הם אינם בפעל ויוצאים אל הפעל כדמוכח קרא, דכתיב גבי מטר (דברים כ"ח) יפתח ה' את אוצרו, וגבי חיה (בראשית ל') ויפתח ה' את רחמה, וגבי תחיה (יחזקאל ל"ז) בפתחי קברותיכם שזה מורה שכלם דברים יוצאים אל הפעל אחר שלא היו בפעל, הנה הדברים האלו יוצאים מן הכח אל הפועל ואין המוציא רק מי שהוא בפעל לגמרי, וזה השם יתברך שהוא בפעל הגמור, ואם השם יתברך מחדש פעולות אחר שלא היו ונראה כאלו פעולותיו יצאו מן הכח אל הפועל זה שהיה חסרון מצד המקבל, וכאשר היה מוכן המקבל אין צריך הוצאה לפעל ואין דבר במציאות שהוא יציאה לפעל כמו דבר זה כי חיה יציאה לעולם בריאת האדם, וכן התחיה יציאה לפעל לחיים אחר המות, וכן המטר פרנסת העולם שבו תלוי חיות האדם ולפיכך באלו דוקא כתב לשון פתיחה כי אלו דברים נחשבים יציאה לפעל. אבל צמיחת העצים ושאר היות אינם הויה שלימה, ומפני שאינם הויה שלימה אינם בפעל גמור כי דבר שאינו נשלם אינו נחשב מן המציאות שהוא בפעל כמו שהתבאר וזה ידוע. וראוי שיהיה שלימות העולם הזה מה שהוא בפעל מן השם יתברך שהוא בפעל הגמור והוא המוציא הכל אל הפעל, ולפיכך תולדות האדם שהוא בעולם התחתון על ידי השם יתברך, ומטר השמים מן עולם האמצעי שהרי נקרא מטר השמים, והתחיה הוא השפעת החיות מן עולם העליון וראוי שיהיו על ידי השם יתברך. וכל אלו שלשה דברים מקבל העולם הזה כל אחד ואחד מעולם מיוחד, ולפיכך כל אחד יש לו פתיחה בפני עצמה שהוא היציאה אל הפעל והוא על ידי השם יתברך אשר הוא בפעל הגמור. ובמערבא אמרי אף מפתח של פרנסה זה דבר עוד מופלג בחכמה, וזה שכמו שצריך הוצאה אל הפעל באלו שלשה דברים במה שמקבל העולם הזה, כך צריך הוצאה אל הפעל דבר שהוא קיום העולם והוא הפרנסה שהוא קיומו, ולפיכך אמר שזהו גם כן מפתח רביעי נרמז לך דבר מעט מזעיר, אמנם עיקר הדבר הוא דבר נעלם יותר, גם מפתח של פרנסה יש להבין ממה שיתבאר אצל הלל הגדול בעזה"י. ומפני כי יציאת מצרים שהוציא אותם מבית עבדים להיות לו לעם סגולה הויה גדולה והוא שלימות העולם בודאי, כמו שהתבאר לך כי ישראל שלימות העולם, ולכך יציאת דבר זה לפעל על ידי השם יתברך המוציא הכל אל הפעל ואין המפתח נמסר להיות מוציא אל הפעל רק הוא יתברך. ולדבר זה צריך דברים ארוכים מאוד. כלל הדבר שאלו הדברים היו בכח ויצאו אל הפעל המוציא אותם הוא אשר בפעל ואינו כחני כלל. וכאשר היו ישראל במצרים והוציאם הקדוש ברוך הוא אל הפועל להיות יוצאים מרשותם הרי היו דומים בודאי לעובר הנולד, וכמו שהארכנו מאוד בזה, והיו ישראל יוצאים ונחשבים עם נולד מתחדש עתה לך לא אפשר יציאתם רק על ידי הקדוש ברוך הוא. וזה שאמר אלו לא הוציא הקדוש היינו אנחנו ובנינו ובנינו משועבדים לפרעה, כי לזאת ההוצאה צריך יציאה אל הפעל על ידי מי שהוא בפעל תמיד, אבל שאר גליות אין הדבר כך, כי אף אם לא עלו מבבל לא היו ישראל קודם זה מציאות בכח כי זה שייך כאשר היו במצרים שאז לא היו עדיין עם ושם נתגדלו ופרו ורבו כעובר המתהוה במעי אמו ולא יצאו עדיין אל הפעל

ולכך נחשב יציאתם הויה לפעל לגמרי. ועל זה אמר ואלו לא הוציא הקדוש ברוך הוא את אבותינו וכו' כלומר ומפני כך ראוי אלינו לשבח ולספר נפלאותיו שעשה הקדוש ברוך הוא עם אבותינו, והדברים האלו הם דברים עמוקים מאוד:

ועוד תדע להבין כי אי אפשר שיהיה יציאת מצרים כי אם על ידי הקדוש ברוך הוא, כי הפועלים תמצא אותם מייחדים שלא יצא דבר מכל דבר, כמו שתראה במציאות העולם כי האדם יוליד אדם והשור שור וכל הפועלים מיוחדים, וכאשר מצאנו כי הפעל הזה שהוא ההוצאה מיוחד לו יתברך אי אפשר שתהיה פעולה הזאת על ידי אחר שאם כן היו שני פועלים לפעולה אחת ולא היו מיוחדים הפועלים והמקבלים הפעולה, ודבר זה לא יתכן כמו שאמרנו למעלה. והפעל הוא לפי ענין הפועל ודבר זה נראה בכל דברים הטבעיים. ואף הפעולה דומה מתיחס אל הפעל כי כאשר נמשך מן האש פעולה נמשך היבש לפי ענין האש שהוא יבש, וכן הליחות מן המים תמיד מתיחס הפעולה אל הפועל ודבר זה מוסכם מן המעיינים, ואם תאמר שאפשר שתהא גאולתם על ידי אחד מן המלאכים אם כן לא היתה הפעולה מיוחדת, שאם היה אפשר להיות יוצאים על ידי מלאך אם כן פעולת היציאה מתיחס אל השם יתברך או מלאך, ולא מצאנו דבר אחד מתיחס אל שני פועלים האחד גדול ואחד קטן כי אם הוא מיוחד לפועל הגדול אי אפשר לפעול פועל קטן דבר זה. וכל זה רמזו רבותינו ז"ל בבראעיות רבה בפרשה וירא (פ' נ') אין מלאך אחד עושה שתי שליחות ואין שני מלאכים עושים שליחות אחת. וביאור זה כי אם היה מלאך אחד עושה שתי שליחות מחולקים, נמצא שהיה המלאך מתיחס אל שני דברים שאין זה כזה ואם הוא מתיחס אל דבר זה אינו מתיחס אל דבר אחר. וכן אין שני מלאכים עושים שליחות אחת, שאם השליחות מתיחס אל מלאך זה אי אפשר להיות מתיחס אל מלאך אחר שהוא מחולק ממנו ומובדל. כלל הדבר שצריך להיות הפועל מתיחס אל הפעולה והפעולה אליו כמו שאמרנו, ודבר זה עמוק מאוד ביחס הפועלים. וזהו שאמר אם לא הוציא הקדוש ברוך הוא את אבותינו ממצרים היינו אנחנו ובנינו ובני בנינו משועבדים לפרעה במצרים. ובאולי תשאל מהו מעלת ומדריגת ההוצאה שלא היתה אפשרית, כי אם על ידי השם יתברך בעצמו ולא תיחוס לשום פועל אחר, דבר זה כבר נתבאר למעלה שכל יציאה אל הפועל הוא על ידי השם יתברך בעצמו וכמו שהארכנו והם דברים ברורים מאוד. ועוד כי היציאה היא מתיחסת אל השם יתברך, שכאשר השם יתברך הוציא את ישראל ממצרים לא שהוציא אותם שהיו במצרים בלבד, אלא כל הדורות הוציא כמו שאנו אומרים בסוף ההגדה לא את אבותינו גאל אלא אף אותנו גאל עמהם, ורצה בזה כי כאשר הקדוש ברוך הוא סלק כח מצרים מישראל לא היה הסתלקות הזו במה שהם דור ההוא, שאם כן לא היתה היציאה כי אם לאותו דור בלבד רק שנמשך היציאה לבנים גם כן, דומה לזה אדם אחד היה יושב במדינה ובא חכם אצלו ואמר לו צא מן המדינה כי ידעתי שמלחמה יבא עליה, והאיש ההוא היה הולך אל מדינה אחרת ונצול ומוליד שם בנים ובני בנים, לא יאמר בזה כי הוא הציל האיש וזרעו כאחד אלא הציל האיש והיתה הצלה הזאת נמשך לזרעו, ולא היה הדבר כך במצרים, אלא הקדוש ברוך הוא לא שם עינו אל אותו דור אלא שם עינו לכלל ישראל ראשונים ואחרונים ואותם הוציא. ודבר זה ראוי דוקא אל הקדוש ברוך הוא כי הוא יתברך כולל הכל, וכלל ישראל הוא שהוציא כפי מדריגתו של השם יתברך שהוא יכול כל הדורות, ואלו היתה ההוצאה על ידי מלאך אף כי היו יוצאים מצד כי המלאך אינו כולל הכל לא היתה היציאה רק לאבות, אף כי היה נמשך לבנים. וא"ת ומאי נפקא מיניה אם היה מכיון לאבות והיו נגאלים הבנים במקרה, או שכיון לאבות ובנים ביחד. חלוק גדול יש אם כיון לאבות בלבד היה אפשר לבנים לחזור אל שעבוד, עכשיו שכיון אל אבות ואל כל הדורות א"א, לכך אמר לא את אבותינו גאל אלא אף אותנו גאל עמהם. ודבר זה כי מפני שהוא יתברך כולל כל הדורות פועל בדברים התמידים והכוללים, לא אל הדברים אשר הם לפי שעה בלבד ואינם רק פרטים, ואין ספק כי דבר זה אי אפשר על ידי מלאך ושום כח

זולת השם יתברך והדבר מוכרח הוא. ועוד יתבאר לקמן אצל אני ולא מלאך שלא היתה ההוצאה אפשרית כי אם על ידי השם ית':

ואפילו כלנו חכמים. נקט ד' דברים, כי הידיעה נקנית בארבע דברים אלו, עם מושכלות ראשונות, כמו שידע האדם ששני הפכים לא יתקבצו בדבר אחד בעת אחד, וכמו שהכל גדול מן החלק וכן כל דבר שהוא שכל ראשון וזה נקרא חכמה, השני הם מושכלות שניות מה שידע האדם דבר ומוציא דבר מתוך דבר, וזה נקרא נבון כמו שאמרו (סנהדרין צ"ג ע"ב) איזה נבון המבין דבר מתוך דבר והם המושכלות השניות, הידיעה הג' מה שיקנה האדם על ידי נסיון, שנסה פעמים הרבה כאשר עשה דבר פלוני אירע כך, וכאשר אכל עשב פלוני היה מחמם לו, וכאשר אכל עשב פלוני היה מקרר לו, וזה נקרא בעל נסיון שקנה הידיעה מכח הנסיון, ודבר זה הוא בזקנים שבשביל זקנותם קנו הדברים ועמדו עליהם, כי לנסיון צריך זמן רב עד שעומד עליו מכח נסיון, וזה ידוע עד שאין צריך לבאר לפיכך בעל נסיון הוא הזקן. ויש ידיעה נקנית מצד המקובלת שמקובל אצלו מפי איש נאמן ועליו סומך זאת הידיעה, וזה קונה מצד התורה כי מאמין הוא בדברי משה רבינו אשר נקרא נאמן של הקדוש ברוך הוא. ואף על גב שיש ידיעה עוד נקנית מן המוחשת כמו שהוא רואה האש שורף, אבל אין זאת הידיעה יש בה מעלה כי היא פחותה מכל, שאף בהמה רואה, אבל המדריגה שיש בהם מעלת האדם הם אלו ארבע המדריגות שיש בהם מעלה. ולפיכך אמרו ואפילו כלנו חכמים וכו', זכר ארבע דברים חכמים נבונים זקנים יודעי התורה כנגד ארבע מדריגות שנקנה בהם הידיעה. ועוד דע כי זכר ארבע דברים כנגד ארבע מדריגות שיש אל הידיעה. וזה כי כאשר הוא משיג בנמצאות נקרא זה חכמה, אבל מפני שההשגה הזאת נסמכת אל הגשמים שמהם קונה הידיעה, אין זאת הידיעה נקיה ומופשטת מן החומר לגמרי בעבור שנסמכת ידיעה זאת אל החומרים והם הנמצאים הגשמים. אבל המושכלות השניות בעבור שהוא יקנה אותם מן המושכלות הראשונות הם נקיים יותר מן החומר, שהרי בהשגתם אינם נסמכים אל החומרים מבחוץ, ומכל מקום גם זה אינו מופשט ונקיה לגמרי בעבור שנסמכים אל המושכלות הראשונות שנקנו מן הגשמים הנמצאים בחוץ. אבל כאשר יגיע האדם לעת הזקנה שאז הכחות הגשמיות הם כלים ונפסדים, אז יתחדש בשכל להשיג דברים בשכלים הנפרדים, ובמעלה הראשונה דברים אשר אינם נסמכים אל החומר כלל, ודבר זה מיוחד דוקא בימי זקנה בעבור שכחות הגשמים כלים ונפסדים אז יתחדש לו שכל להשיג דברים השכלים לגמרי. וזהו שאמרו במסכת אבות (פ"ו) הלומד מן הילדים למה הוא דומה לאוכל ענבים קהות ושותה יין מגתו אבל הלומד מן הזקנים למה הוא דומה לאוכל ענבים בשולות ושותה יין ישן, פי' כי חכמת הילדים נטבע בחומר, לפיכך הוא דומה לאוכל ענבים קהות שאין הטעם מתבשל וטעם הענבים עדיין מוטבע בחומר הענב, וכן כמו מי ששותה יין חדש שעדיין היין מעורב בשמרים כך חכמתם של ילדים אין חכמתם נבדל מן הגוף אבל מוטבע בגוף, אבל הלומד מן הזקנים מפני שחכמתו נבדלת הוא דומה לאוכל ענבים בשולות שמחמת שנתבשל הענב הטעם נבדל מן הגוף של ענב, וכן היין הישן כבר נבדל מן השמרים והוא נעשה צלול וזך, כך חכמתם של זקנים מובדל וצלול מן עכירות הגוף. לפיכך אמרו אפילו כלנו זקנים נגד השכל באדם בסוף ימיו, וכמו שאמרו חכמים (קנים פ"ג) תלמיד חכם כל זמן שמזקין חכמתו נתוספת וכו'. ועל אלו ג' דברים יש מדריגה יותר חשובה, והיא ידיעת התורה שהיא מפי השם יתברך על ידי נביאו והיא יותר נבדלת מכל השגות שבעולם, שאין ספק כי השכל הנאצל מחמת שזה השכל מתיחס אל האדם שהוא קנינו, אין השגתו בדברים שיש בהם פשיטות גמור והם רחוקים לגמרי מענין החמרי ולא היה אפשר להשיג אותם האדם שהוא בחומר, אבל התורה שהיא מה' אמרות ה' אמרות טהורות מזוקקות שבעתים מכל חומר. נמצא כי ההשגות הם ארבע החכמה והוא שכל בלבד, וכנגד זה אמרו אפילו כלנו חכמים ושכל נקנה אשר הוא נקנה מן השכל ראשון והוא יותר פשוט, וכנגד זה אמרו כלנו נבונים כמו שאמרו נבון המוציא דבר

מתוך דבר, ועוד על זה נקרא בפי המעיינים שכל נאצל על האדם בעת זקנתו כאשר נחלש כח הגוף בעת הזקנה והוא יותר נבדל ופשוט, וכנגד זה אמרו ואפילו כלנו זקנים, וכנגד הרביעי אמר כלנו יודעים את התורה שהיא יותר מכל בעבור שהוא מה' הנותן התורה והחכמה, כך יש לפרש לפי הגירסא שלנו. אמנם עיקר הגירסא כאשר מצאתי ואפילו כלנו חכמים ואפילו כלנו נבונים ואפילו כלנו יודעים את התורה, ולא גרסין ואפי' כלנו זקנים וזאת הגירסא אמתית. בודאי נקט ג' דברים שאמר הכתוב אצל בצלאל (שמות ל"א) ואמלא אותי בחכמה ובתבונה ובדעת כי החכמה המשיג את הדברים הנמצאים בלבד וזהו חכם, אמנם המוציא דבר מתוך דבר וזה נקרא תבונה כאשר ידוע, אמנם הדעת הוא היודע אמתת הדברים כל אחד בגדרו זה נקרא דעת, ולפיכך אמר כאן ואפילו כלנו יודעים את התורה כי התורה תקרא תורת אמת מלמדת לנו דעת באמתות הנמצאים, וזה הפירוש הוא נכון. ואם תאמר אחר שהוא חכם ונבון למה לו לספר, אין הדבר קשיא כי צריך לספר את הדבר וכמו שאמר הכתוב (דברים ט"ו) למען תזכור את יום צאתך לפיכך אף אם כלנו חכמים כלנו נבונים מצוה עלינו לספר ביציאת מצרים:

פרק נג

מעשה כו' הביא אחר זה מעשה זה להודיע איך היו מחבבים החכמים לספר ביציאת מצרים. ומה שהוצרך לומר שהיו מסובין בבני ברק שלא תאמר כי לא לשם מצוה של הלילה הזה היו מספרים כל הלילה ביציאת מצרים, רק בשביל תלמודם שהיו רוצים ללמוד, לכך אמר שהיו מסובין בבני ברק ואם היו לומדין היו לומדים בבית מדרשם. וכדי שלא יקשה לך איך היו מונעים את השינה מעיניהם ביום טוב, אמרו שלא היה צער להם כי מחבוב המצוה היה הזמן קצר להם מאוד, שלא הרגישו עד שעלה עמוד השחר, וכל כך היה הזמן קצר להם שלא היו סבורים שעלה עמוד השחר, ובאו תלמידיהם ואמרו כבר הגיע זמן קריאת שמע:

אמר ר' אלעזר הביא זה המאמר אחריו אף על גב שאין מאמר זה מדבר בספור היציאה, רק כל לילה ולילה בקריאת שמע, מכל מקום זכר אותו כאן איך חיוב גדול בספור היציאה, שהרי לדעת החכמים חייב להזכיר כל יום ויום ולדעת ר' אלעזר חייב לזכור כל יום ויום וכל לילה, וכל שכן ספור היציאה בלילה זה שהוא זמן היציאה שעליו מוטל ביותר. ועוד כי אחר שעל דעת החכמים חייב להזכיר יציאת מצרים לימות המשיח בק"ש, מזה אנו לומדין שגם לענין ספור הנסים בלילה שהוציאנו חייבים לספר אף לימות המשיח, וזה מורה על המדרגה העליונה שאף לימות המשיח לא ישכח מאתנו יציאת מצרים:

הרי אני כבן שבעים פי' בגמרא במסכת ברכות (כ"ח ע"א) כי לכך לא אמר הרי אני בן שבעים רק אמר הרי אני כבן שבעים אלא שהיה כבן שבעים נראה זקן מאוד ולא היה יותר מבן י"ח שנה כדאיתא בברכות. ואם תאמר אם כן מאי רבותא שהיה בן י"ח שנה ולא זכה שתאמר יציאת מצרים בלילה, ויש לומר כיון שהיה נראה זקן היה מן הסברא לשמוע לו אפילו הכי לא שמעו לו, אי נמי לאו דוקא שהיה בן שמנה עשר אלא כך אמרו בגמרא דכשהיה בן שמנה עשר גדלו לו שערות לבנות קצת וממילא כשהיה בן חמשים נראה לגמרי זקן כבן שבעים שנה וזה עיקר:

עד שדרשה בן זומא ואז שמעו לו כאשר הביא ראייה מן המקרא למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיך, אף על גב דהאי קרא כתיב בפסח שנאמר (דברים ט"ז) וזבחת פסח לה' צאן ובקר כך פירושו שעל ידי פסח יהיה נזכר יום היציאה כל ימי חייו, שאם לא יזכור הפסח ואפילו אם יזכור יציאת מצרים בקריאת שמע, כיון שעיקר הוא יום היציאה אין זה זכירה, אבל עכשיו שיזכור היציאה על ידי פסח יש

זכירה אל יום יציאתו כל ימי חייו כאשר יזכור יציאת מצרים בקריאת שמע, ומדכתיב כל ימי חיך דרשו שאף בלילות חייב להזכיר. אבל חכמים דרשו ימי חיך העולם הזה כל ימי חיך להביא לימות המשיח, ובזה תדע שגדול יציאת מצרים שלא יהיה נשכח לגמרי רק יהיה נזכר גם כן יציאת מצרים, שנאמר (ירמיה כ"ג) לא יאמר עוד חי ה' אשר העלה כי אם אשר העלה ואשר הביא את ישראל מכל הארצות, שמע מינה כי אף על גב שיבא המשיח ויאמרו אשר הביא ישראל מכל הארצות יאמר גם כן אשר העלה אותם ממצרים. וראיתי מי שהקשה על דברי חכמים כי אם לא כתיב כל ימי חיך לא היה משמע רק מקצת הימים ולכך צריך לומר כל ימי חיך, ואינו קושיא של כלום כי ימי חיך משמע כל הימים שאתה חי, כדכתיב (בראשית כ"ג) ויהיו חיי שרה וכאלו כתב ויהיו כל ימי חיי שרה אף על גב דלא כתיב כל, והוא רוצה להביא ראיה מבעלי הגיון והבאי הוא כי לשון תורה לחוד ולשון חכמים בלבד ולשון הדיוט בלבד. ואם תאמר למה לא דרשו חכמים גם כן כל ימי חיך להביא הלילות כמו רבי אלעזר, ולמה מסתברא ליה לרבי אלעזר יותר לרבות הלילות ולחכמים לרבות ימי המשיח, ויראה דבסברא פליגי, כי כאשר ראינו ביציאת מצרים שהיה בלילה וביום, הלילה שבו הכה הקדוש ברוך הוא בכורי מצרים ואמר להם פרעה לצאת והנה כאן התחלת היציאה וביום היתה לגמרי שהרי ביום היו יוצאים ולא בלילה, ולפיכך סבר רבי אלעזר כי יש להזכיר יציאת מצרים בלילה מצד עצם המכה שבאה בלילה דוקא, והיציאה שהיתה ביום ולכך ראוי להזכיר ביום ובלילה, אמנם חכמים סבירי להו אף על גב שהמכה היתה בלילה, יש להזכיר ביום דוקא כי זה עיקר הגאולה שהיה ביום, ומחמת זאת הגאולה שיצאו ביום היתה המכה בלילה אם כן נמשך הכל אל היציאה ביום. וכל זה בשאר ימות השנה שאין הזכירה בעת אשר היה הנס, ולכך ראוי להזכיר יציאת מצרים דוקא ביום ולא בלילות שהכל היה בשביל יציאת היום, אבל בליל היציאה שהוא זמן הנס ועל זמן הנס קבעה התורה הספור יש להזכיר דוקא בלילה שהוא זמן הנס ולא ביום:

ברוך המקום וכו' מקשים בזה למה נתן השבח במקום הזה על נתינת התורה שכנגד ד' בנים דברה תורה, ויותר הוא ראוי לתת השבח שנתן לנו מצות מצה פסח ומרור, ועוד קשיא למה קרא אותו כאן בשם מקום והוי ליה לומר ברוך הקדוש ברוך הוא ומה ענין המקום שזכר כאן יותר, ועוד קשיא מה ענין ארבע בנים שהיה ראוי לומר אחד צדיק ואחד רשע ולמה אמר חכם ורשע. ופי' המאמר הזה אחר שהביא כמה גדול יציאת מצרים עד שהתורה ואם שדרכה בכמה מקומות שלא להאריך בכמה דברים שהם גופי המצוה, כאן לא קצרה מלהשיב לכל אחד ואחד תשובה בפני עצמו, וזהו שהביא זה כאן ופתח ברוך המקום, קרא השם יתברך מקום כי המקום בו עומד הדבר אשר הוא מקום לו, והמקום עודף עליו והוא יתברך מקומו של עולם מפני שהוא כולל הכל ואין נמצא יוצא ממנו ועודף עליהם מבלי תכלית לכך ראוי לקרותו מקום. וכפל הדבר לומר המקום ברוך הוא לתוספת ברכה שיהיה ברכה לפני הזכרת שמו יתברך וברכה אחריו, וכן אחר כך ברוך שנתן תורה לעמו ישראל ברוך הוא, וכמו שנקרא מקום בעבור שהוא כולל הכל, כך נתן הקדוש ברוך הוא תורה לישראל שכולל הכל ולא ימצא דבר שלא יהיה נמצא בתורה, ולפיכך נתן השבח על התורה במקום הזה כי זה נראה מעלת התורה הכוללת הכל, לכך אמר כנגד ארבעה בנים דברה תורה אחד חכם ואחד רשע, ביאור זה כי הבנים נחלקו דוקא לארבעה חלקים, כי יש בן שמוסיף חכמה ומדע בעבור שהתחכם לדעת דברים שאינם לפניו והוא מתחכם עליהם וקנה חכמה, וזה נקרא חכם בעבור שקנה חכמה, השני שאין בו תוספות ואין בו מגרעת, וזה חכם שאינו מתחכם בידיעה יתירה רק לשאול על הדברים כאשר יראה שנוי, וזה מגדר תמימות הידיעה שאינו מוסיף ואינו גורע, שכל מי שיראה שנוי ראוי לו לשאול ואם אינו שואל חסר מן הידיעה, והג' הוא שפוחת מן הידיעה ואף על גב שהוא רואה שנוי אינו שואל עליו, וזה חסר בודאי ונקרא שאינו יודע לשאול, אמנם יש הפך החכם כמו שהחכם מתחכם בידיעה יתירה ותוספת יש כנגדו שהוא חכם להרע לשאול דברי מינות, וזהו בודאי תוספת כי כל מינות

הוא דבר תוספת רע שהוא חכם להרע, וזה נקרא רשע פי' רשע בחכמה להתחכם בדברי מינות, שכל אשר נוטה לרע נקרא רשע. לפיכך אלו ארבעה בנים כוללים כל חלקי הבנים ואין עוד אחר זולת אלו, אם מי שהוסיף בחכמה, ואם השלם בידיעה, ואם הפחות בחכמה, ואם אשר הוא הפך החכם, שזה חכם באמת להשכיל, וזה להרע בדברי מינות. ולכך מקדים החכם ואחר כך הפך שלו שהוא הרשע כי ההפכים יש להם ידיעה אחת, כי מן הטוב ניכר אותו שהוא רע שהוא הפכו, ואח"כ זכרם כסדר. ויש לשאול בזה שהרי החכם אינו שואל בענין פסח דוקא, שהרי פרשת החכם בפרשת ואתחנן (דברים ו') ולא נזכר שום דבר מענין פסח רק בכל המצות שנאמר מה העדות החקים והמשפטים, ואם כן למה הביא ראיה מזה לענין הפסח, וכן בתם שלא נזכר כלל בשאלת התם לענין פסח אלא נאמר אצל פטר חמור (שמות י"ג) והעברת כל פטר רחם וגו' והיה כי ישאלך בנך מחר מה זאת ואמרת אליו בחוזק יד הוציאנו ה' ממצרים, ועוד הרי התורה לא נתנה התשובה לבן החכם כך כלל, אלא התשובה היא ואמרת אליו עבדים היינו לפרעה במצרים ויוציאנו ה' ביד חזקה ובזרוע נטויה ויצונו ה' לעשות את כל החקים האלה, וכאן נתן תשובה אחרת שאינה בתורה כלל, וכן אצל הרשע בפרשת בא (שם י"ב) התשובה על מה העבודה הזאת לכם ואמרת אליו בחוזק יד הוציאנו ה' ממצרים, הניח התשובה הכתובה ונתן לנו תשובה אחרת כי פסוק בעבור זה כתוב בתשובה שאינו יודע לשאול, ואף על גב שדרשו אותו על בן הרשע יותר יש להזכיר התשובה הכתובה בפירוש, ועוד קשיא אחר שבעבור זה עשה ה' לי נאמר על הרשע למה לא נכתב בפרשה בא כי מה חטא שאינו יודע לשאול לכתוב אצלו בעבור זה עשה ה' לי ולא לו, וכן מה שדרשין לכם ולא לו הכי נמי נדרש אצל החכם אשר צוה אתכם ולא לו. דע כי כל אלו ארבעה בנים תמיד מזכיר יציאת מצרים, וגם כן החכם השואל על כל המצות מה העדות החקים והמשפטים משיב לו עבדים היינו לפרעה במצרים, ר"ל מתחלה היינו עבדים לפרעה והוציא הקדוש ברוך הוא אותנו משם להיות עבדים להקדוש ברוך הוא לקיים את מצותיו וזהו ויוציאנו ה' אלקינו וגו', נמצא כי יציאת מצרים היא תשובה לבן חכם גם כן, ומאחר כי התשובה היא לבן החכם שהוציא הקדוש ברוך הוא את ישראל ממצרים מזה תדע כי מצוה להשיב לבן החכם שאנו מחוייבים לספר ביציאת מצרים ולפרסם אותה, וזה בליל היציאה דוקא. ועוד כי נלמד סתום מן המפורש, כיון שבבן שאינו יודע לשאול נאמר והגדת לבנך ביום ההוא בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים, וזה נאמר בפירוש אצל מצות מצה שנאמר מצות יאכל שבעת ימים וגו' והגדת לבנך וגו', והוא הדין בכל הבנים אין המצוה להשיב אליו וללמדו רק בליל היציאה שמחוייב לספר ביציאת מצרים ואז הוא מחוייב כדי לפרסם יציאת מצרים, ולכך עושים שנוי כדי שיראו התינוקות וישאלו כי בליל היציאה המצוה דוקא. אמנם מה שזכרה התורה שאלת החכם בכל המצות, ושאלת הרשע דוקא אצל פסח, ושאלת החכם אצל עריפת פטר חמור, ושאלת שאינו יודע לשאול אצל מצה, לפי שכל אחד זכרה התורה במקומו הראוי לו. כי מי שאינו יודע לשאול מפני שאינו יודע דבר, והמצוה היא לספר ולפרסם יציאת מצרים בליל היציאה, ולכך קבעה התורה זה אצל מצה שאז המצוה לפרסם יציאת מצרים כמו שדרשו ואמרת אליו בעבור זה לא אמרתי אלא בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך, אמנם התם שהוא שואל מעצמו ואינו שואל רק כאשר יראה שנוי ואם לא יראה שנוי אינו שואל, ולפיכך קבעה התורה שאלתו אצל פטר חמור שיראה דבר יוצא מן ההקש והשכל לערוף בהמה בחנם וזה שנוי, ושואל על השנוי מה זאת ולפיכך אנו צריכין לעשות גם כן שנוי בליל פסח כדי שיראה התינוק שהוא תם וישאל, ולכך קבעה התורה שאלת שאינו יודע לשאול אצל עריפת פטר חמור, ואין הדבר מה שכתב כי ישאלך בנך וגו' מחובר אל עריפת פטר חמור דוקא, רק ר"ל כאשר יראה בנך שנוי מה במצות פסח ומצה ומרור כמו שהוא שנוי זה של עריפת פטר חמור ויאמר מה זאת וגו' ואמרת אליו וגו', וכל זה הוא תשובה לתם אשר ישאל על מצות פסח ומצה ומרור כאשר יראה שנוי במצות פסח ומצה ומרור וישאל מה זאת

ואמרת וגו' והוא תשובה לתם כאשר הוא שואל על מצות פסח מצה ומרור גם כן כמו שהוא תשובה לעריפת פטר חמור. אבל הבן החכם אין צריך אליו שנוי ובלי שנוי הוא שואל, ולפיכך קבעה התורה שאלתו בכל המצות, כי אין שאלתו דוקא על מצוה זאת מיוחדת שזה שייך לבן התם שהוא שואל על מצוה מיוחדת מפני השנוי שבה, אבל החכם שואל על כל מצוה, ולפיכך זכרה התורה שאלתו בכל המצות, ור"ל כאשר שואל על הפסח ומצה ומרור ואין שאלתו על המצות במה שרואה דבר שנוי במצות, רק שהוא שואל על המצות לדעת למה צוה השם יתברך אותם, ואין חלוק עליו בין מצוה זאת למצוה אחרת, ואלו קבעה התורה השאלה על מצות פסח מצה ומרור היה שאלתו דוקא על מצוה זאת מה שרואה דבר מיוחד בה, ואין ענין זה שאלת החכם שאינו שואל על השנוי כלל. וקבע שאלת הרשע על הפסח, מפני שהפסח הוא עבודה אל השם יתברך כדכתיב (שם) והיה כי תבאו אל הארץ ושמרתם את העבודה הזאת והיה כי יאמרו אליכם בניכם מה העבודה הזאת לכם וגו', הרי הוא שואל על העבודה וכופר בה, וכאשר הוא שואל בליל פסח על המצות הוא שואל מצד שהמצות הם עבודה אל השם יתברך והוא אינו רוצה בעבודה, ולפיכך אלו ארבעה בנים מחולקים בשאלתם בליל היציאה, החכם שואל מצד החכמה שבו על המצוה מצד שהיא מצוה בלבד, לא מצד שהיא מצוה זאת בלבד כמו שהתבאר, והתם הוא שואל על הדבר שהוא רואה בלבד וכאשר יראה שנוי אז הוא שואל, ולפיכך שאלתו על מצות פסח מצה ומרור כאשר יראה שנוי מה שאנו אוכלים בליל זה כולו צלי או כולו מצה או כולו מרור, ובזה הוא שואל, והרשע שואל כאשר יראה שאלו מצות הם עבודה אל השם יתברך, והוא אינו רוצה בעבודה וכופר בה ומצד הזה שואל. ולפיכך אלו ארבעה בנים הם מחולקים שאין זה כזה, ולפיכך קבעה התורה כל אחד במקומו הראוי, ומכל מקום אין שאלתם רק בליל יציאה, ואפילו אם אתה אומר השאלה שלהם על המצוה אשר כתובה שם השאלה מן הטעם אשר התבאר, כי המצוה היא ראוי שישאל עליה השואל כל אחד ואחד כפי ענינו כמו שהתבאר, מכל מקום למדנו שלא כתבה התורה שאלת הבנים רק משום ליל היציאה שהוא מחויב לספר ביציאת מצרים, ודבר זה תלמוד מן מי שאינו יודע לשאול שהוא תולה במגיד בלבד ולא בשואל יש להגיד לו בליל היציאה, אבל מי שהוא שואל הוא ברשות עצמו לשאול והוא שואל במקום אשר נראה לו לשאול, החכם שואל על כל המצות כשהוא מתחכם בהם בשכלו, ולפיכך שואל החכם מה העדות החקים והמשפטים בכל מצוה אשר יחפוץ כי כל המצות אליו בשוה, והתם כאשר יראה שנוי, ולפיכך הוא שואל על הריגת פטר חמור דוקא שהוא שנוי גדול, והרשע על הפסח שהיא עבודה אל השם יתברך, ומכל מקום אין המצוה להשיב כשישאל רק בליל פסח הוא ליל היציאה ובשביל כך נכתב זה בתורה, כי כאשר ישאל בליל היציאה כל אחד לפי מדרגתו, התם מפני השנוי שיראה במצות שהם בליל היציאה, והרשע אשר אינו רוצה בעבודת השם יתברך, ולפיכך שואל עליהם, והחכם הוא שואל מפני המצות בלבד ואז המצוה להשיב שאז חייב לפרסם יציאת מצרים. וזהו דעת רבותינו ז"ל שאמרו (מכילתא בא) שני ת"ח שחייבין לעסוק בהלכות הפסח כל הלילה שנאמר מה העדות החקים והמשפטים, והיינו שאף על גב שפסוק זה נכתב אצל כל המצות, מכל מקום לא כתבה התורה שאלתו ותשובתו רק בשביל ליל היציאה, ומפני שכתוב מה העדות והחקים והמשפטים שהאריך בדבור, ולא הו' למכתב רק מה המצות אשר צוה ה' אתכם, מגיד לך שמדבר במי שהוא חכם גמור גם כן ויודע הכל, ולפיכך הוא יודע כי יש מצוה שהיא עדות ויש מצוה שהיא חוק ויש מצוה שהיא משפט, שכל זה מורה על החכמה שבו כמו שנתבאר למעלה בפרק שני ע"ש. ומזה למדנו כי חייב האדם לפרסם יציאת מצרים בפה אף שהוא חכם גמור ויודע הכל מחויב לפרסם בפה, ומקרא זה נכתב בשביל ליל היציאה לא זולת זה כמו שהתבאר למעלה וזהו אמתת פי' דברי חכמים. ויש שאמרו שכל דברי חכמים הם אסמכתא ודרש ומליצת לשון והם לא ידעו ולא יבינו בדרכי התורה כלל ובמדרשי חכמים:

ומה שהניח הדורש התשובה הכתובה בצדו של חכם, ונתן לו תשובה אחרת להחכם לומר לו כהלכות הפסח ולרשע לומר לו בעבור זה עשה ה' לי ולא לו, וזה כי לא בחנם כתבה התורה שאלת החכם ושאלת הרשע, דודאי כיון שמצוה להשיב לתם ששואל מה זאת בודאי ישיב גם כן לחכם ולרשע, אלא שלכך כתבה התורה כל אחד ואחד בפני עצמו שחייב להשיב לכל אחד ואחד כפי חכמתו, וצריך להשיב לחכם כפי אשר הוא חכם, ולכך צריך לומר כהלכות הפסח ר"ל כל הלכות הפסח, ולרשע צריך להשיב לו כרשתו גם כן, ולכך זכר תשובת כל הארבעה בנים, ואף על גב דיש לך ללמוד תשובת התם מתשובת שאינו יודע לשאול, מכל מקום כתב לך גם כן תשובת התם לחלק ביניהם, כי לתם ישיב יותר ממה שיש לי למי שאינו יודע לשאול, שהרי משיב לתם בחוזק יד הוציאנו ממצרים וזה אינו משיב לשאינו יודע לשאול, ולפיכך כתבה התורה שאלת חכם ורשע ותם ושאינו יודע לשאול ללמד לך להשיב לכל אחד כפי ענין שהוא שואל, לחכם כחכמתו ולרשע כרשתו ולתם כתמותו. ומפני כי החכם הוא מוסיף בחכמה שאין ספק כי כאשר הוא חכם מוסיף בחכמה יותר מתם, ולכך אמר גם אתה תעשה כמו שעשה שתוסיף לו ללמוד כהלכות הפסח, והרשע הוסיף ברשתו שכפר בעיקר דבר שאינו ראוי לשום בריה, לכך אמר ואף אתה כאשר עשה כן תעשה והקשה את שני רשתו, ולפיכך באלו שניהם דוקא אמר לשון אף לומר כמו שהם עשו כך תעשה אתה. ואל יקשה לך כי התורה לא כתבה רק התשובה הפשוטה, שזה אין קשיא כי התורה זכרה התשובה שצריך להשיב, ומפני שהוצרך לכתוב בתורה התשובה לבן חכם בפני עצמו יש לך ללמד להשיב כפי חכמתו, ועוד כי יש ללמוד מן הרשע מפני שהוסיף ברשתו, לכך יש להשיב אליו בעבור זה עשה לי יותר מן השאלה, הכי נמי החכם יש להשיב לו יותר ממה ששאל כיון שהוסיף בחכמה:

ומה שאמר החכם אשר צוה ה' אתכם אין זה יציאה מן הכלל כי דבר זה אי אפשר, בשלמא הרשע שאמר מה העבודה הזאת לכם הוא שואל על העבודה, ומוציא עצמו מן הכלל שאומר שהעבודה הזאת היא לכם ולא לו, אבל זה שאמר אשר צוה ה' אתכם איך יהיה זה הוצאה מן הכלל, אחר שהוא מודה כי השם יתברך צוה המצות איך יאמר שצוה ה' אתכם ולא לו, שאם צוה השם יתברך המצות צוה לכל או לא צוה לגמרי, לכך מה שאמר אשר צוה ה' אתכם אי אפשר לומר ולא לו. ומה שאמר אשר צוה ה' אתכם ולא אמר אשר צוה ה' אותנו הוא חכמה גדולה, שאלו אמר אותנו היה משמע שהיה קשה עליו את מצות ה' ואינו חפץ בהם, ולכך הוא אומר מה המצוה אשר צוה ה' אותנו, כלומר למה צוה השם יתברך אותנו מצות אלו שאין אני חפץ בהם, אבל כאשר ישאל על אחרים העושים המצות, אי אפשר שיהיה מתרעם על מצות שנתן השם יתברך להם, כי למה לו להתרעם על מצות שאינו עושה הוא דבר, מאחר שהוא מודה שהמצות הם מהשם יתברך. ועוד כי החכם עומד על המצות מפני שרואה עושים המצות ולכך הוצרך לומר מה העדות החקים והמשפטים אשר צוה ה' אתכם, כלומר אתם שעושים המצות מה העדות והחקים וגו', והוצרך לומר אתכם כי אם יאמר מה העדות והחקים והמשפטים אשר צוה ה', היה הלשון חסר לגמרי כי במה ידע שיש מצות ה' ולפיכך הוצרך לומר אשר צוה ה' אתכם אחר שאתם עושים המצות. אבל הרשע כיון שאמר מה העבודה הזאת למה לו לומר לכם, כי מיד ששאל על העבודה הזאת מעצמו ידוע שהיא להם שהרי הם עושים העבודה, ולכך מה שאמר לכם אינו רק להוציא עצמו מן הכלל, ודבר זה גם כן נכון בלי ספק, ותשובת הרשע לומר אליו בעבור זה עשה ה' לי רמזה התורה במי שאינו יודע לשאול, מפני שהוא שייך גם כן לשאינו יודע לשאול, לפי שפ' הכתוב כך הוא, שאומר לשאינו יודע לשאול כי לי עשה הקדוש ברוך הוא היציאה בשביל המצות, ואם לא היתה המצוה זאת שרמז עליה בעבור זה לא עשה הקדוש ברוך הוא עמנו מה שעשה, ואמר עשה ה' לי, שהרי הבן שאינו יודע לשאול אין לו שום עסק במצות כלל, לא כמו התם כיון שנתן דעתו לשאול ושאל מה זאת והשאלה על הדבר הוא חצי חכמה, יש לתם חלק גם כן במצות, אבל שאינו יודע לשאול כיון שאין לו שום שייכות אל המצוה שהרי אינו שואל עליה, אם כן

שפיר שייך אליו בעבור זה עשה ה' לי, אלא שדקדקו רבותינו ז"ל שעל כרחק התשובה הזאת נכתבה בשביל הרשע, דאי בשביל שאינו יודע לשאול כיון שעתה מגיד לו המצות כדכתיב והגדת לבנך ביום ההוא אם כן יהיה לו חלק במצוה, אף על גב שיש לומר שהתורה דברה בעת שלא ידע המצות, מכל מקום למה דברה תורה על זמן שלא ידע המצות ויותר היה לדבר על זמן שהוא מגיד לו המצות, ויש להשיב לו בעבור זה עשה ה' לנו והיה פירושו בעבור המצוה הזאת שאתה תהיה יודע עכשיו, עשה ה' והוציאנו ממצרים, אלא כדי שנדע התשובה להשיב לרשע שנשאר בכפירתו ואינו יוצא מן כפירתו ואין לו חלק כלל במצות, ואליו נשיב לי ולא לו, שאף על גב שאנו יודעין שיש להשיב לרשע כפי רשעתו לא היינו יודעין מה נשיב ולכך הוצרך לכתוב, והשתא הוי שפיר שכתוב אצל שאינו יודע לשאול. ועוד כי שאינו יודע לשאול לא נדע אם צדיק יהיה אם רשע יהיה, בשלמא התם כיון שנתן דעתו לשאול אם כן אינו רשע, כי אם היה רשע לא היה שואל כלל והיה מואס בה, אבל שאינו יודע לשאול שמא יהיה רשע, לכך הוא משיב לו ואם אתה תהיה רשע ולא תשגיח על מצות בוראך הנה אם היית שם לא היית נגאל, ומכל מקום ע"כ בשביל בן רשע נכתב שאם לא כן היה לנו לומר שהוא בחזקת כשרות ולא יהיה רשע כלל ולמה חושד אותו ברשע, אלא כדי שנדע להשיב לרשע. ומה שלא נכתב זה אצל הרשע, היינו מפני כי ברשע אינו זה מן שאלתו ולא זכרה התורה רק התשובה על שאלתו, אבל הדבר היוצא מן השאלה לא זכר שם, ובשביל כך אמר ואף אתה הקהה את שניו שהיא תשובה שאינו מן הענין השאלה, לכך נזכר בשאינו יודע לשאול ששם לא היה שאלה אבל הכל דברי המשיב כדכתיב והגדת לבנך וגו' ונזכר כל מה שיגיד אף שאינו מן ענין השאלה לכך כתב שם בעבור זה עשה ה' לי. ואלו הד' בנים נכתבו הרשע ושאינו יודע לשאול והתם בפרשת בא בשלש פרשיות זו אחר זו, כי תחלה יש להסיר דעת הכפירה קודם הכל, ואחר כך ללמד כל אחד לפי השגתו שכל זמן שיש כאן כפירה לא יבא להכיר האמת, ואח"כ נתן הדעת לשאינו יודע לשאול, ואחר כך לתם ומעלה אותו יותר בידיעה, ובפרשת ואתחנן לבן החכם שמעלה תמיד בידיעה. ובכלם נאמר בנך חוץ מן הרשע שנאמר והיה כי יאמרו אליכם בניכם, כי בנך הוא מיוחד והחשוב, אבל הרשע אין מיוחד לכך נאמר דרך כללית והיה כי יאמרו אליכם בניכם, ונתבאר ענין הארבעה בנים:

פרק נד

מתחלה עובדי עבודה זרה. יש לדקדק באלו הכתובים למה הוצרך להאריך בכל זה מה שאמר וארבה את זרעו, שנראה פירוש וארבה את זרעו על שאר בני אברהם למה הוצרך להזכיר אותם, וכן מה שאמר ואתן ליצחק את יעקב ואת עשו ואתן לעשו את הר שעיר לרשת אותו, למה הוצרך להזכיר, ועוד שאמר בעבר הנהר ישבו אבותיכם תרח אבי אברהם ואבי נחור, למה הוצרך להזכיר נחור בענין זה ואין לו ענין כלל אל אברהם שאינו מזרעו. אבל עיקר הכתוב בא להגיד איך קרב הקדוש ברוך הוא את ישראל ובחר בהם, ואלו לא היו שאר אומות גם כן, מה שייך בזה בחירה בדבר שאין שם אחר, אבל בודאי היו שם אחרים והקדוש ברוך הוא בחר בהם, וזה כי היה אברהם ותרח ובחר הקדוש ברוך הוא באברהם, והיה יצחק וישמעאל ושאר זרע אברהם ובחר הקדוש ברוך הוא את יצחק, ונתן ליצחק את יעקב ועשו ובחר הקדוש ברוך הוא ביעקב ובניו, הרי שלשה פעמים הוחזק לברר ולבחור דבר מדבר עד שנעשה שלשה פעמים טפה קדושה ברורה שאין בה פסולת, ולפיכך ויעקב ובניו כלומר שכל בניו היו נבחרים אין בהם פסולת ושלשה פעמים זה אחר זה נתבררו. ואחר שזכר גנות גופני כמו שאמר עבדים היינו לפרעה במצרים הזכיר גם כן גנות נפשי שבשניהם היה גנאי להם בין בנפש ובין בגוף, והקדוש ב"ה העלם מן הגנות אל השבח והעלוי. ומה שאמר ויעקב ובניו ירדו מצרים אף על גב דלקמן פי' שהיה יעקב אנוס על פי הדבור והוי למכתב יעקב

ובניו הוריד למצרים, אין זה קשיא, דודאי היה גזירת הקדוש ברוך הוא שיבא יעקב ובניו למצרים אבל נתן הקדוש ברוך הוא סבה טובה לבניו כדי שירד למצרים בשביל יוסף מרצון נעשו, וכבר נתבאר ענין זה בפרקים ועיין שם:

ואחר שהזכיר הגנות הזה, גם כן התחיל ברוך שומר הבטחתו, להודיע כי אותה הבטחה שהבטיח הקדוש ברוך הוא את אברהם לעשות הקץ גרם שלא יוכלו שונאינו לנו כמו לבן ומצרים אשר עמדו עלינו תמיד לכלותנו, וברית הבטחה הזאת היא שעמדה לא לבד לאבותינו אלא אף לנו, שבאותה הבטחה הקדוש ברוך הוא הבטיח גם כן על שאר מלכיות וכמו שדרשו (ב"ר פ' מ"ד) וגם הגוי אשר יעבודו דן אנכי וגם שאר מלכיות. וכמו שברית בין הבתרים הבטחה לגלות מצרים, היה גם כן הבטחה לכל המלכיות וכמו שהתבאר באריכות בפ' ברית בין הבתרים ואין צריך לכפול הדברים רק עיין שם למעלה, ולפיכך אותה הבטחה שעמדה לאבותינו ולנו גם כן. וכל זה הוא מקושר שמתחיל בגנות, וקאמר אחריו ואם תאמר למה לא נאבדו חס ושלום ישראל כאשר היו עבדים לפרעה אחר שכל כך היו בשעבוד הקשה ומי הוא השומר אותם, וקאמר ברוך שומר הבטחתו לישראל שהקדוש ברוך הוא מחשב הקץ לעשות ובזה היו נשמרים שהקדוש ברוך הוא חישב הקץ לגאול אותנו, ואם היו נאבדים ח"ו לא היתה הגאולה שהקדוש ברוך הוא היה מחשב תמיד לעשות, וכן לנו גם כן עומדת זאת ההבטחה כמו שאמרנו למעלה, כי בברית בין הבתרים הראה לו הקדוש ברוך הוא כל המלכיות עד הגאולה האחרונה:

ואח"כ אמר צא ולמד כלומר ראה ולמד כמה גדולה ההבטחה והברית בין הבתרים, שתמיד היו עומדין לכלותנו והקב"ה הוא לא נתן להם לכלותנו, ומה שכפל הדברים לומר ברוך שומר הבטחתו לישראל ברוך הוא להיות ברכה לפני הזכרתו יתברך ולאחריו:

ויאמר לאברהם ידוע תדע כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה וגו' ואחרי כן יצאו ברכוש גדול. פירוש הכתוב שהקדוש ברוך הוא גזר על זרע אברהם גירות ועבדות ועינוי, הגירות במה שהם ברשות אחר, וזה בודאי אינו טוב שיהיו זרעו ברשות אחר, והעבודה שיהיו עובדים לאחרים, וזה בודאי תוספת יותר אחר שהיו ברשות אחרים והיו משועבדים לאחרים גם כן בכל השעבוד כדרך העבד שהוא משועבד לאדון שלו, ואח"כ נתוסף עליהם הענוי שהוא יוצא מן גדר המשועבדים, כי סתם אדם אינו משועבד עבדו בענוי. נמצא כי נגזר על זרע אברהם שלש גזירות זו אחר זו גירות עבודה ענוי, ובשלשה הוחזק גלותם, ומן לידת יצחק עד שמתו השבטים היה גירות, ומן מיתת השבטים היה שעבוד עד שנולדה מרים והתחיל הענוי וזה היה פ"ו שנים קודם צאתם, לכך נקראת מרים על שם המרירות. והנה היה מתחזק גלותם בשלשה דברים, וכבר הארכנו למעלה בנתינת הסבה בגלות ישראל בשביל מה נגזר על זרעו של אברהם והרי מבואר שם, וכאן אין צריך להביא, גם למה היה הגלות זמן הזה משוער ארבע מאות שנה, ויהיו עיניך פקוחות על דברי הפרקים כי מבוארים לך אמתת דעת חכמים והוא אמתת דעת תורתנו הקדושה:

צא ולמד, יש לך להתבונן איך הניח מה שרצה עשו לעשות ליעקב, והתחיל בלבן הארמי, ומה שרצה עשו לעשות ליעקב הוא מבואר בכתוב ואצל לבן לא נתבאר בכתוב, שאין הדעת נותן שיהיה שונא לבן אל יעקב מבלי סבה כלל והיו הבנים בניו והבנות בנותיו, ויאמר כי לבן בקש לעקור את הכל, ויותר אמרו עליו ממה שאמרו על פרעה, שפרעה לא היה כוונתו רק על הזכרים וזה אף על הבנות, ומה ראו רבותינו ז"ל על ככה להגדיל מחשבת לבן ולהניח את עשו שלא דברו ממנו, ועוד שאמר פרעה לא רצה לעקור רק הזכרים בלבד, והכתוב אומר אמר אויב ארדוף אשיג אחלק שלל ורצה לאבד את הכל לא את הזכרים

בלבד. דע כי במאמר הזה גלו דברים הרבה מאוד, כי יש לישראל מתנגדים לא כמו שאר מתנגדים שבאו בשביל סבה, אבל יש להם לישראל שונאים ואויבים מבלי סבה, וזה דוקא בישראל שאיזה אומות שונאיהם מבלי שעשו להם דבר ויבא התנגדות להם. ובבראשית רבה בפרשת תולדות (פרשה ס"ג) שני גוים שונאיהם דגוים בבטן הכל שונאיהם של ישראל, והכל שונאיהם של עשו, ומי שהיה מתנגד לישראל ביותר מבלי סבה היה לבן ופרעה, כי לא עשו מאומה לפרעה וגזר על הזכרים, וזהו התנגדות מבלי סבה שעשו להם דבר, אבל מה שאמר פרעה אריק חרבי וכו', זה לא היה מבלי סבה כי חשב ישראל בורחים ורצה להחזירם ואם לא יחזרו הרי יעשה עמהם מלחמה ואין זה מבלי סבה, וכן השנאה ללבן היה גם כן מבלי סבה כי לא עשה לו יעקב רק טובות גדולות ודרך אחריו, ומה שאמר לבן הבנים בני והבנות בנותי, כאשר הפך הקדוש ברוך הוא מחשבתו בחלום הלילה ואמר השמר לך וגו', ואם לא הזהיר אותו לא היו הבנים בניו ולא הבנות בנותיו ומזה תלמוד שרצה לעקור את הכל זכרים ונקיבות, ודבר זה היה בלי סבה כלל, ומה שאין כן בעשו שחשב להרוג את יעקב היה זה בשביל סבה שלקח ברכתו, אבל אלו שנים מבלי סבה היה זה, ולפיכך זכר אלו שנים בלבד ולא אחרים. ואם תאמר מה היה הסבה שלבן היה רוצה לעקור הכל, והסברא נותן הפך זה שיהיה אוהבו שהיה חתנו, וכאשר תעמיק בדבר הזה תמצא ענין עמוק מאוד, ויש לך לדעת השתלשלות קדושת יעקב במדריגתו והשתלשלות לבן שבשביל זה רצה לבן לעקור את הכל, ומבלי סבה היה רוצה לבן לעקור הכל תמיד, וכל זמן שהיה יעקב בביתו היה הטבע גובר שסוף סוף היו בניו ובנותיו והיה מכסה את השנאה שהיתה בלבו, עד שברח יעקב והפך לבן לשנוא ונגלה השנאה שהיתה בעצם לבן אל יעקב, וכל הדברים האלו הם דברים גדולים מאוד, ולולא שראוי לקצר היינו מביאים ראיות עצומות על זה. כלל הדבר רז"ל בחכמתם ידעו ענין לבן הארמי, ובמה שהיה דבק ושהיה הפך אל יעקב, ומצד שהיו הפכים ביחד לגמרי היה רוצה לאבד את הכל וזהו שדרשו ז"ל ארמי אובד וגו'. ובספרי (פ' תבא) ארמי אובד אבי מלמד שלא ירד יעקב לארם אלא לאבדם ומעלה עליו כאלו אבדו, פירוש כי ארמי אובד אבי יש לפרש אותו ארמי היה אובד אבי ויש לפרש אותו גם כן אבי אובד ארמי, ודרשין כי יעקב לא ירד לארם אלא לאבדם כי יעקב היה הפך לארם וארם היה הפך ליעקב, לפיכך היה ירידתו של יעקב לשם לאבדן, כאשר יבא לשם יהיו נדחין ונאבדין מן יעקב שראוי שיעקב שהוא עיקר לדחות את ארם הפחות, ומעלה הכתוב על לבן כאלו אבדו ליעקב והוא דבר נסתר מאוד, כי מאחר שהיה לבן מתנגד אל יעקב בעצם והוא הפך לו אין מעשה יותר מזה, ולפיכך מעלה הכתוב על ארם כאלו אבדו רק שהקדוש ברוך לא נתן ליעקב לאבדו חס ושלום:

והנה הראב"ע כאשר הגיע לפירוש זאת המלה מפני שבדעתו היה רחוק שיהיה נקרא לבן הארמי אובד אבי, כי אין טעם לומר ארמי אובד אבי וירד מצרימה ואין הדברים נקשרים ביחד, ועוד כי אובד פועל עומד, ובשביל זה היה נוטה מדברי האמת הוא פירוש רז"ל וחתר לו דרך אחרת. והנה מצאנו (דברים ל"ב) כי גוי אובד עצות המה תרגום אונקלוס מאבדי עצות וכן ותאבדו דרך (תהלים ב') תרגום יונתן ותהובדון אורחא, הנה שניהם פעלים עומדים ועשה המפרש הנכבד אותם יוצאים, ויהיה זה כאחד מהם אף על גב שהוא פועל עומד יתפרש יוצא. וכאן יש טעם שלא יאמר ארמי מאבד אבי כי מאבד נאמר על הפעולה שיפעל שהוא מאבד, וכאן מפני שלא היה רק מחשבה בלבד ולא יצא הפעל כתב לך אובד אבי, כי היה זה הפעל שפעל כמו פועל עומד שהרי פועל עומד אינו יוצא הפעל לזולתו, וגם כן כאן לא יצא הפעל אל זולתו. ועוד כי נוכל לפרש כי אובד הוא שם כמו (במדבר כ"ו) ואחריתו עדי אובד, ונקרא לבן בשם אובד לפי שהוא אובד של יעקב כלומר גורם ומסבב ליעקב אובד, כמו שיקרא האבן מכשול מפני שהוא מביא מכשול לאחר כך היה לבן נקרא אובד אבי כלומר גורם ליעקב אבוד, כי במקומות הרבה נקרא הדבר על מה שהוא גורם ומסבב, ולא כתב לך מאבד אבי כי לא אבדו חס ושלום, רק נקרא אובד שלשון זה אף על

גב שלא פעל כלל נקרא אובד, כמו שיקרא האבן מכשול אף על גב שלא נכשל בו אדם רק מוכן הוא למכשול, כך מוכן לבן היה לאבוד של יעקב אם לא שעזרו הקדוש ברוך הוא. ועוד כי אם כתיב מאבד אבי היה משמע פעם אחד כי הפעל הוא לפי שעה ואלו שם דבר לא יסור ממנו, ולכך מפני כי תמיד רצה לאבד אותו לא בשעה אחת נקרא אובד שם דבר שלא יוסר. ומה שהקשה כי אין הכתוב מחובר שהיה לו להזכיר תחלה שהצילו הקדוש ברוך הוא מלבן ואחר כך וירד מצרימה, אין זה קשיא שצריך להתחיל בגנות ולסיים בשבח, לפיכך לא רצה להזכיר השבח עד ויוציאנו ה' ממצרים וגו', ואין להזכיר שבח ואחר כך יחזור להזכיר גנות אלא מתחיל בגנות ומסיים בשבח וכך יהיה נשאר אצל השבח, וממילא כאשר אמר וירד מצרימה מלמד שהצילו מלבן. ודבר פשוט הוא וכדי שלא תמצא ספק עד שתבין עיקר הדבר ותדע באמתתו אלו דברים, כי המצרים לא היו מבקשים רק לעקור הזכרים, ותדע כי מצרים נחשב כמו חומר כמו שהתבאר בפרקים הקודמים ועיין שם. לפיכך לא היו המצרים מתנגדים לישראל רק בצורה, כי הזכרים הם הצורה בלבד ומצרים הם כמו החומר לא היו מתנגדים לענין החמרי כלל רק לענין הצורה כי בדבר זה הם הפכים, כי ידוע כי החומר מתנגד לצורה בעבור שזה חומרי וזה צורה ובשביל כך היה כאן התנגדות בעצמן, ויש לדעת כי דבר עצמי למצרים מה שהם מתיחסים אל החמרי, וישראל צורה נבדלת כמו שהתבאר למעלה במקומות הרבה מאוד, ולכך לא היה כאן רק התנגדות חומר לצורה ורצו לאבד הזכרים, אמנם כאשר בא יעקב אל ארם היה ארם מתנגד לו לגמרי ורצה לעקור את הכל, כי ארמי הזה אינו בכלל המציאות כלל ואינו נכלל בו ואינו מתיחס אל המציאות כלל אבל הוא עם שאין שם מציאות עליו, לכך התנגדות הזה כאשר יתנגד ההעדר אל המציאות שזהו התנגדות גמור, לא כמו מצרים כי החומר והצורה שניהם משותפים שהם נחשבים מן המציאות, אבל התנגדות ארם נחשב התנגדות העדר ומציאות שהוא מבקש להעדיף הכל. וזהו אמרם ז"ל בפרק החליל (סוכה נ"ב ע"ב) ארבע הקדוש ברוך הוא מתחרט עליהם שבראם ואלו הם כשדים ישמעאלים יצר הרע גלות, וביאור זה כי כשדים אין מציאותם נחשבים, כי לפחיתותם אין שם מציאות עליהם והם דומים לבריאה שהיא טפלה ונמשכת אחר בריאה אחרת כמו התולעים, שאל יחשוב כי יש בהם בריאה בפני עצמו רק שהם נמשכים אחר בריות אחרים ומצד עצמם אין ראוי להם הבריאה, וכן יצר הרע אין בריאה לעצמו כלל והוא נמשך אחר החומר בודאי שאין יצר הרע נחשב דבר עצמי, וכן הגלות אין מציאות לו בעצמו, ולכך הקדוש ברוך הוא שהוא משפיע המציאות בודאי מתחרט עליהם מצד עצמו, וכן ישמעאל גם כן מצד שהוא יושב אוהלים במדברות תמיד אינו נכנס בכלל עיקר מציאות, וכל הדברים האלו יש להם טעם מופלג יתבאר בספר הנצח בעזרת השם יתברך. כלל הדבר כשדים אין להם מציאות כלל בעצמם אבל הם נמשכים אחר מציאות אחרים, וכשדים הוא ארם בודאי וזהו ענין ברור, לא כמו שפירש הרמב"ן ז"ל בפרשת חיי שרה. וזהו אמרם בפרק קמא דשבת (י"ב ע"ב) אמר רבי יוחנן כל השואל צרכיו בלשון ארמי אין מלאכי השרת נזקקים לו שאין המלאכים מבינים בלשון ארמי, פירוש כי ארם הזה הוא יוצא מכלל מציאות העולם, ואינו נחשב בכלל שבעים לשון שהם סדר מציאות העולם, ואין הלשון של ארמי הוא בכלל שבעים לשונות אלו, ולפיכך המלאכים שהם כנגד שבעים לשונות אין מכירין ארמית. ומפני זה היה ארם הפך יעקב רוצה לאבד את יעקב מצד שהם הפכים, וזה כי יעקב הוא מציאות העולם בודאי כי ארם כאין נחשב ויעקב ובניו עיקר מציאות עולם, נמצא כי ארם היה רוצה לעקור את יעקב מכל וכל כי הם הפכים בודאי, ולפיכך היה התנגדות יעקב וארם כמו הפכים ההעדר אל המציאות, לכך היה רוצה לעקור הכל כי ההעדר הוא מתנגד למציאות לגמרי. והבן הדברים האלו כי הם יסודי החכמה, הארכתני בזה בשביל אותם אשר רוצים להתחכם על דברי חכמים, וגליתי כי הם היו יודעים מצפוני החכמה וכל רז לא אנס להם ועדיין יש כפלים לתושיה:

וירד מצרימה אנוס על פי הדבור, דע כי ענין יעקב היה כל דבריו שלא במקרה, שאלו היו דבריו של יעקב במקרה דהיינו הירידה למצרים היה אם כן הגאולה במקרה והיה עיקר סדר העולם במקרה, שהרי ידוע ומפורסם בודאי כי הגלות והגאולה הוא עיקר מענין העולם וסדר שלו, וכבר אמרנו זה שכל דבר מענין זה היה בעצם לא במקרה, עיין אצל והנה שני עברים נצים (לעיל פרק י"ט) ולפיכך אלו היה יורד יעקב מעצמו ואם לא רצה לא היה יורד, היה בא הגלות במקרה שקרה שירד ואם לא רצה לא היה יורד, ואין לומר כך כלל אלא היה אנוס על פי הדבור עד שהיה בא הגלות בהכרח ולפיכך לא היה בא במקרה אלא בעצם, לכך דרשו וירד מצרימה אנוס על פי הדבור:

ויגר שם מלמד שלא ירד להשתקע. פי' אלו ירד להשתקע חס ושלוה היו מבטלים הגאולה, כי כל זמן שלא היו רק כמו גרים לא היו ראויים להיות נשאים כי הגר במה שהוא גר הוא כמו אורח נוטה ללון ולמחר יוצא, כך היו ישראל במצרים שלא ירד יעקב להשתקע ובשביל כך זכו לגאולה, וכבר הארכנו בזה, ואם לא כן כיון שדעתו להיותם עומדים שם היו נשאים שם כפי מחשבתן. וכדי שלא תאמר כי הם ירדו להשתקע, והא דכתיב ויגר שם שלא קבלו אותם מצרים רק כמו גרים, אבל ישראל מחשבתם דירת קבע, לכך מביא מקרא זה לגור בארץ באנו וגו' דמוכח מזה שגם הם לא היה מחשבתם רק להיות כמו גרים ולא ירדו להשתקע:

במתי מעט כמו שנאמר בשבעים נפש וגו'. רמז בזה כי דוקא בשבעים נפש היו ראויים לרדת אל מצרים, כמו שהארכנו בזה במקומו עיין שם ואין צריך להאריך. ולפיכך יוכבד נולדה בין החומות שאין ראוי לישראל להיות שבעים נפש קודם בואם למצרים, וגם אין ראוי שיהיו בלא שבעים נפש והם במצרים, לכך בין החומות נולדה יוכבד לא הקדים ולא איחר וכבר נתבאר למעלה:

ויהי שם לגוי מלמד שהיו ישראל מצוינין שם. פי' כי לא היו בטלים ישראל אצל המצרים להיות נקראים בשם מצרים, אלא מצוינין ומסומנים כי ציון מלשון סימן, כי כל רואם היו מכירין ישראל בשם בפני עצמן, עד שהיו אומרים עליהם אלו עם ישראל, וזה אם היו ישראל בטלים אצל מצרים להיותם נקראים בשם מצרים חס ושלוה, לא היו ראויים לגאולה שהרי נתחברו להם להיות שם מצרים נקרא עליהם, ומפני שהיו ישראל מסומנים בין המצרים והיו עם בפני עצמם, ראויים להוציא אותם מתוכם אחר שלא יתחברו עם המצרים והם מסומנים ונכרים לעצמם:

גדול עצום דכתיב ובני ישראל פרו וישרצו וירבו ויעצמו במאוד מאוד ותמלא הארץ אותם, אף על גב שכתוב בפירוש בכתוב הזה גדול עצום, ואם כן מאי מביא ראייה יותר, יש לומר דמייתי ראייה במאוד מאוד דלא כתיב בקרא אלא גדול ועצום, ואלו שתי תוארים פירושן, גדול שהיו כלם גדולים בקומה ועצום שהיו עצומים בגבורה, וכאשר יש עם שהם מתוארים בקומה גדולה וגבורה נאמר עליהם עם זה גדול ועצום:

ורב כמשמעו ודרש מלת ורב כמו רבבה כצמח השדה נתתיך. פי' כמו שהצמח אינו יוצא צמח אחר צמח אלא נוצצים כאחד, כך היו מתרבים כאחד, כי ורב מגזירת הכפולים כמו רבבה שהוא גם כן מגזרת הכפולים. ונראה כי אלו שלשה דברים זכו ישראל עם גדול עצום ורב בזכות שלשת אבות, כי גדול הוא בשביל אברהם ועליו נאמר (בראשית י"ב) ואעשה אותך לגוי גדול לפיכך זכו להיות בנים גדולים, ועצום הוא בזכות יצחק שנאמר לו (שם כ"ו) לך מעמנו כי עצמת ממנו מאוד וזהו ועצום, ורב בזכות יעקב שתראה כי הוליד י"ב שבטים תכופים שלא היה בכל האבות שנתברך ברבוי בנים כמו יעקב וכתוב (שם כ"ח) ואל שדי יברך אותך ויפרך וירבך. ומן האבות אשר הם כמו שורש נמשך אל הענפים שלשה דברים אלו, וזה מובן לחכמים איך אלו ג' דברים באו מן האבות אל ישראל והבין זה היטב מאוד:

ותירבי ותגדלי ותבואי בעדי עדים וגו'. פירוש הכתוב ישראל באותו הדור אף על גב שהיו בשעבוד גדול מאוד ועושים לבנים, היו בעלי גוף נקי וטהור, וזה בעדי עדים כי העדי מקשט את הגוף לכך היו נקיים ומקושטים בגופם ויפים מאוד:

ושערך צמח וגו'. פי' כי ישראל באותו הדור היו דור שלם, כי כאשר הגיעו ישראל לששים רבוא היו אומה שלימה וכבר הארכנו בזה. וזהו שדים נכוננו ושערך צמח, כי כאשר שדים נכוננו והשער צמח כבר יצאה מקטנותה להיות עומדת על שלימות הגוף שלה, וכך עמדו ישראל על שלימותם אשר ראויים להיות נכנסים תחת כנפי השכינה:

ואת ערום ועריה. פי' שעדיין לא היה להם לא מצות ולא תורה שהם קשוט נפש אדם, כמו שהמלבוש כבוד הגוף וראויה הכלה להיות נכנסת תחת החופה על ידי קשוט מלבושים, וכך עשה הקדוש ברוך הוא לישראל כאשר היו ערום ועריה מתורה ומצות נתן להם הקדוש ברוך הוא תורה ומצות, ואח"כ היתה השכינה מתחברת לישראל בשכון שכינתו ביניהם כדכתיב אחר מתן תורה (שמות כ"ה) ועשו לי מקדש וגו' כך הוא פירוש הכתוב:

וירעו אותנו המצרים ויענונו ויתנו עלינו עבודה קשה וירעו אותנו המצרים כמו שנאמר הבה נתחכמה לו פן ירבה וגו', ואף על גב דבהאי קרא לא כתיב שום רעה שעשו בפעל, רק הדבור והמחשבה שהיו אומרים הבה נתחכמה לו, מכל מקום דרש דבר זה על וירעו, מפני שההתחכמות לענות אותם מורה זה על שהיו המצרים מתנגדים להם חושבים עליהם רע, כמו מי שהוא מתנגד לאחר תמיד חושב עליו רע. אבל ויענונו הוא שנתנו עליהם עבודה, ויתנו עלינו עבודה קשה הוא דבר זולת זה והוא שהגדילו המלאכה יותר מכשיעור, לפיכך מביא קרא אל ויתנו עלינו עבודה קשה ויעבידו מצרים את בני ישראל בפרך מלאכה יותר מכחו של אדם. וכנגד שזכרו שלשה תארים בישראל האחד גדול, השני עצום, השלישי רב, נתנו עליהם שלשה דברים, כי מפני שכל דבר שיש לו התנגדות בלבד לא יתרבה, כי ההתנגדות לאחר הוא מעוט לאותו דבר שהוא מתנגד לו, ולפיכך מה שאמרו הבה נתחכמה לו הוא התנגדות, ובשביל זה היו סוברים מצרים ששוב לא יתרבו כאשר יראו ישראל כי המצרים הם שונאים להם, ובשביל כך יהיו ישראל מצירים ויראים מהם ולא יהיו בנחת רק בצער ובשביל כך לא יתרבו, ומפני שאמרו שהם עם גדול חשבו לענותם כי כל ענוי הוא שפלות מלשון עני הפך הגדלות, ומפני שאמרו שהם עצומים חשבו לתת עליהם עבודה קשה שבזה הם יחלשו מה שיש עליהם עבודה קשה המשבר כחם ואת רוחם. ויש להבין גם כן אלו שלשה דברים להתחכם עליהם ולענותם ולתת להם עבודה קשה, ויתבאר לך דברים אלו כאשר תבין אלו דברים על אמתתן:

ונצעק וגו'. הביא הפסוק ויהי בימים הרבים לבאר כי היתה הצעקה כאשר מת מלך מצרים והיו נאנחים מן העבודה ותעל שועתם אל האלקים. והרמב"ן ז"ל מפרש הכתוב הזה ויהי בימים הרבים ההם וימת מלך מצרים שהיו יראים שמא יעמוד מלך אחר יותר רשע ובשביל כך היו נאנחים. וקשה וכי אפשר שיהיה מלך מרשיע יותר מזה בעבודת פרך שנתן עליהם והשליך ליאור את הזכרים, ויותר היה נראה שמת מלך מצרים והיו יראים שיהיה גם כן המלך האחר נוהג עמהם כך, ולפיכך היו נאנחים, אבל אצל מלך הראשון היו מתיאשים ובדבר שהאדם מתיאש לא שייך יראה ואין אנחה:

ויזעקו ותעל שועתם אל האלקים מן העבודה וישמע אלקים את נאקתם ויזכור אלקים את בריתו וגו'. הנה תמצא שלשה לשונות ויזעקו ותעל שועתם אל האלקים וישמע נאקתם, ויש לדקדק בלשונות האלו למה שנה הלשון. ויראה כי בא להגיד לך כי שלשה דברים גורמים שהתפלה והשועה נכנס לפני הקדוש

ברוך הוא, הראשון שהצועק מצטער הרבה על זה ונחשב לו לצער, והשני שדבר שהוא צועק עליו הוא באמת קשה וראוי לזעוק עליו, כי לפעמים הצועק מצטער הרבה על דבר אחד ואין הדבר ההוא ראוי להצטער עליו ואין הצער שלו נחשב, ולפעמים להפך הדבר הוא קשה וראוי להצטער עליו מאוד אלא שאין האדם מצטער עליו, ולפעמים יש שניהם ואין הקדוש ברוך הוא פונה אליו בעבור שהוא מרוחק מן השם יתברך כי אם השם יתברך שונאו אף אם צועק בצרה גדולה אין הדבר נחשב בעיני השם יתברך, וכאשר יש שלשתן הצועק הוא מצטער על הדבר וצועק על זה, והדבר שהוא צועק עליו קשה, והוא אינו מרוחק מן השם ית' התפלה מקובלת ונעשה בקשתו, ולפיכך אמר נגד הראשון ויצעקו כי זעקה נאמר על הזועק מכח צער, וכנגד הדבר שהיו צועקים עליו שהיה דבר קשה מאוד נאמר ותעל שועתם אל האלקים מן העבודה, וכאן לא הוזכר בלשון פועל כמו ויצעקו שהזכיר בלשון פועל, רק ותעל שועתם לפי שהוא נאמר על הענין שהיו צועקים עליו לכך הזכיר הדבר שהיו צועקים עליו, ותעל שועתם אל האלקים מן העבודה, אמנם וישמע אלקים את נאקתם הוא מצד שהיה שומע את נאקתם שלא היה הצועק מרוחק מן השם יתברך, והיה כאן שלשה דברים אשר אמרנו, הן ישראל אשר היו נאנחים וצועקים מאוד והן מצד הדבר שהיו צועקים עליו היה קשה שראוי לזעוק והן מצד הקדוש ברוך הוא כדכתיב וישמע אלקים את נאקתם. ולפי שיש כאן שלשה דברים שאין האחד כמו השני הזכיר שלש שמות מחולקים זעקה שועה נאקה, אצל הזועקים לשון בפני עצמו, ואצל הדבר שהיו זועקין עליו לשון בפני עצמו, ואצל הקדוש ברוך הוא המקבל לשון בפני עצמו:

ועוד דע כי התפלה עד שתתקבל צריך שלשה דברים, האחד שצריך האדם לכוין דעתו בכל לבו, והשני לא יהיו המקטריגין דוחין את תפלתו שאם יש מקטריגים תפלתו נדחה, והשלישי עת רצון לפני הקדוש ברוך הוא שישמע התפלה, נגד הראשון אמר ויצעקו שהיו זועקין בכל לב, והשני שלא היו מקטריגים לתפלתו עד שנכנסה התפלה לפני הקדוש ברוך הוא וזהו ותעל שועתם אל האלקים מן העבודה שלא היו כאן דוחים את תפלתם שלא תעלה, והשלישי שהשם יתברך שומע את נאקתם שהיה עת רצון שהיה כאן כל שלשה סבות אשר הם ראויים להיות וזה נכון. אמנם על דעת רבותינו ז"ל אין פירוש וימת מלך מצרים רק שנצטרע כי מצינו לשון מיתה אצל מצורע כדכתיב אל נא תהי כמת ואומר בשנת מות המלך עוזיהו וגו', וכך אמרו ז"ל (שמו"ר פ"א) כיון שנצטרע אמרו לו החרטומים אין לו רפואה עד שיהיה שוחט מאה וחמשים ילדים בבוקר ומאה וחמשים ילדים בערב ורוחץ שני פעמים ביום בדמם כיון ששמעו ישראל גזירה זאת היו נאנחים ע"כ. ואחר דבריהם אנו הולכים כי לא מת המלך רק נצטרע, והיו אומרים החרטומים לשחוט את בניהם ולרחוץ בדמם, כדי שיגמרו בישראל מעשיהם מה שאפשר וזהו לרחוץ בדמיהם, אף על גב שהשליכו את קטניהם ליאור זה שהיו זורקים הקטנים ליאור לא היה להם עמהם עסק, וזהו היה רוחץ בדמיהם אין לך דבר כזה המורה על אכזריות לשחוט את בניהם וליקח הדם אליו ולרחוץ בו, ואף על גב דהדם אינו מרפא את המצורע החרטומים ברוח הטומאה שלהם נתנו לו זאת העצה, ולא היתה העצה מרופאים כי אם מעשה החרטומים, וכך אמרו לו החרטומים הנה בשביל זה צרעת בא עליך כי גזרנו על ישראל מה שאפשר לעשות משעבוד והשלכת בניהם אל היאור, אמנם עדיין אין הגזירה נגמרת כי חסר דבר שלא נהגו עמהם כל אכזריות מה שאפשר לעשות בהם, ולכך בא הצרעת כדי שתרחץ בדם שלהם, כי גדול הרחיצה בדם יותר מאלו היה שותה דמם כי השתיה אין עיניו רואות רק זמן אחד אבל זה היה רוחץ ומטייל בדמם של ישראל ולא נמצא דבר כזה וכאשר נעשה זה אז תהיה נרפא מצרעתך, כי כבר נגמר מישראל וכלו כל החצים שאפשר, ולפיכך היו נותנים העצה ליקח שלש מאות בכל יום ק"ן בבוקר וק"ן בערב. וזה מפני שהיו אומרים ליקח מכלל ישראל מספר נפשות כדי לרחוץ בדמם, ובשלשה אין די כי אין ראוי ליקח רק מספר כללי ממספר כללי, שאין האחד ושלשה נחשבים אצל

האומה הכללית וצריך ליקח מספר שהוא גם כן כללי, ומפני כי המאה נחשב כמו אחד שהרי כשתגיע למאות ימנה האדם מאה אחת שתי מאות כמו שימנה א' ב' ג', ואין חלוק בין המספרים רק שאב"ג הוא פרטי ומספר מאות הוא כללי, וכיון שאמרנו שאין ליקח שנים ושלושה מספר פרטי ממספר שהוא כללי, ולא תוכל לומר שיקח שלשים או ארבעים שאין נחשב עשרה כמו אחד, שאם היה עשרה כמו אחד היה מונה האדם א' עשרה כמו שימנה האדם אב"ג אבל כשיאמר ב' עשרה יאמר עשרים ומן שלושה עשרה יאמר שלשים וכן כולם לכך אין זה דומה לאחד, אבל המאות ימנה כך מאה אחת שתי מאות וכן כולם, וכמו שתאמר שנים כך יאמר מאתיים, ולא אמרו החרטומים ליקח מאה אחת מפני כי הא' אף על גב שהוא יסוד המספר אינו מספר רק הוא יסוד המספר, והם אמרו ליקח מספר כללי ממספר ישראל ואין זה מספר והשנים אף על גב שהוא מספר אינו מספר גמור שלא תמצא בו נפרד רק זוג, אבל התחלת מספר הוא מספר שלושה, לכך אמרו החרטומים ליקח ג' מאות ילדים ולרחוץ בדמם ואז היו נאנחים ויזעקו ותעל שועתם אל האלקים כי אחר זה אינו כלום עוד. ויש בזה עוד בעצת רשעים אלו החרטומים עצה עמוקה מאוד שירחוץ בדם קטני ישראל, והוא דבר מופלא נתבאר לך למעלה אצל ולכהן מדין שבע בנות, נתבאר שם כי הדם הוא מטהר את המצורע במה שהמצורע הוא כמו מת, והדם הוא חיי הבריה, ודוקא קטני ישראל ולא עכו"ם מה שנאמר עליהם (דברים ד') חיים כלכם, ובדבר זה רצו לטהר ולהחיות אותנו. ומספר שלש מאות הוא דבר מופלג בחכמה, שיש בו חיות בעבור שיש בו שלישי שהוא אינו קצה, כי השנים כל אחד קצה ומה שיש בו קצה יש בו סוף שהוא המיתה, אבל האמצעי הוא שאין לו קצה, והוא סוד יעקב אבינו לא מת (תענית ה' ע"ב) במה שהוא שלישי לאבות והוא אמצעי כאשר ידוע למבינים, ונתבאר בספר גור אריה בפרשת ויחי, וכל זה כוונת החרטומים וכיון ששמעו ישראל גזירה זאת היו נאנחים ומקוננים ואין ויזעקו אלא לשון קינה שנאמר (יחזקאל כ"א) זעק והילל בן אדם, ותעל שועתם כמו שנאמר (איוב כ"ד) ונפש חלל תשוע, וישמע אלקים את נאקתם חללים כדכתיב ונאקת חללים תשוע ועוד כתיב (שם) מעיר מתים ינאקו. ומה שכתוב ותעל שועתם אל האלקים מן העבודה, אף על גב שעל דעת רז"ל פירושו שהיה שוחט בניהם וזאת השועה עלתה אל האלקים ואם כן מאי מן העבודה דקאמר, אלא כך פירושו כי השועה הזאת שהוא נאקת חלל עלה אל האלקים מן העבודה, ובשביל שני דברים יחד דהיינו שועת חלל והעבודה וישמע אלקים את נאקתם ויזכור אלקים את בריתו, שאם לא כן שאף על גב שהיה שועת חלל לא היה גורם רק שיהיו נצולים מן הריגה ושחיתת בניהם, אבל עכשיו שעלתה מן העבודה היה גורם השועה שיהיו נצולים מן העבודה לזכור גם כן העבודה ולהושיע אותם מהם, ואם לא היה נאקת חלל לא היה גורם שנכנס צעקתם לפני האלקים, כי שועת חלל קרוב לכנוס לפני האלקים יותר מן העבודה ולפיכך כתיב ותעל שועתם אל האלקים מן העבודה. כך פירשו חז"ל פסוקים אלו והוא הנכון וכל איש משכיל מודה לפירוש דברי חכמים כי הם לפי החכמה:

וישמע ה' אל קולנו כמו שנאמר. הוצרך להביא מקרא זה וישמע את נאקתם, לומר כי השמיעה היתה בזכות אבות כדכתיב ויזכור אלקים את בריתו ולא היתה בזכותם של ישראל. וישמע ה' את קולנו הזכיר השם המיוחד ובפסוק וישמע וגו' נאקתם הזכיר שם אלקים, והטעם מפני שבקול שייך השם המיוחד כי השם המיוחד אלקי יעקב אשר נאמר עליו (בראשית כ"ז) הקול קול יעקב והבן זה מאוד, אבל שם אלקים נאמר אצל נאקתם כי נאקת חלל נשמע במדת הדין לכך נאמר אלקים, והנה למעלה הארכנו לבאר הכתובים עיין שם:

וירא את ענינו זו פרישות דרך ארץ כמו שנאמר כו'. דרשו המקרא הזה וירא את ענינו ואת עמלנו ואת לחצנו על פרישת דרך ארץ ועל הבנים ועל הלחץ, ואף על גב שנראה לפי פשוטו רחוק להיות ענינו בא על

פרישת דרך ארץ וכן עמלנו על הבנים, כי לפי פשוטו נראה עמלנו העמל והיגיעה שהיה להם במלאכה ולמה פרשו ענינו על פרישת דרך ארץ ועמלנו אלו הבנים. דע כי הפסוק וירא ענינו עמלנו לחצנו הם שלשה דברים, הענוי הוא העדר הטוב ואלו אמר ענותנו היה פירושו כמו ענותו בסבלותם, אבל ענינו פירושו עוני והענוי חסרון הטוב, ועמלנו פירושו דבר שהוא עמל בעינו ואין נפשו נחה בו והוא טורח ומשא עליו, ולחצנו הוא כמשמעו. לפיכך פירושו רז"ל כי העוני שהוא מורה על חסרון הטוב אי אפשר לפרש על המלאכה והעבודה שאין זה נחשב עוני רק צער וקושי, אבל העוני הוא מה שהוא חסר טובה, וזה שהיו פורשים מנשותיהן כי גזרו עליהם לעשות מלאכה בשדה כדכתיב (שמות א') ובכל עבודה בשדה ולא היו לנין בבתייהם כדי להפריש אותם מנשותיהן ולא היו פרים ורבים, וזה נקרא ענוי בודאי מצד חסרון והוא פרישת דרך ארץ, ואת עמלנו אי אפשר לפרש על המלאכה כי המלאכה בודאי שעבוד שהוא יותר מעמל, ולכך דרשו ז"ל ואת עמלנו אלו הבנים פי' כאשר זרקו הבנים ליאור היה זה עמל בעיניהם, וזה נקרא עמל שכל דבר שהוא קשה על האדם ואינו נח בו נקרא זה עמל, אבל אין פירושו כמו שמפרשים מפני שתולדות הבנים נקרא זה עמלנו, שאין הדבר כך אלא פירושו כמשמעו מה שהיה עליהם לטורח ועמל בעיניהם נקרא זה עמל וכדכתיב (ישעי' א') חדשיכם ומועדכם שנאה נפשי היו עלי לטורח, כי הדבר שהוא קשה בעיני האדם הוא עליו לטורח ועמל, וזריקת בניהם ליאור הוא טורח עליהם שאין זה נקרא לחץ רק עמל והלחץ הוא כמשמעו. ועתה יהיה כאן שלשה דברים ענינו עמלנו ולחצנו, הראשון הוא חסרון דבר, השני יותר מחסרון שהוא עמל ויגע, השלישי הוא לחץ ודוחק גדול עד שהוא רוצה לדחות את מציאותו ולאבדו, וזה בודאי יותר, והעמל דבר ממוצע בין השנים. וכאשר תבין דברי חכמים תמצא כי התחיל במדריגה התחתונה שראה הקדוש ברוך הוא פרישות דרך ארץ ואח"כ הבנים ואח"כ לחיצת נפש לעקור את נפשם ממקום מדרגת הנפש והבן את זה, ולכך דרשו אלו שלש מלות ענינו עמלנו ולחצנו שלשה דברים אלו להגיד כי מתחיל במדה של פרישות דרך ארץ והוא ידוע ואח"כ בבנים ואח"כ בלחיצות נפשם והבן זה היטב. והביא ראיה לפרישות דרך ארץ מן וידע אלקים כי אין וירא את בני ישראל על הבנים שלא שייך בזה וירא את בני ישראל כי הוי למכתב וירא הריגת בניהם, ועל הלחץ לא שייך גם כן דהוי למכתב וירא לחציהם כדכתיב וגם ראיתי את הלחץ אשר מצרים לוחצים אותם, אבל על הפרישה של דרך ארץ שייך וירא את בני ישראל, כי הפרישה אינו דבר רק שהוא חסר דבר שייך בזה וירא את בני ישראל מה שהיה חסר לבני ישראל, ועל זה שייך וירא את בני ישראל כלומר שראה את ישראל מה שהם חסרים בעצמם:

פרק גה

ויוציאנו ה' וגו'. כבר אמרתי הטעם למה לא היתה הוצאה לישראל כי אם ע"י הש"י מפני שהיו ישראל במצרים תחת רשות מצרים כמו העובר שהוא בבטן אמו, כמו שדרשו ז"ל (שו"ט תהלים קט"ו) מן הכתוב או הנסה אלקים לבא לקחת לו גוי מקרב גוי, כמו הרועה ששומט את העובר ממעי הבהמה כך היה הקדוש ברוך הוא שומט את ישראל ממצרים, וכבר אמרנו שכל יציאה לפועל הוא ראוי להשם יתברך שמאתו יצא הכל לפועל, כמו שהארכנו לעיל אצל ואלו לא הוציא הקדוש ברוך הוא לפיכך היתה ההוצאה על ידי השם יתברך. ועוד אמרנו לך כי כאשר ראינו שהשם יתברך הוציא אותם בעצמו, מוכרח שלא היה אפשר שתהיה ההוצאה על ידי מלאך שאם כן לא היה הפועל מיוחד. וראוי לבאר עוד הסבה למה היתה ההוצאה מיוחדת לו, וזה כיון שהשם יתברך בעצמו רצה בישראל שיהיו ישראל לו לעם ולהיות יוצאים מרשותן של מצרים ולהיות לו יתברך לעבדים, ודבר שהוא מיוחד לו יתברך ראוי שיהיה השם יתברך הפועל, כי

כמו שהדבר ההוא מיוחד לו בפרט כך ראוי שהוא יהיה הפועל המיוחד לזה, כי הדבר אשר הוא מיוחד לו אין ראוי ומיוחד לזאת הפעולה לפעול רק הוא עצמו יתברך, שהפעולה הזאת מגיע לעצמו להיות ישראל לו לעם, שלמה לא יפעל הדבר הזה שהוא מגיע לו יתברך, ובשר ודם אינו פועל דבר המגיע לו מפני שהוא פועל על ידי יגיעה ואינו רוצה לטרוח, אבל הקדוש ברוך הוא כי הוא אמר ויהי ומחשבתו ודעתו הוא פעולתו בודאי, וכיון שהיו ישראל יוצאים להיות לעבדים לו למה יהא דבר זה על ידי אחר אם כן השם יתברך בודאי הוציא אותם ולא אחר כלל, שאם לא היה הדבר שהוא פועל מיוחד לו דוקא, אז יש לומר שאין הדבר מתיחס אל השם יתברך שיהיה הוא הפועל בעצמו, אבל עכשיו שהדבר ההוא שהיה פועל מיוחד לו אם כן דבר זה מגיע לו יתברך, ואם כן למה יהיה נעשה על ידי אחר ודבר זה פשוט כאשר תדקדק. ועוד כי איך אפשר לומר שיהיה המלאך פועל דבר שמדריגת אותו הדבר הוא במדריגת המלאך עצמו, וזה כי תמיד הפעולה אינו במדריגת הפועל ועל כל פנים מדריגת היציאה הוא כמו מדריגת המלאכים, וזה כי מדריגת היציאה להיות ישראל לעם אל ה', והרי אין מדריגה יותר מזה כאשר היתה היציאה שהגיעה במדריגה אל השם יתברך מבלי אמצעי שהרי ישראל דבקים בה' בלי אמצעי, והנה אי אפשר להיות מלאך ושום כח אמצעי פועל דבר זה כי אם השם יתברך שהוא למעלה מהכל, אבל אין שום מלאך למעלה מזה ולכן לא היתה הוצאה על ידי מלאך או שום כח אחר. ועוד דע כי ישראל היו תחת רשות מצרים לגמרי כמו שהתבאר פעמים הרבה מאוד, ואין מלאך נוגע ברשות מלאך אחר, שיש למצרים מלאך גם כן וכיון שנתנם ברשות מצרים תחת כח מצרים אין מלאך נוגע ברשותו, כי אם הקדוש ברוך הוא בעצמו שאין שום כח ומלאך נחשב אצלו והוא אלקי אלקים והוציא ישראל מתוך רשותם, וכל הפירושים אשר אמרנו בזה הם ברורים ואמתיים בלי ספק כאשר תדקדק בזה:

ויוציאנו וגו'. הנה יש לדקדק במאמר זה שאמר ועברתי אני ולא מלאך והכיתי כל בכור אני ולא שרף וכו' דמנין דבר זה לדורש דהוא לאו קרא יתירא. והרמב"ן פירש בפירוש החומש שהפרשה הזאת הוא דבור משה ואהרן אל ישראל כדכתיב כל הפרשה לנוכח ישראל, ואם כן הוי למכתב ועבר ה' לנגוף כמו שאמר משה לישראל ולמה כתיב ועברתי לכך דרשו אלו דברים. ואין התירוץ מספיק דאף על גב שהוא דבר משה ואהרן לפעמים שידבר בזאת הפרשה שלא לנוכח ישראל, כדכתיב ולקח מן הדם ולא כתיב ולקחתם מן הדם, ועוד כתיב ואכלו ולא כתיב ואכלתם ואם כן הוא דבר ה' אל משה ולא דבר משה ואהרן אל ישראל, אף על גב דכתיב לנוכח גם כן בזאת הפרשה, היינו כשהוא כולל משה ואהרן עם ישראל מדבר לנוכח כאלו משה ואהרן עומד במקום ישראל, וכשהוא מדבר כנגד ישראל בלבד לא יכלול משה ואהרן עמהם כי אז מדבר לנסתר, והרי על כרחך צריך לומר כך דהא כל הפרשה שאחר זה וראיתי ופסחתי הכל דברי השם יתברך מדבר בעד עצמו, ואם כן הפרשה הזאת גם כן דברי השם הוא. לכך יש לומר דהוקשה להם דהוי למכתב ועברתי להכות מצרים ולעשות שפטים, ולא יכתוב ועברתי בארץ מצרים והכיתי דהא אין כל אחד ואחד דבר בפני עצמו דהא ההעברה הוא להכות ולעשות שפטים, וכן בפרשה שאחר זאת כתיב ועבר ה' לנגוף את מצרים ולא כתיב ועבר ה' וינגוף מצרים, לפי שהעברה הוא לנגוף, ולכך דרשו רז"ל דלכך כתיב ועברתי והכיתי אעשה למידרש, ועברתי ולא מלאך והכיתי ולא שרף ובכל אלקי מצרים אעשה שפטים אני ולא השליח. והא דצריך לכל אחד ואחד מעוט בפני עצמו, פירוש דבר זה כי הפעל אשר הוא בעולם נחלק לשני חלקים, או שהפעל הוא בדרך הטבע ובמנהגו של עולם, או שהוא שלא בטבע והוא פועל נסיי, ופועל נסיי נחלק לב' חלקים, האחד או שהוא פועל הויה ועל ידי אותה הויה נעשה מה שירצה כמו שנתן המן והבאר לישראל, וזהו פועל של הויה, או הוא פעל ואינו הויה רק הוא הפסד ובזה נעשה הדבר כמו המלאך שהכה במחנה אשור כי בזה שהרג מחנה אשור נצלו ישראל, והרי לך שלשה דברים ויציאת ישראל על ידי אחר שלא על ידי הקדוש ברוך הוא אפשר לומר על ידי שלשה אלו, או שהיה המלאך

מוציא את ישראל ביד חזקה והיה פועל הגאולה, או שהיה מחריב ושורף את מצרים ובשביל כך יצאו, כי כאשר החריב מצרים יצאו ישראל, או שהיה זה על ידי הטבע דהיינו על ידי מערכת שמים ודבר זה טבעי, וכנגד הראשון אמר לא על ידי מלאך שפעל היציאה והוא פועל הויה, ולא על ידי שרף לפעול היציאה על ידי הפסד מצרים, ולא על ידי השליח הוא מנהגו של עולם, שלפעמים אומה אחת שפלה עולה וזה נקרא שליח שהטבע הוא שליח של הקדוש ברוך הוא לפעול בעולם הזה וכל דבר בעולם השם יתברך פועל על ידי הטבע והוא שליח המקום, ודבר זה נתבאר בכמה מקומות ופירושו זה נכון. אמנם יש בזה דבר נפלא ועמוק עוד, דע כי המלאך הזה הוא מיכאל"ל בגימטריא מלא"ך, ושרף זה הוא גבריאל, ואלו שני המלאכים מיכאל של מים וגבריאל של אש ולפיכך נקרא שרף, ועליהם נאמר (איוב כ"ה) עושה שלום במרומו שהעמיד מיכאל מים וגבריאל אש ואין האחד מזיק את חברו. והנה המים והאש הם שני הפכים בפעולתן, ויש פעולות בעולם נמשכים מן מדת המים, ויש מן מדת האש, ולא תמצא כח הכולל הכל זולת השם יתברך, כי כל המלאכים זה ממונה על זה וזה ממונה על זה אבל השם יתברך הוא הכל. ולכן אמר שלא היתה הוצאה הזאת בכח מלאך הממונה על המים, ויבאו פעולות ממנו כפי מה שהוא ראוי שיבא ממנו, ויש פעולה להפך שהם ממדת אש ולא היתה ההוצאה ע"י כח זה גם כן, ולא על ידי השליח, כי הפעולות אשר הם בעולם הבאים מן העליונים נחלקים לאלו שלשה חלקים, וזה כי הוא העלה הראשונה יתברך שמו וזכרו לעד שכולל הכל ואין פעולותיו בחלק בלבד רק בכל, והמלאכים הם ממונים על דברים פרטים כמו שאמרנו למעלה, ולפיכך מיכאל מים וגבריאל אש, ואין אחד כולל הכל רק כל אחד חלק אחד פרטי. אמנם ימצא מלאך אחד אינו פועל פרטי והוא כולל יותר משאר מלאכים, אמנם חלוק בין מלאך זה ובין העלה הראשונה כי כללית שלו בכח קטן יותר, נמצא כי מלאך ושרף נבדלים מן הסבה הראשונה לגמרי, כי כל אחד פועל דבר פרטי והוא יתברך כולל הכל, והענין השלישי כי יש מלאך שהוא אינו פרטי ואמנם כחו קטן בפעולה. אלו הם שלשה דברים כוללים כל החלקים, לפיכך נקרא שליח, כי שליח כמותו בענין הכללית אבל מפני שהוא שלוחו הוא קטן במדריגה שהגדול שולח קטן ולפיכך כח קטן יש לו אבל הוא אינו פרטי, ואצל החכמים ידוע כי השליח הזה מטטרון שמו בגימטריא שדי ואמר עליו הכתוב (שמות כ"ג) הנה אנכי שולח מלאך וגו' כי שמי בקרבו וקראו אותו החכמים שדי קטן, ועליו נאמר (תהלים ל"ז) נער הייתי גם זקנתי וכל אלו הדברים שכחו בכללית אבל בכח קטן, ומכל מקום אל תאמר חס ושלום כי הוא דומה אל העלה הראשונה בכללית שהוא יתברך כולל הכל, או שיהיה מיכאל או גבריאל מתדמים אליו בגדלות הכח שיהיה כחו בדבר פרטי בלי תכלית, כי אין דומה אחד מברואיו אליו בדבר, רק כי המלאך הזה הוא כולל ואינו כח פרטי כמו מיכאל שהוא ממונה על מים וגבריאל על אש וזהו דבר פרטי לגמרי, אבל אצל השליח ימצא בו דבר כללי במה ומכל מקום אין כולל הכל כמו השם יתברך, וכן מדריגת המלאך ומדריגת השרף שכח שלהם בגודל הכח ענין זה שהם בגודל הכח יותר אבל אין דמיון ושווי להם אל השם יתברך כי כח השם יתברך בלי תכלית. נמצא כי מדריגת המלאך ומדריגת השרף גודל הכח, ומדריגת השליח בכח כללי ואלו הדברים הם דברי חכמה. ולפיכך אמר ועברתי בארץ מצרים אני ולא מלאך שלא היתה היציאה בכח חלק האחד ממדת המים, ולא על ידי שרף בכח חלק שני ממדת האש, ולא על ידי השליח בכח שהוא כללי אבל כחו בקטנות, כי אם על ידי הקדוש ברוך הוא בעצמו אשר הוא כולל הכל ובכחו הגדול בלי קץ ותכלית ועל ידו היתה הוצאה. ומה שאמר אני ה' אני הוא ולא אחר, הוא ענין נפלא למבין שרמז בכאן על אלקים אחרים שלא היתה ההוצאה על ידי אלקים אחרים כי אלו הכחות קדושות משמשות המרכבה, ואמר אני ה' אני ולא אחר הם אלקים אחרים, כלומר אני ה' הוא השם המיוחד שאליו היו מקריבין שעיר הפנימי ולא אחר שאליו מקריבין השעיר שעלה עליו הגורל לעזאזל. ואחר שדרש ועברתי בארץ מצרים אני ולא מלאך והכיתי כל בכור אני ולא שרף ובכל אלקי מצרים אעשה שפטים אני

ולא השליח, דרש עוד אני ולא אחר הם אלקים אחרים שנתן השם יתברך לפעול פעולות זרות ואינם בכלל סדר מציאות העולם ולא היתה הוצאה ממצרים בענין זה, כמו המזיקים והשדים אשר אין פעולתם נמשכת לסדר המציאות, ואף שכתוב (במדבר כ"ג) אל מוציאם ממצרים כתועפת ראם לו ואמרו רבותינו ז"ל ראם אלו השדים ותלה יציאת מצרים כתועפת ראם, הוא דבר עמוק ומופלא שבא לומר כי השם יתברך הוציא את ישראל בפעולות יוצאות מן הקש הטבעי במכות שבאו על מצרים, ודבר זה מתיחס אל מעשה שדים שהם מזיקים וכל פעולותם בלתי טבעית כי הם ומעשיהם יוצאים מן סדר המציאות, כמו שנתבאר בספר גור אריה, אפי' הכי לא היה ההוצאה על ידיהם רק היה הכל בסדר המציאות, זהו שרמזו חכמים במאמר הזה ועברתי אני ולא מלאך וגו', ואין פירוש זולת זה רק שהוא יותר עמוק מאוד ודי בזה:

פרק נו

ביד חזקה זו הדבר ובזרוע נטויה זו החרב ובמורא גדול זו גלוי שכינה ובאותות זו המטה וכו' ובמופתים זו הדם וכו'. הנה במאמר הזה יש לתמוה מאוד עליו, איך חבר הכתוב הדברים האלו יחד הדבר והחרב וגלוי שכינה והמטה והדם, ועוד למה מזכיר הדבר מכל שאר המכות וכן מכת הדם, וכן מה שאמר ובזרוע נטויה זו החרב מה הוא חרב שהיה במכות מצרים אם הוא מכת בכורות קשיא למה זכר את המכה הזאת אחר מכת הדבר ולפני מכת הדם, וכן מה שאמר ובאותות זה המטה אף על גב שהמטה היה עושה בו האותות למה יחשב לדבר בפני עצמו, שהמטה לא היה עושה דבר כי אם שהיה מביא המכה שבאה עליהם, ואם זכר דבר שגרם המכה לא היה צריך להזכיר המכה:

דע כי המאמר הזה ענין גדול מאוד מאוד בחכמה, שדרשו את הכתוב הזה ויוציאנו ה' ממצרים ביד חזקה ובזרוע נטויה ובמורא גדול ובאותות ובמופתים על הדברים החמשה, וזה שספר הכתוב מיני מכות שבאו עליהם, ויש מכה שבאה בלא פעולה במקבל רק שהשם יתברך מסלק עצמו מן הנמצא וזהו הנמצא נעדר ואין כאן פעולה במקבל רק סלוק מן הנמצא, ומפני כי הדבר הוא העדר הנמצא כי המיתה הוא העדר בלבד ולפיכך אין המכה הזאת נאמר עליה שהיה פועל בהם המכה, רק כי כל הנמצאים קיומם בו יתברך וכאשר הוא מסתיר פניו מהם אז יקבלו העדר והם אינם נמצאים, ואין ההעדר מפעולות פועל השם יתברך במקבל, ולפיכך הדבר הוא בא מחמת סלוק העלה מן הנמצאים ובזה הם נעדרים ונפסדים לשעה אחת כמו כל העדר שאינו מפעולות פועל, ובמכת הדבר אין ראוי לומר שהיה פועל בהם הדבר, אבל נעשה מבלי פעל בהם, והוא כמו שאמרנו שהוא יתברך מסלק ומסתיר פניו יבהלון והם נפסדים וזה לא נקרא פעולה באחר. ויש מכה שהיא הפך זה והוא כח פועל לגמרי במקבל, וזה שאמר ובזרוע נטויה זו החרב כי חרב הוא כח פועל במקבל המכה וזק נקרא חרב. אבל גלוי שכינה הוא דבר ממוצע שאינו כמו החרב כח פועל במקבל ואינו כמו הדבר הפך זה שאינו כח פעל במקבל כלל, וגלוי שכינה שהוא המורא לא היה על ידי שהיה פועל בהם שלא היתה השכינה פועל היראה בהם, שלכך אמר גלוי שכינה כלומר מצד גלוי של שכינה בלבד התחדש מורא למקבל, נמצא כי לא היה כאן פועל המורא הזאת במקבל, ומכל מקום יש כאן פועל שמגיע ממנו יראה אל המקבל, ואין זה פועל גמור בעצם מן הפועל שלא היה פועל היראה. וזה כמו ממוצע בין הדבר ובין החרב כי גלוי שכינה הוא המביא המורא אל המקבל אך אין זה פעולת הפועל שאין המורא רק מן המקבל עצמו שבא לו יראה והוא מקבל הפעולה מעצמו. וזה דומה מצד מה שיש כאן פועל ומצד מה אין כאן פועל, דומה אל מלך גדול שבא למקום אחד ובני אדם אשר שם מקבלים המורא, נחשב המורא שקבלו ואשר התפעלו שלא היה זה מן המלך רק כאלו מעצמו היה, שהרי הוא לא היה פועל המורא בעצם אלא שהם התפעלו בבואו לשם, ומכל מקום מצד מה נחשב כי המלך פועל

המורא כי כאשר נגלה לשם בא מאתו המורא. ולפיכך גלוי השכינה שהוא המורא הוא פועל מצד שבבואו לשם נמשך מאתו המורא רק שאינו פועל גמור מצד כי המקבל מקבל המורא מעצמו, וכאשר תבין דבר זה תבין מה שנקרא הקדוש ברוך הוא נורא האל הגדול הגבור והנורא והוא לשון נפעל כי אין לקרות השם יתברך בלשון פעל מפני שהיה משמע שהוא פועל המורא אבל אין השם יתברך פועל המורא רק המקבל המורא הוא ירא מעצמו ואם לא ירצה להיות ירא אין כאן פועל שפועל בו היראה. וזה שאמרו חכמים ועתה מה ה' שואל מעמך כי אם ליראה וגו' ודרשו ז"ל (ברכות ל"ג ע"ב) הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים, וביאור הדבר הוא ענין ארוך מאוד נתבאר בספר גור אריה, אבל עיקר הדבר הוא מה שנאמר למעלה כי הוא יתברך אין פועל היראה כלל אבל היראה הוא במתפעל לא שיהיה פועל כלל ולפיכך אין היראה בידי שמים, ומפני זה נקרא השם יתברך נורא לא מיירא שהיה משמע שהוא מיירא את בריותיו, וזה אינו כי הם מקבלים הימנו היראה ואין כאן פועל היראה לכך אמר נורא. ודבר זה ארוך הספור מאוד ואין כאן מקומו. אבל אמרנו לך בזה כי היראה הוא כמו ממוצע בין היד החזקה שהוא הדבר והזרוע נטויה שהוא החרב. ומה שאמרו ז"ל ביד חזקה זו הדבר אין הפירוש יד החזקה הוא הדבר בלבד אלא הדבר וכל אשר ממינו, וזרוע נטויה זו החרב וכל אשר ממינו, ובמורא גדול זו גלוי שכינה וכל אשר ממינו, והכונה בזה שכל המכות שבאו על המצרים היו בענין אלו ג' דברים, או שהגיע להם הפסד מצד כי השם יתברך סלק עצמו וכבודו מהם והיו לאפס והיו נפסדים מיד, או על ידי שהיה פועל בכחו בהם, ואין דבר ממוצע בין שניהם שהיו מקבלים הפעולה מן השם יתברך, וזהו כמו גלוי שכינה שהיו מתפעלים מגלוי השכינה, וזה ענין ג' הוא כמו אמצעי בין השנים הראשונים, כי מי שיבין אלו הדברים ידע כי היו נלקים בענין זה בכל מכה והבן דבר זה מאוד כי הוא נכון וישר. ועדין אין כאן זכר אות או מופת, כי אפשר ויכול להיות הכל בדרך הטבע כי אין הדבר והחרב וגלוי השכינה יציאה מן הטבע כלל:

והפסוק אומר באותות זה המטה ובמופתים זה הדם, ובאור הדבר הזה בענין אות ומופת דכ' בקרא (דברים י"ג) ונתן לך אות או מופת, ובספרי בפ' ראה ונתן לך אות בשמים וכה"א והיו לאותות ולמועדים או מופת בארץ וכן הוא אומר אם יהיה טל על הגיזה לבדה ועל הארץ חורב ויעש ה' כן בלילה ההוא וגו', ולפי' זה קשיא מה שאמר כאן באותות זה המטה אף על גב דאין זה אות בשמים. אבל יש לך לדעת כי כל שנוי אשר נראה בפועל נקרא אות, כגון שיאמר הנה הפועל הזה יפעל כך וכך וזה נקרא אות, והשנוי אשר הוא במתפעל שיאמר כי דבר זה מתפעל כך וכך וזה נקרא מופת. ומפני זה אמרו חכמים ז"ל כי אות בשמים ומופתים בארץ, ופי' כי השמים הם פועלים ואינם מתפעלים, והארץ מתפעלת ואינה פועלת, וכאשר יתן אות בשמים שיהיו פועלים כך וכך יקרא זה אות, והארץ היא מתפעלת אם יש שנוי בה זה נקרא מופת. לכך המטה שהוא פועל, השנוי שיש בו נקרא אות שהרי נראה שנוי בפועל, כי מטה שהוא עץ יפעל כך וכך וזה נקרא אות, אבל השנוי אשר הוא במקבל הפעולה, שאמר ראה דבר חדוש כי דבר זה אינו ראוי להיות נעשה בו כך וכך, הנה יהיה נעשה בו דבר זה נקרא מופת. ואין בכל מכות שנוי במתפעל שאמר דבר זה נעשה בו חדוש כמו הדם שנעשה מן המים דם, שהרי הוא בריאה שאינו בדרך הטבע, אבל שאר מכות שהיו המים שורצים צפרדעים אין כאן חידוש במתפעל, שהרי כל יאור דרך להשריץ צפרדעים, וכן דרך כל ארץ להשריץ כנים ואם כן אין זה שנוי במתפעל, וכן הערוב כבר היו בעולם החיות הדורסות אלא שצריך להביאם על מצרים, וכן הדבר וכן השחין וכן הברד וכן הארבה והחושך אף על גב שאין רגיל להיות חושך בעולם מכל מקום אין החושך רק העדר האור ולפיכך אין שנוי זה אל המתפעל רק שצריך סבה שיבא חושך לעולם דהיינו דבר המבטל האור, ומכל שכן מכת בכורות אינו כלל שנוי במתפעל רק שצריך סבה פועלת את מיתת הבכורות. לפיכך לא תמצא מכה שתקרא מופת רק דם שהוא שנוי במתפעל שאין מצד המים שיהיו דם, וכאשר נהפכו הוא שנוי במתפעל. וכאשר תאמר החטה הזאת עתה בזמן החורב

תצמח חטה וזה בודאי שנוי, אבל אין זה שנוי במתפעל שהרי החטה היא מוכנת לצמוח ולגדל חטה, אבל שנוי במתפעל הוא זה שתאמר הנה מן הקטנית תצמח חטה, וזה בודאי אין שנוי בפועל אבל השנוי היא במתפעל שאינו ראוי הקטנית לזה. והשם יתברך במצרים פעל שנוים על ידי שני דברים אלו שהרי אין ראוי שיהיה המטה פועל צפרדעים וכנים וברד וארבה וחושך והיה המטה פועל דברים אלו, לכך אומר באותות זה המטה, ושנוי השני מצד המתפעל שיהיה מן המים דם, ושנוי זה מן המתפעל שאינם ראויים לזה המים, והשם יתברך רצה לחדש במצרים שנוי מצד הפועל ומצד המתפעל וזה באותות ובמופתים, ודרשו באותות זה המטה ובמופתים זה הדם וכבר התבאר ענין זה. ועיין בפרק שאחר זה תמצא עוד מבואר שהדם נקרא מופת ולא שאר מכות, וזה עיקר הפירוש כאשר תבין דברי חכמים. כלל הדבר כי הנסים הם שנים, נס בפועל והוא יקרא אות, ונס במקבל הפעולה וזה יקרא מופת. ומפני שהמכות שבאו במצרים היו לשתי סבות, האחד להכות אותם על חטאם כדכתיב (בראשית ט"ו) וגם את הגוי אשר יעבדו דן אנכי, והשני להראות נפלאותיו כדכתיב (שמות י') כי אני הכבדתי את לבו ואת לב עבדיו למען שיתי אותותי אלה בקרבו ולמען תספר באזני בן ובן בןך את אשר התעללתי במצרים וגו', לפיכך ביאר הכתוב שהשם יתברך הביא עונש עליהם עד שלא היה דבר במצרים שלא בא עליהם מכה והפסד. לפיכך זכר בראשונה ביד חזקה ובזרוע נטויה ובמורא גדול אלו שלשה כולם מורים על הכאה שבאה עליהם, כי אלו שלשה דברים כוללים כל מיני מכות, אם מכה שהיא בלא פועל באחר, והשם יתברך מסתיר פניו והם נפסדים כמ"ש ביד חזקה זו הדבר, דמשמע שבא המכה עליהם ביד חזקה כאשר השם יתברך מסלק כבודו מן הנמצאים באה מכה גדולה וחזקה על הנמצאים עד שהם לאין ברגע אחד וזה מבואר, ואם מכה שבאה מצד הפועל, או מכה שבא עליהם מצד המתפעל, או מכה שהיא מצד הפועל ומצד המתפעל ביחד שבא יראה על המקבל, וכאשר הזכיר הכתוב שבאו מכות עליהם בכל כאשר התבאר, אמר גם כן שעשה הקדוש ברוך הוא נסים ונפלאות במצרים למען הודיעו שמו, לכך אמר הכתוב באותות ובמופתים, אותות זה המטה פירוש שהיה פועל במטה דברים שאין ראוי בטבע ובמנהגו של עולם שיפעל פועל זה, ובמופתים זה הדם פי' שנוי מצד המתפעל שנשתנה להיות דם ואין ראוי שיהיה המים נעשים דם וכל שנוי או מצד הפועל או מצד המתפעל כאשר התבאר, זהו פי' המאמר כאשר תבין אמתת דברים אלו. אמנם אם תרצה לומר בפירוש המאמר הזה, כי הנמצאים בכלל יש להם שני דברים החומר והצורה, ורמזו חכמים דבר זה באמרם (ב"ב ע"ד ע"ב) כל מה שברא הקדוש ברוך הוא בעולמו זכר ונקבה בראם, כי הזכר הוא הצורה והנקבה היא החומר ודבר זה ידוע, והחומר אינו רק התחלה, כי הצורה היא שלימות הנמצא, ואין נמצא בעולם שאינו מחומר וצורה, והוא יתברך המזווג והמחבר אותם כאחד וחבור שלהם ענין בפני עצמו, ודומה לזה הנקבה שהיא כמו החומר והזכר הוא כמו הצורה והקדוש ברוך הוא מחבר אותם כאחד, שהרי שתף הקדוש ברוך הוא שמו ביניהם היו"ד באיש והה"א באשה, הנה על ידי שמו נעשה זיווג אחד כי שמו מאחד ומקשר אותם בחבור אחד גמור. הנה יש שלשה בחינות, האחד החומר, השני הצורה, השלישי מצד חבור החומר והצורה, ועל זה יש ראיות ברורות ואין כאן מקומו ונתבאר כמה פעמים, וכל דבר ודבר יש לו ענין מיוחד וכאשר נדע כי החומר נקרא התחלה, והצורה נקרא תכלית ושלימות, וחבורם שהוא החומר והצורה הוא דבר זולת שני החלקים, וכאשר השם יתברך רצה להכות מצרים בכל מכה באה המכה על החמרי שהוא התחלה, ובאה המכה על דבר שהוא צורה שהוא שלימות הדבר, ובאה מכה על החבור של החומר והצורה. וכאשר תדע כי כאשר הוכה בהתחלה שהוא החומר יבא לו העדר, כי ההעדר הוא מפאת החומר כאשר ידוע מענין החומר שדבק בו ההעדר, ולכך מכת הדבר שהוא ההעדר הוא מכה מצד החמרי. וכנגד השני שהוא הצורה אומר ובזרוע נטויה זו החרב, ר"ל הכאה לשלימות הנמצא שהוא הצורה, ודבר זה נקרא חרב כי החרב הוא המחתיך השלימות ומבטלו, ולפיכך הכאה לשלימות הנמצא

נקרא זה חרב, כי שלימות הדבר שהוא שלם וחרב הוא המקצץ את השלימות, והביא הקדוש ברוך הוא הפסד הצורה שהוא שלימות הנמצא. ואמר ובמורא גדול נגד חלק השלישי שהוא החבור מחומר וצורה, וכבר אמר כי מאתו יתברך חבור החומר והצורה, וכאשר הנמצאים יוצאים מן הסדר אז השם יתברך אשר מאתו חבור הזה מתנגד אל החבור ובא מורא גדול אל הנמצא, וזהו גלוי שכינה שהיה מתנגד השם יתברך אליהם. וכלל הדרש הזה שבא לומר כי אלו עשר מכות שהביא עליהם הקדוש ברוך הוא היתה המכה בכל, או שהיתה המכה שהביא עליהם העדר שהוא הדבר ומכה זו שייכת אל החומר, או שהביא עליהם מכה שהיא הפך זה והוא חרב, שהחרב הוא שגוזר ומחתך שלימות הצורה, או שהיתה המכה אל החבור של חומר וצורה וזהו גלוי שכינה כמו שהתבאר, כדי שתהיה המכה בכל ואין חלק שלא היתה בו המכה. ועדיין אין כאן זכר אות ומופת, כי אפשר ויכול להיות הכל בדרך הטבע אינו יוצא מן הטבע כלל, כי אין זה יציאה מן הטבע הדבר והחרב וגלוי השכינה, והנה אומר באותות זה המטה ובמופתים זה הדם כמו שנתבאר למעלה, ופירוש זה אמתי וברור ליודע בינה וחכמה. הנה התבאר לך פירוש המאמר על זה והוא ענין נפלא. וכאשר תדקדק עוד ותעיין בזה תמצא שכל הדברים אשר נתבארו למעלה הם פירוש המאמר על אמתו, אך לפי שהדברים הם עמוקים מאוד אי אפשר לבאר הכל בביאור גמור ונכון, לכך על המעיין להוסיף עיון בזה כי הדברים האלו לא נאמרו מכח סברא אבל הם אמתת פירוש זה המאמר, וכדי שתדע להבין דברי נסתר ארמוז לך בזה דרך דרש ומזה תבין הדברים אשר אמרנו:

ביד חזקה זו הדבר שהוא מן מלאך המות, וזהו בזכות אברהם וממדתו, שהרי אברהם נתנסה בעשרה נסיונות ועמד נגד השטן שהוא מלאך המות כדאיתא בפרק אלו נחנקים (סנהדרין פ"ט ע"ב). בזרוע נטויה זו החרב זו זכות יצחק וממדתו שנטה צוארו להיות נשחט מן החרב, בזכותו הביא הקדוש ברוך הוא על מצרים החרב. ומורא גדול זו גלוי שכינה בזכות יעקב וממדתו שאצלו נאמר (בראשית ל"ה) כי שם נגלו אליו האלקים בברחו מפני אכיו. ובאותות זה המטה הוא בזכות משה וממדתו, שזה המטה הוא שלו ואליו נתן להיות פועל בו כדכתיב (שמות י"ז) ומטך וגו' תקח בידך. ובמופתים זה הדם בזכות יהושע תלמידו שנתן אליו הקדוש ברוך הוא לשפוך דם האומות, כמו שעשה לעמלק מיד ולכל מלכי כנען, וגם לישראל בדם מילה שאמרו המצריים דם אנו רואים עליכם במדבר והוא היה דם מילה של יהושע, ועל ידי אברהם יצחק ויעקב נתן להם הארץ, ועל ידי משה הוציאם מארץ מצרים, ועל ידי יהושע הביאם לארץ כנען. וכאשר תבין תמצא כי נרמז לך בזה הדרש, שהשם יתברך בה' מדות אלו אשר זכרנו, היה פועל בהם נוראותיו כי באלו המדות פעל בהם נוראות יתברך שמו והבן מאוד דבר זה:

דבר אחר ביד חזקה שתים וכו'. הנה בא לבאר פסוק זה של ביד חזקה בענין אחר ושתייהם כאחד נכונים שאין פי' אחד סותר האחר. וכאשר תעיין בפסוק תמצא כי בה' מכות ראשונות לא היה הקב"ה מחזק לבו, ואילו בחמשה מכות אחרונות היה הקדוש ברוך הוא מחזק לבו, שמזה תראה כי חמשה מכות אחרונות הם כפולות על הראשונות, וכאשר בא עליהם כפל מכות לא היו יכולים לעמוד והיו שולחים את ישראל, לכך כאשר הגיע לה' אחרונות נאמר ויחזק ה' את לבו שמזה תראה כי המכות כפולות היו על מצרים. וכאשר תעיין תמצא שהמכות היו כפולות לגמרי, שהרי המכה הראשונה מן ה' ראשונות היתה דם, מכה ראשונה מן האחרונות היתה שחין שאין השחין רק תוספת דם, ואין חלוק ביניהם רק שהמכה הראשונה מן ה' ראשונות היא דם בתחתונים, והשחין הוא באדם שהרי האדם הוא התחלת העליונים, שהרי יש בו הנשמה מן העליונים ודבר מבואר הוא. המכה השנית מן ה' הראשונות צפרדעים שרץ הבא מן המים בתחתונים, והמכה השנית מן ה' האחרונות ברד שהוא מן מים העליונים, כדאמרינן בפרק קמא דתענית (ח' ע"ב) ובבראשית רבה בפ' בראשית (פ' י"ב) שהמטר מן מים העליונים וכן הברד בודאי מן מים

העליונים הם, שאין חלוק בין מטר ובין ברד שאין ברד רק מטר שנקפא. מכה שלישית מן הראשונות כנים והם שרץ הארץ ומכה שלישית מן האחרונות ארבה, והארבה הוא שרץ העוף דכתיב (ויקרא י"א) כל שרץ העוף ההולך על ארבע שקץ הוא לכם אך את זה תאכלו מכל שרץ העוף את והארבה למינו וכו', הרי כי אף הטהורים נקראים שרץ העוף וכל שכן הטמאים שנקראים שרץ העוף, ואין הבדל ביניהם רק שהכנים הם שרץ הארץ בארץ למטה, וארבה שרץ העוף למעלה מעופף בשמים שאין הארבה משכנו בארץ אלא מעופף בשמים שנאמר (בראשית א') ועוף יעופף על פני רקיע השמים. מכה רביעית מן הראשונות ערוב מן החיות והוא למטה, כנגד זה למעלה החושך, וידוע כי החיות הרעות ממשלתם בלילה ובחושך, כדכתיב בקרא (תהלים ק"ד) תשת חושך ויהי לילה בו תרמוש כל חיתו יער תזרח השמש יאספון ואל מעונתם ירבצון, ועוד הערוב נקרא ערוב על שם עירוב חיות רעות, והנה החושך גם כן נקרא ערב הפך היום שנקרא בוקר, ופירשו המפרשים כי הלילה נקרא ערב, לפי שבו מתערב הכל ואין הבדל בין דבר לדבר, והבקר נקרא בקר על שם שיכול לבקר בין דבר לדבר, ולפיכך הערוב למטה מן עירוב חיות הרעות דומה אל חושך שהוא עירוב שבא מן שקיעת השמש מלמעלה. המכה החמישית מן הראשונות היה הדבר למטה בבהמות נטילת נשמה, המכה החמישית מן האחרונות היה מכת בכורות נטילת נשמת האדם שהיא מן עליונים. הרי לך ה' מכות הראשונות נגד ה' מכות אחרונות כי התחתונים והעליונים שקולים מצטרפים זה לזה מתחברים זה לזה כאשר ידוע, אין אחד בלא שכנגדו כאשר ידוע מאוד למעיינים, וה' מכות ראשונות מן התחתונים וה' מכות אחרונות מן העליונים. ומפני שהעליונים והתחתונים מתחברים זה לזה דרשו ביד חזקה שתים ובזרוע נטויה שתים כי המכות מצורפים מזדוגים יחד. וכאשר תבין זה תבין למה במכות הראשונות לא היה מחזק לבו ואילו במכות האחרונות היה הקב"ה מחזק לבו, שכל עוד שלא הגיעו המכות למדרגת האדם, שכל ה' מכות הראשונות הם בתחתונים לבד ולא הגיעו למדרגת האדם, כי מדרגת האדם הוא התחלת העליונים, היה פרעה מחזק לבו מעצמו וגובר על המכה עד שחין שהוא באדם בעצמו. ואף על גב שהכנים היו גם כן באדם אין זה באדם לגמרי, שהרי הכנים מן הארץ אבל השחין התחלתו באדם, ומאז לא היה יכול לעמוד אם לא היה הקדוש ברוך הוא מחזק לבו נגד חוזק המכות, כי המכות היו מתחזקים עליו יותר ממה שהיו יכולים לעמוד לכך נגד זה היה הקדוש ברוך הוא מחזק לבו, ומכל שכן במכות אחרונות שהם עוד יותר ממדרגת האדם, אם לא היה הקדוש ברוך הוא מחזק את לבו היה שולח את ישראל לכך הוצרך הקדוש ברוך הוא לחזק את לבו, והנה התבאר לך מדרש זה ותעיין בו היטב כי צריך הוא עיון לעמוד על בוריו:

פרק נז

אלו הן עשר מכות כו'. אם היינו באים לבאר כל ענין המכות מה שאפשר לדבר מזה, היה ארוך הספור מאוד מאוד עד שהיה מביא הביאור לאריכות גדול, לכך תמצא בפרקים הקודמים בביאור בפרשת וארא ובפרשת בא יותר ממה שנתבאר כאן, ועיין למעלה בביאור הפרשה ואין להאריך הנה כי שם הארכנו גם כן מאוד. ואלו מכות נתן רבי יהודה בהם סימנים דצ"ך עד"ש באח"ב, ויש לדקדק מה חדש רבי יהודה בסימן הזה ומה צריך לסימן הזה. ובודאי כאשר ראה רבי יהודה באלו מכות דבר מסודר נתן לסדר שלהם סדר ראוי, וזה שראה כי היה מכת הדם בהתראה ומכת צפרדע בהתראה ומכת כנים בלא התראה, ואח"כ חזר לסדר הראשון מכת ערוב בהתראה ומכת דבר בהתראה ומכת שחין בלא התראה, ואחר כך חזר לסדר הראשון מכת ברד בהתראה ומכת ארבה בהתראה ומכת חושך בלא התראה, ומכה אחרונה שהוא מכת בכורות גם כן בהתראה, ולסדר הזה נתן סימן דצ"ך עד"ש באח"ב. ועדיין צריך עיון אחר שרבי יהודה נתן

סימנים בדבר הזה, מוכח שלענין מכוון באו המכות שתיים בהתראה ואחת בלא התראה, וכל שכן שיקשה למה היה הדבר כך. ואם אתה אומר שבא כך בשביל ששני פעמים הקדוש ברוך הוא מתרה בהם ואם לא ישמע בשתי פעמים מביא עליהם המכה בלא התראה, אם כן כל שכן שלא יהיה מתרה בו במכה רביעית והחמישית וכל מכות הבאות אחר כך:

אמנם כאשר תעייין בכתובים תמצא במכות סדר זה, במכה ראשונה נאמר (שמות ז') לך אל פרעה בבוקר הנה יוצא המימה ונצבת וגו', במכה השניה נאמר (שם) בא אל פרעה ואמרת וגו'. הנה במכה הראשונה לא הרשהו ללכת אל ביתו כי אם כאשר היה פרעה רוצה לצאת המימה יאמר לו התראה, במכה שניה אז הרשהו לבא אליו, במכה שלישית לא נאמר שום דבר שהיתה המכה בלא התראה. בסדר ערוב דבר שחין בערוב נאמר (שם) ויאמר ה' אל משה השכם וגו' כמו שנאמר בדם, בדבר נאמר בא אל פרעה כמו שנאמר בצפרדעים, במכת שחין לא נאמר כלל שהיתה המכה בלא התראה, ובמכת בכורות בעמדו לפני פרעה כאשר קרא להם בשביל מכת חושך נאמרה התראה זאת. הנה נראה נגלה ומבואר שלא במקרה היה הסימן הזה, שהרי בודאי הכתוב עושה הבדל, שכל מכות הראשונות בסדר אחד והשניות בסדר אחד וכן שלש מכות האחרונות, והנה יש ליתן טעם אל סדר הזה. דע כי כאשר רצה הקדוש ברוך הוא להביא המכות על המצרים ובקטנה התחיל ובגדולה כלה, שכבר אמרתי לך כי התחלת המכות הם למטה במדריגה, שאלו התחיל באחרונה היה שולחם מיד ולכך התחיל במכה שהיא למטה במדריגה. והנה המציאות הארץ והמים וכל התחתונים זהו מציאות אחד, עד חלל העולם שהוא ממוצע בין הארץ והשמים וזהו מציאות שני, והשמים אשר הם למעלה מחלל העולם הוא מציאות שלישית. נמצא כי המדריגות הם שלשה התחתונים והעליונים והחלל ביניהם ממוצע בין שניהם, והאדם הוא בחלל שם משכנו ושם ישיבתו. והנה שלש מכות הראשונות דם צפרדע כנים הם בתחתונים, שזהו שנהפך היאור לדם והיאור היה משריץ צפרדעים והארץ כנים. ומכת ערוב דבר שחין לא היתה בתחתונים כלל כי אם בשוכנים בחלל העולם, כמו הערוב מן החיות רעות שוכנים בחלל העולם, לא כמו הצפרדעים וכנים שהם במים ובעפר, אבל הערוב שהם חיות רעות ודבר בבהמות ושחין לאדם ולבהמות הכל בבעלי חיים שהם בחלל העולם, ולא כן הראשונים אין דירתם בחלל, שאין הצפרדעים דירתם רק במים ואין דירת הכנים רק בעפר לא בחלל העולם, שאין נקרא שרץ השורץ על הארץ דירתו בחלל העולם כי אם הבהמה והאדם שאינם שרץ הארץ. ואפילו אם היו הכנים נקראים שהם בחלל העולם מה שאין הדבר כך כלל וכלל, לא שייך שיהיה נקראת מכת כנים בחלל העולם, שהרי המכה היתה לעפר כדכתיב נטה את מטך והך את עפר הארץ וגו'. ושלש אחרונות הם בשמים, כי הברד מן השמים כדכתיב בקרא, והארבה הוא עוף יעופף ברקיע השמים, והחושך שלא ישמש למצרים מאורות השמים הרי הם שלשה מכות אחרונות בשמים, ואחר כך מכת בכורות היא על הכל שהרי היא לנשמת האדם העליונה שהנשמה יש לה מעלה יותר מן השמים. לפיכך יש סדר מיוחד למכת דם צפרדע כנים, וסדר מיוחד למכת ערוב דבר שחין, וסדר מיוחד למכת ברד ארבה חושך בכורות. לכך אמר הכתוב בסדר שלשה מכות הראשונות, במכה הראשונה השכם לא הרשהו ללכת אל ביתו כי אם כאשר יצא פרעה המימה, שזה מורה שאין לו רשות כל כך על פרעה שאינו נכנס לביתו להתרות בו כי אם כאשר יפגע בו, ובשניה הוסיף למשול עליו ולבא אל ביתו ולהתרות בו, ומכל מקום כיון שהיה מתרה בו היה אומר אין אני חפץ במכתך רק שתשמע, ובשלישית היה מכה אותו בלא התראה לגמרי וזה יותר ממשלה עליו להכותו כך בלא התראה. אמנם כל זה לא היה רק במכות שהיו בתחתונים כמו שנתבאר למעלה, וכאשר התחיל במדריגה השניה המכות שהם בחלל העולם, וזאת המדריגה יותר עליונה חזר להתחלת הסדר כבראשונה, וכאשר עוד התחיל במדריגה השלישית שהיה

מביא עליו מכות שבאים מלמעלה אז חזר לסדר הראשון, שכל אשר היתה מכה יותר עליונה במדרגה היה המכה גדולה וקשה עליו כמו שנתבאר למעלה וכאלו מתחיל מחדש, ובמקומו נתבאר יותר מזה:

ועוד דע שהיו המכות תמיד משולשות והוא ענין נפלא יותר מזה, וזה כי כאשר היו שלש מכות הראשונות בתחתונים אין התחתונים מין אחד לגמרי, עד שתאמר שכאשר היתה המכה במין אחד כבר היתה בתחתונים, אבל התחתונים הם חלוקים זה מזה עד שמפני זה היו המכות שלשה, כי במספר שלשה יש שתי הקצוות והממוצע בין שניהם, לפיכך מכה הראשונה דם כי דם יש בו טבע אשיית וחמימות וזה ידוע, ושכנגדה הצפרדעים שהם מטבע המים וידוע כי האש והמים הפכים, והשלישי אשר הוא בין שניהם הוא כנים, כי אינם רק מזג שהוא מן לחות וחמימות שמזה גדלים הכנים כי אין הכנים רק מן לחות שיש בו קצת חמימות, ולפיכך ענין הכנים ממוצע בין ענין האש ובין ענין המים, הרי כי בתחתונים היו המכות דבר והפכו ואשר ממוצע בין שניהם. וכן אותן שלש מכות שהיו בחלל העולם והם ערוב דבר שחין, ידוע כי הערוב חיות רעות הטורפות בשיניהם, והוא נקרא השחתה שמשחיתים חיות רעות וזה אינו פועל טבעי שאין מעשה חיה רעה פועל טבעי, ולפיכך נאמר אצל הערוב (שמות ח') תשחת הארץ מפני הערוב שהיו החיות הרעות משחיתים וזה פועל אינו טבעי, אמנם מכת הדבר הפך זה שהמיתה הוא דבר טבעי לעולם, כי המיתה טבעית לנבראים התחתונים הרי הערוב בלתי טבעי לגמרי והדבר הוא טבעי לגמרי. אמנם השחין הוא ממוצע כי הוא אינו ענין טבעי לגמרי שהרי השחין הוא יוצא מן הטבע והוא מותר הטבע, ואינו גם כן בלתי טבעי לגמרי רק הוא מן מותרות הטבע, וזה כמו ממוצע בין דבר שהוא בטבע ובין דבר שהוא שלא בטבע, כי השחין נעשה מן הטבע שהרי בדרך הטבע נעשה, אמנם במה שהוא אינו ראוי שיהיה נמצא השחין אם האדם ע"פ הטבע הישר, יש בו דבר שאינו טבע לכך הוא ממוצע בין שניהם. ובמדרגה השלישית הוא ברד ארבה חושך, וזה כי הברד לרוב כובדו יורד מן מעלה למטה לארץ, והעוף לקלות תנועתו להפך מעופף מלמטה למעלה לצד שמים, וזה לשון עוף דכתיב (איוב ה') ובני רשף יגביהו עוף והוא לשון גובה, וכן פירש רש"י ז"ל על כתועפות ראם לו בפרשת בלק (במדבר כ"ג) עפיפות לשון גבוה, ונקרא עוף בשביל שהוא מגביה עצמו. אמנם החושך היא מכה למאורות השמים שלא ישמשו המאורות להם, והם מתנועעים תנועה סביבית שהיא תנועה למעלה ולמטה, שהרי המאורות עולים ויורדים, ואם יקשה הרי לא היה החושך רק לבני אדם לא למאורות בעצמם, אין זה קשיא דסוף סוף החושך הוא לקות המאורות שלא היו מושלים ומשמשים להם. אמנם המכה העשירית מכת בכורות עומדת בפני עצמה שקולה נגד כל המכות, מפני שהיא מכה לבכורות שנקראים ראשית אונם, שכל דבר ראשית שקול נגד הכל מפני שהוא ראשית הכל כמו שמבואר למעלה. ומזה תבין סדר המכות דם צפרדע כנים ערוב דבר שחין ברד ארבה חושך בכורות, שתיים בהתראה ושלישית שלא בהתראה, וזה כי שתיים מכות הראשונות היה כאן חלוף מכה שהרי דם יש בו ענין אש וצפרדע ענין מים, ומפני שכל אחת ואחת מחולקות מן השניה והיה צריך להביא מכה חדשה עליו היה מתרה בו מחדש, אבל מכה שלישית מפני שהיא בין שתי המכות הראשונות ואין ענין חדוש מה שלא היה אלא שהיה כבר, לא היה כאן התראה חדשה ולא היתה המכה השלישית באה רק להשלים שלש מכות, שיהיו המכות בכל החלקים דהיינו האש והמים שהם הפכים והמורכב משניהם, אבל לא היה התראה במכה שלישית לפי שאין כאן דבר חדוש להתרות, וכל זה כלל רבי יהודה בסימן שלו שנתן דצ"ך עד"ש באח"ב כמו שאמרנו:

ועוד יש לך להבין כי השלישי בעבור שהוא לעולם ממוצע בין השנים והוא פנימי, לא היה נגלה מקודם בהתראה עד שבאה המכה, וכאשר תתבונן בדברים אלו אשר אמרנו לך למעלה, תדע שלא נאמרו הדברים מסברת הלב ליתן ציור לדבר, אבל אין הדברים כך, כי כל הדברים אשר אמרנו מענין אלו המכות

כלם דברים ברורים והטעמים אשר אמרנו הם כלם דברים אמתיים, ואף על גב שיראה לאדם שהוא טעם אינו עיקר אין זה כך, אבל הדברים עיקר וברורים ונכונים. אמנם האיש המשכיל יש לו לדעת כי הפירוש אשר אמרנו בסדר דם צפרדע כנים, שהדם הוא ענין טבע אש והצפרדע טבע מים והכנים מורכב משניהם זה הסדר יש למשוך בכל סדר המכות גם כן, במכות ערוב דבר שחין ובמכת ברד ארבה חושך בכורות כי הכל הוא ענין אחד נמשך בכל המכות וזהו דעת רבי יהודה שנתן בהם סימנים דצ"ך עד"ש באח"ב:

ועוד יש לך לדעת גם כן, כי כאשר הביא הקדוש ברוך הוא על המצרים המכות הכה אותם בכל חלקי העולם, שכמו שאמרנו שבאו עליהם מכות למטה ולמעלה ובחלל העולם, כך היו באים עליהם המכות בכל חלקי העולם גם כן. וחלקי העולם הם עשרה, והם עשרה חלקים שברא הקדוש ברוך הוא בששת ימי בראשית ולכל חלק אחד מאמר אחד בפני עצמו, והם עשרה מאמרות שבהם ברא עולמו, כי בראשית גם כן מאמר הוא כדאיתא במסכת ראש השנה (ל"ב ע"א) ואף על גב שלא היו המכות באות עליהם כסדר מאמרות שבהם ברא הקדוש ברוך הוא את עולמו מפני שכל אחד ואחד סדר מיוחד, וזה כי לענין הכאת המכה תמיד המכה שהיא מלמעלה יותר קשה ואין להביא מכה קשה ואח"כ שאינה קשה כל כך, ולפיכך היו עולים מלמטה למעלה וזה שגורם שנוי בסדר מאמרות. ומכל מקום תמצא מבואר שכל אלו המכות היו נגד העשרה מאמרות, וזה שתמצא במאמר האחרון (בראשית א') ויאמר ה' הנה נתתי לכם את כל עשב זורע זרע וגו' לאכלה, וזהו המאמר העשירי שנתן השם יתברך לבעלי חיים פרנסתם ומזונם על ידי שהמזונות באכילתם שבים לדם, וכאשר הם דם מהם יתפרנס הבעל חי שישבו הדם חלק בשר ומן הדם יתפרנס הבעל חי והוא חיותו, ושנה הקדוש ברוך הוא מאמר הזה שיהא כל היאור דם, וכמו שהיה בטל להם המאמר אם היה חסר בריאת דם מה שראוי להיות פרנסתם, כן נחשב הפסד וקלקול כאשר היה תוספת דם שכל תוספת וכל גרעון שווה הוא. המכה השניה צפרדע הוא כנגד מאמר ישרצו המים שרץ נפש חיה ובזה בטל להם מאמר שרץ נפש חיה שהיה כאן תוספת, כי התוספת והמגרעת שניהם כאחד שוים שנחשב הכאה כאשר יש יציאה מן סדר המאמר וכאן היה שנוי מסדר הטבעי. המכה השלישית כנים שהיה עפרם כנים שלקה מאמר יקוו המים ותראה היבשה ועכשיו לקה היבשה שהוא עפר הארץ להיות כנים, ואין עפר אלא מקום הראוי לישבו שזה נקרא עפר ששאר הארץ נקראת ארץ אבל עפר נאמר על הארץ המיושבת כדמוכח בפרק כסוי הדם (חולין פ"ח ע"ב). ערוב נגד תוציא הארץ נפש חיה ששנה הקדוש ברוך הוא המאמר הזה עד שבאו להשחית לגמרי. דבר נגד יהיו מאורות ברקיע השמים, מוסכם הוא אצל המעיינים כי התחדשות הדבר בא מן ניצוצות הכוכבים אשר יחודש במבטיהם, ומהם יחודש שנוי האויר ועפושו מן ניצוץ הכוכבים כן אמרו המעיינים, ולפיכך הדבר שבא עליהם הוא מכה במאמר יהי מאורות ברקיע השמים, השחין הוא מכה במאמר נעשה אדם בצלמנו, כי כבר התבאר לך למעלה כי השחין מכה דבוקה באדם ולא מצאנו דבוקה באדם זולת זה, ומפני שכתוב בזה המאמר נעשה אדם בצלמנו בצלם אלקים ברא את האדם, ובהכאת השחין נהפך תארם וצלמם שלא היה להם דמות וצלם מפני השחין הדבק בהם, כי השחין היה משחית תאר האדם שלא יהיה נראה לו תאר ודמות, ולפיכך מפני שנוי התאר שלהם היו מתביישים החרטומים לעמוד בפני משה ואהרן כשבא עליהם השחין. ברד נגד יהי רקיע בתוך המים ויהי מבדיל בין מים למים, ובמאמר הזה נתחדש פעל נוסף ברקיע ובא ממנו הברד שלא כדרך טבע ומנהגו של עולם שזהו שנוי במאמר יהי רקיע בתוך המים, כי מן הרקיע בא הברד. ארבה נגד תוצא הארץ עץ פרי עושה פרי, כי הארבה הזה הוא השחיתתה במאמר הזה דוקא כי הארבה יותר מיוחד מכל שאר התולעים שהוא משחית הפרי כדכתיב (דברים כ"ח) זרע רב תוציא השדה ומעט תאסוף כי יחסלנו הארבה, ועוד נאמר כל עצך ופרי אדמתך יירש הצלצל, שמזה תראה כי הארבה מיוחד שהוא משחית העץ והפרי. ואף על גב שהברד גם כן היה מכה על עץ השדה אין זה מיוחד לעץ השדה שגם

בהמה ואדם היה מכה הברד, אבל הארבה לא היה מיוחד כי אם לעץ ולפרי וזהו השחתת הפרי נחשב ביחוד. החשך הוא מכה אל מאמר יהי אור. מכת בכורות ראשית אונם הוא נגד מאמר בראשית שהבכור ראשית לבאים אחריו, והוא נגד מאמר בראשית שהוא ראשית הבריאה גם כן ושניהם ראשית הם, וכמו שמכות בכורות שקולה נגד כל המכות כך מאמר בראשית שקול נגד כל המאמרות שכן יש במדרשות. הנה באלה עשר מכות הוכו בכל עשרה חלקי העולם שהם כוללים כל העולם עד שהוכו בכל. וכאשר תתבונן עוד תמצא כי אלו עשר מכות התחיל הקדוש ברוך הוא בהם מן הקטן ובגדול כלה, וזה כי תמיד המכות הראשונות לא היתה המכה כל כך מגיע לנפשם, כי תחלה היה מכה אותם הכאה אין מגיע לגמרי לנפשם, ותמיד היה מוסיף במכה עד שבאחרונה היה מכה אותם במכת המיתה לגמרי, וכך היה במצרים תחלה הכה אותם בדם, וזאת המכה לא היתה פועלת בם שהרי הדם היה עומד על מקומו, כי כאשר המכה פועלת יותר במוכה ומתפעל ממנו המוכה הזאת יותר גדולה, ואפילו אם היתה המכה גדולה בהיזק אם אינה פועלת באדם ולא תגיע אליו לא נחשב כל כך, ולפיכך מכת הדם לא היתה נחשבת להם מפני כי הדם לא הגיע להם בשום ענין, ומפני שאין פעולה לדם בם היה הדם תחתון במדריגה. ומזה תבין עוד מה שאמרו ובמופתים זה הדם, כי כאשר אמרנו לך למעלה כי המופת בדבר שאינו פועל כלל הפך האות שהוא בדבר שהוא פועל, לכך לא היה ראוי להקרא אות כי אם המטה בשביל שהוא פועל ולא מתפעל ושנוי הפועל הוא יקרא אות, ואין דבר שיקרא מופת כמו הדם שהרי הדם אינו פועל דבר כלל רק עומד בעומדו ומפני זה נקרא מופת, ולא כן הצפרדעים וכנים וערוב ודבר ושחין ברד ארבה שכלם היו פועלים בם, והחושך אל תאמר שלא היה שם פעולה כיון שהגיע החושך להם שהרי אם היה עומד לא היה יכול לישב ישב לא היה יכול לעמוד והיו עומדים בחושך, אין ספק שהיה פועל בהם והרי היושב בחושך כאלו הוא מת שנאמר (איכה ג') במחשכים הושיבני כמתי עולם, ומאחר שנטל אורם אין לך פועל בהם יותר מזה. אבל מכת דם לא היתה פועלת בם לפיכך לא שת פרעה לבו לזאת כלל. אכן מכת צפרדעים ומכת כנים אף על גב שהיתה המכה פועלת בהם מכל מקום לא היו יראים שיבא עליהם הפסד לגמרי, אבל אח"כ התחיל במכת ערוב דבר שחין שאלו מכות היו פועלים בהם עד שהיו יראים שלא יהיו נפסדים, וזה כי הערוב יראים שימיתו אותם, וכן דבר היו יראים שלא יבא הדבר לכלותם, כמו שכתוב (שמות ט') כי עתה שלחתי את ידי ואך אותך בדבר וגו', וכן השחין בודאי יראים היו שלא יהיו נפסדים לגמרי, אבל לא היו נחשבים נפסדים רק שהיו יראים מן ההפסד בלבד. אבל במכת ברד היו גוברים עליו קולות אלקים עד שהאדם נבהל מחמת קולות אלקים עד שלא נותרה נשמתם בם ומפני זה היו כאלו נפסדים, ודבר זה ידוע מאוד כי כאשר יבא קול כזה על האדם כדכתיב (שם) קולות אלקים שנפל לבם ופרח רוחם ונשמתם, ומפני זה כתיב במכת ברד בפעם הזה אני שולח כל מגפותי אל לבך שנגף לבו והיה מת מפני קולות אלקים. וכן הארבה שכתוב ויסר מעלי המות הזה, הרי שנקרא מות, וכן מכת החושך נחשב כמיתה גם כן שנאמר במחשכים הושיבני כמתי עולם, ומכת בכורות היא מיתה גמורה, הרי לך כי ראוי שיהיו נחלקים המכות על שלשה חלקים, החלק הראשון בשלש מכות הראשונות לא היה להם יראה, שלש מכות האמצעית היו יראים מן ההפסד שיבא עליהם, אבל שלש מכות האחרונות נחשבים מתים, המכה האחרונה היא מיתה לגמרי. וראוי הוא שיהיו המכות נחלקים לאלו שלשה החלקים, דהיינו בשלש מכות ראשונות לא היו יראים מן ההפסד, ובשלש מכות אמצעיות היו יראים מן ההפסד, ובשלש מכות אחרונות היו נחשבים כמו מתים ונפסדים, עד מכה אחרונה היא מכת בכורות שקבלו המיתה לגמרי. וזה כי כבר אמרנו כי המכות האלו היו תמיד מתקרבין אל מצרים, ותמיד המכה הראשונה יותר רחוקה מהם עד המכה האחרונה שהיתה מגיעה לעצמן לגמרי, אבל מכות הראשונות שהם תשע מכות לא היו המכות מגיעין לעצמן לגמרי רק לדבר שהוא מקרה בהם, ולפיכך היו המכות עשר כי העצם הוא אחד והמקריים

שהם לעצם הם תשעה, ולפיכך היו תשע מכות וכלם לא היו מגיעים עד עצם מצרים עד העשירי שהיה מגיע לעצמן לגמרי, כי העשירי הוא העצם. וידוע כי הדבר שהוא ראשון יותר ראוי להיות עצם כי העצם הוא הראשון ואשר אינו בעצם אינו ראשון, ולכך מכה עשירית בראשית שלהם שהוא הבכור, כי המכה העשירית היתה בעצמן לגמרי ודבר שהוא ראשון הוא עצם יותר, ולפי שהמכות היו מתחילין ברחוק יותר ותמיד היו מתקרבין עד שהגיעו המכות לעצם מצרים וכל דבר המתקרב ומגיע אל דבר יש לו שלשה גבולים, האחד הוא התחלה והשני הוא האמצעי והשלישי הוא בסוף, ואין זה כזה, כי כל גבול הוא דבר מחולק לעצמו, ולפיכך היו שלש מכות הראשונות בענין אחד שלא היו יראים מן המיתה, והאמצעי מחולק לעצמו שהיו יראים מן המיתה, והיו דומים לשלש הראשונות שלא היו נחשבים כמו המיתה, והם דומים לשלש אחרונות כיון שהיו יראים מן המיתה וההפסד, והאחרונות היו נחשבים כמו מיתה לגמרי. ושלש הראשונות גם כן כל אחת ואחת יותר קירוב אל מצרים, כי אף אם הראשונים הם שוים במה שלא היו יראים מן המיתה מכל מקום כל אחת ואחת יותר קירוב אל מצרים, כי מכת דם לא היה במכה זאת שום התקרבות כלל שהיה הדם עומד על מקומו, ולפיכך הדם ראשון והיא נקראת דוקא מופת יותר מכל המכות כמו שהתבאר, ואח"כ צפרדעים שהרי היו הצפרדעים באים לביתם כמו שכתוב בפירוש, ומכת כנים שהיו הכנים עומדים בגופם לגמרי דבר זה יותר קירוב אל מצרים. וכן מכות אמצעיות שהם ערוב דבר שחין שהיו יראים מן המות לא היה היראה מגעת להם בערוב שאפשר להסגיר עצמם ולהציל עצמם מן הערוב, לכך לא היה היראה הזאת מגעת להם כמו שהיה מגיע להם הדבר, כי היה המות בבהמות והיו יראים כי הדבר יגיע להם ואין מציל מזה כלל, ויותר מזה השחין כי כבר התחילה המכה בגופם ובא השחין עליהם והיו יראים שיאכל השחין לגמרי את גופם, ודבר זה שכבר הגיע להתחיל הוא יותר יראה. ובמכת ברד ארבה חושך בכורות שנחשב זה מיתה, והברד אף על גב שהאדם נבהל מן קולות אלקים ונשמתו לא נותרה בו אין נחשב זה מיתה כמו הארבה שהכתוב קראו בפירוש מות כדכתיב ויסר מעלי המות הזה, ומכל מקום אין זה מות כמו מי שהוא יושב חושך שהכתוב אומר במחשכים הושיבני כמתי עולם, כי זה המיתה אשר לא יראה אור, ויותר מזה המכה האחרונה שהיא מכת בכורות שהיא מיתה גמורה, הרי התבאר לך סדר המכות האלו שהיו תמיד מתקרבין עד שהגיעו באחרונה אל עצמן לגמרי:

ובמדרש (אדר"נ פל"ג) בזכות שנתנסה אברהם בעשרה נסיונות הביא הקדוש ברוך הוא עשרה נגעים על מצרים. ובאור זה כי עשרה נסיונות נתנסה אברהם כדי לבחון אמתת עצמו, כי לפעמים מראה האדם עצמו צדיק ואינו באמת צדיק רק שנראה כן, והיה השם יתברך בוחן את אברהם בעשרה נסיונות כדי לעמוד על אמתת עצמו, כי העשירי עצם הדבר כמו שהתבאר, ולכך נתנסה בעשרה נסיונות עד שהיה נבחן עיקר עצמו ובזה היה נבחן לגמרי, וכמו כך כאשר הביא הקדוש ברוך הוא המכות על מצרים הביא עשר מכות כדי שתהא המכה באמתת עצמן של מצרים, ובמכה העשירית הגיע המכה לעצם מצרים והיא מכות בכורות כמו שהתבאר. וראוי על האיש המשכיל להוסיף בזה השכל ודעת, כי אי אפשר לפרש כל דבר בפירוש אך יוסיף המעיין בזה מדעתו, ולעיל בפרקים הארכנו יותר בענין המכות, עיין שם כל הפירושים שנאמרו בזה הם נכונים ואמתיים בלי ספק:

פרק נח

רבי יוסי הגלילי אומר וכו'. במאמר זה יש לדקדק שאמר על הים מה נאמר וירא ישראל את היד הגדולה, והרי במצרים נאמר גם כן (שמות ז') וידעו מצרים כי אני ה' בנטותי ידי עליהם, ועוד נאמר ושלחתי את ידי וגו', ועוד נאמר הנה יד ה' הויה במקנך וגו'. ויראה שדקדקו הם מלשון היד בה"א הידיעה דמשמע כל היד,

אבל הנה יד ה' הויה במקנך ושלחתי את ידי וידעו מצרים כי אני ה' בנטותי את ידי עליהם נקרא יד של הקדוש ברוך הוא אף על גב שהמכה עשה באצבע ויקרא החלק בשם הכל, מה שאין כן בקריעת ים סוף שכתוב היד הגדולה בה"א הידיעה משמעו כל היד. ועוד כי ושלחתי את ידי אין זה רק לשלוח היד להכות בו ולא היתה המכה בכל היד אלא בחלק היד, וכן בנטותי ידי לא היתה המכה רק בחלק היד אף על גב שהיתה הנטיה בכל היד, וכן הנה יד ה' הויה במקנך אין זה רק שתהיה היד במקנה, אבל עיקר הכאה היתה באצבע לבד, אבל וירא ישראל את היד הגדולה אשר עשה ה' במצרים הנה נאמר על המעשה שעשתה היד המעשה הזה, ולפיכך קריעת ים סוף היה בכל היד ובמצרים לקו באצבע עשר מכות. וטעם זה שהמכה במצרים באצבע ועל הים ביד, וזה כי המכות במצרים לא היו באים לאבד את מצרים בכלל, לכך לא היו המכות במצרים רק פרטים ולא באו דרך כללות, עד שעל הים אז רצה להביא הקדוש ברוך הוא על מצרים מכה כוללת שרצה להעניש מצרים במה שעשו לישראל לפיכך במצרים כתיב אצבע אלקים הוא, פירוש כמו האצבע שהוא חלק היד ואינו כל היד שלא היה במצרים רק מכה פרטית, אבל בים כתיב וירא ישראל את היד הגדולה שאז היה רוצה לגמור את עונשם להביא עליהם איבוד בכל, שאחר שראוים הם להביא עליהם מכות להעניש אותם לא הביא עליהם מכה פרטית כי הפרטי הוא חלק בלבד ואינו הכאה שלימה, אבל הוא יתברך היה רוצה להביא עליהם על עונשם מכה כללית עד שתהיה הכאה שלימה, ועוד כי במצרים שהוא מקור פרטי לכך כאשר לקה היאור או לקה עפרה ראוי שתהיה מכה זאת על ידי אצבע בלבד, כי המקום הוא פרטי, לכך המכה על ידי דבר פרטי, אבל הים אינו נחשב פרטי כי הים כולל יסוד המים ואין זה דומה ליאור שהוא נהר פרטי, לכך המכה על הים היה בכל היד, וזה נתבאר למעלה פעמים הרבה. ולכך דרש רבי יוסי שהמכות על הים היו חמשים שהם חמשה פעמים עשרה שהוא מנין המכות שהיו במצרים, ולפי שהמכה הכללית מתיחסת אל היד שהיא מכה בכל ידו והמכה הפרטית מתיחסת אל האצבע שהוא פרטי, ולפיכך מחויב שיהיו המכות על הים חמשים כמו שהיד כוללת חמש אצבעות:

ועוד תדע להבין עמקי החכמה, דע כי המכות היו במצרים עשר מכות והתבאר לך דבר זה בפנים הרבה מאוד, הסבה שהיו המכות עשר מכות, והנה במקום הזה יתבאר לך עוד ותן דעתך ולבך אל דברים אלו:

דע כי העולם הזה הוא עולם הטבע, וכאשר הביא השם יתברך הנסים על מצרים הביא אותם מעולם העליון הוא עולם הנבדל, אשר משם באים הנסים כמו שהתבאר לך בהקדמה. ולעולם תמצא כי הדבר שהוא קדוש ונבדל לגמרי הוא העשירי כי העשירי תמיד קודש לה', והענין הזה אשר העשירי הוא קודש אין כאן מקומו לבאר, ומפני כך כאשר הביא השם יתברך הנסים מן העולם הקדוש הנבדל אל עולם טבע החמרי היו עשר, כי מדריגת עולם הנבדל שהוא נבדל מן עולם הטבע נחשב עשר נגד עולם הזה כי העשירי הוא הקודש. אמנם מה שאמרנו כי העולם הנבדל נחשב במדריגת עשר נגד עולם הזה, זהו מצד במה שהוא נבדל בלבד, לא מצד מדריגת שלימותו לגמרי כי זהו מדריגה אחרת יותר עליונה, ולכך הביא עליהם עוד מכות ממדריגת שלימות עולם הנבדל, וזה מדריגה אחרת יותר עליונה. וזה שאמרו ז"ל על הים נאמר וירא ישראל את היד הגדולה, כי היד יש לה שלימות ולא כך האצבע והיד שלימותה על ידי חמש אצבעות, וזה כי מספר זה יש בו שלימות, כי האחד אין בו שלימות כלל לפי שהוא חסר התפשטות לגמרי, ומספר שתים כאשר תניח אותם לא נעשה על ידם רק הקו בלבד כאשר תניח שתי נקודות זו אצל זו, וכל קו צריך אל השלמה בעבור שאין לקו רק התפשטות אורך ולא ברוחב, אבל מספר ד' יש לו התפשטות באורך ורוחב, כי כאשר תניח ארבע נקודות נוכחים אז יש כאן שטח מרובע. אמנם דבר זה מצד הצדדין המחולקין והם ארבע בלבד שאין כאן צד מחולק יותר, אבל מצד אחדות אלו ד' צדדין, אינם מתאחדים הצדדין המחולקים רק על ידי אמצעי שהוא בתוכם שהוא אינו צד בפני עצמו והוא החמישי

והוא אחדות השטח, ולפיכך יש בשטח בחינות מחולקים עד חמשה, ארבעה לארבע צדדים אשר כל צד הוא בפני עצמו והחמשי הוא אמצעי שאינו צד לגמרי ועל ידו ארבעה הצדדין מתאחדים. וזה אמרם ז"ל במסכת אבות (פ"ג) מנין לחמשה שישבו ועוסקים בתורה ששכינה ביניהם תלמוד לומר ואגודתו על ארץ יסדה ע"כ. וכן היא הגרסא הנכונה כמו שמוכיח בסוכה (י"ג ע"ב) בשמעתא דקנים ודוקרנים, ולמה האגודה בחמשה דוקא והיינו כי ארבע מפני שהם מחולקים כי הצדדים הם מחולקים זה מזה, וכאשר יש חמשה הוא אגוד אחד על ידי אמצעי המאחד את הארבעה, כי כאשר יש אמצעי על ידו מתאחדים כל הארבע ולפיכך חמשה הם אגודה. ומה שהקשו התוספת דמשמע שם גבי אזוב דאף בפחות מחמשה הוי אגוד, דודאי אף בפחות הוי אגוד אבל אינו אגוד שלם כי חמשה הוי אגוד שלם ואין קושיא כלל. ולפיכך היד שיש בה חמש אצבעות הוא כלל שלם. ומפני שבמצרים שהוא מקום פרטי היו המכות שם עשר מכות בלבד מצד שהיו המכות באים מן עולם הנבדל שהוא נחשב עשרה אל עולם הזה, אבל לא היו המכות מצד שלימות עולם הנבדל לפיכך נקראו המכות אצבע אלקים. ועל הים שהוא אינו פרטי כמו מצרים כי תמצא בעולם מקומות הרבה ולא כן הים כי הים הוא אחד, ולפיכך המכות אשר באו שם מצד שלימות עולם הנבדל ושלימות הדבר הוא חמשה כמו שנתבאר למעלה ולפיכך היו המכות בהם חמשים, כי מצד שהמכות הם מעולם הנבדל בלבד הם עשרה כמו שהתבאר ובמה שהם מצד שלימות עולם הנבדל המכות הם חמשים, וזה אמתת פירוש זה ואין ספק בו:

אמנם מה שאמר רבי אלעזר כל מכה ומכה שהביא הקדוש ברוך הוא על המצרים היתה של ארבע מכות ורבי עקיבא אומר שכל מכה ומכה שהביא הקדוש ברוך הוא היתה של חמש, דבר זה הוא יותר עמוק, כי המכות היו באים מעולם הנבדל לעולם הטבע שהוא עולם הרבוי ולכך הדבר שהוא בא מעולם הנבדל לעולם הטבע הוא מתרבה, כי כן ענין עולם הזה שבו הרבוי. וסבר רבי אליעזר כי חלקי הרבוי הוא ארבע, וזה מפי שיש במספר ארבע חלוק ורבוי כל הצדדין, ולפיכך כל מכה ומכה שבאה מעולם הנבדל אל עולם הרבוי היה בה ארבע מכות שהרי כל דבר שהוא בא מעולם הנבדל הוא מתרבה בעולם הזה. ולדעת רבי עקיבא היתה כל מכה ומכה של חמש מכות, וזה כי אף על גב שהרבוי הוא בד', כל דבר שבעולם אף שיש בו רבוי, הרבוי הוא מתאחד כמו שהתבאר למעלה, ובארבע אין רבוי מתאחד רק מחולק, אבל מספר חמשה הוא רבוי מתאחד, ולפיכך כל מכה ומכה שבאה מן עולם הנבדל אל עולם הרבוי היתה המכה של חמש מכות שהוא רבוי מתאחד. וכאשר תתבונן בדברים אלו תמצא עומק המחלוקת, כי בעולם הטבעי יש בו חמשה דברים אבל אינם בענין אחד כלל, כי הארבעה יסודות הם ארבע והחומר המשותף לכלם הוא החמישי להשלים ולאחד אותם ואינו עמהם בענין אחד כלל, ואין לפרש יותר בדברים העמוקים. ואתה אל תאמר שהדברים האלו הם רחוקים מפשט המאמר או לא כיונו עליהם החכמים, דע שאם לא ידענו בביאור שכך הוא דעת החכמים בראיות ברורות שאין להאריך לא אמרנו דבר זה, אבל דברים אלו הם ברורים והם דברים עמוקים יוצאים מחכמה פנימית:

אמנם אם קשה לך מה היו רבוי המכות על הים ובמצרים שהיתה כל מכה של ארבע וחמש מכות, אין בזה קושיא, שהרי אפשר המכה אחת תתחלק לכמה מכות, והלא תראה כי אדם שהכה את אחר במקל יש במכה הזאת יותר ממכה אחת, כי המקל חדש בו פרוק וצער, ועוד חדש בו חמום בגופו, ועוד נעשה בו מורסא או שחין, כל זה הוא מן הכאת המקל, וכן אפשר לומר כל מכה ומכה תתחלק המכה לכמה שונים הרבה מאוד וכלם הם נכללים במכה אחת הוא גוף המכה, כך יראה:

אמנם מה שדרש רבי אליעזר חרון אפו עברה וזעם וצרה משלחת מלאכי רעים, הרי נתנו שם בפני עצמו לכל מכה ומכה שהיתה במצרים מן הארבע מכות לרבי אליעזר ולרבי עקיבא חמשה, צריך לדעת מה ענין

חרון אפו ומה ענין עברה ומה ענין זעם וכן כל אחד ואחד מן השמות הבאות להורות על המכות. והגירסא הנכונה הוא כך בדברי רבי אליעזר גרסינן עברה אחת וזעם שתים וצרה שלש משלחת מלאכי רעים ארבע, ובדברי רבי עקיבא גרסינן אפו אחת עברה שתים וזעם שלש וצרה ארבע משלחת מלאכי רעים חמש. וכך פירושו כי המכה קרא אותו בשם חרון אפו, ואח"כ ביאר הכ' כי המכה אחת נחלקת לארבע מכות עברה וזעם וצרה משלחת מלאכי רעים, ורבי עקיבא מודה גם בזה שצריך להיות לשון אחד מוכח על גוף המכה, אבל דרש חרון בפני עצמו על גוף המכה ואפו בפני עצמו על מכה אחת מן חמש מכות שהיתה המכה נחלקת לחמשה, ופירוש אלו ארבע מכות כך היא, כי המכה היא קשה מצד ארבעה דברים, האחד, מצד שהמכה היא מתפשטת בכולה ואינה מכה באבר מה כגון מכה באבר אחד, השני מצד שהמכה היא בכח גדול מאוד, והשלישי מצד היראה והפחד שהוא דבר בפני עצמו, כי אם באה מכה על אחד ופתאום קבל מיתה אין קשה כל כך כמו שהיה עליו הפחד והצרה מן המכות, וזה הוא דבר מיוחד, הרביעי הוא התמדת המכה שאינה פוסקת. וכנגד הראשון שהיתה המכה בכולו לא במקצת אמר עברה, כי עברה נקרא כאשר הוא חרון אף לגמרי כאשר הוא עובר בכלו נקרא זה עברה, ר"ל כאשר היה המכה שהוא החרון הבא מן האף מכה לגמרי. וזעם נאמר על כח החרון כאשר הוא בכח גדול והמכה באה בשטף ובזעם ודבר זה ידוע. וכנגד היראה והפחד אמר צרה כמשמעו שהיו בצרה גדולה. וכנגד התמדת המכה אמר משלחת מלאכי רעים, ר"ל גרוי מלאכי רעים ולא נקרא גרוי רק כאשר הגרוי תמיד לא יתן לו מנוח כלל רק מגרה תמיד בו שלא יהיה לו שעה אחת מנוח וזה נקרא משלחת מלאכי רעים ר"ל גרוי, הרי ארבעה דברים, כל אחד ואחד בפני עצמו. אבל רבי עקיבא אומר כי היה עוד כאן מכה חמישית, והחמישי זה לא היה לו שם מיוחד כי אין החמישי מיוחד כלל רק שהיה תמיד עוד תוספת מכה, ולפיכך דרש רבי עקיבא אפו אחת שאין ספק כי מן האף יצא שם הכעס והוא מחדש דבר ולא נזכר בו דבר כלל. ויש לך לדעת כי מדרש זה מי שיודע דרכי החכמים יודע ענין זה בפשיטות מאוד ואין צריך לו לאריכות ביאור, כאשר ידע על מה הם מורים אלו השמות עברה וזעם ומשלחת מלאכי רעים, אך מי שלא ידע דרכי החכמים ודבריהם בארנו לו מה שאפשר לו לדעת. ומכל מקום דברים אלו הם אמת בנויים על דברי אמת הם דרכי החכמים ומהם לקוחים:

פרק נט

כמה מעלות טובות. אחר שספר במכות שהביא הקדוש ברוך הוא על המצרים עד שהוציאם ממצרים חזר להזכיר כל הטובות והחסדים שעשה הקדוש ברוך הוא עם ישראל. וקראם מעלות טובות כי כל אחת ואחת מעלה נוספת, כמו המעלות שכל אחת ואחת יש לה עליו יותר מן הראשונה, כך היו אלו המעלות כל אחת ואחת תוספת מעלה ומדריגה עד שהגיעו אל תכלית המדריגה האחרונה, היא ובנה לנו בית הבחירה לכפר על כל עונותינו. וכלם הם ט"ו מעלות, וחשבון זה אל תאמר שהיה במקרה כלל, כי החשבון ומספר זה נמצא שהיה מעזרת נשים לעזרת ישראל ט"ו מעלות, והם בעצמם נגד ט"ו שיר המעלות בספר תהלים, והירח שהוא שעולה חמשה עשר ימים עד תכלית מלואה, שכל זה ראייה שהתעלות הוא חמשה עשר מעלות ולא יותר. והוא נגד שם י"ה שעולה חמשה עשר במספר, וזה כי בשם י"ה ברא בו שני עולמים העולם הזה והעולם הבא שנאמר (ישעי' כ"ו) כי ביה ה' צור עולמים, ומאחר שבשם הקדוש הזה ברא שני עולמים תוכל לדעת כי המעלות מגיעים עד חמשה עשר לא יותר, כי בכח השם הזה ברא הכל לפיכך עלוי העולם עד חמשה עשר, לכך כל עלוי והתעלות הוא עד חמשה עשר כי כל עלוי דומה כמו עלוי עולם. וכמו שתמצא זה בכלל העולם שמדריגתו ומעלתו הוא בחמשה עשר נגד השם שבו ברא

הכל, כך כל עלוי מגיע עד חמשה עשר שזהו הענין העלוי, לכך גם כן היו ט"ו מעלות שהעלה הקדוש ברוך הוא אותם עד המעלה החמשה עשר היא מעלה קדושה נבדלת שהמעלה החמשה עשר היא ובנה לנו בית המקדש שהרי המקדש קדוש בודאי והעלה אותם עד שהגיעו ישראל למדריגה הקדושה, ולכך היו גם כן חמשה עשר מעלות מעזרת הנשים עד עזרת ישראל, כי יש לדעת כי מדריגת הנשים היא המדריגה היותר שפלה נוטה אל החמרית, ועד עזרת ישראל ט"ו מעלות, כי בין המעלה החמרית, ובין המעלה הנבדלת ט"ו מעלות. לפיכך אמרו שם (סוכה נ"א ע"ב) כאשר ירדו מן המעלות הפכו פניהם אל המקדש ואמרו לי"ה עינינו, הזכירו שם י"ה כלומר אבותינו היו הולכים אחר הדברים השפלים והיו משתחוים לחמה וכיצא בזה מן הדברים הגשמיים, ואנו עינינו לי"ה שאנו הולכים אחר הקדוש ברוך הוא המתעלה על כל המעלות ועליון על כל. ואלו ט"ו מעלות נחלקים לג' חלקים, חמשה הראשונים כלם מדברים במה שהגיע לישראל ביציאה היא היציאה מן השפלות שהיו עבדים למצרים, ואין כאן התעלות רק שהוציאים ממצרים שלא יהיו עבדים למצרים. וחמשה מעלות האמצעים הם התעלות שהיו ישראל מתעלים על עולם הזה במה שנעשה להם נסים. וחמשה מעלות אחרונות הוא תכלית החבור והדבוק בו יתברך לגמרי. ולפיכך ה' מעלות הראשונות הוציאנו ממצרים ועשה בהם שפטים ועשה באלקיהם והרג בכוריהם ונתן לנו את ממונם, דכל זה בענין יציאה לבד שעד כאן היתה היציאה שיצאו ממצרים. וחמשה אמצעיות מדברים במה שהגיע לישראל מן המעלות אחר היציאה, והתחלתם קריעת ים סוף והעבירנו בתוכו בחרבה ושקע צרינו בתוכו וספק צרכינו במדבר והאכילנו את המן, וכל הנסים באין ספק הם מדריגת ישראל כמו שיתבאר. אמנם חמשה אחרונות כלם הם מדברים במצות אלקיות, וזהו הוראות על דביקתם לגמרי בו יתברך ואין אחריהם עוד מעלה. כי נתינת השבת היא מצוה אלקית, וכן קרבנו לפני הר סיני ונתן לנו את התורה והכניסנו לארץ ישראל הקדושה ובנה לנו בית המקדש, כל חמשה האחרונים מדברים במצות קדושות אלקית ועל ידי זה אנו דבקים בו לגמרי. נמצא כי חלוק אלו ט"ו מעלות הם לשלשה חלקים, כי קודם שיצאו ישראל ממצרים לא היה להם מציאות כלל, וכבר התבאר זה פעמים הרבה שהיו כמו העובר שנבלע בבטן אמו כך היו נבלעים במצרים במה שהיו תחת רשותם, וכאשר יצאו ממצרים כאלו יצאו למציאות, ועל זה תקנו לומר מאפילה לאורה כמו שיתבאר לקמן. ואחר שנמצאו במציאות העלה את ישראל להיותם מושלים על כל הנמצאים התחוננים, והתחלת זה היה קריעת ים סוף, שכאשר נחרב הים בפניהם מורה על שהם מושלים על דברים הטבעיים ובזה הם מתעלים על עולם הטבע, וזה מורה על שיש לישראל מעלה נבדלת קדושה שבפניהם המציאות נדחה, וכבר הארכנו בזה למעלה בכמה מקומות. ואחר כך ה' מעלות התדבקות עם השם יתברך וזה עוד מעלה יתירה, וכבר אמרנו לך למעלה כי כל דבר יש לו התחלת התקרבות ואמצעות התקרבות וסוף, וכל אחד ואחד בפני עצמו, כי אין הדבר כאשר הוא בהתחלה כמו שהוא כאשר כבר הוא באמצע, ואין הדבר כאשר הוא באמצע כמו כאשר הוא בסוף. לכך יש באלו ט"ו מעלות התחלת העלוי מן הפחיתות ואמצע העלוי וסוף העלוי. חמש הראשונות הכל יקרא התחלת העלוי, כי היו כלם ביציאה שהם ההוצאה והשפטים והריגת בכוריהם ועשה באלקיהם ונתינת ממונם, ואז היתה תכלית היציאה שיצאו מרשות מצרים. ועדיין אין כאן עלוי רק שיצאו מרשותם, רק בחמש מעלות אמצעות שהיה להם אחר היציאה הם לעלוי ישראל על העולם כמו שמבואר למעלה, ואלו חמש האמצעות נחשבו אמצע העלוי. וחמש מעלות אחרונות הדבוק לגמרי בו יתברך. והתחלת חמש האחרונות הוא השבת, שאין ספק שהשבת במה שהוא אות ברית בין השם יתברך ובין ישראל הוא התחלת החבור והדבוק בו ית' ובית המקדש באחרונה שהיה שכינתו בתוכם וזו היא החבור לגמרי. ותבין עוד כי חמש מעלות הראשונות בעצמם ידוע שכל אחת יותר מן הקודמות, כי הראשונה היא היציאה בלבד, וכן שעשה בהם שפטים שהוא יותר מעלה לישראל מאלו היו יוצאים בלא שפטים שעשה בהם,

ועוד כי עשה באלקיהם שהוא יותר משפטים שעשה בהם והוא גנאי להם יותר, ועוד הרג בכוריהם והם נקראים ראשית אונם וכבר התבאר למעלה כי המכה בדבר שהוא ראשית הוא יותר קשה מהכל, ועוד שנתן להם ממנום וזה דבר יותר מעלה, שמכל המעלות הראשונות לא קנו ישראל דבר אבל ונתן להם ממנום קנו ישראל ממון שלהם. וחמש מעלות האמצעיות כלם גם כן מה שישראל קנו מן המעלה שהיו מתעלים על הטבע, וכל אחת יותר נפלא מן הראשונה, כי קריעת הים הוא מעלה לישראל מה שלא היו בכל המכות במצרים, שהיה הים שהוא אחד ממציאות העולם נחרב ויבש, לא כמו שאר נסים שהיו במצרים שהיו המכות בדברים פרטיים ממציאות העולם, אבל הים שהוא יסוד המים אין זה פרטי ונחרב הים. אף על גב שהכה היאור בדם ובצפרדעים והארץ בכנים, הפרש גדול יש שעיקר המכה מה שהיו הכנים שולטים בארץ מצרים והמכה נקראת כנים לא הפסד הארץ כי זה חורבן והפסד נחשב לארץ, ומה שהכה היאור אין היאור נחשב כמו הים, כי הים הוא נחשב יסוד המים עליו אמר הכתוב (תהלים צ"ה) אשר לו הים והוא עשהו וקיבל הים הפסד ונחרב הים, לכך בקוע המים הוא ענין יותר נפלא שהיתה המכה בדבר שהוא עיקר העולם, לכך במצרים היה פועל באצבע בלבד כי האצבע מורה על פרטיים, אבל הים היתה המכה ביד כמו שהתבאר לך הטעם כי בכל היד המכה כללית ולא פרטית. וכן כל הדברים הנמשכים אחר זה הוראה על מעלה זאת שישראל אינם מסורים תחת טבעי העולם כלל. וכן העבירנו בתוכו בחרבה שהוא מעלה בפני עצמו, שאפשר שהיה נשאר קצת מים מן הים ולא היו עוברים בחרבה ולא היה בטל שם הים לגמרי שהרי יש כאן ים עדיין, אבל שהיו עוברים בחרבה הוא מדריגה בפני עצמו שבטל שם הים. ועוד שקע צרינו בתוכו וזהו תוספת מעלה, כי קריעת ים סוף אשר קרע להם הדברים הטבעיים ואלו שונאיהם של ישראל נטבעו בים כי דברים הטבעיים נבקעים ונפסדים לפני ישראל והצלחתם ולא עוד אלא פועלים לאבד אויביהם, והנה הם פועלים דבר והפכו וזה יותר בלתי טבעי. ואח"כ העלה אותם מעלה אחרת וספק צרכיהם במדבר ארבעים שנה, כלומר מקום מדבר שהוא בלתי טבעי להיות לאדם שם צרכיו והקדוש ברוך הוא ספק צרכיהם במדבר ארבעים שנה, שתראה בזה כי ישראל נוהג עניניהם שלא על פי הטבע אחר שספק צרכיהם ארבעים שנה כל כך זמן רב, שתראה מזה כי הנהגתם לגמרי אינה טבעית. ואח"כ האכילם את המן שהוא מזון אינו טבעי לגמרי, וכמעט שהוא אינו גשמי כלל שהוא היה נבלע באברים והיה מובדל ומופרש מפחיתת החמרי לגמרי. והנה בה' מעלות הראשונות לא היה אל ישראל התעלות, כי כלם היו היציאה ממצרים שאין זה נחשב רק שהיו יוצאים לאור שלימות המציאות, שקודם זה היו נקראים שהם נבלעים לגמרי, כי אם בחמש מעלות אמצעיות שהם היו התעלות ישראל, ואחר ה' אמצעיות זכר ה' מעלות קדושות שעל ידם הדבוק עם השם יתברך. והראשונה מן החמשה נתינת שבת מצוה אלקית, והיא הברית בין הקדוש ברוך הוא ובין ישראל בה יתדבקו בהקדוש ברוך הוא וזה ידוע. ואח"כ שקרבם לפני הר סיני וזה בעצמו הדביקות מה שקרבם לפני הר סיני גרם להם דבוק בו יתברך ועל ידי זה פסק זוהמת נחש שבא על חוה כדאיתא בגמרא (ע"ז כ"ב ע"ב) ויותר מזה שנתן התורה הוא דבוק יותר, ויותר מזה שהכניסם לארץ ישראל כי הארץ הזאת היא לחלקו של השם יתברך וכמו שאמרו ז"ל (כתובות ק"י ע"ב) כל הדר בחוץ לארץ כאלו אין לו אלוה וזהו הדבוק יותר. ויותר שבנה להם בית הבחירה והשם יתברך שוכן אתם לגמרי, והבן הדברים האלו:

פרק ס

רבן גמליאל אומר וכו'. יש לשאול הנה ראינו שהשם יתברך צוה בפסח על שום שפסח וכו' והרי ראינו שלא היתה שום מכה מן המכות בישראל ולמה תהיה מכה זאת יותר בישראל, ויותר מזה אמרו שכשהיה

שׁוֹתָהּ הַיִּשְׂרָאֵל וְהַמְצָרִי זֶה הִיָּה שׁוֹתָהּ דָם וְזֶה מִים. דַּע כִּי לְעוֹלָם הָיוּ הַמְכוֹת תַּמִּיד עוֹלִים וּמִתְגַּבְּרִים, וּמִפְּנֵי כֵךְ אֵין לְתַמּוּהָ אִם לֹא הִיתָה הַמְכָה בִּישְׂרָאֵל בְּכָל שָׂאֵר הַמְכוֹת, שֶׁמִּדְרִיגַת יִשְׂרָאֵל יוֹתֵר חָשׁוּב וְיוֹתֵר עֲלִיּוֹן בְּמַעֲלָה עַד שֶׁלֹּא הִיָּה כַח בְּמַכָּה לְמִשׁוֹל בִּישְׂרָאֵל, אֲבָל כֹּאשֶׁר הִגִּיעַ לְמַכַּת בְּכוֹרוֹת שֶׁהִיתָה עַל יַדֵּי הַקְּדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא, שֶׁלֹּא תוֹכַל לֹמַר שֶׁהִיתָה מִדְרִיגַת יִשְׂרָאֵל חָשׁוּב כֹּל כֵּךְ שֶׁלֹּא הִיָּה כַח הַמְכָה לְהִיּוֹת מוֹשֶׁלֶת בִּישְׂרָאֵל, שֶׁהָרִי הַמְכָה הִיָּה הַקְּדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא בְּעֲצֻמוֹ וּלְפִי כְבוֹדוֹ וּגְדֻלוֹ הִיתָה הַמְכָה בְּכָל וְאִם כֵּן לְמָה לֹא הִיתָה הַמְכָה בְּבִכּוּרֵי יִשְׂרָאֵל, וְלֹא הִיָּה זֶה כִּי אִם בְּשִׁבִיל זֶה כִּי יִשְׂרָאֵל הֵם לְחַלֵּק הַקְּדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא בְּעֲצֻמוֹ, וְכִיּוֹן שֶׁנִּחְשָׁבִים אֶל הַסְּבָה הַרְאֵשׁוֹנָה לֹא הִיָּה בֵּהֶם הַמְכָה. כִּי מִדְרִיגַת הַבְּכוֹר הוּא מִצַּד הָעֵלּוּל לֹא מִצַּד הָעֵלָה, שְׂאִין מִדְרִיגַת הַבְּכוֹר רַק שֶׁהַבְּכוֹר הוּא רֵאשִׁית לְכָל אֲשֶׁר יֵצֵא לְפַעַל אַחֲרָיו וְאֵין כֵּאֵן מַעֲלָה מִצַּד הָעֵלָה, וְהַקְּדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא כֹּאשֶׁר לָקַח יִשְׂרָאֵל אֵלָיו קִנּוּ הַמַּעֲלָה מִצַּד הָעֵלָה שֶׁהוּא הַקְּדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא, וְלָכֵן לֹא הִגִּיעַ לָהֶם הַמְכָה, כִּי מִדְרִיגַת יִשְׂרָאֵל שִׁישׁ לָהֶם מִצַּד שֶׁהֵם אֶל הַשֵּׁם יִתְבַּרַךְ הוּא יוֹתֵר מִן מִדְרִיגַת הַבְּכוֹר שֶׁהוּא רֵאשִׁית הָעֵלּוּל וְיִשְׂרָאֵל יֵשׁ לָהֶם דְּבִיקוֹת בְּעֵלָה. וּמִפְּנֵי קִנְיִן הַמַּעֲלָה הַזֹּאת שֶׁהוּא דָבָר חָדוּשׁ שֶׁלֹּא הִיָּה בְּכָל הַמְכוֹת, צוּה לְהַקְרִיב קֶרֶבֶן פֶּסַח כִּי מֵאַחַר שֶׁלֹּא הָיוּ יִשְׂרָאֵל אֲפֻשֶׁר לְהִיּוֹת נִצּוּלִים מִן מְכוֹת בְּכוֹרוֹת כִּי אִם עַל יַדֵּי שֶׁהֵם נִחְשָׁבִים שֶׁל הַקְּדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא וְהֵם לְחַלְקוֹ, צוּה לָהֶם לְהַקְרִיב קֶרֶבֶן, כִּי בְּאִיזָה עֲנִיּוֹן הֵם שְׁלוֹ וְמָה הֵם צְרִיכִים לוֹ כִּי אִם לְהַקְרִיב לְפָנָיו לְעִבּוֹד לוֹ וּבְעִבּוּדָה הֵם שְׁלוֹ, וְכִיּוֹן שֶׁבְּעִבּוּדָה הֵם שְׁלוֹ לְכֵךְ לֹא הִגִּיעַ לָהֶם מַכַּת בְּכוֹרוֹת כֹּלֵל. וּמִפְּנֵי כֵךְ נִקְרָא הַקֶּרֶבֶן הַזֶּה פֶּסַח כְּתֵרִגּוֹמוֹ חַיִּים שֶׁהוּא לְשׁוֹן רַחֲמֵנוֹת, וּבִיאֹר עֲנִיּוֹן זֶה שְׂכִיּוֹן שְׂאֵתֶם חֲלָקוֹ שֶׁל הַקְּדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא הוּא מֵרַחֵם וְחַס עַל אֲשֶׁר לוֹ שֶׁלֹּא יֵאָבֵד, וְזֶהוּ עֲנִיּוֹן פֶּסַח כֹּאשֶׁר תִּבֵּן. וְזֶהוּ פִּירוּשׁ הַכְּתוּב וְכִכָּה תֹאכְלוּ אוֹתוֹ וְגו' וְאֲכַלְתֶּם אוֹתוֹ בַּחֲפִזּוֹן פֶּסַח הוּא לֵה', פִּירוּשׁ כִּי לְכֵךְ יֵשׁ לָכֶם לְאֲכוֹל הַקֶּרֶבֶן הַזֶּה שֶׁהוּא פֶּסַח לֵה', שִׁיָּה מֵרַחֵם עֲלֵיכֶם בְּקֶרֶבֶן זֶה שְׂאֵתֶם עוֹבְדִים לְפָנָיו בְּקֶרֶבֶן הַזֶּה וּבְזֶה אַתֶּם שְׁלוֹ וְרֵאוּי לְרַחֵם עַל שְׁלוֹ. וּמִפְּנֵי שֶׁהֵם יִתְבַּרַךְ לָקַח וּבָחַר בִּישְׂרָאֵל בְּפֶרֶט מְכַל הָאוֹמוֹת לְהִיּוֹת שְׁלוֹ מוֹרָה בְּזֶה שֶׁהוּא יַחִיד, שְׂכִיּוֹן שֶׁהוּא יַחִיד בּוֹחֵר בְּאוֹמָה יַחִידִית לֹא בְּכָלֵל הָאוֹמוֹת, שְׂזֶה נּוֹתֵן עֲנִיּוֹן הָאַחַדוֹת לְהִיּוֹת לוֹ עִם מִיּוֹחַד, שְׂאִם אֵין כֵּאֵן אַחַדוֹת לֹא הִיָּה בּוֹחֵר בְּאוֹמָה יַחִידִית, אֲלֹא שֶׁהוּא יַחִיד בּוֹחֵר בִּיַּחִיד וְזֹאת הָעִבּוּדָה הִיא עִבּוּדָה מְאוֹמָה יַחִידָה לְמִי שֶׁהוּא אֶחָד. וְזֶהוּ עֲצֵם הַקֶּרֶבֶן הַזֶּה, לְכֵךְ הִיָּה כָּל הָעִבּוּדָה הַזֹּאת בְּעֲנִיּוֹן אַחַדוֹת, כִּי הִיָּה מִצּוֹת הַקֶּרֶבֶן לְאֲכוֹל אוֹתוֹ עַל כְּרַעְיוֹ וְעַל קֶרְבּוֹ, שְׂאִין רֵאוּי שִׁיָּהִיָּה הַקֶּרֶבֶן הַזֶּה מִחוּלָק רַק עַל רֵאשׁוֹ וְעַל כְּרַעְיוֹ וְעַל קֶרְבּוֹ, כִּי הַדָּבָר שֶׁהוּא מִחוּלָק אֵינוֹ אֶחָד שֶׁהָרִי יֵשׁ בּוֹ חֲלָקִים אֲבָל דָּבָר שֶׁהוּא שְׁלֵם יֵשׁ בּוֹ אַחַדוֹת, וְכָל עֲנִיּוֹן עִבּוּדָה זֹאת בְּקֶרֶבֶן הַזֶּה לְהוֹרוֹת עַל הָאַחַדוֹת, וְכֵן בְּבֵית אֶחָד יֵאָכַל, כָּל הָעֲנִיּוֹן הַזֶּה שֶׁאֲסוּר לְחַלֵּק הַקֶּרֶבֶן לְשֵׁתֵי חֲבוּרוֹת אוֹ שֶׁאֲסוּר לְאֲכוֹל אוֹתוֹ בְּשֵׁתֵי מְקוֹמוֹת, דְּפִלּוּגָתָא דְתַנְאִי הוּא בְּמַסְכַּת פֶּסַחִים (פ"ו ע"א) כָּל הַדָּבָר הַזֶּה שִׁיָּה מַעֲשֵׂה הַקֶּרֶבֶן וְאֲכִילָתוֹ בְּעֲנִיּוֹן הָאַחַדוֹת וְלֹא בְּעֲנִיּוֹן הַחֲלוּק. וְכֵן שֶׁהַ תַּמִּים בֵּן שְׁנָה, מִפְּנֵי כִּי בֵּן שְׁנָה הוּא אֶחָד בְּשָׁנִים וְאִם הִיָּה ב' שָׁנִים הִיָּה יוֹצֵא מִן הָאַחַדוֹת וְכָל הַדְּבָרִים הָאֵלּוּ נִמְשָׁךְ לְעֲנִיּוֹן הָאַחַדוֹת. וְדוּקָא שֶׁהָ עַגֵל כִּי שֶׁהָ לְדַקּוֹתוֹ נִחְשָׁב אֶחָד לְגַמְרִי, אֲמַרוּ ז"ל (וּיק"ר פ"ד) שֶׁהָ פְּזוּרָה יִשְׂרָאֵל לְמָה נִמְשָׁלוּ יִשְׂרָאֵל לְשֶׁהָ מָה שֶׁהָ אִם הוּא לּוֹקָה בְּאֶחָד מֵאַבְרָיו וְכוּלּוֹ מְרַגִּישׁ אֵף יִשְׂרָאֵל אֶחָד חוּטָא וְכוּלָם מְרַגִּישִׁים שֶׁהָרִי עֵכָן הִיָּה אֶחָד וְחֻטָא וְכָל יִשְׂרָאֵל הִיוּ מְרַגִּישִׁים. וּבִיאֹר הַדָּבָר הַזֶּה כִּי הִשֵּׂה לְדַקּוֹת טַבְעוֹ וְאֵינוֹ בְּעַל חוֹמֵר גַּס וְעַב, כִּי דָבָר שֶׁהוּא חֲמָרִי כְּמוֹ הַשּׁוֹר וְהַחֲמוֹר אוֹ הַדָּבָר שֶׁהוּא דוֹמָה לוֹ, יֵשׁ בּוֹ עֲנִיּוֹן חֲמָרִי וְהַחֲמוֹר מִתְחַלֵּק וְאֵין בּוֹ עֲנִיּוֹן הָאַחַדוֹת, אֲבָל הִשֵּׂה טַבְעוֹ דֵּק וְיֵשׁ לוֹ מִזְג דֵּק אֵינוֹ חוֹמָרִי לְכֵךְ אִם נִלְקָה בְּאֶחָד מֵאַבְרָיו כּוּלּוֹ מְרַגִּישׁ, וְכֵן יִשְׂרָאֵל בְּעִבּוֹר שִׁישְׂרָאֵל מִפְּנֵי שֶׁהֵם רְחוּקִים מִמִּדְרִיגַת הַחֲמוֹר אֲבָל מִדְרִיגַתֶם מִדְרִיגָה רּוּחַנִית אֲלֻקִּית, וּלְפִיכֵךְ אֶחָד חוּטָא וְכוּלָם לּוֹקִים כִּי הַמִּדְרִיגָה הַזֹּאת לֹא תִתְחַלֵּק, וְהַחֲלוּק הוּא מִצַּד הַחֲמוֹר, וְזֶה שְׂצוּה שִׁיָּהִיָּה הַקֶּרֶבֶן הַזֶּה שֶׁהָ תַמִּים כִּי הַתַּמִּימוֹת וְהַשְּׁלִימוֹת הוּא אַחַדוֹת כְּדַכְתִּיב (שְׁמוֹת נ"ה) וְהִיָּה הַמְשַׁכֵּן אֶחָד, וּפִירוּשׁוֹ כֹּאשֶׁר הִיָּה שְׁלֵם אִזִּי הִיָּה נִחְשָׁב אֶחָד שֶׁהָרִי הַחֲלָק אֵינוֹ שְׁלֵם וְאֵינוֹ אֶחָד, וְדָבָר זֶה מְבוֹאֵר. וּמִצּוֹתוֹ בְּזַכֵּר וְלֹא בְּנִקְיָבָה כִּי

האחדות הוא מן הצורה והחלוק הוא מן החומר ודבר זה מבואר, ומפני שהזכר יותר נחשב צורה מן החומר לכך הפסח אינו בא רק מן הזכרים. וכן אל תאכלו ממנו נא ובשל מבושל כי אם צלי אש הכל ענין זה, כי הבשול במים או בשאר משקין חלקיו מתפרדין על ידי הבשול ומתחלקין, אבל צלי אש מכח האש אדרבה נעשה הבשר אחד כי האש מוציא הרוטב ונעשה הבשר קשה ואחד, לא כן כאשר מתבשל במים שנעשה פירורים, וכן אמר מטעם זה שאין לאכול אותו נא אלא כאשר הוא צלי אש ואז הבשר מתקשה מכח האש, וכל זה מורה על ענין האחדות שראוי שיהיה קרבן אחד אל השם יתברך שהוא אחד. ועוד כבר אמרנו פעמים רבות כי המים לא נקראו בכתוב רק בלשון רבים, ופירשנו הטעם בפסוק כי מן המים משיתוהו כי הם חומרים ואין אחדות רק בצורה, לכך קרבן הזה המורה על אחדות אסור לבשל במים וכל משקה שהוא כמו מים, ודבר זה ענין מופלג ותבניהו. וכן עצם לא תשברו בו גם כן דבר זה, שאם היה שובר העצם בפסח היה זה חלוק ופירוד דבר שאין צריך לאכילה, כי אף על גב שהוא אוכל הבשר שהוא ראוי לאכילה אין זה חלוק ופירוד מפני שהוא עומד לאכילה, אבל שבירת עצמות אין זה לאכילה ונקרא שבירה ופירוד ודבר זה לא יתכן לפסח, ועוד כי שבירת העצם במה שהוא עצם שבירתו יותר נקרא פירוד וחלוק. כלל הדבר כי ראוי שיהיה הפסח קרבן אחד מפני שהוא מורה על השם יתברך שהוא אחד, כי העבודה הזאת שיש לישראל היא מצד האחדות שהוא יתברך אחד ולכך בחר באומה יחידי גם כן כיון שהוא יחיד. ועוד כי הקרבן הזה הוא עיקר העבודה שהוא יתברך אלקיהם של ישראל והוא יחיד באלהותו, ולכך הקרבן הזה צריך שיהיה אחד, ולא כן שאר קרבן שאין אותו הקרבן הוא עיקר העבודה במה שהוא אלקיהם, שהרי דוקא בקרבן זה כתיב (שמות י"ג) ועבדת את העבודה וגו', נקרא קרבן זה עבודה סתם ולכך קרבן זה הוא לאלהותו יתברך והוא אחד באלהותו. וכן שחיתת הקרבן אחר חצות מורה זה על האחדות, כמו שהתבאר למעלה בפרק שלשים וששה כי אין לכפול הדברים, וכמה דברים בארנו שכל עבודת הקרבן הזה בענין האחדות עד שכל ענין הקרבן הוא באחדות וע"ש. ומה שאמרה תורה לאכול הפסח על מצות ומרורים, הוא גם כן דבר זה כדי להוציא מלבן של אפיקורסים, שהם אומרים כי מן האחד לא יבא רבוי רק מכח אחד יבא דבר אחד בלבד, ולפיכך כאשר יראו הרבוי בעולם וכבר הוחלט להם כי מן האחד הגמור לא יבא הרבוי אמרו שהתחלות הם יותר מאחד כמו שמבואר בדבריהם מי שראה דבריהם, ודבר זה בא להוציא מלבם. ואמרה תורה כי הקרבן הזה שהוא לאל אחד יתברך ויתעלה יהיה הקרבן נאכל על מצות ומרורים, כי המצה מורה על החירות והמרור הוא שמורה על השעבוד, כי מאתו שהוא אחד יבא החירות והפכו הוא השעבוד שהוא המוחץ והוא הרופא. ויותר מזה כי הפך הדבר מה שחשבו, כי הם אמרו כי מן האחד לא יבואו פעולות הפכים, הדבר הוא הפך זה כי מפני שהוא אחד הוא הכל שהרי אין בלתו ולפיכך מאתו באו ההפכים כמו שהתבאר למעלה, כי ההפכים הם גם כן הכל בעבור שלא ימצא עוד חלק ועל ידי הפכים יש הכל, ולפיכך ראוי שיצאו ההפכים מן אותו שהוא מיוחד כי ראוי שיהיה ממנו הכל כי ההפכים הם הכל ואין חוץ מהם כמו שנתבאר למעלה כמה פעמים ובפרק שירה אצל אז ישיר, עיין שם כי אין לכפול הדברים ולפיכך ראוי שיהיה נאכל הפסח על מצה ומרור. ועוד יש לך לדעת כי הפסח הוא עצמו מה שישראל הם לה' כמו שנתבאר פעמים הרבה מאוד, ואחר המדריגה העליונה הזאת שישראל הם להקדוש ברוך הוא נמשך אחר זה הגאולה שהוא המצה, ונמשך אחר זה גם כן השעבוד כאשר המקבל ראוי לזה, והכל הוא מצד שיש להם מדריגה העליונה הזאת. ולפיכך הפסח נאכל על מצות ומרורים כי הפסח מה שישראל הם לה', שנקרא פסח על שם שפסח על בתי בני ישראל ולא היה משחית בהם, וזה הוא בשביל שישראל הם אל השם יתברך ואין דבר מכה במה שהוא שלו וישראל הם של השם יתברך במה שהם עבדים עובדים לפניו, ועל ידי זה היו נצולים כמו שהתבאר זה למעלה, ומן מדריגה העליונה שישראל הם של הקדוש ברוך הוא דבר זה מביא גאולה ומביא מרירות, כי כן נותן המדה כאשר

הם שלמים יש להם הגאולה והשעבוד כאשר יש בהם חסרון. ועוד אחר שהפסח כמו שאמרנו למעלה מורה על שאנחנו להקדוש ברוך הוא ובשביל כך יש יציאה לישראל מן רשות האומות, כי הוא יתברך אלקי האלקים המושל על כל הכחות ועל כל האומות ובשביל זה אנו יכולים לצאת מרשות האומות, ואם לא כן באיזה צד אנו יכולים לצאת מרשות מצרים אם לא בזה שאנו לו יתברך והוא מוציא אותנו מרשות אחרים. וכמו שאנו אל השם יתברך ומצד הזה הוא גואל אותנו כן מצד הזה יש שעבוד לישראל יותר מכל האומות, וזה כי האומות יש להם כל אחד ואחד שר או מלאך מיוחד, ואיך יתכן שיהיה זה תחת זה שהרי כל אחד ואחד מן האומות יש לו שר ומלאך מיוחד, אבל לישראל שאין להם שר ומלאך מיוחד כי הם אל השם יתברך כאשר הם בשלימות מעלתם שאז הם ראויים אל השם יתברך, וכאשר אינם בשלימות מעלתם הם נעזבים והם נכנסים ברשות אחרים. שאל תאמר כי ישראל הם משותפים עם האומות, שאם היו משותפים עם האומות עד שחם ושלום היו לחלק מלאך שאז שייך בזה אין כח נוגע במוכן לחבירו, אבל אין לישראל שווי עם האומות כי דבר שיש לו שווי עם אחר ונתן לזה חלק ולזה חלק שני אין אחד נוגע בחלק אחר שכך נחלק אבל ישראל לא קבלו חלוקה רק הם חלק ה' יוצר הכל ולא שייך אצל השם יתברך חלק, וכן ישראל גם כן אין ענינם חלק שיהיו מקבלים חלוקה עם האומות, ולפיכך ראויים אל הגאולה לצאת מרשות אחרים כאשר הם אל השם, וכמו כן גם כן ראויים שיכנסו תחת רשות מושלים כאשר הם נעזבים מן השם יתברך, כיון שלא תוכל לומר שאין אחד נוגע במוכן לחבירו שזה שייך דוקא באומות שהם שבעים וכל אחד יש לו חלק מחולק מחבירו ובמה שהם מחולקים לא יתכן שיכנס זה ברשות זה שיהיה משועבד זה לזה. ואם תמצא לומר שהאומות מושלים זה על זה אינו אלא לפי שעה בסבה מקרית, ואין הגלות והשעבוד כי אם לישראל שהיה תחלתם וראשיתם שעבוד וגלות, ולפיכך למה יתמה האדם על אורך גלותם כי דבר שהוא סגולה אינו קל בהסרה. וכאשר רמזו ז"ל בפרק החולץ (יבמות מ"ז ע"א) אצל גר הבא להתגייר שאומרים לו שאין ישראל יכולים לקבל רוב טובה בעולם הזה ולא רוב פורעניות, ופירוש זה כי העולם הוא עולם שפל אל מעלה אלקית, ואם ישראל היו מקבלים מעלתם העצמית לישראל אי אפשר זה לעולם, ואין עולם הגשמי ראוי לזה, ואם ישראל זכו בעולם הזה אל הגדולה זה היה בענין מיוחד שאין לענין זה תמידות כאלו היה הגלות להם מסוגל והחירות בדרך חדוש, וכן אין מקבלין רוב פורעניות, כי ההכנה שהם מוכנים לרוב הטוב הצפון הכנה זאת מציל אותם מרוב פורעניות, שלא יהיו נפסדים ברע המוחלט. כלל הדבר כי הגלות לישראל בסגולה, ואם ימצא בהם הטוב בעולם הזה הוא בסבה מיוחדת ודבר זה יתבאר בזכות בעל הרחמים בספר הנצח. וכבר נתבאר זה למעלה בפרק ד' שישאל יש להם מעלת הצורה השלימה הנבדלת, ומפני כך או שהם בתכלית המעלה או בתכלית השפלות עיין שם הטעם. והתבאר לך כי ישראל שהם לחלק ה' בלבד ובשביל זה אפשר בהם הגלות יותר כמו שיש בהם הגאולה, וזהו פסח שנאכל על מצות ומרורים, ודבר זה ענין ברור מאוד שזהו ענין פסח מצה ומרור כי הכל נמשך אחר הפסח במה שהם לחלק ה', ואחר מדריגה זאת העליונה נמשך להם הגאולה מרשות האומות והשעבוד תחת רשות האומות. אמנם ענין המצה כבר בארנו לך למעלה ענין המצה והארכנו בזה בפרק שלשים וששה ובפרק חמשים ואחד באיזה ענין המצה מורה על החירות ואתה תעיין באותן דברים כי כולם הם דברי אלקים חיים. והנה עוד נבאר באיזה ענין המצה מורה חירות דוקא, שעם שהוא מצה והיא לחם עוני היא מורה על החירות, שכבר ידעת כי רבותינו קראו הדבר שהוא פשוט מצה כמו שהתבאר דבר זה פעמים הרבה מאוד, ובשביל כך קראו חכמים (שבת ע"ט ע"א) העור דלא מליח ולא קמיח מצה בשביל הפשיטות, ודבר שהוא פשוט הוא ראוי לחירות יותר מכל, וזה כי הדבר שהוא מורכב הוא משועבד, כאשר ידוע שכל אשר מורכב משני דברים הדבר האחד פועל בשני וכל אחד פועל ומתפעל ואין זה בן חורין שכיון שהוא מורכב משני דברים ומהם נעשה דבר אחד, האחד

הוא שפועל באחד, אבל הפשוטים יש בהם יציאה לחירות מן השעבוד שאין דבר פועל בם, וזה ענין המצה שהיא פשוטה שאין בה שאור ולכך היא מורה חירות רק עומדת בעצמה:

ועוד יש לפרש לפי פשוטו כי הגאולה להוציא אותם ממצרים היה בחוזק, כמו שכתוב בכל מקום אצל יציאת מצרים חוזק הפעולה (שמות י"ג) כי בחוזק יד הוציאנו ממצרים. וכל דבר שהוא פועל בחוזק פועל במהירות לפי חוזק פעולתו, ולפיכך כתיב (שם) זכור את היום אשר יצאתם ממצרים כי בחוזק יד הוציא ה' אתכם מזה ולא יאכל חמץ, פירוש כי החמץ שנעשה בעכוב זמן אין זה חוזק, אבל החוזק מה שנעשה בלי זמן ומפני שהוציא אותם בחוזק לא יאכל חמץ, ולפיכך צוה להם לאכול מצה בליל היציאה שיקנו ישראל מעלה זאת שיפדה ה' אותם בחוזק, כמו שצוה להם לאכול פסח כדי שיפסח ה' עליהם ולאכול בחפזון שהיא מהירות גם כן, והכל כדי להתדבק במדה שממנה החוזק להוציא אותם במהירות. וזה שאנו אומרים מצה זו שאנו אוכלים על שום מה שלא הספיק וכו', פירוש כיון שלא הספיק בצקת אבותינו להחמיץ אם כן בחוזק הוציאנו ה' ולפיכך יש לנו לאכול מצה בשביל שגאלנו בחוזק ובמהירות, ופירוש זה פשוט מאוד, והנה לכל הפירושים המצה היא חירות גמור והתבאר לך למה המצה נקראת לחם עוני ועיין למעלה בפרק שלשים וששה ובפרק חמשים ואחד. והא דאיתא בספרי (פ' ראה) אמר רבי שמעון למה נקרא המצה לחם עוני על שם ענוי שנתענו במצרים ע"כ, אין הפירוש שהמצה היה רמז לענוי רק סבירא ליה כי מי שיש לו הגאולה יש לו שעבוד גם כן כמו שהתבאר, ולפיכך נקרא המצה לחם עוני, לא שתהא המצה מורה על השעבוד דזה אינו רק דסבירא ליה כי מדריגת החירות שמורה עליו המצה במדריגה זאת גם כן עוני השעבוד. והרי לך מצות הפסח שנאכל עמו מצה ומרור, כי הפסח הוא שאנו אל השם יתברך שהוא אחד ומן השם יתברך אשר הוא אחד שתי המדות אשר האחת מצה מורה על החירות והשניה השעבוד, כי מי שהוא אחד יש בידו שתי המדות כמו שהתבאר, או שתאמר כי הפסח הוא מה שאנו אל השם יתברך כמו שהתבאר למעלה, ובמה שאנו אל השם יתברך נמשך לנו המצה ונמשך לנו המרור הכל כמו שהתבאר למעלה. וזה מצות פסח על מצות ומרורים, אבל בזמן שאין בית המקדש מקיים המצוה לאכול מצה ומרור בשביל זה הטעם עצמו, כי החירות והשעבוד הכל מן השם יתברך שהוא אחד ומי שגאלנו מעבדות לחירות הוא ששעבד אותנו גם כן, ולפיכך צוה אותנו שנאכל המצה שהיא החירות והמרור המורה על השעבוד כאחד. או כמו שאמרנו כי המדריגה העליונה הזאת שישאל אל השם יתברך בה קנו החירות ובה קנו השעבוד הכל כמו שהתבאר למעלה. אמנם אין המרור מן התורה לשני טעמים, האחד כי אין המרור הוא זמנו בעת החירות, אף כי כמו שקנו ישראל החירות כך קנו מדת השעבוד כמו שהתבאר, מכל מקום אין זמן החירות זמן השעבוד, ולא כך כאשר היה הפסח שהיה המצה והמרור נאכל עם הפסח בלבד מפני כי מן מדריגה הזאת מה שאנו אל השם יתברך בא המצה והמרור, וזה הוי שפיר דהא הפסח הוא זמנו עתה, ומן המדריגה הזאת נמשך החירות והשעבוד ולכך המצה והמרור מן התורה עם הפסח, אבל כאשר אין פסח אף כי המצה היא החירות ומי שיש לו החירות יש לו שעבוד גם כן מכל מקום אין נמשך זה מזה וכל אחד דבר בפני עצמו. הנה המצה מן התורה ומרור דרבנן, כי מצוה דרבנן היא לומר כי מדריגת החירות ומדריגת השעבוד הכל אחד הוא ומי שיש לו אחת יש לו גם השנית. ועוד טעם שני כי מצות המרור המורה על השעבוד, אף כי בא מן השם יתברך שעבוד אין זה רק מצד המקבל, כאשר יש חסרון במקבל אז יבא מן השם יתברך השעבוד על המקבל אבל מן השם יתברך בא הטוב כאשר ידוע, ואף אם הוא מביא השעבוד הוא מביא אותו לתכלית הטוב, וכמו שאמר הכתוב (בראשית ט"ו) כי גר יהיה זרעך ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה ואחרי כן יצאו וגו', לומר כי השעבוד הוא לתכלית שאחר כך יצאו ברכוש גדול, לפיכך אין המרור מן התורה, רק עם הפסח הוא מן התורה לומר ממדריגה זאת שאנו אל השם יתברך נמשך המצה והמרור, שכיון שהוא נסמך ונטפל עם הפסח כדכתיב

על מצות ומרורים יאכלהו הרי אין לו מציאות בעצמו והוא טפל עם הפסח, ודברים אלו אמתיים וברורים מאוד והתבאר לך אלו שלש מצות פסח ומצה ומרור:

אמנם מצות ארבע כוסות חכמים תקנו אותם, כי כאשר היתה האכילה אכילה של מצוה, ואין זה אכילה כמו שהיא שאר אכילה, רק אכילה זאת אכילת מצוה והשתיה היא מתיחסת אל האכילה שאין אכילה בלא שתיה, ולפיכך כמו שהאכילה היא מצוה עליונה, השתיה מתדמה לזה שתהיה של מצוה ולא תהיה כמו שאר שתיה:

ובמדרש (שמו"ר פ"ו) אמרו ארבע כוסות נגד ארבע לשונות של גאולה דכתיב והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים וגו'. והנה פירוש אלו ארבע לשונות יש להם פנים רבים, וכבר פירשנו למעלה אלו ארבע לשונות וכולם הם דברים ברורים ולאיש החכם אשר נתן ה' בו חכמה ודעת ידע כי משורש אחד יצאו הפירושים. ומה שבארנו באלו ארבע לשונות, כי מפני שנגזר על זרע אברהם שלשה דברים כי גר יהיה זרעך ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה וגו', הזכיר בהם שלשה דברים גירות עבודה ועינוי, והם שלשה דברים האחד יותר קשה מן השני, וזה כי הגירות בתוך ארץ נכריה ואין להם כח והם כפופים תחת אחרים כמו הגר שיד אחר עליו, ומכל מקום אין משועבד לאחר, ועבדום הוא יותר מזה שהוא משעבד בו, ומכל מקום השעבוד הזה כמו כמה עבדים משועבדים לאדוניהם, ואין דבר זה יוצא ממנהגו של עולם שכמה עבדים יש, אבל הענוי הוא דבר יותר מכשעור שאין האדון מענה את עבדו אבל הוא משעבד בו ואין מענה אותו, ולפיכך וענו אותו הוא יותר. וכאשר בא לגאול אתם התחיל באחרון והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים, זה נגד הענוי שהיו משעבדים בהם יותר מדאי וזה מתחת סבלות מצרים, ואמר והצלת אתכם מעבודתם וזהו הוצאה מן העבודה, ואחר שהציל אותם מן העבודה אמר וגאלתי אתכם, וזהו נגד הגירות שהיו תחת ידי אחר בארץ אחרת ואין זה עבודה ושעבוד רק שהם תחת ידי אחר ועל זה אמר וגאלתי אתכם בזרוע נטויה, ואחר כל זה שגאל אותם אין זה רק הוצאה מרשות מצרים אבל חסר עדיין להם החבור בהקדוש ברוך הוא ועל זה אמר ולקחתי אתכם לי לעם שתהיו לי, כך פירשנו ארבע לשונות של גאולה. ועוד פירשנו כי כאשר ישראל היו במצרים היו משועבדים בכל צד ובכל חלקיהם היו משועבדים. וזה כי כל דבר הוא מורכב מן חלקיו, וחלקיו של אדם הוא הגוף והנפש והשלישי הוא הדבר הנעשה מחבור שניהן, כמו הבית שהוא מורכב מחלקיו והם העצים והאבנים שהם חלקיו ועצם צורת הבית הוא שלישי. אמנם דבר זה בפרטים שכל אחד ואחד יש בו שלשה דברים, אמנם כלל האומה הישראלית יש בהם ענין רביעי והוא חבור הכלל ביחד כי יש בכלל מה שאין בפרט, ומפני שהיו ישראל בשעבוד מצרים מצד חלק האחד הוא הגוף על זה אמר הכתוב והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים שהם נגד חלק הגוף. כי שעבוד של גוף הוא המשא. ולפיכך החמור שהוא בעל חומר וגוף הוא נושא משא וסבל, כי כאשר הגוף חזק הוא נושא משא גדול, וכאשר הנפש קל וזריז התנועה הוא מוכן להיות זריז ומהיר בעבודה, ותמצא בהמה כמו החמור שהוא בעל אברים חזקים נושא משא כבד אבל אינו מהיר בתנועה, ותמצא מי שהוא ממהר בתנועה מאוד אבל לא יוכל לסבול משא גדול, מזה תדע כי משא גדול שייך לגוף ומהירות התנועה לנפש, והיו משעבדים בישראל בשניהם במשא גדול מאוד שהוא מלאכת הטיט והיו צריכים למהר מלאכתן, וכנגד שעבוד הגוף יאמר והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים, וכנגד שעבוד הנפש אמר והצלת אתכם מעבודתם, כי היה קושי העבודה אם מצד איכות העבודה ואם מצד כמות העבודה, ואיכות העבודה מתיחס לגוף וכמות העבודה לנפש שהיו צריכים למהר במלאכת העבודה והמהירות שייך אל הנפש שבו התנועה. אמנם וגאלתי אתכם הוא לצורה העצמית שהוא השלישי, שאין ראוי שתהיה הצורה ברשות אחר אבל ראוי שתהיה עומדת ברשות עצמה, כי אין עצם נסמך לאחר רק עומד בעצמו, והצורה היא עצם

וכנגד זה אמר וגאלתי אתכם שתהיו עומדים ברשות עצמכם, ודבר זה התבאר למעלה אצל מה שמו וגו'. וכנגד הכלל אמר והייתם לי לעם כלומר שאני מחבר אתכם לעם במה שתהיו לי לעם וכבר התבאר זה למעלה באריכות במקומו. וכנגד זה אמרו ז"ל (שהש"ר פ"ו) שבזכות ארבעה דברים נגאלו ישראל כמו שנתבאר היטב באריכות והוא דבר מבואר מאוד, הרי לך ארבע לשונות של גאולה וגם זה הפירוש הוא ברור:

ועוד באלו ארבע לשונות של גאולה פירוש אחר והוא זה, כבר בארנו אצל ויוציאנו ה' ביד חזקה ובזרוע נטויה כי ישראל היו משועבדים במצרים מצד ישראל בעצמם ומצד המלך המושל, וזה כי יש עם ראוי לשעבוד מצד עצמם שהם עם שפל ודל, ויש עם שאין ראויים מצד עצמם שיהיו משועבדים אבל המושל מתעורר בכח גדול מאוד למשול עליהם, ואצל ישראל היו שניהם אם מצד ישראל מפני שלא היה להם מעולם ארץ לנחלה ולא היו עם מיוחד כאלו היו עבד יליד בית למצרים שנולדו בארצם ותחת רשותם ומצד הזה ראויים הם לעבדות, ואם מצד פרעה הרשע שהיה מתעורר עליהם בכח גדול לשעבד בהם. וכנגד הראשון אמר והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים, פירוש כי היו ישראל מוטבעים בשעבוד מצרים מפני שנולדו במצרים עד שהם שקועים בשעבוד בתוכם ואמר על זה והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים, וכנגד פרעה שהיה רשע מתעורר למשול עליהם אמר והצלתני אתכם מעבודתם לשון הצלה מי שבא על אחר בכח גדול לשעבדו והוא מציל אותו. אמנם וגאלתי הוא הוצאה מרשות אחר שעד כאן לא הזכיר רק הסרת הסבל והעבדות אבל הוצאה מרשות הוא ענין אחר, וזה אף על גב שלא היו פועלים בהם המצרים בעבודה, מצד שהם ברשות זולתם אין זה חירות ולכך אמר וגאלתי אתכם וגו', ואחר הגאולה מרשות זולתם ולקחתי אתכם לי הוא החבור בו יתברך, והרי לך פירוש ארבע לשונות של גאולה כל הדברים דרך אמת ואמונה. ולפיכך כאשר בא ההוראה על עצם הגאולה בפסח מצה ומרור שזה מורה על עצם הגאולה, בא ההוראה עוד בארבע כוסות על מדריגה יותר עליונה, כי מדריגת גאולה זאת שהיה לה מדריגה על מדריגה עד שמגיע מדריגת גאולה זאת אל מדריגה עליונה. ולפיכך כאשר בא ההוראה באכילת מצה על הגאולה, באה הוראת ארבע כוסות להורות על מדריגה יותר עליונה שיש לגאולה, כי ההפרש שיש בין האכילה והשתיה הוא דבר זה, כי האכילה כמו שיתבאר הוא יותר גשמי מן השתיה, כי המשקה הוא דק יותר וכל דבר שהוא דק הוא יותר רחוק מן הגשמי, ודבר זה יתבאר בסמוך ולפיכך בא שתיית ארבע כוסות על מדריגת הגאולה שהיא יותר עליונה. ומה שהלשונות של גאולה ארבע דוקא יתבאר בסמוך, ולפיכך אכילת מצה וארבע כוסות באו להורות על מדריגת הגאולה שהיא מדריגה על מדריגה, כי כן הוא האכילה והשתיה שהשתיה שהוא ממשקה אינו גשמי כמו האכילה. ויש לך לומר המדריגה העליונה שמורה עליה השתיה היא זאת, וזה כי אף שהמצה היא מורה על שהוציא אותם אל חירות היינו עצם היציאה לחירות, אבל וגאלתי אתכם בזרוע נטויה לא בא על עצם היציאה לחירות רק בא על שיהיו נגאלים, וכן והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים והצלתני אתכם מעבודתם וכן ולקחתי אתכם לי לעם, כל הדברים האלו באו להורות על שלא יהיו משועבדים למצרים ויהיו עם שהוא נגאל ויהיו אל השם יתברך ודבר זה הוא יותר מדריגה עליונה, כי המצה היא על עצם היציאה בלבד אבל אלו ארבע לשונות של גאולה הם דברים קיימים עומדים כך בתמידות, ולכך הדבר הזה הוא יותר במדריגה עליונה ממה שהוא עצם היציאה. כי אין ספק כי שלימות הדבר בא בסוף הדבר ובגמר שלו כאשר כולו נגמר ונשלם, ועצם היציאה הוא דומה אל הלידה כאשר הולד יוצא לאויר העולם כי כבר אמרנו למעלה כי ישראל הם דומים לולד היוצא לאויר העולם וזהו עצם היציאה שהוא דומה אל לידת הולד, אבל אלו ארבע לשונות הם באים כאשר נשלם הגאולה ונגמר, דומה לולד שכבר נולד והוא נמצא בעולם בצורתו אשר נשלם, ודבר זה יותר מדריגה עליונה ויותר שלימות. ולפיכך בא הרמז על אלו ארבעה דברים בארבעה

כוסות, כי הכוס מורה על מדריגה יותר מן האכילה שהמשקה אינו כל כך גשמי, כי האוכל לגסות האוכל ולעבות שלו הוא גשמי. ודבר זה ידוע כי המשקה יותר דק ויותר רחוק מן הגשמי מאשר האוכל, ובפרט היין כי משקה היין הוא נבדל מחומר וגסות הענב, ולפיכך היין בפרט מורה על דבר שהוא יותר נבדל מן הגשמי. והערך והיחוס הוא שוה כי כשם שיש עם האכילה שהיא גשמית השתיה שהיא יותר דקה ויותר רחוק מן עבות גשמי, כך עם החירות המורה עליו אכילת מצת מצוה כמו שהתבאר, יש עם זה מדריגה שהיא יותר עליונה והם ארבע מדריגות אשר הם יותר במעלה. ואם יקשה אם אלו ארבע כוסות יש להם מדריגה עליונה יותר מן האכילה אם כן למה אינם מן התורה, כי זה לא יקשה לך כלל מפני כי העיקר הוא עצם היציאה לפי שהוא הנס והפלא בעצמו, אבל מכל מקום בענין המדריגה והמעלה אין זה כל כך הגאולה בעצמה שהיא היציאה לפועל, כי דבר זה שהוא היציאה לפועל הגאולה הוא שנוי מן עבודת לחירות, וכל דבר שיש בו שנוי אינו מדריגה אלקית לגמרי, כמו כאשר כבר נשלמה הגאולה כי דבר זה היא מדריגה עליונה ביותר. ולפיכך הרמז על אלו ארבעה דברים בשתיית ארבע כוסות, שהמשקה ובפרט היין הוא נבדל מן הגוף הענב הגשמי. ולפיכך אכילת מצה ושתיית ארבע כוסות באו להורות על קבלת ישראל שתי מעלות, האחת היא עצם היציאה לחירות שבאה ההוראה במצות מצה, והשני על מה שישראל הם נגאלים כבר ודבר זה מעלה עליונה יותר כאשר כבר הם נגאלים. או שתאמר כי הגאולה יש לה שתי מדריגות, המדריגה האחת מה שהם נגאלים בעצמם יוצאים מרשות אחרים, והמדריגה השניה סדר הגאולה וציור המושכל שלה המופשט מן הגוף לגמרי רק נקי מופשט מן הגוף והתקשרות סדר הגאולה בו יתברך. ובאלו ארבע לשונות לא נזכר רק סדר הגאולה והוצאתי אתכם והצלתי אתכם וגאלתי ולקחתי כל אלו הדברים הם סדר הגאולה, ואשר הגאולה מסודרת ממנו יתברך וציור המושכל וסדר שלו הוא יותר במעלה, ולפיכך ארבע כוסות הם באים על מדריגת הגאולה שיותר עליונה. ועל כל פנים הדבר ברור כי יש לגאולה מדריגה עליונה יותר, ולפיכך אכילת מצה שהיא אכילה גופנית שהאכילה מתפרנס ממנה הגוף וישוב בשר הלחם מה שהוא אוכל, והשתיה ממשקה שהוא דק וכל שכן כאשר המשקה הוא יין נבדל ויוצא מן הענב שהיה נסתר לשם, וכמו שאמרו (תנחומא חוקת) יין נתן בשבעים וסוד נתן בשבעים, ואין הפירוש בלבד הגימטריא שבשביל כך נכנס יין יצא סוד, אבל הוא דבר אמת מצד עצמו כי היין הוא משקה נסתר יוצא מהסתר הענב ומפנימית הענב, ולפיכך היין שהוא גדל בנסתר ובפנימית הענב בגימטריא סוד לפי שהוא נסתר, וכאשר נכנס היין באדם מוציא הסוד כי הוא בא עד הנסתר כפי מדריגתו ומוציאו, ולפיכך האכילה של מצה באה על הגאולה הנגלית והשתיה באה על מדריגה העליונה יותר. ולפיכך הם ארבע כוסות כי הגאולה היא באה מעולם העליון לעולם הזה שהוא עולם הרבוי, וכל דבר שהוא בא מעולם הנבדל לעולם הזה יש בו רבוי מחולק לארבע, כי מספר זה הוא מספר הרבוי שהוא נגד ארבע צדדין המחולקים ואלו דברים הם ארבע לשונות של גאולה. וסוד הזה הוא מבואר בתורה (בראשית ב') ונהר יוצא מעדן להשקות וגו' ומשם יפרד והיה לארבעה ראשים, שמזה מבואר לך כי כל דבר שבא מעולם הנבדל כמו הנהר שהוא יוצא מעדן להשקות הגן כשהוא בא אל עולם הטבע הוא עולם הרבוי, יפרד לארבעה ראשים כי זהו נגד הפירוד והרבוי שהוא בעולם הרבוי, ולפיכך הגאולה שבאה מעולם העליון הנבדל היה מתפרד לארבעה ראשים הם ארבע לשונות של גאולה, ודבר זה הם ארבע כוסות שתקנו חכמים שיהיו באכילה זאת כי מאחר שמורה אכילה זאת היא אכילת מצה על הגאולה כאשר מבואר ויש עם האכילה השתיה שהיא יותר רחוקה מן הגשמי כמו שהתבאר, מחויב שיהיה גם כן הגאולה שמורה עליה האכילה שיש עמה מדריגה יותר עליונה ויותר אלקית, ועל זה באו ארבע כוסות בשתיה על מדריגת הגאולה כמו שבאה האכילה על הגאולה הפשוטה כאשר אמרנו. אמנם כוס חמישי הוא רשות כמו שנתבאר למעלה, כי דבר זה בארנו למעלה היטב אצל רבי עקיבא שאמר כל מכה ומכה שהביא הקדוש

ברוך הוא על המצרים של חמש מכות כי מצד מה ראוי שיהיה מתחלק לחמשה. וזה כי הרבוי שבא אל עולם הרבוי הוא מתאחד גם כן, כי אינו רבוי מחולק רק רבוי מתאחד ורבוי שהוא מתאחד הוא חמשה, כי החמישי מאחד את הארבע שהם הרבוי כמו שהתבאר למעלה. ולקמן יתבאר עוד ענין כוס חמישי זה על מה הוא ומה הוא הוראתו יתבאר לקמן בעזרת השם. כלל הדבר כי הכוסות אלו באים על תכלית מדריגת הגאולה ומעלתה העליונה שיש לה, כי באכילת מצה לא היה הוראה על תכלית מדריגתם, ובאה על זה שתיית ארבע כוסות, וכאשר תבין דברים אלו תבין כי דבר זה הוא בתכלית הקישור והסדר כי כאשר בא אכילת מצה על הגאולה באה השתיה על תכלית מדריגה העליונה ומעלתה האלקית, והענין שווה לגמרי. והיו שתי כוסות לפני הסעודה ושתי כוסות לאחריה, כי כך ראוי והגון כי מפני שארבע כוסות אלו יותר במדריגה ובמעלה וכל דבר שהוא יותר עליון במדריגה הוא כולל כל דבר שהוא למטה ממנו במדריגה, ולכך שני כוסות לפני הסעודה ושתי כוסות לאחריה והסעודה באמצע ובזה הכוסות כוללים כל הסעודה כאשר יש כוסות לפני הסעודה וכוסות לאחריה. ומפני שארבע כוסות תקנו נגד ארבע לשונות של גאולה ולשון שלישי וגאולתי אתכם בזרוע נטויה, והרביעי ולקחתי אתכם לי לעם אמרו בין שלישי לרביעי לא ישתה, והטעם כי אלו שני דברים אין הפסק ביניהם כי לכך גאל השם יתברך את ישראל להיות להם לאלקים והם יהיו עמו, ודבר זה מבואר בכתוב בכל מקום אשר מזכיר יציאת מצרים יאמר אני ה' אלקיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים להיות לכם לאלקים, הרי יאמר בפירוש כי עצם ההוצאה להיות ישראל לו לעם והוא יהיה להם לאלקים וכן בכל מקום מזכיר כך ודבר זה יסוד האמונה, ואף בתחלת הדברות אמר אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים כי יציאת מצרים שיהיה השם יתברך לאלקים לישראל ואי אפשר שיהיה פירוד והבדל ביניהם למי שמבין סודי התורה, ולכך בין שלישי לרביעי לא ישתה שלא יעשה הפסק. ודברים אלו הם דברים יקרים ונכבדים מאוד ודבר זה מבאר לך גם כן סוד תפילין שפרשה רביעית סתומה עם השלישית כי לעולם אין הפסק בין שלישי לרביעי, וראוי לך להבין זה ואז דעת קדושים תמצא ותעמוד על דבריהם:

ובמדרש רבות (ב"ר פ' פ"ח) וכוס פרעה בידי מכאן קבעו חכמים ארבע כוסות של ליל פסח רבי הונא בשם רבי בנאי כנגד ארבע לשונות של גאולה וכו' רבי שמואל בר בר נחמני אמר כנגד ארבע כוסות שנאמר כאן שנאמר וכוס פרעה בידי ואשחוט אותו אל כוס פרעה ואתן את הכוס על כף פרעה ונתת כוס פרעה בידו, רבי לוי אומר כנגד ארבע מלכיות רבי יהושע בן לוי אומר כנגד ארבע כוסות של תרעלה שעתיד הקדוש ברוך הוא להשקות את העכו"ם שנאמר כי כה אמר ה' אלקי ישראל אלי קח את כוס היין החמה הזאת כוס זהב בבל ביד ה' כי כוס ביד ה' ימטיר על רשעים פחים אש וגפירת ורוח זלעפות מנת כוסם וכנגדן הקדוש ברוך הוא משקה את ישראל ארבע כוסות של ישועה לעתיד ה' מנת חלקי וכוס דשנת בשמן ראשי כוסי רויה כוס ישועות אשא כוס ישועה לא נאמר אלא כוס ישועות אחד לימות המשיח ואחד לימות גוג ומגוג ע"כ. בארו בזה כי ארבע כוסות תקנו חכמים דרך חירות שכן דרך בני חורין לשתות בסעודה ארבע כוסות, כי פחות מזה אין זה מורה על החירות ויותר מזה היה דרך שכרות וגם זה אינו בן חורין. ורמז בזה כי אצל פרעה שהיה מלך נאמר אצלו ארבע כוסות וכוס פרעה וגו', שהרמז בזה כי הכוסות שהם רואים למלך שהוא ויותר בן חורין הם ארבע כוסות, כוסות וכוס פרעה וגו', שהרמז בזה כי הוכוסת שהם רואים למלך שהוא יותר בן חורין הם ארבע כוסות, וכנגד זה תקנו ארבע כוסות דרך חירות, שכבר אמרנו כי האכילה של מצה הוא אכילת חירות והשתיה מתיחס אל האכילה וגם היא דרך חירות. ודעת רבי בנאי כבר נתבאר למעלה. אמנם מה שאמר רבי לוי שתקנו ארבע כוסות נגד ארבע מלכיות הדבר צריך תלמוד מה ענין המלכיות לכאן, וכאשר תעמוד על דעתו תמצא דעתו נכון, וזה כי דעת רבי לוי כי בליל היציאה לקח הקדוש ברוך הוא את ישראל אליו וקנו

מדריגתם העליונה ודבר זה מורה עליו אכילת מצה כמו שהתבאר, ומדריגתם העליונה כאשר בחר השם יתברך בהם מכל האומות ולקח אליו ישראל מן ארבע מלכיות. וכבר התבאר בפרק חמישי כי אי אפשר שיהיה כל העולם במדריגת השלימות שאין זה מדריגת העולם שיהיה הכל במעלה ובשלימות כמו שהארכנו ועוד יתבאר זה בעזרת השם יתברך בספר נצח ישראל, ולפיכך באה ההוראה בארבע כוסות על מדריגת ארבע מלכיות וישראל יש להם מדריגה מיוחדת נבדלת לעצמם שהם חלק ה', עד שבענין זה כל מדריגת האומות שהם ארבע מלכיות הם נמשכים אחר ישראל ובכח מדריגת ישראל שקנו הכל גם מדריגת ארבע מלכיות כי ישראל נותנים קיום לכולם. ולפיכך ארבע כוסות שנים לפני הסעודה ושנים לאחריה והוא מורה על ארבע מלכיות, ואכילת פסח ומצה ומרור באמצע שהוא מדריגת ישראל. וזה כי האמצע הוא נבחר והוא קדוש אלקי ביותר כאשר התבאר מענין האמצע בהקדמת הספר ובכמה מקומות בזה הספר, שהאמצע הוא נבחר לקדושה וסימן לזה ארבעה דגלים שהיו לארבע רוחות ואוהל מועד מחנה שכינה באמצע דבר זה מורה לך כי הקדושה באמצע, ולפיכך שתי כוסות לפני הסעודה ושתיים לאחריה נגד מדריגת האומות ומדריגת קדושת ישראל באמצע, נמצא כי ארבע כוסות לישראל מצד שהם נבדלים מן ארבע מלכיות וכל ארבע מלכיות הם תלויים מקוימים בישראל נמשכים אחריהם והם נבחרו מתוכם, ולפיכך ארבע כוסות אלו לישראל במה שבמציאות ישראל ובכחם הכל וזהו מדריגת ישראל שקנו בליל זה כי זהו עיקר מדריגת ישראל ומעלתן כאשר תבין. ויש לך להבין למה באה ההוראה על מדריגת האומות בשתיית הכוסות והוא דבר אמת באין ספק כי האכילה הוא העיקר והיא חיותו של אדם שממנו יתפרנס האדם ואם לא היה פרנסת האדם במזון היה נפסד, אמנם השתיה אינה מפרנסת האדם ואם יש בה פרנסה אין זה חיותו שיכול לעמוד בו, והשתיה אינה באה רק בשביל תיקון המאכל לתקן אותו כאשר ראוי ודבר זה בודאי, נמצא כי השתיה אינה באה בשביל עצמה כלל רק שהשתיה נמשכת אל המאכל שהוא חיות האדם, ודבר זה בעצמו מדריגת האומות הקדמונים. כי דבר זה התבאר במקומות הרבה מאוד כי לא היה בריאת האומות רק שהם טפלים אל האומה הנבחרת והכל נברא בשביל ישראל והם נבראו בשביל עצמם, וגם זה התבאר בכמה מקומות בזה הספר כי אין הבריאה בעצם רק לישראל ואל ישראל נמשך הכל, לפיכך גם על דעת רבי לוי באה הוראה מארבע כוסות על מדריגת ארבע מלכיות אשר מדריגת ישראל הקדושה ביניהם, וכאשר תבין את זה תמצא דעת רבי לוי דבר ברור מאוד. ומה שאמר רבי יהושע בן לוי שארבע כוסות הם נגד ארבע כוסות של תרעלה שעתיד הקדוש ברוך הוא להשקות האומות, פירוש דבר זה כי כאשר בא ההוראה בפסח מצה ומרור על מדריגת ישראל כמו שנתבאר למעלה, הנה הוראה בשתיית ארבע כוסות להורות על שנמשך אחר הגאולה, ואחר המדריגה שקנו ישראל בליל זה מדריגה יותר עליונה שיגיעו להם בהפסד כוחות המלכיות שיש להם ארבע מדריגות עליונות ויבא הפסד לאותם שהם מתנגדים לישראל, כי כח ארבע מלכיות אלו מתנגדים לכח הקדושה של ישראל. ודבר זה התבאר למעלה בפרק ששי ובפרק עשירי שם מבואר איך ארבע מלכיות שהם נגד ארבע צדדין הם מתנגדים לישראל שהם עיקר העולם, וזה מדריגת הגאולה שקנו ישראל בליל זה שמורה עליו אכילת מצה, כי דבר זה שהוא מורה עליו שתיית ארבע כוסות שהוא מורה על הפסד המלכיות או תנחומין לישראל שלימות גאולת ישראל שקנו בליל זה המורה עליו האכילה, ולכך מורה עליו השתיה כי השתיה גם כן שלימות גמר האכילה והשתיה נמשכת אחר האכילה כי אין אכילה בלא שתיה, כך דבר זה שהוא הפסד המלכיות ותנחומים לישראל גמר שלימות הגאולה נמשך אחר הגאולה ומורה על מדריגה יותר עליונה. כי שתיית הכוסות מורה על המדריגה העליונה יותר מן אכילה, כי המשקה כמו שאמרנו מפני שהוא יותר דק מורה על ענין פנימי יותר ומכל שכן כאשר המשקה יין שהוא פנימי יותר, וזאת המדריגה שתביא לעתיד פורעניות למלכיות, וזה מעלה יותר בודאי לישראל כשיכלו

המתנגדים להם, ולפיכך ראוי להורות על זה בשתיית הכוסות הארבע שתבא להם מעלה ומדריגה יותר עליונה להשקות כוס התרעלה למלכיות ולבטל כחם, וכן הם מורים על התנחומים שינחם הקדוש ברוך הוא את ישראל, וזה כי כאשר אמרנו למעלה כי הפסח ומצה ומרור מורים על מעלת ישראל שקנו בעת היציאה שיצאו ממצרים, ואם ירדו ישראל בעונינו מן המדריגה הזאת לא יהיה זה לנצח, אבל הקדוש ברוך הוא ינחם את ישראל על הצער שקבלו מן המתנגד אשר מתנגד להם הם ארבע מלכיות וינחם אותם להחזיר אותם כבראשונה, ולפיכך צריך עם המצה ומרור שתיית ארבע כוסות המורה על זה, שאם ירדו מן המדריגה יש תשועה ותקוה לישראל מה שהיו בגלות ארבע מלכיות ויקבלו תנחומין על כל ארבע מלכיות אשר הם בעצם מתנגדים לישראל. ולפיכך באה ההוראה הזאת בשתיית ארבע כוסות, כי כאשר נראה צער ויש עוד תקוה ואחרית ממקום פנימי עליון נקרא זה כוס נחמה וכוס ישועות, ומפני שהלילה הזה הוא מיוחד שקנו ישראל עצם מדריגתן ומעלתן, באה ההוראה בשתיית ארבע כוסות מורים על שיש עוד עלוי מעלת ישראל נמשך אחר גאולה זאת. ואם תאמר ואם כן למה אנו שותים הכוס והלא הוא לאומות, אין זה קשיא כלל כי אין משקה עתה כוס של תרעלה לארבע מלכיות, רק כי בליל זה קנו המדריגה הזאת שישראל בכח על דבר זה מה שיהיה לעתיד והוא בכח בלבד ולא בפועל והכח הזה הוא אצל ישראל, נמצא כי שתיית ארבע כוסות אלו הם לישראל במה שבכחם דבר זה מה שיהיה מגיע למלכיות. וכאשר האכילה בליל זה מורה על מדריגת ישראל שקנו ואחר האכילה נמשך השתיה, ולכך שתיית אלו ארבע כוסות באו גם כן להורות על מה שהוא נמשך אחר גאולת ישראל שקנו בליל היציאה ושלימות הגאולה, כמו שכל כוסות הם שלימות האכילה והפסד המלכיות ותנחומין של ישראל הוא נמשך אחר הגאולה והוא שלימות הגאולה, והבן הדברים האלו מאוד, כלל הדברים בכל זה כי אכילת מצה עם שתיית ארבע כוסות הוא הוראה על מדריגת ישראל בשלימות, הנה התבאר לך דעת חכמים בענין ארבע כוסות והוא דעת אמתי דעת ברור מקובל מפי חכמים. ולכל החכמים האלו ענין ארבע כוסות מתחבר אל פסח ומצה ומרור, שכאשר האכילה של פסח ומצה ומרור מורים על מעלת ישראל, אי אפשר שלא יורו הכוסות על ענין דומה לזה כי אל אכילה ראוי שיהיו כוסות, ולפיכך פירשו חכמים כל אחד ואחד מה שראוי להתחבר אל פסח ומצה ומרור. אמנם מה שהסכימו רוב האחרונים והמפרשים על ארבע כוסות שהם נגד ארבע לשונות של גאולה, וכבר בארנו לך פירוש מדרש זה וזהו עיקר הפירוש ועיין בזה כי הוא דבר עמוק ואין להאריך רק תחבר הדברים זה אל זה. ויש לומר על דרך דברי אגדה בענין אחר, פסח מצה ומרור להודיע כי בזכות אבות יצאו ישראל ממצרים ובשבילם זכו ישראל אל הגאולה הפסח נגד יעקב שהוא בחיר שבאבות, ולפיכך הפסח שה תמים שנקרא יעקב שה פזורה ישראל. ובמדרש רבות בפרשת ויחי (בראשית רבה פ' צ"ו) אל נא תקברני במצרים למה אמר יעקב כך אלא כך אמר יעקב נמשלתי כשה שנאמר שה פזורה ישראל והמצרים נמשלים לחמור שנאמר אשר בשר חמור בשרם ונאמר כל פטר חמור תפדה בשה לכך אל נא תקברני במצרים שלא יהיו נפדים בי המצרים, למדנו מזה שיעקב נקרא שה וכנגדו הפסח שהיה שה תמים. מרור נגד יצחק שהיה במרירות שכהו עניו מראות, ואמר במדרש רבות בפרשת תולדות (שם פ' ס"ה) יצחק חדש יסורים, אמר לפניו רבונו של עולם אדם מת בלא יסורין מתוך כך מדת הדין מתוחה כנגדו מתוך שאתה מביא עליו יסורין אין מדת הדין מתוחה כנגדו אמר חייך דבר טוב תבעת וממך אני מתחיל מתחלת הספר עד כאן אין כתיב יסורין וכיון שעמד יצחק נתן לו יסורין שנאמר ויהי כי זקן יצחק ותכהין עיניו מראות. מצה נגד אברהם בשביל שהמצה נבדל מן השאור, וידוע מה שאמרו חכמים (ב"מ נ"ט ע"ב) למה הזהירה התורה על אונאת הגר בכמה מקומות מפני שסורו רע, ופי' סורו רע השאור שבו רע כי כותים יש בהם השאור ובקל חוזר לסורו לכך אסור להונות אותו, ואברהם היה נבדל מן השאור של אומות כמו המצה הנבדלת מן השאור, לכך אברהם נחשב מצה, ועוד יש לו לאברהם

ענין אחר שראוי להקרא מצה וכמו שהתבאר במקומו עיין שם. אבל רז"ל במדרש רבות בפרשת בא הם פירשו שם פסח מצה ומרור נגד האבות בענין אחר וכמו שנתבאר גם כן שם ושם הארכנו, אך כאן יש לקצר. הנה אלו שלשה דברים הם זכותם של אבות כאשר נראה ברור, וארבע כוסות המתחברים לזה נגד ארבע אמהות, וכבר אמרנו לך כי השתיה נמשך אחר האכילה וטפל השתיה אצל האכילה, ומאחר שפסח מצה ומרור נגד זכות אבות באו שתיית הכוסות נגד הנשים שהם גם כן טפלים אצל האנשים, כי בזכות אבות ואמהות יצאו ישראל שנאמר (שיר השירים ב') קול דודי הנה זה בא מדלג על ההרים מקפץ על הגבעות אמר הקדוש ברוך הוא אם אני מסתכל למעשיהן של ישראל אינם נגאלים אלא למי אני מסתכל לזכות אבותם שנאמר מדלג על ההרים ואין הרים אלא אבות שנאמר שמעו הרים ריב ה' ע"כ. ולפי זה יהיה פירוש מקפץ על הגבעות בזכות אמהות ואלו ארבע כוסות נגד זכות ארבע אמהות על שם אשתך כגפן פוריה על שם אשתך כגפן פוריה בירכתי ביתך, ויש במדרש (ע"י תנחומא פ' וישלח) כל האילנות מקבלים הרכבה עם שאינו מינו חוץ מן הגפן וזה שאמר אשתך כגפן דלא מקבל מין אחר והיא צנועה בירכתי ביתך כן האמהות צנועות היו. ועל היין מברכין בורא פרי הגפן, ולפיכך ארבע כוסות שמברכין עליהם בורא פרי הגפן רמז לזכות אמהות ולצניעותן, ובמדרש (במדבר רבה פ"ט) לא ישים עליה לבונה לפי שהאמהות נקראות לבונה שנאמר ואל גבעת הלבונה וזו שפרשה מדרכיהן לכך לא ישים עליה לבונה, הרי שנשתבחו האמהות בפרט בצניעות כי עיקר שבח האשה ומדריגתה העליונה היא הצניעות, ובפרקים בפרק רבי אליעזר נתבאר ענין פסח מצה ומרור ע"ש, וכל הקושיות אשר הקשו בזה אין כאן מקומן רק במקום המצה נתבאר על אמתתו:

פרק סא

בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו, פי' שכל אדם חייב שיראה עצמו כאלו יצא ממצרים ויש לו לשבח לפאר ולרומם להקדוש ברוך הוא על זה כמו שמסיים ולפיכך אנחנו חייבים להודות להלל וגו', ואין זה דומה למה שאמר אח"כ לא את אבותינו גאל אלא אף אותנו, דכאן ר"ל כל דור ודור חייב לראות את עצמו כאלו הם היו היוצאים, ולא יביט הדור ההוא לדור שיצאו גם כן רק יראה הדור שהוא היוצא מבלי שיביט שאחרים יצאו גם כן, כי כל דור ודור בפני עצמו הוא ולכך יראה כאלו הוא היוצא ולא יביט אל זולתו, ולכך מייתי קרא בעבור זה עשה לי ולא כתיב לנו כאלו הוא היה היוצא, אבל לקמן אמר לא את אבותינו בלבד גאל וכו' ר"ל כי השם יתברך הוא שהוציא האבות והבנים יחד ולפיכך אמר לא את אבותינו בלבד גאל אלא אף אותנו ורצה לומר בודאי מצד המקבל שהוא הדור יראה כאלו הוא היה היוצא מבלי שיביט אל אחרים אבל מצד הקדוש ברוך הוא שהוא פועל הגאולה הוציא הכל ביחד ופירוש דבר זה שהקדוש ברוך הוא גאל את ישראל בכללות שלהם, כי כאשר גאל הקדוש ברוך הוא את ישראל היתה הגאולה לשם כלל ישראל שלא יהיו ישראל ברשות מצרים, ולפיכך היתה הגאולה לבנים כמו לאבות, שאלו היה רוצה הקדוש ברוך הוא שיהיו נגאלים הדור שיצאו ממצרים ואליהם בלבד הביט אז היתה הגאולה אל אותו הדור בלבד, אבל הקדוש ברוך הוא היה רוצה לגאול את ישראל בכלל ושם ישראל בשוה על כל ישראל ולפיכך אף אותנו גאל עמהם, ולפיכך יראה כל אדם עצמו כאלו הוא יצא ממצרים. יש מקשים מה הועיל לנו היציאה הרי אנו משועבדים בשאר מלכיות דמאי שנא מלכות מצרים משאר מלכיות. ודברי הבאי הם כי כאשר יצאו ישראל ממצרים קבלו הטוב בעצם עד שהיו ראויים בעצמם להיות בני חורין מצד מעלתם, וזאת המעלה עצמית לישראל שהם ראויים להיות בני חורין מצד עצם מעלתם, ודבר מקרי לא יבטל דבר עצמי כלל כי עדיין על ישראל המעלה הזאת שהם בני חורין בעצם עם השעבוד

במקרה, כי אחר שהוציא הקדוש ברוך הוא את ישראל ממצרים ונתן אותם בני חורין ולא עוד אלא אף מלכים שנאמר (שמות י"ט) ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש, זה השם הוא לישראל בעצם והמעלה והחשיבות שיש בזה לא נתבטל בגלותם שהוא במקרה, ולפיכך אומרים חכמי ישראל (שבת קי"א ע"א) כל ישראל בני מלכים הם אף בגלותם, וזה מצד המעלה והחשיבות שקנו ישראל בעצם לא נתבטל במקרה כלל, ואין ספק שכמה דברים הם נמשכים אל ישראל מן המעלה והחשיבות, אחר שהם בני חורין בעצם ולא יגרע כחם מה שהם עבדים במקרה, ודבר פשוט הוא זה ואין להאריך בדבר שהוא מבואר למי שהבין דבר זה:

לפיכך אנחנו חייבים וכו'. הגרסא שמצאתי בסדרי אשכנז והיא נכונה אלי מאוד, לפיכך אנחנו חייבים להודות להלל לשבח לפאר לרומם להדר לברך ולעלה ולקלס למי שעשה נסים וכו', והם תשעה שבחים ונאמר לפניו הללויה והוא שבח עשירי. ונראה שהם עשרה שבחים נגד עשרה שבחים שנאמר בהן ספר תהלים, ובפרק ערבי פסחים (קי"ז ע"א) בעשרה מיני זמר נאמר ספר זה בניגון בנצוח במזמור בשיר בהלל בתפלה בברכה בהודאה באשרי בהללויה וגדול מכולם הללויה שכולל שם ושבח בתיבה אחת ע"כ, ולפיכך אמר כאן תשעה מיני שבחים ונאמר לפניו הללויה הוא השבח העשירי שהוא יותר גדול בעשרה שבחים. והכי גרסינן שהוציאנו מעבדות לחירות מיגון לשמחה ומאבל ליום טוב ומשעבוד לגאולה ונאמר לפניו הללויה, וביאור דבר זה מעבדות לחירות, פי' שהיו עבדים משועבדים למצרים מורה על שפלות שלהם שהיו עבדים והיה הקדוש ברוך הוא מוציא אותם לחירות ועוד שהיתה העבודה בפריכה המשבר את רוחם וכנגד זה אמר מיגון לשמחה, כי מפני שהיו משועבדים בהם בפרך נשבר רוחם ובא להם יגון כי היגון תולה בזה ונהפך לשמחה. ומאבל ליום טוב נגד וימררו את חייהם כי המרירות הוא אבל שנאמר (עמוס ח') ואחריתה כיום מר נהפך ליום טוב שהוא הפך האבל. וחילוק יש בין ויעבדו מצרים את בני ישראל בפרך ובין וימררו את חייהם, כי המלאכה שהיא יותר ממה שהאדם יכול לסבול היא עבודת פרך המשבר כחו של אדם ומזה בא היגון, אבל המרירות מגיע אל החיים כאשר החיים של אדם אינם על מנהגם וזהו וימררו את חייהם, ומפני שהאבילות הוא על בטול החיים לגמרי לכך אמר על המרירות שהגיע אל החיים, ומאבל ליום טוב ואלו שלשה דברים נזכרו בכתוב זה אחר זה (שמות א') וישימו עליו שרי מסים למען ענותו בסבלותם וגו' ויעבדו מצרים את בני ישראל בפרך וימררו את חייהם בעבודה קשה וגו', ומשעבוד היינו מי שהוא תחת רשות אחר אף על גב שאינו עובד לו דרך עבדות רק כמו העם שהוא משועבד למלך במסים, ולפיכך לא נזכר זה בכתוב של וישימו עליו שרי מסים שהרי גם לפני זה היו משועבדים למלך, הרי הזכיר שלשה דברים ששם עליהם פרעה זה אחר זה דהוא עבדות פריכה ומרירות, ושעבוד הוא הרביעי והוא כמו כל מלך המשעבד בעמו ואף מזה הוציא אותם שלא היו משועבדים כלל, אמנם בערבי פסחים (פסחים קט"ז ע"ב) במשנה הגרסא היא מאפילה לאורה משעבוד לגאולה הוסיף עוד אחד על אלו ד' דברים, והכונה בזה לרבותינו ז"ל כי כאשר היו במצרים תחת רשות אחר היו דומים כמי שהוא עומד באפילה ויש הפסק בינו ובין השמש, כך כאשר היו במצרים בלא זה שהיה עליהם שעבוד מצרים היו כאלו לא היו נמצאים בפעל וכבר אמרנו לך כאשר היו ישראל במצרים היו נחשבים כעובר במעי בהמה, וכאשר יצאו נחשבו כעובר הנוול ועל זה אמרו רבותינו ז"ל שיצאו מאפילה לאורה, רצונו לומר שלא היה להם מציאות בפעל וזהו האפילה ואח"כ יצאו לאורה להיות להם מציאות בפעל. כי האומה המשועבדת למלך במס וכיוצא בזה ומכל מקום אין האומה נחשבת כבלתי מציאות לומר שהם כאלו הם נבלעים בתוכם כמו העבור במעי בהמה, כמו שהיו ישראל במצרים לפי שנתהוו לעם תחת רשות מצרים ולכך נחשבו שאין להם מציאות בעצמם וזהו מאפילה לאורה, ואח"כ אמר משעבוד לגאולה הוא סתם שעבוד וזהו דעת חכמים ז"ל. וכאשר תבין דברי המשנה תדע כי חמשה דברים אשר דבר מעבדות לחירות מיגון

לשמחה מאבל ליום טוב מאפילה לאורה משעבוד לגאולה, הם חמשה דברים שנזכרו בכתוב ויוציאנו ה' ביד חזקה ובזרוע נטויה ובמורא גדול באותות ובמופתים, והבן הדברים האלו כי הם ברורים למבינים ואין להאריך. אבל סדר הגדה כמו שמצאתי בנוסחות לא זכר רק ארבע אשר אמרנו ושניהם אמת ואין בהם קשיא. ונאמר לפניו הללויה הוא שבח עשירי שכולל שם ושבח כאחד, ובשביל כך גדול מכולם כי מצד שהוא כולל שעשה עמנו טובות בשנוי הטבע ושנוי מנהגו של עולם, ואלו טובות אי אפשר לעשותם שום מלאך או שאר נברא רק הוא יתברך, ולפיכך ההלול הזה הוא לשמו דוקא. וזה כי חדוש מנהגו של עולם ושנוי הטבע מיוחד אל אמתת שמו יתברך, מפני כי הוא יתברך נבדל מן העולם ואין לו התלות בעולם לכך הוא משנה את העולם ברצונו ומחדש בו אותות ונפלאות, ובזה הוא מיוחד מכל הנבדלים לשנות טבע העולם, לכך שינוי הטבע ומנהגו של עולם מיוחד אל שמו יתברך בעצמו אשר הוא יחיד בעולם עושה מצד שהוא נבדל מן העולם. ושאר נבדלים מצד שהם מתיחסים אל העולם שהרי הם חלק העולם אינם פועלים בעולם שנוי העולם כלל, אבל השם ית' אשר הוא נבדל מן העולם הוא שפועל בו ברצונו. ולפיכך שם הללויה נאמר על שם שהוא יתברך מתהלל בהלול הראוי לשמו והיינו במה שהוא מחדש אותות ומופתים, שזה בודאי שייך לשמו דוקא. אמנם תמצא הללויה גם כן כאשר ההלול אינו בחדוש אותות ומופתים יוצאים ממנהגו של עולם, שהרי תמצא פסוקי דזמרה שמסיים ומתחיל בהללויה אף על גב דשם אינו נאמר על שנוי מנהג של עולם, דזה אין קשיא דגם הפעולות אשר נאמרו שם מתיחסים לשם ולא אל זולתו, ולפיכך שם גם כן הוא כולל שם ושבח להודיע כי השבח הזה מיוחד לשמו יתברך. אבל במקום אשר נתן שבח על שהוא יתברך עושה נסים בעולם לא תמצא רק לשון הללויה, שהרי חדוש נסים ונפלאות הוא לשם יתברך בלבד לא אל זולתו כמו שאמרנו ולכן הנסים מיוחדים לו ית'. וזה שאמר משה (שמות ל"ג) ובמה יודע איפא כי מצאתי חן בעיניך הלא בלכתך עמנו ונפלינו אני ועמך מכל העם אשר על פני האדמה ותרגם אונקלוס במיהך שכינתך עמנא ויתעבדון לנו פרישן לי ולעמך וכו', הרי לך בפירוש כי הנפלאות לא יעשה כי אם על ידי השם יתברך שעושה נפלאות, ולכך בקש שתלך השכינה עמו ולא ימסור אותו בידי המלאך כי אז לא יעשה נפלאות, לכך אמר ונאמר לפניו הללויה להלל אותו על הנסים ונפלאות המיוחדים לו יתברך. אמנם יש לומר גם כן כי לא מצד חדוש הנסים והנפלאות דוקא נאמר שם הללויה, רק כל צרה הבאה לישראל והם נושעים ממנה ראוי לישראל להלל להקדוש ברוך הוא בהללויה. וזה כי הצרה שהגיע לישראל ונושעים ממנו על ידי הקדוש ברוך הוא ופועל זה מיוחד להקדוש ברוך הוא, כי אין זה פעולת המלאכים מפני כי המלאכים כאשר נבראו כך עומדים בלי שנוי לא יוכלו להוסיף ולא לגרוע ולא לשנות דבר כי אם על ידי רצון הקדוש ברוך הוא שהוא עושה, ולפיכך כאשר היה צרה לישראל ונהפך לטובה, שנוי זה שהיתה תשועה להם מן הצרה הוא על ידי שמו יתברך בודאי שברצונו הכל יכול לעשות ולשנות מרע לטוב, לכך תקנו בכל צרה שהיתה לישראל ונושעים ממנה להלל בשם הללויה. וגם יש שם מי שפי' שם הללויה שהוא מהולל בהללויה הרבה, וזה מפני שהוא יתברך יכול על כל המעשים, שהוא נבדל מכל הנמצאים, לא תוכל ליחס אליו שבח אחד מיוחד שא"כ היה מיוחד בדבר מה, והוא יתברך נבדל מכל ואינו מהולל בדבר מיוחד ולפיכך יש בו כל ההלולים, וזה לשון הללויה שהוא מהולל בהלולים רבים, למר דמפרש לשון הללויה שכולל שם ושבח עדיף ליה לשון זה שמורה הלול זה שמגיע עד שמו יתברך, ולמר עדיף מה שבו כל השבחים:

ובפרק כל כתבי (שבת קי"ח ע"א) אמרינן האומר הלל בכל יום כאלו מחרף ומגדף כלפי מעלה, והטעם שראוי שיהיה העולם נוהג כמנהגו ובשביל שהעולם נוהג כמנהגו מדותיו יתברך אמת, ואם לא היה זה שהעולם נוהג על מנהגו של עולם אם כן מדותיו יתברך אינם אמתים ח"ו כי הרשעים ועובדי ע"ז בטובה ואלו הצדיקים בצרה, אבל ענין הזה מפני שהעולם נוהג כמנהגו ולפיכך אין הקדוש ברוך הוא מאבד הע"ז מן

העולם, וכך אמרינן במסכת עבודה זרה (נ"ד ע"ב) והגומר הלל בכל יום נראה שהוא אומר שבכל עת הקדוש ברוך הוא מנהיג עולמו בדרך נס, ואם כן למה הצדיקים בצרה והרשעים בטובה ואינו מאבד הע"ז מן העולם ואם כן ח"ו אין ביכלתו וזהו חרוף וגדוף. וזהו שאמרו בירושלמי שלכך הוא מחרף ומגדף מפני שאמר פה להם ולא ידברו וגו' ואם כן למה אינו מבטלם כאלו ח"ו אינו יכול, אבל האומר הלל בזמנה אומר שהעולם נוהג כמנהגו רק בזמנים מיוחדים ולדבר מיוחד לא לכל דבר משנה הטבע רק העולם כמנהגו נוהג והקדוש ברוך הוא מחדש נסים בזמן מן הזמנים וזהו שבח לו:

ובגמרא (פסחים קי"ח ע"א) וכי מאחר דאיכא הלל הגדול מאי טעמא אמרינן להאי אמר רבי יוחנן מפני שיש בו חמשה דברים יציאת מצרים קריעת ים סוף ומתן תורה תחיית המתים חבלו של משיח. יציאת מצרים דכתיב בצאת ישראל ממצרים קריעת ים סוף דכתיב הים ראה וינס וגו' מתן תורה דכתיב ההרים רקדו כאילים גבעות כבני צאן תחיית המתים דכתיב אתהלך לפני ה' בארצות החיים וחבלו של משיח דכתיב לא לנו ה' לא לנו ואמר רבי יוחנן זו שעבוד מלכות איכא דאמרי אמר רבי יוחנן זה מלחמות גוג ומגוג רב נחמן בר"י אומר מפני שיש בו מלוט נפשותם של צדיקים מגיהנם שנאמר אנה ה' מלטה נפשי חזקיה אומר שיש בו ירידתן של צדיקים בכבשן האש ועלייתן מכבשן האש ירידתן לא לנו אמר חנניה כי לשמך תן כבוד אמר מישאל על חסדך ועל אמתך אמר עזריה למה יאמרו הגוים אמרו כולם עלייתן הללו את ה' כל גוים אמר חנניה שבחוהו כל האמים אמר מישאל כי גבר עלינו חסדו אמר עזריה ואמת ה' לעולם אמרו כולם ע"כ, ורצה בזה כי לכך תקנו ההלל ולא הלל הגדול, אף על גב דלפי הסברא כיון שעיקר הדבר שאנו אומרים הלל משום שאנו באים לזכור חסדו של הקב"ה והיה לנו לומר הלל הגדול דוקא כי שם נזכר חסדו של הקדוש ברוך הוא וכמו שיתבאר לקמן ולמה אמרו הלל, ומתוך מפני שיש בו חמשה דברים כלומר הלל זה יש בו חמשה דברים כוללים אשר היו בעולם דברים בלתי טבעיים, ודבר זה מפני שהקדוש ברוך הוא ברא עולמו בה' שנאמר בהבראם בה"א בראם וה"א אות נבדל שנעשה על ידי נשימה בלבד ואין צריך להוציא אותו על ידי חתוך הלשון באחת המוצאות, ומפני זה הה"א הזאת אות רוחני שאין בו רק רוח הנשימה, ובשביל זה היה מקבל העולם מעלה אלקית רוחנית בשביל שנברא העולם בה"א אות רוחני, והם חמשה דברים אלו שהם בעולם וכולם הם דברים עליונים נפלאים ונבדלים מן הטבע. ואלו חמשה דברים כולם נזכרים בהלל, שני דברים בהתחלת יציאתם ממצרים ושני דברים בסוף הימים, כי יציאת מצרים וקריעת ים סוף הם כמו התחלה, חבלי משיח ותחיית המתים בסוף, והחמישי שהוא מתן תורה נמשך עם שנים הראשונים אשר הם בתחלה. כי מאחר שהעולם נברא בה"א אם כן ראוי שיתחלקו הנפלאות שהם בלתי טבעיים אשר הם בעולם להתחלה וסוף, כי ההתחלה במה שהוא התחלה הוא יותר במעלה שהרי הוא התחלה, וכן הסוף כי בסוף כבר נשלם הדבר ושלימות הדבר יותר עליון, ולכך החמשה דברים אשר בעולם בשביל שהעולם נברא בה"א שהיא רוחנית, שלשה דברים כאשר יצאו ממצרים, ושני דברים בסוף לעתיד לימות המשיח ולתחיית המתים. ושלשה דברים אשר ביציאה שהם יציאת מצרים וקריעת ים סוף ומתן תורה, יציאת מצרים וקריעת ים סוף שניהם הם התחלת הויה לישראל, וראויים שיהיו בהתחלה שכל הויה הוא בהתחלה, ולבסוף יהיה הפך זה חבלי המשיח ומלחמות גוג ומגוג ודבר זה יהיה חורבן והפסד הנמצאים, וראוי שיהיה זה בסוף כי הסוף הוא מסוגל לדבר שהוא הפסד, וכן תחיית המתים אין ספק שראוי שיהיה בסוף, ומתן תורה לפי שהתורה קיום הנמצאים ראוי שיהיה בהתחלה. ואלו חמשה דברים שיש בהלל כלם הם דברים בלתי טבעיים, ובשביל שיש בעולם מעלה בלתי טבעית מחדש הקדוש ברוך הוא בעולם גם כן מופתים בלתי טבעיים:

ורב נחמן בר"י אומר שיש בו מלוט נפשותן של צדיקים. פירוש כי מורה זה על שיש לצדיקים מעלה נבדלת מה שנמלטין מן הגיהנם, שאילו לא היה לצדיקים מעלה זאת שהם נבדלים לא היו נמלטים מן הגיהנם, ולפיכך העכו"ם מפני שהם כולם חמריים טבעיים הם יורדי גיהנם ויורדי שאול נקראים, לפי שבעלי החומר אין להם מציאות בפועל כי החומר אין מציאותו בפועל כמו שידוע מענין החומר, ולפיכך הם יורדי גיהנם שהגיהנם ענין תוהו ציה וצלמות ואין שם מציאות עליו כי אין ראוי להם עולם הנבדל, ומפני שיש בהלל זה מלוט נפשותם של צדיקים מן הגיהנם אשר הוא ראוי לבעלי החומר ובאים אל עולם הנבדל, ובשביל כך השם יתברך מחדש להם גם כן מופתים בלתי טבעיים. וכן למ"ד שנזכר בו ירידתן של צדיקים לכבשן אש ועלייתן, זה גם כן מורה על שהצדיקים הגדולים עוד יותר מעלה נבדלת יש להם ומפני מעלתן הגדולה הנבדלת לא יוכלו להזיק להם האש שהוא פעל טבעי, והצדיקים הגדולים האלו הם כמו המלאכים הנבדלים עולים לשם ויורדים משם בשלום, שאין הדברים הטבעיים מזיקים להם ואף על פי שהוא יורד לתוך הכבשן אין הדברים הטבעיים פועלים בו, ודבר זה הוא עיקר ההלל מה שהצדיקים נבדלים מן עניני העולם הגשמי ובשביל כך השם יתברך עושה להם נסים לשנות טבעי העולם. וזה הפירוש עיקר שראוי לסמוך עליו, כי כל אלו החכמים זכרו שיש בהלל מה שיש לישראל מעלה נבדלת, לר' יוחנן מעלה נבדלת שהם חמשה דברים שזכר שכל אלו חמשה דברים אינם דברים טבעיים. ולרב נחמן לא די במה שיש בו חמשה דברים אלו כי אלו דברים שהם דברים שהם אל כלל העולם, ובודאי יש מן השם יתברך דברים כאלו בלתי טבעיים אשר הם לכלל העולם, אבל הנסים הם גם כן לצדיקים פרטים ואינו דבר לכלל העולם כמו שהיו אלו דברים, ולפיכך אמר שיש בו מלוט נפשותם של צדיקים דהיינו כל צדיק וצדיק בפני עצמו יש לו המלטה מגיהנם ודבר זה מדריגה נבדלת בלתי טבעית, וכל צדיק וצדיק יש לו מדריגה זאת בפני עצמו, ומזה ראייה שהש"י עושה נסים לצדיקים פרטיים. ורב נחמן בר יצחק אמר כי מה שהשם ית' עושה נסים לצדיקים פרטיים כיון שעושה זה לכל אשר הוא צדיק, הרי אין זה נקרא צדיק יחיד שדבר זה כולל כל צדיק וצדיק, אבל מפני שיש בו ירידת צדיקים לכבשן האש ועלייתן משם, שעשה זה לצדיקים פרטיים יחידים לגמרי ודבר זה יותר שבח להקדוש ברוך הוא במה שעושה נסים לצדיקים יחידים ודבר זה מבואר. ועוד יש בזה דברים עמוקים ואין להאריך וראוי להבין דברים אלו מאוד מאוד כי הם דברי חכמה כאשר יבין את זה. ותשועת הצדיקים הוא בשביל שלשה דברים, או מפני החסד שהקדוש ברוך הוא עושה לחסידיו, כי כאשר החסידים עושים עם הקדוש ברוך הוא לפנים משורת הדין יותר ממה ששאר בני אדם עושים ובזה הקדוש ברוך הוא עושה עמהם חסד גם כן, או בשביל כבודו יתברך שעושה להראות תפארתו וכבודו, ולפעמים עושה הקדוש ברוך הוא בשביל הרשע בעצמו שלא יגמור מחשבתו והקדוש ברוך הוא לא יניח צדיק ביד הרשע ועומד נגד הרשע. ולפיכך חנניה אמר לא לנו כלומר לא בשבילנו יעשה אלא בשביל רשעת הרשע ולא בשביל צדקותינו, ומישאל אמר בשביל כבודו יעשה ועזריה אומר בשביל חסדו ואמתו. ואלו שלשה דברים כל אחד ואחד ממדתו של הקדוש ברוך הוא, כי מה שאמר חנניה לא לנו כלומר שיעשה בשביל רשעת הרשע שלא יוציא מחשבתו אשר ירצה לעשות וזה יעשה הקדוש ברוך הוא במדת הדין שיעמוד נגד הרשע, ומה שאמר מישאל שיעשה בשביל שם כבודו ותפארתו הוא דבר מיוחד שהקדוש ברוך הוא עושה בשביל כבוד שמו ותפארתו יתברך, ומה שאמר עזריה שיעשה בשביל החסד הוא גם כן מדתו של הקדוש ברוך הוא, כי הצדיקים כל אחד ואחד דבק במדה מיוחדת כי יש צדיק דבק במדת הדין, ולפיכך אמר חנניה לא בשבילנו יעשה רק כי אין מדת הדין נותן שהרשע יוציא מחשבתו, ויש צדיק שכל מעשיו לכבוד שמו יתברך וזהו מישאל ויש שהוא דבק בחסד ולפיכך אמר עזריה על חסדך וגו'. אמנם דבר זה ענין משותף למה יאמרו הגוים איה נא אליהם לכך אמרו כלם זה, ועיין לקמן אצל לא לנו יתבאר עוד יותר. וכן בעלייתם אמר חנניה הללוהו כל

גוים כלומר מפני שהוא עומד נגד הרשע במדת הדין יעשה זה, מישאל אמר שבחוהו שהוא עושה בשביל שבח שמו יתברך, ועזריה אמר כי גבר עלינו חסדו שהוא עושה בשביל חסדו, ויש להללו ולפארו על זה ואמת ה' לעולם הוא דבר כלם כי הוא יתברך אמת והכל מעידים על אמתתו. ועוד יתבאר דבר זה באריכות הנה אלו החכמים כל אחד ואחד אמר על ההלל על מה אדני ההלל הוטבעו ומה הם יסודותיו:

פרק סב

הללויה הללו עבדי ה' הללו את שם ה', ביאור זה מצד שהם עבדי ה' שהם להקדוש ברוך הוא, שהרי עושה נסים עמהם והוציאם מצרה לרוחה ובזה הם עבדי ה', כי כל דבר הרוחה שהושיעם מצרה הרי היו משועבדים לאחר, ובזה שגאלם הם עבדי ה' כי הוציאם מרשות אחר ולפיכך יש להם להלל. ויש להלל את שם ה' כלומר הלול המיוחד לשמו יתברך, והיה די כשיאמר הללו עבדי ה' את שם ה', אלא שר"ל מצד שהם עבדי ה' ראוי להם להלל, כמו העבד אשר הוא מהלל לאדון שלו במה שמטיב עמו, ועוד יוסיף בהלל להלל את שם ה' לפי שהושיעם מצרה לרוחה, ובזה ראוי להם להלל את שם ה' העושה להם דבר זה. לפיכך חלק אותם לשנים, כי מצד שהם עבדי ה' ועושה עמהם טובות ראוי להם להלל שלא יהיו כפויי טובה, אבל אין מצד הזה שיהיה מהלל הלול המיוחד אליו יתברך, אבל מצד שהוא עושה עמהם נסים והושיעם מצרה לרוחה, שדבר זה מצד אמתת שמו כי כל גאולה מצרה לרוחה הוא מצד שמו של השם יתברך בלבד, ובשביל זה ראוי להם להלל שמו:

יהי שם ה' מבורך מעתה ועד עולם. התחיל אחר כך לספר שבח הקדוש ברוך הוא בכל שלש עולמות, עולם הוא עולם העליון כי לכך כתב מעתה ועד עולם כלומר עד עולם והוא עולם הבא, וראוי להבין לשון יהי שהוא לשון עתיד והוא רמז על עולם הבא, נמצא כי ברכה זאת היא מן עולם עליון, כמו שתקנו יהא שמייה רבה מברך לעלם ולעלמי עלמיא וזהו עולם עליון, כמו שמצאנו בסדר קדושה קדיש לעלם עלמיא ודבר זה ידוע. ואח"כ נגד העולם השני, אמר ממזרח שמש עד מבואו מהלל שם ה' וזהו נגד קדיש בשמי מרומא, כי מה שאמר ממזרח שמש עד מבואו מהלל שם ה', הוא, כי מן השמים נמשך הלול אל השם יתברך כדכתיב (תהלים י"ט) השמים מספרים כבוד אל, כי מצד התנועה הזאת שהיא התנועה ממזרח עד מערב מורה על המניע בכחו, והוא נותן התנועה למתנועע לפיכך ממזרח שמש עד מבואו מהולל שם ה', כי אחר שיש כאן מתנועע אין מתנועע בלא מניע ומצד זה הוא מהולל בעולם השני. ואמרו ז"ל (ילקוט יהושע רמז כ"ב) השמש הזה מעת זריחתה ועד שקיעתה הולכת ומקלסת להקדוש ברוך הוא שנאמר ממזרח שמש עד מבואו מהולל שם ה'. הנה ביארו דבר זה כי מצד התנועה שמקבלת השמש מן השם יתברך המניע הכל הולכת ומקלסת, כי התנועה הזאת מורה על כח עליון המניע השמש לכך הולכת ומקלסת להקדוש ברוך הוא, ודוקא השמש ולא שאר הכוכבים כי היא ראשונה יושבת במלכות, ולפיכך היא ביחוד מורה על כח השם יתברך ומקלסת להקדוש ברוך הוא בעולם. השלישי זכר הלול שלו במה שהוא רם על כל גוים, שאף על גב שהם אומות מחולקות הוא יתברך רם על כלם ואת כל הוא עושה בהם כרצונו, והנה זכר באלו שלשה עולמות כל שבח ושבח לפי הראוי לו. וכדי שלא תאמר כי הוא יתברך משותף לתחתונים, ואין הדבר כך כי השמים לה' והארץ נתן לבני אדם, אמר ה' על השמים כבודו שהוא נבדל מן התחתונים כי על השמים כבודו. או פירושו שלא תאמר מאחר כי כבודו למטה מצד השפלות שיש בתחתונים הנה כבודו ח"ו אינו שלם, לכך אמר אף על גב כי רם על כל גוים ה' על השמים כבודו ואין מצטרף הכבוד אל התחתונים, וזה עיקר הפירוש כאשר תבין:

ועוד יש לפרש שבא ליתן ההלל אל הקדוש ברוך הוא בשלשה דברים, האחד מצד הנצחית שאין הפסק אליו, השני מצד שהלול שלו בכל מקום, השלישי שהוא ברוממות על הכל. וכנגד הנצחית אמר יהי שם ה' מבורך מעתה ועד עולם כלומר שהוא נצחי בכל זמן שמו מבורך ואין הפסק, ואחר כך אמר שהלול שלו בכל מקום בכל העולם, כי מה שאמר ממזרח שמש עד מבואו בא לומר כי בכל העולם ממזרח שמש עד מבואו מהלל שם ה' והוא כולל כל העולם שהוא ממזרח שמש עד מבואו, ואח"כ אמר רם על כל גוים כי אחר שאמרנו כי שבחו נצחי ובכל העולם אמר כי לשבח שלו עלוי ורוממות שהוא מתרומם על הכל. לכך אמר רם על כל גוים ה' כי הגוים מחולקים לשבעים לשונות והוא מתרומם על הכל בזה תדע רוממות שלו, וזה כי אם לא היה רוממותו על הכל לא היה רם על כל גוים חלופי האומות, ומצד שהוא רם על כל גוים אשר הם מחולקים הוא גבוה מן כל המלאכים, כי המלאכים אינם רמים על כל גוים אך לכל אחת ואחת מן האומות יש מלאך המושל עליהם, והוא יתברך מושל על כל גוים בזה נדע שהוא רם על כל המלאכים הרמים כמו שאמר (דברים י') כי הוא אלקי האלקים ואדוני האדונים, וכשם שהוא עליון כך ישיבתו בשמים ממעל וזה שאמר על השמים כבודו. נמצא לפי זה ההלול הוא בשלשה פנים אם מצד הנצחית בכל הזמנים, ואם בכל העולם, ואם בתכלית העלוי והרוממות שהוא מתרומם על כל, ופירוש ראשון עיקר כאשר תבין האמת:

מי כה' אלקינו המגביהי לשבת וכו'. הוסיף חמשה יודי"ן המגביהי המשפילי מקימי להושיבי מושיבי, ונראה כי מפני שהיו"ד בסוף הוא המשך המלה שצריך להמשיך האות, וכדי לחלק בין אלו חמשה דברים אשר בין מגביהי ובין משפילי ובין מקימי ובין להושיבי ובין מושיבי באו חמשה יודי"ן, כי בהמשך התיבה נעשה חלוק ביניהם בלשון. ובא לומר כי אלו הפעולות הם מחולקים, כי מגביהי לשבת הפך משפילי לראות, כי מגביהי לשבת ר"ל שכל הנמצאים הגבוהים והרמים הם תחת רשותו והוא מגביהי לשבת עליהם ועם כל זה אינו עוזב את הפחותים וזהו משפילי לראות. ואחר שאמר שהוא יתברך מגביהי לשבת ומשפילי לראות בשמים ובארץ לסדר מציאות שלהם הן שהגבוהים הם ברשותו הן שאינו עוזב את השפלים, על זה אמר כי הוא יתברך מסדר מציאות שלהם על ידי חלוקי הנהגות שהם על ידי חסד ודין ורחמים ובהם מנהיג עולמו על ידי שלשה דברים אלו. ולפיכך אמר מקימי מעפר דל שהקדוש ברוך הוא מקים מעפר דל וזהו במשפט כי למה יהיה הדל כל כך שפל עד הארץ ולפיכך כאשר מקים אותו הוא במשפט ובמדת הדין. אבל דבר זה מה שהוא מאשפות ירים אביון להושיבי עם נדיבים עם נדיבי עמו הוא על צד החסד, כי מצד הדין די לו שאינו אביון והוא כמו שאר בני אדם אבל מה שהוא מושיב אותו בין נדיבים זהו חסד גמור, ולפיכך המשך היו"ד מורה זה שיש חילוק ביניהם זה מצד הדין וזה מצד החסד כמו שהתבאר למעלה. אמנם נגד השלש שהוא הרחמים אמר מושיבי עקרת הבית אם הבנים שמחה, וזה אינו חסד ואינו דין כי אינו חסד שהרי כל אשה נבראת להיות לה בנים בטבע ואינו דין כי הדין כמו מקימי מעפר דל שהגיע אליו שפלות עד שהוא פחות ושפל משאר בני אדם וראוי להושיע אותו בדין, אבל זו שאין לה בנים אין זה שפלות רק שאין לה הברכה מה שהוא לשאר נשים, והנהגה הזאת כלולה קצת מדת הדין וקצת חסד והוא הרחמים שהקדוש ברוך הוא מנהיג בו עולמו, ובאלו שלש מדות הקדוש ברוך הוא מנהיג עולמו דכתיב (ירמ' ט') אני ה' עושה חסד משפט וצדקה בארץ. לכן עושה חלוק ביניהם בהמשך היודי"ן שאחר שאמר המגביהי לשבת המשפילי לראות כי השגחתו בכל היא, ומנהיג עולמו בשלשה דברים והם החסד והדין והרחמים, הרי יש כאן חמשה דברים שבהם יושלם ההנהגה, האחד שהוא יכול על הכל אף על הגבוהים ואם לא כן לא היה חס ושלום כח בידו להנהיגם וזה המגביהי לשבת שיושב בגבהי מרומים להנהיג כל הנמצאים, השני כי אינו עוזב את הפחותים והשפלים וזהו המשפילי לראות, ובשמים ובארץ שזכר אינו דבק אל המשפילי לראות כי אין השמים והארץ שפלים, רק פירוש

המשפילי לראות ואת כל רואה כל אשר בשמים ובארץ, ואחר כך זכר שלש מדות שבהם הקדוש ברוך הוא מנהיג עולמו והוא החסד והדין והרחמים כמו שהתבאר ולכך מחלק ביו"ד המשך בין כל אחד ואחד. וחותם הללויה כדי לסיים בהלל הלל בתחלה והלל בסוף מורה לך שאין בכל מעשיו רק הלל, וכן תמצא בהודו לה' שמתחיל בהודו וסיים במזמור בהודו וכן בהלל הגדול פתח בהודו וסיים בהודו:

בצאת ישראל ממצרים בית יעקב מעם לועז. כל השבח הזה כפול, היתה יהודה לקדשו ישראל ממשלותיו וכן הים ראה וינוס הירדן יסוב לאחור וכן ההרים רקדו כאילים גבעות כבני צאן, וכן בסוף המזמור מלפני אדון חולי ארץ מלפני אלוה יעקב וכן ההופכי הצור אגם מים חלמיש למעינו מים כפל הלשון, וזה אחר שסדר הנהגת הקדוש ברוך הוא את העולם בדבר שהוא הנהגת העולם ואינו יוצא מן הטבע, התחיל אח"כ לספר בדברים שהם למעלה מן הטבע אשר השם יתברך מחדש בעולמו, וכל הדברים אשר זכר אח"כ כולם הם חדוש ונפלאות אשר יעשה הקדוש ברוך הוא בעולם. והתחיל בצאת ישראל ממצרים בית יעקב מעם לועז, פי' זה כי יש לישראל שתי שמות ישראל ובית יעקב, שם יעקב במה שהם אומה זאת בלבד, אמנם שם ישראל מצד מעלתם וחשיבותם שדבק בהם כח עליון, וכן אומת מצרים זכר להם שתי שמות, השם האחד במה שהם אומה בלבד, השם השני מה שדבק בה כח עליון שכל אומה דבק בה כח עליון, רק כי ישראל דבק בכח קדוש שהם חלק השם יתברך והאומות בכח שר של מעלה. ואמר שהיה השעבוד לישראל במה שהם ישראל תחת יד מצרים ושעבוד בית יעקב תחת עם לועז, וכאשר יצאו ממצרים אז נעשה ישראל להקדוש ברוך הוא לעם להיות יהודה שהוא ראש ונשיא לישראל לקדשו, כי מאחר שהובחר שבט יהודה למלכים הנה הוא לקדשו למשוח ממנו מלכים בשמן קדש והקדושה הזאת מורה על קדושה אלקית. ואמר לשון נקבה היתה יהודה, כי ר"ל שהיתה יהודה לשמו יתברך כאשה שהיא מקודשת לבעלה כך היתה יהודה מקודשת לשמו, ועוד שאם כתב היה יהודה לקדשו היה חס ושלוש משמע שיהודה קדוש אצל הקדוש ברוך הוא, וכל קודש הוא יותר במעלה ממי שהוא קודש לו שדבר שהוא קודש אל האדם יותר במעלה מן האדם, לכך כתב היתה יהודה לקדשו שקדושתו של יהודה שמקבל הקדושה מן השם יתברך כמו הנקיבה שמקבלת הקדושה מן הבעל כן יהודה מקבל הקדושה. ישראל ממשלותיו שממשלתו של הקדוש ברוך הוא על ישראל כי נקרא אלקי ישראל בפרט. ומאחר שהיתה היציאה הזאת בדרך שינוי מן מנהגו של עולם, וכל הדברים הנעשים שלא במנהגו של עולם הם יותר במדריגה ובמעלה מן הדברים אשר נעשו במנהגו של עולם, מפני כך היו כל הדברים שנמשכו מן היציאה כפולים להורות מדריגה על מדריגה, היתה יהודה לקדשו ישראל ממשלותיו וכן הים ראה וינוס כולם כפולים להורות על דבר זה כי היתה היציאה למעלה במדריגה מן מנהגו של עולם, והבן הדבר הזה:

ומה שאמר הים ראה וינוס הירדן יסוב לאחור אף על גב שלא היו ישראל אצל הירדן פירשו רבותינו ז"ל (שו"ט תהלים קי"ד) כיון שלקה גבירתה שהוא הים שפחה לקה עמה. ודבר זה נתבאר למעלה אצל ויבקעו המים ויבקע הים לא נאמר אלא ויבקעו המים, וזה שאמר הים ראה וינוס הירדן יסוב לאחור:

ומה שזכר ההרים רקדו כאילים גבעות כבני צאן יותר ממה שזכר שאר הנמצאים, שבא לומר כאשר יצאו ישראל ממצרים היה זה על ידי השם יתברך אשר הוציאם, ולפיכך לא היתה היציאה בענין טבעי רק הכל יוצא מן הטבע שהיה פועל הקדוש ברוך הוא נסים ונפלאות, וכאשר הוצאה על ידי הקדוש ברוך הוא שהוא קדוש לפיכך הנמצאים כמו הים והירדן בורחים מפני קדושתו יתברך ואלו הנמצאים רחוקים מן קדושתו יתברך, וזה כי אלו הנמצאים כמו הים והירדן נוטים לענין החומר והם רחוקים מן הצורה כמו שכבר נתבאר, ולפיכך דבר שאין לו צורה כלל ואין לו שלימות כלל של צורה כמו המים לא יוכלו לעמוד מפני הקדוש והנבדל, וכן ההרים בעבור שהם בעלי חומר גס אין עמידה להם בפני הקדוש והנבדל, ולפיכך

אלו שני מציאות הים ראה וינוס ההרים רקדו כאלים כלומר שאין עמידה לנמצאים בעלי חומר בפני קדוש נבדל. ואלו שתי מציאות בפרט הם חומרים אם הים מצד שהמים הם בלתי צורה כי המים אין להם שלימות וכן ההרים בעלי חומר גס, ולפיכך אמרו ז"ל בפרשת בא בשמות רבה (פ' י"ג) הארץ ממה נבראת מן העפר שתחת כסא הכבוד נטל הקדוש ברוך הוא וזרקו על פני המים ונעשה ארץ וצורות קטנים שבה נעשה הרים וגבעות שנאמר בצקת הרים למוצק ורגבים ידבקו, הרי כי נחשבו ההרים והגבעות חומר גס כמו צורות והם אין להם יחוס אל השם יתברך בעבור קדושתו של הקדוש ברוך הוא שהוא נבדל מן החמרי. וכאשר הוציא הקדוש ברוך הוא את ישראל ממצרים הוציא אותם בקדושתו שהוא נבדל מן החומר הטבעי, לכך היה עושה עמהם נסים ונפלאות בשנוי טבע העולם, לכך מפני קדושתו הים ראה וינוס הירדן יסוב לאחור. וכל ענין הזה כי היה עליו ישראל ביציאת מצרים למעלה מדברים החמרים הטבעיים עד שכל הדברים החמרים הבלתי נבדלים נחשבים לאין, וזהו הים ראה וינוס הירדן יסוב לאחור וגו':

מה לך הים כי תנוס הירדן תסוב לאחור וגו' מלפני אדון חולי ארץ מלפני אלוה יעקב. פירוש מלפני האדון המחולל הארץ כי מאחר שהוא אדון אין משותף יחד האדון עם מי שהוא אדון לו, ולפיכך הארץ אין עמידה לה עם מדריגת האדון שלה וגם כן לא יעמדו הים והירדן ושאר הנמצאים במדריגת שמו יתברך, ודבר זה אינו גורם רק שנוי בלבד. אבל שנוי הים לגמרי עד שלא נמצא וכן הירדן יסוב לאחור לגמרי, אין זה מצד שהוא יתברך פועל והנמצאים מקבלים הפעולה רק דבר זה מלפני אלוה יעקב שהוא קדוש נבדל מן החומרי כמו שאמר (ישעי' כ"ט) והקדישו את קדוש יעקב, ולפיכך הזכיר אלקי יעקב לפי שנקרא אלוה יעקב על שם הקדושה כמו שהתבאר בפרק מ"ד ע"ש:

ההופכי הצור אגם מים חלמיש למעינו מים. כלומר מפני קדושתו הופך הצור החזק אל אגם לעשות ממנו אגם מים שהוא דבר נמס כמו המים, וכל זה מפני שלא יוכלו הנמצאים לעמוד מפניו והצורים החזקים נהפכו מפניו למים. כי כאשר יאמר על דבר שיהפך חזקו ותקפו ללא דבר נאמר ויהי למים כדכתיב (יהושע ז') וימס לבב העם ויהי למים, ובשביל זה היה הים בורח וההרים רקדו כאילים שלא יוכלו לעמוד מפני קדושתו. ושני היוד"ן נוספים חולי ההופכי באו לחלק בין פעולה לפעולה, כי חלוק יש בין אשר מחולל את הארץ ובין אשר ההופך הצור אגם מים. וכמו שהמזמור אשר לפני זה באו יוד"ן לחלק בין הפעולות, כי המזמור הראשון מיוסד כי הנהגת המציאות הוא בחמשה דברים המגביהי המשפילי מקימי מעפר דל מאשפות ירים אביון להושיבי עם נדיבים עם נדיבי עמו מושיבי עקרת הבית אם הבנים, ולומר כי באלו חמשה דברים יושלם הנהגה האלקית כמו שהתבאר, ולכך מחלק את ההנהגות בחמשה יוד"ן לתת הבדל ביניהם ועל ידי מספר זה יושלם הכל כי אין זה כזה, והם נגד הה"א שבה ברא הקדוש ברוך הוא את העולם וראוי שתהיה ההנהגה בחמשה דברים, ומזמור זה על שני דברים כמו שהזכרנו למעלה שכל הדברים הנזכרים במזמור זה הם כפל כי מזמור זה בא על שנוי הטבע ונסים שעשה בעולם, וכבר אמרנו כי כל נס נעשה למעלה מן הטבע והוא במדריגה שניה לכך מחלק בשני יוד"ן בלבד, והבן הדברים כי הם אמתיים בלי ספק:

ומה שהוסיף וי"ו על למעינו מים שהיה לו לומר למעין מים הוי"ו להמשיך הדבר להפסיק, וכך פי' כי הוא יתברך ההופך חלמיש המעין, ולא שיהיה הרצון בזה לעשות מעין להשקות האדמה ובשביל כך פועל דבר זה להפך החלמיש למעין, רק מפני קדושתו ורוממותו הכל נמס ונעשה למים שהמים הם דבר נמס, וכמו שאמרנו כי כל הנמצאים נעשים לפניו לאפס לכך נס הירדן והירדן נסב וההרים רקדו כאילים:

והלל זה נחלק לשנים קודם הסעודה ואחר הסעודה. והטעם כדי שיהיה נאמר ההלל על פסח והמצה ויהיה ההלל כולל עליו לפניו ולאחריו ובזה נאמר ההלל על פסח, ואילו היה לפניו או לאחריו הכל לא היה נראה שההלל הוא על הפסח, ועכשיו לנו אכילת מצה במקום פסח ולפיכך יש לחלק ההלל קודם הסעודה ואחר הסעודה. וכיון שכך ראוי לעשות אין האכילה הפסק, ולפיכך יש לנו לברך בתחלה ולא אחר הסעודה כי הסעודה אינה הפסק שכך הוא המצוה אין כאן הפסק כלל, דלא גרע מן גביל לתורא דלא הוי הפסק כיון דצריך להאכיל לבהמתו קודם שיאכל ולכך לא הוי הפסק, הכי נמי הסעודה לא הוי הפסק שכך תקנו שיהיה ההלל נאמר על פסח ומצה ודי בברכה שברך בתחלה וכך המנהג והוא נכון, דכיון דתקנו רבנן להפסיק בסעודה חזו רבנן דלא הוי הסעודה הפסק ואם כן למה לא יברך עליו בתחלה, ועוד כל מצוה שהתחיל בה אין השיחה הפסק כמו שכתוב בטור או"ח וה"נ לא שנא. והר"ן האריך בזה בפרק ערבי פסחים עיין שם, ורב האי גאון אמר שאין לברך על הלל בליל פסחים שאינו מצוה כמו שאמר לפיכך אנחנו חייבים להודות להלל לשבח וכו', ואשמועינן כי אנחנו חייבים מעצמנו להלל לשבח לפאר שכיון שהוא כאלו אנחנו יצאנו ממצרים, וכמו שהם קראו הלל בשביל הנס בלבד כך יש עלינו ליתן שבח והלול להקדוש ברוך הוא. ואין זה ראיה דאף על גב שאנו חייבים מעצמנו גם כן אנו מצווים על זה, ואם לא נצטוונו על זה אף על גב שאנו מחויבים מכח סברת הלב לא היה השכר כל כך גדול כמו עתה שאנו חייבים להלל, ועוד ההלל הוא אינו אלא בלב שיהיה מחזיק טובה למי שעשה לו נסים ונפלאות, ואם לא יבין מה שאמר אינו צריך לומר ההלל שהרי אינו מבין ההלל, אבל רבנן קבעו שיקרא הלל בפה כמו שאנו מברכין על מקרא ההלל אף על גב שאינו מבין מה שאמר כי קריאת הלל הוא המצוה. ועוד אף על גב שאנו אומרים לפיכך אנחנו חייבים היינו שיהלל להקדוש ברוך הוא על הנס ואינו מחויב בליל זה דוקא רק כל זמן שירצה, אבל רבנן תקנו ההלל בליל היציאה, לכך יש לברך כאשר יאמר הלל שתקנו חכמים וכן הוא דעת הרמב"ן ז"ל וכך הוא המנהג וכדאי הוא לסמוך על דבריו ומכל שכן שהסוגיא של הירושלמי דברכות מסייעו כמו שהביא הר"ן ז"ל, אף על גב שהר"ן ז"ל דחה הראיה של הירושלמי אין הדברים ברורים ואין כאן מקום להאריך. ואם תאמר למה אין מברכין על הגדה שהרי מצוה לספר ביציאת מצרים והיה לנו לברך על המצוה זאת, ויראה כיון דעיקר הדבר הוא מחשבת הלב דצריך להבין מה שאמר ואם לא כן לא הוי מידי, וכיון שהעיקר הוא בלב לא שייך ברכה אלא במצוה שעיקר שלה במעשה, ומברך אשר קדשנו כי המעשה הוא עיקר ולפיכך אין מברכין על הגדה, ובתלמוד תורה אנו מברכין לעסוק בדברי תורה שכל עסק שיש בו בתלמוד תורה הוא המצוה אף על גב שאינו מבין מה שאמר רק שגורס כך ואינו מבין הוי נמי מצוה לכן הברכה לעסוק בדברי תורה, וכן אנו מברכין על מקרא מגילה ולקרא את הלל שהקריאה הוא עיקר בין שיבין או שלא יבין, שכך תקנו חכמים לקרא את הלל ולקרא את המגילה ואפילו אינו מבין ולפיכך שם יש ברכה. והרשב"א ז"ל תירץ דכיון שאין שעור לדבר דאפילו אמר דבר אחד מספור יציאת מצרים סגי לכך לא תקנו ברכה על זה. ואין זה דבר מספיק דמה בכך שיוצא בספור אחד וכי בשביל כך לא יברך אלא כמו שאמרנו דלא סגי אלא אם כן מבין הדברים אשר יספר. וחותרם בגאולה לומר אשר גאלנו וגאל את אבותינו ליתן ברכה והודאה על הגאולה, ומפני שהזכיר שהשם יתברך גאלנו וגאל אבותינו ורצה להזכיר שהשם יתברך יגאל אותנו לעתיד גם כן אמר הגיענו הלילה לאכול בו מצה ומרור, כלומר שזכינו אל הלילה שבו גאלנו ולעבוד עבודתו שצונו בשביל הגאולה כן יזכנו לרגלים אחרים, ומפני שהרגלים זמני שמחה אמר שיהיו בשמחה שלימה שנהיה שמחים בבנין עירך וששים בעבודתך כמו שאנו מקיימים עבודתו במצה ובמרור וכו' וחותרם בגאולה:

פרק סג

ויטול ידיו ואמר' שם (פסחים קט"ו ע"ב) כיון דבעי למימר אגדתא והלילא דלמא אסח דעתיה ונגע. לפי סוגיא דשמעתא יש ליקח הפרוסה המונחת בין השלימות ויברך שתי ברכות המוציא לחם מן הארץ ועל אכילת מצה ויאכל מן הפרוסה, שכך משמע הסוגיא דגמרא בפרק כיצד מברכין (ברכות ל"ט ע"ב) דאפליגו שם אתמר הביאו לפניו פתיתין ושלימין אמר רב הונא מברך על הפתיתין ופוטור השלימה ורבי יוחנן אמר שלימה מצוה מן המובחר ומסיק אבל פרוסה של חטים ושלימה מן השעורין דברי הכל מברך על הפרוסה של חטים ופוטור את השלימה אמר רב נחמן וירא שמים יוצא ידי שתיהם דמר בריה דרבינא מניח פרוסה בתוך השלימה ובוצע אמר רב הכל מודים בפסח שמניח פרוסה בתוך השלימה ובוצע מאי טעמא לחם עוני אמר רחמנא אמר רבי אבא בשבת חייב לבצוע על שתי ככרות ע"כ. והא דקאמר שמניח פרוסה בתוך השלימה ובוצע לענין פרוסה של חטים ושלימה מן השעורין, משמע שבוצע על הפרוסה לא על השלימה דכיון דלענין אכילה חטין עדיף ליה בוצע מן הפרוסה רק לענין הדור הברכה מניח השלימה עמה וסגי בזה דמברך על השלימה, וכהאי גונא כי אמר כי הכל מודים בפסח שמניח פרוסה תוך שלימה ובוצע היינו שיברך על הפרוסה, דלענין דבעינן לחם משנה סגי במה שמברך על השלמה דודאי לא בעינן לחם משנה שלם רק משום כבוד השבת וכמו דלענין ברכת המוציא סגי להדור ברכה כשמניח עליו השלימה עם הפרוסה אבל בוצע מן הפרוסה. וטעמא דמלתא כדאמרין מה דרכו של עני בפרוסה לענין אכילה קאמר ולא לענין ברכה ולענין ברכה דבעינן הדור מניח שלימה עמה כך יראה הסוגיא. ויש מי שמפרש שמברך על השלימה המוציא ועל הפרוסה אכילת מצה ואוכל משניהם כי ראוי לברך על השלימה המוציא דהא לא בעינן פרוסה רק לענין לחם עוני, ואינו כדאי להשיב דאם כן למה הכל מודים שמניח הפרוסה בתוך השלימה ובוצע למה יניח הפרוסה בתוך השלימה, בשלמא אי בצע ליה מפרוסה ואכל מן הפרוסה משום לחם עוני כיון דבצע ליה מפרוסה הכי נמי לברך עליו המוציא ולא בעינן שלימה רק להדור הברכה ובשביל לחם משנה אבל אם נאמר דבצע לה משלימה למה מייתי לחם עוני עם השלימה דהא לחם עוני לא צריך כלל לברכה, והוי לברך אשלימה המוציא ולאכול ממנה ולאכול מפרוסה לשם לחם עוני ולא שיניח הפרוסה תוך השלימה. ועוד איך יתכן זה דאם אכל לשלימה תחלה הרי באותה אכילה יצא ידי מצה וכיון דבאותה אכילה יוצא ידי מצה ובעינן לחם עוני דהיינו פרוסה והא שלימה הוי, ואין לומר דאוכל משתיהם כאחד מן הפרוסה ומן השלימה גם זה תימה דכל מידי דליתא בזה אחר זה בבית אחת נמי ליתא, וכיון שאם היה אוכל מן השלימה ואחר כך מן הפרוסה לא היה מקיים לחם עוני בפרוסה וכשאכלם בבית אחת נמי לא הוי מידי כלל דהא אוכל נמי מן השלימה, וכך קיימא לן דכל מידי דליתא בזה אחר זה בבית אחת נמי ליתא כדאיתא בפרק האיש מקדש (קידושין נ' ע"ב) ובכמה דוכתי. ולפי זה אנו שנוהגין לברך על שתיהן ולאכול משתיהן כמו שפסק הטור, לא היה זה תקנה כלל שאם חייב לברך אכילת מצה על פרוסה דוקא אם כן כשמברך המוציא על שלימה ואכיל ליה ויצא בה ידי מצה לא הוי זה פרוסה אלא שלימה. מה שנראה לפי ע"ד אמרתי, ומכל מקום אין ראוי לשנות המנהג משום שיש לפרש דהא דאמרין בפרק כיצד מברכין שמניח פרוסה בתוך השלימה ובוצע, פי' בוצע מאיזה שירצה או משתיהם או מאחת מהן דאין קפידא רק שיניח פרוסה תוך שלימה, וכאן יש פרוסה הרי יש כאן עניות ויבצע מאיזה שירצה והכל תליא בברכה שמברך על שלימה ופרוסה, אבל לענין בציעה אין קפידא דאם כן הוי ליה לפרש מאיזה יבצע ומדקאמר סתם ובוצע פירושו מאיזה שירצה. ולענין המצות שצריך לו רב אלפס פסק דדי לו בפרוסה ושלימה דאף על גב דבשאר ימים טובים בענין נמי לחם משנה, שהרי טעם לחם משנה מפני תוספת עומר שמצאו ביום ששי ולכך בא לחם משנה, וביום טוב נמי הוי אותו תוספת שהרי לא היה יורד מן ביום

טוב, דרך אמרינן בברייתא במכילתא (בשלח) שלא היה יורד מן ביום טוב כמו בשבת ואתא לחם עוני וגרעא לפלגא וסגי בפרוסה ושלמה, והרא"ש הקשה על זה דמאי שנא פסח משאר יום טוב דלא מברכינן על לחם משנה, אלא ודאי בעינן לחם משנה כמו בשאר יום טוב וצריך שתי שלימות ללחם משנה אף בחול ופרוסה ללחם עוני כך הם דברי הרא"ש. וכדברי הרא"ש אנו נוהגין וסוגיא דשמעתין מסייע לן דהא משמע הא דקאמר רב פפא הכל מודים בפסח שמניח פרוסה תוך השלימה דאתא להוסיף, דומיא הא דאמרינן גבי פרוסה של חטים ושלמה של שעורין דמוסיף לברך אשתים אף על גב דלא צריך שתים ה"נ משמע דבא להוסיף ולא לגרוע. ולדברי הרא"ש ניחא דהכי פירושו הכל מודים בפסח דאיכא נמי טעמא דבעינן שלימה משום הדור ברכה ואיכא נמי טעמא דבעי פרוסה משום לחם עוני והכל מודים שמניח פרוסה בתוך השלימה, ולא דוקא חדא שלימה אלא שתי שלימות וקאמר שלימה דלא איירי כאן לענין לחם משנה, וכדי שלא תטעה דלא בעי רק חדא קאמר אחריו הכל מודים בשבת דחייב לבצוע אשתים וה"נ ביום טוב. אבל לדברי רב אלפס הא דאמר אבל פרוסה של חטים ושלמה של שעורין ד"ה מניח פרוסה בתוך השלימה היינו להוסיף, והא דאמר לענין פסח שמניח פרוסה לגרוע, ואי לאו טעמא דלחם משנה היה בפסח מברך על פרוסה בלבד רק משום לחם משנה מביא שלימה, והכל מודים דמניח פרוסה בתוך השלימה משמע דהוי כמו שאמר לענין פרוסה של חטים ושלמה של שעורין שיחבר שלימה ופרוסה יחד בשביל ברכת המוציא, ולרב אלפס ז"ל אין זה כן רק השלימה משום לחם משנה, ומכל שכן דלא ניחא לישנא דמניח פרוסה בתוך השלימה רק הוי ליה לומר הכל מודים לענין פסח שמברך על פרוסה ושלמה, דלשון מניח משמע שמצרף ומחבר ביחד שני דברים מחולקים דפרוסה הוא בשביל לחם עוני ושלמה משום ברכה ולא כדברי רב אלפס. אלא דקשיא לי מנלן דבעינן לחם משנה ביום טוב, ואי בשביל זה שלא היה יורד מן ביום טוב מנלן דמצאו לחם משנה בפעם אחד כמו שהיה בערב שבת שמא לקטו וחזרו ולקטו עד שהיה להם לחם משנה, ולא שהיה נעשה נס להם שמצאו לחם משנה אף על גב דלא כיון ללקט יותר דזה לא הוי כי אם בערב שבת, ובערב יום טוב היו לוקטין עד שהיה להם שני עומרים ואין זה נס בערב יום טוב. ועוד ראייה שדוקא גבי שבת שייך לחם משנה, דבמדרש שוחר טוב (תהלים צ"ב) אמרו על כן נותן לכם לחם יומים כל עסקה של שבת כפול עומרה כפול שני עומרים לאחד קרבנה כפול וביום השבת שני כבשים עונשה כפול מחלליה מות יומת שכרה כפול וקראת לשבת עונג ולקדוש ה' מכובד אזהרתה כפול זכור ושמור ע"כ, הרי דוקא בשבת שייך שני עומרים ולא ביום טוב כמו כל הני דחשיב לא שייך ביום טוב אלא בשבת, אם כן עומר כפול לא היה אלא בשבת מפני שכל ענין השבת כפול והטעם ידוע למבינים ענין הכפילות ואין כאן מקומו. ומעתה יתורץ הא דאיתא בב"ר (פ' י"א) ויברך אלקים את יום השביעי ברכו במן עומר לגלגולת וקדשו במן שלא ירד מן בשבת, ומה ברכה יש בשבת כיון שאף ביום טוב היה אלא הברכה היה בשבת שמצאו שתי עומרים לגלגולת ולא ביום טוב ולפיכך ברכו במן. ואף שביום טוב נמי לא ירד, דבר זה אין קדושה מה שלא ירד בו מן, אבל דבר זה נקרא קדושה מה שמצא כל אחד בערב שבת שני עומרים כדי שלא יהיה צריך לירד בשבת ועתה היה זה קדושה מה שלא ירד בשבת, אבל מה שלא ירד ביום טוב והוצרך לטרוח וללקט שני עומרים בערב יום טוב מה הרויחו בזה ואין כאן קדושה של מן. ויש ליישב דמכל מקום לא היה יורד המן ביום טוב ולקטו לחם משנה בערב יום טוב ולא הבאיש כמו שאר ימים שאם הותירו הבאיש ולפיכך לחם משנה ביום טוב ג"כ. ונוהגים ליקח שלש מצות כדברי הרא"ש ועל שלימה לעשות כריכה זכר למקדש כהלל כמו שיתבאר:

ויברך המוציא לחם מן הארץ ואח"כ על אכילת מצה ויאכל המצה בהסבה והרמב"ם פסק שיש לאכול המצה בחרוסת, וכן פסק ר"ע. והשיבו עליו דאין החרוסת מצוה רק עם המרור, וכן מוכח מן הגמרא דהא לתנא קמא דחרוסת לאו מצוה ומטבל בחרוסת משום קפא דהיינו שרף החזרת בודאי לא היה מטבל

המצה רק החזרת בלבד, הכי נמי למאן דאמר חרוסת מצוה לא מטבל רק החזרת ולא המצה דאם לא כן מה צריך לאפלוגי נראה אם תקנו לטבל המצה אם כן לאו משום קפא, ודוחק לומר דבהא גופיה פליגי אי יחייב לטבל המצה דאם כן ליפלגו בהא, ועוד דלא שייך חרוסת במצה כי המצה זכר לחירות והחרוסת זכר לטיט והאיך יתחברו ביחד ולפיכך אין טיבול בחרוסת אל המצה. ויברך על המרור וישקענו בחרוסת ולא ישהנו בתוכו דלא לבטל טעם מרירותו, ויברך על אכילת מרור, וסבר תנא קמא שלא הוי מצוה אלא משום קפא פירוש שרף החזרת שהוא קשה והחרוסת מבטלו, ורבי אלעזר בר צדוק סבר שהוא מצוה, ומפרש בגמרא מאי מצוה ר' לוי אמר זכר לתפוח ורבי יוחנן אמר זכר לטיט אמר אביי הלכך חרוסת צריך לקיוהי וצריך לסמכיה לקיוהי זכר לתפוח לסמכיה זכר לטיט תני' כותי' דר' יוחנן תבלין זכר לתבן חרוסת זכר לטיט ע"כ. וביאור זה דר' אלעזר סובר חרוסת מצוה מפני שלא נזכר במרור רק שמררו את חייהם בעבודה קשה ויש מרירות לאדם בעבודה קשה אבל אינו מרירות גמור, לכך עושין זכר לטיט ואין דבר יותר קשה מן מלאכת הטיט שכן אמרו ז"ל בש"ד (פ"א) אצל ויצא משה וירא בסבלותם שאין מלאכה קשה ממלאכת הטיט לכך בא הרמז שהיה המרירות במלאכת הטיט שאין מלאכה קשה יותר. ולמ"ד זכר לתחת התפוח עוררתין יש לדקדק מה ענין זה אל המרור, יותר היה ראוי לטבל המצה בחרוסת שגם הוא זכר לגאולה כי תחת התפוח עוררתין אין זה מענין שיעבוד. אבל הענין הוא כך כאשר היה נמשך עליהם מדת הדין הקשה גרם להם דבר טוב להיות דבקים במדת הדין והיו יולדות שלא בצער תחת התפוח, כי הלידה במדת הדין כדכתיב (בראשית ל') ויפתח אלקים את רחמה והדבר הזה הוא ידוע למבינים ולחכמים, ולכך במרור תולה דבר זה מה שכתוב תחת התפוח עוררתין שמה חבלתך יולדתך שהיו יולדות שלא בצער ולעיל נתבאר מאמר זה באריכות שם תדע להבין מה ענין התפוח אל המרור. ומפני שבזמן שהיה פסח פליגי הלל ורבנן הלל סובר שיש לאכול פסח מצה ומרור כאחד דכתיב על מצות ומרורים יאכלהו, ורבנן ס"ל אפילו זה בפני עצמו וזה בפני עצמו ולא אתמר הלכתא לא כמר ולא כמר ולכך עבדינן זכר למקדש אחר שאכל מצה בפני עצמה ומרור בפני עצמו יעשה זכר למקדש לאכול מצה ומרור כאחד. אבל בתחלה אין לעשות זה שיאכל מצה ומרור ביחד דאתא מרור דרבנן ומבטל טעם מצה דאורייתא, לכך אח"כ יעשה כריכה כהלל, ויטבל הכריכה של מרור בחרוסת. דודאי כיון דלהלל לא היה אוכל בזמן בית המקדש המצה והמרור אלא עם פסח והיה צריך לחרוסת משום מרור אם כן היה טובל הכריכה בחרוסת לכך יש לו לטבל בחרוסת. אבל לא ראיתי נוהגין לטבול הכריכה בחרוסת דכיון שהכריכה אינו רק זכר למקדש בלבד אין צריך לעשות בחרוסת, דכל כך אין צריך ודי כשיעשה כריכה בלבד למצה ולמרור. וצריך הסבה, אף על גב דאיכא מרור בהדיא ומרור לא צריך הסבה, אין זה קשיא דהא זכר למקדש עבדינן ובמקדש כיון דכתיב על מצות ומרורים יאכלהו אם כן הפסח עיקר וטפל גביה המצה והמרור שכן משמע על מצות ומרורים יאכלהו, וכיון שהפסח שהוא זכר לחירות עיקר צריך הסבה ואף על גב דעתה אין פסח זכר לפסח צריך. ועוד דודאי אף על גב דמרור לא צריך הסבה אי בעי אכיל ליה בהסבה, וכיון דאי בעי אכיל ליה בהסבה ומצה בעי הסבה חייב בשביל המצה ואין המרור מעכב עליו דמצי לאכול ליה בהסבה. ופסק בטור שבשיחת חולין אל יפסיק עד שיעשה כריכה כדי שיעלה ברכת מצה ומרור גם כן לכריכה ע"כ, וצריך לפרש דבריו אף על גב שכל מצוה שהתחיל בה יוכל להפסיק בה ולא הוי הפסק אחר שהתחיל במצוה, ויותר מזה נ"ל שאם התחיל לאכול מצה אף על גב שלא אכל כל הכזית והפסיק שאין צריך לחזור ולברך וכן בכל מצוה שהתחיל בה, ואם כן למה נאמר שאין להפסיק בדבור עד שיעשה כריכה הרי כבר התחיל במצוה, וי"ל כיון דלהלל עיקר המצוה הוא שיאכל שלשתן יחד אם כן מה שאכל כל אחד ואחד בפני עצמו לא התחלת מצוה הוא ואין להפסיק. ועדיין יש להשיב דהלל לא בעי אכילת שלשתן ביחד רק בזמן דאיכא פסח אבל השתא זכר למקדש עבדינן וכיון דלא הוי רק זכר למקדש לא בעי ברכה כלל, וכך מוכח בערבי

פסחים (פסחים קט"ו ע"א) דקאמר והשתא דלא אתמר הלכתא לא כמר ולא כמר מברך אמצה ואכיל לה ומברך אמרור ואכיל ליה והדר כרך מצה ומרור ואכיל בלא ברכה זכר למקדש. ומשמע דמותר להפסיק ואינו מברך על הכריכה דאינה רק לזכר דאי איירי בדלא הפסיק פשיטא דלא יברך, אלא ע"כ דהכי קאמר שלא יברך כלל שאינה אלא לזכר בעלמא, ואין לומר דמיירי בדיעבד דהא עיקר מצוה אתא לאשמועין ולא איירי בדיעבד רק לכתחלה אלא כמו שאמרנו. בלע מצה ולא לעסה יצא דאכילה קרויה בלע מרור לא יצא דבעינן טעם מרירות וליכא. אכלו לחצאין יצא ובלבד שלא ישהה בין אכילה לאכילה כדי אכילת פרס, והיינו שלא תהא מתחלת האכילה עד סוף האכילה שיעור שיוכל האדם לאכול ארבעה ביצים שזהו אכילת פרס:

ואוכלים כל צרכם ואחר האכילה יאכל כזית ממצה השמורה ונקרא אפיקומן מפני שאין להוציא אחריה מיני אכילה אחר המצה, וזהו אפיקומן שאין אומרים אחריה אפיקו מיני אכילה. וטעם זאת האכילה כדמוכח סוגיא דגמרא דערבי פסחים דכמו שאסור לאכול אחר הפסח דבר כדי שלא יתבטל טעם הפסח, כך לא יאכל אחר המצה כדי שלא יתבטל טעם המצה, ולפיכך יאכל כזית מצה באחרונה כדי שיהיה אותו הטעם נשאר בפיו, וכן מוכח בדברי התוס' דזה הוא הטעם של אכילת מצה באחרונה. ואף על גב דיש שתי לשונות דללישנא קמיינתא אין לאכול אחר המצה וללישנא בתרא מותר לאכול אחר המצה, פסק רב אלפס כלישנא קמא דההוא לישנא דגמרא דלישנא בתרא מר זוטרא מתני לה ולא הוי לישנא דגמרא. ורשב"ם פי' דמצה הנאכלת באחרונה זכר למצה הנאכלת עם הפסח בזמן שבית המקדש קיים, ואחר אותה מצה שאנו אוכלין זכר למצה הנאכלת אין אוכלין אחריה דבר. והרא"ש פירש שהמצה באחרונה זכר לפסח עצמו שהוא נאכל על השובע באחרונה לפיכך נתנו לאותה מצה כל דין פסח שאין נאכל אחריה, משמע מדבריהם דמשום מצה עצמה לא אסרינן מלאכול אחריה, וצריך עיון דפריך בגמרא תנן אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן אחר הפסח אין אחר המצה לא, ולדברי הרא"ש דפי' שהמצה שאנו אוכלין זכר לפסח עבדינן הא טעמא דמצה הוא בשביל זכר הפסח גופיה ובודאי דוקא אחר הפסח אין מפטירין ולא אחר המצה והך מצה באחרונה הוא זכר לפסח ושם פסח עליה, ואי הוי תנא אין מפטירין אחר המצה אפיקומן הוי משמע אפילו בזמן הפסח דלא עבדינן זכר לפסח לא. ולפי' רשב"ם גם כן קשיא, כיון דס"ל משום דהך מצה היא זכר למצה הנאכלת עם פסח אין אוכלין אחריה דבר, אבל משום המצה שפיר מפטירין, אם כן שפיר תנא אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן דהא בפסח לחוד תליא דהא משום המצה מצי אכיל ליה, והוי ליה לתרוצי דהכי קאמר אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן וכל שהוא משום מצות הפסח כגון מצה הנאכלת עם הפסח שזה בכלל פסח הוא, ועוד לפירוש רשב"ם מאי שנא דאנו אוכלים מצה זכר למצה הנאכלת עם הפסח, והיה לנו לאכול בסוף גם כן מרור זכר למרור הנאכל עם פסח. ועוד קשיא דקאמר בגמרא לימא מסייע ליה הדובשנין והסופגנין ממלא אדם כריסו מהם ובלבד שיאכל כזית מצה באחרונה באחרונה אין בראשונה לא, ומאי דייק בזה בודאי בראשונה לא דהא בעי לאכול כזית באחרונה זכר לפסח שנאכל על השובע ולכך קאמר באחרונה, ולא משום שאסור לאכול אחר מצה דבר רק שיהיה נאכל על השובע זכר לפסח או למצה הנאכלת עם הפסח, ומכל מקום אי אכיל לכזית מצה באחרונה על השובע מותר לו לאכול עוד. אלא מחוורתא כדאמרינן דמצה שאנו אוכלין באחרונה כדי שיהיה נשאר טעם מצה בפיו ותו לא מידי וכן מוכח מדברי התוספות:

ואם אמר הב לן ונברך ושכח לאכול מצה באחרונה יטול ידיו ויברך המוציא לחם מן הארץ ויאכל מצה. ואם ברך ושתה כוס שלישי הרי בין כוס שלישי ובין כוס רביעי לא ישתה כל שכן שלא יאכל כך יראה. ויש מפרשים כיון דהיה לו לאכול אפיקומן ולא אכל נמצא שלא היה זה כוס שלישי ומותר לו לאכול אחר

ברכת המזון ולברך פעם שניה וישתה כוס ברכת המזון והוא עולה לכוס שלישי. ודברי תימה הן אף על גב שאכל אחר המצה בשביל זה לא נאמר שלא יצא ידי ארבע כוסות, אלא שלא היה לו לאכול אחר המצה כדי שיהיה נשאר טעם מצה בפיו, לפיכך בשביל שאכל אחר המצה לא נאמר שנמצא כוס שלישי של ברכת המזון לא נחשב כוס שלישי, לפיכך אסור לשתות אחר כוס שלישי ומכל שכן שלא לאכול אחריו דבר:

ואם ישנו כל בני חבורה אחר שהתחילו לאכול מצה באחרונה לא יאכלו עוד דחשיב כמו הסח הדעת, כך פסק הרשב"ם ז"ל והרא"ש ז"ל דהמשנה השנויה בסוף ערבי פסחים ישנו מקצתן יאכלו ישנו כולם לא יאכלו, גם כן איירי במצה בזמן הזה, ולפי דעתם וסברתם הולכים הרבה מן המפרשים שפירשו המשנה על המצה הנאכלת באחרונה שבאה זכר לפסח או לזכר המצה הנאכלת עם הפסח, וכן יראה מדעת רב אלפס ז"ל שהביא זאת המשנה בהלכות. והר"ז ז"ל פסק דלא שייך במצה האי טעמא, דמצה הבאה באחרונה אינה אלא שלא ישכח טעם מצה ולפיכך אין ענין למצה ענין זה דישנו מקצתן. והא דקאמר בגמרא אביי הוה יתיב קמיה דרבה חזא דהוה מנמנמ אמר ליה מנמנמ מר אמר ליה אין מנומי מנמנמ ותנן רבי יוסי אומר נתנמנמו יאכלו נרדמו לא יאכלו, לא היה יושב לפניו בתוך סעודת פסח ורבה התחיל לאכול מצה באחרונה, וקאמר על זה שאסור לו לאכול עוד מצה, דלא איירי כלל לענין פסח אלא דלפני זה מבעיא ליה ה"ד מתנמנמ וקאמר על זה דאביי הוה יתיב קמיה דרבה וחזי ליה דהוה מתנמנמ ואמר אביי אם זה הוא מתנמנמ או לא, והשיב לו רבה דזה הוא נמנמ דמתניתין דמחלקינן אליבא דר' יוסי בין נתנמנמו ובין נרדמו. ולי נראה שדעת רב אלפס ז"ל דהביא המשנה בתוך ההלכות, לא דסבירא ליה דמצה הבאה באחרונה זכר לפסח וכדין הפסח דין המצה, אלא שסובר בכל ענין היכא שישנו בתוך הסעודה לא יאכלו. וטעמא דמלתא, שתקנו רבנן שתי כוסות לפני הסעודה ושתיים לאחר הסעודה, ולפיכך מיד שהפסיקו ונתנמנמו לא יאכלו עוד דהוה הפסק וצריך לשתי כוסות אחרונות מיד אחר הסעודה, שאם יאכל עוד הוה כמו סעודה הנחלקת לשתיים וסעודה ראשונה יש לה כוסות לפני הסעודה וסעודה שניה יש לה לאחריה, ולא כך תקנו חכמים, שצריך להיות שני כוסות לפני הסעודה וב' לאחריה, ועוד שתקנו להפסיק בהלל באכילה והוא כמו שאמרנו כיון דבעי למיכל מצה בתוך הסעודה ויש לו לומר הלל על המצה שהיא זכר לגאולה לא הוה האכילה הפסק, אבל כשיאכל שתי סעודות בודאי הסעודה האחרת הפסק הוה, וזהו דעת רב אלפס והוא טעם הגון. ויראה שיש להחמיר אפי' לא התחיל לאכול מצה באחרונה אלא כל היכא שנרדמו כולם בתוך הסעודה לא יאכלו, דהא טעמא משום שצריך שני כוסות לפני הסעודה ושנים לאחריה, ואין חלוק דלעולם צריך שתהיה סעודה אחת, ואפילו נרדמו קודם שאכלו אפיקומן כיון שנרדמו אין להם לאכול עוד דהוה הפסק סעודה ובעינן שני כוסות אחר סעודה מיד בלא הפסק סעודה אחרת בינתים. והיכא שאמר הב לן ונברך והפסיק סעודה שלו אסור לחזור ולאכול דהוה שתי סעודות ומתעקרת תקנת חכמים שתקנו שני כוסות לפני הסעודה ושנים לאחריה, אף שלא מצאתי פי' זה בפירוש לשום אחד מן המפרשים. וכך הוא הדין לפי זה אם לא נרדמו רק נתנמנמו אפילו נתנמנמו כולם יאכלו, נרדמו דהוה יותר ממתנמנמ אם כולם נרדמו לא יאכלו אם מקצתן יאכלו, וכך איתא התם ישנו מקצתן יאכלו כולם לא יאכלו רבי יוסי אומר נתנמנמו יאכלו נרדמו לא יאכלו, והלכה כרבי יוסי דקאי רבה כוותיה לפירוש רב אלפס ז"ל והעומדים בשטתו, ורבי יוסי אסיפא קאי ותנא קמא אוסר ישנו ומשמע כל שישנו אם ישנו כולם לא יאכלו וקאמר דאם נתנמנמו אפילו כולם יאכלו ונרדמו הוא דאמרינן דאם כולם נרדמו לא יאכלו, וליכא למימר דרבי יוסי קאי ארישא דתנא קמא מתיר בישנו מקצתן וקאמר רבי יוסי דוקא בנתנמנמו יש להתיר אם נתנמנמו מקצתן אבל ישנו לא יאכלו אפילו מקצתן, דזה אין סברא לומר כך, דאם נתנמנמו לא חשיב שינה שהרי מחלק בין נרדמו ובין נתנמנמו אפילו כולם נמי לא הוה שינה ולא הוה הסח הדעת, ואם

בא ר' יוסי לומר אפילו אם כולם נתנמנמו יאכלו נרדמו אפי' מקצתן לא יאכלו ואין חילוק בין כולם ובין מקצתן, דלמה לנו לומר דפליגי בתרתי דר' יוסי אין מחלק בין ישנו מקצתן בין ישנו כולם, ות"ק לא מחלק בין נרדמו ובין נתנמנמו, ור' יוסי מחלק כיון דאין אנו מוכרחים לומר דפליגי כן. והרא"ש והרשב"ם פירשו דקאי ארישא וקאמר ישנו מקצתן יאכלו ובהא קאמר ר' יוסי נתנמנמו מקצתן דוקא יאכלו אבל נרדמו אפילו מקצתן לא יאכלו, והרמב"ן לא כתב כך ודבריו נראים:

כוס שלישי מברך על מזונו. ויש בני אדם קוראים מבית אחר לצרף לזימון וחוזר לביתו ושותה כוס שלו בבית שאכל. ומנהג עמי ארצות הוא זה, לא מבעיא היכא שמצטרף לגמרי בבית אחר לברכת המזון כיון דכבר ברך איך יחזור לאכול בביתו, וצריך נטילה וברכת המוציא. ולא מיבעי אם שתה כבר כוס ברכת המזון בבית שנצטרף לזימון דהוי מוסיף על הכוסות, ואפילו לא שתה כוס ברכת המזון סוף סוף כבר מפסיק סעודתו בברכת המזון ואם כן הסעודה הראשונה יש לה שני כוסות לפני המזון וסעודה השניה יש לה שני כוסות לאחר המזון ודבר זה לא תקנו חכמים, אלא אפילו אם רוצה להפסיק עד שאמר נברך שאכלנו דהוא ברכת הזימון ויחזור לאכילתו, הנה מחזיק עצמו במחלוקת הגאונים שרב האי ז"ל והראב"ד ז"ל פסקו שמי שהפסיק לשנים יחזור ליטול ידיו ויברך המוציא, ואף על גב שהרא"ש ז"ל פסק שאין צריך לחזור ולברך המוציא, וכתב דלא דמי להא דאמרינן משתי וברוכי בהדדי לא אפשר דהא הוא לא ברך רק מפסיק לאחרים. ותימה גדולה דמאי שני מתלמידי דרב דבפרק כסוי הדם (חולין פ' ע"ב) אמרו שם דרב ברונא ורב חננאל תלמידי דרב הוו יתבי בסעודה קאים עלייהו רב ייבא סבא אמרו ליה הב לן ונברך והדר אמרו הב לן ונשתה אמר להו רב ייבא סבא כיון דאמר הב לן ונברך אסור לכו למשתי, ובודאי התם איירי אף על גב שהיו רוצים לשתות אחר ברכת המזון דאם לא כן רק הסיחו דעתם מן שתיה לגמרי וכי בזה היו טועים תלמידי דרב שאחר שהסיחו דעתם מלאכול ולשתות יחזרו לאכול, רק היו סוברים שאין כאן הסח הדעת כיון שרוצים אחר ברכת המזון לשתות. ובהדיא בפרק ערבי פסחים (ק"ג ע"ב) קאמר שם שאפילו אם הכוס לפנייהם אם אמר הב לן ונברך צריך לחזור ולברך, והשתא אף על גב דלא ברכו רק שנתנו דעתם לברך ברכת המזון שהוא הפסק על מה שאכלו וגם לא הסיחו דעתם מלשתות שהרי רוצה לשתות אח"כ אפילו הכי צריך לברך, ואם כן הכי נמי אף על גב שלא ברך הוא והיה דעתו לחזור ולאכול כיון שנצטרף אל ברכת הזימון למה אין צריך לחזור ולברך. ואם יאמר דכאן שאני דאף על גב שנצטרף לברכת הזימון לאחרים הוא לא ברך לעצמו כלל ולא הועיל לו מידי, זה אינו דהא הרא"ש ז"ל בעצמו כתב וזה לשונו נהי דיצא ידי זימון במה שאכל מכל מקום שלשה ברכות צריך לברך על מה שאכל אח"כ, ואם כן בהדיא כתב דיצא ידי זימון במה שנצטרף לברכת הזימון ומאחר שיצא ידי זימון מאי שנא ידי זימון או שיצא כל ברכת המזון סוף סוף ברך ברכת הזימון. ויותר תמה עליך כי לדעת הרא"ש ז"ל כמו שכתב הטור בסימן ר' אם לא ירצה לאכול אחר שהפסיק לשנים אינו מתחיל רק אחר ברכת הזון והרי עולה לו גם כן ברכת הזון לענין זה לכל הפחות אם לא ירצה לאכול עוד, ואם כן איך לא נאמר משתי וברוכי בהדדי אי אפשר, ולכך אף בשאר ימות השנה אין לו לעשות ומכל שכן בליל זה שיש לחוש לקלקל ד' כוסות כמו שאמרנו. ומה שהביא הרא"ש ז"ל ראיה מה"ג דסבר כך, אין ראיה מה"ג כי בה"ג סבר כרב אשי בפרק ערבי פסחים (שם) דלא היה מברך בפה"ג אכוס ברכת המזון, וכתבו התוספות בפרק כיצד מברכין דטעמא דרב אשי דברכת המזון אין מפסיק ובה"ג פסק כרב אשי שהרי פסק שאין לברך ברכה אחרונה אכוס ברכת המזון, וכתב הרא"ש ז"ל דטעמיה דידיה משום דחשיב כוס ברכת המזון מדברים שבאו מחמת הסעודה ואיך יסבור כך הרי ברכת המזון הפסיק הסעודה, על כרחך סבר דאין ברכת המזון הפסק אל הסעודה וכך כתב מהרי"ק ז"ל. ותימה שמהרי"ק כתב בטור בסי' ר' דכיון דהרא"ש ובה"ג ר' יונה ז"ל סברי שהמפסיק א"צ לחזור ולברך המוציא נקטינן כותייהו למה כלל עמהם בה"ג, הרי בה"ג סבר דאין ברכת המזון מפסיק כרב אשי

כמו שכתב עצמו בסימן ק"צ ולא קיי"ל כרב אשי, ומה שאמר שאחד מפסיק לשנים אין רצה לומר שמפסיק אכילתו בלבד וחוזר לאכילתו בלא ברכה, זה אינו דודאי צריך לחזור ולברך רק דקאמר אחד מפסיק לומר אפילו אם הוא תוך האכילה, ולא תאמר דוקא שגמר מלאכול ועתה הוא רוצה לחזור ולאכול בזה צריך להפסיק לשנים כיון שלא היה תוך האכילה אבל תוך אכילה אין מפסיק קמשמע לן אפילו תוך אכילה מפסיק ותו לא מידי, והמנהג הזה אינו הגון כלל וצריך לבטל אותו:

כוס רביעי מברך עליו הלל ומתחילין לומר תחלה שפוך חמתך על הגוים וכו' כדי שיהי' קאי עליו לא לנו ה' לא לנו, כי רז"ל (שם קי"ה ע"א) מפרשים לא לנו על מלחמת גוג ומגוג שיעשה הקדוש ברוך הוא בשביל כבודו, ולפיכך מתחילין שפוך חמתך על הגוים, וכך כתיב אצל גוג ומגוג (יחזקאל ל"ח) והיה ביום ההוא ביום בא גוג על אדמת ישראל וגו' תעלה חמתי באפי ובקנאתי באש עברתי וגו' ולפיכך מתחיל בשפוך חמתך על הגוים אשר לא ידעוך ועל הממלכות אשר בשמך לא קראו:

פרק סד

לא לנו ה' לא לנו. מפני כי בתחלה בשני מזמורים הראשונים נתן הלל על הנהגת הקדוש ברוך הוא שמנהיג באי עולמו, כמו שזכר מקים מעפר דל מאשפות ירים אביון וגו', ובמזמור שאחריו נתן הלל על הנפלאות חוץ מטבע של עולם אשר הקדוש ברוך הוא מחדש בעולם למען יראיו, במזמור הזה בא להודיע הסבה שהוא עושה נסים לפיכך אמר לא לנו כפל הלשון, שלא יהיה משמע לא לנו אף על גב שיש לעשות לנו אין אנו מבקשים שתעשה לנו אלא בשביל כבוד שמך, לכך כפל לא לנו ה' לא לנו שאין לנו שום זכות שתעשה בשבילנו אלא בשביל כבוד שמך. ורז"ל (שם) דרשו לא לנו ה' לא לנו אמר חנניה. כי לשמך תן כבוד אמר מישאל. על חסדך ועל אמיתך אמר עזריה. למה יאמרו הגוים אמרו כולם. נראה שהם מפרשים לא לנו ה' לא לנו כלומר בשבילנו אל תעשה, רק בשביל כעס אויב שהוא אגור פן יאמרו דינו רמה ובשביל זה תעשה. לכך אמר לא לנו ה' לא לנו אמר חנניה, והשני מצד כבוד שם קדשו יעשה לכך אמרו לשמך תן כבוד אמר מישאל שיעשה בשביל כבוד שמו. ועזריה אמר בשביל חסדו ואמתו יעשה. ועוד יש לפרש והוא יותר נכון כי לא לנו ה' לא לנו נגד מדת הדין שלא יהא מדת הדין מקטרג למה יעשה להם דבר זה, לכך אמר נגד זה לא לנו ה' לא לנו שאין אנו מבקשין בשביל אנו כלל כי יודעין אנו שאין אנו ראוין. ומישאל אמר נגד מדת הרחמים כי לשמך תן כבוד בשביל זה תעשה בשביל כבוד שמך שיתגדל ויתקדש, כי שמו הוא שם בן ארבע אותיות הוא מצפ"ץ בא"ת ב"ש והוא ברחמים במספר להודיע כי השם המיוחד מנהיג ברחמים, וידוע לחכמים כי השם המיוחד הוא שם בן ד' הוא מדת הרחמים ואמר כי יתן כבוד לשמו וינהיג הבריות ברחמים. ועזריה דבר נגד מדת החסד על חסדך על אמתך. כי יש צדיקים דבקים במדת הדין ויש צדיקים דבקים במדת הרחמים ויש צדיקים דבקים במדת החסד. ואלו שמות הצדיקים חנניה מישאל ועזריה חנניה דביקותו במדת הדין ומורה עליו שמו שכן מדברים למדת הדין חנני, וכן תקנו חכמים הזן את העולם בחן בחסד וברחמים והבן דבר זה היטב. מישאל הוא דבק במדת הרחמים ונקרא מישאל לשאלת הרחמים. ועזריה דביקותו במדת החסד כי הוא יתברך העוזר ביד ימינו ודברים אלו מופלאים והם ידועים. ולפיכך היו מבקשים כל אחד ואחד נגד מדתו שהיה דבק בה, כלל הדבר אשר רמזו ז"ל שזכר שלשה דברים נגד שלש מדות. ועוד אמר למה יאמרו הגוים איה נא אלקיהם הוא ענין רביעי שראוי לעשות בשביל שלא יאמרו הגוים איה נא אלקיהם, ובשביל הטעם הזה ראוי הקדוש ברוך הוא שיעשה, ובשביל שאינו מיוחד רק שלא יאמרו איה נא אלקיהם לכך כולם אמרו זה ודבר זה נפלא מאד להבין אשר רמזו חכמים ז"ל. וכמו כן יש לפרש על מלחמת גוג ומגוג שלא יביט הקדוש ברוך הוא במעשיהם רק לא

לנו יעשה ובזה לא יקטרג עלינו מדת הדין בימי גוג מגוג או לימות המשיח, ויעשה עמנו ברחמים למען שמו, ויתן לנו חסד למען חסדו ואמתו. ואמר ואלקינו בשמים כל אשר חפץ עשה כלומר שהם אומרים איה נא אלקיהם כלומר שאין יכולת באלקיהם להושיע, ואין הדבר כך רק אלקינו בשמים כל אשר חפץ עשה:

עצביהם כסף וזהב מעשה ידי אדם. ר"ל כי איך נותן הדעת והשכל שהאדם יהיה עובד למעשה ידיו, כי ראוי שיהיה עובד אל העלה שהוא עלה אליו, והנה עצביהם עלולים מן האדם שהם מעשה ידי אדם, ואין הדעת נותן שיהיה האדם עובד לדבר שהוא עלול ממנו. ואח"כ אמר פה להם ולא ידברו, פירוש הנה תראה שכל דבר שהוא נברא אף מן השפלים לא נברא שיהיה דבר לבטלה, שכל אברי האדם אין אחד מהם לבטלה שלא תמצא אבר שלא יהיה משמש דבר ויהי לבטלה אך כולם הם לצורך ולשימוש, ואלו יעשה לעצביהם אברים ואין פועלים באברים, שנראה כי מעשיהם יוצא מן השכל והמנהג הראוי. כי העושים הצלמים רוצים להוריד רוחניות הכוכבים מה שהם מכוונים אליו לעשות אל איזה כוכב שירצו לעשות צורה בפה ובענים ובכל האברים כלם, והנה אחר שאלו האברים אין פועלים בהם דבר אם כן מעשה זה בהוראות הרוחנית הוא דבר זר. כי השכל והדעת נותן שיהיה כל דבר בעצם ובראשונה נמצא לעצמו, ואלו העושים הצלמים ועושים להם אברי האדם אין האברים אשר להם הם בעצם שאין הפה בעצם רק לדבור ואין להם הדבור, רק האברים יש להם להורדת הרוחניות ואין דבר זה בעצם ודבר שהוא כך אינו נחשב מן הנמצאים כלל, כי כל הנמצאים נמצאים לעצם. ועוד כי מה שאין להם אלו הדברים אשר זכר, יורה כי הם חסרים כי כאשר נמצא להם אלו האברים אשר זכר ואינם פועלים בהם הנה הם חסרים בודאי, ואיך יהיו עובדים לדבר חסר. וזכר חסרונם מתחיל בגדול ובקטון כלה, מתחיל בתחלה בדבר שהוא החשוב יותר והוא הדבור שלא נמצא רק לאדם ולא למין בהמה ומפני זה חשוב על הכל והוא קרוב אל השכלי יותר, ולפיכך הולד לא יוכל לדבר בעת שנולד מפני שאינו בן דעת. ואח"כ זכר העינים שהוא הראות שהוא כח בלתי גשמי אחר הדבור, והוא יותר נכבד מן השמיעה שהאדם רואה יותר ברחוק ממה שהוא שומע ולפיכך הסכימו שהראיה היא יותר רחוקה מן הגשמית מן השמיעה, ועוד הביאו ראיות הרבה מאוד כי הראיה יותר מופשטת מן הגשם מן השמיעה. ואח"כ הריח שהוא פחות מן השמיעה ששומע יותר מרחוק ממה שהוא מריח, ולפיכך השמיעה יותר מופשטת מן החומר מן הריח וזה הסכמת הכל. ואח"כ זכר המישוש לומר ידיהם ולא ימישון וזה הדבר הוא יותר גס מן הראשונים כלם, וזה כי הראשונים פועלים מרחוק ואילו המישוש מפני שצריך להיות דבק במה שהוא ממשש אינו כמו הראשונים אשר כלם פועלים מרחוק. ואח"כ רגליהם ולא יהלכון עוד פחות מזה שאפילו המישוש שהוא ממשש אחר לכל הפחות הוא ממשש באחר ופועל באחר, אבל ההליכה אינה כך ואין דבר זה באחר אלא בעצמו, ולפיכך הוא יותר פחות שכל אשר הפעולה באחר פעולתו יותר חשובה ואינה כל כך כח גשמי. ואח"כ זכר לא יהגו בגרונם הוא ענין אחר, והוא דבר נפלא הוא הקול שאינו דומה לראשונים, כי הדבור הוא חתוך הלשון והוא ראשון במעלה אבל זה רצה לומר הקול בלבד, והוא יותר פחות מן ההליכה, כי כח ההליכה אף על פי שאינו פועל בזולתו הרי הוא פועל באברים של ההליכה להניע אותם, הנה מפני שהוא מניע את האברים הנה זאת הפעולה יותר מן הקול, ולפיכך לא יהגו בגרונם היא פעולה יותר פחות מהכל. כלל הדבר כי כל שבע מדריגות אשר נזכרים כאן התחיל בגדול אשר פעולתו יותר גדולה, התחיל בפה, וכלה בפעולה קטנה היא לא יהגו בגרונם, ולא אמר רגלים להם ולא יהלכון כמו שאמר עינים להם ולא יראו וכן כל הד' הראשונים כולם הזכיר אצלם להם, אבל בג' אחרונים לא הזכיר להם כלל, כי יש לך לדעת כי אלו האברים שהם הפה והעינים והאזנים והאף הם פועלים פעולה שאינה מתיחסת אל הגוף, כי הפעולה המתיחסת לגוף, שיפעל על ידי מישוש, כי כל גוף לא יוכל לפעול כי אם על ידי מישוש, ואלו כחות אשר אמרנו אינם פועלים ע"י

מישׁוש ולפיכך פעולתם אינו דומה לפעולת הגוף. ובשביל זה נבדלים הכלים האלו מן הגוף, שאם לא יהיו נבדלים מן הגוף לא היו פועלים פעולה שאינה דומה לפעולת הגוף, אבל מפני שהם פועלים פעולה שאינה שייך לגוף מזה נדע כי אלו האברים נבדלים משאר הגוף, לכך אמר על האברים האלו להם כי לשון להם מורה על שהם נבדלים מן הגוף כי כן משמע לשון להם, שאין הפה והעינים והאזנים והאף הגוף בעצמו. אבל האברים הידים הרגלים והגרון בשביל שיש להם מעשה גוף, שהרי הידים פועלים במישׁוש שהוא מעשה הגוף וכן הרגלים שהם לתנועה שהוא מתיחס על הגוף ומכל שכן הגרון כי אין לגרון רק השמעת קול ואין כאן הוראה על כח שאינו גוף, אבל הידים יאמר בגרונם לא יהגו כמו שאמר אצל כלם, מפני כי אין הגרון לפי שאלו אינם נבדלים. ועוד יש שנוי שלא יאמר בגרונם לא יהגו כמו שאמר אצל כלם, מפני כי אין הגרון אבר ניכר מבחוץ, כי הידים והרגלים הם איברים בגלוי יאמר עליהם ידיהם ורגליהם, אבל הגרון אינו אבר הנראה מבחוץ לא יאמר בגרונם לא יהגו שהיה משמע הגרון הניכר והגלוי ואין לגרון דבר זה, ועל ידי הקול נודע אבר הגרון, לכך אמר לא יהגו בגרונם מקדים הקול, כך פירוש הכתוב. אמנם לא זכר חוש הטעם כי כל אלו שזכר הם חשובים, אבל טעימת האוכל אינו רק להנאת המקבל ולכך לא הזכיר אותנו כי אינו בחשיבתם. ובמזמור הללויה שעומדים בבית ה' בחצרות אלקינו (תהלים קל"ה) לא זכרם כך רק אמר פה אזנים עינים אף אין יש רוח בפיהם, מפני כי שם בא לומר כי אין להם הדברים הבלתי גשמיים, לכך זכר ד' שהם עיקר שיש בהם כח בלתי גשמי כי כל אלו ד' כולם כח שלהם בלתי גשמי הפה והעינים והשמיעה והרוח אשר בפיהם, ומפני שהרוח אשר בפיהם יותר בלתי גשמי מן כח הריח אשר באף לכך אמר אף אין יש רוח בפיהם במקום אף להם ולא יריחון. וכן אמר במזמור הזה אזנים ולא יאזינו וכאן אמר אזנים ולא ישמעו, ולפי שהאזנה יותר כח מופשט מן גשם מן השמיעה כי נאמרה השמיעה על שמיעת קול אבל האזנה על האזנת הענין אשר יקבל בלבד, ובמזמור ההוא רצה לומר שאין בהם מן הדברים אשר ראויים להיות למי שהוא נקרא בשם אלקים להיות בו כח בלתי גשמי, לכך זכר ד' דברים אשר הם ביותר כח בלתי גשמי, אבל בהלל בא לספר שלא נמצא בהם דבר שלימות, לכך זכר כל שבעה דברים אשר הם לנמצאים ולא נמצא לעצביהם שמגנה עצביהם שלא תמצא בהם דבר מכל הדברים אשר הוא שלימות, והבן דבר זה היטב מאוד:

ואח"כ אמר בית ישראל בטחו בה', זכר ג' כתות בית ישראל בית אהרן יראי ה', פירוש כי אלו ג' כתות ישראל מצד שהם בניו הרי הם דבקים בו בעצם, כמו שיש דביקות הבן אל האב כך יש דביקות ישראל לאביהן שבשמים, ומפני כך ראוי להם לבטוח בו יתברך מצד הדביקות הזה. אמנם בית אהרן עובדים לו מאהבה כמו מי שהוא אוהב את אחר כך הם בית אהרן אוהבים הקדוש ברוך הוא עובדים מאהבה וזהו הדביקות הזה מצד האהבה, ואח"כ זכר יראי ה' בטחו בה' שהם עובדים השם מיראה ומצד היראה יש להם דביקות בו יתברך. הנה ג' כתות הא' בית ישראל דביקות עצמי מה שהם בניו אל השם יתברך, בית אהרן אוהבים אל הקדוש ברוך הוא ועובדים לפניו, הג' יראי ה' עובדים מיראה, ועוד יתבארו אלו ג' כתות. ובמזמור הללו עבדי ה' זכר גם בית הלוי, אבל בכל ההלל לא זכר בית הלוי, והטעם מפני כי כל ההלל על החסד והטוב שהקדוש ברוך הוא עושה עם ישראל, ומפני שהלויים דבקים במדת הדין ולא יבא מזאת המדה החסד והטוב לכך בכל ההלל לא נזכר כלל בית הלוי עזרם ומגנם, פירוש עזרם על אויביהם להיות גוברים עליהם ומגנם שלא יהיו נזקים מאוניהם:

ה' זכרנו יברך, אחר שהזכיר כי הקדוש ברוך הוא עזרם ומגנם של ישראל שלא יוכלו להם אויביהם כמו שזכר בכל אחד, בא לומר על הברכה שהקדוש ברוך הוא יברך את ישראל להוסיף עליהם וזה לא נזכר בכל החסדים והטובות הראשונות. ואמר ה' זכרנו יברך ואין הפירוש שיברך הזכרים שאם כן היה הרי"ש

בציר"י, רק פירושו הקדוש ברוך הוא שעולה זכרונו לפניו יברך את זכרונו וכך פי' המתרגם, ורצה לומר כי זכר הדבר הוא השם שהאדם נזכר בשמו, ולפיכך אמר ה' זכרונו יברך כאלו אמר שיברך את שם שלנו כי השם הוא הזכר בעצמו והשם במה שהוא שם ראוי לברכה. וזהו (משלי י') זכר צדיק לברכה ושם רשעים ירקב. פירוש כי אין זכירה רק מכח שם כי דבר שאין לו שם אין לו זכירה וראוי שיהיה זכירתו שהוא השם לברכה, שאין ספק כי שם הצדיק הוא לברכה בעצמה, ואמר זכר צדיק ולא אמר שם צדיק ורצה לומר אפילו זכירה של צדיק שהוא שם ארעי הוא לברכה, ולהפך ושם רשעים ירקב שם הקבוע להם ירקב. וזכר כל שלש כתות שהם דביקים בו יתברך שכל אחת ואחת מקבלת ברכה כפי הראוי, ומתחלה אמר יברך הקטנים עם הגדולים כלומר אותם שהם בנמצא יתברכו הקטנים עם הגדולים, ואחר כך אמר שיוסיף עליהם על האבות ועל הבנים, ואמר ברוכים אתם לה' עושה שמים וארץ הזכיר כאן עושה שמים וארץ, לפי שרצה לומר כי הקדוש ברוך הוא אשר הוא עושה שמים וארץ בשתי ידיו ביד הימין וביד השמאל שנאמר (ישעי' מ"ח) אף ידי יסדה ארץ וימיני טפחה שמים ובשתי ידיו אשר ברא שמים וארץ יברך אתכם, וכאשר יתברכו בשתי ידיו של הקב"ה יתברכו ברכה בכל כי נתברכו בשתי ידיו. ועוד רצה לומר כי יתברכו ברכה למעלה ולמטה בשמים וארץ ובהם נכללים כל הברכות, וזה עושה שמים וארץ יברך אתכם בברכות מן השמים ובברכות מן הארץ:

השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם, פירוש השם יתברך הוא הטוב והמשפיע הטוב, שהרי השמים לה' והארץ נתן לבני אדם כל זה מטובו יתברך אשר הוא המשפיע הטוב לנמצאים ליתן להם הארץ. והיינו דאמרינן בפרק כיצד מברכין (ברכות ל"ה ע"א) ר' לוי רמי כתיב לה' הארץ ומלואה וכתוב השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם לא קשיא כאן קודם ברכה וכאן אחר ברכה ע"כ. ופירוש דבר זה כי בודאי הכל הוא להקדוש ברוך הוא, ואין לבריא דבר מצד הדין והמשפט, רק בשביל שהוא יתברך מבורך ובשביל כך משפיע לנמצאים, לפיכך קודם שנתן הברכה אל הקדוש ברוך הוא הכל הוא להקדוש ברוך הוא כי אין לבריה שום דבר מצד הדין והכל הוא של הקב"ה, רק מצד שהוא ברוך ומשפיע הטוב לנמצאים מזה הצד יכולים הבריות לחיות, ולפיכך הזכיר זה כאן לומר כי השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם מצד טובו שהוא ברוך נתן הארץ לבני אדם, ולפיכך ישפיע גם כן הטוב לישראל:

לא המתים יהללוה ולא כל יורדי דומה, פירוש כי ההלול הוא להקדוש ברוך מצד המציאות שיש לנבראים מורה על הממציא, וכל הנמצאים הם נמצאים לכבודו יתברך כדכתיב (ישעי' מ"ג) כל הנקרא בשמי וגו', אמנם המתים שקבלו המיתה כבר ואף יורדי דומה אלו שמתו תוך י"ב חודש כיון שאינם בכלל המציאות אינם נותנים שבח להקדוש ברוך הוא ואנחנו שקבלנו הברכה נברך יה וגו':

אהבתי כי ישמע ה' את קולי תחנוני. בפרק ערבי פסחים (ק"ח ע"ב) דרש רבה אמרה כנסת ישראל לפני הקדוש ברוך הוא רבונו של עולם אימת אני אהובה לפניך בזמן שאתה שומע קול תחנוני דלותי ולי הושיע אף אף גב שאני דל מן המצות לי נאה להושיע ע"כ. אף על גב דלשון הכתוב משמע שישראל הם אוהבים להקדוש ברוך הוא כששומע קול תפלתם, מכל מקום מדכתיב אהבתי כי ישמע ה' את קולי, וקשיא פשיטא שאוהבים שהקדוש ברוך הוא ישמע את קולם, אלא הכי קאמר אהבתי כי ישמע ה' את קולי וכמו שאני אוהב שהקדוש ברוך הוא ישמע את קולי כך הקדוש ברוך הוא אוהב אותי כאשר ישמע קול תחנוני, כי מי שהוא אוהב את אחד אין ספק שגם הנאהב אוהב אותו. ובמדרש (ילקו"ש ר' תתע"ד) אין האזנים של מעלה כרויות אלא לי בלבד שנאמר חטאת ועולה לא חפצת אזנים כרית לי וכתוב הט אזניך ושמע. פירוש שהנמצאים הם מושפעים מאתו, וכמו שהם מושפעים מאתו מזה הצד ראוי שיקבל תפלתם להשלים חסרונם שהרי המציא אותם למה לא ישלים את חסרונם, לפיכך אמר אין אזנים

של מעלה כרויות כי אם אל ישראל כי הם נמצאים ממנו בעצם ובראשונה, ושאר הברואים אין מציאותם בעצם ובראשונה רק שהם טפלים לישראל ולא ברא כל העולם אלא לשמש את ישראל, ומאחר שישראל נבראים מאתו יתברך בראשונה ובעצם ראוי שיהיה משלים חסרונם בראשונה ובעצם, ולפיכך אין האזנים כרויות אלא לישראל שומע תפלתם להשלים מה שיחסר להן. ובזה שאמר שאין האזנים כרויות אלא לישראל הוא דבר מופלג עוד בחכמה, וזה שאמר אימת אני אהוב לפני הקדוש ברוך הוא כשישמע הקדוש ברוך הוא את תפלתי, כי שמיעת התפלה בשביל שישראל קרובים אל השם יתברך מכל הנמצאים וכמו שאמר הכתוב (דברים ד') אשר לו אלקים קרובים אליו כה' אלקינו בכל קראינו אליו, הנה זכר אצל קבלת התפלה קרובים כי קבלת התפלה בשביל שישראל קרובים אל השם יתברך:

ובימי אקרא, אלו ימי טובה לכך נקראו ימי ואז אקרא לה' להמשיך הטובה. אפפוני חבלי מות ומצרי שאול, חבלי מות אלו הם רשעי ישראל נקראו חבלי מות שחייבים מיתה בשביל רשעתם, ומצרי שאול הם העכו"ם שהם בעלי שאול, וכך הבנתי מדברי רבותינו ז"ל במדרש אנה ה' מלטה נפשי מן הקמים עלי, ומפני שהצדיקים נמלטים ונושעים מן הגיהנם, ומתנגדים האלו הם בעלי גיהנם והקדוש ברוך הוא מעלה את הצדיקים מן הגיהנם עד שלא יוכלו המתנגדים שהם אנשי שאול אל הצדיקים אשר הם נמלטים מן הגיהנם כמו שהתבאר למעלה כי הצדיקים נבדלים מן הגיהנם, ולפיכך אמר אנה ה' מלטה נפשי מן הגיהנם ובזה לא יוכלו לי בעלי גיהנם והוא מעלה גדולה לצדיקים כמו שהתבאר למעלה:

חננו ה' וצדיק ואלקינו מרחם, נגד שאמר כי אקרא אל ה' בימי הטובה על זה אמר חננו ה' וצדיק להמשיך הטובה. וכנגד שאמר אפפוני חבלי מות ואלקינו מרחם לרחם על הצרה, ויותר מזה אף שאין אני אקרא שומר פתאים שלא יבא הפסד ואבוד אלי, ויותר מזה דלותי ולי יהושיע ופירשו זכרונם לברכה אף שאני דלה מן המצות לי נאה להושיע, ויותר מזה שאני יושב בטל במנוחה והשם יתברך עושה חסד לי, וזהו שובי נפשי למנוחי כי ה' גמל עלי כי הוא גומל חסד עלי כי חלצת נפשי ממות את עיני מדמעה את רגלי מדחי. הזכיר שלשה דברים מות דמעה דחי, פירוש מן המות לגמרי חלצת נפשי, ולא ממות לגמרי אלא אף מדמעה הוא אפיסת כח, כי כאשר ידמע האדם יש לו אפיסת כח הם הדמעות היורדות ואף על גב שאינו מיתה אלא אפיסת כח שמרת נפשי, ולא אפיסת כח אלא דחי שהוא צער בעלמא בלא אפיסת כח שמרת רגלי. ועוד יש לפרש נגד שלשה דברים שיש באדם צורה שאינה מוטבעת בחומר והיא צורה נבדלת של אדם, ועוד בו צורה גשמית, פירוש הצורה שהיא מוטבעת בחומר, ועוד שלישי החומר לגמרי כי השכל לא שייך כלל בו שמירה כי השכל הוא השומר. וכנגד הצורה אשר אינה מוטבעת בחומר אמר כי חלצת נפשי ממות, ונאמר זה על הצורה אשר אינה מוטבעת בחומר והיא צורת האדם, ואת עיני מדמעה נאמר זה על הכח המוטבע בחומר כי העינים אשר להם כח הראות מוטבע בחומר ואת רגלי מדחי נאמר על החומר והוא ידוע שנקרא החומר רגל לפחיתותו שהוא שפל כמו הרגל, והזכיר שלשה חלקי האדם שכולם שומר ה':

אתהלך לפני ה' בארצות החיים. רוצה לומר כי אני הפך חבלי מות ומצרי שאול כי אתהלך בארצות החיים זה ארץ ישראל. ופירשו רז"ל (ירושלמי כלאים פ"ט) שמתיה חיים לעתיד לבא ונקרא ארץ ישראל ארצות דכתיב (תהלים ק"ה) ויתן להם ארצות גוים כי הם שבעה החתי והאמורי וגו', וזה מורה על קדושת הארץ שכל דבר שיש בו שביעית מקודש ביותר כמו שהתבאר אצל כהן מדין:

האמנתי כי אדבר, אני אאמין בו יתברך ולכך נראה לי לדבר ולכך אני עניתי שבח של הקדוש ברוך הוא מאד מלשון וענית ואמרת, אני אמרתי כאשר הייתי נחפז ללכת מפני שאול כל אדם כוזב כי שמואל דבר

אלי למלך ואמרתי וכי כל אדם כוזב דרך בתמיהה, ועתה נתקיימה הנבואה ולכך אאמין אני בו יתברך. ואחר שסיים כל ההלל אמר מה אשיב לה' כל תגמולוהי עלי מה אוכל להשיב לה' תחת זה אשר עשה לי, כל תגמוליו הטובות שהם אפשר לעשות עשה לי ולא חסר דבר וזה פירוש תגמולוהי עלי:

כוס ישועות אשא ובשם ה' אקרא, קרא כוס ישועות התשועה שנעשה לו כי כל דבר אשר יקבל האדם נקרא כוס כי הכוס מיוחד להשקות את אחר, וכן לפורעניות נקרא גם כן כוס התרעלה הפך כוס הישועה כלומר הפורעניות שיקבל, לכך אמר כוס ישועות אשא כלומר התשועה שעשה הקדוש ברוך הוא לי אשא הכוס הזה לפרסם את התשועה, ושייך לשון נשיאה בזה שבא לומר אפרסם את התשועה כי דבר שהוא מנושא על דבר הוא ניכר ומפורסם. ואמר ובשם ה' אקרא כי יברך הקדוש ברוך הוא על התשועה הזאת, כי זה יש עליו לעשות להקדוש ברוך הוא שלא יהיה כפוי טובה רק יפרסם את התשועה לרבים. ועוד אמר נדרי אשר נדרתי לה' בעת צרה אשלם נגדה נא לכל עמו לפרסם השבח:

יקר בעיני ה' המותה לחסידיו. פירוש כל כך השם יתברך טוב לצדיקים עד שכבד בעיניו המותה לחסידיו ולהמית אותם, שמצד שהם צדיקים ראוי להם החיים כמו שעשה הקדוש ברוך הוא נסים עמהם, ואם כן גם כן ראוי להם החיים מצד הטוב אשר יעשה להם הקדוש ברוך הוא שאם עשה נסים עם חנניה מישאל ועזריה להציל אותם מכבשן אש כדי להחיותם, ראוי להם גם כן שיתן להם הקדוש ברוך הוא החיים ולא ימותו לעולם אף שהוא כנגד הטבע, וכן אם הציל הקדוש ברוך הוא אברהם מן כבשן האש כדי ליתן לו החיים אם כן ראוי שיתן לו החיים תמיד, ועל זה אמר יקר בעיני ה' המותה לחסידיו באמת הוא כבד בעיני ה' ולא היה ראוי המיתה להם. ואמרו במדרש (שוחר טוב) לא היה ראוי מיתה לצדיקים אלא בשביל ששאלו המיתה בפיהם אברהם אמר אנכי הולך עירי יצחק אמר ואברכך לפני מותי, ביעקב כתיב אמותה הפעם. ביאור הדבר הזה כי בעיני ה' בודאי יקר אבל מצד שהמיתה טבעית לבני אדם מצד החומר, והצדיקים אינם דוחים הטבע כי הטבע ראוי להנהגת העולם והיא הנהגה של אמת והצדיקים במה שהם צדיקים חפצים באמת ואינם חפצים שיצא העולם חוץ מסדר האמת, אבל אצל השם יתברך שהוא עושה נסים עמהם הוא קשה, ואם לא היה שהצדיק אינו חפץ בשנוי הסדר שהמיתה ראוי לפי סדר המציאות היה השם יתברך מחדש עמהם נפלאות שלא להמית הצדיק אבל מפני שהצדיק חפץ באמת לכך המיתה באה והבן זה. אבל שאר הדברים אין זה בסדר האמת כי מה שהשליך נמרוד את אברהם לכבשן האש לא היה ראוי אברהם שיהיה נהרג מנמרוד, והיה אברהם רוצה שלא ימות ביד נמרוד ועשה הקב"ה אל אברהם תשועה כאשר ראוי, אבל בענין הנהגת העולם וענין הטבע כגון המיתה הטבעית הצדיקים גוזרים על עצמם כך כי הוא ראוי לפי ענין הטבע:

אני עבדך וגו', ר"ל שאני עבדך שעשית טובות אתי, ולא עבד כמו שאר עבד שאינו עבד גמור אבל אני בן אמתך כי בן האמה הוא יליד בית שנולד ברשותו וזהו עבד גמור, ולפיכך אמר פתחת למוסרי שהייתי קודם אסור לגמרי מבלי כח ופתחת למוסרי ובזה אני עבד גמור:

הללו את ה' כל גוים שבחוהו כל האומים כי גבר עלינו חסדו, כך פירושו הללו את ה' כל גוים על הנסים שעושה הקדוש ברוך הוא עם הנבראים, שבחוהו כל האומים על הגבורות שעושה הקדוש ברוך הוא עם הנבראים וכל שכן אנו ישראל שיש עלינו לשבח להקדוש ברוך הוא כי גבר עלינו חסדו, וכך איתא בערבי פסחים (פסחים קי"ח ע"ב) אומות מאי עבידתיהו דישבחו כי גבר עלינו חסדו ומתרץ הללו את ה' כל גוים שבחוהו כל האומים על הנסים וגבורות דעביד להו ומכל שכן אנו דבעינן לשבחוהו כי גבר עלינו חסדו, והפירוש הוא כמו שאמרנו. ונזכרו שלש מדות נסים גבורות וחסדים והם נגד שלש מדות אשר זכרנו אצל

לא לנו, כי הנסים עושה בשמו הגדול כאשר ידוע, והגבורות נעשו במדת הדין, והחסדים נעשו במדת החסד, והאומות יש להם לשבח להקדוש ברוך הוא על הנסים ועל הגבורות שעושה עם ישראל ואף אם לא עשה אתם נסים שהנסים מורים על יכולתו של הקדוש ברוך הוא יש להם לשבח על יכולתו, אבל על החסדים יש לישראל לשבח שעשה אתם חסדים, ומפני שיש לחשוב שהנהגת השם יתברך היא על ידי חסד ואין האמת בהנהגתו, שודאי הדבר שהוא במדת הדין הוא אמת, אבל מאחר שהקדוש ברוך הוא מנהיג ישראל במדת החסד, יש לחשוב שלא יהיה הנהגתו באמת, שהחסד, אף על גב שאין ראוי לעשות מצד האמת, לכך אמר ואמת ה' לעולם כי הכל הוא באמת, שאף על גב שהקדוש ברוך הוא עושה חסדים החסדים שעושה הם במדת אמת, ורבותינו ז"ל פירשו כך שכאשר הקדוש ברוך הוא מחדש בעולמו דברים על פי חסד משווה הכל במדת האמת עד שלא יהיה יציאה מן מדת האמת. וכן אמרו ז"ל בערבי פסחים (שם) כשהשליך נמרוד את אברהם לכבשן האש אמר גבריאל לפני הקדוש ברוך הוא רבוננו של עולם אלך ואציל את אברהם מכבשן אש ואמר הקדוש ברוך הוא אליו אני יחיד בעולמי ואברהם יחיד בעולמו נאה ליחיד להציל את היחיד, ומפני שאין הקדוש ברוך הוא מקפח שכר של שום בריה נתן לו להציל שלשה מן בניו שהם חנניה מישאל ועזריה מכבשן האש וכאשר הציל אותם מכבשן האש התחיל גבריאל ואמת ה' לעולם. פירושו כי הנהגה שמנהיג עולמו בחסד כאשר לפעמים הוא יוצא מן מדת האמת, כאשר היה בכבשן האש שראוי להיות גבריאל מציל לפי שהוא מלאך ממונה על האש, וכאשר הצילו הקדוש ברוך הוא מטעם אשר זכרו, השווה הקדוש ברוך הוא דבר זה במדת האמת במה שהציל את בניו ובזה נעשה מדת הקדוש ברוך הוא אמת, ואין להאריך בזה:

הודו לה' כי טוב כי לעולם חסדו, אמרו במדרש (שו"ט תהלים קי"ח) אין להם לישראל שישלמו אלא הודאה על כל טובה שעושה להם וכן הוא אומר אודך כי עניתני ותהי לי לישועה וכן אומר אלי אתה ואודך וגו'. פירוש ענין הודאה ר"ל שהוא מודה לו ומשלים עצמו אליו, כי כל מי שמודה לאחר משלים עצמו אליו שהוא תחת רשותו ומה שהוא משלים עצמו אל השם יתברך זהו תשלומים נקרא שהוא משלים עצמו ונפשו אל השם יתברך, לכך ההודאה היא תשלומים על הטובות, ולפיכך אומר הודו לה' כי טוב כי לעולם חסדו, שרצה לומר שכל הנבראים יתנו הודאה להקדוש ברוך הוא שעם כלם עושה חסדים. ואח"כ אמר יאמר נא ישראל כי לעולם חסדו כי יש לישראל לומר כי לעולם חסדו בפרט, בשביל שחסדו מיוחד על ישראל, וכן חסדו מיוחד על בית אהרן, וכן חסדו מיוחד על יראי ה', מפני שהחסדים הם מחולקים חסד שעשה עם בית ישראל בפני עצמו לפי שהם בניו בעצם וראוי לעשות חסד אתם מצד זה, וכן בית אהרן הם אוהבי ה' עושה אתם גם כן החסדים מיוחדים, וכן יראי ה' במה שהם יראי ה' נוהג גם כן עמהם בחסדו. ומתחלה כלל אותם ביחד בענין ההודאה שכולם יתנו הודאה וישלימו עצמם אל השם יתברך, אף על גב שאין החסדים שוים סוף סוף בזה הם שוים, ואח"כ מחלק ביניהם לפי שהוא ית' עושה חסד עם ישראל בפני עצמו ועם בית אהרן בפני עצמם ועם יראי ה' בפני עצמם, וכבר אמרנו למעלה ענין השלשה אשר נזכרים כאן ואין להאריך. ועוד יש לך לדעת כי ההודאה כמו שאמרנו היא השלמה אליו יתברך שזהו ענין ההודאה שהיא השלמת עצמו אל השם יתברך, וההשלמה הזאת שהוא משלים עצמו אל השם יתברך הוא הדבקות בו במה שהוא משלים נפשו ומתדבק אל השם יתברך, וכל נמצא לפי מה שהוא מדריגתו יש לו דביקות בו יתברך, ולפיכך יש לכל נמצא הודאה שהוא השלמה אל השם יתברך בפני עצמו. ולכך אמר הודו לה' כי טוב וגו', כי יש לכל העולם ביחד דביקות מיוחד בו ית' ואח"כ אמר יאמר נא ישראל שיש לישראל במה שהם בניו עלולים בעצם דביקות מיוחד בו יתברך, ואין ספק מצד שהם בניו הם דביקים בו כמו הבן שהוא מצטרף אל האב, ולכך אמר יאמר נא ישראל בלשון יחיד ולא אמר בלשון רבים. ובמדרש (שם) יאמר נא ישראל ישראל סבא, ופירוש זה כי כלל ישראל יש להם דביקות בו יתברך כשהם מתאגדים

ומתיחדים בעצמם ביחד והם מתאחדים בעצמם על ידי יעקב אביהם שכלם הם בניו ועל ידי יעקב אביהם יש לישראל דביקות בו יתברך, ולכך אמר יאמר נא ישראל בלשון יחיד. ואח"כ אמר יאמרו נא בית אהרן כי בית אהרן דבקים בו יתברך מצד האהבה כמו שהתבאר ויראי ה' דבקים בו מצד היראה. ופי' זה נכון:

מן המיצר קראתי, ובמדרש (שם) בכל שם שהם קוראים אל הקדוש ברוך הוא הם נענים קוראים באל שדי ואל שדי יברך אותך וענה אותם בשדי אני אל שדי פרה ורבה, באלקים ה' אלקים מה תתן לי וענה אותם באלקים ותעל שועתם אל האלקים, קראוהו בשם יה מן המיצר קראתי יה וענה אותם במרחב יה. פי' כי תפלת הצדיקים נשמעה לפני הקדוש ברוך הוא עד שנתן להם בקשתם כמו שהיו קוראים, וכאשר קראו בשם יה מן המיצר היו נענים בשם יה כמו שקראו, כי בשם יה דוקא קראו, והטעם כי שם יה מרחיב בצרה כי ב"ה ה' צור עולמים, ומאחר שבשם הזה נברא העולם מרחיב בצרה כי במדריגה הזאת שממנו נברא העולם אין צרות כי הוא יתברך סדר העולם בטוב ואין חסרון בסדר הבריאה כלל, לפיכך שם זה מרחיב בצרה שלא יהיה צרה ואין להאריך לפיכך כתיב מן המיצר קראתי יה ענני במרחב יה:

ה' לי לא אירא, פי' פעמים יבא אחד עלי ואני לא ארצה להלחם אתו כמו שאול שלא רצה דוד להכותו, ולפעמים שאני ארצה להלחם נגדו ה' לי ולא אירא להציל אותי כאשר אין אני חפץ לנצח, אבל ה' לי בעוזרי לנצח האויב ולתת אותו בידי עד שהוא גובר על האויב. ובמדרש (שם) ה' לי בעוזרי משל לשני בני אדם שהם באים לדין אצל הבימה והיה מתיראין מן הדיין א"ל אל תיראו מן הדיין אלא חזקו לבבכם בן עירכם הוא, כך ישראל עתידין לעמוד בדין והם מתיראין ומלאכי שרת אומרים אל תיראו קרובכם הוא דכתיב לבני ישראל עם קרובו הללויה שוב אמרו להם אל תיראו אחיכם הוא שנאמר למען אחי ורעי אדברה נא וביותר אביכם הוא שנאמר הלא הוא אביך לפיכך ה' לי בעוזרי. וכנגד שאמר ה' לי לא אירא כלומר שלא ירא מאויביו אמר טוב לחסות בה' מבטוח באדם כי זרוע בשר אין בו הבטחה שלא יירא האדם, וכנגד שאמר ה' לי בעוזרי לנצח האויבים, כלומר לא די בזה שהציל אותי מן האויב רק טובה עשה אתי לתת האויב בידי ולפיכך אמר טוב לחסות בה' מבטוח בנדיבים, כי השכר שנותן לצדיקים יותר יש בטחון מן השכר אשר מבטיח הנדיב שלא יוכל הנדיב לעשות טוב בזה:

כל גוים סבבוני בשם ה' כי אמילם סבוני גם סבבוני בשם ה' כי אמילם, סבוני כדבורים דועכו כאש קוצים בשם ה' כי אמילם. זכר ג' פעמים סבבוני כנגד הגוים אשר הם מתנגדים לישראל בג' התנגדות, האחד מצד החילוק שיש ביניהם שהרי אינם אומה אחת כי כל אומות בעולם שהם מחולקים מתנגדים זה אל זה וזה אף באומות עולם עצמם, ולפיכך אמר כל גוים סבבוני בשם ה' כי אמילם. ועוד יותר יש התנגדות לישראל עם האומות בפרט, כי ישראל ואומות מובדלים לגמרי שאין להם השתתפות יחד, ושאר האומות אף על גב שיש חלוק ביניהם מפני שהם מחולקים יש להם השתתפות גם כן שהם אומות מתדמים, אבל ישראל והאומות אינם משתתפים כלל בשום דבר והם נבדלים, כנגד זה אמר סבוני גם סבבוני בשם ה' כי אמילם. ועוד יותר יש התנגדות ישראל והאומות כי יש אומות אשר הצלחת ישראל לא ימצא כאשר אותם האומות בהצלחה, וכן כאשר ישראל בהצלחה אין אותם האומות בהצלחה, וזה שאמר הכתוב (יחזקאל כ"ו) אמלאה החריבה לא נתמלא צור אלא מחורבנה של ירושלים וכן לעתיד לבא תבנה ותכונן במהרה בימינו כאשר תחרב עוד עיר צור, ולפיכך כל גוים מסבבין את ישראל וזהו ענין ג'. וכל התנגדות הוא התנגדות יותר מן הראשון לכך בראשון נאמר כל גוים סבבוני בשם ה' כי אמילם, בשני הוסיף לומר סבוני גם סבבוני בג' הוסיף לומר סבוני כדבורים דעכו כאש קוצים בשם ה' כי אמילם. ועוד דע כי אלו ג' סבוני כנגד ג' דברים שהאומות רוצים לאבד את ישראל חס ושלום, בראשון הם רוצים לאבד ישראל בפעל קל, כי לא יחשבו ישראל נגדם כלום ולכך אמר כל גוים סבבוני שחושבים לאבדם מפני שהם הרבים

וישראל אומה קטנה ביניהם ועם כל זה בשם ה' כי אמילם, ואז הם באים בכח וביד חזקה על ישראל ועל זה אמר סבוני גם סבבוני שזהו הזדרזות יותר ולכך כפל הלשון נגד הזדרזות הגדול שיש להם ועם כל זה בשם ה' כי אמילם, פעם שלישית הוא הזדרזות עד שבאים בכח אשר אין ערך ויחוס רבויים נגד ישראל כמו רבבות אנשים שבאים ללחום על איש אחד, הלא נחשב זה אין ערך לגמרי ביניהם ולא שייך בזה מלחמה וגבורה כי מה יעשה אדם אחד נגד כמה רבבות כי דבר זה אין ערך, ועל זה אמר סבוני כדבורים כי אין ערך לרבויים של דבורים אל האדם ועם כל זה בשם ה' כי אמילם, וכך מוכח במדרש כי דרשו מקרא זה על גוג ומגוג, לפי שגוג ומגוג ראש ועיקר כל האומות לפיכך נקרא נשיא וראש, ולפיכך הוא מתנגד לישראל ולא אל ישראל רק להשם יתברך כמו שכתבתי למעלה בהקדמה עיין שם. ואמרו במדרש (שם) ג' פעמים עתיד גוג ומגוג לעלות על ירושלים, פעם ראשון אמר כל גוים סבבוני שעתיד לכונוס כל העולם ולהעלותם אל ירושלים והם נשברים דכתיב בשם ה' כי אמילם, פעם שנית אמר סבוני גם סבבוני שהוא עתיד להרעיש כל העולם ולהעלותם על ירושלים שנאמר למה רגשו גוים והם נשברים שנאמר בשם ה' כי אמילם, פעם ג' שהוא עתיד לפרש על כל המדינות להוציא מהם חרוזות והמה נשברים שנאמר בשם ה' כי אמילם. הנה זכר ג' פעמים שיעלה על ירושלים בפעם ראשון יבואו עמו רבוי האומות, בפעם הב' יהיה מרעיש אותם בחזקה ובגבורה, בפעם ג' יפרש על כל המדינות ויעלו מהם חרוזות של גוים ויביאם אל ירושלים עד שלא יהיה ערך ויחוס כלל לרבויים עם ישראל לכן אמר בפעם הג' סבוני כדבורים וגו'. וראוי להבין דברים אלו:

דחה דחיתני לנפול וה' עזרנו, היה לו לומר דחה דחוני לנפול. ונמצא במדרש זוהר שאמר כך לנכח אל היצר הרע העומד על ימינו לשטנו שדוחה אותו לנפול וה' עזרני, והכי אמרין בפרק החליל (סוכה נ"ב ע"א) יצרו של אדם מבקש להפיל את האדם ואלמלא הקדוש ברוך הוא עוזרו לא יוכל לעמוד שנאמר צופה רשע לצדיק ומבקש להמיתו וזהו דחה דחיתני לנפול וגו' עזי וזמרת יה. לא כתב עזי בקבוץ שפתים וזמרת יה מפני שרצה לומר העוז וזמרת יה היה לי לעוז ולזמרת, ולא כתב גם כן היה לי לישועה כי ויהי לי לישועה חוזר על הקדוש ברוך הוא לא על העוז והזמרה:

קול רנה וישועה, פירוש כאשר מרננים הצדיקים באהליהם אז הם מוסיפים כח וגבורה למעלה עד כי ימין ה' עושה חיל, ואמר עוד ימין ה' רוממה ימין ה' עושה חיל כי מתעלה ימינו של הקב"ה עד ג' עולמות, ולפיכך ימין ה' רוממה כנגד השמים שנקראים מרום כמו שאמר קדיש בשמי מרומא, ועוד אמר שמתעלה ימינו של הקדוש ברוך הוא עד עולם העליון וכנגד זה אמר ימין ה' עושה חיל:

לא אמות וגו', רצה לומר שחפץ שלא ימות לא בשביל שחפץ בחיים רק כדי לספר מעשי יה:

יסור וגו'. פירוש עוד שבח על הלל כי אף אם היה ראוי ליסורין היה גובה השם יתברך חטאן, ומכל מקום לא נתן אותו למות:

פתחו לי שערי צדק. עולם הנבדל נקרא שערי צדק כי שם הכל בצדק. אבא במ אודה יה כלומר אתן הודאה אל השם יתברך ואשלים עצמי אל השם יתברך להיות דביקותי בו יתברך זה השער לה' צדיקים יבואו בו כי הם יש להם דביקות בעולם העליון:

אודך וגו' אף כי כבר אמר הודו למעלה זהו ענין אחר, כי ההודאה שהיא למעלה היא על שהיה בא עליו צרה וניצל ממנה שלא באה וכאן כבר היה בצרה והוציא אותו, ולפיכך למעלה אמר אהבתי כי ישמע ה' את קולי וגו' אפפוני חבלי מות וגו' כל הדברים האלו שהיה בא לצרה וניצול ועל זה אמר הודו וגו' וכאן מן המיצר וגו' שכבר היה בצרה והוציא ממנה ועל זה אודך כי עניתני וגו':

אבן מאסו הבונים. דבר זה עוד יותר מעלה שלא די זה שהוציאו משפלות רק שהיה לראש פנה:

מאת ה' היתה זאת היא נפלאות בעינינו, שהוא דבר שלא בטבע והשם יתברך סדר זה היום מששת ימי בראשית, כי כל נס ופלא שהשם יתברך עושה שלא בטבע הוא נברא בששת ימי בראשית כמו שהארכנו בהקדמה ושם נתבאר באריכות:

ואמר אנא ה' הושיעה נא, שלא יהא מתנגד לנו אנא ה' הצליחה נא יותר ממה שהיה:

ברוך הבא לעבודתו בשם ה' יהיה ברוך, וברכנוכם מבית ה' הם דברי הכהנים שאומרים כך לבאים לעבוד לו יתברך, וזה יותר מן ברוך כי ברוך מעצמו משמע והוסיף שראוי להיות מתברך על ידי הכל, וזהו ברכנוכם מבית ה' שתבאו לעבוד משם תבא הברכה לכם:

אסרו חג בעבותים עד קרנות המזבח, פירוש ראוי להודות ולהלל ביום זה שעשה לנו נסים ולעבוד לפניו, ואמר דרך משל שיש לאסור החג בעבותים עד קרנות המזבח, רצה לומר שיש להגדיל יום זה שעשה נסים לנו ולקדש אותו עד שיהיה נאסר החג במזבח שהוא קדוש. וזה כי הבאת הקרבן שזורקין הדם על קרנות המזבח, נקרא זה אסרו חג בעבותים עד קרנות המזבח שהרי קרבנות החג נאסרים על המזבח כשיזרוק הדם עליו:

הודו לה' וגו' סיים בהודו כמו שהתחיל בהודו לומר כי אין ראוי רק להודות על הטובות שעשה:

ורבותינו ז"ל דרשו הכתובים מאורך על דוד המלך וכן אמרו שם (פסחים קי"ט ע"א) אורך כי עניתני אמר דוד, אבן מאסו הבונים אמר ישי, מאת ה' היתה זאת אמרו אחיו, זה היום אמר שמואל, אנא ה' הושיעה נא אמרו אחיו, אנא ה' הצליחה נא אמר דוד, ברוך הבא אמר ישי, ברכנוכם מבית ה' אמר שמואל, אל ה' ויאר לנו אמרו כולם, אסרו חג אמר שמואל, אלי אתה אמר דוד, הודו לה' כו' אמרו כולם. וביאור ענין זה כי הטוב שהשם יתברך עושה אל יאמר כי לאדם זה נעשה בלבד ואם ימשך טובה לאחר מן הטוב דבר זה במקרה, אין הדבר כך רק שהטוב נעשה מן השם יתברך מסודר בתכלית הסדור, עד שכל מי שמקבל מן הטוב ההוא נתן השם יתברך הטוב לו בעצם וראוי להלל השם יתברך עליו, ובטוב שהגיע למלכות בית דוד הטוב ההוא הגיע לדוד בעצמו והגיע לישראל במה שהיה להם מלכות, ולאבי דוד במה שממנו היה זה ולאחיו במה שהם קרובים אל המלכות וכל אחד ואחד דבר מיוחד בפני עצמו, לכך כל אחד ואחד נתן הודאה להקדוש ברוך הוא לפי מה שראוי לו כי שמואל מדבר בעד כל ישראל. ובאחרונה נתנו כולם הודאה ביחד לומר כי הכל יצא מפעל אחד ואין כאן חלוק:

פרק סה

ואמרינן במשנה (שם קי"ב ע"ב) ואומר ברכת השיר וקאמר בגמרא מאי ברכת השיר רב יהודה אמר יהללך ור' יוחנן אמר נשמת כל חי. ואנו אומרים שניהם יהללך ונשמת כל חי, וביהללך יש שמנה שבחים כאשר תעיין בזה תמצא שאין כאן רק ח' שבחים, שהרי יהללך מחולק מן שאר השבחים שאמר יהללך ה' כל מעשיך, ולא מצאנו רק שמנה לשונות של שבח ביחד יודו ויברכו וישבחו ויפארו וירוממו ויעריצו ויקדישו וימליכו כך הוא העיקר. ואלו שמנה שבחים הם ידועים שכן כל שירות בתורה הם בשמנה כמנין א"ז ישיר משה אז ישיר ישראל אז דבר יהושע והוא דבר גדול ונפלא מאוד כאשר תבין ודבר זה נתבאר למעלה בפ' שירה ע"ש. ובמדרש (ילקו"ש בשלח) אמר רבי עקיבא בשעה שאמרו ישראל אז ישיר לבש חלוק של

תפארת שהיו חקוקין עליו כל אז שבתורה אז תשמח בתולה אז ידלג כאיל פסח אז תפקחנה עיני עורים אז ידבר יהושע אז תראי ונהרת שנאמר את ה' האמרת וה' האמירך היום, וכיון שחטאו ישראל קרעו שנאמר בצע אמרתו ועתיד הקדוש ברוך הוא להחזירו שנאמר אז ימלא שחוק פינו. פי' כאשר היו משבחין את השם יתברך באז ישיר והשבח הזה הוא שבח שהשם יתברך מתרומם על העולם ונבדל מן הטבע, כי כן מורה מלת אז שהוא אחד רוכב על ז' ימי בראשית שהוא הטבע, ועוד לשון זה שהוא כמו באותו עת ולשון זה אינו המשך זמן שהרי אומר באותו עת לבד ומפני שאינו המשך זמן הוא למעלה מן הזמן, ולפיכך בשבח זה היו מלבישין השם יתברך חלוק של תפארת, שהרי ר' יוחנן קרא למאני מכבדותי, וה"נ ההפך שהכבוד יקרה חלוק גם כן. וע"ז החלוק היו כתובים כל אז שבתורה שכולם הם מורים על כבודו יתברך שהוא נבדל מהטבע החמרי, וזהו הכבוד כי אין כבוד יותר מזה כאשר הוא נבדל מן כל צירוף ויחוס גשמי שהגשמי או אשר מצורף אל הגשם אין בו תפארת כי יש בו עכירות וגסות גשמי ודבר זה נתבאר בהקד' בכמה מקומות. וזה המלבוש הוא לו מן התחתונים, ולפיכך תמצא שאלו שמנה שבחים כולם נאמרו על הבריות שבתחתונים שהרי אמרו יודו וישבחו ויפארו וכו', אבל הט"ו שבחים בישתבח אינם נאמרים על האדם רק עליו ית' כי לך נאה שיר ושבחה. ופי' ענין זה כי כאשר לישראל נעשה הנס שהנס הוא למעלה מן הטבע, ואז ראוי להלל להקב"ה באז שזה השבח מורה שהוא נבדל מן הטבע, ולפיכך מלבישין אותו התחתונים יתברך גם כן חלוק של תפארת, וכשחרב הבית בתחתונים שאז אין כבוד ותפארת בתחתונים שכבר חרב הוד הבית, ולפיכך חלוק של תפארת שהיה בתחלה אל השם יתברך מן הנבראים קרעו, ולפיכך אמר הכתוב בצע אמרתו כי אמרא מלשון פאר כמו את ה' האמרת וה' האמירך וגו', לפי שהתפארת שהיה לו מן התחתונים הוא בית המקדש קרע ובטל אותו, ויש בזה עוד דברים מופלאים בלבוש תפארת שחקוקין עליו כל אז שבתורה ואין להאריך. ולדעת רבי יהודה קשיא למה קראו במשנה ברכת השיר ואילו בסוכה (ל"ה ע"א) אמרינן מקום שנהגו לברך אחריו יברך אחריו ולא קראו ברכת השיר. ויראה לומר דקראו ברכת השיר במתנית', לומר אף על גב דבשאר דוכתי אין חייב לומר יהללך כאן בליל פסח חייב לומר יהללך משום שיש לומר שירה, והיינו דקאמר ברכת השיר ואחר שגמר ההלל יש לו לומר שיר, וס"ל לר' יהודה שיוצא ביהללך במה שיש לו לומר שיר. ור' יוחנן אמר נשמת כל חי תברך את שמך ה' אלקינו זהו השיר שיאמר, ולפיכך מסיים בישתבח הבוחר בשירי זמרה מלך אל חי העולמים, ונזכר גם כן שמנה שבחים שנשמת בסדר הן הם יודו ויברכו וישבחו ויפארו וירוממו ויעריצו ויקדישו וימליכו, כי ראוי להיות בשיר אלו שמנה שבחים כמנין א"ז כמו שנתבאר למעלה. ולפיכך היה נ"ל שאין לומר יהללך וגם נשמת שהרי שניהם שבח אחד כמו שהתבאר למעלה, וכל שנזכר ביהללך נזכר בישתבח אלא שנהגו לומר יהללך כדי לחתום ההלל, ולפי זה יש לחתום ביהללך, וכתב הרא"ש והטור שלא לחתום ביהללך וחותמים אחר נשמת, ולפי זה קשה מאוד אם כן למה אומרים יהללך אם אין חותמין אחריו דמה נזכר יותר ביהללך יותר ממה שנזכר בישתבח, בשלמא אם חותמין ביהללך י"ל מפני שנוהגים לחתום אחר ההלל לכך צ"ל יהללך אבל אם אין חותמין אם כן למה לי יהללך. והנוהגים שלא לחתום ביהללך משום דאמרינן ואומר עליו ברכת השיר ולפיכך אמרו דחדא ברכה משמע ולא ב' קשיא מנלן שלא לחתום ביהללך, דהא ברכת השיר דמתני' הוא נשמת אליבא דר' יוחנן, ואילו מן יהללך לא איירי כלל דודאי צ"ל כמו בכל מקום אחר ההלל שאומרים יהללך. גם התוספות פירשו ש"ל נשמת וגם יהללך מפני שאומרים אותו אחר ההלל תמיד ור' יוחנן תרתי ס"ל יהללך וגם ברכת השיר, ואם כן בין לרב יהודה ובין לר' יוחנן ראוי שיהיה חותמין ביהללך כמו אחר ההלל, ולפי הנראה אם באנו לחוש לספיקא אין לו לחתום בישתבח בא"י וכו' דשמא הלכתא כרב יהודה אבל ביהללך הכל מודים כמו שפירשו התוספות גם כן. ומכל מקום כדאי הוא רב אלפס להחזיק המנהג שנוהגים לחתום בישתבח

שפסק כרב יהודה לומר ישתבח וחותם בישתבח ובו יש ט"ו שבחים שיר ושבחה הלל וזמרה עוז וממשלה נצח גדולה וגבורה תהלה ותפארת קדושה ומלכות ברכות והודאות. והבן החילוק בין השבחים שביהללך כולם הם על המשבח יודו ויברכו וישבחו ויפארו וירוממו ויעריצו וכן כולם, אבל בחתימת ישתבח אינם על המברך הוא דבר נפלא כאשר תבין, כי שמנה שבחים של ישתבח הוא חלוק של תפארת שלבש הקדוש ברוך הוא מכח ישראל, דכתיב את ה' האמרת אבל אלו ט"ו שבחים הם להקדוש ברוך הוא מצדו יתברך ולא מצד ישראל ולפיכך אמר כי לך נאה שיר ושבחה וגו'. ומפני שכל חתימה יותר שבח ולפיכך בהלל אנו חותמין ביהללך שבו שמנה שבחין כמו שהתבאר, אבל נשמת שנזכרים בו שמנה שבחים הן הם יודו וכו' חותמין בישתבח שבו ט"ו שבחים כמנין י"ה ואליבא דהכל חייב לומר שיר. וחילוק יש בין הלל ובין שיר, כי הלל הוא על הטוב והחסד שעשה אבל השירה לתת שירה על גבורתו יתברך, ולפיכך ביהללך יש בו שמנה שבחים של שירה ורובי שבחים נקראו שירה או ט"ו שבחים של ישתבח. ובין אם הם שמנה או ט"ו כולם נרמזו בשירת הים כי התחלת השירה אז ישיר מנין א"ז שמונה, וט"ו שבחים של ישתבח דורש במדרש משירת הים כדאיתא בטור או"ח:

כוס רביעי גומר עליו את ההלל חמישי אומר עליו הלל הגדול דברי ר' טרפון ויש אומרים ה' רועי לא אחסר. וגרסת כל המפרשים כוס ה' אומר עליו הלל הגדול והרשב"ם לא גרס כוס ה' רק גרס כוס ד' גומר עליו הלל הגדול ע"כ. ואין דבריו נגד כל המפרשים, ואף על גב דלא נזכר כוס ה' במשנה יש לומר דפחות מד' לא יעשה אבל ה' יעשה ומצוה מן המובחר הוי אי עביד ליה, ויש מפרשים דכוס ה' רשות. ואין אנו נוהגין בכוס ה', ואנו אומרים הלל הגדול אחר הלל ואח"כ נשמת וסמכין הלל הגדול על הלל. ואמרו בגמרא (פסחים קי"ח ע"א) ולמה נקרא הלל הגדול שהקדוש ברוך הוא יושב ברומו של עולם ומחלק מזון לכל בריה, פי' כי יש בהלל הגדול כ"ו כל"ח ובו נזכר נותן לחם לכל בשר כל"ח, ונקרא הלל הגדול על שם הקדוש ברוך הוא שהוא יושב ברומו של עולם ומחלק מזון לכל בריה. וענין זה שהקדוש ברוך הוא יושב ברומו של עולם בא להודיע שהשם יתברך אשר הוא קיום הנמצאים ולכך נותן לנמצאים קיום ומפרנסם, ודבר זה הוא עליון במעלה יותר מן הבריאה, לכך אמר שהקדוש ברוך הוא יושב ברומו של עולם כשהוא מחלק מזון להודיע על מדריגה יותר גדולה שהמזון בא ממנה, וראיות עצומות הם על זה, שהרי נתינת מזון הוא לכל בריה וכל בריה משותף בו, ואין ספק כי דבר כזה יותר עליון מן עיקר הבריאה, שכל בריאה ובריאה יש לה יצירה מיוחדת שאין זה כזה אבל במזון הכל שוים כי גם מזונות הכלב ראוי לאדם ולפיכך המזון דבר השווה לכל הוא גדול וקטן אמר ומחלק מזון לכל בריה. ועוד יש ענין מופלא מאוד במ"ש שהקדוש ברוך הוא יושב ברומו של עולם ומחלק מזון לכל בריה, לפי שלשון זה בא לומר כי השם יתברך הוא עלת הנמצאים, לפי שכל הנמצאים מצד עצמם ר"ל מצד עצם מהותם חסרים שכל עלול הוא חסר וצריך הוא אל העלה שהוא מקיים אותו בשביל החסרון שבו, והשם יתברך מקיים הנמצאים על ידי הפרנסה שנותן להם, ולפיכך הפרנסה שהוא מחלק לנמצאים מורה על שכולם הם עלולים והם חסרים והוא העלה יתברך לכך צריכים לקיומו יתברך. וזה נקרא שהוא יושב ברומו של עולם, רצה לומר כי העלה הוא על העלול במדריגה וצריכין לו כל הנבראים שהם חסרים מצד עצמם, ומזה גם כן תדע כי המזון הוא יותר במדריגה מן הבריאה עצמה, כי עצם הבריאה מצד מהותו שהוא בריאה זאת הוא עלול והוא חסר וצריך לקיום ר"ל לפרנסה, אבל הפרנסה הוא קיום הנברא ולפיכך יש למזון יותר מדריגה, ודברים אלו כאשר תבין אותם הם דברים ברורים, ויש בזה עוד דברים נפלאים ועמוקים מאוד ויתבאר עוד בסמוך:

ויש בהלל הגדול כ"ו כל"ח כי שם ב' ד' עולה במספרו כ"ו והוא המפרנס לכל והמחלק לכל בריה מזונות, כי זה השם הוא הנקרא השם הגדול והמיוחד והוא שם העצם המקיים את כל הנמצאים וממנו הפרנסה

שהוא קיום הנמצא, לפיכך יש כ"ו כל"ח נגד השם הגדול הזה. ומתחיל הודו לה' כי טוב כל"ח ואח"כ מספר הנהגתו כי הוא אלקי האלקים, וזהו הנהגה הראשונה כי האלקים בכאן הם המלאכים שנקראים אלקים והוא בראם ולפיכך נקרא אלקי האלקים, ואדוני האדונים הם כת המלאכים מושלים על העולם ונקראים אדונים שהם אדונים לעולם ודבר זה ברור. וכלל המלאכים בשני שמות, יש מלאכים עליונים הפועלים בדברים שהם בעולם ונקראים אלקים, שכל אלקים הוא פועל בעולם הזה, ויש שהם מנהיגים את התחתונים והם נקראים אדונים כי האדון מנהיג את אשר תחתיו ולא בראו, ולפיכך בכל מעשה בראשית נאמר אלקים שבא השם הזה על שהוא יתברך פועל הכל. ואח"כ אמר לעושה נפלאות גדולות לבדו, אחר שהזכיר שהוא אלקי האלקים ואדוני האדונים שהם המלאכים הנבדלים, אמר לעושה נפלאות גדולות כמו שתקנו חכמים רופא חולי כל בשר ומפליא לעשות, שהשי"ת עושה מעשים נפלאים עד שהם רחוקים מדעת האנושי, ואין ספק כי אלו מעשים הם למעלה מן הטבע לגמרי ויש במעשים אלו כח נבדל, ולפיכך מזכיר אותם קודם שזכר לעושה השמים בתבונה כי המעשים המופלאים האלו הם למעלה מן השמים שהם גשמיים. ואח"כ התחלת העולם לעושה השמים בתבונה כל"ח, ואח"כ הארץ כי השמים והארץ שקולים, ואח"כ האור שהוא עליון על הכל כי שמים וארץ הם העולם, ואח"כ זכר חלקי העולם, התחיל באותם היותר חשובים לעושה אורים ואחר כך השמש ואחר כך הירח ומתחלה אומר לעושה אורים גדולים שר"ל כי שני המאורות שוים נבראו כדא' בפ' אלו טריפות (חולין ס' ע"ב) ולפיכך אומר לעושה אורים גדולים ואח"כ את השמש לממשלת ביום ואת הירח וכוכבים לממשלת בלילה, א"נ שר"ל כי שני דברים הם האור שלהם והממשלה שמושלים השמש והירח ולפיכך כולל האור של שני המאורות כי שם אור אחד הוא לעושה אורים גדולים, והממשלה מחלק ביניהם, כי ממשלת השמש מחולק מן הירח ויש להם ממשלות הפכים. ואחר שזכר סדר העולם וכל אלו הם נבראים בחסדו שהרי הקדוש ברוך הוא נתנם והשפיעם לפיכך על כל דבר שנתן ופעל אמר עליו כל"ח, ואח"כ בעשירי שהוא קדוש כדרך כל עשירי שהוא קדוש אומר למכה מצרים בבכוריהם, ודבר זה הוא אחר סדר מעשה בראשית שפעל העולם וביום ז' שבת ממעשה העולם, זכר אח"כ הויית ישראל שנעשו לעם והנהגתם שזה ג"כ בריאה נחשבת משלים העולם והם צורת העולם, ובריאה זאת היא יותר עליון על מעשה בראשית, ודבר זה ידוע מבואר נגלה, התחיל לספר מעשה אחר, למכה מצרים בבכוריהם ובזאת המכה התחלת הגאולה, וכן מונה והולך מעשה אחר מעשה שעשה הקדוש ברוך הוא לישראל עד נחלה לישראל עבדו כל"ח. ואח"כ שבשפלנו זכר לנו כל"ח, כלומר אף על גב שלפעמים באים ישראל בשפלות בשביל חטאם זכר אותם בשפלות, וכן ויפרקנו מצרינו כל"ח ואח"כ אומר נותן לחם לכל בשר כל"ח, זכר דבר זה אחר הגאולה של ויפרקנו מצרינו כל"ח, לומר כי דבר זה שהוא נתינת מזון לכל בשר הוא יותר עליון במעלה מכל והוא אחרון. ולפיכך אמר שם (פסחים קי"ח ע"א) אמר ר' אלעזר קשים מזונות של אדם יותר מן הגאולה דאילו בגאולה כתיב המלאך הגואל מלאך בעלמא ואילו במזונות כתיב האלקים הרועה אותי מעודי, ובדבר זה בא לתרץ למה נזכר נותן לחם לכל בשר כל"ח אחרון לכל מעשה ה', ולפיכך אומר כי זה הוא בשביל שהמזונות הוא יותר עליון מכל הנסים ודבר זה הוא עמוק מאוד. ולפיכך תקנו כוס ה' לומר עליו הלל הגדול כי אחר שתקנו חכמים ארבע כוסות נגד הגאולה כמו שהתבאר על חסדי ה', תקנו להשלים חסד ה' אשר הוא עושה עם בריותיו והוא הקיום והפרנסה שהוא מחלק לכל העולם והוא יותר מן הגאולה. וכדי שיודע לך איך המזונות יותר מן הגאולה, דע שכל האברים מקבלים החיות מן הלב, ולא תוכל לומר כי זה האבר מקבל חיות מאבר אחר ואותו האבר מקבל החיות מן הלב רק כל האברים מקבלים החיות מן הלב, וכך כל הנמצאים כולם מקבלים החיות מן השם יתברך תחלה בלי אמצעי. והיינו דאמרין בפרק קמא דברכות (י' ע"א) מה הקדוש ברוך הוא זן את העולם כך הנשמה זנה את הגוף, פי' נותן לו קיום ולפיכך אמר שהמזונות הם מן השם יתברך,

ופירוש זה כי הנמצאים כולם מקבלים החיות מן השם יתברך תחלה בלי אמצעי, ומפני שהמזונות גם כן חיותו של אדם לכך מקבלים כל הנמצאים המזון שהוא חיות האדם ממנו יתברך. ולפיכך אחר שבשפלונו זכר לנו הזכיר נותן לחם לכל בשר מפני שהמזון יותר גדול מן הגאולה, ואח"כ מסיים בהודו כמו שהתחיל לומר שהכל הוא הודאה. ומזה תדע למה תקנו כוס חמישי, כי אחר שתקנו ארבע כוסות של גאולה תקנו כוס חמישי נגד הפרנסה שהיא יותר מן הגאולה, רק שהוא רשות שבליה הזה תקנו ארבע כוסות בשביל הגאולה, אבל בודאי מצוה איכא כי כוס ה' הוא השלמת הגאולה, כי אחר שגאל אותם היה מפרנסם בכל צרכיהם והכל בכלל גאולה כמו שנתבאר למעלה וזה ענין כוס חמישי. וכבר אמרנו לך כי הגאולה באה מעולם הנבדל לעולם הרבוי הזה הוא עולם הטבע, וגם אמרנו הרבוי המתחלק הוא מתחלק לארבעה צדדיו, ולפיכך הדבר שהוא בא מעולם הנבדל לעולם הרבוי מתרבה עד ארבע והם ארבע לשונות של גאולה. אמנם כבר אמרנו לך למעלה שאין הרבוי בעולם הזה מחולק רק הוא רבוי מתאחד, והרבוי אשר הוא מתאחד הוא מספר ה' כמו שהתבאר לך למעלה, כי החמישי הוא מאחד את הארבעה שלא יהיו מחולקים אלו ארבעה, כי האחד אשר הוא באמצע הארבעה הוא מאחדם ויש לזה האמצעי המאחד הכל מדריגה יותר עליונה מן הכל גם האמצעי הוא מיוחד נבדל מן הארבעה וכנגד האמצעי הפרנסה שהוא דבר מיוחד והוא במדריגה על הגאולה. ודבר זה מבאר לך גם כן למה כוס ה' רשות, כי המזונות לפי גודל מדריגתן שהם על הגאולה אינם חיוב על האדם, כי החיוב הוא בדברים אשר הם קרובים אצלנו אבל דברים אשר הם רחוקים אצלנו יותר אין אנו מחויבים בהם אבל הם רשות דהיינו מצוה ודברים אלו ברורים מאוד. ולפי זה מה טעם יש לומר הלל הגדול על כוס ד'. ולא עוד אלא שמפסיק בין הלל ובין נשמת בהלל הגדול אין טעם לדבר הזה כלל, וכבר אמרנו והוא הנכון שכוס ה' עיקר תקנתו היה בשביל הפרנסה שהיא גדולה על הגאולה. תדע לך דהא יש אומרים סבירי להו שיש לומר ה' רועי לא אחסר על כוס ה', מוכח שעיקר כוס ה' בשביל המזונות נתקן לכך יש לומר עליו ה' רועי לא אחסר ואין ענין זה אל הלל ואל נשמת כלל. ואף על גב דק"ל כר' טרפון דאמרין הלל הגדול מכל מקום עיקר הלל הגדול דאמרין בשביל נותן לחם לכל בשר כל"ח, ואין זה שייך להלל והיה לנו לעשות כוס ה' או שלא לאמר כלל. ועוד היאך נזכר בכל התלמוד שיש לומר הלל הגדול על כוס ד', דאם לתנא דמתני' לא הזכיר הלל הגדול, והברייתא לא הזכיר רק כוס ה', ואנו שאומרים הלל הגדול על כוס ד' לפי הנראה עקרינן בזה סדר חכמים, כי אם לגרסת רשב"ם דגרס שיאמר הלל הגדול על כוס ד' וכבר אמרנו לך כי גרסת הספרים אינו כן, ועוד דמאי טעם ה' רועי לא אחסר לומר אותו עם הלל על כוס ד' אליבא ד"א. ורב אלפס פסק ברכת השיר כר' יהודה ואין צ"ל נשמת כלל, ועל כוס ה' יאמר הלל הגדול ולא משמע מדבריו שיאמר כלל הלל הגדול אם אינו עושה כוס ה', וכך הוא דעת הרמב"ם כמשמעות הלכה ואין עוקרין הלכה ממשמעותה ומטעם ההלכה, כי לפי טעם אשר אמרנו בהלל הגדול מלתא אחריתי הוא ואין ענין לו אל הלל כלל כי עיקר הלל הגדול נתקן בשביל נותן לחם לכל בשר. ולפיכך המנהג אשר הוא ראוי לומר נשמת אחר הלל ואח"כ הלל הגדול שבזה אין שנוי דבר אף אם אומר הלל הגדול, לכך יאמר הלל ואח"כ ברכת השיר שהוא שייך להלל דהיינו נשמת ואח"כ הלל הגדול. ונפלאתי איך מצאנו ידינו ורגלינו במנהג זה כיון דמחלוקת אמוראים אם י"ל יהללך או נשמת ואנו כתררויהו עבדינן למה נחלק בין שניהם ונפסיק בהלל הגדול, וכן פסק רש"י וראב"ה כמו שפסק בעל הגהות מיימוני שהם סוברים שי"ל הודו על כוס ד' ומכל מקום יאמר נשמת אחר הלל ואח"כ הודו. וכך אני אומר שאם רוצה לעשות כוס ה' שי"ל נשמת על כוס ד', ויאמר הלל הגדול על כוס ה' אבל נשמת לא יאמר כי אם הלל, לפי שברכת השיר שייך אל הלל שהוא שיר כדלעיל. וא"ת אם כן מאי ברכה יהיה על כוס ה' אם יאמר נשמת אחר הלל, אומר אני כיון שאין כוס ה' קבוע לא תקנו לו ברכה וכן ראוי לנהוג. ואם

לא יעשה כוס ה' יאמר הלל ויחתום ביהללוך ואח"כ נשמת ואח"כ הלל הגדול כך הוא ברור וכך יש לנהוג אם לא יעשה כוס ה':

ואחר כוס ד' אסור לו לאכול ולשתות כדי שישאר טעם המצה בפיו, דכמו שאכילה מפיק טעמא מפיו כך השתיה גם כן, ולא יקשה לך דבלאו הכי איכא ב' כוסות לאחר האכילה, שאני התם דמצוה הם, וכן כוס ה' בודאי יש בו מצוה וכיון דהוי מצוה שפיר, אבל שאר שתיה אסור דהכל מפיק טעם המצה חוץ מן המים שהמים אין בהם טעם כלל, וכיון שאין בהם טעם אינו מוציא טעם מצה ומותר, וכך פסק רב אלפס שאסור לשתות יין, ואין לומר דוקא אכילה משכח הטעם ולא שתיה דודאי אין חלוק דאם המשקה בר טעם הוא בודאי מבטל טעם המצה, שכל טעם מבטל טעם וכך הוא המנהג וכך ראוי:

ומצוה גדולה לספר ביציאת מצרים כל הלילה (ולעסוק בהלכות פסח) כמו שעשו הזקנים בבני ברק שעסקו ביציאת מצרים כל הלילה עד זמן קריאת שמע של שחרית, וכך יש לעשות לכל אדם לעסוק ביציאת מצרים כל הלילה אם הוא אדם שאפשר לו להיות בלא שינה, ויחשוב בלבו כאלו הוא יצא ממצרים וכן כל הדברים אשר יעשה בליל זה יעשה בשמחה גדולה כאלו הוא יצא ממצרים, ומכל שכן הלל ושירה ישורר לו יתברך בשמחה ובשפה ברורה על הגאולה שגאלנו:

פרק סו

אמר יהודה בן בצלאל זלה"ה כאשר לכל דבר יבוקש תכלית, ולפי ענין שלו יש לו תכלית, שאם היה הפעל פעל חשוב וגדול ראוי שיהיה לו גם כן תכלית חשוב, שאין ראוי שיהיה תכלית פחות ושפל לפעל חשוב, ומכל שכן פעל האל שכל פעולותיו בחכמה והשכל, שכל פעולותיו ומעשיו הם הולכים לתכלית ראוי לפי הפועל. וכאשר ראינו ביציאת מצרים שפעל השם נוראות גדולות מאוד והוא בעצמו ובכבודו הוציאם ממצרים, אם כן ראוי שיהיה לפועל הזה תכלית ויהיה תכלית חשוב כפי ערך הפעל אשר פעל השם למען אותנו התכלית. וכאשר מצאנו בכתוב שתכלית היציאה הוא שיהיה לישראל לאלקים וכדכתיב בתחלת היציאה (שמות ו') והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לאלקים, ובסוף פרשת תצוה (שם כ"ט) כתיב המוציא אתכם מארץ מצרים לשכני בתוכם, מוכח כי תחלת היציאה היה על מנת שיהיה להם לאלקים. ולפיכך יבאו הפרשיות כסדרן דמתחלה הוציאם ממצרים ואח"כ נתן להם י' דברות והתחלתם אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים לא יהיה לך אלקים אחרים ואח"כ שאר דברות ופרשת אלה המשפטים. כי מאחר שהוא לאלקים להם צריכים לקבל את משפטיו כי כל אלקים יש לו משפט במה שהוא אלקים, ולפיכך המביא משפטו לפני ערכאות של עובדי ע"ז מייקר שם ע"ז שמקבל עליו משפט אלקי נכר שכל משפט שייך לאלהות, והרי בכל מקום אצל משפט כתיב אלקים (שם כ"ב) ונקרב בעל הבית אל האלקים וכן בכל מקום, ולפיכך אחר קבלת אלהותו מיד קבלת משפטיו שבזה הם עמו מה שמקבלים משפט אלקי ישראל שודאי אלקים נקרא המנהיג את העם וכדכתיב (שם ל"ב) עשה לנו אלקים אשר ילכו לפנינו, ואין הנהגה בלא משפט שהמשפט הוא הנהגת העם. ולפיכך תבין כמה גדול עון המביא משפטו בערכאות של עובדי ע"ז שיוצא ממשפט אלקי ישראל ונכנס תחת משפט אלקי נכר, כי כל אלהות יש לו הנהגה והמביא משפטו בערכאות מייקר הנהגת אלהות אחר, שהרי מיד אחר קבלת מלכותו בסיני נתן להם משפטים השייכים לאלהותו. ואח"כ היה רוצה לשכון ביניהם שהרי מיד אח"כ כתיב (שם כ"ה) ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם וגו', והנה התבאר כי תכלית היציאה שיהיה להם לאלקים ולהיות שכינתו ביניהם. ומעתה יש לעיין בתכלית הזה אם התכלית חשוב ראוי שיהיה

בשבילו פעל גדול, ויש לשאול הנה השמים כסאו והארץ הדום רגלו ויהא שכינתו בעליונים ולמה בחר לשכון בתחתונים, ובדבר זה מעלין ולא מורידין יהיה אלהותו בעליונים למה צריך בתחתונים שהם עפר רימה ותולעה. אמנם אם נמצא שכל דבר המציאות תלוי בשכינתו בתחתונים ודבר זה הוא הכל מעתה הוסר השאלה, וכאשר תדע כי הוא יתברך מצטרף לנמצאים במה שהם עלולים, כי הוא יתברך שהוא עלת הכל רצונו בעלול וכאשר יש עלה יש כאן עלול נמצא, כי התקשרות הסבה הראשונה בנמצאים מצד שהוא יתברך עלה להם והנמצאים הם עלולים ממנו, וכבר הארכנו בקשור הנכבד הזה למעלה אצל ויקרא אליו מתוך הסנה. וכאשר התבאר זה אם כן אין עליך לומר שמיוחדים בזה העליונים כי אם התחתונים, כי במה שנקראים עליונים הם פועלים בתחתונים והם כמו עלה נחשבים ואין עיקר עצמם שהם עלולים, אבל התחתונים במה שהם תחתונים הם עלולים בעצמם, ולפיכך החבור האמתי שיש לסבה הראשונה שהוא עלה באמת הוא בתחתונים במה שהם עלולים באמת. ובמדרש רבות בפרשת בראשית (פ' י"ט) וישמעו את קול ה' אלקים מתהלך בגן לרוח היום מהלך אין כתיב כאן אלא מתהלך עיקר שכינה בתחתונים היתה כיון שחטא אדם הראשון נסתלקה שכינה לרקיע ראשון חטא קין נסתלקה לרקיע השני חטא דור אנוש נסתלקה שכינה לרקיע שלישי חטא דור המבול נסתלקה שכינה לרקיע רביעי חטא דור הפלגה נסתלקה שכינה לרקיע הה' עמדו סדומיים וחטאו נסתלקה שכינה לרקיע ששי עמדו מצרים בימי אברהם וחטאו נסתלקה לרקיע השביעי, ואח"כ עמדו ז' צדיקים והורידו השכינה בארץ אברהם יצחק יעקב לוי קהת עמרם משה דכתיב צדיקים יירשו ארץ וישכנו לעד עליה ורשעים מה הם עושים עליה וכי פורחים באויר אלא צדיקים ישכנו שכינה בארץ ע"כ. וביאור ענין זה כמו שאמרנו, כי מתחלה כאשר נברא העולם ואין פחיתות בעלול כלל, היה השם יתברך מתחבר כאשר ראוי חבור העלה בעלול, ואין התחברות רק בתחתונים במה שהם עלולים באמת, עד שנמצא חטא בנמצאים העלולים אז מפרידים הדבוק ההוא עד שאין כאן חבור העלה אל העלול. ואלו שבעה חטאים שחטאו העלולים, לפי שמתחלה בבריאת עולמו נתן להם אלו מצות אבר מן החי ברכת השם ע"ז גילוי עריות דינין גזל שפיכת דמים, הם ז' מצות שהם חבור העלה בעלול על ידי גזירותיו ומצותיו במה שהעלול מקבל גזירת ומצות העלה. ועוד יתבאר בספר תפארת ישראל, ולפיכך מיד כשנברא האדם נתן לו שבע מצות:

ואלו שבע מצות נראה שבחר באלו, כי חפץ השם יתברך שיהיה האדם טוב לשמים וטוב לבריות, ובאלו שני דברים הוא צדיק דכתיב (ישעי' ג') אמרו צדיק כי טוב כי פרי מעלליהם יאכלו, ובפרק קמא דקדושין (מ' ע"א) אמרינן וכי יש צדיק טוב ויש צדיק שאינו טוב אלא טוב לשמים וטוב לבריות הוא צדיק טוב טוב לשמים ואינו טוב לבריות צדיק שאינו טוב. ולכך נתן שלש מצוות שהם בינו ובין בוראו שלא יהיה רע לשמים והם גלוי עריות ברכת השם ע"ז, וג' מצות בינו ובין האדם והם גזל שלא יגזול אחר ודינין ושפיכת דמים שלא יהיה רע לבריות. והשביעי אבר מן החי הוא התחלה וסבה שלא יבא לידי אלו עבירות, וזה שהוא נגד יצר הרע נתן לו מצוה זאת שלא יחמוד לאכילה ויחתוך בהמה קודם שתצא נפשה בשביל יצרו וכדי לכופף ליצרו נתן לו מצוה זאת, וכמו שאמרו חכמים ז"ל (ביצה כ"ה ע"ב) נטיעה מקטעא רגליהון דקצביא ודבועלי נדות שהתורה נתנה שיעור לנטיעה שלש שנים שלש שנים יהיה לכם ערלים, והקצבים אינם יכולים להמתין לבהמה עד שתצא נפשה ודבועלי נדות אינם יכולים להמתין עד שתטבול, ולפיכך מצוה זאת אבר מן החי שלא ילך אחר יצרו שאם ילך אחר יצרו לבסוף יאמר לו יצרו עשה כך ולבסוף עשה כך עד שיעבור כל העבירות. וכן בעשרת הדברות בסופם לא תחמוד שהחטא של תאוה התחלת כל החטאים, והפייט יסד אלה המצות בלא תחמוד כלולים, לומר לך שכל המצות הם נכללים בלא תחמוד, שאם עובר חטא לא תחמוד הוא בא לכל החטאים, ולפיכך אבר מן החי שביעית. ולאדם שלא הותר לו הבשר כלל, נתן במקומו שלא יאכל מן עץ הדעת שנא' עליו שהוא טוב למאכל ותאוה לעינים שלא ילך אחר יצרו וזהו

שגרים לו החטא כדכתיב בקרא שנמשך אחר יצרו ולפיכך נתן לו אלו מצות. ומה שנתן לו שלש מצות בינו לבין בוראו ושלש מצות בינו ולבין האדם, וזה כי האדם חלקיו הוא הגוף והנפש הם חלקי האדם, והאדם בכללו הוא כולל חלקיו כאשר מקבל על ידי החלקים צורת האדם, וזה דבר ג' כמו הבית שחלקיו הם העצים והאבנים ואח"כ נעשה ממנו הבית המורכב משניהם, והוא ענין זולת חלקיו ודבר זה נתבאר למעלה פעמים הרבה מאוד. וכנגד שלא יהיה חוטא בנפשו לשמים נתן לו ע"ז, כי כל החטאים א"א שיחטא בנפשו בלבד חוץ מע"ז דכתיב (יחזקאל י"ד) למען תפוש את ישראל בלבם וזהו בע"ז, וכדאמרינן בפרק שלוח הקן (חולין קמ"ב ע"א) ודלמא מהרהר בע"ז הוא דכל העבירות אין מצטרפת מחשבה למעשה חוץ מן ע"ז דכ' למען תפוש את ישראל בלבם, וא"כ החטא הזה בלבד הוא לנפש. וג"ע הוא לבשר מחמת יצרו שבגוף מתאוה לעריות, ודבר זה מבואר בכמה מקומות שחטא עריות הוא לגוף, וכמו שאמרה תורה בסוטה שיהא קרבנה שעורים שהיא עשתה מעשה חמור כך קרבנה יהיה מאכל חמור (סוטה י"ד ע"א) הרי כי חטא הערוה הוא ענין חמרי גופני ובכמה מקומות נתבאר דבר זה. ברכת השם הוא לאדם במה שהוא אדם מחובר מגוף ונפש, כי ברכת השם הוא חוטא בלשון שמברך השם וגדר האדם שהוא חי מדבר, והנה הדבור הוא צורת האדם הכולל הגוף והנפש, ולפיכך ברכת השם בלשונו חטא האדם בכללו כמו שחטא עבודה זרה הוא בנפשו ועריות בגופו, ברכת השם בדבור הלשון שהדבור הוא כולל האדם. ועוד תדע והוא העיקר כי לכך חטא ברכת השם הוא בכלל האדם, כי בעל החטא הזה הוא כופר בעיקר שמברך השם וכיון שאין עיקר אין לו מציאות כלל והרי הוא חוטא בכלל האדם שמציאותו בטילה לגמרי, וכמו שכאשר הוא חוטא בגילוי עריות הוא חוטא בגופו ובע"ז החטא דבק בנפשו, מברך השם חוטא בעיקר שהוא הכל לכן החטא דבק באדם בכללו. וזה הטעם שאמרה תורה לסמוך ידיהם על ראש המברך ואומרים לו דמך בראשך, כלומר נתחייבת בעצמך ואנו לא גרמנו לך, כי כל שאר החטאים יש בו זכות מה ואם נתחייב בבית דין הרי ב"ד דנין אותו למיתה ומכל מקום יש לו קצת זכות לתלות בו ואין לומר עליו שהוא גורם לנפשו, אבל חטא ברכת השם שהוא כופר בעיקר אין לו שום זכות, כי איך יהיה לו זכות מה והוא כופר בעיקר רוצה לעקור העיקר, לכך סומכין עליו ידיהם ואומרים לו דמך בראשך שאתה גרמת לך שהרי אין לך זכות כלל, ודבר זה נתבאר בספר גור אריה. וכנגד שלא יהיה רע לבריות שלש עבירות דינין גזל שפיכות דמים, דינין החטא הוא בנפשו שהוא מעוות משפט אמת והיושר אשר הוא בנפש האדם, כי האמת והיושר בנפשו הוא וזהו חטא הנפש כי אין יושר ומשפט רק בנפש השכלית, ועוד כאשר אין עושה דין הוא מפחיתות הנפש, שצריך כל אדם כאשר יראה דבר עולה אז נפשו מתעורר לעשות דין ולכך כל דיין צריך שיהיה לו לב אמיץ וחזק למשפט. ודבר זה ברור הוא שהדין הוא בא מן התעוררות הנפש וכאשר תשכיל בחכמה תבין איך הדין מפעולת הנפש, ובויקרא רבה בפרשת ויקרא (פ"ז) שני דברים הם בשמאלו של הקדוש ברוך הוא המשפט והנפש, המשפט דכתיב ותאחז במשפט ידי, הנפש כי בידך נפש כל חי וכל מקום שנאמר יד הוא שמאל אמרה תורה בראתי הנפש במקום המשפט והיא יצאת וחוטאת לכך כתיב ונפש כי תחטא וכו', לפיכך הנפש מבקש המשפט שהיא נבראת במקום המשפט ואם אין משפט הוא לחטא הנפש ודבר זה ברור ופשוט למבין. ומצוה זאת נגד ע"ז שהיא מצוה שלא יהיה רע לשמים שהע"ז נקרא אלקים אחרים והדין נקרא גם כן אלקים בכל מקום, ואמרו חכמים (סנהדרין ד' ע"ב) המעמיד דיין שאינו הגון כאלו נוטע אשירה וענין אחד הם בכל דבר, ולפיכך כנגד המצוה שנתן השם יתברך שלא יעבוד ע"ז שהוא חטא באלקי נכר ומצוה זאת היא בין האדם ובין בוראו, צוה בין האדם ואדם לעשות משפט אמת שלא יחטא בדבר שנקרא אלקים גם כן. וגזל הוא נגד עריות ובכל מקום אמרו חכמים גזל ועריות שנפש האדם מחמדתן הרי כי כל אלו שני דברים הם שוים, ועיקר גזל רדיפת הממון וחמדת העושר וההון מענינים הגופניים כמו עריות רק שדבר זה הוא בין האדם לחבירו, ואין עריות וגזל בכלל חמדה כי עריות

שהוא רודף ומחמד נשים או הגזל שהוא רודף אחר העושר אין זה חמדה בלבד אבל הוא חמדה לדבר מיוחד שהוא לזנות או שהוא נבהל להון, אבל החמדה הוא שחומד דבר החסר לו ולא שיהיה חומד לדבר מיוחד רק שהוא חומד שהוא בעל תאוה, ודבר זה ענין אחר כמו שיתבאר שהוא מן החומר ודברים אלו ברורים. וחטא שפיכת דמים בין אדם לחבירו, וחטא הזה הוא שכל האדם הוא חוטא ואין החטא בחלק ממנו רק בכללו, וכמו שחטא ברכת השם הוא כופר בעיקר שהוא הכל כן זה השופך דמים הוא שופך דמו לגמרי לכך חטא זה גם כן בכלל כל אדם, לא כמו חטא דינין וחטא של גזל שאין החטא שכל האדם מקולקל רק הקלקול הוא בחלק, אבל שפיכת דמים כמו ברכת השם שהוא כופר בעיקר לגמרי כאלו אין השם יתברך ח"ו נמצא כך שפיכת דם האדם עשאו לאדם אינו נמצא לגמרי. והשביעי בחומר האדם שממנו החמדה ואינו יכול להמתין עד שישחוט, וזהו החמדה שהוא בא מן החומר שהוא חסר תמיד ולכך הוא תאב ומחמד להשלים חסרונו. ואמר בא אדם וחטא בחמדה שלקח הפרי שהוא נחמד לו נסתלקה שכינה לרקיע ראשון, בא קין וחטא בשפיכת דמים נסתלקה השכינה לרקיע ב'. בא דור אנוש וחטאו בע"ז כמו שאמרו חכמים בפ' כל כתבי (שבת ק"ח) כל שומר שבת מחללו וסמך ליה אשרי אנוש יעשה זאת כל שומר שבת כהלכתו אפילו עובד ע"ז כמו דור אנוש מחול לו שנאמר מחללו אל תקרי מחללו אלא מחול לו ודורו היה הראשון שעבד ע"ז דכתיב אז הוחל לקרא בשם ה' נסתלקה שכינה לרקיע ג'. בא דור המבול וחטאו בגזל דכתיב בפירוש ותמלא הארץ חמס ואין חטא מפורש בהן רק זאת נסתלקה שכינה לרקיע רביעי. בא דור הפלגה וחטאו בברכת השם שאמרו נבנה לנו עיר ומגדל ונעשה עמו מלחמה וזהו ברכת השם נסתלקה שכינה לרקיע חמישי. עמדו סדומים וחטאו בדין כמו שמבואר ממעשיהם אשר סופר עליהם ומה שהיו דיני סדום עושים ואיך היו דנים נסתלקה שכינה לרקיע ששי. עמדו מצרים בימי אברהם וחטאו בעריות כמו שמבואר ממעשה מצרים דכתיב (ויקרא י"ח) כמעשה ארץ מצרים וגו' ובשביל כך לא אמר פרעה הנה ארצי לפניך כמו שאמר אבימלך מפני שאמר המצריים שטופי זימה הם. נסתלקה שכינה לרקיע ז', בא אברהם שלא היה בעולם גדור בערוה כמו שהיה אברהם, וכמו שאמרו ז"ל (ב"ב ט"ז ע"א) עפרא בפומיה דאיוב שאמר ברית כרתי לעיני ומה אתבונן על בתולה באחריני לא מסתכל אבל בדידיה מסתכל ואילו אברהם בדידיה נמי לא מסתכל שאמר הנה נא ידעתי כי אשה יפת מראה את, שעד עתה לא הכיר ביופיה שלא נסתכל בה ולכך הוריד השכינה לרקיע ו'. עמד יצחק והיה צדיק בדין שקבל עליו מדת הדין באהבה שהרי פשט צוארו לישחט, והנה הוא הפך סדומים שקלקלו הדין ואין חלוק בין דין שמים ובין דין ב"ד של מטה הכל הוא הדין וידוע כי מדת יצחק הוא מדת הדין ולכך הוריד השכינה ברקיע ה'. בא יעקב והיה מקדש השם וכדכתיב קרא (ישעי' כ"ט) והקדישו את קדוש יעקב, וברכה ג' אתה קדוש ושמך קדוש מיוסד נגד יעקב, כי שלש ברכות ראשונות הם נגד אברהם יצחק ויעקב, ואף המלאכים מקדישים בשם יעקב כדכתיב ברוך אלקי ישראל וכמו שמבואר למעלה שהמלאכים מקדישים בשם יעקב, ולפיכך הוא נגד אנשי דור הפלגה שהיו מברכים השם והוריד השכינה לרקיע רביעי. לוי הפך גזל החומד ולוקח שאינו שלו ולוי הפכו, שהרי כל שבטו לא היה להם חלק בארץ ונחלה בביזה ה' הוא נחלתו, ולכך היה לוי נבדל מעניני הממון ורדיפת הממון ואפילו מה שראוי היה לחלקו לא היה לו, ואם לא היה מוכן שבט לוי לדבר זה לא נתן לו הקדוש ברוך הוא דבר זה, רק היה מסתפק בשלו, ואין לומר שבטו בלבד אבל לא הוא עצמו, שדבר זה לא יתכן כי אם לא זכה שבטו לזאת המדה מן אביהם לא זכה שבטו לזה, כי שם לוי לכל השבט לכך הוריד השכינה לרקיע שלישי. קהת נגד עבודה זרה משפחתו עובדים בגופם להשם יתברך שהם היו נושאי המקדש וכל זרעו היו עובדים אל השם יתברך בגופם, לא כמו בני גרשון ומררי שהיה להם עגלות אבל משפחת הקהתי בכתף ישאו וזהו נקרא עבודה דבר שיעבוד בגופו, וכן מזרעו הכהנים שעליהם העבודה בעצם ולפיכך הוריד השכינה לרקיע ב'. בא

עמרם והיה צדיק גדול עד שלא חטא ועל ידו לא בא מיתה, ואמרו חכמים במסכת בבא בתרא (י"ז ע"א) שעמרם מת בעטיו של נחש, כלומר שלא היה ראוי לו המיתה רק בשביל הנחש שהביא המיתה לעולם, ולפיכך הוא נגד קין שהוא היה תופס אומנות של נחש הקדמוני והביא המיתה לעולם ואילו עמרם לא מת בשביל חטא עצמו, והרי הוא הפך קין לגמרי שקין הביא המיתה לאחר ועמרם אף מה שדרך העולם שמביא מיתה לעצמו על ידי חטא עצמו לא היה מביא, נמצא עמרם כולו חיים וקין כולו מיתה ודבר זה מבואר, לכך הוריד השכינה לרקייע הראשון. בא משה והיה צדיק שפירש מן האשה בזה תדע שלא היה החמדה עם משה, שאלו היה החמדה עם משה לא היה ראוי שיהיה פורש מאשתו כדי שלא יבא לידי חטא, לכך יש לדעת שלא היה נמצא אצלו החמדה ולכך היה נגד אדם הראשון שהיה בעל חמדה ולכך הוריד השכינה לארץ שהיתה השכינה שבה אל מקומה הראשון. ומכל מקום נדע מזה שהשכינה מקומה בארץ לטעם אשר התבאר, ועוד יתבאר מה שזכו התחתונים בפרט להיות שכינתו יתברך בתחתונים אם לא היה החטא המבדיל בין הנמצאים ובין העלה:

פרק סז

התבאר לך בפרקים שעברו כי אל תפן אל מנחתם היא מנחת שוא אשר הביאו אל ה' כי הוא יתברך קרוב אל המלאכים מצד שהם נמצאים עליונים, שאין הדבר כן כי אם לא שהיה החטא מבדיל בין השם יתברך ובינינו היה שכינתו בתחתונים וזהו רוממות וגדולה אל השם יתברך. ובפרק בני העיר (מגילה ל"א ע"א) אמר ר' יוחנן כל מקום שאתה מוצא גדולתו של הקדוש ברוך הוא שם אתה מוצא ענותנותו וכו', הפירוש הנראה שבא לבאר ר' יוחנן שההפך הוא ממה שחשבו ברוממות השם יתברך כאשר נמצא כבודו בין עליונים, וזה אינו כי רוממות השם יתברך כאשר הוא מצורף אל השפלים, ולכך בכל מקום שאתה מוצא גדולתו של הקדוש ברוך הוא שם אתה מוצא ענותנותו. וביאור ענין זה שכאשר מזכיר שהשם יתברך הוא עליון וגדול מאוד על הכל, צריך אצל זה שהוא יתברך כמו שהוא גדול על הכל, כן יתברך כולל הכל שזהו לו שבחו מיוחד שהוא כולל הכל כמו שהוא גדול על הכל, ומה שהוא כולל הכל רצ"ל שהכל אצלו גדול וקטן בשווה ואל הכל הוא פונה. ולפיכך אמר כי הוא אלקי האלקים ואדוני האדונים וגו', והיה משמע שהוא גדול על הכל אבל אינו כולל הכל שאדרבה מפני גדולתו אינו משגיח בכל הנמצאים, ועל זה אמר כי הוא יתברך עושה משפט יתום ואלמנה ואוהב גר וגו' ובזה יכלול כל הנמצאים בשווה פונה אל הכל ומשגיח בכל, כך היה נראה הפירוש:

ועוד דע כי מה שהוא עושה משפט יתום ואלמנה ואוהב את הגר לתת לו לחם ושמלה, הוא בעצמו מן גדולתו והוא תכלית הרוממות שהוא יותר מן מה שאמר אלקי האלקים ואדוני האדונים, וזה כי מעלות השם יתברך ורוממותו אינו כמו מעלת מלך ב"ו, כי מעלת מלך ב"ו כל התארים שבו כאשר אתה מתאר אותו שהוא מלך גדול ומלך רם ומלך גבור אלו התארים הם נותנים שלימות אליו יותר מאמתתו, שאמתתו הוא אדם ב"ו והתארים האלו הם נותנים שלימות לו אבל אצל השם יתברך אינו כך כי אין התארים נותנים לו שלימות יותר מאמתתו, כי רוממותו בצד עצמו הוא יותר על הכל ואמתתו יתברך מה שהוא פשוט בתכלית הפשיטות והוא תכלית רוממותו וגדולתו. ולפיכך מלך ב"ו אין אתה יכול לתת לו שבה רק כשאתה מתאר אותו בגדולה ובגבורה ורוממות, אבל השם יתברך אחר התארים החשובים שנותנים לו אומרים שהוא עושה משפט יתום ואלמנה ואוהב את הגר לתת לו לחם ושמלה או אבי יתומים ודיין אלמנות, שזה מורה על פשיטות שהוא פשוט בתכלית הפשיטות לכך הוא פונה אל יתום ואלמנה וכיוצא בו מן השפלים, שכל אלו הנמצאים הם פשוטים שהפשוט נקרא שאין בו דבר מיוחד והם

יותר ראשונים שהשם יתברך משגיח עליהם ופונה אליהם בעבור שהם פשוטים ממה שיפנה אל הגדולים שאינם פשוטים. ולפיכך אחר שזכר תארי השם יתברך, זכר מעלתו מצד עצמו ואמר שהוא פשוט בתכלית הפשיטות מצד עצמו, ולפיכך הוא פונה אל הנמצאים שלא נמצא בהם שום גדולה ורוממות כמו אלמנה יתום וגר, ומעלה זאת יותר גדולה ממעלה הקודמת. וכאשר תעמיק עוד תמצא שזאת היא המדריגה שהיא יותר עליונה, כי לשון אלקי אלקים משמע צירוף אחר שהוא אדון לנמצא ההוא, ואלו שני דברים האדון ומי שהוא אדון לו הוא ענין צרופי, וכן מה שאמר סולו לרוכב בערבות דבר זה משמע שנתן לו גדולה על ערבות ואם כן הוא מצטרף אל ערבות, ולא משמע מזה שאין לו ערך והתיחסות כלל אל הנמצאים, וכן מרום וקדוש אשכון לא משמע מזה שאין לו ערך כלל, וכאשר אמר הכתוב שהוא משגיח אל הנמצאים השפלים הרי הוא יתברך נבדל מכל הנמצאים ואין לו ערך והתיחסות לנבראים, שאילו לא היה נבדל מכל הנמצאים והיה מצטרף אל אלקים שהם המלאכים נמצא שהיה דבק בהם דוקא, וכן אם היה הוא יתברך מצורף אל ערבות שהוא בתכלית המעלה היה דבק בו דוקא ולא היה משגיח בשפלים, אבל הוא יתברך נבדל מהם ואין צירוף ויחוס לו אצל אלו ולכך הוא יתברך משגיח בשפלים כמו יתום ואלמנה, מה שלא נמצא בשום מלאך ובשום כח עליון, לפי שהוא אינו נבדל מן הנמצאים לא שייך בו שהוא משגיח בדברים השפלים, אך כי הוא יתברך נבדל מכל הנמצאים ואין לו יחוס אל אחר בשביל כך פונה אל דברים שפלים וקטנים ביותר גם כן שהרי הוא נבדל מהכל ואין צירוף לו אל מה. ולפירוש אשר אמרנו בפרק שלפני זה הוא עוד יותר ברור, כי מה שהוא פונה אל השפלים שהם עלולים לגמרי מורה כי הוא יתברך עלה לגמרי, וזהו בעצמו רוממותו וגדולתו כמו שהתבאר בפרק הקדם, כי העלה לגמרי ראוי שיהיה פונה אל אשר הוא עלול לגמרי זה ברור מאוד, ויש בזה עוד דברים עמוקים מאוד ואין להאריך. ומעתה יסולק מעליך שלא יהיה לך תמיה אם השם יתברך בחר לשכון בתחתונים, כי התבאר לך דבר זה בתכלית הביאור וכאשר תשים דעתך ולבך על אלו דברים. ואם אתה שואל למה נבחרו ישראל בפרט להיות שכנתו עם ישראל ודבר זה יש לך לדעת כי אחר שאמרנו שסדר המציאות כך חייב שיהיה שכנתו עם העלול וישראל הם עלולים ממנו בעצם ובראשונה, וראיה שנקראו ישראל בנים דכתיב (דברים י"ד) בנים אתם לה' אלקיכם וגו', כי אי אפשר לך לומר שכל האומות בשוה שאם כן היו כלם בעלי חסרון, וזה כי התחתונים במה שהם תחתונים מצד הזה דבק בהם חסרון ואינם בשלימות לגמרי, ולפיכך אם היו כל התחתונים וכל האומות בשוה היו כלם בעלי חסרון מצד שהם תחתונים, אבל עכשיו שהנבחרים הם חלק ויחידות לא הכל, מעתה אף על גב שהם תחתונים מכל מקום דבק בהם ענין אלקי בחלק מהם, כי על חלק בהם לא יפול שם חסרון ותחתונים כמו שיפול על הכל ודבר זה ידוע וזהו חלק השם יתברך הוא יעקב וזרעו שדבק בהם ענין אלקי, ועתה במה שהנמצאים הם תחתונים וראוי אל התחתונים מדריגה פחותה, ענין זה הויית העכו"ם ובמה שיש בעולם מדריגה עליונה ומעלה גדולה כי השם יתברך נקרא אל עולם ואם כן אלהותו על התחתונים גם כן, וזה בחלק ממנו בלבד שנקרא שמו יתברך עליהם וחלק זה הוא יעקב וזרעו. משל זה אם לא היה נברא האדם בעל בשר ואברים פחותים לא היה אפשר שיהיה נמצא האבר הנכבד הראש והמוח, כי איך אפשר זה שהרי לפי טבע ומזג האדם שנברא מטפה סרוחה הוא דבר פחות אין החומר הזה סובל שיהיה הכל נבחר, רק נברא האדם והאברים הפחותים קבלו הפחות ונשאר לאברים הנכבדים הטוב. ואם אתה אומר הלא כל האומות בטבעיהן נבראים בשוה, אין זה קשיא כי אנחנו אין מדברים מן הטבע רק במה שמוכן האדם לקבל ענין אלקי, כי זה לא נמצא ואי אפשר להיות נמצא בכל האומות בשוה, ולכך סכלו אותם שאמרו שאפשר שיהיה ההצלחה האלקית בשוה אצל הכל, ודבר זה לא יתכן כלל, ודבר זה יותר נתבאר בספר תפארת ישראל גם בספר נצח ישראל. וכמו שלא תמצא זה בבריאות האדם שלא יהיה באדם דבר פחות, כך לא תמצא זה במין האנושי שהוא

כלל האדם שיהיה הכל נברא בשלימות, וכאשר נברא אדם הראשון אף על גב שהיה אחד היה בכח על הרבוי שיצאו מאתו אומות מחולקות עד אחר כך שנתפלגו בפועל ונתחלקו ממנו האומות. וזה שאני אומר שלכך כתיב (בראשית א') נעשה אדם בצלמנו שנמלך עם המלאכים, כי בא לומר שכל המלאכים שהם כחות של מעלה והם שבעים נגד שבעים אומות כולם נשתתפו באדם הזה שכולם יש להם חלק בו וחלק ה' בתוכם, כי האדם הזה בכחו רבוי האומות שהם שבעים ולכך כל המלאכים היו משתתפים בו, ולפיכך כשנתפלגו ונפרדו אז מזה כתיב (שם י"א) הבה נרדה גם כן כלומר שאמר למלאכים שנחלק האומות שהם מעורבים ויקח כל שר ומלאך חלקו ומאז נפלגו ונפרדו האומות. והנה התבאר לך כי העלול בעצם מן השם יתברך הם ישראל, ולא נבראו שאר העכו"ם עמו רק בשביל טעם זה כדי לברר וללבן חלק השם יתברך, כמו שנולד עשו עם יעקב כי לא נטהר ונברר הזרע כי אברהם היה בו פסולת ויצא ממנו ישמעאל ויצחק היה בו פסולת ויצא ממנו עשו ואם היה נולד יעקב בפני עצמו לא היה הטהרה מן הפסולת כמו כאשר הוא נולד עמו אז נברר הזרע, ואין הכונה בירור הטבע שבטבע בודאי הם שוים, אבל הביורור הזה לקבל ענין אלקי שהוברר יעקב לקדושה ונתן חטאת יעקב על ראש השעיר. ומאחר שאמרנו לך למעלה כי המשפט חייב שיהיה נמצא העלה עם העלול ואין נקרא עלול בעצם ובראשונה רק ישראל ולכך נקראו בני בכורי ולפיכך השכינה עמהם. ואם אתה בא לתמוה על שאמרנו כי ישראל בפרט הם עלולים בעצם ובראשונה מזולת שאר התחתונים, אומר אני שאל תתמה כי אף בערך מלאכי מרום ישראל הם יותר ראשונים, ואם שהדבר בתחלת הדעת נראה תמוה הלא כבר הארכנו בזה בספר דרך החיים אצל חביב האדם שנברא בצלם אלקים, ולמעלה גם כן בפסוק אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים בפרק מ"ג שתמצא שמתחם אלהותו על ישראל ולא אמר אנכי אלקי המלאכים וצבא השמים כמו שהתבאר למעלה. מכל מקום המקום גורם להוסיף בכאן ולהאריך כי הוא יסוד ועמוד התורה והשכלת מעשה אלקינו וסדור המציאות כמו שיתבאר, וקצת החוקרים מדעתם ושכלם על המציאות הרחיקו זה מאוד ומאנו ללכת בדרך הזה, מפני שיהושע נפל על פניו לפני מלאך אלקים וכיוצא בזה הרבה דברים שמורים כי המלאך הוא נכבד מן האדם, ולא הבינו החלוק כי בודאי מה שאנו אומרים כי האדם נכבד מן המלאך היינו מפני צורה המינית שלו שיש בו צורת האדם והוא צלם אלקים, וכמו שאמרו חכמים חביב האדם שנברא בצלם אלקים, וכמו שהארכנו בספר דרך החיים אצל חביב האדם ענין מעלה זאת, ואין לכל בני אדם המעלה הזאת בשווה שעם שכל מין האדם נברא בצלם אלקים אמרו (יבמות ס"א ע"א) אתם קרוים אדם ואין העכו"ם קרוים אדם שצריך שלא יהיה בטול לצורה אלקית זאת שנתן באדם, והעכו"ם שהם חומרים ביותר הצורה הזאת בטילה אצל החומר ונעשית הצורה חומרי, אבל בישראל החומר בטל אצל הצורה ומכיון שהחומר בטל אצל הצורה הוא אדם. ואם תתמה על זה גם כן שלא נראה שיש יותר בטול חומר אצל ישראל מן העכו"ם עיין בספר גור אריה בפרשת מטות ובפרק מ"ג, והרי לא נמצא הנבואה כי אם בישראל ואם לא נמצא המעלה זאת בדורותינו זהו שנתרחק מעלה זאת מישראל עם שאר המעלות, מ"מ ישראל מוכנים לזה בפרט. ומאחר שהמעלה הזאת שיקרא אדם בפרט אינו נקרא על כל אשר בשם אדם יכונה, כן בעצמו תמצא אצל ישראל שחלוק יש ביניהם, כי אף על גב שכולם בשם אדם נקראים בשביל הצלם האלקי מפני שהצורה הזאת נתלה בחומר יש לצורה הזאת בטול מה, ובשביל כך נפל יהושע לפני המלאך כי למעלתו הנבדלת אשר יש למלאך אין לו בטול כלל, אבל אצל האדם כל אדם לצורתו יש בטול מן החומר ומ"מ מצד עצם הצורה המינית נבחר האדם מן המלאכים. ומפני כך לא נפל יהושע על פניו רק לפי שהוא פרט והפרט יש לו חסרון זה מה שהצורה נתלה בחומר, אבל מצד הכלל אין כאן חסרון זה כלל. ולפיכך המלאכים ממונים שומרים את האדם, ועם כי אין עליון ממונה לשפל מ"מ במה שיש באדם הצורה האלקית שבה יש מעלה יותר מן המלאכים הם שומרים אותו, וכמו שיש הבדל בין ישראל

לעכו"ם במעלת הצורה, כך יש הבדל בישראל בעצמם כי אין הכל שוים כי יש אצל אחד מעלה זאת יותר ממה שיש לאחר כי הכל תלוי כאשר אין בטול אל הצורה האלקית כאשר והוא נבדל בעצמו מן החומר אז אין בטול לצורה אלקית, כמו שהיה אצל יעקב וכמעט שהיה בטל החומר אצל הצורה האלקית וכמו שנתבאר למעלה בפרק שלפני זה מעלת יעקב שהיה קדוש ובכמה מקומות למעלה בפסוק אנכי ה' אלקיך עיין שם. ולפיכך אמרו בפ' השוכר את הפועלים (ב"מ פ"ד ע"א) שופריה דיעקב מעין שופריה דאדם הראשון, כי עיקר הצלם האלקי הזה חל על הפנים של אדם כי זה צורתו בודאי ולפיכך אמרו כי שופריה דיעקב מעין שופריה דאדם הראשון, שמפני שהיה יעקב נבדל במעלתו מענין החומר עד שקדוש יקרא לו היה מקבל הצלם האלקי בשלימות והיה שופריה דיעקב מעין שופריה דאדם הראשון שנברא בצלם אלקים. ומפני המעלה הזאת שהיה ליעקב והוא מיוחד בה בלבד מטעם אשר לא נתבטל הצלם האלקי שלו בחומר, לכך היה מתאבק המלאך עמו שהיה מתנגד הוא אל המלאך ולא היה מתאבק עם שאר הנבראים שהם חומריים נחשבים ואין כאן התגברות זה על זה חוץ מן יעקב מפני שהיה קדוש היה כאן התגברות והיה מתאבק המלאך עמו. ואם יקשה לך דהיה ראוי שיהיה התאבקות זה עם אדם הראשון שהרי לא אמרו רק כי שופריה דיעקב מעין שופריה דאדם הראשון ומכל מקום שופריה דאדם הראשון יותר, יש חלוק בין יעקב ובין אדם כי בודאי נקרא אדם על שם אדמה כי הצלם האלקי דבק בחומר כמו שאר דברים הדביקים בחומר, אבל יעקב היה נקרא קדוש נבדל מן החומר הפחות ולכך נקרא ישראל על שם הכבוד והשררה שהיה נבדל מן פחיתות החומרי, ואצל אדם שהיה נקרא אדם על שם אדמה בטל הצורה אצל החומר, ולא כן ביעקב שלמעלת קדושתו שהיה נבדל מן החומר היה החומר בטל אצל הצורה, וזהו ענין התאבקות המלאך עם יעקב שנעשה יעקב מתנגד אל המלאך לגמרי מה שלא תמצא בכל שאר הנבראים. ואמרו חכמים (חולין צ"א ע"א) שהיו מעלים אבק ברגליהם עד כסא הכבוד, וביאור זה כי התגברות זה שהיה כל אחד רוצה להתגבר על השני הוא מגיע עד כסא הכבוד כי מעלת שניהם מגיע עד הכסא כי המלאכים הם תחת השם יתברך יושבים ראשונה במלכות לפני אלקים, וכן צורת יעקב לפי שלו יש צלם אלקים ביותר המעלה הזאת בכסא, הרי כי המלאכים מעלתם מצד שהם נבראים עליונים נבדלים ומעלת יעקב מצד צורתו. וזהו שאמרו צורת יעקב חקוקה בכסא הכבוד, ופירושו זה כי מעלת צורת יעקב יש לו דבוק והתאחדות למעלה לגמרי עד שיש לזה דבוק והתאחדות עם הכסא, וכל דבר שיש לו התאחדות ודבוק לגמרי יש לשניהם צורה אחת על ידי הדביקות, ומפני זה אמרו שצורת יעקב חקוקה בכסא ואם לא היה צורת יעקב חקוקה בכסא לא היה כאן אחדות גמור ודבוק גמור, וכאלו אמרו שיש ביעקב ענין נבדל אלקי שאותו ענין בעצמו שייך בכסא ודבר זה גורם התאחדות עם הכסא לגמרי והדברים עמוקים מאוד ואין להאריך יותר. ולפיכך היו מתאבקים ומעלים אבק ר"ל התגברות כל אחד מצד מעלתו, כי המלאך במה שנבדל מן החומר יש לו מעלה ויעקב אף על גב שהוא אינו נבדל מן החומר כל כך מ"מ במה שיש לו צלם אלקים שענין מעלת צלם אלקים אין כאן מקום להאריך לעמוד על אמתתו ונתבאר ענין זה על אמתתו בספר דרך חיים מה שאמרו חכמים חביב האדם שנברא בצלם אלקים, ויקח אותו בקבלה מן הכתוב שאמר (בראשית א') כי בצלם אלקים עשה את האדם, והחומר יש לו בטול אצל יעקב אצל הצורה ולכך לא יכול לו המלאך חוץ ממקום אחד שהוא הפך הפנים, כמו שהפנים שם הצורה שהוא צלם אלקים עיקר והחומר בטל אצלו, והירך הוא להפך שהצורה אינו עיקר לשם והצורה בטילה אצל החומר, אף ביעקב שהיה לו מיעוט חומר בטל הצורה אצל החומר. ומה שהירך הוא הפך הפנים, כי הפנים הוא בגלוי וזה מפני שהפנים יש בו הכרתו של אדם מה שהוא, וזהו ענין הצורה שהצורה בה הכרתו של הנמצא מה שהוא ולפיכך הפנים הוא בגלוי ביותר מכל מפני כי הצורה משימה הנמצא נגלה בפועל מה שהוא לגמרי, והירך שהוא בסתר כמו שאמרו חכמים (בעירובין) (סוכה מ"ט ע"ב) חמוקי ירכיך מה ירך בסתר

אף דברי תורה בסתר הרי כי הירך הפך הפנים שהפנים עיקר הצורה שהיא משימה הנמצא בפועל מה שהוא והירך הוא בסתר מקום חושך וזהו ענין החומר שאין לו מציאות בפועל וענינו חושך וסתר ולא אור, ולכך שם היה יכול לו כי שם הצורה בטילה אצל החומר אף אצל יעקב. והדברים האלו הם סתרי החכמה מאוד, ומ"מ מבואר נגלה לך שהאדם נבחר, ולפיכך ראוי מצד הזה שיניח עליונים ויהיה שכינתו אצל ישראל מצד המעלה הזאת כמו שאמרנו, וכבר הארכנו בזה למעלה בפסוק אנכי ה' אלהיך ע"ש:

פרק סח

בפרק הזה אוסיף לך מדברי חכמים ואיך החזיקו הדבר הזה עד שלא יהיה ספק בדבר הזה. במדרש (תנחומא) בפסוק אז ישיר כיון שישראל חנו על הים בקשו מלאכי השרת לומר שירה ולא הניח להם הקדוש ברוך הוא אמר להם בני נתונים בצרה ואתם מבקשים לומר שירה שנאמר ולא קרב זה אל זה כל הלילה, כיון שעלו מן הים בקשו מלאכי השרת וישראל לומר שירה, אמר ר' אבין (הלוי) למלך שירד למלחמה ונצח בא בנו ועבדו ועטרה בידם אמרו לו למלך עבדך ובנך מבחוץ ועטרה בידם מי יכנס תחלה אמר להם בני יכנס תחלה כך אמר הקדוש ברוך הוא הניחו ישראל תחלה לומר שירה שנאמר אז ישיר נמצאו הנשים ומלאכי השרת עומדים מי יקלס תחלה אמר רב אדון השלום עושה שלום ביניהם שנאמר קדמו שרים אלו ישראל אחר נוגנים אלו המלאכים בתוך עלמות תופפות אלו הנשים, אמר רבי לוי השמים לא אקבל את הדבר, אלא הנשים קלסו תחלה שנאמר בתוך עלמות תופפות העלמות בתוך התחילו מלאכי השרת להתרעם לא די שקדמנו האנשים אלא אף הנשים אמר להם חייכם כך כתיב ואשמע אחרי קול רעש גדול וגו' מהו אחרי אחר שקלסתי אני וחבירי אח"כ אמרו מלאכי השרת ברוך כבוד ה' ממקומו ע"כ. וביאור זה כי כאשר עלו ישראל מן הים אז קנו ישראל עצם מדריגתן ומעלתן כמו שמבואר בספר הזה, כי ישראל לא קנו עצם מעלתן עד אחר שעברו ים, ולכך שם ישראל עברים על שם עבר ים כמו שנתבאר למעלה מדברי חכמים. וכל בריאה שנברא מן השם ית' לא נברא אלא לכבודו שנאמר (ישעי' מ"ג) כל הנקרא בשמי לכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו, ולפיכך כל הנבראים בעולם אומרים שירה אל הקדוש ברוך הוא כי השירה כבודו יתברך ובכל נמצא יש בו מן כבודו ית', וזאת היא השירה מן הנמצאים. ומפני זה כאשר קנו ישראל עצם מעלתן כשעברו ים, אז מיד אמרו שירה כי במה שנעשו ישראל לעם ראוי שיהיה זה לכבוד השם יתברך ואמרו שירה, ואמרו שהמלאכים נקראים עבדים מפני שהם נבראים לצורך העולם כי הם ממונים על עניני העולם כמו העבד שהוא ממונה על צורך הבית ויורה שמם עליהם שנקרא מלאך מלשון שליחות שהוא נשלח לעשות רצונו של הקדוש ברוך הוא, אבל ישראל הם נקראים בנים כמו שהבן הוא עלול מן האב כך ישראל הם עלולים מן העלה הראשונה, ואין להאריך בכאן למה ראוי שישראל יהיו עלולים ראשונים אף למלאכים. ואמר הקדוש ברוך הוא בודאי ישראל יאמרו שירה תחלה כי העלול בראשונה מורה על העלה תחלה כי אין עלול בלא עלה, ולפיכך ישראל יאמרו שירה להקדוש ברוך הוא קודם מן המלאכים אף כי הם גם כן נבראו מן השם ית' ועלולים ממנו, כיון שישראל הם עלולים בראשונה במה שהוא יתברך עלה, והמלאכים אם שגם הם עלולים ממנו אין זה בראשונה כמו ישראל כי נבראו לשמש בעולם מה שנשלחים מן השם יתברך, ולפיכך הם נמשכים וטפלים אחר דבר אחר, ולכך ישראל שהם בניו מורים תחלה על העלה ולכך שירתם תחלה, וסבר רב דמ"מ המלאכים קדמו לנשים כי הנשים גם כן טפלים לאנשים וכדכתיב (בראשית ב') אעשה לו עזר כנגדו, ומאחר שאין האשה נבראת בעצם לגמרי כמו האדם ראוי שהמלאכים קודמים שיש להם מעלה יותר שהם מן העליונים, ור' לוי חולק

גם בזה דמ"מ גם האשה בכלל האדם שנאמר (שם) זכר ונקבה בראם ויקרא שמם אדם כי אין הזכר אדם בלא נקבה ושניהם ביחד הם האדם. ונראה דבפלוגתא דרב ושמואל דפרק הרוואה (ברכות ס"א ע"א) פליגי, ויבן את הצלע פליגי רב ושמואל חד אמר פרצוף וחד אמר זנב, פירוש כי מאן דאמר פרצוף ס"ל כי האשה כמו פרצוף שני שהאשה עיקר כמו הזכר, ולפיכך כאשר היתה נבראת עם האדם היתה נבראת פרצוף בפני עצמו כמו האדם, ומאן דאמר זנב ס"ל כי האשה טפילה אצל האדם ולפיכך כאשר נבראת עם האדם לא היתה נבראת פרצוף רק זנב שהזנב נמשך וטפל אצל הגוף, אמנם לפי דעת הכל קודם ישראל למלאכים:

ובפרק גיד הנשה (חולין צ"א ע"ב) חביבין ישראל לפני הקב"ה שהמלאכים אין אומרים שירה אלא פעם אחת ביום ואמרי לה פעם אחת בשבוע ואמרי לה פעם אחת בשנה ואמרי לה פעם אחת ביובל ואמרי לה פעם אחת לעולם, וישראל אומרים שירה בכל יום ובכל עת ובכל שעה שירצו וישראל מזכירין השם לאחר שתי תיבות שמע ישראל ה' ומלאכי שרת אחר שלש תיבות קדוש קדוש קדוש ה' צבאות ואין מלאכי שרת אומרים שירה למעלה עד שישראל אומרים למטה שנאמר ברוך יחד כוכבי בוקר ואח"כ ויריעו כל בני אלקים ע"כ. הנה ביארו כי המלאכים מפני שהם כתות מחולקים מתחלפים לפי שהם כתות פרטים כמו שאמרו מיכאל ממונה על מים וגבריאל ממונה על אש, ואם כן תמצא חלוק ביניהם מה שמסודר מן כל אחד ואחד, ולכל הדברים תמצא שעה וזמן בפני עצמו מחולק מן השני, כי יש זמן מיוחד לכח המים ויש זמן מיוחד לכח האש וכן כל דבר ודבר יש זמן מיוחד, ושירת המלאכים כאשר הם פועלים מה שהוא מסודר מאתם ואז מציאות שלהם מורה על הפועל והמסדר אותם, ולפיכך יש מלאכים אומרים שירה בכל יום ויש בכל שבוע ויש בכל שנה ויש לעולם כפי מה שמסודר מאתם, שיש מסודר מאתם דבר מה בכל יום ויש בכל שבוע וכו'. אבל ישראל אינם חלק כלל כי הם אומה יחידה שלא תמצא עוד כמותה, שאם אתה מוצא כמותה היתה האומה הזאת חלק ולא היו אומרים שירה בתמידות, אבל עתה שהיא יחידה היא הכל שכל מי שהוא יחיד הוא הכל ולפיכך השירה מן ישראל בתמידות ואין השירה בחלק ודבר זה מבואר. וכן ישראל אחר שתי תיבות מזכירין השם והמלאכים אחר שלש תיבות, וזה כי השם יתברך נבדל מן המלאכים לגמרי ואין לו יתברך צירוף להם כלל, ומפני זה אין מזכירין השם רק אחר שלש תיבות להורות כי השם נבדל מהם. וענין זה כי אלו היו מזכירין השם אחר שתי תיבות היה כאן צירוף עדיין, כי השלישי אינו נבדל מן השנים כי כל שלשה יש בהם ראש וסוף ואמצעי ואין הסוף נבדל מכל וכל מן הראש שהרי הסוף הוא סוף לראש ומכל שכן אם היו מזכירין השם אחר תיבה אחת, וכאשר מזכירין השם אחר ג' תיבות אין כאן צירוף כלל שהרי מזכירין השם חוץ לשלשה שהם מתחברין ביחד. אבל ישראל במה שהם עלולים ממנו בעצם ובראשונה ולכן נקראים בניו הם מזכירין השם אחר שתי תיבות שהרי העלה מצטרף אל העלול כמו שהתבאר לך פעמים הרבה מאוד, ולפיכך מזכירין השם אחר שתי תיבות. ודוקא אחר שתי תיבות כי ישראל שהם עלולים והם בתחתונים יש להם הצטרפות אליו אחר שני מעלות, כי הם בתחתונים ואח"כ מדריגה הנבדלת העליונה והשם יתברך נבדל וקדוש מן העליונים הנבדלים, והרי לך שהוא יתברך מצטרף אליהם אחר שני מעלות שהרי ישראל אינם מופשטים מן החומר ואינם שכלים וזהו מעלה אחת, ואח"כ מעלה המופשטת מן החומר ואח"כ מצטרף השם יתברך אליהם, והבן מלת שמע ישראל ה' כי לשון שמע הוא לשון קבלה והקבלה שייך בתחתונים דוקא כי הם מקבלים, וישראל נקרא על שם המעלה והשררה הנבדלת יותר עליונה, ואח"כ מזכירין השם ופי' זה ברור מאד:

ומצאתי פירוש להרב המופלא ר' מאיר גבאי ז"ל בספר מראות אלקים שלכך המלאכים מזכירין השם אחר שלש תיבות, כי הוא יתברך סבה למלאכים ואין המלאכים סבה לו, השני כי אחר המצאם הוא יתברך

נותן עמידה וקיום להם ואין המלאכים נותנים עמידה וקיום לו, השלישי שהוא יתברך נבדל מן המלאכים ואין המלאכים נבדלים זה מזה ולכך אחר שלש תיבות מזכירין השם, ופירוש זה פירוש נכבד ועמוק מאוד. אבל קשה כי אם כן היה לישראל גם כן להזכיר השם אחר ג' תיבות ולא אחר שתיים, ואפשר לתרץ כי ישראל מפני שהם עם אחד נחשבים אחד והם נבדלים גם כן מן כל האומות כמו שהשם נבדל מן הנמצאים, ולפיכך לא נשאר רק שני דברים שהוא יתברך סבה להם והם אינם סבה לו, והוא יתברך נותן להם קיום אחר המצאם והם אינם לו. ועדיין קשה כי אף שישראל הם אומה יחידה בארץ אין אחדות שלהם מה שהם נבדלים מן האומות נחשב אצל אחדותו יתברך מה שהוא נבדל מן הנמצאים, ועוד כי בכמה דברים יש הפרש בין השם יתברך ובין המלאכים. ואף דבר זה יש ליישב, מכל מקום אין פירושו רק כמו שאמרנו למעלה כי המלאכים אין צירוף להם אל השם יתברך כלל לכך מזכירין השם אחר שלש, וישראל במה שהם עלולים ממנו בעצם יש יחוס וצירוף בין העלה ובין העלול ולכך מזכירין השם אחר שתי תיבות. הנה התבאר קצת מן הראיות מן דברי חכמים שהפליגו בחכמתם וכלם יענו ויעידו ויגידו שישראל בשביל שהם עלולים ממנו יתברך בעצם ובראשונה לכל הנמצאים השם יתברך קרוב אליהם ומצטרף אליהם, ואם כן לא יקשה לך למה הוא יתברך בחר בשיבתו בתחתונים, ואותם שמגדילים המלאכים ואף הגלגלים על ישראל הם ממעטים כבוד השם יתברך אשר נקרא אלהי ישראל, וראוי להם שלא באו לעולם מי שלא חס על כבוד קונו ודי בזה במקום הזה:

פרק סט

כמו שדביקות העלה במי שהוא עלול ממנו ולכך נתן השם שכינתו ביניהם, וכמו כן ראוי אל העלול שיהיה פונה אל עלתו, לכך אחר שצוה השם בעשיית המשכן ולהיות שכינתו ביניהם שזהו שפונה העלה ולהיות עם מי שהוא עלול ממנו, צוה השם יתברך בהקרבת הקרבן שיקריבו לפניו לעבוד עבודתו יתברך, ובזה יפנה העלול אל העלה. וכאשר אתה רוצה לעמוד על עיקר הקרבן אין ענין הקרבן רק דבר זה כי כאשר העלול נמצא מן העלה יתברך כן שב אל עלתו, ר"ל כי הנמצאים אין להם קיום בלא העלה והם תלויים בו וזהו השבת העלול אל העלה, ולפיכך הקרבת הקרבן אליו יתברך לפי שהוא יתברך עלת הכל ואליו ישוב הכל. ונקרא הקרבן אשה לחמי אף כי חלילה לו מאלו הדברים, רק כי האדם אם לא יאכל ושב אליו האוכל היה חסר והלחם משלימו עד שאינו חסר דבר, וכן בזה שכל הנמצאים שבים אליו ר"ל שהכל אפס זולתו כי במדריגת רוממתו הנה הוא יתברך הכל ואינו חסר דבר. ואל יעלה על הדעת שהנמצאים הם דבר זולתו שאם היו נחשבים דבר זולתו אם כן הוא יתברך ח"ו יחסר דבר שהנמצאים זולתו, אבל אין הדבר כך כי כל הנמצאים שבים אליו באמתת מציאותו וכל הנמצאים אפס זולתו ולפיכך נצטוו העלול בהקרבת הקרבן, כי כאשר מביא עליו קרבן מממון שלו והממון קנינו והוא שייך אל האדם ונחשב כאשר מביא אליו קרבן מממון שלו השבת העלול אל העלה. ומפני שבמה שהנמצאים שבים אליו, הנה הוא יתברך בלתי חסר דבר ולפיכך נקרא הקרבת הקרבן לחם אשה כי הלחם גם כן גורם שאין הנמצא חסר, ואף על גב שאף אם לא יקריב האדם הקרבן הוא גם כן בלתי חסר וח"ו כי לא יתן לו האדם דבר, זהו בודאי מפני שהנמצאים כלם בעצמם הם תלויים בו וכולם אפס זולתו יתברך, ואין הקרבן הזה שהוא שב אליו יתברך הוספה על כלל המציאות שהוא שב בכללתו אל השם יתברך. משל אדם אחד נטל מים והביאם לים, וכי הוסיף זה על יסוד המים אין כאן תוספת כלל כי הים הוא יסוד המים והוא הכל ואין דבר פרטי מוסיף עליו ומ"מ נקרא שהביא מים לים, וכן אין דבר זה שהוא הקרבת קרבן שהוא השבת הנמצאים אל השם יתברך תוספת במה שכלל המציאות שב אל השם יתברך, ומ"מ נקרא שהוא מביא קרבן שהוא נקרא אשי לחמי

בעבור שהוא השבת הנמצאים אל ה', ואין זה רק לזכות האדם בפועל שלו שרצון השם יתברך שהנמצאים ישובו אל השם יתברך והרי עשה זה האדם שהביא הקרבן והוא נקרא קרבני לחמי כמו שהתבאר. ולפיכך כל ענין הקרבנות להורות כי השם יתברך יחיד בעולם ואפס זולתו, ולכך לא תמצא בכל הקרבנות לא אל ולא אלקיך רק שם המיוחד, כי הקרבנות כמו שהם להורות על אחדותו שכל הנמצאים במדרגת רוממותו ומעלתו נחשבים לאפס והכל שב אליו שאין דבר נמצא זולת מחסדי ה', אבל באמת מציאותו הכל שב אליו ואין כאן בריאה כלל, וזהו שלימותו יתברך שאין מציאות זולתו. ולפיכך הספר השלישי מן התורה מדבר בהקרבת הקרבן וכל הדברים אשר צריך לכהנים עובדי ה' כי ארבעה ספרים הם כנגד ארבעה דברים אשר זכרם התורה תמיד, והם ד' פרשיות תפילין כמו שהתבאר למעלה אצל ביאור פרשיות תפילין. ספר הראשון כנגד האל הגדול שהוא יתברך ברא הכל, וזה נזכר בספר בראשית גדולתו של הקדוש ברוך הוא איך ברא הוא את העולם, וכן בו בריאת האבות שמהם הושתת העולם וכן תמיד היה העולם יוצא לפועל להיות נבראים האומות כמו אדום שנזכר בפ' וישלח שהם האומה אחרונה שיצאת לעולם, ועדיין לא היו ישראל בעולם עד שפרו ורבו במצרים ואז נשלם העולם שכל האומות נחשבים בריאה ואחר ישראל לא נבראת שום אומה כלל ולפיכך עד סוף פרשת ויחי מדבר מן בריאת עולם. וספר שמות מדבר נגד הגבור כמו שהשם יתברך ברא העולם כך הוא מפסיד ברצונו הנבראים ועושה גבורות כמו שעשה במצרים מה שפועל השם ית' בעולם ויציאת מצרים נזכר מתחלת פרשת שמות עד שגאלם השם יתברך, וכדי לומר לך התכלית מה שגאל הקדוש ברוך הוא כי התכלית הוא מעיקר הדבר והתכלית הוא כמו שאמרנו לשכון ביניהם ולפיכך מספר עשיית המשכן עד וכבוד ה' מלא המשכן ועד כאן ספר שני. והספר השלישי נגד והנורא שהוא יתברך אחד בעולמו לכך ממנו היראה כי הוא אחד ומי מוחה בידו אשר הוא עושה והכל אפס זולתו, ולפיכך מקריבין אליו הקרבנות שהוא הוראה שהוא יתברך אחד כמו שהתבאר, וזהו ספר ויקרא. ספר הרביעי שהשם יתברך מנהיג את הנמצאים בחכמתו ובהנהגה ראויה כמו שהיה מנהיג את ישראל במדבר בכל מסעיהם שהיו הולכים, וזה נגד עושה משפט וגו' שכל זה הנהגת השם יתברך הנמצאים בהנהגה ראויה, ולפיכך מתחיל הספר במדבר בסדר הדגלים ואיך היו נוסעים ומנהיג אותם על פי הענן עד סוף הספר שחנו בערבות מואב שהוא מסע האחרון. ואלו ארבעה דברים הם נזכרים בארבע פרשיות תפילין גם כן וכאשר בארנו למעלה במקומו בארוכה ענין אלו ארבעה דברים. אמנם משנה תורה הוא ענין זולת זה וזה שהוא יתברך משלים הכל עד שהכל מושלם, ודבר זה ענין בפני עצמו ומזה הוא משנה תורה שהוא שלימות התורה ובזה היה משלים ענין ישראל עד שהיו שלימים מכל וכל, כי בספר הרביעי שם הנהגת ישראל וכל הנהגה לה שלימות, ולפיכך בספר החמישי משלמת ישראל עד שהיו שלימים לגמרי וההשלמה דבר נבדל בפני עצמו לכך מה שהיו מושלמים הוא ספר בפני עצמו, ובודאי כי היה השלמת ישראל בסוף ארבעים שנה וכדכתיב ולא נתן ה' לכם לב לדעת ועינים לראות וגו' עד היום הזה, שהיו ישראל שלימים בסוף מ' שנה שהלכו במדבר לנסותם עד שהיו שלימים וזהו ספר חמישי. ולפיכך ספר החמישי משנה תורה כי כל השלמה וסוף כפול, ודבר זה ידוע כי כל סוף יש לו כפילות ואין זה מקומו, וספר משנה תורה אינו משותף מחובר לגמרי עם הארבעה ספרים כי זה ענין ההשלמה שהוא מיוחד כמו שהוא ידוע למבינים בענין ההשלמה הזאת שהוא דבר נעלם:

ובמדרש תנחומא (פ' צו) זה שאמר הכתוב מי בשחק יערוך לה' ידמה לה' בבני אלים בלעם הרשע היה אומר מה הקריב לפניו אברהם איל אחד שנאמר והנה איל אחר וכו' אם רוצה אני מקריב לפניו בני ובתי שנאמר האתן בכורי פשעי זה בנו הבכור פרי בטני חטאת נפשי זה בתו ראה בלעם הרשע היה ערום אומר את שבעת המזבחות ערכתי לא היה אומר שבעת מזבחות ערכתי אלא המזבחות אמר משנברא אדם

עד עכשיו שבעה מזבחות בנו אברהם בנה ארבעה יצחק בנה אחד יעקב שנים ואני כנגד כולם ערכתי אמר לו רשע אלו הייתי מבקש קרבן הייתי אומר למיכאל וגבריאל שיקריבו קרבן שנאמר מי בשחק יערוך לה' ידמה לה' בבני אלים אין אני מקבל קרבנות אלא מבני ישראל שנאמר צו את אהרן ואת בניו וגו' עד כאן. מפני שראה בלעם שהקרבת הקרבן הוא, שהעלול שואף אל עלתו להדבק בו, אמר שכך הוא משתוקק שיקריב בנו ובתו אליו שכך הוא משתוקק אל העלה ואמר שבעת המזבחות ערכתי, אמר כי האבות בנו שבעה מזבחות אברהם בנה ארבעה מזבחות, וביאור זה שבנה אברהם ארבעה מזבחות מפני שמדתו מדת החסד ומדת החסד תתחלק לארבעה חלקים ויצחק מדתו מדת הדין אינו מתחלק כלל, ולפיכך לא בנה רק מזבח אחד, ויעקב בנה שנים שמדתו מדת הרחמים מתחלק לשנים בלבד. וזה כי אין יכול לעמוד בדין רק הצדיק ולא הרשע, וגם לצדיק מצד הדין אין נותן לו על צד היותר טוב אבל מדת הרחמים הוא מתחלק לשנים שהרי הרחמים בין לצדיק ובין לרשע כאשר יגיע לו צרה מרחם השם יתברך עליו ונותן לו מה שצריך מתוך הצרה, והחסד הוא מתחלק לאלו שנים שעושה חסד כאשר הוא צריך לצדיק ולרשע כמו הענין שהוא אצל רחמים, שאין רחמים רק כאשר הגיע לו צרה וצריך לדבר מתוך הצרה, וכן החסד כאשר הוא צריך לחסד עושה חסד לצדיק ולרשע, הרי לך שני חלקים של חסד, ועוד שני חלקים של חסד שעושה חסד אף שאינו צריך ונותן לצדיק ולרשע על צד היותר טוב, כי זה החלוק שיש בין חסד ורחמים כי הרחמים אינם רק כאשר הוא צריך לאותו דבר מתוך צרה, וחסד בין שצריך לאותו דבר ובין שאין צריך לאותו דבר נותן חסד על צד היותר טוב, ולפיכך בנה אברהם ארבעה מזבחות ויצחק אחד ויעקב שנים, ובלעם אמר את שבעת המזבחות ערכתי כי האומות אשר הנהגתם על פי הטבע נכללים בה כל אלו המדות, שהרבה דברים אשר נתן השם יתברך בטבע בדין שאם לא היה אותו דבר היה מת לשעתו ולא היה קיום לו, ויש דבר שאם לא ברא השם כך היה לו חסרון וצרה ויש שברא על צד היותר טוב, ועל צד החסד כמו שידוע למי שעיין בטבעית, הרי המדות שהשם יתברך מנהיג בו עולמו שהם החסד והרחמים אלו שלשה מדות מתחלקים לשבעה חלקים כאשר התבאר, והאומות אף על גב שאינם מונהגים בהנהגה האלקית אמר שהנהגת האומות הנהגת הטבע שהיא כוללת כל הנהגות האלו, כך יש לפרש, ויש לפרש גם כן והוא העיקר כי בלעם אמר כי האבות בנו שבעה מזבחות, כי הקרבת הקרבן מורה על הדבוק בו יתברך ויש צדיקים דבוקים בו יתברך אבל אינה דביקות שלם לגמרי רק דביקות במה, ולפיכך לא בנה אברהם בלבד שבעה מזבחות כי לא היה לו דביקות שלם בכל רק שכל האבות ביחד בנו שבעה מזבחות כי כלם ביחד היה להם דביקות בשלימות. ודע כי הדבר שהוא שלם מבלי חסרון הוא דבר שיש לו ששה קצוות וביניהם האמצעי שהוא נקרא היכל הקודש מכוון באמצע, ומפני שהיה לאבות שהם שלשה ביחד דבוק לגמרי בו יתברך שהוא דבוק שלם ומספר שבעה הוא השלם שהוא נגד שש קצוות והאמצעי ביניהם, ולפיכך כל האבות ביחד ראוי להם לבנות שבעה מזבחות במה שהיה להם דבוק בשלימות. וראוי היה אברהם שיבנה ארבעה מזבחות ויצחק מזבח אחד ויעקב ב' מזבחות, וזה כי כל אחד כפי מדתו שהיה דבק בה בנה מזבחות, כי יצחק מפני שמדתו מדת הדין והדין הוא כמו נקודה אחת שאין לו נטייה כלל וכך הדין אין לו נטייה כלל ממה שהדין מחייב לא לימין ולא לשמאל, ולכך בנה יצחק מזבח אחד בלבד כפי מדתו שהוא דין גמור, אבל יעקב מפני שמדתו הרחמים והרחמים הם למי שהוא בצרה, דבר זה אינו דין גמור כי הדין אינו רק מה שהמשפט והדין מחייב והרחמים שמרחם על מי שהוא בצרה אף כשאין הדין נותן, מכל מקום אינו מרחם רק על מי שהוא בצרה ודבר זה אינו חסד גמור. ולפיכך יעקב בנה שני מזבחות כנגד מדתו שהוא הרחמים שאין מדתו כמו הדין שהוא אחד בלבד גם אין מדתו לרחם בכל ענין שאין מרחם רק כשהוא בצרה, ולפיכך בנה שני מזבחות כי מספר שנים אין זה אחדות מכל מקום אין בו כל הצדדין, אבל מדת אברהם שמדתו מדת החסד שהחסד הוא חסד לגמרי בכל ענין לא כמו

הדין שהוא אחד גמור מבלי שום נטייה מן האחדות ולא כמו הרחמים שיש להם נטייה מן האחדות ומכל מקום אינם בכל ענין, אבל החסד הוא עושה חסד לגמרי בכל ענין, ולפיכך בנה אברהם ארבע מזבחות כי מספר ארבע הוא נגד כל הצדדין, וזה נגד החסד שאין דבר חוץ מן החסד כי לכל עושה חסד, וכן מספר ד' שהוא נגד ד' צדדין שאין חוץ מזה. ואמר בלעם כי אליו ראוי בלבד לבנות ז' מזבחות כי הוא נביא לכל האומות שהם בעולם וכל האומות ראוי להם מספר שבעה מאחר שהם כל האומות, ודבר שהוא הכל הוא שלם וכל דבר שהוא שלם ראוי לו מספר שבעה, ואמר שיש לו דבוק שלם ולכך ראוי לו ג"כ שיבנה שבעה מזבחות. והשיב לו ה' אם היה רוצה בקרבנות היה אומר למיכאל וגבריאל שיקריבו לפניו קרבן, אבל אין השם יתברך מקבל קרבן כי אם מישראל לא מן המלאכים כמו שהתבאר במה שכל עלול מצד עצמו שב אל עליתו כמו שבא ממנו הוא שב אליו, ולכך מקבל הקרבן מישראל דוקא במה שהם עלולים ממנו יתברך בעצם ובראשונה, ולכך יש השבה להם אל העלה ית' אבל אין השבה לנמצא שאינו עלול, ודברים אלו הם סתרי חכמה וסודי התורה אם תבין אלו הדברים:

ובפרק בני העיר (מגילה ל"א ע"ב) אמר רבי יוסי אלמלא מעמדות לא נתקיימו שמים וארץ שנאמר ויאמר אברהם אל ה' במה אדע כי אירשנה אמר אברהם לפני הקדוש ברוך הוא שמא בני ח"ו חוטאים לפניך ואתה עושה להם כאנשי דור המבול וכאנשי דור הפלגה אמר ליה לאו א"ל במה אדע א"ל קחה לי עגלה משולשת אמר לפניו תינח בזמן שבית המקדש קיים בזמן שאין בית המקדש קיים מה תהא עליהם אמר לו כבר תקנתי להם סדר קרבנות בזמן שקורין בהם מעלה אני עליהם כאלו הקריבו לפני קרבן ואני מוחל להם על כל עונותיהם ע"כ. ויש לתמוה שאם בא לומר שבשביל הקרבן מכפר להם השם חטא שלהם, אם כן ל"ל למימר שאלמלא מעמדות לא נתקיימו שמים וארץ דמה ענינו לזה שלא נתקיימו שמים וארץ, אבל הפירוש שהיה ירא אברהם כי יתרחקו בניו מן השם יתברך בסבת חטאם ויהיה עושה להם כמו שעשה לדור המבול ודור הפלגה שבשביל חטאם נתרחקו מן השם יתברך ונדחו ממנו יתברך, אמר שבשביל הקרבנות שהם השבת העלול אל עלתו אי אפשר שיהיה נעשה להם כמו שנעשה לדור המבול ודור הפלגה שהם נתרחקו מן העלה, וישראל מפני שראוי לישראל הקרבנות מפני שהם עלולים בעצמם וכל עלול כמו שבא ממנו יש לו השבה אל עלתו ולא יתרחקו כי אף אם מתרחקים ממנו בשביל חטא מה במקרה, מ"מ כאשר הקרבן הוא השבת העלול אל עלתו הרי ישראל הם אל השם יתברך ואינם נפרדים ממנו ית' ותבין דברים אלו. ולפיכך כל זמן שעוסקים בקרבנות הקדוש ברוך הוא מכפר להם חטאם, שאין מגיע להם הרחקה מן השם יתברך על ידי חטא כי במה שיש להם השבה אל העלה הוא סלוק וכפרת הרחוק שגורם החטא. וכן אם אין בית המקדש קיים והם מתעסקין בהלכות קרבנות וסדר הקרבנות שהקרבן הוא השבת העלול אל עלתו במעשה כמו שהתבאר למעלה, וכך התורה של הקרבנות הוא סדר השבת העלול אל העלה, וכמו שמכפר להם על ידי הקרבת הקרבן במעשה כך מכפר להם על ידי סדר הקרבנות שיש בישראל שהם עלולים מן השם יתברך הכנה וסדר השבת העלול אל העלה וזהו כפרת חטא. ולפיכך אם לא היה מעמדות הקרבן לא היה קיום אל כל הנמצאים, שאין הנמצאים בצד עצמם יש להם קיום כלל רק שהם עומדים בו יתברך ואינם נפרדים מאתו ית' ובמה שהם שבים אל השם יתברך יש להם קיום וכמו שנתבאר למעלה, כי העולם עומד על העבודה כמו שהתבאר בפרק שירה ובשאר מקומות. ומעתה התבאר לך כי לא היו הקרבנות ראויים אלא לישראל במה שהם עלולים בעצם ובראשונה מן השם יתברך וכל עלול כמו שבא מן העלה יש לו השבה אליו, ומפני זה צוה להקריב לו קרבן כי לא צריך השבה גמורה שיקריב עצמו אליו לגמרי רק הוראה שהנמצאים שבים אליו תלויים במי שהוא נותן קיומם, ומפני זה נקרא אשי לחמי מטעם אשר התבאר כי כאשר הוא יתברך הכל וכל הנמצאים שבים אליו הרי

הוא בלתי חסר, ואף על גב שכל הנמצאים בודאי שבים אל השם שכל עלול תולה בעלתו חפץ הוא יתברך לזכות האדם שהוא יעשה זה בפעל שלו, ואין להאריך בזה עוד באלו דברים העמוקים מאוד מאוד:

פרק ע

במה שכל הדברים לפי ענינם ולפי מעלתם מעצמם יש מקום להם, שבשביל כך שם מקום הונח אל המעלה כמו שאמרו ממלא מקום אבותיו, כי המקום מורה ברוב על המעלה של העומד בו שאם הדבר חשוב יש לו מקום חשוב לפי ענינו והענין הזה מבואר נגלה מאד. ואל החבור הקדוש הזה שהוא חבור השם יתברך עם הנמצאים התחתונים שאמרנו לך שהוא חבור נבחר יותר מן חבור העליונים כמו שהארחנו, אי אפשר שלא יהיה לזה מקום קבוע שאם היה דרך עראי כל דבר עראי הוא מקרה ואינו בעצם, וכבר הוכחנו למעלה שאין חבור הזה מקרה, אבל הוא סדר אלקים. ואם שלא היה מקום קבוע לחבור הזה בהיותם במדבר וגם אחר כך, היינו שהזמן נותן שלא היה לישראל מנוחה גמורה עד ימי שלמה שאז הניח להם השם יתברך מכל אויביהם מסביב וכדכתיב בקרא, ואז ראוי אל מקום קבוע לא כאשר לא היה לישראל בעצמם מנוחה ואיך יהיה מקום קבוע, ועל פי זה נקרא שלמה על שם השלום ומנוחה בימיו ואז ראוי אל מקום קבוע. ולא יתכן שיהיה כל מקום ראוי אל החבור הזה כמו שאמרנו, כי לכל דבר יש לו מקום לפי מעלתו ואם כן צריך גם כן שיהיה אל החבור הקדוש הזה מקום מיוחד כפי מעלתו, ואם כי הוא יתברך מצד עצמו אין לו מקום וגבול מקיף אותו, מכל מקום דבר זה הוא מצד המקבל כי המקבל אינו מקבל החבור רק במקום מיוחד שהוא מוכן לו אל הקבלה ואף על גב שהשמים ושמי השמים לא יכללו כבודו מכל מקום מצד המקבל שייכים כל אלו הדברים, שכבר אמרנו לך פעמים הרבה מאוד כי הוא יתברך נמצא לנמצאים כפי המקבלים וכפי ענין הנמצאים בעצמם הם מקבלים כבודו יתברך, וכמו כן כאשר בא הוא יתברך אל הר סיני והיה במקום מיוחד, לא ששייך זה אל השם יתברך חס ושלום רק מצד המקבל שהמקבל צריך אליו מקום מוכן אל החבור ואליו נגלה במקום פלוני שהוא מוכן לו כאשר ראוי אל המקבל אבל מצד אמתת עצמו יתברך לא שייך זה, והדברים האלו ברורים ואין כאן להאריך. מכל מקום צריך אל החבור הנכבד הזה שהוא מצד המקבל מקום לפי המעלה, הנה יש לשאול איזה מקום כבוד מנוחתו שיהיה מקום כבודו בתחתונים אשר נראה שהכבוד מרוחק מהם והם בעלי חומר גס מאוד ועכור, ואיך בהם נמצא מקום ראוי לחבור הקדוש הזה. דע כי אם שהתחתונים האלו הם פחותים ויש להם חומר עב וגס מצד עצמם, בשביל זה לא ימנע שלא ימצא בהם מעלה מצד שהם השלמת הכל, והנה תמצא כמו כן שהארץ שהוא יסוד התחתון והשפל מכל הנמצאים יש בה מעלה מצד השלמת הכל, שמפני שהוא אחרון מכל היסודות על ידה יושלם הכל, כי לעולם הדבר יושלם על ידי האחרון שהוא השלמה. ולפיכך בכל מעשה בראשית שקולה הארץ כמו השמים, כי לפעמים מקדים השמים ולפעמים מקדים הארץ לומר לך ששקולים כמו שאמרו במדרש ויקרא רבה פרשת בחקותי (פ' ל"ו) ובכמה מקומות ד"ז, והיינו מפני שהשמים שהם עליונים ונחשבים התחלת הכל, והארץ שהיא תחתונה במוחלט שלימות הכל שעל ידה יושלם כמו שיש לכל אחרון משפט השלמה וראוי שיהיו שניהם שקולים, כי התחלת הכל והשלמת הכל שניהם כח כללי יש בהם זה מצד ההתחלה שהוא התחלה אל הכל וזה מצד ההשלמה שהוא משלים הכל. ולפיכך כתיב (בראשית א') בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ שקולה הארץ כמו שמים, ושניהם נקראו ראשית כמו שיפול שם ראשית על ההתחלה כך יפול שם ראשית על התכלית שהוא ראשית מצד ההשלמה. ולפיכך אל תתמה מה מעלה יש בארץ שהיא בתכלית השפלות והחומר הגס והעכור שבה, שמעלתה לא מצד עצמה רק במה שהיא השלמת המציאות, ומפני זה ראוי שיהיה ב"ה בתחתונים לא

מצד הארץ אלא במה שהארץ היא השלמת הכל משלמת המציאות. ובשביל כך יש בתחתונים מקום ראוי לחבור הזה הנכבד, ומפני זה תבין למה השכינה בחלקו של בנימין דוקא ולמה בשבט שהוא אחרון שכל אחרון יש בו השלמה, ולפיכך ראוי שבחלקו של שבט שהוא השלמת השבטים תהא השכינה, כי אין השכינה בארץ בתחתונים רק מצד שהתחתונים הם השלמה ולפיכך ראוי שתהיה דוקא בחלק מי שהוא השלמה, והובחר צד המערב שהשכינה במערב שהוא אחרון כמו שנקרא מזרח קדם שהוא התחלה כך מערב אחרון נקרא, ומקום אחרון שבחלקו של בנימין בו היה השכינה כי בית המקדש הוא סוף חלקו של בנימין והתחלת חלקו של יהודה והיה קשור הסוף בתחלה כי תחלת השבטים יהודה שהוא תחלה בכל מקום ובנימין הוא האחרון, ולפיכך היה דגל מחנה יהודה קדמה ודגל מחנה בנימין ימה, הרי כל הדברים האלו אל מקום אחד הולכים, כי השכינה בתחתונים מצד שהתחתונים הם השלמה וכל השלמה הוא באחרונה ולכך כל אחרון שם השכינה, ודבר זה ברור:

ובפרק ד' דנדרים (ל"ט ע"ב) תניא ז' דברים נבראו קודם שנברא העולם ואלו הן תורה ותשובה וגן עדן וגיהנם וכסא הכבוד ובית המקדש ושמו של משיח, תורה דכתיב ה' קנני ראשית דרכו קדם מפעליו מאז, תשובה דכתיב בטרם הרים ילדו ותחולל ארץ ותבל תשב אנוש עד דכא וגו', גן עדן דכתיב ויטע ה' גן בעדן מקדם, גיהנם דכתיב כי ערוך מאתמול תפתה, כסא הכבוד דכתיב נכון כסאך מאז בית המקדש דכתיב כסא כבוד מרום מראשון מקום מקדשנו, שמו של משיח דכתיב לפני שמש ינון שמו ע"כ. וביאור ענין זה כי רז"ל יודעי מצפוני החכמה כאשר עמדו על ענין העולם הזה אמרו, מאחר שיש הרכבה וחבור מדברים מחולפים והעולם מורכב מהם והפשוט הוא קודם למורכב אם כן יש דברים יאמר עליהם שנבראו קודם שנברא העולם המורכב והם דברים פשוטים. ואין לומר שאין הרכבה רק באותן המורכבים מד' יסודות אבל השמים וד' יסודות פשוטים אין בהם הרכבה, זה אינו שהרי הגשם יש בו הרכבה שהרי כל גשם מתחלק לחלקים ואם כן כל גשם מורכב מן החלקים, וגדר הגשם הוא שיש לו התפשטות האורך והרוחב והגובה, ואלו הם גדר הגשם ואם כן הגשם יש לו הרכבה מאלו הרחקים שהם האורך והרוחב והגובה. וכאשר הפליגו חכמים עוד בחכמה על צורת העולם הזה מצאו כי המורכב האחרון הוא האדם, וקודם לו מורכב הב"ה, וקודם לו מורכב הצמחים, וקודם לו מורכב הדומם, וקודם לו הגשם הפשוט הנאמר על ההרחקים בלבד וזהו התחלת העולם. כי כל שבעולם הוא גשמי, ודבר ברור הוא כי הגשם הפשוט אשר יש לו הרחקים השלשה דהיינו האורך והרוחב והגובה ויש לו שש פיאות דהיינו פאת המעלה ופאת המטה ופאת הימין ופאת השמאל ופאת הפנים ופאת האחור והם שש פיאות, ומפני כי אלו פיאות נוכחים זה לזה נחשב האמצעי שאינו פיאה רק עומד באמצע לענין בפני עצמו, והם נקראים שש קצוות עם היכל הקודש מכוון באמצע כי האמצעי מה שהוא באמצע אין לו בחינות שום צד כלל, ודבר זה יש לו מעלה נבדלת מן הגשם כי כל גשם יש לו התפשטות צד שזהו ענין הגשם התפשטות הרחקים, והאמצעי שעומד באמצע מתיחס לדבר בלתי גשמי שאין לו רוחק ולכך נקרא היכל הקודש מקודש מן הגשמי וכבר הארכנו בזה. ונחשב העולם הגשמי מורכב מאלו שש פיאות והאמצעי הם שבעה דברים, וכאשר הפשוט קודם למורכב שדבר זה ידוע כמו שאמרנו למעלה שהפשוט הוא קודם למורכב, אם כן אתה צריך לומר שיש ז' דברים ואינם מתיחסים לעולם הגשמי כלל, שהרי הגשם הוא שמורכב מאלו הפיאות אבל הם דברים בלתי גשמי והם קודמים לעולם והם מתיחסים לפשוטים יותר במה שאין בהם חבור הפיאות רק כל אחד מתיחס לפיאה אחת פשוטה מבלי הרכבה. ואם תאמר איך יצייר דבר זה שהרי כל פיאה בגשם, שזה אין קשיא כי אין אנו אומרים רק שהוא מתיחס בענינו אל פיאה ההיא בלבד רק כיון שהגשם מורכב משש פיאות והשביעי העומד באמצע, ואי אפשר שלא ימצא הפשוט קודם לו והוא פשוט יותר מבלי חבור כלל שכיון שהעולם הגשמי הוא מורכב וכל מורכב אחרון צריך שימצא קודם

לו הפשוט שאין לו הרכבה זאת, שכל מורכב ימצא לפניו פשוט וכל אחרון ימצא לפניו קודם על זה יאמר כי אלו ז' דברים נבראו קודם שנברא העולם. ואמר כי התורה נבראת קודם שנברא העולם, והיינו כי כנגד האמצעי שיש בעולם הגשמי המורכב, קודם האמצעי הפשוט לגמרי והוא התורה שהיא דרך האמצעי והישר שאין התורה נוטה מן הנקודה האמצעית הוא הישר ולכך הוא מתיחס אל האמצעי. ועוד כי כבר אמרנו לך למעלה כי האמצעי מתיחס לדבר הבלתי גשמי יותר, בעבור שהוא אמצעי ואינו נוטה לשום צד ואין לך דבר בלתי גשמי רק התורה שהיא שכלית, אף על גב שכל הדברים האלו הם בלתי גשמים אין דבר שכלי רק התורה, ואם תאמר מה שייך בריאה בתורה והיא דבר אין בו ממש כלל, ואין זה קשיא למבין כי הוא אמר ויהי הוא צוה ויעמוד, כי הגזירה על דבר מה שהוא גוזר הוא נקרא בריאה וגזר הוא ית' קודם על התורה לפי שגזירת הישר והאמת שיהיה העולם נוהג בו הוא קודם לכל, ועוד כי גזר הש"י קודם לכל שיהיה לעולם ציור וסדר שיהיה נהוג בו, וזהו שהתורה נבראת תחלה שהרי התורה היא ציור וסדר העולם אשר נוהג בו, ולפיכך אמרו (ב"ר פ"א) כשברא העולם היה מביט בתורה וברא העולם כי היה מביט בציור וסדר אשר גזר שיהיה לעולם ובו ברא העולם. ואם תאמר אם כן יהיו יתר מששת ימי המעשה, אין זה קשיא כי אלו זמן נופלים תחת המשך זמן כי כל אלו דברים הם דברים בלתי גשמים ואינם נופלים תחת הזמן, כי זמן ששת ימי בראשית תולה בגשם הגלגל ולכך לא שייך באלו זמן ששת ימי המעשה. ומעתה התבאר לך מה שאמרו כי התורה נבראת קודם שנברא העולם, שמאחר שהפשוט קודם למורכב היה גזירת הפשוט קודם למורכב והאמצעי הפשוט הנבדל מן הגשם היא התורה כמו שהתבאר. אמנם התשובה היא הפשיטות מן צד המזרח וזה כי מזרח נקרא התחלה וקדם בכל מקום בכתוב, וכמו שיקרא מערב אחר נקרא המזרח קדם ופנים, ומצאנו מזרח הוא התחלת העולם ומערב אחרית העולם, ואל התחלה מתיחס התשובה כי כל בעל תשובה צריך הסתלקות החטא שלו ואין דבר מסלק רק ההתחלה כי ההתחלה היא נבדלת מן החטא שהרי אין חטא בהתחלה, וכאשר יחזור להתחלתו נסתלק ממנו החטא. ובב"ר (פ' כ"א) וישכן מקדם לגן עדן מצאנו בכל מקום רוח מזרחית קולטת, היא שקלטה האדם דכתיב וישכן מקדם לגן עדן, היא שקלטה קין דכתיב וישב בארץ נוד קדמת עדן, רוצח דכתיב אז יבדיל משה ג' ערים מזרחה שמש וגו', וכל ענין זה שמזרח נקרא קדם והתחלה ואין קולט את בעל תשובה רק דבר שהוא התחלה שדבר שהוא התחלה הוא הסתלקות החטא שלא ימצא חטא בהתחלה, ולפיכך מתנועע הבעל תשובה תמיד אל המזרח כי שם ימצא הסתלקות החטא. ואמרו כי התשובה נבראת קודם שנברא העולם, כי ההתחלה שחוזר עליו בעל תשובה צריך שיהיה התחלה פשוטה נבדלת לגמרי, כי ההתחלה שאינו פשוטה אינה נבדלת מן החטא שכל דבר שאינו פשוט והוא מורכב הוא גשמי והגשמי שייך בו החטא, ובעל התשובה צריך שיהיה נבדל מן החטא ואינו נבדל מן החטא ומסתלק ממנה רק בשביל התחלה הפשוטה הנבדלת שאין שייך בה חטא לגמרי, ולא בהתחלה גשמית שאף שמים שייך בו חטא דכתיב (איוב ט"ו) אף שמים לא זכו בעיניו, ר"ל כי אף שמים שהם גשמיים נכבדים זכים בתכלית הזכות מצד שהם גשם לא זכו בעיניו, שאינם בלא חסרון כלל שהגשם יש בו חסרון וכיון שהם בעלי חסרון לא זכו בעיני השם יתברך שהוא פשוט נבדל. ולפיכך אי אפשר שיהיה התשובה באדם בכח התחלה גשמית שדבר זה אינו כי בכח אותה התחלה לא היה כאן הבדל מן החטא אלא בכח התחלה אלקית בלתי גשמית והיא פשוטה, ולכך מדריגת התחלה הזאת קודם שנברא העולם ובאותה התחלה הפשוטה כח התשובה להיות נבדל מן החטא, ואם לא כן לא היה האדם נבדל מן החטא, נמצא כאשר בעל תשובה נסתלק מן החטא זהו בכח התחלה פשוטה מן הגשמית וזאת התחלה הוא מה שגזר הש"י שיהיה לעולם התחלה פשוטה, ולפיכך כל בעלי תשובה מתנועעים אל צד המזרח שהוא התחלה ובהתחלה הפשוטה היא הסתלקות החטא. ואמרו עוד כי גן עדן נברא קודם שנברא העולם, כי ג"ע הוא הפשיטות מן דרום כי דרום

נקרא ימין בכל מקום וצפון נקרא שמאל כדכתיב צפון וימין אתה בראתם, וכן הרבה בכתוב, והימין נקרא יד אחת והיא ראשונה ואין בה שניות ויד השמאלית נקראת יד שנית וכאשר יש יד שנית אז יש שניות ובכל שניות יש התנגדות, ולפיכך הגן עדן ששם המנוחה והעונג ואין התנגדות כלל הוא כנגד צד דרום שהיא אחת ואין בה שניות והגיהנם שהוא הפך זה שיש דין והתנגדות לנמצא הוא נגד צד שמאל ששם השניות. וזה תבין מה שאמרו (ב"ר פ"ז) למה לא נאמר כי טוב בשני מפני שבו נברא גיהנם, פ"י מפני שהגיהנם יש בו התנגדות הוא מתיחס לשניות שכל שניות יש בו התנגדות ונברא ביום השני המתיחס לזה, ולפיכך הפשיטות הגמור שאין בו הרכבה מן צד דרום שהוא ימין הוא גן עדן כי הימין אין בו התנגדות, וגן עדן פשוט גמור ואין שם התנגדות וכן פשיטות צפון הוא שהיא פשוטה לרע הוא הגיהנם, ומפני שהשם יתברך גזר על הפשוטים בבריאתם קודם למורכבים לכן אמר שגן עדן נברא תחלה, וכן גיהנם דהיינו שקדם בריאת פשוטים למורכבים. ואמר שכסא כבוד נברא תחלה הוא כנגד צד המעלה כי המעלה הוא ההתנשאות אל הדבר וההתנשאות הפשוט שהוא מבלי שמתערב עמו שום צד מטה הוא כסא הכבוד, כי צד המעלה של עולם הגשמי יש עמו המטה ומפני כך המעלה של עולם הגשמי אינו המעלה במוחלט שהוא בלי הצטרפות לו שום מטה, אבל המעלה המוחלט הוא המעלה הפשוט והוא כסא הכבוד שהוא רם ונשא כדכתיב (ישעי' ו') ואראה את ה' יושב על כסא רם ונשא. ואף כי אין השם יתברך צריך לכסא מכל מקום מדריגת מלכות עולם שהוא יתברך מתנשא עליהם נקרא כסא הכבוד, כי אין פ"י כסא רק המלכות כמו (בראשית מ"א) רק הכסא אגדל ממך וכן בכל מקום וכבר התבאר זה בהקדמה. וקודם שנברא העולם גזר השם יתברך בחכמתו שיהיה מדריגת מלכות עולם והתנשאות המלכות ולא יהיה השם יתברך מסולק מן העולם לגמרי רק יהיה התנשאות מלכות עולם על הנמצאים, ומדריגת מעלה זאת המעלה הפשוט וכמו שאמר ואראה את ה' יושב על כסא רם ונשא ר"ל שהוא מתנשא בהתנשאות עליון על הנמצאים כלם, ולפיכך אמרו שכסא כבוד נברא קודם שנברא העולם שכבר אמרנו כי הפשוט הוא נברא תחלה. וכן מה שאמרו שנברא בית המקדש קודם שנברא העולם זהו מצד המערב, כי המערב נקרא אחר וכל דבר שהוא אחר הוא השלמה כמו שמבואר למעלה, ובית המקדש הוא השלמה שהוא משלים העולם והיא השלמה פשוטה, שהמערב הוא השלמה אבל הוא בלתי פשוט לגמרי שצד המערב בעולם הגשמי המורכב מכל צדדין אינו פשוט, אבל בית המקדש הוא נבדל בעצמו כי מעלת בית המקדש אינו העצים והאבנים רק קדושתו האלקית שדבק במקדש ודבר זה נברא קודם שנברא העולם מאחר שבריאת הפשוט קודם למורכב ודבר זה מבואר. וכן מה שאמר שמו של משיח ר"ל עצם מעלת המשיח מה שהוא מיוחד מבין שאר הנבראים מעלתו המיוחדת לו נקרא שמו, כי השם הוא מורה על דבר המיוחד בו מבין שאר הנמצאים, ולפיכך אף כי המשיח בעצמו לא נברא קודם שנברא העולם, אבל שמו דהיינו מה שהוא מיוחד בו נברא קודם שנברא העולם שגזר השם יתברך קודם שנברא העולם על המעלה שלו המיוחדת לו וגזירתו יתברך היא הבריאה בעצמו. ודבר זה הוא כנגד צד המטה, כי צד המטה בבחינה מה הוא עליון כמו שהעליון אין דבר עליו כך אין דבר על המטה ודבר זה ידוע מענין המטה, ונמצא כי המטה מצד זה הוא עליון כי אין דבר עליו והוא כנגד שמו של המשיח שיהיה מושל בתחתונים שאין עליו ממשלה דכתיב (ישעיה נ"ב) וירום וגבה ונשא, ולפיכך המטה הוא ראשית מפני שמצד המטה אין קודם לו ונבראו שמים וארץ בראשית והאחד הוא המעלה והשני המטה, וכן משיח נקרא ראשון מטעם זה דכתיב (ישעי' מ"א) ראשון לציון הנה הנם מפני שאין קודם לו בהתנשאות, ולפיכך שמו של המשיח נברא קודם שנברא העולם כי הפשוט הוא קודם למורכב. כלל העולה מן המאמר הזה אשר העמיקו חכמים כי כל דבר שנברא בעולם יש בו הרכבה ובודאי הפשוט יש לו בריאה קודמת, ואלו ז' דברים הם הפשוטים כמו

שהתבאר למעלה, ובארנו לך כי בית המקדש הוא שלימות העולם ולפיכך הוא מתיחס לצד מערב שהוא השלמה, ועוד יתבאר בפרק שאחר זה:

פרק עא

התבאר לך כי בית המקדש הוא שלימות אחרון לעולם ודבר מבואר הוא זה. ולכך כאשר אמרו כמה מעלות טובות למקום מספר המעלות זו אחר זו עד המעלה האחרונה ובנה לנו בית הבחירה לכפר על כל עונותינו, הנה זהו המעלה האחרונה במה שבנה להם בית המקדש שבאותה מדריגה ומעלה אחרונה הגיעו ישראל אל הדביקות בו לגמרי במה שיהיה שכינתו ביניהם בקביעות:

ובפרק טרף בקלפי (יומא ל"ט ע"ב) אמר ר' יצחק בר אבדימי למה נקרא שמו לבנון שמלבין עונותיהן של ישראל ע"כ. ביאור זה כי בית המקדש בארץ מפני שיש לו מעלה אלקית נבדלת ראוי שיהיה נקרא בשם לבנון שהוא לשון לבון, כי דבר שהוא חמרי בעבור עכירת החומר אין מתיחס אל הלבון כי הלבון יש בו זוהר אבל דבר שיש בו עכירות אין בו זוהר, ולכך דבר שהוא נבדל מן הגשם ראוי שיהיה נקרא על שם לבון שהוא מורה על הבהירות ואל דבר זה מתיחסים אותם שאין להם חומר עכור, ולפיכך בית המקדש נקרא לבנון כי בית המקדש העיקר שלו אינו העצים והאבנים שהם טפלים אצל עיקר המקדש שהוא המדריגה הנבדלת שיש במקדש כמו שטפל הגוף של אדם אצל הנשמה. ולפיכך הוא גם כן מלבין עונותיהן של ישראל, שכבר אמרנו לך בפרק שלפני זה כי החטא הוא בגשם וכל דבר הבלתי גשמי הוא מסולק מן החטא, ולפיכך ישראל שיש להם בית המקדש יש להם כפרת חטא במה שהבית זה נבדל וכל ענין נבדל בו הסתלקות החטא. ולפיכך לא היה מנהג בית המקדש על פי הטבע החמרי רק בנסים כוללים כמו ששנינו (אבות פ"ה) עשרה נסים נעשו לאבותינו במקדש וכו', שתראה כי אין שם הנהגת הטבע שהיא חמרית כלל רק נסים אלקיים ובלתי טבעים. ונבחרו אלו הנסים כי החל מן המדריגה האחרונה עד המדריגה העליונה על כל, וזה כי התחיל באשה לומר ולא הפילה אשה מריח בשר הקדשים וסיים ולא אמר אדם צר לי המקום שאלין בירושלים הרי שסיים במקום שהוא כולל מקיף הכל. וזהו המדריגה העליונה שהוא כולל ומקיף הכל כי אלו עשרה נסים נגד עשר ספירות בלימה, החל באחרונה לכך אמר ולא הפילה אשה מריח בשר הקדשים כי האשה היא אחרונה שהיא מקבלת מאחר ועם כל זה היה לה כח ולא הפילה ודבר זה ידוע. ואמר אחר כך ולא הסריח בשר קדשים רק היה מקוים מקבל העמידה והקיום במקדש ולא היו הדברים אשר במקדש בעלי הפסד רק היו מקבלים הקיום והיסוד. ואמר אחר כך ולא היה נראה זבוב במטבחים, דע כי הזבוב הוא מאוס ומגונה וזהו ענין אחד, ולא אירע קרי לכהן גדול ביום הכפורים הוא הטומאה וזהו ענין שני, ואלו שני דברים כל אחד ואחד בפני עצמו שאין לך דבר יותר מאוס ומגונה כמו הזבוב ואין לך יותר טומאה כמו הקרי ורצה לומר כי לא היה נוטה מעלת בית המקדש לא לימין ולא לשמאל חוץ ממדריגת הקדושה, כי הדבר הזה המאוס והטומאה הוא הרחקה מן הקדושה לשמאל ולימין כמו שהוא ידוע למי שהעמיק בחכמה. ולפיכך אחר שאמר לא הסריח בשר קודש אמר ולא נראה זבוב וכו' מפני כי במקום זה הוא נטיה לשמאל ולימין לכך אמר על זה כי לא היה מעלת בית המקדש נוטה ממדריגת קדושתו, ולא נמצא זבוב בבית המטבחים שהוא המאוס ולא נראה קרי ביום הכפורים שהוא הטומאה אבל היה עומד בית המקדש בקדושתו. ואח"כ אמר ולא נצחה הרוח לעמוד העשן, לפי שהוא נמשך בשווי עולה ומתמר כמקל כקו ההולך ביושר ובאמצע ולא נצחה הרוח לעמוד העשן הזה וגם דבר זה ידוע. ואחר כך אמר ולא כבו גשמים אש המערכה, כי כח האש היה כח גדול וחזק מכח האש של מעלה ולפיכך לא כבו אותו. וגם כן לא נמצא פסול בעומר ובשתי הלחם כי אלו שתיים הם

התחלת וראשית קציר התבואה, כי העומר ראשית קציר שעורים ושתי הלחם ראשית קציר חטים וכדכתיב (דברים ט"ז) מהחל חרמש בקמה ולכך אחר שהזכיר אש של מערכה הוא האש העליונה אמר ולא נמצא פסול בעומר ובשתי הלחם נגד ראשית והתחלת העולם. וזה לפי גרסת ספרים שלנו, אבל לפי מה שמוכיח בפרק קמא דיומא (כ"א ע"א) לא גרסינן לא נצחה הרוח ולא כבו גשמים רק גרסינן ולא נמצא פסול בעומר ובשתי הלחם ובלחם הפנים, והם ג' דברים העומר חלה אחת ושתי הלחם שתיים ולחם הפנים שנים עשר ואלו דברים ידועים למי שהעמיק בחכמה. וידוע כי אברהם לא העמיד רק בן גבירה אחת ויצחק שנים ויעקב שנים עשר, ולפיכך היה י"ב חלות שש המערכה האחת ולמי שמבין את זה אין ספק אליו בדברים אלו. ואמר שהיו עומדים צפופים ומשתחווים רווחים, דבר זה ידוע גם כן ממה שרמזנו בהקדמה ממה שכתוב (תהלים קי"ח) מן המיצר קראתי יה ענני במרחב יה שמזה תדע כי זה השם הוא מרחיב בצרה, וכבר התבאר זה כי ההשתחוויה היא לשם יה כמו שאמרו (סוכה נ"ב ע"ב) ליה אנו משתחווים וליה אנו מודים, וכיון שהשתחוו לשם יה יתברך ושם זה מרחיב בצרה לכן היו משתחווים רוחים כי היו מביאים ההרחבה מרחובות. ואח"כ אמר ולא הזיק נחש ועקרב בירושלים כי הנחש ועקרב יש כח להם להעדיף ולהמית, ולכך אחר שאמר שהיו משתחווים בהרחבה אמר ולא הזיק עקרב ונחש בירושלים. כי אותם שיש להם כח על העדר יש להם כח עליון כמו נחש ועקרב שהם ממיתים ויש להם כח על העולם שהרי הם ממיתים האדם ואלו דברים לא הזיקו בירושלים. ואח"כ ולא אמר אדם לחבירו צר לי המקום שאלין בירושלים פירוש כי לא היה מקום ירושלים שהוא מקום ליושבים שם צר, כי המקום לפי מדריגתו היה די מספיק להקיף ולכלול כאשר ראוי למקום, ודבר זה הוא מדריגה עליונה כולל הכל. והנה בקטן החל ובגדול אשר הוא מקיף כולל הכל כלה נזכר בסדר כאשר תבין. מכל מקום נתבאר לך כי על ידי בית המקדש הגיעו למעלה עליונה, ובשביל כך היה בית המקדש תכלית המעלה שעל ידי בית המקדש יושלם הכל. והיה עוד דומה בית המקדש אל הלב שהוא בכל בעלי חיים שעל ידו מקבלים כל האברים חיותן, וכן בית המקדש הוא נותן חיים לכל העולם, ולפיכך בית המקדש באמצע הישוב כמו שהלב הוא באמצע הגוף, ודבר זה התבאר בספר באר הגולה בסופו. ומפני שבית המקדש הוא כמו הלב אמרו בפרק טרף בקלפי (יומא ל"ט ע"ב) אמר רב אימא בר טוביה אמר רב למה נקרא שמו יער דכתיב יער הלבנון מה יער מלבלב אף בית המקדש מלבלב דאמר רב אושעיה בשעה שבנה שלמה בית המקדש נטע בו כל מיני מגדים של זהב והיו מוציאים פירותיהן בזמנם וכיון שהרוח מנשבת בהם היו נושרים את פירותיהן שנאמר גוער בים וייבשהו וכל הנהרות החרים אומלל בשן וכרמל ופרח לבנון ומהם היתה פרנסה לכהונה וכיון שנכנסו גוים להיכל יבש שנאמר ופרח לבנון אומלל ועתיד הקדוש ברוך הוא להחזירו שנאמר פרוח תפרח ותגל אף גילת ורנן וגו' ע"כ. וביאור ענין זה כבר ידענו שאין באדם כל האברים בשוה במעלה, כי אבר כמו הלב הוא האבר הנכבד שבו החיות וממנו מקבלים שאר האברים חיות, לכך כאשר האילן חוזר אל כח חיותו לגדל הפרי נקרא לבלוב מלשון לב כלומר שחוזר אליו חיותו שהיא בלב, וכמו שבאילן כאשר הוא מלבלב שהוא חיותו של אילן אז מחיותו מוציא כח לחוץ וזהו ענין החיות הוצאת הכח, כאשר תבין ממה שאמרו חכמים (נדרים ס"ד ע"ב) מי שאין לו בנים ואינו מוציא פירות נחשב מת, מזה תראה כי כל חיות הוא מוציא כח לחוץ, ולפיכך במה שנחשב בית המקדש כמו לב שיש בו חיות אי אפשר שלא ימצא מכח חיותו שנותן שפע שלו לחוץ והוא הוצאת פרי שנולד ממנו שהרי כל חיות נמשך ממנו פרי. ולפיכך אמר בשעה שבנה שלמה בית המקדש נטע בו כל מיני מגדים של זהב, כי מאחר שבית המקדש דומה ללב העולם אמר שנטע בו כל מיני מגדים רצה לומר שמן בית המקדש נמשך כל מיני שפע. ואמר שהיה נטע מגדים של זהב, כי הזהב יותר מיוחד לשפע הברכה הזך והטהור. ואמר שהיו מוציאים פירותיהן בזמן, פירוש כמו האילן שיש לו זמן מיוחד ואז הוא בכח חיותו ומוציא פירות מה שאפשר לו לפעול כך יש זמן

מיוחד לשפע העליון, כי יש עתים לברכה שאין כל הזמנים בשווה וכאשר הגיע הזמן המיוחד היה בו כח יותר עד שמוציא פירות ר"ל הוא נתינת שפע הברכה והפרנסה. וקאמר כיון שהיה הרוח מנשב בהן היו משירין פירותיהן, פירוש הברכה שיורדת לעולם באה במדת הדין לעולם ודבר זה ידוע בכמה מקומות שכל דבר שהוא בא מעולם העליון לתחתונים בא במדת הדין, והוא נרמז בברכת אתה גבור לעולם ה' מחיה מתים מכלכל חיים בחסד. כי אף שהוא מפרנס אותם בחסד מכל מקום כאשר נתגלה בעולם באה הפרנסה בדין לכך נקבע בברכת אתה גבור, וידוע הוא שכל התגלות לפועל הוא בדין וזה מפני שכל יציאה לפועל הוא שנוי וכל שנוי צריך אל זה כח וחוזק המשנה הדבר וכל כח וחוזק הוא במדת הדין ודבר זה הוא ידוע לחכמים, וזה שאמר וכשהרוח מנשב משיר פירותיהן הרוח מתיחס אל מדת הדין בכל מקום. וזה שאמר אתה גבור משיב הרוח מכלכל חיים וכו'. מפני שהוא מנשב בחוזק ולפיכך היה משיר פירותיו, כלומר שעל ידי כח דין יוצא לפועל השפע הזה מן בית המקדש כי כל שפע בא לעולם על ידי דין. וקאמר שהם היה פרנסה לכהונה לא אמר שמהם היו מתפרנסים הכהנים רק פרנסת כהונה היינו שכלל הכהונה היו מתפרנסים מזה שמן הפירות האלו היה פרנסה וקיום שלהם והבן זה. ודוקא פרנסת הכהונה לפי שבית המקדש שייך לכהונה, כמו שהאדם מפרנס בני ביתו כך היה השם יתברך מפרנס את הכהונה שנקראים בני ביתו כמו שהתבאר למעלה אצל בית אהרן ברכו את ה'. וקאמר כיון שנכנסו גוים להיכל יבש וכו' פירוש כי הגוים הם להיפך הענין כי מה שהיה מבלבל בית המקדש הוא הוצאת חיות כחו בשלימות וכאשר נכנסו גוים להיכל ושלטו עליו איך ימצא בית המקדש חיות כחו בשלימות, כי אין הוצאת הכח בשלימות רק כאשר אין דבר שולט עליו שאז הוא מוציא כח אבל כאשר שלטו הגוים עליו הוא בטול כח ולכך יבש, והדברים האלו ברורים למבין. כלל הדבר שבית המקדש היה המדריגה האחרונה והצלחה אחרונה לישראל ושלימות הכל כמו שבארנו. יהי רצון שיבנה במהרה בימינו:

פרק עב

יש לשאול אחר שהעלה את ישראל אל המעלה הגדולה העליונה אשר התבאר בפרקים שעברו, איך יתכן שיהיה בטול לזאת המעלה והרי חרב בעונינו בית המקדש בית מאוינו ותפארתנו, ואנחנו מצאנו כי הדברים אשר הם טבעים ואינם כל כך במעלה מיוסדים על אדני הקיום והם מקוימים מבלי שנוי, ודברים אלקיים כאלו יהיה בטול והפסד להם, ולפי הדעת ראוי שיהיה הפך זה. ותשובת שאלה זאת כי אם שהדברים הטבעים ההפסד נמצא בהם ביותר ודברים הבלתי טבעים מקוימים ביותר זהו בעצמם, אבל הסלוק מן המקבל הוא יותר נמצא בהם, כי הדברים האלקיים הם נבדלים מן הדברים הטבעים ובמעט דבר יוסרו הדברים האלקיים. ומשל זה האדם שהוא מקבל השכל אף על גב שאין הפסד בשכל מצד עצמו יש בו שכחה והסרה בקלות מצד המקבל. ובפרק אין דורשין (חגיגה ט"ו ע"א) שאל אחר את רבי מאיר לאחר שיצא לתרבות רעה מאי דכתיב לא יערכנה זהב וזכוכית ותמורתה כלי פז אמר ליה אלו דברי תורה שקשים לקנותן ככלי זהב וכלי פז ונוחים לאבדן ככלי זכוכית ע"כ. וביאור ענין זה שהתורה היא שכל האלקי קשה לקנות ככלי זהב ופז, שמפני שהם יקרים ואינם נמצאים עם האדם קשים לקנותן, כך דברי תורה קשים לקנותן מפני שרחוק לאדם שהוא טבעי השכל, ובשביל זה נוח לאבדן גם כן ככלי זכוכית שכיון שהשכל נבדל מן האדם הטבעי לכך נקל הוא הסרה ביותר. ומזה עצמו נוכל להביא ראיה ברורה גם כן כי ההכנה שהיה לישראל לקבל המעלה העליונה לא הוסרה, כמו באדם שקנה השכל ונעשה שובב עד ששכח תלמודו כולו, מכל מקום ההכנה הזאת שהוא מוכן לקבל החכמה לא נתבטל הימנו ומוכן לקבל כשחוזר מדרכו, כך כאשר ראינו בעם ישראל הכנתם לקבל מעלה עליונה כי לא היה דבר זה מקרי

בישראל מה שקבלו המעלה העליונה אשר זכרנו כי דבר זה אי אפשר, האחד כי דבר שהוא במקרה אינו תמידי ואינו מאודי ובישראל היו נסים הרבה מאוד שלא תמצא לשאר אומות, וכן היו נמשכים בהמשך הזמן עד שאי אפשר לך לומר רק כי יש לישראל הכנה בעצמם לקבל המעלה העליונה מה שאין בשאר אומות, כמו שיש באדם מצד עצמו לקבל הכנה לקבל השכל והחכמה. ועוד כי הדבר שהוא בפרט המין נוכל לומר שהוא במקרה, אבל דבר שהוא מגיע לכלל האומה אין דבר זה במקרה ומצאנו נסים שהגיעו לכלל ישראל כגון יציאת מצרים ובאר ומן ומפלת סנחרב והרבה משיספר, ואין זה במקרה כי אם היה זה במקרה למה לא היה לשאר אומות גם כן ולמה היה זה לאומה זאת בכללה ולא למקצת או לאיזה אנשים, וכיון שאנחנו ראינו הנסים נמשכים דוקא בישראל ולא בשום אומה והיו הנסים בכללות האומה אין זה רק שישראל מוכנים לקבל המעלה האלקית הנבדלת, ולכך היו דביקים במעלה אלקית עליונה שהיה הנהגתם שלא בטבע רק על ידי נסים. ואם בשביל שהלכו שובב וחטאו נסתלקה השכינה מישראל בשביל חטאם, כמו שיסולק השכל מן האדם כאשר הוא הולך שובב, הכנתו לקבל המושכלת אינה בטילה. כן אף שנסתלקה השכינה מישראל ונתבטלו המעלות שהיו לישראל, הכנתם על זה לא נתבטל כי מה שנתבטל זה היה בשביל שהדברים האלקיים הם קלי ההסרה כמו שהבאנו ראייה מן שכל האדם, אבל ההכנה על זה לא נתבטל כלל. ואתה מוכרח לומר שלא היה כל זה במקרה בישראל כי אם בשביל הכנה שבישראל לקבל המעלות, כי איך אפשר לומר שהיה דבר זה בלא הכנה, כי כל דבר טבעי צריך לו הכנה מיוחדת כי בודאי חומר האדם יש בו הכנה מיוחדת לקבל נפש המשכלת, וכך בעלי חיים יש הכנה בחומרם לקבל נפש המרגשת וכן בכל הדברים אשר הם בנמצא צריכים הכנה מיוחדת לקבלתם, ודבר כזה שהוא על כל המעלה שקבלו ישראל שיהיה הנהגתם שלא על פי הטבע ואיך יהיה דבר זה בלא הכנה מיוחדת ימאן זה השכל והדעת. ויותר מזה מה שנמצא בישראל דבוק שכינה ושפע הנבואה על שאר אומות שאין להם דבר זה, כמו שיש למין האנושי מעלה יתירה שיש להם השכל על ידי הכנה שבהם על שאר בעלי חיים שאין להם השכל, ואם אתה אומר שהיה זה בלא הכנה מיוחדת באומה שיקבלו אלו המעלות וקבלו את המעלות האלו האלקיים הנבואה והשכינה, אם כן גם כן יכול להיות שיקבל הב"ח שכל האנושי בלא הכנה מיוחדת אבל דבר זה בודאי לא יתכן, וכמו כן לא יתכן שקבלו ישראל דברים אלו בלא הכנה מיוחדת בנפשם. וראייה שכל הדברים העליונים צריכים להכנה דבפרק קמא דעבודה זרה (ב' ע"ב) אמרינן ה' מסיני בא וזרח משעיר למו וכתוב אלוה מתמן יבא מאי בעי בשעיר ומאי בעי בפארן אמר רבי יוחנן מלמד שהחזיר התורה על כל אומה ולשון ולא קבלוה ע"כ. ולא מצאנו ששלח השם אליהם נביאים אלא שראה בהכנתם אם יש להם הכנה לתורה ולא מצא בהם הכנה לתורה וזהו מיאון שלהם, כי בודאי הבעל חי ממאן לקבל השכל מצד שאין הכנה לו לזה, ולא נמצא הכנה באומות לתורה כי אם בישראל שיש להם הכנה וכדכתיב אחר כך מימינו אש דת למו:

ובפרק אין צדין (ביצה כ"ה ע"ב) תניא רבי מאיר אומר מפני מה נתנה תורה לישראל מפני שעזין הם מימינו אש דת למו ותניא רבי ישמעאל אומר אש דת למו ראויים הללו לתת להם דת אש ע"כ. ורצו בזה מפני שאין הנפש שלהם מוטבע בחמרי, שלכך הם עזים כי הנפש היא פועלת והחומר מתפעל בלתי פועל, ומה שישראל עזים מורה שאין הנפש מוטבע כל כך בחומר ולכך הם עזים כי בכל עז יש כח פועל וכל מי שהוא ביישן מתפעל, וראויים גם כן שתנתן להם דת אש שהתורה היא מתיחסת לאש בעבור שהאש דק וזך החומר, וראוי להתחבר בישראל שיש להם נפש נבדלת בלתי חמרית דת שכלי שנקרא בשביל זה דת אש:

ובמדרש (ספרי וזאת הברכה) בא להם לישמעאל אמר להם רוצים אתם לקבל התורה אמרו לו מה כתיב בה לא תרצח לא תנאף לא תגנוב אמרו כל עצמו של אותה אומה אינה אלא ללסטם הבריות דכתיב ידו בכל ויד כל בו אין אנו רוצים לקבל התורה. בא לו אצל אדום אמר להם רוצים אתם לקבל התורה אמרו לו מה כתיב בה לא תרצח וכו' אמרו לו כל עצמו של אותה אומה לרצוח הבריות דכתיב ועל חרבך תחיה אין אנו רוצים לקבל התורה בא לו אל עמון ומואב אמר להם רוצים אתם לקבל התורה אמרו לו מה כתיב בה אמר להם לא תנאף וכו' אמרו לו כל עצמו של אותה אומה מניאוף דכתיב ותהרינה שתי בנות לוט מאביהן אין אנו רוצים לקבל וכן כל אומה ואומה בשעת מתן תורה. הרי לך מבואר שלא היו להם שום הכנה לתורה כי ישמעאל היה מוכן ללסטם הבריות ועשו לרצוח ועמון ומואב לזנות, וצריך אל הדברים העליונים הכנה לכן לא היה ראוי להם התורה כי אם אל ישראל יש הכנה אל התורה, וכן שאר מעלות האלקיות אי אפשר שהיו לישראל בלא הכנה. והנה הכנה הזאת אי אפשר שתהא לבטלה שדבר זה אין בנמצא שיהיה אף בדברים הטבעיים דבר לבטלה, ומכל שכן בדברים החשובים האלקיים שתהיה הכנה הזאת שיש בישראל לקבל המעלה האלקית לבטלה, ואם נתבטלה בגלות כמו שנתבטל החכמה מן האדם בעת שילך שובב, אין נחשב דבר זה בטול בעצמו רק הוא במקרה, אמנם אם יאמר שיהיה סלוק עולמית והסרה תמידית היה חס ושלום הכנה הזאת לבטלה. וכבר התבאר שדבר זה אי אפשר לומר כי העם אשר הם בלתי הכנה יקבלו דברים אלקיים, שצריך לכל הדברים הכנה ואם לא היה צריך אל הכנה היה אפשר לומר גם כן כי יהיה החמור מקבל שכל האנושי ואם כך הוא בדברים הטבעיים, בדברים העליונים כל שכן שצריך להם הכנה מיוחדת. ואם אמרו שברצון השם יתברך הוא שעושה הכל והרי עשה מן המטה נחש ומן נחש מטה, כי דבר זה הוא במקרה לשעה ולזמן ויכול להיות כמו שהיה אתון בלעם מדבר לשעה, אבל לעשות דבר תמידי נוהג כך בתמידות זה לא יתכן כלל כי השם יתברך סדר את הכל בחכמתו ונתן הכנה למי שראוי להכנה והרחיק מן הכנה מי שאינו ראוי לאותה הכנה. ולפיכך אי אפשר להיות שיקבל דברים אלקיים מי שאין בו הכנה, או שתהיה הכנה לבטלה במי שיש בו הכנה, ודבר זה יתבאר עוד בהרבה פנים מאוד בעזרת השם יתברך בספר נצח ישראל וכאן אין מקומו. רק שמן מה שגאל ישראל ונתן להם המעלות האלקיות מצד שהם מוכנים לקבל המעלה הוא דבר עצמי ואינו דבר מקרי ואין בטול לדבר העצמי וגם כן לא נמצא דבר עצמי לבטלה, והוא ראיה ברורה נגלה לכל על גאולתנו העתידה שתהיה במהרה בימינו וכן יהי רצון

אמן:

תם ונשלם:

הלכות פסח בקצרה:

הפסח בזמן שבהמ"ק קיים בי"ד צריך לשחוט בין הערבים לשם פסח ושלא לשמו פסול ויהיה שה תמים בן שנה, זריקת דמו ואמוריו על המזבח ונאכל בלילה למי שנמנה עליו קודם שחיטה, ואינו נאכל כי אם צלי אש על ראשו ועל כרעיו ועל קרבו ואסור לאכול ממנו נא ומבושל, ואסור לערל ומשומד, ואסור לשרבור עצם ממנו, ואסור לאכול אותו בשתי בתים, ומצותו לאכול אותו על מצות ומרורים. והכתוב נתן טעם לפסח אשר פסח ה' על בתי בני ישראל במצרים (שמות י"ב) ר"ל שהכה בכורי מצרים ובתינו הציל, וזה מורה כי ישראל הם להקדוש ברוך הוא שאין אחד מכה ומפסיד דבר שהוא שלו ובזה אנו עבדים לו ועובדים אל השם יתברך בעבודתו שהוא הקרבת הפסח כעבד שהוא עובד לרבו, והלקיחה שלקח השם יתברך ישראל היא מפני שהוא יתברך אחד בוחר בעם מיוחד ולא ברבוי האומות שכשם שהוא אחד בוחר בעם אחד ולכך הקרבת הקרבן הזה מעם אחד אל השם ית' שהוא אחד. ושחיטת קרבן זה בין הערבים

הוא זמן מיוחד לעצמו כיון שהתחיל לערוב ויום של אחריו עדיין לא בא, והנה זה הזמן שהוא בין הערביים אינו שייך לגמרי ליום שלפניו, ואינו שייך לגמרי ליום של אחריו ולכך הזמן הוא מיוחד ובו ראוי שחיטת פסח אל מי שהוא אחד. ויהיה נשחט לשם פסח שצריך ליחד הקרבן אליו ולשחוט לשמו כי ראוי ליחדו לו ולא יצטרף עמו דבר אחר שהקרבן הזה הוא אל השם יתברך במה שהוא אחד. ואינו נאכל אלא למנויו שצריך האדם ליחד אליו הקרבן שיהיה עבודתו ביחוד שהוא אל השם יתברך שהוא מיוחד מן עם אשר הם מיוחדים בעבודתו, ואינו נאכל כי אם צלי אש, כי כאשר נצלה נעשה הבשר אחד שיצא הרוטב ונתקשר הבשר ונעשה אחד, ואסור לאכול הפסח נא ומבושל, שהמבושל וכן נא הפך זה שאינו אחד שאדרבה על ידי הרוטב מפרר ומתחלק הבשר. ודוקא שה תמים בן שנה, כי השה בפרט לדקותו היא יותר אחד שכל דבר דק הוא אחד ביותר ואם הוא בן שתים שניו הם מחולקים וגופו גם כן מחולק כי דוקא הדבר הדק אינו מתחלק. ואסור לאכול ממנו ערל ומשומד כי המשומד עובד עבודה זרה יוצא מן אחדותו יתברך וישראל הם עם אחד במילה ובפריעה והמילה ברית יחיד לכן לא יאכל ממנו הערל. ומצותו לאכול אותו על קרבו ועל כרעיו הכל כאחד שלא יתחלק כי עבודתו למי שהוא אחד, ואסור לשבור עצם בפסח שלא יהיה נחלק העצם שהוא יסוד בנינו שעליו נסמך לא יהיה מחולק כי דבר זה הוא חלוק גמור אשר אין ראוי בקרבן זה. ומצותו לאכול אותו בלילה, כי מצד עצמינו ההעדר והחושך רק כי הקיום לנו בו יתברך ולכך המצרים קבלו הפסד והעדר בלילה, ואנחנו מצד השם יתברך בא לנו הקיום ולא נתן המשחית לבא אל בתינו, ואינו נאכל רק בבית אחד, כל זה שתהיה העבודה מיוחדת ולא תהיה מחולקת. ונאכל על מצות ומרורים, גם זה מפני שאשר אליו העבודה הוא אחד לגמרי ומי שהוא אחד גמור יש בו כח על שני הפכים מפני שהוא כולל הכל, ולכך נאכל הפסח על מצה ומרור המצה הוא בשביל החירות המרור הוא בשביל השעבוד כמו שיתבאר בסמוך והם שני דברים הפכים, שמפני שהוא אחד גמור הוא המוחץ והוא הרופא וממנו שני הפכים דבר זה מצות פסח שנאכל על מצות ומרורים. מצוות מצה ואיסור חמץ בין בזמן שבית המקדש קיים ובין שלא בזמן שבהמ"ק קיים הוא מן התורה, שנאמר (שם) בערב תאכלו מצות לא תאכל עליו חמץ והכתוב נתן טעם באכילת מצה כי בחפזון יצאת וגו', ועוד כתיב זכור את היום אשר יצאתם ממצרים כי בחוזק יד הוציא אתכם מזה ולא יאכל חמץ, מוכח כי טעם איסור חמץ בשביל שהוציא אותם בחוזק, וזה כי המהירות מורה על חוזק שכל דבר שהוא במהירות הוא על ידי שפועל בחוזק והשם ית' היה מוציא אותם בידו החזקה ובזרוע הנטויה, כי להוציא מן שעבוד ומרשות אחר צריך חוזק ולפי חוזק הפעולה שהיה מוציא אותם הקדוש ברוך הוא היה הכל בחפזון, ולפיכך צוה על המצה שהיא נעשה במהירות ואין בה עכוב זמן מורה על פועל שהוא פועל בחוזק ויכול לגאול בחוזק, ולפיכך המצה מורה על הגאולה שהיא בחוזק, ואיסור חמץ בעכוב זמן וכל שנעשה בעכוב זמן אין בו חוזק וזהו הפך כח הגאולה שהיא בחוזק. מצות המרור בזמן בית המקדש מצותו עם הפסח והוא מן התורה וטעמו ידוע, כי המרור הוא מורה על השעבוד שהרי השעבוד הוא מרירות, ומן התורה מצותו עם הפסח דוקא שעם הפסח נטפל מטעם אשר התבאר כי מן אשר הוא אחד בכחו החירות והשעבוד והוא יתברך הגואל והמושיע בימינו בידו החזקה ועשה דין בשמאלו. וביד חמשה אצבעות, ולכך שנים במשנה חמשה מיני דגן במצה ולעמת זה חמשה מיני מרור, אבל שלא עם הפסח אינו מן התורה, כי הלילה הזה זמן חירות ולא שעבוד רק מדרבנן לומר שהיתה הגאולה מן המרירות. ויש לטבול המרור בחרוסת כי המרירות שלהם היה עבודת הטיט שאין מרירות יותר מזה. מצות ארבע כוסות מדרבנן כי אחר שבשביל הגאולה המצוה לאכול פסח ומצה ומרור ואי אפשר שתהיה אכילה בלא שתיה על כרחך כמו שהאכילה עצמה בשביל הגאולה כמו כן באה השתיה גם כן על הגאולה שאם לא כן לא היה באה האכילה בשביל הגאולה, כיון שאין אכילה בלא שתיה ואין לשתיה עסק אל הגאולה. אבל בודאי יש לשתיה עסק אל הגאולה, וזה כי הגאולה עם שהיא

בעולם הזה מדריגת הגאולה עוד יותר מעולם העליון ובשביל כך קנו ישראל מעלה עליונה עד שמגיע מדריגתה ומעלתה עד עולם העליון, ועל מדריגה העליונה האלקית הזה מצות חכמים לשתות ארבע כוסות, כי המשקה יותר דק מן האוכל שהוא גם, ולפיכך האכילה הוא יותר גשמית מן השתיה ובפרט כאשר המשקה הוא יין שיוצא מפנימות הענב, והוא בגמטריא סוד שזה מורה על מדריגה פנימית נסתר יותר, ולכך כמו שהאכילה של פסח מצה ומרור מורה על הגאולה השתיה שהוא אל האכילה הזאת מורה גם כן על הגאולה ומורה על מדריגה נבדלת עליונה יותר כפי ערך השתייה שאין המשקה גשמי כמו האכילה. וכל דבר שבא מעולם העליון אל העולם הגשמי מתרבה ומתפשט לכל צד, והצדדין הם ארבע סימן לדבר ונהר יוצא מעדן להשקות הגן ומשם יפרד והיה לארבעה ראשים ולכך לשונות הגאולה שבאה מעולם העליון ד', והוצאתי והצלתי וגאלתי ולקחתי. וכל דבר ודבר ענין מיוחד בגאולה, ולכך יש לשתות עם אכילה זאת שבאה על הגאולה יש לשתות ארבע כוסות גם כן על הגאולה שני כוסות לפני הסעודה ושנים לאחריה, מפני כי הכוסות יותר עליונים ולכך כוללים כל הסעודה עד שיהיו שנים לפניו ושנים לאחריה והסעודה בתוכם. אמנם כוס חמישי מפני שכל דבר שהוא בעולם הרבוי רבוי שלו מתאחד בעבור שיצא מכח אחד ומספר ארבע שהם מחולקים לד' צדדין מתאחד על ידי חמישי אשר הוא בתוכן וביניהם ועל ידו מתאחדים הארבע, ולכך כאשר הגאולה באה מעולם העליון מתפשט לארבע לשונות הגאולה שהם והוצאתי והצלתי וגומר, בא עוד ענין חמישי והוא דבר בפני עצמו כמו שהחמישי מיוחד בפני עצמו והחמישי הזה הוא הפרנסה שבאה מן השם יתברך, והשם ית' היה מפרנס אותם בכל צרכיהם. ולפיכך כוס חמישי יש לומר עליו הלל הגדול שבו נותן לחם לכל בשר וגומר ויראה כי הוא נגד והייתי לכם לאלקים שנאמר אחר ד' לשונות של גאולה כי הפרנסה היא מן האלקים בעצמו דכתיב (בראשית מ"ה) האלקים הרועה אותי מעודי וכמו שנתבאר בפרקים. והחמישי אינו חובה כמו אחרים, כי הלילה הזה מיוחד לגאולה לכך ד' כוסות שהם על הגאולה הם חובה אבל החמישי הוא מורה על דבר בפני עצמו רק שהוא נמשך אל הראשונים אינו חובה רק מצוה. התבאר לך מצות הפסח בקצור, אבל מי שרוצה לעמוד על עקרי הדברים יעיין בפרקים, שם נתבאר באורך:

הלכות יין נסך:

ומפני שראיתי קצת בני אדם פורצי גדרן של חכמים, לא די להם בזה שהם עוברים איסור אף על גב שהוא מדבריהם, הרי החמירו בו יותר מדברי תורה, לאסור סתם יינם בהנאה, וזה מורה על חומר האיסור, עוד מוסיפין זדון לקדש עליו ולהבדיל עליו, ועוד מוסיפין פשע שותין ממנו ארבע כוסות בפסח. והאחרון הכביד שהם המושכים עון בחבלי שוא ובעבותות העגלה חטאה כי נשתלשו בחטא כי נוסף על חטא איסור יין נסך, הרי המצוה באה בעבירה ואין זה מברך אלא מנאץ. ועליהם נאמר (ישעיה ס"ה) העם המכעיסים אותי על פני, כי המצוה היא לפני ה' ומכעיס אותנו בחטא על פניו, הגם לכבוש המלכה היא התורה בבית המלך ה' צבאות, ובשביל כך היא מנאץ ה'. שלישית שהוא מעיד שקר בעצמו כאשר יקח לארבע כוסות יין זה, כי עיקר איסור יין נסך שגזרו והחמירו בו כדי שיהיו ישראל מובדלים מן העמים דאמרינן בפ"ק דשבת (י"ב ע"ב) גזרו על שמנם משום יינם ועל יינם משום בנותיהם, הרי לך כי עיקר איסור זה שיהיו ישראל מובדלים מן העמים, ודבר זה תכלית מדריגת ישראל ומעלתן ההבדל הזה שהם מובדלים ומופרשים מן העמים שלא יהיו כגויי הארץ. ועיקר דבר זה היה כאשר גאל אותם ממצרים דכתיב (שמות ו') ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לאלקים והלוקח יין של גויים לארבע כוסות הנה הוא מבטל ההבדל הזה אשר ישראל מובדלים מן האומות. ובארבע כוסות הוא מעיד על ההבדל שהשם יתברך

לקח ישראל לעם מיוחד, שהרי ארבע כוסות נגד ארבע לשונות של גאולה וכתוב ולקחתי אתכם לי לעם וגומר, ולפיכך הוא מעיד שקר בעצמו, הרי לך שלשה חטאים מתחברים יחד. והאנשים האלו יצרו מפתח אותם בשני דברים, האחד כי זאת המצוה נגזרה משום חתנות ואומרים כי לא שייך דבר זה בזמנים אלו שאין רגילים האומות המחולקות שיבואו זו בזו, ואף אם היה שייך הלא גזירה היא באולי ושמא ויאמר אין אני חפץ באשה כי יש לו אשה. ואם כי דברים האלו דברי בורות שאין ראוי להשיב עליהם, כי דבר שבמנין צריך מנין אחר שהוא גדול בחכמה ובמנין להתירו, ועוד כי גזירה זאת מי"ח דברים אפילו אם יבא אליהו לבטל אחת מי"ח דברים אין שומעין לו כדאיתא במקומו (ע"ז ל"ו ע"א), מכל מקום גם בזה טעו כי הטעם שהיה בזמן הגזירה גם כן עדיין במקומו עומד, כי למה לא יבא להתחתן, שהרי אפשר שירצה ליקח בתו ויצא מן הכלל לגמרי בשביל חתנות והחתנות הזו הוא בא בשביל היין שמביא קרוב וחבה, ומה שלא אמרו שגזרו על יינם שיש לחוש שמא יתפתה ויצא מן כלל, שזה חמור יותר, שאין דבר זה תולה ביין שלהם, אבל חתנות תולה ביין שלהם, ולכך אמרו כי גזרו על יינם משום חתנות. ואשר אמרו כי הגזירה הזאת באולי ושמא, הנה תדע כי החטא הזה מבטל עיקר מדריגת ישראל, כי כבר אמרנו כי עיקר מדריגת ישראל מעלתם העליונה ההבדל שישראל מובדלים מן האומות, ובשביל כך הם להקדוש ברוך הוא, וצריך שיהיה ההבדל הזה מוכרח מבלי שום אפשרות אל חבור להם, שאם היה אפשרות אל החבור אין כאן הבדל גמור, וכיון שהיין מביא קרוב ואהבה לשני דברים המחולקים אפשר שיבא לידי חתנות, הרי כבר נתבטל ההבדל. ואף אם לא בא לידי זה אין כאן הבדל גמור, שלא נקרא הבדל רק אם יש הבדל בלתי אפשר החבור ואם לא כן אין כאן הבדל, ובטל מדריגת ישראל העליונה שראוי שתהיה האומה ישראלית מובדלת. כי ההבדל צריך שיהיה עד שאי אפשר שיהיה להם חבור ביחד, ודבר זה נקרא נבדל אבל אם יש כאן אפשרות אף על גב שלא יצא לפועל האפשרות, כיון שיש אפשרות החבור הוא חבור ואפילו אם היה האפשרות הזה רחוק מאוד מבטל האפשרות הזה ההבדל. ומעתה לא יאמר שהחטא הזה הוא באולי ושמא, אין הדבר כך כלל, אבל החטא הזה ביטול ההבדל שישראל ראויים שיהיו מובדלים עד שאי אפשר החבור, וזה היא מדריגת ישראל ועצם מעלתן. וכאשר היו ישראל על אדמתם קודם שחרב הבית לא שייך חבור ישראל ואומות אחר שלא היה לישראל שום חבור אל האומות, וכאשר גלו ישראל מעל אדמתם ובאו ישראל לתוך האומות עד שיש לחוש אל ההבדל הזה כמו שהגיע לקצתן שנתערבו באומות בשביל גלות ישראל בין האומות, וישם דניאל אל לבו אשר לא יתגאל ביין משתיו (דניאל א') והוא התחיל בגזירה זאת כמו שמבואר במקומו, והתחיל לקיים ההבדל שישראל מובדלים מן האומות. ואין ספק כי דבר זה לאסור יינן הוא הבדל גמור מאוד, כאשר לא ירצה לשתות נוגע גוי ביין, ובזה אי אפשר החבור ודבר זה נקרא הבדל. ומכל מקום לא היה בזמן דניאל השעבוד ופיזור הגלות כל כך, עד שהיו תלמידי בית שמאי ובית הלל שהיה בעת חורבן השני ואז נתפזרו ישראל בכל קצוות העולם, והיו תחת האומות, ואז אזרו כח וגזרו על כל ישראל ואסרו יינם, כדי לחזק הבדל ישראל שהוא מדריגת ישראל העצמית שיהיו מובדלים ישראל עד שאין שייך חבור. ואשר היין מבטל ההבדל היא מה שמעיד החוש, שהוא מקרב הרחוקים לעשות אותם אחדים, אף שהיו שונאים ומבטל ההבדל שהיה ביניהם. והכתוב מעיד על דבר זה שהכתוב אומר (ויקרא י') יין ושכר אל תשת ולהבדיל ולהורות, ומזה אסר הכתוב השכור בהוראה, מפני שצריך בעל הוראה להבדיל בין דבר לדבר בהוראותיו, והיין מבטל ההבדל בין דבר לדבר עד שאין כאן הבדל. ולכך אם ישתה ישראל יין עם הגוי יהיה זה מבטל ההבדל אשר הוא ראוי לישראל, ולכך אסרו יינם להעמיד ולקיים ההבדל שלא יתבטל. והדברים האלו דברים ברורים, כי המצוה הזאת על ידה קיים הבדל ישראל מן האומות שהוא מעלת ישראל העצמית, שעל ההבדל הזה תסוב כל התורה כולה שלכך אמרה תורה שלא ללכת בחקות הגוים הכל לעשות הבדל שלא יהיה שווי בין ישראל לאומות, אף על גב שלא

יהיה מביא זה חבור ישראל לגוי בודאי, כיון שאפשר לבא חבור ישראל לגוי אף בענין רחוק מתבטל ההבדל, כי אין הבדל רק כאשר אי אפשר החבור אבל כאשר יש אפשרות החבור אין כאן הבדל. וזה שאמרו בפרק קמא דשבת (שם) גזרו על פתן ועל שמנן משום יינם ועל יינם משום בנותיהן, והרי דבר זה גזירה לגזירה שגזרו על פתן ושמנן משום יינם, ועל יינם משום בנותיהם, אבל בודאי כאשר ישתה הישראל יין עם הגוי כבר בטל ההבדל של ישראל עם האומות, והוא התחלת החבור עמהן ובנותיהן הוא גמר החבור, ולא הוי זה רק גזירה חדא, כיון דעל ידי יינם הוא בטול ההבדל שצריך שיהיו ישראל מובדלים מן העמים. וכדי שתדע להבין איך היין בפרט מבטל עצם ההבדל בין ישראל לאומות, הנה דבר ידוע אף כי ישראל והאומות הם שוים משתתפים בדבר הנגלה, ותראה שיש לכל בני אדם ראש ידים ורגלים אברים וגידין ובשר ופרצוף לאחד כמו השני, ואין חלוק ביניהם, אבל שלא יהיה שום חלוק בין ישראל לאומות בדבר הפנימי דבר זה אינו כלל, ואף חכמי האומות מודים בזה שיש לאומות מחולקות לכל אחת ואחת מזל בפני עצמו כמו שידוע מדבריהם. ואנו אין תולים החלוק הזה במזל וגלגל אבל אנו אומרים שיש לכל אומה ואומה שר מיוחד כמו שנזכר בכתוב (דניאל ו') שר פרס שר יון ובדברי חכמים הרבה, הרי כי האומות דביקים בכח מיוחד וישראל דביקים בכח קדוש הוא השם יתברך אשר הבדיל אותם מן העמים ולקחם אליו. ואין ספק כי יש לאומות הכנה פנימית שעל ידי אותה ההכנה מוכנים להתדבק בכח שלהם, ויש לישראל הכנה פנימית שעל ידי אותה ההכנה דביקים בו יתברך, ולכך אף אם כל בני אדם מתדמים בדברים המורגשים והחצונים מובדלים הם בכח פנימי, ומפני חלוק והבדל הפנימי שלהם ראוי שיהיו מחולקים בדבר שהוא נסתר פנימי כיון שהם בעצמם מחולקים גם כן במדריגה פנימית נסתרת. ואין לך בכל המשקין שראויים לשתיה שמדריגתו בנסתר כמו היין, שהרי היין יוצא מתוך פנימית הענב ומהסתר שלו ולפיכך יין בגמטריא שבעים וסוד גם כן ע', וזה מפני שעצם היין הוא דבר סוד נסתר פנימי שהוא נסתר בענב. ואין הדבר הזה דבר מקרה כלל כדמוכח בפרק אחד דיני ממונות (סנהדרין ל"ח ע"א) דקאמר שם יין נתן בשבעים אותיות וסוד נתן בשבעים אותיות נכנס יין יצא סוד עד כאן. ואין דבר זה דברי מליצה רק דברי אמת, כי היין בגמטריא סוד מפני שהוא פנימי נסתר יוצא מהסתר הענב, ולפיכך כאשר נכנס יין הוא מגלה הסוד, שהיין יש לו כח ושולט על הסוד ולכך ראוי שיהיו נבדלים ישראל מן האומות ביין הזה שהוא בגמטריא סוד, כמו שישראל נבדלים בכח פנימי נסתר שלהם. ואם ישתתפו ביחד ביין אחד הרי כאלו אינם מובדלים בפנימי שלהם, ומאחר שישראל הם מובדלים מן האומות בכח פנימי נסתר שלהם, צריך שיהיו מובדלים בדבר שהוא במדריגה זאת הפנימית שהוא יין שנתן בשבעים אותיות בשביל שהוא דבר פנימי כדי שלא יהיה בטול אל הבדל ישראל מעלתם העצמית. והנה התבאר לך שאין הדברים כמו שחושבים הם, כי חשבו כי האסור הזה הוא באולי ושמא יבא לכלל חתנות לא נעשה האסור שאין הדבר כך רק אסור זה בטול הבדל ישראל שהוא עצם מעלת ישראל שצריך שיהיו מובדלים לגמרי מבלתי אפשרות שום חבור כלל, שזה נקרא הבדל לא ענין זולת זה. ויש להבין עוד דברי חכמה מן הדברים אשר אמרנו למעלה, כי ישראל והאומות אף כי הם משתתפים בדברים החצונים המורגשים, הם נבדלים בכח פנימי אשר אותו כח פנימי הוא התחלתן, כי התחלת ישראל כח קדוש והאומות התחלתן כח שלהם. וכאשר ישראל הם נבדלים מן האומות בהתחלה הפנימית שלזה התחלה מיוחדת ולזה התחלה מיוחדת, הרי הם נבדלים מכל ואין להם שתוף כלל, כיון שהתחלתן מחולקת, ומפני זה תמצא כי התחלת האומות היו שבעים שהיה להם התחלה בפני עצמם, כי בוני המגדל שמהם נפלגה הארץ היו שבעים, וישראל התחלתן בפני עצמם דכתיב (דברים י') בשבעים נפש ירדו אבותיך מצרימה וגומר, הרי כי התחלת ישראל שבעים היו. ולפיכך לא היו שבעים נפש עד שבאו למצרים, כי יוכבד נולדה בין החומות, כמו שאמרו ז"ל (סוטה י"ב ע"א) והדבר הזה כי נגזר על ישראל שיהיו גרים במצרים ואם היו

שבעים נפש קודם בואם למצרים הנה כבר היה התחלת ישראל מבלי גירות במצרים, ואם היו שבעים נפש זמן הרבה אחר בואם מצרימה, לא היה צריך לזה להיות קודם שהיו שבעים נפש במצרים, כי לא נגזר עליהם רק שיהיו ישראל במצרים כשהיה כבר התחלת ישראל, ולכך נולדה יוכבד בין החומות שלא היו חוץ ממצרים שבעים נפש ולא היו במצרים בלא שבעים נפש שהוא התחלתן של ישראל. ומפני כי התחלת ישראל נבדל מן התחלת האומות ולכך היו מספר שבעים לאומות בפני עצמן, ושבעים נפש לישראל התחלה בפני עצמן, כי ראוי שיהיו ישראל נבדלים בהתחלה שלהם. ודוקא מספר שבעים הוא ראוי אל התחלה הפנימית שלהם שמספר שבעים, בעבור שמספר סוד הוא במספר שבעים מורה על מדריגת המספר הזה העליונה הפנימית. ולכך לא תמצא בתורה מספר משוער רק עד שבעים, וזה כי תמצא בתורה מספר עשרה משוער למעשר, ומספר עשרים משוער ליוצאי צבא, ומספר שלשים ללויים שיבא לצבא צבא באוהל מועד, ומספר ארבעים למלקות, ומספר חמשים שישבו הלוי מצבא העבודה וליובל, ומספר ששים שעד ששים שנה יש ערך מחולק לפי השנים, ומספר שבעים לשבעים זקנים, ומן שבעים ולמעלה אין כאן מספר משוער. וכל זה כי המספר השיעור מן הדברים הנגלים, ויותר ממספר שבעים אין גלוי ושעור ולכך בא מספר סוד בגמטריא שבעים להורות על מדריגה הפנימית של מספר שבעים ואין אחריו דבר. ומפני זה היו שבעים התחלה לאומות ושבעים התחלה לישראל, כי הם נחלקים בהתחלתן הפנימית שהם נבדלים זה מזה. ומפני כי היין הוא גם כן יש לו התחלה פנימית שהוא יוצא מן הענב מן הנסתר הפנימי בגמטריא שלו שבעים, כי כבר אמרנו כי המספר הזה הוא המדריגה היותר פנימית, ולפיכך סוד בא במספר שבעים, ומאחר שישראל הם נבדלים מן האומות במדריגה זאת שהוא מספר שבעים, אין להם שתוף ביין שהוא ממדריגת שבעים כי במדריגה זאת הם מחולקים ואם ישתתפו בו עושה התחלת ישראל ואומות אחת אחר שהם נבדלים. ולכך להבדיל בין התחלתם עשו חכמים הבדלה ביניהם וכל זה כדי לקיים מה שישראל מובדלים מן האומות. ואלו הדברים הם דברי חכמה עליונה מאוד ואם הם כטפה מן הים כי אין מקום זה לבאר דברים אלו רק לבאר עונש אותם המקילים אשר נדמה בעיניהם כי החטא בדבר קל שמא יבא לידי חתנות שהוא באולי ושמא, ועל פי הדברים האלה התבאר לך כי החטא הזה הוא בעצם מדריגתם של ישראל ואשר הוא כופר בה הוא משתף מדריגת ישראל אל האומות עד שאין להם חס ושלום התחלה מיוחדת נבדלת לעצמם, ואין כאן מקום להאריך, ובמקומו המיוחד יתבאר חטאם ועונשם יותר באריכות. ואשר הם מעדת ירבעם אשר הם חוטאים ומחטיאים אחרים הם קצת אשר נקראו בשם חברים בפי ההמון מקילים באיסור זה, ויש אשר נזהרים, ומקילין לשתות מן החשודים אשר כמעט הוא ידוע שאין היין כשר וכאשר רואים מקילים משתתף אל זה יצרם וחמדת היין עד שעוברים בפרהסיא לפני כל, ובזה שם שמים מתחלל על ידם, הפך מה שאמרו בפרק אין מעמידין (עבודה זרה ל"א ע"ב) רב שמואל בר ביסנא אקלע למרגיאן אייתי ליה חמרא ולא אשתי אייתי ליה שכרא ולא אשתי בשלמא חמרא משום שמצא פירוש שהיו חשודים על יין נסך אבל שכרא טעמא מאי משום שמצא דשמצא, פירוש שגזר שלא ישתה שכר שלהם משום היין הרי שמחייב לעשות הרחקה יתירה עוד לאסור השכר כי החטא הזה מתפתה ביצרו לחמדת יין, ולכך צריך לעשות הרחקה להרחקה, ומזה נוכל לעדת עד היכן מגיעים אותם שנקראים חברים ועוברים באיסור זה, ובודאי אסור לקרא אותם חברים רק בשם רשעים כדמוכח בפרק כיצד במסכת יבמות (כ"ע"א) דקאמר ומאן דלא מקיים מילי דרבנן קדוש הוא דלא מקרי רשע נמי לא לקרי וכו', פירוש בתמיה וכי לא מקרי נמי רשע מאן דעבר אדרבנן, אבל בני שמתא הם שכיון שקוראים עצמם בשם לומדים הרי הם פושעים ומזידיים וחייב כל אדם לנדותם. והוא יתברך ברחמיו ישיב אותנו לתורתו לשמור ולעשות ולקיים ויאיר עינינו במאור תורתו לנצח אכ"ר:

חסלת ונגמרת קצת הלכות יין נסך: