המבאר

מקומות שונים בכתבי הקדש על פי בקורת הענינים.

בעזרת

ידיעות מלמודי גלילות הארץ, מדברי הימים הקדמונים, וספורי הנוסעים בארצות הקדם.

חברו

יהודה משה בר"ש פייבוש ז"ל כרצונעליון

וואַרשא

בדפוס ר' יואל לעפקוביץ נ"י

בשנת תרל"א לפ"ק

ГАМЕВАЕРЪ

то есть: Изъяснитель разныхъ мѣстъ изъ Свящ. Писанія по изслѣдыванію обстоятельствъ при помощи нѣкоторыхъ свѣденій изъ Географіи, Древней Исторіи и разсказовъ путешественниковъ.

Сочиненъ

I. Мойсеемъ Фейвеліовичемъ Карцынелемъ

ВАРШАВА

Въ Типографіи І. Лебисона на Дзикой улицѣ N. 38.

1871.

Дозволено Цензурою.
Варшава 22 Іюня (4 Іюля) 1870.

המבאר

נר לרגלי דברך ואור לנתיבתי (תהלים קי"ט ק"ה).

גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך (שם שם י"ח).

תקוני הטעיות

עמוד	שור'	נדפס	צ"ל
6	10	הנקליח	הנקליס
9	32	אל העצם	על העצם
10	21	אל השלה	על השלה
12	31	פעולת הגוף	פעולת הגוף
13	37	שכל מלה שהגדיר	שכל מל' שהגדיר
—	38	אל המוצג	על המוצג
14	3	המוזן בזמה	המוזן בזלה
—	4	הם הגבלים	הם ההבלים
—	36	שנקלח	שיקלח
16	9	ההרחוק	ההרחקות
19	6	אין מין מיוחד	או כין מיוחד
—	11	יבא בשמר	יבא במשמר
25	1	על בריות	על בריותי
—	13	בין בנטיה , עד	בין בנטיה לכל הפחות
			עם נזרת יתר המינים
			ממין הזכר , עד
33	23	הכללות	הכללית
—	41	גס בימו הגויס	גם בימו הגויס
37	17	אז אינה דבר	אל אינה דבר
38	9	אהבתי	אהבת
43	21	שלשה דרכים	שלשה דברים
46	20	המשך הסדור	המשך הספור
—	39	אחרי בשורש	אחרי בשורים
55	42	מיוחד	המיוחד
57	3	פעולותיו אשר	פעולותיו על אשר
—	9	מן התשובות	מין ההשובות
59	41	מלריך אחס	מלריך אחר
61	6	עמוד העין	עמוד העין
66	20	הענל , ולא כי בו לדעת חז"ל כונה	הענל לדעת חז"ל זולת כונה .
76	4	כל זה	כל מה
77	38	לא נודעו לו	לא נודע לו
79	41	וכן	לכן
81	22	כטוב	בטוב
—	25	כטוב	בטוב
82	38	נסו דבר	יכסו דבר
87	3	וילמד את עמו	וילמד את עמו
—	16	על דעתו	על דעתי
—	31	אברהם ושרה	אברהם ושרה
92	15	את המוגס	את הוגס
98		סיגנם	הגכנם

עמוד	שור'	נדפס	צ"ל
100	30	(שמואל ל' יב)	(שמות ל' יב)
101	9	שנים שנים	שנים שוים
104	24	וקרח אלהים	וקרח אליהם
106	23	יעקב להועילו	יעקב להועיל
109	41	ויעדוס	ויעדים
110	26	וגבון , שדברין	וגבון לחלוס , שדברין
114	36	שוב משמוה	שוב משמוה
117	6	אמר תשמע	לאמר תשמע
118	32	שלשת אלפים	שבעת אלפים
124	15	בקשותם	בקשותיהם
127	28	כל השבוה	כל השבוה
128	7	לדעת הנשאל	לדעת השואל
—	22	אים המריבה	אם המריבה
—	27	ההן והעוברים	השם , העוברים
135	22	על הורות	להורות
—	38	ישרוותין בו	ישרו וחיוו
140	19	על מרוס	אל מרוס
—	27	את התחדות	אל התחדות
142	27	מפני משמרתו	מפניו משמרתו
143	1	אחרי הבקורת	אחרי הקורות
145	7	ותוך דברי	מתוך דברי
—	41	עניני חבלו	עניני חבלו
146	33	לין מלומדלפי פתרוני לין חסר	לין חלומך לפי פתרוני חסר
147	34	הדע הנסתר	תדעה , נסתר
148	24	לא מצאו	לא מצא
155	42	התכלימות	התכלית
160	39	השנה	השער
165	4	לחיתת	לחתת
—	26	שבע עשרה שים	שבע עשרה שנה שים
166	8	מדלות העם	מדלת העם
—	40	הלומותו	חלומותיו
167	26	לאנחות אביו	ולאנחות אביו
174	6	לין עין הפשם	ולין עין הפשע
178	7	אחרי נבזו	אחרי נבזר
182	41	כי אלו כסף	כי אלו כסף
194	23	כל אשר יסובו	כל אשר יסיבו
201	17	ובין עמו , אשר	ובין עמו , כאשר
206	13	שדרכי הכהוב	שדברי הכהוב
207	21	בנחיתה החפשית	בנחיתה החפשית
210	41	כאשר רחיתם	אשר רחיתם

תקוני הטעיות

עמוד	טור'	נדפס	צ"ל
213	9	מבטח שלום בתרן ,	מבט'שלו'בתרמנרים.
218	4	מספר גלגולים	מספר גלגוליו .
219	11	נפשם תקוף	נפשם מלאה תקוף
220	42	ליסוד מלוכה	ליכד מלוכה
223	6	ועל חוכחם	ועל חובתם
228	21	שיעיו מיד	שיעורו מיד
235	21	והתקבלה התגלות	התקבלה התגלות
236	12	ותולי	ותלו
237	21	יקל על האדם	נקל על האדם
—	25	בהעבד מתפים	ובהעבד מתפים
—	30	תנתי בעלי החיים	תיתי בעלי החיים
241	3	שינוח לטבחו	שינוח שם לטבחו
245	42	ואם יכריעה	ואם נכריענה
247	40	כית גבול	בית קבול
—	42	כשם ידעתו — כן שידעתו	כשם שידעתו — כן ידעתו
249	2	התחתים	שתחתוים
251	3	שבאמצע המזרחי	שבאמצע המזרחי
—	30	השארתי	השערתי
261	9	בבחינתו	בבחינתו
268	32	שמליהן	שמוליהן
271	30	נפלאת	נפלאות

עמוד	טור'	נדפס	צ"ל
278	23	המעוטים	המעטים
279	10	וקיום התורתה	וחיוב תבורתם
280	34	והתבמים	והאחרונים
285	38	תופן	תו פן
289	26	ותתפק	ותהפק
292	24	בניח תל בדן	בניח תל ובדן
293	16	ולכן בא	ולכן לא בא
295	23	תפברות	תפברים
—	26	בה הבטחה	בהבטחה
—	35	מכל החיוב	מכלל החיוב
296	23	הנתיו	הנתנו
300	8	נקור	נקיר
302	2	הניח כל תים	הניח רוח כל תים
306	29	ההנתי כלולה	התנתי והתובתו
307	21	טול טומרם	טול על טומרם
310	33	ותולי מטוש	ותלו מטוח
311	24	ביניעתו	שניעתו
—	29	בתפר נסוכין	בתפר וכסוכין
—	40	ההדמו'בעיני ההמון, הנפתה תל תנתי הלדק	ההדמות תל תנתי הלדק בעיני ההמון הנפתה

מודעה מ) כל מקום שיפנום הקורא בספרי זה תלת "בקמה" או "הבקמים", יקראם "מאמר" "המאמרים", כי טעותי שם בספרי ומאמריו לכתת נערת מחד המבקרים, אשר הערוני כי שניתי לקרוא בספרי בשם מוזר והנני מודה לו.

ב) שימני ההפסק במקומות רבים מאוד מבספרי ישאו בדפוס מוטעים על שהיה קשה מאוד להקן תוחם, והנני נכמך בהם על ביות הקורא.—

מאמר

חקר כבוד

ויקרא אלהים לאור יום ולחשך קרא לילה (בראשית א׳ ה׳) ויקרא אלהים לרקיע שמים (שם שם ח׳) ויקרא אלהים ליבשה ארץ ולמקוה המים קרא ימים (שם שם י׳) ויקרא את שמם אדם (שם ה׳ ב׳) ויקרא האדם שמות לכל הבהמה ולעוף השמים ולכל חית השדה וגו׳ (שם ב׳ כ׳) לזאת יקרא אשה כי מאיש לקחה זאת (שם שם כ״ג) ויקרא האדם שם אשתו חוה כי היא היתה אם כל חי (שם ג׳ כ׳) :

אמרו (בראשית רבה פ׳ י״ח) לזאת יקרא אשה כי מאיש וגו׳, מכאן שנתנה התורה בלשון הקודש, רבי פנחס ורבי חלקיה בשם ר׳ סימון אמר, כשם שנתנה תורה בלשון הקודש, כך נברא העולם בלשון הקודש, שמעת מימיך אומר גיני גיניא, אנתרופי אנתרופיא, גברא גברתא, אלא איש ואשה, למה שהלשון הזה נופל על הלשון הזה עכ״ל. והרכבמ״ן בהקדמתו אור לנתיבה כתב: ולא היה כן הצורך להביא ראיה על שאר הלשונות (זולת יונית וארמית), כי אם יש מקום לטעות, אינו כי אם בלשונות הללו, שהם קדומות ומשובחות, והאומות אשר השתמשו בהן היו מסודרות, ואנשיהן אנשי נמוס וחקים מזמן קדום וכו׳, מה שאין כן בכל יתר הלשונות, שלא יפול עליהם הספק והטעות כלל עכ״ל. והנה אף שכן השמות העצמים הפרטיים: אדם, קין, שת ודומיהם הראיה יותר חזקה וכחרחת, לפי שאינם נעתקים מלשון אל לשון, והם מעידים בכל הלשונות, שנעתקה אליהן התורה כולה או קצור כספוריה, כי יסודתן בלשון הקודש, ולפי זה דבר אדם הראשון בלשון הקודש; בכל זאת שקדו ר׳ פנחס ור׳ חלקיה בשם ר׳ סימון להוכיח כן הכתוב הזה מגזרת שם אשה משם איש, שאינו מוציא כן הספק, כי אם שתי הלשונות הקדומות שחשבו לפי שפגעו בו ראשונה, וענינו קרה קודם לקריאת השמות הפרטיים, לאשר כל הקודם מבטיח יותר שלא השתנה עוד הלשון בפי מדבריו ולא התרחק ממקורו הראשון. אבל לפי זה יש לתמוה, למה לא הקדימו חז״ל להביא ראיה משמות השמות, שיחס הכתוב קריאתם ליוצר בראשית, והם: יום, לילה, שמים, ארץ, ימים, אדם, ואף שהם שמות עצמים כלליים ונעתקים בלשון אל לשון, וכל תרגומי התורה שלכל הלשונות שנעתקה התורה אליהן, לא קיבו אותם כצורתם, ויהליפום בשמות המורים על העצמים ההם בלשונות התרגומים; בכל זאת אחרי שאין ספק שהתורה נתנה בלשון הקודש, הלא תהיה הראיה נאמנת מאוד, גם משמות השמות הכלליים האלה, שנברא העולם בלשון הקודש, כי תרגומי התורה לכל לשון, נעשו רק להבין את הענינים הכסופרים בתורה, לבני אדם המדברים בלשונות אחרות ואינם מכירים לשון גוף התורה; אבל לא נעשו כלל ההעתקות או התרגומים, שיהיו ממירים גופה של תורה ועומדים

במקומה, לכן נפלה החלוקה שבין העתק השמות העצמיים הכללים ובין העתק השמות העצמיים הפרטים, שבשמות הפרטים, להיות הפרטים נקראים בשמם האחד בפי כל שוכני ארץ, ואינם משמשים להוראת איזה ענין יותר מזכרון העצם הפרטי בשמו, חשו התרגומים לחומר השמות ויקימום בעינם מבלי להביט על הוראת שרשם בלשון הקודש, ולא החליפום במלות נכריות לפי הבונה של הוראת שורש השם העברי, לפי שבזה היו מכזבים באמתת השמות הפרטים המפורסמים בתבל, וסמכו המעתיקים את עצמם על בינת קוראיהם, שיבינו שחסרון טעם השם הפרטי, הנתן בתורה בהסכם עם המקרה המסופר, הוא רק לפי שספור המקרה הורק אל לשון חדשה, והשם נשאר בתכונתו הראשונה, ויאמינו שע"כ מתיחס השם אל המקרה בלשון עבר, שבה דברו המדברים בענין המסופר, כטעם שנתן הכתוב בכל שם פרטי; לא כן בשמות הכללים: יום, לילה, שמים, ארץ, ימים, אדם (בהוראתו הכללית), לפי שאינם מפורסמים למדברים בלשונות אחרות, ותמורתם נודעים להם בכל לשון שמות אחרים, המסכימים עם הוראותיהם, חשו המעתיקים להבנת הענין, ותרגם עד"מ: „גאָט נאננטע דיא אנסדעהנונג היממעל", ועזב את השם שמים, שאינו ידוע למדברים בלשון אשכנז, ותמורתו שמש בשם „היממעל" הידוע בלשון שהעתיק אליו, למען הבנת הענין, ולא היה מחובת המעתיק להשמיע לאזני קוראיו, את השם אשר התיחם להעצם ההוא בתורה בשם ה' לעת מעשה בראשית בעינו וכצורתו, לאשר הוא דבר מותר, כי לפני קוראיו האשכנזים ימלא השם היממעל מקום השם שמים, הבלתי ידוע להם, והרוצה לדעת עצם השם, הרי גוף התורה לפניו. אבל על גוף התורה שנכתבה לראשונה בלשון הקודש, אלו לא נברא העולם בלשון הקודש, ואלו היו בראשונה לששת העצמים הנזכרים שמות אחרים, הנהוגים בלשון הקדום ההוא, ואשר זכו להתיחם אל העצמים ההם מאת בורא כל, היה החובה לבלי העלים את השמות ההם מכל באי עולם מכל וכל, כי אצל התרגום כל החפץ ילמוד להבין לשון גוף התורה, ואז ידע כל הכתוב בה; אבל עם גוף התורה אין לכל באי עולם ספר קדום ממנו, למצוא בו השמות האמתים, אשר הניח ה' על יצוריו בעת הוציאו אותם אל המציאות, ואיך לא חש הכתוב לזכרם בעינם, ויחליפם במעשה ההעתקה ויעלימם לעולמים, ולא דאג למה שהוא קרוב אל הכזב תועבת ה', כי באמרו: ויקרא אלהים (אז ביום היצירה) לרקיע שמים והקב"ה קראו אז עד"מ היממעל, הנה הוא קרוב מאוד אל הכזב; תדע לך שהקפיד הכתוב על עצמת השם וצורתו, שהרי לא הסתפק בשם רקיע, אף שהוראתו כהוראת השם שמים שהוסיף, והאיך היה מסתפק בשם הבא על ההוראה ההיא בלשון אחרת, אלא שע"כ השמות: יום, לילה, שמים, ארץ, ימים, אדם, הם הם הקולות עצמם כצורתם, כאשר קראם הבורא על העצמים, המבוארים להם בכתוב, ולפי שכל השמות האלה נהוגים בולם בלשון הקודש לבדו ולא בלשון אחרת, נדע מזה ברור, שהעולם נברא בלשון הקודש, רצונו שלשון הקודש היא היא השפה הראשונה, אשר היתה בארץ בפי בני האדם, ואם כן יפלא למה אחר ר' סימון את הוכחתו עד הכתוב: לזאת יקרא אשה:

עוד יותר יקשה לי לפי מאמרם (בראשית רבה פ' י"ז) אמר ר' אחא בשעה שבא הקב"ה לבראת את האדם נמלך במלאכי השרת, אמר להן נעשה אדם, אמרו לו אדם זה מה טיבו, אמר להן חכמתו מרובה משלכם, הביא לפניהן את הבהמה את החיה ואת העוף, אמר להן זה מה שמו ולא היו יודעין, העבירן לפני אדם, אמר לו זה

מה שמו, אמר זה שור, זה חמור, זה סוס, וזה גמל, ואתה מה שמך, אמר לו, אני נאה להקרא אדם, שנבראתי מן האדמה, ואני מה שמי, אמר לו לך נאה להקראות ה', שאתה אדון לכל בריותיך, אמר ר' אחא אני ה' הוא שמי (ישעיה מ"ב, ח') הוא שמי שקרא לי אדם הראשון. הנה גלה ר' אחא במדרשו זה, שהשם אדם קרא אדה"ר לנפשו, אף שהכתוב אומר: ויקרא את שמם אדם וגו', לבן אחשוב שהיתה דעת חז"ל, שלא הניח הבורא מצדו כל שם משמות הלשון על הוראתו, ולא יחד כלל לששת המושגים שזכר הכתוב את שמותיהם, לא בלשון הקודש ולא בלשון זולתה, ושגם השמות: יום, לילה, שמים, ארץ, ימים, אדם, הם מוסכמים מבני האדם על הוראותיהם ככל מלות הלשון, ולא כוון הכתוב באמרו: ויקרא אלהים, כי אם על הגבלת העצמים על ענינם, להיות מה שהם בגדרם מובדלים זה מזה, ובאדם שאמר: ויקרא את שמם אדם, יהיה רצונו, שקרא השי"ת אותם בשם שהסכימו עליו לנפשם, לפי שהוא עתיד לספר מהתגלות ה' אל האדם, והענין מחייב לפי אופן ההתגלות שהסכים הבורא על השם אדם, וקראו כן; ואין להשיב מן המאמר: נעשה אדם, שנאמר לפני הבראו, כי אין לבקש מלות במאמר הבורא ית', שלא אמרו לאדם שומע לשון, ומאמרו הוא התגלות רצונו בפעולתו:

והנה ספורי התורה בדבר השמות שקרא אדה"ר לכל הבהמה לכל החיה ולעוף השמים ביום הבראו, והשמות הששה אשר יחס הכתוב קריאתם לאלהים, ודברי ה' את האדם פעמים על אודות עץ הדעת, בצרוף איזו אגדות מדברי חז"ל, ומכללם דברי ר' אחא שזכרנו, גרמו לקצת המחברים לאמר שלשון הקודש היא ע"צ התולדה, לאמר שלא שלטו בה ידי ההסכם, ורק לפי מה שחיבה הטבע, שהבינה האדם לכל פרטיה ודקדוקיה, הוגה האדם מקרבו באמצעות כלי דבורו, קולות וצלצולים שונים מסכימים עם טבעית כל הרגשה או השגה פרטית. וזה קצתו אמת וקצתו מדומה, כאשר יראה לפנינו, אבל כבר הרבו הבל וטיח תפל, התלמידים שבאו אחריהם, שלא השכילו כונת המאמר הראשון והפשוט, ויבדו מלבם ענינים במהות טבעית הלשון, והבלים נמשכים לדעתם מטבעית הלשון, והם זרים ומפליאים, כי החליטו שהלשון הונחה על דרך הטבע של עצמי הטבע, היינו שכל המלות המונחות בה בבחינת אותיותיהן, בצרוף משקליהן ותנועותיהן, מוטבעות ונערכות עין בעין אל טבעית המושגים והענינים שתורינה עליהם אל מהותם ואל כל נשואיהן, עד שאחד מן המדקדקים האחרונים, הרחיק סברת ההבדל במלות הלשון, ותמורת מה שאמרו ראשוני המדקדקים, שמצאו לאיזו מלות, כשתתדמנה בנטיתן אל נטית זולתן, שתשתנינה קצתן מן המנהג הכללי, למען הבדל בין המלות המתדמות, אמר הוא שאין חשש טעות בלשון הקודש, לפי שכולה על צד התולדה, ולפי זה נם כל מנהגי נטית השמות ומבנה הפעלים ושנויי השמוש, שלפי ההוראות הצדדיות, המוגבלות אצל המלות זולת מושגיהן העקריים, גם הם נוסדו בטבע, ומסכימים עם טבעית היחסים וההוראות הצדדיות, המגודרות בכל שמוש ובכל סימן. וכאשר הגיעו הדברים אל המהבלים מבעלי הדרשות הטפלות, הוסיפו חזון שוא בענין הזה, עד שהחליטו כמתחיב מטבעית הלשון, כי אלו היה ילד קטן נעזב במדבר, והיה מתגדל שם עד ימי בחרותו, מבלי היות איש עמו ללמדו לשון מדוברת באחת מארצות הישוב, היתה הטבע עצמה מלמדת את הנער את לשונה, והיה מדבר על טהרת לשון הקודש כאדם הראשון. ואם מאמר ר' אחא הנזכר נראה להם כיסוד לדעתם, כי בפרוש אמר, שקפח השי"ת את מסטיני האדם, בהוכחת חכמתו המרובה משלהם

לדעת מה לקרוא לכל נפש חיה, ומזה שנסתר בקריאת השמות חכמה מופלגת, נסתרת גם מדעת כלאבי מרום, והיא לדעתם סודי הטבע שהשיג אדה"ר. הנה לא הרגישו ההבדל שבין דעתם הנבערה ובין משמעות דברי ר' אחא, שהם מיחסים הדבור בלשון למעשה הטבע זולת כל התבוננות, עד שיחיבו לכל ילד קטן הנעזב במדבר לדבר על טהרת לשון הקודש, ודברי ר' אחא יחסו הדבור בלשון לתולדות חכמה והשגה יתרה, אשר הי' לדעתם לאה"ר ביתרון גדול על המלאכים; ואף שאין הדברים כדאים להשיב עליהם, כי אם או בגערת נזיפה או בצחוק והתול, ולא יספיק בהבלים כאלה, כי אם איש משוגע או מהולל, ומעולם לא יחס ר' אחא לאדה"ר בינה בטבעית הנמצאים יותר מבינת המלאכים, שהם לא ידעו מה תחיב טבעם לשום עליהם שם, ואדה"ר לא חשך לדון על סתרי הטבע, ולהחליט בהסכם עם פרטיה שמות לכל מיני הנמצאים, ולא עוד אלא ששפט בהשגתו על שם הבורא ית' עצמו, על כל אלה לא כיון בדבריו, אבל הנסיון הורנו, כי בכל דבר אשר סבלו אנשי לבב ומביני דעת הבלי שוטים ולא השיבו עליהם, הסבו בענותנותן, אשר שבו ההבלים ויכנסו אל תוך דעות הפתיים, ויחזיקו בהם אחרי כן הרבאים ואנשי התרמית, עד כי נרדפו עליהם אנשי אמת ומביני דבר לאשורו. אמרתי בעוד ההבל חדש ולא התפשט בין ההמון עת היא לשרש אחריו, כי כי יודע עד כמה יגיעו עוד החלומות, הנמשכים בדמיון המהבלים מטבעית הלשון, אשר יבואו אחרינו. וכבר נעתק הכאמר ע"ד טבעית הלשון, הרחק מאוד מאוד מכונת אומרו הראשון, עד שלמען נגיע אל מה שאנו עתידים להעלות בענין תולדות המלות בלשה"ק, ראוה אנכי צורך גדול להשיב את הנאמר בעצם על דבר טבעית הלשון אל כונתו הראשונה, אשר כון בו אומרו הראשון, ולבאר עם זה למה התיחם הענין רק אל לשון הקודש, שהוא לשון עבר, ואיך סרו יתר הלשונות מן הטבע וכן הנמשך ממנה. אחרי כן נבין מעצמנו, אם מטבעית הלשון יתחיב מאומה, מה שלא היה מתחיב זולתה ואם אין, ואז נדע מאיזה צד נסתכל בתולדות מלות הלשון הטבעית, בשמות שקרא האדם ובדבורו לפני ה' עושהו, ואל מה כיון ר' אחא באמרו בשם השי"ת על האדם שחכמתו מרובה משל המלאכים, עד שיצדקו גם דברי הרמב"ם ז"ל (מו"נ חלק ב' פ' ל') שהוכיח מן הכתוב: ויקרא האדם שמות, שהלשונות הסכמיות לא טבעיות כמו שכבר חשבו זה:

אך טרם אקרב לדבר במהות טבעית הלשון, שלא מנעה את הרב להחליט עליה את ההסכם, אקדים מה שכבר נאמר זולתי בענין קדושת הלשון, שהקדושה שאנחנו נוהגים היום בלשון עבר, אינה מיוסדת בעצמותה כי אם בספרי הקודש שנכתבו בה, ושלא קראו ללשון עבר לשון הקודש, לא טרם נפלגה הארץ, בהיותה כולה שפה אחת, ולא אחרי כן, כאשר היתה נדברת בפי בני עבר ובכל ימי מלכי יהודה וישראל. וגם עתה אין אנחנו אומרים לה לשון קדושה, כי אם מיחסים אנחנו אותה לקדושה, וקוראים אותה לשון הקודש בסמיכות המורה על הקנין, והכונה לשון של קדושה, כי השיגה היחם ההוא אל הקדושה, אחרי שחדלה מלהיות לשון חיה מדוברת בפי בני עמה בכל ענייניהם וצרכיהם, והיא נשארה עצורה רק בספרי התורה והנביאים ואנשי הרוח, ובני ישראל החלו ללמדה לילדיהם בבתי מדרשיהם וחברו בה התפלות וסדרו בה משנתם, עד שהיתה משמשת רק בענינים קדושים, אבל הלשון עצמה אין לה טענת קדושה כלל. וגם מה שהיא טבעית אינו מועיל לקדושתה, כי אין אנחנו מקדשים ענייני הטבע, ובהפך הוא מתנאי יחוד העבודה להשי"ת, למנוע הנהגת קדושה בענייני הטבע בכתותיה ובתולדותיה

שזה הוא קרוב לעבודת האלילים. לכן אם יראה איש שענין טבעית הלשון נעשה למשחק לחקירתי, אל נא יעלה על דעתו, כי בקדושת הלשון אנכי מזלזל, ויזכור כי קדושתה ענין לבד וטבעיותה ענין לבד.

ולמען התקרב סברתנו יותר אל אמתת הציור בטבעית הלשון, שקראה הרמב"ם ז"ל הסכם, נשים ראשונה פנינו אל צורך הלשון תועלתה ופעולותיה, ואומר: כל דבר ודבר מן המציאות וההויה (העצמים והמקרים) פועלים על חושי האדם או על הרגשתו והשגתו, כי האדם משיג את הדברים העצמים והמקרים, שחוץ לנפשו, באחד מחושיו, את אשר יתהוה בנפשו ואת אשר יתקים בה בהרגשתו הפנימית, ואת הענינים המושכלים בהשגתו השכלית; אחרי השיגו איזה דבר הוא מתבונן בו. ההתבוננות מולדת את המחשבה, ואחרית המחשבה היא החלטת השכל ומשפטו על אודות הדבר המושג, ולפי כח שיחליט שכלו מאיזה מושג, כן תהיה כונת האדם ורצונו. והשכל ככל יתר כחות הנפש משונים בין בני האדם שנויים רבים כמספר אישיהם, לכן גם ההתבוננות והמחשבה תשתנינה ביניהם, ואחרי ששתיהן שונות הן, ע"כ שתשתנינה גם החלטות שכל איש אחד על אודות המושגים מהחלטות שכל זולתו על אודות המושגים ההם עצמם, ולא יהיה רצון אדם אחד וכונתו כרצון האחר וככונתו, גם לא כל בני האדם משיגים את הדבר שהוא אחד בעצמו, במקום אחד בעת אחת ובמיזג אחד מן המקרים, ולפי שמקרי דברים רבים משתנים לפי המקום ולפי הזמן, לא יהיו ציורי הדברים אחד בכל האנשים, אשר השיגום שלא ביחד, וההתבוננות והמחשבה ומשפט השכל כשתנים לפי הציור שבנפש המשיג, כלבד מה שיש דברים רבים כאוד, המושגים או בהזדכנות, או לסבות שנויי המקום והזמן והיכולת, רק לקצת האנשים לבד ובלתי מושגים כלל לשאריתם, ואלו לא היה לנו היכולת להודיע איש את אחיו את כל מושגיו, עיוניו, מחשבותיו והחלטות שכלו, כונתו ורצונו, הנה היה כל איש מכנו נעזב אל למודי המציאות וההויה, ואך ההרגשות והמחשבות, אשר מוריו אלה היו מנחילים לו ברב עכל ותלאה, הן היו מושלות בקרב לבו ולפיהן היה מאשר דרכיו, והמורים הנאמנים האלה אינם מובנים בנקל ובלי בשלון, כי בטרם נכותה יד איש בשלהבת לא ידעו האנשים להזהר מכנה, ובטרם נשנתה הכויה בגחלת ונשלשה ברותחין לא הבינו בני האדם להשמר גם מהם, וכולנו יודעים ומעידים, כי מושגי איש אחד ומחשבותיו, אשר יצלח לקבץ מן המציאות וההויה בעצמו בלי עזר אנשי מינו, כעצם מאוד מהשפיק לו דעה והשכל בכל ענינו וצרכיו הרבים והשונים לבלי חקר, ועל כל מדרך כף רגל אנוש מכשולים לאין מספר, שלא תשיג יד עיוניו והחלטותיו להזהירו מהם טרם כשלו, ותועליות ונזקים רבים ועצומים נודעים מן המציאות לגבר גבר, והיו מקרי בני האדם כמקרי הבהמה, כאשר נראה כזה ותחום עינינו באישי כל מיני החיים, הכבושים תחת רגלינו, אשר שועלי דורותינו לא העריכו יותר מקדמוני מינם, והיזנה לא תלמד את רעותה לעוף כנגד לרשת פרושה, והיינו גם אנחנו גם דורותינו אשר יבואו אחרינו, כבני האדם הראשונים בעניני ההשכלה והמדעים, ובחסרון כל מה שהוציאו אבותינו מעולם לפעל לרגלי הידיעות והנסיונות, אשר קבצו ויאספו וירבו מדור לדור, הלא היו בהמות שדי והיתו יער רבים ועצומים ממנו וגוברים עלינו, ועד הימים האלה אולי כבר לא היה זכר לזרע האדם על כל פני האדמה. אשרנו כי נראה את נפשנו על גובה המעלה בין כל החיים זולתנו, מושלים על כל מעשי אלהים בארץ, ויהי הנקל בעינינו להשתעבד בתולדות ארצנו ובנפש החיה אשר עליה כחפצנו, ונכבוש את האיתנים גם הם וכל

כחות הטבע הנודעים לנו תחת ממשלתנו: האש, הרוח והמים, הקטור והגזים יעבדו אותנו, העלעקטרי הגלוניה והמגניט יסורו אל משמעתנו; פה יטחנו קמחנו, שם יארגו בגדינו, ומשם יעבירו אותנו ואת משאינו אל מקום חפצנו, או יוליכו אלינו בשורות אחינו, פקודי אדונינו ותשובות משרתינו, ועוד אלפי עבודות זולתם. ומה הסב לנו את כל הכבוד והתפארת, אשר הניעו אליהם בני האדם עד דורותינו אלה? אם אלהי כל הארץ צוה אותנו לנגידים בתבל, איה הנזר ואיה הכסא, אשר חננו במו? אמת כי רואים אנחנו שגויתנו נעלה מגויות בעלי החיים זולתנו ונשמותינו מנפשותיהם, אבל אי זה כחנו העצמי, אשר הוציא לפעל תועלת מעלות הנפשיות והגופניות אשר לנו, ויבדיל אותנו לטוב בכל אלה? החושים ההרגשה והמחשבה כבר נתונים המה גם לצעירי החיים הנקליא בעינינו מלהתפאר ביתרוננו עליהם; ואם כן איפה במה נפליגו אנחנו?

אכן ברצות האלהים להטיב אחריתנו, הותיר לנו מראשית יצרו אותנו את היכולת להודיע איש לזולתו, להודע ולהבין איש מזולתו, את כל מושגיו, עיוניו, מחשבותיו, החלטותיו ומשפטי שכלו, כונתו ורצונו, וללמד ע"י כן האחד את האחרים את הטוב ואת הרע, את המועיל ואת המזיק, הישר והעול, הנאה והמגונה ודומיהם. כי כל מה שמצאו בכל אלה קדמוני מיננו ואבותינו וכל אחינו בני האדם עד ימינו, לא נכחד מהבאים אחריהם מכל דורש לדעת ולהבין. על כן לא תחדל משפחת האדם הרבה כל ימי עולם, מלהתרומם על כל היצור ומלהרחיב ממשלתה בכחות הטבע, כדברי המשורר האלהי: מה אנוש כי תזכרנו ובן אדם כי תפקדנו ותחסרהו מעט מאלהים וכבוד והדר תעטרהו (תהלים ח, ה ו).

הדבר הזה לא יתכן, כי אם בהיות לפנינו סימנים מורגשים ונכרים־היטב, מונחים לכל מושג, לכל עיון דק ולכל אופן־יודרך מן ההתבוננות והמחשבה ביחוד, עד שעל ידי הסימנים ההם נוכל, זה להודיע וזה להודע; אבל לא הטביע הבורא סימנים ואותות שכאלה לא בנו ולא בסביבותינו, לא גזר עליהם ויהיו, לא צוה ויבראו, אך השאיר בידינו את היכולת, ובלבנו נתן את השקידה, להמציא אותם ולהפרותם, להבינם ולשמרם בזכרוננו.

לבחור סימנים כאלה, להסכים עליהם ולעצור אותם ולזכרם, לא דבר קטן הוא, ואלו לא התרועעה נדבת הטבע על ההסכם, ולא קדמה לאבי כל בשר לעוררנו עליהם, אז לא מעט היה כשל כח האדם, עד מצוא ידו את יכלתו אחרי עמל גדול ותלאה רבה. והיה כל לשון נעדרת מדרות רבים, כאשר נעדרה מהם המכתב והדפוס, כי אם היו באים האדם ובניו לידי בחירה חפשית, הלא לאשר יוכל האדם להסכים להראות סימנים בידיו, ברגליו, בתנועות גופו, בקריצות עיניו ובאופנים רבים זולתם, הנה לא כל מה שהיה נבחר לאחד למקור מספיק הסימנים, היה נבחר גם בעיני כל זולתו, והאיך היה הנלבב מודיע את הסכמתו לזולתו באין עוד לשון, ואיה הסימנים הראשונים, הנצרכים לפשט את ההסכם בין המדברים, גם כמה מן הקושי היה זה פוגש להניח וכל זולתו ללמוד, וכלם יחד לשמור ולזכור את הסימנים המונחים, ומי יודע אם היה־עולה בידיהם להנחיל לכל הסימנים את ארבעת התנאים ההכרחים בהם: א) שיהיו קלים על האדם להראותם וקלים להשיגם. ב) שיהיו אפשרים בכל עת ובכל מקום, ביום ובלילה, בחדר המשכב ועל פני חוצות, בקרוב האיש המודיע אל אשר אליו יודיע, ובסורו הלאה רחוק ממנו. ג) שיהיו אפשרי השנוי לפי רצון המודיע, אם להודיעם לכל

אשר סביביו, או רק לקצתם, או לאחד מהם לבד, באופן שהאחרים לא ידעו. ד) שיהיה מקור תוצאותם מנוף האדם עצמו, בלי אמצעות גשם זולתו, כי לולא כן אפשר שיקרה איזה מקום ואיזו עת, שבסבת חסרון הגשם ההוא ישאר האדם בלי עזר על צרכיו. והנה רק כלי המבטא, אשר לנו בני האדם בחסדי בוראנו, מוכשרים להוליד בלי עמל ויגיעה, קולות רבים ושונים מצלצלים בהתפשטות איזה מרחק, לפי מה שנרים קולנו ונשפילנו, ומושגות בקל אל כל אוזן שומע, והכלים ההם ארוגים במקום מיוחד מגויתנו, עד שבכל עת ובכל מקום מצואים הם לחפצנו וסרים אל משמעתנו. אבל מי היה מגלה בראשונה את אוזן האנשים, לבחור בכלי המבטא מכל יתר הדברים האפשרים למקור אותות מושגיהם, אם לא טבע האדם עצמו, כאשר יבוא בדברינו. לכן בצדק נאמר, כי הלשון בפי האדם הולדות טבעו היא, ולפי השכילנו בהצלחת האדם בתבל, כן נראה כי מתת אלהים זאת לנו, אשר בעזרתה הרים קרננו בין החיים, וימשיל מיננו, אחינו בני האדם בים וביבשה, על עפר האדמה ותחת כל השמים, זה כסאנו ונזרנו!

ולא לבד ללמד באמצעותה איש את רעהו, ולהודיעהו מושגיו, עיוניו, מחשבותיו, החלטות שכלו כונתו ורצונו, היה לבני האדם הצורך בלשון והתועלת ממנו, אבל גם לכל איש יחידי, המשיג איזה מושג, יעזרהו הדבור בלשון עזר גדול מאוד לברר מושגיו, להעמיק ולהרחיב עיוניו, לצמצם חקירתו ולהטותה בדרך הקרובה אל מטרתו, ולעמוד על משפטי שכלו. וגם לאדם בהיותו לבדו בחוך עצי הגן אשר בעדן, בעוד לא היה עזר כנגדו, היה הדבור צורך הכרחי לו להוציא מחשבותיו לפעלם, לברר עיוניו ולהכיר הטיב את מושגיו, כי לראשית פעולת השכל באדם, נכונו הציורים אשר בנפשו מאת מושגיו, והציורים שוכנים בנפשו אחד אחד לבדו, כל אחד מהציורים נושא עליו כל המקרים של המושג המצויר, ד"מ בראות האדם את הירח במלואו, יעשה בנפשו הציור ממנו, וימצאו בו כל הענינים, שהשיג האיש בצורת הירח: התמונה העגולית, השטחית, הלובן וההארה, ובראותו אותו ברביע הראשון או ברביע האחרון בחודש, ישא ציורו תמורת תמונת העגול, תמונת קשת, יתר וקרנים; ובראות האיש ההוא עצמו את השמש בצאתו על הארץ, ישא גם ציורו עליו את התמונה העגולית, השטחית, תמורת הלובן יהיה בו האודם, וההארה חזקה הרבה יותר; הציורים הבודדים האלה היו יהו לחומר לפעולת השכל, כי הוא יביט על הציורים שבנפשו, ידמה ויתבונן, במה ישתוה האחד אל האחר, ואיזה ענין יבדיל ביניהם; והנה ימצא בציור הירח במלואו דבר משתתף עם ציור השמש, והוא בתמונה, ויבדיל ביניהם בבחינת השעור, כי ימצא עגולת השמש גדולה מעגולת הירח, עוד ימצא בציור הירח במלואו דבר משתתף עם ציור הירח החסר, והוא הלובן, שהוא מהחלף בין ציור הירח ובין ציור השמש. גם ישיג ענין שלישי משתתף לכל ציורי הירח עם ציור השמש, והוא ההארה, ועוד ענין רביעי המבדיל בין ציורי הירח החסר בבחינת המצב, שזאת הקשת למערב והיתר למזרח והשנית בהפך. וכן ילכו הענינים ויתרבו להתדמות ולהבדל בין הציורים, להשתתף ולהתחלף ביניהם, ויהיו לעיונים עמוקים ורחבים, ויתולדו לחכמות רבות ונשגבות, ומהן הידיעות אשר לאדם בענינים הרוחנים. אכנם אלו הי' האדם צריך כל פעם ההבוננו במקרה אחד ממקרי איזה מושג, לצייר בזכרונו לפני שכלו ציור המושג כאשר הוא, כאלו הוא רואה אותו עתה עומד לפניו עם כל המקרים, אשר ינשאו עליו למאות ולאלפים, ולבחור מכל המונם המקרה האחד, אשר אליו ישים פני עיונו עתה, וכן ציור מושג שני וציור

טושנ שלישי ורביעי, כמספר הדברים העצמים, שהתפשט מחשבתו עליהם בבחינה איזה מקרה משתתף בהם, ויעש שכלו בהם את מעשהו לדמות אותם ולהבדיל ביניהם, ע"י חלוף כל מקרה פרטי ממנו בדמיונו, זולת כל אומר ודברים, וגם זולת מלות נשואות בלב ומחוקות בזכרון, הלא אז לאה ילאה מאוד במעט מן המחשבה, ולא היתה יד שכלו במשך ימי חייו הקצרים, מגעת אל חלק קטן מרבי הענינים, הנקלים כאוד עלינו עתה בעזרת הלשון אשר בפינו והמלות אשר בלבנו ובזכרוננו, כי ישובו השמות, המונחים בכל לשון לאחד אחד המושגים ולכל אחד ממקריהם להחליף את הציורים בשכלנו; ובעת שנעיין על עניני השמש הירח והכוכבים עד"ט לא נצטרך לצירם לפנינו כאשר הם, כי שמותיהם אשר נקרא להם בפינו, אותם נצייר במחשבתנו ונעלם על לוח זכרוננו תמורת ציורי העצמים, ויקל מעלינו הרבה מאוד את העיון וצמצום המחשבה, באשר לא נבלבל אותה בהמון המקרים ובפרטי הציורים, רק כלה אחת היה יסוד לחקירתנו, במקום ציור מורכב מקרים רבים ועצומים. ובכן נמהר לבוא אל תכלית מבוקשנו, ונרדף עיון אחר עיון ומחשבה אחרי רעותה, עד הגיענו אל מרום השכלתנו כפי יכולת שכלנו. וינסה נא כל קורא, אשר דברי אלה חדשים לו, אשר לא קראם מתוך ספרי הכמי תבל, ולא שערם עוד בנפשו, ויבחין לבקר ציורו על דבר המספרים הגדולים, כאלפי האלפים ורבואות אלף אלפי האלפים, מה היה עליהם, אלו לא היו לפנינו שמות מונחים למדרגות ההתהוגות מן המספרים, לעשרות, למאות, לאלפים ולרבבות, והיינו צריכים לצייר את המספרים הגדולים באמצעות כפלת ציורי המספרים הקטנים, אשר השגנום ונבדילם בחושינו, נשואים על עצמים מושגים לנו מהכפלת האחדות, ואז ישפוט בצדק, ההיינו יכולים לצייר אותם הטיב די באר זולת עזרת הלשון; והנני מוסיף לאמר: אם נדמה את העיון והמחשבה בעזרת מלות הלשון, אל הקריאה מתוך הכתב ואל הכתיבה באמצעות האותיות, ואת העיון והמחשבה בלי עזרת המלות, באמצעות ציורי המושגים, אל הכתיבה באמצעות מעשה החרט ואל הקריאה מתוך כתב החרטומים, עוד לא יספיק הדמיון לצייר ההבדל שבין שני אופני העיון והמחשבה, מן הברור הגמור והנעימות אשר בדרך האחד, עד הקושי והבלבול אשר על הדרך השני, להשבית תוצאות ברור כל מחשבה. והנה רק נפש האדם, בהיותה כלואה בגופו, צריכה לעזרת החושים על השגותיה הראשונות, ולציורי המוחשים להשתכל בהם ומהם על עניני ההשכלה ברוחנים, ומהלת פעולות שכלה בהפשטת המקרים מן המושגים, ועולה במעלות ההקש מן הפרטים אל המינים, מהם אל הסוגים ואל הכללים עד התרוממה אל מרום ההכמות, או הולכת וירודת במורד העיון מן הכללים אל הסוגים, ומהם אל המינים והאישים, עד העלותה מעומק הקירתה את ידיעותיה הדקים והמדויקים, אשר תוכל להשיג אותם במשך ימי מגורה בארץ. אבל נפש האדם שלא בזמן כלואה בגוף, והשכלים הנבדלים זולתה, כל אחד מהם ידיעותיו והשגתו קבועים בעצמותו, מדודים ומשוערים במדרגה ידועה, גרעית לבורא את הכל, וקיטות על מדרגתן בלי הוספת או גרעון, ולא ידומה שיהיה מלאך בעת זולת עת משיג איזה דבר מהדברים לו ומשכיל ע"י מן מושכל חדש, אשר לפנים לא ידעו; לכן אין ביניהם לא הלכוד והודעת המחשבות כאיש לאיש, ולא ברור העיונים והחקירות לאיש איש מהם, כאשר ינהג בין בני האדם. ולזה ביון לדעתי ר' אחא בכאמרו הנזכר, בשכו בין השי"ת ובין הכלאבים את השיחה על דבר מהות השכלת האדם החדש, אשר בא לברוא, בבחינת הלשון אשר

תהיה בפיו להפרות ולהרבות ידיעותיו וחכמתו, ואמר: בשעה שבא הקב"ה לבראות את האדם נמלך במלאכי השרת, אמר להם נעשה אדם (ודלג הכתוב אחריו בצלמנו כדמותנו וגו' שהוא גלוי היות האדם בעל השגה, חכם מבין ויודע, אבל עוד לא נשמע מזה אופן ידיעותיו והשגתו את החכמה, אם תהיינה קבועות בעצמותו וקימות בלי שנוי, כאשר הוא אצל השכלים הנפרדים, או שתהיין על איזה אופן אחר), אמרו לו אדם זה מה טיבו, אמר להם חכמתו מרובה משלכם (רצונו, שהשכלת השכלים פשוטה וקימת ואינה מתילדת ולא מהרהרה, אבל השכלת האדם מרובה בדרכי קנינה ואופניה) הביא לפניהם את הבהמה ואת החיה ואת העוף, אמר להם זה מה שמו ולא היו יודעין (שלא מצאו לא צורך ולא תועלת לשום שמות למינים, לסוגים ולכללים, לפי שידיעתם פשוטה, ואין לפיה הבדל בין השגת האישים ובין השגת הכלל היותר כולל, ולא ידעו בידיעתם הפשוטה מה הוא ההשתמש בשמות להכלית עיון ולמוד, הבלתי מסבימים עם אופן השכלתם), העבירן לפני אדם, אמר לו זה מה שמו, אמר לו זה שור זה חמור זה סוס וזה גמל (לאשר קצר כח שכל האדם בהשגת החושים לעמוד על ידיעות הכלל, אם לא יחלקו לסוגים, למינים ולאישים, לפי ההדמות השגות חושיו וציורי נפשו מהם, הוכרח להניח שמות מסמנים את כל החלוקות המורגשות לו לעזור בהם הצלחת מחשבתו ועיונו).

אם נניח שטבעית הלשון מחיבת, שכל שם וכל פעל וכל מלה משמות הלשון, מפעליה וממלותיה, נערך ומוטבע באמצעות אותיותיו בצרוף משקלו אל טבעית המושג שיורה עליו, בצרוף טבעית ההוראות הצדדיות המוגבלות בו, נגיע באחרונה אל שגעונות והבלים עצומים, עד שנשוב להיות מוכרחים להודות בבטול טבעית הלשון, השמות העצמים הפרטים רואים אנחנו שקצתם נגזרו ממקרים, שאינם נשואים כלל על העצמים הפרטים ההם, ואין נופלים אליהם, אבל קרו לאחרים זולתם באיזו עת, או שיהיה איזה יחס זמני בין הפרטי ההוא ובין זולתו; ד"מ ראובן, כי ראה ה' בעניי (בראשית כ"ט ל"ב). שמעון, כי שמע ה' כי שנואה אנכי (שם שם ל"ג). לוי, עתה הפעם ילוה אישי אלי (שם שם ל"ד). יהודה, הפעם אודה את ה' (שם שם ל"ה). שהעצם בעל השם אינו לא הפועל ולא מקבל הפעולה. יעקב. וידו אחזת בעקב עשו (שם כ"ה כ"ו) ודומיהם, נדע ברור, שאין השם הנגזר מן המקרה האחד ההוא, נערך בטבעו אל טבעית העצם שנקרא בו; גם אם נניח שיש ערך ויחס טבעי בין הדברים העצמים ומהותם ובין צלצולי כלי המבטא אשר לאדם; ומן המבוארים נקיש על השאר, שלא התבאר סבת קריאתם בכתוב, שגם הם נגזרו רק מאיזה מקרה, גם בשמות העצמים הכללים ראינו כי קצתם גם הם נגזרו משמות מקרים, אך מן המקרים הנשואים אל העצם הנקרא: מזבח מן זבח, מקדש מן קדש, והם בלי ספק לא יקבילו אל טבעית העצמים ההם ואל מהותם, כי אם שיורו עליהם בסבת המצא בהם המקרה האחד, שמשמו נגזר השם ההוא, זולת מה, שהשמות העצמים הכללים, הנגזרים משמות המקרים רבים מאוד, אשר ידענו גזרתם, יודעים אנחנו בכלל, שגם כאלה, שגזרתם בלתי ידועה לנו ביחוד, קצתם נגזרו גם הם משמות מקרים; ומקרה אחד מהמון המקרים הרבים, הנשואים על כלל עצמים, מעטים מאד מהספיק הסבם עם טבעית כלל העצמים עין בעין, אחרי שעם המקרה האחד ההוא, שמשמו נגזר שם לכלל ההוא מן העצמים, כבר נשואים עליהם אלפי אלפים מקרים אחרים במציאות, מה שאין זכר להם ולא רמז בשם הנגזר מן המקרה האחד, והדעת מחיבת שגם בכל השמות העצמים הכללים שאינם נגזרים, הנקראים אצל המדקדקים מוסכמים, יהיה הענין כן, שהם לא

יורו על כלל העצמים, הנקראים בו, בהסכם עם טבע הכלל ומהותו, אבל יורו עליהם בבחינת מושג בודד (מקרה יחידי) הנשוא בכל אישי המין או הכלל ההוא, ובלבד שהמושג ההוא יהיה מושג העקרי בהוראת השורש של השם הכללי, כמה שיתבאר לפנינו בפרטות. גם לא יצויר שיהיו המושגים הראשים שבהוראת כל שורש מחויבים ממנו לפי טבע האותיות והמשקל בהסכם עם טבעית המושג, עד"מ, שהטבע מחיבת עפ"י סדותיה, הנעלמים מאתנו, שהצלצולים המיוחדים לשלשת האותיות בסדרם קדש יורו על מושג הקדושה, והמיוחדים לשלשת האותיות בסדרם זבח על מושג הזביחה, ויהי' לפי זה טבעית הלשון רק בבחינת המושגים הראשים שבהוראת השרשים, וזה הוא טבעית שלא בשלימות, גם זה לא יתכן, ואף שסודות הטבע נעלמו מאתנו, בכל זאת הלא חנן ה' אותנו דעת ותבונה די הבין, שאין כל ערך ויחס בין הקולות והצלצולים, שמציאותם ועצמותם בהרעדת האויר ובאופני פעולת ההרעדה על כלי השמע, ובין ענין הקדושה, שמציאותו ועצמותו בשכל המשכיל, וענין הזביחה, שהיא פעולה מלאכותית בידי אדם. והנה מן בשאינו מינו לא יערך ולא יתיחס, והחוק הטבעי הזה גלוי וידוע לנו בלי כל ספק, ואיך יהיו שלשת האותיות קדש בסדרם שלפנינו מגדירים בטבע את ענין הקדושה יותר מאותיות אחרים או מסדר אחר באותיות החן, ושלשת האותיות זבח את ענין הזביחה, ובכלל איך יהיו הרכבות הצלצולים שבכח בלי מבטאנו מספיקים דמיונים לכל רעיון ומושג שבכל רחבי המציאות וההויה בטבע כוללת, באילו היה הכל כלול במספר הצלצולים שבכח כלי מבטאנו?

במה איפה נצייר לנו טבעית לשון הקודש לדעת אומרו הראשון? — למען השב אל השאלה הזאת תשובה מספקת, צריכים אנחנו לבאר מתחלה, מה הוא ההפך, המשולל באמרנו שהלשון טבעית. ואף שבתחלת הדעת ידמה, שבאמרנו שהלשון טבעית, רצוננו שאינה מוסכמת, ויהיה ההסכם ההפך המשולל במאמר; אבל אם כן, הלא ביחדנו אל הטבע רק את הלשון העברית, הנה הנחנו לשונות כל יתר לאומי תבל אל ההסכם, וההסכם ההוא איך התהוה בלשונות, ובאיזה אופן יצא לאור? היעלה על דעת איש, שהיו משפחות בני אדם באיזו עת חסרים כל לשון עד שהרגישו בחסרונם ויעמידו ועד נבחרים וירשום להסכים על לשון חדשה, ויקבלו אחרי כן את אשר הסכימו עליו, וילמדו מפי נבחריהם וילמדו לבניהם? או המאם גוי בלשונו הקדום, וישימו להם נסיכי שפה לרמציא לקהלם לשון חדשה? הלא מחסרי לשון, אלו היינו יכולים להאמין אפשרות חסרון כל לשון מכל וכל בתוך קבוצת בני אדם, נשגב מאוד דעת אפשרות המעשה ותבליתו, ולבעלי לשון אחת אין כל צורך לבקש לשון אחרת; ומי יהיה המזכיר, ומי יפקוד ויספור וימנה שרשים ומלות וגזרותיהם וגזרי גזרותיהם? ודברי הימים למלכות הארץ זוברים התחדש לשונות, אבל תוצאות הלשונות שהתחדשו אינם מידים לא לאיש אחד נלבב ולא לועד חכמי קדם, כי אם למקרים ולסבות ידועות, מבלי אשר הרגיש איש, כי הלשון מתחדשת, עד אחרי שהתחדשה במשך הזמן, וכל הלשונות בכלל בלות ומתחדשות ברוב ימים, על ידי התרבות שנויים קלים בהן, במלותיהן וברכיהן בכל עת, והשנויים כמעט שאינם נרגשים למדברים לסופרים, ורק ברבות הימים כאשר ישא איש את עיניו אל ספר נושן, הנכתב בלשון ההיא עצמה לפני מאות שנים, יראה ויבין איך השתנו המלות והברתן ומשפטי הלשון, עד שאלו היתה הלשון במעמדה הקדום ובמעמדה הנוכחי בזמן אחד, היו נחשבות לשתי לשונות שונות, וכל זה יעיד, כי מעולם לא סר האדם לכשפחותיו, לגויו בארצות שבתם מלדבר בלשונותיהם, כאשר למדו

בילדותם הבנים מפי אבותיהם, רק שמעולם לא סרו הלשונות מלהשתנות, מלבול ומלהתחדש ע"י שנויים קלים, מלבד מה שהדעת נותנת, ודברי הימים מעידים, שבבל ימי שלות עם, השוכן לבדו בארץ, היו יהיו השנויים מעטים מאוד, קלים ובלתי רצופים; ובעת הבלבול המסעות והמלחמות, רבו ויגדלו השנויים בלשונם, עד התילד לשונות הדשות, וספורי התורה מעידים, כי גם בפי אדם הראשון ביום דבראו היו מלות, שמות ופעלים, עד שקרא שמות למיני החיים, טרם נבראה לו האשה, ושכל הארץ אדר המבול היתה שפה אחת ודברים אחדים עד אשר בלל ה' ברצונו בכונה מיוחדת שפת כל הארץ, למען יפוצו על פני תבל נגד רצונם, דרי שההתחדשו הלשונות שלא בהסכם, כי אם או בטבע או ברצון ה' זולת הטבע, והנה פעולת הטבע על תוצאות הלשון נוכל לצייר לנו מאשר עינינו רואות בכל יום לא לבד בילדינו הרכים, כי אם גם בכל בעלי החיים זולתנו, שאף שאין ביכלהם, כי אם להגות מגרונם שנים או שלשה קולות פשוטים, ארבעה וחמשה צלצולים, שוקדים הם להשמיע קולם על כל הרגשותיהם החזקות והרפות, כרעב, צמאון, כאב, פחד, שמחה ואבל, כעס ורצון, אהבה וחשק ודומיהם, הקולות אשר ישמיעו בעלי החיים לכיניהם על הרגשותיהם, ע"כ מחויבים בטבע מצד הרכבת חלקי נשימתם והיחס שביניהם אל פעולת נפש החיה עליהם, בהסכם עם ההתפעלות, אשר תניע את החלקים ההם מגופם, כל הרגש לפי מהותו ולפי אופן פעולתו, ואשר ישמיעו הילדים הקטנים, אשר אינם מבינים לדבר, ואינם יודעים עוד כאפשרות הדבור בלשון, הם ע"כ מתחייבים כמו כן מצד מעמד חלקי נשימתם או, העתידים להגמל לכלי מבטא, בחינות מדויקות ונסיונות רבים הראו לנו בקצת מיני החיים, שכל אישי המין מבינים הרגשת אחיהם בן מינם כל פעם עפ"י הקולות שישמעו ממנו, וסבת הדבר הוא שתוף נפש המרגשת, הנעזר על הבנה כל הרגש פרטי בבן מינו ע"י השתוות הקול המלוה את ההרגש הפרטי ההוא בין אישי כל מין. ולפי שהשתוף בנפש המרגשת יכצא לא לבד בין אישי מין אחד, אבל גם בין מיני סוג אחד ובין סוגי כלל אחד, וגם בין הכללים של בעלי הרגש, אף שכמות השתוף או מדרגתו מתחלפת, לכן בקצת ההרגשות היותר חזקות נראה לפעמים, שאישי מין אחד או סוג אחד יבינום לרגל הקולות, אשר ישמעו מאישי מין או סוג אחר. כן גם האדם מיום הבראו, ובפרט אחרי היותו שנים איש ואשתו, הורה והגה מגרונו קולות שונים לכל הרגשותיו, לפי מה שחיבה טבעו, מזגו והרכבת כלי דבורו, והקולות הרם השתנו בעצמותם ובבחינת הצלצולים שהתמזגו עמהם, כהשתנות ההרגשות שדולידו אותם, עד שהבין כל אחד מהם את הרגשות רעהו מצד הקולות בצרוף תנועת הגוף הנסכיות עמהם, והמתחיבות כ"כ מצד הטבע. וההרגש אשר נולד בנפשותם בהביטם ראשונה איש אל רעהו, הוציא מקרבם קול אדר וצלצולים אחרים, זולת הצלצולים והקול, אשר הגו בשאתם לראשונה את עיניהם אל פני השמש, ולא אלה כהקול וצלצוליו, אשר השמיעו בהרגישם את החושך פורס כנפיו על העדן ועל עצי הגן, ולא כהקול וצלצוליו, אשר השמיעו לקראת הירח, העולה לעיניהם ראשונה אל בין הצבא הרב, הפרוס ברחבי הרקיע; כשרעבו המליטה הרגשתם הגה אחר, וכאשר הגיעו אל פיהם מפרי עץ הגן, ויתעדנו על נועם מגדם, אשר הבטיחם שברון רעבונם, הגה אחר; ויצמאו ויהגו הדשות, וישיבו נפשם מזרם קרים ויהגו שוב חדשות. ולא נדמה קול חלושתם וצלצוליו בעת יגעו ויעפו לישון אל קול גבורתם וצלצוליו בעת הקיצם משנתם מחליפי כח. ויהיו הקולות וצלצוליהם, אשר הכריחה אותם טבעם עליהם פעם

אחת, לשם או לפעל או למלה בפיהם, בעת שוב ההרגש אליהם שנית ושלישית; כי אז נלוה אל חיוב הטבע, אשר אולי יכול הי' להיות בחלוף או בשנוי מן הגיונם הראשון, גם רצון גם כונה מיוחדת להגות את אשר כבר הגו במקרה כמוהו ויבינו בו איש הרגשת רעהו. גם היה כל אחד מכוין להגות בכל אחד מהרגשותיו את אשר שמע מרעהו בעת חלוה בו ההרגש ההוא, למען דתקרב בזה אליו ולמצוא חן בעיניו; וכדבר הזה נראה יום יום בילדינו הקטנים, שכאשר יוציאו פעם אחת הגה מפיהם מזוג באיזו צלצולים זרים בעת הגיע אליהם איזה הרגש, אם אך הבינונו את כונתם מהגיונם ונניח את רוחם, או עשינו להם הפצם, אזי ישמרו לשוב להשמיע את הצלצולים ההם פעם בפעם בכל עת התחדש אצלם ההרגש ההוא, עד שילדים רבים נמצא בפיהם שמות, פעלים ומלות, שהמציאו מדעתם, ושאין להם כל יסוד בלשון המדובר בפי אבותיהם. ואם הילדים שנים או שלשה בבית אחד מתרועעים ותברתם נעימה להם, כל אחד מהם לומד הגיוני אחיו, אם כלי נשימתו ראוים לזה, ומשמיעם על כונת ממציאם הראשון.

אמנם הרגשות האדם וצרכיו ביום הבראו לא פרצו לרוב, לכן גם שיתתו לא רבתה אז. ועכ"ז העידה התורה כי ביום ההוא השתמש אדם בבחינת הדבור בתחבולת הגזרה, שאחרי הכירו את עצמו וראה אחר עמו קרא לנפשו בבחינת אחדותו איש, ואת רעהו קרא אשה בגזרת שם הנקבה משם הזכר בתוספת קול הברת ה"א נסתרת. כשעלו למטה שנים הוסיפה ע"כ הרגשתם החדשה גם מלות בלשונם, וכשהרגישו פרי בטנם והתחדשו להם ענינים וצרכים שונים, כן הוסיפו הרגשותיהם להוציא כח דבורם אל הפעל, כי הרבו להמליט הגה שונה מפיהם בטבעם בהסכם עם הרגשותיהם, עד שהבינו איש את כונת רעהו, וישובו להם הקולות והצלצולים ההם וקולות וצלצולים נגזרים מהם בכונה לעת התחדש להם ההרגש ההוא עצמו, או הרגש דומה לו, ונוטה קצת ממנו, בתור מלות מונחות למושגים מיוחדים וידועים, ולעת גדלו הילדים, ויהיו מצליחים לשמש בכלי דבורם, כבר היתה בפי אבותיהם לשון רחבה, מספקה מלות בנות הוראות מיוחדות לכל צרכיהם, כן התנחלה הלשון הראשונה מן האבות אל הבנים ואל דורותיהם אחריהם, ותתרחב ותרבה לפי רבות צרכי משפחת האדם המדברת בה, והכל בכח טבעי, לפי ששרשי המלות היו הקולות והצלצולים, שהכריחה הטבע את מרגישיה עליהם, ולפי התרחב הלשון כן התדרה בדרכיה ובאופני שמושה כמו כן לפי מה שחיבה טבעית המדברים, ובכל עת היות בני האדם כולם מקובצים במקום אחד ובמשפחה אחת, לא חיבה הטבע לאחד, כי אם מה שחיבה טבע כולם, כי פעולת הגוף והעת והמזג אחת היתה לכולם, ואף שאולי לא היה השתוף ההוא שביניהם מספיק להסיר כל חלוף ושנוי בהגיוני כל בני המשפחה, ועוד הניחה הטבע אפשרות לאיש, או חיבה אותו להגות איזה מן המלות בשנוי מן הנהוג אצל שאריתם, לפי טבעו הפרטית, ולאיש זולתו כ"כ לשנות לפי טבעו הפרטית איזו מן המלות האחרות, הנהוגות בכלל המשפחה, הנה בכל עת היות קבוצם הכללי נוח לכל אישיהם, וטוב לכל פרטיהם, הכביד ההסכם את אכפו על כל המקובצים יחד, לסור כל אחד מנטית טבעו הפרטית, ולקבל ברצון, ללמוד לזכור ולהגות הגיוני רובם, ולהחזיק בכל המחויב לפי טבעם המשותפת, או מה שהתחיב לרוב קבוצם מאת הטבע; ובבן התפרסם אצל כולם מה שהתחדש אצל קצתם: ותהי כל הארץ שפה אחת ודברים אחדים, אבל בבוא עת תפוצתם על פני כל הארץ בדור בוני המגדל, בלל ה' שפת כל הארץ, באופן אשר נגד טבעם הראשונה והמשותפת ונגד רצונם המיוחד, שבו מרביתם

לנטות אחרי טבעם הפרטית, אשר סרה מעט מעט מן השתוף הכללי, ויחלו להשמיע להרגשותיהם ולכונותיהם קולות וצלצולים, שונים מן הקולות והצלצולים אשר חיבה הטבע לאבותיהם הראשונים, ואשר השיגו כבר חזקת מלות הלשון הכללית, והקולות החדשים ההם מהרו וישובו גם הם להיות בפי מדבריהם למלות נאמרות בכונה, וקצתם קצתם בהגיוני מרביתם ולא אבו ללמדם, עד שלא שמעו איש את שפת רעהו, ולא יכלו עוד לגור יחדו, ויסעו משם משפחות משפחות ללשונותיהם אל ארצות שונות. שם הוסיפה הטבע ע"י פעולת הנפות, האוירים, המזונות והעסקים והעתות השונות, אשר עברו עליהם, ואשר שנו את כח כלי מבטאם וכשרונם, את הרגשותיהם ואת צרכיהם ואת אופני חייהם, להרחיב פרץ שפתם ולהגדיל שנויי לשונותיהם, עד אשר השמידה ברבות הימים כל זכר וכל שארית מן הלשון הכללי, אשר השתתפו בה לפני זה; והנה הראיה, אשר באה בתחלת דברנו, מעידה כי הלשון הראשונה אשר היתה בארץ, היא נשארה נחלה לבני עבר, ואשר זכתה להתקדש בארץ ע"י שמושה אחרי שחדלה מלהתהלך בה; והיא היא שהתחדשה בטבע וגדלה ורחבה בטבע מכלי נטות ממנה, עד שהגיעה באורח אשר סללה הטבע הכללית בעדה לאדם ולבניו אל מדרגת לשון מהודרת, ועד השיגה את השלמות, את העוז ואת ההוד, אשר נראה בה בספרי קודש, מה שאין כן בכל הלשונות זולתה, שהם כבר נטו ממסלול הטבעי הראשון, ותלבנה ותתרחקנה ממנו בארחות שונות לסבות, או בטבע מתנגדת ומתחלפת לטבע הכללית. זה הוא לדעתי תכלית כל מה שיוכל איש משכיל לצייר בשכלו מענין טבעית לשון הקודש, ומענין שלילת הטבע מן הלשונות זולתה. ובכל זה לא יתחיב דבר מכל אשר חלמו להם קצת המדקדקים החדשים ובעלי הדרשות.

מצאנו שמות רבים בלשון, המורים על מינים או סוגים מתחלפים, וכן פעלים ומלות המורים על פעולות שונות ועל יעודים ויחוסים מתחלפים, והם מפורסמים אצל המדקדקים ובעלי ההגיון בשם המשתתפים, ולפעמים יהיה שם אחד משותף לעצם ולמקרה, כשם זבח, שיפול על מקרה הזביחה ועל הבהמה הנזבחת, ושם קבורה הנאמר על המקום ועל הפעולה, ושם עין על אבר הראות בבעלי חיים, על כל מראה נראה: וכסה את עין הארץ (שמות י', ה') ועינו כעין הבדלח (במדבר י"א, ז'), ועל מבוע המים: על עין המים במדבר (נחמיה ט', ז'); והנה אין העצם מסוג המקרה בטבע, ולא טבעית העין ומהותו כמהות המראה וטבעו, ולא טבעית שניהם כטבעית המבוע, ולא סבתם ותכליתם שוה, עד שלא יהיה הבדל עצמי כלל ביניהם, שהשם המקביל אל טבעית האחד יקביל גם אל טבעית האחרים. וכן מצאנו בלשון שמות רבים, שיורו שנים ושלשה כהם על כלל אחד מן העצמים, קראום בשם הנרדפים, כשמות: אד, עב, ענן, שיורו שלשתם על עצמי מין אחד; שמש, חמה, חרסה על עצם אחד בלתי מתרבה. וכאשר התנדבו המחברים לבאר סבות השתוף והרדיפה במלות הלשון, הסתפקו בענין השתוף במה שמצאו מקרה אחד נשוא על כל כללי העצמים, המשותפים בשם; וזה לא יספיק אם ננית שכל מלה שתגדיר טבעית המושג המכוון בה, שבהיות כן, איך יהיה מקרה אחד מהמון המקרים הרבים, הנשואים אל המושג האחד, הנמצא גם במושג השני, סבה מספקת שיקרא גם המושג השני בשם, המקביל בעצמות טבעו אל טבעית המושג הראשון, ועם המקרה האחד המשותף להם, כבר יכנסו עוד אלפי מקרים בכלל טבעית המושג האחד, שאין מהם דבר במושג השני. גם בענין הרדיפה, אף שלא הסתפקו המחברים ליסד סבתו על ההפך מסבת השתוף, והוא

שימצאו בעצמי הכלל האחד בעל השמות הרבים כל המשיגים, שעליהם יורה כל המלות הנרדפות, ושמהם נגזרו; אבל דתאבצו להעלות, שהמושג המובן במלה אחת מן הנרדפות אינו בעצמו המושג, המובן במדה הנרדפת עמה, אך יהיו עצמים שונים. ואם כי באמת אפשרים הם הנבדלים, אשר הניחו גדולי המחברים חוקרי הלשון בשמות המקרים ובפעלים ומחויבים בהם בבחינת מה, אין עם כל זה מקום להבדלים מגודרים בשמות עצמים, לפי שע"כ מחויבים אנחנו להודות, שיבוצא קצת מהם, שיאמרו עליהם שמות רבים, ואף שיאמרו בשמות: אד, עב, ענן, שאינם מונחים על עצמי כלל אחד, לא יאמרו כן על השמות: שמש, חמה, חרסה, שהעצם בודאי אחד הוא ומכונה בלשון בשמות רבים, והנה לא יהיה כל אחד מן השמות הנרדפים מגדיר את טבעית העצם האחד ההוא מכל צדדיו, כי אם יסכים לטבעו השם האחד לכל פרטיו, שוב לא יסכימו לה גם האחרים.

במלות הנגזרות מזולתיהן רואים אנחנו, שלא הונחו להורות על מושגיהן, כי אם לסבת המצא בהמושג ההוא ענין, שעליו מורה השם המוסכם, שממנו נגזרה זאת המלה. אבל גם המלות המוסכמות, המונחות לראשונה בלשון, נאמר גם עליהן, שמושגיהן העקרים הם מקרים ידועים או תכונה, או הצטרפות או קנין או סבה או הכלית וכו', ולכן נאמרות המלות על המושגים, אשר ימצאו בהם האיכות, התכונה או כל מקרה זולתם, שעליהם תורה המלה ולפי, זה גם המלות המוסכמות, עד"מ השמות העצמים הכללים, אף שאינם נגזרים משמות מקרים, גם הם יכולים להתקבל אצלנו כנגזרים, במה שיורו על כללי העצמים לא בבחינת עצמות טבעם ומהותם, אבל בבחינת הנשא עליהם המושגים העקרים של הוראה שרשיהם, ד"מ בית אינו מגדיר לא טבעית הבתים ולא תכונתם, ואינו נאמר עליהם, כי אם לסבת המצא בהם המושג העקרי של הוראת שרשו והוא התוכיות. השם עצם אינו מגדיר טבעית העצם ומהותו, ואינו נאמר עליו, כי אם לפי שיש בו המושג העקרי שבהוראת שרשו, והוא החוזק והעצמה. וכן הוא בכל השמות, לכן נכון הוא מה ששמו המחברים סבה לשתוף השמות השתתף העצמים באיזה מקרה, כי אחרי שלא יורה כל שם על מושגו, כי אם בסבת הנשא עליו מקרה אחד מכלל משיגיו, המיוחד להוראת שורש השם, ובלבד שיהיה המקרה עקרי בהוראת השורש, ולא בבחינת טבע המושג הכללית, מהותו ותכונתו; הנה בהנשא המקרה הזה עצמו על כלל אחר מן העצמים, הלא השם המורה על מציאותו בכלל הראשון, יורה ג"כ על מציאותו בכלל השני; לפי שאין יחם וערך בין השם ובין הכלל הראשון, זולת מה שאישיו ישאו את המקרה הראשי שבהוראת שרשו, ובזה גם עצמי הכלל השני משתתפים עמהם, לכן הדין נותן, שגם עצמי הכלל השני יזכו שתוף בזה השם, ולכן נאמר לבהים לבדים (שמות כ"ה, כ"ו) כעצם השמים (שם כ"ד, י') ; ואם נניח שמושג העקרי, אשר בהוראת השורש עין הוא הקלוח בשפע מבלי הפסק אל הבלתי קרוב, או לכל הפחות אל הבלתי נוגע, יהיה זה סבה שתוף השם עין לשלשת המושגים אשר זכרנו, כי קלוח המראה ביסוד האור, הכועל על הראות, שנקלח קוי פניו ע"י הרעדה מאור קרני ביושר עד הפגשם בעור הרשתי, אחרי עברם דרך המעבר הצר בעין כל חי, יתיחם אל נכון גם אל עין החי, אשר דרך בה יעברו רשומי הקלוח ההוא ובו יצטיירו, ושוב אחרי הצטירם יולידו את הקלוח החדש מאחורי העין אל מקום ההרגש במוח, כמו שיתיחם אל המראה, הפועל את הקלוח בראשונה, ועל המקום אשר ימצא בו המקרה הזה במים, יאמר כ"כ השם הזה. וכן יאמר הפעל מזה השורש על קלוח כח המחשב והשפעתו: ויהי שאול עוין את דוד (שמואל א' י"ח, ט') (עיין באור מלות

ההגיון שער י"ג מה שכתב שם הרי"ס בהגה"ה, ואת ספרו שפה אחת, אשר הוא שולח אליו משם את קוראיו, לא ראתה עיני), ומה שדמו חז"ל את המים לגלגל העין יכול להיות לסבת מה שהמים ששטחם ישר וחלק ומראית זבותם אפל בקרקעית מקום מציירים על פניהם ציורי המוחשים כמו גלגל העין. וגם בזה ראיתי דברי הרי"ס ניטים מדברי ואינני זוכר מקומם. אמנם אל יחשב לי איש חטא נגד החוק הכללי, אשר למדנו קדמונינו, שהתורה והנביאים דברו כלשון בני אדם, ומזה שלא חדשו התורה והנביאים בסגנון לשונם לא מלות ולא מאמרים ולא שמושים והוראות, שאינם נוהגים בלשון בני האדם. וא"כ גם שתוף השם עין לשלשת המושגים הנזכרים נהג בלשון העם, ואיך יסרתי סבת השתוף ההוא על דעת חוקרי הטבע, אשר התחדשה בדורות האחרונים; כי כל מה שזכרתי מפעולת הקלוח במראים ובאור, לא כתבתים פה, כי אם ליפות הענין ולהסכימו עם דעת החוקרים; אבל התדמות שלשת העצמים ביניהם בפעולת הקלוח מבלי נגוע היא פשוטה ומורגשת גם זולת כל מחקר טבעי:

והנה העצם עם המקרים שיתכנו לחול בו, הכניסום אל תחת עשרה סוגים, שקראום מאמרים, והם: העצם, האיכות, הכמות, המצב, המתי, האנה, המצטרף, הקנין, הפועל והמתפעל. והם יחד כוללים את החומר ואת הצורה, ובאשר נוסיף עליהם עוד את הסבה ואת התכלית, יהיו לנו שנים עשר מקורים, אשר כל אחד מהם יכול להנחיל מצדו שמות שונים להעצמים. אמנם העצמות המיפשטת, אם נחקור עליה ועל ענינה ביחס אל בעלי עצמות ידועים, נמצאנה מעוצמת מעניניס מקריים, אשר חלו בעצמי הסוג ויבדילו קצתו למין מיוחד, ואשר חלו בעצמי הכלל הקטן עד שהבדילום לסוג מיוחד, ובעצמי הכלל הגדול עד שהבדילום לכלל מיוחד לבדו. ואם נגביה חקירתנו אל הכללים העליונים, יהיה גם ענין החומר, או החמרית קבוץ המקרים, אשר חלו בקצת העצמים לעשות אותם לכלל מיוחד, נבדל מן העצמים האחרים משוללי חומר, ואלה עם אלה יחד נכנסים אל הכלל העליון, המכונה בשם עצמות, שקצתו השיג המקרה החמרית וקצתו הרוחנית, כי גם הרוחנים נקראם עצמים, לפי הוראת השם הזה בהסכם המחברים. אבל גם העצמות נכנסת עם ענין המקרית אל התת כלל אחד, והוא המציאות הכולל היותר עליון, לפי שיכלול את העצמים והמקרים ומה שאינו לא עצם ולא מקרה, את הכל נקרא נמצאים. ותהי העצמות מקרה לקצת כלל המציאות ממקור קצת מן התשעת המאמרים, והם הקצת, שמציאותם שלא במציאה המקרה. והחמרית או הנשמות מקרה לקצת מכלל העצמים והם הקצת שאינם רוחנים. והנה השם דבא בכח מושג המציאות, הוא השם היותר כולל; למטה ממנו בכללות השם, הבא בכח העצמות, לפי שיוצאים מכללו המקרים כולם, ומה שאינו לא עצם ולא מקרה. השם, הבא בכח הנשמות או החמרית, עוד למטה מהם בכללות, שגם הרוחנים יוצאים מכללו. א"כ מושג המציאות הוא ענין מקרי לכל הנבראים אפשרי המציאות, זולת הבורא ית', שמציאותו מחויבת, רק שאין לנו מושג יותר כולל ממנו, שנוכל לאמר על המציאות, שהוא מקרה לו. העצמות הוא ענין מקרי לקצת הנמצאים, שמציאותם שלא במציאות המקרה, אבל הנשמות, שהוציאה מכללה את הרוחנים, כבר תכלול את הצבא ואת היסודות וכל מה שהרכב מהם. ואנחנו נעמיק חקירתנו בכללם שלמטה מן החמרית, ונמצא ע"כ גם אותם גם סוגיהם והבדליהם רק מקרים למושג החמרית. ד"ט המתבת, העפר, האבן, הנגר, הצמח והחי, כל עצמותיהם הם רק מקרים שונים ממה שקרה להרכבת קצת היסודות או כולם בבחינת האיכות בצרוף הכמות,

המצב, הפועל והמתפעל. המתכת יחלק שוב לפרטיו: לזהב, כסף, נחשת וכו'; האבן למיניו: שש, בהט, אודם, צור, חלמיש וכו'; הצומח להלקיו: לעץ, עלה, ציץ, פרח, פרי, וזרע; החי לחלקיו: לעור, בשר, גדים ועצמות וכו'. כל אלה העצמיות הם באמת רק מקרים בהרכבת היסודות על ערך מקרי הכללים הגדולים: הכסף והזהב עצמותם הם המקרים שחלו בהרכבת היסודות על ערך המתכות: הדם, הבשר, הגדים, והעצמות, עצמותם הם המקרים שחלו בהרכבת היסודות על ערך החיות, וכן כולם. והמקרים ההם רבים מאוד, לא יחקרו, וכל אשר יתרחקו העצמים זה מזה במחלקותיהם לסוגיהם ולמיניהם כן יתרבו שנויי המקרים בהם, אבל השמות אשר יקראו בהם את העצמים ההם, לא קרה בהם ההתרחוק אחר הקרוב וההתאחדות, ולא הלכו גם הם כטבעי העצמים מדחי אל דחי, כי שרשיהם לא נאחזו זה בזה וענפיהם לא התפרדו, לכן לא יוכלו להקביל אל העצמים בטבעם, ואינם מגדרים אותם, כדרך שיגדירם החכם הטבעי בחקרו על תולדותיהם ותוצאותיהם, אבל יורו עליהם בבחינת איזה מקרה מיוחד בהם או נמשך מהם, אף שאין בכח המקרה ההוא לבדו להגדיר את העצמות בכללה, שהיא קבוצת מקרים רבים מאוד, אשר שבו פעם אחר פעם להוריד את העצמים מכללם העליון מדרגה אחר מדרגה עד מינו הקרוב.

ממה שקדם מבואר, שיש הבדל עצום בין השמות העצמים הפרטים ובין השמות העצמים הכללים בבחינת הוראותיהם על מושגיהם הראשיים, כי השמות העצמיים הפרטים, הנגזרים, כאשר נזכר, משמות מקרים ומפעלים, לא יורו כלל על מציאת מקרה בהעצם הפרטי, אשר זכה להקרא בו, ואין העצם הפרטי נקרא בשמו, כי אם לאיזו סבה, או במקרה או בהסכם מחלט. ואם בעת הלות הצורך לקרוא שם לאיזה עצם או איש פרטי קרה איזה מקרה, יהיה בעצם הנקרא או חוצה לו, יהיה מקרה קים או חולף, או שבא לקורא השם זכרון איזה מקרה שקרה לו או לזולתו באיזה זמן עבר, יהיה הענין ההוא סבה מספקת לקרוא את הפרטי, הצריך לשם, בשם נגזר מן המקרה ההוא; כי לזכרון המקרה וליחוד הפרטי בשם מסמן אותו לבדו, נעתק שם המקרה ההוא ע"י איזה שנוי הנוהג בלשון, להורות על יחוד העצם הפרטי, למען יזכר כ"כ המקרה בזכור האיש הפרטי; אך לא יורה השם ההוא בהאמרו על האיש או על העצם זולתו הפרטי על מציאות דבר בו, כי כבר נקראו לפרטים שמות נגזרים ממקרים, שלא קרו בהם כלל, כאשר נזכר למעלה. ואלו לא פרסמה התורה סבת קריאת השמות: ראובן, שמעון, לוי וכו' היינו יכולים לחשוב, שנקראו הפרטים ההם באלה השמות לאיזו מקרים שהיו חלים בהם וקימים. ואחרי שעינינו רואות באלה המבוארים בבתיב, שאין הדבר כן, אנהנו דנים מהם גם על אותם שלא התבאר בכתוב סבת קריאתם, ואיך שיהיה עכ"פ לא יחויב המקרה להמצא בהפרטי הנקרא בשם נגזר ממנו בכל העת שנקראוהו בו. וכל זה הוא לפי שהשם הנגזר פשט צורתו הראשונה ובלבש צורה אחרת, ויצא לו מכלל הוראתו הקדומה, ולא יורה עתה דבר, זולת זכירת האיש או העצם הפרטי המכוון בו, אך שעם כל זה עוד יזכר המקרה הקדום אצל היודעים אותו, אף שהשם לא יורה עליו כי אם ברמז, באשר זכרון השם יניא את האנשים מרשכוח את המקרה, שבעבורו נבחר השם לקריאת הפרטי. לא כן השמות העצמים הכללים, יהיו נגזרים או מוסכמים, שבהם ישמר ענין הוראתם הראשית תמיד, והם לא יצאו כלל מהוראתם הקדומה, רק שאם נגזרים הם, אז השתנו באיזה שנוי הנוהג בלשון, ועוד גם עתה, אחרי שסבלו השנוי, מורים הם על מושג הוראת שרשם, בהנשאם על כלל העצמים

ההוא במקרה קים. ובהסכם עם גדר שמות עצמים כללים משתתפים הם לכל העצמים נושאי המושג הראשי של הוראת שרשיהם, ובהיות כן אין השמות שומרים עצמות הכלל או הסוג או המין, אבל שומרים הם עצמות מושגי הוראותיהם הראשיים. ד"מ השם פרי אינו שומר עצמות מינו, שהוא מיוחד אוכל וגדולי קרקע, כי אם את עצמות מושג הוראתו הראשי הוא שומר, לכן לא יאמר השם ההוא לא על העץ ולא על הקליפה, לא על ענפיו ולא על כפותיו, אף שהם ממינו וקרובים לעצמותו ולטבעו, אבל יאמר על הגמול ועל הנמשך ממעשה האדם: כי פרי מעלליהם יאכלו (ישעי' ג', י') ויאכלו מפרי דרכם (משלי ו', ל"ו), ויאמר על זרע אנשים פרי בטן (בראשית ל', ב'), ועל זרע בהמה פרי בהמתך (דברים כ"ח, נ"ג), ונגזר הפעל ממנו פרו ורבו (בראשית א', כ"ב, כ"ח) על מקרה ההולדה, אף שאין הגמול, הנמשך והזרע לא מעצמות אחת, ולא ממין אחד ולא מסוג אחד עם פרי האדמה ופרי העץ ורחוקים הם מאד מטבעו, עד שלא ימצא בינדים בטבע כל ערך והתיחסות. והיה זה לפי שהשם פרי שומר עצמות מושג הוראתו, והוא השכר המקוה, הנמשך מאיזה דבר או מעשה המסבבו, ולא זכו פרי הארץ ופרי העץ לשם פרי בסבת טבעם ועניני עצמותם, כי אם בסבת היותם השכר המקוה בעבודת האדמה, והמסובב ממעמד חיי העץ וזרע השדה, והסבה הזאת עצמה מספקת שנקרא הגמול פרי דרכי איש או פרי מעלליו והבנים פרי בטן. וכמוהו כל השמות הכללים ישמרו מושגי הוראותיהם, העקרים לשרשיהם, ולא ישמרו עצמות המין, באשר לא יגדירו יותר מן המושג היחידי ההוא. השם ראש, שיאמר על ראש בעלי החיים, לא יאמר לא על ידו ולא על רגלו ולא על פרטי אחר מאבריו אף שעצמותם אחת ומינם אחד, לפי שאין בהם המושג העקרי, שעליו יורה שרשו, והוא ענין גובה החלק העליון על שארית גופו.

לאשר כל שם עצם כללי יורה רק על מקרה אחד בודד בבחינת דנשאו על הכלל הוא מן העצמים, והמקרים רבים מאוד, אם מצד סוגיהם שהם תשעה, ואם מצד מיניהם ופרטיהם המרובים בכל סוג, אשר כל אחד מהם נבון להגדיר את העצמים שינשא עליהם, וגם הסבה והתכלית יתכן שינחילו שמות להעצמים, והסבות והתכליות כ"כ אפשר שיהיו רבים מאוד במין אחד מן העצמים, וכל עצם או כל מין ממיני העצמים אינו מגודר במציאות (בטבע), כי אם על ידי כל מקריהם הקרובים והרחוקים יחד, שהשיגו להם ולסוגיהם ולכלליהם מן הכלל העליון והוא המציאות הכוללת עד ההלוקה האחרונה, והוא הסוג וההבדל היותר קרוב; כי אילו היה חסר בטבע אחד ממקריו, היתה גם מציאותו חסרה, ולא היה בשלימות מה שהוא עתה. ואלו היתה הלשון, המיוסדת ע"צ התולדה, צריכה להגדיר כל נמצא בדבור, כשם שתגדירהו טבעו במציאות, היתה מוכרחת להרבות שמות לכל נמצא כמספר משיגיו בטבע, אחרי ששם אחד אינו מגדיר כי אם משיג אחד, ובחסרון מקרה אחד בטבע, אין הנמצא מה שראוי לו להיות בטבע המציאות, ובחסרון שם אחד אינו מה שראוי לו להיות בלשון הטבעית. ואין אופן אחר לגדר את הנמצא, כי אם באמור עליו כל המין השמות הרבים לבלי חקר, הכוללים יחד את כל המושגים הנשואים עליו במציאות, וזה הוא דבר שאין לאדם עליו אפשרות כלל. ומה תהי התועלת בטבעית הלשון, אם המדברים רח אינם יודעים לספר המון המקרים של כל נמצא ובסדר אשר באו איש אחרי אחיו מן הכלל העליון עד החלוקה האחרונה? ואיך ישיג המדבר את התכלית המכוונה בדבורו, והוא לדודיע לזולתו את עיוניו ומחשבתו, החלטת שכלו,

כונתו ורצונו על אודות איזה מושג, אם לא תשיג יכלתו לצייר בדבורו אף עצם אחד עד שיסכים ציורו בכל פרטיו עם מה שהוא בטבע, אחרי שנניח, שהציור השלם ההוא הוא מתנאי הלשון הטבעית? ותמורת מה שתהי' טבעית הלשון ענין מועיל להבנת הדבור, הנה לפי הנחת דסכם הדבור עם הטבע יצא נזק גדול שאין לשערו. ואנחנו רואים בספורי התורה והמצוה ובספרי הנביאים ואנשי הרוח, שלא הרבו שמות למושגיהם, אשר דברו אודותם, והסתפקו בשם אחד לכל נמצא או למין או לסוג או לכלל, אף שאין שם אחד מכפיק ציור טבעי שלם מן העצם שידובר בו. ובאמת תכלית הלשון והדבור, הוא שיבין על ידו כל איש את הגיון רעהו די באר ובקלות האפשרות, וברצות המדבר להזכיר בדבורו איזה נמצא, לא יבוין אליו, כי אם שיבין השומע, מי הוא הנמצא שידבר בו. ואלו הי' הנמצא ההוא נגד עיני המדבר והשומע בעת הדבור, עד שהיה יכול להראות עליו באצבע, הי' די לו גם הרמז, ולא יהיה שם אחד המיוחד להעצם לבדו גרוע מן הרמז, אשר ירמוז עליו באצבע; ואם התכלית הזאת תוכל להיות מושגת על ידי זכרון שם אחד מהמון משיגיו, הלא דינו בזה, ולמה יהיה המדבר שמות רבים ללא צורך, ולמה לנו להגדיר בדבורנו את הנמצא בהסכם עם טבעו, מה שאינו ראוי ולא יאות, כי אם בספרי למודי הטבע ותולדותיה, ולא בשיחות שבין איש ובין אחיו? ולכן שום לחוק בלשון ולא יעבור, שמכל המון המקרים, המשיגים את העצמים, יבוחר תמיד מקרה אחד ראשי, רצוני המקרה היותר עצמי בעצם ויותר מוגבל ויחוד בו מכל המקרים זולתו, וממנה יגזרו שם על העצם, אם השם הוא נגזר, או אם אינו נגזר, יקראו את העצם בשם, ששרשו יורה מעהה על המקרה ההוא, המיוחד בו בהוראתו העקרית, בכדי שבזכרון המקרה המבוון בשם, יבין השומע ויצייר במחשבתו את העצם, שהמקרה ההוא מיוחד בו יותר מבזולתו, אמנם לא תמיד ימצא מקרה אחד ראשי, שיהיה יותר מוגבל ומיוחד בהעצם מכל המקרים זולתו הנשואים עליו, כי פעמים שיהיו שנים או שלשה מקרים מבוררים לאיזה עצם במדרגה אחת, ויהיו כולם שוים בזכות קריאת שם העצם, עד שיהיה העצם ההוא בעל שנים או בעל שלשה שמות.

אבל גם השמות שהוראת שרשיהם העקרית הם מקרים בלתי עצמיים כל כך בהעצם ובלתי מוגבלים ומיוחדים בו כל כך, אינם חפשים מכל וכל מלהשתמש בלשון על זכרון העצם בהם לעת נבונה; כי אם יחויבו גם הם למלא מקום השם המבורר או לעזר לו, ולשרת לזכרון העצם, שמושגי הוראתם נשואים עליו, באשר יהיה בהם הצורך, והצורך ההוא יארע באחד משלשה אופנים:

א) כאשר יבוא זכרון איזה עצם בדבור בוא ושוב פעמים רבות ותכופות, עד שילאה המדבר ותקוץ נפש השומע בההכפלה התדירית של השם האחד, והעצם כבר ידוע ביניהם, עד שיובן גם על ידי כנוי ורמז קל, אז יחליף המדבר את השם המבורר להעצם בשם אחר, אף שאינו מבורר לו כל כך, אחרי שאז יבינוהו בו. וכבר התירו את התלוף הזה גם בשההכפלת השם אינה רבה מאד, ובלבד בשיובן העצם שנזכר כבר בשמו המבורר, למען המלט מן הצורך לשנות שמו פעם אחר פעם מה שממעט נועם המליצה. והרבו לעשות כן במאמרים שירים:

ב) בהיות המקרה הבלתי עצמי והבלתי מיוחד בעצמי הכלל, ע"פ משותף לכל אישי הכלל, ואין גם אחד מכל פרטיו, שלא ישא עליו את המקרה ההוא, אף שכבר יהיו משתפים בו גם אישי כללים אחרים, אז יבוא השם המורה על מושג המקרה ההוא להורות על עצמי הכלל במקום שמו המיוחד, כאשר לא יכוין המדבר

אל הכלל ההוא מן העצמים, כי אם בבחינת המצא בו המקרה הבלתי עצמי ההוא בפרטות, ונושאו את המקרה היה סבה, שיזכור המדבר את העצם ההוא עתה בדבורו.

ג) בהיות המקרה הבלתי עצמי גם בלתי משותף לכל אישי הכלל, והוא שימצאו מהכלל ההוא קצת פרטים שלא ישאו אותו, ואלו היה המקרה ענין עצמותי, היה מחלק את הפרטים, הנושאים אותו, מבדילם מיתר פרטי הכלל, עד שהיו שבים להיות כלל אחר אין מין מיוחד לבדו במציאות, רק שלהיות המקרה בלתי עצמי אין קנינו והעדרו בעלי כח לחלק בין אישי הכלל, המגודרים בעצמות אחת. השם המורה על מושג מקרה בלתי עצמי כזה, ישמש במקום שיכוין המדבר ליחד מכלל המין או הסוג או הכלל רק את הקצת מפרטיו הנושאים את המקרה בלתי עצמי, ולהחליט איזה משפט רק מהם לבדם, ולמעט את יתר פרטי המין או הסוג או הכלל, שאינם נושאים אותו, ואינם מכוונים בדבורו; באופן האחרון הזה יבא באמר גם השם המורה על מושג המקרה העצמי של המין או הסוג או הכלל ההוא, רק שאחריו יבוא תיכף השם, המורה על המקרה הבלתי עצמי בדרך באור ותנאי, והשם הראשון יקרא: שם עצם כללי, והשני שם התואר, וכתוארו הוא השם הקדום לו.

האופן הראשון אין לו מקום בחקירתנו, כי סבתו ותכליתו אין להם דבר עם ההגיון וחכמת הלשון ואך מלאכת המליצה תחיבהו. אבל שני האופנים האחרונים צריכים באור רחב, כי נוגעים הם לדקות עניני חכמת הלשון; ואומר בבאור האופן הראשון מהם: ידוע שהשמות המשמשים לשני מושגים ויותר חלקו אותם המדקדקים ובעלי ההגיון לשני מינים. למין אחד מהם קראו משתפים, ולמין השני משאלים, החלוקה הזאת אמת נכונה בבחינת תולדות הלשון וקורותיה, לפי שעינינו רואות לא בלה"ק לבד, כי אם גם בלשונות העמים, שסופרי כל דור המעתיקים והמחברים, ובעלי החכמות והמלאכות, כפי צרכם לדבר בענינים חדשים, כן מרבים ליתם למלות הנהוגות בלשונותיהם, או הנגזרות בנקל לפי משפטי הלשונות מן הנהוגות, הוראות חדשות, ולשמש בהם בענינים חדשים, אשר לא ידעו שחרם סופרי עכם בדור שלפניהם; כי מבלי דעת את הענינים עצמם, לא היה לבני הדורות הקודמים גם מלות להורות עליהם. וכאשר נשאל על מעשה הסופרים בזה, תהיה ע"כ התשובה, ששאלו מלות ישנות או גזרות משרשים ישנים להורות על מושגים חדשים, וכן עשו המעתיקים והמחברים בלשוננו הקדושה. ועם זה רואים אנחנו מלות רבות בלשון, המשמשים על הוראות שונות גם בספרים קדמונים, ואין לנו יכולת להכיר ולהבדיל בין ההוראות ההן, ולאמר לאחת מהנה, שזו היא, אשר היתה המלה מיוחדת לה בראשונה, ועל זולתה, שנשאלה לה המלה אחרי כן, לפי שנגד עינינו שתי ההוראות שוות בזכותן על המלה המשתפת להן. וכאשר נשאל על זכות שתי ההוראות במלה האחת, נשיב ע"כ שהיא זכות השתוף, אבל מי יתערב בדבר, שלא קרתה ההשאלה במלות הלשון גם בדורות הקדמונים. ובהפך הדעת הישרה מחיבת את ההשאלה לכל המלות שנמצאן עתה משמשות בשתוף, כי הלשון כולה לא נולדה בפעם אחת, ושרשיה התימדו על הוראותיהם אחד אחד בקדימה ואחור. ואלו קרה הצורך ליחד בלשון מתחדשת בעת אחת איזו מלה שרשית מחדש למושג אחד, וכמו כן למושג שני, הדעת נותנת, שהיו מחדשים להם מלות ושרשים נפרדים, ולא קמצו כל כך בשרשים המתיסדים מחדש, להניח מתחלה אחד בעד מושגים רבים והשתוף מעיד, כי קדם יחוד השם להוראה אחת לפני ההוראות האחרות. וכבר קרה לחלוקה הזאת שבין השמות דומה למה שקרה למאמר האומר שלשון הקודש נוסדה ע"צ הנבואה. וזה שנעתקה משמעות החלוקה לכונה עקרית

ביסוד הלשון, שהמשותפים מונחים בעצם וראשונה על שני המושגים יחד, עד שאין דין קדימה למושג אחד בשמוש השם ההוא על המושג האחר, כדין השתוף, שאין כח כל אחד מן השותפים גדול מכח חברו בזכות להשתמש במה שמשותף להם; ושהמושאלים לא הונחו ביסוד הלשון בעצם וראשונה, כי אם על אחד מן המושגים, המבורר יותר להשם ההוא, רק שבסבת הקרבות וההתדמות שבין המושג ההוא ובין זולתו בקצת משיגיהם או אף באחד מהם, השאיל המושג את שמו לרעהו הקרוב אליו בהסכם המשתמשים בלשון, אף שאין לזה טעם וסבה ביסוד הלשון; והרי זה כענין השאלה, שישתמש האדם פעמים במה שאינו שלו בטובת בעל הדבר ההוא לסבת הקרבות והריעות שביניהם.

בטול הדעה הזאת נגלה מדברינו, כי בשם ראש עד"מ אמרו, שמה שימצא מכנו על גובה ההר, וכן בשם יד מה שימצא ממנו על צדי הנהר, על בריחי האופנים ועל אבר האחיזה בקצת הכלים, ובשם רגל על תחתית ההר והמגדול, הוא רק בדרך השאלה וא"א בשתוף. ואחר העיון אין להעלות כל סבה למה לא ישר בעינידם שתוף כל המושגים האלה בשמותיהם. אם לאשר לא מצאו להם השתתפות בענין עצמותי, הלא אין הדבר מבורר, ואולי המושגים, שבהוראות השמות: ראש, יד, רגל הראשיים, ענינים עצמיים המה מאד ומבוררים בערך שוה לכל העצמיים ההם המשתמשים בהם. כי גובה ראש בעל החיים על כל גופם, התגבלות ידי האדם בצדיו והכנתם לצרכו ולתשמישו, ותחתית הרגל אשר כל הגוף נשען ועומד עליה, הם עצמיים בהחלט, ומבוררים ומגודרים בערך שוה בין כל העצמיים, שיאמרו עליהם אלה השמות, ואולי המושג הראשי בהוראת השם ראש הוא הגובה והמעלה על כל שארית העצם, ובהוראת השם יד הוא ההתגבלות לצד העצם לצרכו, ובהוראת השם רגל התחתית ונשיאת יתר הלקי העצם עליו. והנה השם עין שיאמר על שלשת המושגים שנזכרו, אף שאין עצמותם וטבעם אחת, אמרו, שהיא עיקר השתוף (כמו מלת פנים פער י"ג, תל"ש § קכ"ה) גם אין להשוב שהיתה סבת העתק הכונה בהלוקה שבין המשותפים ובין המושאלים אל ענין עקרי בלשון, מה שפגשו לפעמים, שיזכיר הכתוב איזה מושג בשמו האחד בכתם, ובשישמש עליו שמו האחר, הנופל גם על עצם אחר זולתו, או יפרוט הכתוב את העצם בבאור יותר זולת זכירת השם, ובסבת זה שמו השמות, המשמשים בכתם, משותפים, והמתבארים מושאלים; כי אין זה מתקים בפרטים, אף שהשערתו אפשרית בכלל, לפי שבכל מקום זכירת איזה שם במאמר, ענין המאמר יבארנו הטיב, לאיזה עצם יבוין, אף שישתתף או ישאל למושגים שונים, וכן לא ידומה היות הסבה בזה, מה שישמש הכתוב באיזה שם על מושג אחד במקומות רבים, ועל המושג האחר לא ישמש בו, כי אם על המעט, וברב המקומות יאמר עליו שם אחר, ויהיה לפי זה השם במושג, שעליו יאמר ברב המקומות, מונח עליו בעצם, ואם שנים הם העצמים או יותר, הנם משותפים בשמם זה, ובמושג, שלא יאמר עליו, כי אם על המעט, יהיה מושאל; כי אין לנו זכות לדון על הרוב ועל המעוט בלשון, ובפרט בלשון שאנחנו עוכקים בה, לפי שכולה רק מה שאצור ממנה בספרי הקידש, והרוב או המעוט הנרגש בהם, אינו מעיד על רוב שמוש השם ועל מעוטו בכלל, בפי המדברים בלשון, ובפרט אחרי ראותינו בכמו אלה הלוקים רבים בין ספרי הקודש עצמם, שהמושגים הנקראים בקצתם בשם אחד, יקראו בקצתם בשם אחר. אמנם מה שהתאמת לנו מהשאלת מלות הלשון בבהינת תולדותיה וקורותיה על מושגים הדשים בדורות האחרונים בכל לשונות בני האדם, יעיד לפנינו על אפשרות הענין הזה גם

בדורות הקדמונים. והספר היותר נושן שבין כספרי הקודש, אם פנשנו בו מלות המורות על מושגים שונים, נוכל להניח שאחד ממושגיהם היה מבורר להמלה ראשונה, והמושג השני נשאלה לו המלה בזמן מאוחר, אך קודם כתיבת הספר או שכותב זה הספר הדש את ההשאלה, ובעצם לא הונחה גם מלה אחת על מושגים יותר מאחד, אף שגם הנחת מלה אחת למושגים שונים אפשרית בסבת התרחב הלשון על שטח ארץ בפי משפחות שונות, והתחדש הצורך ליחד לכמה כן המושגים שהתחדשו, מלה או שם או פעל בעת אחת אצל שתי משפחות או שלש המדברות בלשון האחת, והתחדש במשפחה אחת המלה הזאת למושג אחד ובמשפחה האחרת למושג אחר, טרם הגיעה אליה הוראת המלה, שהתיחדה במשפחה הראשונה; ובזה ראופן נכנס אל אוצר הלשון הכללית ואל תוך השמוש הכללי במלותיה איזו מן המלות בעלי הוראות מתחלפות לכמה מושגים, שאין כל יהם וערך ביניהם; אבל האפשרות הזאת רחוקה מאוד במציאות, ואם תספיק להניח דעתנו על זה הדרך במלות הנרדפות, שיהיו עצם או מושג אחד בעל שמות רבים, אשר התחדשו לו בעת אחת, והיא עת התחדש המושג במשפחות שונות, אשר האחת יחדה לו מלה זאת והשנית מלה אחרת; עוד לא נניח דעתנו בזה בדבר המשותפים, כי המושג אם התחדש בעת אחת אצל משפחות שונות מעם אחד הוא נהוג כאוד בטבע הדברים, וכמו כן נהוג בטבע שבמקום אחד ייחדו לו שם אחד ובמקום אחר שם אחר. אבל אם התחדשו יחד עצמים או מושגים שונים, ובני משפחות שונות הוצרכו ליחד להם שמות או מלות חדשות, איך יאוכן שיהיה המקרה מכוין בבני משפחה אחת יחוד למושג אחד המלה ההיא עצמה, אשר יחדה אותה בעת ההיא על מושג אחר משפחה אחרת. הגם על בחירת הצלצולים והרכבת המלות מהם עוזר רוח העת, כמו שהיא מחדשת מושגים, צרכים ועצמים בין בני האדם? ובבאור מלות הגוין נהשב לענין ההשאלה, השאלה שירית, כאשר יעיר הדמיון שבחר, והוא השם ארי אשר יאמר על גבור בבני אדם. ההשאלה הזאת אמתית וקימה, אבל לא אליה כונו אלה, אשר חשבו גם השמות ראש, יד, רגל אל המושגים, שיאמרו אליהם זולת אברי בעלי החיים. ובבחינת סבות חדוש הוראות המלות על המושגים, הלא נוכל לכלול כל המלות, תהינה משותפות או מושאלות, בכלל אחד, היוצא מדברינו למעלה, שכל מלה שומרת עצמות מושגה העקרי שבהוראתה. לכן בהתחדש דבר שמושג המלה מיוחד בו, הדין נותן שתורה המלה גם עליו לפי החוק שבלשון, ולפי התנאי ההכרחי בה. והראיה לזה, שלפי הנחת ההקוקה, שבין המלות המשותפות ובין המושאלות בענין החלטי בלשון, הננו מחויבים לבקש טעמים לסבות ההשאלה, אחרי שנעשתה על פי משפטי הלשון ומנהגיה. ואין לבקש סבה וטעם לענין השתוף, לפי שאין להקשות על ההסכם החפשי, ולא על מקרי הטבע, ולא לבקש בהם טעם, כאשר אין לבקש טעם בכלל על המלות המוכבות. וכן באר במלות הגיון שער הנזכר. אבל כבר יצאו כן המחברים לבקש וימצאו טעמים נכונים ומספיקים גם בכמה שמות משותפים. וכל זה לנו לעד, כי ההלוקה שבין המשותפים ובין המושאלים, אם לא נסתפק להגדיר המושאלים בהשאלה השירית, כאשר השב הרמב"ם, איננה מיוסדת בעקרי הלשון ובמשפטיה, ובקומה רק בקורות הלשון ובעתות אשר הלפו עליה.

כן האמור למעלה נקל להתבונן, שכאשר יהיה לעצם אחד או לכלל אחד מן העצמים מקרים שונים עצמיים בו, שיגדירוהו בשוה, נכון הוא שהשמות המורים על מושגי המקרים ההם, יגדירוהו בלשון גם כן בשוה. ויתלה זה ברצון המדבר,

להזכיר את העצם כל פעם דברו בו באיזה שם שירצה. ובאשר יבוין המדבר אל העצם ההוא בבחינת נושאו את המקרה האחד מהם, אז יחויב להזכירנו בשם המיוחד להמקרה המבוון, למען יתעורר השומע אל עומק כונתו, שהוא ידבר עתה בפרט אל ענין המצא בהעצם מושג המקרה, המיוחד לשמו האחד, וזולת זה אין קדימה לשם על שם, לפי שגדר שני המקרים במציאות שוים בהעצם. אבל בהיות שם אחד מגדיר את העצם יותר ממה שיגדירוהו השמות האחרים, להיות מושג הוראת האחד יותר עצמי בו מן המושגים של הוראת השמות זולתו, אז יחויב המדבר להזכיר את העצם תמיד, גם בעת שלא יבוין אליו כי אם בכלל, בשם המורה על המקרה היותר עצמי או היותר מוגבל ומיוחד בו, אם לא כשיכבד עליו לשנות שם אחד פעם אחר פעם, ולמען הנעים דבורו יחליפנו בשם זולתו, אפילו אינו עצמי כל כך, לפי שכבר יבין כל שומע, שאל העצם הנזכר פעמים בדבור יבוין גם עתה, או כשיבוין המדבר אל העצם בבחינת נושאו את המקרה הבלתי עצמי ביחוד, בבדי לעורר על כונתו, ובלבד שיובן עכ"פ מענין המאמר מי הוא העצם המבוון. ובלעדי מה שאמרנו לא יובן צורך השאלת איזה שם לעצם, שיש לו שם מיוחד בלשון, או שתוף שמות לעצמים בעלי שמות נבדלים. ובאמצעות מה שאמרנו יובן אל נכון; ונקח לדמיון את השם ראש, אשר זכרנוהו למעלה, והנה מצאנוהו מורה על ראש בעלי החיים, והוא יש לו עוד שני שמות בלשון: קדקד, גלגלת, ומצאנוהו ג"כ שיאמר על גובה ההר. וכן יאמר על הממשלה והמעלה: נהנה ראש (בראשית י"ד, ז') ראש אמות בית אב (שם כ"ה, ט"ו) ראש ארם (יחזקאל ו', ח') כהן הראש (מ"ב כ"ג, י"ח) שיש לכל אלה שמות אחרים בלשון: כהן גדול, נשיא בית אב, בירת או עיר ממלכת; ושמושו בלשון הוא על אופנים כתחלפים: על ראש בעלי החיים יאמר על הרוב, והמעט שמצאנו השמות: קדקד, גלגלת משמשים על האבר ההוא. על גובה ההר יאמר בכל המקומות, לפי שאין לו שם נבדל, ועל בעלי הממשלה והמעלה יאמר במקומות זולת מקומות, כי יאמרו עליהם על הרוב השמות האחרים אשר להם. ומזה נדע שהשם ראש מושג הוראתו העקרי הוא חלק עליון מכל הגוף, ולהיות המושג הזה מוגבל ומיוחד מאוד בראש בעלי החיים ובראש ההר ודבוק בהם דבוק עצמי, לכן יאמר עליהם תמיד, אך ראשי בעלי החיים מוגבלים ומיוחדים ג"כ במקרים אחרים, אשר ינשאו עליהם, רק שאינם עצמיים להם כל כך, לכן השמות המורים על מושגי המקרים ההם: קדקד, גלגלת יאמרו גם הם במקום הצורך על ראש בעלי החיים, או כשהבונה ביחוד על המושגים שבהוראת שרשיהם להיותם נשואים על האבר ההוא, והם מושג הקדה והשחיה לראשון מהם, ותכונת הגלגול לשני, או כשיבוא זכרון האבר ההוא במאמר פעם אחר פעם, ויבוא השם הבלתי עצמי או לעורר על הכונה, או להנעים את המאמר. ולפי שמושגי הוראת השמות קדקד, גלגלת, אינם נשואים בראש ההר, לכן לא יאמרו עליו גם הם, כמה שיאמר עליו השם ראש, ומה שלא יאמר השם ראש על בעלי הממשלה והמעלה, כי אם על המעט, הוא לפי שהשמות האחרים אשר להם יותר עצמיים להם בהוראתם. והנה לא נכון לבקש כונת מושג הגובה בכל מקום שנזכר השם ראש על אבר בעל החיים או על גובה ההר, באשר מושג הוראתו הוא עצמי בהם ויאמר עליהם גם מבלי כונה מיוחדת. אמנם בכל מקום שנאמר על ראש בעלי החיים אחד משני שמותיו האחרים: קדקד, גלגלת נכון לחפש אחר סבת חלוף השם המבורר על הבלתי מבורר כל כך, ולמען המלט מן ההבלים והשיעונות, צריך המחפש להיות בקי בהוראות השמות הראשיות או

העקריות, והצדדיות, ולבחון היטיב הוראות השמות על פני כל המקרא, ולהשמר מלהכנם חנם אל כל משעול צר, ומהלחץ לשוא. כי עד"מ בשני השמות האלה, אשר ידענום נרדפים עם השם ראש, אם לא יבקש אחרי הוראותיהם הצדדיות, אף שיעלה בדעתו היות סבות החלוף בכתוב: תהיין לראש יוסף ולקדקד נזיר אחיו (בראשית מ"ט, כ"ו) תבואתה לראש יוסף ולקדקד נזיר אחיו (דברים ל"ג, ט"ז) ישוב עמלו בראשו ועל קדקדו חמסו ירד (תהלים ז', י"ז) ימחץ ראש אויביו קדקד שער (שם ס"ח, כ"ב) להמלט מלשנות שם אחד פעמים תכופות; אבל עד כמה יההבל בהתאמצו לדרוש עד העלותו תעלומת כונה מיוחדת אל מושג הקדה והשחיה בכתובים מכף רגלך ועד קדקדך (דברים כ"ח, ל"ה), וטרף זרוע אף קדקד (שם ל"ג, כ'), קדקד בנות ציון (ישעיה ג', י"ז), ירעוך קדקד (ירמיה כ', ט"ו), וקדקד בני שאון (שם מ"ח, מ"ה), ואל מושג הגלגול בכתובים עמר לגלגלת (שמות ט"ז, ט"ו), בקע לגלגלת (שם ל"ח, כ"ו), כל זכר לגלגלתם (במדבר ג', כ'), ותרץ את גלגלתו (שופטים ט', נ"ג) ולא מצאו בה כי אם הגלגלת (מלכים ב' ט', ל"ה), ואת גלגלתו תקעו (דה"י ג', ו', י'), וכבר שמענו וראינו הבלים רבים כמו אלה מפי המתחכמים, ואין דעת להבדיל בין השמות הנרדפים בחוזק יד ובאומץ רוח שטות, ולבאר סבות השתוף וההשאלה בחקים טפוחים, ולהסבים כל המקראות עם השערותיהם בעזרת מאמרי חז"ל או דברי מחברים חשובים, אשר יטום אל כל העולה על רוחם על ידי הקדמות בטלות ויסודי תוהו, אשר יציעו לפנינו ויבנו עליהם קיר רעוע ויטיחו אותו תפל, עד בטחם בנפשם כי הצליחו לכסות בענן בלבול הדעת את שמש שכלנו, ולהראות לנו חזיוני שוא ומדוחים בדמות סודות התורה והחכמה, כאלו העלו פנינים מרפש טפשותם. והנה יפלא בעינינו מדוע באמת לא ישמרו הכתובים תמיד את חקות ההבדלים, אשר המציאו גדולי המחברים, אף שמסכימים הם ההבדלים עם הוראת שרשי המלות, מה שמעיד על אמתת יסודם, ומה הוא מקור המבוכות, ומאין המה אבני הנגף, אשר יפגשו הדרשנים, המחזיקים בכנפי המחברים? אמנם מאשר קדם בדברינו עד הנה כבר נגלה: א) שאין העצם הפעל או המקרה המובן במלה אחת, נבדל ע"ב בעצמותו מן העצם או המקרה או הפעל המובן במלה הנרדפת עמה, רק שהמושג האחד נקרא בשמות שונים בהבדל בחינותיו עפ"י המקרים, הנשואים עליו. ב) שאין לחפש כונה אל מושג הוראת שורש המלה, אם מושג הוראתה הוא ענין עצמי בהעצם או בהמקרה או בהפעולה. ג) גם אם רבים יהיו השמות, עכ"ז יכול להיות, שמושגיהם המיוחדים להוראות שרשיהם, שוים בענין עצמיותם ובזכות זכרון העצם או המקרה או הפעל בהם, עד שגם ביניהם לא תחויב להמצא תמיד כונה מיוחדת בכאמר אל הוראת שרשיהם. ד) שאף אם אחת מן המלות הנרדפות נופלת מאחותה בבחינת עצמות מושג הוראת שרשה, יבוא בכל זה זכרונה בלי כונה אל הוראת שרשה, למען המלט מהשנות המלה העצמית פעמים תכופות, בהיות הדבר ידוע ומבורר, אבל עוד זולת כל זה, לפי שהלשון המדוברת בעם, אינה עומדת כל ימיה על מעמד אחד, כי מלותיה מתישנות ומתחדשות, והוראותיהן גם הן בטלות ומתיסדות, ודרכי הלשון ומשפטיה משתנות, כאשר ראינו אותות רבים לכל זה גם בספרי הקודש, לכן גם המלות בלשון, השיגו במשך ימי חיי הלשון וגם אחרי שהדלה מלהיות לשון מדוברת, הוראות צדדיות נוטות מהוראות שרשיהן. הדבר הזה קרה גם לשני השמות קדקד, גלגלת. הראשון מהם השיג הוראה נבדלת, נוטה מן ההוראה העקרית של שרשו, שהוא מושג הקדה והשחיה, באשר יסדו לו הוראה פרטית על גבונית הראש של

צד הפנים, בהתנגדות אל השם ערף. והשני השיג שתי הוראות נבדלות: האחת מהן מתחיבת עפ"י המושג הראשי של הוראת שרשו ומסובבת עמה, שהיא תכונת הגלגול, על כל גלגל העצם הגבוני של הראש, והשנית נוטה מן ההוראה העקרית של שרשו, על אחדות האיש בבחינת המספר, בדפק מן ההוראה הצדדית שהשיגה מן את השם ראש על קבוצת כלל האישים בבחינת המספר: כי תשא את ראש בני ישראל (שמות ג', י"ג); ארבעת הכתובים שלמעלה שמשו בשם קדקד על ההוראה הצדדית, אשר יסד לו השם הזה בלשון, והוא נוטה ממושג העקרי שלו, ולא מצאנו בכתוב גם מקום אחד, שיכוין בשם קדקד אל מושג השחיה בפרטות, ורק גזרתו מעידה עליו. ותרץ את גלגלתו, ולא מצאו בה כי אם הגלגלת, ואת גלגלתו תקעו נאמרו להוראה הראשונה משתי ההוראות הצדדיות אשר לו. אבל בקע לגלגלת, עמר לגלגלת, כל זכר לגלגלתם נאמרו על הוראתו הצדדית השנית. דומה לזה רואים אנחנו לחז"ל, שחיו בדורות קרובים לזמן חיי הלשון העברית, אחרי שחדלה מלהתהלך בארץ, שיחסו הוראות נבדלות לשמות הנרדפים: חטא, עון, פשע (יומא פרק ח"ל ממנה) וכן התיחסו הוראות נבדלות לשמות: מחילה, סליחה, כפרה, אף שההוראות ההן אינן נרגשות כלל בבחבי הקודש, ואינן מסכימות עם ההבדל העקרי של הוראת שרשיהן. והן הוראות שיסדו להן המלות במשך זמן חיי הלשון, זולת הוראותיהן הראשיות, שעל פי גזרת שרשיהן, וקרוב לענין זה כתב הרמב"ם בפתיחתו לבאור מסכת תרומות על ענין בנין הפעל: תרם, תורם, יתרום, תמורת הרים, מרים, ירים:

אם יהיה ענין ההשאלה במציאות במלות הלשון נבדל מענין השתוף בהם, כאשר אולי דמו קצת מן המדקדקים, הלא יפלא למה לא ישאלו השמות קדקד, גלגלת גם הם אל גובה ההר, כאשר נשאל לו השם ראש, אחרי שיש בגובה ההר שתוף עם ראש בעלי החיים במקרה אחד ממקריהם, והספיק זה השתוף שביניהם, שישאל לו השם ראש, למה לא הספיק השתוף הזה עצמו, לשישאל לגובה ההר גם השמות קדקד, גלגלת, ולמה לא ישאלו השמות האלה על עניני הממשלה והמעלה. ואם בסבת זה נודה, שלא יתכן לקרוא לאיזה עצם, בשם של עצם זולתו, כי אם בהיותו משותף עם הזולת ההוא באותו המקרה עצמו, אשר בגללו נקרא העצם הזולת בשם ההוא, ושלכן השם ראש, שעקר הוראתו המעלה והגובה, המשותף בין ראש בעלי החיים ובין גובה ההר, יאמר גם עליו, אבל השמות קדקד, גלגלת, המורים על ראש בעלי החיים בבחינת מקרים בלתי משותפים בגובה ההר, לא יתכנו להאמר עליו, הנה באמרנו כן, הלא הכחדנו את ההשאלה, המובדלת מן השתוף, מתחת שמי הלשון; כי מה שיאמר על גובה ההר ראש, לא יהיה כלל בענין נבדל מן השתוף המתחיב, לפי משפט הלשון והוראת שרשי מלותיה, לפי שהשם הוא קנוי בהחלט לכל עצם, הנושא עליו מושג הוראתו.

עם זה התבארו שני האופנים הראשונים משמוש השמות, המורים על העצמים בבחינת מקרים בלתי עצמיים, הנשואים עליהם, והתבאר ג"כ, כי הבדל השמות המושאלים מן המשותפים, אין לו מקום, כי אם בתולדות הלשון ובקורותיה ולא ביסודי משפטיה.

וכן ראינו לרבותינו ז"ל במדרש (במות רבה פ' ג') אמר רבי אבא בר ממל, שמי אתה מבקש לידע, לפי מעשי אני נקרא: פעמים שאני נקרא באל שדי, בצבאות, באלהים, בה'. כשאני דן עולמי אני נקרא אלהים, וכשאני עושה מלחמה אני נקרא צבאות, וכשאני תולה על חטאיו של אדם, אני נקרא אל שדי, וכשאני מרחם

על בריות אני נקרא ה' שנאמר ה' אל רחום וחנון (שמות לד, ו'), רצונו לדעתי, שמאחר שלא יתכן קריאת איזה שם לו ית' בבחינת מקרים, אחרי שאינו עצם נושא מקרים, רק בפעולות הנמשכות ממנו, ובבחינת המדות שינהג בהן את עולמו, והבריות ישתנו בקבלתם שנויים רבים מאוד, לכן ראוי שיהיה נקרא בפי כל איש בשם שעקר הוראתו הוא מושג הענין, הנמשך אליו בעת ההיא מרצונו ית'. ומצאנו להם ג"כ כמה פעמים, שהקשו על הכתובים שאינם שומרים את הכלל שהניחו, ודרשו בהם מה שדרשו.

באור האופן השלישי מאופני שמוש השמות על עצמים, שמושגי הוראת שרשיהם אינם עצמיים בהם, דורש הקדמת דברי המדקדקים בהבדל שבין שם עצם ובין שם התאר. כי בכל הלשונות, ששמשו חליפות אשה אחרי רעותה אל תלמוד לשון עבר מעת חדוש הלשון העברית מהיות לשון חיה עד ימינו אלה, והם לשון יון, לשון רומי, לשון צרפת ואשכנז וספרד, ואולי גם לשון ערב, נבדלים שמות התואר משמות העצמים בתמונותיהם בין בפרוד בין בנטיה, עד שחומר הדקדוק בחלק תולדות המלות מבדיל ביניהם הבדל מוחש עפ"י השמושים, המיוחדים לאלה לבד ולאלה לבד, ועפ"י דרכי הנטיה, והם אופני שנויי השמושים, לפי המין המספר והיחס, שאין השמושים הנוהגים בשמות העצמיים ונטיותיהם, כשמושי שמות התואר וכנטיותיהם. ולהיות ההבדל העקרי בין שני סוגי השמות האלה בחכמת ההגיון, ושנויי התמונות שביניהם הוא ענין מוסכם ובלתי מעכב, ופעמים רבות יצטרך ענין הדבור לשמש בשם, שלפי תמונתו ונטיתו הוא שם עצם, במדרגת שם תואר, ולהפך יצטרך לפעמים לשמש בשם שתמונתו ונטיתו תואר במדרגת שם עצם. לכן לא שמרו הלשונות הבדל התמונה ביניהם, ועזבו שמות רבים, המשמשים בהם לתאר, בתמונת השמות העצמים, מבלי להוסיף עליהם בגזרתם את השמושים המיוחדים לתארים, ופעמים עוד הוסיפו עליהם שמוש הגזרה, המיוחד לשמות עצמים, ובהפך מושגי עצמויות רבים יבואו בלשונות ההן באמצעות שמות תארים, רצוני, בשמות שתמונתם ונטיתם התאריות. וכשבאו חכמי הלשונות ויקבצו המלות ויחלקון לסוגיהן, ויסדרום בספרים ללמד על ידיהם את בני עמם משפטי דקדוק הלשון, הכניסו אותן אל מחלקותיהן בחלק תולדות המלות (עטימאלאגיע) לפי תמונותיהן ואופני נטיתן, ואלה שתמונתן ונטיתן עצם כללו בתוך השמות העצמיים, אף שמושגן תואר, ושתמונתן תואר, אף שהם משמשים ליחוד העצמות, הניחו בין התארים; רק שבחלק שמוש הלשון (סינטאקס) הניחו לכלל, שכל שם עצם יתכן שישמש במדרגת התואר, והתואר במדרגת שם עצם, וזה כולל לא לבד את השמות, שמושגיהן תואר בתמונת עצם או שמושגיהם עצם בתמונת תואר, אבל גם השמות שהם עצמיים או תארים בתמונתם ובמושגיהם יחד. בזה יצאו ידי חובתם לחומר הלשון ולצורתו, לפי שבתולדות המלות נשמרה התמונה ודרכי הנטיה, ובשמוש הלשון נשמר המושג, ויהיו הדקדוק וההגיון נקיים. אבל כאשר החלו חכמי הדקדוק הראשונים ללשון עבר לסדר מלות לשון הקודש גם היא ולחלקן לסוגיהן על האופן אשר חלקו אותן, ויסדרון בלשונות אשר על ידיהן למדו עברית, לא יכלו כל השמות כעצמיים וכתוארים, אשר אין כל הבדל ביניהם בבחינת תמונותיהם, להכנם אל תוך מחלקה אחת, למען לא יחסר סוג שלם במלות הלשון, ממספר הסוגים אשר בלשונות זולתה, ויניחו שניהם כאשר הם בבחינת מושגיהם נבדלים בהגיון ובשמוש הלשון, מבלי להביט אל תמונותיהם, שאינן נבדלות. ולפי שבשמוש הלשון ובהגיון אין כל

מושג חפשי מלהיות פעם עצמי ופעם תארי, כחוק שמצאו בלשונות, שכל שם עצם יתכן לשמש במדרגת תואר וכל שם תואר במדרגת שם עצם; לכן השיגה את המדקדקים שבאו אחריהם, מבוכה גדולה בבחינת הגדר של שמות התואר והבדלם מן השמות העצמיים, כי הרז"ה בצוה"ת (תיבת השמות אות ה') ומוהר"ח קעסלין במסלולו (מסלת השמות אות ה') כתבו בהבדל שבין שם העצם ובין התואר, כי שם העצם הוא אשר נקרא בו העצם מיד בצאתו אל המציאות, ושם תואר הוא אשר יקרא בו העצם בזמן מה אחרי צאתו אל המציאות. והריב"ז בתל"ע (§ ל"ג) כתב: ששם העצם הוא המסמן עצמות הדבר ומהותו, כמו: עץ, אבן, או שיסמן את התכונה המיוחדת בו, כמו: בית, כסא. ושם התואר הוא המסמן איזה מקרה בלתי עצמי, כמו: חכם, גדול, גבור, זה הוא תוכן דבריהם. והנה לא אמרו ששם העצם הוא הבלתי מורה על מציאת איזה מקרה נשואה בעצם, ושם התואר הוא המורה על איזה מקרה, יהיה מה שיהיה, הנשוא עליו; וכן לא אמרו שיהיה שם העצם מקביל לכלל טבעית העצמות של העצם, והתואר מיחד לו רק מקרה פרטי בלתי נוגע בעצמות או נוגע בה, לפי שהאמינו גם הם, שאין מקור אחר גם לשמות עצמיים, זולת הוראת מקרה, הנשוא על העצם, ושאין בכח שם יחידי להקביל אל כללות טבע איזה עצם, הכלולה ממקרים רבים מאד, ולהיות שגם שם התואר יורה כן על מציאת מקרה בעצם, ואם כן מה בין זה לזה, לכן הוכרחו לתת ביניהם הבדלים כל אחד כפי שעלה בדעתו.

אחר העיון גם שני ההבדלים לא יתבנו, כי מה שהניחו הרז"ה ומוהרח"ק אינו מתאמת עם הנסיון, וכבר מצאנו שמות התואר במספר רב, שיאמרו על העצם מיד בצאתו אל המציאות. כי הרז"ה בספרו הנזכר, באות י"א מן התבה הנזכרת, הביא ראיה לגדרו שהניח, ממה שתנוק בן יומו לא יקרא לא חכם ולא גבור, לא זקן ולא גדול; אבל שכח או התעלם ממה שנקרא אז: אחד, קטן, שחור או לבן, חלק או שעיר, ראשון או שני ועוד כמוהם כמה תארים מכל סוגי המקרים. והכתוב קורא לשמש ולירח ביום הבראם בשם עצם מארת, ובשם תואר גדולים, ובתואר המספר שנים. ויעש אלהים את שני המארות הגדולים (בראשית א', י"ו), והארץ (מיד בצאתה אל המציאות) היתה תהו ובהו (שם שם ב'), וכן להפך נמצא כמה שמות עצמיים, שלא יקראו העצמים בהם, כי אם בזמן רב אחרי צאתם אל המציאות, כשם דרך, שהוא ע"כ שם עצם לדעת הרז"ה, שאמר שם באות הנזכר, שכל שם תואר נגזור בו הנקבה מן הזכר, ולהפך נוציא הזכר מן הנקבה, מה שלא יתכן בשם עצם כללי, כי בו לא נגזור מין ממין ולא נוציאנו, ומאשר אין לגזור מין ממין בשם דרך, הנה הוא שם עצם ולא הואר, ועם כל זה לא יקרא בו העצם מיד בצאתו אל המציאות, ובכל העת אשר עברה עליו עד יום יעוד המקום לדרוך בו העוברים והשבים. וכן לא יטעון נגדנו לאמר, שגם השמות: קטן, לבן, שחור, חלק, שעיר אינם תארים, אחרי שנגזור בהם הנקבה מן הזכר, וזה ראיה לדעתו, שהם תארים, רק את התהו ואת הבהו יציל מטענת התואר לפי הנחתו, ובראיה מן הכתוב: ונטה עליו קו תהו ואבני בהו (ישעיה ל"ד, י"א) ששם הם באמת שמות עצמיים. אך יחכה נא לי הקורא ונבקר מתחלה את ההבדל שהניח הריב"ז, ההבדל ההוא יותר קרוב אל המאומת אצלי, ועם כל זה לא יסבים עם הבחינה, כי זה לשונו (§ נ"ג מספרו) „שם עצם (כללי) הוא המלה, המורה על עצמות הדבר נמצא עומד בעצמו, אם שהשם מסמן עצמות הדבר ומהותו, כמו: אש, מים, רוח, עפר, אדם, בהמה, עץ, אבן; או שהשם מורה על דבר שהוא על תכונה מיוחדת, כמו: בית,

כסא, מטה, שלחן, קרש, עכ"ד. והנה העצמות כבר דרשנו אותה ונמצאנה קבוצת כל המקרים, אשר הלו בכלל העצמים מן המציאות הכוללת עד החלוקה האחרונה, בבחינת האיכות, בצרוף הכמות, המצב הפועל והמתפעל, ולא היתה דעת הריב"ז שיסמן שם אחד מזג כל המקרים הרבים ההם, אשר השיגו את העצם כן החומר הראשון עד חלוקתו הטבעית היותר קרובה. ד"מ גשם זהב לא יחשב, כי האמין שיהיה השם כולל סימן קבוצת כל המקרים, אשר השיגו את חמרו וישנו אותו בהרכבת היסודות על ערך המתכת, עד היותו זהב. והנה השם אדם שמנה בתוך המסמנים את העצמות, ידענו שנגזר משם אדמה, כי ממנה לוקח, והוא מסמן סבה אחת לבד; וגם האופן השני שזכר, שיורה שם עצם על דבר שהוא על תכונה מיוחדת, הנה מנה בתוכם השם מטה, שהוא מסמן התבלית לבדה והתכונה כאשר נתבונן עליה, נראה שהיא כענין העצמות, כלולה ממקרי האיכות, המצב, הפועל והמתפעל, ואינה מבילה כלל את הסבה ואת התבלית, ועוד שגם כל השמות שמנה: אש, מים, רוח, עפר, אדם, בהמה, עץ, אבן, כולם מורים על דבר שהוא על תכונה מיוחדת, ומה הוא הדבר, שאינו על תכונה מיוחדת לו, בהיות שאין ענין התכונה מקרי המצב לבד, עד שלא יחויב כל עצם לשמור אותה, אבל הכלול גם כוגי מקרים אחרים, המשותפים לכל הדברים העצמים. וגם כל התוארים יאמרו על דברים, שהם על תכונה מיוחדת, רק שלא על ענין התכונה ההיא יורו, והשמות העצמים כמו כן לא יורו על התכונה עצמה, כי אם על דבר שיש לו תכונה מיוחדת. ובין העצמים הראשונים שמנה לענין העצמות, ובין האחרונים שמנה לענין התכונה, ההבדל האמתי הוא רק במה שהראשונים הם עצמים טבעים והאחרונים מלאכותים, אלה התגדרו בתכונתם בטבע, ואלה במעשה ידי אדם; ויהיה איך שיהיה בין העצמות ובין התכונה, מה יהיה בין העצם ובין התואר? אמנם ממה שאמר (שם במוכר) בגדר התואר: „שם תואר הוא שם מורה על איזה עצם לא מצד גדר עצמות שבו, כי אם מצד איזה מקרה שבו, כמו: חכם, גדול, גבור, משורר" עכ"ד, נראה שרצונו, שישם עצם הנח להורות דוקא מצד גדר עצמותו או תכונתו, ובפרוש לא נתנהו רוח מבינתו לכתוב כן בגדר שם העצם, מדעתו בטול הענין. עוד כתב (§ קי"ח) „שם תואר הוא נבדל משם מקרה במה שהוא מורה על עצם מתואר במקרה, הנמצאת בו". ולפי מה שהתבאר לנו יהיה גם השם העצמי כתארו באיזה מקרה הנמצא בו, והוא המקרה העקרי שבהוראת שרשו. גם כתב (§ ק"כ) „ולפי ששם תואר ושם מקרה אחד הם במושגם, לכן נמצא שמות במקרא, המשמשים במקום אחד לתאר השם ובמקום אחר לשם המקרה" ויביא לזה דמיונים. והמבין הבין שיקרה זה השתוף גם בין העצם והמקרה והביא דמיון מן הכתוב: אבל בערים (נחמיה מ"ח, נ"ה) שהוא שם עצם; לעת האכל (רות ב', י"ד) שם מקרה, וכתב שיש לו טעם בזה בספר הלשון. ועל דעתנו אין צורך בטעמים לכמו אלה, אחרי שידענו, שגם כל השמות העצמים הונחו להורות על עצמיותם בסבת מקרה, העקרית שבהוראת שרשיהם, הנשואים על העצמים, ולפי זה גם שם העצם קרוב הוא לשם המקרה בקרבת שם התואר אליו וכדברי הריב"ז עצמו. ויותר אתמה עליו, שהביא ראיה על שתוף התאר והמקרה בשם אחד מן השם קציר, והשם הזה מצאנוהו בכתוב גם על העצם: ועשה קציר כמו נטע (יואל ד', ט'), ובדברנו למעלה הובאו השמות: זבח, קבורה.

והנה משפט הלשון, שהתואר אם אינו נשוא המאמר, יחויב לבא תמיד אחרי המתואר; ועכ"ז מצאו המדקדקים, שלפעמים יבוא התואר לפני המתואר ע"ד

הזרות, ומצאו כ"כ שיחסר לפעמים המתואר לפני התואר, ולא יבוא גם לאחריו, ויהיה גם זה זרות בלשון, אבל כל ההנחות האלה התחיבו להם לסבת דעתם, שגם בלעזון הקודש נבדל חומר שמות התואר מחומר שמות העצמים, כמה שהוא בלשונות אחרות, אף שבלשון הקודש אינם נבדלים בתמונותיהם ובנטיותיהם, וכל שם שגזרו עליו להיות שם עצם, היה אצלם שם עצם בכל מקום בואו, ולא השהנה להם באיזה מקום לבלי היות כי אם תואר; וכן כל שם שגזרו עליו להיות תואר, הניחוהו במדרגת התואר בכל מקום זכרו, אף שבשאר הלשונות יבוא כל אחד מהם להשתמש לפעמים במדרגת חברו, והיתה הדעת נותנת, שינהג זה בלשון הקודש עוד יותר, לפי שמוגי השמות אינם שונים בה זה מזה בתמונותיהם. לכן כשמצאו שם שגזרו עליו דין התואר משמש לבדו לזבירת איזה עצם מבלי היות לפניו ולאחריו שם זולתו על העצם ההוא מן השמות שגזרו עליהם תורת העצמות, אמרו שבא התואר בחסרון המתואר, ולא אמרו שבא שם תואר במדרגת שם עצם. וכשמצאו שם שגזרו עליו להיות תואר לפני שם זולתו, שגזרו עליו להיות שם עצם, החכימו למען הקל את העיון, לאמר, בא התואר לפני המתואר, ולא העלו על דעתם, שהחליפו השמות את מדרגותיהם. ואני לפי דרכי אחזה לי הבדל אחר בין שם העצם ובין שם התואר בלשון הקודש, וההבדל שאניח יהיה מקומו בהגיון ובשמוש הלשון, ולא בתולדות המלות, כי בתולדות המלות אין הדקדוק העברי מבדיל בין שמותיו, וכולם הוא כולל תחת סוג אחד שם להבדילם רק מן הפעלים ומסוגי המלות הנשארים עד בוא חלק שמוש הלשון מן הדקדוק ומלמד אותנו אופני שמוש השמות: שם עצם הוא כל שם שנשמש בו לזכרון העצם לבדו; וכל שם שנוסיף אותו על עצם שכבר זכרנוהו בשם זולתו, ליחדו, לסמנו מכלל מינו ולהתנות עליו נקראהו „שם התאר"; וכל שם משמות הלשון, יהיה מושג הוראת שרשו איזה מקרה מתשעת סוגי המקרים, הנשוא על העצם, או הסבה או התכלית שבעצם, או שהונח להורות על עצמו בהסכם מחלט בכל השמות העצמים הפרטים, נוכל להשתמש בו, כן לזכרון העצם, ויהיה אז שם עצם, כן ליחדו, נוסף על זכרונו, ויהיה אז שם תואר. וגם השם הנוסף על השם העצמי ליחדו ולסמנו, יתכן שיבוא במאמר על שני אופנים: א) על אופן הביאור, שילוה השם, הנוסף אל זכרון העצם בחלק אחד מן המשפט, לברר את העצם שבו ידובר, ליחדו מכלל מינו ולהתנות עליו, למען ידע השומע ברור מי הוא העצם או העצמים שעליהם נבון המדבר להחליט משפטו, ולכן יהיה גם השם הנוסף נחשב לחלק נושא המשפט, או לחלק צדדי, או לחלק הנשוא, ביחד עם השם, שאליו ילוה, ושם תואר כזה נקרא: תואר באורי, או תנאי, או מיחד, או תואר גרידא (אטריבוטיפֿעם אדיעקטיף, אייגענשאפטסוואָרט) וב' על אופן הספור, שיבוא השם הנוסף דוקא לחלק נשוא המשפט במקום, שזכרון העצם הוא לחלק הנושא, ושיחליט המדבר עתה בדבור מן העצם ויספר עליו: או שהוא נקרא בהסכם בשם פרטי זה, אם הנוסף הוא שם פרטי, או שהוא בעל איזה מקרה, או תכונה, או הצטרפות או בעל איזה מספר, איזה יחס זמני או מקומי, או בן איזו סבה או תכלית, ולפי שכח הספור מיוחד לפעלים לבד, וצריך א"כ התאר הבא על אופן זה לעזרת דבור המציאות, והוא פעל העזר היה, הבא לפעמים רק מובן בכח המאמר, לכן נחשב הוא לחלק הנשוא ביחד עם פעל העזר הבא בכח או בפועל, ונקרא שם תואר כזה, תואר ספורי או תואר מחליט או תואר נשוא (פרעדיקאטיפֿעם אדיעקטיף, בעשאפֿענהייטסוואָרט), באופן הבאור יבא תמיד השם הנוסף אחרי זכרון העצם, לכן כל מקום שנפגוש שני שמות

יחד בהלק אחד מן המשפט על עצם אחד או על כלל אחד מן העצמים, נאמר על הראשון מהם, שהוא שם עצם כללי או פרטי, ועל השני, שהוא שם תואר באורי. אבל באופן הספור, יכול השם הנוסף עם כח הספור בעזרת הפעל הבא בפועל או בכח מובן לבד, לבוא לפני זכרון העצם או אחריו, לפי כונת המדבר, להקדים את השם, שעל ענינו חפץ להטות הרגש השומע ביחוד; וענין המאמר יבאר הטיב איזה משני השמות, הבאים בשני הלקי המשפט על עצם אחד, משמש לזכרון העצם, ואיזה מהם מספור ממנו: ויעש אלהים את שני המארת הגדולים את המאור הגדל וגו' ואת המאור הקטן וגו' (בראשית א' ט"ז), השמות המארת המאור, משמשים לזכרון העצמים והם שמות העצם; גדול, קטן מבארים את השמות מאור לכן באו אחריו, ויקראו שמות התואר באורים. והארץ היתה תהו ובהו (שם שם ב') השם ארץ משמש לזכרון העצם, והוא שם עצם, והשמות תהו בהו, מספורים מכנו בעזרת הפעל היתה, והם שמות התאר ספורים, ובאו אחרי המתואר לפי הענין וכונת הכתוב; שם אשת אברם שרי (שם יו"ד כ"ט) השם שם הוא הנושא, והוא שם עצם כללי, אשת דבור צדדי והוא שם עצם כללי, אברם שוב דבור צדדי קונה השם שלפניו, והוא שם עצם פרטי, הראשון מהם נסמך אל השני והשני אל השלישי, שרי נשוא בעזרת הפעל היה הבא מובן בכח הנאמר, והוא כ"כ אחרי זכרון העצם. ויקח אברם את שרי אשתו (שם י"ב ה') שני השמות: שרי, אשתו, הם חלק אחד צדדי במשפט ביחס הפעול, השם שרי משמש לזכרון העצם, והוא שם עצם פרטי, והשם הכללי אשתו מיחד ומסמן אותו על אופן הבאור, והוא תואר באורי, לכן בא אחרי שרי המתואר. גדול ה' ומהלל (תהלים קמ"ח ג') השמות גדול ומהלל, מספורים מן השם ה' בעזרת פעל מובן בכח, אחד מהם בא לפני המתואר והשני אחריו. קטן וגדול שם הוא (יונה ג' י"ט), השמות: קטן, גדול משמשים לזכרון העצמים, והם שמות עצמים כללים נושאי המשפט. גדול עוני מנשוא (בראשית ד' י"ג) השם גדול הואר מספור מן העצם הנזכר אחריו, בעזרת פעל הבא בכח, ובא לפני המתואר לפי הכונה לעורר על עקר דבורו. ברוך אברם. וברוך אל עליון (בראשית י"ד י"ט כ') ברוך הבא (תהלים קי"ח כ"ו), בכל אלה השם ברוך תואר נשוא, הבא לפני המתואר. ומברכיך ברוך (בראשית כ"ז כ"ט) השם ברוך, שהוא כ"כ תואר נשוא, בא אחרי המתואר. ונטה עליה קו התהו ואבני בהו (ישעיה ל"ד י"א), השם התהו סומך את השם קו, והשם בהו את השם אבני, וכולם משמשים לזכרון מושגים נבדלים, לכן כולם שמות עצמים הם; מתחיב מזה, שההבדל שבין שם עצם ובין שם תואר בלשון הקודש אינו הבדל קים, כי אם תנאי, נתלה באופן שיבוא עליו כל שם במאמר, עד שאין לשאול על איזה שם שיהיה, אם הוא עצמי או תאר, רק בצרוף המלות שזולתו, הבאים עמו במאמר, ורק בבחינת הכונה, לפי שהשם שהוא פעם אחת עצמי, יכול לשוב בפעם אחרת להיות תואר, ואין צורך כלל לאמר, כמה שיאמרו בלשונות אחרות, ששם עצם בא במדרגת שם תואר, ושם תואר במדרגת שם עצם, כי בלשונות ההן הביאו לזה הצורך השנויים ההוים בהם בין התמונות של סוגי השמות ובין נטיותיהם, כאשר זכרנו; ובאמרם: „שם עצם בא במדרגת שם תואר", יכונו, שהשם שתמונתו היא המיוחדת לסוג השמות העצמים והוא נוטה כנטית השמות העצמים, משמש נוסף על זכרון העצם לסמנו וליחדו. וכן באמרם: „שם תואר משמש במדרגת שם עצם", רצונם, שהשם שתמונתו תמונת שמות התאר ונטיתו כמוהם, משמש לזכרון העצם לבדו. אבל בלשון עבר

אין דבר מבריחנו לאמר על איזה שם, כשהוא משמש נוסף על זכרון העצם לסמנו, שהוא בעצמו אינו כי אם שם עצם הבא במדרגת תואר, או כשישמש לזכרון העצם לבדו, שהוא אינו כי אם שם תואר הבא במדרגת שם עצם, אחרי שאין בתמונות השמות ובנטיתם, לא מה שיעיד על העצמות, ולא מה שיגיד על התארית.

אמנם לא כל השמות שוים בזכותם לשמש על שני האופנים בשוה, כי קצתם לפי הוראותיהם זכאים יותר לשמוש העצמות וקצתם לשמוש התארי, עד שימצאו רבים מהם שלא זכו לשמש בספרי הקודש, כי אם על אופן אחד בלבד, אף שאין זה שולל מהם מכל וכל את הזכות לשמש גם באופן השני בעת הצורך. ומאליו מובן, שזכות השמות על העצמות ועל התארית תלויה ברצון המדברים בלשון, בהסבם עם הצרכים המתחדשים להם, ולפי שהלשון סובלת שנויים בכל ענינה, לכן גם הזכות הזאת של השמות, משתנה כל ימי חיי הלשון, או גם אחרי כן ברצון המדברים והסופרים המשובחים, כאשר יביאם לזה איזה צורך; כל שם, שהוראתו לא התעצמה בלשון בהסבם העם או ברצון הסופרים, זכותו מעטה על העצמות, ואשר התעצמה הוראתו, זכותו מעטה על התארית; אבל אלה לא אבדו זכותם מכל וכל על העצמות, ואלה על התארית. וגם השמות העצמים הפרטים, שהתעצמו כל כך, עד שאבדו מושג הוראת שרשם, כאשר זכרנו למעלה, גם הם יבאו נוספים על זכרון העצמים בשמותיהם הכללים ליחדם ולבארם: והאיש משה (במדבר י"ב, ג') והאיש מיכה (שופטים י"ז, ה') והאיש גבריאל (דניאל ט', כ"א) שם אשת אברם שרי, שהובא למעלה.

משיגי העצמים מתחלפים גם בין אישי מין אחד, וגם בין חלקי חומר אחד, ולזכרון כל מין וכל חומר, לא ישמשו כי אם השמות, שהוראת שרשיהם הם המקרים, הנשואים על כל אישיהם ועל כל חלקיהם; וכל אחד מהם, שהוראתו יותר עצמית במין או בחומר מהוראת שרשי השמות זולתו, גם זכותו יותר גדולה על העצמות למין ההוא או להחומר. אך השמות שהוראת שרשיהם הם מקרים נשואים רק על קצת אישי המין או על קצת חלקי החומר, וגם בלתי מיוחדים בהם, וזה, שימצאו המקרים ההם נשואים גם על אישי מינים אחרים וגם על חלקי חומר אחר, לא נשללה מהם, לפי האמור, מכל וכל הזכות לשמש לזכרון אותו הקצת מן המין ומן החומר לעת צורך המדברים ורצונם. בנסיון ובחקירה ידענו, שההשתוות המחלטת הוא קנין המעשים המלאכותים, אבל הטבע אינה מתכונת להשוות גם שני אישים ממין אחד תכלית השווי בבחינת כל משיגיהם הרבים והשונים לבלי חקר, מבלי שימצא ביניהם אחר העיון והבקורת כל הבדל. לפי זה יהיו אישי כל מין טבעי, בבחינת המון משיגיהם, נבדלים בטבע איש איש לעצמו, ומקובצים למין אחד רק בבחינת קצת משיגיהם, או גם בבחינת אחד מהם לבד, המשותף לכולם, והוא בענין העצמי של המין, אבן גם זולת זה יקובצו איש איש מכל מין אל הדומים לו ממינו וממינים אחרים באחד אחד ממשיגיו, הבלתי עצמים במינו, עד שההיין הקבוצות במספר, כמספר האישים, אשר בכל מין, הנבדלים זה מזה במשיגיהם הפרטים; ועד כמה שתגיע יד עיוני האדם וגדרי הוראות מלות לשונו, יהיה כל שם, המורה על מציאת מקרה בלתי עצמי, כולל קבוצה אחת מן הקבוצות הרבן. וכשם שיחול דבור האדם על המינים, כן יחול גם על הקבוצות. והקבוצות אין להן, כי אם לכל אחת שם אחד המורה על המקרה הבלתי עצמי, הנשוא על כל האישים, הנקבצים ממינים, מסוגים ומכללים שונים; כל קבוצה תפרד תכלית הפרוד מכל הקבוצות המתנגדות לה בבחינת המשיג ההוא. ולו יהי הדבור

מאזו קבוצה ע"כ להזכיר אותה בשם, שהוראת שרשו הוא המשיג הפרטי הבלתי עצמי אשר קבץ את אישי הקבוצה, ויהיה השם ההוא בבחינת הקבוצה שם עצם כללי, ד"מ השם אָדום שהוראתו על מציאת מקרה האודם נשוא על העצם, לפי שאין לפנינו מין מעצמי הטבע שיהיה מקרה האודם עצמי לו ומוגבל ומיוחד בו, ולעומת זה ינשא מקרה האודם על אישים רבים ממינים ומסוגים ומכללים שונים: ממין האדם, ממיני בהמה, חיה ועוף, שרץ ודגה מסוג החי; ממיני העשב, הפרחים, העצים, הפרי מסוג הצומח; ממיני האבנים, החול והסיד, ממיני המתכות והשרפים הנגרים מסוג הדומם, הנה יתקבץ מכל האישים ומכל החלקים ההם, הנפרדים למיניהם ולסוגיהם, קבוצה אחת אדומה זולת קבוציהם למיניהם, והיא הפרד הכלית הפרוד מן הקבוצות המתנגדות לה, אשר יקבצו כמו כן השמות: לבן או חור, כרפס, תכלת וזולתם משמות הצבעים, שגם כל אחת מאותן הקבוצות כוללות אישים נפרדים וחלקים מן המינים ומן הסוגים ההם או ממקצתם, או גם מן ממינים ומסוגים אחרים, אך הבלתי כלולים בקבוצת השם אָדום; אבל השם גדול המורה על מקרה ממין אחר זולת מקרי הצבע, וגם הגודל אינו מקרה עצמי למין ממיני הטבע שלפנינו, וגם הוא קובץ אישים נפרדים מכל המינים והסוגים, ולפי שאינו מתנגד לא לאָדום ולא ללבן או לחור ולא לכרפס ולא לתכלת, תוכל קבוצתו להשתתף בקצת מאישיה עם קבוצת אָדום, בקצת מהם עם קבוצת לבן ושוב בקצת עם קבוצת כרפס ושוב בקצת עם קבוצת תכלת, וכן הוא בכל יתר השמות, שאינם משמשים בלשון לזכרון מיני העצמים, שהם כוללים כל אחד קבוצה אחת לבדו מאישים, שאינם מן מיוחד לעצמם. ההתחלפות הזאת בין גדרי המינים ובין גדרי הקבוצות מתילדת לפרטים עד למספר האישים שבכל מין, עד שגם שמות הלשון ישמרו את חוק הטבע, כאשר ישמרו אישי המינים, והוא שלא ימצאו בלשון שני שמות כוללים בשוה, שכל מה שיכלול האחד יכלול גם השני, וכל מה שיוציא האחד יוציא גם השני.

כשם שהשמות שהוראתם ענין עצמי באיזה מין ממיני העצמים הטבעים או המלאכותים, לפי שהם כוללים מין שלם, ישמשו כל אחד לזכרון מינו; כן גם השמות, שהוראתם ענין בלתי עצמי במיני העצמים, וכוללים אישים וחלקים מקובצים ממינים רבים ומחמרים שונים, ישמשו בלשון כל אחד לזכרון קבוצתו. ולהיות כל שם כללי משמש על שלשה אופנים: א) על הכלל כולו בבחינת פרטי אחד, ב) על כל פרטי ופרטי בלתי נודע מאישיו, וג) על פרטי אחד ממינו הנודע, הנה ינהג זה המנהג גם בשמות הקבוצות כמו בשמות המינים. וכשם שיאמר עד"מ השם אדם על כל המין בבחינת פרטי אחד, ועל כל איש מאישי המין יהיה מי שיהיה, ועל אחד ידוע מכל אישי המין, כן יאמר גם השם אָדום, או חור, או כרפס, או תכלת, קטן גדול ודומיהם, או על כלל הקבוצה, המתבוננת כפרטי אחד, או על כל איש ואיש מן האישים הנקבצים, יהיה מי שיהיה, או על אישי אחד ידוע מן הקבוצה. כאשר ידובר מכלל המין או מכלל הקבוצה נסתפק בשם אחד, המשמש לזכרון המין והקבוצה; אבל כאשר ידובר מן הקצת או מאיש פרטי נודע מכלל המין או הקבוצה, באופן ששם המין והקבוצה לבדו לא יספיק במאמר די הבין הכונה, ויצטרך המדבר לבאר את הקצת או את האישי בסמניו המיוחדים לו, לפי שכל חלק מן המין, שיבדילהו האדם בדבורו, ע"כ נבדל בטבע במשיגיו הפרטים, עד שישיג האדם את ההבדל שבינו ובין שארית מינו, לכן ברצותו לבאר על אודותיו לזולתו, יצטרך לגדרו בשמות, המורים על משיגיו הפרטים, המבדילים

אותו מכלל מינו, ומקבצים אותו אל תוך קבוצות שונות בלתי מתנגדות, נוסף על זכרון שם המין, אי שם הקבוצה דראשונה, ויאמר עד"ט: הפר האדם, הגדול והטוב, העבד העברי הנרצע; ולאשר מנהג לשון הקודש להקדים שם המין ולהוסיף עליו שמות הקבוצות המבדילות אותו משארית מינו: הבהמה הטהרה (בראשית ז' ז') העוף הטהר (שם ח' כ') המנחה הטהרה (ויקרא כ"ד ד'), לכן כשיצטרך לשני שמות או לשלשה שהתעצמו, שהוראתם מקרה עצמית לאיזה מין, או לשנים ושלשה שמות קבוצות שלא התעצמו, יקדם תמיד השם, שענינו יותר קרוב לעצמות המין ויותר מוגבל ומיוחד בו, ויאחר השם הרחוק יותר מן העצמות ובלתי מוגבל ומיוחד בו, זולתי כשיצטרך אחד מן השמות להתבאר במלות זולתו, המלוות אותו להגביל בו איזה יחס והצטרפות, אז השם ההוא בהכרח שיתאחר לכל השמות שעמו, למען לא יבלבלו המלות המיחדות אותו, את סדר המאמר כשתבואנה באמצעו בין השמות הנאמרים על עצם אחד: הביא לנו איש עברי (בראשית מ"ג, י"ד) השם איש יותר עצמי לו מן השם עברי. בא אלי העבד העברי (שם שם, י"ז) השם עבד יותר קרוב לעצמותו משם היחס עברי, אבל ושם אתנו נער עברי עבד לשר הטבחים (שם מ"ו, י"ב) הנערות יותר מוגבלת בו ממעמדו ומיחוסו, והתאחר עכ"פ עבד לעברי, מפני המלות המיחדות אותו לשר הטבחים. בכתוב הראשון השם איש, בשני השם עבד ובשלישי השם נער הם שמות עצמיים, אבל השמות עברי בשלשתן ועבד בשלישי הם תארים, וכשישנו השמות התכופים בזכותם על העצמות, ויתלה הסדר בכונת המדבר, או כשיכון המדבר בכונה מיוחדת אל מקרה בלתי עצמי, הנשוא על העצם, אז יעיד הסדר שביניהם על עומק כונת המדבר. והנה השם נער, שראינוהו פה משמש לזכרון העצם, קודם ליתר יחודיו ובאוריו, והוא לפי זה שם עצם, נמצאהו תואר בכתוב: אי לך ארץ שמלכך נער (קהלת י', ט"ז) והמלות שמלכך נער הם משפט צדדי, ונושאו שמלכך הוא שם עצם עם סיכון הקשר, המחברו בענין אל המשפט דראשי אי לך ארץ; אבל ויאמר אדני המלך (שמואל ב', י"ט, כ"ו) השם מלך תואר ואדני עצם. תחת ירך אברהם אדניו (בראשית כ"ד, ט') אדניו תואר באורי והשם הפרטי אברהם הוא השם העצמי; ושוב ויאמר ה' אלהי אדני אברהם (שם שם י"ב) השם אדני עצם והשם הפרטי אברהם תואר באורי. מלך, נער יגזרו מהם הנקבה מן הזכר, עבד, אדון לא יגזרו מהם שם נקבה, וכולם שוים בעצמות ובתארית, והדבר תלוי בכונת המדבר. והצאן והבקר עלות עלי (בראשית מ"ו, ל"ג) ושתי פרות עלות (שמואל ב' ו', ז') בשניהם עלות תואר, בראשון ספורי ובשני באורי; אבל עלות ינהל (ישעיה מ', י"א) הוא שם עצם ביחס לקבצה ממינים רבים, ולא כיון המדבר על עצמות מיניהם. ומי מלא יפצו למו (תהלים ע"ג, י') השם מלא הוא שם עצם לקבוצה ממינים רבים, אשר לא כיון אליהם, כי אם בבחינה מלואם. ומאכלו בריאה (חגקוק ב' ט"ז), השם בריאה הוא שם לקבוצתו, הכוללת אישים ממינים רבים, שלא כיון המדבר להבדיל ביניהם אם שיות או רחלות או פרות וכו' ובא פה לתאר נשוא. אבל וידבר אתם קשות (בראשית מ"ב ז') שנמנה אצל קצת המדקדקים בין התוארים, הבאים בחסרון המתואר, נראה מלת קשות להיות תואר הפעל לפעל וידבר.

ומעתה הענין אשר הזכירו המדקדקים מחסרון המתואר ומבוא התואר לפני המתואר, אינו מראמת, כי אם שבא לזכרון העצם שם מורה על מקרה בלתי עצמי

במינו, כשיכוין המדבר ביחוד אל המקרה הבלתי עצמי ההוא, אם יספיק זה השם להבנת העצם המכוון, יספיק, ואם אין בו די הבין יוסיף עליו לבאור את השם המורה עליו בבחינת מקרה יותר עצמי. גם שמות המספר היסודים והסדורים, כאשר יקדמו להשם הנמנה, יהיו בבחינת שמות עצמים, והשם הנמנה ייחדם ויבארם בסדרנת התואר, וכשיקדם להם הנמנה יהיו הם מתארים אותו בבחינת המספר.

זולת כל אלה, כאשר מצאו המדקדקים כתובים, שיבואו בהם שמות טורים על עצמים מלאכותים, שלא במשקל הסמיכות, ואחריהם שם חמרם, הבינו תמיד את שמות התומר שאחריהם בחסרון ס' השמוש: ועשית שנים כרובים (מ) זהב (שמות כ"ג, י"ח), ועשית קרשים למשכן (מ) עצי שטים (שם כ"ו, ט"ו) והרבה מאוד זולתם; אף שהוא דבר מתמיה שיהיה חסרון הס' מתמיד בכל המקרא מבלי שימלט אף פעם אחת מן החסרון, כי לא מצאנו כלל שיבוא באיזה מקום ס' השמוש בראש שם החומר, ולפי מה שהתבאר, יהיו כל שמות החומר תארים אמתים, שהכרובים יתוארו בהיות עצמותם זהב, הכיור בהיותו נחשת וכן כולם. ובזה התבאר גם האופן האחרון משלשת אופני שמוש השמות, המורים על מקרים בלתי עצמים, גדר שם התואר בלשון הקודש והבדלו מן השם העצמי.

לאשר הנני מכוין בדברי אלה לענין שמות הקדש, ובפרט לענין השם הטיוחד להבורא ית', אשר נדבר אודותיו לפנינו בעזרתו נגד דעת הרב ר' יוסף אלבו ז"ל, מביא אותי הצורך להקדים עוד כלל אחד, שכל שם המורה על עצם מיוחד בנדרו, מנהג שם כללי נהגו בו ולא מנהג שם עצם פרטי, אף שבבחינת היותו רק עצם יחידי, הוא פרטי מכלל הנמצאות, אבל לפי שבבחינת עמדו במקום כלל שלם בנדרו, הוא כללי באופני מציאותו, לכן בלשון, אשר תניח נדרי הנמצאים בשמותיהם, ינהג גם שמו מנהג הכללות, למה שהוא בגדר נבדל מכל הנמצאים זולתו; כשמות: ארץ בהוראתו הכללות, ירח, חמה, ששש, אף שהם יחידים ולא יתכן הרבוי בהם, עכ"ז ינהגו מנהגי השמות הכללים, שיורו על עצמיהם בבחינת מקרה נשוא עליהם ומבדילם ומיחדם מכל הנמצאים זולתם, לכן אין לתמוה על היות גם שמות הקידש נוהגים מנהג השמות הכללים, אך לא בבחינת משיגיו יורו עליו, אבל בבחינת מה שישיגו הברואים מהנהגתו, כאשר האריכו בזה גדולי המחברים, ומהם הרמב"ם בספרו המורה והר"י אלבו בספר העקרים, שניהם זכרו בענין זה מאמר חז"ל (יומא דף פ"ו ע"ג) ורמזו בו כונתם בהסכם עם הכלל שהניחו, אמנם המאמר ההוא יש בו כונה יותר ממה שבארו בספריהם הנזכרים, זה לשון המאמר: אמר רבי יהושע בן לוי למה נקרא שמן אנשי כנסת הגדולה, שהחזירו עטרה ליושנה, אתא משה אמר: האל הגדול הגבור והנורא (דברים י', י"ז) אתא ירמיה ואמר עובדי כוכבים מקרקרים בהיכלו איה נוראותיו, לא אמר נורא (ירמיה ל"ב, י"ח), אתא דניאל אמר עובדי כוכבים משתעבדים בבניו איה גבורותיו, לא אמר גבור (דניאל ט' ד'), אתו אינהו ואמרו אדרבה, זו היא גבורתו, שכובש את יצרו, שנותן ארך אפים לרשעים, ואלו הן נוראותיו, שאלמלא מוראו של הקב"ה היאך אומה אחת יכולה להתקים בין עובדי כוכבים. ורבנן היכי עבדו הכי ועקרי הקנתא דתקין משה, אמר רבי אלעזר מתוך שיודעים בהקב"ה שאמתי הוא לפיכך לא כזבו לו עכ"ל הגמרא. לפי הנראה מדבריהם לא ראה ירמיהו בדורו ענין מורא שמים שפוכה על כל בשר, אבל עוד ראה ענין הגבורה נמשכת מאתו ית', ואנחנו בהפך זה שמענו את ירמיהו מכריז בימיו: מי לא יראך מלך הגוים (ירמיה י', ז') הרי שלא חדלו גם בינו הגוים מלירוא את ה'

וכאשר ספר עיד העמים אשר הושיב מלך אשור בערי שמרון: את ה' היו יראים (מלכים ב' י"ז, ל"ג), ואם ראה גוים מקרקרים בהיכל ה', הלא יעיד זה רק על סור יראת שדי מעל פני הזדים האלה לבד המקרקרים בהיכל, ובכל זה לא סר ה' מלהיות גם אז נורא על כל הגוים זולתם, וכי בשביל יחידים הפושעים יסור משדי מאומה, ואדרבה היה ירמיה יותר יכול לראות בזה סבה שלא לאמר הגבור, בראיתו גבורת צוררי עמו ועירו ובית קדשו, אלולי שכיון באמרו הגבור למה שאמרו אנשי כנסת הגדולה זו היא גבורתו, וא"כ למה לא אמר כן גם דניאל אחריו, ודניאל בדורו אמת שראה יראת ה' על כל העמים, ובדורו הכריז דריוש המדי: די בכל שלטן מלכותי להון זעין ודחלין מן קדם אלהה די דניאל (דניאל ו', כ"ז), אבל במה סרה בימיו הגבורה יותר מאשר בדורו של ירמיהו; הדברים אשר שמו חז"ל בפי אנשי כנסת הגדולה: הן הן גבורותיו, הן הן נוראותיו, אינם מבחישים כלל לא טענת ירמיה ולא טענת דניאל, כי מה שאמרו זו היא גבורתו שכובש את כעסו, איננה תשובה לא נגד ירמיה, שלא טען כלל על הגבורה, ולא נגד דניאל, שלא היתה בימיו סבה לכעס, כמה שהיה בדורו של ירמיהו, כשהיו גוים מקרקרים בהיכלו; ואמרם: אלו הן נוראותיו שאלמלא נוראותיו וכו', איננה כ"כ תשובה לא נגד ירמיה, שבדורו לא היה נראה הטורא הזה, ולא נגד דניאל שלא טען כלל על הטורא, ואולי גם הוא אמר נורא מטעם זה, וירמיה אולי אמר גבור מזה הטעם, ואפשר אלו היו אנשי כנסת הגדולה בדורותיהם של ירמיה או דניאל, היו כ"כ מדלגים בדור אחד נורא ובדור אחר גבור, רק לפי שהיו בדורות שאחריהם, בזמן שהיתה נראית הגבורה כמו בדורו של ירמיה, והטורא כמו בדורו של דניאל, לכן קבעו שלשתם, ודניאל עצמו כשנגלה לו חלום נבוכדנצר: ענה ואמר להוה שמה די אלהא מבריך מן עלמא ועד עלמא די חכמתא וגבורתא די לה היא (דניאל ב' כ'), וכששאלו ורבנן היכי סמכי בדעתיהו וכו' השיבו יודעים הם בהקב"ה שאמתי הוא לפיכך לא כזבו בו. העלה על דעתם, שפר בעת אחת מהיות גבור ובעת אחרת מהיות נורא, כמה שהיה בתחלה, עד שאלו היו קוראים לו כן היו נתפשים בשקר, ואף שענין נורא הוא מצטרף אל הזולת הירא, ובאין ירא אין מי שיקרא נורא, אבל גבור אינו מצטרף, והיאך האמינו חלוף התארים עליו בזכן זולת זכן. אמנם הורו במאמרם זה ענין עקרי באופני שמוש שמות הקדש, שלאשר אין השם הנאמר עליו ית' מגדיר דבר מה בעצמותו, ואינו נאמר עליו, כי אם בבחינת הפעולות והענינים, הנמשכים לכולנו או לאחד מאתנו בעת זולה עת מרצונו הפשוט, לכן אין לנו לזכור אותו, כי אם בשמות המורים על הפעולות ועל המעשים ההם, הנמשכים אלינו בעת ההיא מרצונו, וכל אחד בכל עת לפי הנמשך אליו או, לכן משה שראה בעתו את כל המעשים הגדולים והנוראים, שנמשכו מהנהגתו לכל ישראל, כמה שאמר: ולכל היד החזקה ולכל המורא הגדול וג' (דברים ל"ד, י"ב), בדברו עם ישראל להעיד בם ליראה את ה' ללכת בכל דרכיו לאהבה אותו ולעבדו בכל לבבם ובכל נפשם, הזכירו בשמות המורים על הגדולה והגבורה והטורא, שהשיגו ישראל בפועל בעת ההיא. וירמיה בהתפללו על ירושלים, אחרי התו את ספר המקנה אל ברוך בן נריה, בעת שחדלה ארץ יהודה לראות המשך יראת ה', הנטויה גם אז על הגוים, מגינה עליה ועל היכל קדשה, לא אמר נורא, אבל לאשר לא חדלה הארץ אז מלראות גבורת ה' ביניהם כל עת המשך המלחמות עם הכשדים, ובהפך קוו להושע בגבורת ה', ולא חדלו מהלחם עם הכשדים, כאשר הוכיחם ירמיהו: אל תבטחו לכם אל דברי השקר לאמר היכל ה' וג'

וכל הפרשה (ירמיה ט), לא נמנע לאמר הגבור, ודניאל בדורו אחרי קץ כל המלחמות בעת השעבוד המוחלט, לא ראה גבורת ה' ליטין ישראל ולא אמר גבור, אבל גם הוא ראה ביטיו את המורא, כאשר ראו אנשי כנה"ג טונע את הגוים מלמחות שם ישראל, ולכן אמר נורא, וכבר זכרנו שאולי גם ירמיה אמר גבור על דעת אנשי כנה"ג, רק שדניאל בזמנו, שלא היתה סבה לכעס כ"כ לא אמרו, ואנשי כנה"ג בדורותיהם ראו המשך הגבורה והמורא יחד לעזרת ישראל ולקיומם בין אויביהם, לכן קבעו שלשתם, ואף שהצטרכו ירמיה ודניאל לעקור דבר ממה שאמר משה, לא נמנעו מלדלג, למען לא יתפשו בשקר, כי אלו היו מודים בפיהם דבר, שאינו נמשך בעתם לישראל, הלא היו מכזבים כחנפים.

שמות הקדש, אם כי רבים הם אשר מצאנו במקרא, עכ"ז ברובם לא נשמש, כי אם על המעט, והענינים שיורו עליהם גלוים וידועים לכל עפ"י גזרות אחרות משרשיהם, או עפ"י הוראות אחרות, אשר נמצא להם בעינם, אבל ראשיהם הנהוגים לרוב במקרא הם שלשה: אל או עם הא אהריו או גם עם סימן הנהוג לרבוי, אדני יה או בשלימותו עם וה, והם ישמשו בכתבי הקודש במדרגת שמות עצמים, וזה שלא יבואו נוספים אחר שם זולתם, זולת מה שיבואו הם בעצמם יחד: אלהים ה' (יהושע כ"ב, כ"ב) מה יד בר האל ה' (תהלים פ"ד, ג') ודומיהם. לא כן השמות שדי, צבאת, שישמשו לרוב במדרגת שמות התואר, שיבואו מצורפים לאיזה שם מן השלשה הנזכרים אשר יקדם להם. ואך שדי מצאנוהו פעמים במקרא משמש לבדו בלי שם קודם לו, כדמות שם עצם: כשד משדי (יחזקאל י', ה') (יואל א' ט"ו), בצל שדי יתלונן (תהלים צ"א, א') ומה יפעל שדי (איוב כ"ב, י"ז) אם תשוב עד שדי (שם כ"ב) והיה שדי (שם כ"ז) על שדי (שם כ"ז). אל, אד' במנהג שמות עצמים כללים, כמשפט שמות העצמים המיוחדים בגדריהם, שאינם נעתקים מהוראת שרשם, אד' הוראת שרשו הממשלה, כי בעל ממשלה באנשים נקרא גי"כ אדון, אל הוראת שרשו היכולת, וגם בעל היכולת בבני האדם יקרא אלהים, ומזה שגם בהאמרם עליו ית' יורו על ענין הממשלה והיכולת. וגם מדברי המדרש שהבאנו למעלה נשמע שאל היכולת מורה השם אל, ממה שאמרו: כשאני דן את בריותי אני נקרא אלהים, אף שאין ממשלת מושלי האדם ויכלתם, דוגמת הממשלה והיכולת אשר להבורא ית', ואינם ממין אחד! הלא כבר אמרו על זה ועל כיוצא בו בכלל (רצוני בכל התוארים), שאין יחס ודמיון לאלה אשר נמצאם אצל האדם, אל אלה אשר נספר ע"ד הבורא ית', כי אם שתוף השם לבד, לפי שאין השגת האדם מגעת אליהם, ולא יתכן להיות לנו שמות, שיורו על ענינים האמתים, ומהסרון שם, ראוי שנקרא בפינו את הענינים המושכלים לנו בכלל, שאין ליחס שלילותם לבוראנו, בשמות הנהוגים על הענינים המתדמים בהם בינינו, ונשים את החיוב תמורת סלוק השלילה לדעת הרמב"ם ז"ל, כי אין כונתנו בהזכירנו את השמות, כי אם להעיר את שומעינו אל ענין בלתי מושג לנו בעצמותו, ומשתכל בציורנו ביחס ידוע עם ענין אחר נגלה לנו. אמנם השם יהוה נראה או שנוהג בכתבי הקודש מנהג שמות עצמים פרטים, שהוא משולל כל הוראה, ואינו כי אם זכרון העצם, או שהוראתו הוא ענין יותר מוגבל ומיוחד בו ית' מכל הענינים של הוראת השמות זולתו, וענינו ההוא מופלג מאוד מתחלת הציור מכל זולתו, עד שהזכרתו והוראת שרשו או גזרתו לא תשתתף כלל אל זולתו גם בהעברה. וידענו זה מאשר ישמש הכתוב בו הרבה יותר ממה שישמש בכל השמות האחרים, ולא נמצא באיזה מקום שיבוא זה השם להורות על נמצא אחר זולת הסבה הראשונה, ולא גזרה משרשו שיורה על זולתו באיזו בחינה לפי הוראת השורש

ההוא; וזה יעיד לפנינו, אחרי כל מה שבארנו בתולדות השמות, שאם הוא נאמר עליו ית' מבלי שלילת הוראת שרשו, שאין בהוראת השם הזה ובגזרתו דבר, אשר יחסו המדברים בשתוף השם ובהעברת הלשון אליו מן הענינים המתחייבים לזולתו. ותהיינה הדעות שונות ע"ד גזרת השם הזה, שרשו והוראתו העקרית. יש מי שיאמרו שהוראת השם י ה היא על ההנהגה שזולת הטבע, נגד הוראת השם א ל שעל ההנהגה הטבעית; דעת הרב אברבנאל שהוראת י ה על עצמותו ית' הבלתי מושגת, נגד הוראת השם א ל יל מה שנשיג ממציאותו בבחינת ברואיו והנהגתו אותם. הרמב"ם והר"י אלבו וזולתם יחסו לשם י ה ענין היוב המציאות להוראתו העקרית. וקדמונינו עה"ש יחסו לו הוראת הרחמים נגד השם א ל שהוראתו הדין. וע"ד גזרתו היו כ"כ דעות שונות, עד שלדעת אחד מחכמי דורו של הרב בעל תו"ש מהר"ר מאיר באך, שרשו הן שתי אותיותיו האחרונות וגזרתו היא גזרת הערתיד מבנין הפעיל, הביאו התו"ש (סוסס פרק ד' משנה כ'), ואחרים אחזו דרך אחרת לתוצאות גזרתו משורש ה י ה. ומה שיהיה הוראת השם הזה, אם ההנהגה שזולת הטבע, אם עצמותו הבלתי מושגת, או היוב המציאות וכו' הנה תהיה ההוראה ההיא דיה לזכות להשם הזה את הקדושה ואת שני הענינים, שיבדל בהם משמות הקודש האחרים: א) שישמש הכתוב יותר בו מאשר בהם, כי ההנהגה שלמעלה מן הטבע, או הנשגב מהשגת האדם, או חיוב המציאות, הם ענינים יותר עצמיים ונאותים להבדיל בין הבורא ובין ברואיו מענין הממשלה והיכולת. וב') שלא יאמר זה השם על זולתו; ולא היה זה במקרה, אבל הוא דבר נמנע, יוצא מגדר הלשון, אחרי מה שהתבאר אצלנו, שלא יתכן שיאמר איזה שם על עצם, כי אם כשינשא עליו הענין העקרי שבהוראתו, וההנהגה שלמעלה מן הטבע, או הנשגב מהשגת האדם או היוב המציאות הם ענינים שלא ימצאו בזולתו. ובכונה מיוחדת אל ענין היוב המציאות היו כן דברי הרמב"ם בספרו המורה (חלק א' פרק ס"ג) והביאו בעל העקרים (מאמר ב' פרק כ"ח), ובשם הז"ל זכרו אברם עליו "שמי המיוחד לי", ושקראוהו: "טפורש" לזאת הסבה. ומה שיהכו קדמונינו ז"ל הוראת הרחמים אל זה השם, אף שמדברי המדרש שהבאנו למעלה בדברנו: כשאני מרחם על עולמי אני נקרא ה', משמע בתחלת הדעת, שרצונם לאמר, שההוראה העקרית של שורש השם הזה בגזרתו הוא ענין הרחמים ביחוד. והדבר הזה בכללו נראה מפורסם מאוד בדברי הז"ל בהרבה מקומות, אך לפי שאין אנחנו מוצאים טעם הדבר, במה יורה השם הזה על ענין הרחמים, כבר הרבו דוחק איזו מן המחברים, והדוחק המעיר על הסרון הבאור והכונה הפשוטה שבמאמרם, הרהיבני לתת אל לבי, אולי היתה כונת הז"ל על דרך יותר פשוט, לפי שלא אמרו בפרוש, שיהיה זה השם בהוראתו הראשית והעקרית מורה על הרחמים, ואפשר שלא כונו על ההוראה העקרית, והיא תהיה מה שתהיה, ובלבד שיהי' ענינה מוגבל ומיוחד בו יתברך ובלתי משתתף אל כל זולתו; אבל אמרו: כשאני מרחם על עולמי אני נקרא ה' בהוראה צדדית, נוטה וגבדלת מן ההוראה העקרית של שרשו, כמה שקרה בשמות רבים, שקנו להם במשך חיי הלשון הוראות שניות, נוטות מהוראת השורש העקרית, כאשר נזכר בשמות קדקד, גלגלת וזולתם, ולפי שההוראות השניות גם הן נקנות אל השמות בסבת קרבת ענינם לענין ההוראה העקרית, לכן ראוי גם פה לבקש באיזו סבה קנה השם המיוחד את ההוראה הצדדית על ענין הרחמים. והנה בקצת המקומות מצאנו לחז"ל, למה בא השם הזה המורה על הרחמים, בעת שיסופר ממדת דינו הצדק, ודרשו אוי להם לרשעים שמהפכין מדה"ר למדה"ד, כמה שבאו דבריהם על הכתוב וה' המטיר על סדום (בראשית י"ט, כ"ד), ולא שמרו להקשות כן ולדרוש ברב המקומות שעצמו מספר,

שיזכר השם הזה טבלי כל כונה למדה״ר, גם כשיסופר מענינים מתנגדים לרחמים, וגם במקומות שהדרש אוי להם לרשעים וכו׳ אינו מספיק או אינו נרצה לענין. וכל זה כבר נהיה לטרף בפי אלה, שהתאמצו בפלפולי הבל ובאמצעות יסודות רעועים, או להעביר דברי הז״ל אלה, „אוי להם לרשעים״, גם אל כתובים אהרים, או להמציא טעמים ודרשות חדשים לזכרון השם המיוחד במקומות שונים, עד שישטר אצלם תמיד הכלל על כונה מיוחדת אל ענין הרחמים, ולפי שדברים בטלים מעידים בעצמם על בטולם, ודברי הז״ל צודקים לעצמם ואינם צריכים חזוק בפלפולים, לכן נחליט בצדק, שהשם הקדוש הזה, לפי שהוא מיוחד לו ית׳, כאשר אמרו עליו „שמי המיוחד לו״, והשם המיוחד לכל עצם, אפילו הוא כללי אין לבקש בו כונה מיוחדת אך הוראת שרשו בכל מקום שישמש לזכרון העצם, כי במה יזכר העצם יותר מאשר בשם המיוחד לו, הטבדילו מכל זולתו, ובפרט שבזה השם יכול היה לבוא מנהג השמות הפרטים, שהם נקראים בשמותיהם זולת כל כונה אל איזו הוראה; ולפי שהרחמים גם הם נקנו להוראת השם הזה לסבה הנכונה להתבקש, לכן באו דברי הז״ל הנזכרים, ויהיה לפי זה השם המיוחד נאמר על השי״ת באחד משלשה אופנים: או כשיכוין המדבר אל הענין של ההוראה העקרית של שורש השם המיוחד, לכל אחד כפי דעתו מן הדעות שנפלו בענין הוראתו, או כשיכוין אל ענין הרחמים הנמשכים מטנו, לפי שקנה לו השם הוראה צדדית ענין הרחמים, או כשלא יכוין המדבר כלל אז איזה דבר הנמשך ממנו שיחיבו לקרותו באחד מן השמות זולתו. באופן הראשון מצד הוראתו העקרית, באופן השני מצד הוראתו הצדדית, ובאופן השלישי מפני שהשם הוא מיוחד לו. ואף שהשמות אד׳, אל׳, שהזכירו במדרשם יורו על הענינים שחשבו שם בהוראת שרשם העקרית עכ״ז הא בדאיתא והא כדאיתא, ואם תהיה הוראת הרחמים שבשם המפורש הוראה צדדית, לא יספר בזה תוכן מאמרם, והם לא שמרו בשמות אד, אל, את ההוראות אשר יחדו, בכונה לאשר הן עקריות בהם, וההוראות שבשמות ההם נחשבו אצלם, לפי שהם באמת ענינים נמשכים מרצונו ית׳, ולכן נטו בשם המפורש מן ההוראה העקרית אל הוראה שניה, לפי שההוראה העקרית של השם הזה אינו ענין נמשך, ולא היה מסכים עם היעוד: כשאני עושה כך אני נקרא כך.

למען מצוא איזו סבה, שנוכל לאמר, שבעבורה קנה השם המיוחד את הוראתו הצדדית על הרחמים, אנסה לבקר את השם ר ח מ י ם: השם רחמים המשמש ברבוי לבד, והפעל ר ח ם בבנין הדגוש, נראה בתחלת ההשקפה, שהם נרדפים עם השמות: ח מ ל ה, ח נ י נ ה, ח ס ד, ח ס ו ת, כן חשבו רבים מן המחברים וכן התחברו בפרק נ״ד מחלק א׳ מספר המורה. והרי״ם בספר המדות נתן הבדלים ביניהם. אבל ממה שמצאנו שבלשון הארמית הקרובה מאוד אל העברית, ישמש תמיד שורש ר ח ם במקום שורש א ה ב בעברית, וגם פעם אחת מצאנו בעברי שישמש השורש ר ח ם פעל מבנין הקל על ענין האהבה, הנני משער שהוא נרדף עם השורש א ה ב; ובהבדל שביניהם נראה להניח, בהסכם עם דברי זולתי, שענין האהבה הוא השתוות הערך בין האוהב ואהוב, והשוי הוא סבת האהבה (סימפאטיע), וכבר הרבו בזה בלעדי גם דברים נכונים, אף שהוסיפו עליהם דברים טפלים, וענין הרחמים הוא העדר ההשתוות, וההעדר הזה שב להיות יחס חרש בין המתחלפים בערך; והרגש היחס שונה בין הבלתי משתוים: החסר והשפל ירגיש מעלות זולתו עליו ויתרון קנינו על קניני נפשו, וההרגש הזה יוליד בנפשו את ההתפעלות (רעספעקט) שישמש עליה השורש ר ח ם בבנין הקל: א ר ח מ ך ה׳ ח ז ק י (תהלים י״ח ב׳) ונרדף עמו השורש ח ש ו ק; אבל בעל הקנינים היתרים והמעלות ירגיש חסרון זולתו ושפלותו בערך עצמו,

וגם ההרגש הזה יוליד בנפשו את ההתפעלות שישמש עליה השורש רחם בבנין הדגוש, כמנהג הבנין הזה בשרשים רבים להורות על ההפך מהוראת בנין הקל: ורחמתיאת אשר ארחם (שמות ל"ג י"ט), ונרדף עמו השורש בחור. ואינני יורד לחקור אחרי ההבדל שבין רחום בקל לחשוק ובין רחם בפיעל לבחור, אחרי שהם נבדלים בהוראות צדדיות, שנקנו לחשק ובחור, בהאמרם על עצמים בלתי חיים. ואמהר לשוב אל ענין השמוש בשם הקדוש, בעזיבת כל מה שאינו נצרך לבקשת סבת הוראת הרחמים בו, ולאשר אהבת האבות אל בניהם, מענין השתוות שביניהם, ומהרגש האבות חסרון בניהם ויתרוניהם עליהם, לכן תקרא בשם אהבה: אשר אהבתי את יצחק (בראשית כ"ב ב'), ובשם רחמים: כרחם אב על בנים (תהלים ק"ג י"ג), מרחם בן בטנה (ישעיה מ"ט ט"ו); ובאהבת ה' את ישראל לעולם מצאנו כל שלשת הלשונות: רק באבתיך חשק ה' לאהבה אתם ויבחר בזרעם (דברים י' ט"ו), ובהצווי לישראל משמש בשורש אהבה ביחס אליו ית' מצד ישראל: ואהבת את ה' אלהיך (פס ו' ה'). ובלי יזדרז פה הדרשן בפלפוליו, כי כבר קדמוהו חז"ל, ומה נעמו דבריהם, ומה יאותו להסיר מן הענין הזה כל מבוכה, באמרם (שמות רבה פ' ל"ב) „משל למלך שהיתה לו בת והיה מחבבה וקראה בת, לא זו מחבבה עד שקראה אחותי, לא זו מחבבה עד שקראה אמי", והכתובים שהביאו במדרשם זה, לפי הדמיון שהעלו, מעידים על סבת שמוש כל הלשונות האלה ביחס שבין הבורא ובין עם סגולתו: רחמים מסכימים אל בתי, אהבה אל אחותי וחשק מסכים אל אמי.

בעבור שההוראה העקרית של השורש רחם בבנין הדגוש, הוא הרגש בעל היתרונות והמעלה, את יחס זולתו, משולל המעלות והיתרונות ההם, אליו; לכן יבוא השם רחמים והפעל רחם להורות על האהבה, הנולדת בסבת התפעלות הנפש בראותה תלאות זולתה ומצוקתיה, אל הנפש הנדכאת והנענית, שזה הוא יחס השלם אל החסר, ואין להאהבה הזאת מקום בין הדומים בבחינת השתוותם, ומכל שכן מן החסר אל השלם, לפי שתולדתה הוא הרגש חסרון זולתו. ואלו עד"מ איש עני ונדכא אשר אין לו כל מאומה, ומעודו לא אכל בטובה, יראה את רעהו העני אוכל לחם יבש בזעת אפו מאין לו מזון ענוגים, לא יכמרו בזה רחמי הראשון על השני, כי לא תתפעל הנפש מראותה על זולתה את אשר תרגיש גם בעצמה. ומכל שכן אם יראה זה העני את אחד העשירים דואג ומצטער על אבדן אבן יקרה ממשבצות לבושו, שלא ירחם עליו, באשר לא תתפעל נפשו מצער העשיר ההוא, אבל ישחק לצערו וילעג למרת נפשו, כל עוד ימצא סבה להתקנא בו לעושר הרב אשר עוד נשאר בידו, גם אחר אבדן האבן היקרה אשר יאבל עליה. העקרה השכולה או הגלמודה לא תרחם את רעותה יולדת השבעה, אשר שכלה ילדה השמיני, כי עוד תתקנא בגורלה, ותסכים לשאת צער שכול ילד אחד עם רבוי וגדול אף חצי מנין הילדים, אשר תמנה רעותה. והחולה המעונה על ערשו לא יחמול על הבריא, אשר יצטער בכאב שנו. אמנם אנחנו נרחם את האביון, אשר לא תשיג ידי די השביע נפשו, בהיות לנו עליו היתרון לחוש יותר לאוכל רב, מאשר לרעב בחסרון מזון. וכן נחמול על מוכה אלהים ומעונה, בעת היותנו בריאים, ותתפעל נפשנו בראותנו בזולתנו העדר השלמות אשר בנו.

ואולי כיון לזה התלמודי במאמרו (בבא קמא נ"ה ע"ב) כל המבקש רחמים על חברו והוא צריך לאותו דבר, הוא נענה תחלה. כי בהיותו צריך לאותו דבר, הלא לא תאלצהו כח החמלה בנפשו להתפלל על זה בעד רעהו, והוא עכ"ז התעורר ויתפלל בעדו, והיה זה ע"כ להיותו חפשי מכח תאות נפשו, לחזוק בטחונו בה' וכניעתו לרצונו,

עד שהתעלה על חסרונו, כאלו אינו צריך ואינו חפץ במה שהחסירו אלהים, ואינו הוגג וחושש כלל להעדרו בנפשו, ומסתפק במה שחננו ה' ודומה עליו כאלו גם זה הדבר אינו חסר לנפשו, ובעבור זה התפעל בנפשו לרחם על זולתו מפאת החסרון שהשיג בו, והוא חסרון הדבר הנעדר בשניהם, עם חסרון הבטחון והכניעה להסתפק בלעדיו, והיו רחמי הבוטח נכמרים על הבלתי בוטח כמוהו, עד שהתפלל עליו ולא על עצמו, לכן נענה הוא תחלה בדין מדה כנגד מדה. ויתכן שיובן גם זולת יחס הבטחון והכניעה, אך למה שהתפלל על רעהו בלי שום הכרת מכחות נפשו, ורחם עליו שלא כרחם כל אדם, כי אם כרמות רחמי ה', שאינם נתלים בהתפעלות כח נפשי.

התפעלות נפש הרואה בצרת זולתו, אשר לא יכנס עמו בשתוף בצרה ההיא, תתכן על שני אופנים: האופן האחד הוא, שבסבת מה שיראה על זולתו דבר המעיק לו, יכנס בנפשו ציור מעלות הזולת ההוא ויתרונותיו, ויצטער להתאונן מאוד על ההפסד והכליון, אשר יגיע לאיש או לדבר אשר הוא יקר ומעולה, ראוי לטובה, או עכ"פ בלתי ראוי לרעה הבאה עליו; ובזה יצטיירו לפני המרחם ההוא מעלות המרוחם ויתרונותיו, אף שבטרם תגיעהו הרעה, יכול להיות שלא חשב במעלות המרוחם, ומעולם לא שם לבו להודות בו כל טוב וכל יקר, כטבע נפש האדם להעלים עינה משלמות זולתה ומיתרונותיה, ולשמור תמיד נגד עיניה חסרונות רעותה ופחתיותיה; אולם בעת שתראה עליו מקרה ופגע רע יהיה בהפך, שציור היתרונות של המעונה יתחזקו בנפש מאוד, ולעומת זה יחלש ציור חסרונותיו. ההתפעלות הזאת יאמר עליה בספרי הקודש חמל, כן נאמר: ותחמול עליו (שמות כ' ו') נסמך למה שדרשו (סוטה י"ג ע"ב) "שכינה ראתה עמו" ואף שדרשו בן ממה שנכפל השם אחר הכנוי ותראהו את הילד, אבל לפי ששמש הכתוב במלת ותחמל, המורה על איזה יתרון, אמרו שראתה שכינה עמו (ולא ענין אחר, אף שיכלו לדרוש הרבוי על אחותו, שנצבה מרחוק, ובעת פתחה את התבה החלה להתקרב אל שפת היאור), והוא היתרון, שבעבורו מצאה אותו ראוי לרחם עליו. ויחמל שאול והעם על אגג ועל מיטב הצאן והבקר והמשנים ועל הכרים ועל כל הטוב ולא אבו החרימם (שמואל א' ט"ו, ז'), וחמלתי עליהם (על הנזכרים בכתוב הקודם אז נדברו יראי ה' וגו') כאשר יחמל איש על בנו העבד אותו (מלאכי ג', י"ז). האופן השני שתתפעל הנפש בפעולת הרחמים, גם בלי היות להמרוחם כל מעלה ויתרון, וגם כשיציור בנפש המרחם, שהמרוחם ראוי לאותו ההפסד שקרהו ולאותו הכליון, ובלתי שוה בעמל המרחם להצילו ממנו, ועכ"ז תעוררהו נפשו למנוע את הנזק או להצילנו מן הכליון, מפני שלא תיכל עינו לראות באבדן איזה דבר או בכליון והפסד, כי ההפסד והכליון רעה מוחלטת היא גם לגרועים ולפחותים, וזאת ההתפעלות יאמר עליה בכתובים חסה. כן נאמר: ועינכם אל תחוס על כליכם (דברים י"ג, כ'), על הכלים הפחותים, שאינם שוים בטרח נשיאתם בדרך, כי הכלים החשובים הורידו אתם מצרימה, כמה שנאמר: וצאנם ובקרם וכל אשר להם באו (שם מ"ו, ל"ב), ואמר להרגך ותחס עליך (שמואל ב', כ"ב), כי כמה שאמר לו: ואתה צדה את נפשי לקחתה ישפט ה' וג', שהרבה לנקר עינו כי רודף הוא אחריו שלא במשפט, וכי לא היה ראוי לצאת מתחת ידו בחיים, כן אמר לו ע"ד הרחמים שרחם עליו, כי רק עינו חסה, ולא לסבת יתרון שבו. ובאמת אמרו חז"ל על זה (ברייתא דבי רבי ישמעאל פר' ע"ד) קפדנותן של אבות ולא פיוסן של בנים. וכשירצה הכתוב לכלול באיזה ענין שני

אופני הרחמים יפרוט את שניהם: לא תחום עינך עליו ולא תחמל (דברים י"ג, ט') לא תחום עיני ולא אחמל (יחזקאל ט', י') לא חסה עליך עין לעשות לך אחת מאלה לחמלה עליך (שם ט"ז, ה') ודומיהם. והפעל חסה מיוחס תמיד אל העינים, ולפי מה שנאמר למעלה בהוראת השם עין, יהיה טורה גם פה על קלות המחשבוי אל העתיד, אל ההפסד וההשחתה שיחודשו; ומזה השורש גם מחסה על מניעת ההפסד. אבל השם חסיון התחדש משקלו ע"י הפיטנים לפי מנהג הגזרה בשרשים אחרים מנחי ל"ה.

שני אופני ההתפעלות יולידו את הרחמים, שהיא אהבת המעולה אל החסר בסבת הרגש שפלותו. כשיהיו הרחמים נמשכים מהתפעלות החמלה יקראו הרחמים ההם בשם מיוחד להם לבדם חסד: ויט אליו חסד (בראשית י"ט, כ"ט) כי השם חסד הוראתו תוספת ויתרון, לכן יבוא לתאר את הרחמים שלסבת יתרון המרוחם. וכשיהיה מקור הרחמים התפעלות החסות יקראו כמו כן בשם מיוחד חן: ויחן ה' אתם וירחמם (מלכים ב' י"ג, כ"ג). כי חן שרשו חנן מהכפולים והוראתו חנם, ויבוא לתאר את הרחמים, הנמשכים מענין החסות, שהם מלא דבר, חנם. והרחמים מאיזה ענין שיהיה ובאיזה שם שיקראו, יסבבו עכ"פ להמרחם, שיעזור להמרוחם או שיושיענו, אם בתתו לו דבר טוביל, או בהסירו ממנו דבר המעיק; העזר הזה גם לו מצאנו שני שמות בלשון, לפי מיני הרחמים אשר יסבבו אותו: בהיות הרחמים נמשכים מענין החמלה ויקראו בעצמם חסד, אז יקרא המעשה, אשר יעשה המרחם לטובת המרוחם, בשם אמת, כי בהיות המרוחם בעל יתרונות עד שהוא ראוי לאותו העזר, הנה יהיה העזר ההוא במשפט הראוי ובצדק, ונאות להקרא בשם אמת. ובהיות הרחמים נמשכים מענין החסות ויקראו בעצמם בשם חן, להיות המרוחם בלתי ראוי לעזר או להצלה, אז יקרא העזר הנעשה לו או בל הטוב בשם חסד (כשם הרחמים שמענין הראשון), לפי שהעזר או הטוב ההוא, הוא תוספת טובה ויתרון מצד הפועל על מה שראוי באמת (קרוב לזה כתב הגר"א ז"ל בפירושו לספר יהושע), והחסד הזה השני יתיחס אל המרחם, כי התוספת והיתרון שלו הם, בטה שיעשה טובה למי שאינו ראוי לה. ואיני חושש להביא דברי זולתי, הנוטים מדבריו, ולהשיב עליהם, לפי שלא מי שקדמני (הרי"ם בספר המדות), ולא אני הנוטה מדבריו, אין אנחנו מיסדים דעותינו על מופתים חותכים, והשערותינו בזה תלויות בשקול הדעת לבד. ואני ראיתי את דבריו ולא ישרו בעיני, והוא את דברי לא ראה, ואלו לא ראיתי את דבריו, אולי גם אני לא הגעתי אל דברי.

כבר האריך הרמב"ם בספר המורה ובמקומות אחרים לבאר, איך הפעולות המהפעלות בנפש, שאין ליחסם אל הבורא ית', כאשר נמצא בכתובים, שישמשו במלות המורות על הפעולות הדן בבחינתו יתעלה, שנבינם באופן, שלא יחיב שנוי והתפעלות בחוקו, אל עת התגלות איזו פעולה נמשכת לפנינו מרצונו הפשוט, ושלחסרון מלות אחרות, ישמש הכתוב במלות המורות על ענינים דומים (לפי השגתנו) הנמשכים מפועל בעל נפש מתפעלת כדי לשבר את האוזן. ולא הרמב"ם היה הראשון, אשר התעורר על זה, כי יש לדברים ההם מקור גם במדרשי חז"ל. לכן לא אאריך גם אני בזה, ואומר: אף שמלידי הרחמים: החמלה והחסיון, ופרטיהם: החסד והחן, הם בכלל הפעולות המתפעלות בנפש, ולזה אין הרחמים על האופנים האלה, כי אם בחוק האדם, שלא תתכן לו כל הרגש ביחס אל זולתו, כי אם בסבות טבעיות, לפי הכחות הנטועות בנפשו, ויתפעל מהרגש ההתאחדות

וההשתוות אל האהבה, מהרגש חסרונו נגד שלמות זולתו ויתרונותיו אל החשק, ומהרגש שלמותו ויתרונותיו נגד חסרון זולתו אל החמלה או אל החסות, וויטיב עם האחד, כי יכריחנו כח אהבתו אליו, עם השני להוזק חשקו בו, עם השלישי כי תאלצנו החמלה, ועם הרביעי כי תחום עינו עליו, כי נטע הבורא את הכחות ההן ואת הכחות המתנגדים להם בנפש האדם, למען יכריחוהו על הפעולות ועל הפכן, והוא יתנהג כל פעם, או לפי הכח שיגבר בו, או לפי מה שתדריש ממנו החכמה הקנויה לו, אבל בחוק הבורא ית' לא יחלו הפעולות ההן ולא יפעלו בעצמותו כלל, אכן הרחמים, לפי מה שקדם בהוראת שורש השם, אהבת השלם והמעולה אל החסר והפחות, אינם בשלות מכלל הפעולות המתפעלות בנפש, כאשר מנאם הרמב"ם ז"ל ביניהם בפרק נ"ד מן החלק הראשון מספר המורה, כי אם דבקים בעצמותו ומחויבים להתבונן בו כחי, חכם, יכול ורוצה, בתנאי עצמותו הבלתי מושגת, עד שהם נמשכים בחיוב מרצונו הפשוט זולת אמצעות כל כח; ויען לא כל אשר יעשה איש לזולתו מן הטובות, יהיה מענין הרחמים, עד שבהשקפה ראשונה, דומה שאין להודע איזה מעשה טוב הוא תוצאות הרחמים, ואיזה מהם תוצאות סבה אחרת, כי ביד מי הפלס ואבני הצדק לשקול בהם כל פעולות האדם, ואיפה כור הבחינה למעשה כל בני חלוף; לכן נתורה נא להבחין, אולי נמצא מצרף בטוח, נכון לצרף בו כל מפעל טוב, עד אשר נדע אם יצא ממקור הרחמים ואם אין. אמנם כל מעשה, אשר נראה בו שהיה לעושהו צד הכרח עליו, או סבה מחיבת זולת רצונו, הוא למעשה הרחמים לא יקובל, וכל אשר ירחק מעושהו ההכרח והחיוב, יתקרבו מעשיו יותר אל מוצאי הרחמים, עד שכאשר יהיה העושה רחוק מענין ההכרח והחיוב בתכלית הרחוק, אז יהיה מעשהו מעשה הרחמים באמת, אשר לא יכנסו בו מפגלי הרחמים. דמיון לזה: הפורע חובו לעני בעת המותנה, אינו מרחם, כי הוא מחויב בדבר ועשה חובתו. העבד אשר שלחו אדוניו להביא מסת נדבתו אל יד האביון, גם מעשה זה העבד לא ממקור הרחמים יצאו, לפי שהוא מוכרח על זה במצות אדוניו. אבל הפורע חובו לעני לפני זמנו, למען הקל עליו צרכי ביתו להכינם בעתם, כבר נאחזו הרחמים במעשהו בשתוף עם החובה. אכן המשלח את נדבתו אל העני, הוא נראה כמרחם באמת, לאשר לפי הנראה לא היה מחויב בדבר ולא מוכרח עליו. מזה למדים אנחנו, כי כל הכחות הטבעים והנאצלים, לא יתכנו מעשיהם להיות מעשי הרחמים, לאשר הטבעים הם במדרגת ההכרח, לפעול מה שהטבעו עליו, והנאצלים במדרגת החיוב אל המעשה המצטרך לפי ענינם; ואם כן אצל מי מבלעדי אלה תתכן עוד להחשב מציאת הרחמים, שהיא אהבת המעולה אל הפחות, השלם אל החסר? — או אצל הבורא ית', שאינו מוכרח ולא מחויב על כל מה שיפעול, או גם אצל האדם בעל הבחירה, הפועל בבחירתו. אולם מעשי האדם בבחינת הרחמים, ראינום נמשכים מכח החמלה והחסות הנטועות בנפשו, והכחות ההם יכריחו את בעלי הנפש לרחם, כי פעמים רבות נראה שהאדם ירחם גם על אויבי נפשו, אשר בתחלה כונן להשחיתם, אך לאחרונה, בראותו צרות ומצוקות עוברות עליהם, ירחמם ויתאמץ להושיעם באשר תמצא ידו. אולי יפלא בעינינו, מדוע זה נשבע ולא נחם לבקש רעת שונאו למען הכריעהו, ולמען ימח זכרו משער מקומו, והתמיד הענין הזה ימים רבים מאוד, עד אשר השיגו את אויביו אלה צרות ומצוקות שלא מצדו; ועתה לא לבד שלא יבצע מזמותיו להאבידם, באשר יש לאל ידו, כי כשל כח מנגדיו

והמלט לא יוכלו, כי אם לפעמים הסתכן גם יסתכן בנפשו, למען מלט את השונא ההוא מצרתו אשר השיגתהו. אל יפלא, אחרי דעתנו, כי כח החמלה או החסות אלצוהו ויוכלו לו, כי גברו הכחות האלה בנפשו על כחות האיבה, המשטמה והנקמה, אשר השתרשו בלבו לפני זה. ואחרי שכן הוא, גם מעשי האדם, אם כי טובים הם, לא יכנסו אל כלל הרחמים באמת, בעבור ההכרח, אשר יכריחוהו הכחות המביאים אותו לידי הרחמים. והנה גם זולת הכחות האלה ובהצטרף עמהם יפעל האדם לפעמים את הטוב לזולתו, אם מפאת חיוב הדת האלהית או הנמוסית, אשר תחיבנה אותו במעשים ידועים, או מפאת יראת עונש אלהים ומלך, או לתקות שכר, או לטובת נפשו להרבות לו אוהבים נאמנים, אשר יחובבו לגמול עליו, או לאהבתו אל הכבוד, או גם מצד חיוב שכלו המטהו אל הטוב. עכ"פ אחרי הבקורת הזאת, ישוה האדם במעשיו או אל הכחות הנאצלים הפועלים בחיוב, או אל הטבעים הפועלים בהכרח, וא"כ גם מעשי האדם לא ירצו לפעולות הרחמים באמת.— עתה בשובנו אל דברי המדרש: כשאני מרחם על עולמי אני נקרא ה', שנראה מזה שהשיג השם המיוחד הוראה צדדית על ענין הרחמים, עוד לא ישגב מעלינו לשער אפשרות הסבה לזה, כי לאשר גם מעשי הרחמים באמת מיוחדים לו ית', ולא ישתתף עמו בהם כל זולתו, התיחדה ההוראה על ענינם בשם המיוחד לו כ"כ, שלא ישתתף בו כל זולתו עמו, גם לפי הוראתו העקרית, תהיה מה שתהיה.

כבר נזכר שאין לבקש תמיד כונה מיוחדת אל פעולת הרחמים בכל מקום שיזכיר הכתוב את השם הזה, כי יבוא גם במקום שיכוין בו אל ענין הוראת השם העצמית, וגם כשלא יכוין כי אם אל זכרון שמו מבלי כל בחינה, לכן לא הקשו חז"ל במדרשיהם על זכירת זה השם, כי אם באחד המקומות, שחייב הענין להזכירו בשם אל להורות על הדין והפורענות, ועכ"ז הזכירו בשם זה, ואלו היה זה השם מורה בהוראתו העקרית ובעצם על ענין הרחמים, היה ראוי להקשות כן בכל המקומות ואצל כל מצוה ממצות התורה ואצל ספורים רבים ממנה ומספרי הנביאים והכתובים ובתהלות שנזכרו בהם שמות י ה, למה בא זה השם בכל אלה מבלי כונה אל הרחמים, ולא היתה מספקת תשובתם המפורסמת: אוי להם לרשעים וכו'. ולפי המבואר נכון הוא שלא הקשו כך רק במקום שהיה השם אל, המורה על ענין מתנגד לרחמים, יותר נאות אל הענין בכונה לעורר על הדין והפורענות, ותשובתם: אוי להם לרשעים שמהפכין מדה"ר למה"ד, ואשריהם הצדיקים שמהפכין מדה"ד למה"ר, תבאר לדעתי, האיך הדין והרחמים אחד הם בחוקו, והכלל שהכל רחמים פשוטים, אהבתו את בריותיו, רק שהבריות ישתנו בקבלתם, כי הרשעים יקבלו את הרחמים, הנמשכים מאת רצונו לטוב להם ולעולם, בדין, רצונם ע"י עונש ופורענות, שזה הוא הטוב להם לפי מעשיהם ודרכי חייהם, וכל באי העולם מצדם, והצדיקים בהפך זה, מקבלים את הדין, רצונם הגמול הטוב, שהוא דינם לטובתם ולטובת באי העולם, ברחמים, כי גם הגמול הטוב הנמשך לצדיקים עקב צדקתם, גם הוא נמשך מרחמי הבורא לבר; וכבר האריכו בזה והטיבו לדבר בלעדי. ויסוד הדברים במדרשם על הכתובים: ולך ה' חסד כי אתה תשלם לאיש כמעשהו (תהלים ס"ב, י"ג), מי הקדימני ואשלם (איוב מ"א ג'), ואין צורך להמליץ בעד קיום הדברים המפורסמים ביסודם. ואולי יבוין כמו זה בלשון המשנה (אבות פ' ב' משנה ח'): „והוי זהיר במצוה קלה כבחמורה, שאין אתה יודע מתן שכרן של מצות", שלפי ששכר המצות היא מתנת חנם, הוצאות רחמי ה', ושלכן דקדקו לאמר: „מתן שכרן", לכן אין לערוך שכר מצוה אחת נגד שכר מצוה אחרת בערך קלותן וחמרן, מה שאין כן אלו היה השכר

גמול המצוה במשפט , שהיתה הדעת נותנת , שישמר הערך בין שכר מצוה אחת לשכר האחרת , לפי ערך החומר והקלות של המצות .

ובדבר מה שהרחמים האמתים מיוחדים רק אליו ית׳, מבלי שישתתף בהם כל זולתו , אולי יובן כאמרם ז״ל (תענית דף כ׳) : אמר ר׳ יוחנן שלשה מפתחות לא נמסרו בידי שליח אלא ביד הקב״ה בעצמו , ואלו הן של חיה ושל גשמים ושל תחית המתים ; של חיה , שנאמר : ויזכור אלהים את רחל וישמע אליה אלהים ויפתח את רחמה (בראשית ל׳ כ״ב) ; של גשמים , שנאמר יפתח ה׳ לך את אצרו הטוב את השמים לתת מטר ארצך בעתו (דברים כח , י״ב) ; של תחית המתים , שנאמר וידעתם כי אני ה׳ בפתחי את קבריתיכם (יחזקאל ל״ז , י״ג), במערבא אמרי אף של פרנסה , שנאמר פתח את ידך ומשביע לכל חי רצון (תהלים קמ״ה , י״ו) ורבי יוחנן מאי טעמא לא אמר נמי של פרנסה , אמר לך רבי יוחנן : גשמים נמי היינו פרנסה . להבנת המאמר הזה כונתו ויסודו , לא אחשוב שירצו בו , אשר אלה המעשים הפרטים שמנו לא יעשו ע״י שליח , אלא ע״י הקב״ה בלי אמצעות , כי זה אינו נשמע מן הכתובים שהביאו , ועוד למה יהיה זה בשלשת הדברים או בארבעה האלה יותר מבזולתם , וכי לא נמסרו גם אלה המעשים אל אמצעות כחות הטבע , והפרנסה גם אל אמצעות התחברות האנשים בהנהגה המדינית , כמאמרם המפורסם „לכו והתפרנסו זה מזה״ ; לבד מה שמצאנו לחז״ל עצמם , שמזכירים מלאך הממונה על ההריון והממונה על המטר , ואמרו (תענית דף י׳) „ארץ ישראל משקה הקב״ה בעצמו , וכל העולם כולו ע״י שליח״ . ומה זה שדקדקו בלשונם לאמר „מפתחות״ ולהביא אלה הכתובים , שנזכר בהם פעל הפתיחה , ולא אמרו , שלשה דרכים אין הקב״ה עושה אותן ע״י שליח אלא בעצמו , והיו יכולים להביא כתובים רבים על כל ענין וענין . על ענין של חיה : ויתן לי בן (בראשית ל׳ ו׳) ויתן לי גם את זה (שם כט , ל״ג) ויתן ה׳ לה הריון (רות ד׳ , י״ג) ועוד כמוהם כתובים רבים מאוד ; ועל ענין של גשמים : ונתתי מטר ארצכם בעתו (דברים יא , י״ד) ונתתי מטר על ארצך (מלכים ח׳ ח׳ , ל״ו) ועוד כמוהם רבים, ובנין אב לכולם, כי לא המטיר ה׳ אלהים (בראשית ב׳ ה׳) ; ועל ענין של תחיה : אני אמית ואחיה (דברים ל״ב , ל״ט) הנה אני מביא בכם רוח וחייתם (יחזקאל ל״ז , ה׳) הנאמר ברישא דענינא , ועוד אחרים באותה הפרשה . ועוד הלא כל הפעולות כולם התיחסו אל הבורא ית׳ , ולמה הוא מוציא מכללם אלה השלש או הארבע להלק ביניהם בדבר האמצעיים והשלוחים , וגם מה השיבו בשם רבי יוחנן : אמר לך גשמים נמי היינו פרנסה , שמשמעות הלשון הוא , שגשמים נכנסים גם כן אל תוך כלל הפרנסה , ותהיה לפי זה הפרנסה כוללת גשמים ועוד ענינים אחרים ; וא״כ יותר יקשה לר׳ יוחנן , למה חשב גשמים שאין הפרנסה בכללם , לפי שהגשמים הם רק פרט אחד מפרטי הפרנסה , וסלקא אדעתך , שהמפתח של הפרטים האחרים של פרנסה נמסרו בידי שליח , אדרבא יותר היה צריך לאמר פרנסה , ויהיה גם הגשמים במשמע , וגם היה לו להקשות על מה שאמרו במערבא שניהם , למה לי תרתי , אחר שהאחד נכנס בכללו של השני . ואף שנוכל לדחוק בכוונת „גשמים נמי היינו פרנסה״ ולאמר , שהכונה היא על הכתוב שהביאו על הגשמים , שהוא ראיה גם על פרנסה , במה שכתוב בסיפה דקרא ולברך את כל מעשה ידיך , ולפי שהם כלולים בכתוב אחד ובחדא פתיחה יפתח ה׳ לך, משמע לה לרבי יוחנן שכל פרטי הפרנסה שמורים באוצר אחד ונפתחים במפתח אחד , אבל זה לא יספיק עוד להבנת כלל המאמר . ואשר נראה לי זה הוא : הכונה הכוללת בזה המאמר היא להורות , שאין הרחמים נמשכים כי אם מאתו ית׳ לבדו ,

ויורה על זה לשון מפתחות ומסירתם שנקטו בדבריהם, שהוא רמז להמסבב איזה דבר בראשונה, כמה שהמפתח ביד מחזיקו, הוא האמצעי הראשון היותר קרוב להפותח בו, שהוא הסבה הראשונה, ולזה הביאו הכתובים, שנזכר בהם פעל הפתיחה, להורות כי הוא המסבב הראשון לדברים שחשבו בפרטות. והנה כל התסדים הטובים, הנמשכים מרחמי ה' על כל ברואיו בכלל, אחרי הבראם, יתבנו להתהוק לארבעה מינים, אשר יהיו רמוזים לדעת ר' יוחנן בשלשה כתובים ולדעת האחרים בארבעה. מניעת מסירת המפתח אינו שולל אמצעות השליח, כי אחרי פתיחת האוצר יקח השליח מה שיצוה אדוניו וישא ויתן אל כל אשר יצוה, אבל שולל הוא היכולת לכל אדם זולת הבעלים לפתוח את האוצר מדעתם, ולהיות המסבב הראשון להוצאת איזה דבר מן האוצר. המין הראשון מחסדי הבורא על ברואיו, הוא קיום המין, שהוא התולדה בזו"נ ונרמז בלי ספק במפתח של חיה. המין השני כולל קיום האישי, והוא משני פרטים, האחד הוא קיום הגופי, שהוא הספוק והפרנסה, והשני קיום הנפש, והוא ההשבלה האלהית המישרת את הנפשות ומחזקת אותן על קיומן, ושני מיני הקיום האלה נרמזים לדעת ר' יוחנן במפתח של גשמים, כי הגשם הוא סבה חיי הגוף וקיומו, כי כל צרכיו ממנו, וזולת זה ירמזו הגשמים אל ההשבלה האלהית, בהורות על ההשפעה האלהית, הפועלת על הנמצאים המוכנים לקבלה. והנבואה תקרא בכתוב בשמות: גשם, מטר וכו', כן נאמר יערף כמטר לקחי וג' (דברים ל"ב ב'), ובנין אב לכולם ועל העבים אצוה מהמטיר עליו מטר (ישעיה ה' ו'). והמין השלישי הוא הקיום הנצחי הרמוז בלי ספק במפתח של תחית המתים. ולא יכולנו לצייר עוד איזה חסד וטוב, אשר יוכל הנברא להשיגו, שלא יכנס בכלל ארבעת המינים ההם, אלא שבמערבא לא רמזו במפתח של גשמים, כי אם הקיום הנפשי בלבד, לפי שלקיום הגופי מצאו כתוב אחר: פתח את ידיך וגו', לכן כאשר הקשו על ר' יוחנן, למה לא זכר גם הוא הכתוב הרביעי, השיבו בשמו כהלכה, אמר לך: גשמים נמי היינו פרנסה, רצונם שגשמים אף שירמזו אל ענין ההשבלה, מכל מקום ירמזו על הפרנסה גם כן.

כוה שיאמת עוד את הענין, שלא השתמש הכתוב בשם המיוחד על איזה נמצא זולת הבורא, הוא מה שספרו קדמונינו ז"ל (מסכת סופרים פרק ד') כל השמות הנמצאים בכתבי הקדש, איזה מהם קודש ואיזה מהם חול, ולא מצאנו בכל אותו הפרק, שיחשבו בין אותם שהם חול גם אחד מן יוד הא ואו הא, לבד מה שכללו השמות האמורים בלוט, שחשובים לחול, ובפרשת לוט יש שמות גם של יוד הא, וכן מה שחשבו השמות האמורים במיכה ובגבעת בנימין לחול, ומהם גם של יוד הא, אבל שבגבעת בנימין אינה הלכה, ושל לוט כבר כתב בהם המוהרש"א בח"א (סנהדרין דף נ"ה) שאין הכונה כלל על השמות של יוד הא, ונזכירם עוד לפנינו. ולפי הדברים האלה פסק הרמב"ם (הלכות יסודי התורה פרק ו' הלכה ט') , והביא שם הכ"מ בשם הריטב"א כמה שכתב המוהרש"א, ואף שאין עוד שם בפרשתו של לוט, שיהיה חול חוץ מזה: ויאמר אל נא אדני (בראשית י"ט י"ח), אמרו כל שמות בהרגל הלשון, הרי שלא עלה על דעתם שישמש הכתוב בשם יוד הא לחול. רק בפרשתו של מיכה פסק גם הרמב"ם כדעת הת"ק, שגם שמות יוד הא חול, ויתבאר הענין למטה, עד שיהא לפנינו לאות, שגם הרמב"ם כיון למה שכתבו הריטב"א והמוהרש"א בענין שמות דלוט. והראינו לדעת, שלא דברי השערה הם, שלא יאמר השם המפורש על זולת הבורא, כי אלו היה באיזה מקום מכוין אל מלאך או ענין אחר, היו חז"ל אומרים עליו שהוא חול, כמה שאמרו על השמות האמורים בלוט, ועל השם אדני אם

נא מצאתי חן (בראשית י"ח ג') האמור באברהם, שאמרו עליו שהוא חול, למה שיכוין אל מלאך.

ואמרו חז"ל (מסכת שבועות דף ל"ה) „כל שמות האמורים בתורה באברהם קודש חוץ מזה שהוא חול, שנאמר: ויאמר אדני אם נא מצאתי חן בעיניך. חנניה בן אחי ר' יהושע ורבי אליעזר בן עזריה משום רבי אליעזר המודעי אמרו אף זה קודש, כמאן אזלא וכו', כל שמות האמורים בלוט חול חוץ מזה שהוא קודש, שנאמר ויאמר לוט אלהם אל נא אדני (י"ט י"ח) מי שיש בידו להמית ולהחיות, זה הקב"ה", וכתב המוהרש"א ז"ל בח"א, בלוט כו' היינו דוקא בשמות של אד' אבל שמות של יה הכתובים בלוט ודאי דקודש הם כדמוכחי קראי, וק"ק מאי קאמר כל שמות דלוט חול, הא לא מצינו שם אד' בלוט שיהיה חול, כי אם אחד הנה נא אדני עכ"ל המוהרש"א. ומה שאמר דמוכחי קראי, הוא ממה שאמרו ללוט: כי גדלה צעקתם את פני ה' וישלחנו ה', וזה ודאי מוסב אל הקב"ה, ומה אם הוכיחו חז"ל על השם אל נא אדני היותו קודש, לפי שלא היה לוט מתפלל אל המלאך, שאמר בעצמו שהוא שלוח מאשר עליו, וא"כ אין בידו לעשות דבר זולת רצון שולחו, מכל שכן ובע"כ שהשבות יה שנזכרו בכתוב כי גדלה צעקתם, שהכונה בהם על הקב"ה, כי מי יחוש להגשיח, ומי ידון וישלח משחיתים חוץ ממנו. ואלו היה דעת חז"ל, שגם הם חול, ושמלאך שלחם, לא היתה להם עוד שום ראיה שהשם אד' בכתוב אל נא אדני קודש הוא, כי יכול לוט להסב פני בקשתו אל המלאך אשר שלח אותם. ואולי יוכל החולק לאמר, שהתפלל לוט אל המלאך בטעות, אך על המלאכים עצמם לא יטעון טענת טעות, וכ"כ גם הריטב"א שהביאו הכ"מ, כאשר זכרנו. עוד שם בגמרא „כל שמות האמורים בנבות קודש, במיכה חול, רבי אליעזר אומר בנבות קודש, במיכה יש מהם קודש ויש מהם חול; יה קודש אל חול, חוץ מזה, שהוא אל והוא קודש: כל ימי היות בית האלהים בשלה" (קוהלת י"ח ג'); הנה סברת הת"ק, שגם השמות יה האמורים בפרשתו של מיכה הם חול, וזה יהיה נגד הכלל, אבל הבריתהו לזה שני כתובים, שיש בהם שמות יה ומוכרחים לדעת הת"ק להיות חול, והם הקדש הקדשתי הכסף לה' (שם י"ח ג'), שאמרה אם מיכה, נכח ה' דרככם (שם י"ח ו') שאמר הנער הלוי אל המרגלים, שלא יתכן לפרשם על הקב"ה, כי איך יקדישו לה' תועבת ה', כמה שנאמר: ארור האיש אשר יעשה פסל ומסכה תועבת ה' (דברים כ"ז ט"ו), והאיך הבטיח הנער הלוי את המרגלים בשם הקב"ה אחרי ששאל בע"ז, לכן הוכרח הת"ק לאמר עליהם שהם חול; אבל לא שיקרא הכתוב את הע"ז בשם המיוחד להקב"ה, אך שיספר לנו הכתוב באותו הספור, שהם כנו את הע"ז בשם ה' לטעותם, וכענין שדרשו על הכתוב: אז הוחל לקרוא בשם ה' (בראשית ד' כ"ו). ולא שנה הכתוב מלשונם, למען הודיענו גודל טעותם בע"ז, עד שקראו לה בשם הקדוש הזה, ולפי שכן מוכח בשני השמות כפי אם מיכה ומפי הנער הלוי, לא הרחיקה סברת הת"ק, שגם הכתובים האחרים שנאמר בהם השם יה באותו הספור מפי עובדי ע"ז, יכונו ג"כ אל הע"ז עפ"י טעות עובדיה, כמה שאמרה אם מיכה ברוך בני לה', ומה שאמר הוא עתה ידעתי כי יטיב ה' לי, מאחר שעבדו ע"ז ומצאנום שכנו את זה השם באותם הכתובים המוכיחים; ועל הכונה הזאת פסק הרמב"ם כת"ק דרבי אליעזר, שגם שמות יה חול הם. אבל לא שנוכל להאמין שקראו הכתובים עצמם בשם זה לע"ז או לענין אחר. ורבי אליעזר חלק על זה, ואמר שגם באותה הפרשה כל שמות יה קודש הם, ודחק את הפירוש בשני

כתובים הנזכרים, נגד מה שדחק הת"ק את הכלל. ורש"י פירש כונת ר' אליעזר, שלדעתו אמרה אם מיכה: הרי הם עלי כהקדש גמורים שהם לה', ושגם הנער הלוי, אף ששאל בע"ז ט"ם ברכם בשם ה', כי מי יאמר לנו, שלא עבדו אותו אפילו בשהוף ולא נשבעו ולא ברכו איש את אחיו בשמו. ואחר שיוכלו שני הכתובים האלה, שכל ראית הת"ק מהם הוא, להתפרש על הקב"ה, מכל שכן הכתובים האחרים, שאין בהם כל הוכחה גם לדעת הת"ק שיכונו על זולתו, שגם הם כונו על הקב"ה. כן היא כונת רש"י, שפרט שני אלה הכתובים לפרשם יותר מן הכתובים האחרים, לפי שראית הת"ק הוא מהם לבד. והגמגום שהתעורר עליו המוהרש"א בדברי רש"י, הוא מה שכלל בדבור אחד כגון לו בית אלהים עם כגון הקדש וכו', והיה צריך לפסק כן: יה קודש כגון הקדש הקדשתי וג', אל חול כגון לו בית אלהים, כמה שהוא בדבור שאחר זה, רק שההלכה היא בת"ק, וכמו שפסק הרמב"ם והעיר על זה הכסף משנה שם. „כל שמות האמורים בגבעת בנימין רבי אליעזר אומר חול, רבי יהושע אומר קודש, אמר לו רבי אליעזר, וכי מבטיח ואינו עושה, אמר לו רבי יהושע מה שהבטיח עשה, והם לא בחנו אם לנצח אם להנצח, ובאחרונה שבחנו הסכימו על ידיהם, שנאמר ופנחס בן אלעזר בן אהרן הכהן עומד לפני ה' בימים ההם לאמר וגו'", הנה בהגיעו' אליעזר לפרשה גבעת בנימין, הוכרח גם הוא לאמר, ששמות יה חול הם, ועל הע"ז יבונו, עד שהשיבו ר' יהושע כהלכה. והדעת נותנת שהודה ר' אליעזר לדבריו, כי אלו לא הודה לדברי ר' יהושע בפרשת גבעת בנימין, היה מחויב להודות לדברי הת"ק שבפרשת מיכה במכל שכן, כי המשך הסדור בפרשת גבעת בנימין הם דברי הכתוב, ולא דברי אנשי הדור ההוא. ואם חלל הכתוב לדעת ר' אליעזר את קדושת השם בדברי עצמו לקרוא בו את הע"ז, כאשר קראוה בני הדור שיספר ממנו, אף שאין הכתוב מספר עליהם בפרוש שעבדו ע"ז, מכל שכן שאין סבה לחלוק על דברי הת"ק בפרשת מיכה, שדבריה הם דברי האנשים, שמהם יספר הענין, והם עבדו ע"ז, כמה שספור עליהם בפרוש. ועכ"פ הלכה כרבי יהושע וכן איפסקא לה ברמב"ם:

זכינו לברור עפ"י ההלכה, שלא ישמש השם המיוחד להורות על איזה דבר וענין זולת הבורא ית', חוץ ממה שנמצא כן בפרשת מיכה, והוא מדברי הטועים שעבדו ע"ז, ואנחנו חלילה לנו מעשות כמו זה. ולדעתי הוא יסוד גדול בתורה, ואם נוסף לאמר גם בכתובים אחרים, שלא מנאום חז"ל בין אותם שהם חול, שיהיו גם הם מכונים על זולת השי"ת, לא נצדק לעבור את פי קדמונינו עה"ש, אשר על פיהם נצא ועל פיהם נבוא בכל מקצעות התורה והאמונה, ומלבד זה תפסיד דעה כזאת בכלל הדת והאמונה ובבאור הכתובים. לכן הנני קרב פה לבקר את דברי בעל ספר העקרים, אשר הניף ידו להרוס את הכלל הזה על לא דבר, כי אם מחסרון העיון והדיוק. ואף שגם קצת ממבארי המקרא עברו את גדר הכלל הזה, ובתוכם גם מוהרש"ד בבאורו לספר בראשית, אמנם כבר התנצל ע"ז מוהרש"ד בבאורו לפרשת וירא ובתקון סופרים שם, וזכר גם המאמר הזה וגם הדברים אשר זכרנו ממסכת סופרים, ואמר שלא יאמרו כן המפרשים בהחלט האמתי, כי אם יאמרו, שהמשך הכתובים לבד יסבול זה הפרוש. ועם היות שמעט המה הרודפים אחרי באורם בספרי הקודש, שיחויב אומרי להתנצל באשר לא אמרו לאמת בהחלט, ועלובה עיסה שנחתומה מעיד עליה, בכל זאת ההתנצלות עכ"פ הוא דבר אמת, והיא שתעמוד לכל מבארי המקרא באופן נוטה או מתנגד לאיזה דבר מן הקבלה, באמרם שבעת שאנחנו מבארים את הכתוב אין

אנו שמים נגד עינינו את האמת לקו ואת המקובל מפי חז"ל למשקולת, רק נסינו כחנו לבאר את הכתובים בכל אופן שתסבול פשטות לשונם, והיא חכמה ומלאכה בפני עצמה, זולת חקירת האמתיות. גם אני לא נקיתי מן הצורך להתנצלות הזאת, בבחינת קצת מן השקמים אשר יבואו בעזה"י. אבל בעהע"ק בחקרו אחרי יסודי הדת, לא ימצא ספק בכל התנצלות, בעברו על מה שאין לעבור עליו, בבחינת היסודות ובבאוריהן. גם בדברי החבר (כוזרי מאמר ד') נראים קצתם נוטים מן הכלל הזה, וגם אותם אסף בעל העקרים אל תוך דבריו. איפה זאת לא אאשם, כאשר לא אשא פניו, ולא אמנע מלהראות ברצות ה', כי גם המחנות, אשר בטח הרב עליהם להעזר בם, גם המה יקדשו עליו מלחמות.

ראיתי בהמון עוזרי הרב שנים ממאמרי חז"ל, אשר יעזר בהם לפרוץ בגדר הכלל הזה פרץ רחב; לכן הנני שם פני ראשונה לבאר את המאמרים ההם, כאשר נתן ה' בלבי, להראות כי אין בהם מקום סבה וצורך לחתור בקירות הכלל הנזכר.

המאמר הראשון הוא (בבא בתרא קף ע"ג) „אמר רבי יוחנן עתידין צדיקים, שיקראו על שמו של הקב"ה, שנאמר: כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו (ישעיה מ"ג ז'), אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יוחנן, שלשה נקראו על שמו של הקב"ה: צדיקים ומשיח וירושלים, צדיקים הא דאמרן, משיח דכתיב וזה שמו אשר יקראו ה' צדקנו (ירמיה כ"ג ו'), ירושלים דכתיב ושם העיר מיום ה' שמה (יחזקאל מ"ח ל"ה) אל תקרי ה' שָמה אלא ה' שמה. מה שיש להעיר על זה המאמר, הוא להבין ראשונה לשון על שמו שזכרו בדבריהם, ומפני מה שנו מלשון הכתוב: כל הנקרא בשמי. אם אין חלוק בדבר, למה שנו את הלשון בלי טעם וכונה. ואם יש הבדל בין הוראת שתי הלשונות, קשה יותר איך שנו הכונה, ואיך הביאו ראיה מן הכתוב, המשמש בלשון בשמי, על הענין שאמרו הם על שמו אם אין ענינם אחד, ועוד למה הוסיפו בכתוב שהביאו על ירושלים ושם העיר וגו' לאמר אל תקרי ה' שמה אלא ה' שמה, הלא גם אם נקרא כמה שנקוד לפנינו שמה, יהיה כ"כ לראיה שיקרא לירושלים שם ה', דהא הכתוב אומר: ושם העיר, אלא שלפי הנקוד יתחיב להקרא לה השם הזה בצרוף מלת שמה, ומה אכפת להו לפי מדרשם זה בתוספת מלה אחרת על שם ה' ושם אחד מורכב, עד שהוצרכו לאמר אל תקרי, והלא גם באותו הכתוב, שהביאו על ענין המשיח, נצטרף בו שם ה' אל שם אחר צדקנו, ועכ"ז מצאו בו די ראיה, שיקרא המשיח על שמו של הקב"ה, מבלי לחדש שום קריאה בכתוב, ומה הכריחם בכתוב של ירושלים לבד, לבלי הניחו בצורתו, ולאמר בו אל תקרי?.

חלוק גדול יש בהוראת ענין הקריאה בבנין נפעל, אם הנפעל הוא האיש הנקרא, לא השם שיקרא בו, בין אם פעל הקריאה נקשר בב', ובין אם הוא נקשר במלת על. כי פעמים ישמש בנין נפעל על האיש בעל השם: על שם אחיהם יקראו (בראשית מ"ח ו'), בניו יקראו על שבט הלוי (דה"י ו' נ"ג י"ד), שהגוף המקבל את הפעולה, והרמוז בהנפעל, הם האחים והבנים, לא השם. ופעמים ישמש הנפעל על השם ויקרא שמה במה (יחזקאל כ' כ"ט) שמקבל פעולת הקריאה הוא השם הנושא ורמוז ב"כ בהנפעל. והנה אם יהיה האיש בעל השם רמוז בהנפעל כאופן הראשון, יש הבדל גדול בענין הקריאה ובאיכותה, בין אם הנפעל נקשר בב' ובין אם הוא נקשר במלת על. כי הנקשר בב' יהיה הוראתו, ששם האיש הידוע הוא השם המבואר במאמר, ויכול האדם לאמר: אני נקרא בשם כך וכך על שמו העצמי. וראיה להוראה זאת בבנין נפעל עם ב', מן ההוראה של הפעל בבנין הקל עם ב': וקראתי בשם ה'

לפניך (שמות ל"ג יט), ויקרא בשם ה' (שם ל"ד ה'), והיה כל אשר יקרא בשם ה' (יואל ג' ה'), ונקראה בשם (מסכת כ' י"ד), שענינם זכירת העצם באמצעות השם בעינו. ולפי שאין בין הוראת הקל להוראת הנפעל, כי אם עשות הפעולה וקבלתה, לכן בענין הקריאה, כשיהיה האדם הנושא, ויורה בבנין הקל, שהאדם זכר את השם ע"י שהוציאו בכלי דבורו, ובנפעל יורה בהכרח, שהאדם נזכר ע"י השם, שהזכיר איזה מזכיר את האדם בשם כך וכך, יהיה השם ההוא שמו הפרטי, או שם כללי או כנוי, ובלבד שהזכרת השם כונה את האיש לקרוא אותו בו. וגם בדברי חז"ל ישמש בזה האופן על ההוראה ההיא, (שמות רבה פ' מ') „מלך בשר ודם אין נקראים בשמו" והרבה דומיו. אבל אם יהיה פעל הקריאה שבבנין נפעל, כשהאדם הוא הנושא, נקשר במלת על, יהיה הוראתו שהאיש הזה הנקרא הוא קנין איש אחר, או מצטרף או מתיחס אליו, ושהראשון נקרא על שם השני במאמר המצטרף: על שם אחיהם יקראו, רצונו שיקראו לבני יוסף, שיוליד אחרי אפרים ומנשה, בשם היחס אפרתים, מנשים, ולא יהיו נחשבים למטות נבדלים לעצמם; כן נוכל לאמר: אליעזר נקרא על שם אברהם, במה שנאמר עליו עבד אברהם. וגם בדברי חז"ל ישמש על ההוראה הזאת, כמה שדרשו על הכתוב ובתרתו יהגה משלמדה נקראת על שמו, לאשר יחם הכתוב את התורה בכנוי הנסתר, שדרשו אותו מצטרף אל האיש, ולא אל ה', ואמרו אין המצוה נקראת אלא על שם מי שגומרה; וזכרו ג"כ שהתורה נקראת על שמו של משה ממה שנאמר: זכרו תורת משה (מלאכי ד' כ"ב). אך אם פעל הקריאה מוסב על השם, כשהשם הוא נושא המשפט לא האיש, אין כל הבדל בין שני אלה הקשרים, והוראת שניהם שוה כהוראת זה הענין השני: ויקרא בהם שמי ושם אבותי (בראשית מ"ח ט"ז), רק יקרא שמך עלינו (ישעיה ד' א'), ולא יקראו אפרים ומנשה לא אברהם ולא יצחק ולא יעקב, כי אם בני אברהם יצחק ויעקב, והנשים לא תקראנה בשמות בעליהן, אך זאת תקרא אשת פלוני וזאת אשת פלוני. וכל זה דיו לעורר עליו, כי הוא מתבאר מעצמו.

למעלה בדברינו הבדלנו בין שם עצם פרטי, הנגזר משם מקרה, ובין שם עצם כללי הנגזר ממנו; ואמרנו שם, שהשם הפרטי נעתק מענין המקרה, ולא יורה עליו כלל, אחרי שיצא מכלל הוראתו הקדומה בהחלט, ופשט צורתו הראשונה ולבש צורה חדשה, והוא השמוש ההסכמי לזכרון הפרטי. אמנם מצאנו, שנגזרו שמות עצמים פרטים משמות ומפעלים יחד, עד שנוכל לאמר עליהם, שנגזרו ממאמרים ספוריים, אשר סופרו באיזו עת. וכשבאו אנשים, שומרי הספור, לידי צורך ליחד שם לאיזה עצם פרטי, עם חפצם לשום זכרון להספור השמור אצלם לבל ישכח, העתיקו את הספור מענין הוראתו, ולבישוהו צורת שם עצם פרטי, וייחדוהו לשמש על זכרון הפרטי הנרצה להם. גם אלה השמות לא יורו על הפרטים, בסבת איזה יחס ביניהם ובין הספורים שמהם נעתקו השמות, לפי שכבר מצאנו ביניהם, שנעתק איזה ספור לשם איש פרטי, אשר הספור לא חל עליו, ואשר אין לו כל התיחסות והצטרפות עמו. כן קרא משה שם בנו אליעזר כי (אמר) אלהי אבי בעזרי (שמות י"ח ד'), רק למען יזכור הוא עצמו ויודעיו ומכיריו את הספור: אלהי אבי בעזרי כל ימי חיי הבן, כי השם הנגזר יזכיר את הספור שממנו נגזר. וכן עשה במזבח: ויקרא שמו ה' נסי, וגם זה הוא ענין ספורי, הנעתק לשם עצם פרטי, למען יתפרסם וישתמר זכרון הנצחון על עמלק, ויתקים זכרון הגבורה לאורך ימים ע"י זכירת שם המזבח, כי היודע שנקרא המזבח כן לסבת הנצחון בעמלק, לא ישכח עוד את הענין, כל עת אשר ישוב לקרוא את המזבח בשם זה; והשם יעתק מאיש לאיש, ועמו יעתק גם זכרון הנצוח ומי

שאינו יודע סבת השם יבין קצת הענין מהוראת המלות, וישאל וידרוש ויודע יתר הפרטים. אבל בבחינת העצם הפרטי הנקרא, תהיינה המלות הקבוצות מורות עליו לזכרון פרטיותו לבד, ולא בבחינת הנשא עליו איזה מקרה. ובבחינה הזאת נשללו המלות מהוראותיהן והתקבצו יחד להרכבת שם פרטי, חסר כל הוראה. לכן הותר והונהג לאסוף גם את השם המיוחד אל תוך קבוצת המלות, הנעתקות לשם פרטי אחד ממה נפשך, אם בבחינת מה שיקרא בו עצם פרטי הלא הוא נעתק מהוראתו הקדומה; ואם בבחינת היותו מורה על הספור הנשמע ממנו, הלא בבחינה הזאת אין השם המיוחד מכוון על זולת השי"ת. ולדוגמא נשוב אל שם המזבח ה' נסי, השם ה' הנאסף אליו, בבחינת הספור יכוין אל הקב"ה, ובבחינת המזבח אינו מורה על מקרה נשוא בו, כמבואר. ולסבה הזאת נמצא, שאחרי התפרסם השם המיוחד בין אבותינו, רבו ביניהם שמות עצמים פרטים, המורכבים משם המיוחד ומשמות אחרים או מפעלים, כמו: יהואש, יהוחנן, יהוידע, יהויכין, יהויריב, יהונתן, יהועדן, יהושבעת, ובקצור כמנהג הלשון לחסר אות א' או ה' הבאים בתנועה אחרי אות שואית, ולהטיל תנועתם על האות השואית שלפניהם: יואש, יוחנן וכו', או אביהו, בניהו, גדליהו, נריהו, ירמיהו, ישעיהו, ובקצור אביה, בניה וכו', והם להרכבת מלות מאיזו ספורים שלא התבארו בכתוב. והעד שמשם זה הרכבו, הוא מה שקרא משה להושע בן נון יהושע, ופירשו חז"ל שאמר ה' יושיעך כו' בארו שהורכבו משם המיוחד ומפעל להעתק בו ענין התפלה, שהתפלל עליו אז. וזה היה השם הראשון, אשר מצאנו בכתוב מורכב על הדרך הזה מן השם המיוחד לשם עצם פרטי. ולפני העת ההיא, היינו לפני צאת בני ישראל ממצרים, נכנם השם אל להרכבת שמות עצמים פרטים. ומשה רבינו עצמו קרא את שם בנו אליעזר, מורכב מן השם אל ולא מן השם יה, והשם יה לא מצאנו עד יציאת מצרים שיהיה מורכב לשם פרטי, כי השם יהודה נגזר מן העתיד שבהפעיל משורש יָדָה ואינו כלל מן השם:

בש בנו עתה אל הכאמרים של ר' יוחנן ושל ר' שמואל בר נחמני שאמר משום ר' יוחנן, נראה שהוציאו שלשת הכתובים ההם שהזכירו ממשמעותם, כל אחד מהם לפי ענינו, עד הוציאם את מדרשם: בכתוב הראשון שהביאו על הצדיקים, נאמר בו: כל הנקרא בשמי, ולפי מה שהתבאר בהוראת זה הלשון, יחויב כל צדיק וצדיק שיקרא בשם המיוחד, ומשמרם את הכלל, שלא יאמר השם הזה על זולתו, הוציאוהו ממשמעותו ופרשוהו ע"ד הסמיכות או ע"ד הכנוי לורות על הקנין, ולזה דקדקו לאמר: עתידין צדיקים שיקראו על שמו של הקב"ה, שזה הלשון מורה על הקנין כמו שנזכר, ומותר להם לעשות כן לפי כללי המדרש: גורעין ומוסיפין ודורשין, ובפרט שגם לפשטות הכתוב אפשר לפרש כן, שיהי' לשון הכתוב יוצא ממנהג הלשון הכללי. וענין הסמיכות לשמות הקודש מפורסם בדברי המפרשים והמדקדקים, שהוא להגדיל את הנסמך ולהפלגתו, גם בשם הזה. ויהיה כונת ר' יוחנן פה להגיד לנו גדולת הצדיקים והפלגת כבודם לעתיד, עד שיקראו בענין גדולתם, אנשי ה' או קדושי ה'. ויעיד על זה המאמר הבא אחריו מיד: „עתידין צדיקים שיאמרו לפניהם קדוש" הרי שכונתם להפלגת הכבוד והמעלה, ובכתוב שהביאו על ירושלים ושם העיר מיום ה' שמה, הנה פשוטו הוא שיקראו לירושלים ה' שמה כמה שקראו למזבח ה' נסי, על דרך ההעתק ממאמר ספורי, ויהיה לזכרון הפלא התמידי מהשראת השכינה, וזה הענין לא יורה גם על הפלגה, לכן הוציאו מלת שָׁמָּה ממשמעותה, וכונו במדרשם לקרוא אותה שָׁמָּה, למען לא

תכנס המלה גם היא אל תוך הרכבת השם, באופן שישאר לירושלים רק השם ה' לבד, מבלי הרכבה עם מלת שמה, אבל לא שיקראו לירושלים בשם זה עצמו, רק על שם ה' רצונם בענין הסמיכות והקנין. והיה הכתוב ראוי בשליטותו לפי הדרש הזה, להיות: ושם העיר מיום: עיר ה' שָׁמָּה, וחסר הנסמך ומלת העיר שבראשית המאמר עומדת במקום שתים. וחסרון כזה נוהג הרבה בכתובים גם לפי הפשט, וזה כבר יורה על ההפלגה. והראיה שהיתה הכונה בזה על ההפלגה, הוא המאמר הבא מיד אחריו: „עתידה ירושלים שתגבה שלוש פרסאות" ועוד מאמרים כמוהו המפליגים גדולת עיר ה'. ולא יקשה עלינו מה שהביאו בענין המשיח את הכתוב: וזה שמו אשר יקראו ה' צדקנו, שפשוטו ג"כ מענין ההעתק ממאמר ספורי לשם עצם פרטי מורכב, כפשטות ה' שמה, ואיך נעזרו בו על ענין ההפלגה, הנרצה להם בכלל המאמר, מבלי לשנות בו דבר, כמה ששינו בכתוב ההוא; לפי שיתכן שפרשוהו במדרשם, שהשם צדקנו יהיה כנוי להקב"ה, ויהיה באור הכתוב וסדרו לפי הדרש: וזה שמו אשר יקראו צדקנו (רצונו הקב"ה) ה', ולא שיקרא המשיח בשם ה', רק על שם ה' בסמיכות, ויהיה פה גם חסרון הנסמך, כאלו היה כתוב איש ה'. ואין תימה בדבר אם רצו לפרש שמלת צדקנו תסוב על השי"ת, אחרי שמצאנו לקצת הפשטנים, המפרשים שלא יקרא המשיח כי אם צדקנו לבד, ויהיה לדעתם השם ה' הנזכר בכתוב נושא למשפט הצדקי אשר יקראו. ואף שהשם צדקנו הוא ממשקל הנפרד צדק, שהוא שם המקרה, ואינו תואר לעצם, כי לשם עצם ישמש משקל צדיק או הבינונים מצדק, מצדיק, לפי שנוי הוראותיהם, והיה ראוי צדיקנו, או מַצְדִּיקֵנוּ או מַצְדִּיקֵנוּ בין כשנפרשו על השי"ת ובין כשנפרשו על המשיח; אבל כבר בא גם בהברינו למעלה, שיבוא שם אחד גם לעצם גם למקרה, ואין השמות שומרים תמונתם גם בשורש אחד. ואפשר שגם בעל הטעמים כיון לזה הפירוש ג"כ, שיקרא שמו רק צדקנו, והשם ה' יכוין אל הקב"ה בבחינת נושא המשפט הצדקי, בשומו את הטפחא במלת יקראו, והטעים מלת ה' בשני טעמים, במשרת מרכא ובפסיק הנקרא לגרמיה. כי אלו לא כיון, כי אם להפירוש הראשון, שיקראו את המשיח ה' צדקנו, היה לו להעמיד מלת יקראו בז"ק ומלת ה' בטפחא, והיתה מלת ה' רהוטה בטעם למלת צדקנו ומלת יקראו מועמדת ממנה. ואלו לא היה מכוין, כי אם אל הפירוש השני, שיקראוהו צדקנו לבד, היה לו להטעים מלות אשר יקראו ה' במקף מרכא טפחא, ולשום תביר במלת שמו שלפניהם, והיתה מלת ה' רהוטה למלת יקראו ומועמדה ממלת צדקנו. אבל הטעים באופן שיסכול הכתוב שני הפרושים יחד, באופן שמלת ה' רהוטה למלת צדקנו מצד המרכא שאחר הטפחא וכפירוש הראשון, ויותר רהוטה למלת יקראו מצד הפסיק וכפירוש השני. והנה כן עשה בעל הטעמים גם בכתוב ושם העיר, ואולי כיון גם שם לשני פרושים: האחד, שיקראו לירושלים השם המורכב ה' שמה, ולזה הטעים מלת ה' במרכא אחר הטפחא שבמלת מיום, והב' שלא יקרא לירושלים, כי אם שמה, ע"ד ואמרו לכו ונעלה אל הר ה' (ישעיה ב' ג') וההא בסופה כראוי במקום ל' בתחלתה, ומלות מיום ה' רהוטים זה לזה, רצונו, שכן יהיה שם העיר מיום ה' והלאה, ע"ד כי קרוב יום ה' (יואל ג' ד') על יום הפורענות, וקרא כן פה גם ליום הקבוץ כמה שאמר במקום אחר לפני בוא יום ה' (מלאכי ג' כ"ג), ולכן העמיד מלת ה' בפסיק. והענין הזה שיכוין בעל הטעמים, שיסבול הכתוב פרושים שונים, כבר שערוהו גדולי המדקדקים, וכן כונו לדעתי גם חז"ל במדרשם הנזכר, שיהיה השם צדקנו כנוי להקב"ה. ורשות למדרשיהם להוציא

הכתובים מפשוטם, ולסור מדרכי הלשון וממשפטיו. אך לא הוצרכו כ"כ להביא איזו מאמרים להפלגת גדולת המשיח, כמה שעשו בענין הצדיקים ובענין ירושלים, אם מפני שגדולתו והפלגתו נודעות ומפורסמות בדבריהם במקומות רבים, ואם מפני שהוא בכלל הצדיקים, שכבר נאמרו עליהם עניני הפלגה. ולא הביאו בענין ירושלים הכתוב: והעיר אשר נקרא שמך עליה (דניאל ט' י"ט), כי שמך נקרא על עירך (בס בס י"ט), לפי שהם דברו על העתיד, ולא על ההוה ועל העבר. והמהרש"א בח"א שם כתב קרוב לדבריו. ועב"פ פשטות הכתובים יצדקו לעצמם, ומדרשי חז"ל לעצמם, ושניהם אינם נוגעים בנחלת הכלל המקובל. ובזה השלמנו לבטל עדות בעה"ק כן המאמר הראשון, ועתה נשים פנינו אל השני: והוא (סנהדרין דף נ"ח ע"ב) תנן התם (משנה פ' כ' משנה י"ד) רבי אליעזר אומר: הוי שקוד ללמוד תורה, ודע מה שתשיב לאפיקורוס, אמר רבי יוחנן לא שנו אלא אפיקורוס כותי, אבל אפיקורוס ישראל כל שכן דפקר טפי. ופירש"י כל שכן דפקר טפי, אם תשיב לו שום תשובה, שהרי הכיר וכפר, מתוך כך מדקדק ולא תוכל להשיבו דבר המתקבל לו. והמהרש"א פירש: לפי שהאפיקורסים ילמדו לשקר במינות לפי טעותן מדקדוקי המקראות, לכן הוי שקוד ללמוד תורה (שבכתב) בכדי שתדע להשיבן ממקראות שבצדן, כי לא יקבלו ולא יאמינו בדרשות ובתורה שבע"פ, וזהו שאמרו: אבל אפיקורוס ישראל לא כל שכן דפקר טפי, לפי שיודע מדרשי חז"ל, ויראה שמשיבין לו עפ"י המקרא, יבוא להתפקר יותר לבלתי האמין בתורה שבע"פ, ע"כ. ולהלן שם אמרו: אמר רב נחמן האי מאן דידע לאהדורי למיני כרב אידית ליהדר, ואי לא לא ליהדר. אמר לה ההוא מינא לרב אידית: כתיב "ואל משה אמר עלה אל ה' (שמות כ"ד א') עלה אלי מיבעי לה, אמר לה זה מטטרון ששמו כשם רבו" (ופירש"י מטטרון אמר ליה עלה אל ה' הקב"ה, ולפי ששמו כשם רבו לא הזכיר שמו. והמהרש"א כתב בשם הרמב"ן ואל משה אמר (ה' הנזכר בתחלה הפרשה) עלה אל מטטרון, שנקרא בשמי ה') "דכתיב כי שמי בקרבו. אי הכי נפלחו ליה, כתיב אל תמר בו אל תמירני בו, א"כ כי לא ישא לפשעכם למה לי (ופירש"י אם כן לא ישא לפשעכם, לא יכול לסלוח לפשעים ומה יתרון בו, וגם המהרש"א כתב כן והוסיף: אם כן למה לי הוא, וכתב ג"כ שהיו חלוקים בפרוש הכתוב ע"ש בה"א) "אמר ליה הימנותא דידן דאפילו בפרונקא נמי לא קבלנוהו, דכתיב ויאמר אליו אם אין פניך הלכים אל תעלנו מזה" (שם ל"ג ט"ו), (ופירש"י הימנותא דידן שאין בו כח לשאת פשעינו, ואנו נמי מאסנוהו ומאנו לקבלו אפילו בפרונקא, והמהרש"א כתב בזה: דקושטא הוא שאינו חשוב, דאנן נמי מאנו מטעם זה כלקבלו אפילו בפרונקא).

ולי המיהות גדולות וקושיות עצומות באלו המאמרים ועל פרושיהם: האחת מה שהתעורר גם המהרש"א עליה, מה הוא היחס והשתוף שבין המאמר הוי שקוד ללמוד תורה ובין המאמר ודע מה שתשיב לאפיקורוס, ותמה אני אם תהיה הכונה פה במלת תורה, דוקא שבכתב, כמו שכתב המהרש"א, לפי שבדברי חז"ל תשמש המלה "תורה" בכונה על הכלל דוקא, שהוא תורה שבכתב ושבעל פה יחד, ובשיכונו להורה שבכתב ביחוד, יאמרו "מקרא" ולא "תורה". וגם מה שכתב בכדי שתשיב להם מן המקרא ולא מן המדרש, אינו מתקבל לטעם למוד המקרא. וכי אין לנו יותר כל סבה מחיבת אותנו ללמוד המקרא, כי אם היכולת להשיב ממנו לאפיקורוס, וכי אלו היתה הסבה הזאת חסרה לנו, לא היינו מחויבים כלל בלמוד המקרא? ולא ישובו לי על המיהתי זאת ממה שאמרו (ענין מציעא דף נ"ג ע"ב) העוסקים

במקרא מדה ואינה מדה, להוכיח שבאמת לא חויבנו כלל על למוד המקרא, כי הם אמרו ג"כ: „לעולם ישלש אדם שנותיו, שליש במקרא וכו'" (קדושין דף נ'), הרי שחייבו אותנו בלמוד המקרא בשעור שוה עם המשנה ועם הגמרא. ולא כונו בכאמר העוסקים במקרא על הלמוד לדעת ולהבין, לשמור בזכרון ולהיות רגיל ובקי בספר התורה ובספרי הנביאים ובכתבי הקודש, כי חלילה להשוב, שיהיה לדעתם למוד תורה שבכתב דבר בלתי ראוי, נרצה ואינו נרצה; והלא גם זולת המאמר שזכרנו, לעולם ישלש וכו', מצאנו מקומות רבים בדבריהם מזהירים על השקידה במקרא, ומכלל זה מה שאמרו בסדר הלמוד לילדים (אבות פ' ה' מפנה כ"ח) „בן חמש שנים למקרא, בן עשר למשנה, בן חמש עשרה להלמוד", שהגבילו ללמוד המקרא חמש שנים לפני למוד המשנה, והשתדלו למצוא רמז סמך או ראיה מן המקרא לכל הבא להם בקבלה ובסברא, וכל זה לא יתכן לאיש שאינו בקי ורגיל בבתובים. והמקרא הוא יסוד הדת והאמונה, שפרטיה ודקדוקיה נדרשים בקבלה בתורה שבע"פ, ואיך יפשר איש ישראל מדעת קורות אבותיו ומזכרון ימי הקדם, עד עת התקים בנו יעודי התורה והנביאים להזרותנו בארצות, ומהתבונן ביסודי ההבטחות על העתיד, כי נשוב לשמוע בקול ה' ככל אשר צוה את אבותינו. ואף שבכלל לומדי התורה יוכלו היחידים להכתפק בכל זאת בכמה שיפגשו על דרך למוד התורה שבע"פ, שכל הענינים האלה מתבארים בהם אחד אחד לסירוגין, ובכל ענין מובאים הכתובים המדברים בו. אבל אין הענין הזה רק כהופש יושבי כרכים מעבודת האדמה, לפי שבני הכפרים מביאים אליהם כל מאכל לבכור, וכענין בני בית הרכבים, שסרו במצות אבותם מעבודת האדמה, באשר כל מסבי מדבר יהודה מלאו אברים ונוטעי כרמים. אמנם כאשר לא יתוקנו שופטי ארץ לנטש בארצם עבודת האדמה מבלי שום זה הוקים ישרים מבטיחים הצלחתה, כן לא עלה מעולם על לב מעתיקי הקבלה לנטש למוד המקרא מבלי להיב בו אנשי אומתנו בכלל, ולא אמרו „מדה ואינה מדה" אלא על העבק במקרא, שהוא ענין זולת הלמוד, והוא מעשה הפלפול, השקלא והטריא בסברות והוכחות בעניני המקרא, אשר תמצא דוגמתם בתוך השקמים הבאים. אבל הלמוד במקרא וההתבוננות בו, עד היות הלומד רגיל ובקי מבין ויודע, הוא דבר הובה להכלית הרבה יותר נשגבת ויותר הכרחית מן הידיעה להשיב לאפיקורוס. וכן לא ישיבו לי מדברי ר' חייא בר אבא (נדה קמ"ח דף נ"ה) להאמין שקצת מבעלי התלמוד לא למדו מקרא כלל, כי אין זה במשמעות דבריו. והספק שהודה בעל המאמר שהוא מסופק אם נאמרה מלת טוב בדברות אחרונות מחסרון הבקיאות, הוא דבר מצוי מאוד גם בין השוקדים על המקרא. ואלולא הפרסום שפרסם המאמר הזה מן הגמרא, שבלוחות הראשונות לא נאמר טוב ובאחרונות נאמר, אולי גם אנחנו היינו מסופקים אם נאמר בלוחות אחרונות טוב, ואם לא נאמר בראשונות, אלו היו שואלים אותנו על זה מבלי היותנו מתעוררים על זה בתחלה בעת למדנו. וכבר קרה לאנשים רבים מבעלי המקרא הבקיאים, שכשנשאלו על איזה כתוב המורגל בפינו מתוך התפלות, עמדו ולא מצאו מקומו בספרי הקודש, ואני הייתי ביומי חרפי מן השוקדים על למוד המקרא, והגיעה בקיאותי למדרגה נכונה, פעם נדברתי עם אחד מבעלי המקרא על דבר הנוסח רבון כל העולמים שנסדר אחר ברכות השחר, וכשנגעו דברינו אל המלות: ומותר האדם מן הבהמה אין כי הכל הבל, שאינו שולל מן האדם כל יתרון על הבהמה, רק שהוא מהבל את היתרון ההוא, ורואה אותו כאלו הוא אין, התעורר רעי המדבר עמי בספק אם לוקחו הדברים מאיזה ספר מספרי הקודש, או שהדשם בעל הנוסח, ולא מצאתי לו גם אני כל מענה. הפשנו באוצר זכרונותינו ולא מצאנו, ונפרד איש מרעהו בספק,

עד אשר קרא רעי ההוא מגלת קהלת בבית הכנסת באוני הקהל בשבת שבתוך הרגל בחג הסכות, ואנכי ישבתי לפולו מביט בספרי ומאזין קריאתו, וכאשר הגיע בקראו בפרשה ג' אל פסוק י"ט נשאתי עיני אליו, גם הוא הביט אלי, תמהון עבר על פני שנינו, והוא הרים קולו בכונה מן מלת ומותר עד סוף הפסוק. ואם מלת „תורה" במשנתנו זאת של ר' אליעזר מכונת לתורה שבכתב דוקא, אין מלת שקוד שנקט בדבריו דרושה כל כך להפצו, כי למוד המקרא לבד אינו דורש כל כך שקידה והתאמצות, עד שהצטרך לאמר: „הוי שקוד" וכא הסתפק לאמר: „הוי לומד תורה ודע וכו'" גם אינו הובה כלל להשיב לאפיקורוס דוקא מן המקרא ולא מן המדרש, כי רב אידת ששבחו את תשובתו, ואמרו „טאן דקא ידע לאהדורי כותיה, לא ליהדר", השיב להמין מן המדרש, שדרש שמו כשם רבו, מטה שאמר הכתוב: כי שמי בקרבו, וכן דרש אל תמר בו, אל תמירנו בו, והוא במדרש (שמות רבה פ' ל"ג), דבר שבאמת לא רצה המין לקבלו, כמו שכתב המוהרש"א בעצמו. ומה זה שאמר ר' יוחנן לא שנו אלא אפיקורוס כותי, אבל אפיקורוס ישראל כל שכן דפקר מפי. היעלה על הדעת, שאם לא נחזיר לו כל תשובה יהיה יותר טוב משנחזיר לו, מפני שהכיר וכפר, כמו שפירש"י וידקדק ולא יקבל, הלא אמרו „כל מקום שפקרו המינים תשובתן בצדן", ואם נשיב לו מה ידקדק יותר, הלא התשובה נכונה ונצחת. וגם אם ימצא מקום להתעקש, וידקדק ולא יקבל, הנה ישאר רק בטעותו הראשון, אבל איך יהיה זה סבה לשיתפקר יותר; ואיך החליטו, שיותר טוב שלא נעננו ולא נשיב לו כל תשובה, הלא טוב הכפק מן הודאי, כי כשלא נשיב לו, ישאר תועה בודאי, ועוד יתפאר עלינו, שלא מצאנו מה להשיב לו, ויתהלל לפני האנשים, כאלו הוא מצא חכמה, ואנחנו נהלנו אולת, ולא די שהוא יתפקר יותר, אלא שיש להוש פן ימשכו עוד אחרים לדעתו, בראותם כי אין מכלים דבר אותו; לא כן כאשר נכלימנו ונראה טעותו בעליל, כי אז אולי גם הוא ישוב באחרונה אל תחת כנפי האמונה, כאשר יתהשב בנפשו, איך נתעה בתוהו; ואף אם לא נועיל לעצמו נועיל עכ"פ לזולתו, שלא ימשכו אחריו, בראותם בשתו וכלימתו לפנינו. גם הוא בעצמו יבוש להחזיק בדעתו לפני אחרים, כי יירא פן יכלימוהו היודעים להשיב, מה שאין כן כשיראה שלא נשיב לו על כל טענותיו מאומה, כי אז ידבר ענינו לפני החטון בגאוה ובגודל לבב, ולא כך צותה אותנו התורה: הוכה תוכיח את עמיתך ולא תשא עליו הטא (ויקרא י"ט י"ז), הא אם לא תוכיהנו תשא עליו חטא; ורז"ל דרשו (שבת קי"ט ע"ב), על שני כתובים הנראים כסותרים זה את זה: אל תען כסיל וג' ענה כסיל וג' (משלי כ"ו ד' ה'), ל"ק, הא במילי דידיה הא במילי דשמיא. ומש"כ בזה המוהרש"א אינו מספיק לענין, כי כשתהיה התשובה מן הכתוב נכונה בעצמה יחויב בעל כרחו להודות, ואין הש"ש שיכחיש בעבור זה במדרש, כי הלבעבור היתה תשובתנו אליו מן המקרא, יחשוב שאין הדרשה אמת, ושאין אנחנו מודים בה, עד שלא נחוש להביא ראיה ממנה על דעתנו נגד ההולק עליה, אדרבא יותר יבין כמה שהוא באמת, שמפני זה לא השיבונו לו מן המדרש, לפי שדאגנו פן יכפור ולא יקבל, ונשיב לו מן הכתוב למען הראות לו, שגם מה שהוא מאמין יכחישנו. ומה זה שהפליג ר' נחמן בשבח תשובת רב אידת, וכי הטוב טוב הוא מתשובת הכובש, שהשיב ברשות ר' ישמעאל מן הכתוב: ויאמר למך לנשיו (בראשית ד' כ"ג) על הכתוב וה' המטיר על סדם ועל עמורה גפרית ואש מאת ה' (בס י"ט כ"ד), הנובר גם הוא באותו המאמר תיכף, והיה רב אידת יכול להשיב בן גם על ענין זה הכתוב ואל משה אמר וגו', ואז לא היה יכול המין להאריך בוכוחים, כאשר אמר לו עתה א"כ נפלהו ליה, א"כ כי לא ישא לפשעכם למה לי. ומה שכתב בזה המוהרש"א, ששם היה הקושיא מכפלת הלשון וה' המטיר,

מאת ה', וכאן אין הקושיא מכפל הלשון, אלא ממה שלא אמר על עצמו בלשון מד"ב, אין נראה לי כלל. כי גם במאמר למך לנשיו, לא בכפל הוא דבורו, לאמר שתי פעמים שמו העצמי: למך, אלא שהתורה הוסיפה בספורה ויאמר למך, ומזה התהוה הכפלת השם. ואם הספיקה זאת התשובה: אישתעי קרא הכי, על הכתוב: וה' המטיר וגו' שיש בו לשון כפול, מכל שכן שהיתה כספקת כאן, שאין כפל בלשון, רק שזכר עצמו בשמו ולא בכנוי המד"ב, דומה עין בעין למה שאמר למך לנשיו נשי למך בשמו המורת כנוי המד"ב נשי; והנה תיטב תשובת הכובם מתשובת רב אידת, ובאמת היתה תשובת הכובם מספקת, כי לא שב המין לטעון דבר, אחרי ראותו הדמיון דאישתעי קרא הכי. ואין לומר שהשיב רב אידת להמין: זה מטטרון וכו' מפני שהאמת כן הוא. חדא שהאמת יודעין הכל, ולא רב אידת לבד הי' לו יכולת להשיב אמרי אמת לשואליו, שאמר כאן דלא ידע לאהדורי למיני בותיה וכו', הלא כל תלמיד חכם היודע האמת, יכול להשיב לפיהו שואלו דבר. ועוד כי הנה ראינו להכמינו ז"ל במקומות רבים, שלא חשו להשיב להמינים ולהאפיקורסים כפי מה שחשבו לאמת, עד שהיו תלמידיהם אומרים להם: רבי, לאלו דחית בקנה, לנו מה אתה משיב, והשיבו להם עפ"י האמת. וזה נמצא בש"ס ובמדרש פעמים רבות. ויותר קשה, אחרי שידוע הדבר, שהמינים הם הנמשכים אחר טעות האיש פאני היוני שטעה בשניות, וסופר ממנו, איך שהתוכח עם אחד המלכים ואמר שהמטיב אחד והמריע הוא אחר, ושאלו המלך מי גדול ממי, והשיב שהמטיב גדול מן המריע, עד שצוה המלך ותלוהו איתו ואת שלוש מאות תלמידיו, לאמר שהמטיב יצילם מיד המריע. ואם כן איך רצה רב אידת לפשר את החמין ברותחין, כי הלא בדבריו אלה: זה מטטרון ששמו וכו', חזק עוד את טעותו, והראיה שתיכף טען עליו: אם כן נפלחו ליה, אם שמו כשם רבו, ולבסוף הסמיכו על האמונה לבדה בלי כל ראיה לא מן המקרא ולא מן הקבלה, כי אם אמר לו: הימנותא דידן וכו'; ואיה איפה השבח והתהלה, אשר הפליג רב נחמן להלל מאוד תשובת רב אידת, הלא אפילו אם היתה תשובתו אמת גמור שאין אחריה כל ספק, ראוי היה לו להכחידנה תחת לשונו. ולכל הפחות יכול היה להשיב לו בסתם: זה מטטרון, לא שיוסיף לאמר: ששמו כשם רבו. ואף כי לפי מה שפירש הרמב"ן, שה' צוהו לעלות אל מטטרון, יותר קשה למה עשה רב אידת כן, להפליג לפני איש נתעה בזה גדולת שני מעל לגבול, ואיך לא הבין שיקשה לו, א"כ נפלחו ליה, ולמה היה לו כל זאת? ומה שפירש רש"י, שלזה אמר לו ששמו כשם רבו, לתרץ בזה התימה, למה לא קראו הכתוב בשמו, ואמר סתם ואל משה אמר, מבלי לבאר מי היה האומר, אינו עולה לי גם כן בראוי, חדא הלא יכול להיות הפעל הסתמי המפורסם, שהוכיר רש"י בפירושו לכתוב: ויאמר ליוסף הנה אביך חלה (בראשית מ"ח ב'), ועוד שאין התירוץ ששמו כשם רבו מספיק לזה, וכי כיון רב אידת לאמר, שאין לו שם אחר כללי, זולת השם המשותף לו (לפי הנראה ממשמעות תשובתו) עם רבו, והלא הביאו התוספות (ספ"ק דיבמות ונחולין דף ס') בשם הפסיקתא, שיש לו שבעה שמות וגרסא אחרת שבעים שמות, והיה לו להכתוב להזכירו בשם אחד מאותם, אם לא רצה להזכירו עתה בשם המשותף ההוא; ואף ששמות המלאכים עלו עמהם מבבל, ולפני העת ההיא לא היה בלשון בני ישראל שמות פרטים למלאכים, ולא היה יכול הכתוב להשתמש בשם הבלתי נהוג בין בני הדור, הנה יותר יקשה, שהיה צריך לאמר: ומלאך ה' אמר אל משה וגו' בשם הכללי הנהוג, לפי שמצאנו שגם אותו יזכיר הכתוב בשם

הכללי מלאך באותו הספור עצמו: הנה אנכי שלח מלאך (שמות כ"ג כ'), כי ילך מלאכי לפניך (שם שם כ"ג) ושלחתי לפניך מלאך (שם ל"ג ב'), ובספר יהושע קרא שר צבא ה' (יהושע ה' י"ד) לאותו המלאך עצמו, לפמ"ש בתדרש (ב"ר פ' נ"ה) "ויאמר לא כי אני שר צבא ה', שר צבא של מעלן אני, ובכל מקום שאני נראה הקב"ה נראה, זה סימן כל מקום שהיה ר' יוסי הארוך נראה, שם היה רבינו הקדוש נראה, עתה באתי עם משה רבך באתי, אלא שהתפלל ואמר: אם אין פניך הלכים" (שמות ל"ג ט"ו) עכ"ל המדרש. ועוד אתפלא, איך נלחצו רש"י והמהרש"א בבאור שאלה: אם כן כי לא ישא לפשעכם למה לי, לפרש כאלו היה אומר: אם כן הוא, הרי שלא יכול לסלוח לפשעים, או כפי מה שהבנתי מדברי המהרש"א, ירצה לפרש כאלו היה אומר: אם כן הוא הפירוש של לא ישא לפשעיכם, שאינו יכול לסלוח לפשעים (וא"כ) למה (הוא) לי, כלומר למה הוא חשוב ומה יתרון בו. הנה רש"י ז"ל הוציא מלות "אם כן" ממשמעותן בכל מקום, שבכל מקום הן חוזרות על דברי הטוען הראשון, ופה לא הזכיר רב אידת מזה כלום. ומה שדחקו לפרש בעבור זה מלות "לא ישא" לא יכול לשאת, למען יהיו מלות "אם כן" חוזרות על דברי רב אידת, שאמר: אל תמר בו, אל תמירני בו, ואם כן על כרחנו, שלא יכול לסלוח לפשעים, גם זה אינו נראה, לפי שאין מזה דבר במשמעות הלשון, וגם אין זו ראיה שלא יכול לסלוח, כי אפשר להיות, שהקב"ה הזהיר שלא ימירוהו בני ישראל באותו המלאך, לפי שהמלאך לא ירצה לסלוח אף שהיכולת בידו. ולדברי המהרש"א יהיה כמו כן העקר חסר, ושניהם כאחד הוציאו מלות "למה לי" ממשמעותן, שבכל מקום באין כונתן למה לי דכתביה קרא, ופה תהיה הכונה בהן, למה הוא חשוב ומה תועלת יש בו, ומלת לי תשאר בלי כל כונה מיוחדת אל המדבר בעדו, כי כשאין בו תועלת בעצמותו אין לכל אדם בו תועלת, ולמה הסב הטין בטול התועלת בו לנפשו. ובתשובת רב אידת האחרונה: הימנותא דידן וכו' לפירש"י שחלק את המאמר הזה לשנים, כי זה לשונו: הימנותא דידן שאין בו כח לשאת פשעינו, ואנו נמי מאמינוהו כו', יקשה מה היתה התשובה על דברי הטין, שאינם דורשים לפי פרושם כל תשובה, ומה היה לו לרב אידת לדבר עוד, אחרי שבעל דינו תמה בעצמו, איך בלי נחשב הוא, רק שתאמר, שהקשה לו הטין, אם כן הוא שאינו חשוב כלום, למה בחר בו הקב"ה לשלחו לפני עמו, אבל אין זו תמיהה, כי אף שאינו יכול לסלוח לפשעים, מכל מקום יכול להיות המוציא והמביא ברצון אשר עליו, ועכ"פ אם יש ממש בתמיהה זו, הלא לא תסולק במה שהשיב: הימנותא דידן כו', כי אדרבא לפי זה יותר יפלא, למה רצה בו הקב"ה. ונשמעות הלשון הוא שמלות הימנותא דידן חוזרות על דאפילו בפרונקא, וכולו כאמר אחד הוא; ולדברי המהרש"א שכתב שרב אידת השיב לו דקושטא קאמרת, אין המאמר שלם, העקר חסר והטפל באורך, הלשון דחוק ועל כל אלה זר הענין ורחוק.

כל זה הקשיתי לשאול על הכונה הנשואה באלה המאמרים, ועל פירושיהם שהגיעו לידינו מאת רבותינו ז"ל הנזכרים; ולפי שהדברים כל עוד שלא נבינם על בוריים ולבנו לא יתישב בבאורם, אין לנו להביא מהם עדות וראיה, לכן לא קבלתי עדותם, עכ"י מה שיעד אותם הרב ר' יוסף אלבו ז"ל, לראיה שיאמר לדעת חז"ל השם המיוחד על אחד השבלים הנבדלים, שקראוהו ג"כ בשם מטטרון, עד שחקרתי אותם, ובדקתי את עדותם, ומצאתים לא לבד בלתי מעידים על שתוף השם מיוחד לו ית' אל זולתו, כי אם גם מעידים בהפך, כי הדיעה שיאמר

השם הזה על זולתו, הוא טעות המינים המטעים בשניות; ולאשר לדעתם שנים הם מחויבי המציאות, לכן שנים הם לדעתם, השוים בזכות אל השם שעקר הוראתו הוא חיוב המציאות, או לפי הדעות האחרים, אשר זכרנו למעלה בדעות ע"ד הוראת השם הזה העקרית, לכל אחד כפי מה שיחיב מן ההוראה המיוחדת מכנו לשם המפורש, וחלילה למאמיני האחדות לשמש בשם זה על איזה עצם זולת הסבה הראשונה, או להאמין ששמשה בו התורה על איזה עצם זולתו. אכן חפשתי ולא מצאתי, קויתי ולא זכיתי לראות או לשמוע דברים המתקבלים על הלב באלה המאמרים, עד שאחר ההשתדלות והעיון מצאתי, לפי דעתי, הכונה האמתית בהם, או לכל הפחות, ענין שהוא כדאי לישב בו את המאמרים.

ראינו את השאלות ואת התשובות, ובכלל הוכוחים שהיו לחז"ל, או עם מלכים ושרים, או עם ריקים ופוחזים, מינים ואפיקורסים, והנה קצת מהם נראים בנוים על יסודות הוכוח הנכון בהבנת אמתת המציאות, רק שמעוטק הענינים וקצור הלשון לא תושג הכונה לקוראי דבריהם, כי אם אז בבאור רחב או בהשתדלות רבה. עוד קצת מהם נראים בהשקפה הראשונה, כאלו נבנו על יסודות חלשים ועל ענינים בלתי מכריחים, בלתי מאומתים, מותנים, או מתולדים מהקשים בטלים, וצריך לזה עיון גדול והרחבת הדעת, עד להשיג את הנמשל או הנרמז בהם בלי ספק. אבל רובם הם שאלות בבאורי הכתובים, המטעים את הרוצים לטעות, והמישרים את החפצים באמת ואת אוהבי האמונה הישרה. וכן התשובות בפרט שהשיבו רז"ל לשואליהם, לא תשתוינה באיכותן ובאופניהן. למען חלק ביניהן ולסדרן למיניהן יצטרך זכן גדול, שקידה רבה ועיון בספרים רבים, ואין אני מתעצם להכנס אל תוך מרחב החקירה ההיא, ולא אעשה דבר זולת הנצרך לענין המאמרים, אשר שכנו פנינו אליהם. ואומר בכלל: התשובות אשר השיבו רז"ל לשואליהם, תתחלקנה לשלשה מינים: המין הראשון הוא שיחלוק החכם על השואל במחלוקת גלויה, וישיב על דברי ספקותיו או על טעותו ועל טענותיו בדברי האמת אשר קנה; ואם השאלה היא בבאור איזה כתוב, אז אם יפרשנו השואל לפי טעותו או לפי עקשותו, ישיבנו ההכם שאין הענין כן, ויפרש את הכתוב לפי דעתו באמת. הדרך הזה אינו מצליח כלל, ורחוק הוא מאוד מן השכר, כי לא יוכל החכם לקפח את החולק, לפי שהמין או האפיקורוס יתאמץ בדעתו הקנויה לו מקודם, ולא ישוב ממנה בשמעו דברי אמת גלוים, הסותרים נגד דעתו כמדקרות הרב; אבל אם לא יוכל להשען על בינתו, אשר תניעהו להודות לדברי החכם, יכלם אל עקשותו, ופעמים רבות גם השכל הולך אחר הרצון, והרוצה לטעות גם שכלו גם תבינתו עזורים לטעותו, ובפרט יסרוב עניני הדעות והאמונות, אין מופתיהם מיוסדים כל כך במופתי הלמדיות, ולא ראיותיהם מנוסים בנסיון כראיות הטבעיות; לכן ישובו השואל והנשאל ויצאו מן הוכוח, איש איש מהם עם דעתו הקודמת, עד שיהיה כל הוכוח אובד בלי עזר ובלי תועלת, כי אם כרגיז את המתוכחים איש על רעהו. המין השני, שהחכם הנשאל יסיח את הבא לחלוק על האמת, מן הענין אשר ידברו בו אל ענין אחר, האוחז בעקב הענין הנשאל, ובאופן שלא ירגיש השואל והחולק בהסברפות ובהיתם שבין שני הענינים; ולאשר ידמה, כי הענין השני, אשר עבר אליו הנשאל, ואשר העביר אליו אותו, אינו מתיחס אל המחלוקת העתידה לפרוץ ביניהם בסבת הענין הנשאל, ולכן יתגלה בענין השני ההוא בישרת שכלו על דרך אמתת המציאות, ולא ישמר, כי לא ישער שבסבת החלטותיו הישרות בענין זר יקפחנו החכם בדבר מחלוקתם, עד אשר יברר השואל עצמו או החולק את תולדות ההקדמות, המוסכמות

בין שניהם, ואז יגלה החכם תוכיות כונתו, עד התראה השתוף ההכרחי שבין שני הענינים, ואיך התולדות שברר המתנגד מן ההקדמות המוסכמות, מחיבות צדק דברי החכם בענין הנשאל ובטול דעת מנגדו או טענותיו, אשר לא ימצא עוד החולק מקום מרוח בעד עקשותו, וע"כ יודה על האמת; האופן הזה קרוב יותר לשכר הוכוח אבל קרוב הוא גם לנזק השלום, ולא ימלט החכם המשיב כן משנאת החולק וממשטמתו, כי כן מצאנו בהקיסר (סנהדרין קף ל"ט) ששאל לר' תנחום תא נהוי כולן לעמא חד, שכאשר קפחו ר' תנחום, אמר מיהו כל דזכי למלכא לשדיוהו לביבר. ואפשר שהיה קיסר אחר, לא אותו שהיו לו הויכוחים עם רבן גמליאל ועם ר' יהושע בן חנניא, או שלא היה עוד רבי תנחום מפורסם לאדם גדול כמוהם. והמין השלישי הוא מן התשובות היותר נאותות לדחות בהן את החולקים, והוא להניח אותם על דעותיהם הכוזבות, ושלא יחוה להם החכם דעתו האמתית כלל. ואם תהיה השאלה בבאור איזה כתוב, שיפרשנו השואל עפ"י דעתו לעקלקלות, אז לא די שלא יחלוק החכם עליו בבאור הכתוב, אלא שעוד יעזור אותו לפרש את הכתוב באופן שיסכים אל טעותו. ונמצא פעמים רבות זה המין מן התשובות בש"ס ובמדרשים; גם בזאת המסכת ובאותו הפרק להלן פרשו כן רש"י והמוהרש"א בענין אלהיכו כהן הוא, ששאל המין לר' אבא, והשיבו בנורא לפי טעותו בנשמות. ואני אחשוב, שגם המין ששאל לרבי אבינא לא השיג גם הוא תשובה אמתית בענין הכתוב ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ (שמואל ב' ז' כ"ג), כי באמת אין שם קושי כלל, כי אף שישראל חשובים יותר מכל העמים עובדי אלילים, עד שלא יערכו עליהם, בכל זאת אינם נחשבים למאומה בערך אל גדולת הבורא. אלא שרבי אבינא לא רצה ללמדו דעת זאת פן ישטמהו, והדיחו ממנו באופן שלא יתיצב כנגדו בקשיות ערפו, ואמר לו כי גם מהם העידו עלינו, שנאמר ובגוים לא יתחשב (במדבר כ"ג ט') (ויעין גם הקורא נח"מ מוהרש"מ מסכת סוכה קף מ"ח). גם בענין המין עם רב אידת נראה שאין מן הכתוב ששאל עליו כל קושיא באמת, שיגרום להכנים איזה אמצעי בין ה' ובין נביאו. כי הפעל אמר בכתוב ואל משה אמר וגו', נמשך ביחד עם פעלים וכנויים רבים שלפניו בפרשה, ומוסב על השם ה' הנזכר בראש הענין, ויאמר ה' אל משה כה תאמר אל בני ישראל אתם ראיתם וגו' (שמות כ' י"ט), ונמשך אליו הפעל עם סימן המדבר בעדו דברתי באותו הכתוב עצמו והכנוי במלת אתי (שם שם כ'), הכנוי במלת לי, הפעל אזכיר, הכנוי שמי, הפעל אבוא והפעל וברכתיך (כ"א) תעשה לי (כ"ב) מזבחי (כ"ג) אלי שמוע אשמע, וחרה אפי, והרגתי (כ"ד, כ"ה) אלי ושמעתי כי חנון אני (כ"ו) תתן לי (כ"ח) תתנו לי (כ"ט) תהיון לי (ל') לא אצדיק (כ"ג, ז'), אשר אמרתי (י"ג) תחג לי (י"ד) כאשר צויתיך, ולא יראו פני (כ"ו) דם זבחי, חלב חגי (י"ח), הנה אנכי (כ') כי שמי (כ"א), אשר אדבר, ואיבתי, וצרתי (כ"ג) מלאכי, והכחדתיו (כ"ג) והסירותי (כ"ה) אמלא (כ"ו), אימתי, אשלח, והמתי, ונתתי (כ"ז) ושלחתי (כ"ח) לא אגרשנו (כ"ט) אגרשנו (ל'), ושתי, כי אתן (ל"א), לי (ל"ג) שעד הנה הם דברי ה' למשה, שיאמר אל בני ישראל, ועתה כשגמר הדברים שיאמרו לכלל ישראל, שב לספר מה שאמר למשה לבדו: ואל משה אמר, שהיא התחלת ספור חדש, והנרמז עד הנה בכנוי המד"ב רמוז עתה בגוף הנסתר; ואין הפעל אמר סתמי, כי פועלו נזכר. אבל מה שאמר: עלה אל ה' ולא בכנוי המד"ב עלה אלי, הוא דבר הנהוג לרוב גם בכתובים גם בשיחות האנשים, ואמרו (שמות רבה פ' ל"ח) בתורה ובנביאים ובכתובים מצאנו שההדיוט מזכיר

שמו כמה פעמים בפסוק אחד, ומה אם ההדיוט כך, מלך מלכי המלכים הקב"ה על אחת כמה וכמה, ובהמשך הפרשה הזאת בדברי ה' שצוה לאמר אל בני ישראל, שדבר על עצמו בכלל בלשון מד"ב בכל הפעלים והכנויים בשמות ומלות, אשר מנינו אותם, נמצא ביניהם: שבועת ה' (כ"ג, י') ולא שבועתי, בלתי לה' לבדו (י"ט) ולא לי לבדי, אל פני האדון ה' (כ"ג, י"ז) בית ה' אלהיך (י"ט) ועבדתם את ה' אלהיכם וברך (כ"ה), רק שהמינים לא דקדקו בכל הכתובים האלה ולא הרגישו בהם, לפי שלא חלמו לנפשם כל עזר מהם על דעתם. רק הכתוב: ואל משה אמר עלה אל ה', דמז בו המינים רמז וכונה להחזיק את טעותם, כאשר נראה לפנינו. והנה טעותם נזכר למעלה, שהוא ענין השניות, ושהאחד גדול ביכולת מן האחר, ורצה המין לפרש את הכתוב באופן שיסכים לדעתו זאת, ולכן בא בשאלה לפני רב אידת, וחשב שאין רב אידת יודע דבר מענינם באמונה, ומאשר הוא מן המתחזקים באמונת האחדות, על כרחו שישיב לו באיזה אופן שיהיה, ובלבד שלא יחיב את השניות, ולפי שאולי ישאר איזה קושי או לחץ בכתוב מחלוף הכנוי בשם, ימצא מקום לתקן פשטות הכתוב בעזרת השניות, וכשיכאן רב אידת לקבל ממנו באור כזה, יצטרך להכחיש דעתו, ואז יתוכח המין עמו על האחדות בוכות שהכין לו ובדברים הסדורים אצל המינים. והנה טענת המינים על האחדות, והסבה שהניעה את האיש מאני לבדות את השניות, הוא המבוכה אשר יפגשוה רבים מבעלי העיון: איך יסכימו הרעות, אשר תחזינה עינינו בתבל עם צדקת הבורא ית', עם טובו לכל ועם רחמיו אשר על כל מעשיו, וכבר הרבו חכמינו עה"ש וחכמי כל גויי הארץ מאמיני האחדות, לסול את דרכי ההסכם הזה בכל הבחינות, אשר יבחון האדם את הענינים, אשר יקראום רעות התבל, גם די קלון השיבו אל חיק הטועים בשניות ויתקלסו בם, האיך לסבת ספק אחד נקל, מחסרון העיון והבחינה במה שקראו רעות התבל, התמכרו אל מבוכות נוראות בהבלי הבלים ושגעונות שאין לשערם, לסבת מנוסתם לעזרת השניות. אך בזמן חכמי התלמוד ולפניהם גברה כל כך כת המינים הטועים בשניות, עד שיראו מפניהם חכמי הדורות וחשו לתרעומתם, וגרעו והוסיפו ושנו במנהגיהם, למען המלט משנאתם וממשטמתם, ומכל שכן שלא רצו להתגרות בהם, והשתדלו לסלק כל סבה על הוכוח נגדם. לכן גם רב אידת לא אבה להתוכח ולריב עם המין שואלו, ולפי שידע רב אידת ענין המינים הטיב, איך ובמה טעו בדבר האמונה, הסכים להניחו על טעותו, ויתן לו תשובתו בהסכם עם דעת השואל, ואמר לו: „זה מטטרון ששמו כשם רבו", ואף ששמות המלאכים עלו עמהם מבבל, הנה זה לא נאמר, כי אם על השמות, ששרשם מלות עבריות או ארמיות הקרובות לעבריות, כמיכאל גבריאל ודומיהם, אבל השם מטטרון אינו מכלל העולים מבבל, כי הוא מורכב משתי מלות יוניות: מעטהא (אחור) וטרון (כסא), ומאמיני האחדות מכונים בו אל שכל נבדל או כח נאצל, בבחינה המסכמת עם הוראת המלות שהורכב מהם השם הזה; אבל הטועים בשניות מכונים בזה השם אל השני, אשר הולידה להם מבוכתם, וקוראים אותו כן לפי דבריהם, שהראשון גדול ביכולת ממנו, ולפי שהראשון מטיב והוא מריע. ואלו היה רב אידת משיב לו רק שזה הוא מטטרון, עוד לא היה ידוע אל איזה ענין הוא מכוין בשם מטטרון, אל הענין שיכונו בו מאמיני האחדות או אל מה שיכונו טועני השניות, לכן הוסיף לאמר לו „ששמו כשם רבו", וזה יורה על חיוב הכציאות והקדמות בשניות, או אל ההנהגה זולת הטבע בשניות, או על עצמות בלתי מושגת; ומפה שקראו רבו יובן גם הענין השני מטעותם, בהסכם עם הוראת השם המורכב מטטרון לפי דעת חמינים, והוא שהמטיב גדול ביכולת מן המריע, וכונת רב אידת העצמית

היתה להנצל מטענותיו, באשר ידמה המין, שדעתו מסכמת מכל וכל עם דעת מאני, ואם כן אין לו סבה להתוכח, ואף שאולי הבין, שהמין ידרוש שנעבדנו את השני, רק שסמך על הדברים שלאחריו, אשר הכין לו להשיב. והנה דמה המין שמצא לנפשו חבר בדעות, ורצה לטעון על המעשה: „א"כ נפלתו ליה" אם גם השני מחויב המציאות, מנהג זולת הטבע וכו', הלא ראוי גם הוא שנעבדנו, ורב אידת סלק טענתו באמרו: שמוזהרים אנחנו מן הגדול ממנו ביכולת שלא לעבוד אותו, וליתר הוכחה על הענין הזה, לפי שהוא אומר עליו: השמר מפניו ושמע בקלו, ראה רב אידת צורך להסמיך אסור עבודתו בדברי הכתוב הזה עצמו, שאמר אל תמר בו, ובארו אל תמירני בו, כדברי המדרש שנזכר למעלה. והמין לא רצה לקבל את הבאור הזה, בהוכחת דברי הכתוב עצמו, לאמר: א"כ, אם תפרש אל תמר בו אל תמירני בו, כי לא ישא לפשעכם למה לי דכתביה קרא; הניחא כשנפרש, אל תמרוד בו, בהסכם עם דברי הכתוב הקודמים: השמר מפניו ושמע בקלו, נכון מה שנתן הכתוב טעם להאזהרה כי לא ישא לפשעכם, אבל יעניש אתכם, הא אם תאמר אל תמירני בו, למה לי דכתביה קרא כלל, ולפי זה ע"כ לפרש, אל תמרוד בו, וא"כ הדרא קושיא לדוכתא: נפלתו ליה. והשיבו רב אידת לרוחא דמילתא ומבלי לחלוק על דבריו גם בבאור אל תמר בו, לאמר: איך תחפוץ להעמים עלינו חיוב עבודתו, בסבת מה שהוהיר הכתוב עליו להשמר מפניו לשמוע בקולו ולבלי מרוד בו, והלא אחר כל הציוים והאזהרות האלה, אשר הזהיר בבחינתו הגדול ממנו, ראה מה שעשינו אנחנו באמונתנו לבד, דאפילו בפרונקא נמי לא קבלנוהו, כי נאמר: אם אין פניך הולכים וגו', מה שבאמת נעשה כבקשתנו, והגדול ממנו ויתר לנו כל חובה בבחינת השני. בזה נמלט רב אידת מתרעומת המינים, כי דמו שגם הוא מודה בשניות כמוהם, אך שלדעתו אין עם בני ישראל חייבים לעבוד אותו כ"כ, אחרי שזכו להתחזק במעוז הגדול ממנו, עד שאינם חשים להשני, וגם מעל כל ישראל בכלל הסיר רב אידת בדבריו אלה שנאת המינים בסבת היחוד. ולא עתה יבוש רב נחמן בהפליגו לשבח תשובת רב אידת ולהחליט: כל מאן דלא ידע לאהדורי למיני כותיה לא ליהדר, כי אלו לא היה רב אידת יודע ענין המינים ובמה טעו בעניני האמונה, היה צריך לתרץ את המקרא באופן שתרץ הכובם, ואפשר שהיה המין מתעצם אם בעזרת הכתוב הזה או זולתו, להתוכח על אמונת האחדות, ואפשר שלא היה יכול לקפחו, ואלו קפחו בודאי היה מעורר עליו ועל ישראל בכלל שנאה גדולה, ופן היו מתיעצים להרע לו ולישראל עמו. אבל לא כל חכם יכול לעשות כרב אידת, כי מי שלא למד, לדעת דעותיהם הכוזבות, לא יבין כונתם, ויצטרך להשיבם בדרך האמת נגד טעותם, ולאשר בזה האופן יכול החכם לסכן בנפשו או בשלומו ובשלום ישראל, לכן יותר טוב שלא יענה דבר. אל הענין הזה כיון גם ר' אליעזר במשנתו: הוי שקוד ללמוד תורה, ודע מה שתשיב לאפיקורוס, וכונתו: הוי שוקד, מתמיד ומתאמץ ללמוד תורה, ולו תהיה פה מלת „תורה" בהוראתה היותר כוללת, כל החכמה והדעת אשר חנן בהם ה' את מבחר יצוריו, כתורה שבכתב וכתורה שבע"פ, אבל עם כל זה, ראה ג"כ שתדע (שתלמוד על מנת לדעת) מה שתשיב לאפיקורוס, כי אם לא תלמוד דעותיהם, ולא תדע עניני טעותיהם, שאינם מכלל התורה והחכמה ומתנגדים לה, לא תוכל להשיב להם דבר; לכן למוד עם התורה לדעת את הדעות הכוזבות אשר עמהם, בכדי שתוכל להשיבם על דעתם. ולזה הוסיף ר' יוחנן להתנות בתלמודו: לא שנו אלא אפיקורוס כותי, שלא נחטא אם נמלט מלריב אתם על דברי אמונתנו, כי אין אנחנו אחראין להכותים להנחילם את הדעות הישרות והאמתיות שלא

לרצונם; אבל אפיקורוס ישראל חלילה לנו לעשות כן, לתמוך בידי אולתו, כל שכן שיתפקר בפי, ובזאת עלינו אשם, כי מחויבים אנחנו להשיב לו כפי האמת, להוכיח אותו ולסבול ריבו, אם לא יקבל אמת מפינו, אולי ישוב להבין ולהורות את המחויב לו, ובעבורו אין לנו כל צורך לדעת את הדעות הכוזבות, כי לא לפיהן נשיב לו.

אחרי שזכינו לראות שמאמרי חז"ל, אשר בטח בהם הרב להעזר אתם, שבו להלחם בו, נחלצה נא עתה אנחנו בעזרתם, ונצא לצור על מבצריו עד רדתם. ולמען חזק ידי כל אשר אתנו, נשקוף בראשונה על סוד איש ריבנו, ונודענו כי גם בפיו ובלבבו הוא מכיר ויודע כי נצדק. זה לשון הרב בספר העקרים בשמונה ועשרים לשני (אחרי הביאו לשון הרמב"ם שנזכרו למעלה בדברנו ע"ד השם המפורש, שלא ישמש על זולת הבורא ית', בהסכם עם דברי קדמונינו, שלא מנו אחד מכל השמות בעלי הארבעה אותיות ההם, הנמצאים בכתוב שיהיו חול, זולת הנזכרים בפרשת מיכה, אבל לא שיקרא כן הכתוב עצמו את הע"ז, שהיא לא הקרא בכתוב גם בשם אד' ותקרא רק בשם אל לבד, ומכש"כ שלא יקראנה הכתוב בשם המיוחד לו ית', אלא שהם דברי עובדיה, שקראו אותה בזה השם לטעותן, כאשר נזכר למעלה, וכאשר קראו המינים בזה השם את הענין שדמו בשם משטרון: „ועם כל זה כבר נמצא שיושאל זה השם לזולתו מן הנמצאים על צד ההשאלה" עכ"ל. ובהנחתו זאת עבר הרב ז"ל את גדר הכלל, שהודה בו בתחלת דבריו, וירבה בו פרצים, להוסיף עוד כתובים רבים, זולת אלה אשר מנו חז"ל, אשר יבונו לדעתו בשם זה אל זולת הבורא, בחשבו, שהכלל לא יחיב, כי אם שלא יאמר על זולתו בשתוף, אבל על דרך ההשאלה עוד יתכן שיאמר; ואנחנו בחקירתנו למעלה הכחדנו כל הבדל עצמי בין ענין ההשאלה ובין ענין השתוף בשמות, מלבד מה שכל המחברים החשובים והמדקדקים בקשו טעמי ההשאלה יותר מטעמי השתוף, לפי שבשתוף יכול שם אחד לקנות הוראות צדדיות, וההשאלה לא תהיה כי אם לסבות מספיקות, ומלבד מה שהתבאר כמו כן, שהשמות תמיד שומרים עצמות הוראת שרשיהם, ולא יאמר השם שהוראתו העצמית והעקרית היא ע"ד חיוב המציאות על עצם או מושג אפשרי המציאות, ומכש"כ שלא יאמר על עצם נמנע המציאות. ואיך התעלם הרב מלהבדיל בין קודש לחול עפ"י הבקורת שעשו חז"ל לכל השמות איזה מהם קודש ואיזה מהם חול, שלא נמנו בתוכם השמות של הכתובים שהביא הרב. ומבלי להסתפק בנצחוננו הכללי נרד אל הפרטים.

הכתוב הראשון שמנה הרב ז"ל הוא: וה' הלך לפניהם יומם וגו' (שמות י"ג כ"א), וחשב בו שיכוין אל המלאך הנזכר בכתוב: ויסע מלאך האלהים ההלך לפני מחנה ישראל (שם י"ד י"ט), ומה אלצהו לסור בכתוב הזה מן הכלל וליחס כונת השם הזה שבו אל מלאך, אם קושי התיחס פעולת ההליכה, שהיא תנועה מקומית אל ה' יתעלה, הלא נפגוש כתובים רבים כמוהו, המיחסים אליו פעולת תנועה מקומית ככל ענינים גשמים המיוחסים אליו, וירד ה' לראות (בראשית י"א ה') ארדה נא ואראה (שם י"ח כ"א) אנכי ארד עמך מצרימה (שם מ"ו ד') וארד להצילו מיד מצרים (שמות ג' ח') כחצות הלילה אני יוצא (שם י"א ד) וזולתם לרב מאד, וצריכים אנחנו ללחוץ את מושג התנועה המיוחסת אליו, באופן שלא תיחס לו גשמות ושנוי מקומי, כאשר למדנו מדברי הרמב"ם ז"ל בפרקי החלק הראשון מספר המורה, וכאשר מלא אחריו הרב ר' יוסף אלבו בעצמו במאמר השני מספר העקרים, אבל לא נוכל להעתיק את הלחץ כל פעם מן הפעל אל השם ומן השם אל הפעל, ולאמר בקצת הכתובים, שהפעל מרמז בהם על ענין אחר מכונה בלשון במלה המורה על מין

תנועה מקומית לשבר את האוזן, ובקצתם שהשם יכוין אל מושג אחר, אחרי שכבר ראינו, שהכתוב יכנה התגלות פעולות אלהיות במלות המורות בלשון בני אדם על תנועות גשמיות. ואם קשה עליו יחום תנועה מקומית אל הקב"ה, הלא לא תקן כלום במה שהביא את המלאך במקומו, כי התנועה המקומית לא תתכן להתיחס גם אל כל הרוחנים, ולא יאמר על מלת מלאך הבאה בכתוב הזה ויסע מלאך, שיכוין אל המחזה הנראית, שהוא עמוד הענן שהי' שם, לפי שעל מראה עמוד הענן התיחסה בסיפה דקרא תנועה בפני עצמה: ויסע עמוד הענן מפניהם, ועל כרחנו שכיון בשם מלאך אל ענין רוחני; ואם נדמה שראה צורך לפרש כונת השם ה' בכתוב וה' הלך על המלאך, לאשר גלה הכתוב לדעתו במקום אחר, שלא הקב"ה הלך לפני מחנה ישראל כי אם מלאך, ממה שאמר: ויסע מלאך האלהים ההלך לפני מחנה ישראל, ואם נאמר ששם ה' בכתוב וה' הלך מכוין אל הקב"ה, ישאל כי היה א"כ המלאך, שאמר עליו ההלך לפני מחנה ישראל, וכי מאין בא המלאך שמה, ואנחנו שמענו וה' הלך לפניהם ולא מלאך. אם מפני זה שנה הרב כונת השם ה' בכתוב הקודם אל המלאך הנזכר בכתוב האחרון, נוסיף גם אנחנו לדקדק בלשון הכתוב השני, למה שנה לשונו, שעל דבר המלאך אמר ויסע מלאך האלהים ההלך לפני מחנה ישראל וילך מאחריהם, ולא אמר ויסע מלאך האלהים מלפני מחנה ישראל וילך מאחריהם, וע"ר עמוד הענן אמר: ויסע עמוד הענן מפניהם, ולא אמר עליו ההולך לפניהם. הנה בבחינת המלאך לא יחד מקום התחלת הנסיעה, מאיזה מקום היתה עקירתו, רק שסמן את המלאך עצמו ברואר הבינוני ההלך; ולפי שהכלאך הנזכר פה הוא נסמך בסמיכות הקנין אל השם האלהים, יש לאמר שהבינוני ההלך אינו שב אל המלאך הנסמך שלפני פניו כלל, רק ששב אל האלהים הסומך שלפניו, ויהיה האלהים ההלך, לא המלאך, והתחלת נסיעת המלאך היתה מאשר היתה, שלא ממקום כלל, ולא מלפני מחנה ישראל. ויש סבה נכונה לשער כן, שבכונה מיוחדת מסמן הכתוב פה את האלהים בהיותו הולך לפני מחנהו, בכדי לעורר אותנו על הציור הנשוב ועל חסדיו, אשר הובילנו כאשר יוליך איש את בנו, ויציר לנו שהיה כבוד אלהים בראשם, ומלאכו עם עמוד עננו מאחריהם, להוליך את עמו בתהומות כמדבר, ולהחשיך לרודפיהם להמותם הימה; ואין תימה על היות שני פעלים ויסע וילך על פעולה אחת, כי יש ויש כמוהם הרבה: ויען ויאמר (בראשית י"ח כ"ג) ובהרבה מקומות זולתם, ויסע וילך וישב סנחריב (ישעיה ל"ז ל"ז). ואחרי שפשטות הכתוב אינו דורש שנוי הכונה בשם ה' הבא בכתוב הזה, נסורה נא לראות מה אמרו בו חז"ל, אולי הכריחוהו דבריהם. אבל הם אמרו בפרוש, שהיה כבוד ה' לפני עמו; אמרו (שמות רבה פ' כ"ה) על הכתוב: מתהלך בתמו צדיק אשרי בניו אחריו (משלי כ' ז') אתה מוצא כל מה שעשה אברהם אבינו למלאכי השרת בעצמו, עשה הקב"ה לבניו במדבר, הוא אמר יקח נא מעט מים (בראשית י"ח ד') ע"י שליח, והקב"ה נתן מים ע"י שליח, מנין שנאמר: הנני עמד לפניך שם על הצור בחרב והכית בצור (שמות י"ז ו'), הוא אמר ורחצו רגליכם, ופרע להם במדבר, שנאמר וארחצך במים (יחזקאל ט"ז ט'), הוא אמר והשענו תחת העץ, והקב"ה פרש ענן למסך (תהלים ק"ה ל"ט), הוא לוה אותם, שנאמר ואברהם הלך עמם לשלחם (שם שם י"ח), ופרע הקב"ה לבניו, שנאמר וה' הלך לפניהם יומם". ושם (פרקא ל"ג) ד"א הנה אנכי שלח מלאך אמר הקב"ה לישראל אלו זכיתם אני בעצמי נעשיתי לכם שליח כדרך שעשיתי לכם במדבר, שנאמר וה' הלך לפניהם, ועכשיו שלא זכיתם הריני מוסר אתכם לשליח, שנאמר

הנה אנכי שלח מלאך״. ושם עוד באותה הפרשה, אמר לו משה, מלאך אתה משלח עמי, כך היו התנאים, לא אמרת וארד להצילו מיד מצרים וגו׳, ועתה אתה אומר הנה אנכי שלח מלאך, אם אין פניך הלכים אל תעלנו מזה״ ע״כ. והנה אחר מעשה העגל, כשאמר הקב״ה למשה: ושלחתי לפניך מלאך (שמות ל״ג ב׳) כי לא אעלה בקרבך, כי עם קשה ערף אתה (שם שם ג׳), נאמר וישמע העם את הדבר הרע הזה ויתאבלו (שם שם ד׳), ואחר שהתפלל משה ואמר: ראה אתה אמר אלי העל וגו׳ (ל״ג) הודיעני נא (ל״ג) והקב״ה השיבו פני ילכו (ל״ד) ר״ל לא אשלח מלאך, כי אם פני ילכו, אז נשא משה דבריו על שפתיו ויאמר: אם אין פניך הלכים (ט״ו); אבל לפני מעשה העגל במשך ארבעים יום הראשונים, אף שגם אז נאמר למשה: הנה אנכי שלח מלאך, כי ילך מלאכי לפניך (שם כ״ג כ׳׳ג) ומשה לא התפלל אז; אולי התעורר להתפלל אחר מעשה העגל, בעבור שראה את העם בצרה על זה, כי התאבלו בשמעם, או למה שהיה בסבת העון, מה שמקודם לכן לא היתה לסבה נגלית, או לענין שנזכירהו לפנינו. אמנם מקודם עד בואם אל הר האלהים חרבה, היה כבוד ה׳ לפניהם בכל הדרך, אשר הלכו ממצרים, ובחנותם שם נגד ההר, כדברי הכתוב: ויחן שם ישראל נגד ההר, ומשה עלה אל האלהים (שם י״ט ב׳ ג׳), ועמד שם הכבוד עד לסוף ארבעים יום השלישים, כי שלשת הפעמים ארבעים יום רצופים היו לפי ההשבון שירד מוצאי יום הכפורים בפעם השלישית, ולא התעכב משה למטה בכל אותן הימים, ומה שאמר: ומשה יקח את האהל (שם ל״ג ז׳), היה ע״כ לאחר ארבעים יום השלישים, שעל העת ההיא נאמר: ויתנצלו בני ישראל את עדים מהר חרב (שם שם ו׳), ירצה במלת עדים על התגלות הכבוד שהסתלקה אז מהר חרב, בשירד משה מן ההר. לכן הטה משה את אהלו הרחק מן המחנה בשביל להיות שם קרוב עם כבוד ה׳; ויהי הכבוד שם עד שהוקם המשכן, ואז רצה האלהים את מעשיהם וישכון בתוכם, ויהי הכבוד באוהל מועד עד שנסעו בראשונה לדגליהם, ויסע אז גם הכבוד עמהם וישכון בתוכם בחנותם במדבר פארן. ועל זה אמר משה בנסוע הארן קומה ה׳ וגו׳ ובנחה שובה ה׳, להיות אז עת נסיעת הכבוד וחנותו. ועל כל פנים השם ה׳ בכתוב וה׳ הלך יכוין אל הקב״ה ולא אל איזה מלאך.

והרב ז״ל הוסיף לתת עוד סבה חדשה להשאלת השם הזה על זולתו, והוא בהורות על הזולת ההוא בהוראה רחוקה, ודעתו להביא ראיה על אפשרות הענין מן הכתוב ועבדי דוד מלך עליהם (יחזקאל ל״ז כ״ד) שיכוין אל המשיח בעבור היותו מורע דוד, ויורה על קיום מלכותו. אבל יתכן שיהי׳ זה מענין הסבה הראשונה שנזכר לפני זה, שישתמש הכתוב בשם עצם אחד על עצם הדומה לו ומשתנה אליו. וגם פה לפי הדמיון, אשר בין מלוכת המשיח ובין מלוכת דוד, יאמר גם על המשיח עבדי דוד, וכאשר הביא הוא עצמו דמיון לזה מן הכתוב: ואת דוד מלכם אשר אקים להם (ירמיה ל׳ ט׳); אמנם לפי המבואר למעלה אין כל זה ולא הדומה לו לא השאלה ולא שתוף בשם, כי השמות לא ישתתפו לעצמים, ולא ישאלו מן האחד אל האחר לסבות כאלה, והשם הפרטי דוד הנאמר בשני הכתובים האלה ובכתובים אחרים על המשיח, הוא כענין שיקראו כל האנשים בני אדם ועמנו בני ישראל, ולפעמים יקרא הכתוב את האנשים בשם אדם לבד: וכל האדם (בראשית ז׳ כ״ג), וגם על אישי המין: אדם כי יקריב (ויקרא א׳ ב׳) וכל אדם לא יהיה (שם י״ו י״ז) ורבים דומיהם; ועל עמנו בכלל: וכל ישראל (דברים א׳ א׳) והרבה מאוד כמוהם, ויהי׳ זה או שיובן בחסרון הנסמך: בן, בני, או ששב השם הפרטי להיות שם כללי לדורות האיש בעבור

שהם קיום המשך האבות וממלאים מקומם במציאות. הענין השני הזה בודאי לא יחוב שיקרא איזה נמצא בשם ה', כי אין קיומו ועצמותו תלוי בנמצאים, אף שקיומם תלוי בו. וגם חסרון הנסמך הוא ענין, שלא יעשוהו הכתובים בשם המפורש אף אל איזה מלאך.

הראיה שהביא מן הכתוב: ויהי בנסע הארן ויאמר משה קומה ה' (במדבר י' ל"ה) ובנחה יאמר שובה ה' (שם שם ל"ו) ואמר שהיה משה קורא לארון בשם ה' לסבה השנית שהניח, בטלה כבר לפי דברנו אודות הכתוב הזה למעלה, שהמאמרים: קומה ה', שובה ה' יכונו על נכון אל הבורא, ושהיה לו סבה נאותה מאוד להתפלל בעת מסע שכינה על הצלחת ישראל על אויביהם ואורביהם בדרך, ובעת החניה על קבוץ כל המחנה בשלום אל מקום אחד בלי שטן ופגע רע. וגם חז"ל פרשו את השמות האלה על הקב"ה, ואמרו (דברים רבה פ' כ') על הכתוב ואין שלטון ביום המות (קהלת ח' ח') :„אתמול היה מקים להקב"ה ואומר: קומה ה' שובה ה' ועכשיו איך מתחנן אעברה נא".

גם הראיה שהביא מן הכתוב: הנה ארון הברית אדון כל הארץ (יהושע ג' י"א), שאמר שקרא יהושע להארון אדון כל הארץ, לסבה השנית שהניח, איננה נאבנת; כי אלו היה כתוב: ארון ברית אדון כל הארץ בלי ה"א הידיעה במלת ברית, היה גם הרב מודה שמלת ברית היא נסמכת למלת אדון, כמו שמלת ארון נסמכת אליה, וכמו שמלת אדון סמוכה למה שאחריה כל הארץ, כמה שהוא בכתוב וארון ברית ה' נסע לפניהם (במדבר י' ל"ג) שמלת ברית נסמכת שם לשם ה'; אבל לאשר בא ה"א הידיעה בראש מלת ברית, ואין משפט הלשון שתבוא ה"א הידיעה בשם נסמך, לכן חשב הרב להיות השם אדון סומך על הארון, והסבה הואת אינה מספקת כלל, כי מצאנו זולת הכתוב הזה כמה שמות נסמכים בה"א הידיעה נגד מנהג הלשון, וקצת חשבו ביניהם גם הארון הברית (יהושע ג' י"ד); ואם קרה פעמים רבות, שהוסיפו הנביאים ואנשי הרוח ה"א הידיעה בשם נסמך, שאין נסמך לפניו, הנה פה בכתוב הזה הסבה בהוספת הה"א תכיפת שלשת שמות נסמכים: ארון, ברית, אדון, ולפי שהראשון מהם, שהוא השם ארון סובל הסמיכות כן למלת ברית וכן למלת אדון, שהיה נכון לאמר כ"כ ארון אדון כל הארץ, כמו ארון ה', יכול להיות שכיון הכתוב פה לסמוך מלה ארון לשני סומכים: למלת ברית ולמלת אדון בחסרון הכפל, ושיהיה השם ארון עומד במקום שנים.

ומה שכתב שמדרך הלשון ליחס פעולת הפועל אל הכלי, שיעשה הפעל על ידו או באמצעותו, כשמיעת האוזן וראית העין, צדק בזה, אך אין הענין נוהג כי אם בפעלים, ובבינונים שכח הפעל בהם, אבל לא בשמות, ואפילו כשהם נגזרים מן הפעלים, רק שלא במשקל הבינוני, ומכל שכן, שאין לקרוא את הכלי בשם של הפועל בו, עיין הוראתו על ענין הפעולה ההיא, כי אם על משיג אחר ממשיגי הפועל. כי מה שנאמר אזן שמעת ועין ראה (משלי כ' י"ב), הוא מענין הפעלים, שהם שמות בינונים, לא על דרך שם, שיקרא בו האוזן או העין. והנה ידי הפועל יאמר עליהן שהן פועלות במשקל הבינוני, בהתיחס להן פעולת הפועל שבאמצעותן; אבל ידי החרש לא יאמר עליהן חרשים, לפי שהשם חרש הוא שם גמור לא בינוני, וכל שכן שלא תקראנה ידי האבר מרקדות, אם בעליהן מלמד את בני כפרו לחול ולרקד. ובאמת יש כתובים, שנהגו זה הענין ליחס פעולת הפועל אל סבתה הראשונה, גם בבחינת הפעולות, שתעשנה על ידי מלאך או על ידי נביא כמו

ויפגשהו ה' ויבקש המיתו (שמות ד' כ"ד), ואמרו (שמות רבה פ' כ') „אתה מוצא מלאך של רחמים היה (רצונם מלאך ששלחו ה' במדת רחמיו) ואף על פי כן ויבקש המיתו"; התיחס פעל הפגישה אל ה', שהוא הסבה הראשונה, אף שהיה ע"י מלאך. וכן וידבר ה' אל מנשה ואל עמו (דה"ב כ' ג' י') התיחסה פעולת הדבור אל ה' אף שהיתה ע"י נביאים, כמה שנאמר: וידבר ה' ביד עבדיו הנביאים (מלכים ב' כ"ו י'), וכן ויאמר ה' אל השטן (זכריה ג' ב'), ואמרו (ברא"ת רבה) על הכתוב: ויאמר ה' לה (ברא"ת כ"ה כ"ג), שהי' ע"י שם או ע"י מלאך. אבל השמות שנאמרו בכל הכתובים האלה מכונים אל הקב"ה, להיותו הסבה הראשונה, ואינם מכונים אל המלאך ואל הנביא שהיו אמצעים בהפעולות. וארבעת הכתובים שהביא לעדים על זה הענין: ה' נסי, ה' צדקנו, ה' שמה, ה' יראה (והזכיר גם מדרשם אל תקרי וכו') אינם מזה המין כלל, וכבר התבאר ענינם בדברנו למעלה. ועם זה כלו העדים והראיות, אשר הביא הרב ז"ל להעיד על השאלת השם ה' על זולת הבורא, והם הוכחשו מצד השכל ומצד קבלת חז"ל בכלל ובפרט.

אולם עוד הוסיף הרב ז"ל להעזר על דעתו זאת ממה שמצאנו, שיאמר השם הזה על השכינה או על הכבוד הנראה, או המושג במראה הנבואה, והביא ראיה לזה מן הכתוב: ויירא ה' כי סר לראות (שמות ג' ד'), ויאמר ה' ראה ראיתי (שם שם ז'), וארא את ה' יושב על כסא רם ונשא (ישעי' ו' א'). ויקראוהו ג"כ אלהי ישראל, שנאמר: ויראו את אלהי ישראל (שמות כ"ד י'). ויקראוהו אלהים, ויחזו את האלהים (שם שם י"א) ואף על פי שהוא ית' לא ישיגהו שום נברא זולתו, כמה שנאמר: כי לא יראני האדם וחי (שם ל"ג כ'). ואלו לא היה המראה הנבואי, כי אם התגלות המונה חושית בלבד, תקרא איך שתקרא, מלאך, מחזה או חזיון, שלא בצרוף מושג שכלי באיזה מדרגה מהשגת כבודו, נבון היה לתמוה למה יקרא לו הכתוב בשם המיוחד לו ית'; אך בהיות המראה הנבואי, כאשר למדנו המורה, וכאשר הסכים גם בעל העקרים, ענין השגה שכלית מכבודו, והוא מה שקראו חז"ל גלוי שכינה, אף שיקרם לו או יצטרף עמו מראה חושי או מחזה דמיוני, או השגת שכל נבדל, אין לתמוה כלל אם יקרא הכתוב את הענין המושג מעצמותו בשם ה', אלהים, אלהי ישראל, תהיה ההשגה גדולה ומופלגת בגדרה, כענין משה רבינו עה"ש, שאמר עליו: בכל ביתי נאמן הוא וגו' (במדבר י"ב ו' ח'), או שתהיה קטנה ממנה, כענין הנביאים זולתו, שאמר עליהם במראה אליו אתודע (שם שם ו'), ובלבד שתהיה מדרגה ראויה מהשגת עצמותו. ולוקא כן האיך אנחנו מותרים לשאת שם בוראנו על שפתנו ולהתפלל אליו, אחרי שאין ציורי כונתינו אליו מספיקות לענינו, ואיך נקרא ה' למה שאנחנו מכונים אחרי דעתנו, שלא נשיגנו כלל, כאשר הוא. ועכ"ז אין אנחנו מכונים, כי אם אל מה שנדע (רצוני אל מה שנדע, שלא נדע), אף שאין בידיעתנו דבר מעצמותו, ואל הבלתי מושג לנו גם כונתנו בלתי נתפשת. ואף שמפורסם המאמר, שלא יוכל לעבוד עלת כל העלות, כי אם נביא הדור בטבעו, או החכם במה שקנה מן החכמה, הותר לנו בבל זאת העבודה וכונת לבנו והתפלה לאלהינו, כפי שמבינים אנחנו לפי דעתנו הנקלה. והשמות נתנו לנו בני אדם להשתמש ב־ם, ולא למלאכים ולא לנביאים דוקא הבאים בסוד ה'. ואם העדר ההשגה ישלול מאתנו את הזכות להשתמש בשם של הבלתי מושג, הלא הי' אסור להשתמש בשם ה' גם לנביאים גם למלאכים, שגם הם לא ישיגוהו כאשר הוא, מפאת שעצמותו לא תושג לכל זולתו. אמנם לא נצפן מנגד עיני כי רצון הרב ז"ל לאמר, שלא נראה למשה

בסנה, כי אם מלאך לבד ואותו קרא הכתוב בשם ה', כי הביא מזה ראיה על מה שכתב להלן באותו הפרק שידבר המלאך בשם ה', ממה שאמר המלאך הנראה למשה בתחלת נבואתו: אנכי אלהי אביך (שמות ג' ו'); וכן חשב תיכף אחר זה כל השמות האמורים בפרשת גדעון, שיכונו אל המלאך, הנראה אליו בתחלה, כמה שאמר שם: ויבא מלאך ה' (שופטים ו' י"ג), וירא אליו מלאך ה' (שם שם י"ב). וגם באלה לא כן דעת חז"ל, בענין משה בתחלת נבואתו אמרו (שמ"ר פנ"ג פ' ג'): „ר' יוחנן אמר זה מיכאל, ר' חנינא אמר זה גבריאל, ר' יוסי הארוך כל מקום שהיו רואים אותו, היו אומרים שם רבינו הקדוש, כך כל מקום שהיה מיכאל נראה, שם הוא כבוד השכינה. ויאמר וגו' בתחלה לא היה אלא מלאך אחד, שהיה ממוצע ועומד בתוך האש, ואח"כ ירדה שכינה ודברה עמו" ע"כ. וכן בענין יהושע נאמר: ויהי בהיות יהושע ביריחו וישא עיניו וירא והנה איש עמד וגו' (יהושע ה' י"ג), ויאמר לא כי אני שר צבא ה' עתה באתי (י"ד) ויאמר שר צבא ה' אל יהושע של נעליך וגו' (ע"ה), ואח"כ נאמר: ויאמר ה' אל יהושע וגו' (שם ו' ב'); ואמרו (כנ"ל פנ"ג פ' ג') „ויאמר לא כי אני שר צבא ה', שר צבא של מעלן אני, ובכל מקום שאני נראה, הקב"ה נראה, זה סימן כל מקום שהיה ר' יוסי הארוך נראה היה רבי נראה" ע"כ. וכן (שמות רנ"ב פ' ג') „אמר הקב"ה למשה מי ששמר את האבות הוא ישמור את הבנים שנאמר הנה אנכי, בכל מקום שהמלאך נראה השכינה נראית, שנאמר וירא אליו מלאך ה', ומיד ויקרא אליו אלהים מתוך הסנה, ולא עוד, אלא בשעה שצועקים ישראל לפניו תבוא להם תשועה, כך בסנה, שנאמר הנה צעקת בני ישראל באה אלי, וכן בגדעון ויבא מלאך ה', וירא אליו מלאך ה' ומיד ויפן אליו ה' וגו' (שופטים ו' י"ד), וכן לעתיד לבא בשעה שנגלה הגאולה באה על ישראל, שנאמר הנה אנכי שלח מלאכי וגו' (מלאכי ג' א'). מכל דבריהם אלה נראה, שכן הוא לדעתם דרך התגלות כבוד השי"ת, שיתגלה בתחלה מלאך, ושכן היה במשה בתחלת נבואתו, וביהושע ביריחו ובגדעון. גם נראה שהיה דעתם לחלק בין ענין המלאך שנאמר לפני מעשה העגל, ובין ענין המלאך שאמר לשלוח אחר מעשה העגל; ואמרו, שהמדבר אל משה אנכי אלהי אביך וגו', אינו המלאך הנראה אליו בתחלה, רק שדרך ההתגלות כן הוא, ואולי היא מדרגה נמוכה בנבואה, כמה שאמרו על משה על העת ההיא: (שמות רנ"ב פ' ג') טירון היה משה לנבואה, שיתראה לפני המתחיל בנבואה איזה מראה או מלאך בצרוף איזה תמונה, ואחר שיתפעל בנפשו מקדושת הענין הנראה אליו, יגיע להתגלות בו מעלת הנבואה וענינה, לכן לא התמיד זה הענין אחרי כן לא במשה ולא בישעיהו, שגם עליו נאמר בתחלת ענינו אופן המראה שהתראה אליו (ישעי' ו'), ויהיה אמרו: וארא את אדני וגו' כלל שאחריו פרט: שרפים וגו', ואז היתה תחלת נבואתו, כמה שהביאו בשם ברייתא דמכילתא. וגם ביחזקאל התמיד המראה רק בשתי נבואותיו הראשונות: בחמשה לחדש הרביעי בשנה החמישית לגלות המלך יויכין (יחזקאל א' ב') ובחדש הששי בחמשה לחדש בשנה הששית (שם ח' א'), ומן העת ההיא והלאה התנבא עוד באחת עשרה פעם מבלי כל מראה לעיניו. והנה כן דעתם גם בענין גדעון, והרב הוסיף בענין גדעון לאמר: ובכל הספור יקרא הכתוב המלאך בשם ה', והוא דבר שהכתובים עצמם יכחישוהו, כי נאמר שם: ויאמר אליו מלאך האלהים (שופטים ו' כ') וישלח מלאך ה' וגו' ומלאך ה' הלך מעיניו (כ"א) וירא גדעון כי מלאך ה' הוא ויאמר גדעון אהה אדני ה' כי על כן ראיתי מלאך

ה' (הרי חמשה פעמים שנקרא בענין מלאך ה'), ואחרי לכת מלאך ה' מעיניו עוד דבר גדעון אל ה' וה' השיב לו: ויאמר לו ה' שלום לך וגו' (כ"ג) ומזה שהי' לגדעון דברים עם זולת המלאך; ולדעתנו וגם לפי הנשמע מדברי המדרש, נראה לגדעון בתחלה מלאך, מראה בתמונת בן אדם, ויאמר אליו ה' עמך וג', וגדעון דמהו לאיש אלהים קדוש, ואחרי שנכנס עמו בדברים על אודות ההשגחה אם היא להם לבני ישראל גם בעת הרעה ההיא, עד אמרו: ועתה נטשנו ה' וגו' (י"ג), אז השיג התגלות הכבוד והנבואה האמתית, מה שסופר בכתוב הבא אחריו מיד: ויפן אליו ה' וגו' (י"ד), וזה והשמות הבאים אחריו בפרשה אינם מבונים כלל אל המלאך הנזכר לפני זה, ואף שכבר דבר ה' בגדעון, והוא רצה שיעשה לו ה' אות שהוא מדבר עמו, וישקריב מנחה לפניו, עכ"ז עוד לא ידע, שהמדבר עמו בראשונה, והעומד עוד לפניו ומורהו איך יעשה במנחתו, הוא מלאך, עד ראותו שעלה להלהב מן הסלע בנגעו בקצה משענתו בבשר ובמצות, והוא נעלם ממנו, רק אז הבין כי מלאך ה' הוא. ובדבר ההבדל שבין ענין המלאך, שאמר הקב"ה למשה לפני מעשה העגל שישלחנו לפני ישראל, ובין ענין המלאך שאמר אחר מעשה העגל, הנה לפי שאחר המעשה ההוא תלה הכתוב שליחות המלאך בסבת המרי, ובאר בפרוש סלוק שכינת כבודו מביניהם, באמרו: כי לא אעלה בקרבך וגו' (שמות ל"ג ג'), ועל זה התאבלו העם בשמעם; לכן עמד משה בהפלה עד שנעתר לו, ואמר: גם את הדבר הזה אשר דברת אעשה וגו' (שם שם י"ז); יהיה ענין שליחות המלאך שאמר קודם מעשה העגל, ולא היה בו לדעת חז"ל כונה לסלוק השכינה והסתר פנים, ואדרבא רמז לאופן השראת שכינתו, שהיא בקדימת המלאך, וכן דרשו מלשון: הנה אנכי, לאמר, אנכי בעצמי אהיה עמכם ע"י שאשלח מלאך, וע"ז אמרו כל מקום שהמלאך נראה, שם השכינה נראית. והמאמרים הקודמים במדרש באותה הפרשה על סלוק השכינה, נראים כתיחסים אל ענין שליחות המלאך שנאמר אחר מעשה העגל, אף שנסמנו על הכתוב הנה אנכי הנאמר לפני המעשה.

ומה שכתב הרב, שידברו הנביאים אל המלאכים כאלו ידברו אל השכינה, אינו מבורר בראיותיו, כי הראיה שהביא מאליהו, שאמר אל המלאך המדבר אתו בחורב: כי עזבו בריתך וגו' (מלכים ב' י"ט י'), והראיה לדעתו שרק מלאך דבר אתו, ממה שאמר לו: צא ועמדת בהר לפני ה' (שם שם י"א), והראיה היא משני צדדים: האחת, כי אלו היה מהלה הקב"ה מדבר עמו, למה לא צוהו מיד: לך שוב לדרכך (ט"ו), והשנית ממה שאמר לו: לפני ה' ולא לפני, והתבאר לו מכל זה באור מספיק, שלא השי"ת דבר עמו במערה, כי אם איזה מלאך, ועכ"ז אמר לו אליהו: כי עזבו בריתך וגו', לפי שידברו הנביאים אל המלאכים הנראים אליהם, כאלו ידברו בנוכח לפני השי"ת, והוסיף לעצור בעד המקשה מלספק ולאמר: אולי לא הבין אליהו כי הוא המדבר אליו, וחשב שהוא הקב"ה, כי הקדים לאמר, שע"כ היה אליהו יודע שהיה מלאך מאותה הראיה עצמה שהביא הרב. ועל דעתי לא היה ראוי מן ענין אליהו על הדבר הזה אשר שער הרב ז"ל, גם אלו היינו יודעים ידיעה ברורה, שהמדבר עמו במערה לא היה כי אם מלאך, לפי שהי' אליהו יכול להסב דבריו: כי עזבו וגו' אל הקב"ה, גם בהשובה על השאלה מה לך פה אליהו אשר שמעה מאמצעות מלאך, וגם אלו ראה אז תמונה לנגד עיניו, מבלי התגלות זולתה; הכי אין אנחנו מסבים דברי תפלה או תוחלת אל הקב"ה בתוך שיחותינו עם רעינו, ונוסחי הברכות ותפלות נקבעו לנו

בלשון נוכח אל השי"ת, אף שאין לנו כל התגלות, וגם מלאך אין אנחנו משיגים בעת העבירנו אותם על שפתותינו, אבל עוד לא נוכח לנו, שהמדבר עמו אז היה מלאך, והכתוב אומר: והנה דבר ה' אליו, ואף שהלשון הזה כבר יסבול הנחת האמצעי, יותר ממה שיסבלהו לשון הכתוב ויאמר ה' לה, שאמרו בו ע"י שם או ע"י מלאך, עכ"ז אין הכרח בדבר להניח פה, שהיה הדבור ע"י אמצעי, כי מה שאמר לפני ה' ולא לפני, בשמו תמורת כנוי גוף המדבר, כבר השיב על כיוצא בזה הכובם ברשות ר' ישמעאל, כאשר בא בדברינו, ודברי חז"ל במדרש שהבאנו, ותשובת רב אידת בקרנוה ומצאנוה דחיה ולפי דעת השואל להניחו על טעותו. ומה שלא צוהו מיד: לך שוב וגו', כמה שצוה אחר זה מתוך הדממה הדקה, אינה קושיא כלל, ואלו יש להקשות כן, הלא יקשה יותר למה לא בא אליו ההתגלות והצוי לך שוב וגו' בעודו במדבר באר שבע תחת הרותם; ומצאנו דוגמתו ביחזקאל, שאמר לו קום צא אל הבקעה ושם אדבר אותך (יחזקאל ג' כ"ב) ומי בא בסוד ה'. ועכ"פ אם יקשה עלינו למה לא אמר לו מיד לך שוב וגו', הנה לא נסלק את הקושי בהנחת האמצעי, לפי שגם התשובה האחרונה ההיא היתה יכולה להאמר מיד ע"י האמצעי ההוא. רק שאין להקשות על אופני הנבואה ועל שנוייה כעל כל פעולות הבורא ית', ואליהו בעצמו ידע מי הוא הדובר אליו זולת כל ראיה מלשון הדבור, כי בכיוצא בו לא יטעה הנביא המורגל בנבואה כאליהו, וכאשר העיר על זה הרמב"ם בתחלית דעת הנביא אמתת נבואתו בענין העקדה (מו"נ חלק ג' פ' כ"ד), רק שמואל בתחלת ענינו, לאשר נגלתה בו הנבואה בעודו נער, והוא לא התלמד להנבאות, ולא עלתה על דעתו הנבואה, כאשר הקדים הכתוב לעיין: ודבר ה' היה יקר בימים ההם אין חזון נפרץ (שמואל ג' א'), לכן קרה שנדמה לו בתחלה, כאלו שומע קול איש קורא אליו, אבל הנביא המנוסה, בהשיגו דבר באחד מדרכי הנבואה, ע"כ שידע באיזה דרך השיגו, כי אלולא כן מאין היו באים הספורים המוחלטים בכתובים המיחדים דרך נביאות כל אחד הנביאים. וירמיהו אמר: הנביא אשר אתו חלום יספר חלום ואשר דברי אתו ידבר דברי אמת וגו' (ירמיה כ"ג כ"ח), יאשים את הנביאים אם לא ישמרו לנבאות בדרך שבאה להם הנבואה בו, וזה ע"כ לפי שהנביא ירגיש בעצמו אופן השגתו את הנבואה. ואלו היה אליהו צריך להוכיח על עצמית המדבר אליו מסגנון דבריו, הלא תעדר מאת הרב ז"ל כל ראיה שהיו הנביאים מדברים אל המלאכים, כאלו ידברו לנוכח אל השכינה. וזה על פי הספק, שהרגיש הוא בעצמו, אולי לא ידע אליהו מי הוא המדבר אליו, וחשב שבא אליו הדבור מהקב"ה, אף שבאמת לא היה כי אם מלאך כדעת הרב, אבל אלו ידע אליהו שזה דברי מלאך, לא היה משיבו כאלו ידבר אל השי"ת. ומסגנון לשונו לא היה אליהו יכול עוד להחליט מאומה על עצמות המדבר, עד שאמר לו: צא ועמדת בהר לפני ה', וזה נאמר לו אחרי אמרו: כי עזבו בריתך וגו', ובראשונה לא אמר לאליהו כי אם מה לך פה אליהו, ומהדבור הזה לא נשמע כלום מי הוא האומר. וה' יכול לדעת הרב להיות שאמר אליהו כי עזבו בריתך למלאך בטעות תמורת הקב"ה, ואנחנו נדיק בהפך ונאמר, אחרי שראינו שאליהו השיב: כי עזבו בריתך וגו', והוא ע"כ ידע מי המדבר אליו ואת מי הוא עונה, נדע ברור שלא היה הדבור ההוא ע"י אמצעי. גם מה שכתב שלא היה עולה על דעת חז"ל, שהיה מלאך מדבר עם משה להיות מדרגתו גדולה, עד שהעלו שהוא מטטרון, היא סברא חלושה מאוד ובלתי מיוסדת, ובפרט שחז"ל עצמם באגדותיהם יחסו דבורים ושיחות

שונות בין משה ובין המלאכים כשעלה למרום; ועכ"פ אם לגודל מעלתו לא יתכן שידבר עם מלאך, במה יתכן לו הדבור עם מטטרון. והמאמר ההוא כולו כבר בא בדברינו למעלה. וכן מה שכתב בענין מנוח, שמנוח בקש להעלות עלה להמלאך, והמלאך השיבו שלא תועילנו עבודתו כלום, ע"ש בדבריו שהאריך, אינו מסכים עם המסופר בכתוב, כי הכתוב אומר: ויאמר מנוח נעצרה נא אותך ונעשה לפניך גדי עזים (שופטים י"ג ט"ו) ויאמר מלאך ה' אל מנוח אם תעצרני לא אוכל בלחמך ואם תעשה עלה לה' תעלנה, כי לא ידע מנוח כי מלאך ה' הוא (שם שם ט"ז). הנה נתן הכתוב טעם למה שהיה בדעת מנוח לעשות לפניו גדי עזים, באשר לא ידע שהוא מלאך, אבל חשבו לבן אדם קדוש, כמה שהיה בגדעון כאשר זכרנו, וא"כ היה חפץ לעשות לפניו גדי עזים לצורך סעודה, כמה שעשה כן באמת אברהם אבינו עה"ש, ולא היה כלל בדעתו לשם קרבן, ואלו ידע מנוח שהוא מלאך, לפי הנראה מספור הכתוב, לא היה אומר לעשות לפניו גדי עזים, אבל אם נאמר, שהיה בדעת מנוח להקריב לפניו קרבן, כאשר עשה גדעון, אין טעם כי לא ידע וגו' נאות כלל לענין הספור, כי חסרון הידיעה שהוא מלאך, ודמיון מנוח שהוא איש אלהים קדוש, אינה סבה שיחפוץ להקריב לפניו, וגם גדעון לא להמלאך הקריב כי אם להשי"ת.

אכן על דבר מקרא השם הקדוש הזה או מבטאו, כתב הרמב"ם ז"ל (מו"נ ח"ג פרק ס"ג) „שלא היה נודע אל כל אדם, איך יהיה הדבור בו ובאיזו תנועה יניע כל אות מאותיותיו, או אם ידגיש קצת אותיותיו, ואם היתה אות מקבלת דגשות. אבל אנשי ההכמה היו מוסרים אותו זה לזה, רוצה לומר תואר הדבור בו, ולא היו מלמדים אותו לאדם אלא לתלמיד הגון פעם אחת בשבוע, ואני סובר שזה שאמרו (קדושין דף ע"ו) שם בן ארבע אותיות חכמים מוסרים אותו לתלמידיהם פעם אחת בשבוע, אין זה איך יהיה הדבור בו לבד, אלא ללמד גם הענין, אשר בעבורו ייחד זה השם, ויהיה בו סוד אלהי"; והרב ר' עזריה הנקרא מן האדומים בספרו מאור עינים (מאמר מאמרי מנחם פרק ו') ההליט כ"כ, שאופן קריאת השם הזה נעלם, ושהנקודות שתחת אותיותיו אינן עצמיות להשם הזה, רק הושמו לבטא בהם את השם הנקרא שהוא השם אד"; וכתב עוד, שמה שהשם הזה אינו נקרא כמו שהוא נכתב, אינו מפני הכבוד לבד, אבל מהיות ג"כ נקודותיו העצמיות בלתי נודעות, ושהטא ההוגה את השם באותיותיו, הוא משני הפנים יחד: האחד שיציר שם אשר איננו כלל, והשני שגם כפי דעתו יקל במה שנאסר מפני הכבוד אפילו בערך בשר ודם, היינו זכרון הוריו בשמם העצמי.

ואם מבטא השם נעלמת מעולם, כי נקודותיו לא נודעו, הלא יתפשט אסור הגיונו על כל אופני המבטא האפשרים בו, ויהי' אסור לבטא ע"כ גם את העתיד מבנין פעל הדגוש לנסתר משורש היה, לפי שיתקבצו בו אותיות השם כסדרן, האסורים להבטא בכל אופן שיהיה. והלכה כדומה לה לא קבע הרמב"ם בידו ההזקה. וכל הדברים האלה הם השערה מסופקת מאוד, כן בבחינת הסבה המחיבת הנחתה, וכן בבחינת אפשרותה, כי אם יכריחונו על זה הדברים הקצרים שבאו על דבר השם במאמרי הז"ל, והמנהג הנהוג בינינו, בהסכם עם דבריהם ז"ל, לקרוא באד' או באל את השמות הכתובים ביה; אבל רוב המאמרים ההם הם דברי אגדה, הסובלים באורים וכונות שונים, עד שגם דבר ההלכה שיש להוציא מהם, כבר אמרו בו תנאים ובאורים באופן שאין כל צורך לשער העלמת אופן מבטאו: על הבא במשנת הלק, בענין ואלו שאין להם הלק לעוה"ב, שהוסיף „אבא שאול אומר אף ההוגה את השם באותיותיו", אמרו בגמרא (סנהדרין דף נ' ע"א) „תנא ובגבולין ובלשון עגה", ופירש"י „שאסור לפרש שם בן ארבעים

ושתים בלשון ענה חוץ למקדש, ואי עבד אין לו חלק, אבל בלשון קודש אינו נענש כל כך, ובמקדש הואיל ונהגו להזכיר פרושו אינו נענש"; לפי התנאים והבאור האלה כולם כל צורך להרחיק דעת מבטא השם בן ארבע בלשון קודש. מאמרי האגדה (יומא סט ע"ב), „שגדפו בשם המפורש, והוראת שעה היתה", הלא יתכנו להתפרש על השם בן י"ב, מ"ב או ע"ב; והמאמר (קדושין) שם בן ארבע אותיות הכמים מוסרין כו', הלא אמר בו הרמב"ם עצמו, שאין זה איך יהיה הדבור בו לבד, אלא ללמד גם הענין כו'; והשתא דאתינא להכא, אולי יהיה כונתו רק ללמד את הענין לבד, ולא יכוון בו כלל אופן המבטא. גם המאמר שיסד עליו הרמב"ם (הלכות תפלה ונשיאות כפים פרק י"ד הלכה ו') ואמר שמשמת שמעון הצדיק פסקו הכהנים מלברך בשם המפורש אפילו במקדש, וכיון על השם בן ארבע בכתיבתו יה, והוא בגמרא (יומא ל"ט ע"ב), אין כונת המאמר מוכחת, כי זה לשון הגמ': „אחר הרגל הלה ז' ימים ומת ונמנעו אחיו הכהנים מלברך בשם". והנה מורגש הבדל עצום בין הוראת נמנעו שאמרו בגמרא, ובין הוראת פסקו שנקט הרמב"ם, שמשמעות פסקו הוא שלא שבו עוד לברך בשם כל ימי הבית, ומשמעות נמנעו הוא רק לשעה מפני הצער והטרדא באבלות. מככים לזה אמר אחיו הכהנים, ולא הכהנים סתם, כי לא נמנעו כי אם אותן הכהנים ששמשו בהתיו והתחברו עמו, וידעו צדקתו ותום דרכיו. ואלו היתה הפסקה כוללת ועולמית, איך ספר ר' טרפון: פעם אחת עליתי אחר אחי אמי לדוכן והטיתי אזני אצל כהן גדול, ושמעתי שהבליע שם בנעימת אחיו הכהנים, והלא שמעון הצדיק היה משירי כנסת הגדולה ורבר עם אלכסנדר המקדוני, וזה היה מוקדם הרבה בזמן לדורו של ר' טרפון, שהיה באחרית ימי הבית, וההבלעה אינה מכלל ההפסק או המנע. חוץ מזה יסבול המאמר „נמנעו מלברך בשם" פרוש אחר בלתי נוגע כלל להזכרת השם במקדש ככתיבתו בברכת כהנים, כי אולי כונתו, שנמנעו אחי שמעון הצדיק הכהנים מלברך אחר מותו איש את רעהו בשם, כשהיו נפגשים זה בזה, דומה ללשון המשנה (ברכות פרק פרושלמי מפסקי ה') : והתקינו שיהא אדם שואל את שלום חברו בשם, ויהיה השם ככתיבתו או שלא ככתיבתו. ומה שאמרו בקדושין ובמקומות אחרים, לא כשאני נכתב אני נקרא, נכתב ביה ונקרא באד', אולי אין הכונה בו כי אם על הזמן הזה, והם דברי אגדה להצדיק את המנהג אשר אנחנו נוהגים בקדושת השם לקרוא אותו באותיות אחרים.

ובבחינת האפשרות להשוב, שהיה אופן קריאת השם נעלמת מעולם, ולא התפרסמה כלל בין אבותינו ובין גויי הארצות סביבותיהם, הנה לפי המבואר למעלה במאמרנו זה, שאין הלשון מיוסדת בטבע, ושמלות הלשון הונחו זולת הטבע או רצון אלהי, בהסכם מקרי לפי מהלך עניני המדברים וטבעם, הלא נחויב לשאול, מאין יצא זה השם, הכתוצאות כל מלות הלשון היו תוצאותיו גם הוא, או בדרך אחרת הגיע אלינו מאת ה' מן השמים? אם רצון וכונה מיוחדת מאת האלהים המציאוהו, הלא לשוא חקרנו אחרי שרשו גזרתו והוראתו, כי מי יבוא אחרי האלהים לרקור את אשר עשה, ולאיזו תכלית הוריד אלהים אל בין בני האדם שם, שאינו מתולדות לשונם, ואשר לא ידעו איך לבטא אותו? — והכתוב יעד גם זמן המצאת השם הזה: אז הוחל לקרוא בשם ה' (צפניה ג' כ), ואיך ההלו בני האדם לקרוא בשם, שלא נודע אופן מבטאו? ואם נאמר שההלו לקרוא באד', הלא כתב לא היה להם אז, ואיכ למה ההליפה התורה בכתב את האותיות האמתיות של השם המוסכם בין בני האדם. והנה ראינו מספורי התורה, שהשתמשו הדורות הקדמונים בזה השם, לא לבד בית אבותינו בינם לבין עצמם, כי אם גם בדברם עם עובדי אלהים אחרים; בנטוע אברהם אשל בבאר שבע, קרא בשם ה' אל עולם לפני יושבי הארץ והפלשתים. ובבוא עבד אברהם אל

בין בני בית נחור, עובדי אלהים אחרים, כעדות הכתוב: אלהי אברהם ואלהי נחור וג' אלהי אביהם (בס גן ג), קרא לאלהי אדוניו בשם ה' חמש פעמים, עד אשר ענו לבן ובתואל ויאמרו מה' יצא הדבר (כד נ), ושוב ותהי אשה לבן אדניך כאשר דבר ה' (נ'ח). משה ואהרן בבואם אל פרעה אמרו: ה' אלהי ישראל וג' ופרעה השיב מי ה' וגו' לא ידעתי את ה' (שמות ה' ב'), ויפתה שלח אל מלך בני עמון: ועתה ה' אלהי ישראל וג' ואת כל אשר הוריש ה' אלהינו וג' (שופטים י"א כ"ג), ויונה אמר אל אנשי אניתו: ואת ה' אלהי השמים אני ירא (יונה א' ט'), ונביאים רבים הנבאו לגוים ולממלכות בשם ה', ואיך זכרוהו ואיך פרסמו שם אלהיהם, אם לא יכלו לבטא את השם. ובני ישראל נצטוו לקבל נדרים ונדבות מכל בני נכר, הבאים לשם ה', והכהנים הקריבום על מזבח ה', ואיך עשו כל אלה מבלי לבטא שם אלהיהם בשפתם. היכוך יוכל הכנוי הכללי והוא השם אד' או אל למלא מקום השם האמתי העצמי, החסר לפני כל באי עולם, וכולם יודעים שהשמות אד' ואל הם שמות כללים לאלהים ולאנשים רבים. הלא היה מתחיב להיות צחוק בעיני כל העמים והלשונות, שיהיה העצם הנכבד והנורא חסר שם בלשון עובדיו, המפרסמים מציאותו ומרחיקים עבודת זולתו עמו. ויתרו בשמעו את כל אשר עשה אלהים לישראל אשר הצילו מיד מצרים, ויאמר — ברוך ה', עתה ידעתי כי גדול ה' וגו' (שמות י"ח י"א), ופרעה למד ע"כ מפי משה לדעת את ה', מתחלה בשקר, לאמר: העתירו אל ה' (שם ח' ל'), ה' הצדיק (ט' כ"ז), ואח"כ באמת וידעו מצרים כי אני ה' (י"ד י"ח), ואיך היה הדבור בשם שלא נודע אופן מבטאו. ואלו לא היו אבותינו קוראים מעולם את השם הנכבד והנורא יהוה בהברות: שוא חולם קמץ, איך עברו השוא והחולם, המתיחסים רק להשם הנקרא אד' לדעת ר' עזריה, עם האותיות יה אל תוך הרכבת השמות הפרטים, אשר זכרנו למעלה: יהוחנן, יהוידע, יהויכין ורבים זולתם, ואבותינו השתמשו בלשון רק על פי מבטאם ולא מתוך הכתב, כאשר אנחנו עושים, ובעת דברם בלשון לא העלו על זכרונם לא ציוני האותיות והנקודות ולא חלוקת הצלצולים המתמזגים בהברותיהם, ואם בטאו את שם אלהי אברהם רק באד' הנקודים בשוא חולם, הלא היה מבטאם מחיב להם, ברצותם להרכיב שם עצם פרטי משם אלהים וממלה זולתה, שיכניסו עם הברות השוא והחולם את צלצולי האותיות אד' אל תוך ההרכבות, ולא את האותיות יה, אשר לא עברו מעולם על שפתם לדעת הרמב"ם ור' עזריה בהברות ההם.

אמנם גם חובת הכבוד מפני הקדושה לא מנע את אבותינו מלבטא את השם הנכבד והנורא הזה, אשר פרסומו בעולם היה מכלל התכלית בתורת משה, לפי שעם פרסום השם היה מתחיב להתפרסם גם הענין העקרי, שהוא האחדות ובטול הנחת מציאת אלהים זולתו, עם בטול דעת הקדמונים על דבר הסבה הראשונה, שאין לה הנהגה והשגחה בעולם, וששהנהגה מסורה ביד צבא רב מן האלילים, ועל דבר חיוב המערכה שאין לבטל ממנה כל מאומה. ועם כל זה רואים אנחנו בספור ההתגלות הראשונה למשה רעה"ש, שהיה בענין קריאתו יתברך בשם זה, אשר המציאו לו בני האדם עוד בימי אנוש, למען פרסם מציאותו על ידו, מצד אחד קושי לחץ ומניעה, ומצד השני צורך הכרחי, עד שהכריע ההכרח את הקושי והלחץ והמניעה, והתעתד השם הזה שתתפרסם על ידו מציאותו ואחדותו, ובכדי לעורר אותנו יותר על הקושי ההוא, שב בהתגלות השנית לזכור: ושמי ה' לא נודעתי להם (שמות ו' נ').

מבלי לנוס לעזרת הנסתרות שאין לנו חלק בהם, מוטל עלינו לשום לנו גם בענין זה איזה ציור בהסכם עם הדעה הישרה לפי פשטות הכתובים ולפי דברי קדמונינו

עה"ש, כי נתנה התורה לבני אדם לפי דעתם ולפי הבנת שכלם, ואשר מכלל הנסתרות, שאין ביכולת האדם לקבלו, אותו לא נתן לנו אלהים לענות בו. ואשר יש לשער בענין זה הוא, שהשם העצמי הפרטי, שהמציאו בני האדם בדור אנוש להורות על הסבה הראשונה, התחדש שלא לסבה טובה וראויה, ולא היה צורך בשם עצם פרטי לאלהים אמת בכל ימי הדורות עד ימי אנוש, כל עוד לא התעה רוח שקר את בני האדם לדמות להם אלהים רבים, אלילים מדומים, או כוחות מנהיגים לרצונם בעצמי צבא המרום. כי כל עוד משל בדעות האנשים אלוה אחד בכל רחבי בריאותו החדשה, הנה יהיה השם הכללי אל, אלוה או אלהים מספיק די יחוד ובאור לכונת האדם אל עושהו; אבל בתעות בני האדם אחרי כוחות ועצמים מדומים בעלי כח ויכולת לפי דעתם ומושלים בהנהגת העולם, נהיו השמות הכללים משרשים אד' ואל משותפים להמון רב מן העצמים והכוחות, ולבאור פרטי ויחוד הצטרך כל אחד מהם לשם עצמי פרטי לבדו; ולסבה זאת התחדש בדור ההוא גם השם הפרטי המיוחד לאלהי אמת, מסכים לדברי חז"ל אודות דור אנוש בן שת ובבאור לכתוב: אז הוחל. והנה היה הטעות ברבוי האלילים הולך הלוך וגדל כל כך עד שהשכיחה בדורות הבאים מכל וכל את אלהי האמת, הסבה הראשונה וחיוב העבודה לו והכנע מפניו. ובהגיע בימי אברהם אעה"ש להתהלת פרסום מציאותו וחובת עבודתו, היה מן ההכרח, שיפרסם אלהי עולם עצמו מתחלה כאלהי איש אחד פרטי, אחרי כן כאלהי בית איש אחד ומשפחה אחת, בהסכם עם דעות אנשי הדורות ההם ע"ד אליליהם, שהיו רבים מהם אלהי אנשים יחידים, ורבים אלהי בתי אבות ומשפחות מיוחדות, ורבים אלהי עמים ידועים או ארצות. לפי זה היה שמוש השם העצמי הפרטי הזה דבר הכרחי, בלתי רצוי, כי פרסום האחדות מתנגד להנחת שם פרטי, לפי שלהמיוחד בגדרו יאות שם עצם כללי, כאשר נזכר בדברנו למעלה. אך מצד דעות בני הדורות ההם על דבר רבוי העצמים והכחות המנהיגים לרצונם, לא היה אפשרות להתחיל פרסום מציאותו יתעלה כי אם על ידי שם עצם פרטי. וזה הענין היה כדאי בהתגלות הראשונה למשה רבעה"ש, לבאר או לרמוז על הלחץ והקושי וההמנע מצד האחד והברעת ההכרח מצד השני. ולפי שכל שם יהיה איזה שיהיה, כללי או פרטי, בהכרח שהוא מלה ממלות הלשון הנהוגה בין בני האדם, ולא ה' ימציאהו בטבע או ברצונו זולת הטבע, לכן נבחר בההתגלות ההיא שישמש השם הפרטי, שהמציאוהו בני הדורות הראשונים להורות על הסבה הראשונה, ואשר היה ידוע גם לאבותינו לאברהם יצחק ויעקב, ואשר החלו גם הם לפרסמו בעתם. (עוד קושי אחר בהנהגת שמוש השם הזה, לפי שהונח בדור הקדום מאת בני האדם, שדעתם קצרה, ולא כונו בהוראתו אל הענין כולו כמו שהוא באמת, אשר לא ישיגהו האדם). עם כל הקושי והלחץ לסבת הצורך ההכרחי שהיה בו צותה התורה לפרסם את השם הזה, להשבע ולהתברך בו. וקרה גם לזה השם בפרט מה שקרה ללשון עבר בכלל, שהתקדש בסבת שמושו, ונמשך שמושו בזמן כמשך זמן הצורך שהביא אליו, עד שבראות חז"ל בעתם, שמציאות הבורא ואחדותו כבר התפשט בין העמים אשר סביבותיהם, ושהכל מכונים בעבודתם בתפלתם ובכניעתם אליו ית', ויראו והנה מן העת ההיא והלאה בנקל יוכל להתפשט פרסומו גם מבלי שנשתמש בשם עצם פרטי מיוחד לו, תקנו שלא יבטאו את השם הקדוש, כי אם בכנוי מיוחד מכוין אליו, להורות גם על הענין השני מן הקושי, שאין שם פרטי בלשון בני אדם מספיק לזכרון הענין הנשגב, שצריך להיות מכוון בו.

ויברך אלהים את יום השביעי ויקדש אתו כי בו שבת מכל מלאכתו אשר ברא אלהים לעשות (בראשית ב' ג'). כמה נלחצו המבארים בפרוש הכתוב הזה ברדך פשוטו, כי מלותיו לא עלו להם יפה, ומלת לעשות נשארת באלו מיותרת, תלויה ואומרת בארוני. והרמב"ן התקרב יותר בבאורו אל פשטות הכתוב, באמרו שמלת לעשות נמשכת על של מעלה אל הפעל שבת, ששבת לעשות. למען הטעים באורו זה צריכים אנחנו להניח סרום בכתוב, ושראוי הוא בסדרו: כי בו שבת אלהים מלעשות כל מלאכתו אשר ברא, ונעתק עם הסרום גם מ' השמוש ממקור הפעל אל מלת הכנוי כל, כאשר נמצא פעמים רבות בכתובים.—

מאמר

יוצאי התבה

כל החיה כל הרמש וכל העוף כל רומש על הארץ למשפחתיהם יצאו מן התבה (בראשית ח' י"ט).

הכתוב הזה הוא מקביל אל הכתוב האמור למעלה בבואם אל התבה: המה וכל החיה למינה וכל הבהמה למינה וכל הרמש הרמש על הארץ למינהו וכל העוף למינהו וגו' (שם ז' י"ד), ולא בלי כונה מיוחדת שם הכתוב הקודם מלת למינה, למינהו לכל פרט ופרט, ובכתוב הזה האחרון החליפו במלת למשפחתיהם מבלי להכפילו אצל כל פרט. כי השם מין הוראתו קבוצה קטנה מן האישים, שאין תחתיה חלוקה יותר פרטית כי אם האחדים למספרם. עד"מ בבקר ובצאן, בכשבים ובעזים, מונים יודעי תולדות הטבע מינים שונים; האלפים אשר בארץ משבותינו שונים מן האלפים אשר בהוללאנד, המפורסמים אצלינו על שם ארץ מולדתם, ושונים מהם עוד האלפים הנקראים אצלנו טירוליים על שם ארץ מולדתם; הכשבים אשר בארצותינו שונים מכשבי שפאניען, הנותנים את הצמר הדק (מרינוס) ומכשבי טברידן היא קרים, ועזינו לא כעזי קאשמיר. ונאמר שהבקר כולל מינים רבים וכן הכשבים והעזים, גם הכלבים יש בהם מינים רבים, וכן ימצא גם בין זולתם מן הבהמה והחיה והעוף. וכל קבוצה הכוללת מינים שונים הוא סוג או כלל ולא מין. והשם משפחה בבחינת בעלי החיים זולת בני האדם, הוראתו קבוצה גדולה הכוללת בתוכה מינים רבים וסוגים שונים, המתדמים בטבעם, בתמונות גופותיהם ובמצב איבריהם באיזו בחינה. כן השור הכולל כל מיני האלפים, יכנס יחד עם האקו, הדישון, והתוא, שהם מיני אלפים פראים אל משפחה אחת. האיל יתחשב במשפחת העזים; גם יוכלו כל אלה המינים: השור, שה הכשבים ושה העזים, האיל, הצבי, היחמור, האקו, הדישון, התוא והזמר להכנס אל משפחה אחת, אם נסתכל עליהם בבחינת הענינים הכוללים את כולם והמבדילים ביניהם ובין הבהמות הטמאות. וכן החיות הטורפות מיניהם יכנסו אצל דורשי תולדות הטבע אל הוך משפחות (קלאסען). גם בכתוב מצאנו שקורא לכללי בעלי החיים בשם משפחות: ופקדתי עליהם ארבע משפחות נאם ה' את החרב להרג ואת הכלבים לסחב ואת עוף השמים ואת בהמת הארץ לאכל ולהשחית (ירמיה ט"ו ג'), כלל עוף השמים מכל המינים הדורסים במשפחה אחת, וכל מיני בהמת הארץ למשפחה אחת. ואולי כיון כמו כן לכלול כל מיני החיות הטורפות במשפחת הכלבים. וכן חוקרי תולדות הטבע בכל לשונות הגוים, לא נמנעו מלכנות כללי מיני בעלי החיים בשמות המקבילים בכל לשון אל השם משפחה. והנה בעת בוא המבול על הארץ, כאשר לא מצאו החיים מקום בטוח במשכנותיהם מפני המים, וימהרו לנום לנפשם לבקש מקום מחסה, לא היתה העת

נבונה להם להתקבץ מינים שונים ללכת יחדו, כי דרך וזנסים בכלל הוא להתפרד, ובפרט שרוב בעלי החיים בלתי מתרועעים יחדו, וקצת ממיניהם גם האיש לא יתרועע עם אשתו זולת עת הזדקקם. לכן חיבה טבעם בעת הבהלה שינוסו איש איש מהם לבדו, ושיבואו אחד אחד, והיה גם זה פלא שבאו כולם אל נח אל התבה שנים שנים איש ואשתו, גם מן המינים שאינם דרים זוגות זוגות במשכנותיהם, עכ"פ יותר מאישי מין אחד לא באו אל נח יחד. והכתוב העיד שבאו אליו למיניהם, רצונו כל מין היותר קטן לבדו. ונח סדר מחלוקת הקנים שבתבה למינים, לסוגים לכללים ולמשפחות החיות, הבהמות, העוף והרמש, והוא ובניו ואשתו ונשי בניו אתו עמדו על המשמר. ובראותם איש ואשה מאיזה מין ההולכים ומתקרבים במנוסתם אל התבה, פתחו להם קן אחד בתוך המחלקה אשר יחדו למיני המשפחה והכלל והסוג אשר חשב אליהם את הנמלטים ההמה. והם מהרו ויכנסו אל כל אשר פתח להם נח, וימהר גם הוא ויסגור בעדם, ויוסף שמור את הנמלטים החדשים ויפתח להם ויכנסו לפי סוגם וכללם ומשפחתם. אך הבאים לא באו בסדר סוג וכלל ומשפחה, כי אם נח הוא אשר סדרם בקני התבה כל מין ומין אל סוגו, כל סוג וסוג אל כללו, וכל כלל וכלל אל משפחתו. ועשה כן למען לא יכנסו יחדו אל מקום אחד אישי מינים שונים אשר לא ידורו יחדו, ולמען הרחק את הטורפים ואת הדורסים מן החיים הבלתי טורפים, והיתה מלאכתו זאת נמשכת יום או יומים לא יותר, כי מהרו הנמלטים להצלת נפשותיהם, ולא התעכבו בחוץ ולא סרבו מלהכנס מפני מי המבול. אכן במשך ימי המבול קצו כל החיים במשכנם בתבה, לפי שהוא הפך טבעם לגור במקום סתום וצר ובאויר סגור; לכן אחרי אשר כלו ימי המבול, ופני האדמה חרבו ותיבש הארץ, עד היותה ראויה למגורת בעלי החיים, ומצות ה' באה אל נח: צא מן התבה וגו' (ח' ט"ז) כל החיה אשר אתך מכל בשר וגו' הוצא אתך וגו' (ט"ז), ראה נח הכרח עצום לבחור דרך ממוצע בין הזהירות ובין הזריזות; כי אלו היה פותח פתח התבה ומוצא כל הקנים יחד, הלא היו נחפזים כולם לצאת בעת אחת, ובעוד ישעשעו נפשם על הדרור אשר ישיגו משבי ימים רבים, בעוד ידהרו ויקפצו וישתקשקו במסבי התבה, עד השקיעם הרגש שמחתם הפתאומית, ועד הניחם רוחם בשעשועם, ויחלו לדאוג על צרכי חייהם ומבטח משכנם איש איש לפי טבעו, היו קצתם טרף לקצתם, עד שלא היו נשארים על פני כל האדמה, כי אם היותר חזקים מן הטורפים והדורסים; ואלו היה פותח קן קן לבדו, מדעתו שהיוצאים לרוב שמחתם על פדות נפשם מן המצור והכלא אשר חיו בו, לא ימהרו לנוס בחפזה איש איש אל מקומו אשר בא משם, ואשר אולי לא ימצאוהו עוד, כאשר נחפזו מקודם להחיש מפלטם אל תוך התבה, אבל ישתעשעו, ירוצו, יעופו, יקפצו וידהרו הלוך ושוב במסבי התבה, עד אשר יאלצום צרכי חייהם לבקש לנפשם מזון ומשכן, ובתוך כך יתעכב כל מין מהם שעות מספר לפני התבה, או גם יום שלם ויותר. ואם יאחר מלפתוח קן אחר עד התרחק יוצאי הקן האחד, הלא היתה מלאכתו נמשכת ימים רבים מאוד. ולמען מהר מעשהו להתימו במהרה ובזריזות שלא יזיקו קצת החיים לקצתם, לא הוציא אותם לא כולם יחד, ולא למיניהם, שהיו אצלו רבים מאוד מאוד, כי אם למשפחותיהם, לפי מה שידע שלא יטרפו ולא ימיתו ולא יזיקו מין למין בכל עת התאחרם לפני התבה, טרם ימצא כל אחד מהם משכן לנפשו ומקום מגורו לפי צרכיו ועניניו.

מאמר

כבוד בית אבותינו

ויהי כאשר הקריב לבוא מצרימה ויאמר אל שרי אשתו הנה נא ידעתי כי אשה יפת מראה את והיה כי יראו אתך וגומ' כל ספרסה (בראשית י"ב י"ל—ן) .

זולת הדקדוקים הבודדים והקושי הנרגש בכתובי הפרשה הזאת, שאין כולם מתישבים בסברא אחת :

א. איך יאות לאיש להקדים בדבריו אל אשתו, שיודע הוא כי יפת מראה היא, והוא דבר שאין האשה מספקת בו אם ידוע לבעלה, ומי הוא הבעל שאינו יודע אם אשתו יפת מראה אם אין, ומי היא האשה המסופקת אם מדרגת יפיה ידועה לאישה. והיופי הוא יתרון היותר גלוי באשה מכל מעלותיה, ואין מדרגתו נעלמת, כי אם מאיש עור בשתי עיניו.

ב. אמר והיה כי יראו אותך המצרים ואמרו אשתו זאת, שנשמע מזה שלא דאג, כי אם למה שיאמרו המצרים הרואים אותה מדעת עצמם, והוא שיחליטו בדעתם ויאמינו שהיא אשתו, זולת מה שיודיעו להם, והיה ראוי לפי הענין שיאמר : ושמעו כי אשתי את.

ג. באמרו ואמרו אשתו זאת, הלא ידבר באנשים, שיראו גם את אברם, והיה ראוי שיאמרו: והיה כי יראו אתנו המצרים.

ד. אמרי נא אחתי את, ולמה תאמר כן רק היא לבדה, ולא אמר: נאמר נא אחתי את? ועוד דקדוקים רבים אשר יבואו בדברינו. הנה רבים מצאו חוכן הספור הזה מתנגד אל תוכן הספור ע"ד המשא והמתן, שהיה בין אברם ובין מלך סדום : ויאמר אברם אל מלך סדום הרמתי ידי אל ה' אל עליון קנה שמים וארץ אם מחוט ועד שרוך נעל ואם אקח מכל אשר לך וגו' (בס י"ד כ"ב כ"ג), כי אם הקפיד אברם לבלי התבזות על המלכים שכניו בקבלו מהם מתנות, איך קבל כל העושר מפרעה מלך מצרים, ובפרט לפי הבדל סבות המתנה, שמלך סדום חפץ לשלם שכרו ושכר שלש מאות ושמונה עשר ילידי ביתו, על כל הטובה אשר עשה עמו, להלחם באויביו צוררי עמו וארצו, ולהציל מידם את השבי ואת השלל ואת המלקוח, ולפי דעת רוב האנשים, לא היה אברם מתבזה אלו קבל את הרכוש, אשר אמר מלך סדום לתת לו. אבל סבת המתנה במצרים היתה בגישת אשתו בבית פרעה, שהוא בזיון גדול וחרפה, אשר לא תמחה, גם לאיש המוני בזמננו להרצות אל כובש אשתו וחומסה בעד בצע כסף, והכתוב אומר: כי

קנאה חמת גבר ולא יחמל ביום נקם, לא ישא פני כל כפר ולא יאבה כי תרבה שחד (משלי ו' ל"ד). מפני הקושי הזה הראה הרב ריצמ"ב חריצותו בבאורו הכתב והקבלה, שבאר ולאברם הטיב בעבורה ויהי לו צאן וגו' בשלילת ההפך, שלא עשו לו כל רע ולא גזלו הונו ממנו, עד שנשאר לו כל זה שהביא בידו מחרן. וכמה רחוק באורו זה מן הקבלה וכמה הוא מתנגד אל הכתב. אין לבאר פעל חיובי בשלילת הפכו, כי אם או בעניני התוארים והפעלים, המתיחסים להתפעלות בנפש, כשיאמרו בבחינת הבורא ית' מפני ההכרח לשבר את האוזן ולדבר בלשון בני אדם, או כשההפך נזכר בענין ומובן מתוך המאמר, כמו בפרשתנו: וחיתה נפשי בגללך, שכיון בזה שלא יהרג בגללה, לפי שכבר נזכר ההפך והרגו אתי. וכן אמרו ואתך יחיו, יכול לכוין בו שלא יהרגוה, הפך והרגו אתי. אבל מה שאמר למען ייטב לי אם אינו ענין אחד עם וחיתה נפשי, רק שכיון אל טובה זולת החיים, הנה לא נזכר הפכו במאמרו, כי לא אמר קודם לכן: והרעו לי, ואיך יתבאר בשלילת ההפך. גם אין לבאר ויהי לו שנשאר בידו מה שהיה לו מבבר, לפי שמקודם לא ספר לנו הבתוב מה היה רכוש אברם, אשר הביא בידו מחרן, ואמר בסתם ואת כל רכושם אשר רכשו (י"ג ה'), ולאיזו סבה בחר במקום הזה, אשר הודיענו, כי הרכוש ההוא נשאר בידי אברם גם במצרים, שלא גזלוהו ממנו, לפרט שהיה הרכוש ההוא צאן ובקר וחמורים ועבדים ושפחות ואתונות וגמלים. ואם כיון להקדים זה לפני ספור הריב, שהיה בין רועי מקנה אברם ובין רועי מקנה לוט, הלא היה די במה שהקדים בפרשה הבאה ואברם כבד מאד במקנה בכסף ובזהב (י"ג ב'), ולמען הודיע שנשאר בידו כל מה שהיה לו, היה ראוי לאמר ויהי לו אשר לו, כדברי עשו יהי לך אשר לך (י"ג ט'), וגם ביעקב נאמר ויהי לו וגו' (ל' מ"ג), היאמר גם שם שנשאר ליעקב מה שהיה לו מקודם, המקל אשר עבר בו את הירדן. ובלעדי לשון הכתוב, אין הענין סובל באורו, כי ירד אברם מצרימה מפני הרעב שהיה בארץ כנען, ואף שהיה מפחד על דבר אשתו, כי יפה היא, פן יהרג עליה, לא נמנע מלרדת שמה, ויתלה תקותו להנצל באמרו „אחתי היא", מפאת בטחונו להחיות שם נפשות ביתו בריוח; ומזה שלא ירא כלל פן יגזלו המצרים את רכושו, כי אלו היה ירא מפני הגזלה במצרים, הלא היתה סבת רדתו שמה בטלה מכל וכל, ונוח היה לו לכלכל נפשותיו במצור ובמצוק בארץ כנען מלרדת למקום מסוכן מפני הגזלה; כי הרעב מדלדל מעט מעט במשך ימים רבים, והחמס בפתע כרגע. ובאמת רק ארץ ככר הירדן סדום ובנותיה, כפי מה שסופר עליה, לא היתה בטוחה לגרים ולאורחים, ובכל זה ישב לוט עם אנשי הארץ בשלוה מפני הגזל. אבל ארץ מצרים שהתנהגה בדת נמוסית ובמשטר מסודר מימי קדם קדמתה, לא הפחידה כל איש מפני הגזלה. וגם אלו לא לוקחה שרי אל בית פרעה, היה משטר הארץ לפי הדת השוררת מונע כל איש מלבוז הון אברם פן יענש במשפט, וגם לקדמונינו ז"ל ראינו באגדותיהם על הכתוב וילך למסעיו, ששב לפרוע הקפותיו. ולא חנם התחדש הריב בין רועי מקנה אברם ובין רועי מקנה לוט אחרי שובם ממצרים, מה שלא היה לפני זה, שהלכו יחד מבלי כל כבדות, וכל זה מעיד על מקרה התעשרם במצרים מאוד. ומה יענה סכסוך הכתב והקבלה על הכתוב: ויקח אבימלך צאן ובקר ועבדים ושפחות ויתן לאברהם וישב לו את שרה אשתו (כ' י"ד), בכה יערים שם לעקם עלינו באור הכתוב, למען הצל את אברהם מן החרפה המדומה ההיא עצמה בארץ פלשתים; אך הכתב

והקבלה כרתו ברית יחדו, ויערימו לעבור על הכתוב הזה בשתיקה, וינטשו כבוד אברהם על חפץ כל איש ועל ישרת לבו.

אמנם אברהם היה מפחד בכל מקום בואו ע"ד אשתו, כי יפה היא מאוד, פן ילוו אליה עוגבים עזי מצח, וכשירגישו שאיננה פונה אליהם ומואסת באהבתם בעבור אמונתה לבעלה, והעוגבים חוזים תמיד מחזות שוא לחזק תקותם על הצלחת חשקם, בהסירם את המונע, והוא בעל חשוקתם, כדרך כל מתאוה תאוה, שיבטיח לו דמיונו תקות הבל, גם על ענינים הבלתי אפשרים כמעט בטבע. ולמען הסיר את המונע, ימציאו להם תחבולות, או להרוג אותו ברצח נסתר, או להתחרות עמו מלחמת נקם בדבר קלון מדומה, כאשר עד ימינו אלה לא חדלו גם רצח, גם מלחמות איש נגד רעהו מלקרות לעתים בסבת האהבה לאשה אחת, כן בין שני אוהבים, כן בין האוהב ובין הבעל. ודאג אברם, פן ככה ירצחוהו, או פן יקדשו עליו מלחמה ונספה בה, כי אין למאן מלהלחם עם התובע נקם עלבונו, כי אם בחרפה גדולה, והממאן מתבזה על ידי תובעו כל הימים, מבלי היות לאל ידו לתבוע שוב עלבון נפשו, עד שיחויב על כרחו להתרצות באחרונה לאסוף חרפתו, או במותו מיד מנגדו, או בהמיתו אותו, כאשר ינהג הענין עד עתה, אף שהיא חרפה מדומה, ואף שהדתות הנמוסיות אסרו מלחמות כאלה מכל וכל. והנה לא היו אברם ושרי הגרים הראשונים, ולא אברהם ושרה הגרים האחרונים, אשר התאמצו להעלים מדעת תושבי הארצות אשר גרו שם, את אהבתם תחת מעיל האחוה. כי גם לפניהם וגם אחריהם, וגם בימינו יקרה לפעמים, שיאמר הגר בארץ נכריה, על אשתו שהיא אחותו. אבל לא רבים צריכים לזה, ולא רבים יכולים להטעות בזה הענין את כל רואיהם, כי אם אין האשה יפת תואר מופלגת, אין לאישה סבה לפחד מפני עוגביה. וגם בהיות האשה יפה מאוד, אם כבר ילדה לו בנים או בנות, לא יגדל פחדו מאוד, כי לא ירבו עוגבים לאשה אם ילדים זרים, מדעת כל איש, כי מאהבת ילדיה לא תסור האשה מאמונתה לבעלה, ושלא תנחם האלמנה באהבת איש נכרי לילדיה היתומים, ולא יקח איש מהם לרצח את בעלה. גם אבי ילדים, אף שאין לו בטוחות מוחלטות מלמות ברצח נסתר, בכל זה אין לו לירוא הרבה מעוגבי אשתו, כי רצח נסתר רחוק מאוד שיקרה לסבה כזאת לאבי ילדים, וממלחמת קלון יכול הוא להתפטר בלי כל בזיון, אם ימאן במלחמה מפחד פן ימות בה, באמרו, כי לא הפחד מפני המות בעד נפשו ימנענו מלהלחם, כי אם רחמיו על ילדיו יאסרו ידיו מלהתכבד בסכנת נפשו, לבל ייתם אותם. וכן לא יוכלו אבות ילדים לכזב באמתת יחוסם זה לזה, כי הילדים לתמם יגלו סודם. גם האיש, אשר לא יאמין באמונת אשתו אליו, יירא לכזב ביחוסו לה, פן יתן בזה מוקש לפניה, כי יקל עליה למצוא עת ומקום בטוחים לה מפני חשד כל רואה, לבגוד בו. גם בעל אשת אמונים, בעוד לא ילדה לו בימי עלומיה, לא ירהבו לאמר את הוא לה, פן יתפשו בשקרם בתת ה' הריון לאשה, ופן יהיו לחרפה, כי יחסדום ולא יאמינו עוד לדבר האמת אשר יודיעו, ויאמרו שהאח שב לחפות על זנוני אחותו, ואומר שקר כי בעלה הוא. אך אברם ושרי שלא ילדו ונואשו מלדת, כי אף שכבר באה לו בשורת ה' לזרעך אתן את הארץ הזאת (ז), הנה לא נודעו לו עוד, אם יהיה הזרע מן האשה הזאת, והראיה שגם מקץ עשר שנים לשבתם בארץ כנען אמרה לו שרה: הנה נא עצרני ה' מלדת בא נא אל שפחתי אולי אבנה ממנה (ט"ז), וגם כאשר נאמר לו וברכתי אתה וגם נתתי ממנה לך בן (י"ז ט"ז), אמר בלבו ואם שרה הבת השעים שנה תלד (י"ז), והשיב: לו ישמעאל יחיה לפניך (י"ח),

והאשה היתה יפת מראה מאוד מופלגת ביפיה, וכ"כ היתה מופלגת בצדקתה ובאמונת לבה לבעלה, הם היו צריכים מאוד להשתמש בתחבולה זאת מפני פחד עברת חושקיה וקנאתם באישה; והם יכלו לעשות כן, כי לא היה כל דבר מונע אותם, ובפרט שלא הוכרחו לדבר שקר, זולת העלמת האמת, כי היו באמת ילידי בית אב אחד, כאשר השיב אברהם לאבימלך, וגם אמנה אחותי בת אבי היא (כ' י"ג), ויקו אברהם כי בהטעותו את עוגבי שרי לדמות כי אחיה הוא, ינצל מסכנת המות אם ברצח נסתר או במלחמה גלויה. וזולת זה צפה עוד לענין שני, אף שלא כיון אליו, ולא למענו אמר לעשות כן, אך הוא מתחיב מאליו, שייטיבו לו בעבורה; כי כאשר לא ירגישו חושקיה, שאמונתה לבעלה מכרחת אותה למאום באהבתם, וידמו שלא תשיב אהבה אל חיקם, רק באשר לא ישרו בעיניה עוד, או כי לבה נצור, ולא במהרה תודה באהבתה מפני גאותה, אף שלא יסורו מלהתאמץ ומלהשתדל למצוא חן בעיניה, כל הימים אשר יגורו בארץ, אבל לא לבד שלא יקנאו את אברם אחיה ולא יאבו אותו, כי אם גם ירבו להטיב עמו בכל אשר תמצא ידם, אולי בהרבות חסדם לאחיה ובהפריזם לו נדיבות לבם, יטו לב אחותה לאהבה את הנדיב מפאת הברת טובה ונשיאות פנים. — לפי האמור, אם תלה אברם את בקשתו משרי, שתאמר אחותו היא, בסבת דעתו אותה הטיב, יקשה עוד:

ה. שיותר היה נאות לו לאמר: הנה נא ידעתי כי אשת אמונים את, כי הידיעה הזאת גם היא עקר בסבת בקשתו, כדעתו שיפת מראה היא, והראשונה יכולה לפעמים להיות נעלמת מדעת האיש, אבל השנית, כאשר עוררנו בשאלה א' אינה יכולה להיות נעלמת עד שיצטרך להשמיע כי יודע הוא; רק שסלוק הקושי הזה אינו נתלה בהבנת ענין כל הפרשה, כי כונת המאמר הנה נא ידעתי וגו' מתבארת לבדה, שהפעל ידעתי נמשך על והרגו אתי ואתך יחיו, והמאמר כי אשה יפת מראה את, הוא לבאר סבת הידיעה ולנתינת טעם על פחדו, שהוא מפחד פן יהרג בגללה, לפי שהיא אשה יפת תואר, וסרוס הכתוב, שראוי בסדרו: הנה נא ידעתי כי (כאשר) יראו אתך המצרים ואמרו אשתו זאת והרגו אתי ואתך יחיו כי אשה יפת מראה את. ולפי שהקדים באור הסבה תיכף אחר הפעל ידעתי, מאיזו סבה הוא יודע את העתיד להמשך, לכן הוכרח להוסיף והיה לפני כי יראו אתך, לאמר לאשר אשה יפת מראה את, לכן יודע אנכי שכן יהיה, כאשר יראו אתך ואמרו וגו'. — אמנם להבנת ענין כל הפרשה ולהסיר יתר הקושי אשר הקדמנו, צריכים אנחנו להעיר מתחלה:

ו. למה החל אברם לדאוג על קנאת עוגבי שרי דוקא בקרבתם לבוא מצרימה, והם כבר עברו כל עבר הנהר מאור כשדים עד חרן ומחרן עד נהר שיחור והכנעני והפריזי אז ישב בארץ (י"ב ו'), ולא עלה על לבו הדאגה מפני אשתו, גם לא קרה להם שם כל מכשול בזה. וגם אחר מה שקרה להם במצרים, לא שבו עוד לעשות כן בכל מקום בואם, עד שובם שנית הנגבה ויבואו גררה עיר ממלכת הפלשתים אז. ואם יאמר איש, אולי כן היו עושים בכל מקומות מגורתם ובכל דרך מסעם, אך מפני שלא קרה להם כל דבר בבחינה זאת, זולת שני המקומות מצרים וגרר, לכן לא הזכיר הכתוב ענין אמרם על שרי שהיא אחות אברם, כי אם בשני אלה המקומות, אף שבזה לא יותר הספק, למה לא החל הענין כי אם במצרים, (וגם הסבה האמורה באגדת חז"ל ע"ד זימת מצרים וחסרון נשים יפות שם, אינה סבה עקרית, כי דאג וישתמש בתחבולה זאת גם בגרר בין האנשים הלבנים, ושאינם שטופים כל כך בזימה, כאשר אמרו על אנשי מצרים), גם אנחנו

נשיב לו, כי ראינו מספור התראות שלשת אנשים לפני אברהם, ומדבריהם עמו, ששאלו אותו איה שרה אשתך (י"ח ו'), שהיו יושבי חברון ושכניה יודעים בפרסום, ששרה היא אשת אברהם ולא אחותו. כי אלו היה מכחש בזה גם באלוני ממרא, לא היה המלאך, אשר דמהו אברהם לבן אדם קורא לשרה אשתו, לבלי הפליא את אברהם ולהפחידנו על גלוי סודו, ואברהם ענהו הנה באהל, כאלו לא היה לו כל סבה להתפלא או לכחש בדבריו. גם יצחק לא הסתיר ענינו עם רבקה, כי אם בגרר קרית אבימלך מלך פלשתים. ובכל זה ספר אברהם לאבימלך: ואמר לה זה חסדך אשר תעשי עמדי אל כל המקום אשר נבוא שמה אמרי לי אחי הוא (כ' י"ג), שנשמע מזה שלא בשני המקומות האלה לבד הסכימו לכחש בהיותם איש ואשתו, כי אם שהסכימו על זה בכלל, אף שאולי שני אלה המקומות לבדם היו פרטי הכלל ההוא.

זולת אלה צריכים אנחנו להעיר על ההבדל שבין שני הספורים, ע"ד שרה ולקיחתה ראשונה אל בית פרעה, ושנית אל בית אבימלך, כי הבדל הספור יעיד על חלוף הענין המסופר; ואולי נוכל לשער פרטי המקרים של כל ענין מהם בהסכם עם לשון הכתובים ועם מקרי המקום והזמן, ואפשר שיסולק בזה האופן גם כל הקושי הנרגש בהם. ואלה הם פרטי ההבדל:

א. בקרבתם לבוא מצרימה הקדימו להסכים ביניהם ענין שלא בכלל אל כל המקום אשר נבוא שמה, רק בפרטות בבחינת ארץ מצרים, כמה שאמר והיה כי יראו אתך המצרים, והנה לא השתרע ההסכם ההוא לעשות כן בכל מקום בואם, ואף על פי כן בבואם גררה עשה כן אברהם מבלי לדבר תחלה אל שרה בזה שתסכים עמו, כי אלו היתה היא אומרת בגרר, שהיא אשת אברהם, מה הי' מועיל לאברהם אמרו אחותי היא. ועל כרחנו שהיה ביניהם הסכם כללי, זולת ההסכם הפרטי, שבבחינת ארץ מצרים, עד שלא הוצרך אברהם לעשות הסכם פרטי עם שרה לפני בואם גררה, כי סמך עצמו על ההסכם הכללי, ולמה אם כן הצטרך להתנות בפרט על הענין הזה טרם בואם מצרימה, ולא סמך עצמו גם שם על ההסכם הכללי, וההסכם הכללי ע"כ שנהיה ביניהם מיד בצאתם מבית אבותיהם, כאמרו: ויהי כאשר התעו אתי אלהים מבית אבי ואמר לה וגו'.

ב. במצרים הוא אומר: אמרי נא אחתי את, לא קבל על עצמו, שיאמר אחותי היא, רק שם על שכמה לאמר: אחי הוא; ובגרר נאמר: ויאמר אברהם אל שרה אשתו אחתי היא קבל הענין על עצמו. והכתוב מעיד אחרי כן, שבשני המקומות שניהם אמרו בשוה. פרעה אמר לאברם למה אמרת אחתי היא, הנה אמר כן במצרים גם אברם. ואבימלך אמר: והיא גם היא אמרה אחי הוא, ומזה שכן אמרה בגרר גם שרה. ולמה בתחלת הספור התיחס הדבר במצרים לשרי ובגרר לאברהם?

ג. במצרים נאמר ויראו המצרים את האשה כי יפה היא מאד, אח"כ ויראו אתה שרי פרעה ויהללו אתה אל פרעה, ולסוף ותקח האשה בית פרעה; באר לנו הכתוב השתלשלות ענינים סבות ומסובבים עד הלקח שרי אל בית פרעה, באשר מתחלה ראו אותה המצרים, אנשים פרטים מהם, וימצאו כי יפה היא מאד, רצונו הרבה יותר מכפי ערכם (כי מלת יפה בבחינת האשה מבלי סמיכות אל תואר או מראה, כוללת כל מעלות האשה ושלימותה, כמעלות וקנינים גופים וכשלמות הנפש ומעלות רוחניות), ולא לפי מעמדם ובבודם המצער להיות שרי להם לאשה. וכן לא הרהיבו בנפשם לקוות אהבה ממנה, ולא נסו לדבר אליה בדבר אהבה, אח"כ

ויראו אתה שרי פרעה, אבל גם הם הרהב יותר לא יכולו, כי אם ויהללו אתה אל פרעה, ומלת הלול באשה הוא השדוכין ע"י אמצעי, ובעקב ההלול או השדוכין ותקח האשה בית פרעה. ובאבימלך לא ספר לנו הכתוב כל מאומה בהקדם, איך השתלשלו הענינים, הסבות והמסובבים, כי אם סמך את הנמשך לסבתו הראשונה תיכף, שבאמור אברהם אל שרה אשתו אחותי היא, (מיד) וישלח אבימלך מלך גרר ויקח את שרה, כאלו נמשך הענין זולת כל אמצעות:

ד. במצרים נאמר: ולאברם הטיב בעבורה וגו', שמיד כשלוקחה שרי אל בית פרעה, או גם לפני זה בעת השדוכין הטיב פרעה לאברם אחיה, ובאבימלך אינו מזכיר מה שנמשך לאברהם, שדמו גם שם שהוא אחי האשה, אחרי קחת אותה אבימלך.

ה. במצרים נאמר וינגע ה' את פרעה וגו' על דבר שרי אשת אברם, ולא חש הכתוב לבאר לנו איך ובמה נודע לפרעה, כי על דבר האשה באו הנגעים עליו ועל ביתו, ושהיא אשת אברם ולא אחותו, כאשר הם אומרים על נפשם. ובאבימלך נאמר: ויבוא אלהים אל אבימלך וגו', ספר שנודע לאבימלך בחלום נבואי ששרה היא אשת אברהם, ולא חש להזכיר שנגעו ה' ואת ביתו, אף שבאמת כן היה, כאשר נראה מסוף הספור וירפא אלהים וגו' וילדו כי עצר וגו'; ובפרטי חלום אבימלך נרגיש קושי, כי אף שהיה חלום נבואי, עכ"ז כל חולם אינו כי אם נפעל ולא פועל, ואבימלך נהיה לפועל בחלומו, שטען נגד דברי ה' אדני הגוי גם צדיק תהרג הלא הוא וגו', ואם לא קרו הדברים כי אם בחלום, רצוני שחלם כן אבימלך כאלו הוא ענה את טענת צדקתו את פני אלהים, והיו דבריו אלה בחלום דברי הבל ובטלים, הנה מה השיב ה' על דבריו אלה: גם אנכי ידעתי וגו' ואחשוך גם אנכי אתך מחטו לי וגו', שנשמע מזה, כי אלו היה אבימלך עושה בזדון לא היה ה' מונע אותו מן החטא; הכי רק טוהר ידי אבימלך היה ה' שומר ומשגיח ולא שלום שרה ומהרתה, ומה הוסיף לאמר ויאמר אליו האלהים בחלום, הלא כל הדברים ספור חלום הם ולאיזה צורך אמר שוב בחלום. והנה הכנים אל תוך ספור החלום, כעין הקדמה לטענת אבימלך: ואבימלך לא קרב אליה, מה שלא חש הכתוב להזכיר בענין פרעה.

ו. פרעה לא הצטרך לא לנבואת אברם ולא לתפלתו, ולאבימלך נאמר: השב אשת האיש כי נביא הוא ויתפלל בעדך וחיה, נתלו חייו בתפלת אברהם והוצרך לנבואתו, שידע כי לא קרב אליה.

ז. אחרי שנודע לפרעה שנגעו ה' על דבר שרי אשת אברם, לא הקדים לקרוא לעבדיו ולספר להם הדברים, וקרא רק לאברם. ואבימלך בהשכימו בבקר אחרי חלומו, קרא מתחלה לעבדיו ויספר להם כל הדברים ואח"כ קרא לאברהם, והכתוב הוצרך לספר לנו מיד, שיראו האנשים מאוד.

ח. פרעה טען נגד אברם טענת יחיד בעד נפשו מה זאת עשית לי, למה לא הגדת לי וגו' למה אמרת וגו' ואקח וגו', ולא כלל בטענתו כל זולתו. ואבימלך טען נגד אברהם טענת כלל ממלכתו מה עשית לנו ומה חטאתי לך (לפני זה) כי הבאת עלי ועל ממלכתי חטאה גדלה.

ט. פרעה לא נמנע מלפרט המעשה, אשר חייב בו את אברם, ואת אשר חטא בו הוא: למה אמרת אחתי היא ואקח אתה לי לאשה. ואבימלך הסתפק במלות כלליות רומזות אל הענין אשר קרה ביניהם, ולא פרט לא עון אברהם ולא פשע נפשו.

י. פרעה לא הוסיף לשאול על סבת מעשת אברם, כאשר הוסיף אבימלך וישאל: מה ראית כי עשית את הדבר הזה.

יא. לפרעה לא מצא אברם מענה, ולאבימלך השיב כי אמרתי וגו'; ובפרטי המענה נרגשת סתירה גלויה, החל באמרו כי אמרתי רק אין יראת אלהים במקום הזה והרגוני על דבר אשתי, תלה הענין רק במקום הזה, באשר חשב שאין בו יראת אלהים, ובהמשך מענהו הכחיש דבריו אלה בספרו ואמר לה זה חסדך וגו' אל כל המקום אשר נבוא שמה אמרי לי וגו', ולפי זה לא מחשדו את המקום ההוא ביחוד עשה כן.

יב. פרעה לא מצא כל צורך לתת לאברם מאומה, ואבימלך לקח מתחלה צאן ובקר ועבדים ושפחות ויתן לאברהם, או גם אלף כסף זולת הרכוש המבואר, ואח"כ השיב לו את שרה אשתו.

יג. פרעה אמר: ועתה הנה אשתך קח ולך, כאלו מצד פרעה לא היתה מניעה גם קודם לכן, ואלו היה אברהם רוצה, היה יכול לקחתה מבית פרעה גם לפני זה, או לכל הפחות שאברם לא תבע אותה מיד פרעה, והוא לא החזיק בה בזרוע, ובאבימלך נאמר: וישפלו וגו', מה שמורה שעד הנה תבעה אברהם מאתו ולא פעל, כי החזיק בה אבימלך בזרוע.

יד. פרעה צוה עליו אנשים וישלחו אתו ואת אשתו ואת כל אשר לו. וזה יעיד כי קצף עליו פרעה ולא אבה לתתו לשבת בארצו, אבל לא הסתפק לצוות עליו שיצא בעצמו מן הארץ, כי אם הצטרך לצוות עליו אנשים לשלחו, אף שלא היה פרעה יכול לירוא, פן לא ישמע אליו הגר, ולא יאבה לצאת מן הארץ, אשר רגז עליו מלכה ויצוהו לצאת. ואבימלך כאשר השיב לו את שרה אשתו, לא די שלא שלחו ולא צוהו לצאת, כי אם בהפך אמר לו: הנה ארצי לפניך כטוב בעיניך שב; שנראה מזה, כי הבין אבימלך שהיה רצון אברהם לצאת מיד מן הארץ, או לכל הפחות דאג פן רצונו לצאת, והוא לא הסכים לזה ויתנה שישב בארצו כטוב בעיניו, והכתוב חשב לצורך לספר מאמר אבימלך זה עתה, ולהודיענו אח"כ שבאמת התעכב אברהם בארצו: ויגר אברהם בארץ פלשתים וגו'.

טו. פרעה לא דבר לשרה מאומה, ואבימלך הוצרך לאמר לה: הנה נתתי וגו', והכתוב הזה לעצמו צריך באור.

לפי הבקורת הזאת הנני משער שנסתר בפשטות הכתובים האלה ענינים יותר דקים בשני המקרים ההם, והענינים מבדילים ביניהם הבדל עצום מאוד. ובטרם אקרב לדבר מן הענינים הפרטים ההם, הנני רואה צורך להקדים השערה כללית, שהיתה יראת אברהם לנפשו על דבר שרי תלויה במנהגי כל מקום בואם. כי אף שבימים האחרונים ראינו שהתפשט כמעט על כל ארצות הקדם, המנהג לכלוא את הנשים מאסר עולם, להתעטף, להתכסות ולהסתר בחדרים פנימים, כן בבתים בין לאומים עובדי האדמה, וכן באהלים בין עמים רועי מקנה, שאין הנשים נכנסות אל בין האנשים ולא האנשים אל בין הנשים, ושאין בין שני מיני הטבע האלה חופש, לא לראות עינים ולא להשמעות אזנים. אבל לאשר ע"כ הי' מנהג מחודש בדורות הקדם, ולא התנחל לא מאדם ולא מנח, והתחדש לסבות שקרו בימים הקדמונים. כי המנהג החוא בעצמו, כאשר הרבו לחקור עליו חכמי הדורות האחרונים, אינו מנהג יפה מכל צד, עד שמנו בו נזק יותר מן התועלת, וחדושו היה למנוע נזק נגלה, מבלי התחשב מנהיגיו על

דבר הפסדו שכנגד שכרו. לכן לא התפשט מתחלתו על כל עמי הקדם וארצותיהם, כי אם הלך הלוך והתפשט מעט מעט, ככל הענינים המתחדשים בתבל. גם קרוב להאמין שכל העמים שהתעסקו בפרנסת מרעה המקנה, ולא ישבו בערים ובכפרים, כי אם באהלים חנו ויסעו בעדר, הם הקדימו לקבל את המנהג הזה, הרבה יותר מן העמים שהתעסקו בעבודת האדמה, ויבנו להם כפרים ערים מבצרים ומגדלים. כי פרנסת עובדי האדמה ותושבי הערים אינה מסכמת בצרכיה אל המנהג הזה, והיא דורשת לצרכיה הרבים והשונים מאוד, השתתפות שני מיני הטבע בעסקיהם במלאכותיהם בחופש שוה. ואולי אך ביומים האחרונים בעת התפשט אמונת נביא הערביים, התפשט השוי גם בזה הענין על כל הגוים, הנכבשים תחת האמונה ההיא, גם על עובדי האדמה. ועכ"פ בימי אברהם אעה"ש בקרוב אחר שנפלגה הארץ, לא התפשט עוד המנהג המחודש הזה על כל הגוים, ובפרט על ארץ מצרים, שיושביה היו עובדי אדמה, חרשים ואטנים מימי קדם קדמתה. אולם אבותינו, אברהם יצחק ויעקב ובניו, לא הפליגו לשמור את המנהג הזה, כי אם לצאת ידי חובתם למנהג המקום שהיו בו. כי אחרי התישב אבותינו יוצאי מצרים על אדמת כנען, הנהיגו לנשיהם את הדרור, כדרור נשי אנשי אירופא, כאשר נמצא לזה דמיונים רבים וראיות מוכיחות במקרא ובין מאמרי קדמונינו ז"ל. ואולי לאשר נהגו כן על אדמת מצרים, וטרם בואם מצרימה, נפגוש: רבקה לקחה את הצעיף ותתכס, לא בהיותה עוברת כל הדרך מחרן עד בואך חברונה בלוית אליעזר ואנשיו, ולא בראותה את האיש ההולך בשדה לקראתם, כי אם באמור אליה העבד הוא אדני. ויהודה לא הכיר את כלתו ויבוא אליה כבוא אל אשה זונה, כי כסתה פניה. והנה דאגת אברם על דבר אשתו כי יפה היא, לא היה לה מקום בין העמים, שמנהגם לכלוא את נשותיהם, כי ביניהם גם שרה אמנו כלואה היתה כאחת מבנות הארץ, ותסתיר מדעת כל איש זר, לא לבד שלמות רוחה וקניני נפשה ומעלותיה, כי אם גם יפי מראה. אך בקרבתם לבוא מצרימה, מקום שהנשים מחויבים להתראות בלי מסתור ליפי מראיהן, ובלי כלא למעלות נפשותיהן וקניני רוחן, מצאה לה הדאגה אשר זכרנו שורש בלב אישה. ולפי שלא היו אברם ושרי הראשונים, אשר העריכו להסתיר תחת כנף האחוה, מחמת קנאת עוגבי האשה בארץ נכריה, לכן נראתה לו התחבולה הזאת בלתי מספקת בטוחה, להטעות בה את כל האנשים אשר ישתדלו למצוא חן בעיניה. כי כבר שמעו וכבר ראו רבים מאנשי מצרים, שיעלימו הגרים לפעמים מהם את יחוסם לנשותיהם היפות, ויאמרו עליהן אחיותינו הן. ובפרט שדרך המוסר ושלמות המדות בדרך ארץ, מחיב גם את האח ואת האחות, הנדחים יחד מבית אבותם אל ארץ אחרת לגור שם מבלי להשתקע, לאמר על עצמם, כי איש ואשתו הם, רק אם יהיו דבריהם נכונים להתקבל; כי האיש הוא מחסה יותר בטוח לאשה מפני עזות חושקיה ממשמר אחיה אשר עמה, ואין האח והאחות מודים ביחוסם האמתי ובחופש לב האשה, כי אם כאשר יכונו להתאחד בחבלי השדוכין עם הטוב בעיניהם מאנשי הארץ, זולת זה תתכבד האשה יותר לימין בעלה מאשר בצל אחיה; לכן באמור אברם אל שרי שהיא אחותו, ואצילי הארץ נמו דבר אהבה אליה, וראו והנה איננה פונה אליהם, ולבה נצור נגד כל השתדלותם, הלא יתברר להם בזה, כי איש ואשתו המה, יותר מאלו אמרו כן על נפשם בגלוי, כי אלו אמרו איש ואשתו אנחנו, היה עוד אפשרות לחשוב, אולי באמת אח ואחותו הם, שאין בדעתם להשתקע פה, ולכן הם אומרים איש ואשתו אנחנו, למען הבטיח להעלמה שקט ומנוחה מפני

מצוקות עוגביה, אשר לא יקוו ללכדה ברשת אהבתם ולא יעיזו לדבר על לבה, אבל באמרם את ואחות אנחנו, ומעשי האשה יעידו, כי לבה נצור מאוד, הלא לא להסבים יהיה דבריהם עם מעשיהם, כי אם בהבנת אמתת ענינם, שהם איש ואשתו המסתתרים באהבתם. והנה יהיה אברם בכל אופן מסתכן בנפשו: אם יאמר על שרי אשתי היא, אף שהערומים מאזרחי הארץ, אם יענבו אליה, יסתפקו באמתת דבריהם; וידמו אולי הם את ואחות, החפצים להחסות במעוז האהבה, ומספק לא ירצחו את אברם, ולא יקדשו עליו מלחמה, למען לא יעדרו את אהובתם את אחיה בטעות תמורת בעלה; הלא יש עוד ליראו גם מעוגבים תמימי לב, המאמינים כל דבר שישמעו כמו שיאמר להם, מבלי לחקור עליו ומבלי לחשוד בו כל ערמה, והם כבר יהיו נכונים לארוב לדם אברם ולצודד נפשו. ואם יאמר אחותי היא, אף שיהיה בטוח מפני תמימי הלב מעוגביה, הלא יארבו לו הערומים, אשר יבינו את האמה; ובחינות רבות אפשריות לערומים לעמוד על ידיהן על הענין. על כן נראה לאברם הכרח להפליג בערמה יותר עקובה, אשר אולי לא נסה אותה עוד איש זולתו, ויאמר אל שרי בקרבתם לבוא מצרימה: הנה נא ידעתי כי (לפי ש)אשת יפת מראה את. והיה כי יראו אתך (לבדך, שלא בעת היותי גם אני עמך) המצרים (אשר יקדמו פניך ויהרועעו בחברתך) ואמרו (יחשבו וישרשו בדעתם, כטעם: כי אמרתי רק אין יראת אלהים. אני אמרתי אלהים אתם (תהלים פ"ב ו') אשתו זאת (יהיה לתום לבם, כשנאמר כן אנחנו בעצמנו, או לערמתם, אם נאמר על עצמנו את ואחות אנחנו) והרגו אתי ואתך יחיו. לכן אמרי נא (את לבדך אל האנשים, אשר יתודעו אליך, שלא בפני) אחתי את (כאלו תגלי להם סודנו בסתר) למען ייטב לי וגו'; ויהיה הצווי אמרי נא נמשך אל המאמר הקודם: והיה כי יראו אותך המצרים (אז) אמרי נא אחתי את. והיה לפי זה אברם ושרי במצרים אומרים לכל אדם בפרסום, שהם איש ואשתו, וכן התנהגו בבית שבתם לפני כל באי אל ביתם, כאשר יתנהגו האיש והאשה בפני כל רואיהם, והיו תמימי הלב מאמינים שכן הוא. אך הם לא דאגו לדעות האנשים, הרואים אותם מרחוק, טרם התודעו אל האשה לבדה. וכאשר הניעה רוח החשק את איש מצרי לצאת ולבוא בבית אברם ולהתודע לשרה, והיא הבינה כי יש לדאוג פן נלכד האיש לחמוד יפיה בלבו, אז מהרה שרי להוליכו תועה בגלותה אליו בסתר, כי אברם אחיה הוא, ובזה הבטיחה לאברם את השלום גם מצד היותר ערומים מעוגביה. כי לא יעלה עוד ענן כל שפק על רוח איש מהם, לו יהי הערום מכל, אולי אין אברם אחי חשוקתו, כי אם בעלה, לפי שאין האוהב מטיל ספק בדברי אהובתו, אם הם מחזקים בלבו את התקוה לקנות את אהבתה; ובפרט שהיו דברי שרי, אשר אמרה להם בסתר, מסכימים מאוד עם הענין לפי השכל הישר, כי אלו היו באמת איש ואשתו, לא היו מגלים אמתת ענינם לכל אנשי מקומם. ויהי הפרסום שפרסמו אברם ושרי במצרים, שהם איש ואשתו, מופת תוכח לפני הבאים בסוד שרי על אמתת דבריה, אשר דברה אליהם בסתר, כי אחות היא לאברם, ושלמען יהיה לה מנן יותר בטוח מפני עזות אנשים נכרים, הם מפרסמים עצמם באיש ואשתו. וספר הכתוב, שמתחלה ראו אותה מצרים פרטים, והתלוו אליה, ולפי התנאי שהתנה אברם עמה, גלתה שרי את אזנם שהיא אחות אברם; אך הם משפל מצבם ראו: כי יפה היא מאד, שביפעת תפארת נויה והדר נפשה, נשגבת היא מאוד מנטות אחריהם, ולא הרהיבו לדבר בה דברי אהבה. אחרי כן ויראו אתה שרי פרעה, התלוו אליה והיו באים בבית אברם,

ולפי התנאי גלתה את אוזן אלה מהם, אשר חששה עליהם גם הם, כי אחות אברם היא. אבל גם הם לא העיזו לדבר אתה איש איש בעד נפשו, או אולי נסו ויודעו, כי לבה לא יבחר בהם, לכן גם הרהב יותר לא יכולו, כי אם ויהללו אתה אל פרעה, ומלת הלל באשה מורה על השדוכין ע"י אמצעי, כי לא יאות לפרעה מלך מצרים לצאת ולבוא בבית אברם, אחד הגרים אשר בארצו, ככל איש פרטי זולתו, ולהתרועע שם עם אחותו עד אשר תתיר מדת המוסר, לגלות לה את לבו בדבר האהבה, ולדבר על לבה להיות לו לאשה לכן השתדך ע"י שריו, ובלי ספק ספרו לו השרים, כי הגרים האלה מפרסמים נפשם בגלוי, כאלו הם איש ואשתו, רק שבסתר האשה מגלה להבאים בסודה, שהפרסום הוא רק לפנים, ושבאמת היא אחותו. ופרעה ככל מלכי קדם, היו לו בתי נשים בחצר מלכותו, כמה שנאמר באחשורוש, והיה אוסף בבתים ההם נשים יפות רבות, וכשחפץ לאסוף גם את שרי אליו לא נמנע מלדרוש על ענינם האמתי, גם מפי אברם גם מפי שרי, אם הם באמת את ואחות, או איש ואשתו הם, כי היו הדברים שונים בפי יודעי אותם; והראיה, שהוכיח אח"כ את אברם בפניו: למה אמרת אחתי היא ואקח וגו'. אבל הם מוכרחים היו לכזב גם לפרעה מיראתם, פן כשיודע הענין לפרעה יודע גם לזולתו, ויהיה אברם שוב מסתכן בנפשו מפני חושקי שרי. כי לא יכלו לדרוש מאת פרעה מלך מצרים להיות שומר סודם, בעוד לא רבה ביניהם ההתרועעות, וגם לא בטחו במדת מוסרו כל עוד לא ידעוהו ולא הכירו מדות נפשו, אם בעל נפש הוא לשמור סוד זולתו. ואף שכבר ראו את הצרה קרבה ובאה, ובאמרם כן תחויב שרי להכנס אל בית פרעה, לא נמנעו בכל זה מלהטעותו, באשר ידעו כי לא ביד חזקה תבע פרעה אותה, כי אם לרצונה, ושתהיה ימים מספר בבית נשיו, למען יוכל להתרועע עמה יום יום, לראות אם תיטב בעיניו, ואם תהרצה היא להיות לו לאשה, ואם ישתוו בתנאי הנשואין. ואף שאולי לא היה מרבה בתמרוקי נשיו כאחשורוש שנים עשר חודש, מכל מקום לא בזה את המנהג ההוא מכל וכל, וגם בבית נשיו נהגו התמרוקים במשך איזה זמן, ואפשר שהיו שנים העשר חדשים מנהג קדום וכללי, ולזה לא מהרו אברם ושרי לגלות סודם לפרעה, ולא מאנו בהכנס שרי אל בית נשי המלך, למען לא יתגלה סודם מאליו. כי אלו היה פרעה חדל מקחת אותה אליו, או שהיו הם מבאנים בזה, היו הכל מבינים סבת הדבר האמתית, ואברם היה שוב חסר כל בטוחות לנפשו מקנאת אחד עוגביה. כי מי היה מאמין עוד לדברי שרי, שאברם אחיה הוא, אלו היו השדוכין בינה ובין פרעה מלך מצרים בטלים מראשית דרכם, והכל ידעו הטיב שלא יכול פרעה למאום בה, ושהיא לא יכלה למאן בו, טרם התראו והתודעו אל נכון, וטרם נדברו די צורך הענין. ואפשר שכונו אברם ושרי, שבהמשך הזמן, כאשר תהיה שרי בטוחה ביושר לב פרעה, שלא יגלה סודם לזולתו, תגיד לו בסתר, שהיא באמת אשה אברם, ותבקש מלפניו שיפטרנה אל אישה, באופן שלא ירגיש כל זולתם בסבת הדבר, וידמו או שלא ישרו איש בעיני רעהו, או שלא השוו שניהם בפרטי תנאי נשואיהם. ולאשר נכנסה שרי אל בית פרעה לרצונה ובהסכם אברם אחיה, כפי מה שנדמה לפרעה ולשריו, למען נסות ולבחון מעמד נשיו ותכונת נפש בעליהן, אם ייטב בעיניה להיות לו גם היא כאחת מהן, לכן: ולאברם הטיב בעבורה ויהי לו וגו', וכונת מלת הטיב אינה למתנה, ולא נתן פרעה לאברם דבר מכל הרכוש הנמנה בכתוב, רק שהרשה פרעה אותו בזכיות יתרות ובדרור מחלט בארץ ממשלתו, לאחוז בה ולסחרה ככל אות נפשו ומבלי כל מכס ותשלום לאוצר המלכה, ואפשר

שהיה איזה מקנה וקנין או מסחר או מעשים זולתם ידועים, שזכה בהם אברם בזכות המאנפוליא, שהיא הזכות להיות יחיד במעשה ההיא בכל הארץ, שלא יסיג כל זולתו את גבולו, עד שבעזרת החופש והזכיות ההם ובאמצעותן, הצליח בעת לא רב לעשות הון יקר מאוד: צאן ובקר וחמרים ועבדים ושפחות ואתונות וגמלים, מברכת הארץ הפוריה בחריצות מעשי ידיו ומקנהו וקנינו, גם הוא גם לוט בן אחיו ההולך אתו, ובהשתמשם בכל הרכוש אשר הביאו בידם מחרן. בתוך כך היו פרעה ושרי מתועדים ונדברים בבית נשיו יום יום, וכל עוד לא ראתה שרי אל נכון הבטחון לגלות לו סודה, האריכה משך ימי בחינתה, עד אשר ויגע ה' את פרעה נגעים גדולים ואת ביתו, אז ראתה שרי עת נכונה לגלות לו סודה, כי יראת שבט שדי תשים רסן בפי פרעה לבלי גלות אותו לזולתו. וכמו כן ראתה את נפשה מחויבת למהר להצילנו מן הפגעים, אשר הסבה לו, והוא לא ידע. ותמהר שרי ותודה לפרעה אמתת ענינה, שהיא אשת אברם, שאישה מפחד לנפשו מחמת קנאת עוגביה, ושלכן הוכרחו להסתיר ענינם, ויסתירוהו עד הנה. אך עתה, בראותה כי נגעו ה' על אודותיה, לא יכלה עוד להתאפק, והיא תולה תקותה, כי לא ישלם לה פרעה רעה לגלות סודה, תחת הטובה אשר היא עושה עמו עתה לחלצנו מחמת קצף אל. לפי זה לא הוצרך פרעה לחלום, ולא היה לו כל סבה לחלום (עיין שקמת החלומות), ומדבריו עם שרי עצמה נודע לו אל נכון, כי באו עליו הנגעים ועל ביתו על דבר שרי אשת אברם, לכן נזהר פרעה מלספר את הדברים לפני עבדיו, כי ירא לגלות להם סוד אברם ושרי, פן יש ביניהם עוגב שרי המקנא את אברם, ולכן גם מאברם לא שאל כל תשובה מה ראה לעשות כן, אחרי שכבר שמע כל הדברים מפי שרי. אבל ויקרא פרעה לאברם לשאול אותו שאלה יותר עצומה, ולטעון עליו חובה נצחת אשר לא מצא אברם כל מענה עליה: מה זאת עשית לי אשר הטיבותי לך בכל אשר יכולתי, הזה תשלום גמולך עלי בעד כל החסדים אשר הטיתי אליך? למה לא הגדת לי (בסוד) כי אשתך היא (כי הפעל הגד במקומות רבים מורה הודעת דבר נסתר: אם לא יגיד (ויקרא ה' ו') הגידו לי ואם לא הגידו לי (בראשית כ"ד מ"ט) והגד לך ושמעת (דברים י"ז ד') אם לא תגידי את דברנו זה (יהושע ב' י"ד) והגד נא לי (יהושע ז' י"ט) ודוד הגיד לאמר (שמואל ב' י"ח י"ט) ודומיהם). למה אמרת אחתי היא (עד) ואקח אתה וגו', הגם מפני יראת וגם אני לא זכיתי בעיניך והחשדני שאתקנא בך לאשתך היפה ואהרגך במרמה, או אצא להלחם עמך מלחמת קלון? הלא מלך מצרים אני, שופט עמי בצדק ובמשפט, ונותן זכות ומטה חסד לכל גרי ארצי, ויותר מכולם לך לבדך, ואני נשים יפות רבות לי בבית מלכותי, הגם ממני חשת להעלים ענינך, ולא האמנת כי תוכל לבטוח בי ולגלות לי סודך בסתר? — ולמען יראה אברם, כי חשד את פרעה שלא כראוי, וכי היה יכול לגלות לו סודו משעה הראשונה בבטחה שלא יפרסמנו, אבל ישמרהו באמונה, אף שרגז פרעה עליו וצוה לו לצאת מארצו, בכל זאת מראנה מדבר, פן יודע הענין גם לזולתו ויוכל אברם להסתכן בנפשו בדרך צאתו ממצרים, כי בטול השדוכין בין פרעה ושרי וצאת הגרים פתאום מן הארץ, אפשר שיספיקו להערום מעוגבי שרי להבין אמתת הענין: ויצו על יו פרעה אנשים לשמרו מכל אויב ואורב, או צודה להתחר בו ריב, בכל הדרך עד צאתו מגבול מצרים; ואולי אלו היה נודע לפרעה סודם מבלי שינוגע, אפשר שהיה עושה להם רעה, או היה מוסר אותם למשפט על אשר כזבו לו ויעקבוהו, רק שיראת שדי מנעתהו מהרע לחסידיו.

אחרי הקורות האלה במצרים ראה אברם והנה הפלגת הערמה היתה לו למוקש, כי הוכרח בסבתה להסכים שתכנם שרי אל בית הנשים אשר לפרעה, לגור שם ימים רבים מגורת מאסר, ולולא שלח ה' נגעים להפחיד את פרעה, מי יודע עד כמה היו מוכרחים להמשיך זמן הפרדם ומאסר שרי, ומי יודע מה היה קץ המרמה, כי כפשע היה בינם ובין העונש, אלו היו נמסרים להשפט, וסודו היה נגלה לסכנת נפשו; וכל זה לא הגיע אליהם, אלו הסתפקו בערמה פשוטה, לאמר מתחלה בפרסום שהם אח ואחותו, עד שיהיו המצרים מספקים בדבר, כי מן הספק לא היו שרי פרעה משדכים את האשה למלכם, גם אלו היו חפצים לברר אמתת ענינם, כי לא יטרידו את המלך למען מצוא פשר דבר הגרים. ויסכימו אברם ושרי לבלי לבקש לנפשם מבטח יותר חזק מן הספק, ולהסתפק בערמה פשוטה, אשר ישמשו בה גם גרים זולתם, והוא הדבר אשר הסכימו עליו בכלל בעת התעו אותם אלהים מבית אבותם: אל כל המקום אשר נבוא שם אמרי לי אחי הוא, ולא רק: כי יראו אותך אנשי המקום, היינו שיקראו איש את רעהו בפרסום לפני כל באי אל ביתם ולפני כל אנשי המקום: אחי, ואחותי, ושיתנהגו בכל ענין בביתם לעיני רואים, כאשר ינהג האח עם אחותו בשבתם יחד. ואף שהתחבולה הזאת בלתי מספקת בטוחה להטעות בה יותר מתמיכי הלב, המאמינים כל דבר אפשרי, כאשר יספרוהו להם; אבל הערומים המסתפקים באמתת הדברים האפשרים, ומבחינים אותם עד שיראום או נמנעים או מחויבים, ובפרט כשיגע הדבר לתאותם, לחשקם או לתועלתם, הם יחתרו לבחון דברי אברם ושרי מכל צד, עד העלותם את האמת ההכרחי, ובשמעם כי הגרים מפרסמים נפשם שהם אח ואחותו, יתאמצו לבחון חופש לב שרי, וכאשר יודעו אל נכון, כי אין בדעת האשה לבחור לה במקומם את הכשר בעיניה, יחלו להאמין באמתת ההפך מן הנאמר בפרסום, ולכל הפחות יהיה בעיניהם ההפך קרוב להאמין, מאשר לא העלימו הגרים ההם את אחותם, אשר הם מפרסמים, תחת מסוה האהבה, לאמר איש ואשתו אנחנו, למען תהיה העלמה שלוה מהשתדלות רעים, אשר אין לה תפץ בהם; בכל זאת הלא הורה להם הנסיון במצרים, כי גם הפלגת הערמה אינו דבר בטוח מכל צדיו, ובכן יותר טוב לבטוח כי יצלחו בערמות פרטיות לכל הפחות, שלא יודעו העוגבים דעת ברורה אל נכון שהיא אשת אברם, ושכל עוד שיהיו מסופקים אם הם איש ואשתו או את ואחותו, לא תגדל התקוה בלב עוגבי האשה על האהבה מפני השפק, אולי היא אשת אברם, ולא יעיזו לרצוח או לתגר מלחמה באברם מפני האפשרות, אולי הוא באמת אחי שרי, ואיך יקוה העוגב שגואלה דם הרוגו תשיב לו אהבה תחת נקמה. אך בעת ההיא היו כל הארצות מנהר שיחור עד הירדן, ומעבר לירדן מזרחה מקום מושב לעמים רועי מקנה ונוסעי בעדר, אשר נשותיהם כלואות באהליהן, ודבר אין להן עם אנשים זולת בעליהן, ולזה לא הצטרכו אברם ושרי כלל גם למה שהתנו אל כל מקום בואם, כי הסתירה שרי את יפי מראה, את מעלות נפשה ואת הוד יקרת רוחה מעין כל איש, בהסכם עם מנהג תושבי כל המקומות שעברו עליהם ושגרו שם, כי גם גרר קרית המלכים הראשונים לעם פלשתים, אשר בין קדש ובין שור על פני מצרים, לא היתה עוד נושבת מעם עובד אדמתו, בעת הרעב הראשון אשר היה בימי אברהם (כאשר יבוא איה"ש לפנינו לספור הרעב השני שהיה בימי יצחק), ובמשך עשרים השנה או מעט יותר, אשר עברו מעת שוב אברהם ושרי ממצרים עד נסעם אחור מאלוני ממרא אשר בחברון, אחרי מהפכת סדום ועמורה, ארצה הנגב אל בין קדש ובין שור, יצאו הגדודים הראשונים מאי כפתור מולידי מצרים,

כאשר יחסם הכתוב, ויפשטו על העוים עם רועי מקנה, וירשו חבל ארץ תחת פקודת אבימלך ופיכול עוזרו, וייסדו להם הממלכה הראשונה בשם עם פלשתים, ואבימלך מלך עליהם ויבן את גרר, וילמדו את עמו לאחוז בעבודת האדמה כאחיהם עם מצרים שבניהם. ועם עבודת האדמה העביר אל ארצו גם מנהגי עובדי האדמה בבחינת נשותיהם, המסכימים ונצרכים אל מעמד עמו החדש. על כן בבוא אברהם מאלוני ממרא ויגר בגרר העיר החדשה, לאשר לפי מנהג תושביה היתה שרה שוב מוכרחת לגלות יפי תארה וגאון רוחה לפני כל באי בית אישה, שבו להשתמש בתנאם הכללי, רק מבלי להפליג כל כך בערמה, כאשר עשו לפנים במצרים, כי אם ויאמר אברהם אל שרה אשתו אחתי היא בפרסום. והיו הפלשתים הערומים מסופקים מאוד באמתת דבריהם, ויבינו כי יותר קרוב להאמין שהם איש ואשתו, לכן לא הרבו הפלשתים להתראות את האשה בתקוה לנחול אהבתה, ולא שרי אבימלך. אבל אבימלך מלך פלשתים לא פרעה מלך מצרים היה, כי הוא היה גבור עריץ משמיד גוים יושבים לבטח, ולא צלח במלכו לעשות משפט וצדקה בארץ ירשת חרבו, כפרעה מלך מצרים בן מלכי קדם. עוד נראה את אבימלך בדור השני משקוף כאחד הריקים בעד חלון משכן יצחק, לראות איך יתנהג עם רבקה בעת היותם לבדם מאין רואה, למען דעת אם באמת אחותו היא ולא אשתו. גם אחד משרי פרעה מלך מצרים, על דעתו, לא היה עושה כן מבלי לחלל כבוד יקרו, ומכל שכן שאבימלך הראשון, אשר הי' בימי אברהם, לא הוקיר בכבודו מאוד במקום תאותו, ויבוא בית אברהם וירא את שרה ויחמוד יפיה בלבו. ובשמעו שהם אח ואחותו, אף שהיה יותר ערום מאבימלך השני, כי ערמתו עמדה לו להעלות כתר מלכות על ראשו, ולערמתו הבין גם הוא האפשרות הקרובה, שהם איש ואשתו, בכל זאת הסכים ברעתו להשתמש בדבריהם הגלוים, מבלי שום לב אל אמתת ענינם, ויתחפש בתום לב, כאלו לא עלה על דעתו אפשרות חלוף הדברים, אשר שמע מפיהם. ומדאגתו פן בגלותו את אזן האשה, כי נלכד ברשת אהבתה, וכי חפץ הוא לקחתה לו לאשה, תודה כי בעולת בעל היא לפני כל עם ארצו, ואז יחויב בע"כ לנטש את תקותו עליה, לא הרבה גם הוא דברים ולא נסה להשתדך, כי אם מהר בעוד הם אומרים את ואחותו אנחנו: וישלח אבימלך מלך גרר ויקח את שרה בחזקה, למען יהיה לו אפשרות להצטדק לפני עמו, גם כאשר ישובו אברהם ושרה לאמר: איש ואשתו אנחנו, באמרו ששקר הם מדברים, ושבדו הדברים לסבת מאונם בו, באשר הרגיזם בחזקת ידו, כי לא כבדם בשדוכין ולא רצה אותם בתחלה, לכן לא הטיב אבימלך לאברהם. ולפי ההתנצלות הזאת ישאר עליו רק חובת האונס ולא עון כבוש אשה בעולת בעל. אמנם אברהם ושרי, בראותם את החכם אשר אבימלך עושה להם, יראו מאוד לנפש אברהם מפניו, ולא גלו על אמתת ענינם, רק שצעקו על האונס לקחת אשה בחזקה ועל כרחה. ואבימלך גם הוא ככל הזדים ועושי רשעה, התאמץ להכחיד מחשבת הספק מלבו, וימציא לו שכלו ראיות מוכיחות צדקתו, שהם באמת את ואחותו, ובכלות כח הראיות ההנה לפני אור שכלו, הצטדק בנפשו לפני משפט רוחו בתום לבו, לאמר: אינני ערום להבין, כי באמור הגרים אחים אנחנו, יש להסתפק אולי נשואי חתון הם, כי תמים לב אני, והנני מאמין בכל אשר יאמרו לי מבלי להתחכם ביותר, ואין אני רואה ולא משער אפשרות איזו סבה, אשר בעבורה יתכחשו הגרים בארץ נכריה איש באחותו ובעל באשתו, עד שיהיה כדי חשד להאמין ההפך ממה שיאמרו על נפשם. ואף שבמשך ימי כבישת שרה בביתו, אם עברו עליה שם מספר ימים, השתדל אבימלך להטותה לרצונו, בדברו על לבה, והיא באשר יראה לגלות לו סוד אברהם, פן ישלח בו יד, עמדה במיאונה לבד

מלהתרצות אל חומסה, כי כל עושה רשע רע בעיניה מלהיות לו לאשה; אבל בבוא עליו הנגעים פתאום ועוצר כל רחם, היעלה על דעת איש, שמהר אז להתראות את פני שרה, לספר לה את הרעה אשר באתהו, הלא ידע בנפשו, כי ישמח עליו את אויבו, וגם אלו היו יסוריו תולדות מקרה מחלט, הלא הבין כי אויבתו תתאמץ להוכיח, כי על דבר אשמתו נגדה יפגענו האלהים, כאשר בלא ספק העידה בו לא פעם ולא שתים, בדברה עמו ובדרשה ממנו שיתננה לשוב אל בית אברהם אחיה, ולא יקוה להטותה אל חפצו במחיר כל ממלכתו. יכולנו להתערב כי מרגע נגעו האלהים הסתיר מבושת פניו לבלי התראה לפני העשוקה הגאונה, לכן הוצרך הענין לגלות אזנו בתנומות עלי משכב, וכשם שהיה תכלית נצחת בחלומו, כן היה לו גם סבה מספקת, כי כל היום לא נחה רוחו, וכל הלילה לא שקט לבו, בדעתו את אשר העוה, ואשר יואל להצטדק בו. והרהורי לבה על משכבה סליקו, ויהיו לחלום מפחיד נורא מאוד, וחלום אבימלך לא כולו היה חלום אמת נבואי, רק קצתו אמת וקצחו הבל, אשר נבע ממצפוני לבבו מלא תרמית וכסלה. חלקו הנבואי הוא: הנך מת על האשה אשר לקחת והיא בעלת בעל. ועתה השב אשת האיש כי נביא הוא ויתפלל בעדך וחיה. ואם אינך משיב דע כי מות תמות אתה וכל אשר לך. והדברים הבטלים שבו, הם טענת אבימלך: אדני הגוי גם צדיק תהרג הלא הוא אמר לי אחתי היא, והיא גם היא אמרה אחי הוא. בתם לבבי ובנקיון כפי עשיתי זאת (וכיון אבימלך באמרו בתם לבבי למה שזכרנו, שהתחפש כאלו איננו מבין את הסבה, שתניע את הגר לכזב באשתו ולאמר עליה אחותי היא, או באחותו לאמר עליה אשתי היא, ובאמרו ובנקיון כפי כיון אל מה שהקדים הכתוב: ואבימלך לא קרב אליה, אף שדבריו אלה מתוך החלום מעצמם העידו על ערמתו שבהקיץ, לפי שלא נאמר לו בחלומו מי הוא בעל האשה, אם אברהם שעמה האומר עליה שהיא אחותו, או איש אחר, והוא מהר להבין מתוך שנתו, שאל אברהם יכונו הדברים, והשיב הלא הוא אמר לי אחתי היא וגו', והאדם מתוך השנה אינו מוליד החלטות השכל, אשר לא הולידם בהקיץ, וזה כבר העיד שעוד בטרם שכב התבונן ויחליט מה הוא אברהם לשרי, ויסכים להשתמש במה שאמר אחתי היא), וכ"כ התשובה על טענתו זאת גם אנכי ידעתי וגו', הם הרהורי לבו שבהקיץ, ששבו ויעלו על רעיוניו בחלום הבל בתוך דברי האמת, ונדמה לו כאלו הצטדק גם לפני האלהים בתום לבו ובנקיון כפיו, ושהאלהים מודה לו על תום לבו, (אף שגם אנחנו, אשר עיני בישר לנו, מצאנו שהצטדק בשקר), ורק נקיון כפיו, והוא מה שלא נגע אליה כל עוד לא התרצתה אליו, שלל האלהים ממנו וייחסו לפעל אלהי, שלא נתנו לחטוא בפועל, בסבת תום לבו, כי גם בהקיץ ע"כ שלא יכול אבימלך ליחס המנעו מקרוב אליה לרצונו לבד, כי לא הסכים לזה כלל ברצונו, ובכל אופן הצטדק בנקיון כפיו לאמר: הלא עוד לא עשיתי מאומה, ולמה אמות. ולעורר על בטול החלק הזה מן החלום, שאינו אמת נבואי, הוסיף הכתוב: ויאמר לו האלהים בחלום.

מדברי החלום לא שמע אבימלך ולא נזהר מאת האלהים לשמור את, הדבר בסתר מבלי לגלות לזולתו, כי שרה אשת אברם היא ולא אחותו. לכן בהשכימו בבוקר קרא לכל עבדיו, וידבר להם את אשר קרהו, ולפי שיקשה עלינו למה לא הוזהר אבימלך בחלומו לשמור סוד גריו, העיר אותנו הכתוב שהיה הדבר לבלי צורך כלל, באמרו וייראו האנשים מאד, כי לחוזק יראתם מתנופת שבט שדי על אדוניהם לא נשאר לחוש לבטחון אברהם. והנה נאמר לו בחלומו: ועתה השב אשת האיש כי נביא הוא (ויודע שלא נגעת אליה) ויתפלל בעדך וחיה. ויהי אבימלך שוקט

מצד אברהם; אבל חשב, כי שרה יכולה לדאוג פן ידמה אישה, כי לא נמלטה מזועות עולה בידי חומסה, ולכן לא הרהיב בנפשו לדבר אליה, עד המציאו ראיה נאמנת להוכיח לה, כי לא אסף בחמסו את שלומה בבית בעלה, ויקרא אבימלך (בתחלה) לאברהם, ומפני שלא יכול לטעון עליו טענת יחיד בעד נפשו, כי בכל מה שקרה בינו ובין אברהם ושרה הלא הוא בעצמו היה החיב, כי תהי אשת האיש או אחותו, מכל מקום לא זכה לקחתה לו בחזקה, לכן טען עליו טענה כללית בשם עבדיו וכל ממלכתו: ויאמר לו מה עשית לנו ומה חטאתי לך (לפני בואך הלום) כי הבאת עלי ועל ממלכתי חטאה גדולה, וכיון בזה כמה שטען אבימלך בדור השני על יצחק כמעט שכב וגו' (בראשית כ"ו י'); והטענה הזאת איננה טענה ראויה, כי אם במקום שיש להסתפק באמונת לב האשה לבעלה, לבלי תת לפניה מבשול עון להכשיל את זולתה עמה. ומפני שלא נאמר לאבימלך בחלומו סבת הסתירם אמתת ענינם היותם איש ואשתו, ושרה גם כן לא דברה לו מזה דבר, והוא אף שמעצמו כבר הבין הענין, שמיראת קנאת עוגבי האשה הסתירו ענינם, אך לפי שמראשית הדברים בחר להתחפש בתום לב, לא יכול עתה להודות בהבנת הסבה, אשר לא גלו לו עוד, למען לא יתפש בשקר ויחיבוהו שעשה גם מתחלה בערמה, לכן אחרי הטענה הכללית הוסיף לשאול בערמה על הסבה העצמית: מה ראית כי עשית את הדבר הזה, הסתתר גם עתה תחת מסוה תום הלב, כאלו גם עתה אינו רואה אפשרות כל סבה מספקת, שתחיב את הגר לאמר על אשתו: אחותי היא. ערמתו זאת לא נעלמה מבינת אברהם, והטיב חרה לו על הרמית הזאב המתנכר תחת עור כשב, לכן השיב לו על אחרון ראשונה להקהה שניו, כי קפחו באמרו: כי אמרתי (מכבר הבינותי) רק אין יראת אלהים במקום הזה (והראיה שלא יראת גם אתה מלך הארץ את האלהים, ותחמום בחזק יד את האשה, אשר לא לך היא, באשר חמדת יפיה בלבך) והרגוני על דבר אשתי (כי גם אתה בעת בערה בך תאותך, הלא הרגתני ברצח אלו ידעת ברור כי בעל האשה אני); ואחרי הניחו חמתו בו, השיב על טענתו הראשונה מה עשית לנו וגו', באמרו וגם אמנה אחתי בת אבי היא וגו', לאמר אין לי לדאוג פן אתן לפניה מבשול עון, כי תמצא עת ומקום לבגוד באמונתה אלי, כי באמת אחותי בת אבי היא, ואיך תבגוד האחות באחיה אשר הוא אישה, בעד אהבת איש נכרי, לכן יכול הייתי לבטוח, כי לא אביא חטאה לאיש בסבת הסתירנו ענייננו. ולפי שהיתה התשובה הראשונה: כי אמרתי וגו', אמורה רק לקנטור, לכן הוסיף אברהם לספר הענין כאשר הוא באמת: ויהי כאשר התעו אתי אלהים מבית אבי וגו', שלא במקום הזה לבד עשה כן, ולא חשד את יושבי המקום הזה יותר מזולתם.

והנה הבטח אבימלך בחלומו שכאשר ישיב אשת האיש יתפלל בעדו, כי נביא הוא וחיה. אבל עוד שאר לאבימלך דאגה רחוקה, אך כמעט גדולה מדאגת חיין. כי אף שידע אברהם שלא קרב אליה ויתפלל בעד חיין, אינו בטוח עוד אם יסלחו לו אברהם ושרה בכל לבם, ובפרט כי שרה מדאגתה לשלומה בבית בעלה, לא תשקוט ולא תנוח עד הציתה בלב אישה שנאה נצחת לאבימלך לצורר כל פלשתים, כי עוד לא שכחו בני הדור מה שעשה אברהם לפני שנים לא רבות לכדרלעומר ולבעלי בריתו, אשר הרעישו בגבורתם את כל הארץ, הוא ושמונה עשר ושלש מאות נעריו בעזרת שלשת בעלי בריתו. לכן הוכרח אבימלך לשלשה

דברים: ראשונה, לכפר פני אברהם ולבחון אם התפים אליו בכל לבו; שנית, להזהר פן יעשה גם אברהם בערמה ויתנכר כאלו התפים והתרצה אליו בכל נפשו, רק למען השקט ריבו עם אבימלך בענין הנוגע לכבודו, ולמען הניח רוח אשתו שהיא אחותו, לבלי יושבת בטחונה בשלום בית אחיה ואישה, ויסהר לצאת מארץ פלשתים, ואז ימציא לו תואנה בלתי נוגעת כל כך בכבודו, לחדש עליו ריב כבד ולהלחם עמו בעזרת חילו המלומד לקרב ובעלי בריתו; והתואנה לא רחוקה היא, כי עוד פליטי העוים נודדים בין גויי הארץ, מבקשים מפלט לנפשם ומעוז נגד פלשתים, אשר ממלכתם לא התכוננה עוד; ושלישית, להוציא מלב שרה כל דאגה לשלומה, למען לא תקוה ליסדו ברעת אבימלך, כי תסית את אישה ואת בעלי בריתו להדיח את הרעה עליו ועל ממלכתו החדשה. ואל יתפלא הקורא על ההשערה הזאת, שיהיה אבימלך מלך פלשתים מפחד מפני מלחמה חזקה בסבת שרה ועל פיה, כי גם עד ימינו אלה לא חדלו מלקרות באויא התיכונה מלחמות, או בסבת איזו אשה או על פיה. לכן ויקח אבימלך צאן ובקר ועבדים ושפחות ויתן לאברהם, למען תהיה קבלתו אותם לפני אבימלך לאות כי התפים בכל לבו, כי אלו לא סלח לאבימלך, לא היה מקבל ממנו דבר. ואברהם מוכרח היה לקבל משני הצדדים: מצד אבימלך למען השקט הריב עמו, ומצד שרה למען הבטיח לה את שלומה, ולראיה על בטחונו באמונתה. ואבימלך אשר ידע בנפשו אשמתו, לא הסתפק בכל זה וידאג פן עושה אברהם בערמה, או גם אם עתה אין בלבו כל רעה על אבימלך, פן אחרי צאתו מן הארץ, או שרה תסיתנו, או מנפשו יפן לעזרת פליטי העוים והדיח על פלשתים מלחמה גדולה. על כן בהשיבו לאברהם את שרה אשתו, מתוך המשמר אשר היתה בו אתו מעת קחתו אותה מבית אברהם, אמר לו: הנה ארצי לפניך בטוב בעיניך שב, לאמר: לא תמהר לצאת מארצי, למען אדע בטח, כי אין בלבך כל מאומה עלי וכי סלחת לעוני והכתוב הודיע אותנו אחרי כן: ויגר אברהם בארץ פלשתים ימים רבים, שהסכים ויבטיח לאבימלך סליחתו, ואחרי שזכה לבטוחות כי התפים אברהם בשליחות, באשר מצאהו נכון וחפץ להשאר בארץ ממשלתו, מהר להניח גם רוח שרה, אשר שמעה בהתנות אבימלך עם אישה לבלי צאת מן הארץ, והיא אולי עד הרגע ההוא התנחמה רק בתקוה האחת להשיב את שלומה בבית אישה על מכונו, במהרה צאתם מארץ פלשתים ובהשתדלותה להסב מלחמה חזקה אל פני אבימלך, ועתה הנה אפס לדעתה כל תקוה על שלותה, ויאמר אליה הנה נתתי וגו', ומקרא מסורס הוא וראוי בסדרו: הנה נתתי אלף כסף ואת כל (רצונו הצאן והבקר, העבדים והשפחות, אשר ראתה אז לפניה, ואשר כבר זכר הכתוב הקודם, ולפי שהיו נגד עיניה רמז עליהם במלת ואת כל, ואלף הכסף, שהוא דבר הנתן מיד ליד ולא היה נגד עיני שרה, פרטם אבימלך במאמרו לשרה ביחוד. והכתוב הקודם אולי בכונה עזב את הכסף ולא חשבו, למען המנע מכפלת דבר אחד, כי סמך על הכתוב השני, וחשב רק הדברים, שעבר אבימלך עליהם ברמז ואת כל) לאחיך (כיון בקראו לאברהם בדברו אליה אחיך, לרמז על תשובת אברהם וגם אמנה וגו' שבטוח הוא באמונתה אליו גם בסבת האחוה לכן) הנה הוא (אחיך) לך כסות עינים (אוסף חרפתך) לכל אשר (דבר לו) אתך (כי אחרי שקבל מתנת הפיוס בהכרח שיודע הוא שליחות אמונתך אל נכון, והכתוב הוסיף לאמר) ונכחת רצונו ששרה לא קבלה עוד את דברי פיוסו ותתוכח עמו להוכיח לו עוֹתתו.— אחרי כל האמור בפרטי הקורות האלה, עוד לא יקשה עלינו למה קבל אברהם המתנות מפרעה ומאבימלך,

כי מפרעה לא קבל דבר, כי אם השתמש בכל החופש ובכל הזכיות, אשר זכהו פרעה בארצו, ומאבימלך היה מחויב לקבל את כל אשר נתן לו, גם בהיותו שונא המתנות תכלית שנאה, ממדת המוסר ולמען השלום, להראות לאבימלך כי התרצה אליו באמת ובתמים, לדעתו כי לא נגע באשתו, ולמען הציל את שרה מדאגתה לכבודה ולשלומה בבית בעלה. ולפי זה יכולה דעתנו להתישב בענין המסופר מאברם עם מלך סדום, שלא קבל הרכוש אשר אמר מלך סדום לעזוב בידו, באשר היה שונא מתנות. אבל גם דברי הכתובים בספור הזה צריכים עוד באור בפשטות ענינם, ונראים הדברים, שהיתה שם סבה אחרת גם למאמר מלך סדום וגם למענה אברהם עליה. כי תשובת אברהם אם מחוט ועד שרוך נעל ואם אקח מכל אשר לך ולא תאמר אני העשרתי את אברם (פס י"ד כ"ג), איננה תשובה נכונה על טעם מספיק, כי אם היה העושר ההוא גדול מאוד בערך הון אברם שלפני מזה, עד שאלו קבלו אברם היה למלך סדום סבה לאמר: אני העשרתי את אברם, וזנה לא היה סבה לאברם להמנע מלקבלו מדאגה פן יאמר מלך סדום כן, והוא דבר אמת, ומלך סדום הלא התחיב להשיב לאברם גמול טוב, על השליכו נפשו מנגד וילחם בשונאי עמו וארצו, ויצל מידם את עמו, אשר הוליכום שבי ואת נשיהם וטפם. ואם לא היה רכוש סדום גדול מאד בערך הון אברם, איך יכול אברם לדאוג פן יאמר מלך סדום אני העשרתי את אברם, וכל שכניהם יודעים את עושר אברם מעולם מלפני מלחמת מלך עילם. גם קצב מלך סדום: תן לי הנפש והרכוש קח לך (כ"א), אם הסכים עם החוק הכללי שנהגו בו עמי הקדם, בבחינת הנפש והרכוש המוצלים מיד אויב, שהנפש הושב לבעליו או למלכו והרכוש נשאר ביד המציל; הנה לא היה למלך סדום כל צורך לאמרו. ואם קצב חדש היה שלא על פי המנהג הכללי, יקשה ממה נפשך, אם לתועלת מלך סדום נטה הקצב ההוא, ועפ"י החוק הכללי היה אברם זוכה למה שגדול מן הקצב, איך הותר למלך סדום לדרוש אותו, והוא ועמו לא עצרו כח לבוא בעורף אויביו גם מאחרי אברם, ויצא לקראת אברם רק אחרי שובו מהכות את אויביו, ואיך התיר לו המוסר להתל בקצב שכר אברם נגד הזכות הכללית; ואם לטובת אברם נטה קצב מלך סדום, כי הפריז בזה יותר מן הזכות שעל פי החוק הכללי, איזו הדרך עברה עליו רוח הותרנות, והלא הוא מלך סדום הרחוקה מחסד, ממשפט ומצדקה. והנפש אשר אמר שיתן לו אברם, היה העם הנשים והטף, אשר לא היה לאברם כל זכות עליהם, לכבשם תחת ידו בסבת הצילו אותם מיד כדרלעומר. כי מה יתרון לעבד אם יקנהו אדוניו מידי שוביו בכסף, או אם יגזלהו מידם במלחמה. ולפי זה ותר לאברם כל זכותו בפעם אחת נגד מה שידוע ומפורסם מעניני סדום, ולפי החוק ההוה בין העמים עד דרותינו אלה בענינים כמוהם, שתי שלישיות מן השלל המוצל נופל לגורל המציל והשלישית שב לבעליו. למען מצוא הסבה האמתית אשר הניעה את מלך סדום לנום עתה אל מדת ותרנות, ואשר מנעה את אברם מלקבל, לא לבד מה שותר לו מלך סדום, כי אם גם את אשר זכה לו החוק הכללי, נסתכל נא בכתובים הקודמים שבפרשה; ולמען הבין את הענין, אשר בעבורו העלים אברם את הסבה האמתית ההיא, וישב למלך סדום תשובה דחוקה, תשובת מדחה, נסתכל בכתובים המאוחרים שבענין. לפני זה נרגיש בפרשה הפסק ענין אחד בהכנס אל תוכו ענין שני, כי הכתוב החל לספר חוזה בין אברהם ובין מלך סדום: ויצא מלך סדום לקראתו אחרי שובו מהכות את כדרלעמר ואת המלכים אשר אתו אל עמק שוה הוא עמק המלך (י"ז), והיה הספור ראוי

להגמר: ויאמר מלך סדום אל אברם תן לי הנפש וגו׳ (כ״ד), ולמה הפסיק באמצע הספור הזה להכניס אל תוכו ספור חוזה אחר בין אברם ובין מלכי צדק (י״ח כ׳), ולאחרונה נראה זכרון האנשים בעלי ברית אברם, אשר הלכו עמו למלחמה ענר אשכל וממרא, זולת חניכיו ילידי ביתו, על קבלת חלק בשלל סדום המושב: בלעדי רק אשר אכלו הנערים וחלק האנשים אשר הלכו עמי ענר אשכל וממרא הם יקחו חלקם (כ״ד), והם לא התפקדו בכתוב בעת צאת החלוץ, וזה אולי לאשר לא היתה עזרתם כל כך נצרכת לאברם, וכח חילם לא נחשב בערך כח חיל אברם, ולמה חש הכתוב לזכור אותם עתה בתוך דברי אברם אל מלך סדום, לענין קבלת חלקם בשלל המושב.

לכן הנני משער גם פה ענין נסתר בפשטות הכתובים, כי ידוע נדע מדברי הימים למלכות אירופא, שבטרם מלכו מלכי הארצות על האופן אשר הם עליו בימינו אלה, וגם בראשית ימי המלכיות בכל משך ימי הפעאודאל, והוא שבט חלוקת הממשלה בין הגבורים עזרי המלכים (ואסאלים), היו הגבורים עושים חיל ועומדים בראשי צבאם. קצתם הגינו על איזו ארצות ועל ערים אחדים, למנוע את הגבורים זולתם מלפשוט עליהם לגזול את המונם ואת עשרם, או להוליכם שבי ולכבשם לעבדים ולשפחות, ויהיו אנשי הארץ והושבי הערים מכלכלים מעמלם בכל חפץ לבם את צרכי הגבורים מגיניהם ואת צבאם, למען ישבו בצלם בטח מחמס גבורים זולתם; וקצתם אשר לא נמצאת להם עיר וארץ מתגוננת בצלם, כלכלו צרכיהם וצרכי צבאותיהם אך בשלל הארצות אשר פשטו עליהן. וכאשר מנעום רעיהם מלפשוט על הארצות החוסות בצלם, הוכרחו להלחם עם המונעים ההם, ובתוך כך התכלכלו מגזלת עוברי דרך בים וביבשה. כן מצאנו שגם דוד המלך עה״ש בברחו מפני שאול, כלכל צרכיו וצרכי אנשיו בהגינו על יושבי קעילה מפני הפלשתים, אשר פשטו וישוסו את גרנותיהם, ושבר דרש מאת נבל בעד הגינו על רועי צאנו בכרמל, ואח״כ התכלכל בשלל הגשורי הגזרי והעמלקי, (שמוא׳ א׳ כ״ג כ׳, כ״ז ח׳, כ״ט ט׳ י׳), וכן היה ענין אבימלך וגעל בשכם, ויפתח הגלעדי בארץ טוב. גם היו הגבורים מתחברים יחד בברית שלום ואהבה ועושים אגודות, למען יצלחו ביחד לעשות את אשר לא היה ביכולת כל אחד מהם לבדו. וכל התחברות גבורים שהיתה תכליתה דבר צדקה וחסד או כל מפעל טוב בארץ, נעשתה אחריהם זכרון כבוד לדרות הבאים אחריהם. מנכבדי הגבורים נבחרו מלכי הארצות ויתרם היו עוזריהם, ויהיו מקבלים מידם חלקי ארץ למשול עליהם. וגם הגבורים שהתכלכלו בחמס ומגזלת עוברי דרך, שמרו גם הם קצת משפטי מוסר וחקי צדק, לא מיראת זולתם, כי אם לכבוד נפשם ולתפארת גדולתם, עד שקצתם הפליגו במדת המוסר, ויכלו רוב שנותיהם בעמל מלחמות כבדות ומסוכנות לטובות כלליות שונות, לפי רוח העת ולפי דעות בני הדורות. ממשפטי המוסר וחקי הצדק, אשר שמרו נכבדי גבורי אירופא, היה החוק לעזור תמיד את החלשים, להציל אותם מיד עושקיהם החזקים מהם. וגם אלה מהם, אשר היו צריכים להתכלכל בשבר עבודתם לזולתם, שמרו ממדת המוסר לבלי קחת כסף מאת החלשים, אשר הצילו מיד המעיקים התחתם, למען לא יעלה בתוהו ויאבד כבוד גבורתם ונדיבת לבם, לשום נפשם בכפם להצלת אומללים, כי יעוללו בעפר אהבת הבצע את מעשיהם הטובים, וחרפה גדולה נחשבה לגבור עריץ, אשר באירופא בימי קדמתה, אלו חרף נפשו למות על שדה קטל בעד נפשות עשוקים, וישב אחרי כן לקחת מהם בצע כסף חלף סכנת נפשו. אבל בעזור הגבור את רעהו, או את המלך אוהבו במלחמת

תנופה על אויבו, אז לא בוש העשיר מלדרוש חלקו בשלל האויב, או שבר עמלו, גם מאת רעהו הנופל ממנו בעושר; והנה אחרי המלחמה בעמק השידים, כאשר נסו מלך סדום ועמורה וימלטו ההרה, אשר בגבול ארץ הככר, אשר נם שמה אחרי כן וימלט לוט ושתי בנותיו, וארבעת המלכים פשטו על ערי הככר ויקחו את כל רכוש סדום ועמורה ואת כל אכלם, וישבו את הנשים ואת העם וגם את לוט ורכושו וילכו; בבוא הפליט ויגד לאברם כי נשבה אחיו, הריק את חניכיו ילידי ביתו, וענר אשכל וממרא בעלי בריתו נלוו עמו, וירדוף כחובת גבור, אשר הניחו גבורי אירופא, להציל את העשוקים מיד עושקיהם; לא נופל היה אברם במדת המוסר וביקרת כבוד גבורתו מגבורי אירופא אשר זכרנו, ולא עלה כלל על לבו להשתמש בזכותו על חלק מן הרכוש, אשר יצלח בידו להשיב מידי המלכים, למען לא יעולל בעפר אהבת הבצע כבוד גבורתו, אשר עשה להצלת עשוקים. והנה הצליח להשיב את כל הרכוש ואת הנשים ואת העם, ומלך סדום ורעיו לא עצרו כח ולא התעוררו לצאת מן החורים אשר התחבאו שם עד שוב אברם מן המלחמה: ויצא מלך סדום לקראתו אחרי שובו מהכות את כדרלעמר וגו' אל עמק שוה הוא עמק המלך, בתוך כך ומלכי צדק מלך שלם (קדם פני אברם, חילו ועוזריו כי) הוציא לחם ויין, והוא כהן לאל עליון. ויאמר אברם אל לבו הנה אנכי לא אקח מאומה מכל אשר הצלתי, וכאשר אמסור כל הרכוש למלך סדום, הלא היא סדום, אשר יד עני ואביון לא החזיקה מעולם, הנה לא יעשה מן כל העושר ההוא כל דבר צדקה וחסד, כאשר לא נעשה ממנו עד הנה, ע"כ עתה כל עת היות רכוש סדום בידי, וחוקי הארץ נותנים לי זכות על חלק גדול ממנו, אריכה נא לכל הפחות תרומה ממנו לאל עליון: ויתן (אברם) לו (למלכי צדק) מעשר מכל. ומלך סדום בא, והנה מרכוש ארצו יחלק הכהן אשר לאל עליון המולך בשלם, מעשר על פי אברם, והוא דמה שיזרוש אברם גם לנפשו עד קצב חק הארץ, ויירא מאוד פן יביאנו המעשר ההוא לידי קלון בעיני אברם ומלכי צדק, לעת חלוקת הרכוש כולו עפ"י החוק הקצוב בין העמים בימים ההם, כי יעזוב אברם בידו את החלוקה, אם לחשוב את כל המעשר על חלק אברם או גם על חלקו, או כי יפצר אברם שיחשב לחלקו כל המעשר, ובכל אופן שיגלה מלך סדום דעתו, או בהסכימו להפצרת אברם, לא ימלט מהעלות על לב אברם ומלכי צדק דבר קלונו, לאמר: הלא זה הוא מלך סדום, אשר מעודה לא פרסה לחמה לרעב, ועתה קם על נדיבות בדבר המעשר, אשר נתן מרכוש ארצו שלא לדעתו, ושחקו לו בלבם ולעגו לו. לכן מהר מלך סדום ויערים להטות פני הדברים לצד אחר, עד שימלט מהעלות את המעשר בחשבון ומהזכיר לאברם ולמלכי צדק צרת עינו ועון עמו, ויקצוב חלוקה חדשה: תן לי הנפש והרכוש קח לך. ואף שידע כי לא יסכים אברם לזה, ולא יחליט ממנו כל הון עמו לנפשו, והחלוקה תשלם ביניהם לפי החוק הכללי, אבל לכל הפחות לא יהיה לאברם ולמלכי צדק סבה לזכור צרת עינו ועון סדום. ואברם חוה דעתו: אם מחוט ועד שרוך נעל ואם אקח מכל אשר לך, אבל אלו גלה אברם גם סבת הדבר האמתית, שקבלת חלק בשלל המוצל הוא דבר מתנגד לכבוד גבור מנצח, אשר השליך נפשו מנגד לעזרת נדכאים, היה שוב נוגע או בכבוד בעלי בריתו ענר אשכל וממרא או בתועלתם, כי ראה שהם נכונים לקבל חלקם בשלל סדום ועמורה מבלי להרגיש בזה כל בזיון, ואחרי דברי אברהם, או שהיו גם הם מוכרחים להמנע מלקבל להם חלקם לבלי התבזות, או שהיו נבלמים ומתבזים בקבלם חלקם, ובכל אופן היה אברם בדבר האמת פורע את המוסר

ואפשר גם את השלום, או בהפסידו את בעלי בריתו ועוזריו את אשר זכה להם חוק העמים, או בהתכבדו בקלונם, לכן נמנע מלגלות כונתו האמתית, וישב למלך סדום סבה בדויה: ולא תאמר אני העשרתי את אברם.

ויהי רעב בארץ מלבד הרעב הראשון אשר היה בימי אברהם וילך יצחק אל אבימלך מלך פלשתים גררה וירא אליו ה' ויאמר אל תרד מצרימה וגו' גור בארץ הזאת ואהיה עמך ואברכך וגו' (בראשית כ"ו ב' ג').

אם הזהירו ה' מרדת מצרימה ע"כ שהיה בדעתו לרדת שמה, וילך מן הנגב דרך ארץ פלשתים ודרך גרר, כי היא הדרך הקרובה לבוא מצרימה. אבל הכתוב ספר לנו לכתו גררה כענין עקרי לא כעברה דרך המקום, כי אם שבכונה מיוחדת היו פני יצחק מועדות אל אבימלך להמלט אליו מפני הרעב. והמשך הספור מעיד, כי לא הסתפק יצחק עם עסק אבימלך, ויאבה ללכת הלאה לרדת מצרימה, לולא מנעהו דבר ה'. אמנם הרעב אשר היה מתגלגל ובא בארץ כנען בעת ההיא פעם בפעם, לפי הנראה, לא היתה סבתו עוצר שמים מתת טל ומטר, או מניעת הארץ מתת כחה לעובדיה, ובפרט שגם העמים היושבים עליה לא פרצו עוד לרוב, עד שלא תהי הארץ מספקת לחם חקם בעמל ידי תושביה. אבל נקל היה לרעב להתחדש שם גם לעת השובע והזול בארצות אחרות, לסבת מניעת עבודת האדמה. כי כמעט כל עמי כנען הסתפקו בימים ההם במרעה המקנה ונסוע בעדר, ויתפרנסו גם בפרי העץ וזמרת הארץ, אשר תוציא האדמה בלי עמל כפים, ובתבואת הלחם אשר שברו מארצות הנושבות, והעברת התבואה לא נקל היה בעת מסעות העמים וטלטולם, ובפרט שגם בעתות השלום והמנוחה לא היה המסחור בטוח בין עמים רועי מקנה שהתנהגו בראשי בתי אבותיהם, לפי שחסרו ביניהם חקים ומשפטים, מבטיחים זכיות אנשים זרים, וגם חקי הטבע והצדק הכללי לא היה להם כל תוקף ביניהם באין מלך עוצר בעמו. ושנוי ההנהגה מראשי בתי האבות אל ממשלת מלך, התלוה תמיד אל חלוף מעמד העם מרועי המקנה אל עובדי האדמה, כי המלוכה לא תצלח בין הנוסעים בעדר, אשר משפחותיהם יתפרדו תמיד ובנקל יצורו אשה את אחותה, ובכן אין מכון לכסא. ובעבודת האדמה הענין בהפך, כי היו יהיה כל איש אסור בחבלי צרכיו ומקור חייו אל חבל הארץ, אשר ימטיר עליה זעת אפו, ואשר עליה יצבור עמל שנים רבות, להטיב מעמדו ולהניח רוחו באחרית עצבו, ובכן יהיה העם כולו וגם עמים רבים ושונים השוכנים יחד, מסכימים בלב שלם ובנפש חפצה על שמירת חוקים ומשפטים מונחים, המבטיחים להם קיומם. והצרכים הרבים אשר לעובדי האדמה, מחיבים אותם לזכות גם את הגרים, אשר יואילו להאחז בתוכם, את משפט עם הארץ, כי יוסיפו הגרים ההם גם את עמלם ויגיעם להרבות כח עם הארץ, להגדיל תועלת עבודת האדמה ולחזק מושב הארץ, ארץ כזאת לא תוכל להסתפק בהנהגת ראשי בתי האבות, כי תנאי קיומה העקרי הוא כללות ההנהגה תחת שבט מושל, והמלוכה תצלח בה לפי טובת מעמד עבודת האדמה. לכן בכל עת התהלך אבותינו עפ"י ה' בארץ כנען, בעודם גם הם רועי מקנה, ונהוגים בראשי בתי אבותם, נוסעים בעדר בין עמי הארץ, היו נמלטים בכל פַּעם בוא הרעב, אל ארץ נהוגה ע"י מלך, אשר שם מצלחת עבודת

האדמה, כי לא יכלו לעבוד חלק מאדמת ארץ כנען בין עמים רועי המקנה, מקום אין מלך ואין תוקף וקיום למשפטי צדק, עד שאין הזורע בטוח לקצור ולאסוף עמל כפיו, טרם ילחכו פני אדמתו עדרי שכניו, כאשר קרה לאבותינו אחרי צאתם ממצרים בימי שפוט השופטים, בזמן המסעות של מדין ועמלק ובני קדם. והנה בעת הרעב הראשון הוכרח אברהם להפליג לכת לרדת מצרימה, כי לא היה בימים ההם ממשלת מלך מגין על החוסים בצל שבטו יותר קרוב ממצרים, כי לא נוסדה עוד ממלכת פלשתים הראשונה, ובמסבי נגב כנען לצד נהר שיחור ובעברי מדבר איתם עד מדבר שור, נסעו העוים בעדרים ככל עמי כנען, ואת ארץ ככר הירדן מקום סדום ועמורה לא פגע בדרך מהלכו מחרן, כי עזבה ליומנו בעברו עד מקום שכם ועד אלון מורה, ועזבה אחריו לשמאלו בהעתיקו משם נגבה, כאשר ספר הכתוב על נטיות ארחו. ואלו פגש בארץ ההיא בבואו לכנען, אולי לא היה עתה בבוא הרעב יורד מצרימה, כי היה מוצא חפצו גם בגבול סדום, כעדות הכתוב: וישא לוט את עיניו וירא את כל ככר הירדן כי כלה משקה לפני שחת ה' את סדום ואת עמרה כגן ה' כארץ מצרים וגו' (בראשית י"ג י'), וגם שם היתה הנהגת מלכים והצלחת עבודת האדמה. וקרוב להאמין שבכל ימי שבת אברהם בחברון, אחרי השלחו ממצרים, היה לו מסעד לעבודת האדמה על גבול ארץ הככר מקום ממשלת מלכי סדום ועמורה, לכן אחרי הפוך ה' את ערי הככר, מחסרון מקום בטוח לעבודת האדמה סביבות חברון, נסע אברהם מנגב אל ארץ פלשתים, להשען בעבודת האדמה על זרוע המלך החדש, אשר מלך בגרר. כי המלכים, ובפרט בראשית מושב ארצם, קוראים לכל החפץ לאחוז בארץ ממשלתם, על מנת לעבוד חבל מאדמתם. ואף שהדעת נותנת שעבודת האדמה לא הצליחה כל כך בארץ פלשתים, כאשר הצליחה בארץ מצרים, כן ליתרון טובת אדמת מצרים לתבואת הדגן, וכן לחסרון שלמות מעשה עבודת האדמה בארץ פלשתים, שהתחילה זה מקרוב ולא הגיעה עוד לשלמותה; אבל אברם לא היה יכול לבוא שוב מצרימה מפני רוגז מלכה, אשר שלחו משם, והוכרח להסתפק בעבודת אדמת פלשתים. אכן בימי יצחק, אף שכבר התישנה עבודת האדמה במסבי גרר, והשתלמה במשך קרוב למאה שנה, ולכן לא מהר יצחק להחליט בדעתו לרדת מצרימה, וילך מתחלה אל אבימלך מלך פלשתים גררה, בתוחלת אולי יראה די ספק הבטחת שובע לאנשי ביתו ולעדרי צאנו בעבודת חלק ארץ מאדמת פלשתים, אשר יחלוק לו אבימלך, וישאר בגרר. אבל אחרי בואו שמה וירא מעמד הצלחת עבודת האדמה שם, לא טוב בעיניו להאחז באדמתה, ויסכים בדעתו ללכת הלאה לרדת מצרימה אל פרעה, עד הגיעו דבר ה' אל תרד מצרימה. וראיה לזה אמרו: גור בארץ הזאת ואהיה עמך ואברכך, לאמר: אל תדאג לחסרון שלמות עבודת האדמה פה, כי אהיה עמך ואברכך והצלחת בעבודת אדמתך יותר מהצלחת זולתך. ומלות כי לך ולזרעך אתן וגו', אינו נתינת טעם להבטחת הברכה, כי אם למה שאמר לו שכון בארץ אשר אמר אליך. והכתוב ספר לנו גם קיום ההבטחה הזאת באמרו: ויזרע יצחק בארץ ההיא וימצא בשנה ההיא מאה שערים ויברכהו ה'.

ויאמר אתה זה בני עשו ויאמר אני (בראשית כ"ז כ"ד) . אין צורך לבאר את המקרא הזה בלשון שאלה ותשובתו אין סימן לשאלה או לתימה, אבל מראשית דברי יעקב היה יצחק מסופק עוד אם הוא עשו אם לא, ולא חשש פן איש נכרי הוא, אבל חשב אם לא יעקב הוא, לכן אמר לו גשה נא ואמשך בני, קראו בני גם בעת היותו מסופק אם הוא עשו, והיה זה ע"כ לפי שלא הצליח יעקב לשנות קולו אל קול עשו בשלימות, עד שלא ירגיש אביו כל הבדל בין קולו ההוא ובין קול עשו הרגיל. והראיה שאחרי משש אותו אמר הקל קל יעקב וגו', הרי שהכיר בקולו צלצול קול יעקב, ורצה לבחון אותו ע"י משושו אם לא הטעהו חוש השמע, ועתה משושו הכריע בדעתו שהוא עשו באמת, ויתלה הרגשה הבדל בקולו בדמיון או בטעות, כמה שאמר הכתוב: ולא הכירו כי היו ידיו כידי עשו אחיו שעירות, והודה יצחק הכרעת דעתו בפיו: אתה זה (באמת) בני עשו. ויעקב ראה כי לא יאות לו לשתוק ברגע הכרעת דעת אביו לתועלתו, לבלי תרף ההכרעה טרם נוסדה בלבו, ויאמר אני, רצונו, בודאי אני הוא. והנני מוסר השערתי פה על משפט הקורא, אם לא הפעל וימשהו שב על יעקב וכנוי הנסתר שבו על יצחק, שעשה יעקב בערמה ויקדם למשש בידיו את בשר אביו, בעוד לא יגש אליו כל כך, עד שיוכל אביו למוש אותו, כי ירא יעקב פן יבחר אביו להמישנו על זרועותיו על כתפיו או על לבו, והוא לא לבש אדרות שער, כי אם על צוארו ועל ידיו.

מאמר

כלל גדול בתורה

ויקח לו יעקב מקל לבנה לח ולוז וערמון ויפצל בהן פצלות לבנות וגומ' (בראשית ל' ל"ז).

אולי הלבנה כשהוא מתקשה אינו נפצל בקל, לכן הקפיד עליו שיהיה לח. ויצג את וגו' סרום וראוי בסדרו: ויצג את המקלות אשר פצל לנכח הצאן ברהטים בשקתות המים אשר תבאנה הצאן לשתות (מהם) (ל"ח) ויחמו הצאן אל המקלות ותלדנה וגו' (ל"ט) והיה בכל (עת) יחם הצאן המקשרות וגו' (מ"א) ובהעטיף הצאן לא ישים וגו' (מ"ב). המקום הזה נכון הוא להעיר בו את קוראי, אשר לא נסו עוד להתבונן מפי סופרים וספרים, את הכלל הגדול והעקרי, אשר כל החפץ להשכיל אל דברי התורה צריך לדעתו, ואשר זולתו יתפרדו דורשי התורה לשתי הקצוות המתנגדות, והם ההתחכמות וההתקדשות. העוברים מקו הכלל אל ההתחכמות, מוצאים בתורה ובדברי הנביאים דברים בלתי מסכימים עם הידיעות הברורות, עם דעות בני הדור המפורסמות, ועם מה שתחיב החקירה השכלית, ומקילים בכבוד התורה ומסירים אזנם ממנה; והעוברים מיושר הכלל אל צד ההתקדשות, לסבת חסרון ההסכם בין הדברים הבאים בתורה ובנביאים ובין הידוע המפורסם והמוכרע בשכל, מאסים בדעת, שונאים כל חכמה וכל מדע, כדברים מתנגדים להתורה האלהית, ונזרים מכל תוצאות חקירות השכל. וסבת הפרדם אל הקצוות השתים האלה, מבלי יכולת להסכים את דברי התורה עם כל מה שהשכל הישר מחיבו, ושהנסיון מעיד עליו, הוא רק התעלמם מן הכלל: שהתורה וספרי הנביאים אינם מעידים ואינם ערבים באמתת הדעות והמפורסמות, המסופרות מבני הדרות שדברו בהם. כי התורה שמרה תכליתה, והנביאים עמדו על משמרתם לתכלית שליחותם. וכאשר חייב הענין המסופר בתורה ובנביאים לזכור מדעות בני הדורות, מן הדברים שהיו מפורסמים ומקובלים ביניהם, ממעשיהם, מדרכי חייהם, ממנהגיהם וממדברותיהם, לא ירדו התורה והנביאים להבדיל בהם בין האמת ובין השקר, בין הראוי ובין הבלתי ראוי, וזכרה אותם להשלמת הספור לבד, מבלי להעיר עליהם אם הם אמת או שקר, ראוים או בלתי ראוים, אם המעשים מיוסדים על ענינים קימים או על דעות חולפות. ושלא יצאו התורה והנביאים להלחם נגד דעות בטלות, שאינן נוגעות לתכלית התורה, ושאפילו הדעות הנפסדות, שהיו בזמן ההוא בין בני הדור, ואשר יכלו להשיא נזק והפסד, מה שהוצרך לסלקו, התאמצה התורה או ההערה האלהית לסלק את הנזק

האפשרי בתקנה בטוחה להועיל, מבלי לכחש בדעות בני הדור, ושגם הדעות הנפסדות והאמונות הנשתתות, המדיחות את בני האדם מתכלית יעודם, ומוליכות אותם אל ההפסד הזמני ואל הכליון הנצחי, אף שהיה מתכלית ההופעה האלהית והתורה להרחיקם מלב אבותינו יוצאי מצרים, בכל זה לא מהרה התורה והנביאים אחריה לצאת לריב נגדם בתוכחת מגולה, כי אם שמה פניה ראשונה אל המעשים, המנהגים, החוקים והמשפטים, אשר נוסדו על הדעות ההם לבטלם ולאסור אותם, ותפקוד במקומם מעשים ומנהגים ישרים, חקים ומשפטים צדיקים, ראוים להעיר את הלב על האמת ועל היושר, עד אשר יעתקו האמונות הנפסדות והדעות הנשתתות מאליהן מלב שומרי התורה. אחר כן מעט מעט לפי בטול הדעות ההן בלבות בני הדורות, כן הרבו התורה והנביאים להשמיע בקהל בטולם. ומכל שכן הדעות הכוזבות, שאינן נוגעות לעניני יעוד האדם, לא בבחינת אושר נפשו, ולא בבחינת הצלחת קבוצו, שלא חשו להכחיש אותן. והיה כל זה לסבה מחיבת ותכליתית, צד החיוב בסבת הדבר הוא; שהחכמה העליונה בחרה בשתי דרכים להישיר בהם את האדם אל מטרת אשרו: בדרך השכל אשר חנן בו את נפש האדם עצמה, ובדרך ההישרה האלהית והנבואה. כל אחת מהדרכים ההן מוגבלת בגדרה לבד, עד שלא תכנס אחת מהנה אל תוך גבול רעותה. כל מה שיש בכח השכל לעמוד עליו באמצעות חקירתו ובעזרת נסיונות ובחינות, לא חלה עליו הנבואה מעולם, אף שהוא הכרחי לאושר האדם להצלחת קבוצו, והשכל לא התחיב לעמוד עליו, כי אם אחרי עבור אלפי שנים באמצעות בחינות ומקרים שהתחדשו, לא קדמה התורה והנבואה את השכל ולא גלוהו זולתו. וכל שהוא הכרחי לאושר האדם, ואין בנבול שכל האדם לעמוד עליו לעולם, עליו חלה הנבואה. לכן כל מה שהתגלה בנבואה, לא נבקש לו הסכם מצד השכל, אף שבהכרח אינו מתנגד להשכל, כי אלו היה כן, כבר היה חלופו מחויב בשכל. והמחויב בשכל אמת, ומה שהתגלה בנבואה אמת, ולא יציור היות שני הפכים אמת. וצד התכלית בסבת הדבר הוא, לפי שדעות האנשים אינן מתיסדות על ידי צווי ואזהרה ואינן נעתקות מן הלב ע"י אסור.

אחדות הבורא והרהקת הגשמות עם כל המתדיב ממנה, הוא ענין הוכנס בגבול השכל, והכמי יון הקדמונים עמדו עליו בשכל נגד דעות בני עמם. מסכים לזה אמרו חז"ל על אברהם אבינו עה"ש, שהכיר את בוראו בטרם נלוה אליו קנין הנבואה. ואף שהיא התכלית הראשית בתורה, עכ"ז כל עוד לא נעתקה דעת הרבוי מלבות יוצאי מצרים, ע"י נכיונותיהם והקירת שכלם במשך ארבעים שנה במדבר, לא לבד שהניחה התורה דברי יהרו כפי שאמרם לפי דעת בני הדורות: עתה ידעתי כי גדול ה' מכל האלהים (שמות י"ח י"א), כי אם גם ההערה האלהית במעמד הר סיני, לא הקדימה להלחם נגד הרבוי, ולפרסם את האחדות ע"י נבואה או באמצעות מצוה ואסור, כי אחרי אמרו: אנכי ה' אלהיך וג' סמך לו האזהרה לא יהיה לך אלהים אחרים על פני לא תשתחוה להם ולא תעבדם, עם הוספת טעם לדבר: אנכי ה' אלהיך אל קנא וג', והטעם הזה יותר מתיחס אל דעת הרבוי, כי אין הקנאה כי אם בין שני עצמים נמצאים, שהאחד מתקנא באחר. והושאל פה אל הנמצא הנשגב בבחינת אחדותו, ביחס אל עצמים מדומים שאינם נמצאים כלל, למען המלט בן ההכרח לגלות בטול מציאות זולתו, נגד דמיון השומעים, לפי דעות בני הדור, שלא למדו עוד להרחיק את הרבוי מדעתם. והנה גם היחס אל היך, שבא פה במעמר הר סיני, ושהתמידו הנביאים כולם לזכרו פעם בפעם, מכסים להבטחת ה' לאיו"ע להיות לאלהים לזרעם אחריהם, ואשר ההל בו בבראה הכנה, והוא מתמיד בכל כתבי קודש ועליו נוסדו התפלות הסדורות; גם היחס ההוא אינו כי אם יחס מקרי

לסבת דעות בני דרות הקדם בענין הרבוי, שהי' לדעתם לכל עם אלוה מיוחד לבדו, והוצרך הדבר שיתיהם אלהי הרוחות לכל בשר, אלהי השמים והארץ, אשר עשה את הים ואת היבשה, לבית אב אחד נבחר ולזרעו אחריו; ולא יהודו עליהם היתה התכלית, כי אם התפרסם אחדותו בהם ובאמצעותם, כאשר הקבע לנו בתפלותינו. והשתמש ביתם הזה, המסכים עם דעות בני הדורות. ובסוף ארבעים שנה, אחרי ראותם את כל מעשי ה' במדבר ובארץ סיחון ועוג, מצורף אל כל אשר זכרו ואשר שמעו מאבותיהם, על דבר המעשים במצרים ועל ים סוף, ובטול רבים מאלהי הנכר בפרט, ורפיון הדמיון ברבוי החל להתפשט בין העם לרגלי הנסיונות התדירות, אשר בהכרח התלוו כל פעם עם החלטות איזו חקירה בשכל, נעם הזכרון על דבר המקובל מראשי אבותיהם, שחיו טרם רדתם מצרימה אל בין מתהוללים באימים, ובראשית ימי שבתם שם, זכה משה לזכור בדבריו בטול הרבוי בפרסום נגד כל קהל ישראל, באמרו: ועבדתם שם אלהים מעשה ידי אדם עץ ואבן אשר לא יראון ולא ישמעון ולא יאכלון ולא יריחן (דברים ד' כ"ח), ואמר: שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד (שם ו' ד'), וביתר באור אמר: אתה הראת לדעת כי ה' הוא האלהים אין עוד מלבדו (ד' ל"ה), באר שלא בתורת צווי ואזהרה נאמר להם הענין ולא בהתגלות נבואית, כי אם שהראו מעשי ה' הגדולים והנוראים, אשר קדם זכרם בענין, די הוסר בדעתם באמצעות הבחינות וחיובי השכל כי ה' הוא האלהים אין עוד מלבדו; ואמר עוד: וידעת היום והשבת אל לבבך כי ה' הוא האלהים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד (ל"ט), בקש מדורות בני ישראל הבאים, שלא יתעלמו מן הענין העקרי הזה, עד השחית דרותיהם לעשות הרע בעיני ה' ועד אבדם והשמדם מעל הארץ, אשר הם עוברים שמה לרשתה, ועד אשר ישובון בצר להם ומצאום כל הרעות האלה, לשמוע בקול ה', כי אם יותר טוב, שידעו היום והשיבו אל לבבם כל הנסיונות והבחינות אשר ראו עיניהם, למען דעת מתחלה כי ה' הוא האלהים ואין זולתו, ולא יכורו מדרכי תורתו ומיחוד העבודה לו לבדו, ולא תקרה אותם הרעה כלל. (ועיין במורה נבוכים חלק ג' פ' ל"ג).

הקסמים, העונן הנחוש ויתר הדברים שקראם הכתוב תועבת ה', ראינו כי אסרה התורה אותם המעשים, והם מיוסדים על דעות נפסדות, ולא דברה בהם התורה בבחינת האמת והשקר, אף שבדורות האחרונים נגלה לעין כל כי תוהו והבל המה, והדעות שהיו המעשים מיוסדים עליהם בדויות ואין להם שחר.

בדרות של זמן הנבואה היתה דעה מושלת, שבשיראה איש בהקיץ מהזה אלוה בתבנית בן אדם, בהכרה שימות האיש הרואה כן. כאשר ראה גדעון, שבנגוע האיש המדבר עמו, בקצה משענתו בבשר ובמצות, עלתה האש מן הצור והוא הלך מעיניו (שופטים ו' כ"א), נאמר: וירא גדעון כי מלאך ה' הוא ויאמר אהה ה' אלהים כי על כן ראיתי מלאך ה' פנים אל פנים ויאמר לו ה' שלום לך אל תירא לא תמות (שופטים ו', כ"ג, כ"ג), הנה ירא שימות אחר' ראותו זאת, עד שהבטיחו ה' שלא ימות, ולא אמר לו ה' שהדעה כוזבת. מנוה בראותו את המדבר עמו עולה בלהב המזבח, ויאמר מנוח אל אשתו מות נמות כי אלהים ראינו (שם י"ג, כ"ג), גם יעקב אמר כי ראיתי אלהים פנים אל פנים ותנצל נפשי (בראשית ל"ב, ל"א) ומזה שירא לנפשו מפני המראה. ואנחנו קראנו בכפרי הנבואה והנה רבים ראו תמונות כהמה ולא מת איש מהם,

וע״כ שנודעה הדעה ההיא בדמיון, ואף על פי כן זכרוה ספרי הנבואה, ולא השו לדבר מאומה לכהש בה.

בהתאבל יעקב על יוסף בנו וימאן להתנחם, ספרה לנו התורה את אשר השיב לבניו ולבנותיו בטעם מאונו: ויאמר כי ארד אל בני אבל שאלה (בס נ״ז, ל״ה) וכפי שלא קוה יעקב להתאחד עם יוסף בקבורה, כי אמר היה רעה אכלתהו טרף טרף יוסף (ל״ז), ע״כ שהיתה כונתו במלת שאול, מעון הנפשות, מכבים עם הדעה הקדומה, שנהלו אותה אחרי כן היונים, שמעון הנפשות מקום הגמול והעונש הוא מתחת לארץ. וימאן יעקב להתנחם ולראות טובה ביתר ימי חייו, למען תראה נפש יוסף, אחרי האספו אליו שאולה, את האבל על פני יעקב, את בגדיו קרועים ואת השק במתניו, (כי כן האמינו על פי הדעה ההיא, שהנפש יורדת שאולה במצב גיוה, בתארו ובתואר לבושו לכל ענינו, כאשר היה בשעה האחרונה מימי חייו) וערבה עליהם שמחת עולם, בהתאחדם אחרי הפרוד המר, הרבה יותר מאוד, מאשר אלו התאחד אל יוסף מתוך שמחת החיים, אחרי התנחמו על אבדתו. ובדרות האחרונים נאמר: מי יודע רוח בני האדם העלה היא למעלה (קהלת ג׳, כ״ח). והתורה לא פגלה לא בדעה הקדמונית ולא בהחדשה, וספרה דברי יעקב כמה שאמרם, או לפי שכן היתה גם דעתו, או שנמשך בדבריו אחרי הרגל הלשון של בני דורו. ואנחנו מצאנו עוד דעה אחרת בדרות שעברו אחרי כן בין אבותינו, בספור דברי אביגיל אשת נבל הכרמלי לדוד: והיתה נפש אדני צרורה בצרור החיים את ה׳ אלהיך ואת נפש איביך יקלענה בתוך כף הקלע (שמואל א׳, כ״ה כ״ט).

בדור יוצאי מצרים וגם זמן רב אחרי כן, משלה דעה שמנין האנשים מביא ביניהם בהכרח את הדבר והמנויים נחסרים. הדעה הזאת אולי בעת הולדה היתה מסכמת מאוד עם צרכי הדור, ותכליתה היה דבר מועיל בעתו, אבל אחרי צאת אבותינו ממצרים, חיב מעמד העם ויעודו שיספר. ולפי שהמספר זולת תקנה מקובלת על הלב, היה לאמונת בני הדור מספיק סבה לשבר רוח ולכשלון, כי היו הנמנים מבוהלים מאוד ומתפחדים, עד שכל פגע היותר קטן היה מסבן בנפשות בעליהם, המחכים למות בסבת המנותם, והיתה רוח כל העם רעה עליו; לכן התנתה התורה תקנה מועלת, מסכמת עם הדעת הנבונה ומקובלת על הלב, לחזק לב הנספרים עד היותם בטוחים, כי לא יאונה להם כל רעה בסבת הפקדם: כי תשא את ראש בני ישראל לפקדיהם ונתנו איש כופר נפשו לה׳ בפקד אתם ולא יהיה בהם נגף בפקד אתם (שמות ל׳, י״ב). ולפי שזולת המנות כל ישראל במדבר ובערבות מואב על ידי משה עפ״י ה׳, ספרם כמו כן יואב עפ״י דוד, ונחשב הדבר לדוד לעון וגם העם נגף. ויואב אף שעשה מצות מלכו שלא בטובתו על כרחו, אחרי שלא פעלו דבריו על המלך לנטש דבר המנין, עד שחזק דבר המלך אל יואב ועל שרי החיל, בכל זה לא שב לתקנת התורה, ונתנו איש כופר נפשו לה׳, לכן נמלט הרד״ק אל הכלל שהניחו (ילקוט נשא רפסיקתא) כל מקום שנמנו ישראל לצורך לא חסרו, ושלא לצורך הסרו. ויהיה לפי זה זולת תנאי מתן הכופר גם תנאי שני, והוא שיהיה המנין לצורך, והמספר שעשה דוד לפי שהיה שלא לצורך, היה ללא הועיל גם כופר נפש אלו אכר יואב לקצוב איזה כופר. אבל דברי גד ההוזה כעידים בטול הדעה הזאת, שבעצם אין המנין מחיב את הנגף בין המנויים, כמה שהאמינו בני הדרות ההם, לפי הנראה כן הכתוב, כי נתן לדוד זכות הברירה: התבוא לך שבע שנים רעב בארצך ואם שלשה חדשים נסך לפני צריך והוא רדפך

ואם היות שלשת ימים דבר בארצך (שמואל ב' כ"ד, י"ג), ואלו בחר דוד בחרב אויביו או ברעב, לא היה דבר בא בעקב המנין, רק שבחר דוד בדבר, כמה שהעירו חז"ל במדרשם, להניח רוח העם בשתפו את נפשו עמהם למות ביד ה', כי אין המלך בטוח מן הנגף יותר מאחד עניי עמו, ולא כן החרב והרעב, המרבים חללי עניי העם, בעוד המלך ושריו וכל נפשות ביתו בוטחים בעשרם ובזרוע גבוריהם. אמנם בדרות האחרונים פסקה הדעה הזאת ותחדל ממשול בין אבותינו, לכן הנהיגו בין הכהנים בעבודת בית המקדש את הפיס הוא הגורל ע"י מנין, אף שהיה המנין שלא לצורך, כי הגורל יכול היה להעשות בענינים אחרים זולת המנין. ואמרו (יומא כ"ב, ב') "ואם היו שנים שנים הממונה אומר להם הצביעו, תנא הוציאו אצבעותיכם למנין, ונמנינהו לדידהו, מסייע לה לר' יצחק דאמר ר' יצחק, אסור למנות את ישראל אפילו לדבר מצוה דכתיב ויפקדם בבזק (שמואל ב' י"ח, ב'), מתקיף ליה רב אשי ממאי דהאי בזק לשנא דמבזק הוא, דלמא שמא דמתא הוא, כדכתיב וימצאו את אדני בזק בבזק (שופטים א', ה'), אלא מהכא וישמע שאול את העם ויפקדם בטלאים (שם ט"ו, ה'), אמר ר' אלעזר כל המונה את ישראל עובר בלאו שנאמר והיה מספר בני ישראל כחול הים אשר לא ימד (הושע ב', א') רב נחמן בר יצחק אמר, עובר בשני לאוין, שנאמר לא ימד ולא יספר". לא תלה ר' יצחק האסור למנות את ישראל, לא בכתוב ולא יהיה בהם נגף בפקד אתם ולא בכתובים של מנין דוד ולא בסכנת הנגף בכלל, רק במה שמצאנו לשאול שעשה המספר באמצעות דבר אחר זולת גויות הנמנים, ולא התיר שאול בזמנו למנות הגברים גם ע"י אמצעות אצבעותיהם, כאשר נהגו אחרי כן בבית השני. גם אין לחשוב, שדעת ר' יצחק, שאמצעות דבר אחר במספר היא תקנה מועלת בטוחה מפני הנגף, כי אלו היה כן לא היה צריך הדבר למתן כופר נפש במדבר, אחרי שגם שם לא נעשה המספר על הגברים עצמם בלי כל אמצעות, רק ע"י שמותיהם שנכתבו בספרי התיחשם למשפחותיהם ולבתי אבותיהם, כמה שאמר: למשפחותם לבית אבתם במספר שמות (במדבר א', ב') ואמר ויתילדו על משפחתם לבית אבתם במספר שמות (עזרא ב' ס"ב), וגם מספר העם שבימי דוד ע"כ שהיה כ"כ ע"י שמותיהם הכתובים בספר המספר למשפחותיהם ולבית אבותיהם, ולא היה יכול להעשות באופן אחר, כי היה מן הנמנע להוציא את העם כולו לערים ולכפרים ולחצרות, מבתיהם, משדותיהם, מכרמיהם ומכל מקומות מלאכתם, לבטלם מעבודותיהם ולהפריעם ממשמרותיהם, למען יספרו הגברים כעבור הצאן ע"י מונה, וכגמור את הספר בזה האופן במשך תשעה חדשים. ואף שיואב עשה שלא ברצונו, בכל זאת הלא לא היה יכול לקוות שיצא ידי חובתו למלכו, ושיקבל המלך מאתו מספרים כוללים, לערים לכפרים ולמקומות, מבלי שמות האנשים כתובים בספר, ומבלי כל ראיה על אמתת המספר, על מניעת הבלבול שלא נמנו קצת העם פעמים רבות, לאשר מצאם יואב בראשונה במקום אחד, ואחרי כן במקום שני ושלישי, ושלא נמלטו רבים מן העם מלהספר גם פעם אחת, כי יצאו ממקומם לפני בוא יואב שמה, ולא פגע בהם במקום אחר, כי שבו אל מקומם, טרם הגיע יואב אל המקום אשר יצאו שמה בתחלה. ובאמת מפקד עם מבלי כתוב שמותם בספר, רק כעבור הצאן ע"י מונה, אינו אפשרי כי אם במחנה בשדה בצאתם המערכה למלחמה. ושם הצורך למנות הגברים עצמם, כי צריך הענין לסדרם ולחלקם לכאות ולאלפים ולשום השרים בראשם, ולא יעשה כל זה ע"י קריאת שמותיהם מתוך הכתב מפני הטורח הרב, שהוא אז ללא צורך. וכן

אמרו קדמונינו ז"ל (יקוט נשא פסיקתא), שכתב יואב שמות הבנים מפי אבותיהם אם להעלים קצתם או להודיע כולם. ובמדבר לא היה מספר הגברים עצמם מספיק כלל, אף שהיה אז אפשרות לעשות כן, כי היה צריך לסדרם כולם איש על דגלו באותות למשפחותם ולבית אבותם, למען ישמרו סדרם ומשטרם בחנותם ובנסעם, שלא יתבוללו בני משפחה אחת בין בני רעותה ובני בית אב אחד בין בני בית אב זולתו, ושיהחלקו בני משפחה אחת ובני בית אב אחד, לפי הצורך להשוות העשרות, המאות והאלפים תחת פקודת השרים, והיה כל איש מהם צריך לדעת ולשמור האותות המורים עליו, מכלל איזו עשרה הוא, מכלל איזו חמשים, מכלל איזו מאה ואיזו אלף הוא. ומה שאמרו שנעשה המספר ע"י מחציות השקלים במדבר, לא רצו בזה שמנין השקלים לבד העיד על כללות מספר העם, ושלא היה זולת השקלים מספר הגברים עולה מתוך הספר, שנכתבו בו שמותיהם; כי על זה יעיד הענין עצמו ודברי הכתובים המובאים. רק כונו שמנין השקלים העיד על שלמות מנין השמות שבכתב, באשר הסכימו המספרים זה לזה בלי עודף ובלי חוסר, לפי שאמר הכתוב: כל העבר על הפקדים מבן עשרים וגו' יתן תרומת ה' (שמות ל' י"ג), שנשמע מזה, שגם זולת כתיבת השמות עברו הגברים עצמם, ובעברם נתן כל אחד מחצית השקל; ואחרי שבכל זה הוצרכו לכופר נפש, ולדוד נחשב לעון לפי שספר שלא לצורך, הרי שאין אמצעות איזה דבר במספר מסלק את הסכנה, אשר פחדו ממנה, ומכל שכן כשהאמצעי הוא אבר מגוף המנויים. רק שבזמן בית שני כבר בטלה הדעה הקדומה, ולא יראו כלל מפני הדבר בסבת הכספר, ולא הקפידו גם על התנאי שיהיה המספר לצורך, אבל הקפידו שלא למנות את ישראל הגברים עצמם, כאשר ימנה הצאן בעברם תחת השבט, וזה אולי רק מפני כבוד הבריות. והכהנים במקדש הקילו בכבודם בעניני העבודה, ויוציאו למנין אצבעותיהם, אבר מגופם. ועל הענין הזה אמר ר' יצחק אסור למנות את ישראל, רצונו הגברים עצמם בלי אמצעות, ולכן הוציא את האסור מן הכתובים שנאמרו בשאול; ולפי ששם היה המספר לצורך, ובדבר כופר נפשם הנה נסמכו על שקלי השנה, ועכ"ז נאמר בבזק ונאמר בטלאים, מה שדרש על דברים אמצעיים, שעל ידם מנאם, וזה ע"כ לפי שאסור למנות את ישראל (הגברים עצמם) גם זולת יראת הסכנה מפני הדבר. ור' אלעזר אף שדרש (נרמות ס"ע ב') אם ה' הסיתך בי ירח מנחה (שמואל ב' כ"ד י"ח) אמר ר' אלעזר אמר לו הקב"ה לדוד מסית קרית לי, הרי אני מכשילך בדבר שאפילו תנוקות של בית רבן יודעין אותו, דכתיב: כי תשא וגו' ונתנו איש כפר נפשו וגו' ולא יהיה בהם נגף בפקד אתם, מיד ויעמד שטן על ישראל (דה"י א' כ"א א') וכתיב ויסת את דוד בהם לאמר לך מנה את ישראל (שמואל ב' כ"ד א') בכל זה חתר למצוא לאו למונה את ישראל מדברי הנבואה לא ימד, כי דבריו במסכת ברכות דברי אגדה הם, כי חטא דוד לא היה במה שלא לקח כופר נפש, בהסכם עם הכתוב הידוע לתנוקות של בית רבן ונתנו איש כפר נפשו לה', מה שהיה ליואב אפשרות עליו לעשות זולת מצות המלך, רק שלא היה בו הכרח, כי נסמכו בזה על שקלי השנה, אבל בזה חטא דוד, שצוה לספור שלא לצורך.

בלעם בן בעור מפתור ארם נהרים, קוסם היה בימי משה ומושל משלים, ובימים ההם שמעו כל גויי הארץ אל המעוננים ואל הקוסמים בכל ענייניהם המדינים, ויתיעצו המלכים עם בלעם בעניני מלהמותיהם, וישחדו אותו למען יעכוד לימינם בכח קסמיו נגד אויביהם, והוא השתמש במרמה ככל קוסמי קסם להגיד את העתידות, אשר היה

מעלה בחקירה נסתרת מעין שכל שואליו, מתוך הענינים העוברים וההוים בהסכם עם מקרי המקום והזמן, בתור נסתרות שהתגלו לו באמצעות קסמיו, כאשר נאמר די באר בשקמת החלומות איה"ש; ויהי הנקל בעיניו לרמות את שואליו בתשובת הודעת העתיד המחויב לבוא, ככל יתר הקוסמים, ויבור לו דרך רמיה חדשה יותר מעולה לבצוע בצע, ויתן לשואליו מן הגבורים העריצים ומנשיאי הארצות, את תשובותיו שלא בדרך הודעת העתיד המחויב, רק בדרך קללה וברכה, כאלו עוד לפי דעתו עפ"י הקסם, שני ההפכים שבענין הנשאל אפשרים בשוה, אך הוא לרצונו מכריע באמרי פיו את אחד הקצות על השני, עד שהקצה שהוא בוחר בו בחפצו נעשה מחויב לבוא, והפכו או חלופו נמנע. והנה הצליח הרמאי ההוא מתחלה בנסיונות נקלים, עד שהפליג להרהיב בברבותיו ובקללותיו, לערוך אותם אל פני מלכים ולאומים הנלחמים, ועד התפרסם בין מלכי הארצות, כדבר אשר שלח אליו בלק בן צפור מלך מואב, לאמר: כי ידעתי את אשר תברך מברך ואשר תאר יואר (במדבר כ"ב ו'), ולפי שאחרי המלחמה שהיתה בין האמורי ובין עמון ומואב, אשר השתתף בה בלעם, ויאמץ זרועות סיחון בקללו את מואב ובברכו את האמורי, ובעקב המלחמה ההיא לקח סיחון מיד עמון ומואב את כל הארץ, אשר מארנון ועד היבוק ומן המדבר עד הירדן, עלו בני ישראל דרך האתרים ויחרימו את הכנעני יושב ערד, ויסובו את ארץ אדום ואת יתר ארץ בני עמון ומואב בדרומיהם ויטו אל עיי העברים, אשר למזרח ארץ מואב ועמון הנשארת, ויעברו בעבר ארנון שנהיה לגבול בין מואב ובין האמורי, וילחמו בני ישראל בסיחון, המושל החדש אשר להארץ ההיא וינצחוהו, וירשו את ארצו כולה, את ממשלת ידו ואת ארץ ירשת חרבו יחד. לכן החרה החזיק בלק בן צפור מלך מואב, בראותו פתאום את ארצו עוברת גם מיד מנצחהו, בטרם כלה הוא את ריבו אתו, אל העם היוצא ממצרים, וידיו הרפות לא מצאו און לו לצאת לריב עם ישראל, אשר גברו על מנצחיו, ואשר לא רפו ידם בנצחונם עליו ועל עוג מלך הבשן שכנו, וישלחו בלק וזקני מדין, ויקראו לבלעם בן בעור הקוסם לעזרם עתה, אחרי הכרת סיחון מנצחם ועוזריו מעל פני האדמה, אולי יצלח בידם וגרשו את ישראל מעל פני הארץ, אשר לא הוחזקה עוד בידי סיחון וישיבוה אליהם. וידרשו מואב ומדין מבלעם לקלל את ישראל. וה' אלהי הצבאות, האל האחד הגדול הגבור והנורא, אשר עשה את השמים ואת הארץ, את הצבא במרום ואת כל היקום על האדמה, ויצב גבולות עמים כחפצו וכרצונו, ואשר לא יסיר השגחתו מברואיו ויבחר בזרע יעקב לתת להם נחלת גוים עצומים, ויתן אותות ומופתים בפרעה ובכל מצרים, וירא את ידו הגדולה על ים סוף ובמדבר, היודע כל, אשר עתידות נצח נצחים לא נסתרו מלפניו, ואשר עד העת ההיא לא היה לו דבר עם בלעם המרמה את מאמיני ההבל, הוא נטפל בכבודו אל האיש הבזוי באדם, ולא חשך התפעלות עליו והתגלות אליו למנעו מלקלל את ישראל, ולא החשיך עצה מפיו להכשיל את ישראל לזנות אל בנות עמון ומואב ומדין. דבר שכמעט הרס כל יסוד קיום העם, וכמעט כלה לתוהו כל האותות והמופתים, אשר הראה ה' ביד משה, ואשר סבותיהם הראשונות החלו להגלות מפי עליון בברית בין הבתרים, אשר כרת את אברהם, כי היה העם בני ישראל שוב מתבולל בין גויי הארצות ושבו אל הענין הראשון, אשר היו עליו לפני דור אברהם, עד שהוצרך הענין הנחוץ הזה למשפט חרוץ קשה מאוד ומסוכן: קח את כל ראשי העם והוקע אותם לה' נגד השמש (שם כ"ה ד'), מה שלא נעשה, הרגו איש אנשיו הנצמדים לבעל פעור (שם שם ה') מה שלא התקים, עד החליף מעשה זמרי וקנאת פנחס פתאום אורח השתלשלות הענינים, ותספיק מגפת ארבעה ועשרים אלף איש להשקיע שטף הזדונים ולהשיב את

העם כולו איש איש אל תחת דגלו ואל סתר אהלו. והנה לא חשה ההשגחה העליונה למנוע את בלעם מלהשיא את העצה הזאת, ולא מנעהו מלכת, אחרי שהתנה עמו רק התנאי האחד, שיברך את ישראל בפרסום תמורת הקללה, אשר שכרוהו עליה, והתורה חשה לספר לנו את כל צדקות ה' אשר עשה עם אבותינו בזה, עד הפכו את הקללה לברכה. ועל דעתנו הענין בהפך: כי העצה עמוקה כשאול ומסוכנת להתבלית הראשית, ואחרי כל ההתאמצות להמעיט נזקה הרגה מישראל ארבעה ועשרים אלף; אבל קללת אדם חנף ואיש מרמה מאפס וברכותיו מהבל, ולו יקלל אלפי רבואות פעמים לא התחיב על דעתנו לפול משערת ראש איש ישראל ארצה. יקלל בלעם ואלהים, יברך! הכי קללת בן אדם נבזה, חדל אמת ומתעב יושר תמנע היכולת מאלהים, תעצור בעד השלמת תכלית חפצו מלבצע את אשר זמם לעמי כנען ביד בני ישראל. הקצור תקצר יד ה' האלהים מהושיע את עמו בחירו מפני קללת הקוסם? והנה הלך בלעם וישא את ראשו אל בין חללי חרב ישראל. ואם כח בקסמיו ואם יודע היה דעת עליון כאשר פרסם על נפשו, איך נעלם ממנו, כי באחרית עצתו יהפוך ישראל ידו על מדין ונוסף גם הוא אל חללי חרבם? הלא מזה לבד נראה כי שקר היה בפי בלעם ורמיה על לשונו. ובכל זה הפליא הגדיל ה' לעשות עד התברר הברכות ביד ישראל מפי בלעם שונאם. אין זאת כי אם לאשר דרכי הנהגתו ית' בעולמו ותורתו התמימה לא סרו ללחום נגד דעות בני האדם מעולם, ובימינו אלה אלו היו עומדים רבאות אלפי אנשים מקללים בפיהם כבלעם בן בעור וכל הקסמים שבעולם בידם, רק אם לא יעזיו להניף יד ולשלוף חרב, כשם שלא היה כל איש משים לבו להם, כן גם ההשגחה העליונה לא היתה נטפלת למנעם ממעשי הבלם, אשר אין להם הכרעה במאזני דעות הבריות. אבל בימים הקדמונים ההם לפי דעת אנשי הדור, ע"ד כח פי בלעם בקללותיו ובברכותיו על גוי ועל אדם יחד, אלו היה בלעם מקלל את ישראל בפרסום וקורא ומעורר לאומי תבל להתגבר נגדם, כאשר קלל עתה שונאיהם וקרא אלהים למפלתם עדי אובד, לא קמה עוד רוח באיש ישראל מפני קללותיו, וידי כל מנגדיהם היו רוממות, ולא יכלו עוד כל האזהרות והצווים להשיב רוח גבורה אל לב העם, והיו ישראל רפי ידים מלתגר מלחמה נגד אויביהם מסביב, עד שכל העמים אשר סביבותיהם, היו צרים אותם מכל עבר, מבלי שיתעוררו הם לעמוד על נפשם ממורך לב ומפחד. על כן הקדימה השגחת אלהים להשיא את בלעם לברך את ישראל בפרסום תמורת הקללות, אשר דמו להם מלך מואב וזקני מדין, ותרפינה ידי כל אויביהם, כי ראו על פי דעת עצמם ולפי המפורסם מענין בלעם, כי לא יועיל להם עוד כל מאומה נגד ברכות הקוסם, אשר נפלו לגורל ישראל.

גם הדעה שלפיה השתמש יעקב במקלות פצולים, מושמים לעיני הצאן ברהטים בכל עת יחם המקושרות, אין התורה מעידה על אמתתה, אף שספרה מעשי יעקב שנוסדו עליה, וספרה שהצליח יעקב עם התחבולה הזאת. ואין בזה דבר נגד התורה אם לא נקבל את הדעה הזאת, שעד היום מודים בה המון עם הארץ, שיהיו המראות הגונים והתמונות, שנוכח פני הנקבה בעת הזדקקה לאישה, משנים את עין הולד עד שלא ידמה לאבותיו, ולא לכל המתחיב ממזג זרעם, כי אם ידמה להמראה ההוא אף נגד טבעו. ועוד הרבו והפרו את הענין וישימוהו משתרע הרבה יותר מן התנאי הקדום, שיהיה המראה לעיני הנקבה דוקא בעת החבור, כי יחסו שנויי המראה בולדות אל פעולת המראות שיהיו לעיניה במשך ימי הריונה, וגם בטרם תזדקק להבעל, רק בתנאי שיפעל המראה עליה פעולה חזקה ויקבע בדמיונה, לפי שמצאו איזו דברים בין אגדות חז"ל עה"ש, הנראים בהשקפה הראשונה כמסיעים לזה, אף שלפי כן חנם הקפיד

יעקב על עת יחם הצאן המקושרות . והנה המקושרות והמעוטפות נהוגים בעדר יחד ובאים לשתות מן הרהטים בעת אחת כל הימים ; ואף על פי כן לא פעלו המקלות הפצולים , כנראה מספור הכתוב , כי אם על הצאן המקושרות , שהזדקקו בעת שום המקלות ברהטים , גם הוסיפו ליחם לפעולת מבט אשה הרה זולת שנוי המראה גם שנויי תמונת הולד ומצב אבריהם ותכונתם , עד שכל משחת ושכול בצורת הולד הולים במבט האשה בימי הריונה . לפי זה האיך קוה יעקב שיפעלו המקלות רק על מראה עור הולדות וצמרם , ולא פחד פן תתפשט הפעולה גם על תמונותיהם , ושיהיו הולדות העקודים הנקודים והברודים גם בעלי רגלים רבות כמספר המקלות שיפעלו על מבט אמם , או שיהיה גופם וראשם דקים כמקלות , ותמורת העושר שקוה על ידי המקלות יגרום לעצמו הריש , באשר יהיה כל שכרו ולדות שכולים . יותר מזה יקשה : אם היתה תחבולת המקלות סבה טבעית מספקת להרבות בצאן לבן את העקודים את הנקודים ואת הברודים , מה היה ענין חלום יעקב : והנה העתדים העלים על הצאן עקדים נקדים וברדים (ל"א י') ; ומה גם לפי דברינו בשקמת החלומות , שהחלום צריך בהכרח לסבה מיוסדת ברעיוני החולם , ומה הי' יכול לסבב שיקבע יעקב וישקיע ברעיוניו צרכיו שיהיו העתודים העולים על הצאן עקדים נקדים וברודים , אחרי בטחו בתחבולת המקלות ; לאיזה צורך נהיה הענין המפורש בחלום , ולאיזו תכלית בא החלום . האם בדה יעקב כל זה מלבו ויכזב לנשיו למען העלים מהן ערמתו ? וכי מה היה חסר אלו לא גלה להן מעשה המקלות מבלי שיבדה דבר כזב ? ההתיר יעקב לנפשו לדבר שקר , לכזב ולהתפאר בנבואת השקר ולשאת את שם שמים על שפתיו לשוא כאחד הנבלים ? ואם היה חלומו התמידי בכל עת יחם הצאן המקושרות אמת , הנה לא יעשה ה' נסים להבל , וכל זמן שיש סבה טבעית , אשר השתמש בה יעקב , אך לשקר היו הנסים ההם כוזם . אולם אם היתה תחבולת המקלות שעשה יעקב דבר בטל , ושגם בעצמו הסתפק יעקב מאוד מאוד באמתת התחבולה , אין לתמוה לא על יעקב , שנמשך מספק אחר דעת ההמון בחום לבו על החמס שעשה לו אחי אמו , שהתאכזר לעבוד בו ארבע עשרה שנה , שבע שנים שבע שנים ברחל בתו אשר אהב , ולהחליף אחרי כן פעם בפעם את שכרו המותנה , אולי יקפח מקצת שכרו , ויקו יעקב אולי תועיל גם החבולת המקלות לפעול דבר מה ; וגם לא על הכתוב , שספר מעשה יעקב כאשר עשה , וספר שילדו כל הצאן עקדים נקדים וברודים , ושהיו הקשורים ליעקב והעטופים ללבן , כמה שהיה באמת , וסמך על הספור הבא אחריו על אודות חלום יעקב בכל עת יחם הצאן , למען ישפוט כל איש לפי דעתו , הבערמתו העשיר יעקב , או ברצון ה' ובהשגחתו ביחוד ; כי כאשר קדם בדברינו לא הכריעה התורה מעולם בין דעות האנשים בכל דבר הנתפש בשכל האדם . והנה מבלי לקבץ כל המאמרים הפזורים בין אגדות חז"ל וספוריהם על דבר פעולת מבט האשה בימי הריונה , או בעת הזדקקה לבעלה על תמונת ולדה ועל מראהו ועינו , ולבקר על איזה אופן נאמרו , מי אמרם למי ולאיזו כונה ותכלית , למען נחדור אל תוך דעת חז"ל עצמם בענין זה , אחשוב כי יספיקו גם המאמרים הקצרים , שהביאו על הכתוב הזה במקומו, להעיד כי לא האמינו חז"ל בפעולת מבט האשה או הנקבה בכלל על מראה ולדה , אמרו (נדרים נה פ' ע"ג) „כך היה יעקב אבינו נותן המקלות בשקתות המים והיתה בהמה באה לשתות ורואה את המקלות ונרתעה לאחוריה והזכר רובעה והיא יולדת כיוצא בו . א"ר הושעי' נעשו המים זרע בתוך מעיהם ולא היו חסרות אלא צורת הולד

בלבד . כעשה בכושי אחד שנשא לכושית אחת והוליד ממנה בן לבן , תפס האב לבנו ובא לו אצל רבינו , א"ל שמא אינו בני , א"ל היו לך כראות בתיך ביתך , א"ל הן . א"ל שחורות או לבנות אמר לה לבנות , א"ל מיכן שהיה לך בן לבן , ר' הונא דבית חורון אמר מלאכי השרת היו טעונין מתוך צאנו של לבן עכ"ל המדרש . ובמ"כ בקצת הספרים נמצא באור על השאלה שחורות או לבנות , שאין התוארים שחורות לבנות מתיחסים על עצם המראות , רק אל תמונת פני האיש המביט בתוכן , שהיו מראיהם עשוים בתחבולות , שיצירו פני האיש המביט או שחורות כפני הכושים או לבנות כפני הלבנים , מבלי הבדל אם המביט הוא כושי או לבן . והדעת נותנת שהיתה סבה להמציא תחבולות מעשה שישונו פני המביט אל תוך המראה משחור ללבן ומלבן לשחור , במקום שגרו שם כושים ולבנים יחד והתחתנו ביניהם , למען הגדיל הקורבה וההשתוות ביניהם . רואי דברי המדרש סוברים , שהמאמר הסתמי : כך היה יעקב וכו' נאמר בניחותא , ושהמלות כיוצא בו נמשך על המקלות , וחושבים כ"כ שמאמר ר' הושעי' נעשו המים כו' הוא מאמר בודד לעצמו , ואינו השובה על הדברים הקודמים , אף שלפי זה היה ראוי לבוא : ר' הושעי' אמר , ולא אמר ר' הושעיה , שמשמעותו שלא בא לאמר דבר בלתוף מן הקודם , כי אם לישב את הדברים הקודמים ; גם רואים הם כמעט בהוש , שהביא המדרש מעשה לחזק הדעה הזאת , שיש כח בכל הבטה בדבר זר לשנות צבע עור הולד ; וכן חשבו שגם דברי ר' הונא דבית חורון והחכמים שנזכרו אחריו הם כ"כ מאמרים בודדים , המתיחסים רק אל המקרא ולא אל דברי המדרש הקודמים . אבל מי יסתכל ולא יתבונן , כי המאמר הסתמי : כך היה יעקב וכו' עד והיא יולדת כיוצא בו הוא דברי תימה , והמלות כיוצא בו מוסבות על הזכר הרובע , ורצון המאמר להקשות על דברי הכתוב : ויחמו הצאן אל המקלות ותלדנה הצאן עקדים וגו' , וכי מה יכול היה יעקב להועילו בתחבולתו זאת , הלא כך היה עושה נותן את המקלות ברהטים והיתה בהמה באה לשתות (והזכר שהיא משתמטת ממנו אחריה) והיא רואה את המקלות ונרתעה לאחוריה (ובסבת זה) והזכר רובעה (וא"כ) והיא יולדת (ע"כ) כיוצא בו (בזכר) לפי מה שמחיב מזג הזרע , ואיך נהיה שילדו כל הצאן עקדים נקדים וברדים ? וע"ז אמר ר' הושעי' בתשובה על התימה : נעשו המים זרע בתוך מעיהן (רצונו שלא נולדו הולדות מזרע האבות לשיהיו בעלי הצבע המתחיב ממזג זרעם , אבל בדרך נס נולדו מן המים ששתו אמותיהם נגד המקלות הפצולות) , והמים נשאו על חלקיהם צבעים שונים , כצבעי הפצלות שהיו נראים בהם , וישארו הצבעים בעינם גם על עור הולדות , וזה לפי שלולא דבר נסי , אין בטבע הצבעים הנשקפים לשנות מראה הולד מאשר יחויב להיות לפי מזג זרע האבות , ויחס לפעולת הזרע רק צורת הולד ולא עצמותו . והביא ראיה על זה מתשובת רבינו אל הכושי , שגם רבינו לא האמין בפעולת מבט האשה על מראה ולדה , כי אם נניח שיש כח במבט האשה בימי הריונה או בעת חבורה לשנות עין הולד מן המחויב עפ"י מזג זרע האבות , עד שידמה בצבעו אל צבע הדבר שהביטה אמו בו , הנה היתה שאלת הכושי על אודות בנו דבר פשוט כאוד , ופפקו יכול להסתלק בתשובה הכוללת , שהביטה אמו בימי הרונה או בעת חבורה , או גם לפני זה באיזה עצם לבן , והמראה ההוא פעל עליה פעולה חזקה מאוד ונתקק הלובן בדמיונה עד ששנה את עין הילד משחור ללבן , ולא היה רבינו צריך לשאול את הכושי אם היו לו כראות בתוך ביתו , ואם היו שחורות או לבנות , כי גם אלו היו המראות וכל הכלים והבגדים בבית הכושי שחורים כפני בעליהם , הלא גם

זולתם הרבה אנשים ונשים לבנים ולבנות היו לה להכושית, שדרה במקום רבינו, הרבה גופים וצורות לבנות היו נבונות לה, שהסתכל בהם, עד שהלובן המובט לה ישנה את עין בנה ללבן. הכי הקפיד רבינו, שיהיה המבט הפועל על מראה הולד רק צלם פני המבטת עצמה, עד שהוכרח לשאול ע"ד מראות אם יש לו בביהו ועל מראית הפנים המובטים בהם? ואם נאמר ששאל על צבע המראות עצמם או על צבע המבלאות שבהן המראות קבועים, לפי ששטח המראה עצמו בהכרח שהוא משולל כל צבע, כי לולא כן לא היה מצייר בתוכו את הדברים שלפניו, יקשה יותר למה הקפיד רק על מראות ולא על יתר כלי הבית והבגדים? והלא ממעשה יעקב נראה, שהפעולה ההיא תתיחס גם למבט גופים אחרים. גם אחרית דברי רבינו תמוהים מאוד, שחתם באמרו: מיכן שהיה לך בן לבן, שמשמע כלשונו, שרצה לעשות להכושי הוכחה, שהבן הוא שלו, ממה שהמראות שבביתו הם לבנים, והוא לא היה צריך לכל הוכחה, כי אם להתיר האפשרות שילדו שני שחורים יחד בן לבן. ומי צריך להוכחה, הכי הלבנים המולידים לבנים והשחורים המולידים שחורים, מיסדים שלומם ואמונתם לנשותיהם על הוכחות, הלא כל בעל אשה מוצא ספק להניח רוחו רק על האפשרות, והכושי שהוליד בן לבן מאשתו הכושית, הסתפק על האפשרות, אם אפשר בטבע שיולידו השחורים בן לבן, והאיך תהיה האפשרות נלמדת מן המראות שבביתו? אבל באמת הכחיש רבינו דעת ההמון, והאמין שאין כל מבט האשה פועל כלל על צבע עור הולד, ושכל מה שאנחנו רואים בילדינו התהיב בהכרח ממזג זרענו; רק שבכל זה אין מזג הזרע מונע שנויים, לא במראה הולדות ממראה אבותיהם, ולא בתמונת גופם ולא במצב אבריהם ולא בקומתם, ולא בכל יתר הבחינות. כי לפי חוק הטבע הפשוטה והמשתנת לבלי תכלית, אי אפשר שיחיב מזג זרע האיש והאשה פעם אחת בעניני הולד כל מה שהתחיב ממזג זרעם בפעם אחרת, עד שלא יושג כל שנוי והבדל בין הולדות בכל הבחינות אשר נבחינם, כי אם השנויים מתויבים בהכרח להיות מושגים בין רב למעט, עד שלפעמים יקרה שיחיב מזג הזרע שנוי גדול מאוד באיזו בחינה כשנוי השחרות ללובן. לכן בבוא אליו הכושי עם בנו הלבן וישאלהו „שמא אינו בנו" הטיב רבינו להוכיח לו מן המראות שבתוך ביתו, שמזג זרע האבות מחיב שנויים בילדיהם בכל הבחינות, עד שגם השנוי מן השחור אל הלבן אפשר להיות לפעמים הכרחי, מתחיב ממעמד זרע האבות וממזגם, וישאלהו אם יש לו מראות בתוך ביתו, ולא שאל דוקא על שעת העבור וההריון, כי אם בכלל אם היה במשך ימי חייו משתמש בביתו במראות, כי ידע רבינו שהכושים הגרים במקומו בין הלבנים, בחפצם להתדמות אל אזרחי הארץ, אוהבים לשמש במראות העשוים, כדברי המ"כ, בהחבולה שיתראו פני האנשים המביטים בהם, או תמיד לבנים, למען יתדמו הם אל הלבנים, או תמיד שחורים, למען יתדמו הלבנים אליהם, בבואם אל ביתם. ובכלל כדי להראות שהלובן והשחרות אינו כי אם שנוי מקרי בין האנשים ואינו מבדיל ביניהם הבדל עצמותי, וכשאמר לו הכושי „הן" הוסיף עוד לשאל לו אם היו לבנים או שחורים, וזה השיב „לבנים" שגם פני בעליו השחורים מתארים מתוך המראות לבנים, זכה רבינו להוכיח לו: מיכן, ממה שאתה רואה את פניך השחורים, בהביטך אל תוך המראה, לבנים, אף שהפנים הלבנים שבתוך המראה, הם צל הנולד מעצם פניך השחורים, אתה למד שהי' לך בן לבן, כי אם הצליחו הבריות להמציא החבולות מעשה במלאכת המראות להשתמש בכח טבעי המסבב שנוי השחרות אל הלובן, הרי שיש הכח הזה בטבע ובעלי המלאכה בחנו

וימצאו מזג חמרים המשנה כן את הצבע וישתמשו בו, ואיך לא תהיה הטבע עצמה יכולה להוציא לפעל שנוי כזה במזגי זרע האבות על מראה ילדיהם. ואף שהספיקה תשובת רבינו להניח דעת הכושי על אודות בנו האחד, לא היתה בכל זה מספקת לתלות בענינה הצלחת יעקב, כי שנוי מראה הולד ממראה אבותיו עפ"י חיוב מזג זרע האבות, צריך לתנאים מיוחדים במעמד הזרע ובאופני המזג, והתנאים לא יתחברו כי אם במקרה לעתים רחוקות, משא"כ בצאן לבן שהיה הדבר מתמיד במשך שש שנים רצופות הקשוריד ליעקב והעטופים ללבן, לכן הוצרכו לתלות הענין במעשה נסים. והיתה דעת ר' הושעי' שנעשו המים זרע וכו' ליחס עכ"פ איזו תועלת להמקלות הפצולות, שעזרו בענין הנס שהניח. ור' הונא דבית חורון לא חש כלל לזה, והניח את הנס במה שגלה הכתוב אחרי כן בספור החלום.

ויענו בני יעקב את שכם ואת חמור אביו במרמה וידברו אשר טמא את דינה אחתם (בראשית ל"ד י"ג).

סרום, וראוי בסדרו: ויענו בני יעקב את שכם אשר טמא את דינה אחתם ואת חמור אביו במרמה וידברו.

מאמר

החלמות

ויחלם יוסף חלום ויגד לאחיו ויוסיפו עוד שנא אתו (בראשית ל"ז ה').

גם לפני זה פגשנו ספורי חלומות בתורה: חלום אבימלך על דבר שרה, חלום יעקב בלוז, חלומותיו בבית לבן ע"ד העתדים, וחלום לבן בהר הגלעד. אבל בשתי בחינות לא ישתוו ארבעת החלומות ההם אשר עברנו עליהם, אל חמשת החלומות הבאים, שראשית ספורם הוא הכתוב הזה שלפנינו: האחת שכל החלומות שעברנו עליהם היו חלומות גלוים ומבוארים, שאינם צריכים פתרון (זולת החלק הראשון מחלום יעקב בלוז, שעל פתרונו יחלץ החכם בחכמתו והמקובל בקבלתו) והיה ענינם כענין כל נבואה שבהקיץ. מה שאין כן חמשת החלומות הבאים, שהם שני חלומות של יוסף, חלום שר המשקים, חלום שר האופים, וחלום פרעה, שהיו ענייניהם נסתרים בחידה צריכה לפתרון איש חכם ונבון. השנית שהחלומות העוברים כל אחד מהם היתה לו תכלית לבדו, וכל ענינו היה כלול בו לבדו, מבלי שיתיחס עם חלום זולתו לתכלית אחת, כוללת. והחלומות הבאים חמשתם לתכלית אחת היו, להחיות ברעב כל עמי הארצות ההנה ולהוריד את אבותינו מצרימה. כי חלומות יוסף נהיו לסבה שהניעה את אחיו למכרו מקנאתם בו, למען הרחיקו מעליהם, ובלעדי החלומות שפתר יוסף לסריסי פרעה בבית הסוהר, לא הגיע אל מלך הארץ לפתור חלומו. ולאשר ישוב הענינים ולשון המקראות בשלשת הפרשיות, המספרים ע"ד החלומות ופתרוניהם, שומרים לפי השערתי תנאים אחדים וכללים כוללים לאופני פתרון כל החלומות, לכן ראיתי הכרח לעזוב סדר הפרשיות, ולישב עניני חמשת החלומות האלה, ולשון הכתובים המספרים על אודותם, בצרוף הפרשה הרביעית המספרת את הענין הנמשך בהסכם עם פתרון יוסף לחלום פרעה, יחד פה בהגיענו אל החלומות הראשונים מהם. והנני שואל ראשונה על ענין פתרון החלומות בכלל:

א. אינני תמה עד"מ על אבימלך שבקומו משנתו אחרי החלום שראה על דבר שרה, שקרא לעבדיו ויספר באזניהם כל הדברים ההם, ויראו מאוד, לפי שבדברים גלוים נאמר לו בחלום מאת ה': הנך מת על האשה אשר לקחת והיא בעלת בעל (פס כ"ג ג'), והוא ידע בנפשו, כי לקח את שרה בחזקת היד, לפי שאמר אברהם עליה אחותי היא, אף שלערמתו הבין, שיותר קרוב להאמין שהיא אשתו, ויערום להתחפש בתום לב; והנגעים שבאו עליו, שלא נרפא מהם עד שהתפלל אברהם עליו כעדות הכתוב, ענו בו רשעתו בלבו. והנה

כבישת אשה בעולת בעל הוא עון פלילי, ראוי לעונש האלהים. וכן אינני תמה על יעקב אעה"ש, שבהשכימו בבוקר אחרי חלומו בלוז, ירא ויאמר: מה נורא המקום הזה וגו' (כ"ח י"ג), כי היו הדברים בחלומו גלוים מאוד ומסכימים עם ענינו, כי ברח לנפשו ממשטמת אחיו והוא עני עובר במקלו, ותוחלתו בלבו לקחת לו אשה מבנות לבן אחי אמו, כדברי אביו אליו: וקח לך משם אשה מבנות לבן אחי אמך (שם שם ג'), ותקותו לעזרת אל שדי כברכת אביו: ואל שדי יברך אתך וגו' ויתן לך את ברכת אברהם לך ולזרעך אתך לרשתך את ארץ מגריך אשר נתן אלהים לאברהם (נ' ד'), ובחלומו נאמר לו: אני ה' אלהי אברהם אביך ואלהי יצחק הארץ אשר אתה שכב עליה לך אתננה ולזרעך (י"ג), והיה זרעך וגו' (י"ד), כולו מסכים עם המקובל אצלו מפי אבותיו, ובהסכם עם ענייני ההוים: והנה אנכי עמך ושמרתיך וגו' והשבתיך וגו'. וכן בהלמו בבית לבן: שא נא עיניך וראה כל העתדים וגו' כי ראיתי את כל אשר לבן עשה לך (שם ל"א י"ב), אנכי האל בית אל וגו' עתה קום צא וגו' (י"ג), האמין כי חלום נבואי הוא, לפי שכולו הסכים עם ענינו, עם הידוע לו ועם המקובל אצלו. גם לבן בחלמו בהר הגלעד בוא אליו האלהים ואמרו אליו: השמר לך פן תדבר עם יעקב מטוב עד רע (שם שם כ"ד), לא הקיל לנפשו לצאת לריב עם יעקב, פן יחטא לאלהי אבותיו אם ירע לו. כי ידע ברכת ה' הבאה אל ביתו בגלל יעקב. והנה ידוע לו מאז, שלא תסור השגחת האלהים מבעל בנותיו, וביושר האמין כי חלום נבואי הקרה לו ה', למען הבטיח את השלום ליעקב ולביתו ולמען ימנע הוא מהטוא ולא יכשל. אבל אלו עד"מ היה אבימלך, לפני המקרה אשר קרה לו עם אברהם ושרה, בעוד לא לקח אשה כלל, או יעקב או לבן בענינים הידועים לנו, חולם: הנך מת על האשה אשר לקחת והיא בעלת בעל, ההיה מחיב הדבר לאבימלך גם אז, שיירא, שיקרא לעבדיו ושיספר לפניהם, ושיעשה איזה מעשה להנצל, וליעקב וללבן כמו כן. הלא דברי החלום הגלוים בטלים הם, ואין ספק שלא יאות לדאוג עליהם ולשום לב להם. וא"כ מה היא הסבה המצרכת פתרון איש חכם ונבון, שדבריו הגלוים טפלים ואין להם כל טעם וענין, ומפני מה יאמרו או יחושו פן נסתר ענינו האמתי בהידה, ברמז רחוק, עד שיבקשו ויהתרו למצוא לו פתרון, ולא יהליטו שהוא דבר בטל? ואם לכל חלום הבא בדברים טפלים, שאין לנגליהם שחר, נצטרך לבקש ענין נסתר הרמוז בו בהכרח, הלא היה לפי משלנו אבימלך מחויב לבקש פתרון לחלומו: הנך מת וגו' גם אלו קרה לו החלום טרם בוא אברהם ושרה מאלוני ממרא אל ארצו, ואיך ינתן חלום כזה לאיש נבון וחכם לפתור אותו, והדבר צריך לנבואה, שבזמן הבא יבוא אליו נר עם אשתו, שיאמר עליה אחותי היא, והוא יקחנה לאשה בחזקת היד. ומה היה פתרון חלום כזה אלו קרה ליעקב וללבן, או לאיש אחר זולת אבימלך, ואין מן הנמנע שיקרה חלום כזה לכל איש, כי החלומות עכ"פ גם שוא ידברו. ובני יעקב ואביהם לא על פי נבואה אמרו: המלך תמלך עלינו וגו' (מ'), הבוא נבוא אני ואמך וגו' (י') כי אלו הגיעו לפתרונות האלה בנבואה, לא היו מסופקים באמתתם. ואיך יכלו בני יעקב לדמות, כי יצלחו להמית את יוסף או להרחיקו ולבטל את הנגלה בנבואה. ויעקב האיך האמין כי חיה רעה טרפתהו, ויתאבל על יוסף בטרם התקימה הנבואה. וכל זה יעיד כי פתרון החלומות חכמה היא ולא נבואה, ומה הוא יסוד ההכמה ההיא, ובאיזו דרך יגיע האדם על ידי החלומות להודעת העתידות, זולת ענין הנבואה, ממשמעות ההלום

עצמו, ומשמעותו מסתתרת בחידה נפתרת, ופן איננה חידה כלל, כי אם דברים בטלים בהחלט, ואנחנו מכלים בהבל עתותינו היקרים ומטרידים נפשנו בשקר.

ב. רואים אנחנו קצת דברי הכתובים הראשונים שבפרשה זאת, שיש בהם צורך להמשך הספור, וקצתם לא מצאנו להם כל צורך בענין. כי מה שהקדים וישב יעקב בארץ מגורי אביו בארץ כנען, אף שכבר ספר ויבוא יעקב אל יצחק אביו וגו' (ל"ה כ"ז), הוא ראשונה ליהד מקום המעשים הבאים ומתיחס בהתנגדות ענין אל מה שאמר לפני זה: וישב עשו בהר שעיר וגו' (ל"ו ח'), וכמו שהרגישו מבארי המקרא, ושנית לפי שהחל הכתוב בפרשה זו לספר השתלשלות הסבות והמסובבים עד שהוכרח יעקב לעזוב מקום מגורי אביו לרדת מצרימה, הקדים ביעוד מקום שבת יעקב לפני רדתו מצרימה בעקב המאורעות. כן החל שוב יוסף בן שבע עשרה שנה היה וגו' והוא דבר המתיחס מאוד אל הספור, ומזה נדע מספר ימי שעבוד יוסף ער עמדו לפני פרעה וימי אבל אביו עליו. גם אמרו: וישראל אהב את יוסף מכל בניו לפי שאהבתו היתרה ההיא הסבה בשנאת אחיו אליו, וכן ועשה לו כתנת פסים לאשר עשתה לה כתנת הפסים שם בהמשך הספור. אבל לאיזה צורך חש הכתוב להקדים עוד שלשה ענינים האחד תיכף אחר האחר: היה רעה את אחיו בצאן, והוא נער את בני בלהה ואת בני זלפה נשי אביו, ויבא יוסף את דבתם רעה אל אביהם. שלשת הענינים השונים האלה, לפי הנראה, אין להם כל התיחסות אל הדברים המסופרים: על דבר מרעה הצאן, הלא היה המשך הספור; וילכו אחיו לרעות את צאן אביהם בשכם והוא לא הלך עמהם, ותכלית שליחותו אליהם אמר לו אביו; לך נא ראה את שלום אחיך ואת שלום הצאן והשיבני דבר ולא שלחו שירעה עמהם בצאן, ומה לנו בזה אם מתהלה היה רועה עמהם או אם התעסק בדבר זולתו אל הקורות המסופרים ממנו? היותו נער אם כונת המלה היא רק אל מספר שניו הצעירות או, הלא כבר שמענו ביחוד שהיה בן שבע עשרה שנה. בני בלהה ובני זלפה לא שבו לבוא להשתתף בכל ענין פרטי בכל המשך הקורות. והביאו דבת אחיו רעה אל אביהם, לפי הנשמע מן הכתובים הבאים, לא השתתף בהשתלשלות המקרים, כי הכתוב אומר: ויראו אחיו כי אתו אהב אביהם מכל אחיו וישנאו אתו, העיד כי רק האהבה היתרה, שהראה לו אביו לעיני אחיו, היא הסבה לו שנאתם, ולא הדבה הרעה, שהביא אל אביו על אודותם. ובאמת לא התהיבה הדבה הרעה לסבב דבר, כי אף שיוסף בימי נעוריו בעודו בן יקיר עד ברכי אביו, אחרי מות אמו האהובה לו מנשיו, בעוד לא התנסה לדעת עמל בתבל, לא נשמר בלשונו ולא נזהר בכבוד אחיו ובשלומם. אבל יעקב אביו הלילה לו מלקבל דבה רעה ומהפריע בסבתה את שלום ביתו, ובפרט מפי יוסף האהוב לו מכל בניו, כי ירגילנו בימי נערותו אל הרכילות ואל ההלשנה, המתועבים בעיני אלהים ואדם. והכתוב אומר ומוציא דבה הוא כסיל (משלי י' י"ח), ובודאי גער יעקב ביוסף כל פעם דברו דבר לא טוב, או השתיקו ברברי מוסר, עד שנשארה דבתו מבלי כל פעולה ומבלעדי דעת אהיו על אודותיה. לכן לא היה להם סבה לשנוא איתו זולת אהבת אביו אליו, וא"כ למה ספר לנו הכתוב דבר שלא נמשך ממנו לפי הנראה כל ענין?

ג. הכתוב ספר: וישראל אהב את יוסף מכל בניו, ולאיזה צורך הוסיף טעמו בצדו: כי בן זקנים הוא לו דבר הידוע לנו מכלל הספור הקודם. והנה נתן הכתוב טעם למה שספר ויאהב יצחק את עשו, כי ציד בפיו (כ"ה כ"ח)

ולא לכבוד עשו הוא, כי הספור מעיד, שלא היה לו מעלות רוחניות יתרות, שיהיה כדאי עבורם לאהבה יתרה, ויעקב יותר יתכבד מספיר התורה ורבקה אהבת את יעקב (בם), זולת כל טעם לדבר, מה שמעיד על יתרון מעלות נפשו, שהיה כדאי עבורם לאהבה יותר. וגם פה לא לכבוד יוסף נתן הכתוב טעם לאהבת אביו אותו מכל בניו, והכתוב לא כוון להקל בכבודו בספור קורותיו לשבחו?.

ד. אם היו בני יעקב יודעים חכמת פתרון החלומות, וחיבה ידיעתם שחלום האלומים שהגיד להם הוא חלום נכון, ופתרונו שימלוך עליהם או שימשול בהם, איך תמהו לאמר: המלך תמלך עלינו אם משול תמשל בנו, וכי מה הבטיח להם בטול הענין הזה, ובפרט שהוא קרוב להאמין, כי כל בית אב בהכרח שיהיה לו ראש בית האב, ולפי שהיה יוסף בכור רחל האהובה, וגם אותו אהב אביו מכל בניו, הלא קרוב הדבר מאוד, שיהיה הוא ראש בית אבותם במצות אביהם שלפני מותו? ואם לא ידעו אופני פתרון החלומות ויסודי קיומם, איך העלו בתשובתם דבר המלוכה עליהם והממשלה בם עד שהוסיפו בשנאתם אליו?

ה. למה רק יוסף בנפשו לא הבין פתרון חלומותיו? ואם נאמר שגם יוסף הבין כי פתרון שחית אלומות אחיו לאלומתו רומזת לו המלוכה או הממשלה עליהם, ושהשמש והירח והכוכבים כנוים לאביו ולביתו, יותר יקשה איך לא נמנע יוסף מלספר אותם לאחיו נגד מדת המוסר והזהירות?

ו. אמר: ויוסיפו עוד שנוא אותו על חלמותיו ועל דבריו, כאלו היו שתי סבות לתוספת השנאה: האחת בחלומו, והשנית בדבריו; ואף שדבריו והם ספור החלום, יכלו להיות סבה להוספת שנאתם, אבל החלום עצמו אם חלום הבל הוא או חלום אמת, מה חטא בעליו בו עד שיהי' כדאי לשנאה.

ז. שנה הכתוב בלשונו, שבחלום הראשון נאמר: ויגד לאחיו ולפי הוראת הפעל הגד, יהיה משמעו הודעת דבר הראוי להסתר, כאשר נזכר גם בדברינו במאמר כבוד בית אבותינו, ובשני כתוב ויספר אתו לאחיו והפעל ספר יהי' ענינו הודעת דבר הראוי להאמר, או לכל הפחות בלתי ראוי להסתר.

ח. מדוע שתקו אחיו כאשר ספר להם חלומו השני. הנאמר שלא הבינו פתרונו, כאשר הבינו אביהם, והוא הרבה יותר מבורר מפתרון החלום הראשון; כי בחלומו הראשון השתחוו אלומים לאלומה, רק שהאלומים שהשתחוו, התיחסו אל אחיו, והאלומה שאליה השתחוו התיחסה אליו, והאלומים יכלו לרמז על מעשי ידיהם, על יוצאי חלציהם, או על ענין אחר מן הענינים המתיחסים אל האדם באחד ממיני היחס; ובחלומו השני היתה ההשתחויה ליוסף עצמו, והוא ענין פשוט וקל להבין אל מה ירמזו בשמש, בירח ובכוכבים, שמספרם כמספר אחיו, ובפרט אחרי שכבר ידעו מחלומו הראשון, שהעצמים המשתחוים התיחסו בו אליהם, והם שערו שעל נפשם כוון החלום הראשון, ואיך לא הבינו שהם שוב הרמוזים בכוכבים, ושוב יכוין החלום על נפשם כבתחלה, והנה אביהם שער הפתרון מבלי לדעת מאומה מחלומו הראשון, ואיך לא שערוהו אחיו? ואין לחשוב שלא ענו אותו על חלומו השני מפני כבוד אביהם שהשתתף בו, כי בהפך היה כבוד אביהם יותר מחיב אותם לגער בו, כאשר גער בו אביו, ובאשר הכלימוהו הם בתחלה, לבלי יתפאר בחלום, המראה את אביהם משתחוה לבן זקוניו.

ט. בשוב יוסף כאת אחיו בלי כל תשובה על חלומו השני, והוא ע"כ חפץ היה לדעת הפתרון האפשרי לחלומו, נכון שספר אותו אל אביו. אבל הכתוב הוסיף

לאמר: ויספר אל אביו ואל אחיו. ואנחנו כבר שמענוהו מספר חלומו זה להם, ומה הודיענו הכתוב בזה?

י. גם על אביו נשוב לשאול, כאשר שאלנו מתחלה על בניו, למה תמה: הבוא נבוא אני ואמך ואחיך להשתחות לך ארצה. אם הבין שזהו פתרון הראוי לחלומו, איך רצה לבטלו בתימה, ואף שבאחרונה נאמר: ואביו שמר את הדבר, שנראה מזה כי האמין ויקו לקיומו, בכל זאת אין הטעם מתישב על הלב, שגער בו: מה החלום הזה אשר חלמת לבל יטיל עליו שנאת אחיו, כי הלא לא פעל בזה כלום, לפי שנאמר מיד ויקנאו בו אחיו, הרי שגם הם חשו לאמתת החלום ולקיומו עפ"י פתרונו, כאשר שמעו מפי אביהם, ולפי זה שמש יעקב בערמתו בטעות, כי לא קמה עצתו, וערמתו לא השיגה תכליתה. וכל ערום הלא יעשה בדעת, ויותר היה מבטיח ליוסף את השלום בשתיקתו, כי אלו לא השמיע את הפתרון, שלפי הנראה לא שערוהו בניו, והוא לא ידע מחלום יוסף הראשון, היה לפי דעתו יותר בטוח מלהטיל עליו שנאת אחיו, מבלי נתון לזה כל סבה. אבל הודעת הפתרון רק בדרך התימה הוא מבטח מסופק מאוד, ולא חשב יעקב את כל בניו הגדולים לחסרי תבונה, עד שיכול לדמות שבסבת הגערה ודברי התימה, לא יכנס הפתרון אל לבם, ולא ישערו גם הם, כאשר שערו מפרשי המקרא, שאביהם עושה כן לבל יטיל עליו קנאתם.

יא. אחרי החלום הראשון נוספה לאחיו השנאה אל יוסף, והקנאה לא נולדה עוד, ואחרי החלום השני נולדה הקנאה בריאה חדשה ולא נוספה השנאה.

בעברנו מזה אל פרשה ל"ט מספר בראשית, המספרת קורות יוסף במצרים עד עת בוא אל בית מאסרו שני סריסי פרעה החולמים, נרגיש גם בה קושי ומאמרים הנראים כחסרי תועלת בכלל הספור:

יב. אחרי אמרו: ויהי ה' את יוסף ויהי איש מצליח, למה הוסיף ויהי בבית אדניו המצרי, ואיה איפה יהיה העבד אם לא בבית אדוניו. ואם להקדים ולהעיר על המשך המספר מחשק אשת אדוניו, הלא היה די הקדמה מעירה להמשך הענין במה שנאמר למטה: ויפקידהו על ביתו וגו'.

יג. רואים אנחנו שרצה הכתוב לספר סבת הדבר, שהפקיד אדוני יוסף המצרי את עבדו העברי על ביתו ועל כל אשר לו, לכן הקדים וירא אדניו כי ה' אתו וכל אשר הוא עשה ה' מצליח בידו, אבל ראוי היה תיכף אחרי כן לאמר ויפקידהו על ביתו, ולמה הכנים ביניהם את המאמר: וימצא יוסף חן בעיניו וישרת אתו, ומצאו חן בעיני אדוניו היא סבה יתרה, הלסבת הצלחתו בכל אשר הוא עושה והיות ה' עמו לבד זולת מציאת החן, לא היה אדוניו מוצא נכון לפניו וטוב להועלתו להפקידו על ביתו ולתת בידו כל אשר לו? ואם מציאת החן היתה הסבה העצמית, ואם היא לבדה הספיקה, למה הקדים וירא אדניו וגו', ואם כל אחת מן הסבות לבדה לא היתה מספקת, רק שקבוצת שתיהן יחד השלימו ספק הסבה, יפלא מדוע לא הספיקה הסבה הראשונה לבדה, ויש בה די גם זולת השנית.

יד. אל הספור וימצא יוסף חן בעיניו סמך ענין אחר נמשך ממנו וישרת אתו, כאלו כל עבד שאינו מוצא חן בעיני אדוניו פטור מן השרות. אמת שהוראת שרת נבדלת מהוראת עבד, במה שהשרות נאמר ביחוד על עניני

פקידות שיש בהם צד משטר וממשלה, במקום שהפעל עבד נאמר ביחוד על עשית המלאכה: ושרת את אחיו באהל מועד לשמור משמרת ועבדה לא יעבד (במדבר ח' כ"ו), אבל בכלל נאמר שרת גם על כל פעולת העבד ומלאכתו לאדוניו (שם ג' ו', ד' ט', י"ג י"ד, י"ח ג'), ולפעמים ישמש גם עבד לפקידת משטר וממשלה: ושמו אתם איש על עבדתו ואל משאו (שם שם י"ט); ואם לא נתן אדוני יוסף אותו לעבוד ולשאת תחת פקודת עבדיו האחרים, הנה לא עשה זאת לסבת מצאו חן בעיניו, כי אם לסבת יתרון כשרונותיו עליהם, למען תהיה עבודת יוסף יותר מועלת לו.

טו. לאיזו כונה ספר לנו הכתוב: ויעזב כל אשר לו ביד יוסף ולא ידע אתו מאומה, כי אם הלחם אשר הוא אכל, האם אלו היה אדוניו משגיח על מעשיו בבית ובשדה ותובע ממנו חשבון בכל ענין, ההיו הענינים נמשכים בחלוף ממה שקרה עתה? הקטנה אז תאות אשת אדוניו אליו, או צדקת יוסף ואמונתו לא השיגו זולת זה את מדרגתם?

טז. כמו כן ברדת יוסף אל בית הבור אין הכתוב מסתפק במה שאמר: ויקח אדני יוסף אתו ויתנהו אל בית הסהר מקום אשר אסירי המלך אסורים, עד שהוסיף ויהי שם בבית הסהר, כאלו עוד היתה הבריחה בידו להיות ושלא להיות שם, אחרי שנתנו שם אדוניו.

יז. עוד הפעם יספר לנו הכתוב אין שר בית הסהר ראה את כל מאומה בידו וגו', דבר שלפי הנראה, אלו לא ידענוהו לא היה לנו כל חוסר בהבנת הענין המסופר.

גם בהגיענו אל חלומות סריסי פרעה נתפלא:

יח. על דברי יוסף שלולא תשובות אחיו ואביו לא שער פתרוני חלומותיו הקלים מאוד, ועתה השיב לסריסי פרעה: הלא לאלהים פתרנים ספרו נא לי, והיא מליצה נאותה לאומן בקי, מהיר ומצליח במלאכתו, המסתהר בנאות לבו על רוב ידיעותיו ועוצם כשרונו, להתנצל באשר לא על עצמת ידו וגודל חכמתו הוא מבטיח כי אם על השועת האלהים, ובתוך ההתנצלות הזאת חפץ הוא שמאליו יתנוסס הבטחון העצום על קרבתו, בענין הנדרש אל האלהים, עד שאם מסור הדבר לאלהים לא יעלם גם ממנו. ומאין למד באחרית הימים חכמת פתרון החלומות, המאה הישמעאלים אשר הורידוהו מצרימה, או מאנשי בית אדוניו המצרי, כי דרש שיספרו סריסי המלך את חלומותיהם לו, ופן חלומות קשים הם מאוד, ואיך לא דאג פן יבוא לידי בזיון לפניהם, כאשר לא ימצא פתרון בטוח? ואחרי שמעו את החלומות במה בטח לגזור פתרונו בהחלט דבר העתיד לבוא לשלשת ימים, ולא ירא פן יכזבו דבריו, והוא לא נביא ולא חוזה, כי אם מדקדק ממלות החלום ומתנבא דבר והפכו זה ישוב על כנו וזה יתלה?

יט. אם החלומות בכלל צריכים פתרון, בהכרח שיהיה כל חלום מסכים עם פתרונו ומשתוה אליו, וכל פתרון שוב משתנה אל חלומו ומסכים עמו; ואם כן במה השתנו שני החלומות האלה, שאמר בהם: איש כפתרון חלומו, וכבר הרגישו מפרשי המקרא חסרון באורו. ואחרי שחלם פרעה את חלומו והמשקה ספר לו ע"ד יוסף, הוסיף כ"כ לאמר: איש כפתרון חלומו חלמנו, ואח"כ החליף המלות במאמר: איש כחלומו פתר?

כ. מה שכמו כן הרגישו מפרשי המקרא, והוא אמרו: וירא שר האפים כי טוב פתר ויאמר אל יוסף וגו', ואף שאין לדקדק מזה, שמתחלה לא היה עם לב

האופה לספר חלומו ליוסף עד ראיתו כי טוב פתר לחלום המשקה, כי אפשר שהיה כן ממילא, לפי שלא יכלו לספר שניהם ראחד, ובהכרח ספר האחד ראשונה, והשני חכה לראות אם ייטב פתרונו. אבל ממה ראה באמת כי טוב פתר? ואם כונתו שראה שפתר לטובת החולם, הלא אולת גדולה היא לאיש השואל על עניניו שיבעתיד, להתרצות בחנופת הנשאל, שישיב לו עכ"פ תשובה טובה, מבלי להקפיד על האמת הגמור ממה שעתיד לבוא עליו.

כא. יוסף חלה את פני שר המשקים שיזכרהו כאשר ייטב לו ושיזכירנו לפני פרעה אדוניו להוציאו מבית הסוהר, אבל עוד היה שר המשקים עתיד לפי פתרונו לשבת עמו יומים ויותר, ולמה מהר להשמיע בקשתו תיכף אחרי פתרו את חלומו, ולא חכה עד ההגלות קיומו. גם הקדים בקשתו טרם שמע חלום שר האופים, ולמה לא אחר עד פתרו גם את החלום השני, אולי יוכל להסב פני הדבר אל שניהם יחד.

כב. את בקשתו זאת קשר יוסף אל פתרונו לחלום שר המשקים במלת הקשר כי: כי אם זכרתני וגו', ולפי הנראה הוא ענין לעצמו ואינו מתיחס אל הפתרון.

כג. הכתוב מספר: ולא זכר שר המשקים את יוסף וישכחהו, משמעות הדברים שמהחלה לא זכר אותו לחפצו ולכונתו, עד שבהמשך הזמן כטבע הדברים שכחו. ולאיזו סבה כיון שלא לזכרו, כי זולת כונה מיוחדת היה הענין מחיב שיזכרנו ימים רבים מאוד, כי הוא אשר בשרו ראשונה גאולתו ופדות נפשו עם שובו על כנו אחרי מאסר שנה תמימה.

כאשר נעתיק הלאה עד ספור חלום פרעה ופתרונו מפי יוסף, והענינים שנמשכו ממנו, נפגוש קושי יותר רב:

כד. מדברי הכתוב נראה שהיו חרטמי מצרים וחכמיה מתפארים ומפורסמים בידיעת פתרון החלומות, כי אלולא כן לא שלח פרעה לקרוא להם, ואליהם ע"כ נוגו דסריסים בבית הסוהר, שאמרו: חלום חלמנו ופתר אין אתו, שלא יכלו ללכת לדרוש בחרטמים ולא להביא אחד החרטמים אל בית מאסרם, כאשר היו עושים בחלמם חלום בעת היותם חפשים, וכאשר יעשו זולתם בחלמם חלום. והנה היו החרטמים רגילים במלאכתם, ואיך לא מצאו פתרון לחלום פרעה.

כה. חז"ל דקדקו במשמעות הלשון ואין פתר אותם לפרעה, שהיו פותרים רבים, אבל דבריהם לא נכנסו באזניו, ודעתו לא נחה בהם, ולאיזו סבה נחה דעתו בפתרון יוסף ויאמן בו?

כו. אמת שקיום פתרוניו על סריסי פרעה הוסיפה תקוה בלב יוסף להצליח לפתור גם החלומות אחרים; אבל בכל זה זולת יסוד בטוח, לא יתכן לאיש הבלתי מתהבל ומשתגע לאמר למלך: דבר ואשמעה, אולי יצלח בידי ואשיבך, כי אף שנשכר יוסף בלשונו ואמר: בלעדי, אלהים יענה את שלום פרעה, רצונו, אין אני בעצם איש השומע חלום לפתור אותו, כי אם והלואי שיענה האלהים את שלומך, עכ"ז הלא הבין פרעה מדבריו אלה, שנכון הוא לשמוע חלומו; ובמה בטח, כי מצא הפתרון האמתי המכוון בחלום המלך, שגזר אומר בהחלט: הנה שבע שנים באות וגו' וקמו שבע שני רעב וגו'?

כז. אף שאין להקשות על המקרה עצמו, למה שב חלום פרעה אליו בשנוי מפרות לשבלים, אחר אשר הקיץ ויישן; אבל למה הקפיד פרעה לספר את הענין

הזה לפני יוסף, ולמה חשה התורה לספר כן מפיו, ולהוסיף אחר החלום הראשון לאמר ואיקץ, כאלו גם זה מועיל למצוא הפתרון?

כח. למה הוצרך פרעה להוסיף בהתימת ספור החלום: ואמר אל החרטמים ואין מגיד לי, ולא הסתפק במה שאמר לו בתחלה ופתר אין אתו?

כט. במה זכה יוסף לבטוחות שחלום פרעה אחד הוא, והלא לא נסה לדעת על ידי חלומות ימי נעוריו, כי אם אפשרות היות שני חלומות שונים נפתרים על ענין אחד, אבל לא שיהיו שני החלומות יחד רק דבר אחד לבד, ומכל שכן שאין הדבר מחויב להיות כן. כי שני חלומותיו שחלם בימי נעוריו, לא יכלו להחשב אצלו לחלום אחד, לפי שהשני הוסיף ענין שלא היה בראשון, והוא השמש והירח, ואם נרמזו אחיו בחלום אחד באלומים המתיחסות אליהם, ובשני בכוכבים, מכל מקום התחיב כל אחד להתקים לבדו, ואנחנו שמענו אופן התקימם, שמתחלה באו אחיו לבדם, והיו אז עשרה וישתחוו לו, ואחרי כן באו אליו בלוית אביהם וכל ביתו. והסבים המקרה הראשון עם חלומו הראשון, והמקרה השני עם השני, והיו באמת שני חלומות שהתקימו בשתי עתים, ולא היה לו ללמוד מהם בטרם שהתקימו, כי אם שהעצם המכונה בחלום אחד בשם אחד יכול להיות בחלום אחר מכונה גם בשם אחר. וכמו שהיה בחלומות הסריסים, שהימים התכנו בחלום המשקה בשריגים ובחלום האופה בסלים. וגם אם החליט לפי כללי החכמה שבידו, שהעצמים המכונים בחלום פרעה הראשון בשם פרות, הם עצמם הרמוזים בחלומו השני בשם שבלים, מאין ידע שחלום אחד הם, ומי התערב לו שלא ישובו שני השבע הגדול ושני הרעב הכבד אחריהן פעמים חליפות?

ל. איך לא חש יוסף להבדיל בין שני החלומות על ידי החלוף הנרגש בספורם, כי התאחדות השבלים בקנה אחד לא היתה דוגמתה בחלום הפרות; גם בחלום הפרות ספר לנו הכתוב מפי פרעה: ותבאנה אל קרבנה ולא נודע כי באו אל קרבנה ומראיהן רע כאשר בתחלה, ובחלום השני אין מזה דבר, ואיך לא יהיה כל זה לפי כללי החכמה מחיב איזה שנוי גם בפתרונם ובאופני קיומם, עד שפתר שניהם יחד באופן מסכים עם פרטי החלום הראשון: ולא יודע השבע בארץ וגו', ולא שם לבו אל חסרון כל רמז לזה בחלום השבלים?

לא. בפתיחת דבריו הקדים יוסף לאמר: את אשר האלהים עשה הגיד לפרעה, ולמה אחרי נתחו את החלום בכלל טרם עבר אל פרטי באורו, הוסיף ויאמר הוא (הדבר) אשר דברתי אל פרעה אשר האלהים עשה הראה את פרעה, כאלו מצא פה מקום צורך ואפשרות, להביא ראיה לדבריו ולחזקם באות נכון?

לב. באור הפרטי של הפתרון החל יוסף במאמר: הנה שבע שנים באות וגו', מלת הנה והבינוני באות יותר נאותים לספור דבר ידוע או מפורסם מאשר להודעת העתיד לבוא, מזה נוכל לשער שבעת עמוד יוסף לפני פרעה לפתור חלומותיו כבר החל השבע הגדול, והיה כמעט דבר ידוע שיתמשך כן בשנים הבאות.

לג. מה היא הכונה בכפלת הלשון ועל השנות החלום אל פרעה פעמים, וכי לא היה די זולת פעמים, והשורש שנה מורה על פעמים במעשה ובתנועה: ויאמר שנו וישנו (מלכים מ' י"ח ל"ד).

לד. איך החליט יוסף שבוא החלום אל פרעה פעמים הוא כי נכון הדבר מעם האלהים וממהר האלהים לעשותו, וחלומות ימי נעוריו כ"כ באו אליו פעמים ועוד לא התקימו זה שלש עשרה שנה ויותר, והוא עודנו מיחל לקיומם?

לה. הליועץ למלך מצרים נתנוהו, שלא הסתפק לפתור חלום פרעה, ולעמוד

עד אשר יראה אם טוב פתרונו בעיני המלך ואם עת לצאת מעם פניו, או אם תתיר מדת המוסר לשום לפני פרעה משפט נפשו, אשר היה חפץ להגיענה אל אוזן המלך ע"י שר המשקים, והקדים להשיאו עצה: ועתה יראה פרעה וגו' שלא שאלוהו עליה. ואיך התירה כל זה מדת המוסר וכבוד המלך, אחרי שבדברים גלוים אמר לו פרעה כל חפצו בו וכל צרכו אליו: חלום חלמתי ופתר אין אתו, ואני שמעתי עליך אמר תשמע חלום לפתר אתו, ובהתימו לפתור מה לו עוד אל דבר המלך?

לו. לאיזו תכלית וכונה פתח יוסף את עצתו במאמר: יראה פרעה איש נבון וחכם וישיתהו על ארץ מצרים, הלא העצה העקרית היתה קבוץ כל אוכל השנים הטובות לפקדון לארץ לשני הרעב. ואף שהענין הזה מהיב להדש פקידים בארץ, שעל ידיהם יעשה הקבוץ ושמירת האוצרות; אבל אין אנחנו רואים עוד הכרה לשום על ההנהגה הזאת איש אחד בראש הפקידים, ועכ"פ אם התהיב שיהיה איש אחד המוציא והמביא בדבר אספת האוצרות העברתם ושמירתם, במה יתחיבו גם התנאים שהתנה יוסף, שיהיה האיש ההוא נבון וחכם. והנה באיש בער וכסל, גם זולת עצת יוסף לא היה פרעה בוחר לשום על שכמו משטר גדול כזה, והכמה מופלגת ותבונה יתרה, לפי הנראה, אינן הברחיות למשטר ההוא. ויוסף עצמו בהמשך עצתו לא עזב כל פעולה ומעשה לפני האיש הנבון והחכם, כי שב לאמר: יעשה פרעה ויפקד פקידים על הארץ וחמש וגו' יחם החמוש לפרעה, ואמרו עוד: ויקבצו את כל אכל השנים הטבות וגו' ע"כ מוסב על הפקידים שיעשה פרעה. ואם כן גם אם יעמדו כל הפקידים תחת משטר איש אחד שיוציאם ושיביאם, הלא לא נשאר לפני האיש ההוא דבר הכמה ותבונה ביהוד לעשותו. גם אם ענין העצה מהיב שימת איש כזה, הלא יראה ויבין פרעה בעצמו, כי ע"כ לכל הנהגה מיוחדת ולכל משטר בארץ היו לפרעה גם אנשים מיוחדים, ושר הטבחים, שר המשקים, ושר האופים נזכרו בכתוב. ואיך השב יוסף לצורך ליעץ לפרעה שימת איש כזה והפקד פקידים החתיו, ולא כמך גם בענין הנקל הזה על תבונת פרעה ועבדיו? לכל הפחות דבר שום איש כזה הוא ענין נמשך, המתהיב מן העצה העקרית, ולמה הקדימו יוסף לפני העצה המחיבת בו? והנני מוסיף לשאול: השכח יוסף בעת ההיא לשמות בלבו על עמדו לפני פרעה, דבר, שבפי הנראה, חכה לכל הפחות שנתים ימים, מעת צאת שר המשקים מבית הסהר וישב על כנו? אם לא נודעה בלבו הקוה הדשה ברגע קרוא אותו שלוחי המלך, ותפעם רוחו בכל עת גלהו והחליפו שמלותיו עד בואו אל פרעה, להתחפש בקרוב מבית הבור, כי דמה שזכר אותו שר המשקים והזכירו לפני פרעה להוציאו משם, כאשר בקש מאתו אחרי פתרו חלומו? וכאשר שמע חלום פרעה ויהליט בלבו פתרונו, ויחל לנתחו ולבארו, האם לא ההל לקוות, אולי בעקב מלטו בהכמתו את כל הארץ מלהכרת ברעב, יקרא לו גם פרעה דרור מעבדותו, ויעשרנו עושר גדול, וישים על שכמו משטר נכבד בארץ מצרים? ובהגיעו בלבו אל ענין האיש הנבון והחכם, שישית אותו פרעה על ארץ מצרים לצורך ההנהגה ההדשה, שלכבת קבוץ האוכל ושבירתו עפ"י עצתו, האם לא עברה על מחשבתו אפשרות הדבר, אולי יהיה הוא עצמו הנבחר מאת פרעה להקים עצתו? ואם כל אלה עברו מחשבות לבו, איך לא נזדר יוסף מלהוציא מפיו דבר איש נבון וחכם שיושת על הארץ, מבלי היות לדבריו אלה הכרה נגלה, פן יחשוד פרעה אותו, לפשטות הענין, שעד עצמו יכוין, ושטובת נפשו הוא משתף בעצתו. וכפי שזה הוא נגד המוסר, היה פועל ההפך, שהיה יקרו נופל מאוד בעיני פרעה, עד שהיה נמנע מלבחור בו? ובאמת

הכונה היותר מעטה לשתף טובת עצמו בעצה הנתונה לזולתו, נבלה היא, ולא יכון אליה, כי אם איש חסר אמונים כהמן, שאמר בלבו למי יחפוץ המלך לעשות יקר יותר ממני (אסתר ו' ו'), ויפליג באותות הכבוד מאוד ובצדק היה לו למוקש. אבל הלילה לאיש נבון והכם כיוסף, הלילה לאיש אמונים כמוהו, מלהתדמות ליועץ לפי דרכו אף על הספק. וכל זה לראיה לפנינו, שהיתה עצתו בכלל ודבר שום איש נבון והכם בפרט, ענינים הכרחים בהחלט להשלים פתרון החלום ולאמתו לטובת ארץ מצרים ושכניה, עד שראה יוסף, שאין כל אפשרות לחשוד אותו בכונה נוטה לטובת עצמו, לאשר הענין מחיבו ומכריחו לדבר כן, ולא יכול להניח רוח פרעה באופן אחר. ואם יאמר איש, אולי באמת היתה תחלת עצת יוסף נמהרה, לפי שבגודל שמחתו על התקוה שהתיסדה בלבו בעת ההיא, שיהיה הוא הנבדר מאת פרעה להקים עצתו, חטא יוסף נגד הזהירות ויוציא כפיו דבר שום איש נבון והכם על הארץ לצורך ההנהגה החדשה, לכן כרגע הרגיש מכשול לשונו, ולמען תקן את המעוות שב ליחס לפרעה עצמו ולהפקידים שיקים, את המעשים, אשר אמר מתחלה לשום על שכם איש נבון והכם, שיעשם פרעה בלי אמצעות איש מיוחד שיושם על הארץ, והכתוב חש להזכיר דברי יוסף אלה, אף שחזר בו מהם, לאמר, שבסבת מה שהוציא יוסף מפיו ענין שום על הארץ איש נבון והכם, פעל הדבר על פרעה עד שאמר: אחרי הודיע אלהים אותך את כל זאת אין נבון וחכם כמוך, אתה תהיה וגו', הנה מאמר פרעה לעבדיו: הנמצא כזה איש אשר רוח אלהים בו, מעיד, כי לא לבד שקבל פרעה מפי יוסף ענין שום איש נבון וחכם לצורך הכרחי כאוד, אבל גם שנראה לו ולעבדיו כי התבונה והחכמה לבדם בלתי מספיקות עוד בטוחות לצורך הענין, ובקשו שיהיה באיש ההוא גם רוח אלהים, רק לאשר לא מצאו איש כזה בתוך עמם, הסכימו לבחור ביוסף, ואלו מצאו איש כמוהו בתוך עמם היו בוחרים בו ולא ביוסף. והנה הכלית השאלה הזאת היא: מה נפלה ככה המשטר החדש על פקדון האוצרות העתידים להאסף מכל משטרי כמלכת מצרים, שלכולם הספיקו תכונות אנשי מצרים וכשרונותיהם, ולזה המשטר לא נמצא איש ראוי בתבונה ובחכמה בכל עם מצרים, וגם החכמה והתבונה עצמם לא נראו לפרעה ולעבדיו מספיקים לו?

לו. אמר ירא פרעה וגו' דומה לזה אמר יתרו למשה: ואתה תחזה מכל העם אנשי חיל וגו' ושמת עליהם שרי אלפים שרי מאות וגו' (שמות י"ח כ"א), רק שם לפי שהיה מספר שרי האלפים שש מאות ושלשה, שרי מאות שלשת אלפים שלשים וחמשה, שרי חמשים שנים עשר אלף ושבעים, שרי עשרות ששים אלף שלש מאות חמשים וחמשה, וכלם יחד הגיעו למספר שבעים אלף ותשעת אלפים ששים ושלשה, הנה מספר עצום כזה מנבחרי העם נמנע לדעת זולת חקירת ודרישות, לכן הוצרך לאמר תחזה. אבל פה איש אחד נבון והכם הוצרך לתת על הארץ, ואיך אמר יוסף לפרעה שיראה אותו; הכי בדברת סכלים יושב פרעה לדין עמו ולחזק עצמת ממלכתו נגד שכני ארצו, עד שאיש אחד נבון והכם יצטרך לדרוש ולבקש? ואיך לא נחשבו דברי יוסף אלה לעון לו נגד כבוד פרעה ושריו?

לח. אמר וישיתהו על ארץ מצרים, ויפקד פקידים על הארץ, ומשטר האיש ופקידיו אינו כי אם על קבוץ האוכל ושמירתו באוצרות המלוכה, אשר בכל עיר ועיר, אבל לא ישתרע לא על ההנהגה ולא על דבר משפט, ולא על כל דבר זולתו, ואיך הוא מיחם משטרם על הארץ. ונאמר יפקד

ה' אלהי הרוחות לכל בשר איש על העדה (במדבר כ"ז ט"ז), לפי שמשטר האיש יכלול ההנהגה והמשפט, אבל בבחינת משטר לדבר פרטי נאמר: ויפקד המלך פקידים בכל מדינות מלכותו ויקבצו וגו' (אסתר ב' ג'), וכן היה צריך לאמר פה וישית הו בארץ מצרים, ויפקד פקידים בארץ:

לט. אמר וחמש את ארץ מצרים. שענינו הרמת חומש כל הבואת הארץ לאוצר המלך, ואם כן מה הוסיף לאמר: ויקבצו את כל אכל השנים הטובות וגו', אם הבר שיצבר האמור בכתוב השני, הוא בעצמו החומש הנאמר בכתוב הראשון, למה כפל הספור ויחלק את הענין, כי יחס את החמוש לפרעה, באמרו וחמש בלשון יחיד, ואת הקבוץ לפקידים באמרו: ויקבצו, ויצברו בלשון רבים? ואיך קרא את החומש כל אכל והוא קצוב בשעורו? ואם החמוש הוא ענין לבד והקבוץ ענין לבד, הנה הודיענו הכתוב מתוך דברי יוסף ומהמשך הספור רק תכלית הקבוץ, באמרו והיה האכל לפקדון לארץ וגו' ובהמשך הספור: ויפתח יוסף את כל אשר בהם וישבר למצרים. אבל למה לא הודיענו לא בדברי יוסף ולא בהמשך הספור מה היתה תכלית החמוש וכונתה?

מ. יהיה איך שיהיה במה יזכה פרעה לגזול מעם ארצו מרבית פועל כפם ותבואת אדמתם, אם בשעור החומש, או גם את כל האוכל, אשר יותירו משבעם? ואם היתה מדת הצדק וחובת המלך לעשות תקנות מועילות, מבטיחות את עם הארץ מלהכרת ברעב, העתיד לבוא אחרי עבור שבע שני השבע, הלא תהי העצה הואת מתנגדת לתכליתה. כי בגזלת מותר הלחם מעם ארצו עובד אדמתו, יקדים פרעה להריח את הרעה על עמו, לרוששם ולהכחידם מגוי, בעת שמוח כל הארץ על השבע הגדול, שבע שנים לפני העת הרעה, אשר יגור מפניה. גם זולת הגזלה יתמוטט האכר ובעל השדה בשנת שבע גדול, כי ברכת השבע צריכה שתהא ממוצעת בין השבע הגדול ובין הרעב, שהם שתי הקצוות ושניהם שוים לרוע לעם עובד אדמתו; לפי שברבות התבואה ירד שער הלחם וישבת תקון המדיני בבחינת עושי כל מלאכה ועובדי עבודה, כי כשתרבה התבואה מאוד, אין לה כל קונה, לאשר גם הארצות חסרי ההבואה אינן דורשות מחסור אוכל בשני שבע גדול, כשעור שידרשו בשנים בינוניות. ולהיות כל איש ממהר אז להמיר מותר אכלו בכסף, ירד שער יבול הארץ עד לעפר, והתבואה אין לה דורש ומבקש. בעל השדה המותיר מצרכי ביתו ומזרע אדמתו כור חטים בשנה בינונית, לפי שצרכי האדם רבים מאוד עליו זולת מלוא כרשו, והנפש לא תמלא מתבואת האדמה לבדה, הוא מוכר מותר שבעו עד"מ במחיר חמשים שקל כסף. בכסף מחיר תבואתו הוא מכלכל צרכיו האחרים: תקון בית משכנו, חומר לבושיו, אשר לא תוכל אשתו לבדה להפרות על תלמי גנו ולהכין בעמל כפיה, תקון כלי מחרשתו, קרדומו, אתו, כלי ביתו, כסף גלגלתו, ערכו על צרכי ערתו, מלחו, בשמו, שמנו וקטרתו, אשר לא תוציא אדמתו ולא ימצא על פניה ובחיקה, וכל יתר צרכיו, אשר אין למנותם כולם; ובבוא שנת שבע גדול, אף שיותיר האיש ההוא מאכלו שני כורים חטה, וברכתו נראית גדולה מאוד, אבל דברו נא באיש ההוא ותדעו, כי נכון הוא לתת שני כוריו לקונה חטים בעד שלשים שקל, למען יוכל לפרנס בכסף ההוא קצת מצרכיו, ואינו מוצא, ובאשר יאלצוהו צרכיו ההכרחים, ימכור שני כוריו לאשר יתרצה לתת בעדם עשרים כסף. והנה בשנה ההיא לא יספיק כסף ממכר תבואתו לטוח גנו, וידלוף בית משכנו. (אל נא ישכח הקורא, כי הדברים האלה אמורים בכלל על מעמד האכרים בכל ארצות תבל בשנות שבע גדול, ולא יקשה

עליו זכרי טיח הגג, שלא נהג בארץ מצרים, כי היו שם בתי האכרים מצילים רק מחורב ולא מקורים בתקרה ומעזיבה, כי אין גשם יורד במצרים), לא יחליף כתנתו חדשה, ולא יעלה עליו בגד חדש בקרה, כלי ביתו וכלי מלאכתו ישארו במעמד רעוע, שמן לא יסוך ובושם לא יריח, גם נזידו לפעמים תפל יהיה מחסרון מלח. ובפרט שגם אלו היה לו בשנה ההיא חמשים שקל כסף, לא היה יכול עוד לכלכל בהם כל צרכיו, אשר הספיק להם הכסף ההוא בשנה בינונית, כי בימי השבע הגדול צרכי האדם האחרים ושכר המלאכות ובעלי העבודה מתרבה מאוד, כי ידים רבות תמאננה לעשות במלאכה אם במעט מן העבודה יכלכלו בעליהן את צרכי חייהם, כי הלחם הוא החלק היותר גדול מכל צרכי האדם האחרים, וכשהוא בזול רבים העצלים, ובכן יהיה עובד האדמה בשנת שבע גדול בעוני ובמצוקה עד תת ה' ריוח בעולם, שהרי עבודת האדמה גומלת לבעליה די צרכיו. ואם תשובנה עליו שנות שבע גדול פעמים רבות ותכופות, הלא יתרושש האיש ויתמוטט בעבודת אדמתו, כי לא יאכל פעמים ושלש תמורת ספוק צרכיו האחרים, ולמען הקל מעליו ומעל נפשות ביתו את העוני והחוסר, יקצר בעבודת אדמתו ויבקש לו מלאכה אחרת, אם יוכל עשוה, אשר תרבה לו משכורתה. ואלו ידע עוד האיש ההוא, כי חלק גדול מתוצאות אדמתו או כל אשר יותיר משבעו, יקחו פקידי המלך ממנו ושמו באוצרות הממלכה, אף אלו יאמרו לו שיעשה זה בעד נפשות ביתו לבדם לכלכלם לחם לעת בוא הרעב, הלא הי' נמנע מעבוד את אדמתו די הותיר משבעו, כי יראה כי להבל יכלה כחו על תלמיו ומחסוריו לא ימלאו, והוא יכלה ויאבד ממחסור כל דבר עוד בטרם תבוא שנת הרעב, ובפרט כשיעשה קבוץ מותר הלחם לבטוחות הארץ בכללה, ואיש לא יגמול לנפשו אם ירבו לתכי חטתו בברי אוצר המלך, ולאי יענישהו אם ימעטו. והחרש העושה מלאכתו על האבנים בביתו, יתפרנס עתה ממלאכתו בנקל די כל צרכיו, ואל אוצר המלך לא יקחו מאתו מאומה, ובבוא הרעב ירחיב פיו גם הוא על הלחם הנאסף. ואם ככה ידל עובד אדמתו, אשר נפשו לא תמלא בעמל כפיו כל היום על שדה הארץ, ויגיעו לבו יהיה לבטוחות הארץ בכללה, מי בער ופתי ליגע לריק. והנה תנטש עבודת האדמה בכל ארץ מצרים, עד שלא ימצא המלך ופקידיו למלא סאתים באוצרותיהם לפקדון לימים הבאים. ואלו לא קבץ פרעה את כל אוכל השנים הטובות אל תחת ידו, רק שהיה גוזר אסור על הוצאת השבר ממצרים בשבע שני השבע, למען יהיה הלחם נשאר מאליו לפקדון לארץ לשני הרעב תחת ידי עם הארץ עצמו, גם בזה היה פרעה מוריש את עמו מאוד ומחריב ארצו בשני השבע, כי היו כל מצרים כלים ואובדים על כרי חטתם בערום ובחוסר כל. ובאין מסחר התבואה להוציאה אל ארצות אחרות, שהיה יסוד עושר עם מצרים והמעין הגדול לפרנסת תושביה, היו שובתים כל פעולה ומעשה, כל מלאכה ושכר בארץ, עד שהיתה ברכת השבע הגדול רעה להם יותר ממארת הרעב העתיד. בימי הגזרה הרעה ההיא התחיב עם מצרים הגוי כלו, לנטש איש איש את שדהו ואת גנו, את נירו ואת קצירו, להביא כלי מחרשתם אל חצרי בתי אלהיהם, ולבוא להתנפל ארצה לפני היכל פרעה, ולבקש מותם מידו, טרם יראו ברעה אשר תמצא את נשיהם ואת טפם, או לדרוש למשפט ראש יוסף יועץ הרע ההוא. והכתוב אומר: ויצא יוסף על ארץ מצרים ואמר שוב ויעבר בכל ארץ מצרים, ומדוע במרת נפשם לא אמר העם לסקלו? לכל הפחות, אחרי חמוס המלך כל תוצאות שכר במצרים, ויאסוף את מותר אוכלם, מקור פרנסתם אל תחת ידו בשבע שני השבע, היה הדין נותן שיחלק הלחם ההוא בשבע שני הרעב לעם הארץ

לפי טפם חנם, ולא לשבור להם בכסף ובשער יקר עד תום כספם ובהמתם ואדמתם ונויתם אל אוצר המלך. ועודני מוסיף לשאול: אם ראו עשירי מצרים, כנעניה חוריה ואציליה ומרום עם הארץ, את כל ההכנות הנעשות בארץ לשבע שני רעב, היתכן לחשוב שלא חשו גם הם לאסוף ולכנום איש איש את אוצר תבואתו לכלכלת ביתו, או גם למקנה וקנין? אם נאמר שהיתה עצת יוסף לעצור בעד כל איש פרטי בארץ מלמלט מותר אכלו בשני השבע מידי פרעה, ולאצרם בבתיהם לפקדון לביתם לשני הרעב, ולהכריחם בהזקת היד לשום כל איש את מותר תבואתו אל אוצר המלך, אשר בכל עיר ועיר, למען יהיה הלחם בבוא ימי הרעב רק תחת יד פרעה, ולמען יצלת בידו אחרי כן למכור לבעליו את הלחם אשר גזל מאתם, במחיר יקר מאוד; הנה ניחם בזה ליוסף, נוסף על הסכלות, גם אכזריות גדולה מאוד, אשר לא נשמעה באחת מארצות הישוב מיום הוסד הארץ, עד שבעקב הגזל קנה גויות העם ואדמתם לעבדי עולם לפרעה, אחרי אשר תם כספם וצאנם ובקרם וכל בהמתם אל מלך מצרים. ואיך קוה יוסף שתיטב עצתו בעיני פרעה לעשותה? איך יזכה לפני כל עם ארצו, לפני חכמיו וחרטמיו, כהניו ושריו, לעשות את כל המעשים האלה לסבת חלומו? איך חכה יוסף שיאמינו בפתרונו פרעה ועבדיו וכל עם מצרים וחכמיה, כהניה וחרטמיה, אם הוא מחיב לעשות מעשים אשר לא יעשו? ואיך בטח פרעה, שיאמינו עבדיו וכל עמו באמתת חלומו, שקרה לו החלום ככל אשר ספר, ולא יחשדו אותו שבדה כל הדברים מלבו, ויוסף שכור אתו לפתור כחפצו, למען יגזול פרעה רכוש כל העם בסבת החלום, תחת מעטה צדקה להצלת עם הארץ מרעב מדומה, ובפרט לפי מה שהזכירו על הכתוב ואין פתר אתם לפרעה, שהיו החרטמים פותרים חלומו על אופנים שונים, שיכלו הם והעם אחריהם, בראותם גלוי את החמס שאמר פרעה לעשות, להסתפק באמתת החלום ובצדקת פתרונו יחד; והנה התחיב העם לצעוק חמס, והחכמים והכהנים לעמוד לימינם, ולטפול רשע על אכזריות פרעה, אשר יכביד עולו על שכם עמו, בסבת הפתרון שפתר לו עבד עברי, נער לא לומד בחברתם ולא הקדש במסתריהם, בחלוף ממה שפתרו החרטמים. ואנחנו שומעים ההפך, שפתרון החלום לבדו, זולת העצה לא פעל עוד דבר, ואחרי אשר השמיע יוסף גם את עצתו בעקב הפתרון, נאמר: ויטב הדבר בעיני פרעה ובעיני כל עבדיו, וזה ראיה שלא מצאו כל עול וכל קושי בקיום העצה. הנואלו שרי פרעה לבלי הבין כי תאבד מצרים בשבע שני השבע לפי העצה הזאת? או ההיו כולם כסדום, כי טוב בעיניהם החמס על כסא פרעה לדכא כל עמם ולהחריב ארץ מבורכת, אשר כגן עדן היתה לפנים; ועל מה, על חלום ועל שברו, — ומי יעיד על שניהם? הכי לא היה יותר נאוה וטוב לפרעה לבלי התחרה עם עני עמו, ולבלי לגעת בעמל כפי עובדי האדמה עד כמלוא השערה, ושיבטיח לכל עמו, כי יבלה איש איש מעשי ידיו, וכל עובד יאכל בשלוה פרי עמלו; כי בזה היה מחזק ידי האכר להוסיף על עבודת אדמתו, להפרות ולהרבות יבול הארץ איש איש לטובת נפשו ונפשות ביתו. נכון היה לפרעה לעשות סדרים מועילים בארצו, להגדיל שכר ידי חרוצים ולהקשות עונש העצלים, להוציא על שדה הארץ מרבית האמנים והחרשים, אשר תוכל הארץ להסתפק זולתם, למען הרבות ידים עמלות בעבודת האדמה, ולחלק בין בעלי האומניות הבטלות כל כברת ארץ, אשר אין עובד אותה עד העת ההיא לעבדה ולשמרה, ולהזהיר את כל העם שישמרו מלהוציא מתחת ידם כל מותר אכלם, כי אם יקמצו כפי אפשרות כל איש בכל צרכיהם, ויותירו מקצת תבואות כל אחת השנים אל

השנה שאחריה, עד שיאצרו לכל הפחות די צרכי מזונם לשבע שני הרעב העתידות.

מא. למה חש הכתוב לספר, שטוב הדבר לא בעיני פרעה לבדו, כי אם גם בעיני כל עבדיו, ועד העת ההיא לא השתתפו עבדיו בענין. ואם לפי מנהג ממשלתו היה פרעה שואל דעת עבדיו או עצתם, הנה אין הדבר מתיחס לענין הספור, כי דעת המלך לבדו מספקת ועצתו מחלטת, ומה היה הענין חסר אלו ספר לנו הכתוב וייטב הדבר בעיני פרעה, ומי היה שואל על דעת עבדיו, ואם לא נמצא ביניהם קצת שלא טוב הדבר בעיניהם, עד שהוצרך להוסיף ובעיני כל עבדיו?

מב. גם בדבר בחירת יוסף ספר הכתוב: ויאמר פרעה אל עבדיו הנמצא כזה איש אשר רוח אלהים בו, סרוס וראוי בסדרו: הנמצא איש כזה אשר וגו'; והנה פרעה אמר זה ע"כ שלא בפני יוסף כחובת המוסר, ומזה שהפסיק פרעה את דבריו ואת שיחתו עם יוסף, וילך וישב בראש ועד עבדיו וישם לפניהם השאלה הזאת, אם ימצאו כיוסף איש אשר רוח אלהים בו, ובעקב עצת הועד והסכמתם שב להביא את יוסף לפניו, ויאמר אליו אחרי הודיע אלהים אתך את כל זאת וגו, ואם חפץ המלך ביוסף, ויאמן כי רוח אלהים בו, ויבחר בו לשומו עפ"י עצתו על ארץ מצרים, למה לנו לדעת אם דבר פרעה תחלה בעבדיו על אודותיו ואם אין, הלא יהיה איך שיהיה, הנה כן עשה המלך, ובהכרח שעשה כדת ובמנהג?

מג. אם כבר שאלנו (בפלה הל"ו), במה נפלה המשטר הזה החדש מכל משטרי שרי פרעה, שלכולם הסתפקו חכמת אנשי מצרים ותבונתם, ולהמשטר הזה לא מצאו איש ראוי וכשר בתוך עמם, ובחרו ביוסף לאשר רוח אלהים בו; עתה נסב פני שאלתנו אל רוח האלהים אשר מצאו ביוסף, במה הכירוהו בו, הלא הפתרון עוד לא התקים, ואפשר שיכזב, ועצתו לפי מה שבקרנו אותה עד הנה, לא מצאנו בה עוד דבר המעיד על רוח אלהים. עוד תתראה לפנינו נקלה מאוד, כי קבוץ אוכל בעת השבע לפקדון לימי הרעב, הוא דבר פשוט מאוד, ואלו לא אמרו יוסף אין להאמין שלא היה עולה בדעת פרעה עצמו, ובדעת אחד מעבדיו אשר באו בסודו. והפחותים שבאכרי מצרים יעשו כן שנה שנה, כי יאצרו בבתיהם אשר על תל עירם, אוכל לנפשות ביתם על ימי שטף היאור; ואם העיד שר המשקים לפני פרעה: ויהי כאשר פתר לנו כן היה אתי השיב על כני ואתו תלה, והוחזק יוסף לאיש היודע לפתור חלומות, כאשר אמר לו פרעה בתחלה: ואני שמעתי עליך לאמר תשמע חלום לפתר אתו, אבל גם חרטמי מצרים הוחזקו כן. ואם פתרון יוסף לחלום פרעה נראה לו יותר מתאמת מפתרוני החרטמים, יהי נא יוסף איש המצליח במלאכתו יותר מהם, אך איפה הם הגדולות, אשר ראו פרעה ועבדיו ביוסף להאמין כי רוח אלהים בו? והנה יוסף עצמו לא פרסם נפשו לא בנבואה ולא בדעת דעת עליון, ולא התעסק במצרים בפרנסת פותרי החלומות, רק שעל פי מקרה בא לידו לפתור בפעם אחת חלומות שני הסריסים, אשר שרתם בבית הסוהר, לאשר לא היה שם איש מפותרי החלומות שבמצרים, לפי שלא התיר החוק השורר בבית המאסר, להכנים שמה את כל איש אשר ידרשנו האסיר. וקיום פתרוניו עליהם כדאי היה לסבב לפרעה, שישאל בו על חלומו במקום שאין פותר זולתו, אך לא יהי המקרה האחד ההוא, מספיק בטוחות בקיום כל היוצא מפיו, ולא עדות: אשר רוח אלהים בו?

מד. החלום ופתרונו, לו חיבו להקים כל מה שידענו עד הנה מעצת יוסף, לא הביאו לרגלם, כי אם משטר אחד חדש בארץ מצרים: פקידים בכל עיר ועיר, ואיש אחד פקיד עליהם, להנהיג אופני קבוץ התבואה שמירת האוצרות והשבר את השבר; אבל לא חיבו שנוים והתחדשות בכל משטר הארץ ובהנהגתה בכלל, ואם כן אף שבחר

פרעה ביוסף לשומו עפ"י עצתו על קיומה, הנה ידענו זה רק מן הספורים המאוחרים: ויקבץ את כל אכל וגו', ויצבר יוסף וגו', ויאמר פרעה לכל מצרים לכו אל יוסף וגו', ויפתח יוסף וגו', וכל הארץ באו מצרימה לשבר אל יוסף, אבל איך נשמע כל זה מדברי פרעה ביעוד משטר יוסף, והוא אמר: אתה תהיה על ביתי, והמנוי על בית המלך לא היה בכלל העצה, ואינו מתיחס לפי הנראה לפתרון חלומו, כי ענין צדדי הוא. ולמה יהיה המנוי הזה, האם עד העת ההיא לא היה לפרעה איש המוציא והמביא בחצר מלכותו, להנהגת הבית, המשרתים, הפקידים והעבדים, משמרתם, עבודתם, וצרכי המלך ונשיו ובניהם, והתחדש עליו הצורך רק עתה בסבת השבע והרעב שחלם? או הבסבת החלום ופתרונו, נפסל האיש אשר היה מתחלה על בית המלך, נדח ממשמרתו ויבוא יוסף תחתיו? ועכ"פ למה הקדים המנוי הזה הטפל על מנויו העקרי?

כח. לאיזה ענין כוון פרעה במאמרו: ועל פיך ישק כל עמי, ומליצת הנשיקה על הפה מאת כל העם, מכונת אל האהבה שיאהב אותו כל העם ואמונת העם באהבתו אותם, כי נשיקות הפה אינה מצד המורא והכבוד, כי אם מצד האהבה והריעות. ומה יגדיר זה בדבר משטר יוסף? ובאמת הבין פרעה עצמו, כי לא יספיקו דבריו אלה די הבין כונתו, ויוסיף לאמר: ראה נתתי אתך על כל ארץ מצרים, מקביל אל דברי יוסף וישית הו על ארץ מצרים.

כז. לאיזו כונה הוסיף הכתוב: ונתון את ועל כל ארץ מצרים, אחר ספור אותות הכבוד שעשה לו פרעה?

כז. אף שאין לתמוה אם ספר לנו הכתוב שם אשת יוסף ומעמד אביה, נתמה על כל פנים על פרעה: הכי לא יכול יוסף אחר כל הכבוד שחלק לו, ובהיותו על משמרת גדולה כזאת בארץ מצרים, הכי לא יכול לבדו לבחור לו אשה, עד שהוצרך פרעה להטפל בנשואיו, כאשר ספר הכתוב ויתן לו את אסנת וגו'? ועל הכתוב שוב נתמה, שחתם מאמרו ע"ד האשה אשר נתנה ליוסף באמרו: ויצא יוסף על ארץ מצרים, כאלו צאתו על הארץ נמשך מנשואיו; והנה נאמר להלן: ויצא יוסף מלפני פרעה ויעבר בכל ארץ מצרים למנוי הפקידים ויחוד המקומות לקבוץ הלחם, כעדות הכתובים שבאו תיכף אחריו: ותעש הארץ וגו' ויקבץ וגו' ויצבר וגו', ואם כן מה היא הכונה פה שתכף לספור נשואיו ויצא יוסף על ארץ מצרים?

כח. גם בספור קיום עצת יוסף בא בכתוב בתחלה כפור כללי וקצר: ותעש הארץ בשבע שני השבע לקמצים, ואחריו ספור יותר פרטי ומבורר: ויקבץ את כל אכל שבע שנים וגו' ולאחרונה ויצבר וגו', ושלשת הכתובים האלה נראים ככפלת הספור בדברים שונים ללא צורך.

כט. אמר ותכלינה שבע שני השבע אשר היה בארץ מצרים, ותהלינה שבע שני הרעב לבוא כאשר אמר יוסף, יחד שני השבע רק באשר היו בארץ מצרים, וכמן שני הרעב באשר אמר יוסף, ולא כלל השבע עם הרעב שאחריו להלות במאמר יוסף זה כזה, כאלו היה השבע בלתי נכנם בכלל הנכתר, אשר גלה יוסף, מתאים עם הערתנו בשאלה הל"ב; כי אלו כוון הכתוב במשפט הצדדי כאשר אמר יוסף גם על שני השבע, לא היה ראוי להוסיף בצד השבע יהוד אחר: אשר היה וגו', אחרי שכבר ספר ע"ד השבע בכתובים הקודמים, ויודעים אנחנו כבר שהיה שבע שנים שבע גדול בארץ מצרים.

ל. אל איזה לחם כיון הכתוב באמרו: ובכל ארץ מצרים היה לחם, אם

רצונו הבר שקבץ יוסף ויצבור באוצרות התבואה, אשר לפרעה בכל עיר ועיר, אבל זולת הלחם ההוא לא היה בידי היהידים כל אוכל גם במצרים, כאשר לא היה בכל הארצות לכן ותרעב כל ארץ מצרים וגו', הלא למותר יהיה הספור, אחרי שקראנו את הכתובים הקודמים, איך קבץ יוסף ויצבור בר הרבה מאוד עד כי חדל לספור. והנה הלחם ה"א לא השביע את עם מצרים, טרם פתח יוסף את האוצרות וישבור להם, ויוסף לא פתח אותם עד אשר צעק העם אל פרעה ללחם ופרעה שלח אליו כל מצרים, ורק על העת ההיא נכון לאמר שבכל ארץ מצרים היה להם, ולא על כל העת שעברה עד פתוח יוסף את האוצרות. ואם כונת הכתוב שגם זולת אוצרות פרעה היה להם בכל ארץ מצרים אצל היהידים, כי לא עצר יוסף בעד אנשי הארץ, מלאסוף גם הם בבתיהם ובערי מסחרם תבואת ארצם, במשך שני השבע לפקדון לשני הרעב, אם כן מה אני מקים ותרעב כל ארץ מצרים, ואיך סר אליהם הרעב ובידם אוצרות בר?

נא. כל עם מצרים ידע מה הוא יוסף לפני פרעה וכי הוא השליט על הארץ, אשר בלעדיו לא ירים איש את ידו ואת רגלו. לכן אין לדמות שעם מצרים הרעבים פנו מתחלה אל פרעה מלכם לצעוק אליו ללחם בטרם דברו ביוסף, וא"כ ע"כ שלא פעלו בקשותם ע"ד הלחם על יוסף עד שהוכרחו לצעוק חמס עליו לפני כבא מלכם. ומדוע אחר יוסף מלפתוח את האוצרות עד שיצעקו חמס עליו, האהב יוסף לראות בצרות זולתו ולשמוח ברעתם?

נב. הכתוב החליף פה מלותיו, ואולי לא עשה כן מבלי כל כונה, כי ספר ויצעק העם אל פרעה ללחם, ופרעה נתן דבר מלכותו לכל מצרים, ואם נדקדק בהוראות המלות המתולפות האלה לפי הענין, נמצא שהיה דלת העם הראשונים הצועקים ללחם, כי לא יכלו כל פנות העם הדלים והעשירים לרעוב כאחד, עד שיהיו כאחד מוכרחים לצעוק אל המלך, ופרעה לא ערך תשובתו אל דלת העם הצועקים לבדם, ויאמר פרעה לכל מצרים כעניים כעשירים כדלת העם וכמרום עם הארץ.

נג. אם יוסף לא אבה להטות אזן אל צעקת עם מצרים, כי עברי הוא ועליו לתת דין והשבון לפני מלך הארץ אדוניו, ויתן ידים לעם להוציא בערם דבר מלכות מפי פרעה שיצוה על יוסף לחסד, או עשה לכבוד המלך, למען יקרא שמו על החסד אשר יאמר לעשות לעמו; אבל מה יענה פרעה! איך יאתה לו להשיב פני עמו ריקם בקראם אליו מדוחק הרעב, ולהשיבם בבושת פנים אותם ואת כל מצרים עמהם אל יוסף, אשר עליו נשאו צעקת המם, אשר יאמר לכם תעשו. ואם רצון יוסף ודעתו נוטה לרעתם, היכלו ברעב וימותו מבלי מצוא חנינה מאת מלכם ואדוניהם?

נד. לאיזו כונה שב הכתוב להקדים: והרעב היה על כל פני הארץ לפני ספרו ויפתח יוסף את כל אשר בהם וישבר למצרים, והוא כבר אמר ויהי רעב בכל הארצות ואחרי כן ותרעב כל ארץ מצרים, ומה היה הענין הסר עוד, או לכל הפחות אל מה יעורר אותנו במאמרו זה הכפוי?

נה. הכתוב אומר ויפתח יוסף את כל אשר בהם וישבר למצרים ויחזק הרעב בארץ מצרים, הכי בסבת מה שהחל יוסף לשבור מאוצרות פרעה, חזק הרעב בארץ מצרים יותר ממדרגת הרעב, שהיה טרם פתחו את האוצרות וטרם השבירו את השבר?

נו. מה הצריך את הכתוב להוסיף טעם על ספורו: וכל הארץ באו מצרימה לשבר אל יוסף באמרו כי חזק הרעב בכל הארץ, וכי לא היה די במה שידענו מכבר: ויהי רעב בכל הארצות, והרעב היה

על כל פני הארץ, האם בעבור זה לבד, היינו מפני הרעב במדרגתו הראשונה, לא היו מוכרחים עוד לבוא אל יוסף לשבור, רק מפני שהזק עליהם הרעב, והלא מהלה לא באר לנו הכתוב מדרגת הרעב?

הספקות והקושי אשר התפרטו עד הנה, יעידו כי יש עוד ענינים נסתרים בעומק פשטות הכתובים, אשר לא דלו לנו מפרשי המקרא. ואף שרבות מן השאלות המנויות לפנינו, העירו עליהן קצת המפרשים והדרשנים המשובחים, ובידי קצתם הצליח לישב אחת או שתים מהן בסברות בודדות, אשר לדרך הדרש בחופש כללי, ואשר לדרך הפשט, או באיזה דוחק בבאור הכתוב, או באיזו השערה רחוקה, מספקת לישב את הדעת בדברי כתוב אחד במקומו, אף מבלי להסכים עם ההשערה ההיא המשך דברי הכתובים שלפניו ושלאחריו, כי הסתפקו בפרוש כל כתוב לעצמו עד שתובן בו כונה, ועכ"פ לא התאמצו לחקור על המשך הספורים ולהעמיק בחקירתם על הענינים המסופרים, וזה להיות מלאכתם מלאכת קבלנות ומרובה מאוד; ואלו היה איש מהם מתנדב להרחיב ככה חקירתו, לא היה זוכה להבדיל בין פרשה לפרשה ובין ספר לספר, והיה מחויב לעשות כן בכל המקרא, והוא דבר שכמעט אין אפשרות לאדם אחד לעשותו, והיתה מלאכתם בטלה מבלי יכולת להשלימה; ובפרט שהענינים הנצרכים להצלחת המתעסק בענינים כאלה, אינם תלויים ברצון האדם, וגם הרבות הידיעות והחכמות והלמודים פעמים רבות לא יועילו, אם לא ילוה אל החקירה עזרת שדי, לזכור אצל נתוח עניני הפרשה, את הידיעות המספיקות לפרוש אור עליה. ולפעמים גם דברים פשוטים מאוד, הידועים כמעט לכל איש, לא יעלו בסברא בעת החקירה הצריכה אליהם, מפני פשטותם, שאין האדם שם אותם על לב, כדבר הבלתי ראוי לחלק נחלה בהבנת כתבי הקודש, כמה שיראה הקורא פעמים רבות בשקמותי.

ואשר יש לשער בפרשיות אלו, אחרי הבקורת בענינים המסופרים בהם ופרטיהם, סבותיהם ומסובביהם, עד שיותרו כל השאלות המנויות ויתישב לבנו בהמשך הקורות, זה הוא לדעתי:

החשק לדעת את העתידות בכלל, וחפץ כל איש לדעת את העתיד לבוא על נפשו ואת אחרית כל ענין פרטי מעניניו טרם יצא לפעל, גבר מאוד בין עמי הקדם לפי רבות עליהם ההעלומות. וזה לסבה טבעית, כי כן רואים אנחנו את הילדים, שהם הרבה יותר מהאמצים לראות, לשמוע ולדעת כל חדש, מן האנשים אשר באו בימים. והחפץ הזה הולך הלוך וקטון כל מה שיוסיף הילד לאסוף ידיעות וזכרונות, אשר יעידו לפניו כי הבל כל חדש, וכי התעלומות שנראו לנו בראשונה כדאים לגלותם במחיר יקר מאוד, נודעו לנו כי פשוטים ונקלים הם, ובמהלך הטבע דרכם. כל מה שירבה הילד הנסיון הזה, תקטן תשוקתו לדעת יתר התעלומות אשר ישובו להתראות לפניו. ככה היה הענין גם בין העמים שבימי קדם, בעת אשר כמעט כל דבר הפליא את האדם מבלי דעת סבתו ואחריתו, כן עצמה מאוד ההשוקה לגלות אחרית כל דבר. החשק הזה הלהיב את רוח בני האדם וכח דמיונם להמציא להם דרכים, אשר על ידיהם יודעו האותיות טרם תבואנה. ואף שדרך החקירה השכלית נכונה, כי אותה הכין ה' מראש להאיר בה הדרך, לפני האדם החדש אשר עשה בארץ; אבל עוד גם בימינו ובדורות שיבואו אחרינו, לא תהיה החקירה השכלית בטוחה מן הכשול ומן הטעות, גם בענינים המתחיבים מן הסבות שכבר הראינה לעיני האדם, ובפרט בדורות הקדם, אשר

החלטות השכל לא גברו עוד על דמיון האנשים. ואם הסבות הקרובות לא הרגלו עוד, צריך הדבר לתבונה יתרה להחליט ענין עתיד מן הסבות הרחוקות. והמחליט תוצאות איזה דבר בעתיד באופן זה ודבריו מתאמתים אחרי כן, הוא נראה בעיני קצרי התבונה למשתמש בכח נשגב משכל האדם. נסיונות כאלה בדורות הקדם העידו בפני ההמון על מציאת דרכים נסתרים ופעולות מיוחדות, להודע על העתיד זולת החקירה בשכל ועזר הנסיון. וכאשר סלקו את החקירה השכלית מהיות לבדה מקור הוצאות הידיעות, האמינו בני הדורות ההם אפשרות גלוי העתידות, גם בענינים הנמשכים מסבות בלתי גלויות, וגם בענינים שאין השכל מוצא כל יסוד להקירתו וכל משען להחלטותיו. לפי הדעה הזאת התנדבו אנשים מהם, אם לטובת הכלל או מאהבת הבצע, לפרסם נפשם בידיעת הדרכים הנסתרים ההם, וכח דמיונם החזק עמד לעזרת המרמה, עד שהתפרסמו דרכים שונים ותחבולות רבות, להתעות את ההמון הנפתה באותות הבל, להגיד להם את העתידות, אשר העלו בחקירה נסתרת, מתוך סמנים ורמזים, עפ"י כללים ותנאים, אשר הסכימו עליהם וייחדו אותם בכל אחת מן התחבולות לפי ענינה, ותהיינה הדרכים והאופנים ההמה שונים בכל העמים ובכל הארצות, מהם הקסמים שמנאה התורה: מענן מנחש ומכשף (דברים י"ח י') וחבר חבר ושאל אוב וידעני ודרש אל המתים (י"ח); והשם קסם הוא לדעת רבים כללי לכל התחבולות, תהין מה שתהין. ואף שאין אנחנו יודעים עתה את כל אלה, איך ובמה היו נעשים ואיך הודיעו את העתידות בפרט, ומה היו הכללים והתנאים, אשר לפיהם החליטו הקוסמים את התשובות לשואליהם, ומכ"ש שאין אנחנו זוכרים קורות המצאת כל הדברים ההם, איך ובמה הצליחו המכזיאים לפרסם אותם כתחבולות טבעיות, או נשגבות מן דטבע תלויות בענין אלהי; הנה אם נקח לדמיון את המעונן, שלפי הוראת השם נראה שהוא המתפרסם ביכולת, להגיד את העתידות לכל שואליו בכל חפציהם, ע"י השגחתו בעתים ידועות על ההמונות אשר יצירו העננים על פני הרקיע, ועל מראה חלקיהם בצרוף השנויים שיתהוו בהם במשך זמן השגחתו, והשגחתו התלוה במעשים בתנועות ובדבורים זרים, שאולי אליהם כונו חז"ל בזכרם על אודותיו, נראה ברור שכל תשובותיו לא היה להן יסוד בטוח בחוקי הקסם גם לפי הנחותיו. כי אם דמה עד"מ לראות בתמונת העננים צורת ארי טורף שור, ובהמשך זמן מבטו ע"י תנועות חלקי העבים ברוח, שהאמינו עליהן שואליו, שהן נפעלות בכח הקסם ע"י מעשי המעונן ודבריו, עלו חלקי השור הנטרף וישובו להתדמות לצורת אדם וכדון בידו, וצורת הארי התפשטה בהלקיה והרד אל תחת צורת האדם החדש בתמונת פיל, החוגר בחוטמו הארוך את כתני האדם ומעלהו על גבו, הנה לפי כללי קסמיו והנאיהם ינבא לשואליו את העתיד לבוא עליו, בהכנס עם ההזיון אשר דמה לראות על פני הרקיע. אבל כל הצורות ההן ע"כ לא היו באמת, כאשר דמה אותן המעונן, וצור אמן או חוצב פסילים לא היה מסתפק בציונים כאלה לצאת ידי חובתו למלאכתו, לפי שחלקי העננים, אשר הביט בהם המעונן, יכלו כמו כן להתדמות בדמיון איש זולתו או גם בדמיון המעונן עצמו, אלו היה עולה בדעתו לצורת חזיר מניק גורותיו שהתהוה מהם אחרי כן עדת כלבים, נאבקים על חבל קשורם, מה שלפי כללי הקסם ותנאיו יחיב את העתיד לבוא על השואל בחלוף רחוק מאוד, מאשר נבא עליו על יסוד דמיון ארי טורף שור ושנוי הלקיהם אל שנהב מעלה אדם על גבו. גם הרמזים, שהניחו בהסכמתם לכל התמונות המדומות ולכל השנויים המובטות עם הדמיון, עד"מ: צורת הארי על הגבורה, צורת השור על עבודת האדמה, תמונת אדם וכדון בידו על המלחמה,

תמונת הפיל על הגדולה, תמונת החזיר על העושר, צורת כלבים על העזות או גם על הכניעה, מעשה הטרף על הנצחון, חגירת חותם הפיל את מתני האיש על האהבה, מעשה העליה על גבו על הכבוד או על הממשלה, הנקת האם את גוריה על השפעת טובה והתאבקות הכלבים על הקנאה; הנה אין עוד כל תשובה מיוחדת בהם, והם צריכים השלמה וקשור בין החלקים, וצריכים כמו כן חלוקה מסודרת בין השואל ובין זולתו מן האנשים אשר דבר לו עמהם. ההשלמה הקשור והחלוקה צריכים להיות מחולפות כל פעם לפי עניני השואל, כי אין להוציא מן התמונות ומן השנויים ההם ומכל דומיהם תשובה אחת בעינה לגבור השואל על אחרית ריבו עם רעהו, לעלמה השואלת אחרית דבר האהבה, אשר נסה אליה חושקה, לאסיר השואל על אחרית משפטו, לאשה השואלת על סגור רחמה, על שכול פרי בטנה או על צמוק שדיה, ולמלוה השואל על תוצאות נשיו ברעהו. ואיך יכלו כללי קסם המעוננים להספיק חקים טפוחים וגדרים מיוחדים, על כל האופנים והענינים האפשרים אשר יתילדו לאין קצבה ויתרבו לאין ספורות, עד שלא תשאר לפני המעונן בכל השאלות ובכל הענינים, כל פרצה אשר יתחיב להשלימנה עפ"י חופש הסכמתו הפרטית או עפ"י חפצו ורצונו. ואם כן הוא איה איפה היסוד הנכון והעמוד הקים, אשר כונו אליו ממציאי הקסמים, ובמה איפה יצליחו לפתות את שואליהם ולהטות לבבם להאמין בחזיונותיהם ובקיום העתידות שינבאו להם. ואף שבאמת אין הקסמים מצליחים להגיד תמיד דבר האמת, אבל מכונים לאמת פעם ומכזבים פעמים, כמה שכתב הרמב"ם (הלכות יסוה"ת פרק י' הלכה ג'), אך לפי החשבון אשר התחשבנו ביסודי הקסמים, נפלא גם על הפעם האחת ההיא, איך הצליח הקוסם במקרה מוחלט לכוון אל האמת גם פעם אחת במשך ימי חייו. ואיך הסכימו להניח דבר בטל מעקרו מבלי המציא אליו בטוחות שתקים אותו לכל הפחות בעיני ההמון הנבהל, זולת התרמית והמרמה המוחלטות, שהשתמשו בהן תלמידיהם הבאים אחריהם לסבות שהתחדשו להם? והנה כדבר הזה הוא בכל מיני הקסמים, שהכללים והגדרים והתנאים המונחים בהם, והרמזים המוסכמים צריכים עוד השלמה, קשור וסדור בין החלקים, שאין ההסכם הכללי מספיק להם; והם הם הפרצים הגדולים והרחבים בגדרי הבליהם, אשר יתחיב הקוסם להשליכם כל פעם לפי רצונו בהסכם חפשי מכל וכל, וזולת זה לא יתנו הרמזים העולים מתוך ההסכם הכללי כל תשובה לשואלו. ואני נסיתי לדבר באחד ממסדרי גליוני המשחק, ואראה איך הוא משלים פרצות יסודי הסדרתו, ומקשר חלקי רמזיה ובוחר סדר ביניהם בחופש לבו לפי העולה על רוחו, ואשים לבי להתבונן על חלק המרמה אשר במעשהו, כי בכל זה הוא נותן תשובות לכל שואליו ומפתם ברבריו ומרצם בחזיוניו, עד שמרביהם מעידים, כי הגיד להם את כל לבם, ומאמינים גם בקיום העתידות שהתנבא להם. ואני כבר רמזתי לקוראי הנבונים את דעתי, באמרי למעלה: שהתפרסמו דרכים שונים ותחבולות רבות להתעות את ההמון הנפרה באותות הבל, להגיד להם את העתידות, אשר העלו בחקירה נסתרת, מתוך סימנים ורמזים. והנני שב לפרט את דעתי, כי חסרון הבטוחות בכללי הקסמים עצמם ובתנאיהם, מחיב אותנו להתבונן ולהשכיל כי לא היו כל מיני הקסם בידי ממציאיהם הראשונים, כי אם תשובה נסתרה מעיני ההמון אל החלטות השכל בדרך החקירה, המיוסדת על נסיונות, מן הענינים העוברים וההוים אל העתידים, מן הסבות אל המסובבות ומהן אל הבאות אחריהן, לפי שההמון הנפתה יצאו לבקש דרכים אחרים, לאשר מצאו החקירה השכלית בלתי מספקת; והערומים המציאו להם להניח רוחם, אופנים מדומים ומעשים בדוים להעצים עיניהם, ובתוך כך

משתמשים הם הערומים בחקירת שכלם, והחלטות השכל הם שבים למסור לשואליהם הפתיים בתור תוצאות הקסמים הנשגבים. לפי זה צריך הקוסם להיות חכם מחכם בעל שכל ישר ותבונה מולדת, ומנוסה להחליט את המסובבות גם כן הסבות הרחוקות, וכמו כן צריך להיות מעורב בדעת עם הבריות, לדעת עניני האנשים ודעותיהם, עניני כל קבוץ מהם, ועניני כל משפחה ובית אב בכלל, ועניני כל שואלו בפרט. וכל מה שחסר לו מידיעות העניינים הפרטים של איזה שואל, מוכרח היה או לשאול את פיו או להודע מזולתו, פעם לדעת הנשאל ופעם שלא מדעתו, עד שיתפלא השואל וידמה כי גם עניניו העוברים וההוים נגלו להקוסם בכח קסמיו. לפי זה צריכה תשובת המעונן אשר זכרנו עניניו, ותשובת כל הקוסמים זולתו, להתיסד בעצם על עניני השואל ובעזרת חקירה שכלית ונסיון תדירי; ואלו היה הדבר מסור בידינו ונעזב אל בחירתנו, היינו מחליטים עוד תנאי אחר, והוא שיהיה הקוסם איש ישר מאוד, צדיק תמים, חסיד ואיש אמונים, שונא בצע, מחרף נפשו לטובת האדם בכלל ולטובת כל איש בפרט. והתנאי הזה הוא הכרחי מאוד מאוד, וזולתו אין לסבול מציאות הקסמים ואין להניח קיומם; כי לו ננית, שהיה גבור עריץ שואל אותו על תוצאות ריבו עם רעהו, והקוסם הוא המעונן אשר זכרנו כי דמה לראות על פני הרקיע צורת ארי טורף שור עם השנויים שהשיגום אחרי כן, והוא חכם מבין ומצליח, להחליט מעניני הריב ההוים והעוברים וממקרי המקום והזמן, את העתיד להמשך מן המלחמה בין השואל ובין אויבו, והנמשך, כאשר נבינהו גם אנחנו, קרוב הרבה יותר אל ההפסד לשני הצדדים מאשר אל השכר, עוד הדבר תלוי בישרת לב הקוסם, בתומו, בצדקתו, בשנאתו את הבצע ובאהבתו את הטוב, לנבאות החלטות שכלו באופן שתשקע איש המריבה, ושיט לב שואלו להצדיק את בעל ריבו ולקרוא אליו שלום אמת, או בהפך יתלה הדבר ברשעת המעונן ובאהבתו את הבצע וראות רעת זולתו, להודיע לשואלו החלטות שכלו באופן אשר יצוק שכן וזפת על מוקד שנאתו את רעהו, למען תבער ואבלה אש המריבה את כל סביבה. והנה בשני האופנים יחד, הלא יצוירו האותיות לפני שואלו באותות ובתמונות נשגבות על פני רקיע השמים, עד אשר ידמה הנפתה, כי האותות ההן והעוברים נגד פניו בשמי מעל, הם לבדם המחיבים להמעונן דעת עניניו העתידים ואופני הסדרתם לרע ולטוב. אבל לדאבון לב כל איש ישר ההובה להודות, כי התנאי האחרון אשר הוספנו, שיהיה הקוסם בעל כל המדות הטובות שראינו בהם צורך לתועלת השואלים, רחוק רחוק מאוד היה במציאות בין קוסמי ימי הקדם. הצדק והתום, החסד והאמונה מתרועעים תמיד ומלוים את האמת הגלוי; והרשע ואהבת הבצע, התרמית והמדחה מתרועעים תמיד ומלוים את השקר המסתתר. המעשים והפעולות, העשויים על יסוד האמת בגלוי, מדריכים את בעליהם ומלמדים אותו את הטוב ואת הישר; והמעשים והפעולות שיסודם שקר, אשר במחשך תוצאתם והכרמה תכסה עליהם, מוליכים את עושיהם על דרך כל רע. לכן כאשר לא הספיקה החקירה השכלית מן העניינים העוברים וההוים די החלטה ודאית על העתיד, ובפרט אם היתה השאלה עוד רחוקה ליטים יבואו, שבמשך הזמן עד צאת הנמשך לפעל, כפי שהוא מתחיב עתה מן העניינים שכבר נמצאו, יוכלו להתחדש עוד עניינים אחרים, שיבטלו חיוב ואפשרות המשך העתיד על האופן אשר יכול הקוסם להעלות בחקירתו; וכן כל קוסם אשר חסר לו מן החכמה והתבונה, מן הנסיון ומישרת כח השופט, השלימו מלאכתם באמצעות העמיקם ערמתם, אשר הם

משתמשים בה בכלל להעצים עיני זולתם, כי הגדילו הרחיבו תרמיהם להשלים חסרון שכלם, וידיחו את שואליהם בתשובות מדחה, אשר פעמים רבות היו בעצמן הסבה לקיום דבר הקוסם, פעמים רבות התאמצו המשיבים להקים תשובתם ע"י תחבולות כרמה ועוזרי סתר, וכן חיבה להם אומנתם להפליג כל פעם יותר במרמה, ולפי שהטוב לא יתפעל ע"י המרמה, היתה פעולתם רק רעה, עד שנקל היה לקוסמי עמי הקדם לסכסך איש באחיו, איש בבנו ובבתו, איש באשתו, ואשה באיש חיקה ובפרי בטנה, עיר בעיר וממלכה בממלכה, וימלאו את הארץ דמים, ובפחזות שקריהם חמסו בתים וגזלו שדות, גרשו נשים כבית תענוגיהן, הונו ילדים וילדות מחיק הוריהם להורידם לשחת, ויעשו כל תועבה. אל מיני הקסמים יש למנות גם את התרפים (אראקעל, פיטהיא), שהם עצמים מתוקנים במלאכת מעשה בתבנית כלים או גופות בעלי חיים פשוטים או מורכבים (מפהינקסים), או לוחות מסומנים בציורים מציוני החרט (הירואגליפהען), כתבנית ספרי הגורלות אשר בדורותינו, או כגליוני המשחק. גם החלומות השתמשו בהם עמי הקדם כאחד מאופני הודעת העתידות. גם היו בדורות הקדמונים אנשי רוח אלהים, אשר זכו להתגלות האמתיות, ואנשי תרמית פרסמו נפשם גם הם בכח הנבואה, לנבאות בשם אל עליון או בשם אלילים אלמים את העתיד לבוא על כל איש. ובאסור התורה לאבותינו ולנו את כל מיני הקסמים, לא אסרה את החלומות להשתמש בהם, וגם הנחיל ה' לאבותינו את האורים ואת נביאי האמת והצדק, רק שהחלומות כשנשארו מותרים, ממילא היו מותרים לכל איש, והאורים והנביאים לא נבאו, לא השיבו ולא הזדקקו כי אם לכלל העם או לשופטם ולמלכם. ע"ד האורים שלא השיבו כי אם בענינים כללים מפורסם מדברי חז"ל (יומא פרק ז' משנה ג' דף ע"ג ע"ב), לכן חשב שאול לאחימלך בן אחיטוב הכהן לעון, אשר שאל לדוד בה' בעת מלוכת שאול, ואחימלך לא הצטדק לפני שאול לא על נתנו לדוד לחם ולא על מסרו אליו חרב גלית, רק הצטדק על אשר שאל לו בה': היום החלותי לשאל לו באלהים (שמואל א' כ"ב ט"ו), וכיון לאמר, שהיה תמיד שואל לדוד בה' מאז היותו הנאמן בכל עבדי המלך, התנו וסר אל כשמעתו ונכבד בביתו, וחשב ענינו גם עתה לשליחות המלך ולהנהגת הכלל. אבל שגם הנביאים לא ההנבאו בין אבותינו ליחידים ולא הזדקקו לענינים הפרטים יהבאר איה"ש בדברנו במאמר הנבואה.

ונשוב אל ענין החלומות, אשר התירה אותם התורה לכל איש להשתמש בהם על הודעת הענינים העתידים. והנני אומר, כי החלומות אם אינם של הבל ויש אתם גלוי אזני אנשים בתנומות על העתיד לבוא עליהם ועל זולתם אתם, ובכל זה אין כונתם גלויה וצריכים לפתרון, הם חידות טבעיות, לכן כל היודע לפתור חידות, שהן חלומות מלאכותים, ידע כמו כן לפתור חלומות. ואולי המציאו בני הדורות הראשונים את החידות בהבנית החלומות שמצאו בטבע, ככה שהמציאו מלאכת הציור והפסול בתבנית עצמים טבעים. עמי הקדם, כאשר ראינו מן המסופר עליהם, הפליגו מאוד באהבתם אל החידות, ויספיקו בהם לא לשעשועים לבד בעתות הבטלה, למען הנפש על צחוק שכלי מיגיעת מלאכתם, אבל גם לנסות ברן איש את חכמת אחיו וערמתו. גם על כסאות מלכיהם וסביבותם היו החידות נשאלות ומותרות בשקידה עצומה. מלכי עמים בהועדם יחד ושלוחי המלכים בחצרות רעי אדוניהם ובעלי בריתם, היו מחויבים לחוד חידות ולהתיר את החידות אשר חדו להם. וכן מצאנו גם בכתוב: ומלכת שבא שמעת את שמע שלמה לשם

ה' ותבוא לנסתו בחידות (מלכים ג' י' י"ג), גם היו החידות עולות על ראש שמחתם, כאשר מצאנו בכתוב: ויאמר להם שמשון אחודה נא לכם חידה (שופטים י"ד י"ב), ומשם נראה, שהיו החידות להם גם צחוק תנאי על שכר ועונש: אם הגד תגידו אותה לי וגו' ונתתי לכם וגו' ואם לא תוכלו להגיד לי ונתתם אתם לי (י"ג), זולת מה שהחידות בעצמן ואופני התרתן מסבימים לרוח בני דורות הקדם, אולי שמשו אצלם החידות כאבני מעמסה לנסות בהן כחם במלאכת פתרון החלומות, ולהתרגל על ידיהן למען היות מלאכת פתרון החלומות בידיהם יותר שלמה ומצלחת. למען הבין דרכי פתרון החידות הטבעיות והמלאכותיות, נקחה נא למשל את החידה היחידה הבאה בכתבי הקודש, והיא חידת שמשון למרעיו: מהאכל יצא מאכל ומעז יצא מתוק (שם י"ד), פתרונה הידוע לנו, והוא רדת הדבש מתוך גוית הארי השסוע בידי שמשון, עטוף בטלות החידה על אופן הפשטות המוחלטת כבצעיף דק, כי בטה נאות לכנות את הארי יותר מאשר בתואר עז ואת הדבש יותר מאשר בתואר מתוק והארי אכל והדבש מאכל, אבל אלו אמר שמשון מאכל עז יצא מאכל מתוק, היה באור המאמר גלוי למרעיו מתחלת דבריו, ולא היתה אז חידה, כי אם היה מאמר ספורי; ובהפך אלו לא אמר כי אם מהאכל יצא מאכל לבד, או רק מעז יצא מתוק, היו דבריו סובלים פתרונים רבים, כי גם האדם אוכל, וגם השור הגמל והחמור אוכלים, והלחם והנזיד מאכלים, הבשר והדגים ופרי העץ ופרי האדמה מאכלים הם, גם הסלע עז וגם הרוח עזה, יין עז ויין מתוק והעסים מתוק וגם האור מתוק; לכן הערים שמשון לכפול המלות ולחלקם לשני מאמרים, השמות העצמים לבדם והתארים לבדם, למען יסתפקו שומעיו, אם לא שני ענינים חלוקים הם, שמעצם אוכל יצא דבר מאכל ומדבר עז יצא זולת זה דבר מתוק, ויאחזו בסבך הספקות וילאו למצוא את הדרך הנכונה. ואף שהוא דבר פשוט מאוד להחליט ששני המאמרים הם ענין אחד מחולק, לפי שאלולא כן אין החידה נכונה, כי תסבול פתרונים רבים; אבל כל עיקר הקושי בהתרת החידות הוא רק פשטות ענינים, לפי שדרך רוב בני האדם בחקירתם להעמיק עיונם או להגביה למעלה, ומעט המה אנשי לבב לצמצם חקירתם בדרך פשוטה ולהחליט סברתם בישרת השכל. אמנם אין משמעות דברי החידה הזאת מספקת, לחייב את כל בעל שכל ישר למצוא פתרונה, אם לא יעזרוהו עליו מקרי המקום והזמן; ולא היתה החידה הזאת נכונה להשאל לכל יושבי תבל בכל ארצות אהוזתם, בכל הזמנים ומפי כל איש, כשאר החידות שהגיעו אלינו מימות הקדם, אשר ענינים דברים קימים וכללים, נוהגים בכל עת ובכל מקום. כי אלו היתה החידה הזאת שומה לפנינו בארצותינו מפי איש כערכנו, אף שהיינו מבינים לסדרה במאמר אחד: מהאכל העז יצא מאכל מתוק, עכ"ז לא היינו מחליטים לאמר, שהעז הוא אריה, כי גם הנמר עז הוא והדוב וחזירי יערינו עזים הם, ולא שהמתוק הוא דבש בהכרח, אחרי שמתק נופת המושקבאט גם הוא נעים לנו. ואלו מצאנו סבה להחליט שהמתוק הוא דבש, אז לפי הסכם הענינים היינו פותרים את התואר עז על הדוב השוכן ביערינו, האוכל את הדבש למעדנים; ומכש"כ שלא היינו משערים, שהמית אדם יחידי את הארי מבלי כלי משחית, כי אם בידיו שסעהו עד שיכלה עדת דבורים לקונן ולאסוף דבשם בגויתו, כי כל אלה היו דברי שגעון או פעולת רוח נבואה ולא תוצאת השכל הישר. אבל מרעי שמשון יושבי תמנתה, אשר מעון אריות במסבי עירם במדבר, ויעריהם מלאו פה לפה דבורים פראים מכניסי דבשם אל כל חגוי

הסלעים ואל תוך נבלת כל פגר שסוע, ושואל החידה הוא שמשון מרעם, אשר הכרת פניו, קומתו, מצב אבריו, עורקיו וגידיו ענו בו גבורה מופלגת מאוד, ואשר נדרך כל הבחורים בימים ההמה, השתבח לפניהם ולפני העלמה אשר אהב, ברב כוחו ובעצמת גבורתו, הם אלו היו בעלי שכל ישר ואנשי לבב, התחיבו להבין מתוך דברי החידה הזאת כל מה שקרהו מענין האריה, ואף שלא הגיד שמשון להם, כי הוא עצמו הוליד חידתו עפ"י דבר מקרה פרטי שקרה לו, ויכלו להסתפק אולי ענינה ענין כללי והיא הגיעה אליו מפי זולתו, אחרי עבור עליה מאות השנים בטלטול והעברה. אבל גם בבחינה זאת היה השכל הישר מספיק להם דעת ברורה שחדש שמשון עצמו את חידתו למקרה שקרהו, כי אלו שמעה מזולתו, לא היה בטוח שלא שמעוה כמו כן כרעיו או אחד מהם, או אחד מיושבי עירם, ולא קבל על נפשו עונש שלשים סדינים ושלשים חליפות בגדים אם יגידו לו במשך שבעת ימי המשתה, רק שמחסרון תבונה הוכרחו לדרוש עליה מאשת שמשון. ונביטה נא האיך התנכרו לפניו, כאלו מצאו את הפתרון מנפשם מדקדוק מלות החידה עצמה, באמרם: מה מתוק מדבש ומה עז מארי (י"ח), הנה ראינו פה חמשה תנאים לחידתנו זאת, הראוים להתקבל לתנאים כוללים לכל החידות הנתנים להפתר: א) שיהיה פתרונה עטוף במלותיה באופן פשוט. ב) שבכל זה לא יהיה ענינה נגלה בתחלת ההבטה ובהשקפה הראשונה. ג) שתהא אפשרית להתיר וקלה להפתר מבלי כובד גדול יותר מדאי. ד) שלא תסבול פתרונים יותר מהאחד המכוון בה באמת, עד שכל הפתרונים, זולת הפתרון האמתי, לא יספיקו להניח רוח איש בדברי החידה, בסדר מאמריה ובבחירת מלותיה; וכאשר יונח אליה פתרונה תתישב כולה על הלב, ויעיד כל שומע כי זה הוא המכוון בה לבדו. ה) שיהיה פתרונה מסבים עם ענייני המציאות, ואם שואל החידה הוא עצמו ממציאה, צריכה שתסבים עם ענייני השואל ועם מקרי המקום והזמן. ועתה כל חידה, אשר נמצא בה כל התנאים האלה שמורים, היא הרצה ותהי לחידה ישרה ונכונה, אבל אם תעזוב איזה תנאי מתנאיה האמורים, אז תהיה או בעלת חסרון ונצרכת לתקון, או מסופקת ונצרכת להשלמה ולהגדרה, או בטלה מכל וכל. כי א) אם באור מלותיה וסדור מאמריה לא יגלו ענינה, אף שיהיה הענין מובן לה, בעלת חסרון היא, ונאמר לבעליה אשר חד אותה, שוב ותקן חידתך. ב) אם יהיה פתרונה גלוי בהשקפה הראשונה, תפסל מלהיות חידה, ואמרנו לבעליה, הלא הדבר ספרת לנו ומה תדרוש פתרון מאתנו. ג) אם מציאת פתרונה תכבד מאוד מבלי אפשרות להגיע אליו בנקל בדרך השכל הישר, נענה לשואלה סוב מאתנו ולכה שאלה לנביאים או למלאכים, והם אינם צריכים למאמרי החידה למען עמוד על פתרונה. ד) אם תסבול פתרונים רבים או יותר מאחד תהיה לעולם חידה מסופקת, ומין חידות כאלה יש לנו חפץ בהם בעבור הספק עצמו, המוסיף לנו נעימות בה. ה) אם אין פתרונה מסכים עם המציאות ועם מקרי המקום והזמן, אז תבטל מהיות דבר מכל וכל, אין זה פתרון ולא זו חידה, כי אם אולת קשורה בלב נער, ולא כל החידות אשר שמענו ונדעם, שוות בבחינת שמירתן את הכללים האלה, כי שונות הנה לפי חכמת ממציאיהן ורוח מבינתם. והחידות המשובחות נעתקו מפה אל פה, מאיש לרעהו ומארץ לאחרת ותתהלכנה בהבל עד שקצתן הגיעו אלינו עוד מימי הקדם.

כאשר נעבור על התנאים האלה בערך אל החלומות, הנה מובן הדבר מאליו, שאין מתנאי החלום הנכון, שיהיה משולל כל חסרון, כי חידה טבעית היא, שהמציא בעליה שלא בטובתו, עפ"י ענייניו, לפי טבעו ומעמד נפשו. ואם הוא עצמו חסר

השלימות המוחלטת, וחסרון שלמות נפשו הסב חסרון גם בחלומו, אין זה מבטל את החלום כולו, ולא נאמר לחולם, שוב שכב לתקן את חלומך, וחלמת ביושר מבלי כל דבר בטל. אבל אם מלות החלום וסדר מאמריו לא יגלו כל ענין לפי בקורת המבין, להיותו כולו מלים אין דעת בם, או אם אין פתרונו המובן בו ביחוד, מסכים עם המציאות ועם מקרי המקום והזמן, או שיתנגד לעניני בעליו, כל חלום שכזה לא נתן להפתר כלל, ולא נכון לאדם לדאוג על חלומותיו ולשום לבו להם, כל עוד מחשבותיו ורעיוניו לבו גם בהקיץ מרבים הבל וכסילות, והם חלומות של רוב בני האדם, שאין בהם טעם וענין. אם יהיה פתרונו גלוי בהשקפה ראשונה, או שיבוא בדברים גלוים בהחלט, המסכימים עם עניני המציאות והיוה, עד שלא יצטרך לפתרון כלל, אין לו מזה כל הפסד, ובהפך יהיה קום ענינו יותר ברור ומתאמת, וכמוהם היו ארבעת החלומות, אשר עברנו עליהם עד הנה. גם אם מציאת פתרונו תכבד מאוד, עד שלא יתראה כמעט כל אפשרות להגיע אליו בדרך השכל הישר, כמו כן לא יבטל בזה החלום, אחרי שימצא פתרונו, ובלבד שאחר גלוי הפתרון, יהיה באיזה אופן שיהיה, תתישב בו הדעת, ויעיד כל שומעו כי זה הוא פתרונו האמתי, אך אם יסבול החלום פתרונים רבים, וכל אחד מהם שוה בו לישב דעת בעליו במדרגה אחת, מבלי שיבורר אחד מהם להחלום יותר מכל זולתו מן הפתרונות, הנה יעיד הענין הזה על היות הפתרון האמתי עוד נסתר, וכל זמן שלא יתגלה הפתרון האחד, שיסלק על ידי ברור ענינו להחלום את כל הפתרונות זולתו, יש לחשוד אותו בדברים בטלים (או כדעת האומר (נדרים דף ל"ח ע"ב) כל החלומות הולכין אחר הפה, כי על זה אמר רבא (שם) והוא דמפשר ליה כעין חלמיה, רצונו שיהיה החלום סובל את הפתרון), וישאר הלום מסופק עד התגלות הפתרון המבורר, המסלק כל ספק; וכן יהיב הענין שהחלומות המתקבלים לחלומות נבואים, עד שידאג האדם לקיומם בעתיד או ישמח עליהם, בין כשיבואו בדברים גלוים ובין כשיצטרכו לפתרון, אם לפתרון נקל וגגלה בהשקפה ראשונה, או לפתרון מכוסה בצעיף המאמרים שבאו בו, ונשקף מהוראת מלותיהם ומבין קמטי סדורי מאמריהם לאיש מבין וחכם, בהברח שישמרו עוד שני תנאים אחרים, שאין להם מקום במלאכת פתרון החלומות המלאכותים, שהם החידות, והם: א) תנאי הסבה, ב) תנאי התכלית. כי החידות כולן סבתן ענין מושג או מושכל לשואלה וממציאה, ותכלית המצאתן לנסות בהן תבונת האנשים וערמתם, לענג בהן מסבת אוהבים, או להתרגל על ידיהן במלאכת הפתרונות, לא כן החלומות שהם באים בטבע, או בחפץ אלהי נוסף על הטבע, וצריכים לסבות כמו כן טבעיות. והסבה תהיה לעד על כל חלום אם הוא אמת נבואי או הלום הבל; אם תהיה סבתו ממקור טהור, מחשבות שלום ואמת, אשר הסכים בהן החלום בעת היותו ער, לפי עניניו ולפי התהלכו את האלהים באמת ובתמים, והנהגתו עם האנשים בצדק ובמשפט, החלום אשר יסובב לאיש בסבה כזאת בתנומות על משכבו, הוא נכון יהיה לחלום אמת נבואי. אבל אם יבקר האיש הנבון והחכם על סבת החלום, וראה והנה מקורו נרפש, מחשבות און ומרמה, אשר הורה בעל החלום בעת פעולתו בהקיץ, בתורו אחרי עיניו הזונים, ואחרי שרירות לבו השובב, בהפריעו מוסר אלהים, ובהרשיעו לעשות עם בני האדם; החלום אשר יבוא לסבות כאלה, שוא הוא במקורו, ודבריו הבל כהבל אשר ילדו. כן גם התכלית תבחון את החלום כמצרף לכסף וככור לזהב, אם הפתרון אשר ימצא להחלום בהסכם עם המציאות והיוה ועם עניני החולם כולם, יגלה תכלית ראויה שתהיה מכוונת מאת ההשגחה העליונה, בהופיעה רוחה על החולם להודיעו את הענין הפרטי מן העתיד לבוא עליו ועל זולתו עמו, נגד החוק הכללי, אשר הטביע הבורא יתב' בכל

יצירתו, שיהיה העתיד נסתר מדעת בן אדם, להטיב להחולם אם בעניני נפשו, להשיבו אל דרך הצדק, או בעניני גופו להצילו מרעה, או בבחינת קניניו וכבודו לדחות ממנו נזק וקלון, והתכלית ההיא לא היתה מושגת לו זולת ההתעוררות האלהית, אשר התפעלה בנפש על ידי סבה כשרה וראויה, אז יציב חלמא ומהימן פשרה. אכן אם יראה הפושר, והנה הפתרון המיוחד לחלום חסר כל תועלת לבעליו ולזולתו, ומכל שכן אם יחיב לבעליו לעשות לסבתו מעשים נגד חוקי הצדק, להנזר מן המעשים הטובים, או לשנות דרכו הטובה והישרה ללכת דרכי אופל, אשר לא היה מחליט בלבו לעשותם, זולת יראת הדבר העתיד לעבור עליו עפ"י החלום, או שוב ישוב כל החלום להבל, אף שסבתו הנראית ראויה גם לחלום נבואי. כי לא יגלה האלהים את העתידות לשוא, והוא העליכה מבני האדם, כי כן חיבה חכמתו ית' לטוב להם, ולא יסבים הדבר עם דרכי ההשגחה, לעורר את האדם למעשים זרים מיראת קיום חלום מפחיד, והשכל הישר ירחיקנו. כי אם הוא חלום נבואי באמת, הלא לא יבטל קיומו באמצעות מעשי האדם, ובהפך יוכלו המעשים הזרים, אשר יעשה החולם לבטל קיומו, לשוב להיות הסבה העצמית לקיום החלום, כאשר סופר בשירי הבדים על קצת ממלכי יון הקדמונים. אבל גם לזה לא תכוון ההשגחה העליונה, כי חלילה לאלהים מתת מכשול לפני יצוריו, למען יעשו בעצמם את אשר יסבב ברעתם, בתוחלתם להמלט ע"י המעשים ההם מן הנזק, ולא יתעולל השי"ת ביצוריו לשחק בם. ולפיכך אין לו לאדם לסור בסבת חלום מדרכי השכל ומחקי הצדק, ולא להתהבל במעשים זרים לסבתו, לא לבד מדאגה פן יהיו המעשים ההם סבה לקיום החלום, כי אם לבלי לפרוע את הישר ואת הטוב, את המועיל ואת הנאה. וזה בעצמו מחיב, שכל חלום שלפי פתרונו המיוחד בו אין לו תכלית מועלת, כי אם בסור החולם או הוא וזולתו עמו מדרכי החכמה ומחוקי הצדק והמוסר, חלום הבל הוא.

אם נשוב לבקר את ארבעת החלומות שעברנו עליהם בספר בראשית על פי סבתן ותכליתן, נראה שסבת חלום אבימלך היתה, כאשר זכרנו במאמרנו במקומו, המית רוחו בבוא עליו נגעי אלהים, מדעתו את אשר העוה לעשות, ואשר יואל להצטדק נגד הנגעים ההם, ובסתר לבו הכוהו רעיוניו ויוכיהו רשעו על דבר שרי, וגם תכלית החלום גלויה מאוד. סבת חלום יעקב בלוז היתה תוחלתו לאלהי אבותיו, אשר כרת להם ברית ולזרעם אחריהם, ותכליתו לחזק ידיו הרפות ולתמוך ברוחו לקראת כל העמל הגדול שהיה עתיד לו. לכן בראות יעקב שחלומו שומר את התנאים, המיועדים לחלומות האמתים, והוא בחן מחשבותיו וישמרם בהקיץ מכל הבל, הקיץ ויאמר: אכן יש ה' במקום הזה וגו' מה נורא וגו'. בבית לבן השתמש יעקב בתחבולה מדומה להרבות שכרו המותנה עם לבן, והוא נאחז בסבך עשתונותיו המתנגדות, מצד אחד הסתפק מאוד אם התחבולה הזאת יש בה כדי לעזר לו לולא רצון אלהי אבותיו, וישר שכלו לא הסבים עם הדמיונות, אשר נשמעו גם בימיו מפי הנשים הזקנות על דבר הבטח האם בעת הזדוגה ובימי הריונה, ונסיונותיו במשך ארבע עשרה שנות עבודתו בשתי נשיו, העידו לפניו, כי רק אבות עקודים נקודים וברודים, מבטיחים ליוצאי מבטן אמותם את הנקוד ואת הברוד, אשר הותנו לשכרו, וזולת האבות רק המקרה הבא לעתים רחוקות ירבה מספר העקודים, והמקרה הוא רק לעינינו, כי באמת אינו כי אם סבה טבעית, המחיבת את השנוי בעור הולדות, ומאין יקח עתודים נחתישים, אשר הסיר לבן ויתן ביד בניו הרחק ממנו דרך שלשת ימים, ועיניו נשואות לאלהי מרום להושיעו מהתולות לבן, כי לכל הפחות ידע בטח, כי הפצלות אשר פצל במקלות, לא יבדילו כל פעם בין הולדות לפי החלוף אשר

יחדש לבן פעם בפעם בתנאם, למען קפח את שכרו ולמען הבטיח לנפשו שלא ימהר עוד יעקב לצאת מביתו. ומצד השני הכהו לבו באמונתו פן גוזל הוא בתחבולתו את חותנו, וערכתו היא עומדת לו נגד אכזריות לבן, אבל גם נגד שורת הצדק; השתרגו עלו רעיוניו אלה על לבו בכל עת יחם הצאן המקושרות, ויולידו לו את החלום, ותכליתו היתה לתמוך ברוחו, שלא ידמה כי תחבולת המקלות היא המעשרת אותו, ולמען ידע כי השגחת ה' עליו תמיד, וברצונו הוא עושה לו כל העושר ההוא. אחרי פרצו ויעשיר: וישמע את דברי בני לבן לאמר לקח יעקב את כל אשר לאבינו וגו' וירא יעקב את פני לבן והנה איננו עמו כתמל שלשם, החל יעקב לדאוג פן יגזול לבן מעמו את בנותיו, את ילדיו ואת רכושו, אשר השתכר עמו בעבודתו, וישא עיניו ולבו לאלהי אברהם ויצחק אבותיו, אשר הבטיחו ושמרתיך וגו' והשיבתיך אל האדמה הזאת וגו', עד שכסערת עשתונותיו הכבושים בכח שכלו תוך עומק לבו עלה בחלומו נוספת אנכי האל בית אל וגו', עתה קום צא וגו', ותכליתו גם היא ידועה כי השובת יעקב מבית לבן ארצה כנען הכרחית היתה, לדעת יעקב להבטיח לנפשו את כל אשר לו; ואנחנו רואים בה תכלית הרבה יותר נשגבה, כי היתה הכרחית כטבעת לשלשלת הסבות להוריד את ביתו מצרימה. ברדוף לבן את יעקב, הכה לבו אותו פן יחטא לאלהי אבות חתנו אם ירע לו, כי ידע ברכת ה' הבאה אל ביתו בגללו, והרגשת רוע כונתו בדרך אשר הוא הולך, מתוך סערת הפחד והתקוה, אשר לא יכלה להיות מגודרת ומיוחדה בדעתו מה לעשות ליעקב בהגברו אליו, הסבה לו ההלום, שהיתה תכליתו שלום יעקב וביתו וכל אשר לו. ולא חלם יעקב מרדיפת לבן, אף שהיה לו סבה לחלום, וגם אם הלם לפי טבע הענין, הנה לא היה חלום נבואי, כי היה חסר התכלית, לפי שאפשרות הרדיפה ידועה היתה לו עוד מלפני ברחו, והוא בטח בדבר ה', אשר התגלה לו בחלומו בבית לבן בהסכם עם הענינים. וכן לא ספר הכתוב אם חלם יעקב מבוא עשו לקראתו, אחרי שוב המלאכים אליו בהכינו את המנחה לפניו ובשפכו שיחו לפני ה', אף שהיה לו סבה לחלום, לפי שבחלום נבואי לא היה לו צורך, כי כל דאגתו אז היתה באמת דאגת הבל, אף שהספיקה לו לחיבו בכל מה שעשה. ואולי היה די בפעולותיו לשלומו, ולא נשאר הכרח לעודד רוחו ע"י חלום נבואי מחדש, ואם חלם היה חלום הבל לטבע הדאגה ולא חש הכתוב לזכרו.

ולפי שארבעת החלומות הגלוים האלה, שלא הצטרכו לפתרון כלל, סבותיהם הידועות לנו, היו כמו כן דאגות גלויות בלב בעליהם, והתנשאות מחשבותיהם ברור מאוד לפני אור שכלם, בבחינת דאגתם אשר הצרה את רוחם; לכן נקל להתבונן מזה על סבת בוא לפעמים חלום אמת נסתר בחידה, צריכה להפתר. וזה כאשר היתה סבת החלום גם היא דאגה נסתרת בלב בעליו, ותקוה בלתי מבוארת לפני אור שכלו, אשר לזה התנשאה מחשבתו כמו כן מרחוק אל הענין הנסתר במעמקי לבבו, ויבוא החלום ברמזים כ"כ רחוקים, כרחוק סערת הפחד והתקוה, ומסותרים כהסתר ההרגשות האלה מאור שכלו.

אחרי כל המבואר, הנה נבין כי פתרון החלומות שאין ענינם נגלה בהשקפה ראשונה, והם צריכים בקורת עפ"י ענוני החלום ומקרי המקום והזמן, לא יספיק בטוחות מוחלטות לא ע"ד יושר הפתרון ולא ע"ד אמתת החלום, אף שתתישב דעת ההולם בו ויסולק מלבו כל ספק על פתרון אחר זולתו, ואף שיהיראה לו גם סבה

ישרה וגם תכלית נצחת, לפי שכל הענין גם בפתרון החלומות שב אל החקירה השכלית להחליט את העתיד מן הסבות הקרובות או הרחוקות, כאשר בתשובות הקוסמים הישרים. והחקירה השכלית עצמה לא תספיק בטוחות מוחלטות בכל ענין, כאשר נזכר לפני זה. וגם אם יכוין הפותר אל האמת בחקירתו בענין אשר שם פניו אליו, הנה עוד אפשר שלא כיון החלום אל הענין ההוא כלל, ויש עוד ענין אחר נסתר במעמקי לב החולם עפ"י עניניו, ואליו כיון החלום, והפותר לא התבונן בו אם מחסרון דעת הענין או לקוצר תבונתו. ויחוד הפתרון להחלום אינו מתיסד על הקשים משאיים, וכולו השערות, שמדרגת ישרן תלויה ברב התנאים השמורים בהם עפ"י הפתרון ובמעוטם, ובישרת כח השופט של הפותר. ואין הפותר בטוח להתערב על קיום פתרונו, אף שהוא קרוב מאוד לודאי לגודל מדרגת ישרו, עד שכל שומעו מעיד עליו, כי לא יכול החלום לכוין אל פתרון אחר. ולמען הגדיל הבטוחות באמתת החלום וביושר פתרונו, נכון לדואג עליו לישום אותו לפני פותרים רבים, ולפי רבות מספר הפותרים אותו על ענין אחד, כן תגדל גם הבטוחות באמתתו ובקיומו, או לשום את הפתרון של פותר אחד, לפני אנשים רבים לבחון ולהסכים עמו.

אם נערוך את דבר החלומות בבחינת אופני הודעת העתידות על ידיהם, נגד מיני הקסמים, שהודיעו כ"כ את העתידות ע"י חקירה נסתרת מעיני שכל השואל, נמצא ביניהם הבדל עקרי. שבכל הקסמים כולם הקוסם לבדו בהסכם עם החלטות שכלו, ממציא גם היסודות המונחות בכללי הקסם ובתנאיהם, במשל שזכרנו למעלה, המעונן לבדו בהסכם עם החלטות שכלו ע"ד ריב הגבור שואלו עם רעהו, ממציא בדמיונו גם את הצורות מחלקי העננים ומטה אותם אל ההנחות המקוימות בכללי הקסם: מדמה צורת ארי טורף שור, שהונחה בכללי הקסם על הורות על הגבורה ועל הריסות עבודת האדמה, וכן המציא בדמיונו השנויים שהתהוו בחלקי העננים במשך זמן מבטו, וכן המציא בעצמו ההשלמה, הקשור והסדור, והכל בכונה מיוחדת ובצמצום מדוקדק, למען תסכים השובתו המיוסדת לפי הנראה לעיני השואל, על תמונות העבים ותנועות חלקיהם ועל פעולת כח הקסם, עם החלטות שכלו, שהעלה כמו כן הוא לבדו בחקירה נסתרת מעיני השואל, וגם במיני הקסמים, שהקוסם פועל להלהיב כח הדמיון של השואל, עד שידמה הוא בנפשו איזו תמונות עוברות לפניו, או איזו פעולות ושנויים מתהוים לעיניו, הנה הדמיון ההוא של השואל אינו טבעי לו, והשתתף בו הקוסם להטותו אל חפצו בתחבולות מעשה, עד שיסכים עם החלטות שכלו או עם חפץ לבו של הנשאל. לא כן החלומות, שהאדם חולם שלא לדעתו ושלא לדעת זולתו, כי אם בעקב חליפות העניינים וסערת רגשות נפשו בין התקוה והפחד, אשר יסתערו בלבו ויקראו לעזרת כח השופט של שכלו, אם שהשתתף השכל שתוף גלוי או שתוף קרוב או רחוק; עכ"פ החזיונות שהולידו לו הסערה והרגשת רוחו, הם ילדי החלטות עצמו של החולם לפי עניניו, שלא השתתף בהם הפותר כלל. ואם אחרי שמוע הפותר מפי החולם את חזיוני רוחו, ויסכים גם הוא לפי חקירת שכלו מן עניני החולם ההוים, שיש יסוד לחלומו, סבה ממקור טהור ותכלית נצחת, ומקרי המקום והזמן מעידים על ישרונותיו בו, הנה כבר הסכימו החלטות שני אנשים לדבר אחד בעינו, החולם בטבעו עקב דאגתו והפותר בחקירתו השכלית, וזה כבר יגדיל הבטוחות באמתת החלום ובקיומו. מזה שוב נראה שבבחינת פתרון החלומות אין להמרמים ידים ומקום מורוח כל כך כמו שהוא בכל מיני הקסמים, להוליך את החולם תועה ולהדיחו; כי חזיונות החולם, שהם ילדי סערות לבו והרגשותיו, ישימו

רסן בפי הפותר, ואם לא תסכים תשובתו עמהם לא תנוח בה רוח החולם, ואם לא תסכים התשובה עם מקרי המקום והזמן ועם עניני החולם, על כרחנו שלא תסכים גם עם החזיונות ילדי המקרים והענינים ההם. ואולי לזאת הסבה הניחה התורה את החלומות מותרים ליחידים להשתמש בהם, עם דרך התום שהניח נגד כל מיני הקסמים: תמים תהיה עם ה' אלהיך (דברים י"ח י"ג).

יסודי פתרון החלומות ותנאי ההלומות האמתיים ומעיפיהם ופרטיהם, כאשר נראה מספורי התורה, נשמרו בבית יעקב אבינו עה"ש בכל טוהר ענינם על יסוד ישרת השכל וכה השופט, וכן התנהלו כל המדעים והלמודים, אשר היו בדורות הקדם ההם בטוהר פשטותם בבתי אבותינו, כל עוד לא תעו אחרי גלולי העמים הקדמונים, וכל איש מהם בכל הופש דעתו וישרת שכלו, זכה להרהיב את הכללים ולהרבות בהם פרטים חלוקים; ויוסיף למצוא תנאים מיוחדים לכל אופן ודרך בהכנם עם הכללים הראשיים, ולפי מה שמתחיב מהם בצרוף כל ענין פרטי שהתחדש. לא כאלה היה חלק גויי הארץ בדורות ההם, אשר הודחו אחרי תועבות כהני האלילים בעלי התרמית, ואשר למדו את המדעים הנהוגים בדורותיהם מאת הברת הכהנים ההם, אשר העצימו את עין שכל תלמידיהם, ויראום את כל הישרה בתמונת פלאים ובתור כוזבות נסתרות. לאשר היתה עבודת הגלולים והאלילים עצמם, ענינים בלתי מתחיבים לפי השכל הישר ובלתי מסכימים עמו, וכהניהם הוכרחו להכריע דעת ההמון ולהטותה לחפצם בדמיונים מפליאים, שדעת האנשים ההמוניים נוחה מהם, ואשר יאהבו אותם קצרי השכל, לכן הוכרחו כמו כן לעות ישרת כל הכמה ודעת גם כן בענינים מדומים רומזים מרחוק על הענינים המכוונים, ולהלביש כל למוד וכל ידיעה במחהולות מפוארות בפרחי כח הדמיון, עד שנסתר יסודם תחת ערמות הנפלאות, ושעמם אשר בשכל המבעי שנו להתנכר, בחוקי סתרי סתרים וכוזבי כוזבות, שהתגלו בדורות ראשונים ע"י נביונות מתמיהות ועל ידי פעולות מפליאות, למען לא יהינו תלמידיהם לנסות, ולא ילמדו איש את אחיו להשתמש ביושר שכלם, פן יתעבו באחרונה גם באליליהם ובעבודתם. עוד סבה יותר מהיבת היתה לכהני האלילים לכל זה, כי ראשית מפעלם להסתיר מקור תוצאות כל למוד והכמה מן השכל הישר, הייב אותם ליחס להם מקורי שוא, ויכבשו את כל הלמודים והידיעות, שהיו בדורותיהם, וישעבדום לאליליהם, אשר כהנו להם ואשר שרתו אותם; כן יחכו כח הנבואה לאליל אחד, פתרון החלומות לאליל שני, הזמרה לאליל שלישי, וחכמת הציור לרביעי, וכן עשו לכל למודיהם וכמלאכת כל מעשה, ויהיו להם אליליהם לכסות עינים למוצא ידיעותיהם, ואלו היו שומרים טהרת הלמודים על יסוד ישרת השכל, היתה בטלה התכלית אשר כונו אליה, להוכיח לבני דורם היוב עבודת האליל האחד, למען השג מאתו את הנבואה, ואת השני למען יעזור על פתרון החלומות, ואת השלישי למען ינהיל לעובדיו כה הזמרה וכן לכלם, כי אלו היו האנשים משיגים ידיעותיהם בעזרת שכלם, ומרחיבים אותם באמצעות הקירותיהם ונסיוני נפשם, הנה היה בזה מתפרכם גם יסוד הלמודים ומקור מעינם, והיו בני דורותיהם עוזבים את האלילים, ומבינים כי שקר בפי כהניהם. גם לא שכחו כהני האלילים לשמש בכל ידיעותיהם לטובת נפשם, לבצוע בצע ולהתיבר בכבוד אנשי קודש, ויוכיחו קדושתם בראית ידיעותיהם, ויבצעו בצע בשכר קרבתם אל אליליהם. לפי זה יראו גם לנפשם, פן יודעו דרכי המדעים לאנשים נלבבים, אשר ברוהב רוחם יפליגו ללכת בדרכי ההכמות והמדעים להלאה מגבול ידיעות ראשוני רבותיהם, כי חשוף יחשפו יסוד כל הידיעות, האצורות בלב מוריהם בסקירה אחת מאור שכלם, וישליכו את החכמות בדרך ההדשה, אשר יסולו בעדן, הרבה יותר ממה שהיה בירי מלמדיהם,

מבלי להתלות בפעולת האלילים: וכהתפשט הדבר בין העם תבטל גדולת הכהנים והפלגת כבודם בעיניהם, והיו המה ללעג ואיליהם לקלסה, כאשר קרה כך זה בדרות שבאו אחריהם. יראתם זאת גם היא חיבה אותם להזהר בלמודיהם, לבלי יגלו אותם ערומים כאשר הם. ערמת הכהנים להפות כל למוד זך וכל ידיעה ברורה וגלויה בטיח תפל, למען האפיל עין שכל כל מביט בם בעניני המסתורים, ולמען לא יצא איש מקור הענין הכללי ומפתח ליסודי הלמודים, היא עצמה הוליכה את תלמידיהם היחידים, אשר הקדישו כהני האלילים במסתריהם בתנאים מיוחדים, ואחרי בחינות שונות, שהיה תכליתם להכביד את העול על התלמידים, למען לא ירב כספרם ולא יתפרסם שקרם, כי בין אנשים רבים לא יחדל גם ערום מסתתר בערמתו, ואופני הבחינות היו לגלות את המרמים, שאין לבם אל האלילים באמונה, ולהרחיק אותם מעל גבולם מפני הזהירות, שלא יחשוף איש את הבלי סודותיהם ויפרסמם ברבים לבטל גדולתם, כבוד אליליהם וחובת עבודתם. ורק אשר הואיל לתת צוארו בעול ההנאים אשר התנו עמו, והבחינות העידו על אמונת לבו לחברתם, רק אותו הקדישו להשתתף עמהם בסתריהם, ויסמרו לו שפעת סודות, ידיעות ראשונות מושכלות או מוסכמות, גדרים וכללים, למודים ותולדות הקשים, ברמזים מקושטים, מעולפים פרחי דמיונות הבל. הערמה הזאת הוליכה את התלמידים ההם על דרך ההשערות המסופקות והסבסוכים, כי ההלמדו מנעוריהם למשש קירות הכללים בכל מדע, כאשר ימשש העור באפלה, ולחתור אחרי המחתולות למצוא ענין מכוון בהם, וכל יסוד לא היה לחקירתם, זולת משמעות המלות ששמו מלמדיהם לפניהם, ומעולם לא התחנכו לחקור עניני הדברים הנמצאים עצמם, אשר אותם תדרוש החכמה והלמוד, ולהתבונן באיזה אופן ובאיזו דרך הגיעו ראשוני רבותיהם אל הידיעות אשר הנחילום. לכן לא הבינו המתלמדים כונת מוריהם האמתית, וכל אחד לפי דמיונו הטה את הרמזים ואת הסודות אל דרך אחרת לבדו, עד שכל למוד התרחק מעט מעט ממקורו האמתי; וכאשר שבו התלמידים להוות בעתם את הבאים אחריהם, באופן אשר למדו רבותיהם אותם, והשערות דמיונם, אשר חזו לבאר בהם כונת מאלפיהם, הוסיפו אל הלמודים המקובלים, וישננו לתלמידיהם את הכללים ואת הלמודים אשר נחלו, ובאוריהם כמוי כן תחת מעטה ענן דמיונות מפוארות ע"י רמזים רחוקים, לפי שהיו הבאורים הנוספים שונים בין המורים, וכל אחד מהם הסתיר גם את הגבול שבין העקר ובין הנוסף, לכן בבוא אחריהם בדור אחר איש כאסף המסתורים, קבץ כעמיר גורנה גם באורים שונים, יהיו מתחלפים או גם מהנגדים באמתת ענינם, מבלי להבין כי הם באורים נוספים ומאת אנשים שונים, ומבלי להשיג גם את ההתנגדות, לפי שהיתה גם היא נסתרת טעין המביט, וכל הדברים הקבוצים נתנו שוב להתבאר בהשערות מדומות. כן הלכו בדרות עובדי האלילים החכמות והידיעות מדחי אל דחי, הלוך והתרחק מבונת ממציאיהם הראשונים בלי סדרים, והעלו הבלי הבלים תמורת האמת, אשר שמו הראשונים פניהם אליה, עד שבידי חברת כהני מצרים וחרטומיה ביתי יעקב ויוסף כבר היו אוצרות חושך מטמוני מסתרים, אשר לא הצליחו עוד לגלות דבר אמת, אבל אנשי החברה הקדושה והנכבדת בעיני העם, לא הרבו דאגה לאבדן האמת, כי גם דבר האמת, אשר אולי עוד ידעו או הבינו, התאמצו לפעמים להסתיר במרמה. אם נקח לדמיון מלאכת פתרון החלומות, שכפי הנראה היו חכמי מצרים וחרטומיה משתבחים ביכולת עליו, אף שכבר היו כללי הפתרון ותנאי בקורת החלומות הנבואים משחתים בידיהם

ומבולבלים בהבלים רבים מאוד בין אוצריות מסתוריהם, עד שהיה פשטות הענין הכללי בלתי ידועה כמעט גם לאחד מהם בחלק היותר קטן, בכל זאת לא גלו חסרון ידיעותיהם, ולא נמנעו מלקבל על נפשם פתרון כל חלום; ובהפך גם בעוד היות קצת האמת גלוי להם, לא גלוהו לאיש מיראה פן עם גלוי הפרט יגלה גם הכלל שעוד יסודו בשכל, ומן הכלל כבר יצלחו אנשים מבינים להוציא פרטים אחרים, וישיגו זרים גבולם ויבולע לכל חברתם; וישימו להם בני החברה את המרמה התמידית לחוק. והנה ידוע לנו עוד מתחבולות גויי הקדם בעניני הודעה העתידות בכלל, שכל קוסמי קסם וחוברי כל חבר השתתפו במרמה אחת, והיא להת את תשובותיהם לשואליהם כמו כן בלתי גלויות, מעולפות צעיפי סודות ונצני פלאים בחידות, סובלות פתרונים רבים ושונים, מתנגדים, מתחלפים ומתהפכים, עד שתתאמת תשובתם בכל אופן שיתגלה הענין העתיד על השואל, ויאמר בעל הדבר בעת ההיא לאמר: „הטיב הקוסם להשיב לי, עתה רואה אנכי אל מה כונה השובהו, אך לפנים לא הבנתי"; ולא נמנע היה להשתמש במרמה זאת גם לחרטמי מצרים בדבר פתרון החלומות, שהיו פתרוניהם עוטי מעילי סודות, ומעלים על פניהם ששר רמזים רחוקים בלתי נקבעים בהשגת שכל השואל, על שהיו הפתרונים יותר קשים להפתר מן החלומות עצמם. והמצריים קבלו דבריהם כדברי חוזים בעינים עצומות, ויאמינו כי קדושת האנשים, רוממות נפשם וההנשאות רוחם בעת השיגם את העתידות, הנה תסובבנה לתשובותיהם את הקושי לפני השגת האנשים ההמונים ותבונתם, אשר נפשותיהם לא הטהרו ורוחם לא התנשאה מעפר חיי בשרם.

ולאשר בכל לכוד ובמלאכה כל מעשה, צריך האדם להחל מן הדברים הקלים ולעבור מהם אל הקשים מדרגות מדרגות, לכן גם יוסף שנבחר כאת השי"ת לשור על ארץ מצרים בסבת פתרו חלום פרעה, והחלום ההוא ופתרונו היו הסבה הקרובה להחיות עמים רבים מלהכרת ברעב, ולהוריד את אבותינו מצרימה, נוסה ביכי נערותו בחלומות קלים, וישמע אופן פתרונם ויסודו, וכאיש נבון וחכם העלה את הכללים מן הפרטים, וילמד דעת באיזו דרך לפתור חלומות שני הסריסים, אשר שרתם בבית הבור, וחלום מלך מצרים, שכל הקודם מהם היה קל מן המאוחר לו, כי שני החלומות שחלם לאחיו היו קלי הפתרון מאוד, ולא סבלו פהרונים יותר מאחד, וענין שניהם הוא אחד בעצמו, והוא הכבוד שיהלקו לו אביו ואחיו. אך אם נבקר חלומותיו עפ"י מה שקדם לנו בתנאי החידות ובאותות החלומות הנבואים, נמצא: א) אלו היה יוסף מתעסק עם אחיו יחד בעבודת האדמה לעדור ולחרוש, לזרוע ולקצור, היה ענין האלומות שראה בחלומו הראשון ראוי לכלא מקום נכבד בפתרונו, כי היה הדבר מתאמת, שהיה סבת החלום תוצאות מעשיו שבהקיץ, והוא חלם שאלומות אחיו השתחוו לאלומתו, וא"כ צריך לחפש את הענין המרומז באלומות, למען הודע כונת החלום בהסכם עם ענייניהם בבחינת עבודתם את אדמת מגורתם והפרותם תוצאותיה. אבל הכתוב הקדים ויודיענו: היה רעה את אחיו בצאן, ולא יכלה סבת חלומו להיות מסכמת עם ענין עקרי באלומים, וא"כ האלומות שעלו בדעתו בחלום הוא דבר טפל, והעקר הוא ההתיחסות בענין ההשתחויה שבין יוסף מצד אחד לבדו ובין אחיו בשתוף כולם מצד השני. ב) אלו היה יוסף בעת ההיא, בהיותו בן שבע עשרה שנה מוציא כשרונותיו לאור, ומראה יתרונות נפשו בשליטות מדות המוסר בהתהלכו עם אחיו, היו אחיו מבינים בשמעם חלומו הראשון, כי סבתו ממקור טהור, באשר לא יכלו דברו לשלום, ומראתו אל שנאת אחיו אליו בסבת מה שאותו אהב אביהם מכל אחיו, והוא חף מפשע, התנשאו

רעיוניו להתנחם בתשועת ה׳ אלהי אבותם, שיסבב את פני הדבר, עד שתשאר השנאה זולת כל פעולה רעה, או שתהפך לאהבה ולירא הכבוד, והתרוממו עד למדרגת חלום נבואי ע״ד הממשלה שעתידה לו עליהם, באופן שלא יוכלו להרע לו בשנאתם, ושתשוב גם השנאה להתהפך לאהבה מצד הכבוד והיראה, ותכלית חלומו גם היא היתה גלויה אז לפני אחיו, שהיא למען יתנחם ולא יתיאש מלקוות לנפשו טובה בבית אביו בין חברת אויבי נפשו, ולא יבקש להתפרד מהם ולעזוב את בית אביו, כאשר עשה אחרי כן יהודה אחיו. ולפי שממשלתו עליהם בעתיד היתה מסכמת עם המציאות ועם מקרי המקום והזמן, כאשר בא בדברנו בשאלה ד׳, ולא היו אחיו מסופקים כלל באמתת החלום ובקיומו, או לכל הפחות היו חוששים שהוא חלום אמת והיו מעלימים את הפתרון ממנו. ג) אלו היה יוסף משהדל מלפנים להתרועע עם אחיו הגדולים, לשמור מוצא פיהם וללמוד מהם דעת ותבונה, היה כבר משליט דעותיו וידיעותיו עד שהיה גם הוא מרגיש פתרון חלומו כאחד מהם, והיה נמנע מלספר אותם לאחיו. אבל והוא נער (בשלימות הנפש ובמדות המוסר) את בני בלהה ואת בני זלפה נשי אביו, והם הצעירים לימים מכל אחיו, לפי שלא הקפיד ולא התאמץ כ״כ לבקש לו חכמה ודעת, כאשר בקש השעשועים עם בני גילו מאחיו. וד׳) אלו לא ההגלה יוסף לפני אביו בדברי הבל נגד המוסר והשכל, היה אביו מראשית ספור חלומו השני מכיר בו שהוא חלום נבואי, לפי שהיה גם הוא מבין, שיוסף מרגיש בשנאת אחיו אליו, כאשר בודאי הרגישה יעקב עצמו, והוא דואג לנפשו ומיצר בצרת אביו הרואה ומצטער על השנאה ההיא, אשר שבה לרחק את בנו האהוב לו מחברת יתר בניו, כאשר הרחיקה בבית אביו מתחלה אותו מפני עשו ולאחרונה את עשו מפניו. ומפני זה היה יעקב מאמין שדאגת יוסף על פרי השנאה ועל צער אביו, אשר לא הסב הוא מצדו בכל חטא ופשע נגד אחיו, נשאה מחשבותיו במקוה השלום והאמת כאת ה׳ עד לרום חלום נבואי, שהראה לו את אביו מתאחד עם כל בניו להגדיל אותו ולנשאו, ברפצו להבטיח לו מפחד שנאת אחיו ולגודל אהבתו אליו. ותכלית חלומו לנחמו מעצבו ולתמוך ברוחו לשאת את אשר הטיל ה׳ עליו. אך לא כן היה ויבא יוסף את דבתם רעה אל אביהם, וידע גם אביו, כי עוד לא השתלמה נפשו במדות המוסר כראוי, וסבת חלומו גם לדעת אביו לא יכלה לצאת ממקור טהור ע״י התנשאות מחשבות אמת וצדק. וישראל, (למה אם כן) אהב את יוסף מכל בניו, (לא ליתרון מעלותיו ושלימות נפשו ביכי נערותו, כי אם) כי בן זקנים הוא לו, אכנם לנו הודיע הכתוב, שבאמת לא היה יוסף גם אז בשפל מדרגת הנפש, כאשר דמו אביו ואחיו, ושלא חכרו לו השלמות, רק שאהבת השעשועים מנעתהו מלהוציאם לפעל, והראיה ויראו אחיו כי אותו אהב אביהם מכל אחיו וישנאו אותו, (עד) ולא יכלו דברו לשלום, (ואף שלא הגיע ביניהם עכלל ריב ודברי מצה, ולפי דעתם לא היה יוסף במעמד נערותו מרגיש כלל בכל זה, באשר ראוהו תמיד רודף אחר השעשועים בחברת צעירי אחיו, בכל זאת הרגיש בשנאתם, והרגשתו פעלה עליו עד שבמעמקי לבו התנשאה מחשבתו הבלתי גלויה לפני אור שכלו, בהרגשת הצער עד לרום חלום נבואי ע״י חידה כ״כ נסתרת ובלתי גלויה כרעיוני בעליה), ויחלם יוסף חלום, והנה גם חומר החלום זולת פתרונו, שלא ידעו יוסף ולא שערו, דבר שהיה ראוי ליוסף להסתירו מאת אחיו, לפי שהוא נוגע בכבודם נגדו, באשר אליהם התיחסו האלומים שבמעמד ההכנעה נגד אלומתו, תרמו האלומה אל מה שתרמוז, רק שלקלות הדעה. ויגד לאחיו ולא חש להסתירו

מפני כבודם. ובשקול אחיו את חלומו על פלס הפתרונות, אף שמצאו שעצמות האלומים הוא דבר בטל, כי לא היה ליוסף כל סבה לראות את עצמו ואת אחיו עמו מאלמים אלומים, ואף שידעו והבינו, כי הכנם דברים בטלים בתוך החלום אינו מבטל את כולו, (כאשר התבאר בשקמתי בחלום אבימלך, שנכנסו אל תוכו גם דברים בטלים), ועוד אפשר שעקר החלום, והוא ההתיחסות שביניהם בענין ההשתחויה, יהיה חלום אמת; אבל בבחנם אותו על פי תנאי הסבה והתכלית, לפי עניני בעל החלום, אשר ידעו אודותיו, כי הוא חסר השלימות, ולא היה לו לפי דעתם סבה להתנשאות המחשבה בהרגשות נבונות, עד הגלות אליו חלום נבואי, והוא שקוע בשעשועי נערותו, ולא הרגיש עוד כי אחיו הגדולים נמנעים מלדבר שלום לו; ומאין תתנשא מחשבתו ע"ד הממשלה עליהם, גם אלו היתה עתידה לו, אם לא מרדפו אחר הכבוד ומבקשו את השררה לנפשו. לפי זה החליטו סבת חלומו ממקור נרפש: הקנאה, התאוה ורדיפת הכבוד, אשר לא יולידו כלל חלום אמת; ושוב מצד התכלית: מה תהי תכלית חלום כזה ופעולתו בלב נער, אם לא לחזק בלבו את אהבתו אל השררות, להגביר בלבו הגאוה ולהוסיף בו קלות הדעת נגד אחיו הגדולים ממנו. לכן החליטו שהוא חלום הבל: ויאמרו לו אחיו, הלא הפתרון המסבים לחלומך אלו היה חלום נכון, הוא ממשלתך בנו, אבל המלך תמלך, (אתה הנער השובב, חושב מחשבות און כל היום להשתרר) אם משול תמשל (אתה חסר השלימות לקנאתך, לתאותך ולרדיפך אחר הכבוד), (עלינו) בנו (התאותך תוליד חלום אמת, אם מחשבות הבלך התרוממו על מרום חלום נבואי?). הנה מצאו אחיו שתי סבות להוסיף בשנאתם אליו, לפי דעתם, האחת על חלמתיו, המעידים על הרהורי לבו למשול באחיו, והשנית על דבריו, שלא חש לכבודם ויגד אותו להם. ויוסף בסורו נכלם ונזוף מאת אחיו לא העיז לבוא לפני אביו עם ספור חלומו, פן יכלימהו אביו גם הוא על מחשבות און. ויחלם עוד חלום אחר, אבל חומר החלום השני הזה לא נגע כלל בכבוד כל זולתו, ופתרונו לא שער ויספר אתו לאחיו. כדבר שאין כל סבה להעלימנו מהם, והם בשמעם אותו מצאו פתרונו בלבם, כאשר מצאו את הפתרון הראשון, והוא שעצמות השמש והירח הבינו לדבר טפל, והעקר הוא המספר, מספר האחדות הכלול לשמש ולירח, המקביל את האחדות הכפולה לאיש ולאשתו, ומספר האחד עשר, שהוא מספר נפשותיהם, והראיה שהמספר הוא העקר, כי אלו היה העקר העצמות, לא היה מספר העצמים עולה בדעתו מתוך חלומו עד שיזכרהו, וידעו בטח, שאם חלום אמת הוא, שוב הם עצמם הרמוזים בכוכבים ואביהם בשמש ואשתו בירח. אך רמז החלום השני הזה אליהם הרחיק מטרתו מרמז החלום הראשון, כי אין בו בשני כל התיחסות גלויה אל נפשם, ובבקרם עתה עדי חלומות הנבואים: הסבה והתכלית, כבר מצאו לא לבד ששניהם שמורים בו, כי אם גם סבת התרחק רמז החלום הזה ממטרתו יותר מרמז החלום הראשון. כי אחרי הכלימם אותו לסבת חלומו הראשון במחשבות און למשול באחיו, לא יכלו עוד להסתפק, כי הרגיש יוסף בשנאתם אותו, אשר יספה במדרגתה מאשר לפנים, שלא יכלו דברו לשלום, ועתה כבר הגיע ביניהם לדברי ריב, ויתבוננו על צערו ועל דאגתו לצער אביו. ואף שחומר חלמו הראשון, שזרע במעמקי לבו רעיון בלתי גלוי ומחשבה בלתי מיוחדת כ"כ על דבר ממשלתו באחיו, השתתף עם דאגתו החדשה, הגלויה יותר מאשר היתה לפנים, וינשאו יחד את מחשבותיו על אודות הכמשלה ההיא בתוספת התיחסות גם אל אביו, בכל זה פעלה הכלימה, אשר הכלימוהו בסבת חלומו הראשון, עד שהרעיון ההוא התרחק כל כך ויסתר במעמקי לבו, עד ששב לבוא בחלומו השני

ברמז רחוק חסר כל התיחסות גלויה אליהם. ואם כן יותר קרוב להאמין שסבת חלומו ממקור טהור, ושתכליתו לנחם אותו ולתמוך ברוחו שלא יתיאש, בראותו את נפשו בחברת אויבים לדאבון לב אביו, וכל הענין מסכים עם אהבת אביו היתרה אליו מכל אחיו, ולכן שב אליו החלום בחידה יותר מתעלמת ביחוסה, אף שהיא יותר מיוחדת לפתרונה; ומזה שגם חלומו הראשון לא חלום הבל היה, רק לפי שלא היתה דאגתו אז גלויה כל כך לאור שכלו כאשר עתה, לכן בא חלומו ההוא בחידה בלתי גלויה מתעלמת לפתרונה, אף שהיא יותר מיוחדת וגלויה ביחוסה, על כן לא שבו אחיו להכלימנו, אבל גם הפתרון לא הגידו לו. ולפי שכל יעוד הפתרון להחלום תלוי בישרת כח השופט של הפותר, לפי שבולו השערות המתקרבות אל הודאות ואין לו בטוחות מוחלטות, לכן לא הוסיפו אחיו בשנאתם אליו, וגם הקנאה בו לא מצאה לה עוד כל מקום בלבותם, עד שמעם השערת אביהם, אולי ליתרון ישרת כח השופט אשר לו, ימצא לחלומותיו פתרון אחר, שיהיה מבורר לו עוד יותר. ויספר אל אביו ואל אחיו, כי הקפידו והתאמצו לשמוע שוב את החלום עם אביהם יחד, למען ידעו ברור מה יחליט הוא לפתרונו. ולאשר הענינים שנודעו לאחיו בסבת ספור חלומו הראשון נעלמים היו מאביהם שלא שמעהו, והוא ידע חסרון שלמות יוסף בסבת הביאו אליו דבת אחיו רעה, לכן כאשר החליט את הפתרון, המבורר לחלומו בהסכם עם מה שהחליטו בניו, מצא סבתו ממקור לא טהור, ממחשבות און, אשר עוד לא הטהרה רוח יוסף מהם, וגם ראה לפי דעתו, שאין כל תכלית מועלת יכולה להתפעל בלב הולך שובב, ובקרב נער לא לומד מבשורת כבוד וממשלה נגד אבותיו ואחיו הגדולים, עד שתכוין אליה ההשגחה העליונה, לכן החליט כי חלום הבל הוא: ויגער בו אביו ויאמר לו מה החלום הזה אשר חלמת, (אתה במעמד רוחק הנוכחי), הבוא נבוא אני ואמך ואחיך להשתחות לך ארצה, (הלא רק אהבת הכבוד והשררה הסבה לך אותו, ואיך תוכל לקוות או לדמות, שיהיה חלום אמת). כשמוע בני יעקב מפי אביהם, שגם הוא יעד את הפתרון על אודות ממשלה, עתידה לו על כל בית אביו, והם כבר ידעו לו גם סבה ממקור טהור, וגם תכלית מועלת, אף שאין לפתרון ההוא בטוחות יותר מוחלטות מן החיוב המתחיב מן הענינים ההוים, אבל כבר התקרב בהסכם עם הענינים ההם קרוב גדול אל הודאות, לכן ויקנאו בו אחיו, והרגשת לבותם עברה על פניהם ולא נעלמה מאביהם, והוא התאמץ להוביח להם בטולו לפי דעתו, אך הם שבו ויוכיחו לו אפשרותו הקרובה והמתאמתת, להיותו חלום נבואי ע"פ הענין אשר ידעו מכבר זולת אביהם, על כן: ואביו שמר את הדבר.

בין כה וכה שמע יוסף ויתבונן בתנאים הראשיים של פתרון החלומות, באופניהם ובמשקל אמונת קיומם ע"פ סבתם ותכליתם, וכאיש נבון וחכם החליט בשכלו ללמוד מאופני תוצאות הפרטים, אשר בעניני חלומותיו, מן הכללים הראשיים, באיזו דרך יש להוציא מן הכללים ההם פרטים אחרים בהסכם עם כללות הענין ותנאיו, אבל אמונת יוסף בקיום חלומותיו, אף שמהחלה יכול להיות, שלא היתה כל כך חזקה בלבו, בכל זאת התחזקה בו אחרי כן, בעת הגלות פעולתם הנוראה באמצעות הקנאה אשר הולידו בלב אחיו, שאמרו להרגו, ויתנחמו למכרו ממברת עבד. כי התכלית, אשר דמו אחיו לראות בחלומותיו על אפשרות היותם חלומות נבואיים, והיא הנחמה ליוסף מדאגתו לשלומו ולשלות אביו מפני שנאת אחיו, אשר הרגיש בה לדעתם לכל הפחות בהכלימם אותו אחרי ספרו להם חלומו הראשון, קטנה מאוד נגד התכלית שהתראה לו בחלומותיו בעת הרגיש את נפשו

עבד בידי הישמעאלים. עתה נודע לו, שהיו חלומותיו הכרחים לו, כי בלעדיהם אולי היה יותר מתרצה למסור להרג נפשו מלהמכר לצמיתות. ואם התקלסו אחיו בו במכרם אותו, או בהרימם עליו יד ויקראוהו בעל החלמות, והתאמרו: ונראה מה יהיו חלמותיו; הנה כטבע כל אדם, הוסיף בו חכם אחיו אומץ רוח לשמור את העת, אשר יבואו מוכריו להשתחוות לו ארצה, כאשר התבשר בחלומותיו, טרם בוא פלם משפט נפשו בידו לפני אחיו.

אם נתבונן אל מחשבות יוסף בבחינת תקותו על קיום חלומותיו, מעת ראותו את נפשו עבד משועבד לקוניו, נוכל לשער קרוב לודאי, שראשונה הודה לאל חסדו, על אשר קדכו לו חלומות גדולתו לפני בוא צרתו, לבען תחזקנה ידיו ולמען לא יחת לבו מעברת העתים הנוראות והסבות הרעות, אשר נכונו להוליכו אל הצלחתו. וכאשר נגש שר הטבחים סרים פרעה לקנותו, החלה לפעמו רוח תקוה חדשה על קרבת גדולתו העתידה, כי הוחיל אולי ישתמש בו אדוניו החדש במלאכת עבודתו לפני מלך הארץ אדוניו, ואז הנה השתדלותו בכשרונותיו, בצרוף אל ברכת ה', אשר קותה נפשו לגורלו, ירגיש פרעה כלך מצרים וסריסיו בכל רחבי משטר שר הטבחים, ואת הסדרים הנכונים, אשר יחדש יוסף בכל עניני עבודת אדוניו בחריצותו, ואשר יקים בהבונתו ובאמונת לבו, יכירו כולם לסבת ההצלחה, אשר תתחדש בכל מעשי משטר פוטיפר, ובכן יגיע להתקרב אל המלך, יזכה להשיב את הדרור לנפשו, ועליו ישימו גם הוא משטר בארץ מצרים ועבודות מכובדות, כאחד מסריסי המלך, ובאמצעותן יתגדל עד התקים גם חלומותיו. רק קונהו לא כן עשה אתו, ויוסף ראה כי תקותו זאת הטעתו: ויה' ה' את יוסף ויהי איש מצליח, (ותהי התקוה אשר דמה יוסף לנפשו קרובה להתאמת, אבל) ויהי בבית אדניו המצרי, ולא בחצר מלכו בבית משטרו, לשרת תחת פקודת אדוניו במעשי עבודתו למלך הארץ; והבקרא כפל את הענין ביתר באור להודיע סבת הדבר: ויראו אדניו כי ה' אתו וכל אשר הוא עשה ה' מצליח בידו, ויירא מאוד להשתמש בו במעשי משמרתו בחצר מלכו, מפחדו פן ירגישו המלך ושריו הצלחת הנער העברי, אמונת לבו וכשרונותיו, ונדח הוא מפני משמרתו. אך בכל זאת לא הולידה יראת אדוניו מפניו את הקנאה בלבו, כאשר ינהג הענין לרוב באופן כזה, לאשר מלא רוחו הרגש אחר: וימצא יוסף חן בעיניו, ולכן לא הדיחו בחכת רוח, לשאת עבודת משא תחת פקודת אחד העבדים האחרים, אבל לסבת זהירותו וישרת אותו, וכאשר השרות לנפש אדוניו היתה מעטה מאוד לפני חריצות יוסף ושקידתו באמונה והשתדלותו לתועלת בעליו: ויפקידהו על ביתו, ובראותו כי גם הנהגת כל הבית מעטה מלהספיק ליוסף מלא חפניו עבודה, וכל יש לו נתן בידו, ויוסף הכתוב לספר לנו, עד כמה הרבה יוסף להועיל לאדוניו: ויהי מאז הפקיד אתו בביתו ועל כל אשר יש לו ויברך וגו', וימהר אדוניו להוציא לנפשו עוד תועלת אחרת בעניני עבודתו למלך מצרים, ויעזב כל אשר לו ביד יוסף ולא ידע אתו מאומה, כי אם הלחם אשר הוא אוכל, כי תמורת מה שבסבת השגחתו בביתו ובשדהו, על מעשי פקידיו הראשונים והתחשבו עמהם, קצר בעבודת מלכו, נפנה עתה מכל עניני ביתו וקנייניו, רק להשלים מעשי פקודתו לפני פרעה. כל זה ראה יוסף ויבן, כי הדרך אשר הוא הולך עתה עליה בבית אדוניו ובשדהו, איננה עוד המעלה העתידה להוליכו אל גדולתו ואל קיום חלומותיו, ויאמין בהכרה שיהודש עוד דבר, שיעמידנו על דרך אחרת נוטה מזו. לכן

אחרי הבקורות שבינו ובין אשת אדוניו , אף שאולי (קרוב להאמין) הבין אדוניו , שלא קרה הדבר כאשר ספרה אשתו , אבל כבוד נפשו מנעתהו מלדרוש ולחקור ולבקש להודע אמתת המקרה , ולזה לא דבר גם אל יוסף דבר קטן וגדול , מיראתו פן ישבית יוסף בנאום שפתי אמת את כל שלום ביתו וכבודו פעם אחת . אך יהיה איך שהיה , הנה לא נשאר לו עוד כל אפשרות להחזיק את יוסף בביתו , מקנאתו את אשתו . ואוי לו לפושיפר הקונה עבד כיוסף , ומה יעשה בו , ואנה יוליכהו . מפני מלכו הוכרה להסתירו , כי ייטב בעיני מלכו יותר ממנו ; ועתה גם מפני אשתו ההכרח להסתירו , כי גם בעיניה מצא חן יותר ממנו ולא מצא מקום בעד יוסף , שיהיה בטוח מנזק לנפשו מצד מעלות העבד ויתרונותיו , זולתי בית הסוהר : ויתנהו אל בית הסהר מקום אשר אסירי המלך אסורים , והכתוב מעורר אותנו להתבונן , כי לא התיאש יוסף מתקותו על גדולתו העתידה , כי ראה את עצמו הולך ומתקרב פעם אחר פעם על הדרך הקרובה יותר אליה , ויהי שם בבית הסהר , אך גם פה הטעתו תקותו , כי דמה שתהיה משמרתו בבית הסוהר : הנהגת הבית , תוצאותיו ומובאיו והשבונותיו , אשר ישימו המלך ושריו את עינם עליהם , ויקו אולי ירגיש פרעה שנוי במעמד הבית לטוב , ויתודע כי סבתו העבד העברי , ובכן תהל הצלחתו לצאת לאור ; ולא כן היה , כי אם ויתן שר בית הסהר ביד יוסף את כל האסירים אשר בבית הסהר ואת כל אשר (הם , האסירים) עשים שם הוא היה עשה . אבל תוצאות הבית ומובאיו ודרכי הבורו עם יתר הלקי משטר הארץ ועם בית המלך , את כל אלה השאיר שר בית הסהר לו לבדו , רק אין שר בית הסהר ראה את כל מאומה בידו וגו' , ובסבת זה הוסיף הועלת לעצמו לעשות פקודתו בשלימות יתרה , אחרי שהסר לו הלק גדול ממלאכתו , והיא הנהגת האסירים עצמם ומעשיהם . לפי זה הבין יוסף , כי בינו ובין גדולתו העתידה , יפריד עוד איזה מקרה בידי היום הבא . וכאשר נאספו אל בית האסורים שני רעי אדוניו : המשקה והאופה אשר למלך מצרים , ושר הטבחים אדוניו פקדו אתם לשרת אותם , ההל שוב לקוות , כי המקרה הזה יקרבנו לתכלית כל צרותיו ולתהלת גדולתו , כי קנה לו את אהבתם , אחרי שראינו איך התנהגו עמו , שלא כמנהג עם העבדים , עד שהתיר לו מנהגם עמו לשאול להם על זעף פניהם ועל חלומותיהם , ומזה נראה שבמשך ימי מאסרם התרועעו עם יוסף משרתם , עד שנעשה לנאמן רוחם ולא נמנעו מלהגיד לו את כל לבם . ויאמר יוסף אל לבו , אולי אחרי שוב אף האחד מהם על כנו , ומבל שכן אם ישובו שניהם , אולי יזכרוני ויזכירוני אל פרעה להוציאני מן הבית הזה , כאשר שמענוהו באחרונה מדבר כל זה לפני שר המשקים . לפי שהבין יוסף וידע , כי בבוא משפטו על דבר אשת אדוניו לפני פרעה , יצא לאור צדקו , מפני טענתו המוחלטת , שאין להשיב עליה : וגם פה לא עשיתי מאומה , שלו יהי כדברי האשה , שבא הביתה בכונה לצחק בה , ותקרא בקול גדול , וכשמעו כי הרימה קולה מהר לנוס עד שבחפזו עזב בגדו אצלה , הרי שלא עשה כל רע בפועל , ולא בא באגרוף לענותה ; ואם טעה באמונתה לבעלה ויכוין גם הוא לבגוד אתה יחד באלהים ובאדוניו , הנה לא חטא כי אם בכונה ולא במעשה , ואין איש נענש על כונתו , כל עוד לא כפה מעשה רע עליה . ואם יטעון אדוניו לפני פרעה , כי לא להעניש שם אותו בבית הסוהר , כי אם מדאגתו לכבוד אשתו ולשלותה , לא יכול עוד להניח את עבדו בבית , ולמען הסר כעס משניהם העביר את העבר מפני הגברת , יוסיף יוסף לבקש את נפשו אל בית עבודת אדוניו לפני המלך לשרת בעבודת פרעה , מקום אשר לא תראהו האשה כל הימים , ויוחיל כי בראותו את פני מלך הארץ בתור עבד , אשר יבקש דבר משפט בינו ובין אדוניו , המתאכזר להחזיקו במאסר זה ימים

עפ"י דברי אשתו, יהיה עת נכונה להתחלת הצלחתו, כי לא יסתפק פרעה במה שישפוט צדק בינו ובין אדוניו ע"ד החשד, לפי שיקדים הוא בטענותיו לנקר עיני אדוניו בהראותו אותות אמונת לבו, חריצותו והשתדלותו יומם ולילה בעבודתו, בכל הטוב אשר בא לרגלו אל ביתו, והודאת בעל ריבו בכל אלה לפני כסא פרעה, בצרוף בקשתו לעבוד את אדוניו בבית משמרתו בעבודת מלכו, תחיב למושל הארץ לשום על אדוניו תנאי שחרורו, עפ"י רבות התועלת אשר השיג מעבודתו נגד כסף מקנתו, ועל דבר אשר ענהו, ואחרי שחרורו יוטב בעיני פרעה לשום משטר על שכמו. לכל הפחות אם יושם בבית פקודת אדוניו לעבוד תחת משמעתו, ימצא שכר טוב בעמלו לפני המלך, ובכן תחל הצלחתו. ולמען לא ימנע פרעה מלך מצרים, מלהכנס נגד כבודו ונגד זכות האזרחים, אל דבר משפט בין עבד לאדוניו, הקדים לטענתו: כי גנב גנבתי וגו', לאמר: אינני עבד מלידה או מכור לצמיתות עפ"י חוקי הארץ, ובכל עת התראות אותות גנבתי, הנני בן חורים, ואיך אקוה למצוא ראיות החופש, כל עת שאנכי במאסר; לכן יש לי הזכות לבקש צדק מאת המלך נגד אדוני. לפי זה היה דבר משפט הסריסים עצמם נוגעים בלב יוסף, כי חפץ מאוד שיצא לאור צדקם מתחלה, למען יהיו לו לפה לפני המלך; ולא חדל יוסף מלשאול את פיהם ע"ד משפט כל אחד מהם לפי ענינו, ובלבו התאמץ להבין ולדעת הברעת מאזני הצדק לפי חקי ארץ מצרים, ולפי מנהג ממשלת מלכיה בדבר משפט האחד והשני, כאשר ידעו הם בנפשם, ועוד יותר מהם, כי כל אדם בריבו צדיק לפני נפשו. גם יום הולדת את פרעה שהיה עתיד לבוא לשלשת ימים אחר ליל החלומות, והמשתה אשר יכין ליום ההוא לכל עבדיו, לא היו דברים נסתרים מכל אסירי בית הסוהר, המקוים להסדי המלך, ובפרט מסריסי המלך ומיוסף משרתם, לפי שהסריסים חטאו לפרעה לבדו, וישאו את קצפו, כאשר ספר הכתוב ויקצוף פרעה על שני סריסיו, וליום חג המלך אדוניהם היו תלויות עיניהם, בין התקוה לחסדו ובין הפחד מתנופת שבטו. וגם יוסף השתתף עמהם בדאגתם ובתוחלתם, ובבוא יוסף אליהם בבקר וירא אתם והנם זעפים, וישאל וגו' מדוע פניכם רעים היום, ויאמרו אליו חלום חלמנו ופתר אין אתו, כי לפי מנהגם בכל עת בוא חלום לאיש, היו תמיד שואלים בפותרי החלומות מחרטומי מצרים, ומשקיטים רגשת נפשם בעל כרחם בתשובותיהם הכלליות והמסותרות, אף שלא הסכיקו התשובות ליחד כל פתרון ידוע לחלום, ובלבד שיבטיחום פותריהם, מכל רעה לנפשם לסבת דברי החלום; ובהיותם עתה אסורים בבית הסוהר, מקום אשר אין חרטום נכנס לשם לשאל בו, נפלו פניהם מאוד מצער מאסרם ומחסרון פותר הלומותיהם. ולאשר כבר ידע יוסף, כאשר נזכר, כללי הפתרון הראשיים ותנאי ההלומות האמתיים, והנה אפשר ליעד לכל חלום איזה פתרון בהסכם עם ענין החולם, אבל זולת כל בטוחות קימות לא ע"ד יושר הפתרון ולא ע"ד אמתת קיומו, אם הוא חלום נבואי, לכן מהר לנחם את אוהביו מדאגתם לחסרון פותר, וישיב: הלא (לפי דעתי יסודי חכמת פתרון החלומות ממקורם) לאלהים (לבדו) פתרנים, וגם אלו היה לכם פותר חלומותיכם, לא הייתם בטוחים ביושר הפתרון ובקיומו, כי העתיד להיות באמת לאלהים הוא, ואין לבטוח בבחינתו על השערות חכמי אנשים, והפותר הישר אינו לא נביא ולא חוזה, כי אם עוזר בתבונתו ובישרת שבלו את החולם, לחשוף ממעמקי לבו מקור דאגתו, פחדו ותקותו, לפי ענינו, ולערות אותם לפני אור שכלו בהשערות קרובות ע"ד העתיד לבוא עליו, כדבר נמשך המתחיב בחקירה שבלית עפ"י ענינו ההוים, ואם כן אל נא תתעצבו על חסרון פותר, כי ישרת כח השופט ועזרת האלהים לקלוע אל נקודת האמת אינה נמנעת גם מכמני: ספרו נא לי.

בדבריו אלה בטל יוסף דעת סריסי פרעה על דבר כשרון חרטומי ארצם לפתור חלומות. כי לפי הדעה, אשר פרסמו חכמי מצרים וחרטמיה על נפשם, האמינו כל העם כי רוח אלהים דוברת מתוך גרון חכמתם הנשׂאה, וכי מדעתם דעת עליון יגלו את העתיד על כל חולם חלום, בשמעם את חלומו, ושכל פתרוניהם בטוחים מאוד מפני הבטול עד שלא יפול מכל דבריהם ארצה, רק שגם משמעות דבריהם נסתרת, כראוי לכל דבר נשגב; ובתוך כך לא היה החולם מבין כונת דברי הפותר, ולא יודע מה יהיה בו בענינו, ומכל שכן שלא היה מבין כלל איך חשף הפותר החלטתו ותוך דברי החלום. ועתה לקחה אזנם מפי יוסף משרתם, אשר ידעוהו זה ימים מעת שבתם בבית הסהר, והוא נבון דבר, כי פתרון החלומות יסודו בשכל ומקורו בלב החולם, המתפעל לפי ענינו עד התנשא מחשבתו אל התגלות חלום נבואי, בהסכם עם הענינים אשר התפעל מהם; שהפתרונות מתקרבים אל הודאות עפ"י כללים ותנאים, וצריכים לעזרת האלהים, שיקלעו אל המטרה האמתית, וזולת עזרת אלהים לא יספיקו החלטות השכל היותר ישר בבן אדם, להודע על העתיד ע"י החלומות, כאשר לא יספיקו מחקרי השכל עצמם להודע על אודותיו בלעדי החלומות; שהפותר אינו כי אם עוזר לבעל החלום, אשר ידיו תרפינה מלחשוף מקור רעיוניו ממעמקי לבו ומלהסכימם עם ענינו לפי החקירה, ויאותו בכל לבם לשמוע פתרון חלומותיהם על אופן ישרת השכל, אשר לא נסו בו מעודם הם וכל בני עמם, אף שיוסף עצמו מודה, כי אין לפתרוני השכל הישר בטוחות מוחלטות על הקיום, ויאבו לבחון איך יתקרב הפתרון אל הודאות עד שתתישב בו הדעת, ואיך יבחן אמתתו ע"י סבתו ותכליתו. ויספר שר המשקים את חלומו ליוסף ויאמר לו בחלמי וגו' בהסכם עם הענין הכללי, שהודיע יוסף לסריסי פרעה על דבר יסוד פתרון החלומות ומקורם, לבלי התדמות בעיניהם אל חרטומי מצרים, המתפארים בשקר ומרמים את שואליהם בהבל, בתתם תשובות מפליאות, סובלות באורים שונים ואינם מגלים כל דבר בהחלט, ואת תשובותיהם שכאלה מפרסמים כאלו השיגום ברוח נבואה; ובכח נעלה מאוד נשגב משכל האדם, נתח יוסף חלום שר המשקים לנתחיו, ויבקר אותם לפניו עפ"י ענינו, למען יראה גם הוא בעצמו הסכם פתרונו עם חלומו, וחלומו עם ענינו, ויבין מדרגת יושר החלטת קיומו, עפ"י התנאים והכללים המיוסדים בשכל הישר. ואנחנו רואים שגם חלומות שני הסריסים אינם שוים בבחינת גלוי פתרונם, כי חלום שר האופים היה יותר קשה להפתר מחלום שר המשקים, ויקדם לו הקל, למען הקל עליו גם את הקשה, ויעזור יוסף את המשקה להוציא לפני אור שכלו סתרי דאגתו על ענינו, בהחשבו על מדרגת האפשרות בדבר הכרעת משפטו, וירא אליו, כי החלק האחד מחלומו הוא ממין החלומות הגלוים, שפשוטיהם כמשמעם, ואינם צריכים פתרון כחלום אבימלך וכחלומות של יעקב ולבן, והוא מה שראה שכום פרעה בידו עד שומו את הכוס על כף פרעה, שאין גם צעיף דק פרוש על ענינו הנגלה, והוא שובו על כנו; והוא מסכים עם מה שידע מבבר, ולא העלים גם מדעת שר המשקים, מסדרגת חטאו והכרעת משפטו לזכות לפי חקי הארץ ומנהגי מלכיה, ואשר עליהם כונן שר המשקים מאז את תוחלתו להנקה, ויחשוף יוסף גם סבה גלויה לחלומו, שהתנשאו מחשבותיו בסבת ההכנות הגדולות, הנעשות ליום חג המלך הקרוב, והוא לא ישתתף בשמחת מלכו, בהיותו חף מפשע, ואם חטא נגדו חטא קל, הלא כבר כפר מאסרו את עונו ויריץ את עותתו. ובהעמיק מחשבותיו אלה בסתר לבו בצרוף עם עניני חטא

והכרעת האפשרות צאת צדקו לאור ליום חג מלכו על אפשרות השפטו משפט בוגד, ויתנשאו לחלום נבואי בענין גלוי כמוהם. אכן מה תהי תכלית החלום? הכי לא היה יכול שר המשקים לשמור עוד שלשת ימים במאסרו זולת חלומו, עד בוא פקודת המלך להשיבו על כנו, וא"כ לאיזה צורך או לאיזו תועלת, מהרה ההשגחה העליונה להופיע עליו חלום נבואי, ולהודיעו את העתיד שלשה ימים לפני עת גאולתו? יוסף עמד התבונן ויחליט, כי התכלית הנדרשת בחלום אמת להועיל, לפי יסוד הכלל, אינה הכרחית להיות מוגבלת רק על החולם לבדו, כי אפשר שיקרה חלום אמת לאיש אחד לתכלית מועלת לרעהו, והפוהר עצמו אין זכותו גרועה על התועלת מן החלום מכל זולתו. אבל החלק הראשון מחלומו, והוא הגפן, השריגים, הפרח, הנצה והבשול שראה, נראה בהשקפה ראשונה, כאלו צריכים לפתרון, ויחפש יוסף ויחקור בכל גבול המציאות, דברים נאותים שיוכלו להיות מכוונים ורמוזים בעניני חזיונו, בהסכם עם מקרי המקום והזמן, עם פרטי דבר משפט החולם ועם חקי הארץ ומנהגיה, עד שיכנסו גם המה אל תוך הפתרון, אבל לפי הנראה מן הספור לא כצא דבר, לא הוא ולא החולם עצמו, אשר העירו על אופני החפוש בגבול כל עניניו, זולת מספר השלשה, המסכים עם מספר הימים הנשארים עד יום הולדת את פרעה, אשר אליו צופות עיני כל האסירים, כאל יום קץ והכלית לסערת תקותם ופחדם. ולפי שכבר שמע יוסף ביומי נעוריו וידע, כי הדברים הבטלים הנכנסים אל תוך החלום, אינם מבטלים את כולו, ושזכרון מספר העצמים הנראים בחלום, מעיד על היות המספר עקר והעצמות טפלה; לכן ידע יוסף להחליט, כי כל יתר עניני החלום הם ממין החלומות של רוב בני האדם, שלא נתנו להפתר כלל, וכדברי האומר (ברכות נ"ה) אין חלום בלא דברים בטלים, ויגזור פתרונו המתאמת עפ"י עניני החולם, בהסכם עם המציאות וההויה ובעזיבת הדברים הבטלים שבו: ויאמר לו יוסף זה פתרונו, (הנאות לו ע"פ ישרת השכל), שלשת השריגים, (והוא הדין אלו היו שלשה עצמים אחרים מכין אחד), שלשת ימים הם, (שמעת החלום עד החג העתיד) בעוד שלשת ימים ישא פרעה, (ביום הולדת אותו כמשפטו שנה שנה) את ראשך, עפ"י הכרעת משפטך לזכות, (כאשר ידענו אנחנו שנינו) והשיבך על כנך וגו', (ואם תשאלך נפשך: הנה היה לי די סבה לחלום כן, אבל מה תהי תכלית חלומי, אשר אליה כונה חכמת האלהים והשגחתו, הלא כאשר סבלתי זה ימים מאסרי ולא סרתי מנשוא עברת מלכי באהבה, כן הייתי נושא סבלי גם שלשת הימים הבאים האלה, ולא הייתי מוסיף על חטאתי פשע לקרוא עול על מלכי, ולפי הנחתך זולת תכלית מועלת לא יאמן גם החלום הבא ממקור טהור וראוי לחלום אמת; על זה אענך לאמר: איך חלומך לפי פתרוני אין חסר כל תכלית, כאשר תדמה) כי אם זכרתני אתך כאשר ייטב לך, (כאשר נבאתי מחזיון חלומך, מה שלא היה זולת החלום, כי לא היית זוכר את העבד העברי, אשר שרתך בבית הבור בפקודת רעך אדוניו) ועשית נא עמדי חסד, (והיתה התועלת נמשכת אליך באמצעותי, שתטיב לנפשי ולך תהיה צדקה) והזכרתני וגו'.

לפי המבואר אין להפלא אם טוב פתרונו בעיני שר המשקים, וירא (גם) שר האפים כי טוב פתר, כי מעודם לא שמעו ברור פתרון לחלום, מיוסד על כללים מושכלים ועל תנאים מתחיבים לפי הענין בעדות כל בעל שכל ישר, עד שתתישב בו דעת החולם, ויבין גם מדעת עצמו, כי זה הוא שבר החלום ולא זולתו. ואל הדבר הזה כיון הכתוב, באמרו מתחלת הספור: איש כפתרון חלמו,

מה ששב המשקה לספר לפרעה: איש כפתרון חלמו חלמנו, וסים בהפוך המאמר איש כחלמו פתר, לאמר שהיה החלום מבורר לפתרונו והפתרון לחלומו בדעת החולם עצמו, אחרי שנעזר לעמוד עליו, ולא כאשר יהיה הענין עם פתרוני החרטמים, שאין בעל החלום מכיר בברור ענין חלומו, ולא באופן יעוד פתרונו, ולא במה שעתיד לבוא עליו עפ"י הפתרון ביחוד, רק שהוא מוכרח לקבל דברי הפותר הנסתרים, ולשמור את הבא עליו אחרי כן, למען ישפוט על כונת הדברים, הנוטים לצדי צדדים. ויאמר אל יוסף אף אני בחלמי והנה שלשה סלי חורי וגו', החלום הזה יותר היה קשה להפתר מחלום שר המשקים, לפי שגם חלקו האחרון אינו נגלה, כי אם מרומז באכילת העוף את מעשה האופה מעל ראשו; אבל ההתנגדות עצמה שבין שני החלומות ההם, בצרוף השתתפם במספר השלשה, הספיקה ליוסף די הבין פתרונו. לפי שתחת מה שנדמה לשר המשקים, כאלו כום נרעה בידו והוא כתקן מוגז ושם משקה אדוניו אל כוסו, וכאלו רואה את פניו ונותן הכום על כפו, נדמה לשר האופים והנה עוף השמים אוכל מעל ראשו מעשה אופה מכל מאכל פרעה, ואת פני פרעה אינו רואה, וכלי שלחן המלך לא היו לפניו, כי אם הסלים, שאינם עולים על שלחן המלך, והם לא בידיו היו, כי אם על ראשו, והוא לא התעסק בהכנתם, ותהי ההתנגדות שבין שני החלומות לעד על התנגדות פתרוניהם. ולאשר היתה די התנגדות ביניהם, אלו ראה זה סלים ולא נהן מאכל פרעה על שלחנו להעיד כי לא ישוב על כנו, והוא הוסיף לחזות, שהעוף אוכל אותם מעל ראשו, וזה ע"כ רומז על אופן מותו ושלילת קבורתו וכל זה הסכים עם כל מה שידע מבבר מעניני חטאו והכרעת משפטו לחובה, והנה סבת החלום בכללה היתה כסבת חלום שר המשקים, רק בחלוף המתחיב עפ"י הבדל ענייניהם וגם בוא אליו החלום ברמז שלא בגלוי, הוא מסכים עם דעת החולם, כי גם הכרעת משפטו לחובה לא היתה גלויה לפני אור שכלו די באר, כי אין אדם רואה חובה לעצמו. ולחלק הראשון מחלומו עשה יוסף, כאשר עשה לחלק הראשון מחלום המשקה, שעזב כל הדברים הבטלים שבו, שאין להם דבר המסכים עם מקרי המקום והזמן, עם פרטי חטאו ודבר משפטו ועם חקי הארץ ומנהגי מלכיה, כפי מה שידע הוא והחולם עצמו, ולא הכנים אל תוך הפתרון, כי אם מספר השלשה המסכים עם מספר הימים שעד החג העתיד: ויען יוסף (בהרמת קול, כאשר יאות להשמעות בשורה רעה) ויאמר, (מבלי להסב הדברים אליו ביחוד, כאשר עשה לשר המשקים שנאמר בו ויאמר לו יוסף), זה פתרנו, (לפי עניניך ע"פ החלטת השכל) שלשת הסלים, (והוא הדין אלו היו שלשה עצמים אחרים ממין אחד) שלשת ימים הם בעוד שלשת ימים ישא פרעה את ראשך מעליך ותלה אותך על עץ, (כאשר יהחיב לך עפ"י הכרעת משפטך לחובה, אשר גם עתה בעמקי לבך תדע הנסתר מעין שכלך), ואכל העוף את בשרך מעליך, (כאשר נהג במצרים בימים ההם עם כל מת מות רשעים) אמנם לא מצא יוסף לחזק אמתת פתרונו זה והיות החלום נכון לפיהו בעדות התכלית, כי מה היה לו עוד נראה אז לאפשרות תכליתו, אחרי שידיעת המות המר, העתיד לבוא לשלשת הימים, לא יכלה להועיל לא לנפשו ולא לכל זולתו. ולפי זה נשאר קיום הפתרון לחלום האופה בספק. כי כשיחסר לו תכלית, הנה הדעת נותנת, לפי מה שהניח יוסף עצמו בכללי פתרוניו ובתנאיהם, שיהיה או הפתרון בחלוף ממה ששער, עד שיוכל להמשיך תכלית מועלת, או שכל החלום יהיה דבר בטל וחלום הבל. אך הכתוב ספר: ויהי ביום השלישי יום הלדת את פרעה וגו' וישב את

שר המשקים על משקהו ויתן הכוס על כף פרעה, ואת שר האפים תלה, כאשר פתר להם יוסף, וירא שר המשקים והנה התקים גם פתרון חלום האופה, שלא היה לו כל הכלית לפי הנראה, ויכריע בדעתו, כי התכלית שרצה יוסף להוכיח, שכונה אליה השגחת האלהים, שיזכור את הפותר כאשר ייטב לו, ויזכירנו לפני פרעה להוציאו מבית הסוהר, הוא דבר בטל, אשר רק לטובת נפשו חפץ יוסף להעמים עליו בחובה, כדבר שביון אליו האלהים, כי להתכלית הזאת היה די חלומו לבד, ולמה חלם גם רעהו וחלומו התקים כ"כ זולת כל תכלית מועלת לא לו ולא לכל זולתו. וזה יעיד שאין התכלית מעכבת בחלום, ולא כונה ההשגחה העליונה בחלומו תועלת פותרו, ולמה יצא ממדת המוסר נגד כבוד שר הטבחים רעהו אדוני יוסף, אשר פקד את עבדו לשרת אותו בבית הסוהר, ושלם לו עתה רעה תחת טובה; ולמה יזכיר חטאו לפני מלכו. לכן: ולא זכר שר המשקים את יוסף, (כי בטלה לדעתו סבת החובה, שיזכרנו) ובהמשך הזמן וישכחהו, עד אשר חלם פרעה גם הוא את חלומו, ואין פותר אותו מכל חרטמי מצרים וחכמיה, אז נגלתה לשר המשקים התכלית האמתית, אשר כונה השגחת האלהים בשני החלומות יחד, למען יהיו לעדות נאמנת לפני המלך: ויהי כאשר פתר לנו כן היה, אתי השיב על כני ואתו תלה, כי אלו היה רק חלומו האחד לבד, היה אפשר לתלות יעוד הפתרון לטובת החולם בחנופת הפותר אותו, וקיום הפתרון במקרה, ולא היה לו עדות נאמנת להשיא את מלכו עצה, שישאל על חלומו ביוסף; לכן וידבר שר המשקים את פרעה וגו'.

ובשלוח פרעה ויקרא את יוסף ויריצהו מן הבור וגו', אחרי הוחילו שנתים ימים להבל ותוהו על השתדלות שר המשקים, דמה יוסף שקמה לאחרונה תקוותו זאת ע"י סרים פרעה עפ"י בקשתו, זולת כל סבה חדשה, ויחשוב בלבו להצדיק את שר המשקים על אחרו מלהקים בקשת פותר חלומו, באשר אולי לא מצאו עת נכונה לשום דבר יוסף לפני המלך, עד היום האחרון ההוא, וישמח מאוד על קרבת הצלחתו, אשר הוחיל עליה מעת הורידוהו מבמת העבדים, אשר ברחוב העיר, ויצוהו ללות אל ביתו את שר הטבחים אדוניו החדש, זה כשלוש עשרה או כארבע עשרה שנה, להראות את פני מלך הארץ. אבל כאשר שמע מפי פרעה: חלום חלמתי ופתר אין אתו ואני שמעתי עליך לאמר תשמע חלום לפתר אתו, אף שקמה השערתו בפתרון חלומות השרים, שהיו אתו ימים במשמר, וידע כל ענייניהם הטוב, הלא לא נתעה יוסף ליחס לנפשו קנין הנבואה בכל ענין אשר יושם לפניו, או לבטוח על הצלחה עורת מתמדת בכל החלטותיו, ותקותו לאלהי אבותיו, שלא יעזבנו בעת היקרה ההיא, אשר בה תלויה לפי הנראה לו הצלחת כל ימיו העתידים, לא יכלה להספיק לו בטוחות קיומות להחליט מפי מלך מצרים, כי הוא באמת איש שומע חלום לפתר אותו, ויירא מאוד פן תקצר ידו מלמצוא פתרון נכון לחלום המלך, אשר לא ידע ענייניו כלל, ואיך יחקור עד תכלית מחשבות המלך, דאגתו, תקוותו ויראתו ויתנחם יוסף בתומתו, כי גם לפני הסריסים החולמים לא התחפש באדרת החרטטים המשקרים, ולא גזר פתרונם, כי אם בהציעו לפניהם בראשונה כללי הפתרון הראשיים ותנאי קיומם עפ"י ישרת השכל, ובעזרו אותם לחשוף מכוקר לבבם מעיני דאגתם עפ"י ענייניהם בהסכם עם חזיוני החלום, ובנפשו דודה, כי אינו בוטח ולא מבטיח על קיום פתרוניו, לאשר מקורם רק השערות השכל המתקרבים אל הודאות זולת כל בטוחות, אשר לפי זה אלו לא התקימו פתרוניו על סריסי פרעה, לא היו הסריסים מוצאים סבה להאשים את יוסף או לתת

דופי ביושר חקירתו, כי ישרת כח החלטתו ראו החולמים וייטב בעיניהם ויאשרוה, ומה יוסף בן אדם קצר הדעת לעשות למעלה מכח שכלו, אשר חננו בו אלהים, ואם הפתרונים הישרים לא התקיימו, הלא לא התיצב יוסף על קיומם, ובפירוש הודיע, כי לא מצד נבואה הוא מיעד את הפתרונים לרלומותיהם, וירא יוסף כי אם יציע הדברים ההם גם לפני פרעה יצא ידי חובתו בכל אופן: אם יצלח למצוא פתרון נכון לחלום המלך ע"פ עניניו הידועים לו, או אשר יודיענו המלך על פי ספורו ועל שאלותיו, וראה גם פרעה על מה הטבעו אדני פתרונו, וכתוצאות שכל ישר ע"כ שיושב בעיניו, ואם לא יתקים אחרי כן, הלא ל"א יאשם בזה לפני פרעה, אשר גם הוא יסכים עמו ביעוד הפתרון, לא לאמונתו בתבונת יוסף הנשגבה מדעת כל איש, כי אם בהבינו בנפשו יושר ההחלטה לפי העניינים, ועל" יסוד כללים ותנאים המתחיבים עפ"י השכל. ויען יוסף את פרעה (ידעתי כי שר הנשקים סריסך, השמיעך מקרה הצלחת פתרוני עליו ועל שר האופים רעהו במשמר בית אדוני פוטיפר, אבל אלו לא דלג על העקר בספורו, הלא הודיע לאדוני המלך גם הודאתי, כי כללי הפתרונות ותנאיהם אשר בידי אינם מבטיחים לי, שתהי השערתי תמיד נאמת, והחלטתי נמצאת על נכון, וגם השמיע באזני פרעה את הכללים הראשים ואת התנאים העקרים, אשר אנכי משתמש בהם, וגם אופני השגתי את הפתרון, העולה בעזרתי בדעת החולם עצמו לפי עניניו הידועים לי, והוא מסכים עמי ביעוד הפתרון, כבדבר המתחיב עפ"י ישרת השכל לפי העניינים ההוים והמסכימים עם חזיוני החלום. ועתה אדוני המלך נכון אנכי לעבוד את המלך אדוני בידיעותי הצעירות, אבל איך אעשה בנפשי שקר, וכל דבר לא יכחד מאת המלך, וזולת הסרון הבטוחות על קיום פתרוני, הנה לא אוכל לעזור את פרעה לגלות מעמקי לבו לפני אור שכלו, וראגת המלך לפני עניניו נסתרת ממני, לא אוכל לדעתה. ואתה אדוני המלך שאלת את הכמיך ואת חרטמיך, היודעים שבתך וקומך, צאתך ובואך וכל אשר עם רוחך ובלבבך, ואם זם פתרו חלומך בגזרה מוחלטת לפי דעתם מעניניך, מבלי להודיעך הסכם הפתרון עכהם ואופני התחיבו מהם, השמיעני נא גם פתרונם, אולי אצלח ואסכימו עם עניניך עד התישב דעת פרעה בו; ואם הבל פתרו ולא גלו כל דבר לפי עניניך הידועים להם) בלעדי, (אין אני האיש הבטוח למצוא פתרון חלומך, והלואי) אלהים יענה את שלום פרעה (בהופיעו אור האמת על דרכנו) וידבר פרעה אל יוסף, (סריסי המשקה ספר לי, איך תשיג את הפתרונות בעזרת החקירה השכלית לפי העניינים, ואיך תבחנם ע"י סבתם ותכליתם, ואולי לא יפלא מישרת שכלך להודע גם על העניינים, הבלתי ידועים לך, מחזיוני החלום עצמו, לכן שמעה) בחלמי הנני עמד וגו' ואמר אל הזרטמים, (היודעים כל עניני, ולפי הנחתך בודאי מחויבים לדעת הפתרון, ובכל זה) ואין מגיד לי, (כי לא הבנתי מדבריהם השונים כל ענין מבורר ביחוד, אשר אוכל לספרו לפניך ביחס עם איזה ענין מעניני ההוים).

כשמוע יוסף ספור החלום אורו עיניו ויפחד וירהב לבבו, כי תמורת מה שראג בתחלה, אולי חלם פרעה את חלומו בעניניו הפרטים בעניני נפשו, או בעניני נשותיו, בניו ובנותיו ובני ביתו, אשר לא ידע מהם מאומה, ראה עתה שהלם בעניני הנהגת ממלכתו, והנהגת הממלכה במצרים היתה ידועה לו לכל פרטיה, וחזיוני החלום ראה גלוי בהסכם עם מעמד הממלכה, ועם המתחיב מן העניינים ההוים להשתלשל בענין העקרי שבהנהגת הכלל. וימהר יוסף להודיע את הדבר הכללי הזה לפרעה, למען השקיט רוחו על דאגתו לנפשו ולנפשות ביתו. כי לפי שאמר לו בראשונה אלהים יענה את שלום פרעה, מהר עתה להודיענו, שאין החלום הנורא אשר ראה,

נוגע לנפשו ולנפשות ביתו, כי אם: את אשר האלהים עשה (בעולמו, לא מצא איש אחר נבון להודיעהו להועיל לבריותיו, רק) הגיד לפרעה. והנה ממלכת מצרים הקדמונית, היתה הממלכה הראשונה, אשר התיסדה בימי קדם על עבודת האדמה, והיא כלכלה בדגנה את כל הארצות שכניה, אשר מרבית תושביהן הסתפקו אז בפרנסת מרעה המקנה. והיאור במצרים הוא מקור שפע ברכת הארץ, אשר למטר השמים לא תשתה מים; כי מעמד ארץ מצרים בבחינת מקומה בערך הארצי ובערך השמיכי, חייב לה רוחות מועדות לזמנים ידועים בכל עתות השנה, והם או גם סבות אחרות טבעיות, לא יניחו אדי טל להתקבץ בגלגל אוירה לענני גשם, ולהריק עליה שפעת מימיהם גם בימות הגשמים אשר לארצות שכניה; ועד ימינו אלה רדת גשם על ארץ מצרים הוא דבר זר, אשר מקרהו מרבה להפליא את העם השוכן עליה, יותר מאשר יתפלאו שוכני ארצותינו על האורות הצפונים, המתראים פה לעתים רחוקות, ורוב אנשי מצרים במשך ימי חייהם לא יראו גשם, וכן נראה גם מן הכתוב (זכריה י"ד י"ז י"ח) ולעומת זה הכינה הטבע חוק מיוחד להארץ ההיא, להשקותה ולרוות אדמתה באמצעות הנילוס יאורה, העובר בתוכה לארכה. ולפי שהארץ משתטחת לשני עברי היאור בשטחים בלתי גבוהים, ומבלי הרים ועמקים (זולתי מעטים ביאוד), והיאור כנהרות רבים זולתו מעלה שטפו שנה שנה לעת ידועה במשך שבועות כפורים, עד שבכל עת שטף היאור יכסו מימיו את כל פני הארץ במשך שבועות אחדים, ובשובו אחור עד שטפו שנית, יספיקו המצרים להרוש ולזרוע ולאסוף את תבואותיהם, השטף מרוה את האדמה ומרככה, ומיקל את החרישה והעדור. גם בשוב המים מעל הארץ, ישאירו על כל פני האדמה לחות עבה ושמנה, המזבלת את האדמה; הברכה הזאת עוררה עם רב לאחוז בארץ ההיא בימי הקדם, ולעבוד את אדמתה, טרם פלחה המחרישה רגבי אדמת כל הארץ, כי מצאו שם גמול טוב ליגיע כפם ויעשירו ויפרוצו. גם המלוכה הצליחה במצרים לפני מלך מלך באהת מארצות שכניה, כי צרכי עבודת האדמה הכריחו את העם להקדים להמיר הנהגת ראשי בתי האבות בהנהגת מלך עוצר בעמו ותהי עבודת האדמה מסעד לכסא מלכה וכח לזרועו, והמלך מבטח עוז להצלחת עבודת האדמה. הוא דאג לכל מחסור כל דבר, אשר ידרש להצלחת האכר ובעלי השדות, הוא חק חקים מועילים, להוליך את עבודת האדמה אל שלמותה, ולהבטיח לכל עובד אדמתו, כי אכול יאכל בשלוה פרי עמלו, והוא נתן תוקף להוקיו בגמול טוב לשומריהם, ובעונש קשה לעוברים עליהם. ולא המלוכה לבדה נוסדה במצרים על תנאי הצלחת עבודת האדמה, כי אם גם אמונתה שמה עבודת אדמתה והצלחת יבולה למטרת כונתה. יאורה ראש אליליה, כי מבלי דעת הסבה הטבעית לתקופות שטפו, המדודות והמצומצמות, ומקור מוצא השטף, דמו המצרים כי רוח אל ביאורם, השומרת הוקות עלותו ורדתו להצלחת העם ההוסה בו, ויתאמצו לשאת חסד לפני העצם הטבעי הזה, הפועל בהכרה, עד שזכהו לו זבחי אדם, כי השקיעו בפלגיו בהמון הוגג אשה בבתוליה שנה שנה. השור הפר (אפיס) שכן בהיכלה, באשר רב תבואות בכח שור. גם עצם יבול הארץ כבדו המצרים מאוד, כרבים מעמי הקדם זולתם, ומאהבתם את עבודת האדמה קדשוה, עד כי תועבת מצרים כל רעה צאן (בראשית מ"ו ל"ד), וגם פרעה מלכם, לאשר עמר תמיד לעזרת הצלחת עבודת האדמה, דתכבד אצלם בכבוד בני אלים. עפ"י ענייני ההנהגה הזאת הראשית, נתה יוסף חלום פרעה בהסכם עם מקרי המקום והזמן. ראשית החלום: הנני עמד על שפת היאור, ועמדת פרעה בהקיץ על שפת היאור, היתה תמיד לראות במעלות שטפו ובמהירות עלותו, לשפוט כימנו על כדרגת ברכת השנה, ולמהר את הקי הנהגת עבודת האדמה והנהגת

כל הארץ בכלל, במה שנוגע לעבודת האדמה לפי ההצלחה העתידה. וזה כבר יעיד, שאם הלום אמת הוא, היתה סבתו דאגה נסתרת בלב פרעה, על הצלחת עמו בעבודת אדמת ארצו, מסכים עם מקרה הזמן, שההל שטף היאור לעלות בעת ההיא בגובה עצום מאוד ממעל לראש המעלות, עד שנראתה ברכת השבע העתיד גדולה ומופלגת הרבה יותר מדאי, ועד שהיה די סבה לראוג פן ישבת כל מסחר התבואה בארץ, כי לא ימצא קונה ללחם יבול הארץ. והנה אלו היה פרעה הולם הלום השבלים לבדו מבלי שיקדם לו הלום הפרות, היה פתרונו מוגבל ומיוחד בו ונגלה כמעט בהשקפה ראשונה. כי רבוי השבלים בקנה אחד והן מלאות וטובות הוא ציור עצמי, המיוחד לברכת תבואת הגורן, ואינו כובל פתרון אחר. כי בשנים בינוניות, אף שהשבלים הטובות והמלאות הוא דבר נהוג ונמצא לרוב, אבל הרבוי מהן בקנה אהד לא ימצא כלל; ועד ימינו אלה ייהכו שתי שבלים או שלש בקנה אהד לשנות שבע גדול מאוד, כדבר יקר המציאות, שמקרהו מעיד על ברכה יתרה הרבה. ובהיות כן אין ספק שהפכם, שבלים בודדות, צנומות דקות, שדופות קדים, תהין ציור עצמי למארת תבואת הדגן. רק שמספר השבעה, שעלה בדעת החולם ונשאר בזכרונו, והוא דבר שאין בו צורך לשלימות הציור לבד, ע"כ שהוא דבר עקרי בענין הפתרון, כמספר האחד עשר שבחלום יוסף השני, וכמספר השלשה שבחלומות הסריסים. וכשידובר בברכת תבואת הדגן ובמארתה, אין מספר כל דבר עקר בו כמספר שני התבואות, וגם זה הוא מסבים עם המציאות וההויה, כי שטפי היאור, כפי מה שהתפרסם בדורות ההם במצרים, היו הולכים הלוך והשתנות מטוב לרע ומרע לטוב, משבע שנים לשבע שנים, וחזרו לשוב מקץ ארבע עשרה שנה. ואף שלא היה הכלל הזה נשמר בכל השנים משני מחזורו, ושנויי מדרגות מעלותיו התחלפו גם משנה לשנה מבלי לשמור חוק קצוב; אבל בכלל האמינו המצרים, עפ"י מה שהתקבל אצלם מן הבחינות בשנים שעברו, כי ההצלחה תחל משנה אחת ותלך בערך אחד משך שבע שנים עד תחלף ותבוא המארה במקומה, אשר גם היא תלך הלוך וגדל במשך שבעת שנים אחרות, וכן תתחלפנה הברכה והמארה עפ"י השנויים הגדולים בשטף היאור, מטוב לרע ומרע לטוב כל שבעת השנים. ויסף כבר היה במצרים יותר משלש עשרה שנה, וירא חליפות מדרגת שטף היאור בשנוייהם הפרטים, שיקרו בו משנה לשנה מבלי חוק קצוב, ויבן עד כמה מסופקת היא ההשערה המפורסמת בין המון העם ע"ד השנויים הכללים, המתחלפים אחת לשבע שנים, וידע כמו כן כי השנה ההיא היא ראשית התקופה המעולה מן המחזור. ובליעת השבלים הרעות, המציירות את הרעב, את השבלים הטובות, המציירות את השבע, ע"כ תרמוז על כלות ברכת השבע בימי הרעב שאחריו. לפי האמור נכון היה החלום מצד סבתו, כי פרעה ראש עובדי האדמה בכל הארצות הנושבות, הוא הדואג לכל מחסור העם האחד בארץ, העובד את האדמה, הוא העומד על משמרתו על שפת יאורו להוכיח ממדרגת מעלות שטפו על צרכי עמו. ועתה בתחלת התקופה המעולה, אחרי ראותו בהקיץ בצאתו המימה, כי גבר שטף היאור מאד ממעל לראש המעלות, להעיד כי הרבה היאור מדרגת טובו לארץ בראש מחזור תקופותיו, ומבטיח לה שבע גדול מאוד, ואחרי עשותו בהקיץ כל אשר היה בידו, למנוע משבתי מסחור התבואה בשבע העתיד, יאתה לו להשאיר דאגה בלבו, פן לא יספיקו החקים והמעשים הנהוגים בארץ בשנות שבע להבטיח מסחר יבול הארץ מלשבות עתה בסבת השבע הגדול מאוד אשר יאתה לרגלי השטף ההוה, ופן יתמיד השבע הגדול בערך ההוא בכל משך שבעת שני התקופה המעולה, ופן יבוא לעמת זה במדרגה גם רעב גדול מאוד, לרגלי התקופה הגרועה על משך שבעת שנותיה. ואף שאין השנים ולא התקופות והמחזורות

שומרות תמיד חוקות טפוחים ומצומצמים, בכל זאת התגנבה במעמקי לב פרעה דאגה נסתרת על אפשרות כל אלה, ותתנשא עד לרום חלום נבואי. אבל איך יכלה דאגת פרעה בכל זאת להיות כל כך גלויה: לאור שכלו, מפחד שבע מוריש את עם ארצו ומחרדת רעב מתמיד אחריו, עד בוא חלומו גם הוא בענין גלוי כל כך, ותקופות המחזורים בשטף היאור בין הטוב והרע משבע שנים לשבע שנים, לא חדלו מלהכחד ע"י שנויים נראים משנה לשנה, המשוים פעמים רבות שווי מורגש בין קצת שנות התקופה המעולה והגרועה, עד שלא נמנע היאור מלהטיב לפעמים שטפו וברכת תבואת הארץ, באחת משנות התקופה הגרועה או באיזו שנים מהן בתכיפות, יותר מאשר עשה בשנות תקופתו המעולה שעברה, או מאשר יעשה בשנות התקופה המעולה הבאה, ולא היו מחזורי שטף היאור ותקופותיו, כי אם השערה מסופקת ולא דבר מוחלט וקים; ולא התברר כמו כן אם התקופה הגרועה הולכת בעקב התקופה המעולה שעברה, או התקופה המעולה אחרי הגרועה שחלפה, כאשר יסתבכו זקנים וזקנות בארצות שבתנו בהחלטותיהם עפ"י נסיונותיהם, ולא יסכימו לדעה אחת, אם הקיץ מסכים עם הסתיו שלפניו, או הסתיו הולך בעקבות הקיץ שעבר. והנה מאז היה מצרים לגוי לא רושש עוד השבע את הארץ, והרעב לא הכרית יושביה מעם, וא"כ על מה יכלה להוסד דאגת פרעה ולהתברר כל כך ברעיוניו, עד הולד לו חלום נבואי גלוי ומבורר; הקושי הזה יכול היה להטיל ספק, אם על יעוד הפתרון או על אמתת החלום, אולי דבר בטל הוא, אלו היה פרעה חולם רק חלום השבלים לבדו, ואנחנו היינו תולים סבתו בהתנשאות רעיוניו שבהקיץ בלי אמצעות חלום אחר; אך פרעה הקדים לחלום חלום פרות, אם נסכים חלומו ההוא עם הענין הנגלה מחלומו השני, תהיין הפרות יפות המראה ובריאות הבשר רומזות לשבע גדול, והוא ציור בלתי עצמי, רומז מרחוק על הענין, וכן הפרות הדלות רעות התואר מאוד ודקות הבשר, אינו ציור עצמי, כי אם רמז רחוק למארת תבואת הדגן, ולו תהיין הפרות בשנוי מעמדן, מצירות מעמד הארץ בבחינת ברכת הדגן ומארתו, וביניהן קרה מה שקרה אחרי כן בין השבלים, שהרעות שבאו לאחרונה אכלו את הראשונות הטובות, וגם מספרן כמספר השבלים, הנה יהיה החלום ההוא, המסתיר את פתרונו בחידה בלתי גלויה, בהסכם עם דאגת בעליו, הנסתרת במעמקי לבבו, מעבר בטוה להתנשאות רעיוניו בדאגה יותר גלויה, לסבת החלום ההוא, עד חלמו שנית חלום השבלים היותר מבורר. אבל ההשערה הזאת לא היתה מתאמתת, אלו חלם פרעה שני חלומותיו בשנתו האחת מבלי להקיץ ביניהם, כי איך היו רעיוני החולם מתנשאים בדאגה מסובבת לו בחלומו עפ"י ענינו, והוא עודו נרדם, ולא השתמש עוד במחשבתו לסבת חלום הפרות; רק שפרעה הגיד לו ואיקץ, ובהסיצו משנתו אחרי חלום הפרות, התקרבה דאגתו הבלתי מבוררת, הרבה יותר אל ענינה הנסתר בטעמקי לבו, ותתנשא שוב אל מרום חלום נבואי ברמז יותר מבורר אל הענין, והוא חלום השבלים. זאת היא בקורת הסבה, ומקורה טהור, והיא כדאית לחלום נבואי וראויה למלך מצרים יותר מכל אנשי תבל. והשנויים הנרגשים בין שני החלומות, הכיר יוסף לדברים טפלים, המתיחסים אל ההסכם לבד שבין חומר החלום וטבעית ענינו. כי שבלים מלאות וטובות, אם אינן מתאחדות בקנה אחד, אינן מספיקות עוד די ציור שבע גדול, כי כן תמצאנה לרוב גם בשנים בינוניות. והפרות יפות המראה ובריאות הבשר, כל כמה שתרמוזנה על שבע, לא תוכלנה להוסיף בציורם ע"י התאחדות ביניהם באיזה אופן. כמו כן בהסכם עם הענין, עלה ברעת פרעה מתוך חלומו ונשאר בזכרונו, איך שהרגיש: ולא נודע כי באו אל קרבנה ומראיהן רע כאשר בתחלה, לפי שהפרות אוכלות בטבע, ואכילתן

מרבה ומגדלת את בשרן, והיה אפשר לדמות, שאחר אכול הרעות את הטובות הוסיפו בבשרן ותשמננה, לכן למען רמז: ולא יודע השבע בארץ מפני הרעב ההוא אחרי כן, כי כבד הוא מאד, עלה לפרעה כן בחלומו; אבל בליעת שבלים את רעותיהן, לפי שאינן נזונות ע"י בליעה אינה מחבת כלל הרבוי והגדול בבולעים, והיתה הבליעה לבדה די רמז לכלות ברכת השובע ברעב, מבלי להוסיף עוד דבר, לכן החליט יוסף מצד הסבה שחלום אחד הוא, כי היה החלום הראשון סבה לשני. ולפי שמהר יוסף להניח רוח פרעה מדאגתו לנפשו ולנפשות ביתו מפני חלומותיו, בבשרו אותו, טרם נתחו את חלומו, שאין ענינו נוגע לא לנפש פרעה ולא לנפשות ביתו, כאשר אולי התירא, רק שחפץ האלהים להגיד לפרעה את אשר הוא עושה, לכן הוכרח יוסף לאמת השערתו ולהוכיח ישרה מצד סבתה תיכף אחר נתחו את החלום: הוא הדבר אשר דברתי אל פרעה אשר האלהים עשה הראה את פרעה, ולא את כל זולתו, לא מאנשים פרטיים ולא ממלכי הארצות האחרות; כי מי זולת פרעה שומר הצלחת עבודת האדמה, ודואג על השבע הגדול יותר מדאי כעל הרעב החזק, אשר תוכל דאגתו ומחשבתו לסבב לו חלום כזה. אכן עוד נשאר לבקר אמתת החלום ויושר פתרונו עפ"י תכליתו, לאיזו תועלת כונה השגחת אלהים להודיע כל זה לפרעה. ואם נשים השערתנו בפי יוסף ובפי פרעה בדרך שיחתם, לאשר שמע פרעה גם ממשקהו וגם מיוסף, כי פתרוניו מתיסדים על החלטות השכל הישר, שבחינותיהם הם הסבה הראויה והתכלית המועלת, ושאין יוסף גוזר פתרונו זולת הסכם בעל החלום, עפ"י הכללים והתנאים אשר יבאר לפני שכלו, ולאשר לא אבה יוסף להבטיח את זולתו על קיום השערותיו, ולא להתדמות אל פותרי החלומות מחרטמי מצרים, לכן השתתף גם פרעה במעשה הסכם הפתרון לחלומו ובבחינת ישרו ואמתו ע"י שיחה מבארת בין פרעה ובין יוסף בדרך המשא והמתן, השאלה והתשובה; ואחרי שנתח יוסף את החלום בכלל: שבע פרות הטבות שבע שנים הנה וגו' ושבע הפרות וגו' יהיו שבע שני רעב, וישב לבארו בפרטות: הנה (עיני פרעה רואות לדאבון לבו) שבע שנים (של התקופה המעולה ממחזורי שטף היאור) באות (עפ"י עדות מעלות השטף הראשון משטפי התקופה) שבע גדול בכל ארץ מצרים, (ובעוד כל עם הארץ שמח לקראת השבע הגדול ההולך ובא וגדל עליהם, מבלי להרגיש מתחלה נזק מגודל השבע, או מבטחונם על החקים ועל הסדרים, אשר יכונן פרעה בכל עת כזאת להסב פני העינים עד סור גודל הנזק, החל פרעה גם עתה ויכונן הסדרים הנהוגים והחקים המנוסים לעצור בעד הנזק מגודל השבע, וגם אחר כוננו אותם עוד לא נחה רוחו בדאגתו פן לא יספיקו הסדרים והחקים הנהוגים מכבר, נגד הפרזת השבע הבא וגדל מאוד בתחלת התקופה, ויתרושש עם מצרים מבלי מקנה וקנין ביבול הארץ, ויגל אלהים את אזני פרעה בהסכם עם דאגת פרעה המסותרת במעמקי לבו) וקמו שבע שני רעב, (של התקופה הגרועה מן המחזור הזה) אחריהן (אחרי הורש כל העם מאוד) ונשכח כל השבע בארץ מצרים (המכלכלת בדגנה את כל הארצות שכניה) וכלה הרעב את הארץ (כולה) ולא יודע השבע בארץ (בכלל) מפני הרעב ההוא וגו', הסב יוסף פני הבקורת אל התכלית, לאמר: הטיבה החכמה העליונה לבחור בפרעה לבדו מכל מתי תבל להודיעו את כל זאת, כי הוא לבדו האיש אשר ידיו רב לו ואמצעים נכונים לפניו, להסיר כל נזק השבע הגדול מעם ארצו, ולהקל כובד הרעב מעל תושבי כל הארצות סביבות מצרים. ובטרם פרט את המעשים אשר בידי פרעה וביכלתו להקים, זולת החקים

והסדרים שנהגו מאז, ויהיו מספיקים בעתות השבע והרעב שהיו באים במדרגה נופלת הרבה מאוד ממדרגת השבע הבא עתה והרעב העתיד לבוא אחריו, הקדים לעוררהו על הזריזות: ועל השנות החלום אל פרעה פעמים, (כי היות ענין אחד מכונה בחלום בכנויים שונים, הוא דבר שכבר נסהו יוסף על נפשו ועל סריסי פרעה, ועתה בעת ההיא כבר היתה לו די סבה להאמין גם בקיום חלומות ימי נעוריו, ואפשרות היות חלום אחד סבה לשני, שמע יוסף משיחת אחיו עם אביהם על אודות חלומותיו. אבל למה מהר פרעה לחלום שני חלומותיו פעמים תכופות בלילה אחד בהפסק שנתו ע"י הקיצו וישנו שנית, וכי לא היה די השג התכלית, אלו היה קם פרעה בבוקר עם חלומו הראשון לבדו, והערת החלום הבלתי מבורר יסבב לו חלום שני בלילה הבא בבאור יותר, עד שהוצרך הדבר להקיצו בלילה ולישנו שנית, למען יחלום בלילה ההוא עצמו גם את החלום המבורר יותר לענין, למען לא ישקוט בקומו בבוקר עד הודעו הדבר היום; אין זאת, כי אם) כי נכון הדבר מעם האלהים וממהר האלהים לעשותו, לכן מהרה השגחתו, למען לא יאבד פרעה גם יום אחד מבלי לדעת מה לעשות להועיל. אבל פרעה ענה את יוסף, כי כבר עשה מצדו כל אשר היה בידו לעשות, לתקן מעמד עמו בעת השבע ההולך הלוך וגדל במצרים, מעת הסתכל בשטף היאור בעמדו על שפתו בהקיץ, ויתבונן במדרגת תוצאותיו בבחינת ברכת יבול הארץ, וחקים מועילים נכונים למצרים גם על מקרה הרעב, אם יבוא אחרי השבע הגדול, ואף שבאמת לא נחה רוחו בכל אשר עשה ובחוקי הארץ, וידאג דאגה בלתי גלויה לאור שבלו, ועתה אחרי הערת החלום ובקור הענינים בחקירת השכל בעזרת יוסף, הנהו מבין ברור שאין החקים והסדרים הנהוגים מספיקים, לא להבטיח שלא יורש עמו בעת השבע, ולא להקל כובד הרעב אחרי כן אם יבוא גם הוא במדרגת השבע שלפניו, כי מדרגת השבע הגדול הבא עתה בעקב השטף הבלתי מורגל במדרגתו המופלגת בראש המחזור, אשר לפי ההשערה המפורסמת עתיד להמשך בכל שבעת שני התקופה המעולה, יחויב להשביח כל מסחר ומקנה וקנין בתבואת ארץ מצרים נגד כל הסדרים והחוקים, ויתרושש עם ארצו כולו עד למאוד. ואם תבואנה שבע שני התקופה הגרועה אחרי כן גם הם במדרגה מופלגת לרוע, כאשר תשער דעת העם, הנה יבוא הרעב החזק מאוד על העם הדל להכריתו מעל פני האדמה. אך מה לעשות עוד להועיל אחרי שכל מה שהיה ביכלתו כבר נעשה ויותר ממנו אין כל אפשרות לעשות, ואם כן מה תהי תכלית המכוונת בחלום הזה הנורא, אמנם המעשים הראוים להעשות להועיל לסבת חלום נבואי, צריכים שיהיו צדק ויושר נוחים ומועילים לכל אדם בכל אופן, כן כשיתקים החלום כולו או מקצתו, וגם כשלא יתקים כל עקר, גם לא יתהבל פרעה לעשות מעשים זרים לסבת חלומו, מיראתו פן יתקים, לפי שיחויב ככו כן להמנע מעשותם לתקותו אולי לא יתקים, וכן השפק אין ראוי לעשות מעשים זרים. ולפי שכל עוד לא נגלתה תכלית מועלת בחלום, אין לחשבו לחלום נבואי, לכן ראה יוסף הכרח לברר לפני פרעה אופן מעשיו האפשריים לו לעשות בסבת חלומו, שיתכנו בכל אופן, שיהיו יושר וצדק, ושיזכה פרעה ויוכל לעשותם, רק שבעצמו לא ידע עוד, לא הוא ולא שריו ועבדיו, כי יוכל מלך מצרים לעשותם, ולא עלה בדעתם לדרוש עליהם.

מסחר יבול הארץ וכל תוצאות אדמת מצרים, היה עד העת ההיא בידי עשירי הארץ מבעלי השדות וכנעניה, אשר קבצו תבואות שדותיהם ושדות שכניהם ובני ארצם, ויוליכו אותם למכור אל כל המקומות אשר קוו בם ריוח מספיק, או יותר מתאמת לפי מדות אנשי מצרים הקדמונית, אשר ספרו לנו קורות העתים, שהיו סוחרי מצרים מוכרים תבואות ארצם, לסוחרי ארצות אחרות שהיו באים אליהם, כי אנשי

מצרים עצמם לא הפליגו במסעות מקנה וקנין. וגם בתוך ארץ מצרים, לפי שהיה בה עם רב, שהתעסקו במלאכת הרש וחושב, ולא עבדו חבל אדמה, היה מקום צורך למסחר התבואה, כי רבים מעם הארץ צריכים היו לקנות בכסף לחם לכלכלת ביתם גם בשני שבע, ומעולם לא יחדה הממשלה בארץ מצרים את מסחר יבול הארץ לעצמה, ולא השתתפה בו לכל משא ומתן ולכל מקנה וקנין. והיה זה מתנאי הנהגת המלוכה, כי לפי ממשלת מלכיה הבלתי מוגבלת, היה כל מקנה וקנין שיעשהו המלך, משבית כל מסחר זולתו וחומס את העם כל יניע כפיהם, כי היה סחר המלך נעזר בכח זרועו, והיה יוצא מגדר המשא והמתן ונכנס בגבול המסים, אשר יעריכם המלך ויטילם על עם ארצו; ואם יאמר המלך לקנות בזול המוחלט, מי יבוא אחריו להפר עצתו, וכי יאמר אחרי כן למכור בשער יקר מאוד, מי יאמר לו פעלת עולה, ואם בעת הפוץ המלך לקנות בזול יבוא כוחר פרטי וקנה בשער יקר מאשר יקצוב המלך, למען ימכרו בעלי השדות את יבולם לו, ועשה המלך בקצפו כלה עם האיש הפרטי ההוא, כי ישוב למכור בזול ואבד הפרטי כל הון ביתו בענין רע, ואם בעת מכור המלך במהיר יקר יאמר איש פרטי להחזיל השער, יוזיל המלך יום או יומים עוד יותר עד צאת הפרטי ההוא נקי מכל רכושו, ושב המלך וקצב שער הלחם לפי חפצו באין מכלים דבר. ובכן היה מקנה המלך וקנינו מונעים את כנעני ארצו מלהתחרות גם הם בעסקים בעסקי המלך ומימנם, והמסחר נשאר רק בידי המלך לבדו, ויבול כל הארץ כמטבע אשר יטביע המלך כחפצו פעם לזול ופעם ליוקר, עד שלא היה כל איש בטוח בעמלו שישאר בידו, כי גם מהיר תוצאות עמל כפים רק המלך יעדנו והמלך ימירנו יום יום כחפצו. באופן כזה לא היתה עבודת האדמה מצלחת במצרים, ואיש לא היה מככים לעבוד את אדמתו יותר מכפי צרכי ביתו וזרע שדהו, רק למען לא יצטרך לקנות מאת המלך, והיתה הארץ הנושבת חרבה ושוממה. על כן הונח ליסוד הנהגת הממלכה, שהמלך ימלוך בכל אות נפשו, שילהם מלחמותיו וישפוט צדק, ישים חקים, ויתן תוקף ועוז לקיומם, אך אל כל מסחר ובפרט אל מקנה התבואה וקנינה לא ישלה ידו לבלע לעם ארצו. וממנהג ממלכות ימי הקדם היה לקחת מעם הארץ מס בתבואות שדה וכרם לכלכלת בית המלך, משרתיו, פקידיו ועבדיו ואנשי חילו. ותהי מדת המס ההוא בשעור מעשר התבואה, וכן אמר גם שמואל לישראל בפרשת משפט המלך: וזרעיכם וכרמיכם יעשור ונתן לסריסיו ולעבדיו (שמואל א׳ ח׳, ט״ו) וע״כ נהג המס הזה גם במצרים, ובפרט אחרי שהודיענו הכתוב, שגם כהני מצרים, שהיו בעצמם בעלי אחזת שדה ויתעסקו בעבודת האדמה, קבלו בכל זה להם הוקם מאוצר המלוכה, כאשר נאמר למטה בענין: כי חק לכהנים מאת פרעה ואכלו את חקם אשר נתן להם פרעה, (בראשית מ״ז כ״ב) והיו לפי זה במצרים גם אנשים מיוהדים, פקידים על אספת המס מתבואות הארץ, על שמירתו והעברתו אל מקום החיל, אל ערי הרכב ואל המבצרים והמגדלים אשר החיל שומרים בהם, ועל אופני מעשה ההלוקה לכל אוכלי חוק פרעה. על פי האמור היה פרעה צריך לעשות במשך שבע שני השבע שלשה מעשים נבדלים בתכליתם: האחד להציל את מסחר יבול הארץ שלא ישבת לא בתוך הארץ ולא בהוצה לה, למען ימצא האכר והסוחר, בעל השדה והאמן שכר טוב איש בעמלו ואיש בהונו, ולא יורש העם כולו בטרם תבוא שנת הרעב. השני להבטיח לארץ פקדון שבר רעבון העם לשבע שני הרעב העתידים. והשלישי להכין אוצרות בר לכלכל צרכי בית המלך והילו, כהניו משרתיו ועבדיו במשך שבעת השנים, אשר אין חריש וקציר בהם, לעת אשר יבטל גם מעשר התבואה. אם תוכלנה שלשת התכליתות ההנה להיות מושגים באמצעות פעולה אחת, והיתה הפעולה בעצמה

רצויה לכל העם וישרה, אין ספק כי אליה כונה השגחת האלהים בחלום פרעה. אמנם מעשה פרעה שיעשה לקיים את מסחר יבול הארץ בשני השבע, ולהציל את שער התבואה מלרדת יותר מדאי מחסרון קונה, כבר יזכה לו לקחת מעם ארצו במשך השנים ההם מעשר כפול, שתי מעשרות או חומש מכל תוצאות אדמתם במקום המעשר האחד שנהג מכבר, למען יספיק המס של שבעת השנים לכלכלת צרכי המלך במשך ארבע עשרה שנה. כי בכל חפץ לבו ישים כל איש אל יד פרעה מעשר שני מכל תבואות ארצו, אשר אין לה קונה גם בשער זול, למען יציל את השער ולמען יביא אליו קונה לשמונת הידות, אשר יוהרו לו במחיר ראוי בעד כסף עובר, ובעת נכונה טרם ימצא דוחק וחסרון בכלכלת צרכיו. אבל מי יהיה הקונה, אשר יביא פרעה לתבואת עם ארצו? אם יהיה הוא עצמו קונה תבואת אדמת מצרים, אשר תוהר משובע העם וממסחרם בשני השבע; הלא יעבור המלך חקו לחרדת כל עמו ולמוקש לכל יושבי ארצו. כי בראות סוחרי התבואה והנה פרעה מתחרה במשאם ומתנם, וטמנו הם ידיהם בחיקם, מיראתם פן תתך חמת המלך על כל הנוגעים במסחרו להשיג גבולו, ופן יורשו, כי יוזיל המלך שער השבר בעת יוקירוהו הם, ויוקירהו באשר יוזילו, למען יתמוטט מעמדם וישבת מסחרם. ובכן שוב יבטל המסחר בארץ, זולת סחר המלך, ושוב האבד התבואה את מחירה עוד הרבה יותר, מאשר אבדה אלו היה המסחר בידי סוחרים פרטים מבלי שישתתף בו המלך; כי מנוע ימנעו גם האכר ובעל השדות מלדרוש שכר לעמל כפיו ולתוצאות נכסיו מאת המלך לבדו, בעת שאין קונה זולתו. ואם ימצא המלך איש זולתו, אשר יבטח עליו להאמין ולשום בידו כל אוצר מלכותו, ולהרשהו לאסוף כעפר בר בכסף אוצרו ובכל סגולת אבותיו, במשך שני השבע בתוך שאר סוחרי התבואה; אם לא יאמין בו כל העם, כי יהיה בעיניהם כשכור מאת המלך, למען יונה אותם, הלא לא תועיל הערמה מאומה, והיה שוב האיש ההוא הסוחר האחד בכל גבול מצרים, לדכא עניי העם ולהרחיק מכל מקנה וקנין את עשירי הארץ ואציליה בכל שבע שני השבע, ולהפשיט עור ערומים מעל עצמותיהם במחיר השבר בשני הרעב העתידים, או כאשר לא יהיה הרעב ולא יבוא, הלא ישאר השבר בידי האיש ההוא למקור חוכר כל העם ומרודו, כי בשוב האיש להוציא את הבר מתחת ידו בשנים בינוניות, לא ישא איש את ידו ואת רגלו לסחור בתבואת הארץ, ועובדי האדמה לא ימצאו מקום להטיר מותר אכלם בכסף מחסורם, עד כלות הלחם האצור. ומי יודע עד כמה ימשך הדבר, שיהיו האוצרות למקור דלות לכל מצרים, ויתרושש ויתדלדל כל העם עוד יותר, מאשר היה מתמוטט אלו לא היה פרעה מצוה לקבץ את האוכל, ומה בצע לעם כי יתנו מעשר כפול במשך שבעת השנים. ואם ימצא איש נאכן לפני כל העם, עד שיבטחו בו כל מצרים, כי לא יסור מן התכלית הטובה, הדרושה לכלל העם, ולא יטה לחנוף את המלך אדוניו, ולהתרצות אליו בחמס בני עמו, אם לא יאמין בו המלך ולא יבטח עליו, שלא ירושש אוצרותיו והון כל ממלכתו, לחנוף את העם ולהתרצות אליהם ברכוש הממלכה, אשר ימלא אוצרות בר ללא הועיל אם לא יבוא הרעב, או לפזרם בבוא הרעב מבלי להשיב אל אוצר המלך את כל אשר הוציא בתבואות, עם התרבית הראויה, או עם שכר נאות לפי המשא והמתן, מה יועיל האיש ההוא למצרים. והנה גם בין העם עצמו נמצא חלוקה גדולה בדבר בטחונם על איש ממוצע, אשר ישא ויתן בתבואת הארץ על אחריות אוצר המלוכה, היא החלוקה התמידית, אשר נפגשנה בכל פעם אשר ידובר מטובת הכלל ומחוקית

הצדק בין העם ובין המלך: חלוקת דלת העם וכרום עם הארץ; כי אם יבטיח האיש ההוא את המלך, שלא יסור מלשמור טובתו לטובת העם, והעם יאמין גם הוא שלא יתמכר האיש להרבות הון הממלכה בנזקם, עוד יחלק העם עצמו בדבר התועלת אשר יקוו, ובבחינת הנזק אשר יגורו ממנו, והיו לשני קצוות: עניי העם מהאכרים ומבעלי השדות ידרשו ביתי השבע להרבות כפי האפשרות מחיר תבואת האדמה, והעשירים סוחרי התבואה יתאמצו להוריד שערי הלחם כפי האפשרות, למען יקנו גם הם בזול; ובבוא הרעב, או העת לשוב למכור את הבר האצור שלא בעת הרעב, יהיה או בהפך או בחלוקה אחרת, שהעשירים סוחרי התבואה ידרשו להוקיר מחיר השבר, והדלים ישתדלו להקטין אותו. עוד גם דלת העם תחלק לאכרים, ולאומנים אשר לא יתעסקו בעבודת האדמה, ולא יסחרו ביבול הארץ, והם חפצים תמיד להמעיט מחיר השבר, אשר ידרש להם לקנות בכסף כל ימיהם. ואם ימצא איש רצוי למלך ולכל העם מקטן ועד גדול, ובטוח לכלם, מה מאוד צריך היה האיש ההוא להגדיל חכמה ותבונה, עד אשר יוכל לכלכל משאו ומתנו בין הזהירות ובין הזריזות, לפי מעמד אנשי הארץ בכלל, ולפי מסחר התבואה אשר בחוצה לארץ: בקבצו את מותר האוכל בשני השבע, לא יקצוב לבעלי השדות בכל מקום מחיר תבואתם יותר מאשר ישלמו הקונים זולתו, לפי התחשבם במחיר התבואה העתיד להם בארצות אחרות ובהוצאת ההעברה, ולא יט אחרי הסוחרים הפרטים, בכל עת חפצם לדכא השער יותר מדי משכורת מסחרם, לתוך תמיד בכל עת ובכל מקום בין הועלת המלך ובין טובת העם בצדק ומשרים, ושוב בין העניים ובין העשירים, למען לא יקופח לא משכורת הסוחרים ולא פרנסת עם הארץ עובדי האדמה. כן בהוציאו מתחת ידו את הלחם האצור בבוא הרעב או כשלא יבוא, יזהר שלא יוזיל מחירו להזיק לבעלי השדות ולסוחרי התבואה, ולבלי יוקיר את השער בשנות הרעב להכרית את עם הארץ. לכן פתח יוסף ברוב תכלית חלום פרעה באמרו: ועתה (לפי צורך העת) ירא פרעה (יחם לפרעה מפני כבודו, אף שאין הדבר נכון להעשות כי אם בהסכם בין פרעה ובין כל עם ארצו) איש נבון וחכם (אשר יבטיח לכלכל כל מעשיו בחכמה ובתבונה) וישיתהו (לנאמן) על ארץ מצרים, (כבא בכח כל עם הארץ לבטחונם בו, ונאמן עליהם ומקובל להם), ואחרי שיהיה איש כזה, כבר אפשר לעבור על חוק ההנהגה, ושיעשה מסחר בתבואת הארץ מאוצר הממלכה, מבלי שישבת בזה כל מקנה וקנין זולתו, ומבלי להרפה את ידי עם הארץ, יעשה פרעה וגו', פה נמצא סרום בכתוב, וראוי בסדרו: יעשה פרעה וחמש את ארץ מצרים (תמורת המעשר אשר יעשרנה עד הנה) בשבע שני השבע. ויפקד פקידים (שוב) על הארץ, (נאמנים על עם הארץ ונבחרים מצדם לבוא בכתם) ויקבצו את כל אכל השנים הטבות הבאות האלה, (אשר לא יהיה לו קונה, בכסף מחירו בשער הראוי לפי העת ולפי המקום, ולא בכסף אוצר המלוכה לבד, כי אם גם במחיר כל דבר, או חלף מלאכת כל מעשה; כי לא הכסף לבדו ינתן במחיר התבואה, כי אם גם דברים זולתו, המיוחדים לאוצר המלך מתוצאות הארץ, כסגולות המלכים, מכרה המתכות, מקורי המלח ומחצבת האבנים, וגם עבודת נערי החיל ועבדי הממלכה יכולה להתקבל אצל עשירי הארץ, הצריכים לכל אלה, תמורת מותר תבואותיהם) ויצברו בר תחת יד פרעה, (לפי שהקרן שלו הוא וא"כ פרעה הוא גם בעל הבר הצבור) אכל בערים, (בכל ערי הארץ, ולא כשתי המעשרות, שיעבירו

אל מקום החיל, אל ערי הרכב, אל המבצרים ואל המגדלים) ושמרו (הפקידים הנבחרים מאת עם הארץ, שלא ייחס פרעה גם שמירת התבואה לעצמו, בכדי שיהיה עם הארץ בטוח) והיה האכל לפקדון (בידיהם) לארץ לשבע שני הרעב אשר תהינה בארץ מצרים ולא תכרת הארץ ברעב. ויהיו המעשים האלה ראוים באמת להעשות גם על הספק; כי קבוץ הלחם לא יתחיל, כי אם בהראות חסרון קונה, וכל כמה שיתמיד הלחם להותר מאין דורש ומבקש, ההכרח לקבצו, למען הצל את השער מלרדת יותר מדאי, את הכסחור מלהבטל, ואת העם מלהורש בחסרון כל צרכיהם. כי תשוב התבואה להיות גם בידי עם הארץ, ככסף עובר לסוחר, ובאשר יפסוק הענין, ועם הארץ יעמדו כלכסור מוהר אכלם אל אוצרות המלך אשר בכל עיר, כן כשיהיה רעב וכן כשלא יהיה, הנה האיש העומד בראש שומרי האצרות מצד העם ומצד המלך, בתבונתו ובדעתו יחתור לתוך בין תועלת אוצר המלכה ובין טובת העם, עד שיסולק הנזק האפשרי משני הצדדים. ובהיות כן אולי כונה לכל זה השגחת האלהים, ומציאת התכלית ישוב להעיד על החלום שהוא נבואי, ועל פתרונו, שהתיעד ביושר וראוי לחוש לקיומו, אחרי התברר העצה, שהיא התכלית המכוונת בחלום, והתכלית ההיא לא תושג, כי אם ברצון כל עם מצרים, שצריכים להסכים על האיש אשר יושם ביניהם ובין מלכם. ועל תשלום מס כפול בעד קבוצת מוהר לחמם לפקדון להם, חש הכתוב לספר לנו: וייטב הדבר בעיני פרעה ובעיני כל עבדיו, לאמר שכל העם מגדולם ועד קטנם הסכימו לעבור לפי שעה תנאי ההנהגה, ולעשות מכחור על אחריות אוצר המלכה בתבואת הארץ, בתנאי שימת איש אחד אמצעי ומתוך מרוצה למלך ונבחר מאת העם ונאמן לכלם, והפקד תחתיו פקידים כמו כן נרצים לשני הצדדים.

ובגשת פרעה אל קיום העצה ואל בחירת האיש הנבון והחכם להתערב בינו ובין העם, התיעץ שוב את עבדיו, כי זולת בחירתם או הסכמתם, הנה כל איש אשר יחפוץ בו המלך, לא יניח רוח העם, ותבטל כל התכלית אשר אמר פרעה לעשות, לכן הוסיף הכתוב לספר: ויאמר פרעה אל עבדיו הנמצא כזה, איש אשר רוח אלהים בו, ואחרי שהסכימו כולם עליו, ויאמר פרעה אל יוסף אחרי הודיע אלהים אותך את כל זאת אין נבון וחכם כמוך (כי בבקשי לעשות הסדרה נכונה לתועלת העם, בסבת הזול הגדול ומניעת המסחור, אשר הרגשנו כבר אני ועבדי ממעלת שטף היאור, בראש התקופה המעולה מתקופות מחזורו, הסתפקו כל חכמי ארצי, כל יועצי שרי וסריסי, בתקנות נהוגות מדורות ראשונים, מסורסלות ובנויות על יסודות מפולפלים, אשר הוציאו חכמי הארץ אשר היו בדורות שלפנינו במשך זמן רב, בסברות חדודות ובהשערות רחוקות, ואיש מהם לא העלה בדעתו, העצה הפשוטה והבטוחה אשר הודעת, עד שדאגתי לחסרון בטוחות על תקנות חכמי ארצי ומחוקקיה מדורות עולם, הסבה לי את חלומי; ועם פשטות ענין החלום והסכמו עם מקרי הזמן, אשר התעסקנו אני וחכמי ארצי על אודותם עד ליל חלומי, לא מצא איש פתרונו, והוא נגד עיניו, בפיו ובלבו; ואתה אשר לא השתתפת עמנו בדאגת השבתת מסחר התבואה בארץ, ובבקשת תקנות מועילות להטיב מעמד עם מצרים, בשמעך מפי רק ספור חלומי, עברה משכיות לבך הסכם חלומי עם עניני המקום והזמן, אשר לקחה אזנך מרחוק, ואתה עבד בבית הסוהר, ותעזרני גם אני להעלות בחקירת השכל, איך בכל התקנות אשר הרבינו לעשות בארץ, ההרחקנו יותר מן המטרה

הנכונה, והיא בידינו קלה להעשות ונוחה להתקים ובטוחה להועיל) אין נבון וחכם כמוך. אמנם פרעה הפליג להלאה מדברי יוסף ומצורך העת, כי יוסף אמר לשית איש חכם ונבון רק על ארץ מצרים, והוא בדבר המשא והמתן, שיעשה מאוצר הממלכה בתבואת האדמה, למען יהיה האיש לבטוחות לכל העם, שלא הודח עליהם כל רעה מאוצרות הבר, שיהיו תחת יד פרעה, ופרעה לא לבד ששם על שכם יוסף קבוץ הלחם לפקדון לארץ, כי אם גם אספת המם הכפול, אשר הקדים יוסף ליעץ לפני השמיעו ענין קבוץ הלחם, הקדים ויטילהו על יוסף, ויאמר לו: אתה תהיה על ביתי, (בדבר כלכלת צרכי המלך וחילו וכל אוכלי לחם חוקו), ועל פיך ישק כל עמי (שיאהבוך ויאמינו באהבתך אותם ובאמונתך להם בדבר קבוץ התבואה לפקדון לארץ), רק הכסא (ההנהגה, משטר הארץ וכח המשפט) אגדל ממך. וליתר באור מנויו העקרי הוסיף לאמר: ראה נתתי אתך על כל ארץ מצרים, (בא בכה כל עם הארץ ונאמן עליהם). בתוך כך יעידו דברי פרעה אלה, שהיה לבו חרד מאוד בהסכימו בבהירת עמו איש אהוב לכולם ובטוח עליהם ונאמן להם, להת ביזו כל הון הממלכה לכחור בו ולכלכל משאו ומתנו בחכמה ובתבונה, והמשטר ההוא לא ליום ולא ליומים, כי על ארבע עשרה שנה ישתרע, מבלי היות המלך זכאי להמירו באיש זולתו מבלעדי הסכמת כל עם ארצו. ואם יעלה על לב איש בזה מחשבת מרמה לגנב לב העם אחריו, הלא אך כפשע בינו ובין כסא מצרים. ומעומק לבו יצאו דבריו אל יוסף: רק הכסא אגדל ממך, כי בטח על אמונת לב יוסף ועל צדקתו, כי לא יהיה עם לבבו כל מחשבת און ומרד. ולפי שכל הכבוד שהלק פרעה ליוסף, תהו טבעתו על יד יוסף, רביד הזהב על צואריו, הלבש אותו בגדי שש, והרכב אותו במרכבת המשנה, כל אלה היו אותות הכבוד מצד המלך, והענין דורש יותר כבוד העם ואהבתם, לכן חתם הכתוב ספור אותות הכבוד האלה במאמר: ונתון אתו על כל ארץ מצרים, לאמר, שהמלך מסר אותו בכל הכבוד ההוא אל העם, והעם קבלו אותו בכל הכבוד ההוא עליהם. אבל פרעה לא הניח רוחו בכל אלה, כי נבחר יוסף על משמרתו זאת, לא מצד הכרת טובה ותשלום גמול בעד הצילו את עם מצרים מלהורש בשבע גדול, ואת כל הארץ מלהכרת ברעב, כי אם מצד ההכרח, לאשר לא מצאו איש ראוי לזה בכל ארץ מצרים זולתו; ואם כן במה יכול פרעה להראות תודת לבו ליוסף, ובפרט שאך בטחונו על אמונת יוסף וצדקתו מניחים לבו מדאגה על כסא אבותיו. על כן אחרי שקבלוהו עם מצרים עליהם, והתמנה גם מצדם להיות הממוצע בין המלך ובין העם, הוסיף פרעה לגמול עליו מצדו: ויאמר פרעה אל יוסף אני פרעה, (יורש ממלכת מצרים, ולא אוכל לתת לך את נחלת אבותי, אבל) ובלעדיך לא ירים איש את ידו ואת רגלו (בדבר ההנהגה, המשטר, שמירת חקי הצדק ודבר המשפט) בכל ארץ מצרים, ובכן מסר פרעה ליוסף גם כל הנהגת המלוכה, והנה הוא משנה למלך מצרים. הענין הזה התחיב להקטין אמונת עם מצרים ביוסף ובטחונם באהבתו אותם, כי אחרי אשר הקימו המלך על כל מלכותו, ולא מנע ממנו כי אם זכות הירושה על ממשלתו, איך ובטחו בו כל העם, שלא יטה לטובת המלך נגד תועלתם, ופרעה גמל עליו כל אלה. לכן מהר פרעה להסיר את השטן הזה מלפני אהבת העם אליו ואמונתם בו: ויתן לו את אסנת בת פוטיפרע כהן און לאשה, ובזה התיסדה שוב האהבה והבטחון ביוסף בלב כל עם מצרים, כי הוא חתן לכהן און, העומד תמיד ליומן העם בכל דבר שביניהם ובין המלך. ועל ידי זה ויצא יוסף (שוב) על ארץ מצרים, (להיות בא בבחם ונאמן עליהם). ומה שספר הכתוב אחרי כן ויצא

יוסף מלפני פרעה ויעבר בכל ארץ מצרים, הוא כמשמעו לעשות ההכנות על דבר האוצרות, לבחור את הפקידים עליהם מבני העם בהסכמת העם, תחת יד פרעה, ליחד מקומות הקבוץ וליעד לכל מקום אופן הקבוץ לפי ענינו, ולקצוב מחיר התבואה בכל מקום לפי הנחתו.

והנה כמעשי יוסף בארץ מצרים בעניני ממשלתה והנהגתה, והתקונים להאדיר ולהצליח את עבודת אדמתה, לא ספר לנו הכתוב מאומה, לפי שלא היה בהם ענין המתיחס אל הולדות אבותינו וקורותיהם שם, זולת ענין אספת המם הכפול, לפי שזכרו יוסף בדבריו לפני פרעה, לכן זכר אותו הכתוב גם בספור קיומו, למען השלם הספור, רק בקוצר האפשרי: ותעש הארץ בשבע שני השבע לקמצים, אבל קבוץ אוצרות הלחם לפקדון לארץ, לפי שהיא הסבה העצמית לרדת אבותינו מצרימה, ולקורותם שם, ספר הכתוב בבאור יותר: ויקבוץ את כל אכל שבע שנים, אשר היו בארץ מצרים ויתן אכל בערים אכל שדה העיר אשר סביבתיה נתן בתוכה, (ולא כשני המעשרות, שהעבירם לפי המנהג ולפי הצורך אל בית המלך ואל כל המקומות אשר גדודי החיל שוכרים בהם), ויצבור יוסף בר כחול הים וגו', ולאשר קצב יוסף מחיר התבואה הנכנסת אל האוצר לכל עת ולכל מקום כראוי וכישר, עד שהיו מעשיו רצוים גם לבעלי השדות ולהאכרים וגם לסוחרי התבואה ולהאמנים, לא חדלו סוחרי מצרים מלשאת ולתת ביבול הארץ כאות נפשם עוד בשקידה יתרה מאשר עשו לפנים. ובכל שבע שני השבע הרבה מאוד עם מצרים לשמוח על חסדי מלכם, על חכמת צפנת פענח משנהו ועל ישרת לבו, בראותם כי רוב ברכת תבואת הארץ וחסרון דורשיה, לא הורידו שער השבר יותר מדאי, ועוד לא יחסר לכל עובד אדמתו כסף צרכיו, כאשר בשנים בינוניות, וכי אין לאיש צורך לבקש קונה למותר אכלו, לשאת ולתת עם הקונה ע"ד המחיר וע"ד את התשלומים כאשר נהג עד העת ההיא, כי בהפך הקונים משכימים לפתחי המוכרים לקנות מהם, בטרם ימסרו מותר שבעם אל אוצרות המלך, אשר בידי יוסף ופקידיו, והמחיר קצוב, והכסף צרור בידיהם. ובעת הגלות לאיש מחסור דבר, וקונה חטים לא בא אל ביתו, הוא משכים לפקידי יוסף אשר בעירו, מכנים אל האוצר אשר בידיהם, את אשר הוא חפץ למכור, והוא שב אל ביתו עם צרור כספו. ואוצרות פרעה מכנסים תמיד ואינם מוציאים מאומה, ולא נמנעו עשירי העם וכל אשר היתה ידו משגת, מלאצור גם הם כפי יכלתם אוצרות בר בבתיהם ובערי מסחרם, אף שאולי היו מסופקים עוד אם נכונו להם שנות רעב גדול, רק לצאת ידי הספק פן יבוא הרעב, ועם כל זה לא נמנעו גם כן מלהוציא מידם ומארצם מכסה התבואות, אשר דרשו מהם סוחרי ארצות אחרות, אך אם ראו במשאם במהנם ריוח מספיק, כי לא יראו לנפשם מן הרעב העתיד, באשר שמו תקותם האחרונה והבטוחה באוצרות יוסף השמורים לפקדון לארץ, שיהיה בהם די לכלכלת צרכי כל הארצות. ובפירוש התנה יוסף עם פרעה ויודיעו לכל העם: והיה האכל לפקדון לארץ וגו' ולא תכרת הארץ ברעב, ויהי שער התבואה קצוב ביושר ובצדק, לפי רוב ברכת התבואה, לפי מרחק כל מקום, ולפי מעמד המסחור בארצות הקרובות והרחוקות; ואולי שתף יוסף בקצב השנה לכל זמן ולכל נוף, גם נבחרים מאצילי הארץ ומסוחרי התבואה וכן האכרים ובעלי השדות. אמנם בבחינת פרטי כונת הממשלה ורצונה, מה לעשות בבר הצבור בבוא הרעב, היו אנשי מצרים מדינים קצתם עם קצתם. אלה דמו שיגדל חסד מלכם עליהם, ויסתפק להשיב אל אוצרו את אשר הוציא בלחם ההוא בשני השבע

עם תוספת ריוח נאות, רק מן המסחור של חוצה לארץ, ועם מצרים יזכו ללחם רעבונם חנם. ואלה אמרו, שאין הדין נותן לכלכל חנם צרכי העשירים והבינונים, ויהיה רק לעניי העם הזכות להתכלכל בלחם המלך; אבל העשירים והבינונים יחויבו להשיב אל אוצר המלכה לכל הפחות קרן הלחם, אשר ידרש להם. עוד אחרים אמרו: אולי לא יעש המלך כל מקנה וקנין בלחמו, רק כל הדורש יחויב להשיב למלך את אשר הוציא בו בשני השבע, כעני כעשיר, כעם הארץ וכנכרים. ויש אשר דמו, שיחויבו להוסיף על קרן הלחם, תרבות הכסף לפי מספר השנים. ואולי רבו עוד אופנים שונים, אשר חבו במצרים על אודות האוצרות, עד שקצת מסוחרי התבואה, אשר התנחמו באמונת יוסף ובצדקתו, שלא יקפח פרנסתם, קוו לעשות סחורה בלחם האצור, כי יקבלוהו מידי יוסף במחיר קצוב והם יסחרוהו אל ארצות אחרות. כל אלה האופנים באמת היו אפשרים, ואנחנו יכולנו להתערב שהיה יוסף בוחר בטוב ובנוח מכל אלה, להשיב אל אוצר פרעה כל אשר הוציא בלחם עם ריוח ראוי ומספיק, מבלי להכביד על איש מהעם, אשר שם תקותו בו. אך תנאי אחד הצטרך לזה, והתנאי ההוא נקל היה להתקים, כי היו הענינים במצרים הולכים הלוך והתקרב אליו, רק שדרש סבלנות מעט מדלת עם מצרים, ולו חכמו השכילו הענין היו נושאים בשרם בשניהם וסובלים עד התקים התנאי, ואז היו זוכים למה שאולי עוד יותר נוח וטוב להם מאשר קוו. אך זרע חם לא הרבה שכל ודלת העם עיף מסבול, וידיחו עליהם את הרעה. התנאי אשר הצטרך לזה היה שישארו אוצרות הבר נעולים והחומים בתחלת ימי הרעב, עד יתמו אוצרות הסוחרים הפרטים כולם, כי לפי הענין העקרי שהתמנה יוסף עליו, נאסר לו להזיק ע"י אוצרות המלכה לסוחרי התבואה הפרטים ולהוזיל שער התבואה יותר מהראוי, וכל עוד נמצא בידי יחידים לחם לקנות, לא היה יוסף יכול לפתוח את אוצרות פרעה לשבור מהם על האופנים אשר קוו המצריים, כי היה בזה מוריש את כל הסוחרים הפרטים ומפסידם את כל הונם, לכן היה הצורך לסבול בתחלה עד כלות כל הלחם באוצרות היחידים. אבל הכתוב ספר לנו: ותחלינה שבע שני הרעב לבוא, כאשר אמר יוסף, (וכל עם מצרים ראו, כי חדל היאיר להעלות שטפו על אדמתם בראש התקופה הגרועה, ואין הארץ מוציאה זרועיה מחיקה) ויהי רעב בכל הארצות, (ובכל זאת) ובכל ארץ מצרים היה לחם, שלא חדלו סוחרי מצרים ובעלי האוצרות מן היחידים מלשאת ולתת בתבואותיהם, כאשר עשו עד העת ההיא, ויהיו דלת עם מצרים וסוחרי הארצות האחרות מוצאים לקנות בכל מקום מידי סוחרי מצרים ואצילים במקח השוה, ואף שהדעת נותנת, שהיה שער התבואה הולך הלוך ויקר מעט מעט, והאוצרות שבידי היחידים התמעטו מיום ליום, גם מעת אל עת נמעטו המוכרים, והצריכים לקנות רבו; ויוסף ראה מרוצת הענינים וישמח מאוד בלבו על קרבת עת כלות אוצרות היחידים עד תומם, ועל פעולת אוצרותיו הנעולות על הסוחרים הפרטים, להסתפק בשבר מצומצם ולבלי לחכות בממכר שברם על עת עתידה ליקר שער הלחם הרבה יותר, ולא מהר לפתוח את אוצרותיו ולהשביר מהם, כי ראה איך אוצרותיו הסגורים מרבים להקל כובד הרעב מעם מצרים הרבה יותר מאשר אלו יפתחו, רק שדלת עם הארץ אשר כלה הלחם מאסמם, ויצטרכו לקנות בכסף מאת סוחריהם ומעשירי עמם בשער שהתיקר, ותרעב כל ארץ מצרים, (כי לא נסו מעולם לקנות במחיר כמוהו) הם נסו דבר אל יוסף אודות האוצרות הנעולים אשר תחת ידו ופקודתו, כי כלו עיניהם מיחל ללחם זול או ללחם חנם. והנה

אין יוסף עונה אותם דבר, אך מבקש מהם שיתנו לו עוד לאחר ולהתמהמה, ומדחה אותם מעת אל אחרת, כבלי להודיעם סבת מאונו מעשות את הנראה לטוב להם. כי לא פתיחת האוצרות לבדה התחיבה, לפי מה שהבין יוסף, לחזק את הרעב במצרים עד למדרגת רעב של מהומה, כי אם גם פרסום סבת מניעתו מלפתוח אותם, היה בו די לבטל כל תוחלתו להקל מעם מצרים כובד הרעב, כי בהודע הסוחרים הפרטים ואצילי הארץ העשירים, כי יוסף מחכה באוצרותיו רק עד כלות הלחם אשר בידיהם, ועמדו מלהוציא מתחת ידם את ערובתם, כי היו מחכים בכונה על העת האחרונה, להרבות שבר מסחרם; תחת אשר כבלי לדעת זאת, מיראתם פן היום או מחר ייטב בעיני יוסף לפתוח אוצרות המלוכה, ותשאר ערובתם בידיהם מאין קונה, הם שוקדים ומשתדלים להוציא מידיהם כל אשר יוכלו ובמשבורת מצומצמת עפ"י הסכם יוסף. כבלי להבין כל זה ויצעק (דלת) העם (חכם על אכזריות יוסף או על רעת הנהגתו) אל פרעה ללחם (אשר יוסף מונע מפיהם); אבל פרעה לא כמחשבות דלת עמו מחשבותיו, ואף שאולי לא ידע כונת יוסף הפרטית, בכל זה הבין בכלל, שיעוד יוסף בכנויו העקרי מחיב, שלא יט לטובת דלת העם ברעת העשירים ואצילי הארץ, לכן לא קבל בקשת עם הארץ הדלים, שאולי אינה מסכמת עם חקי הצדק נגד יהר פנות העם; ויקרא פרעה גם את עשירי העם והאצילים ויאמר פרעה לכל מצרים (יחד), הלא זה האיש יוסף, אשר הסכמתם כולכם עליו ותבטחו באמונתו ובאהבתו אליכם לגדור בעדי, שלא אשתמש בלחם הארץ הנקנה בכסף אוצר מלכותי להעשיר אוצרי בנזקכם, וגם אני בטחתי בו להאמין עליו כל עושר מלכותי, ואיך אוכל עתה להתערב בפרטי הנהגתו על דבר הלחם ההוא, לסבת צעקת חכם מאת אחד ממעמדי העם, ופן יבולע לאחד מקצות העם, והלה יוסף בי האשם, או פן יבולע לכל הון אוצר מלכותי, וכפר יוסף ידיו באשמת מהירותי; לכן לכו (כלכם יחד) אל יוסף, אשר יאמר לכם תעשו (כולכם עפ"י הסכמה כללית ביניכם), ויקו פרעה אולי יצלח לקום הסכם ביניהם לפני יוסף על ידי שיחה גלויה. אכן יוסף הטיב לראות כי כבר עברה האפשרות להציל עם כצרים מכובד הרעב, כי כולם נצבים לפניו, דלת העם, עשיריו, סוחרי ההבואה, בעלי האוצרות היחידים ומרום עם הארץ, אכרים, אומנים ובעלי השדות. והנה לא לבד שמתחלת השיחה הגלויה, אשר יאבר לקשר ביניהם, תתפרסם כונתו, כי לא יכנע מכל הערב ההוא איש ערום ומבין דבר לאשורו, ובעקב הפרסום בהברח תבטל; כי אם גם בצאת כל הועד מאת פניו מבלי לדבר ביניהם דבר לפניו, לא ימלט הדבר מלהתפרסם, אחרי אשר הרעישו דלת העם את כל הארץ, ואולי בין הבאים בועד כבר העלו אנשים רבים בדעתם אפשרות הדבר, אשר הוא מתאמץ להסתיר, והם מחכים רק עד יפטרו מלפני יוסף למען יוכלו לגלות אוזן ריעיהם ע"ד השערתם, ויאמר יוסף אל לבו הלא עוד מעט אם אתמהמה יותר ותתפרסם כונתי, ותבטל מאליה הטובה אשר דמיתי להעם הזה, וחוק עליהם הרעב פתאום, ויאמינו הבוערים, כי אני הדחתי עליהם את הרעה על ידי מניעתי מלפתוח עד הנה את האוצרות, טוב לי כי אמהר לפתוח אוצרותי עתה בעוד כונתי נסתרת והרעב לא חזק עוד, וראו בני חם אלה את סכלותם ויבושו, וידעו לכל הפחות כי באמונתי אליהם ומחמלתי עליהם בקשתי מאתם לסבול כובד הרעב במדרגתו עתה, ולא ידחקו את השעה לפתיחת האוצרות. והקדים הכתוב בכונה מיוחדת לעורר על חיוב הנמשך מן המעשה שיסופר: והרעב היה על כל פני הארץ, לאמר: לפי שכבר התפשט הרעב

על כל פני הארץ, רצונו גם במצרים עצמה, רק שסוחרי התבואה ובעלי האוצרות, כל עוד לא פתח יוסף את אוצרות המלוכה, יראו לנפשם פן יחיבו אופני המכירה אשר יעדה הממשלה, ואופני חלוקת הלחם, או להוזיל מאוד את השער, או שישארו אוצרות דגן היחידים באין קונה, באין דורש ומבקש, וידמו כי רק שכרם את היושר וצמצום משכורת מסחרם בהשבירם דגנם לעניי העם, יעצרו בעד יוסף מהשג גבולם ומלקפח מסחרם, וישכרו גם הם את הצדק ואת היושר ולא הרבו בשכרם, וימכרו לכל דורש במקח השוה, אשר הסכים עליו יוסף כל פעם; כדאגה פן יענישם יוסף, אם יחמסו את העם בשער יקר יותר מהראוי, כי יסהר לפתוח אוצרותיו להוריד שער ההבואה עד לעפר, למען יצא שכרם בהפסדם, ובכן היה הרעב במצרים רעב של בצורה, שהיו מקצתם רעבים ומקצתם שבעים, ואלו לא דחקו ביוסף, אפשר שהיה נמשך הענין כן עוד איזה שבועות או איזה יחיב, עד כלות הלחם מכל איצרות היחידים בשער בלתי יקר מאוד, ואז היה יוסף נקי מכל חובה נגד הסוחרים ועשירי העם, והיה החופש בידו להוזיל לחם אוצרות פרעה לכל עם מצרים, כיוהר טוב וישר מן האופנים אשר קוו לפני בוא הרעב. כי לא היה אוצר ממלכת מצרים חסר גם חלק קטן מכל אשר הוציא בלחם בשני השבע, אלו היה יוסף מתפלק בקבוצת הכסף מן הארצות האחרות בשבר אשר ישבורו, והיו גם היותר דלים מבני מצרים יכולים לכלכל נפשותיהם בכל שני הרעב מבלי להנזר מנחלת אחוזתם, מבלי להאביד מקנה צאנם ובקרם, ומבלי למכור נפשם לעבדי עולם לפרעה; לכן אחרי שדחקו דלת עם מצרים את השעה, מבלי הבין את המתחיב מקדימת פתיחת האוצרות: ויפתח (ויהי אך פתח) יוסף את כל (האוצרות) אשר בהם (הבר הצבור לפקדון) וישבר (בשער ההוה, כאשר מכרו אז סוחרי התבואה הפרטיים, לפי חוק הצדק, שלא יוזיל ולא יקר את השער) למצרים (שקוו להתכלכל בהם או חנם או בזול מוחלט, או גם לעשות בו סחורה ולהשתכר, נמשכו מזה מיד שני ענינים, האחד ויחזק הרעב במצרים, (כי מיד נמנעו כל סוחרי התבואה היחידים ועשירי מצרים מלהוציא מתחת ידם מותר אוצרותיהם בשער ההוה אז, מדאגה פן יוברחו הם עצמם אחרי כן לשוב לקנות מיוסף בשער יותר יקר, כי ימשך הרעב שבע שנים, וע"כ שיהיקר השער מאוד משנה לשנה, ולמען לא יאבדו פרנסתם בכלות הבר מאסמיהם, כי הבינו שכל עוד ימצא תחת יום אוצרות ערובתם, יחויב יוסף לכל הפחות להגביה כל פעם שער ההבואה עד שיספיק שכרם די פרנסתם, ויחלו מיום ליום לדרוש ריוח יותר גדול, ולא התרצו למכור יותר משעור הקטן, אשר הגבל בתנאי יוסף ובחוקיו לדבר הזה, להיות נחשבים עוד לסוחרי תבואה, ולהיות קרואים ומשתתפים כל פעם לקצב השער, למען יעמדו על זכותם להתפרנס במשאם ובמתנם, ויהי הרעב במצרים רעב של מהומה. והשני) וכל הארץ באו מצרימה, (כל קוני התבואה מהארצות האחרות) לשבר אל יוסף (כי לא מצאו לקנות מזולתו), כי חזק הרעב בכל הארץ, (אחרי אשר הדלו סוחרי מצרים ואצילה מלהוציא איש איש את אוצר תבואתו מידו).

מאמר

מכירת יוסף

וישבו לאכל לחם וישאו עיניהם ויראו והנה ארחת ישמעאלים באה מגלעד וגו' הולכים להוריד מצרימה. ויאמר יהודה אל אחיו מה בצע כי נהרג את אחינו וגו' לכו ונמכרנו לישמעאלים וגו' ויעברו אנשים מדינים סוחרים וימשכו ויעלו את יוסף מן הבור וימכרו את יוסף לישמעאלים בעשרים כסף ויביאו את יוסף מצרימה (בראשית ל"ז כ"ה — כ"ח).

אמה שכל עמי הקדם השתמשו בזכות להשתעבד בעבדים, ובארבע דרכים היה העבד והשפחה נקנים לאדוניהם: א) בשבי מלחמה. ב) בכסף מקנתו, שקנו את המוכר עצמו מפני דחקו, או את העבד מידי אדוניו. ג) במשפט, שהענישו החוטאים והמורדים נגד חקי הארץ, אשר לא היה דינם למות, ואת הלוים שלא השיגה ידם לשלם את נשים, במסרם אותם לעבדים. ד) בזוגם את עבדיהם עם שפחותיהם להוליד ילדים משעבדים לאדוני המולידים. אבל גונב נפש ומוכרו בזדון לעבד, אף שאולי לפי משפטי עמי הקדם לא הומת, כמשפט אשר יעדה אחרי כן התורה, הנם שבכלל הקילה התורה עונשי החוטאים כאשר נהגו בין עמי הקדם, בכל זה לכל הפחות היה דינו להמסר הוא עצמו לעבד עולם תמורת הנמכר, וכן שמענו את אחי יוסף דוברים אליו אחרי מות אביהם: הננו לך לעבדים (בראשית נ' י"ח) לאמר הננו מקבלים על נפשנו את הדין, וכחפצך השתמש בזכותך עלינו, אך אל נא האיבנו. ואלו היה יוסף מודיע לקוניו הישמעאלים, שהוא נמכר בזדון אחיו בני אביו, והוא בן האשה האהובה, אחות אם המוכרים, ע"כ שהיו נמנעים מלקנותו, כי היו יודעים שיחיבו בזה את נפשם כחולק עם גנב. וגם אלו חשקו בו ויסביכו לתת ידם עם פושעים, הלא היו יראים להוריד אותו מצרימה ולמכרו שם, פן יביא יוסף את דברו לפני שופטי הארץ, כי היו העבדים מעמדים להמכר על מגדול מיוחד לזה ברחוב העיר, וכל אחד מהם היה מכריז וקורא בגרונו: שמו, שם אבותיו ומשפחתו, עמו, עירו וארץ מולדתו, סבת שעבודו, מספר ימי חייו, מעשהו, ידיעותיו וכשרונותיו, למען ישמעו החפצים בתנאיו ויגשו לקנותו; ולפי שהיה מחיר העבדים בארצות הנושבות והמסודרות, נערך תמיד על פי כל אלה הענינים. ואלו היה העבד קורא ברחוב העיר: גנוב גנב אותי פלוני ממקום פלוני, ויוציאני אל המדבר, ושם מכרני בזדון לאיש הזה, אשר העמיד אותי פה, ואשר קנני מבלי להאזין קולי, ומבלי לפנות אל הדברים אשר הודעתיו נכונה, כי בן חורי הארץ וחפשי אנכי, וזה גנבני מאת אבותי להתעמר בי; היו שוטרי העיר

הסובבים ברחובותיה, ממהרים להביא את הדברים, אשר שמעו בפרסום, אל אזני השרים והשופטים; ולא בלי אחת משתי אלה היה מוכרו נפטר משם, או בראיות נכוחות ואותות נאמנים על בטול טענת העבד, או במאסר ובמשפט אכזרי אלו היה העבד מראה אותות אמתת דבריו. לכל הפחות, כשאין ראיה נצחת לא על אמיתת הטענה ולא על בטולה, אף שאין העבד זוכה להעניש את מוכרו, אבל איך לא יזכה להחפיש נפשו מן השעבוד, אשר אין ראיה עליה. ולא נוכל לחשוב שקרה באמת, כאשר בדה המשורר הדרשן, אשר שר תולדות יוסף וגדולתו, שנתנוהו אחיו לפני המדנים לעבד משוגע, אשר אולתו קשורה בדמיון יחידי, שהוא אחיהם בן אביהם, ולא עבד יליד ביתם, ושלכן מכרוהו במחיר נקל בעשרים כסף; כי דברים כאלה והשערה כזאת אינם נאותים, כי אם למי שאמרם ובדרך שאמרם, והוא דרך השיר, אבל להבנת אמתת המקרה אינם מועילים מאומה. ואם היו עשרים כסף בימים ההם דמים מעטים, היינו כולנו מיעצים לארחת הישמעאלים, אלו לא היו כולם בעצמם משוגעים, שלא יקבלו עבד אשר מוכריו מעידים על שגעונו, לא בעד עשרים כסף ולא בעד עשרה וגם לא חנם, ואף אלו היו מוכריו בהפך מדרך כל הארץ שוקלים עשרים כסף על כפיהם, לפי שאין עשרים כסף כדאים להטפל בגללם בעבד משוגע, ובפרט לאורחת סוחרים, שגמליהם נושאים צרי גלעד וכל טוב ארצות הקדם, שמעשה שגעון עבד אחד יכול להפסידם בפעם אחת עשרת מונים עשרים כסף. ואף שלעת עתה אולתו קשורה בדמיון יחידי, מי יתערב, כי לא תתפשט אולתו היום או מחר גם על דמיונים זרים אחרים, והדמיון היחידי, אשר אולתו קשורה בו עתה, הוא ענין כסוכן מאוד לקוניו, החפצים לבוא אתו אל ארץ נושבת ונהוגה בדתי צדק ונמוסים, פן יביאם שם אל המאסר עד הגלות בטול החשד ואמתת שגעונו לפני שופטי הארץ. אבל עשרים כסף לא היה מחיר נקל בעד עבד כיוסף בארץ כנען, כי המחיר ההוא יעדה אחרי כן גם התורה בין ערכי הנפשות: ואם מבן חמש שנים ועד בן עשרים שנה, והיה ערכך הזכר עשרים שקלים (ויקרא כ"ז, ה'), וא"כ לא נשאו ונתנו אחי יוסף עם המדינים ע"ד מחיר יוסף, כי הסכימו משני הצדדים על מחיר קצוב, ויוסף בן שבע עשרה היה אז, ולא פתתו אחיו במחירו בשביל שגעונו, ואיך לא הצליחו אנשי הארחה להכיר בן בריא למשוגע, עד שהאמינו בדברי אחיו ולא שעו אל צעקתו. ואף אם אולי לאיזו סבה לא פעלו דברי יוסף על ארחת הישמעאלים בעת קנותם אותו מידי אחיו, הלא יכלו להכיר בריאותו במשך זמן מהלכם עד בואם מצרימה, והמשורר אשר זכרנו האאזר למסור גו יוסף למכים בלי חמלה עד נטשו את טענת החופש, וכל בנות עמנו הענוגות תבכינה על שבר יוסף לפני גדולתו בקראן את דברי שירתו. ובמה בטחו הישמעאלים ולא נמנעו מלהעמידו בשוק להמכר, ולמה באמת לא צעק יוסף חמס על במת העבדים במצרים לאמר: גנב גנבתי מעמק חברון אשר בארץ חת. והנה נגש לקנותו שר הטבחים אשר לפרעה, הכי ירא יוסף פן ישיא משוררו את קוניו לחדש עליו המכות גם בתוך ארץ מצרים לעיני סרים פרעה, כי ישובו לתתו למשוגע, הלא דבר האמת מפיו היה אוסף את כל הארחה אל משמר לעיני שר הטבחים, והמכות אשר הכוהו בדרך בלשון המשורר, היה מגדיל ענשם עד למאוד. ובאמת אך חסר דעת, משוגע, פתי או שכור מסבב מכות לגוו, ובבחינת יוסף נוכל התערב, כי בכל עת עבדותו לא הסב לו שעבודו לא מכות ולא מהתלות וגדופים.

נוסף לזה רבים מפליגים מאוד הפלא, מדוע סבל יוסף העבדות ולא הודיע

לאביו את אשר נעשה בו ואיפה הוא, למען יבוא בעצמו או ישלח לגאלנו בכסף, ולכל הפחות למען ידע כי עודו חי וכי שלום לו, ולא יתאבל עליו כל הימים כעל מת. ואף שבעת ההיא לא היו רצים בסוסים או רוכבי רכש מפקדים ללכת רצוא ושוב בין מצרים ובין כנען, הלא לא חדלו אורחות כוש ואורחות ארצות הקדם ועבר הנהר לעבור הנה והנה דרך ארץ מצרים ודרך ארץ פלשתים למסחור, ובארץ מצרים עצמה היה מסחר רב, כאשר ראינו את ארחת הישמעאלים אשר הורידה את יוסף מצרימה, שהלכו להוריד מצרימה ערובה רבה. ואיך לא הצליח יוסף, או למה לא חש לשכר לו איש אחד מדלות העם, ולשלחו ארצה כנען עם אחת הארחות. גם בעת היותו המוציא והמביא בבית פוטיפר אדוניו, ובפרט אחרי שמצא חן בעיניו בגלל ברכת ה' אשר באה אל בית המצרי בגללו, למה לא גלה לאדוניו את ענינו, ולמה לא חלה פניו לעזור אותו על כל זה להריץ אל אביו בשורה מאתו; או איך לא פעל העזר המצער ההוא, ואדוניו לא ידע אתו מה בבית. כן יתמהו עליו רבים ויקפצו פיהם, ואנחנו רואים, שגם בעת שבתו בבית הסוהר, כאשר שת תקותו בשר המשקים, אשר לפרעה, שישים ענינו לפני מלך הארץ, אף שזכר בטענתו לאמר: כי גנב גנבתי (מ' ט"ו), בכל זה לא בקש, כי אם: והוצאתני מן הבית הזה, לאשר כלתה נפשו להפטר מבית האסורים, ויקו כי אחרי שלא יכול אדוניו להשיבו אל תוך ביתו מפני אשתו, יביאהו אל מקום משטרו בחצר מלכו, לעבוד שם תחת משמעת אדוניו לפני המלך; ולא לבד שלא בקש לנפשו את הדרור, אף שיחיה מלך מצרים יכול לצוות לדרוש ולחקור על ענינו, אם לא גנוב הוא באמת, ואז היה הדרור מנת בקשתו, כי אם גם אמתת ענינו הסתיר ולא גלה את מקום מולדתו ומנורי אבותיו, כאלו כיון שלא יצלח פרעה להודע עליו ע"י חקירה ודרישה, ואמר מארץ העברים, ולא אמר מארץ כנען, שהיתה קרובה למצרים הרבה יותר מארץ העברים הקדמונית, שהיתה אז למזרח כנען וארם.

אמנם אין להפלא על יוסף בכל אלה, אך על עצמנו נתפלא, איך לא מהרנו להתבונן, כי מיכרה היה יוסף לקבל על נפשו את העבדות, למען המלט מן המות, אשר לא יכול להנצל ממנו, כי אם באבדן החופש. לפי שאחרי בגיד אחיו באביהם, ויתנכלו להמית את יוסף בן זקוניו, האהוב לו מכולהם, וישליכו אותו הבורה, לא יכלו בשום אופן להסכים להשיבו אל אביו, כאשר היה בדעת ראובן, למען לא יידע לאביהם מעלם הקשה, ויקללם ויגרשם מעל פניו, וינטשם מנהלתו. גם לו היו מקוים שיסלה אביהם לפשעם, הנה ראו כי לא יוכלו עוד לשאת ראשם בבית אביהם מן היום ההוא והלאה. ויוסף בהתחננו אליהם אולי נסה להבטיח להם להסתיר כל הדבר, אך הם לא שמעו לו ולא האמינו בו, ולא כמצחק אמר יהודה מה בצע כי נהרג את אחינו, אחרי שלא היה להם דרך אחרת בטוחה להשקיט רגשת מעלם בבית אביהם, כי אם או במות יוסף או בהרחיקם אותו הרחקת עולם. וכן ראה יוסף גם הוא ויבן כי לא נשאר לפניו, כי אם אחת משתי אלה: אם למות ברצה מידי אחיו, או למלט נפשו בעבדותו. ופה נכון לאמר על ענין יוסף דברי הכתוב: תחת גערה במבין מהכות כסיל מאה (משלי י"ז י'), כי המקרה הפתאומי, אשר קרה לו עם אחיו, הפכו לאיש אחר, בהוציאו לאור כח שכלו, ויהזק בו משמר המדות הנכונות ודרך הבונות. ותמורת מה שהיה שכלו ודעתו עד העת ההיא מהותלים בענן הילדות ואהבת השעשועים, פתאום ההל להשקיף באור שכלו ולכלכל ענינו בדעת ובתבונה. גם תוחלתו התחזקה אז בלבו על קיום חלומותו, בראותו פעולתם הנוראה, וכן בהר בחיים.

בהעלות אחי יוסף אותו מן הבור ויביאוהו לפני אנשי הארחה למכרו להם, לא שכח יוסף צרתו והכרתו, ויכזב בפיו על נפשו, ויודה על שקר, כי עבד האנשים ההם

הוא, שבוי מלחמתם או יליד ביתם, וכי להם לברם הזכות עליו למכרו לאשר ייטב בעיניהם. ואלו היה צריך הדבר לחתימת ידו עם הודאת פיו, או לבטוחות וההלטות אחרות אפשריות, את הכל היה יוסף עושה ונותן כמען יקחוהו הישמעאלים כאת אחיו ויהיקוהו מהם, מדעתו שאם ימאן ויגיד להישמעאלים אמתת ענינו, אף שבודאי ימנעו מלקנותו, אבל לא יהיו נלחמים בשדה דותן עם אחיו להצילנו מידם ולהשיבו אל אביו, ואחרי נסוע הארחה לדרכם יהיו אחיו מוכרחים להבטיח לנפשם את השלום במותו, כאשר היה ברעתם בראשונה. ולא יכול יוסף לקוות, שיפחדו אחיו להרגו, פן ינשטו המדנים את משאם ומתנם, וילכו ויסורו לבקר את בית אביו בחברון, ככל אשר יודיעם, להעיד את אשר ראו ואשר שמעו בדותן, ולדרוש את דמי אחיהם מידם. על בטוחות רעועה כזאת לא ישליך איש את נפשו מנגד.

אם מלחמת אזרחי ארץ אחת קשה הרבה יותר ממלחמת שני לאומים נפרדים, כאשר הודיעו בחינות דברי היום למלכות הארצות, הנה מלחמות אחים ומשטמה בין בני בית אב אחד עוד יותר קשה, ומי שלא נסה לראות או לשמוע משנאת אחים וממריבותיהם, יוכל לדמות גם בזקנותו, כי יותר טוב היה ליוסף, אלו מהר להודיע לאביו את כל אשר עשו לו אחיו, וכי הוא יורד מצרימה בתור עבד לארחת ישמעאלים, ולחלות פניו שימהר לגאלנו בכסף ולהשיבו אל ביתו. אבל יוסף גם בעודו נער בן שבע עשרה שנה, אחרי נסיון הצרה הראשונה, פקח עיניו ויבן כי טוב לו להשאר בעבדותו אף לעולם, מלהגאל אחרי שיודע לאביו מכל אשר נעשה עמו. כי אלו התגלה הדבר, שאחיו נתנו עיניהם בו לרצחהו נפש, ואחרי כן נמלכו ויעזבו לו החיים במחיר שעבודו, בתנאי שיתן נפשו להכבר מידם לעבד עולם, הלא היו כל אחיו נשפטים משפט גונבי נפש ובוגדים באביהם, והיו מתים מות רשעים, או נמסרים למכר לעבדים, והיה יעקב אביו לזקוניו שכול מרבית בניו, ונגוע בהרפת עולם אשר לא תמהה. והנה הגדולים מהם היו נשואי נשים ואבות ילדים, ובמותם או בדגלותם מבית אביהם, היתה בבית האלמנות ואנקות היתומים מאבילים אתם כל פנות הבית, ויגונם היה תמיד נגד עיני אביו ועל לבו לרגדיל צרת נפשו עד לאין נשוא, ויוסף היה המטרה לחצי אנקותיהם לאנדות אביו, בכל עת נשוא כל איש או אשה ילד או זקן את עיניו אל יוסף מכל בני הבית, שהוא היה סבת הרבנו, ואיך היה יוסף שוקד לסבב לנפשו ולאביו את כל הצרה הגדולה הזאת. ואף שאולי לפי משפטי עמי הקדם היה הזכות בידי יעקב לסלוח להם מרים ולהקל ענשם, עד שכולם היו נשארים בבית אביהם, אבל בזה לא היה יעקב מוחה חרפתו וזכרון פשע בניו לפני כל אשר אתו, יודעיו שכניו ואוהביו וכל שבן לפני אויביו, מלבוש בימי זקוניו מרעת כל בניו יחד. ובמקום צרת האלמנות והיתומים היה יוסף בשובו אל אביו רואה את נפשו בחברת אויביו, מבלי כל אפשרות לבטוח על שקט מתמיד, ולנוח אף רגע בשלוה, אחרי שלא היה עוד כל אפשרות לשוב להעמיד אמונת שלום אמת בלבות האחים, והחשד היה ממלא כל רוח. חברתם היתה להם כקוץ מכאיב תמיד מבלי אמון באיש לאהבת אחיו ולשלומו אתו. ועוד כל ימי חיי אביהם, אולי היה הוא כובש בחזקת ידו את המשטמה ואת המריבות לבלי יפרצו ביניהם, והוא בנפשו היה ממלא ליוסף חסרון אוהבים נאמנים בבית; אף שידי אב זקן חלשים כאוד מלהכביד אכפו על י"ב בניו הגדולים, וחברתו חסרה הנעימות, אשר יבקש איש בימי שחרותו בחברת מרעים ואוהבים נאמנים. אכן מה היה שלום יוסף ושלותו בבית אביו אחרי מות אביו? !. כל זה השכיל יוסף להבין, אחרי כל מה שעבר עליו מאת אחיו, וירא כי כלו לו ימי השלום וחיי הנועם בבית אביו, וכי לעת תשובתו אל ביתו נכונו לו ולאביו מכאוב ודאבה, חרפה ואנחה, פחד ודאגה עד רדת שניהם ביגון שאולה.

ויסבים בלבו לרדת מצרימה בחברת קוניו ולהשאר שם עבד, עד אשר יצלח להתחפש משעבודו בעזרת אלהי אבותיו, מבלי שיודע לאיש מי הוא באמת, מי הם אבותיו ומה עשו לו אחיו. ויאריך לאביו את האבל המדומה על בנו האחד האבד בצדקו, למען לא יחדש עליו אבל אמת על עשות בניו, הנדחים במעלם ובפשעם לחרפת כל בית אבותיהם. לסבה הזאת גם אחרי שהחל לקוות שיגיע עינינו עד לפני פרעה, לא אבה שידרש אופן מכירתו, ולא הגיד מקום מולדתו ולא בקש לנפשו את הדרור, כי אם הסתפק לשאל לו החופש מבית האסורים. וגם בהיותו מושל במצרים לא מהר להודיע גדולתו לאביו, למען לא תתגלה לו גם צרתו וחרפת מעל בניו, עד אשר גרמו שני הרעב, אשר חכה יוסף את בואם מיום צאתו מבית הסוהר, ויקו אולי יבוא אביו עם כל ביתו לגור במצרים, כאשר עשה אברהם בימי הרעב הראשון, או באופן אחר יסובב הדבר, עד שיוכל להתודע אליהם באופן שיאמינו אחיו עצמם, כי מחל להם עונם, לאשר יד ה' עשתה זאת לתכלית טובה להחיות עם רב, ולהיות לכל בית אביו לפליטה גדולה, כאמרו: ועתה אל תעצבו ואל יחר בעיניכם כי מכרתם אתי הנה, (מ"ה ה'). וראו נא גם ראו איך נשמר יוסף מלגלות סוד מכירת אחיו אותו לפני כל זולתם, כי כאשר הציקתהו המלתו על צרת אביו, אשר צייר לפניו יהודה אחיו, בהתנדבו להשאר עבד לו תמורת בנימין, לבלי יראה ברעה אשר ימצא את אביו, ויבקש להתודע אליהם, נאמר: ולא יכל יוסף להתאפק לכל הנצבים עליו, שמשמעו, שאחר להתודע מפני הנצבים עליו כל עוד יכול להתאפק, וכאשר כלתה כחו ויירא כי הדברים ישמטו מתוך שפתיו שלא לרצונו: ויקרא הוציאו כל איש מעלי, והכתוב מעיד ולא עמד איש אתו בהתודע יוסף אל אחיו, ולא להעלים מכל זולתו היותם אחיו היה חפץ, כי זה לא פעל, לפי שנאמר: והקל נשמע בית פרעה לאמר באו אחי יוסף, ובאמת מאמרו: אני יוסף העוד אבי חי, השמיע יוסף בקול רם כדברי הכתוב: ויתן את קלו בבכי, ולא נשמר שלא ישמעוהו זולתם, כאשר הוסיף לאמר: וישמעו מצרים וישמע בית פרעה, אבל נשמר לבלי ישמע כל זולתם מאמרו השני: אני יוסף אחיכם אשר מכרתם אתי מצרימה, והראיה שאמר אליהם בתחלה גשו נא אלי, והכתוב מספר ויגשו, ואז להש באזנם. וזה המאמר השני היה ביניהם לסמן אמתת דבריו שהוא יוסף, ולמען לא יגדיל עליהם חרדתם עד למאוד, לא השלים מאמרו ע"ד מכירתם אותו בראשונה, ויתן להם עת להתאמץ לקראת חרדת רוחם השנית, אחרי הרגעם ממהלומת דבריו הראשונים. וגם יעקב עד יום מותו לא ידע אופן רדת יוסף מצרימה וסבתה; וגדולת יוסף וכבודו שמו רסן לחשקו להודע על אודותיהם, ויסתפק בטוב ההוה מבלי לחקור על הסבות והאמצעים שקדמו לו, אף שעלה לו מחירם באבל גדול במשך עשרים שנה ויותר. לכן דמו בני יעקב אחרי מותו, להיות מוכרחים לשום לפני יוסף על ידי אנשים זרים צואה מדומה בשם אביהם: ויצוו אל יוסף לאמר אביך צוה לפני מותו לאמר כה תאמרו ליוסף וגו' (נ' ט"ו י"ז), ואלו היה ידוע לאביו הענין שבין יוסף ובין אחיו, לא היה חדל לפני מותו בדברו עם יוסף מלצוות אותו על הדבר הזה מפיו, ומלצוות לאחיו לבוא לעיניו לפני יוסף, למען שום קץ ליתר רוגז יוסף עליהם ואזניו שומעות ועתה אל תיראו אנכי אכלכל אתכם וגו'.

והקושי הנרגש זולת זה בכתובי הפרשה הזאת, כשנוי השם ישמעאלים, מדינים, מדנים, וכפלת הדברים: וישאו עיניהם ויראו והנה ארחת ישמעאלים באה מגלעד וגו', ושוב ויעברו אנשים מדינים וגו', הסב

לקצת המבארים דחוקים גדולים והשערות זרות מאוד, עד שרצה אחד להאמין, שהפעלים: וימשכו ויעלו וימכרו, אינם שבים אל אחי יוסף שלפני פניהם, ומתיחסים רק אל המדנים שלפניהם, שהמדנים בעברם לפני הבור, והנה איש צועק בקרקע הבור, וימשכוהו הם ויעלוהו וימכרוהו לארחת הישמעאלים הבאה מגלעד, זולת המדנים המוכרים אותו, ונעשה כל זה בלתי ידיעת אחיו, ויוסף ייחס את המכירה לאחיו, באמרו: אשר מכרתם אתי, כי מכרתם אתי, בסבה רחוקה, לפי שהם השליכוהו הבורה, ומן הבור הוציאוהו המדנים אשר מכרוהו; ולפי הדעה המשובשת הזאת יהיה גם המאמר והמדנים מכרו אתו אל מצרים, גם כן ביחס סבה רחוקה, שמכרו אותו אל הישמעאלים, למען יורידוהו וימכרוהו למצרים, ויש אנשים גם בין תופשי התורה, שמוצאים קורת רוח בכל באור חדש המפליא והמעקם יותר את הישרה בהבנת הכתובים, ותהי להם הדעה החדשה הזאת גם היא לסגולה. אבל אלו בא יוסף ליחס מכירתו לסבה רחוקה, יותר היה ראוי לו ליחסה לאביו, שהסב את הסבה העצמית למכירתו, במה ששלח אותו לראות את שלום אחיו; כי גם אלו היו אחיו פוטרים אותו לשלום ללכת לשוב אל אביו, יכלו המדנים, בפגשם בו בדרך, להחזיק בו ולהתעמר בו; כי העלותם אותו מקרקע הבור לסבת צעקתו, לא נתנה להמדנים כל זכות עליו, יותר מאשר אלו מצאו אותו הולך יחידי בדרך. ואם הם היו גונבי נפשות, שהכתוב קורא בשם סחרים, הלא לא נמנעו מלהחזיק בו גם בלכתו; ואלו לא שלחו אביו מביתו, הלא לא יכלה יד המדנים לשלוט בו. ויוסף כיון לנחם את אחיו ולהניח רוחם, כאמרו ועתה אל תעצבו ואל יחר בעיניכם, ואמר וישלחני אלהים לפניכם לשום לכם שארית בארץ ולהחיות לכם לפליטה גדולה, ואלו היו באמת המדנים המוכרים אותו לראשונה ולא אחיו, הלא היו דבריו אלה נגד חפצו, ולמה כיון ליחס את המכירה לאחיו, שלא היתה ידם בה, ולנחם אותם אחרי כן, שלא יעצבו על זה ואל יחר בעיניהם; הלא יותר היה נקל לו לנחם אותם, זולת הדבר הזה, ליחס אליהם המכירה שלא עשו בפועל, נוסף על כל מה שהעציב לבם מהרעה, אשר עשו לו באמת. ולמה חש הכתוב לספר לנו דברי יהודה: לכו ונמכרנו וגו', אם לא נמשך מדבריו אלה כל ענין. והכתוב הוסיף עוד וישמעו אחיו, ובמה שמעו, אם לא עשו כן. ואם יאמר בעל הדעה הזאת לכבוד אבותינו קנאתי, לבלי לעפר כבודם בעפר אשמה גדולה, גם אנחנו נשיב לו, כי קנאת הבל קנאתו, ואת אשר פרסמה התורה בדברים גלוים, למען האמת, אין ראוי לנו לעקל בכזב. וכבוד אבותינו מיוסד בפרסום אמתת קורותיהם הפרטים בכלל, וכללם אומר כבוד עוד יותר בסבת קצת הפרטים המעידים, שרק האמת המוחלט שוררת בכל ספורי קורותיהם מבלי כל משא פנים. ויתחשב נא בעל הדעה ההיא אם הועיל דבר להציל כבוד אבותינו אחי יוסף, במה שיחס פעולת מכירת יוסף להמדנים זולת דעת אחיו על אודותיה. הלא אחרי כל זה יחויב להודות, שהתנכלו להמיתו ברצח, שהפשיטוהו כתנתו, שהשליכו אותו הבורה, שהסכימו יחד למכרו לעבד אל הישמעאלים, רק שלא עלתה כונתם בידם, כי הקדימום המדנים, הכדאי הדבר לעקם בעד זה באור כתובים רבים ולהכנס בדחוקים גדולים לבלי הועיל, כי אם למען כזב. ואלו לא היתה יד אחיו בדבר המכירה, למה השתמשו חנם בתחבולה מסוכנת לנפשם, שטבלו כתונת הפסים בדם, וישלחו להביא אל אביהם ויאמרו זאת מצאנו וגו'. זולת התחבולה הזאת, אלו היה נודע יוסף אחרי כן, היה לאחיו רק הצורך לרצות אותו, שלא יגלה הוא לאביו את אשר עשו לו אחיו, והדבר הזה

הלא נקל יהיה להם לפעול אצלו, כי אלו ימאן יוסף מלחפות על עון אחיו, הלא יבין כי דבריו לא יאמנו בהכזיב כל אחיו אותו בפניו, ואביו ידעו מאז למוציא דבה, לכן יתרצה יותר לשתוק מפשע אחיו, ואם יהיה לו סבה להרשיע איש זולתם, כאשר לפי הדעה ההיא את המדנים, יוכל להרשיעם מבלי נגוע כלל באחיו, אשר לא היה להם דבר עם כל איש זולתם, אשר התחיב ביוסף. וגם אלו דמו אחיו שיוסף אחרי המצאו ושובו אל בית אביו, לא יתרצה בשום אופן לחפות עליהם, והם יצטרכו לכזב בו ולאמר, שקר אתה מדבר, ואנחנו לא ראינוך בשדה דותן, הלא לא היה יכול, לא אביהם ולא כל שופט זולתו, להכריע משפטם לחובה באין כל ראיה. אבל מעשיהם עם כתונת יוסף מחויבים היו להעיד בהם, לא לבד על מה שראו אותו והרעו לו בשדה דותן, כי אם גם כונתם להתעות את אביהם בשקר, שיאמין כי חיה רעה אכלההו, ולא יתאמץ לדרוש עליו למען ימצאנו. והנה אם הבינו אחיו שהמדנים העלוהו מן הבור ויורידו אותו מצרימה למכרו לעבד, או לא הבינו הענין, הלא בכלל ההחיבו לחוש על התגלות יוסף והודעו לאביו, לפי שהוא אפשרי בטבע, ואיך עשו דבר הקרוב מאוד להפסדם, ואין בו בכל אופן צורך ותועלת להם? ואלו לא היו אחיו חיבים במכירתו בפועל, לא קבל יוסף על נפשו העבדות והשעבוד, ואוי היה למוכריו במצרים, אלו קנוהו מיד נכרים או אלו החזיקו בו במדבר ארץ כנען ויתעטרו בו. ומבלי לעקם ישרת כונת הכתובים והענין המסופר, נקל להבין, שלפי שהיו מדן ומדין אחים בני קטורה, אשר ילדה לאברהם, ובניהם התחלקו למשפחות ולבתי אבות, וכלם נקראו על שם אחיהם הגדול ישמעאל, אשר הרבה זרעו וישכון על פני כל אחיו מחוילה עד שור. והכתוב אומר וישאו עיניהם ויראו והנה ארחת ישמעאלים באה מגלעד, שבראות בני יעקב אותם מרחוק, הכירום בכלל, כי ישמעאלים הם הבאים מגלעד, וגמליהם נושאים כזאת וכזאת, והם הולכים להוריד את ערובתם מצרימה. אבל לא יכלו להכיר מרחוק ולהבדיל את שמות משפחותיהם, עד הגיעם אליהם ועד דברם אתם בעברם. והנה ארחה העוברת דרך רחוקה במדבר, גדולה היא, ואיננה עוברת בנתיב אחד, כי הגמלים הולכים בשורה אחד אחר זה, והם לבדם נושאי משא בטוחים לבעליהם במדבר. ואלו היתה כל האורחה מסודרת בשורה אחת, היתה השורה ארוכה מאוד מאוד, עד שלא היו קצתם יכולים לעזור לקצתם בעת צרה, בבוא עליהם אויב או חיה רעה. ומפני זה יסדרו חלקי הארחה למחלקותיהם כל אחת בשורה לבדה, והשורות נטושות במדבר על שטח רחב מאוד, ובצדי הארצות הנושבות שבצדי המדבר. לפי זה אף שאולי היו בין אנשי הארחה גם מחלקות מבני משפחות אחרות מעם ישמעאל, הנה לא יכלו כולן להיות בשוה קרובות אל שדה דותן אשר שם בני יעקב, והיו השורות הקרובות אליהם, אשר יכלו בני יעקב לדבר אתם משתי המשפחות מדן ומדין, שהם היו הקונים את יוסף מידי אחיו, והכתוב קראם פעם על שם עמם ופעם על שם אחת ממשפחותיהם.

מאמר

תולדות יהודה

ויהי בעת ההיא וירד יהודה מאת אחיו ויט עד איש עדלמי ושמו חירה וירא שם יהודה וגו' כל הפרשה (בראשית ל"ח) .

ברדת יעקב מצרימה מנה הכתוב ארבעה בנים לראובן , ששה לשמעון ושלשה ללוי וכן לכל בני יעקב , ומתהלה לא סופר לנו על נשותיהם מי היו ולא אופן לדתם , כאשר ספר מאשת יהודה ומלידת בניו . וזה לפי שקרה עם בני יהודה ועם כלתו דבר הראוי להכתב לזכרון הדורות הבאים , כאשר שערו מפרשי המקרא על אופנים שונים . התחלת הספור : ויהי בעת ההיא וירד וגו' , משמיעה אותנו שני דברים : האחת שנבדל יהודה מאחיו ומבית אביו לשבת בדד בחברת רעהו העדלמי , והשני שהיה הבדלו מאחיו ענין זמני , ושאחרי כן נפרד מרעהו העדלמי וישב אל אחיו ואל בית אביו . ולאיזה צורך הודיע אותנו הכתוב כל זה , ולא הסתפק לאמר : ויקח יהודה בת איש כנעני ושמו שוע לאשה ותהר ותלד וכל הענין כלו . לכן אשער שהיה רדת יהודה מאת אחיו דבר עקרי בהמשך הענינים המסופרים בפרשה , ושאלו לא נטש את בית אביו , היו הענינים נמשכים בחלוף מן המסופר ; כי לפי משפטי עמי הקדם בעת התנהגם בראשי בתי אבותיהם , היה ראש בית האב שופט ודן יחידי לכל אנשי ביתו , והאשה במות בעלה וזרע אין לה , זקוקה היתה לא לאחי המת לבדו , כי אם גם לאביו , לאחי אביו לבניהם ולבני אחיו , ולכל הקרוב הקרוב מבני בית אבותיו . וכן מצאנו ברות ופרשת כנפיך על אמתך כי גאל אתה (רות ג' ט') , ואחרי מות אונן , מיראת קטלנית לא נתן יהודה את תמר כלתו לשלה בנו לאשה : כי אמר פן ימות גם הוא כאחיו ; והיראה הזאת לא נוספה בחקי עמי הקדם , וגם החליצה לא נהגה ביניהם לפטר את האלמנה ממשפחת אישה המת , כי בימים ההם לא נשאו אלמנות זרות כלל , כאשר ינהג עד ימינו אלה במקומות רבים מארצות הקדם . לכן לא יכול יהודה לפרסם אמתת כונתו , ויריחנה מביתו בערמה , לאמר שבי אלמנה בית אביך עד יגדל שלה בני , והיא לא יכלה לדרוש שהוא עצמו יקחנה לאשה , כי עוד חיה בת שוע אשתו , ולא יכלה לדרוש שהא צרה לחמותה . ותלך תמר ותשב ביה אביה . בתוך כך וירבו הימים ותמת בת שוע אשת יהודה , וברבות הימים גדל גם שלה , ותרא תמר ותבן , כי חמיה מריחנה , כי

היה ירא לקחתה גם לעצמו פן ימות גם הוא כבניו; והראיה שגם אחרי שהתעברה ממנו נאמר ולא יסף עוד לדעתה, לסבת יראתו. ואלו ישב יהודה עם אחיו בבית אביו, לא היה מצליח מתחלה להוציא את תמר אל בית אביה בתואנה לשבת עד יגדל שלה בנו, כי אם קטון שלה, היתה חובעת להנשא לאחד מבני ראובן או מבני שמעון או לאחד מיתר בני בית אביו. גם המגיד זנתה תמר, לא היה מגיד ליהודה, כי אם ליעקב ראש כל בית האב, ואלו דן יעקב את דינה, הוציאוה ותשרף, לא היו מועילים לתמר התחמת והפתילים והמטה, כי במה יאמנו לפני יעקב שופטה דברי אותותיה, הידועים אך ליהודה לבדו. ואחרי כל הנאמר יצדק גם מאמר יהודה צדקה ממני, שכונתו, שהוא כיון בבעילתו למלא תאותו, והיא כונה להנשא אליו כמשפט כל הארץ, להקים זרע לאישה המת, והוכרחה לרמותו, בראותה שהוא הדיחה ברמיה: כי ראתה כי גדל שלה והיא לא נתנה לו לאשה.

מאמר

מושל צדיק

וירא יעקב כי יש שבר במצרים ויאמר יעקב לבניו למה תתראו וכל סעיף עד ולא יכול יוסף להתאפק (בראשית מב) ·

כל הכתובים המדברים בענין הזה, זולת מעטים מאוד, נראים כובנים מכל צד, כאלו אין בהם כונה פשוטה יותר עמוקה, מאשר יהראה מתחלת ההשקפה בהם, עד שלא נשאר בה לדעת קוראי המקרא, כי אם לדרוש חסרות ויתרות ודקדוקים, העומדים ליסוד אצל בעלי הדרש. והכתובים המעטים, הנראים חסרי כונה ידועה ודחוקים, בצרוף דקדוקים של הבל, העלו לנו בעזרת קצת המבארים או הדרשנים את ההשערות, אשר התפרסמו בין עמנו על דבר ריב יוסף עם אחיו במצרים, קצתם נושאים גלומי סודות, קצתם מיוסדים על פלפולים וסברות דקות בעניני המשפטים, וכלם משוחים שמן משחת קודש, עפ"י קדושת האנשים, אשר היה להם הריב, עד שלפיהן לא היו כל הדברים המסופרים כדאים לקרות כי אם בין יוסף ובין אחיו. ואלו לא היתה קרבת אלהים קדושים לכולם, לא היו הענינים יכולים להשתלשל ביניהם כמו שסופר, כי אם באופנים מחולפים. אף שלא קרו הדברים בין יוסף ובין אחיו במדבר לא אדם בו, כי עיר ממלכת מצרים הקדמוניה, מוף או בית שמש, היתה העדה לכל הדברים ההם. וחכמי מצרים, חרטמיה וכהניה, וכל שרי פרעה וסריסיו, היו יוצאים ובאים בבית יוסף משנה למלך מצרים. ולאשר יוסף היה בעיניהם החכם והנבון מכולם, השגיחו על כל עלילותיו וישמרו כל מצעדיו, ובאכת לא טעו בכל מעשיהם אלה, כי מצאו כל פעם דבר חכמה ותבונה בכל מעשי יוסף היותר נקלים, ויוסיפו משמה לבלי ינצל מהם דבר מכל אשר יתפעל בכל משטרי יוסף. ואם כן גם יוסף התכוין בכל מעשיו ובכל ענייניו להצדיק ולהאמית דעת המצרים על אודותיו, והסדיר ענייניו באופן אשר יראו המצרים גלוי, כי אין במעשיו לא עניני סתר ולא שגעונות, וכולם מיוסדים על אדני החכמה ושקולים על פלס ישרת השכל. ולפי זה אין ליחס ליוסף פעולות ומעשים דבורים ושיחות, הנצרכים רק ליסודות או בפלפולי תוצאות דיני התורה או בסודות מחכמת הקבלה, אשר כלם לא נודעו לא בפרט ולא בכלל לפרעה לשריו ולסריסיו ולכל עבדיו, ובהכרח שהיו המעשים והדבורים והשיחות נאותים גם בפשוטם; אבל ברדתנו לחשבון עוד נמצא את עצמנו עם כל ההשערות ההן, רחוקים מאוד מהבנת כונת כתובים רבים, וראינו כי לא עמדנו עוד על הענינים

כאשר יאות . והנה לא לספות דקדוקים המתישבים כל אחד לעצמו, על דקדוקים העומדים להעלות ענין לישב את הלב בכלל הספור באתי בזה , אף כי קשה לעבור על דברי פרשה אחת יותר מפעם אחת , ובהכרח לישב הענינים הבודדים בתוך הענין הכללי .

אינני מדקדק להלק בין ראיה לשביעה , שהוראתם אחת בלשון התורה על קנין איזו ידיעה , אין ענין הפשט דורש כונה מיוחדת למה שהחל וירא וכים הנה שמעתי . גם מאמר יעקב הראשון למה תתראו , שהרגישו בו המבארים להיז ולא הוציאוהו מן המצר , לא לקהתי לי ליכד עליו איזו השערה בכללות הענין , לפי שהוא מהישב על פשוטו לעצמו . כי בעת בוא הידיעה אל בית יעקב כי יש שבר במצרים , הייב הענין ליעקב שיתהשב על ענינו איך ומה לעשות , אם לרדת מצרימה לגור שם , כאשר עשה אברהם בעת הרעב הראשון , וכאשר היה בלב יצחק בעת הרעב השני , לולא בוא אליו דבר ה' אל תרד מצרימה , או לשלוח לשבור משם , ואת מי ישלח ואיך ישלח . וזולת מה שמתחיב מענינו וענייני ביתו ויהוסו לשכניו ויושבי ארצו , לא היה לו ליעקב להוש להכניס בהשבון ע"ד בקשת התועלת לנפשו ולנפשות ביתו מן השבר אשר בכצרים . אבל בנוי , בהודעם גם הם כי יש שבר במצרים , ובעלות על לבם הכרה אחת משתי אלה , או לרדת לגור במצרים , או לשבר אוכל משם , ההל לבם לפעם בדאגה מסותרת כבדה וכואבת , אשר לא יכלו להעביר על דל שפתם ואשר לא יכול אביהם להבינה , מדעתם כי הורד יוסף מצרימה אחרי מכרם אותו להברת הישמעאלים , ויתמהו ויביטו איש בפני אחיו כבלי לדבר דבר . ואיך אם ייטב בעיני אבינו עפ"י ענינו לרדת מצרימה לגור שם , ושם ימצא את יוסף האובד ויודע פשעם ונוכחה עותתם . גם אם יצלה בידיהם להטות לב אביהם לשבת התהיו בבית , והם ירדו לשבר אוכל ממצרים , איך יהיו לרדת שמה , ופן ימצאם יוסף עם הכירם . ואם רע גורלו תחת ידי אדוניו , והתנפל לפני רגליהם בבכי ובתחנונים , או יהריד אותם לתפשם בכף , למכרם למשפט כגונבי נפש , אם לא ימהרו לגאלנו . ואם הצליח שם בעבדותו וכביר מצאה ידו , פן ימהר להנקם מהם , או בהדיהו עליהם איזו רעה מביו שידעו ומבלי שיבינו מאין באה עליהם הצרה , או בגלותו סוד מבירתם אותו . ואביהם אשר לא ידע מכל אלה דבר , ראה תמהון בניו ויפלא בעיניו , וישאל למה תתראו , והם לא ענוהו דבר , עד שובו לאמר הנה שמעתי וגו' . אך שאלתי הראשונה :

א. הכתוב מספר וירדו אחי יוסף עשרה וג' ואת בנימין אחי יוסף לא שלח וג' , מזה נראה שחש בעל הספור אולי יקשה על הקורא או השומע , למה לא שלח יעקב גם את בניטין עם יתר אחיו , ויוסיף טעמו בצדו : כי אמר פן יקראנו אסון , ואלולא כן היה גם בנימין יורד עמהם להרבות מספרם , ויעקב היה נשאר לבדו בביתו עם הנשים והטף ומקנה הבהמה . ועל דעתי יותר קשה למה הרבה יעקב ככה מספר היורדים מצרימה , ולא הסתפק לשלוח אחד או שנים או שלשה מהם עם עשרה המורים ויותר , לרדת כצרימה בהברת אחת הארצות היוצאת מכנען לשבר אוכל ממצרים , כעדות הכתוב וכל הארץ באו מצרימה וג' , ואלו לא התיראפן יקראנו אסון לא היה מסתפק גם בשליחות העשרה והיה שולח גם את בנימין עמהם . הכי כל יושבי כנען כלם ירדו מצרימה לשבר אוכל במספר הגברים אין נקי , מבלי להותיר בארץ , כי אם הנשים והטף וראשי בתי אבותם .

ב. אם נכוה יעקב ברותחין ע"ד יוסף עשלחו לבדו וקרהו אסון לדעתו , למה נשב על הפושרין , ויירא לשלוח את בניטין בחברת כל אחיו . וכי כאיזה אסון ירא ? אם מאסון טבעי , הלא לא יבטיח ממנו גם סתר אהלו ; ואם מפגע רע בדרך , הלא

בחברת אחיו ילך, ובעת שבל הדרך מכנען למצרים, היתה מלאה מארחות עוברים ושבים?

ג. ויוסף הוא השליט על הארץ הוא המשביר לכל עם הארץ. בהסכם עם הענין עפ"י ישרת השכל, מוכרחים אנחנו לבאר את הפעל המשביר (בבנין הפעיל) יוצא לשלישי, ורצונו שהיה יוסף מסבב לפקידיו שהיו תחתיו, להיות מוכרים לעם הארץ, והוא היה מנהל אופני המכירה; וכבר השתמש הכתוב בזה הפעל בבנין הקל יוצא לשני וישבור למצרים. כי אין לדמות, שהיה יוסף עצמו בלי אמצעות כל זולתו מוכר לכל הבא לקנות; באופן כזה לא היתה העת מספקת לו גם לעניני מכירת התבואה, ופרעה עזב בידו הנהגת כל הארץ, ולכן הקדים הוא השליט על הארץ, כמה שאמר ובלעדיך לא ירים איש את ידו ואת רגלו בכל ארץ מצרים. ומתי היה מספיק להתעסק בעניני ההנהגה, אם בנפשו מבר לעם הארץ את הבר האצור, והקונים רבו מאוד מאוד. גם אם הקפיד יוסף שלא ימכור מן הבר איש זולתו מן הפקידים, והאוצרות היו בכל עיר ועיר כדברי הכתוב: אכל שדה העיר אשר סביבותיה נתן בתוכה, הרי שכל האוצרות סגורים היו, זולת אחד מהם שבעיר אחת, וישב יוסף בעיר עד מכרו את כל האוצר אשר בה, ואז עבר אל עיר אחרת וישב בה עד כלות אוצרה, וכל עם מצרים ובאי מצרים מכל הארץ, הוכרחו כל פעם ללכת אל העיר האחת אשר יוסף בה. ולמה הכביד כבה על נפשו ועל קוני השבר, שיהיו כולם שוכרים על פתחו עד יגיע עתם לעמוד לפניו ולקנות ממנו, אחרי מאות ואלפים מן הקונים שקדמוהו. ואיך יצא בזה ידי חובתו למלכו בדבר הנהגת העם ומשפטו, והצלחת ההנהגה תגדל בהיות המנהיג פנוי מעסקים אחרים, שאינם הכרחים בה; והוא אשר רוח אלהים בו ישליך צרכי כל הארץ וצעקת עשוקים אשר בקרבה אחרי גוו, כי נטוש ינטש את הסריסים אשר על כל פרטי הנהגת הארץ איש איש מעניניו אשר הוא עושה, ואת הצועקים על חמס ואת הדורשים עזר והצלה, לשמור על פתחו עד אשר יתחשב עם קוני תבואתו הרבים מאוד, ועד שיסדר לכל אחד שברו לפי כסף מקנתו, והיא מלאכה נקלה מאוד לכבודו וקשה לכחו, ואשר בנקל תוכל להעשות על ידי הפקידים שהוקמו על פי עצתו. ואם כונת המשביר כמשמעה, הנה באו אחיו לפניו בסבת מה שהוא המשביר, ולא בסבת היותו השליט, ולאיזו כונה הקדים הוא השליט וגו'. ולא זו בלבד, כי אם גם הכרח הכריח את כל שוברי השבר מאתו בכסף מלא להשתחות לו אפים ארצה, טרם השבירו להם, כאשר עשו לו אחיו, כמה שספר הכתוב: ויבאו אחי יוסף וישתחוו לו אפים ארצה, ואיך יסכים כל זה עם הנהגת איש חכם ונבון, אשר לא נמצא כמוהו בכל ארץ מצרים הקדמונית, לדכאות לרגליו כל סוחרי תבואת הארץ. כל זה יכריחנו להודות, שלא בלה יוסף ימותיו ורגעיו, היקרים לכל ארץ מצרים, בעסק ממכר התבואה ובמשא ומתן עם הקונים, ויהיו מוכרי הבר הפקידים שתחת יד יוסף בבתי האוצרות אשר בכל עיר ועיר, והכתוב ייחס את המכירה ליוסף, לאשר היתה תמיד על פיו, לפי רצונו, במקח שקצב כל פעם, ולאשר הוא היה שופט ומכריע בין הפקידים ובין הקונים בכל דבר ריב ומצה. ואם כן מי הביא את בני יעקב לפני יוסף להשתחוות לו אפים ארצה?

ד. מבלי לתמוה על כפלת הספור: וירא יוסף את אחיו ויכירם, ואחרי כן ויכר יוסף את אחיו והם לא הכירוהו, דבר אשר כבר שערו המבארים ביושר, שמרגע ראותו אותם, אף שהכיר בם כל כך עד שנראה לו כדאי לבחון אותם, אבל בטחון גמור לא יכול לבטוח כי אינו טועה, לפי שכבר

עברו יותר מעשרים שנה מעת הפרדו מהם; גם לא היה יוסף בטוח שהם לא יכירו אותו גם הוא, אם הם באמת אחיו כאשר שער, ולפיכך שאל אותם ראשונה מאין באתם, לדעה אם יסכים המקום שייחדו עם השערתו, ואם יעיד גם קול דבריהם ומבטאם על היותם אחיו כדמיון הואר פניהם, ואז אחרי שהשמיע להם את קולו, וישמע מבטא שפתם, הכיר אל נכון שאחיו הם, וידע כי הם לא הכירוהו. גם כפלת וידבר אתם קשות ויאמר אלהם, היה יהיה וידבר אתם קשות, כלל שאחריו פרט, והתחיל ספור הפרט מן השאלה הראשונה מאין באתם. אבל על בני יעקב אתמה ואתפלא, איך נבשלו בלשונם להשיב לכושל ארץ את אשר לא נשאלו עליו ממנו, כי הוא שאל אותם רק מאין באתם, ולא למה באתם, והם לא הסתפקו בתשובתם מארץ כנען, ויוסיפו לשבר אוכל, אף שזה לא שאל, אולי להיות דבר ידוע שכל הארץ באים מצריכה לשבור. והתשובה היתרה הזאת יש בה די להביאם לידי חשד, כי רק היודע בנפשו עקלקלות דרכיו, ממהר להשמיע לכל הבא נגדו, את כל הדברים אשר הכין לו להצטדק בם, אך איש ישר דרך, אשר אין לו כל סבה להסתיר ענינו האמתי, הוא אינו מוצא כמו כן כל סבה להשמיע הענין ההוא טרם ישאלו עליו. לפי זה בהקדימם להודיע שבאו לשבר אוכל טרם נשאלו, הנה נראים הדברים, שבאמת באו לענין אחר נסתר, ויקחו להם לכסות עינים הכלית שבר אוכל, ומיראתם פן משכו מעלליהם בארץ מצרים עין איש בחשד על נפשם, הם מטהרים להצטדק, באשר לשבר אוכל באו, ולא לענין אחר. ובמה נאות לחשוד אנשים כמוהם, המתראים בענין נסתר בארץ נבריה, יותר מחשד מרגלים, ובפרט לאשר היתה אז ארץ מצרים צריכה שמירה יתרה מפני גדודי ארצות הפראות, שכניה הרעבים, שלא יעלו עליה לבוז אוצרותיה.

ה. ויזכר יוסף את החלמות אשר חלם להם ויאמר אלהם מרגלים אתם וגו', מה היה ענין זכרון החלומות אל עלילת המרגלים. אם רצה יוסף להתנפל על אחיו בעלילת שקר, להעציבם ולהביאם לידי ודוי חטא מכירתם אותו, או להנקם מהם על הרעה אשר גמלוהו, או למען יתחרטו וירצם האלהים, או למרק עונם בצערם, הלא בכל אופן יותר היה נאות לאמר: ויזכור יוסף את אשר עשו לו אחיו בשדה דותן. אבל זכרון החלומות במה יכול לחייב ליוסף רצון וכונה להתעולל בהם?.

ו. חשד המרגלים היה לפי הנראה דבר מתקבל, עד שלא בוש יוסף מלגול אותו על בני יעקב בפני כל שרי פרעה ואנשי ביתו, כי ראה שלא יבינו המצרים כי תואנה בדויה היא, וכי לא מלבו הוא טוען נגדם, לאשר נכון הענין להאמן, שיהיו מרגלים באמת. לפי שאלולא כן, היה יוסף מחויב להמנע מן הדבר מפני שרי פרעה, שלא היו יכולים להצדיקו, בראותם איך הוא מעולל עלילות ברשע באנשי יושר מבלי כל סבה מספקת, ולא היה יכול לעשות הדבר, כי אם אלו היה מודיע לשרי פרעה ולכל מצרים בתחלת הענין את האמת, שהאנשים ההמה אחיו הם בני אביו, אשר לא הכירוהו, והוא אינו חפץ כי אם לקפחם ימים מעטים, למען הגדיל יותר שמחת התודעו אלהם, וכדומה. והמשך הספור מעיד, שעד רגע התודע יוסף אל אחיו, לא שמעו המצרים ולא שערו כל מאומה מיחס האנשים ההם אל נפש המשנה. לפי זה היה חשד המרגלים דבר מתקבל ונוח להאמן, לפי שהתיסד על מכשול לשונם ובהסכם עם הענינים, עד שכל שומע חושש לאמתתו; ואם כן הלא התחיבו בני יעקב חובה נצחת להצטדק בהוכחת תומתם, ולמה נמלטו אל טענות בטלות, אשר לא

יכיחו דבר: כלנו בני איש אחד נחנו וגו' שנים עשר עבדיך אחים אנחנו וגו', ומה יעיד על צדקתם אם כלם בני איש אחד הם, ואם שנים עשר אחים הם; ולמה לא בחרו בדרך הקרובה והבטוחה, להקים על נפשם עדים ערבים משכניהם הכנענים, שבאו גם הם לשבור בעת אחת עם בני יעקב, כעדות הכתוב ויבאו בני ישראל לשבר בתוך הבאים, ואיך לא היו מוצאים כל מודע ומכיר אוהב ורע מכל יושבי כנען ארץ מגוריהם, אשר באו אתם יחד, ולא נחשדו בכל דבר רע במצרים, וישברו שברם באין שטן ומפריע, ומצרים נהוגה היתה בדת נמוסית, ואם כל בני כנען חשודים בעיני מצרים, למה השתנו בני יעקב אלה מכולם, ואם בני כנען בכלל נאמנו למצרים, הלא התחייבה עדותם להוכיח כי גם בני יעקב נקיים מכל תכלית ובונה רעה.

ז. ראינו צדקת יוסף ויושר לבו אל אחיו ואל כל בית אביו, כן בהסתירו את מבירתם אותו, וכן בהשתדלותו לכלכלם לחם, זולת זה ראינו אמונת לבו לפוטיפר אדוניו, ובמאמר החלומות התבאר בעזהי"ת החסד והרחמים, אשר נבעו ממקור לבבו אל ארץ מגורתו ואל העם, אשר מלא פרעה את ידו לשלוט בו להטיב עמו. ואיך נפקיע עתה לראותו כמתנקם באחיו, מתאמץ להצר להם בעלילת שקר להדאיב לבם, ולהרגיז את אבל אביו בחדשו עליו צער מאסר שמעון ודאגה על בנימין. ומה חטא בנימין נגדו, כי שמהו מטרה לריבו עם אחיו הגדולים, והוא השתתף בצרתם בלבו, בעדות הכתוב ויסב מעליהם ויבך, וימהר יוסף כי נכמרו רחמיו אל אחיו ויבקש לבכות ויבא החדרה ויבך שמה, מכל זה נראה שלא התענג יוסף בצרת אחיו, וכי בהעציבו את רוחם חלל לבו בקרבו, והוכרח להתגבר על רוחו ולכבוש רחמיו, עד שבאחרונה גברה טבעו על רצונו ולא יכול יוסף להתאפק וגו' ויתן את קלו בבכי, וזה ראיה שהכריחו רחמי יוסף אותו להתודע אל אחיו ולשום קץ לריבו עמהם, טרם נשלם הענין אשר חפץ להוציא לפעל, מפני שלא יכול להתאפק יותר, ולמה התאפק עד העת ההיא, ומה היתה תכלית כונתו. וזוכר אנכי כי בימי ילדותי התעורר אחד ממלמדי להשקיט לבי על כונת יוסף בהתנפלו על אחיו בעלילת שקר, ויאמר כי חפץ יוסף לכפר בעד אחיו על עון מכרם אותו, לפני האלהים, ולהתם חטאתם ע"י הצער שהסב להם, והיתה בזה כונתו לשם שמים, כאשר אמרו הז"ל על כונת פנינה. ואף שדבריו הספיקו להשתיקני, לא הניחותי רוחי בהם ולא חדלתי מתמוה, וכאשר מצאה יד תבונתי להבדיל בין ענין לענין, מצאתי כי לא הצדיקו חז"ל את פנינה על מעשיה, אף שהצדיקו כונתה. ורק לאשה נגד צרתה תאות כונה לשם שמים במעשי אכזריות, ולפי הענין יכלה פנינה לכוין במעשיה כונה טובה בכלל ולטובת נפשה בפרט, למען תתעורר חנה להתפלל אל ה' בנפש מרה וברוח נשברה, אולי תפקד וחדלה מלהתקנא בה; אבל חלילה ליוסף מלכוין כזאת נגד אחיו, כי כפרת הפשעים והתם החטאות ע"י יסורים ועניים פלם ומאזני משפט להם ביד ה', ובן אדם רק על יסוד חקים מקוימים ומפורסמים מלפני כן, ורק ע"י משפט צדק על פי הרשאת הקבוץ ובכח ממשלה, יצדק ליחד לאחיו מוסר וענוי כדי רשעתו, אבל לא מנפשו לכפר עליו לפני ה'. וכן שמענו באחרונה את דברי יוסף, בהשקיטו דאגת אחיו לאמר: אל תיראו כי התחת אלהים אני (בראשית נ' י"ט), גלה דעתו, שאין לבן אדם הזכות לשום נפשו במקום אלהים, ליסר את אחיו באותו לכפר עליהם, ואיך התיר לנפשו עתה את הזכות היתרה הזאת, ולא עזב את הענין אל רצון האלהים ואל מעשהו. גם אלו היתה כונת יוסף בהעלילו על אחיו עלילת מרגלים, למען התם את חטאתם ולכפר עליהם,

למה לא הודיעם את הדבר אחרי מות אביהם, בהתנפלם לפניו ארצה ובגלותם לפניו יראתם מפני משטמתו, לאמר אל תיראו, כי כבר נקיתי אתכם מאשמתכם גם לפני גם לפני האלהים, בצרת נפשיכם לפני ע"ד העלילות אשר עוללתי לכם בימי הרעב, כאשר באתם לשבור שבר רעבון בתיכם אשר בארץ כנען. לפי זה לא כיון יוסף לצער את אחיו להתם חטאתם, ואם כן שב הקושי למקומו, והלא יתר היה נאות ליוסף לחדל מלהתאפק, ולתת את החופש לנטית לבו מראשית הכירו את אחיו, ולהתודע עליהם מרגע הראשונה: אני יוסף העוד אבי חי, כאשר עשה אחרי גברו רחמיו עליו.

ח. אם תשובתם כולנו בני איש אחד נחנו, לא הספיקה להעתם לגול מעליהם את החשד, כי יוסף שב לאמר: לא כי ערות הארץ באתם לראות; במה חכו להשלים הצטדקותם ע"י מאמרם השני: שנים עשר עבדיך אחים אנחנו בני איש אחד בארץ כנען. ויוסף בהפך מצא בו ראיה לעלילתו, כי השיב: הוא (הדבר) אשר דברתי אליכם לאמר מרגלים אתם.

ט. בזאת תבחנו חי פרעה אם תצאו מזה כי אם בבוא אחיכם הקטן הנה. ומה תהיה הבחינה בבוא אחיהם הקטן, הדמה יוסף שיאמינו כל שומעיו שהוא חושב את אחיהם הקטן כל כך צעיר לימים, קטן נער וחסר תבונה, שיגלה את האמת, גם אם יודע הוא שאחיו הגדולים ירדו בתחלה מצרימה, למען רגל וחקור כל הארץ. הלא יכול היה להודע מפי אחיו הגדולים מספר שניו, והם היו כ"כ מודיעים לו גם מספר בניו ושמותיהם, ומה יועיל בואו למצרים בענין החשד, הלא מתחלה יודיעו אותו איך ידבר לפני השליט ומה יענה אותו על שאלותיו, אף אם היו באמת מרגלים. ואף שההפך, היינו אם ימצא שאין להם עוד את אחד בבית אביהם, היה בזה די להבריע משפטם לחובה בדבר העלילה, אחרי שנתפשו בשקר והורע חזקתם; אבל יוסף ידע בלבו אמתת הדבר שיש להם עוד את, ובמה הסב יוסף פני הדבר עד שיתראה בו צורך והועלת לפני שרי פרעה, כי עשהו כל כך עקרי בענין וישבע על קיומו בחי פרעה?. והנה הבחינה אשר אמר, צריכה היתה להיות בשני ענינים, האחד להודע אם האיש אשר יביאו הוא באמת אחיהם, ולא העירמו להביא נכרי מן השוק, וילמדוהו שיאמר אחיהם אני; והשנית אם יתגלה הדבר שהוא אחיהם, עוד לא סרה מכל וכל העלילה, עד שיעלה בבחינה גם היותם כנים. ומלשון הכתוב ואת אחיכם הקטן תביאו אלי ויאמנו דבריכם, שאמר אליהם יוסף ביום השלישי, אין להחליט עוד, כאשר שער אחד המבארים, שהזר יוסף מיעוד הבחינה, אחרי בוא אחיהם הקטן, לפי שאמר, שבבואו יאמנו דבריהם, באליהם זולת כל בחינה, כי יכול להיות שהמאמר ויאמנו דבריכם נמשכים לתחלת דבר יוסף: אם כנים אתם, וכיון לעשות את עצמו כמנחם אותם לפי טענתם, שהם אומרים כנים אנחנו, ואמר להם, אם כן, היו בטוחים שבבוא אחיכם ע"כ שיאמנו דבריכם ע"י הבחינה, כי לא תעות הבחינה עליכם את דרכה עד שתתחיבו בשקר מוחלט עפ"י אחיכם. לפי זה התעתדה בין יוסף ובין אחיו לפני כל שרי פרעה באי ביתו, בחינה נכונה לעת בוא בניומין בחברת אחיו מצרימה, אם באמת את הוא להם בניומין, ואם לא באמת מרגלים הם. ואם כן איך נטש יוסף את הבחינה אחרי בוא בניומין וישכחה, וגם אחיו לא חשו להזכירו על אודותיה, למען ימהרו לצאת מן החשד.

י. שלחו מכם אחד ויקח את אחיכם ואתם האסרו ויבחנו דבריכם וגו' ויאסף אתם אל משמר שלשת ימים, עוד חסר היה המאסר, והנה בא, ולאיזו תכלית וכונה? אם היה יוסף מעכב אותם במצרים לפניו מבלי לאסור

אותם במשמר, מה היה הענין חסר; ולמה האריך מאסרם שלשת ימים?.

יא. אם אסף אותם אל משמר, ע"כ שלא הסכימו בני יעקב לשלוח אחד מהם להביא את בניימין, ועמדו במאונם עד שהסכים יוסף להקל תנאו, שישאר אך אחד מהם בבית מאסרם, וכל שאריתם ילכו וישובו עם בניימין, ולאיזו סבה מאנו בתנאי הראשון, והדעת נותנת, שאם נמצאה סבה לחשוד אותם במרגלים את הארץ, מחויבים היו לבטל את החשד בכל תנאי, אשר התנה כושל הארץ. ההיו מפחדים פן לא יעמוד בניימין אחיהם בבחינה עד שיתחייבו כמרגלים, הלא ההכרח שתוציא הבחינה את האמת לאור. ואין לחשוב שלא אבו בני יעקב לצער את אביהם בבשורת מאסר כל בניו יחד, כי אדרבא מאסר כולם עד הגלות צדקם, לא ההחיב להפחיד את אביהם כל כך כמאסר שמעון לבדו, כי בהיות כולם יחד במצרים, כבושים עד הראותם צדקתם, לא היה לו סבה לפחד יותר, כי אם מושר משפט כושל מצרים, והוא ידע כי כנים בניו; אבל מאסר האחד לבדו במצרים בעת שוב כל בניו אליו, יכול להסב לו דאגה מאסון או פגע רע זולת משפט המושל. ובלכת האחד להביא את בניימין מצרימה, לא היתה דרכו מרכבה כל כך עת דאגת אביו, כי היה הולך ושב בקרוב, עם הארחה היוצאת ראשונה, המורת מה שבלכת כולם עם שברם, אחרי השאירם את שמעון לבדו במצרים, שלא היה הדבר כדאי למהר שוב ללכת מצרימה, כי אם בכלותם לאכול את השבר אשר הביאו ממצרים. גם לא יכלו לדאוג פן לא יתרצה אביהם לשלוח את בניימין עפ"י דברי אחד מבניו, כי מאסר כולם יחד, היה מגדיל עליו ההכרח לשלחנו. והנה נוח היה להם ולאביהם בתנאי יוסף הראשון, שימהר אחד מהם לשוב ארצה כנען בלוית אחת הארחות, ולקחת שוב להוריד מצרימה את בניימין תיכף בלוית הארחה הקודמת לצאת למען מהר להם החופש. ועוד שהם לא בשרו את יעקב, כי אסור שמעון במצרים, אבל אמרו בשם אדוני הארץ: אחיכם אחד הניחו אתי, וכן היה האחד יכול לאמר על כלם. גם אין להלות מאונם בתנאי יוסף הראשון בדוחק הרעב, למען לא ימשכו הימים על בית אביהם מבלי לחם ומזון בביתו, כי האחד יכול להביא אתו כמה חמורים טעונים בר. זולת זה יש סבה להחליט, שלא אחרו בני יעקב כלרדת מצרימה לשבור עד העת האחרונה, עד כלות מזונם ועד ההימו כולו, והכתוב ספר: ויהי כאשר כלו לאכל את השבר אשר הביאו ממצרים ויאמר אלהם אביהם שובו וגו' (מ"ג ג'), הנה גם אחרי כלות השבר ההוא, עוד נשאר בידם מזון די עת רדתם מצרימה עד שובם; והנה המאון ההוא החזיק עליהם את החשד, כי אנשים צדיקים לא ימנעו מכל תנאי אפשרי להראות צדקתם, אבל חברת מרגלים באמת לא יוכלו להסכים בכלל על חופש אחד מהם אחרי התפש כולם בכף, למען ישתדל האחד להחפיש אחרי כן את כולם. לפי שיודעים הם, שהאחד ימלט על נפשו, ולא ישוב עוד לעולם להחפיש את רעיו בהחבולות, לאשר יודע הוא כי חיב את ראשו למושל הארץ, והתחבולות מסופקות מאוד להצלחה. ואלו היתה חברת מרגלים מסכמת על הנאי כזה בכלל, הלא היו מוכרחים אחרי כן לרדת אל הסכם פרטי מי מהם ילך, ואז יגלה לעין כל היותם מרגלים, כי כל אחד מהם היה מתאמץ להיות הוא ההולך, ואיש מהם לא היה מסכים להמנות בין הנשארים, ובכן היה בטל מאליו גם התנאי הכללי שהסכימו עליו בהגלות ענינם לעיני השמש. ואיך לא חשו בני יעקב גם הם, אולי באמת התנה מושל מצרים את התנאי הזה בערמה, למען יבחנו עתה מהרה,

ואם לא היה למאונם יסוד גלוי וישר, הלא התחיב להחזיק עליהם את החשד, שמאנים הם בהכרח למען המלט כן ההסכם הפרטי מי ילך מהם, מבלי לגלות אמתת היותם מרגלים. והנה באחרונה מהרו ויחליטו מפי יוסף תנאו השני, לפי שהבינו, שאם ימאנו יהיה מאונם חזק לחשד, כי יאמר המושל, שבהכרח ממאנים הם בכל בכל תנאי, למען לא יגיע אליהם הצורך בבחירת איש פרטי מהם, כי כל אחד יתאמץ להיות בין ההולכים, ואיש לא יתרצה להשאר לבדו במאסר, ויגלה היותם מרגלים, לכן מהרו להסכים למען יראה המושל, כי אין איש מהם ממאן להשאר במאסר; ולמה לא חשו כן בעת התנה יוסף את תנאו הראשון. והנה אף שהבחינה הזאת צודקת, בכל זה איננה נצחת רק מצד אחד, שבעזוב החברה את האחד או האחד את החברה מבלי לשוב להראות צדקם, יהיה מופת חותך שהם מרגלים, ואז יתלה המעל באדוני הארץ, אשר החפיש קצתם ויתנם לצאת בשלום מארצו. אבל מצד השני אין עוד די מופת שהם כנים, אם ישובו היוצאים להחפיש את האחד, או אם ישוב האחד להחפיש את כולם, כי אולי סמכו בזה על דעתם שענינם נסתר מאוד, ומושל הארץ לא ימצא די סבה לחיבם; לכן הוצרכו הדברים לבחינה בבוא אחיהם הקטן.

יב. עם חלוף התנאי הקיל יוסף עליהם גם אודות בוא בניהם מצרימה, שהתיר להם לאחר זמן הבאתו עד שובם שנית מצרימה לשבר אוכל; ויעיד על זה העתיד המצוה תביאו, שהשתמש בו במקום הציוי הביאו, והבטיחם שלא יהר למסור את שמעון להשפט כמרגל את הארץ, ויתתין עד בואם מצרימה לשבור שנית שבר רעבון בתיהם, ולא דרש מהם שיבוא בניהם תיכף, בטרם יבואו כולם בעד השבר.

ואינני חפץ להרבות מספר תמיהותי בשאלה על הכתוב: והם לא ידעו כי שמע יוסף כי המליץ בינותם, לדקדק ממשמעותו, שאלו ידעו בני יעקב כי שומע יוסף, לא היו מזכירים לפניו אשמתם באחיהם, אף שלא שערו, שהאיש אדוני הארץ הוא יוסף, וכל איש זולת יוסף לא התחיב להודע כמאמרם אבל אשמים אנחנו על אחינו וגו', כל ענין ביחוד; לפי שגם זולת ידיעה ברורה ממה שקרה ביניהם ובין אחיהם, איך ובמה חטאו עליו, היה נכון להם להקפיד שלא ישמע זולתם, כי אשמו באחד מאחיהם, שהתחנן אליהם בראותם צרת נפשו ולא שמעוהו, עד שהם עתה במצוא אותם צרה מצדיקים על נפשם עונש האלהים, באשר דמו נדרש מידם, והשומע יכול לחשוב שרצחו נפש את, והוא ענין בלתי מועיל לאיש חשוד באיזה דבר. גם אינני עומד על התימה, איך אם כן לא נמנעו מלדבר כן לפני המליץ, שעל כל פנים שמע הוא שפת כנען, והמליץ ע"כ שהיה אז עם יוסף בבית משמרם, כי שם נדבר יוסף עמהם, וכל עוד שלא יצא יוסף משם לא נכון היה להמליץ שיצא, אולי יהיה עוד ליוסף צורך בו שם לדבר שוב אליהם איזה דבר. וכן אינני שואל איך נפלו הדברים בפיהם דוקא בעת בוא יוסף אליהם ביום השלישי, ולא התעוררו להתודות על חטאם באחיהם, במשך שני הימים בשבתם בדד במשמר, והתעוררו על זה אך עתה, כאשר הקיל יוסף את תנאו עליהם, ולא חשו להתאפק עד צאת יוסף מאת פניהם; כי יכול להיות שדברי הכתוב והם לא ידעו כי שמע יוסף וגו', אינו לתת טעם למה שלא נמנעו מלדבר כן בפניו, כי בהפך כונו לדבר כן לפניו בכונה מיוחדת, שתולים בוא עליהם הצרה הזאת בעונש האלהים לסבת חטא קדום, למען יאמנו דבריהם, כי נקיים הם ע"פ כן הענין הרע אשר יחשדום בו עתה. אבל לפי שאלו ידעו כי שמע יוסף,

היתה ערמתם גלויה מאוד ונכרת, שרק למען ישמע את דבריהם, ויאמין כי כנים הם, בחרו עתה להתודות בפניו בחטא קדום, שלעונש עליו מיחסים צרתם הנוכחית, וכל ערמה כשהיא ערומה ונכרת אינה מצלחת. גם אלו ידעו שיוסף שומע ומבין דבריהם, היו מרגישים בתנועת יוסף שנסב מעליהם ויבך, ואלו הרגישו זה, הלא מיד היה עולה על לבם להבחין הטיב, אם לא יוסף הוא השליט הדובר עמהם והמעולל עליהם. לכן הקדים והם לא ידעו וגו', ולפי זה נכון היה להם לדבר כן, ואף שכונו אולי יגיד המליץ לאדוניו, את השיחה אשר שמע כפי האסירים, הנה בזה לא תהיה עוד גלויה ערמתם, כי עוד יסבול הענין לשפטם בתומת לב, שאמרו כן לתומתם, הכי יכלו לבטוח, שיגיד המליץ לאדוניו הדברים אשר שחו ביניהם לבין עצמם, עד שיכונו לדבר כן בערמה. וכן נכון הדבר שלא הרגישו בפועל דבריהם ההם על יוסף, ולא השגיחו על תנועותיו ואותות הכרת פניו. זולת זה לפי השערתי הקודמת, שמרגע שמעם בביה אביהם כי יש שבר במצרים, החל לבם לפעם בראגה, פן יפגשם יוסף שם והדיח עליהם רעה או בגלוי או בסתר, יכלו עתה בשבתם שלשה ימים במשמר להעלות על רוחם ספק, אם לא ידי יוסף בכל הנעשה אתם, כי הוא במצרים, ואולי הכיר אותם מרחוק, וכביר מצאה ידו להלשין עליהם לפני המושל ויסבב הוא ברעתם, ויקוו אולי בשמוע המליץ את שיחתם והגידה לאדוניו, אשר אם באמת פי יוסף דבר לפניו רעה עליהם, יתעורר המושל או לסבב חוזה ביניהם ובין יוסף או עכ"פ לגלות להם את המלשין, והם השבו לנפשם את הודאי טוב מן הספק, ובפרט אחרי שלא יצא יוסף לריב אתם ריב גלוי על מכרם אותו, כי אם סבב להם עלילת שקר, ועוד יוכלו לכפר פניו ולהצטדק נגד העלילה, כאשר יודעו אל נכון כי יוסף מסתתר בעלילת המרגלים, וכאשר יצלחו לדבר אתו. וכן לא אכלול בשאלותי, מה שנרגיש עוד למטה בענין, אמרו ולהשיב כספיהם איש אל שקו, שגם זה הוא בחינה בלתי מספקת. ואף שלחברת מרגלים יקשה הנסיון מאוד לשוב להחפיש את רעם, כשתשובתם יכולה להביאם לידי חוב השבת הכסף הבא אליהם; אבל עמדם בנסיון לא יעיד עוד עדות שלמה על היותם כנים, לפי שהיתה השבת כספיהם אל תוך שקיהם בלט ענין מועיל לטובת מצרים, אלו היה חשד המרגלים אמתי ומיוסד בדעת מושל הארץ, כי היה שוחד בחיקם מצד מצרים, למען לא יעלו המרגלים עליה את גדודי העמים הפראים אשר סביבותיהם. ויכול להיות שעשה כן יוסף, למען ידמו שרי פרעה ובני יעקב עצמם שהחשד כל כך מיוסד בלבו, עד שהוא חושש להטותם בכסף שברם לטובת מצרים. ובאמת פחדו בני יעקב וישראל אביהם כמציאת הכסף בשקיהם, והיה המעשה הזה הפרטי נאות לפי הענין הכללי. ואינני מדקדק להקשות ע"ד הכסף המשנה שזכר יעקב זולת הכסף המושב בפי אמתחותיהם, והכתוב ספר שלקחו כסף משנה, ולא הוסיף זולתו הכסף המושב, אף שאמרו אחרי כן אל האיש אשר על בית יוסף ע"ד הכסף המושב: ונשב אתו בידנו וכסף אחר הורדנו בידנו וגו'; וגם אינני תמה על דברי הכתובים: ויעמדו לפני יוסף וירא יוסף אתם את בנימין וגו', למה לא השתחוו לו אז, ולא הקריבו לו את המנחה, ולמה לא דבר גם הוא עמהם עד בואו אחריהם הביתה. כי מלשון משנה כסף אין להוכיח שיהיה הכפל ממה שהיה בידם ראשונה, כי אם שהיו בידם צרורות כסף לתכליות שונות: זה לשבור שבר חדש, וזה להשובה בעד השבר שמכבר. והכתוב אומר: ויעמדו לפני יוסף, על עת בואם אל פני המקום אשר עמדו שם לפני יוסף בראשונה, והיה יוסף שם גם עתה עסוק בעניני משטרו, ולא יכול

לפנות אליהם, רק דאה אותם מרחוק או בעד החלון, כי בא אתם גם בניימין, והם לא ראו עוד את פניו. אך זאת אשוב לשאול:

יג. אם ספר הכתוב: ויבא האיש את האנשים ביתה יוסף, ויראו האנשים כי הובאו בית יוסף, הנה היו כבר בבית, ואיך הוא אומר אחרי כן ויגשו אל האיש וגו', וידברו אליו פתח הבית, שנראה כאלו לא נכנסו עוד אל תוך הבית. ורש"י ז"ל נלחץ לאמר שדחפו אותו לחוץ, ולאיזה צורך ובונה עשו כן, או ההתירה להם מדת המוסר לעשות כן, ולמה לא דברו עמו בתוך הבית, ולמה חש הכתוב להודיענו כל זה, והוא לא פרט מקום טענות יוסף הראשונות עם אחיו, באיזה מקום היו, לפי שאינו נצרך לענין, או מובן עפ"י המנהג, ולמה הוצרך פה ליחד המקום. ואחרי הדברים שהיו ביניהם, ואחרי הוציאו אליהם את שמעון, אמר שוב ויבא האיש את האנשים ביתה יוסף.

יד. ויראו האנשים כי הובאו בית יוסף ויאמרו על דבר הכסף וגו', ואיך היתה הבאתם אל בית יוסף סבה ליהוא מעלילה חדשה, ולא תלו הדבר בעלילה הישנה ע"ד המרגלים, והלא עוד היו מעותדים לעמוד לפני אדוני הארץ בבחינה אם בניימין הוא אחיהם, ואם לא מרגלים הם. ואם בראשונה בעת עלילת המרגלים לא ראו פני בית יוסף, כי נדבר עמהם בשער, או בבית ועד שרי הממלכה ובבית האסור, הנה בואם עתה אל בית אדוני הארץ בהפך היה מחויב להבטיה להם שלום מצד בעל הבית. כי הלהביא אנשי מצותו להחריד את אשתו ואת ילדיו השוקטים במשכנו, יאמר מושל מצרים, אשר בתי משטר ובתי משפט נכונו לו סביב היכלו. היאבה להגלות גם לפני אשתו ולפני ילדיו ברשע כסל, כי יתנהל לפניהם בעלילת שקר על נקיים, למען תרא גם האשה אכזריות בעלה, כאשר ראו זולתה, ולמען ילמדו הנערים גם הם לאהוז ברע עושק?

טו. ויאמר שלום לכם אל תיראו. הכי היו בני יעקב כל כך נבהלים ורפי רוח עד שיראתם עברה על פניהם, והכרתם ענתה בהם המורך והפחד, עד שהוכרח האיש אשר על בית יוסף לנחמם בדברי רצון, להבטיח להם את השלום ולחזק לבם שלא ייראו, והלא הדברים שהגידו לו, אינם כי אם דברי נחת, הנשמעים מפי כל איש ישר דרך, שאינו מתאוה למה שאינו שלו, מפאת הצדק עצמו זולת כל יראה. ההכיר האיש בהם יראתם מקמטי פניהם, מהרעדת צלצולי קולם ומתנועות אבריהם, והם לא הבליגו על פחדם ולא יכלו להסתיר יראתם בחובם, כילדי הכפרים בתשואת קריה עליזה עיר הומיה?

טז. אלהיכם ואלהי אביכם נתן לכם מטמון באמתחותיכם כספכם בא אלי. פה יש לשאול שאלה עקרית מאוד בענין: ההסתפקו בני יעקב בתשובה זאת, ויחליטו מפיו את הכסף לנפשם בתור מטמון, אשר שם אלהים ממרום קדשו באמתחותיהם, ככסף אשר הוציאו בשבר כצורתו במשקלו, או אם הפצירו בני יעקב באיש שיקבל אותו מהם, לפי שעומדים הם על דעתם, שהוא זה בעצמו הכסף, אשר הביאו בידם בתחלה לשבר אוכל, וישקלוהו על ידי הפקיד, ואחרי כן נמצא באמתחותיהם?—לפי דעתי לא הסתפקו בני יעקב בתשובת האיש, ויפצרו בו עד אשר קבל מידם את הכסף המושב, כי מדת המוסר חיבה להאיש אשר על בית יוסף, שישיב להם כן בתחלה, לבלי יתראה גם הוא מצדו כאוהב הון זולתו, אחר שכסף מקנתם כבר בא אל ידו, ויחתור להראות בתשובתו, כי רק הפלגת ישרם חיבה אותם להשיב את הכסף בידם, ולא שורת הדין, כי אלו כסף אחר הוא הנמצא בשקיהם. ותשובתו מסכמת גם עם השערתי, שכיון יוסף להראות בהשבת הכסף אל

תוך שקי בני יעקב, לכל שרי פרעה ובאי אל ביתו, שרצונו לשחד את האנשים החשודים בעיניו, ע"י ותרנות כסף שברם, למען הבטיח למצרים את השלום מצד האנשים ההם, ולפי זה צדד האיש, בשמעו כי רצונם לשום את הכסף שנית אל ידו, שסכימו להשאיר אותו אתם, ובכל זה נשמר לבלי הוציא מפיו דבר, שיהיה להוציא ממשמעותו שהשליט מותר להם את הכסף, כי מתן השותד באופן כזה בהכרח שיהיה מתן סתר, אם יכונו להועיל בו. ובאחרונה חיבה מדת המוסר להאיש ההוא, שלא יסרב מתר מדאי נגד בני יעקב, ושלא יכריחם נגד רצונם והפצרתם, להחליט לנפשם הכסף אשר ידעו בו ויכירוהו כי להם היה, והם כבר הוציאוהו בשבר. ובפרט אחרי שהאיש ידע אופן בוא הכסף אל תוך אמתחותיהם, ויבטח כי אם יהיה רצון יוסף ודעתו לשחד אותם על כרחם, ישוב הכסף עוד הפעם אל תוך שקיהם, ולמה ירבה לסרב. אבל חלילה לאנשי מוסר להסתפק בתשובה כזאת, כי איך יכלו להאמין, שנעשה פלא כאשר הניח האיש; ואם נעשה פלא, פן הוא בנזק אוצר המלך, שהכסף ששב אליהם חסר מן האוצר, ואיך יסכימו להנות מהון אחרים, הבא אל ידם שלא בסבה טבעית, בשרה ומותרת עפ"י חקים מקויטים; וה' ברך את אברהם את יצחק ואת יעקב אביהם, מבלי נפלאות נשגבות כאלה. ואם הסתפקו בתשובת האיש ויהליטו הכסף לנפשם, איך לא בושו אחרי כן להזכיר הענין, ולהביאו לראיה שאינם חוכדים הון זולתם: הן כסף אשר מצאנו בפי אמתחותינו השיבונו אליך מארץ כנען ואיך נגנב מבית אדניך כסף או זהב, והלא הענין הזה עצמו היה מטיל ספק עצום בתומתם ומגדיל עליהם חשד הגנבה, אחרי שהתגלו בחמרת הון לא להם, ויחזיקו לעצמם הכסף, אשר ידעו כי הוא הוא שיצא מידם, בסבת הנחת מעשי נסים, ועכ"פ לא ספר לנו הכתוב, לא בפעם הראשונה ולא בפעם השנית, איך ספרו וימנו וישקלו את הכסף, אל ידי האיש אשר על בית יוסף או על ידי פקיד זולתו.

יז. יהיה איך שיהיה, אחרי שראו בני יעקב תשובת כספיהם אל תוך שקיהם, לפי שהיו בפעם ההיא אסופים במשמר, ולא יכלו לראות מי מדד את הבר, ואיך מדד וישם בשקיהם, הלא נכון היה להם עתה בפעם השנית, להעמיד אחד מהם לשמור באוצר התבואה בעת ימלאו את כליהם, ולראות אם שוב ישוב הכסף עוד הפעם אל תוכם מעצמו, מבלי שיושם שמה בידים. וחז"ל ספרו (הענית דף ע') מדברי ר' יוחנן עם הילד בן אחותו, שר"י תמה על ענין הכתוב: אולת אדם תסלף דרכו ועל ה' יזעף לבו (משלי י"ט ג'), ואמר: מי איכא מידי דכתיבה בכתובים ולא רמיזה באוריתא, והשיבו הילד והא כהיב: ויחרדו איש אל אחיו לאמר מה זאת עשה אלהים לנו: ונכון הדבר, שסכלו בני יעקב, באשר לא חשו לראות במה מלאו שקיהם גם בפעם הראשונה, לפי שגם זולת השבת כספם, מה שלא היה עוד סבה לדאוג עליה, יכלו לדאוג או לחסרון המדה והמשקל, או לטעות, או לכל דבר, שיכול לסבב להם נזק, עלילה או בזיון, ואיך לא נזהרו עתה גם בפעם השנית. ואם הערים יוסף ויצו את אשר על ביתו לאמר מלא וגו', בעוד אחיו כסובים על שלחנו ושותים ושוכרים עמו, ולא נתן להם עת לבקר את חמוריהם ואת שקיהם עד רגע צאתם את העיר; אם כן האיך היו בני יעקב בטוחים כל כך, לאמר להאיש אחרי השיגו אותם, וידבר עליהם אודות הגביע: אשר ימצא אתו מעבדיך ומת וגם אנחנו נהיה לאדני לעבדים, שהחליטו על נפשם משפט אכזרי נורא כאוד, על אופן המצא הגביע באמתחת אחד מהם, וימהרו ויורידו איש את אמתחתו ארצה ויפתחו איש אמתחתו, בבטחה נצחת, כי כליהם יעידו על בטול חשד

גנבת הגביע, ולא דאגו לאפשרות המצא עתה גביע כסף באמתחת אחד מהם, כאשר נמצא לפנים כסף שברם בשקי כולם, ועיניהם לא ראו מי מלא כליהם ומה שמו אל תוכם? ואין לחשוב, שלא אמרו: אשר ימצא אתו וגו', רק בחפזם, כאשר הרעיד אותם האיש בחשד הגנבה פתאום, טרם הספיקו להשיב אל לבם ולהתבונן בענין כראוי; כי למה א"כ לא התבוננו להשיב את גזרתם, ולערער על החפוש במשך זמן החפוש עצמו, בראותם שגם זולת הגביע כבר נמצא שוב כסף שברם באמתחת כל אחד מהם, ומי שהשיב את הכסף יכול היה להטמין באחת האמתחות גם גביע כסף, והם לא התעוררו לראות ולהראות בטענתם בטול העלילה, נואשו מלהצטדק ויקרעו שמלתם; וגם אחרי שובם העירה בטל יהודה בפיו כל צדקתו באמרו: מה נאמר לאדני, מה נדבר ומה נצטדק האלהים מצא את עון עבדיך, הנה הודה בזה, כאלו היתה הגנבה אמת, וייחס אותה לכללם, כאלו נעשתה בידיעת כולם ובהסכמתם, ולא זו בלבד, אלא שמבלי להרגיש סלק כל אפשרות להבדיל בין אמתחת בנימין ובין ידו, ולא שמר לזכור את הענין כאשר קרה, כי אמר הננו עבדים לאדני גם אנחנו גם אשר נמצא הגביע בידו, והגביע לא בידו נמצא, כי אם באמתחתו. והנה הטתפק יהודה רק בבטלו משפט המות מבנימין, והסכים להשאר עם יתר אחיו ועם בנימין יחד עבדים למושל מצרים; הכי היה יוצא בזה ידי חובתו בערבתו לפני אביו, אשר אמר אליו אם לא הביאתיו אליך והצגתיו לפניך וחטאתי לך כל הימים; ובמה בטח שלא יחליט המושל את המשפט מפיו. והנה יוסף הקיל ענשם הרבה מאוד ויגדירנו על חקי הארץ: חלילה לי מעשות זאת (מה שעובר את גבול חקי הארץ), האיש אשר נמצא הגביע בידו (תפש דברי יהודה לאמר בידו תמורת באמתחתו), הוא יהיה לי עבד ואתם עלו לשלום אל אביכם, ויהודה קבל עליו ועל אחיו עונש גדול והתחנן לבטל העונש הקל, והוא לא נגש לפני יוסף כי אם אחרי אשר יצא דבר שלטון מפיו להפריד את בנימין מאחיו. ואף שהקדים ידבר נא עבדך דבר באזני אדני ואל יחר אפך בעבדך, והיינו סבורים, שידבר אתו משפטים, שישוב להזכיר את הענינים כאשר קרו באמת, ולהוכיח על פניו איך עות דרכו עליהם: בראשונה נתן אותם למרגלים את הארץ, החזיקם שלשת ימים במשמר, מבלי כל סבה מחיבת ומבלי כל סבה תכליתית, ולא נראה עליהם כל חובה, אחרי כן אסר אחד מהם אתו, ויתרם חפץ להכשיל בכסף אשר השיב בסתר אל תוך שקיהם, וכאשר שלחם לא שלחם כי אם בתנאי, שיביאו עמהם את אחיהם הקטן בשובם, למען יבחנו דבריהם, ואם יאמנו ולא ימותו כמות בני עולה. ואחרי שהחזירו את הכסף ויורידו גם את בנימין, נטש חשד המרגלים ולא העמידם בבחינה, לדעתו כי אין החשד מיוסד, ובראותו כי גם ברבר גנבת הכסף, סרה האפשרות להתגולל עליהם, הסב להם עלילת גנבת הגביע, באשר מלאו שקיהם שלא בפניהם, בעוד שהם ישבו על שלחן יוסף, ולא ידעו כי באוצר התבואה כיכינים צרכיהם. ויעידו נא מעשיו, אשר התעולל בהם בתחלה ולא יכול, ויכבדם באחרונה הרבה יותר מן הראוי, להאריחם בביתו, להאכילם ולהשקותם די שכרה על שלחנו, ולהשתעשע עמהם מן הצהרים עד אור הבוקר למחרתו, אבול ושתה ושמח ללא דבר, מה שלא עשה ולא נאה לו לעשות לכל אורחיו הבאים לשבור בר מאתו, למען השכיחם את עלילותיו הראשונים, ולמען יצלח לחדש עליהם עלילה, אשר לא ימישו ממנה צוארותיהם. ויעידו עוד צרורות

הכסף, אשר נמצאו עתה שוב בפי אמתחות כלם מן הגדול עד הקטן, והצרורות
ההם מעת שנמסרו מידי בני יעקב אל האיש אשר על בית יוסף או אל ידי פקיד
זולתו, לא יכלו עוד לשוב אל ידיהם, כי הם לא סרו מבית יוסף ומעל שלחנו עד
אשר שלחו אותם; ואם הגביע עכה על השלחן לפניהם, הלא כסף שברם לא שמש
בחדר משתיהם, וע"כ מידי אנשי בית יוסף בא אל תוך האמתחות; ויהודה ראה
איך נשאו קול רעש מחריד על דבר הגביע, ואודות הכסף נמנעים מלדבר דבר,
ולא התעורר הוא להזכירו למען הצטדק, החמל על הכסף ויקו להעלותו שוב
ארצה כנען? אכן שמענו אותו מדבר תחנונים, כאשר יתחנן החוטא, הירא את
דבר המשפט, ויאמר: אדני שאל את עבדיו לאמר היש לכם אב או אח,
ולא אמר: אדני נתן את עבדיו כמרגלים את הארץ. ונאמר אל אדני יש לנו
אב זקן וגו', ולא אמר: ונאמר לא אדני ועבדיך באו לשבר אכל. כלנו
בני איש אחד וגו', שנים עשר עבדיך אחים אנחנו וגו', ואמר שוב
ותאמר אל עבדיך הורידהו אלי ואשימה עיני עליו, ולא אמר: ותאמר אל
עבדיך בזאת תבחנו וגו'. וכן אמר: ותאמר אל עבדיך אם לא ירד וגו',
לא תספון לראות פני, ולא זכר: והאמר אחיכם אחד יאסר וגו' ואת
אחיכם הקטן הביאו אלי ויאמנו דבריכם ולא תמותו (שההפך ממנו
מובן), ויוסף הלא לא משל במצרים ממשלה בלתי מוגבלת, ובפרט על האורחים
הבאים מארץ אחרת למסחור, עד שלא יוכלו בני יעקב לדון עמו בהקריבם דבריהם
לפני המשפט, וכל אנשי בית יוסף ופקידי האוצרות ושרי מצרים יודעים כל אשר
הכביד יוסף להתנכל בהם. גם האיש לא באחד לבדו רדף אחריהם, ויהיו עמו
באנשי אדוניו ומנעריו, וכולם ראו איך היו כל השקים קשורים, כאשר קשרום
בשערי בית האוצר טרם העלום על החמורים, והם לא היה להם עוד עת להוריד
את אחד מהם ארצה, לפתחו ולשוב לקשרו ולהטעינו שוב על החמור, כי הם
יצאו את העיר לא הרחיקו ויוסף אמר לאשר על ביתו קום רדוף
וגו'. ואני זה ימים רבים מכתב כתבי עשק, ואינני יודע אם קרה לי אף פעם
אחת משפט מעוקל כמוהו, אשר תרבינה בו כל כך ראיות בטולו, ואשר אותות
שקרותו תהיינה בו כ"כ נצחות, כאשר הוא בריב יוסף עם אחיו, ובכל זה מונה
אנכי נקיים רבים, המוצלים במליצותי מן העלילות, אשר שמו להם אויביהם
ומבקשי רעתם; פעם נקה הצדיק באותות צדקתו, פעם נפטר באבדן יסוד העלילה,
ופעם יהיה מנגדו מוכרח לנטש הריב מיראתו לנפשו, עד שהוחזק בדעתי ליסוד
מוסר, שכל עלילת שקר, אף שהתאמצו עושיו לפעול בו בכל אשר יכלו,
על דמיון מקרה אמתי, בהכרח שיכיל בתוכו יסוד בטולו, ואיננו חסר כי אם
דקדוק הגיוני בפרטיו, במקרים שקדמו לו, שלוו אותו, ושהשתלשלו אחריו, למען
גלה אופן מעשה השקר והתרמית, אשר הוציאוהו לאור, או לכל הפחות, שהוא
בדוי ואינו מסכים עם הענינים הטבעים המוכרחים בו, אלו היה אמת. ואינני מאמין
שהיו חקי ארץ מצרים בבחינת הריבות והמשפטים שבין איש לאיש, כל כך אכזרים
כחקי האינקוויזיציאן, עד שלא יכלו כל ראיות צודקות והוכחות נכונות לפטר את
הנסמר להשפט. ואיך נטשו בני יעקב כל זכותם להצטדק באמצעות שופטי צדק,
וימהרו להשען על משענת בוגדה, על חסדי המעולל המרשיע, אשר לא ראו ממנו
עד הנה, כי אם אכזריות מעולפת בתרמית. ואלו לא היה זה יוסף אחיהם, אשר
עשה כל זה בכונה טובה, אשר יצאנו לבקשנה, כי עתה כבר החליט מפי יהודה

את משפטו על נפשו ועל כל אחיו, והיו בני יעקב כולם נמסרים במצרים לעבדי עולם, על יסוד דברי יהודה שהודה על שקר, ובעבדותם לא היו מוחים חרפת הגנבה מעל פניהם. ואיך לא זכר יהודה ואחיו שהסכימו על דבריו, כי נטשו את אביהם הזקן, את נשיהם ואת בניהם ובנותיהם עם כל רכושם בארץ כנען, ומה יעשה בהם שם בהשאר כולם במצרים עבדים למושלי הארץ; וגם באחרונה, בהתחננו להשאר הוא עבד תמורת בנימין, במה בטח, שלא יחליט אדוני הארץ את הדבר, ושיחפיש על ידי כן גם את בנימין, או איך יכול להסתפק בחסד האכזרי ההוא, והם לא שערו כלל, שאדוני הארץ המתגולל עליהם, הוא יוסף אחיהם המסתתר ועתיד להתודע אליהם; כי הכתוב העיד, שבהתודעו אליהם נבהלו מפניו, ואלו היו משערים אפשרות הדבר לפני זה, לא היה התודעו אליהם מסבב להם את הבהלה, רק שמחה לראות שקמה השערתם הטובה להם. ואיך לא השכילו לראות שכל עניני הריב הזה הפרטים, היו נבונים להצדיק אותם במשפט, ושמרשיעם לא יוכל להסכים בשום אופן, להגיש הדבר לפני המשפט מבלימת עלילותיו, כי לחרפה גדולה הי' לו, אלו היו בני יעקב טוענים עליו בל מה שעשה להם מראשית דעתו אותם, ולא לכבוד היו לו גם טענות עצמו, כי היה מתבזה מאוד גם לפי דבריו, על כבדו בביתו ועל שלחנו אחד עשר כוכבי כנען, וישתעשע עמהם כל הלילה, וישת וישכר עמהם, עד שהצליחו האורחים המכובדים לגנוב את הגביע, אשר שתה בו בעל הבית, לאות על שתותם עם אדוני הארץ, עד אשר לא הרגיש בעת העלם הגביע מעל השלחן. ומי יתנני מליץ בעת ההיא בתוך מצרים, והייתי מחזק ידי העברים אבותי אלה, כי לדעתי היה בעל ריבם מחויב לנטש הריב טרם יקריבוהו למשפט, הגם שלא היתה באמת מליצתי צריכה להם, כי בכל אופן היה הענין נגמר ביניהם בהתודע יוסף אל אחיו; אבל אולי היתה מליצתי מקרבת יותר את הרגע האחרונה, או נותנת תקוה יתרה בלב הנרדפים, ולא היו כל כך נדכאים ברוחם, כי קרעו גם שמלותם. אמנם הקושי, אשר הרגישו רבים במאמר: גם עתה כדבריכם כן הוא אשר ימצא אתו יהיה לי עבד ואתם תהיו נקיים, שהשיב על מאמרם: אשר ימצא אתו מעבדיך ימת וגם אנחנו נהיה לאדני לעבדים, והוא בחלוף מורגש מאוד, גם הקושי הזה אינני איסף אל שאלותי, לפי שהוא מתישב לעצמו: כי האיש השיב להם שתי תשובות בודדות על שתי טענות חלוקות, על ראשון ראשונה ועל אחרון אחרונה, לפי שהם החלו לטעון בהוכחת צדקתם: הן כסף אשר מצאנו בפי אמתחתינו השיבנו אליך מארץ כנען ואיך נגנוב מבית אדנך כסף או זהב, ויעברו מזה אל הנחת עונש קשה מאוד על אופן המצא שגנבו הכסף, אשר ימצא אתו וגו'; והאיש השיב להם על ראשון ראשונה: גם עתה כדבריכם כן הוא, שבכלל אנשי יושר אתם, כי השיבותם אלי את הכסף אשר מצאתם אצלכם; ועל אחרון אחרונה: אשר ימצא אתו הוא יהיה לי עבד וגו', ולא כמשפט האכזרי, אשר קצבתם על נפשכם.

כל הקושי המבואר הכריחני לחדור אל לב יוסף ואל לב אחיו, ולבחון רוחם בכל העת אשר ישתרעו עליה ספורי התורה, ולבקר זולת זה עוד את מעמד בית אבותינו בארץ כנען ויחוסם לגויי הארץ בעת ההיא.

במאמרי על דבר החלומות, חדרתי אל מחשבות יוסף ואל תקותו על גדולתו העתידה, מיום בואו מצרימה, ושם נמצא לי די ספק להבנת המקראות, בהוציאי לאור מחשבות יוסף בבחינת נפשו לבד, מבלי להתבונן על מה שהרגיש בבחינת

אביו ואחיו; עתה מביאני הצורך להתבונן גם על מה שהיה בלב יוסף בבחינת בית אביו כולו. חלומות ימי נעוריו הראו אותם לו משתחוים לפניו ארצה. תקותו על קיום חלומותיו התחזקה בלבו עכ"פ, מעת ראותו קיום החלומות לפי פתרוניו, שפתר לסריסי פרעה ולמלך הארץ. ואף שאולי בעוד היה דואג לנפשו, ורואה את עצמו עבד בבית הבור, לא הכהו לבו על שלום אביו ואחיו, אך עכ"פ אחרי צאתו מבית הסוהר לשור על מצרים, איך נחשוד את יוסף, אשר ראינו אותות צדקת לבו, להיות מהענג בתקוה על קיום חלומותיו? כל איש אשר זיק אהבת אדם האחרון לא כבה עוד בלבו, ידע מנפשו, כי כל גדולת יוסף, כבודו עשרו ועונג רוחו, על כלטו מרעב את כל הארץ, לא הספיקו עוד להניח רוחו, כל עוד לא ידע בטוחות לאביו ולאחיו, מפני קיום החלומות הנוראים אשר ראה על אודותם, ואשר פתרונם, אשר שמע מפי אביו ואחיו, נעשה לו ליסוד מוסד, ועליו עשה והצליח לפתור חלומות כבדי הפתרון, ויפחד יוסף מאוד מפני החלומות ההם, איך ומה יהיה קיומם, ופן יחיבו המקרים והסבות שימשול הוא וירדה בכל בית אביו, ופן מעותדים להם רעות רבות וצרות עד בואם להשתחוות לו. הפחד הזה החזיק בלבו את דעתו, אשר החליט מאז נמכר מידי אחיו, להעלים נפשו מידיעת כל בית אביו, ויקו אולי זולת כל סבה רעה ומבלי כל צרה אשר תמצאם, יחיבו הסבות, שבמקרה יבואו אחיו ואביו וישתחוו לו מבלי לדעת כי הוא יוסף, כי לא יכירוהו ולא יכונו אליו, כי אם באשר הוא מושל בכל ארץ מצרים; ואולי יהיה הרעב העתיד סבת הדבר, שיבוא אביו וכל ביתו לגור במצרים, כאשר בא לפנים אברם ושרי זקניו וכל ביתם מצרימה מפני הרעב, וכאשר שם יצחק אבי אביו את פניו מצרימה, ויחיב ענין צרכיהם בארץ לשחר פני המושל, ויבואו לפניו, ומבלי להכירנו כי הוא יוסף, ישתחוו לו; ובכן יתקימו החלומות כמשמען ותגול מלבו הדאגה על שלומם, ואז יהודע אליהם מבלי כל מניעה. לבן ירא יוסף לבטל תקותו זאת, ויתאפק בכל שבע שנות השבע, ולא הודיע לאביו כי הוא המושל בכל ארץ מצרים, מדאגה מדבר פן יחיבו ענייניהם שיבואו להשתחוות לו גם אחרי דעתם שהוא יוסף, וזה לא יהיה, כי אם לסבת רעות ומצוקות אשר תקרינה להם. אבן בוא כל הארץ מצרימה לשבור אליו, לא הספיק לו עוד בטוחות על קיום תקותו, כי אם לא ירד אביו וכל ביתו מצרימה בסבת הרעב, רק שישברו כמצרים שבר רעבונם, מי יודע אם יבואו אחיו בעצמם, ואם יבואו כולם, ואפשר שיבוא אחד או שנים מהם, או שישלחו ע"י נכרים, ועכ"פ לא יבוא עמהם אביהם הזקן. והבאים מהם מצרימה מי יודע אל איזו עיר יבואו, כי היה הבר נשבר בכל ערי מצרים, ואף אם יישר דרכם לפניהם, אל עיר הממלכה אשר יוסף שם, מי יכריחם להראות את פני מושל הארץ, עד שיבואו להשתחוות לפניו; הלא בבואם יבואו אל שערי אחד האוצרות ושברו והלכו למו, והוא לא ידע בבואם ובצאתם. ואלו אמר יוסף לכתוב בשערי המדינה או בשערי האוצרות שמות הבאים, להביא לפניו רשימת שמותיהם בערב כל יום, ולעכב את הבאים היום עד יום המחרת, אולי ייטב בעיניו ויצוה להביאנו לפניו; הלא היה בזה מכביד עולו מאוד על כל הארץ, ומספק, כי אולי לא יועיל בזה לנפשות בית אביו, כי לא יתקים החלום כולו, בבוא רק שנים או שלשה מהם לבד, וקיום יתרונו יחיב שוב את הדברים אשר יגור מפניהם. גם כלל עלה בידינו בשקמה החלומות, שאין ראוי לאיש ישר לעשות מעשים בלתי ראויים בסבת חלום מפחיד. מצד השני נבין, כי היה בית יעקב בארץ כנען בין גויי הארץ רועי המקנה במעמד נורא מאוד, כאשר יספרו לנו קורות ארצות יושבי אוהל ומקנה

באזיא התיכונה עד העתים האלה, ממריבות העמים והמשפחות המחולקות כל הימים, וממלחמותיהם בלי הפוגות, אשר אנשי המשפחות הגדולות יבלעו בשאול חיים את בתי האבות הקטנים מהם, והם בכל זה לא יחדלו מלהפרד לבתי אבותיהם משפחות משפחות לבד, כי לא יוכלון לשבת יחדו, וחדשו כל פעם המריבות והסכסוכים, המבוכות והמלחמות; והסבה הראשית להתפרדם הוא הענין עצמו שקרה לאברם וללוט, ליעקב ולעשו. ובפרט אחרי מה שקרה על דבר דינה בת יעקב בשכם, שהתירא יעקב מדבר זר בלתי נהוג בין משפחות רועי המקנה: עכרתם אותי להבאישני ביושב הארץ בכנעני ובפריזי ואני מתי מספר ונאספו עלי והכוני (ל"ד ל'). פחד גם ממלחמת תנופה מאת קבוצת כל העמים ההם, בכונה מיוחדת למען השמד אותו. וזה יעיד כי זולת האיבה והמשטמה המורגלת בין משפחות רועי המקנה, הנהוגים בראשי בתי אבותיהם, נוספה ליושבי כנען כולם איבה מיוחדת לבית יעקב בפרט, בסבת מעשיהם אשר עשו בשכם, עד שהכתוב העיד: ויסעו ויהי חתת אלהים על הערים אשר סביבותיהם ולא רדפו אחרי בני יעקב (ל"ה ה'), שנשמע מזה, שאלו לא אחזתם חתת אלהים, היו נכונים לרדוף, להנקם מהם נקמת חמור ושכם בנו וכל אנשי עירו אשר הרגו. ואולי הסב במשטמה הזאת גם פרסום תקות בית יעקב, על הבטחת אלהי אברהם אביו לתת לו ולזרעו אחריו את כל ארץ כנען לאחוזה, שלפי הנראה לא היה הענין נעלם מכל וכל, ומלחמות עשו ובני לוט בנגב ארץ כנען, בצרוף עם מקרה נפול בני יעקב על שכם, החיה בזכרון יושבי הארץ ההבטחה הזאת, ותביאם לידי דאגה פן החל בית יעקב להוריש את אנשי הארץ מפניהם במתי מספר. ויהיה איך שיהיה, בכל עת שבתם בארץ כנען בין העמים הנהוגים בראשי בתי אבותיהם, אשר רק החרב והקשת והיד החזקה תעמוד לימין הצדיק והרשע, מחסרון תוקף למשפטי הצדק, בטחו גם בית יעקב בחרבם ובעזרת אלהי אבותיהם בין אויבי נפשם הרבים. והמריבות והסכסוכים, אשר היו תמיד בין המשפחות זולתם, הניא אותם מלהאסף יחד לתגר מלחמה נגד האויב הקטן ההוא. ואולי לפי הגדיל המבוכות והטלטולים בארץ ברבות הימים, לא היו בני ישראל מוצאים מפלט לנפשותיהם, כי אם בהתבוללם בין המשפחות, ובפרט אחרי שמעמד מרעה המקנה, חייב גם להם להתפרד לבתי אבות ברבות מספרם, כי לא יכלו גם הם לשבת יחדו. לכן חיבה התכלית העקרית, אשר גלה ה' לאברהם בכרתו עמו הברית, להיות זרעו גר בארץ אחרת על משך כל שני המבוכות והטלטולים, אשר עותדו לעמי כנען, עד היות מספר עם בני ישראל עצום ורב, נכונים להוריש יושבי כנען מפניהם, גם אחרי התחזק כסאות מלכיהם; ונבחרה לזה ארץ מצרים, להיותה ממלכה אדירה ובעלי אמונות הבל לתעב כל בן נכר, וזה כבר יבטיח לבית ישראל, כי לא יתבוללו בין אנשי הארץ, וכי ישארו כל הימים גוי מצוין לעצמו, עד הרבותם מאוד מאוד וצלחו להקים עצת ה' אשר יעץ על עמי כנען. והנני מחלה את פני קוראי היקרים, לסור אתי מזה אל מאמר קצר שבתורה בפרשת והיה כי תבוא, שלחצוהו המבארים ולא הניחו רוחנו בפרושו: וענית ואמרת לפני ה' אלהיך ארמי אבד אבי וירד מצרימה וגו' (דברים כ"ו ה'), ולפי מה שקדם לנו, כמה מן הכונה כללה התורה במאמר הקצר הזה! והתורה שמה בפי בני ישראל לדרותיהם במקרא הבכורים, תודה כוללת לאלהים על אשר סבב לאבותינו שעבוד מצרים, כי מבלעדי כן היה בית יעקב אבד בין העמים הפראים רועי המקנה, בעתות הטלטולים, המסעות, הסכסוכים והמריבות, אשר עותדו להם

עד התחזק כסאות מלכיהם, ותודה על גאולתנו הנפלאת, למען הקים את השבועה, אשר נשבע לאברהם בחירו. ונשוב לענייננו ונאמר: בבוא שני הרעב, ומשפחות ארץ כנען החלו לרדת מצרימה לשבור שבר רעבונם, לא מהר יעקב ובניו להודע מזה, כי בין אויבי נפשם הם יושבים, ולא לבד שאין איש מהם חש להודיעם, אך גם בכונה העלימו שכניהם מבית יעקב, את אשר הם עושים למצוא שבר רעבונם, עד שהתעורר יעקב וביתו להשגיח ולבחון ענייני שכניהם ודרכי הנהגותיהם: וירא יעקב כי יש שבר במצרים. ואף שלפי הנראה היותר נכון לבית יעקב היה לרדת לגור במצרים, כן מפני הרעב, וכן מפני שכניהם הפראים, אבל בני יעקב לא יכלו להסכים על זה מפני יוסף, אשר הורד שמה; ויתאמצו להטות גם את לב אביהם לדעתם, שלא יבחר בזה, ואולי בתואנות בדויות, עד בוא ההסכם רדו שמה ושברו לנו משם וגו'. והנה לא יכול יעקב לשלוח אחד או שנים מבניו עם אחת הארחות היורדות מצרימה, כי עוד היו אנשי האורחה נוספים על אויביהם ואורביהם בדרך, להתנפל עליהם ולהמיתם. ויהי ההכרח שיחלצו בניו בלאט, ויעשו כולם לארחה אחת יוצאת לבדה, מובדלת מכל אנשי ארצם עוברת בדד, ובאופן שלא יתודעו לאיש משכניהם בכל הדרך. ואלו היו לו ליעקב שלשים בנים היו יוצאים כולם יחד, למען הגדיל בטחונם לנפשותיהם מפני אויב ואורב או פגע רע בדרך. אבל את בנימין צעיר בניו, אשר הוא לבדו נשאר לאמו האהובה לו מנשיו, לא שלח יעקב עם אחיו כי אמר פן יקראנו אסון, כאשר יגיע ביניהם ובין שכניהם, אשר יפגעו בהם בדרך, לידי מלחמה. ואף שבכל הדרך הלכו בני ישראל לבדם מבלי להתאחד עם אחת הארחות, וישמרו להסתתר ע"י תחבולות ידועות, נהוגות בין עוברי המדבר, מעין הארחות העוברות לפניהם לאחריהם ולצדיהם, בכל זה ויבאו בני ישראל לשבר בתוך הבאים, כי נאספו עליהם בתוך ארץ מצרים, רבים זולתם מיושבי ארצם ומבקשי רעתם, כי היה הרעב בארץ כנען, וירדו בעת ההיא גם הם לשבר אוכל ממצרים, ויתאחדו אתם במבואי מצרים. אמנם במבוא ארץ מצרים, אינו המקום לפני בני העמים הפראים, להרים יד מרצחת או להכות באגרוף רשע, כי המשפט יצדיק צדיק וירשיע רשע בארץ נהוגה בדת נמוסית. והענין מחייבני לשער בהסכם עם ספורי התורה, כי בראות אנשי כנען שכניהם, את בני יעקב באים בתוכם במבוא ארץ מצרים, אחרי שנסתרו מעיניהם בכל הדרך, וידם קצרה לעשות להם מאומה רעה, וישיתו עצות בנפשם להלשין עליהם בשערי האוצרות לעולל עליהם עלילה, למען עכב עליהם השבר השבר, ויעשו כן ויצליחו עד שהיו בני יעקב מוכרחים לבוא לפני השליט, לצעוק חמס על פקידי האוצרות; ואולי פקדו עליהם עון שכם, או שמו להם איזו עלילת שקר. ויוסף הוא השליט על הארץ הוא המשביר (ע"י הפקידים שתחתיו) לכל עם הארץ, ויבאו אחי יוסף (לבקש משפט השליט) וישתחוו לו אפים ארצה (כמשפט כל הבאים לצעוק חמס לפני שליטי ארצות הקדם). והנה סדרו בני ישראל בפיהם בקשתם ודבר משפטם, לאמר: לשבר אוכל באנו אל שערי האוצרות אל פקיד פלוני, ויגשו אליו אויבינו ומבקשי רעתנו, אשר בארץ מגורנו, ויעוללו עלינו כזאת וכזאת; ומבלי חקור הדבר הטיב ומבלי להעלות על לב, אם חובה עליו או אם הזכות בידו, לעכב שבר הבר לכל איש אשר דבר לו עם זולתו, עכב עלינו הפקיד פלוני את שברנו, עד צאת לאור משפט בינינו ובין אנשי ריבנו פה במצרים. ואנחנו לא נוכל להתעכב במצרים, ובני בתינו הסרים אוכל ויראים מפני שונאיהם, פן יתנפלו עליהם וירצחום נפש, כי לא השארנו בביתנו כי אם את אבינו הזקן וילד זקוניו הקטן, ונשותינו וילדינו עם שארית עבדינו אשר עם הצאן; גם

אין בידינו פה ראיות צדקותינו והוכחת יושר מעשינו, לפי משפט הארץ אשר אנחנו יושבים בה ולפי מנהגי כל תושביה בכלל; ע"כ תפל נא תחנתנו לפניך, אדון הארץ! וצויתּ לפטר את עבדיך עם שבר רעבון בתינו. ואם אלה שונאינו דבר להם אלינו, הלא בני ארץ אחרת אנחנו, וידונו אתנו במקום מגורנו, כי אין ארץ מצרים מחויבת להכנס אל משפטי צדק בין האנשים הזרים, אשר הביאו ריבם בידם ממקום מגורם, ובפרט מארץ פרועה ממוסר ומחקי צדק כארץ כנען. והכתוב ספר, שעוד בטרם שמע יוסף קול דבריהם הכירם, וכטבע הענין לפי שכבר עברו יותר מעשרים שנה מיום הפרדו מהם, לא בטח יוסף על טביעת עינו ויתנכר אליהם וידבר אתם קשות, והוא כלל למה שיסופר אחרי כן בפרשה מדבריו עמהם, ויאמר אליהם מאין באתם, למען ישמע קול דבריהם, אם לא יעיד גם משמע אזניו בהסכם עם ראות עיניו, ואם יתארו לו את המקום גם הוא בהסכם עם מה שבדעתו, ואם לא יכירו אותו גם הם בשמעם את קולו. ובני יעקב, אשר לא ידעו ולא שערו, כי האיש אשר שחו לרגליו, ינסה דבר אליהם אולי אחיו בני אביו הם, ולבם היה רק על ענינם לגול מעליהם עכוב השבר באוצר העיר, תפסו שאלת יוסף לטובת נפשם, למען יכנסו ע"י תשובתם עליה בדברים, לעבור מהם אל מבוא ענינם: ויאמרו מארץ כנען לשבר אכל, וכונו להמשיך דברי צעקתם לאמר: והפקיד פלוני את כספנו קבל ואת השבר עכב בסבת צעקת אויבינו יושבי ארצנו. אך בשמוע יוסף את קולם והודאתם, כי מארץ כנען הם, ויכר יוסף את אחיו (אל נכון, וידע כי בכל זה) והם לא הכירוהו גם אחרי שמעם את קולו, ויזכר יוסף את החלמות אשר חלם להם. והנה התקים החלום הראשון כולו כצורתו בסבה נקלה ומבלי כל צרה, בעוד אין אחיו יודעים כי הוא יוסף אחיהם, ותכל נפשו לראות גם קיום החלום השני בטרם יתודע אליהם, אשר יבוא גם בנימין אחיו עמהם להשלים מספר אחד עשר הכוכבים, וגם אביו וביתו לצאת ידי פתרון השמש והירח, להשתחוות לו מבלי לדעתו, למען יגול הדאגה מלבו, פן יחיבו פגעים רעים וצרות רבות, שישתחוו לו אביו ואחיו גם אחרי דעתם שהוא יוסף, כפתרון החלום אשר ראה עליהם. ויתפוש גם יוסף את דבריהם לשבר אכל לסבת עלילה, כאשר העירותי בשאלה הד', ומבלי תת להם עת להשלים דבריהם, ויאמר אלהם מרגלים אתם לראות את ערות הארץ באתם, ויראו בני יעקב והנה מנוסתם לעזרת השליט הפגיעה בם צרה חדשה, כאשר ינום איש מפני הארי ופגעו הדוב. שם עכבו שברם להעמידם במשפט על דבר ריב זר לארץ מצרים, ופה התאבקו בחשד מרגלים, הבאים לתור את ערות הארץ, ותהי צרתם כפולה, כי את אויבי נפשם ישמחו עליהם, כאשר תגיע אליהם בשורת צרת בני יעקב החדשה, אשר לא חלמו להם ולא עלתה על לבם לעולל עליהם. ומי יעיד צדקתם אם יושבי ארצם מתאמצים להדיח את הרעה עליהם, ונפשם יודעת, כי אחרי הצטדקם על דבר חשד המרגלים, עוד מוכרחים יהיו להוציא לאור צדקתם נגד אויביהם, המעכבים עליהם השגת תכלית רדתם מצרימה, ויחתרו להצדיק נפשם בדברים, אשר יעידו בפני השליט על שני הענינים יחד, שאינם מרגלים וששנאת אנשי ארץ כנען לבית אבותיהם נושנת היא, והיא מלאה את לב בני ארצם לשום להם תואנה בשערי האוצרות: ויאמרו אליו לא אדני ועבדיך באו לשבר אכל, כלנו בני איש אחד נחנו וגו', לאמר הלא גם לשבר אוכל בהיותנו כולנו בני איש אחד, רק סבה מכרחת יכולה להניע אותנו לרדת כולנו יחד, וזולת סבה מכרחת לזה, די היה בבוא רק שנים או שלשה מאתנו, ואיך תחשוד אותנו במרגלים, והם לא ישולחו כולם מבני בית אב אחד, כי להיות הענין מסכן מאוד

בוחרים לזה אנשים יחידים ממשפחות שונות, ואיזו סבה יכולה לחיב בני איש אחד כולם לרדת בתור מרגלים יחד? ויוסף השיב לא כי ערות הארץ באתם לראות, לאמר כשם שאתם בעצמיכם מניחים סבה מיוחדת לרדתכם כלכם יחד לשבר אוכל בהיותכם בני אב אחד, כן יכולה איזו סבה לחייב רדתכם יחד לראות את ערות ארץ מצרים. וילכו גם אחיו בטענת הצטדקותם הלאה ויאמרו שנים עשר עבדיך אחים אנחנו בני איש אחד בארץ כנען, לאמר: הנה סבת רדתנו יחד לשבר אוכל, הוא מפני כי אף שמארץ כנען באנו, כאשר הודענו, בכל זה איננו אנחנו מעמי כנען, כי אם בני איש אחד (יחידי גר) בארץ כנען, אשר אין לנו שם מודע גואל אוהב ורע, ואת עמי הארץ אנחנו יראים אשר יאיבונו, ואם כן איך תעמום עלינו חשד מרגלים? הכי יטוש איש גר בארץ נכריה עשרת בניו הגדולים, אחרי עזבו בביתו רק צעיר בניו, על סכנה גדולה כזאת לטובת העם אשר ישנאהו? ויוסף בשמעו ההצטדקות הזאת, הערים להפוך בסברתו על גודל ערך אפשרות היותם מרגלים נגד ערך האפשרות היותם כנים, ויאמר אלהם יוסף הוא (הדבר) אשר דברתי אלכם לאמר מרגלים אתם, לאמר אם מתחלה טענתם תימה אחת נגד החשד, איך נשלחו חברת מרגלים מכל בני אב אחד יחד, ואני הנחתי ספק אולי חיבה לזה איזו סבה אשר לא ידעתיה, הנה עתה גליתם טענת תימה שנית, והן מבטלות האחת את רעותה, ומאליו מתגלה הסבה אשר עד עתה לא שערתיה, ועל ידי שתי התמיהות יחד יצדק הענין, כי באמת אין בני המדינה מטילים חובת שליחת המרגלים על עשרת אחים בני איש אחד, ובאמת אין איש יחידי גר בארץ נכריה מנדב עשרת בניו לטובת העם אשר ישנאהו, לתור לפניו ארצות גוים ועמל לאמים זולתם; אבל בני המדינה יטילו חובה על איש אחד נכרי הגר ביניהם, לשלוח עשרת בניו יחד לתור ארץ אחרת לטובת נפשם, והגר השנוא בהכרח שיתרצה על שליחותם, אולי יקנה בזה לעצמו ולכל ביתו אהבת עם הארץ. ולפי שמשני הצדדים אין בטחון באמונת הלבבות, והעם המטיל את החובה ההיא על הגר, ירא פן יעשו בני הגר בערמה להוציא כל חיל העם שולחו אל הורג, בהבטיחם אותם על שקר עד הסגירם אותם בידי אויביהם, לכן הערים גם העם להשאיר בידם תערובות, ובכן נשאר הצעיר באחי ההולכים לתור את מצרים עם אביו, כי ערבת האב הזקן אינה בטוחה די ספק, אולי יקרבו ימי חזקן למות, טרם יבצעו בניו את מעשיהם: בזאת תבחנו חי פרעה אם תצאו מזה כי אם בבוא אחיכם הקטן הנה שלחו מכם אחד וג' ויבהנו דבריכם (בחקירה ודרישה) האמת אתכם וג', ויקו יוסף אולי לא יסכים אביו לשלוח את בניתין מבלי שירד הוא עצמו עמו, ובבואם יכניסם כולם לפניו והשתחוו לו, כמשמעות חלומו השני, מבלי לדעת כי הוא יוסף, ואז בלב שקט יהודע אליהם. אבל פה גלו בני יעקב לשליט מצרים, כי לא יוכלו לשלוח אחד או שנים מהם בלוית אחת האחרות, כי יראים הם לנפשם מהמת תושבי הארץ, הכנעני החתי והפריזי, וכי בעבור זה לבד הלכו כולם לבדם ארחה בפני עצמה, וכן מוכרחים המה לשוב, וגם בלכתם בעשרה לבדם מחויבים להזהר בכל הדרך, לבלי יראום מרחוק בני אורחה אחרת מיושבי ארצם, וינסו להתנפל עליהם כאשר יכירום, אשר כן עשו בכל הדרך אשר הלכו עד מבואי מצרים, עד המקום אשר בהכרח התאספו עם אנשי ארחות שכניהם, אבר מבלי לירוא מתנופת ידם בגבול ממלכת מצרים, ומבלעדי כן לא יוכלו לקוות, שיצא האחד וישוב בשלום. מדבריהם אלה ראה יוסף, כי מעמד בית אביו בארץ כנען השתנה לרוע מאור בין גויי הארץ, גם אחרי עזבו את בית אביו; ותחזק בלבו התקוה על בוא אביו וכל ביתו מצרימה

לגור, אחרי שידרש בנימין למצרים, כי לא יסכים לעזבו, והוא יושב שם אל עקרבים, ובואו מצרימה לגור יסלק בפעם אחת כל ההשד מבניו ע"ד המרגלים. ואף שלא הוצרך יוסף למשך שלשת ימים להתחשב על אופן הלוף התנאי, כי דבר פשוט הוא מאוד, שאחרי שאין להם אפשרות להתאחד עם אחת מארחות ארץ כנען, לא נשאר לפניהם כי אם שיעלו כולם ארצה כנען, אחרי שיעזוב יוסף אחד או שנים מהם במצרים, לצאת ידי חובתו להחשד שהעלה עליהם, ועל תנאי זה ראוי יוסף שיתרצו מיד. אבל יוסף דאג לשלום אחיו בדרך מפני שונאיהם בני כנען, אשר בתוכם באו מצרימה, ואשר הלשינו עליהם בשערי האוצר, פן בראותם כי לא הצליח בידם להרע לבני יעקב במצרים, לעכב עליהם שבר רעבון בתיהם, ושכחו את צאתם ממצרים עם שברם וארבו להם בדרך, להתנפל עליהם ועל חמוריהם הטעונים; כי את צאת בני יעקב מביתם לא ידעו שכניהם ובכל הדרך לא נפגשו אתם, אבל עת צאתם ממצרים לשוב בנקל יוכלו להודע, ובאיבתם יטמנו להם מוקשים, לכן הערים יוסף ויאסף אתם אל משמר שלשת ימים, עד אשר יצאו ממצרים כל אחוות כנען, אשר באו בעת אחת עם בני יעקב, והם בצאתם ידעו כבר וישמחו כי נתפשו בני יעקב אויביהם במצרים בחשד מרגלים ויאסרו במשמר, ויתנהמו אויביהם באשר מצאתם רעה יותר גדולה מאשר דמו להם, ולא ישימו לבם לארוב להם בדרך אחרי עזבם אותם במשמר. וביום השלישי אחרי שהודע יוסף אל נכון, כי כבר יצאו מגבול מצרים כל אחוות כנען, מהר יוסף ויהליף את תנאו עם אחיו לפי הדברה, למען יצאו מהרה ועברו בכל הדרך, בעוד שונאיהם מאמינים שהם אסורים במצרים. ולא הוכרה יוסף להסתיר מאת אחיו סבת המשיכו את מאסרם שלשת ימים, ויגל את אזנם, כי למען בטחונם מפני אויביהם בדרך עשה כן. לפי זה לא יכלו בני יעקב להראות פניהם בשערי האוצר, פן ימצאום שוב בני כנען הבאים מחדש, ויצאו אחריהם ודלקום להתנפל עליהם, וישבו הם בהצר משמרם, עד אשר הביאו שמה את חמוריהם הטעונים וילכו משם, ולזאת הסבה נקל היה להשיב כספיהם אל תוך אמתחותיהם מבלי שירגישו. והנה על דבר תכלית השבת הכסף אל תוך שקיהם העירונו למעלה; נוסיף עוד שכשר הדבר הזה לפני שרי פרעה הבאים בסוד יוסף, כבחינה נוספת אם לא מרגלים הם, ומיראת החובה להשיב את הכסף בבואם מצרימה, יעזבו את האחד, ולא יוסיפו לבוא להחפישו, ואם באמת מרגלים אתם הם, כאשר היה להשדם עפ"י דבריהם, הנה תשאר עוד בחינה מצד האח הקטן, שלא יצלחו להורידו עמהם, אף שהרוחת הכסף לא יניאם מבוא להציל את אחיהם אשר במצרים, גם היתה תשובת הכסף בשקיהם מהזקת תקות יוסף על בוא אביו וכל ביתו, אחרי שיראה כמה נשרש חשד המרגלים על בניו בלב מושל מצרים. ויהיו כל דברי יוסף לפי זה וכל אשר עשה לבני יעקב צודקים מאוד בעיני כל שרי פרעה, כהסדרה נכונה לגמרי אם לא עותדה למצרים מלחמת תנופה מצד העמים הפראים, המתאבכים על אדמת כנען, ולהיות מצרים לכל הפחות, עד הגלות הדבר, בטוחה מצד עשרת האנשים, החשודים בעיני השליט, ע"י תערובת האחד מהם, כאשר הבטיחו עצמם העמים ההם מפניהם ע"י אחיהם הקטן; ואולי יכריע הכסף המושב להם, כשוחד בחיק, את לב אוהבי הבצע לנטות יותר אחרי מצרים, מאשר אחרי הפראים. וגם לאחיו היה מאסרם במצרים שלשת ימים לבטוחות שלומם בדרך מהלכם עד בית אביהם, ולכן לא נמנע יוסף מעשות כל אלה לסבת הלומו. ואולי בהר בשמעון לאסרו במצרים גם כן בכונה לבטוחות אחיו בדרך, לפי שהיה שמעון הפועל הראשון והראשיי בדבר שכם, והיו שכני בני יעקב שוטמים אותו ביחוד מכל

אחיו, ואם יפנשו בני יעקב בדרך עם איזו אורחה משכניהם, כאשר יראו שאין שמעון ביניהם, לא יתאמצו כל כך לתגר בם.

אכן רואים אנחנו מהמשך הספור, שהשבת הכסף אל תוך אמתחות בני יעקב, פעלה עליהם ועל אביהם פעולה מוהלפת ממה שקוה יוסף, ותסבב להם דאגה חדשה בעדות הכתוב: ויצא לבם ויחרדו איש אל אחיו לאמר וגו' ויראו את צרורות כספיהם המה ואביהם ויראו, לפי שכל עלילת המרגלים היתה בעיניהם הולכת הלוך וכלה, כל מה שהוסיפו להתחשב בנפשם על אודותיה ועל סבתה, עד שהתראה להם כמות שהיא, דבר בטל שאין לו שחר, ולא יראו לנפשם ממנה, ולא יכלו להאמין שהחשד מיוסד בלב מושל מצרים, ויתלו את המצאתה ברשעת המושל עפ"י הלשנת שכניהם הרעים, או על פי השתדלות יוסף אחיהם אצלו, לא לתכלית אחרת כי אם להרע להם, ויאמרו אל לבם גם מושל מצרים מבין ויודע וגם כל שונאינו מכירים ויודעים, כי לעלילת מרגלים לא נרבה דאגה, ויחדשו עלינו בהשבת הכסף סבה לעלילת גנבה, ועלילה כואת כבר תוכל להתיסד גם בעדי שקר ובתחבולות מרמה, וכל בטוחות אין להוכיח בטולה; בכל זה לא התעורר יעקב לרדת גם הוא מצרימה בחברת כל בניו יחד, או ללכת לגור מצרימה עם כל ביתו, כי גדלה מאוד יראת בניו פן עוד יפגוש בהם יוסף במצרים, וישיתו עצות למנוע עכ"פ את אביהם מלהציג כף רגלו על הארץ ההיא. ואם מצד אחד פחדו בני יעקב מפאת הכסף אשר מצאו בפי אמתחתיהם, הנה מצד השני התנחמו באפשרות להראות באמצעות הכסף ההוא צדקם נגד כל מצרים, כי בהשיבם אותו ובהביאם אתם את בנימין, יצלחו להוציא לאור משפטם, כי נקיים הם לא מאשמת מרגלים לבד, כי אם גם מכל השד אהבת בצע. ויקחו האנשים את המנחה הזאת ומשנה כסף לקחו בידם ואת בנימין ויקמו וירדו מצרים ויעמדו לפני יוסף, דברי הכתוב הזה האחרונים הם כלל, והפרט שאחריו מכופר בפרשה עד פסוק כ"ו, ויבא יוסף הביתה וגו', ובכן עמדו לפני יוסף. והנה בראשונה ראה יוסף אותם מרחוק, ובאופן שהם לא ראוהו, או שלא התירה להם מדת המוסר והובת הכבוד, להתקרב אליו בעת התעסקו בעניני הנהגתו. ויאמר לאשר על ביתו הבא את האנשים הביתה וגו'. ודברי הכתוב שאחריו ויעש האיש כאשר אמר יוסף, הם שוב כלל, והפרט שאחריו נמשך עד פסוק כ"ה, כי שמעו כי שם יאכלו לחם. והפעל ויבא האיש את האנשים ביתה יוסף, הראשון הוא פעל בלתי נשלם, שאין הכונה בו שהכניס אותם אל תוך הבית, רק רצונו שהוליכם במסלה לבוא אל בית יוסף. וכן יהיה הפעל ויראו האנשים כי הובאו בית יוסף כ"כ בלתי נשלם, וכאלו אמר: היו מובאים, והכתוב אמר הובאו בית יוסף עפ"י האמת ולא עפ"י דעת בני יעקב בעת ההיא, האיש באמת הוביל אותם אל בית יוסף להאריחם שם כמצות אדוניו, אבל בני יעקב בכל עת לכתם אחרי האיש על פי דברו, שאמר להם: לכו נא ובואו אחרי, לא ידעו עוד שאל בית משכן יוסף הם מובאים, כי לא הגיד להם, וגם לא הכירו את החבוב, את המקום ואת פני הבית מבחוץ, שהוא בית יוסף, לפי שבפעם הראשונה לא הוליכם יוסף אל ביתו, כי באו אליו אז לצעוק חמס על פקידי האוצר, במקום אשר הוא יושב שם בראש ועד שרי פרעה, ואל המקום ההוא שבו עתה עם בנימין, לפי שדתעתדו לעמוד בבחינה ע"ד חשד המרגלים, ובאשר יש לחקור דבר הנוגע לכלל הנהגת הממלכה, ע"כ שיחקר וידרש בועד יועצי פרעה תחת פקודת השליט היושב בראשם, במקום אשר עמדו כבר לפניו, בעת נשאם

ונתנם ע"ד חשד המרגלים; והם חכו בעמדם לפני פתח בית הועד, כי כאשר יודיעו להשליט את בואם עם אחיהם הקטן, יקראו להכנס אל תוך הבית שוב, כאשר נקראו שמה בעת הודיעו ליוסף בראשונה, כי עשרת אורחים מקוני התבואה, שומרים על פתח הבית ודבר להם אליו. ובראותם שתמורת הקריאה להכנס, מובלים הם אל מקום חדש להם, אל רחוב ואל בית, אשר לא נכנסו בו בעת היותם במצרים בראשונה, והם גם את מקום בית האסורים כבר ידעו, אשר נאספו בתוכו אז, והנה גם אליו לא זה הדרך, ויאמרו בני יעקב בלבם, בהסבם עם דאגתם בארץ כנען, בעת ראותם בראשונה את צרורות כספיהם, אלו היה רצון השליט לגמור אתנו דבר החשד, אשר העליל עלינו מכבר, הלא לא היה מחדש לנו מקום לבוא בו על אודותיו; אין זאת, כי אם חקירה ודרישה אחרת חדשה התעתדה לנו בדבר הכסף המושב, אם לא גנבנוהו בכונה מתחת ידי הפקיד, או לא הרגשנו בהשובת הכסף אל תוך שקינו ונדום. ולפי שבחינות הגנבים אינן עולות לפני ועד שרי המלוכה, לכן מובלים אנחנו בתחלה אל מקום שבת מבקר הגנבים והשודדים; ואם הבחינה ע"ד המרגלים לא ערערה יסודי תקותנו להוציא לאור צדקנו, בעמדנו לפני השרים הגדולים מעשירי הארץ ואביריה, היושבים ראשונה במלכות, אשר היושר והצדק מעגל מסלתם, והחסד והרחמים אור לנתיבתם, עתה נגזרה תקותנו ואבדה ונוחלתנו להצטדק, בבואנו לפני אחד משרי השוטרים הפחותים במדרגת ההנהגה ובמעמד המוסרי, אשר דבר אין להם כי אם עם גנבים ושודדי לילה, או עם מרצחי בסתר ועושי כל נבלה, ואולי חקי הצדק סחורת ידו והעושק ערובתו, והיושר והרחמים למשחק לו. ויראו מאוד פן כאשר יבואו אל תוך הבית אל פני מבקר הגנבות, ומששו השוטרים בראשונה את כליהם לראות אם אין בידיהם הכסף, אשר שלמו בראשונה בעד שברם, ואחרי המצא הכסף בחיקם, ושאלו ודרשו מהם מיד מי הגיע אליהם, והיה כל אשר ישובו וכל אשר ירבו להצדיק נפשותם, כי חפו מפשע ולא עון למו, וכי אינם יודעים מי שם הכסף בשקיהם, רק בדרך במלון הרגיש האחד בכסף בפתחו שקו לתת כספוא לחמורו, וגם אז לא עלה על לבם שיהיה הענין הזה כולל את כולם, עד בואם אל בית אביהם ועד הריקם שקיהם, לא יספיקו להקטין החשד מעליהם, כי מי יאמין לנפלאות כאלה. ואם יאמרו לאחר עד ביאם אל תוך הבית, ואז יקדימו להוציא הכסף מחיקם ולהודיע על אודותיו טרם ישאלום עליו, הנה יראו לנפשם, כי גם זה לא יועיל להצדיקם, באמור להם מבקר הגנבים: צדיקים אתם, כי בראותכם את נפשכם לכודים עם הגנבה אשר בחיקכם, בבית הבקורת לפני השר, והשוטרים נכונים לחפש ולתפשכם בכף, מהרתם ותודיעו כי מצאתם את הכסף באמתחותיכם, ולולא הובאתם הנה הייתם מוציאים את הכסף ההוא בעינו בעד שבר חדש, אלו לא הצליחה לכם אומנות ידכם לגנוב אותו שנית, למען השיבו עוד בפעם השלישית. לכן מהרו להקדים את האיש אשר הוליכם, וידברו אליו פתח הבית, בטרם ראו תכונת הבית ויעודו והאנשים אשר בתוכו, ובטרם שמעו תכלית הולכתם שמה: ויאמרו בי אדני ירד ירדנו וגו', ויאמרו בלבם, אם אחרי בואם הביתה ישמעו, כי נכונו השוטרים לחפש אצלם כסף אובד, ומהרו והעידו עליהם את האיש אשר הוליכם, כי עוד לפני מזה הודיעוהו כי הכסף בידם, וכי מצאו אותו בפי אמתחותיהם, ולמען השב אותו הורידוהו שנית אתם, אף שלשבור שבר מחדש יש להם כסף אחר. והאיש אשר לא נעלמה ממנו מהירותם היתרה והשתדלותם להודיעו ע"ד הכסף, אשר השיבו בידם מארץ כנען בטרם בואם הביתה, מבלי

להוחיל עד עת נכונה, עד אשר ידובר בם ע"ד השבר, והוא ידע תכלית השבת הכסף מאז, הבין כי יראים הם להכנס אל תוך הבית, אשר לא ידעו עוד מה משפטו ותעודתו, בטרם מכרם תודה על דבר הכסף, וינחמם לאמר: אל תיראו וגו', ויוצא אלהם את שמעון. אחרי כן ויבא האיש את האנשים ביתה יוסף, פעל נשלם, ואז ראו כי בית משכן יוסף הוא, ויודעו כי להאריחם שם הובאו. ההעברה הפתאומית מן הפחד אשר פחדו, כי להתגולל עליהם הם מובאים לקחת אותם לעבדים ואת חמוריהם, אל הנוחם והשקט לראות כי עתידים הם להתארח בבית השליט ולאכול אתו בצהרים, לא העיבה את אור שכלם, ולא השכיחה את בני יעקב את אשר התעתד להם. ואולי בהפך התעוררו להתבונן, כי לא חנם הושם כספם אל תוך שקיהם, זולת כונה רעה להתעולל, ולא חנם אמר השליט לכבדם בביתו ועל שלחנו; אין זאת כי אם באשר חשד המרגלים העמיק לעשות שורש בלב השליט, ויקו לכפר בשוחד פנינו בעד מצרים, אם לא יצלה בידינו להחפיש את בנימין מתערובת מהוך העם, אשר דמה כי שם פנינו להחריד את מצרים; ועתה בבוא בנימין אתנו ואת הכסף השיבונו מארץ כנען, לא נצא מזה טרם נבחן, אם לא באמת מרגלים אנחנו, ואם אחינו הוא בנימין. ולמען הכבד עלינו את הבחינה, אמר השליט להראות לנו סבר פנים לכבדנו ולהוקירנו, כבלי לזכור ראשונות, אולי נשכח כל אשר עבר עלינו פה בתחלה, ואז בראותו אותנו בטוחים לפניו מבלי כל דאגה, פתאום, ואולי מתוך המאכל והמשתה, מתוך השיחות והמשחק, ערוך יערוך נגדנו בחינתו; ויאמרו נשמרה נא גם אנחנו מצדנו ונתאפק, כאלו התיאשנו מכל בחינה, וכאלו שכחנו כל הקורות אותנו פה בראשונה, ולא נבטל לכל הפחות כח הבחינה הראשונה בדעת השליט, ולא יצטרך לחדש עלינו בחינות אחרות, ולא נתמהמה פה במצרים ימים רבים.

בבוא יוסף הביתה וישאל להם לשלום, וישאל על אחיהם הקטן ועל אביהם הזקן, בשבתם אל הלחם לאכול, בשתותם ובשכרם לא הסיחו בני יעקב דעתם מן הבחינה, אשר לא ידעו עוד איך ובמה, איפה ומתי תפתח עליהם. ובכל ענין וענין אשר נקרה לפניהם, חתרו לחקור אם לא נסתרה בו הבחינה, או לכל הפחות אם לא הקדמת הבחינה היא. וכן עבר עליהם הצהרים, הערב והלילה עד אור הבוקר, והם מחכים על הגלותה, והנה הגידו להם, כי החמורים טעונים בר ועומדים לפני פתח הבית, שומרים צאתם ללכת לשוב לארצם; אז הביטו בני יעקב איש אל פני אחיו ויקרצו בעיניהם, ויבינו כי הקדמת הבחינה החלה, והיא לא תחדל מלהגלות אחריה. ויעמידו פניהם, ויברכו את יוסף את אשתו ואת ילדיו, ויברכו את אנשי ביתו, ויקופו ויצאו; ומאנשי בית יוסף יצאו אחריהם עד מוצאי העיר ויברכום וישובו. בהותר בני יעקב לבדם בשדה, ויאמרו איש אל אחיו: „הידעתם כי לא עברנו עוד את גבול מצרים, ולא נעברנהו בטרם נעמוד לפני השליט בבחינה אשר עותדה לנו; ומי יודע עתה, מה הוא הדבר אשר נבחן בו. אמנם קרוב מאוד הדבר להגלות, כי לא יתנונו להרחיק מן העיר, לכן על כל מדרך פרסות חמורינו נאזין ונקשיב, אולי מלפנינו או מלאחרינו תגלה עצת השליט במה לבחון אותנו, אם לא באמת מרגלים אנחנו, ואם לא נכרי בנימין לנו, אשר שברנוהו לאמר אחינו השנים עשר הוא. ועתה הזהרו מלבטל את הבחינה הראשונה, תהיה מה שתהיה, ונפטר מלעמוד באחרת". עודם הולכים הלוך והקשב, והנה קול קורא מאחריהם: עמדו, בני כנען, עמדו! עמדו! עמדו! ויאמרו: „הנה הבחינה, ועתה שימו לבבכם, התאפקו" ויעמדו. והנה האיש אשר על בית

יוסף נגש אליהם בלוית אנשי בית ארוניו: וידבר אלהם, כדברי יוסף, למה שלמתם רעה תחת טובה הלא זה אשר ישתה אדני בו וגו'. כשמוע בני יעקב את דברי האיש, והנה הועלה עליהם הבחינה בגביע כסף תמורת כסף שברם, אשר הושב אל תוך אמתחותיהם בתחלה. ואלו להתגולל עליהם בדבר גנבה היו חפצים, כבר היו מצליחים על ידי הכסף המושב. ועתה אין זה, כי אם בחינה ע"ד חשד המרגלים לבד, או על דבר בנימין אם אחינו הוא, ואנחנו נדע להזהר מלבטל כח הבחינה עד יאמנו דברינו כולם, ויהיו נא השקים, אשר מלאו באוצר ההבואה בעדנו, בעוד אנחנו מסובים על שלחן השליט לעדים בנו, ככים אשר בחיקנו בתוך כנף מעילנו, ולא נתחכם להצטדק, למען לא תפסד הבחינה. ויענו את האיש ויאמרו אליו, (כאשר התבאר למעלה, שני דברים, האחד): למה ידבר אדני כדברים האלה חן כסף וגו', ואיך יהכן לחשוד אותנו בגנבת גביע כסף; והשני אם אחרי כל זה ימצא שגנבנו, הננו מקבלים על נפשותינו עונש יותר מהחוק הכללי: אשר ימצא אתו מעבדיך ומת (אף שלפי החוק די לו באבדן החופש), וגם אנחנו (אשר לפי חוקי הארץ נקיים אנחנו מכל עונש) נהיה לאדני לעבדים. ובלבם אמרו בני יעקב האחר תשובתנו זאת יוסיף עוד לראות בנו אותות חשד מרגלים, או יסתפק עוד אם בנימין אחינו הוא, אם גם הוא מסכים על קבלת העונש על כולנו בכלל, ואנחנו כולנו בטוחים באמונתו, ולא חדלנו מלהתערב גם בעדו בחפש כולנו; והאיש השיב, כאשר נזכר כבר, על ראשון ראשונה ועל אחרון אחרונה, על הראשון הודה גם עתה כדבריכם כן הוא, ובשני מאן אשר ימצא אתו יהיה לי עבד ואתם תהיו נקיים, וגם מדבריו אלה הבינו בני יעקב, כי הבחינה מגמת פניו, ולא להתעולל עליהם עלילה חדשה, ויעשו גם הם בערמה לחזק כח הבחינה בעיניו, ולא נפרדו מאמתחותיהם, לאמר: על נפשנו הננו ערבים, ולא על שקינו, אשר מלאו זולתנו ועינינו לא ראו, למען לא תפסד כח הבחינה בהגלות בטול הגנבה; כי אם וימהרו ויורידו איש את אמתחתו ארצה, ויפתחו איש אמתחתו. גם המהירות הוצרכה לענין, לעשות כאלו נבהלו מחשד הפתאומי, ובבהלה שכחו כל אשר קרה לפני כן, עד שאינם יודעים להזהר. ויחפש בגדול החל ובקטן כלה, ואף שהיו צרורות הכסף בפי שקי כולם, הנה שמו בני יעקב פניהם סרים וזועפים, וכאלו אינם מרגישים את אשר לפניהם, וימצא הגביע באמתחת בנימין, האח המסופק, אשר עליו התעתדה הבחינה, אם לא נכרי הוא שכור אצלם, ויקרעו שמלותם, כעל אסון נורא מוחלט, שאין להמלט ממנו, ויעמס איש על חמרו וישבו העירה, וגם בעמדם לפני יוסף אחרי שובם, לא סרו מלשום פניהם כמתיאשים, ולא אמרו להתחשב על ענינם בעינים פקוחות לפני אור השכל, כי בכן היה נהרס יסוד הבחינה, באמור השליט ערומים הם. ולאשר בטחו להצטדק והנם זוכרים, כי היותם מרגלים הגדיל עליהם החשד, אינם נמנעים מלעמוד לימין בנימין, ומלהוכיח בטול עלילת הגנבה עליו, למען לא יכירו כי בשאט נפש בוזים הם לחשד הגנבה, ומתאמצים להוציא צדקת בנימין לאור, למען הנקה מן החשד רגדול ממנו, להוכיח כי גם הוא אחיהם באמת, וכי כנים הם, ובהבטל כח הבחינה הזאת, הלא ישארו עוד בחשד הקדום, ולא יצאו ממצרים, עד אשר ימציא השליט בחינה אחרת יותר בטוחה, ועד עמדם בבחינה השנית להוכחת צדקתם. על כן התנכרו, כאלו כבר נשכח מזכרונם חשד המרגלים ודבר הבחינה, אשר התעתדה להם בהיותם במצרים בפעם

הראשונה, ותשובת הכסף אל פי אמתחותיהם, וישימו פניהם רק לחזק עליהם כח הבחינה, ויעשו כאלו עלילת הגנבה מיוסדת מאוד, עד שנואשו מלהצטדק עליה: מה נאמר לאדני מה נדבר ומה נצטדק האלהים מצא את עון עבדיך, ולא עזבו העון על נפש בנימין לבדו, לבלי תת סבה להסתפק אם הוא באמת אחיהם, אבל קבלו העון וענשו על נפשות כולם: הננו עבדים לאדני גם אנחנו גם אשר נמצא הגביע בידו, בבטחונם האחרון, כי לא יוכל השליט להשתמש בזכות אשר נתן לו יהודה עליו ועל אחיו לקחתם לעבדים, כי לא למען הכריעם לשעבוד עשה כל מה שעשה בכסף שברם ובגביעו, כי אם לבחון אמתת דבריהם, אם זה הוא אחיהם הקטן אשר אמרו, ואם כנים הם. ויאמינו בני יעקב, כי בכלות הבחינה, כאשר יצא כל ספק מלב השליט על אמתת דבריהם, לא ירשיע אתם לשעבד בהם. ואם נגד זה יהיה דבר רע עם לבו להרשיע, גם אחרי סור חשד המרגלים, הלא אז מבלי כל מורא ישובו להראות אותות צדקתם גם בדבר הגביע ככל אשר בקרנו למעלה. לפי זה באמור יוסף אליו: חלילה לי מעשות זאת האיש אשר נמצא הגביע בידו הוא יהיה לי עבד ואתם עלו לשלום אל אביכם, וירא יהודה והנה העצים עליהם השליט את הבחינה מאוד, בהשענו על יושר חוקי הארץ להפלה בין הגנב ובין מרעיו, לראות אם יסכימו לעזבו והתגלה הדבר כי לא אחיהם הוא ויתפשו שוב כמרגלים, ויערים יהודה גם הוא וימציא לנפשו מפלט מן המצר; לא נגש להוציא צדקת בנימין לאור פן ישחית עצמת הבחינה, ולא עזבו בידי השליט משועבד כגונב הון, כי אם חלה פניו שיתרצה בו תמורת בנימין, כי הוא ערב את הנער מעם אביו. ויקדים הענינים בזהירות גדולה, באופן שלא יגעו בזכרון כל דבר, המגרע כח הבחינה, ויסדר הדברים אשר נדברו בארץ כנען בינו ובין אביו: אתם ידעתם כי שנים ילדה לי אשתי ויצא האחד וגו', להטות לב השליט לרחם על אביו הזקן, באמרו והיה כראותו כי אין הנער ומת וגו', כי איך אעלה אל אבי והנער איננו אתי פן אראה ברע אשר ימצא את אבי, ועתה (בהיות כן) ישב נא עבדך תחת הנער עבד לאדני והנער יעל עם אחיו. אחרי כל אלה הדברים לא נשאר עוד כל אפשרות לחשוד פן אין בנימין אחיהם, כי לו היה בנימין שכור אצלם, ע"כ שהוא מתחלה הסכים גם על השעבוד על אופן שתגלה המרמה, לפי שהוא עבד או מלידה או לאיזו סבה שקרתה לו מכבר, ויהיה איך שיהיה, נקל היה ליהודה ולאחיו להטות את לב שכירו אל השעבוד, ובכל אופן לא היה שוכרו עומד על דעתו, מפציר ומתחנן שישאר הוא במצרים עבד תמורתו. ולו היו מרגלים, לא היה העם שולחם מספיק בידם, להוציא מתוכם את אחיהם הקטן תערובת תומת לבם להם. ואף שלפי דעתנו אנחנו ממעמד בית יעקב בעת ההיא, היה להם במי להבטיח בארץ כנען לנפשות ערבות גם זולת אביהם הזקן ובנימין, והם הנשים והטף. אבל משני הצדדים לא נזכרו הנשים והטף מתחלת הענין ועד סופו, ועתה היתה בשתיקת הענין תועלת לתת פנים מספיקות להבחינה. והנה אלו לא היה אדוני הארץ זה יוסף אחיהם, והיה חשד המרגלים מיוסד בלבו על בני יעקב, היתה עצת יהודה זאת מספקת לגול החשד מעליהם, רק שאולי היה נדרש עוד איזה זמן מורחב בעד הטענות והוכוחים עד התברר הענין, ועד אשר יוכל השליט להסב פני הדבר אל חשד המרגלים ולהודות על בטולו. אבל השליט הזה היה יוסף אחיהם, בן זקוני אביהם אשר אהבו כנפשו, ותכלית התנכרו אליהם והתעוללו עליהם עלילת המרגלים, והעמידו אותם בבחינה בדבר גביע הכסף, אשר שם באמתחת בנימין, היתה להכריח את אחיו שיורידו את אביו ואת ביתו

מצרימה, בטרם ידעו שהוא יוסף, למען ישתחוו לו מבלי לדעת, השמש והירח ואחד עשר הכוכבים יחד כחזיון חלומו השני, למען סור מלב יוסף הדאגה לשלום בית אביו, פן נכונו לו רעות ומצוקות, שיבוא בגללם להשתחוות לו גם אחרי דעתם שהוא יוסף. ויהודה בדבריו זכר צרת לב אביו, בהתאבלו כל הימים על בנו האובד אך טרף טרף ולא ראיתיו עד הנה, ודאגה שיצר עתה שוב צרה גדולה מאוד על דבר בנימין, אם לא ישוב אליו עם אחיו, ויכמרו נהומי יוסף מאוד ונפשו כלתה לשום קץ לכל דברי הריב. אך התאפק לפני המצרים הנצבים עליו משרי פרעה ומאנשי ביתו, למען השלים לפניהם את הבחינה, עד אשר ידעו ויכירו, איך הטיב הוא לחדור אל תוך דעת האורחים החשודים, ובמה הצליח להוציא משפט אמת על עניניהם. וישתלשלו הדברים ביניהם עד דברי יהודה האחרונים פן ארא ברע אשר ימצא את אבי, והדברים האלה הציקו את רוח יוסף מאוד עד שלא יכול עוד להתאפק, ויקרא הוציאו כל איש מעלי, וישם בזה קץ לדאבון לב כולם. והנה לא קמה עצת יוסף, להסב פני הדבר עד אשר יבוא גם אביו להשתחוות לו טרם יודע כי הוא יוסף, ולא התקים החלום השני כצורתו, כי לא השתחוה לו אביו בבואו מצרימה עם בניו, כי אם על ראש המטה בעת השביעו אותו ע"ד קבורתו, ולא עכבו הפרטים שלא התקימו, והשנוי בקיומו לא בטל את כולו, ולא העביר ה' עליהם עוד סבות להכריחם, שיתקים החלום כצורתו, כי היתה בכל אלה כונת ההשגחה להוריד את בית אבותינו מצרימה, ואחרי התקים התכלית המכונת, הלא לא יעשה האלהים דבר בטל. ומזה שאין דברי החלום צריכים להתקים, כי אם עצת ה' היא תקום.

מאמר

יציאת מצרים

בספורי התורה ע"ד רדת אבותינו מצרימה במתי מעט לגור שם בשני הרעב, אשר היו בימי יעקב ויוסף, ע"ד שעבודם למצרים ורוע מעמדם שם, ועל דבר צאתם ממצרים במספר שש מאות אלף רגלי, הגברים יוצאי צבא לבד מנשים וטף וערב רב אתם, לעלות אל ארץ מגורי אבותיהם להוריש יושביה מפניהם, אלה הם הקושי והספקות, אשר העירוני לחקור אחרי נצורות בעמקי פשט הכתובים:

א. אחרי שספר ויושב יוסף את אביו ואת אחיו ויתן להם אחזה וגו' (בראשית מ"ז י"ח), ויכלכל יוסף את אביו ואת אחיו וגו' (י"ב), לפי הנראה לא היה צריך לספר לנו, כי אם וישב ישראל בארץ מצרים וגו' (כ"ז), ויחי יעקב (כ"ח), ויתר הענין שהוא המשך ספור תולדות אבותינו והשתלשלות מקריהם. ואנחנו רואים שהתורה חשה לספר לנו המאורע של עם מצרים וארצו, במה שלפי הנראה בהשקפה ראשונה אינו נוגע אל עניני אבותינו, והוא הספור האיך בסבת הרעב שנה יוסף מעמד עם מצרים בבחינת התיחסם אל מלכם ואל אדמתם, שממעמדם החפשי קנה אותם לעבדי עולם לפרעה, ואדמתם שהיתה קנויה להם קנין אחזת עולם מדורות אבותיהם, שבה להיות מסורה לידיהם מחדש כפקדון מיד פרעה, על מנת לעבדה ולתת לפרעה חומש כל תבואתה. וגם בין מדרשי חז"ל איננו כוצאים טעם, כי אם לכתוב אחד: ואת העם העביר אותו לערים וגו' (שם כ"ג), שהודיע בזה שבח יוסף, שדאג לאחיו שלא יאמרו להם המצרים גולים אתם. אבל בשביל הפרט האחד הזה לא היה כדאי בהרבות הכתוב הספור ההוא, ונפרט כל הנאמר אחר הכתוב הזה רק אדמת הכהנים וגו' (כ"ב — כ"ו), כי אחרי שהודיע את הענין העקרי שכוון אליו, מה היה לו עוד תועלת בפרטי יתר הספור; וגם השבח הזה ליוסף שבא בדבריהם, הוא ענין צדדי נוסף ומצורף אל ההכלית העקרית, כי יוסף העביר את העם לערים, לפי צורך הענין, למען יבינו וידעו, שאין להם כל זכות על אחוזת אבותיהם ועל נחלתם בארץ, וכי אין להם כי אם הזכות החדשה, אשר חלק להם יוסף בעבדותם. ולטובת עם מצרים שמר להעביר יושבי כל עיר יחד אל מקום אחד, ולסדר הערים אשה בצד רעותה מקצה גבול מצרים ועד קצהו, בסדר אשר היו בו לפני כן, מבלי לבלבל יושבי עיר אחת בין יושבי ערים אחרות, בעת העבירו אותם ממקום למקום, ומבלי להרבות שנויי הסדר בין הערים, שלא להרחיק את הקרובות ולקרב את הרחוקות, למען לא ישבת בזה שלום הקבוצים ועניניהם, ויחוסי בתי האבות ועניני כל איש מהם, והיחסים שבין הקבוצים. ואלולא הצורך לתת חוזק להחוק החדש, להיות גויות בני

העם ואדמת ארצם קנין מחלט לפרעה, לא היה מסכים הענין עם צדקת יוסף, אלו העביר את העם ממקומו רק לדאגתו לאחיו, שלא יאמרו להם המצרים גולים. הכי היה הדבר כדאי, או ההיה יוסף זכאי לדכאות כל העם נוסף על כל מה שדכאם הרעב, לתכלית הנקלה הזאת? ובפרט שגם בכל ענוי עם מצרים להגלותם ממקום למקום, לא היה די ספק להבטיח לבני ישראל, שלא יקפחום אנשי הארץ לאמר להם גולים אתם; כי אף שהם עצמם גלו כולם מעיר אחת אל אחרת, בכל זה הנה הם הם אזרחי הארץ מעולם, והעברים גרים הם, אשר באו אל תוכם זה מקרוב.

ב. הבה נתחכמה לו פן ירבה והיה כי תקראנה מלחמה ונוסף גם הוא על שנאינו ונלחם בנו ועלה מן הארץ (שמות א' י'). מלות ועלה מן הארץ, אינן מתישבות לפי פשוטן, כי אם שיעזבו את הארץ ויצאו מתוכה, ובפרט בבחינת ממצרים נגד הארצות, אשר למזרחית צפונית ממנה, שהמהלך למצרים יקרא ירידה והמהלך ממנה אליהם יקרא עליה. וכל מה שהטו כונתן אל הממשלה הוא דרך דרש; ואלו היה בפשוטו תקון לשון מצרים, שלא רצו לאמר על נפשם: ועלינו מן הארץ, יותר היה נכון להם לעמוד במלות ונלחם בנו, מבלי לדבר על מה שימשך מן המלחמה. כי בהלחם עם בעם בתוך הארץ, הנה כל מה שימשך מן המלחמה רע הוא מאוד להארץ בכלל, וכדאי הדבר לדאוג, שלא יבוא לידי מלחמת אזרחים בארץ, גם להצד הבטוח לנצח. ואם חשו פרעה ומצרים להוסיף על מלות ונלחם בנו, מה שימשך מן המלחמה ועלה מן הארץ, הרי שענין עזותם מן הארץ היא תכלית הלחמם וכונתם, לפי דעת המצרים, שאליה יכונו בני ישראל בהתוספם על שונאי מצרים להלחם עמם, ואינו תקון לשון עם מצרים. ואם כל יראת המצרים היתה, פן בחבות בני ישראל יתוספו על אויביהם וילחמו בם, למען יצלחו לצאת מן הארץ, הנה נראה מזה שהיתה שבת בני ישראל במצרים טובה גדולה למצרים וכבדה מאוד על בני ישראל, עד שתועלתם דרשה צאתם מן הארץ, והסבה דאגת המצריים ליומים העתידים, אחרי שירבה העם יותר, שאז תהיה לאל ידם להלחם במצרים לעת מצוא ולנטש חברתם. וכדאי לשאול: מה היתה תועלת המצריים משבת בני ישראל בארצם, ובמה כבדה כל כך על בני ישראל טרם שומם עליהם שרי מסים?.

ג. וישימו עליו שרי מסים למען ענותו בסבלתם (י'ב). מסים, הוא הרבוי מן מס, ולא אמר הכתוב וישימו עליו מסים, אף שעקר הענוי הוא קושי המס, רק שרי מסים, שרים ממונים לגבות המסים; וכן לא אמר: ויתנו עליו סבלות, כמה שספר להלן ויתנו עלינו עבדה קשה, כי אם ספר ששמו עליו שרי מסים, למען ענותו, ובמה בסבלותם, ומזה שנהגו המסים והסבלות מכבר, מבלי היות לזה שרים מיוחדים, והיתה עתה הכלית שימת השרים, למען ענות את העם באמצעות המסים הנהוגים. ואם גבו מבני ישראל במצרים מס בעבודה גם לפני המלכים שידעו את יוסף, כאשר גבה דוד ושלמה בנו מס מגרי ארץ ישראל בעבודה מבלי לענותם ומבלי למרר חייהם, והמלך החדש שם השרים למען יכבידו סבלם מאוד, לענותם ולמרר חייהם שלא ירבו, הנה ספר לנו הכתוב סבת שום השרים, ולמה לא הודיענו סבת השעבוד עצמו, כאשר הודיענו הכתובים תחלת שעבוד גרי ארץ ישראל לישראל ולמלכיהם (יהושע ט' כ"ז, שופטים ה' כ"ח ג' ג' ט"ו). והנה היתה המלחמה ונצחון ישראל על יושבי הארץ הראשונים סבת

שעבדום להם. אבל באי מצרים לשלום באו ובשלום ישבו שם עד המלך החדש, אשר ספרה התורה ממנו, ומה היתה סבת שעבוד בני ישראל במצרים?.

ד. ויצו פרעה לכל עמו לאמר כל הבן הילוד היארה תשליכהו וכל הבת תחיון (שמות א' כ"ב). למילדות העבריות אמר פרעה: אם בן הוא והמתן אתו, ולא זכר את היאור ואת ההשלכה אליו; וכאשר דבר אל עמו שמש במלות היארה תשליכהו במקום והמתן, והנה הפעל תחיון הוא ההפך מן הפעל תמיתון ולא מן היארה תשליכהו, שההפך ממנו: הניחו בחיק אמה. ולמה דוקא היארה תשליכוהו; וכי אם היה הילוד רחוק איזו פרסאות מן היאור, היו המצריים חיבים במצות מלכם לשאת אותו עד היאור ולהשליכהו אליו, ולא היו יוצאים ידי חובתם בהמיתם אותו באשר הוא?

ה. ויהי בימים הרבים ההם וימת מלך מצרים ויאנחו בני ישראל מן העבודה ויזעקו ותעל שועתם אל האלהים מן העבדה וישמע אלהים את נאקתם ויזכר וגו' (שם ב' כ"ג כ"ד). הרב רנה"ו ז"ל בספרו הקר שירי תפארת השכיל כאוד לדרוש את רוח אבותינו במצרים, ויעל את ההשערה חישרה והמראבתה, שהיה לבם מלא הקוה מיוסדה בכל ימי המלך הראשון, מן המלכים אשר עבדו בהם בפרך, להנצל מצרתם במותו, כי דמו שהוא בנפשו מרשיע לעשות מדעת עצמו, ולא ידעו שהיתה עצה מוסכמת בינו ובין עמו, אשר גלתה לנו התורה. לכן בכות המלך ההוא, והם לא כרו גם לפני השני אשר קם תחתיו, מהיות מעונים תחת סבלות מצרים, אך אז שמו אל לבם לפחד מהתמדת ענים כל ימי עולם, ויאנחו ויזעקו אל אלהי אבותיהם. אמנם התקוה להנצל מרעתם במות המלך הראשון, לא יכלה למנעם מלזעוק אל אלהי אבותיהם במשך ימי חייו, אולי ירחם ה' והטה אליהם חסד גם כאת המלך ההוא. ועוד שלא יכלה התקוה להיות מיוסדת כל כך בלבם, עד שלא ההי כסופקת כלל, וכי הבטיח להם שיהיה השני אשר יעמוד אחריו טוב ממנו. ואף שהמלכים שהיו לפניו לא הכבידו עולם עליהם, אבל אחרי שהחל המלך הזה לרדות אותם בפרך, הלא יצטרך הדבר למלך מופלג בחסידות, שיקל העול מעליהם, כאשר היה לפניו, וזולת חסידות מופלגת אין לקוות ממלך חדש, שישנה דין עבדי המלכה לטובה, כאשר הוחק וכאשר הונהג כאת המלכים אשר לפניו, ואם פרעה זה היה הראשון, אשר הרשיע להכביד עולו עליהם מאוד, הנה הבאים אחריו בכל צדקת נפשם ותום לבם, יוכלו להחזיק הענין ולהמשיכו באופן שמצאו מבלי לשנותו. זולת זה מדוע לא אמר הכתוב ויזעקו אל האלהים וישמע וגו' כי אם אמר ויזעקו לבד, והוסיף אחרי כן לאמר: ותעל שועתם אל האלהים. ואם כונת המליצה הואת, שהתקבלה שועתם ברצון לפני ה', אם כן לאיזה צורך שב לאמר: וישמע אלהים וגו'?

ו. מה תהי כונת הכתוב: וירא אלהים את בני ישראל וידע אלהים (כ"ה). מה ראה אלהים ומה ידע אחרי זכרו את בריתו, טרם התגלה כבודו למשה להודיעו רצונו?

ז. ויאמר ה' ראה ראיתי את עני עמי אשר במצרים ואת צעקתם שמעתי וגו' (שם ג' ז') וארד להצילו מיד מצרים ולהעלתו מן הארץ ההיא אל ארץ טובה ורחבה אל ארץ זבת חלב ודבש אל מקום הכנעני וגו' (ח'), בשני הכתובים האלה הודיע השי"ת למשה סבת התגלות כבודו ותכלית כונתו, ולא נשאר לפי הנראה, כי אם ליעד שליחותו: ועתה (בהיות כן) לכה ואשלחך אל

פרעה וגו' (י) ; ולמה אחרי פתחו ועתה , שב לספר במלות אהרות ובמאמרים קצרים את אשר כבר הודיע: הנה צעקת בני ישראל באה אלי וגם ראיתי וגו' (ט'), ורק אחרי השנות הדברים שב להשלים את אשר החל במלת ועתה ויפסיק , ויתחיל שוב ועתה לגמור עוד שליחות משה לכה ואשלחך וגו' ?

ח. והוצא את עמי בני ישראל ממצרים (י), ולמה לא השלים יעוד שליחותו : והעל אותם אל הארץ ....? ; ואף שבאחרונה לא השלים משה שליחותו , כי לא העביר את ישראל את הירדן , הלא בכל זה לא נמנע לאמר למשה אחרי צאת בני ישראל ממצרים: ועתה לך נחה את העם אל אשר דברתי לך (שם ל"ב ל"ד), ואמר לו עוד : לך עלה מזה וגו' אל הארץ וגו' (שם ל"ג ג'). ועוד שביעוד שליחות משה לא זכר גם ההצלה , שאמר תחלה כשספר כונתו ורצונו , ולא אמר כי אם והוצא , ותמורת זה אמר בראשונה ולהעלתו , והעליה נאמרת תמיד על ההעברה ממצרים אל ארץ כנען , ומלת והוצא , אין בהוראתה כי אם הפנות מן הארץ ההיא אל מחוץ לגבולה, זולת העברה אל ארץ אחרת . והנה בפרשת וארא מונה הכתוב ארבעה ענינים , שיחד הקב"ה לעשות לישראל , והם אשר קראו להם חז"ל באגדותיהם ארבע לשונות של גאולה : א) והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים , ב) והצלתי אתכם מעבדתם , ג) וגאלתי אתכם וגו' , ד) ולקחתי אתכם לי לעם וגו' (ו' ו' ז'). ורק אחרי כל אלה הוא מוסיף והבאתי אתכם אל הארץ וגו' (ח) . ומזה שגם הגאולה ממצרים בכלל , וגם ההצלה מעבוד את מצרים, אינן כלולות בענין ההוצאה ממצרים. ולפי זה קצר השי"ת מאוד ביעוד שליחות משה , עד שלא שם עתה על שכמו , כי אם ההוצאה לבדה והוצא וגו' .

ט. ויאמר כי אהיה עמך וזה לך האות כי אנכי שלחתיך בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלהים על ההר הזה (ג' י"ב) . כל מבארי התורה הרגישו כי לא נכון לתת לאיזה דבר עתיד אות לאמתו ולהאמינו במה שיבוא אחרי הדבר ההוא . ואחרי שיוציא משה את ישראל ממצרים , לא יצטרך עוד לאות על מה שהשי"ת שלחו לעשות כן , כי ההצלחה עצמה בדבר הגדול הזה תהיה לאות על זה , ואם הצטרך משה לאות , עתה הצטרך כל עוד לא החל שליחותו , ואיך יספיק לו לעת עתה האות במה שעתיד לבוא אחרי גמרו שליחותו . ואני הנני מוסיף להפלא , איך נוכל לדמות שנתן פה מעשה בחירי לאות על מעשה נסי בהפך מן המנהג , כי תמיד ינהג הענין בהפך , שמעשה נסי יוקח לאות על חיוב איזה מעשה בחירי ; וגם פה נכון היה הדבר , אלו היה לוקח צאת בני ישראל ממצרים , שהוא ענין נסי , לאות חיוב שיעבדו את האלהים על הר סיני . אבל לא שיוקח עבדם את ה' על ההר , שהוא מעשה בחירי לאות על צאתם ממצרים , גם אלו היתה עבודתם את האלהים קודמת בזמן לצאתם ממצרים ; כי העבודה היא מעשה בחירי , והעם ברצותם לצאת ממצרים , עשה יעשה כל מה שיתלה בבחירתם למען יצאו משם , ואיך יוקח המעשה הבחירי לאות על מה שעתיד לבוא בדרך נסי . והמבארים בקשו את האות , שכיון אליו הכתוב , או במה שיראה משה כי ה' עמו , וכי כל אשר הוא עושה ה' מצליח , וזה ראיה שה' שלחו , או במראה הסנה הבוער ואיננו אוכל . ובתוך כך השאירו אחריהם את המאמר בהוציאך את העם וגו' , מבלי כל המשך ויחס בענין , כאלו זולת כל קשור , מבלי צורך וללא תועלת הודיעו פה , שאחרי צאתם ממצרים יעבדו את האלהים על הר סיני , עד שבהמשך הדברים לא

צוה כלל, שיודיע זאת לזקני ישראל, רק צוה שיאמרו כן לפרעה, כאלו כל תכלית כונתם לצאת ממצרים, היא רק למען עבוד את האלהים במדבר.

ג. לך ואספת את זקני ישראל ואמרת אלהם ה' אלהי אבתיכם נראה אלי וגו' (ג' ט"ז), ואמר אעלה אתכם מעני מצרים אל ארץ הכנעני וגו' (י"ז), ושמעו לקלך ובאת אתה וזקני ישראל אל מלך מצרים ואמרתם אליו ה' אלהי העבריים נקרה עלינו ועתה נלכה נא דרך שלשת ימים במדבר ונזבחה לה' אלהינו (י"ח). אי שמים! המרמה בפי האלהים? ! ואף שהעלמת האמת אינה מכלל השקר, וכל איש הרואה, כי הודעת האמת שבלבבו לזולתו יביאנו לידי נזק, כי ישתמש בה הזולת ההוא, או לרעת אומרו או לרעת אחרים, מותר לו מצד השכל, מצד החקים הנמוסים המיוסדים בשכל ומצד התורה האלהית, להעלים את האמת בסתר לבו, ואם הנזק גלוי ומחלט עם הודאת האמת, החובה להעלימו; בכל זה העלמת האמת בצרוף תואנה ברויה, לגנוב דעת זולתו לטובת נפשו בנזק רעהו, מרמה היא תועבת ה' ואנשי יושר, ולא ישתמש בה, כי אם איש חסר אמונים, אוהב בצע כעשקות וחסר יכולת להשיג חפצו בחזקת היד מבלעדי התרמית. ואיך נסבול את הנראה בהשקפה הראשונה כספורי התורה, כי אל אלהים ה', אשר הוא כל יכול, ולא יבצר ממנו מאומה, אל אמת, אשר לא איש הוא ויכזב, ואשר השקר והתרמית תועבה לפניו מבראיו, השתמש בכלי הנבזה הזה? ואיך הסבים לדרכי ה' הישרים עצתו זאת, לרמות את פרעה ולהוציא את עמו כמתגנבים במדחה ובדברי שקר? ועודנו אומר על צאתם באופן זה: ביד רמה, ביד חזקה, בזרוע נטויה; הקצור קצרה יד ה' מלפדות את עמו ממצרים ביד חזקה עם הודאת האמת, שלמען תת להם את ארץ כנען לאחזה, כאשר נשבע לאבותיהם, אמר להוציאם ממצרים, ככל אשר הודיע למשה ולזקני ישראל? ולא נוכל לדמות, שלפי שהיה גלוי לפניו ית', שבאופן כזה יקשה פרעה ועמו את ערפם, ולא יספיקו המכות העשר אשר קצב להם, להכניעם עד ישלחו את בני ישראל, ויתחיב שיסבלו עונשים יותר קשים ומכות גדולות מאלה עד הכנעם כפני ה', ומרחמיו על מצרים אמר להונותם בדברי שקר, למען לא תשחת כל ארץ מצרים לאבדן נצח; כי רואים אנחנו, שלא הועילו הרחמים המדומים ההם למצרים, אחרי שגם עם העלמת האמת, שבר ה' גאון עוז מצרים בים סוף, אחרי צאת בני ישראל ממצרים, ואלו הכה את חיל פרעה ומבחר שלישיו בדבר בתוך הארץ, לפני צאת ישראל ממצרים, מי היה מעכב עליהם מלצאת; וגם לא יספיק הדמיון הזה להצדיק את הכזב ואת התרמית בחקו יתעלה, ואם לפעמים ישתמש במרמה אדם ישר לטובת המרומה, כאשר תרמה אם רחמניה את פרי בטנה במדחה או ביראת הבל, למען הטות את לבו לסבול מאתה את הטוב לו, או להמנע מאיזה דבר מזיק, ולא תתרצה להטותו בשבט עברה מחמלתה עליו; חלילה לנו מליחס לאלהינו כמעשים ההמה בהנהגתו את עולמו, ובפרט שהיתה המרמה מופלגת באחרונה עד לתועבת הגנבה והחמס, שאמר והיה כי תלכון לא תלכו ריקם ושאלה אשה משכנתה ומגרת ביתה כלי כסף וכלי זהב ושמלות, (כאשר יאות ליום חג האלהים) ושמתם על בניכם ועל בנותיכם ונצלתם את מצרים, (ג' כ"ב). כי אף שהשאילו המצריות את רכושם לבני ישראל על בטוחות בתיהם וכליהם הנסים, אשר עזבו בארץ, ולכן דקדק לאמר משכנתה ומגרת ביתה, ואולי היו חפצי העברים אשר עזבו במצרים, ממחיר יותר גדול מחפצי המצרים,

שהוציאו בני ישראל בידם, בכל זה לא נמלט הדבר מלהיות חכם, כי השכנה יש לה בית, ובבית שני אין לה חפץ, וגרת בית עברי אין ענינה וכעמדה מסכימים שתהי בעלת בית לעצמה, וכולן חפצות בכליהן ובשמלותיהן, ועד אשר ישיבו בתי העברים הרבים, אשר לא יהיה להם קונה אחרי צאת העם מן הארץ, וכליהם אשר לא היו שוים במטרח העברתם, כסף תשלומים אל ידי המצריות המשאילות, ילבינו ראשיהן והן חסרות כל מחמדיהן, וכאשר תשיגנה כסף תשלומיהן ברוב עמל ויגיעה ואחרי עבור שנים רבות, מי יתן לכל אחת מהן בכסף ההוא כלים ושמלות, כאלה אשר השאילו להעבריות. וגם אלו יכולנו להאמין שנשמרו משה ואהרן וזקני ישראל מלהוציא מפיהם דבר השקר, ולא העבירו על שפתותיהם שישובו מצרימה אחרי עבדם את האלהים במדבר, רק שפרעה ומצרים טעו לחשוב שבן דעתם, כענין המתחיב מאליו מכלל דבריהם דרך שלשת ימים נלך וגו'; עוד לא היה הדבר יוצא מכלל גנבת הדעת והאונאה, ולא נצדיק בזה את החכם שבא בעקב; אבל אין לדמות כן, כי לא היה פה כל אפשרות להשכיר מלדבר שקר, לאשר ענין גדול וכבד בזה, שהוצרך לאותות ולמופתים ולעשרה נגעים, איך נדבר בהצר מלך מצרים בינו ובין עבדיו, ביניהם ובין משה ואהרן וזקני ישראל פעמים רבות במשך איזו חדשים, אם לשלח את העם אם אין, אם ילכו הגברים לבדם, או גם הנשים והטף ומקנה הבהמה, דרך שלשת ימים במדבר לזבוח שם לה' אלהי אבותיהם, ולא נשלם התנאי, שתיכף אחרי השליחם את עבודתם לה' ישובו לארץ, ולא יתאחרו במדבר חנם לבטל ממלאכתם, ולא הוהנה גם על משך זמן עבדם את ה' במדבר, היום או יומים, שבוע או שבועים או חודש ימים; ואיך נדמה שהשאילו המצריות את העבריות, כלי כספם כלי זהבם ושמלותיהן, מבלי לדעת יעוד נכון לעת חזרתם. הכי לא חשו המשאילות להזהיר את השואלות לשמור את חפציהן מן האבדה ומן הגנבה בדרך, מן הטנוף ומן ההפסד במשך תשבישם בימי החג? התורה לא מצאה צורך להזכיר כל אלה הענינים הנקלים, אבל איך לא נבין בנפשנו שכל הדברים האלה ופרטיהם ופרטי פרטיהם נדברו ונשנו פעמים אין מספר!

יא. ויהי עוד הנקל בעיני ה' האלהים לרמות את פרעה, ולחמום את המחוננים את עמו, בכספם בזהבם ובשמלותיהם החמודות, ויטה קו לשום רסן מתעה בלחיי מצרים, להוציא את פרעה, את מבחר שלישיו, רכבו ופרשיו למען השקיעם במצולות ים: דבר אל בני ישראל וישובו ויחנו לפני פי החירות וגו' (י"ד ב'), ואמר פרעה לבני ישראל נבוכים הם בארץ סגר עליהם המדבר (ג'), הוראת השם ארץ בכתוב הזה היא על ההפך מהוראת השם מדבר, היינו על הארץ הנושבת והיא ארץ מצרים, שהמדבר גבולה. ואם יהיה הבינוני נבוכים נרדף בהוראתו פה עם הועים, וכונת הכתוב שידמה פרעה, שבני ישראל תועים בארץ הנושבת, מבלי מצוא עוז בנפשם להפליג אל תוך המדבר הנורא, ולמען המשך מאמר הכתוב האחרון סגר עליהם המדבר אל ראשיתו, נחויב לפרשו כך: השם המדבר הוא נושא המאמר ונשואו הפעל סגר, וכונתו שהמדבר סגר על בני ישראל (את הדרך והוא מקרא קצר), באשר יראים הם ממראה המדבר, לכן הם מתהלכים במסבי המדבר הנה והנה בתוך הארץ הנושבת; ואם כן היא כונת הכתוב, הלא יגדל מאוד הקושי, איך לא התקימו דברי ה' אלה, אחרי שבהמשך הספור מעיד הכתוב על חלוף הענין: ויגד למלך מצרים כי ברח העם (ה'), ואם נסעם מאיתם עד לפני פי החירות, גרם שהוגד

לפרעה כי ברח ישראל, באשר שנו את אורח דרכם, ולא מהרו לצאת אל המדבר כאשר התנו עם פרעה; הלא על כל פנים לא דמה פרעה שהם תועים מיראתם להפליג במדבר, אבל חשב שהם בורחים ולא יוצאים לחוג לאלהיהם. ולא זו בלבד, שדברי ה' לא התקיימו כאשר אמר למשה ואמר פרעה לבני ישראל נבוכים וגו', כי אם גם יפלא לפי זה, מה היתה חטאת פרעה ועמו ברדפם אחרי ישראל למען השיבם לעבודתם, הלא לא עשו רק ביושר ובמשפט, לפי שראו אז את המרמה גלויה. ואלו יכול פרעה ליחס את המרמה לה', אשר כבר הקשה ידו עליו לשלח את העם, אולי היה נמנע מלרדוף אחריהם מיראת שדי אשר נכנע מפניו; אבל פרעה לא יכול לחשוד את ה' האלהים, שהוא הוא פועל העול ועושה המרמה, אחרי ראותו את ידו החזקה ואת זרועו הנטויה, והוכרח לפי זה מיראת כבוד ה' אשר עליו, להודות כי אל לא יעול ונביאו לא יכזב, וייחס מנוסת ישראל להעם לבדו, לרוח משובתם נגד רצון אלהיהם, המסבים על שעבודם למצרים, והראיה שלא דרש מהם, כי אם שיתנום לחוג לו ימים מעטים במדבר, ולא גלה דעתו שרע בעיניו שעבודם, וא"כ מדוע הורידו ה' תהומה ויכסהו במצולה, איך לא חמל על מעשי ידיו, יצירי צלמו הנקיים, אשר נשאו נפשם בכפם, למען קיים בידם זכותם על עבדיהם שודדיהם, הזכות אשר לפי דעתם, הסבים עליה גם אלהי העברים! הבי לא היה ה' יוצא ידי חובתו לאברהם אבינו עה"ש, שהבטיחו וגם את הגוי אשר יעבדו דן אנכי ואחרי כן יצאו ברכוש גדול (בראשית ט"ו י"ד), בכל הדינים והפורעניות, אשר הביא על המצרים במצרים, וברכוש אשר הוציאו משם, עד שהוצרך להטביע חיל מצרים בים סוף, אחרי הוציאו את העם. ולמה הפליג להבטיח כל כך לאברהם, עד שלצאת ידי החובה, יהיה הצורך לעשות את המעשים האלה, הנראים בלתי מסכימים עם הצדק והיושר, ובלתי נצרכים לפי הענינים עצמם?

יב. אף שלפי הנראה היה כל זה שלא ביושר ושלא לצורך, עוד הכתוב אומר על תכלית מעשה הרצח: ואכבדה בפרעה ובכל חילו וידעו מצרים כי אני ה' (שמות י"ד ד'), וכופל אחרי כן ואכבדה בפרעה ברכבו ובפרשיו (שם י"ז), ומשלש וידעו מצרים כי אני ה' בהכבדי וגו' (י"ח). ורש"י ז"ל הרגיש בזה צורך לבאור, והסתפק במה שבתב: כשהקב"ה מתנקם ברשעים שמו מתגדל ומתכבד, וכן הוא אומר ונשפטתי אתו בדבר ובדם וגו', ואח"כ והגדלתי והתקדשתי (יחזקאל ל"ח כ"ג), ואומר שמה שבר וגו', ואח"כ נודע ביהודה אלהים (תהלים ע"ו ב'), ואומר נודע ה' משפט עשה (שם ט' י"ז) עכ"ל. ולא הביא גם מקום אחד שנזכר בו ענין הכבוד על הנקמה ברשעים, אף שבפרשת גוג נאמר למטה בענין יום הכבדי (יחזקאל ל"ט י"ג), והנה נאמר ועל פני כל העם אכבד, כשהוא מדבר בעונש חוטאים, ומזה שאין ענין הכבוד נאמר ביחס אל השי"ת לכונת הנקמה ברשעים ביחוד. ואנחנו יודעים שדברה תורה כלשון בני אדם גם ביחס אל השי"ת. ובבחינת בני אדם מצאנו: כבוד חכמים ינחלו (משלי ג' ל"ה), וחכמה שוכנת ערמה ומתהלכת באורח צדקה בתוך נתיבות משפט התאמרה עשר וכבוד אתי (שם ח' י"ח), גם שמר תכחת יכבד (י"ג י"ח), ולפני כבוד ענוה (ט"ו ל"ג), גם רדף צדקה וחסד ימצא חיים צדקה וכבוד (כ"א כ"א), ושפל רוח יתמוך כבוד (כ"ט כ"ג), לפי זה נכון לשמש בענין הכבוד בערך אל השי"ת, על עת ההגלה בהנהגתו המדות הרוחניות המנויות בכתוב על ענין הכבוד בלשון בני אדם. ואנחנו

דנים פה על הכבוד הזה, מה יהיה משפטו, אם לפי מה שבקרנו עד הנה את הענין, הלא עתידים היו מצרים וכל גויי הארץ לראות, איך התעלל במצרים במרמה ויונם, ואת כל חילם והמונם אבד ויחריב על לא עול, אחרי שהטו אזנם ויכנעו כפניו, וישלחו את העם לחוג לאלהיהם במדבר, כאשר נדרש מהם, ולא שבו לרדפם, כי אם כאשר ברח העם, לפי דעת מצרים, זולת חפץ אלהיהם ?.

ואין אני מגדיל התימה לא מדברי הכתוב ויהי בשלח פרעה את העם ולא נחם אלהים דרך ארץ פלשתים כי קרוב הוא כי אמר אלהים פן ינחם העם בראותם מלחמה ושבו מצרימה ויסב אלהים את העם דרך המדבר ים סוף (שמות י"ג י"ז י"ח), להוכיח מזה, כי אלו ראה ה' בבני ישראל, שרוחם חזק ולבם נכון לקראת המלחמה, היה מוליכם דרך ארץ פלשתים, אף שצוה להתנות עם פרעה דרך שלשת ימים נלך במדבר, ולהתפלא על הנשמע ממנו לפי זה, כאלו אין האמת והצדק מעכבים ואין הכזב והמרמה מונעים בדרכי ה' ובהשגחתו. כי יכול להיות שדרכי הכתוב ולא נחם וגו', מתיחסים לתחלת הענין, ומי כה' אלהינו ליחד תכליות רבות בפעולה אחת, ואלו לא היה צורך הכרחי, לפי מעמד רוח בני ישראל, להסב אותם דרך מדבר ים סוף, לא היה מתחלה מצוה להתנות עם פרעה, ללכת המדברה דרך שלשת ימים לעבוד שם את האלהים, והיה ממציא ענין אחר לסבת צאתם מן הארץ ללכת ארצה פלשתים, רק שהכתוב גלה לנו התכלית השנית המכוונת בסוב העם דרך מדבר ים סוף, אחרי ספרו צאתם מן הארץ, לפי שהתכלית השנית הזאת, והיא שלא יכהר העם להנחם בראתם מלחמה ושבו מצרימה, אף שבאמת היא התכלית העקרית, אבל אין לה כל יחס אל המשא והמתן שהיה למשה ולאהרן בארץ מצרים לפני פרעה ועבדיו, ומתיחסת רק למסעי בני ישראל. וגם לא מדברי הכתובים וחזקתי את לב פרעה (י"ד ד'), ויחזק ה' וגו', (ח'), ואני הנני מחזק וגו' (י"ז), ואף שרבים מן המבארים את המקרא והחוקרים האלהיים וגם המשורר הנשגב בעל התפארת, הרבו לדקדק ונביהו חקירתם להצדיק דרכי השי"ת בחזקו את לב פרעה ומצרים; כי לדעתי חזוק הלב והכבד אותו, שנאמר בבחינת פרעה ומצרים בהמשך כל הספור מיוחס לפעל האלהים, יש להבין בלעדי כל פעולה ורצון או כונה מיוחדת מאתו ית', להכריח על דרך פלא את פרעה בנפשו נוסף על בחירתו החפשית, שעל פי ענינו, למען יחזיק עוד בישראל לבלי שלחם, בעת אשר בחירת נפשו עפ"י כחותיה נטתה לעזוב אותם, כאשר דרש משה ממנו, מה שהיה באמת עול בחקו יתברך גם אחרי כל הדקדוקים והחקירות הישרות. והרמב"ם ז"ל בספר המורה חלק ג' פרק ל"ב בתשובה על כל השאלות הנופלות בענין בחירת האדם, הניח לכלל מוסד: „שהאותות כולם, אעפ"י שהם שנוי טבע, ישנה ה' איש אחד מאישי הנמצאות, אבל טבע בני אדם לא ישנהו כלל על צד המופת, ומפני זה השורש הגדול אמרו מי יתן והיה לבבם זה להם וגו', ומפני זה באר המצוה והאזהרה והגמול והעונש". והוסיף לאמר: „ולא אמרתי זה מפני שאני מאמין ששנוי טבע כל אחד מבני אדם קשה על ה' ית', אך הוא אפשר ונופל תחת היכולת, אלא שהוא לא רצה לעשות זה, ולא ירצהו לעולם כפי הפנות התוריות, ואלו היה מרצונו לשנות טבע כל איש מבני אדם למה שירצהו יתעלה כן האיש ההוא, היה בטל שליחות הנביאים ונתינת התורה כולה" עכ"ל. הנה ראינו שהרגיש ז"ל בטול הדעה, בשנוי בחירת נפש האדם על צד המופת, רק שלא תלה הדבר ביכולת ותלהו ברצון, שלא רצהו ולא ירצהו לעולם.

אבל העדר הרצון עם מציאת היכולת, עוד לא היה מסכים עם דרכי טובו וצדקתו יתברך. וחכמי הדרות האחרונים העלו שהחופש והבחירה הם מתנאי הנפש בגדרה, ובלעדיהם לא תצויר רוחניות הנפשות, כאשר לא יצויר גשם זולת כובד והתפשטות, ולפי זה אם יוצר כל רוח, בידו להכרית נפש כל אדם מכל וכל, עוד לא נכון שיהואר ביכולת לשלול מן הנפש את בחירתה החפשית מבלי להכריתנה, ואם נצייר אפשרות קיום הנפש מבלי חופש לבחור בין הטוב והרע, הלא ישובו כל הנפלאות הגדולות והנוראות, אשר עשה ה' לפרעה ולמצרים על אודות ישראל שלא לצורך כלל, כי אם לסבת העדר הרצון ממנו לשנות טבע בן אדם, וקודשא בריך הוא לא עביד ניסא לשקרא. ויותר היה נאות, אלו היה שולל מפרעה ומעבדיו את חופש נפשם, מתחלת שלחו את משה להוציא את בני ישראל ממצרים, ומכריחם ע"ד פלא לשמוע בקול משה עבדו, לשלח את העם תיכף ומיד בלי כל עכוב. והשופט בצדק את כל הארץ, בשפטיו הנהוגים בתבל, הוא יכול היה לדון גם את מצרים בשפטים כמוהם על דבר אשר הרעו לגרי ארצם, ויתעמרו באנשי שלומם; או יכול היה לשלול מתחלה חופש נפשות ועד עם מצרים, טרם יצאה העצה הבה נתחכמה. ואם יאמר האומר שבאו כל האותות והמופתים האלה, למען ייראוהו כל הגוים ובפרט עם בני ישראל; נשיב לו שאחרי הנחת אפשרות של"ולות החופש מן הנפש, גם יראת ה' ביד ה' תהיה ותלויה ברצונו, היפך מן הנאמר ע"פ חז"ל הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים. והנה ההנהגה הכללית בעולם והפרטית, כל מה שאנחנו מצליחים להתבונן בה, וחקי כל הארץ הנמוסים, וגם כל ההנחות אשר באו בתורת האלהים, כלם מסכימים שהנפש תשאר לעולם בבחינתה החפשית. אבל הכתוב יחס חזוק לב פרעה, שהיה באמת מתחיב לו עפ"י כחות נפשו, עפ"י מצב הענינים והמקרים, הדעות והסברות, הפועלים על הבחירה בנפש האדם, אל פעל אלהים, לפי שהטבעת כחות נפש כל אדם ויחוסיהן, וקבוצת הענינים אשר סביב הנפש, והדעות והסברות המושלות בה, כולם נסבו מאת האלהים באמצעות סבות ומסובבות עד לאין מספר ולאין קצבה, לפנינו בעלי עין בשר ונפש מוגבלת בהשגותיה בעזרת החושים, אך כולם גלוים וידועים כלולים ברצונו יתברך בסבה הראשונה ובכונתה במרתם ובמשקלם. והראיה ויוסף לחטא ויכבד לבו הוא ועבדיו ויחזק לב פרעה ולא שלח את בני ישראל (ט' ל"ד ל"ה), יחס כובד הלב וחזקו אל בחירת פרעה ועבדיו עצמם, כי הוסיפו לחטוא, וסמך לזה ויאמר ה' אל משה בא אל פרעה כי אני הכבדתי את לבו ואת לב עבדיו (י' א'), שב ליחס הענין ההוא עצמו אל הש"ת. כן בראותנו איש עושה רע בקרבנו, נוכל לאמר בסבת הדבר, כן שרוא בעל לב חזק, לב רע, כבד הלב, בעל בחירה רעה, וכן שהזק ה' את לבו, כי ניהם את מעשיו הרעים, פעם לסבתם הקרובה ופעם להסבה הראשונה. אבל היחס האחרון הזה אינו מבטל את היחס הראשון, ובכל זאת היתה הבחירה החפשית לנפשו אם לעשות הרע או להדוג, לכן לא יצדיק זה את החוטא ולא יפטרהו מן הדין. הדברים עתיקים וההקירה בהם רחבה ועמוקה, אבל להבנת הכתובים אינה מעכבת. אך זאת אוסיף לישאול:

יג. הנואלו פרעה ועבדיו, אם מסך ה' בקרבם רוח עועים, לבלי הבין מראשית דברי משה ואהרן, כי בדהה הוא אמרם ללכת דרך שלשת ימים במדבר לעבוד שם את האלהים, וכי יסתירו בחובם כונתם האמתית להנצל ממצרים במרמה, והלא זה הוא מה שפחדו המצריים ממנו גם בטרם הכבידו את עולם על בני ישראל: ועלה מן הארץ. ואף שבהמשך הענינים נשא פרעה ונתן עם משה ואהרן לכו זבחו

לאלהיכם בארץ (ח' כ"ו), הסכים על מעשה העבודה ועכב על צאתם מן הארץ, שירבה זמן בטולם מסבלותיהם, ולא עלה על לבו לחוש אולי מרמה בפיהם. וגם באמרו ראו כי רעה נגד פניכם לא כן לכו נא הגברים ועבדו את ה' כי את אתם מבקשים (י' י"ב), אם כיון שמעותדת להם רעה בצאתם המדברה עם טפם, כי הרוחות במדבר והחליים ימיתו את הטף, או שכיון שהם שמו נגד פניהם מטרה רעה לבנוד, יהיה איך שיהיה, איך נשקע זיק אור מהשבתו באהרונה, עד שלא הש לבחון אם לא באמת שמו אל לבם לפרוק עול מצרים מעליהם? לכל הפחות איך לא הש, פן אחרי בואם אל המדבר ואחרי עבדם את ה', בהריחם את הדרור, יתגועשו העם מזכרון הלחץ והעוני, השומרים להם במצרים לעת ישובו אל עבודת הפרך, ופרקו עול מלכם ואדוניהם מעל צוארם וינוסו לנפשם, למען הנצל בפעם אחת מכך הרעה המעותדת להם, אף אם לעת עתה אין עוד בלבם דעה וכונה אחרת, זולת עבודת האלהים? ועל כרחנו שהיה הדבר קרוב מאוד להאמן, וכפי הנראה מהמשך הספור, האמין פרעה תיכף כאשר הוגד לו כי ברח העם, ואיך לא שם לבו להתנות מתהלה בדברים ברורים וגלוים, ולהבטיח למצרים זכותם על העם היוצא מקרבם המדברה. ואם על כל הדברים האלה נדבר עם משה ואהרן וזקני ישראל והתנה עמהם, והם הבטיחוהו באמונת ה' אלהיהם, כי לא יהיה כל דבר מרי את לבבם, וכי אחרי השלימם את חג אלהיהם במספר ימים קצובים, ישובו מצרימה כאיש אחד הברים; הנה התפשטה לפי זה התרמית, הנראית בתחלת ההשקפה מספורי הכתובים, עד למדרגת שבועת שקר!

יד. ויגד למלך מצרים כי ברח העם (י"ד ה'). אם שלוחי פרעה (אוקטורין) שבו ויגידו לו הדבר, או יושבי איתם מהרו להגיש הבשורה להדום רגלי מלכם, איך נמסרה לו בשורת שקר, השערה ביתי מסכמת עם הענין, וביוסדת רק על כה שראו בנטות העם מדרך המדבר אל בין מגדול ובין הים אל פני פי ההירות ובעל צפון, תמורת המקרה האמתי, ואיך אפשר שאמרו ברח העם, ולא ספרו לו המקרה, אשר קרה באמת; ואיך נתן הדבר להחליט שנם ישראל, והלא התקרבו במסעם האחרון הזה אל תוך מעוז מצרים, אל בין מגדול מצרים, הצופה אל פני לשון ים סוף, ובין הים, ומלפניהם פי ההירות ובעל צפון מבצרי מצרים, ודרך המדבר אשר באיתם רחוק מאוד מאחריהם, הכן יעשו הנסים?. ועוד שלפי זה נמצא, ששהו בני ישראל לפני פי ההירות לא פחות מארבעה ימים, שהרי נסעו לאיתם בשני מסעות, מרעמסס לסוכות ומסכות לאיתם, והם הלכו יומם ולילה, כדברי הכתוב: ללכת יומם ולילה (י"ג כ"א), וא"כ הלכו לכל הפחות במשך שני ימים ולילה אחד ביניהם בכל מסע מהם, ובלילה השני לנו במקום הניתם, לפי זה יצאו מאיתם ללכת אל לפני פי ההירות אחרי ארבעה ימים שלמים לצאתם מרעמסס, נניח שהיה די לשלוחי פרעה או ליושבי איתם בחצי מן הזמן, שהוצרכו בני ישראל אליו במסעיהם, והלכו למוף או לבית שמש בשני ימים, נניח עוד שגם פרעה והילו לא הוצרכו ברדפם כי אם לחצי מן הזמן ששהו ישראל בדרך ההיא, כי לא על ידי המעלעגראפה נמסרה לפרעה הבשורה כי ברח העם, וא על מכלת ברזל רדף פרעה אחרי בני ישראל. והוצרך על כל פנים לזמן ארבעה ימים מעת צאת בני ישראל מאיתם עד הגיע פרעה והילו איתימה, או בדרך אלכסון אל מקום חנות ישראל, מבלי לעבור דרך איתם, ובכל העת ההיא התעכבו בני ישראל לפני פי ההירות, כאלו היו מחכים בכליון עינים עד ראותם את פרעה נוסע אחריהם, וכל כך למה? אם לא גלה משה לבני ישראל דבר ה', אשר דופיע עליו בעודם באיתם ואכבדה בפרעה ובכל חילו, כפי הנראה מהמשך

הספור, לפי שאלו ידעו בני ישראל כולם עצת ה' מתחלה, שנסעם מאיתם אל לפני פי ההירות היה בכונה, למען ירדוף פרעה אחריהם וישיגם שם, ושם יכבד ה' בו ובהכונו, הלא לא היו יראים בראותם את מצרים נוסע אחריהם, דבר שהמתינו עליו ויצפו זה איזו ימים מעת צאתם מאיתם; ומבלי לדעת כי בכונה, למען ישיגם שם פרעה, צוה ה' להטות מאורח דרכם, קשה מאוד, איך ישבו בני ישראל זמן ארבעת ימים על הים, ולא דרשו טעם שבתם שם בין מעוז מצרים, אחרי שהלכו עד לשמה בחפזה יומם ולילה? ואיך נסכים הספור הזה שבתורה עם המקובל, שעברו בים סוף בליל שביעי של פסח, אחרי עבור יומים מעת צאתם מאיתם; ההספיקה לשלוחי פרעה ולחילו לעבור דרך ארבעה ימים ושני לילות הנה והנה ביום אחד, עם ההכנות שהיו נצרכים לו ולחילו עד התקבצם ועד התכלכלם בצרכי מסעם?.

טז. ויהפך לבב פרעה ועבדיו אל העם ויאמרו מה זאת עשינו כי שלחנו את ישראל מעבדנו (י"ד ה'). הפעל הפך, בבחינה מוכרית מורה השתנות כה נפשי, או שנוי מעמד הנפש בין שני הפכים: והפכתי הגיכם לאבל (עמוס ח' י') אבלם לששון (ישעיה נ"ח י"ג) ונהפכת לאיש אחר (שמואל א' י' ו') והחדש אשר נהפך להם וגו' (אסתר ט' כ"ב) ודומיהם; וכשהוא מתיחס אל הלב מורה השנוי בין האהבה והשנאה, הפך לבם לשנוא עמו (תהלים ק"ה כ"ה), ואלו בא נקשר את הפעל הפך עם השם עמו, ע"י אות מאותיות ב'כ'ל'מ', היה מקשרו ע"י כ' עם עזבת הפעל, והיה אומר הפך לבם מעמו, לפי שציור השנאה הוא הרחקת הלב מן הדבר השנוא, ולא היה קושרו באות ל' המורה קרבות, כי אם בין שם לשם, או בין שם וכנוי על דרך ויהפך להם לאויב (ישעיה ס"ג י'), כי הכנוי דינו כדין השם, ומכר שכן שלא היה קושרו על ידי ממלת אל, ופה לפי שנקשר הפעל הפך, המיוחס אל הלב, ע"י מת אל, אם נאמר גם פה בבחינה מוכרית על שנוי מעמד נפשות מצרים בין שני הפכים, הנה מדעתנו שהיו פרעה ומצרים מעולם שונאים את ישראל, ועתה באמור הכתוב ויהפך לבב פרעה ועבדיו אל העם, הרי ששבו לאהוב את ישראל, ומאהבה רדפו אחריהם להשיבם אל עבודת הפרך או להמיתם במדבר?? ואם כן מה תהיה כונת הכתוב ויהפך וגו', ממה נהפך לבם, ובאיזו בחינה אל העם היוצא?

טז. ויאמרו מה זאת עשינו וגו'. אם היה סבת הדבר הבשורה שהגידו לפרעה כי ברח העם, בעקב נסעם מאיתם אל לפני פי ההירות, למה שבו פרעה ומצרים להתהרט על שלחם את בני ישראל בליל מכת בכוריהם, ולהאשים נפשם חנם, כתוהים על הראשונים, הלא כדאי היה לרדוף מבלעדי ההרטה על העבר, לסבת מנוסתם, אשר גלה העלומת לבם להנצל ממצרים לעולם.

יז. אם לפי מה שנאמר למשה: ואמר פרעה לבני ישראל נבוכים הם וגו' (י"ד ג'), היה פרעה צריך לחזוק הלב עד שירדוף אחריהם, כי היותם תועים או רפי ידים מבלי לדעת אנה יפנו, היה כדאי עפ"י הצדק שיעזור אותם פרעה על מסעם אל תוך המדבר לעבוד את ה', כאשר הסכים בליל מכת הבכורים, אלו לא חוק לבו; אבל לפי מה שנמשך כדברי הכתוב, שהגידו לפרעה כי ברח העם, הלא היה סבה מספקת לחיב הרדיפה גם זולת חזוק הלב, ולאיזה ענין ספר הכתוב פה ויחזק ה' את לב פרעה מלך מצרים וירדוף וגו':

יח. וירדוף אחרי בני ישראל ובני ישראל יוצאים ביד רמה (י"ד ח'). לפי החשבון של מעלה הנה בעת צאת הרודף כבר חנו בני ישראל על הים,

יושבים ומצפים לדעתם ושלא לדעתם עד בוא האויב, ואיך הוא אומר על העת ההיא ובני ישראל יוצאים?

יט. וירדפו מצרים אחריהם וישיגו אותם וגו' (ג'). סדום וראוי בסדרו: וירדפו מצרים אחריהם כל סוס רכב פרעה ופרשיו וחילו וישיגו אותם חונים על הים על פי החירות לפני בעל צפון. אחרי הספור הזה, שגם הוא נראה כמיותר, אם לא נאמר שהודיע לנו הכתוב בו, שחיל מצרים, סוסיו רכבו ופרשיו, אשר שמרו בכל מקום בוא פרעה עם מבחר שלישיו ושש מאות בחירי רכבו בדרך מהלכו, ומן המקומות הסמוכים לדרך מספו, נאספו אל תחת דגליו מן המקומות אשר שמרו שם, ויצאו גם הם עמו לרדוף, עכ"פ לא היה הענין חסר עוד, כי אם לאמר וישאו בני ישראל את עיניהם וגו', ולמה הקדים ופרעה הקריב (י)?

יא. ויאמרו אל משה המבלי אין קברים במצרים לקחתנו למות במדבר וגו' (י"ח). לפי שמצאנו כמליצה הזאת בכתוב במקום אחר, המבלי אין אלהים בישראל אתם הולכים לדרוש בבעל זבוב אלהי עקרון (מלכים ב' א' ג'), לכן הורגלנו מנעורינו להוציא בשניהם הפך מובן מן התמיה באופן אחד; וכשם ששם ההפך גלוי: הלא משנאתכם לדבר ה' אתם הולכים לדרוש בבעל זבוב, כי יש אלהים בישראל, כן הננו מוציאים הפך מובן מן התמיה גם פה: הלא משנאתך אותנו לקחתנו למות במדבר, כי קברים יש במצרים; אבל לא שמנו אל לבנו את ההבדל אשר בין הענינים עצמם, לראות אם ישרה המליצה הזאת בפי בני ישראל היוצאים ממצרים, להתרעם על משה בראותם והנה מצרים נוסע אחריהם סוסיו רכבו וכל חילו, להמיתם כרגע אם לא ימהרו לשוב לפניהם אל מקומם, באשר שפרה בפי אליהו הנביא להוכיח על פני מלאכי אחזיהו, עזבם את ה' אלהיהם ללכת לדרוש על חיי מלכם בבעל זבוב אלהי עקרון. כי אורה שני הענינים מתחלפים מאוד, שם אך שתי סבות אפשריות היו לחיב ללכת לדרוש בבעל זבוב, או מאין אלהים בישראל, או משנאתם את דבר ה', לכן כאשר החל אליהו מן הענין הראשון ויתמה עליו, נגלה הענין האמתי כמובן מאליו, ששונאים הם את דבר ה' ואת נביאו. אבל פה היו הענינים המתחלפים, האפשרים לדמות בסבת מה שהוציא משה את בני ישראל ממצרים, א) שליחות ה', ב) גאולתם מעוני ומעבורת פרך. ואם חשדו את משה, ולא האמינו כי ה' שלחו, וכי למען גאלם הוציאם, היה אפשר להם להסתפק: ג) פן בשנאתו אותם הוציאם, או ד) כי עצתו נמהרה, אף שבאמת לא יכול העם לחשוד את משה בכל אלה, אחרי רואם את היד החזקה ואת האותות ואת המופתים, אשר עשה במצרים לעיניהם. אבל חסרון הקברים, אם יש קברים במצרים, מי מהם היה עולה על לבו לדמות סבת קחת משה אותם המדברה חסרון קברים, והוא דבר בטל מעקרו, אשר לא יעלה על לב כל איש. ויותר קרוב לאמר בתמיה: המבלי אין לחם ואין מים במצרים לקחתנו למות במדבר; ומה הוליד להם רעיון רוח זר, אולי הוציא אותם ממצרים בסבת חסרון קברים, למען ימותו במדבר ומצאו קבורה, עד החלם המבלי אין קברים ויתמהו, להוציא לאור את ההפך לסבת תרעומות על משה, ואיך יצא פה איזה ענין לאור, אחרי שלא בא בתמיה, כי אם ענין זר, זולת כל הענינים האפשרים להמנות לסבת קחת משה אותם המדברה?.

יב. ויאמר משה אל העם אל תיראו התיצבו וראו את ישועת ה' אשר יעשה לכם היום כי אשר ראיתם את מצרים היום לא תוסיפו לראותם עוד עד עולם (י"ג י"ג). אף שידע משה להבטיחם על ישועת

ה', כי זכר את דבר קדשו, אשר אמר לו באיתם, וחזקתי את לב פרעה ורדף אחריהם ואכבדה בפרעה ובכל חילו וגו', בכל זה מאין ידע לבשרם, שלא יוסיפו לראות עוד את מצרים עד עולם, ופן ימשכו עוד איזו ימים מספר עד אבדן כל חיל פרעה. והמשך הענינים יחיב, שיראום ישראל עוד איזו פעמים גם זולת היום ההוא, ופן תשוב מצרים לשלוח עוד רכב ופרשים, או בדרך אחר יבואו מצרים נגד פני ישראל או מאחריהם בימים הבאים? גם אין לשון הכתוב עולה יפה לפי הענין, כי לא ראות ישראל את מצרים היה הענין העקרי פה, רק יראת תנופת חרבם, ובמה הניח משה את רוח העם. אם הבטיחם שלא יוסיפו לראותם עוד עד עולם, אחרי ראותם אותם היום הזה, כל עוד לא ידעו במה יפטרו היום הזה מאת פני מצרים; והלא גם אם ימותו בחרב פרעה היום, לא יוסיפו לראות עוד את מצרים עד עולם. ומה היא הנחמה הנאותה לענין במאמר משה זה. ורש"י ז"ל הרגיש בזה ודחק לישבו בלחץ גדול.

כב. ה' ילחם לכם ואתם תחרישון (י"ד). למה הזהיר את ישראל שיחרישו ויתנו רק על מלחמת ה', ולמה לא ילחמו גם הם ככל המלחמות, אשר עשו בני ישראל אחרי כן בתשועת ה', אבל לא בלי אמצעותם. ומאין ידע שלא היתה כונת המאמר ואכבדה וגו', על ידי נצחון ישראל נגד מצרים במלחמתם?

כג. בפרשת אלה מסעי בספרו יצאת בני ישראל ממצרים, אמר: ממחרת הפסח יצאו בני ישראל ביד רמה לעיני כל מצרים ומצרים מקברים וגו', (סרום וראוי בסדרו: ומצרים מקברים את כל בכור אשר הכה ה' בהם ובאלהיהם עשה ה' שפטים) (כמדבר ל"ג ג' ד'). ולאיזה צורך ספר לנו מעשי מצרים בעת צאת ישראל. והנה מי יסתפק בקבורת הבכורים עד שחש להודיענו שקברום. גם השפטים אשר עשה ה' באלהיהם, שמענו במקומם מתחלה ובכל אלהי מצרים אעשה שפטים (שמות י"ב י"ב), ובאחרונה בספור מכת הבכורים לא הזכיר מהם מאומה, ואיך יתיחסו השפטים אל הספור הזה בענין המסעות?

למען העלות מעומק הפשט כונת הכתובים ויושר אורח הענינים המסופרים, וחיוב השתלשלות ענין אחר ענין לתכלית אחת הנרצית מאת ה', נזכיר את הנוגע לענין ממעמד הארצות, מיחוסיהן זו לזו, ממעמד בית אבותינו, מיחוסם אל הארצות ואל יושביהן, ומשנויי הענינים והיחסים בזמן המקרים המסופרים בתורה.

מעמד ארץ מצרים בבחינת מקומה, בין בערך הארצי ובין בערך תכונת השמים, חיב לה רוחות מועדות לזמנים ידועים כמעט בכל עתות השנה, והם או גם סבות אחרות טבעיות, שלא נגלו לנו עוד ע"י חוקרי הטבע ודורשיה, לא יניחו אידי טל להתקבץ בגלגל אוירה לענני גשם, ולהריק עליה שפעת טיפיהם גם בימות הגשמים, אשר להארצות שכניה. ועד ימינו אלה רדת גשם על ארץ מצרים, הוא דבר זר, היוצא ממנהג הטבע במקום ההוא, ומקרהו מרבה להפליא את העם השוכן עליה, כאשר יתפללו שוכני ארצותינו על האורות הצפונים, אשר יתראו פה לעתים רחוקות. ולעומת זה הכינה הטבע הוק מיוחד להארץ ההיא, להשקותה ולרוות אדמתה באמצעות הנילוס יאורה העובר בתוכה; כי להיות ארץ מצרים משתטחת לשני עברי היאור, בשטחים בלתי גבוהים ומבלי הרים ועמקים (זולת מעטים מאוד), והנילוס בנהרות רבים זולתו מעלה שטפו שנה שנה לעת ידועה, לכן בכל עת שטף היאור יכסו המים את כל פני הארץ במשך שבועות אחדים, ואחרי עבור השטף עד בוא שטף השנה השנית יספיקו המצרים לחרוש ולזרוע, לקצור ולאסוף את תבואותיהם, השטף מרוה את האדמה ומרככה ומיקל את החרישה ואת העדור, גם בסור המים ישאירו על פני כל

האדמה לחות עבה ושמנה המזבלת את הארץ, הברכה הזאת עוררה עם רב לאחוז בארץ ההיא ולעבוד את אדמתה עוד בימי הקדם, בעת אשר תושבי הארצות האחרות אשר סביבה, הסתפקו בפרנסת מרעה המקנה; כי מצאו שם גמול טוב ליגיע כפם ויעשירו ויפרוצו. לרגלי עבודת האדמה יצאו לאור בארץ מצרים גם האומניות וחרושת המעשה וחכמת כל מלאכת מחשבת, ותמהר מצרים להטיר הנהגת ראשי בתי האבות בהנהגת מלך עוצר בעמו לפני עמי כל הארץ, כי הממלכה היתה בכל הארצות בעת ההלם לעבוד אדמת הארץ, לאשר עבודת האדמה לא תצלח בתוך העמים הנהוגים בראשי בתי אבותיהם, אשר זרועם לא תעצור כח לכלכל במשפט כל צרכי תושבים בארץ, ולא להבטיח קיום חקים טובים, אשר בלעדם לא תכון חברת אכרים כורמים ויוגבים ויתר עובדי אדמה ועושי מלאכה. עבודת האדמה מסעד היא לכסא מלכה וכח לזרועו, והמלך מבטח עוז להצלחת עבודת האדמה. בימי אברהם אבינו עה"ש, כפי אשר הוכחנו במאמרנו במקומו, בעת הרעב הראשון אשר היה בארץ כנען, לא מצא אברהם ארץ נהוגה בהנהגת מלך ובטוחה לעבודת האדמה עד בואו מצרימה, ובעלותו ממצרים הוכרח להפליג עד חברון, שהיא על גבול ארץ הכבר. ובשובו שנית הנגבה, אחרי הפוך אלהים את ערי הכבר, כבר מצא מלוכה בגרר לפני בואו מצרימה, והממלכה ההיא שבגרר התיסדה כאת הגדודים הראשונים, אשר יצאו מאי כפתור ויירשו את העוים, עם רועי מקנה בימי הרעב הראשון, וישבו תחתם, ואבימלך ראש שרי גדודיהם מלך עליהם. כי גם הם למדו ממצרים שכניהם ואחיהם לעבוד את אדמת ארצם החדשה ירשת חרבם. ובימי יצחק כבר צלחה שם עבודת האדמה גם בימי הרעב, אף שלא הגיעה למדרגת הצלחת עבודת האדמה במצרים, ולכן היה יצחק נוסע והולך מצרימה, למען קחת חבל ארץ במצרים לעבדה, לולא דבר ה' אליו אל תרד מצרימה וגו' גור בארץ הזאת ואהיה עמך ואברכך (בראשית כ"ו ג'), ויקבל יצחק חבל ארץ מאבימלך לעבדה בעדות הכתיב: ויזרע יצחק בארץ ההיא וג' (שם שם י"ב), אבל גם אברהם זרע בארץ פלשתים בכל ימי מגורו שם, ולבעבור יוכל לעבוד חבל ארץ בבטחה מפני משפחות נוסעי בעדר, הוכרח לעזוב את חברון אחרי חרבן סדום, אשר בעת ישובה חסה בזרוע מלכי הכבר ויזרע גם הוא על גבולם, רק שלא יכול להפליג עד מצרים מפני רוגז מלכה עליו. והנה כל ארץ כנען היתה בימי אברהם יצחק ויעקב, ארץ מרעה מקנה למשפחות קטנות ושונות, נוסעי בעדר ונהוגים בראשי בתי אבותיהם, אשר נלחמו איש באחיו ואיש ברעהו, כמנהג כל עמי רועי מקנה. מעט מאוד היו בה ערים קטנות תחת ממשלת מושלים: נשיאים או מלכים, אשר בסאותיהם לא התחזקו עוד, ומוסדות ממלכתם לא הכו עוד כל שורש בהנהגת המדינה הכללית, ולא עשו עוד כל פרי, עד שהיו ממלכות רבות מהן חולפות ואובדות, ואחרות קמו תחתיהן, אשר גם הן בעתן חלפו ותאבדנה. לו היו בעת ההיא בני אברהם משפחה גדולה, בשלשים אלף או כארבעים אלף איש עושי מלחמה, אז היתה העת ההיא היותר נבונה, להחל ירושת הארץ מפניהם מעט מעט, עד אשר יפרו, ולא תרבה עליהם חית השדה, וירשו את הארץ. אבל מכל בני אברהם נשאר אך יצחק לבדו על זכות ירושת הארץ, ובני יצחק נפרדו גם הם ויעקב לבדו נבחר על הזכות ההיא, ולו אך שנים עשר בנים ועד שבעים נפש, ולפי שהתעתדו אז בארץ כנען מהוכות גדולות, מפני המשפחות הרבות הנלחמות בה, אשר הרבו חמס ושוד, מבוכות טלטולים ושערוריות נוראות ימים רבים, עד התחזק כסאות המלכים ועד התבצר עריהם, והם יצליחו לאחוז בנחלת הארץ ובהנהגת המדינה, ולהשתתף בההנהגה המדינית הכללית, ובפרט אחרי שהיו עתידים להתישב

שם בארץ גם הענק ובניו, לא לבד שהיתה העת בלתי נבונה לבני ישראל להחל ירושת הארץ, כי אם גם להניחם שם בארץ לא היה כל אפשרות. כי בכל אלה המבוכות והמלחמות, היו בני ישראל המעטים מאוד מאוד, בערך מספר קצות המשפחות אשר אתם בארץ, או מתבוללים בגוים, או מתפרדים ונחלקים, כאשר התפרדו בני אברהם מעל יצחק בנו, וכאשר התחלקו בני עשו ויעקב, או היו מוכים ונשמדים מעל פני האדמה, ובפרט אחרי מה שקרה לבית יעקב בשכם, שהתירא יעקב ויאמר: ואני מתי מספר ונאספו עלי והכוני ונשמדתי אני וביתי (בראשית ל"ד ל'), וכאשר עלה בדברינו במאמר מושל צדיק. לכן הכין ה' להם מקלט מבטח שלום בארץ, לחסות בצל כלכה, ראש לכל ממלכות הארצות בימים ההם, מקום אשר לא תשיגם מלחמה ומלטולים, מקום אשר לא יהי להם ידים להתפרד ולהתחלק, כי תועבת מצרים כל בן נכר, והבלי אמונתם יבטיחו, כי ישארו בני ישראל במצרים לדרות עולם, גוי מצוין לעצמו בתוך עם הארץ, עד אשר יפרו, ויספיק מספרם ומעמדם להקימם לעם עצום גם זולה מעזי מצרים. יכאשר כרת ה' את אברהם ברית לתת לזרעו את ארץ כנען לנחלה, והוא איש עירי מתהלך בתוך גויי הארצות ההן, אחרי שאלו במה אדע כי אירשנה, והשאלה ההיא לפי מעמד הארץ, לפי יחסו אליה ולפי מעמד עצמו, גדולה מאוד נגד הבטחה, באיזו סבות ומסובבים יתחיב אפשרות קיום הבטחה ההיא, ולפני בית אב אחד אין להחל ירושת הארץ, ואחרי אשר יפרה וירבה זרע הלא יתפרדו הבנים, יתחלקו לבתים ולמשפחות, ויתבוללו בין משפחות העמים האחרים הרבים והעצומים מאוד, וכמה טלטולים, וכמה מבוכות ומסעות ומלחמות ושערוריות, מהחיבים להשתלשל בארץ כזאת עד אשר תקום להיות ממלכה אחת מיוסדת וקימת, ואף אם ישתתפו גם מבני בניו בישובה ובהנהגתה, הלא ישתתפו עמהם רבים מאוד מאוד כן הגוים זולתם, עד אשר למעוטם או לסבת התבוללם בין זולתם, אף אם יהיו הם הרבים, לא יוכרו ולא יודעו זרע אברהם ביחוד על ירושת הארץ, ומה יהיה חפץ אברהם בביתו אחריו, אשר לא יקרא על שמו ולא ישמור דרך ה' לעשות צדקה ומשפט, כאשר יצוה הוא את בניו ואת זרעו אחריו; חש ה' אלהים להודיענו אופני השתלשלות הסבות והמסובבים במאמרים קצרים מאוד: ידע תדע כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם, ולאשר לא להם תהיה הארץ אשר יגורו בה, יפרו וירבו לעצמם מבלי להתבולל בין זולתם, מבלי להתפרד ביניהם לבין עצמם, ומבלי להאביד זכרון אבותיהם, ויעודם לשמור דרך ה' מלבותם. אבל לפי שאם תמשך גרותם בארץ נכריה, מבלי התחדש עליהם סבה מניעה אותם, ימים רבים מאוד בימי השמים על הארץ, הלא לא יתעוררו בני הבנים, ולא יסכימו אם יעוררו אותם, לעזוב אהלי שלום ומשכנות כבטחים, ללכת לקראת מלחמה נוראה עם שבעת עמי כנען, אשד עד העת ההיא כבר ימלאו צבאם אחרי כל המסעות והמבוכות בארצם, ומכלכותיהם תתיסדנה והם ישתהפו בהנדגת המדינה הכללית, למען הורישם ולקחת ארצם מידם. ומי עוזב ארץ שלום ומבקש ארץ אחרת במלחמה, עם עמים אשר לא ידע המול שלשום, לכן הודיעו ועבדום וענו אתם, עד אשר יקוצו בחיים הרעים, ויתנדבו ללכת לבקש להם משכנות מבטחים בארץ מגורי אבותיהם, ומספרם כבר עצום יהיה בעת ההיא ארבע מאות שנה, להחל הדבר ולכלותו.

עתה יואל נא קורא דברינו לשוב אתנו מצריכה לעת בוא בני ישראל שמה עם יעקב אביהם. בבוא בני ישראל מצריכה, התעתדה כל הארץ ההיא בבחינת

מעמד תושביה, להשתנות שנוי עצום מאוד מפני הרעב, אשר הדיחו יושבי הארץ את רעתו עליהם, מבלי הבין עצת יוסף הטובה, כאשר התבאר במאמר החלומות. כי תמורת מה שהיה עד העת ההיא כל איש מצרי במעמד החופש, עובד אדמת נחלת אבותיו או קנין כספו, נועדו עתה בעבדותם החדשה, לעבוד איש איש חבל ארץ פרעה אדוניו, אשר יחלק לו יוסף. בתוך החלוקה החדשה הזאת, אחרי היות כל ארץ מצרים לפרעה, נתן יוסף אחוזה לאביו ולאחיו במיטב הארץ ברעמסס, ולאשר לא היתה העת לא עת זרע ולא עת קציר, לכן ויכלכל יוסף את אביו ואת אחיו ואת כל בית אביו לחם לפי הטף, עד תת אדמת אחוזתם את כחה להם. ויספר הכתוב את הסדרים החדשים, אשר נעשו בארץ ע"י יוסף, נמשך מסבלות עם מצרים, שבסבת פתחו את האוצרות לשבור למצרים, בלא עת נכונה נגד רצונו, רק לאשר צעק העם אל פרעה חמם על עצת יוסף, תם הכסף מיד יושבי הארץ בעוד לא עברה השנה הראשונה משנות הרעב, וגם החסר אשר אמר יוסף לעשות עם עם הארץ, להת להם לחם בסוסים ובמקנה הצאן ובמקנה הבקר ובחמורים, אף שהמקנה כולו בשנות רעב, ובפרט כשהרעב עתיד להמשך שנים רצופות, פגע הוא לבעליו, אשר אין לו בו צורך למלאכת השדה, ועליו להאבילהו חנם כספוא יקר מאוד; גם החסר ההוא לא הציל את העם מן העבדות, כי תם גם כל המקנה בשנה ההיא, ובשנה השנית הוכרחו למכור גויהם ואדמתם לפרעה, ולא יכול יוסף לפחות ממחיר התבואה ולהוזיל השער, מפני סוחרי התביאה היחידים, כאשר התבאר במקומו, ותהי הארץ לפרעה, או אז היה יוסף יכול לכלכל את העם כולו לחם לפי הטף, כי כולם עבדי פרעה הם, ואת כל המקנה אשר בבתיהם, כי לפרעה הוא, לחם ומספוא חנם, אף שהפסידו בזה כל הסוחרים הפרטיים. ויוציא הכתוב מן הכלל רק אדמת הכהנים לא קנה וגו', אבל אחוזה בני ישראל, אשר נתן להם יוסף בארץ גושן, לפרעה היתה. והנה בחסדי פרעה עפ"י יושר משפט יוסף, הוקל מעם מצרים כולו כובד העבדות על ידי החוק ונתתם חמשית לפרעה, וגם מן החוק הזה הוציא רק אדמת הכהנים לבדם. ותהי אדמת אחוזת בני ישראל נבנסת אל כלל החוק, ובני ישראל עצמם, אשר גם הם התבלכלו בבל ימי הרעב לחם לפי טפם חנם, לא יצאו מכלל השעבוד לפרעה עפ"י חוק החומש מתבואת אדמתם. ובדברינו במקומו התבאר, כי מעשר תבואת האדמה נהג במצרים גם לפנים, ויוסף שעבוד הגויות וקנין הארץ לפרעה רק מעשר אחד, כי החומש הוא הכפלת המעשר. ואלו היו בני ישראל פרים ורבים בערך אחד עם כל עם מצרים, היה גם שעבודם לפרעה מתמיד להשתלם כחוק יוסף על ידי חומש תבואת האדמה. ואם אחרי מאה שנה היתה האדמה, אשר נתנה בראשונה לשבעים נפש, נחלקת מחדש לשלשים או לארבעים בתים, המכילים איזו מאות נפש אדם, עוד היתה עבודתה מספקת מלאכה לידיהם ואוכל לפיהם, והיה גם שעבודם לפרעה נשאר בגדר חומש תבואתם, כגדר שעבוד כל עם מצרים. ואם ברבות הימים מאוד היתה הארץ צריכה לחלוקה חדשה ולתוספת ארץ נעבדת, היו הסדרים החדשים משתרעים על כל יושבי הארץ בשוה כמצרים כעברים, ותבלהם היה להשיב הענין מסבים ומתאים אל חוק יוסף, לתת לפרעה חומש תבואת האדמה, אבל הכתוב ספר וישב ישראל בארץ מצרים בארץ גשן ויאחזו בה ויפרו וירבו מאד, שלא בערך רבוי עם מצרים, ובפרשת ואלה שמות הוסיף ביתר באור ובני ישראל פרו וישרצו וירבו ויעצמו בכאד מאד, והנה לא הספיקו חבלי הארץ, אשר נתנו לבני

יעקב בעת היות מטפרם שבעים נפש בארץ גושן, למקום מושב לכל העם הרב ההוא, ובפרט לכלא ידם עבודת האדמה, ויעזבו מרביתם שנה שנה את אדמת אחוזת אבותיהם, ויפוצו בערי מצרים לבקש לנפשם עבודה ומחיה, עד כי ברבות הימים ותמלא הארץ אותם, אלה למדו מלאכת חרש וחושב, אלה עבודה ושרות, משא ומשמר, אלה סחרו ואלה רעו מקנה, וישאר שעבודם למלך הארץ על חובת גויתם; כי חוק יוסף אשר ספר לנו הכתוב, לא השתרע בעצם כי אם על עובדי אדמת פרעה לבדם, ולא על עבדי פרעה, העוסקים בחרושת מעשה ובכל מלאכה, או העושים מקנה וקנין. ויעבדו בני ישראל את פרעה איש איש ממלאכתו, מעבודתו וממסחרו, כראוי ע"פ קצב חוק יוסף בערך חובת עובדי האדמה. ואולי גם זולת בני ישראל היו אנשים מעם מצרים עצמו, אשר עזבו עבודת אדמת פרעה בדרות שבאו, ויתעסקו במלאכות או בעבודות זולתה, וישאו חובת שעבודם לפרעה על גויתם כמרבית בני ישראל. ובכן הרבה ישראל מאוד עושר ארץ מצרים ועצמת ממלכתה, כי גם בעבדם עבודה מצומצמת, הראויה בערך חוק יוסף, הגדילו לעשות ביד חרוצים כל העם הרב ההוא. מדברי קדמונינו עה"ש, שהבאנו למעלה בכתוב ואת העם העביר אתו לערים, נראה שהיתה דעתם גם הם, שלא הוציא יוסף את אחיו מכלל השעבוד למצרים, ואת אדמתם מכלל חוק החומש; כי אלולא כן לא היה מקום לדאוג שהעבדים יקפחו את אנשי החופש באשר הם גולים. ואולי ברבות הימים גם עד קום המלך החדש על מצרים, אשר לא ידע את יוסף, בבר היתה עצמת אבותינו ורבוים, מספיקות האפשרות להחל בבוש ארץ כנען מפניהם, אף שבעת ההיא בבר התחזקו בה בסאות מלכים רבים וגדולים, ועריהם התבצרו; כי גם בעת מות יעקב אבינו עה"ש, בבר התעצם החלק המערבי והדרומי מארץ כנען: פלשת, מדין ועמלק, אדום מואב ובני עמון, עד שלא יכול יוסף, בעלותו לקבור את אביו, לאשר עלה עמו מחנה כבד מאוד, לעבור דרך ארץ פלשתים, והוכרח לסבב דרך המדבר ולעבור את הירדן לבוא חברונה. כי כן ספר הכתוב ויבאו עד גרן האטד אשר בעבר הירדן (בראשית נ' י'), ובכל התורה נקרא עבר הירדן עברו המזרחי, אשר אל הגלעד, ומזה שהיו אז מלכי ארץ פלשתים, ויתר הארצות כנהר מצרים עד הירדן בנגב כנען, משתתפים בהנהגת המדינה הכללית ובעלי ברית מצרים, עד שלא יכלה מצרים להעביר גדודיה דרך ארצם. אבל עצמת הממלכות לא ימנעו מלקום עצת ה', כי לה' המלחמה. אכן בני ישראל עצמם לא היו נכונים אז לצאת ממצרים למען הלחם עם יושבי כנען, ואף שנשאו עול השעבוד במצרים, ויעבדו את פרעה כאשר עבדוהו עם מצרים עצמו, והנאי השעבוד היה הולך הלוך וכבד עליהם מאליו כל מה שרבו ויפרו, בכל זה כל עוד לא הרבה פרעה לענותם בפרך, לדכא רוחם ולמרר חייהם, מתקה להם העבודה, כי השתתפו בגללה בכל זכויות האזרחים, ותהי להם כל טוב ארץ מצרים, ויאכלו את חלב הארץ. ואנשי יושר אינם קצים בעבודה, המסבכת עם היושר ועם חקי הארץ אשר חק יוסף, ואשר איננה עוברת את גבולה, ואנשי שכל טוב לא יאבו להתנצל מכל טוב הארץ, בסבת חובת עבודה ראויה אל פני מלחמה חזקה, עם עמים אשר לא ידעו תמול שלשום. והמניעה הזאת היא הנצחת בדרכי הנהגת ההשגחה העליונה, כי לדעת הרמב"ם ז"ל אשר הבאנו למעלה, הנה טבע האדם לא ישתה ה' כלל, או בחירת הנפש לא ישלול ממנה לעולם, וכל עוד יחיבו הענינים הפועלים על הבחירה החפשית, אשר נטע ה' בנפשות בני האדם, שלא יתרצו בני ישראל לעזוב את ארץ מצרים בקלט שלומם ושלותם, לא פקדם אלהים לעוררם לעלות להלחם

בעד ארץ מגורי אבותיהם. אמנם ברבות הימים ויקם מלך חדש על מצרים אשר לא ידע את יוסף, אשר התחסד עם כל עם מצרים במועצות ודעת, עד שלא הכיר גם את אחיו ואת בניו להבדילם מן העם בזכיותיהם ובחובותיהם, וגם למלכו נאמנה רוחו, ויצל את העם ואת עצמת הממלכה בארחות יושר, ויצדיק בכל מעשיו את פרעה מלכו ואת עבדיו, אשר בחרו בו בעת צרתם. מבלי דעת כל אלה, או מבלי לשום את כל אלה על לבו, בהביט המלך החדש על בני ישראל כי רב ועצום הם, ועם כל זה נושאים הם עול מצרים בעבודת כל הגוי הגדול ההוא, המעשרת את הארץ מיום ליום; לא האמין, כי ישרת לב העם תחיבנו, לשאת הסבל על שכמו בלב שלם ובנפש חפצה, לאשר שומה עליהם העבודה על יסוד חוק יוסף ובערכה, ויעלו על לבו מחשבות און, לחשוד כי שומרים העברים את מצוא לחפץ לבם לעלות מן הארץ, וזה כאשר תקרה למצרים מלחמה, וכרתו בני ישראל ברית עם אויבי מצרים, למען ימצאו ביניהם מקום מגורם בתנאים יותר מעולים וזולת כל שעבוד, ואז יתוספו גם העברים על שונאי מצרים, ובמלחמת תנופה במשך תגרת יד אויב, יעלו מן הארץ לחמוס מקור עשרה ועוזה. ולפי שעד תקרה המלחמה ההיא, לא יחדלו בני ישראל מהרבות זרעם על אדמת מצרים, הלא יקל עליהם הדבר ההוא מאוד. ויאמר אל עמו וגו' הבה נתחכמה לו וגו'. ותהי עצת מצרים להבדיל את בני ישראל לרעה מכל עם מצרים, בבחינת שעבודם ועבודתם את המלך וישימו עליו שרי מסים למען ענותו בסבלותם, לא חדשו עליהם עבודת המס, ולא קצבו עליהם שעור העבודה שנהגה מקדם בקצב חדש, יתר על מה שעבדו עד העת ההיא, עד דעת כל איש מדרגת החובה המוטלת עליו, רק שמו עליהם שרים מיוחדים לגבות המס, באופנים אשר יבטיחו למצרים השגת תכלית כונתם למען ענותו בסבלותם, ויהי קצב עבודת כל איש, זמנה, מקומה ומדרגתה, בידי השרים בכל עת לפי רצונם, עד שהענינים ההם עשו את העבודה ממררת חייהם.

ועתה נשובה נא ונביטה על משפט עם מצרים בבחינה אחרת. עם ברכת הארץ הפוריה הזאת, אשר כגן אלהים היתה לפני יושביה, לא נקל היה לעם היושב עליה, לשאת התלאה הרבה והעמל הגדול שנה שנה, בכל עת שטף היאור במשך שבועות רצופים, אשר כברכת מים כל הארץ אז. ויורם ההכרח לשפוך עפר רב על תל עריהם, ולבנות בתי אבן למשכנותם, ומחסרון אבנים בתי לבנים חזקים וגבוהים, למען לא יערערו המים יסודם, ולמען ינוחו בהם עם נשותיהם וטפם בטח ושאנן גם בימי השטף. לסבה הזאת המציאו המצרים הקדמונים את מלאכת הלבנים החזקים, את החמר הנפלא ואת חכמת הבנין המפוארת והנפלאה, אשר השאירה תולדותיה בארץ ההיא עד דור אחרון. אבל כל התחבולות, אשר הצליחו להשביר ולהוליד ברב עמל ושקידה, למען הטיב חייהם בעת שטף היאור, ולמען הצל תבואותיהם באוצרותיהם בימים ההמה, לא הספיקו עוד להניח רוחם בגורל הצלחתם משך ימי חייהם, כל עוד לא עשו מאומה לכלט גופות מתיהם מרקב מהיר, ומלהיות למרח בשני דגת היאור והגיונה (הוא חופר המתים), כי הנקברים בארץ בעת היובש חפרה אחריהם הגיונה, ואשר נמלטו משניה צפו ויעלו מקבריהם בעת השטף, ויהיו למאכל להקראקאדיל ולהדעלפחין וליתר הדגה. ואם אמרו לחצוב בעד מתיהם קברים עמוקים, ויראו והנה המים עולים לקראת קרדומותיהם מתהום רבה, ולא קמה עוד רוח באיש כפני קבורתו. גם שרפת גופות המתים, אשר נהגה בעמים רבים בדורות הקדם, לא יכלו המצרים להנהיגה בתוכם מחסרון

עצים בארצם . ויקומו כהני אלילי מצרים , חרטמיה ומושליה , ויחזו לעמם חזיונות נוראים מאוד ומבהילים על דבר גורל הנפשות אחרי מות גיום , מצורף אל אופן הקבורה, אשר נקברה גוית כל נפש , עד שגם היונים הקדמונים, אשר למדו הרבה מדעותיהם מעם מצרים , האמינו כ״כ , כי נשמת איש אשר גויתו לא נקברה כראוי בעתה , מתגוללת מאות שנים בנחלי אש וזפת בוערה , מבלי להגיע אל מעון הנפשות שאוה , מקום המשפט והגמול על מעשיהם הרעים והטובים . לדברי החזיונות ההם ולרגלי הדעות , אשר התפשטו בעקבם בין העם , התעוררו כל עם מצרים לעבוד עבודת עמל ולשאת בעול המלאכה הכבדה, עד להסיר מקרבם הסרון הקברים ; ולהבטיח לנפשותיהם מנוחה נכונה על ידי קבורת גויותיהם , שקדו ויבנו את הבנין הגדול , המפורסם בשם לבירינטה לקבורת משפחות מלכיהם , את הפירמירים ואת האבליסקים , הגבוהים והנפלאים לקבורת המלכים עצמם וגדוליהם , ואת המערות אשר בהרים בעלות חמש או שש קומות לקבורת בני העם . ולאשר היו הפגרים בקירות החומות הגבוהות ממהרים להרקב, וממלאים צחנה את אויר ארצם , כי בכל משך ימי השטף אויר כל הארץ רטוב ולח , ממהר את הרקבון ומרבה צחנת הפגרים , גם קבורה כזאת לא נחשבה בעיני מצרים לקבורה ראויה, מבקשת להבטיח שלום הנפשות בהיי הנצח ; הוברחו חכמי הארץ והרופאים לחקור ולדרוש על תחבולות מעשה, למנוע את פגרי מתיהם מלקבל את הרקבון , ולעשות אותם מתקשים באורך הזמן, וימציאו את התחבולה הנפלאה להחניט נופות המתים , אשר עד עתה לא התפרסמה בעם זולתם , ופעולתה היתה , שהגויות לא נפלו עוד תחת הרקבון , רק התכווצו ויתיבשו בשלשת מרחקיהם , עד שבאורך הזמן לא נבדל עורם ובשרם מעצמותיהם , ויהיו כאבן מוצק . אותם קוראים בשם מומיא , ואנשי אירופא הבאים מצרימה לדרוש אחרי זכרונות ימי הקדם , מוציאים משם אניות טעונות מומיות , ושומרים אותם בין זכרונות ימי הקדם · ובימים האחרונים החלו לפרכם , כי היו הנופות טעונים שבלי חטה , וקצתם בשרו לאמר , מצאנו בתוכם חטים שלמים , ויתאמרו לזרעם על אדמת אירופא , ואחרים שערו גם כן שמזה נקראו בתורה חנוטים מענין חטה ששרשו חנט . ומה הטיב יעקב אעה״ש שלא רצה להקבר במצרים , ויוסף שהשביע את בני ישראל , להעלות את עצמותיו אתם בשובם אל ארץ אבותיהם , כי ראו ברוח אלהים , שעתידים קבורי מצרים להיות למשחק בידי ילידי אירופא לקץ אלפי שנים ; ולאשר היתה החניטה והקבורה במצרים קנין יקר מאוד , השכילו חכמי מצרים וכהני אליליה לפעול על רוח בני עמם ועל יצרי לבם הרעים, פעולה מועלת לטוב , לצדק וליושר על ידי אופני החניטה והקבורה , וישימו להם בתי משפט מיוחדים בעד מתיהם , בתבנית בתי המשפט אשר בעד החיים בכל ארצות תבל הנושבות . ומפרעה היושב על כסא מצרים , עד בן השפחה אשר אחר הרחים , לא היה איש נקי מן המשפט במותו , ושופטי המתים היו נקיי כפים וברי לבב , אשר לא נשאו פני כל איש , שוחד לא לקחו ומשפט עני ואביון או אלמנה ויתום לא עותו , כי באמונה היו חורצים משפטם ודנו דין המת בצדק, מיראת אליליהם ומפחד מפני משטמת כל העם וכהניו . גם מראה פני המת בעמדו מוצב נגד פני שופטיו , הטיל אימה גדולה עליהם מלעות משפטם . ובמות איש או אשה , זקן או נער , ויעלוהו ראשונה אל בית המשפט, ובכל ערי מצרים שלחו לבשר ויכריזו לאמר : פלוני מת . והאלה היתה גדולה ונצחת על כל יודעי האיש המת ומכיריו , אם לא ימהרו אל בית המשפט גם הם, לענות צדק ורשע ככל אשר ידעו מעלילות האיש ההוא במשך ימי חייו . ויעזוב האכר את נירו ואת קצירו , ויטוש החרש את מלאכתו על האבנים , הלוחם שב ממערכות המלחמה , גם פרעה ירד מכסאו . לא

העיז איש לקחת אוכל אל פיו , לבלי יתמהמה , וכולם מהרו להגיד לפני שופטי המתים ובפני המת, את כל אשר ידעו על אודותיו . כל דברי העדים מטוב ועד רע ומגדול ועד קטן הסדרו ויערכו בספר , ולפי הכרעת מאזני הצדק דנו דין המת , לא לבד בדבר חניטתו וקבורתו, כי אם גם בעד שכרו וענשו במעון הנפשות, מספר גלגולים ומדתם . ויתנו אל חיק המת העתק פסק דינו להביא אתו אל מקום ועודו, ויהיהאיש הצדיק זוכה בדין להמלא לו ארבעים יום בחניטתו , ולהכנס לפי תולדתו אל מקום נבחר לו תוך הלברינטה , או אל ראש פירמידה או אבליסק , או אל תוך המערה , בכבוד אשר גזרו בעדו שופטי הנפשות , ולא בלי אמצעות בית המשפט ההוא, קרה מה שקרה בענין החניטה והקבורה ליעקב וליוסף , האיש אשר לא גדלה צדקתו מאוד , ואשר התחייב לפני השופטים במעשים רעים , הוקלה חניטתו והוקלה קבורתו , והכל במשפט ובדין , אבל הרשע המוחלט , אשר חרצו השופטים דינו לדראון עולם , לא הורד מבית המשפט כי אם בחבלים קשורים ברגליו , ויסחב ברחובות העיר עד הבור אשר כרו לו , וישליכוהו שמה עד בוא המים וישטפוהו ויעלוהו , ועד בוא הדגה ותטרפהו ותאכלהו . ויקראו מצרים קבורה כזאת בשם השלכה אל היאור , לאשר אם קרה הדבר בעת השטף , ע"כ שהוטל אל היאור , וגם אם קרה בעת היובש ויושלך לבור ריק , הלא עלה מקברו בעת השטף , ויצף ויעבור אז אל היאור , ודברי הימים לממלכת מצרים הקדמונית מעידים , כי המשפחה אשר קרה באחד מבניה איש רשע , אשר נקבר בארץ או הוטל אל מימי היאור , נשאה כלימת עולם , אשר לא נשכחה בדורות הבאים , ובניהם ובני בניהם עד עולם, לא יכלו לשאת ראש בין אנשי מקומם מחרפת קרובם , זאת היתה חקת האזרחים בארץ מצרים , וספורי התורה ע"ד יעקב ויוסף מענין קבורתם מעידים , כי גם אבותינו בבואם מצרימה , וכל הימים אשר היה יוסף חי , או גם אחרי מותו עד קום המלך החדש , אשר לא ידע אותו , לא יצאו מכלל הזכות להשפט בבית משפט המתים , בהאספם אל עמם , להחנט ולהקבר ככל אשר יושת עליהם מאת השופטים ; ולעמת זה יעידו שני כתובים בתורה , שבהסכם עם הכונה העקרית , אשר שמו מצרים פניהם אליה בעצת מלכם החדש , למרר חיי בני ישראל בעבודה קשה למען ענותם ולמען המעיטם , התנכלו עליהם להדוך רוחם גם בעניני קבורת מתיהם , ובכל משך זמן הקשות מצרים את עולם על ישראל , הוציאו את ישראל מכלל זכות האזרחים , למצוא קבורת מנוחה למתיהם באמצעות שופטי המתים , למען ישוללו העברים במשך ימי חייהם גם את התנחומים האחרונים , כי על כל פנים אחרי את חיי ההבל ישיגו מנוח בקברם לנויתם , ובמעון השלום לנפשותם , עד אשר קראו המצרים בדברם בינם לבין עצמם , מות איש ישראל בשם השלכה אל היאור , כאשר קרא גם פרעה מות ילדי בני ישראל בשם השלכה אל היאור , בצוותו את עמו על דבר הרצח בהפך מן הפעל תחיון , לפי שהם משוללי קבורה ומותם מחיב בהכרח את ההשלכה אל היאור , לפי זה היה חסרון הקברים במצרים רע לבני ישראל הרבה יתר מאוד מכל צרות חייהם , כי לפי הדעה אשר משלה אז בארץ , היתה פעולת חסרון הקבורה צרה נצחית לנפשותיהם, עד שבצאת בני ישראל ממצרים ויבואו אל קצה מדבר ים סוף, ושם במפלשי החול החם והיבש , נמצאות גם עתה בימינו אלה מומיות , שנעשו מעצמם בטבע מגויות התרים או אנשי הארחות , אשר מתו בעברם דרך המדבר ויקברו תחת גלי החול , שגופותיהם אינם נרקבים , רק מתכוצים ומתקשים למומיות כחנוטי מצרים ; וירא וישמחו פעמים : אם לחיות יהיו חייהם חיי דרור , חפשים מכל עול על צואר וממועקה על מתנים , ואם למות ייבשו עצמותיהם בקברות שאננים כעצמות החנוטים במצרים , ובראותם כי מצרים נוסע אחריהם בסוסיו , ברכבו ובכל חילו ,

להמיתם יחד כרגע, אם לא ישובו מיד מצרימה, ולא נשאר לפי דעתם, אחרי כל הגדולות והנפלאות, אשר עשה ה' על ידי משה בארץ מצרים, דרך אחרת להמלט מעבור את מצרים, כי אם במותם, תמהו אל משה לאמר: המבלי אין קברים במצרים (היה הדבר כדאי, אשר) לקחתנו למות במדבר (כולנו יחד כאיש אחד, למען מצוא קבורה).

מספורי התורה נראה, שזמן קושי שעבוד בני ישראל במצרים, לא נמשך כי אם בימי שני מלכים, אשר הראשון מהם מת על מטתו, והשני ירד מצולה בלבב ים סוף. בהסכם עם דעת הרב רנה"ו, אשר זכרנו בשאלה ה', נוכל לשער על פי מה שנזכר לפנינו, שבכל ימי חיי המלך הראשון מן המלכים, אשר עבדו בהם בפרך, אף שלא נמנעו בני ישראל מלקרוא מן המצר אל ה' אלהי אבותיהם, לתת אותם לרחמים לפני המלך האכזרי, אבל עוד היתה נפשם תקוה, כי לא ימשכו צרותיהם יותר מחיי המלך, לפי שרק במשך ימי חייו אין מושל על מעשיו לשפוט אותם לזכות או לחובה; אבל במותו הלא כאחד מבני העם יעלה לגרדום לדון, ויתנחמו לצעוק עליו אז חמס בבית משפט המתים, ולהכריעהו בכל הרעה, אשר עשה להם בימי מלכו, לחובה לפני שופטי המתים, ויקוו כי אם סחוב יסחב פרעה ברחובות עיר מלכותו בחבלים, ויושלך היאורה כבן בליעל לכלימת עולם לכל בני בית אבותיו, אז לא ישוב עוד כל מלך לענותם בפרך ולמרר חייהם, ולא אופן שלילת הקבורה מכל וכל, ומשפט דראון עולם לבד אם יעלה לגורל פרעה, יבטיחם מכל ענוי ומעבודת פרך מצד המלכים אשר יקומו אחריו, כי אם גם כל משפט בוז וקלון בהקלת כבוד חניטתו וקבורתו, יספיק למנוע את המלכים הבאים כל ימי עולם, מלעשות איזה דבר מתדמה למעשי האכזר; ואלו באו משה ואהרן אל בני ישראל בימי פרעה הראשון, לא היו שומעים להם לעזוב את הארץ המבורכת ההיא בסבת צרה עוברת, אשר היום או מחר תחלוף, ללכת להלחם עם שבעת עמי כנען לקחת ארצם מידם, כי היו משיבים להם: „ומי יודע צרות המלחמה ועמלה עם תלאות הדרך, ופן ימשכו הרבה יותר ימי המלחמה, מן הימים אשר עוד נותרו לנו להצר במצרים". והכתוב ספר לנו בטול התנחומים של הבל ההם במות פרעה הראשון: ויהי בימים הרבים ההם וימת מלך מצרים (ויעלוהו אל בית משפט המתים) ויאנחו בני ישראל מן העבדה ויזעקו (בבית המשפט נגד גוית המלך) ותעל שועתם אל האלהים (ולא נכנסה באזני השופטים) מן העבדה (אשר לא פסקה גם אז, לכן) וישמע (עכ"פ) אלהים את נאקתם ויזכור וג'; ותהיה לפי זה כונת המליצה: ותעל שועתם אל האלהים, שלא התקבלה מאת השופטים בארץ, והיתה הולכת הלוך ועולה עד האלהים מבלי שומע אחר קרוב, לכן הוסיף וישמע אלהים, להודיע שעכ"פ בעלותה אל האלהים שמע הוא ויקבלה, ויזכור וגו' אמר כן על עת התגלות רצונו להקים דברי הברית, לפי שאז סרה המניעה העצומה על קיומה, שמצד חופש נפשות בני ישראל לבחור בין צאתם מן הארץ ובין המנעם מלצאת. כי בראות בני ישראל, כי גם צעקתם בבית המשפט לא הכריעה לחובה את המלך המת, וגם לא הפחידה את השני אשר קם תחתיו, מלהמשיך ענוים ומלהכביר מכאוביהם, ויבינו את הענין לאמתו, כאשר ספרה לנו התורה, כי לא מדעת עצמו החל המלך המת לרדותם בפרך, כי עצה מוסכמת היא מכל מצרים להבטיח לעצמם קיום מקור עשרם בענוי גריהם עובדיהם; ומפחד התמדת מעמדם הרע כל ימי עולם, שבו לקוות על עת בוא פקודת ה' אלהי אבותיהם, לעזוב את ארץ מצרים, וללכת לכבוש את ארץ כנען, אשר נשבע ה' לאבותיהם לתת לזרעם. אל הענין הזה כיון הכתוב באמרו: וירא

אלהים (הרואה ללבב) את בני ישראל, והנה מצדם לא ימאנו עוד מלעשות את אשר ישים ה' עליהם, רק למען הנצל מענויי מצרים. אבל לאשר עוד נותרה מניעה אחרת על קיום הברית, והיא מצד מצרים, מצד ארץ כנען ומצד ממלכות כל הארצות, כי בימים ההמה כבר חלפו ועברו ימי המבוכות והטלטולים בארץ כנען, והיא התישבה כמעט על כל שטחה בלאומים גבורי עמים, אשר נתנו חתיתם על כל שכניהם, ועריה התבצרו, וכסאות מלכיהם נוסדו על ברית שלום ביניהם ובין מלכי יתר לאומי תבל עד שהשתתפה כל ארץ כנען בהנהגת המדינה הכללית עם מצרים ושכניה, ומצב בני ישראל השתנה לרוע מאוד כי תחת היותם לפנים חוגרי חרב, דורכי קשת, יודעי ציד ומנוסים לתגר מלחמה ולעמוד על נפשם נגד משפחות נוסעי בעדר, כאשר ינהג הענין גם בימינו אלה בכל הארצות, אשר עמים רועי מקנה יגורו בהן. עתה שחה רוחם מגבורה בשבתם זה ימים רבים מאוד בחיק ממלכה אדירה; ידיהם למדו אל כל מפעל שלו, אל כל חרשת מעשה שקט, אחרי כן הטו שכם תחת סבל כל פרך, והם ואבותיהם מדורות אחדים לא נסו להחזיק בשלח ולדרוך קשת, לא הקשיחו לבם לשפך דם, לא העיזו לקרוא לעזרת ידם, והם כבושים תחת יד פרעה ומצרים ע"פ חוק יוסף, אשר נוסד בצדק ובמשפט, בחסד וברחמים. ואם הרבה פרעה ומצרים להרע ולהכביר עמל עלי חוק, הנה הם הרשעים, ואיך ידרוש ה' הצדיק, אלהי הצדק והמשפט מפרעה בטול זכותו, אשר זכה על יסוד חקי הצדק והיושר לעזוב את ישראל לצאת מארצו, או להניחם בארץ חפשים מכל עבודה, ועבודתם היא מקור עושר הממלכה, ומחויבת להם ע"פ תנאי ישובם מימי יעקב ויוסף, הלא חכם מדיני הוא לשלול זכות מאשר זכה בה, ומרד מדיני לעשוק איש את חובתו, אשר התחיב בה לזולתו. אמנם בצדק יכול היה ה' לדרוש מפרעה, שישיב הדבר עם בני ישראל במצרים, אל הענין אשר היו עליו לפני המלכים אשר ידעו את יוסף; אבל בזה היתה שוב בטלה התכלית העקרית, כי לו הרגישו בני ישראל, והנה הוקל עולם, והם שבים לטוב בארץ מגוריהם, וימאנו לצאת מתוכה. זולת מה שהיתה ראשית דבר ה' מתנגדת לחוקי הצדק, אלו היה דברו אל פרעה להוציא את בני ישראל ממצרים לעולם, הנה כמום עוד בעומק הענין פרט אחד, אשר לא ימלט הענין מהגיע אליו, והוא בהכרח שיבטל כל הענין כולו, ויחלוט שעבוד בני ישראל למצרים לעולם. כי אלו יודע לאיש זולתם, כי נחלו בני ישראל אחרי אבותיהם, הבטחת אלהיהם לתת להם את ארץ כנען לנחלה, וכי מקוים הם עתה בימי ענים ומרודם על קיום ההבטחה ההיא, והודעת הדבר הזה לאנשים זולתם, אלו היה בשליחות ה' מתפרסם חפץ ישראל לצאת ממצרים בהחלט, היתה מחויבת לפי הענין, כי כל איש יבין אז, שיש להם לישראל תקוה מיוסדת למצוא ארץ אחרת להתישב בה, וכל מצרים יודעים, שכארץ כנען באו בני ישראל אליהם מתחלה, ושמע פרעה את הדבר הזה, והיה בבוא אליו שלוחי האלהים לדרוש הדבר מאתו, והערים פרעה להסתיר מאונו תחת כסוה צדק והכרח; כי ענה יענה את משה ואת אהרן במרמה לאמר: „אף כי הקשה אלהי העברים לדרוש ממני דרור עמו, נגד חקי כל הארץ ונגד יושר המשפט, בכל זה ישכח מאוד לב מצרים לקראת הבשורה הטובה, אשר בשרתם אותי, כי פקד ה' אלהי עבדי הנאמנים אותם, לנשאם על מרום ממשלה בארץ קרובה תחת עמי כנען. בכל לבי נכון אנכי למחול זכותי וזכות ממלכתי על השעבוד בהם, ולא לבד שמצדי לא תהיה כל מניעה על צאתם מארצי, כי אם גם חפץ אנכי לתת יד מצרים עמהם לחמוך בידם. כי לו יצלחו גרי ארצי ועבדי הנאמנים ליסוד מלוכה בארץ כנען, אז ארבה עושר מצרים באמצעות

ברית שלום, ברית אחוה וצדק עם הממלכה החדשה ההיא, עד צאת נזק עבודתם לי בארצי, בשכר אמונתם לי בארצם החדשה. אבל אין מצרים יכולה להפריע שלום כל הארץ, ומוסדות ממלכתה כוננו מאז על שלומה עם ארצות שכניה, ומוטטו כל פעם נשוא מלכה את ידו להתחרה עם לאומי שכניה. ואיך תעבור מצרים עתה חוק כל הארץ, לשלח רסן מפני עבדיה, ולמלא ידם להחריב ארצות לאומים ולהוריש ממלכות ונקהה. הלא תרעש כל הארץ, ויאספו לאומי תבל כולם, כסופה יחרידו ארץ עד הפכם משורש כסא מצרים וארצה, כי גם אדום ומואב ובני עמון, מדין ועמלק ופלשתים, כוש וארם ובני קדם, צור וציידון, כולם יניפו חרבם הקשה וידרכו קשתם אל מצרים, כולם יכהרו להבטיח לנפשם את השלום באבדן חורי מצרים ועבדיה יחד. כי מי יאמין בשלומו בצאת עם רב גוי מקרב גוי לרשת משכנות לא לו, ומי ישלו לעת המלחמה אשר עותדה לעמי כנען, ולא יחרד לרגעים פן תתך חמת המלחמה עליו". אלו היה פרעה דובר כדברים האלה, במה היו שלוחי ה' נפטרים מאת פניו? ההיה באופן כזה פרעה ומצרים ראוים להנגע? או ההיה ה' עושה דבר בלתי ראוי בארץ? — באופן כזה לא היה די במראבות משה ואהרן אל פרעה לבדו, והיה הצורך לשלוח כזה גם אל כל ממלכות הארץ, זולת מלכי שבעת עמי כנען, ולהכריחם כולם יחד בשבט עברה, להפריע את שלומם עם מלכי כנען, ולכרות ברית חדשה עם עבדי מצרים הנמלטים מתוכה, אשר ילכו לכבוש את ארצות שבעת הגוים ולחלקה לשבטיהם. מלבד מה שכל זה לא היה אפשרות לדרוש, לא מפרעה ולא ממלכי כל הארצות, נגד חקי הארץ ונגד חקי הצדק והיושר; הלא דבר אחד קל הערך, אשר הוא עקרי מאוד בענין, היה מהפך כל דברי שלוחי האלהים לדברי בטלה, ללעג ולקלס; כי מה היו אז דברי מלכי כנען אל כל הארץ, ומה ענו אותם יושבי תבל כולה. ולו הואילו שוכני ארץ כנען לקרוא לעבדי מצרים אלה, אשר רעם גבורותיהם העתידות היה מרעיש כל הארץ ויסבב מהומה בכל הגוים, לצאת פתאום מתחת סבלות מצרים אל שדה הקרב, ולערוך מלחמה נגד עמי כנען, אשר יקדמו פניהם בצאתם ממצרים, מה היתה אחרית יעוד המלחמה אז? הלא הכתוב העיד: ולא נחם אלהים דרך ארץ פלשתים כי קרוב הוא כי אמר אלהים פן ינחם העם בראתם מלחמה ושבו מצרימה, וכן קרה באמת בשלוח משה את המרגלים ממדבר פארן, אחרי עבור כששה עשר חדשים מיום צאת בני ישראל ממצרים, שבאמור המרגלים אפס כי עז העם הישב בארץ וגו' (במדבר י"ג כ"ח), ותשא כל העדה ויתנו את קולם ויבכו וגו', עד נתנה ראש ונשובה מצרימה (שם י"ד ג'), והיה בקרוא אותם עמי כנען בעורם במצרים לצאת אליהם למלחמה, אף אלו הבטיחו להם כל מלכי ארץ, כי לא יתמכו בידי כנען ולא יעזרום במלחמתם, הלא בנפשם היו מכחשים בתקותם, ובוחרים לעבוד את מצרים עבודת פרך הם ובניהם ובני בניהם מלצאת אל הורג. ובכן היה שב כל הענין בטל, ובני ישראל נחלטים היו במצרים לעבדי עולם, גם על כל עבודות פרך ועל כל ענויי נפש האפשרים, מרצון נפשם מחדש. כל זה ורבות כאלה מאוד, בכלל כונת המאמר וירא אלהים את בני ישראל.

אכנם אה אשר יעשה האלהים, צריך ראשונה להיות צדק ויושר מכל צד; שנית, צריך להיות כתאמת ומתקבל על הלב, לפי דעות בני הדור ולפי העניגים; ושלישית _ בטוח להצליח. ועם זה בהכרח להסתיר הכונה האמתית, ולהרחיק את התכלית העקרית מבלי לדבר שקר ומבלי לעשות עול ומרמה. אלו ינתן הדבר הזה

הגדול והנכבד לפני חכמי המדינה לחרוץ משפט שכלם, איך ומה לעשות לפטר את ישראל מחובת עבודתם את מצרים עפ"י חקי הצדק, ולהוציאם משם מבלי לגלות סודם, מבלי להפריע שלום כל הארץ, ומבלי להחריד את הנמלטים במלחמה עד שובם מצרימה; יכולנו להתערב, כי לא היו מוצאים פשר הדבר הזה בכל רחבי הכמתם, כי אלו היתה יד שכל האדם משגת בעזרת חכמת המדינה, מוצא הדבר מן הענינים שקדמו לו, הלא היה גם פרעה מוצא את החידה מן הענינים ההם בעזרת המקרים, אשר השתרגו עלו עליו ועל מצרים, מיום בוא אליו משה ואהרן ראשונה. ואם היה חודר את הענין בעין שכלו, הלא היה נזהר לבלי יאבד זכותו על ישראל. אבל אלהי עולם ה', הוא לא נלחץ בכל המניעות אשר על הדרך להחפיש את ישראל, הוא ידע מה לעשות כטוב וכיושר, ואשר בטוח להצליח, וידע אלהים (מה לעשות).

במראה הסנה אחרי אשר בשר ה' למשה, ראה ראיתי את עני עמי אשר במצרים וגו' וארד להצילו מיד מצרים ולהעלתו מן הארץ ההיא וגו', הוסיף לגלות אזנו באיזו דרך בחר להקים את הדבר, לאמר ועתה (רצונו, אבל לעת עתה, כל עוד לא השתנו הענינים ההוים, ובני ישראל משעבדים לפרעה עפ"י חקי הארץ במשפט היושר, אין לעשות לכל זה דבר, ובהכרח להרחיק התכלית העקרית עד שישתנו הענינים ותמצא אפשרות להקימה, רק שגם לאחר את הענין כולו אינו מן הראוי, לאשר) הנה צעקת בני ישראל באה אלי וגם ראיתי את הלחץ אשר מצרים לחצים אתם, (וההכרח למהר להסיר מעליהם העול הכבד; אבל אם אומר לדרוש מפרעה שיקל עולו מעל ציאר ישראל, ויסתפק בעבודה ראויה להם עפ"י קצב יושר בערך חוק יוסף, הלא אחרי שמוע פרעה בקולי, בשוב בני ישראל אל מעמדם במצרים שלפני המלכים הראשונים, אשר ידעו את יוסף, לא יתרצו עוד לעולם לצאת מן הארץ להלחם עם עמי כנען, לכן) ועתה, (לעת עתה הנני לעשות דבר קטן לבד, שיוכל להיות מעבר אל התכלית העקרית) לכה ואשלחך אל פרעה והוצא את עמי בני ישראל ממצרים, (לא למען הצל אותם מיד מצרים, ולא להעלותם אל מקום הכנעני, כי אם למען) תעבדון את האלהים על ההר הזה; אבל משה הפסיק המשך דברי ה' במענהו, ותיכף בשמעו דברי ה' הראשונים עד והוצא וגו' ממצרים, בטרם שמע תכלית צאת העם לעת עתה מן הארץ, מהר להשיב כי אנכי כי אלך אל פרעה, (הלא נצלתי מחרבו בברחי מפניו) וכי אוציא את בני ישראל ממצרים (ואני אינני איש דברים); ויענהו ה' בראשונה על טענתו כי אהיה עמך וזה לך האות כי אנכי שלחתיך, ואחרי כן שב להשלים עקר דבריו שהפסיק משה, ומפני ההפסק שהיה בנתים החלו דברי ה' מראש המאמר האחרון שהפסיק בו, ליתר באור וקשור המאמרים, בהוציאך את העם ממצרים תעבדון וגו', לאמר תכלית הוציאך את העם ממצרים תהיה שתעבדון את האלהים על ההר הזה, וזולת זה אין דבר. לפי זה ענין הצלת ישראל ממצרים ועלותם אל ארץ כנען, אשר ספר למשה וארד להצילו וגו', לא היה בידי משה, כי אם בשורה טובה צרורה בכנפו בעד הימים הבאים, וליעוד שליחותו נשאר עתה רק להוציא אותם ממצרים עד לפני הר סיני לעבוד שם את האלהים, בתנאי המובן, שאחרי עבדם שם את האלהים ישובו מצרימה איש איש אל עבודתו ואל משא סבלו. ולאשר הצריך השי"ת את הזקנים ללכת אל פרעה, לבקש מאתו בשם כל העם את אשר ידרוש משה ואהרן ממנו

בשם ה', לכן צוה משה לגלות גם אזני זקני ישראל, כי פקדם אלהי אבותיהם, וכי ירד להצילם מיד מצרים ולהעלותם מן הארץ ההיא וגו', כברית אשר כרת עם אבותיהם, למען היות הבשורה צרורה בכנפיהם גם הם. אבל מכל יתר העם נשארה הבשורה עוד נעלמת, כל עוד לא הרגישו עברת פרעה עליהם בסבת דברי משה ואהרן. ולפי שהיו בני ישראל מעותדים לצאת ממצרים, רק על ימים מעטים ולשוב אחרי כן מצרימה, אם לא יאבד פרעה את זכרון על שעבודו בהם ועל חובותם לשוב לשבת בארצו. לכן צוה את בני ישראל והיה כי תלכון לא תלכו ריקם ושאלה אשה וגו', כי בשובם מצרימה ישיבו את החפצים השאולים לידי בעליהם. ואם יפריעו פרעה ומצרים חקי הצדק עד אבדם את זכותם על ישראל, ועד שיפטרו ישראל מלשוב מצרימה, יאבדו בזה גם את זכותם על השבת כליהם השאולים בידי ישראל. וכאשר הציתו דברי משה ואהרן חמם פרעה ויקש עולו על ישראל, לאמר לא האספון לתת תבן לעם (שמות ה' ז'), וישתוממו כל העם, אשר לא ידעו עוד דבר כשה ואהרן, בשכעם פתאום את הגזרה החדשה. והשוטרים באו ויצעקו אל פרעה למה תעשה כה לעבדיך (ש"ז), ופרעה השיבם נרפים אתם נרפים על כן אתם אומרים נלכה נזבחה לה' (ש"ז), וישתוממו עוד יותר, בהודעם כי הוטל עליהם עונש, על דבר אשר לא יצא מפיהם, ולא ידעו ממנו כאומה; לכן שב ה' ויצו למשה שיגלה הבשורה לכל עם ישראל ויבארנה להם מחלקת לחלקיה: והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים, ללכת המדברה לעבוד את האלהים, אחרי כן והצלתי אתכם מעבדתם, שהיו פטורים בצדק מכל עבודה למצרים, וגאלתי אתכם, שתהיו פטורים מלשוב מצרימה, וכל זה בזרוע נטויה ובשפטים גדלים, אחרי כן ולקחתי אתכם לי לעם, בכרתי עמכם ברית בחורב. ובבוא כל התכליות ההנה והשיגוכן וידעתם כי אני ה' אלהיכם המוציא אתכם מתחת סבלות מצרים, אף שלעת עתה אין צאתכם מתחת סבלות מצרים ללכת המדברה לעבוד את ה' נראה להועיל לכם מאומה, ובאחרונה והבאתי אתכם אל הארץ וגו', למען יהיו נכונים כולם וחפצים לצאת על תנאי לשוב, ויהיו בני ישראל בכלל מסכימים לצאת ממצרים למען עבוד את ה' על הר סיני, על מנת שישובו אחרי כן מצרימה, אף שלא ראו בזה כל תועלת לנפשם זולת בטול ימים מעטים מן העבודה, לאשר הבטיחם משה בשם ה', כי בעקב צאתם כן מן הארץ יוצלו מעבוד את מצרים ויגאלו מכל חובתם להם, אבל איך יפול דבר לא ידעו ולא שערו. לכן בתחלת הענין כאשר לא שמעו אל משה מקצר רוח ומעבדה קשה, ואולי גם אחרי ראותם חזוק לב פרעה בעבור נגעיו, והוא אינו עומד בדבריו ואינו מקים הבטחתו, דברו אל משה לא פעם ולא שתים חדל ממנו ונעבדה את מצרים, כאשר זכרו אחרי כן בהתלוננם עליו לפני פי החירות, עם הוספת טעם לדבר לפי הענינים שהיו אז נגד עיניהם, כי טוב לנו עבוד את מצרים ממותנו במדבר (י"ד י"ג), כאשר הנך רואה בעיניך שהריק פרעה תרבו הקשה, ואנחנו סגורים בין מבצרי מצרים ובין הים כאין בל נתיב להמלט. ואולי בדברם כן אל משה במצרים, לא הוסיפו הטעם כי טוב לנו וגו', רק: כי מה בצע בצאתנו, אם נחויב לשוב; ואנחנו הבוטחים בה' לא נוכל לשנות כוצא פינו ולא לכזב באמונתנו, כי אל אלהים ה' לא יחזיק בידי דוברי שקר, ולא יושיע בתרמית. ובשובנו מצרימה אחרי עבדנו את ה', מה בידנו ישאר לסבב בו אפשרות גאולתנו, אשר תבטיחנו עליה. ואם חפץ ה' לגאלנו, יגאלנו נא עתה זולת אמצעות הדרך הזה.

גם פרעה ומצרים, בשמעם דברי משה ואהרן וזקני ישראל, ע"ד צאתם ללכת דרך שלשת ימים במדבר לעבוד את ה', בטוחים היו, כי לא תהי צאת בני ישראל אל המדבר, תואנה לבנוד או לברוח לבלי לשוב, וכי באמת אין בפי בני ישראל עול או מרמה, וגם בצאת ימי החג, בהשלימם לעבוד את אלהיהם, אחרי הריחם את הדרור במדבר, לא ישט לבם מאמונתם, ולא יעלה על רוחם מחשבת און לנום מפני עבודת מצרים, כי אנה יפנו ואנה ינוסו, וכל הארצות אשר במסבי המדבר לכל עבריו, ידועות לנושבות מעמים רבים גדולים ועצומים מאוד, אשר נתנה מצרים להם את בריתה שלום, וערי הגבול בצורות מאוד ונצורות באנשי חיל מלומדי קרב מנעוריהם, ומעמד עם ישראל כולו ידוע היה להם, ככל אשר התבאר, אשר לא יצלחו לקשר מלחמה עם אדירי עמים; ולהשאר במדבר ימים רבים, לא יספיקו להם לא לחמם ומזונם, ולא המים המעטים אשר יפבו במקומות שונים מן המדבר, מבין מפלשי החול או מבין סלעי הרים, וישובו ויאבדו תחת ערמות המדבר, לכלכל עם רב כזה, ומה יעשו בכלות צידם משמלותיהם ומימיהם מנאדותיהם. ההיה לפרעה ולמצרים סבה לירוא, פן ימטיר ה' לבני ישראל לחם מן השמים די שבעם, ומים מצור יזיל למלא נפשם במשך ארבעים שנה, עד תום כל הדור נבאי הרוח היוצאים ממצרים, ועד יגדלו בניהם ויקומו תחתם, דור פראים למודי מדבר, אשר לא יהיה מעצור לרוחו, ואך אם יצוה ה' עמו את תשועתו ושטף ועבר ורכם וטרף ואין מציל?— כל הדברים האלה לא נבראו עוד בכל הארץ ובכל הגוים, ולא נשמעו מיום היות אדם על הארץ, ובסלוק כל הנפלאות הגדולות, הבלתי אפשרים בטבע, לא יכול פרעה ומצרים לדאוג, כי אם לאבדן עבודת בני ישראל במשך הימים המעטים, עד השלימם לעבוד את ה' ועד שובם לארץ. לכן לא שמו לבם פרעה ומצרים אל חפץ בני ישראל, לקחת אתם נשיהם וטפם וצאנם ובקרם, כי כל מה שתהיה נסיעתם יותר כבדה ומחנם יותר מרובה, כן יהיו מכרחים לקצר זמן השארם במדבר. לפי זה לא נמנעו משה ואהרן בכל ימי המשא והמתן, ובני ישראל אחריהם להבטיח את פרעה, עבדיו ושרי ממשלתו ואת כל משאילי כלי כסף וכלי זהב ושמלות, באמונת ה' אלהיהם, אשר לא איש הוא ויכזב, ואשר לא יתמוך אשורי דובריו שקר, כי לא ירחיקו ללכת הלאה מהר אלהים אשר בחורב, ולא יתמהמהו שם ימים רבים, כי אם אחרי עבדם את האלהים, כאשר יאמר אליהם, ושבו מצרימה, רק אם יתנום לכת ולא יכנעום מן העבודה.

בהמשך הענינים מספר הכתוב, כי בעת אשר כסתה הצפרדע את ארץ מצרים: ויקרא פרעה למשה ולאהרן ויאמר העתירו אל ה' ויסר הצפרדעים ממני ומעמי ואשלחה את העם ויזבחו לה' (ח' ד'), ואחרי כן נאמר וירא פרעה כי היתה הרוחה והכבד את לבו וגו' (ח' י'), ובמכת הערוב החל פרעה לשאת ולתת עם משה: לכו זבחו לאלהיכם בארץ (כ"ח) למען לא ירבה הדרך זמן בטולם מעבודתם, וכאשר העירו משה כי לא נכון לעשות כן וגו' (כ"ג) דרך שלשת ימים נלך במדבר וזבחנו וג' (כ"ג), הסכים ויבטיח: אנכי אשלח אתכם וזבחתם לה' אלהיכם במדבר, ויתנה רק הרחק לא תרחיקו ללכת (כ"ד) יותר מדרך שלשת ימים, ואחרי סור הערוב נאמר ויכבד פרעה את לבו ולא שלח את העם (כ"ז), ובעת רדת הברד הבטיח פרעה שוב ואשלחה אתכם ולא תוסיפון לעמוד (ט' כ"ח), ובחדול הברד נאמר ויחזק לב פרעה ולא שלח את בני ישראל (י"ס). הנה שלש פעמים הבטיח ולא הקים, ולמה לא שב גם בפעם הרביעית, אחרי מכת הבכורים לחזוק לבו, ומכת הבכורים היתה בחצי

הלילה, ובני ישראל לא יצאו איש מפתח ביתו עד בוקר, ואם בכל ליל מכת הבכורים, לפי שהיתה עת בהלה לא חזר פרעה מדבריו: קומו צאו מתוך עמי גם אתם גם בני ישראל, אבל אחרי שלא פעלה מהירת מצרים הממלאים אחרי דבר מלכם לשלח מן הארץ כי אמרו כלנו מתים (י"ב; ל"ג ל"ג) על בני ישראל להוציא אותם מבתיהם כל הלילה, הנה בתוך כך דמם הרעש ותעבור הבהלה, כי ראו כל איש מצרים, שמכל אנשיהם אשר קמו בריאים בעת אשר החל הנגף, לא יסף איש לפול למשכב; ובני ישראל, אשר נרדפו על צוארם להכין עד אור הבוקר את הצריך לצאתם, למען יוכלו לצאת בבוקר, כדברי הכתוב: כי גרשו ממצרים ולא יכלו להתמהמה (ל"ט) רק ממחרת הפסח יצאו בני ישראל ביד רמה לעיני כל מצרים, כי באמת הוצרכו שעות אחדות ההכנוח שעשו בבתיהם לפני צאתם, ובין כה וכה עברה הצרה והבוקר הביא בכנפיו ריוח והצלה לרוח מצרים, ועתה הבאמת ובתמים החליט פרעה בעת הצרה: גם צאנכם גם בקרכם קחו כאשר דברתם ולכו וברכתם גם אותי, ולא שב ממנו עד שמעו מנסיעת העם מאיתם אל לפני פי החירות? איך לא שבו פרעה ומצרים על קיאם, כאשר עשו זה שלש פעמים, אחרי עבור מכת הצפרדעים הערוב והברד? מה היה להם, כי אפפו ידיהם מעבדיהם, ויניחום לצאת? הבלב שלם ובנפש חפצה הסכימו לחפץ ישראל, או אם הנופת יד ה' צבאות, בהכותו בלילה העבר את בכוריהם הכניעתם, ותכביד עליהם אימתו מפני נגעים חדשים וידומו?. אך הכתוב, אשר הבאנו מפרשת ואלה מסעי, שם התשובה בצדו, כי הוסיף לאמר: ומצרים (מה היה להם כי לא עכבו על ידיהם), מקברים (מתעסקים בצרכי הקבורה), את אשר הכה ה' בהם כל בכור, ולפי הנזכר ממשפטי קבורת המתים במצרים בימים הקדמונים החם, מי מכל מצרים היה יכול לשום לבו אל בני ישראל היוצאים, בטרם יצא ידי חובתו למאות מכיודעיו, בהעידו לפני בית משפט המתים עליהם צדק ורשע טוב ורע, למען הוציא דינם לאמת, וליחד לכל אחד מן המתים חניטה וקבורה כראוי לו במשפט, וזולת זה ובאלהיהם עשה ה' שפטים, ואיש מצרי לא ירים את ידו ואת רגלו מבלי לשאול בראשונה באלהיו, ואיך ישאל בהם והמה שפוטים? והנה היו כל מצרים טרודים מאוד ושוכרים על פתחי בתי משפט המתים, עד השליכם עדות פיהם על מאות מבכוריהם המתים, והמלאכה לא ליום ולא ליומים, כי כל אחד התחייב לבוא ולצאת כאת פני השופטים כל כך פעמים, כמספר המתים אשר ידע בחייו, והשופטים מוכרחים היו לשמור בזהירות גדולה סדר נכון בין המתים, לבלי יתבוללו עדות על מעשי איש כת אחד, בין עדות על מעשי אנשים מתים זולתו. וגם פרעה וכל שריו ופקידיו סריסיו ועבדיו, התחייבו כן לעמוד לפני שופטי מתיהם, להעיד על רבים מן המתים, אשר ידעום בחייהם, ויבטל כל משטר בארץ וישבת נוגש פקיד ושוטר; רק שהדעת נותנת, שחתרו השופטים לסדר קדימה ואחור בין המתים, באופן שיהפטר פרעה ראשונה ושריו אחריו ועבדיו אחריהם, כל אשר משטרו ופקידתו יותר מעוכה והכרחית בארץ קודם, ואחריהם כל העם; ומתוך הבהלה והמבוכה לא שמו פרעה ומצרים לבם אל בני ישראל, והם יוצאים ועוברים לעיני כל מצרים הנחפזים וטרודים, ואין איש מהם מרגיש בם. ויסעו בני ישראל מרעמסס סכתה, ומסכות איתימה, ואין פרעה ועבדיו יודעים מה היה בהם, האל עבודתם שבו, או בטלים הם, או יצאו מן הארץ, היש למצרים עברים עברים אם אין?. וכן בכל מקום בוא בני ישראל בדרך מהלכם לצאת מן

הארץ, אין איש טעם מצרים שם לבו אליהם, כי גם הם טרודים בקבורת מתיהם. והנה מהלך בני ישראל מרעמסס לאיתם, כאשר זכרנו בשאלה הי"ד נמשך ארבעה ימים. מהמשך הספור הבא בכתוב נשמע, שלא נשלמו ארבעת הימים ההם במוף, בירת ממלכת מצרים הקדמונית, או בית שמש, מקום עמדת משה ואהרן לפני פרעה, בעסקי קבורת הבכורים. אבל אחרי אשר נפטר מלך מצרים מבית משפט המתים, וישב לשבת על כסא מלכותו, ואחריו הראשונים משרי ממשלתו, וישובו גם הם איש למשמרתו ואיש לפקודתו. ויהי אך הרגיש הרגיש אחד השרים משרי המסים, אשר שמו על בני ישראל, כי השתמשו העברים במבוכת כל עם הארץ ובבטול כל משטר, ויצאו מן הארץ מבלי מכלים דבר, על יסוד דבר המלך, אשר דבר בעת הבהלה בליל מכת הבכורים קומו צאו וגו', גם צאנכם וגו', וימהר ויגש את הדבר לפני כסא מלכו: ויגד למלך מצרים כי ברח העם, (בעת הטהומה והמבוכה, ויצא מן הארץ, באין שטן ומפריע), רק שהתורה לא הפסיקה בספור בסע בני ישראל, ומרגע התפרד משה ואהרן ובני ישראל מלפני פרעה הקדיטה התורה לספר מסעי בני ישראל עד מקום הפגישה עם פרעה שוב, היינו עד לפני פי החירות, ואחרי כן שב לספר את הנעשה במצרים על ידי פרעה ועבדיו, במה שנוגע לענין בני ישראל, ואיך רדפו עד השיגם אותם לפני פי החירות; ויהי כאשר הוגד לפרעה כי ברח ישראל, ויהפך לבב פרעה ועבדיו (מעסק קבורת מתיהם) אל העם, כי מהר פרעה ויצו להשמיע לכל העם, השומרים עוד על פתחי ברחי המשפט, שיעזבו ענין המתים וקבורתם, ויודיעו את חוק המתים מפני ענין הנחוץ לכלל הממלכה. וינטש העם את בתי המשפט, וימהרו ויחלצו חושים ויתאספו אל תחת דגלי מלכם, כי אחרי הכשלם בתום לבם לאמונת הבליהם, עוררה רשעתם שכל רע ויאמרו מה זאת עשינו (להתהבל בבהלה על מנהג קבורת מתינו, אשר אין כמוהו בכל הארץ הנושבת בין כל הגוים הצלחים) כי (על ידי כן) שלחנו את ישראל מעבדנו, ויאסור את רכבו וגו', וירדוף אחרי בני ישראל, והכתוב הוסיף ובני ישראל (מה נעשה ביניהם בעת צאת הרודף, איפה היו אז ומה עשו? והשיב) יוצאים ביד רמה, כי במקום מהלכם עוד העם מתעסקים בקבורת המתים, ואינם שמים לבם אל בני ישראל העוברים לעיניהם, לפי שלא הגיע לאזניהם עוד פקודת המלך, לנטש את המתים ולפנות אל העבדים הבורחים. ויוסיף הכתוב עוד לספר: וירדפו מצרים אחריהם, לאמר שבכל מקום אשר הגיע שמע פרעה עם מבחר שלישיו ורכבו, אחרי צאת בני ישראל משם, נוספו אנשי המקום והחיל השומר שם אל תחת דגלי מלכם, וירדפו גם הם אחריהם, ובני ישראל בכל מקום עברם לא ידעו לא הם ולא אנשי המקום, כי פרעה וכל חיל מצרים רכבו ומבחר שלישיו רודפים על עקבם וקרובים לבוא אחריהם. אבל ה' אלהי עולם, ההוכך לפני מחנה ישראל, הוא השקיף ממעון קדשו על מסע שני המחנות, וישמור לבחור מקום ועת לפגישתם בדיוק מצומצם, מסבים אל התכלית העקרית. אבל עד איתם ובכל הלילה אשר חנו בני ישראל שם, לא היתה עוד כל סבה מהיבת לגלות אוזן משה על אודות הדבר הזה, כי עוד היה פרעה וחילו רחוק מאחריהם, גם צורך תכליתי לא היה בזה, כי עד איתם לא היה לבני ישראל דרך ברורית מסכמת אל דעת עליון לסור אליה, וה' חשב דרכם, כי עוד יספיקו לבוא אל לפני פי החירות, אם יטו מדרך המדבר, אחרי שילינו באיתם, ולהנפש שם טרם בוא ההכרח לרדת הימה. אחרי חנות בני ישראל באיתם וילינו וישכימו בבוקר לצאת אל המדבר, כבר הגיע עת הצורך המחיב

לגלות את אוזן משה נביאו, ועת הסבה התכליתית יחד, להסב מסע בני ישראל אל המקום אשר הכין, ואל רגע הזמן אשר בחר לפגישת שני המחנות. וידבר ה' אל משה, ראה אתה כוליך את כל העם הזה לרגל הנשים והטף ובקנה הבהמה, ומה הדמה על הבר פרעה ומצרים, אשר עזבת למחרת הפסח, העודם טרודים ומתהבלים בעסק קבורת בכוריהם, ולא שמו עוד אל לבם צאתכם מן הארץ ולא הרגישו עוד כי נפקד מקומכם, או כבר פנה לבם אל בני ישראל, והנם עסוקים לרדפכם ולהשיבכם אחור; ויען משה ויאמר: אדוני אלהים אתה ידעת. ויאמר לו ה' עוד: דע כי זה יומים, אשר נהפך לב פרעה ועבדיו מעסקי מתיהם, ויסכימו כולם לעבור חוק הבלי אמונתם, והנם רודפים אחריכם חיל גדול ועצום מאוד, עם כבד ויד חזקה; ואני ה' הרואה ללבב גלוי וידוע לפני, כי לא נזק עבודת בני ישראל במשך הימים, אשר התניתם אתם לעבודת האלהים ולחוג בהר סיני, הניעה את לב מלך מצרים לעבור משפט בכוריהם המתים, ולהעביד את כל חילו ואת עמו עבודה גדולה במסע כללי המדברה, ולא רק למען השב את העם מצרימה אל תחת סבלותיהם, הוציא פרעה את כל חילו בעקבותיכם; כי להשחית בלבבו, להריק הרבו, ולהרבות חללי בני ישראל, למען הבטיח למצרים מאת אשר פחדו זה יותר משמונים שנה פן ירבה וגו', ואשר לא פעלו הענוי והעבודה הקשה, אשר קראו לעזרתם נגד ישראל בתוך הארץ, יאמר פרעה להקים עתה בעזרת חרבו הקשה; כי בדעתו להתנפל עליהם באשר ישוגם בכפיר על טרפו, להשביר חציו מדם וחרבו תאכל בעם לשבעה, ואחרי שבעו מדמם ינהג את הנשארים בשביה, וכל חיל ישראל וצאנם ובקרם ידמו המצריים לבוז להם, כמשפט המנצחים ברכוש האויב המנוצח. ועתה השמר לך ואל תוציא את העם המדברה, כי רק דרך שעות אחדות ספורות תפריד בין ישראל ובין מצרים, והרודף אץ ומהר, ועוד היום הזה לפני בוא השמש, ישיג מחנה מצרים את מחנה ישראל במדבר, ומה יהיה בעמי? אם אומר להציל את ישראל בנפש רודפיו במדבר; הנה את ישראל אציל כי כל אוכל, אבל כבודי יחולל, כי מה יאמרו כל יושבי תבל ושוכני כל הארץ, בהגיע לאזנם בשורת מפלת כל חיל מצרים במדבר לפני בני ישראל. הלא אם יאמינו, כי יד ישראל היתה בהם, יתנו את ישראל לפושעים במלכם ולרוצחי נפשות אדוניהם, כי יאמרו רק להשיב אותם מצרימה יצא פרעה וחילו המדברה אחרי בני ישראל, אשר השתמשו במבוכת כל עם הארץ ויברחו, והם הגדילו עוד רעתם בהתנפלם במדבר על מלכם ואדוניהם ויהרגום ברצח; ואם יראו בהנגף פרעה וחילו במדבר את יד ה' כי חזקה היא, וטפלו רשע על עלילותי, להדוך עם צדיקים, בצאתם לכבוש את עבדיהם, אשר ברחו מאת ארצם בעת המבוכה; ואם פרעה אמר: קומו צאו מתוך עמי וגו' ברגע הבהלה, ואחרי כן שב מטנו, הלא אין עוד בזה אשם נפש כדאי להשמיד עם נקיים, ומה דרש אלהי העבדים, הלא רק שילכו דרך שלשת ימים במדבר לחוג לו, ואם יתנום לחוג או לא יתנום הלא דבר קטן הוא, ומדוע יפלו רבבות חללים בעד הדבר הזה. ולא זו בלבד, כי אם גם את זכותם לא יאבדו המצרים, לא על שעבודם בישראל ולא על השבת כליהם השאולים. ואם יאמר ישראל לכל הארץ לקחת נפשותי ולהרבות חללי בא מצרים המדברה, מי יאמין להם לדבר הזה, אחרי שיצאו בני ישראל מהלאה לגבול מצרים אל תוך המדבר, והענין חייב למען השיבם אל עבודתם, שיוציא פרעה אחריהם את כל חילו, לכען תת חוזק וקיום לדברי מלך מצרים במדבר, כי דברי המלך מפי מלאכי שלום במדבר לשוב העם אל הארץ, היה לשחוק ולקלס בעיני כל העם היוצא. בתוך כך ופרעה

הולך הלוך וקרב אל איתם. ויהיו תכלית דברי ה' אל משה לאמר: דבר אל בני ישראל וישבו (יסו מדרכם ללכת בדרך אחרת, ואמר ויסבו, לפי שהדרך אשר בחר מולכת אל תוך ארץ מצרים בהפך מדרך איתם היוצאת אל המדבר, ולפי שהיו רבים מבני ישראל מן החלק ההוא של ארץ מצרים, מבין מגדול ובין הים כעדות הכתוב ותמלא הארץ אתם) ויחנו לפני פי החירות בין מגדל ובין הים לפני בעל צפון נכחו תחנו על הים (בין מעוזי מצרים, המבטיחים לפרעה מפני אויב מצד הים, והיה בבוא פרעה אחריכם לאיתם, וראה את ישראל סגורים במקום צר בין מבצריו בתוך ארצו, לפני שלישיו וחילו, השומרים במבצרים ההם, תמורת מה שדבה להשיגם במדבר) ואמר פרעה לבני ישראל נבכים הם בארץ (תפושים וכלואים הם בארץ מבלי יכולת ואפשרות לצאת ממנה לפי שהוא פרעה) סגר עליהם (באמצעות חילו אשר באו לרגליו איתימה, ויכבוש את הדרך היוצא אל המדבר. ותהיה הוראת נבכים כהוראת חבריו והעיר שושן נבוכה (אסתר ג' ט"ו) נבכו עדרי בקר (יואל א' י"ח) עתה תהיה מבוכתם (מיכה ז' ד'), והפועל הנסתר בבחי הפעל סגר שב אל פרעה, ואף שהענין הוא בכלל מה שיאמר פרעה, בכל זה השתמש הכתוב בפעל הנסתר, והיה יכול לשמש בגוף המד"ב סגרתי. ואחרי שהדבר כן, שבני ישראל כלואים בידי פרעה בין מבצריו, מבלי כל אפשרות עוד לצאת מן הארץ, לא יהיה פרעה חסר, להשיב את העם איש איש אל מקומו ואל עבודתו, כי אם אמרי פיו, שישלח אליהם דבר מלכותו לשוב, לפי שהם בהכרח יעשו כל אשר יצום; אבל פרעה לא יסתפק בפקודה נמרצה, ערוכה אל בני ישראל, שישיבו מיד אל סבלותיהם, כי ידע שהם ישמעו וישובו, ולא זאת תכלית רדפו אחריהם. והנה עבודת הפרך במשך שמונים שנה הראתה בנסיון, כי מרירות החיים לא עמדה לשטן לבני ישראל, באשר דמו מצרים, ולא הועילה למצרים מפני פחדם פן ירבה. ואיך ינשש פרעה עתה מבלי להשתמש במקרה יקר כאוד למצרים, הנותן להם אפשרות להרבות חללי ישראל תחת טסוה משפט מרד מדומה, כי אם וחזקתי את לב פרעה ורדף אחריהם גם אל בין מגדול ובין הים, וראו כל יושבי תבל וכל באי עולם, כי לא להשיב את עבדיו אל סבלותיהם רדף אחריהם שמה עם מבחר שלישיו, רכבו ופרשיו וכל חילו, וכי להשמיד היה בלבבו ולהרבות חללי נקיים עד רוותו מדמם, ובכן יחיבו חקי הצדק להציל את הנרדפים גם בנפש רודפיהם, מאין דרך אחרת, ואני ה' לא אקדם פני מצרים במשלרת מות גם בעת המסיבת ההיא, רק להנרדפים אשים דרך להמלט, וחזק לב פרעה יכריעהו, כי ידוח עליו ועל עמו את המות בגאותו, עד דעת כל עמי הארצות וממלכות האדמה כי דמי פרעה ומצרים בראשם, ואכבדה (אציל את כבודי לבלי יחולל על דבר השמידי את פרעה ואת כל חילו מעל פני האדמה, ועל דבר אשר אפטר את בני ישראל מלשוב עוד מצרימה, כפי התנאים אשר הותנו בין מצרים ובין ישראל, אשר בטלום המצרים תהלה, ובהפך יכבדוני כל גויי הארץ, בראותם איך בכל עוצם ידי ויכלתי הבלתי תכליתית, לא הניפותי ידי להכות את מצרים חרם, כי אם יסרתים כאשר ייסר איש את בנו, וכאשר התרה בפרעה: כי עתה שלחתי את ידי ואך אותך ואת עמך בדבר ותכחד מן הארץ (ט' ט"ו) ואולם בעבור זאת העמדתיך וגו' (ט"ז), גם אחר אשר נאשמו בגלוי וכפתע היה בין עמי ובין הרבם הקשה, אשר הריק פרעה בעול וברשע, במרמה וברברי מדחה, עד אשר לפי דעת הבריות לא נותרה דרך אחרת להושיע

את הנקיים, כי אם בהכות את הרשעים רודפיהם מכת מות, לא אניף אני את ידי להכותו בדרך פלא זולת ההנהגה הטבעית, כי רק חזק לב פרעה וגובה רוחו הם ידיהוהו אל שערי מות ואולתו תגורהו שאולה) וידעו מצרים כי אני (אלהי עבריהם העברים) ה' (הממציא והבורא את כל, אשר לי השמים וכל צבאם, הארץ וכל אשר עליה, ונתתיה לאשר ישר בעיני). לפי זה היתה התכלית העקרית במסע בני ישראל מאיהם אל בין מגדול ובין הים, למען יהיה לשון ים סוף נכון לעשות דרך בתוך פלגיו לבני ישראל, ולהשקיע בהם את מצרים, אם יעיזו לרדת תהומות אחרי טרפם. ובני ישראל אשר גם עד הנה נסעו ויחנו בלא המדה, כי לבם לא הלך עמם בצאתם ממצרים על מנת לשוב, וידעו בנפשם, כי אם לא יצדקו לא יצליחו, ומבלי לקים התנאם, כאשר יצא מפיהם, לא יצדקו; עשו כן, נטו מני אורח המדבר ויחנו אל לפני פי ההירות, מבלי לדעת עוד, לא תכלית מסעם האחרון הזה, ולא את הנעשה באחוריהם ויהנו על הים. ופה, כאשר נזכר בדברינו, עזב כותב התורה את ישראל החנים בין מגדול ובין הים, וישב את פני קוראיו מצרימה אל בירת פרעה, לראות מה נהיה שם על דבר בני ישראל היוצאים. וכבר הקדמנו באור כונת הכתובים מן ויגד למלך מצרים עד על פי החירות לפני בעל צפון. והנה בבוא פרעה וחילו לאיתם וירא את העם, אשר דמהו יוצא אל המדבר, נסגר בארצו במקום צר בין מבצריו ובין הים, במקום, אשר אהרי סגרו את דרך המדבר אשר באיתם, רחוק מאוד מאחריהם, נבכים הם בארץ, ואלו היתה תכלית רדיפתו רק להשיבם מצרימה אל עבודתם בשלום, התחיב עתה לעמוד מרדוף, ולשלוח אליהם דבר מלכותו, כי שב גם עתה בפעם הרביעית לבטל את אשר דבר בעת צרתו והכרתו קומו צאו וגו', ולעמוד תהתיו עם חילו לראות אם ישמעו העברים וישובו. אבל לפי שהיתה רוח אחרת עמו, ולא אבה להסתפק בשובם בשלום אל עבודתם, לבן ופרעה הקריב, ובכן לא לבד שבטל פרעה את תנאו מצדו, ויבטל כל יוקר וכבוד מדבר מלכותו וכל אמון בחקי מצרים ובקיומם, ותמורתם בחר לבטוח על עצמת ידו ועל הסרון היכולת לבני ישראל, לקים בידם את הזכות אשר זכו בה בדבר מלך הארץ, כי אם גם גלה דעתו, כי להריק עליהם הרכו בא, באופן אשר לא נשאר כל אפשרות להציל נפשות כל העם הרב ההוא, רק בהשיא על רודפיהם מות פתאום בדרך פלא, זולת ההנהגה הטבעית. לכן וישאו בני ישראל את עיניהם והנה מצרים נסע אחריהם אל מקומם הנוכחי, ויבינו תכלית כונתו, ויראו מאד ויצעקו בני ישראל אל ה' ויאמרו אל משה וגו', ויתבונן משה בדברי ה', שאמר לו באיתם ואכבדה בפרעה וגו', וינחם את ישראל ויבטיחם לאמר אל תיראו (כי בעוד היינו באיתם גלה ה' את אזני כי פרעה והילו רודפים ובאים אחרינו, ולמען הפלא ישועתו לנו צונו לכור הנה מדרך המדבר, לכן) התיצבו (היו נכונים לעשות את אשר תצוו) וראו את ישועת ה' אשר יעשה לכם היום, (כי המקרה הזה) אשר ראיתם את מצרים היום (בחרב שלופה עליכם לרצח בלא משפט, ולהוליך פליטי הרב, בתור מורדים מצרימה, נגד הזכות אשר זכיתם בה בדבר המלך ובהחלטת כל העם אחריו, ונגד התנאי אשר בטלו פרעה ומצרים, יהי ליסור צרק ולמשפט יושר, אשר) לא תוסיפו לראותם עוד עד עולם, כי בבטול התנאי מצד מצרים, הדין נותן שלא יקוים גם מצדכם, ומעתה פטורים תהיו מלהקים תנאכם גם אתם לשוב מצרימה, והנכם נצולים מעבוד את מצרים וגאולים משעבודם לעולם, ויאבדו מצרים כל זכותם עליכם ועל כליהם ושמלותיהם השאולים בידכם. ומראגה פן עם בטחונם בישועת ה' ימהר העם לתגר מלחמה נגד פרעה, והיה החץ הראשון אשר יור איש ישראל לכסות עינים,

למצרים לפני כל באי עולם, כי יאמרו, לא עלה על לב מצרים לעשות לישראל כל רע, או למנעם מדרכם, כי לתכלית אחרת הוציא פרעה את הילו אל בין מגדול ובין הים, מקום, אשר לא דמה לפגוש בבני ישראל שם, אחרי שפטרם המדברה להוג לאלהיהם, רק תגרת ישראל היבה נפשם, כי העיזו להרים יד על מלכם ואדוניהם, ובכן גלו דעתם, כי למרוד יצאו ולפרוק עול מלכם מעליהם, ולא נשאר לפני מצרים, כי אם הנחת זרועם להעביר המורדים בשלח, ולמנוע שאריתם מלצאת מגבול הארץ, ולהשיבם בהזקת היד אל עבודתם. לכן הוסיף משה להזהירם ה' ילחם לכם ואתם תחרישון.

ופרעה הולך וקרב ויאמר ה' אל משה מה תצעק אלי שאתגר אני מלחמת תנופה נגד מצרים, לא כן אנכי עושה, כי רק להצלת העשוקים אעשה פלא נוסף על הנהגתי הטבעית, אבל להכות את פרעה הרם לא אכונן חץ על יתר, ועד הרגע האחרון טרם יכשל פרעה ונפל שדוד לפני הנהנתי הטבעית, יהיה טוחו והייו בידו, דבר אל בני ישראל ויסעו ואתה הרם את מטך ונטה את ידך וגו' ויבאו בני ישראל בתוך הים ביבשה (ותהי הבחירה החפשית, אשר רוא קנין תנאי בגדר נפש האדם, גם בידי פרעה אם לרדת אחריהם ואם להדל), ואני (אלהי עולם, אשר בי כלולים הסבות והמסובבים, אשר טבעית נפש פרעה התיסדה והתעצמה בטבע הטבועה מאתי ע"י כבות והשתלשלות מבראשית) הנני מחזק את לב מצרים (ע"י השתלשלות העניגים בטבע, גלוי וידוע לפני, כי לגאותם והזק לבם ישכהו כי הוא הנלחם עמהם, וכי אשר הביא עליהם עשרת הנגעים בארצם, נקל לו לשפוט רודפי עכו באש ובמים ובכל איתני תבל, וגם בראותם את ישראל יורדים היסה וממלטים את נפשותיהם אל בין חומות נוראות, אשר לא במעשה ידי ארם נצבו בעמקי תהום, דבר אשר לא קרה למיסי ים סוף מיום הגותו משבריו אל פני גבול מצרים, לא יתנו אל לבם לדאוג פן תשובנה החומות להמם, ושטפו על ראשם, כי אם יעיזו ברעת לבם, ויהפזו להתנפל על ישראל) ויבאו אחריהם ואכבדה בפרעה ובכל חילו ברכבו ובפרשיו, אשר ירוצו בגאון לבם אל מפלתם. והמשך הכפור גלה לנו עוד שנוי פתאומי במעשי מצרים לרעת נפשם, כי גאותם ואומץ לבם לרדוף אחרי הנמלטים בלבים, לא עמדו בם עד לקץ הדרך המסוכנת ההיא. ואחרי רדפם כל הלילה בעמקי מצולה, בהשקיף ה' עליהם בעמוד אש וענן, נבקה רוחם ויתהוללו לשוב אחור את כל הדרך הרחוקה והנוראה ההיא, מבלי להתחשב על תוצאות מנוסתם, איך תספיק להם השעה המעטה עם ההנהגם בכבדות, להשיג את שפת הים אשר ירדו ממנו; אחרי אשר בהיות מרכבותיהם על אופניהם וסוסיהם שוטפים בכל כוחם, התמהמהו בדרך הרוא כל הלילה עד בואם אל מקום שובם לנוס, ועתה איך יעלו בדרך הרוא מתוך הים בטרם צאת השמש על הארץ, ובידו אין אומץ לצוות על המים, לבלי יתכו עד עלותם מני תהום. והלא אף אם בשמרם עקבות בני ישראל, לא ידביקו אותם אחרי כור אופני מרכבותיהם, אם בכל הלילה לא יכלו להתקרב אליהם; ואם מאחורי בני ישראל יראו איך הם עולים מתוך הים, עוד לא יהיו בטוחים שיספיקו גם הם לעלות אחריהם טרם שוב הים לאיתנו, מכל שכן שתרב הסכנה עליהם עשרת מונים בשובם אחור. אמנם בעת אמור מצרים אנוסה מפני ישראל כי ה' נלחם להם במצרים, כבר אבד מנוס מהם באיזו דרך שהיו עוברים, כי אך קריב התקרבו בני ישראל לעלות ממצולה, בעבור ההכרח להחזיק מים סוף קפואים נגד טבעם, נטה משה את ידו בדבר ה' על הים, והמים בשובם התהיבו להדביק את מצרים, אם מפנים ואם מאחור בלי מציל.

לפי המבואר נרגיש טעם יותר בכתוב ויושע ה' ביום ההוא את ישראל מיד מצרים (ג'). כי רק אז בהשבר עוז מצרים ביד פשעם נגד ישראל, החלט הדור ישראל במשפט צדק על יסוד חקי כל הארץ, כי על הצלת נפשותיהם כלמות בחרב פרעה נראה המאכר כמיותר, אחרי כפרו: לא נשאר בהם עד אחד (כ"ח). ומה נאוו בשירת משה ובני ישראל הדברים ה' איש מלחמה, כי אף שפגשנו בקורות המלחמות בין דברי הימים לממלכות הארצות, הצלחת גבור משכיל לבחור מקום מעמד לחילו, באופן אשר ידמה אויבו, כי נכר אלהים את איש ריבו בידו, וכי אם ימהר להתנפל עליו פתאום במקום ההוא, לא ימצא ידים להכלט בכנו ולא אפשרות לערוך מלחמה נגדו ולעכור על נפשו בסדר נכון, וברגע הקים האויב ההוא מזמת לבו בהתנפלו עליו שם, ישנה הגבור המשכיל ההוא פתאום במועצות ודעת את מקום מעמד חילו לטוב, עד נפול האויב שדוד לרגליו, מבלי שיגיע בו הגבור ההוא את חילו, כי יהיה שונאו שלל סכלותו וכפר כותו את עון מהירותו לשפוך דם מנגדו; אף אם פגשנו מקרים כאלה ונעמוד משהומטים, ולבנו אמר כבוד להאיש המשכיל ההוא, אבל בשלש בחינות לא יתדמו המקרים ההם במלחמות גויי הארצות אל מלחמת ה' במצרים. ראשונה בבחינת הצדק, כי מי משני הצדדים הנלחמים בין לאומי תבל, פלס דרכיו בכאזני הצדק עד אשר לא נמצא לו כל עון, כאשר בקרנו ריב ה' במצרים; שנית מפאת הסבה המכרחת עם חשבון תוצאות התחבולה, כי לא תמיד היה ההכרח וחכמת הגבור, אשר התחשב על פרטי הענינים אשר לו לעשות סבת הנצחון בכלחמות לאומי תבל, כי ברובם הסבו הכרה וההצלחה לבדם, ובשאריתם השתתפו עם ההכרח ועם חשבון הגבור הכנצח, ופה היה ההכרח עצום מאוד, וחשבון הכנצח היה בבחינת אופן הצלה לחילו, עם יעוד תוצאות הנצחון עד פרטיו האחרונים מבלי לפול צרור ארץ; ושלישית בבחינת רוממות התכלית הנצחת, כי עם הנצחון אשר השתומכנו עליו בקורות דברי הימים, הרבה פעמים ראינו איך שני הלאומים הנלחמים נפרדו ויצאו כאת פני המלחמה אם בנוק שוה או בלתי שוה, או בשכר לא כביר לפני הכנצח. ופה גם התכלית נשגבה היתה ונצחת.

ולפי שמתחלה התעהדו בני י"ש"ל לצאת אל המדבר, מבלי לירוא מן העמים היושבים בצדי המדבר ובעלי בו"ת מצרים, מדעת כל העמים ההם, כי עברי פרעה הם בני ישראל, אשר יצאו לחוג לה' אלהיהם במדבר, אחרי שאין נכון להם לזבוח לאלהים בארץ אדוניהם, וברשות מלך מצרים הם הולכים, כי יראו כל העמים לקדם פניהם במלחמה, מיראת מלך מצרים לבלי יפרו את בריתם אתו, ועתה אחרי שנטבע פרעה וחילו בים סוף, וכל הגוים יראו ויבינו, כי חדל כל שעבור וכל חובה משכם בני ישראל למצרים עפ"י משפטי הצדק, וממלכת מצרים אבדה כל עזה בפשע מלכה ועמה, השכיל משה לשיר: שמעו עמים ירגזון וגו' (ט"ו י"ד) אז נבהלו וגו' (ט"ו) תפול עליהם אימתה וגו' עד יעבר וגו' (ט"ו) תביאמו וגו', ולא יעיזו לקדם את פני ישראל בחרבם כפני פחד ה' צבאות. ובאמת לא הרהיב אחד מכל העמים לצאת לתגר בישראל, אף שידעו כי סר צל מצרים מעליהם, מיראת שדי אשר הראה זרועו בפרעה, זולת עמלק, וגם הוא לא נצב נגדם בסדרי מלחמה, רק זנב את הנחשלים אחרי המחנה, לכן נחשב לו הדבר לכרי גדול ולפשע באלהים, אשר לא יכופר כי אם במחות זכרו מתחת השמים, ואמר עליו ולא ירא אלהים (דברים כ"ה י"ח); ולכונה זאת קרא משה את המזבח בשם ה' נסי לאמר, שאחרי סור נס מצרים מלהנן עלינו בפני העמים, נהיה ה' לנו

לגם בפניהם, ותחת דגלו כבר הצלחנו בכלחמה נגד עמלק אויבנו.

גם בפרשת גוג שבספר יחזקאל נאמר והתגדלתי והתקדשתי ונודעתי וגו' גם יום הכבדי, לכונה יותר פרטית ומבוארת בענין מדבר הנקמה ברשעים בכלל, כי נבואת יחזקאל ליום בוא גוג על אדמת ישראל חלוקה לחמש פרשיות קצרות, וכדרך סגנון נבואתו לכפול בכל פרשה המאוחרת קצת מדברי הפרשה הקודמה. בפרשה הראשונה ספר מבואו דרך כלל, וגם משובתו יחם למעשה השו"ת, כמה שיחם אליו חוזק לב פרעה, ויפקד צבאותיו ועת היותו יעד לאחרית הימים, ויציר מקום בואו ופעולת עלותו על הארץ בציורים נשגבים ונוראים (יחזקאל ל"ח ו—ט). בפרשה השנית שב לדבר על אודות משובתו, וייחסנה לו לבדו עם באור התכלית אשר יכון אליה (י—י"ג). בפרשה השלישית פתח: לכן הנבא וגו' הלא ביום ההוא בשבת עמי ישראל לבטח תדע (י"ד) ובאת ממקומך וגו' (ט"ו) ועלית על עמי וגו' (ט"ז). ומה היא כונת תדע, מה ידע גוג אז בשבת ישראל לבטח טרם יצא ממקומו?— ואחרי שבשלשת הפרשיות הוסבה הנבואה אל גוג, כאלו ידבר הנביא אליו בפני כל שומעיו, הוא שב בראשית הפרשה הרביעית לשאול אותו: האתה הוא אשר דברתי בימים קדמונים ביד עבדי נביאי ישראל וגו' (י"ז)? ורק אחר השאלה הזאת החל הנביא ביעוד ענשו: והיה ביום ההוא וגו', תעלה חמתי באפי (י"ח), ובקנאתי וגו' (י"ט—כ"ג), ולאחרונה והתגדלתי וגו', וידעו כי אני ה' (כ"ג). והנני משער שבכונה מיוחדת באה פה הנבואה, באופן שפרסום ספרי הקודש, שנעתקו אל כל לשונות הגוים החשובים, אינו מספיק עוד לדעה דעה ברורה איזו היא ארץ גוג, ונשיא איזו ארץ יהיה בימים ההם ראש לכל הגוים, אשר קרא הנביא בשמותיהם הקדמונים, וגם אחרי שוב ישראל על הרי אדמת אבותיהם, לא יודע הדבר עד אשר יקומו דברי הנבואה הזאת הראשונים. כי בראות כל יושבי תבל את הנשיא, אשר עמד בראש גוים רבים, ופניו מועדות להשיב ידו על חרבית נושבות, אז ידעו כולם כי זה הוא גוג, ועליו נבא יחזקאל שיפול על הרי ישראל; אבל גוג עצמו יקדים לדעת כי הוא הנשיא, אשר קרא הנביא בימים הקדמונים בשם גוג, והידיעה הזאת מחויבת למנוע אותו מלעלות אל ארץ ישראל בכונה מסכמת עם יעוד הנביא, כי עם פרסום ענין גוג התפרסם גם מפלתו. והנה מתחלת עלות הדברים על לבבו וחשבו מחשבת רעה, יתחיב לזכור, כי גם תוצאות מלחמתו יעודות בספר הנביא, וידעת כי אל מקום מפלתו הוא ממהר לרוץ, ובכל זה יעלה ממקומו, ולא יחוש לקיום דברי הנבואה האחרונים, והעמים הרבים אשר אתו יודעו אז גם הם אחריו, כי הנשיא העומד בראשם, הוא אשר פרסם הנביא בשם גוג, ובכל זה יצאו ויבואו עמו. לכן לפני יעוד מפלתו, אחרי שציר הנביא אופן עלותו וכונתו, שב אל פני גוג, ובאלו מסיר האפר מעל פניו ומביט בו להכיר מראהו, אם זה הוא האיש בעל דברו: האתה הוא אשר דברתי וגו'; והנה הבירו, כן הדבר, אתה הוא, והנך יודע, וא"כ מדוע לא נמנעת מלבצע כונתך, הלא העיד הנביא בך, לכן סמך לזה והיה ביום ההוא וגו' תעלה חמתי באפי, כי כדאי הוא באופן זה לשאת העונש, אשר התיעד עליו ודמו בראשו. ובעקב כל הענין אחרי שתשיגהו המפלה היעודה, וכל הגוים ידעו כי פשע גוג בנפשו ובנפש כל אשר עלו עמו, והתגדלתי והתקדשתי ונודעתי וגו'. ולזה גם בפרשה החמישית, אשר בה שב עוד הפעם לספר מתחלת הענין ועד אחריתו ביתר באור פרטים,

קרא את היום ההוא, יום מצוא גוג מקום קבר שם, יום הכבדי, כי עון מותו על ראשו, באשר ידע ולא יזהר, ועם ה' אשר עליו חשב רעה, לא ימנע מעשות אתו חסד, ובכן והיה לה' הכבוד.

מאמר

ואלה המשפטים

א

וכי יכה איש את עבדו או אמתו בשבט ומת תחת ידו נקם ינקם אך אם יום או יומים יעמד לא יוקם כי כספו הוא (שמות כ"א כ', כ"א).

קבלת חז"ל שכונת הכתוב במלות נקם ינקם הוא עונש המות, ובדרך מדרשם אמרו (סנהדרין דף נ"ב ע"ב): נקימה זו איני יודע מה היא, כשהוא אומר והבאתי עליכם חרב נקמת וגו' (ויקרא כ"ו כ"ה), הוי אומר נקימה זו סייף. ואמרו כן על עונש מות של כל רוצח בכלל. ומזה שהכונה הפשטית של הכתוב הזה בענין שבין האדון ועבדו במלות נקם ינקם ולא יוקם, הוא איזה דבר לבדו זולת הכלית התלמוד על אופן מות כל רוצחי נפש בכלל. וקצת מן החותרים אחר פשטות הכתוב, בארו פה הפשט בחלוף מן הקבלה, ואמרו שאלו היתה כונת הכתוב הזה ליחד עונש מות, היה אומר מות יומת, כמה שהוא אומר בכל מקום על יעוד עונש המות, אבל אמרו נקם ינקם והפכו לא יוקם, תהיה הכונה הפשוטה, שיעשה בו עונש גופי או עונש ממון, לפי ראות עיני השופטים במדרגת זדונו או שגגתו, ואם יעמוד יום או יומים, אז לא יעשה בו עונש כלל. ואף שבאור פשטות הכתוב בחלוף מן הקבלה, אפילו בענין הנוגע להלכה נהוגה בזמן הזה, אינו דבר אסור ולא מכלל לא תסור, בכל זה ראה בעל הכתב והקבלה את נפשו מחויב, למען הסכם את הכתב אל הקבלה, לסמוך מלות נקם ינקם ולא יוקם בקצה מטה הקוסמים אשר בידו, או כאשר נאות לדבר בזמננו זה, בקצה שלשלת הגאלואניה, אשר יעשה בי נפלאותיו, להכריח כל מלות לשון הקודש לחוג ולהתנועע בתנועות משונות, עד שגם הכלות האלו החלו לפזז ולכרכר לקול חלילו בהוראות מלת חרב לכבוד מדרש חז"ל. זולת זה הרגישו רבים קושי בטעם שנתן הכתוב ללא יוקם, לאמר כי כספו הוא, ואם כספו הוא קשה לומה יומת אם מת העבד תחת ידו, ובמה נאות טעם כי כספו הוא רק למקרה עמדתו או יום או יומים, ולא

למקרה מותו תחת ידו. וזה יקשה גם לפי הקבלה, שהכונה משפט מות, וגם לפי הבאור הפשוטי הנוטה כן הקבלה. אמנם גם המבארים שהזכרנו דעתם, וגם בעל הכתב והקבלה התעלמו כן הכונה האמתית והפשוטה, הנשואה בהכרח במלות נקום ינקם ולא יוקם, והמסכמת עם הקבלה; ולא לבד שלא שמו לבם לזכור את הסבה, שחיבה פה להשתמש במלות האלו על עונש המות, תמורת המלות הרגילות בכל מקום: מות יומת, לא יומת, כי אם גם דברי הרמב"ם ז"ל בהלכותיו לא עוררו אותם להבנת הענין, כי משפט כל הורג נפש בכלל שיומת בא בתורה גם במקומות אחרים, וביתר באור מן הבא לפני זה בפרשה זאת: מכה איש ומת מות יומת ואשר לא צדה והאלהים אנה לידו וגו' וכי יזיד איש על רעהו להרגו בערמה וגו' (י"ג י"ג י"ד), שלא התבארו לא תנאי הזדון ולא ראיות חסרון הצדיה, כי שב לאמר ואיש כי יכה כל נפש אדם מות יומת (ויקרא כ"ד י"ז), ומכה בהמה ישלמנה ומכה אדם יומת (שם שם כ"א), ובפרשת ערי המקלט (במדבר ל"ה י"ב—ל"ד), הוסיף תנאים פרטים, וזכר (דברים ד' מ"ב—מ"ג) שמות הערים, אשר הבדיל משה לזה בעבר הירדן מזרחה, ושם פרטי דינים בדבר הרוצח ובענין מנוסתו אל עיר מקלטו (שם י"ט ו'—י"ג); מכלל הדברים למדנו שלא בטלה התורה משפט דרות בני הקדם וזכותם, שגואלי דם הנרצח רדפו אחרי הרוצח ודמיתוהו, לנקום דם קרובם אשר הרג, ועוד שמה עקר מצות הריגת הרוצח על ידי גואלי דם הנרצח, וכן פסק הרמב"ם (הלכות רוצח פרק ו' הלכה ג'); רק שהנהיגה הקנה כיעלה להשאיר את הזכות הזאת בלתי מקוימת בידם, כי אם לפי מה שישפטו עדת השופטים, ושיהיו חיי הרוצח ומותו ע"י גואלי הדם מסורים לבית דין, שלא יכית הרוצח טרם יעמוד לפני העדה למשפט, למען לא יעשו גואלי הדם בחום לבם נקם אכזרי, גם בהורג נפש קרובם להומו בלי צדיה, ומבלי שהיה שונא אותו או מבקש רעתו, ולמען הסיר המכשולים, אשר תוליד ההנהגה הרפשית, להתיר ליחידים לשפוך דם אדם ברום לבם, יהיה לאיזו סבה שיהיה; והזהירה על הבדלת ערי המקלט לנוס שמה כל מכה נפש בשגגה, להסתתר שם מחמת קרובי ההרוג, וממילא ינוס שמה גם המזיד, כאשר יקוה למצוא זכות לפני השופטים, או באשר יבחר לו למות במשפט מלמות כדבר הפקר, מבלי שידע את מותו ובמה חייב ראשו נגד התנצלותו. ויהי גואל הדם מחויב בכל אופן לשום דבריו לפני שופטי עירו, והשופטים התחיבו לשלוח לקחת את הרוצח מעיר מקלטו, ולשפוט בינו ובין גואל הדם, והצילו את הזכאי ואת החייב נתנו ביד גואל הדם והימת, וגם את הזכאי הוצרכו להשיב אל עיר מקלטו, שישב שם עד מות הכהן הגדול לפים בזה דעת קרובי ההרוג. ואם יעזוב את עיר מקלטו לפני מות הכהן הגדול, ומצא אותו גואל הדם מחוץ לגבול עיר מקלטו, היתה הזכות בידו להמיתו, גם אחר שהצילוהו השופטים לסבת זכותו. והנה בכל המשפטים האלה ובתנאיהם, לא חלקה התורה כלל בין האזרח בישראל ובין הגר, ובין בן חורים לעבד, וגם ההורג עבד גולה לעיר מקלט הרוצח מיראת גואלי דם הנרצח. ואם היה מזיד לא תועילנו עיר המקלט, כי ישלחו זקני עירו ולקחו אותו משם, ונתנו אותו בידם ומת. וגם התנאי המבואר לפני זה בפרשתנו: וכי יריבון אנשים והכה איש את רעהו באבן או באגרוף ולא ימות ונפל למשכב, אם יקום והתהלך בחוץ על משענתו ונקה המכה וגו', שנשמע מזה, שאם לא תקל מחלתו מעליו עד קומו להתהלך בחוץ על משענתו, אפילו מת לאחר שנה, אין מכהו נקי מדמו, ע"כ שהוא נוהג גם בעבדים ומבלי הבדל אם היה הרוצח אדוני העבד הנרצח או זולתו, וכן העלה הרמב"ם ז"ל להלכה (שם פרק

ג' סנהד' י"ד), וגם אלו לא היו הדברים נאמרים פה בפרט בבחינת העבדים והשפחות, לא היו העבדים והשפחות יוצאים מן המשפט הכללי, וגם אחרי שנאמרו הדברים בפרשתנו בבחינת העבדים והשפחות, אינם יוצאים מכלל המשפטים, המשותפים לכל נפש אדם לכל תנאיהם ופרטיהם המבוארים בתורה והבאים בקבלה. והכתובים האלה לא נאמרו, כי אם להוסיף ענין מיוחד, שאינו נוהג רק בעבדים ובשפחות, ואינו נלמד מן המשפט הכללי, הנאמר בשתוף לכל אדם, והעיר על זה הרמב"ם (ספ הנזקי"ג), והוא שמעת שהחלו בני האדם להשתעבד בעבדים ובשפחות, התירו לנפשם ג"כ ליסר אותם בשבט, דבר שכפי טבע בני אדם אין בו כדי להמית, לעת בגדם לבטל מעבודתם לעשות מלאכת אדוניהם רמיה, או להביא את בעליהם לידי נזק, או לידי בזיון וכשלון וכדומה, כי בדברים לבד לא יוסר עבד. ולפי שהענין הזה לפעמים יכול לסבב את המות להמיסר, כן לאשר גם בדבר שאינו כדי להמית יוכל המיסר להפליג ההכאה עצמה עד כדי להמית, וכן לאפשרות אסון מקרי בסבת המכות, לכן צריך הדבר לדין פרטי; כי במשפט הכללי הותנה לפטר את ההורג, בקבוצת שני הנאים: אשר ירצח את רעהו בבלי דעת והוא לא שנא לו מתמול שלשם (דברים ד' מ"ב), ובביאור הרציחה בבלי דעת אמר ואם בפתע בלא איבה הדפו או השליך עליו כל כלי בלא צדיה או בכל אבן וגו' בלא ראות ויפל עליו וימות. ובבאור התנאי השני אמר ולא מבקש רעתו (במדבר ל"ה כ"ג כ"ה), ופרט מקרה אחד לגמור על כל כיוצא בו: ואשר יבא את רעהו ביער לחטב עצים ונדחה ידו בגרזן לכרת העץ ונשל הברזל מן העץ ומצא את רעהו ומת וגו' (דברים י"ט ה'), ולא והתקבלה התנצלות ההורג לפני השופטים, כי אם באמרו שעשה המעשה ההוא, שנהיה סבה למות ההרוג, שלא לדעתו, ושלא כיון כלל לעשות לו רעה קטנה או גדולה, כי איננו שונא לו. אבל אלו היה מצטדק לאמר, אני לא כונתי להמית את הנרצח במעשי זה, רק כונתי לעשות בו פצע או חבורה, לא היה נפטר בזה מן המות ביד גואלי הדם, גם אלו אחרי החקירה והדרישה היתה אמתת טענתו מבוררת, לפי שלא הותר לאיש להרים יד על רעהו גם לעשות בו פצע או חבורה, והיתה כונת ההורג דבר האסור לרעת ההרוג, שאין להתנצל בו כלל; כי המתיר לעצמו לעשות רעה לזולתו, מה שאין לו כל זכות עליו, הנה בזה קבל על נפשו עונש מות, אם תסבב הרעה ההיא את המות להזולת. אמנם אם היה למרים ידו זכות על מעשהו זה, כאב המיסר את בנו וכרב הרודה את תלמידו, אף שלא בא בכתוב בפרוש, פטור ההורג שלא ברצונו על זה האופן, הנה כן בא בקבלה והדבר מחויב לפי עניני הנהגת הקבוץ ותקון המדיני.

מעתה נותרה שאלה גדולה להתיר: מה יהיה משפט האדון המיסר את עבדו או את שפחתו בשבט, אם יכות המיוסר מן המכות ההם? — היכול האדון להצטרק, באשר הוכרח ליסרו על מריו ולכופו על עבודתו, ואף שהיה שונאו ובקש רעתו ועשה לדעתו, אבל לא כיון רק למלא עורו חבורות ופצעים, למען יכנע מפניו ולא ישוב למרד בו, אבל לא רצה במותו, ולא כונן להרגו או להחלותו יותר מכפי רשעתו, והמות קרה לו לסבה בלתי גלויה לו מקודם ורחוקה מאוד במציאות? היפטר בטענתו זאת מן המות, הנאמר במשפט הכללי, אם אין? — השאלה הזאת קשה מאוד להתיר כשני צדיה, אם נפטר את האדון בטענתו זאת מכל וכל, כי נשוה דינו לדין האב המיסר את בנו והרב הרודה את תלמידו, הנה נתאכזר מאוד נגד העבדים האומללים, אשר ישובו להיות בידי אדוניהם כצאנם וכבקרם, והיו

חייהם תלויים רק בחסדי בעליהם, ולעת עלות חמת האדון על עבדו, יהיה מפלוג להשתמש בזכותו עליו עד צאת נפשו. ואם נסלק את ההתנצלות מכל וכל, ויהיה האדון תמיד נמסר למות על מות עבדו או שפחתו בסבת יסרו אותו בשבט, כי נשוה דינו לדין האנשים המריבים, שהכה איש את רעהו באבן או באגרוף, הנה בזה נשלול זכות האדון ליסר את עבדו בשבט, כי יהיו יראים לנפשם מאסון מקרי, ולא נשאיר להם כל אפשרות לכוף את עבדיהם ואת שפחותיהם לעבודתם, ובכן יהיה בטל השעבוד, והבעלים יפסידו את כספם, אשר הוציאו הם ואבותיהם ואבות אבותיהם בעבדיהם. ובאה התורה לשום בשני הכתובים שלפנינו, חוק ומשפט בענין הפרטי הזה על תנאים מיוחדים, באופן שיפשרו התנאים בין אכזריות האדונים ובין שבבות העבדים. והיה התנאי העקרי, אשר שמה התורה לחלק בזה הענין, את מות המיסר, אם תחת יד המיסר, או אחרי עבור יום או יומים: וכי יכה איש את עבדו או את שפחתו בשבט ומת תחת ידו (מה יהיה דינו?); ואולי סיפה התורה פה בדין מוחלט מות ימות, היינו שומעים, שבמקרה כזה סלקה התנצלות האדון מכל וכל, ושדין האדון המיסר את עבדו בשבט, אם מת תחת ידו במשך יום אחד, הוא כדין המריבים, שהכה איש את רעהו מכה בלתי מותרת, ומזה שאין האדון זכאי ליסר את עבדו או את שפחתו, כשם שאין כל אדם רשאי להכות את רעהו, והיתה לפי זה בטלה העבדות והשעבוד. לכן לא החליט הכתוב מות ימות, אבל אמר נקם ינקם, וכונתו שהוא נופל אל תחת משפט הנקמה בידי גואלי דמי עבדו או שפחתו, וישיש להם הזכות להנקם ממנו, והמתחיב מזה מובן מאליו, שמכרח האדון למהר מנוסתו אל עיר מקלט הרוצח הקרובה אליו, עד עמדו לפני העדה למשפט, ויבקרו עדת השופטים, אם לא הרבה ההורג את אכזריותו על עבדו, ואם לא החרה להכותו בחמת רוח וקצף גדול, כי אם בשעור כדי רשעתו, ובזהירות ראויה לפי כח המיוסר, והמות הדביקהו במקרה לסבה בלתי גלויה לפני זה, והצדיקוהו והשיבוהו אל עיר מקלטו לשבת שם עד מות הכהן הגדול. ואם ימצאו השופטים כטענת גואלי הדם, שהפליג האדון ליסרנו מכה רבה, והעבד היה חסר כח, או לסבת הלישותו הגלויה לא היה אמיד לעבוד בשפטים ההם, והיא התחנן על נפשו, והאדון בחמתו לא שת לבו אל צעקת שברון רוח עבדו, ונהגו אותו ביד גואל הדם ומת. אך אם יום או יומים יעמד (אף שלא יקום והתהלך בחוץ על משענתו) לא יוקם, רצונו, שאין האדון נופל אז אל תחת משפט הנקמה, ושאין לגואלי דם העבד הזכות לנקום ממנו דמי קרובם, והמתחיב מזה גם כן ידוע מעצמו, שהאדון פטור אז גם מחובת גלות. בחלוקה הזאת סללה התורה את הדרך הממוצע בין שני הפכים, להחזיק את העבדים ביראת שבט מוסר על מרים, ואת אדוניהם ביראת עונש מות או חובת גלות על הפלגת מוסרם באכזריות; ומה נאות אחרי כן הטעם שנתנה התורה בזה כי כספו הוא, לאמר, שהחלוקה והקולא, שהוחקו בבחינת העבדים והשפחות המיוסרים, בין כשימות תחת יד המיסר, שיתפטר בגלות להצטדקו במה שלא הרבה להכותו כדי להמית, ובין כשיעמוד יום או יומים, שיפטר גם מחובת גלות, הוא כי כספו הוא, ואין להשוותו אל כל איש המכה את רעהו, כי אלו לא הותר לו ליסר את עבדו ואת שפחתו, היה מפסיד כספו שהוציא בו, ואחרי שהדבר מותר בהכרח, לכן הדין נותן שיקובל להתנצלות אם יקרה אסון. ויהיה לפי זה טעם כי כספו הוא מוסב על לא יוקם בפרט, ועל כל הענין הנאמר בפרשה בכלל, והנחת הטעמים חלקה את הכתוב האחרון באהנת תחת מלת יעמד, ולא יוקם הוסיף

על החצי השני ממנו, והפסיקו רק בזקף, להיות המלות כי בספו הוא מבארים סבת לא יוקם באור יותר עצמי ויותר מיוחד, אף שהוא כ"כ הסבה הכללית לכל הענין שבא בשני הכתובים. אבל מיתת הסיף הוא ענין צדדי, המתחיב בקבלה לכל רוצח, נסמך על לשון הכתוב פה נקם ינקם, לפי שגם פה לא נאמרו להוציא האדון המיסר את עבדו מכלל דין הרוצחים, כי אם לכלול אותו עמהם בדין הנקמה, והנקמה מצאנוה בלשון הכתוב על החרב.

ולאשר יראה אמון מקרי בעת מכת שבט מוסר, איננה מספקת עוד בטוחות להעבדים ולהשפחות מפני אכזריות אדוניהם, כאשר לקחה אוננו גם בדרותינו אלה ממעשי אחינו ילידי אירופא, אשר השתעבדו באמעריקא בעבדים ובשפחות ממשפחות הכושים הנגרים, אשר הוציאו מאפריקא, שמיראת המות היו מעריצים ליסר את עבדיהם ואת שפחותיהם ההם באכזריות זהירה, והיא שהיו משחיתים להם אבר אבר מן האברים אשר לא ימות בהם איש; זה הפיל שני עבדו אחד אחד, זה קצץ בהונות ידיו ורגליו, זה בזע אפי שפחתו, זה שחת בדל אזנה או דל שפתותיה. בזה הבטיחו להם אדוניהם את שלומם מפני חוקי הארץ, ובכל זאת גדלה מאוד אכזריותם על עבדיהם הנאנחים, אשר חייהם היו מרים להם אולי יותר ממר המות; לכן חקקה התורה חוק שני, להבטיח את העבדים ואת השפחות מחיי צער באכזריות אדוניהם: וכי יכה איש את עין עבדו או את עין אמתו ושחתה לחפשי ישלחנו תחת עינו, ואם שן עבדו או שן אמתו יפיל לחפשי ישלחנו תחת שנו (שמות כ"א כ"ו), וחז"ל מנו עוד עשרים וארבעה ראשי אברים חצונים זולת שן ועין (קדושין דף כ"ה) שהעבד והשפחה יוצאים בהם לחרות; והכתוב פרט שן ועין, לפי שהשן הוא האבר, שחסרונו יותר יקל על האדם לסבלו, ולסבת כאבו האדם עוקרו ואינו דואג לחסרונו, והעין הוא האבר היותר יקר לאדם, והסרונו יותר קשה לו לסבלו, עד שעקירת העין נעשה לדמיון לאבדן כל דבר היותר יקר ואהוב לאדם, ופרטה התורה האבר הפחות והאבר המעולה שבכולם ללמוד על הכל, שאין האדון נדון כי אם באבדן זכותו על עבדו, שהעבד כתפים בחופש נפשו, כן על אבדן הפחות כאבריו וכן על השחתת היקר שבהם.

ב

וכי יגף שור איש את שור רעהו ומת ומכרו את השור החי וחצו את כספו וגם את המת יחצון (שמות כ"א ל"ה). כי התנגחו שני השוירים, הדבר מסופק אולי שור המת היה יותר חיוב בנפשו משור המזיק, כי אין לבני אדם יכולת לשפוט צדק ורשע בין אנשי בעלי החיים זולתם, לכן חל הנזק על שני הבעלים בשוה, אבל אונודע כי שור נגח הוא מתמול שלשם, סרום וראוי בסדרו: אונודע מתמול שלשם כי שור נגח הוא ולא ישמרנו בעליו (מכל מקום אף שלא הועד בו) שלם ישלם שור תחת השור והמת יהיה לו (ל"ו) לפי שידוע שהנזק כלו מצדו.

ג

כי יגנב איש שור או שה וטבחו או מכרו חמשה בקר ישלם תחת השור וארבע צאן תחת השה (שם כ"א ל"ז). אם המצא תמצא בידו הגנבה משור עד המור עד שה חיים שנים ישלם. הדין הזה מפורסם בשם תשלומי כפל ותשלומי ארבעה והמשה, תשלומי כפל נוהגים בשור בהמור ובשה, בבלים ובפירות בשוה בלי כל הבדל, ותשלומי ארבעה והמשה אינם נוהגים לא בחמור ולא

בפירות ובכלים , כי אם בשור ובשה , וגם בהם עצמם נפלה ההלוקה , שבשור משלם תהתיו חמשה ובשה משלם ארבע . בין דברי הז"ל שהרבו הנאים ופרטים מקובלים בענינים האלה, לא נמצא טעם לתשלומי הכפל על הגנבה לבדה בכל דבר הגנב , ולתשלומי הארבע וחמשה על הגנבה עם הטביחה או עם המכירה בהלוקה שבין השה ובין השור, ובהם לבדם יותר מכל דבר הגנב , רק מצאנו (בבא קמא דף עט ב) מהלוקת בין ר' יוחנן ובין ר' מאיר על סבת ההלוקה שבין שור לשה בתשלומי הארבע וחמשה על הגנבה עם הטביחה או עם המכירה , הביאה רש"י בפירוש הפרשה , ר' יוחנן אמר הם המקום על כבודן של בריות , שור שהוכך ברגליו (וא"א נתבזה בו הגנב לשאת אותו על כתפו) משלם חמשה , שה שנשאו על כתפו משלם ארבע , הואיל ונתבזה בו , אמר ר' מאיר בוא וראה כמה גדולה בהה של מלאכה , שור שבטלו ממלאכתו משלם חמשה , שה שלא בטלו ממלאכה משלם ארבע , ואם הקילה התורה בשה כדברי ר' יוחנן , או שהחמירה בשור כדברי ר' מאיר , למה לא הלקה ביניהם כי אם בטביחה ומכירה , ולא בגנבה עצמה , שאם תמצא בידו משלם שנים בין בשור בין בשה , והלא את השה נשא הגנב על כתפו בשעת הגנבה , לדברי ר' יוחנן , ואת השור בטל ממלאכתו בשעה ההיא , לדברי ר' מאיר ; ואיך ישוו בתשלומי הכפל , והכפל נוהג גם בחמור וגם בפירות ובכלים , וההמור נשא בהפך את הגנב על גבו ?

אמנם התורה לא יחדה לגנב לא עונש מות ולא עונש גופי (מלקות) כאשר ינהג בדתות הנמוסיות , והסתפקה ליחד לו רק עונש ממון ; העונש הזה מחויב להיות נערך נגד מדרגת ערך התקוה והפחד של הגנב , מה שיקוה הגנב להשתכר בגנבתו אם תתעלם אתו , ומה שיפחד להפסיד אם יתפש ויענש , עד שתוכל הדת לבטוח שיצלח העונש ההוא להניא כל איש מלגנוב , כי אם נניח עד"מ מדת העונש בהסכם עם יעוד התורה שוה למחיר הדבר הגנב , והדבר הגנב לפני מהותו וענינו נקל יותר להסתר ולהעלם ביד הגנב , עד שאם נערוך אפשרות מציאת הגנבה נגד אפשרות העלמתה ביד הגנב , יהיה ערכו כערך 1 : 3 . וזה שבארבע פעמים שיגנוב הגנב דבר כזה , תמצא רק גנבה אחת ושלש גנבות יעלמו אתו , הנה לא יספיק העונש בטוחות שיחדל הגנב מפעולת און , לפי שבארבעת הפעמים , שיגנוב עד"מ כל פעם חפץ שוה מנה , בהמצא הגנבה האחת ישלם מנה מכיסו, ובשלשת הפעמים שתתעלמנה אתו הגנבות יריח שלשה מנים , ועוד ישארו בידו שני מנים שכר עולתו . גם אם יהיה ערך אפשרות מציאת הגנבה נגד אפשרות העלמתה כערך 1 : 2 , וזה כי בכל שלש פעמים שיגנוב תמצא גנבה אחת ותתעלמנה שתים , לא יספיק עוד העונש שמדתו כשווי הדבר הגנב למנוע מן הגנבה , לפי שבפעם האחת שתמצא הגנבה , עד"מ השור השוה מנה , יפסיד מנה מכיסו , ובהפעמים שיתעלמו אצלו השורים , השווים כ"כ כל אחד מנה יריח מאתים , ועוד ישאר אצלו מנה שכר גנבתו.באופן היות הערך כמשלנו הא' 1 : 3 יצטרך העונש להיות בשעורו שלש פעמים במחיר הגנבה , עד שבפעם האחת שתמצא הגנבה בידו , יפסיד מכיסו שלשה מנים , כמה שישתכר בשלש הפעמים האחרים , שתתעלמנה הגנבות בידו , ולא יספיק העונש בפחות מזה . ובאופן היות הערך כמשלנו השני 1 : 2 יצטרך העונש להיות בשעורו פעמים במחיר הגנבה , עד שבפעם האחת שיתפס בגנבתו, יפסיד כל מה שירויח בשתי הפעמים , שתתעלמנה הגנבות בידו . והעונש בשעור מחיר הגנבה לבד לא יספיק , כי אם באופן היות ערך אפשרות מציאת הגנבה אל אפשרות העלמתה כערך 1 : 1 שוה בשוה , שבכל שתי פעמים שיגנוב דבר ממין ההוא , תמצא הגנבה האחת ותתעלם האחרת , ויפסיד הגנב בפעם האחת כל מה שירויח בפעם האחרת , לפי שגם בכל דבר משא ומתן הכשר והישר , אין האדם שוקד לעשותו , כי אם בהחשבו

על קרבת הענין אל השכר יותר מקרבתו אל ההפסד, אבל בהיות אפשרות השכר וההפסד, שוה בערך אחד בענין איזה מקנה וקנין, לא יגש כל איש לעשותו, כי למה יגע להבל ומאומה לא ישאר בידו; ולא תהיה הגנבה המתועבה נחמדת לאדם יותר ממשא ומתן המותר. ואף שהדברים שבמין אחד לא ישוו הפרטים והאישים, והשור הנגנב שימצא יכול להיות שיהיה מחירו קטן נגד מחיר השור שיתעלם אצל הגנב, הנה כמו כן האפשרות לקרות בהפך, שהשור שימצא יהיה מן המחיר הגדול, והשור שיתעלם מן המחיר הקטן, עד שיפסיד הגנב יותר ממה שירויח, אחרי שהעלמת הגנבה ומציאותה שוים בערך האפשרות. והנה רואים אנחנו שהניחה התורה את עונש הממון על הגנבה בשעור מחיר הדבר הנגנב, יהיה הדבר ההוא חמור או שור או שה או שלמה, כלי כסף וכלי זהב, או תבואת גורן ויקב, וזה על כרחנו, לאשר הניחה שווי מוחלט בערך אפשרות מציאת הגנבה והעלמתה; אבל לא אפשרות מציאת הגנבה והעלמתה אחרי מעשה הגנבה לבר הוטלה אל מאזני משקל הערך, כי אם בצרוף אל אפשרות הצלחת מעשה הגנבה עצמה. כולנו יודעים ומכירים, ששמירת חמור גנוב לבלי ימצא הוא דבר קשה מאוד, עד שכמעט אין אפשרות להשמר בו, כי לא יכלא הגנב אותו בתוך ביתו, בחצרו או בעליתו, ולא יעלה לו מספוא חנם, ולא למען השתעשע בו גנבהו. ואם יוציאהו יום אחד החוצה לשאת משאו או לרכוב עליו, הלא בעליו הראשון, שכניו יודעיו ומכיריו יודעים אותותיו ויודעים אבדתו, וכראותם אותו והכירוהו מרחוק. וגנב חמור אינו גונבו, כי אם בכונה מיוחדת להרחיקו מרחק גדול מאוד ממקום בעליו, ולמכרו שם לאנשים הבאים שמה ממקום אחר עוד יותר רחוק, למען לא יפגשוהו יודעיו הראשונים. ובהפך יודעים אנחנו ששמירת בגדים וכלים גנובים, או תבואת גורן ויקב נקל מאוד מאוד לבלי יתגלו, כי ישתמש בהם הגנב בביתו ובכל מקום אשר יבטח כי לא תגיע שמה עין בעליהם הראשון, עד עבור איזו ימים וחלפו עתים ונשכחו אותות הדבר הנגנב מזכרון בעליו, כי הדברים הנעשים במלאכה אישים רבים מהם מתדמים עד תכלית השווי מאין יכולת להכיר ביניהם. לפי ערך אפשרות מציאת הגנבה והעלמתה לבד אחר מעשה הגנבה, היה יהיה הערך שונה מאוד בין החמור ובין בגדים וכלים ותבואת שדה וכרם. בחמור היה אפשרות מציאת הגנבה גדול הרבה יותר מאפשרות העלמתה, ובהדברים האחרים בהפך. אבל התורה צרפה גם מעשה הגנבה עצמו, והוא נקל מאוד להצליח בחמור וקשה מאוד בכלים ובפירות, עד שלפי ערך קושי הגנבה נקל שמירת הדבר הנגנב. כי את החמור לא יוכל גם בעליו לשמור אתו בבית או לסגרו תמיד בחצרו, והוא לעתים רחוקות נסגר במקום דלתים ובריח, וגם אז הוא רחוק ממשכן בעליו, ורוב ימיו יבלה בדרך, ואם בעליו עמו ימו אוהל ללון או יסורו אל מלון אורחים, לא יכנס החמור עמו לא אל האוהל ולא אל הבית, רק משאו יפרוק מעליו הביתה ואותו יעזוב אחריו. והגנב ימצא אלפי אמצעים ותחבולות להשיגו, מבלי שירגיש בעליו בו עד התרחקו עם גונבו, אשר ישאהו כאשר נשא מקודם את בעליו, על גבו להנים מפני אדוניו. אבל הכלים והשמלות ישמור בעליהם אתו בביתו, סגורים בדלתים ובריח בחדר משכבו, או במקום משכב בני ביתו, והתבואה על עליתו, אשר יעלו אליה דרך חדרי הבית. וכמה יגדל פחד הגנב בעת יחתור לחדור אל תוך הבית ובכל עת התמהמהו שם, אשר כפתע אז בינו ובין המות אם יקיצו בני הבית וקמו עליו, עד אשר ימלט נפשו ואת הגנבה, אשר נשא נפשו עליה, קלות גנבת החמור וקושי שמירתו ביחד, ממזגים ערך פחד הגנב מפני מציאת הגנבה נגד תקותו על העלמתה בערך 1:1, כאשר ימזגו קושי גנבת כלים ותבואה וקלות שמירתם ערך פחד הגנב נגד תקותו בערך ההוא עצמו. והחלוקה רק באשר גונב חמור

מכוין בפרטות רק להניסו תיכף ומיד למכרו לאשר ימלטהו עוד למרחוק, עד אשר לא ימצאו הבעלים את החמור כל ימיו. וגם עם כל הזהירות וזריזות הגנב עוד שוה אפשרות מציאת הגנבה לאפשרות העלמתה; ובכלים ובפירות, יכוין הגנב להשתמש בהם או לאכלם, כאשר יצליח למלטם אל תוך ביתו. ואם ימלך עליהם למכרם לאיש אחר או לשנות צורתם, הנה לא מפני המורא יעשה כן, כי דבר לא יפחידנו אם יהיו אתו במשמר, והמכירה בהפך יותר מסוכנת לפני הגנב, כי הקונה לא ידע להזהר, ואם יודיענו לא יסכים לקנות, ופן יכיר בעל החפץ את גנבתו בידי הקונה ההוא. אכן גנבת השור והשה ושמירתם שלא ימצאו, אף שגם הם מזנו את ערך פחד הגנב נגד תקותו כערך 1:1, בכל זאת לפי שהקושי קצתו במעשה הגנבה וקצתו בשמירתה, כי השור והשה סגורים בחצר בעליהם או נשמרים במרעיתם בשדה, או השור בחרישו ובדישו תחת זרוע בעליו, והגנב רק בעוצב, בעמל גדול ובזעת אפו יוציא את השור מרפת בעליו ואת השה ממכלא צאנו, עד הביאו אותם אל מקום שמור אתו. וגם בהיות השור והשה תחת צל קורתו, ובכל פעם הוציאו אותם לרעות בשדה יכה לבו אותו פן יפגשנו בעליו ויבירנו, נראתה הנחת תשלומי הכפל שעל הגנבה בלתי מספקת עוד בטוחות למנוע חומדי הון אחרים מלגנוב, כי אחרי הצליחו במעשה הגנבה, יוכל הגנב להוציא את נפשו מן הפחד אשר נותר לו להפחד פן תמצא הגנבה בידו, להגדיל אפשרות העלמת הגנבה על אפשרות מציאותה, עד ערך אפשרות הצלחת הגנבה לבד זולת שמירתה, באשר יזבחנו או ימכרנו להרחיקו ממקום בעליו, והוא דבר שיתכוין אליו ביחוד, ושיעשה תמיד גונב החמור, אשר אין אפשרות לשמרו במקומו, ואשר לא יצטרך אליו כלל גונב כלים ופירות. עם המעשה הזה יותיר גונב השור והשה בטוחות לנפשו כבטוחות גונב הכלים והפירות, ומעשה הגנבה עצמה קלה עליו הרבה יותר מגנבת הכלים והפירות, ואם יפטר בתשלומי הכפל לבד, הנה בשובו לגנוב פעם אחר פעם, תרבינה לו הפעמים שתתעלמנה הגנבות אתו מהפעמים שתמצאנה, וישתכר בגנבותיו. ונראה והנה שבה התורה לשום על כפות המשקל פרטי מעשה הטביחה והמכירה ביחוד למצוא ערך פחד הגנב נגד תקותו במעשהו האחרון. תקות הגנב בטביחת השור והשה או במכירתו היא להבריח נפשו מתשלומי הכפל, אשר התחיב בהם מעת הגנבה, ופחדו פן יתפס גם עתה והוטל עליו העונש, אשר יעדה התורה על הטביחה והמכירה. העונש ההוא צריך להתיעד כמו כן עפ"י ערך אפשרות מציאת המעשה והעלמו. וההורה קצבה את העונש ההוא חמשה בקר ישלם תחת השור וארבע צאן תחת השה, מתחלת ההשקפה נוכל לדמות שבשה מצאה התורה ערך אפשרות העלמת הטביחה והמכירה אל אפשרות מציאותה כערך 1:1 עד שבכל שתי פעמים שיזבח או ימכור שה גנוב האחד ימצא והאחד יתעלם. והכפל אשר התחיב בו הגנב משעת הגנבה, ואשר ימלט נפשו ממנו בזביחת האחד או במכירתו שתתעלם, יפסיד בהמצא השה הטבוח השני, ושאר ענוש על הגנבה בקצב תשלומי הכפל, אשר הטילה עליו התורה. אבל בשור חשבה ערך אפשרות העלמת הטביחה והמכירה אל אפשרות מציאותה כערך $1:1\frac{1}{2}$ או כערך 2:3 עד שבחמש פעמים שיזבח שור גנוב או ימכרנו תתעלמנה אצלו שלש וישתכר הגנב שלשה כפלים, והצטרך הדבר לקצב לו עונש בשתי הפעמים שתמצאנה הגנבות במדה שיפסיד בכל פעם כפל אחד והצי הכפל זולת מה שישלם אז את הכפלים ההוים, למען לא ישאר בידו שכר גנבותיו, ובשלמו כל פעם חמשה בקר, ישיב בשתי הפעמים עשרה בקר והם חמשה כפלים בקצב ענשו על חמשת הגנבות. או אם נאמר ששמה התורה על כף המאזנים למצוא קצב העונש על הטביחה ועל המכירה רק אפשרות הצלחת הגנבה עצמה, שלא יתפש הגנב בשעת גנבתו, זולת מעשה השמירה שאחר

הגנבה, אשר הערים הגנב למלט נפשו ממנה, יתראה מתחלת הדעת, שמצאה התורה ערך אפשרות הצלחת גנבת שה נגד אפשרות התפס הגנב כערך 1 : 3, עד שבכל ארבע פעמים שיגנוב לטבחו או למכרו תתעלמנה בידו שלש גנבות ורק האחת תמצא, והוצרך לקצב לו עונש על הפעם האחת ההיא, כמחיר כל ארבעת הגנבות, בכדי שלא ישאר בידו מסומה משלש הגנבות שתתעלמנה אתו. וערך הצלחת גנבת שור לטבחו או למכרו נגד אפשרות התפס הגנב, כערך 1 : 4 שבכל חמש פעמים שיגנוב שור לטבחו או למכרו, יתעלמו בידו ארבעה שורים שחוטים או מכורים והאחד ימצא, והוצרך לקצב לו עונש על הפעם האחת ההיא כמחיר כל חמשת הגנבות. אבל אחר ההתבוננות נראה, שלהיות טביחת השור ומכירתו נעשה בעסק יותר גדול מטביחת השה וממכירתו, ובאופן הצלחת הטביחה והמכירה הנה זכה הגנב לבטוחות מפחד המצא הגנבה בשה לכל הפחות כבטוחות אשר בשור, אין לדמות שהעריכה התורה את האפשרות על העלמת הטביחה והמכירה עצמה, זולת מעשה הגנבה או בצרוף אל הצלחת הגנבה, בשור יותר גדולה מאשר העריכה אותה בשה, ועל כרחנו שיסוד החלוקה, שחלקה התורה בין שור לשה בבחינת העונש על הטביחה והמכירה, מונח במשקל ערך הצלחת הגנבה ושמירתה שתתעלם מבלעדי הטביחה והמכירה, לפי ששמירת שור חי גנוב שלא ימצא, הדבה יותר קשה משמירת שה, והגנב מוצא הכרח יותר גדול לטבוח את השור הגנוב או למכרו, מאשר ימצא בשה, שגם זולת הטביחה והמכירה אין פחדו גדול כל כך פן ימצא, לאשר קלה שמירתו. ומזה שערך פחד הגנב נגד תקותו בשור, גדול מערך פחדו נגד תקותו בשה מבלעדי הטביחה והמכירה; ואם כן ממה נפשך, אם משקל הערך 1 : 1 בין פחד הגנב ובין תקותו הוא בשור ששמירתו חי קשה, נמצא שבשה פחד הגנב קטן מתקותו, ואיך יספיק לו עונש תשלומי הכפל, אחרי שערך האפשרות מחיב, שבהתמידו לגנוב הרבינה הגנבות שתתעלמנה אתו על הגנבות שימצאו בידו, ועוד ישאר לו שכר מגנבותיו, ולמה הקילה התורה בגנבת השה, במקום שאין החלוקה מגעת לדבר שלם? ואם משקל הערך 1 : 1 בין פחד הגנב ובין תקותו הוא בשה, ששמירתו חי קלה, נמצא שבשור פחד הגנב גדול מתקותו, ולמה הוטל גם עליו עונש הכפל, אחרי שגם בעונש קטון ממנו מחיב ערך האפשרות, שלא ישאר בידו שכר מגנבותיו גם אם יתמיד לגנוב, ולמה החמירה עליו התורה במקום שאין החלוקה מגעת לדבר שלם? — השאלה הזאת התירה ר' יוחנן על פי סברתו, שמשקל הערך 1 : 1 בין פחד הגנב ובין תקותו, הוא בשור ששמירתו חי קשה, אבל בשה ששמירתו חי קלה פחד הגנב קטן מתקותו, והיה משקל הערך מחיב להטיל עליו עונש יותר מעט מן הכפל, אלא שהם המקום על כבודן של בריות, והקילה בשה לפי שנשאו הגנב על כתפו, ור' מאיר ע"י סברתו, שמשקל הערך 1 : 1 הוא בשה ששמירתו חי קלה, אבל בשור, ששמירתו חי קשה, פחד הגנב גדול מתקותו, ולפי משקל הערך היה הדין נותן לפטרו בעונש קטן מן הכפל, אלא בוא וראה כמה גדול כחה של מלאכה, והחמירה התורה בשור לפי שבטלו ממלאכתו. לפי זה חומר בשור או קולא בשה נמצא ביחוד בתשלומי הכפל, זולת ההבדל הנראה ביניהם בתשלומי הארבע והמשה, המתחיב ע"י הערך; ונקטו בדבריהם: שה שנשאו על כתפו ארבע, שור שבטלו ממלאכתו חמשה, לפי שהוא הבדל נראה ונרגש, ולפי שהכתוב הקדים דין תשלומי הארבע וחמשה לדין תשלומי הכפל, ותנא אקרא קאי, וף שההבדל שבתשלומי הארבע וחמשה הוא מתחיב מן הערך, ועיקר החומרא או הקולא הוא בתשלומי הכפל.

ד

אם במחתרת ימצא הגנב והכה ומת אין לו דמים (שם כ"ב ב'), אם זרחה השמש עליו דמים לו וגו' (ג'). דברי חז"ל ידועים (סנהדרין דף ע"ב), וכי השמש עליו בלבד זרחה, אלא אם ברור לך הדבר כשמש וכו', פשטות הכתוב הזה מסכמת עם הקבלה עפ"י הענין עצמו, שני הכתובים האלה מתהלפים בתנאי המקום שימצא בו הגנב: אם יתפש הגנב, לא לבד תוך הבית או האוהל בצל קורת הבעלים בעת יצבור הונו, כי אם גם אחרי צאתו מן הבית עם גנבתו, אך בעודנו במחתרת, שלא יצא עוד לאויר העולם, בעוד שאין לו לבטוח על קלות רגליו לנוס מפני רודפיו, כי עודו צריך לעבור בכבדות דרך מחתרתו, ואם לא יתאמץ לעמוד בפני מוצאיו, רק ישרך דרכו במוצאי המחתרת, יהיו רודפיו קלים ממנו ובודאי ישיגוהו בעודו חותר לצאת, ובהכרח שיקום על תוקפיו, אולי יוכל למלט משאי ולהנצל לכל הפחות מקלון בהמיתו אותם, לבן נקיים הופשיו מדמו אם המיתוהו, כי נלחם אתם. אך אם זרחה השמש עליו, אם כבר עבר את מחתרתו ויצא לו מרשות הבעלים, אל מקום שהשמש זורח שם, אשר אז אין הגנב נלחם, כי אם נס ברגליו, או עם גנבתו או בלעדיה אם הכבד עליו בדרך מנוסתו, ובכל זאת, ברדוף מוצאו אחריו והשיגו והכהו נפש, אז לרצח תחשב שפיכת דמו.—

ה

וכי ישאל איש מעם רעהו ונשבר או מת בעליו אין עמו שלם ישלם אם בעליו עמו לא ישלם אם שכיר הוא בא בשכרו (שם כ"ב י"ג). מבלי להסכים עם קבלת חז"ל עד הפרטים והתנאים האחרונים יסבול פשטות הכתוב באור פשוט, שהתנאי אם שכיר הוא מוציא מן הכלל הנאמר לפניו אם בעליו עמו לא ישלם (השואל את הנשבר ואת המת, לפי שיכול בעליו להשגיח עליו שלא יעבדו בבהמתו יותר מכחה, לאמר) אם (בעל השור או בעל החמור השאול) שכיר הוא (אצל השואל, הנה הוא) בא בשכרו, ולא לשמור עבודת בהמתו השאולה, ואינו בכלל התנאי אם בעליו עמו לא ישלם.

מאמר

מלאכת הקודש

א

ועשית מנרת זהב טהור מקשה תיעשה המנורה ירכה וקנה גביעיה כפתריה ופרחיה ממנה יהיו וכלי ספרסה (שמות כ"ה ל"ו).

על דבר המנורה מצאנו בין מאמרי חכמינו ז"ל דעות וענינים שונים, מחלוקת בדבר משקלה איזו מבליה נכנסו עמה במשקל הככר ואיזו מהם היו עשוים מזהב זולת הככר, ועל חלקיה איזו מהם נעשו מקשה עמה ואיזו מהם נעשו לעצמם והתחברו לה, ובפרט הנרות והם הכלים שבהם נתן השמן והפתילה להדליק, שדרך לעשותם לעצמם ולחברם בראש המנורות ולסלקם מהם בכל עת הצורך, למען יהיה יותר נקל למלאותם שמן ולתקן הפתילות ולנקותם פעם בפעם, מבלי ללכלך בשמן השרוף ובאפר הפתילות המעורב בו את המנורה עצמה. והיתה כן דעת ר' יוסי נגד החכמים (בריימתא דמלאכת המשכן פרק י' מנחות דף פ"ח ע"ב), גם תמונת המנורה כתובה בולה לטפחיה עפ"י שמואל שאמר משמה דסבא (מנחות דף כ"ח ע"ב), והובא הכאמר הזה בסתם רק בשנוי אחד קטן בברייתא הנזכרת, והשנוי הוא שבגמרא הונח הריוח שבין כל שני קנים לחבריהם טפח אחד חלק, ונשאר למעלה מן השני קנים השלישים לגובהה של המנורה חמשה טפחים, והניח השנים התחתונים מהם חלקים, ובברייתא הוא מניח חריוח שבין כל שני קנים לחבריהם טפחים חלק, עד שלא נשאר למעלה מן השני קנים השלישים, כי אם שלשה טפחים, שבהם גביע כפתור ופרח. קצת הדברים ובפרט קצת דברי הברייתא ההוא דחוקים, צריכים באור וסובלים באורים שונים, והרמב"ן בפירושו על התורה האריך בבאור קצתם. ואני לא הרהבתי לנסות את הדברים הסובלים זה, להטות אותם להסכים עם מה שאני עתיד לדבר פה בענין מעשה המנורה, אף שההסכם ההוא אינו מכלל הנמנע מכל וכל, ובפרט אחרי שהענין העקרי אינו מכלל ההלכות, כי גם לדברי הגמרא אין התמונה שהניחו מעכבת, ולא אמרו לעכובא אלא בכלל מספר הגביעים הכפתורים והפרחים, ומצאנו שעשר המנורות שעשה שלמה במקדש, ושאמרו עליהן שהיו כולן כשרות לעבודה, שגם ביניהם לא היה הסכם באופני המלאכה ובמשקלם, והיו של זהב, והיו של כסף ג' כ' זולתם, כדברי הכתוב: ומשקל למנרות הזהב ונרותיהם זהב במשקל מנורה ומנורה ונרותיה ולמנורות הכסף במשקל למנורה ונרתיה כעבודת מנורה ומנורה (ד"ה ב' ד' כ"ח ע"ז), שיחד דוד לשלמה בנו תמונות שונות ומשפטים

מיוחדים לכל אחת המנורות, ואל הענין הזה כיון באמרו ויעש את מנרות הזהב עשר כמשפטם (דה"י ד' ז'), וכשאין נפקותא לדינא אין הדבר כדאי להטות דברי חז"ל בחזקת יד, להכריחם שיסכימו אל כל מה שיש להעלות מפשטות הכתובים. ולו גמר שמואל גמרא משמה דסבא לא לבד על דבר המנורה, שראו עיני בני הדרות שלפנינו בבית השני, כי אם גם על המנורה שעשה משה במדבר, הנה הקבלה קבלנו ולא נכחישנה הלילה; אבל באור הכתובים עפ"י פשטותם מותר לנו בכל אופן שיסבלו מלות הכתוב בהסכם עם הענין, אף אם לא תסכים הקבלה עם הפשט ההוא. והנה מהדוחק בצורת המנורה שעפ"י דברי הקבלה, הוא שחושב כל כפתור וכל פרח אוכל טפח מגוף המנורה בגבהה, וכן כל גביע טפח בגובה המנורה, והשנות השער האחד פעמים רבות ותכופות בתמונות מחלפות, הוא דבר המשבית את נעימות התמונה, זולת גביע אחד כפתור אחד ופרח אחד שבגוף המנורה למטה מן הקנים היוצאים ממנה, שהוא מניח שלשתם על אורך טפח אחד מגובה המנורה, ואם היה כל אחד בגבהו רק שלישית הטפח, ולא הסכים עם רעיו בקוכתו, או שהיה כל אחד מהם בקומתו טפח, רק שהיו דקים בעבים, וצורת החלק ההוא מן המנורה קבלה שלוש תמונות בהקיפה, ולא הסכימו עם יתר הגביעים הכפתורים והפרחים ברחבם, יהיה איך שיהיה, התחיב השנוי הפרטי האחד ההוא להפסיד כמו כן את הנוי והשבח; חוץ מזה הונח בתמונה ההיא פרח תיכף על רגלי המנורה, והוא כמו כן דבר מתנגד לנעימת התמונה. וכל זה יחיב אותנו להודות שדברי הקבלה האלה קצרים וסתומים, וזולת הרחבה ראויה ובאור נכון אין בהם כדי להעמיד אותנו על תוכן מעשה המנורה. בתוך כך אם נוי המנורה וחלקי פארה והדרה גנוזים בדברים הקצרים שבאו בקבלה, ננסה נא לחקור אם לא נעמוד בעזרת הכתובים על איזה ענין בעקר מלאכת המנורה. והנני שואל ראשונה:

א. אם הגביעים הכפתורים והפרחים היו בה לנוי, הנה יכולה היתה המנורה להעשות גם מבלעדם, ובאמרו ועשית מנרת זהב, אף שמעצמנו נבין שבהכרח להיות בה ירך וקנה, שהם חלקים עצמים בה, כי זולתם אין לצייר מנורה, אבל מאין הבינונו גם כן שיצטרכו להיות בה גם גביעים כפתורים ופרחים, עד שלא חש הכתוב לצוות על עשיתם ראשונה, והסתפק לחשוב אותם יחד עם חלקיה ההכרחיים: ירכה וקנה, גביעיה כפתריה ופרחיה ממנה יהיו, בעוד לא שמענו אם הצטרך לעשות בה את העצמים ההם, והם רק לנוי? והנה ששת הקנים הצדדים הם חלקים עצמיים במנורה, רק שאינם הכרחים, כי כבר תצויר מנורה זולת קנים צדדים, והשב הכתוב צורך לספר על אודותם בבאור פרטי: וששה קנים יוצאים מצדיה וגו', עד שלפי זה נראה שהחלקים ההם: הגביעים הכפתורים והפרחים, הם מוכרחים להיות בה מצד עצמותה שאין לעשות מנורה זולתם, כשם שאין לעשותה זולת ירך וקנה, וכל דבר הנעשה לנוי ואין בו צורך לעצמות הכלי אינו הכרחי בו.

ב. הנוי והיופי בכל מלאכת חרש וחושב הוא לצייר צורות טבעיות עם הדיוק האחרון האפשרי במלאכה, עד שיטעו את עין המביט לדמות שהם באמת עצמים טבעים בתחלת ההשקפה, זה הוא הדר המלאכה ותכלית שלמותה, לכן ייפו בעלי המלאכות היקרות צורת כלי מעשי ידיהם, בעשותם את חלקיהם מתדמים לעצמים טבעים, או שתהא צורת הכלי בכלל מתדמה לעצם טבעי, כן יעשו מסעדים וסמכים תחת מסדרוני הבתים ותחת גגות המגדלים, בצורת אנשים נושאי סבל המסדרונים והגגות על שכמם, וחזותם נטית איבריהם וקמטי פניהם כחזות אנשים טבעים נושאי משא על שכמם, ויעשו את קצות משפכות המים היורדות מעל גגי הבתים, בצורת נחשים

פוערי פיהם להפליט בלועם, וליפות את הכלים ואת קירות הבתים יעלו על פניהם במלאכות שונות צורות ציצים ופרחים, סבך כרמים, זמורות הגפן, שבלים, או ענפי עצי פרי ודומיהם מן הדברים הטבעים; אבל בעשות החרש כלי מלאכותי אחד, לא ייפהו בשום אופן בתת לכללו או לחלקיו צורת כלים מלאכותים אחרים, כידי להצורות ההן להעשות במקום צרכן ובעת צרכן; החרש לא ייפה עד"מ את השלחן לעשותו בצורת מטה או את המטה בצורת שלחן, את התנור לא יעשה בצורת מגדל ולא את המגדל בצורת תנור, וכן בחלקים לא ייפה את השלחן בעשות מסגרתו בתמונת בית, ואת רגליו בצורות עמודים מעלי עשן שעל הגגות, ויעשו חביתים ובקבוקים בצורת אריות ודובים, אבל לא יעשום בצורות מנעלים או כובעות, ועל בגדי נשותינו נעלה לתפארת כל הדר הבריאה המפוארה בהלקי הצמחים והפרחים הדקים, ועל קירות בתינו ומצעינו הוד חלקי הצומח הגסים וצורות בעלי החיים, אבל לא נצייר על בגדי נשינו ובנותינו ועל קירות היכלינו לתפארת, צורת הכוסות, הקערות, הכפות והמזלגות, הסכינים והמלקחים, אשר נשתמש בהם לכל צרכנו, או צורת החרבות והרמחים, התותח והקלעים, קני רובה או עגלות, צבים וכרכרות; גם צורות כל אלה ואלפי כלים זולתם, לא נשנה לעשות את האחד בצורת האחר לנו. ואם כן אף שנכון היה במעשה המנורה הכפתורים והפרחים ליפות את המלאכה ולהוקיר ערכה, אבל איך נעשו בה ליופי גם גביעים, והם בעצמם כלים מלאכותים, הנעשים לתשמיש אחר זולת יפוי מנורה?

ג. מנהג הלשון להוסיף שם מספר האחדות על שם כל עצם הנמנה יחידי, בין שמות עצמים הבאים ברבוי עם שמות מספרם, להבדיל את האחדות מכל מספר זולתו הבא בענין: קערת כסף אחת שלשים ומאה וגו' מזרק אחד כסף שבעים שקל (במדבר ז' י"ג) כף אחת עשרה זהב (י"ד) פר אחד בן בקר איל אחד כבש אחד וגו' שעיר עזים אחד וגו' ולזבח השלמים בקר שנים אילים חמשה עתדים חמשה כבשים בני שנה חמשה (פ"ו ט"ז י"ז) פרים בני בקר שנים ואיל אחד כבשים בני שנה שבעה ושעיר עזים אחד (פס כ"ח י"ח ט"ו), וכן לקח פר אחד בן בקר ואילים שנים (שמות כ"ט ו), אבל במקום שכל העצמים המנוים מונחים באחדות, וכן במקום שהמנוים ידועים בה"א הידיעה או בסמיכות, אין הכתוב מוסיף עליהם מספר האחדות: קח לך עגל בן בקר לחטאת ואיל לעלה. קחו שעיר עזים לחטאת ועגל וכבש וגו' ושור ואיל (ויקרא ט' ב' ג' ד'), גם פה אלו היה מונה לכל שלשת הגביעים שבקנה אחד, כפתור אחד ופרח אחד, היה צריך להוסיף מלת אחד אחר כל אחד מהם, ולאמר שלשה גביעים משקדים בקנה האחד כפתר אחד ופרח אחד, ולא זו בלבד שעזב פה שם מספר האחדות, כי אם גם מספר הרבוי עזב בכתוב שלאחריו בבחינת הכפתורים והפרחים: ובמנרה ארבעה גביעים משקדים כפתריה ופרחיה, הנה הוא מיחס לקנה האמצעי גביעים מיוחדים במספרם ארבעה, וכפתורים ופרחים זולת יחוד כל מספר, דוטה ללשון הכתוב הראשון גביעיה כפתריה ופרחיה, ומבלי להודיענו מקודם שיהיו בה החלקים ההם, הוא מקנה אותם לה בכתוב הראשון בכלל, ובכתוב האחרון לקנה האמצעי בפרט, בכנוי קנין נגד מנהג הלשון ויושר ההגיון.

ד. אם אין בידי לבאר הכונה העצמית במלת משקדים, שהוא פעל בינוני לרבים, והמתרגם האשכנזי הסתפק לתרגמו על אופן נוי המלאכה, בכל זה אפשר לבקר הכרעת יחוסו, כי בכתוב ובמנרה וגו' אמרו חז"ל שהמלה ההיא אין לה הכרעה, אם מתיחסת היא למלת גביעים שלפניה או למלות כפתריה ופרחיה, אבל בכתוב הראשון של שה גביעים וגו', יחום המלות משקדים מוכרע אל המלות גביעים, ואם יכריעה כן גם בכתוב ובמנרה וגו', ישארו השמות כפתריה

ופרחיה מבלי כל חבור וקשור במאמר, ועל כרחנו שניחם אליהם הבינוני משקדים, כמה שהכריע בעל הטעמים, שהעמיד האתנח במלת גביעים, ואם כן נחויב לבקר הענין בדיוק יותר עם העלמת הכונה המיוחדת בבינוני משקדים, שהוא מתאר פעמים בכתוב הקודם את השלשה גביעים שהם יהיו משקדים, ומלות כפתר ופרח נשארים כנוספים על המאמר, שגם הם יהיו משקדים בכל קנה, ובכתוב האחרון הוא מתאר ביחוד את המלות כפתריה ופרחיה, ומלת גביעים נשארת בחסרון התואר שהורגל בו בכתוב הקודם.

ה. הבנת פרטי הענין הזה צריכה כמו כן לשני הבדלים בין שמות נרדפים שונים: א) בין השם מנרה ובין השם נר וברבוי נרות; ב) בין השם צד שהשתמש בו הכתוב ששה קנים יוצאים מצדיה וגו', ובין השם עבר שהשתמש בו הכתוב ועשית את נרתיה וגו והאיר על עבר פניה. אמנם מנרה ונר שמות נפרדים הם באמת, בימינו אלה הורגלנו לקרוא נר לגוף השומן והפתילה הקפואים יחד, יהיה השומן ההוא הקפוא מחלב בהמה וחיה, מדונג או משמנים אחרים נתכים ונקפאים סביבות הפתילה, אבל את הכלי אשר עליה נעלה את הנר ונתקענו בתוכו, לא נקרא נר, וגם דעתנו לא תחשיב אם נקרא את הכלי ההוא מנרה, כי אם כאשר תהי הכלי נעשה לקבל נרות רבים במספר, ובימים הקדמונים, שלא השתמשו בני האדם עוד בנרות קפואים, ולא נשמרו אתם הפתילה עם השמן יחד כי אם בכלי מיוחד לזה, קראו לכלי ההוא נר, והיה נר מלא ונר ריקן כנר דולק ונר כבה, ובכל זכרון שם נר, היה מובן הכלי המחזיק בתוכו החמרים הדולקים ומאירים בהעלותם שלהבת, והשם מנרה נאמרה על כלי גדול, הנעשה להחזיק בתוכו נרות רבים במקום שנר אחד אינו מספיק אורה, וצריכים רבים יחד להתחבר בכדי להשפיע אור די ספק. והשמות צד עבר באמת נרדפים הם ולהם שם נרדף שלישי צלע, וההבדל שביניהם שהשם צלע נאמר ביחוד ביחס אל עצם שיש לו תוכיות, צד ועבר נאמרים גם על עצמים שאינם בעלי תוכיות, צד יאמר על כל גדר של העצם, ואם העצם משולש יש לו שלשה צדדים ואם מרבע ארבעה, ואם מחומש או משושה חמשה או ששה צדדים, אבל עבר אינו שומר גדרי העצם ויכול לפול גם על עצמים בתמונת הענולה שאין להם צדדים וצלעות, ולעומת זה לא יגדל מספר העברים בגשם בעל צלעות רבות או צדדים רבים, ויהיו בכל עצם לא פחות ולא יותר משני עברים, לכן יאמר השם עבר גם ביחס אל עצמים נמשכים כקו וכשורה, שאין למצוא בהם יותר משנים כעברי הנהר ועברי הגבול. והנה צוה יתי לעשות מנורת זהב, והוא כלי לנרות רבים, ואחרי שיחד חלקיה וצורתה עד כלה מקשה אחת זהב טהור, והוא תשלום מעשה המנורה, הוא מצוה לאמר: ועשית את נרתיה שבעה, והם כלים פרטים אל המנורה, ולפי מה ששמענו עד הנה ממעשה המנורה, הם הם תכלית כל המנורה, שיעלו על ראשה ויאירו, וזולתם אין למנורה כל תועלת, וצוה לעשותם שלא עם המנורה ביחד מעשה מקשה, כדי שיהיה נקל להורידם מן המנורה ולנקותם ולהטיב כראוי, כדעת ר' יוסי, אבל הוא אומר אחרי כן והעלה (והדליק) את נרתיה (לפי הנראה הם השבעה שזכר לפני זה) והאיר (המעלה) על עבר פניה (של המנורה), ולפי המבואר אין עבר פני המנורה, כי אם צדה חצפוני הפונה אל פני אוהל מועד, והעבר השני שיש לה הוא הצד הדרומי הפונה אל שורת הקרשים הדרומים, ונקרא עבר אחורי המנורה, ואיך יאיר איזה עבר מעבריה והנרות על ראשה, וראשה הפונה למעלה אין לקרוא עבר ולא עבר פני המנורה? ואם יעלה על לב איש להסתפק אולי באמת היו הנרות סדורים לא על ראש המנורה, כי אם בצדה, בעבר הפונה אל

תוך האוהל, כבר קדמהו הכתוב באמרו: על המנרה הטהרה יערך את הנרות (ויקרא כ"ד ד').

ו. בפרשת בהעלותך הוא אומר: בהעלתך את הנרות (ואינו פורט מספרם) אל מול פני המנרה (מסכים עם לשון המקרא בפרשתנו על עבר פניה) יאירו שבעת הנרות (במדבר ח' ב'), ולמה פרט מספרם באחרונה ולא הסתפק לאמר: אל מול פני המנרה יאירו, כי מלת הנרות, שהיא הנושא במאמר השני בנקל יכלה להחסר, אחרי שהיא מובנה מתחלת הכתוב שזכר בה את הנרות, ולא שב הכתוב להזכירם שנית, כי אם למען יחד אותם במספר השבעה. והנה גם יחוד המספר נראה מיותר, אחרי דעתנו ממלאכת המנורה שלא היו יותר משבעה נרות; ועל אמרו אל מול פני המנרה. אמרו בברייתא שם: מערבים ומזרחים היו דולקים כנגד נר האמצעי, או לדעה אחרים, שיהיו כולם נוטים אל הנר המערבי, ויהיה הנר המערבי מכוון במלות פני המנרה, ולפי הפשט אין לבאר בזה כונת הכתוב יאירו שבעת הנרות, כי אם נטו כולם אל אחד ממספר השבעה, היו הנוטים ששה ולא שבעה.

ז. ברצות הכתוב לכלול במאמר קצר כל חלקי המנורה, שהיו כולם מעשה מקשה, הוא אומר: עד ירכה עד פרחה מקשה היא (ד'). ואם הפרח הוא אחד ממיני ההדור שנעשו לה, וכפי הסדר הנזכר, מצא לו מקום גם בתחתית המנורה אצל הגביה או ירכה, ובכל התפשטות קניה, איך יהיה הדבור עד ירכה עד פרחה מספיק לכלול כל חלקי המנורה, והם הקנים הגביעים והכפתורים? וכי באיזו בחינה מתנגדים הירך והפרח ההתנגדות היותר כוללת בין כל חלקי המנורה, עד שיהיו כל ההלקים האחרים נכנסים כולם אל תוך הנגור שקצהו האחד הירך וקצהו השני הפרח. אם בבחינת מקומם, אף שהירך הוא האבר התחתון בה, בכל זאת הנה אין הפרח האבר העליון, ואם בבחינת הגודל והקוטן, אף אם היה הירך האבר היותר גדול, הלא לא היה הפרח יותר קטן מכל אברי המנורה זולתו, כי השוה אליו בגודל גם הגביעים גם הכפתורים?

ח. אורך המשכן ממסך הפתח עד הפרכת היה עשרים אמה, רחבו עשר אמות וגבהו עשר, לפי ההלל ההוא היה אור שבעת נרות במנורה אחת מעט מלהספיק בו אורה, ואף שארז"ל וכי לאורה הוא צריך אכן בפשטות הענין אין למעט בשביל זה באור נרות באוהל מועד, כי על אופן השאלה הזאת יכול השואל לשאול גם על יתר הדברים: וכי לשהן הוא צריך, וכי ללחם הוא צריך וכו' וכו', ותשובתם: נחת רוח לפני שאמרתי ונעשה רצוני, היא התשובה האמתית על כל השאלות שכאלה. אבל אחרי הנחת יתר הדברים שהיו במשכן, מתהיב מאליו הצורך גם במנורה ובנרות רבים מספיקים להאיר את כל האוהל ואשר בו.

למען החלץ מכל המצר המבואר, הנני משער בכונת הכתובים הפשוטה, שהגביעים שהיו לפי הנראה מדברי הכתוב עשוים מגוף המנורה, לא היו בה לנוי בלבד כי אם לתת לתוכם שמן ולשום פתילות להדליק, והם ההלקים העקרים במנורה שלא תצויר מבלעדם, והיו מגוף המנורה בראשה וכדעת החכמים של ר' יוסי. מעשה הגביעים כמעשה רוב הכוסות שעד ימינו אלה, כפתור חלוק למטה ושפתו פרח, כמה שאמר גם בים שעשה שלמה ושפתו כמעשה שפת כוס פרח שושן (מלכים ז' ז' כ"ו), וכמו שקורא גם במשנה בשם פרח אבר המנורה העליון בעל בית גבול, הנעשה להנחת הנר (כלים פרק י"ג משנה ז'); לפי זה באמור הכתוב ועשית מנרת זהב, כשם ידענו שיהיה בה ירך וקנה, כן שידענו שיהיו בה גביעים, ואחרי דעתנו ממהות הגביעים

הגנו יודעים גם כן מהות הלקיחם, והם הכפתורים והפרחים, לכן הוסיף הכתוב לספר בדבר מעשה המנורה שתהיה כולה מקשה, לאמר: ירכה וקנה גביעיה כפתריה ופרחיה (שהם כולם חלקים הכרחים בה, שלא תצוייר המנורה זולתם) ממנה יהיו ובכתוב: שלשה גביעים משקדים בקנה האחד כפתר ופרח, יהיו הכלות כפתר ופרח באור (הואר הפעל) לפעל הבינוני משקדים, והוא הורות אופן מעשה הגביעים. אבל הכפתורים השלשה שהיו תחת כל שני הקנים היוצאים משני צדיה, לפי שלא נכנסו לחלקי גביעים, ולא נעשו שם כי אם להזוק, שלא ישברו הקנים מנוף המנורה מפני כובדם, אם לא יתמכו אותם הכפתורים, ולא היו הלולים, כי החלולים אינם מוסיפים כל כך הזוק, לכן לא היו אצלם פרחים. ואמר ובמנרה ארבעה גביעים משקדים כפתריה ופרחיה, מלות כפתריה ופרחיה כונתן על חלקי הגביעים, כי אחרי הוכירו גביעים ידענו שהם כפתורים למטה ופרחים למעלה. והנה מספר הגביעים, שלשה בכל קנה וארבעה במנורה עצמה, בין כולם עשרים ושנים. וכולם היו בראש המנורה כי כן נאות להם, שכל מה שהנר יותר גבוה, הוא מרבה תועלת הארתו. אבל לפי שהיו הפתילות דולקות בשפתי הגביעים שהם הפרחים, היתה המנורה כולה שקועה בצל שפתי גביעיה, ולשוא היתה כולה זהב ולהבל כל יופי מלאכתה אם לא תראה על פני המשכן, לכן צוה לעשות לה רוץ מכנה עוד שבעה נרות בעלי גביע אחד, ויחס אותם אל המנורה באמרו: ועשית את נרתיה, לפי שנעשו בגללה להאיר אותה. והעלה את נרתיה והאיר על עבר פניה והוא עברה הצפוני שאל פני המשכן, כי היתה המנורה בדרום, והיה נותן נר אחד מול כל קנה מקני המנורה להאיר על פניהם, ועליהם אמר: בהעלתך את הנרות (כולם בכלל) אל מול פני המנרה יאירו שבעת הנרות (הבודדות), ולפי שהיתך הוא החלק התחתון מן המנורה והפרח החלק העליון שבה, לכן למען לכלול את כל הלקיח שכולם היו מעשה מקשה, הוא אומר עד ירכה עד פרחה מקשה היא.

ב

שתי ידות לקרש האחד משלבות אשה אל אחתה כן תעשה לכל קרשי המשכן (כ"ו כ) וארבעים אדני כסף תעשה תחת עשרים הקרש שני אדנים תחת הקרש האחד לשתי ידתיו ושני אדנים תחת הקרש האחד לשתי ידתיו (כ"ו כ). פירוש רש"י יהוע במקומי, ודומה לזה פירש בגמרא (שבת דף ג"ח ע"ב) על מאמרם: חרוצים היו קרשים והלולים היו אדנים; והכבים הבאור ההוא עם דברי הברייתא דמסכת המשכן פרק א': והיה עושה את הארנים הלולים והורץ את הקרש מלמטה רביע מכאן ורביע מכאן והחריץ הציו באמצע ועושה לו שתי יתידות כמין שני חוקים ומכניסן לתוך שני אדנים, הכנין יוצאים מן הקרשים שנים שנים לכל אחד ואחד שמשקיע את הזכר בתוך הנקבה שנאמר משלבות אשה אל אחתה דברי ר' נחמיה שר' נחמיה אומר אין תלמוד לומר משלבות ומה ת"ל משלבות מלמד שנעשה להם שולבים כסולם המצרי. דברי הברייתא אלה נהיו ליסוד כן לבאור רש"י ז"ל וכן לבאור הרמב"ן, אבל דעתי לא נוחה בזה עוד לבאור פשטות הכתוב בהכם עם צורך המלאכה, כי הקרשים העומדים צריכים היו אהיזה וקשור ביניהם למטה, עוד יותר מן הצורך שהיה להם להיות אחוזים למעלה על ידי הטבעות, לפי שלמעלה היה פרוש המשכן, האוהל והמכסה, ומתיחת שלשת היריעות זו למעלה מזו על ראשי כל הקרשים יחד, באמצעות יתדות קשורים בהן ותקועים בעומק חול המדבר או בארץ, הוסיפו הזוק לשורות הקרשים שיהיו ראשיהם קבועים ישר תחת מתיחתם אחרי הזוק הבריחים, לא כן למטה שלא היה כל דבר מתחת האדנים להחזיקם על עמדם.

ואף שכובד האדנים, שהיה משקל כל אחד ככר, היה מונע את קצות הקרשים התחתים מלמוש מיושר עמידתם בשורה לסבה קלה; אבל גם לסבות הזקות מאוד היה לכתהלה הצורך להבטיה במלאכת הקרשים והאדנים, שלא יקלקלו יושר עמדת הקרשים למשה, ובפרט שהסבות החזקות תדירות במדבר ברוחות הקשות המכות גלי ההול והמעתיקות ערמות ממקום למקום, ועם שנוי גובה ההול הלא תהיה כובד האדנים עוד מוסיף סבה, שתתערער שורת הקרשים למטה עד שידהקו לשבר את הבריחים המהזיקים אותם באמצע. ולשון הכתוב מסכים בפשוטו עם הצורך הזה, כי אמר שתי ידות לקרש האחד, לא קראם אצבעות ולא רגלים כאשר הי' נאות לפירש"י, או על פי תמונתן שהיא תמונת האצבע, או עפ"י תכליתן שיהא הקרש נשען ועומד עליהן כעל רגלים, וקראם ידות; ולא תמונת היד ולא תכליתה מסכימות עם באור רש"י ז"ל, ואמר משלבות תואר לנקבות רבות מסכים עם השם ידות, ואין בהוראת התואר משלבות ענין התכיפה והההפיפה מבלי ריוח בנתים, כדברי רש"י בגמרא שם, רק הוראתו קשורות ואהוזות זו בזו, גם אשה אל אחתה מוסב על הידות שהם נקבות ולא על הקרשים הזכרים, כאשר העיר הרמב"ן. ואף שהכתוב אומר משלבות אשה אל אחותה על שתי ידות כל קרש יהידי, ואם תתקשרנה שתי הידות אשר לקרש אחד ותאהזנה זו את זו, הנן דומות כיד אחת ולא תוסיפנה הזוק בין שני קרשים שכנים; אבל אם תעשנה ידות כל הקרשים בתמונה אחת במדה אחת ובקצב אחד הנה כשתהיה עד"מ היד המערבית עשויה באופן שתהי ראויה להתלכד ולהתקשר עם היד המזרחית של אותו הקרש, תהי ראויה כמו כן להתלכד ולהתקשר עם היד המזרחית של כל קרש זולתו, כאשר כתב הרמב"ן בהחימת באורו. ועוד ראיה לדבר ממאמר הכתוב ויהיו תאמים למטה, ובמה יהיה זה אם ישארו הקצוות התחתונים מן הקרשים בודדים כל אחד לעצמו מבלי להתחבר, כאשר התחברו למעלה בטבעות, שכל טבעת חברה שני קרשים שכנים, ומה היה התועלת בהאדנים אם לא היו הם מחברים את הקרשים. ולמה עוד שני אדנים שני אדנים תחת כל קרש יהידי לשתי ידותיו, רצונו לפי פירוש רש"י אדן אחד לכל אחת הידות, ויהיה כל קרש עומד על שני אדנים, שימלאו תחתיו כל הריוח שבין שתי ידותיו, אף אם לא יצאו האדנים ולא בלטו, לא לצדי הקרשים שלא יפריעו תכיפת הקרשים השכנים, ולא לעברים, שלא יפרידו בין שני המקצועות שבירכתים ובין הקרשים הראשונים שבשורות האורך, הנה מלטנו בזה את האדנים מלהיות לשטן מפריע שלמות הקמת המשכן, אבל מה תהיה התועלת שבהם? אמת שגם כל עמודי החצר ועמודי הכסך והפרכת, שהיו בודדים ורחוקים איש מאחיו, עמדו על אדנים, אך האדנים שהיו תחת העמודים בלטו לחוץ מעובי העמודים לכל צדיהם, ותועלתם היתה להעמיד באמצעות כובדם את העמודים שנכנסו אל תוכם, נצבים בקומתם. אמנם הקרשים הסדורים תכופים איש אל אחיו, ואדניהם לא ישתרעו לבלוט יותר מעובים, אין יתרון כובד הכסף על כובד העץ מרבה כל כך להועיל על עמדתם הכן, והם צריכים לבטוחות עמדתם קשור נכון בין אישיהם. והנה חש לשום טבעות ביניהם בראשם זולת הבריחו בריחים באמצעית גבהם, ואיך לא חש להבטיח עמדם נכון גם בתחתיתם, ושם שם להם אדני כסף, והאדנים אלו היו נעשים על אופן מעשה הטבעות העליונות, שכל אחד מהאדנים יקשר בתוכו חלק אחד מרוחב התחתון של קרש אחד עם חלק כמוהו מרוחב התחתון של הקרש שכנו, הלא היו מועילים לעמדת הקרשים הכן הרבה יותר מתועלת הטבעות שעל ראשיהם. אמנם המאמרים שהבאנו מברייתא דמלאכת

המשכן, ובפרט המאמר הקצר מהם הבא בגמרא שם: הרוצים היו קרשים וחלולים אדנים, טובלים פרושים יותר מאשר יסבלו הכתובים, ולא יועילנו למצוא פשר מעשה הידות והאדנים, גם לדברי הרמב"ן „שיאמר הכתוב, שיעשה שליבה יוצאה מן הקרש כעין הוצין זכרים וכנגדו בקרש שבצדו שליבה אחרת נקובה ומכנים הזכר לתוך הנקבה וכן בקרש האחר, שתהא בכל קרש שתי שליבות נכנסות זו בזו"; כי נכון היה לפי זה שיהיה אדן אחד לקרש אחד, ובאופן שיתחיל האדן מאמצע רוחב הקרש האחד ויגיע עד אמצע רוחב הקרש שכנגו, ושיהיו עשרים אדנים תחת עשרים קרשים, זולת שני הקצוות שבכל שורה, שישארו בתחתיתם ריקים ויצטרכו לחצאי אדנים; אבל הכתוב אומר: וארבעים אדני כסף תעשה תחת עשרים הקרש שני אדנים תחת הקרש האחד לשתי ידתיו וגו'; וגם מדברי המחלוקת שבין ר' יהודה ור' נחמיה על דבר עובי הקרשים למעלה, וחשבון אורך יריעות המשכן ויריעות האוהל לרוחב המשכן ורחבם לארכו, לא יכולתי להוציא איזו תועלת לחקירתי זאת. ובפרט אחרי שהוכרחתי להניח, שלא הרבו בדבריהם ההם לדקדק כל כך, עד שעזבו מבלי להכנים אל תוך החשבון ענינים עקרים, והם: שהכתוב קורא משכן את עשר היריעות שש משזר ותכלת וגו', ולא את הקרשים, ואת יריעות העזים הוא קורא אוהל על המשכן, ולפי זה מה שאמר הכתוב ביריעות האוהל: חצי היריעה העודפת תסרח על אחרי המשכן, וכן מה שאמר יהיה סרוח על צדי המשכן, אין הבונה על קרשי המשכן, כי אם על היריעות הפנימיות, ולא העריך הכתוב עודף יריעות העזים נגד גובה הקרשים. וכן מה שלא היו לא יריעות המשכן ולא יריעות האוהל תלוים בשני הצדדים ובאחורי המשכן בחופש, עד שיהיו נופלים על הקרשים ונוגעים בהם לכסותם, כי אם קשורים היו בכתרים אל יתדות, אשר נתקעו בחול או בארץ בעומק מספיק, שלא יניעום הרוחות ממקומם; ולפי זה היו היריעות נמתחות מהארכות ומתרחבות, עד שאמה אחת על אורך שמונה ועשרים או שלשים אמה יכולה להתוסף ע"י המתוח בנקל, רק שבעלי הש"ס לא הרבו לדקדק בחשבון, ועל דעתי לא נוכל לבטוח, אם היתה על דעתם מדת אורך הקרשים עשר אמות עם הידות שתחתיהן, כמו שנראה מאמרם בענין יריעות המשכן: „לר' יהודה מגליא אמה דאדנים לר' נחמיה מגליא דקרשים", לצדדין „לר' יהודה מכסיא אמה דאדנים, לר' נחמיה מגליא אמה דאדנים" באחורי המשכן, או שהיה אורך הקרשים לדעתם עשר אמות זולת הידות, והם הוסיפו אמה לכל צד ע"י המתיחה עם האלכסון, לפי שחשבו בקרוב ולא בדיוק. גם מאמרם שם לדברי ר' נחמיה „דליתו שלמין ולא ליתו דנסרא" אין להוכיח אם כולל הוא גם את הידות, שהיו צריכים להעשות מנוף הקרש ולא מעץ אחר מחבר אליו. והנני משער, שהיה כל קרש בתחתיתו רחב יותר מעט מאמה וחצי, והחלק ההוא הרחב יותר היה הרוץ באמצע עביו, עד שלא נשאר בו כי אם שני עבריו החצונים רחבים אמה וחצי ועוד, עבים עד"כ רביעית האמה וגבהם כגובה האדן או כעומק החלל שבו, והם נקראו ידות הקרש; שתי הידות האלו היו כמו כן חרוצות באמצע רחבן כנגד אמצע רוחב הקרש, עד שכל יד היתה בעלת שתי אצבעות בשני קצות רוחב הקרש. חצי רוחב כל אצבע היה על גבול האמה וחצי האמה של רוחב הקרש לפנים, וחצי רחבו השני יצא מגבול רוחב הקרש לחוץ. ותהינה לפי זה משתי ידות כל קרש ארבע אצבעות בארבעת הקרנות שבין צלעות העובי והרוחב, משתלשלות מקצה ארכם של הקרשים, תהיינה האצבעות ההן מכלל עשר אמות האורך או זולת העשר אמות, רק שבמעמדם זה עוד לא יכול כל

קרש להתקרב בעביו אל עביו של שכנו עד שיהיו חופפים, מפני בליטות אצבעותיהם, שיצאו לחוץ מרוחב הקרשים כאמור. להסיר המניעה הזאת חרצו חריצים על פני האצבעות והשאירו גבנונים, באופן שגבנון כל אצבע מערבית מיד הימנית של כל קרש, יפול אל תוך החריץ שבאמצע המזרחי מן היד ההיא, וגבנון כל אצבע מערבית מיד השמאלית של כל קרש יפול אל תוך החריץ שבאצבע המזרחי מן היד ההיא. נגד גבנון שבאצבעות היד השמאלית יהיה גבנון גם באצבעות היד הימנית וחריץ ימיני נגד חריץ שמאלי, למען יתקרבו קרש אל קרש להתלכד באצבעות שתי ידותיהם הימנית והשמאלית מצדם האחד, או מצדם הימני או מצדם השמאלי, שכאשר יפלו הגבנונים של האצבע המערבית מן היד הימנית של קרש א' אל תוך החריצים של האצבע המזרחית מן היד הימנית של קרש ב', יפלו גם גבנוני האצבע המערבית מן היד השמאלית של קרש א' אל תוך החריצים של האצבע המזרחית מן היד השמאלית של קרש ב'; כי אלו היו צריכים בהתקרב קרש אל קרש ללכד את אצבעות הידות הימניות מימין ואצבעות הידות השמאליות משמאל, או בהפך את הימניות משמאל ואת השמאליות מימין, היה העץ, שהוא חומר קשה ואינו נותן את עצמו לא להלחץ ולא להתפשט ולהתרחב, נבקע ונשבר; ובנפול הגבנונים אל תוך החריצים כלו הבליטות שבין הקרשים והם בהכרח חופפים זה על זה, והבליטה של אצבע יד קרש א' היה נראה מתחת רוחב קרש ב', ובליטת אצבע יד קרש ב' מתחת רוחב קרש א', כי כן דקדקו החכמים העושים את המלאכה ליחד לתכלית זאת מקום החריצים והגבנונים ואורח נטית קוי גבוליהם. וזה הוא מה שהכתוב קורא על הידות משלבות אשה אל אחתה. אכנם אם נבוא להסכים אל השערתנו זאת דברי הברייתא הנזכרת נוכל לבאר המאמר: „וחורץ את הקרש למטה רביע מכאן ורביע מכאן", על פני הרוחב של הקרש מזה ומזה, למען לא תעמודנה אצבעות הידות בשוה עם פני הקרשים, לפי שבאופן זה היו האדנים בולטים לחוץ מעובי הקרשים, ולא היה יכול עובי הקרש שבקצה השורות לחפוף על רוחב הקרשים של המקצעות שבירכתים, כי היה עובי האדנים מפסיק ביניהם, והמאמר: „והחריץ חציו באמצע" על החריץ שבאמצע העובי ושבאמצע הרוחב, ואין הכונה במלות חציו חצי העובי של כל הקרש שהוא חצי אמה, כי אלו כן לא היה נשאר כלום, כתמיהת הרמב"ן; רק הכונה חצי מן הנשאר אחרי שהחריץ רביע מכאן ורביע מכאן. ואמרו: „ועושה לו שתי יתידות כמין שני חוקים" עוד יעיד על השארתי, כי אלו היה יוצא מכל קרש רק שתי יתידות בודדות, לא היה צריך להוסיף באור, אחרי שתמונת היתדות ידועה ומובנת; אבל באשר היו היתדות כפולות, ארבעה לכל קרש שתים ליד ימנית ושתים ליד שמאלית, הוצרך לבאר תמונתם „כמין שני חוקים", ואולי קראו חוקים לחצאי טבעות ארוכות של ברזל או של מתכת ממין אחר, שמשקיעים שני קצותיהם בתוך הכותל של בית או של מגדל, ומשאירים בולט חצי טבעת עגולה להכנים בחללו בריח, או שתלוי הבריח בחללו מלפני השקיע קצותיהם אל תוך העץ. ולפי שהיתה שליבת הידות על ידי התלכדות אצבעותיהן מבטח בלתי מספיק, אלו היו הקצוות המשולבים נשארים ערומים, משוקעים בחול המדבר או בארץ, כי נקל היה שישברו אם היו עשוים מגזע אחד עם הקרש, או מתפרדים ומשתברים אם היו מחוברים אל הקרשים ידות מגזע עץ אחר, לכן הוצרכו לאדנים חלולים, להשקיע בחלל של כל אדן זוג אחד אצבעות מתלכדות, למען לא יוכלו להתפרד ולא ישברו; וממה שאמר הכתוב שני אדנים תחת הקרש האחד לשתי ידותיו וגו', נדע שהאדנים היו סדורים

תחת הקרשים בשתי שורות, השורה האחת תחת הידות הימניות והשנית תחת הידות השמאליות; האחת נשקפה אל תוך המשכן והאחת אל החוץ, אל הריוח שבין הקרשים ובין היריעות המתוחות אחריהם. שתי השורות כלאו כל החלל שנחרץ בתתהית הקרשים, ומשלימות לעבים. כל אדן היה ראשיתו מאמצע רוחב קרש אחד ואחריתו אל אמצע רוחב הקרש שכנו, ובחללו שקועות אצבע מזרחית מיד אחת של קרש אחד, המתלכדת עם האצבע המערבית מיד במה של הקרש שכנו, אם יד ימין ימין, ואם יד שמאל שמאל. והכתוב סמך על הכבין, כי באופן כזה לא תמצא לא ארבעים אדנים תחת עשרים קרש ולא ששה עשר תחת שמונה קרשים, כי אם כאשר תוסיף בראש כל שורה משורות הקרשים ובסיפה אדן אחד קצר האורך לעובי הקרשים, לכסות קצות שתי שורות האדנים וכמלאות הריוח שנשאר פנוי תחת חצי רוחב הקרשים שבקצות השורות מזה ומזה. כל האדנים שבשורה היה ארכם אמה וחצי ורחבם חצי האמה, והאדנים הקצונים היה ארכם אמה ורחבם שלשה רבעי אמה, בהאדנים שבשורה היה חלל אחד רחב להכנס אל תוכו שתי אצבעות שלובות, ובהקצונים היו שני חללים צרים לכל אחד להשקיע אל תוכם את האצבעות הבודדות, אחת מן היד הימנית ואחת מן היד השמאלית של הקרש הראשון או האחרון שבשורה. ובכן היה גם שעור הומר האדנים הקצונים שוה לשעור הומר האדנים שבשורה, כי שוו בגדלם, באשר $1\frac{1}{2} \cdot \frac{1}{2} = 1 \cdot \frac{3}{4} = \frac{3}{4}$, וגבהם כמו כן היה שוה, לכן גם משקלם שוה היה ככר לאדן.

מאמר

חקי קדש

א

כמעשה ארץ מצרים אשר ישבתם בה לא תעשו וכמעשה ארץ כנען אשר אני מביא אתכם שמה לא תעשו ובחקתיהם לא תלכו (ויקרא י"ח ג') את משפטי תעשו ואת חקתי תשמרו ללכת בהם וגו' (ד') וכל הפרשה.

אם כל כונת הכתוב להזהיר את ישראל שלא יעשו התועבות שנעשו בארץ לפניהם בענין העריות והמולך, בכדי שלא יגיע אליהם מה שהגיע ליושבי הארץ הראשונים, שלא תקיא הארץ גם אותם, הלא בא לפי זה מקרא כפול ללא צורך, והוא מקרא כי את כל התועבת האל עשו אנשי הארץ אשר לפניכם ותטמא הארץ (כ"ז), אחרי שכבר נאמר כי בכל אלה נטמאו הגוים אשר אני משלח מפניכם ותטמא הארץ וגו' (כ"ד כ"ה), ולפי שמכלל לאו אתה שמע הן, וההן הנשמע מכלל הלאו בהכרח שיהיה ההפך ממנו, הנה באמרנו שכונת הכתוב: ולא תקיא הארץ אתכם בטמאכם אתה, שלא תקיא אותם הארץ כשלא

יטמאוה, ותהין המלות בטמאכם אתה מתיחסים אל הפעל תקיא לבדו זולת השלילה שנוספה לפניו, והשלילה שוב מתיחסת אל כל המאמר בכלל, ולא אל הפעל תקיא לבדו, שומעים אנחנו ההפך: אבל אם תעשו התועבות האלה תקיא הארץ אתכם, ואם כן מה זה שב אחרי כן לאמר: כי כל אשר יעשה מכל התועבת האלה ונכרתו הנפשות העשת מקרב עמם (כ"ח), והלא אין זה הקאת הארץ את יושביה, אשר יעד בראשית הדברים, ואין סוף הדברים מסכים עם תחלתם, ולא הזן הפך הלאו, ועוד שמשמעות הכתוב הזה הוא, שמיחד עונש הכרת על כל התועבות שבאו למעלה בפרשה בשוה, וזה אינו, כי למטה בפרשה כ' שהיא מיחדת את העונשים אל המעשים שהזהיר פה עליהם, בקצתם הוא מיחד מיתת החנק, בקצתם הסקילה, ואך בקצת מהם הכרת. והנה ממה שכפלה התורה את פרשיותיה בדבר העריות והמולך, אחת לאזהרה ואחת למטה היכנה לעונש בהפסק ענין, כי באה ביניהם פרשת קדושים תהיו, מה שאינו נוהג בכל התורה, כי תמיד העונש בא תיכף אחרי האזהרה באותה פרשה בלי הפסק, נדע שענין אסור העריות והמולך שהתחדש בתורה, אינו כענין אסורים אחרים שבאו בה, אך מה הוא ההבדל העצמי שביניהם? — אותו מוכרחים אנחנו לשער מדברי הכתובים: א) שהקדים להאסורים הפרטים: איש איש אל כל שאר בשרו לא תקרבו וגו' ואשה אל אחתה וגו' ואל אשה בנדת טמאתה וגו' ואל אשת עמיתך וגו' ומזרעך לא תתן וגו' ואת זכר וגו' ובכל בהמה וגו', את ההקדמה הכללית: כמעשה ארץ מצרים אשר ישבתם בה לא תעשו וכמעשה ארץ כנען וגו' ובחקתיהם לא תלכו, את משפטי תעשו ואת חקתי תשמרו וגו' ושמרתם את חקתי ואת משפטי אשר יעשה אתם האדם וחי בהם. ב) שזולת ההקדמה הכוללת שב הכתוב לחתום את הפרשה מעין פתיחתה: ושמרתם אתם את חקתי ואת משפטי וגו' עד ולא תטמאו בהם וגו', ומז בראשית דברי הפרשה, שבא לבטל מעשים ידועים וחקים נהוגים, ולשום במקומם חקים ומשפטים אחרים טובים מהם, שהאדם העושה אותם חי בהם, ובסוף דבריו הוא קורא בפרוש את כל הדברים, הנאסרים בפרשה בשם חקות התועבות, ואומר עליהם שהיו נעשים לפנים, לכן על כרחנו, שהם הם המעשים והחקים, שאמר גם בתחלת הפרשה, שבא לבטלם ולשום חקים ומשפטים אחרים תחתם. מכל זה נראה, שהיה ההעברה למולך וגלוי העריות הקרובות להאיש ולאשתו, ואשת הזולת בכלל, והנדה והזכור והבהמה, חקים נהוגים בנמוסי העמים הקדמונים במצרים ובכנען, עד שהיה מעשה כל אחת מן התועבות חוב מיוחד לזכנים מיוחדים ולמקרים; דרך משל, שבעת החרישה יעשה מעשה פלוני ובעת הזריעה כעשה אחר ובעת הקציר שוב מעשה אחר מן ההתועבות, שהיו כל המעשים האלה, לפי דעתם המשובשת, הקונים לעניינים שונים, מונעים את הנזק או משפיעים טובה וברכה, או מכפרים על מכשול עון. והנה עוד ביכינו אלה נפגוש בספורי האלילים והבדים, וכן בספורי הנוסעים לתור אחרי מנהגי ארצות הקדם, מקומות וזמנים שעוד לפני מאות השנים וגם עתה לא חדלו מכל וכל חקים ומשפטים כאלה, בקצת העמים הפרועים ממוסר והנהוגים בנמוסים מתועבים, והיו גם הכנענים מהנהגים על פי חקים מתועבים כאלה בכלל אומותיהם, עד שנטמאה הארץ ותקיא את המטמאים אותה, ולמען לא יקובלו חקי התועבות ההם עצמם גם בכללות עם ישראל, לעשות אותם כחובות מקוימים לשמרם ולעשותם איש במועדו בזמנו ובמקומו, באה הפרשה הזאת באזהרה: כמעשה ארץ מצרים אשר ישבתם בה לא תעשו, וכמעשה ארץ כנען אשר אני מביא אתכם שמה לא תעשו

ובחקתיהם לא תלכו, איש איש וגו', והולך וחושב שארי הבשר האסורות, והדוה ואשת הזולת, המולך, הזכור והבהמה, ואחר שספרם כולם הוא שב לבאר את ההפך שבין החקים המתועבים ובין החקים והמשפטים, אשר הבטיח בתחלת הפרשה אשר יעשה אתם האדם וחי בהם, ששמענו מזה, כי לא כן החקים שנעשו לפניהם, שאינם מטיבים ולא מאריכים חיי האדם ואושר הקבוץ המדיני, כי אם גורמים חולי, מקרבים מות לעושיהם, מפריעים שלות הלבבות, קשר אהבת נשואי התון, בטחון שלום בתי האבות והמשפחות, עד שבאחרונה יתערערו גם מוסדות אגודת כל הקבוץ. ולזה אמר אל תטמאו בכל אלה (אתם בנפשכם) כי בכל אלה נטמאו (בנפשם) הגוים אשר אני משלח מפניכם ותטמא הארץ ואפקד עונה עליה (עונה הכללי, כי אין לקרוא עון הארץ, כי אם מה שנעשה בכלל בין יושביה בהסכם עם חקי הארץ המקוימים בה) ותקיא הארץ את יושביה (לכן) ושמרתם אתם את חקתי ואת משפטי (אשר אמר עליהם בראשית הפרשה אשר יעשה אתם האדם וחי בהם) ולא תעשו (בכללכם) מכל התועבת האלה (בדרך חוק ומשפט) האזרח והגר הגר בתוככם (למען אשר לא תקיא הארץ גם אתכם). אבל לפי שגלה את איזן בני ישראל, שהמעשים האלה גרמו להכנענים להשמד בקרוב מעל פני האדמה, יכלו מקבלי התורה לחוש פן יקרה גם אותם כרעה הזאת, שתקיא אותם הארץ, גם אחרי שיבטלו התועבות מהיות חקים כוללים, בסבת מעשים שיעשו יחידים מעם הארץ (ואולי רבים יהיו הפרטים שיעשום) לא בתורת חוק וכ"שפט, לא לקוות מהם הועלת או דחות נזק, ולכפר עון, כי אם לתאותם; לכן הוסיף ליחד הבטחה לישראל, שאחרי בטול התועבות מהיות חקים כללים, אין להם לירוא עוד מהקאת הארץ אותם בכלל בסבת מעשי אנשים פרטים, והולך ומבאר יסוד הבטחון בטעם מספיק, לאמר: כי את כל התועבת האל (כבר) עשו אנשי הארץ אשר לפניכם ותטמא הארץ (והרי תמסר לכם טמאה מכבר; לכן) ולא תקיא הארץ (הטמאה שוב גם) אתכם בטמאכם אתה (במעשי אנשים פרטיים, אף אם רבים יהיו) כאשר קאה את הגוי אשר לפניכם (ומפני מה) כי כל (איש פרטי) אשר יעשה (למלא תאותו) מכל התועבות האלה (דבר) ונכרתו הנפשות העשת מקרב עמם (במיתות שונות, אשר תתועדנה להן בתורה הזאת, וכפר מותן את עונם ולא ישתרגו על צואר הקבוץ לחיב את הכלל, כחוק המקוים בכל האומה, והארץ לא תוסיף בזה טומאה על טומאתה, אחרי שהכלל יעניש עונש מות את הפרטים העושים אותם. ובזה, בהטיתכם את העושים כן, במשפט אשר יושת עליהם) ושמרתם את משמרתי (הקימו משמרת בטוחה) לבלתי עשות (לחוק) מחקות התועבת אשר נעשו וגו', שלא ישובו לנהוג בתורת חוק עד שתטמאו בהם. ויהיה ענין כריתת הנפשות שנאמרה פה, כנוי כללי לעונשי המות שיבואו בפרשת העונשים. ולהיות כונת הפרשה הזאת לבטל את התועבות מהיות עוד חקים בארץ, להתנהג על פיהם בדרך חובה בזמנים ובמקרים ידועים, לא היה מקום פה ליעד את העונשים לחוטאים פרטים, העושים את התועבות שלא בדרך חובה, ולכן יחד לזה פרשה לבדה; רק לאשר הפסיק ביניהן בפרשת י"ט, שהקדים בה קדשים תהיו וגו', וחשב מורא אב ואם, שמירת השבת, הרחקת האלילים והמסבות, זביחת הקרבנות לרצון, שרפת הנותר ביום השלישי וכל מה שבא אחריהם עד סוף הפרשה, אף שקצתם כבר נאמרו, וקצתם היו יותר ראוים להאמר במקומם בפרשיות שמענים,

ושמירת השבת נכפלה בפרשה זאת, כי באה פעם אחת אחר מורא אב ואם, ופעם שנית לפני מורא המקדש, וכמעט שאחר כל ענין וענין הוא חוזר לאמר אני ה' או אני ה' אלהיכם, וגם פתיחת הפרשה הי"ח דומה לזה: דבר אל בני ישראל ואמרת אלהם, אני ה' אלהיכם, וחתם את הפרשה הזאת הי"ט: ועשיתם את כל חקתי ואת כל משפטי ועשיתם אתם אני ה', כה שמסכים כ"כ עם פתיחת פרשה י"ח: את משפטי תעשו וגו', הנני משער קרוב לודאי, שכל הענינים שבאו בפרשה האמצעית הזאת, כולם הוחקו תמורת חקות התועבות, שהיה לעמי מצרים וכנען ושבטלם בפרשה י"ח. עד"מ שתמורת החוק, שהיה לעשות תועבה ידועה בתורת חובה בכלות קציר השדה, לפי דעתם המשובשת להניח ברכה במעשה ידיהם, צוה להניח פאת השדה לעני ולגר, שבמעשה הצדקה יתברכו מעשי ידיהם ויושפע לארץ כח חדש, ולא במעשה תועבה, וכן כלם. והקדים להם: קדשים תהיו כי קדוש אני ה' אלהיכם להיות החקים הבאים בפרשה, נתנים לקדשם, הפך חקות התועבות, שאמר עליהם, שבהם נטמאו הגוים ותטמא הארץ, כי הקדושה הפך הטומאה, והטהרה ממוצעת ביניהם, ובהסכם עם הענין הכללי שב אחרי יעוד עונש המעביר למולך, לאמר: נהתקדשתם וגו' ושמרתם את חקתי וגו', ושוב אחרי העונש של הערוות: ושמרתם את כל חקתי ואת כל משפטי וגו', והוסיף שם גם והבדלתם בין הבהמה הטהרה לטמאה וגו', לאמר שגם אלה הפרטים מכלל חקי הקדושה הם תמורת חקות התועבות של הגוי אשר לפניהם, וכ"כ גם כל הצווים והאזהרות שבאו בפרשת אמור ובפרשת בהר סיני הם המשך חקי הקודש, ששם תמורת החקות המתועבות שבטלם, כי פעם בפעם שב להזכיר כי קדוש אני וגו' אני ה' וגו' כי אני ה' מקדשם, אני ה' מקדשכם, אני ה' אלהיכם; וחתם הענינים לפני יעוד השכר והעונש הכללי שבפרשה אם בחקתי, באמרו עוד הפעם את שבתתי תשמרו ומקדשי תיראו אני ה', מה שבא גם בפרשת קדשים תהיו.

ב

והיא שפחה נחרפת לאיש (ויקרא י"ט כ'). רש"י ז"ל כתב לא ידעתי לו דמיון במקרא; אבל במקום דמיונו מצאנו הפכו: ויהללו אתה אל פרעה (בראשית י"ב ט"ו) ובתולתיו לא הוללו (תהלים ע"ח ס"ג), השדוכין ע"י אמצעי נקרא הלול, לפי שהמשדך מהלל את הכלה לפני החתן ומעירו לדבר בה, ואומר ויהללו אתה אל פרעה, כמו שפירש רש"י ז"ל, ששרי פרעה שראו אוהה, אמרו: ראויה זו למלך, ואמרו כן לא במקום ראותם אותה, כי אם לפני מלכם בראותם את פניו, ובן ותקח האשה בית פרעה, וכן כשבחוריו אכלה אש, ובתולתיו שנותרו בלי שדוכין לא הוללו לפני איש, והנה זה הוא שם כבוד ושבח; לכן כשדברה התורה בהשתדך שפחה לבן חורין, המירה את שם הכבוד הנהוג לשם הקלון הפכו, והוא שם חרפה, ואמר נחרפת תמורת הוללה, לאמר חרפה היא לבן חורין לקחת לו שפחה לאשה, ואין השפחה כדאית להלל, כי אם לחרף.

מאמר

חומש הפקדים

א

איש אחד איש אחד למטה אבתיו תשלחו כל נשיא בהם (במדבר י"ג ב').

המבארים החשובים הרבו לחקר בכונת המלות האחרונות שבכתוב הזה; אם תהיה כונת נשיא פה, ככונת השם בכל מקום, היה לפלא איך ההחלפו כל שנים העשר הנשיאים לשנים עשר שבטי ישראל, במשך שני חדשים ואיזו ימים מעת הקריבם את קרבנם לחנכת המזבח עד שליחות המרגלים, והנשיאות היתה להם למשך ימי חייהם, ויותר מנשיא אחד לא היה לכל שבט ושבט; קצתם בחרו לפרש כונת נשיא פה, אדם גדול נכבד, ויהיו אלה הנשלחים זולת הנשיאים האמתים, ואלו קרא הכתוב פה בשם נשיא את הנשלחים, למה לא קראם בן גם בכתוב השני, כי סמנם היות כלם אנשים ראשי בני ישראל המה (פס ג) ולא זכר נשיאים. אכנם פשטות הכתוב מחיב לבאר נשיא, נשיא ממש, רק שמלות כל נשיא בהם מיחדים את הפועלים השולחים, ולא את הפעולים, ומתיחסים אל הפעל תשלחו, כי דבר אל משה לבדו, והשתמש בפעל לרבים, לכן באר במאמרו מי הם הרבים שכיון אליהם בפעל ההוא תשלחו, ואמר כל נשיא בהם ישלח איש אחד.

ב

אלה מסעי בני ישראל אשר יצאו מארץ מצרים לצבאותם ביד משה ואהרן, ויכתב משה את מוצאיהם למסעיהם על פי ה' ואלה מסעיהם למוצאיהם (במדבר ל"ג ב' וכל הפרשה). המבארים סבלו בכתוב הזה כפלת המאמרים פעמים ושלש על ענין אחד, והוא יחוד ספיר המסעות על סדרם: אלה מסעי וגו' ויכתב משה וגו' ואלה מסעיהם וגו', גם לא התלוננו על חלוף סדר השמות מוצא מסע, שבתחלה אמר מוצאיהם למסעיהם ואחרי כן מסעיהם למוצאיהם, כאלו התיאשו מלמצוא בזה כונה נדרשת לפשט הכתוב. אכנם כונת הכתוב ויכתב משה וגו' הובן בדרך פשוטה, אם נשים לבנו להבין הענין בכלל: למה סדרה התורה פה את המסעות אחרי שכבר נזכרו המסעות ההם עצמם רק בחסרון ובדלוג קצת מהם בשני הספרים, בספר שמות ובספר במדבר: ויסעו בני ישראל מרעמסס סכתה (שמות י"ב ל"ז) ויסעו מסכות ויחנו באתם (פס כ') וישובו ויחנו לפני פי החרות וגו' ויעשו כן (י"ד ד') ויבאו בני ישראל

בתוך הים (שם כ"ב) ויסע משה את ישראל מים סוף וגו' ויבאו מרתה (ד' כ"ג כ"ג) ויבאו אלימה (שם כ"ז) ויסעו מאלים ויבאו וגו' אל מדבר סין (חסר ויחנו על ים סוף ויסעו מים סוף, שנאמר פה בפרשת אלה מסעי) ויסעו וגו' ממדבר סין ויחנו ברפידים (שם י"ז א') (חסרו דפקה ואלוש) ויסעו מרפידים ויבאו מדבר סיני (י"ט ב'), ויסעו וגו' ממדבר סינ' וישכון הענן במדבר פארן (במדבר י' י"ב), ויקרא שם המקום ההוא תבערה (שם י"א ג'), ויקרא את שם המקום ההוא קברות התאוה (שם שם ל"ד), מקברות התאוה נסעו העם חצרות (שם שם ל"ה), ואחר נסעו העם מחצרות ויחנו במדבר פארן (שם י"ב ט"ז), וזה היה קדש ברנע, כמה שנאמר וילכו וגו' אל מדבר פארן קדשה (שם י"ג כ"ו), ואמר: כה עשו אבתיכם בשלחי אתם מקדש ברנע (ד' ט'), ודלג מה שכתוב פה בפרשה: רתמה, רמון פרץ, לבנה, רסה, קהלתה, הר שפר, חרדה, מקהלות, תחת, תרח, מתקה, חשמונה, מוסרות, בני יעקן, חור הגדגד, יטבתה, עברונה, עציון גבר, וזכר למעלה רק ויבאו בני ישראל כל העדה מדבר צין וישב העם בקדש (כ' א'), ופה בסדר המסעות באר, שבאו למדבר צין היא קדש בנסעם מעציון גבר אחר כל המסעות שדלג שם: ויסעו מקדש ויבאו וגו' הר ההר (שם כ"ב), ויסעו מהר ההר דרך ים סוף וגו' (כ"א ד'), ויסעו וגו' ויחנו באבות (שם י'), ודלג צלמונה ופונון, ויסעו מאבות ויחנו בעיי העברים (שם י"א), משם נסעו ויחנו בנחל זרד (שם י"ב), משם נסעו ויחנו מעבר ארנן (י"ג), ומשם בארה (ט"ז), וממדבר מתנה (י"ח), וממתנה נחליאל ומנחליאל במות (י"ט), ומבמות הגיא אשר בשדה מואב וגו' (כ'), וחשב שם מעיי העברים עד ערבות מואב שבעה מסעות, ופה בפרשה שלפנינו חשב במקומם חמשה מסעות וקראם בשמות אחרים: דיבון גד, עלמון דבלתימה, הרי העברים וערבות מואב, ואולי עבר ארנון והבאר אשר זכר שם לא היו מסעות שלמים, כי אם מקומות שפגעו בדרך מסעם כמה שמפורסם בדברי חז"ל על עבר ארנן, ולא זכרם כי אם לענין השיר וזכרון המעשים שנעשו שם בדרך. ושנוי השמות הוא דבר מועיל בעתו ליודעי המקומות, אם הם נקראים בשמות שונים, גם יכלה מחנה ישראל להחזיק שטח כולל שני שמות. על כל פנים יקשה, למה דלג שם כמה וכמה מסעות, ולמה בא פה לחשבם שוב, ובחסרון שני מסעות מן המסעות האחרונים. את הקושי הזה בא להתיר הכתוב עצמו, באמרו: ויכתב משה (כבר בספר שמות ובספר במדבר) את מוצאיהם (מקריהם של ישראל) למסעיהם (על פי סדר מסעותיהם של ישראל, לכן לא שמר שם להזכיר כל המסעות כסדרן, אשר לא קרה בהם דבר ראוי להכתב, ולהפך זכר שני מקומות, שקרו בהם איזו ענינים ראוים להכתב, אף שלא היו מקום התחנות) על פי ה' (שצוה לו מה לכתוב ועד כמה יכתוב, וישם חוק וקצב לכל ספור) אבל ואלה (הבאים פה בפרשה שלפנינו, הם) מסעיהם (של ישראל) למוצאיהם (על סדר מקריהם של המסעות, ר"ל מסופרים בסדר שקרו האחד אחרי האחד, לכן לא דלג בפרשה כל מקום שחנו בו אף שלא קרה בו דבר, ודלג את המקומות שקרו בהם ענינים, אחרי שלא היו מקום חנית העם באמת).

מאמר

משנה התורה

א

הבו לכם אנשים חכמים ונבונים וידעים לשבטיכם ואשימם בראשיכם. ותענו אותי ותאמרו טוב הדבר אשר דברת לעשות. ואקח את ראשי שבטיכם וגו' ואתן אותם ראשים עליכם וגו' (דברים ל' י"ג—ט"ו).

משה רצה להנהיג בישראל בחירת ראשים ושופטים, כההנהגה אשר אנחנו רואים עתה בין העמים, ועזב זכות הברור אל העם, לפי שלהם הנבררים יותר ידועים, וזכות ההחלטה שמר לנפשו, לכן אמר להם הבו לכם וגו', ואשימם בראשיכם, שאחליט ואקים את הבחירה, ואמלא ידם למשמרתם, והעם ענו לו לא נברור איש, כי אם טוב הדבר אשר דברת לעשות, מעצמך ולא באמצעותנו, לכן מספר משה ואומר: ואקח (בעצמי) את ראשי שבטיכם, אשר מצאם עומדים בראשי שבטיהם, משפחותיהם ובתי אבותיהם מעצמם עפ"י רצון אחיהם, מה שמעיד על היותם מקובלים עליהם ואתן אותם ראשים עליכם.

ב

כי ישאלך בנך מחר לאמר מה העדת והחקים והמשפטים אשר צוה ה' אלהינו אתכם. ואמרת לבנך עבדים היינו לפרעה במצרים וגו' כל הפרשה (דברים ו' כ'—כ"ה). באגדת ליל פסח הסדורה לנו, ערובות ארבע שאלות ללמדם את הבנים הקטנים, שישאלו בלילה ההוא, למען יתחילו הגדולים לסבת השאלה בספור יציאת מצרים, לתשובה על שאלת הבנים כמצוה עלינו בפרשה זאת. ותהי האגדה לאבן מעמסה לכל הדרשנים בכל דור ודור, שעומדים עלינו להביננו בינת פלפולים מסולסלים, או להעמידנו על סודות נפלאות ממנו, איך סדר הדברים שבאגדה מספיקים די תשובה לכל ארבעת השאלות, וטעמים מחיבים להיות הלחם כולו מצה, הירק כולו מרור, להטביל שתי פעמים, ולהיות כולנו מסובים; ויכולים אנחנו להיות בטוחים, שגם הדרשנים העתידים לקום בדורות שאחרינו, גם הם יראו את נפשם מחויבים לנסות גם הם על הענין הזה את כחם במלאכת הדרש, הפלפול והבנת הנסתרות, אולי יצליחו יותר מכל אשר היו לפניהם להניח רוח בני דורם ובני הדרות האחרונים, אשר נפשם לא תמלא מכל הנאמר לפניהם, והצעירים שבים לשאול את פי הישישים, איך ובמה נתן טעם

בהאגדה, על הענינים שעליהם תשתרענה שתי השאלות האחרונות, כאשר בא הטעם על השתים הראשונות: מצה זו שאנו אוכלין, מרור זה שאנו אוכלין. ולפי שזולת כל הדרשות והפלפולים, הרמזים והסודות, בהכרח שיהיה הדבר פשוט, ראוי ונכון לעצמו, לכן נשובה נא אל דברי הפרשה הזאת, שהיא עקר המצוה של ספור יציאת מצרים. והנה אמר: כי ישאלך בנך מחר (אף שלא בליל התקדש חג) לאמר מה העדת והחקים והמשפטים (וזה כולל לא לבד הדברים הנהוגים בליל שמורים, כי אם גם כל מצות התורה, בציצית ותפילין, שופר סכה ולולב, שמירת השבת והמועדים וזולתן ממצות עשה ולא תעשה) אשר צוה ה' אלהינו אתכם (יותר מכל בני האדם)? ועל זה באה המצוה: ואמרת לבנך עבדים היינו לפרעה במצרים ויוציאנו ה' ממצרים ביד חזקה (ולא זה בלבד, כי אם גם) ויתן ה' אותת ומפתים גדלים ורעים במצרים בפרעה ובכל ביתו לעינינו ואותנו הוציא משם (לא לבד לבלי היות עוד עבדים למצרים, אבל גם) למען הביא אותנו לתת לנו את הארץ אשר נשבע לאבתינו (לכן היה לה' אלהינו הזכות עלינו לחייבנו) ויצונו ה' לעשות את כל החקים האלה (הציצית, התפילין, המזוזה וכל יתר המצות, לא לאיזו תכלית ותועלת לה', כי אם לתועלת נפשנו) ליראה את ה' אלהינו לטוב לנו כל הימים לחיותנו כהיום הזה (ולא ידי חובתנו לבד נצא בקיום המצות, אבל גם) וצדקה תהיה לנו כי נשמר וגו', סרום וראוי בסדרו: וצדקה תהיה לנו לפני ה' אלהינו כי נשמר לעשות את כל המצוה הזאת כאשר צונו. לפי זה החובה עלינו ללמד את בנינו הטעמים הכללים האלה לקיום המצות מבלי להמתין עד ליל פסח, וכן אנחנו עושים באמת. אך לליל פסח רצו קדמונינו ז"ל לקבוע ביחוד קיום מצות הפרשה הזאת על הסדר, ולמען היות ספור יציאת מצרים בלילה ההוא נמשך בהסבת עם דברי הפרשה על שאלת הבנים, תקנו ללמד את הבנים הקטנים ולדרוש מהם שישאלו, ושמו בפי הילדים בנוסח מה נשתנה ארבע שאלות מעניני הלילה, המעוררים את התנוקות להתבונן מה בין הלילה ההוא ובין כל הלילות, וכולם עניני הסעודה, לפי שהתנוקות משתתפים בהם עם אבותיהם ומרגישים השנוי. והשאלות הארבע האלו אינן מעכבות, כי כבר אמרו: פטרתן מלומר מה נשתנה (נמ' פסחים) לפי ששאלה כל דהו מספקת לקיום מצות הפרשה, והוא ספור עבדים היינו והכתובים שלאחריו עד סוף הפרשה. ואם הוסיפו אגדת יציאת מצרים על סדר הפרשה אין בכך כלום, רק מה שנשמטו שני הכתובים האחרונים ויצונו ה' וגו' וצדקה תהיה לנו וגו', הוא טעות המעתיקים או המדפיסים, כי זולתם לא תשתלם פצות הפרשה. וההשמטה הזאת היא היא שהסבה עלינו בענין זה את כל הדרשות והפלפולים והנפלאות, אשר הרבו עלינו דורשי דור ודור.

ג

מאמר

נביא השקר

את כל הדבר אשר אנכי מצוה אתכם אתו תשמרו לעשות לא תסף עליו ולא תגרע ממנו. כי יקום בקרבך נביא או חלם חלום ונתן אליך אות או מופת ובא האות והמופת אשר דבר אליך לאמר נלכה אחרי אלהים אחרים אשר לא ידעתם ונעבדם. לא תשמע אל דברי הנביא ההוא או אל חולם החלום ההוא כי מנסה ה' אלהיכם אתכם לדעת הישכם אהבים את ה' אלהיכם בכל לבבכם ובכל נפשכם. אחרי ה' אלהיכם תלכו וגו' והנביא ההוא וגו' (דברים י"ג א'—ו').

החל בכל הדבר תשמור ובאזהרה לבלי הוסף עליו ולבלי גרוע ממנו, נגד מה שאמר למעלה בענין השמר לך פן תנקש אחריהם וגו' (שם י"ב ל'), לא תעשה כן לה' אלהיך וגו' (י"ג א'), (כי אם) את כל הדבר וגו' אתו תשמרו לעשות (לא פחות ולא יותר), וזה ע"כ כולל כל מצות התורה דרכיה ופרטיה, ותכף לזה כי יקום בקרבך נביא וגו' נלכה אחרי אלהים אחרים וגו' על ענין עבודת הגלולים בפרט, ודקדק לאמר: אשר לא ידעתם, לפי שעל הידועים להם הוזהרו כבר בפרשה שלפניה: אבד תאבדון את כל המקומות וגו', ונתצתם את מזבחתם וגו' (י"ב ג'). ובעוד לא הודיע משפט הנביא או בעל החלמות הקדים לאמר: אחרי ה' אלהיכם תלכו ואותו תיראו ואת מצותיו תשמרו ובקלו תשמעו ואתו תעבדו ובו תדבקון, שזה שוב כולל כל דרכי התורה כללה ופרטיה, להודיע שאין לשמוע אל דברי הנביא או חולם החלום, המאמת דבריו באותות ובמופתים, לעבור על ענין אחר מדרכי התורה ומפרטי מצותיה, זולת עבודת הגלולים, לכן חתם גם כן בטעם מות הנביא כי דבר סרה וגו' להדיחך מן הדרך אשר צוה ה' אלהיך ללכת בה, שלעולם הוא חייב מיתה, אף כשהתנבא בשקר לעבור על ענין אחר שלא לצורך גלוי לשעה. אבל מה נחשוב על קיום האותות והמופתים, אשר ייחד נביא שקר או בעל חלומות הבל להוכיח חיוב עבודת גלולים, או לבטל אחת מכל מצות ה'? אם נאמר שבכונה מיוחדת, למען נסות את עמו, ישנה ה' עניני הטבע לפי מה שיעלה על לב נביא שקר וחולם הבלים, דמיון מה שנעשה ע"י משה רעה"ש בקריעה ים סוף, בהדת המן,

בהוצאת המים מן המצלעים, בבליעת קרח, בשרפת עדתו ובכל יתר האותות והמופתים, אשר עשה במצרים ובמדבר לעיני כל בני ישראל, למען יהיה מכשול נכון לפני הבאים בבריתו ולפני דרותיהם אחריהם לסור בגלל זה אל עבודת אלהי נכר, כי תראינה עיניהם נפלאות נעשות ע"י מוכיח חיוב העבודה ההיא, ולמען יבחן בזה כל רוח ונפש, אם גדלה אהבתם לה' אלהיהם, כאשר צוה שתהיה בכל לב ובכל נפש; הנה ניחם בזה לאלהים מדה מתנגדת לדרכי הצדק ולתכלית התורה העקרית, כי אותנו צוה ולפני עור לא תתן מכשול (ויקרא י"ט י"ד), ואסר לנו את הנסיון בבחינתו, באמרו לא תנסו את ה' אלהיכם כאשר נסיתם במסה (דברים ו' ט"ז), ולעצמו בבחינתו לא לבד שהתיר את הנסיון ע"י תלאות החיים וחליפות ההצלחה והעוני, כמה שאמר: וזכרת את כל הדרך אשר הוליכך ה' אלהיך זה ארבעים שנה במדבר למען ענתך לנסתך לדעת את אשר בלבבך התשמור מצותיו (מאין כל ומרוב טוב) אם לא (שם ח' ב'); ואמר: המאכילך מן במדבר אשר לא ידעון אבתיך למען ענתך ולמען נסתך להטיבך באחריתך (שם שם ט"ז), בא גם בענין הנסיון הזה, שרק להטיב אחריתנו התיר אותו לו, כי אם גם יטה קו להכשיל את חלושי הדעת ורפי הרוח, בהוכחת אותות ומופתים להדיחם ולאבדם מחיי הנצח, כאשר הורידו לשחת זקני שפרטא את חלושי הגוף מילדי בני-עמם, ועל מכשול כזה לא יתכן עוד לאמר להטיבך באחריתך, כי במה ייטב להעם אם בדור אחר דור בסבת מכשולים כאלה יבדלו מהם משפחות משפחות, כי יודחו ויבדלו מקהל ה', ובני הנדחים לא ידעו לשוב ולהסתפח בנחלת ה', ויהיו הולכים בעקבות אבותיהם דרכי חושך, והעם ידל ויצער, תחת אשר היה זולת המכשולים ככוכבי השמים לרוב. וגם אם נוסיף להתנות, שלא יעשה ה' כדברים האלה, כי אם לדור טהור בעיניו ומצואתו לא רוחץ, למען האשימהו בגלוי אחרי הרבותו לפשוע בסתר, עוד לא נועיל מאומה, כי לא נציל עוד את הענין מלהיות מתנגד לדרכי הצדק, ובפרט אחרי דעתנו בכלל, שמשפטי ה' מחויבים להיות מאשרים את בני האדם על דרך הצלחתם, שהיא התכלית העקרית בהשגתתו, ואיך יאשר מכשול השקר אם ידיח מדור לדור מפלגות מפלגות מבני העם. זולת זה נותרה שאלה אחת גדולה בענין, איזו הדרך תעבור רוח חפץ האלהים אל תוך פי הנביא המשקר או אל המהבל מבעלי החלומות, עד אשר ירע להגיד האותיות טרם תבואנה, ולשום אותם למופת על בטול איזה דבר ממצות ה' או על חיוב עבודת אלילים. וכי מאין ירהב המשקר בנפשו לפרסם ע"ט, שלאות על אמתת דבריו יעמוד היום או מחר השמש בחצי השמים, ולא יאיץ לבוא, או שישוב הצל אחורנית, או שיהיה חורב על הגזה לבדה ועל כל הארץ יהיה טל ודומיהם? ואם נניח שכל אלה ישים ה' בפיו בכונה מיוחדת, אם כן למה יומת האיש ההוא, אשר תקפה עליו יד ה' האלהים? והכתוב מעיד כי דבר סרה על ה' אלהיך, לאמר שבזדון לב ובשאט נפש דבר, ולא ה' שם בפיו ובשפתיו דברי עמל!? ואיך הסתפק הכתוב בהאזהרה הזאת הכוללת שבפרשה, שתהיה ליסוד בטוח למחזיקים בדרכי התורה, עד שיוכלו כל ימי עולם להמלט מן המבוכות, הבלבולים והספקות, אשר יתילדו מאת המתנבאים בשקר בדרות הבאים, ובאמצעות הנסים והנפלאות אשר ירבה ה' לעשות להכשיל את הרשעים, ואשר בפרוץ הדבר יכשלו בו גם התמימים והנקיים, כי ילוו אל המופתים ואל טענות נביאי השקר גם טעות או ספק בענין העברה עצמה, עד אשר לא יבורר אם הוא מכלל הפרשה הזאת?—

לכן אחשוב שהכונה העקרית בזאת הפרשה, היא לסלק את כל המכשולים האפשריים לטבע הדברים מעל דרך עם ה' ושומרי תורתו, ולא לבשר הרבות מכשולים נסיים על האפשרים בטבע זולת הנסים. בלעדי ידוע, כי הנבואה וההתגלות לא חלו, כי אם בענינים שאינם נתפשים בשכל האדם כלל, ואשר לא תשיגנה מחשבות האדם בעזרת שכלו ודעתו, ללמוד אותם מאת פרטי הבריאה וכלליה ע"י חקירתו בהם, וע"י בחינותיו אשר יבחן אותם. ומעולם לא חלה הנבואה בעניני סתרי הטבע וסודותיה לגלות אותם, אשר יהגלו ויתפרסמו פעם בפעם ע"י דורשי הטבע וחוקריה, לפי שכל זה חלק ה' לשכל האדם לבדו; ולא חזה נביא מעולם על טבעי הדומטים והצומחים, על כחותיהם ופעולותיהם, ולא גלה יסודי הרכבתם חלקיהם ותולדות מזגתם, ולא כח תנועתם, אשר תדרשנה חכמת הטבע והרפואה, הכעמיה והמעכאניק וזולתם כן התכמות והמדעים. ולא ההחדש על ידי נביא החבולת דפוס הספרים, מעשה אבק השרפה, ולא אחת מרבבות אלפי ההמצאות, אשר בחקי הטבע יסודותיהן; לכן גם השארת הנפשות, הגמול והעונש הרוחני המעותד להן אחרי הפרדן כן הגוף, לא נאמרו לנו מפי הנביאים בהורת נבואה, לפי שזה כבר יחיבנו שכל האדם עצמו, וענינם התפרסם בכל עמי הקדם מקצה הארץ ועד קצה, זולת הנבואה. גם חדוש העולם בכלל, מציאת הבורא, אחדותו והשגחתו, והיותו בלהי גשם וזולתו כן הענינים אשר נשלול ממנו, ואשר נאמין בעצמותו יתברך, התפרסמו שלא בנבואה, לפי שהשכל מחיבם וענייני הבריאה מעידים עליהם. כי אברהם הכיר את בוראו טרם נלוה אליו ענין הנבואה (רמב"ם הלכות עכומ"ז פרק א' הלכה ג'), ומשה רעה"ש בהעידו באבותינו שבעקב עשותם את הרע על אדמת ארצם, תבוא תפוצתם בעמים ויצערו ויטעטו למתי מספר, ואחרי עבדם שם אלהי נכר, סופם שיבקשו משם את ה' אלהיהם, ושידרשוהו בכל לבבם ובכל נפשם, שישובו אליו ושישמעו בקולו, בכל הדברים אשר ישיכו על לבם בצר להם באחרית הימים, לשאול בתולדות ימי הקדם, מה שהורה הנסיון אז, איך שמע עם קול אלהים מדבר מתוך האש, ואיך נסה אלהים לקחת לו גוי מקרב גוי, חתם באמרו: וידעת היום והשבת אל לבבך כי ה' הוא האלהים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד (דנריס ד' ל"ט) ושמרת את חקיו וגו' אשר ייטב לך וגו' ולמען תאריך ימים על האדמה וגו' (מ"), רצונו: אם כן סופכם לשוב לשמוע בקולו, אחרי שיסבבו הצרות שתסבלו ימים רבים מאוד, לחזק בידכם באחרית הימים את המסות הגדולות והנוראות, לדעת כי ה' הוא האלהים אין עוד מלבדו, למה תאחרו עד בוא הצרות ההן לעזור לחזק ראות עיניכם היום, הלא יותר טוב שתקדימו לשמש בדעתכם ולהשיב אל לבבכם, מה שהדעת מחיבת והלב מקבלו ומתישב עליו, ויבואו הלב והדעת תמורת הצרות לעזור ולחזק מה שראו עיניכם כי ה' הוא וגו' ושמרת את חקיו ואת מצותיו וגו', עד לא יבואו ימי הרעה העתידים להכריחכם לשוב אליו ולשמוע בקולו. והנה בני האדם ובני נח בתחלת ענינם, נראה שהיתה אחדות הבורא ידועה להם, כאשר היתה ידועה אצלם מציאותו וחדשו את העולם, ועכ"ז נדחו בניהם ודרותיהם אחריהם להשתחוות לצבא השמים, לתולדות הארץ, לעבוד עבודת אלהים לפני גדוליהם וגבוריהם, עד שהתפשטה עבודת האלילים כל כך, ובטלה או השכיחה את ה' אלהי האמת ועבודתו מפי הבאים אחריהם ומזכרונם, כאשר כתב הרמב"ם בפרק הראשון מהלכות עכומ"ז. וקרה זה לסבה טבעית, והוא חסרון הידיעה בעניני הטבע, טרם התפרסמו וטרם התגלו על

ידי החקירות והנסיונות. כי לפי מה שידענו מספורי קורות ימי הקדם, בעת שהיו כל כחות הטבע ותולדותיהן ותולדות תולדותיהן, שאנחנו משתמשים בהן בימינו אלה לכל צרכינו כרצוננו, נעלמות מעיני האדם, היו כל אלה נכונים להפליא את בני הדורות ההם כנפלאות אמיתיות, לאשר מבלי דעת גם ענין הטבע בכלל, לא יכלו לחשוב שהיי יכולה להוליד את המעשים הרבים והשונים, ודמו כל מה שראו מהם לכוחות נבדלים מן הטבע, הנמצאים מציאה רוחנית או גשמית ופועלים לעצמם. וידענו שכהני האלילים היו משמשים בסתר אהלם ובמחבואי היכלי אליליהם בתחבולות טבעיות, שנודעו להם לבדם, ושהנחילום בסודי סודות להבאים אחריהם, להוציא על ידיהם לפעל חזיונות ומעשים משונים ומפליאים, ויתעו בהם את המון עמם להאמין בתום לבם, שכל אלה הם פעולות באלילים, אשר באמצעותם יראו את כחם לבני אדם, לכען ייראו מלפניהם ויעבדו להם. ועוד עיני בני הדורות האחרונים רואות, איך ייראו האנשים הפראים יושבי האיים הרחוקים מפני מלאכי אלהים, אנשי עמי ארצותינו, אשר בידם הברק והרעם מקני מורים. וסופר לנו שגם בלקויי המאורות השתמשו כהני האלילים, להטעות על ידיהם את בני עמם, כי ידיעת חשבונם הסתירו, וינבאו על בואם כעל עת עלות חמת האליל על יושבי הארץ. ובכל שכאלה הנה עוד אפשר להטעות גם את עם ה', ולהדיח את מקבלי הדת האלהית מן הדרך אשר צוה ה' אותם, באשר יקום בדור הבא איש זד ובליעל, אשר יודע או באמצעות חקירה שכלית, או בנסיון מקרי, או ילמד בסתר מזולתו איזה דבר נסתר מעניני הטבע, ויפרסם נפשו בנביואה, וישים את הדבר ההוא הידוע לו, שעתיד לבוא כלקויי המאורות, או שיפעל איזו פעולה כפעולת הברק והרעם מכלי מורים, לאות ולמופת לעבור על דברי תורה או לעבוד אלילים. ולאשר גם פה ימצא הטוען פתחון פה לטעון עלי, הלא יכול היה ה' האלהים להאיר עיני הדור ההוא, אשר כרת עמו ברית במדבר, או לכל הפחות עיני חכמיהם ונבוניהם, בדעת כל עניני הטבע מכקורם זוהת ענין הנביאה, עד שתתפרסם בין העם אפשרות כל המעשים והחזיונות, העתידים להגלות בתכל עד דור אחרון, כי לא יבצר מאתו ית' מאומה; הננו להשיב לו, כי אף שהשי"ת יתואר ביכולת לגלות כל עניני הטבע, הנה האדם חסר בטבעו הכח להכיל הכל בדעתו, כי עניני הטבע והמעשים והפעולות, אשר יוכלו להעשות בתחבולותיה, ירבו מאוד לבלי תכלית וישתנו מאוד, עד שאין בכח נפש האדם לכלכל בקרבה ידיעת כולם גם בכללים. וגם אלו היה אפשרות לאדם לקבל ידיעת כולם ולפרסמם בין העם לפרטיהם, עד שלא יוכל כל בעל מרמה להונות את העם בסבת פעולות הטבע ותולדותיהן ותולדות תולדותיהן; הנה עוד היתה כל ההארה ההיא בנפשות האדם לבלי הועיל להכלית הנרצה, כי גם זולת עניני הטבע האמתים, נכון תמיד המון העם, באהבתו אל הנפלאות, להפתות גם בתוהו והבל, להאמין בשקר, כי תחזינה עיניו נפלאות, ואזניו תשמענה נצורות מאין כל תמונה וקול. והאנשים נוטים לטבעם בקל אל כל דבר שקר, להאמין ענינים בדויים מזולתם ולהמשך אחריהם, אף שבנפשם הם יודעים, כי גם הם מבדים לפעמים להתעות את אחרים. וכשיבדה סכל אחד דבר שקר מפליא, ימצא הדבר רבבות מאמינים ואלפי ראיות על אמתהו בעיני המון העם. וכדאי הענין להאריך פה בספור שני מקרים מזה המין שקרו לעינינו, ואף שכל רואי דברי מבני הדור הזה בארצנו יודעים אותם כמוני, לפי שהאנשים במשך העת משכיחים לדעתם את נסיונותיהם, ואלו יקרה עוד הבל שלישי כמוהם בימינו, מעט יהיו היחידים, אשר יזכרו את ההבלים הראשונים למען הכזב גם את השלישי, ובנינו

אשר יקומו מאחרינו, להם לא יצטרך הענין להמציא הבל חדש, כי יספיק לפניהם, אם ישנו לעיניהם את ההבלים, אשר התעו בהם את אבותיהם, ויהבלו גם הם כבני הדור הזה.

כאשר עלה על לב אחד הסופרים לבשר בתרמית באחד מעלי כגידי החדשות בשנת ה' תרי"ג, הכנת השלחן העגול בעל שלשת הרגלים, לקבל האצלת כח נפשי ותנועה רצונית ושתוף רוחני עם ענין יותר כולל מנפש האדם, ע"י חמום בידי אנשים, שיכסו שטחו העליון בכפיהם במשך שעה מעטה, עד שיודיע בתנועותיו כל אשר ישאלו בו, ואף את הנעלם מדעת האנשים הפורשים עליו כפיהם; מצאה לה הבשורה כנפי רוח, ועד מהרה התפרסמה בכל ארצנו, ויהי רעש גדול בכל מקום בואה. ואף שכבר יבינו גם ילדינו הקטנים, שאין לקוות פעולת כח רוחני ותנועה רצונית, כי אם מגוף בעל כלים ואברים מוכנים לזה (אַרגאַניזירט), ולא מגוף בעל חלקים, יהיה מאיזה חומר ובאיזו תכונה שיהיה·אם חלקיו דומים זה לזה, ושהתמונה לא תוסיף כח חדש, אם תשנה לסדר את חלקיה באיזה סדר שיהיה, ואף שאין ביכלתנו להאציל על זולתנו כח חדש שאינו בנפשותינו; הנה בסבת התגלות פעולת שתוף הכחות הגלבנה־עלקטריה והמאגניטי בשני קצות פּהיל הברזל, שהחלו בימים האחרונים להשתמש בו בהטעלעגראפהים, ולפי היות ידוע מכבר שתוף או האצלת הדעה והגלותה בהנועת כלי הדבור ע"י תחבולת המגניטיזמום, הוליד דמיון הסופר רעיון רוח להרכיב שני סתרי הטבע האלה ולועד פעולתם על ידי השלחן העגול. ובחר בתמונת העגול בתכונת השלחן ובשלשת הרגלים, לאשר עצם כזה נכון להתנועע בכח קטן מאוד, עד שיספיק מותר דוחק ידי איש אחד על דוחק ידי האחר על שטחו, מן האנשים המכסים אותו בכפיהם, להניע אותו עד שיגביה רגלו אחת למעלה אל העבר שעליו הדוחק מועט, מבלי שידעו ומבלי שירגישו איך ובמה יניעוהו. והסופר ההוא הערים, לדעתו את טבע האדם, שיאהב כלו את הנפלא יותר מן האמת, ושיספיק בדמיונו יותר מאשר בשכלו, לשום צור מכשול לפני כל איש, אשר אין תוכו כברו, הן בבחינת ההשכלה, והן בבחינת תום דרכו לפני האלהים, כי הצליח ההבל, לחרפת אנשי דורנו, ויעש לו שם גדול בארץ מושבותינו, ומהומה רבה בכל משכנותינו. ובכל בתי העשירים נפנתה זוית מורוחת בעד השלחן העגול, המנבא לבעליו, כאשר נבאו התרפים ללבן אבי אמנו; והשלחנות העגולים התראו בשטח קטן מאוד, למען לא יצטרכו לאנשים רבים לכסותו בכפיהם, ולמען תקל מאוד תנועתו על חלקת רצפת הבית. וחרשי העץ התאמצו להוציא מתחת ידיהם את השלחנות ההם קלים כנוצות ומוכרעים בנקל אל כל עבר, למען ירבו הנפתים לקנותם מידיהם; והסוחרים מן המחדרים עשו חריצים בתחתית שלשת רגליו, ויקבעו בהם אצבעות זכוכית, למנוע את החום החיוני או את הכח הנפלא, יהיה מה שיהיה, הנאצל עליו לדעתם מגופות האנשים, הפורסים עליו כפיהם, מלעבור דרך רגליו אל רצפת הנסרים, אשר בקרקע הבית. והחפץ אשר ימצא איש המוני בכל פלא, עורר את הפורסים כפיהם לעזור לתנועת השלחן פעמים לדעתם ופעמים שלא לדעתם. אלה רצו לאמת בשורת כח השלחן; אלה מצאו חפץ להניח רוח ריעיהם, המשתוקקים לדעת עתידותיהם; אלה חמלו על יגיעתם לדחוק בכח בכפות ידיהם משך חצי שעה ויותר על שטח השלחן, שלא תכלה בהבל, אם לא יהן השלחן תשובות נכונות אל כל השאלות, אשר יושמו לפניו; ואחרים מצאו עת לצחק בזולתם ולקפחם בתשובת השלחן המנבא; ועוד אחרים חשו פן יחשבו לרעי לב, אם לא יתפעל השלחן תחת כפות ידיהם, כי כן

בשרו עליו, שכל איש רע הלב לא יכון להאציל כח על השלחן. ובתוך כך הצליח השלחן העגול לדבר גדולות ונפלאות בכל בית, למנות מטבעות הכסף וצורתו, אשר בכיסי כל איש, להגיד לכל אדם מספר ימי חייו העוברים והעתידים, את אשר יאכל ואת אשר ישתה, מקנהו וקנינו, במה ישתכר וכמה ישתכר, ואלפי ענינים אחרים כאלה. וקרה לו כמקרה כל משתגע ומתנבא, שלפעמים יהיו דבריו נמצאים בהסכם עם האמת, והיה זה כל פעם שהיתה תשובת השאלה, או ידועה להאנשים שפרשו עליו כפיהם, או מובנת להם, או נשערת אצלם מאור פני השואל ומתנועת אבריו, אשר כטבע איש נמהר, התפעל על הסכם תשובת השלחן עם האמת הידועה לו, טרם בחן אם נגמרה תשובת השלחן, ואם כלה מספר מהלומות רגלו בארץ, כי רוב תשובותיו היו ע"י מספר מהלומות אחת מרגליו. ואלה חכו ויביטו בפני השואל ויתבוננו כי תם המספר, ויעמדו כלעזור את השלחן על תנועותיו; ואם אחרי שהגביה השלחן את רגלו להלום פעם יתרה, התבוננו משרתיו על פני השואל, כי כבר תם המספר הנשאל, והמהלומה יתרה, אז או שהספיקו לעכב את השלחן עומד נצב ברגל רמה, עד שומם לפניו שאלה חדשה, או שהוכרחו לנטשו עד שהוריד רגלו לארץ במכה קטנה וחלושה, כי לא הצליחו משרתיו להחזיק אותו תחת כפות ידיהם, מבלי שיכירו הרואים, כי הוא אך שבט ביד מרימיו, והתאמצו לכל הפחות לעכבו בדרך רדתו לבלי יפול פתאום, ולבלי תכה רגלו בארץ מכה חזקה ופתאומית, ותחויב לשוב לעלות עוד הפעם ולהתרומם מעל הארץ, כאשר היה בכל משך מספר המהלומות הקודמות, שמחזוק המהלומה שבה הרגל ותעל עוד הפעם, וזה הקיל על משרתי השלחן להמשיך מעשיו ולעזרו על תנועותיו, מבלי שירגש בהם כל רואה. והתמימים בהם בראותם כי שב השלחן להעלות את רגלו אחרי נפלה, ויראו בזה מופת על אמתת תנועותיו, ויתירו לעצמם את העזר אשר עזרוהו, מבלי לשום אל לבם, כי העזר לבדו הוא הפועל את כל התנועה. ותהי המהלומה הקטנה היתרה מתבארת או על איזה חלק מדבר שלם, אם היה ענין השאלה סובל כזאת, או על דבר המוטל בספק אם יהיה ואם לא יהיה, או על היות הדבר הפרטי, שהמהלומה האחרונה רומזת עליו, נעשה שלא על שלימותו, בלי רצון העושה, או באופן בלתי ראוי לו וכדומה. וכאשר נשאלו אודות השלחן ההוא יראי ה' ותופשי התורה, לא הרהיבו בנפשם להתל בהמון העם, רק אמרו, שהתורה אסרה כל כעצא בו בכלל הענן והנחוש ויתר התחבולות שנמנו בתורה, וקצת מהם הוסיפו לאמר, שזה היה הענין שאמר עליו הנביא עמי בעצו ישאל ומקלו יגיד לו (הושע ד' י"ב). ואם שבאמת כן הדבר, שהתורה אסרה כל ההבלים שבאלה, לפי שהבל הם, ולא יצא השלחן העגול מכלל הענן והנחוש ויתר החבולות ההבל, שהספיקו בהן עמי הקדם; אבל לפי שלא הספיק אסור התורה למנוע את העם מלהשתעשע בשלחן המנבא, אולי לא האמינו ההמון שיהיה בכלל אסור התורה דבר שיחודש בדור אחרון, או שהסכימו לעבור על אסור התורה למלא חפץ לבם, עכ"פ היה עזר להפריע את העם ממעשה ההבל, אלו היו תופשי התורה גוערים בנזיפה ומהלים, כהתל באיש משתגע, בבל הזונים אחרי השלחן, ואלו הוסיפו אל אסור התורה גם פרסום בטול הענין והיותו שוא והבל. אמנם לא לבד שלא התערבו לכזב בכח השלחן ובפעולתו, כי אם גם באסור התורה לא דברו רק בשפה רפה, כאלו היו בעצמם מספקים אם הוא מכלל האסור ואם אין. לכן התפשט רעש השלחן מעיר לעיר, ממקום למקום ומבית לבית, עד שכל מי שהכחיש

ענינו היה מסתכן בכבודו, מפני חרפת העקשות והאולת שהרפוהו בהם, ובשלומו מפני תרועת קנאה ומדנים, אשר עוררו עליו כעל איש המכחיש אחד מעקרי האמונה והדת. אמת כי לא ראיתי כמעט איש זולתי, שיתעורר לכזב בפעולות השלחן העגול; וכאוד הרביתי להאנח ולהתפלא על סכלות האנשים ועל קנאתם הגדולה אל ההבל, בהבניה קנאה האמת אשר באנשי השם, מבלי לפנות אל כל אשר הרביתי להראות לעיניהם, כי אין נודד השלחן מכוונו להשיב על שאלה נשאלת בלשון אשר לא ישמעוה משרתיו, כי בהעמידי פני ובשמרי בסתר לבי את המספר האמתי אשר שאלתי עליו, נדהמים משרתי השלחן ואינם יודעים מה יעשה האליל, ופעמים שיעמוד ולא יהלום אף פעם אחת, כי דמו משרתיו, ששאלתי היא שאלת שקר ואין בתשובתה כל מספר, ופעמים שהרבתה רגלו לפעם על קרקע החדר כשלש או כארבע פעמים במספר האמתי, כי לא נתתי למשרתי השלחן כל אות באור פני על השלמת המספר; ופעמים כשהיתה שאלתי דבר שקר ולא היה בתשובתה כל מספר, כנה השלחן בתשובתו מהלומות במספר, אשר לדעת משרהיו היה נאות לשאלתי, ולא אבו לקרוע סגור עיניהם העצומות, ולהביט כי בתוהו יספיקו, מיראהם פן יבטל להם שעשועים נעימים. ויותר מזה שבעתי רוגז בדברי עם יחידים מבעלי המעלה, אשר ידעתים מאז ומקדם לאנשי תבונה, ואשר אחרי עבור רעש השלחן העגול עד היום, לא סרו מדרכי תבונות ומטעגלי יושר. בעת רעש השלחן אשר לא היה אז אפשרות לשבת בחברת אנשים שעות אחדות מבלי לדבר על אודות האליל החדש ההוא, ואנכי לא נמנעתי מלדבר על אודותיו, כעל דבר הבל גלוי, שאין להסתפק בבטולו, מבטחוני בישרת לב רעי אשר ישבתי בחברתם, וברוחם הנכון לקראת האמת, ואקוה שאף אם לא כולם מצאו את בטולו כטוני מצד השכל ומצד הבחינה, בכל זאת ידרשו ויבינו המסתפקים ולכל הפחות יסמכו בחינותיהם על דברי, ויסדרו נסיונותיהם בו על פי הנחות ישרות, אשר הצעתי לפניהם, כי יודעי ומכירי המה, ואולי יעמדו באחרונה על בטול פעולת השלחן. ואיך בגדה תקותי בי, כי היו דברי להם כמדקרות חרב, בתקוני במבט עיניהם, לא חשכו להכליפני ולבוז לטענותי מעדות חושיהם, כי עיניהם ראו ולא זר. ולכן לא הפרוץ בינינו המחלוקת, להשבית את נועם חברתינו מן היום ההוא והלאה, הוכרחנו משני הצדדים לנטש את הוכוח, ולהעכר איש מפני אחיו מלדבר עוד אודות השלחן דבר. אולי לאשר קדם להם הטעות, כי לא מהרו לבחון ולהקור ביום שמעם בשורות השלחן לראשונה, באשר סמכו אמונהם על המבשר בעלי מגיד החדשות, כי כן הורגלנו לדמות בהשקפה ראשונה, שכל מאסף לא יקבל דבר שקר ולא יפרסם בעליו. ולפי שהספיקו בתשובות השלחן וישמחו בו, ויתמהו עליו בין המון אנשים זולתם, טרם התעוררו על אפשרות בטול כל הענין, לכן הכבידה עליהם טעותם זאת את ההתבוננות אחרי כן, כאשר העירותי אותם אני, והקש עליהם מעשה הבקרת להוציא לאור אם לא שמחו ללא דבר, כי עקוב לב האדם מאוד, ופעמים שיסתיר ענינו גם מן השכל, וכאשר יראו לנפשם פן יפקחו עיניהם וראו כי השתגעו ויתעו את נפשם בתוהו, כי השכל נמשך אחר הרצון, ואין לב האדם חפץ להיות מוכרח מצד השכל להודות את הסכלות בעצמו; ואף שבבית אחד מאוהבי הצלחתי לגלות ערמה משרהו, אשר בשאט נפש ובזדון לב הסיע את השלחן תחת כפות ידיו, עד שהוכרח להודות, כי אך למען הצדק את בעליו בריבו עמדי עשה זאת, עם כל זה לא שב אוהבי מדעתו, ויעננני כי בפעם הזאת ידי המשרת הניעו את השלחן, אבל פעמים רבות בעת בחנו את השלחן

זולתי , התנועע השלחן בעצמו באמת ; ואני ידעתי , כי גם באמתת הודאת משרתו הסתפק אוהבי , אם לא הודה בכזב , ויכחש למען מצוא חן בעיני בעליו , אשר קנא לכבודו שלא אקפחנו . גם קרה לי איזו פעמים , כשהחלו להתוכח עמי על דבר השלחן , שנדמה לי כאלו מנגדי מתקלסים בי על אשר אחשוב את הענין כדאי לוכוח , ואינני מבין כי גם הם כמוני יודעים בטולו , אף שלא חייב היחס שביני וביניהם את הזכות להם ואת האפשרות להלעיב בי , וכבר דמיתי כי באמת נכון אנכי להיות לצחוק בעיני כל איש מבין , בקנאתי הבוערת על שפתי בענין גלוי הבטול , ושאין כל איש בעל שכל טועה בו , ובכל זאת לא נפלו פני , כי לא גברה עלי יראתי מהיות לקלס , כאשר עצמה בי התשוקה לשמוע הודאת בטול כח השלחן מפי איש זולתי , והכעס על אשר לא זכיתי לזה ; עד אשר במרוצת הדברים ראיתי על פני מנגדי אותות תום לבם וכעסם , ואזני שמעו שגם הם שגו ברואה , כי נסו ותצלח בידם להראות מופתים כאלה גם במצנפות עגולות וגם בגליוני נייר חדש המכותבים . את המצנפות כסו בפיהם , כאשר עשו עם השלחן , וסבת תנועותיהן היתה ע"כ כח העלסטיקי אשר להן , והתפעלו על התנועה , כאשר יתפעל כל גוף עלסטיקי , ואני לא ראיתי מעשיהם ולא בחנתי אופני העזר , אשר עזרון משרתיהן על התנועה , ואת הנייר החדש המכוהב שמו על חזיהם כתחת למדיהם , ויניחוהו שם רגעים מספר עד שהרגישו בו תנועה , וסבת התנועה היה שוב כח העלסטיקי אשר לנייר חדש , ע"י פעולת נשימת האדם כבלי שהכיר בעל הנסיון בסבת הדבר , כי נשימת האדם מניעה את בשרו שבין צלעותיו תנועה קלה מאוד ובלי מורגשת , כי אם כאשר ישים הנושם בכונה את לבו עליה , והגליון העלסטיקי , אשר קצהו יכסה את הצלעות וקצתו את הבשר שביניהם , אם ינוח על חזה האיש רגעים אחדים , יתקמט על עטיניו לפי מפלי בשרו , ימוך בין הצלעות ויגבה עליהן , עד שתחל הנשיכה לפעול על חלקו שלעומת בין הצלעות , וכחוק כל גוף עלסטיקי , יניע קצתו את קצתו , והכנסים חשבו את תנועתו לתנועה עצמית ורצונית בגליון לבדו , ויתפלאו על בלי כל , ויקחו הבל אחד לכופת על שקר שני , והוא תנועת השלחן . ואחרים החיו מערמות השכחה את אשר השתעשעו בו הילדים בימי ילדותי גם אני , לקשור אבן עופרת או כל עצם קטן בעל משקל בקצה החוט , ולמדוד להחוט אורך בסובב כלי זכוכית , ולהחזיק את קצה החוט השני בין האגודל להאצבע מעל הכלי שנמדד בו סובבו , עד שיגיע הקצה הראשון מן החוט עם אבן העופרת או עם כל הנקשר בו אל תוך שפתי הכלי , ויאמינו הילדים , כי החוט מתפעל מתנועת העורקים , אשר בקצות אצבעותיהם , עד שיחל להתנועע מעל הכלי ויניע אתו גם את המשקל , אשר בתוך שפתי הכלי , והתנועה תלך הלוך וגדל עד שיקיש המשקל על קצה שפתי הכלי בשני עבריו בדרך תנועתו הנה והנה , ואז יהלום המשקל מספר שעות היום או הלילה , לפי החלוקה ההוה בהסכם במורי השעות , שהמספר מתחיל מחצות היום ומשלים לחצות הלילה , ומתחיל מחצות הלילה ומשלים לחצות היום , ושאחרי גמרו לספר את השעות , ישוב החוט עם המשקל שבקצהו להקטין תנועתו מעט מעט , עד אשר בעבור רגעים אחדים יעמוד כלהתנועע . והנה עוד בימי ילדותי הטבתי להבחין , כי הילדים המתענגים על הפלא הזה , הם ברצונם ושלא לדעתם פועלים תנועת החוט ומגדילים אותו , ועומדים מלהניעו כאשר ישלים להקיש מספר שעות היום או הלילה הידוע להם . והנה רעש השלחן העגול בעל שלשת הרגלים נמשך בזמן שלשה חדשים בקרוב , אחרי כן דמם הרעש והשתקע השעשוע ונשכח הפלא , כי הורגלו בו ויעזבוהו ויטשוהו , והמאמינים בתנועת השלחן ובאמתת תשובותיו חדלו

לשאל בו, ועד עתה לא ראיתי ולא שמעתי עוד שישובי איש אחד מהם לשאל בו בעת צורך, להודע על איזה ענין עבר או עתיד. ובשכונתי לרדת אל עומק דעת האנשים ההם, הייתי שומר פעמים רבות להזכיר את השלחן העגול לשואלי עצתי, רק אם לא היה זה נגד מדת המוסר עפ"י יחוסי עם האיש השואל, ואז במקום תשובתי הנדרשת שמתי לפניהם שאלתי לאמר: למה לא תשאל עצה מאת שלחנך העגול, או למה לא שאלת בו טרם עשותך את הדבר אשר כשלת בו; ותהינה תשובותיהם שונות: קצתם הצטדקו לאמר שכחנו אודותיו, אחרים דמו כי התעצלו, אלה השיבו כי נמנעו מפני אסור התורה, עוד אחרים אמרו, שיראים הם להשתמש בשלחן מפני פקודת הממשלה, אף שלא הגיע רעש השלחן העגול להוציא כל פקודה מאת הממשלה, אשר ידעה ותתבונן, שהוא רק שעשוע הבל עובר, זולת מה שאולי נערו שרי הממשלה הגדולים ופקידיה בקצת אנשים במשך ימי הרעש לבלי יהבלו ולבלי יתהוללו בדבר שקר, אבל להכתב לא נמסר הענין, ואולי עשו כן במקומות רבים אנשי שם גם זולת שרי הממשלה, ואלה אמרו, כי לא ראו ולא שמעו ולא לקחה אזנם, שישאל איש בשלחן ענול למיום דום הרעש, וכאשר מצאתי בלתי מתנגד למדת המוסר, הוספתי לשאול עוד, להשיא עצה את האיש השואל בי, לשאול בשלחנו העגול, ואנסה לכלל מפניו כל המניעות אשר ספר לפני; גם אם שב האיש להצטדק באשר אין השלחן נותן תשובותיו כדי באור אם אין הענין תלוי במספר, נסיתי ללמד אותו לערוך שאלתו או באופן שתתלה במספר, או באופן שתהא תשובת השלחן מבוארת גם זולת מספר, אבל גם פעם אחת לא עלתה בידי לא להוציא מפי האיש הודאה מוחלטת בבטול כח השלחן, ולא הסכם האיש לשאל בשלחן. והנה השכחה והעצלות, והאבור אשר בתורת ה' ובחקי כל הארץ, לא ימנעו את האנשים ההמונים ואת הנשים ואת הילדים מלכת לפעמים אל מסדרי גליוני המשחק לשאול על ענייניהם, ומדוע גבר כל כך בענין הנפלא הזה עם השלחן העגול, אשר הרעיש בעתו את העולם, ולמה מהר לעלות בתוהו ויהי כלא היה? — אין זאת, כי אם העלומות לבב החרדים אל דברו, ששבו בעמקי עשתונותיהם להודות כי שקר ביטינו, אבל לבלי להודות על נפשם את הסכלות, יערימו להסתיר ידיעתם זאת גם מאור שכלם, ויונו את נפשם בהמציאם להם תואנות בדויות, לתלות המנעם מלהשתמש בו בשכחה, בעצלה ובמורא, ולא היה כל רעש השלחן כי אם משחק לשעתו; והאנשים השתעשעו על הפלא המדומה עד שנמאס בעיניהם, כאשר ימאסו כל כלי המשחק והשעשוע בעיני הילדים אחרי שיספיקו בהם די עת, וסדור גליוני המשחק העשינה בו נשים זקנות, או זונות נשכחות, מסחר, ותחזקינה אותו ברעת ההמון לתועלת נפשן כדברי הכתוב: הנפשות תצורדנה לעמי ונפשות לכנה תחיינה (יחזקאל י"ג י"ח), וקצת שמאליהן יכונו כאל ענין ספר הגורלות, שפעמים במקרה יצא הגורל מכוון אל האמת, אבל השלחן העגול, שענינו בא בפרסום גדול, ומבלי כל דבר נסתר, ולא יכול איש להשתמש בו לתועלת נפשו לקבל עליו שכר, לכן אין לו דורש ולא מבקש; וכל איש אשר לו שלחן עגול בהדר מעשהו או בהדר משכבו, יבוש להוציאו משם בלעדי סבה נכונה ראויה להתקבל לפני בני ביתו, לבל יכירו בו כי שב לבפור באשר האמין, ומאום באשר בחר, ולהניחנו על מקומו יירא פן יביאנו לידי היוב לדבר על ענינו עם איש הבא אליו, ולהגן על כחו, ידיעותיו ואמתת תשובותיו; אף נגד דעתו ורצונו.

כאשר ההלו התוכנים לקוות התראות הכוכב השבטי, אשר זכרוהו חכמי ארץ סינים, כי נראה בארצם שלש פעמים ותשובתו לשלש מאות השנים בקרוב, ואשר חשבון משך תקופתו לא נודע עוד לחכמי אירופא בצמצום, ויסתפקו מתי יתראה בפעם

הרביעית , ואחד הכופרים בבשרו הזמן המקוה להראות הקומט על יום השלשה עשר לחודש יוניוס משנת ה' תרי"ז , נשא משלו בשיחה שומה בפי אחד התוכנים ואחד מן החוזים בכוכבים, איך זה האחרון מחשב מבטי כוכבי הלכת לעת התגלות הקומט, ומנבא רעה לכל יושבי תבל ארצנו בכלל , והראשון מכחיש נבואתו , באשר אין להקומט כל כח לפעול על הארץ , כי אם בכח כובדו , ואין לדאוג ממנו , וכי מבטי כוכבי הלכת לא יורו דבר , יצאו כופרים אחרים וישימו מדבריו בעלי מגידי החדשות , וישתו התלמידים שלא שמשו כל צרכם מן המים הרעים , ויעבירו קול בכל ארץ מושבותינו , כי ביום השבת בחמשה עשר להודש יוניוס תחרב הארץ וימת כל ההי אשר עליה , וירעש ההמון בכל ימי הסתיו והאביב רעש גדול מאוד , ולאשר נמשך הזמן ותמאם בשורת ההרבן הכללי בעיני אנשי ההבל לשמרנה כצורתה , ומדאגה פן תזקן הבשורה ולא ישעו בה ההמון , שנו אותה כל פעם ויחדשו בה דברים , למען תשוב להיות נעימה לפניהם , פעם המירו את החרבן באפל , אשר יקדיר את האויר במשך ימים ושעות ספורים , פעם החליפו את האופל במבול מים , אשר ישטוף על פני כל הארץ , וימח את כל הקום אשר עליה , ופעם העבירו את השטף ויביאו במקומו תבערת אש , אשר תלחך כל פני האדמה , ופעם יתנו את החרבן אך להלק ידוע מן הארץ , והמהבלים הרבו להעיד בשקר , כי פה הדל המסחור , שם שבתה המלאכה , ושם בטלה הצידה , ובשמוע האנשים ההמונים דברים המכחישים את החרבן העתיד מכל וכל , התאנחו כעל בטול תקותם , והדברים היו כחצים פולחים ללבבם . ובעיר מושבי רעשו תושביה ביום הרביעי בשבת , ביום שנים העשר לחודש יוניוס , שלשה ימים לפני המועד , עד אשר עבר עליהם יום החמשה עשר להודש בשקט ובמנוחה , אחרי ראותם איך נהבלו ואיך נתעו בשוא ביום הרביעי שלפניו . כל ימי השבוע נדמה ההמון לשמור בוא הדשות רעות אל נכון , ואזני כל העם מוטים אל כל מלחש ומבשר , ועיניהם צופיות אל כל עבר אורח , לשאל את פיו מה נעשה בערים אשר עבר עליהן , אבל גם עוברי ארחות חובם אנשים המונים , לבן לא לבד שלא השקיטו תשובותיהן את בהלת שואליהם , כי אם לפעמים עוד הוסיפו להטיל עליהם מהומה ; ואני בראותי כי קרבה העת והמהומה הולכת וסוערת , ואקרא לאנשי ביתי ואעיד בהם לאמר : השמרו לכם מהאמין בכל ההבל אשר תקח אזנכם , ודעו כי אחד הכסילים הוליך שולל את כל העם הנמהר הזה . ופן תבהלו באמר לכם : הנה המים או האש או החשך , ונסתם , ונכשלתם ונפלתם ונוקשתם . ופן יוצת אש באיזה בית , או יסער רוח חזק , או ירעם רעם בגלגל ויבקע הברק ענני אופל עד לב השמים , או ישטוף גשם סוחף ואבני ברד כבד , אל תאמרו כי בכל אלה החלה פעולת הקומט להחריב את הארץ או להאפיל אותה , כי אז תפחדו להבל , תבהלו ללא דבר , ואם לא תשימו לבבכם לכל אשר ידברו הפתאים , והתבוננתם וראיתם , כי כל אלה שבו עברו עלינו פעמים רבות ועל אבותינו ואבות אבותינו מעולם , ואנחנו קימים היים כולנו . לפנות ערב התחדש הרעש על ידי אחדים מעוברי אורח ועל ידי בני כפרים אחדים מבני עמנו , אשר הזדרזו להעביר את אשר להם אל תוך העיר למען יאספו אל עמם בגועם , ולא יתבוללו בעמים . ואף שעוד לא השיג שאון ההמון כל מאומה לשומו לתכלית הבהלה , בכל זאת ראיתי צורך לשוב להשקיט את אנשי ביתי , את אשתי וילדי , לבלתי הבהל מכל אשר ישמעו ומכל אשר יתראה לעיניהם . אכלנו בעת הראוי בערב ונשכב לישון . בעפעפים סגורות הקיצותי לשמוע קול לא מוזר , קול אשה אחת משכונתי , אבל מבלי להכיר מי היא , דופקת על לוח החלון , אשר להדר משכבי , וקוראת לאשתי בשאלה אם ישני אני אתה בבית . שמעתי כי אשתי ענתה לה : „אישי אתי בבית", והיא קמה משנתה , ותלך לפתוח דלת

הבית , לראות מי רוא הקורא אלי , ואם לאסוף אותו הביתה . כבד היה עלי מאוד להגביה ראשי או לפקוח עיני , כי לא ישנתי עוד די החליף כחי , פתאום שבה אשתי בהפזה וקוראה אלי מרחוק „מהרה קומה" ! ובעוד מלתה על לשונה שבה לרוץ החוצה , וצעקת אנחתה : „הנה החשך ההל לבוא" שמעתי מפיה בעת המלטה העירה . קפצתי ממטתי וארוץ אל החלון אשר בביתי , הפונה אל שוק העיר , ואפתח לוח החלון ושתי אברותיו יחד, לראות אנה פנתה הנבהלת , אבל לא ראיתיה עוד ; אשתי נעלמה ואנשים ונשים זקנים ונערים הולכים רצים הנה והנה בכל מרחב הרחוב , כולם נחפזים ומבהלים , למרחוק לא יכולתי לראות , כי מעטה ערפל כסה את הארץ , רחצתי פני וידי ואלבש בגדי ואצא אל הרחוב אשר לפני ביתי , אולי אשמע מה לעם כי נבהלו . והנה בתוך הערפל רצים הושבי העיר כביום קרב ומלחמה , ומנגד בית שכני אגודת נשים שאננות נצבות יחד , ובתוכן בת שכני גרת ביתי , היא אשר קראה לאשתי , ותעירנה משנתה ותבשרנה בוא החשך על הארץ . עתה מספרת היא לאגודת רעותיה באזני , כי בלילה באה הבשורה לבת דורה ע"י רץ מאת אחד ממיודעיה בווארשאו , כי לפני עלות שמש היום הזה יהל החשך לבוא , ותשמיע בת דורה את הבשורה בעיר ותהום כלה ; ואשאל אותן לאמר : אולי ידעתן על מה ולמה הצתה אשתי אל השוק , ותאמרנה : לקנות ולהכין בבית כל אשר יאכל וישתה במשך עת האופל ; לא יכולתי להתאפק מלמלא פי צחוק , ואשוב הביתה , פניתי אל מורה השעות אשר בקיר ביתי , והנה הגיעה השעה השלישית אחר הצות לילה עד הציה , בכליון עינים צפיתי לראות את אשתי שבה מן השוק . והנה באה במרוצת בהלה ותוציא מחיקה גרש שעורים , חמאת בקר בכלי , ונרות עטופים בגליון מהרתי ואעירנה על סכלות מעשיה , ואזכירנה כי עוד לא תמה השעה השלישית אחר חצות לילה , והעת היא הנכונה כל ימי האביב לשפע טל ולמעטה ערפל , ואיה איפוא החשך והאופל אשר בשרו . ולאשר שמעה גם היא מפי המבשרת ע"ד הרץ השלוח לבת דורה , שאלתיה אם תוכל להאמין שכולנו זוכים רק בזכות אשה אחת , אשר יש לה מכיר ומודע בווארשאו , וידאג לה לבשרנה מהרעה העתידה לבוא , למען תקדם להקל מעליה כובד משאה , ואיה מלכנו הקיסר האדיר ושריו הגדולים , אשר בצלו נחיה , למה לא מהרו גם הם לבשרנו ע"י הרצים אל שרי עיר ועיר . ומה יעשו תושבי הערים האחרות , אשר אין ביניהם נפש יקרה בעיני אחד העשירים אשר בווארשאו , הכולם בחשך ידמו מבלי דואג להם מאת המלך ? אבל אשתי לא אחרה בבית עד השלימי את לקחי , את בני הבית ואת הילדים העירה משנתם , למען יעזרוה במלאכותיה , להכין אש על הכירים ומים בכלים , ומזון ובשר ומלח וכל צרכי החיים לימי האופל , טרם יחשך השמש בצאתו , כי ידעה , כי אני לא אעזרנה על מעשיה אלה , בכחשי באשר עיני הכל רואות , ותמהר ותרץ עוד הפעם השוקה . בקום הילדים ממשכבם דברתי על לבם , נחמתים ואבטיחם , כי אין כל רע עתיד לבוא , כדברי ההבל אשר הם שומעים , וכי עוד מעט וראו את השמש בשפעת אורה . רק למען לא יכעיסו את אמם , צויתים לשמוע בקולה , ולעשות בלב שקט את אשר צותה , ובבטחה כי ללא צורך כל העמל . אשתי שבה שנית ותביא מזון מלח וכלים אתה , ותדרוש למהר לשאוב מים ולהביא הביתה . וכאשר שאלתיה , האם גם אור הנרות , אשר הביאה בראשונה , לא יסכון בעת החשך העתיד , לצאת לפניו מפתח הבית אל כל המקום אשר נרצה , הביטה אל פני , כאשר יביט איש אל פני המראה הנראה אליו , למען יכירנו אם הוא מלאך חסד או רוח רעה , ובמשך ההכנות ההם אצבעות מורה השעות לא חדלו מתנועתם , גם השמש לא דמם באורת מרוצתו , ויגרש אור היום את ענני האופל מעל פני תושבי העיר , כי התרומם גם

הערפל ויעלה ויאבד. יצאתי אל רחוב העיר, והנה האנשים אשר רצו מבוהלים זה לא כביר, נאספו עתה קבוצות קבוצות להתהולל איש באחיו. אלה ספרו בצחוק: פלוני הכין לעת החשך לחם מחתך לפתיתים, כי בחשך לא יראה לחתך לחמו ולשמור ידו מלפצעו, זה משח לחמו פרוסות בחמאת בקר, כי בחשך לא יכין למשוח; ואתבונן וארא כי לחשק לבם לנועם חיי הבליהם, משכו בעבותות אותם את הבהלה על נפשם, ועתה חרשו לנפשם את הנועם על ידי הצחוק. אמנם ידי אהבת הבצע היו במעל, כי הוקירו המוכרים מחיר הלחם והמזון ומחיר כל צרכי חיי האדם בשעת הבהלה, גם הציאו מידם כל משחת ומגואל, כי לא הביטו הקונים איכות קנינם מתוך מאפל החשך העתיד. אחרי כן נשמע מעוברי אורח המהבלים, כי במקומות אחדים הסבה הבהלה גם מכשול גם אסון, ומי יתערב אם לא באמת הזיקה הבהלה לחמהבלים, ויכשלו גם אנשי שכל טוב אתם יחד.

אחרי כל המסופר נקל להבין, כי לא היה די בטוחות, אלו היה ה' מאיר עיני חכמי הדור מקבלי התורה, בידיעת כל ענייני הטבע וסודותיה, ער התפרסם תולדות נוחותיה גם בין המון העם, להסיר אפשרות כל מכשול ומדחה, כי אמונת פעולת השלחן הענול, שאינו כלל בחוק הטבע, הוליך שולל את בני דורנו, אשר תולדות נחות הטבע התפרסמו ביניהם, והפרסום ההוא עוד עזר לרעה כאשר זכרנו, ובשורת חורבן העולם הבהילה את המון עמנו בימינו, כדבר אפשרי בטבע, כי אין מחכמי תבל מתערב לנו, להבטיחנו מפגישת הארץ בקומט או בפלנעט. וכל זה הוא מפני החסרון הכללי שבמעמד נפש האדם, בכל עת היותה קשורה בגוף שבחותיה מתפעלים מחלקי הגוף ופועלים עליהם ועל ידיהם, ומזה קדימת הדמיון על השכל, וטעיות ומכשולים דומים לאלה, מה שיכול דמיון האדם להמציא להטעות בהם את המון העם, הנוחים בטבעם לנטות אל האמנה בכל דברי הבל, כדברי החכם מכל אדם: פתי יאמין לכל דבר (משלי י"ד פ"ו), יוכלו להתרבות ולהתילד עד אין קץ. ובדרות של זמן העבר בעת משול הדעה הכללית ע"ד הכחות המובדלות זולת הטבע, והם האלילים אשר שערו הראשונים, היו כל שבאלה נכונים לחייב הנחת אלילים וחיוב עבודתם גם לדרות העם מקבלי התורה, אלו היה נשאר בידם הזכות לנסות ולבחון אם הם מופתים להתיסד עליהם, ואם אין להרחיק אותם. לכן הונחה האזהרה הכללית הזאת בפרשה: כי יקום בקרבך נביא או חלם חלום ונתן אליך אות או מופת ובא האות והמופת, (לפי שהוא ענין מחויב לבוא בטבע, או שהצליח להטעותך בשקר, ותדמה כי עיניך תחזינה נפלא ואזניך תשמענה נצורות) אשר דבר אליך לאמר, (שבוא האות והמופת מחיב אותנו בדבר) נלכה ונעבדה אלהים אחרים וגו' לא תשמע אל דברי הנביא ההוא או חלם החלום ההוא, כי (מה שהצליח המשקר להטעות את העם בהבל, או מה שכיון להודיע את העתיד להיות בטבע, או להשתמש בתחבולות טבעיות, להוכיח חיוב עבודת אלהים אחרים, או בטול אחת מכל מצות ה', ולא השבית ה' את מעשיו, ולא הפיר את עצתו בהשגחתו, היה לאשר) מנסה ה' אלהיכם אתכם וגו' (לכן) והנביא ההוא או חולם החלום ההוא יומת כי דבר סרה וגו'.

ד

הנדח עבד גלולים ונביא השקר עשה תעתועים, לכן חתם משפטם באמרו ובערת הרע מקרבך (דכריס י"ג ו' י"ז י"ג), כי רעתם יצאה אל הפעל והיא גלויה, אבל המסית שלא עשה מעשה ולא הצליח בכונתו, כי אם שבקש להרע והוא מת על

כוחתו, אף כשלא עבד לא הוא ולא המושל עכו"ז (רמב"ם פרק חמישי מהלכות עכו"ז הלכה ח'), וכן הזקן הממרה על דברי הכהן או השופט בהתרת הספיקות שבדיני התורה, שאולי דעת הממרה כל כך מתקבלת מאת העם כדעת הכהן והשופט, או עוד יותר, לכן להצדיק את המשפט חתם יעוד ענשם וכל ישראל ישמעו ויראון ולא יוסיפו לעשות כדבר הרע הזה בקרבך (י"ג י"ג) וכל העם ישמעו ויראו ולא יזידון עוד (י"ז י"ג) לאמר, כובד העונש ימעיט מספר המזידים, וטוב בעד הכלל, שיסבלו איזו פרטים עונש קשה, למען הצל את הרבים לא לבד מן העונש, כי אם גם מהפשע עצמו. בבן סורר ומורה חתם משפטו באמרו: וכל ישראל ישמעו ויראו (כ"א כ"א), ולא הוסיף ולא יזידון עוד או ולא יוסיפו לעשות, לכן אשער שהפעל ישמעו אינו מוסב על המשפט הפרטי, אשר יעשה לנער שובב באיזו עת, אבל מוסב הוא על המשפט הכללי, הנאמר בענין: וכל ישראל (בבואם לראות את פני ה' במקום אשר יבחר, במועד שנת השמטה בחג הסכות, בקרוא הכהן או השופט באזניהם את התורה הזאת) ישמעו (משפט הבן הסורר שדינו למות על שם סופו) ויראו; אמנם בכל המשפטים האלה אין עוד דבר המתנגד לשכל האדם, כי גם הבן הסורר והמורה אינו נהרג כי אם על פי אבותיו, והבן אשר אבותיו רוצים שימות מות בן עולה ע"כ שאינו זכאי לחיים; מה שאין כן בעיר הנדחת, שלפי דעת האנשים אין המשפט הנועד לה מסכים עם היושר ועם טובת כלל העם, שהיושר אינו מסכים להכות את כל יושבי העיר חרם ולהחרים כל אשר בה ובהמתה לפי חרב; אם הגדולים חטאו, למה יומת הטף, ולמה תחרם הבהמה, ולמה ישרף גם כל שללה ברחובה, וטובת כלל העם דורשת בענין כזה תחבולות ומעשים בלתי מסוכנים. כי הכות עיר והחרימה אינו דבר קל להעשות כהרוג נער או זקן יחידי, ולא תשתלם המצוה כי אם במלחמת תנופה (רמב"ם פרק רביעי מהלכות עכו"ז הלכה ו') והמלחמה הלא תרבה לאבול גם בעם הצר על העיר, ואם יושבי העיר הנדחת, מדעתם את משפטם, שאין לחוס על חייהם על נשיהם בניהם ובנותיהם, יצאו כדוב שבול ולא יפתחו שערי עירם עד אם יתמו כולם במלחמה, הלא יפול מישראל עם רב צדיקים יותר ממספר החוטאים עשרת מונים, כמה שקרה במלחמת גבעת בנימין, והיתה הדעת נותנת יותר להמנע מלהלחם, ולהתם חטאת העיר בשלום, בהמית רק את ראשי המורדים, או בהגלות את היותר חיבים מעיר מושבם ולשום עליהם משמר וכדומה, לכן הוסיף למען ישוב ה' מחרון אפו ונתן לך רחמים (הפך מעשה האכזריות המדומה) ורחמך והרבך (נגד המורא להמעיט במלחמה) כאשר נשבע לאבתיך כי תשמע בקול ה' אלהיך לשמר את כל מצותיו אשר אנכי מצוך היום לעשות הישר בעיני ה' אלהיך (י"ג י"ג—י"ט) אף נגד היושר המדומה לבני אדם. ומה שכתב הרמב"ם (מורה נבוכים חלק שלישי פרק מ"ג) על דברי הכתוב פקד עון אבות על בנים על שלשים ועל רבעים לשנאי (שמות כ' ה'): „ובשיהרגו אנשי המדינה עובד עבודה זרה יהרגו הזקן ההוא העובד ובנו בנו ובן בנו, שהוא הולד הרביעי וכאלו ספר שמכלל מצותיו יתעלה מכלל פעולותיו בלא ספק שיהרג זרע עובדי עבודה זרה אעפ"י שהם קטנים בחטא אבותם ואבות אבותם, וזאת המצוה מצאנוה נמשכת בתורה בכל מקום, כמה שצוה בעיר הנדחת, החרם אתה ואת כל אשר בה", היא השערה בלתי מדוקת, והוא ז"ל בעצמו לא קבע כן להלכה. כי דברי הכתוב פקד עון אבות, הם ספור מכלל פעולותיו לבד, ולא מכלל מצותיו, כי מכלליהם באה המצוה לא יומתו אבות על בנים ובנים לא יומתו על אבות (דברים כ"ד ט"ז), ולא הוציא עע"ז מן הכלל, כי אם בענין עיר הנדחת. ואם

נמצא ליהושע בענין עכן לאמר ששרף בני עכן עמו, הנה לא היה זה בחטא ע"ז, והיתה הוראת שעה. ואם ניתם דברי הכתוב פקד עון אבות אל כלל מצותיו, הלא מצאנו פקד עון אבות על בנים ועל בני בנים על שלשים ועל רבעים (שמות ל"ד ז'), והיה צריך לחשוב גם בן בנו של בן בנו של העובד, שהוא הולד הרביעי זולת הזקן העובד עצמו. ומה שמצאנו לחז"ל באגדותיהם שמקשים ומשנים שני אלה הכתובים: פקד עון אבות על בנים וגו', לא יומתו אבות על בנים ובנים לא יומתו על אבות, אף שהראשון הוא מכלל הנהגתו את עולמו, והשני מכלל מצותיו, ואמרו: הא כשאוחזין מעשה אבותיהן, הא כשאין אוחזין, הנני משער שנפל חלוף בכתוב השני ונרשם הכתוב לא יומתו וגו' שבתורה, שהוא מכלל מצות ה', תמורת הכתוב בן לא ישא בעון האב ואב לא ישא בעון הבן (יחזקאל י"ח כ') שהוא מכלל פעולותיו.

ה

אפס כי לא יהיה בך אביון וגו' (דברים ט"ו ד'). להסיר כל הלחץ אשר יפגיע בנו הכתוב הזה, כן בהתנגדות ענינו עם כי יהיה בך אביון וגו' (פס ס"ז) ועם כי לא יחדל אביון מקרב הארץ (פס ס"ו), וכן בבחינת יחוסו אל ענינו, שאחרי בשרו אפיסת האביון, הנה יהיה דבר השמטה אך למותר, כי איש לא יצטרך ולא יסכים להשתמש בזכות השמטת חובו, ולפי הדין אם אומר הלוה אעפי"כ, אין המלות מחויב להמנע מלקבל, ובין אנשים אשר כמוהם, אין צורך לחוק השמטת החובות; נבון לבאר הוראת מלת אפס כהוראת (עס זייא דענן) בל"א או (разве) בל"ר, והוראת מלת כי כהוראת (וועגן) בל"א או (когда) בל"ר, שאז יבטל דין השמטת כספים בהסכם עם הקבלה לפי הדין הנזכר.

ו

לא תטע לך אשרה כל עץ אצל מזבח ה' אלהיך אשר תעשה לך (דברים ט"ז כ"א). אם נבאר גם לפשוטו של מקרא אשרה אילן הנעבד, למה תלה הכתוב אסור נטיעתו בקרבת המזבח?— ומה הוא כל עץ שאמר, ההיה עולה על הדעת היות קצת העצים אסורים להעבד וקצתם מותרים? והנה הסמיך ולא תקים לך מצבה, ואתם באמרו אשר שנא ה' אלהיך, והמצבה הוא דבר שאינו נעבד, אבל הוא מקום קבוע לעבוד בו, ולמה יצא אילן הנעבד מכלל לא תעשה לך פסל וכל תמונה אשר בשמים ממעל וגו' (שמות כ' ד' ה')? ואם השוה הכתוב ענין האשרה לאסור איתה אל ענין אסור המצבה, והמצבה אסורה להעשות גם לשם ה', ומזה שגם האשרה הוא דבר אפשרי להעשות לעבודת ה', רק שה' שנא אופן עבודה נזאת, וא"כ מה היא האשרה?. בספורי האלילים מדורות הקדם מוצאים אנחנו שרבים מן האלילים והאליליות היה לכל אחד מהם מין עץ מיוחד, שחשבוהו עובדיהם למקודש להם, ושתלו סביבות מזבחות כל אליל מהם חורש מצל ממין העץ המקודש לו, ויקראו העם את החורשים ההם, קדושים, וחגו בצל כל אחד מהם חגי האליל ההוא. את היער הזה קראה התורה בשם אשרה, ואסרה נטיעתו מכל מין עץ שיהיה אצל מזבח ה', לפי שהיו היערים ההם, כפי מה שידוע מן הספורים ההם, מקומות מיוחדים לכל תועבה, וצלם כסה את אשר התעיבו כהני האלילים את עלילותם, ובימי החגים נטכאו שם העם בחקי תועבותיהם, ולזה כיון הרמב"ם (הלכות עכו"ם פרק נמי הלכה ט') מפני שהיה

זה דרך עכומ"ז נוטעין אילנות בצד מזבח שלה כדי שיתקבצו שם העם . ולאשר אין השם אשרה דבוקה פה , כמנהג הסמיכות , אל כלות כל עץ , יש לשער שסרוס הכתוב וראוי בסדרו : לא תטע לך כל עץ אשרה אצל מזבח וגו' .

מאמר

כללי הנבואה

כי אתה בא אל הארץ אשר ה' אלהיך נתן לך לא תלמד לעשות כתועבות הגוים ההם לא ימצא בך מעביר בנו ובתו באש קסם קסמים מעונן ומנחש ומכשף וחבר חבר ושאל אוב וידעני וגו' כי תועבת ה' וגו' תמים תהיה עם ה' אלהיך . כי הגוים האלה וגו' נביא מקרבך וגו' כל ספרסם (דברים י"ח ט'—כ"ב) .

הרמב"ם (הלכות יסודי התורה פרק י' הלכה ג') כתב : והלא המעוננים והקוסמים אומרים מה שעתיד להיות , ומה הפרש יש בין הנביא ובינם , אלא שהמעוננים והקוסמים וכיוצא בהם מקצת דבריהם מתקיימים ומקצתן אין מתקיימים , שנאמר : מאשר יבאו עליך (ישעי' מ"ז י"ג) ולא כל אשר , ואפשר שלא יתקים מדבריהם כלום , אלא יטעו בכל , כענין שנאמר : מפר אתות בדים וקסמים יהולל (שם מ"ד כ"ה) ; אבל הנביא כל דבריו קיימים , שנאמר : כי לא יפול מדבר ה' ארצה (מלכים ב' י"ז) . . . . . ובדבר הזה הכתוב הבטיח ואמר , שאותן הדברים שמודיעין המעוננים והקוסמים לעכומ"ז ומכזבין , הנביא יודיע לכם דברי אמת , ואין אתם צריכים למעונן וקוסם וכיוצא בו , שנאמר לא ימצא בך מעביר בנו ובתו באש קסם קסמים וגו' כי הגוים האלה וגו' ואמר נביא מקרבך מאחיך כמני וגו' , הא למדת שאין הנביא עומד לנו אלא להודיענו דברים העתידים להיות בעולם , משובע ורעב מלחמה ושלום וכיוצא בהן , ואפילו צרכי יחיד מודיע לו , כשאול שאבדה לו אבדה והלך לנביא להודיעו מקומה . וכן כתב בהקדמתו לפירוש המשניות , שהיו הנביאים מתנבאים לכל איש פרטי בכל ענייניהם , עד שלא היה מתהדש אצל אבותינו בזמן הנבואה דבר , שלא היו שואלים עליו לנביא . וגם שם ראיתי מענין שאול ונערו , שסרו הרמתה שבארץ צוף לשאול את שמואל על דבר האתונות , שאבדו לקיש אביו , והוסיף לאמר : „ואין ספק שהדבר כך , כי הקב"ה הקים לנו נביאים

חלף הוברי שמים והמעוננים והקוסמים, כדי שנשאלם בכללים ובפרטים, ויודיעונו דברים נאמנים מהעתים וכ״. אבל שאול ונערו לא הלכו בעצם לשאול בנביא, וקיש אביו שלחם לדבר פשוט הרגיל גם בימינו: וקום לך בקש את האתנות, ולא שלחם לדרוש בנביא, והם עברו ארבע נפות הארץ ויבקשו ולא מצאו, ולכתם אל שמואל לדרוש ממנו קרה במקרה. ואם באנו ללמוד מדברי הכתובים, שבענין שאול ונערו, שכן היו הנביאים נשאלים כל פעם מכל איש פרטי על כל ענין שהתחדש אצלו, כגנבה ואבדה או חולי או מכשול או ספק אם לבנות ואם לנטוע, או לנתוץ ולעקור נטוע, אם לאהוב ואם לשנוא, ושהיו הנביאים נזקקים לכל אחד מן העם ומשיבים להם בשם ה׳, ושלכן סר גם שאול אל עיר שמואל, מדעתו את שמואל ואת מנהגו, כאשר אמר לו נערו: והאיש נכבד כל אשר ידבר בוא יבוא, אף שאולי זולת דברי הנער לא היה עולה בדעתו לסור אל העיר; הנה עלינו ללמוד כן הדברים ההם, שהיה שמואל וכמו כן כל נביאי ה׳ זולתו, מקבלים שכר נבואתם מאת שואליהם, ושהיו מקפידים על השכר ההוא, אף שלא היה קצוב, עד שלא היה כל איש יכול לקוות, שיזדקק הנביא לענין שאלתו וישיב עליה, זולת מתן שכר, כי כן ספר הכתוב: ויאמר שאול לנערו והנה נלך ומה נביא לאיש כי הלחם אזל מכלינו ותשורה אין להביא לאיש האלהים מה אתנו, ויוסף הנער וגו׳ הנה נמצא בידי רבע שקל כסף ונתתי לאיש האלהים והגיד לנו את דרכנו (שמואל א׳ ט׳ ז׳—ח׳); ומזה נשמע, שלא היה מתן כסף כל כך מורגל ונהוג בשכר הנבואה, כמתן פת לחם ותשורה, שעלי שעורים, אשישי ענבים או מלא כף קמח, עד שלא הזכיר שאול בדבריו שאין לו בכף לתת, והזכיר רק לחם ותשורה, וכסף לא היה עולה כלל בדעתו לתת בשכר הנבואה, ולדאוג על הסרון הכסף אתו, ורק לסבת חסרון כל תשורה, התעורר הנער על דבר רבע שקל הכסף אשר נמצא בידו. לפי השיחה הזאת, הלא נכלם מלהביא ראיה על מנהג נביאי ה׳ ועל מעשיהם, להקפיד שלא להזדקק לאיש, אשר לא יתן אל פיהם, ולקחת פתותי לחם, שעלי שעורים ותשורות כמוהם זולתם, בשכר הודיעם את דבר ה׳, וכדי בזיון בזה וחרפה וחלול שם שמים, ואם הנחיל ה׳ לאבותינו את הנביאים, נביאי האמת והצדק, לעמוד לכל בני העם תמורת הקוסמים והמעוננים, אשר היו בין עמי הקדם, הלא הלילה לאל מעול, ואיך עשה חוק שיעכבו התשלומין את תשובת הנביא. ומה יעשה העני והאביון, אשר לא יהדל מקרב הארץ, היצמא גם לדבר ה׳ ולא ימצא, כאשר ירעב ללחם? או ההרעו נביאי ה׳ מדעת נפשם, ויטו אחרי הבצע נגד פני עליון, למכור מתת ה׳ לעמו בער שוחד, עד שלא אבו להטות אזנם לזעקת דל הבא אליהם בידים ריקניות, בעת הזדקקם לכל נותן על כפם איזו מתת בראשונה? והלא בדבר הזה, אשר היה מקור פרנסת נביאי השקר, שהיו מחניפים לכל איש מהעם, למלך ולשריו, למען יתנו על ידם שכר נבואתם, ולמען הרבות שכרם נבאו בשקר לכל איש פרטי בכל ענינו, היו נביאי האמת מקפחים אותם ומבים על קרקעם, כמה שאמר ירמיה עה״ש: כי נמצאו בעמי רשעים ישור כשך יקושים הציבו משחית אנשים ילכדו ככלוב מלא עוף וגו׳ שמנו עשתו גם עברו דברי רע וגו׳, והתם באמרו: הנביאים נבאו בשקר וגו׳ (ירמיה ה׳ כ״ו ל״ב) לנביאים נשבר לבי וגו׳ כל הפרשה (עם כ״ג ע׳—מ׳) ואתם אל תשמעו אל נביאיכם וגו׳ (כ״ז ע׳—ע״ח) כי כה אמר ה׳ צבאות אלהי ישראל אל ישיאו לכם נביאיכם וגו׳ כי בשקר הם נבאים לכם בשמי וגו׳ (כ״ט ח׳ ט׳); ויחזקאל הרבה לספר מתועבות הנביאים והנביאות, המצודדות נפשות למען החיות נפשותיהן,

ואמר עליהן ותהלנה אתי אל עמי בשעלי שעורים ובפתותי להם וגו' כל הפרשה (יחזקאל י"ג), ובפרטו את עון הארץ ספר: קשר נביאיה בתוכה כארי שואג טרף טרף נפש אכלו הסן ויקר יקחו וגו' ונביאיה טחו להם תפל וגו' (צפ' ג' ג'); ואל הקשר הזה כיון גם עמוס באמרו: הוי השאננים בציון והבטחים בהר שמרון נקבי ראשית הגוים (יהודה וישראל) ובאו להם בית ישראל (לדרוש את ה'), ואמר עליהם: השכבים על מטות שן וסרחים על ערסתם ואכלים כרים מצאן ועגלים מתוך מרבק, הפרטים על פי הנבל וגו' השתים במזרקיין וגו' ולא נחלו על שבר יוסף (עמוס ו' ו'—ו'), עד שבוש עמום לשמוע שגם אותו קוראים נביא, ויאמר: לא נביא אנכי ולא בן נביא אנכי וגו' ויקחני ה' מאחרי הצאן וגו' (עמ' ז' י"ד ט"ו), ורצונו, אין אני נביא בפרנסתי, כאשר חשב עליו אמציה, שאמר לו הזה לך ברח לך אל ארץ יהודה ואכל שם לחם ושם תנבא (י"ג). ומיכה אמר: לו איש הלך רוח ושקר כזב אטיף לך ליין ולשכר והיה מטיף העם הזה (מיכה ב' י"א), ואמר עוד עליהם: שמעו נא ראשי יעקב וגו' שנאי טוב ואהבי רע גזלי עורם מעליהם ושארם מעל עצמותם ואשר אכלו שאר עמי וגו' כה אמר ה' על הנביאים המתעים את עמי הנשכים בשניהם וקראו שלום ואשר לא יתן על פיהם וקדשו עליו מלחמה (מ' ג' ה'), ונאמר עליהם ונביאיה בכסף יקסמו (מ' י"א), ואמר נביאיה פוחזים אנשי בגדות (צפניה ג' ד), וזכריה נבא על בטול הרעה הזאת בבבת הפכק גם הנבואה האמתית (זכריה י"ג ה' ו'). אבל הלילה להם לנביאי האמת והצדק מלהשתמש בכתר נבואתם כבקרדום לחפור בו, ואם כן האיך היו שאול ועזרו, שהיו בני דורו של שמואל הרמתי, בלכתם לדרוש מאתו ע"ד האתונות האובדות, אשר בקשו ולא מצאו, מקפידים שלא יבואו אליו בידים ריקניות, והנער מכפר: והאיש נכבד כל אשר ידבר בוא יבוא? ויותר מזה יקשה לפי המפורסם משמואל, שלא קבל מיד כל איש מאומה, וכן העידו עליו כל ישראל, והוא בטח על עדותם ופתח דבריו לאמר: הנני! ענובי נגד ה' ונגד משיחו את שור מי לקחתי וגו' והם השיבו לו: לא עשקתנו ולא רצותנו ולא לקחת מיד איש מאומה (ש"א י"ב ג' ד'). ובפי חז"ל היה למשל (כתובות י' ע"ב) הרוצה שלא ליהנות אל יהנה כשמואל הרמתי. והנה לא מקבלת שכר על הנבואה הוציאו את שמואל מכלל כל הנביאים, כי זה היה כולל את הנביאים כולם, שגם אלישע שאברו עליו (מ"ב) שכל הרוצה ליהנות יהנה כאלישע, מצאנו בפרוש שלא חפץ לקבל דבר מנעמן, ויקלל את גיחזי משרתו על אשר קבל ממנו בשם רבו ככרים כסף ושמלות; אבל כונת אמרם הרוצה ליהנות, הוא הנאת אכסניא, לסור בדרך מהלכו אל בתי אנשים חשובים ועשירים החפצים להתכבד בו, כאשר ראינו לאלישע שהיה מתאכסן בשונם בבית האשה הגדולה, ולכן דקדקו חז"ל להוכיח את ההפך בענין שמואל, שלא נהנה מכל אדם, מן הכתוב ותשבתו הרמתה כי שם ביתו (שמואל א' ז' י"ז), על דרך הדרש, שבכל מקום שהיה הולך שם ביתו עמו, ולא הסתפקו במה שבא עליו בכתוב בפרוש: ולא לקחת מיד איש מאומה, לפי שענין ההנאה שאמרו אינו קבלת שכר הנבואה, כי אם הנאת אכסניא, שגם אלו היה שמואל מתאכסן אצל זולתו על דרכו, עד היו אומרים עליו באמת ובצדק לא עשקתנו ולא רצותנו ולא לקחת מיד איש מאומה, ולכן הוצרכו לדרוש כי שם ביתו וכו'; ועיין מהרש"א בחדושי אגדות מה שכתב שם גם הוא בענין זה דברים כנים ואמתים, והלילה לחשוב שהיה

אלישע ודומיו מנביאי ה' ובפרט שמואל הרמתי, מתפרנסים בנבואתם ומקבלים שכר מאת שואליהם, חלף השמיעם אותם את דבר ה' על ענייניהם; והאיש הבא מבעל שלישה הביא נדבתו לאיש האלהים לכלכלת מאת בני הנביאים בימי הרעב, ולא לו לבדו, ולא לתשלום שכר נבואתו, כי לא הצטרך אליו כלל. זולת זה אם היו נביאי האמת מחויבים להטפל לכל איש ואיש בכל ענייניהם הרבים, לפקוד עקרות, לילד את המקשות ללדת, להחיות את הנוטים למות, לגלות את הגנבות ואת האבדות, להחפיש את השבויים במלחמה, להשיב את הנדחים, לאסוף את המצורעים וכדומה, הלא הודיענו חז"ל, שהרבה נביאים ונביאות עמדו להם לישראל כפלים כיוצאי מצרים, ולפי הנחתנו היה כל אחד מהם עושה את כל הדברים שנפרטו ודומיהם יום יום, עד שהיו הנסים והנפלאות מורגלים בין אבותינו בענייניהם הפרטים כל ימי המשך זמן הנבואה, עד שרבו מאוד ממתי עמם ועצמו משערות ראשיהם, למה באו מעשי אליהו ואלישע בכתוב, ואם הם רק מעשים מעטים, כאלו היה מקריהם ענין פלא ויוצא מגדר המנהג, והלא היו רק כטפה מן הים נגד כל הנסים והנפלאות אשר ראו עיני בני הדרות ההם עד הפסק הנבואה, ומה נמצא בהם צורך לדרות יותר מכל המן אלפי אלפים ורבוא רבבות המעשים, אשר חדלו העם מלספור כי אין מספר, אשר נעשו יום יום ע"י הנביאים והנביאות הרבות בכל מרחבי ארץ ישראל מדן ועד באר שבע? וספר מלכים אמרו שכתבו ירמיה, ולמה יקרו בעיניו המעשים המעטים ההם יותר מכל הנסים והנפלאות, אשר נעשה על ידי עצמו? ואם היה בהם איזה צורך לדורות, היה יכול למצוא מעשים כהנה וכהנה, אשר יועילו כמו כן אל הצורך ההוא עצמו של הדרות? ועוד יותר מזה קשה, אם היה רצון ה' להנחיל לאבותינו את נביאיו בעד כל צרכיהם הפרטיים, והבטיחם שיהיה להם היכולת והזכות להשתמש בנביאים בכל דבר קטן וגדול, כאשר יספיקו הגוים במעוננים ובקוסמים, למה אם כן נתנו המשפטים ע"י משה אבי הנביאים, מענין השומרים, שולחי ידם בפקדון ודומיהם, שאמר בהם: עד האלהים יבוא דבר שניהם, ונקרב בעל הבית אל האלהים, שבועת ה' תהיה בין שניהם (שמות כ"ב ז' ח' ט'), ויחד דיני העדים בהזהירו לא תענה ברעך עד שקר (שם כ' י"ג), לא תשא שמע שוא אל תשת ידך עם רשע להית עד חמס (שם כ"ג א'), או ראה או ידע אם לוא יגיד ונשא עונו (ויקרא ה' א'), על פי שנים עדים או שלשה עדים יומת המת לא יומת על פי עד אחד (דברים י"ז ו'), לא יקום עד אחד באיש וגו' על פי שני עדים או על פי שלשה עדים יקום דבר, ודין כי יקום עד חמס באיש וגו' ועשיתם לו כאשר זמם וגו' (שם י"ט ט"ו י"ט), ובפרשת נשא בענין הסוטה כל מה שהטעין על ענינה, ובפרשת כי יצא חלל, ובפרשת כי יפלא ממך דבר למשפט, הנה כל אלה התורות החקים והמשפטים מעידים, כי לא נתנה התורה רשות לנביאי האמת להזדקק לענינים הפרטים, ולנבא ליחידים, לאמר: גנבת פלוני אצל איש פלוני, או פקדון ראובן ביד שומרו, או אשת פלוני בגדה באישה, או פלוני רצח את נפש פלוני, או חפץ פלוני או מלאכה פלונית היה שוה כל כך כסף לא פחות ולא יותר, ועוד בדברים כמוהם לאלפים ולרבבות. ולמה הוצרכו כל הדינים והמשפטים והחקים האלה עם מציאת הנבואה האמתית, ולא נטש כל אלה הספקות והשאלות על שכם הנביאים, אשר היו נכונים גם זולת זה להכנס אל כל ענין ולנבא עליו על פי שאלת איש פרטי. ואם יטעון איזו נגדנו, שהמשפטים נתנו רק לצורך הדורות הבאים לעת הפסק הנבואה, גם אנחנו נשיב לו, שכבר מצאנו את משה רבינו עצמו משתמש בחקים

ובתורות שבין איש לאחיו, ושפט את העם במשפטים מונחים מקובלים, ולא השתכש בעניני הריבות וההכחשות בכח נבואתו, ובעצת חותנו העמיד לישראל שופטים ולא נביאים, וגם אופן שפוט השופטים את ישראל ואחריהם המלכים ע"כ שהיה ע"פ חקים ותורות מונחות, ולפי ראות עיני הדיינים בשכל ולא בנבואה, עד שהתחיב שלמה לשאול מאת ה' לב שומע להבין משפט, וה' הבטיח שנתן לו לב חכם ונבון ולא נתן לו את הנבואה למען המשפט. והספור משתי הנשים הזונות מעיד, כי לולא הערמה להביא את האשה האחת לגלות שקרותה בפחזות דבריה: גם לי גם לך לא יהיה גזרו (מלכים ג' י"ז כ"ו), לא היה לב שלמה גם הוא מבין ויודע בנבואה מי היא אם הילד החי באמת. ועצת איזבל לאחאב עם אופן מעשיה הושיבו שנים אנשים בני בליעל נגדו ויעידהו וגו', מעיד כי הורגלו בני הדורות ההם לחרוץ משפט ע"פ עדים ולא ע"פ נביא, ויהושפט העמיד שופטים בכל ערי יהודה הבצורות כאשר סופר עליו (דה"ב י' י"ט, ס' י"ח) בדור הנביאים. אכנם גם גויי כל הארץ, אשר השתמשו בתרפים, במעוננים במנחשים ובכל יהר התועבות שהאמינו בהם, וששאלו בהם בכל מקריהם הפרטים לגלות להם את הנעלמות ואת העתידות, היו להם גם כן משפטים נמוסיים, מונחים לדברי הריבות וההכחשות שבין איש לאחיו, ולא הסתפקו בכל התחבולות התועבות להשקיט על ידיהן כל ריב ומצה בין פרטיהם, אך לא כאלה הלק יעקב, וכרחוק מזרח ממערב, או כרחוק האמת מן השקר, כן רחוק ענין נבואת נביאי ה' ואוריו, מענין ההרפים ויתר תועבות גויי ימי הקדם. הרמב"ם בדברו על הענינים ההם קצר מאוד בספור גדרם, ואמר רק שהיו פעם דוברים אמת ופעם משקרים, ושההבדל שהיה בין קצתם לקצתם, לא היה כי אם בכמה שאלה הרבו לשקר יותר כאלה, אבל לא אחד היה בהם, שהיה מתמיד לגלות את האמת בכל אשר שאלוהו עליו. וגם בספרו היד החזקה (הלכות עכומ"ז פרק י"א) לא באר הענין יותר, ודבריו אלה הכעוטים, אף שהם אמת, אינם כספיקים די באור עצמות הקסמים ומהותם. מבלי להכחיש דברי הרמב"ם נוכל לאמר שכלם הם שקר מחלט מעקרם, ככה שכתב גם הרמב"ם (הלכות עכומ"ז פרק י"א הלכה י"ו): ולא במקרה מוחלטת לפעמים גלו את האמת באיזה ענין, כי אם בתחבולות מרכה, אשר חבלו וילדו כהני האלילים, והיו התחבולות רבות מאוד ושונות: ראשונה שכו להם כהני האלילים, אשר על ידיהם שאלו עמי הקדם בתרפים, והמעוננים והמנחשים, למשפט, לבלי השב בענין המסופק להם כשנשאלו עליו, ואשר בעתיד מחויב להתאמת אחד מן ההפכים האפשרים בענין, כי אם בדברי כשל ובמליצות וחידות, הסובלים באורים שונים, למען יתאמתו הדברים בכל אופן שיהיה. ואחרי שנמצא אחד מן ההפכים, שהיו בראשונה אפשריים, מחויב, והלופו נמנע, היו כבארים את התשובה באופן שתסכים אל מה שהתאמת. וכן רואים אנחנו מן התשובות של התרפים (הארקלים, הספינקסים, והפיטיה) ודומיהם, שהגיעו אלינו ע"י ספרי דברי הימים לארצות הקדם, ועל ידי ספורי הבדים והקורות הפרטים של בני הדורות ההם, שהרבה פעמים היה פרסום תשובת האליל סבה מספקת לקיומה, לפי שהיו בני הדור יודעים דברי התשובה, שהמעשה הידוע יעשה ויצליח, והיו עושים כן, מה שלא היו עושים כלל, אלו לא ההפרסמה התשובה. והרבה עושה הבטחון של הפועל בהסכם עם תשובת השעיר, וידי המתנגד לו רפים, כי בעצמו כאכין הצלחת מנגדו, ואין רוחו חזקה לפעול נגדו. והרבה פעמים הסבו קיום התשובה האליל, האמצעיים וההתחבולות ההם עצמם, שהשתמשו בהם השואלים לבטל מעליהם הרעה, אשר עתד להם האליל, ואלו היה השואל בטוח שהתרפים דברו שקר, ולא היה עושה כל

דבר לבטל את העתיד להיות לפי דבריהם, לא היה מקום כלל להרעה לבוא על השואלים. וידי הכהנים היו בכל זה, כי התאמצו על ידי כל אלה ובאמצעות עוזרי סתר, להיטיב לבאי בבריתם ולהרע לשונאיהם ברוב ערמתם מאוד. גם הרבה פעמים היו הכהנים ההם מצויחים להודע על אמתת הענין שנשאלו עליו, או בחקירה שכלית באמצעות ידיעותיהן, אשר הספיקו לקבץ ע"י עוזריהם מן מקרי ההויה וענייני הנשאל, לפי המקום והזמן, לפי יצרי לב האיש השואל, לפי משפטו ומעשהו והענינים הסובבים אותו, אף שהיה השואל מסתיר ענייניו מהם, ופעמים שהיה השואל עצמו מגלה להכהנים ענינים המספיקים לגזור על ידיהם משפט הענין הנשאל, ובעצמו לא הרגיש בזה כלל, או מחסרון תבונה או מבלי שום לב לתומו. אבל התרפים עצמם והענון והנהוש והכשוף ויתר הדברים, לא היו בעצמם בעלי כח כלל, וקיום השובתה או בטולה, תלוי היה רק בערמת הכהנים והקוסמים ובסבלותם. כדברים האלה כתבו הרב ר' שמואל בן חפני והרלב"ג על ענין בעלת האוב עם שאול; כי פרטי הענינים הידועים מהם לנו, ככללי הענון, והוא ההסתכלות בתמונת העננים ובמראיהם בעת השאלה, וענין רואי בכבד, והוא ההסתכלות בקרבי הבהמה השחוטה בעודם חמים, קלקול בחצים, וההסתכלות בכעופי העופות, או הקשבת הצלצולים של טסי נחושת תלוים, שכולם בכלל הקסמים המנויים בפרשה, הם בדויים ומוסכמים כללי סדור גליוני המשחק, או סדור הפולים ופולי הקאפא, שהנשים הזקנות כתנבאות באמצעותן לפתיים גם ביכינו אלה, שהנחותיהם בדויות ומוסכמות ואין להם כל כח ופעולה בטבע. גם אין להכחיש מכל וכל דעת אחרים, שהיו כהני האלילים, בצרוף אל התרפים ואל יתר המרמות, משתמשים גם כן בתחבולות טבעיות נסתרות מבני דורם, שהיו ידועות להם בסוד, והראו על ידיהן פעולות, שלא הבינו זולתם סבותיהן, וייחסו להן כח זולת הטבע; ובעזרת הפעולות האלו ובעדותן, חזקו את האמונה באלילים בלב אנשי דורם, כאשר כפרו מזה קצת מחכמי הקדמונים ומדרות החדשים. אחר כל זה יבין כל בעל שכל, כי לא יכלו כל גויי הארץ להשתמש בהבליהם, תמורת המעפטים הנמוסים בדברי הריבות וההכחשות שבין איש לרעהו; הכדנים עצמם לא יכלו להסכים על זה, מדאגתם פן יגלה תרמיתם ויראה שקרם לעין כל עדתם, באשר בכל דבר ריב ומשפט, אחד מן המריבים או שניהם יחד יבירו שקרת תשובת האיש או האליל, בחיבו את הזכאי ובזכותו את החיב, והיה הדבר למכשול לאמונת האלילים; לכן הוכרחו לסלק כח ידיעת אליליהם מכל דבר הידוע לפרטים מבני עמם, ומלדון דיני האנשים וריבי הכחשותיהם. אבל אלהי עולם ה', אלהי האמת והצדק, אשר הוא אמת, ועלילותיו צדק ואמת, ונביאיו אמת ומשפטיו אמת, הוא חוקר לב, בוחן כליות, לא מכנו ולא מנביאו יפלא כל דבר ריב ומצה שבין איש ובין אחיו ובין גרו; הוא נתן על ידי נביאו חקי אלהים וצוה על שיכת השופטים, בעוד שהבטיח לעמו נביא אקים להם וגו', ולא הסכימה דעת עליון, שיהיו הנביאים כסלקים את הריבות ואת ההכחשות באמצעות דברי נבואתם, כאשר היו לדעת הרמב"ם מגלים לכל שואליהם את גנבותיהם ואת אבדותיהם, ונוקקים לנבא בכל פרטי ענייניהם.

עוד הניח שם הרמב"ם ליסוד מוסד בהנאי הנבואה, שרק הנביא אשר ינבא לטובה, כשלא יהיה הדבר ולא יבוא, הוא יהפס לנביא שקר, לפי שאמרו חז"ל (נדרים ז' ע"ח) ואמר רבי יוחנן משום רבי יוסי כל דבור ודבור שיצא מפי הקב"ה לטובה, אפילו על תנאי לא חזר בו, מנלן ממשה רבינו, שנאמר: הרף ממני ואשמידם וגו' ואעשה אתך לגוי עצום ורב ממנו (דברים ט' י"ד), ואף על גב דבעי

משה רחמי עלה דמילתא ובטלה, אפילו הכי אוקמה בזרעיה, שנאמר בני משה וגו' ובני רחביה רבו למעלה (דה"א ב' כ"ג ט"ו י"ז), ותני רב יוסף למעלה משישים רבוא. ולפי שכן אמר ירמיה לחנניה בן עזור: הנביא אשר ינבא לשלום בבא דבר הנביא יודע הנביא אשר שלחו ה' באמת (ירמי' כ"ח ט'), וכן הוה אתה שומע הלאו, שאם לא יהיה הדבר ולא יבוא, יודע כי דבר שקר בשם ה' את אשר לא צוהו לדבר, ושרק על זה האופן, היינו על הבטחון בטובה, נאמר בפרשה: וכי תאמר בלבבך איכה נדע את הדבר וגו' אשר ידבר הנביא בשם ה' ולא יהיה הדבר ולא יבא הוא הדבר אשר לא דברו ה' וגו'. אבל בהפך, היינו כשינבא לרעה ולא תבוא הרעה, אין עוד ראיה מזה, שהנביא דבר שקר בשם ה', ואינו חייב מיתה, מפני שהקב"ה נחם על הרעה אשר דבר לעשות, ואפשר שעשו תשובה וסרו מנאצותיהם, או יאחר הקב"ה גמולם בחמלתו, ויאריך להם אפו עד זמן אחר, כמה שעשה לאחאב, שאמר עליו אליהו: לא אביא הרעה בימיו בימי בנו אביא הרעה על ביתו (מלכים א' כ"א כ"ט), או ירחם עליהם למען זכיות שקדמו להם, ולא על דבר כזה אמר הכתוב ולא יהיה הדבר ולא יבא, ולפי שהיה קשה לו מענין יעקב אע"ה, שהבטיחו ה' ושמרתיך בכל אשר תלך והשיבתיך אל האדמה הזאת וגו' (בראשית כ"ח ט"ו), ועכ"ז כששמע מבוא עשו ועמו ארבע מאות איש, התירא ואמר פן יבא והכני אם על בנים (שם ל"ב י"ב), ואמרו (ברכות ד' ע"ג) סבר שמא יגרום החטא, שנראה מזה שגם מדבר טוב אפשר שיכנע הקב"ה לקימו בסבת חטא האיש, לכן למען לא יגע הענין בכלל שהניח, שב לחלק בין הדברים שנאמרו מה' לנביא, ובין הדברים שנאמרו מפי הנביא לזולתו, שבאופן הראשון אפשר שיחזור בו הקב"ה (בסבת החטא), ובאופן השני אי אפשר שיחזור בו (כדי שלא להכחיש את הנביא). אבל כל זה הוא השערה שאינה מתאמתת, והכתוב בענין הנבואה בפרשה שלפנינו, לא חלק כלל בין דבר הנאמר לטובה, ובין הנאמר לרעה, וסתם לאמר: אשר ידבר הנביא בשם ה' ולא יהיה הדבר ולא יבא (שמשמעו בין לטובה ובין לרעה) הוא הדבר אשר לא דברו ה'. ועל יסוד הבטוחות, שלא תבטל כל נבואה אפילו לרעה, נשא מכיהו בן ימלא את נפשו, לאמר לאחאב אם שוב תשוב בשלום לא דבר ה' בי (מלכים א' כ"ב כ"ח), ואף שהתנבא לרעה, ולפי הכלל שהניח הרמב"ם אפשר שיחזור בו הקב"ה, ואין להנביא משפט מות, והוא מכיהו ההליט על נפשו משפט המות אם לא תתקים נבואתו, כי ההחלטה לא דבר ה' בי, היא החלטת כשפט המות, וזה יעיד שענין הנבואה וגדרה מחיבים שתתקים בהכרח, ושלא יפול מכל דברי הנביא ארצה, בין מה שנבא לטובה ובין מה שנבא לרעה. אבל כבר מצאנו וראינו, שגם יעודים טובים וגם יעודים רעים, שנאמרו מפי הנביאים, בטלו מלבוא, הראשונים מפני החטאים, והחטאים בסבת התשובה; כן נתנה המלוכה על ישראל לשאול, והוסרה ממנו בסבת חטאו ונתנה לדוד. ואף שנאמר לדוד ונאמן ביתך וממלכתך עד עולם לפניך כסאך יהיה נכון עד עולם (שמואל ב' ז' ט"ז), בכל זאת כאשר חטא שלמה לעת זקנתו, נקרעה ממלכת ישראל עשרת השבטים מרחבעם בנו, וכאשר הרבו הרע ביכי המלכים האחרונים, גרמו תוצאות רעת העם והניעו את המשורר האלהי איתן האזרחי להתאונן ולצעוק מרה (תהלים פ"ט). וגם בענין שבעת עמי כנען, שאמר עליהם כי תאמר בלבבך רבים וגו' (דברים ז' י"ז כ"ז), הרי יעוד לטובה ושלא על הנאי, כי לא נאמר בענין רק פן תוקש בו וגו', אבל לא תלה השמדת העמים בזכות ישראל,

ולא התנה שישארו בארץ בסבת עון ישראל, גם לא נתן מועד מיוחד לקיום מצות לא תחיה כל נשמה (שם כ' ט"ז), ואדרבא העיד בישראל והבטיחם שלא תהיה השמדת העמים, כי אם בזהירות גדולה מפני השממן, ושהקב"ה בעצמו באמצעות הצרעה, יעזור מצדו לכלות מעל פני האדמה, את אשר ישארו בארץ שלא יאבדום ישראל ואשר יסתרו מהם; ועכ"ו נאמר אחרי כן עליהם יען אשר עברו הגוי הזה את בריתי אשר צויתי את אבותם ולא שמעו לקולי גם אני לא אוסיף להוריש איש מפניהם מן הגוים אשר עזב יהושע וימת (שופטים ג' כ'—כ"ג), ויהושע עזב אותם בהסכם עם האזהרה לא תוכל כלתם מהר, והוסיף להודיע תכלית כונתו בחדלו מלהוריש את שארית הגוים: למען נסות בם את ישראל וגו', וחתם: וינח ה' את הגוים האלה לבלתי הורישם מהר ולא נתנם ביד יהושע (שם שם כ"ד), שנראה מזה, שגם לפני מות יהושע, בעוד שהיו ישראל עובדים את ה', נלוותה כבר כונה אחרת אל ענין השארת הגוים בארץ זולת יראת השממן, והיא למען נסות בם את ישראל. ולחזקיהו נאמר: צו לביתך כי מת אתה ולא תחיה (מלכים ב' כ' ו'), ולא היה שם לא מחלה חטא ולא אחריו תשובה, כי אם תפלה וזכרון מעשיו הטובים, שקדמו להנבואה הרעה, ואחרי כן שב ואמר לו: הנני רפא לך וגו' והספתי על ימיך חמש עשרה שנה (שם שם ה' ו'). ונאמר לאחאב הרעה היעודה עליו, ושב ונאמר לו לא אביא הרעה בימיו, מה שהביא הרמב"ם בדבריו. אך שם בענין אחאב, לא היה כלל בטול הנבואה הראשונה שנאמרה בסתם, ולא הוגבל בה זמן קיומה אם בימיו ואם בימי בנו; ומה שהיה בהנבואה הרעה ההיא נוגע לנפש אחאב, התקים בו, כדברי הכתוב וישטף את הרכב על ברכת שמרון וילקו הכלבים את דמו והזנות רחצו כדבר ה' אשר דבר (מלכים א' כ"ב ל"ח), גם מה שהוסיף הרמב"ם בסבות בטול הרעות היעודות למען זכיות שקדמו להם, אין לו כל עקר לא בכתובים ולא בקבלת חז"ל ואף לא בשכל, כי הזכיות שקדמו לגזרה ולא מנעוה, איך יבטלו קיומה.

והרמב"ם הוסיף עוד להניח כלל שלישי בתנאי הנבואה, והוא שלא התחיבו אבותינו לשמוע בקול הנביא, עד שהוחזקה נבואתו לאמתית ע"י התמדת קיום דבריו פעם אחר פעם, מבלי בטול אף פרט אחד מהם, כמה שאמר בשמואל ולא הפיל מכל דבריו ארצה וידע כל ישראל מדן ועד באר שבע כי נאמן שמואל לנביא לה' (שמואל א' ג' י"ט כ'), ואז התחיבו לשמוע בקולו, אפילו לעבור על דברי תורה בהוראת שעה לפי צורך הזמן. וכן כתב בספרו היד החזקה (הלכות יסודי התורה פרק י' הלכה ב'), ובודקין אותו פעמים הרבה אם נמצאו דבריו כולן נאמנין, הרי זה נביא אמת כמה שנאמר בשמואל. וכתב שם עוד (הלכה ה'), נביא שהעיד לו נביא אחר שהוא נביא, הרי הוא בחזקת נביא, ואין זה השני צריך חקירה, שהרי משה רבינו העיד ליהושע והאמינו בו קודם שעשה אות, וכן לדורות, נביא שנודעה נבואתו והאמינו בדבריו פעם אחר פעם, או שהעיד לו נביא, והוא הולך בדרכי הנבואה, אסור לחשב אחריו ולהרהר בנבואתו שמא אינה אמת, ואסור לנסותו יותר מדאי, ולא נהיה הולכים ומנסים לעולם וכו' עכ"ל. עוד כתב (שם פרק ז' הלכה ז'), וכשמשלחין אותו נותנים לו אות ומופת, כדי שידעו העם שה' שלחו באמת, ולא כל העושה אות ומופת מאמינים לו שהוא נביא, אלא אדם שהיינו יודעין בו מתחלתו, שהוא ראוי לנבואה בחכמתו

ובמעשיו, שנתעלה בהן על כל בני גילו, והיה מהלך בדרכי הנבואה בקדושתה ובפרישותה, ואחר כך בא ועשה אות ומופת ואמר שהאל שלחו, מצוה לשמוע ממנו, שנאמר אליו תשמעון. ואפשר שיעשה אות ומופת ואינו נביא, וזה האות יש לו דברים בגו, ואעפ"י כן מצוה לשמוע לו, הואיל ואדם גדול וחכם וראוי לנבואה מעמידים אותו על חזקתו, שבכך נצטוינו. (פרק שמיני סנהדרין פ"ט ה"ג), משה רבינו לא האמינו בו ישראל מפני האותות שעשה, שהמאמין על פי האותות יש בלבו דופי, שאפשר שיעשה האות בלט וכשוף, אלא כל האותות שעשה משה במדבר לפי הצורך עשאם, לא להביא ראיה על הנבואה היה צריך להשקיע את המצריים וכו', ובמה האמינו בו במעמד הר סיני וכו' עכ"ל. ואם אות ומופת אפשר שיהיה דברים בגו, והמאמין על פיהם יש בלבו דופי, שאפשר שנעשה האות בלט וכשוף, מאין הוציא את הכלל, וכשמשלחין אותו נותנים לו אות ומופת, כדי שידע העם שהאל שלחו באמת, ובמה ידע העם כן אחרי שאפשר שיהיה דברים בגו, ושנעשה בלט וכשוף? אם שער כן מכה שהתנה הכתוב בפרשת נביא השקר ונתן אליך אות או מופת (דברים י"ג ב'), ולפי שכל משקר שומר להתחפש במנהגי אנשי האמת בכל ענין, ולעשות לכזביו יסודות, כעין אותם שעושים דורשי האמת, ומזה שער שמתנאי הנבואות האמתיות, הוא שלכל הפחות בראשית פרסום כל נביא, בתחלת שליחותו, בהכרח שיביא בידו אות על שליחותו. לכן בבוא נביא שקר, ע"כ שיתן כמו כן אות או מופת, למען ידמוהו העם לנביא אמת, הנה אחרי שלא מצאנו גם פעם אחת, שיתן איזה נביא אמת אות או מופת על שליחותו בכלל בראשית ענינו, זולת מרעה"ש, וגם למשה לא היה תחלת דבר ה' על אודות האותות, כי אם אחרי שסרב ואמר והן לא יאמינו לי ולא ישמעו בקלי כי יאמרו לא נראה אליך ה' (שמות ד' א'), ואפשר שהיו בני דורו מאמינים לו גם זולת האותות; ואף אם נמצא להבריח שזולת האותות לא היו בני ישראל במצרים מאמינים למשה, אין לתמוה לפי מעמד העם בעת ההיא בארץ מצרים, אשר ארץ פסילים היא, וכל העם היושב עליה באיכות התהוללו, וזה היה הפעם הראשונה, אשר פקדם ה' להקים אהם את בריתו אשר כרת את אבותם. אבל אחרי ראות בני ישראל בעיניהם את כל מעשה ה' הגדול, אשר עשה במצרים ובמדבר, ומשה הורה להם את הדרך הנכונה והרחקת ההבלים התועבות והנפלאות, אשר הורגלו עליהם במצרים ממעשי ידי החרטמים, ואחרי צוותו את בני ישראל לאמר לא תנסו את ה' אלהיכם (דברים ו' ט"ז), והבטיחם ע"ד נביאי האמת, אשר יתן להם ה' לדרותיהם, ונביאי האמת כבר הוחקו להם כללים והנאים נכרים מאוד, כאשר מנאם הרמב"ם (פ' ז' הלכה ה'), ובאשר יבא גם בדברנו פה, ותכלית הנבואה עצמה מוגבלת מאוד לפי תכליתה הכללי, שתהיה מאשרת ומחזקת קיום התורה האלהית, מבלי להטות את העם אחרי הגלולים, מה יתן האות ומה יוסיף המופת? ובפרט שבכל זמן כשך הנבואה בישראל העידו נביאים על נביאים, ולכל הפחות נביא אחד על נביא אחד, ולא חדל הדבר כי אם בנבואת שמואל, שהעיד עליו עלי, שלא היה נביא בעצמו, ולא החזיק נבואתו באות ובמופת, והתפרסם בין העם שהוא נביא, אחרי התקים נבואתו על דבר בני עלי. וזה הוא לדעתי כונת הכתוב ויהי דבר שמואל לכל ישראל, ויצא ישראל לקראת פלשתים למלחמה (שמואל א' ד' א'), שאין רצונו שדבר שמואל לכל ישראל בדבר ה' לצאת למלחמה ההיא, כי איך תתן הנבואה מכשול גלוי, ובכל עת הוציא הנביא את ישראל למלחמה בדבריו, הוכרח להבטיחם

בה' שיצליחו, ואם הבטיחם שמואל גם בעת ההיא להצליח, הלא היה משקר, והיתה נבואתו נמצאת כוזבת; ומזה שלא בדבר שמואל יצא ישראל למלחמה ההיא, ואלו היה שמואל מפורסם כבר בעת ההיא לנביא לה', איך היו יוצאים למלחמה מבלי לשאל מתחלה את פי הנביא. לכן דעתי בפרוש הכתובים שלפנינו, בדרך כלל שאחריו פרט: שתיכף אחר השיחה שהיתה בינו ובין עלי הכהן, ספר הכתוב בכלל ויגדל שמואל וה' היה עמו ולא הפיל מכל דבריו ארצה וידע כל ישראל מדן ועד באר שבע וגו', והפרט בא בפרשיות הספר שלאחריו. ולפני פתחו לספר פרטי גדולת שמואל הקדים ויהי דבר שמואל לכל ישראל, לאמר שקרה לכל ישראל הדבר אשר דבר שמואל עפ"י ה', ובאיזה אופן נהיה: ויצא ישראל (לדעתם יצאו) לקראת פלשתים וגו', ובכן החלה גדולת שמואל. אבל משמואל ואילך השתלשלו דורות נביאים מבלי הפסק עד דניאל עזרא ונחמיה, וחגי זכריה ומלאכי עד סלוק הנבואה, כאשר ההבאר ע"ד השתלשלות הקבלה (אבות פ"א מ"א), וזקנים לנביאים ונביאים מסרוה לאנשי כנסת הגדולה. ואם המצוה לשמוע לדברי הנביא אינה חלה, כי אם אחרי התחזק אמתת נבואתו בההכרת קיומה פעם בפעם, אם כן נתן הדבר לשערין, ובפרט שעם הנחת אפשרות בטול יעודים רעים, שהתנבא נביא עליהם, הלא תתלה החזקת הנבואה לטוען אותה בההכרה קיום יעודיו הטובים לבדם, ואם הוא בדור חייב, שתוכן יעודי נבואתו רע יותר מטוב, והרע נתן להבטל, עד כמה פעמים יתקים הטוב עד שיוחזק לנביא אמת, ובאיזה מדרגה יהיה הטוב, שהתנבא עליו ושהתקים, חוץ לגבול המתחייב מאליו זולת הנבואה, עד שיהי קיומו מעיד על נבואתו? ואם הטוב שהוא מיעד, חוץ מן המתחייב לפי הענינים ההוים, הוא ליפים רבים ולעתים רחוקות, הלא יקרה פעמים רבות, שיפות הנביא טרם התחזק נבואתו, וטרם התחייב איש לשמוע בקולו אף בדברים של רשות. ואיך יסבים כל זה עם דברי הכתוב נביא מקרבך וגו' יקים לך ה' אלהיך אליו תשמעון?.

בסבת הדברים האמורים ואשר עוד יבואו לפנינו, נראה לי לשער בהסכם עם דברי הכתובים שבפרשה, גדר אחר וכללים אחרים בענין הנבואה, והם:

א. שנתן הקב"ה את הנבואה לאבותינו רק בעניניהם הכללים, הנוגעים או לכל האומה, או לתושבי ארץ אחת, נוף אחד, כחוז אחד או גם עיר אחת, ובאופן שכל מה שהקבוצה יותר גדולה, גם זכותה על הנבואה יותר גדולה. וכן בענינים הנוגעים לנפש הכלך, או להשופט, או לכל איש אשר ערות הכלל בידו, והצלחתו או הפכה נוגעת בהצלחת כל העם ובמעמדם. ומכלל זה גם עניני הנביא עצמו, מה שנוגע לנפשו, לפי שהוא כמוציא ומביא את העם בדבר ה', ויתכן שתתפשט הנבואה גם על ענינו. אבל בכונה מיוחדת סלק ה' את נבואתו מעניני היחידים ומאנשים פרטים, עד שלא הזדקקו נביאי האמת, שהיו בכל דור ודור בכל משך זמן הנבואה ליחידים, לא נשאלו מיחידים, ואלו היו נשאלים, לא היו משיבים בדבר ה' לאנשים פרטים בעניני עצמם וצרכי ביתם, והוא דבר שהתעבקו בו נביאי השקר לבדם כאהבתם את הבצע, מסבים עם מה שאמרו חז"ל על שאלת האורים (יומא דף ע"ג ע"ב) ואין נשאלין אלא למלך ולאב בית דין ולכי שהצבור צריך לו.

ב. שכל מה שבא בנבואה הן מאת ה' לנביא, הן מפי הנביא לזולתו, הן לטובה והן להפכה, בהכרח שיתקים כל זמן שלא תכנם סבה מספקת מחיבת בטול הטוב או הרע ההוא. וגם בזה האופן לא תבטל הנבואה, כי אם בהקדם נבואה על

בטולה ובבאור סבת הבטול, כאשר יבואר לפנינו בעזהי"ת בפרטי הנבואות.

ג. שאין מצות אליו תשמעון, נתלת בהתמדת קיום דברי הנביא, שהתנבא לפנים על האותיות לאחור, כי גם בתחלת התגלות הנבואה באיש חלה החובה לשמוע בקולו, ובלבד שישמרו בו תנאי הנבואה, כמה שיבוא.

והנה בכל עת שהיו אבותינו במדבר, היה משה המוציא והמביא את ישראל בנבואתו בכל ענייניהם הכללים, אבל הענינים הפרטים של כל יחיד ויחיד לא חלה עליהם נבואת משה. אם בעניני הריבות וההכחשות, הלא טופר בכתוב שהשתמשו במשפטים מקובלים מאת האלהים, ומהם בא בכתוב; ואם בעניני המשפחות ובתי האבות ושבין איש לאשתו, ראינו לחז"ל ששמו רדת הטן וצדקת אהרן לדברים המסלקים את המריבות, ונותנים תוקף וקיום לאמת וליושר (יומא דף פ"ד ע"ב), ולא עלה כלל על דעתם לאמר גם באגדותיהם, שתחול על כל אלה הנבואה. וכאשר קרבו להכנס אל תוך הארץ, מקום כל התועבות המנויות בפרשה, כדאגה פן בהתערבם בין הגוים ההם ילמדו לעשות כמעשיהם, לפי החשק העצום שגבר בדורות ההם להודע על העתיד בתחבולות נסתרות, ולפי הדעה שמשלה אז בארץ, שיש דרכים רבים להודע על ידיהם, והם התועבות הידועות, לכן באה האזהרה בפרשה כי אתה בא אל הארץ וגו' לא תלמד לעשות כתועבות הגוים, לא ימצא בך (איש פרטי) מעביר בנו ובתו באש קסם קסמים מעונן ומנחש ומכשף וחבר חבר ושאל אוב וידעני ודרש אל המתים, ולפי שלהדעה אשר משלה בכל העמים בדורות ההם, היתה האזהרה והאסור הזה צריכים לטעם וסבה בשתי בחינות: א) בבחינת האסור להשתמש בכל המעשים ההם על פי הפלא, אשר התחיבו בני הדורות ההם להתפלא ולשאול: וכי מה הפסד בדבר לנו או לזולתנו, אם נשתמש בהם, והלא כבר התפשט ענינם בכל העמים, והם מצליחים עם המעשים ההם, שאינם נוגעים בכל איש לרעה? ב) בבחינת תשלום החסרון, אשר יחסר לבני העם עם הרחקת כל אלה הענינים, כי יוסיפו לשאול ולאמר: אם בכל הדברים ההם אסור לנו להשתמש להודע על ידיהם את העתידות ואת הנסתרות, במה איפוא נוכל להודע את העתיד לבוא עלינו? ואם לא יהיה לנו כל יכולת על כן, מבלי דבר אחר להשתמש בו חלף תחבולות הקוסמים אשר בין העמים, מדוע יגזור ה' עלינו לבלע כל ימינו במאפל עשתונותינו בין התקוה והפחד, מבלי להשכיל ולדעת ידרי יום העתידים? למה נביט זה על אשתו העקרה ונראה דכאות רוחה, וזה על שכול ילדיו, אשר ידאיב לבו מאין נוחם לעיניו, זה ישא עמל חליו, וזה אבדן פועל כפיו, ואלפים זולתם ישאו ארפי כיני אסון זולתם, ולא ירהבו בנפשם לדרוש על אחרית הענינים, ולדעת במה יוכלו להושע? ובעור כל העמים והלשונות מצליחים לדעת את האותיות טרם תבואנה, למה יהיו אנשי עם ה' וסגולתו נעזבים אל חפץ המקרים בלי דעת והשכל?__אף שהיה די להשיב על שתי אלה השאלות השובה אחת נצחת, שכל הענינים המנוים, אשר הספיקו בהם גויי הארץ בדורות ההם, אינם כי אם התחבולות מרמה, להונות בהם את הפתיים וקצרי השכל, ושהמון העמים הנפתים אחריהם אינם מצליחים על ידיהם, ובהפך רבים מאוד מהמונם מונים בהם מאחוזתם, רבים מתים באבי ימיהם חללי כהני האלילים, בעלי התחבולות ההן, נשיהם יטמאי בזמה, ובניהם ובנותיהם וצאנם ובקרם יגזלו במרמה ובשאט נפש, כאשר נודעו לנו באחרית הימים באמת כל התועבות האלה, שנעשו באמצעות הקסמים, מספורי האלילים ומדברי הימים למלכות ימי הקדם, ושבאמת אין טוב לאדם ואין יכולת

בטבע, להודע על הנסתרות ועל העתידות, אשר העלים הבורא ויסתיר כאנוש קצר ימים, וגם המעט אשר בכח שכל האדם להעלות בחקירתו להיטיב אחריתו, גם הוא אינו טוב בהחלט מכל צד, וכבר נאמר גם עליו: ויוסף דעת יוסיף מכאוב (קהלת ג' י"ח); אבל כבר בא בדברנו (מאמר כלל גדול בתורה), שלא יצאה התורה להלחם מלחמה גלויה, נגד הדעות הנפסדות אשר היו מושלות בדורותיה, שאינן נעתקות מלב האדם ומדעתו, כי אם באמצעות מחקר שכלי ונסיון תדירי, ולא ע"י מצוה ואסור, ועזבה את הדעות כמו שהיו, רק שאסרה את המעשים המיוסדים עליהם, כי על המעשה כבר יתכן לבוא מצוה ואסור, ולא על הדעות, עד ששבו הדורות שבאו אחריהם לחקור על הבלי אבותיהם ולגלות בטולם ע"י הקשי השכל, ויעלו לאחרונה את הדעות הישרות והאמתיות, המסכימות עם מצות התורה, והמחיבות את אסור המעשים שנאסרו בה. לפי הכלל הגדול ההוא לא הניפה דת ה' את ידה גם פה להלחם מלחמת תנופה נגד הדעה הטושלת, ותסתפק להשיב תשובות בודדות על שתי השאלות הנזכרות מבלי לפגוע בדעות בני הדור: א) כי תועבת ה' כל עשה אלה ובגלל התועבת האלה ה' אלהיך מוריש אתם מפניך, על כן בא האסור על השמוש בהם. וב) על שאלת במה איפא נודע על העתיד לבוא עלינו בכל ענינינו ובמעשינו, ולמה לא ישאר לנו איזו תחבולה ואיזו דרך לדרוש על הנסתרות: תמים תהיה עם ה' אלהיך, רוצה בזה, כמה שאמרו על ישעיה שאמר ליחזקיהו בהדי כבשי דרחמנא למה לך, היה תמים עמו ובטח עליו ואל תתאמץ להודע את אשר הסתיר מפניך. כן נאמר לאברהם התהלך לפני והיה תמים (בראשית י"ד ז'), שלא יתחכם נגד מצוה, ולא יטעון על הצורך בה ועל תועלתה. ואלו היו הנביאים שהנחיל לישראל עומדים להם בכל ענין תמורת המעוננים והקוסמים שלגויי הארץ, לא היה טעם וענין לכתוב תמים תהיה וגו', שהרי ההיר עכ"פ להשתמש בנביאים להודע על העתיד טרם יבוא; ומה ההיה התמימות עם ה', אם לא ישליכו עליו יהבם, ויתאמצו שיודיע להם למפרע מה הוא עתיד לעשות עמהם? והפועל העוסק אצל בעל הבית, אם מאמין הוא בצדקת בעליו ובישרו, אינו מתאמץ על קצב שכרו לכפרע, ואם מקפיד הוא לדעת מתחלה קצב שכרו, אות הוא כי קטנה אמונת בעל הבית בעיניו, ושאינו מאמין ואינו בוטח על ישרת לבבו, שלא יקפח שכרו ושלא ימעיט בתשלומיו, ותהי המצוה תמים תהיה וגו', לאמר: לא יקשה עליך הדבר לעזוב את דאגת העתיד, הן עתיד רחוק הן עתיד קרוב, ואף שאשתך לא ילדה, או נקשה ללדת, או בניך חולים ומתים כשהם קטנים, או יסורים מושלים בגופך, או בנותיך לא הוללו ואין לאל ידך להשיאן, או שהנך חסר פרנסה ודרכיך מאנו להצליח, לא תשאל ולא תנסה להודע על העתיד להיות, כי אם בטח בה' ועל השגחתו השגן, וה' הוא הטוב בעיניו יעשה לטובתך.

כל זה הוא בעניני היחידים, אבל עניני הכלל המסורים ליחיד, המוציא והמביא את העם: לשופט או למלך או לשר הצבא, הנה היחידים ההם אין להם לנטש את דאגת העתיד בעניני הקבוץ המסורים להם במדת התום, פן יעותו את הדרך הנכונה להם גם נגד המחויב לפי המקום ולפי הזמן, אופן יקצרו בחובתם לעמם, ובכל שכאלה השתכש במדת תום הוא ראשית כל רע. גם מראגה פן יהיה עם לב המושל דבר בליעל, להוציא עד"ט להרג מרבית עמו מבלי כל צורך וללא הועיל (כאשר קרה בדבר אוריה, ובמלחמת אבנר עם יואב), או לבלע ולהשחית מעמד הגוי כלו באמצעות חקים לא טובים, אם לא יתחיב המושל לשמוע בכל עניני הנהגתו

בקול דברי ה' או באורים או בנביאים; זולת כל זה מדאגה פן לא ישמע העם בקול מלכם או שופטם או נשיאם, אם לא ייטבו דרכיו בעיניהם, ואם יט לבם לקרב את אשר הרחיק הוא, או להרחיק את אשר קרב, היה מן ההכרח, לחיב את המושל להטות אזנו בכל דבר ממשלתו אל קול דברי ה' אלהיו, למען יעשה הוא באמונה לטובת עם ה' ולמען יטו כל העם אחריו. לשלשת הסבות האלה יחד היה ההכרח בעניני הכלל, לדרוש מתחלה על העתיד ועל תוצאות כל פעולה טרם תעשה; לכן אחרי אסור הדרישה בהתחבולות התועבות בעניני היחידים והסמיכו אותם על מדת התום, שב הכתוב לדבר מעניני הכלל, ואמר: כי הגוים האלה אשר אתה יורש אותם אל מעוננים ואל קסמים ישמעו (בעניניהם הכלליים, כמה שמצאנו לבלק מלך מואב, וכמה שנאמר על נבוכדנצר כי עמד מלך בבל וגו' לקסם קסם, קלקל בחצים שאל בתרפים ראה בכבד (יחזקאל כ"ח כ"ו), ואתה (אבל אתה בעניני קבוצך) לא כן נתן לך ה' אלהיך נביא מקרבך מאחיך כמני יקים לך ה' אלהיך אליו תשמעון ככל אשר שאלת וגו'; ושם לא היתה בקשתם על דבר נביא לצרכיהם הפרטיים, כי אם לצורך הכללי. ולהאמת את הכלל, שלא נתנה הנבואה כי אם לעניני הקבוץ, ושלא הזדקקו הנביאים ליחידים בעניניהם, נאמר על ענין שאול ונערו, שהיו דבריהם על אודות שמואל דברי טעות, לפי שלא הורגלו עוד בדור ההוא עם נביאי אמת, כאשר העיד הכתוב בראשית ימי שמואל ודבר ה' היה יקר בימים ההם אין חזון נפרץ (שמואל א' ג' א'), ובתחלת ימי שאול אף שכבר היה לשמואל חבל נביאים תלמידיו שתנך אותם לקנין הנבואה, אבל עוד היו מתלמדים ולא התפרסם עוד ענינם, ושמואל ותלמידיו לא היו נזקקים כלל לאנשים פרטיים, והמון העם נמשכו אחרי נביאי השקר, אשר לא פסקו מאבותינו גם בדור ההוא, ושאול ונערו לא ידעו עוד את שמואל ביחוד, רק הנער שמע שמעו מרחוק בסמניו אשר הודיע לשאול והאיש נכבד כל אשר ידבר בוא יבוא (שם ט' ו'), ואף שסימניו אלה הבדילוהו הבדל עצמי מכל נביאי השקר, שהיו נבזים ושפלים, כן בסבת קבלתם שכר נבואתם, כן בסבת הזדקקם לכל איש לנכבדים ולנקלים, וכן לסבת התפשם בשקר, אבל לא הנער ולא שאול היו יכולים לשער מן הסמנים האלה, שהוא אינו מזדקק ליחידים, ושאינו מקבל מיד איש מאומה, וידמו ענינו כענין הנביאים ההם, אשר ידעום ואשר ראו את המון העם תועים אחריהם, ויאבו ללכת לסור אליו לדרוש על דבר האתונות האובדות, ויקפידו שלא יבואו אליו בידים ריקניות, דבר הבלתי רצוי לכל הנביאים שהיו ידועים להם מאז; ואם ימצא איש סבה לטעון נגדנו, כי הקילונו בכבוד שאול בחיר ה' ומשיחו בהשערתנו זאת, שחשבנוהו מבלי יכולת לשער מן הסמנים ענין שמואל ומשפטו, ושהנחנו שהוא לא ידע את שמואל ביחוד, ושמואל שפט את ישראל כל ימי חייו, והלך מדי שנה בשנה וסבב בית אל והגלגל והמצפה ושפט את ישראל את כל המקומות האלה, וכבר זקן בא בימים וישם את בניו שופטים לישראל, ולא הלכו בניו בדרכיו וג' ויתקבצו כל זקני ישראל ויבאו אל שמואל הרמתה ויאמרו אליו וגו' עתה שימה לנו מלך וגו'. הנה ככה גדל האיש הזקן ההוא לכל בני ישראל וייקר להם כל ימי חייו, ומי היה זה שאול ומה היה בית קיש אביו, אשר גדל בו, אם לא ידע מי הוא איש האלהים ברמה מה משפטו ומה מעשהו, ולא הכירו גם מסמניו המובהקים המבדילים בינו ובין נביאי השקר? הננו מבקשים את האיש הטוען ההוא ויסור נא אתנו בחסדו לבקר דברי הכתובים, אחרי כן יענה כחשי בפני ויגול עלי עון הקלת כבוד משיח ה', אם ימצא כי הוספתי מלוא השערה על משמעות דברי הכתובים.

מדברי שמונת הפרשיות העוברות עד ויהי איש מבנימין וגו' (שם ט' ו'), ידענו כי בעת ההיא כבר יצא שם שמואל ושמעו בכל ארץ ישראל, וכל זקני ישראל ומרבית בני העם ידעו אותו ביחוד ויתאבקו בעפר רגליו, עד כי לא נועזו להמליך עליהם מלך כי אם על פי דברו. בדורותנו אנחנו איש אשר כמוהו באיזו ארץ ובתוך איזה עם שיהיה, היו יודעים שמו גם יונקי שדים, משפטו ומנהגו ומקום מושבו, גם הנערים והנערות המשחקים ברחובות, תמונתו היתה מתוארת בין התמונות אנשי שם ואבות המשפחות על קירות כל בית גדול, והיו מבירים אותו גם בני הנעורים אשר לא זכו לראות פניו מעודם. אבל לא כימים האלה היו לבני ישראל אז על ארץ כנען, לא היו עוד בארץ לא דפוס לספרים ולא מכתבי עתים מגידי חדשות; גם כמה בני בנימין אחרי מלחמת הגבעה נצערו וישוחו מאוד בין בני ישראל, כדברי שאול לשמואל: הלוא בן ימיני אנכי מקטני שבטי ישראל (שם שם כ"א), ואחרית דבריו מעידה, כי גם בין בני בנימין היתה משפחת קיש הצעירה. והנה בבוא שאול ונערו בארץ צוף אל לפני העיר רמה בבקשם את האתונות האובדות, אם היתה דעת שאול לשוב אל בית אביו, ונערו העירו לסור לדרוש משמואל, הלא נראה ראוי ומספיק שיאמר לו: הנה נא שמואל הנביא, או שמואל השופט בעיר הזאת, ומה יענה הטוען על העלמת השם שמואל אשר חרדו לקראתו כל העם והזקנים, לא מפי הנער לבד, שקראו בשם כללי איש אלהים ומבלי הא הידיעה, וזה יעיד, שלא הבדיל אותו הבדל עצמי מכלל המכונים בשם כזה בדור ההוא, כי אם גם משפתי שאול, שלא התעורר לענות לנערו, הלא שמואל הוא; וכל זה לראיה נאכנת, שלא ידע הנער משמואל כי אם הענינים אשר סמנו בהם לשאול, ואם שמעו שמע שמואל לפני זה או לא שמעו, לכל הפחות לא ידעו ולא שערו, שאיש האלהים אשר בעיר הזאת הוא הוא שמואל השופט את כל ישראל.

ובאשר נסור לדרוש מאת ספרי הנבואה, נמצא שאין לנו כל סבה לפרוץ גדר הנבואה, עד שתחול על כל הענינים הפרטים של יחידים; ובכל מקום שמתחלת ההשקפה נדמה כעדות על היות הנביאים מזדקקים ליחידים בענינים הפרטים, אחר העיון יתגלה לנו בהפך מופת חותך שלא הזדקקו ליחידים: איש אלהים בא אל עלי וינבא על אודות ביתו, ובהסכם עם נבואתו נבא לו גם שמואל, לאשר היה ענינו ענין כלל האומה, שהיה הכהן הגדול והשופט, ובניו חטאו והחטיאו את העם, עד שגם ענשם היה מצורף אל גלות הארץ וחרבן שלה. שמואל התנבא לשאול על דבר האתונות, אחרי שנבחר למלוכה, והנבואה עצמה היתה מצורפת אל ענין המלוכה, באשר התם מאמרו ולמי כל חמדת ישראל וגו' (שם שם ט'). נתן נבא לדוד מות הבן אשר ילדה לו בת שבע בצרוף אל נבואת ענשו בענין המלוכה: לא תסור הרב מביתך עד עולם (שמואל ב' י"ב י'). אחיה השלוני נבא לאשת ירבעם מות אביה בנה בצרוף נבואתו על כל בית ירבעם, עד שאמר כי זה לבדו יבא לירבעם אל קבר (מלכים א' י"ד י"ג). ואיש אחד מבני הנביאים נבא לאיש פרטי ענשו שיכהו האריה על אשר לא שמע בקולו להכותו בדבר ה', לפי שהנבואה היתה צריכה לזה כפתיחה לנבואתו אל מלך ישראל, ולאשר המרה את פי הנביא (שם כ'). אליהו נבא לשרי החמשים ולחמשיהם עונש מותם בצרוף נבואתו לאחזיה מלך ישראל, ובעונש לפי שהיתה שליחותם להלחם בנביא לתפסו ולהביאו לפני המלך, ואולי להמיתו כחפץ איזבל אמו, שאמרה אשים את נפשך כנפש אחד מהם (שם י"ט ב'). אלישע נבא מות השליש הנכבד ראה בעיניך ומשם לא תאכל (מלכים ב' ז' ב'), בצרוף נבואתו על תשועת העם בשומרון, ובעונש על אשר לעג לדברי הנביא בעת הרעה,

אשר האמונה בדברי הנביא התחיבה להקל מכל העם כובד הרעב הנורא גם לפני קיום הנבואה, באשר היה שער התבואה נופל הרבה גם ביום ההוא עצמו, מפני הזול הגדול שעתיד לבוא ביום המחרת. ישעיה נבא הרעה על שבנא סוכן בית יהזקיהו, וחז"ל כפרו שהי' ממריד את העם במלכו, ויד גדולה היתה לו בענייני ההנהגה, ואליו נמשכו רבים מהעם לנטות אחרי סנחריב מלך אשור נגד רצון ה' וחפץ המלך, וכענין הזה היה גם בדבר פשחור בימי צדקיהו, שנבא ירמיהו עליו, לפי שהמריד את העם בנבואת שקר (ירמיה כ' ד'), וכן הנניה בן עזור (שם כ"ח ט"ז), וצדקיהו ואחב ושמעיה הנחלמי (שם כ"ט כ"א כ"ג), שהיו כולם ממרידים את העם בנבואת שקר ומונעים אותם מלהכנע למלך בבל, וענין כולם היה נוגע לכלל העם. והנה נבא ירמיהו גם לבית הרכבים, אחר שלקחם לתוכחה לישראל והם היו קבוץ גדול בפני עצמם, ואם יש ממש בדברי הנוסעים המספרים מהם, הנה הם עד עתה עם עצום וגוי מצוין לבדו, שוכן לבדד בארץ שבתוך המדבר, ונבא גם לשארית יהודה הבאים לגור מצרים, לפי שהיו הם פלטת כל העם ורצון ה' הי' שישארו בארץ למען לא תשם, ושישובו אליו ויטעם ולא יטשם מעל האדמה עד יום פקדו את גלותו אשר בבבל. ויגיד נא כל יודע קורות אבותינו בתחלת בנין הבית השני, אם לא הסב צאת שארית יהודה מצריטה בימי נבוכדנאצר רעה גדולה לשבי הגולה מפני הישמרונים, אשר פשטו משלוח ידם על ארץ יהודה אחרי השארה שממה מאין איש. אמנם ירמיהו נבא גם לברוך בן נריה והוא איש פרטי, וחז"ל בארו שהיתה נבואתו עליו בסבת צעקתו לפני ירמיהו, כנראה גם מדברי הכתובים שבענין, ע"ד העדר הנבואה בו, וזה היה בסבת הרבן הארץ, ולא היתה נבואת ירמיה אליו, כי אם שיסתפק בהצלת נפשו ולא יבקש לו גדולת הנבואה, והעדר הנבואה הוא דבר הנוגע לכלל העם, והראות סבת ההעדר להניח רוח ברוך היה נוגע לנפש ירמיהו רבו, שטען עליו חובה במה שלא נאצל ממנו הרוח עליו. וגם בנבואת משה רעה"ש בכל עת שנגעה לנבואה פרטית הצטרפה לענין כללי, כן היה בדבר המקלל (ויקרא כ"ד י"ד ט"ז), ובדבר המקושש היתה התשובה הפרטית למשפט כולל, ובדבר בנות צלפחד וראשי אבות משפחת בני גלעד, היו המקרים הפרטים לחקי משפט קבועים בדבר סדר הירושה ובדבר בת יורשת נחלה. ואני משער שבדבר המקושש לא לבד שנהיה פרוש עונש מותו לחקת משפט כללי, כי אם גם מצות הציצית נצטרפה אליו לתכלית ו ר א י ת ם א ת ו ו ז כ ר ת ם וגו', אף שמעשה המקושש שחיב לו המות נעשה ע"כ בפני עדים ובהתראה, אבל תחלת מעשהו יכול היה לקרות בסבת השכחה. וכן ראינו שעניני הנביאים עצמם, ובפרט בעת עשותם את שליחותם, גדלה מעלתם עד שהתפשטה עליהם הנבואה כמה שהתפשטה על היחידים מן האבות, ו ה ל ך ל ד ר ש א ת ה' ו י א מ ר ה' ל ה ו גו' (מלכים ג' י"ג כ"ג כ"ד). נביא הזקן שבבית אל נבא לנביא, אשר בא מיהודה אופן מותו, בעונש על אשר סר אל ביתו לאכול עכו לחם (מלכים ג' י"ג י"ח), ואליהו נאמר לו בנבואה אופן מחיתו בנחל כרית (שם י"ז ד'), ואצל האלמנה הצרפתית (שם שם ט'—י"ד), ועלילת האלמנה עליו בא ת א ל י ה ז כ י ר א ת ע ו נ י ו ל ה מ י ת א ת ב נ י (שם שם י"ח), גרמה שהחיה אותו בהפלתו (כ"ג), אף שאין זה בכלל הנבואה. רפואת הכתם ע"י אלישע (מ"ב ג' כ"ה), היתה לכלל קבוץ יושבי ירחו, ואלישע העניש את הילדים אשר התקלסו בו, בקללו אותם, שהיה נוגע לנפשו, והוא כ"כ ענין נסי ולא נבואי. וכן ו ק ח ו ק מ ח וגו' ו י א מ ר ה ן ל ע ם ו י א כ ל ו (שם ד' מ"ח מ"ג), והיה ענין נוגע לנביאים עצמם ובכלכלתם בעת הבצורת. ולנודל דחקם בימים ההם היה נחשב גם נפילת הגרון אל הירדן, עד שהוצרך הדבר

לנס ע"י אלישע (סס ו' ו') והיה צורך כלל הנביאים. ואף שמספורי הכתובים נראה שאליהו ואלישע הפריזו על מדת כל הנביאים זולתם, אבל גם בהם לא היה הענין מתפשט, כי אם על המעשים האחדים שבאו בכתוב, ולא הרבו לעשות כמוהם, עד שהיו הנפלאות ההנה מספר מועט ומפליאים את בני הדור ככל דבר היוצא מגדר המנהג, ועד שהתאוה המלך יהורם לשמעם מפי גחזי ויאמר לו: ספרה נא לי את כל הגדלות אשר עשה אלישע (סס ח' ד'); ואלו היו עושים כן כל הנביאים יום יום, לא היו המעשים עוד תאוה להשמעות אזנים, ואלו היו מעשי אלישע לבדו רבים מאוד זולת אלה שבאו בכתוב, לא היה נאות החפץ שאמר המלך לספר את כולם לפניו, ואיך יזכור כולם לספרם, או אם המלך ינטש עניני ההנהגה ויטה אזנו לשמוע ספורי נפלאות אין קץ להם; גם דעת חז"ל בדברי אגדותיהם, שזולת אלה המעשים שבאו בכתוב, לא נעשה עוד כל דבר לא ע"י אליהו ולא ע"י אלישע, כי מנו לאליהו ארבע אותות ולאלישע שבע בחייו והשמינית אחרי מותו: ויגע האיש בעצמות אלישע ויחי ויקם על רגליו (סס י"ג כ"ו), שהיה להשלמת ויהי נא פי שנים ברוחך אלי (סס ב' ט'), אחרי שהתקים התנאי שהתנה אליהו אם תראה אתי לקח מאתך יהי לך כן, כי הכתוב ספר ואלישע ראה (סס סס ו' י"ב), ואלו היו המעשים שבאו בכתוב, רק הקצת מן המעשים שעשו ולא נכתבו, לפי שלא היה בהם צורך לדורות, אין מספר הארבעה והשמונה מגבילים מעלת רוח שני הנביאים ההמה, עד שיהיה כפל מספר הפרטים שבאו בכתוב מספיק ראיה לקיום פי שנים ברוח אליהו לאלישע; וגם באלה המעשים שבא ספורם בכתוב, ראינו שחתרו חז"ל להצדיק חלות הנבואה והנם, בענין ואשה אחת מנשי בני הנביאים וגו' (סס ד' א'), שאמרו שהיתה אשת עובדיה, והנושה היה יהורם בן אחאב, והמשאת לכלכלת מאת הנביאים שהחביא במערות, למען העלות להענין זכות על הנבואה והנם. ואלו היה דעתם שהזדקקה הנבואה לכל יחיד, הנה גם הנסים לא רחקו מן היחידים, ולא היה כל צורך ותועלת בדרך הזה.

וכבר עברתי על שני ענינים ממעשי אלישע ונתאפק מלדבר בהם עד הנה דבר: א) דבר האשה השונמית ובנה, וב') רפואת נעמן שר צבא מלך ארם. אמנם האשה השונמית, אשר חרדה לאלישע את כל החרדה המסופרת בכתוב, מתחלה החזיקה בו לאכל לחם, והוא ע"כ בראשונה סרב ואחרי כן התרצה, עד שראה בביתה סבר פנים ושובת לב, ויואל לסור שמה מדי עברו, והיא חפצה להגדיל עליו עוד מעשיה, ותעש לו עלית קיר למשכן לו תמיד בעברו, ולא עלה לא על דעתה ולא על דעת אישה לדרוש מאלישע על עוצר רחמה, וכאשר התעורר אלישע בעצמו, בראותו כמה התחייב לה גמול טוב על כל אשר עשתה עמו, וישאל מה לעשות לך (סס סס י"ג), לא התעוררה היא לבקש על דבר פרי בטן, והוא גם הוא פרט לשאול לה: היש לדבר לך אל המלך או אל שר הצבא, ולא אמר: היש לך תפלה לאלהים, והוא ע"כ ידע מחסורה, אחרי היותו מצוי בביתה מדי עברו, והיא השיבה לו בתוך עמי אנכי ישבת, רצונה דבר אין לי לא אל המלך ולא אל שר הצבא, אין איש מריע לי ולא צועק חמס עלי, ולא התעוררה לתנות לפניו צרת לבה. ודברי תשובתה בתוך עמי וגו', עומדים בנגוד ישר עם המקרה שקרה לה באחרונה, שעזבה את ארץ ישראל בדבר אלישע ותגר בארץ פלשתים שבע שנים, ובשובה ותצא לצעק אל המלך אל ביתה ואל שדה (סס ח' ג'), אף שאין לשער שהיתה לזה כוונתה עתה. על כל פנים כבר נכונו שני הצדדים להתפרד מבלי לדבר דבר על

אודות הענין, אשר הכאיב את לב האשה, לולא הזכיר גיחזי את שניהם: אבל בן אין לה ואישה זקן. אמנם גיחזי לא השלים דבריו לאמר: הואל נא אדוני והדרש להתפלל אל אלהיך, אולי תפקד בזרע אנשים; ויכולים אנחנו לשער הסרון אחר בדבריו שלא השלימו כמו כן, אבל רמז עליו הרבה יותר מאשר עזב לנו את הזכות להשלימם באשר שערנו מתחלה, כי לפי הכונה הזאת, שישתדל אלישע בחפלתו לפני אלהים שתפקד, נרגיש לחץ בדברי גיחזי, שסים ואישה זקן, והענין הזה מקטין מאוד חסרונה וכל דאגתה בצרוף עם תחלת דבריו, שאמר בן אין לה, ולא אמר: אבל עקרה היא, כי לפי הנשמע מדבריו אלה, אין החסרון כי אם בזקוני אישה, והוא בבחינתה חסרון מצד אחד, כי מצד השני זקוניו לתוחלת לה, כי אחרי מותו תנשא לאיש אחר ותלד. לכן הנני משער, שלא למען יפלל אלישע בעדה אל האלהים, כי תפקד בזרע אדם הזכיר גיחזי אבל בן אין לה ואישה זקן, רק למען ישתדל איש האלהים להבטיח מעמדה אחרי מות אישה, לבלי יוכלו יורשי בעלה להדיחנה מביתו ומשדהו אחרי מותו, כי איש זקן הוא ולה אין ממנו בן. אך לפי שנגע הדבר לנפש הנביא, כי התחיב לגמל לה חסד על כל חרדתה אליו, חלה הנבואה למועד הזה כעת חיה את חבקת בן (סס סס מ"ו), וגם אחרי הנבאו כן, לפי שלא הורגלו שתהא הנבואה חלה על עניני אנשים פרטים, והוא לא הקדים בדברו לאמר: כה אמר ה' למועד הזה וגו', לא האמינה השונמית שיהיו דבריו אלה דברי נבואה, ותאמר אל אדני איש האלהים אל תכזב בשפחתך. ואת דבריה אלה זכרה להשתמש בהם בטות הילד, ותאמר השאלתי בן מאת אדני הלא אמרתי לא תשלה אתי, ויגעו הדברים שוב אל נפש הנביא עד חול הרוח שנית עליו להחיותו.

המעשים המעטים האלה עשו להם שם גדול בכל ארץ ישראל, וצורך גדול היה בהם בדור ההוא הרבה יותר מן הצורך המשוער בהם לדרות הבאים, והוא להשמיד עבודת הבעל מישראל ולהשיב את עבודת ה' אל מקומה, אף שגם היא היתה מלאה עון בכל חטאת ירבעם. אבל אלו היה אף אלישע לבדו בימים ההמה נזקק לכל יחיד, רופא חוליהם ומשיב אבדותיהם, הנה באמור הנערה אשר מארץ ישראל: אחלי אדני לפני הנביא אשר בשמרון אז יאסף אתו מצרעתו (סס ה' ד'), אם הצטרך נעמן לשאל רשות מאת מלכו לעזוב משמרתו, אם לא עזבה לפני זה מפני צרעתו, וללכת אל ארץ אחרת, אל ממלכת ישראל לדרוש בנביא על דבר רפואתו, למה אמר עוד להביא בידו ספר ממלכו אל מלך ישראל, והוא לקח אתו עשר ככרי כסף וששת אלפים זהב ועשר חליפות בגדים (ה') לתת לאלישע, כי לא שער שימאן הנביא לקחת מידו כל העושר ההוא, לפי שגם הוא הורגל לראות מעשי נביאי השקר והטותם אחרי הבצע, ואצל כל ההון ההוא למה הצטרך לספר מאת מלך ארם אל מלך ישראל? ואם היתה תכלית הבאת הספר אל מלך ישראל רק לצאת ידי חובת המוסר, שלא ימצא מלך ישראל תואנה לחשוב את עצמו נבזה בעיני מלך ארם, בשלחו אל ארצו ואל עיר ממלכתו את נעמן עבדו לצורך רפואתו על ידי הנביא אשר אתו, ואותו לא כבד בדברי שלום לפי ענין צרכו עתה, ולפי התיחסות הענינים אשר ביניהם, הלא היה תוכן הספר מתנגד לתכליתו, כי היה דברו גזרה חרוצה מבלי להזכיר את הנביא: הנה שלחתי אליך את נעמן עבדי ואספתו מצרעתו (ו'), עד שהפחיד את המלך מאוד ויקרע בגדיו ויאמר האלהים אני להמית ולהחיות כי זה שלח אלי לאסף איש מצרעתו כי אך דעו נא וראו כי מתאנה הוא לי (ז') ? ואיך לא עלה על דעת המלך, שלאסוף איש יחידי מצרעתו נכון הנביא

אלישע, אשר יפליא לעשות יום יום כמעשים האלה ? ועל דעתי גם הספור הזה מעיד עדות נאמנת, שבכלל לא היה גם אלישע מזדקק לעניני היחידים בשום אופן, באשר לא נתנה הנבואה לצרכי אנשים פרטים כלל. והמעשים אשר עשה אלישע לפני בוא נעמן אל ארץ ישראל, היה לכל אחד מהם סבה מספקת לבדה, אשר חיבה חלות הנבואה עליהם, מבלי לבטל הכלל שאין הנבואה חלה על עניני אנשים פרטים, ומבלי לתת כל סבה לאיזה איש מן היחידים לקוות שיזדקק הנביא לעניניו, ושתחול הנבואה על הדבר הנדרש לו, עד שגם נעמן ומלך ארם לא יכלו לקוות מנביא ישראל תועלת לנעמן, וגם מלך ישראל לא שער שיוכל אלישע לעזר לו, באשר הוא איש פרטי ואין הנבואה חלה על עניניו, רק שמלך ארם הערים להסב פני הדבר עד שיגע לנפש המלך ולעניני המלוכה שבין ישראל ובין ארם, אם לא יאסף נעמן מצרעתו. ובקרוע מלך ישראל את בגדיו נהיה הדבר כדאי לנבואה ולנס: ויהי כשמוע אלישע איש האלהים כי קרע מלך ישראל את בגדיו וישלח אל המלך לאמר למה קרעת בגדיך יבא נא אלי וידע כי יש נביא בישראל (ח'), אמנם וצרעת נעמן תדבק וגו' ראוי היה לגיחזי, בעונש על הבזיון שבזהו לקחה בשמו השלומי הנבואה והנס, דומה למעשי נביאי השקר, והיה נוגע לנפש הנביא.

גם מפי קצת הנביאים עצמם למדנו, שהיה עצם יעודם לענינים כללים, לגוים לממלכות ולמלכים, ולא לכל איש פרטי; לישעיה נאמר בתחלת ענינו: לך ואמרה לעם הזה (ישעיה ו' ט'), ולירמיהו בתחלת ענינו נביא לגוים נתתיך (ירמיה א' ה'), ראה הפקדתיך היום הזה על הגוים ועל הממלכות (שם שם י').

ונשוב לבקר מקראות הפרשה: נביא מקרבך מאחיך כמני יקים לך ה' אלהיך, מצאנו לחז"ל שאמרו (דברים י"ח ט"ו), אמר רבי יוחנן אין הקב"ה משרה שכינתו אלא על גבור ועשיר וחכם ועניו וכולן ממשה וכו' (סנה' נ"ב ע"ח), דאמר מר אין השכינה שורה אלא על חכם גבור ועשיר ובעל קומה. ועל המקרא הזה יסדו דבריהם אלה, שאמר כמני, והמעלות הכנויות הם המעלות השלש הראשיות, המנויות בכתוב: כה אמר ה' אל יתהלל חכם בחכמתו ואל יתהלל הגבור בגבורתו אל יתהלל עשיר בעשרו (ירמיה ט' כ'), והן מסתעפות לפרטים רבים, והשמות חכמה גבורה עשר, יש להם הוראות צדדיות, וכאשר נקחם בקבוץ הוראותיהם הכלליות והצדדיות, נמצא כלולים בהם כל השלמויות והמעלות שצריכים להיות בנביא אמת, כמה שמנאם הרמב"ם (הלכות יסודי התורה פרק ז' הלכה ו'), והתואר חכם מורה על שלמות נפש הנביא, גבור רומז על שלמות גופו, עשיר על מעלות קנינו שחוצה לו. אבל זולת השלמויות צריכים להמצא בהם עוד שני תנאים הכרחיים, והם: א) שיהיה מזרע המיוחס ועל זה רומזת מלת מאחיך, וב) שיהיה נודע לבני עמו וליושבי עירו וארצו כלידה מילדותו ועד ההגלות בו הנבואה, שלא נטה מעודו מדרכי ה' וממשפטי הצדק, ושיהיה לפי זה ברור בקדושתו, ולזה רומזת מלת מקרבך, והבטיח הקב"ה לאבותינו שהתנאים והשלמויות האפשריות, יולידו בבעליהן את הנבואה האמתית. וכשיהיה איש, אשר ימצאו בו התנאים ההם בכל משך זמן הנבואה (עד העת שהסתלקה ממנו), בהכרח שיהיה נביא, אם יטעון לנפשו את הנבואה, ונצטוו אבותינו מתחלה עליו תשמעון, בעניני הכלל. והנה הסבות האפשריות להביא את האדם לפרסם נפשו בדבר שאין בו, הם: הקנאה התאוה והכבוד, ובכלל התאוה אהבת הבצע. ואם

העושר הוא מתנאי הנביא, והנבואה כפי מה שראינו מספורי הנביאים לא יכלה להיות מוצא לכסף לכל מי שטוען לנפשו את הנבואה בהסכם עם יעוד התורה, אין הששׁ שיפרסם אדם את עצמו לנביא בשקר מפני אהבת הבצע, והוא ראוי לפי התנאים להיות נביא באמת. ולהיות מתנאי הנבואה שתהי תכליתה הדרכת העם אחרי מלכם או שופטם עפ"י תורת משה, ומזה שיהיו גם פרטי דבריה מסכימים לתורת ה' ולמשפטי הצדק, לא ימצא המקנא ובעל התאוות סבה לפרסם עצמו בנבואה, אחרי שכל דבריו אשר ידבר בתור נביא, בהכרח שיתנגדו לחפץ לבו; ואם יחל לבדות מלים למלא תאותו או משאלות לבו, לקנאתו נגד חקי ה' ותורתו ונגד הצדק והיושר, יתפש בכזביו ויתגלה בתרמיתו. ואף שאמרו (ירמות דף ג' ע"ב) אליו תשמעון, אפילו אומר לך עבור על אחת מכל מצות שבתורה וכו', (סנהדרין דף ג' ע"ח) בכל אם יאמר לך נביא עבור על דברי תורה שמע לו הוץ מעכומ"ז, כבר גדרו את הכלל הזה בגדר צר, עד שלא ימצא המתאוה אפשרות להשתמש בו, והוא שיהיה הענין לפי צורך השעה ולמגדר מילתא, שוב לתכלית חזוק תורת משה, וכמה שבאר הרמב"ם, שבעצמו יודה הנביא שהדבר הוא עברה, ולא היה ראוי לעשות כן מקודם לזה, ולא נכון לעשות כן מחר, רק לפי שהשעה צריכה לכך, וכמה שהותר גם לב"ד זולת הנבואה, ואין לאמר על מה שהוא נגד התורה, שהשעה צריכה לכך, כי אם בהיות סבת הצורך גלויה ומבוארת, והנמשך ממעשה העברה שהותרה לפי שעה, גלוי בתועלתו להישרת העם אל שמירת התורה והמצות, כמו שהיה במעשה הקרבת הפר ע"י אליהו בבמה בעת אסור הבמות, שהודיע אליהו מתהלה לאיזו תכלית הוא עושה כן: והיה האלהים אשר יענה באש הוא האלהים (מלכים ג' י"ח כ"ד). ואף שהיה אליהו יכול לתת מופת שה' הוא האלהים, ע"י דבר נסי אחר זולת נפילת האש על המזבח, בדבר שאין בו עברה כלל; אבל לאשר היתה גם העברה ההיא, והיא הקרבת קדשי ה' בבמות חוץ למקדש ה' אשר בירושלים, דבר נהוג בכל העם, לא לבד בממלכת אפרים, שהקריבו לה' על המזבחות שלפני העגלים בבית אל בדן, כי אם גם בממלכת יהודה, כאשר העיד הכתוב בכל מלכי יהודה העושים הישר בעיני ה': רק הבמות לא סרו עוד העם מזבחים ומקטרים בבמות (מלכים ג' י"ד כ"ג; ט"ו י"ד; כ"ב מ"ד; מלכים ב' י"ב ד'; י"ד ד'; ט"ו ד'; ; טס ל"ה), עד ימי יחזקיהו שאמר עליו: הוא הסיר את הבמות וגו' (טס י"ח ד'), והכתוב אומר שם וירפא את מזבח ה' ההרוס (מלכים ג' י"ח ל'), הרי שגם שם בהר הכרמל היה מתהלה מזבח לה', והוא לפי התורה היה דבר אסור, אבל לפי שנטו העם אחרי המלך אחאב הכרשיע, ויעזבו את ה' ויעבדו את הבעל, היתה גם הריסות המזבח, האסור ע"פ התורה, נזק גדול לעבודת ה', כי לא היה גם אליהו יכול לקוות להשיב את אחאב ואת ביתו ואת כל עם ישראל עמו אל דרך התורה, עד שייחדו עבודת ה' רק על המזבח אשר לפני היכל ה' בירושלים, כי היה הדבר מוכרח מצד הנהגת המלוכה באפרים, שתהיה עבודת הקרבנות מותרת להם בבמות, מבלי עלות לירושלים מפני דבר ירבעם: עתה תשוב ממלכה לבית דוד אם יעלה העם הזה לעשות זבחים בבית ה' בירושלים וגו' (מלכים ג' י"ב כ"ז), והיתה לפי צרכי העת די תכלית הנבואה ומעשה הנס, להשיב את המלך ואת העם אחריו לעבוד את ה', אף באופן האסור עפ"י התורה, ובלבד שלא יעבדו את הבעל. אבל אלו לא היו הענינים בזמן ההוא מכריחים על זה, והיה הצורך לאות ולמופת, לא היה אליהו בוחר בדבר ה' לעשות האות ע"י מעשה האסור ע"פ התורה, ואלו היה נביא מצוה לעשות כזה, למען הראות ע"י כן אות בין העם ההולכים

בדרכי התורה ונזהרים מעולם מן הדבר שהנביא כצוה עתה, היו שואלים אותו מתחלה על דבר סבת הצורך בהמעשה ההוא, לעשות הנס האות והמופת דוקא ע"י כן אף שהוא דבר אסור. ואלו לא היה הנביא מוצא להראות גלוי ומפורסם, את הצורך בהמעשה ואת התועלת הנכונה להמשך ממנו לעיניהם, לא היו שומעין לו, ולא היו מעמידים אותו על חזקתו, שהורעה בנבואתו האחרונה, החשודה מאוד להיות שקר, וכמו שאמרו על חנניה בן עזור (סנהדרין דף ג' ע"ג) שהיה מתחלה נביא אמת ולבסוף נביא שקר, ולא היה הנביא זוכה לטעון שהשעה צריכה לכך, על פי ענין נסתר נעלה מבינת אדם; כי כל שכאלה עשו נביאי הבעל ונביאי האשרה ונביאי השקר זולתם, ויצליחו להוליך את בני דורם תועה, אחרי שסרו כבר מדרכי התורה. אבל בדור שומרי התורה, היו עונים על דברי הנביא שכאלה, שאין דרכי התורה במסתרים, ולא צרכי העם המחיבים את הנבואה סודות והעלומות, והתורה הקדימה לאמר: הנסתרות לה' אלהינו והנגלות לנו ולבנינו עד עולם לעשות את כל דברי התורה הזאת (דברים כ"ט כ"ח), ולסבה הזאת הנני מוצא כי דבר אלישע עם שלשת המלכים בסובם דרך המדבר אל ארץ מואב שאמר וכל עץ טוב תפילו (מלכים ב' ג' י"ט), לא היה כלל נגד התורה, כדעת הרמב"ם, שאסרה השחתת עצי מאכל, ולכן בא הענין הזה גם בגמרא לדוגמא, כאשר בא ענין הקרבת הפר ע"י אליהו בבמה; ויכול להיות, שהיו העצים הטובים, אשר רמז עליהם בכתוב הזה, עצי בנין, ארזים, שטים וברושים ודומיהם, או שכונת הכתוב והכיתם כל עיר מבצר וגו', וכל עץ טוב תפילו, אינה לצווי, שיהיה הנביא מצוה אותם בשם ה' לעשות כן דוקא, ולא סגי בלאו הכי, כי זולת העברה אינו מסכים עם תנאי הנביא ועם תכלית הנבואה, לעורר ולזרז על מעשה אכזריות אם אין בו צורך הכרחי לתכלית טובה. ופה היה הענין בהפך, שלא לבד שלא היה צורך הכרחי לשלשת המלכים להתאכזר ביותר נגד מואב, כי אם גם בהפך נראה מהמשך הספור, שהיתה הפלגת האכזריות למוקש להמלכים ההם לפני תוצאות נצחונם, כי הניעה את מלך מואב גם הוא להפליג במעשה זר נורא מאוד עד התעורר קצף גדול על ישראל, אשר הכריח אותם לאבד כל תוצאות נצחונם ויסעו מעליו וישבו לארץ (מ"ב ג' כ"ז), ואיך ניחם כל זה לצווי ע"פ נבואה. אבל כונת הכתוב בדברי אלישע הוא בדרך בשורה, שהנביא הודיעם עד כמה יגיעו מעשיהם בנצחונם ממילא, לפי מה שיתחיב להם ע"פ ענינים ויחיסם אל ארץ חרמם, אבל לא צום בשם ה' לעשות כן, כי היו עושים כן אחר נצחונם, שהיה עתיד להם גם זולת דברי אלישע, רק שהוא הודיעם פרטי מעשיהם העתידים, כשם שהודיעם בכלל את הנצחון העתיד להם. ואף אם נשחתו אז גם עצי מאכל, הלא היה ביניהם גם חיל אדום ויכלו הם להיות המשחיתים אותם. גם אולי אין אסור התורה להשחית עצי מאכל, כי אם בכל עת המצור, שהחיל הצר על העיר, מוצא תועלת מכל עצי פרי שחוץ לעיר בכל ימי חנותם עליה, לאכל פרים, אף שאפשר שהתועלת השנית בכריתת העץ לצורך בנין המצורות סביב לעיר ללכדה, יותר נצרכת להם ויותר מעולה, כי כן נראה משמעות דברי הכתוב: רק עץ אשר תדע כי לא עץ מאכל הוא אתו תשחית וכרת ובנית מצור, וזה יעיד שענין כריתת עץ מאכל שנאסרה, היה לצורך בנין המצור; אבל אחרי הלכד העיר, ברצות הלוכד לשחת ולכלה עמל אויבו מבלי להנות ממנו, אולי אין אסור לשחת בתוך כך גם עצי פרי. ואלולא כן איך החרימו משה ויהושע ערים רבות וישרפו אותן באש, והלא היו בתוכן גם עצי פרי אשר נשרפו וישחתו, ואם אין

האסור אלא בהשחתה ע"י כריתה, ולא ע"י מעשה אחר כשרפה באש, מאין ידענו שהפילו עצי פרי בארץ מואב על ידי כריתה, אולי על ידי עקירה משורש או ע"י חפירה. ונשוב לענין, כבר בטוחים אנחנו מצד אהבת הבצע ומצד שרירות הלב, שבעבורם לא ימצא איש סבה ואפשרות לפרסם נפשו לנביא בשקר, והוא ראוי לפי תנאי הנבואה להיות נביא אמת. נבחון עוד אם יש לדאוג לזה מצד אהבת הכבוד והתקנא אנשים שאינם נביאים בנביאים; זולת משה ושמואל שחיו בדור אין מלך ואין שופט זולתם, אינני מוצאים שיהיה איזה נביא נוהג שררות ושלטון עד שיתקנאו בו, ושיתאוה איש זולתו להתגדר במעלות הנבואה, ובהפך מוצאים אנחנו, שהיתה הנבואה מרבה ענינים קשים על האדם: ירמיהו נשטם ונרדף, ישעיהו הוכרח לשאת שק במתניו, ללכת ערום ויחף, יחזקאל לשכב ראשונה שלש מאות ותשעים יום על צדו השמאלי, ואחרי כן ארבעים יום על צדו היכני, ולאכול את הלחם, אשר הכין לו מתחלה טרם הוטל למשכב, ולשאת עוד איזו ענינים קשים. ובכלל ידענו שלא הורגלו הנביאים להתימר בכבוד בני עמם, לכן רחוק מאוד ענין הנבואה מלהבעיר קנאת אנשים להתחפש בלבוש הנביאים. ואם מצא הרמב"ם את נפשו בלחץ לגדור סימני הנביא, אשר נחויב לשמוע בקולו, לא לבד בכל דבר הרשות, כי אם גם לעבור על דברי תורה, הלא נלחץ לחץ חנם, כי הכתוב אומר בפרשתנו: והיה האיש אשר לא ישמע אל דברי אשר ידבר בשמי אנכי אדרש מעמו, לא נמסר הדבר לשופטי אדם, וה' אלהים חוקר לב בוחן כליות הוא יודע, אם היה להאיש ההוא, אשר לא שמע לדברי הנביא, אשמה בזה אם אין, אם היה יודע דעת ברורה בלבו, שאין כל ספק אחריו, שהמדבר אליו ומצוה אותו לעשות הדבר הוא נביא באמת, ושהוא חייב על פי התורה לשמוע בקולו, והוא עבר על דבריו בזדון, או אם הסתפק האיש באמתת נבואתו, כי לא הוחזק אצלו עוד לנביא. ובענין לעבור על דברי תורה, הלא ראינו שלפי הנאי הצורך הגלוי לפי עניני השעה, ולתכלית הכוונה לקיום התורה והמצוה בכלל, אין חשש בדבר, ובפרט שגם לבית דין נתן הרשות באופן כזה לעבור על דברי תורה; ואם בבחינת התפש הנביא בשקרותו והמסרו להשפט משפט מות, הנה התנה הכתוב תנאי מפורש, המחייב את הנביא למות בידי אדם, כאשר יזיד לדבר דבר בשם ה' ולא יהיה הדבר ולא יבא, ואם נוסיף עוד זולת כל אלה, ששליחת הנביא בעצם אינה כי אם למלך, לשופט או לנשיא ולכהן, אשר בידו עתותי הקבוץ, הנה האנשים ההמה ע"כ מחויבים ובעלי יכולת לבחון את הנביא אשר אותותיו ותנאיו לא ינכרו, אם הוא נביא אמת ואם אין. גם מה שלא מסרה התורה עונש העובר על דברי הנביא ליד ב"ד, מסכים עם הכלל, שלא התיעדו הנביאים כי אם לעניני הכלל, הכסורים למלך, לשופט לכהן או לנשיא, כי הם בהמרותם את פי הנביא לא יעמדו לפני העדה להשפט, כי הם ראשי העם, אשר אין שופט עליהם, כי אם האלהים לבדו. לפי ההנחות והכללים האלה, לא היה מקום לדאגה פן יבואו אנשי תרמית, להונות את ראשי עם ה' ההולכים בדרכי תורתו, בנבואות שקר בשם ה', כי תנאי הנבואה, עצמותה ותכליתה והדברים המתחיבים ממנה, מסלקים האפשרות על הצלחת האונאה; לכן לא נאמר בענין: איכה נדע את האיש אשר יקים ה' לנו לנביא, רק איכה נדע את הדבר אשר לא דברו ה', לענין העניש את אומרו מיתה בידי אדם.

ולאמת את הכלל השני משלשת הכללים שהנחנו: שלא תבטל כל נבואה, כי אם בהקדם נבואה שנית, אשר תגלה סבה מספקת ע"פ דרכי התורה לבטל את

הראשונה, בהסכם עם מה שאמרו חז"ל (סנהדרין דף פ"ע ע"ב), אם איתא דהדרי ביה אודועי הוו מודיעי לכולהו נביאי, נוסף על כתובי הפרשה, מה שנאמר ע"י הנביאים עצמם בדרך כלל, על דרכי ה' והנהגתו בצרוף הנבואה: רגע אדבר על גוי ועל ממלכה לנתוש ולנתוץ ולהאביד ושב הגוי ההוא מרעתו אשר (עבורו) דברתי עליו (את הרעה) ונחמתי על הרעה אשר חשבתי לעשות לו ורגע אדבר על גוי ועל ממלכה לבנות ולנטוע ועשה הרע בעיני לבלתי שמע בקולי ונחמתי על הטובה אשר אמרתי להיטיב אותו (ירמיה י"ח ז'—י'), ולא כחלוקת הרמב"ם בין מה שנאמר מהשי"ת לנביא ובין מה שנאמר ע"י הנביא לזולתו, כי ביתר באור נמצא הדברים אמורים גם אחרי שנאמרה הנבואה ע"י נביא לזולתו: בן אדם וגו' ארץ כי אביא עליה חרב ולקחו עם הארץ איש אחד מקציהם ונתנו אותו להם לצפה וראה את החרב באה על הארץ ותקע בשפר והזהיר את העם וגו' כל הענין, ואתה בן אדם צפה נתתיך לבית ישראל וגו' ואתה בן אדם אמור אל בני עמך צדקת הצדיק וגו' באמרי לצדיק חיה יחיה והוא בטח על צדקתו ועשה עול כל צדקתו לא תזכרנה וגו' ובאמרי לרשע מות תמות ושב וגו' כל חטאתו וגו' (יחזקאל ל"ג י'—ט"ז), הרי שגם יעודים טובים, שנאמרו כבר ע"י הנביא לזולתו, בטלים בסבת החטאים, כשם שיעודים רעים בטלים בסבת התשובה. ומה שאמרו (שם) שהיה יעקב מפחד שמא יגרום החטא, רצונם שהיה פחדו פן עוד בטרם יבוא עשו לנגדו, יודיענו ה' בטול ההבטחה בסבת חטאו; ומה גם שהיה לו ליעקב לירוא מצרה מצד עשו אחיו בלי בטול ההבטחה מכל וכל, כי אלו הרג עשו אשה אחת מנשי יעקב עם בניה, לא היה זה עוד מבטל ההבטחה: והיה זרעך כעפר הארץ (בראשית כ"ח י"ד), שהיתה אפשרות להתקים בבני שלשת הנשים האחרות, ולא ההבטחה: והנה אנכי עמך ושמרתיך בכל אשר תלך וגו' (שם שם ט"ו), אלו היה סובל עוד איזה צער ופגע או אסון, כאשר סבל כענין דינה ומיוסף, כי אין בה הבטחה ההיא, שלא יאונה לו כל צער. והראיה שהביא הרמב"ם מדברי ירמיהו לחנניה בן עזור, הנביא אשר ינבא לשלום בבוא דבר הנביא יודע הנביא אשר שלחו ה' באמת, מכלל שהנביא אשר ינבא לרעה, כשלא יקוים דבריו, עוד לא יודע שהתנבא בשקר; במחילה כבודו אינה מספקת לא עם משפטי ההגיון ולא עם ענין הכתובים, כי הן שאנו שומעים מכלל הלאו והלאו שאנו שומעין מכלל ההן צריכים להשתתף בכל הנאיהם, זולתי האחד שיתחלף ביניהם, והחלוף ההוא יחיב שנוי הנשוא מחיוב לשלילה ומשלילה לחיוב; והנה בענין הזה שני תנאים: א) ינבא לשלום, וב) בבוא דבר הנביא, ותשובת התנאים יודע הנביא אשר שלחו ה' באמת, כוללת שני עניני חיוב, וסובלת שני שנויים בבחינת הוצאת השלילה מכל החיוב: א) יודע הנביא אשר לא שלחו וגו', וב) לא יודע הנביא וגו', ואם ננית את ההפך הראשון, נשמע מזה על פי חוקי ההגיון, שבחלוף הנאי ב' בבוא דבר הנביא, היינו כשלא יבוא דברו, יודע הנביא אשר לא שלחו ה', וזה האופן מן השנוי לא יועיל להוכיח דעת הרמב"ם על דבר נבואה לדעה אם יכולה או אינה יכולה להבטל. אבל אם וניח את ההפך השני, שנתן להההפך כלל הנשוא כולו יודע וגו', אל השלילה לא יודע, כדעת הרמב"ם, הלא בחלוף תנאי אחד יהיה איזה שיהיה, תולד תשובה מתנגדת לדעת הרמב"ם: אם נחליף התנאי הראשון,

שהוא ינבא לשלום, על ינבא לרעה, נשמע שבבוא דבר הנביא, אשר נבא לרעה, לא יודע שה' שלחו באמת, ואיך יהיה זה, הלא גם אם הנחת אפשרות בטול נבואה רעה, על כל פנים בוא הרעה מחויב להעיד על אמתת שליחות הנביא, כי הוא בשר בראשונה את הרעה העתידה בדבר ה', ולא דבר הנביא במקרה, הלוא גם בוא הטובה בהסכם עם דברי הנביא אפשר לתלות במקרה, ואיך יהיה בוא הטובה כדבר הנביא יותר ראיה שה' שלחו מבוא הרעה? ואם נחליף את התנאי השני בבוא דבר הנביא, על אם לא יבוא וגו', נשמע שכשלא יבוא דבר הנביא המנבא לטובה, לא יודע אם שלחו ה' באמת או שכזב, וזה גם כן מתנגד לרעת הרמב"ם, שהניח ליסוד כללי, שכל יעוד טוב שנאמר ע"י נביא לזולתו בהכרח שיתקים, ולפי זה כשלא יתקים יודע בהכרח שהתנבא בשקר, ולא תסבים התשובה השוללת עם דעת הרמב"ם, כי אם כאשר נחליף שני התנאים בפעם אחת, תמורת אשר ינבא לשלום נקח אשר ינבא לרעה, ותמורת בבוא דבר הנביא, נשים כאשר לא יבוא דברו, ועל שני החלופים יחד נבוא לשנות התשובה ולאמר לא יודע וגו', אבל יהיו פה שני משפטים מתחלפים, כי לא ישתתפו גם בתנאי אחד מתנאיהם, ולפי משפטי ההגיון לא נובל ללמוד דבר כן האחד אל האחר. גם ענין הכתובים עצמם אינו מתישב עפ"י הבונה הזאת ששער הרמב"ם, כי היה ירמיהו מדיין עם חנניה בן עזור, ירמיהו נבא לרעה וחנניה לטובה, ומאליו מובן, שאלו היה ירמיה מוצא דבר מספיק לקפח בו את מנגדו בעת ההיא, ולהראות כי שקר דבר לפני כל שומעי דבר מחלוקתם, בודאי היה עושה כן, רק שלא יכול ירמיה בעת ההיא למצוא דבר כזה להכזיב בו את חנניה, ובפרט שהיה עוד אפשרות, שתבטל הרעה אשר התנבא ירמיה עליה, אם לפי מה שהניח הרמב"ם, שהיעודים הרעים יכולים להבטל, או כפי תנאין, שתבוא נבואה שנית לבטל את הראשונה, ולסבה גלויה כדאית לבטול הרעה היעודה או הטובה שהתעלדה, ולא יכול ירמיהו להפריז מדעתו על הכרח קיום נבואתו, ולכזב בהחלט בדברי חנניה, עד בוא אליו דבר ה' אחרי שבור חנניה את המוטה מעל ציוארו: מוטת עץ שברת ועשית תחתיהן מטות ברזל כי כה אמר ה' וגו' (ירמי' כ"ח י"ג), שאז פרסם שהתנבא חנניה בשקר ויתן אות: הנני משלחך מעל פני האדמה השנה אתה מת וגו' (שם פס' ט"ז), אבל מתחלה מפני האפשרות שיהיה אחרית הענינים כמה שאמר חנניה, וכמו שהיה גם חפץ ירמיהו, שישובו המלך וכל העם אחריו אל ה' ויעבדוהו לברו, והתחננו אליו בכל לבבם, למען ישוב ה' ורחם עליהם ונחם על הרעה, ענה על דברי חנניה אמן כן יעשה ה' יקם ה' את דבריך וגו', ולולא האפשרות והפץ לבו בזה לא היה ירמיהו עה"ש מתפלל תפלת שוא ומזכיר פעמים שם שמים לבטלה. עכ"פ לפי ההנגדות נבואותיהם, שירמיהו אמר: כי כה אמר וגו' על הכלים הנותרים בית ה' וגו', בבלה יובאו ושם יהיו (שם כ"ז כ"ב), וחנניה אמר: בעוד שנתים ימים אני משיב אל המקום הזה את כל כלי בית ה' וגו', ואת יכניה וגו' אני משיב וגו' (שם כ"ח ג' ד'), אם בא ירמיה לשטעו בדבריו מבלי יכולת לקפחו, איזו תועלת או איזה צורך מצא להתחשב עמו על הוצאות קיום נבואותיהם, ולתת היתרון לחנניה על אופן קיום נבואתו הטובה, שתיכיח שה' שלחו, והחסרון לעצמו על אופן בטול נבואתו הרעה, שלא תוכיח מאומה, מה שלפי כן נתן מקום לכל שומעי דבריהם לחשוד את עצמו, שהוא נביא שקר, ושלכן בחר לנבא לרעה, כדי שלא יתפש בנבואת שקר, כשלא תתקים נבואתו? אמנם הרמב"ם הביא בדבריו גם את הכתוב שלפניו:

הנביאים אשר היו לפני ולפניך מן העולם וינבאו אל ארצות רבות ועל ממלכות גדלות למלחמה ולרעה ולדבר (ה'), ובהמשך באורו לדברי ירמיהו עזב את הכתוב הזה עטוף עם הכתוב שאחריו, ולא באר כי אם את האחרון לבדו באלו אמר שמכל הנבאים למלחמה, לרעה ולשלום, רק הנבא לשלום נודע בבוא דבריו שה' שלחו באמת, ולא כל האחרים. אבל הכתוב חשב מתחלה את הנבאים לרעה לברם, ובאחרונה את הנבא לשלום לבדו, ולאיזה ענין זכר את הנבאים לרעה, אם לא גזר על אודותם דבר? המשך שני הכתובים האלה לפי הענין מעיד, שהיתה כונת ירמיהו פשוטה מאוד, בלתי מסולסלת כלל, ותכליתה היתה לשסע את מנגדו בדבריו, לבלי יקדם לחוג שמחת נצחונו על ירמיהו אחרי שברו את המוטות מעל צוארו, טרם יראה קיום דברי נבואתו הטובה. והזכירו שלא הם הראשונים הנבאים בהתנגדות, ושקרה גם בימים אשר לפנים מן העולם, שהיו נביאים נבאים לרעה, ועם הנבואה לרעה קרה גם כן שהתנבא נביא לטובה, ולא היה עוד הדבר ידוע מי משני הצדדים מדבר אמת בשם ה' ומי משקר, אם הנבא לרעה או הנבא לטובה, עד בוא דבר הנביא הן לרעה הן לטובה, ואז נודע מי הוא הנביא אשר שלחו ה' באמת; לכן גם אתה חנניה אל תמהר להחליט כי נצחתני, עד בוא או דברי או דבריך, ויהיו דברי הכתוב הנביא אשר ינבא לשלום מתיחס אל האמור לפניו וינבאו וגו' למלחמה ולרעה ולדבר, שזה היה מתנבא למלחמה וזה לשלום, זה לרעה וזה לשלום, זה לדבר וזה לשלום, כי השלום הוא הפך כל הרעות, לכן השתמש הכתוב הראשון על הנביאים ברבוי, לפי שבלל כל הרעות יחד, ולא נביא אחד הוא שהתנבא להן, ובבחינת השלום השתמש במספר האחדות, לפי שהשלום הוא ענין א' אף שהוא שולל רעות רבות, ומלות בבוא דבר הנביא אינן מתיחסות אל הנבא לשלום לבדו, כי אם בכלל איזה שיהיה, כן כשבאה הנבואה הרעה וכן כשבאה הנבואה הטובה, בכל אופן יודע (מי הוא) הנביא אשר שלחו ה' באמת, ושיתר הנביאים שהתנגדו לנבואתו שקר דברו בשם ה'. ומה שאמרו כל דבור ודבור שיצא מפי הקב"ה לטובה אפילו על תנאי לא חזר בו, רצונם, כשלא גרמו העונות בטולם, אף שהתנאי לא התקים, לא כן מה שנאמר לרעה על תנאי, שאם לא התקים התנאי לא באה הרעה, אבל העונות גורמים בטול הטובה, כשם שהזכיות מבטלים הרעה, וכמה שבאר יחזקאל ונזכר למעלה. ומפני התנאי שלא תבטל הנבואה, כי אם בהקדם נבואה שנית, ולסבה גלויה ונודעת, מספקת לבטול הנבואה הראשונה, גזר מכיהו בן ימלא משפט מות על נפשו כמשפט נביא שקר, אם ישוב אחאב בשלום ממלחמת רמות גלעד, כי בכל אופן הלא מההכרח שתבוא נבואה שנית ושתתפרסם סבת בטול הנבואה הראשונה, ובאופן כזה תתגלה צדקת נבואתו הראשונה לכל הפחות.

והנה בא הדבור למשה אחר מעשה העגל ונכתב בתורה: לך עלה מזה אתה והעם אשר העלית (שהכונה על משה ועל בני דורו) אל הארץ אשר נשבעתי וגו', ושלחתי לפניך וגו' ואחר שהתפלל משה ואמר: אם אין פניך הלכים וגו', נאמר לו: גם את הדבר הזה אשר דברת אעשה, ובטל: כי לא אעלה בקרבך (שמות ל"ג ג'—י"ז), ולא לבד שפרסם משה נבואתו זאת לישראל, כי אם גם לחובב בן רעואל חותנו אמר: נסעים אנחנו אל המקום אשר אמר ה' אתו אתן לכם לכה אתנו והטבנו לך כי ה' דבר טוב על ישראל (במדבר י' כ"ט), ובכל זה גרמו העונות בדבר המרגלים על בני הדור ההוא:

אם יראו את הארץ וגו' במדבר הזה יפלו פגריכם וגו' וטפכם אשר אמרתם וגו' והבאתי אתם וגו' (במ' י"ד כ"ג—ל"ג), ובדבר מי המריבה נאמר על משה ועל אהרן: לכן לא תביאו את הקהל וגו' (במ' כ' י"ב), ואם תאמר נפשך אולי לא פרסם משה נבואתו עם הצווי וההבטחה לבני דורו יוצאי מצרים לבוא אתו אל הארץ, ולפיכך יכלה להבטל, כחלוקת הרמב"ם, לפי שלא נאמרה כי אם מפי הקב"ה לנביא, צא וראה מה שאמר להלן: ונבוא עד קדש ברנע ואמר אליכם באתם עד הר האמרי וגו' ראה נתן ה' וגו' עלה רש וגו' ותקרבון אלי כלכם ותאמרו נשלחה אנשים וגו' עד ויקצף וישבע לאמר אם יראה איש וגו' (דברים ח' י'—ל"ה), הנה התבטלו הדברים אחרי שכבר נאמרו לישראל; וגם אחרי שכבר נאמר: וטפכם אשר אמרתם לבז יהיה והבאתי אתם וגו', עוד התירא משה מראשית דברי בני גד ובני ראובן, ואמר להם: כי תשובון מאחריו ויסף עוד להניחו במדבר ושחתם לכל העם הזה (במדבר ל"ב ט"ו), וכשספר משה איך התחנן אל ה' בעד נפשו ולא נענה, כי אמר לו: עלה ראש הפסגה וגו' וצו את יהושע וגו', הוכיח בזה לישראל, באמרו: ועתה (אחרי שאנכי חטאתי וה' לא אבה לסלוח ויגזור עלי לבלתי עברי את הירדן) ישראל שמע אל החקים וגו' למען תחיו ובאתם וירשתם את הארץ וגו' (דב' ד' א'), והעיד בהם ועשית הישר והטוב וגו' ובאת וירשת את הארץ הטובה וגו' (דברים ו' י"ח), ומזה נשמע שאלו היה העם מוסיפים לחטוא, היתה גם הבטחת וטפכם וגו' בטלה אף שנאמרה לטובה ובלי תנאי; וכן היה באמת בענין השמרת שבעת עמי כנען, שכאשר גרמו העונות והענינים שנמשכו מהם לבטל השמדתם, ויעל מלאך ה' מן הגלגל אל הבוכים ויאמר וגו' ולא שמעתם בקולי מה זאת עשיתם וגם אמרתי לא אגרש אתם מפניכם (אף אם תרצו ותתאמצו), והיו לכם לצדים וגו' (שופטים ב' ג'), ולמטה שם בענין ויאמר יען אשר עברו הגוי הזה את בריתי וגו', הרי שבאה מתחלה נבואה לבטל ההבטחה ובסבה גלויה. וכן העיד בהם יהושע לפני מותו בשם ה' (יהושע כ"ג י"ג), כשגרמה תשובת ישראל בטול הגזרה: לכן לא אוסיף להושיע אתכם (שופטים י' י"ג); על כרחינו שהתבשרה בטולה לישראל בנבואה, כי אלו לא כן לא היו מבינים עצמם למלחמה עם בני עמון, רק שלא נכתבה הנבואה השנית בכתוב. כשגרם חטא שאול לבטל מלכותו שהובטחה לו מה' ע"י שמואל, נאמר לו הבטול מתחלה גם כן ע"י שמואל פעמים עם באור סבתו. ועל בית דוד הנה באו דברי הנבואה מתחלה לדוד ע"י נתן: ועתה לא תסור חרב מביתך (ש"ב י"ב י'), אחרי כן לשלמה: יען אשר היתה זאת עמך ולא שמרת וגו' קרוע אקרע את הממלכה מעליך ונתתיה לעבדך אך בימיך לא אעשנה וגו' (מלכים א' י"א), ולדורות שאחריהם ע"י נביאי כל חוזה וע"י ירמיהו. ולפי שבאו הנבואות על בטול ההבטחות הטובות בבאור סבת הבטול, והם המעשים הרעים, שהתחדשו ושידעו והכירו בעליהם טרם התבטלו, התחזקו ההבטחות הטובות הקודמות עם בטולם בכלל נבואות אמת, כי הנבואות האחרונות העידו על הראשונות שהיו אמתיות. וכן בא הדבור לישעיהו לשוב לאמר ליחזקיהו: שמעתי את תפלתך וגו', לפני קומו מחליו ובהודעת סבת בטול הנבואה הראשונה.

ולהרמב"ם עוד דברים בנבואה ובנביאים, בחלק השני מספר המורה, ושם בפרק מ"ו הניח לכלל כולל, שכל מעשי הנביאים, שסופר עליהם שעשו שלא

כמנהג בני דורם, בדבר ה' אשר צום עליהם, היו רק במראה הנבואה, בדמיון הנביא לבדו, כמה שאמר ליחזקאל ואתה בן אדם קח לך לבנה וגו' ואתה שכב על צדך השמאלי וגו' ואתה קח לך חטים ושעורים וגו' (יחזקאל ד'), וכן אמרו קח לך חרב חדה וגו' (שם ה'), וכן כאשר הלך עבדי ישעיהו ערום ויחף וגו' (ישעיה כ'), וכן אמרו הלוך וקנית לך אזור פשתים ושמתו על מתניך וגו', אחרי כן קח את האזור וגו' וקום לך פרתה וטמנהו שם וגו' ולאחרונה קום לך פרתה וקח משם את האזור וגו' (ירמיה י"ג), ונתן טעם לזה, כי חלילה לה' מתת נביאיו דומים לשוטים ולשכורים, ויצוה לעשות כעשי השוטים ומעשה השגעון. ובמחילה מכבודו, הפליג ליחס הענין הזה גם למעשה נדעון עם גזת הצמר בגורן; ואף שבאמת נראים לנו כל הדברים האלה כמעשי שגעון או כמעשי שוטים בדרותינו אלה, אבל המפורסמות שבדורותינו אינם מסכימים עם המפורסמות שבדורות הקדם, ואנחנו מוצאים בספורי תולדות ימי הקדם הרבה ענינים, המעידים על היות מעשים כאלה בימים ההם בלתי קשים כל כך על בני הדורות ההם לסבלם כאשר הם לבני דורותינו, ובעת שהיה נהוג לראות את המתאבל לבוש שק במתניו ואדמה על ראשו, ובגדיו קרועים, את המתאונן ואת המתחנן קורח קרחה בין עיניו ומתגודד בחרבות וברמחים עד שפך דם עליו, ואת האוהב ואת הנכנע נוקר עינו או קוצץ אצבעו, ואלפי אנשים זולתם עושים אלפי מעשים אחרים, אשר יעשום עתה רק המשוגעים; לא היה כל כך קשה לראות את המעשים, אשר עשו הנביאים בדבר ה'. ואם רצוננו להמלט מן הקושי ההוא, הנה הדרך אשר בחר הרמב"ם יוליך אותנו אל קושי הרבה יותר גדול, ואם נדחוק לבאר עד"מ ענין אזור הפשתים של ירמיהו, שהיו מעשיו עמו בדמיון הנביא לבדו, לפי שלא השתתף עמו בענין ההוא כל זולתו; מה נאמר ומה נדבר על המוסרות והמטות, אשר עשה ירמיהו בדבר ה' ויתנם על צואריו, וישלח כמוהם אל מלכי חמשת ארצות קרובות ליהודה ביד המלאכים הבאים ירושלים אל צדקיהו. ואם כל אלה קרו בדמיון ירמיהו, איך הצליח נביא השקר חנניה בן עזור לתפוש בכף את המוטה, לקחתה מעל צואר ירמיהו ולשברנה, והמוטה הדמיונית אינה נתפשת, ולא נקחת ביד ולא משתברת, כי אם בדמיון. ואם נפליג ליחס לדמיון ירמיהו גם מעשי חנניה בן עזור עם המוטה, יקשה למה מת חנניה, הגם מותו לא קרה כי אם בדמיון ירמיהו? ואחרי שנודה שהיה ירמיהו באמת נושא מוסרות ומוטות על צוארו, וששלח כמוהם אל חמשה מלכים שכני יהודה ביד המלאכים, והם קבלו אותם ויביאום אל אדוניהם וידברו אליהם את דברי ירמיהו, ואת המוסרות והמוטות היו אות הדברים, מה בצע כי נרחיק בלחץ גדול את ירמיהו מלשאת האזור אזור הפשתים, אשר נשא מתחלה על מתניו ובמים לא הביאו, אל פרת לטמנו שם בנקיק הסלעים, וילך אחרי כן ויחפרהו מן המקום ההוא ויראה ויתבונן כי לא יצלח עוד האזור אחרי השחתו, לאות על הדברים אשר הודיעהו ה' אז. ואם נאמר בישעיהו, שמה שנאמר לו לך ופתחת השק מעל מתניך ונעלך תחלץ מעל רגלך, וקיום הדברים ויעש כן הלך ערום ויחף היה בדמיון הנביא, הנה נדמה לו שהוא כפתח את השק מעל מתניו וחולץ נעלו מעל רגלו עד שמאליו נשאר ערום ויחף, אבל השק והנעל עצמם, אשר מתחלה היו עליו נשארו במקומם, והשק ע"כ שלא היה עצם מדומה כמו הנעל, והכתוב לא הודיענו מתחלה, שהיה נושא שק על מתניו, ואם היה מסכים עם מדת המוסר ודרך הארץ שישא הנביא שק על מתניו תמיד, מה יוסיף לנו אם

נרחיק את הערום ואת היחוף שעל משך שעה אחת קטנה. והנה לא התעצל יחזקאל לפרט בפרשה ח' מספרו, על דבר נסיעתו מביתו ירושלימה לעיני זקני יהודה היושבים לפניו במראות אלהים (ח' ג'), ועל דבר שובו: ורוח נשאתני ותביאני כשדימה אל הגולה במראה ברוח אלהים ויעל מעלי המראה אשר ראיתי (י"ד כ"ד), לפי שאלו לא באר שהיה במראות אלהים היינו סבורים שקרה אתו פלא אמתי, שנשאתהו רוח מביתו ותביאהו ירושלימה ומשם השיבו אל ארץ כשדים. אבל מה שסדר תיכף אחר הפרשה הזאת, מענין כלי הגולה ומחתרו בקור ומלכתו ממקום למקום, לא לבד שלא הוכיר מראות אלהים, כי אם גם ארבע פעמים הוסיף מלת לעיניהם בדברי הצוי, ופעם אחת בספור קיום הדברים. והמשך הספור מעיד שראו אנשי יהודה שעמו את מעשיו, וששאלו אותו מה אתה עשה, עד בוא אליו דבר ה' בבקר: אמר אליהם וגו' הנשיא המשא הזה בירושלים וגו' (י"ב י'), וכן במות אשתו ספר ותמת אשתי בערב ואעש בבקר כאשר צויתי. והעם ע"כ השתוממו לראות אותו עושה שלא כמנהג האבלים, ויאמרו אלי העם הלא תגיד לנו מה אלה לנו כי אתה עשה. וזה יעיד שהיה רגיל ויודע להעם, שמעשי הנביא היוצאים מן המנהג הכללי הם אות להדברים שיקרה אותם. ואיך נאמר על כל אלה, שלא היו כי אם בדמיון הנביא? ומה נאמר על ויפשט גם הוא בגדיו ויתנבא גם הוא לפני שמואל ויפל ערם כל היום ההוא וכל הלילה (ט"ו י"ט), שנעשה מבלעדי מצות ה', הגם זה היה רק בדמיון שאול? —

מאמר

אתם נצבים

בפרשת אתם נצבים הלאה המאמר למען ספות הרוה את הצמאה את הכבארים, וחתימת הפרשה הנסתרות לה' אלהינו והנגלת לנו ולבנינו עד עולם לעשות את כל דברי התורה הזאת (דנריס כ"ע כ"ח). גלויה בבאורה הפשוט, אבל יחוסה אל ענין הפרשה ותכלית כונת הכתוב בזה אינן מגודרות. לכן זה הוא מה ששערתי: פרשת אתם נצבים היא חתימה מיוחדת בתכליתה לפרשת הקללות שבסדר והיה כי תבוא, כי היו כל הקללות שם כוללות כל העם וכל ארצם (עם כ"ח ע"ו—ס"ח), ולא יתכן שיקרו כי אם בסבת המרות כל העם יחד את פי ה' וסורם מדרכי ההורה, ולפי שאין הדבר הזה מספיק להפיל יראת העונש על כל אחד ואחד מישראל מפני חטאות נפשיהם, כי כל אחד בנפשו היה יכול להתנחם, כי לא יוכלו עונותיו לגרום את הקללות הכלליות שנאמרו בפרשה, ושאף אם תשיגהו איזו רעה בחטאו, כי יענה או יחלה או חלקתו תקלל בארץ ולא תמטר, או כל צרה שלא תבוא בהשיגה אותו, עוד תשאר לפניו היכולת להקל מעליו כובד צרותיו, בעזרת אחיו קרוביו אוהביו ובני עמו, אשר יתענגו על כך טוב בשמרם ללכת בכל הדרך אשר צוה ה'. והתנחומים האלה יכולים להניע איש אחר אחיו לסור פעם בפעם מדרכי התורה, איש איש מהחלה בסתר אהלו, אחרי כן ביד רמה, עד הרסם גם עמודי הקבוץ ויסוד הצלחת העם בכללו; לכן בא בפרשה הזאת לבטל הנחוטי ההבל האלה, ולהתרות בפרטים: פן יש בכם איש או אשה או משפחה או שבט אשר לבבו פנה היום מעם ה' אלהינו ללכת לעבד את אלהי הגוים ההם, פן יש בכם שרש פרה ראש ולענה והיה בשמעו את דברי האלה הזאת (שכולם יעודים כוללים לכל הקבוץ), והתברך בלבבו לאמר שלום יהיה לי כי בשררות לבי אלך (אני בעצמי בתוך כלל ישראל השומרים את התורה והמצוה), למען ספות (מחלקת העם) הרוה (ע"י שמרם מצות ה', ככל דברי הברכה הקודמים), את (מחלקת העם) הצמאה (בסבת מרים), ויהיה הפעל ספות מורה השפעה, וכונתו שהכלל הרוה ישפיע ויעניק בטובו את הפרט הצמא, ומלת למען תורה גם פה כהוראתה העקרית לסבה הכליתית, שתחכלית זה ילך בשרירות לבו, בכדי שיחסה בסתר הכלל מפני הרעות אשר יכונו להשינו: לא יאבה ה' סלח לו כי אז יעשן אף ה' וקנאתו באיש ההוא ורבצה בו כל האלה וגו' והבדילו ה' לרעה מכל שבטי ישראל (שלא ימצא כל מחסה וכל סתר בתוך כלל ישראל העובדים את ה' בשמחה מרוב כל) ככל אלות הברית וגו'. הדברים האלה התחיבו לפגוע בכבוד אנשים פרטים, וכל

איש אשר לבו יכהו בסתר, יוכל לדמות פן יכוין משה בדבריו אלה על נפשו; למען הניח כל איש פרטי התחייב משה להקדים: אתם נצבים היום כלכם לפני ה' אלהיכם ראשיכם שבטיכם זקניכם ושטריכם כל איש ישראל, טפכם נשיכם וגרך וגו' מחטב עציך עד שאב מימיך לעברך וגו' למען הקים אתך וגו' ולא אתכם לבדכם אנכי כרת את הברית הזאת ואת האלה הזאת כי את אשר ישנו פה עמנו עמד היום לפני ה' אלהינו ואת אשר איננו פה עמנו היום. החל מראשי העם וילך ויחשב מחלקותיהם כולם, הטף והנשים, וכל הגרים והעבדים, הנמצאים עתה ושאינם נמצאים, למען הקטן על כל איש פרטי את הסבה, אשר תוכל להוליד בו הרעיון פן יחשוד אותו משה ביחוד, ועליו הדברים רומזים פן יש בכם וגו', ולפי שעם כל ההקדמה הזאת עוד נשארה אפשרות, שאחרי הדברים פן יש בכם וגו', ירגישו פרטים רבים מן הקבוץ קץ מבאיב בלבם, ובצאת כל הקהל מאת פני משה, לא לבד שישאו רבים אנשים ונשים כאב לב, כי אם גם יכול להיות, שרבים מהם בכונה ירגיזו את לב רעיהם, באמרם: אליכם כיון משה בדבריו אלה, כי אתכם יש סבה לחשוד, בכן השכיל איש האלהים לחתום את הפרשה הזאת באמרו: הנסתרות (הדברים שבלב כל איש, אם נוטים לבם לה' אלהינו או פונים מעמו), לה' אלהינו (החוקר לב ובוחן כליות כל איש, ולא לנו לדבר או לחשוב מה יש בלב זולתנו) והנגלת לנו ולבנינו עד עולם (לא לבד בענין הדור הזה מוטל עלינו החובה), לעשות את כל דברי התורה הזאת.

מאמר

הנביאים והכתובים

א

ויהי אחרי מות משה עבד ה' ויאמר ה' אל יהושע וגו' משה עבדי מת ועתה קום עבור את הירדן הזה וגו' (יסופ ג', ג' כ').

אחרי אשר תמו ימי בכי אבל משה, לא היה צורך לפתוח דברי ה' אל יהושע ע"ד העברתו את העם את הירדן בהקדמת הספור משה עבדי מת; אבל לפי שבסוף ספר דברים (ל"ד ג'—ז') נאמר ויעל משה מערבת מואב אל הר נבו וגו', וימת שם משה עבד ה' ויקבר אתו בגיא וגו', ולא ידע איש את קברתו וגו', ומשה בן מאה ועשרים שנה וגו', וסמך לו מיד ויבכו בני ישראל את משה וגו', ולא ספר מאין באה לישראל בשורת מות משה, והיינו יכולים לדמות, אולי לא הגיעה אליהם כל בשורה בזה, רק שהבינו ישראל שמשה מת, אחרי עבור עת מרוחת אחרי עלותו אל הר נבו ולא שב, לפי שהודיע כן משה בתחלה, שאחרי ראותו מנגד את הארץ, ימות ושמה לא יעבור, ומהבנת הענין לבד בכוחו ויהאבלו עליו; לכן גלה הכתוב פה אופן הגעת בשורת מות משה אל בני ישראל: ויהי אחרי מות משה (מיד) ויאמר ה' אל יהושע וגו' משה עבדי מת ועתה קום עבור וגו', ומזה נודע מותו לישראל, כי יהושע הגיד להם דבר ה', ויבכו בני ישראל את משה שלשים יום וגו', ואחרי עבור ימי בכיתו החל יהושע להכין את העם לעבור את הירדן. והכתוב חלק בין הענינים, כל מה שנוגע לספור משה חתם בו ספר דברים, ומה שנוגע להמשך קורות אבותינו אחרי מות משה החל בו ספר יהושע.

ב

לא ימוש ספר התורה הזה מפיך והגית בו יומם ולילה וגו' (יסופ ג' ח'). חז"ל נחלקו בכונת הכתוב הזה ובכללות המצוה, שר' שמעון בן יוחאי (מנחות ג"ע כ') הניח לצאת ידי חובת הכתוב הזה בק"ש שחרית וערבית, ור' שמואל בר נחמן משום ר' יונתן אמר שהכתוב הזה אינו לא חובה ולא מצוה אלא ברכה ליהושע: ראה בו הקב"ה ביהושע שהתורה חביבה עליו ביותר עמר וברכו, ואמר לו הלואי לא ימוש וגו'. מלות ספר התורה הזה, מעידים כי היה אז לפני יהושע או בידו ספר התורה, כי לולא כן לא היה נאות לאמר הזה, לכן אמר ראה בו הקב"ה ביהושע, שהתורה חביבה עליו ביותר, אבל פשטות הכתובים מעידה, שהיו

הדברים מצוה וחובה כוטלת על יהושע, וכי בזנאי זה תלה הצלחתו, כמה שהשלים דבריו כי אז תצלח וגו', והמצוה הזאת כבר באה בספר התורה עצמו בפרשת המלך: וכתב לו את משנה התורה הזאת על ספר וגו' והיתה עמו וקרא בו כל ימי חייו וגו' (דברים י"ז י"ח י"ט), ולפי שיהושע לא היה מלך, כי אם שופט ומוציא וכביא את ישראל, לכן חיבו בזה בפרט, כי מצות התורה הכללית שבבחינת המלך, לא היתה חלה עליו מבלעדי הכצוה הזאת.

ג

ושבתם לארץ ירשתכם וירשתם אותה אשר נתן לכם משה (יהושע א' י"ו). סרום וראוי בסדרו: ושבתם לארץ ירשתכם אשר נתן לכם וגו', וירשתם אותה.

ד

וישלח יהושע בן נון מן השטים שנים אנשים מרגלים חרש לאמר (פס ב' א'). יהושע שלחם בסתר לשתי סבות: האחת מפני העם שלא ירגישו בשליחותם, פן יקרם גם עתה כמה שקרם בראשונה במדבר פארן, והשנית פן בשלחו אותם בפרסום, יודע הדבר ביריחו הקרובה מאוד אל המחנה, עוד בטרם יגיעו שמה האנשים, כי גם עתה בהסתירו שליחותם ויאמר למלך יריחו לאמר הנה אנשים באו וגו'.

ה

ותטמנם בפשתי העץ (פס פס ו'). סרום וסדרו בעצי הפשתים.

ו

ויריחו סגרת (מבוא הארץ, שלא היה דרך להכנס אל תוך הארץ, כי אם דרך העיר, והיא עצמה היתה) ומסגרת מפני בני ישראל (פס ו' א').

ז

ויך אותם שוק על ירך מכה גדולה (מופטים ט"ו ז'). המפרשים שמו להם למשפט כי מלות שוק וירך הם הכפלת הפעול על הכנוי הכללי אותם, לכן הוכרחו לבאר מלת על שביניהם בהוראת מלת עם כמלת הקשר, לפי שהיא מחברת שני פעולים, ותמצאם על הדרך הזה תלאה גדולה למצוא מי הם הרמוזים בשוק ומי מכונים בירך, אם פרשים ורגלים, או שרים ועבדים, או ענינים זולתם. אבל אין צורך לבקש רמזים במקום שהוראת המלות הפשוטה נאותה להענין יותר מכל רמז, כי תהי נא מלת על מלת היחס, ושוק על ירך תואר הפעל לפעל ויך, ושוק שוק ממש, וירך ירך ממש, והכונה שהכה שמשון בפלשתים מכה גדולה מבלי חרב וחנית או איזה עצם אחר זולת חלקי נוף הגבור, כמה שאמר בענין כפיר האריות ומאומה אין בידו (פס פס ו'), ואופן ההכאה היה שהבריחם מפניו והוא רדפם, ובדרך רדיפתו בהשיגו איש איש מהם, הפילו אחור בהכותו בשוקו על ירך הנם.

ח

קשת גבורים חתים (שמואל ב' כ' ד'), סרום וראוי גברי קשת.

ט

וירם הטבח את השוק והעליה וישם לפני שאול ויאמר הנה הנשאר שים לפניך אכל כי למועד שמור לך לאמר העם קראתי (שם ט' כ"ד). אין לתמוה אם הפעל ויאמר או אם גם הפעל וישם שלפניו אינו מוסב על הטבח, כי אם על שמואל שנזכר לפני פניהם: ויאמר שמואל לטבח תנה את המנה וגו', כי הטבח אינו מן המדברים בענין, ולא בא זכרונו בכתוב, רק להודיענו, שמאז הכינו את הזבח הכין שמואל לשאול מקום בראש קרואיו ומנה שמורה בידי הטבח, לפי שנאמר לו ביום שלפניו כעת מחר אשלח אליך איש מארץ בנימין ומשחתו וגו', וישלים הטבח את פעולתו בהרימו את השוק והעליה, ואת היותר עשה שמואל, והוא חפץ להשלים את דבריו לשאול, אחרי החילו לגלות לו יעודו באמרו: ולמי כל חמדת ישראל הלא לך ולכל בית אביך (ב'), ושאול תמה על זה מבלי דעתו פתרון דברי הרואה, וישאלהו: הלא בן ימיני אנכי וגו'; ולמה דברת אלי כדבר הזה (כ"ה), ושמואל לא השיבו, כי בתוך כך באו הלשכתה אל בין הקרואים, ולא יכול שמואל לבאר כונתו בדברים גלוים מפני העם, והראיה שגם מפני הנער נזהר שמואל מלגלות לשאול יעוד המלוכה, ואמר לשאול ביום המחרת ברדתם בקצה העיר: אמר לנער ויעבר לפנינו (כ"ו), לכן הוסיף שמואל לעורר לב שאול אל יעודו ברמזים גם תוך הלשכה בין הקרואים, אשר לא שמעו את הדברים הראשונים: ולמי כל חמדת ישראל וגו', ולא יעוררום הדברים לתמהון גדול, ואשר היה נכון לשמואל עפ"י עניני המקום לדבר אל שאול, הוא להודיעו, שחכה עת בואו ושהכין לו מנה בזבחו. ולפי שמדברי שמואל לטבח תנה את המנה אשר נתתי לך אשר אמרתי שים אתה עמך, לא יכול שאול להבין יותר, כי אם שהית שמואל מחכה, שיבוא איש זולת קרואיו אלה, אבל לא יכול לדעת ברור אם הוא היה המכוון או איש אחר; לכן בא שמואל להודיעהו זאת בשומו לפניו את המנה. והמקרא הזה הוא מן המסורסים, וראוי בסדרו: ויאמר הנה הנשאר שים לפניך אכל, לאמר כי שמור לך למועד העם קראתי, וכונת מלת לאמר, שהסב שמואל את דבריו להודיעו בזה, כי עוד למועד קרא את קהל קרואיו, היה הנשאר שמור לו לשאול למנה ביד הטבח.

י

ויאמר שאול אל דודו הגד הגיד לנו כי נמצאו האתנות ואת דבר המלוכה לא הגיד לו אשר אמר שמואל (י' ט"ז). סרום וסדרו: ואת דבר המלוכה אשר אמר שמואל לא הגיד לו.

יא

ויבאו המלאכים גבעת שאול וגו', והנה שאול בא אחרי הבקר וגו' (י"א ד' ה'). אם הלך שאול אחרי הבקר ע"כ שדבר המלוכה לא נודע עוד גם לבית אביו ולאנשי מקומו, ולמה אם כן באו מלאכי אנשי יבש גלעד גבעת שאול, ומשפחתו הצעירה מכל משפחות בנימין הקטנה בישראל, ולמה לא שמו פניהם אל יהודה אשר גבר באהיו? אבל קרובים היו יושבי יבש גלעד לשאול, לבית אביו ולמשפחתו, כי שארית בנימין נשאו להם ארבע מאות נשים, אשר חיו מנשי יבש גלעד, ולכן שמו פניהם תחלה אל קרוביהם, אשר בעבר הירדן ימה. ומפני הקרבות והכרת טובה, הסתבנו אנשי יבש גלעד בנפשותם לגנוב את עצמות שאול ואת עצמות בניו מהומת בית שאן (י"ג י"ב).

יב

והעברים היו לפלשתים כאתמול שלשום אשר עלו במחנה סביב וגם המה להיות עם ישראל אשר עם שאול ויונתן (י"ד כ"א). המקרא הזה הוא חסר והסרום כפול בו: ראשונה נעתקה מלת אשר ממקומה, כי ראוי והעברים אשר היו לפלשתים (והם יושבי ערי ישראל, אשר כבשו פלשתים ויחזיקו תחת ממשלתם, כאשר ספר הכתוב אחרי חרבן שלה עוד בימי שמואל: ויכנעו הפלשתים ולא יספו עוד לבוא בגבול ישראל ותשבנה הערים וגו' (ז' י"ג י"ד); ושנית שקדמו מלות הבאור (תאר הפעל) כאתמול שלשום את הפעל עלו, וכולו ראוי בסדרו: והעברים אשר היו לפלשתים עלו עמם במחנה סביב כאתמול שלשום וגם המה (שבו) להיות עם ישראל אשר עם שאול ויונתן.

יג

ויאמר העם אל שאול היונתן ימות אשר עשה הישועה הגדולה הזאת בישראל (מ"ה). סרום וכדרו: היונתן אשר עשה הישועה הגדולה הזאת בישראל ימות.

יד

ולא אם עודני חי ולא תעשה עמדי חסד ה' ולא אמות. ולא תכרית את חסדך מעם ביתי עד עולם ולא בהכרת ה' את איבי דוד איש מעל פני האדמה (כ' י"ד ט"ו). הכתוב הראשון כולו מן התנאי כלולה בכתוב השני; יונתן ידע דעת ברורה שמלכות שאול אביו תבטל וקמה המלוכה על ישראל ביד דוד, כאשר נלה דעתו זאת לדוד במדבר זיף בחרשה: אל תירא כי לא תמצאך יד שאול אבי ואתה תמלך על ישראל ואנכי אהיה לך למשנה, והוסף ונם שאול אבי ידע כן (כ"ג י"ז), והיה הדבר ידוע או מובן בעתו, אם מצד שמשיחת שמואל את דוד בסתר לא נשמר בסוד, והחלה להתפרסם עד שהניעה נם לאזני שאול ויונתן, וזה הוא אשר הניעה את שאול לרדוף אחריו להמיתו,

או מצד הענינים אשר השתלשלו אחרי משיחתו, שחיבו להבין תוצאות הדברים, כי קדימת מלכות שאול לפני מלוך דוד היתה העברה נצרכת לפי מעמד העם, וכעין אמצעות בין ההנהגה החפשית ובין הנהגת מלך עוצר בעמו. במעמדם החפשי לפני מלוכת שאול, היו בני ישראל הולכים ודלים בין שכניהם ובין יתר עמי הארץ הראשונים, כאשר סופר בספר שופטים וכי הקים ה' להם מושיעים, היתה ישועתם רק זמנית ופרטית נגד אחד אחד משכניהם; ובעת הצליחו בני ישראל לצאת מתחת יד אויב אחד בקצה ארצם מזה, עוד נאנחו שאריתם תחת מועקת אויב אחר בקצה הארץ השנית, ובימי שמואל אחרי גבור הפלשתים ואחרי החריבם את שלה, ונחש מלך בני עמון גבר בעבר הירדן מזרחה, קצו בני ישראל במעמדם החפשי, ותכל נפשם להמליך עליהם מלך. לפי הענינים היה הצורך מחיב לבחור באיש גבור משכיל מופלג בגבורה, מנוסה בהצלחת זרועו וערמתו, ואשר אמונת לבו לעמו נבחנה די ספק לבטוחות העם תחת ממשלתו; אבל איש כזה לא נמצא בדור ההוא בכל גבול ישראל, כי רק המלחמה התדירה מולדת את הגבורים, בהוציאה לאור כח אנשי החיל ושריהם, בדברם את אויב על שדה המערכה; והקנאה ואהבת הכבוד הישרה נוסף על אהבת עמו וארצו, מפלים את היותר נלבב, ואת היותר מצליח לעשות אותו לנס בין החיל ולמופת בין אחיו. אבל בני ישראל לא התאמצו להלחם עם אויביהם, כי הטו שכמם תחת עול הפלשתים, עד כי ביום מלחמת אחרי שמלך שאול: ולא נמצא חרב וחנית ביד כל העם (י"ג כ"ב), וגם אל נחש מלך בני עמון אמרו: כרת לנו ברית ונעבדך (י"א א'), רק שהוא הכביד תנאו מאוד, עד שחייב דבר החרפה, אשר אמר לשום על כל ישראל, שירף מהם שבעת ימים לשלוח מלאכים בכל גבול ישראל, לפי שזולת זה לא היתה החרפה מתיחסת לכל ישראל; ובשאתם עול צוארם לא הרבו חיל ולא הפרו גבורה. ומבלי מצוא איש ראוי לעשות מלוכה עליהם לפי מעשיו הגלוים ולפי הצלחתו על אויבי עמו וצוריהם, עזבו את הבחירה לה' אלהים ע"י שמואל נביאו. הבחירה הזאת לפי סבתה לא התחיבה להתקים, כי המון העם נוחים תמיד להתפתות לכל איש מוצא חן בעיניהם. והיה אחרי מלוך המלך, אשר יבחר בו ה', כבלי היות להעם עצמו סבה מספקת לתת עליו הוד המלוכה, בקום תחת ממשלתו גבורים עושי חיל ומשכילים, ואהבום העם ונטו אחריהם לסור ממלכם החדש, אשר לא נוסדה ממלכתו לא על זכות אבותיו, לא על אהבת העם לנפשו ולא על הצלחת גבורתו. והמלך אשר לא נסה לפני מלכו לערוך מלחמה, להוציא ולהביא את העם מנצחון לנצחון, הוא לא ירבה גבורה אחרי מלכו. לכן היה פה החיוב להתנהג בהפך מן ההנהגה התדירה, בבחירת איש למלוך מלוכה קימת, ותמורת מה שלפי ההנהגה הכללית בוחרים בשבט הגובר בעמו, ובמשפחה היותר נכבדת ובבית אב הנדול מכולם, בחרה ההשגחה העליונה פה בשבט הקטן בישראל בימים ההם ובמשפחה הצעירה מכל משפחות השבט, לפי שהיתה בחירה זמנית מחויבת להבטל, לכען לא תרבה המלחמה בין שבטי העם ומשפחותיהם את חלליה, בקום הגבור המשכיל אשר חכו על הגלותו תחת ממשלת המשוח הראשון. לכן אחרי קנות דוד בן ישי בית הלחמי, אשר נמשח למלך בסתר בעת מלוכת שאול, אהבת כל ישראל בעמק האלה וחובת המלך לתת לו את בתו לאשה, ולשימהו לו שר אלף, ויצא ויבוא לפני העם וירבה להצליח, עד כי כל ישראל ויהודה אוהב את דוד, נקל היה לכל איש מבין יודע בחכמת המדינה, להכיר כי אך ישרת לב הגבור המצליח ויראת שדי אשר עליו, הם נותנים ארך למלוכת שאול כל ימי חייו, לאשר נמשח למלך בשם ה', אבל אחרי מותו לא תעבור המלוכה אל בניו, כי אל דוד תעבור; את הדבר הזה הבין שאול ויהי שאול

עוין את דוד, ואת הדבר הזה הבין יהונתן ונפש יהונתן נקשרה בנפש דוד. והנה בכל עת העתק כסא המלוכה בעם ממשפחה לאחרת, מסתכנים לכל הפחות בני בית המלך הראשון בנפשותם, ונמסרים להרג על כל דבר קל, אשר לא יפול בעדו משערת ראש איש זולתם ארצה, לאשר הם חשודים בעיני המכלכה החדשה להמריד את העם, לחדש ריב זכותם על כסא אביהם בטלחמת תנופה בין אזרחי הארץ. ויהונתן ראה בעין שכלו את כל הרעה, המעותדת לבוא על בית אביו בהכרח, ויבקש לכל הפחות שימלט הוא וזרעו בסבת ברית האהבה אשר בינו ובין דוד. ואלו מלך דוד בחיי יהונתן, היה יונתן לו למשנה כאשר קוה, ואז לא לבד שיהיו בניו בטוחים, שלא יפול עליהם כל חשד, אחרי שאביהם בנפשו מסור ימסור נגד כל העם את כל זכותו על המלוכה לדוד אהוב נפשו, כי אם גם לכל בית אביו היה מחסה נגד כל חשד בבחינת מרד במלך החדש. רק שיונתן פחד פן ימות הוא טרם תעבור המלוכה אל דוד, ואז יהיו גם בניו נופלים תחת החשד עם כל בני בית אביו; לכן אחרי ברכו את דוד לאמר: ויהי ה' עמך כאשר היה עם אבי, חפץ היה לברך גם את עצמו, שיהיה עוד אז בחיים, ולהתום דבריו בהוספת המלות עודני חי, ולהוסיף אחרי כן דבר בקשתו: ולא תכרית וגו', רק שכבוד אביו מנעו מלאמר כן, והפסיק ודבר כאופן הלאו, למען ישמע ההן מבללו. והמקרא הבא הוא מסורס וראוי בסדרו: ואם לא עודני חי, (ואם תקרה אותך ברכתי, שלא בעודני חי) ולא תעשה עמדי (בעצמי) חסד ה' (אשר) ולא אמות, (הנני מבקשך) ולא תכרית וגו'.

טו

וישקו איש את רעהו ויבכו איש את רעהו עד דוד הגדיל (שם שם מ"ה). וישקו איש את רעהו הוא נשיקת הפרוד, והספור ויבכו וגו' הוא ענין לבדו זולת ספור פרידתם, שהיו אחרי כן בוכים תמיד איש את רעהו, עד העת שהגדיל דוד, ואז חדלו מלבכות. הרי בגלבוע אל טל ואל מטר עליכם ושדי תרומות (שמואל ב' א' כ"א). סרום וסדרו: הרי ושדי תרומות בגלבוע אל טל ואל מטר וגו'.

טז

ויגידו לדוד לאמר אנשי יבש גלעד אשר קברו את שאול (שם ב' ד'). סרום וסדרו: ויגידו לדוד לאמר אשר אנשי יבש גלעד וגו'.

יז

ויאמר המלך שלום לנער לאבשלום ויאמר אחימעץ ראיתי את ההמון הגדול לשלוח את עבד המלך יואב ואת עבדך ולא ידעתי מה (שם י"ח כ"ט). סרום וסדרו: ראיתי את ההמון הגדול לשלוח יואב את עבד המלך (הכושי) ואת עבדך (אחימעץ) ולא ידעתי מה, לפי ששאלת המלך שלום לנער לאבשלום, היתה לאחימעץ די להבין, כי

טובה היתה לו עצת יואב ובשרת ביום אחר וגו', ויכחש בשורתו לאמר לא ידעתי מה.

יח

ואת בעלת ואת תדמר במדבר בארץ (מלכים ג' ט' י"ח). רצונו בארץ שבתוך המדבר, כאשר יספרו לנו הנוסעים ע"ד חרבות העיר פאלמירה היא תדמור, העומדות על משור ארץ פוריה ומבורכת בתוך המדבר. וכל שטח ארץ כזאת תוך המדבר נקרא בלשונות העמים החדשות Oasis, והלשון העברית לא היה לה שם מיוחד שיקביל בהוראתו אל השם החדש הזה, לכן באר ענינו בשתי מלות במדבר בארץ. ובמדרש רבות (קהלת פ' כי מי יאכל וגו'), אמר ר' ירמיה בשם ר"ש בר יצחק נשר גדול היה לו לשלמה, שהיה רוכב עליו והולך לתדמור ובא לו באותו יום שנאמר ויבן את תדמר במדבר, ורשום במראה המקומות (דס"י ג' ח'), ושם לא נאמר בארץ. ורואי הדברים מתפלאים כאיזו סבה הוציא הדרש נשר הי' לו כו' כמלות הכתוב ויבן את תדמר במדבר; וגלוי פה הטעות במראה המקומות, שהיה צריך לרשום הכתוב הזה שבספר מלכים. וכן בס' הזהר פ' פנחס מביא את המקרא הזה שבמלכים א' ומעתיק במדבר בארץ, וענין הרכיבה על נשרים פגשנו בספורים קדמונים גם בבחינת ההעברה מעל לנהרות ולימים.

יט

ויאמר לאתכה האשר שבית בחרבך ובקשתך אתה מכה שים לחם ומים וגו' (מלכים ג' ו' כ"ב). מבארי המקרא ולומדיו, בהגיעם אל הכתוב הזה, אחרי קראם בספר יהושע קרבו שימואת רגליכם על צוארי המלכים האלה ויקרבו וישימו וגו' ויכם יהושע אחרי כן וימיתם וגו' (יהושע י' כ"ד), ובספר שופטים וינס אדני בזק וירדפו אחריו ויאחזו אותו ויקצצו את בהנות ידיו ורגליו, ויאמר אדני בזק שבעים מלכים בהנות ידיהם ורגליהם מקצצים היו מלקטים תחת שלחני (שופטים א' ו' ז'), ויכרעו שני שרי מדין את ערב ואת זאב ויהרגו את ערב בצור ערב ואת זאב הרגו ביקב זאב (שם ז' כ"ה), ויאמר זבח וצלמונע קום אתה ופגע בנו כי כאיש גבורתו ויקם גדעון ויהרוג את זבח ואת צלמונע (שם ח' כ'), וברכת דבורה בשירתה ליעל, על אשר הלמה את סיסרא ותמיתהו מתוך שנתו, ובזכרון מצות לא תחיה כל נשמה (דברים כ' פ"ו), ובמלחמות דוד ויך את מואב וימדדם בחבל השכב אותם ארצה וימדד שני חבלים להמית ומלא החבל להחיות (שמואל ב' ח' ב'), ויהי בהיות דוד את אדום בעלות יואב שר הצבא לקבר את החללים ויך כל זכר באדום כי ששת חדשים וגו' (מלכים א' י"א פ"ו) ומקומות רבים זולתם, המעידים שלא נמנעו מלכי הקדם וגם מלכי ישראל להרוג שבויי חרבם ולהתנהג בהם באכזריות, מבארים גם את הכתוב הזה בהסכם עם הקי הדורות ההם, כאלו היה אלישע מונע את מלך ישראל מלהרוג את היל ארם שהכו בסנורים בתפלת הנביא, לפי שאינם שבויי חרב, כי אם שבויי נס ע"י הנביא. ולפי זה יהיה שעור הכתוב: האשר

שבית בחרבך ובקשתך הם אלה, אשר העיז להכותם? וההפך מובן, הלא אינם שבויי חרבך ואין לך רשות להכותם. אבל אין המקרא מתישב בזה על פשוטו, כי היה צריך לאמר: הבה חרבך ובקשתך שבית מכם כי תכם? ובאמרו אשר שבית בחרבך ובקשתך את מכה? נראים הדברים שקפח הנביא את המלך בקל והומר, ומה אם שבויי חרבך וקשתך אינך מכה, מכל שכן שלא תכה אותם שהם שבוי נם. ומזה שלא היו המלכים בעת ההיא הורגים גם שבויי חרבם, כמשפט אשר אנחנו רואים בדורותינו אלה בכל ארצות תבל המתנהגים עפ"י המוסר המדיני, ובאמת מימי שלמה והלאה לא מצאנו עוד שיהרגו שבויי מלחמה, עד שלא השדו המלכים איש את רעהו על כונה להרוג איש מהם את בני עם רעהו בעקבה, אם לא יגישו אליהם בחרבם, כאשר אמר מלך ישראל אל עבדיו: אגידה נא לכם את אשר עשו לנו ארם ידעו כי רעבים אנחנו ויצאו מן המחנה להחבה בשדה לאמר כי יצאו מן העיר ונתפשם חיים ואל העיר נבא (מ"ב ז' י'), ולא אמר ונהרגם או ונכם, לפי שאלו יצאו, או שהיו יוצאים בלי כלי מלחמה, כי רעבים היו, ולא היה בהם כח להחזיק בחרב ולשמור משטר מערכה, או אם היו יוצאים הגורים כלי קרב, הלא היה להם היכולת להתנצל אותם בפגוש בהם ארם, ולא השד מלך ישראל, כי אם שרצון ארם לתפוס חיים את היוצאים ולבא העירה. ותמורת מה שהיו המנצחים לפנים דורגים כל זכר בעם המנוצה, התחילו המנצחים שהיו אחריהם, להגלות את העם המנוצה והעבירהו ממקום למקום, כמה שעשה תגלת פלאסר מלך אשור לדמשק, שהגלה אותם קירה, ושלמנאסר ליישראל ונבוכדנצר ליהויכין ולצדקיהו, ונבוזראדן לעם יהודה הנותרים, ולא הכו כי אם על המעל ועל המרד, כאשר עשה נבוכדנצר לבני צדקיהו בפשע אביהם, ונאמר על נבוכדנצר המנצח הגדול אסיריו לא פתח ביתה (ישעיה י"ד י"ז), אבל שאולה לא הורידם. השנוי הגדול הזה לא נזכרה תהלתו וסבתו, לא בספרי קורות הקדם, ולא מצאנו לה רמז גם בספרי הנביאים. ומי יתן ומצאנו לשער מדברי הכתובים, אם יש לזה איזה רמז בהם, באיזה זמן ומאיזה מלך נתחדש הדבר הזה, אם לא ירה המלך ההכם שלמה בן דוד אבן פנת ההוק הזה, ואולי לזה: כל העם הנותר מן האמורי וגו' בניהם אשר נותרו וגו' (מלכים א' ט' כ"א), ואולי הסבה לזה היה מות אבשלום בלב האלה.—

ב

לכן נאום יהוה אמר ה' אם יהיו חטאיכם כשנים כשלג ילבינו אם יאדימו כתולע כצמר יהיו (ישעיה א' י"ח). כל מקום שהוא אומר: תולע, תולעת שני או שני תולעת, הכונה מטוה צמר צבוע אדום בדם התולעת (קאקצינעלל), שהוא למטה בחשיבות מן הארגמן ונמצא יותר בין העם; ואולי מטוה פשתים צבוע אדום לא יקרא לא תולע ולא תולעת שני ולא שני תולעת, לפי שדם התולעת אינו צובע את הפשתה, עד שאם יאבד חוט אחד של פשתן בתוך בגד הצמר, יוכר ויבדל היטב אחרי צבוע את הבגד בדם התולעת, כי חוט הפשתן ישאר כמה שהיה, ולא ישנה את עינו. לכן אמרו הז"ל על תולעת השני שבמלאכת המשכן ובבגדי הקודש שהוא צמר, והשבו שלשה חוטים של צמר, והם: תכלת וארגמן ותולעת שני (שמות כ"ה ד'), כל היותר חשוב ויקר קודם, כמה שסדר זהב כסף ונחשת (שם שם ג'), וחוט אחד של פשתן, והוא שש, שהוא עוד יותר למטה

בהשיבות, וכן שני התולעת שבמצורע ובפרה אדומה, וכן גם האמונים עלי תולע (מיכה ד' ה'), אנשי חיל מתולעים (לבושי הולע) (משל ל' ד'); וכל מקום שנאמר שני או שנים, הרצון בו מטוה פשתים צבוע אדום בצבע אחר זולת דם התולעת: ותקח המילדת ותקשור על ידו שני לאמר זה יצא ראשנה (בראשית ל"ח כ"ח), אם מילדת היתה ע"כ שידעה ברור, כי לא יצא הילד עד השיבו ידו אליו, ואלו עכד ולא מהר להשיב ידו, היתה מחויבת לדהות יד הילד אל בשר אמו, למען יוכל ראשו להתקרב אל מוצא הרחם, רק לאשר הבינה המילדת, ותנבא כי האומים בבטן היולדת, הפצה לסמן את היוצא ראשונה עוד לפני צאתו, לתת כבוד לתבונתה. והכתוב ספר והיה כמשיב ידו, רצונו נדמה להמילדת, שהוא הילד עצמו רק ידו הוא משיב, ועודנו עומד בשער; אבל לא כן היה באמת, כי הוא נדחה מפני אחיו וישב כלו אל בטן הורהו והנה יצא אחיו, עכ"פ ידעה שהשני אשר היא קושרת על יד הילד, בהכרה שיכנם אל תוך בשר היולדת, ואיך היתה קושרת חוט של צמר לצערנה ולהגדיל כאב בשרה, כי הצמר מכאיב מאוד וקשה גם לפצע חצוני; אין זה כי אם חוט של פשתן, שנגיעתו נעימה גם על כל מכה ועל כל פצע ובלתי מכאבת כלל. את תקות חוט השני הזה תקשרי (יהושע ב' י"ח), צריך היה להיות אדום בכדי שיהיה נכר ונראה מרחוק, למען ידעו להגן על הבית. ואף שאין ראיה מוכחת במקומו שהיה של פשתן, זכר לדבר יש, שהיה לרחב מלאכת פשתים בביתה, שנאמר ותטמנם בפשתי העץ (יהושע ב' ו'). בנות ישראל אל שאול בכינה המלבישכם שני וגו' (שמואל ב' א' כ"ד), כי תלבשי שני (ירמיה ד' ל'), כי כל ביתה לבוש שנים (משלי ל"א כ"א), ובנות אנשי קדם העדינות לא לבשו צמר, להיותו בלתי נעים לגוף ענוג, והיו לובשות פשתים או משי. כחוט השני שפתותיך (שה"ש ד' ג'), שבה שפתותיה בשלש המעלות הנאותות להן: א) דקותן כחוט, ב) עוצם אודמן, וג) הלקת עורן, וכולן כלולות בחוט השני, שהוא חוט של פשתן צבוע אדום, שהוא דק ואדום בתכלית האודם והלק עד שיגיעתו בגוף האדם נעימה לו, ואלו חוט של צמר אינו הלק ונגיעתו מצערת, וגנאי הוא לאשה לדמות אליו שפתותיה.

והנה מטוה הפשתים במראהו הטבעי, אינו לא לבן ולא שחור ולא בעל צבע כלל, לא כן מטוה הצמר שיש ממנו לבן ויש שחור ומראות אחרים טבעים לו, אבל מטוה הפשתים, כשאינם רוצים לצבעו, מלבנים אותו בתחבולות מעשה ע"י בישול באפר בכובין, וע"י כבוס ויבוש הליפות כמה פעמים, ואם הפשתה דקה יתלבן המטוה עד לובן השלג, ולא כן מטוה הצמר, שאין לו תקנה, כי אם בצביעה לכסות שהרותו או הסרון צבעו הטבעי. ואם הצמר לבן בטבעו יש תחבולה לנקותו ולצחצחו, אבל אין כל אפשרות ללבנו יותר ממה שהוא בעצם טבעו, או ללבן את השחור ואת החום. והצבעים עצמם אפשר שיחלשו ויכבו ויאבדו מפני המטוה, או מפני שמושם ברבות הימים, או בתחבולות ירועות, ובאופן הזה ישאר הצמר במראהו הטבעי, והפשתה אחרי שובה לקדמותה, יכולה עוד להתלבן, כאשר מתהלה טרם צבעוה. והפרשה הזאת כולה נאמרה על כת הצבועים מבני דורו של הנביא, המתחפשים במעשי הצדיקים ועובדי ה', ומהאמצים להשתדל בכל המעשים הנקלים, שעובדי ה' האמתים עושים במדה ראויה, ובעין ענין טפל אל מעשי צדקתם, והם הצבועים, לפי שתמורת חקי הצדק והיושר האמתים, בוחרים בדרכי רשע להרע ולהשחית, לכן למען ההדמות בעיני ההמון, הנפתה אל אנשי הצדק, מפליגים במעשים הנקלים, הטפלים לארחות צדיקים עוד הרבה יותר מהראוי, ובתוך כך כל הישרה יעקשו, וכל רע במגורם בקרבם. כן החל הנביא בפרשה זאת: בנים גדלתי ורוממתי והם פשעו בי,

וקראם גוי חטא וגו' קציני סדום ועם עמרה, וחתם באמרו ידיכם דמים מלאו, ובכל זה מרבים זבחים ועולות יותר כאשר צוה ה', מתמידים להראות את פני ה', מפליגים בקדושת ראשי החדשים השבתות והמועדים ומרבים תפלה בפרישות כפים. והעיד הנביא בהם את השמים ואת הארץ, כי פושעי ישראל הם, אינם יודעים את ה', כבדי עון, מרעים ומשחיתים עוזבי ה' ומנאציו, וכל יתר התארים אשר חלק להם. ובשוב הנביא לקרוא לעובדי ה' הצבועים האלה ברבר ה': רחצו הזכו (לפי שדמה אותם מכוסים בששר צבע האודם, הרומז על החובה, וזה שיעשו בנפשם בבחינה רוחנית כדרך שעושים במטוה הצבוע, כשרוצים להעביר צבעו מעל פניו, שמכבסים אותו כבוס רב לזככו, וכונתו בזה לפי הרמז) הסירו רע מעלליכם מנגד עיני (ובמה?) חדלו הרע. אחרי כן למדו היטב דרשו משפט אשרו חמוץ שפטו יתום ריבו אלמנה (שהוא לפי הרמיון במטוה מעשה הלבון בו), לפי שאין לדרוש לכל אדם שני אלה הענינים, שיסור מן הרע ושיעשה טוב במדרגה אחת, כי קצת האנשים טובים בטבעם ולא יעשו רעים כלל, וקצתם רעים בטבעם בתכלית הרעה ולהטיב לא יוכלו, אבל רוב בני האדם נוחים בטבעם לנטות כן אל הרע וכן אל הטוב, אם במדרגה אחת או במדרגות שונות, קרא ישעיה אותם לוכוח פרטי, להתחשב על מקור רעתם אם היא עצמית וטבועה בהם, או נקנתה להם בתרבות והרגל רע, למען דעת עד כמה יוכלו לפעול על עצמם ע"י תשובתם אל ה', והמליץ להתנות עפ"י הדמיון הנזכר: אם יהיו (אם יצא עפ"י הוכוח היות) חטאיכם כשנים, (כמטוה פשתים צבוע אדום, שטבעכם כטבע הפשתה בבחינת המראה, שנוחה להתלבן ונוחה להצבע, רק שקרה שנצבעה ולא התלבנה, כן גם אתם מטבעכם נוחים להטיב ונוחים להרע, רק שבמקרה נקנו לכם הרעות, הנה בהיות כן אחרי רחצכם וזכותכם לא לבד שתצלחו לסור מן הרע, הרמוז בדמיונו בצבע האדום, כי אם גם) כשלג ילבינו (כדמיון מטוה הפשתים, שיכול להתלבן עד לובן השלג אחרי סור הצבע האדום מעליה, כן גם אתם תצלחו להעשות בעלי מעשים טובים, הרמוז בדמיון בלובן השלג; אבל) אם יאדימו כתולע (אם ימצא שמקור חטאיכם הוא כדמיון מטוה הצמר, שאינו מתלבן בטבעו, והוא צבוע אדום, כן גם אתם בטבעכם רעים כל כך עד שלא תוכלו כלל להטיב, אז ע"פ) כצמר (במראהו הטבעי אחרי סור הצבע ממנו) יהיו.

כא

הסר משוכתו והיה לבער פרוץ גדרו והיה למרמס (ישעיה ה' ה'), משוכה היא מחיצת קנים או קוצים וגדר הוא כותל אבנים, והנה לא יגדירו את הכרמים בשתי מחיצות, כי דים באחת, אבל לפי שאין צורך הגדרת הכרמים שוה בכל רוחותיהם, כי מצד השדות ומצד המדבר, הצורך למנוע את חית השדה ואת בהמת הארץ מלסור אליו לבערו, ומפניהם די במחיצה של קוצים עד שידקרו את עור הבהמה והחיה הקרבה אליו, אבל מצדי הכרמים, מקום שבני אדם רבים עוברים תדיר, ולפעמים צר להם הדרך, כשדוחקים העוברים והשבים זה את זה בהחפזם להגיע אל מחוז חפצם, אין לשום מחיצת קוצים, לבלי יקרעו את בגדי העוברים והשבים ולבלי ידקרו בבשרם, גם אין מחיצת קוצים מספקת מפני בני אדם, כי אם יצר להם הדרך יפרצו המחיצה בעת הדוחק ויעלו דרך הכרמים;

ובאמה הדרכים העוברים בין הכרמים צרים בארצות ההם, כאשר נראה גם מספור מהלך בלעם עם שרי מואב (במדבר כ"ב, כ"ד—כ"ו), וכן יספרו הנוסעים, לכן מגדרים את הכרמים מצד הדרכים בגדרי אבנים, שבכותל חזק לא יוזקו העוברים והשבים, והם לא יפרצו לעבור בו, ובזה תובן מליצת הנביא, הסר משוכתו (שמצד השדות והמדבר) והיה (הכרם) לבער (לשון בהמות וחיות השדה) פרץ גדרו (שמצד הדרך) והיה למרמס (רגלי בני אדם); ודקדק לאמר אצל המשוכה הסר, כי אין די להפיל מחיצת הקוצים החתיה, למען תת לבהמת הארץ להכנס אל תוך הכרם, אף שלמראה עינים התאוינה לאכול מענפיו, וצריך להסיר אותה משם מכל וכל, אבל בגדר אבנים די לפרוץ בו פרצה אחת, וכבר יעברו העוברים על ערמות עפרו ועל נל אבניו עד בקעם דרך הכרם.

כב

כי צו לצו צו לצו קו לקו קו לקו זעיר שם זעיר שם (שם כ"ח י'), כי בלעגי שפה ובלשון אחרת ידבר אל העם הזה אשר אמר אליהם זאת המנוחה הניחו לעיף וזאת המרגעה ולא אבו שמוע. והיה להם דבר ה' צו לצו צו לצו קו לקו קו לקו זעיר שם זעיר שם למען ילכו וכשלו אחור ונשברו ונוקשו ונלכדו (ישעיה כ"ח י"ג). אם רבו עלינו כתובים שאנו מתקשים בהבנתם, אין גם אחד מהם דומה לכתוב הזה אשר לפנינו; פה רואים אנחנו לא מלות משוללי טעם וענין, כי אם הכפלת מלות בודדות ידועות בעצמן בכל מקום בואן, רק שהן מסודרות תכופות בלי טעם בחבורן, כי המלות צו, קו, זעיר שם, ידועות לנו בכל מקום בואן, ואם קו שהוא שם עצם נקשר לחברו בלמ"ד, האיך נעשה כקשר הזה גם במלת צו, שהוא פעל נקשר עם מלת את או על, והראיה שאין לו פה הוראה מיוחדת הוראת שם או הוראת פעל, מאשר בא בפתח, שהשתנה לקמץ בהפסק, ואיך יהיה הראשון פעל והשני שם, והכתוב הזה בא כולו שנית, בראשונה נלוה אליו המקרא כי בלעגי שפה וגו', כאלו העיד הנביא עצמו, שדבריו הקודמים אינם שפה ברורה ולא לשון המדוברת בעם, ואל אחרונה הוסיף למען ילכו וכשלו וגו', באר שהיות לאנשי דורו צו לצו וגו' דבר ה', הוא ענין רע וסבה שיכשלו וישברו. והנה נלאו המפרשים והמבארים למצוא כונה עצמית באלו המלות עד הבין מחבורם איזה מאמר, כי כל מה שיגעו קצתם להכנים אל תוך המלות מן הכונה זה בכה וזה בכה, היה רק לצאת ידי חובתם למלאכתם, שהיתה מלאכת קבלנות, אחרי אשר קבלו על נפשם לבאר את כתבי הקודש על סדרן, ולא היו זכאין לדלג על כתובים קשי ההבנה מבלי לדבר על אודותם דבר, אבל אינני מאמין, שדמו שכיון הנביא להשערתם; ואני לא באתי לדבר בזה מהעיזי לבטוח, כי אמצא כונה בחבור המלות ההן, אשר נעלמה ככל המפרשים, אבל בהפך הנני קורא ומכריז לבל יוסיף עוד איש לבקש בהן כונה, כי לא ימצא. וזה אשר אנכי רואה בסבת הכנס המלות האלו בסדרן אל תוך דברי תוכחתו של הנביא ישעיהו: הפרשה הזאת אמרה ישעיהו נגד כת הלצים מבני דורו, אשר בשתי הממלכות יהודה ואפרים, הנבדלת הבדל עצום מאוד מכת הצבועים שהוכיחם בפרשה א', באשר הכת הזאת אינה מסהרת רעתה תחת מסוה צדק, כי אם מתלוצצים לחוקי הצדק ומהפכים ללעג דברי תוכחת הנביא. כן קרא אותם בפרשה

זאת אנשי לצון, משלי העם הזה אשר בירושלם, ומספר דברי לצנותם, איך ידברו במשלים לאמר: כרתנו ברית את מות ועם שאול עשינו חזה וגו', והנביא תפש דבריהם וישמש בהם בנבואתו עליהם לאמר: ויעה ברד מחסה כזב וגו' וכפר בריתכם את מות וגו', וגם העיד בם ועתה אל תתלוצצו. והנה כשהוכיח אותם הנביא בשכרותם המונעת אותם מהבין כל דעת, ואמר את מי יורה דעה ואת מי יבין שמועה גמולי מחלב עתיקי משדים, כי רק הם אינם משתכרים, אבל אין עוד תבונה בהמה, והלצנים או שסרו איש לדרכו וילכו מפני הנביא, או שהתאמצו לבלבל דבריו בהתוליהם, ויבקש הנביא לקפחם, ויפתח פיו גם הוא בהגיון כי צו לצו וגו'; והוא לפי השערתי היה בעת ההיא הגיון שחוק לילדים, כאשר גם עתה בימינו נפגוש בין העמים והלשונות חבורי מלים בלתי מובנים, רגילים במשחקי הילדים, והחבור הזה אשר הגה הנביא, הוא קבוץ מלות זעירות בעלי אותיות כבדות על המבטא, וחוברו יחד להכף הברות האותיות הכבדות בשעשוע הילדים, למען יתקנאו להתרגיל בהן כלי מבטאם בחשקם לנעימת המשחק. וכשמוע אנשי הלצון, כי אחז הנביא את דרכם, וכי הורה והוגה כפיו מלים בלי דעת נכונה, הנשמעות מפי ילדים מההוללים, התפלאו וישובו להאזין, כי חשבוהו למתהולל, וירא הנביא והנה שבו ויפנו להקשיב דברי רוח אחרי מאסם בהוכחה ה', ויסהר לקפחם באמרו: כי (מההכרח) בלעגי שפה ובלשון אחרת ידבר אל העם הזה (האיש) אשר אמר אליהם (כבר בדברים גלוים וכבוארים) זאת המנוחה הניחו לעיף וזאת המרגעה ולא אבוא שמוע והיה (לפי זה) להם דבר ה' (הגיון הנערים המשחקים) צו לצו וגו' למען ילכו וכשלו אחור וגו'. אמנם הסב ישעיהו פני תוכחתו בפרשה זאת אל בני שיתי הכסלות, ולפי דברי הלצים שבבל ממלכה, אשר אמרו על נפשם, כן קרא אותם גם הוא בתוספת מלה אחת המהפכת את כל הכאמר לדברי גנאי והתול. לצני שומרון קראו את עצמם בשם עטרת גאות אפרים, ויוסיף הנביא אל הוך שם הכבוד הזה מלת שכרי, המהפכת את הכל לקלס וגנאי עטרה גאות שכרי אפרים. ולצני ירושלים אמרו על עצמם, שהם ציץ צבי תפארה אשר על ראש גיא שמנים, כי ירושלים היא גיא בין ההרים אשר סביב לה, והגדול מכולם הוא הר המשחה או הר הזתים, אשר על פני כל העיר בקדם, ויכנו לירושלים גיא שמנים (גיא הר השבן), ועל עצמם אמרו שהם ציץ צבי התפארת על ראש העיר, ויוסיף הנביא אל תוך שם כבודם זה מלת נבל ויקראם ציץ נבל צבי תפארתו אשר על ראש גיא שמנים. וכן גם על מפלתם דקדק הנביא לדבר אצל כל אחד בלשון הנופל עליו לפי כנויו, ואמר על עטרת גאות אפרים ברגלים תרמסנה, שהוא ציור נאות למפלת העטרה, דומה למליצת חללת לארץ נזרו (יחזק׳ פ״ט מ׳), ועל ציץ צבי התפארת, שתהיה לאכלה כבכורה בטרם קיץ, כי בנבול הציץ יגדל הבוסר ויגכל הפרי למאכל. וגם הח׳ רדפ״ל בהערותיו לכתבי הקדש שער שהמלות צו לצו וגו׳ הם מהתלות שכורים, ועכ״פ שאין להן כל הוראה וענין מכון.—

בג

הוי המעמיקים מה׳ לסתיר עצה (פס כ״ט ט״ו). כפל בו הסרום, האחד הוא סרום שמוש הלשון לבנות את תואר הפעל בתבנית פעל עקרי

ולהוסיף עליו את הפעל העקרי במקורו: המעמיקים לסתיר תמורת המסתירים עמוק, כמו הטבת לראות תמורת ראית היטב, מהרת למצוא תמורת מצאת מהרה; והשני הוא סרוס שירי המעמיקים מה' לסתיר תמורת להסתיר מה'.

כד

אל חכך שפר כנשר על בית ה' (הושע ח' א'). פה לא התקשו המבארים בבונת הכתוב ולא הרבו פרושים שונים, לפי ששני חלקי הכליצה הזאת: אל חכך שפר גם כנשר יש להם דמיונים במקומות אחרים: קרא בגרון אל התחש כשפר הרם קולך (ישעיה נ"ח א'), ויחזקאל דמה את עצמו לצופה, אשר ישימו עליהם העם בעת יראתם מפני החרב שלא תבוא על ארצם פתאום, ואשר יתקע בשופר להזהיר את העם בראותו את החרב באה. ישא ה' עליך גוי מרחוק מקצה הארץ כאשר ידאה הנשר (דברים כ"ח מ"ט), הנה כנשר יעלה וידאה וגו' (שם מ"ח מ'), הנה כנשר יעלה וידאה ופרש כנפיו אל מואב (ירמיה מ"ח מ'). ולפי ההשתוות העלו בכונת הכתוב הזה, שהצטוה הושע בדבר ה' שיזהיר את העם בקול שופר, שיבוא האויב על בית ה' כנשר למהר. ולא הספיקו הדוחק, הזרות והסרון העקר, לעורר על הברח לחפש אחר באור אחר, כי אין המקרא כתישב כהוגן על הכונה הזאת: א) לא מצאנו כלל שיתקע איזה נביא בשופר בדבר ה', ישעיהו צוה להרים קולו כשופר בקראו בגרונו, וכליצת כשופר הרם קולך כונתה שינביה קולו עד הכלית רומו, כשופר שאין לו כי אם קול אחד היותר גבוה, ואין התוקע בשופר יכול לתקוע בקול שפל, כמו שיעשה בכלי שיר אדרים, ומאין נשער שיהיה פה צווי לדושע לתקוע בשופר, ובכתוב לא נזכר כל צווי. ב) לא נאמר תקע בשופר או הריע, כי אם אל חכך שופר, ולא אמר כמו כן קח או תן או שים אל חכך, והמאמר סובל יותר שיהיה סבור הודעה מאשר יסבול היותו צווי, ואין נראה בו כל פעל. ג) אם הצטוה הנביא פה להריע בשופר, מה לו להשופר אל חבו, והתוקע אינו שם את השופר אל החיך רק בשפתיו, ואלו יעבור השופר דרך שתי החומות, שלפני הלשון וההיך, לא יתקע ולא יריע ולא ישמע ממנו כל קול. ד) אף שמצאנו כתובים רבים חסרים שצריכים השלמה, בכל זאת הלא תכיר צריכה השלמתם להיות גלויה ומבוארה, מכליצת הכתוב עצמו שלפני מקום החסרון או שלאחריו, ופה לפי הבאור ההוא היה ראוי בתשלומו: ויאמר ה' אל הושע, שים אל חכך שפר והקע לאמר כנשר למהר יבוא האויב על בית ה', וחסרון גדול כזה לא יכנה ממלות הכתוב לא משלפניו ולא משלאחריו, ולא זה הוא ענין קצור הכתובים, לדלג רובו של הענין ועקרו. ה) מה לו להושע בנבואתו זאת, שנאמרה כולה על ממלכת אפרים, אל בית ה', ואיה בית לה' בשומרון. והנה בית ה' אשר בירושלים לא נבא עליו הושע פה, ואין דברו לא ביהודה ולא בירושלים, אף כי בבית ה'. אם נאמר לבקש כונת הכתוב הזה וענינו, מחצי הכתוב השני וכן הכתובים שאחריו, אך לשוא ניחל, החצי השני כן הכתוב מבארת סבת עונש, ומזה לא נוכל להוציא יותר כי אם שלפניו התבאר העונש, שזה כגלה סבתו. הכתובים שאחריו פורטים קלקלת ישראל, ותקותנו לא תקום להעלות מהם כל ענין בבאור ראשית הכתוב הראשון, ואיך נעיז לשוב להביט אל הכתובים שלפניו, אולי נצלח למצוא בעזרתם

איזו כונה בכתוב הזה, והוא התחלת סימן ח', והכתובים שלפניו אם הבינונו אותם בלחץ או בקושי ובדוחק, הלא כבר חתמנו בהם פרשה ז' ונטשנו דאגתנו לבאורם, זאיך נשוב עתה עוד הפעם אליהם. אמנם אם ההכרח יאלצנו מי יגנה אותנו עבור כן, ויהי מה נשובה. הכתוב האחרון מן הפרשה העוברת ישובו לא על היו כקשת רמיה, יסבול הבאור כן על קלקלת ישראל וכן על ענשם, יפלו בחרב שריהם זהו יעוד עונש מפלה במלחמה, מזעם לשונם, נראה כבאור סבת המפלה, זו לעגם בארץ מצרים. מפלת מלכות אפרים היתה ביד מלך אשור, סבתה שליחות הושע בן אלה מלאכים אל סוא מלך מצרים, והושע בן בארי הוכיח אותם על רדתם מצרימה לבקש מהם עזר נגד מלכי אשור. על כל פנים לא ללעג שלח מלך ישראל את מלאכיו מצרימה, שנוכל לשער, שאל זה רמז פה הנביא באמרו זו לעגם בארץ מצרים, והם לא לענו במצרים כי בקשו עזרה מהם בצרה. אמנם מם הכנוי אשר בשם לעג, יכול להיות מוסב על ישראל בבחינת קבלת הפעולה, ויהיה הכונה לעג שילעגו לישראל בארץ מצרים, אבל הלעג שילעגו להם אינו מכלל סבת מפלתם כמלות מזעם לשונם, ולא מכלל יעוד עונש כמלות יפלו בחרב שריהם; ואם הלעג, אשר יצאו ישראל במצרים תמורת העזר אשר דמו מהם, התחיב להוסיף בדאבון לבם על שברונם, והיה כדאי שיזכירם הנביא בקודם על זה, שימצאו במצרים לעג תמורת עזר, אך הכתוב אומר זו לעגם, מראה על דברי לעג מיוחדים, ואנחנו לא פנשנו לפני זה כל דברי לעג, שיתכן לחשוב שעליהם יכוין כנוי הרמז זו. אם אין דברי לעג לפנים נהורה לחפש אחריו, והנה תחלת הכתוב אשר יצאנו לבקש בו כונה אל חכך שפר כנשר על בית ה', ובאמת הנני משער שהם הם דברי הלעג אשר יחס הנביא, וישם בפי מצרים על מפלת מלכות אפרים, והנה המלות אל חכך שפר סובבים בנקל הבאור להיות דברי לעג, כי אם נקח לפנינו דברי יחזקאל בפרשה ל"ג מספר נבואתו אשר זברנו, ונרמה שום עם איזו ארץ איש אחד מקציהם להם לצופה, והם ישנים שקטים בבתיהם בהיכליהם ובאהליהם, בטוחים על הצופה, אשר בידו שופר התרועה לתקוע בעת ראותו מרחוק את החרב באה על הארץ, להזהיר את העם להחרידם לקראת האויב לעכוד על נפשם, ואזני העם קשבת מאוד אם לא ישמעו את קול השופר, ואם בתוך כך בבוא החרב על הארץ, הערים האויב להתגנב לביא אל אחורי הצופה, וברגע אשר הרגיש הצופה בקרבת האויב ויכהר לשום את השופר אל שפתיו, הצליח האויב להכות בקדקוד הצופה עד אשר בקע השופר אשר בידו דרך שפתיו ושניו ויפצע את חכו, ומכאבו הפתאומי כי רב לא הצליח עוד להתקוע בשופר ולהשמיע כל קול, והחרב עוברת הלוך וקרבה אל העיר, אשר עמה שוקט ובוטח על הצופה, והוא אחרי כשלו נפל שדוד ביד אויב, ולא יוסיף להזהיר את העם, מה יהיה בעם הארץ ההיא? לפי זה המלות אל חכך שפר הם ציור מבשול פתאומי של הצופה, שמפלת העם נמשך אחריו, ונאותים ללעג. ואם נשים לב אל תכונת בית ה' אשר בירושלים, נמצא (מדות פ' ד' משנה ו'), שעל ראשי הגג בבית השני היו עומדים טפי ברזל בעלי שנים חדודות, נקראים כלה עורב, נבהם אמה, ותכליתם למנוע עוף השמים מלנוח על הגג. אם היה כזה גם בבית הראשון ואם אין לא שמענו עוד הוכחה נצחת, ואחד הסופרים הקדמונים העיד, שעל גני בית ה' אשר בנה שלמה, היו נצבים פסילי אנשים להבעית את העופות ולמנעם מלעמוד על הגגות להנפש, ועי"ד הצורך בהתבולה למנוע את העופות מלעמוד על גני ההיכל, לא שמענו עוד דבר המתקבל על הלב. ואין

להלות הצורך בחשש טומאה, שלא יביא עורב בפיו אבר או עצם כן הנבלה, ויפליט ויתגלגל ויפול אל תוך העזרה, כי לתכלית זאת היה די בטוהות אלו עשו בשפת הגגות למטה, צנור פתוח למעלה לקבל את העצטות אשר יעזבו העורבים. ואין ספק שהיו צנורות כאלה סביב שפתי הגגות, לקבל כי הגשמים מטורד הגגות ולקלחם אל מקום אחד לבלי ירדו על הקירות ואל תוך העזרות, ובהיות כן לא היה מקום לחוש לנפילת עצם מפי עורב אשר על הגג. אכנם לדעתי היה צורך הכרחי מאוד למנוע עוף השטים, מלעמוד לנוח על גגי ההיכל והלשכות המקורות סביב, או גם על קירות הלשכות שלא היו מקורות. ואלו היו העופות מוצאים מקום לנוח על הגגות ועל הקירות סביב למזבח העולה, לא היה אפשרות להקריב כל קרבן, לזרוק דם על המזבח או להעלות עליו נתחים, מפני העורבים הרעבים, אשר היו אורבים כל היום וכל הלילה, למאות לאלפים ולרבבות מלא שטחי הגגות וגובה הקירות, ובזרוק דם היו אלפים מהם יורדים כרגע ונופלים ומעלעים אותו, בטרם יספיק הכהן להריק בזיכו או לטבול אצבעו, בהעלות הנתחים והחלב דרך הכבש היו רבואות עורבים מטהרים לנקר החלב והבשר, ומשרטים ידי הכהנים ופניהם עוד בטרם יגיע לחצי הכבש, ואם אמרו להלחם בהם, הלא היו ממלאים כל חלל העזרה חללי העוף הטמא לבלי הועיל מאומה, כי לא היה קץ לכל המון העורבים, אשר היו באים ונוספים למלא מקום המוכתים. העורבים, לאשר בשרם לא יאכלו בני האדם, והם אינם משחיתים יבול הארץ אין האנשים מטיתים ולא צודים אותם, והנם מתרבים מאוד גם בארצותינו אלה ובזמנינו זה. ביטי החורף והסתיו, בעת אשר לא ימצאו בשדה, ביערות, על פני הרקק ובסביבות הנהרות והאגמים את מזונותיהם, יארבו מלפני בוקר על גגות הבתים ועל ענפי העצים אשר לפניהם, והיה אך יוציאו החוצה שופכים או דוכן מתוך הבית, ונפלו על מקום השפך המונים המונים מהם, אף כי אין דבר מבטיח להם איזה מזון בשופכים ההם, ואלו היו מוצאים כל ההמון הגדול הזה שבכל עיר ובכל כפר בעיר אחת מעירנו חצר מרוחת, אשר מתוכה היה עולה תמיד בעשן ריח חלב ובשר טוקטר, הלא היו נאספים שמה העורבים מכרחק כמה עשרות פרסאות מכל עבר, והיה מספרם רב מאוד הולך וגדל מיום ליום, ולא היו סרים עוד לארוב אל האשפות ואל השופכים, כי אם היו שוכרים ומסתתרים במסבי החצר ההיא. אבל לא כימים האלה בארצות מושבותינו היו הימים ההם לבני עורב על הרי ישראל. דברי הימים לממלכת ארץ מצרים הקדמונית מספרים לנו, כי כבדו המצרים בכבוד אלים מינים רבים מן העופות וביחוד את האיבים והוא אחד ממיני העורבים; בראשונה בנו להם היכלות, האכילום וישקום וזמנו להם כל צרכיהם וישתחוו להם, ומהם שרתו אותם ויכהנו להם. האיבים פרה וירבה כאוד, עד כי לא נמצא להמונם מקום בהיכליהם, ויפנו להם מקומות בהיכלי אליליהם האחרים, כי כל האלילים אינם קנאים, אחרי כן בבתי הגדולים ובבתי כל בני העם, ולאחרונה התרבו כל כך עד שמלאו כל הארץ. ויהי איש כצרי כוזג כוסו והאיבים טובל הרטמו בתוכו ושוהה, איש מצרי פורם לחמו לאכול והאיבים מנקר מתוך ידו, ואין האיש מעיז להניסו או להניף עליו יד. והאיבים הרבה גלליו וימלא את הבית צחנתו, ויטנף את קירותיו מפנים ומאחור, את החצר ואת הרחובות ואת השוקים, את השדות את הנהרות ואת היאורים. המצרים קצו בחייהם מפני עצמת מספר אישי האליל הזה, והמון האיבים לא מצאו להם עוד אוכל בארץ מצרים, ויעזבו המונים המונים מהם את ארץ מכורתם, ויטוסו אל הארצות הקרובות, משנה לשנה

ומדור לדור, עד אשר היתה גם ארץ ישראל מלאה שפעת עורבים מכיני האיבים פליטי רעב, אשר נמלטו שמה מכצרים שנה שנה, ואלו היה להעורבים מקום לנוח על גגי היכל ה' אשר בירושלים, הלא היו כל העורבים כרחבי ארץ ישראל וכל בני האיבים אשר מארץ מצרים מתקבצים שמה לאכל חלב ולשתות דם, לגזול ולחטוף מידי הכהנים מן השלחנות ומן העמודים, והיו מטרידים כל כך עד שהיתה עבודת הקרבנות בהברח בטלה. לפי הצורך הזה היה הכלה עורב תנאי הכרחי, גם בבית הראשון אשר בנה שלמה. ואם מתחלה נסה שלמה להציב פסילי אנשים על הגגות, כעדות הסופר הקדמון, להחריד את העופות ולהרחיקם, הנה באחרונה ע"כ שלא הספיקו הפסילים להנים את העורבים, ואם העורבים ירידי ארץ ישראל, אשר מעולם לא היו בקרבת בני אדם, יראו מפני הפסילים ולא עלו על הגג, הלא פליטי מצרים האיבים, המורגלים עם בני אדם, לא חשבו מלנוח גם עליהם, והם למדו גם את עורבי הארץ להתחרות עם הפסילים ההם, עד ראות המלך צורך הכרחי בתחבולה אחרת יותר בטוחה, וימצאו את הכלה עורב. גם מן הכתוב הזה על דעתנו ראיה מוכחת על היות הכלה עורב גם בבית הראשון. על פי השערתי לא מנעו שני הברזל הגבוהים ההם מגודל אמה, את הצפרים הקטנים מאוד והקלים מלהנפש עליהם, כי רגליהם לא נפצעו בהם לקלות גופיהם ולקוטן גיום, לכן נקרא שמו כלה עורב, כי רק את העירבים מנע מלעמוד על הגג, כי בנגעם בקצה אצבעותיהם בשיני הברזל, מהרו להחרופם ויעופו להם משם ברגלים פצועות אם מעט ואם הרבה; אבל הנשר הגדול אשר במדבר יהודה, שהוא בעל אברים גדולים וגופו כבד, כשבנו במסבי המדבר, ואל המדבר הוא שואף לתור אוכל, ובטרפו טרף ישוב ויעוף מן המדבר, אשר בנגב ירושלים וטרפו בפיו ובין טלפיו, לאשר מטבעו הוא אוהב את היותר מזהיר ומבריק וכל היותר נשא וגבוה, יבחר לו עופל עיר ציון, לפי שהוא המקום היותר גבוה, ומגבעת הר ציון גג בית ה', אשר יבריק לפניו נגד השמש בראש גגי כל העיר, והוא נחפז להתנפל מרום עופו על ראש הגג, ומכח נפלו בכל כובדו וכובד משאו, הוא נפגע בשני הברזל הדוקרים את רגליו עד עצמותם. ומכאבו הפתאומי כי רב יפול אחור וטרפו עמו, וטרם ימצא און להתחזק לשוב לעלות בבנפיו, יפגע במורד הגג ראשי השנים של הטור השני, הפוצעים את שוקיו וצלעותיו, ויכשל שניית ויוסיף לפול ברדתו על ראשי השנים מן הטור השלישי, וכן ישוב ויתגלגל ברדתו על פני כל מורד הגג, מטור שני ברזל לטור שני ברזל, התכופים מאוד בערך גדלו, ואשר ימלאוהו חבורות ופצעים, עד רדתו דרך פרצות המעקה, אשר בשולי הגג, ויפול שבי בידי הכהנים והלוים, השומרים את מפלתו מאז התראה בכרום מעופו מעל לבית ה', ויעש לו הנשר על בית ה' שם גדול בכל חוצות ירושלים, הנשקפים על צדי הגג, ויהי לקלסה בכל גבול ישראל, והוא גם הוא נעשה בפי הושע ציור למפלת מלכות אפרים, כי שם בפי מצרים דברי הלעג הנהוגים בארץ ישראל על מפלת המלכה, אשר בטחה בעזרתם, ויורה באמת כנוי המים מן לעגם לא על הפועל, כי אם הפעול, או סובל הלעג תמורת הל' או ת' כלת על של עג נקשר עמהם. וכליצת כנשר על בית ה', תסכים לפי זה אל דברי הנביא הקודמים: ויהי אפרים כיונה פותה, כעוף השמים אורידם.

כה

טובם כחדק ישר ממשוכה (מיכה ז׳ ד׳). הבאור המוסכם בכתוב הזה הוא כפלת ענין במלות שונות: הטוב שבהם מכאיב כחדק, והישר שבהם יותר מן המסוכה, אבל אין המקרא מתישב בזה על פשוטו: א) כפני חסרון מ״ם הכנוי בתואר ישר, ב) כהבדל הדמיון, שהטוב נדמה לחדק בערך השוה, והישר למסוכה בערך היתרון, וג׳) מאשר בא בכתוב דרך עצל כמסוכת חדק (משלי ט״ו י״ט), הנה המסוכה עצמה נעשית מן החדק והוא דבר אחד בעצמו. לכן אשער שאין בכתוב הזה כפלת ענין ושנוי מלות וכלו ענין אחד, רק שהוא מן הכתובים הקצרים וראוי בהשלומו: טובם כחדק (היוצא) ישר ממסוכה, כי מעשה המסוכה הוא שורת קנים נעוצים בארץ וקלועים יחד בענפי החדק, ולפי השערתי בחרו בו מכל מיני הקוצים לקלוע ממוכת הכרמים, כפני שכל מיני הקוצים זולתו קשים ודוקרים גם כשהם לחים ובעודם גדלים בארץ, ואין לאדם יכולת לאחזם ביד ולתקן מהם דבר, והחדק הוא מין קוץ רך כל עת שהוא לח ורטוב עד התיבשו הטיב אחרי שיקצר ממקום גדולו, ואז ראשיו החדים מתקשים כראשי כחטים או כשערות הצב. לכן אורגים בו וקולעים עמו את הקנים, הנצבים למסוכה בעד הכרמים בעודו רך, ובאופן שכל ראשיו העתידים להתקשות יהיו פונים אל החוץ, למען לא ידקרו את המעדרים ואת הבוצרים בקצות הכרם, ושיהיו יוצאים כן המסוכה ולחוץ ביושר לא מוטים לכטה לארץ, ולא נשואים למעלה, ולא מעקמים לאיזה צד, למען לא תמצא הבהמה או החיה מקום להשען על המסוכה בכח מבלי נזק עד להפיל אותה. והנה חדק היוצא ישר כן המסוכה דוקר ומכאיב את כל הקרב אליו, אבל החדק שאינו ישר פעמים שאינו מזיק, כשקרבים אליו שלא מצד חודו, על כן המליץ הנביא לאמר טובם (הטוב שבהם) כחדק (היוצא) ישר ממסוכה, שאין להתקרב אליו מבלי נזק.

כו

באין אלפים אבום בר וגו׳ (משלי י״ד ד׳). מלת אין עומדת במקום שתים: באין אלפים אין אבום בר ובר הוא הדגן.

כז

פגוש דוב שכול באיש ואל כסיל באולתו (שם י״ז י״ב). יותר טוב בפגוש דוב שכול באיש מאשר יפגוש כסיל באולתו, והבונה פה במלת אולתו נקודת שגעונו Monomanie, כי חסרי הדעת ומשוללי שכל לא יפרצו בשגעון, כי אם בהפגש איש איש מהם בענין אולתו המיוחד לו, ואז ישתגעו ירעו וישחיתו הרבה יותר כדוב שכול.

כח

ותאמר לו אשתו עדך מחזיק בתמתך ברך אלהים ומת (איוב ב׳ ט׳). על פי השופטים, דומה לעצת איזבל על דבר נבות.

כט

אלה בקשו כתבם המתיחסים ולא נמצאו (עזרא ג' ס"ג). סרוס וסדרו: אלה המתיחסים בקשו כתבם ולא נמצאו.

ל

ויאמר המלך לחכמים יודעי העתים כי כן דבר המלך לפני כל יודעי דת ודין (אסתר ב' י"ג), והקרב אליו וגו' כדת מה לעשות וגו' (ע"ו), ויאמר ממכן לפני המלך והשרים לא על המלך לבדו עותה ושתי המלכה כי על כל השרים ועל כל העמים וגו' אם על המלך טוב יצא דבר מלכות מלפניו וגו' אשר לא תבוא וגו' (י"ט). הספור הזה צריך התבוננות, ואשר יש לשער בו קצהו כבר נאמר בשם הגר"א מווילנא, נדפס בין לקוטים בשמו על ספר המשניות סדר זרעים בווילנא, יותר משם יזהיר הענין בבאור הח' ר' אהרן מהאללי; אך כולו לא התבאר, ובישוב המקראות נבנם הח' ראט"ה בדחוקים גדולים, עד כי נשאר גם לפני חלק מה.

הקושי הנרגש בספור הזה הוא: א) אם היה המלך אחשורש מחויב לשום כל דבריו לפני ועד כל יודעי דת ודין, ובעצמו לא היה הזכות בידו לחדש דבר, כי כן היתה ממשלתו מוגבלת על ידי ועד יודעי העתים, האיך זכה לעשות מנפשו את כל המעשים המסופרים ממנו במגלה זאת, מבלי לשאול תחלה את פי יודעי העתים, זולתי הפעם ע"ד ושתי: גדל את המן, גזר שמד והרג על כל היהודים, חלק כבוד נדול למרדכי היהודי, הרג את המן וגדל את מרדכי, וישב ויגזור הרג על אויבי היהודים, ומועד יודעי העתים לא שמענו דבר, ובכל זה הכתוב מעיד: כי כן דבר המלך לפני כל יודעי דת ודין, ומדברי הימים למלכי פרס ומדי ידענו, כי היתה ממשלתם ממשלה בלתי מוגבלת, ומדברי המגלה עצמה רואים אנחנו, שכל הנכתב בשם המלך ונחתום בטבעתו אין להשיב. ב) תהי נא ממשלת אחשורש איך שהיתה, עם כל זה אין מדת המוסר וחובת כבוד המלך מתירות להקל ביקרו בפניו, ואיך יסכימו דברי ממוכן עם יחוסו למלך, בהגדילו את עון ושתי, באשר עותה לא על המלך לבדו כי גם על זולתו, שנראה מזה, כי אלו היה עונה רק נגד המלך לבדו, לא היתה עוד כדאית לעונש אשר שת עליה. ג) מה השיב ממוכן על שאלת המלך כדת מה לעשות, הלא סגנון דבריו ראוי לעצה ולא להודעת פסק דין עפ"י הדת: אם על המלך טוב, ובעצמו מודיע שכל הכתוב בדתי פרס ומדי אין לעבור עליו, ואיך יתלה הדין, ששאב ממעיני הדת, ברצון המלך, ומיעץ שיכתב הדבר מחדש בדתי פרס ומדי.

כל זה מחייבנו להתבונן כי כונת דבר המלך שבכתוב פה: דבר ריב המלך, ריב הנוגע לנפש המלך ולכבודו, כי כן ישמש השם דבר בהוראה זאת, מי בעל דברים (שמות כ"ד י"ד), כי יהיה להם דבר (שם י"ח ט"ז), דבר שניהם (שם כ"ג כ"ז), ורצונו שכל ריב ומשפט שלמלך עצמו, מוטל על כל יודעי דת ודין לחרוץ דינו; ואולי היה כן עפ"י דתי פרס ומדי, כחוק מבטיח שלא יעש המלך באבזריות חמה נקם בכל איש, אשר לדעת המלך חטא נגדו אף בחטא קל. ובדברי הימים למפלת ממלכת פרס הקדמונית והתיסד ממלכת פרס ומדי, נמצא לחוק כזה סבה נצחת, והוא זבח הרפנום, אשר עשה לו מלך פרס האחרון אסטיאגעס מבשר

בנו היחד בן גילו של כורש על דבר אשר לא קיים הרפנום מצותו להמית את הילד כורש בן בתו. לכן בחטוא ושתי נגדו ותבזהו בעיני כל קרואיו, מצא אחשורש את נפשו מחויב לשום משפטו וריבו לפני החכמים יודעי העתים, שיחרצו משפטם מה לעשות במלכה ושתי עפ"י הדת. והחכם המבאר שער את הענין ולא שער כונת הכתוב וילחץ בבאור כי כן דבר המלך, לאמר שכן היה דבור המלך. ולאשר ראה מכוכן את נפשו ואת רעיו בכוזדה רעה, להיות שופטי נפש בין המלך והמלכה, וכן תשטטם המלכה וכל בני ביה אבותיה על המשפט אשר יחרצו לה, וכן גם המלך אחרי שוב אפו כאשתו וירצנה, ישוב לאיב את שופטיה, לכן הערים להסיר כשכם ועד החכמים את החובה לשפוט ריב המלך עם אשתו, באכרו לא על המלך לבדו עותה ושתי המלכה (שלא יהיה למלך יכולת לעשות משפט בנפשו) כי על כל השרים ועל כל העמים וגו', כי יצא דבר המלכה וגו' באמרם וגו' (ואין המלך נוגע בדבר יותר מכולנו, ואין המלך מחויב לשאול על פי הדת, לכן) אם על המלך טוב וגו', סרום וראוי בפרו: אם על המלך טוב אשר לא תבוא ושתי לפני המלך אחשורש (ואשר) מלכותה יתן המלך וגו' (כי אולי זה העונש היה ראוי לה גם לפי הדת אלו היו שופטים אותה יודעי העתים) יצא דבר מלכות מלפניו (ולא משפט על יסוד הדת מלפנינו) ויכתב בדתי פרס ומדי (ככל דבר היוצא מפי המלך בכח גזרתו) ולא יעבור.

לא

וכל עבדי המלך אשר בשער המלך כרעים ומשתחוים להמן כי כן צוה לו המלך ומרדכי לא יכרע ולא ישתחוה. ויאמרו עבדי המלך וגו', מדוע אתה עובר את מצות המלך. ויהי וגו' ויגידו להמן לראות היעמדו דברי מרדכי כי הגיד להם אשר הוא יהודי וירא המן וגו' וימלא המן חמה ויבז בעיניו לשלח יד במרדכי לבדו וגו' (סס ג' ג'—ו'). כל עם הארץ בכלל והשרים והפקידים כולם נקראים עבדי המלך, כן נאמר וייטב הדבר בעיני פרעה ובעיני כל עבדיו, ויאמר פרעה אל עבדיו (בראשית מ"מ; ל"ז ל"ה), ובהרבה מקומות זולתו בכתובים; אבל במגלה הזאת שמר הסופר להבדיל בין עבדים, שרים, סריסים ומשרתים ועם הארץ: עשה משתה לכל שריו ועבדיו וגו' (אסתר א' ג'), ובמלאות הימים האלה עשה המלך לכל העם וגו' (ד'), וייטב הדבר בעיני המלך והשרים (ל"ח), ויעש המלך משתה גדול לכל שריו ועבדיו וגו' (ב' י"ח), וכן ישמר הדבר בכל המגלה הזאת. והנה צוה המלך, שלכרעו וישתחוו להמן כל עבדי המלך אשר בשער המלך ולא השרים, ומרדכי ידע ברור שאם יושם לפני המלך עצמו או לפני כל יודעי דת ודין השאלה, אם הוא בכלל החובה במצות המלך להשתחוות להמן, לא יחיבנו כל איש; כי אף שאינו נכלל עם השרים, בכל זאת הלא גם עם העבדים אינו נכלל, כי הוא יהודי ויושב בשער המלך על משמרת מבלי היות שר, אבל המן בגובה לבו ובחרות אפו לא חשב צדק ומשפט, ויתן עיניו לשלוח יד מרצחת, אך אלו רצח את נפש מרדכי לבדו, לא היה בזה נפטר מן הבוז לפני עבדי המלך, כי איש אחר מן היהודים יתבקש למלא מקום מרדכי, והוא שוב ימצון שאינו מכלל העבדים, ומרדכי לבדו היה נבזה בעיניו מלשלוח בו יד, לכן ויבקש המן וגו'.

לב

ותאמר לו זרש אשתו וכל אוהביו יעשו עץ גבה חמשים אמה ובבקר אמר למלך ויתלו את מרדכי עליו וגו׳ (פס י״ד). לא שלא היה המן חסר, כי אם לאמר למלך שהוא חפץ במות איזה איש, עד שיתיר המלך דמיו לו לתלותו; אבל זרש עם חברת החנפים אשר היו בבית המן, דמו לחיב את ראש מרדכי למלך, בסבת עברו את מצותו מבלי כרוע והשתחוות להמן, והראו בטחון גדול כל כך שינצח המן על זה הדרך, עד שחשבו יותר טוב להכין את העץ טרם יושם הריב לפני המלך. וגובה חמשים אמה אולי היה דבר נהוג להבריל בו את המורדים במלך משאר כל הנתלים, ולזה כשאמר חרבונה גם הנה העץ אשר עשה המן למרדכי אשר דבר טוב על המלך עמד בבית המן גבה חמשים אמה, עלתה חמת המלך עד להשחית ויצו לאמר תלהו עליו, לפי שהיתה הכנת עץ כזה בלי ידיעת המלך אות נאמן על המרד בו, ועל אמתת דברי חרבונה שעשהו למרדכי לענשו בתליה, על אשר דבר טוב להציל את נפש המלך ממזימת בגתן ותרש, כי אלולא כן לא היה המן עושהו בביתו זולת דעת המלך.

לג

ותוסף אסתר ותדבר לפני המלך ותפל לפני רגליו ותבך ותתחנן לו להעביר וגו׳ (פס ח׳ ג׳), עד אשר נתן המלך וגו׳ ועד ויכו היהודים בכל איביהם וגו׳ (פס ה׳ י״ו, ט׳ ה׳). אם דברי אסתר בעת משתה היין תנתן לי נפשי בשאלתי ועמי בבקשתי (פס ז׳ ג׳), כי נמכרנו וגו׳ (ד׳), בצרוף הראותה על המן איש צר ואויב המן הרע הזה (ו׳), הספיקו להעלות חמת המלך, עד שהוכרח לקום ולצאת לשאוף רוח אל גנת הביתן, וזה ראיה כי התחרט המלך על הסכמתו בקלות דעתו למזמת המן, ויט לבו להציל את עם אשתו מהרג. גם נקל היה לו לצוות לתלות את המן, אשר הסיתו ביהודים, הלא יפלא:

א. מה נשאר עוד למרדכי ולאסתר לדאוג על אודות בני עמם, ומה ראתה אסתר לא לבד להוסיף לדבר, כי אם גם לפול לפני רגלי המלך, לבכות ולהתחנן לו להעביר את רעת המן, ואת מחשבתו אשר חשב על היהודים, שנראה מזה, כי ראתה אסתר שנוחם המלך עם מות המן, עוד לא העתיקו ממקומה את הדת אשר נתנה ע״ד היהודים, ולא הניחו יסוד בטולה, ושאחרי נסותה לדבר הרגישה כי הדברים לא יועילו, ותבקש לתת להם חוזק בדמעות עיניה ובתחנוניה?

ב. למה בקשה יכתב להשיב את הספרים, שענינו שיגזור המלך על האחשדרפנים והפחות אשר על מדינה ומדינה ועל שרי עם ועם, שאליהם נשלחו כתבי המן ע״ד השמדת היהודים, להשיב אותם, רצונו שישלחו אותם הזרה אל המלך; ולא אותה להסתפק בבטולם ע״י שליחות ספרים אחרים, כאשר נעשה באמת באחרית הענין, שבטלם המלך על ידי כתבי מרדכי?

ג. דברי המלך: הנה בית המן נתתי לאסתר ואתו תלו על העץ על אשר שלח ידו ביהודים, אם אמרם להניח רוח אסתר בהראותו לה אותות נכון לבו עם היהודים, ובעקב הדברים צוה אותם לאמר: ואתם כתבו וגו׳, למה לא אמרם מתחלת דבריה אליו, ויחכה עד שתרבה לבכות ולהתחנן ועד תאמר לו איכבה אוכל וראיתי וגו׳?

ד. המלך נתן רשות למרדכי ולאסתר לכתוב ספרים אחרים לבטל את הראשונים,

ולא לשלוח להשיב את הראשונים: כי כתב אשר נכתב בשם המלך ונחתום בטבעת המלך (כאשר היו כתבי המן) אין להשיב; אבל למה דקדק בלשונו לאמר: כתבו על היהודים, והלא מהם ובהם הדברים מדוברים, ואלו אמר כתבו כטוב בעיניכם לבד מה היה הדבר חסר?

ה. כתבי המן ע"ד השמדת היהודים נכתבו בשלשה עשר בניסן, ביום הרביעי לו נתלה המן, ולמה אחרו מרדכי ואסתר לכתוב ספריהם ע"ד בטול השמד עד יום שלשה ועשרים בסיון, והוא משך שני חדשים ויותר, הבכל העת ההיא לא היה עוד המלך מסכים לבטל מחשבת המן?

ו. אם יש יכולת לבטל כתב הנכתב בשם המלך ונחתום בטבעתו, על ידי כתב זולתו הנכתב כמו כן בשם המלך ונחתום בטבעתו, למה אם כן הוסיף מרדכי לשלוח את הכתבים האחרונים גם אל היהודים, ובידם לא היו מתחלה כתבי המן, ולבטל הכתבים היה די לשלוח לאלה לבד, אשר אליהם נשלחו הכתבים המתבטלים, וכשם שהיו הם מחויבים מתחלה להודיע לפרסם ולהקים גזרת השמד, כן היו עתה עושים חובתם להודיע לפרסם ולהקים בטולה, והם האחשדרפנים והפחות והשרים; ההיה מרדכי ירא פן יסכימו כולם לדעה אחת, להסתיר הבטול ולקים את הגזרה, אחרי שאלו יתפרסם הבטול בקצת המדינות והעכים, היו הפחות והשרים אשר בשאר המדינות, מוכרחים לפרסם אותו שלא בטובתם?

ז. מה ראה מרדכי להוסיף על דברי המלך ולפרוץ גבול הרשיון אשר נתן לו, כי בפרוש נאמר להם: כתבו על היהודים כטוב בעיניכם, והוא הפליג הלאה ויכתוב גזרת שמד הרג ואבדן על כל היל עם ומדינה צוררי היהודים, ולמה בקש מרדכי לצאת מאת הגזרה הרעה ההיא בשכר גדול כזה, להשמיד להרוג ולאבד את צוררי עמו תחת עמו, ולא הסתפק בבטול גזרת השמד מעל היהודים, מבלי תת כופר נפש תחת נפש. ואיך בטח שיסכים עמו המלך בכל זה, לכסור להרג חיל עמים רבים אויבי היהודים, אחרי ראותו, כי קלות דעתו לפני המן היתה לו במעט לכוקש?

ח. למה בחר מרדכי גם הוא ביום הנועד בכתבי המן, הגם הוא קסם וינחש ויסכים קסמו עם פור המן. ואם היו להיהודים צוררים רבים במדינות המלך אחשורוש, אשר השמדתם הצטרכה כל כך להבטיח קיום היהודים, למה לא חש מרדכי להקדים השמדתם לפני בוא יום הנועד בכתבי המן, למען לא יהיה עוד ביום ההוא איש מוצא חפץ תחת כל השמים לצורר את היהודים?

ט. מה תהיה הכונה במאמר: להקהל ולעמד על נפשם להשמיד להרוג ולאבד את כל חיל עם ומדינה הצרים אותם טף ונשים ושללם לבוז. הכי כל אלה יעשו היהודים תחת מסוה צדק, שעומדים הם על נפשם לבד, והלא לכל הפחות השמדת הנשים והטף ובזת השלל אינם מפרטי הצלת היהודים את נפשם?

אמנם מרדכי ואסתר ידעו אל נכון, כי כתבי המן, אשר נכתבו בשם המלך ונחתמו בטבעתו, אין לבטל בשום אופן, כי אין המלך בנפשו זכאי לבטל את אשר כבר גזר בכח ממשלתו, וכל הבוז והקלון, אשר היו נופלים לגורל אחשורוש, אלו היה שולח ספרים אחרים לבטל את הגזרה, לא היו עוד מבטיחים בטולה, ואף שנתלה המן והמלך התחרט על גזרתו, בכל זה לא יכלו כולם לעשות דבר לבטל אותה, על כן הוסיפה אסתר לדבר פעם בפעם לפני המלך מיום ט ז לניסן עד כ"ג בסיון, לפול לפני רגליו, לבכות ולהתחנן לו, להעביר (באיזה אופן שיהיה) את רעת המן האגגי ואת מחשבתו אשר חשב על היהודים, והמלך גם הוא חפץ מאוד בכל לבבו ובכל נפשו, לשוב להטיב את אשר הרע בעצת המן; אבל מבלי לדעת מה

לעשות, ולהניח את רוח אשתו הקיכה, בהושיטו לה את שרביט הזהב, למען תדבר עמו ברוח שקט, אולי תמציא הדעה הצלולה איזו עצה להועיל. אך כאשר נגעו הדברים אל הפרטים, אשר בידי המלך לעשות, דמתה אסתר אולי מאין עצה אחרת, יצליח לכל הפחות ברמיה לכתוב אל כל אשר השיג כתבי המן, שישיבום אל המלך (בתואנה בדויה להוסיף בהם דבר, או יהיה מה שיהיה), למען החזק בהם אחרי שיאספו אל המלך, ולעכבם עד שישתקע הדבר ועברה העת ונשארו בלי קיום לעולמים. ואנחנו רואים איך התיאשה אסתר מלמצוא עצה אחרת, אף שהיתה מוברחת להעיד בעצמה, כי גם עצתה איננה ראויה להעשות, כי ההאמצה להוכיח למלכה ואישה את ההכרח להשתמש בעצתה משני הצדדים: א) באשר התכלית עצמה דבר כשר וישר הוא, לבלי הכרע לטבח ולאבדן עם נקיים ולא עון במו, ואם התכלית הטובה הזאת דורשת אמצעות רמיה ובלתי נכונה בעצמה הלא יצדיקנה התכלית. וב') בשביל נפשה להניח דעתה, כי לא תוכל לראות ברעה אשר ימצא את עמה ובאבדן מולדתה. והמלך לא נעתר לבקשתה, מדעתו כי גם עצתה עם כל הקלון והבוז אשר ינחיל לנפשו, לא תבטיח בטול הגזרה; ויתמהמה עד המצא עצה נכונה הגונה וראויה מצד עצמה ומבטחת הצלחת החפץ. בתוך כך האריכה עליהם את האבל, ימי מרת נפשם, עד האיר ה' את עיניהם בעצת שכל ראויה ובטוחה, ולו נודע כי עלתה העצה ההיא בלב אחשורש בראשונה, כי עתה התחיב לבקש סליחה כל האומר אחשורש מלך טפש היה, אבל מי יחערב לנו אם לא מצא את העצה מרדכי היהודי ועל ידה זכה להיות משנה למלך. על כל פנים אחרי המצא העצה פתח המלך את פיו בהתנצלות ויאמר: הנה (ראו נא בעצמכם) בית המן נתתי לאסתר ואתו תלו על העץ על אשר שלח ידו ביהודים, (מזה הלא תדעו, כי לא בחפץ לבי הנחתי את כתבי המן מבלי לכתוב להשיבם, כאשר דרשה אסתר, רק לאשר אין לעשות כן, ועצה זולתה לא ידעתי), ואתם (אחרי שהעצה בכר נמצאה) כתבו וגו' כי (הדבר אשר בקשה אסתר עד המצא העצה, להשיב את הספרים הראשונים, אין אפשרות לעשותו) כתב אשר נכתב בשם המלך ונחתום בטבעת המלך אין להשיב.

והנה כתבי המלך באמת אין לבטל ואין להשיב, אבל עם כל זה לפעמים נעשים הם בטלים מאליהם; ויהיה זה לפי שכל ענין בבר נכל לחלקו לחלקים ולהמציא בו פרטים רבים ודקדוקים שונים, ואם דבר המלך נאמר בכלל זולת פרטים ודקדוקים, יסבול הענין כולו שנויים עצומים מאוד עפ"י הוספת פרטים ודקדוקים בו, ואם נמנו אצלו פרטים ודקדוקים, הנה לא תכיד נשלם מנינם עד תומם, ואיש נלבב, יודע מבין ובעל שכל מוליד, ימצא מקום החסרון ואיזו השלמה צריכה לענין. ופעמים רבות פרט אחד או דקדוק קל, יוכל להתרחב ולהשתלם ע"י ענינים צדדים וגדרים עצמים, עד היותו יותר כולל מן הפרטים האחרים המבוארים בענין, ובאור הפרט החסר עפ"י התנאים המותנים, יצליח לפעמים לפרוץ בענין העקרי פרץ רחב מאוד, עד אשר יבטל הדבר מהיות מה שהיה. ואף שבהשקפה הראשונה נראים כתבי המן מבוארים מכל צד: להשמיד (והיינו יכולים לדמות, שהכונה רק להכחידם מהיות גוי מצוין לעצמו) להרג (והיינו אומרים, שהרג הוא בסיף, אבל הנמלטים אל המגדלים או הנסגרים בבותיהם תחת דלתים ובריח, שאין יכולת להרגם בחרב, מנין שמצות המן להציח עליהם את המגדל ואת הבית באש, תלמוד לומר) ולאבד (מכל מקום) את כל היהודים (אפילו אותם שאינם עושים כמעשה היהודים, שאמר המן עליהם ודתיהם שונות מכל עם וגו') מנער ועד זקן טף ונשים (ההיו הדברים צריכים באור יותר מזה?) ביום אחד וגו', (לבלי ימלטו אנשים ממקום שיקומו מצות

המלך תחלה למקום שיקימוהו אחרונה, ושוב ממקום המאוחר אל הקודם) ושלם לבוז (למען לא יירא כל איש ולא ימנע מהכות חללים ביהודים, מפחד פן ידרשו ממנו חיל היהודים המומתים אל אוצר המלוכה, ולמען ירבו המבקשים את נפשות היהודים לרשת את כל מאודם), כן נראה כתב הדת הזה בתחלת הדעת כשלם בכל הלקיו וכל חסרון אין נרגש בו. אולם אחרי ההתבוננות נמצא, כי נטש המן בחפזו להרע, דבר עקרי מאוד בכתבי גזרתו, כחוק אשר הטביע יוצר הכל לעושי רע, שכל מעשי הרשע והמרמה יוצאים מתחת ידיהם בלתי שלמים, ונושאים בעצמותם מומים וחסרונות, כדאים לבטל כל מזימותיהם. כל דברי הגזרה: להשמיד להרג ולאבד וגו', נאמרו ע"כ לעמי הארצות שזולת היהודים, שעמי כל ארץ ויושביה הורשו במצות המלך להשמיד להרוג ולאבד את כל היהודים ולבוז שללם, אבל על היהודים עצמם לא בא בכתבי המן כל צווי ולא הוטל עליהם כל חובה. עתה כאשר נרגש החסרון הזה, הנה נותרה שאלה עצומה ועקרית בענין להתירנה, להשלמת כתב הדת אשר כתב המן: מה יהיה חובת היהודים או זכותם ביום טבחם? היחויב כל אחד מהם במצות המלך לשבת תחתיו בביתו, ולחכות עד בוא הראשון מאויביו להסיר ראשו מעליו ולהתם צער חייו? היביט מנגד ולא ימיש ממקומו, עת יראה את אשתו ואת ילדיו את אחיו ואת אחיותיו נהרגים לפניו, עד בוא קצו גם הוא להאסף אליהם? אם כן היא מצות המלך, אין עצה ואין תבונה, כי העובר על מצות המלך אף אם ימלט ביום המהומה, בהמיתו את הבאים לפגוע בו, הלא לא ימלט אחרי עבור היום ההוא מלמות במשפט כשופך דם נקי או אולי הותיר המלך את הזכות לאיש איש מעם היהודים, לעמוד על נפשו ולהלהם בעד חייו? ואולי עוד יותר, יש לכל אחד הזכות להגן גם על נפשות אשתו ובניו? או אולי עוד יותר מזה, שיהיו תושבי עיר ועיר יכולים וזכאים להתאסף אל מקום אחד, לבצר אותו ולעשות חיל, ולהלחם ביום הנועד בעד נפשות כל העדה? ואם נאמר שכל אלה הם זכאים לעשות ברצון המלך ובכונת הגזרה, תולדנה עוד שתי שאלות להתיר: א) עד מה יוכלו היהודים להגדיל מלחמת הצלת נפשם? ב) מה יהיה מנת כוס המלחמה אם ינצחו היהודים? הרק להרחיק את הנופלים עליהם מעל מקומות עמדתם נתן להם הרופש, אבל לא לרדוף אחר הנסים, ולא לקדם פני אויביהם בכל המקום, אשר ידעו כי מכינים עליהם שם כלי משחית להכל, וכי שונאיהם מתאספים שמה, למען התנפל משם עליהם; הרק את העומד נגדם בחרב שלופה רשאים הם להרוג, אבל לא את הפונה אליהם עורף, אחרי התיאשם מהנצות עליהם; או שקרא להם דרור גם לקדם פני שונאיהם במקומות עמדתם, באשר ידעו כי משם נכונו להם מכות חרב וקשת, למען הרום עמדת מנגדיהם וקעקע תוצאות המות, בטרם יצליחו אויביהם להשתמש בהם לרעתם, וגם לרדוף אחרי המנוצחים בנוסם מפני היהודים, עד אשר ישמידום ויהרגום ויאבדום, לבל ישובו אליהם שנית בזרוע רמה; האך את האויבים עצמם עושי המלחמה הגברים יוכלו להרוג במלחמת המגן אחרי שינצחום, או גם את נשיהם ואת טפם יוכלו להמית, לגמול עליהם כל אשר יזמו לעשות להיהודים? ואם תאמר שעל כל אלה יש להם הרשות, נמצא עוד שאלה רביעית צריכה התרה: מה יהיה משפט שלל האויב המנוצח? הלבו יהיה ביד היהודים המנצחים, או אל אוצר המלך יובא? וזה הוא הדבר אשר התבוננו ויטצאוהו, אחרי עבור כשני חדשים מיום צאת כתבי המן, ויראו כי בהתבאר כל הפרטים האלה בכתבים שניים לטובת היהודים, יהיה די לעשות עקר הגזרה בלתי מקומית ובעצמה בטלה, כאשר נראה גם אנחנו לפנינו,

לכן אמר: ואתם (אחרי שמצאנו החסרון שבכתבי המן, שלא התבאר בהם דבר על אודות חובת היהודים וזכותם ביום טבחם) כתבו על היהודים כטוב בעיניכם (כאשר ייטב בעיניכם להבטיח יותר בטול הגזרה) בשם המלך וגו'. ויעש כן מרדכי ויקראו ספרי המלך וגו' ויכתב ככל אשר צוה מרדכי (מתחלה) אל היהודים (שדברי הכתבים מחייבים אותם לעשות וזוכים להם, ואחריהם) ואל האחשדרפנים והפחות ושרי המדינות וגו' (שנשלחו אליהם הכתבים הראשונים למען ידעו מצדם לעזוב את היהודים להכין נפשם ליום המלחמה) אשר נתן המלך (רשות) ליהודים אשר בכל עיר ועיר (בתורת באור והשלמה לכתבי המן) להקהל (להאסף, להתבצר ולעשות חיל) ולעמוד על נפשם (במערכת מלחמת מגן ובסדריה, עד) להשמיד להרג ולאבד את כל חיל עם ומדינה הצרים אתם (לא לבד את החיל ההוא עצמו הנופל עליהם, כי גם) טף ונשים (אם ינצחום) ושללם לבוז, ביום אחד וגו'. והנה נכתבו הכתבים השניים בכ"ג בסיון שמונה חדשים ויותר לפני היום הנועד, בתוך כך ומרדכי יצא מלפני המלך בלבוש מלכות וגו' והעיר שושן צהלה ושמחה. ליהודים היתה אורה ושמחה וגו' ובכל מדינה וגו' שמחה וששון וגו' ורבים מעמי הארץ מתיהדים כי נפל פחד היהודים עליהם, (לכן) ובשנים עשר חדש הוא חדש אדר בשלשה עשר יום בו אשר הגיע וגו' ונהפוך הוא (שקבוצת הענינים בשנויים החדש חיבה) אשר ישלטו היהודים המה בשנאיהם. והולך וכספר איך התהפך הדבר כן, ואומר: נקהלו היהודים בעריהם וגו' (התאספו והתבצרו בכל משך שמונת החדשים, ויכינו כל הצריך להבטיח להם את הנצחון על אויביהם) לשלוח יד (ביום הנועד) במבקשי רעתם (אשר יבואו לתגר בם, אבל) ואיש לא עמד בפניהם (ומפני מה?—האחת) כי נפל פחדם על כל העמים, (והשניה) וכל שרי המדינות והאחשדרפנים והפחות ועשי המלאכה אשר למלך (אשר בידם הרכב והסוסים, המגדלים והמבצרים והנשק, הברזל וכל מלאכה, החרשים החוצבים והבונים, השומרים והמכינים כל צרכי חיל המלחמה) מנשאים את היהודים (איש איש ממלאכתו אשר הוא עושה ומאשר הפקד אתו), כי נפל פחד מרדכי עליהם (בפרטות, לאשר להם יש יותר להתפחד מגדולת מרדכי בבית המלך, פן יאנף מרדכי עליהם, אם יסרבו לבקשת היהודים, אשר המלך חפץ להמוך בידיהם ומרדכי עומד לימינם) כי גדול מרדכי בבית המלך ושמעו הולך בכל המדינות כי האיש מרדכי הולך וגדול (ומי מכל שרי המדינות, מן האחשדרפנים והפחות ויתר עובדי המלך השרים והפקידים יסרב להפצרת אחי מרדכי ובני עמו). ולאשר על זה האופן רב מאד חיל היהודים, צרכיהם בקרב ותחבולותיהם לנצח כל מנגדיהם חסרי כל דבר, לכן לא עמד איש בפניהם. אבל לאשר היו ליהודים אויבים רבים ידועים מאז, אשר לא סרו מלתגר בם גם לפני זה זולת פקודת המלך, והם המנויים בכתוב (מזרח ד' ע'), ויהיו הם אז למאכולת הרבם הקשה, ויכו היהודים בכל איביהם מכת חרב והרג ואבדן ויעשו בשנאיהם כרצונם.

תוכן הספר

מאמר חקר כבוד . הערה לכתובים ע"ד הסמות שבגחתם מתיחסת למלכים ולמדש צר
הרמבן ; כונת המחבר ע"ד טבעית לבון עבר , הסכמו עם דברי הרמב"ם שבלמודות
מוסכמות לת טבעיות ; המחבר שהעולם נברא בלשון הקודש ; תקירה בחולדות
הסמות בכלל , בהבדל שבין שם עצם ובין הגרדפים ובין המושאלים ,
הגחת שמות הקודש והמושם בלשון , שבת הגחת השם המיוחד , פרשומו בדורות
הרחשונים בקושי , וחשוב מבטחו לדורות האחרונים , מצורף לבאור כתובים
ומחמרי מגדה . . . . . 1 — 71
באור לכתוב ויברך אלהים את יום השביעי 72
— יוצאי התבה . נחת בעה"ח מן התבה , לבחר הכתוב כל החיה וגו' ,
למשפחתיהם יצאו . . . . . 73—74
— כבוד בית אבותינו , באור לספורי התורה ע"ד לקיחת שרה לא בית פרעה
ולא בית אבימלך עפ"י בקורת הבדל הספורים , הבדל המקומות ומעמד המלכים ;
באור לקיחת מלך סדום עם אברם לפני מלכי נדך ; באור לספור הרעב שהיה
בימי יצחק , ולמעמד יעקב לפני יצחק לבין במקום עבו . . . . . 75—96
— כלל גדול בתורה . באור לספור מעשי יעקב בבית לבן ; מחמרי התורה בסבת
לחוגת בני דרות הקדם ברבוי ; ע"ד הקסמים ; ע"ד הדעה שהתרחות חזיון
רוחני בחמונת בן חדם ממית לת הרואה . ע"ד מעון הכפורת , ע"ד הדעה
שהמין מביא דבר בין המינים , וע"ד שכירות בלעם לקלל לת ישרחל . 97—108
באור לכתוב ויענו בני יעקב 108
— החלמות . באור לספורי התורה ע"ד החלומות . מלחכת הפתרון . הבדל בין
פתרון החידות ובין פתרון החלומות , כללי הפתרונים ובקורת לחמתם ; עניני
חלומות יוסף שפתרו לו לחיו ולביו , עניני חלומות סריסי פרעה ועניני חלום המלך
שפתר יוסף , ובאור לספורי התורה ע"ד הגמשך מקיום פתרוני יוסף . . . 109—163
— מכירת יוסף . באור הענין לוך ובמה מכרו בני יעקב לת יוסף לחישמעאלים , למה
קבל יוסף על נפשו לת השעבוד לקונין , ומדוע לא הרין על מביו בשורה מלחו . 164—170
— תולדות יהודה . באור לפרשת וירד יהודה . . . . . 171—172
— מושל צדיק . באור לספור רחת בני יעקב מכרוהו לשבר מוכל וריב יוסף
לחשם עד התודעו לחיהם , מן וירא יעקב וגו' עד ולא יכול יוסף . . . 173—198
— יציאת מצרים . באור לספורי התורה ע"ד בוח בני ישרחל עם יעקב לחיהם
מלרימה לגור שם מפני הרעב , ע"ד הקורות לותם בקום מלך חדש על מלרים
חשר לא ידע לת יוסף , ע"ד נחשם ממלרים ורדוף פרעה לחחריהם עד בניעת
חיל מלרים בים סוף , מצורף לו באור כתובים בודדים מבוחת יחזקאל ע"ד גוג . 199—233
— ואלה המשפטים . באור לכתובים : ח) וכי יכה איש וגו' , אך אם יום
וגו' . ט) וכי יגוף שור איש . י) כי יגנוב איש . יח) אם במחתרת וגו'
אם זרחה וגו' . יט) וכי ישאל איש . . . . . 233—242
— מלאכת הקדש. באור ח) לפרשת המשרה, ט) לפר' הקרבים והמדנים בהתהיהם . 248—252
— חקי קדש . באור ח) לפרשת כמעשה ארץ מצרים וגו' . ט) למליצת והיא
שפחה נחרפת לאיש . . . . . 252—252

תוכן הספר

מאמר חמש הפקדים . נמוק לכתוביס א) איש אחד וגו' כל נשיא בהם . ג) אלה צד
מסעי וגו' ויכתוב משה את מוצאיהם וגו' ואלה מסעיהם . . . . 256—257
— משנה התורה . נמוק לכתוביס : א) הבו לכם וגו' ותענו אותי וגו'
ואקח וגו' . ג) הערה לכתובי פרשה כי ישאלך בנך . . . . . 258—259
— נביא השקר . ג) נמוק לכתוב כי מנסה ה' אלהיכם אתכם . ד) הכדל
התימת ישוב העונש בין הנדח ונביא השקר , בין המכית והזקן הממרה , בין
הסורר והמורה ובין העיר הנדחת . ה) אפס כי לא יהיה בך . ו) לא
תטע לך אשרה . . . . . 271—274
— כללי הנבואה . נמוק לפרשת כי אתה בא אל הארץ ; הגהה בלשה כללים
בנוגעה נגד דעת הרמב"ם ז"ל ; בקור הגרועות הפרטיות והספוריס בכתורה
ובנביאים בבחינת הכללים ההם ; נמוריס לכתוביס מחדיס מספורי הגרועות
וכמוך לכתוב הנביא אשר ינבא לשלום . . . . . 274—300
— אתם נצבים . נמוך לכתוביס למען ספות הרוה וגו' הנסתרות לה'
אלהינו וגו' , בנרוף על הכוזה הכללית בפרשה . . . . . 301—302
— הנביאים והכתובים . נמוריס לכתוביס : א) ויהי אחרי מות משה וגו' . ג) לא
ימוש ספר התורה 303
ג) ושבתם לארץ ירושתכם וגו' . ד) וישלח יהושע וגו' . ה) ותטמנם וגו' .
ו) וירחו סגרת וגו' . ז) ויך אותם שוק על ירך 304
ח) קשת גבורים . כ) וירם הטבח . י) ויאמר שאול אל דודו . . . 305
י"א) ויבואו המלאכים גבעת שאול . י"ב) והעברים היו לפלשתים .
י"ג) ויאמר העם אל שאול . י"ד) ולא אם עודני חי . . . . . 306—308
ט"ו) וישקו איש את רעהו , הרי בגלבוע . כ"ז) ויגידו לדוד לאמר . . 308
י"ז) ויאמר המלך שלום לנער . י"ח) ואת בעלת ואת תדמור . . . 308—309
י"ט) ויאמר לא תכה . . . . . 309—316
כ) לכו נא ונוכחה , בנרוף הכתוביס בלפניו . . . . . 310—312
כ"א) הסר משוכתו . . . . . 312—313
כ"ב) כי צו לצו בנרוף הכתוביס בלפניו ובלאחריו . . . . . 313—314
כ"ג) הוי המעמיקים . . . . . 314—315
כ"ד) אל חכך שופר . . . . . 315—318
כ"ה) טובם כחדק . כ"ו) באין אלפים . כ"ז) פנוש דוב שכול . 319
כ"ח) ותאמר לו אשתו עדך 319
כ"ט) אלה בקשו כתבם 320
ל) ויאמר המלך לחכמים . . . . . 320—521
ל"א) וכל עבדי המלך 321
ל"ב) ותאמר לו זרש אשתו 322
ל"ג) ותוסף אסתר ותדבר וכל הפרשה עד אשר נתן המלך ועד ויבו
היהודים . . . . . 322—326