

פרשה ט

א כי ידבר אליכם פרעה, רבי פנחס הכהן בר חמא פתח (ישעיה מ"ו י') מגיד מראשית אחרית ומקדם אשר לא נעשו אומר עצתי תקום וכל חפצי אעשה, הקב"ה מגיד מראשית מה יהא בסוף, שכן הוא אומר למשה (דברים ל"א ט"ז) וקם העם הזה וזנה אחרי אלהי נכר הארץ, מה שעתידין לעשות אחר מיתתו של יהושע, ועזבני והפר את בריתי (שם), ויעזבו את ה' ולא עבדוהו (שופטים י' ו'), הוי מגיד מראשית אחרית. אמר רבי פנחס הכהן בר חמא כל הקורא פסוק זה סבור שמא פלינקרא [בד"ו: פליקנדא] יש למעלה, שהוא אומר עצתי תקום, מהו וכל חפצי אעשה, שהוא חפץ להצדיק בריותיו שנאמר (ישעיה מ"ב כ"א) ה' חפץ למען צדקו יגדיל תורה ויאדיר, ואינו חפץ לחייב בריה שנאמר (יחזקאל ל"ג י"א) אם אחפוץ במות הרשע כי אם בשוב רשע מדרכו וחי, לכך נאמר וכל חפצי אעשה, וכן אתה מוצא שהגיד הקב"ה למשה מראשית אחרית, אם ידבר אליכם פרעה אין כתיב כאן, אלא כי ידבר, עתיד הוא לומר לכם כן, ורבי יהודה ב"ר שלום אמר כהוגן הוא מדבר תנו לכם מופת, וכן אתה מוצא בנח, אחר כל הנסים שעשה לו הקב"ה בתיבה והוציאו ממנו אמר לו (בראשית ט' ט"ו) ולא יהיה עוד המים למבול לשחת כל בשר, התחיל מבקש סימן עד שאמר לו הקב"ה (שם שם י"ג) את קשתי נתתי בענן, ומה נח הצדיק היה מבקש סימן, פרעה הרשע על אחת כמה וכמה. וכן אתה מוצא בחזקיה, בשעה שבא ישעיה ואמר לו (מלכים ב' כ' ה') כה אמר ה' הנני רופא לך ביום השלישי תעלה בית ה', התחיל לבקש סימן שנאמר (ישעיה ל"ח כ"ב) ויאמר חזקיהו מה אות כי אעלה בית ה', ומה חזקיהו הצדיק בקש אות, פרעה הרשע לא כל שכן. חנניה מישאל ועזריה כשירדו לכבשן האש לא ירדו אלא בסימן, כיצד (תהלים קט"ו א') לא לנו ה' לא לנו אמר חנניה, לשמך תן כבוד אמר מישאל, על חסדך ועל אמתך אמר עזריה, וגבריאל היה עונה אחריהן למה יאמרו הגוים איה וגו', כיון ששיגרו כל הלילה בפיהם נטלו אותו סימן וירדו, ואם אין לך ללמוד מיכן למוד ממקום אחר דכתיב (זכריה ג' ח') שמע נא יהושע הכהן הגדול אתה ורעיך היושבים לפניך כי אנשי מופת המה, ומי היו, אמר רבי יהודה ב"ר שלום אלו חנניה מישאל ועזריה שנעשה להן הסימן הזה, ומה אם הצדיקים מבקשים סימן, הרשעים על אחת כמה וכמה:

א. פתח מגיד מראשית אחרית. משום דבעי לפרש כי ידבר אליכם פרעה עתיד [הוא] לומר לכם וכו', וכבר ידעת כי רבים חשבו שלהיות האדם בחיריי לא ידע ה' יתברך מה שעתידי האדם להיות צדיק או רשע, להכי פתח במגיד מראשית אחרית לראיה שזה דעת כוזב, כי הדעת האמיתי כי יודע אלהים בעתיד ידיעה שלימה, וכדברירנא לעיל ספר א' פרשה ב' (סימן ז' ד"ה מתחלת ברייתו של עולם וכו'). והאריך לומר מה יהא בסוף, שהכוונה מה שיתחדש בסוף, דלא תימא שפירושו תכלית הדבר שנקרא אחרית, כי ה' מגיד מתחילה התכלית שהוא ראשית המחשבה אחרית המעשה, וכדי שלא יכו' [יפורש] כי זה בדברים אחרים, לא במעשים האנושיים התלויים בבחירה האנושית, לכן פירש עוד כי זה הכתוב יתפרש בענין מה שהודיע למשה וקם העם הזה וזנה, כי מכאן ראיה גמורה לידיעת ה' בעתיד האיפשרי, כמו שכתב בעל העקידה בשער י"ט,^א ופירש דהיינו מה שעתידי לעשות אחרי מות יהושע מפני שזה היה אחר ימים רבים, וכל החוטאים אז מאשר נולדו אחרי כן, שהרי עבדו את ה' כל ימי יהושע וכל ימי הזקנים אשר האריכו ימים אחרי יהושע (שופטים ב' ז'), וכתוב (שם פסוק י"י-י"א) וגם כל הדור ההוא נאספו אל אבותם ויקם דור אחר וכו' ויעשו [בני ישראל את הרע בעיני ה'] וכו', וא"כ זו ראיה לידיעת ה' באמת בעתיד, שאילו היה פירוש וקם העם הזה וזנה תיכף אחרי מות משה כנראה מפשוטו,

^א זה לשון בעל העקידה שם (אחר שהביא דעות הקדמונים בענין ידיעת ה' בעתידות): וכמה נפלאות נוראות איך לא העבירו חכמים אלו עיני בחינתם בפרשה שלמה שפירשה הקב"ה בעצמו, באשר ראתה חכמתו הנפלאה מראשית אחרית הבלבולים והמבוכות האלו אשר יולדו להם ולנמשכים אחריהם בדרוש הזה, אשר לא השאיר בו שום ספק ופקפק בידיעתו יתברך אלו הדברים האפשריים הנתלים בבחירה האנושית, עד שאמר לנביאו נאמן ביתו וזרזו מיד ולדורות יכתוב בחתימת ספרו המחודש דברים הללו (דברים ל"א י"ט-כ"ב) ועתה כתבו לכם וכו', כי אביאנו וכו', עד אומרו וענתה השירה הזאת לפני לעד כי לא תשכח מפי זרעו וכו', ויכתוב משה, הרי שהודיע מראשית כל מה שהיה עתיד לצאת אל המציאות מחלקי האפשר התלויים בבחירה בכל הענינים הגדולים והרבים ההם, ולא נפל דבר אחד מכל אשר דיבר בעונותינו ובעונות אבותינו, עכ"ל.

אין כל כך ראייה, שהיה איפשר לומר שזו ידיעת אומדנא מצד מה שהכיר בטבעם, וכמו שאמרו קצת (ענין בספר דרך אמונה מאמר א' שער ב') שהוא משל לחכם וגבור שנכנסים לבית אשר בו ספר חכמה מפוארה וחרב נאה מאד, שהשכל ישפוט שהחכם יבחר בספר והגבור בסייף וכו', והיינו דקאמר הוי מגיד מראשית אחרית, כלומר דבהאי פירושא מיתוקם, ולא באידך פירושא. ומה שהוצרך להביא מגיד מראשית אחרית, ולא הספיק ב[ו]קס העם הזה וזנה, משום סיפא דכתיב עצתי תקום וכל חפצי אעשה, דשייך נמי להאי ענינא כדלקמן. ואם תאמר מאי חידושא בכי ידבר אליכם פרעה שה' מגיד מראשית שהוצרכו להאריך בזה, דהא כבר נאמר בפירוש (לעיל ג' י"ט) ואני ידעתי כי לא יתן אתכם מלך מצרים להלוך. ויש לומר דהתם אין כל כך ראייה, דאיפשר לומר כי זאת ידיעת אומדנא בעלמא, כי ידע את זדונו ואת רוע לבבו כי יתן כתף סוררת ולא יתן אותם להלוך עד שיכריחנו בתגבורת המופתים, אבל מהכא יש ראייה גמורה וגדולה, כי מאין יודע חידוש זה שיאמר עכשיו תנו לכם מופת, ולא שידחה אותם בשתי ידיים כאשר בתחילה, לולי שה' יודע בעתידות:

ויעזבו את ה' ולא עבדוהו. איכא למידק למאי מיייתי האי קרא, אם להוכיח דקרא דועזבני מיירי לאחר מיתתו של יהושע דומיא דעזיבה דהתם, מה צורך להוכיח מכאן, הא ידעינן בהדיא כי כל ימי יהושע לא עבדו עבודה זרה כדלעיל (בדיבור הקודם), ועוד הוה ליה למינקט ויעזבו את ה' דכתיב בתר מיתת יהושע (שופטים ב' י"ב), לא זה דכתיב בתר מיתת יאיר שהיה כמה דורות אחרי כן, ואי למימר דפירוש ועזבני היינו מה שנאמר שם ויעזבו את ה', ואתא לאשמועינן דקרא לעתים רחוקות נמי ניבא, ולא בתר מות יהושע לבד, מנליה הא. ויש לומר דמדכפל ועזבני והפר את בריתי, משמע ליה כי התם דכפל וקאמר ויעזבו את ה' ולא עבדוהו,² דהיינו לומר שלא עבדוהו אפילו בשותפות כדאיתא במדרש אסתר (אסתר רבה פרשה ג' סימן ד') בפסוק גם ושתי המלכה:

אמר רבי פנחס הכהן בר חמא כל הקורא וכו'. איכא למידק כיון דעד השתא רבי פנחס הוא המדבר, מה צריך לומר השתא אמר רבי פנחס.³ ועוד קשה היכי מסתבר שיש מחלוקת למעלה, שאף שמאמר "עצתי תקום" יורה על זה שהוא כמפציר על המנגד, מכל מקום איך כל הקורא הפסוק יסבור דברים בטלים, כי מי הקשה אליו (לשון הכתוב איוב ט' ד'), והוא באחד ומי ישיבנו (לשון הכתוב שם כ"ג י"ג). ועוד קשה אם הדבר אמת, מאי "סבור" דקאמר, ואם הוא שקר, למה לא הודיענו רבי פנחס אמיתת הפסוק להוציא מלבן של כל הקורא וכו'. ומה שיראה לפי דרכו של בעל העקידה (שער ל"ו) שביטול מחשבת האומר שיש מחלוקת למעלה הוא במה שאמר וכל חפצי אעשה וכו',⁴ לא יכון, שאחר שהמחשבה הזאת באה מלשון הכתוב האומר עצתי תקום,

² יש להעיר דגם באידך קרא דכתיב בתר מיתת יהושע כתיב נמי כפל לשון, דזה לשון הפסוק שם: ויעזבו את ה' אלהי אבותם וגו' וילכו אחרי אלהים אחרים וגו' ויכעיסו את ה', - ולא עוד אלא דבפסוק שלאחריו כתיב עוד הפעם ויעזבו את ה' ויעבדו לבעל וגו' ודו"ק.

³ יש להעיר, דכמו כן יקשה אהא דמסיק המדרש בסוף הסימן אמר ר' יהודה ב"ר שלום אלו חנניה מישאל ועזריה שנעשה להם סימן וכו', דהא עד התם נמי ר' יהודה ב"ר שלום הוא המדבר, דהא איהו דקאמר דפרעה כהוגן הוא מדבר, ועל זה המשיך וכן אתה מוצא בנח וכו' ובחזקיה וכו' ובחנניה מישאל ועזריה, וא"כ מה צורך לומר אמר ר' יהודה ב"ר שלום, ולפלא שלא העיר בזה היפ"ת.

⁴ הנה בעקידה שם ביאר שכוונת המדרש לומר שלא סילק הקב"ה הבחירה מפרעה באומרו ואני אקשה את לב פרעה וגו', ולא נעל לפניו דרכי התשובה, - וכדי להבין דברי היפ"ת כאן, מן ההכרח להעתיק תמצית דבריו של בעל העקידה, דאחר שהאריך לסתור מה שתירץ על זה הרמב"ם בשמונה פרקים (פרק ח') ובספר המדע (הל' תשובה פ"ו ה"ג), וגם מה שתירץ בזה הרמב"ן (לעיל ז' ג'), כתב וזה לשונו (בקיצור קצת): ואולם הדרך הנכון בזה, ואשר יאותו אליו דברי המדרשות כולן בעיני, לא זה ולא אותו, אבל הוא היה משפט אמתי נכון בלי נעילת שערי תשובה כלל וכו', מיוסד על שלשה עיקרים אמיתיים לקוחים מטבע הענין ומנהגו אשר אי אפשר להכחיש אותם כלל, האחד כי הוא מהמבואר שכבר יתחייב אדם לפי רשעותיו בכמה עונשים ויסורין מתחלפים, כמו שאומרים עליו במשפטי התורה (פסחים דף כד. ועוד) לעבור עליו בכמה לאוין, וכמו שאמרו (מכות דף טז:) אכל צרעה לוקה שש, וכבר ירבה לפשוט חטאים גדולים ומגוונים עד שיגמר דינו לעונותיו זמן בכבלי עוני, ולהלקותו, ואחר לקצץ רגליו היום, ולמחר יקצצו ידיו, וכן אבר אבר עד שימות בזמן רב, ואפשרות זה הוא מבואר, ונמצא בבתי דיני האמונות פעמים הרבה. והשני כי מי שניתן דינו על זה האופן וכו' הנה הוא באמת לא נמסר לתשובה, שא"כ בטלת כל מיתות בית דין האמורות בדתות, כי מי גבר יראה מות לפניו ולא ימהר לשוב בכל לבבו, אבל התורה שאמרה (דברים י"ג ו') ובערת הרע מקרבך, וכל העם ישמעו ויראו (שם י"ז י"ג) כיוונה לשני ענינים, האחד שיבערו הרע במיתת החוטא, והשני שיוסרו רבים ולא יעשו כדבר הרע ההוא, ואם יקובל

היכי מתרץ במה שאמר שהוא מה שנמלך מששת ימי בראשית וכו', דמה לי שיהיה מששת ימי בראשית או עצה מחודשת, מכל מקום מדקאמר "עצתי תקום" משמע דאיכא מאן דפליג. והנראה לי כי מה שאמר כל הקורא פסוק זה סבור וכו', אינו לפי מה שנראה מריהטא דקרא דמגיד מראשית אחרית, היינו שמודיע מתחילה המקרים שיקרו בעולם, על דרך (ישעיה מ"ב ט') בטרם תצמחנה אשמיע אתכם, כי לפי זה "עצתי תקום" פירושו גזירות ה' שנקראו עצה, על דרך (שם י"ד כ"ו) זאת העצה היעוצה על כל הארץ, מי יעץ זאת [וגו'] ה' צבאות יעצה (שם כ"ג ח'-ט'), והטעם לפי שנמלך בפמליא של מעלה על הדברים שעושה, כדלעיל ספר א' פרשה י"ב (סימן א') בבריאת האדם, והמקרים שיקרו בעולם הן על פי גזירתו יתברך הקודמת, ועל זה יצדק לומר שמא מחלוקת יש למעלה, כי ה' מתווכח עמהם על הגזירות שיגזור על האדם, וזה אומר בכה וזה אומר בכה, וכמו שאמרו בירושלמי ריש סנהדרין (פרק א' ה"א) גבי וכל צבא השמים עומדים עליו מימינו ומשמאלו (מלכים א' כ"ב י"ט), אלו מכריעים לזכות ואלו מכריעים לחובה, וגם בעניני הלכה מצינו כזה בפרק הפועלים (בבא מציעא דף פו.) גבי בהרת קודמת לשער לבן, ספק הקב"ה אומר טהור וכולהו מתיבתא דרקיעא אומרים טמא, ולכן כשהשי"ת יפסוק הלכה כראוי יצדק לומר "עצתי תקום" לגבי הסברה שהיתה מנגדת לזה, אעפ"י שבפסק הלכה אחר שה' יתברך מראה לכל איזה הדרך ישכון אור הכל מסכימים, ואמנם לפי מה שפירש מגיד מראשית אחרית על מעשה האדם שעתיד לעשות, אי איפשר לומר כן, כי מעשי האדם אינם בגזירה מאתו יתברך עד שיפול מחלוקת ביניהם שה' יאמר לגזור שיהיה צדיק ואחרים יאמרו לגזור בהיפך, וגם לא

החוטא בתשובה יהיו הכל מתירין רסן היראה מעל פניהם, כי יאמרו נחטא היום ומחר נשוב, וזה ענין מבואר. ולא תאמר כי זה יצדק בדיני אדם לבד, אמנם התשובה נמסרה לשמים, והוא הנידון שאנו דנין בו, כי הנה באמת בכל מקום שיהיה בו קידוש שם שמים, הדין בו אז שיהיה אדם בשלא ינתן למחילת תשובה כלל, צא ולמד מחטא מי מריבה שנאמר בו (במדבר כ' י"ב) יען לא האמנתם בי להקדישני לעיני בני ישראל לכן לא תביאו וגו', ואח"כ ננעלו שערי תשובה וכו', וחז"ל החליטו המשפט ואמרו (יומא דף פו.) אבל מי שיש בידו חילול השם אין כח בתשובה לתלות ולא ביוהכ"פ לכפר ולא ביסורין למרק, אבל כולן תולין ומיתה מכפרת וכו'. אמנם העיקר השלישי הוא, כי כאשר יתחייב החוטא הרבה מכות ועונשים על האופן הנזכר, ועל הרוב לא יספיק כח הסבל לשאת אותם, כי יתקלקל או ימות, הנה אז הוכרח השופט לסדר הענינים באופן שיוכל לסובלם בהגעת הכוונה בפרסום עונשו, וזה אם בתת ריוח בין מכה למכה, ואם להאכילו או להשקותו כדי להחזיק את גופו, ומעשים בכל יום בסובלי היסורין בבית האסורין שכן עשו, וכל זה אינו צריך לפנינו. והנה באמת שלשה אלה בעצמן נמצאו בענינו של פרעה, כי יען אשר הרשיע והתריס במה שהרע מאד עם ישראל, ולא זכר את החסד אשר עשה יוסף עם מלכותו, והפר בריתו עמהם בכמה מיני הרעות והרדפות, וכל שכן במה שאמרו (סוטה דף יא.) הבה נתחכמה למושיעם, כי הכירו כי שם ה' נקרא עליהם תמיד וכיוונו למרוד בו, הנה באמת נתחייב במכות גדולות ונאמנות, וכמו שנאמר (בראשית ט"ו י"ד) וגם את הגוי אשר יעבדו דן אנכי וכו', הרי העיקר הראשון מבואר, ומזה יתחייב מציאות השני, והוא שזה המרד לא ניתן לתשובה, כי הוא דבר שנתחייב בדינו לבריות הנואקים מתחת ידו, וגם יש בו קידוש השם מיד ולדורות להודיע בהם כח גבורתו והשגחתו בעולם וכו', ואח"כ בהכרח ראוי שימצא שם העיקר השלישי, והוא לתת ריוח בין המכות, וכן לתת לו אומץ לב וחוזק שיוכל לקבלם על האופן היותר נאות שאפשר וכו', והוא אומרו (לעיל ז' ג') ואני אקשה את לב פרעה והרביתי את אותותי ואת מופתי בארץ מצרים, וכמו שפירשו הקב"ה בעצמו באומרו (להלן ט' ט"ו-ט"ז) כי עתה שלחתי את ידי ואך אותך ואת עמך בדבר וגו', ואולם בעבור זאת העמדתך בעבור הראותך את כחי ולמען ספר שמי בכל הארץ, יראה בבירור כי רצה בקיומו וחזקו כדי שיהא בו כח להרבות מופתיו בו, למען יסבול עונשו הראוי לו, ולמען יגיע תועלתו בכל הארץ. אמנם זה הענין מההתחזקות והקושי איננו רואה שיהיה בו מניעת תשובה, כי הוא כבר שב ברוב המכות, וגם לא כתב בו מניעה כלל רק קושי וחזק, אבל הוא דרך אחרת קרובה, זכרו חז"ל בפ"ק דמכות (דף י:) בדרך שאדם רוצה לילך בה מוליכין אותו וכו', והוא באמת מין אחר מהתחבולה האלהית להביא על רשע רע גמול ידיו, מבלי שיקשה את לבו ומבלי שיעשה לו שום הכרח וכו', רק לשלחו ביד פשעו להוציא על ידו חפשיות בחירתו ושלוח דמיונו ורצונו וכו', והיא דרך פשוטה וסלולה, כבשוה רבים מהחוטאים, ולא כהה בהם האל יתברך, על דרך שאמרו חז"ל (יומא דף לח:) בא לטמא פותחין לו. והנה כאשר תחייב מדת הדין על האיש ההוא הדורך בה להמשיכו בחבלי מחשבותיו, ולהביאו שובב בדרך לבו עד מקום משפטו, כבר יפול אז עליו שם "קושי" או "חוזק לב", לא שהקב"ה מקשה את לבו חלילה, רק שבהמשיכו על פי דרכו הוא מעצמו תועה בדעתו ומקשה את רוחו וכו', ומפני שהוא ית' נותן לו מקום לטעות ולהתקשות, יאמר עליו שהוא מחזיק ומקשה לב האדם, על דרך שנאמר (במדבר י"ג ג') וישלח אותם משה ממדבר פארן על פי ה'... ואחרי שנתיישב כל זה נבוא ליישובו על המאמרים הנזכרים בדרוש, וראשונה נאמר שכל מה שאמרנו ויחייב הבנתו מהמאמר שזכרנו בפתח השער, מגיד מראשית אחרית וגו', כל הקורא פסוק זה סובר שיש מחלוקת למעלה, שהוא ית' מתנשא לאמר עצתי תקום, כמי שמתגבר על גבור כיוצא בו, שמתקומם כנגדו לעשות כרצונו, חלילה, רק הכוונה לומר כי מה שנמלך מראשית הבריאה וחשב לעשות את האדם בעל דעת ובחירה שלימה, ויכולת גמור להשלים את נפשו ולהצדיק את עצמו, כי לא ישוב ממנו בסוף, כי הוא חפץ להצדיק בריותיו למען צדקו, ואינו חפץ לחייבם ולהרשיעם, ואח"כ חלילה לאל מהרשיע והקשות לב אדם הבא לטהר ולהצדיק את עצמו ולבטל חפשיות בחירתו ממנו וכו', שאין עול וחמס גדול מזה בחק היושר האלהי, ואחר שהקדים זה אמר, וכן אתה מוצא שהגיד הקב"ה למשה מראשית אחרית, אם ידבר אליכם פרעה אין כתיב כאן, אלא כי ידבר, עתיד הוא לומר כן, ירצה שמה שיהיה לו עם פרעה, לא כנגד מדת חפצו הקדומה עשה, רק מה שאמר לו ואני אחזק את לב פרעה ואני אקשה וגו', הוא שהודיעו מראשית דבר את אשר יהיה באחריתו, והוא מה שימשך במעט הכרחיותו מדרכי המופת והלימוד על הדרך שאמרנו למעלה, לא זולת זה עכ"ל.

יתכן שיהיה המחלוקת במציאות, שה' יאמר אני יודע שזה האיש יהיה צדיק, ואחרים יאמרו אני יודע שיהיה רשע, ועוד דאין עצה לשון הודעה בשום מקום, ולכן יחוייב שפירוש אומר "עצתי תקום" שאומר ומצוה לאדם שעצתו שיתם.. דרכיו, כאומרו (דברים ל' י"ט) ובחרת בחיים, על דרך (משלי א' ל') לא אבו לעצתי, לעולם תקום, ולא יחשוב האדם שאחר שה' יודע העתיד הנה הוא מוכרח במעשיו כמו שטעו קצת, אבל לעולם הבחירה בידו ומצוה עליו לקיים עצת ה' היעוצה לו בתורתו, ולכן לא הוצרך רבי פנחס לפרש ביטול הסברא ההיא אחרי שגילה פירוש מגיד מראשית אחרית, וכל עצמו דפירוש מגיד מראשית אחרית במעשי האדם הוא מפני מאמר עצתי תקום, שבזולת פירוש זה יראה שיש מחלוקת למעלה, ואינו נכון שידבר הכתוב כן מאחר שאחרי דברי ה' לא ישנו (עפ"י איוב כ"ט כ"ב), ולכן הזכיר עוד שמו של רבי פנחס, כלומר רבי פנחס שפתח מגיד מראשית אחרית במעשים האנושיים, הוא לפי שרבי פנחס אומר כל הקורא פסוק זה וכו', וכמו שנמצא פעמים (..) במשנה רבי פלוני אומר, ורישא נמי ידידה, ומתריצין דהכי קאמר, רבי פלוני אומר כן לפי שרבי פלוני אומר כן, דוק ותשכח:

מהו וכל חפצי אעשה. דבשלמא למאי דקא סלקא דעתך שפירוש "מגיד מראשית" בגזירות ה', ניחא דקאמר שיעשה כרצונו, ולא איתי די ימחא בידיה (לשון הכתוב בדניאל ד' י"ב), אבל למאי דפירש השתא דבמעשי האדם מיירי, קשה כי אין זה תלוי בידו לעשות כחפצו, אלא ביד האדם, ופעמים יעשה שלא כרצון ה', ומשני דהכי קאמר, חפצי להצדיק בריותי אעשה שיסייע בידם כדי שיעשו כחפצו, על דרך (יומא דף לח:) בא ליטהר מסייעין אותו, ובמה שידריכם בדרכו הישרה, והוא אומר יגדיל תורה ויאדיר:

ואינו חפץ לחייב בריה. קשה מכיון דקאמר שחפץ להצדיק בריותיו, שמעינן שאינו חפץ לחייבן, שידיעת ההפכים אחת, ומה צריך לומר זה. ועוד (דמה) [דאין] ענין להזכיר כאן רק חפצו להצדיק, כי זה יתפרש בוכל חפצי אעשה, אבל (שהפך) [ההיפך] שלא יחפץ בחיוב מאי שייטיה הכא. ויש לומר דדייק "כל" לאתויי מאי, ולזה אמר דאתא למימר שאפילו אחר שהרשיע האדם לא יחפץ ברעתו, אבל יעשה חפצו להצדיקו להדריכו אל התשובה. ויתכן לומר שהכוונה בזה להזכיר כדמות ראייה למה שאמר שאעפ"י שה' יודע בעתיד אינו מחייב בדברים, אבל טבע האיפשר במקומו עומד, וזה למה שה' חפצו להצדיק בריותיו ולא לחייבם בדינם, ואם ידיעתו מכרחת במעשים, אף שיאות זה בצדיק לא יתכן ברשע, שנמצא ה' מחייבו להרשיע, וזה חוץ ממדתו כי לא אל חפץ רשע הוא (עפ"י תהלים ה' ה'), ולכן הזכיר מה שאינו חפץ לחייב שהוא עיקר הטענה, אעפ"י שהכתוב קיצר ולא הזכיר אלא מה שחפץ, וסמך דנידון מיניה מה שאינו חפץ:

לכך נאמר וכל חפצי אעשה. כלומר לכלול ג"כ מה שאמר שאינו חפץ בחובה נאמר ו"כל" חפצי אעשה כדפירשתי (בדיבור הקודם):

אם ידבר אליכם פרעה אין כתיב כאן. איכא למידק מאי דיוקא הוא זה, הרי אחד מלשונות לשימוש מלת "כי" הוא אי, כדאיתא בשלהי גיטין (דף צ.), ולא אמרינן דמדלא קאמר "אם" יתפרש כן.^ה ויש לומר דהכא הכי קאמר, מכיון דלא כתיב אם בהדיא, לא תדחוק לפרושיה בלשון אם מכיון דקיימא לן שה' מגיד מראשית אחרית, ואתי שפיר לפרושיה בלשון ודאי. אבל קשה במה שאמר עתיד הוא (אומר) [לומר] כן, כי לא מצינו "כי" משמש אלא בדי לשונות דאמר התם, אי דילמא אלא דהא, ופירש רש"י (ד"ה כי משמש בארבע לשונות) שבמקום ארבעה לשונות הללו נכתב כי בתורה, במקום אם, במקום פן, במקום אלא, במקום אשר, במקום אם (דברים י"ז ב') כי ימצא בקרבך, כי יקרא קן צפור (שם כ"ב ו'), כי תראה חמור שונאך (להלן כ"ג ה'), כי תפגע (שם פסוק ד'), כולוהו משמעותן לכשיארע, כלומר אם יהיה כך, במקום אלא לסתור דבר האמור למעלה, לומר אינו כן אלא כן, כמו (בראשית י"ח ט"ו) ויאמר לא כי צחקת, אינו כן כדברך אלא צחקת, וכמו (שם י"ט ב') לא כי ברחוב נליו, לא נסור אל ביתך אלא ברחוב נליו, במקום פן (דברים ז' י"ז) כי תאמר בלבבך רבים הגוים וגו' לא תירא מהם וגו', אין אתה יכול לפרש בלשון אם לומר

^ה כלומר שיתפרש מלת "כי" שכן יהיה בהחלט.

אם תאמר בלבבך וגו' לא תירא מהם, הא אם לא תאמר תירא מהם, אין זה נכון, ולא בלשון אלא, אבל נדרש הוא בלשון פן, לומר [ש]לא תאמר כן ובתמיהא נדרש, כלומר וכי תאמר בלבבך רבים הגוים האלה ממני ותירא מהם, ועוד משמש בלשון דהא, דהיינו אשר או מפני, כלומר לתת טעם ליישב דבר שלמעלה הימנו, כמו (בראשית י"ח ט"ו) לא צחקתי כי יראה, כמו אשר יראה, כלומר מפני שיראה, וכן (להלן י"ח י"ד-ט"ז) מדוע אתה יושב לבדך כי יבא אלי העם, מפני שיבא אלי העם, שהעם בא אלי, וכן כל "כי" הנכתב בלשון אשר כמו (להלן י"ג ה') והיה כי יביאך, שאין אתה יכול לפותרו בלשון אם, דהא ודאי יביאך, וכן (שם י"ב כ"ה) כי תבואו אל הארץ, כי בא סוס פרעה ורכבו (שם ט"ו י"ט), כי תרבו ופרייתם בארץ (ירמיה ג' ט"ז), כולם לשון דהא הן נפתרים, ובמדרש (סיפרא וספרי..[לשון רש"י]) עשה מצוה זו שבשבילה תכנס לארץ, בשכר שתירש תכבוש, כלומר מפני שיביאך, וכשתבואו אל הארץ אתם זקוקים למצות הללו, וכי בא סוס פרעה מפני שבא סוס פרעה וגו' לפיכך ותקח מרים ע"כ. וא"כ היכי מיתוקם הא דקאמר הכא עתיד הוא לומר לכם כן, ומה שאמר רבי יהודה כהוגן הוא מדבר, באחד מארבעה לשונות הנזכרים. ויש לומר דהכא נמי בלשון דהא מתפרש, והכי קאמר, מפני שעתיד לומר כן לפיכך ואמרת אל אהרן, וכן לרבי יהודה פירושו מפני שידבר פרעה כן לפיכך ואמרת אל אהרן לעשות כן, שכהוגן מדבר, ובהא קא מיפלגי רבי פנחס ורבי יהודה, דרבי פנחס סבר שמה שהוצרך לומר כן ידבר אליכם פרעה, ולא קאמר שיתן לו מופת בסתם מזולת דיבורו, היינו להודיע למשה שה' יודע מה שעתיד לדבר, לקיים מה שנאמר מגיד מראשית כדלעיל, ורבי יהודה סבר שהכוונה לומר לו שכהוגן מדבר פרעה:

התחיל נח מבקש סימן. ואם תאמר מנלן שנח ביקש, ולא שהקב"ה מעצמו אמר לו כן, יש לומר דמדכתיב בתר (שם פסוק י"א) ולא יהיה עוד (המים למבול וכו') [מבול לשחת הארץ], ויאמר אלהים זאת אות הברית (שם פסוק י"ב), ולא כריך וקאמר לכולהו בזה אחר זה, משמע שתמו דברי ה' במה שאמר ולא יהיה עוד מבול לשחת הארץ, ולפי שאז ביקש נח סימן חזר ואמר לו זאת אות הברית:

ומה נח הצדיק מבקש [סימן]. דקדק לומר "סימן" בנח וחזקיהו וחנניה מישאל ועזריה, ולא קאמר "מופת", להודיענו שהאות המבוקש להם אינו מופת לאמיתת הדבר, רק סימן בעלמא כמשמעות לשון אות במקומות רבים, על דרך (במדבר ב' ב') איש על דגלו באותות, והיה לאות ברית (בראשית י"ז י"א), שנח לא היה מסתפק בדברי ה', אבל ביקש אות וסימן לזכר לדבר והוא הקשת, על דרך (שם ל"א נ"ב) עד הגל הזה, כדפירש הרמב"ן (שם ט' י"ב), וכן חזקיהו ודאי, וכל זה לחזק הלב שלא ידאג שמא יגרום החטא,¹ וזהו שאמר אחר כל הנסים שעשה לו ה' בתיבה והוציאו ממנה, כי ההוצאה אינו נס אלא חסד שעשה עמו, כמו שאמר על זה (תהלים קמ"ב ח') כי תגמול עלי לעיל ספר אי פרשה ל"ד (סימן א'), לומר שאעפ"י שהוא בטוח בחסד אל ביקש אות לחזק לבבו עוד, והיינו דלא מייתי מגדעון שאמר (שופטים ו' י"ז) ועשית לי אות שאתה מדבר עמי, כי שם היה מבקש אות ממש לאמיתת הדבר, שהיה מסתפק אם המדבר בו היה מלאך או איש אלהים, ומאברהם שאמר (בראשית ט"ו ח') במה אדע כי אירשנה לא מייתי דלא כתיב התם אות, ואיפשר דלאו סימן קבעי אלא באיזה זכות יירשנה כדפירשו ז"ל (בראשית רבה פרשה מ"ד סימן י"ז [י"ד]), וכן של חנניה מישאל ועזריה לא היה רק סימן בעלמא, ואע"ג דכתיב בהו כי אנשי מופת המה, וכתב הרד"ק בשורש יפת שמופת בכל מקום מורה לאמת הדבר,² כבר כתב הרמב"ן גבי ונתן (לך) [אליך] אות או מופת (דברים י"ג ב') שלרז"ל שניהם אחת. ואיכא למידק אם כן מה ענין כל הנך למה שאמר פרעה תנו לכם מופת, כי המבוקש לפרעה המכחש אלוה ממועל הוא מופת

¹ ועל דרך שאמרו חז"ל במס' ברכות (דף ד.). גבי יעקב דאף שהבטיחו הקב"ה (בראשית כ"ח ט"ו) והנה אנכי עמך ושמרתיך בכל אשר תלך, מכל מקום היה מתיירא שמא יגרום החטא, וכן אמרו בבראשית רבה פרשה ע"ו (סימן ב') מכאן שאין הבטחה לצדיק בעולם הזה, וכתב שם היפ"ת (ד"ה שאין הבטחה לצדיק) דהטעם הוא שמא יגרום החטא לבטל ההבטחה עי"ש.

² זה לשון הרד"ק שם: כי המופת הוא דבר נראה להאמין בו דבר כיוצא בו שעתיד להראות, ומלת אות תבוא גם כן בזה הענין, אלא שפעמים תבא לסימן לבד, ולא כן מלת מופת עכ"ל.

לאמיתת הדבר, לא סימן בעלמא, וכן פירש רש"י שם מופת, אות להודיע שיש כח ויכולת^ח במי ששולח אתכם, וזה ודאי בקשת מופת לאמיתת הדבר, ולא נתחוויר לי מה שכתב הרא"ם שם שהפוך המטה לנחש אינו מורה לאמיתת הדבר, רק להודיעו שיש יכולת בשולחו לשנות הטבע וכו' (עכ"ד), כי מה מופת גדול מזה, ולכן לא היה לו לומר רק שאין להאמין לנביא שאינו מוחזק מבלי אות ומופת, והרי משה אמר על ישראל (לעיל ד' א') והן לא יאמינו לי, ולא האמינו אלא מפני המסורת של פקוד יפקוד (לעיל פרשה ה' סימן י"ו), אבל פרעה במה יאמין במשה שהוא שלוח מהאל אם לא במופת. ושם יש לומר דס"ל כי כבר עשה משה רבינו ע"ה האותות שעשה לפני העם ג"כ לפני פרעה אעפ"י שלא נזכר בכתוב, וכדכתב הרמב"ן בפסוק (לעיל ד' כ"א) ראה כל המופתים וכו', ועם כל זה לא אבה לשלחם, ולכן מה טעם לומר עוד תנו לכם מופת, ומה שכתב שם הרמב"ן שיבקש מופת לו אינו נכון, לכן אמר שמה שיבקש עתה אינו אלא מופת שיהיה סימן ודוגמא לדבר לחזק עוד הדברים הראשונים, כדרך הצדיקים שמבקשים סימן לתוספת חיזוק, ולזה היה מופת זה שוב המטה תנין ולא נחש, כי התנין רמז לפרעה שנקרא תנין שיעשה (במטה) [כמטה] כדלקמן (סימן ב'), ועוד שבלע מטה אהרן את מטותם, כי זה סימן שיבלע את כל מצרים:

ויאמר חזקיהו מה אות כי אעלה. אע"ג דהאי קרא כתיב בישעיה, והכתוב במלכים (ב' כ' ח') בתשובה הנני רופא לך וכו' דלעיל הוא בסגנון אחר,^ט נקט האי לפי שהוא יותר קצר, מאחר שכוונת שניהם אחת:

לא ירדו אלא בסימן. ולולי זה לא היו מסתכנין למות, ופליגא אדאמר בפרשה י' (סימן ג') לקמן שנשאו קל וחומר מצפרדעים, דלפ"ז אדעתא דמיתה עיול. (ע"י בספר פרדס דוד סוף פ' וארא מה שכתב בזה). ואין קושיא דהא קי"ל (ברכות דף נד.) [ובכל נפשך (דברים ו' ה')] אפילו הוא נוטל את נפשך, דמצי סבר כרבינו תם (תוס' פסחים דף נג: ד"ה מה ראו וכו') דלא הוה עבודה זרה, אי נמי דהוה מצי לאשתמוטי בבריחה^א או בשתיקה,^ב להכי לא נכנסו אלא לכבוד ה' שיתקדש שמו בהצלתו, וכההיא דלעיל ספר א' סוף פרשה (נ"ז) [נ"ו] (סימן כ' [י"א]),^ג אלא דלא מצי סבר כדמשמע התם שבטחו בה' שיעשה להם נס, דא"כ סימן למה, אלא ס"ל שהיו מסופקים בזה ולהכי בקשו סימן, שרצו לירד כדי שיתקדש ה', אבל רצו שיבטיחם בהצלה על ידי סימן. ודוחק לפרש "לא ירדו אלא בסימן" דעובדא הכי הוה שניתן להם סימן, ומכל מקום בלאו הכי היו יורדים מפני חיובא, ומה שאמר שביקשו סימן היינו דמדיהיב להו סימן שמע מינה שכך שאלו, ולא שאלו הסימן אלא לידע מה יהא בסופן, ובין כך ובין כך היו יורדין. ואף לפי מה שפירשתי כי לולי הסימן לא היו מסתכנים, איפשר דלא פליגא אדאמרין (במדבר רבה פרשה ט"ו סימן י"ד) בין מציל בין אינו מציל, כדרך שפירשתי בספר א' סוף פרשה נ"ו (ד"ה על מנת שיעשה בהם מופת),^ד ולב' ^ה

^ח לשון רש"י הוא: שיש "צרוך" במי ששולח אתכם, וכתב הרא"ם שפירוש "צרוך" כח ויכולת, כדמרגמינן (דברים ל"ב י"ז) יזבחו לשדים לא אלוה, דלית בהון צרוך.

^ט דשם כתיב: מה אות כי ירפא ה' לי ועליתי ביום השלישי בית ה'.

^א כך כתב הר"י בתוס' שם.

^ב כוונתו בזה למה שכתב להלן בפרשה י' סימן ג' (ד"ה מן הצפרדעים נשאו חנניה מישאל ועזריה קל וחומר) לתרץ קושיית התוס' הנ"ל אהא דקאמר מה ראו חנניה מישאל ועזריה שמסרו עצמן לכבשן האש וכו', והלא מן הדין היו מחוייבים למסור נפשם על קידוש ה', ואחר שהביא ב' תירוצי התוס' הנ"ל כתב וזה לשונו: ולי נראה שהשאלה היא למה כשאמר להם נבוכדנצר (דניאל שם ט"ו) כען הן איתכון עתידין די בעידנא די תשמעון קל קרנא וכו', לא שתקו מאחר שהוא היה מבקש להצילם, והיה להם לדחות את השעה בשתיקה, כי אין בזה הודאה בעבודה זרה, שמעשים בכל יום שמשבחין לפנינו הגוים תועבותיהם ואנחנו שומעים חרפתם ואין משיבים מפני היראה, ושוב היו יכולים לישמט שלא יראו, או שיאמרו שהמלשינים שקר דיברו, וביני וביני אולי ריוח והצלה יעמוד ליהודים, ולא שיכעיסו את המלך בתשובתם החזקה עד שגזר עליהם שריפה עכ"ל.

^ג זה לשון המדרש שם: רבי חנינא אמר על מנת כן ירדו חנניה מישאל ועזריה לכבשן האש על מנת שיעשה בהם מופת, ופי' שם ביפ"ת (ד"ה על מנת שיעשה בהם מופת) שירדו על דעת שיעשה להם נס ויצילם ה', כי היו בטוחים בה' שיצילם עי"ש.

^ד זה לשונו שם: שכוונתם שלא בשביל זה ימנעו מלקדש שמו ית', ומכל מקום הם היו בטוחים בה' שיצילם עכ"ל, ועל דרך זה יש לומר ג"כ לדעת אגדתין שבקשו סימן, דמכל מקום לא בשביל זה היו נמנעים מלקדש שמו ית', ולכך אמרו

הפירושים פליגא אדחזית (שהש"ר פרשה ז' בפסוק זאת קומתך) דיחזקאל אמר להם בשם ה' שלא יצילם,⁷ דא"כ איך בקשו סימן על ההיפך:

לא לנו ה' לא לנו אמר חנניה. לא יקשה היות זה מהלל מצראה שנאמר על ידי דוד, כי הדברים הנאמרים ברוח הקודש יסבלו ענינים רבים, ויתכן שיכוון הכתוב לכולן בין לעתיד בין לשעבר. ומכל מקום יש לעיין מה טעם היות לא לנו ה' לא לנו מאמר חנניה, וכן לשמך תן כבוד מאמר מישאל, ועל חסדך על אמתך מאמר עזריה, ולא יהיה מאמר כולם יחד, וכל שכן לפי מה שאמרו בגמרא (פסחים דף קיח.) למה יאמרו הגוים אמרו כולם, למה לא היו כל המאמרים ג"כ בפי כולם. [ויש לומר שמהוראת הסימן היות הדברים שנפל בפי כל אחד מסכים להוראת שמו, כי מאמר לא לנו ה' לא לנו שפירושו שאין אנו הגונים לחסד, מסכים להוראת שם "חנניה" שענינו חנינות ה',⁸ וגדר החנינה ההטבה למי שאינו הגון, על דרך (להלן ל"ג י"ט) וחנותי את אשר אחון, אעפ"י שאינו הגון (ברכות דף ז.), ומאמר כי לשמך תן כבוד מסכים להוראת שם "מישאל", דאודיות ידיה "שמי" ו"אל", והיינו כי לשם האל יתן כבוד, ומאמר על חסדך על אמתך שתחילת הדברים בעי"ן, כשם עזריה שתחילתו בעי"ן.⁹ ומה שאמרו בגמרא (שם) שבעלייתם הללו [את] ה' כל הגוים (תהלים קי"ז א') אמר חנניה, שבחוהו כל האומים אמר מישאל, כי גבר עלינו חסדו אמר עזריה, ואמת ה' לעולם אמרו כולם, היינו מפני שאין נראה שיהיה הכל דברי אחד, דהיינו הללו את ה' כל גוים היינו שבחוהו כל האומים, ותרתי למה לי, ועוד מאי כי גבר עלינו חסדו לשבחוהו כל האומים, כי מה להם לאומות לשבח על שגבר עלינו חסדו, ומכיון דנקטינן דלא לנו ה' לא לנו וכו' קצתם דברי חנניה וקצתן דברי מישאל וכו', מוקמינן נמי הכא אעפ"י שאין מאמרים אלו מתיחסין לזה יותר מזה:

וגבריאלי היה עונה אחריהם וכו'. בגמרא (שם) קאמר למה יאמרו הגוים אמרו כולם, ונראה דטעמא משום דס"ל נמי בעלייתם דאמת ה' לעולם אמרו כולם, אבל מאן דאמר אמת ה' לעולם גבריאלי אמרו מפני שה' קיים לו הבטחתו בימי אברהם כדאיתא התם,¹⁰ יסבור ג"כ שמאמר למה יאמרו הגוים הנזכר אחרי דברי שלשתם הוא מאמר גבריאלי, וכוותיה אזלא הך דידן:

לנבוכדנצר בין מציל ובין שאינו מציל וכו'. - אך צריך עיון, דהא לפי מה שפי' היפ"ת דלולי הסימן לא היו מסתכנין למות אי אפשר לומר כן.

⁷ זה לשון המדרש שם: נבוכדנצר העמיד צלם והפריש מכל אומה ואומה שלשה שלשה, ושלשה מכל ישראל, וחנניה מישאל ועזריה שהיו השלשה מישאל עמדו ומיחו על עצמן ולא עבדו עבודת כוכבים, הלכו להם אצל דניאל אמרו לו רבינו דניאל נבוכדנצר העמיד צלם והפריש מכל אומה ואומה שלשה שלשה, ולנו הפריש מכל ישראל, מה אתה אומר לנו נסגוד ליה או לא, אמר להם הנה הנביא לפניכם לכו אצלו, הלכו להם מיד אצל יחזקאל, אמרו לו כמו שאמרו לדניאל נסגוד ליה או לא, אמר להם כבר מקובל אני מישעיה רבי (ישעיה כ"ו כ') חבי כמעט רגע עד יעבור זעם, אמרו ליה מה את בעי דיהון אמרין הדין צלמא סגדין ליה כל אומיא, אמר לון ומה אתון אמרין, אמרו ליה אנן בעינן נתן ביה פגם דניהוי תמן ולא נסגוד ליה, בגין דיהון אמרין הדין צלמא כל אומיא סגיד ליה לבר מישאל, אמר להם אם כדעתכם המתינו לי עד שאמלך בגבורה, ה"ד (יחזקאל כ' א') באו אנשים מזקני ישראל לדרוש את ה' וישבו לפני, ומי היו אלו חנניה מישאל ועזריה, אמר לפני הקב"ה רבש"ע חנניה מישאל ועזריה מבקשים ליתן נפשם על קדושת שמך, מתקיים את עליהן או לא, אמר לו איני מתקיים עליהם, ה"ד (שם פסוק ג') בן אדם דבר את זקני ישראל ואמרת אליהם וגו' הלדרוש אותי אתם באים, מאחר שגרמתם לי להחריב ביתי ולשרוף היכלי ולהגלות בני לבין האומות, ואחר כך אתם באים לדרשני, חי אני אם אדרש לכם (שם), באותה שעה בכה יחזקאל וקונן והילל בעצמו, ואמר ווי לשונאי ישראל אבדה שארית יהודה, שלא נשתייר מיהודה אלא אלו בלבד וכו', וזו תשובה באה להם, והוה בכי ואזיל, כיון דאתא אמרו ליה מה אמר לך הקב"ה, אמר להם אינו מתקיים עליכם, אמרו לו בין מתקיים בין שאין מתקיים אנו נותנין נפשותינו על קדושת שמו, תדע לך שהוא כן, שעד שלא באו אצל יחזקאל מה אמרו לו לנבוכדנצר (דניאל ג' ט"ז-י"ז) לא חשחין אנחנו על דנה פתגם להתבותך, הן איתי אלהנא די אנחנו פלחין יכל לשיזבותנא, לאחר שבאו אל יחזקאל ושמעו התשובה אמרו לנבוכדנצר (שם פסוק י"ח) והן לא ידיע ליהוא לך מלכא, בין מציל בין לא מציל ידיע ליהוא לך מלכא די לאלהיך לא איתנא פלחין וגו'.

¹⁰ כי "חנניה" הוא צירוף "חנן יה".

¹¹ בפ"י "ביאור האמרים" על התנחומא (סימן ג') הביא דברי היפ"ת כאן, וכתב וזה לשונו: כאן נדחק היפ"ת, ולי נראה דעזריה הוא "עזר יה", ומהו עזרתו כביכול, שתתפשט חסדו וטובתו בעולם, והיינו על חסדך ועל אמתך עכ"ל. - ויש להוסיף דתיבות ע"ל חסדך ע"ל אמתך בגימטריא עזריה במילואו (עי"ן זי"ן רי"ש יו"ד ה"י) עם הכולל.

¹² דבשעה שהפיל נמרוד הרשע את אברהם אבינו לתוך כבשן האש, אמר גבריאלי לפני הקב"ה רבונו של עולם ארד ואצנן ואציל את הצדיק מכבשן האש, אמר לו הקב"ה אני יחיד בעולמי והוא יחיד בעולמו, נאה ליחיד להציל את היחיד, ולפי שהקב"ה אינו מקפח שכר כל בריה אמר תזכה ותציל שלשה מבני בניו.

כיון ששיגרה כל הלילה בפיהם. אבל ממה שהיה גבריאלי עונה אחריהם לא היה להם סימן, כי לא היה נשמע להם, שאילו היה נשמע להם אין זה סימן אלא דבר ברור כבת קול:^ח

^ח יש להעיר קצת, דמהיכתי תיתי לומר שזה דבר ברור, והא יתכן דגבריאלי היה מתפלל עליהם שינצלו, וכדמשמע מלשון למה יאמרו הגוים איה נא אלהיהם וגו' שהיא בגדר תחינה ובקשה, [ואף שכבר הבטיחו הקב"ה על זה כמבואר במס' פסחים שם, אבל אין הכרח שיתקיים ההבטחה בחנניה מישאל ועזריה דוקא, דהא לא קאמר לו אלא "תזכה ותציל שלשה מבני בניו" (כלשון הגמרא שם), וזה יוכל להתקיים בג' אחרים, (וכן מבואר בספר בן יהוידע שם במס' פסחים עיי"ש), ועל כרחך צריך לומר כן, דאם היתה ההבטחה מפורשת עליהם דוקא, וא"כ למה הוצרך גבריאלי לומר למה יאמרו הגוים איה נא אלהיהם וגו', והא בלאו הכי כבר הובטח כן מפי הקב"ה, ואם היה כוונתו רק לעורר ההבטחה, אטו הוצרך להזכיר לה' את הבטחתו אתמהה, והא לא איש אל ויכזב, אלא על כרחך דההבטחה היה בסתם על שלשה מבני בניו של אאע"ה, ולזה התפלל עכשיו גבריאלי שיתקיים ההבטחה בשלשה אלו]. ושמא יש לומר משום דלשון המדרש וגבריאלי היה "עונה" אחריהן משמע שהיה בגדר מענה ולא בגדר תפלה ודו"ק. - ומיהו על המדרש גופא יש להעיר, מנליה שלא שמעו חנניה מישאל ועזריה דברי גבריאלי, ואי משום דאין זה סימן אלא דבר ברור, הלא גם לנח נתן הקב"ה אות הקשת דהוה סימן מובהק, וכן גבי חזקיה שביקש סימן מה אות כי אעלה בית ה', השיב לו ישעיה (מלכים ב' כ' ט') זה לך האות מאת ה' וגו' הלך הצל עשר מעלות וגו', וזה היה סימן מובהק כמבואר שם בהמשך הפסוקים, וא"כ דילמא הכי נמי גבי חנניה מישאל ועזריה הוה הסימן במה ששמעו קול גבריאלי שאמר למה יאמרו הגוים וגו', [וכן באמת נקטו כמה מפרשים, עיי' באמרי יוסף כאן, ובחידושי הרד"ל (אות ד'), ובאשד הנחלים]. - ואיברא דביפ"ת לעיל (ד"ה ומה נח הצדיק מבקש סימן) כתב דהמדרש דקדק לומר "סימן" בנח וחזקיהו וחנניה מישאל ועזריה, ולא קאמר "מופת", להודיענו שהאות המבוקש להם אינו מופת לאמיתת הדבר, רק סימן בעלמא כמשמעות לשון אות במקומות רבים, כי נח לא היה מסתפק בדברי ה', אבל ביקש אות וסימן לזכר לדבר והוא הקשת, וכן חזקיהו ודאי, וכל זה לחזק הלב שלא ידאג שמא יגרום החטא, וכן של חנניה מישאל ועזריה לא היה רק סימן בעלמא, ולכך לא מיייתי מגדעון שאמר ועשית לי אות שאתה מדבר עמי, כי שם היה מבקש אות ממש לאמיתת הדבר, שהיה מסתפק אם המדבר בו היה מלאך או איש אלהים עכ"ד, - אך כל זה הוא לפי האמת דאמרין הכא דגבי חנניה מישאל ועזריה לא היה רק סימן בעלמא, אבל על המדרש גופא קשה מנליה הא, דילמא באמת קיבלו סימן ברור על ידי ששמעו דברי גבריאלי, ועוד דתינח גבי נח וחזקיהו יצדק לומר שלא ביקשו מופת לאמיתת הדבר כי בודאי לא נסתפקו בדברי ה', אלא ביקשו אות כדי לחזק לבבם וכמו שכתב היפ"ת, אבל גבי חנניה מישאל ועזריה הרי היו מסופקים אם יצילם ה', וכמו שכתב היפ"ת לעיל (ד"ה לא ירדו אלא בסימן), וא"כ יתכן שפיר שביקשו מופת ממש, כי לא שייך בהם סברא הנ"ל שכתב היפ"ת גבי נח וחזקיהו שלא היו מסתפקים בדברי ה', דשאני התם שכבר הבטיחם ה' בעינים, ולכך בהכרח לומר שלא ביקשו רק אות כדי לחזק לבבם, אבל גבי חנניה מישאל ועזריה הרי לא ידעו כלל אם יזכו להנצל, וא"כ שפיר יתכן שביקשו מופת ממש. זאת ועוד, דאין הכי נמי דבנוגע לבקשת נח וחזקיהו מיסתבר לומר שלא ביקשו רק סימן בעלמא, כי בודאי לא היו מסתפקים בדברי ה' וכו"ל, אבל מכל מקום למעשה קיבלו סימן ברור ומובהק, וא"כ דילמא הכי נמי גבי חנניה מישאל ועזריה היה כן, וצריך עיון. - ואולי יש לומר דכך היתה להם לחז"ל בקבלה דהסימן היה במה שהיה שגור בפיהם כל הלילה, וכן משמע קצת מלשון המדרש דקאמר ואם אין לך ללמוד מכאן למוד ממקום אחר וכו', והיינו משום דכך קיבלו חז"ל, אלא שביקשו למצוא לזה רמז מן הכתוב, ובזה יתיישב ג"כ מה שהעיר היפ"ת להלן בד"ה שנעשה להם הסימן הזה עיי"ש, דוק ותבין.

ולולי דמיסתפינא הוה אמינא בזה מילתא חדתא, דהנה מפשטות המדרש באמת משמע כדברי היפ"ת דחנניה מישאל ועזריה לא שמעו דברי גבריאלי, והיינו מדקאמר דהסימן היה מה ששיגרו בפיהם הנך פסוקים כל הלילה, ולכאורה עדיפא מיניה הול"ל ששמעו דברי גבריאלי, שזה לכאורה סימן טפי, ועכ"פ הו"ל להמדרש להזכיר גם דבר זה, אלא על כרחך שלא נשמע להם דברי גבריאלי, ולפי"ז יקשה על הנך מפרשים הנ"ל שפירשו דגם זה היה להם לסימן, דהרי מלשון המדרש לא משמע כן. [והיה אפשר לומר דמה שאמר המדרש כיון ששיגרו כל הלילה "בפיהם" קאי נמי אגבריאלי, דהנה מדקאמר "כל הלילה" משמע שאמרו הנך פסוקים כמה פעמים במשך הלילה, וכן כתב בפי' מהרז"ו דזהו עיקר הסימן שלא זזו הפסוקים מפיהם כל הלילה עיי"ש, והנה לא נתבאר במדרש האם בכל פעם ענה אחריהם גבריאלי, או רק בפעם הראשון, וקצת יש לדייק מלשון המדרש שענה אחריהם בכל פעם, כי לשון המדרש הוא וגבריאלי "היה עונה" אחריהן וכו', ולכאורה הול"ל וגבריאלי "ענה" אחריהן, אלא משמע שהיה עונה אחריהם בכל פעם, ולפי"ז יתכן לומר דמה שאמר כיון ששיגרו כל הלילה "בפיהם" קאי נמי אגבריאלי, ונמצא דגם זה היה חלק מהסימן. - אך זה דוחק קצת, כי לגבי גבריאלי שהוא מלאך לכאורה לא יצדק הלשון "ששיגרה" בפיו כל הלילה, כי לשון "שיגרה" משמע שנפל לתוך פיהו כמו שפי' הרד"ל, וזה לא שייך גבי מלאך, ואמנם בפי' מהרז"ו הנ"ל כתב דהכוונה שלא זזו הפסוקים מפיהם כל הלילה, וכמו שאמרו אצל רבי חנינא בן דוסא (ברכות דף לד:) אם שגורה תפלתי בפי יודע אני שהוא מקובל וכו' עכ"ד, ודבר זה יתכן גם אצל מלאך ודו"ק].

אשר על כן היה נראה לומר עפ"י מה שכתב בחידושי הרד"ל כאן בתוך דבריו (בסוגריים) וזה לשונו, ואפשר היה זה דאקרייניהו פסוקי אלו בחלמייהו, או השכימו ונפלו לתוך פיהם, דאמרין בברכות (דף נה:): הרי זה נבואה קטנה עכ"ל. - והנה הגאון הרד"ל אפתח לן פיתחא, ואנא אוסיף וארחיב את הדברים, דיתכן שכל זה היה בחלום הלילה ולא בהקיץ ובפועל, ובאמת לא ענה אחריהם גבריאלי כלל, אלא שכל אחד מהם ראה בחלומו איך שהזכירו הנך ג' פסוקים, וגם ראו שגבריאלי ענה אחריהם פסוק הד', וכאשר השכימו והגידו כל אחד לחבירו מה שראה בחלומו, ונודע להם ששלשתן חלמו אותו חלום בדיוק, זה היה להם לסימן מובהק שבדאי ינצלו, כי לא יתכן שיהיו מהחלומות אשר שוא ידברו אחר ששלשתן ראו אותו חלום ממש, ומה שאמר המדרש כיון ששיגרו כל הלילה בפיהם וכו', היינו שראו כן בחלומם כמה פעמים, ולפי"ז אתי שפיר הא דלא קאמר המדרש דהסימן הוא מה שענה גבריאלי אחריהן, דהא בפועל לא ענה גבריאלי כלום, אלא גם זה היה חלק מן החלום, ונמצא דהכל סימן אחד, והבן. - ויש להוסיף בזה תבלין, דהנה בידי משה כאן כתב דמה שאמר ששיגרו "כל הלילה", כי בליל פסח היו יורדין לכבשן האש (כדאיתא להלן פרשה י"ח סימן ט'), והיו גומרים את הלל עכ"ל, ולכאורה אכתי מאי "כל" הלילה דקאמר, והא אין גומרים את ההלל אלא פעם אחת, (ואף

כל הלילה. ואעפ"י שמהמשך הכתובים נראה שלא היה להם שהות בינתים, כי מיד כשנתפסו השיבו (דניאל ג' ט"ז) לא חשחין אנחנא וכו', ואמר למזא לאתונא וכו' (שם פסוק י"ט), הרי אמר בחזית (שהש"ר פרשה ז' בפסוק זאת קומתך) שהלכו אצל יחזקאל להמלך בו, ושוב השיבו באופן מתחלף ממה שהשיבו תחילה,^ט ולכן צריך לומר שלא גזר עליהם תחילה שריפה אלא התרה בהם, ובפעם אחרת הובאו לפניו ואז דנס בשריפה, וגם מלשון הכתובים יש לדקדק כן כדפירש.. בחידושי, וזהו טעם מה שאמר כאן שכל הלילה היה סימן זה בפייהם:

שנעשה להם הסימן הזה. שהיה שגור בפייהם כל הלילה כדלעיל, דאע"ג דלא ילפינן מהתם, השתא דגלי וכתב הכא שנעשה להם סימן מפרשינן הסימן כדלעיל. ואם תאמר מנלן דמופת היינו סימן ולא הנס עצמו שנעשה להם וכדמשמע בפרק חלק (סנהדרין דף צג.),^י ויש לומר דס"ל דלא איקרי מופת אלא מה שהוא סימן להודעת דבר אחר, כמו אות או מופת (דברים י"ג ב'), תנו לכם מופת, כמופת הייתי לרבים (תהלים ע"א ז'), ומכיון דנס חנניה מישאל ועזריה לא היה אלא מצד עצמו לא איקרי מופת:

אלו חנניה מישאל ועזריה. שלמדו תורה לפני יהושע הכהן הגדול כמו שאמר בילקוט (פי' וירא רמז ק"ב, ובזכריה רמז תק"ע):^{כא}

ב ואמרת אל אהרן קח את מטך, הדא הוא דכתיב (תהלים ק"ב) מטה עוזך ישלח ה' מציון, אין הקב"ה רודה את הרשעים אלא במטה, ולמה לפי שנמשלו לכלבים שנאמר (שם נ"ט ז') ישובו לערב יהמו ככלב, כשם שדרכו של כלב ללקות במקל, כך הם לוקים, לכך נאמר מטה עוזך, אמר להן הקב"ה פרעה רשע הוא, אם אומר לכם תנו מופת הכה אותו במקל שנאמר אמור אל אהרן קח את מטך. והשלך לפני פרעה יהי לתנין, תנן (ברכות פ"ה מ"א) העומד להתפלל אפילו המלך שואל בשלומו לא ישיבנו, ואפילו נחש כרוך על עקיבו לא יפסיק, מה ראו חכמים להקיש כריכת נחש למלכות, אמר רבי שמעון בן פזי דכתיב (ירמיה מ"ו כ"ב) קולה כנחש ילך, מה הנחש מלחש והורג, אף המלכות מלחשת והורגת, כי הוא נותן [בד"ו: נתון] בבית האסורים ומלחש עליו להורגו. דבר אחר מה ראה הקב"ה להקיש מלכות לנחש, מה הנחש מעוקם, אף המלכות מעקמת דרכיה, לפיכך אמר הקב"ה למשה כשם שהנחש מעוקם אף [בד"ו: כך] פרעה מעוקם, כשיבא להתעקם אמור לאהרן ויתלה את המטה כנגדו, כלומר מזה אתה לוקה. דבר אחר למה אמר לו נס של תנין, לפי שפרעה נדמה לתנין שנאמר (יחזקאל כ"ט ג') התנים הגדול הרובץ בתוך יאוריו, כשהיה משה יוצא מאצל פרעה היה אומר אם יבא אצלי בן עמרם אני הורגו אני צולבו ואני שורפו, וכשהיה משה נכנס מיד נעשה פרעה מטה:

ב. הה"ד מטה עוזך. תימא מאי קשה ליה בהיות המופת הזה על ידי המטה טפי מהנעשה לפני ישראל וכל הנסים שנעשו על ידי המטה, דקאמר שהוא מפני שרודה הרשעים במקל, מה שלא יצדק טעם זה באותם המקומות. ועוד מאי קאמר פרעה רשע הוא, אם אומר לכם תנו לכם

למנהגינו שגומרים את ההלל בביהכנ"ס אחר תפלת ערבית, אכתי לא יצדק כל כך לשון "כל" הלילה, אך יש לומר לפי מאי דקיי"ל בשלחן ערוך (או"ח סימן תפ"א ס"ב) דבלייל פסח חייב אדם לעסוק בהלכות הפסח וביציאת מצרים ולספר בנסים ובנפלאות שעשה הקב"ה לאבותינו עד שתחטפנו שינה, והנה אין ספק שגם צדיקים הללו נהגו כן, אלא דמן השמים סיבבו שחטפתו שינה אחר שגמרו את ההלל, ואז ראו כל אחד מהם בחלומו איך שהזכירו ג' פסוקים הנ"ל, וגם שגבריא"ל ענה אחריהם, והיינו דקאמר "כל הלילה", דמלבד מה שהזכירו הנך פסוקים בשעה שהיו קורין את ההלל בתוך הסדר, הזכירו אותם עוד כמה פעמים בתוך חלומותיהם, והנה אם היה חלום זה רק לאחד מהם היה אפשר לתלותו בהרהורי דיומא, דהא חלום זה היה תיכף אחר שגמרו את ההלל, אבל כיון שראו שלשתן חלום שוה, ובפרט שכולם ראו שגבריא"ל עונה אחריהם, אין ספק שהחלומות הללו הם בגדר נבואה או רוח הקודש, וזה היה להם לסימן מובהק שניצלו.

^ט עיין לעיל הערה.. שהעתקנו לשון המדרש במילואו.

^י דבגמרא שם מיייתי נמי להך קרא כי אנשי מופת המה, וקאמר איזו הם אנשים שנעשה להן מופת, הוי אומר זה חנניה מישאל ועזריה, ומדקאמר "שנעשה להן מופת" ולא הזכיר כלל מענין הסימן דקאמר המדרש הכא, משמע דקאי על עצם הנס שנעשה להם שניצלו מכבשן האש.

^{כא} וכן הוא בבראשית רבה פרשה נ"ו סימן כ' [י"א].

מופת הכה אותו במקל, דהא אמר לעיל (סימן א') כהוגן הוא מדבר,²² וליכא למימר משום דקשה ליה מהו המופת הזה כיון דעשו חרטומי מצרים גם הם בלהטיהם כן, ולזה אמר שלא עשה אלא ללקותו במקל, דעל כרחך הענין לתת מופת, וצריך לומר שהוא במה שגבר ענין אהרן שמטחו בלע מטותם. ויש לומר שמפני שבקשת פרעה מופת הוא לברר יכולת ה' והשגחתו בעולם אשר כפירתו בהם, קשיא להו שהיה לו לומר שאל לך אות העמק שאלה או הגבה למעלה ולשון הכתוב (ישעיה ז' י"א) כדי שיהיה לו מופת חותך, לא שמשו מעצמו יתן לו המופת, ומאחר שנתן לו מעצמו היה לו לתת בענין מתיחס לספיקו, כגון עמידת השמש וכיוצא מהדברים הנפלאים להורות על יכולת ה' בעולם, ולא דמי למה שעשה כן למשה ולישראל, כי למשה היה רמז שדיבר לשון הרע כנחש, ולישראל לומר שפרעה הנושכם כנחש ישוב כעץ יבש כדלעיל פרשה ג' (סימן ט"ו וי"ז), כי ישראל לא יהיו מסתפקים ביכולת ה' והשגחתו, רק במציאות השליחות בגאולתם, ולכן די להם המופת ברמז זה, אבל פרעה שעיקר כפירתו כי לא ידע את ה', היה לו לתת לו מופת בענין זה, ולכן אמר שהרמז בזה לאמיתת ההשגחה כי ה' נפרע מהרשעים בעולם במטה עוזו, וזהו שאמר פרעה רשע הוא וכו', ולא בענין בקשת המופת, אלא בהיותו [מכחיש אלוה ממעל, ולזה יהיה המופת במקל לסימן כי יש אלהים שופטים בארץ, והכה אותו במקל לאו דוקא, כי פשיטא שלא יאות לעשות כן למלך, וכל שכן למה שאמר לעיל פרשה ז' (סימן ב') שצוה ה' לנהוג בו כבוד, אלא הכוונה שיכה על קדקד סברתו בהיותו רומז אליו משפט רשעים בעולם:²³

אין רודה ה'. מדכתיב התם (תהלים שם) רדה בקרב אויביך, משמע ליה שאין המטה הזה לענין תפארת כדרך (ירמיה מ"ח י"ז) מטה עוז מקל תפארה, כשבט מלכות, וכמו שאמר בילמדנו (הובא בילקוט פ' חוקת רמז תשס"ג) כי זה המטה אשר נברא בין השמשות וניתן לאדם בגן עדן,²⁴ והוא שביד יעקב ויהודה ומשה, וינתן למלך המשיח, שלפ"ז הוא שבט מלכות והוד והדר,²⁵ אלא ענין רדיה באויבים :

אלא במטה. תימא הרי נפרע מהרשעים בכל מיני משחית, כענין סדום ודור הפלגה ודור אנוש וזולתם, ובפירוש נאמר (ישעיה ס"ו ט"ז) כי באש ה' נשפט ובחרבו את כל בשר, ונשפטתי אתו בדבר ובדם וכו' (יחזקאל ל"ח כ"ב), וכאלה רבים. ויש לומר דלא ממעט הכא יסורים אחרים אלא תוכחות דברים, דלא מיירי הכא בפרעון הרשעים אלא ברדייתם והכנעתם בעודם בחיים, כי לא יהיו כישראל שהם נרדים ברוב הפעמים בתוכחת מוסר על ידי נביאים או מורא מלכות אם לא²⁶ ילקו ממש בגופם, וזה אומרו לפי שנמשלו לכלבים, כי הכלבים עזי נפש (ישעיה נ"ו י"א), ואעפ"י

²² יש להעיר, דזהו דעת ר' יהודה ב"ר שלום שם, אבל רבי פנחס הכהן בר חמא לא ס"ל כוותיה עיי"ש, וא"כ מאי קושיא על מדרשינו, והא אפשר דלא ס"ל כר' יהודה ב"ר שלום, [וכן כתב בחידושי הרד"ל כאן (אות ז') עיי"ש]. - ומיהו יש לומר לפי מה שכתב היפ"ת לעיל (בסוף ד"ה אם ידבר אליכם פרעה אין כתיב כאן) דבהא קא מיפלגי ר' פנחס ור' יהודה, דרבי פנחס סבר שמה שהוצרך לומר כי ידבר אליכם פרעה, ולא קאמר שיתן לו מופת בסתם מזולת דיבורו, היינו להודיע למשה שה' יודע מה שעתיד לדבר, לקיים מה שנאמר מגיד מראשית, ור' יהודה סבר שהכוונה לומר לו שכהוגן מדבר פרעה עכ"ל, ולפי"ז יתכן דר' פנחס אינו חולק על עצם דבריו של ר' יהודה דפרעה כהוגן הוא מדבר, ובפרט דר' יהודה מסתייעא לזה מהא דאפילו הצדיקים מבקשים סימן, אלא דר' פנחס חולק עליו בנוגע לפירוש הכתוב כי ידבר עליכם פרעה וכנ"ל, ולפי"ז מיסתבר דגם מדרש דידן לא פליג על זה ודו"ק.

²³ יש להעיר קצת, דאכתי איך יבין פרעה הרמז הזה במה שנהפך המטה לנחש, והא לפום ריהטא אין בהפיכת המטה רמז שהקב"ה נפרע מרשעים, ואין לומר דהפיכתו לנחש רומז על פורענות לפי שדרך הנחש להזיק ולהמית, דהא המדרש תלה הדבר בהמטה דייקא, וכדקאמר שאין הקב"ה רודה את הרשעים אלא במטה, ולמה לפי שנמשלו לכלבים וכו', כשם שדרכו של כלב ללקות במקל כך הם לוקים וכו'. אך יש לומר דמזה עצמו שנעשה המופת בהמטה דייקא, מזה יבין פרעה שכוונת משה לרמז לו דהקב"ה נפרע מן הרשעים, ואין הכי נמי שעצם המופת לא הוה הוכחה רק על יכולת ה' שבידו לשנות הטבע ולהפוך מטה לנחש, אבל בנוסף לזה היה כאן רמז על השגחת ה' שנפרע מן הרשעים, כי בשביל זה נעשה המופת על ידי מטה דוקא כדי לרמז על ענין זה, והבן. - ויש לומר עוד עפ"י מה שכתב היפ"ת לעיל בסימן א' (סוף ד"ה ומה נח הצדיק מבקש סימן) דבמה שבלע מטה אהרן את מטותם, זה היה סימן שיבלע את כל מצרים עיי"ש, ולפי"ז שפיר נרמז הפורענות בגוף המטה.

²⁴ בילמדנו שם לא נזכר שהמטה נברא בין השמשות וניתן לאדם בגן עדן, אבל כן איתא בפרקי דרבי אליעזר (פרק מ'), ואמנם בפרקי דרבי אליעזר לא נזכר שהיה ביד יהודה אלא ביד יוסף, וגם לא נזכר שם שינתן למלך המשיח.

²⁵ יש להעיר דבילמדנו שם מסיים וכן עתיד אותו המטה לימסר למלך המשיח, וכן עתיד לרדות בו את אומות העולם, לכך נאמר מטה עוזך ישלח ה' מציון עכ"ל, הרי משמע דגם לדעת הילמדנו הוה המטה ענין רדיה באויבים ודו"ק.

²⁶ אולי צריך לומר: "ואם" לא וכו', כלומר ואם לא יכנעו על ידי תוכחת מוסר אז ילקו ממש בגופם.

שיגערו בהם לא יצאו מן הבית כשאר בעלי חיים אם לא יכוס במקל, ובמטה דקאמר לאו דוקא, אלא כלומר לקות ממש יהיה מה שיהיה, [ו]נקט מטה דרך משל כענין הכלבים, והיינו דמייתי ישובו לערב יהמו ככלב, שאעפ"י שיגערו בהם הם שבים ככלב, ולכן אי איפשר בלי מכה, וכן "הכה אותו במקל" דקאמר בפרעה היינו רמז למה שיוכה בכמה מכות כמוכה במקל, אעפ"י שקצתן לא היו במטה כגון דבר וערוב ושחין ומכת בכורות:

מה ראו חכמים וכו'. תימא מה טעם שאלה זו, כי התנא דינא אשמעינן, כי לא בשביל שאלת המלך ולא בשביל הנחש יפסיקו התפלה, ומה לי שיהיו שוים זה לזה במקום אחר, אטו משום דתנן (ברכות פ"ב מ"ד) האומנים קורים בראש האילן או בראש הנדבך, ומשום דתנן (שם פ"ד מ"ו) היה יושב בקרון או באסדא, נשאל מה ראו חכמים להקיש נדבך לאילן ואסדא לקרון. ויש לומר משום דדוקא במלך ישראל מיירי כדאיתא בגמרא (ברכות דף לב:) קשה ליה מה ענין כריכת נחש לזה, דכריכת נחש אית ביה סכנה, אבל במלך ישראל לית ביה סכנה כלל, כי אפילו יהיה רשע לא יעיז להזיקו מפני שלא הפסיק תפלתו מפניו, ומשני משום דאשכחן דאקיש קרא מלכות אומות העולם לנחש, וטעמא משום דמה הנחש מלחש אף המלכות וכו', דהיינו אפילו בצינעא מבקש עצות רעות להרוג, הילכך סלקא דעתך דאמינא דמלך ישראל נמי אעפ"י שלא יעיז לתפוס עליו על זה, שמא יטור לו ויבקש לו (צדי') [צדדים] להרגו, קמ"ל דאין לחוש על זה:

מה הנחש מלחש. שאפילו שלא ישוך ממש, בלחישה בעלמא והיינו כשהוא נושף כמין שריקה מטיל ארס והורג, כך המלכות מלחשת והורגת שלא בפני האדם ומבקשת עליו עלילות דברים, ולא קאמר שההיקש על מה שהורגים המלכות והנחש בפרהסיא, דהא פשיטא, וקרא מאי אתא לאשמועינן.^{כז} אך קשה היכי מצי למימר דהיקשא להכי הוא דאתא, או למה שאמר מה הנחש מעוקם וכו', דהא קרא במפלתם של מצרים מדבר שתצעק בקול מר כנחש במפלתו, וכדלעיל ספר א' פרשה כ' (סימן ח' [ה']),^{כח} ומה ענין לחישה והריגה או עקום דרכים לכאן, ועוד מה טעם "קולה" למה שאמר מה הנחש מעוקם. ויש לומר דאע"ג דלענין השמעת קול מיירי, מדהוה ליה לאקושי בשאר בעלי חיים שיש להם קול עכשיו, ולא לנחש שאין קולו אלא בימי אדם,^{כט} משמע ליה דטעמא מפני שהמלכות דומה לנחש במעשיו [לכך] נידון בהשמעת קול מפלתה כמותו, ואע"ג דמהאי קרא ילפינן שהנחש היה לו קול במפלתו,^ל סבירא ליה דמכל מקום קרא לא הוה ליה למנקט נחש משום הא, דמאי נפקא מינה מאי דהוה הוה:

דבר אחר מה ראה הקב"ה וכו'. לא בעי תו מה ראו חכמים וכו', דכיון דאית לן קרא אין לשאול אלא על המקרא, ועוד דטעמא דמלחשת והורגת לחוד שייך לענין המשנה:

מעקמת דרכיה. להעביר על הדין באשר דבר מלך שלטון (קהלת ח' ד'), וכן אמרו (סנהדרין דף יח.) מלך לא דן ולא דנין אותו:^{לא}

כשיבא להתעקם. ולחזור בו ולבא בעקיפין, שאחרי שהיה מודה לשלח את ישראל היה מחזיק בם, ואעפ"י שעדיין לא היה כן, רק שיאמר תנו לכם מופת, רצה לומר שעל כן נהיה המופת במטה ותנין לרמוז לו שכשיתעקם כתנין ילקה במטה:

^{כז} וגם למה נקט נחש דייקא, והלא יש עוד כמה חיות רעות שהורגים.

^{כח} זה לשון המדרש שם: בשעה שאמר לו הקב"ה (בראשית ג' י"ד) על גחונך תלך, ירדו מלאכי השרת וקצצו ידיו ורגליו, והיה קולו הולך מסוף העולם ועד סופו, בא נחש ללמד על מפלתה של מצרים ונמצא למד ממנה, שנאמר קולה כנחש ילך.

^{כט} כשנקצצו רגליו.

^ל וכדקאמר במדרש הנ"ל שבא נחש ללמד על מפלתה של מצרים ונמצא למד ממנה.

^{לא} יש להעיר דבגמרא שם (דף יט.) אמר רב יוסף לא שנו אלא מלכי ישראל, אבל מלכי בית דוד דן ודנין אותן דכתיב (ירמיה כ"א י"ב) בית דוד כה אמר ה' דינו לבקר משפט, ואי לא דיינינן ליה אינהו היכי דייני והכתיב (צפניה ב' א') התקושו וקושו, ואמר ריש לקיש קשט עצמך ואחר כך קשט אחרים, אלא מלכי ישראל מאי טעמא לא משום מעשה שהיה וכו' עיי"ש, ולפי"ז לכאורה אין ענין לכאן הא דמלך אין דנין אותו ודו"ק.

כשהיה משה וכו'. והא דלא קאמר כדאמר לעיל פרשה ג' (סימן י"ז) לפי שהיה נושך אותם וסוף שיעשה כמטה, מפני שפרעה מכחיש זה וחושב כי לא יוכל לו ה' להוציא את ישראל, ואין להודיע הדבר בעצמו, ולכן ירמוז לו במה (שמשנת') [שמשנתה] לפני משה בעל כרחו, כי לא יוכל להכחיש זה:

נעשה פרעה מטה. והכי נמי התנין חזר להיות מטה כדלקמן (סימן ה'):

ג ויבא משה ואהרן אל פרעה, והלא אהרן היה לו ליכנס תחלה, שהרי גדול היה ממנו בשנים, ולמה משה, שהיה גדול ממנו בארץ מצרים שנאמר (להלן י"א ג') גם האיש משה גדול מאד. דבר אחר לפי שעשה הקב"ה אלהים למשה על אהרן שנאמר (לעיל ד' ט"ז) ואתה תהיה לו לאלהים, ודרך ארץ הרב נכנס תחלה. ויעשו כן כאשר צוה ה' אותם, שלא עשו עד ששאל פרעה מהן מופת, כשם שאמר הקב"ה, ואותה שעה וישלך אהרן את מטהו:

ג. **אהרן היה לו ליכנס תחלה.** שאעפ"י שמשה גדול ממנו בחכמה ונבואה, והוא עיקר בשליחות, לא היה לו למשה להתגדל עליו אלא לחלוק לו כבוד כדן לאח הגדול (כתובות דף קג.), וכמו שנאמר (במדבר י"ב ג') [ו]האיש משה עניו מאד,^{זב} ועוד שאהרן ג"כ נביא,^{זכ} אבל לא מפני ששקולים זה כזה כמו שאמרו לעיל ספר א' פרשה א' (סימן כ"א ט"ו), דמכל מקום משה גדול בנבואה כדפירשתי התם,^{זד} ומשנין מפני שמשה היה גדול ממנו בארץ מצרים לא רצה אהרן למעט גדולתו בעיני העם, או לפי שה' עשאו אלהים עליו, ואילו יקדימיהו לפניו^{זח} נמצא כעובר על דעת קונו. ולא דמי למאי דאמרינן (קידושין דף לב.) רב שמחל על כבודו [כבודו] מחול, דהתם רב סתם, אבל הכא שעשאו רב על אהרן ביחוד לא יוכל לשנות.^{זט} אך קשה מנלן שמשה נכנס תחילה, דילמא אין הכי נמי שאהרן נכנס תחילה, וקרא אקדים למשה כדרכו, מפני שדי בפעם אחד שהקדים אהרן לגלות ששקולים זה כזה כדלעיל (בראשית רבה שם), אי נמי דרך חכמתם חשיב להו כענין שם וחס ויפת כדלעיל ספר א' (פרשה כ"ו סימן ג' [ד']),^{זי} ודוקא בתולדות הקדים את

^{זב} הלשון מגומגם קצת, כי אין זה תלוי במה שאהרן הוא אחיו הגדול, אלא זה טעם נוסף כי להיותו עניו לא היה לו ליכנס תחילה.

^{זכ} כמבואר לעיל פרשה ג' (סימן כ"ב), ומטעם זה עצמו סירב משה לילך בשליחותו שהיה כמכבד לאהרן עיי"ש.

^{זד} לא מצאנו כן מפורש בדבריו שם, אך כתב (בד"ה ובמקום אחד אומר הוא אהרן ומשה וכו') וזה לשונו: שמעתי אומרים שהוראת השואתם הוא בענין ההוצאה שיחשב [ש]משה גדול שהוא המביא הדברים מהאלהים, על כן הקדים אהרן למשה באומרו (לעיל ו' כ"ו) הוא אהרן ומשה אשר אמר ה' להם הוציאו וכו', ובענין הדיבור לפני פרעה הוא שיחשב שאהרן גדול, לכן הקדים למשה כמו שנאמר (שם פסוק כ"ז) הם המדברים וכו' הוא משה ואהרן, להורות ששניהם שקולים לכל דבר, והענין צח מאד לפשט הכתוב, אבל אין צורך לזה לענין הברייתא עכ"ל. (וכן כתב בפירושו יפה נוף על מדרש שמואל (פרשה ה' סימן א') בשינוי קצת עיי"ש). - ועכ"פ לפי פירוש הלז נמצא דרך לענין שליחותם להוציא את ישראל מצרים היו שקולים, אבל לענין נבואה היה משה גדול מאהרן. - ואמנם כן כתב היפ"ת להדיא בפירושו יפה קול על שהשה"ר פרשה ז' (בפסוק שני שדיך כשני עפרים) דאמרינן שם מה השדים הללו אין אחד מהם גדול מחבירו, כך היו משה ואהרן, הה"ד הוא משה ואהרן, וכתב הוא אהרן ומשה, לא משה גדול מאהרן ולא אהרן גדול ממשה בתורה, וכתב שם ביפה קול (ד"ה ולא אהרן גדול ממשה בתורה) וזה לשונו, נראה דבדואי משה גדול מאהרן בנבואה, כי לא קם כמשה, והוא רבו של אהרן, ואהרן גדול ממשה במעשים שהיה עושה שלום ורודף שלום טפי וכו', להכי קאמר דהכא בתורה קאמר, פירוש בידיעת התורה בלבד, דכיון דכל מה שלמד משה לימדו לאהרן, נמצא אהרן שוה לו בידיעה זו עכ"ל.

^{זה} כלומר שיקדים משה לאהרן ויתן לו דין קדימה ליכנס לפניו.

^{זי} יש להעיר קצת דהא קיי"ל ביורה דעה (סימן רמ"ב סעיף ל"ב) דאפילו רב מובהק שמחל על כבודו לאחד מתלמידיו כבודו מחול. - אשר על כן לולי דברי היפ"ת היה נראה לפרש איפכא, והיינו דקאי על אהרן, כי מבואר שם ביורה דעה דאעפ"י שהרב מחל מצוה על התלמיד להדרו, ולכך כיון שעשה הקב"ה למשה אלהים על אהרן, היה מצוה על אהרן להדרו, ולכך לא רצה ליכנס תחילה. (אך לפי"ז נצטרך לומר דאהרן ידע מזה דהקב"ה עשאו למשה לאלהים עליו, אם כי לא מצינו להדיא דמשה הגיד זאת לאהרן, ופשיטא דמשה לא היה אומר זאת לאהרן אילולי שנצטוו מפי הקב"ה לומר לו כן, ולא נתבאר להדיא שהקב"ה צוה לו לומר כן לאהרן, ואפשר דמשום הכי מיאן היפ"ת לפרש דקאי על אהרן ודו"ק).

^{זי} זה לשון המדרש שם על הפסוק (בראשית ה' ל"ב) ויולד נח שלשה בנים את שם את חם ואת יפת: והלא יפת הוא הגדול, אלא בתחילה אתה דורש שהיה צדיק, ונולד כשהוא מהול, ושייחד הקב"ה שמו עליו וכו', ופי' שם ביפ"ת (ד"ה אלא בתחילה אתה דורש וכו') כלומר שראוי להקדים החשוב תמיד.

אהרן בתולדותם כדפירש הראב"ע (לעיל ו' כ"ו),^{לח} ועוד קשה למה לא הוקשה להם ג"כ גבי ואחר באו משה ואהרן (לעיל ה' א') [ד]אהרן היה לו ליכנס תחילה. ויש לומר [משום] דלא קאמר הכא "ויבאו" משה ואהרן כדכתיב התם ואחר "באו" משה ואהרן, ונקט לשון יחיד, משמע דקפיד לומר שמשה נכנס תחילה, ולעיל לא דק קרא לאשמועינן הא :

שהיה גדול ממנו בארץ מצרים. ואם תאמר ולמה לי משום הכי, אימא מפני שהוא היה השליח מה' אל פרעה ואהרן לו למליץ, יש לומר שלולי מפני שכבר קדמה גדולת משה בעיני מצרים ולא רצה [אהרן] למעט גדולתו כדפירשתי (בדיבור הקודם), לא היה חושש לזה :

שלא עשו עד ששאל פרעה וכו'. דאם לא כן "ויעשו כן" ו"כאשר צוה ה'" למה לי. אך קשה "וישלך אהרן את מטהו" למה לי, מאחר שכבר נאמר ויעשו כן,^{לט} ומה שאמר ואותה שעה וישלך וכו' לא הבינותי מאי קאמר, אם שדוקא אותה שעה ולא מתחילה, כבר נשמע מויעשו כן כאשר צוה ה', ואי לומר שלא אחר אלא מיד וישלך, מהי תיתי שהיה מאחר, ובשלמא מה שאמר שלא עשו עד ששאל לא קשה, דסלקא דעתך אמינא דכיון דכי ידבר אליכם פרעה פירושו עתיד לומר כן, או כהוגן מדבר כדלעיל (סימן א'), אין קפידא אם ירימו^מ לתת לו את המופת טרם ידבר :^{מא}

^{לח} בראב"ע שם כתב ב' טעמים להא דהקדים את אהרן, האחד כי הוא גדול בשנים, ועוד כי הוא התנבא לישראל קודם בא משה עכ"ל. - ואמנם יש לומר דגם טעם הב' תלוי במה שנולד אהרן קודם למשה, כי מבואר ביפ"ת לעיל בפרשה ג' (סימן כ"ב ד"ה עד שלא עמדתי) דאהרן כבר התנבא בהיותו קטן קודם שנולד משה, וכן כתב בפרשה א' (סימן כ"ב ד"ה ומרים ואהרן מרקדין לפניו) עיי"ש, ונמצא שגם זה תלוי בסדר תולדותם, והבן.

^{לט} לפום ריהטא יש להעיר, דהא אי לאו דכתיב וישלך אהרן את מטהו לא הוה אייתר לן ויעשו כן, וא"כ הוה אמינא שעשו כן טרם ששאל. אך יש לומר דמדכתיב ג"כ "כאשר צוה ה'" שהיא לכאורה מיותר, א"כ ידעינן שפיר שלא עשו עד ששאל פרעה, והיינו "כאשר צוה ה'" דייקא, דהיינו אחר השאלה, ותו למה לי למיכתב וישלך אהרן את מטהו. - מיהו יש להעיר דהא הכתוב מסיים "לפני פרעה ולפני עבדיו ויהי לתנין", ולפי סברת היפ"ת צריך לומר שגם זה מיותר, והיינו דלא היה לו להכתוב לומר רק "ויבא משה ואהרן אל פרעה ויעשו כן כאשר צוה ה'" ותו לא, וא"כ הכי נמי יקשה אקרא דלקמן וישליכו איש מטהו ויהיו לתנינים, דהא כבר כתיב קודם לכן ויעשו גם הם חרטומי מצרים בלהטיהם כן, ותו למה לי וישליכו איש וגו', אלא על כרחך דדרך הכתוב לפעמים להאריך בגוף סיפור המעשה, וא"כ הכי נמי יש לומר כאן גבי וישלך אהרן את מטהו וגו'. [ואולם בספר תפארת ציון כתב (להלן סימן ד') דמיתור וישליכו איש מטהו וגו' ילפינן דקאי על יוחני וממרא שהיו החשובים שבהם עיי"ש]. - ומה שסיים המדרש ואותה שעה וישלך אהרן וגו', נראה בפשטות דלא נחית המדרש לתרץ בזה יתור אומרו וישלך אהרן את מטהו, אלא סיומא דמילתא היא ופרושי קא מפרש דאותה שעה וישלך אהרן את מטהו, דהיינו אחר ששאל מהן פרעה מופת, ובכן סרה תלונת היפ"ת בזה, והבן.

^מ לא נתחוו לנו משמעות מלה זו, דאם כוונתו על הרמת המטה, והא לא נזכר בכתוב כלל שהרים אהרן את המטה, אלא כתיב וישלך אהרן את מטהו. - ואולי יש כאן טעות סופר וצריך לומר "יקדימו".

^{מא} עיין בספר בתי כהונה כאן שכתב וזה לשונו: ואותה השעה וישלך וכו', כלומר הכתוב הזה גילה לנו מה שסתם לנו במקרא שלפניו, שאמר כי ידבר אליכם פרעה לאמר תנו לכם מופת ואמרת אל אהרן קח את מטך והשלך לפני פרעה יהי לתנין, יכול שהסדר הזה מעכב, ודוקא אחר שישאל פרעה את המופת אז יאמר משה לאהרן שיקח את המטה, אבל קודם שישאל פרעה אין למשה לומר דבר זה לאהרן, וגם אין לאהרן ליקח את המטה קודם לכן, ובא הכתוב השני וגילה שודאי המעשה היה מעכב, שלא עשו עד ששאל פרעה את המופת, אבל האמירה לאהרן שיקח את המטה לא היתה מעכבת עד השאלה, אלא אמר לו קודם לכן ולקח את המטה, ומיד ששאל פרעה באותה שעה וישלך אהרן את מטהו עכ"ל. - והנה דבריו מגומגמין קצת, דהא הציווי הזאת נאמר לשניהם יחדיו, וכמפורש בכתוב ויאמר ה' אל משה ואל אהרן לאמר וגו', וא"כ מה שייך לומר דהאמירה לאהרן שיקח את המטה לא היתה מעכבת עד השאלה, והא אהרן גופיה שמע הציווי מפי ה', ומה צורך לאמירת משה שיקח אהרן את המטה.

ומיהו היה אפשר לומר עפ"י דרכו באופן אחר קצת, והיינו דכיון שאמר הקב"ה כי ידבר אליכם פרעה וגו' ואמרת אל אהרן קח את מטך והשלך לפני פרעה, משמע שהקפיד הקב"ה דאחר שאלת פרעה יאמר משה לאהרן קח את מטך וגו', כלומר שלא יעשה אהרן את המופת בלתי אמירת משה, ולזה אשמעינן המדרש דאמירת משה לא היה מעכב, אלא תיכף אחר ששאל פרעה המופת השליך אהרן את מטהו מבלי שיאמר לו משה תחילה קח את מטך וגו'. - אך אם זהו כוונת המדרש קשה מנליה לומר כן, ואי משום דלא כתיב ויאמר משה אל אהרן קח את מטך וגו', דילמא הכתוב קיצר בזה ולא חש להזכיר אמירת משה, וכן מיסתבר, דאם לא כן מדוע אמר הקב"ה כלל ואמרת אל אהרן קח את מטך וגו', ואי כדי להורות דדוקא אהרן יעשה את המופת ולא משה, והלא הקב"ה דיבר אל שניהם יחדיו, והיה סגי לומר כי ידבר אליכם פרעה תנו לכם מופת קח אתה אהרן את מטך והשלך לפני פרעה וגו', ומדקאמר ואמרת אל אהרן קח את מטך וגו', משמע שהקפיד ה' שיאמר זאת משה לאהרן אחר שאלת פרעה, כי בודאי אין יתור בדברי ה'. - ועיין בבעל הטורים כאן שדייק מלשון הכתוב דקאמר "יהי" לתנין, ולא אמר "ויהי" לתנין, אלא אחר שתשליך אותו אמור למטה "יהי לתנין" כדי שישמע פרעה שעל פי דיבורך יחזור לתנין עכ"ל, וכן כתב המלבי"ם כאן וזה לשונו, ואמרת אל אהרן וגו' יהי לתנין, כל זה יאמר משה, הוא יצוה שבהשלכתו יתהוה ממנו תנין, שכבר ביארתי שה' אמר לו ראה נתתיך אלהים לפרעה, שמשה יהיה אצל פרעה כאלהים הגוזר ומצוה על ידי מלאכיו ונביאיו, והגם שהם מוציאים את הדבר אל הפעל, עיקר

ד ויקרא גם פרעה לחכמים ולמכשפים, באותה שעה התחיל פרעה משחק עליהם ומקרקר אחריהם כתרנגולת, ואומר להם כך אותותיו של אלהיכם, בנוהג שבעולם בני אדם מוליכין פרקמטיא למקום שצריכין להם, כלום מביאין מוריים לאספמיא, דגים לעכו, אין אתם יודעין שכל הכשפים ברשותי הן, מיד שלח והביא תינוקות מן אסכולי שלהם ועשו אף הם כך, ולא עוד אלא קרא לאשתו ועשתה כך שנאמר ויקרא גם פרעה, מהו גם, שאף לאשתו קרא ועשתה כן. ויעשו גם הם חרטומי מצרים, מהו גם, אפילו התינוקות של ד' וה' שנים קרא ועשו כן. וישליכו איש מטהו, אמרו יוחני וממרא למשה תבן אתה מכנים לעפריים, אמר להם למתא [ד]ירקא וירקא שקול:

ד. משחק עליהם ומקרקר. דריש "ויקרא" לשון קרקור מדלא כתיב וישלח ויקרא, כגון (בראשית מ"א י"ד) וישלח פרעה ויקרא (אל) [את] יוסף, וישלח ויקרא את כל חרטומי מצרים (שם פסוק ח'): מ"א י"ד)

אין אתם יודעים וכו'. כסבור שמעשי כשפים היו מעשי משה: ^{מב}

ולא עוד אלא קרא לאשתו. קשה דמשמע שיותר חידוש היה שאשתו תעשה כן מתינוקות, והא ליתא, שהרי דרך הנשים להיות מכשפות, שעל כן אמר הכתוב (להלן כ"ב י"ז) מכשפה לא תחיה, ^{מג} ועוד היכי מרבה אשתו מגם קמא ותינוקות מגם תניין. ^{מד} ויש לומר דאין הכי נמי דמעשי תינוקות הוי רבותא טפי, אלא דלגבי קריאה הוי רבותא שקרא גם לאשתו, שאין דרך המלך להביא אשתו לפני העם, ולכן אמר ולא עוד אלא "שקרא" לאשתו, ^{מה} ובמעשה אשתו עשתה

המעשה יתהוה על ידי גזירת ה', כן הגם שאהרן ישליך את המטה לא נתהוה ממנו תנין רק על ידי שאמר משה יהי לתנין עכ"ל, הרי מבואר מזה שהיה צורך באמירת משה קודם עשיית המופת.

ואגב היה נראה לבאר בזה לשון המדרש כאן דקאמר ויעשו כן כאשר צוה ה' "אותם", שהיא לכאורה טעות סופר, כי בקרא לא כתיב תיבת "אותם", ועיין ברש"ש שמחק תיבה זו, (ועיין ג"כ בשינוי נוסחאות אשר בגליון המדרש דפוס ארטסקרול), ולפי הנ"ל אולי יש לומר משום דהמדרש כאן בעי למילף מהא דכתיב "ויעשו כן כאשר צוה ה'" שלא עשו עד ששאל פרעה מהן אות, והיינו לפי שהוא מיותר וכמו שפי' היפ"ת, אך לכאורה תיבות "ויעשו כן" אינו מיותר, דהא איצטריך לאשמעינן דמשה אמר כן לאהרן קודם שהשליך את המטה וכו"ל, דהא בקרא לא נזכר כלל שמשה באמת אמר כן, ולזה שפיר הוצרך לומר "ויעשו כן", דלכאורה מאי "ויעשו", והא לפום ריהטא לא עשה משה כלום, דרק אהרן השליך את המטה, אך יש לומר דקאי על אמירת משה, ולזה כתיב "ויעשו כן" כי שניהם עשו מה שנצטוו, אך מכל מקום תיבות "כאשר צוה ה'" מיותר, ומינה ילפינן שלא עשו עד ששאל מהן פרעה, ולפי"ז יש לומר דזהו כוונת המדרש במה שהוסיף תיבת "אותם", דרצה לאשמעינן בזה דעיקר הלימוד הוא מתיבות "כאשר צוה ה'", אבל תיבות "ויעשו כן" איצטריך להורות דשניהם עשו את תפקידם המיוחד להם וכו"ל, ולזה אמר המדרש ויעשו כן כאשר צוה ה' "אותם", כלומר דהציווי היה לשניהם, וא"כ תיבות "ויעשו כן" אינו מיותר, אבל מכל מקום תיבות "כאשר צוה ה'" מיותר, ומינה הוא דילפינן שלא עשו עד ששאל מהן פרעה, (ולאפוקי מפ"י המהרז"ו שפי' דדריש "ויעשו כן" שהמתינו עד ששאל, וכאשר צוה ה' על המעשה עיי"ש). - ומיהו בגוף המדרש יש להעיר, דהא להלן גבי מכת דם נמי כתיב (להלן פסוק כ') ויעשו כן משה ואהרן כאשר צוה ה' וירם במטה ויד את המים אשר ביאור וגו', והתם נמי קשה דהך "ויעשו כן משה ואהרן כאשר צוה ה'" מיותר, ומדוע לא דרשו בו כלום. ואולי יש לומר דהתם קאי על הציווי שאמר לו הקב"ה (להלן פסוק ט"ו) לך אל פרעה בבקר הנה יוצא המימה וגו', כי לא נזכר בכתוב להדיא שהלך משה אצל פרעה, ולזה אמר ויעשו כן משה ואהרן וגו', וכן פי' בספר הכתב והקבלה שם ויעשו כן משה ואהרן וגו', משה עשה את המצווה עליו ללכת אל פרעה קודם המכה להתרות בו, ואהרן עשה את המצווה עליו להכות את היאור וכו' עכ"ל, ומיהו אכתי קשה, דלזה היה סגי לומר "ויעשו כן משה ואהרן", אבל אומרו "כאשר צוה ה'" למאי אתא ודו"ק.

^{מב} וכדאיתא להלן בסימן ה'. - אך לכאורה צריך עיון, דמדקאמר "כך אותותיו של אלהיכם" משמע שהיה מודה שהוא אות מה', אלא שהיה אומר דרך לעג והיתול כך אותותיו של אלהיכם בתמיה, כלומר וכי אין בו כח לעשות אות גדול מזה, והלא גם המכשפים יכולים לעשות כן על ידי כישוף, ומה אות הוא זה על כחו וגבורתו של אלהיכם. - אך יש לומר שנתכוון פרעה לומר שאין זה אות מה' כלל אלא מעשי כשפים, ומה שאמר "כך אותותיו של אלהיכם" הכי פירושו, וכי אות זה הוא מאלהיכם, אין זה אלא מעשה כשפים ואינו מה' כלל ודו"ק.

^{מג} ואמרו חז"ל (סנהדרין דף סז.) אחד האיש ואחד האשה, אם כן מה תלמוד לומר מכשפה, מפני שרוב נשים מצויות בכשפים.

^{מד} כוונתו בזה, דלפי מאי דמשמע מלשון המדרש שיותר חידוש היה באשתו מהתינוקות, א"כ הו"ל לאוקים גם קמא אתינוקות, וגם תניין על אשתו, דהא מתחילה מרבין מאי דפשוט טפי. - ויש לתרץ קצת קושיא זו, דאפשר דניחא להו לרבות אשתו מגם קמא משום דיש בה רמז נוסף דקאי על אשתו, כי ראשי תיבות ויקרא ג'ם פרעה הוא גו"ף, וידוע מה דאיתא בזה"ק (פ' ויקרא דף ז': ופ' קדושים דף פא:): דאיש בלא אשה הוא פלג גופא, וכאשר מתחברים נעשים גוף אחד עיי"ש, ולפי"ז שפיר נרמז אשתו של פרעה בפסוק ויקרא ג'ם פרעה שהוא ראשי תיבות גו"ף.

^{מה} יש להעיר קצת דהא גבי התינוקות נמי קאמר המדרש אפילו התינוקות של ד' וה' שנים "קרא" ועשו כן ודו"ק.

תחילה ואח"כ התינוקות, ולהכי מרבין אשתו מגם קמא ותינוקות מגם תניין,^מ ולפי גירסת רבינו בחי ש"גס" פרעה [בא לרבות] שגם אשתו קראה למכשפים,^מ ואין כן לפי המדרש הזה:

מהו גס. דאתין וגמין רבויין (ב"ר פרשה א' סימן י"ט [י"ד]). ובילקוט (רמז קפ"א) גרסינן שקרא לאשתו שנאמר (בראשית ג' ו') ותתן גס (לאשתו) [לאישה],^מ ואין צורך לזה, דהא בגם תניין דמרבי תינוקות מאי איכא למימר. ואף על גב דקיי"ל (פסחים דף כג. ועוד) אין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט, מרבים הכא בשניהם, דלא אמרינן למעט אלא היכא דלא אשכחן לרבווי.^מ אך קשה מנא להו לרבווי תרתי, אימא דאין כאן אלא אשתו, ורבי לה בקריאה ובמעשה, ויש לומר דא"כ לא הוה לה לרבווי אלא במעשה, דמה איכפת לן בקריאה:

אמרו יוחני וממרא וכו'. פירש רש"י (מנחות דף פה.)^נ יוחני וממרא הן הם חרטומי מצרים, אמרו לו למשה כשהיה עושה האותות, תבן אתה מכניס לעפריים, משל הוא דהמכניס תבן לעפריים למכור משונה הוא,^נ שהרי יש תבואה הרבה, אף אתה עושה מכשפות בכאן, ואין מכשפים בעולם כמותנו, אמר להם אמרי אינשי למתא דירקא ירקא שקול, לעיר שירק גדל בה הרבה הבא ירק לשם למכור, לפי שכל הצריך לקנות ירק נפנה לשם, כלומר אנא נמי שפיר קא עבידנא למיתי למתא (עכ"ל), ולפי"ז לא מהדר להו משה עיקר התשובה כי אין מעשיו כשפים. ולי נראה שפירושו שבמקום הירק ניכר ערכו לפי שיש קונין רבים, ולכן טוב להולכה שם למכרה, וכן בכאן שיש כשפים רבים ידעו טיבה ויכירו במעשי משה שאין דומים לכשפים:^נ

^מ לכאורה יש להעיר, דלפי מה שכתב היפ"ת דלגבי הקריאה הוה רבואת טפי שקרא גם לאשתו, א"כ בלאו הכי איצטריך לרבות אשתו מגם קמא דמייירי בקריאה, משא"כ גם תניין דכתיב גבי המעשה (ויעשו גם הם וגו') בזה הוה רבואת טפי בתינוקות, ולפי"ז אין הכרח דבפועל עשתה אשתו תחילה קודם להתינוקות. ומיהו מצד הסברא מיסתבר לומר כן, דכיון דהנשים דרכן להיות מכשפות א"כ מסתמא עשתה היא תחילה ואח"כ התינוקות ודו"ק.

^מ זה לשון רבינו בחי: ויקרא גם פרעה, לרבות אשת פרעה שהיא התחילה תחילה לקרוא לחכמים ולמכשפים עכ"ל, (וכן הוא במדרש שכל טוב כאן). - ולהעיר דדרשא זו מונח טפי בלשון הכתוב, דהא מלת "גם" קאי על פרעה שהיה קורא, ובא לרבות דבנוסף לפרעה קראה ג"כ אשתו להמכשפים, אבל לדרשת המדרש דמלת "גם" בא לרבות שפרעה קרא גם לאשתו, א"כ הול"ל ויקרא פרעה "גם" לחכמים וגו'. - ואולם בספר תולדות נח כאן הרכיב ב' הפירושים, ולפי דבריו תרואייהו איתנהו ושניהן עולין בקנה אחד, וזה לשונו (בד"ה מהו גם שאף לאשתו קרא): ואם תאמר איך מפיך מגם שקאי אאשתו, ולא נאמר שקאי אתינוקות, ועוד הרי "גם" זה אקורא קאי ולא אקוראים מדכתיב ויקרא גם פרעה ולא כתיב איפכא, ויש לומר דאדרבה מדכתיב ויקרא גם פרעה לחכמים ולא כתיב איפכא, שמע מינה שלרבות בא שגם אשתו היא קראה לחכמים, והכי קאמר פרעה וגם אשתו, משום דהאי גם אתא לרבווי הקוראים ולא הקוראים, ואם כן מסתמא אתא לרבווי אשתו שהיא היותר קרובה אל המלכות ואשר כתר מלכות בראשה, וא"כ מדהורה לנו שגם המלכה קראה לאחרים לעשות כן והיתה באותו המעמד, אם כן קשה מי הביאה הלום, שהרי משה ואהרן לא באו אלא לפני פרעה לחוד, אלא שמע מינה שפרעה קרא לאשתו לעשות כמו כן, עכ"ל.

^מ זה לשון הילקוט: ויקרא פרעה אין כתיב כאן, אלא ויקרא גם פרעה, אמר ר' לוי שקרא אל אשתו ואמר לה ראי היאך באו היהודים לשחק בי, מניין שנאמר ותתן גם לאישה עכ"ל, ומשמע דיליף "גם" לגזירה שוה דמייירי באיש ואשתו.

^מ וכן כתב היפ"ת לעיל פרשה ג' (סימן כ' ד"ה לא איש דברים אנכי חד וכו'), ושם ציין לבעל ספר הכריתות שכתב כן (בחלק ה' לשון למודים שער א' סימן י"ב) עיי"ש.

^נ כן הוא ברש"י שבכת"י שם, וכן הוא ברש"י שבעין יעקב, ולשון היפ"ת כאן מכוון יותר ללשון רש"י שבעין יעקב.

^נ וברש"י שבכת"י הגירסא "משוגע הוא".

^נ וכן פי' בדרשות הר"ן (דרוש ג') וזה לשונו: יוחני וממרא שהיו מכלל חרטומי מצרים חשבו שאלה האותות שחידש הנביא הנאמן שהוא חידשם באותם התחבולות, ולכן תפשו עליו אחרי שבא לרמות ההמון לדעתם המגונה איך הלך לארץ מלאה מאותם התחבולות. והשיב להם אמרי אינשי למתא ירקא ירקא שקול, כלומר שהשלם באיזה דבר שיהיה, לא תוכר גודל מעלתו כי אם בארץ שימצאו בה חכמים מאותו הדבר בעצמו, כי שם יבחן עוצם חכמתו על חכמתם, כמו שהירק היותר משובח ימכר יותר בעיר רבת הירק, כי שם תוכר מעלתו על האחרים, כן ראוי שיבחנו אותותיו בארץ הזאת, כי בכאן יהיו יותר נערכים מבארץ אחרת יען יתבאר כאן בלי ספק שהם נעשים בכח אלהי, וכי לא תספיק חכמה אנושית לחדשם עכ"ל. - ואף דלמעשה לא הכירו יוחני וממרא במעשי משה שאינו דומה למעשה הכישוף שלהם, וכדחזינו ששאלו לו תבן אתה מכניס לעפריים, אך בזה עצמו השפיל משה את ערכם והוכיחם על פניהם, דהא פשיטא דמשה איננו חסר דעה ח"ו, וגם פרעה והחרטומים בלי ספק הכירו במעלתו ולא חשבוהו כשוטה, ואפילו הכי בא משה לעשות מופת המטה למרות שידע דארץ מצרים מלאה כשפים, וכמו שתמה פרעה בעצמו אין אתם יודעים שכל הכשפים ברשותי הן, אלא על כרחך דהחרטומים עם גודל בקיאותם וחכמתם אינם יודעים לחלק בין מעשי משה למעשיהם, אף שמצד הסברא היה ראוי להם להבחין ביניהם להיותם רגילים בכישוף, וכדאמרי אינשי למתא ירקא ירקא שקול, ואפילו הכי לא הכירו כלל במעשי משה שאינו דומה למעשיהם, ובזה עצמו נצחם משה בתשובתו, והבן.

ה ויבלע מטה אהרן את מטותם, הדא הוא דכתיב (משלי כ"ט י"א) כל רוחו יוציא כסיל וחכם באחר ישבחנה, הכסיל מוציא כל דבריו בפעם אחת כשיבא לריב עם חבירו, וחכם באחר הוא מסלקו. דבר אחר כל רוחו יוציא כסיל, הרשע הזה משהוציא כל עצתו אחר כן חכמו של עולם באחר ישבחנה, שכן אתה מוצא באחשורוש שעמד ובטל מלאכת בית המקדש, לפיכך לא מלך אלא על חציו של עולם, מה כתיב בו (אסתר א' ד') בהראותו את עושר כבוד מלכותו וגו', אמרו רבותינו ז"ל ששה גיסי היה מראה להם בכל יום ויום, ואין אחד מהן דומה לחבירו, ואח"כ הוא משלח לכל גדולי המלכות, ורבי חייא בר אבא אמר מיני יציאות הראה להם, רבי לוי אמר בגדי כהונה הראה להם, נאמר כאן תפארת גדולתו, ונאמר להלן (להלן כ"ח ב') ועשית בגדי קודש לאהרן אחיך וגו', מה תפארת האמור להלן בגדי כהונה גדולה, אף תפארת האמור כאן בגדי כהונה גדולה, וחכם באחר ישבחנה, שהפיל הקב"ה עצתו והרג את ושת. דבר אחר כל רוחו יוציא כסיל זה פרעה שהיה מלעיג על הקב"ה, שהיה סבור שמעשה כשפים הן מה שעשו משה ואהרן, וקרא לכל בני ביתו לעשות כמותם, הוי כל רוחו יוציא כסיל זה פרעה, וחכם באחר ישבחנה זה הקב"ה שנאמר (איוב ט' ד') חכם לבב ואמין כח, באותה שעה אמר הקב"ה אם יבלע תנין את תניניהם של מצרים מנהגו של עולם הוא נחש בולע נחש, אלא יחזור לברייתו ויבלע את תניניהם, מהו ויבלע מטה אהרן את מטותם, אמר רבי אלעזר נס בתוך נס, מלמד שחזר המטה מטה כברייתו ובלע אותן, כשראה פרעה כן תמה ואמר ומה אם יאמר למטה בלע לפרעה ולכסאו עכשיו הוא בולע אותן, אמר רבי יוסי ב"ר חנינא נס גדול נעשה במטה, שאעפ"י שבלע כל אותן המטות שהשליכו שהיו רבים לעשות מהן י' עומרים ולא הועבה, וכל מי שרואה אותו אומר זה מטה אהרן, מכאן שהיה מטה אהרן סימן טוב לעשות בו נסים ונפלאות לדורות, [ויחזק לב פרעה]:

ה. **מוציא כל דבריו.** וטענותיו כנגד חבירו וכן גידופיו, כי אין מעצור לרוחו להמתין מה ישיבוהו, והחכם באחרונה מסלקו בדברים מעטים שעונה אותו על כל דבריו ומבטלם, ואינו נבהל להשיב כנגד הכסיל על כל דבר ודבר, ופירוש "ישבחנה" מגזירת (תהלים ס"ה ח') משביח שאון ימים:²²

הרשע הזה משהוציא וכו'. ואשמעין כח ה' שאינו צריך לבטל עצת הרשעים מתחילה, אלא אף שיוציא כל מחשבתו כמעט לפועל, ולא נשאר לו אלא מעט להתקיים, השי"ת מבטלה כרגע, וכענין אחשורוש:

שעמד וביטל מלאכת ביהמ"ק. כדכתיב (עזרא ד' ו') ובמלכות אחשורוש בתחילת מלכותו כתבו שטנה על יושבי יהודה וירושלים, דהיינו לשטן להם שלא יבנוהו, שזרובבל בנה היסודות בימי כורש שלפני אחשורוש, ועוד כתוב (שם פסוק כ"א) שארתחששתא גזר שימו טעם לבטל גובריא אליך וקריתא דך לא תתבני וכו', והוא אחשורוש כדאיתא בפרק קמא דמגילה (דף יא.):²³

לפיכך לא מלך אלא על חציו של עולם. כנגד ביהמ"ק שביטל והוא באמצע העולם כדפירש רש"י בפרק קמא דמגילה (דף טו:): גבי עד חצי המלכות (אסתר ה' ג') ולא דבר שחוצץ במלכות.²⁴ אך קשה

²² והוא לשון השפלה והשקטה (רש"י ומצודות דוד שם).

²³ זה לשון הגמרא שם: אחשורוש, אמר רב אחי של ראש וכן גילו של ראש, אחי של ראש, אחי של נבוכדנצר הרשע שנקרא ראש וכו', בן גילו של ראש, הוא הרג הוא ביקש להרוג, הוא החרב הוא ביקש להחרב שנאמר ובמלכות אחשורוש בתחילת מלכותו כתבו שטנה וגו', ופירש"י ביקש להחרב, יסוד שיסד זרובבל בביהמ"ק בימי כורש לפני אחשורוש כמו שאמור בספר עזרא, שטנה, שנמנה לשטן להם שלא יבנוהו.

²⁴ זה לשון רש"י שם: ולא דבר שחוצץ במלכות, בנין הבית שהוא באמצע של עולם, כדאמרינן בסדר יומא (דף נד:): אבן שתיה שממנה נשתת העולם עכ"ל. - אך לכאורה צריך עיון, דמפשוט הגמרא שם משמע להיפך, דהיינו שאחשורוש מלך על כל העולם, וביהמ"ק שהוא באמצע של עולם הוא דבר שחוצץ במלכות, כלומר שהוא באמצע מלכותו, וכן הבין המהרש"א שם (ד"ה עד חצי המלכות) בכוונת הגמרא דביהמ"ק הוא דבר התולה בחצי מלכותו שהוא באמצע העולם כמו שפירש"י, וכן הוא בתרגום בית מקדשא דאיהו קאים בפלגות מלכותי וכו', והיינו עפ"י מה שאמרו לעיל דאחשורוש מלך בכיפה עכ"ל עיי"ש. - אך נראה דעיקר כוונת היפ"ת כאן במה שציין לרש"י הנ"ל הוא רק לענין זה דביהמ"ק הוא באמצע של עולם, ומיהו מדרש דידן פליג על גמרא הנ"ל וס"ל דאחשורוש לא מלך רק על חציו של עולם, והיינו לפי שביטל מלאכת ביהמ"ק שהוא באמצע של עולם דהיינו בחציו. (ולעיר דבעץ יוסף כאן העתיק דברי היפ"ת, אבל השמיט מלות "והוא באמצע העולם", ומלשון זה יש לטעות דדברי המדרש כאן ודברי רש"י הם שפה אחת ודברים אחדים, ואינו כן אלא כמו שכתבנו, דוק ותבין).

מנא להו הא, ואדרבא התם (דף יא.) מני אחשורוש עם אותם שמלכו בכיפה,^י ואפילו אם תמצא לומר שאח"כ הפסיד חצי המלכות, מנא להו (וכו'), [ושוב] ראיתי באסתר רבתי (פרשה א' סימן ה') דעולם רנ"ב אפרכיות הן, ואחשורוש לא מלך אלא בקכ"ז:^י

ששה גוסיין. במדרש אסתר (אסתר"ר פרשה ב' סימן ב') גרסינן "ניסין", ויש מפרשים מיני חדרים, ובילקוט (רמז תתרמ"ו) גריס "תסבריות", והיינו אוצרות:

ששה גוסיין בכל יום. בילקוט (שם) גריס דכתיב את עושר כבוד מלכותו ואת יקר תפארת גדולתו, הרי ששה:^י

ואח"כ משלח. מהן מתנה לכל גדולי המלכות:^י

מיני יציאות. משום דאי אפשר להראות כל עושר המלך לעין [כל],^י כי ממשלתו במקומות רבים, קאמר שהראה להם מיני יציאות, והוא חשבון הוצאותיו בביתו ובשכר עבדיו, כי בזה יודע עושרו:

בגדי כהונה הראה להם. שלבשן ונתעטף ועמד כדאיתא במגילה (דף יב.), ופירש רש"י (ד"ה בגדי כהונה) שהיו בידו בגדי כהן גדול שהביא נבוכדנצר מירושלים:

שהפיל הקב"ה עצתו. היינו ביטול מלאכת בית המקדש, שעל כן עשה המשתה הזה כדכתיב (אסתר א' ב') כשבת המלך אחשורוש, ואמרו במגילה (דף יא.): לאחר שנתישבה דעתו במלכותו,^י אמר בלשאצר מני וטעה וכו' אנא מנאי ולא טעינא, ולהכי מייתי הכא פירוש בהראותו את עושר כבוד מלכותו, לאתויי דרבי לוי דאמר בגדי כהונה הראה להם, כי לפי שחשב שעוד לא יבנה ביהמ"ק הקל בכבוד בגדי כהונה ונתגאה בהם, כבלשאצר שהוציא כלי ביהמ"ק כשחשב שהגיע העת ולא נבנה, ובמה שנהרגה ושתי ונתערבבה שמחתו היה סימן להפלת עצתו.^י ויתכן שעצתו

^י שפירושו תחת כל כיפת הרקיע (רש"י שם).

^י ולפי"ז הן דיעות חלוקות בחז"ל, דיש אומרים שמלך בכיפה, ויש אומרים שלא מלך אלא על חציו של עולם, ומדרשינו אתיא כהך דיעה. - ואולם יש להעיר דבאסתר רבה שם קאמר דאחשורוש שלט בחציין, למה בחציין וכו', רבנן אמרי אמר לו הקב"ה אתה חלקת בנין ביתי שאמרת (עזרא ו' ג') רומיה אמין שתין פתיה אמין שתין, חייך שאני חולק מלכותך עיי"ש, וכתב שם היפ"ת בפירושו יפה ענף (ד"ה אמר לו הקב"ה וכו') פירוש אמר לו לכורש, ולכן אחר ששלט כורש בכל העולם נחלקה מלכותו, וכשמלך אחרינו אחשורוש לא הו"ל רק קכ"ז מדינות עיי"ש, ומה שאמר אתה חלקת בנין ביתי שנאמר רומיה אמין שתין וכו' פי' ביפה ענף (ד"ה רומיה אמין שתין) שהוא חצי גובה האולם שבנה שלמה שהיה גבהו ק"כ אמה עכ"ל, ולפי"ז אין הכוונה דמשום דאחשורוש ביטל בנין ביהמ"ק שהוא באמצע של עולם לפיכך לא מלך רק על חציו של עולם, אלא דלפי שחלק כורש בנין הבית לחצי גבהו, לכן נחלקה מלכותו לחצאין, וממילא כשמלך אחרינו אחשורוש לא מלך אלא על חציו של עולם. - ומיהו יש לומר דאילו שביטל אחשורוש בנין ביהמ"ק בימיו היה זוכה שוב למלוך על כל רנ"ב אפרכיות והיה מושל בכיפה, אלא דלפי שביטל בנינו לא זכה לזה ונשאר בחציו של עולם, ואמנם לגבי ידידה לא שייך לומר כדאמר גבי כורש שנחלקה מלכותו יען שחלק בנין הבית לחצאין, דהא אחשורוש לא חלק בנין הבית אלא ביטלו לגמרי, ובכן מה שלא מלך רק על חציו של עולם ולא זכה למלוך על כולו הוא לפי שביטל בנין ביהמ"ק שהוא באמצע של עולם ודו"ק.

^י ובספר מנות הלוי הביא בשם הרוקח דלכך כתיב "גדולתו" מלא וי", כי בכל יום היה מראה להם ששה אוצרות.

^י עיין בפ' מהר"ז שכתב דכמו שמצינו אצל משתה אסתר (אסתר ב' י"ח) ויתן משאת כיד המלך, מן הסתם גם כאן היה כן עכ"ל. - ויש להמתיק הדברים עפ"י מה שכתב הראב"ע על הפסוק (שם א' ה') ובמלואת הימים האלה עשה המלך וגו' משתה שבעת ימים וגו', דיש אומרים דסיבת המשתה הוא בשביל שנשא את ושתי עיי"ש, וכן כתב בספר כד הקמח (ערך פורים), ולפי"ז מיסתבר שגם במשתה זו היה משלח מתנות כמו שעשה במשתה אסתר, כי שניהם היו משתה של נישואין. - ואמנם רש"י במגילת אסתר שם (ע"ה"פ ויתן משאת כיד המלך) פי' ששלח להם דורנות כדי לפתות את אסתר אולי תגיד מולדתה, ומקורו במס' מגילה (דף יג.) עיי"ש, ולפי"ז ליתא לדמיון הנ"ל. זאת ועוד, כי בגמרא שם מבואר דגם עצם המשתה שעשה לאסתר היתה כדי לפייסה שתגיד מולדתה, דאמרינן שם עבד משתאי ולא גליא ליה וכו', ופירש"י (ד"ה עבד משתאי וכו') שהיה חוזר לכמה ענינים לפייסה שתגלה לו מולדתה ולא הועיל וכו', עבד משתאי סעודה לכבודה מה שלא עשה בשאר נשים עכ"ל, וזה דלא כדברי המפרשים הנ"ל שכתבו דסיבת משתה הראשונה הוא בשביל שנשא את ושתי ודו"ק.

^י תוקן עפ"י עץ יוסף שהעתיק לשון היפ"ת כאן והוסיף מלת "כל".

^י לפנינו בגמרא ליתא לתיבת "במלכותו", אלא "שנתישבה דעתו" סתם, ופירש"י שמתחילה היה דואג שיצאו ישראל מתחת ידו כשיגמרו שבעים שנה לגלות בבל, ועכשיו נתישבה דעתו.

^י ובספר תולדות נח פי' כדי שתבא אסתר ותתקן מה שעויתה ושתי, שבא ממנה דריוש שבנה בית המקדש עכ"ל.

היתה הזמנת ישראל במשתה כדי להכשילם בחטא כמו שאמרו במדרש אסתר (אסתר פרשה ז' סימן י"ד), שעל ידי זה לא יוסיף ה' להביטם,³⁰ ועל ידי שנהרגה ושתי ונתערבבה שמחתו נתבטלה עצה זו, כי לא נתלככו בחטא כל כך:

וחכם באחר ישבחה זה הקב"ה. נראה דמשום דקשה ליה למה עשה ה' המופת הזה שמצא פרעה מקום להתעקש לפי שעשו החרטומים, ולזה אמר שהוא כחכם שיניח הכסיל שיוציא כל רוחו, ובאחרונה ישבחו ענינו³¹ וישאר הכסיל בבושה אחר שהוציא כל רוחו, לכן התעלל ה' בפרעה שיוציא כל רוחו בלעגו, ובאחרונה הראה ה' שבחו וחרפת פרעה, כמו שבאחרונה בלע מטה אהרן את מטותם:³²

³⁰ כוונת היפ"ת בזה ליישב מלת "עצתו", דלפי פשוטו דקאי על ביטול מלאכת ביהמ"ק לא יצדק כל כך אומרו שהפיל הקב"ה "עצתו", ולזה כתב דיתכן שעצתו היתה הזמנת ישראל למשתה וכו'. - והנה עפי"ז יתיישב ג"כ הא דקאמר "כל רוחו" יוציא כסיל, דלכאורה קשה בשלמא לפירוש הראשון דקאי על הכסיל שמוציא כל דבריו בפעם אחת וכו', יובן הא דקאמר "כל רוחו" יוציא כסיל, כי מלת "רוח" יתפרש על הדיבור, ועל דרך שפי' בתרגום אונקלוס על הפסוק (בראשית ב' ז') ויהי האדם לנפש חיה, "לרוח ממללא", אבל לפי פירוש זה דקאי על אחשוורוש שביטל מלאכת ביהמ"ק, מאי כל "רוחו" דקאמר, [ובפשטות יש לומר דמלת "רוחו" פירוש רצונו, וכמו שפירש"י על הפסוק (עזרא א' א') העיר ה' את רוח כורש מלך פרס, שפירשו שהעיר את רצונו, וכן פי' הרד"ק על הפסוק (מלכים ב' י"ט ז') הנני נותן בו רוח עי"ש, ולפי"ז יהיה פירוש כל "רוחו" יוציא כסיל, דאחשוורוש הוציא את רצונו מן הכח אל הפועל וביטל מלאכת ביהמ"ק, אבל זה דוחק קצת, דלמה יתלה הכתוב ענין זה בהפקת רצונו דייקא, הו"ל למיתליה אגוף המעשה שביטל מלאכת ביהמ"ק], אבל לפי דברי היפ"ת אתי שפיר, דקאי על עצתו להזמין את ישראל אל המשתה כדי להכשילם בחטא, ועל זה אמר כל "רוחו" יוציא כסיל, ומלת "רוחו" יתפרש מלשון עצה, ועל דרך (ישעיה י"א ב') ונחה עליו וגו' רוח עצה וגו'.

³¹ כלומר שישבחו ענינו של החכם, ולפי"ז מלת "ישבחה" הוא כפשוטו מלשון שבח, (וכן כתב בעץ יוסף (ד"ה הה"ד כל רוחו וכו') עיי"ש).

³² יש להעיר קצת, דמאי חרפה היה בזה לפרעה, דנהי דבאחרונה בלע מטה אהרן את מטותם, אבל מאן יימר שלא היו יכולים החרטומים ג"כ לעשות כן בלטיהם, אלא דאחר שבלע מטה אהרן את מטותם שוב לא היה בידם מטות כדי שיוכלו להראות כחם ולעשות כן, וא"כ מאי חרפה שייך בזה, ואי נימא משום דהיה להם ליקח מטות אחרות כדי להראות שיכולים לבלוע מטה אהרן, והלא מפשטות הכתוב משמע שלא השתדלו כלל לעשות כן, ובאמת הא גופא קשיא מדוע באמת לא השתדלו לעשות כן. - ואשר נראה בזה, דהנה מבואר כאן במדרש בסמוך באותה שעה אמר הקב"ה אם יבלע תנין את תניניהם של מצרים מנהגו של עולם הוא נחש בולע נחש, אלא יחזור לברייתו ויבלע את תניניהם, מהו ויבלע מטה אהרן את מטותם, אמר רבי אלעזר נס בתוך נס, מלמד שחזר המטה מטה כברייתו ובלע אותו, והנה מימרא זו דרבי אלעזר הובא ג"כ במס' שבת (דף צז:): ופירש"י שם (ד"ה נס בתוך נס) לאחר שחזר ונעשה מטה בלען, ולא כשהוא תנין, דלא כתיב ויבלע תנין אהרן עכ"ל, וכתב שם המהרש"א דמפירש"י נראה דנס אחד היא הבליעה גופא גם אם היה תנין, ועוד נס שני שבלעו אחר שנעשה מטה, אבל בתנחומא (בפרשתינו סימן ג') קאמר דאם היה בלעו כשהוא תנין לא היה זה נס כלל, שאמר נס גדול נעשה במטה, שאילו בלע תנין את התנינים כך דרך התנינים לבלוע זה את זה, אלא אחר שנעשה מטה בלען וכו', ואילו היה עושה אדם מכל אותן המטות שהשליכו ונעשו תנינים חבילות היו י' עומרים, ובלען מטה אהרן ולא נתעבה יותר וכו' עיי"ש, ויתיישב השתא שפיר לישנא ד"נס בתוך נס", כי בתוך נס הבליעה כשנעשה מטה היה עוד נס אחר בתוכו שלא נתעבה המטה על ידי הבליעה, אבל לפירש"י לא היל"ל אלא ב' נסים היו עכ"ל. - והנה כל זה תינח ללשון התנחומא, אבל כאן במדרשינו הרי מתחילה קאמר רבי אלעזר נס בתוך נס, ולא הזכיר כלל הא דלא הועבה מטה אהרן, ורק לבסוף אמר רבי יוסי ב"ר חנינא נס גדול נעשה במטה שאעפ"י שבלע כל אותן המטות שהשליכו וכו' לא הועבה, הרי משמע דרבי אלעזר לא מייירי מנס זה, וא"כ מאי "נס בתוך נס" דקאמר. [ועיין בספר תולדות נח כאן (ד"ה נס בתוך נס) שפי' דר"ל נס ראשון היה שחזר למטה כמו שהיה, והנס השני שבחזרתו למטה בלע אותם עכ"ל, וכן פי' בספר תפארת ציון דמה שחזר להיות מטה נחשב ג"כ לנס, דאחרי שהיה תנין ממש ברוח חיים ככל התנינים, נחשב לנס מה שנעשה מתנין מטה עכ"ל, אבל זה דוחק, דמהיכי תיתי יחשב לנס מה שחזר להיות מטה, והא זה היה עצם ברייתו ודו"ק]. - ועיין בספר מתת יה כאן (אות ה') שהעיר על לשון המדרש כאן שאמר הקב"ה אם יבלע תנין את תניניהם של מצרים מנהגו של עולם הוא נחש בולע נחש, אלא יחזור לברייתו ויבלע את "תניניהם", דלכאורה צריך לומר "מטותיהם" (דהא בקרא כתבי ויבלע מטה אהרן את "מטותם"), אבל יש לומר שדעת המדרש שמטה אהרן בלען בעוד שהיו תנינים, והכתוב קראן "מטותם" לפי האמת, וזהו נס בתוך נס, שגם אם מטה יבלע מטה הוא נס גדול, ועכשיו שבלע נחש הוא נס בתוך נס, וציין לרש"י ה"ל במס' שבת ובמהרש"א שם שדחקו את עצמם בזה עכ"ל. והנה מה שכתב דהכתוב קראן "מטותם" לפי האמת, הוא דוחק, דא"כ הוא הדין גבי מטה אהרן יש לומר כן, ושוב איך יליף מיניה שחזר לברייתו, וטפי הול"ל דהא דקראן הכתוב "מטותם" היינו משום דמעשה החרטומים לא היה אלא אחיזת עינים, ולא נתהפכו מטותם לתנינים ממש, משא"כ מטה אהרן נתהפך לתנין ממש, ולכך גבי מטות החרטומים קראן הכתוב "מטותם" לפי האמת, אבל מטה אהרן כיון שנתהפך לתנין ממש הול"ל ויבלע "תנין" אהרן, אלא על כרחך שחזר לברייתו, [וכן כתב בספר תולדות נח כאן (ד"ה מהו ויבלע מטה) בשם ספר באר היטב (אשר בתוך ספר הואיל משה הקדמון) עיי"ש, וכן פי' בספר תפארת ציון כאן, ויתכן שגם בעל מתת יה נתכוון לזה, ומה שכתב דהכתוב קראן "מטותם" לפי האמת, ר"ל כי לפי האמת לא נתהפכו לתנינים ממש אלא היה אחיזת עינים, ולכך שפיר קראן הכתוב "מטותם" לפי האמת. - אלא דמגוף המדרש כאן לכאורה לא משמע כן, דהרי קאמר אם יבלע תנין את תניניהם מנהגו של עולם הוא נחש בולע נחש, וכיון דבאמת לא נעשו תנינים ממש אלא היה אחיזת עינים, והחרטומים ידעו זאת בעצמם, א"כ שפיר יש בזה רבותא דתנין אהרן יבלע את תניניהם, דהא למעשה לא היו תנינים ממש, ומה מנהגו של עולם שייך בזה, ומה גם דהחרטומים היו סוברים דגם מטה אהרן לא נהפך לתנין ממש אלא היה כישוף ואחיזת עינים,

שנאמר חכם לבב ואמיץ כח. לא קאמר הכי לעיל בדרשת אחשוורוש, לפי שלא היה גבורה בחכמה ההיא¹⁰ כדהכא שהראה תגבורת המופת:

מהו ויבלע מטה אהרן. ולא "תנין" אהרן, אמר רבי אלעזר וכו', וסייעתא לדידי:

כשראה פרעה כן תמה. קשה מהי דייק, אדרבה מדכתיב ויחזק לב פרעה משמע שלא שת לבו גם לזאת.¹¹ ויש לומר דהיינו מה שהיה שותק, שלא אמר בפירוש שלא ישלח את ישראל רק בפעם הראשון כדכתב הרמב"ן גבי והנה לא שמעת עד כה (להלן פסוק ט"ז):¹²

וא"כ כל שכן דלא שייך בזה מנהגו של עולם דנחש בולע נחש ודו"ק]. ואמנם בגוף דבריו יש להעיר, דבמה עדיף הנס במה שבלע מטה אהרן בעודן תנינים, והא בין כך ובין כך הוה נס גדול, ומאי אולמיה דהנס שבלען בעודן תנינים עד שכינה אותו נס בתוך נס, [ובספר באר היטב הנ"ל כתב דיותר הוי חידוש במה שבלע המטה את תניניהם, דדומם יבלע את החי עיי"ש, וזה דוחק קצת, דהא הוא עצמו כתב שלא נעשו מטותם תנינים ממש אלא היה אחיזת עינים, וא"כ לא הוה בעל חי כלל ומאי רבותיה, ועוד דאכתי לשון "נס בתוך נס" אינו מתיישב כל צרכו, דסוף סוף לא היה כאן רק נס אחד, ובשלמא לפירש"י הנ"ל במס' שבת לא קשה כל כך, והגם דאף לפירושו לא הונח להמהרש"א לישנא ד"נס בתוך נס", אבל מכל מקום מיהת היה כאן נס כפול, חדא עצם הבליעה (והיינו בשנימא דתנין שבולע תנין ג"כ נחשב לנס), והשנית שבלע אותן אחר שחזר למטה, אבל לפירוש זה דהרבותא הוא במה שמטה אהרן בלע אותן בעודן תנינים, לא יצדק על זה לומר שהיה נס בתוך נס, דכיון למעשה לא חזרו תניניהם להיות מטות אלא נשארו להיות תנינים, מהיכי תיתי יחזרו להיות מטות עד שיאמר דכיון שלא חזרו להיות מטות הוה נס בתוך נס, והבן].

אשר על כן לולי דמיסתפינא היה נראה לומר בזה פירוש חדש, ויתיישב בזה עוד ב' דקדוקים, דהנה מבואר במדרש לעיל (סימן ד') שקרא פרעה גם לתינוקות בני ד' וה' שנים ועשו כן, וא"כ מדוע אמר הכתוב וישליכו "איש" מטהו וגו', דמשמע רק החרטומים שהם גדולים, דהא לא נקרא "איש" אלא מבן י"ג שנים ומעלה. ועוד יש להעיר בגוף הענין שבלע מטה אהרן את מטותם, דלכאורה היה בזה ענין של גזל, דהא לא הקיאו מטה אהרן אח"כ כמבואר במדרש כאן. - אשר על כן נראה לומר כך, דהנה החרטומים מסתמא היה בידם מטות כשלעצמם, וכדרך הנכבדים שדרך לילך עם מטה, ובכן אם היה מטה אהרן בולע את מטותם היה בזה סרך גזל, משא"כ התינוקות מסתמא לא היה בידם מטות, אלא דכשקרא אותם פרעה מן אסכולי שלהם צוה להם ליקח מטות מן השוק, דהיינו שיקחו מקלות מן ההפקר, וצוה להם להפכם לתנינים, וכן עשו, ולפי"ז יתכן לומר שכאשר חזר מטה אהרן לברייתו, בקשו גם החרטומים לעשות כן עם תניניהם, אך לא עלתה בידם להחזיר לברייתו, כי הקב"ה מנע מהם הכח לעשות כן, אלא נשארו להיות תנינים, ואפשר דהיינו דכתיב וישליכו איש מטהו "ויהיו" לתנינים, כלומר שנשארו כן בהוייתו, (ועל דרך שדרשו חז"ל בכמה דוכתי והיו בהוייתו יהו), משא"כ התינוקות שפיר היו יכולים לעשות כן, והטעם בזה, לפי שבנוגע להמטות של התינוקות בלאו הכי לא היה כאן גזל, דהא מסתמא לקחום מן ההפקר וכנ"ל, וקטן לאו בר קנין הוא, משא"כ לגבי החרטומים הרי מטותם היה קנין שלהם ויש כאן גזל, ולכך מה עשה הקב"ה, מנע מהם היכולת שלא יוכלו להחזירם לברייתם, וא"כ בהכרח נתייאשו מהם, כי איך ישתמשו בתנינים, ולכן שפיר בלע מטה אהרן את תניניהם ולא היה כאן גזל כלל. - ועפי"ז מדויק היטב לשון הכתוב דקאמר וישליכו "איש" מטהו "ויהיו" לתנינים, דדוקא מטות החרטומים נשארו להיות תנינים, משא"כ מטות התינוקות באמת חזרו לברייתו, וזהו שסיים הכתוב ויבלע מטה אהרן את "מטותם", פי' מטותם של התינוקות, כי תניניהם של התינוקות באמת חזרו לברייתו וכנ"ל. (ונהי דלפי"ז אין רמז בכתוב שבלע מטה אהרן גם את תניניהם של החרטומים, אבל יש לומר דמסברא נפקא ליה, דכיון דרק מטות התינוקות חזרו לברייתו ולא של החרטומים, על כרחך שזהו מטעם הנ"ל כדי שלא יהיה בזה גזל, וא"כ על כרחך שבלע אהרן גם את תניניהם, דאם לא כן מדוע לא היו יכולים החרטומים להחזיר לברייתו, והבן). - ולפי"ז יש לומר דהיינו דקאמר רבי אלעזר נס בתוך נס, כלומר נס אחד שלא היו יכולים החרטומים להחזיר את מטותם לברייתו, ונס השני דמטה אהרן בלע אותם, (והא דקרי ליה "נס בתוך נס", היינו משום דנס השני היה תלוי בנס הראשון, כי אילו חזרו תניניהם לברייתו לא היה אפשר למטה אהרן לבלוע את מטותם מצד איסור גזל, ולכך לא הזכיר המדרש רק מה שבלע מטה אהרן את "תניניהם", כי רק לגבי זה הוה נס בתוך נס, משא"כ לגבי מטות התינוקות לא היה אלא נס אחד, והבן). - ומעתה שפיר היה חרפה גדולה לפרעה, דאחר שלא היו יכולים החרטומים להפוך תניניהם לברייתו, והתינוקות אכן עשו כן, אין לך חרפה גדולה מזו, ועוד דמזה נתברר שיד ה' עשתה זאת שמנע מהחרטומים לעשות כן, ושפיר אמר וחכם באחר ישבחנה. ויתכן שזה נרמז ג"כ במאמר הכתוב כל רוחו יוציא כסיל, היינו שהיו משתדלים להפוך תנינים לברייתו ולא היו יכולים לעשות כן.

¹⁰ ולכך סגי באומרו "חכמו של עולם", ולא הוצרך לאתויי קרא דהקב"ה נקרא חכם, דפשיטא שהוא חכם, כי הוא חכמו של עולם ואין חכם כמוהו. - אך יש להעיר דמצינו בכמה מקומות שדרשו חז"ל מלת "חכם" דקאי על הקב"ה, ומייתי לה מקרא הנ"ל חכם לבב ואמיץ כח, עיין במדבר רבה פרשה י"ד (סימן ו') שדרשו על הפסוק (קהלת ח' ה') ועת ומשפט ידע לב חכם, זה הקב"ה שכתוב בו חכם לבב ואמיץ כח, וכן בפתיחתא לאיכה רבה (סימן ט"ו [י"ד]) דרשו על הפסוק (משלי כ"ט ט') איש חכם נשפט זה הקב"ה שנאמר חכם לבב ואמיץ כח, ובקהלת רבה פרשה ז' על הפסוק (קהלת ז' י"ט) החכמה תעז לזכר, זה הקב"ה שנאמר חכם לבב ואמיץ כח, ועוד שם פרשה ח' על הפסוק (שם ח' א') מי כהחכם ומי יודע פשר דבר, מי כהחכם זה הקב"ה דכתיב ביה חכם לבב ואמיץ כח ודו"ק.

¹¹ עיין בספר תפארת ציון כאן שכתב דמדכתיב "ויחזק" לב פרעה, משמע שלבו היה חרד בקרבו, אך החזיק את לבו מגודל גאות לבבו עכ"ל.

¹² זה לשון הרמב"ן שם: והנה פרעה לא היה אומר להם בפירוש שלא ישמע ולא ישלח רק בפעם הראשון שאמר (לעיל ה' ב') לא ידעתי את ה' וגם את ישראל לא אשלח, ולא היה גוער בהם רק שומע דבריהם ושותק, כי יפחד מהמכות מעת שעשו לפניו מופת התנין ובלע מטותם, אך במכות הראשונות מנסה את החרטומים לעשות כהם, כלומר שהם מעשה כשפים והנה הוא ירא ומתחזק, וזה טעם ויחזק לב פרעה עכ"ל.

וכל מי שרואה אותו אומר זה מטה אהרן. כי לא נשתנה ממה שהיה בתחילה, והיינו דכתיב מטה אהרן, דאם לא כן "מטהו" מיבעי ליה:

שהיה מטה אהרן סימן טוב וכו'. שעל כן לא הועבה, שהיה צריך להיות למשמרת לעשות בו נסים לדורות, ואילו הועבה היה כקורה גסה שלא יוכלו לטלטלו כל מקום, ואמר "סימן טוב" לומר דלאו דוקא לענין פורענות היה מועיל, אלא גם לטובה לישראל וכדלקמן פרשה כ"ו (סימן ב'): ^ט

ו [ויחזק לב פרעה] ויאמר ה' אל משה כבד לב פרעה, כועס הוא, מה הכבד כועס אף לבו של זה נעשה כבד, אינו מבין כסיל הוא (קהלת ד' ט') כי כעס בחיק כסילים ינוח, במה מייסרים את הכסיל במטה שנאמר (משלי כ"ג ג') ושבת לגו כסילים, אף משה ייסר פרעה במטה שנאמר והמטה אשר נהפך לנחש וגו'. דבר אחר כבד לב פרעה, אמר לו הקב"ה, רשע בלשון שהכבדת בו בלשון אני מתכבד עליך שנאמר (להלן י"ד י"ח) בהכבדי בפרעה:

ו. כועס הוא. לאו למימר שמה שפירשוהו מלשון היותרת והכבד (ויקרא ג' ד') ולא מענין כבדות וחיזוק כפשוטו, הוא מפני ששינה ולא קאמר חזק לב פרעה כדקאמר לעיל מיניה ויחזק לב פרעה, דלקמן (פרשה י"ג סימן ג') גבי כי אני הכבדתי את לבו (להלן י' א') שדרשו כן מאי איכא למימר, ולכן נראה שדעת רז"ל שאין לשון לכבדות אל הקושי והחזוק, כי לא יושאל זה הלשון אלא אל הליאות והעמל, כמו (להלן י"ח י"ח) כי כבד ממך הדבר, ולא נכבד עליך (שמואל ב' י"ג כ"ה), לפי שהעמל כמשה כבד שנלאים בו, או אל הריבוי [כמו] (בראשית נ' ט') ויהי המחנה כבד מאד, מספד גדול וכבד (שם פסוק י'), כי הדבר המרובה יכבד מהמועט, אבל היות הלב קשה וחזק משמוע אין ענין לזה היותו קל או כבד, ולכן יפרשוהו לשון כבד שבריא, כי זה כינוי אל הקושי משמוע כמו שאמרו לקמן פרשה י"ג (שם) ככבד הזה שהוא מתבשל וכו', וכן יפרשו בכל מקום שנזכר כובד הלב, ולדבר אחר בלשון שהכבדת וכו' מפרש ליה הכא לשון כבוד, שרצה לומר שלא נכנע להשמע לה' אלא רצה לקיים כבודו, כי בלשון זה נפרע בהכבדי בפרעה, ואם כן מהתם ילפינן להכא, דמסתמא הפרעון מדה כנגד מדה:

כועס הוא מה הכבד וכו'. מכיון דקא מפרש כבד מענין היותרת והכבד, פירש אותו על שתי כוונות, האחד על הכעס שהיה כועס על ישראל מפני שהיו מתבקשים מידו, כמו שאמר (לעיל ה')

^ט זה לשון המדרש שם על הפסוק (להלן י"ז ה'-ו') ומטך אשר הכית בו את היאור קח בידך וגו' והכית בצור ויצאו ממנו מים וגו', אמר לפניו רבש"ע מטה זה של פורענות הוא, הוא הבאיש המים במצרים, והוא הביא י' מכות על המצרים, אמר לו הקב"ה אין מדתי כמדת בשר ודם שהוא מכה באיזמל ומרפא ברטיה, אבל אני במה שאני מכה בו אני מרפא, לכך נאמר ומטך אשר הכית בו את היאור קח בידך, כדי שידעו הכל שהוא של ברכה ע"כ. - ויש להעיר קצת, דמהתם משמע דעד אותו מעשה לא היה נודע דהמטה מועיל ג"כ לענין טובה, ואפילו משה היה סבר דמטה זה של פורענות הוא, עד שאמר לו הקב"ה אין מדתי כמדת בשר ודם וכו', ולכך נאמר ומטך אשר הכית בו את היאור כדי שידעו הכל שהוא של ברכה, הרי מבואר דרק אז נודע שהוא של ברכה, ולפי"ז צריך ביאור הא דקאמר הכא מכאן שהיה מטה אהרן "סימן טוב" לעשות בו נסים ונפלאות לדורות, והא מכאן עדיין לא היה נודע שהוא ג"כ סימן טוב ודו"ק. [ואחשבה לומר בדרך אפשר, דהנה מצינו בפ' צו כשנתחנך אהרן בז' ימי המלוואים אמר הקב"ה למשה (ויקרא ח' ג') ואת כל העדה הקהל אל פתח אהל מועד, ופירש"י זה אחד מן המקומות שהחזיק מועט את המרובה, וכן מצינו בפ' חוקת גבי פרשת מי מריבה דכתיב (במדבר כ' י') ויקהילו משה ואהרן את הקהל אל פני הסלע וגו', ופירש"י זה אחד מן המקומות שהחזיק מועט את המרובה, והנה במי מריבה לא מצינו מפורש שאמר לו הקב"ה שיחזיק מועט את המרובה, אלא אמר לו (שם פסוק ח') קח את המטה והקהל את העדה אתה ואהרן אחיך, אך מדאמר לו ודברתם אל הסלע "לעניניהם" משמע שיהיה לעיני כולם, וא"כ על כרחך שכוונתו ית' שיחזיק מועט את המרובה, דאם לא כן איך יתכן שיהיה הדבר לעיני כל הקהל שהם ששים רבוא, ויתכן דנס זה נעשה על ידי המטה, דכיון שבלע מטה אהרן את מטות החרטומים ולא הועבה, הרי זה ממש בחינת מועט המחזיק את המרובה, ואפשר דלכך אמר לו הקב"ה קח את המטה והקהל את העדה, כי על ידי המטה יתהוה נס זה שיחזיק מועט את המרובה, ובה יתורץ מה שדקדקו המפרשים דכיון שהקפיד הקב"ה שידבר משה אל הסלע ולא שיכה אותו, א"כ למה אמר לו כלל "קח את המטה", אבל להנ"ל יובן, כי זה היה לצורך נס הזה שיהיה מועט מחזיק את המרובה, ויתכן דגם כשנמשח אהרן בז' ימי המלוואים נעשה הנס על ידי המטה, אם כי לא מפורש כן בכתוב, וילמוד סתום מן המפורש. - ובכן יש לומר דהיינו דקאמר הכא מכאן שהיה מטה אהרן סימן טוב לעשות בו נסים ונפלאות לדורות, וקאי על נס הנ"ל שנעשה להם במדבר שהחזיק מועט את המרובה, ועל זה יצדק שפיר לומר שהיה "סימן טוב" ודו"ק].

^ט צריך עיון בכוונתו, דהא שם ג"כ כתיב קודם לכן (שם ט' ל"ה) ויחזק לב פרעה, וא"כ מדוע לא נוכל לומר דהתם נמי דרשו כן מצד שינוי הלשון.

י"ז) נרפים אתם נרפים, והב' על הסכלות שהוא ככבד שמתבשל ונעשה אטום כדלקמן פרשה י"ג (סימן ג'), כי שני הענינים צודקים בדבר כי להיותו כסיל כועס, ולכן הביא כי כעס בחיק כסילים ינח, והביא סמך שהכוונה בזה היותו כסיל ממה שאמר והמטה אשר נהפך לנחש תקח בידך, כי מה צורך להזכיר לו בהתראה אם תהיה המכה במטה או בענין אחר, אלא לרמוז לו שמפני סכלותו יתיסר במטה כדרך הכסילים :

ז לך אל פרעה בבקר הנה יוצא המימה, לא היה יוצא אלא המימה בבקר, לפי שאותו רשע היה משתבח ואומר שהוא אלוה ואינו יוצא לנקביו, לפיכך היה יוצא בבקר, בשעה שהוא נצרך תפוש אותו. והמטה אשר נהפך לנחש תקח בידך, כדי שיתירא ממנו :

ז. לא היה היוצא אלא המימה. בתנחומא (כאן סימן י"ד) גרסינן למה [היה] יוצא המימה, אבל לפי נוסחא דידן פי' לא היה יוצא מהיכלו אלא המימה, מדאשכחן הכי הכא וגבי מכת הערוב (להלן ח' ט"ז), ומאי שנא שהיה יוצא המימה ולא לדבר אחר, ומשני שלזה היה מוכרח לצאת לנקביו בבוקר שלא ירגישו בו. או הכי פירשו, וכי לא היה יוצא אלא המימה שהצריכו ה' למשה להתיצב כנגדו ביציאה זו ולא כשיוצא למקום אחר, ומשני שהוא לתפוש אותו ברמאותו, שידע כי נודע סודו למשה :

שהוא אלוה. כדלעיל פרשה ח' (סימן ג'), ואע"ג דפירשנו שם (ד"ה עשה עצמו אלוה וכו') שעל היותו טוב המזל היה אומר, מכל מקום היה משתבח גם כן בזה שאינו נצרך לנקביו. ובכן לא קשה מה שהקשה המלגלג^א א"כ כך נאמר שלא היה אוכל ושותה ובוועל וזולתם (עכ"ל), כי לא נחשב אלוה ממש, אלא שיש עליו אצילות אלוה, ולכן היה נקי מטינוף הרעי. ובלאו הכי לא קשה, כי בימים הקדמונים היו עובדי עבודה זרה קצת מן הטפשים עם היותם אוכלים ושותים,^ב כמו מצרים שהיו עובדים לצאן,^ג ונבוכדנצר היה עובד התנין ככתוב בספר בן גוריון (יוסיפון פרק ג') :^ד

לפיכך היה יוצא בבקר. היה נראה שפירוש "הנה יוצא המימה" שיוצא לנקביו, כמו שנקרא בית הכסא בית המים כדלקמן פ' נצבים (דברים רבה פרשה ח' סימן ו'),^ה אבל רש"י כתב בפירוש החומש (ד"ה הנה יוצא המימה) משכים ויוצא לנילוס ועושה שם צרכיו, ולפי"ז "המימה" כפשוטו שהיה אומר שהיה יוצא לטייל ליאור ועושה שם צרכיו, אבל לפי זה לא יהיה נתפס ממש, כי לעולם יוכל להשמט ולומר כי אינו יוצא אלא לנילוס, אבל לדידן ניחא, כי יציאתו בהחבא היתה שלא היה לו עסק אחר אלא זה, וכשיפגשהו משה יהיה נתפס, ועיין בילקוט (רמז קפ"ב) דף נ"ו ע"ב.^ו

^א כוונתו לר' אהרן אבו אלרבי, שכתב פירוש על פירש"י עה"ת ונדפס בספר "פירושים לרש"י" (קושטא שנת רפ"ד) יחד עם פירושי הג"ר יעקב קניזל ז"ל; הג"ר שמואל אלמושינו ז"ל; והג"ר משה אלבילדה. והזכירו היפ"ת לעיל בפרשה א' סימן ל"ה (ד"ה ששם המפורש הזכיר) עיי"ש.

^ב כלומר אף שהעבודה זרה אוכל ושותה. (ויתכן שנתחלפו כאן התיבות, וכן צריך לומר: כי בימים הקדמונים היו קצת מן הטפשים עובדי עבודה זרה עם היותם אוכלים ושותים).

^ג יש להעיר דהא הצאן ג"כ מוציאים רעי, ואפילו הכי היו המצריים עובדים אותו, וא"כ למה הוצרך פרעה לומר שאינו יוצא לנקביו ודו"ק.

^ד ומבואר שם שהיו מערכים לו מנחה מכל מיני מאכלים, והיו משליכים אותו אל פיו ויבלענה. (אך לא מיירי שם מנבוכדנצר אלא מדריוש עיי"ש).

^ה זה לשון המדרש שם: אמר להן [שמואל] לא הייתי מביט באיסטרולוגין אלא בשעה שהייתי פנוי מן התורה, אימתי כשהייתי נכנס לבית המים.

^ו זה לשון הילקוט שם: ויאמר ה' אל משה השכם בבקר, זה שאמר הכתוב (תהלים ט' כ"א) שיתה ה' מורה להם, לפי שהן עושין עצמן מריות הודע להם שאתה אדון על כולם, ידעו גוים שהם אנוש, הודיעם שהם בשר ודם, אמר הקב"ה למשה בשביל שעשה עצמו אלוה הודיעו שהוא בשר ודם, אחז בו משה, אמר לו הנח לי שאעשה צרכי, אחר כך אני מדבר עמך, אמר משה יש אלוה שעושה צרכו, לפיכך אמר ליה הקב"ה השכם בבקר עכ"ל. - וכנראה כוונת היפ"ת לומר דבזה יתיישב ג"כ פירש"י, כי מדברי הילקוט משמע דמשה פגשו בשעה שעשה צרכיו ממש, וא"כ לא היה יכול להשמט ולומר כי אינו יוצא אלא לטייל. ובאמת גם מלשון מדרשינו מוכח כן, דהרי קאמר "בשעה שהוא נצרך תפוש אותו", אלא דבלשון הילקוט מפורש כן טפי. [ואגב יש להעיר, דמדברי הילקוט משמע קצת דפרעה לא היה משתבח בעצמו לומר שאינו יוצא לנקביו, אלא דמשה הוא שאמר לו בדרך לעג וכי יש אלוה שעושה צרכו, ומה שהשכים פרעה בבקר לעשות צרכיו, יתכן שכך היה מנהגו בכל יום, ולא שעשה כן כדי להחבא מבני אדם, ולפי"ז מה שאמר "אחז בו משה" אפשר דאין ר"ל שאחז בו בשעה שעשה צרכיו ממש, אלא הכוונה שפגע בו בהליכתו בשעה שהיה מוכן לעשות צרכיו, ופרעה אמר לו הנח לי שאעשה צרכי ואח"כ אני מדבר עמך, ולא היה מהסס לומר כן יען כי מעולם לא השתבח בעצמו שאינו

ומכל מקום אין ממש במה שגמגם המלגלג^{טז} ואמר וכי לא היה לו דרך לנקביו במקום נסתר עד שילך לנהר (עכ"ל), כי היה ירא שיודע סודו ולא מצא מקום רק בנהר בטענת טיול:

כדי שיתירא ממנו. שכבר ראה שנהיה לנחש ובלע כל המטות, דאם לא כן מה צורך להראות לו המטה בהתראה, דאדרבה המטה חולשה בכח משה כדלקמן פרשה כ"א (סימן ח'),^{עז} ולא סבירא ליה כדאמר לעיל (סימן ו') דטעמא משום ושבט לגו (חסר לב) [כסילים]:^{עט}

כדי שיתירא ממנו. ויודה לשלחם, דאע"ג דה' חפץ בהקשות לבו, היינו אחר שהתרה בו חמשה פעמים ונתחזק מעצמו כדלקמן פרשה י"ג (סימן ג'):

ח ואמרת אליו ה' אלהי העברים וגו' כה אמר ה' בזאת תדע, הדא הוא דכתיב (איוב ל"ו כ"ב) הן אל ישגיב בכחו מי כמוהו מורה, בנוהג שבעולם בשר ודם שהוא מבקש להביא רעה על שונאו, פתאום מביא עליו עד שלא ירגיש בו, והקב"ה הוא מתרה לפרעה על כל מכה ומכה כדי שישוב בו, הדא הוא דכתיב בזאת תדע כי אני ה', הנה אנכי נוגף את כל גבולך בצפרדעים (להלן פסוק כ"ז), שלח העז (להלן ט' י"ט). על המים אשר ביאור ונהפכו לדם, למה לקו המים תחלה בדם, מפני שפרעה והמצריים עובדים ליאור, אמר הקב"ה אכה אלוהו תחלה ואח"כ עמו, משל להדיט אומר מחי אלהיאי ויבעתון כומריא, וכן הוא אומר (ישעיה כ"ד כ"א) יפקוד ה' על צבא המרום במרום, ואח"כ (שם) על מלכי האדמה באדמה:

ח. מתרה לפרעה על כל מכה ומכה. והכי פירושו, דישיגיב בכחו להנקם מאויביו, ועם כל זה מי כמוהו מורה:^פ

על כל מכה ומכה. אעפ"י שבכנים ובשחין ובחושך לא היתה התראה, כבר פירש הרמב"ן (להלן ח') ט"ו) שלא היתה התראה אלא באותן שהיה בהם מיתה לאדם, ובדבר ראוי ג"כ לחול מיתה על האדם כאומרו (להלן ט' ט"ז) ואולם בעבור זאת העמדתיך (עכ"ד), וכן נאמר דמכה ומכה דקאמר הכא היינו מכה של מיתה, ולכן השמיט כאן הנה יד ה' הויה במקנך, ונקט שלח העז שאחריה לרמוז שההתראה מפני מיתה האדם היתה שישנה בפועל בג' אלו. שוב ראיתי ממה שאמר לקמן בפרקין סימן י"ב כי בכל המכות היתה התראה, וצריך טעם במה שאמר כאן ג' אלה לבד:

כדי שישוב בו. שאעפ"י שהכוונה האלהית שידע שהמכה מאת ה' לשלוח את ישראל, לא היה צריך להודיעו מתחילה, כי בבוא המכה עליו ידע כי מאתו יתברך נהיה הדבר אחרי שהודיעהו פעם אחת, שהרי בכנים ובשחין ובחושך שאעפ"י שלא התרהו בהן ידע כי מה' הן:

יוצא לנקביו, ולא היה בוש מזה כלל, אך משה הוא שהיתל בו באומרו וכי יש אלוה שעושה צרכו. - כך היה נראה לומר לפום ריהטא, אך כיון דמפורש במדרשינו דפרעה היה משתבח עצמו בזה, וכן הוא בתנחומא כאן (סימן י"ד), לא מיסתבר לומר דהילקוט חולק על זה, דאפושי פלוגתא לא מפשינן].

^{טז} עיין לעיל הערה..

^{עז} זה לשון המדרש שם: כך אמרו המצריים לא היה יכול משה לעשות כלום אלא במטה, בו הכה היאור, בו הביא כל המכות, כיון שבאו ישראל לתוך הים והמצריים עומדים מאחריהם, אמר הקב"ה למשה השלך את מטך, שלא יאמרו אילולי המטה לא היה יכול לקרוע את הים.

^{עט} דהיינו לרמוז לו שמפני סכלותו יתיסר במטה כדרך הכסילים, (עיי"ש ביפ"ת ד"ה כועס הוא מה הכבד וכו').

^פ לא ברירא לן כוונתו בזה, דלפום ריהטא משמע דר"ל ד"ישגיב בכחו" פירושו שהקב"ה מתרה ברשעים ומודיעם מתחילה כחו הנשגב במה שינקם בהם, ועם כל זה מי כמוהו מורה, כלומר מי כמוהו שיכול לעשות כן, דהרי בשר ודם כשהוא מבקש להביא רעה על שונאו פתאום בא עליו עד שלא ירגיש בו, והיינו כדי שלא ימלט ממנו, אבל גבי הקב"ה לא שייך זה, והיינו דקאמר ומי כמוהו מורה, כלומר מי כמוהו שיוכל להורות ולהודיע מה שרוצה לעשות בכחו, (וכן פי' בתולדות נח, ובפי' המהר"ן, וכן באמרי יושר עיי"ש). אבל לכאורה מלשון המדרש לא משמע כן, דהרי סיים "כדי שישוב בו", ומשמע דמפרש מי כמוהו מורה שמורה דרך לרשעים לעשות תשובה, וכן מפורש בתנחומא כאן (סימן י"ד) דאייתי נמי להך דרשא, ומסיים זה שאמר הכתוב הן אל ישגיב בכחו מי כמוהו מורה, שהוא מורה לרשעים דרך לעשות תשובה עכ"ל, וכן איתא לקמן ריש פרשה י"ב (סימן א') עיי"ש. - אך יתכן שגם היפ"ת נתכוון לזה, אלא דלשון "ועם כל זה" מי כמוהו מורה אינו מדויק, דמאי "עם כל זה" דקאמר, אדרבה מטעם זה הוא מתרה ברשעים כדי להורות להם לעשות תשובה. ואולי יש לומר משום דאומרו "ישגיב בכחו" משמע דרצונו ית' להראות כחו וגבורתו להנקם מאויביו, והיינו שרצונו ית' להנקם מהם בפועל, אך עם כל זה מי כמוהו מורה, דאפילו הכי מורה להם דרך לעשות תשובה ודו"ק.

שלח העז. והוא הדין הנני מביא מחר ארבה (להלן י' ד'), כחצות הלילה אני יוצא בתוך מצרים (להלן י"א ד'), אלא שלא האריך להזכיר רק ג'. אך קשה אמאי לא נקט הנני משליח בך את הערוב דכתיב מקמיה (להלן ח' י"ז), ובשלמא מאי דלא נקט דבר יש לומר כדכתיבנא (לעיל ד"ה על כל מכה ומכה), ויש לומר כיון דלא רצה להזכיר רק ג' ניחא ליה למנקט בגווייהו שלח העז שהיתה עצה לינצל אפילו בבוא המכה. אך קשה מאי "כדי שישבו" דקאמר, והלא אין זה כדי שישבו אלא אפילו שיעמוד במרדו ותבא המכה, ועוד שממכת השחין ואילך ה' היה מחזק את לבו, והיאך היו ההתראות כדי שישבו, והלא מעתה אין בידו לשוב כדלקמן סוף פרשה י"א (סימן ז'), וצריך עיון. ועיין לקמן ריש פרשה י"ב (סימן א'), ועיין בתנחומא (סימן י"ד):^{פא}

למה לקו המים תחילה. לפי שהמכות היו בארבעה היסודות כדפירש הראב"ע (להלן ח' י"ב),^{פב} ולכן היה ראוי להתחיל במכת העפר מלמטה למעלה, או באש מלמעלה למטה:^{פג}

עובדים ליאור. פירש רש"י בחומש (ד"ה ונהפכו לדם) לפי שאין גשמים יורדים במצרים ונילוס עולה ומשקה את הארץ, ומצרים עובדים לנילוס, לפיכך הלכה את יראתם תחילה ואח"כ הלכה אותם (עכ"ל):

עובדים ליאור. ואין זה סותר למה שאמרו שפרעה עשה עצמו אלוה, כדפירשתי לעיל פרשה ח' (סימן ג' ד"ה עשה עצמו אלוה וכו'):^{פד}

^{פא} זה לשון התנחומא: בנוהג שבעולם בשר ודם שהוא מבקש להביא רעה על שונאו פתאום מביא עליו שלא ירגיש בו, והקב"ה היה מתרה בו בפרעה הרשע על כל מכה ומכה שנאמר הנה יד ה' הויה, הנני ממטיר, הנה אנכי נוגף, הנני מביא מחר, וכן כולם, זש"ה הן אל ישגיב בכחו מי כמהו מורה, שהוא מורה לרשעים דרך לעשות תשובה, אמר לו לפרעה ועתה שלח העז את מקנך, למה הנה אנכי ממטיר, אח"כ הנני מביא מחר ארבה בגבולך, הכל בהתראה.

^{פב} זה לשון הראב"ע שם: דע כי על יד אהרן היו השלש המכות הראשונות, והאותות היו בשפלים (פי' ביסודות התחתונים שהם עפר ומים) כמו שפירשתי למעלה, כי השתים היו במים והשלישית בעפר הארץ, והמכות שהיו על יד משה במטה היו בעליונים, כמו שמעלתו עליונה ממעלת אהרן, כמו מכת הברד והארבה שהרוח הביאם, והחשך שהיה באויר, גם מכת השחין היתה על ידו, רק שלש בלא מטה והם ערוב ודבר ומכת בכורים, ואחת בלא מטה על ידי משה, ומעט שיתוף לאהרן והיא מכת השחין עכ"ל. - ובפירוש הטור הארוך עה"ת (שם) הביא כעין זה בשם רבי סעדיה גאון ז"ל וזה לשונו, המכות היו מארבע יסודות, שלשה משורש העפר, והן שחין שבא מפיח הכבשן, וכנים וערוב, ושלשה משורש המים, והם דם צפרדע וברד, ושלשה מהאוויר, והם דבר כמו שכתוב (תהלים צ"א ו') מדבר באופל יהלוך, וארבה שהרוח נשאו שנאמר (להלן י' י"ג) הבקר היה ורוח הקדים נשא את הארבה, וחשך כי האויר חשך, ואחת משורש האש, והיא מכת בכורות ובה שלחם, כי פרידת הנשמה מהגוף מחוס תולדות האש שמבריה הנשמה עכ"ל. - ובספר כד הקמח (ערך פסח) חשבם באופן אחר קצת, וזה לשונו: דם צפרדע היו מכות ביסוד המים, כנים ערוב היו מכות ביסוד העפר, דבר שחין ברד ארבה היו מכות ביסוד האש, חשך מכת בכורות היו מכות ביסוד הרוח, שנאבד כל אשר נשמת רוח חיים באפיו מן הבכורות עכ"ל. ועיין עוד בספר סדר היום (בתחילת סדר סיפור יציאת מצרים).

^{פג} כי ד' היסודות מלמעלה למטה הם: אש רוח מים ועפר, וכמו שכתב הרמב"ן בריש פ' בראשית (א' א') וזה לשונו: וכבר נודע כי היסודות הארבעה מקשה אחת, והעמוד שלה הוא עגול הארץ, והמים מקיפין על הארץ, והאוויר מקיף על המים, והאש מקיף על האוויר עכ"ל, ועיין ביפ"ת על בראשית רבה פרשה א' (סימן י"ב) גבי הא דאמר פילוסוף אחד לרבן גמליאל צייר גדול הוא אלהיכם אלא שמצא סממנים טובים שסייעו אותו, תהו ובהו וחשך ורוח ומים ותהומות וכו', וכתב שם ביפ"ת (ד"ה וחשך ורוח וכו') שזכר הד' יסודות שהן ד' צורות ההיול, אש ורוח ומים ועפר, ועל דרך שכתב הרמב"ן ז"ל בפירוש הכתוב, ולכן לקחם בסדר זה ולא בסדר הנזכרים בכתוב, שכן טבע מציאותם שהאש מקיף על האוויר, והאוויר על המים, והמים על הארץ, כל אחד כפי קלות מצבו עכ"ל. - וכן כתב רבינו בחיי פ' שמיני (ויקרא י"א ב') כי סידור היסודות ממעלה למטה הוא סימן ארמ"ע, אש רוח מים עפר, וכן סידרם שלמה המלך ע"ה בספר משלי (ל' ד') בפסוק מי עלה שמים וירד, מי אסף רוח בחפניו, מי צרר מים בשמלה, מי הקים כל אפסי ארץ עכ"ל.

^{פד} זה לשונו שם (בקיצור קצת): שכמו שטעו הקדמונים לעבוד עבודה זרה בתתם עול מלכות לצבא השמים אשר חשובם שולטים בעולם השפל, וזה הטעות התחיל מדור אנוש, והיו עושים צלמים והיכלות לעומתם להשפיע עליהם, כן היו טועים באיש המוצלח אשר נולד במזל טוב לתת בו ענין אלוהות בחשבם כי זה האיש מרוצה אל המזל והכוכב ההוא, והמשתחוה לו יפיק רצון מאותו המזל, ולכן אומות העולם שחשבו שכל העולם השפל ביד המערכה, בראותם איש מוצלח בחכמה או מעלה ועושר הנמשך מהמזל, היו נוהגים בו כבוד אלוהות מהטעם הנזכר, כלומר שאין מונע גדולתו אחר שמזלו בעזרו ואין מוחה ביד המזל, וזה היה טעות פרעה, שלהיותו מוצלח על ידי יאורו עשאו עבודה זרה בחשבו שהכוכב המשפיע עליו הוא המושל ולא איתי די ימחא בידיה, וא"כ הוא אשר ניתנה לו הרשות והשולטנות למלוך במקום ההוא, הוא מושפע מהמזל ונעשה אלוה, עכ"ל. [ואגב יש לתמוה קצת על בעל עץ יוסף כאן (ד"ה עובדים ליאור) שכתב דמדרש דידן סותר למה שאמרו שפרעה עשה עצמו אלוה וכו', וסיים שכן כתב היפ"ת בבראשית רבה פרשה ס"ט דפליגי עכ"ד, וכפי הנראה דבריו לקוחים מספר תולדות נח כאן (ד"ה שפרעה והמצרים עובדים ליאור) שעמד ג"כ בזה, וכתב דבעל יפ"ת בבראשית רבה פרשה ס"ט כתב דפליגי עיי"ש, ואמנם ביפ"ת שם לא החליט כן, אלא זה לשונו שם אהא דקאמר רבי יוחנן (שם סימן ב') הרשעים מתקיימין על אלהיהם דכתיב (בראשית מ"א א') ופרעה חולם והנה עומד על היאור,

אכה אלוהו תחילה. ומה שאמר במכת בכורות (להלן י"ב י"ב) ובכל אלהי מצרים אעשה שפטים, יש לומר דהיינו אלהי קצת, אבל אלהיהם הכולל לכל מצרים היה היאור. ודע שהקשו קצת (..) שהיה לו להקדים מכת הדבר לצפרדעים כדי שילקה יראתם,^פ ויש לומר דכיון דכל הבהמות לוקים לא מיחזי שהוא ללקות יראתם:^פ

וכן הוא אומר יפקוד ה' על צבא המרום. דאם לא כן צבא המרום מה חטא, אלא מפני שהוא עבודתם, על דרך (דברים ד' י"ט) ופן תשא עיניך^פ וגו', וכשם שנפרעין מן העובדים כך נפרעין מן הנעבדים (בראשית רבה פרשה צ"ו סימן ו' [ה']). ונראה דלא ס"ל הכא דטעמא משום דאין ה' מפיל אומה עד שמפיל שריה תחילה, כדאיתא בסוף חזית (שהש"ר פרשה ח') ולקמן פרשה כ"א (סימן ה'), כי שם הטעם להסיר שפע המזל המשפיע עליהם כדאכתוב התם (ד"ה עד שהוא מפיל שרן) בעזרת האל. והא דלא מייתי הכא כי רותה בשמים חרבי וכו' (ישעיה ל"ד ה') וקראי אחריתי דמייתי התם (בסוף חזית), משום דהאי קרא בריר טפי :

ט והדגה אשר ביאור תמות, ויאמר ה' אל משה אמור אל אהרן, אמר רבי תנחום למה לא לקו המים על ידי משה, אמר לו הקב"ה המים ששמרוך כשהושלכת ליאור אינו דין שילקו על ידך, חייך לא ילקו אלא על ידי אהרן. ונטה ידך על מימי מצרים, הכל מה שביאור ובאגמים ובנהרות ועל כל מקוה מימיהם ויהיו דם, מה שבקיתון, והיה דם בכל ארץ מצרים וגו', אפילו מה שמצרי רוקק דם היה. מפני מה הביא הקב"ה עליהן דם, מדה כנגד מדה, שכך אמר לאברהם (בראשית ט"ו י"ד) וגם את הגוי אשר יעבודו דן אנכי וגו', לפי שלא היו מניחין בנות ישראל לטבול מטומאתן כדי שלא יהו פריץ ורביץ, לפיכך לקו המים בדם. ויעשו כן משה ואהרן כאשר צוה ה' [וגו'] והדגה אשר ביאור מתה, אמר רבי אבין הלוי ברבי ממכת דם העשירו ישראל, כיצד המצרי וישראל בבית אחד והגיגית מלאה מים, ומצרי הלך למלאות הקיתון מתוכה מוציאה מליאה דם, וישראל שותה מים מתוך הגיגית, והמצרי אומר לו תן לי בידך מעט מים, ונותן לו ונעשו דם, ואומר לו נשתה אני ואתה מן קערה אחת, וישראל שותה מים והמצרי דם, וכשהיה לוקח מישראל בדמים היה שותה מים, מכאן העשירו ישראל :

ט. למה לא לקו המים על ידי משה. כמכת ברד והארבה והחושך שהיו על ידו ולא על ידי אהרן :

המים ששמרוך. שלא שטפוהו בשטף מי הנהר העצומים והרבים,^פ שאעפ"י שהושם בסוף על שפת היאור,^פ לולי השגחת ה' במים היה נשטף:^ז

וכתב שם ביפ"ת (ד"ה והנה עומד על היאור) שהיה אלוהו כמה שאמר (יחזקאל כ"ט ג') לי יאורי ואני עשיתיני, והא פליגי אדאמר לקמן בספר ב' פרשה ח' שעשה עצמו אלהי, ומיהו לפי מה שפירשתי בדרושי בפ' שופטים שכוונת העושים עצמם אלוהות הוא בטחם במזל כי רב חילו, נחא דהיינו הא עכ"ל, וזה כדבריו הנ"ל שכתב בפרשה ח' (ושם ציין ג"כ לדבריו שבספר יפה עינים עיי"ש), וכפי הנראה דכאן בפירושו לשמות רבה (אשר כפי הנראה כתבו אחר פירושו לבראשית רבה) נטה יותר לומר דלא פליגי, אלא דבעל תולדות נח לא ראה כלל פירוש היפ"ת על שמות רבה (כי לסיבה זו כתב פירושו לשמו"ר וקראו "חלק שני לחיבור יפה תואר" כמבואר בשער הספר ובהקדמתו), אבל על בעל עץ יוסף יש לתמוה קצת, כי הוא ראה פירוש היפ"ת על שמו"ר, ועפ"י רוב העתיק את דבריו, ובכן יפלא למה העדיף לומר דב' המדרשות פליגי, ולא עוד אלא שהסתמך על דברי היפ"ת בבראשית רבה שכתב כן בתחילת דבריו, ולא ראה ולא הרגיש דכאן בשמות רבה נטה היפ"ת טפי לומר דלא פליגי, וכמו שסיים ג"כ בבראשית רבה שם. - והנה בתולדות נח כאן סיים וזה לשונו: ולי נראה דלא פליגי, אלא דאתי כמאן דאמר (לעיל פרשה א' סימן ח') ויקם מלך חדש על מצרים (לעיל א' ח'), חדש ממש, ופרעה הראשון היה עובד ליאור, ופרעה האחרון היה עושה עצמו אלוה, והאי דקאמר כאן שפרעה והמצרים עובדים ליאור, היינו פרעה הראשון עכ"ל, והנה זה דוחק קצת, דמהיכי תיתי ינקוט המדרש כאן פרעה הראשון דלא איירינן ביה השתא כלל, ועוד דהא המדרש מסיים אמר הקב"ה אכה "אלוהו" תחלה ואח"כ עמו, וזה ודאי משמע דקאי על פרעה דהשתא, ובפרט לפי גירסת התנחומא כאן (סימן י"ג) שאמר הקב"ה תכה אלוהו תחלה "לפניו" ואח"כ עצמו וכו'.

^פ שהיו עובדים לצאן.

^פ יש להעיר קצת, דהא גופא קשיא מדוע לקו כל הבהמות, והלא ביד הקב"ה לשלוח דבר רק על הצאן שהוא יראתם של מצרים ודו"ק.

^פ השמימה וראית את השמש ואת הירח וגו' כל צבא השמים ונדחת והשתחוית להם וגו'.

^פ הא דהוזקק היפ"ת לפרש כן, ולא פי' כפשוטו דעצם הצלתו של משה היתה במים, היינו משום דלשון המדרש המים "ששמרוך" כשהושלכת ליאור משמע דגוף המים שמרוהו בשעה שהושלך ליאור, ולכך פי' שלא שטפוהו בשטף מי

אינו דין שילקו על ידך. וכן בצפרדעים כדלקמן (פרשה י' סימן ה'), וכן הכנים לפי שהעפר הגין ג"כ על משה כדלקמן (שם סימן ז') :

מה שבקיתון. שפירוש "מקוה" המקובץ בקיתון, לא מקוה ממש, שכבר נאמר על נהרותם ועל יאוריהם וכו' :

אפילו מה שמצרי רוקק. והיינו "ובעצים ובאבנים", שעל ידי שרקייתם היה דם נמצא בעצים ובאבנים שהיו רוקקים עליהם, ולכן לא האריך לפרש כאן ובעצים ובאבנים כדפירש לקמן (סימן י"א). ואיכא למידק כיון דכל המים נהפכו לדם אפילו בקיתון, היכן מצאו החרטומים מים להפך לדם בלהטיהם, ויש לומר ממה שחפרו סביבות היאור,^צ או מים שהביאו מארץ אחרת, כי לא היתה המכה אלא במימי מצרים. ועיין בהראב"ע (להלן פסוק כ"ב) בזה :^{צב}

הנהר וכו', [וכן משמע מלשון המדרש להלן פרשה כ' (סימן א') דאמרינן שם למה לא הכה אותו משה, אמר נשלכת לתוכו ולא הזיקני עיי"ש, ומדקאמר "ולא הזיקני" משמע שהיה ראוי להיות ניזוק אילולי ששמרוהו המים]. אך על המדרש גופיה יש להקשות מדוע הוצרך לומר כן, ולמה לא פי' כפשוטו דעצם הצלתו היתה במים, והיינו דאילולי שהושלך במים היו המצריים חוטפים אותו מביתו, וכדכתיב (לעיל ב' ג') ולא יכלה עוד הצפינו וגו', ומבואר במדרש לעיל (פרשה א' סימן כ"ג) לפי שהמצריים היו הולכין בכל בית ובית שהיו חושבין בו שנוולד שם תינוק, ומוליכין לשם תינוק מצרי קטן והיו מבכין אותו וכו', ונמצא דעצם השלכתו ליאור גרם להצלתו. אך יש לומר דמשום הא לחוד אין לייחס הצלתו להמים, כי אילולי שירדה בת פרעה לרחוץ על היאור היה נשטף במים ולא היה ניצול כלל, ולכך הוצרך המדרש לומר דהמים עצמן גרמו ג"כ להצלתו במה ששמרוהו שלא יהיה נשטף במי הנהר.

ומיהו אכתי יש להקשות דמאי שנא המים מן העפר דאמרינן לקמן גבי מכת כנים (פרשה י' סימן ז') שאמר לו הקב"ה למשה עפר שהגין עליך כשהרגת את המצרי אינו דין שילקה על ידך, והרי התם לא עשה העפר פעולה מיוחדת להגין על משה, אלא דמשה השתמש בו כדי להטמין את המצרי, ומה גם דלמעשה לא הועיל בזה כלום, דבלאו הכי נודע הדבר לפרעה, ואעפ"כ אינו בדין שילקה העפר על ידי משה יען שהגין עליו לפי שעה כשהטמין את המצרי, וא"כ הכי נמי גבי המים בדין הוא שלא ילקה על ידי משה אף בזולת שעשו המים פעולה מיוחדת לשמרו, אלא סגי בזה עצמו שהושלך משה אל המים אשר זה היה מבוא וסיבה להצלתו. אך יש לומר דכיון שדרכו של מים לשטוף כל דבר, א"כ אי לאו ששמרו על משה במיוחד ולא שטפוהו לא היה נחשב לכלום, משא"כ גבי העפר סגי במה שהטמין בו משה את המצרי ודו"ק. - שוב ראיתי בספר תולדות נח להלן פרשה י' (ד"ה שהגין עליך) שכתב וזה לשונו, ואם תאמר מה היא מהגנה שהגינה על משה בהטמנתו המצרי בעפר הארץ בחול, כי כן הוא טבע הארץ שאם אדם טומן בה איזה דבר הוא מכוסה ואינו נגלה מעצמו, דבשלמא במאמר דלעיל פרשה ט' אמר לו הקב"ה המים ששמרוך כשהושלכת אל היאור אינו בדין שילקה על ידך, אתי שפיר, לפי שדרך המים להציף ולשחת ולשטוף, ואף על פי כן שמרוך שלא הציפו אותך ושינתה מדרך טבעה בשבילך לשמור אותך, אבל העפר לא שינתה מדרך טבעה, כי כן הטבע דכל מה שמטמין בתוכה הוא נשאר בתוכה ומונח עד שיבא אליה, אי נמי דאיתא בפרקי רבי אליעזר (פרק מ"ב) שכל הילדים שהיו המצריים משליכים אל היאור היה היאור פולט אותם אל המדבר, וכשהושלך משה אל היאור לא היה היאור פולטו כדי שלא יצטער כדרך שהיו מצטערים שאר הילדים, וזו היא השמירה המעולה ששמרוהו המים, אבל הכא קשיא. ואפשר לומר דאחר (שהשליטו) [שהשליטו] עליו דתן ואבירם אל פרעה בהריגת המצרי והטמינו בחול, (ו)היה פרעה שולח (לתפוש) [לחפש] אותו המצרי באותו מקום שהטמינו כדי לראות האמת אתו אם לא, ולא מצאו אותו באותו מקום לפי שנעשה לו נס, עכ"ל.

^ט כדכתיב (לעיל ב' ג') ותקח לו תיבת גומא וגו' ותשם בה את הילד ותשם בסוף על שפת היאור. - ועיין לעיל פרשה א' (סימן כ"ד) למה של גומא וכו', ר' שמואל בר נחמן אמר דבר רך שהוא יכול לעמוד לפני רך ולפני קשה, והביא שם היפ"ת (ד"ה דבר רך) מה שפירש"י בסוטה (דף יב). דבזה הוא משתמר יפה מן הכל, לפי שהדבר הקשה כשהמים מוליכין אותו בחזקה הוא נתקל והוא נישוף ונשבר, אבל דבר קל נתקל ונזדקר באבן לאחוריו, והוסיף היפ"ת פירוש לפירושו, שכשהמים מוליכין אותו בחזקה ופוגע בדבר אחר, כשהוא רך נזדקר לאחוריו ואינו נשבר, והיינו דקאמר שעומד בפני דבר רך ובפני קשה עכ"ל. - הרי מבואר מזה דיוכבד היתה חוששת דשטף המים יוליכו את התיבה משפת היאור, ולכך עשתה את התיבה מדבר רך כדי שלא ישבר כשהוא נתקל באבן, והא דקאמר כאן שהמים שמרוהו היינו שלא שטפוהו כלל בתוך מי הנהר כמו שכתב היפ"ת, והא דאמרינן לעיל בפרשה א' (סימן כ"ו) וכן במס' סוטה (דף יב:) דאשתרבוני אישתרבוני ידה, אין הכוונה שלקחה את התיבה מאמצע המים אחר שכבר נשטף ונתרחק משפת היאור, כי באמת לא שטפוהו המים כלל, אלא הכוונה דבת פרעה כשירדה לרחוץ אל היאור לא היתה עומדת סמוכה אל התיבה אלא רחוק ממנו, ולכך הוצרכה להשליך את ידה כדי לקחתו, והא דכתיב (שם פסוק ה') ותרא את התיבה "בתוך" הסוף, פי' שהיה בתוך המים אשר בסוף אצל שפת היאור, ולא בתוך היאור ממש דהיינו באמצעו. (ומיהו לא משמע כן מלשון הרמב"ן שם שכתב דבת פרעה ירדה לרחוץ במעלה הראשונה אשר ביאור, ולא נכנסה אל שבולת הנהר, וראתה התיבה בתוך הסוף רחוק ממנה ותשלח את אמתה ותקחה ודו"ק), ועיין במלבי"ם שם שפי' שהיה בתוך הסוף טמון ומכוסה על ידי הסוף עכ"ל, והיינו כדאיתא לעיל פרשה א' (סימן כ"ד) וכן במס' סוטה (שם) ותשם בסוף, ר' שמואל בר נחמן אמר אגם, ופירש"י אגם של עצי ערבה וקנים דקין עכ"ל.

^צ יש להעיר קצת, דא"כ לא המים שמרוהו, אלא השגחת ה' הוא ששמרו, דהא לולי השגחת ה' היה נשטף מן המים, אך מכל מקום כיון דלמעשה לא שטפוהו המים אינו דין שילקו על ידו.

^{צא} צריך עיון, דהא זהו רק לדעת רבי יהודה דס"ל לקמן (סימן י"א) דרק המים אשר ביאור לקה, ולא מה שתחת לארץ, אבל רבי נחמיה שם ס"ל דגם המים שתחת לארץ נהפכו לדם, ועיי"ש ביפ"ת (ד"ה שביאור לקה) שכתב דמדרשינו כאן

דן אנכי. ודין משמע מדה כנגד מדה, דאם לא כן "אנקס מהם" מיבעי ליה :

לטבול מטומאתן. אעפ"י שעדיין לא נצטוו בזה, כי אין נדה מהעריות שבן נח מצווה בהן, איפשר שכמו שהאבות קיימו התורה בזה,^{צג} מנהג אבותיהם בידיהם:^{צד}

לפיכך לקו המים. כלומר השתא אתי שפיר נמי שהדם היה מהמים ולא ממקום אחר, שעל ידי שלא הניחום ליטהר במים מדמיהם לקו המים בדם :

ממכת דם העשירו. אולי דריש לה מדלא קאמר (בפסוק כ"א) ויהי "דם" בכל ארץ מצרים, כדקאמר לעיל (פסוק י"ט) והיה דם,^{צח} דרבי למידרשיה לשון דמים ומעות, ור"ל שהיה הממון הרבה בכל מצרים ניתן לישראל. ומה שחולק הראב"ע (להלן פסוק כ"ד) ואומר כי לפי הכתוב במכות דצ"ך לא הפליא ה' בין מצרים ובין ישראל, שאלה הג' מעט הזיקו (עכ"ד), אין ידים לו, כי הכנים והצפרדעים נזק גדול, כי כתוב בפירוש (תהלים ע"ח מ"ה) צפרדע ותשחיתם, והיות הכנס באדם ובבהמה צער גדול בודאי, ועוד איך יתכן שיהיו המכות להציל את ישראל ולהלקות המצריים, ויהיו גם הם לוקין עמהם, א"כ יאמרו מצרים הרי כולנו שוים, גם ממה שאמר הכתוב ויחפרו מצרים נראה ודאי שישראל לא הוצרכו לזה, כי להם היו המים חוזרין לקדמותם, ומה שלא פירש הכתוב זה הפלא הגדול אינה קושיא, שהוא מובן מעצמו מאחר שכל מימי מצרים היו דם, ובודאי שלא יצטערו ישראל עם המצריים, ובלאו הכי אינה קושיא, כי

דקאמר אף מה שבקיתון נהפך לדם אזלא כרבי נחמיה, דאליבא דרבי יהודה מה שהיה להם בכלים או בבורות שיחין ומעורות נשארו בהויתן עיי"ש, ולפי"ז צריך ביאור דברי היפ"ת כאן, דהא כל הקושיא איך מצאו החרטומים מים להפך לדם הוא משום דאמרין כאן שאף מה שבקיתון נהפך לדם, וזהו לדעת רבי נחמיה, וא"כ אי אפשר לתרץ ממה שחפרו סביבות היאור, דהא אליבא דרבי נחמיה גם זה נהפך לדם, ואילו אליבא דרבי יהודה אין צריכין לתירוצו זה, דהא לדידיה יש לומר בפשיטות שלקחו ממה שהיה להם בכלים או בבורות שיחין ומעורות.

^{צח} זה לשון הראב"ע: ויש לשאול אם על יד אהרן נהפכו כל מימי מצרים לדם, אנה מצאו החרטומים מים והפכו. והתשובה אהרן לא הפך רק המים שהיו על הארץ, לא המים שהיו תחת הארץ, החרטומים חפרו והוציאו מים והראו כי נהפכו לדם. ויש הפרש גדול בין מעשה אהרן למעשיהם, כי אהרן הפך כל היאור שהיה לפניו, וכל מים שהיה בכל גבול מצרים שלא היה רואה אותם, ועוד כי הפך מים שאינם עומדים רק רצים תמיד ומים אחרים באים, ועוד כי עמדה המכה שבעת ימים, והחרטומים לא הראו שהפכו רק מים מעטים עומדים בכלי, וזה היה רגע אחד עד ששב פרעה אל ביתו, עכ"ל.

^{צח} וכדאיתא במס' קידושין (דף פב.) ובמס' יומא (דף כח:) קיים אברהם אבינו כל התורה כולה עד שלא ניתנה, וכן יצחק ויעקב בודאי קיימו אותה. - ובפי' מהרז"ו כאן ציין למה שאמרו בבראשית רבה (פרשה מ"ח סימן י"ד) גבי הסעודה שעשה אאע"ה להמלאכים, דלחם לא הביא לפי שפירסה שרה נדה ונטמאת העיסה עיי"ש, וכן ציין בספר בתי כהונה כאן.

^{צח} מכאן יש להעיר על מה שקבע בעל פרשת דרכים בתחילת ספרו (דרך האתרים דרוש א') דדעת היפ"ת שכבר יצאו ישראל מכלל דין בני נח משעה שנימול אברהם, דעיי"ש שיצא לחקור בחקירתו הלז המפורסמת, ובתחילת דבריו הביא מה שכתב היפ"ת בפ' ויגש (פרשה צ"ג סימן ה') אהא דקאמר שם ר' סימון שאמר יהודה ליוסף בנימוסות שלנו כתוב (להלן כ"ב ב') ואם אין לו ונמכר בגניבתו, וזה יש לו לשלם, והקשה היפ"ת (ד"ה בנימוסות שלנו) שהרי קיי"ל (יבמות דף מז:) דבן נח נהרג על שוה פרוטה ולא ניתן להשבון, ומי הוציאם מדין זה כל שלא ניתנה תורה עדיין, ותירץ שבני ישראל יצאו מדין בני נח אף להקל משנבדל אברהם במילה עכ"ד, וכן כתב היפ"ת בפ' בראשית (פרשה ט"ז סימן ט') סוף ד"ה גילוי עריות מנין ודבק באשתו) וזה לשונו, איכא למידק למאן דיליף כל עריות בבני נח, היכי נסיב יעקב שתי אחיות, ותירץ דאחר שנימול אברהם נבדל הוא וזרעו מדין שאר בני נח, וכשנשא יעקב שתי אחיות וגיירן לית בהו איסור קורבה דהו"ל כגר שנתגייר, דמדין תורה לית ביה איסור קורבה ונושא אפילו אחותו עכ"ד, והדבר פשוט שכל זה הוא אי אמרינן דיצאו מכלל בני נח לגמרי חשיבי רחל ולאה כגר שנתגייר דלית ביה קורבה, אך אם לא יצאו מכלל בני נח להקל איך הותרו לו רחל ולאה כיון דלבני נח חשיבי עריות, עכ"ד הפרשת דרכים, ועיי"ש בהמשך דבריו דנקט שכן הוא שיטת היפ"ת שכבר יצאו מדין בני נח משעה שנימול אברהם עיי"ש, - והנה מדברי היפ"ת כאן משמע דלא ס"ל כן בהחלט, דאילמלי כן לא היה צריך לומר שטבולו מטומאתן מצד מנהג אבותיהם בידיהם, אך האמת יורה דרכו דהיפ"ת לא כתב כן אלא לדעת המדרשים ההם, אבל אין הדבר מוסכם לכולי עלמא, וכן מבואר ביפ"ת לעיל בפרשה א' (סימן ל"ב ד"ה כמו שנאמר ומכה אדם יומת) שכתב דמדרש דהתם פליג אהא דאמר רבי חנינא במס' סנהדרין (דף נח:) עכו"ם שהכה את ישראל חייב מיתה, וס"ל דהיינו בתר מתן תורה שנבדלו ישראל לשבח, אבל מתחילה כולו בני נח חשיבי וליכא מיתה אלא לשופך דם האדם עיי"ש, (והפרשת דרכים עצמו הביא דברי היפ"ת הללו בהמשך דבריו עיי"ש), ובסוף אותו דיבור ציין היפ"ת למה שכתב הרמב"ן בפ' אמור (ויקרא כ"ד י') שמעת שנימול אברהם נחשבו ישראל עם לבדד עיי"ש, ועכ"פ אין זו שיטת היפ"ת, אלא שכתב כן כדי ליישב דעת המדרשים ההם, - ובכן מובן למה לא כתב כן היפ"ת כאן במדרשינו, והיינו משום דמכאן אין להוכיח דס"ל לבעל המדרש שכבר היה להם דין ישראל, דיש לומר שקיימו זאת מצד מנהג אבותיהם בידיהם, משא"כ באידך מדרשים אי אפשר לומר כן.

^{צח} ומדכתיב כאן ויהי "הדם" בה' יתירה, קדריש ליה נמי לשון דמים ומעות.

בכמה פלאים לא יחוש הכתוב לפרשו כמו שכתב הרמב"ן (בראשית י"א כ"ח, ושם מ"ו ט"ו) גבי אור כשדים¹⁸ ויוכבד לשבר מלתעות ראב"ע¹⁹:

י ויעשו כן חרטומי מצרים, מלמד שהיו סבורין שהיו מעשה כשפים. בלטיהם, אמר רבי איבו בר נגרי אמר רבי חייא בר אבא בלטיהם אלו מעשה שדים, בלטיהם אלו מעשה כשפים, וכן הוא אומר (בראשית ג' כ"ד) את להט החרב המתהפכת לשמור את דרך עץ החיים, לפי שמעשה כשפים על ידי מלאכי חבלה נעשים. ויפן פרעה, לא חשש ולא הרגיש במכת האלהים:

י. מלמד שהיו סבורים וכו'. לעיל במעשה התנין לא הוצרכו לומר כן,²⁰ דהא פשיטא שהיו סבורים כן, אבל אחר שבלע מטה אהרן את מטותם סלקא דעתך אמינא שהכירו שמעשי משה מאת האלהים, ומה שעשו החרטומים מעשה בדם אינו אלא להראות כחם קצת בזה, לכן אמר כי לא כך, אלא לפי שהיו סבורים עדיין שהם מעשה כשפים, ומתחלף כח משה והחרטומים בפחות ויתר. והוזקקו לזה מדכתיב ויחזק לב פרעה, ולא קאמר ויחזק ה' את לב פרעה, משמע שמעצמו היה מתקשה, ואין זה אלא לחשבו שאין זה מה²¹, ועוד כי בכנים הוא שאמר (להלן ח' ט"ו) אצבע אלהים היא:

¹⁸ שנעשה נס לאאע"ה שהשליכו אותו לכבשן האש ולא נשרף. - וזה לשון הרמב"ן על הפסוק (בראשית י"א כ"ח) וימת הרן על פני תרח אביו: כתב רש"י כדרך דברי רבותינו (בראשית רבה פרשה ל"ח סימן י"ט [י"ג]) תרח קבל על אברם בנו לפני נמרוד על שבירת צלמיו והשליכוהו לכבשן, והרן ישב ואמר אם אברם נוצח אני שלו, ואם נמרוד נוצח אני שלו, וכשיצא אברם אמרו לו משל מי אתה, אמר להם משל אברם אני, השליכוהו לכבשן ונשרף וכו', והענין שקבלו רבותינו בזה הוא האמת וכו', ואל יפתה אותך רבי אברהם [הראב"ע] בקושיותיו שאומר שלא סיפר הכתוב זה הפלא, כי עוד אתן לך טעם וראיה בזה ובכיוצא בו עכ"ל, וכוונתו למה שכתב להלן בפ' ויגש גבי הנס שנעשה ביוכבד שהולידה את משה בהיותה בת ק"ל שנה, עיין בהערה הבא.

¹⁹ דהנה הראב"ע בפ' ויגש (בראשית מ"ו כ"ג) הביא דרשת חז"ל (בבא בתרא דף קכג:) דיוכבד השלימה מנין הע' נפש שירדו למצרים, כי נולדה בין החומות בכניסתן למצרים, ותמה על זה הראב"ע דא"כ למה לא הזכיר הכתוב הפלא שנעשה עמה בהולדת משה והיא בת ק"ל שנה, ולמה הזכיר דבר שרה שהיתה בת תשעים עכ"ל, והרמב"ן (שם פסוק ט"ו) דחה את דבריו בתוקף וזה לשונו, והנה פן יהיה חכם בעיניו בסתירת דברי רבותינו, אני צריך לענות אליו, ואומר כי על כל פנים יהיה בדבר יוכבד פלא גדול מן הנסים הנסתרים שהם יסוד התורה, כי היא בת לוי עצמו, לא מתיחסת אליו, כמו שכתוב (במדבר כ"ו נ"ט) אשר ילדה אותה ללוי במצרים, ועוד כתוב (לעיל ו' כ') את יוכבד דודתו, והנה אם נאמר כי הוליד אותה בבחורות כאשר הוליד כל בניו, והיתה לידתה אחר רדתו למצרים מעט, הנה היא בלדת משה זקנה מאד כמנין שאמרו רבותינו או קרוב לו, ואם נאמר שנולדה לו אחר שבתו למצרים ימים רבים, והנה נחשוב שהוליד אותה אחר רדתו למצרים חמשים ושבע שנה, והוא יהיה בן מאה שנה, כי בדתו היה בן מ"ג שנים, והנה יהיו בזה שני פלאים, שיהיה הוא זקן כאברהם אשר הזכיר הכתוב (בראשית י"ז י"ז) הלבן מאה שנה יולד, ותהיה היא זקנה בלדת משה בת ע"ג, ואם נאחר עוד לידתה לסוף ימי לוי, הנה יהיה פלא גדול משל אברהם. אבל אומר לך דבר שהוא אמת וברור בתורה, כי הנסים הנעשים על ידי נביא שיתנבא כן מתחילה, או מלאך נגלה במלאכות השם, יזכירם הכתוב, והנעשים מאלהין לעזור צדיק או להכריז רשע, לא יזכירו בתורה או בנביאים, וזהו זהב רותח יוצק בפי החכם הזה ממה שהשיב על רבותינו בענין פינחס (במדבר כ"ה י"ב) וזולתו במקומות הרבה, ולמה יזכירם הכתוב, כל יסודות התורה בנסים נסתרים הם, ועם התורה אין בכל ענינו רק נסים לא טבע ומנהג, שהרי יעודי התורה כולם אותות ומופתים, כי לא יכרת וימות בטבע הבא על אחת מן העריות או האוכל חלב, ולא יהיו השמים כברזל בטבעם מפני זרענו בשנה השביעית, וכן כל יעודי התורה בטובות ההן וכל הצלחת הצדיקים בצדקתם, וכל תפלות דוד מלכנו וכל תפלותינו נסים ונפלאות, אלא שאין בהם שינוי מפורסם בטבעו של עולם כאשר הזכרתי זה כבר (בראשית י"ז א') עכ"ל.

²⁰ לפום ריהטא צריך עיון בדבריו, דהא להדיא אמרו כן לעיל סימן ה' שהיה סבור שמעשה כשפים הן מה שעשו משה ואהרן, וקרא לכל בני ביתו לעשות כמותם. - אך כוונת היפ"ת בזה, דלעיל בסימן ד' דמייירי שם המדרש בגוף הכתוב ויקרא גם פרעה לחכמים ולמכשפים וגו', לא אמרו "מלמד" שהיה סבור שהם מעשה כשפים, אלא אמרו דבאותה שעה התחיל פרעה משחק עליהם וכו' אין אתם יודעין שכל הכשפים ברשותי הן וכו', וכתב שם היפ"ת (ד"ה אין אתם יודעים וכו') דכסבור שמעשי כשפים היו מעשי משה עיי"ש, אבל חז"ל לא הוצרכו לומר "מלמד שהיה סבור שהם מעשה כשפים", והיינו משום דפשיטא שהיו סבורים כן וכדמסיק היפ"ת כאן, והא דאמרו כן לעיל בסימן ה' אינו אלא בנוגע לדרש הכתוב כל רוחו יוציא כסיל וגו' דדריש לה אפרעה שהיה מלעיג על הקב"ה שהיה סבור שמעשה כשפים הן מה שעשו משה ואהרן וכו', אבל בגוף הכתוב גבי מעשה התנין לא הוצרכו לפרש שהיה סבור שהם מעשה כשפים, והבן.

²¹ צריך עיון, דא"כ מאי קאמר המדרש "ויעשו כן חרטומי מצרים, מלמד שהיו סבורים שהיו מעשה כשפים", והא לפי דברי היפ"ת אין ללמוד כן מדכתיב ויעשו כן חרטומי מצרים, דהא יש לומר שלא עשו כן אלא להראות כחם קצת בזה וכו"ל, ועיקר הלימוד הוא מסיפא דקרא דכתיב ויחזק לב פרעה, וא"כ העיקר חסר מן הספר. - אך אפשר דהמדרש באמת סמך על סיפא דקרא, וחסר כאן תיבת "וגו'", ועיין בחדושי הרד"ל כאן (אות כ"ג) שהגיה בלשון המדרש דצריך לומר ויעשו כן חרטומי מצרים בלטיהם ויחזק לב פרעה, מלמד שהיו סבורין וכו'. [ואגב עיין בספר תפארת ציון כאן מה שפי' בדברי המדרש כאן, ולפי דבריו מיושב היטב הא דמיייתי רק רישא דקרא עיי"ש].

שהיו מעשה כשפים. אף על פי שמעשיהם כאן היה בלטיהם דהיינו מעשה שדים כדלקמן, יחסו מעשה משה לכשפים שהיא חכמה גדולה ממעשה שדים, לפי שמעשי התנין לא עשו הם אלא בלהטיהן דהיינו מעשי כשפים, ומיהו כשבאו לעשות דם נסו לעשות אפילו במעשי שדים דקיל טפי:^ק

בלטיהם אלו מעשי שדים. פירש הרמב"ן (לעיל פסוק י"א) והמלה נגזרת ממלת "לט", דברו אל דוד בלט (שמואל א' י"ח כ"ב),^{קא} כי השדים באים בלט כי הם בעלי גופות מאויר שאינו נרגש (עכ"ל):

וכן הוא אומר את להט החרב המתהפכת. דהיינו מלאכי חבלה השומרים שם, ונקראו "להט" על שם (תהלים ק"ד ד') משרתיו אש לוהט, ומתהפכת לפי שמתהפכים פעמים כאנשים פעמים כנשים כדלעיל ספר א' פרשה כ"א (סימן י"ג ט'), ולפי שכשפים נעשים על ידי מלאכים כאלו קרי להו להט. והרמב"ן (לעיל פסוק י"א) פירש וזה לשונו, על ידי מלאכי חבלה הם נעשים, והמלה

^ק הנה בספר תולדות נח כאן (ד"ה היו סבורין שהם מעשה כשפים) העיר ג"כ בזה, וכתב וזה לשונו: לאו דוקא מעשה כשפים, דהא הכא כתיב בלטיהם שהם מעשה שדים, אלא לפום שיגריה דלישניה כולל שם הכשפים את הכל עכ"ל. - ויש להעיר עליו, דתיכף אח"כ בדיבור הסמוך (ד"ה בלטיהם אלו מעשה שדים) כתב וזה לשונו: אך קשה מאי שנא דלעיל בהפיכת מטה לנחש היה מעשה כשפים על ידי מלאכי חבלה, ולהפיכת מים לדם וכן להעלאת צפרדעים היו על ידי מעשה שדים. ואפשר לומר דמלאכי חבלה אינם עושין בהשבעת המכשפים וחרטומים אלא להפך ולחבל הדבר, כגון להפוך המטה לנחש ומים לדם, אבל להיות נשמעים להם להביא דבר מה ממקום אחר לכאן ולעשות שליחותם לא היו נשלחים, כי אין זה ממעשיהם, אלא זהו מעשה שדים שהם זריזין ונאמנין בשליחותם, כעובדא דאשמדאי מלכא דשידי שנשתלח להביא את השמיר לבנין בית המקדש (גיטין דף סח.), וכן ההוא עובדא דחולין (דף קה:): דרב פפא שדריה לשד לאתויי מיא מן נהרא וכו', ולכך הפיכת מים לדם היה מוכרח ליעשות על ידי מעשה שדים, משום דקשה מאחר שכל מימי מצרים אפילו מה שבקיתון וכו' נעשו דם, וא"כ היכן מצאו החרטומים מים חיים להפוך לדם, הניחא לרבי יהודה שאמר (להלן סימן י"א) רק היאור נלקה, אלא לרבי נחמיה דאמר מלמעלן ומלמטן נלקו קשה, ומאי דכתיב ויחפרו סביבות היאור, חפרו אבל לא מצאו מים, ותדע שהרי הוכרחו ליקח מים מלמעלן מים כדלעיל, הרי שלא היה להם מים כלל, אלא על כרחך צריך לומר שמעשה שדים היה, שהם שטו והביאו מים חיים ממקום אחר, כי לא נהפכו לדם אלא מימי מצרים דוקא, ולא המובאים ממקום אחר, ואותן המים הפכו המכשפים והחרטומים לדם על ידי מלאכי חבלה, וכן הצפרדעים היו עולים על ידי אהרן, וא"כ כשגם החרטומים העלו צפרדעים לא היה ניכר שהם העלו, אלא אמרו שגם אלו הם מהעלאת משה ואהרן, ולכך הביאו ממקום אחר צפרדעים על ידי מעשה שדים, ואפשר לומר דמשונים היו הצפרדעים של מקום אחר מהצפרדעים של מצרים שהיו על ידי אהרן. וראיה גדולה לזה ממה שאמרו חז"ל (סנהדרין דף סז: ולהלן פרשה י' סימן ז') שד אפילו (פחות מכשעורה) [כגמלא] גם כן אינו יכול לברוא, אלא האי מיכניף עכ"ל. - והנה לפי דבריו אתי שפיר בפשיטות הא דקאמר הכא שהיו סבורין דמה שעשו משה ואהרן היו מעשה כשפים, דהא משה ואהרן לא הוצרכו כלל להביא מים ממקום אחר, וא"כ לא היו צריכים כלל להשתמש בשדים, ולכך שפיר היו סבורין דמעשה כשפים הן, כי הפיכת המים לדם הרי נעשה על ידי מלאכי חבלה ולא על ידי שדים, ורק החרטומים הוצרכו להביא מים על ידי השדים, וגם הם השתמשו במלאכי חבלה כדי להפכו לדם, ולפי"ז יפלא מדוע הוצרך בעל תולדות נח כאן לדחוק ולתרוץ דנקט מעשה כשפים משום שיגריה דלישנא, והא לשיטתו באמת היו סוברים שהם מעשה כשפים. - אלא דבאמת גוף דבריו דחוקים מאד, חדא דהרי בקרא כתיב ויעשו כן חרטומי מצרים בלטיהם, והך "ויעשו כן" משמע דקאי אגוף הפיכת המים לדם, ואפילו אם נדחוק דקאי על הבאת המים ממקום אחר, אבל מכל מקום למה הזכיר הכתוב רק מעשה ההבאה ולא גוף המופת של הפיכת המים לדם, ועכ"פ למה הוצרך הכתוב להזכיר "בלטיהם" כלל, הול"ל ויעשו כן גם חרטומי מצרים, וזה יכלול הן הבאת המים והן הפיכתו לדם. ועוד קשה דהא אליבא דרבי יהודה דסבר דרק היאור נלקה, א"כ לא הוצרכו החרטומים לשדים כלל, ואילו הפיכת המים לדם הרי נעשה על ידי כשפים שהם על ידי מלאכי חבלה, וא"כ מאי בלטיהם דקאמר. - ומה שהביא ראיה לדבריו מהא דאמרו חז"ל דשד אפילו כגמלא אינו יכול לברוא אלא האי מיכניף וכו', זהו רק לענין בריאה, דהיינו שאינם יכולים לברוא בריה חדשה, אבל להפוך ולחבל דבר גם הם יכולים לעשות, ומה גם דלדעת רבי אלעזר שם משמע דס"ל דהשדים יכולים ג"כ לברוא בריה חדשה, ורק לגבי כנים לא היו יכולים לבראותו כיון שהוא פחות מכעדשה, וא"כ כל שכן שהם יכולים להפוך מים לדם, אלא דאפילו לדעת רבנן שאינם יכולים לברוא כלום, מכל מקום יתכן שפיר שיכולים להפוך מים לדם, כי אין זה בריאה חדשה.

ואמנם לולי דבריו היה נראה לומר עפ"י דרכו באופן אחר קצת, והיינו דמדרש דידן ס"ל כרבי נחמיה דמלמעלה ומלמטה לקה, וא"כ היו צריכים להביא מים ממקום אחר, ולכך השתמשו בשדים כדי להביא מים ממקום אחר, ואף שהיו יכולים לשלוח שלוחים כדי להביא מים מחוץ לגבול מצרים, אבל לא רצו להמתין עד שיחזרו השלוחים, כי רצו להראות כחם תיכף בעמדם לפני משה ואהרן, [ויתכן נמי דס"ל כרבי יהודה דרק היאור לקה, אך לא רצו להמתין עד שיחפרו סביבות היאור כי רצו להראות כחם תיכף וכו'ל, ועוד דמנין היו יודעים מתחילה שלא נלקה המים דלמטה, אלא דלדעת היפ"ת להלן סימן י"א (ד"ה שביאור לקה) אליבא דרבי יהודה לא נלקו המים שכבר היה להם בכלים או בבורות שיחין ומערות עיי"ש, וא"כ שפיר היו יכולים ליקח מים משם], ולכך השתמשו בשדים שדרכם להביא דברים ממקום אחר, אבל מלאכי חבלה אינם נשמעים לזה וכו'ל, וכיון דבלאו הכי הוצרכו להשתמש בשדים, השתמשו בהם ג"כ כדי להפוך את המים לדם, ולפי"ז מה שאמר הכתוב "ויעשו כן החרטומים בלטיהם" קאי אתרווייהו, הן על הבאת המים והן על הפיכתו לדם, ואמנם משה ואהרן הרי לא הוצרכו להביא מים ממקום אחר, ולכך היו סבורין שהשתמשו במעשה

^{קא} שפירושו בסתר ובחשאי (רד"ק ומצודות שם).

מגזרת אש לוחט (תהלים ק"ד ד'), להבה תלחת רשעים (שם ק"ו י"ח), והענין כי הם נעשים על ידי לוחטים, מלאכי אש מלהטת באדם ולא ידע ותבער בו ולא ישים על לב, כענין ויגל ה' את עיני נער אלישע והנה רכב אש וסוסי אש (מלכים ב' ו' י"ז), ואולי יקראו כן למלאכים השוכנים באויר בגלגלי היסודות שקורים אותם שדים ע"כ. וכנראה שלא ראה הרב כל לשון האגדה, כי מאחר שפירש שענין להט לפי שהוא שם למלאכי חבלה מענין להט החרב, מה צורך להתחכם ולומר לפי שאש מלהטת באדם וכו', ומכל מקום קשה מה שאמר שהם הנקראים שדים,^{קב} דאם כן מאי בין מעשי שדים למעשי כשפים.^{קג} ועיין בפרק ד' מיתות (סנהדרין דף סז:). ותראה שמה שפירש רש"י שם הוא לפי שלא זכר לשון אגדה זו:^{קד}

לא חשש ולא הרגיש וכו'. פירוש שמה שאמר "ולא שת לבו" לאו למימרא שלא חש על מכה זו, כי צער שהוצרכו לחפור ונלאו לשתות מים מן היאור יחרד עליו, אבל הכוונה שלא הרגיש כי מה הוא, אלא כסבור דמעשי כשפים הוא, ועוד דמדכתיב "גם לזאת" דפירושו לשל תנין וגם לזאת,^{קה} צריך לומר ששימת הלב היינו להכיר כי הדבר מאת ה', דאי לענין צער פשיטא שלא היה שום צער במופת התנין:

יא ויחפרו כל מצרים סביבות היאור, רבי יהודה אומר שביאור לקה, ורבי נחמיה אמר מלמעלה ומלמטה לקה, וכל מצרים לקו מימיה בדם, אמר לו רבי יהודה ומה אני מקיים ויחפרו כל מצרים סביבות היאור, אמר לו לפי שהיו המצריים אומרים כל המים שהיו רואין משה ואהרן נעשין דם, והיו חופרין להוציא מים לשתות ממה שאין עיניהן רואין. אמר רבי ברכיה מאי דכתיב ויהפכו כל המים אשר ביאור וגו', משל לעבד שהיה לוקה לפני רבו, מה שהיה לוקה על מעיו היה הופך על עצמו ולוקה על גופו, כך היה היאור מהפך עצמו כדי שלא תשלוט בו המכה ולא היה מועיל שכולו נהפך לדם. אמר רבי יוסי בר אבין כלל ופרט וכלל אי אתה דן אלא כעין הפרט, ועל מימי מצרים הרי זה כלל, על נהרותם ועל יאוריהם ועל אגמיהם פרט, ועל כל מקוה מימיהם הרי כלל אחר, מה אתה מרבה כל הדומין להן.

^{קב} כך היא הגירסא בקצת דפוסים הראשונים של פירוש הרמב"ן (רומא שנת ר"ל ונאפולי שנת ר"נ), אבל בשאר הדפוסים הגירסא "שדים", ולפי"ז כמובן לא קשה מידי.

^{קג} עיין במשכיל לדוד על פירש"י כאן שהביא דברי הרמב"ן הללו (וגירסתו ג"כ היתה "שדים"), וכתב וזה לשונו: ומה שהקשה היפ"ת דא"כ מה בין מעשה שדים למעשה כשפים לא קשה מידי, לפי מה שכתבו המקובלים כי יש הרבה מיני שדים, שכל מין מקבל צורתו מחומר יסוד אחד, והשוכנים באויר העולם הם היותר רעים, והשוכנים ביסודות העליונים על אלו כתב הרב שנקראים מלאכי חבלה, שנקראים מלאכים, דבזה יצא לנו טעם לשבח למה במופת המטה פעלו החרטומים בלהטיהם דהיינו מלאכי חבלה, והכא בכל המכות היה בלטיהם, והיינו טעמא דבפועל המטות שהיה זה לקדש שם שמים להראות נס הבליעה שבלע מטה אהרן את מטותם, נתרצו אותם מלאכי חבלה שהם השדים היותר טובים לפעול, אבל הכא במכות דאדרבא היה חילול שם שמים, לא נתרצו אפילו מלאכי חבלה לפעול, והוצרכו לפעול על ידי השדים הארציים שהם רעים וחטאים, וזה נראה לי טעם אמיתי כפתור ופרח, עכ"ל. - האמנם דלפי דבריו יקשה הא דקאמר המדרש כאן מלמד שהיו סבורין שהיו מעשה כשפים, והא מעשיהם כאן היה בלטיהם דהיינו מעשה שדים, וא"כ למה יחסו מעשה משה לכשפים, ובשלמא לפי מהלך היפ"ת אתי שפיר, וכמו שכתב לעיל (בד"ה) שהיו מעשה כשפים) שיחסו מעשה משה לכשפים שהיא חכמה גדולה ממעשה שדים, לפי שמעשי התנין לא עשו הם אלא בלהטיהן דהיינו מעשי כשפים, ומיהו כשבאו לעשות דם נסו לעשות אפילו במעשי שדים דקיל טפי עכ"ל, אבל לפי דברי המשכיל לדוד דעכשו להיותו חילול ה' לא נתרצו מלאכי חבלה לפעול, והוצרכו לפעול על ידי השדים הארציים, א"כ שוב למה יחסו מעשה משה לכשפים, והא לפי"ז עכ"פ היו מודים דמעשה משה גדול ממעשיהם. - ומיהו יש לומר דתרווייהו איתנהו, והיינו דלקושטא דמילתא לא היו יכולים לפעול עכשו על ידי מעשה כשפים שהם מלאכי חבלה, והיינו לפי שהיה בזה חילול ה' וכו"ל, אלא דהחרטומים לא נסו כלל לעשותו על ידי מעשה כשפים, כי היו סבורים שיכולים לעשותו אפילו על ידי מעשה שדים דקיל טפי ודו"ק.

^{קד} דזה לשון רש"י שם: בלהטיהם אלו מעשה כשפים, שאינו עושה על ידי שדים אלא מעצמו, (וברש"י שבעין יעקב הגירסא: כשפים, אינם נעשים על ידי שדים אלא מעצמן). להט החרב המתהפכת וכו', ומתהפכת מאליה ודומה לכשפים, שלא על ידי שדים היתה מתהפכת אלא מאליה, וקרי ליה להט עכ"ל. וזה דלא כמבואר במדרשינו כאן דמעשה כשפים על ידי מלאכי חבלה נעשים. - והנה מכאן סייעתא למה שכתב המהר"ץ חיות ז"ל בספרו אגרת בקרת (והובא ג"כ בהקדמת המדרש רבה דפוס ווילנא בשם "מבוא למדרש רבה") דהמדרש דשמות רבה עדיין לא היה מסודר בימי הקדמונים, ורש"י לא הביאו בשום פעם, וכל הדרשות שהביא רש"י בספר שמות כולם נובעים מדברי חז"ל במס' סוטה ומן התנחומא, כי שמה נמצאים כל הדרשות אות באות, עכ"ד עיי"ש, ובכן לא יקשה על רש"י הנ"ל בסנהדרין שלא זכר אגדה דילן, כי לא היה לפניו מדרשינו כלל, [ובתנחומא כאן (סימן י"ד) דמיייתי נמי דרשא זו דבלטיהם מעשה שדים ובלהטיהם מעשה כשפים, לא נזכר הא דאמרין כאן דמעשה כשפים על ידי מלאכי חבלה נעשים].

^{קה} כמו שפירש"י והראב"ע.

מהו ובעצים ובאבנים, רבותינו ז"ל אומרים אף עבודת כוכבים שלהם לקה בדם שנאמר (ירמיה ב' כ"ז) אומרים לעץ אבי אתה. דבר אחר ובעצים ובאבנים, שהיו המים ששותין עם יהודי בכלי אחד או בכלי עץ או בכלי אבן נהפכין בפיו לדם, ויש אומרים אף בימסאות ובתי כסאות שלהם לקו בדם, וכשהיה אחד מהם הולך ויושב על גבי המטה או על גבי האבן או על גבי סלע היו מפסידין את בגדיהם בדם, וכן הוא אומר ויהי הדם בכל ארץ מצרים:

יא. שביאור לקה. פירוש רבי יהודה סבר שמה שביאור לבד לקה, ולא מה שהיה במצרים בכלים וכיוצא, ולא מה שתחת לארץ, ודייק מדכתיב (לעיל פסוק י"ז) על המים אשר ביאור, דמשמע ביאור לבד, ומדכתיב ויחפרו מצרים דמשמע שמה שמתחת לארץ לא לקה, ומה שאמר (לעיל פסוק י"ט) והיה דם בכל ארץ מצרים, היינו על ידי שנילוס עולה בארץ מצרים ירבה הדם בארץ מצרים ועל העצים ועל האבנים שיגע בהן מי הנהר, אבל מה שכבר היה להם בכלים או בבורות שיחין ומעורות שלא יבואו מחדש מי נילוס יהיו כהוייתן, ורבי נחמיה סבר שמה שלמעלה ומה שלמטה שהן מים שנובעים מתחת לקרקע ונמצאים כשחופרים, גם הם היו לדם, וכל מצרים לקו מימיה, דהיינו אפילו מים שהיו להם מכוונסים בכלים, וההיא דאמר לעיל (סימן ט"ו) מה שבקיתון אזלא כוותיה, ופריך רבי יהודה לרבי נחמיה א"כ מאי ויחפרו מצרים, ומשני ליה כי זה היה להם בטעותם כי לא הכה משה אלא במה שהעין שולטת בו, ואף שכל מימי מצרים לקו, חשבו שאחר שהעין שולטת בהן הרי הן כאילו רואין אותם משה ואהרן כיון שראויין ליראות, מה שאין כן הנעלמים מכל עין, ולא הקשה לו מדכתיב על המים אשר ביאור, שקל להשיב דנקט עיקרא והוא הדין כל המימות, ולא תיקשי לרבי נחמיה במה חיו ז' ימים, שיש לומר שהיו קונין מישראל בדם כדלעיל (סימן ט"ו):

מאי דכתיב ויהפכו כל המים. לאו מלשון הפיכה דריש מדלא קאמר הויה כגון (לעיל ד' ט') והיו לדם ביבשת, דאם כן גבי ונהפכו לדם (לעיל פסוק י"ז) הוה ליה למידרשיה, ועוד גבי והמטה אשר נהפך לנחש (לעיל פסוק ז') מאי איכא למימר, אלא ודאי דרך הלשון לומר כן בכל משתנה מענין לענין,^{ק"ו} כאומרו (ויקרא י"ג י"ג) כולו הפך לבן, הפכתי בכס (עמוס ד' י"א), אבל מדכתיב "כל" מה שלא כתב בהתראה דייק, כי הכתוב מספר במעשה שמה ששלטה המכה בכולו היה על ידי התהפכותו כעבד הלוקה:

משל לעבד. וכן הטבע כעבד לפני הצדיקים, וכדאמר לעיל ספר א' פרשה ו' (סימן י"ד ט"ו) בשמש לאו זביניה דאבא את, ושם פירשתי:^{ק"ז}

משהיה לוקה גרסינן:

כך היה היאור. כי שרו שיש בו תבונה היה מהפכו מכל צד. ויש (לומר) [להקשות] שנראה שלולי התהפכותו לא היו כל המים לוקים אלא של מעלה, כעבד שלא לקה אלא במעיו לולי שנהפך,

^{ק"ו} אף שאינו דבר והיפוכו ממש.

^{ק"ז} זה לשון המדרש שם: אמר רבי יצחק אמר ליה [יהושע להשמש] עבדא בישא לאו זביניה דאבא את, לא כך ראה אותך אבא בחלום (בראשית ל"ז ט') והנה השמש והירח וגו', מיד (יהושע י' י"ג) וידום השמש וירח עמד. וכתב שם היפ"ת (ד"ה לא כך ראה אותך וכו') וזה לשונו: תימא מה טענה היא, וכי ראובן שחלם ששמעון היה עבדו יחזיק בו בהקיץ, ועוד שהחלום על אביו ואחיו היו, שאביו נקרא שמש וכו'. ויש לומר כיון דחלום של נבואה הוה שהרי נתקיים פתרונו, ראוי שיתקיים גם כן פשוטו שהשמש ג"כ ישתעבד לו ממש, דאם לא כן למה בא החלום בשמש וירח, דבשלמא חלום האלומות היה לפי שעל ידי מזון ישתחוו לו, אבל בזה יותר היה ראוי שיבא החלום בענין יותר מתייחס אל המעשה, אבל אין לשון "זביניה דאבא" עולה יפה, דמשמע שתמיד הוא משועבד בטבעו. ועוד יש לומר לפי שכל החלומות הדמיוניים אינם אלא בדברים אפשריים ממה שיעבור עליו הדמיון ביום, וכמו שאמרו בפרק הרואה (ברכות דף נה:) תדע דלא חזי אינש דעייל פילא בקופא דמחטא, והשתחוות השמש הוא דבר נמנע, יקשה איך בא החלום ליוסף בענין זה וכו', אלא דודאי שיש אפשרות להשתחויית השמש אל שיעלה בדמיון האדם, והוא שידוד המערכה לצדיק, ועל כן בא החלום בענין זה מסכים לדמיון, והביא ראיה יהושע מיוסף שהיה פשוט לו ענין זה, או שנאמר דאין כאן עירוב דמיון אלא נבואה גמורה, וא"כ הכרח היות מציאות להשתחויית השמש, שלא תורה הנבואה הגמורה דבר בטל, עכ"ל.

ומה צורך לזה בענין הפלא, כי כמו שהיה^{קח} המים הנגרים שלא באו עדיין, מכל שכן שיוכו התחתונים עם העליונים. ויש לומר שהכוונה בזה שאחר שעמדה מכה זו ז' ימים, לא המים אשר [היו] בפועל בעת ההכאה היו לדם, אלא המכה היתה בהיולי, והוא הכח המקבל פועל המים, באופן שכל המים שיצאו לפועל בז' הימים יהיו לדם, כי לא יתכן שבז' ימים לא יצאו מים לפועל מאשר היו בכח, אם מההיולי ואם משאר היסודות שמתהפכים זה אל זה דבר יום ביומו כמו שכתב הרב (הרמב"ם) במדע (הל' יסודי התורה פ"ד ה"ה), וכבר כתב בעל דרך אמונה (מאמר ג' שער ב') גבי כל מכה ומכה היתה של ה' מכות (הגדה של פסח) שגם ההיולי לקה עם היסודות (עכ"ד).^{קט} ואמר בדרך משל "שהיה מתהפך", שאפילו היה נסוג אחור פועל המים משיצא מן הכח אל הפועל כדי שלא תשלוט בו המכה, לא היה מועיל שהיתה המכה בכולו, ר"ל אפילו במה שהוא בכח שיצא לפועל דם תמורת המים:

כל הדומין להן. דהיינו מים נובעין, כדאמר בפרק אלו טרפות (חולין דף סז). גבי מכל אשר במים (ויקרא י"א ט') דדרשינן ליה כלל ופרט [וכלל], מה הפרט מפורש מים נובעין, אף כל מים נובעים, מאי רבי, רבי חריצין ונעיצין, ומאי מיעט בורות שיחין ומערות, ולפי"ז "והיה דם בכל ארץ מצרים" היינו מהמים הנובעים שבכל גבול מצרים, והא דרבי יוסי לא כרבי יהודה ולא כרבי נחמיה דלעיל, ולדידהו לא דרשינן הכא כלל ופרט וכלל כיון דמפרש תו קרא והיה דם בכל ארץ מצרים בעצים ובאבנים:

אף עבודה זרה שלהם לקה בדם. בילקוט (רמז קפ"ב) גרסינן היו פולטין ומוציאים דם, ואין זה סותר מה שאמר אי אתה דן אלא כעין הפרט, דהתם במיני המימות, אבל זה היה כדי שילקו אלהיהם עמהם כמו שאמר לעיל (סימן ח') מחי אלהיא ויבעתון כומריא, ואעפ"י שאמר שם שעובדים ליאור, מכל מקום היו להם אלוהות הרבה:

דבר אחר ובעצים ובאבנים וכו'. הך אזלא כדרכי נחמיה דלעיל, ומשום דמוהיה דם בכל ארץ מצרים מרבה כל מימי מצרים, אייתר ליה ובעצים ובאבנים לנשתים עם היהודי בכלי אחד:

אף בימוסיות ובתי כסאות. אין יחס לזה עם זה, ולכן נראה דאי גרסינן בימוסיות לא גרסינן אלא כסאות, ופירוש בימוסיות מושבות העשויים מאבן, וכמה שאמר בעבודה זרה (דף מז): אבן שחצבה לבימוס, והוא דומיא דכסאות שהן מושבות דעצים, והיינו ובעצים ובאבנים. ואי גרסינן בתי כסאות נראה דלא גרסינן אלא דימוסיות, והיינו מרחצאות כדלעיל ספר א' (פרשה א' סימן י"ו [י"ב]), ולא אעצים ואבנים קאי, אלא אוהיה דם בכל ארץ מצרים דמרבי אף מימי מרחצאות ומימי רגלים שבבתי הכסאות, וקרוב למה שפירש רש"י בחומש (ד"ה בכל ארץ מצרים).^ק ומה שאמר וכשהיה אחד מהם הולך ויושב על גבי המטה, דריש ליה מבעצים ובאבנים, דהיינו מושבות העץ והאבן שהיו נוזלים דם אעפ"י שלא היה שם מים. ואע"ג דהשתא לא קיימינן אלא אדרשת ובעצים ובאבנים, קא מייתי דרשת והיה דם בכל ארץ מצרים לומר דמשום דמרבי מיניה אפילו בימוסיות ובתי כסאות בעינן למידרש בעצים ובאבנים למושבות:

וכן הוא אומר ויהי הדם בכל ארץ מצרים. קשה מאי יליף מהכא טפי מקרא קמא דהיינו "והיה דם בכל ארץ מצרים", ולפי מה שכתבתי (בדיבור הקודם) דדריש ליה למרחצאות ובתי כסאות, יש לומר דמוכח דבהכי מיירי קרא מוהיה הדם דכתיב בתר ולא יכלו לשתות מים מן היאור, דמשמע

^{קח} אולי צריך לומר "שהוכו" או "שנלקו", ורצה לומר דאפילו המים שהיו חוץ מן היאור נהפכו לדם, וא"כ כל שכן שיוכו המים התחתונים עם העליונים.

^{קט} זה לשון בעל דרך אמונה שם (דף עט.): המכות נחלקות כפי היסודות למעין בהם, וזהו מה שרצו רז"ל באמרם מנין שכל מכה ומכה שהביא הקב"ה על המצרים במצרים היתה של ארבע מכות, והוא רמז כי כל אחד מהגופים אשר קבלו המכות ההם והפלאים היו מורכבים מארבע יסודות, ואם היה הגובר עליו יסוד אחד, וכל חלק וחלק ממנו הוכה, וזהו היותו של ארבע מכות, והחכם האחר הגביל ואמר שהיתה של חמש מכות, כי לקה ההיולי אשר בו עם כל ארבעה יסודותיו, והוא אמת כי ההיולי ישתנה במקרה כאשר ישתנו הצורות המשלימות עכ"ל.

^ק שפירש אף במרחצאות ובאמבטאות שבבתיים.

דהשתא מיירי במים שאין ראויים לשתיה, דאי^{קיא} "והיה דם בכל ארץ מצרים" איפשר לפרושי במים שבכלים הראויים לשתיה, וג"כ ניחא מה שלא חש להזכיר עצים ואבנים במעשה, שלא הזכיר רק לקות המימות:

יב וימלא שבעת ימים אחרי הכות ה' את היאור, רבי יהודה ורבי נחמיה, אחד מהם אומר כ"ד ימים היה מתרה בהם עד שלא בא המכה, ושבעה ימים המכה משמשת בהם, ואחד מהם אומר ז' ימים מתרה בהם, וכ"ד ימים היתה המכה משמשת בהם, על דעתיה דהאיך דאמר כ"ד ימים היה מתרה בהם, וימלא ז' ימים להכאה, ועל דעתיה דמאן דאמר ז' ימים היה מתרה בהם, וימלא שבעת ימים אחרי הכות וגו', שהיה מתרה בהן על מכה אחרת:

יב. רבי יהודה ורבי נחמיה אחד מהם אומר וכו'. שורש דבריהם דלכולי עלמא בכל מכה ומכה היה נמשך זמן חודש ימים בין התראה ומכה, והטעם בזה לפי שביאת משה תחילה היה באייר שהוא זמן שקוששים קש לתבן כדאיתא בסדר עולם (פרק ג'),^{קיב} וסבירא להו כמאן דאמר לקמן ספר ד' פרשה י"א (סימן ב') שג' חדשים נכסה מהם, ומכיון שבט"ו בניסן נמצא שנמשך זמן ט' המכות כמו ט' חדשים, כי במכת בכורות לא עבר זמן, כי התראתה (להלן י"א ד') כה אמר ה' כחצות הלילה, ובלילה ההוא היתה, ופליגי אסתם מתניתין דפרק ב' דעדיות (משנה י') דתנן משפט המצריים י"ב חודש,^{קיי} ולכן צריך לומר שרביע החודש היתה התראתה ושלשה שלישים מכה, או איפכא, שאין סברא לומר שבקצתן האריך זמן ובקצתן קיצר, אלא שהזמן בכולן שוה. ומה שאמר כ"ד ימים היה מתרה בהם וז' ימים המכה משמשת, פירוש שביום כ"ד שהוא מימי ההתראה המכה מתחילה ומשמשת עד ז', דהוה להו ימי ההתראה ומכה שלשים,^{קיד} וכן מה שאמר ז' ימים היה מתרה בהם וכ"ד ימים המכה משמשת, פירוש שביום הז' שהוא מימי ההתראה המכה מתחלת ומשמשת עד כ"ד.^{קטו} ואעפ"י שבמכת הכנים והשחין^{קטז} לא כתיבא התראה, יש לומר דכולהו הואי בהתראה, דאין מלקין אלא א"כ מתרין,^{קי} אלא שלא האריך לכתוב רק ההתראות שהיו בהן חידוש, כי בדם הראה לו המטה ואמר לו (לעיל פסוק י"ז) בזאת תדע לייראו כדלעיל (סימן ז'), והודיעו שתמות הדגה ובאש היאור, ובצפרדעים הודיעו (להלן פסוק כ"ט) ובד' ובעמך וכו' שבתוך גופן יבואו כדלקמן (פרשה י' סימן ד'), ובערוב ובדבר הודיעו שיפלה ה' בין מצרים ובין ישראל שהוא דבר חידוש יותר מבשאר המכות כמו שאמרו המפרשים,^{קי} ובברד

^{קיא} נראה דצריך לומר "דאילו".

^{קיב} דכתיב (לעיל ה' י"ב) ויפץ העם בכל ארץ מצרים לקושש קש לתבן.

^{קיג} ופליגי נמי אסדר עולם הנ"ל דקאמר דמכות מצרים י"ב חדשים שנאמר ויפץ העם וגו', אימתי דרכו של תבן באייר, והם יצאו בניסן, לקו המצריים עשר מכות כל י"ב חודש עכ"ל.

^{קיד} וכן מבואר בדברים רבה פרשה ז' (סימן ט') דאמרינן שם לשלשים יום היתה באה המכה, והיתה עושה ז' ימים והלכה לה, והיו נרווחין עשרים ושלשה ימים בין מכה למכה עכ"ל, והא דקאמר כאן כ"ד ימים היה מתרה בהם, היינו שביום כ"ד אחר שהתרה בהם פעם אחרונה התחיל תיכף המכה משמשת, ונמצא שלא היה להם הרווחה רק כ"ג יום, והיינו דקאמר שם והיו נרווחין עשרים ושלשה ימים בין מכה למכה.

^{קטו} לכאורה צריך עיון, דהא בקרא כתיב "וימלא" שבעת ימים אחרי הכות וגו', הרי מבואר שלא התחילה מכת צפרדע עד אחר "שמלאו" ז' ימים של התראה. - ואולי יש לומר עפ"י מה שכתב בפי' אשד הנחלים כאן (ד"ה ושבעה ימים וכו') דהא דס"ל לתרווייהו דהמכה וההתראה היתה נמשכת שלשים יום, אולי דייקו כן מדכתיב "וימלא" כי הוא משך חודש ימים עיי"ש, ולפי"ז יש לומר דמלת "וימלא" אינו דבק עם "שבעת ימים", אלא עומד בפני עצמו, ובא להורות שנתמלא חודש ימים בין המכה וההתראה של מכת דם, ואומרו שבעת ימים אחרי הכות וגו' נמשך לפסוק שלאחריו ויאמר ה' אל משה בא אל פרעה וגו', ושיעור הכתוב דבשבעת ימים אלו התרה משה את פרעה במכת צפרדע (ועל דרך שפי' היפ"ת להלן בד"ה שהיה מתרה בהם על מכה אחרת עיי"ש), וביום הז' של התראה התחיל תיכף מכת צפרדע, אבל לא היו ימי ההתראה ז' ימים שלימים ודו"ק.

^{קטז} וכן גבי חושך.

^{קיז} יש להעיר קצת דהא לגבי בני נח קיי"ל (סנהדרין דף נז:): דאין צריכין התראה, אך נראה דכוונת היפ"ת לומר דכיון דחזינון שהתרה הקב"ה את פרעה בשאר המכות, הרי מבואר שרצונו ית' היה להלקותו רק אחר התראה, וא"כ מיסתבר שהתרה אותו בכולן.

^{קיח} עיין ברמב"ן על הפסוק (להלן ח' י"ח) והפליתי ביום ההוא את ארץ גושן, שכתב וזה לשונו, בעבור היות המכות הראשונות עומדות, איננו פלא שיהיו בארץ מצרים ולא בארץ גושן, אבל זו [מכת ערוב] מכה משולחת, וכאשר יעלו החיות ממעונות אריות מהררי נמרים וישחיתו כל ארץ מצרים, ראוי היה בטבעם שיבואו גם בארץ גושן אשר היא מכלל ארץ מצרים בתוכה, לכך הוצרך לומר והפליתי את ארץ גושן, שתנצל כולה בעבור שעמי עומד עליה, כי רובה של ישראל היא עכ"ל. - וכן גבי מכת דבר כתב הרמב"ן (להלן ט' ג') וזה לשונו, ויתכן כי בעבור היות תועבה למצרים כל רועה צאן

האריך לומר לו (להלן ט' ט"ז-י"ט) ואולם בעבור זאת העמדתך וכו', ועתה שלח העז את מקנך וכו', ובארבה הודיעו שיהיה מין ארבה שלא היה כמוהו ושיכסה עין הארץ:

ז' ימים היתה המכה משמשת. ואם תאמר והרי בחושך כתיב בהדיא (להלן י" כ"ב) שלשת ימים, וכי תימא שכבר פירש רש"י שם (ד"ה ויהי חשך אפלה) ג' ימים שלא ראו איש את אחיו, ועוד ג' ימים כפול ומכופל שלא קמו איש מתחתיו, ולפי"ז איפשר שהיו ז' ולא נמנה הז' שבו הוסר החושך, למאן דאמר כ"ד ימים היתה המכה משמשת מאי איכא למימר. ועוד קשה שהרי במכת הצפרדעים והערוב והברד והארבה ביקש פרעה להסירם בתפלת משה ונעתר לו, ומי איכא למימר דאיתרמי מילתא שהיתה התפלה בכולם בסוף הז' ימים למר ובסוף הכ"ד למר. ויש לומר דהכא בסדר הכתוב מאת ה' מיירי, וכשהיה מסיר המכה בלא עתה בתפלה כל אותם הימים שהיה ראוי לעמוד בהם המכה היה ממתין לפרעה כאילו המכה משמשת, וכשכלים ואינו מקיים דברו אז מתחיל להתרות באחרת, וגם בחושך יש לומר שכששלמו ג' ימים או ו' ויקרא פרעה אל משה ויאמר לכו עבדו את ה' (שם פסוק כ"ד) ביקש להסיר מעליו המכה, והתפלל עליו והוסרה מיד אעפ"י שלא פורש בכתוב:

וימלא שבעת ימים להכאה. דהכי משמע, כשמלאו ז' ימים אחרי שהוכה היאור ועמד כך, אז ויאמר ה' אל משה וכו', דהיינו להתרות בצפרדעים. או שהפסוק קשור בעליון, והכי פירושו, וימלא מזה שבעת ימים שחפרו מצרים סביבות היאור ולא יכלו לשתות מימי היאור עד מלאת ז' ימים אחרי ההכאה, כדפירש הרמב"ן בפסוק (כאן):

שהיה מתרה בהם על מכה אחרת. והכי פירושו, וימלא שבעת ימים אחרי תשלום המכה, כלומר שהוסרה, ובימים אלו ויאמר ה' אל משה בא אל פרעה וכו' כי הן ימי ההתראה. ומה שנדחק לפרש כן משום דלא מיסתבר ליה שתהיה ההתראה כ"ד יום, כי די בז' ימים, ומאחר שלא שב בז' למה ימתינו לו עוד, ועוד שאם פירוש "אחרי הכות" תחילת ההכאה, וימלא שבעת ימים "להכות" מיבעי ליה, על דרך (דניאל ט' ב') למלאות לחרבות ירושלם:

שהיה מתרה בהן על מכה אחרת. קשה למה לא הודיענו הכתוב מספר ימי ההתראה במכה הראשונה אלא בשניה. ויש לומר דרבותא אשמעינן, שאעפ"י שבראשונה הקשה את לבו ולא שמע בהתראה ובמכה, עם כל זה לא הכהו בשניה עד שהתרהו עוד שבעת ימים כבראשונה במדת טוב ה':

יג. אמר רבי אלעזר בן פדת כשם שהביא הקב"ה על המצריים כך הוא עתיד להביא על צור
[בד"ו: מלכות הרשעה] שנאמר (ישעיה כ"ג ה') כאשר שמע למצרים יחילו כשמע צור, אמר רבי אלעזר כל צר שבמקרא חסר במלכות הרשעה הכתוב מדבר, וכל צור מלא בצור המדינה הכתוב מדבר, מצרים לקו בדם אף כאן (שם ל"ד ט"ז) ונהפכו נחליה לזפת [וגו'] לילה ויומם לא תכבה, לפי שבטלה ישראל מן התורה שכתוב בו (יהושע א' ח') והגית בו יומם ולילה, לפיכך הקב"ה פורע ממנה באש שלא תכבה לעולם ביום ובלילה, ולפי ששרפה ביתו של הקב"ה שכתוב בו (ישעיה ו' ד') והבית ימלא עשן, לפיכך יעלה עשנה, וכן הוא אומר (שם ס"ו ו') קול שאון מעיר קול מהיכל קול ה' משלם גמול לאויביו, קול שאון מעיר בשביל קול מהיכל, כמה דאמר (איכה ב' ד') קול נתנו בבית ה' כיום מועד, לפיכך קול ה' משלם גמול לאויביו:

יג. אמר רבי אלעזר וכו'. כדי לסיים הפרשה בדבר ישועה ותנחומים מייתי הכא הא דרבי אלעזר: ^{ק"ט}

היו מפרישים אותם מן הערים וכו', ויתערב במקום המרעה מקנה מצרים ומקנה ישראל, ועל כן הוצרך לומר (שם פסוק ד') והפלה ה' בין מקנה מצרים ובין מקנה ישראל, או בעבור שהדבר משינוי האויר ראוי שיתפשט בכל הפלך, רק שעשה ה' עמם להפליא עכ"ל.

^{ק"ט} יש להעיר דבתנחומא כאן (סימן י"ג) מייתי נמי להך דרשא, ושם לא הוה בסוף פרשה, [ואיברא דבתנחומא שלפנינו נסתיים בזה סימן י"ג, אבל בדפוסים הראשונים של התנחומא לא היו חילוק סימנים כלל, וא"כ לא שייך לומר דמייתי

צר חסר, אולי בספרים שהיו בידיהם היו כל צור שביחזקאל מלאים, ולזה רמז הרב מנחת שי מלכים א' ה' פסוק ט"ו עיי"ש. אלא שאח"כ ק"ל על זה דגם אותה דישעיה סימן כ"ג מוכרח שהיא על צור המדינה ולא ברומי, והוא דהגם שהכתוב שם (פסוק ה') כאשר שמע למצרים יחילו כשמע צור פירשוהו רז"ל על רומי, מכל מקום מה יעשו במה שנאמר שם (פסוק י"ז) והיה מקץ שבעים שנה וגו' והיה סחרה ואתננה וגו', וברומי כתיב בישעיה ל"ד (פסוק י') מדור לדור תחרב לנצח נצחים אין עובר בה, וצריך עיון, עכ"ל).

מצרים לקו בדם אף כאן. עיקר ההגדה חסר פה, והכי איתא בתנחומא (פ' בא סימן ד')^{קכב} מה במצרים דם, אף כאן שנאמר (יואל ג' ג') ונתתי מופתים בשמים ובארץ דם ואש, הביא עליהם צפרדעים שהיה קולם קשה, אף כאן שנאמר (ישעיה ס"ו ו') קול שאון מעיר, כנים אף כאן שנאמר (ישעיה ל"ד ט') ונהפכו נחליה לזפת ועפרה לגפרית, ערוב אף כאן שנאמר (שם ל"ד י"א) וירשוה קאת וקיפוד, דבר אף כאן שנאמר (יחזקאל ל"ח כ"ב) ונשפטתי אתו בדבר ובדם, שחין אף כאן שנאמר (זכריה י"ד י"ב) וזאת תהיה המגפה [וגו'] המק בשרו, ברד אף כאן שנאמר (יחזקאל ל"ח כ"ב) וגשם שוטף ואבני אלגביש, ארבה אף כאן שנאמר (שם ל"ט י"ז) בן אדם אמור לצפור כל כנף, חושך אף כאן שנאמר (ישעיה ל"ד י"א) ונטה עליה קו תוהו ואבני בהו, בכורות אף כאן שנאמר (יחזקאל ל"ב ל') שמה נסיכי צפון, רבי מאיר אומר (ישעיה ל"ד ז') וירדו ראמים עמם, וירדו (רמים) [רומיים] עמם, והדר (שם כ"ד כ"א) יפקוד ה' על צבא המרום במרום (עכ"ל):^{קכג}

לפי שבטלה ישראל מן התורה. כי לולי זה היו כמצריים שלא היה משפטם יותר מיי"ב חודש לכולי עלמא, מכיון דדמו להו במיני המכות:

שכתוב בו והבית ימלא עשן. נראה דהיינו ענן כבוד ה' שהיה דומה לעמוד עשן, אבל בתנחומא (כאן סימן י"ג) גרסינן ביתי שהעשן יוצא ממנו שנאמר והבית ימלא עשן, ולפי"ז על עמוד העשן היוצא מהמערכה מדבר:

לפיכך יעלה עשנה. כי עליית העשן פורענות מזולת כוית האש, שיהיו עיניהם כהות בעשן, וה' נותן בהם כח לסבול צער האש והעשן:^{קכד}

לפיכך יעלה עשנה. ואעפ"י שבבית המקדש לא כתיב לילה ויומם, ראוי שלעולם יעלה עשנה בעון חרבנו כי רב הוא, וכמו שאמר לעיל ספר א' פרשה כ"ו (סימן ג' ב') ששאל כלה וגופן אינן כלה על שפשטו ידיהם בזבול:

וכן הוא אומר קול שאון מעיר. משום דמהתם^{קכה} משמע שכל העונש הזה הוא על נקמת בני ישראל כדכתיב (שם פסוק ח') כי יום נקם לה' שנת שלומים לריב ציון,^{קכו} להכי מייתי שחורבן

^{קכב} וכן הוא בילקוט על ישעיה (רמז תכ"ד) בשם התנחומא, [וכן בילקוט כאן בפרשתינו (רמז קפ"ב) בשינוי לשון קצת], - ולשון היפ"ת כאן הוא כלשון הילקוט בישעיה.

^{קכג} סיום זה צריך ביאור, דמשמע דאחר כל המכות יפקוד ה' על צבא המרום במרום, והא ליתא, דהא בסיפא דהך קרא כתיב ועל מלכי האדמה על האדמה, ואמרו חז"ל בכמה דוכתי (עיי' לעיל סוף סימן ח'), ולהלן פרשה כ"א סימן ה') שאין הקב"ה מפיל אומה עד שהוא מפיל שרן תחילה, וילפינן לה מהך קרא יפקוד ה' על צבא המרום במרום, ואח"כ על מלכי האדמה באדמה. - אשר על כן נראה שחסר קצת מלשון הילקוט שם בישעיה (ומלת "והדר" הוא טעות סופר), וצריך לומר כגירסת התנחומא בפ' בא, (וכן הוא גירסת הילקוט כאן), דאחר דברי רבי מאיר קאמר בזה הלשון: במצרים פרע מאלהיהם ואח"כ פרע מהם, ובאדום (ובילקוט הגירסא "אף לעתיד") פורע מן השר שלהם תחילה ואח"כ מהם שנאמר והיה ביום ההוא יפקוד ה' על צבא המרום במרום, ואח"כ על מלכי האדמה באדמה.

^{קכד} יש להעיר קצת, דהא לא מיירי התם מהאומות עצמן שישרפו באש, אלא קאי על עריהם, וכדכתיב ונהפכו נחליה לזפת ועפרה לגפרית והיתה ארצה לזפת בוערה, לילה ויומם לא תכבה לעולם יעלה עשנה מדור לדור תחרב לנצח נצחים אין עובר בה.

^{קכה} היינו מקרא דונהפכו נחליה לזפת וגו'.

^{קכו} צריך עיון איך משמע מזה דקאי על נקמת בני ישראל, אדרבה מדכתיב כי יום נקם "לה" משמע שהיא נקמת ה' על שהחריבו את ציון, וכן משמע קצת מלשון רש"י שם (ד"ה שלומים לריב ציון) שפי' שישלם גמול על עסקי ריב ציון הצועקת לפניו לשופטה מן המריעים לה עכ"ל, וכן משמע מלשון תרגום יונתן שם שפי' "דין עולבנא דציון" ודו"ק.

העיר להיות לעולם לזפת בוערה ומעלה עשנה, אינו אלא על חורבן ביהמ"ק, כי על ריב בני ישראל הוא מה שאמר (שם פסוק ו') כי זבח לה' בבצרה וכו': קכז

בשביל מה קול שאון מעיר גרסין, ותשובת השאלה קול מהיכל ה', שעל שנתנו קול בבית ה' כשהחריבוהו, יהיה להם קול שאון מעיר בחרבנה, ולפיכך קול ה' משלם גמול לאויביו מדה כנגד מדה, ועיין בלשון תנחומא (סימן י"ג): קכח

לפיכך קול ה' משלם גמול לאויביו. יתכן שדורש מיתור הכתוב שבא לומר שעל זה נפרע ה' מאויביו כרוע מעלליהם, קכט כי לולי זה אף שהשחיתו התעיבו (עליהם) [עלילה] ק לא היה פוקד עונם, וכדרך שאמר (מכילתא פ' בשלח בהקדמה) גבי על עמי ונחלתי ישראל (יואל ד' ב'), יכול על עבודה זרה גילוי עריות ושפיכות דמים, תלמוד לומר על עמי ונחלתי וכו': קלא

קכז לפום ריהטא צריך עיון, דהא במדרש כאן קאמר דלפי שבטלה ישראל מן התורה לפיכך הקב"ה פורע ממנה באש שלא תכבה לעולם וכו', ונהי דהא דיעלה עשנה היא בשביל חורבן ביהמ"ק, אבל עכ"פ מה שידונו באש אשר לא תכבה לילה ויומם היא בשביל שביטלו ישראל מן התורה. ומיהו יש לומר דגם דבר זה שביטלו ישראל מן התורה הוא דבר שנוגע לה', וריב בני ישראל היינו מה שהרעו לישראל בפועל, דהיינו בגזירות רעות ובשמדיות וכדומה.

קכח זה לשון התנחומא: וכן הוא אומר קול שאון מעיר, אומר להם הקב"ה, אלא קול מהיכל, אין אתם זכורים מה עשיתם בהיכל, קול ה' משלם גמול לאויביו, ואימתי יהיה הגמול הזה לעתיד לבא וכו'.

קכט דהיינו גם על שאר עבירות שעשו.

קל תוקן עפ"י דפוס שני.

קלא לפום ריהטא יש להעיר, דהא ממכילתא הנ"ל משמע דבאמת לא יענשו האומות רק על מה שהרעו לישראל, וזה דלא כדברי הי"פ"ת כאן שפי' שיפקוד עליהם גם על שאר עונות. - אך דברי תורה עניים במקום אחד ועשירים במקום אחר, כי לעיל בפרשה ה' (סימן ט"ו) הביא הי"פ"ת דברי המכילתא הנ"ל, ולפי דבריו שם יתבאר מה שכתב כאן, דהנה מבואר שם במדרש דעתיד הקב"ה להושיב את זקני ישראל כגורן והוא יושב בראש כולן כאב בית דין ודין לעובדי כוכבים וכו', ומה הוא אומר להם (ישעיה ג' י"ד) ואתם בערתם הכרם, אלו ישראל וכו' גזילת העני בבתיכם, וכתב שם בי"פ"ת (ד"ה) ומהו אומר ואתם ביערתם הכרם וכו' וזה לשונו: משמע דאינו דן אותם על שאר עבירות רק על מה שהרעו לישראל, והכי נמי אמר במכילתא דבשלח פרשה א' ונשפטתי עמם שם (יואל ד' ב'), יכול על עבודה זרה ועל שפיכות דמים ועל גילוי עריות, תלמוד לומר (שם) על עמי ונחלתי ישראל, ואומר (שם פסוק י"ט) מצרים לשממה תהיה וגו' מחמס בני יהודה, ואומר (שם פסוק כ"א) ונקיתי דמם לא נקיתי, וקשה דבפרק קמא דעבודה זרה (דף ב:) קאמר לעתיד נוטל הקב"ה ספר תורה בחיקו ומקבץ כל האומות ותובע מהם על שלא קיימו התורה, וכשמשיבין שלא קבלוה תובע מהם על ז' מצות שקבלו ולא קיימום, וליכא למימר דב' פעמים דנין אותם, האחד על מה שעשו לישראל, ואז יושב עם זקני ישראל, והב' כשדנם על התורה, דא"כ מאי קאמר יכול על עבודה זרה וכו', כיון דסוף סוף נידונו על זה, מה לי השתא מה לי אחרי כן. ושמא יש לומר שעל גזר דינם קאמר שאינו נחתם אלא על מה שהרעו לישראל, כי לולי זה היה מרחם עליהם, ומכיון דנחתמין לאבדון ומות על מה שעשו לישראל, נפרע מהם על הכל עכ"ל. - ולפי"ז מה שאמר המכילתא יכול על עבודה זרה וכו', פי' יכול שגזר דינם יהיה על עבודה זרה וכו', ולזה אמר תלמוד לומר על עמי ונחלתי ישראל, ואומר מצרים לשממה תהיה וגו' מחמס בני יהודה אשר שפכו דם נקי בארצם וגו', ונקיתי דמם לא נקיתי, הרי מוכח שגזר דינם יהיה על מה שהרעו לישראל, וכדחזינן שתלה הכתוב עיקר עונשן בשביל זה, אבל מכל מקום יענשו ג"כ על עבודה זרה וגילוי עריות וכו', דהיינו על שאר עונות שעשו בינם לבין עצמם, אלא דאילו לישראל היה מרחם עליהם בזה, אך מכיון דנחתמין לאבדון על מה שהרעו לישראל, יפרע מהם על הכל. - אלא דאכתי יש להעיר קצת, דמהתם משמע דעיקר גזר דינם יהיה על מה שהרעו לישראל, ומכאן משמע דעיקר גזר דינם יהיה על שהחריבו ביהמ"ק, ואין לומר דכאן איירי במלכות אדום דייקא שהחריבו ביהמ"ק, ועליהן קאמר דעיקר גזר דינם יהיה על שהחריבו ביהמ"ק, והמכילתא איירי בשאר אומות שלא החריבו ביהמ"ק, וכדמשמע מהא דכתיב שם בישעיה (פסוק י"ג) נצב לריב ה' ועומד לדין "עמים", דהיינו שאר אומות מלבד אדום, ולגבי דידהו עיקר גזר דינם יהיה על מה שהרעו לישראל, הא ליתא, דהא גם בפסוק הנ"ל ביואל כתיב וקבצתי את "כל הגוים" והורדתיים אל עמק יהושפט ונשפטתי עמם שם על עמי ונחלתי ישראל אשר פזרו בגוים וגו', ועוד דבתר הכי כתיב מצרים לשממה תהיה "ואדום" למדבר שממה מחמס בני יהודה אשר שפכו דם נקי בארצם, הרי מבואר דגם באדום תהיה עיקר עונשם על שהרעו לישראל ושפכו את דמם ודו"ק.