תנ״ך · אחרונים

באר יצחק על פירשי

רבי יצחק יעקב הורביץ

ספריית אור ברסלב · or-breslev.co.il

באר יצחק על פירשי

רבי יצחק יעקב הורביץ

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

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

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

תוכן העניינים

הקדמה והסכמה לספר באר יצחק 4
בעזה"י עזרי מהש"י יום ה' לסדר מה טובו אהליך יעקב תרל"ב לפ"ק 4
ספר בראשית 6
סדר נח 29
סדר לך לך 52
סדר וירא 75
סדר חיי שרה 105
סדר תולדות 123
סדר ויצא 135
סדר וישלח 164
סדר וישב 185
סדר מקץ 204
סדר ויגש 225
סדר ויחי 244
ספר שמות 261
סדר וארא 295
סדר בא 325
סדר בשלח 356
סדר יתרו 384
סדר משפטים 436
סדר תרומה 482
סדר תצוה 504
סדר תשא 522
סדר ויקהל 555
סדר פקודי 560
ספר ויקרא 563
סדר צו 596
סדר שמיני 619
סדר תזריע 652
סדר מצורע 663
סדר אחרי מות 678
סדר קדושים 698
סדר אמור 712
סדר בהר 736
סדר בחוקותי 760
ספר במדבר 774
סדר נשא 779
סדר בהעלותך 794
סדר שלח 814
סדר קרח 826
סדר חוקת 840
סדר בלק 852
סדר פנחס 868
סדר מטות 892
סדר מסעי 901
ספר דברים 908
סדר ואתחנן 923
סדר עקב 936
סדר ראה 945
סדר שופטים 969
סדר תצא 986
סדר כי תבוא 1008
סדר נצבים 1025
סדר וילך 1030
סדר האזינו 1035
תם ונשלם ספר באר יצחק בעזה"י ... 1038

הקדמה והסכמה לספר באר יצחק

דברי כבוד הרב הגאון המפורסים וכו' מוה' **יצחק שמשון הורוויץ** מייזילש נ"י אבדק"ק טשערנאוויץ והמדינה באקאווינא

בעזה"י עזרי מהש"י יום ה' לסדר מה טובו אהליך יעקב תרל"ב לפ"ק

אמרו רבותינו הקדמונים זללה"ה כי התורה תחלה גמילות חסדים וסופה גמילות חסדים בתחלת התורה כתיב ויעש ה' לאדם ולאשתו כתנות עור וילבישם וסופה דכתיב ויקבור אותו בגי. ועוד ארז"ל כי עיקר חסד של אמת הוא חסד שעושים עם המתים כי בעשות האדם החי חסד עם המתים אינו מצפה לתשלום גמול מהאדם אשר מת. ועושה המצוה ע"מ שאינו מקבל פרס. והנה הגדולה שבגמילות חסדים אשר יוכל החי לעשות להמת לזכותו שיעשה מצוה גם במותו. כי האדם אשר ימות חפשי ממצות כי בעולם הנשמות אין עת לעשות כאמרם ז"ל התקן עצמך בפרוזדור כדי שתכנס לטרקלין וכמאמרם ז"ל מי שטרח בעולם הזה יאכל בעולם הבא. ועל כן פירש בספר בינה לעתים בדרוש עת לחננה בדרוש ראשון דברי נעים זמירות ישראל בתמניא אפי הפסוק גמול על עבדך אחי' ואשמרה דבריך דהכוונה שבקש גמול על עבדך גמילות חסדים אך בתנאי שאחיה ולא אמות. ומה שאנו מבקשים חיים לא לתכלית החיים עצמם הוא אלא ואשמור דבריך כי לא אוכל לשמור דבריך אלא עודני חי. והנה דקדק שם בבינה לעתים הלא גם החסד שעושים עם המתים ג"כ אינו בשלימות חסד של אמת כי אמת שהאדם אשר מת אין באפשרי לו לשלם גמול. אך הלא הקב"ה משלם שכר המצוה לעושיה. וכדברי שלמה המלך ע"ה במשלי גומל נפשו איש חסד כי הגומל חסד אפילו למת הוא גומל טוב לנפשו כי הקב"ה ישלם לו גמולו ולכן אין לנברא בשלמות מעשה חסד של אמת כי אם עושה עם המת ישולם מהבורא ית'. ואך להבורא ית' יתיחס שעושה בשלמות חסד של אמת לברואיו כי חפצו ית' להטיב לברואיו ברצונו בלי שום תקוה לגמול שכר או לאיזה טעם. והנה הלא אמרו רז"ל במסכת סוטה ללכת אחר מדותיו של הקב"ה כו' לכאורה הלא אין דומה מעשה האדם בו"ד למעשה ומדת גמילות חסד שעושה הבורא ית' כי הוא לבדו שעושה חסד של אמת לאמתו ולא יוכל האדם להלוך בכל אופנים כחסדו של הקב"ה. אולם דבר אחד נוכל למצא חסד של אמת לאמתו שיעשה האדם עם המת בשלמות כי דבר גדול אמרו רז"ל כי מי שאומרים שמועה מפיו בעוה"ז שפתותיו דובבות בקבר ולכן האדם אשר מת והניח דברי חדושי תורה לזכות את הרבים עושה מצוה רבה גם אחרי

מותו לדורות רבות. והאומרים השמועות ולומדים מדובבים שפתי המת כאלו הוא חי נמצא כי העושה חסד להיות מסייע לפזר מכתבי תורה אשר עמל בו המת מזכה המת שעושה מצוה גם אחרי מותו לדורות רבות. וזהו לשון רבותינו ז"ל שאמרו לשון עם המת ולא שעושה להמת. כי המת עושה מצוה אחרי מותו ללמד תורה בישראל והמתעסק להוציא הכח לפועל עושה ג"כ מצוה וגדול המעשה יותר מהעושה. וזהו בוודאי חסד של אמת שעושה להמת כי מה שכר גמול מדה כנגד מדה ישולם לו. כי מהקב"ה לא ישולם לו שיעשה גם הוא מצוה לזכות את הרבים הלא הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים לעשות מצוה הבחירה ביד האדם. ובראותי זאת חשבתי עם לבבי לערוך דברי אלה לדבר טוב בעד המתעסקים בקודש להפיץ על פני תבל תורת אמת אשר יצאה מאת שארי ומחותני כבוד ידיד ה' הרב הגאון המאור הגדול שלשלת היוחסין מוה' יצחק יעקב ז"ל האבדק"ק יערסליב. זכור אני ימים מקדם אהבה רבה אשר היתה בינותינו בימי נעורים בעת שהיה הרב הגאון המחבר הנ"ל אבד"ק טשעשינאב כי הוא הגבר אשר לו נאוה תהלה איש צדיק תמים בדורותיו וידעתיו כי מימי נעורים עד זקנה ושיבה שקד על התורה ועל העבודה והיראה ללכת בדרכי אבותיו הקדושים וכל ימי היותו בחיים לא חפץ להשתמש בכתרה של תורה וכל מכתביו וחידושיו בתורה הי' צפונים באהלו. ויהי כי זקן יצחק ויגוע נשארו מכתבי קדשו וחדושיו ביד בנו ש"ב הרב החריף ובקי וירא ה' ותמים במעשיו מוה' חיים חנינא ליפא הורוויץ זללה"ה. והוא לא הי' בכחו להדפיסם. ונאסף אל עמיו ונשארו המכתבים ביד יורשיו. ועתה נכמרו רחמי צאצאיו לבל ישכחו עמל של אדם הגדול אשר יגע בחכמה וקמו תחתיו נכדו שארי המופלג וחריף האברך השלם מוה' זאב מאשיל הורוויץ נ"י מק"ק זאמושטץ בהרב החריף כו' מוה' חיים ליפא ז"ל הנ"ל ובסיעת דודתו בת המחבר ז"ל האשה היקרה הצנועה הנגידה מ' שיינדיל תי' מק"ק טשעשינאב ומפזרים הוצאות להוציא תעלומות חכמה לחלקם ביעקב ולהפיצם בישראל. אמת כי נשארו מאת כבוד שארי הגאון הנ"ל ז"ל חדושי תורה שבכתב דברים יקרים מאוד אשר הי' למראית עיני. ועוד דברים חמודים חדושי תלמוד בבלי ולמדרשים. ועצתי תנחם כי יעלו בראשונה החבור הנכתב על תורה שבכתב שהוא מסודר מראשית עד אחרית והדברים יקרים ונחמדים מאוד מאוד ולבי שמח מאוד בראותי כי ה' בעזרו של הרב המחבר זלה"ה כי עד עתה אמרותיו תקון אצבעותיו ורב פעולותיו בסתר שכנו ועתה באדם ינתנו אמרי נועם. וזכות אבותיו הקדושים נ"ע עמדו לו כי ממחצב גאוני וקדושי ישראל הוא הרב הגאון המחבר ז"ל. כי הוא בן הרב הגדול בדורו מוה' חיים ז"ל אבד"ק טרעבוולא והרב מוהר"ח הנ"ל הי' בן בתו של הנשר הגדול הרב הגאון הגדול

מוה' יצחק הלוי איש הורוויץ זלה"ה האב"ד דשלש קהלות אלטינא האמבורג ואנזיבערג ולמעלה בקדש קדשים מראש צורים וגבעות זכותם יעמוד לצאצאיהם ולכל ישראל ובכן הצדיק הרב הגאון המחבר ז"ל ינוח וישכון ויעמוד לגורלו לקץ הימין ואנחנו בעזה"י נזכה בחיים לראות מלך ביפיו שמו ינון

דברי המדבר לכבוד התורה ולומדיה בעמל וביגיעה ומצדיקי הרבים הק' **יצחק שמעון הורוויץ מייזילש** האבד"ק טשערנאוויץ והמדינה באקאווינא החונה פה"ק זאלקווא יע"א:

ספר בראשית

פרק א

א (ד"ה בראשית ברא) ההבדל שבין מלת בראשית ומלת בראשונה. שמלת בראשית הוראתה החלק הראשי מהדבר. ובא או רק להגביל מהות החלק הראשי מהדבר כמו אם נאמר ד"מ שיסודות הבית ראשית הבנין. או להגביל זמן התהוות איזה דבר שהוא בהתחלת דבר אחר. כמו בראשית ממלכת יהויקים וגו'. על כן מלת בראשית לעולם סמוך. שצ"ל סמוך אל הדבר אשר הוא החלק הראשי ממנו. אבל מלת בראשונה בא להגביל הקדימה והאחור שבין ב' דברים. קדימת דבר לדבר אחר. ואין הוראתו החלק הראשי מהכל ובזה יובן לך דברי רש"י ז"ל וכוונתו שאם בא המקרא להורות קדימת מציאת שמים וארץ להדברים שנזכרו אח"כ כמו המאורות והבע"ח והצמחים והאדם. א"כ הי' לו לכתוב בראשונה שאין כאן הוראת חלק מאיזה דבר שיפול על זה מלת ראשית שאין שמים וארץ חלק מהדברים ההם. ואם בא המקרא לומר ששמים וארץ הם התחלת הבריאה בכלל ופירושו בראשית הכל. ובזה אנו מדמין כל הבריאה בכלל כעצם אחד ששמים וארץ חלק ממנו א"כ תמה על עצמך שהרי המים קדמו לארץ שלא גלה לנו המקרא מתי היתה בריאת המים. אבל בהונח שהמים קדמו לארץ תסור השאלה ההיא. שי"ל שלא בא הכתוב רק לגלות סדר הבריאה שאחרי מעשה שמים וארץ ולזה ע"כ צ"ל שלא בא הכתוב להורות במלת בראשית קדימת דבר לדבר במעשה בראשית ולא להורות מהות החלק הראשי מהבריאה בכללה. רק שפי' המלה ההיא או בדרך הדרש שהוא תואר לתורה וישראל ובזה לא יפול הסמיכות ובית בראשית כמ"ש הרא"ם ז"ל שהוא כבי"ת ויעבוד יעקב ברחל שמשמש במקום בעבור. או שהוא ע"ד בראשית ברוא ובא פעל העבר תחת המקור כמו תחלת דבר ד' בהושע. והוא א"כ כמו בראשית ממלכת יהויקים וגו'. ולפ"ז אין מלת ברא שבפסוק הא' נשוא המאמר. אבל כל הפסוק הראשון

הוא נושא. ומאמר הב' הוא נשואו והארץ היתה תוהו. ועניין הכתוב שבראשית בריית שמים וארץ היתה תוהו ובוהו וחושך. זהו ביאור דברי רש"י ז"ל והבן:

(ד"ה ברא אלקי' ולא נאמר ברא ד' כו') ר"ל כמ"ש הרא"ם ז"ל שלא בא שם ד' עם שם אלקי' כמו שאמר אח"כ ביום עשות ד' אלקי' וכן משם ולהלן עד סוף הסדר

ב (ד"ה על פני תהום) עפ"י רוב שם תהום כינוי לתחתית המים ועומקן אבל כאן ממה שאמר על פני שמורה השטח הנגלה מהדבר ועוד שהרי גם אחרי הולדת האורה החושך יכסה את התהום מתחת. לזה ע"כ שם תהום כאן הוראתו על קבוצת המים בכלל וז"ש רש"י ז"ל על פני המים שעל הארץ. ור"ל בזה שזהו ביאור השם הזה במקרא שלפנינו ואמר על פני על השטח העליון מהמים שהיו על כדור האדמה לפני ההקוות:

(ד"ה ורוח) מפני שאין דרכו להסמך אל השם כאשר הוראתו תנועת האויר היסודי הוכרחו רז"ל לפרשו על כסא הכבוד ונקרא רוח אלקי' שהי' מרחף פיו ברוח פיו של הקב"ה מדברי הרא"ם ז"ל ובעל מעשה ד' טען עליו ואמר שנעלם ממנו הכתוב בהושע יבוא קדים רוח ד' וגו'. אמנם טעמו של רש"י ז"ל שכשיסמך א' מהיסודות להשם הוא כשיעשה שלוחותו ית' אבל כאן בספור הבריאה למה יסמך הרוח להשם יותר מן האש והמים עכ"ל:

ד (אף בזה אנו צריכין לדברי אגדה כו') ר"ל כמו במלת בראשית דלעיל. שלא יפורש ההבדל הזה כפשוטו כי איזה עירוב יפול אצל העדר וקנין שא"א חבורם בעת מן העתים. ואם באנו לפרש כפשוטו צ"ל שאינו הבדלת דבר מחובר יחד בזמן או במקום רק הבדלת סדר זמני שלא יבוא דבר אחד לגבול זמן חבירו רק יבואו זה אחרי זה בסדר מוגבל תמידי:

ה (ד"ה יום אחד) אחד. שנים. שלשה. המה שמות מספרים עצמיים ומורים ערך רבוי הכמות אל האחד. ולזה אינם נופלים על חלק מהכמות רק על הכלל. אבל ראשון שני שלישי וכו' המה שמות מספרים מצטרפים ונשואים ומורים סדר הקדימה והאחור בזמן או במקום ולא יתכן ראשון אם אין שני ולזה אינם נופלים רק על אחד מהכמות ולא על כולו. והנה כאן בספור משך ימי היצירה אין כוונת התורה להודיענו סכום חשבון הימים בלבד. רק בצירוף סדר הקדימה ג"כ. כי אמר אח"כ יום שני יום שלישי ולא אמר שני ימים שלשת ימים. ואחרי הוצעה זו תבין דברי רש"י ז"ל:

ו (ד"ה בתוך) רצ"ל שיש הפרש בין מים העליונים לרקיע כמו בין הרקיע למים שעל הארץ. וצריך למחוק מלת לתחתונים והרא"ם ז"ל כתב וז"ל רש"י פי' באמצע המים. וכן ת"א במציעות מיא. ולא מפני שמלת תוך מורה על זה. כי פי' ובני ישראל הלכו ביבשה בתוך הים. אינו באמצע המים. וכן ת"א שם בגו מיא. אבל מה שפירש"י כאן אמצע הוא

עפ"י הב"ר שנגלדה הטפה האמצעית ונעשו ממנה שמים כו' עכ"ל. ולדבריו צ"ל שפי' בתוך המים אשר בתוך המים ומאמר בתוך המים הוא חלק מהנושא שהוא הרקיע שהרי התהוות הרקיע מטפה האמצעית היו ביום ראשון. אבל באמת שרש"י ז"ל פי' מאמר בתוך המים על ההבדלה. שהרי כתב שיש ההפרש כו' ולדברי הרא"ם ז"ל הי' לו לרש"י ז"ל לבאר במאמר ויהי מבדיל וגו' ששם מקומו אבל רש"י ז"ל פי' כאן מלת בתוך על ההבדלה שנתרחקו ביום שני המים העליונים מגופו של רקיע ונעשה הפרש שוה בינם לרקיע כמו בין הרקיע למים התחתונים ולכן פירש"י ז"ל באמצע המים כי כוונתו על ההבדלה שנעשה הפרש שוה ומלת יהי מושך עצמו ואחר עמו והשיעור יתחזק הרקיע ויהי בתוך המים ומאמר בתוך המים הוא נשוא בפ"ע לפ"ז ולא חלק מהנושא. ומ"ש אח"כ ויהי מבדיל בין מים למים מוסב על הקודם והוא ויו הטעם ופירושו למען יהי מבדיל בין מים למים. והרבה ווין כאלו יש במקרא והוכרח רש"י לפי' הזה כי אם יהי' מאמר בתוך המים חלק מהנושא. כלומר יתחזק הרקיע אשר בתוך המים. קשה סימנא ל"ל:

ושם רקיע לבדו יספיק להבדילו מדבר אחר. כן נ"ל:

ג (ד"ה מעל) וכתב הרא"ם ז"ל וז"ל. אין זה סותר ההיא דיבמות:

שדרשו מעל רגלו ולא מעל דמעל שלא יהא דבר חוצץ בינו כו' לפי ששם המם משרת במקום מן ונשאר מלת על עליו ממש. שלא יהא חוצץ בינו לבין רגליו. אבל כאן מם מעל מורה הצד והפאה כמ"ש בית אל מים וגו'. על כן הוראתו הרחוק וההפרש וכאלו אמר המים שמצד המעל של הרקיע ולא שעל הרקיע. עכ"ל:

יא נמצא במקרא אצל פעל לקוט שם עשב ולא דשא. וכן לא יתרבה שם דשא רק שם עשב. ומזה שפט רש"י ז"ל שדשא הוא שם דבר (גרינונג) המורה על לבישת הארץ מיני עשבים. ומה שטען הרמב"ן ז"ל ממה שמצאנו במשנה דשאים. אינה טענה כי ל' תורה לחוד ול' חכמים לחוד מדברי הרא"ם ז"ל ובתוס' ביאור:

(ד"ה עץ פרי) הנה עוררו חז"ל בשינוי הלשון שבין הצואה והעשי'. שבציווי כתיב עץ פרי ובעשי' עץ עושה פרי. ואמרו שזה הי' עון לארץ ולכן נתקללה כשנפקד אדם על עונו כמ"ש ארורה האדמה בעבורך. ובאמת שם פירש"י ז"ל והוא ג"כ מהדרש משל ליוצא לתרבות רעה והבריות מקללות שדים שינק מהם. וזה נראה טעם אחר לקללת האדמה ולא בעבור עונה. וגם יש להתבונן לפי הטעם שפירש"י ז"ל כאן שנתקללה האדמה בעבור עונה למה נתאחרה פקידתה עד לבסוף שנפקד אדם על עונו. אבל באמת שלא יובנו כאן דבריהם כפשטן. כי איזה עון יחשב לחומר האדמה עצם דוממי אשר

פעולותיו בהכרח מבלי חפץ טבעי ואיזה עונש נופל בגשם מת משולל התנועה הרצונית וההרגשה אמנם שדבריהם ז"ל ע"ד המשוררים והמליצים להנשים הדוממים ולהחיות העצמות היבשות. ואעמידך ראשונה ידידי הקורא על דרך מליצת דבריהם ואחר אפרש כוונתם על קט שכלי שהם ז"ל כנו פעל ההכרחי להארץ מצד מניעת היכולת בערך היכולת שהי' מהראוי שינתן לה כמו שעוררו ז"ל משינוי הלשון בציווי והעשי' עון ואשמה והמגרעת שהגיע לה לבסוף בהפקד עון האדם להוציא קוץ ודרדר לקללה ועונש כי הם ז"ל יעשו פעולות ההכרח לבחיריות ע"ד המליצה, אם הנמשך משניהם אחד. ולכן כנו עון לתוצאות האדמה עץ עושה פרי בהכרח טבעי כאלו עשתה בבחירה ורצון. יען שהנמשך שוה בשניהם הוא המארה שהי' בבטן הארץ לבסוף בהפקד עון האדם. אבל כוונת מליצתם ז"ל זאת שהוציאו מהשינוי שבין לשון הצואה והעשי' שמהראוי הי' היות טעם העץ כטעם הפרי. אבל לפי שגלוי וידוע לפני מי שאמר והי' העולם שעתיד אבינו הראשון לחטוא ותהי' קללתו להשיג טרפו בזעת אף ואלו הי' טעם העץ כטעם הפרי הי' מזונו מוכן לו בכל מקום וכל עצי השדה כשולחנות ערוכים לפניו ולכן שם מטבע חומר הארץ שלא תוציא רק עץ פרי ובזה יהי' אפשרי לחול קללה על האדם אח"כ כשיחטא ויפקד על עונו וזה שסיימו ז"ל במתק דבריהם וכשנפקד אדם על עונו נפקדה גם היא על עונה ונתקללה ור"ל בזה כשנפקד אדם על עונו הי' מקום לחול קללתו עליו בעון האדמה. ולכן נפקדה אז על עונה. שע"י העון הזה הגיע הקללה לאדם בסבת המארה שנשתלחה בחיק הארץ. ועונה הי' כדי שיחול קללה לאדם. ולפ"ז דרשתם ז"ל כאן לא היו אלא לומר שחסרון כח הארץ להוציא עץ פרי למען יוכל לחול קללה באדם בחטאו. אבל לפי שדרכם ז"ל עוד לדרוש ג"כ על התחייסות העונש לחטא. וגם על הנושא שבו יחול העונש לאדם. מדוע בזה ולא באחר ולפי שיחס העונש לעון באדם מבואר נגלה. כי חטא בענין האכילה וכן הי' עונשו. ולזה לא דרשו עוד רק על הנושא שחל בו העונש הוא הארץ:

ואמרו משל ליוצא לתרבות כו' שדים שינק מהם. ובזה באוכל כל דבריהם ז"ל מתוקנים לע"ד והבן:

יד (ד"ה להבדיל) לעיל בפסוק ויבדל אלקי' בין האור והחושך. פי' רש"י ז"ל ב' פירושים א' לפי הדרש שהבדילו לצדיקים לע"ל. ב' לפי פשוטו שקבע לזה תחומו ביום ולזה בלילה. והוא עפ"י הש"ס דחגיגה פרק אין דורשין. דפליגי התם תנאי ר' יעקב ורבנן בישוב סתירה הנראית בין הכתובים כדפריך התם ואור ביום ראשון איברי והא כתיב יהי מאורות וגו' וכתיב ויהי ערב וגו' יום רביעי ומשני כתנאי דר"י ס"ל שנגנז האור

הראשון ורבנן ס"ל שלא נתלו עד יום ד' ולכן כתב רש"י ז"ל לעיל ב' הפירושים הא' אליבא דר"י אבל לרבנן דס"ל שלא נגנז האור הראשון כלל צ"ל שפי' ויבדל הבדלת סדר זמני ומזה תראה ג"כ שמה שפירש"י ז"ל לעיל בד"ה יהי מאורות וז"ל מיום ראשון נבראו כו' הוא אליבא דרבנן ומה שפירש"י ז"ל כאן בד"ה להבדיל משנגנז כו' הוא לר' יעקב ולר' יעקב התכת הכתוב יהי מאורות ברקיע וגו' להבדיל מלת יהי הוא הנשוא ומאורות הנושא וברקיע השמים נשוא אחר אבל לרבנן מלת יהי אינה נשוא רק המקשרת וברקיע השמים הוא לבדו הנשוא:

ומשום דלרבנן דס"ל שלא נגנז האור הראשון כלל קשיא קרא דיהי מאורות:

ולר"י קשיא קרא דלהבדיל שנראה מזה שלא היתה ההבדלה עד זמן התהוות המאורות והוא עד יום ד'. ובאמת היתה הבדלה זו גם מקודם ע"י האור הראשון כמ"ש ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד. ועוד שגם אח"כ היתה ההבדלה ע"י אור הראשון שלדעת רש"י ז"ל לא נגנז האור הראשון עד אחר שבעת ימי בראשית אבל לרבנן דס"ל הן הן המאורות שנבראו ביום א' ולא נתלו עד יום ד' ניחא קרא דלהבדיל כפשוטו שקודם לזה היו מבדילין ע"י סבובן באויר. והשיעור יהי מאורות להבדיל וגו' ברקיע השמים כלומר שהמאורות שתכניתן להבדיל יהיו ברקיע השמים לכן פירש"י לעיל במאמר יהי מאורות אליבא דרבנן שהגזרה במלת ברקיע השמים וכאן פירש במאמר להבדיל אליבא דר' יעקב שכוונת הכתוב להבדיל לעתיד אחר גניזת האור הראשון בין היום וגו' וכוונתו ז"ל ליישב לכ"א מהדעות מה דקשיא לדידי' ואין כאן דלוג וסתירה חלילה והגירסא ברש"י ז"ל כאן משנגנז כו' שמשו האור והחושך הראשונים זה ביום וזה בלילה:

כ (ד"ה נפש חי') ר"ל כי שם נפש ג' מובנים לו. א'. רוח החיוני כמו אשר בידו נפש כל חי. ב' הגוף החי (פערזאן) כמו ונפש כי תחטא. ג' הגוף המת כמו טמא ליפש אדם ואמנם ממה שהוסיף פה אח"כ תואר חי' שביאורו ע"כ החיות (ואיננו שם המין כמו חי' ובהמה שהרי הכתוב מדבר כאן בשרצים) ולא יפול בנפש תואר החיות והמיתה וע"כ מובנה כאן על גוף הב"ח והשיעור ישרצו המים שרצים שיהא בם רוח חיים:

(ד"ה שרץ) ר"ל המין היותר נמוך שבסוגו יקרא שרץ אבל העטלף עם היותו נמוך לא יקרא שרץ העוף כי אינו היותר נמוך שבסיגו ולהיות השרצים רבי התנועה וההולדה בתולדה לזה כאשר ירצה לייחס הבע"ח ברבוי התנועה וההולדה יכנהו בשריצה ולכן כאשר נתברך נח ברבוי הזרע והתפשטותו בארץ אמר ושרצו בארץ וסרו טענות הרמב"ן ז"ל. מדברי הרא"ם ז"ל:

כד אציע לך לשון הרא"ם ז"ל בתו' ביאור כי ההוצאה מורה על גילוי הטמון אם בכח כמו ויוצא פרח או בבטן הדבר ותוכיותו ושניהם יורה שהיו במציאות טמון מקודם לזה וכן כאן היו טמונים כבר מיום א' בכח הארץ. וענין ותוצא הארץ כמו ויוצא פרח אבל אין ראי' מן ותוצא הארץ דשא לפי שזה כתוב אחרי ציווי תדשא הארץ שהוא הוית הכח בה. ואמר אח"כ שיצא אח"כ הכח הניתן לה ע"י הציווי אל הפעל ומ"ש אח"כ ויברא את התנינים ויברא את האדם אין פירושו שעכשיו בראן רק להפלגת הבריות ההם זה לגדלו וזה לרוח מבינתו יבא כאן ספור מה שנברא בראשון:

(ד"ה נפש חי') ר"ל שהוא כלל גוף שבו רוח חיים ואח"כ פרט בהמה ורמש וחיתו ארץ ולא יתכן לפרש כאן מין חי' שהרי פרט אח"כ וחיתו ארץ ועוד למה תפש הכתוב בלשונו בתחלת הציווי חיות יותר מיתר המינים:

כה ר"ל שהרי כתיב לעיל ויהי כן א"כ עש ל"ל וע"כ בא ללמד ענין חדש שתקנם בקומתם כו' ולא כנולד בן יומו מבהמה שלא נגמרה עדיין דמותו וקומתו בשלמות וכן ותוצא הארץ דשא ויעש וגו' את שני המאורות וגו' שם ג"כ השנות המאמרים כדי לדון בדבר החדש כמ"ש רש"י ז"ל במקומותם יעויין עליהם. מדברי הרא"ם ז"ל:

כו ההמלכה היא מענות המקום ב"ה וטעם ההמלכה ביצירת האדם יותר מהברואים שקדמו לו כתב רש"י ז"ל לפי שהאדם בדמות המלאכים ר"ל משתתף עמהם בהשגה ודעת הסבה הראשונה ב"ה לכן הודיעם תחלה מיצירתו וכענין החושב לעשות דבר גדול שיודיע מזה תחלה למתי סודו ומ"ש עוד ויתקנאו בו ר"ל שהאדם הוא נכבד כזה עד שיוכל להתעלות על המלאכים דוגמת משה ואהרן ושמואל ע"ה ולפי שאם הי' כתוב אעשה אדם בלשון יחיד יפורש ג"כ לשון המלכה ממה שלא אמר יהי אדם אמנם כתב נעשה אדם בלשון רבים שבזה יתראה יותר לשון ההמלכה וההודעה וכדי ללמד אותנו ד"א ונתעורר על זה מלשון הכתוב בהשקפה ראשונה וזהו כוונת רש"י ז"ל בדבור הסמוך ובכל דבור תיקן רש"י ז"ל ענין אחר:

(ד"ה בצלמנו) זהו ההבדל בין צלם לתמונה לדעת רש"י ז"ל כי צלם יאמר בבחינת היותו דפוס לצורה שיעשה על פי הדפוס ההוא תהי' הצורה ההיא תמונת דבר אחר או הצורה הראשונה אשר במחשבת החושב אבל שם תמונה הוראתו צורה נעתקת וגם איננה דפוס לצורה שתקבע במקום אחר והנה שאין פי' צלם צורה הוא מכמה ראיות:

א' שאין השם ב"ה משתתף עם המלאכים בצירה ח"ו ועוד שאין כתוב כצלמנו בכף הדמיון רק בבית והוא בית הכלי כענין יתארהו בשרד וכן ממ"ש אח"כ ויברא אלק' את האדם בצלמו בצלם אלק' בדא אותו ואם כינוי בצלמו שב אל אלקי' הנזכר לפניו למה

אמר שוב שנית בצל' אלקי' ברא אותו ואם הוא שב אל האדם לא יכון לדבר כן שברא את האדם בצורת האדם וע"כ פי' בצלמו בדפוס העשוי לצורך האדם ואמר אח"כ בצלם אלקי' ברא אותו ופירש"י בסמוך בצלם דיוקן יוצרו עכ"ל ור"ל כי עד עתה לא פי' דפוס של איזה צורה הוא וי"ל דפוס של איזה צורה שעלתה במחשבת יוצר בראשית ב"ה היותה נאותה למין האנושי לזה בא ופירש אח"כ בצלם אלקי' ר"ל בצלם צורת אלקי' וחסר הנסמך צורת כי הוא בכח הסמוך כמו שנמצא כמוהו הרבה במקרא ואמנם חיקוי ענין הדפוס ההוא וענין צורתו היותה צורת היוצר ב"ה הוא מסודות מעשי בראשית ויעויין ג"כ מזה במורה ח"א פ"א:

(בד"ה כדמותנו להבין כו') כי בזה השם ב"ה משתתף עם המלאכים והאדם בדרך ההעברה:

כז מבואר לעיל בסמוך. (ד"ה בצלם) גם זה מבואר לעיל:

כט ר"ל שהשוה שניהם בענין אסור הריגת בע"ח וכתב הרא"ם ז"ל מן הש"ס וז"ל והא דכתיב ורדו בדגת וגו' הוא למלאכה:

פרק ב

ב דמלשון הכתוב ויכל ביום השביעי נראה שלא היתה השביתה כל יום השבת ח"ו ועבר קצת מן היום במלאכה לזה תירץ ר' שמעון כי פי' ויכל ביום הז' לפי הנראה כי הקב"ה יודע עתיו ורגעיו ואפשר לו לצמצם והיתה גמר מלאכת בראשית עם סוף יום הששי ממש בצמצום ונראה כאלו כלה בשביעי ופי' ונכנס בו כחוט השערה ור"ל שנכנס ביום השבת כחוט השערה ר"ל שגם כחוט השערה של היום הי' במנוחה ולא עברה במלאכה ומפני הצמצום המוחלט ההוא נראה כאלו כלה בו ביום כי לא הי' צריך להוסיף מחול על הקודש אפילו כחוט השערה והרא"ם ז"ל נטה כאן מדרך האמת במח"כ הרב לע"ד:

ג ר"ל לא פסקה ברכתו שאע"פ שקדשו במן שלא ירד בשבת מ"מ בששי נכפלה ברכתו כדי שיספיק גם לשבת אבל אין לפרש ברכו ממש דאיזה תוספת הי' בשבת משאר ימי השבוע הלא לא הי' להם רק עומר לגולגולת:

ד כי מלת אלה מוסב לפעמים על האמור למעלה כמו אלה החוקים והתורות אבל אלה המשפטים אלה הדברים נמשך למטה מדברי הרא"ם ז"ל (ד"ה תולדות) ר"ל שאין ביום עשות דבוק עם מלת בהבראם שאין טעם לומר שנבראו שמים וארץ ביום שנבראו אבל ביום עשות מוסב על דבור תולדות שמים וארץ ור"ל אלה האמורים למעלה הולידו שמים וארץ כשנבראו ביום בריאתם ממש וכמ"ש רש"י ז"ל לעיל שהויית הכח הי' מיד ביום הראשון ולדרך הרמז בהבראם דבוק למטה ור"ל בה"א בראם ביום עשות וגו':

ה מ"ש רש"י ז"ל ואינו נפעל כו' פי' הרא"ם ז"ל וז"ל כלומר ואינו נגזר ממנו פעל כמו מן מלת קודם:
בא"ד. ובשלישי שכתוב תוצא כו' על פתח קרקע כו' אין זה מתנגד למ"ש רש"י לעיל שהכל נברא בראשון ולא הוצרכו אלא להוציאם ולכן אמר תוצא הארץ כי לעיל ר"ל שבראשון כבר היו בה הוית הכח ובשלישי הוציאה מכח לפועל אבל כאן ר"ל לענין ההוצאה מבטן הארץ לגילוי האויר:
(ד"ה ד') ר"ל ד' הוא שם העצם ואלקי' שם התואר:
ו שאין לפרש לענין הצמיחה דהא אין מכיר בטובה:
ז כתב הרא"ם ז"ל וז"ל כן דרך חז"ל בכל מקום לדרוש אות נוסף כאלו התיבה כפולה במם כמו זמן זמנם זמניהם דריש מגלה עכ"ל:
(ד"ה עפר) דרשו ז"ל כפל הלשון:
(ד"ה לנפש) פעל הי' שאחרי' למד הוראתו החלוף והשינוי וכמו והיו לדם ביבשת ותהי לכנם היתה למס היו לה לאויבים ואלו הי' נפש האדם כנפש הבהמה אין כאן שינוי והוי' חדשה שיאמר בו יותר מבכל הבע"ח ויהי לנפש חי' וע"כ פירושו חי' שבכולן והוא הדעה והדבור והלמד מורה היתרון והשתנות תכונת הדבר וכזה תרגם אונקלוס והוה באדם לרוח ממללא ותרגם לפי הכוונה ולא לפי הלשון:
ודע שלפי יתרון ורבוי השלימות שבעצם כן יתרון החיות שבו כי המות העדר והחיות קנין ולכן אמר על הדעה שבנפש נפש חי':
ט א"ת מלקדמין. ור"ל ביום ג' ופי' ויטע כפי' ותוצא הארץ שהוציאה מכח לפועל אבל לא צמחו האילנות עד אחרי בריאת האדם ביום ו'. אבל טעם נטותו מפירש"י מפני שכתוב מקדם במה השמוש שפירושו כמו בית אל מים והעי מקדם. ולפ"ז לא הי' הגן בעדן רק חוצה לו למזרחו. ולפני זה אמר גן בעדן שפירושו בתוך העדן אבל רש"י ז"ל סובר כמשמעו והמם במקום בית. כמו ד' מסיני בא וז"ש רש"י ז"ל במזרחו של עדן נטע את הגן והרא"ם ז"ל נגע אפס קצהו בביאור זה:
י דאין לפרשו על האילנות שחוץ לגן שהרי בכתוב הקודם ספר מעצי הגן. ועוד שגם אח"כ אמר ועץ החיים בתוך הגן ואם בא לספר שגם מן הגן הצמיח עץ החיים ועץ הדעת. א"כ למה לא בא זכר שאר האילנות שבגן בכתוב. ועוד שתואר עץ נחמד למראה וטוב למאכל נופל על הגן אבל אם נאמר שגם פסוק זה מוסב על הגן שזכר בכתוב הקודם הכל נכון שבפסוק הקודם סיפר מנטיעת הגן והנטיעה יורה על ההכנה שבעפר הגן ע"י הזרע המושם בתוכה להצמיח עצים ובפסוק זה זכר מהצמיחה שהיתה אחרי בריאת האדם

אבל להיות שיקשה אם מאמר מן האדמה מוסב על הגן למה חזר וכתב אח"כ בתוך הגן ולכן ע"כ ביאורו במציעות ולא כמו ובני ישראל הלכו ביבשה בתוך הים שתרגומו בגו גינתא ועוד הכרח לזה מתשובת חוה לנחש דלהלן שהשיבה מפרי עץ הגן נאכל ומפרי העץ אשר בתוך הגן אמר אלקי' לא תאכלו וגו' ואי פי' בתוך בגו גינתא אין לתשובתה שחר כלל. שעדיין לא פירשה איזהו מותר ואיזהו אסור באכילה זהו ביאור דבור זה והרא"ם ז"ל לא ירד לכל זה ונדחק מאוד:

יד [ד"ה קדמת]. והתיו תמורת ה"א שבמקום למד בתחלתה כ"כ הרא"ם ז"ל והנה פירש"י ז"ל תחלה שמות הנהרות וחזר אח"כ לגוף הכתובים ולכן ציין תחלה שם פרת ושוב הואל באר קדמת אשור (ד"ה הוא פרת) שאמר והנהר הרביעי הוא פרת ולא אמר כמ"ש בנהרות הקודמין ושם הנהר הרביעי פרת לכן ע"כ הם דברי מ"ר על שם פרסומו של הנהר:

טו קיחה אינה נופלת רק בדבר המטלטל הניקח מיד ליד או על הבע"ח והאדם הניקחים בחזקה לאיזה מקום כמו ותלקח אסתר אל בית המלך אבל כאן מלבד הסברא. ע"כ לא נלקח אדם בחזקה שעל הלקיחה בחזקה ישתמש בנפעל ולזה בבוא פעל קיחה בכיוצא בזה הוראתו על הפיוס והלקיחה בדברים ובמקום אחר ביאר רש"י ז"ל את הכלל הזה ביותר ביאור:

יט דלענין ספור קריאת השמות לבד לא הי' לו לומר אלא ויבא ד' אלקי' כל החיה והבהמה אל האדם. וע"כ לדרשה אתי. (ד"ה וכל) דהמאמר הזה לא יתכן לפ"ר שאינו נופל לומר שהשם אשר יקרא לו האדם הוא שמו. הכי יעלה על הדעת לומר שהשם אשר יקרא לו האדם איננו שמו. והשם הבלתי נקרא בו הוא שמו לזה הוסיף רש"י ז"ל מלת לעולם. ור"ל לא זאת לבד שהבדיל האדם בין מין למין והכיר ברוה"ק מהותו והבדלי העצמי כי גם השמות אשר קרא לכל מין ומין אינן הסכמיים רק טבעיים לפי מהותם והבדלן העצמי כדבר החבר ע"ה וז"ש רש"י ז"ל הוא שמו לעולם.

כ שכל רש"י ז"ל את ידיו להסמיך סוף המקרא שלפניו הוא מאמר ולאדם לא מצא עזר אל תחלת המקרא שאחריו הוא ויפל וגו' ואח"כ כתב כשהביאן הביאן לפניו כו' אמר לכולם יש בן זוג כו'. וכוונתו בכל זה שהי' ראוי להיות התחלת מאמר ולאדם לא מצא וגו' התחלת פסוק שאחריו ולא סוף פסוק שלפניו כי מה שלא מצא האדם עזר כנגדו הוא סבת הפלת התרדמה ולזה כתב רש"י ביישוב שאלה זו. כשהביאן כו' ור"ל דלכך הסמיכו לפסוק הקודם מפני שקריאת השמות הוא סבת בלתי המצא העזר. כי ע"י שהכיר טבע כל המינים ותולדותם וכי רחוקים המה מאדם לזה לא מצא עזר כנגדו וז"ש רש"י ז"ל

כשהביאן כו' אמר לכולם יש בן זוג ולי כו' ובזה מדוקדק ג"כ מאוד מ"ש ולאדם לא מצא עזר כנגדו. ויותר הי' נופל לומר לפי הלשון ולו לא מצא עזר כנגדו כי פעל מצא שב ג"כ אל האדם ואיך יתכן א"כ לומר ולאדם לא מצא האדם עזר כנגדו אבל לפירש"י ז"ל יתברר כוונת הכתוב מאוד עפ"י האמור למעלה שהשמות שקרא האדם להבע"ח אינן הסכמיים זולת לפי טבען והבדלן העצמי ועצם כל מין ומין וגדרו נרמז בשמו אשר ניתן לו על כן אמר הכתוב ולאדם לא מצא וגו' ר"ל זה שמו שור וזה חמור לכן לכולם יש בן זוג אבל אני שמי אדם ומצד היות שמי אדם ר"ל מפאת עצמי וגדרי אין לי בן זוג וכל הבע"ח לא יתערבו עמי:

כא ר"ל שפי' צלע במקום הזה צד ולא צלעות השדרה מדברי הרא"ם ז"ל:

כב הסמיך רש"י מלת לאשה עם ויבן את הצלע בהשמטת התיבות (אשר לקח מן האדם) שביניהם וירצה בזה כי לאשה דבק עם ויבן ולא עם אשר לקח ולבד אשר יוכיח זה פסוק הטעמים שמלת האדם בטפחא שהוא מפסיק גם מצד הלשון אין לסמיכות הזה ענין כי הסמיכות הזה לא יתכן בלתי אם הי' נופל לומר שהבונה לקחה לו לאשה ושוב ביאר עוד רש"י ז"ל כי למד לאשה הוא למד התכלית ופי' להיות אשה כי הבנין הי' לעשותה נקבה אבל תואר אשה לא יפול כי אם על הנשואה לאיש ועדיין לא היתה אשה אחרי גמר הבנין וכן באפוד דגדעון אחרי גמר המלאכה לא הי' לאפוד ורק על שם השתמשותו יקרא אחריו ולכן למד לאפוד למד התכלית:

כג ה"ג וכן נוסחת רא"ם מלמד שבא אדם על כל בהמה וחי' ולא נתקררה דעתו עד שבאה אליו חוה. ופי' זה כתב בצל"ד בשם מפרש אחד שבא במחשבתו ושכלו על טבע כל בהמה וחי' ולא נתקררה דעתו בהם עכ"ל וכבר הרחבתי הביאור בזה בפסוק ולאדם לא מצא עזר כנגדו:

(ד"ה לזאת) במדרש ביאר זה יותר בפרטות שבארמי ד"מ לא יאמר גברא גברתא וכן בשאר לשונות אין לשון איש ואשה נופלים זה אל זה זולתי בלה"ק ופי' נברא העולם בלה"ק ר"ל הלשון הראשון שהי' בעת הבריאה ושהיו מדברים בו לפני ההפלגה הי' לה"ק:

כד כתב הרא"ם ז"ל וז"ל ר"ל אין אלו דברי אדם רק מלשון התורה ומכאן נפקא לן איסור עריות לב"נ:

כה כבר פירש זה המורה לצדקה ז"ל שר"ל יודעין היו האמת והשקר ולא הנאה והמגונה וקריאת השמות הוא בהשגה הנופלת תחת האמת והשקר אבל גילוי וכיסוי הערוה הוא

מהנאה ומגונה וקודם החטא שלא גברה עליו התאוה והשתמש רק בשכל גילוי הערוה הי' להם כגילוי הפנים ופעל התשמיש כפעל האכילה:

פרק ג

א הרא"ם ז"ל כתב וז"ל אם עשיית הכתנות הי' לאחר החטא מפני הבושה היו המקראות כסדרן כי בגלל אכילתם מעץ הדעת בהשאת זוחל נכנס בם רוח בושה ולכן עשה להם השם כתנות עור אבל רש"י ז"ל נמשך אחר דעת ריב"ק בב"ר דס"ל שהי' קודם החטא מפני הצנה אבל קשה מנ"ל להפוך הכתובים ועוד לפ"ז איך נתאוה להם הנחש והלא לא היו ערומים ועוד מה זה שכתוב אח"כ וידעו כי עירומים הם ויתפרו להם עלה תאנה ויעשו להם חגורות דמשמע מפני הבושת שהרגישו אחר החטא עשו להם חגורות והלא כבר הולבשו בכתנות מפני הצנה עכ"ל. ועל קט דעתי הוכרחו בזה מפני ב' טעמים א' מפני שעשיית הכתנות היתה בדרך פלא ושלא בדרך התולדות כמ"ש ויעש ד' וגו' לאדם ולאשתו כתנות וגו' הרי שייחס עשייתן לשי"ת וא"כ יקשה לומר שנעשו אחר החטא בסבת הבושה שהגיעה להם בעבור מריים. והחטא ההוא יהי' סבת הפלא וכבר תפרו להם לכסות מערומיהם עלה תאנה ודי בזה להסיר בשתם. ב' שנראה מהכתוב שלא זאת לבד שעשיית הכתנות מיוחסת להשי"ת אבל גם ההלבשה מיוחסת אליו ית' כמ"ש וילבישם וא"כ זאת יותר תמוה למה זכו בעבור המרי ההוא לכל הגדולה והכבוד הזה ולזה דרשו חז"ל שהי' עשיית הכתנות קודם החטא ומפני הצנה והיתה ההלבשה והעשי' כאחד שנדבקו הכתנות בבשרן והעשי' הוא העור הקרום עליהם על פני גוייתם בדבר יוצר בראשית ב"ה ואמרו חז"ל הובא ברש"י להלן שהי' עור מזהיר מאוד כצפורן וההלבשה הוא הדבקות הטבעי שהי' כאלו גדלו הכתנות על בשרן בטבע ותולדה וא"כ היו ע"כ הכתנות לדפוס האיברים ולולי כן הי' נמנע מהם המשגל וההלוך מפני הסכסוך המונע ובזה סרו כל טענות הרא"ם ז"ל כי עם היות שהיו להם הכתנות מכבר בכל זה לא הוסרה מהם הבושה כי היו לדפוס ערותן כעור הגדל על הבשר ולכן הוצרכו לתפירת החגורות וגם לא נמנע הכתוב מלקרותן ערומים שאין הכתנות מלבוש רק כקליפה על הבשר להגן עליהם מצנים פחים ונהפוך כי מכאן ראי' לריב"ק שאם הי' הכתנות אחר החטא מפני הבושה במה סרה מהם הבושה ע"י הכתנות אחרי היותן דבוקין בהם לדפוס ערותן כמשמעות פעל וילבישם כי בענין אחר א"א שתיוחס ההלבשה להשי"ת וז"ש רש"י ז"ל מה ענין זה לכאן הי' לו לגמור כל ספור מעשה אדם שקודם החטא והוא ויקרא האדם שם אשתו חוה וגו' ויעש וגו' כתנות עור וילבישם ואח"ז הי' לו לכתוב ויהיו שניהם ערומים וגו' ולגמור ספור מעשה הנחש לזה תירץ רש"י ז"ל שאם הקדים

הכתוב כל ספור מעשה אדם שקודם החטא כסדר המאורעות אף אם הי' מסמיך פסוק ויהיו שניהם ערומים וגו' ולא יתבוששו לספור מעשה הנחש לא הי' נשמע מזה מאיזה עצה קפץ עליהם הנחש מפני שיש לנו לומר שפסוק ויהיו שניהם ערומים הוא הקדמה למה שיספר אח"כ אחר החטא ותפקחנה עיני שניהם וידעו כי עירומים הם ויתפרו וגו' להורות שקודם החטא לא הי' בהם בושת ולא ידעו מערומיה' עד אחר החטא לכן הפסיק בספור מעשה הנחש בין פסוק ויהיו שניהם ערומים וגו' ובין פסוק ויעש וגו' כתנות עור אף ששניהם היו קודם החטא ללמדך מאיזו עצה קפץ עליהם הנחש ולהורות שהיותן ערומים הוא בעצם סבה לקפיצת הנחש ואיננו הקדמה בלבד לפסוק ותפקחנה וגו' שא"כ לא הי' צריך לו להפסיק בין הספורים שקודם החטא שגם אם הי' כתוב פסוק ויעש וגומר כתנות עור אחר פסוק ויהיו שניהם ערומים הי' ג"כ פסוק ויהיו וגו' הקדמה לפסוק ותפקחנה וע"כ שהסמיכות הזה בעצם לספור מעשה החטא וזה כוונת רש"י ז"ל במ"ש למדך הכתוב וכו' והבן זה:

(ד"ה ערום) ר"ל שכל שהשגתו יותר גדולה כן יגדל חטא ועוצם החטא לפי ההשגה ומה נעים מליצתם זאת ולא מיתורא הוציאו המוסר הזה רק אסמכוה אקראי ע"ד המליצה ערום מכל ארור מכל. (ד"ה אף) כתב הרא"ם ז"ל וז"ל איני יודע אנה מצא לפרש אף בל' שמא אבל א"ת בקושטא לשון שאלה עכ"ל. ואיני יודע שאלתו דגם כוונת רש"י לשון שאלה וביאר לפי הכוונה ולא לפי הלשון:

ד דאל"כ איך נתפתתה לדברי הנחש והאמינה לו בלי מופת וראי'.

ה דאין זה ראי' למשפט הקודם לא מות תמותון וע"כ צ"ל שטעם הקודם הוא כמ"ש רש"י ז"ל לעיל בסמוך דחפה כו' כך אין מיתה כו' ומאמר כי יודע וגו' הוא לנתינת טעם על אזהרת אכילת עץ הדעת אבל ענין אמרם ז"ל מן העץ אכל וברא כו' יבואר בסמוך פסוק ותפקחנה בעזה"י יע"ש:

(ד"ה והייתם) גם זה יבואר בסמוך פסוק הנ"ל.

ו ר"ל שאין ראי' זו חושית דאיך ידעה לפני טעימתה ממנו היותו טוב למאכל וכן לא יפול ג"כ על הראי' החושית מ"ש אח"כ ונחמד העץ להשכיל וע"כ שראי' זו שכלית. (ד"ה כי טוב) אם ראי' זו שכלית כנ"ל ע"כ לא יתפרש כי טוב העץ למאכל על הטעם שהטעם לא יושג בדמיון ומחשבה וחיך אוכל יטעם לו לכן צריך לפרש כי טוב העץ למאכל במה שע"י אכלם ממנו יהי' כאלקי' ולכן המשיך רש"י ז"ל ביאור כל הכתוב הזה ע"ד זה כמ"ש רש"י ז"ל להלן. (ד"ה וכי תאוה) מאמר כי טוב העץ למאכל הוא בבחינת היכולת כמ"ש רש"י ז"ל לעיל להיות כאלקי' ור"ל יוצרי עולמות ומאמר וכי תאוה וגו'

הוא בבחי' ההכרה בלבד מזולת היכולת הנמשך ממנה. (ד"ה ונחמד) והוא לשון כפול כדרך המקרא:
(ד"ה ותתן). מיתור תיבת עמה קא דרשי כדרכם ז"ל ור"ל ותתן גם לאישה כדי להיות עמה.
ז ענין פקיחת עין יש לפרשו בכל פנים אם תוספת הארה ופקיחת העינים ממש כמ"ש בהגר ויפקח אלקים את עיני' ותרא באר מים ואם על הראי' השכלית ותוספת הכרה כמו שבא בדברי הנחש ונפקחו עיניכם והייתם כאלקים וגו' וכ' רש"י שע"כ הוראתו כאן הראי' השכלית ממ"ש בסוף המקרא וידעו כי עירומים הם ואף הסומא יודע כשהוא ערום ומכ"ש שלא יצטרך לזה תוספת הארה ולזה צ"ל שפי' כאן הראי' השכלית. ובזה יתכן מ"ש אח"כ וידעו כי עירומים הם וכמ"ש רש"י ז"ל בסמוך וכמו שאבאר שם איך יפול מאמר זה על ההשגה:
(ד"ה וידעו) הרא"ם ז"ל הקשה למה נטה רש"י ז"ל כאן ממ"ש בעצמו להלן בפסוק מי הגיד לך כי עירום אתה וז"ל מאין לך לדעת מה בושת יש בעומד ערום ואם באמת יפה הוכיח ז"ל לעיל שאין פקיחת העינים האמורה פה על הראי' החושית מ"מ יפה יתפרש ג"כ הראי' הרוחנית ההוא על הכרת הבושת אבל מלבד שאלתו זאת יש לעורר ג"כ על הדרש הזה שלפי משמעות הכתוב לא נתחדשה להם ידיעה זו עד אחרי אכלם מן העד ונפקחו עיניהם מן האכילה ההיא ולפי פירש"י ז"ל מצוה אחת כו' אין הידיעה ההיא נמשכת כלל מפקיחת עינים שבאה להם ע"י אכילתם מן העץ וכי לא ידעו זאת גם טרם אכלם ממנו שיעברו על מצוה אחת שבידם אם יאכלו ממנו אבל אחרי העיון וההתבוננות היטיב בדבריהם ז"ל הנם נכוחים וישרים למוצאי דעת בהבנת הכתובים האלה ספור התוכחות הנחש עם חוה ומה הגיע להם בהטותם אוזן לחרופיו וראשונה אומר כי פקיחת עינים במובן הרוחני אינו נופל רק לענין ההשכלה וכבר ביארתי בשם רבינו משה ז"ל שאין חכמה ודעת בידיעת טו"ר רק הנאה והמגונה הנמשך מהתגברות הדמיון וחולשת השכל ומגדר החכמה כל הנופל תחת האמת והשקר. וסרה בזה קושיית הרא"ם ז"ל שאם נפרש וידעו כי עירומים הם על הכרת הבושת אין להכרת זו התייחסות עם פקיחת עינים שנזכר לפניו כי פקיחת עינים מורה על התחדשות ידיעה ולא התחדשות הרגשה אבל עפ"י הדרש וכמו שאבאר להלן יתפרש ענין פקוח עינים ההוא בדרך שיובן ממנו השכלה וידיעה חדשה אשר לפנים לא ידעום. ואמנם לתשובת שאלה הב' שעוררתי לעיל הנה כאשר נתבונן היטיב בספור דברי הנחש ומה הגיע לאדם וחוה בהטותם אליו אוזן יתברר לנו כוונת דרשתם ז"ל וגם יצא לנו קשור הכתובים הקודם עם

המאוחר. פקיחת עינים שהגיע להם בחטאם עם דבורי הנחש הקודמים וזה החלי ברור שלפני החטא בעוד השתמשו אבינו הראשון וצלעו רק בשכל לא יכול להם הנחש בדרך התעוררות התאוה וציור הערבות כי לא שלט עליהם עודנה הכח הדמיוני והמתאוה ולזה התנכל הערום ללכדם בדרך ההשכלה עצמו שמשתמשין בה. ולפי שאז לא הי' להם עודנה שום השגה וציור מהטו"ר הוא הנאה והמגונה בחר הנחש להכניס בלבם ומחשבתם שהטו"ר נופל ג"כ תחת ההשכלה וגם שהוא השגה נשגבה מאוד שאין בכח הנברא לבוא עד תכליתה ומחקרי תהום מעמקי' והסיתם עוד לומר שזה התעלות הבורא על הברואים בידעו הטוב ורע ובכח ההשגה ההיא הוא יוצר עולמים וזהו מה שאמרו ז"ל כמ"ש רש"י לעיל מן העץ אכל וברא את העולם ור"ל שידיעת טו"ר קדמה לעולם בהכרח וע"י ידיעה זו הוא שגיא כח לברוא עולמות והאכילה בכאן כינוי אל ההשגה כמו אכול את המגלה דיחזקאל וכן ויחזו את האלקי' ויאכלו וישתו ועד"ז השתמשו גם כאן במלת אכל וע"ד צחות לשון נופל על הלשון וכמו שתבא לאדם ידיעה זו ע"י האכילה ממש ועיקר הכוונה שבו ידיעת טו"ר הנמשכת מן העץ וזהו בעצם תורף דברי הנחש שאמר לא מות תמותן כי יודע וגו' ונפקחו עיניכם והייתם כאלקי' וגו' ר"ל שאין אזהרת אכילת העץ בעבור הכליון וההפסד הנמשך ממנו זולתי בעבור יתרון החיים וההשגה הנוראה שיבוא לכם על ידו עד שתשתוו בה לאלקי' ודברי נרגן אלה הטו לב האדם ואשתו ונפתו להאמין לדבריו ואולם אחרי אכלם מן העץ ויתנצלו את עדים הוא ההשתמשות בשכל ויבוא היצר בלבם וגבר עליהם המתאוה ולכן הכירו הבושת שבעומד ערום אז נפקחו עיניהם לראות ששגו בחשבם תחלה שבידיעת טוב ורע השגה רמה וחיים וההתדמות להבורא אבל נהפוך הוא שהמות כרוך בעקבה ובבחינה זו נוכל לומר שנפקחו עיניהם באכילת העץ כי ידיעה החדשה הזו נופלת ג"כ תחת האמת והשקר יען שחשבו ראשונה ההפך אבל כל פקיחת עיניהם מאכילת העץ אינו אלא לראות שלא ימשך ממנו פקיחת עינים כדברי הנחש אכן סר על ידו מר המות ואבידת השכל וזהו קשור הכתובים שמתחלה ספר דברי הנחש ופתוייו שאמר לא מות תמותון וגו' ונפקחו עיניכם והייתם כאלקי' וגו' וכמו שביארתי לעיל שאין המות בחיקו אבל פקוח עינים יתירה להתדמות לאלקי' ואולם אחרי אכלם ממנו ותפקחנה עיניהם וגו' כי עירומים הם ר"ל כל פקיחת עיניהם לא היתה בלתי לראות שלא ימשך פקיחת עינים מן העץ רק הכרת הבושת הנמשכת מאבידת השכל זהו בכח המאמר הזה והוא מקביל למאמר הנחש שע"י ידיעת טו"ר ונפקחו עיניכם והייתם כאלקי' והוא מדרגה נשגבה לב"ת אבל באמת ותפקחנה עיניהם לראות הפך זה והוא נפילתם הכרת הבושת הבאה מאבידת ההשגה שנמשכה להם

בידיעת טו"ר ובזה יובנו לך דברי הדרש הנ"ל. להיות שידיעת שלילת התועלת והמותר שיעד להם הנחש באכילתו שעל זה נופל שורש מאמר ותפקחנה עיניהם שבפסוק זה לא נזכר בפסוק בביאור רק הוא בכח מאמר וידעו כי עירומים הסבהיות שהכרת הבושת יוצאה מאבידת השכל לזה אמרו בדרש שנזכר זה בכתוב בביאור ופי' וידעו כי עירומים הם כולל גם כוונה ופי' זה מצוה אחת היתה בידם ונתערטלו הימנה ור"ל שלפני אכילת האיסור חשבו שאין בעבירת מצוה זו רק מותר רב ונשגב ולא חסרון והציווי היתה למנוע הטוב מהם אבל אחרי אכילתם נפקחו עיניהם לראות שנתערטלו מאותה מצוה ואבדו המותר שהגיעה להם בקיומה כי הציווי הי' למנוע הרע מהם מות והעדר השגה והדבר אבוד והמצוה כבר איננה בידם עוד וזהו כוונת אמרם ז"ל ונתערטלו הימנה ר"ל שאין מותר בעבירתה רק אבידת יקר וכבוד ועל זה מוסב מאמר ותפקחנה עיניהם שזאת היתה פקיחת עינים שבאה להם מהעץ והוא לראות הפסדם ולא פקיחת עינים בתואר שזכר הנחש זאת כוונת דרשתם ז"ל ומה נעימים דבריהם:

(ד"ה עלה תאנה) ר"ל בו נתקנו לענין הבושה כמ"ש רש"י ז"ל אח"כ אבל שאר העצים כו' אבל לא לענין החטא ומ"ש רש"י ז"ל עוד ומפני מה לא נתפרסם כו' ר"ל רק ברמז במ"ש עלה תאנה ולא עלי עץ.

ח כי לא יפול על הקול הליכה וע"כ מתהלך מוסב על השם.

יב זהו בכח הלשון שלא אמר סתם האשה נתנה לי אבל אמר אשר נתת עמדי וכאומר אתה הסבות בהרע:

יד ר"ל לכולם שאל קודם שפי' ענשם למה עשית זאת ולנחש לא שאל מכאן כו' וכתב בצל"ד וז"ל והתוס' סנהדרין הקשו וז"ל וא"ת א"כ כל מסית יפטור עצמו בטענה זו (ר"ל וע"כ שאין זה טענה ואיך נשמע מכאן שאין מהפכין כו') וי"ל דשאני נחש שלא נצטוה שלא להסית אבל שאר מסית נצטוה שלא להסית נמצא כשמסית עובר ואישתמיטתי' להרא"ם ז"ל דבור תוס' זה עכ"ל:

(ד"ה מכל) דעבורה של בהמה שוהה יותר מחי' כדאיתא בבכורות (ד"ה על גחונך) ולדבריהם ז"ל כל דבור קללה בפ"ע ואין על גחונך וגו' ביאור למאמר אתה וזה כדרכם ז"ל לדרוש יתור לשון דלא הל"ל אלא כי עשית זאת על גחונך וגו':

טו [ד"ה ואתה תשופנו] באדם נופל לענין הנחש כתיתה שיכתת ראשו בעץ ולא נשיפה. ובנחש נופל נשיפה ולא כתיתה שהנחש אינו רק נושך ואז נושף וא"כ מלות ישופך ותשופנו מתחלפי הפירוש ובחר ל' אחד בשניהם לצחות:

טז (ד"ה ואל אישך) הרא"ם ז"ל כתב וז"ל והרמב"ן ז"ל טען וז"ל שמה שאין לה מצח הוא מדה יפה בנשים כמו שאמרו רז"ל ולא הבינותי שבכ"ז קללה תחשב אחרי שהיא שוקקה עכ"ל ולפ"ז עיקר הקללה תשוקתה ואין צורך לזה דאחר הקללה ניתן לאשה תכונה זו שלא יהא לה מצח לתובעו בפה על כן היא מדה טובה בנשים שהתביעה נגד טבעה ותכונתה ומפני זה לעזות יחשב לה ובכל זה היות זה מדה יפה בנשים הוא עצם מה שנתקללו בו:

יז ה"ג וכן הוא בב"ר ד"א משל כו' וכתב הרא"ם ז"ל. לפירוש הא' אין הארור מגיע להאדמה רק להאדם שמצטער מהזבובים ופי' בעבורך מצד הנזק המגיע לך ממנה ולד"א הארור מגיע להאדמה עצמה ופי' בעבורך בסבתך והאירור המגיע אל האדמה הוא מ"ש אח"כ וקוץ ודרדר וגו' עכ"ל. ור"ל שהוא חסרון והעדר כח האדמה ולצד זה יקרא קללתה ע"ד המליצה

יח ר"ל ותיו תצמיח אינה לנוכח רק לנסתרה:

[ד"ה ואכלת] ר"ל דבור זה מוסב על וקוץ ודרדר ועל כן קללה יחשב.

כ ר"ל שפסוק זה הי' לו להסמיכו לפסוק ויקרא האדם שמות והי' לו לכתוב ויקרא שמות לכל הבהמה וגו' ויקרא שם אשתו חוה אלא שהפסיק בין פסוק ויקרא האדם שמות בספור לקיחת הצלע ללמדך שע"י קריאת שמות נזדווגה לו חוה. ואולם עדיין יקשה שהי' לו להסמיכו עכ"פ לפסוק ויהיו שניהם ערומים לפי ששניהם היו קודם החטא לכן כתב רש"י ז"ל וע"י שכתב ויהיו שניהם ערומים סמך לו כו'

כא לפי' א' חסר למד לעור ולפי' ב' עור הוא סמוך והוא שם לצמר לפי שבא ממנו.

כב א"ת הא אדם הוה יחידא בעלמא מיני' למידע טב וביש וא"כ ביאר כאחד בסמוך כמו כאחד במוכרת ואמר שהי' האדם כיחיד בעולמו מיני' למידע כו' כלומר בסבת עצמו במה שאכל מן העץ ואם הוא יודע הטו"ר בסבת עצמו ואני לא הטבעתי בו ישלח ידו גם בעץ החיים ולפ"ז כינוי ממנו ליחיד נסתר אבל רש"י ז"ל ביאר ג"כ כמו כאחד במוכרת ואולם פי' כהמיוחד ממנו וממנו כינוי לרבים מדברים בעדם והשי"ת אמר למלאכים שהאדם הי' כהמיוחד שבינינו הוא השי"ת שהוא אחד בעולמו

כד וכמו מקדם לעי דיהושע ששם האורב מחוץ לעיר ולעיל כתיב ויטע גן בעדן לכן פירש"י שם שהי' הגן בתוך העדן במזרחו לפי שהבית מורה על זה שהיא יחס גבול שבו אבל כאן שכתוב מקדם לגן עדן בלמד אין הוראתו רק הקירוב היותר דבק לעיר והוא הוראת גבול שאליו אבל בלתי למד מקדם גן עדן יש לפרשו רחוק מהעיר הרבה לצד מזרח והרא"ם כתב כי אין דרך להושיב שומרין בתוך העיר רק חוצה לה עכ"ל וזה

נכון מצד הסברא אבל גם מצד הלשון יש הכרח לזה כנ"ל. (ד"ה חרב המתהפכת) כתב הרא"ם ז"ל וז"ל הוצרך לזה כי לא יפול שכינה בלהט שאינו רק מקרה עכ"ל ובעל הלשון יוכל לדבר על המקרים כאלו הם עצמיים ואולם כוונת רש"י ז"ל לבאר כוונת הלשון

פרק ד

א בספור מקרים הנמשכים זאח"ז מדרך הלשון להקדים הפעל לשם ותהר לאה וידבר משה ויהי הבל רועה צאן ואולם אם יסופר הקודם אחרי המאוחר מדרך להקדים השם לפעל והנחש הי' ערום ויוסף הורד מצרימה שחזר לענין הראשון ומשה הי' רועה את צאן יתרו שכבר הי' רועה שמה אלא מפני שהוצרך לספר מחזה הסנה שהי' בחורב הוצרך לספר שהי' רועה שמה:

ג דאל"כ למה נענש ובכתוב רמוז זה שלא אמר מבכורי או ממבחר פרי כמ"ש במנחת הבל:

י (ד"ה מן האדמה) הראב"ע ז"ל פי' מן האדמה מפאת האדמה ורש"י ז"ל לא נראה לו זה לפי שארור קשור בכל מקום עם בי"ת ארור אתה בעיר ארור אתה בבואך לכן פירשו ז"ל מענין מם היתרון ולדעתו ז"ל הגיעו בעון הזה ב' קללות לקין א' מפאת האדמה והוא דלות כח האדמה יותר מכחישות כוחה בעון אדם והטעם לזה כדרכם ז"ל לדרוש תמיד הוא בעבור פצות האדמה את פיה לקבל דמי הבל ואמרו לצחות שהוא כעין חטא ועונש לאדמה ועוד נוספה קללה לקין נע ונד תהיה בארץ ועלת העונש הזה מבואר כי שחת רחמיו והרג אחיו בעבור יירש ארץ לבדו לכן נע ונד יהי' בארץ כדרך אביוני אדם אשר אין להם אחוזת קרקע לעמוד בה. והתכת הכתוב כזה ארור אתה מפאת האדמה יותר ממה שנתקללה כבר בעון אדם והוא שכחש כוחה עתה יתר מחולשתה הקודמת וזהו ביאור מם היתרון שבעון אדם הוצרך לעבדה כמ"ש בעצבון תאכלנה ובעונך לא יועיל עבודה וראוי להיות באשר פצתה את פי' וחסר בית ואח"כ אמר עוד נע ונד תהי' וגו' והוא האירור המגיע לקין לבדו שלא מפאת האדמה:

טו בב"ר אמרו מהיכן יצא ור"ל שלשון יציאה נופל ביוצא ממקום מיוחד ונבדל מהמקום שהלך שמה והתייחדות המקום שיצא משם הוא אם ע"י היקף מחיצה כבית או ע"י היותו מיוחד למשכן ומושב כעיר ומדינה אבל כאן שאמר מלפני ד' אין זה מקום מיוחד וכל המקומות לפני ד' המה ולזה תירצו יצא בהכנעה כגונב כו' ר"ל שאין פי' מלפני ד' המקום שנדבר בו ד' דא"כ לא יפול בזה יציאה והי' לו לכתוב וילך שאין כאן מקום מיוחד מהמקום שחוצה לו אבל מאמר מלפני ד' אינו להגבלת המקום אבל הוא תואר פעל היציאה ואמר שיצא מן המקום אשר הי' מיוחד אליו עד כה למשכן ומושב ואולם

אופן יציאתו היתה מלפני ד' והוא מם השלילה שיצא כמתנחם על רוע מעשהו וכאלו אין לבו לפני ד' ולא יראה במצפוניו:

יט ר"ל דלכך הפסיק בספור לקיחת למך את נשיו בין ספור לידת הבנים ולפי סדר הכתוב הקודם הי' לו לומר ולמך ילד את יבל וכו' כמו שלא הזכיר נשי דורות הקודמין אבל לפי שרצה ללמדנו שקיים הקב"ה הבטחתו שיוקם קין לסוף ז' דורות הוצרך לספר שאחר לידת למך ועשה דור ז' לקין הרג קין זקנו ולמדנו זה ממה שהוצרך לפייס נשיו ואמר להם כי איש הרגתי לפצעי וזהו קין ואלו אחז סדר המקרא דלעיל לא הי' נשמע שמאמר למך לנשיו הי' אחר לידת הבנים דאף שהזכיר לידתן קודם זהו לפי שלא רצה להפסיק סדר השתלשלות הדורות אבל אחרי שכבר הפסיק הכתוב סדר הדורות בספור לקיחת למך לנשיו נשמע על נכון מסדר המקרא שהזכיר מאמר למך לנשיו אחרי ספור לידת בניו שע"כ מאמר זה הי' אחרי לידתן:

(ד"ה צלה) ולכן לא אמר אח"כ וצלה ילדה את תובל קין אבל אמר וצלה גם היא ילדה וגו' לומר לך שלא עלתה לו כוונתו שבכל זאת ילדה מדברי הרא"ם ז"ל:

כ ושיעור המקרא לפי פשוטו אבי כל יושב אוהל ורועה מקנה:

כב (ד"ה לוטש) חורש בסגול הוא שם דבר כמו אוכל וטעמו למעלה אבל חורש בצירי משקל פועל הוא פועל בינוני או שם התואר וטעמו למטה ולזה אין פי' חורש בכאן כלי אומנות שא"כ הי' נקוד סגול וטעמו למעלה ולזה ע"כ שיעור הכתוב לוטש וחורש כל כלי נחושת וברזל ומקרא מסורס הוא וז"ש רש"י ז"ל מחדד ומצחצח והם פעלים נרדפים זה על זה ודקדק רש"י ז"ל לכתוב כלי אומנות נחושת וברזל ולא כלי נחושת וברזל סתם לפי שזה שם מיוחד לכלי החפירה והחתוך שעושין בם מלאכת עבודה כמחרישה וסייף וקרדום ונופל בם הלטישה והחדוד משא"כ בכפות וקערות וכדומה מדברי הרא"ם ז"ל:

כד (ד"ה שבעים) ולפי אגדת התנחומא אין זה ק"ו של שטות ופשוט:

כה יש כמה שאלות בפסוק זה א' שמדרך המקרא לספר לידת האבות ואח"כ מתחיל לספר מקרה הבנים ותולדותם ולא לתפוס הסדר הזמני וא"כ הי' לו לכתוב לידת שת אצל לידת קין והבל ואם בעבור הודעת טעם קריאת שם שת הי' לו להזכירו מיד אחר הריגת הבל וכדי לגמור ראשונה ספור תולדות אדם. ב' כי להודעת הבעילה אין טעם ואך למותר יחשב ובכל מקום שיזכיר הכתוב הביאה ראו חז"ל לדרוש בו כי אין ראוי לספר רק כדרך המקרא לרוב קיחת האשה ואמר אח"ז ותהר ותלד ולא זכר בפרשת ויצא ביאת לאה רק בשביל ספור רמאות לבן שהחליפה ברחל ושם א"כ עיקר הספור הוא הביאה ולפי שזכר ביאת לאה אמר אח"כ ויבוא גם אל רחל אבל אצל ספור ההריון והלידה אין

צורך להזכיר הבעילה והי' ראוי לומר כאן ותהר עוד חוה ותלד בן ותקרא וגו' וכמ"ש אצל האמהות ותהר עוד וגו' ותהר עוד וגו' ומ"ש לעיל והאדם ידע וגו' דרשו חז"ל באמת עלו למטה שנים וירדו ארבעה. ר"ל שתיכף להודיעה הי' ההריון והלידה וכמ"ש ויבוא אל הגר ותהר וגו' דרשו רז"ל שנתעברה מביאה ראשונה וכל זה דרשו מכח זכרון הבעילה ג' להיות עיקר הספור ההריון והלידה ולא זכר הידיעה רק בעבור ההריון למה כתב בו עוד להורות פעולה נוספת על הראשונה ויותר הי' לו לכתוב ותהר עוד ותלד שזה מגמת הספור שילדה מקודם וגם אח"כ וספור הידיעה בעצמה נראה מותר ולמה יזכיר בו גם עוד וליישב כל זה אמרו ז"ל שהנה מקריאת שם שת נראה שהוא הי' הבן הראשון אחר הבל שהרי בלידתו אמרה כי שת וגו' זרע אחר תחת הבל ובלידת שת הי' אדם בן ק"ל שנה כמ"ש בפסוק דלהלן ולידת קין והבל הי' ביום בריאת אדם כמ"ש רש"י ז"ל בפסוק והאדם ידע א"כ ע"כ שפי' אדם מן האשה משך ק"ל שנים ובזה סרו ב' שאלות הראשונות כי סמיכות ספור לידת שת אחרי מעשה למך עם נשיו וכן זכרון הידיעה הוא ללמדנו שכל התעוררות הידיעה הזאת וגרם לידת שת היתה בעבור מעשה למך עם נשיו שלמך פייס נשיו להזדקק לו ולכן ידע את חוה ולענין הערה הנ"ל ביתור מלת עוד דרשו שהוא מלשון רבוי כמו כי לא איש ישים עוד ללמדך שנתוסף לו תאוה על תאותו וענין זה נלע"ד שבא להורות ההבדל שבין ידיעה הראשונה שהיתה לפני החטא ובין ידיעה השני' שהיתה אחרי החטא שלפני החטא בעוד השתמשו רק בשכלי היתה התאוה כפי הצורך לכוונת הבריאה דהיינו שנתאוו כפי ההשכלה שנתחברו באהבת התכלית לקיום המין וייישוב האדמה אבל הידיעה הב' שהיתה אחר החטא לא היתה נקי' וטהורה כראשונה ונתוסף לו תאות היצר הנכנס בלבם ע"י עץ הדעת כי גבר הדמיון והמתאוה ובשביל כך פירש אדם מאשתו תחלה להתבוננו תערובת הבלתי טהור שיבוא בחבורו וידיעתו כן נ"ל ביאור מאמר המוקשה הזה והבן זה. שלפנים היתה אהבת אדם וחוה כאהבת אדם ישר לרעהו ונלוה לזה עוד אהבת החבור לתכלית העליון מבלתי עירוב סבה הפעליות להאהבה ההיא אבל אחר החטא לתגבורת הדמיון הי' עירוב היצר תערובת זרה אשר לא חפץ בו ד' ב"ה הקדוש:

כה ושיעור הכתוב אז הוחל (נתחלל שם ד' הקדוש ב"ה) לקרוא שמות האדם והעצבים בשמו של הקב"ה וכמ"ש הראב"ע ז"ל ז"ל שהשם ראוי להיות סמוך למלת הוחל לפי' זה ואולם לא הסמיכוהו בעבור כבוד השם ואין לפרשו בפי' הראב"ע ז"ל לשבח כפי' ויקרא בשם ד' בכל מקום התפלה או הקריאה לעבודתו ית' שזהו נגד המפורסם מדור המבול הוא זרע קין ורוב זרע שת מדברי הרא"ם ז"ל:

פרק ה

א ופי' ספר מלשון ספור ולא ספר ממש כי לא נתייחד לזה ספר בפ"ע ליוד דורות שמאדם ועד נח ואין נופל על הספור הקטן הזה שם ספר. (ד"ה ביום) לפי פשוטו אף שמאמר זה ספר וגו' מוסב על הפסוקים שאחריו ספור זרע שת בכל זה מדרך הספור לספר מהאב המוליד בקצרה ולהתחיל הספור ממנו מה שמתייחס לספורים שאחריו וכן כאן לפי שבא לייחס זרע שת הקדים תחלה שאביהם של הזרע ההוא שמהם הושתת העולם הוא יציר כפיו של הקב"ה וגם נעשה בצלם ודמות לקי' וגם צלעו כיוצא בו לפי שהוכן לו ממנו ובנאה הקב"ה לאשה אבל הדרש אמר שבא ההפסק הזה לרמז ג"כ שביום שנברא הוליד ונרמז גם בפסוק הזה תולדות אדם והוא קין והבל

ג ר"ל מה שלא הוליד אדם בנתים בין לידת קין ללידת שת (וכמו שהוכחתי לעיל בפסוק וידע אדם עוד וגו' שמקין ועד שת לא עשה תולדות) שהוא משך ק"ל שנה אינו לפי שרא הי' יכול להעמיד תולדות אז אלא בעבור שפי' מן האשה:

כב בדבור הסמוך הוכיח רש"י ז"ל מלשון לקיחה המיתה לפני זמנו ומדסמכי' קרא לויתהלך נשמע מזה שההתהלכות הזה סבת הלקיחה כדי שיפטור מן העולם ועודו בצדקו אבל א"ת ארי לא אמית יתי' ד' ביאר הלקיחה מענין הסתלקות אליהו ז"ל שנאמר בו ג"כ לקיחה לוקח אדוניך מעל ראשיך ועל כן הי' ההתהלכות סבה לזה. וכן במדרש יש דעות חלוקות בזה:

כח ולכן לא אמר ויולד את נח כלשון המקראות שלפניו ומה נעים ההערה ההיא:

כט שורש נוח הוא פעל משתתף למנוחה שהוא הפך התנועה כמו נחה שקשה הארץ ולשכינה והנחה במקום כמו נחה עליו רוח ד' וכאן אין לפרשו מענין מנוחה ויהי' כמו והי' בהניח ד' לך מרגזך וגו' מפני המם שבינחמנו שמשמעו יניח ממנו ובענין מנוחה נופל לומר יניח לנו או אותנו ולא ממנו וע"כ פירושו מענין הנחות במקום ויהי' ינח ממנו כמו סורה אלי גש הלאה שענינו התרחק משם ובוא אלי גש למקום הרחוק וכן יאמר כאן ע"ד המליצה יניח את עצב ידינו למקום אחר ויסירנו ממנו והמס של ממעשינו ומעצבון יפה כתב הרא"ם ז"ל שהוא מם החלק והטעם קצת ממעשינו ומעצבון ידינו ומעיזה במקום דזה נרדף לעצב שפי' עמל ויגיעה רבה

לב (ד"ה את שם) בסדר נח הוכיח רש"י ז"ל ששם הי' הקטן מכל בני נח שהרי נח הוליד בן ת"ק שנה ושם הי' בן מאת שנה שנתים אחרי המבול כמ"ש בסדר נח הרי ששם הי' הצעיר מכולם כי הבכור הי' ע"כ בן מאת שנה אחר המבול והאמצעי בן מאה שנה שנה אחר המבול והצעיר שנתים אחרי המבול ואולם מה שהוזכר שם ראשון בסדר

הבנים הוא לחשיבותו וצדקתו ולזה מוכח שמ"ש בסדר נח ולשם יולד גם הוא אחי יפת הגדול שתואר גדול שב אל יפת ומוכרח א"כ היותו הבכור בבני נח ועוד הכרח לזה ממה שמצינו בסדר נח שבספור תולדות בני נח מנה תחלה תולדות יפת ואח"כ תולדות חם ואח"כ תולדות שם וע"כ שלפי שהפסיק הכתוב כאן בין שמות האחים בספור תולדות כ"א מהם כתבם כסדר תולדותם. ואולם אם שמות בני נח סמוכים זה לזה בכתוב מונה אותם להפך מספר תולדותם מפני שם שצריך להקדימו ראשון למעלתו תפס הכתוב סדר זה בכר הבנים ולכן אמרו ג"כ בב"ר הובא בדבור הקודם כדי שלא יהא יפת הגדול שבבניו כו' ולשון הגדול שבבניו משמע היותר גדול וגם מלבד משמע הלשון אם הי' חם הבכור למה לא זכרו בב"ר חם תחת יפת ובדקדוק כתב רש"י ז"ל בדבור הקודם כדי שלא יהי' יפת הגדול שבבניו ראוי לעונשין לפני המבול ר"ל כיון שיפת לא הי' בן כ' שנה עד זמן המבול בצמצום א"כ לא הי' ראוי לעונשין במבול ער המעשים הקודמין לזמן היותו בר עונשין ולא נעשה בן עונשין בלתי להענישו אם יחטא מכאן ואילך ומלבד שזהו מסתבר לומר כן למדוהו ג"כ מדברי רש"י ז"ל. והנה הארכתי בכל זה לפי שראיתי שהרא"ם ז"ל כתב בסדר נח בפסוק וידע את אשר עשה לו בנו הקטן שחם הי' גדול מיפת ובמחילת קדושת תורתו שגגה יצאה מאתו בזה:

פרק ו

ב (ד"ה כי טבת) טובות הוא שם התואר ובכחו ההוה עם הזמן העבר מכבר ר"ל שיש בנושא הזה תואר ההוא בהוה וגם בכל זמן העבר עד זמן ההוה לזה משמעות הקריאה שהיא כפי הנקוד הנמסר לנו שהיו יפות מעורם אבל לפי שבמקרא חסר כתיב דרשו כדרכם ז"ל תמיד לדרוש החסר ויתיר במקרא שע"י חסרון הויו יעשה מהתואר פעל עבר וכאלו יקרא טבת והנה פעל העבר אין הוראתו התפשטות הפעולה בכל זמן העבר רק על העבר בערך ההוה לבד וא"כ כפי הוראה זו לא יורה מלת טבת על היופי הטבעי רק על הקישוט שהוא ההתיפות שהתיפו א"ע בעבר וא"כ המסורת שהיא הקריאה כפי הנקוד מורה על היופי העצמי שהי' בם בכל זמן, ובנות החן ההן חטפו להם דוד המבול בחזקה לנשים ואולם הכתוב בא לרמז על ההתקשטות שחטפו להם בחזקה בנות מקושטות ומה יתן ומה יוסיף לנו הכתוב ברמז זה ומה לנו אם חטפו להם יפפיות מעולם ובתולדה או שחטפו גם בנות שהתיפו ע"י הקשוט ולזה אמרו שבא לרמז שאותן שהתקשטו מקרוב ליכנס לחופה ג"כ חטפו להם ולא יפות פנויות בלבד ויעויין מ"ש על דרך זה בסדר וירא בפסוק והוא יושב פתח האוהל ובסדר חיי בפסוק ועפרון יושב וגו' (ד"ה מכל) דה"לר

ויקחו אותם לנשים אבל מכל מרבה. ומהו מרבה אף בעולות בעל ולא הכנוסות לחופה לבד. וכן הזכר והבהמה:

ד בפסוק ב' החל לספר רשעת אנשי הדורות ההם שחטפו להם נשים בחזקה וגם בעולות בעל חפשו בזרוע ובפסוק ג' ספר הגזרה הראשונה אשר נגזר עליהם והוא הכליון לסוף ק"ך שנה אם לא ישובו במשך ההוא. ובפסוק ד' ו' ז' ספר שוב מגזירה המוחלטת שהיתה לסוף הק"ך שנה שנחרין ענשם להמחות. וא"כ נראה פסוק ד' הזה והוא הספור מגבורתם כמפסיק באמצע הספור והי' לו להסמיך פסוק וירא ד' כי רבה רעות וגו' לפסוק ג' לא ידון וגו' ועוד לאיזה צורך יזכיר כאן מעלת הדורות ההם. אבל באמת שגם כוונת הפסוק הזה לא להזכיר שבחן רק נהפוך הוא לגנותן שמתחלה אמר שהיו מתי הדורות ההם רעים וחטאים לד' מאוד ואח"כ אמר בפסוק ד' שהשרים והענקים המפורסמים היו בדורות ההם והוא לומר לך ששרי וגבורי הדורות והם בני האלהים והענקים ע"כ הם היו סבה לכל חטאת ומרי הן בימי דור אנוש והן בדור המבול שאחריו וא"כ אין כוונת הכתוב לומר שהיו בדורות ההם ענקים רק לומר שהענקים והשרים שהיו אז לרוב היו רשעים כי לרוב גבורתם וממשלתם לולא היו הם הסבה לא הרשיעו אנשי הדור רשע עצום כמוהו וגם הדרש לא יכחיש פשטות הכוונה ההיא אלא שכדרכם ז"ל אמרו שהכוונה ההיא רמוזה גם בלשון הכתוב ובתוארי השבח עצמן ונכלל בתוארים ההם ב' הכוונות אשר הם מכוונת הספור כי כוונת הספור שהמופלגים בגבורה וממשלה היו רשעים מופלגים ולכן אמר הדרש שבמקום תואר גדולתם שם תואר מפלתם וגנותן. הנפלים שנפלו והפילו העולם וכן המשיך הדרש כל הפסוק כמ"ש רש"י בדבורים הסמוכים בדבור הסמוך פ' וגם אחרי כן וגו' אע"פ שראו באבדן וכו' לא נכנעו וכו' וכן פי' הגבורים למרוד במקום ועד"ז פי' ג"כ תואר אנשי השם. והכל על צד הרמז ר"ל שאין כוונת הגנות הנמשך מתארי השבח ההם מובן מכלל רק רמוז בתוך תארי השבח עצמן ג"ב ולכן לא כתב רש"י ז"ל ולפי פשוטו לשון ענקים הוא לפי שגם הדרש לא יכחיש הפשט לפי שגם הפשט כוונת המאמר לפי שהפלגת הגנות רק ע"י צרוף ב' הכוונות לזה כוונת רש"י ז"ל שחפש לשון כזה שפשוטו השבח המצטרך לכוונת הספור ורמוז בו ג"כ הגנות היוצא משבח ההוא נפילים בלשון עברי ענקים ורמוז בו ההפלה וכן יתר התארים כמו שנבאר בדבורים הסמוכים בקיצור נשען על אורך ההצעה שבדבור זה:

(ד"ה אשר יבואו) ושיעור הכתוב הנפילים היו בארץ בימים ההם וגם אחר כן היו הנפלים בארץ ומפרש איך ואמר אשר יבואו וגו' וילדו להם וכוונת המקרא להגיד שמרשעים יצא רשע כמו שכתב רש"י ז"ל לעיר לא נכנע כו':

(ד"ה אנשי השם) כבר הארכתי לעיל בתחלת הפסוק הזה ובב"ר הובא ברא"ם וז"ל אמר ר' אחא הם בני גבר בני בלי שם ואתה קורא אותם אנשי השם עכ"ל:

ו שורש נחם משותף לענין הנחמה על היגון והחרטה. וגדר החרטה התפעלות היגון על איזה מעשה שקדמה בעבור הרע הנמשך ממנה אח"כ מה שלא יפול אצל השי"ת לכן פרשו רש"י ז"ל מענין הנחמה ומלת כי לנתינת טעם. והשיעור נחמה היתה לפניו והטעם כי עשה את האדם בארץ ולא מן העליונים:

(ד"ה ויתעצב) לא פי' כפשוטו נתאבל על אבדן מעשה ידיו דא"כ יבואו הנחמה והעצב בפסוק אחד נרדפים זע"ז וגם מבלי ביאור שבת הנחמה. מדברי הרא"ם ז"ל:

בא"ד ד"א וינחם ר"ל כי שורש נחם אם הוראתו הניחום הוראתו בכלל הפוך מחשבה והמרכה בנפשו מה לעשות (בדענקן) ואינו נמשך מזה החרטה על מעשה דעבר כי נוכל לומר שניחם מלעשות וימלך בנפשו לשנות מעשהו ובכל זה לא נמנע בעבר לעשותו גם בהיותו יודע שיצטרך לשנותה אח"כ ועל זה הביא רש"י ז"ל ראיות:

א"ז ממ"ש ובן אדם ויתנחם והוא כפל מלח ויכזב האמור למעלה ואין שם מעשה שתפול עליו חרטה רק מחשבה והבטחה ואין נופל בזה רק הפוך מחשבה וכן ועל עבדיו יתנחם אם פי' זה החרטה הי' ראוי לומר ועל עני עבדיו יתנחם וכן וינחם ד' ער הרעה אשר דבר ועל מחשבה ודבור אינו נופל חרטה רק הפוך מחשבה שלא ימשך רע ונזק מאמירה גרידא שיתפעל ממנו וכן נחמתי כי המלכת את שאול למה יתחרט במה שהמליכו מקודם בעוד שרא חטא אז היתה נאותה לו המלוכה ועתה תוסר ממנו בעבור חטאו וע"כ שפי' נחמתי המלכתי בנפשי בדבר מלוכת שאול להסירה ממנו:

(ד"ה ויתעצב) אם פי' וינחם מענין הפוך מחשבה גם פי' ויתעצב כפשוטו ואולם אין הכוונה שנתעצב על שברא את האדם שא"כ הרי הוא חרטה רק פירושו נתאבל על מעשה ידיו. והנה שאלת המין לא היתה על ביאור הפסוק רק שאל הרי כביכול הגיע לו צער מהיותו צריך לאבדן אח"כ והוא יודע את הנולד א"כ למה בראן והשיבו ריב"ק ממשל האב שישמח בהולד לו בן עם היותו יודע שימות לבסוף בעבור התועלת המגיע עי"ז לקיום המין. כן רא נמנע הקב"ה מלברוא הרשעים בעבור הצדיקים היוצאים מהם. והנה כתב רש"י ז"ל דאף שנתקן לפ"ז שאלת המין עודנה לא נתקן בזה לשון הכתוב שאמר וינחם וגו' ויתעצב וגו' המורים בביאור ענין החרטה לפי פשטות הכתוב לזה כתב רש"י וזו כתבתי לתשובת כו' ר"ר דגם פשטות המקרא לא יורה על החרטה והצער על הבריאה ח"ו:

ז מיחוי נופל בדבר רך הנמס במים:

סדר נח

ט. ההכרח לזה מבואר מעצמו במה שהפסיק בספור שבחיו בין ספור תולדותיו ומ"ש רש"י ז"ר למדך שעיקר כו' הכוונה מבוארת שהעמדת התולדות לקיום המין, ואמנם הצדיק ועובד אלקי' הוא כתכלית המין האנושי בכללו הרי שקיום המין הוא התכלית הראשון וכשרון המעשים הוא התכלית האחרון וידוע כי עיקר כל דתכלית הוא התכלית האחרון:

(ד"ה את) כתב הרא"ם ז"ר וז"ל ואת כמו עם ופי' לזה שנח הי' מתייירא כחבר עם בני דורו שלא ילמוד ממעשיהם והי' מתבודד במקומות דבודדים המכונים מקומות השם אבל אאע"ה שהי' אמון באמונתו הי' מתחבר עם בני דורו ומוכיח אותם להכניסן באמונתו וא"כ הי' מתהלך לפני השם עכ"ל וכינוי ההתרכות לפני השם ע"ד העבד המתהלך לפני אדונו להורות לו מקום תחנות ככה ע"י הנפשות אשר עשה אאע"ה להכניסן תחת כנפי השכינה הורה לו כביכול מקום לשכנו ושיהיו גם מקומות החברה מקומות השם:

(ד"ה התהלך) ידוע בדקדוק שבבנין התפעל הנסתר לעבר ביחיד והציווי ליחיד שווין:

יא ואין ותשחת כלל ואחריו ותמלא פרט וכדרכם ז"ל לדרוש בנין אב. והנה ע"ז וג"ע הוא מן ז' מצות ב"נ כדאיתא בסנהדרין פ' ד' מיתות ויליף להו מקרא דויצו ד' וגו' מכר עץ הגן אכול תאכל וחד מ"ד מפיק ע"ז וג"ע מדכתיב כאן ותשחת ותנא דבי רי"ש כ"מ שנאמר השחתה אינו אלא ג"ע וש"ד ופירשו רש"י ותוס' מדאיענוש עלייהו ש"מ מיפקדי בהו וכתב בעל צל"ד וז"ל ובעל מעשה ד' ז"ר דחה אגדה זו דרש"י בשתי ידים כי דור המבול לא נצטוו על הניאוף וע"ז ונעלמה ממנו הלכה בסנהדרין ואולי חשב הרב שכיון שנקראים מצות ב"נ לא נצטוו עליהם רק מזמן נח ואילך אבל ז"א שלא נתחדש לנח רק אמ"ה בלבד וששה מצות נצטוו אדם וזרעו כדמפיק בש"ס מקראי דלעיל וכ"כ הר"ם ז"ל בהל' מלכים וז"ל ששה מצות נצטווה אדם הוסיף לנח אמ"ה שנאמר אך בשר בנפשו וגו' עכ"ל בעל צל"ד ז"ל:

יב אף שלשון השחתה סתם כולל ערוה וע"ז מ"מ השחתת דרך נופל רק בערוה לבד כמ"ש בב"ר הובא ברא"ם ז"ל ראי' לזה מדכתיב דרך גבר בעלמה ואמרו עוד ז"ל שם הכל קלקלו במעשיהם הכלב הי' הולך אחר הזאב וכו' הה"ד כי השחית כל בשר כל אדם לא נאמר ארא כל בשר:

יג (ד"ה כי מלאה) וכתב הרא"ם ז"ל וז"ל. ר"ל הזנות וע"ז תחייב כללות הגזירה כמ"ש רש"י ז"ל לעיל בד"ה קין כל בשר כל מקום כו' זנות וע"ז כו' והורגת טובים ורעים אבל לא תחייב ביאת הגזרה בהחלט רק כשתבוא הגזרה תהי' מזה המין. אבל החמס יחייב

ביאתה בהחלט. וז"ש רש"י ז"ל לא נחתם גז"ד אלא על הגזל אלו דבריו ז"ל. ואוסיף ביאור בדברי קדשו שההכרח לחלוק זה הוא מן הכתוב שתחלה אמר וירא אלקים וגו' והנה נשחתה כי השחית כל בשר וגו' ואח"ז אמר ויאמר אלקים לנח קין כל בשר בא לפני וגו'. א"כ נראה מזה שההשחתה שבכתוב הקודם שבכללה הזנות וע"ז גרמה הגזרה הנזכרה בכתוב שאחריו. ואולם סיים הכתוב דזה בטעם אחר כי מראה הארץ חמס הרי שהחמס והגזל חייב הגזרה. ואולם בחלוק הנ"ל יתיישב סתירה זו כי ההשחתה שבכתוב הקודם חייבה כללות הגזרה אבל החמס יחייב ביאתה בהחלט כי ע"י העושק וחמס יתבטל הישוב המדיני וכאילו העולם שמם. ולכן הקדים הכתוב בתחלה מהשחתתם שזהו טעם מין הגזרה והוא הכליון הכללי ואח"כ אמר קין כל בשר בא לפני כי מלאה הארץ חמס. ושיעור הכתוב בזה קין כל בשר הוא מין הגזרה והוא הכליון הכללי הראוי להם מפני ההשחתה והוא ע"ז וג"ע. בא לפני פי' היא במוחלט ובדוקא כי מלאה הארץ חמס וגו':

יז מלת הנני כשתבוא לבדה ולא אחר מלת אני תבוא במקום הנה אני אם הוא בראש המאמר כמו הנני מביא אותם מארץ צפון. אבל בסוף המאמר חזרה ההכנה לבד אם לעשות רצון זולתו או לשמוע דברי זולתו בלבד כמו ויאמר אליו אברהם ויאמר הנני ומורה ההכנה לעשות רצון המקום ב"ה אבל ויאמר הנני בני שאחריו הוא ההכנה לשמוע דברו. והנה בכתוב שלפנינו שבאה מלת הנני בראש המאמר לולי מלת אני הקודמת לה ביאורה הנה אני שהוא הכינוי תחת השם. אבר מאחר שקדמה לה מלת אני שהיא ג"כ הכינוי תמורת השם וא"כ הכינוי כפולה למותר. לכן דרשו שבא להורות ענין ההכנה לעשות רצון זולתו וז"ש רש"י ז"ל הנני מוכן להסכים כו'. והרא"ם ז"ל כתב וז"ל כן דרכם ז"ל לדרוש בכ"מ הוי"ו לתוספת כאשר יחובר עם השם או עם ואני שהיא תמורת השם ולכן דרשו בכ"מ וד' הוא וב"ד עכ"ל. וכדבריו ז"ל גם כאן דרשו מו' דואני ואנכי הנלע"ד כתבתי. אבל ו' דואני י"ל שמורה הוא וב"ד מלבד דרשה דלעיל:

יח כן דרשו בב"ד ממשמעות הכתוב דכתיב והקימותי וגו' והדר כתיב ובאת אל התיבה וגו' דמשמע על הביאה לבד לחוד הצריך ברית. והיינו שלא ירקבו ויעפשו הפירות כי היה צריך לאסוף מיני מאכל זמן רב לפני ביאתו לתיבה לכלכל ביתו וכל הבע"ח שנה תמימה ובמשך זמן ההוא הפירות מעותדין אל העפוש והרקבון קודם שיביאם לתיבה. וכן הי' צריך ברית על הביאה שלא יהרגוהו החיות ורשעי הדור מדברי הרא"ם ז"ל:

(ד"ה אתה) כתב הרא"ם ז"ל וז"ל מדשינה לשון הצואה ביציאה מלשון הצואה בביאה קא דרשי דביציאה כתיב צא וגו' אתה ואשתך ובניך ונשי בניך אתך ש"מ דבביאה אסר להם תשמיש המטה לכן שנה לשון דצואה ביציאה כדי להתיר להם תשמיש ולא קשיא

מדכתיב בספור דיציאה ויצא נח ובניו ואשתו ונשי בניו אתו שדרך הלשון לתפוס בספור הזכרים לבד והנקבות לבד עכ"ל:

יט דמכל החי מכל בשר נראה כפל לשון וע"כ דמרבה שדים שאין בהם בשר:

(ד"ה שנים מכל) הוצרך לזה משום שבאמת לקח מן הטהורין שבעה שבעה:

כ דהא כבר כתב הכל בכלל בפסוק י"ט מכל החי מכל בשר. ופרטא שבפסוק זה ל"ל. וע"כ דפרט כדי לכתוב למינהו. וע"כ שפי' למינהו או חן שדבקו במינם. דאל"כ אכתי קשה מאי קמ"ל:

בא"ד וכל שהתיבה קולטת אותו כו' דאל"כ איך היה יכול נח לדעת אותן שדבקו במינם והנה בסנהדרין פ' חלק פליגי תרי אמוראי רב חסדא אמר העבירן לפני התיבה וכל שהתיבה קולטתו בידוע שלא נעבדה בו עבירה ור' אבהו אמר אותן הבאין מאליהן. וצ"ל א"ב דלר"א לא באו מאליהן רק אותן שרא נעבדה בם עבירה אבר לר"ח י"ל ששום בע"ח לא בא מאליו ואפי' אותן שלא נעבדה בם עבירה. ורש"י ז"ל כתב כאן ומאליהן באו וכל שהתיבה קולטתו כו' הוי שתפס סימן קליטה כדר"ח ואפ"ה כתב ומאליהן באו ולכן כתב על זה בצל"ד דמ"ש רש"י וכל שהתיבה קולטתו, הוא ו' מחלקת דתרי טעמי נינהו עכ"ל. ולע"ד נראה דס"ל לרש"י ז"ל דגם לר"ח מאליהן באו על כרחך וזה מן הסברא ומן התלמוד מן הסברא כמ"ש להלן בב"ר הובא בפרשה זו ברא"ם וז"ל והבאים מכל חי. המובאים אין כתיב כאן אלא הבאים שבאו מאליהן א"ל נח להקב"ה וכי קניגי אנא א"ל רא איכפת לך מאליהן הם באים. הרי שנתקשה להם ז"ל לומר שהיה צריך נח לרדוף אחרי כל מיני הבע"ח ולתור אחריהם מקצה העולם ועד קצהו במדברות ויערים ונקיקי הסלעים וע"כ שהזמינם לו הקב"ה מעצמם. מן התלמוד דהא בש"ס דזבחים פ' פרת חטאת הקשו ג"כ כקושיא זו לענין סימן טומאה וטהרה לידע מאיזה מין יקח שנים ומאיזה שבעה שבעה ותירצו ג"כ דבמחלוקת שנוי' דרר"ח ידע ע"י סימן הקליטה איזה מין טהור ואיזהו טמא ולר"א מאליהן באו. והשתא אי נימא דלר"ח הוצרך נח לאסוף בעצמו כל מיני הבע"ח קשיא טובא דאיך הקליטה סימן לשני דברים שונים לענין נעבדה בה עבירה ולענין טומאה וטהרה נהי דסימן הקליטה הועיל לדעת שלא נעבדה בה עבירה. מ"מ איך היה יודע ממה שלא קלטה התיבה יותר משנים מאותו המין היותו מין טמא. דילמא מה שלא קלטה יותר מאותו המין הוא משום שהנשארים נעבדה בם עבירה. ועל כרחינו מוכרחין אנו לומר שבאמת הוצרך נח לאסוף מכל מין כל אישי המין ההוא הנמצא בעולם. והנה מלבד שזה רחוק מן השכל וקשה הציור עדיין יקשה איך ידע שתמו כל אישי המין ולא נשאר אף אחד על פני הארץ לכן סובר רש"י ז"ל וכן הוא האמת דגם לר"ח מאליהן באו

וכמ"ש בב"ר דנ"ל. ולב"ע רא העמים הקב"ה על נח לרדוף אחרי הבע"ח צפרים ובהמות וחיתו יער ורמשים. ומאליהם באו בדבר ד' אליו אלא דר"ח ור"א בהא פליגי דלר"א רא באו מאליהן אל נח רק כפי הצורך ולא באו רק אותן שלא נעבדה בהן עבירה וגם מהם לא באו זולתי שנים מהטמאים ושבעה שבעה מן הטהורין ולא הזמין לו הקב"ה מכל מין רק כפי הצורך ולא היה צריך נח לשום סימן כלל בין לענין נעבדה בה עברה ובין לענין טומאה וטהרה. אבל ר"ח ס"ל כפי הסברא הנראה יותר מתקבל על הדעת שבאמת שהי' ביאת הבע"ח בדבר ד' אלא דס"ל דאין מסתבר לומר שלא באו רק בפי הצורך. אבל יותר י"ל שהמושל על תנועה הרצונית שר הבע"ח ב"ה הגיע רצונם ללכת לצד החיבה. ולומר שהתעוררות זה היה בקצת זולת קצת דחוק למאוד ובפרט שיש מיני בע"ח האוהבים החברה והמרעות וללכת במקהלות ומתולדותם שבראותם קצת ממינם יתאספו לצד אחד ינועו כולם אחריהם לכן ס"ל לר"ח שבאו מאליהן ע"י התעוררות שבאה בקרבם יותר משנים מכר מין וגם אותן שנעבדה בהם עבירה הרבה באו מאליהן מכל מין ומין ולזה הוצרך נח לסימן קליטה. וע"י סימן זה ידע שפיר איזה לא נעבדה בהם עבירה וגם ידע שרק אותן שקלטה מהן התיבה שבעה שבעה הם מהטהורין אבל אותן שקלטה רק שנים שנים הם מהטמאין שאילו הי' מהטהורין אלא שנעבדה בם עבירה הי' הקב"ה מזמין לו מהם יותר לתשלום חסרון מין הטהור לסך שבעה ובזה תבין דמ"ש רש"י ז"ל כאן ומאליהן באו וכל שהתיבה קולטתו כו' הוא רק אליבא דר"ח ולא כמו שדחק עצמו בצדה לדרך לפרש דב' טעמי נינהו כנ"ל בזה ודי למבין:

כב ר"ל ולא אכולהו קאי דא"כ ויעש נח תנינא למה לי. ועוד דהא בתרה כתיב ויאמר ד' לנח בוא אל התיבה וגו':

פרק ז

ב כתב הרא"ם ז"ל וז"ל. לא ידעתי למה הניח הרב דברי התלמוד דזבחים והוא סימן קליטה לר"ח או שבאו מאליהן לר"א ותפס דברי דכ"ר עכ"ל. ובאמת לפי מה שפירשתי לעיל בפסוק מהעוף למינהו אדרבה רש"י אזיל בשיטת התלמוד דסימן קליטה היה לענין טומאה וטהרה ג"כ וא"כ גם על הב"ר עצמו נופל קושייתו דאחרי שצריכין אנו לסימן קליטה לענין נעבדה בהם עבירה. ע"כ סגי בהך סימנא גם לענין טומאה וטהרה. וכמו שהוכחתי לעיל באורך ואיברא דלע"ד לק"מ דמ"ש בב"ר למדנו שלמד נח תורה. אין ר"ל שזה מהכרח ידיעתו הטמאין והטהורין רק ר"ל דממה שבהכרח ידע נח ע"י סימן הקליטה לד ח או שבאו מאליהן לר"א המינים הטמאין והטהורין א"כ למד נח תורה ר"ל שאחרי שכל מיני הבע"ח הנמצאים בעולם הכניס נח לתיבה. ע"כ ידע מעצמו לכל מר

כדאית לי' איזהו מהמינים עתידים להיות טהורים אחרי מתן תורה ואיזה הם טמאים לישראל שהרי אמר לו הקב"ה שמאותן המינים שיבואו שבעה שבעה עתידין להיות טהור לאכילה ומיתר המינים שיבואו רק שנים יהיו טמאין לאכילה אחרי מתן תורה שהרי אמר לנח הטהורה ואשר איננה טהורה וע"כ דזה קאי לאחר מתן תורה וסימן לו ג"כ שבני שבעה יהיו טהורין ובני שנים יהיו טמאין וידע א"כ שהחמור והסוס ד"מ טמאין ע"כ והפר והאיל טהורין ע"כ ואין לך למוד תורה גדול מזה וז"ש רש"י בשם הב"ר הטהורה דעתידה להיות טהורה כישראל למדנו שלמד נח תורה ור"ל דמאחר דטהורה ואיננה טהורה ע"כ לעת ד קאי ממילא ידע נח שעתיד המקום ליתן תורה לישראל וא"כ למד אח"כ ע"י סימן הקליטה לר"ח או ע"י המספר שבאו מאליהן לר"א כל המינים שיהיו טמאין לישראל בשמם ומספרם כנ"ל ברור בכוונת רש"י. והב"ר ובצל"ד כתב וז"ל ומה שתמה הרא"ם ז"ל מה הניח רש"י דברי התלמוד אין מקום כלל לתמיהתו דבהדיא איתא שם בסוגיא דטומאה וטהרה דקרא דהכא לאו בטומאה וטהרה דאכילה לאחר מ"ת קאי רק בטומאה וטהרה דעבירה קא מיירי עכ"ל ור"ל דוודאי לענין טומאה וטהרה דעבירה היה סימן קליטה לר"ח או שבאו מאליהן לר"א כמ"ש רש"י ז"ל בעצמו לעיר. אבל כאן לענין טומאה וטהרה דאכילה לאחר מ"ת צ"ל כשיטת הב"ר ויפה עשה רש"י ז"ל שתפס דברי הב"ד שזהו פשוטו של מקרא ותלמודא דידן הוציא דברי המקרא מפשוטו ומפרש לטומאה וטהרה דקרא לענין נעבדה בה עבירה זה כוונתו ז"ל. ובאמת שכן הוא בהדיא בש"ס דזבחים דפריך טמאים וטהורין בההיא שעתא מי הוויין ומשני מאותן שלא נעבדה בם עבירה ומנא ידע כדר"ח כו' ור"א אמר כו' הרי שדוחק היה לש"ס לפרש טמאין וטהורין דקרא על לעתיד אחר מ"ת ובאמת בדוכתי טובא בש"ס משמע דמפרשי טומאה וטהרה דקרא דהכא טומאה וטהרה ממש. וע"כ הם סוגיות חלוקות. ועם שצדקו דברי הרב בעל צל"ד בעצמן מ"מ במה שחשב הרב ז"ל שאם פירושא דקרא טומאה וטהרה ממש. ע"כ צ"ל שלמד נח תורה ודא בדא תליא ובמחילה מכבוד תורתו ז"א וכמו שהארכתי לעיל דוודאי ע"כ סגי בהך סימנא דקליטה גם לענין טומאה וטהרה לאכילה. אבל באמת אין כונת הב"ר ליישב מנא ידע נח הטמא והטהור רק לעורר אותנו שע"י שידע ע"י סימן הקליטה איזהו מין טמא ואיזהו טהור לעתיד א"כ למד תורה ע"י הסימן ההוא וז"ב:

(ד"ה שבעה) דהנקבות בכלל השבעה דומיא דשנים שנים שהם הזכר ונקבה, וא"כ נשאר אחד בלי זוג וע"כ שאינו לקיום המין וצ"ל כדי שיקריב כו':

ד. עוד מורה התוס' על הקודם לכן ע"כ הוראתו כאן תוס' על זמן הקודם האמור בסדר בראשית לא ידין וגו' והיו ימיו מאה ועשרים שנה וכפירש"י בסמוך וע"כ שהיה המבול ראוי להיות קודם וא"כ צריך טעם לתוספת זה:

ה ובכלל זה כניסת מיני הבע"ח:

(ד"ה נח) כתב הרא"ם ז"ל וז"ל. כבר כתבתי לעיל בפסוק והקימותי את בריתי שאין מן הספור ראיה ולא דרשו רז"ל היתר ואיסור תשמיש רק משינוי לשונות הצואה. ואיזה טועה הוסיף דבור זה ברש"י עכ"ל:

ט כמ"ש בב"ר הובאו אין כתיב כאן כו'. וכ"כ הראב"ע מהסברא:

יא (ד"ה נבקעו) ר"ל שאין מעינות שם למים הנובעין מהמקור שא"כ יהי' הביקוע במים עצמן וכמו ויבקעו המים דבפרשת בשלח ולא יתרבו המים עי"ז אבל הוא שם למערות וכפות החלולין שבבטן הארץ מעבורות המים והם יבקעו ויצאו מימיהם בשצף קצף:

(ד"ה תהום רבה) כבר כתבתי בסדר בראשית שדרכם ז"ל במדרשות לדרוש על חומר העונש והתיחסותו לחטא ואולם ההתיחסות שביארו כאן ידמה לכאורה היותה מקרית ולא עצמית במה שיפול בשניהם מלת רבה והנלע"ד כוונתם ז"ל בזה שבני הדורות ההם כבדה עונם בשיעור כזה עד ששב ער ידם בריאת המין האנושי ללא תכלית וע"י המין האנושי שב בריאת הבע"ח לשוא והבל. כי הוויית הכל רק בעבור האדם ולהיות הקוות המים והגלות היבשה בעכור ישוב הבע"ח וצמחי האדמה ובפרט המין האנושי לכן היה עונש דור המבול ע"י יסוד המים ולא יסוד אחר לרמוז בזה שחטאם עצום כ"כ עד שראוי שישובו המים ויכסו את כדור הארץ כמו שהיה בתחלת הבריאה כי ע"י ששב בריאת האדם לרע לו ועי"ז גם הווית הבע"ח והצמחים לבלי תכלית אך לשוא היתה דקות המים והגלות היבשה. ואמנם היות חטאם באופן זה מבואר מאוד. הן מצד תכלית בריאת האדם שהוא לדעת ד' והוא התכלית האחרון והמה כחשו בד' ויאמרו לא הוא. ודן מצד שלמות קבוץ המדיני ותיקון היישוב שהוא התכלית הראשון. והמה חטאו בעושק וחמס וגם קחת הנשים בחזקה וזהו הורס ומקעקע האושר הכללי. והנה כל מה שכתבתי עד כה מבואר ונרמז בב"ר במשל העורים והפקחים וע"י האמור יובן לך המשל הזה היטיב וההתייחסות הזה ביארו ז"ל גם כאן באמרם חטאו ברבה ולקו ברבה. חטאו ברבה שנאמר רבה רעת האדם בארץ ר"ל שרבה רעת האדם וחטאם מופלג כל כך עד ששב על ידם יישוב הארץ לרע. ולכן לא אמר רבה חטאת האדם סתם רפי שעיקר הכוונה שהרע הנמשך מחטאם ליישוב הארץ הוא גדור ועצום לכן ולקו ברבה שהי' עונשם בבקיעת

מימי תהום רבה ולשטוף את כל כדור הארץ ולכסותה ולהפכה לתוהו ובוהו כבתחלה ומה נעימים דבריהם:

יג כן דרשו חז"ל בכל מקום שנאמר בו בעצם היום הזה ולא כתיב ביום הזה ש"מ לדרשה הוא דאתי ודרשו בכ"מ רפי ענינו וכאן דרשו שנכנס בגלוי ובטיהרו של יום לעיני הכל והוא בעיצומו של יום מדברי הרא"ם ז"ל:

יד את כל דפרח וחסר בעל במקרא לפי תרגומו ור"ד כל בעל כנף. ורש"י ז"ל מיאן בזה בראיית הנגינה דלת"א ראוי להיות תיבת צפור בטעם מפסיק אבל לפי שמוטעמת במירכא שהוא משרת, א"כ מלות צפור דבוקה דמלות כל כנף לכן פי' צפור של כר מין כנף. ור"ל של כל מין מראות נוצה ומ"מ בין לפירש"י ובין לת"א מיתורא דכל כנף נשמע דבא לרבות חגבים שהרי בבר כתב מהעוף למינהו דמשמע מכל מין עוף. וע"כ דמרבה חגבים שאינו בכלל עוף. אבל יש לו כנף:

יח ר"ל שגברו ממימי התהום ולא ממימי הגשמים שהרי פסקו הגשמים לסוף מ' יום והמים גברו על הארץ משך מאה וחמשים יום כמ"ש להלן מדברי הרא"ם ז"ל.

כ ואין לפרש למעלה משטח האדמה שהרי כתוב אח"כ ויכוסו כל ההרים והם כמה אלפים אמה משטח הארץ:

כב נשמה הוא שם מיוחד לנפש המדברת שבאדם וכאן שכוונת הכתוב על רוח החיוני של הבע"ח סמכו לרוח חיים שאז ישוב מענין הנשימה הכוללת כל בשר אשר בו רוח חיים אבל ביצירת האדם בסדר מעשה בראשית נאמר ויפח באפיו נשמת חיים רא נשמת רוח חיים. כי כוונת הכתוב שם על הנפש המשכלת מדברי הרא"ם ובתוספת ביאור:

כג ר"ל וימח הוא מנל"ה כמו ויפן ויבן. ובוימח נפתחה המם להרחיב אות הגרון כמשפט והוא פעל יוצא. וכצ"ל ברש"י ואינו לשון ויפעל. ר"ל שאינו מהנפעל כמו וימחו מן הארץ שא"כ הי' המם נקודה בקמץ והחית בסגול שאחריה הא כמו יבנה. ועוד ממ"ש אחריו מרת את שהיא סימן הפעול וכתב רש"י ז"ל עוד שזהו ההבדל בין חסרי פא יוד ובין נל"ה. שגם בנל"ה חסרה ההא כשהוא נותן בראשה ויו יוד שאת שדומין באותיותיהן נבדלין מצד הנקוד שבגל"ה היוד נקוד בחירק ובהפ"י בציירי כמו וישב וירד (ד"ה אך) דבר אכין ורקין מיעוטין:

פרק ח

א כבר כתבו החוקרים והחכמים ז"ר שכל תארי המדות שאצל הבורא ית' אינן זולתי מצד הפעולות היוצאות ממנו ית' ולאשר אלו הפעולות נמשכות מבני אדם אחר ההפעליות יתואר הבורא יתעלה על פיהן ברחום וחנון וקוצף וכדומה אבל הוא ית' עצמו נעלה

מכל הפעלות עילוי רב וכל אלו הפעולות יוצאות ממנו כפי שתגזור חכמתו ית' בצדק ומשפט מבלי שום הפעלות. וזהו ג"כ כוונת המדרש שהצדיקים מהפכין מדה"ד למה"ר והרשעים כו'. ודשאילו שם דין לפעולת הרוגז והנקמה וע"פ הרוב ישתמשו רז"ל בשם זה להוראה זו ור"ל בזה שלכך בא בכתוב שלפנינו שמספר מעשה הרחמים עם אלקים המורה מדה"ד. ובסדר בראשית כשזכר גזירת המבול נאמר שם ד' המורה הרחמים לרמז בזה שאין משפטו ית' כמשפט בני אדם שלפי חרופי המדות השונות המתעוררות בקרבם ממעשה זולתם כן יגמורו להם לטוב או לרע אבל אצל הבורא ית' אינו כן שהגמול והעונש המגיע מאתו ית' ממקור אחד יצאו והוא החכמה והצדק שבגדר עצם השי"ת. והמדה ההיא בעצמה (ר"ל טבע המתחייב מעצמו ית') המחייבת העונש לרשע תחייב כמו כן הגמול הטוב לצדיק וכן להפך. וזהו אמרם ז"ל הצדיקים מהפכין מדה"ד למה"ר והרשעים מהפכין מה"ר למדה"ד וכוונתם שמה שאנחנו מכנים מדה"ד ומה"ר הוא רק כפי המתדמה לנו אבל באמת שע"י פעולות הצדיקים והרשעים דבר אחד בעצמו יתראה לנו בפנים הפוכים פעם יתראה לנו דין והוא ע"י מעשה הרשעים ופעם ברחמים ע"י מעשה הצדיקים כי רק פעולות הצדק והרשע יורידו הטוב והרע הבא מן השמים ומבלתי אמצעות התעוררות חלופי מדות זה הנ"ל בכוונתם ז"ל והבן:

(ד"ה ויעבר) שורש שכך הונח על הנחת חמה או ההשקט מרעש כמ"ש רש"י ז"ל ד"ה וישובו והכתוב אמר וישוכו המים ולא ויחסרו המים והרוח פעולתו להרעיש המים ולא להשקיטם. אבל מטבעו לחסרם זהו מה שרצה הדרש ליישב:

(ד"ה על הארץ) זהו לשיטתו ד"ה ויעבר:

ג. (ד"ה מקצה) ר"ר ולא שכרו לחסור אז כפי המובן ממרת ויחסרו. שהרי הי' הלוך וחסור עד החודש השני שבו יבשה הארץ וע"כ פירושו שהחלו לחסור מן אז והלאה ולכן לא אמר בקצה ק"ן יום לפי שמשמעותו שבו היה גמר החסרון וזהו ההבדל בפעל חסר בין קשורו בבית ובין קישורו במם. ומ"ש עוד רש"י ז"ל כיצד בכ"ז בכסליו כו' אין זה סותר למ"ש רש"י ז"ר לעיל ז'. יב. שהס' יום כלים בכ"ח כסליו שאין יום ראשון מן המנין דשם ר"ל שאין יום ראשון ממנין הימים השלמים של המ' יום שכ"א מדן לילו עמו אבל יומו בלבד כלא לילו מן המנין הוא שיצטרף עם ליל כ"ח לתשלום המ' יום ומ' לילה. ומ"ש רש"י ז"ל כאן בכ"ז כסליו פסקו כו' ר"ל בתשלומם והוא בסוף כ"ז יום שלמים. ומ"ש שם ונמצאו מ' יום כלים בכ"ח כפריו ר"ל בבוקרו של כ"ח הרא"ם ז"ל בתוספת ביאור.

ד. ואין לפרש ז' לירידה ומכ"ש שאין לפרש ז' לתשרי שהרי לא החלו המים לחסור עד אחד בסיון כמו שהוכיח רש"י ז"ל לעיל בסמוך:

ו (ד"ה את חלון) שם חלון הוא מגזרת חלל והוא החלל שבכתלים באמצעותן. מרובע או עגול ובלי ספק בתיבה לא היה המקום חלל מכר וכל כדי שלא יכנסו בו המים. אלא דרמ"ד אבן טובה שם בחללו דבר מזהיר כזכוכית או אבן טוב שתבא בו האורה. ולמ"ד זה שם חלון נופל על החלל, ושם צוהר על הדבר המזהיר. ומגזרת צהרים. ולמ"ד חלון נשאר המקום חלול אלא שעשה דלת לחלל זה והיה יכול לסגרו בימי הגשם השוטף וכן בימי תגבורת המים. וכנה הכתוב החלל הזה צוהר על שם שעשוי לאורה. והנה בציווי העשי' תפס הכתוב לשון צוהר אף למ"ד חלון על שם תכליתו לפי שטעם הציווי בעשיית החלון בעבור שיאור לו אבל כאן, בספור הפתיחה שאין נופל הפתיחה בהאורה רק בדבר החלול שפתח החלל הסגור באבן טובה או בדלת לכל חד כדאית לי' לכן תפס הכתוב לשון חלון אף למ"ד אבן טובה ובב"ר הובא ברא"ם אמרו ז"ל דדא מסייעא לדר' אבא דאמר חלון עכ"ל. וז"ש רש"י ז"ל כאן לצוהר ור"ל כנ"ל דהפתיחה נופלת רק בהחלל. ולכן זכר כאן שם חלון ולמ"ד חלון החלל ההוא נקרא בציווי צוהר ע"ש תכריתו שהוא להאיר ולמ"ד אבן טוב אין החלל נקרא צוהר ולא זכר בציווי את החלל כלל. רק שגם לדידי' היה שם חלל כדי להשים בו הצוהר וכלל רש"י ז"ל כאן ב' הדעות וכוונתו ליישב מה שתפס כאן לשון חלון ולא צוהר כדלעיל לפי שלא נקרא צוהר רק ע"ש תכלית האורה גם למ"ד חרון מה שאינו נופל כאן בפתיחה ומכ"ש למ"ד אבן טובה וגם כוונתו ליישב קושיית הב"ר דגם למ"ד אבן טוב הי' שם חלון והרא"ם ז"ל כאן ובפסוק צוהר תעשה וגו' נכנס בפרצות דחוקות:

ז נראה מהכתובים ששליחות העורב לא הועילה כלל לנח רק שליחות היונה. ונראה עוד מהם שהעורב לא יצא כלל מן התיבה עד צאת נח וכל הבע"ח אתו אבל היונה הלכה לה מקודם ביבושת המים כמ"ש ולא יספה שוב אליו עוד. ומזה שפטו חז"ל שלא הלך למרחוק רק שהקיף סביבות התיבה עכ"ל הרא"ם ז"ל. ובענין חשדו על בת זוגו כתב בעל צל"ד שאין זה דבר תמוה דבהדיא איתא בע"ז פ' אין מעמידין אמר רב יודא אמר שמואל משום ר' חנינא אני ראיתי גוי שלקח אווז מן השוק רבעה הנקה צלאה ואכלה וה"נ איתא בזבחים לענין קרבנות שיש נרבע בעופות אע"ג דליתנייהו ברובע שאין לך עוף רובע אשה עכ"ל ז"ר. ובלא"ה י"ל שחז"ל ידעו מתולדת העורב שבו רוח קנאה לקנא את זוגתו ממינו ופוגו א"כ י"ל שעבר עליו רוח קנאה גם נגד נח בלקחו אותו מאצל בת זוגו לשלחו למרחוק וגם אי נימא דעופות ליתנייהו, גם בנרבע. העורב אין בו שכל להבחין בין האפשר ובין הבלתי אפשר:

(ד"ה עד) לפי הדרש ה"פ שליחות זו לא עשה עד יבושת המים בימי אליהו ואז עשה שליחות אחרת ולא דרשו זה ממשמעותא דקרא רק ע"ד אמרם ז"ל אסתר ומרדכי מן התורה מנין דליכא מידי דלא רמיזא באורייתא ולכן כתב רש"י ז"ר לפי פשוטו כמשמעו:
ח (ד"ה וישלח) הרא"ם ז"ל כתב שאין שליחות נופל בבע"ח שאין להם שכל עכ"ל ור"ל שגדר השליחות תיקון פעולה ידועה בעבור המשלח ובצוואתו ואין נופל בבע"ח ציווי וכוונת תועלת זולתו בפעולה מהפעולות אבל עדיין אין זה מספיק שבכל זה אם היה יכול נח לידע ע"י צאתה אם קלו המים או לא יפול לשון שלוח בזה ומקרא מלא נאמר הנה אני שולח את הצרעה לפניך אבל כוונת רש"י ז"ל מבוארת שאם היה מלשון שליחות לא יחובר עם מלת מאתו שכתוב אחריו וגם ראוי להיות וישלח בקל ולא וישלח בכבד שזהו ההבדל בפעל זה בין הקל והכבד. שוישלח בקל מורה השליחות אבל וישלח בכבד מורה השלוח לדרכו וע"כ שגם כאן פירושו השלוח לדרכו ולכן בא בכתוב קשור עם מאתו. והנה אם היה פירושו מענין השליחות היה מוסב פעל לראות שבפסוק זה על היונה ואולם אחרי שפירושו מענין השלוח ע"כ מוסב פער לראות על נח. ומזה תדע בדקדוק לשון רש"י ז"ל ופשוט שלא היה צריך רש"י ז"ל לבאר זה בפסוק וישלח את העורב וגו' כי שמה מובן מעצמו שאינו רק לשון שלוח שאלו היה מענין השליחות אין זה מאמר שלם כי לא ביאר אח"כ אנה שלחה ולאיזה תכלית. אבל אצל היונה שכתוב אח"כ לראות וי"ל שהוא מענין השליחות ומוסב פעל לראות על היונה לכן הוצרך רש"י ז"ל לבאר שאינו כן. ופעל לראות מוסב על נח:
יז בנין הפעיל יורה לפעמים הסבה הגורמת ובזה יהיה מקבל הפעולה הסבה הפועלת כמו אשר הוצאתיך מאור כשדים. המאכילך מן במדבר והש"י הוא הסבה הגורמת ואאע"ה הסבה הפועלת וכן בני ישראל אוכלי המן. ולפעמים יורה ההפעיל הסבה הפועלת כמו והקימו את המשכן לא תוציאו מן הבית מן הבשר חוצה, וז"ש רש"י ז"ר כאן דלפי שיש כאן קרי וכתיב דרשום ז"ל שהם בבחי' ב' סבות הללו. דלפי הקרי היצא שבא בהראות פא הפעל ירמוז שיש כאן ההפעיל והקל כי בקל יוד פה"פ בהראות. א"כ הוראת ההפעיל על הסבה הגורמת ובזה ע"כ הבע"ח פועלים וזהו אמור להם שיצאו ר"ל שיפתח להם מקומות הסתימה ויהיה סבת יציאתם והם יצאו מעצמן. ולפי הכתיב הוצא אין כאן פעל הקל כלל רק ההפעיל לבדו וא"כ יכול להתפרש ג"כ על הסבה הפועלת והוא ההוצאה ביד. ובזה הבע"ח מתפעלים לא פועלים ונח לבדו הפועל:
(ד"ה ושרצו) ידוע בש"ס ומדרשות שכר הבע"ח יש להם עתות מיוחדים בשנה תיחמנה בם ויתחברו לנקבתן וכ"כ כל חוקרי הטבע והנה השתנות עתות השנה למחלקותן הוא

לפי תנועות המזלות והלוך החמה. הפועלים שינוי האיכות באויר וכבר פירש"י להלן שכל ימות המבול לא שמשו המזלות ולהלן יבוא באור זה באורך ולא נשתנה איכות מזג האויר בימי המבול ולא היה א"כ זמן מוכשר להתחברות הבע"ח:

יט הזדקקות הבע"ח למינים אחרים מסוגם. הסבה רזה טוב ובריאות מזג האויר שקודם המבול אשר מזה נמשך המרעה השמנה שהיה להם והמאכלים והמזונות יולידו תכונות ומזגים שונים כידוע. והוליד רוח פריצות בנפש הבע"ח ועזות גדול ומתוך כך נזדקקו לאינו מינס. ואולם המבול הסב שינוי עצום באויר לדורות עולם וכחשה מרעה הארץ בערך היותה קודם זמן המבול ומצורף לזה שבת הבע"ח אסורים ובחושך במקום צר בתיבה וגם צמצום מזונם משך שנה תמימה. כל זה גרמה רוח נכאה בנפשם ונשתנה תכונתם. וזהו מ"ש ז"ל קבלו עליהם כו'

כ ברור שלא היה יכול להקריב מהטמאים שהרי לא באו מהם לתיבה רק שנים שנים ובהקריב אחד מהם יבטל המין ההוא לגמרי אבל כוונת רש"י ז"ל דאל"כ מאין ידע נח שמוטל עליו להקריב עכ"ל הרא"ם ז"ל. אבל המחברים האחרונים כתבו דוודאי ידע נח שמוטל עליו להקריב קרבן תודה. וכמו הבל שהקריב תודה על הטוב שהיה לו. ואמרו חז"ל ד' צריכין להודות וחד מנייהו יורדי הים כו' ק"ו נח שניצור מן המבול אלא דמשום זה די לו להביא קרבן בשבילו ובשביל אשתו ובניו וכלתו. ולמה הביא מכל הבהמה הטהורה ומכל עוף הטהור. לזה תירצו אמר לא ציוה לי הקב"ה כו' מדברי בעל צל"ד:

כא לא אוסיף לקלל וגו' הוא השחתת הארץ מפני כי המבול כמ"ש רש"י ז"ל לעיל שאף ג"ט של עומק המחרישה נמוחו ונטשטשו, וכן ולא אוסף להכות וגו' ר"ל ג"כ ע"י המבול וכפל דבריו לשבועה כמו ששנינו בפ' שבועת הערות אמר ר"א לאו שבועה הן שבועה. ואמר רבא והוא דאמר לאו לאו ב' זימני הן הן ב' זימני ופירש"י שהכפר לחזוק. ומייתי עלה ראיה בש"ס מקראי דמבול וע"ש ברא"ש:

כב (ד"ה ויום ולילה) ואף שבא בפסוק מספר הימים מ' ימי הגשם וק"ן ימי תגבורת המים וכן בא נחות התיבה והראות ראשי ההרים באיזה יום מימי החודש הי' י"ל שהשי"ת הודיע כר זה למשה לפי שכל אלה הם ספורי התורה אבל לא ידעתי מה יעשו בפסוקים שמובא מהם שנח עצמו ידע סך הימים כמ"ש ויחל עוד ז' ימים וגו' וייחל עוד ז' ימים אחרים וגו' ועוד דכתיב ויהי באחת וגו' באחד לחודש וגו' וירא והנה חרבו פני האדמה והלא באחד בתשרי עדיין לא שמשה האורה לפי שהוא תוך י"ב חודש של ימי המבול ועוד איך פרחה היונה בחושך ולא אור ואיך ראתה לה מקום לנוח ואיך טרפה העלה בחושך כן הקשה הרא"ם ז"ל ועמד בקושיא ובב"ר גופא איתא וז"ל מלמד שלא

שמשו המזלות כו' אמר רב שמשו אלא שאין רשומן ניכר ור"ל בזה לע"ד שהשתנות שש עתות השנה שבא בכתוב זה הם ע"פ שינוי הלוך החמה והמזלות הפועלים שינוי מזג האויר וידוע שבכל עת מעתות הללו יקרה לפעמים שינויים באויר שישתנה על ידם ממזג הראוי כפי העת ההיא למזג הראוי לו בזמן אחר כמו שישוב האויר לפעמים בעת החום למזג החרפי ובעת החורף במזג הקיץ והחום וסבת השנויים ההם האדים העורים מהמים והעפר והרוחות היוצאים מבטן הארץ כמ"ש הטבעיים בספרתם שגם בזמנים שיקרו השנויים ההם יפעלו המזלות באויר ארא שאין פעולתן מורגשת בחוש להתגברות הסבות שכנגדם הפועלים ההפך ולזה לפי שבימי המבול מים הי' באויר ברצון השופט כל הארץ ית' רטיבות וכחות עצומה ממימי תהום רבה אשר כסו כשלמה פני תבל ארצה כי רבוי האדים העבים העולים מהם סבבו הלחות המופלג ההוא לא היתה פעולת המזלות מורגש באויר בכל ימות המבול וכמו שהוא לענין עתות השנה קור וחום וכו' כן הוא לענין האורה יום ולילה כמ"ש ז"ל שלא שמשה האורה כל ימי המבול והנה יורדי הים ספרו לנו וכ"כ גם הראב"ע ז"ל בסדר שמות כי יקרה לפעמים בים חושך עצום מרוב עננים והררי ערפל העולים שסבתם האדים העורים מהמים לרוב וק"ו בימי המבול שהיתה הארץ כולה מכוסה במים. והמים גברו מאה וחמשים יום בזעף וצף קצף יגעשו ורעשו תהומות. ובאויר היו ערפלי גפרית וענני חושך כאשר ישוער מהמון הגשם היורד מהם. ומה זה יפלא אם לא היתה האורה ניכרת אז. וזהו מ"ש ז"ר שמשו ר"ל המזלות עשו באויר פעולתן כמאז וקדם. אלא שאין רשומן ניכר ר"ל שאין פעולתן מורגשת להתגברות הסבות שכנגדן ואין הכנה א"כ באויר לקבלת הפעולות ההם. ואפלא מחכמת הרא"ם ז"ל שנראה שהאמין בכוונתם ז"ל כי כבה אז אור המאורות ונוטר כח פעולת המזלות בשנה ההיא וכשתתבונן בכל האמור יצא לך יישוב כל קושיות הרא"ם ז"ל, כי לא יסתעף מכל הנ"ל זולת שלא היה ניכר סדר יום ולילה בימי המבול. כי לפעמים היה נמשך החושך העצום זמן רב ובפרט בעת תגבורת המים. ועכ"פ אח"כ בעת החלו המים לחסור ונוחם מרעשם וינשבו הרוחות המיבשים. זעיר שם זעיר שם הציצה האורה גם אז והי' עי"ז לפעמים הבדל קטן בין יום ובין לילה ולפעמים האירו הלילות יותר מהימים הכל לפי תכונת האויר. ומזה נוכל לשפוט עוד שבאורך הזמן וקורבת סוף השנה והמים חסרו הרבה אף שבבחינת עתות השנה קור וחום וכו' עדיין היתה פעולת המזלות בלתי מורגשת בכל זה לא כן הדבר בבחינת האורה וסדר יום ולילה כי פעולת האור חזקה יותר מפעולת שינוי המזג באויר. ואף שבא בכתוב ויום ולילה לא ישבותו ומזה משמע ששבתה האורה בימי המבול עם כל זאת עדיין אינו מוכרח מזה

ששבתה כל ימות המבול עד תומם. כי הכתוב לא יקפיד על המיעוט וזמן הקטן שניכרה בו האורה קרוב לאחרית השנה כנודע מדרך המקרא במקומות דרבה לתפוס ע"פ הרוב ולא להשגיח על המעט ובפרט בענין המספר כמ"ש ז"ל וכ"כ רש"י בפירוש התורה ועיין רמב"ן בהשגותיו על ספר המצות להרמב"ם ז"ל שהביא דוגמאות רבים מזה. ועתה סרו מהר כר טענות הרא"ם ז"ל וספקותיו. הארכתי עד כה לכבוד השלמים ע"ה ולחסום פי המתחכמים נגדם:

(ד"ה ולא ישבותו) השביתה מורה בכל מקום מנוחת הפועל אבל על הפעולה לא תפול מנוחה רק הפסק ולכן נוכל לפרש וישבות מכל מלאכתו מענין מנוחה. אבל קור וחום קיץ וחורף יום ולילה הם פעולות המזלות. לכן ע"כ פי' ישבותו דהכא מענין הפסק וכמו שבת משוש תופים מדברי הרא"ם ז"ל בתוספת ביאור:

פרק ט

ב דרשו זה מכח כפל הלשון דבמוראכם לחוד סגי

ד דאם פי' בנפשו דמו. בנפשו שהוא דמו דזה מיותר וללא צורך וכן אין לפרש שהזהיר להם על אכילת הדם דא"כ ודמו הל"ל. וע"כ שמלת בנפשו מושך עצמו ואחר עמו. בשר בנפשו לא תאכלו דמו בנפשו לא תאכלו:

ה בדבור זה וכן בדבורים הסמוכים שאחריו דרשו ז"ל יתורא דקראי כדרכם הטוב וכל מאמר מורה ענין בפ"ע. והנה אין לפרש מאמר ואת דמכם וגו' על אחר ההורגו שהרי כתוב אח"כ ומיד האדם וגו' וכפירש"י ז"ל שם

ז ר"ל דלפי מדרשו י"ל דגם הראשונה לציווי וחזר ונשנה כאן כדי להקיש ופשוט:

ט כבר ידוע לך בזה דרכי ממ"ש לעיל בפסוק ואני הנני מביא וגו' שהוצרך לזה כדי ליישב כפל הכנויים ואני הנני. לזה פירש"י ז"ל גם כאן הנני מוכן להסכים עמך. ומלת הנני הוא מענין ההכנה לעשות רצונו והוראת ההסכמה הגמורה והחלוטה לרצון זולתו והוא כעין פיוס ורצוי לנח לבל ידאוג עוד על אודות אבדן העולם. ולפי שההכנה אינה נופלת רק בפעולה ומעשה והסכמת המקום ב"ה שלא להחריב העולם עוד איננה פעולה רק העדר פעולה. ע"כ ההכנה הוא על פעולת הברית שהיתה בימי קדם בפעולה ידועה להם. וכעין כריתת ברית שהיתה עם אאע"ה ע"י עברם בין הגזרים כמ"ש בסדר לך. ומדכתיב נמי ואני בוי"ו אף שהוא התחלת דבור צ"ל שגם מקודם לזה הי' דבור והוא דבור ההבטחה גרידא שלא לשחת העולם עוד. ושוב אמר לו אף זאת אעשה להסכים לעשות קיום ברית להבטחתי. ובזה יובן כל דקדוק לשון רש"י ז"ל היטב:

י דאין לפרש שבא מלת אתכם על החיות הביתיות ולהוציא המדבריות שהרי גם עליהם הקים בריתו ב"ה עם נח. ומכ"ש שאין לפרש אתכם בבית. וכן אין לפרש נמי אשר היו אתכם בתיבה, וא"כ הוא כללי לכל מיני הבע"ח הנמצאים בעולם דא"כ חסרו ב' תיבות במקרא אשר היו. לכן פירש"י ז"ל שפי' מלת אתכם המתהלכים עם הבריות ר"ל כל הנמצאים בעולם ולהוציא השדים דמרבה להו בתר הכי. ועל כן לא כתב רש"י ז"ל המתהלכים עם בני האדם רק עם הבריות והוא שם כולל לכל הבע"ח הגשמיים. והא דלא פירש"י ז"ל כהך דהכא במאמר אשר אתכם דלעיל מיני' שעיקר כוונתו שכל מאמר כולל יותר שמתחלה אמר כל נפש החיה אשר אתכם בעוף ובבהמה והוא העופות והבהמות הביתיות ואח"כ אמר ובכל חית הארץ אתכם לרבות כל הבע"ח אבל הגשמים לבדם המתהלכים עם הבריות ובסוף אמר לכל חית הארץ לכלול גם השדים:

(ד"ה חית הארץ) ה"ג וכן הוא גירסת רא"ם ז"ל להביא המזיקין שאינן בכלל החיה אשר אתכם וצריך למחוק סימן ההפסק.

יא ר"ל ואין המקרא הזה מיותר שאין פי' והקמותי כאן מענין הקמה כפי' הנני מקים את בריתי דלעיל שהוא מענין הקמה וכמו תקים לך מצבה רק פירושו כאן מענין קיום והתמדה והשיעור ואעשה לבריתי קיום ואות עולם והיה הברית לזכרון לדורות עולם וכמו שהיה נהוג בדורות קדם כריתת ברית בראשונה ולהקים אח"כ מצבה לקיום הברית. וכמו שהיה בין יעקב ובין לבן ובניו כמ"ש בסוף סדר ויצא. וכמו זה היה הדבר בין המקום ב"ה ובין נח כריתת ברית בתחלה ולא נזכר בכתוב מהו ומובן מעצמו שהי' כעין הברית עם אע"ה וסימן קיום הברית אח"כ והוא הקשת שיזכור למטה בכתוב. וכתב הרא"ם ז"ל וז"ל ומלת את באה כאן במקום למד כמו ועשה את דמו כאשר עשה לדם הפר והגבלת את העם סביב:

יד שהיה לו לומר והיה בהראות הקשת בענן או בתתי הקשת בענן. אבל מלשון הכתוב נראה שתמיד בהיות ענן יתראה בו הקשת בחיוב ואינו כן כאשר יעיד הנסיון לכן פירש"י ז"ל שר"ל כשתעלה במחשבה כו' והפירוש הזה אינו רחוק מפשוטו ומא מר בענני ענן הוא לשון נופל על הלשון. ומליצת הלשון הזה באה כאן דוגמת הקשת הנזכר אח"כ הנתון בענן. ולפי' זה יתיישב ג"כ מ"ש והיה בעננ ענן ולא אמר והיה בהיות הענן ונראתה וגו':

יז ולעיל בפסוק י"ב שאמר ג"כ זאת אות הברית וגו' לא פירש"י ז"ל בו כלום לפי שמלת זאת הנזכר שם פירושה זאת האמור למטה בענין. את קשתי נתתי וגו' אבל כאן אין לפרש ג"כ זאת האמור למעלה בענין דא"כ הוא שפת יתר וע"כ צריך לפרש שהראהו כו':

כ מצינו לרוב לשון זה בפעולות הגנאי כמו אז הוחל לקרוא בשם ד'. ובת כהן כי תחל לזנות וכן כאן ויחל נח וגו', ובכל מקום דרשו זה חז"ל מענין חולין:

[ד"ה איש] ר"ל שמלת איש בכאן נרדף לשם בעל ואדון. מורות כולם על יחוסי הקנין לקונם כאמרך בעל הבית או השדה או אדוני הבית או השדה וכן איש נעמי ע"כ פירושו בעל או אדון נעמי ואין פי' איש נעמי מלשון אישות מפני שאין האיש קנוי לאשתו כמו שהאשה קנויה לבעלה ולכן אינו נופל לומר איש אשה רק אשת איש כי סמיכות אשת איש הוא על דרך הקנין שהאשה קנויה לבעלה וכמו שאומרין שדה ראובן או בית ראובן מדברי הרא"ם ז"ל. ועיקר כוונת רש"י ז"ל כאן שאין פי' איש האדמה כמו איש שדה איש צייד. והוא יחס הפעולה והאומנות להפועל והאומן. וכן כאן איש אדמה עוסק בעבודת האדמה דז"א. ולמה יכנה הכתוב לקדוש ד' כנח בשם הזה הטפל שהוראתו הפחיתות ההתעסקות בגשמיות:

(ד"ה ויטע) ומשום דהני מקלקלי טפי במיא משאר אילנות הוצרך להכניסם לתיבה לקיום המין. כ"כ הרא"ם בשם ר"ח מאורלייניש:

כא (ד"ה ויתגל) ר"ל ואין התיו שרשית:

כב (וד"ה וירא את ערות אביו) הנה דרשו זה מכח ג' הוכחות א' ממ"ש להלן וייקץ וגו' וידע את אשר עשה לו בנו הקטן ואם לא היה קלקול חם רק במה שלא כסהו אין זה מעשה רק מניעת מעשה ואין נופל לומר בזה אשר עשה. ב' מאין ידע נח שלא כסהו חם רק שם ויפת הלא היה אז שוכב נרדם שכור וא"כ לא יכול לדעת זאת גם אחרי הקיצו מיינו. ואם ספרו לו בניו היה לו לומר ויודע לו את אשר עשה לו בנו הקטן כמו ויודע הדבר למרדכי. ג' דאם לא עשה לו חם דבר רק שלא כסהו מה חרי אף הגדול הזה לקלל בנו בקללה נמרצת ולשעבדו לבני אחיו והעונש אינו נערך בגדלו אל החטא. וע"כ שהיה שם איזה מעשה גדול ממש והכתוב העלימה ברמז לכבוד נח. ופליגי רב ושמואל בסנהדרין ח"א סרסו וח"א רבעו. ואין ספק שמעשה כזו ירגיש גם השכור אלא שבעוד יינו בו לא ירגיש גנות המעשה ההוא. ולכן אמר הכתוב שבהקיץ נח מיינו ידע את אשר עשה לו בנו הקטן ר"ל ידע שיעור מה שעשה לו והרגיש בגנותה:

כג בב"ר הובא ברא"ם אמרו. שם התחיל במצוה תחלה ובא יפת ונשמע לו ע"כ. והנה כיסוי טלית וכיסוי קבורה כנגד כיסוי ערות אביהם. וחשופי שת כנגד גלוי ערוה:

כד וכמו שהוכיח רש"י להלן בסדר זה ששם היה הצעיר מאחיו. ועל מ"ש הרא"ם ז"ל כאן כבר השגתי עליו באורך בסדר בראשית:

כה כבר כתבתי כי דרכם ז"ל לדרוש אופן התייחסות העונש לחטא לכן דרשו אתה גרמת כו'. ולזה נתקלל כנען יותר משאר אחיו שהם כוש ופוט ומצרים. אבל מ"מ קשה אבות אכלו בוסר ושיני בנים תקהינה. לכן עדיין צריכין אנו לדעת יש מרבותינו שהביא רש"י ז"ל לעיל פסוק כ"ב כנען ראה והגיד כו' ובגמ' אמרו דלמ"ד רבעו אף רבעו קאמר סרסו מתוך שקלקלו ברביעי קללו ברביעי רבעו משום דגמר וירא וירא כתיב הכא וירא חם וכתיב התם וירא אותה שכם:

כו כי ברכת השם אין לה מקום בכאן לפני ברכו את שם בנו. וע"כ שכבר ראה ברוה"ק שיכבשו בני שם את ארץ כנען וברך את השי"ת על הטובה העתידה ולכן סיים אח"כ ויהי כנען עבד למו. ולמו כמו להם וע"כ זה שב על בני שם. וא"כ צ"ל שהוזכרו מקודם בכלל ברכת נח להש"י:

כז ר"ל דאלו הי' מענין יופי הי' תרגומו אבל אחרי שמתורגם ג"כ יפת ולא שנה אונקלוס את טעמו בתרגומו ע"כ פירושו ירחיב ר"ל ירחיב תחום ארצו וההוראה הזאת שוה בשמה בעברית וארמית. כי ירחיב ד' אלקיך את גבולך מתורגם ארי יפת וכ"כ הראב"ע ז"ל וז"ל והגאון פי' יפת מן יפה ולא פי' יפה רק הוא כמו ירחיב ובלשון ארמית כמוהו עכ"ל. וז"ש גם רש"י ז"ל מתורגם יפת ירחיב ור"ל לפי שמתורגם ג"כ יפת ע"כ פירושו ירחיב:

(ד"ה וישכון) לפי' הדרש פי' יפת מענין יופי וכוונת הדרש ליישב הסמיכות שמאמר וישכון וגו' ראוי להיות אצל ברכת שם. וע"כ צ"ל שלא ברך את יפת רק מכלל ברכתו את שם אבל עיקר הברכה לשם ומאמר יפת וגו' בעצמו לא בא עיקרו רק לברך את שם ולומר אע"פ שיפת וכו' לא שרתה כו':

(ד"ה ויהי כנען) לפי הדרש כנ"ל עיקר הברכה ליפת לא באה רק בעבור שם. א"כ אין לפרש ויהי כנען עבד למו על בני יפת. והיותר קשה שלא מצינו בשום מקום היות כנען נכנע לבני יפת רק לבני שם ובימי הפרסיים וגדולתם כבר תמו נכרתו הכנענים וע"כ צ"ל שגם כאן מאמר ויהי כנען וגו' שב על בני שם וא"כ הכתוב הזה נראה כפול ולכן אמרו אף משיגלו כו':

פרק י

ב בגמ' דיומא אמרינן דלא הוה שריא שכינה במקדש שני כשעלו בימי עזרא דכתיב יפת וגו' וישכון אע"ג דיפת וגו' אין השכינה שורה אלא באהלי שם. ופריך ופרסאי מנ"ל דמיפת קאתי ומשני דכתיב בני יפת וגו' ותירס ותני רב יוסף תירס זו פרס ע"כ הש"ס וזה ג"כ כוונת רש"י ז"ל דלפי שכתב לעיל הדרש הזה בפסוק יפת וגו' וקשה קושית

התלמוד מנ"ל דכורש מבני יפת. לכן כתב כאן דתירס הוא פרס אבל שאר שמות בני יפת שהוזכרו כאן לא הי' צריך רש"י ז"ל לפרשם אף שפירשום ז"ל בב"ר ולא כמו שנדחק הרא"ם ז"ל כאן בזה מדברי בעל צל"ד ז"ל:

ח אמרו ז"ל שנרמז רשעתו בכלל ספור שבחו ובכיוצא בזה אין כוונת הדרש להוציא פי' הכתוב מפשוטו:

יא אשור הוא מבני שם ולמה בא ספורו בתוך בני חם ולא במקומו. לזה אמרו לפי שיציאת אשור בסבת רשעת נמרוד. והספור במקומו הראוי:

יד דאי מכסלוחים לבד יצאו ממנו מיבעיא לי':

יח ר"ל שאין הפי' שמשפחות הכנעני הנזכרים למעלה נפוצו אח"כ על הארץ דא"כ למה זכר זה במשפחות הכנעני יותר מכל שאר המשפחות. וע"כ פירושו שהולידו משפחות הרבה מדברי הרא"ם ז"ל:

יט לפי' הא' הכף וה"א נוספין ובואכה כמו בוא והוא שם דבר כמו ביאה ולפי' הב' רק הה"א נוספת והכף לנוכח ואינו שם דבר רק מקור עם כינוי הנוכח והוא לנוכח היודע אותן המקומות:

כ כלשון הזה אמר הכתוב גם בבני שם בספור תולדותם ואמר רש"י ז"ל שכוונת הכתוב להודיענו שבא כל ספור תולדות בני נח להודיע מקור האומות כולם שאף שנחלקו בני האדם לגוים ולשונות שונים. מוצא כולם רק שלשת בני נח האלה המה ולא יותר וכל אותן שזכר הכתוב בבני שם חם ויפת הם אותן שיצאו מהם אומות שונות כי כ"א מן הנזכרים הי' לגוי ולשון בפ"ע. ומכ"א מבני נח יצאו א"כ הרבה אומות ושמות תולדות בני נח הם ג"כ שמות ראשי אומים וכמ"ש גם הרמב"ן ז"ל זהו כוונת רש"י ז"ל כאן:

כא דלמה ייחסו אחר עבר יותר מכל שאר יוצאי חלציו. ואם משום שאעא"ה היה מיוצאי ירכו הלא גם יקטן היה מבני עבר. וא"כ יותר היה לו לייחסו אחר פלג שאעא"ה יצא ממנו ולומר אבי כל בני פלג. לכן פירש"י ז"ל אבי כל בני עבר הנהר:

כה שם פליגה כולל ב' ענינים חלוק הארצות וחלוק הלשונות ולשניהם כוון הנביא עבר בשם פלג. מדברי הרא"ם ז"ל בא"ד ולמדנו כו'. ר"ל שאין לפרש שהיה ההפלגה קודם לידת פלג ותיבת בימיו שב על עבר שהרי ע"כ אפי' בתחלת ימי פלג לא היה ההפלגה כמו שמוכיח רש"י בסמוך שהרי יקטן אחיו צעיר ממנו והוליד כמה משפחות קודם לכן כו' וכוונתו שע"כ אין כוונת ספור כל תולדות בני נח רק להגיד שעם היות מוצא אחד להם היו כולם לאומות ולשונות שונות. וספר אח"כ סבת החלוק הזה שהוא ההפלגה וא"כ ספור לידת יקטן שזכר קודם ההפלגה הוא ג"כ לכוונה זאת שהרי כולם היו ראשי

אומים כידוע וא"כ ע"כ לא היתה ההפלגה אפי' בתחלת ימי פלג וע"כ שעבר נביא היה. וא"כ יותר יש לפרש כי בימיו שב על פלג ולפי שלא בא הכתוב לסתום כו' צ"ל שבסוף ימי פלג נתפלגו:

(ד"ה יקטן) מדרך הסברא אינו מנהג לקרוא את הבן בשם שהוראתו לרע ולגנות וכבר כתבו במדרשות ששם מחלון וכליון הנזכר במגלת רות אינו שמם העצמי מעת לידתן רק שם התואר הניתן להם אח"כ. ולזה אמרו ז"ל גם כאן דיקטן אינו רק שם התואר חצר מות על שם מקומו ואינו שם העצם מעת הלידה. ואמנם בטעם קריאת שם המקום חצר מות פירשו בב"ר הובא ברא"ם וצריך למחוק לדעתי סימן ההפסק שקודם תיבת חצרמות שהכל דבור אחד. ולזה לא בא בדפוס ציון המספרי קודם תיבת חצר מות אף שאינו בפסוק אחד עם השם יקטן שהרי חצר מות הוא בפסוק כ"ו. וע"כ שהכל דבור אחד וכלל רש"י ז"ל שני השמות בדבור א' מטעם הנ"ל לפי ששניהם יש להם הוראה נוטה לרוע:

פרק יא

א. כבר הוכיח רש"י ז"ל בסדר בראשית שהעולם נברא בלה"ק ור"ל שזה היה הלשון הראשון מזמן בריאת העולם וכיון שלא נתבלבלו הלשונות עד אחר ההפלגה ע"כ היה שפתם אז שפת לה"ק:

(ד"ה ודברים) שם דבר נרדף לרוב לשם שפה והוראה הכללית בשניהם התגלות מחשבת לבו לזולתו ע"י תנועת כלי המבטא כמו ואין דובר אליו דבר וכן הוא הוראת פעל וידבר בכל המקרא. ובזה הוא נרדף לשם שפה אבל בכל זה יש הבדל ביניהם בבחינת הענין שהונחו עליו השמות ההם כי שם דבר הונח להוראת הציור הנפשי היוצא לחוץ ע"י הביטוי בכלל ובלע"ז ריידן (שפרעכן) ולכן מצאנוהו לפעמים גם על הענין הנחשב במחשבה לבד כמו אם את הדבר הזה תעשה ויכלת עמוד, כי בגלל הדבר הזה יברכך וגו' אבל שם שפה הונח להוראת אופן הוצאת הציור הנפשי ע"י הביטוי והדבור והוא הסכמת אומה ולשון לגלות רעיון לבם לזולתם ע"י הברות מיוחדות ותנועות הסכמיות בכלי המבטא ובלע"ז שפראכי. וא"כ ההבדל בין שם דבור ובין שם שפה כהבדל שבין כתב ובין שם אותיות וההבדל הזה ביארו רש"י ז"ל כאן ולכן אמר כי שפה אחת מורה השתוות הלשון ואופן דבורם שהיה לה"ק. אמנם דברים אחדים מורה ע"כ מחשבות וציורים שווים שיצאו לחוץ ע"י דבורם ולכן פי' באו בעצה אחת והוא הענין המסופר להלן. הבה נלבנה וגו'. והנה הנוסחא הנכונה ברש"י הוא כזה וכן הוא בב"ר באו בעצה אחת על יחידו של עולם ואמרו לא כל הימנו וכו' ונעשה עמו מלחמה ד"א ודברים אחדים

אמרו אחת לאלף ותרנ"ו כו' כצ"ל ברש"י. וסך אלף ותרנ"ו ידוע שכן מספר השנים עד המבול כי העשר דורות מאדם ועד נח עולה כללותן לסך אלף נ"ו שנה. ומנח עד המבול ת"ר שנה. והראב"ע ז"ל כתב ואלה בוני המגדול לא היו טפשים שיחשבו לעלות אל השם גם לא פחדו מהמבול כו' עכ"ל. והרמב"ן ז"ל כתב שרמזו רז"ל במאמר זה סוד נשגב שבני דור הפלגה קוצצו בנטיעות יע"ש בדבריו הקדושים ומי יעמוד בסודו ועכ"פ לדברי כולם לא חשבו לעשות מגדול גבוה עד לרקיע למען יעלו בו השמימה או למען יהיה כעמוד לרקיע להשען עליו לבלתי יתמוטט ח"ו שיאמרו רבותינו ז"ל הבאי כזה אלא שתכלית עשותם עיר בצורה ומגדול גבוה למען יעמוד שמם כל ימי עולם, ולא יפרד חברתם בשום זמן כי העיר ומגדול הזה יהיה להם תמיד למקום וועד ראשיהם אף בהפיצם אח"כ על פני הארץ ומשם יצאו חוקים ומשפטים לכל העם. ובזה יתאחד הקבוץ הכללי כאיש אחד ולא יכרת שמם מעל הארץ ועם היות הקשר האמיץ ההוא טוב בכל זה לפי שהי' לתכלית מגונה ורע והוא החטא שרמזו עליו רז"ל ורב נזקו אם יופק זממם לא חפץ בו ד' ויפר מחשבותם ובלל לשונם והפיצם על פני כל הארץ וא"צ להאריך יותר בזה:

ב הרמב"ן ז"ל טען שלדברי רש"י ז"ל לא ייחס הכתוב את ההפלגה רק לבני שם ולא לבני חם ויפת הרבים מהם. ועוד שמ"ש למעלה בבני שם ויהי מושבם וגו' הוא הודעת מושבם אחר ההפלגה אחרי שהושבו בארצותם לגווייהם עכ"ל. ולקט דעתי דברי רש"י ז"ל דברי טעם ושכל טוב הם שע"כ אין כוונת הכתוב במ"ש בבני שם ויהי מושבם וגו' להודיע גבול ארצותם אחר ההפלגה וזה לג' הוכחות. א' ממה שלא הזכיר הכתוב גבולי בני יפת בארצותם ללשונותם אחר ההפלגה וגם מבני חם לא זכר רק גבול אומה אחת והוא הכנעני ולא גבול יתר האומים הרבים שיצאו מהם וע"כ צ"ל שמה שזכר תחום הכנעני הוא לפרסום גדלו ותקפו ואורך גבול ארצו ולתפארת הארץ ההיא ששבה להיות ארץ קדושה דרושה מד' לכן ספר שנחלק הכנעני למשפחות הרבה ויגדל גבול ארצו אבל גבול בני יפת וגבול יתר בני חם לא רצה הכתוב להזכיר רק ספר דרך כלל שאלה נחלקו ללשונות וארצות שונות כי היו ראשי אומים וא"כ למה זכר הכתוב בבני שם תחום ארצותם. ב' שהרי כל עיקר כוונת הספור לספר שמשלשת בני נח נפרדה כל הארץ ויהיו לאומות שונות וארצות שונות ולשונות שונות וא"כ איך כלל הכתוב מושב כל בני שם כאחד ממישא בואכה ספרה שנראה מזה כאלו היו כולם לגוי אחד זולתי שנחלקו למשפחות הרבה כאומת כנען. וזהו הפך כוונת הספור שבא להודיע שהיו לאומות ולשונות שונות ואיים שונים וכמ"ש אח"כ אלה בני שם וגו' ללשונותם בארצותם בגווייהם. והנך רואה שגם בגבול הכנעני שהוא גבול אומה אחת. בכ"ז לאורך

גבולה והתחלקה למשפחות הרבה אמר ויהי גבול הכנעני מצידון בואכה גררה עד עזה בואכה סדומה וגו' עד לשע. הרי שהזכיר הגבולים האמצעיים שבין צידון ולשע להורות מרחק התחומין הללו. ואם בא הכתוב להודיע תחום ארצות כל בני שם שהיו להרבה אומות וממלכות איך אמר שהיה מושבם ממישא בואכה ספרה וזכר מישא תחלת הגבול וספרה סוף הגבול והם הקצוות הרחוקות זה מזה מרחק רב נרדפות זה על זה מבלתי הזכיר התחומין שביניהם להורות מרחק התחומין הללו. ואם בבני כנען הזכיר גבולי האמצע עד וגו' עד וגו' להורות מרחק הקצוות צידון ולשע מכ"ש שהיה צריך להזכיר זה בספור ארצות בני שם ארצות אומות ולשונות רבים. ג' למה לא אמר הכתוב ויהי גבול בני שם. או ויהי מושבם בארצותם וכדרך הכתוב בכיוצא בזה בכל מקום אבל אמר סתם ויהי מושבם ממשא וגו' ועל כל ההערות האלה בחר רש"י ז"ל לפרש שמ"ש כאן ויהי מושבם וגו' הוא להודיע מושבם קודם ההפלגה (וכמו שנבאר להלן צורך ההודעה ההיא) ואין טענה ממ"ש מן ארם ינחני בלק מלך מואב מהררי קדם הרי שמושב ארם גם אחרי ההפלגה בהר הקדם. וארם מבני שם. לפי שגם אחרי ההפלגה לא עזבו כולם את ארצם ומושבם זולת שנחלקו לאומות הרבה. וע"ד הסברא אחת מן האומות ההם נאחזו במושבם ויתרם נפוצו מהם ויאחזו במושבות אחרים לארץ להם כמחלקות לשונם. ומדוע נאמר שהוצרכו לנוד כולם ממושבם הרי לא הוצרכו רק להתפרד לחסרון הסכמתם מפני חלוק לשונם. והנה בבל איננה מהררי קדם רק עמוקה והיא מושב הכשדים מבני שם. וכן הוא באומות אחרים מבני שם רק ארם נשאר במושבו הקדום בהררי קדם ויתרם בקשו להם מקומות אחרים לשכנם אבל צורך הודעת מושב בני שם כולם כאחד קודם ההפלגה הי' בהר הקדם הוא להקדמה לספור הנמשך מבנין העיר והמגדול כי כבר כתבתי שתכלית הבנין ההוא כדי שיתאחד המין האנושי אחרי ראותם כי ירבה וכי יפרוץ האדם לרוב. ויצר להם מקום תחנותם עד שהוצרכו קצתם לתור להם מקום אחר המוכשר למשכנם ומדאגה מדבר פן ברוב הימים יפוצו על פני כל הארץ ותפרד חברתם והסכמתם. ולפי שהצורך לבקש להם ארץ רחבת ידים להכיל כולם ומקניהם עוררה בקרבם הדאגה ההיא מבטול חברת כל האדם באורך הזמן. וזאת היתה סבת בנין העיר והמגדול הוצרך הכתוב להודיע הסבה ההיא והוא הצורך הנ"ל. ולכן אמר ויהי בנסעם מקדם לתור להם מקום תחנות כי צר להם המקום לשבת בה. וימצאו בקעה וגו' ולהצטרכם להרחיב מקום שבתם נתעורר בלבם רוח דאגה מבטול הסכמתם לכן ויאמרו איש אל רעהו הבה וגו' ונעשה לנו שם פן נפוץ על פני כל הארץ. ולפי שהנוסעים ראשונה לתור להם מקום לא היה כל בני חם כולם כי איך יסעו כולם

אם צר להם המקום. ומאין ידעו אם ימצאו מקום אחר להכיל כולם רק קצתם יפרדו מהם ובזה ירווח לכולם כי הנשארים במקומם יאחזו במקום אשר עזבו הנוסעים וירחב גם להם הארץ ולפי שהיו הנוסעים ראשונה בני שם הקדים הכתוב לומר שהי' מושבם קודם נסעם ממישא וגו' הר הקדם ואח"כ בפסוק שאחריו אמר אלה בני שם וגו' ללשונותם וגו', ור"ל שמאלה היו אומות רבים אחר ההפלגה ופסוק שלפניו לא בא רק להודיע שנתיישבו לפני ההפלגה בהר הקדם. וכעין הקדמה למה שיספר אח"כ בבנין המגדול שאלו השוכנים הר הקדם עזבו מקומם להרחיב מקום אחיהם אשר יחזיקו באדמתם וירוח להם וימצאו בקעה וגו' וישבו שם. ולהכרח הפזור הזה. ויאמרו וגו' הבה וגו' פן נפוץ וגו' ולכן פירש"י אח"כ ויאמרו איש אל רעהו אומה לאומה מצרים לכוש וכוש לפוט וכו' ר"ל שבסבת הכרח פזור קצתם אמרו כל הארץ לעשות הבנין. וא"כ נתייחסה ההפלגה לכל בני נח ולא לבני שם לבדו כנלע"ד. ובזה יצאו כל דברי רש"י ז"ל בשלו' ונפלו טענות הרמב"ן ז"ל.

ג כבר ביארתי כוונתו בסמוך שלפי שביאר למעלה שלא היו הנוסעים רק בני שם הוצרך לבאר כאן שמ"ש ויאמרו וגו' שב למ"ש למעלה ויהי כל הארץ וגו'. וכדי שלא תטעה לומר שלא תיוחס ההפלגה רק לבני שם לבד (ד"ה הבה) כי לא תפול נתינה בפעולה:

ד הוראת מלת פן על הספק. אבל יורה רק על אותו צד מצדדי הספק שהוא נגד רצון המבקש כמו פן יפתה לבבכם וכיוצא. ולכן אמרו ז"ל ג"כ כ"מ שנאמר השמר פן ואל אינו אלא ל"ת. והנה התפשטות הזרע ורבויו בארץ הוא דבר נכסף ומבוקש רק הנמשך ממנו הוא בטול החברה וההסכמה הוא דבר בלתי נכסף אבל זה לא נזכר כלל בכתוב. ולזה אין פי' פן נפוץ וגו' כמו ומאלה נפצו הגוים שעל זה לא יתכן מלת פן וע"כ פירושו הפזור והפרוד בעל כרחם. וכבר כתבתי שתכלית הבנין להתאחד המין האנושי. ואולם התאחדות ההוא היה לתכלית רע ומגונה. והוא ע"ז כי היתה דעתם הנפסדה שאין הש"י משגיח בשפלים לרוממותו ומסר הנהגת העולם למערכת השמים. ולזה בחרו לעבוד את המזלות ולבנות להם היכלות ולהקים בם דמות המזלות ולהקריב להם קרבנות. והסך להם נסכים. כמסופר גם בדברי הימים לדורות ההם וחשבו בזה להוריד רוחנית הכוכבים וע"י עבודת הכוכבים ההם ישתנה המסודר עליהם מפאת המערכה. וז"ש רש"י ז"ל שלא יביא עלינו שום מכה להפיצנו מכאן ר"ל שגם הם האמינו היותו יתעלה הסבה הראשונה והכל מיוחס אליו ית' בדרך הסבה לבד אבל לא בדרך ההשגחה וע"י העיר והמגדול שהוא סבה להתאחדות הקבוץ יסור הרע הזה מפני העבודות ההם:

ה ר"ל שבאמת אינו נופל ירידה אצל המקום ב"ה וגם הוא ישיג הדברים הנראין בלתי צורך הירידה אלא שכנה הכתוב כאן ידיעתו ית' את המעשה ההיא מכח ידיעתו הכוללת והסבת ירידה לראות כנהוג בבני אדם ויישבו רז"ל צורך הכינוי ההוא ולמה לא אמר כנהוג בכל מקום. וירא ד'. שבא ללמד לדיינים כו' ור"ל שאם ירדו לראות את המעשה אז תהיה ידיעתם בדבר הזה שוה לידיעת הש"י בדבר הזה:

(ד"ה בני האדם) ר"ל דבני האדם יתירה הוא וכי הוצרך להודיענו בני מי הם שנאמר שבא להודיענו מולדותם. ו מ"ש רש"י ז"ל כאן כל טובה זו יש עמהן שעם אחר הן כו' שנראה כלשון יתר יתבאר כוונתו ז"ל בסמוך ד"ה לא יבצר:

(ד"ה החלס) ר"ל המם אינו לכינוי הקנין ובמקום מלת שלהם כמו דברם דא"כ היה ראוי להיות התחלתם וע"כ שהוא מקור והמם דכינוי הפועל ובמקום מלת הם כמו אמרם עשותם מדברי הרא"ם ז"ל בתוספת ביאור:

(ד"ה לא יבצר) דע שבשני מאמרים שהראשון הוא הקדמה לתולדתו הנזכרת במאמר השני יש הבדל בבחינת תואר התולדה בין אם בא מאמר הא' עם מלת הן בתחלתו ובין אם לא קדמה לו מלת הן. שתואר התולדה הנמשכת ממאמר הקדום בלתי מלת הן בראשו איננה זולתי הודעת משפט היוצא ממאמר הקדום ההוא. אבל התולדה הנמשכת ממאמר שיקדם לו מלת הן הוא בדרך המתוכח הרוצה לסתור דברי זולתו החושב בהפוך דעתו ומוכיח סתירת דבריו ע"פ ההקדמה המונחת במאמר הא'. ולפעמים התולדה מבוארת בכתוב. ופעם יבוא רק מאמר הא' לבד עם עלת הן בראשו והוא מאמר קצר שהנמשך נעלם ומובן מכלל מ"ש אחריו. ועתה אביא דוגמאות לזה. הן אני ערל שפתים ואיך ישמע אלי פרעה שמרע"ה שאל למקום ב"ה הביננו נא איך יהי כדברך שישלח פרעה ע"פ דברי את העם הן אני ערל שפתים ואיך ישמע וגו'. וכן הן ב"י לא שמעו אלי ואיך ישמע אלי פרעה הכל בדרך הכרח שלילת משפט השומע ובב' מקומות הללו וכיוצא בם התולדה מבוארה בפי' בכתוב. ואולם מצאנו ג"כ הן בעודני תי ממרים הייתם עם ד' אף כי אחרי מותי. והלשון הזה בא ג"כ בדרך התוכחות וכמדבר לחבירו הרוצה להשקיט רוחו ואומר איך לא תעלה עלי דאגת המראתכם הן בעודני חי וגו' אף כי אחרי מותי והנמשך שהוא איך לא תעלה עלי הדאגה נעלמת בכתוב ומובן מכלל. וכן הן עשו אחי איש שעיר ואנכי איש חלק אולי ימושני אבי וגו' והבאתי עלי קללה. גם בזה הנמשך שהוא איך אוכל ללכת אל אבי נעלם בכתוב. וכן הן לד' אלקיך השמים ושמי השמים הארץ וכל אשר בה רק באבותיך חשק ד' וגו' ויבחר בזרעם אחריהם. וכוונת המאמר הן השמים והארץ לד' ואיך נעשה בנפשנו שקר לחשוב למשפט צדק כי בעבור צרכו

ותועלתו לקח אותנו לו לעם. והתולדה ההיא נעלמת בכתוב ומובנת ממ"ש אח"כ רק באבותיך חשק ד' וגו' ויבחר בזרעם אחריהם ומלת רק הוא למעט הקודם. וע"כ שהכוונה לא בעבור צרכו בחר בכם רק בעבור אהבת אבותיכם. וכן הן אנכי בראתי חרש וגו' ואנכי בראתי משחית לחבל כל כלי יוצר עליך לא יצלח וגו'. לולי מלת הן בראש המאמר הזה היה תואר התולדה בדרך הודעת המשך דבר מדבר לבד לפי שאנכי בראתי חרש ומשחית לכן בידי להפוך טבעם וכן אעשה כי כל כלי יוצר וגו'. אבל לפי שבא מלת הן בראשו תואר התולדה ע"ד וכוח והכרח שלילת משפט הנחשב אפשרי וטעמו הן אנכי בראתי וגו' ואיך לא יהיה א"כ בידי לשנות ולהפוך טבעם לכן אני גוזר כל כלי יוצר עליך וגו'. ואחרי הנחה זאת בהוראת מלת הן אם יתפרש הפסוק שלפנינו הן עם אחד וגו' כפשוטו שהתולדה הנמשכה מזה הוא מ"ש אח"כ ועתה לא יבצר וגו' ושלא בדרך תמיה. א"כ אין זה רק המשך דבר מדבר שלא בתואר התולדה הנמשכה ממאמר שמלת הן בתחלתו. ואם נאמר שהנמשך נ עלם בכתוב א"כ ע"כ יתפרש כזה הן עם אחד וגו' ואיך יבצר א"כ מהם להפיק זממם במרוץ הטבעי. על כן באמת ועתה לא יבצר וגו' ולפ"ז יורה הכפל החלט התולדה ההיא וזה אינו נופל אצל המקום ב"ה אשר כל הגוים כאין רגדו ומאפס ותוהו נחשבו לו לכן פירש"י שמאמר ועתה לא יבצר הוא בתמיה וע"ד תו לדת הקדמת מאמר שקדם לו תיבת הן שהוא בדרך התווכחות ושלילת משפט זולתו. והמשפט המשולל הוא ע"ד זה הן עם אחד ושפה אחת לכולם וא"כ בהתאחדות ההסכמה יפיקו זממם באין מונע ומשבית מצדם ואיך לא יהיה ראוי א"כ שיבצר מהם מצד המקום ב"ה להפיק מחשבתם הרשעה. ומאמר ועתה לא יבצר הוא בתמי' והנמשך הזה מבואר להדיא בכתוב לפי' זה. אבל לפי שהנמשך הראשון ממאמר הקדום נעלם בכתוב והוא העדר המניעה מצדם להקים מחשבתם. לכן הוסיף רש"י ז"ל לעיל בד"ה הן עם אחד וז"ל כל טובה זו יש עמהן שעם אחד הם ושפה אחת לכולם. ור"ל שהנמשך הנעלם הזה הוא בכח ההקדמה שיש להם האמצע המספיק במה שהם עם אחד ושפה אחת לכולם להפיק זממם זה. זה מה שנ"ל בביאור דברי רש"י הללו אשר נדחקו בו המפרשים ז"ל והוא פי' מספיק למבינים:

ז (ד"ה הבה) ר"ל שמלת הבה הוא מלת הזרוז כי נזדרזו למלאכה וכזה היה עונשן בזריזות ובלתי אריכות אפים:

(ד"ה ונבלה) ר"ל שאין הנון שרשית רק שמושית לרבים מ"ב וכ"כ גם הראב"ע ז"ל באורך יע"ש:

(ד"ה ומשם הפיצם) כי למה חזר וכתבו כאן אם לתת טעם על קריאת שם בבל אין פעל ההפצה נופל על שם זה ואינו אלא מענין בלילה לבד בלילת השפה:
י ר"ל ואין זה ב' זמנים שונים וא"כ היה שם בן ק"א שנה כשהוליד את ארפכשד שאין מדרך גם בספור ההדיוטי ומכ"ש בספור התורה לספר בן כמה שנים היה קודם הולידו רק לספר מספר השנים שהיה חי בעת הולידו כדי לידע מזה המשך שנות הדורות ע"י שנדע כמה שנים משנות הבן נבלעים בשנות האב ופשוט כח לפי הדרש פי' על פני כמו מפני ור"ל בסבתו:. כט ר"ל שכדי להודיענו תולדת הרן היה ראוי להיות מקומו לעיל פסוק כ"ז והרן הוליד את לוט ואת מלכה ואת יסכה. וע"כ שזכר זה כאן בספור נחור ואברם כדי לידע ייחוס רבקה ורחל ולאה וע"כ שגם מטעם זה זכר כאן היות הרן אבי יסכה בשביל יחוס שרה והרבה תמצא במקרא ובפרט בדה"י שהראשונים היו להם ב' שמות ויותר יתכן זה כאן להיות שם יסכה ושרה שניהם מענין שררות:
לא פעל ויצאו וכנוי אתם שניהם לשון רבים וכ"א מורה על כך שנים. ולפי שפעל ויצאו מורה העיקר ביציאה וכנוי אתם מורה הטפל שלא יצאו רק בשביל הראשונים וע"כ שהעיקר הם הגדולים תרח ואברם. ולוט ושרי הם הטפלים. מן הרא"ם ז"ל:
לב כבר עמד בזה הרא"ם ז"ל וז"ל לא, הבינותי כי בזמן תרח שהיה קודם מתן תורה לא תקן כלום ואחר מתן תורה אין צורך לתקנה זו ותשובתו בצדו ממ"ש אח"כ ויאמר ד' אל אברם לך לך וגו':

סדר לך לך

פרק יב

ב באמת שחבור ציווי ההליכה עם הבטחת הברכה והשם והזרע יתפרש גם כפשוטו ושמה אעשך לגוי גדול ואברכך וגו' וכאן אי אתה זוכה לזה כמ"ש רש"י ז"ל לעיל או בעבור זה אעשך וגו' רק לפי שהאמת ג"כ שהדרך גורמת מיעוט שלשת דברים הללו בכל מתגורר ונע ונד בארץ נכריה ועוזב מולדתו. לכן דרשו ז"ל זה בכאן שגם לזה הוזקקה ההבטחה הזו ושהיה נס בתוך נס, ופשוט לע"ד שזה דרך הדרש לרוב. ובחנם נדחק הרא"ם ז"ל:
(ד"ה והיה ברכה) ב' הפירושים ליישב הכפל:
בא"ד ד"א כו' לפי שהש"י אינו מייחד שמו רק על אומה ישראלית שלמה ולא על איש פרטי וכמו שאין דרך לומר מלך אבנר מלך פוטיפר רק מלך ישראל מלך מצרים ואם בב"ו כן ק"ו אצל הש"י שאינו מיחד שמו רק על אומה אלקי העברים אלקי העולם.

והקב"ה מיחד שמו על אברהם כמו על אומה שלמה לכן אמר ואעשך לגוי גדול וברכה היא תוספת טובה לכן מרבה מואברכיך שגם יצחק בנו יזכה לזה. וגדולת שם מרבה יותר שגם יעקב בן בנו יזכה לגדולה זו. מדברי הרא"ם ז"ל:

(ד"ה מארצך) נ"ר שלפי שתפס רש"י ז"ל בפסוק לך לך. הפסוקים שאחריו פירשם תחלה ואח"כ חזר לכסדרן:

בא"ד אלא כך אמר כו' ופי' לך לך לענין ארצך ומולדתך הרחוק שיתרחק עוד יותר משם ממה שנתרחק משם עד זמן הציווי ולענין בית אביו פי' לך לך על היציאה שיצא משם וזה מדוקדק מאוד בלשון רש"י ז"ל שכתב התרחק עוד משם וצא מבית אביך:

(ד"ה אשר אראך) בקוצר לשונו ז"ל כאן נכללים ב' קושיות שכתב לא גלה לו הארץ מיד. ר"ר למה האריך ראשונה ברבוי התוארים ממקום יציאתו מארצך וממולדתך ומבית אביך ולמה לא גלה לו ג"כ שם הארץ שהיה לו לגלותו. ומיד לך לך מבית אביך ארצה כנען ובכח התיר ג"כ ב' דברים שריבוי התוארים לחת לו שכר על כל דבור ודבור ומודיעו הש"י בזה שכדאי מצוה זו לצער הגדול הזה לעזוב ארצו ומולדתו ובית אביו שקשה פרידת האדם מאחת מהן אף כי מכולן וזהו לקבל שבר על כר דבור ודבור ר"ל מאחר שפרט לו הקב"ה שיעור הצער הודיעו בזה כי לפום צערא אגרא. וזה ג"כ טעם רבוי התוארים בעקדה. ומה שאמר אל הארץ אשר אראך ולא גילה לו הארץ תיכף כדי לחבבה בעיניו כי טבע האדם כשמחכה טובה לא ידע מהותה תגדל בעיניו יותר ויתאוה אלי' בתשוקה יתירה ויצטער על העלמה ממנו וזה ג"כ טעם מ"ש בעקידה על אחד ההרים וגו' וביונה אח הקריאה אשר וגו'. ובזה יתיישב לך בדקדוק לשון רש"י ז"ל ודברי הרא"ם ז"ל באו כאן מעורבבים

ג ר"ל כל מקום שפעל ברך קשור עם מדת כך זה ענינו שיהא דוגמא לברכה:

ו ר"ל כל מקום שפעל עבר קשור עם מלת את. ענינו ההעברה מן הקצה אל הקצה כמו עברתי את הירדן ובקשורו עם בית ענינו רק העברת החלק ולראיה מ"ש אח"כ עד מקום שכם מדברי הרא"ם ז"ל:

(ד"ה ער מקום שכם) דהא אלון מורה דהוא שכם כמ"ש רש"י ז"ל בדבור הסמוך שאחריו ותרתי ל"ל וע"כ דכ"א אתי לדרשא. והנה מ"ש ז"ל להתפלל על בני יעקב וכו' רא יתפרש כפשוטו שהרי רא נתבשר מהזרע עד ברית בין הבתרים ואף שמיד בצאתו מחרן אמר לו ואעשך לגוי גדול כבר אמרו ז"ל שהצדיקים מתיראים מהחטא אבל הכוונה שתפלת אאע"ה גרמה להם הצלתם ונצחונם:

(ד"ה עד אלון מורה) וראיה לזה ממ"ש בסדר ראה ונתת את הברכה על הר גרזים וגו' ובפסוק שאחריו כתוב הלא המה וגו' אצל אלוני מורה. וידוע שהר גרזים הוא בשכם שהוא היה הכרך וכל בנותי' וערי תחומה נקראים שכם על שם העיר הראשית והר גרזים היה אצל אלוני מורה. וצ"ל א"כ שכפל הכתוב דבריו לדרשא:

(ד"ה והכנעני) מלת אז מורה או שלילת הזמן הקודם או שלילת המתאחר ומפני שבימי משה רבינו כותב התורה ע"ה עדיין לא נכבשה ארץ כנען. ע"כ הוראתו שלילת הקודם מדברי הרא"ם ז"ל:

ז ובנין המזבח היה להקריב עליו קרבן חודה ואין לפרש דעולת ראיה הואי בעבור שנראה אליו הש"י שהרי לא היה המראה הזה מראה הראשונה שבעודו בחרן נראה אליו ד' ואמר לו לך לך וגו' ומדוע א"כ לא בנה מזבח אחר המראה הראשונה. וע"כ דקרבן תודה הוואי. ואף שכבר בשרהו גם בשורת הזרע במראה הראשונה שהרי אמר לו ואעשך לגוי גדול מ"מ בשורת הארץ לא נתבשר עד עתה בגלוי השניה:

ח לפי שפער ויעתק הוא מההפעיל בראיית נקודתו ופעל הקר משורש זה הוא עומד אבל ההפעיל ע"כ יוצא השני:

(ד"ה מקדם) ר"ל שמם מקדם איננה דבוקה עם מלת משם הכתיבה מקודם. ויהיה מ' מקדם מ' השלילה שא"כ יבא האוהל הנטוי בהר לפאת מערב בית אל והכתוב אמר אח"כ ויט אהלה בית אל מים הרי שהאוהל היה למזרחו לכן צ"ל שמלת מקדם דבקה עם ההרה:

ומם מקדם כמם בעדן מקדם שמורה הצד והפאה ופירושה בפאת מזרחה וכמ"ש אח"כ בית אל מים מדברי הרא"ם ז"ל:

(ד"ה אהלה) ולמדנו הכתוב ד"א שאשה כל כבודה פנימה ושצריך לכבד אשתו יותר מגופו. (ד"ה ויבן) פי' לך צורך הבנין כדרך הדרש

ט דרך חז"ל לדרוש תמיד המקור הסמוך לפעל על ריבוי הפעולות מזה המין כמו שדרשו השב תשיבם אפי' מאה פעמים הוכח תוכיח אפי' מאה פעמים. וזה אמנם ע"ד דדרש ולפשוטו בא המקור אצל הפעל לתקון הלשון אבל כר זה אם המקור ממין הפעל שאחריו או קודם לו. ואולם בבוא אצל המקור שממין הפעל גם מקור הלוך יורה זה גם לפי משפט הלשון או ער רבוי הפעולות שממין הפעל שאחריו כמו וילכו הכהנים וגו' הלוך ותקוע בשופרות שתקע פעם אחר פעם בזמן הקיפם ולא פעם אחת לבד או על בלתי הפסקת הפעל ההוא כמו וישובו המים מעל הארץ הלוך ושוב שחסרו בכל שעה ולא עמדו לחסור. והנה מ"ש כאן ויסע אברם הלוך ונסוע הנגבה אם היה פי' הנגבה לדרום

העולם ולא נסע למקום מיוחד רק לרוח מיוחד ואותה נסיעה אין לה גבור מיוחד שכל מקום שיעמוד שם יתכן לומר שעומד בדרום ביחוס המקום שהיה שם תחלה י"ל שלכן אמר הלוך ונסוע הנגבה לומר שכל נסיעותיו היה לרוח דרום ולא פסק מליסע כלל לאותו צד ובבואו לאיזה מקום נסע גם משם אח"כ ללכת לדרום מקום הב' וכן הלאה ואמר הלוך ונסוע בבחינת ב' ההוראות הנ"ל רבוי הנסיעות שעשה למקומות הרבה ושכולם היו רק לאותו צד מבלתי נטיה לצד אחר אך לפי שפי' הנגבה ירושלים כמו שיבורר להלן וא"כ נסע מחרן למקום מיוחד והוא ירושלים ובנוסע ממקומו למקום מיוחד לא יתכנו ב' ההוראות ההם ולא יפול על הלשון למדבר לומר שנסע למקום ההוא תמיד ובלי הפסק וכן לומר שנסע שמה נסיעות הרבה כי בנסוע ממקום למקום כדרך הנוסעים שרא יעמדו במקומות שבנתים זולת ללינת לילה או להרגיע מעט מטורח דדרך לא יכונה זה רק מסע אחת וגם אם יתעכב הנוסע במקומות חודש ימים ויותר בטרם הגיעו למקום ההוא ואז נוכל לומר באמת שנסע נסיעות הרבה. בכל זה לא יכין לומר שנסע נסיעות הרבה למקום האחרון כי כל נסיעה ונסיעה היתה למקומה ונסיעתו ממקום שלפני האחרון למקום האחרון לא יכונה רק מסע אחת ואם זאת היתה כוונת הפסוק שלפנינו שנסע אברם נסיעות הרבה לפי שנתעכב במקומות נסיעתו ואח"כ בא הנגבה שהוא ירושלים והיה לו לומר א"כ ויסע אברם הלוך ונסוע ויבוא הנגבה על כן פירש"י ז"ל שגם אם פי' הנגבה ירושלים יתפרש ג"כ ע"ד שיתפרש בהיות פי' הנגבה לדרומו של עולם ואין הכוונה במ"ש הלוך ונסוע שנסע נסיעות הרבה לירושלים כי זה לא יתכן לומר בשום פנים בנוסע למקום מיוחד לפי שהכל או רק נסיעה אחת או שכל נסיעה ונסיעה היא למקומה אבל הכוונה שעשה הרבה נסיעות כי נתעכב בכל מקום זמן חשוב. ואולם כל ריבוי נסיעותיו היו הכל לעד ירושלים שהוא בדרומה של א"י. ובא המקור הלוך בבחינת ב' ההוראות על ריבוי הפעולות ועל תמידית הפעל לאותו צד ולא אמך שנסע נסיעות הרבה לירושלים רק שנסע הרבה נסיעות וכולם לצד ירושלים והוא לצד דרום א"י ולא נטה בכל נסיעותיו מצד ההוא לצד אחר מפני שכל מגמת אברם היה לנסוע להר המוריה שהוא ירושלים כי ידע ברוה"ק עוצם קדושת המקום ההוא ולכן יפול לומר שעשה רבוי נסיעות לפי שנסע להרבה מקומות לא לעבור דרך שם לבד רק להתעכב בהן. ואולם כולם היו רק לצד סוף מגמתו שהוא הר המוריה:

באד ללכת לדרומה של א"י והוא לצד ירושלים כו' ר"ל שע"כ אין פירושו לדרום העולם שזה הפך מה שנצטוה ללכת לארץ כנען וכן אין פירושו לדרום א"י סתם שהוא בקצה א"י שהרי חרן בצפון א"י וראיה ממ"ש ויצא יעקב מבאר שבע וגו' ואח"כ בא בית אל

ומשם דלך חרנה. וידוע מגבולי הארץ שחלק יהודה בקצה א"י בדרומה ובאר שבע בדרום יהודא וירושלים בצפון יהודא בחלק שבין יהודא ובנימין. ובית אל בצפון בנימין בגבול שבין בנימין ובני יוסף. ולפ"ז ההולך מחרן לא"י הולך מצפון לדרום. וא"כ יתפרש הכתוב יותר כפשוטו שרא ישב אברם במקום אחד רק נסע תמיד הלאה מצד צפון שהיה בה לפי שבא מחרן ונתקרב יותר לצד דרום עד קצה א"י ואולם לפי שמצאנו להלן (י"ג א') ג"כ, ויעל אברם ממצרים הנגבה ושם ע"כ פירושו לבוא לירושלים שהוא לצד דרום א"י בצפון יהודא שההולך ממצרים לא"י הולך מדרום לצפון ולפי שתפס הכתוב לשון אחד בשני המקומות ברור שגם כאן ביאורו, כן ועוד מדוע לא נטה אברם באמת לצד אחר ואם נפל זה במקרה לאיזה צורך הודיענו זה הכתוב:

י מן הסברא דרשו כן לפי שלא היה הרעב רק בארץ ובמצרים היה שבר. והרעב ההוא היה ג"כ בשנת הכנס אברם לא"י בציווי הש"י ואין זה כי אם לנסותו והוא אחד מעשרה נסיונות שנתנסה בהם אאע"ה כמו ששנינו באבות דר' נתן:

יא רש"י ז"ל פי' בכל מקום שפי' מלת נא כמו עתה ולכן ע"כ צ"ל שעד עכשיו לא הכיר בה. וכתב בעל צדה לדרך וז"ל. והתבונן שלא כתב רש"י ז"ל עד עכשיו לא ראה אותה רק כתב עד עכשיו רא הכיר אותה והוא כמ"ש הר"ם ז"ל בפירושו לפרקי אבות וז"ל ובא בפירוש שלא הסתכל בצורתה הסתכלות שלמה עד היום הזה עכ"ל:

בא"ד ופשוטו של מקרא כו' לב' הפירושים הראשונים בא העבר במקום בינוני וידעתי כמו יודע אני בהווה שאל"כ איך יחוברו העבר וההוה יחד שהרי פי' נא עתה. אבל לפשוטו שר מקרא מלת ידעתי פעל עבר ואין הנה נא דבוק עם ידעתי רק הנה נא ענין אחד וידעתי דתחלת ענין אחר ופירושו כאן הנה נא הגיע השעה שיש לידאג על יפייך ידעתי מכבר כי יפת מראה את. והנה נא וגו' הכתוב בספור ענין לוט בסדום פירושו ג"כ כמו שפירש"י ז"ר שם. הנה נא אדוני צריכים אתם לתת לב על הרשעים האלה לכן סורו נא אל בית עבדכם ומאמר הנה נא בשני המקומות מאמר קצת ומובן מעצמו הכוונה ממאמר שאחריו שהוא לאזהרת השמירה מאיזה נזק שאפשר שיקרה. ומדרכי הלשון לקצר לפעמים בכיוצא בזה. וכאן באר בפירוש סבת האזהרה והיה כי יראו אותך המצרים וגו' אבר בלוט לא ביאר אח"כ סבת השמירה רק אופן השמירה סורו נא וגו' וזה מיראתו להאריך בדברים פן יתמהמהו ויוודעו לאנשי מקום. לזה דבר להם ברמז ואמר מיד סורו נא וגו' כדי שרא יתמהמהו:

יג לפי שוחיתה נפשי בגללך אינה בכלל הטבה רק הצלה:

יד שאף שאברם העיקר בהלוך מ"מ אינני העיקר בביאה. ועוד שהרי הספיר כאן עיקרו משרי:

טו דלפני פרעה מבעי' לי':

יז כבר כתבתי כ"פ שדרכם ז"ל במדרשות לייחס העונש אל החטא ולזה פירשו גם כאן שלקה במכת ראתן:

(ד"ה על דבר שרי) ופי' דבר רצונה וחפצה שלא יזדקק אליה פרעה. וכתב הרא"ם ז"ל שדרשו מדלא כתיב על אודות ומעל דבר אשר לא קדמו לא קשיא דכל היכי דאיכא למידרש דרשינן עכ"ל. ויפה כתב כי כן דרכם ז"ל במדרשות להסמיך מה שהוא מן הסברא חוץ מן הכתוב אל הכתוב ברמז מעט.

יט ר"ל שאמר לו קח ולך דרך עצה ולא דרך רוגז וכעס שיהיה מובן מענינו הגירושין וכמו שיבוא בסמוך הכרח זה:

כ אם פי' עליו על אודותיו ובעבורו ע"כ יתפרש מ"ש אח"כ וישלחו הלוויה דרך כבור ולשמירתו ואם פי' עליו כנגדו ע"כ יתפרש וישלחו מענין גירושין ושלוח אבל הסברא מכרעת לפי' הא' שרא יסופק שהתנצל אברם את עצמו לפניו כמו שהתנצל לפני אבימלך ולמה יתאנף בו פרעה בחנם. ועוד אחרי ראותו כי ד' עמו ומנע אותו מנגוע באשתו ראוי הוא לכבוד ולא לחרפה. וגם מן הספור בעצמו חיין מן הסברא יש לזה הכרח ממ"ש וישלחו אותו וגו' ואת כל אשר לו והוא המקנה והמטלטלין ובזה אין נופל גירושין אבל יותר נופל בזה בדרך העברה לשון הלוי' רפי שצריכין שמירה בדרך שלא יעשוק מהם איש מצרי:

פרק יג

א ר"ל כאן כתיב ויעל הנגבה ולהלן כתיב וילך למסעיו מנגב והם סותרות זא"ז דכאן משמע שמצרים בצפון כנען ולהלן משמע שהוא בדרומה. ועוד שבאמת מצרים בדרומה של כנען. וייש רש"י ז"ל שלהלן כוונת הכתוב מנגב א"י וכפשוטו וכאן ר"ל לבוא לדרומה של א"י והוא הר המוריה וכ"א נקרא נגב באיזה בחינה:

ב וקראו כבד מפני כובד משאותיו:

ג ר"ל שאין פי' למסעיו כפי' וילך לדרכו שמשמעו לדרך שצריך נו שזה לא יתכן זולתי אם אין המספר רוצה לפרוט אח"כ מקומות המהלך. אבל כאן שפרט לך הכתוב אח"כ מנגב ועד וגו'. ע"כ פי' למסעיו למסעות הראשונות שלו וכמ"ש אח"כ מנגב ועד וגו' שם בתחלה. אבל עדיין יקשה דלמסעיו יתירא הוא שהרי פרט אח"כ מנגב ועד וגו' לכן

פירש"י ז"ל ללמדך ד"א כו' דבר אחר כו'. וכתב הרא"ם ז"ל וז"ל ונקראו חניותיו לפ"ז מסעיו לפי שחוזר ונוסע מהם עכ"ל. ויותר יתכן לומר לפי שנוסע אליהם:

ה זה כלל גדול בפירש"י שרגיל לפרש תמיד שדרך המקרא לפרוט את הידוע ולשנות את האמור כדי לעורר את הקורא על איזה התבוננות ובחינה שיש בדבר זה. או על הפליאה והתמהון שבו כל מקום לפי ענינו וכאן בא הכתוב לעורר על הבחינה שבו. מי גרם ללוט את כל זה הליכתו עם אברם והדברים ראויין לאומרן ליודע ומבין בדרכי הלשונות ובהמשך ביאורי זה לפירש"י ז"ל אאריך יותר בפרט זה ברצות השם ב"ה:

ו בכל מקום שכתב רש"י ז"ל לשון קצר הוא. אינו ר"ל שגמגום לשון יש במקרא ח"ו רק כוונתו שהוא בכח המאמר ויפורש כ"א לפי ענינו. וכן כאן הוא קורא למרעה הארץ הארץ סתם. ומלבד שזה מן הסברא שלא יתכן לומר שהי' צר להם המקום לשבת יחדיו הוא ג"כ מפורש אח"כ בכתוב ויהי ריב בין רועי וגו' הרי מבואר שסבת הפרידה רק בשביל צרות המרעה:

בא"ד לפיכך כתב כו' ר"ל שברוב יבוא ארץ בלשון נקבה הארץ הטובה והארץ היתה תוהו וגו' והרבה כיוצא. ועל המעט יבוא בלשון זכר כמו בגורל יחלק את הארץ. בעברת ד' צבאות נעתם ארץ וכן כאן תפס לשון זכר שלא כמנהג ברוב. וכתב רש"י ז"ל במתק לשונו שיש לתת כאן טעם לזה שבא בפסוק זה שם ארץ בלשון זכר על דרך המעט לפי שהכוונה על מרעה הארץ ושם מרעה הוא בלשון זכר שהה"א שרשית ולא נקבית בראיית הסגול שלפני' כמבואר בכללי הדקדוק. לפיכך תפס כאן דרך המעט לקרוא גם שם ארץ בלשון זכר והוא ע"ד אמרם ז"ל בריש פרקא קמא דקדושין לגבי שם דרך. התם דבמלחמה קאי ואין דרכה של אשה במלחמה כתב בדרך אחד יצאו אליך. הכא דבתורה קאי ותורה איקרי בלשון נקבה דכתיב תורת ד' תמימה. כתיב והודעת להם את הדרך אשר ילכו בה. והרא"ם ז"ל כתב וז"ל אין כוונתו ששם ארץ לא יבוא בשום מקום בלשון זכר שהרי מצינו שם זה לפעמים גם בלשון זכר כמו בעברת ד' צבאות נעתם ארץ. רק כוונתו שכאן י"ל שכתב בלשון זכר ולא נשא לפי שאינו דבוק עם הארץ רק עם מרעה הארץ עכ"ל. ולדבריו חסרון יש כאן בפסוק זה וכבר כתבתי שח"ו לומר כן ופעל ולא נשא דבוק עם הארץ באמת וגם מ"ש הרא"ם ז"ל אין כוונתו כו' לפי פירושי גם לולי הפסוקים הנ"ל שהביאם הרא"ם ז"ל לראיה שימצא ארץ בלשון זכר. הוכיח רש"י ז"ל בעצמו מן הפסוק שלפנינו שאינו נמנע לבוא שם ארץ בלשון זכר אלא שהוסיף תת טעם למה נטה כאן ממנהג הרוב:

ז מובן מעצמו כוונת הדרש לקשר ב' המאמרים שבפסוק זה ויה ריב וגו' והכנעני וגו':

ח לפי הדרש כתב אחים לפי שהאחים דומין על הרוב בקלסתר פנים:
ט שאין לומר לימין או לשמאל העולם שא"כ היו רחוקים זה מזה בתכלית הרחוק ואין זה בקשה ופיוס כתחלת המאמר אל נא וגו' כי אנשים אחים אנחנו רק דברי נרגן וריב וע"כ שהפי' לימין ושמאל לוט. וענינו שהבטיחו אברם לישב בסמוך לו ושלא יפרד ממנו מדברי הרא"ם ז"ל:
(ד"ה ואימינה) ר"ל שואשמאילה ע"כ הוא מההפעיל כי אלא איתן בפתח ויוד נמשכת מאות חרוקה שלפניה לפני למד לה"פ אבל גם מלת ואימינה מההפעיל בראיית היוד הנחה שבין מם ע"פ ונון לה"פ. ואף שנקודת אלף איתן שוה לנקודתו בקל מגזרה זו שהוא גזרת נפ"י שגם בקל היא נקודה ציירי כמו אשב תדע מ"מ מצאנו לפעמים גם הא ההפעיל נקודה בציירי בגזרה זו כמו אם יש להימין שע"כ הוא המקור מההפעיל בראיית ההא. ואולם טעם היות איתן והא הפעיל לפעמים צרויים בגזרה זו. מפני נחות יוד פא הפעל שאחריהם:
י (ד"ה לפני שחת) הוסיף רש"י ז"ל בפסוק שלשה מלות הללו הי' אותו מישור. וכוונתו בזה שמאמר לפני שחת הוא מאמר בפ"ע מכותב התורה. וכעין מאמר מוסגר. ואין מאמר זה דבוק עם פעל וירא הקדום:
יא (ד"ה מקדם) דאין לפרש ממזרח א"י למערבה שא"כ היו רחוקין זה מזה מאוד וכבר פירש"י לעיל שהבטיחו אברם לישב בסמוך לו וע"כ שיתפרש על מזרחו ומערבו של אברם. ומ"מ מפני שכתוב מקדם סתם דרשו רז"ל שרמז הכתוב בזה ג"כ שהסיע עצמו מקדמונו של עולם. ואמר אי אפשי באברם ובאלקיו וכוונתם ז"ל שזה ניכר מתוך הפרוד שנפרד ברצון מן הצדיק והחכם ההוא תחת שהיה לו לדבק בת"ח ולהתאבק בעפר רגליו כמו שעשו נכרים הרבה מאנשי דורו שנמשכו אחריו בחשק נפשם לשמוע לקח מפיו בדרכי היראה והחכמה אף כי לוט בן אחיו שהיה יכול לשבת לימינו תמיד שהיה ראוי שכל חפצים לא ישוו לו בהתדבקותו עם אברם וכי יתן מרוחו עליו. וכבר אמרו חז"ל בכל ת"ח גדולה שמושה יותר מלמודה וק"ו באשל הגדול הזה אאע"ה וכל הפורש ממנו כפורש מן השכינה ואומר אי אפשי בך ובאלקיך ואף שנרמז זה בכתוב מ"מ הדרש לא יכחיש הפשט שר"ל ממזרחו של אברם למערבו. והרא"ם ז"ל הקשה שמגבולי הארץ נראה שככר הירדן במזרח א"י. ואברם נטה אהלו עד בית אל שהוא תוך א"י הרי כי נהפוך הוא שבא לוט ממערבו של אברם למזרחו וצ"ע עכ"ל. ויתכן לומר ביישוב קושייתו שהירדן מתעקם מעט ושפתו המערבית שבצד ערי הככר תתרחב יותר לצד מערב עד שבית אל מתקרב יותר לתחום המזרח מערי הככר והציור כזה $ציור בספר$

ואיננו רחוק לומר כן. ואולי מן הטעם הזה מיאן אונקלוס בפירש"י ותרגם ונטל לוט בקדמיתא ופי' מקדם בראשונה:

יב והוא פעל נגזר מן השם:

יג מה יפה ההערה ההיא שע"י סמיכות הענינים:

(ד"ה רעים) דרשו ז"ל הכפל כדרכם הטוב:

(ד"ה לד' מאוד) מיתורא דלד' קא נפיק להו להך דרשא:

יד גם מכאן התעוררו להוכיח דרשתם שפרידת לוט הוא אות על זדון לבו ומחשבת רשע ומינות. דלאיזה צורך הודיענו הכתוב כאן שהתיחדות הדבור הזה היה אחרי פרידת לוט. וע"כ לומר שבעוד שהיה לוט עמו פירש ממנו הדבור בשביל לוט יח מצאנו ממרא שם אדם כדכתיב ממרא האמורי אחי אשכול ואחי ענר. ונמצא ג"כ ממרא שם מקום כדכתיב ממרא קרית הארבע הוא חברון וכתיב אשר על פני ממרא הוא חברון וא"כ צ"ל שממרא הי' שר העיר שנקרא ממרא או אם ממרא מישור הוא שר המישור ההוא. ונקרא שם המקום על שם האדם והוא דעת ר' נחמי' באגדה. או בהפך שנקרא שם האדם על שם המקום כדעת ר' יודא ורש"י אזיל כאן בשטת ר' נחמי' שממרא הי' שמו העצמי של השר והמקום נקרא על שמו ולכן במקום שאין לנו הוכחה מבוארת שהוא שם המקום יותר מסתבר לומר שהוא שם אדם מדברי הרא"ם ז"ל:

פרק יד

ב (**ד"ה בלע**). ר"ל ואין בלע שם המלך ובראיות מ"ש אח"כ הוא צוער. ובלע שם העצם של העיר. ומ"ש אח"כ הוא צוער הם דברי כותב התורה על שם שנקרא העיר אח"כ צוער מענין מצער וכמ"ש בסדר וירא על כן קרא שם העיר צוער הרא"ם ז"ל:

ג (ד"ה הוא ים המלח) שלא יתכן שיהיה עמק השדים וים המלח בזמן אחד וע"כ מ"ש הוא ים המלח הם דברי כותב התורה ואמר שהוא היום ים המלח ואולם איך נעשה המקום ההוא שערכו בו מלחמה לים בעתיד י"ל שנמשך הים לתוכו ממקום אחר ומ"א אומר שלא נמשך לתוכו ים אחר רק שנתבקעו הצורים סביבותיו כו':

ד שא"א לפרש שהי' בין הכל י"ד שנה. דא"כ ובשלש עשרה מיבעי' לי' כמ"ש אח"כ ובארבע שנה וגו':

ה (ד"ה זוזים) הרפאים מצאנו להם ג' שמות בסדר משנה תורה רפאים אמים זמזומים. ולפי שהוזכרו פה רפאים ואמים לכן מן הסברא שזוזים הם זמזומים מדברי הרא"ם ז"ל:

ו ואיננו פעל נגזר מהשם ופי' בהרמ בעלותם להר כדברי הראב"ע ז"ל. דאיך עלו החוריום להר שעיר והלא הר שעיר הי' ארץ אחוזתם כמ"ש בסדר וישלח שבני עשו

הורישו את החורי מארץ שעיר לכן פי' רש"י שאין המם כינוי הפועל כמו בדברם אבל בהרם שם ופירושו בהר שלהם והמם כנוי הקנין ולדברי הראב"ע צ"ל שבהרם אינו שב על החורי רק על המלכים הלוחמים עמם. שעלו להר שעיר ויכו את יושבי ההר ההוא הוא החורי:

(ד"ה על) שהמדבר אינו הר גבוה שיפול עלי' מלת על. ובמדבר מיבעיא לי':

ז (ד"ה שדה) שהרי עמלק הוא בן אליפז בן עשו וע"כ הם דברי מ"ר ע"ה לסמן המקום וזה מ"ש רש"י ונקרא על שם העתיד ר"ל שבזמן המאורע הזה לא נקרא עדיין כלל בשם זה. אבל המספר כנהו בספור המאורע בשמו אשר ניתן לו אחרי זמן המאורע ההוא. ואין כוונת רש"י ז"ל שניתן לו השם ההוא בדרך נבואה בזמן המאורע:

ט כבר ביארתי לך בסדר הזה. שמטבע המספר לומר דבר ידוע מעצמו ולשנות את האמור כבר בהמשך ספורו כדי לעורר על איזה בחינה והתבוננות או על איזה פליאה והתפעלות ולפי הענין של הדבר שהוא מצד עצמו מותר בספור. ובהגדת הפה יוכר הענין הזה יותר ביחוד ע"י התניעות ורושמי פני המספר בדבורים הללו ומדרגת הקול בחולשה וחוזק ובכתב לא יבואו רק השנות הדבר לתכלית זה. וכן כאן לאיזה צורך אמר הכתוב ארבעה מלכים את החמשה. ומנינא למה לי והקורא ימנם מעצמו. וע"כ לעורר על הפליאה שבו ובמקומות רבים יובן ע"י הכלל הזה תעלומות דברי רש"י ז"ל כמו שיבואר אי"ה בבאורי זה:

י דאין לפרש שעמק השדים כולו בארות חמר וחסר בפסוק מלת הוא וכמו שדרך לחסרו עפ"י הרוב. שהרי עמק השדים שמו על שם שיש בו שדות הרבה ועוד איך ערכו שם מלחמה. ומ"ש הוא ים המלח היינו בימי משה וכמבואר לעיל. לכן פירש"י ז"ל בארות הרבה היו שם כו' ר"ל שלא חסר כאן בפסוק מלת הוא דבור המציאות. רק חסר בית ובעמק ומ"ש רש"י ז"ל בארות הרבה הוא מפני הכפל בארות בארות שמורה הרבוי

יב גם זה נשען על הכלל האמור בהשנות הדברים בספור ללא צורך כי כבר ידוע ממ"ש למעלה שלוט יושב בסדום ונשנה כאן לעורר הבחינה שבו שישיבתו שמה היתה סבה למקרהו הרע. כי שכינת אנשי רשע רעה וראוי להרחיקה

יג ממ"ש הפליט בהא הידיעה ראוי לומר שקאי על עוג שכתוב בו כי רק עוג נשאר מיתר הרפאים. ולפי פשוטו פי' נשאר מיתר הרפאים כמו שפי' ר' תנחומא. שלא הרגוהו אמרפל וחביריו. ולהדרש הפי' שפלט מדור המבול. וכתב הרא"ם ז"ל וז"ל שלפי פשוטו שפלט מהמלחמה הגיד לאברם כדי לנקום נקמתו מהם אבל להדרש מה הי' לו לבוא

מעשתרות קרנים שהוא מקומו ולהגיד לאברם שנשבה לוט. על כן אמרו ז"ל שהי' מתכווין שיהרג אברם וישא את שרי:

(ד"ה העברי) מן הסברא שיתיחס האדם אחר ארצו משיתיחס אחר אבי אביו עכ"ל:

יד (ד"ה שמונה עשר) זה נמשך לדרשתם ז"ל שזכר רש"י בדבור הקודם חנכו כתיב וכו' ופשוט שהדרש לא יכחיש הפשט. רק רמז יש כאן שאלעזר שקול כנגד כל השי"ח נערים:

(ד"ה עד דן) מלת עד מורה הגבול במקום או בזמן. אבל זכר כאן הכתוב הגבול הזה לגבול היכולת ולא לגבול הצטרכות. כמו שיבוא הכרח זה להלן (ד"ה עד חובה).

טו ולפי' זה מלת עליהם מוסב על הנרדפים ופי' עליהם בשבילם ובסבתם כמו בעבורם זולת שמלת בעבורם יורה לטובת זולתו ומלת עליהם יורה לרעת זולתו. ובא ויחלק בנפעל לפי' זה לפי שהנרדפים הם סבת החלוק וגם חסר בית בלילה לפי' זה. ולפי הדרש שהביא רש"י ז"ל בד"ה לילה א"צ לסרס המקרא וגם בא ויחלק בנפעל כפשוטו. ומלת לילה אינו חסר בית ופי' עליהם לפי הדרש כמו להם ומוסב על הרודפים ובא הספור להגיד ראשונה גבול הרדיפה במקום עד דן ואח"כ בפסוק זה מגיד ראשונה גבול הרדיפה בזמן שהיה עד חצות לילה ושונה שנית אחריו גבול הרדיפה במקום להכרח שיבואר להלן:

(ד"ה לילה) המנהג לפעמים בספור להודיע זמן התחלת מקרה המסופר. אבל להגיד היותו ביום או בלילה אינו מדרך הספור. וביותר אם לא נזכר הזמן כלל רק שהמאורע הי' ביום או בלילה מה מותר בהודעה זו. לזה כתב רש"י ז"ל. שכתוב כאן לילה לא להודיע היותו בלילה ולהגבלה הזמנית רק לעורר על הפליאה שבו שגם בלילה זמן החושך לא נמנעו מלרדפם ובכלל שזכרתי למעלה בכיוצא בזה בביאור דברי רש"י ז"ל וענין הדרש שהביא רש"י ז"ל כאן כבר ביארתי במה שקדם בסמוך:

(ד"ה עד חובה). ולהוכחה זו שדן נקרא חובה וגם ממה ששנה הכתוב לכנות עיר דן בחניכת גנאי חובה. צ"ל שלא שנה הכתוב כאן גבול הרדיפה במקום אלא להורות שמ"ש לעיל עד דן אינו גבול הצטרכות רק גבול יכולת. בשביל חובתו של דן. ופשוט:

יח כדרלעומר הוא מלך עילם ועילם מבניו של שם ולהדרש לחם רמז למנחות ויין לנסכים:

יט (ד"ה ויתן) אף שבפעלות הקודמות הפועל שלהם הוא מלכי צדק הפועל של ויתן הוא אברהם לפי שמלכי צדק הוא הכהן כמ"ש לעיל והוא כהן וגו' ועוד שמלכי צדק לא הוציא רק לחם ויין ולא מינים אחרים. ואיך יתכן א"כ לומר שנתן לו מעשר מכל הרי הלחם והיין נתן הכל ליגיעי המלחמה. וזולת זה לא הביא אתו מאומה ופשוט:

כא ופי' נפש כאן הגוף החי כמו ונפש כי תחטא. וגם הוא שם המין הכולל גופים רבים כמו ויהי לי שור וחמור

כב ובא העבר במקום ההוה וכן בראיות שהביא:

כג אינו מקרא חסר רק מאמר קצר והמובן בכח המליצה. וכן דרך רש"י ז"ל בכמה מקומות לפרש בהדיא את הרמוז בכח המליצה וכמ"ש לעיל בפסוק ויתן לו מעשר מכל וז"ל מכל אשר לו ור"ל לפי שמלת מכל כולל יותר. אבל הראי' היות מאמר אם מחוט ועד שרוך נעל מאמר קצר ואינו דבוק לענין של מטה. במה שהפסיק שנית במלת ואם והי' לו לומר אם מחוט ועד שרוך נעל אקח מכל אשר לך (ד"ה ואם אקח) וישב הכפל כדרכו הטוב ז"ל:

(ד"ה ולא תאמר) וההכרח לפי' זה ממה שלא אמר ולא תאמר העשרתי וגו'. אבל אמר אני העשרתי. שזה מורה שהקפיד שהקב"ה הבטיחו לעשרו. והוא יאמר אני העשרתי מדברי הרא"ם ז"ל:

כד לעיל כתיב והוא יושב באלוני ממרא וגו' וירק את חניכיו וגו' ואלו ענר אשכול וממרא שאינן בכלל ילידי ביתו לא קאמר ש"מ שהם נשארו בביתם לשמור את הכלים ולפ"ז מ"ש כאן ענר אשכול וממרא וגו' אינו דבוק עם מ"ש קודם וחלק האנשים אשר הלכו אתי. שהרי הם נשארו בביתם. ועוד אם גם הם הלכו אתו לאיזה צורך פרט הכתוב אותם בשמם וכבר הם בכלל מה שאמר וחלק האנשים אשר הלכו אתי. וע"כ שהם לא הלכו אתו כלל וחסר ו' החבור בפסוק והשיעור וחלק האנשים אשר הלכו אתי ועצר אשכול וממרא. הם וגו' הרא"ם ובתוספת ביאור.

פרק טו

א בכל מקום שנאמר אחר הדברים האלה הוא להודיע שספור זה נמשך מספור הקודם ושניהם ספור אחד הם אבל אין לומר שהוא ספיר בפ"ע ובא המאמר הזה להודיע שהספור הזה נמשך בזמן אחר ספור הקודם וזולת זה אין להם שום התקשרות דא"כ למה לא בא הודעת זה בכל הספורים. ועוד שאין זה הודעת זמן במה שהגיד היות המסופר הזה אחרי זמן הספור הראשון ועדיין לא נדע פרטות זמן המסופר ומה תועלת בידיעת היותו אחרי מאורע הקודם. וע"כ שהוראת המאמר הזה להתקשרות הספור הקודם עם המאוחר בדרך הסבה והמסובב. שהמאוחר נמשך מהקודם. והנה תשובת המקום ב"ה אנכי מגן לך שכרך הרבה מאוד כוללת הרבה ענינים כי הגנה ענין מורה מניעת הרע והשמירה מנזק אבל אין בכללו קבול טובה אבל שם שכר הוראתו קבלת טובה וא"כ נראה מזה שהי' אאע"ה ירא משני דברים מהפסד טובה שינוכה לו מזכיותו בשביל הנס

שעשה לו השי"ת ומעונש על שהרג נפשות הרבה ולענין הב' השיב לו השי"ת אנכי מגן לך ולענין הא' השיב שכרך הרבה מאוד אבל רש"י ז"ל לא כתב תחלה בענין יראת אאע"ה רק ענין הא' שהוא הפסד טובה ולא ענין הב' וטעם הדבר כי הענין השני מבואר בכתוב במ"ש אל תירא אברם אנכי מגן לך ומזה נשמע שהי' מתירא מן העונש כי ההגנה אינה נופלת אלא כנגד הרע וכן גדר היראה איננה זולתי התפעלות הנפש על הרע האפשרי בעתיד אבל עצבון האדם והתפעלות נפשו מהפסד טובה בעתיד אינו נופל עליו יראה רק דאגה וזהו בעצם ההבדל בין השמות יראה ודאגה והכתוב לא הזהיר רק יראה ולא דאגה אבל הדאגה מבוארת אח"כ בכתוב בכלל מ"ש אח"כ שכרך הרבה מאוד לכן לא הוצרך רש"י ז"ל להזכיר תחלה רק ענין הדאגה ולומר שגם ההתפעלות הזה הי' בלב אאע"ה. וזה מדוקדק מאוד בל' רש"י ז"ל במ"ש בכל פעם בשנוי לשון שתחלה כתב והי' דואג ואומר שמא קבלתי שכר כו':

לכך אמר לו המקום אל תירא אברם אנכי מגן לך מן העונש שלא תענש על אותן נפשות שהרגת ומה שאתה דואג על קבול שכרך שכרך הרבה מאוד עכ"ל הרי שתפס רש"י ז"ל פעם לשון יראה ופעם לשון דאגה הכל לפי הענין:

ב וער לפירש"י הוא המפקח על עסקי צרכיו:

[ד"ה דמשק] א"ת דמשקאה והה"א בארמי יורה היחס כמו היוד בעברי. מדברי הרא"ם ז"ל:

ג כבר הארכתי בסדר נח בספור דור ההפלגה. שמלת הן הבאה בתחלת המאמר מורה על ענין נמשך ממנו אח"כ והוא הקדמה לתולדה שתוארה בדרך ווכוח והכרח שלילת משפט הנחשב אפשרי לזולתו לכן פירש"י ז"ל כאן שהוא מוסב על האמור למעלה מה תתן לי שהוא מה תועלת בכל אשר תתן לי. וכתואר התולדה הנמשכת ממלת הן:

ה ב' הפרושים שבדרש הם ענין אחד. כי ענין ההוצאה הזאת מורה על צאתו מתחת ממשלת המערכת והנהגת הטבע להנהגה השגחיית שהיא למעלה מן הטבע אמנם ההבדל ביניהם שלפי פי' הא' הוצאה הזאת איננה זולתי הוצאה רוחנית והוא היציאה מתחת משטרי שמים ופי' ויוצא אותו החוצה בבחינת מחשבת אאע"ה שגם במחשבתו יצא מאיצטגניניתו וזהו צא מאצטגנינות שלך כו' שאל"כ הי' נשמע מזה שעד כה הי' נתון תחת המזל. ובאמת שכבר הוציאו הקב"ה מתחת יד הטבע אלא שעכשיו הודיעו השי"ת מזה בפעל ולפי' הכ' של הדרש ענין ההוצאה הזאת היא ג"כ הוצאה גשמית ור"ל בדמיון ומראה הנבואה כעין שיארע לנביאים בחזיונם שהגביהו למעלה מן הכוכבים והוציאו מחללו של עולם ואמנם ההוצאה הגשמית ההיא היא משל והוראה על ההוצאה

הרוחנית הנ"ל. והראהו השי"ת בזה בפעל שהוא נעלה על הנהגת המערכת. אבל ענין שינוי השם שכתב רש"י ז"ל לעיל הוא ג"כ משל ההוצאה הרוחנית הנ"ל ור"ל שלא יתנהג עמו כפי הוראה הכוכביית בעת הולדו כפי דעת החוזים שמצב הכוכבים בעת הולדת האדם תגביל את מקרהו לרע ולטוב כל ימי חייו. ולזה ענין שינוי השם הוא ע"ד משל וכמו שהוא איש אחר ואיננו אותו האיש הנולד:

בא"ד וזהו לשון הבטה כו' ר"ל כך הוא לשון הבטה בכאן מלמעלה למטה ואינו ר"ל בכל מקום לשון הבטה כך הוא שהרי נמצא אל תבט אחריך הבט ימין וראה והרבה כיוצא מדברי הרא"ם ז"ל:

ו ואין לפרשו מענין אמונה סתם שהאמין בנבואתו שאין זה חידוש אצל אאע"ה וכי לא יאמין הנביא בנבואתו ולא איש אל ויכזב ועוד למה חשבה לו הקב"ה צדקה וזכות ולכן צ"ל שעיקר החדוש במה שלא שאל אות כמנהג הנביאים לפעמים ועל כן חשבה לו הקב"ה לזכות וצדקה:

[ד"ה ויחשבה] ד"א במה אדע כו' כי פעל ירש מלבד הוראת הירושה נופל ג"כ על הקיום והתמדה בקנין איזה דבר כמו וצדיקים לעולם ירשו ארץ שפירושו יתקיימו בה לעולם. כי אם הי' מענין ירושה סתם אין נופל עליו מלת לעולם.

ט ואף שמלת משולשת הוא שם תואר ולא שם מספרי גם שם עגלה הוא שם המין ולא יפול עליו שם המספר בכל זה מה שצוה לו ליקח עגלה משולשת להיות עגלה זו לבדה להיותה משולשת רומזת על שלשה עגלים וענין משולשת בשנים כדבר הראב"ע ז"ל או י"ל שלשית לבטן כן נ"ל:

בא"ד רמז לשלשה פרים לפי' הב' דלעיל ע"כ רמז יש כאן במינים הללו שלקח כדי שיהי' זה תשובה על שאלת במה אדע. ואולם גם לפי' הראשון צ"ל שמינים האלו הם לרמז על הקרבנות דלמה בחר בכל אלה המינים ולצורך כריתת הברית די במין אחד לבד ולבתר אותו בתוך כמנהג כורת ברית בימי קדם. ואין להקשות הא טובא איכא פרי המוספין של ר"ח ויו"ט ופר עולת נדבה ופר שלמים ופר כהן משיח ובשעיר איכא עוד שעיר הנשיא ז"א דלא קחשיב רק אותן שהן לכפרה. ולכפרת כל ישראל. בפר יוה"כ כתיב וכפר בעדו ובעד ביתו והוא הגורם לכפרת כל ישראל. שעי"ז יוכל לכפר אח"כ על כל ישראל כמ"ש באמת שם בכתוב הזה וכפר בעדו ובעד ביתו ועל כל עם הקהל יכפר. כי יבוא זכאי ויכפר על החייב וכן פר העלם דבר מכפר על כל ישראל וגבי עגלה ערופה כתיב כפר לעמך ישראל וחטאת יחיד אף שאינה לכפרת כל ישראל מ"מ כיון דבאה על כל חוטא מישראל כפרת כל ישראל מיקרא ואין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא אבל פרי

המוספין דר"ח ויו"ט ופר נדבה ופר שלמים הם כולם עולות ואינן לכפרה. ופר כהן משיח ושעיר נשיא וכן כבש מצורע וחטאתו כפרת יחיד הס. ועיקר צורך הקרבנות לקיום בארץ הוא רק כפרת כל ישראל והא דלא הביא לרמז גם על עשירית האיפה דאשם וודאי שהוא ג"כ לכפרה כבר אמרו בב"ר בשם רשב"י שלא הראה הקב"ה לאברהם עשירית האיפה ורבנן אמרו אף זה הראה לו. נאמר כאן את כל אלה ונאמר להלן את המנחה אשר יעשה מאלה. מדברי הרא"ם ז"ל:

(ד"ה ותור) רש"י ז"ל כתב בדקדוק תור ובן יונה. ולא תורים ובני יונה בלשון רבים מפני שתור ובן יונה השני לעולה הוא בא ולא מיקרי כפרה וגם צ"ל דמיירי בתור ובן יונה דאשם וודאי ולא בתור ובן יונה דיולדת ומצורע וזב וזבה דהנך כפרת יחיד מיקריין מהרא"ם ז"ל:

י ר"ל אף שלפי הדרש מרמז על הקרבנות ושאלת במה אדע הוא באיזה זכות יתקיימו בה מ"מ אין המקרא יוצא מידי פשוטו שלקיחת המינים הללו היו עיקרן לכריתת ברית כמו שמורה על זה הנתוח לבתרים ומעבר תנור עשן ולפיד אש בין הגזרים:

יא (ד"ה על הפגרים) האמת כנוסחת ס"א. כי פגר ענינו הגוף המת ומוטל מבלי תנועה ועסק ולכן אין לפרשו הבתרים. (ד"ה וישב) ורדת העיט רמז לבן ישי שיבוא לכלותם והנשבת אברם רמז שאין מניחין אותו כו':

יג ולפ"ז מ"ש ד' מאות שנה דבוק עם מאמר כי גר וגו' ולא עם ועבדום וענו אותם ושוב כתב רש"י ואת כו' כלומר ויהי' מאמר ד' מאות שנה דבוק גם עם ועבדום וענו אותם:

יד (ד"ה דן) ופי' דן כאן עונש ולא דין:

(ד"ה ברכוש) שם רכוש בכל מקום ענינו נכסים הבאים לאדם על ידי קנינו ובלע"ז ערווערב. אבל כאן הוא רכוש של אנשי מצרים וצ"ל ששם רכוש משותף לנכסים סתם מדברי הרא"ם ז"ל:

טו דאל"כ מה ענין הבשורה הזאת אצל הודעת הגירות. וגם יורה על זה הכינוי ואתה שבאה עם הפעל תקבר שכבר הכנוי בכוחו וע"כ שהוא להוראות הפך הקודם וכן מה שסיים במלת בשלום שכל זה מורה שהכוונה שלא יהי' הגירות והעינוי בימיו:

(ד"ה תקבר) דרשו זה מפני הכפל שלא הי"ל אלא ואתה תקבר בשיבה טובה והי' נשמע מזה ג"כ מפני הוכחות שלמעלה שלא יראה הגירות והעינוי בימיו וע"כ דכ"א מרבה ענין אחר. [בא"ד ולפיכך כו'] אברהם מת בן קע"ה שנה ויצחק חי ק"פ שנה. וכתיב ויבוא עשו מן השדה והוא עיף. ודרשו רז"ל ברציחה כמ"ש עיפה נפשי להורגים ואז מת אברהם

כמ"ש הלעיטני נא מן האדום האדום הזה ודרשו ז"ל עדשים אדומות היו שבשלם יעקב כדי להברות את אביו שהי' באותו היום אבל מאביו כמ"ש רש"י ז"ל שם:

טז דא"א לומר רביעי מעת הגזירה. שא"כ יש לנו שש דורות. יצחק יעקב ויהודא ופרץ וחצרון וכלב. וע"כ שאינו מעת גזירת הגירות בכלל רק מעת גלות מצרים. ועל כן לא בא יעקב בחשבון הדורות משום שכבר הי' זקן קרוב למותו שלא הי' חי במצרים רק י"ז שנה וגם נקבר בארץ. מדברי הרא"ם ז"ל.

יז ר"ל שפעל ויהי כאן. אינו משמש הקשור שבין הנושא והנשוא ודבוק עם הנושא שהוא השמש שא"כ הי' לו לו' ותהי השמש באה. ויהיו הם מריקים שקיהם. ויהי הם קוברים איש לכן צ"ל שפעל ויהי ממקומות הללו הוראתו המציאות והוא בעצמו הנשוא עם הקשור ונושאו הוא מלת דבר ואינו דבוק עם הנושא ונשוא שאחריו ואין טענה ממה שנמצא אל המחנה האחת והכהו. תאכלהו אש לא נופח. ורוח גדולה וחזק שסגנון זה לא יתכן זולת בשני פעלים נבדלים או שני תארים נבדלים לפי שכל פעל ותואר הוא ענין בפני עצמו. ויוכלו לבוא בשינוי המין אף שהם מאמר אחד בכלל ר"ל שהם חלקי מאמר אחד שלם. אבל בפעל והוא שהוא מלת הקישור ואין לו ענין בפ"ע זולת הנשוא שאחריו לא יתכן זה וצריך לבוא בשיווי המין והמספר עם הנשוא שהוא דבוק אליו:

יח מצאנו לפעמים העבר במקום ההוה וכמ"ש רש"י ז"ל לעיל בפסוק ויאמר אברם אל מלך סדום הרמותי ידי וגו' ואולם שיבוא העבר במקום העתיד לא נמצא רק בדברי הנבואה והטעם כמ"ש רש"י כאן:

יט וכמ"ש בסדר ואתחנן. ונשל גוים רבים מפניך החתי והגרגשי והאמורי והכנעני והפריזי והחוי והיבוסי שבעה גוים רבים ועצומים ממך:

כ וקשה דבב"ר איתא לפי שאינו מזכיר כאן החוי מביא רפאים תחתיו. אלמא דהחוי הוא ארץ רפאים. ועוד שהרי סיחון ועוג הם שני מלכי האמורי וכבר חשב האמורי. ואולי י"ל שהי' עוג מלך החוי להיותו ענק ומופלא בגבורותו וגם הוא ממשפחתם שהרי כולם מבני כנען. ולהיותו מבני האמורי קורא אותו מלך האמורי מדברי הרא"ם ז"ל:

פרק טז

א כך היתה קבלה בידם ז"ל:

ב (ד"ה אבנה) ופי' ממנה כאן בסבתה (ד"ה לקול) כל הפסוק הזה נראה מיותר לגמרי. שהרי כתוב אח"כ ותקח שרי וגו' ותתן וגו' ויבוא וגו' ולא הי' צורך לפסוק זה זולת אם רוצה לכלול במאמר הזה כל המעש' ואינו פורט אותה אח"כ כמו שמצינו במקום אחר ויעש כן. וכן בסדר ויצא בספור רחל עם בלהה נאמר ותאמר הנה אמתי בלהה בוא אלי'

וגו'. ואמר אח"כ ותתן לו וגו' ויבוא אלי' ולא אמר שם וישמע יעקב לקול רחל. לפי שספר המעשה בפרט וא"צ לזכרה בכלל ולכן צ"ל שלא בא מאמר הכללי הזה כאן רק לעורר הבחינה שיש בו. שראוי לשמוע לדברי' לרוה"ק שבה. כי שרה אמנו היתה עפ"י קבלתם ז"ל אחת משבע נביאות. וכבר פירש"י ז"ל בסדר נח שיסכה היא שרי ונקראת יסכה לפי שסוכה ברוה"ק ועל זה עורר אותנו המאמר הכללי הזה וכבר רמזתי על הכלל הזה בדרך פירש"י ז"ל כמה פעמים. ומלבד היתור הזה מורה ג"כ לשון מאמר הכללי הזה על הכוונה ההיא. שלא אמר ויעש כן אברם. רק אמר וישמע אברם לקול שרי. שנראה מן הלשון הזה שלא מפני כי ישרה עצתו גם בעיניו עשה כן. רק בשביל אמירתה ודבורה כדי לשמוע לקולה:

ג לא יאמר לשון לקיחה במין האדם זולת אם פירושו הלקיחה באונס וחזקה כמו ויקח את שמעון ויאסור אותו לעיניהם. ואת בנימין תקחו. ותלקח אסתר אל בית המלך. או אם ענינו הקנין כמו כי יקח איש אשה. אבל כל לשון לקיחה בדברים שאין נופל בם אחד משני ענינים אלו פירשם רש"י ז"ל תמיד מענין הלקיחה בדברים שהוא הבקשה והפיוס. וכן המתרגם הבדיל בין הענינים במה שתרגם באופן הראשון ונסב ובאופן השני ודביר וכמ"ש רש"י ז"ל במקום אחר:

(ד"ה מקץ) שאין דרך לפרוט זמן המסופר באופן משונה כזה. מקץ עשר שנים לשבת אברם בארץ כנען. שעדיין לא ידענו הגבלת הזמן בפרטות. וא"כ צ"ל שבאה כאן הגבלה הזו לעורר היות הזמן הזה סבת לקיחתו את הגר. ולא להודיע זמן המסופר:

(ד"ה לשבת) שהרי זמן הקבוע לאשה הוא עשר שנים אחר הנישואין. וע"כ שאין ישיבת ח"ל כו':

ד כבר הארכתי בזה בסדר בראשית. שהזכרת הבעילה אינו מטבע הספור ואינו מדרך המקרא ג"כ ובכל מקום לא יזכור רק ההריון והלידה. כמו וילך איש וגו' ויקח את בת לוי ותהר האשה וגו' וכיוצא הרבה. ולכן בכל מקום שיסמיך הכתוב הבעילה להריון אמרו חז"ל דלדרשה אתי. ודרשו בו שנתעברה מביאה ראשונה ר"ל שהוראת הסמיכות שהביאה והעבור היו תכופים זה לזה ובסדר בראשית הארכתי יותר וע"ש:

(ד"ה ותקל) לפי פשוטו י"ל שנקלה גברתה בעיני' בעבור שאמרה בלבה עתה יאהבני אדוני יותר משרה לפי שיהיה לו בנים ממני. אבל דרשתם זו הוא דרוש מליצי וכעין היקש החפוש שמן הסברא לומר כן אשה כמותה במקרה הזו:

ה לפי' הא' שיעור הכתוב עונש חמסי מהגר מוטל עליך. כמו דמו בראשו שפירושו עונש דמו בראשו. וכן עונו ישא שפירושו עונש עונו ישא ובכולם חסר הסמוך שהוא

שם עונש. או שיתפרש עליך בגללך ובסבתך חמסי מהגר הוא בסבתך ולא יחסר מלת עונש. וענין החמס לפי' הא' הוא חוק ההכנעה ושפלות אשר לעבדים נגד אדוניהם. ואל החוק הזה כוונה במלת חמסי כי הגר היתה חומסת אותו החוק ממנה. ולפי' השני עליך כמו אליך ר"ל נחמסת ממך שאתה חומס דבריך ממני. וענין החמס לפי' זה. חוק הכבוד שיש לאשה על בעלה:

(ד"ה אנכי) ר"ל כל ובינך שבמקרא חסר יוד בתרא בין הנון והכף וזהו מלא קרי בי' נמי ובנך והוא ע"ד שכתבתי בסדר בראשית בשם הרא"ם ז"ל שדרכם ז"ל לדרוש אות נוסף בתיבה כאלו התיבה כפילה וכן כאן כאלו הי' כתוב שני פעמים ובינך. ואתי חד לנגד אברם והנון בסגול כמשפט נוכח הזכר וחד לנגד הגר וקרי בי' ובנך הנון בצריי והוא כמשפט הנוכח לנקבה. ועוד י"ל דנפקא להו דרשא זו משום שהסגול אינה מושכת יוד אחרי' זולת על המעט אבל הציירי היא תנועה גדולה ומושכת יוד אחרי'. וכאן שכתוב ובניך בסגול הנון שלזכר הוא הנוכח הזה. למה באה היוד אחריו. וע"כ שבא לרמז כאלו ניתן לקרות ג"כ ובניך בציירי הנון לנוכח הנקבה שהציירי מושכת יוד אחרי'. וכל זה הוא פשוט ומבואר. והנה בכיוצא בדרשה זו צ"ל שהי' ידוע להם ז"ל המאורע הזה בקבלה ואסמכו אקרא:

בא"ד הוא שהמלאך אומר להגר. ר"ל אף שמלת הרה הוא בשקל הבינוני מ"מ צ"ל שאינו כפי פשוטו. רק שבא הבינוני במקום העתיד וכדרך הנבואה דאם הוא בינוני כפשוטו א"כ אין זה בשורה ומבלעדו ידוע זה לה. ולא הי' לו לומר לה אלא הנך יולדת בן וקראת וגו' וע"כ צ"ל שפירושו שתהר בעתיד וע"כ שהפילה עבור הראשון ובשרה שתהר כשתשוב לבית אדוני' וזה כלל רש"י ז"ל בקוצר לשונו במ"ש והלא כבר הרתה והוא מבשר לה שתהר כו' עכ"ל ור"ל דכיון שהוא ע"כ פירושו שתהר בעתיד אף שבא בשקל בינוני לפי שהוא בשורה. והלא כבר הרתה וצ"ל ע"כ שהפילה:

יא כבר ביארתי זה בסמוך. והוסיף רש"י ז"ל להביא ראי' עוד. שגם באשת מנוח בא ההוה תחת העתיד שהרי בעת שדבר עמה המלאך לא הרתה עודנה ובאמת א"צ בזה לראי' ודברי הנביאים הם לרוב בסגנון זה שבא בדבריהם גם העבר תחת העתיד אלא שכאן הביא רש"י ראי' זו לפי שמצא ממש דוגמתה:

(ד"ה ויולדת) ר"ל דאף שלה"פ בשווא כשקל העבר לנקבה נוכחית פקדת. בכל זה הוא בינוני בראיית החולם שעל יוד פא הפעל וכ"י רש"י ז"ל דוגמא לזה במלות מקוננת יושבת שהם שמות התואר בשקל הבינוני לנקבה:

יב ופי' פרא אדם שיהי' בין האדם כפרא וכ"כ הראב"ע:

יג ר"ל כי מלת ראי בקמץ חטף הריש הוא שם דבר ואינו פעל והיוד לכינוי מ"ב. והוא כמ"ש הראב"ע ז"ל וז"ל על שקל ראה עני ור"ל כי ראו בשקל עני ובשניהם באה היוד תמורת הא השורש כי שרשם ראה ענה:

(ד"ה הגם הלום) ומלת רואי כאן הוא מקור עם כינוי מ"ב ולכן הריש נקודה חולם ולעיל שנקודה בק"ח הוא שסדבר והשיעור לפ"ז שאמרה אתה הוא אלוק' הראי' שרואה בעלבון העלובים. שהגם שראיתי המלאכים גם בבית אברהם. אין זה פלא עצום שהי' זה בסבת אברהם ומרוחו נאצל גם עלי וכענין בני הנביאים אבל מה שראיתי מלאך ד' במדבר הזה אין זה רק בעבור מה שראית את עלבוני:

טו אם הגר היתה מגדת לאברם מה שאמר לה המלאך וקראת שמו ישמעאל לא הי' הכתוב מייחס קריאת השם לאברם זולתי להגר בעבור שהשם הוא באמת על שם מה שאירע להגר ששמע ד' אל עני'. וכמו שנמצא אצל האמהות ותאמר הפעם ילוה איש אלי ותקרא שמו לוי הפעם אודה וגו' ותקרא שמו יהודא. וכן ביתר שמות השבטים וע"כ צ"ל שלא הגידה לו הגר מזה אלא ששרתה רוה"ק על אברם לקרוא את שם בנו ישמעאל על שם מה שקרה לאמו:

טז באמת שאם נושא הספור ענין מעולה ויקר ראוי לפרוט הזמן שקרה בו המקרה ההיא וכן כאן לידת הבן הראשון לאברהם לזקוניו הוא נשוא יקר ולכן דקדק רש"י ז"ל בלשונו הטהור ולא כתב לא נכתב אלא לשבחו של ישמעאל אבל כתב לשבחו של ישמעאל נכתב. ר"ל דמכתוב זה יצא לנו שבחו של ישמעאל. ועם שבאמת י"ל שלא נכתב הכתוב בשביל הודעה זו ואולם י"ל עוד דמלשון הכתוב נראה שגם לשבחו של ישמעאל נכתב והוא לידע זמן המול ישמעאל. ולא לידע זמן לידת אברם לבד ממה שלא אמר ואברם בן פ"ו שנים בלדת אותו. וכמ"ש בסדר תולדות ויצחק בן ששים שנה בלדת אותם ולמה פרט הכתוב שוב שנית בלדת הגר את ישמעאל לאברם. ע"כ שבא לרמז בזה. שלא כדי לידע שנותיו של אברם בלבד בהולידו את בנו ישמעאל נכתב. אבל גם כדי לידע שנותיו של ישמעאל ע"י ידיעתינו שנותיו של אברם בהולידו אותו כן נ"ל:

פרק יז

א ר"ל פי' השם הזה דרך כלל שיש די וכמו שנמצא באיוב כעין זה למען ידעון שדין שפירושו שיש דין ואמנם ענין הדיות הזה ביאורו בכל מקום לפי ענינו. וכאן פירושו דיות היכולת. ר"ל היכולת המספקת לתת לכל נברא כשיעור מה שיוכל לקבל כפי עצמותו ולפיכך ראוי לעבוד אותו ועל ידי זה יהי' לך לאלוקי' ופטרון:

(ד"ה והי' תמים) במאמר זה לא הודיע הקב"ה עדיין לאברם מהות הברית שיתן בינו וביניו רק הודיעו בכלל שיכרות עמו ברית כמ"ש אח"כ ואתנה בריתי ביני ובינך וגו'. וא"כ מאמר זה שהקדים לומר לו ראשונה התהלך לפני והי' תמים הוא להודיעו בזה שענין הברית שיכרות עמו כמו שאמר לו אח"כ תיכף לזה ואתנה וגו' הוא ענין עבודה אלקית ופעולה קשה ונסיונית. ולפיכך הקדים לו התהלך לפני והי' תמים כלומר עליך לעבדני והי' שלם בכל נסיונות ולא תהרהר אחריהם ואח"כ אמר לו ואתנה וגו' ולא הודיעו עודנה מהות הברית עד אחרי הדבורים האמורים למטה בענין. ואמנם מה שלא הודיעו הקב"ה תיכף ממהות הברית הוא ע"ד מ"ש רש"י ז"ל למעלה בתחלת הסדר לתת לו שכר על כל דבור ודבור. וכמו שביארתי שם כוונת זה שר"ל שבזה יודיע הקב"ה לצדיק. שגלוי לפניו קושי הפעולה והעבודה ההיא ולפום צערא אגרא. יע"ש באורך ולפי הדרש אין והי' תמים ציווי רק הבטחה. ור"ל ע"י הברית ההוא שיקים עמו ש"א הודיעו מהותו עודנה יהי' תמים ושלם מבלי מום ופגם כלל ורמזו ז"ל בזה שהמילה איננה אות ברית הסכמי בלבד. אבל גם לתועלת עצום מרפא לנפש ואולי הוא כמ"ש הרמב"ם ז"ל במורה שהוא להחליש התאוה המחלשת כח השכלי או לתועלת אחר ויהי' איך שיהי' הנה הערלה לפ"ז כמוס יתרת שגם היתרת נקרא מום ואחרי שחסרונה ונטילתה תועלת א"כ מציאותה מום וחסרון. ולפיכך אמר לו והיה תמים שלם ממום.

ב הברית הוא המילה. אבל הברית שבין שנים ע"כ לצורך דבר קיים ומתמיד שהסכימו עליו שיהי' בינותם. וכאן לא פי' לך הכתוב אבל להלן פי' הכתוב ואמר להיות לך לאלקי' וגו' ונתתי לך ולזרעך וגו' ארץ מגוריך. ומה שאמר להיות לך לאלקי' הוא ברית האהבה. ומ"ש ונתתי וגו' הוא ברית הארץ:

ז ר"ל כי למד להיות לך וגו' אינו למד התכלית וביאורו למען כמו אני ד' וגו' אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים להיות לכם לאלקי' שענינו שהוצאתיכם ממצרים למען היות לכם לאלקי' שזהו תכלית ההוצאה אבל כאן אינו נופל הביאור הזה. שלא יתכן לומר שאקים בריתי ביני ובינך למען היות לך לאלקי'. שאהבה וההשגחה המובנת ממאמר להיות לך לאלקי אינה נמשכת מהקמת הברית אבל הקמת הברית נמשכת מהאהבה וההשגחה וע"כ שהוא למד הביאור שהלמד תשמש לפעמים לביאור ענין. ולפרוט את הכלל שכתוב לפניו וכן כאן פרט לך מהו הברית ר"ל לאיזה ענין הוא כריתת הברית ואמר להיות לך לאלקי' וגו',

ח דלאיזה צורך חזר וכתב כאן והייתי להם לאלקי'. שהרי כתב למעלה להיות לך לאלקי' ולזרעך וגו'. לזה אמרו ז"ל שחזר ואמר כאן אצל ברית הארץ והייתי להם לאלק' ללמדך

שהדר בח"ל כמי שאין לו אלוקי'. וביאור ענין דרש זה נ"ל. לפי שהמובן מהבטחת להיות לך לאלק' הוא ענין דבקות ההשגחה בישראל יותר מכל האומות ובזה נתעלה ארץ ישראל מכל הארצות שתראה ההשגחה בה יותר מבכל הארצות כמ"ש ארץ אשר ד' אלקיך דורש אותה תמיד עיני וגו'. מראשית השנה ועד אחרית שנה. ואתה תראה שבא"י עצמו ירושלים יותר מקודש ומוכן להשגחה מכל ערי א"י. ובית המקדש מקודש על הכל ובבחינה זו אמרו ז"ל הדר בח"ל כמי שאין לו אלקי' ר"ל למיעוט דביקות ההשגחה בח"ל בערך א"י הוא כאילו אינו ניכר שם האלקות כי לא יוודע הוד המלכו' במקומות שאין דבר המלך ודתו מגיע שמה ושפע רוח הנבואה היתה כידוע רק בארץ הקדושה להיותה מוכנת לקדושה והבן זה

י (ד"ה המול) תיבת המול הוא מקור מבנין נפעל הקל. וכתב רש"י ז"ל שאף שהמקור יבוא לפעמים תחת הציווי כמו הכון לקראת אלקיך ישראל. ולפ"ז לא יהיה כאן שום חסרון אות. שא"כ לא יהיה מאמר זה דבוק עם מלת זאת האמור למעלה בענין שהוא כינוי הרומז וחסר א"כ הנרמז. וע"כ לפרש שאיננו ציווי רק מקור עם למד בכל"ם שתשמש לביאור ענין וחסר הלמד בכתוב כדרך המליצה לפעמים. ובזה מלת המול דבוקה עם מלת זאת והוא הנרמז לכינוי הרומז זאת:

יא ר"ל שנון ונמלתם איננו נון נפעל רק נון שרשית ששרשו נמל. והוא בראיית השווא שתחת הנון ואם היה מבנין נפעל ראוי שתנקד הנון בחיריק ואחריה דגוש לחסרון נון השרשית:

יד דתיבת זכר מיותרת. שהרי כבר כתב. לעיל בן שמונת ימים ימול לכם כל זכר לדורותיכם:

(ד"ה אשר) והוא עשה דהמול ימול יליד ביתך וגו'.

טו שרה לי ר"ל לאומתי. וכדאיתא בשילהי פ"ק דברכות בתחלה נעשית שרה לאומתה ולבסוף נעשית שרה לכל האומות:

טז ואין פירושו ברכת עושר ונכסים שברכה זו עיקרה על שם האיש ולא על שם אשתו. וכן אין פירושו ברכת בנים שהרי כתוב אח"כ וגם נתתי ממנה לך בן. ומלת וגם משמע נוסף על ברכה הקודמת. וכתב הרא"ם ז"ל וז"ל ואיזו זו ברכה הקודמת לבן היא חזרה לנערות (בווסת נשים ופשוט הקמטים) ואיזו זו ברכה המאוחרת לבן הוא הנקת שדים. ולפי שהנקת שדים כבר נכלל בחזרה לנערות שהוא ברכה הקודמת שאחרי ששבה לעלומיה עטיני' ימלאו חלב אחרי לדתה לכן כתב רש"י ז"ל בדבור הסמוך כשנצרכה לכך כו'. ור"ל שהברכה היא על הרבוי היותר מופלג עכ"ל:

(ד"ה וברכתיה) מפורש לעיל בסמוך ביאור מספיק:
יח כיון בקוצר לשונו בזה להמשיך ביאור הכתוב ע"ד שיטת פירושו בפסוק י"ז שאברהם האמין ושמח לכן כתב רש"י אני איני כדאי כו' ור"ל שכוונת אאע"ה במאמרו זה ע"ד המוסר לסרב בפעם ראשונה בטובת הגדול' מהיותו בלתי כדאי אלי'. וכדי להראות בזה היותו מכיר רוב הטובה והחסד. וכי באמת קטן הוא מכל החסד והאמת הזה:
(ד"ה יחי' לפניך) ר"ל ויש כאן ב' בקשות. בקשת החיים והוא מ"ש יחי'. ובקשת היראה מפני ד' והוא מ"ש לפניך:
יט (ד"ה את בריתי) לא מצאנו כריתת ברית אצל יצחק. וע"כ שהכוונה כאן שהברית שכרתי עמך הוא ברית המילה הברית הזה אקים את יצחק. שלפי שאמר למעלה והקמותי וגו' ובין זרעך אחריך וגו' לברית עולם. פי' לך הקב"ה כאן שאותו הברית הוא רק ליצחק וזרעו. ולמעט זרעו מישמעאל.
כב ר"ל שע"כ אין מם מעל כאן להוראת הצד מהצדדין כמו מקדם לבית אל ופי' ויעל מעל שעלה למעלה מאברהם שא"כ היה לו לומר ויעל מעל לאברהם כמו מעל לרקיע. וע"כ צריך לפרש מעל האמור כאן כמו מעל רגלו והמם משרת במקום מן. וא"כ אינו נופל על זה פעל ויעל. שמלת מעל ראויה להיות דבוקה עם פעל וירד וירד מן ההר. וירד מעל החמור. אבל לשון נקיה הוא כלפי השכינה לפי שהשראת השכינה על האדם הוא כביכול ירידה אצלו ית' ובפנותו ממנו יכונה זה עלי' וכמ"ש הרב המורה ז"ל באורך. ואמת שאונקלוס תרגום ואסתלק יקרא דד' וא"כ ביאר מלת ויעל מלשון יצועי עלה מטרף בני עלית. ויקרא דד' הוא המראה אשר בדמיון הנביא. ובזה א"צ לומר שלשון נקיה ותיקון סופרים הוא זה אבל רש"י ז"ל מיאן בזה. ומטעם שאבאר להלן בסדר וירא יע"ש באורך. וכאן אעורר על זה בקוצר מלין שלא נמצא בכל ספרי הנבואה שיאמר אחר כלות דברי הנבואה שהלך ד' מאת הנביא כי לאיזה צורך יאמר זה לזה בחר רש"י ז"ל לפרשו מלשון עלי' כפשוטו שיוכרח מזה לומר שלשון נקיה הוא כלפי השכינה. ואם היה הכתוב אומר וילך ד' מאת אברהם לא היה צורך לתיקון סופרים אבל לפי שבאמת ההודעה ההיא שסרה המראה מאת הנביא ככלות דבר ד' היא מצד עצמה הודעה מותרית וכל ההודעה הזאת לא באה רק ללמדנו שהצדיקים הם מרכבתו של המקום ב"ה. לכן אמר ויעל ד' מעל אברהם כי בסלוק הרכיבה נופל מעל. כמו וירד מעל החמור ונרמז הרכיבה במלת מעל. ומשום לשון נקיה הוכרח להשתמש מקודם בפעל עלה. וז"ש רש"י ז"ל ולמדנו מכאן שהצדיקים מרכבתו של מקום ור"ל שכל צורך ההודעה היא רק בעבור הלמוד הזה. וזה נרמז במ"ש ויעל מעל. ואמנם ביאור ענין המשל הזה מ"ש שהצדיקים

הם מרכבת המקום ב"ה הוא לפע"ד נפלא מאוד להורות בזה שההבדל במדרגת המעלה שבין הצדיקים והמון בני האדם גדול ועצום מאוד. בהיותם קרובים אל ד' והמה שעשועיו וסגולתו כי יופיע רוח קדשו עליהם ומשנה התולדות על פיהן. וההבדל הזה שבין אישי בני האדם הוא כהבדל שבין הבע"ח קצתם על קצתם בבחינת קורבתם אל האדם כי הסוסים היותר מהודרים בתבנית גופם ומראיהם וקלי המרוץ נתעלו בחשיבות על יתר הבע"ח בקרבתם אל האדם קורבת האהבה וההחשיבות שהמה מרכבות כבודו והאדם משתעשע עמהם ומשגיח על שלמותם. ואולם בטעם מה שתפסו לדוגמת ההבדל הזה סוסי הרכב ולא דוגמא אחרת הוא מכוון מאוד אל הנמשל כי כמו שאין בין הבע"ח וביותר בין סוסי הרכב לשאר מיני הבע"ח שום הבדל במדרגת ויחוסם אל האדם, כי במה שהאדם נתעלה עליהם הוא הדבור וההשכלה ישתווה מין הסוס לפחותי הבע"ח אבל ההבדל שבין מיני הבע"ח הוא במדרגת חשיבותם ותפארתם בעיני האדם. כן ההבדל שבין אישי מין האדם בבחינת קורבתם אל הבורא ית' איננה קורבת היחס כי הש"י אין לו יחס ודמיון עם ברואיו אבל הקורבה הזו איננה רק קורבת האהבה העזה והחשיבות. ולכן כינו מדרגת ההבדל הזה מרכבתו של מקום להורות עוצם ההבדל שהוא החשיבות וההשגחה וגם נכלל בו הכבוד שהמקום ב"ה מתכבד עמהם. וכמו שסוסי מרכבת האדם יקרים ונכבדים בעיניו והמה כבוד האדם ותפארתו ולהורות כמו כן מדרגת ההבדל. ומה נפלאה מליצה הזאת למשכילים

כג ולכן לא אמר הכתוב סתם וימל את בשר ערלתם כאשר דבר אתו אלקים אבל הוסיף בעצם היום הזה כדי להשמיענו זריזותו במצוה ואומץ לבו בגבורים וכ"כ הראב"ע ז"ל וז"ל בעצם היום הזה ולא אחר לעשות הדבר עכ"ל:

כד כבר ידוע מ"ש ז"ל דכל אתין וגמין רבויין הן:

כו לעיל בפסוק כ"ג אמר בעצם היום הזה. ושם ביאורו בעצם היום שהגיעהו הציווי מהבורא ית'. בעצם היום הזה עשה דברו בזריזות רב. אבל כאן מלבד שמאמר בעצם היום הזה מיותר אם יהיה פירושו כנ"ל שהרי כבר אמר זה למעלה. אבל גם מבלעדי זאת רחוק שיפורש כאן ע"ד הנ"ל לפי שאין פסוק זה דבוק עם הציווי. וכבר הפסיק בשני פסוקים שלפניו בענין אחר. לכן צ"ל שהפי' בעצם היום הזה שמלאו לו כו'. וא"כ הוא דבוק עם פסוקים שלפניו:

סדר וירא

פרק יח

א הרא"ם ז"ל כתב וז"ל. דהא דאמרו ז"ל דהמראה הזה היה לבקור לאו מדלא בא במראה זה שום דבור אחרי ילפינן לי' דאין זה הוכחה כלל לפי שי"ל שבאה אליו המראה בשביל הדבור שהוזכר אח"כ בפרשה ב' ויאמר ד' זעקת סדום וגו' ומה שלא בא הדבור הזה תיכף למראה הוא מהטעם שפירשו אח"כ בהמשך פרשה זו כמ"ש רש"י ז"ל שם להלן שמפני שרצה אעא"ה להכניס את האורחין היה מבקש מהקב"ה שימתין לו. וכדיליף בש"ס מכאן דגדולה הכנסת אורחים יותר מהקבלת פני שכינה. והמתין לו הקב"ה עד שהכניסן והאכילן ועשה להם לויה כמ"ש ואברהם הולך עמם לשלחם. ואחרי כל זה באתהו הדבור תיכף ויאמר ד' זעקת סדום וגו'. ועל כן לא כתב שם וירא ד' אל אברהם כמנהג הכתוב בתחלת הנבואה. וליכא למימר דהך מ"ד דס"ל דשם זה קודש כמ"ש רש"י ז"ל שם בפסוק ויאמר אד' אל נא תעבור מעל עבדך וגו'. דאליבי' פירשו ז"ל הך פירושא פליג באמת אדרשה דהכא דהמראה היה רק לבקור ודרשא דהכא אתיא אליבא דמ"ד דשם זה חול דלדידי' אין הפי' כנ"ל. זה אינו. שהרי בפ' השוכר את הפועלים איתא להדיא דר' חמא בר חנינא דהוא מרא דדרשא דהכא ס"ל ג"כ דשם זה קודש. לכן צ"ל דדרשת הבקור ילפינן לה מדכתיב כאן וירא אליו ד' ולא כתיב וירא ד' אל אברהם כמנהג הכתוב בתחלת הפרשה. ש"מ דאדסמיך ליה בסוף פרשה הקודמת קאי דכתיב שם בעצם היום הזה נימול אברהם וגו'. וכדי ללמדנו דהמראה הזה היה גם לצורך הבקור עכ"ל ז"ל. ולא הבינותי דבריו. כי לע"ד אין צורך לדוחק כלל שהכרח דרשתם ז"ל כדי ליישב מה שיש לשאול אם כל צורך המראה רק בעבור הדבור שבא בפרשה ב'. א"כ לא היה צורך במראה ההיא רק אחרי גמר כל מעשהו עם האורחים. והמראה שקדם לו לא היה מהצורך כלל כי לא נתייחד עדיין עמו הדבור אז לפי שגדולה הכנסת אורחים יותר כו'. וא"כ מה זה היה צורך להקב"ה להתראות אליו מקודם ולהמתין עד אחרי גמר הכנסתו את האורחין ולומר שהתראה אליו הקב"ה מקודם לפי שידע שיבקש ממנו אעא"ה להמתין ויצא לנו הלמוד שגדולה הכנסת אורחים יותר מהקבלת פני שכינה אין לך דוחק עצום מזה. לכך פירשו ז"ל באמת שמלבד צורך הדבור שבפרשה ב' באה אליו המראה מקודם לצורך אעא"ה לבד ולכבודו לבקר את החולה. ואמנם ענין הבקור הזה מה מתקו מדבש דברי הרמב"ן ז"ל בביאור זה. ואעתיק לך תורף דברי קדשו בשינוי לשון כדי לקצר כי בעבור שלא בא במראה זה לא דבור ולא נבואה (וכבר הארכתי לעיל בסמוך בביאור זה) דרשו ז"ל כי וירא אליו ד' האמור כאן הוא כעין וירא כבוד ד' אל

כל העם האמור כ"פ בתורה. ובכל אלו לא היה התראות לשום צורך דבור. ואם נבחון נמצא כי בא או אחרי מעשה עון וחטא שקדם לאומה כענין גילוי הכבוד אחר תלונת המן ומעשה העגל ודבר קרח וחטא השליו. או אחר מעשה טוב שקדם להם כענין גלוי הכבוד בהקמת המשכן ומעשה המלואים וכיוצא ובפן הא' לא היה ההתראות הזה רק להראותם הזעף וכאומר הרגשתי מה שעשיתם ואקח מכם נקם:

אבל בפן הב' היה ההתראות לרצוי ונחת רוח לאומה וכאומר מעשכם נרצה אלי ויש לי נחת מזה וכמלך המראה פנים שוחקות לעם בעשותם רצונו באמונה. וע"ד זה הוא ג"כ וירא האמור כאן שבא אליו המראה הזה בעבור המעשה הטוב שקדם לו והוא המילה. ובעבור היותה פעולה גדולה ברית עולם לדורותיו ועם זה קשורה עם יסורין ותחלואי הגוף באה אליו המראה הזה לרצוי ולנחת רוח על מעשהו. וזהו מ"ש ז"ל לבקר את החולה ר"ל לא לצורך דבור או נבואה רק לנחת ורצון לעשות קורת רוח ליראיו ולהתענג בנועם זיו השכינה. ופסוק זה מחובר לדעתם עם פסוק שבסוף סדר לך בעצם היום הזה נמול וגו'. ועל זה אמר אח"כ וירא אליו ד' וגו' עכ"ל הטהור:

(ד"ה באלוני) כבר היה שם אהלו נטוי מתחלה כמ"ש בסדר לך. ויאהל אברם ויבוא וישב באלוני ממרא אשר בחברון. וכן במלחמת החמשה מלכים כתיב ויבוא הפליט ויגד לאברם העברי והוא שוכן באלוני ממרא וגו'. מ"מ דרשו רז"ל זה כדי לישב לאיזה צורך כתב כאן מקום גלוי המראה שלא נמצא כלל סגנון זה במקרא. ויותר קשה הא גם מראות הקודמות בסדר לך היו באלוני ממרא ולמה פרט רק כאן מקום גלוי השכינה ויותר היה לו לפרוט זה במראה הראשונה וידענו מזה שגם האחרות היו במקום הזה. ולזה תירצו שלכן פרט מקום הגלוי כאן להשמיענו שבסבת המילה שהיתה כאן בחלק ממרא היו המראות הרבות לאאע"ה במקום הזה. והוא מראה ברית בין הבתרים. ומראה הקודמת שבסדר לך שנצטווה בה על המילה. ומראה אחרונה האמורה כאן שהיתה אחרי המילה כל הגלויים הללו היו במקום הזה בזכות ממרא שנתן לו עצה על המילה. ולכן לא בא פרט מקום הגילוי כי אם בגלוי שאחרי המילה ללמדנו שהמילה שנתן לו ממרא עצה עליה זכה שתגלה השכינה בחלקו. ור"ל כל הגלויים הרבים הללו. (ד"ה יושב) צריך אני לשנות כאן את האמור בסדר בראשית בפסיק ויראו בני האלהי' את בנות האדם כי טבת הנה. שמפני שבכח שם התואר ההוה עם כל זמן העבר כי באמרנו ראובן חכם כוונתינו שהוא חכם עתה וגם מאז בא לכלל דעת. כן הבינוני פועל כחו ע"ד שם התואר להורות התפשטות הפעולה בעבר למרחוק לבד היותו פועל גם בהוה, לפי שהבינוני ושם התואר שקל אחד להם. ד"מ כותב שם התואר וכותב פעל בינוני שווין

בנקודתן. אבל פעל העבר להיותו בא רק להתנגדות ההוה מורה רק על העבר מקרוב. ולפי שדרך חז"ל לדרוש בטעם החסרון. ולזה אמרו שע"י חסרון הוי"ו ותמונתו לולי הקריאה המקובלת כפעל עבר בא לרמז העבר מקרוב וצמצום הזמן וכאן הוא בבחינת המחשבה. ובא הרמז על המחשבה לבד ולא לרמז העבר מקרוב עם ההוה כי ע"י שבקש לעמוד לפי מחשבתו אם היתה מתקיימת בפעל לא היה יושב בהוה בשעת גלוי הכבוד רק היה יושב בעבר מקודם ההתראות לבד ולא אח"כ. ויש כאן עבר והוה כאחד כ"א בבחינה אחרת. והכוונה שבקש לעמוד מאימת השכינה והרשהו המקום ב"ה לישב מפני יסוריו וכאבו. וגם לבניך שישבו על המשפט אחלוק להם הכבוד הזה ויורשו לישב בשעת הדין כי הדין צריך מתינות ועיון אשר לא יתכן זה אלא בישיבה. וענין אמרם ז"ל ואני אעמוד הוא דרך משל ומליצה. ור"ל שאין לפני שינוי מצב שהוא סימן הכבוד. ובכל זה אני מרשה לכם מצב הישיבה המורה על הכבוד:

(ד"ה פתח האוהל) ר"ל דאם הוצרך לומר פתח האוהל להקדמה למ"ש אח"כ וישא עיניו וירא מ"מ למה הוצרך לומר אח"כ כחום היום ומזה נשמע שבא הכתוב לספר שאף שהיה אז בחצי היום זמן תגבורת החום לא נמנע מלישב פתח האוהל. ולאיזה צורך ישב שם הלא יכה עליו שרב ושמש וע"כ כדי לחפש אחר אורחים:

(ד"ה כחום) פירש"י בפ' השוכר את הפועלים דבחום היום מיבעי' לי' והילכך דרשינן בי' כחום היום דלעתיד לבוא שנאמר הנה היום בא לד' בוער כתנור. וענין חמה מנרתיקה הוא ד"מ שהזריח החמה בחזקה ובכח וכאלו היתה נתונה בתיק עד הזמן ההוא. מדברי הרא"ם ז"ל:

בא"ד ולפי שראהו כו'. באמת שביאת המלאכים אליו היה בהכרח כמ"ש רש"י ז"ל להלן א' לבשר את שרה וא' כו'. אבל לולי היה מצטער היו באין בדמות מלאכים ולפי שהי' מצטער באו אליו בדמות אנשים. ואין טענה מלוט שבאו ג"כ אליו בדמות אנשים שהרי עשה להם משתה דלוט אין דרכו להתראות אליו מלאכים משא"כ באאע"ה מדברי הרא"ם ז"ל:

ב המשך וקשור לשונו דקשה שלשה מלאכים למה לי הא בחד סגי וצ"ל שאין מלאך אחד עושה שני שליחות. ואולם לפ"ז יקשה הא כתיב ויבואו שני המלאכים סדומה וגו' הא לא נשאר רק מלאך אחד שלא עשה שליחותו וא"כ השני כבר עשה שליחותו. לזה תירץ רש"י ז"ל ורפאל שרפא כו'. ור"ל דרפואה והצלה חד ענינא הוא וחדא שליחותא הוויין ולכן היה צורך במלאך השני להציל את לוט:

(ד"ה נצבים) מלת עליו יורה לפעמים בסמוך לו כמו ועליו מטה מנשה אבל כאן לא יתכן לפרש כן שהרי כתיב אח"כ וירץ לקראתם לזה פירש"י שבא כאן עליו במקום לפניו כי פעל עמד כשיקשר עם מלת לפניו. ענינו העמידה נגד זולתו לתועלת זולתו כמו ויעמוד לפני המלך וכדומה הרבה. ולפי שבאו המלאכים בשביל אברהם והיו נצבים לקראתו במקום אחד לפי שלא רצו להטריחו ובקשו שיקראם אליו והם יבשרוהו במצות ד'. וכמו שפירש"י בדבור הסמוך בבחינה זו יכונו עומדין לפניו אלא שזה גנאי למלאכים שיעמדו לפני אדם מחכים למצותו כנהו עליו וזהו לפי' הראשון שבדבור הסמוך שאחריו שוב הביא רש"י בדבור הסמוך גמר' בבא מציעא ולפי הש"ס יתפרש מלת עליו כפשוטו בסמוך לו מאין צורך לתקון סופרים:

(ד"ה וירא) כבר מבואר בסמוך וכאן אשנה בקצרה ליותר ביאור דלפי שכתוב וירץ לקראתם א"כ יקשה א'. למה זה היו נצבים מרחוק והוצרך לקראם הלא כל עיקר ביאתם היה רק אליו ועוד אם עמדו מרחוק מה זה פי' מלת עליו. ועוד מה וירא וירא ב"פ. וצ"ל שמלת עליו במקום לפניו ולכבודו נצבו מרחוק לבלתי הטריחו ופי' וירא הב' לשון הבנה אבל לש"ס דב"מ פי' עליו כפשוטו בסמוך לו ואח"כ נצבו מרחוק כד חזו דהוה שרי ואסר. ופי' וירא הב' ג"כ כפשוטו שראה שפירשו ממנו אח"כ.

ג לפי שנון של אד' נקודה בקמץ והוא א"כ לרבים ואח"כ אמר אל נא תעבור בלשון יחיד לפיכך אמרו בב"ר ב' לשונות. א' שקרא לכולם אדונים בפעם הראשון כשרץ לקראתם והקביל פניהם בשבח זה כנהוג. ואמנם בענין הבקשה הסב פניו אל הגדול ואמר לו אל נא תעבור וגו' לפי שהוא העיקר ואחריו נמשכים כולם. ב' ששם זה הוא קודש לכן בא בלשון רבים לכבוד וכדרך ניקוד השם הזה בכל מקום. וכדי להבדילו מלשון חול לרבים נקודה הנון בקמץ ולא בפתח וכמ"ש הראב"ע ז"ל. והפי' שהיה אומר להקב"ה להמתין לוכו'. וכדילפינן מזה בש"ס שגדולה הכנסת אורחים יותר מהקבלת פני שכינה. אבל ענין זה שהיה אומר להקב"ה להמתין כו'. וכן מ"ש שגדולה הכנסת אורחים יותר כו' נלע"ד שהוא ע"פ המבואר בסמוך שהמראה הזה היה לבקור ולהתענג עלד' בראותו מראות אלקים ובלי ספק שהנביאים בעת יזכו למראה זו המה בלתי חפצים להפרד מאור העליון השופע עליהם ונכספים להדבק בו בתמידות ומחזה ש' יחזו כל הימים כי זהו תכלית העונג ונועם רוחני אשר לא ישוער. ולהיות לא בכל עת וזמן תמצא בנביאים ההכנה ההיא להתנבא ולהדבק באור העליון. לכן כאשר תבואם ההכנה ההיא באיזה זמן יתאמצו להתמיד אותה כפי יכלתם ולבלי השבית אותה ע"י מחשבה בעסק גשמי כי אם תפרד מהם המחשבה ההיא כרגע ותפנה מחשבתם באיזה עסק גשמי אולי תאבד מהם

ברגע האחרת הכנתם לנבואה וכן היה הדבר באאע"ה כי אחרי זכה לראות מראה כבוד ד' בעסק המילה נכספה וגם כלתה נפשו להתעדן בהדרה ולבלי תפסק מחשבתו וקשורו מזה אבל כמו כן היה חפץ לקיים מצות הכנסת אורחים ולהיותו עסק גשמי ינתק בהכרח עי"ז הקשור ברוחני. וזה מ"ש ז"ל בפ' מפנין גדולה הכנסת אורחים יותר מהקבלת פני שכינה. וכנו הכנת הנביא והפנות רוחו מכל עסק מוחש הקבלת פני שכינה כי יזכה לראות ע"י ההכנה מראות ד'. ולזה היה מתפלל אאע"ה שאף שיצטרך בהכרח להנתק הקשור תמצא בנפשו ההכנה ההיא לשמוע אמרי קדוש גם אחרי כן בהתבודדו לנבואה. וכזה היה הדבר באמת כי אחרי קיימו מצות הכנסת אורחים באכילה ושתיה ולויה מצא נפשו גם אח"כ מוכן לנבואה. ולכן לא אמר שם הכתוב וירא ד' אל אברהם כמנהג הכתוב בתחלת הנבואה. כי הכל היה בזמן אחד המראה הנזכרת כאן עם הדבור שכתוב שם ויאמר ד' זעקת סדום וגו' כי כבר היה מוכן אל הדבור הזה ע"י מראה הקודמת ולא אבדה הכנתו ע"י קיימו מצות הכנסת אורחים כנ"ל בזה והבן:

ד (ד"ה ורחצו) ר"ל הרחיצה הוא מנהג בכל עוברי דרך וכן לבן נתן לאליעזר ואנשיו מים לרחוץ רגליהם. וחז"ל דרשו להך דרשה מדשנה אאע"ה להקדים רחיצה לביאה:

(ד"ה תחת העץ) כי שם עץ יורה ג"כ העץ הנחתך כמו חוטב עצים. מדברי הרא"ם ז"ל:

ה (ד"ה כי על כן) אר"ל מלת על כן מורה הנמשך והמסובב ובתוס' מלת כי בראשו יורה הקודם והסבה:

ו אין זה סמוך קמח של סולת כי אין הקמח יוצא מהסולת אבל נהפוך הוא שהסולת יוצא מהקמח. וע"כ שחסר כאן ו' החבור כמו שמש ירח עמד זבולה

ז הכי איתא במציעא מדלא כתיב טוב רק וטוב ש"מ לדרשא. ומדטוב לדרשה רך נמי לדרשה וכל זה ע"כ כדי להאכילן ג' לשונות בחרדל וכפירש"י ז"ל שם לפי שהוא מאכל מלכים ושרים דאל"כ תלתא פרים לג' אנשים למה לי ובחד סגי מדברי הרא"ם ז"ל:

(ד"ה אל הנער) לא אמר ויתן אל אחד מנעריו רק ויתן אל הנער בה"א הידיעה וע"כ אין זה אליעזר לפי שרגיל הכתוב לקרותו עבד וצ"ל שהוא ישמעאל. ולמה לא נתנו לאחד מנעריו כדי לחנך את ישמעאל במצות:

ח (ד"ה ובן הבקר) דקשה ליכתוב ובני הבקר דהא ג' פרים היו וצ"ל קמא קמא שתיקן כו' מדברי הרא"ם ז"ל

ט אם שאלת איה שרה אשתך לפי שהיו חפצים שתבוא גם היא אצלם ולבשר גם אותה בבשורת הזרע לא יפול על זה תשובת אברהם הנה באוהל. וגם נזכר אח"כ בכתוב ושרה שומעת פתח האוהל וגו' הרי שלא קראו אותה לבוא להם ולבשרה. וצ"ל שהיתה שאלתם

לכוונה אחרת והביא רש"י ז"ל ב' לשונות. א' שאף לשרה שאלו איה אברהם שהנקודה שבאליו לפי שרבה על הכתב מסלקת את הכתוב ולפי שנקוד על איו שבאליו לכן הלמד כאלו אינה ונשאר איו לשון זכר ללמדנו שאף לשרה שאלו איו אברהם ולפ"ז שאלת איה איננה רק לשאילת שלום כשואל מעמד ומצב מזג בריאות גופה לכן גם לשרה שאלו על אברהם איו והודיענו הכתוב זה ע"י הנקוד ללמדנו ד"א שישאל אדם באכסניא שלו לאיש כו'. וגם תשובת אברהם הוא ג"כ מעין זה לפי' זה ומשמע אחד להם כאומר אין פגע רע ח"ו והנה היא באוהל. עוד הביא רש"י ז"ל גמרת ב"מ ששאלת איה הוא לתימה למה אינה נראית גם היא ולא שגזרו לקרוא אותה להם רק שאלו הטעם מה שאינה נראית וענה אברהם הנה היא באוהל כלומר צנועה היא וכל כבודה פנימה ולפי שאף המלאכים ידעו מסתמא היותה צנועה צ"ל שעשו זה כדי לחבבה על בעלה:

(ד"ה הנה באוהל) מבואר לעיל בסמוך די ביאור:

י במשמעות הפסוק פירש"י ז"ל כפשוטו שכף כעת הוא כף הדמיון וגם איננה בשווא רק בקמץ המורה הידיעה. לזאת ביאורו כעת הזאת שתהא חיה לכם. וחיה הוא שם התואר ר"ל בריאה ושלימה והיינו כעת הזאת לשנה הבאה שתהיו חיים ובריאים. שוב אשוב אליך ולשרה בן. ומ"ש רש"י ז"ל עוד ופסח היה ולפסח הבא נולד יצחק הוא לכוונה מיוחדת ונפלאה שהרי דבור המלאך היה כמ"ש רש"י ז"ל לעיל ביום ג' למילתו. וא"כ יהיה זה סותר המקרא בסוף סדר לך שנאמר גם שם לאברהם מפי הש"י. ואת בריתי אקים את יצחק אשר תלד לך שרה למועד הזה בשנה האחרת וזה היה ביום המילה. ויש כאן סתירה דמהתם משמע שיום הולדת יצחק היה ביום המילה ומהכא משמע שהיה ביום ג' למילה. אבל באמת שיתישב זה אחרי הבחינה בההבדל שבין שם זמן ועת ומועד כי שם זמן הונח על הזמן הניכר ע"פ תנועת המאורות ושינוי מהלך המזלות והם הימים והחדשים והתקופות מופשט מהמקרים ההוויים בו רק בבחינת הימים והחדשים והשנים לבדם. אבל מועד הוא הזמן הפרטי ומוגבל שנתייעד בו איזה פעולה בעבר. ד"מ אם נאמר שזמן נישואי פלוני הוא בט"ו אייר משנת תקפ"ג. א"כ אמרנו שהנישואין היו בזמן ט"ו ניסן משנת תקפ"ג אבל לא נוכל לומר שהנישואין היו במועד ט"ו ניסן תקפ"ג. כי ט"ו ניסן תקפ"ג איננו מועד רק לפי שנתייעדו בו הנישואין אבל בפ"ע מזולת יעידת הנישואין איננו מועד רק זמן פרטי מוגבל. אמנם נוכל ג"כ לומר שט"ו ניסן תקפ"ג הוא מועד נישואי פלוני. ובזה הוא משותף לשם עת שמורה ג"כ על הזמן שקשור בו איזה מקרה ופעולה ולא על הזמן המופשט לבדו מזולת קשורו בדבר אחר. וההבדל בינם ששם מועד הונח על הזמן פרטי ומוגבל הקשור בדבר שנתייעד בו מכבר בעבר. אבל שם עת

כולל ג"כ הזמן הבלתי מוגבל מצד עצמו רק הגבלתו בבחינת המקרה ההיא הקשורה בו אבל אין למקרה ההוא זמן מוגבל שיתהווה בו ואין המקרה ההוא מיועד לאותו זמן. ד"מ עת לבכות ועת לשחוק והנה אין לשחוק ובכי גבול זמני מיוחד שיתיעדו לזמן ההוא זולת שהגבלת זמן הבכי ושחוק הוא הזמן הקשור עם המקרה המיוחד לחלופים הללו. דבר בעתו מה טוב אין לשום דבר גבול זמני מיוחד וזמן הגבלתו איננו רק הזמן הקשור עם המקרה שנופל עליו דבר מהדברים הראויים לאותו מקרה. ולכן לא אמר מועד לבכות ומועד לשחוק דבר במועדו מה טוב. אבל אמר מועד צאתך ממצרים. כי ט"ו ניסן בערב משנת צאתם היה הזמן המיועד לגאולה. ובזה יתיישבו הכתובים שלא יכחישו זא"ז. כי בסדר לך אמר למועד הזה בשנה האחרת והוא ביום א' למילתו. כי הזמן הזה לשנה הבאה הוא הזמן המוגבל שנתייעד ע"פ הש"י ללידת יצחק. אבל כאן אמר כעת חיה וזה לא יורה על השתוות הזמן רק על השתוות העתות והוא שזמן הבשורה וזמן הלידה נשתוו בבחינת היות זמנם קשור בדבר אחד שוה יהיה הדבר ההוא מה שיהיה. ולקבלת רז"ל היו שניהם במועד הפסח. א"כ זמן שניהם קשור בדבר אחד שוה והוא בבחינת החג ואיסור מלאכה ואיסור אכילת חמץ ולכן אמר כאן כעת חיה מפני שאף שלא נשתוו יום הבשורה ויום הלידה בזמן. שיום הלידה היה ד"מ ט"ו ניסן ויום הבשורה היה י"ז ניסן. בכל זה נשתוו בעת היות שניהם בימי הפסח. וז"ש רש"י ז"ל כאן ופסח היה ולפסח הבא נולד יצחק ר"ל שאין כאן סתירה חלילה. ובסדר לך מדבר מהשתוות הזמן וכאן מהשתוות העת כנ"ל. יעוין מ"ש עוד בסמוך בפסוק למועד אשוב אליך:

(ד"ה שוב) לפי שלא מצינו שחזר אליו המלאך ולהלן בסמוך כתיב שהש"י בעצמו אמר לו למועד אשוב אליך ומזה למדנו שבשליחותו של מקום אמר לו כן וכאילו כתוב ויאמר כה אמר ד' שוב אשוב וגו' מדברי הרא"ם בשם הרמב"ן ז"ל:

(ד"ה והוא אחריו) משמעות הכתוב שלא דברו המלאך המבשר ואברהם בתוך האוהל רק תחת העץ לפני האוהל וכתב רש"י ז"ל שפני המלאך היה נגד פני אברהם המדבר עמו ופתח האוהל היה א"כ אחורי המלאך. וכתב הרא"ם ז"ל וז"ל ולא פירש"י בהפך שהמלאך היה אחורי הפתח לפי שהפתח הוא מקום הפתוח מהאוהל שמשמש כניסה ויציאה ואין נופל בו פנים ואחור:

יא פעל חדל אינו נרדף לפעל מנע שפעל מנע יוצא לשני אל תמנע טוב מבעליו והטוב הוא הפעול אבל חדל פירושו פסק והוא עומד:

יב ר"ל שאין פי' בקרבה בתוכה כמו כי יקים בקרבך נביא שלא נמצא במקרא פעל צחק קשור עם תוך ואין נופל לומר ותצחק שרה בתוכה וא"ת במעהא. ופי' בקרבה כמו הקרב

והמעיים. אבל לפי שלא מצאנו בשום מקום שייחס הכתוב הצחוק למעים. רק ללב לכן בחר רש"י ז"ל בפי' התנחומא. וב' בקרבה במקום על כמו צחקו עלי צעירים. ופי' קרבה מעיה והשיעור ותצחק על קרביה. אמרה אפשר הקרבים הללו וכו' ומ"ש הרא"ם ז"ל בכאן לא זכיתי להבין:

(ד"ה עדנה) כלל בזה פישוט הקמטין וצחות מראה הבשר כמ"ש הרשב"ם ז"ל:

יד ר"ל כי הפלאה מורה לרוב על העדר הידיעה כי יפלא ממך דבר וגו' אבל כאן הוראתו העדר היכולת. וכתב רש"י ז"ל ששניהם משתתפין בבחינה מה שהדבר הנעלם וכן הדבר הנמנע מהיכולת הם מופרדין ורחוקין ומכוסים מהאדם:

(ד"ה למועד) הרא"ם ז"ל כתב וז"ל ואין לפרש כפשוטו למועד הנוכחי שהרי הדבור הזה היה ביום ג' למילה. וא"כ הוא נגד הכתוב בפ' לך שאמר לו הש"י ג"כ למועד הזה וגו' וזה הי' ביום המילה לכן פירש"י למועד הקבוע מאתמול. ואתמול הוא במקום שלשום אלא שקשה מדוע לא תקן רש"י ז"ל זה לעיל בפסוק כעת חיה ולפרש כעת הקבוע מאתמול וצ"ל שסמך לעיל על מ"ש כאן עכ"ל בקיצור. ומלבד הדוחק שיש בדבריו לא הבינותים כלל כי לעיל נאמר כעת חיה בכף הדמיון וע"כ צריך לפרשו כעת הזאת הנוכחית ביום הדבור אבל כאן נאמר למועד אשוב בלמד ופתח תחתיה המורה הידיעה יתכן לפרשו למועד הידוע שקבעתי לך אתמול. וע"כ לא יתפרש רק למועד הקבוע מכבר. וא"כ יתפרש בפשיטות שאינו מוסב על האמור מקודם כעת חיה רק על האמור בפ' לך אבל יישוב קושיית הרא"ם ז"ל כבר כתבתי באורך בפסוק כעת חיה וגו' הנ"ל. שליישב קושיא ההיא כתב רש"י ז"ל שם ופסח הי' ולפסח הבא נולד יצחק וכמו שביארתי שם ע"פ ההבדל שבין שמות עת ומועד שבא שם כף ההדמות על השתוות העת בכלל ולא על השתוות המועד וזה מבואר מאוד. והנה לא כתב רש"י ז"ל בהפך שלמועד הנאמר בפ' לך הכוונה על העתיד שהרי כתוב שם למועד הזה ועוד שהרי למד ופתח תחתיו הוא לידיעה ולא תפול הידיעה על העתיד שעדיין לא נקבע.

טז (ד"ה לשלחם) ר"ל עדיין כסבור אורחים גם אחרי הרפואה ובשורת הזרע הרא"ם ז"ל:

יז ר"ל ואין פירושו אשר אני עושה בכלל דא"כ מה זה התימה והפליאה. אבל פירושו אשר אני עושה בסדום ולכן אמר שאינו מהראוי לכסות זה ממנו והוא משני הטעמים שכתב רש"י ז"ל אני נתתי **כו**' קראתי כו'

יט ר"ל למען השני למען הביא ד' וגו' הוא כהוראת המלה הזו ברוב על הסבה התכליתית (צוועק בלע"ז), אבל למען הראשון למען אשר יצוה וגו' הוראתו הסבה הגורמת (אור

זאכי בל"א) אבל עכ"פ שניהם משתתפין בהוראת הטעם והסבה אשר תניע את העושה לעשות מעשהו משא"כ לתרגום אונקלוס אין למען במקום הזה נופל על הלשון כלל:
(ד"ה יצוה) כבר ביאר רש"י ז"ל הכלל הזה במקומות הרבה שבדבר ההוה ורגיל להיות תמיד. ישמש בלשון עתיד:
[ד"ה למען הביא] ר"ל שהוא מאמר אברהם לבניו בצואתו. שמרו דרך ד' לעשות כו' למען הביא ד' אל אברהם וגו'. ובא שם העצם תחת הכנוי מדבר בעדו כמו ואל משה אמר עלה אל ד'. וישלח ד' את שמואל ואת יפתח אבל אין לפרש היותו מאמר השי"ת. וג"כ ע"ד זה שבא השם במקום מ"ב ואמר למען הביא ד' במקום למען אביא. ויהי' זה נתינת טעם למאמר אשר יצוה וגו'. ר"ל למה יצוה למען הביא וגו'. שא"כ הי' אאע"ה בגדר עובד ע"מ לקבל פרס אבל בהיותו מאמר אברהם לבניו שמרו דרך ד' למען הביא וגו' סרה השאלה ההיא שכך דרך התוכחה להתחיל בקל קל תחלה. כי גם העובד ע"מ לקבל פרס הרי זה צדיק גמור וכדאמרינן בפסחים בגמ' ומייתי לה מהא דתנן האומר סלע זה לצדקה בשביל שיחי' בני ה"ז צדיק גמור ובפרט שעיקר כוונת המוכיח כדי לאיים את השומע ומכלל הן אתה שומע לאו שאם לא ישמרו דרכי ד' לא יביא עליהם ד' את אשר דבר עליהם ולפי שהוא מאמר אברהם לבניו לכן כתב רש"י ז"ל על בית אברהם לא נאמר כו' ור"ל שע"כ אין כוונת אאע"ה על עצמו שאין מדרך המוכיח לומר היטיבו דרככם למען ייטב לי רק למען ייטב לכם וא"כ ע"כ מ"ש על אברהם הכוונה על בית אברהם. ומה יפה מאמרם ז"ל שבא הכתוב לרמז בזה שכל המעמיד בן צדיק כאלו לא מת. כי באמת כשרון המעשים בעולם אינם פעולות נצחיות בעה"ז אבל העמדת התולדות הוא פעולה נצחית עומדת כל ימות עולם כי הבן הוא כוחו ואונו של האב. עצם מעצמו ובשר מבשרו וא"כ גם תולדות הבן ובני הבן וכן עד סוף הדורות יתייחסו אל האב בבחינה זו כי אין האב סבה לבן בלבד אבל חלק מהאב ממש. ונוכל לומר ג"כ עפ"י זה שאדם הראשון עודנה ישנו בעולם ואולם אם הבן רשע אשר טוב בלתי היותו מהיותו לא תחשב לו הפעולה ההיא כלל וכן יקרא מת ולא חי:
כ וד' אמר שבפסוק י"ז הוא אמירתו אל לבו אבל ויאמר ד' שבפסוק שלפנינו הוא אל אברהם:
(ד"ה כי רבה) הכלל שבגזרת נע"ו העבר והבינוני שווין בנסתר. וההבדל רק ע"י הנגינה:
כא בל' א' פירש"י שהירידה וכן הראי' שניהם חושיים והכל דרך משל כי אין נופל ירידה אצל המקום ב"ה וגם הכל צפוי לפניו אבל כנה הכתוב ידיעת הש"י הבב"ת ירידה לראות שידיעתו שוה בברור לברור ידיעת האדם היורד לראות בפעל. ואין צורך הלמוד הזה

בבחינת השי"ת כי נהפוך הוא והמתדמה ישוב עפ"י האמת ומדמה כי יותר יתכן לומר שידיעת האדם ע"י ירידתו לראות בפעל שוה בברור בענין זה לידיעת המקום ב"ה. אבל צורך הלמוד הזה הוא לשופטי בני אדם שלא ירשיעו זולת ע"י ידיעה ברורה שירדו לראות למען יפסקו עפ"י הברור הגמור. כמשפט השי"ת וכבר כתב רש"י ז"ל ג"כ כפי' הזה בסדר נח בפסוק וירד ד' לראות את העיר והמגדל וגו'. ובלשון כל פירש"י ז"ל שהירידה ולפ"ז גם הראי' אינה חושית רק שכלית וכמו שדרך חז"ל לו' בדברים העמוקים ירדה תורה לסוף דעתו. וא"צ רש"י ז"ל לבאר ענין זה אצל הראי'. כי נמצא במקרא הרבה דמיונות מזה. ולבי ראה הרבה חכמה ודעת וכן בלשון חז"ל רואה אני את דבריו. הכל כנוי להשגה והירידה הוא כנוי אל החקירה והראי' להשגה הנמשך מהחקירה. וגם זהו ללמד לדינים שיהיו מתונים בדין. כי ענין החקירה לא יפול אצל השי"ת דוכל זה מבואר: (ד"ה הכצעקתה) לפי שהמלה ההיא במפיק ה"א לכן פירש"י ז"ל דקאי על המדינה ולפירש רז"ל הובאו ברש"י בדבור הסמוך קאי על הריבה:

(ד"ה הבאה) לפי' הב' דלעיל שהירידה שכלית שירד לסוף דעתן וודאי אין לפרש שירד לראות אם עשו כצעקתה של מדינה ובזה אינו נופל שירד השי"ת לסוף דעתן שלא יכין לדבר כן זולתי בהשגת אחרית הדבר מה יולד למחר כמו ירדה תורה לסוף דעתו של בן סורר ומורה ולא בידיעת דבר ההוה עתה לכן צריך לפרש שיתבונן אם יעמדו במרדן או יעשו תשובה ואולם גם לפי' הא' שהירידה חושיית. ג"כ לא יתכן לפרשו על ההוה דא"כ מאי ואם לא אדעה ואם לא חטאו איך יפרע מהם מעט מעט:

כב שאין לפרש מאלוני ממרא שהרי כתוב מקודם ואברהם הולך עמם לשלחם:

[ד"ה ואברהם] הרא"ם ז"ל הקשה מה צורך לתקון סופרים. וכי לא יתכן לומר שנראה השי"ת לאברהם ועמד אברהם לפניו ואף שהגלוי אינו מצד אברהם רק הקב"ה נתגלה אליו בכל זה הוא מדרך הלשון לומר על השפל בערך הגבוה ממנו שעמד לפניו. להיותו מוכן לסור למשמעתו ולשמוע דבריו עכ"ל וגם הראב"ע ז"ל כתב וע"ד הפשט אין צורך לתקון סופרים והעד ממ"ש באחרונה אל המקום אשר עמד שם את פני ד' עכ"ל והנראה לקט דעתי ליישב זה לפי שיש לשאול בכאן שלמה זה הודיענו הכתוב שהמראה לא סרה עודנה מאברהם ולמה לא אמר סתם ויפנו משם האנשים וילכו סדומה ויגש אברהם לפני ד' ויאמר. והיותר יפלא מ"ש אח"כ בסוף התפלה וילך ד' כאשר כלה לדבר אל אברהם ואברהם שב למקומו ומה הודיענו הכתוב בזה. ואנה תמצא דוגמא זו בכל דברי הנבואות שבבוא כמה דברים בגלוי אחד שיאמר אחרי ספור קצת הדברים שהמראה לא סר עודנה מהנביא רק יספר דברי הנבואה רצופין זאח"ז וגם אחרי כלות דברי הנבואה

לא נמצא בשום מקום לומר שהלך ד' מעל הנביא זולת כאשר יחל אח"כ בספור נבואה אחרת יאמר בתחלתה ויהי דבר ד' או בסגנון אחר להורות היות זה מראה אחרת והאמת שאונקלוס תרגם כאן מ"ש ואברהם עודנו וגו' ואברהם עד כען משמש בצלו קדם ד' ור"ל שנמשכה תפלת אברהם מעת פנות המלאכים ממנו עד בואם סדומה ובזה סרה השאלה הראשונה וא"צ לתקון סופרים אבל רש"י ז"ל מיאן בזה שהרי לא זכר מקודם שהתפלל שיאמר אח"כ שלא פסק מהתפלל וגם שעדיין גם לתרגומו לא סרה השאלה השנית ולתשובת כל זה פירש"י ז"ל והוא מהדרש שבאו המאמרים האלה כאן לכוונה מיוחדת וכלל זה כבר ביארתי פעמים רבות בדברי רש"י ז"ל. שבא הנראה מיות' מצד עצמו לעורר על איזה בחינה או דבר פליאה שבו וכן כאן בא הכתוב להראות אותנו צדקת ד' ומשפטיו הישרים ושאין חפץ לד' במות הרשע. ולכן אמר כי להיות טעם הגלוי כאן היתה להודעת גזירת סדום כמ"ש המכסה אני מאברהם וגו' א"כ הי' לה להמראה לפסוק מיד אחרי ההודעה ואם הי' חפץ השי"ת בתפלת אברהם אין המראה צורך לתפלה. אבל לפי שהשי"ת כביכול כמשתוקק שיצאו אנשי סדום זכאי בדינם לבלתי השחיתם לא סרה המראה מאברהם ועמד כביכול עודנה עליו למען יתפלל עליהם ולהשיב לו מיד על וכוחיו למען יתברר לאברהם כל יושר דיניו ושאין להם מקום לנוס ולכוונה זו אמר ג"כ בסוף דברי הנבואה הזאת וילך ד' כאשר כלה לדבר אל אברהם ואברהם שב למקומו ללמדנו ג"כ שמה שלא פסקה המראה מקודם מפני שהוא כביכול כעומד ומצפה לדברי הסניגור וכשנשתתק אז הלך לו וכמ"ש רש"י ז"ל שם בפסוק וילך ד' וגו' בשם הדרש כיון שנשתתק הסניגור הלך לו הדיין. ובזה יומתקו דברי רש"י ז"ל גם כאן וזהו ביאור דבריו והלא לא הלך לעמוד לפניו אלא הקב"ה בא אצלו ואמר לו זעקת סדום וגו'. וכלומר ממה שמצינו כאן שינוי מיתר דברי הנבואות שלא נזכר בשום מקום באמצע דברי הנבואה שהנביא עודנו עומד לפני ד'. ע"כ שבא הכתוב לעורר אותנו על איזה בחינה והתבוננות ואם יעורר אותנו על צדקת אברהם שלא חפץ לסור מן המקום ב"ה ועמד בפרץ לפניו להשיב חמתו מהשחית לכן אמר ואברהם עודנו עומד ולא סר מד' למען התפלל לפניו התפלה הנזכרה אח"כ זה לא יתכן לו' כלל שאין הדבר תלוי בידו אם יעמוד לפניו או לא ועוד איך יתכן לומר שעודנו עומד לפניו שהמשמע מזה שגם מתחלה עמד לפניו לתכלית זה וגם אח"כ עודנו לא סר ממנו והלא לא הלך לעמוד לפניו מתחלה אלא הקב"ה בא אצלו (ובכח לשון זה ב' קושיות) וע"כ לומר שבא לעורר אותנו על צדקת וחסדי המקום ב"ה. שהמראה לא סרה מאברהם גם אחרי ההודעה. א"כ הי' לו לכתוב וד' עודנו עומד על אברהם שאף שנופל הלשון הזה ג"כ כמ"ש הרא"ם ז"ל. זהו רק אם הי' לנו

צורך בהודעה זו מצד עצמה. אבל כאן שעצם הדבר א"צ להודעה והעיקר אל הבחינה הנמשכת מזה במה שהמראה שהי' לה לסור לא סרה עודנה א"כ העיקר חסר. וצריך לומר שת"ס הוא זה אבל מ"ש אח"כ וישכם אברהם בבוקר אל המקום אשר עמד שם את פני ד' הוא בבחינת התפלה הנזכרת כאן ויגש אברהם וגו' ולכן א"צ שם לת"ס ובזה סרו מהר כל הטענות שטענו על רש"י ז"ל. ופי' ת"ס אין הכוונה ח"ו שהם ז"ל הוסיפו ח"ו על מ"ש בתורה או ששינו ח"ו ממ"ש בתורה. אלא שלשון התורה עצמה כנו ת"ס לפי שעיקר הכוונה אינה כנראה מלשון הכתוב בספר אלא צד כוונה אחרת שלפי אותה כוונה לא הי' לו לכתוב כן אבל שנה הלשון הראוי מפני הכבוד. וכתב בעל צל"ד וז"ל ה"ג ברש"י אלא ת"ס הוא זה ומה שהוסיפו בנוסחאות שהפכוהו רז"ל לכתוב כן. תלמיד טועה כ' כן וח"ו לחשוב טעות כזה על מאורן של ישראל רש"י ז"ל עכ"ל:

כג שהוראת פעל זה כפי מובן הגשמי והוא התנועה לצד הנגש אליו לא שייך כאן וכן אצל יהודא ואלי' בפסוקים שהביא רש"י ז"ל שהי' כבר עומדין אצל הנגש שכבר עמד יהודא בבית יוסף וכן אצל השי"ת לא שייך נגישה. שהוא ית' אינו במקום זולת מקום לזה צריך לפרש ענין הנגישה שבמקומות אלו על תנועת הנפש והתעוררותה לפעולה. וכתב הרא"ם ז"ל בשם המדרש שדבור קשות הוא מאמר האף תספה. פיוס חלילה לך תפלה אולי יש וגו':

(ד"ה האף) א"ת הברגז תשיצי. וחסר בית לפירושו הבאף תספה. ורש"י ז"ל הלך ג"כ בדרך הזה אבל ביאר דבריו לפי כוונת התמי' האף ישיאך שתספה כו' כי אין התמי' על עשותו הכליון באף וחמה אבל התמי' על הכליון הנעשה ע"י האף ותחלה פירש"י שפירוש האף הגם והכוונה הגם צדיק תספה **עם** רשע:

כד הוצרכו לזה לכוון מס' החמשים שתפס ואמרו שהוא לה' מקומות עשר לכל כרך. ופחות מעשרה לא בקש כמ"ש רש"י ז"ל לקמן פסוק ל"ב ומה שאמר בתוך העיר להיות סדום החשובה מכולן זכר רק אותה וכמ"ש רש"י ז"ל להלן פסוק כ"ו

כה [ד"ה חלילה] כלו' חלילה לך להמית הצדיקים בעה"ז וחלילה לך לעה"ב:

כו (ד"ה הואלתי) כתב הרא"ם ז"ל וז"ל. אבל בספר דברים פירש"י ז"ל בפסוק הואיל משה באר את התורה וגו'. הואיל התחיל כמו הואלתי לדבר. וצ"ע עכ"ל. ובאמת שצ"ל ששורש זה הוא יאל נראה שב' הוראות לו. א' מענין הרצון כמו ויואל משה לשבת את האיש ששם ע"כ אין פירושו מענין התחלה לבד. שהרי כבר ספר מקודם משבתו עמו. ב' מענין התחלה כמ"ש כאן הנה נא הואלתי לדבר ואין פירושו הרצון בלבד שהרי כבר הי' מדבר עמו בפעל לזה דעת רש"י ז"ל ששורש זה ב' ההוראות לו כאחד. וענינו הרצון עם

התחלת המעשה ובזה הוא נבדל משם רצון שענינו הרצון לבד. ולזה כאן בפסוק הואלתי לדבר שהמובן ממנו ההתחלה לבד הוצרך רש"י ז"ל לבאר היותו ג"כ מענין הרצון כמו ויואל משה שע"כ פירושו שנתרצה לשבת עמו שהרי כבר ידענו מהתחלת שבתו שם ועוד שאין זה מדרך הלשון לספר שהחל לשבת שם. רק שישב שם אבל בפסוק הואיל משה באר וגו' שיש לפרשו מענין הרצון לבד. ביאר רש"י ז"ל שאינו כן רק שעיקר כוונת הכתוב שכבר התחיל ג"כ ביאור התורה. ואולם המובן מעצמו לא הוצרך רש"י ז"ל לבאר בשום מקום. כאן לא הי' צריך ענין ההתחלה ובפסוק הואיל משה לא הי' צריך לבאר ענין הרצון. ובזה סר קושיית הרא"ם ז"ל:

לב הנה בקש אברהם על נון לה' כרכים. ועל מם לד' וכן הלאה אף שערך אחד לכולם כי ערך ה' לנון כערך ד' למם וב' לעשרים. מ"מ הוצרך לבקש בפרטות שאינו דומה זכות הרבים לזכות המועטין אבל לענין צירוף אין חילוק בין רבים למועטין כי אחרי שבקש שיספוק הערך לבדו גם במועטין אם הערך שוה למרובין והסכים אליו המקום ב"ה בזה. א"כ לא הוצרך לבקש עוד שיועיל הערך גם לצירוף. וז"ש רש"י ז"ל על פחות מיוד לא בקש שהרי נח ובניו ונשיהם היו ח' ולא הועיל זכותם. ולא יתכן לומר שסך תשעה יועיל יותר ולזה תפס אאע"ה סך העשר שהוא חשבון שלם ומשם חוזר חלילה החשבון והמספר הזה חשוב וכדאי להגן עליהם. וכתב עוד רש"י ז"ל ועל ט' ע"י צירוף. ר"ל שיהי' ע"י הצירוף יוד. כבר בקש ולא מצא ר"ל כבר בקש לעיל שיועיל הצירוף להשלים העשירות וע"כ שלא מצא. וכבר אמרתי שלענין צירוף לא יצטרך לבקש עוד שנית שיועיל הערך לבדו:

לג כבר מבואר לעיל באורך בפסוק ואברהם עודנו עומד לפני ד':

פרק יט

א בכ"ר הובא ברא"ם איתא המלאכים באו לאברהם כחום היום והוא אחרי שש שעות מן היום תן שעה א' לאכילה ושתיה ולויה נשאר ה' שעות מן היום (ד"ה ולוט ישב) השופטים היו נקראים בימי קדם יושבי שער רפי שישיבתם הי' בשער העיר. ומ"ש רש"י ז"ל אותו היום כו' כבר מבואר זה במקום אחר באורך ופה אקצר שבינוני התואר להיותו בשקל אחד עם שם התואר. בכוחו ההוה עם זמן העבר מכבר כמו שם התואר אבל פעל העבר איננו רק המתנגד אל ההוה. ומורה רק על העבר מקרוב ולכן ע"י חסרון הויו שהכתוב שנה לתמונת העברי בא לרמז על העבר מקרוב וצמצום הזמן וכן כאן לפי שהכתיב ישב בחסרון ויו דרשו אותו היום מינוהו כו' שהוא העבר היותר קרוב:

(ד"ה וירא לוט) מן הסברא דרשו זה ולא מהכרח שכבר הי' ידוע להם שלוט רא הי' צדיק כמו שדרשו ז"ל בפסוק ויסע לוט מקדם:

ב בעבור שנזכר כאן בפסוק ב"פ מלת נא. הנה נא וגו' סורו נא וגו' לכן פירש"י ז"ל שאין נא הראשון דבק עם מלת סורו ויתפרש בבקשה מכם סורו אבל פירושו עתה והוא מאמר קצר בפ"ע ולא שיגמר עם מאמר שאחריו ודוגמת זה פירש"י בפסוק הנה נא ידעתי כי יפת מראה את בפ' לך. אבל נא השני הוא מלשון בקשה:

(ד"ה סורו) רש"י ז"ל נתן זכר לדבר ממרח סורו ולא שהוא ראי' גמורה כי כן הוא דרך הלשון כסו סורה אלי ויסר אל ביתו. ואמנם עיקר מה שפירש"י ז"ל עקמו את הדרך כו' הוא עפ"י פירושו לעיל בסמוך (ד"ה הנה נא) צריכין אתם לתת לב כו'. והוסיף עוד רמז ממלת סורו (ד"ה לינו) אין זה סותר מה שפירש"י לעיל בפסוק יוקח נא מעט מים וגו' שלוט שלא הקפיד על ע"ז הקדים רינה לרחיצה וכאן פירש"י ז"ל שבתחבולה עשה כן למען לא ירגישו בהם אנשי סדום ועוד מה זה שכתב רש"י ז"ל אח"כ ועוד שהרי אברהם אמר להם לרחוץ תחלה. דהא כבר כתב רש"י ז"ר לעיל שאברהם עשה כן לפי שהי' מקפיד על ע"ז ובאמת ברור הדברים כך הוא. שבדקדוק כתב רש"י ז"ל וכי דרכן של בני אדם ללון תחלה כו' ור"ל ללון כל הלילה ואח"כ לרחוץ שהרי הרחיצה הוא בבואם למלון להנפש מטורח הדרך ולא בצאתם מהמלון ולכן כתב ג"כ רש"י ז"ל אח"כ ועוד שהרי אברהם אמר להם תחלה רחצו כו'. ור"ל שאם היה המנהג ללון ואח"כ לרחוץ א"כ מה שצוה להם אברהם לרחוץ תחלה הוא הפך המנהג ואין זה הכנסת אורחים שהיו האורחים מכירין ע"י זה שחושדן בע"ז לזה תירץ רש"י ז"ל שבאמת המנהג לרחוץ תחלה ואח"כ ללון ואברהם שהקפיד על ע"ז הביא להם מים לרחוץ קודם בואם לאהלו ואילולי שהקפיד על זה הי' מכניסן לאהלו ואח"כ נתן להם מים לרחצה ובמה שהי' מקדים להם מים קודם לביאה לא הי' האורחים מרגישין שום חשד בדבר ומה שעשה לוט הפך המנהג והקדים רינה לרחיצה. הוא לתחבולה כדי שלא ירגישו בהם אנשי סדום ובכל זה מוכח שפיר שלא הקפיד לוט על ע"ז שלולי כן היו רוחצין בערב וגם בבוקר כדי שרא ירגישו בדם בני העיר וידמו שלא באו עד עתה:

ד כבר כתבתי שמדרבי המספר לשנות דבר ידוע לעורר על איזה בחינה או דבר זר שבו לכן שנה כאן אנשי סדום שזה מעורר ציור תכלית הרשע:

(ד"ה מקצה) דאי אפשר שכל אנשי העיר שדם כמה אלפים בני אדם נסבו ער הבית לכן פירש"י ז"ל שאין אחד מהם מוחה ומעלה עליהם הכתוב כאלו עשאו כולן מדברי הרא"ם ז"ל:

ה ר"ל ואין ידיעה זו מענין הכרה כמבואר מתוך תשובת לוט להם
ה (ד"ה כי על כן) כבר ביאר רש"י ז"ל במקום אחר שכרת על כן אם קדמה לו מלת כי אין הוראתו המסובב כרוב הוראת מלת על כן רק הסבה:
ט שמלת גש מורה הקרוב. ומלת הלאה מורה הרחוק לכן כתב רש"י ז"ל שכן משפט הלשון כמו קרב אליך. גשה לי וגו' ופירושו ההתקרבות אל צד הרחוק:
בא"ד אתה מליין וכו':
הנה דקדק ממ"ש ויאמר שני פעמים שאין זה מאמר אחד רק שבאו המאמרים האלה כ"א בפ"ע. המאמר הא' באמצע דברי לוט, והמאמר הב' בסוף דבריו כי באמרו להם בראשונה הנה נא לי שתי בנות וכו' לא נערו בו עודנה בנזיפה רק אמרו גש הלאה וכאומר אל תיעצנו ואשר נחפוץ נעשה. וכשסיים דבריו ואמר רק לאנשים האל וגו' כי על כן באו וגו' אז נערו בו בנזיפה ואמרו האחד בא לגור וגו' וכתב הרא"ם ז"ל וז"ל ומ"ש רש"י ז"ל אדם נכרי וכו' ירצה שאנשי סדום זלזלו אותו במאמר קצר הזה בשלשה דברים. האחד שאתה יחיד ואין היחיד מצוה לרבים. וזה נרמז בתיבת האחד. ב' שאתה נכרי מארץ רחוקה ואין הנכרי מצוה לתושב העיר. וזה נרמז בתיבת בא. ועוד שגם עתה לא באת להתיישב אלא לגור. וזה רומז במלת לגור ומי שמקובצים בו ג' דברים אלה איך ימלא לבא לשפוט אותנו עכ"ל:
יא (ד"ה מקטן) בכיוצא בזה דרך הכתוב להזכיר ראשונה הפרט אשר הזרות בו מעט ואח"כ הפרט אשר יגדל בו הזרות יותר כעין לא זו אף זו. וכמו שאמר הכתוב למעלה נסבו על הבית מנער ועד זקן כי החטא בזקנים יותר זר מבנערים. וכן מ"ש באחשורוש עשה משתה וגו' למגדול ועד קטן. לפי שאין מדרך הקטנים להיותם קרואים אל המשתה. ולפ"ז כאן אצל העונש הי' לו לומר ג"כ למגדול ועד קטן שהגדולים יותר ראויין לעונש מהקטנים לכן כתב רש"י ז"ל לפי שהקטנים התחילו בעבירה תחלה ומ"ש רש"י ז"ל שנא' מנער ועד זקן אין זה לראי'. שהרי כן דרך הלשון וכנ"ל רק האמת כן הוא כמו שמוכח מכאן וארז"ל שגם המקרא ההוא הוא לפי האמת ולכן לא כתב רש"י ז"ל דרשה זו בפסוק מנער ועד זקן:
יב (ד"ה חתן) רש"י ז"ל תקן הכינוי בניך ובנותיך שמורה הידיעה. והשאלה עוד מי לך פה משמע שאינן ידועין. לזה פירש שהכוונה בנים ובנות סתם והכינוי מדרך הלשון מדברי הרא"ם ז"ל:
(ד"ה ובניך) לפי שסתם בנים בבית אביהם ואין צורך לשאול עליהם. לכן כתב רש"י ז"ל בני בנותיך הנשואות. וסתם בנות הולכות לבית בעליהן עכ"ל הרא"ם ז"ל. וי"ל עוד

שפירש כן לפי שהנראה מהמקרא שלא היו ללוט בנים כי אם בנות כמ"ש וידבר אל חתניו וגו' ויחזיקו וגו' וביד שתי בנותיו וברור שידעו זה המלאכים:

יד [ד"ה לוקחין] דרשו זה מכפל הלשון. וחסר ויו החבור לפי' זה כמו שנמצא הרבה כיוצא בזה במקרא

טז זה מהסברא דאל"כ למה התמהמה והרא"ם ז"ל כתב שזה נלמד מתשובת המלאך המלט על נפשיך. וכפירש"י ז"ל שם:

יז מיתורא דעל נפשך קא דרשו:

(ד"ה בכל הככר) כי אלו החמשה מקומות הם ככר הירדן וכמ"ש וירא לוט אף כל ככר הירדן וגו' לפני שחת ד' את סדום וגו':

(ד"ה ההרה) הנה עפ"י הפי' הזה המשיך רש"י ז"ר כל המקראות דלהלן. שמה שאמר פן תדבקני הרעה היינו שאהי' נחשב בערכו רשע ומ"ש הנה נא העיר הזאת קרובה וגו' והיא מצער פירושו קרובה ישיבתה לכן עונותי' מוצערין ולא ידעתי למה לא בחר לפרש כפשוטו שהגביל המלאך מקום ההפיכה עד ההר. ולרוחק המקום עד ההר, הי' מתיירא לוט פן יהפך הככר עד בואו שמה לכן בקש מהמלאך שיעזוב מלהפוך את צוער לפי שקרובה לנוס שמה ולמען ימהר הצלתו (בא"ד המלט לשון השמטה כו') ר"ל שאין שורש מלט מענין הצלה כתרגום אונקלוס אישתזיב. שא"כ לא יפול בו יוחס גבו שאליו ולומר אל ההר דנצל כי הה"א האחרונה הוא במקום למד בתחלתה וכן אין השורש דזה מענין ניסה ובריחה שלא יפול בו הנפעל. וע"כ הוא מענין השמטה ויפול בו הנפעל וייחס גבול שאליו. ולראי' כתב עוד רש"י ז"ל מהנמצא, לא יכלו מלט משא. והמליטה זכר. שאין נופל בשניהם לא הצלה ולא ניסה. וע"כ פתרונם השמטה:

כ כבר הוכיח רש"י ז"ל בפרשת בראשית שבשנת מות פלג היתה ההפלגה והנה ביום חרבן סדום נתבשרה שרה ולשנה האחרת ילדה. ואז הי' אברהם בן מאה שנה ובזה יובנו לך כל דברי רש"י ז"ל

כא פשוט שתיקן מלת גם מהו ענינו:

(ד"ה הפכי). ר"ל שאיננו שם דבר עם כינוי הקנין רק מקור עם כינוי הפועל ופעם יורה כינוי. המקור ער הפעול כמו לא אכה יבמי שפירושו יבם אותי ופעם יורה על הפועל כמו כאן וכן עד בואי שפי' אבוא אני. וזהו עיקר כוונת רש"י ז"ל. מדברי הרא"ם ז"ל:

כב (ד"ה כי לא אוכל) לעיל פסוק ט"ז פירש"י ז"ל דממ"ש ויאמר המלט וגו' נשמע שרק האחד הי' מציל אבל עדיין י"ל שבהפיכה היו שניהם לכן הוצרך רש"י ז"ל להוכיח כאן שגם בהפיכה לא הי' רק אחד ולפ"ז צ"ל שמ"ש אח"כ כי משחיתים אנחנו וגו' לשון

רבים. לפי שא"א למלאך אחד להפיך עד שיציל המציל. ומזה הצד נקרא שניהם הופכים מן הרא"ם ז"ר:

(ד"ה על כן) ור"ל שמוסב על האמור למעלה ולא על מ"ש בסמוך לו:

כד הכרח דרשתם ז"ר מפני שמדרך המקרא להקדים תמיד הפעל להשם כמו וילך ראובן. ויהי הכל רועה צאן ולפ"ז הי' לו לומר גם כאן וימטר ד'. לזה אמרו ז"ר שהקדים בכאן השם לפעל כדי שיבוא ויו החבור עם הששלא עם הפעל. כדי לרמז על התוס' הוא ובית דינו. וכן בפסוק וד' הכה כל בכור בסדר שמות דרשו בו ג"כ הוא וב"ד מטעם זה וענין זה להורות שדינו צדק ומשפטיו ישרים ובדין עשה מה שעשה. וכל צבא שחק הצדיקו את משפטו. ואולם בפסוק וד' אמר המכסה אני מאברהם שחוזר לענין שלמעלה לפי שתחלת הספור וירא אליו ד'. והפסיק אח"כ בספור ביאת המלאכים ועכשיו חוזר לענינו. וכן בפסוק ויוסף הורד מצרימה שדפסיק במעשה תמר ויהודא בין ספור מכירת יוסף. וכן והאדם ידע את חוה אשתו שפירש"י ז"ל שם והאדם ידע כבר קודש ענין של מעלה כו' ע"ש ומשה הי' רועה את צאן יתרו שהפסיק בספור ויהי בימים הרבים ההם וימת מלך מצרים וגו' בין ספור מעשה משה במדין. וכן וד' פקד את שרה וגו' שפיר ש"י ז"ל שם פקד כבר קודם שרפא את אבימלך וכן וד' נתן את חן העם בעיני מצרים וגו' שפירושו נתן מכבר ומזה נמשך שהשאלום אח"כ. בכל אלו לא דרשו בו כלום לפי שמדרך המקרא להקדים השם לפעל כשחוזר לעניני הראשון. כמו ומשה הי' רועה שהפסיק בין ספור עניניו וכנ"ל והוא כאומר נחזור על הראשונות. וכן בבוא ספור הקודם אחרי ספור הנמשך אחריו בזמן כמו והאדם ידע שהוא על דרך זה וכן יתר הפסוקים שהבאתי הם באחד מב' דרכים הללו. וכיון שצריך בכיוצא בזה להקדים השם לפעל ממילא יבוא ויו הקשור עם השם כדרך הלשון הנהוג בספור. והרא"ם ז"ל הלך סביב סביב ביאור זה ואולם לא קרב אל הנקודה. שלדעתו הכרח דרשתם ז"ל מיתורא דויו ואין הויו מיותרת אבל מוכרחת בלה"ק וחתן אמרי שפר בקשור הספור ולא ידעתי מה יעשה בכל הווין הבאים במקרא כמעט בכל פסוק וע"ל לפי דעתו כי עיקר הוראת הווין בפעלים להפוך העבר לעתיד והעתיד לעבר ואולם זה אינו כי ההפוך מסגולת הויו ולא מהוראתה ועיקר הוראתה הקישור והעטוף:

(ד"ה המטיר) ר"ל בפסוק שלפני זה אמר. השמש יצא על הארץ ולוט בא צוערה. ושוב אמר בפסוק שלפנינו וד' המטיר וגו' ומזה יתראה לכאורה שגם ההפיכה היתה אחרי צאת השמש ואחרי בוא לוט צוערה לכן כתב רש"י ז"ל שאינו כן. שרק ביאת לוט לצוער הי' בצאת השמש אבל ההפיכה היתה בעלות השחר שהרי כחוב וכמו השחר עלה

ויאיצו וגו'. וכן כתוב וישכם אברהם בבוקר וגו' וישקף על פני סדום והנה עלה קיטור וגו' עכ"ל הרא"ס ז"ל. וכוון הרב ז"ל לברר שהיתה ההפכה בעלות השחר. אבל ענין התחלה ההפכה קודם בוא לוט צוערה. יותר מבורר זה ממ"ש ותבט אשתו מאחריו ותהי נציב מלח. הרי שהתחילה ההפיכה בעודם בדרך:

(ד"ה המטיר) מה נעימים דבריהם ז"ר מראים באצבע רחמי הרחום על כל ית' וכי הוא חפץ בחיי הרשע ולא במותו. וכעין זה דרשו במעשה המבול ובמ"ש רש"י ז"ל שם:

(ד"ה מן השמים) ר"ל וסיפא דקרא יתן אוכל למכביר וכוונתם שהכל מסבה אחת עליונה הרע והטוב ולהוציא מלב המינים מאמיני השניות:

כו דמאחרי' מיבעיא לי'. לכן פירש"י ז"ל שאין מאחריו מורה צד הבטחה שמה רק צד עמידתה והשיעור ותבט אשתו שהיתה מאחריו (ד"ה ותהי) לא נענשה אשתו של לוט בשביל ההבטה גרידא זולת בשביל שאינה כדאי לראות בפורענותם כפירש"י ז"ל לעיל פסוק י"ז לפי שאף היא היתה ראויה לאותו עונש ורק בזכות אברהם ניצלה. ולכן כשהביטה מאחריה דבקה בה מכת אנשי סדום לפי שגם חטאה היה מעין חטאת אנשי סדום. ואמרו רז"ל שחטאה בהכנסת אורחין ולכן היתה לנציב מלח

כח ר"ל שאין שם קיטור נרדף לעשן גרידא רק פירושו תמור העשן. לכן הפעל ממנו ויקטר:

כט הרא"ם ז"ל הקשה למה לא פירש"י ז"ל כפשוטו לפי שהיה בן אחיו וחביב עליו ונכנס לסכנה עבורו לרדוף אחרי המלכים ועוד שגם התשובה אינה מובנת לפי' זה. ותשובתם היתה נכונה אלו היה כתוב ויזכור אלקים את לוט מה טובה זכר לו זכר לו שתיקותו כו'. אבל אחרי שכתוב ויזכור אלקים את אברהם לא יתכן לומר שזכר את אברהם מפני הטוב שעשה לוט עמו עכ"ל. ולפי דעתי שהכרח דרשתם ז"ל מפני שפעל זכר הוראתו עלות על הרעיון בהוה הדבר העבר מכבר כמו וזכרתי אני את בריתי יעקב וגו', וכן וזכרתי אני את בריתי אותך בימי נעוריך וכיוצא הרבה מאוד. ולפי שהיה אז אברהם אבינו ע"ה עודנה בחיים חיותו ומעשיו הטובים תמיד גלויים וצפונים לפניו ית' בהוה לכן אינו נופל בו זכרון רק ראיה שנופלת על ההוה כמו וירא אלקים את בני ישראל וידע וגו' ואם אמנם דברה תורה כלשון בני אדם. ובהשתדל איש בהצלת זולתו בעבור איש אחר יאמר שזכר המציל את האיש ההוא לפי שאינו בהוה לפניו. אמנם מדרך חז"ל לדרוש בכיוצא בזה היכא דאיכא למידרש. ולכן גם בפרשת ויצא בפסוק ויזכור אלקים את רחל וגו' פירש"י ז"ל ג"כ מטעם זה שאין הזכרון הזה זכרון מעשיה הטובים בכלל רק זכרון איזה מעשה טוב בעבר שבעבורו זכתה להבנות וכמ"ש שם רש"י ז"ל שזכר לה שמסרה סימנין כו'

ולכן גם כאן בפסוק שלפנינו שכתוב ויזכור אלקים את אברהם אין הזכרון על צדקתו בכלל לפי שאינו נופל בזה שם זכרון רק על איזה מעשה טוב בעבר שמתייחס להצלה זו. ולזה הקשו ז"ל מה ענין זכירתו של אברהם אצל לוט כלומר אצל לוט שהיה עודנה אברהם בימיו בחיים. וא"ב ע"כ הזכירה אינו אלא לאיזה מעשה טוב בעבר שמתייחס להצלת לוט. ואיזה מעשה מצינו שתיוחס להצלה ההיא יותר משאר מעשיו הטובים. ואמרו ז"ל התשובה בזה כי שיעור הכתוב ויזכור לו אלקים את אברהם וחסר מלת לו בכתוב. והכוונה שזכר הש"י ללוט את הטובה שעשה עם אברהם בעבר ששתק בעת שאמר במצרים אחותי היא. ובזה נסתלקה תמיהתו של הרא"ם ז"ל:

לג ר"ל לפי שהבורח על נפשו יעזוב משאו ואיך יוליך עמו יין. וע"כ שנזדמן לו שם יין שהיתה המערה ההיא אוצר יין מכבר לאיזה איש:

(ד"ה ותשכב) כבר ביארתי שהדבור שבו התפעלות ואיזה דבר זר וחדוש. מדרך המספר לשנותו תמיד ובזה יתעורר ההתפעלות בלב השומע יותר. ולכן אצל הבכירה אמר ותשכב את אביה ומלת אביה הוא דבור ההתפעלות וזהו ענין פרסמה הכתוב אבל אצל הצעירה אמר ותשכב עמו:

באד ובקומה של בכורה נקוד. בש"ס דבכורות משמע שהנקודה על הויו המשמשת דובקומה וכאילו כתוב בקימה בלי וי"ו החבור. ולפ"ז ידע בקומה שאינו מוסב למעלה על ולא ידע אבל מלשון רש"י דהכא משמע שהנקודה על כל התיבה וכאילו כל התיבה אינה. מדברי הרא"ם ז"ל:

פרק כ

א מלבד שמדרך המדרש לדרוש הסמיכות שנמשך מהקודם ובתת טוב טעם כדרכם ז"ל י"ל עוד שדקדקו ז"ל כאן ייתור תיבת משם שרא היה לו לומר ארא ויסע אברהם ארצה הנגב. לזה אמרו ז"ל שמם משם מלבד הוראתה העיקרית ביחס גבור שממנו היא ג"כ מרמזת על הסבה שנסיעתו היתה בעיקר משם ולא בעבור שרצה לנסוע ארצה הנגב דק בעבור שלא רצה לשבת שם. והמם ההיא לפ"ז מם הסבה כמו מהתענג ומרוך. ויש לפרש עוד ע"ד הכלל שכבר ביארתיו פעמים הרבה שהשנות הידוע הוא לעורר על איזה בחינה והתבוננות. ועל דרך זה באה כאן מלת משם לעורר אותנו שסבת נסיעתו היתה שלא לישב בשכינת לוט:

ב ר"ל ומפני זה לא היתה שרה שומעת לו, ולכן לא שאל את פיה:

ד רפי שמאמר ולא קרב אליה יש, לפרשו מעצמו ובבחירתו לכן כתב רש"י ז"ל שאינו כן אבל המלאך מנע ממנו כח הבעילה וגבורת אנשים כמ"ש רש"י ז"ר להלן בד"ה לא

נתתיך שמעל נתן הקשור עם מרת השרילה לא בראשו כשהוא עם כינוי הפעול. ענינו העדר הכח והיכולת וכמו שהביא רש"י ז"ל שם ראיות הרבה:

(ד"ה הגוי) שעל איש פרטי לא יפול שם נוי ולכן צריך שיתפרש מאמר זה על דור המבול וההפלגה:

ו לא השיב המלאך בתום לבבך ובנקיון כפיך. ש"מ שעל נקיון כפים לא הודה לו וכמ"ש גם אח"כ ואחשוך גם אנכי וגו':

ט ואין לפרש שכוונתו על הדבור שאמר אחותי היא שעל הדבור גרידא אינו נופל שם מעשה רק על המסובב ממנו והוא פעל הלקיחה וזה לא עשה אברהם זולת אבימלך לכן פירש"י ז"ל שהכוונה על המכות המסובבים ממנו. ופי' עשית עמדי שבאו על ידך שהגורם חשוב כעושה. מדברי הרא"ם ז"ל

יא דאל"כ אין טעם למאמרו זה. וישאלנו אבימלך מאין ידעת זה:

יב לפי, שמאמר זה אינו מהצורך כלל שכבר התנצל א"ע די התנצלות באמרו כי אמרתי וגו'. וצ"ל שעדיין אין זה תפארת לאברהם לומר שקרים והיה לו לחפש אחר עילה אחרת. לכן הראה להם שלא דבר כזב ח"ו. אבל אמרו עוד אך לא בת אמי שנראה כמותר. הטעם בזה לפי שיקשה אם זה אמת איך מותר אתה לישא אחותך. לזה הוסיף לומר בת אבי ולא בת אמי ואין אבות לגוי והיא מותרת לי. אבל רש"י ז"ל הקשה עוד שעדיין לא הועלנו ואיך יתפאר אאע"ה בשקר לאמר שלא היה מחפש אחרי עילה כוזבת. ובאמת אינו כן. וא"כ יצא ח"ו שקר מפיו שאינו מוכרח להתנצלותו כלל ותירץ רש"י ז"ר שבאמת בני בנים הרי הם כבנים ואינו דבר כזב:

יג אונקלוס הוכרח לפירושו מפני ב' דברים. א' פעל תעה שאינו נופל רק בהולך תועה במדבר וזה הענין לא היה אצל אברהם. ב' אמרו התעו בלשון רבים אבל רש"י ז"ל יישב ב' הדקדוקים ההם יפה בהמשך ביאורו להלן בסמוך:

יז ופי' זה מוכרח מפני שני הוכחות. א' שנראה מהכתוב שבו בלילה שלוקחה שרה לבית אבימלך בא אליו האלקים בחלום ובבוקר השכם קרא לכל עבדיו ודבר להם את כל המאורע ואח"כ השיג לאברהם את שדה אשתו וא"כ איך יתכן שיזדמן עת הלידה לכל נשי אבימלך בלילה אחד. ב' שמשמעות הכתוב שפעל וילדו שב גם על אבימלך לפי שמוסב על הכתוב קידם וירפא אלקים את אבימלך ואת אמהותיו אבל לתרגום ואתרוחו יתיישב הכל מדברי הרא"ם ז"ל:

יח אם הלידה אינה כמשמעה פשוט שגם שם רחם אינו כמשמעו:

[ד"ה] כבר כתבתי במקום אחר שדרכם ז"ל להסמיך מה שהוא מן הסברא חוץ לכתוב אל הכתוב ברמז מועט וכן הכא מדלא כתיב על אודות שרה וכתיב על דבר שרה דרשינן ע"פ דבורה ופי' דבורה רצונה וחפצה שלא יזדקק אליה אבימלך. ובברור התפללה שרה אמנו להשם על ככה שימנע ע"י איזה נסבה מהזדקק אליה:

פרק כא

א באמת שהפרשיות כסדרן שכבר בשר השי"ת לאברהם והמלאך לשרה שבניסן הבא תלד שרה ולכן אמרו ז"ל בר"ה נפקדה שרה. ולשבעה ילדה. והנה הפיכת סדום הי' בט"ז ניסן וכשנעשה מעשה לוט עם בנותיו מיד נסע משם אברהם וישב לו בגרר ושם לוקחה שרה ועצר השם בעד כל רחם לבית אבימלך הרי שהספורים הללו נמשכין על הסדר ואין הכרע מכאן שרפואת אבימלך הי' בזמן אחרי פקידת שרה וי"ל שנתרפא אבימלך קודם פקידת שרה שהיתה בתשרי. אבל בגמ' דב"ק מייתי לה להך דרשה בזה הלשון כל המבקש רחמים כו'. דכתיב ויתפלל אברהם וגו' וירפא וגו' וכתוב וד' פקד את שרה. ופירש"י ז"ל מדלא כתוב ויפקוד ד' וכתיב וד' פקד משמע שפקד אותה תחלה מאבימלך עכ"ל הרא"ם ז"ל. וביאור זה דלאו מן הסמיכות קא דייקינין לי' שמן הסמיכות אין הכרע כנ"ל אבל הדיוק משינוי הלשון. מדכתיב וד' פקד ולא כתיב ויפקוד ד'. ש"מ שהיתה פקידת שרה קודם רפואת אבימלך. והוא נשען על הכלל שכבר ביארתיו פעמים רבות שבספור הנמשך זה אחר זה בזמן. מדרך המקרא להקדים הפעל לשם אבל בבוא ספור הקודם אחרי ספור הנמשך אחריו בזמן יקדם השם לפעל תמיד וכמ"ש ג"כ רש"י ז"ל בפ' בראשית בפסוק והאדם ידע וגו'. ושם הארכתי. ובאמת שבכל זה עדיין לא יתיישבו דברי רש"י ז"ל כאן סמך פרשה זו וכו' דמשמע דמן הסמיכות קא דייקינן לי'. והנלע"ד בזה דוודאי עיקר ההוכחה כמ"ש רש"י בגמ'. דמדלא כתוב ויפקוד ד' רק וד' פקד ש"מ שפקידת שרה היתה קודם רפואת אבימלך. אבל עדיין אין מזה מוכרח מ"ש ז"ל כל המבקש רחמים וכו' הוא נענה תחלה שהרי פקידת שרה לא היתה בשביל תפלת אברהם על אבימלך רק בעבור שבשרו השם מכבר שתלד לו שרה בן בט"ו בניסן. וא"כ ע"כ יבוא זמן פקידתה עכ"פ בר"ה שלא תוכל ללדת בפחות משבעה ואם לא עכשיו אימתי וא"כ אין כאן ראי' כלל שכל המבקש רחמים וכו' הוא נענה תחלה מפני שי"ל שחל ר"ה קודם שלוקחה שרה לבית אבימלך וא"כ ע"כ היא נפקדה תחלה בר"ה ורפואת אבימלך הי' אח"כ שהרי לא לוקחה לביתו עד אחר זמן פקידתה ועל כן כתיב וד' פקד ולא כתיב ויפקוד ד'. אבל זה מוכח מן הסמיכות שפקידת שרה היתה אחר הלקחה לבית אבימלך ונלקחה לבית אבימלך קודם ר"ה ובר"ה נפקדה ואולם תפלת אברהם על אבימלך הי' ג"כ

קודם פקידתה ורפואתו לא היתה עד אחר פקידתה. ומהך דנתאחרה רפואת אבימלך עד אחרי פקידת שרה ולא נרפא מקודם שורש כל ההוכחה ההיא דכל המבקש רחמים כו' ור"ל שעל כן נתאחרה רפואת אבימלך כדי שתפקד שרה תחלה וכמו שראוי שיענה המבקש על חבירו תחלה לחבירו. ואולם איך מוכח זה מן הסמיכות ההוא ואין לומר שההוכחה ממה שבא ספור פקידת שרה אחרי ספור מעשה אבימלך שנפקדה אחרי הלקחו לביתו שעדיין אין מזה ראי' שהפקידה היתה אחרי הלקחה לביתו מפני שי"ל שאף שנפקדה לפני המעשה ההיא בכל זה קדמה ספור המעשה לספור הפקידה. לפי שהלידה היתה אחר המעשה ההוא והעיקר בפרשה זו לספר מהלידה ועוד שנית שאם תאמר שמוכרע מזה היות הפקידה אחר הלקחה. א"כ יהי' מוכרח ג"כ ע"ד זה שהפקידה אחרי הרפואה וזה א"א מדלא כתיב ויפקוד ד' וכנ"ל ועל כרחך צ"ל שאין מדרך הספור להפסיק באמצע הספור בדבר אחר וא"כ מטעם זה י"ל ג"כ שהיתה הפקידה קודם הלקיחה, על כן נ"ל שההוכחה ממה שסיים פרשה הקודמת בפסוק כי עצור עצר ד' וגו' והי' לו להקדים מאמר זה בפסוק שלפניו. ולומר ויתפלל אברהם אל האלקים כי עצור עצר ד' וגו' וירפא אלקים וגו' וממה שאיחר לכתוב פסוק כי עצור עצר וגו' אחרי מאמר וירפא אלקים וגו' שבפסוק הקודם נשמע שפקידת שרה היתה בעוד הי' עצירת רחם לבית אבימלך. ולאיזה צורך הודיענו הכתוב זה וע"כ כדי להודיענו שהמבקש רחמים כו' הוא נענה תחלה ומזה ידענו שע"כ נפקדה שרה אחר הלקחה לביתו של אבימלך ושובה לבית אברהם. וממה שהיתה הפקידה בין הלקיחה ובין הרפואה נשמע שלכך נתאחרה רפואתו מפני שהדין נותן שיהיה אברהם נענה תחלה לאבימלך כן נ"ל בביאור זה. וא"כ הוכחת מימרא הנ"ל הוא משניהם מסמיכות פרשה זו לפסוק כי עצור עצר וגו' וממ"ש וד' פקד ולא ויפקוד ד' דממ"ש וד' פקד עדיין י"ל שהיתה הפקידה לפני הלקיחה. אבל מפסוק כי עצור ד' משמע שנפקדה בין הלקיחה ובין הרפואה:

(ד"ה פקד) פקידת העקרות הוא עלות זכרונם לפני השם ית' וכביכול כאדם הזוכר תחלה ואח"כ עושה אבל באמת אצל השי"ת הן שניהם בבת אחת והפקידה היא העשי' עצמו ולכן מצינו לפעמים שבא פעל פקד תחת המעשה אצל השי"ת. כענין ופקדתי בשבט פשעם וכן כאן ע"כ פירושו פקד במעשה והוא ההריון. ויורה ע"ז הפירוש מה שסיים כאשר אמר שאין זה נופל בפקידה גרידא. ובזה סרה תמיהת הרמב"ן יע"ש וא"כ צריך לפרש כאשר דבר בלידה שכ"א מורה על ענין אחר. ולפי שבאו כאן ב' לשונות אמירה ודבור כתב רש"י ז"ל שהטעם לפי שבא כאן נבואה כפולה בענין זה לאברהם. כמ"ש בפרשת לך ובאחת כתוב ויאמר ובאחת דבור ואף דגבי האמירה נזכר ג"כ לידה. מ"מ

הרי בכלל הלידה ההריון. ורש"י ז"ל לא בא אלא לפרש שבאה בענין זה נבואה כפולה לאברהם ובלשונות הללו היינו אמירה ודבור:

(ד"ה ויעש) לפי שלשרה לא דבר כלל צריך לפרש כאשר דבר לאברהם. ולהיות אמירה מורה לרוב על הביטוי גרידא ולפעמים גם על המחשבה כמו ויאמר אל לבו. אבל דבור הוא יותר מיוחד ומורה רק אל הביטוי לזולתו לכן לא הוצרך רש"י ז"ל לפרש כלום אצל אמירה:

ב ר"ל מלת אותו הוא כינוי הפעול של המדבר והוא כאן המועד ולכן תרגומו דמליל יתי' ואלו הי' מלת אותו שבה לאברהם הי' תרגומו דמליל עמי' ובע"כ לפרש שמלת אותו שב אל המועד ולא לאברהם שלא היתה הלידה בזמן הדבור רק לשנה שאחרי זמן הדבור ופשוט:

(בא"ד את המועד דבר וקבע כו') ר"ל הנה אמר למועד אשר דבר אותו. ופעול הדבור א"כ כנ"ל הוא המועד ובאמת שאחרי ההתבוננות מעט אין המועד פעול הדבור רק הזמן והוא ט"ו בניסן של שנה האחרת. כי מה שנקרא הזמן ט"ו בניסן מועד הוא רק מצד היעידה והקביעות ואין שמו מועד רק אחרי שנקבע עפ"י הדבור וא"כ הי' לו לומר לזמן אשר דבר או למועד אשר יעד אבל באמת שיש בענין זה שאלה גדולה שלא נמצא כלל בשום מקום שהגביל הש"י לאברהם זמן הלידה. וכל המועד הנזכר בפרשה ההיא. נסמך על המועד הנזכר בסוף פרשת לך. שבא שם ספור בשורה הראשונה מהלידה שנתבשר מאת השי"ת עצמו ושם לא מצאנו אלא הלשון הזה. ואת בריתי אקים את יצחק אשר תלד לך שרה למועד הזה בשנה האחרת והגביל בזה שנת הלידה היותה בשנה האחרת אבל לענין הגבלת הזמן ויום הפרטי משנה זו לא אמר רק למועד הזה והוא יום הדבור ואיך יאמר בפעם הראשונה על הזמן מטרם שיעדו בפירוש מועד. והי' לו לומר אשר תלד לך שרה ביום הזה לשנה האחרת כי לא יתכן לקרוא הזמן המוגבל בשם מועד זולתי אחרי שנגבל ראשונה מכבר ואז בפעם השנית בהזכירנו הזמן ההוא יתכן לכנותו בשם מועד אבל רק כאן בפרשה זו נופל שם מועד לפי שכבר זכר הגבלתו בפעם הראשונה בפרשת לך ולזה צ"ל כמ"ש רש"י ז"ל כאן ששרט לו שריטה בכותל ואמר לו כו' וא"כ כשאמר לו למועד הזה הגביל לו היום והשעה מהיום ההוא ובבחינה זו נקרא הזמן המוגבל ההוא גם בפעם הראשונה מועד ולא מועד הסכמי בבחינת הפעולה שנתיעדה בו והוא הלידה כי בבחינה זו לא יקרא מועד בפעם הראשונה אבל הוא מועד טבעי כשתגיע חמה לשריטה זו וזה כבר מוגבל ע"י הטבע ולכן אמר לו השי"ת בשנה האחרת והוא הגבלת היום שהוא ט"ו ניסן שבו הי' הדבור למועד הזה והוא הגבלת המועד הטבעי

שיהי' ג"כ המועד ההסכמי והוא השעה. ואחרי הקדמה זו יתיישב ג"כ מה שאמר כאן למועד אשר דבר אותו ולא אמר למועד אשר יעד כי גם מה שאמר כאן למועד אינו ר"ל בבחינת היותו מועד מצד הלידה. רק המועד הטבעי שהוא ג"כ מועד מצד זה גם אם לא הי' פעל הלידה מיועד בו. ובזה תבין בדקדוק לשון רש"י ז"ל את המועד דבר וקבע כו'. ר"ל שדבר את המועד בבחינת שכבר נקרא הזמן ההוא מועד מצד הטבע והוא הגעת החמה לשריטה זו. וגם קבע את המועד הטבעי הזה למועד הסכמי. וכתב אח"כ כשאמר לו למועד כו' שרט לו כו'. וא"כ גם כוונת הספור כאן שילדה שרה את יצחק ברגע ההיא בצמצום. והבן זה כי הרא"ם ז"ל נדחק מאוד בזה:

ו לפי פשוטו הצחוק הוא כמ"ש הרשב"ם ז"ל שמחה של תמהון והוא הרגשה מורכבת משמחה ותמהון כשיקרה לאדם איזה מקרה טובה ורבת חסד. והמקרה ההיא הוא זרה ונפלאה יוצאת מן המרוץ הטבעי התפעלות השמחה הוא על טובת המקרה. והתמהון על הזרות והפלא שבה ולכן אמר כל השומע יצחק לי כי יתלווה לכל השומעים התפעלות התמהון והשמחה. אבל בדרשות רז"ל פירשו מענין השמחה לבד כמו שאמר הרבה עקרות נפקדו וכו':

ז (ד"ה היניקה) לפי מ"ש רש"י בדבור מי מלל נמשך בפירושו אחר תרגום אונקלוס שיעור הכתוב ראו מי הוא אשר מלל לאברהם היניקה בנים שרה ראו כי היניקה בנים שרה מה רב הפלא הזה. אבל ממה שאמר בנים לשון רבים כתב רש"י ז"ל שרמז יש בו ביום המשתה כו':

ח (ד"ה משתה גדול) זהו מן הסברא שחשיבות וגודל המשתה. תלוי' יותר בחשיבות וגודל הקרואים מהתלותה ברוב העם ורבוי המעדנים:

ט ה"ג ברש"י ד"א לשון רציחה כמה דתימא יקומו וגו' ומתשובת שרה כי לא יירש וגו' עם בני אתה למד כו' והכלל שמלת צחוק כוללת כאן שלשת מיני עבירות אלו והסתירו הכתוב בלשון רמז לכבוד ישמעאל שעשה תשובה בסוף ימיו כמ"ש רש"י בפ' תולדות ובפ' חיי ולדעת הפשטנים מה חרי אף הגדול הזה של שרה אמנו ע"ה:

י גם זה מיוסד על הכלל הידוע שהשנות המאמרים הוא לעורר ההתפעלות או איזה בחינה שבמאמר השנוי וכן כאן אמרה עם בני עם יצחק. ובהגדה יוכר זה יותר ע"י סימנין מיוחדים בתנועת הקול ובהעמדת המבטא ומן הסברא העמידה המבטא במאמר עם בני:

יא גם לפי הדרש היו רע בעיניו השלוחין אלא שמן הסברא יותר הי' רע בעיניו סבתם שהוא רשעת הבן. ואמרו שרמוז זה בכתוב שלא הי' לו לומר אלא וירע הדבר מאוד בעיני

אברהם ובכלל מלת הדבר הוא האמור למעלה והם השלוחין ועל אודות בנו למה לי. ועוד דמן הסברא גם שלוחי הגר היו קשין בעיניו ולמה ייחד כאן רק בנו. ולפי הפשט יש לפרש באמת. ששיעור הכתוב. ששלוחי הבן הם היו היותר קשין בעיניו ולכך אמר וירע הדבר מאוד בעיניו על אודות בנו שעל אודות בנו הי' הדבר מאוד רע בעיניו. אבל לפי הדרש הכי פירושא דקרא. שהי' הדבר מאוד רע בעיניו. בשביל שהוא על אודות בנו. ר"ל מפני שהבן סבתו וכמו שהסתיר הכתוב לעיל במעשה ישמעאל כן הסתירו תחת לשונו כאן ברמז:

יב הנה הסכים המקום ב"ה בזה לשרה וגם אמר דרך כלל כל אשר תאמר אליך שרה וגו' דמשמע הן בדבר זה. והן בדברים אחרים וע"כ שהי' טפל לה בנבואה והוצרך לשמוע ממנה:

יד ר"ל גם מכאן ראי' לדרשתם בפסוק ט' ופסוק י"א:

(ד"ה ואת הילד) ר"ל שזה דבוק עם שם על שכמה הסמוך לו לפניו ולא עם ויתן אל הגר הקודם ובראיית מ"ש אח"כ ותשלך את הילד וגו'. ומזה נראה שהיה על שכמה מקודם לכן מדברי הרא"ם ז"ל:

בא"ד שהכניסה בו שרה עין רעה כו' ר"ל שלא לקוטנו הרכיבתו על כתפה רק לחוליו, שהרי כבר הי' ישמעאל אז בן ט"ו שנה שכשנולד יצחק הי' בן י"ג. ובמשתה הגמלו היו בן שתי שנים כפירש"י ז"ל לעיל (ד"ה ותלך) לא ידעתי מאין הוציאו. ובדברי הרא"ם ז"ל לא מצאתי מרוה:

טו לפי שהוציא מלת ותתע מפשוטו. הוצרך לפרש כן שרחוק לומר שלא הספיק להם אברהם לחם ומים די צרכם והוא לא היתה תועה לפי הדרש וע"כ שסבת כלות המים הי' מחולי הנער:

טז והוא מגזרת טחה ובא ע"ד השלמים שהומרה הה"א לויו. והנפרד מטחוה. והיוד שבסוף התיבה לרבוי ומיעוט רבים שנים:

(ד"ה וחשב) פשוט שזה מוכרח מהשנות המאמר הזה ותשב מנגד שני פעמים בפסוק זה:

יז (ד"ה באשר) הרא"ם ז"ל כתב וז"ל והא דלא קטרגו מעבירות שבידו עכשיו כמ"ש רש"י ז"ל בפסוק ט' ד"ה מצחק דקטרוגם הי' לענשו מדה במדה. ולאותו מדה לא הי' ראוי עתה לפי מעשיו ולכן קטרגו מן העתיד דלפי שעתיד להמית בניך בצמא ימות גם הוא בצמא עכ"ל וע"כ צ"ל כסברתו דאל"כ בלא"ה יקשה למה קטרגו עליו מחטא בניו ולא קטרגו מחטא עצמו שאחרי חיותו מחליו הי' יושב ומלסטם את הבריות כמ"ש רש"י ז"ל להלן בפסוק שאח"כ ד"ה קשת וע"כ שאין זה במדת ענשו. ואולם מכאן אין הכרח

דע"כ צ"ל שבעת חליו נשא ישמעאל עיניו ולבו לשמים וכמ"ש רש"י ז"ל על זה שיפה תפלת החולה ובלי ספק שנדר בתפלתו להטיב דרכו וכבר כתב הר"ם ז"ל בהל' תשובה שהתשובה עיקרה החרטה ועזיבת החטא ולכן כתוב וישמע אלקים אל קול הנער וגו'. הרי שנשא ישמעאל לבו לשמים ולכן נעתר לו הקב"ה ולא ידעתי מה יעשה הרא"ם ז"ל במה שאמרו ז"ל במדרש. עכשיו מהו צדיק כו' אמרו לו צדיק הרי שהי' בזמן הזה צדיק גמור. ואילולי כן לא יתכן כלל בזה תירץ הרא"ם ז"ל ומה ענין זה למדה במדה וחוטא כזה עובד ע"א וג"ע וש"ד אינו ראוי לנס. שיפקחו עיניו לראות באר מים חיים ואולם לפי שבכל זה שב לרשעו אח"כ והי' מלסטם הבריות בקשתו לענין זה יפה מאד סברת הרא"ם ז"ל דלפי שסוף סוף לא יכלו לקטרגו רק מן העתיד יותר ראוי להם הקטרוג מחטא שעונשו ראוי לאותה מדה ועם כל זה השיבם הקב"ה שאינו דן את האדם רק לפי מעשיו של עכשיו כן נ"ל.

כ (ד"ה קשת) ר"ל כמו שרובה שם התואר כן קשת שם התואר. והוא ביאור לרובה. וז"ש רש"י ז"ל יורה חצים בקשת:

כה ר"ל שהוא מענין תוכחה ולא מענין ברור דברים כמו אותה הוכיח ד' לבן אדוני בפרשת חיי:

ל הוסיף רש"י ז"ל מלת זאת לומר שזה קאי על פעולת הקיחה ולא על הכבשות. דא"כ תהיינה מיבעיא לי':

(ד"ה לעדה) ר"ל שהוא תואר לנקבה מענין עדות כמו עדה המצבה ואיננו שם דבר מלשון עדות כפי' הראב"ע ז"ל וז"ש רש"י ז"ל לשון עדות של נקבה ורצה באמרו לשון עדות שאיננו נרדף לשם קהל כמו הקהל את העדה ורצה באמרו של נקבה שאיננו שם דבר רק שם תואר. מדברי הרא"ם ז"ל:

(ד"ה כי חפרתי) הקיחה הוא לזכרון שחפר אברהם את הבאר. וכמו עד הגל הזה. שהגל לזכר כריתת הברית בין לבן ויעקב. וענין עדות במקומות אלו הם סימן וזכר. אמנם בירור הדברים שאברהם חפר את הבאר י"ל שהי' ע"י עדים או שבועה אבל רז"ל קבלו שהברור היה ע"י עליית המים שעלו לקראת שבע הכבשות לפי שכן היה בריב רועי אבימלך עם רועי אברהם וא"כ השבע כבשות הן עדות ממש ולא לזכרון לבד. מדברי הרא"ם ז"ל בתוספת ביאור הרבה:

לג ממ"ש הכתוב ויטע אשל בבאר שבע ויקרא שם בשם ד' וגו' ולא אמר וישב בבאר שבע ויקרא שם בשם ד'. נראה שנטיעת האשל מתייחס באיזה ענין אל הקריאה בשם ד' דאל"כ הסמיכות הזה זר מאוד. וגם הודעת נטיעתו בעצמו הוא אך למותר לבד זרות

הסמיכות. משני ההוכחות ההם פירש"י ז"ל שנטיעת האשל היה בו איזה זכות מצוה להביא פירות ומגדים לאחרים. ובש"ס פליגי בה לחד מ"ד פירושו כפשוטו אילן ובו פירות ולחד מ"ד פירושו פונדק וקורהו אשל על שם שבו כל מיני פירות. ולכן הוצרך הכתוב להודיענו זה ולהסמיכו לקריאת השם לפי שהמצוה ההיא גרמה לקריאת השם כמ"ש רש"י ז"ל ד"ה ויקרא:

(ד"ה ויקרא) כבר ביארתי זה לעיל בסמוך שרש"י ז"ל הוסיף להוכיח כאן שנטיעת האשל היה בו זכות מצוה ולכן סמך לו קריאת השם:

לד לפי חשבון בעל סדר עולם ז"ל היה אז אברהם בצאתו מבאר שבע לחברון בן קכ"ה שנה שהרי בן צ"ט היה בבואו לבאר שבע ושם ישב כ"ו שנה הרי בין הכל קכ"ה. והנה לפי דעת רז"ל היתה עקדת יצחק סמוך למיתת שרה כדרשתם ז"ל שע"י בשורת העקידה מתה שרה. וא"כ היה לפ"ז יצחק בן ל"ז שנה כשנעקד. לפי שילדתו שרה כשהיתה בת תשעים ובמותה היתה בת קכ"ז. ולפי שהיה אברהם בן מאה שנה כאשר הוליד את יצחק א"כ היה אברהם בן קל"ז בשעת העקידה. ומפני שהי' אברהם בן קכ"ה שנה בבואו לחברון א"כ אותה שנה קדמה לפני עקידתו של יצחק י"ב שנה שאם תוסיף י"ב על קכ"ה הרי קל"ז. וכתב הרא"ם ז"ל שהקדים זה רש"י ז"ל כאן להקדמה למ"ש אח"כ בד"ה אחר הדברים וכדי להוכיח מכאן שאין פירוש ויהי אחר הדברים וגו'. אחרי הדברים שעברו בין אברהם ואבימלך מפני שכל מקום שנאמר אחר הוא סמוך. וכאן ע"כ עברו י"ב שנה. ולכן צריך לפרש שפירושו אחר דבריו של שטן. ויש אומרים אחר דבריו של ישמעאל כמ"ש רש"י ז"ל שני פירושים הללו בסמוך. ובזה יבוא על נכון מ"ש אחר ולא אחרי שמורה ההפלגה:

פרק כב

א כבר כתבתי ביאור זה למעלה (ד"ה הנני) פי' הנני בכל מקום איננו הודעת המקום הנה אני כאן. ויותר לא יתכן זה כאן אצל המקום ב"ה אבל פירושו כאן לשון זמון או לשמוע קולו או לעשות רצונו. וכאומר הנני אדוני לכל אשר יצוני וכך הוא עניתן של חסידים אף שלא ידעו מתחלה מה יצום הם מזמנים עצמם לעשות רצונו ב"ה:

ב (ד"ה את בנך) מה שלא אמר לו הקב"ה מיד קח את בנך יצחק והעלהו לי לעולה נתן רש"י ז"ל בזה ג' טעמים הטעם הא' מפני טרוף הדעת. ולזה לא הודיעהו כולו בפעם אחת זולתי אחת אחת. למען יהי' לו בכל פעם קצת הרגשה מסופקת וידיעה כהה מן הדבר ויתרגל לאט לאט ואף שאמר לו הקב"ה אח"כ והעלהו לי לעולה. ולא קודם זכרון התוארים הרבים. בנך יחידך אשר אהבת. זהו ג"כ מפני טרוף הדעת. ומיד שאמר לו

הקב"ה קח נא. וגם לא הזכיר לו אח"כ את מי יקח רק לאט לאט ע"י ריבוי התוארים. הרגיש אאע"ה קצת בדבר ועלה בלבו ספק ובזה נשמר מטרוף הדעת. במה שיצא מידיעה מסופקת וכהה לידיעה ברורה. ואלו אמר לו הקב"ה מתחלה העלהו לי לעולה לא הי' מועיל זכרון רבוי התוארים שאח"כ כי בלי ספק גם בנו ישמעאל הי' אהוב לו מאוד אבל עתה שאמר מקודם קח נא עם רבוי התוארים. כבר ידע אברהם שהכוונה על יצחק. וגם כבר הי' לו ידיעה מסופקת לענין הקרבן. הטעם הב'. כתב רש"י ז"ל כדי לחבב עליו כו', ור"ל כאלו אמר לו הקב"ה בזה. ידעתי גם אני שיעור הקרבן היקר הזה להיותו בנך ויחידך. ואשר אהבת מאוד. ואולם כדאי המצוה הזאת לתארים אלו כי שכרה רב מצד עצם המצוה. הטעם הג'. כתב רש"י ז"ל וליתן לו שכר על כל דבור ודבור. ור"ל כי הראה לו הקב"ה בזה ששכרה רב. לא לבד מצד עצם המצוה אבל גם מצד פועלה כי יקבל שכר על כל דבור ודבור של התוארים ר"ל על כל תואר ותואר. כי לפום צערא אגרא:

(ד"ה ארץ (ירושלים נקרא מורי' לדברי הכל כמ"ש בספר דברי הימים. ואולם בטעם הקרא ירושלים בשם זה מחולקים רבותינו עם אונקלוס [ד"ה אחד ההרים]. ר"ל כי במה שיעלימו הדבר מן האדם. יותר רב חשקו אליו והוא מתרפק לדעת את הנעלם. ורב צערו בהעלמו ולכן ירבה שכרו:

ג (ד"ה ויחבוש) ואין פירושו בציווי כמו ויבן שלמה. דא"כ לאיזה צורך הודיענו הכתוב מהחבישה. וכי תעלה על דעתך שרכב על חמורו בלתי חבוש. וכן דרשו ג"כ ויאסור מרכבתו דיוסף. ויאסר רכבו דפרעה. ויחבוש אתונו דבלעם. בכולם דרשו הוא בעצמו מטעם זה וכן אמרו בב"ר אהבה מקלקלת השורה. שנאה מקלקלת השורה. אהבה מקלקלת השורה מיוסף ואברהם. שנאה מקלקלת השורה מפרעה ובלעם כו' וכמו שהובא בראב"ם:

(ד"ה את) דמלת נעריו בכנוי הקנין מורה שלא היו לו אלא נערים אלו בלבד ובאמת כשרדף את המלכים היו לו שי"ח אנשים כמ"ש בסדר לך וירק את חניכיו וגו' שמונה עשר ושלש מאות וגו'. וא"כ היו לו לומר ויקח שני נערים אתו מאי את נעריו. וצ"ל דהכינוי מורה על המיוחדים לו והם ישמעאל ואליעזר מדברי הרא"ם ז"ל:

בא"ד שאין אדם חשוב כו'. ר"ל דאל"כ למה זה לקח נעריו אתו והלא הי' חפץ שיהי' הדבר בהסתר. עד שהוצרך לומר להם אח"כ שבו לכם פה וגו'. וטוב טוב הי' לבלי קחתם אתו וצ"ל מטעם שאין אדם חשוב כו':

(ד"ה ויבקע) לא אמר רש"י ז"ל תרגומו וצלח. לפי שבאמת לשון בקוע מבואר יותר מלשון וצלח ולא כוון רש"י ז"ל לבאר כאן לשון המקרא רק לבאר לשון התרגום. שצלח כמו וצלחו הירדן ואיננו מענין הצלחה מדברי הרא"ם ז"ל:

ד אף שפירש"י ז"ל לעיל שהקב"ה מתהה את הצדיקים כו' מ"מ לא יתיישב בזה זולתי מה שלא גלה לו השי"ת מיד בשעת הדבור לאיזה הר ילך:

רק גלהו הארץ בכלל ואילו גלה לו השי"ת את ההר מיד בבואו להר המורי'. זולת שלא בא לארץ המורי' עד יום השלישי הי' לו לומר ויבא לארץ המורי' ביום השלישי. וישא את עיניו וירא את המקום מרחוק וע"כ שבא אברהם לארץ ההיא לפני יום השלישי ויוחל שם עד יראהו הקב"ה את ההר ולא הלך יותר לפי שלא ידע אנה ילך. אבל מטעם שכתב רש"י ז"ל לא הראה לו הקב"ה את ההר עד יום השלישי ללכתו מבאר שבע:

[ד"ה וירא] לא אמר הכתוב ויראהו ד' את ההר כמ"ש אצל משה ויראהו ד' את הארץ וגו' רק וישא עיניו וירא את המקום. דמשמע שהרגיש מעצמו כאשר נשא את עיניו. ואמרו ז"ל שהבין ע"י הענן שהי' על ההר:

ה עד כה משמע המקום שהם בו. וא"כ עד שמה מיבעיא לי'. וע"כ פירושו עד מרחק כה וכה. ולאיזה צורך הודיעם שיעור המרחק לומר שהוא דרך מועט ולא יתמהמה לשוב אליהם אבל במדרש אגדה תירצו בענין אחר:

[ד"ה ונשובה] ברור שאעא"ה לא ידע שסופו לשוב עם בנו דאל"כ מהו הנסיון הזה. ומה שאמר בלשון רבים הוא כלפי נעריו שלא ידעו הסוד אלא שר"ל שנזרקה נבואה בפיו. ורמז יש כאן ובמקום אחר כנו כיוצא בו. נצנצה בו רוה"ק. נזרקה נבואה בפיו.

ו לפי' הראשון מאכלת מענין כליון כמו וחרבי תאכל בשר וההפעיל יוצא לשני שלא כמנהג בשורש זה. כי המאכילך מן יוצא לג'. ולפי' הב' והג' הוא מענין אכילה ממש. ויוצא לשלישי כמנהג. מדברי הרא"ם ז"ל:

(ד"ה וילכו) המאמר הזה וילכו שניהם יחדיו. נשנה שני פעמים בספור זה. ומהו ענין כפל המאמר הזה ועוד שבשניהם מלת יחדיו מיותרת ומה נעים מה שאמרו בכוונת המאמרים ההם שבאו המאמרים ההם כל אחד לעורר אותנו על שבח העוקד והנעקד. ומלת יחדיו ענינו שיווי לב שניהם. שהיו שווין בתכונה הנפשית. ולזה בפעם הראשון שלא הרגיש יצחק עודנה שהולך להעקד כוונת המאמר שהלך אברהם ברצון הלב כמו יצחק ואחרי שנודע גם ליצחק על מה הוא הולך שמה חזר לומר וילכו שניהם יחדיו. להורות שגם יצחק הלך ברצון כמו אביו אברהם וכמ"ש שם רש"י בפסוק הזה:

ח באמת מלת בני לקריאה. והשיעור אתה בני. אני אומר לך. כי אלקים יראה ויבחר לו השה לעולה אלא שאמר אאע"ה לישנא דמשתמע לתרי אפי כדי שירגיש יצחק
יב. דרשו ז"ל הכפל כמנהג:
(ד"ה כי עתה) נבא ליישב ענין נתינת הטעם מה שאמר המלאך אל תשלח וגו' כי עתה ידעתי. ומה נתינת טעם הוא זה. שלא ישלח ידו אל הנער בעבור כי נתוודע אליו עתה היותו ירא ד'. וכי אם הי' שוחטו לא הי' אליו ידיעה זו וע"כ שרצה לומר כי עתה ידעתי היותך ירא ד' ויספיק לי בזה ומתחלה לא צויתי לשחטו רק לנסיון. א"כ עיקר חסר מן הספר והי' לו לומר כזה. אל תשלח ידך אל הנער. כי רק למען נסות אותך צוויתיך בזה. ועתה הניחהו כי כבר ידעתי היותך ירא ד'. לכך פירש"י. ששיעור הדברים כך שכאשר בקש אברהם לשחוט את יצחק. לפי שהבין מן מאמר הקב"ה קח נא את בנך וגו'. שהקיחה לצורך השחיטה ולכן קרא לו המלאך אל תשלח ידך וגו' ור"ל לא צויתיך על פעל השליחות יד. שהוא השחיטה. ועל פעל הקיחה לבדה צויתיך ואם תאמר מה צורך בקיחה לבד ומה תועלת בה. לזה השיב כי עתה ידעתי היותך ירא ד'. וזהו תועלת הקיחה. וא"כ הוא נתינת טעם על פעל הקיחה. ולא על המנע פעל השחיטה ודבר זה ביאר הדרש ע"י הווכוח כדרכם ז"ל ולא שהי' זה ח"ו ווכוח בפעל. ועיקר כוונתם ז"ל שבמאמר הזה שאמר לו המלאך. נתיישבו לאאע"ה כל ההרהורים שעלו בלבו:
[ד"ה כי עתה ידעתי] בדבור הקודם יישב רש"י ז"ל ענין נתינת הטעם של מלת כי. ובדבור זה בא ליישב א' מה שאמר והאלקים נסה. וכן מה שאמר כאן כי עתה ידעתי וגו'. שגם זה מורה על נסיון והתחדשות ידיעה שלא הי' נודע לו בברור קודם הנסיון. שכל זה לא יתכן אצל השי"ת. לזה כתב רש"י ז"ל. שבא הקל תחת ההפעיל וידעתי כמו הודעתי כדבר הגאון ז"ל שבראב"ע ז"ל ולזה ממילא גם הנסיון רק בבחינת האומות ומיושב הכל ובכל דבור תיקן רש"י ז"ל ענין אחר:
יג הוא בפרק עשרה מאמרות עכ"ל הרא"ם ז"ל. ור"ל דבש"ס לא מפיק לה מקרא. רק רש"י ז"ל הסביר דמהכא קא מפקינן לה. דלא אמר וישא אברהם את עיניו וירא איל אחר רק אמר והנה איל אחר וגו'. וזה מורה לשון הכנה:
(ד"ה בקרניו). מ"ש הרא"ם ז"ל בכאן הוא דחוק מאוד ולי נראה בזה שהמובן מכאן שהזמין לו הקב"ה את האיל כדי שיהיו שם הקרבה בפעל. והוא חביב לפני הקב"ה כאלו הקריב את בנו. אחרי שהי' בעיני אאע"ה הקרבת בנו כהקרבת האיל הי' ג"כ לפני השי"ת הקרבת האיל כהקרבת בנו ולכן כתב רש"י ז"ל ג"כ בדבור הסמוך על כל עבודה הי' אומר יהי רצון שתהא זו כאלו עשוי' בבני כי רחמנא לבא בעי והיודע תעלומות ב"ה ידע כי

בעיני המקריב שניהם שווין וע"י זה הי' הקרבת האיל כהקרבת יצחק בפעל. ולכך הזמין לו הקב"ה את האיל לחשיבות הקרבן הזה. וא"כ אין צורך בזה לתחבולת הטבע שיאחז בסבך כדי שיוכל לתפסו. ומצינו בדרש בסעודת שלמה שבאו אליו החיות מעצמן וכאלו בקשוהו לטבחם לסעודתו ומכ"ש כאן כי המושל על תנועה הרצונית של הבע"ח. יכול לעורר את האיל שיזדמן מעצמו אל אברהם. ולא שיצטרך לילך אליו ולתפסו וא"כ ע"כ האחיזה בדרך עכוב. ולזה אמרו ז"ל שהעכוב הי' מפני השטן כי ליוקר הקרבן וחשיבותו כאשר ביארתי לעיל הי' רע מאוד בעיני השטן. (ד"ה תחת בנו). כבר ביארתי ענין זה למעלה היטיב:

יד (ד"ה היום) הרבה נבוכו המפרשים ז"ל בכל מאמרי עד היום הזה שבמקרא. ד"מ כמו שמצינו ביהושע. אצל מעשה עכן. ויקימו עליו גל אבנים גדול עד היום הזה. ויהושיע הוא בעצמו כתב ספרו אבל לדעת רש"י ז"ל יתיישב זה יפה:

יז הרבה פעמים מצינו כיוצא בזה בש"ס דברה תורה כלשון בני אדם ר"ל להקדים המקור לשם ופעל. אבל כל היכי דאיכא למידרש דרשינן ופשוט:

יט כבר הארכתי לעיל במקומו בהוכחת רש"י ז"ל ולזה פירש"י ז"ל כאן לא ישיבה ממש. שאין זה ישיבת קבע לגור שמה אבל פירושו ישיבת עראי. עם אחוזת מרעיו ואוהביו אשר לו שמה

כ כבר כתבתי במקום אחר. שבכיוצא במקומות הללו. שלפי הנראה ספור הנמשך אינו מתייחס עם הקודם. רק כל אחד הוא ענין בפני עצמו וא"כ זה אינו אלא להודעה. שזה קרה בזמן אחרי ספור הקודם. וזה הוא הודעה מותרית ועל כן מדרך הדרש בזה. לחפש דרך התקשרות בין שני הספורים. וכאילו ספור השני הוא חלק מספור הקודם ולא ענין בפ"ע:

(ד"ה גם היא). מייתורא קא דרשי ופשוט:

כג דמה ענין זה לכאן הלא איננה מבני מלכה. ולזה אמר רש"י ז"ל. כל היחוסין הללו כו'. ר"ל כמ"ש לעיל בדבור הקודם בשרו הקב"ה כו'. וא"כ לא כתב תולדת מלכה. רק בשביל בתואל. וכדי לספר מבת זוגו של יצחק:

סדר חיי שרה

פרק כג

א ר"ל לכך נכתב שנה בכל כלל וכלל ולא האחדים והעשירות לבד והמאות לבד כמנהג הכתוב בכל מקום ויחי ירד שתים וששים שנה ומאת שנה. ש"מ לדרשה ולומר לך שכ"א

נדרש לעצמו בת כ' כבת ז' ליופי. ובת מאה כבת כ' לחטא שהרי אין ב"ד שלמעלה עונשין אלא מבן כ' ולמעלה ואף שכתב רש"י ז"ל בפ' בראשית שקודם מתן תורה אין ראוי לעונשין עד היותו בן מאה מ"מ הכתוב הודיענו בזה שאף לפי הזמן שאחר מתן תורה שהעונש מבן עשרים ולמעלה אינה ראויה לעונש כל ימיו רפי שלא חטאה ואם תאמר הא מדלא כלל האחדים והעשירות כאחד כמו גבי ירד דרשינן שנה שנה לחלק משמע ואיך ילפינן מיני' ההשוואה בת כ' כבת ז' ובת מאה כבת עשרים והוא הפך המשמעות. י"ל דהך שנה שנה דמשמע לחלק היינו כפי החלוקה הטבעית שאין השנים שוות באיכותן דלפי הטבע הנהוג אין היופי של בת עשרים כיופי בת שבע ואין בת מאה נקיה מהעונש והעון כבת עשרים. ולכך כתב שנה בכל כלל לעורר על הבחינות הללו כפי החלוקה הנוהגת ולומר שאצל שרה לא היתה החלוקה ההיא. וז"ש רש"י ז"ל לכך נכתב שנה בכל כלל וכלל לומר לך שכל שנה נדרש לעצמו כו' ר"ר שלכך כתב לך הכתוב בכל כלל שנה לומר שכל שנה וכלל הוא לעצמו שאינו שוה לכלל האחר לפי בחינתו הנדרשת אבל אצל שרה אמנו ע"ה לא היה כן:

(ד"ה שני) ר"ל שמ"ש כאן שני חיי שרה למילתא אחריתא אתי שכולן שווין לטובה. ור"ל כמו שפי' ביפה תואר שכולן שווין לטובה בעושר ונכסים וכבוד ובריאות הגוף:

ב מקרא מלא דוא ביהושיע י"ד. ושם חברון לפנים קרית ארבע האדם הגדול בענקים הרי מבואר מזה ששם ארבע משותף לשניהם אל העיר ואל הענק המושל בה אך להיות ארבע הוא שם מספרי התעוררו חז"ל למצוא טעם לשם ההוא איך יפול על העיר והמושל. ולזה אמרו ז"ל שאיננו שם עצם רק שם התואר ועיקר קריאת שם ארבע הוא אל העיר ע"ש ארבעת הענקים שהיו בתוכה או ע"ש ארבעת הזוגות שנקברו בקרבה. ולזה נקרא המושל בה ג"כ בשם ארבע ע"ש עירו זהו מה שנ"ל בזה:

(ד"ה ויבוא) כבר כתב רש"י ז"ל בסדר וירא שבזמן העקידה היה אברהם דר בחברון. ולזה אמרו ז"ל מהיכן בא כלומר והלא גם הוא היה בחברון. ותירצו בדרש מהר המוריה בא ור"ל כמ"ש רש"י ז"ל בסוף סדר וירא שאף שכתוב אח"כ ויישב אברהם בבאר שבע רא ישיבה ממש כו' ולפי שעיקר הליכתו מחברון היה כדי שילך להר המוריה ראוי שייוחס שובו משם לחברון ג"כ להר המוריה. לכן אמרו חז"ל מהר המוריה בא ולא אמרו מבאר שבע בא. אבל רש"י ז"ל כתב מבאר שבע בא לפי שישב בבאר שבע בנתים בין שובו מהר המוריה ובין בואו לחברון. וגם שע"כ שהשמועה ממיתת שרה לא הגיעה אליו עד אחרי שבתו בבאר שבע ולא היה מתעכב אחר השמיעה כלל לבוא ולספדה לכך תפס רש"י ז"ל מקום השמיעה ואמר שמבאר שבע בא. מדברי הרא"ם ז"ל:

(ד"ה לספוד) דרך הכתובים לגמור ראשונה ספור מעשה האבות וקורותם עד מותם ולספר אח"כ מעשה הבנים. ואף שקצת המקרים המסופרים מן הבנים היו קודם מות אביהם לא יחוש הכתוב לסדר הזמני רק לסדר הנושאים המסופר מהם. וכבר אמרו חז"ל אין מוקדם ומאוחר בתורה ואין כוונתם ז"ל שהתורה לא תקפיד על הסדר כלל רק שלא תקפיד על הסדר הזמני. ויש לה סדר אחר ד"ר לא סדר זמני המקרים רק סדר בעלי המקרים. מתחלה קורות האבות ואח"כ קורות הבנים וכיוצא בזה למבין ולא לבד בספור מקרה האבות ובניהם אחזו הכתובים את הסדר ההוא כי בכל מקום יגמרו ספור המקרים לאיש שהחלו לספר ממנו לפי שהחלו לספר ממנו, ואף שקצת מקריו היה אחרי המאורע שיספרו אח"כ והוא כלל גדול בתנ"ך וכבר דבר ג"כ הרשב"ם ז"ל קצת מזה וגם הרמב"ן ז"ל הלא בספרתם. ולכן התעוררו חז"ל כאן שלפי הסדר הזה היה לו לספר מיתת שרה מיד אחרי ספור את לידתה לידת יצחק ושלוחה את הגר וישמעאל ואח"כ היה לו לחזור ולספר מנסיון אברהם בעקידת יצחק ושלוחו לאליעזר לאדם נהרים. או שהיה לו לסמוך מיתת שרה למיתת אברהם ולא להפסיק בעקדת יצחק ולספר מיתת שרה תיכף סמוך לה. ואף שהיה מותה סמוך לעקידה שהרי כבר הודעתיך שלא בחרה התורה סדר הזמני רק בסדר בעלי המקרים. ולכן למדו מכאן שבא הכתוב ללמדנו בזה שלא היתה מיתת שרה סמוכה בזמן לבד לעקדת יצחק אבל העקדה היה ג"כ נסבה אליה שע"י בשורת העקדה כו'. ומה שהמתין רש"י ז"ל לפרש זה עד כאן ולא פירש זה לעיל אצל וחמת שרה וגו'. הטעם לפי שרצה רש"י ז"ל לפרש מקודם שסמיכות זמן מיתת שרה לעקדת יצחק מוכח ג"כ מקרא דויבוא אברהם וגו' שבא אברהם מהר המוריה ובאר שבע ואח"כ פירש בד"ה לספוד שהיתה העקדה נסבה למיתתה:

ד ר"ל שבזמן אחד נקרא גר וחושב בחלוף הבחינות. גר מצד היותו מארץ אחרת מארם נהרים. ותושב מפני שעתה כבר נתיישב עמהם. ושיעור הכתוב אף שאני גר בכל זה כבר נתיישבתי עמכם. וא"כ מן הדין עליכם לתת לי אחיזת קרקע לקבור מתי שמה. ואני אין לי אחוזת קרקע מכבר להיותי גר מארץ אחרת, וע"כ מפני שנתיישבתי עמכם כאן עליכם לסכור לי מקום לאחוזת קבר כל זה לפי הפי' הפשוט. אבל לפי הדרש שא"א שיהיה איש אחד גר ותושב פירשו גר בפער וחושב מחשבי (ד"ה אחוזת המקום הכרוי בארץ להשים בתוכו גוף המת נקרא קבר. ואין נופל בזה שם אחיזה שמשמעו אחוזת נחלה לדורות. לכן צ"ל כאן שהקרקע המוקצה לבית הקברות נקרא ג"כ קבר ע"ש סופו. ונמצא הרבה כיוצא בזה במקרא. וז"ש רש"י ז"ל אחוזת קרקע לבית הקברות ור"ל ששם

קבר נופל כאן על הקרקע המיוחד לזה. ובזה נופל אחיזה להיותו קבורת כל המשפחה לדורות עולם:

ה והה"א כאן תמורת האלף כי אותיות אהח"ע מתחלפין כידוע:

ח (ד"ה ופגעו) פירוש מלת לי כאן לשון בשבילי.

ט ור"ל כמ"ש הראב"ע ז"ל. כי הפכו חפר ולא ריקן עכ"ל. וכן לשון מלא הנזכר אצל הזמן כמו מלאו ימיו או מלאו ירחים הוא ג"כ מענין שלמות ופשוט:

י כבר הארכתי בזה במ"א וכאן אקצר. נשען על מה שאמרתי מכבר שזהו ההבדל בין פעל העבר ובין הבינוני פעל בתוספת מלת הי' לפניו כי הבינוני פעל כוחו ככח שם התואר ומפני זה הוראתו מן הסתם על התפשטות הפעולה ההיא גם בזמן העבר למרחוק. אבל הפעל העבר יורה על הזמן העבר מקרוב וע"כ לפי שכתוב כאן ישב חסר ו'. א"כ תמונת המלה הזאת לפי הכתיב כתמונת פעל העבר. ויורה א"כ העבר מקרוב. וז"ש רש"י ז"ל אותו היום מינוהו כו'. ואולם לאיזה תכלית הודיענו הכתוב זאת שישב מזמן קרוב. וע"כ להודיענו שלכבוד אאע"ה נתמנה שופט (ד"ה לכל באי) דממה שאמר קודם לזה בפסוק ז' וישתחו וגו' רבני חת וכן בפסוק שלפנינו אמר ג"כ באזני בני חת אין ראיה שבאו כולם, שאין הכוונה כל בני חת רק הראשים שבהם כי בברור לא דבר אברהם עם כל בני העיר רק עם הראשים וקרא הראשים בני חת להיותם הנבחרים מבני העיר לפקח על ערכם כדרך כל עיר ועיר. וכל מעשיהם כאלו הסכימו על זה כל בני העיר אבל כאן שהוסיף לומר לכל באי שער עירו. שע"כ פירושו כל הבאים מבני העיר מלבד הראשים. ובאמת שאין צורך להם כי עיקר המשא ומתן הוא עם הראשים ומה יתן ומה יוסיף לזה מה שהי' שם ג"כ במקרה שאר אנשים מבני העיר במעמד הזה. וע"כ שהכתוב משמיענו בזה כבודו של אברהם שהיו שם כל אנשי העיר כדי לגמור חסד לשרה:

יא (ד"ה נתתי) ר"ל שכן הוא מדרך הלשון לחזק את רעהו בהבטחת נתינת איזה דבר ולומר כבר נתתיו לך כלומר ידא בעיניך כאילו הוא מכבר בידך וא"צ לפרש שבא כאן העבר תחת העתיד דאין כן ממנהג הלשון בהגדה פשוטית:

יג מלת אך הוראתו בכל מקום או מיעוט האמור למעלה או מיעוט האמור להלן. וכאן הוא מיעוט האמור למעלה ובקש שישמע עפרון אליו שיקח ממנו כסף מקנתו ולא שישמע הוא לעפרון לקחת ממנו השדה בחנם:

(ד"ה נתתי) גם פה יישב רש"י ז"ל העבר שרא יתכן כלל בהגדה פשוטית ואין לפרש כאן כמו שפירש"י ז"ל לעיל. יהא בעיניך כאלו הוא בידך מכבר לפי שאין נופל לומר כן זולתי בהבטחת מתת איזה דבר שישתוקק לו חבירו אבל כאן שהיה עפרון מבקש

ליתנו לו חנם מלמכור לו כפי מאמרו אין כאן הבטחת טובה שיפול עלי' הלשון הזה. לכן כתב רש"י ז"ל שבא כאן העבר על שם ההכנה שמוכן אצלו המעות וכאלו כבר נתונה לו, והוסיף רש"י ז"ל לבאר עוד המובן מן הלשון הזה ואמר והלואי כו'. ר"ל שזהו המובן מן הלשון הזה במ"ש נתתי כסף וגו' ולא היה לו אלא לומר קח ממני כסף השדה ואקברה מתי שמה שהרי כל עיקר כוונתו לבקש ממנו שיקח ממנו דמי השדה ולא הי' חפין במתת חנם ומה רצה באמרו מקודם שכבר הכסף מוכן בידו אלא למדנו מזה חשקו העצום של אברהם שהי' חפין למהר בקניית השדה. ולזה אמר לו אך אם אתה לו שמעני נתתי כסף השדה קח ממני ואקברה וגו' וענינו כאומר בי אדוני אל תעכבני בהפצרות ועקושים. הכסף כבר מוכן מנוי ושקול אצלי קחנו נא ממני ואקברה את מתי שמה. וז"ש רש"י ז"ל והלואי כו'. ר"ל זה מובן הלשון הנ"ל נתתי וגו' ובחנם דחק הרא"ם ז"ל כאן כי הכל כוונה אחת:

טו ר"ל הסכום הזה אינו חשוב לעכב על ידו הקבורה בין שני אוהבים כמוני. והוסיף רש"י ז"ל לומר אלא הנח את המכר וכו' והוא בעבור הו' ואת מתך קבור. והוראתה הקשור ומתיקון הלשון ויופיו לקצר במאמר והו' תשלום החסרון ובאה לקשר ענין מחשבייי והענין הזה מובן ע"י הו' לבדו שהחסרון ההוא בכוחה. ובפ' מקץ וכן במקומות אחרים תמצא עוד דוגמאות כאלו כמו שבא בביאורי שם לדבורי רש"י ז"ל במקומות ההם ולזה כוון רש"י ז"ל גם כאן שמאמר החסד והוא אלא הנח את המכר הוא בכח הו' דואת מתך קבור

טז לפי שיש מקום שקליהם גדולים והם קנטרין וכאן נאמר עובר לסוחר שמשמעו שמתקבלים בשקל בכר מקום. א"כ ע"כ שנתן לו קנטרין גדורים:

יז לפי הדרש מאמר ויקם שדה עפרון וגו' לפני ממרא הוא מאמר פסוק בפ"ע והוא כלל ואחריו פרט השדה והמערה וגו' בכל גבולו סביב. ואח"כ בא פסוק אחר לאברהם למקנה וגו' ואיננו מוסב ער תחלת הפסוק שלפניו ויקם שדה עפרון וגו' ואמנם הכרח פירושם זה ז"ל לפי שמפסיק הפסוקים הפסיק בין הדבקים ובא מאמר לאברהם למקנה וגו' בפסוק בפ"ע. וזה יורה שמאמר הזה אינו דבק בטעם עם ויקם שדה עפרון וגו' שבתחלת הפסוק שלפניו. ולכן בפסוק ויקם השדה וגו' דלהלן לא דרשו בו כלום. ואמנם כתב רש"י ז"ל שהדרש לא יכחיש הפשוטו ודרשה זו רמזה המפסיק במה שחלק מאמר ויקם שדה עפרון וגו' ומאמר לאברהם למקנה וגו' לשני פסוקים. ומובן הפשוט במקומו עומד שמאמר ויקם שדה עפרון דבוק עם מאמר לאברהם למקנה יד ר"ל בית בכר הוא במקום בתוך כלומר בקרב וענינו במעמד כולם. מדברי הרא"ם ז"ל בתוספת ביאור מעט:

פרק כד

א לפי פשוטו הכוונה. לפי שברך ה' את אברהם בכר טוב א"כ הי' בידו להפיק זממו שישיא אשה רבנו ליצחק מארץ מולדתו ארם נהרים והאשה תתרצה לבוא לביתו המבורך ולעזוב ארץ מולדתה וגם כי כבר בא אברהם בימים והי' נכסף מאוד להשיאו אשה בעודנו בחיים חייתו וזאת הסבה מה שהשביע לאליעזר זקן ביתו ואולם חז"ל דרשו דרשה זו דרך צחות כדרכם הטוב ז"ל:

(ד"ה ואשר דבר לי). דברי רש"י ז"ל קשין בכאן מאוד להולמן במ"ש שאין נופל אצל דבור דק מלות אלי אליו ולא לי לו ולהם, כי איזה הבדל יש בין לו ואליו הלא שניהם מורים יחס גבול שאליו וצ"ל בכוונתו כי מלת אליו יבוא לפעמים במקום עם אבל מלת רו לא תבוא לעולם במקום מלת עם ואצל פעל הדבור אינו נופל יחס גבול שאליו דק מלת עם. אבל אצל אמירה נופל יחס גבול שאליו לכן אצל אמירה נופל גם מלת לי ולו. אבל אצל דבור לא יבוא לי ולו. אם לא שמתפרשים במקום על כמו אמרי לי אחי הוא ואמר פרעה רבני ישראל כי זולת זה אין להם הוראה אחרת זולת יחם גבול שאליו מה שאינו נופל היחס הזה אצל דבור. אבל מלות אלי ואליו יבואו:

אצל דבור. לא להוראת יחם גבול שאליו רק במקום מלת עם זהו כוונת דברי רש"י ז"ל ואולם מי יתן ונדע מדוע לא יתכן יחס הגבול שאליו גם אצל פעל הדבור להורות על המקבל הדבור ואשר אליו יכונן המדבר וזה לא יתיישב יפה במה שכתב הרא"ם ז"ר מדברי הרד"ק ז"ל בשרשים בהבדל שבין דבור לאמירה כי פעל הדבור הוראתו על הגעת המצוייר בנפש אל החוץ ע"י חתוך הקול בכלי המבטא יהי' שם שומע או לא אבל פעל האמור' הוראתו על הגעת המצוייר בנפש המדבר לזולתו השומע ממנו ע"י כלי הביטוי כי ע"י הקדמה זו לא יסיר הקושי הנ"ל שאף שיתכן פעל הדבור בלתי שיהי' שם מקבל הדבור מ"מ מדוע רא יפול אצרו יחס גבול שאליו להורות שהיה שם מקבל הדבור ואיזה עדיפות יש למלת עם על מלת לו ומדוע נבטא הוראה זו היות שם מקבל הדבור רק ע"י מלת עם ולא גם ע"י מלת לו. והנה רש"י ז"ל הביא ראי' לכלל זה בפרשת ויצא ממה שכתוב אצל יעקב כי לא אעזבך עד אשר אם עשיתי את אשר דברתי לך. ולא מצינו בכתוב שנדבר השי"ת מקודם לזה עם יעקב. וע"כ שפירוש מלת לך כאן הוא בשבילך ולצרכך אבל אין זה ראי' שכל מלות כי ולו' ולך הסמוכים אצל דבור יתפרשו כזה ולא בהוראתם העצמית והרי גם באמירה גופא מצינו ג"כ בסדר לך אמרי לי אחי הוא שפירושו עלי במ"ש שם רש"י ז"ר ובכל זאת רש"י ז"ל גופי' מודה שאין כל לי ולו ולך הסמוכים אצל אמירה. מתפרש כזה דוקא רק שלרוב פירושו יחם הגבול שאליו וכזה

יש לומר ג"כ אצל פעל דבור והרמב"ן ז"ל טען ג"כ על דברי רש"י ז"ל ואמר וז"ל והחלוק הזה איננו אמת שהרי מצינו בפרשת תשא לך נחה את העם הזה אל אשר דברתי לך וכן מצינו וידברו הכשדים למלך ארמית ואמרו לי מה שמו מה אומר אליהם עכ"ל. והטענה האחרונה איננה טענה לפי מה שפירשתי לעיר שלא בא רש"י ז"ל למעט. שלא יפול מלת אליו באמירה שכמו שנופל אצלה מלת לו בהוראת יחס הגבול שאליו. מדוע לא יפול א"כ אצלה גם מלת אליו בהוראתה העצמית דזו. ולא בא רש"י ז"ל רק למעט יחס גבול שאליו אצל דבור ולכן כתב שלא יבואו אצל פעל דדבור בין מלות לי ולו ולהם ובין מלות אלי ואליו ואליהם בהוראתם העצמית והוא יחס גבול שאליו רק בהוראה המושאלת להם והיינו לי במקום עלי ואליו במקום עמו ואולם הטענות הראשונות הנם נכוחות. ומה שיישב הרא"ם ז"ל שיש לומר שבא במקומות האלו דבור במקום אמירה ופירוש דברתי וידברו כמו אמרתי ויאמרו. עכ"ל. ולדבריו שם דבור הי' מן השמות המשתתפים. אבל כמה מהדוחק יש בזה ומי הכריח לרש"י ז"ל לומר כן. הרי כל ראייתו אינה אלא ממה שמצינו מלות לו ולך אצל דבור שפירושם בהכרח במקומות הללו במקום על והרי נמצא ג"כ לו ולך אצל דבור במקומות שהביא הרמב"ן ז"ל שמתפרשים בהכרח יחס גבול שאליו ועוד שאין נופל אצל שפה פעל האמירה כלל רק פעל הדבור כמו חמש ערים וגו' מדברות שפת כנען ובניהם חציים מדברים אשדודית וא"כ מה יעשה הרא"ם ז"ל בפסוק וידברו הכשדים למלך ארמית שלא יתכן לומר שבא במקום אמירה. לפי שאין נופל לומר ויאמרו למלך ארמית ועוד לדבריו למה לא פירש"י ז"ל גם כאן שהוראת מלת לי כמשמעה יחס גבול שאליו אלא שבא כאן דבור במקום אמירה ופירוש אשר דבר לי אשר אמר לי. ועוד שמצינו שמות משתתפים בהוראות מתחלפות כמו שם עין שמשתתף לעין המים ורעין ורגוון וצבע אבר לא מצינו שם בעל הוראה אחת משתתף לבחינות מתחלפות כמו דבור ואמירה שהמה משותפי ההוראה ומתחלפי הבחינה סוף דבר לא מצאתי קורת רוח בדברי הרא"ש ז"ל מ"ש ביישוב דברי רש"י ז"ל ולא סר הקושי על ידיהם (ד"ה ואשר נשבע ריז) ר"ל שכריתת הברית קורא כאן שבועה כי לא מצאנו בשום מקום שבועה אחרת:

ח זהו מן הסברא שהמה היו בעלי בריתו כמ"ש בסדר לך ורק אותם מצא צדיקים וישרים בין הכנענים וטוב לדבק בהם שאין להם פגם אחר זולת מצד תולדתם מזרע כנען:

י דמגמרי אדוניו למה לי ולא הי' לו לומר אלא ויקח העבד עשרה גמלים וילך וממילא ידענו שמגמלי אדוניו קחם וע"כ שמשמיענו הכתוב בזה שהכל מעידים שהמה מגמלי אדוניו הצדיק מדברי הרא"ם ז"ל:

(ד"ה וכל טוב). הוא מבואר. שהרי אי אפשר לו לשאת כל טוב אדוניו ורכושו בידים וביותר מקנהו וקרקעותיו דברים שאינם מטולטלין וע"כ אמרו ז"ל שטר מתנה כתב כו': יד הפירוש הפשוט והברור לדעת רש"י וכל המפרשים ז"ר שרצה העבד שהאשה שיקח ליצחק יהיו בה שני תנאים הא' שתהיו צנועה וגומרת חסדים וכדאי ליכנס לבית אברהם. הב'. שתהי' מיוחסת והגונה לו ומלבד שהשכל והסברא מורה שזה הי' רצונו הוא מבואר ג"כ להדיא בכתובי' שהרי אחרי שנזדמנה לפניו הנערה הנדיבה שאמרה שתה וגם גמליך אשקה שזה אות וסימן נדיבות כמו שיבואר בסמוך נאמר והא"ש משתאה לא מחריש לדעת ההצליח ד' דרכו. וע"כ שלא ידע עודנה ע"י סימן הנדיבות ההוא אם דרכו צולחה מפני שלא ידע עדיין משפחתה אם היא הגונ' ליצחק וכמו שאמרו במדרש שמא בעלת מום (ר"ל מום שבסתר כי מום שבגלוי הי' נראה לו ולא הי' אומר אלי' השקיני) שמא בת ממזרים נזדמנה לו אמנם אחרי ששאל אותה לאמר בת מי את והשיבה לו בת בתואל אנכי נאמר ויקוד האיש וישתחו לד' ויאמר ברוך ד' וגו' אשר לא עזב חסדו ואמתו מאת אדוני וגו'. לפי שעתה כשהתוודע אליו היות הנערה הנדיבה ממשפחת אדוניו ג"כ נודע אליו שדרכו צולחה ומפני שרצה דעבד למצוא אשה שיהיו בה שני תנאים האלו. ע"כ שהתפלל שיזמין אליו הקב"ה את הנערה בעלת ב' תנאים הנ"ל כי איך יתפלל רק על תנאי אחד והוא לבדו איננו מספיק בלתי תנאי השני. והנה הזדמנות החפץ לאדם מבלתי השתדלות ועמל רב העריך למציאת החפץ ההוא. רק שיזדמן אליו בנקל ומהירות רב מבלי חפוש זה נקרא מקרה בלה"ק ועל כן התפלל העבד הנאמן לד' הקרה נא לפני היום ד"ר שיזמין ד' לפניו תיכף ובלתי חפוש הרבה את הנערה שיהיו בה שני התנאים הנ"ל דהיינו שתהי' מיוחסת והגונה לבן אדוניו וגם יש בה אות וסימן נדיבות וטובת לב. והנה הנסיון לדעת נדבת רוחה הוא השקאת המים לו ולגמליו מן הבאר כי זאת היתה נדיבות גדולה בימים ההם ליוקר מציאת המים במדינות האלו. ולכן הי' מנהגם אז לכסות פי הבאר באבן גדולה עד שיהיו צורך לאסיפת הרועים כולם לגול האבן מעל הבאר. למען יהי' הבאר מעין חתום עד בוא הרועים ולא יוכל כל אדם לשאוב מים מן הבאר וכמ"ש כל זה בסדר ויצא וכן יש ג"כ בסדר והוא ספור המריבות שהי' לאברהם עם רועי פלשתים על אודות הבאר אשר חפרו רועיו כי הי' יקר מאוד המים באותו הארצות ולכן הי' יכול הערד לדעת ע"י הנסיון ההוא אם היא בעלת רוח נדיבה. ובהזדמן לפניו הנערה שימצא בה סימן נדיבות ההוא אחרי נסותו אותה וגם יתוודע אליו אח"כ מפיה או מפי אנשי עירה שהוא מיוחסת הוא האשה הנאותה לבן אדוניו ולזה התפלל העבד לד' ואמר תחלה דרך כפר הקרה נא לפני היום. ר"ל שיהי' המשגיח העליון ב"ה מזמין חפצו

לפניו בהשגחתו מבלתי רוב טורח והשתדלות ואח"כ אמר דרך פרט שהוא הציב לו יד סימן זה הנה אנכי נצב וגו' והי' הנערה וגו' אותה הוכחת לעבדך ליצחק רפי שהיא כדאי ליכנס לבית אברהם וכל המאמר הזה מענין הסימן שהציב לו ואינו גמר התפלה הקרה נא ויהי' הפירוש לפ"ז הקרה נא לפני היום, שתהי' הנערה אשר יתראה בה הנדיבות שתשקיני וגם לגמלי תשקה הנערה אשר הוכחת אותה לעבדך ליצחק שא"כ לא התפלל אלא שתהי' בעלת הנדיבות ההיא המיועדת מד' לעבדו ליצחק והרי הי' צריך להתפלל ג"כ שיאותה אליו בת נדיבות ההיא גם בתנאי הב' ועוד שא"כ הי' לו לומר והי' הנערה אשר אומר אליה וגו' וגם גמליך אשקה. היא אשר אותה הוכחת לעבדך ליצחק וע"כ שהתפלה אינה לבד מאמר הקרה נא והוא בדרך כלל ער הסימן שיזכיר אח"כ. ואח"כ חוזר ומבאר הסימן הנה אנכי וגו' והי' הנערה וגו' וביאור סוף מאמרו ובה אדע יבוא להלן בסמוך:

(ד"ה ובה אדע) ר"ל שאינו לשון החלטי שאם ימציא לו המקום ב"ה את הבתולה הנדיבה ההיא ידע על ידה כי עשה השי"ת חסד עם אדוניו שאם מוסב על ההזדמנות הי' לו לומר ובזה אדע ולא ובה אדע. ועוד כמו שהארכתי לעיל. שבקש העבד הנאמן מד' שמלבד תנאי הנדיבות תהי' ג"כ הנערה ההיא מיוחסת וא"כ הרי לא הזכיר כאן רק תנאי הא' והוא הנדיבות וזה לבדו לא יספיק מבלתי תנאי הב' ואיך אמר ובה אדע הלא עדיין הדבר בספק אם ימצא בה התנאי הב'. וע"כ שהפירוש הלואי ואדע בה ומלת בה כמו על ידה והוא לשון תפלה ולא לשון החלט ור"ל אם תזדמן לפני הנער' הנדיב' ההיא לו וידעתי כמו כן על ידה כי עשית חסד עם אדוני. והוא בהיות בה גם התנאי השני. שתהי' מיוחסת כמ"ש רש"י ז"ל בסמוך ד"ה כי עשית:

(ד"ה כי עשית). ר"ל בהמצא בנערה הנדיבה ההיא מעלת היחס ורום המשפחה. וא"כ הגונה היא ליצחק ויוכל לקחתה לו לאשה. אדע כי עשית חסד עמו כי הזמנת לו אשה משכלת ויראת ד' והכלל שעיקר בקשת העבד הנאמן ע"ה הי'. שיותאם עם הנדיבה שתזדמן לפניו גם מעלת היחס והנה אשה מיוחסת נקל למצוא בעיר אבל מי ידע משפטה אולי אינה אשה יראת ד' על כן התפלל שיזדמן לפניו אצל הבאר המקום הנכון והמוכשר נסיון נערה הנדיבה ושימצא בה ג"כ יחוס המשפחה. והנה אלעזר ע"ה לא ניחש כלל כי לא חרה עניני המבוקש והוא הצניעות והיחס. בסימן זר שאינו מתייחס לענינו כלל רק בדרך רחוקה מאוד כענין פתי נפלה מפי שועל הפסיקו בדרך שזהו הניחוש האסור אבל אלעזר ע"ה תלה ענין מבוקשו בסימן מתייחס לעניני בעצם שהנדיבות וטוב הלב והענוה ימצא לרוב אצל בנות חורי הארץ ואצל בנות דלת העם יקר מציאותם יותר ועוד שאלעזר

ע"ה לא עשה רק לתלות הענין הנעלם שהוא היחס בסימן הגלוי שהוא הנדיבות והענוה ושני הענינים האלה הי' נדרשים לחפצו וגם כל נסיונו לא הי' בדרך החרט רק שהתפלל לד' שיפגשו ב' הענינים הנדרשים אליו ביחד לפניו והי' בוטח בזכות אדוניו שיאונה לפניו חפצו ואם יארע שלא יהי' כן. והנדיבה ההיא תהי' פחותת המשפחה ופסולה ח"ו יעזבנה ולא יקחנה ליצחק והדעת נותנת שהתרות מבוקשו בסימן מחייחס למבוקשו יחס קרוב ובפרט אם גם הסימן הגלוי הוא מענין המבוקש ואיננו רק התלות הנעלם בגלוי ומתייחס אליו ג"כ. וכל זאת קא בדרך החלט וברור רק בדרך בטחון ובהמצא שאינו כן לא יעשה מעשהו על פיו הוא הניחוש המותר על פי התורה ואין בו צד איסור כלל ח"ו והוא מבואר:

טז [ד"ה ואיש] תיקנו ז"ל כפילת הלשון כדרכם הטוב. ואולם לפי שיקשה הלא הבעילה שלא כדרך הוא זמה יותר גדולה מהבעילה כדרכה ובפרט בפנוי' ואיך אמר תחלה שלא נבעלה כדרכה והיא בתולה ואח"כ אמר שגם שלא כדרכה לא נבעלה ויותר הי' ראוי לכתוב בהפך לזה תירץ רש"י ז"ל שזמה היותר גדולה ההיא היתה יותר רגילה ונהוגה בימים ההם מהבעילה כדרכה. לפי שבנות הנכרים משמרות כו':

יז דקדקו ז"ל הדרש הזה ממלת לקראתה שאינו נופל בכאן לפי פשטות הספור שהרי כבר ירדה אל העין ותמלא כדה ותעל. והעבד ג"כ הנו הי' נצב כבר אל העין וא"כ הרי היו עומדים יחדיו זה אצל זו ולא זה נגד זו שיתכן בזה מרת לקראתה והנה לפי הפשט צ"ל שרץ לקראתה לתוך מורד העין לפי שהי' העבד נצב למעלה על שפת דעין אבל הם ז"ל דרשו שמלת לקראתה שב אל המים והכי פירושא דקרא וירץ העבד לפי שראה שעלו המים לקראתה מדברי הרא"ם ויפ"ת ז"ל:

יח מדרכי הלשון בכל מקום שצריך להזכיר יחם גבול שממנו ויחס גבור שאליו יחד זה אחר זה לחסר הגבור שממנו ויובן בכח המאמר ולקשר הפעל הבא לפני גבול שממנו עם המרה הדבוקה ליחס גבול שאליו והפעל הראוי לבוא לפני הגבול שאליו יושמט ג"כ כמו סורה אלי ובתשלומו הי' הראוי סורה ממקומך לבוא אלי או ובוא אלי הרי שישמט הגבול שממנו והוא ממקומך ויובן בכח המאמר ולא יזכיר רק הגבול שאליו והוא אלי' וגם ישמיט הפעל הדבק עם הגבול שאליו והוא מלת לבוא או מלת ובוא וכן יקושר הפעל הראשון הדבק עם הגבול שממנו עם המלה הראוי' ליחס גבול שאליו היינו שפעל סורה דבק עם מלת אלי וכזה הוא ג"כ הענין כאן. שבתשלומו ראוי להיות ותורד כדה מעל שכמה לתתו על ידה ונשמט הגבול שממנו והוא מעל שכמה וגם הפעל הב' הדבק עם הגבול שאליו והוא מלת לתתו ויקשה הפעל הראשון ותורד עם הגבול שאליו והוא

על ידה והכלל הזה מהשמטת הפעל הב' וקשור הפעל הא' עם המלה הדבוקה עם הפעל הב' נוהג בכל ב' פעלים הנרדפים זה על זה. שפעל הב' הוא תכלית הפעל הא'. כמו ויעל יהודה על גוזזי צאנו שבסדר וישב ובמקומותם אאריך בפרט זה בביאורי לרש"י ז"ל וכבר הארכתי כאן יותר מדאי:

יח ר"ל שמלת אם רא משמש כאן לתנאי כשמושה הנהוג לרוב דק הוראתה כאן לקשר הפעלים כהוראת מלת אישר. שאין ענין לתנאי במקום הזה ואי"ה במקומות אחרים אאריך בזה יותר:

כא מפורש בסמוך אחר זה:

(ד"ה משתאה) כבר פירש"י ז"ל לעיל. ששורש תיבה זו שאה וכאן הוסיף רש"י ז"ל עוד שהתיו הוא לסימן בנין התפעל ואף שמדרך חיו ההתפעל לבוא תמיד לפני פא הפעל בכל זה אם פה"פ שין. מדרך תיו ההתפעל לבוא תמיד אחרי שין פה"פ כמו שהרבה רש"י ז"ל ראיות על הכלל הזה. ואמנם ענין שאי' פירש"י ז"ל שהוא נרדף לשם שממון ושניהם נופלים על מקומות החורבן שנחרבו מאין יושב וגם אל המדבר מקום לא זרע וצמאון ומעון תנים ובלתי ראוי ליישוב בני אדם ומפני ההרגשה המתלוה לכל רואה מדבריות ומקומות החרבים שהוא הרגשה מורכבת מהבהלה והפחד ומההתפלאות וההשתוממות והתמהון לכן בא ממנו הפעל לכל דבר זר שמתורדת הנפש להתפעל ממנו:

מרוב התמהון וההתפלאות עד שנבהל ונאלם ממנו. ויתכן לומר ג"כ שאין פעלי שאה ושמם נגזרים מן השם אבל בהפן ששמות שאי' ושממון הנופלים על המדבר וארץ צי' נגזרים מדפעל בעבור הרגשת התמהון והרגשת הבהלה הנקרא לרואי מדבר הנורא מאוד בגדרו וכולו צלמות ולא סדרים. ומזה ששם שאי' ושממון נופל בכל דבר זר ונשגב היוצא מדרכי התולדות. או מדברי המוסר כמו שומו שמים על זאת וכתב רש"י ז"ל שאף שמצאנו ההנחה הזאת בעיקר בשם שממון גם שם שאי' נופל ער ההנחה ההיא להיות שם שאי' נרדף לשממון:

ואמנם ענין ההשתוממות הזה הנזכר בפסוק שלפנינו הוא זרות המקרה בראותו שתיכף ומיד ראה דברו קרוב להצליח ונזדמנה לו הנערה ההוא עוד דברו בפיו וטרם כלה לדבר:

כב ר"ל שנזדמנה הנתינה ההיא באופן היותה סימן לבני' והוא מדרשת דורשי רשומות ומה נעימים דבריהם ז"ר בזה ואין צורך לומר שכוון אלעזר ע"ה לכל זה בנתינת המתנות ההם וכבר הארכתי בזה במקום אחר די הצורך:

כג כבר הארכתי לעיל בסמוך בזה. שאלעזר ע"ה לא ניחש כלל הן מפאת אופן הנסיון והן מפאת שלא החליטו ואין צורך להאריך עוד יותר:

(ד"ה ללין) כתב הרא"ם ז"ל וז"ל באמת גם ללין ביוד אינו שם רק מקור כמו ללון בויו. כי ציווי הרבים לינו. רק דדרשו ז"ל משינוי הלשון. שבדברי אליעזר בא ללין ביוד ובמענה רבקה בא ללון בויו לכן אמרו שרמז יש כאן. ומלת לין הוא ע"ד הרמז שם דבר בשקל שיר אבל ללון בויו הוא מקור עכ"ל בשינוי לשון מעט והראב"ע ז"ל כתב ג"כ ע"ד הפשט וז"ל. ללין מן הבנין הכבד הנוסף כי ללון מן הקל עכ"ל אבל עדיין צריך לדעת. איך נרמז הדרש הזה שדרשו בשינוי זה. וצ"ל שמלת לין שהוא שם דבר א"כ יתרבה ויפול בו האחדות והרבוי. לכן מלת לין שהוא שם דבר ע"ד הרמז לינה אחת במשמע מפני שלא אמר לינות אבל ללון שהוא מקור. והפעל לא יתרבה ולא יפול בו יחיד ורבים לכן כלול במלה זו גם הרבה לינות ומבואר

כח יישב רש"י ז"ל כ' דברים. הא' מה שיקשה שהבית מתייחס יותר אחר האב ולא אחר האם ומהו א"כ לבית אמה והלא בתואל אבי הנערה הי' קיים עדיין כמו שבא להלן בספור השנית. למה לא הגידה רבקה לאבי'. לזה תירץ דרך הנשים כו' ואין הבת מגדת כו' ופשוט:

כט יישב רש"י ז"ל בלשונו סדור הכתובים ואמר שבאמת הוא שקרא מסורס והסדר ראוי להיות כזה. ויהי כראות וגו' וירץ וגו' ויבוא אל האיש וגו'. ואולם הטעם מה שהקדים בלשון הספור וירץ לבן וגו' לפני מאמר ויהי כראות וגו'. כרי להודיע סבת מרוצתו. שאילו אמר כסדר הראוי ויהי כראות וגו' ובשמעו וגו' וירץ לבן וגו' ויבוא אל האיש וגו'. הי' נשמע מזה שלאהבת האיש רץ אליו לאספו הביתה בעבור היותו מבית קרובם האדם הגדול בענקים ואשר יצא שמו בגוים אברהם אבינו ע"ה ובגלל בואו לארצם לקחת אחותו לבן קרובם ההוא היחיד ורך לזה אמר הכתוב תחלה. וירץ לבן וגו'. ואח"כ ויהי כראות את הנזם ואת הצמידים וגו'. כדי שיסמך ע"י הסדר דזה מאמר וספור ריצת לבן לספור ראיית הנזם והצמידים ולא שיסמך למאמר וכשמעו את דברי רבקה וגו'. כפי הסדר הראוי ובזה משמיענו שסבת מרוצתו איננה אהבת האיש רק אהבת הבצע ולהפיק רמאותו:

ל נקוט האי כללא בידך שבכל מקום שפעל עמד קשור עם מלח על הוראתו שהעמידה לצורך מי שעומד עליו:

לא לא אמר ואנכי פניתי בית והי' משמעו שפנה לצרכו בית מיוחד לשבת שם. רק אמר פניתי הבית שמשמעו הבית. הידוע מדור אביו ואמו. וברור שלא נפנו משם אביו ואמו.

כי אין זה דרך השרים ובלי ספק שהיו בבית בתואל חדרים הרבה הראויים למלון אלעזר ואנשיו וע"כ הפירוש פניתי הבית מעבודת אלילים. שידוע שלבן ובתואל דבקו בעבודה זרה. ואלעזר הצדיק לא יכנס לבית ע"ז ער כן פנו הצלמים מן הבית והכתוב ספר זה בדרך רמז לכבוד רבקה אמנו הצדקת ע"ה:

לג מלת אם עיקר הוראתה לתנאי ומגדר התנאי התרות איזה פעולה ומעשה או דבר בהחלט ובברור בעתיד. באיזה פעולה ומעשה או דבר הקודמת לה בעבר הבלתי מוחלט ומסופקת היותה והדמיון לזה. אם יאמר איש אם אסע לארץ הקדושה אשתטח שמה על קברות הצדקים אשר שמה והנה הנסיעה לארץ הקדושה היא הפעולה המותנה בעבר והפעולה ההיא מסופקת. מפני שאין זה ברור לו אם יוכל לנסוע שמה פן יעכבוהו מונעים כשעת חירום וכדומה. ואולם פעולת ההשתטחות על קברות הצדיקים אשר שמה הוא הנמשך מפעולת הנסיעה הנ"ר בעתיד בהחלט ובברור וכן מה שכתוב בתורה. אם בחוקותי תלכו וגו' ונתתי גשמיכם בעתו וגו'. הנה מאמר הקודם אם בחקותי תלכו. הוא הפעולה המותנה בעבר והיא מסופקת כמ"ש באבות הכל צפוי והרשות נתונה ומאמר שאחריו ונתתי גשמיכם בעתו וגו' הוא הנמשך מפעולה הנ"ל ההליכה בחוקי השי"ת בעתיד בברור ובהכרח אבל אם חסר אחת משני צדדין ההם דהיינו או שהפעולה הקודמת בעבר בלתי מסופקת או שהנמשך ממנה בעתיד איננו ברור ומוחלט אין זה בגדר תנאי כלל וישתמש בלשון כאשר. כמו ואם תקריב מנחת בכורים שמדבר במנחת העומר כמו שפירש"י ז"ל שם שאינו פעולה מסופקת כי מנחת העומר חובה וכן ואם יהי' היובל שאינו מסופק שהרי בוודאי יהי' היובל בזמנן. עד כי יבוא שילה. שהרי בוודאי יבוא. בכל מקומות אלו פי' מלת כי כאשר או אשר. כאשר יהי' היובל שאינו אלא המשך דבר מדבר בהיות זה יהי' כזה, וזהו שמשו מלת כאשר. התלות דבר בדבר הקודם לו. אבל אין דבר הקודם לו מסופק. וכן פירש"י ז"ל בפ"ק דר"ה. שכל מלות כי המשמשין במקום כאשר ובמקום אשר כולן לשון אם הם. כמו ואם יהי' היובל שהרי בוודאי יהי'. עכ"ל הוא הדבר שדברתי. שפעול' הקודמת לה בעבר צריכה להיות מסופקת וכן הוא כוונת רש"י ז"ל גם כאן בפסוק שלפנינו לא אוכל עד אם דברתי דברי. שהספור ממקרהו והוא הפעולה הקודמת בעבר איננו מסופק שהרי בוודאי יספר להם כל המאורע. אמנם תרה האכיל' שלא תהי' בלתי אם יספר ראשונה. וכל זה מבואר מאוד וכתב רש"י ז"ל עוד שמשמש בלשון כי. וזה שאמרו חז"ל כי משמש כו'. והכוונ' בזה שלכאורה יקשה על רז"ל שאמרו כי משמש בד' לשונו' אי דילמא אלא דהא והנה אי בארמי הוא כמו אם בעברי, ומלת אם שמושה לרוב להוראת התנאי והרי מצאנו גם מלת כי שמשמשת

במקום כאשר. כמו כי יביאך וגו' אל ארץ הכנעני וגו' והעברת כל פטר רחם וגו'. ואין מלת כי כאן תנאית כפי הנחה הנ"ל:

וע"כ שמשמשת במקום כאשר ותרגומו ארי בארמי:

וא"כ לפ"ז מלת כי משמשת בחמשה לשונות ולמה אמרו ז"ל שאינה משמשת דק ד' לשונות ולזה תירץ כאן רש"י ז"ל שאחרי שמצאנו שגם מלת אם משמשת לפעמים במקום כאשר או אשר. א"כ גם שמוש זה בכלל אי הוא שהוא אם. א"כ כל שמושיו נכללין בד' לשונות והרא"ם ז"ל רא עמד בכל זה:

לו אין זה ממשמעות הכתוב הזה. אלא שזה מוכרח מקרא דלעיל וכל טוב אדוניו בידו שפירש"י ז"ל ושם. שטר מתנה כתב ליצחק על כל אשר לו. וא"כ לולי רצה אלעזר להראותם השטר ההוא. לאיזה תכלית לקחו בידו והלך לו ופשיט:

לז ר"ל שאין פירוש אם לא כמו כי אם שא"כ הי' משמעו שלא התיר לו בשום פנים לקחת אשה ליצחק מבנות הכנעני. ובאמת אינו כן כמ"ש רש"י ז"ל לעיל בפסוק ה' לכן ע"כ צ"ל שמרת אם כאן הוא לתנאי ודבוק עם מלת תלך וכאילו הי' סדור הכתובים בהפך. לא תקח אשה לבני מבנות הכנעני וגו'. אם לא תלך אל בית אבי וגו' לא תקח אשה לבני מבנות הכנעני. ובסדר זה משמעו א"כ. אבל אם תלך שמה ולא תאבה האשה ללכת אחריך קח לו אשה מכאן:

לט איתא בדרש הובא ברא"ם. אלעזר הי' מבני כנען שאררם נח ואברהם הי' מבני שם הברוכים:

מב מיתורא דמלת היום קא דרשי. מדברי הרא"ם ז"ל:

מד מדרך המקרא לכפור מלת ההשתוות:

והוא מלת גם וכף ההדמות בשני הנושאים הנשתווים בנשוא כמו גם לי גם לך לא יהי' והי' כעם ככהן. כמוך כפרעה, אבל חז"ל דרשו עפ"י הכלל הידוע כל אתין וגפין רבויין כל היכי דאיכא למידרש

מה זהו ההבדל לדעת רש"י ז"ל בין פעל העבר ובין פעל הבינוני בתוספת מלת הי'. שמורה ג"כ על זמן העבר שכשיזכיר המספר פעל העבר. הכוונה שבאותו זמן העבר אירע הפעל הזה. אבל בהזכיר המספר פעל הבינוני בתוס' מלת הי' אז הכוונה שבזמן העבר אירע הפעל הזה פעמים רבות לשעתו. והענין ער דרך שביארתי פעמים הרבה. שפעל הבינוני הוא בתמונה הדומה רשם התואר. שווים במשקל ובנקודה והשם הוראתו על מקרה קיים בנושא. וכן בדרך זה הפעל שאיננו בזמן אחד לבד. רק אירע פעמים רבות מדרך המספר להזכירו ע"י הבינוני בתוספת מלת הי'. ולפעמים ישתמש ג"כ בפעל

העתיד להורות הוראה ההוא. ר"ל הפעל הרגיל להיות לפרקים בזמן העבר על ידי הפועל אותה. ובדרך הזה יציג המספר את עצמו ברוחו בזמן העבר ההוא וכאילו הזמן ההוא היא בהוה עתה. ומדרך הלשון להזכיר הפעולה התמידית על דרך העתיד גם אם הפעל נעשה בהויה. בזמן הספור. כי נוכל לומר על דרך משל. התינוק הזה יקרא כל היום בבית הספר. וכן מצאנו ובתורתו יהנה יומם ולילה תחת אמרנו התינוק הזה הנו קורא כל היום בבית הספר ובתורתו הוגה יומם ולילה והטעם לשמוש הלשון הזה. לפי שהפעל הזה אינו נגמר בהוה ויעשה גם בעתיד ובזמנים הבאים וע"כ גם בפעל הנפסק עתה בהיותו רגיל להיות לפרקים בזמן העבר מדרך המספר להזכירו ע"ד העתיד אף שאינו שייך כאן הטעם הזה שיעשה גם בזמנים הבאים לפי שהמספר יעמיד עצמו בזמן המסופר ויספרהו על דרך זה. ובקצרה שלהוראת פעל העבר שהיו רגילים להיות לפרקים או שישתמש בפעל עבר בתוספת מלת הי' או שיסופר ע"ד ההוה וישתמש בפעל העתיד הבא תחת ההוה הזה מטעם הנ"ר. ואחרי הוצעה זו נבאר דברי רש"י ז"ל בפרטות. שמה שבא בספור כאן. טרם אכלה בעתיד ולא טרם כליתי בעבר לפי שאלעזר הי' מעמיד עצמו במחשבתו ומספרהו כאילו הוא המאורע בהוה ועל דרך זה בא הספור גם להלן בפסוק זה. והנה רבקה יוצאת, וכא כאן בתחלת הפסוק העתיד תחת ההוה ואף שרא יפול כאן הטעם הנ"ל:

מ"מ רגיל הלשון להניח לפעמים העתיד תחת ההוה. אחרי שכבר הדרך להשתמש בו במקום שנופל הטעם הזה. ואח"כ כתב רש"י ז"ל עוד וכן כל לשון הוה כו' ר"ל שגם אם הי' בא בתחלת הפסוק טרם כליתי. הי' משמעו ג"כ ההוה בראית מה שכתוב אח"כ והנה רבקה יוצאת. ועל זה הביא רש"י ז"ל ראי'. שבא לפעם תחת ההוה או העבר או העתיד. ממה שמצאנו. ככה יעשה איוב וגו' כי אמר איוב אולי חטאו בני וגו' וע"כ יעשה הנזכר ראשונה הוא עתיד תחת הוה. ומטעם הנ"ל. היות הפעולה רגילה להיות לפרקים בזמן ההוא. ע"כ גם פעל אמר הנזכר אח"כ. הוא עבר תחת הוה ר"ל כאילו הי' כתוב הוה עם תוספת פעל הי' ומטעם הנ"ל באורך. והכלל לפי שהונח העתיד או העבר בתוספת מלת הי'. על ההוה מטעמים הנ"ל. לכן מדרך הלשון להשתמש לפעמים ע"ד הזרות בעבר או בעתיד לבד תחת ההוה אף במקום שלא יתכנו הטעמים הנ"ל:

ב (ד"ה לא נוכל) ר"ל ואין הפירוש. רע מיאון. וטוב רצון דא"כ יקשה ראשונה למה לא יוכלו דבר טוב. ועוד שהרי באמת השיבו טוב ואמרו הנה רבקה לפניך קח ולך. ולזה אמר רש"י ז"ל שפירוש שניהם מיאון ורע ר"ל אמתלא דחוי' וכוזבת או מיאון מבלי אמתלא כלל. וטוב ענינו אמתלא הגונה מדברי הרא"ם ז"ל:

נה (ד"ה או עשור). ר"ל ואם פירוש ימים ימים ממש. ע"כ פירושו שני ימים. דמיעוט דביש שנים ועשור היינו עשרה ימים. ואין דרך לבקש את המועט תחלה ואח"כ המרובה. ופשוט הוא מהש"ס כתובות פרק אף על פי:

נח כתב הרא"ם ז"ל. וז"ל דייקו זה. דאל"כ כן או הן מיבעיא לי'. עכ"ל. ולי נראה שכוונתם ז"ל מפני שהם תלו בדעת רבקה ולא גלו לה אם גם חשקם ורצונם בדבר הזה והיא לא השיבה להם כדרך המוסר איך דעתיכם נוטה בדבר הזה רק שאמרה מיד אלך. ובזה מוכח שדעתה הי' שרא לחוש לדעת בית אבי' והרי היא כאומרת. אחרי אשר אתם תולים בדעתי וברצוני. אלכה מיד. ולא אחוש לדעתיכם ואף אם אין רצון לבכם ער הדבר הזה ומבואו:

ס. כן הוא המשמעות מכינוי. את הבאה קודם הפעל היי אחותינו את היי לאלפי רבבה ולא אמרו כנהוג. אחותינו היי לאלפי רבבה מזה נשמע שכוונתם היתה שאותה ברכה שנאמרה לאברהם בריבוי הזרע. והתפשטותו בארץ. יתקיימו רק בך ולא באחרת. ולכן אמרו אחותינו את היי לאלפי רבבה ור"ל כי ברכת היי לאלפי רבבה אינה ברכתו. וכבר נתברך אברהם בזה ועיקר הברכה מלת את. ר"ל את ולא אחר:

סב מאמר בא מבוא משמע לפי פשוטו שהלך שמה לפי שעה ושב לביתו אח"כ. ולפ"ז מ"ש אח"כ והוא יושב בארץ הנגב. היינו שישב סמוך לשם ובאותה מדינה אבל לא באותו מקום וכמ"ש רש"י ז"ל אח"כ בסמוך ד"ה יושב. אבל לולי מלת מבוא הי' משמעו שגר שם בבאר לחי רואי. ובא משם ועל זה אמר אח"כ והוא יושב בארץ הנגב כלומר בבאר לחי רואי. שהוא בכלל ארץ הנגב והנה קשור הכתובים לפי' כך הוא. יצחק הלך מביתו מקום באר לחי רואי. ואחרי כן שב לביתו. ויצא יצחק לשוח בשדה לפנות ערב וירא את רבקה. והנה לפ"ז כל ההקדמ' ההיא מהליכתו לבאר לחי רואי ושובו לביתו אחרי כן אין לה ענין כלל להמשך הספור לא לספור הקודם ולא לספור המאוחר וכל הכתוב דזה נראה אך למותר וע"כ שאינה כלל הקדמה למשך הספור אבל הוא ספור בפני עצמו. ואולם אין בספור זה כפי פשטותו שום הודעה של תועלת. ולכן צריך לומר שבא ללמדנו. שהלך יצחק להביא את הגר לאברהם אביו שישאנה ולפי שהלך אליעזר לבקש לו ליצחק את בת זוגו לא הי' רע ליצחק להכניס אחרת שפחת אמו לבית אביו. רק הכניס לאביו ג"כ את בן זוגו ולא הי' חושש אם יולדו לו בנים עוד לאביו והודיענו הכתוב בזה גודל צדקתו של יצחק אבינו ע"ה:

(ד"ה יושב). אין כוונת רש"י ז"ל להביא דאי' מקרא דויסע וגו'. שאברהם הי' יושב בארץ הנגב. דזה הווי ועוד לקרא שהרי אמר כן בפירוש במקרא שלפנינו והוא יושב בארץ

הנגב ועוד דמקרא דלעיל אין ראי', שזה הי' קודם מות שרה. והרי בזמן מיתת שרה כבר הי' גר בחברון כמו שפירש"י ז"ל בריש סדר זה. וצ"ל שזה נלמד מכתוב שלפנינו שאח"כ חזר וישב מחברון לארץ הנגב. ולכן צריך לפרש שאין כוונת רש"י ז"ל אלא להביא ראי' שארץ הנגב סמוך לאותו באר. ממ"ש ויסע משם אברהם ארצה הנגב וישב בין קדש ובין שור. והבאר הי' בין קדש ובין ברד. ושניהם מתורנפין רקם וחגר לזה על כרחך שור הוא ברד מדברי הרא"ם ז"ל בתוספת ביאור

סד דאל"כ הרי עדיין בשעת ראי' לא ידעה שהוא יצחק. שהרי אחרי שהטתה מעל הגמל שאלה את העבד מי האיש הלזה כמ"ש בסמוך ולמה א"כ הטתה את עצמה מעל הגמל. ולזה צ"ל שראתה אותו הדור בפניו ולבושו כאחד מחורי הארץ. ועל כן היתה תוהה מפניו. מדברי הרא"ם ז"ל:

סה פעל כסה הוא תמיד יוצא לשני במקרא ולא פעל עומד. ולפי שחסר כאן הפעול והוא הראש לכן בא בלשון התפעל. שהוראתו הפעולה החוזרת אל הפוער שהפועל עשה פעולתו בעצמו ובבחינה זו הוא ג"כ מקבל הפעולה. וכמו ותקבר ותשבר שהם מתפעלות ד"ל מקבלות הפעולה ולא פועלות. ולפי שהראש הוא אחד מאיבריו של האדם לכן המכס' את ראשו הוא פועל ונפעל כאחד ונופל בו לשון התפעל. אבל אין לומר שהוא פוער יוצא גם כאן וחסר הפעול שהוא הראש וכמו ותתקע ששם שרשו תקע והתיו הראשונ' לנקב' נסתרת והתיו השני' שרשית אבל כאן שרשו כפה והתיו הראשונה לנסתרה והשני' לסימן ההתפעל זהו כוונת רש"י ז"ל. ולכן כתב וז"ל וחתכם לשון ותתפעל כמו ותקבר ותשבר עכ"ל. ור"ל שבבחינה זו משותפות יחד במה ששניהם מתפעלים. וכן כוונת המקרא כאן על קבלת הפעולה אכל לא כתב רש"י ז"ל סתם. וחתכם כמו ותקבר לפי שבאמת אינו מבנינו שותתכם מבנין ההתפעל וותקבר הוא מבנין נפעל. מדברי הרא"ם ז"ל בתוספת ביאור רב:

סו זהו מן הסברא. מאחר שנעשו לו נסים אלו כמ"ש רש"י ז"ל לעיל. בפסוק ואבוא היום אל העין. בברור שספרם אליו:

סז. כבר כתבו המדקדקים שלא תבוא דה"א הדעת אל סמוך והראב"ע ז"ר כתב שהוא כמו והנבואה עודד הנביא. שענינו והנבואה נבואת עודד הנביא וכן כאן צ"ל שחסר התיבה הכפולה וענינו דאוהלה אוהר שרה אמו אבל בדרש תירצו. שאינו מאמר אחד ושרה אמו הוא מאמר בפ"ע ואיננו סמוך למלת האוהלה וכלומר והרי היא שרה אמו ומיד בבוא רבקה אמנו ע"ה האוהלה. הי' ניכר בה מדות שרה אמנו זהו שרמז לנו הכתוב בשינוי הלשון דזה ופשוט:

(ד"ה אחרי אמו). כאן יישב רש"י ז"ל עפ"י הפשט איך התנחם בה אחרי אמו וכתב דרך ארץ וכו' שהרי פירש אחרי אמו. כמו שתרגם אונקלוס. בתר דמיתת אמי'. וע"כ צ"ל שזה בסבת אשתו. דאל"כ מה ענין מאמר זה לכאן ולזה יישב רש"י ז"ל איך התנחם בה בסבת אשתו ופשוט:

פרק כה

א י"ל שמלבד קבלתם ז"ל אשר אין להרהר אחריו. גם הסברא מסכמת לזה. שמאחר שחזר אברהם לקחת אשה אחרי מות שרה אשתו. א"כ משפט הקדימה להגר על כל הנשים להיותה אשתו מכבר והי' צריך לשלחה מעל פניו בקנאת שרה והי' זה בגידה ח"ו מאברהם אע"ה לעזוב אותה גם אחרי מות שרה ולבחור באשה אחרת ועוד קצת ראי' לזה שהאומים אשר יצאו מקטורה והם מדן ומדין ושבא בכלל מלכות ישמעאל המה ולזה נראה שמקור אחד להם כל זה כתבתי לחזק קבלתם ז"ל:

ג. כן מורה יוד מם הריבוי דאל"כ אשור ולטוש מיבעיא לי' וע"כ שבא להורות היותם ראשי אומים. שנקראו אשורים ולטושים ולאמים אף שבני מדין היו ג"כ ראשי אומים. וכן שבא ומדן ומ"מ לא קראם ביוד מם הרבוי. צ"ל לפי ששבא ומדן נקראו האומות היוצאים מהם על שם אביהם. וממילא בזכרון שם אביהם ידענו היותם ראשי אומים. ואלו האומות מפורסמים על שם אביהם ונודע מוצאם ומקורם. אבל האשורים ולטושים ולאומים שיצאו מדדן לא נקראו על שם אביהם. ושם אביהם לא הי' אשור ולטוש ולאום. ופרסמה לנו התורה מי אביהם שהמה דדנים וכל זה לכבוד אברהם אבינו ע"ה לידע רבוי זרעו ושיצאו ממנו גוים ולאומים רבים והרא"ם ז"ל כתב וז"ל וא"ת מאי שנא מדודנים פתרוסים וכסלוחים. שאין היוד מם מורה בהם הרבוי שהרי אמרו ז"ל בסדר עולם שבעים היו בוני המגדול ואלו הי' גם בפתרוסים וכסלוחים הוראת היוד מם שבשמותם מורים הרבוי היו א"כ בוני המגדול יותר מן שבעים. וצ"ל דבעל סדר עולם פליג אב"ר ולהב"ר היו בוני המגדול באמת יותר משבעים אלו דבריו ז"ל ולא הבנתי שאלתו ז"ל דבאמת גם פתרוסים וכסלוחים היו ראשי אומים. אלא שקודם בנין המגדול לא היו רק שבעים ונכתב המקרא על שם העתיד ר"ל שמשה ע"ה כתב כפי מה שהי' בימיו ושמם העצמי הי' פתרוס וכסלוח ונכתבו בתור' ביוד מם הרבוי להורות שהיו ראשי אומים ואחרי שנתפלגו בבנין המגדול היו באורך הזמן כל אחד לאומה מיוחדת בארצו. וז"ש גם בסדר עולם שבעים היו בוני המגדול שהם השבעים אומות שהיו מהם אחרי שנתפלגו. שכ"א מבוני המגדול היו לאומה מיוחדת אח"כ. ובמחכ"ת דהרא"ם ז"ל לא הבנתי דבריו הקדושים ואין להם שחר כלל:

ה ר"ל שהרי כבר כתיב לעיל שנתן את כל אשר לו ליצחק בלכת אליעזר לארם נהרים כמ"ש שם ויתן וגו' את כל אשר לו. ולכן צ"ל שהוסיף כאן ברכת דייתיקי. מדברי הרא"ם ז"ל:

ו (ד"ה נתן) הוצרך לב' פירושים אלו שהרי כתב לעיל שנתן כל אשר לו ליצחק. וא"כ משמע שלא נשאר לו עוד מה לתת להם. ולכן צ"ל או שם הטומאה מסר להם. או דקאי על מה שנתנו לו בגלל שרה שלא נק' שלו לפי שלא רצה ליהנות מהם. מהרא"ם ז"ל ופשוט:

ז זה דייקו מדכתב שנה בכל פרט כמ"ש רש"י ז"ל בריש הסדר:

יא וברכה זו היא ברכת שאילת שלום כמ"ש רש"י ז"ל בסדר מקץ בפסוק ויברך יעקב את פרעה. ואין לפרש ברכה ממש שכבר ברכו אברהם מסתמא שהיה לו כח לברך מי שירצה לפי שמסר לו הקב"ה את הברכות כמ"ש רש"י ז"ל בסדר לך בפסוק והיה ברכה. ולד"א הוא ברכה ממש לפי שהיה אברהם מתייירא לברכו מעצמו. וכתב הרא"ם דדעה זו פליגא אדרש דלעיל פסוק ה' שמסר אברהם ליצחק דייתיקי של ברכה שלפ"ז היה יצחק מבוע הברכות כולם. וזה ענין יותר גדול ומעולה מברכה לבד עכ"ל:

יז זה מפורש ברש"י סוף תולדות באר היטיב יע"ש:

סדר תולדות

כ אין המקרא צריך סעד אבל כוונתם ז"ל ליישב מה שאיחר יצחק מלישא אשה ופשוט: (ד"ה בת בתואל) זה נשען על הכלל שכבר ביארתיו כ"פ בארוכה שמדרך המספר לשנות הידוע כדי לעורר על איזה פליאה הנמשך ממנו בספור זה וא"צ להאריך עוד כאן בזה:

(ד"ה פדן) ולכן נקרא האחד בשם זוג:

כב אם היתה הרציצה כנהוג אצל המעוברות ח"ו שרבקה אמנו ע"ה תהי' משונה משאר הנשים לומר א"כ למה זה אנכי. והרי כל הנשים מתאווין בטבע להריון. וע"כ לומר שהיתה הרציצה בדרך זר ושלא כנהוג. וא"כ סתם לנו הכתוב ולא ביאר מהות הרציצה וסבתה. ורז"ל ביארו לנו זה ואמרו כשהיתה עוברת על פתח כו' מפרכס לצאת ולפ"ז הוא משורש רוץ. ובהתפעל על דרך בנין המרובע הנהוג בנחי ע"ו ובכפולים בא ויתרוצצו כמו מן קום התקומם. ומהות הרציצה לפי זה הוא הפרכוס לצאת, ולדבר אחר הוא מהכפולים ושרשו רצץ ובא ג"כ בבנין התפעל ע"ד המרובע כמו משתולל. והי' תנועת הולדות בבטנה לא תנועה פשוטה כטבע הריון רק תנועת ריב ומלחמה והתאבקות. מדברי הרא"ם ז"ל בתוספת ביאור:

(ד"ה ותאמר) לא אמר רש"י ז"ל צער עבור שלי רק דקדק לומר צער העבור בדרך כלל ור"ל שזה לפי מחשבתה כי לפי הסברא וודאי חשבה שכן המנהג בכל הנשים רק אח"כ כשספרה עצבונה ונתוודע לה שמקרה העבור שלה משונה מכל הנשים המעוברות.

הלכה לדרוש את ד' למה זה ועל מה זה. מדברי היפ"ת ז"ל:

(ד"ה ותלך) לא אמר הכתוב ותתפלל לד'. או ותדרוש את ד' שיוכל להתפרש ג"כ מענין תפלה כמו דרשתי את ד' ועניני דרשו את ד' בהמצאו אבל אמר הכתוב ותלך לדרוש את ד' שזה משמעו דרישה את ד' ע"י נביא כמו כי יבוא אלי העם לדרוש את ה'. וכתרגום אונקלוס שם למיתבע אולפן מן קדם ד' וכן כה אמר האיש בלכתו לדרוש אלקים לכו ונלכה עד הרואה (שמואל א) עכ"ל הרא"ם ז"ל ודבריו ז"ל ישרים. אבל לע"ד שגם בזולת מלת ותלך לא יתפרש לשון דרישה את ד' בהגדה פשוטות מענין תפלה רק מענין שאלה לנביא. ומה שנמצא בתהלים וישעי' דבור זה על התפלה הוא סגנון מליצי ואין להביא ראיה מדבור המליצה על אופן דבור הגדה הפשוטית כידוע שהמשוררים והמליצים דרך מיוחדת להם בנאום לשונם:

(ד"ה לדרוש) ר"ל שהיא חשבה שתמות או תפיל ע"י הרציצה הזו או שתלד בריות משונות ולכן באה אליה התשובה לאמר אל תיראי כי סבת רצוץ זה בשביל שתאומים בבטנה. ולא יהי' לגוי אחד רק לשני לאומים. ויריבו המלכיות ההם תמיד זע"ז. וכשזה קם זה נופל. וזה צדיק וחבירו רשע:

כג לפי שהלכה לדרוש ע"י שליח. ע"כ הנשאל הוא הנביא הוא ג"כ הי' המשיב לה. ובזה מדוקדק ג"כ מה שלא אמר הפסוק כמנהג הלשון ויאמר לה ד'. אבל אמר ויאמר ד' לה לפי שהיתה התשובה אליה ע"י אמצעי הוא הנביא ופי' ויאמר בציווי כמו ויבן שלמה:

(ד"ה שני) ר"ל והיוד מתחלף באלף והוא כמו גאים ובש"ס פירש"י ז"ל שאנטונינוס מבני עשו עכ"ל. ומרמז לה בזה שיצאו ממנה אומות גדולות. מדברי הרא"ם ז"ל (ד"ה ממעיך) יישבו בדרשה זו הכפל כמנהגם הטוב דהל"ל שני גיים בבטנך ושני לאומים. ממעיך יפרדו ל"ל. לכן דרשו ז"ל שאין הוראת מם ממעיך על יחס הגבול שממנו רק מורה על התחלה זמנית ר"ל שאין פי' ממעיך יפרדו יציאתם מבטנה ומעי' אבל פירושו בעוד היותם במעים הם נפרדים זה מזה כלומר שאין זה כמנהג שלא יוכרו האנשים רק אחרי לידתן. אבל בעוברים שבמעיך ניכר הפרוד מבטן. וכמ"ש רש"י ז"ל לעיל כשהיתה עוברת על פתחו כו'. מדברי הרא"ם ז"ל:

כו (ד"ה בן ששים) כבר כתב רש"י ז"ל לעיל בסדר לך שמוכח ממ"ש שם ותקח שרי וגו' את הגר וגו' מקץ עשר שנים לשבת וגו' ותתן אותה לאברם וגו'. שאסור לשהות

עם אשתו שאין לו בנים הימנה יותר מי' שנים. ולזה כתב רש"י ז"ל תחלה כאן דליכא למילף מיצחק שמותר לשהות עשרים שנה שי' שנים הראשונים אינם מן המנין לפי שלא היתה ראוי' להריון. והקשה רש"י ז"ל דאכתי איכא למילף מיצחק ממה שלא היה נושא שפחה. ותירץ לפי שיצחק נתקדש בהר המוריה ולא היה יכול לישא שפחה. וכתב הרא"ם ז"ל וז"ל. ואכתי קשה ישא אשה אחרת על אשתו. וצ"ל שלענין זה ג"כ נתקדש שלא ישא אשה אחרת על אשתו עכ"ל ודוחק. ובאמת צריך להבין גוף קושיית רש"י ז"ל דמה הקשה ישא שפחה ולמה לו לישא שפחה הלא עשר שנים הראשונים אינם מן המנין דבתר אשה אזלינן אף שהוא אינו רשאי להוליד שהרי עיקר הטעם דאימור לא זכה להבנות ממנה כדאיתא בש"ס דיבמות. ולפ"ז בעשר שנים הראשונים לנישואי יצחק הרי הוא כאלו לא נשא אשה עדיין ואינו מחוייב לישא שפחה. וע"כ צ"ל לפ"ז דקושיית רש"י ז"ל אינה אלא בעשר שנים השניים למה סמך על תפלתו ישא שפחה. ובזה סרה קושיית הרא"ם ז"ל שהקשה דיגרשנה או ישא אחרת עליה דלענין זה בוודאי תפלה עדיפא ממה שיצר לרבקה לגרשה או להכניס צרתה לביתה. ושאני שפחה שכפופה לגברתה ולכן הקשה רש"י ז"ל שאחרי שעברו י' שנים השניים למה סמך על תפלתו לחוד ישא שפחה כמו שעשה אביו שנשא הגר מקץ י' שנים לשבתו בארץ כנען. ותירץ שנתקדש בהר המוריה מלישא שפחה. ולכן עשה יצחק ע"ה את שלו להתפלל לד'. וברור שאם לא היתה תפלתו נשמעת ח"ו שהוצרך אז לגרשה או לישא אחרת עליה כפי הדין כנ"ל:

כז (ד"ה יודע ציד) ונקטו ז"ל מלח ותבן משום דפטורין ממעשר אף מדרבנן משא"כ ירקות אף דמדאורייתא פטורים גם הם מן המעשר משום דכתיב מעשר תבואתך וירקות אינם בכלל תבואה מ"מ מיהא מדרבנן מיחייבי. מדברי הרא"ם ז"ל:

(ד"ה איש שדה) משום דיודע ציד הוא הפך איש תם והפך התמות הוא הערמה והמרמה וכ"כ הראב"ע ז"ל ע"פ דרכו ע"ש. ומדיודע ציד לגנאי איש שדה נמי לגנאי. אדם בטל וצודה בקשתו. ואין ענינו עובד אדמה דא"כ הי' מכנהו הכתוב איש האדמה או עובד אדמה. וכן גבי יעקב דרשינן בהפך מדאיש תם לשבח. יושב אוהלים נמי לשבח ואיננו כמו יושב אוהל ומקנה. מדברי הרא"ם ז"ל בתוספת ביאור:

כח פשוט שלתרגום אונקלוס חסר מלת הביא ומכח החסרון הזה דרשו ז"ל שבא לרמז ג"כ כי ציד בפיו של עשו והוא משל לרמאות. כי הצידה יעשה ע"י תחבולת מרמה כמ"ש כי חנם מזורה הרשת בעיני כל בעל כנף. ולא ידע כי בנפשו הוא. וגם הצודים בקשת בתחבולה ירדפו החיות:

כט (ד"ה והוא עיף) נקוט האי כללא בידך בכל מקום שנכתב במקרא שם הכולל שני ענינים ולא הוציא הענין האחד המובן בכוונת הספור לפי פשטותו בשם המיוחד אל הענין הזה לבד דרכם ז"ל במדרש לומר שרמז בזה גם לענין השני מדאפקי' בל' המשותף לשניהם. וכה"ג דרשו במאמר ויפגע במקום שהוא ג"כ מענין תפלה מדאפקי' בל' פגיעה המשותף לפגישה ולתפלה ולא אפקי' בל' פגישה לחוד. וכן ה"נ אע"ג דעיף נאמר ג"כ ברעבון דאשכחן נפשי כארץ עיפה מ"מ מדלא אפקי' בל' רעב המיוחד רק לרעבון אלא בל' עיף המשותף גם לרציחה ש"מ דאף לרציחה הוא דאתי. מדברי הרא"ם ז"ל:

ל (ד"ה מן האדום) מדכתיב לחם ונזיד עדשים וכתיב בתרי' מן האדום האדום ופשוט:

לא (ד"ה בכורתך) ואע"ג דאמרינן פ"ק דמציעא האומר מה שאירש מאבא מכור לך. לא אמר כלום. דאין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם. מ"מ הכא כיון שהיתה המכירה ע"י שבועה חייב לקיים דבריו מדין שבועה שאילו אמר אחד כל מה שתלד פרתי יהיה הקדש לבדק הבית או יהיה עלי קונם או יהיה לעניים אע"פ שאינו מתקדש לפי שלא בא לעולם מ"מ חייב לקיים דברו מדין נדר כמ"ש הרמב"ם ז"ל. אלא דקשה הא תינח דמהני מכירה זו לענין ירושת חלק בכורה ליטול פי שנים כמ"ש הראב"ע ז"ל אבל לענין העבודה שהוא קדושת בכורה מה הועילה מכירה זו וכי ישראל שקנה כהונה מכהן יכול לשמש בכהונה וצ"ל דבלא מכירה זו היתה קדושת הבכורה ראויה ליעקב ורשע כעשו איננו ראוי להקריב לגבוה ולא קנה יעקב הבכורה מעשו אלא כדי שלא יערער עשו עליה. כל זה מדברי הרא"ם ז"ל:

לב ר"ל דאם הפי' שימות ברעב הנה אנכי מת מיבעי' לי'. מאי הולך למות באיזה צד יפול כאן ענין הליכה. לזה דרשו רז"ל דקאי על קדושת הבכורה שהוא העבודה. ונופל במיתה הבאה על ידה לשון הליכה למות מפני שאין העבודה עצמה גורמת המיתה רק האזהרות התלויים בה הצריכים זהירות רב לשמרם. והאמצעיים יכונו הליכה. מדברי הרא"ם ז"ל בתוספת ביאור רב:

לד ר"ל שאם מאמר ויבז וגו' הוא ספור מעשה מעשו נוסף על הראשון דמלבד שמכר בכורתו ביזה אותה ג"כ הי' לו לכתוב ויבז עשו וגו'. לפני ספור מכירתו את הבכורה. וע"כ צ"ל שאין זה ספור מעשה נוספת רק שהכוונה שבמעשה הזה שעשה הוא מכירת בכורתו בלחם ונזיד עדשים בזה עבודתו של מקום וזהו כוונת רש"י ז"ל שכתב העיד הכתוב על רשעו וכו'. ור"ל שלא בא הכתוב הזה אלא לעורר על רשעו במעשהו הנזכר מקודם. והרא"ם ז"ל פי' בהפך זה שכוונת רש"י שמאמר ויבז עשו וגו' הוא מעשה נוסף על המכירה ואין הכוונה שמפני נקלות והעדר חשיבות הבכורה בעיניו מכר אותה שא"כ

מאמר זה מקומו קודם מאמר וימכור את בכורתו וגו' וע"כ שהוא מעשה נוסף א"כ למה נכתב. וע"כ כדי להעיד על רשעו. אלו דבריו ז"ל ואנכי ההדיוט הנלע"ד כתבתי כי מ"ש רש"י ז"ל העיד הכתוב על רשעו וגו' אין לשון זה סובל ביאורו ז"ל כלל:

פרק כו

ב ר"ל שאתה קודש קדשים כעולה וכל הארץ חשובה אצלך כעזרה. וחוצה לארץ חשובה אצלך כחוץ לעזרה וקי"ל דקדשי קדשים שיצאו חוץ לעזרה נפסלים ביוצא ונאסרו לעולם אע"פ שחזרו אח"כ למקומם. מדברי הרא"ם ז"ל:

ד ר"ל דפי' והתברכו בפה ואין הפירוש שתגיע להם הברכה בסבתם. והבי"ת בית הסבה ובמקום בעבור שכן הוא בכ"מ שפעל ברך קשור עם בית. ואב לכולם בך יברך ישראל דכתיב בתרי' לאמר ישימך וגו' כאפרים וכמנשה. רא"ם ז"ל:

ה בדבור זה וכן בדבורים שאחריו בפסוק זה יישבו ז"ל כדרכם הטוב כפילת הלשון שכ"א מורה ענין אחר והנה משמרת הם הגדרים שגדרו חז"ל לפי ששומרים מלעבור על האזהרה. וכגדר ששומר לגנה מליכנס בתוכו:

(ד"ה ותורותי) לפי שבא שם זה בכנוי הרבוי צ"ל שבא להביא גם תורה שבעל פה. והם המצות שהם דאורייתא אלא שלא נכתבו בתורה בפירוש ובאו בקבלה בהלכה למשה מסיני:

ה פשוט הוא שאל"כ למה לא היה יצחק אבינו ע"ה נזהר עם רבקה אשתו מלנהוג בה מנהג הראוי לאישות. שאם הוא מענין צחוק כפשוטו מה זה ראיה היותה אשתו. ומ"מ צ"ל שאין זה ראי' ממש דאיך יעלה על הדעת ח"ו לומר שלא הי' יצחק אבינו ע"ה צנוע אלא צ"ל שראה אבימלך סימני תשמיש ויצחק אבינו ע"ה לא הי' נזהר בסימנין אלו מפני אמרו מקודם אחותי היא. ובכל זה עמד אבימלך על הסוד:

י אחד העם הוא כינוי למלך ששם אחד בהסמכו לשם אחר ענינו לפעמים הראש בפרטים. שהראש ההוא הוא אחד אבל אין לפרשו כפשוטו. אחד העם יהי' מי שיהי'. דא"כ והבאת עליו אשם מיבעי' לי' ומה זה והבאת עלינו אשם בלשון רבים. אבל אם הכוונה על המלך יצדק הלשון ההוא לפי שבחטאת המלך תאשם מלכותו:

(ד"ה והבאת) ר"ל שאין הו' להפוך העבר לעתיד שהרי עתה כבר הנו יודע שזו אשתו וא"כ יכול הוא ליזהר ממנה שהלא כל דאגתו אינה אלא מפני עצמו כמו שפירש"י לעיל שאחד העם היינו המלך. ועוד שזה המאמר מוסב אשלפניו כמעט שכב וגו' שהוא פעל עבר. לכן פירש"י שכמו שפעל שכב בכאן הוא עבר תנאיי אם הי' שוכב כן הבאת ג"כ הוא פעל עבר תנאיי וענינו אם הי' שוכב אז היית מביא. והוראת הו' בכאן הוא רק

להמשך דבר מדבר ופשוט. והרא"ם ז"ל הקשה כי באמת מה שהנגינה מלרע על תיו הנוכחת יורה היות הו' להפוך העבר לעתיד. כי זולת זה הנגינה מלעיל כמ"ש המדקדקים וצ"ע עכ"ל. ולי נראה שפעל והבאת בכאן הוא פעל עבר ועתיד מורכב משני הזמנים. כי בערך הזמן שעומד בו אבימלך בעת דברו עם אברהם הוא פעל עבר. ובערך השכיבה הקודמת בזמן לפעל הבאת האשם הוא פעל עתיד. ומפני טעם זה אין ראיה מהנגינה כנ"ל:

יב גם זה נשען על הכלל הידוע שביארתיו פעמים רבות שהדבור המותרי בספור הוא לעורר על איזה פליאה שבו. וכבר הארכתי במ"א בכלל זה. ובמקומות אחרים אאריך עוד ברצ"ה:

(ד"ה מאה) ולפירוש זה שערים כמו שיעורים ומ"ש רש"י ז"ל ורבותינו אמרו כו'. אין כוונתו שרז"ל חלוקים על פירוש זה. שהרי באמת אין שום נ"מ בין הפירושים. ומה לי אם האומד למעשרות או אם האומד לכל התבואה. השיעור בשניהם אחד שאם המעשר מאה פעמים יותר מהנהוג. ע"כ גם כל התבואה מאה פעמים יותר מהאומד הראוי אלא שכוונת רש"י ז"ל שרז"ל נתנו טעם למה אמדוהו. מדברי הרא"ם ז"ל

יג וההפלגה הזו נרמז בלשון עד כי גדל מאוד:

יד עבודה בחולם הבית אינו שם תואר רק שם דבר על הפעולה הנעשית בעמל תנועת האיברים כמו לא תעבוד בו עבודת עבד עבוד פרך מלאכת עבודה. לכן שם עבודה אין משמעו רק עבודה אחת וכשבא להורות הרבוי יאמר עבודות בסימן הרבוי אבל עבודה בשורק הבית אינו שם דבר רק שם תואר לשדה הנעבדת והוא משקל פעול ולנקבה פעולה כמו ברך ברוכה ויפול א"כ שם זה על כל חלקה המוכשרת לעבודת שדה וכרם וע"כ הוא שם המין והשם ההוא מורה על הרבוי גם בלתי סימן הרבוי שהוא ויו תיו או יוד מם וכמו ויהי לי שור וחמור וכמו שפירש"י ז"ל שם ולכן נופל בזה שם רבה כנ"ל ביאור דברי רש"י ז"ל

טו ולא מפני קנאתם ושנאתם כדכתיב לעיל מיני' ויקנאו אותו פלשתים וזה לג' טעמים א' דא"כ הי' לו לו' ויקנאו אותו פלשתים. ויסתמו את כל הבארות אשר חפרו וגו' וכדרך כל ספור הנמשך זה אחר זה שהאחד סבה להשני ועוד אם מפני השנאה סתמוה. איך הניחוהו אח"כ לשוב ולפתחם כדכתיב וישב יצחק ויחפור את בארות המים וגו' וע"כ כי סתמם מזמן רחוק מפני הגייסות שלא ימצאו מים ואח"כ באורך הזמן שהי' שלום ושקט בעולם שב יצחק לחפור אותן. ועוד ממה שכתוב פסוק י"ח. וישב יצחק ויחפור את בארות המים אשר חפרו עבדי אביו בימי אברהם אביו ויסתמום פלשתים אחרי מות

אברהם וגו' משמע שהסתימה היתה מזמן רחוק מיד אחרי מות אברהם ולפני בוא יצחק גררה. ובזמן ההוא עדיין אין קנאה ושנאה ליצחק לכן ע"כ צ"ל שזה הספור וכל הבארות וגו' מילתא באנפי נפשה הוא. ונכתבה כאן להקדמת הספור שיספר אח"כ מן הבארות אשר חפר יצחק. ורצה לספר ג"כ ששב לחפור גם הבארות אשר חפר אברהם אביו ונסתמו אחרי כן ועל כן הוצרך להקדים כאן שאותן בארות סתמום פלשתים אחרי מות אביו. והנה מלת סתמום תרגום אונקלוס טמינון. ויש לפרש טמינון שהוא מל' הטמנה שאינו נופל כלל במקום זה לכן פירש"י שהוא מל' טמטום הלב שהוא סתימה מדברי הרא"ם ז"ל עם תוספת ביאור:

יח הנה חניית אברהם. כמשמעות הכתובים בסדר וירא הי' בגרר ולא בנחל גרר וא"כ הבארות שחפר היו מסתמא גם כן בגרר ועוד מדכתיב אח"כ פסוק י"ט ויחפרו עבדי יצחק בנחל וגו' מזה מוכח שחפירות הראשונות לא היו בנחל רק בגרר. ועוד אם שני החפירות הי' בנחל. אחרי שהלך יצחק מגרר א"כ ויחפרו עבדי יצחק עוד בנחל מיבעיא לי'. לכן צ"ל ששני החפירות לא היו במקום אחד ובזמן אחד. רק החפירה הראשונה הי' בעודו יושב בגרר ובגרר עצמו. והחפירה השנית הי' אחרי לכתו מגרר לנחל גרר ובנחל גרר. אבל מפני שהכתוב רוצה לספר ולכלול כאחד כל הבארות שחפר יצחק. לכן כתב לך כאן אחרי ספור הליכת יצחק מגרר. וחניותו בנחל גרר ששב לחפור גם הבארות שחפר אביו. ואף שחפירה ההיא היתה בעודו הי' יושב בגרר. וכדי לכלול חפירה זו עם ספור חפירת הבארות שחפר בנחל גרר אחרי לכתו מגרר. זהו דרך רש"י ז"ל בסדר המקראות האלה:

כ ר"ל אעפ"י ששם עשק אינו אלא מענין עסק בכלל. וכמו שתרגם אונקלוס וכמ"ש ג"כ רש"י ז"ל בסמוך בד"ה התעשקו. וז"ל נתעשקו עמו עליו במריבה וערעור עכ"ל. מ"מ צ"ל ששם עשק הוא שם הנאמר בכלל וביחוד. בכלל על ההתעסקות סתם לטוב או לרע. וביחוד על הערעור לרע בפרט. והטעם כי הערעור לרע בפרט. יש בו עסקים רבים מטרידים. והמערער מטריד את מי שמערער עליו עד שצריך להשתדל ולטרוח הרבה לברר זכיותיו. והוא א"כ רב העסקים והטרדות בעבורו. אבל אם נאמר ששם עסק לא הונח רק על ההתעסקות בכלל אין טעם כלל לקריאת שם הבאר עשק. כי השם הוא על עיקר הכוונה ועיקר כל כוונתם בשם זה. הוא ערעור גדול רב העסק והטרדה. ובסמוך אבאר עוד בזה:

(ד"ה כי התעשקו) מה מאוד שכל רש"י ז"ל את ידיו בקוצר לשונו הטהור כי לעיל בסמוך אצל קריאת שם הבאר עשק פירשו רש"י ז"ל שהוא מענין ערעור בפרט. וכמו שביארתי

לעיל שאין טעם לקריאת שם הבאר עשק על שם ההתעסקות בכלל רק על שם הערעור רב העסק. אבל כאן אצל פעל התעשקו שהוא נתינת טעם על קריאת שם הבאר עשק. עיקר הכוונה בוודאי לפרש. שמה שקראו שם הבאר עשק ולא קרא את שמו מריבה כדי להודיע בזה שהי' בערעור ומריבה ההיא עסק וטרדה רבה. ומטעם זה שם עסק נא' על הערעור בפרט להיותו על הרוב רב העסקים והטרדא. ולכן כתב רש"י ז"ל נתעשקו עמו עלי' במריבה וערעור ר"ל להיות מטרידין אותו הרבה בערעור הזה ודוק בזה כי הרא"ם ז"ל לא ירד בכאן לעומק ככל הצורך והלך בנתיב צר:

כב ר"ל שהויו השיבו לעתיד ואעפ"י שאין זה מוכרח כידוע בדקדוק. כי רק הויו המהפכת העתיד לעבר הוא ניכר בנקודתו וסימן הדגוש שאחריו כי הויו פתוחה ודגוש חזק אחרי' אבל בהפוך העבר לעתיד אין סימן מיוחד ניכר בו אם הוא לחבור לבד ואם הוא גם להפוך העבר לעתיד וא"כ יצדק להיות רק פעל עבר ובויו החבור לבד ולא גם להפוך. מ"מ הענין בעצמו מוכיח היותו מהופך לעתיד. כי אחרי ההרחבה צריך עוד זמן לפרות ולרבות ואיך יאמר כי עתה הרחיב וגם פרינו ומבואר:

כו (ד"ה ראה) כבר מבואר כיוצא בזה במקום אחר בשם הש"ס ובפרט ריש נדרים דאף שבאמת דברה תורה כלשון בני אדם. ודרך הלשון להקדים המקור לפעל מ"מ כל היכי דאיכא למידרש דרשינן:

לה ר"ל שאינו מענין מרירות ושרשו מרר. רק מענין מרי ושרשו מרה. ופירוש רוח רצון ועצבות ותהיינה כל אחת מהם מורת רוח ליצחק ולרבקה. ודוגמתו מצינו במקרא הרבה. ותיבת מורת י"ל שהוא שסתואר ובפלס תועה ומשקלו פועה. ובא בסמוך מורת כידוע בדקדוק. וכל זה מבואר:

פרק כז

א הא דלא פירש"י ז"ל כפשוטו. שכהו עיניו מחמת זקנה כמו שמצינו ג"כ אצל יעקב בסדר ויחי. ועיני ישראל כבדו מזוקן. כתב הרא"ם ז"ל וז"ל דמכח סמיכות הפרשיות קא דרשי ז"ל. מדאסמכי' לספור לקיחת עשו לנשיו. מוכח שהם גרמו לו כהיות העינים עכ"ל. ולא ידעתי מה יעשה ז"ל לשני הפירושים האחרים. ולי נראה לפרש דדייקו ז"ל שהי' סבה אחרת לחולשת ראות עיניו שהרי כפי מה שהוכיח רש"י ז"ל בסוף סדר תולדות הי' יעקב בן ס"ג כשפירש מאביו. א"כ הי' יצחק בזמן פרישתו ממנו בן מאה ועשרים ושלשה שנים. שהי' יצחק בן ששים שנה בלדת אותם ויצחק חי מאה ושמונים שנה כמ"ש בסדר וישלח. נמצא שמזמן שפירש יעקב מאביו עד מות יצחק שבעה וחמשים שנה. והסך הזה קרוב לשליש ימיו. א"כ בזמן שפירש ממנו יעקב לא עברו

מימי חייו כי אם שני שלישים ואין זה זוקן מופלג כל כך שיכהו עיניו ממנו. ואין ראי' מיעקב שהי' בזמן ההוא קרוב למותו שכל ימי חייו לא היו רק מאה ושלשים ושבע שנים ברדתו למצרים הי' בן מאה ושלשים כמ"ש בסדר מקץ. ולא הי' חי במצרים רק שבע עשרה שנה. וזה זוקן רב. ומכ"ש שנראה מהכתוב. שכובד עיני יעקב היו קרוב למותו. ואולי לא היה בזמן כהות ראותו רק שנה או שנתים לפני מותו. אבל יצחק שהי' לו לחיות עדיין קרוב לשליש ימיו והם שבעה וחמשים שנה. איך נאמר שכהו מזוקן עיניו לזה אמרו ז"ל בעשנן של אלו. וכוונתם ז"ל בזה י"ל. או שמרת רוחו וזעפו על מעשה נשיו של עשו. להקטיר ולנסך לע"ז. סבבה לו כהות ראותו. או שנענש יצחק אבינו ע"ה בזה במה שנלכד ברשת הצייד עשו בנו להאמין תומתו וצדקתו ועל ידי זה יצא לתרבות רעה ולקח מבנות החתים עובדות ע"ז ואולם על צד המליצה אמרו ז"ל שכהו עיניו בעשן נשות עשו שהיו מעשנין לע"ז כן נ"ל בזה:

ג (ד"ה וצודה) ר"ל שלכך צוהו לצוד שזהו רק בדבר המופקר ואינו שמור. ומצטרך צידה מה שאינו נופל בדבר השמור המצטרך גזל וחמס להביאו לרשותו ולא צידה:

ה ר"ל יצחק לא צוהו רק לצוד אבל הוא הלך להביא עכ"פ אם יזדמן לו לצוד מה טוב ואם לאו יקח בחמס ועשק:

ט מיתורא דמלת לי קא דרשו שהרי אין פירוש לי כאן לצרכי שלצורך יצחק היתה הקיחה ופשוט:

(ד"ה כאשר אהב) ר"ל שאין גדי העזים דבר הניצוד רק מן בייתי. ויצחק צוה לעשו לצוד לו. לזה אמרו ז"ל. שלא יהי' היכר על ידי זה ליצחק. כי טעם הגדי כטעם הצבי וידמה לו שעשו צד לו צבי ופשוט:

יב ר"ל שאין שרשו מוש מנע"ו כמו לא ימוש שזהו מענין הסרה שאינו נופל כאן. רק שרשו משש והיא מהכפולים וזהו ניכר גם ע"י הנקוד. כי ומוש הוא במלאפום ובייו שהיא שרשית אבל ימשני הוא בשורק ודגוש אחרי' לחסרון אות הכפל:

טו תרגום טהור דכי. וא"כ פירוש דכייתא הנקיות:

יט כאן ובד"ה עשיתי וכן בפסוק כ"א כוון רש"י ז"ל לבאר שלא ישקר הנביא בדבריו חלילה. וכל זה הוא מבואר:

(ד"ה שבה) אין כוונת רש"י ז"ל לבאר המקרא. כי במקרא הפירוש פשוט שישב לאכול רק כוונתו לבאר התרגום שתרגם אסתחר ואמר שתרגם כן אונקלוס לפי שהישיבה לאכילה הוא דרך הסיבה. ובארמי סביב סחור:

כא לא פירשו ז"ל כן מפני שחשבו שיצחק יודע היות עשו רשע שהרי רש"י ז"ל בעצמו פירש לעיל. שבחזקת כשר וירא ד' הי' אצלו לפי שהי' עשו צד ומרמהו בפיו וישאלו אבא האיך מעשרין מן המלח ומן התבן רק כוונתם ז"ל שגם בזה הי' יצחק טועה שחשב שמפני כבוד ומורא שמים נזהר הי' עשו להזכיר שם שמים בפיו. אולם מה שירדו ז"ל לדרשה זו הוא מפני שלא אמר לו מקודם תיכף בבואו אצלו ואמר קום נא שבה וגו' גשה נא ואמישך בני וגו'. אבל לא אמר לו זה עד אחרי ששאלו מה זה מהרת למצוא בני. והוא השיב לו כי הקרה ד' וגו' אז שאלו ואמר לו גשה נא ואמישך וגו' מדברי הרא"ם ז"ל בתוספת ביאור:

כב גם זה איננו מפני רשעתו רק לפי טבע מזג האנשים. והנה קום נא לפי שהוא דרך בקשה הוא מן המוסר לומר כן לאביו. אבל יקום ויאכל להיותו דרך צווי הוא נגד המוסר לבן נגד אביו:

כז (ד"ה כריח) ומאמר אשר ברכו ד' מיסב על השדה שדה שברכו ד' בריח טוב והוא שדה תפוחים:

כח דרשו ז"ל כן ליישב הויו ויתן לך שהרי הוא התחלת הברכה. וא"כ אין הויו לחבור לכן פירשו ז"ל. שבכח הויו ברכה אחרת נוספת. וכבר כתבתי שהו' תבוא לפעמים לקשר ענין מחשבייי ועוד אאריך בזה אי"ה במקומות אחרים. והנה אין הכוונה כאן יתן לך מטל ויחזור ויתן לך מטל שהרי גם בלתי ו' שבראשו משמעות זה שיתן לך תמיד בכל עת הצורך כמו יעבדוך עמים שפי' יעבדוך תמיד רק הכוונה יתן לך גם ברכה הבלתי נזכרת בפי ויתן לך גם זאת מטל השמים ומשמני וגו' וכן הוא בהדיא בב"ר:

כט (ד"ה אורריך) ואף שבלעם לישראל הי' אומר זה מ"מ לא אמר להם כן. אלא לפי הרגלו שהי' מורגל במדינתו עם הרשעים. והרמב"ן ז"ל טען על האגדה הזאת ואמר. הרי מצינו ואברכה מברכיך ומקללך אאור האמור אצל אברהם:

והשיב שחזר ואמר ונברכו בך והנה הברכה בראש ובסוף עכ"ל. הובאו בראב"ם

ל כן הוא משמעות הלשון הפני הקדמת מלת אך והתחלת הדבור ברש"י צריך לגרוס ג"כ ממלת אך. אך יצוא יצא ופשוט וכן הוא ג"כ בנוסחת הרא"ם ז"ל:

לג התמהון גדרי התפעלות הנפש והרגשתה כי תפגוש פתאום בדבר זר מבלי פללה אותו מקודם. אם זרות בטבע המציאות או זרות בסדור הדברים והמשכם זה מזה ולהיות שהענין זה ישתתף התמהון עם החרדה. שגדרה הפחד והבלבול מנזק וצער רב המגיע לאדם פתאום מבלי ששפט זה כלל מקודם כגון מהדברים שהזדמנותם על המעט מאוד

לזה יפול גם שם חרדה גם על תמהון עצום לפי ששניהם קרובים בסבה כל זה לפי הפי' הפשוט. אבל לפי הדרש הוא כמשמען שנבהל:

(ד"ה מי) והן שני שאלות מי הוא הצד ציד ואיפה הוא הצד ציד. ומלת הוא מושך עצמו ואחר עמו:

(ד"ה ואוכל) מיתורא דמלת מכל קא דרשי זה עכ"ל רא"ם ז"ל. ולי נראה דדייקו ז"ל זה מפני שלא הביא יעקב ליצחק רק מאכל גדיי עזים ומאי מכל שמשמע שהביא לו הרבה מינים לזה אמרו שהיתה רבקה יודעת כדרך השרים לעשות כמה מיני תבשילין ממין מאכל אחד כאשר אמרה ואעשה אותם מטעמים וגו' לזה אמר ואוכל מכל שהי' בו מטעמים הרבה כן נ"ל:

[ד"ה גם] ר"ל שאין זה ברכה חדשה דהא כבר ברכו ואינו אלא כאומר מאחר שכבר נטל הברכה יחזיק בה ותהי אליו בחפץ לבבי:

לה ר"ל ולא בעקבה. כמו מאזני מרמה שלפ"ז יחשוב יצחק שלקח הברכה ולא במשפט וא"כ מאי גם ברוך יהי' דקאמר בתר הכי. וע"כ שכוונתו בחכמה. דמלבד שלא הי' עשו ראוי לברכה כפי רשעתו ובדין יזכה בה יעקב הצדיק אולם גם לפי מחשבת יצחק. אין זה עול מיעקב כי למה זה משפט הקדימה בברכה לעשו מיעקב וע"כ שכוונתו בחכמה. וגדר מלת מרמה יתבאר באורך בפרשת וישלח במעשה שכם עם דינה קחנו משם:

לו ובשניהם הוא לשון תמי' ומלת כי משמשת דהא שהוא לנתינת טעם והתמי' היא על הטעם וכאומר הזה טעם נכון לפעולה זה. בפרשת ויצא ענינו התעבדני חנם מפני היותך אחי וכן כאן. האם מפני אשר נקרא שמו יעקב עקבני זה פעמים והנה רש"י ז"ל הביא עוד לשון התנחומא בפירוש חרדת יצחק ואומרו גם ברוך יהי' ולפי' זה צ"ל שאין מוקדם ומאוחר בפסוק ופשוט:

לח ר"ל אף שהה"א פתוחה ולא בחטף כמשפט ה"א התימה בכל זאת הוא לתימה ולא לידיעה והדוגמאות שהביא רש"י ז"ל בכולן ההא בחטף כראוי אמנם לא הביאם רש"י ז"ל אלא להראות שיש הא התימה ולא הביא רש"י ז"ל הדוגמא הקרובה למעלה הכי קרא שמו יעקב. מפני שיש לומר שכל המלה ההיא משמשת נתימה כאשר מצינו דוגמתו בלשון חז"ל שישתמשו במלת וכי לתימה מדברי הרא"ם ז"ל:

לט לא פירש כן לעיל אצל ברכת יעקב מטל השמים ומשמני הארץ מפני שפירוש משמני שם. הוא הפירות והתבואות השמנות כאשר יורה על זה אמרו להלן ורוב דגן ותירוש אבל פירוש משמני האמור כאן הוא המקומות השמנות כי אחריו יהי' מושבך. במושבך לא נאמר אלא מושבך. עכ"ל הרא"ם ז"ל. ולפ"ז במלת משמני הראשון האמורה בברכת

יעקב המם במקום מלת מן כמם מטל השמים והוא משקל שמן. ובא בקבוץ על שקל הדגוש. כמו גמלי ויכול להיות ג"כ היותו משקל פעל כמו דבר ובנפרד שמן. ובשקל הזה יבואו כמה מלות הדגושים דד בנטי' כמודד מן גמל שפן נאמר בקבוץ גמלי שפנים. אבל מלת משמני שבכתוב דד שלפנינו הוא משקל מפעל כמו ומשמן בשרו ירזה והמם מן משקל השם כמם משכן וחסר בית בכתוב ובתשלומו ראוי להיות ובמשמני וכל זה מבואר.

מב שאל"כ מאין ידעה זה רבקה הלא כתוב ויאמר עשו בלבו. וזה משמע שלא גלה סודו לשום אדם:

(ד"ה מתנחם) ולפי פשוטו לשון תנחומין כו' אינו ר"נ שלפשוטו של מקרא לא יתפרש מלת מתנחם אלא מענין תנחומין שהרי גם הפי' הראשון שהוא מלשון חרטה וניחום יתכן מאוד ע"פ הפשט. אבל כוונתו ז"ל. שאם תרצה לפרשו מענין תנחומין כדעת הדרש תוכל גם כן לפרש ע"פ פשוטו. מדברי הרא"ם ז"נ:

מה פעל שכל איננו פעל יוצא. לומר שכל את בניו וא"כ בניו הם השכולים. אלא פעל עומד והקובר בניו קרוי שכול. והביא רש"י ז"ל ראי' לזה. ממה שמצינו בפרשת מקץ. שאמר יעקב ואני כאשר שכולתי שכולתי. שפירושו כאשר שכולתי מיוסף ושמעון שכולתי מבנימין. ובא בפועל העבר לקל על דרך פעול כמו יכול יכולתי. וע"כ שהוא פעל עומד וכפי' הב' שהרי נא דהוזכר שם הפעול ופי' כאשר שכלתי כפירוש כאשר אבדתי אבדתי שענינו כאשר אבדתי מכבר. אבדתי גם עתה ולהיות הדבר כן תיקן רש"י ז"ל כאן את לשון הכתוב. שאמר למה אשכל גם שניכם שאין מלת שניכם כנוי הפעול וחסר מלת את כי באמת רבקה הוא הפועל והפעול בעצם. רק מלת שניכם הוא באור ענין השכול הזה וחסר מם וכאלו אמרה למה אשכל גם משניכם יום אחד:

פרק כח

ג כבר כתבתי בסדר לך ששם הקודש הזה ענינו בכל מקום הדיות והספק בכלל. אבל הדיות והספק של איזה דבר בפרט הוא בכל מקום לפי ענינו וכאן הוראת השם הזה היכולת המספקת והשלמה להשפיע מטובו על כל נברא. כפי כח הנברא והכנתו לקבל מן השלמות:

ד הנה לא אמר הכתוב ויברך אותך את ברכת אברהם או יתן עליך את ברכת אברהם דזה משמעו שתתברך גם אתה באותן הברכות שנתברך אברהם אבל אמר ויתן לך את ברכת אברהם ולשון זה משמעו שלוקח מזה ונותן לזה ולפיכך הוכרח רש"י ז"ל לפרש. שכוונת המאמר שיהי' בשבילך ברכת אברהם. כי ברכת אברהם היא באמת איננה ברכה הנוגעת

לעצמו רק הנוגעת לזרעו. והוא התפשטות ורבוי זרעו וברכת זרעו היא ברכתו ולכן אמר ויתן לך את ברכת אברהם. ר"ל שאין הברכה לאברהם בעצם רק לזרעו ולפי שברכת אברהם יכולה להתקיים באחר מן זרעו. ולכן אמר ויתן לך הברכות ההם שיתקיימו בך. וכתב הרא"ם ז"ל וז"ל והא דפרט רש"י ז"ל בברכת אברהם. רק רבוי הזרע. ולא גם ירושת הארץ. שהרי אף זה נאמרה לאברהם. היינו משום דירושת הארץ אינה ברכה רק מתנה עכ"ל. וכוונתו ז"ל נראה לי. ששם ברכה אינו נופל אלא בדבר שיתכן בו הריבוי והמיעוט כמו חיים ועושר ונכסים וכבוד וכדומה עוד אבל ירושת הארץ אינו נופל בו רבוי ומיעוט. אבל עיקר שאלתו לא הבינותי. שהרי הכוונ' שממנו יצא הזרע אשר ברכת אברהם הוא בשבילו וא"כ הרי כל הברכות בכלל ולמה זה יצטרך רש"י ז"ל לפרוט מהות הברכה. וגם רבוי הזרע לא פרט רש"י ז"ל. רק שכתב ממך יצא אותו הגוי המבורך ור"ל שאליו יתייחס ברכת אברהם הידועה וא"צ לפרש עוד יותר. ופשוט:

ז. תיקן רש"י ז"ל קשור הכתובים שאין כל כתוב מפסוקי. ו ז ח. הודעת ענין בפ"ע שא"כ כולם מיותרים ומה יודיעינו הכתובים האלו בספורים ההם מקצתם למותר שכבר נכתבו מקודם וקצתם הודעת ענינם לא יתן ולא יוסיף ואינם שוים להודיעם כאשר יבין זה הקורא מעצמו וגם שהספורים האלו נרדפים זה על זה מבלי קשור ויחס כלל לכן פירש"י ז"ל שכולם מקושרים יחד באופן זה. שהספור בפסוק ט' הוא ההמשך מספורים הקודמין ופסוקי ו ז ח ט. מקושרים קשור הקודם והנמשך ועושים מאמר אחד שלם. פסוקי ו ז ח המה נושא הספור ופסוק ט' נשואו ופשוט:

סדר ויצא

י אין כוונת רש"י ז"ל ליישב למה חזר וכתב ויצא יעקב הרי כבר כתב לך בסדר תולדות. ששלח יצחק את יעקב וילך פדנה ארם ולזה הוצרך רש"י ז"ל לתרץ שחזר וכתב כאן ספור יציאתו לפי שהפסיק בפרשתו של עשו שבאמת בלא"ה לא קשיא מידי שבסדר תולדות כלל ואחריו פרט וכדרך המקרא בכל מקום בפרט שאחרי כלל וכמ"ש רש"י ז"ל בסדר בראשית בפסוק ויטע ד' אל' גן בעדן מקדם אבל כוונת רש"י ז"ל ליישב באמת. למה הפסיק בין פסוק וישלח יצחק את יעקב וגו'. שבסוף פרשת תולדות ובין ספור יציאתו בפסוקי ו ז ח ט המדברים מעשו. ולא הסמיך פסוק ויצא יעקב וגו' לפסוק וישלח יצחק וגו' הנ"ל לזה תירץ לפי ששלוחו יצחק ליעקב גרמה להליכת עשו לישמעאל. הוצרך להפסיק בין הפסוקים הדבקים הנזכרים וכל זה מבואר [ד"ה ויצא]. ר"ל דזה דבור נראה מותרי ואיננו מטבע הספור להזכיר שיצא מעירו הגר באיזה עיר והלך לעיר פלונית. ונא

הי' לו לומר אלא וילך יעקב חרנה. והיציאה ממקומו שהוא מבאר שבע מובנת ממילא לזה דרשו שבא הדבור הזה בספור לעורר על ההתפעלות שהי' ביציאתו ובחינת המקום בצאת משם אדם גדול וקדוש כיעקב וככלל שהזכרתיו פעמים רבות והרבה מדרשות חז"ל וביאורי רש"י ז"ל מיוסדות עליו. והרי המאמר הזה ויצא יעקב הוא כאומר ראו יעקב יצא משם פנה הודה. פנה זיוה. פנה הדרה. (ד"ה וילך). אין כוונת רש"י ז"ל שבא העבר וילך במקום המקור ללכת לפי שאין זה מדרך הלשון רק שיבוא המקור במקום הזמנים ולא שיבואו הזמנים במקום המקור אלא שכוונת רש"י ז"ל ליישב. מה שאמר וילך חרנה אף שהנך לכמה מקומות הקודמין לחרן לפני לכתו חרנה. וכמו שמספר אח"כ מלוז שבא שמה לפני בואו לחרן. לזה אמר רש"י ז"ל שכן הוא דרך הלשון לכנות התנועה אחרי מחוז החפץ. והמקום אשר מגמת פניו שמה ואם שיש כמה מקומות קודם לו. לכן אף שמספר אח"כ מלוז שהיא קודם לחרן. מ"מ לפי שכוונת היציאה לחרן אמר וילך חרנה ואין צורך למ"ש הראב"ע ז"ל וז"ל ושב לבאר מה שפגע בדרך. עכ"ל. אבל רש"י ז"ל יישב בדרך פשוט:

יא כן הוא הוראת פתחות בית במקום לידיעה וברור. כמבואר בדקדוק:

(ד"ה ויפגע) שורש פגע הונח לרוב על שני דברים מתנונעים זה לקראת זה הפוגע והנפגע ואף שהוא שלא בכוונה אבל אם הנפגע דומם נח לא יתכן בזה לשון פגיעה לכן הביא רש"י ז"ל מתחלה ראי' שגם אצל דומם נח נופל לשון זה כמו ופגע ביריחו ופגע בדבשת אבל רז"ל דרשו מכח זה. שקפצה לו הארץ ולכן נופל בה פגיעה. כמו שנופל אצל בעלי חיים להיות שהתנועה גם היא על דרך נס וענין קפיצת הארץ הביא הרא"ם ז"ל בשם רש"י פ' גיד הנשה. שנתקצרה הארץ ונתקמצה לו:

(בא"ד ושנה הכתוב כו'). כבר כתבתי זה כמה פעמים בשם הרא"ם ז"ל. שבבוא בכתוב שורש שמשמש לשני ענינים מדרך רז"ל לדרוש בזה. ממה שלא הוציאו הכתוב בשם המיוחד לאחד מן הענינים שע"כ כוונת הכתוב לכל ענין מהענינים הנ"ל שיורה עליו השם ההוא וכן הוא בכתוב שלפנינו מדלא כתיב ויתפלל ש"מ דאתי נמי לפגישה ומדלא כתיב ויפגוש שמע מינה דאתי נמי לתפלה:

(ד"ה כי בא). קשור הסבה במסובב יבוא במקרא על שני פנים האחד להקדים פעל הסבה. ולקשרה עם המסובב ע"י ויו החבור כמו שמצינו סוף פ' תולדות וירא עשו כי רעות בנות כנען בעיני יצחק אביו. והוא פעל הסבה וילך עשו אל ישמעאל. והוא המסובב וכן בסדר לך. ויהי רעב בארץ וירד אברם מצרימה השני שיוקדם פעל המסובב ויוקשר עם פעל הסבה ע"י מלת כי. כמו שהוא על דרך זה בסדר תולדות ויאמר אחותי היא כי

ירא לאמר אשתי פן יהרגוני אנשי המקום על דבר רבקה. וכן ולא הכירו כי הי' ידיו כידי עשו אחיו שעירות וגו'. ויעתר יצחק לד' לנוכח אשתו כי עקרה היא. ועל דרך זה הוא ג"כ כאן וילן שם כי בא השמש. והנה בחולין פרק גיד הנשה פירש"י ז"ל וז"ל כי בא השמש למה לי. עכ"ל. ור"ל שהסבה בכאן גלוי' וידועה שכל לינה בדרך סבתה ביאת השמש ואין דרך המקרא מטעם זה בשום מקום לתת סבה ללינה ולא יפול כלל להודיע הסבה אחרי הודעת המסובב בדרך נתינת טעם לכן תירץ רש"י ז"ל שקשר כאן הסבה עם המסובב במלת כי להיותה סבה זרה ונפלאה. והכוונה כי אחרי שספר המסובב והוא וילן א"כ נתינת הסבה אך למותר. להיות סבת הלינה מבוארת מעצמה והשנית המותר בספור הוא בכל מקום. לעורר על איזה דבר זר והתפעלות נפשי וכמו שביארתי מכבר ולזה צ"ל שגם כאן אינה סבה טבעית רק סבה זרה ונפלאה והנה דרך רש"י ז"ל כאן ובגמרת חולין הוא לאחדים. ובשני הלשונות הכוונה כי הדרך השני להקדים פעל המסובב והתקשרו עם הסבה ע"י מלת כי. לא יתכן. אלא אם לא יובן הסבה בספור המסובב גרידא כמו ויעתר יצחק לד'. עדיין איני יודע על מה העתור וצריך להוסיף הסבה כי עקרה היא. וכן ולא הכירו עדיין איני יודע למה וצריך להוסיף כי היו ידיו כידי עשו אחיו שעירות. וכן בשאר המשלים שהבאתי לעיל. אבל בספור מסובב וילן הסבה מובן מעצמו כי סתם לינה לאורחים מפני ביאת השמש אחרי היות מגדר הלינה העכבה במקום אחד בדרך בלילה א"כ אחר שכתוב וילן א"צ לכתוב כי בא השמש. כי לא יתכן כאן דרך הקשור ע"י נתינת טעם. ואמנם דרך הא' והוא ויבוא השמש וילן שם יתכן גם בכאן ודומה לו מפני שאינו אלא כמספר סדר הענינים שעברו זה אחר זה בזמן גרידא לפי שקודם ידיעת הלינה אין ידוע ביאת השמש. ומידיעת ביאת השמש אין מוכרח פעל הלינה וזהו מ"ש רש"י ז"ל כאן הי' לו לכתוב ויבוא השמש אבל אחר שכתוב וילן. א"צ לכתוב כי בא השמש והרא"ם ז"ל כאן לא ירד לעומק:

(ד"ה וישם). דמאבני משמע שלקח הרבה אבנים. ומה צורך לזה. כי להשים תחת מראשותיו די באבן אחת וצ"ל שעשאן כמין מרזב. לפי שהי' ירא מחיות רעות. ומה שכתוב אח"כ ויקח את האבן אשר שם מראשותיו דמשמע שלא הי' רק אבן אחת. תירצו בדרש ז"ל. התחילו מריבות זו עם זו והאגדה ההיא איננה עפ"י פשוטה נשגב סודה לא אוכל לה בקט בינתי ועפ"י הפשט כמ"ש הרשב"ם ז"ל וכ"כ התוס' ז"ל פ' ג"ה דמאי ויקח מאבני המקום. אחת מאבני המקום:

[ד"ה וישכם]. פשוט שרצו ז"ל בזה. דהי' לו לכתוב וישכב שמה אבל אמרו במקום ההוא הוא לעורר. שלא שכב רק במקום ההוא וככלל שכבר הזכרתיו. שהדבור המומרי הוא לעורר על איזה בחינה:

יב פשוט. שלפי הסברא אצל מלאכי מרום העליונים. צ"ל ירידה תחלה ואח"כ עלי'. לכן צ"ל דקאי על מלאכי לוי' שכבר ירדו למטה מקודם לזה ולכן העלי' קודמת אצלם במקום הזה:

יג הנה פירש"י ז"ל מלת עליו ששב אל יעקב ואין הפירוש שנצב על הסולם, וא"כ צ"ל שמלת עליו כאן כמו והוא עומד עליהם תחת העץ שפירושו לשמשם ובכלל אם העמידה לתועלת זולתו יאמר עומד עליו וכבר כתבתי בזה די הביאור בריש סדר וירא יע"ש:

(ד"ה שוכב). בפרק גיד הנשה אמרו ז"ל וז"ל. הארץ אשר אתה שוכב עלי' וגו'. מאי רבותי' ופירש"י ז"ל שם וכי ד' אמות של משכבו הבטיחו לתת לבניו אמר ר' יצחק מלמד שקיפל הקב"ה לכל ארץ ישראל והניח' תחתיו. שתהא נוחה ליכבש לבניו ופרש"י ז"ל כד' אמות של משכבו עכ"ל ור"ל דהוסיף ר' יצחק שתהא נוחה ליכבש. משום דקשה מה צורך בקפול ונתן טעם על הקפול שתהא נוחה ליכבש לבניו כד"א של משכבו ובאור זה נלע"ד שהי' לו לומר הארץ אשר אתה שוכב בה דמלת בה ענינה כמו בתוכה שהוראתה הגבלת המקום (שהוא השטח או החלל) המקיף את הגוף. ושאין הגוף ההוא חוץ לגבול המקום הנזכר אבל מלת עליו או עלי' הוראתה מקום התפשטות הגוף ולא בבחינת המקום המקיף באמרי הכיס מונח על השולחן כוונת שהגוף מתפשט עליו. ונקרא החלק בשם הכל ובקוצר מלין אם הכוונה על המקום המקיף נשתמש במלת מתוך שהמקום ההוא מקיף קצות הגוף והנה שם הארץ כאן אין המובן ממנו ע"כ זולת המקיף שהוא המדינה אשר יעקב הי' בקרבה ואיך ישתמש במלת עליו שענינה מקום התפשטות הגוף. ונצטרך לפרש שנקרא החלק בשם הכל וזה אינו שהחלק מהמדינ' לא יכונה מדינה אבל החלק מכדור הארץ בכלל יכונה ע"ש הכל. כמו שתאמר וישליכהו ארצה ולפי שאין הכוונה כאן שנותן ליעקב את כל כדור האדמה רק מדינת כנען ופי' ארץ כאן מדינת כנען איך יתכן לאמר הארץ אשר אתה שוכב עלי' ואין חלק מהמדינה מדינה וע"כ יתפרש כדור הארץ בכלל. וא"כ לא יתן לו רק ד' אמות של משכבו כי לא הבטיחו ע"כ לתת לו כל כדור הארץ. לזה תירצו שקפל הקב"ה לכל ארץ ישראל והניחו תחתיו. וא"כ פי' הארץ המדינה ואיננו חלק מהמדינה רק כל המדינה. אמנם ענין אומרם ז"ל בקפול ההיא שאיננו מתפרש עפ"י פשוטו נלע"ד. או שכוונו ז"ל שבמראה הנבואה שכב יעקב והתפשט על פני כל ארץ ישראל. ואולם יותר נראה לי בכוונתם ז"ל לפי ששכב

יעקב בהר המורי' שהוא יסוד ארץ הקדושה וצנור השפע שמשם תצא ברכה וקדושה על כל הארץ. תל תלפיות שכל ישראל פונים אליו ולכך נקרא כאן המקום הראשי ההוא על שם כל הארץ. ובבחינה זו נוכל לומר שכל ארץ ישראל מקופל תחת הר המורי'. וזה שאמרו ז"ל מלמד שקפלה כו' ר"ל שהמקום ששכב שמה יעקב נבחר להיותו ראש וצנור הארץ א"כ קפלה הקב"ה לכל ארץ ישראל בזה והניחה תחתיו ובבחינה זו כנה החלק הראשי ההוא על שם כל הארץ כן נ"ל והבן כל זה:

יד ור"ל ולא כמו פן יפרוץ בם שהוא לשון הריסה. ובאמת שכולם קרובים לענין הריסה. כמ"ש הרד"ק ז"ל שהוא כאלו מרבויים יפרצו הגדר. ולא יכילם מקום נגדר מדברי הרא"ם ז"ל:

(ד"ה עד) כבר ביארתי בסדר חיי שמגרר התנאי בכל מקום. התלות הכרח הפעולה או קיום הדבר בעתיד באיזה מעשה או דבר מסופק היותו הקודמת לה בעבר וא"כ כל תנאי מורכבמשני דברים המותנה והנמשך ממנו. הדבר המותנה היא הפעולה הקודמת בעבר והיא מסופקת. והנמשך הוא הפעולה שאחריו בעתיד ולזה אם מלת אם שבכתוב שלפנינו תנאית יהי' ע"כ פירושו כי לא אעזבך בעתיד. עד אם אכלה לעשות. ולפ"ז המותנה הוא גמר העשי' שהמותנה קשור תמיד עם מלה התנאית אם והנמשך יהי' ח"ו לפ"ז העזיבה ועוד שהמותנה תמיד מסופק והוא כלות העשי' ותכליתה וחלילה לחשוב כן אצל השי"ת ולזה פירש"י ז"ל שאין כאן מותנה ונמשך כלל שאין מלת אם כאן לתנאי. אבל הפי' כי לא אעזבך וגו' כאומר לא אמוש מזה עד אם אבצע דברי. ולפ"ז אין כאן תנאי וספק רק וודאי והחלטה ומלת אם במקום הזה משמשת לשון כי והרא"ם ז"ל נגע אפס קצהו בזה ולא ירד לעומק ככל הצורך:

(ד"ה דברתי). כבר כתבתי בסדר חיי. שדברי רש"י ז"ל בכלל הזה הם מוקשין ושנלאו חקרי לב לעמוד על כוונתו ז"ל:

טז. פשוט שאם לא כוין לזה מה חסר לו בידיעתו עתה גם אם לא הי' נודע אליו מתחלה. ונהפוך הוא כי עליו לשמוח בידיעה הרמה ההיא אשר הגיעה אליו אז ולא להתעצב על היותו מתחלה חסר מידיעה ההיא. לכן פירש"י ז"ל כי דאג פן חלל קדושת המקום בשינתו שם:

יז המשך דברי רש"י ז"ל כך הם. תחלה הביא מימרא דר' אלעזר בשם ר' יוסי בן זמרא. הסולם הזה עומד בבאר שבע ושפועו נגד בית המקדש וכתב הרא"ם ז"ל. שפי' בו רש"י דהיינו אמצע שפועו ולא סוף שפועו וכמו שהוכיח רש"י ז"ל מגבולי הארץ. שבית אל הי' רחוק מירושלים יותר מבאר שבע ואם נאמר שהי' סוף שפוע הסולם נגד בית המקדש

א"כ יעקב שהי' בבית אל הי' חוץ מן הסולם. וע"כ שפירושו אמצע שפועו אלו דבריו ז"ל. וכתב עוד רש"י ז"ל. ולפי שאמרו כו' ר"ל שע"י הנחה ההיא נת קנה ממרא דר' אלעזר הנ"ל. לפי שאין במשמעות דבריו שיעקב הי' בירושלים. אבל עדיין לא נתקנו דברי רבותינו ז"ל. שאמרו צדיק זה בא לבית מלוני וסתם בית מלוני הוא ירושלים ועוד הרי אמרו בהדיא. שיעקב קרא לירושלים בית אל. וכמו שפירש"י ז"ל בעצמו לעיל לדעתם. כי ויפגע במקום היינו הר המורי' והנה משני הראיות הללו מוכרח לומר שדעתם ז"ל שיעקב הי' בעת המראה ההיא בירושלים ובאמת לא כן הוא על פי פשטות הכתוב שמבואר בקרא בהדיא שהי' המחזה ההוא ליעקב בלוז. ומהיכן למדו ז"ל זה לומר שיעקב קרא לירושלים בית אל לכן פירש רש"י ז"ל בדעת רבותינו שיש להם מוכיח שהי' יעקב בעת המראה ההוא בירושלים מדכתיב ויפגע במקום בפתחות הבית. שמשמעו המקום הידוע ומפורסם בקדושתו והוא הר המורי'. ואולם מפני המבואר בכתוב שהי' יעקב בזמן ההוא בלוז וגם מדכתיב ויפגע במקום וענין פגיעה משמע שהתנוענעה גם הארץ. אמרו חז"ל שקפצה לו הארץ והענין ביאר רש"י ז"ל שנעקר הר המורי' ממקומו ובא לכאן לעיר בית אל ואולם בכל זה הוצרך רש"י ז"ל לעיל לפרש במימרא דר' אלעזר בשם ר' יוסי בן זמרא הנ"ל שכוונתו שאמצע שפועו הי' מכוון נגד בית המקדש שאם נפרש בכוונתו ז"ל שסוף שפועו הי' כנגד בית המקדש עדיין צ"ל בדעתם ז"ל שיעקב הי' אז בירושלים ולא בבית אל. שאל"כ נהי שנעקר הר המורי' ממקומו ובא לבית אל עם כל זאת הי' יעקב חוץ לסולם שהרי באר שבע מקום מעמד רגלי הסולם בארץ לא נעקר ממקומו. וא"כ כל הסולם נשאר על עמדו וכשנעקר הר המורי' ובא לבית אל. הי' גם ההר חוץ לסולם ולא בא לבית אל עם הר המורי' אבל אם נאמר כנ"ל שכוונת ר"א על אמצע השפוע. לא הי' יעקב חוץ לסולם כי ראש הסולם הי' תמיד בבית אל ומבואר:

(ד"ה מה נורא). מלת נירא הוא שם תואר כמו במדבר הגדול והנורא הגבור והנורא (במדבר). אתה נורא ומי יעמוד לפניך וגו' (תהלים) ובכל המקומות הללו לא יתכן להיות שם דבר ואולם במקומות הנ"ל התואר מצד עצם המתואר. כי הבורא ב"ה הוא ירוא מבריותיו וכן המדבר נוראה מצד עצמה להיותה אדמת מלחה ורחבת ידים א"כ בשניהם היראה מצד עצם הדבר. אבל מה שאמר כאן מה נורא המקום הזה. אין עצם המקום נורא מעצמו ושוה לשאר המקומות באיכותו רק מתואר בשם נורא. לפי שבו התגלות הקדושה שהיא נוראה מצד עצמה לכן במקומות הנ"ל להיותם נוראים מצד מהותם הגדול והנורא המדבר הגדול והנורא תרגם אונקלוס. רבא ודחילא. באלף בסוף שהוא שם תואר בארמי כמו נורא בעברי. אבל כאן שאין המקום נורא מצד עצמו רק שמתואר בשם זה לפי שבו

התגלות הקדושה הנוראה מצד עצמה תיקן אונקלוס ע"ה את הלשון ותרגם לפי אמתת הכוונה שלא תטעה ח"ו לחשוב היות המקום נורא מצד עצמו. על כן תרגם מה דחילו במלאפום עם ויו לבסוף שהוא שם דבר ור"ל שם המקרה כמו מלת מורא בעברי. ור"ל מה מורא המקום הזה. כלומר מה רב ועצום המורא שיש במקום הזה ר"ל התגלות מורא השי"ת וקדושתו שבמקום הזה. ועל זה הביא רש"י ז"ל ראי'. כי דחילו שם דבר להיותו במלאפום לבסוף כמו סוכלתנו שהוא שם דבר כמו שם חכמה בלשון הקודש וכן מלת כסו שהוא שם דבר כמו שם כסות בלשון הקודש מן הרא"ם ז"ל בתוספת ביאור רב:

(ד"ה וזה שער). ר"ל ושער השמים דרך משל כי אין לשמים שער ולא חלון ופותח חלוני רקיע ד"מ בלשון חכמים עכ"ל הרא"ם ז"ל. ומ"ש רש"י ז"ל עוד ומדרשו כו' ר"ל כי באגדה נתנו ז"ל טעם על היות בית אל מקום עליית התפלה ואמרו שהוא לרוב קדושת המקום. לכן התפלה מסוגלת שמה להשמע ולהעתר להמתפלל. ומהו קדושתו ואמרו שביהמ"ק של מעלה כו':

כ אם היה הנדר סבתו צאת יעקב אבינו ע"ה מבית אביו לארץ אחרת. יקשה למה זה המתין יעקב עד בואו בית אל. ולא נדר מיד בצאתו לחרן מבאר שבע. וביותר יקשה לדעת רבותינו ע"ה שכבר הי' בחרן וחזר. א"כ למה לא נדר בפעם ראשונה רק בחזרתו בפעם השנית. לכן ע"כ צ"ל שאין היציאה מבית אביו סבת הנדר אלא שמראה זו שחזה בבית אל עוררה אותו לנדור. ואולם בכל זאת אם א הנדר מעין המראה חזרה שאלתינו למקומה למה עוררתו המראה יותר אל הנדר מהיציאה עצמה מעזב אביו ומולדתו לצאת לדרך שהרי לא נדר ע"י המראה יותר ממה שהיה לו לידור קודם למראה. לכן פירש"י ז"ל שבאמת כל הנדר תלוי רק בהמראה שראה לפי שתוכן נדרו שאם יתקיימו לו כל ההבטחות שיעד לו הש"י במראה ההיא. ואף כי לא איש אל ויכזב בכל זאת היה ירוא כדרך כל החסידים פן יגרום החטא. וכמו שדרשו רז"ל בכיוצא בברכות. לכן הראה לנו רש"י ז"ל שכל פרט ופרט נכלל במראה שראה. ואמרו אם יהיה אלקים עמדי הוא ממה שבא במראה. והנה אנכי עמך. ואמרו ושמרני הוא ממה שבא במראה ושמרתיך בכל אשר תלך. ואמרו ונתן לי לחם הוא ג"כ ממה שבא במראה כי לא אעזבך וגו'. והמבקש לחם אין לך נעזב גדול מזה. והכל לפי שכל הנדר אינו ע"כ אלא על יעודי ההבטחות שבאו במראה הסולם וכל זה מבואר (ד"ה ושמרני) מפורש בסמוך:

(ד"ה ונתן) מפורש ג"כ בסמוך

כא גם פרט זה בא ע"כ בנדר לפי שיעדו על זה במראה. וכמו שבירתי לעיל בטעמו:

[ד"ה בשלום] דאי כפשוטו שלא יקרנו נזק ואסון בגופו והפסד בממונו הרי כבר אמר ושמרני ולמה לי עוד. וע"כ צ"ל שמרבה נמי שלמות הנפש ופשוט:

(ד"ה והיה) ר"ל שגם מאמר זה מכלל תנאי הנדר ולא מגזרת הנדר שהוא המשך התנאי שלפ"ז יהיה פירושו שבהתקיים אליו הנדר יקבל עליו מלכות שמים וא"כ משמעו שבזולת זה לא יקבל אלקותו ח"ו הלא אין קבלה ההיא תלויה בקיום היעודים. לכן ע"כ צ"ל שאין המאמר הזה גזרת הנדר רק הוא עוד פרט אחר מתנאיו. וא"כ ע"כ הפירוש הפשוט שיתן ד' עיני השגחתו עליו רק לטוב. אלא שאם נאמר שהשגחה זו לענין שמירת גופו וממונו ונפשו. הרי כבר אמר ושמרני. וכן לענין שלמות הנפש כבר אמר בשלום וכפירש"י ז"ל לעיל. וע"כ שהמאמר הזה בא לענין אחר. ולפי שגם אותו דבר צריך להיות נכלל ביעודי המראה וכמו שהוכחתי לעיל. לכן צ"ל דהך ענינא אחרינא הוא לענין שלא ימצא פסול בזרעו. וגם הענין הזה בא במראה ממ"ש אשר דברתי לך שפירושו כמו שהוכיח רש"י ז"ל לעיל אשר דברתי לצרכך לאברהם. והנה יעד הש"י הבטחת הענין הזה אל אברהם שנ' להיות לך לאלקים ולזרעך אחריך וגו':

כב ר"ל שכאן הוא גזרת הנדר והמשך התנאי והו' הוא ו' ההמשך והוא ג"כ מעין שמושה בכלל לתוספת וחבור. וז"ש רש"י ז"ל ואף אני אעשה זאת ר"נ שמטעם זה תבוא הו' להוראת ההמשך:

(ד"ה והאבן) דאיך יתכן שייחד אבן אחת לבית תפלה ואולם הכוונה שיציבנה מצבה:

פרק כט

א בב"ר הובא ברא"ם איתא וז"ל הדא אמרה, כריפא טענא רגליא עכ"ל ור"ל שלשון נשיאת רגלים נופל על ההולך דרכו בחשק נמרץ ובשמחה ולפי שמטבע האדם ההולך בדרך. שאחרי אכלו שובע נפשו ילך דרכו בחשק ולב נכון. לכן ההולך מהמלון לדרכו אחרי אכלו שמה יאמר עליו שנשא רגליו ללכת והנה מה שבא בכתוב שלפנינו וישא יעקב רגליו ר"ל ג"כ שאחרי לכתו מבית אל. הלך כרוח שמחה ופנים מסבירות שנתעורר ללכת בחשק. שעל זה נופל עיקר לשון זה ועל כרחך שרא יספר הכתוב שנתעורר ללכת בחשק אחרי מילוי הכרס ח"ו. רק שהוא מחובר לענין של מעלה שעל ידי המראה הנעימה והבטחות' לטובה. הלך לדרכו טוב הלבב מלא תנחומות אל נכון לבו בטוח ותמוך בד'. כדרך החסידים ולא עלה עליו שום מגור ועצב מפני איש או ממקרה הדרכים:

ב תיקן בזה ב' ענינים. א' שבא ישקו בעתיד במקום משקים בבינוני. וכמ"ש רש"י ז"ל הטעם אח"כ שספור דבר ההוה בכל יום. ולא פעולה נעשית לשעתה בלבד ישתמש

בלשון עתיד. כמו ככה יעשה איוב. ב' שחסר תיבת הרועים. ור"ל שכן דרך הלשון לחסר לפעמים הפועל לפי שהוא בכח המאמר ומובן מאליו ומבואר:

ג ר"ל ונאספו וגללו. והשיבו הכל לשון עתיד. והויו שבראשן הופכתן להבא ובא העתיד במקום הבינוני להיותו ספור ההוה תמיד. ולא פעולה נעשית לשעתה. אבל אין לפרש שהוא עבר ממש. שהרי סופר אח"כ במקראות הסמוכים שיעקב לבדו גלל האבן והרועים לא גללוהו עדיין ופשוט:

ז ר"ל ששני הצדדים כלולים ברמיזת לשונו רישון ערומים ורכן כפר דבריו. הן עוד היום גדול לא עת האסף המקנה

ח וחסר הנשוא שהוא הפעורה להיותו בכח המענה:

י גם מן הנגלה בכתוב מבואר גבורתו של יעקב שהרי נצטרכו לאסוף כל העדרים ולגרור את האבן ויעקב גללו לבדו ואולם עדיין י"ל שהי' צריך לאומץ כוחו ביותר בעבור זאת. אבל מדלא כתיב ויהי כאשר ראה וגו' ויגל יעקב את האבן וכתיב ויגש יעקב ויגל וגו' משמע שגללו בקלות וכמעביר פקק של הצלוחית מהצלוחית. דלשון ויגש ויגל משמע שתיכף בגשתו אליו גללו. ומבלי עמל יתירה:

יא לפי פשוטו יש בכי' מרוב התפעלות השמחה. שהגיע לראות פני שאריו ואולם נקוט האי כללא בידך שבכל מקום שאין הסבה מבוארת בכתוב. יש כח ביד הדרש לתת סבה נעלמה מלבד הסבה הנגלית וידוע שיעקב ע"ה הי' נביא וא"כ אף זו סבה קרובה:

יב (ד"ה ותגד) כתב זה כדי שלא יקשה מכאן אהא דכתב רש"י ז"ל לעיל בסדר חיי שאין הכת מגדת אלא לאמה. מדברי הרא"ם ז"ל:

יג כבר ביארתי בסמוך שכאשר אין סבת הספור מבואר בכתוב יש ביד הדרש לחת סבה אחרת נסתרה מלבד הסבה הנגלית והכל לפי השערת שכרם הבהיר ז"ל או קבלתם הנאמנה וכן כאן דרשו ז"ל בסבת מריצת לבן וחבוקו ונשיקתו שהכל לגנאי וזה ממה שמצינו ג"כ גבי אלעזר עבדו נאמן ביתו של אברהם דודו שכל מרוצתו הי' רק רמאות ולתכלית ממון כמבואר בסדר חיי. וכן הוא הענין כאן אצל יעקב סופו מוכיח ער תחלתו. שהי' רועה צאנו וכמה פעמים רמאו והחליף משכורתו. לכן שיערו ז"ל שכל מרוצו וחבוקו ונשיקתו ליעקב היתה מזוייפת ומעלילות הרמאים [ד"ה ויספר] רבותינו ז"ל לשיטתם. ולפי פשוטו י"ל שהי' כר זה באמת ובתמים מלבן. ויעקב ספר לו סבת בואו לכאן וכמ"ש הרשב"ם ז"ל:

יד גם כאן רבותינו ז"ר לשיטתם ומצאו ג"כ סיוע לזה מסלת אך דכר אכין ורקין מיעוטין ומשמע מזה בשביל ממונך אין לי לאספך הביתה. כי דל אתה זולת בישביל קורבתך

אכנס אותך לביתי אכל גם כאן יש לפרש בפי פשוטו שיעקב ספר לו סבת בואו לחרן ובי הוא בהכרח כי שלחוהו אבות ו הנה למבת עשו אחיו וענהו לבן. באמת עצמי ובשרי אתה ויפה כוונת לבוא אלי ומלת אך תרגומו באמת:

טו ר"ל שאין התימה נופלת על היותו אחיו רק על עבודת חנם וכאלו אמר התעבדני חנם מפני שאחי אתה וכמוהו השופט כל הארץ לא יעשה משפט. מדברי הרא"ם ז"ל:

יז ידוע כי מדרכי המדרשות לחפש סבות הדברים שלא נזכרו בכתוב בביאור ויתכן לומר עליהם שנפלו כך במקרה. ולכן דרשו ז"ל גם בסדר חיי בספור המתנות שנתן אליעזר לרבקה שהנזם הי' משקלו בקע רמז לשקלי ישראל. ושני צמידים רמז לשני כוחות עשרה זהב משקלם כנגד עשרת הדברות. הרי שגם שם דרשו שלא הי' המנין במקרה. ואף שלא הי' בכוונת הנותן הוא אליעזר ועל דרך זה דרשו גם כאן ובאמת לא רחוקה הוא הסבה הזאת בחיק לאה אמנו הצדקת ע"ה וכבר נודע להם על ידי ספור אלעזר איך האבות הקדושים חפצים לדבק רק במשפחתם ומתעבים את החתים בני ארצם לכן מן הדין חשבה לאה שתעלה בגורל עשו:

(ד"ה תואר) דפוס האברים והגבלת תמונתם נקרא תואר כמו שתאמר ד"מ כי מיופי השפתים עגולותם וקוטנם אמנם זיו ויופי הצבע נקרא מראה:

יח הנה מלבד דרשתם ההיא שדרשו כן מכח גזרה שוה כדרכם ז"ל וכבר ידוע ג"כ כי רבקה אמנו ע"ה נביאה היתה יש עוד קצת הכרח לזה מן הסברא כי באמת יפלא על רבקה איך חשבה לנחם את יעקב תנחומי שוא. לאמר שאל יצר לו הפרדו מבית אביו כי לא נצטרך להתעכב שם ברתי ימים אחרים וכי אפשר שבקרב ימים מועטים תסור המשטמה מלב אחיו. ואיך היתה סבורה. כי יפותה לב יעקב להאמין שוא כזה ובלי ספק כי בעבור זה פי' שם הראב"ע ז"ל כי פירוש ימים שנים וכמו ימים תהי' גאולתו עכ"ל. אבל חז"ל פירשו כפשוטו ימים ממש רק שהכוונה בדברי' שנחמה אותו לבל יצר לו רחוקו מארץ אבותיו כי כמה שישב שמה לא יקשה ישיבתך בעיניך וכישיבת ימים אחדים תהיה בעיניך ומ"ש רש"י ז"ל ותדע לך שכן הוא כו' אינו ר"ל שהוא ראי' מוכרחת אבל כוונתו שנוטה אל האמת לחשוב כן. שלזה כוונה רבקה אחרי שראינו לבסוף באמת שלא היו ימי שבתו שמה בעיניו רק כימים אחרים ולא הוקשה עליו עכובו שמה כן נ"ל:

כא אם היתה כוונתו ח"ו לענין הבעירה והשעשוע באשת חיקו לבדה הי' מאמר מפורש דזה גנאי גדול ועצום בחוקו. אבל באמת להיות שאין המשגל גנאי וחרפה בעצם וראשונה כי כן יסד המלך יוצר בראשית ב"ה בטבע הבע"ח. כי חפין בזה לקיום עולמו ואולם נתהווה המוחש הזה גנאי על ידי מנהג בני האדם. כי השתמשו בו למלא יצרם

ולא על צד הכוונה הראשונה ולכן השתמשו בו גם באיסור אבל האבות הקדושים ע"ה להיות שכל מחשבותם ומעשיהם בקדושה ולא השתמשו במשגל רק על צד הכוונה הראשונה והגיעה קדושתם ותמימותם כל כך עד שרא הי' אצלם המשגל שום גנאי רק כמו שהוא בעצם וראשונה ולזה קל שבקלים אינו אומר כן:

אבל קדוש שבקדושים אומר כן על זה וז"ש רש"י ז"ל:

אלא כך אמר יעקב עתיד אני להעמיד י"ב שבטים ור"ל שקל שבקלים אינו אומר כן שיותר שהוא קל המשכב יותר גנאי בחיקו אבל יעקב שכל כוונתו לפי רוב קדושתו אינו אלא להעמיד תולדות שבטי י' אין זה גנאי כלל וכ' הרא"ם ז"ל וז"ל אם הי' פירוש כי מלאו ימי. כפי' הרמב"ן ז"ל שמסכים עם תרגום אונקלוס שענינו כי מלאו שנות העבודה הי' מאמר ואבואה אלי' שאמר אח"כ מאמר גנאי. כי הי' נוטה משמעות המאמר שרצונו אך הבעילה והשעשוע באשת חיקו. אבל אם פירוש כי מלאו ימי. ימים שקצבה לי אמי ואי אפשר לעבור על ציווי' או אם פירוש כי מלאו ימי שאני זקן ובא בימים אין מאמר ואבואה אלי' שאח"כ גנאי בחיקו לפי שאז אין משמעותו רצון וחפץ הכיאה לבד ואינו אלא כאומר אם לא עכשיו אימתי צריך אני להעמיד תולדות עכ"ל. ויפה כתב ולשונו מדוקדק מאוד בלשון רש"י ז"ר שכתב וז"ל:

מלאו ימי שאמרה כו' ועוד כו'. ומתי אעמיד שנים עשר שבטים וזהו שנאמר ואבואה אלי' כו' והלא קל שבקלים כו' אלא להוליד כו' עכ"ל רש"י ז"ל וכוונתו אחרי שפי' כי מלאו ימי שאני זקן א"כ משמע שכוונתו לענין התולדות זהו שנא' אח"כ ואבואה אל' שמצד הבעילה עצמו קשה והלא קל שבקלים אינו אומר כן וע"כ שאין המכוון הביאה לבדה רק העמדת התולדות וכבר כתבתי די בזה לעיל. שלפי הכוונה דזה. הלשון הזה מורה ער קדושת האבות ע"ה ורוב מעלתם:

כה כבר ידוע מדרכי המדרשות לדרוש המלה החסרה בכתוב שבא החסרון לאיזה רמז ואם אמנם באמת עפ"י פשוטו. החסרון לתקון הלשון ואינו חסרון כלל ודברה תורה כלשון בני אדם וכן כאן לא אמר הכתוב ויהי בבוקר וירא והנה היא לאה שאז הי' משמעותו שבלילה לא הי' מכירה אבל בבוקר ראה שהאשה ששכב עמה לאה היא ולא רחל אבל אמר ויהי בבוקר והנה היא לאה בחסרון מלת וירא. ואם אמנם הכוונה גם עם החסרון שראה היותה לאה והחסרון אינו רק לתקון הלשון בכל זה רמז יש בו על צד הדרוש כאלו רא היתה חסרה מלת וירא כלל. ועתה נתבונן ההבדל שבין מאמר ויהי בבוקר וירא והנה היא לאה ובין מאמר ויהי בבוקר והנה היא לאה. בהונח שאין חסר במאמר מלת וירא כי באופן הא' כוונת הספור להודיענו מיעקב. שבלילה לא ידעה אבל

בבוקר הכיר היותה לאה אבל באופן הב' אין כוונת הספור מיעקב רק להודיענו מראה ויודיע אותנו שהאשה השוכבת בלילה עם יעקב היתה בבוקר לאה. וזה ספור תמוה בשתי פנים א' כי היותה לאה לא הוצרך כלל להודיענו הלא כבר ידענו זה מהתחלת הספור שאסר לעיל בפסוק ויהי בערב ויקח את לאה בתו וגו'. ב'. גם אם רא היינו יודעים זה מכבר אינו נופל מה שאמר אח"כ שבבוקר היתה לאה. וכי בלילה לא היתה לאה. לכן דרשו ז"ל שמלבד הפירוש הפשוט שחסר מלת וירא כא החסרון גם לרמז ומרמז שבערב לא היתה לאה באיזה בחינה כי רחל מסרה לה סימנין ובבחינה זו יודיענו ממקרה לאה ולא מיעקב ואמר שבבוקר היתה האשה השוכבת עמו לאה ולא בלילה והוא מבואר

כז אם הי' פירוש שבוע כמו שבוע בקמץ תחת השין שהוא שם לכל שבעה ימים הסכמים החוזרין חלילה. החוזרין חלילה בתמידות על סדר שבעה ימי בראשית לא הי' משמעו שימלא שבעה ימים שלמים. רק שימלא השבוע ההסכמי הזה. ומספר ימי המלוי תלוי לפי עמידתו בימי השבוע ואם עומד ד"מ שרשה ימים בימי השבוע. אז א"צ למלאות זולת ארבעה ימים כי מלאת השבוע אינו אלא כלות השבוע שעומד בה היינו סדר שבעה ימי בראשית הללו. ויקיף סדר ימי שבוע אחרת. ועוד היינו צריכין לומר לפירוש זה שכינוי הרומז זאת חוזר על השבוע ולא על לאה דאיך תסמך השבוע אל לאה ולא יפול בזה כינוי הקנין וגם אם נאמר שנופל בזה כינוי הקנין. אינו נופל בו סמיכות הקנין אל לאה כי איננו שבוע שלה רק שבוע של כל העולם ולכן כתב רש"י ז"ר דלפירוש זה יקשה תרתי א' שהי' לו לינקד מלת שבוע בקמץ השין. להיותו משקל פעול כמו ברוך כמו שבעה שבועות שהרי לפירוש זה מלת שבוע אינו סמוך ד שתתחלף קמץ הפא לשווא כמו ברוך ד' כיון שכינוי זאת חוזר על השבוע ולא על לאה ב'. כיון שלפירוש זה כינוי זאת חוזר אל השבוע הי' רו לומר כינוי הזכר זה ששבוע לשון זכר כמו שבעה שבועות. ולא שבע שבועות הרי שהוא לשון זכר שיתרבה ע"ד שמות הנקביים. כמו אבות מטות לילות. רזה הוכיח רש"י ז"ל שאין פירוש מלת שבוע בכאן מענין שבוע בקמין שהוא שם להיקף מכל שבעה ימי בראשית רק הוא מענין שבעה והוא שם לשבח ימי המשתה (ובלע"ז זיבנדלינג) וא"כ ההבדל בין שם שבוע בשין שוואית. ובין יום שבוע בשין קמוצה בשני דברים א' שהמילוי הנופל בשם זה. הוא שבעה ימים שלמים מפני ששבעת ימי המשתה אינן שבעה ימים קבועים, בסדר אחד רק לפי חלות יום הראשון מימי המשתה ב' שלפירוש זה כינוי זאת חוזר אל לאה כי בזה האופן תסמך השבוע אל לאה דוקא להיותן רק שבעת ימי משתה שלה וכל זה מבואר:

(ד"ה ונתנה). ר"ל שפעל זה הוא מן העתיד לרבים מדברים בעדם וההא שבסוף נוספת. ולפ"ז הויו שבראש הוא ויו החבור ואינה ויו ההפוך כי ויו המהפכת העתיד לעבר. היא תמיד בפתח ודגוש אחרי' כמו ויאמר וידבר וכיוצא אבל אין לומר שהוא פעל עבר מבנין נפעל לנסתרת וההא לנקבה ואינה נוספת. והויו מהפכתו להבא ועל כן יבוא בשוא כמשפט ויו המהפכת העבר לעתיד. דפי' זה לא יתכן זולת אם הי' כתוב ונתנה לך גם זאת אבל עכשיו שאמר את זאת ומלת את הוא סימן הפעול. ע"כ שפעל ונתנה אינו מבנין נפעל רק מבנין פעל:

(ד"ד גם את זאת) דאם לא רצה לבן לתתה לו זולת אחרי כלות שבעת שנות העבודה א"כ לאיזה צורך אמר לו מקודם מלא שבוע זאת וכזה הי' לו לומר גם את זאת אתן לך בעבודה אשר תעבוד עמדי עוד שבע שנים וע"כ שכוונתו שבמלאת שבוע זאת יתננה לו תיכף בעבודה אשר יעבוד אח"כ עוד שבע שנים אחרות. וכן כתוב אח"כ בפירוש וימלא וגו' ויתן לו את רחל בתו וגו' וכתב רש"י ז"ל כאן כדי לכוון הלשון שאמר לבן לכוונה זאת.

ל דמלת אחרות נראית יתיר לשון שלא הי' לו לומר רק ויעבוד עמו עוד שבע שנים אבל הוסיף מלת אחרות. ללמד שאין הבדל ביניהם זולת בקדימה ואחור. שהן בבוא זה אחר סור זה אבל לא באיכות העבודה אף שכבר לקח שכרו היא רחל מקודם הפעולה ולא דקדק רש"י ז"ל על מלת אחרות שבפסוק כ"ז ששם הם דברי לבן ומה זה יפלא אם חפץ לבן במלאכת אמונה אבל כאן אצל יעקב הזכיר רש"י ז"ל שכן הי' בפעל אצל יעקב כראוי לו:

לב לפי טעם המקרה יש להיות ראיון וכמו שם שמעון על שם כי שמע וגו'. וע"כ שנקרא על העתיד לרמז כדברי חז"ל כי האמהות נביאות היו וכידוע:

לד מלת הפעם משמעו שבפעם הזה יתכן הנמשך יותר מפעמים הקודמים ואם הטעם מפני המספר גרידא אין רזה טעם כלל ומי יגיד לה שדי לו בשלשה בנים פן יחפוץ ביותר או שיספיק לו בפחות ולכן דרשו חז"ל שסך שלשה הוא מספר המגיע על חלקה לפי נשי יעקב:

(ד"ה על כן) כשתעיין בספר חומש הפקודים הוא ספר במדבר תמצא כי כל השבטים זולתי שבט יהודא ולוי ודן כל אחד מתן במספרם כל זכר מבן עשרים שנה ומעלה יוצא צבא בישראל הממעיט לא החסיר מן ל"ב אלף ושני, מאות. והמרבה לא העדיף על נ"ט אלף שלשה מאות אבל שבט דן הגיע ברבוי יותר מהם עד ששים ושתים אלף ושבעה מאות. ושבט יהודא פדה עוד יותר עד ע"ד אלף וששה מאות. ואמנם שבט לוי הי'

המעט מכל השבטים. כאשר תראה בסדר במדבר כי נמנה לו כל זכר מבן חודש ומעלה ובכל זה לא הגיע סכום קהלו ליתר על עשרים ושנים אלף. והנה חז"ל נתעוררו כאן על השינוי שבא בכתובים בספור לידת השבטים שבתשעה מהם כתיב ותקרא את שמו ואולם אצל לידת יהודא ולוי ודן כתוב בקריאת שמות שלהם מלת על כן בראש הספור על כן קראה שמו יהודא וכן אצל דן ולוי ולזה דרשו שבא לרמז לנו השינוי שהגיעה ברבוי מספר שלשת השבטים ההם מרבוי תשעת המטות האחרות, לפי שהמספר ההוא שסופר ממנו בחומש הפקודים הי' באחד לחודש השני בשנה השנית לצאתם מארץ מצרים. ככתוב בראש הספר שבזמן ההוא נצטוו משה ואהרן לפקדם וא"כ ע"כ שלא הגיעו הרבוי ההוא אחרי צאתם מארץ מצרים. כי אם בארץ מצרים הגיעו לרבוי ההוא ולזה אותן השבטים שהגיעו לרבוי יותר גדול. מסומנים כאן בלידתן דרך רמז במלת על כן. להיות הרבוי שנתרבו בארץ מצרים נכתבה בכתוב בסדר שמות עם מלת כן כנאמר שם וכאשר יענו אותו כן ירבה וכן יפרוץ וכדרכם ז"ל לדרוש אסמכתא כזאת הקרובה לגזרה שוה. ואולם לפ"ז יקשה משבט לוי שכתוב בו כאן גם כן מלת על כן. ובכל זה נהפוך הוא. ששבטו הי' במספרו המעט שבשבטים ולזה יישבו שהי' שבטו באמת בארץ מצרים ברבוי מופלג מאוד ולכן כתוב כאן בלידת לוי מלת על כן. ואולם אחרי צאתם ממצרים נתמעטו במסעות המדבר. מפני הארון שהי' מכלה בהם כן נראה לי:

לה כבר כתבתי לעיל שהמספר לבדו אינו מספיק לסבה שנזכרה בכתוב. שיתכן עליו מלת הפעם ולכן בכל מספר שבא בו מלת הפעם. הסבירו לנו חז"ל איך הסכים הזה סבה אל הנמשך שיורה עליו מלה זו:

פרק ל

א כבר אמרו חז"ל באבות הוי דן את כל האדם לכף זכות. ואפי' בדרך רחוקה ומכ"ש שנוהגת המדה הזו נגד רחל אמנו ע"ה. לכן אמרו ז"ל בב"ר הובא ברא"ם:

אמר ר' יצחק כתיב אל יקנא לבך בחטאים. כי אם ביראת ד' כר היום ואת אמרתי ותקנא רחל וגו'. אלא שקנאה במעשי' הטובים:

(ד"ה הבה). וכן פירש הראב"ע ז"ל שזה כוונתה שאל"כ מה עלה על דעתה וכי התחת אלקים הוא. ר"ל שמלת מתה הוא שם תואר. ולא פעל בינוני כמו הנה אנכי מת ויותר יתכן לפרש כן מלפרש היותו פעל בינוני ובא במקום העתיד. ויתפרש שתמות מרוב דאבון וצער על היותה חשוכת בנים עכ"ל הרא"ם ז"ל. ור"ל שלפי הדרש שמי שאין לו בנים חשוב כמת. א"כ הוא שם תואר ואמנם ענין אמרם ז"ל מי שאין לו בנים חשוב כמת. הוא מבואר מאוד כי כצל ימי האדם על הארץ. וכל דבר יכונה על שם סופו ותכליתו

וסוף אדם לעפר. א"כ הוא באמת מת עודנו בחיים וכמו שיתואר כל דבר על שם הכח. אף אם איננו יוצא לפעל בעת שיתואר בשם זה כמו חכם וסופר. אף כי שראוי לתאר האדם בשם שת אשר המות הוא תכליתו וסופו ואולם האדם בעל התולדות לפי שחייו אינם חיי ההבל וזכרו לנצח לדורות עולם. חייו עשו פרי וכר הדורות המסתעפים ממנו הוא עיקרם ושרשם. בבחינה זו ראוי א"כ שיתואר בשם חי:

ב (ד"ה אשר מנע) הרמב"ן ז"ל טען למה חרה אפו עלי' הלא לא בקשה ממנו זולת כי יתפלל בעבורה. והדבר הזה בידו לעשותו ושומע אל צדיקים ד' ועוד מ"ש רש"י ז"ל אני איני כאבא כו' יותר מוקשה הוא שהרי זה נראה כאומר מה לי ולך הלא אני אינני חסר בנים וכי זהו מדת החסידים ואם אין הצדיקים מתפללין בשביל אחרים. עכ"ל ז"ל אבל מה שנראה לפע"ד בזה שסברת רש"י ז"ל כי חלילה לומר שיעקב נמנע מלהתפלל עלי'. ואולם לא הגיע עת שמוע תפלתו עודנה. ואולם רחל באמרה הבה לי בנים ואם אין מתה אנכי שזה מאמר זועף ודבור קשה נראה מזה שני דברים. א' שמחלטת שאינו מתפלל עלי'. והשנית שמחלטת ג"כ שאילו הי' מתפלל עלי' כי אז נעתר אליו ד'. ולכן עוררה אותו על זה בדברי זעף ואמרה לו ג"כ בלשון מחרים הבה רי בנים ואם אין וגו'. ועל כן חרה אפו עליו והשיב לה לאמר התחת אלקים אני אשר מנע ממך וגו'. ומאמר אשר מנע ממך פרי בטן נראה כיתור לשון. ואיננו רק להכעיסה ולהרעימה לזה פירש"י ז"ר שכל כוונת המאמר הוא רק לסתור טענתה שכל החלטתה שיפעול בברור ע"י תפלתו הוא בראותה שהועילה תפלת חותנה יצחק בעד רבקה וע"י המשפט הזה שפטה ג"כ שיעקב איננו מתפלל עבורה ולזה היתה המענה אלי' התחת אלקים אני ר"ל שאינני כדברך. שהדבר בידי לחיות זרע ממך. ע"י תפלתי אשר מזה עולה על לבך שאינני מתפלל עליך. ובזה רמז לה שהוא לא יחדול מלהתפלל עלי'. אבל אין תפלתו נשמעת עודנה. והוסיף עוד לומר אלי' שמה שאתה מכריח זה מאבא יצחק אינו ראי' כי גם לאבא לא הי' לו בנים ואני יש לי בנים ואינו דומה תפלת הנצרך לתפלת שאינו נערך והחולה יוכיח שתפלת עצמו מקובלת יותר מתפלת אחרים עליו. כן נ"ל בזה. ודברי הרא"ם ז"ל דחוקין מאוד:

ג (ד"ה ואבנה) גם כאן אמרה לשון מוחלט שלא אמרה אולי אבנה ממנה כמו שאמרה שרה לאברהם רק אמרה ואבנה. וע"כ צ"ל שכל החלטתה מפני שראתה שעעת ישרה בזה הצליחה לזה יתכן יותר עפ"י זה לפרש שמלת גם הוא חוזר אל שרה ולא על בלהה. וז"ש רש"י ז"ל אמרה לו, זקנך אברהם כו'. ר"ל שכל הווכוח הזה שבינם נרמז בלשונם המחוכם. ודברי חכמים קצרים וארוכים ובמעט יתור לשונם רצוף הרבה והדרש דולה הכוונה. ממים עמוקים דברי חכמים. ואין כוונתם ז"ל שהכתוב קצר דבריהם ורמזם

תחת לשונו. אבל כוונתם ז"ר שבדברי רחל ותשובת יעקב ארי' ומענה דחל על תשובתו בקוצר דבריהם נכלל כל הווכוח הארוך שביארו זכרונם לברכה:

ו פעל דן הוראתו לרוב לחובה כמו כי ידין ד' עמו שהוא בבנין הפעיל ור"ל שעמו ינקמו נקמתם בגוים וכן וגם את הגוי אשר יעבודו דן אנכי ידין בגוים וגו' ולזה גם כאן יש לפרש כן. מתחלק דנני אלקים והייתי עקרה ועתה זכני וישמע בקולי.

יד ר"ל ולכן הודיענו הכתוב הזמן שהי' בימי קציר חטים:

טו ר"ל שאין הלמד שרשית. והיא פא הפעל משורש לקח. והתיו שבסוף כינוי לנוכחית רק הלמד משמשת כמשפט בכל"ם שמשמשין למקור והתיו הוא מתמונת המקור בגזרה זו שהוא מגזרת חסרי פא נון (כידוע שפעל זה הולך בעתיד ער דרך חסרי פא נון). כמו לגשת לטעת לתת וכיוצא. שאם נאמר שהלמד שרשית והתיו לנוכחת והויו שבראשו מהפכת אותו להבא יקשה הלא באמת לא היתה חפצה לאה לתת לה. ואיך האמר לה שתקח גם דודאי בנה אבל אם הוא מכור יתכן זה כי ידוע שהמקור ישמש גם על המחשבה והרצון. ועוד אם הוא עתיד ע"י ויו ההפוך ראוי להיות נקודתו בתיו דגושה ולקחת כמשפט העבר לנקבה נוכחית כמו ידעת שמעת. לכן פירש"י ז"ל שהוא מקור ולכן התיו שבסוף רפוי'. וישמש כאן על המחשבה:

(ד"ה לכן). ר"ל לפי שמלת תחת. הוראתה החלוף והחמורה. וא"כ ע"כ צ"ל דהמשכב הי' מגיע לה בלילה ההוא:

טז. הנשכר כאן הוא יעקב והמשכיר הוא לאה ועפ"י רוב השכירות לנשכר, וכאן השכירות למשכיר ופשוט:

(ד"ה בלילה). דרשו ז"ל שבא הכתוב לרמז הדרש ההיא מדכתיב הוא ולא כתיב ההוא בראוי לכן אמרו שמלת הוא ע"ד הרמז על הקב"ה שעזרתו הי' עמהם בחבור השכור ההיא. ובעבור השכר, ההוא נתן לה הקב"ה שכרה בידוע שכל כוונת האמהות הי' לתכלית הקודש ולא ח"ו להנאה גשמית:

יז לא נמצא כלל שהתפללה לאה על זה מקודם. וגם מן הסברא למה זה תרבה תפלה. וכבר היו לה ארבעה בנים. והוא יותר על המגיע אלי' לפי חשבון הנשים ואם באמת תרבה טובתה ברבות לה בנים. בכל זאת. וכי מן המוסר לבקש מאת המלך אחרי תתו לו ההכרחי ועוד יותר מן ההכרחי לתת לו מותרות עוד אין זה דרך הצדיקים בפרט אשר יחשבו כל טובתם מאת האלקים למתנת חנם וע"כ שלא התפללה ולכן צ"ל שמ"ש וישמע אלקים וגו'. לפי שאף שלא התפללה. מ"מ חמדה הדבר הזה בלבה להיות לה

בנים עוד כי לידת שבטי י' אין זכי' יתירה מזו. וישמע אלהים לכוסף נפשה הצדק זהו כוונת רש"י ז"ל לע"ד:

כ. (ד"ה יזבלני) יעקב הי' צריך להעמיד י"ב שבטים. וכבר ילדה לו לאה ששה בנים א"כ כבר ילדה לו לאה נגד כל נשיו שא"צ להוליד משאר נשיו רק ששה וכבר כתבתי לעיל. שבכל מקום שכתוב מלת הפעם. דמשמעו שלילת הנמשך בזמן הקודם למקרה זה, צריך לתת טעם למה יהי' המספר שבפעם הזה יותר מבה לנמשך מן הקודם. כי אין המספר בעצמו סבה לזה בזולת טעם אחר שתלוי בו והנה אצל לאה בספוק לידתה מצאנו נזכר שרש פעמים מלת הפעם וצריך להיות א"כ בכל סכום סגולה ומעלה יתירה אצלה ממה שהי' בתחלה ולזה דקדק רש"י ז"ל סדר המדרגות בלידת הבן הג' אמרה הפעם ילוה וגו'. לפי שעתה כבר נטרה כל חלקה בבנים לפי ערך נשין ובלידת הבן הד' אמרה הפעם אודה וגו' לפי שמעלה יתירה למספר הזה אצלה. שעתה כבר נטלה לחלקה בן אחד יותר מהראוי וראוי לה להודות על מתנת חנם ובלידת הבן הששי אמרה הפעם יזבלני לפי שהסך הזה הגדולה שבמעלות אצלה שכבר ילדה כנגד כל נשיו ומבואר:

כא לא נזכר בפסוק טעם קריאת השם ההוא, וכבר כתבתי במקום אחר שדרכם לבקש סבה. במקום שלא נזכר הטעם בכתוב:

כב. כבר הארכתי בזה בסדר וירא ופה אקצר. כי הזכירה הוא עדות על הדמיון בהוה הדבר העבר מכבר. כמו וזכרת אני את בריתי אותך בימי נעוריך. ועל ההוה אינו נופל בו זכרון רק ראי' כמו וירא אלקים את בני ישראל וידע וגו'. לכן מ"ש כאן ויזכור אלקים את רחל. ע"כ אין הזכרון על מעשי' הטובים בכלל לפי שהם בהוה רק על איזה מעשה טוב בעבר שזכתה בעבורה להבנות. והנה אם המעשה הטוב הזה בעבר הועיל לה יותר מכל צדקותי' בכלל צ"ל שהמעשה הטוב הזה מתייחס באיזה בחינה א' הטובה ההיא שהגיע לה מאת השי"ת ולכן דרשו רז"ל שהמעשה הטוב הזה הוא מסירת הסימנין לאחותה שזהו מתייחס לטובתה. כי בעבור אספה חרפת אחותה, אסף ד' את חרפתה ויתן לה הריון. כי העקרה חרפה הוא לה בין יתר נשי בעלה. כמבואר ממאמרה אסף אלקים וגו'. וגם כנודע ממעשה חנה ופנינה ועוד דרשו ז"ל שזכירה זו חוזרת עוד על שהיתה מצירה כו'. ולפי שדאגתה זו הוא ג"כ דאגת חסידות שדאגה פן יגרשנה יעקב ע"י שאין לה בנים והעלה לגורלו של עשו הרשע. זכר לה הקב"ה מדה טובה זו שיהי' לה בן ולא תהי' מצרה עוד. והוא א"כ מדה כנגד מדה:

כג ר"ל. ואין האסיפה כאן האסיפה וצבור למקום אחד שזה אין ענינו הסתרת החרפה. אבל האסיפה כאן הוא מענין ההכנסה למקום מוקף ומוצנע. ועל זה הביא רש"י ז"ל דוגמאות הרבה. שיתפרש אסיפה מענין הכנסה. ומבואר:

(ד"ה חרפתי) ולפי האגדה פירוש חרפתי מענין חרפות וגידופין שמחרף הבעל לאשה עקרה:

כד ר"ל שלפי הפשוט הי' לה לומר יוסף ד' לי עוד בנים. וכמה בקשה רק בן אחד עוד לזה אמרו ז"ל שידעה בנבואה שאין יעקב עתיד להעמיד אלא שנים עשרה שבטים:

כה שלפי הפשוט אין לידת יוסף סבה לשיתעורר רצון יעקב לצאת רק סבת מאשר תמו שני העבודה וא"כ יותר הי' לו לומר. ויהי כאשר תמו שני העבודה לזה דרשו שבאמת רק לידת יוסף היתה סבה לרצונו זה מדברי הרא"ם ז"ל:

כו ר"ל דלשון תנה כאן הוא לנטילת רשות שהרי לא הי' לבן תופס נשיו ובניו:

כז ויברכני. כולל טוב הן ברכוש והן בבנים והנה הברכה ברכוש ומקנה מבואר בכתוב בפירוש אבל ברכת הבנים אינה מבוארת שבאה לרגל יעקב רק חז"ל עוררו עליו מכלל הכתובים שאף היא באה לרגלו. ולכן לא זכר רש"י ז"ל רק ברכות הבנים:

כט תיקן רש"י ז"ל שני דברים א'. שחסר מלת חשבון והוא בכח המאמר. ב' שגי' אשר הי' מקנך אתי חשבון מקנך כשבא לידי מתחלה ואין פירושו את אשר הי' מקנך אתי עד היום. כפירוש את אשר עבדתיך שענינו אשר עבדתיך עד היום. מדברי הרא"ם ז"ל:

ל ר"ל כי שם רגל הוא הכינוי לפעמים על הביאה ברגל. וכן כאן רצה לומר עם ביאתי. אמנם באמרו עם ביאתי. ר"ל בזה כיון שבאה לך הברכה עם ביאתי ע"כ הוא בסבת ביאתי. והביא רש"י ז"ל הרבה ראיות ששם זה הוא כינוי לפעמים על הביאה ברגל ממה שמצינו ג"כ כזה במ"א ומבואר:

(ד"ה גם) יישב רש"י ז"ל בזה שני דברים. א' שלמד לביתי הוא למך התכלית ותחת בעבור. ב' שאם המובן במלת גם לנוכח לבן. ואמר לו כשם שאתה עושה לביתך מתי אעשה גם אני לביתי ואף שלבן לא היה העושה בעצמו מ"מ כיון שהכל נעשה בציוויו יקרא המעשה על שמו כמו ויבן שלמה וכיוצא מ"מ אין זה מן המוסר שיאמר יעקב בלשון זה ללבן שמשמעותו ההשתוות כלומר כמוני כמוך לא נופל אנכי ממך במדרגה והלא היה יעקב בבית לבן וגם לבן היה חותנו והיה שר וגדול בארצו. ויותר היה לו לומר לפי המוסר והענוה מתי אעשה אנכי גם לביתי ור"ל כשם שאני עושה לביתך. לכן פירש"י שמאמר גם אנכי אמר יעקב לנוכח בניו שעכשיו הם לבדם העושין לביתי מתי

אעשה גם אנכי עמהם לסמכם. כי מבלתי עזרתי לא יספיק מעשיהם לכלכלת ביתי כנ"ל בזה. וסרה קושיית הרא"ם ז"ל:

לב (ד"ה והיה) ר"ל ואין הפירוש והיה שכרי. הנמצאים עכשיו נקודים וברודים שבאמת לא נתן לו לבן רק הנקודים וברודים אשר יולדו אח"כ כמ"ש בפ' להלן לזה ע"כ פירושו כאלו אמר והיה שכרי כאלה ור"ל אותן הנולדים מהיום ולמטה נקודים וברודים המה יהיו לי. מדברי הרא"ם ז"ל:

לג כן דרך רש"י ז"ל להוסיף ביאור בדבר שלא נזכר בכתוב בפירוש ורק מובן מכללא. ולכן כ' רש"י ז"ל שצורך העדות לבלי יחשדנו. ומהות העדות הוא שכל הנמצא בעדרו הוא משכרו ולא גניבה ח"ו להיותו נקוד וטלוא. והנה לא נזכר בכתוב בביאור רק ההפך שכל אשר ימצא אתו בלתי נקוד וטלוא ובאמת שהעדות הוא לצדקתו וזכותו שהרי אמר וענתה בי צדקתי. ואמנם מדרך הלשון לקצר בכיוצא בזה שמובן מעצמו. ורש"י ז"ל כדרכו הוסיף ביאור:

לד ר"ל מלת הן כאן הוא מלת ההסכמה לדברי זולתו ואיננו כמו הן לי לא נחת זרע הן ב"י לא שמעו אלי שפירושו כמו הנה. ואין למלה זו טעם כלל לפי הענין שלפנינו לפי הוראה זו וכבר הארכתי בזה בסדר נח בשמוש מלת הן אם איגר מלת ההסכמה (ד"ה לו) מלה זו הוראתה הספק והחפץ לצד ידוע מצדדי הספק כמו אם אתה לו שמעני, במדבר הזה לו מתנו. וא"כ לא יפול זולתי בדבר שאיננו ביד המבקש אבר כאן לענין השכר שיתן רבן איך השיב לו לבן לו יהי כדברך הלא הדבר בידו. לכן פירש"י ז"ל שאין הכוונה לענין מתת לבן רק לענין קבלת יעקב ואמר לו ותשאר ברצון זה ולא תתחרט:

לה פעל ויסר קאי אל לבן, וראיה ממ"ש בסיף הפסוק ויתן ביד בניו. וע"כ ר"ל בני לבן כי אלו ר"ל בני יעקב איך יכול יעקב לברוח עם בניו הלא לא היו עמו ביחד כי היה דרך שלשת ימים ביניהם. ולכן לא הוגד ללבן מבריחת יעקב עד יום הג' כמ"ש בסדר זה להלן. ועוד ראיה ממ"ש בפסוק ל"ו וישם דרך שלשת ימים בינו ובין יעקב. ובלי ספק שב' הפעולות מפועל א' ופעל וישם ע"כ חוזר ללבן בראיית מ"ש אח"כ בינו ובין יעקב א"כ גם פעל ומסר על רבן. ואמנם מה שהסיר רבן ולא יעקב. כבר פירש"י ז"ל הטעם לעיל בסמוך ד"ה והיה שכרי, כרי שלא יטעון לבן אח"כ שלא הסיר הכל:

(ד"ה כל) לא אמר כל אשר לובן בו שהוא שם דבר. רק אמר כל אשר לבן בו שהוא שם התואר. לכן צ"ל שחסר המתואר והוא כתם או חברבורת. זהו כוונת רש"י ז"ל:

(ד"ה ויתן) כבר ביארתי זה לעיל בפעל ויסר:

לו שכל המאמר ויעקב רועה אח צאן לבן הנותרות נראה מיותר. שמפעל הדפרשה לבדו ידענו שנשאר חלק מן העדר ביד יעקב שאם לקח כורם אין זה הפרשה רק לקיחה אלא על כרחך דאתי למ"ש ז"ל בשם ריש לקיש דאמר מאי נותרות מנדון בישין מנהון עקרין מנהון קווסחרין. מדברי הרא"ם ז"ל בתוספות ביאור

לז ר"ל כי לבנה אינו שם התואר למקל להייתו לבן. אבל הוא שם עצם שנקרא כן שמו ע"ש תואר לבנוניתו. וזה משני ראיות דהתואר ראוי להיות לבן או לבנה כמו שער לבן בחרת לבנה. ב' דא"כ מקר חד איננו סמוך והיה לו לינקד מקל בצירי העין אבל ממ"ש מקל בפתח העין מוכח כי הוא סמוך ולזה ע"כ לבנה איננו שם תואר רק שם עצם ונסמך אליו שם מקל בדרך סמיכות הביאור או סמיכות החלק אל הכל. והאיש אל המין (ד"ה לוז) ביאר בזה כי ו' ולוז אינו לחברו עם התואר לח הנזכר מקודם רק עם שם העצם לבנה הנזכר מקודם כי איך יחובר העצם עם תואר עצם אחר. אבל יחובר העצם אל העצם:

לח ר"ל דאין פירוש ויצג העמדה לחוד, כפירושו לדוב רק ההעמדה אם התחיבה:

(ד"ה ברהטים) ר"ל מ"ש בסמוך בשקתות המים איננו מקום אחר זולת הרהטים. ולפ"ז חסר ו' החבור ובשקתות והפי' שקצת המקלות הציג ברהטים וקצתם הציג בשקתות המים שבאמת אינו כן שאינם רק מקום אחד. רק שפירוש בשקתות המים הבריכות העשויות בארץ סתם ע"י חפירה. ופירוש ברהטים מרוצות המים כי תרגום וירץ ורהט. ולזה מ"ש ברהטים בשקתות המים הוא לתוספת ביאור ור"ל שהציג המקלות אשר פצל במרוצות המים אשר בבריכות החפורות וחסר מלת אשר בכתוב, כי מלה זו חסרה לרוב לתיקון הלשון:

(ד"ה אשר תבאנה) ר"ל שגם זהו לתוספת ביאור ור"ל באיזו מרובות המים שבברכות הציג המקלות ואמר שהציג אותם באותן מרוצות המים אשר תבאנה הצאן לשתות שמה. ומ"ש אח"כ עוד לנוכח הצאן דבק עם פעל ויצג שבראש הכתוב ור"ל שהציג המקלות לנוכח הצאן:

(ד"ה ויחמנה) ר"ל הנה כאן אמר ויחמנה בבואן לשתות ובפסוק שאחריו אמר עוד ויחמו הצאן אל המקלות. ותרתי למה לי. ועוד למה אמר ויחמנה בבואן לשחות. ומפשטות הלשון נראה שהחמו במקרה בבואן לשתות והמקרה לא יתמיד ואיך יפול דבר כי יחמו הצאן כולם תמיד בזמן אחד כי אין פעל בואן לשחות כבת החום. רזה פירש"י ז"ל שפעל ויחמו פירושו כאן קבלת הזרע והוא תחלת העבור ומכונה הפעל ע"ש סבתו שהקבלה ההיא סבתה חום התאוה וכן כי בחטא יחמתני אמי ויעקב עשה בתחבולה טבעית שתלדנה הצאן עקודים נקודים לפי שמפלאי התולדות שהדמיון החזק שיאחקה בנפש

האשה בעת קבלת הזרע יתרשם בולד הנוצר. וכפיהו כן יהיה העובר אם טוב ואם רע מכוער או יפה. וכאשר כתב גם הראב"ע ז"ל מזה. וגדולות ספרו הטבעיים בספרתם. ולתכלית זה הציג יעקב המקרות המפוצלות לנגדם בעת קבלת הזרע למען יהיה אצלם תגבורת הדמיון בעת קבלת הזרע למען יתפעל ממנו העובר כי אם סר המדומה מנגדם יחלש הדמיון לפי הזמן שבין החקוי וקבלת ההריון ולא יעשה רושם בולד, לזה ספר הכתיב תחלה דרך כלל שהציג המקלות המפוצלות בשקתות המים ובאופן שבבוא הצאן לשתות ידיו מראות הפיצולים לנוכח פני הצאן ואח"כ ספר מה שנמשך ליעקב מאת הפיצולים ההם ואמר תחרה ויחמנה בבואן לשתות. ואח"כ אמר יחמו אל מראות המקלות. והנה ספר תחלה שאירע (וכמו שאבאר להלן) שהחמו בבואן לשתות ור"ל שקבלו זרע הזכר והוא תחלת העבור ואח"כ ספר שהחמו אל המקלות ור"ל שע"י התחבולה הנ"ל אירע א"כ שהחמו אל מראות המקלות ור"ל שהתגבר בדמיונם בעת החמום מראות הפיצולין השונים ההם שהפציר יעקב על דרכים שונים למי שינוי מיני עצי המקלות ההם ולזרות הגוונים ההם המחולפים עשו רושם בדמיונם בעת החמום והתרשם בטפה. לכן ותלדנה הצאן עקודים נקודים וברודים. ואולם עדיין לא יובן איך נפל זה במקרה שהחמו תמיד רק בבואן לשתות. ועוד שהוא נגד השכל שאז זמן השתיה ולא זמן הזווג ולחד תירוצא בב"ר היו מראות הפיצולין תחבולה כפולה מיעקב לשתיחמנה בבואן לשתות ושתהיינה וולדותיהן מנוקדות והי' הדבר הזה הבהמה רואה את המקלות והיא נרתעת לאחורי' ואינה שותה מרוב תמהון נפשה ולכן הזכר רובעה. אבל ר' אושיעא ס"ל שהי' זה דרך נס המים נעשין כו', וסיים רש"י ז"ל לדברי ר' אושעיא וזהו ויחמנה. ור"ל שזהו מלה אנדרוגינוס שהתחברו במלה ההוא לשון זכר ולשון נקבה יוד האית"ן שבראש ע"ד הזכר (שלנקבה ראוי להיות ותחמנה) ונון הא שבסוף ע"ד הנקבות (שלזכר ראוי להיות ויחמו) לר' אושיעא ההרכבה הזו נכונה מאוד לפי ששבו המים בקרבן לזרע ולא קבלו מזכר א"כ הי' אז במדרגת זכר ונקבה:

לט וחסר מלת מראות והוא בכח הלשון:

מ ר"ל ועוד תחבולה אחרת עשה מלבד תחבולת המקלות וכמו שפירשו גם הראב"ע ורשב"ם ז"ל ואין כוונת רש"י ז"ל על הנולדים עכשיו עקודים נקודים שהם משכר יעקב שהרי כתיב אח"כ ויתן פני הצאן אל עקוד וכר חום בצאן לבן. אלמא שהם משל לבן ולא משל יעקב. אבל כוונתו הנולדים עקודים נקודים השייכין ללבן וגם העקודים ונקודים שלא הסיר לבן מן העדר שהרי לפי מה שפירש"י לעיל בפסוק ל"ב ד"ה והי' שכרי. וכשטחיות הוראת הכתובים לא הי' לשכר יעקב רק נקוד וטלוא בעזים וחום בכשבים

אבל לא חום בעזים ונקוד וטלוא בכשבים. ולפ"ז ממילא כשהסיר לבן הנקודים וטלואים מעדר יעקב ויתן ביד בניו לא הסיר רק נקוד בעזים וחום בכשבים אבל חום בעזים ונקוד בכשבים נשאר בעדר יעקב ואותן העזים והכשבים המגומרים הפריד יעקב וישת לו מדם עדרים לבדו ומ"ש כאן והכשבים הפריד יעקב וגו' תפס הכתוב מין אחד ומובן ממילא שהפריד גם החום בעזים לתחבורה זו. ולכן סיים אח"כ הפסוק ואמר ויתן פני הצאן אל עקוד וכל חום בצאן לבן. והנה שם צאן הוא שם כללי בגלל כל בהמה דקה כבשים ועזים כמ"ש כל המפרשים ז"ל (ד"ה וישת לו וגו') ר"ל דלפי מה שפירש לעיל אין הפירוש וישת לו עדרים ששת לו עדרים לעצמו ולקנינו וכתחלת המובן מהלשון דזה. אכל הפירוש כנ"ל שהצאן שהפריד מעדר לבן שת אותן עדר עדר לבדו מבלתי תערובת הכבשים האחרים למען היות תמיד פני הצאן אל העקודים ונקודים בצאן לכן. ולפ"ז מלת לו אינה להורות הקנין, רק לתקון הלשון כמו לך לך. הגשם חלף הלך לו. ארכה כי אל הגדולים ורבים דומיהם וכל זה מבואר:

מג ר"ל שאין מלת רבות שם תואר מספרי ומורה רבוי הצאן (והוא משורש רבב לפי' זה) כמו רבות בנות עשו חיל אבל הוא בינוני פועל ורבות בדגוש הבית כמו רבות בבית רפוי' אלא שרבות בב' דגושה הוא משורש רבבד ורבות בב' רפוי' הוא משורש ריב ומה שהוכרח רש"י ז"ל לפירוש זה הוא לג' דברים א' מפני הכפל שהרי כבר כתיב ויפרוץ האיש מאוד מאוד ורבות למה לי ש"מ דמילחא אחריתא אתי לאוריי ועוד שהרי צאן שם המין ואין נופל לומר בזה תואר הרבוי בלשון רבים זולתי אם השם שלפניו ג"כ כל' רבים כבשים רבים או עזים רבים. אבל אם השם שלפניו בל' יחיד יבוא תואר הרבוי שאח"כ ג"כ בל' יחיד והי' לו לומר וצאן רב כמו ומקנה רב. וע"כ צריך לפרש שפירוש רבות כמו רבות. והנה רבות בהיותו בינוני פועל הוא תואר לכ"א ואחד ממין הצאן לכן יתכן בזה שיבוא בל' רבים. אבל רבות שהוא תואר מספרי הנופל על כל המין והקבוץ ראוי לבוא בל' יחיד להיות שם המין בר' יחיד והג' דלמה אמר התואר הזה רק אצל הצאן ולא על יתר המינים שהרי מכורן הי' לו הרבה מאוד כמש"ל ויפרוץ האיש מאוד מאוד. וע"כ שלא בעבור הרבוי לבד אמר כאן תואר זה אצל הצאן רק בעבור סגולה מיוחדת שהי' לצאנו שהיו פרות ורבות שלא כמנהג כנלע"ד בזה. והרא"ם ז"ל כתב רק דרך הראשון שמפני הכפל דרשו זה. ואולם לפי דעתי שני הדרכים האחרים מכריחים יותר:

(ד"ה ושפחות) דבאמת לפי המבואר בכתוב לא היה לו משל לבן רק מקנה הצאן ולא עבדים ושפחות וחמורים וגמלים וע"כ שמפני רבוי הצאן שהי' לו משל לבן כנס לו גם המינים האחרים ע"י שהי' מוכר צאנו. ומ"ש שהי' מוכר צאנו בדמים יקרים זהו מן

הסברא להיות שהי' בהם הסגולה הנ"ל שהיו פרות ורבות יותר על המנהג ואפשר שזהו כוונת הרא"ם ז"ל שכ' וז"ל דאל"כ קאי בצאן ומזכיר עבדים ושפחות. ומבואר:

פרק לא

א כי לא יפול בקבוץ הממון והרכוש לשון עשיה אלא לשון כנוס כמו כנסתי לי כסף וזהב ופשוט:

ג לא פירשו דש"י ז"ל מענין השמירה בדרך מפגעים ושלא ייראו שעשו ולכן וכמו שפירש"י ז"ל. תחלת הסדר פסוק מ"ו שא"כ היל"ל אל תירא יעקב אנכי אהיה עמך ושוב אל ארץ אבותיך, או היל"ל שוב אל ארץ אבותיך כי אהיה עמך ואז היה המשמעות שלא ייראו לשוב לבית אביו כי יהיה עמו לשמרו בדרך אכל עכשיו שכתוב שוב אל ארץ אבותיך ואהיה עמך לא יונח לפרשו כי ו' ואהיה עמך הוא במקום כי ומשמעות הל' שהוא ו' ההמשך ובדרך ב' דברים הנמשכין זה אחר זה בזמן שאחרי שובו לבית אבותיו יהיה עמו וא"כ אין לפרשו מענין השמירה דעיקר צורך השמירה הוא בדרך קודש בואו הביתה ולכן פירשו ז"ל מענין השראת שכינה והנבואה והרא"ש ז"ל כ' כי לא פירשוהו ז"ל מענין השמירה כי כבר אמר לו בלכתו לחרן והנה אנכי עמך ושמרתיך וגו' והשיבותיך אל האדמה הזאת וב' הבטחות למה לי וע"ב מתפרש כאן המאמר הזה על השראת השכינה עכ"ל. ולדבריו צ"ל שאף שאמרו ז"ל שהצדיקים מתיראין פן יגרום החטא מ"מ אין דרך לכפול ההבטחה מפני דאגתם זה כי לא מצינו שהוכפלה הבטחה א' לצדיק דא"כ היה צריך להבטיחו בכל פעם. ואולם מ"ש נ"ר ג"כ נכון:

ד ר"ל לכן הקדימה הכתוב אבל פשוט שהוא קראן ביחד"

ז ר"ל מונים הוא שם הרבים ופי' מונים מנינים כמ"ש הרשב"ם ז"ל. וסתם מנין הוא עשר כי סך העשר הוא עיקר החשבון ואחריו חבורו עם האחדים. ואחריו מנין העשירות. והנה כצ"ל ברש"י אין מונים פחות מי'. מונים לשון סכום כל החשבון כו' ומן עשיריות למדנו כו' ע"כ ושני נקודות ההפסק נ"ר ט"ס. ור"ל כי עשרת מונים הוא כמו עשרת סכומים. וסתם סכום הוא י'. ומטעם הנ"ל כי ישובו אליו כל הסכומים:

י באמת שעשה יעקב תחבולת המקלות וגם תחבולת שום הצאן לנכח כל עקוד ונקוד בצאן רבן. וכאן ספר יעקב שסבת לידתן עקודים נקודים היתה מפני שהעתודים על הצאן היו עקודים נקודים. והנה העולים ער הצאן הוא לשון ביאה ור"ל הזכרים העולים ובאים אליהם היו עקודים נקודים ובאמת כבר הסיר לכן מעדרו דזכרי' העקודים כדי שלא ירביע אותם יעקב. וכמ"ש רש"י ז"ל לעיל בד"ה והי' שכרו. ואולם התירץ בזה שלא ספר יעקב לנשיו שהי' זה בפעל ממנו רק שראה מראה זו בחלום. ושהיו המלאכים מביאים

הזכרים העקודים מעדר לבן לעדר יעקב וחלילה לא שקר יעקב ודבר ד' בפיו הי' אמת. כי אעפ"י שעשה יעקב תחבולות טבעיות מ"מ הי' צריך להעזר על זה גם מאת ד'. כי התחבולות הטבעיות הנ"ל. שסבתן תגבורת דמיון הצבעים השונים בעת קבלת זרע הזכר הם חלושות ולא ימצאו מקום רק על המעט ואולם אצל יעקב הצליחו התחבולות ההם למעלה מן התולדות וכל עדרו איש לא נעדר וגם בכל זמן תיחמנה אל הגמורים והקליפות ההם. ותרדנה עקודים נקודים וברודים עד כי גדל מאוד ומקנהו פרין לרוב ולזה צ"ל כמ"ש באמת גם הראב"ע ז"ל. שראה יעקב בחלום כי יעזר על זה מאת העוזר האמת האלקים ב"ה וזממו לא יבצר ולזה ראה בחלומו והנה מלאכי מעלה מביאים עתודים נקודים וברודים מעדר לבן לעדר יעקב. והעתודים המנומרים ההם המובאים עלו על צאנו ותרדנה דוגמתם ובחרום הזה רמזו לו מן השמים כי התגבר בדמיון הצאן בעת תיחמנה. המראות ההם ונדמה להם כי העתודים העולים עליהם מצויירים מהגוונים ההם ובזה יפיק הנביא זממו. וד' ירים קרן חסידיו וכל זה מבואר:

(ד"ה וברודים) ר"ל כי פירוש פצוחין. פתוחין ומפולשין כי תרגום בחצריהם ובטירותם בכרכיהן ובפצחיהן:

יג (ד"ה משחת) משיחה בכל מקום. הוראתה המרוח ביד או בכרי בעין יד דהיינו שמעביר היד הטבולה בשמן או הכלי הטבולה בשמן. על הדבר הנמשח וע"י זה יבוא השמן מן היד או הכלי על הדרך הנמשח במקומות העברת היד או הכלי כמו חלות משוחות בשמן וימשח את אהרן וימשח את המזבח ואת כל כליו. ונבדל א"כ המשיחה מן המרוח בשתים א' שהמשיחה בשמן והמרוח בכר דבר. ב' מצד התכלית. שתכלית המשיחה להגדלת הדבר הנמשח ושאיננו משתתף עוד עם מינו והנה כאן בתחלת הסדר ויצוק שמו על דאשה שענין היציקה השפיכה מהכלי על דבר אחר דרך האויר. ושלא יגיע הנצוק מהכלי עצמו זולת באמצעות האויר. לכן צ"ל שמה שאמר כאן אשר משחת אין הפירוש משיחה ממש רק מלשון רבוי וגדולה שגדלה במעלה עם היציקה ההוא ע"י שהובנה על ידי' לעבודת הקרבנות. מדברי הרא"ם ז"ל בתוספת ביאור רב:

(ד"ה אשר נדרת) פשוט שצריך להיות כל תואר מהשם במקומו ולא שיפול במקרה ולא לחנם הזכיר כאן אצל האזהרה רשוב לארץ מולדתו היותו אל בית אל ושוב מסמן המקום בסימנים אחרים אשר משחת וגו'. אשר נדרת וגו' וע"כ שיש לכל זה התייחסות עם האזהרה עצמה:

גם זה מדברי הרא"ם ז"ל בתוספת ביאור רב:

יד דלשון העוד וגו' הוא לתימה והתימה בדרך זה וכי צריך אתה לפייס ולקחת אותנו בדברים שנתרצה לצאת מכאן למה זה נעכב על ידך:
טז פשוט שיתר שמושי מלת כי אין להם טעם כאן. ולא יתפרש רק בשמוש אלא ושיעור הכתוב כזה. בבית אבינו אין לנו חלק ונחלה וכל העושר אשר הציל אלקים מאבינו אינו אלא משלנו ולא משל אבינו:
יז הנה עוררו ז"ל על השינוי כדרכם הטוב במה שהקדים גבי עשו נקבות לזכרים והוא שלא כמנהג הכתוב בכל מקום ואמרו שזה לרמז היותו שטוף בזמה ואצלו הנקבות מוקדמין:
יח ר"ל כי פירוש וינהג את כל מקנהו המקנה שנולד לו בעדר לבן בשכרו. ופירוש מקנה קנינו המקנה שקנה לו ע"י מכירת קנינו והוא צאנו. לפי שהי' מוכר צאנו בדמים יקרים כמו שפירש"י ז"ל לעיל. ולפי שאמר מקודם ואת כל רכושו אשר רכש. ושם רכוש הוא קנין האדם שכא לו ממקום אחר עפ"י יגיעו ועמל ועוד שהרי אמר בתחלת הפסוק וינהג את כל מקנהו. א"כ מ"ש אח"כ ואת כל רכושו אשר רכש הוא קנין אחר זולת מקנהו דזה אמר לפרש מאין בא לו מקנה ההוא. מקנה קנינו שהוא המקנה הבאה לו מקנינו הוא מקנהו הנ"ל ופשוט:
יט ר"ל שגם ביד יעקב הי' לו צאן כדלעיל אבל לבן לא הלך אלא לגזוז צאנו שנתן ביד בניו שאלולי כן לא הי' יכול יעקב לברוח:
(ד"ה ותגנוב) זה הוציאו ז"ל מן הסברא ופשוט:
כג לא מצינו שהיו ללבן אחים. וגם כאן בספור הפרשה להלן אמר ויאמר יעקב לאחיו וגו' ויעקב לא הי' לו אחים כי אם אח אחד ולא הי' במדינה זו. וע"כ שיתפרש אחיו קרוביו שהוא שם כולל גם לבנים ולכן יש לפרש גם אצל לבן שענינו קרוביו:
(ד"ה דרך) לא אמר הכתוב. וירדוף אחריו שבעת ימים. אבל אמר דרך שבעת ימים וזה משמעו שמן המקום שעמד בו לבן עד המקום שהשיג את יעקב. הי' דרך שבעת ימים והנה לא הוגד ללבן מבריחת יעקב עד יום השלישי לבריחתו כמ"ש בפסוק. א"כ בעת הגדת המגיד לרבן מבריחת יעקב הי' יעקב רחוק ממנו ששה ימים (והמהלך יום ישוער לפי מהלכו עם צאנו) וכיון שלא רדפו לבן רק דרך שבעת ימים. א"כ ע"כ מעת הגדת המגיד ללבן מבריחת יעקב עד השגתו את יעקב. לא הלך יעקב רק מהלך יום אחד הרי שערך מהירת תנועת לבן אל תנועת יעקב הוא כפל שבעה פעמים. ובלכת יעקב ד"מ פסיעה אחת הלך לבן שבעה פסיעות והסבה מבוארת להיות יעקב בעל כבודה רבה במקנה ורכוש לכן היתה תנועתה כבדה ובמ"ש בסדר וישלח שאמר יעקב לעשו ואני

אתנהלה לאטי לרגל המלאכה אשר לפני אבל לבן שהלך לבדו ויעזוב הכל בביתו היתה תנועתו קלה וזה מבואר:

כד ר"ל לא ידבר עם יעקב מענין ההשבה מטוב ועד רע לפי שאין ההשבה טובה אצלו ואם בעיניך ידמה דיותו טובה. וכן פי' גם הראב"ע ז"ל:

כו ר"ל ושבויות חרב הוא כמו שבויות חיל. שהרי המתפעלים מן החרב אינם השבויים רק החללים. כמו טובים היו חללי חרב וגו'. מדברי הרא"ם ז"ל:

כז ר"ל כי הדעת הוא הנפש והוא עצם האדם ולכן נופל לומר בגונב דעת האדם שגנב את האדם עצמו:

כט והוא כאלו אמר יש אל לידי וכמוהו שלחו באש מקדשך שהוא כמו שלחו אש במקדשך. ולמד לאל במקום בית כמו לפניכם לחרב כמו בחרב. וכן ויהי דוד לכל דרכיו משכיל תחת בכל דרכיו. מדברי הרא"ם ז"ר:

לב (ד"ה מה עמדי) השלים החסר שבכח המאמר. כדרכו הטוב:

לג הוכרח לומר כן שלפי הסברא הי' אוהל רחל סמוך לאוהל לאה מלפני' ותיכף אחרי אוהל יעקב שהרי היא היתה עקרת הבית. וא"כ הי' לו ללבן ליכנס תחלה באוהל רחל. בצאתו מאוהל יעקב ואח"כ ליכנס באוהל לאה ועוד למה הפסיק הכתוב בספור בואו לאוהל האמהות. בין ספור צאתו מאוהל לאה ובואו לאוהל רחל. לכן צ"ל שאוהל יעקב כינוי לאוהל רחל וספר הכתוב את המאורע כסדר שנכנס תחלה לאוהל רחל ואחריו לאוהל לאה. ואח"כ לאוהל האמהות המאוחר יותר. ואחרי שספר הכתוב תחלה דרך כלל חפושו לפי סדר האוהלים במקום. חזר אח"כ לספר שבצאתו מאוהל לאה קודם הכנסו לאוהל האמהות חזר לחפש באוהל רחל וכפירש"י בדבור הסמוך שאח"כ:

(ד"ה ויבוא) מפורש למעלה בסמוך:

לז והוא מלשון אותה הוכחת לעבדך ליצחק שהוא מענין בירור דברים. ולא מלשון והוכיח אברהם את אבימלך שהוא מענין תוכחה והתווכחות דא"כ מאי בין שנינו את שנינו מיבעי' לי'. כי פעל התוכחה דבק לעולם עם מלת את סימן הפעול:

לח (ד"ה ואילי) ומיהו וודאי לענין קרבן אמרו ז"ל שאיל הוא בן שתי שנים. ממה שמצאנו במקום אחר כבש בן שנתו. מדברי הרא"ם ז"ל בשם התוס' בפרק מרובה:

לט (ד"ה אנכי) כן המשיך רש"י ז"ל ביאור הכתוב הזה. טרפה לא הבאתי לך וכלומר אף אם אירע טרפה במקרה לא הבאתי אליך רק אנכי אחטנה ר"ל שחסרה לי אנכי חפרתי' והפסדתי'. רפי שמידי תבקשנה:

(ד"ה אנכי אחטנה) דרך רש"י ז"ל לבאר לפעמים לשון התרגום ארמית במקומות קשי הביאור וכאן הביאו ג"כ לסיוע פירושו דלעיל בביאור מלת אחטנה ואונקלוס תרגם לפי הכוונה ולא לפי המלות:

(ד"ה גנובתי) כוונתו ז"ל. שאין מאמר גנובתי יום וגנובתי לילה דבוק עם מידי תבקשנה הקודם. שהרי מידי תבקשנה מועמד בטעם אתנחתא. וא"כ הפסק הטעם הזה מורה שמאמר מידי תבקשנה דבוק עם אנכי אחטנה הנזכר מקודם וכמו שהמשיך רש"י ז"ל ביאור הכתוב לעיר ד"ה אנכי. ועוד אם מאמר מידי תבקשנה דבוק עם גגובתי יום שאח"כ. א"כ מידי תבקש מיבעיא לי'. ולזה כתב רש"י ז"ר שעיקרו דבוק עם מאמר אנכי אחטנה הקודם רק שהוא מושך עצמו ואחר עמו וקאי ג"כ על גנובתי יום שאח"כ. ולכן מאמר גנובתי יום הוא מאמר שלם בפני עצמו. וזהו שכתב רש"י ז"ל גנובתי וכו' אח הכר שלמתי ור"ל שהוא מאמר שלם בפ"ע ולא מחובר עם הקודם:

(ד"ה גנובתי). והיוד מן אותיות האמנתיו הנוספות:

מ ר"ל ונופל אכילה אצל האש. והוא מענין כליון ולא מענין אכילה. מדברי הרא"ם ז"ל:

(ד"ה שנתי) ואיננו כמו כבש בן שנתו מהרא"ם ז"ל:

מא ההבדל שבין שכרי למשכורתי הוא זה. כי שכרי יאמר על הדבר המיוחד להיות שכרו כמו נקודים יהי' שכרך. שכל הנקודים מיוחדים להיות שכרו אבל משכורתי יאמר על הדבר הראוי להיות שכרו בכלל. ובכלל זה א"כ עקודים נקודים טלואים וברודים שכל אחד מארבעה מינים הללו ראוי להיות שכרו ואם עדיין לא נתייחד שום אחד מהם איזה יהי' שכרו ביחוד. וההבדל הזה הוא ג"כ בין שם אוכל ובין שם מאכל. ששם אוכל אינו נופל זולת על המאכל המיוחד עתה לאכילת הבעל חי אבר מאכל נופל על כל הדברים הראויים לאכילה ואם תעיין תמצא שההבדל הזה יתכן בכל השמות שהם בני שני משקלים. שקל אחד בלי אות נוסף על אותיות השורש והשני בתוספת מם בראש אותיות השורש, ובכלל תראה שכל השמות שכשקל דזה הוא שקל מפעל לא הונחו לדוראת עצם הדבר כי אם להוראת תכליתו. מזון על שם הזנתו מקום על שם שהדבר מתקומם שם וזהו ג"כ ההבדל שבין השמות בית משכן ומדור. ששם בית הוראתו עצם הדבר לפי גדרו. והוא מקום מוקף מארבע כותלים ותקרה עליהם מלמעלה אבל שם משכן ומדור יאמר על שם תכליתו היותו ראוי לשכינת האדם ודירתו ולכן לא אמר כאן ותחלף את שכרי שא"כ הי' לו לומר ותחלף את שכרי בשכר אחר אבל אמר ותחלף את משכורתי. שענינו הדברים הנופלים להיות שכרי אותן חלפת בכר מעם זה בזה ועל כן לא יתכן לומר ותחלף את משכורתי בדבר אחר שהרי גם הדבר האחר ראוי להיות שכרו

והוא א"כ בכלל משכורתי וזה שכתב רש"י ז"ל היית משנה תנאי שבינינו מנקוד לטלוא כו' והבן

מב הטעם שאין הקב"ה מייחד שמו על הצדיקים בחייהם:

איתא במדרש משום דכתיב הן בקדושיו לא יאמין ושנינו ג"כ באבות דר' נתן אל תאמין בעצמך עד יום מותך. אבל באמת יצחק אבינו ע"ה לפי שהי' סומא כבר בטל ממנו יצר הרע:

(ד"ה ויוכח) ר"ל שהוא מענין ווכוח. ולא מענין בירור דברים. כי לא הי' כאן דבר מסופק שיצטרך ברור. רק שהוכיחו על רוע פעולתו מדברי הרא"ם ז"ל:

מג ר"ל ומלת מה כאן אינו על מהות הדבר מה אעשה הכזה אז הכזה. כי זה רא יתכן פה לפי הענין. ולכן צ"ל שמלת מה כאן במו איך ולא כענין מלה זו לרוב מדברי הרא"ם ז"ל:

מד ר"ל שאין לפרש והי' הברית לעד ביני וביניך שאין הברית דבר יישי עומד בעצמו וקיים שיפול לומר עליו שיהי' לעד. שפי' שם בריח אינו אלא הסכמה בין שני אנשים שנשבעו עלי' לקיימם איש לנוכח רעהו. ולזכר ההסכמה ההיא ישימו דבר קיים לאות ולסימן. וא"כ לא יפול שם עד רק על האות המושם ההוא שהוא עד על ההסמה שבינותם לכן פירש"י ז"ל כי פירוש והי' לעד הקב"ה. ור"ל שנשא ידיו לשמים באמרו והי' לעד לרמז בזה מי יהי' לעד היושבי בשמים ב"ה:

מט בפסוק הקודם כחוב ויאמר לבן הגל הזה עד וגו' על כן קרא שמו גלעד. והנה אף שפעל ויאמר כתוב בהדיא שהוא לבן. מ"מ פעל קרא ישב בהכרח אל יעקב שהרי לכן, לא כנה אותו גלעד בלשון הקודש רק כנהו יגר שהדותא בלשון ארמית ומ"מ לא הי' הכתוב צריך להזכיר כי הקורא הוא יעקב לפי שהמשך דברי הכתוב מוסב על המאמר הקודם בפסוק שלפניו ויעקב קרא לו גלעד ועל זה הזכיר אח"כ בפסוק שאחריו הטעם על קריאת שמו גלעד ואמר ויאמר לבן הגל הזה עד וגו'. על כן קרא שמו גלעד ופסיק הקודם הוא כלל ופסוק הזה הוא פרט. והנה פירש"י ז"ל כאן שקרא לו שני שמות גלעד ודמצפה ושיעור הכתוב א"כ כזה והמצפה ד"ר ושם המצפה אשר קרא לו. אשר אמר יצף וגו'. ר"ל טעם קריאת שם מצפה בעבור אשר אמך יצף ד' וגו'. ולהיות שאמרנו שפעל קרא שבפסוק שלפני זה מוסב בהכרח על יעקב א"כ ע"כ והמצפה שכתיב בראש דפסיק דזה שאחריו להיותו בויו דחבור. וגם להיותו מוסב על קרא שמו שבפסוק דקודם ישוב ג"כ על יעקב וקרא שמו שבפסוק הקודם מושך עצמו ואחר עמו ועוד שהרי שם מצפה הוא שם עברי, ולבן כנה דישמות בארמית. ואחרי הנחה הזאת יקשה. שלא נראה כן מהטעם שאמר אח"כ לקריאת שם מצפה. שהרי מאמר יצף ד' וגו' הוא ע"כ רק מאמר

לבן בראיית מה שכתוב אח"כ אם תענה את בנותי וגו' ומלבד שאין זה מנהג שיקרא יעקב שמו מצפה בעבור שאמר לבן יצף ד' וגו'. יקשה עוד יותר שהפסוק ידלג מפועל לפועל אחר בלי זכרון שם הפועל בפירוש ואין זה מדרך הלשון. לכן פירש"י ז"ל שפירוש אשר אמר אשר אמר כל אחד לחבירו וא"כ שנידם דם הפועלים. ולכן אין צריך להזכיר השם בפירוש שהרי שב גם אל יעקב ולפי שבפעל אמר אמר כלול גם לבן. לכן אמר אח"כ אם תענה את בנותי וגו'. שהוא רק מאמר לבן לבדו וכדי לקצר ולפי שמאמר יצף וגו' הוא גם מאמר יעקב ובבחינת מאמר יעקב אין מאמר יצף דבוק אל אם תענה את בנותי וא"כ חסר בפסוק על איזה ענין יצף לכן הוסיף רש"י ז"ל לומר שמאמר קצר הוא לפי שהחסרון מובן מאליו והכוונה יצף וגו'. אם תעבור את הברית זהו ביאור דברי רש"י ז"ל וגם הרא"ם ז"ל כתב קצת מזה:

וד"ה כי נסתר). ר"ל אין ההסתר הזה בכוונה ובתחבולה רק מה שלא יוכלו לראות זה את זה מצד הרוחק שביניהם ולהיות שכל נסתר מהאחר אינו רואה זה את זה כנה את הבלתי נראים זה לזה נסתרים ושיעור הכתוב לפ"ז שמרת כי הוא לנתינת טעם ור"ל כי זה הדבר אשר עלינו להשים את השי"ת ב"ה דיין עלינו מפני שמהיום ההוא והלאה לא נראה איש את רעהו. הרוחק המקומות שבינינו. וד' ית' יוכיחנו וישפטנו, אם נעבור על התנאים שבינינו מדברי הרא"ם ז"ל:

ג ר"ל שכתוב כאן שני פעמים בנותי ומיעוט רבים שנים הרי ארבע:

[ד"ה אם] ובזה יישב הכפר מה שאמר אח"כ אם תקח וגו'. כדרכו ז"ר הטוב:

נב בכל מקום לשון זה אצל שבועה וכריחת ברית. משמש ההפך כמו השבעה לי וגו' אם תשקור לי ולניני וגו'. גבי אבימלך וכן ונכרתה ברית עמך אם תעשה עמנו רעה וגו'. אבל כאן ע"כ אין משמעו הדפך שא"כ וזי' אומר שרצונו שכל אחד יעבור אח הגל להרע לחבירו. לכן צ"ל שמלח אם כאן במקום אשר ופשוט:

(ד"ה לרעה). ר"ל שהלמד הזו היא למד התכלית ופירושו בשביל רעה. להרע איש לאחיו. ובזה דתנו א"כ שלפרקמטיא ודבר אחר אתה עובר והוצרכו להתנות זה כי בלעדי זה הי' משמעו שאסרו זה לזה ההעברה המקומות בכלל. וזה אין לו טעם

נג אלקי אברהם קודש ואסור למחקו ואלקי נחור חול וסותר למחקו. וכן אלקי אביהם חול וסותר למחקו. עכ"ל הרא"ם ז"ל, והטעם באלקי אברהם שהוא חול מבואר מאוד. לפי שאין ראוי לערב קודש בחול וא"כ שיעור הכתוב כזה שבא לפרש מהו אלהי נחור אלהי אביהם ושב על אברהם ונחור שנזכר למעלה ור"ל אלהי נחור איננו אחד עם אלקי

אברהם אבל אלהי נחור דוא אלהי אביהם של אברהם ונחור ואביהם הוא תרח שהי' עע"ז עד לפני מוחו שעשה תשובה כמ"ש בסדר לך

נד מעל שחט יאמר במקרא על הריגת הבע"ח בכלל בין לצורך אכילה או להריגה סתם, אבל פעל זבח רא מצינו בכל המקרא רק לשחיטת הבע"ח לתכלית חשוב. כזביחת הקרבנות לכבוד השי"ת או גם לצורך הדיוט למשתה ושמחת קרואים וסעודת מריעות לכן אמר כאן ויזבח יעקב. וממה שהוסיף עוד שם זבח מורה ששחט בהמות הרבה: (ד"ה לאחיו). ואין הפירוש לבניו כמו ויאמר יעקב לאחיו לקטו אבנים דלעיל מפני שלא עשה יעקב המשתה רק בעבור לבן ומרעיו ולא הוצרך להזכיר לבן. לדיותו בכלל אחיו ופשוט:

סדר וישלח

פרק לב

ד ודייקו זה בב"ר הובא ברא"ם מן הסמיכות מדסמיך לי' לעיל בפרשה שלפני' ויאמר יעקב כאשר ראם מחנה אלקים זה וגו' ומי יבוא בסודם זולתי השרידים כי איננו כמשמען:

ה בדבור זה אכלול כל דבורי רש"י ז"ל שבפסוק זה. כי כולם יסודתם דבר אחד כמו שתראה בסמוך. והנה כל דברי השליחות הזה מיעקב לעשו מוקשה מאוד לפי שטחיות ההבנה. והנראה מלשון המפרשים ז"ל שהרגישו קצת בקושי זו אלא שעלתה לה מעט תרופה בדבריהם ז"ל כאשר יעויין בפירושיהם. כי הנה לפי המובן מפשוטו שלח יעקב שלוחים לעשו להודיעו שאחר עד כה עם לבן ועתה שב לביתו במקנה וקנין רב כי שור וחמור הוא שם המין וכמ"ש המפרשים רש"י וראב"ע ז"ל וגם מהמנחה ששלח יעקב לעשו. שלא היתה עם כל רבויי' זולתי חלק קטן מעדרי יעקב הבין עשו כי גדול אחיו מאוד בעושר ונכסים. והנה שלח יעקב להודיע את כל כבודו לעשו אחיו למען ימצא חן בעיניו וזה תמהון רב. שזה לא יתכן רק בחוק אחים נאמנים כמשפט שכל אחד חפץ בטובת אחיו וכשיארע לאחד מהם איזה טובה רבה יבשר ממנה לאחיהו למען ישמח בו. וגם יאהבנו יותר ע"י הבשורה ההיא. ואולם יעקב ידוע שהי' עשו שוטמו בעבור הברכות. ויהי אויב לו ומבקש רעתו וא"כ נהפוך הוא שלא עורר יעקב אהבה בלב אחיו בהודאה ההיא אבל עורר בקרבו רוח נקם וחמה שהודיעו עושרו ושנתקיימו בו הברכות כולם. ובזה יתגרה מלחמה ביניהם כי תגדל המשטמה יותר. ובאמת יעקב הי' מבקש שלו' ולא חפץ בריב. וכמו שאמר אח"כ וירא יעקב ויצר לו ואיך ישלח להתגרות בו ולסבב

מלחמה ואם תאמר שחשב יעקב שהשליחות הזה יהי' סבה נקלה להסיר המשטמה מלב שונאו. כאשר נראה משלים רבים כיוצא שהנשטם מראה לו פנים לשוטמו ומתנכר לחשוב שהשוטם אוהבו ואולם גם התחבולה ההיא על אופן העשותה ע"י יעקב נראית תחבולת שוא לפי שהערמה ההיא לא תתכן זולת אם אופן המעשה הוא דבר שאיננו שוטמו בשבילו ואולם אם האמצעיים הם בעצמם סבת המשטמה ובעבורם הוא שונאו יוסיפו שנאה וכעס בלב השונא בחשבו מעשה הנשטם לערמה ולמען יגדל צערו יעשה מעשהו. כאשר יוכל עשו לחשוב בלבו כי יעקב יודיעו כל זה למען זעפו ושתהי' לו ההודעה ההיא למדקרת חרב בלבו. אשר על כן על הקושי הזה בחר רש"י ז"ל בדרך המדרש אשר הוא דרך נכון ואמתי להיתר הקושי הזה. כי הראו לנו חז"ל שנכלל בלשון השליחות חכמה גדולה:

וכדרך חכמים מחוכמים אשר יש בדברי קדשם כוונה חצונה ופנימית. והוא שלפי החצונית כוון יעקב לבשר את אחיו משלום בואו לביתו ושובו ברכוש רב. כאלו הוא נאמן בבריתו ואיננו יודע מאומה מהמשטמה ולפי הפנימית כוון ג"כ בזה. לשכך חמת אחיו בדבר ששוטמו בגללו כי אופן דברי הבשורה ההיא לכלול בה ג"כ הקטנה והסרת חמה וכמו שאבאר לפנינו. ואמנם הכוונה הפנימית ההיא והוא כוונת הסרת הסבה שבגללה שוטמו שהיא גדולת הבכורה אשר כלול בקרבה האדנות והעושר ע"י ההכנעה וההקטנה מרומז בדבריו אלה. א' באמרו בדברי שליחותו בתחלת דבריו. כה אמר עבדך יעקב שבזה הודה על עצמו. שאיננו אדון לו ונהפוך הוא כי קבל עליו את עשו אחיו לאדון לו. והשנית כבר ידוע שבאורך הזמן שהי' יעקב בבית לבן. כבר הי' עשו מושל בארץ שעיר כמ"ש אח"כ בפרשה זו שאמר יעקב לעשו עד אשר אבוא אל אדוני שעירה וכן כתוב עוד אח"כ וישב עשו ביום ההוא לדרכו שעירה הרי שהי' עשו ובנו כבר נסיכי הארץ ההיא. והיו שם לאלופים כנזכר ג"כ בסדר זה וא"כ היו לו ולבניו שמה מכבר נחלות שדה וכרם כמשפט שרים ונסיכים. וברור א"כ שגם מקנה צאן ובקר ועבדים ושפחות הרבה הי' לו וכמו שנזכר ג"כ אח"כ בסדר הזה בפירוש שאמר עשי ליעקב יש לי רב אחי יהי לך אשר לך. וא"כ כאשר נעריך את יעקב בבחינת עשו נמצא כי בהפך גם עתה אחר היות ליעקב מקנה רב ועבדים. עדיין הוא בבחינת עשו כאלו נתקיימו כל הברכות רק בעשו ולא ביעקב כי לענין ברכת האדנות והממשלה והוא מה שברך יצחק ליעקב הוי גביר לאחיך. אנו רואין שיעקב הי' גר בארצות אחרים יותר מעשרים שנה ועשו ובניו היו יושבים בביתם ספונים שוקטים על שמריהם ויהיו לשרים ונסיכים בארץ. ולענין ברכת העושר והוא מה שברך יצחק ליעקב. ויתן לך מטל השמים ומשמני

הארץ. ברור שנכסים שיש להם אחריות טובים מנכסים שאין להם אחריות והנה עיקר מטל השמים ומשמני הארץ הוא נופלת רק על נכסים ונחלות שדה וכרם וקרקעות (וכמו שהוכיחו רז"ל במליצת דבריהם ואמרו כי מקנה בהמות ועבדים ושפחות אינו לא מן השמים ולא מן הארץ ורצונם ז"ל מה התייחסות יש להם בברכה זו עם השמים ועם הארץ ובזה סרה השאלה ששאל הרא"ם ז"ל ממה דמשמע בב"ק. פ' מרובה. ובעירובין פ' בכל מערבין דבהמות מיקרו גדולי קרקע לענין שניקחין בכסף מעשר שני ויפלא בעיני אל הרא"ם ז"ל באמת שאם נקראים הבהמות באיזה בחינה גדולי קרקע לפי שיונקים מן הארץ מ"מ אין התייחסותם הרחוקה הזה עם השמים והארץ מספיק שיקראו על שמם בברכתו כמו שראוי שיקראו על שמם נחלות שדה וכרם ודגן ותירוש) ולפי שיעקב לא הי' לו רק מקנה צאן ובקר ועבדים הרבה ועשו ובניו לא חסר להם גם מזה. לא הי' להם גם מעיקר הברכה נכסים ואחוזות שדה וכרמים. נמצא כי לעת עתה בין בבחינת ברכת האדנות ובין בבחינת ברכת העושר. לא נתקיימה עדיין הברכה ביעקב רק בעשו (וכן הוא האמת. ולא השיג עשו כי ברכת יצחק הוא רק לעתיד אחרי בואנו לארץ. יהי' לנו האדנות והעושר שניהם במדרגה רמה למאוד וגם בזמן בית שני היו האדומים תחת יד יהודא מזמן הורקנוס המלך והלאה עד חורבן הבית. כמוזכר בספר יוסיפון בן גוריון ז"ל. וכזה יהי' לנו בימי הגאולה המחוכה ב"ב ולא תפסק מן אז הברכה ממנו עד עולם) והנה דבר זה רמז יעקב לעשו בחכמת דבריו. כדי להסיר מלבו המשמטה בהראותו אליו כי בחנם ישטמנו מפני שסרה הסבה אשר בגללה ישטמנו. ולענין האדנות והממשלה רמז לו באמרו עם לבן גרתי. ר"ל שהי' גר בארץ אחרת ותחת מחסה לבן ובזה הראה לו קטנותו. ובהעריך עשו את עצמו בשמעו את הדברים האלה כה אמר עבדך יעקב עם לבן גרתי בבחינת יעקב. יצחק בלבו כי נתקיימה הברכה בו ולא ביעקב (ולדבר אחר. רמז ג"כ לפקח וערום כעשו. העדר יכלתו ללחום עמו ברמז מלת גרתי שרומז בו ששמר תרי"ג מצות ואולם הדרש הזה אינו רק מדרשת דורשי רשומות) וגם לענין העושר רמז לו שפל ערכו לנגד עשו באמרו ויהי לי שור וחמור וגו' ולא בשרו רק מאת המקנה וא"כ בהעריך עשו את עצמו לנגדו גם בבחינה זו יראה כי נתקיימה ברכת מטל השמים ומשמני הארץ רק בו ולא ביעקב ובזה הותר כל הקושי הנ"ל. כי הרבה תיקן יעקב בשליחות זה ודבריו אלה המה חכמים מחוכמים לכוונה החיצונה. המה דברי בשורה מבואו ועשרו וכמשפט רעים אהובים. שבשורת הצלחתם ישמח לבב האוהב המתבשר. ולכוונה הפנימית נכלל בדבריו הסרת סבת המשטמה. בדרך נסתר ולשון ערומים ושני הכוונות כאחד טובים.

לכפר פני אחיו ולכבוש את לבבו. ובזה תבין כי כל דברי רש"י ז"ל כאן הם על צד הכוונה הפנימית זהו מה שנ"ל בזה:

ו מבואר בסמוך:

(ד"ה שור) כבר פירשתיו בסמוך:

(ד"ה ואשלחה) אם הכוונה ששלחתי להגיד לאדוני ולבשרו בשורת עושרי ורוב קניני לא יתכן אמרו אחר כך למצוא חן בעיניך כי למה זה ימצא חן בעיניו בגלל הצלחתו ורוב מקנהו ולאח נאמן שוה עשיר לרש וע"כ הכוונה לפי שכלול בדבריו שני דברים. א' שובו לביתו ובואו אליו. ב' היות לו מקנה רב ועבדים ושפחות. ועל ענין הראשון אמר ואשלחה להגיד וגו'. ובזה נופל מה שאמר אח"כ למצוא חן בעיניך. והכוונה שע"י שבשרו בואו אליו ימצא חן בעיניו כי בזה יראה היותו שגם עמו ומבקש אהבתו:

(ד"ה למצוא). מפורש בסמוך:

ז דאל"כ אל עשו למה לי. והלא רק אח אחד הי' לו ואין צורך לסמן איזהו. ולכן דרשו בו משום ששם עשו הי' מפורסם בפריצותו וגבורתו לכן יבוא השם העצמי שלו במקום תואריו המגונים. מדברי הרא"ם ז"ל בתוספת ביאור:

ח יישב הכפל כדרכו הטוב ז"ל והנה מורא ומיצר שניהם התפעלות נפשי מהרע האפשרי בעתיד אשר מקרה ומצב האדם יורה עליו. אבל מורא הוא התפעלות יותר גדול ממיצר. לכן פירש כאן כי מורא נופל על העצב הגדול מצרת עצמו בעתיד ועל צרת אחרים נופל מלת מיצר כמו צר לי אליך אחי:

ט (ד"ה והי') הראב"ע ז"ל חשב. שממלת והי' קא מפיק לי' שמשמעותו והי' בוודאי. ואיך יהי' בהחלט לפליטה וע"כ הוא רק ע"י מלחמה ולפיכך טען עליו ממ"ש והיית לי לישועה שפירושו אולי תהי' לי לישועה. ובאמת שזה אינו והוא מוכרע ממקומו. שע"כ אין כוונת רש"י ז"ל. שפירוש והי' לפליטה בוודאי והחלט. וא"כ הי' יעקב בטוח שינצח בוודאי את עשו שהרי רש"י ז"ל גופא פירש לעיל. ויירא יעקב שמא יהרג הוא בעצמו שגם על עצמו לא הי' בטוח. וא"כ ע"כ צ"ל דגם לפי פירש"י ז"ל כאן והי' לפליטה בע"כ אין הכוונה בוודאי והחלט רק דר"ל בע"כ שלא מרצון עשו כי ילחם עמו. ואולי יעלה בידי והי' לפליטה וא"כ סרו דברי הראב"ע ז"ל מעיקרן במה שחשב בכוונת רש"י ז"ל. שסובר דמלת והי' משמע בוודאי. ואולם מה שהוכרח רש"י ז"ל לפרש והי' לפליטה בע"כ. והוא ע"י מלחמה הוא מדדרשו ז"ל. התקין עצמו לשלשה דברים לתפלה ולדורון ולמלחמה. ולתפלה ולדורון מפורש לפנינו בפרשה אבל מהיכן נפקא להו למלחמה. אם לא ממה שכתוב והי' המחנה הנשאר לפליטה. וא"כ ע"כ פירושו לפליטה בע"כ וע"י

מלחמה. אמנם סברת רז"ל גופא שאמרו שהתקין עצמו למלחמה. הוא ממה שהדעת מחייב. כי עם היות שפירש"י ז"ל לעיל. והוא מדברי רז"ל בברכות ויירא שמא יהרג. היינו ע"כ מטעם פן יגרום החטא דאל"כ איך ירא הלא כבר הבטיחו השי"ת ואמר לו והנה אנכי עמך ושמרתיך בכל אשר תלך. וכמו שאמרו ז"ל בהדיא שם בברכות הטעם הזה אבל בכל זה אין ספק פן יגרום מוציא מידי וודאי הבטחה ולפ"ז בוודאי לא נמנעו הצדיקים והחסידים לסמוך על הבטחת השם ב"ה ולהלחם בזרוע ההבטחה ההיא עם שכנגדם כי אם יחדלו מלהלחם מיראתם פן ינוצחו. ותראה זה מהם כקטני אמנה בהבטחה. זהו מה שנ"ל בזה. והרא"ם ז"ל אפס קצהו נגע בביאור זה:

י ר"ל וא"כ מה שאמר יעקב אלקי אבי אברהם ואלקי אבי יצחק. אינו דברי עצמו רק כשונה דברי השם. ולכן לא נמנע לומר כאן ואלקי. וכתב הרא"ם ז"ל וז"ל ואף שפירש"י ז"ל לעיל. שמה שאמר שוב אל ארץ אבותיך וגו' ואהי' עמך. אינו לענין השמירה אלא לענין השראת שכינה שם אהי' עמך. ולא כאן בעודך מחובר לטמא. מ"מ ממילא משמע נמי מינה הבטחה שיזכה לשוב ולא יהרג בדרך. כי אם ימות טרם שובו לבית אבותיו איך תשרה עליו שכינה עכ"ל:

יא ר"ל והמם מם הסבה ולא במקום מן. ופירוש את עבדך. עם עבדך. כי הפעול איננו מי שמתחסדין עמו רק החסדים עצמן וכל זה כלל רש"י ז"ל בלשונו. במ"ש ע"י החסדים וכו' שעשית עמי עכ"ל. ופשוט. והנה מיעוט זכיות לבדו איננו מספיק להיותו ירא כל זמן שאין בידו חטא. דאין יסורין בלי חטא ואין מיתה בלא עון. כדאיתא בשבת ובברכות ומשום כך אנו צריכין לטעם השני שמא נתלכלך בחטא ואע"ג דבגמ' הקשו כתיב והנה אנכי עמך ושמרתיך וגו' וכתיב ויירא יעקב וגו' ותירצו אמר שמא יגרום החטא:

אלמא שלכלוך החטא לבדו מספיק לו לירוא יש לומר דבש"ס מיירי בכל אדם ואז בוודאי לכלוך החטא לבדו מספיק להענש בלי ניכוי זכיות אבל יעקב אבינו שהיו זכיותיו מרובים שיספקו להגן עליו אעפ"י שחטא אין ההבטחה מתבטלת לכן צריכין גם לטעם ניכוי זכיות ששניהם לכלוך החטא וניכוי הזכיות גורמין שיחשוש יעקב להם. מדברי הרא"ם ז"ל:

(ד"ה ומכל) כלל הדברים. הטובה לזולתו על צד החנינה ולא מצד נתינת פרס נקרא חסד. וכשתקדם לה הבטחה יקרא אמת:

(ד"ה כי) לפי פשוטו אין כאן רק חסד אחד אבל לפי הדרש יש כאן שני חסדים כי במקלי וגו' הרי חסד אחד. ועתה הייתי וגו' הרי כאן שני חסדים ופירוש ועתה לפי הדרש ועוד שהייתי עתה לשני מחנות. גם זה מדברי הרא"ם ז"ל:

יב מפורש לעיל בפסוק באנו אל אחיך אל עשו. וכאן אמר מיד אחי להוסיף לו פשע. שאח בגוד יבגוד כזר:

יג והוא כמו שאמרו ז"ל בפ"ק דנדרים דאע"ג דקי"ל דברה תורה כלשון בני אדם מ"מ היכי דאיכא למידרש דרשינן:

(ד"ה ושמתי) פו' כן לפי שיטתו בפרשת ויצא. שהוכיח שם שע"כ פירוש אשר דברתי לך לצרכך ובעבורך שהרי לא דבר עם יעקב קודם לכן ופשוט:

יד והדרש מיאן לפרש בידו ברשותו דמה קמ"ל וכי תעלה על דעתך ששלח מנחה מאותן שאינן ברשותו. עכ"ל הרא"ם ז"ל. והנה לפי הדרש הראשון פירוש בידו בידו ממש. וצ"ל א"כ שמ"ש בפסוק שאחריו עזים מאתים וגו' חסר ו' החבור ועזים מאתים. והכוונה וגם את זאת שלח עזים מאתים וגו' אבל לדבר אחר שנטל מעשר פירוש בידו ג"כ כמו לפי פשוטו ברשותו דכל זמן שלא נתקנו החולין הרי הן כאלו אינן ברשותו והשמיענו הכתוב שגם המנחה ששלח לעשו לא היתה בלתי מתוקנת. וא"כ לפ"ז מ"ש אח"כ עזים מאתים וגו' איננו חסר ו':

טו מ"ש רש"י ז"ל ובהמה אינה מקבלת זכר משנתעברה כוונתו פשוטה. שמפני זה צריך למרבה יותר בתשמישו נקבות יותר מהממעיט תשמישו שהצורך לנקבות כל אחד כפי כח תשמישו ואף שגם המרבה יכול להרבות תשמישו בנקבה אחת והטעם לפי שבהמה משנתעברה אינה מקבלת זכר והוא פשוט לע"ד ולא ידעתי מדוע הלך הרא"ם ז"ל כאן דרכים רחוקים:

טז הרא"ם ז"ל כתב וז"ל כוונת רש"י ז"ל. שלא תטעה לפרש שתיבת שלשים דבוק עם מלת ובניהם. וא"כ הי' הבנים לבדם שלשים. לזה הודיעך שאינו כן והמספר שלשים דבק עם גמלים והיו הגמלים שלשים עם הבנים עכ"ל ולדבריו צ"ל. שיצא לו לרש"י ז"ל זה משני טעמים. א' שאם המספר שלשים דבוק רק עם ובניהם א"כ למה קצב הכתוב רק מספר הבנים ולא מספר האמהות ג"כ. ב' לפי שמלת מיניקות הוא בתביר ואלו היתה תיבת שלשים דבוקה רק עם ובניהם הי' לו להטעים שם מיניקות בזקף קטן או במרכא טפחא שהוא מפסיק יותר מן תביר כמו עזים מאתים שמוטעם בזקף קטן או כמו רחלים מאתים שמוטעם במרכא טפחא. כל זה צ"ל לדברי הרא"ם ז"ל. אבל לפע"ד שכוונת רש"י ז"ל שהגמלים הי' ל' מלבד הבנים וזה מדוקדק בלשון רש"י ז"ל שכתב גמלים מיניקות שלשים ובניהם עמהן ואם כפי' הרא"ם ז"ל שהיו הגמלים שלשים עם בניהם הי' לו לומר גמלים מיניקות שלשים עם בניהם וע"כ כמו שפירשתי. ויצא לו לרש"י ז"ל זה. מפני טעם הנגינה שאם הכוונה שהיו הגמלים המניקות שלשים עם בניהם הי' לו להדביק

מלת ובניהם עם מיניקות. גמלים מיניקות ובניהם שלשים אבל השתא שתיבת מיניקות מועמדת בטעם תביר המפסיק. ש"מ שהוא דבוק יותר אל המלה המספרות שלשים מן מלת ובניהם כן נ"ל. עוד כתב רש"י ז"ל דרך הדרש ומן הדרש הזה יצא לו לרש"י ז"ל. מ"ש לעיל בסמוך שאצל הגמלים הי' נקבה אחת לזכר. והטעם מדסתם לך הכתוב ולא פירש מספר הזכרים. וא"כ תפשת מועט תפשת תפשת מרובה לא תפשת.

יז ר"ל ומכל מין ממינים החלוקין הנ"ל. עשה עדר לבדו וזה מן הסברא:

(ד"ה עברו) ר"ל ולא שעבר מיד אחריהם. בראיית מ"ש אח"כ פסוק כ"ב והוא לן בלילה וגו'. מדברי הרא"ם ז"ל:

(ד"ה וריוח) זהו מן הסברא ופשוט:

יח ר"ל שאין הל' כאן משמשת הגבול שאליו והוא הבאת דבר אל העצם רק שמורה הקנין במקום מלת של ועל כן לא תרגם אונקלוס למאן את. רק דמאן את. שהדלת בארמי כמו של בעברי אבל למי אלה וגו' מורה הבאת דבר אל העצם. כהוראת הלמד המשמשת לרוב בשמות ולכן תרגם שם אונקלוס למאן את. ודע שכל נקודות ההפסק נרשמו בדפוס בטעות והכל דבור אחד ולכן כתב רש"י ז"ל אח"כ. למד משמשת כו' במקום של. וזה מוסב על מ"ש למעלה בפי' למי אתה והביא רש"י ז"ל ראי'. שמצינו שימוש זה ללמד. ממ"ש לד' הארץ ומלואה. ולא הובאה לו ממקום אחר. מדברי הרא"ם ז"ל בתוספת ביאור:

יט (ד"ה והנה) ר"ל שכינוי הנסתר הוא מוסב על השם יעקב שלפני פניו ולא על השם שלפניו:

כב ר"ל האגדה באה ליישב מלת על בדרך זה. שאמר תחלה ותעבור המנחה ואח"כ אמר על פניו. ר"ל שההעברה הזאת היתה נגד פניו לפי שהי' שרוי בכעס על היותו צריך לכל זה ולכן נופל בזה מלת על. כמו כי על אפי ועל חמתי היתה לי העיר הזאת ומ"ש רש"י ז"ל אף הוא כו' ר"ל אף הוא הי' שרוי בכעס כמו עשו:

כב (ד"ה יבק) ר"ל לכאורה נראה מהכתוב. שיבוק אינו שם הנהר והוא לשני טעמים. א' ממה שחזר וכתב אח"כ ויקחם ויעבירם את הנחל. ואם יבק שם הנהר תרתי למה לי הרי כבר כתב שהעבירם את הנהר. כמה שכתוב ויקח את שתי נשיו ואת שתי שפחותיו ואחד עשר ילדיו ויעבור את מעבר יבק. ב' ממ"ש אח"כ ויותר יעקב לבדו ואם יבק שם הנהר איך נותר יעקב לבדו הלא גם הוא עבר עמהם את הנהר כמ"ש ויעבור את מעבר יבק. ולזה יותר יש לפרש ששם העיר מעבר יבק. ופירוש ויעבור כמו ויעבור אברם בארץ. וספר תחלה שלקח נשיו ושפחותיו וילדיו ויעבור עמם את העיר מעבר יבק. ואח"כ אמר

שבעברו את העיר ההוא לקחם שוב לי את הנחל ואולם הוא לא עבר עמהם בעצמו את הנחל רק שהם עברו בציוויו והוא נותר לבדו בעבר הראשון של הנהר מזה. ובפירוש זה סרו השאלות שעוררנו בסמוך אלא שבאמת הפי' הזה אינו נכון ממה שמצינו בפ' דברים ועד יבק הנחל גבול בני עמון. א"כ ע"כ שם הנהר יבק. ולענין יישוב הכתובים. יבואר בדבורי רש"י ז"ל הסמוכים. מדברי הרא"ם ז"ל בתוספת ביאור רב:

כד כבר כתבתי שאם יבק שם הנהר קשה תרתי. א' כפל הלשון ויקח ויעבור וגו' ויקחם ויעבירם וגו'. ב' שממ"ש ויעבור וגו' משמע שגם הוא עבר וא"כ איך נותר יעקב לבדו וכאן יישב רש"י ז"ל קושיא הא' שמ"ש תחלה ויעבור אין הפירוש שעבר עם בני ביתו רק שעבר הוא לבדו ובני ביתו לקח לצד הנהר שיהיו מוכנים לעבור ואחרי עברו חזר לעבר הנהר שעמדו שם בני ביתו כדי לחזור ולהעביר את בני ביתו ולא שחזר ממש דטורח זה למה ולאיזה צורך עבר תחלה לבדו רק שבעודו עומד בעבר השני של הנהר העביר את ב"ב ע"י עשותו עצמו כגשר נוטל מכאן ומניח כאן. ולכן עבר תחלה לבדו לעשות עצמו כגשר ולכן בא בספור תחלה ויעבור ואח"כ ויקחם ויעבירם ומיושב בזה השאלה הא'. ולענין שאלה הב' תירץ רש"י ז"ל בדבור הסמוך שאחרי העברתו את ב"ב הוצרך לחזור אח"כ בשביל פכין קטנים ששכח ולכן נותר שם לבדו ומתוקן הכל:

כה כבר כ' רש"י ז"ל במס' חולין דפכין קטנים לדוגמא נקט. כלומר כלים בלתי חשובין כאלו וכלים חשובין אין לומר ששכח שהרי כבר כ' לעיל ויעבר את כל אשר לו. וע"כ צ"ל שהנשארים ששכחן אינן בכלל אשר לו שלקטנותן ופחיתותן אינן חשובין לכלום. ועוד שאין השכחה מצויה אלא בקטנים אבל קשה מנ"ל לרש"י ז"ל לומר ששכחן דילמא לא הספיק להעבירן כמ"ש רז"ל בחולין שנשאר על פכין קטנים שלא הספיק להעבירם וחשכה לו. אבל רש"י ז"ל לקח השכחה מב"ר. עכ"ל הרא"ם ז"ל בתוספת ביאור קצת. ובאמת אחרי שכבר תפס רש"י ז"ל לעיל שיטת הב"ר שעשה עצמו כגשר. א"כ אין לומר שלא הספיק להעבירן והרי כבר לקח הכל לצד הנהר שיהי' קרוב לשפתו וא"כ בעודו מעביר בני ביתו היה יכול להעביר ג"כ הפכין קטנים עמהם לזה לשיטת הב"ר ע"כ שע"י שכחה לא העבירן תחלה. ולעשות עצמו כגשר בשביל הכלים הפחותין הללו אין זה כבודו והוצרך לחזור. אבל לשיטת הש"ס דחולין ע"כ שלא עשה עצמו כגשר וא"כ ע"כ שיש להם שיטה אחרת ביישוב הכתובים. ולע"ד דס"ל שעבר תחלה לבדו כדי לתור הצד והנוכחית שבו יעברו את הנהר כי לא כל המקומות מוכשרין להניח שמה ב"ב ומקנה רב וכלים בעבר השני מהנהר. ואח"כ במצאו התחנות ההוא חזר להעביר את כל אשר לו והוא נשאר בעבר הנהר מזה עד העבירו כל אשר לו ולא הספיק להעביר הפכין קטנים.

עד שחשכה לו ולא יכול לעבור עד למחר. וא"ת לשיטה זו מאין ידענו שנשתייר על פכין קטנים ולא על כלים חשובין. וי"ל דזהו מן הסברא שהכלים החשובין והגדולים הדרך להעבירם ראשונה וא"כ מסתמא כלים שנשארו עד לבסוף הם הפחותין והקטנים כנ"ל שיטת הש"ס דידן. אלא דקשה למה הניח רש"י ז"ל שטה זו ובחר בדרך הדרש דב"ר:

כז (ד"ה ברכתני) להבנת דברי רש"י ז"ל הללו צריך להביא כאן גם דבורי רש"י ז"ל שאחריו. הנה פירש"י ז"ל בכאן שאינה ברכה חדשה רק ברכת הודאה על הברכות שמכבר. וזה מכח כמה ראיות. א' יש סמך לדבר ממ"ש ברכתני בעבר ואף שיתכן זה ע"פ דרכי הלשון להיותו פעל מורכב מעבר ועתיד. עתיד בערך הזמן הנוכחי. ועבר בערך השלוח. בכל זה מדרך חז"ל לדרוש בכגון זה וליישב בענין אחר. ב' הנה יש הכרח לזה שאין כאן רק ברכת הודאה מכח הכתוב בהושע וישר אל מלאך וגו' בכה ויתחנן וגו' בית אל ימצאנו וגו' שלא יתפרש הכתוב הזה זולתי אם נאמר שבקש יעקב מן המלאך ברכת הודאה וכמו שפירש"י ז"ל בדבור שאח"כ. ג' אם נאמר שרצה יעקב ממנו ברכה חדשה מאי אהדר לי' לא יעקב יאמר וגו'. ואין זה תשובה על שאלת הברכה כי איזה ברכה יש כאן. ואם נאמר שאין זה ברכה באמת ואינו מתייחס כלל לשאלתו רק שהכתוב מספר אח"כ שברכו כמ"ש בסוף הספור ויברך אותו שם. א"כ יקשה אם אין זה מתייחס לשאלתו למה המתין המלאך מלשאול לו. על השם עד שא"ל לא אשלחך כ"א ברכתני. ד' מאי ויברך אותו שם שאמר אח"כ דמלת שם אין לה מקום כלל בכאן אם הברכה ההיא היא ברכה חדשה. ומה השמיענו א"כ בזה פשיטא שלא ברכו במ"א אבל אם נאמר שהיא ברכת הודאה יבוא הכל על נכון כמ"ש רש"י ז"ל בדבורים הסמוכים שאח"כ:

לפירש"י בסמוך שלא רצה יעקב זולת ברכת הודאה תבוא התשובה מעין השאלה שהודה לו על הברכות בל' הזה שלא יבואו לו עוד הברכות בעקבה כ"א בשררה וגילוי פנים אבל לא שהודה לו על הברכות תיכף שא"כ עדיין לא יתיישבו הכתובים בהושע בכה וגו' בית אל ימצאנו וגו' שהרי הודה לו תיכף. ועוד מה זה שחזר וכתב אח"כ ויברך אותו שם דכל הפסוק מיותר. וגם מלת שם אין לה מובן כלל. לכן פירש"י ז"ל בכאן שאין כאן הודאה בהוה רק בעתיד, ור"ל שהודיעו לא יאמר עוד בימים הבאים שמך יעקב כ"א ישראל וגו' כי סופך שנגלה כו'. ושם אודה לך על הברכות ולא לעת כזאת. ובזה פירש"י יפה המשך הכתובים בהושע. ואולם יעקב לא נתרצה בזה. ולכן חזר וכתב ויברך אותו שם ר"ל שהודה לו כאן על הברכות וא"ש נמי מלת שם ר"ל שם ולא בבית אל כרצון המלאך:

(ד"ה ותוכל) הוסיף רש"י ז"ל מלת להם כי בלתי מלה זו ענינה הרשות כמו לא תוכל לאכול בשעריך וגו' אינך רשאי. או הכח ויכולת כמו לא אוכל עוד לצאת ולבוא במלחמה. אבל עם מלת להם ענינו הנצחון שהוא יציאת הכח והיכולת הנ"ל אל הפעל. מדברי הרא"ם ז"ל בתוספת ביאור רב מלת לו קא דרשי לכן פירשו לצרכו ולרפואתו. וע"כ צ"ל שמיהרה לזרוח בשבילו דאל"כ עדיין אין זריחת השמש רק בשבילו אם כבר הגיע זמנה:

(ד"ה והוא) ר"ל דלכאורה יובן ממלת צולע שהוא בינוני שגם אחרי שזרחה לו השמש עדיין הוא צולע והוא נגד הדרש הנ"ל. לכן כ' רש"י ז"ל שחסר מלת הי' שמדרך הל' לחסרו כמו ופרעה חולם שענינו הי' חולם כמ"ש שם הראב"ע ז"ל, מדברי הרא"ם ז"ל בתוספת ביאור:

פרק לג

ד רש"י ז"ל הולך כאן בשיטת רשב"י שהביא בד"ה וישקהו והוא פשטות הכתובים:

(ד"ה וישקהו) ר"ל הנקודה מסלקת הכתב לדרוש כאלו לא היה כתוב וישקהו לפי שנשיקה זו כאין חשובה שלא נשקו בכל לבו. אבל רשב"י ס"ל שבאותו פעם נכמרו רחמיו ונשקו בכל לב. והנקודה לא באה רק למעט שלא היתה הנשיקה קיימת וחזר אח"כ לשנאתו:

ה ר"ל באיזה צד הם שלך. בניך או עבדיך או ילידי ביתך. מהרא"ם ז"ל:

ח מקרא מסורס הוא כדרך הל'. והכוונה מי כל המחנה הזה אשר פגשתי שהם שלך. והנה מתשובת יעקב למצוא חן וגו' נלמד שאין שאלת מי כל המחנה וגו' לדעת מי הם. שא"כ אין נופל ע"ז התשובה. ועוד שלפירוש זה צ"ל ששאל על מוליכי המנחה מי המה אם עבדיו או בניו ואין זה במשמע הלשון. אבל שאלתו הוא בדרך תימה מי כל המחנה הזה אשר לך כלומר לאיזה צורך הוא למה הוא לך כי כבר ידע עשו מפי מוליכי המנחה היותה מנחה שלוחה אליו כאשר צוה אותם יעקב. ואמרתם מנחה היא שלוחה וגו'. רק שעשו סרב לקבלה, ופשוט:

בא"ד פשוטו של מקרא כו' כלומר אחרי שבא כאן מלת מי במקום למה. א"כ צ"ל שכוון בשאלתו על מוליכי המנחה. ור"ל למה זה שלחת אלי ביד העבדים מנחתך. והטעם כמ"ש הראב"ע ז"ל שמלת מי לא יפול לעולם רק על אדם עכ"ל ואוסיף לך ביאור שמלת מה הוא שאלת המהות ועצם הדבר ונופלת על בע"ח לדעת מאיזה מין הם. מה הוא השור או חמור וכדומה. אבל מלת מי הוא שאלת יחוס הדבר והצטרפות לזולתו ולזה היא נופלת על האדם. מי הוא אחי פלוני בן פלוני או עבדו. ומבואר:

מן ר"ל שבפיו הודה לו על הברכות והוא נכלל באמרו אשר לך ולא אמר סתם יהי לך אחי והוסיף אשר לך שבמשמעות זה כל אשר לך דרך כלל ואין הכוונה שכוון לזה עשו רק שההודאה נזרקה מפיו:

י הוסיף רש"י ז"ל נשוא השלילה החסרה והיא בכח המאמר (ד"ה אם נא) כבר פירש"י ז"ל בסדר וירא שכל כי על כן שבמקרא פירושו על אשר ויעויין מה שפירשתי עליו במקומו:

(ד"ה ותרצני) כבר פירש"י ז"ל לעיל שו' ותרצני משמשת במקום ועוד. והוא סבה ב' לקבלת המנחה:

יא ר"ל שם ברכה הונח לפעמים על ברכת שאילת שלום כמו שהביא רש"י ז"ל ראיה לזה. ולכן המנחה הבאה לראיית פנים נקראת ג"כ ברכה לפי שמנחה כזו אינה אלא לשאילת שלום:

(ד"ה אשר הובאת) בב"ר הובא בא"ם דייקו זה וז"ל הבאתי אין כתיב כאן אלא הובאת עכ"ל. והכוונה נ"ל שבבוא הפעולה על דרך הנפעל אף שיכול להזכירה ע"ד הפעל מורה הל' ההוא על הטורח וההשתדלות בפעל הזה כמו ויושב את משה זאת אהרן ולא וישיבו לפי שלא שבו בקלות רק אחרי ההפצרה מכעסם על פרעה שלא הטה אוזן לאזהרתם וכן ותלקח אסתר אל בית המלך לפי שנלקחה באונס וחזקה ואחרי רוב החפוש. לפי שהחביאה א"ע. ולדעתי זה הטעם מה שבאה כל מראה נבואה בבנין נפעל. וירא אליו ד' שהנבואה לא תבוא רק אחרי ההשתדלות הנביאים והכנתם. והוא מבואר:

יב ר"ל אלו היתה נון נסעה שמושית מאותיות איתן בעתיד היתה הסמך דגושה לחסרון נון השרשית וע"כ שהיא נ' יסודית בתיבה. ואונקלוס מסייע לזה ג"כ שלא תרגם נטול רק טול. ופירש"י ז"ל עוד עשו אמר ליעקב. ר"ל אף שכתוב תחלה ויאמר יעקב ואח"ז ויאמר סתם בכל זה מוסב הפעל על עשו בראיית התשובה ויאמר אליו אדוני יודע כי הילדים רכים וגו' שהוא תשובת יעקב. ופשוט:

יג ר"ל אין מלת עלות נשוא המאמר רק חלק מהנושא ונשוא המאמר הוא מלת עלי:

יד [ד"ה לרגל] ר"ל כי ל' לרגל הוא ל' הערך ובמקום לפי או כפי ובתוך הדברים כלל ג"כ רש"י ז"ל הטעם למה נקרא המקנה מלאכתו מפני שמוטל עליו להוליכם:

טו ר"ל למה זה הוא מאמר קצר בפ"ע ואינו דבק עם אמצא חן וכפירש"י בד"ה הסמוך דאל"כ יתפרש ע"כ שאיננו חפץ באהבתו וזה הפך מ"ש לו למעלה שמבקש וכוסף אהבתו ולמצוא חן בעיניו. ופשוט:

יז דיש לדקדק מדוע קרא שם העיר על שם הסוכות שעשה למקנהו וכי זה דבר חדוש או מקרה רחוק כי יציב לו יד ושם. ועוד למה קרא שמה יותר על שם הסוכות שעשה למקנהו מאשר יקראהו על שם הבית שעשה לו ולב"ב. וליישב זה צ"ל שעשה לו יעקב במקום הזה תחנות קבוע לשנה ויותר בטרם ילך לבית אביו אשר מגמתו שמה או כדי שיניחו וירגיעו ב"ב ומקנהו מטורח הדרך. או לטעם אחר. ועל שם התחנות הקבוע והארוך ההוא שקבע לו במקום ההוא. ובחר בו יותר משאר מקומות קרא את שם העיר ההיא. והנה לפי דעת הדרש מלת לו מושך עצמו ואחר עמו ושיעור הכתוב כזה ויעקב נסע סכותה ר"ל שנסע למקום ההוא שעשה לו שם סכות (לו ולמקנהו ואח"כ בחורף) ויבן לו בית (ואח"כ בקיץ) ולו ולמקנהו עשה סוכות. ולפי' הזה שהה שסוי"ח חודש קיץ וחורף וקיץ. ולפי שהתחנות היה רובו בקיץ קרא את שם המקום סוכות על שם התחנות היותר ארוך ובזה יתוקן הכל

יח וכן פירש גם הראב"ע ז"ל וכל המפרשים. ומטעם שזולת ירושלים אין עיר בארץ כנען ששמה שלם:

ויעקב כשאירע לו מעשה שכם עם דינה היה בשכם (דזה בבואו) דכל זה ידוע ואך למותר ולא בא רק לעורר על הפליאה שבו והתפעלות הספור ויבוא יעקב שלם בכל השלמיות) בבואו מפדן ארם מבון חיות טרפות. וכבר הארכתי בזה פעמים רבות:

כ ר"ל ואין והשם הזה בכאן שם התואר ח"ו רק שם עצם כשם שמעון כי שמע ד' בעניי וע"ד זה הוא גם כאן שקרא את שם המזבח אל אלקי ישראל על שם שהקב"ה ששמו אל הוא אלקי ישראל והתייחסות השם הזה למזבח לזכרון הנס שהיה הקב"ה עמו והצילו בדרך. ובשובו מדרכו וקבע לו כאן תחנותו הציב לו מזבח ויקרא את שמו ע"ש הנס ההוא.

פרק לד

ב מישב הכפל כדרך הדרש בכ"מ:

ג כי בכ"מ שמצאנו פעל דבר קשור עם מלות על לבו ענינו דברי פיוס בדברים המתקבלים על הלב. ומן הסברא שאמר לה ראי אביך כו' שהוא הפיוס היותר גדול:

ז דמאמר וכן לא יעשה הוא אך למותר שהרי כבר אמר כי נבלה עשה בישראל. לכן פירש"י ז"ל שלפי שאמר תחלה כי נבלה עשה בישראל דמשמע בבני יעקב לבד ואצלם הוא נבלה לכן אמר אח"כ וכן לא יעשה בכל האומות. ופירש"י ז"ל הטעם לפי שהיה בחזקה ובעינוי והאומות באותו זמן גדרו עצמן מן העריות ע"י המבול. א"כ אף זו שהיתה פנויה ואינה ערוה הרי היא כערוה להם להיותו באונס ועינוי. מדברי הרא"ם ז"ל:

יב מוהר הוא כתובה ומתן הוא נדוניית הנישואין:

יג ר"ל לא כמו כנען בידו מאזני מרמה. כי חלילה לזרע קודש שיעשו רמיה עכ"ל הרא"ם ז"ל. ואוסיף ביאור בזה שם מרמה מגדרו לסבב תכליתו הבלתי נרצה לזולתו ע"י אמצעיים אשר תכליתן נעלם מזולתו מאשר הם לפי נגליהן לתכלית אחר איננו בלתי נרצה לו. והכלל המרמה הוא להעלים ע"י תחבולה תכליתו מזולתו באופן שלא ירגיש זולתו שיעשה המערים מעשים אלו לתכלית הבלתי נרצה לו והתחבולה ההיא שהיא המצאת האמצעיים הנאותין לתכלית העושה ובכל זאת לא יורגש התכלית ההוא לזולתו היא הערמה והמרמה כמו מאזני מרמה אשר המשקל תכליתו הנגלה שיגיע להקונה כמות הנרצה לו בכסף מקנתו ומתחבולת הזייפנים משחיקת המשקל וכדומה יגיע התכלית הנרצה להרמאי המוכר. וכן תחבולת בני יעקב כאן והוא המילה לפי הנגלה היא אמצעי לתכלית שכם והוא ההתחתנות עם יעקב. ולפי האמת היתה נסבה לתכלית הריגתם. והנה סבב תכליתו ע"י אמצעיים כאלו נקרא דרך כלל מרמה. וע"פ רוב הצורך להעלים תכליתו הוא מפני היותו תכלית רע ומגונה ולפעמים הוא לתכלית משובח וישר כהריגת אנשי שכם שנתחייבו מיתה להיותם פרוצים בעריות. ועובדי כו"ם. ובהיות התכלית טוב בזה משתתף שם מרמה עם שם חכמה שהונח גם על השכל המעשי ומגדרו בהנחה זו בחירת האמצעיים הנאותין אל התכלית הטוב וישר מבלי תוספת ומגרעת ואולם בבחינה אחת הוא יותר מיוחד משם מרמה ובבחינה אחרת הוא יותר כולל ממנו התייחדותו הוא במה שיורה רק על תכלית טוב וצודק וכללותו במה שכולל גם אמצעיים אשר תכליתן נרגש ואין כוונת הפועל רק תכליתו ולא להעלימו. ואולם בפעולת המרמה והתחבולה אם התכלית טוב. ומן הצורך להעלימו כולל בתוכו מרמה וחכמה. מרמה במה שתכלית האמצעיים נעלם וחכמה הוא השגת האופנים והאמצעיים להעלים תכליתו והם א"כ האמצעיים לתכלית העלם תכליתו. ולזה פירש"י כאן במרמה בחכמה והבן:

(ד"ה אשר טמא) ר"ל דזה מוסב לענין של מעלה וכאלו הוא מקרא מסורס והי' כתוב ויענו בני יעקב את שכם אשר טמא את דינה אחותם ואת חמור אביו במרמה וידברו אבל וגם אם היה כתוב בסדר זה יקשה למה הוצרך הכתוב לסמנו. וכבר ידוע זה ממה שקדם. ואולם הכוונה לעורר על צדקת מעשיהם בזה ולעורר ההתפעלות בלב הקורא וכי המרמה ההיא היא חכמה והי' והתכלית ישר לא מגונה. ומן הטעם הזה כתוב ג"כ מאמר אשר טמא וגו' אחר מלת במרמה להראות שלכוונה זו סמנו הכתוב שלא תטעה לפרש במרמה ברמיה ח"ו רק בחכמה

טז ושרשו יאת והנון נון האיתן כמו שפירש הראב"ע ז"ל (ד"ה להטוול) והוא מקור מתולדת הקל עם אותיות בכל"ם

טז (ד"ה בנותיכם) תנאי שאמר חמור אל יעקב הוא בפסוק י"ז ותשובת בני יעקב בפסוק שלפנינו.

כא ר"ל מן שם גדול יאמר גדולים ומן זקן יאמר זקנים בקיום ציירי עה"פ. לזה יראה שהנפרד מן שלמים בציירי שלם ולא שלום והוא מענין לב שלם בלי רמיה ונכלל בזה גם הוראת שלום שאיש שלומים יעשה הכל בטוב בלי רמיה אבל אין ענין כלל לומר שעושה לנו רע בלב שלם בלתי רמיה

כב כבר כתבתי שתיבת המול מקור ובי"ת בהמול הוא בית בכלם המשמשת:

כג ר"ל שאין הכוונה בזאת נאותה שישבו אתנו והו' של וישבו הוא במקום אשר כי לא היו הם המונעים לשבת בני יעקב אתם ונהפוך הוא שהם בקשו מבני יעקב שישבו אתם. אבל ו' וישבו הוא ו' ההמשך במקום ואז. והפירוש נאותה להם להמול אותנו ואז ישבו אתנו:

כה בב"ר הובא ברא"ם ממשמע שנאמר שמעון ולוי איני יודע שהם בני יעקב. אלא בני יעקב (בני חכם ונביא כמוהו) שלא נטלו עצה מיעקב עכ"ל. והוא ככלל שהארכתי בו כ"פ שמטבע הספור לשנות הידוע לעורר נפש השומע או הקורא עליו:

(ד"ה אחי דינה) בב"ר הובא ברא"ם איתא בזה"ל וכי אחות שניהם היתה ולא אחות כל השבטים עכ"ל:

כז מטבע הספור לפעמים לספר הפועל ולחסר התכלית והוא במקום שראויים לבוא שני פעלים נרדפים זה על זה והוא ר"ל הפעל השני הוא פעל התכלית של פעל הראשון וחסר פעל התכלית ויבוא רק פעל הקודם קשור עם המלה הדבוקה עם פעל התכלית כמו ויעל על גוזזי צאנו והוא במקום ויעל לעמוד על גוזזי צאנו. וכן כאן בני יעקב באו על החללים במקום בני יעקב באו לפשט על החללים:

(ד"ה שבו) ר"ל דזהו ההפרש בין הגזרות. נע"ו ונל"ה. בנסתרים מהעבר ששווין בתמונתן קמו מן קום פנו מן פנה. אמנם נבדלין במקום מצב טעם הנגינה דשבנל"ה פנו הטעם מלרע ובנע"ו קמו הטעם מלעיל כמ"ש המדקדקים ז"ל:

כט ר"ל שם חיל דמשותף לכמה הוראות והוראתו הכוללת קבוצת דברים הנותנים יתרון לבעליהם. ולזה הונח. א' על אנשי הצבא לפי שבקבוצם וגבירו כח על האויב. ב' על הכח והגבורה. ג' על הקנינים. ומן הוראה הג' שם חיל האמור כאן. ולפי שכבר פרט לעיל הצאן והבקר וכל אשר בעיר שהוא המטלטלין וכל אשר בשדה שהוא התבואה

והפירות צ"ל שמ"ש וכל חילם הוא על הממון. ואמנם ראיית רש"י ז"ל אינה להראות שפירוש חיל ממון רק להראות ששם חיל יורה גם על קבוצת הקנינים ומבואר:

ל לפי' הא' הוא עכירת השכל כי מתולדת הנפש שתתבלבל הדעת מפני הפחד והיגון. ולפי' הב' הוא התנועה והקעש והעדר ההשקט מפני המלחמות כי במנוחה החבית שוקטת על שמרי'. וע"י התנועה והנדנוד תתעכר ע"י השמרים ועכירת הדעת הוא ג"כ מעין משל זה כי יסובב בלבול הדעת כאשר לא יוכל האדם להפנות מחשבתו לדבר אחד זמן מה מבלתי שיבוא לו רעיון נשוא היגון והעצב בנתים ותפסיק פנות מחשבתו והצלילה משל לחביות אחרות השוקטות ואינן עולות על הרעיון להפסיק והבן:

לא לא אמר הזונה יעשה את אחותינו רק אמר הכזונה בכף הדימוי שמשמעו שלא יעשנה זונה ממש רק כזונה. לפי שזונה ממש איננה להיות שהי' המעשה נגד רצונה. לזה אמרו כזונה ר"ל שיהיה בה ענין שתשתתף בו עם הזונה. ואיזהו זה ההפקר שהיא הפקר לכל איש חמס כזונה שהיא הפקר לכל ברצונה ושיעור הכתוב היעשה את אחותינו הפקר כזונה וזהו כוונת רש"י ז"ל כאן (ד"ה את) ר"ל שיש לפרש ששיעור הכתוב היעשה עם אחותינו כאשר יעשון עם הזונה. ואת במקום עם. וע"ז הביא התרגום שמתרגם ית אחתנא. וא"כ ע"כ שפירושו כנ"ל היעשה את אחותינו הפקר כזונה. והדין עם התרגום שאם נפרש כפי' הא' צריך להוסיף מלת עם גם לפני מלת כזונה העם כזונה יעשה את אחותינו. וכה"ג כ' רש"י ז"ל בפסוק ושמח את אשתו וז"ל ישמח את אשתו ותרגומו ויחד ית אתתי' והמתרגם ויחדי עם איתתי' טועה שאין זה תרגום של ושמח אלא של ושמח עכ"ל מדברי הרא"ם ז"ל:

פרק לה

א כן דרשו ז"ל בתנחומא. ומטעם דאל"כ למה הוצרך צוותו ע"ז הרי כבר נדר יעקב ע"ז. ושבתי בשלום וגו' והאבן הזאת וגו' אלא ע"כ דה"ק לי' מהר ועלה לקיים נדרך שלפי שאחרת עד עתה נענשת מבתך אבל כל זמן שהי' עומד בבית לבן לא הו' מקפיד עליו מפני שלא חל עליו הנדר אלא משיצא מבית לבן לשוב לבית אביו כדכתיב ושבתי בשלום. מדברי הרא"ם ז"ל:

ב פשוט דלולי כן מאין הי' להם צלמים וע"ז בביתם. לא באלה חלק יעקב ובניו ובני ביתו הקדושים:

(ד"ה והטהרו) לא מטומאה כסתם כל טומאה שבתורה. אלא מע"ז. והוא דבר הלמד מענינו:

ז (ד"ה נגלו) ר"ל זהו עצמו הראי' שרק להיותו מענין אדנות ומרות יבוא בלשון רבים. שהרי לא יתרבה שם אחר משמות הקדושים מדברי הרא"ם ז"ל ופשוט:

ח [ד"ה תחת] ר"ל שם אלון הוא שם העצם של המישור ולאו ששם אלון הונח על מישור בכלל וכבר האריך רש"י ז"ל בזה בסדר לך בפסוק איל פארן. והנה לפי האגדה צ"ל שפירוש תחת במקום. ור"ל במקום האבל של רבקה

ט ר"ל שאין לפרש מלת עוד המורה התוספת נוסף על המראה הנזכרת למעלה בפסוק א'. שהרי בבחינת המראה גריד לא יפול מלת עוד. שהרי כמה פעמים נראה לו מקודם לזה. וגם אח"כ נראה לו עוד ולמה זכר מלת עוד במקום הזה יתר מבשאר מקומות לזה פירש"י ז"ל שבא כאן מלת עוד בבחינת המקום שנראה לו עוד פעם שנית במקום הזה ולכן אין לפרש שמלת עוד שב אל המראה שבפסוק א'. שהרי המראה שלמעלה הי' בעיר שכם וכאן בלוז. לכן צריך לפרש ששב אל המראה שבראש סדר ויצא. וא"כ שניהם הי' בלוז הוא בית אל. ואמר עוד בבחינת המקום להורות על קדושת המקום וגדולתו כמאמר יעקב אכן יש ד' וגו':

(ד"ה ויברך). שאין לפרש שהיא הברכה האמורה פסוק י"א. פרה ורבה וגו' דא"כ למה הפסיק באמצע. בפסוק ויאמר לו וגו' לא יקרא שמך עוד וגו' וע"כ ברכה האמורה כאן הוא ברכה בפני עצמה. הקודמת לכל המאמרות שבאו אח"כ. והוא ברכת שאילת שלום לאבל:

י פירוש לא יאמר עוד שבאו הברכות לידך בעקבה כי אם בשררה וגלוי פנים וכבר הודה לו עשו על הברכות כמו שנרמז מאמרו יהי לך אשר לך. וכמו שפירש"י ז"ל לעיל:

יא שם הקודש הזה פירשו רש"י ז"ל בכל מקום דיות שיש די. וכבר ביארתי זה בסדר לך. ויפורש בכל מקום לפי ענינו. כאן פירושו שוש די בברכותי. ר"ל שברכותי יספיקו שיאושר המתברך על ידם. ולכן בא התואר הזה כאן אצל הברכה. וכמוהו בסדר לך אני אל שדי התהלך לפני והי' תמים. ופירש רש"י ז"ל שם שיש די באלקותי לכל ברי' לפיכך התהלך לפני והי' רמים. ואהי' לך לאלקי' ולפטרון. וכמוהו אני פרעה. ובלעדיך לא ירים וגו'. ופירושו אני פרעה שיש יכולת בידי לגזור גזירות ואני גוזר שלא ירים וגו':

[ד"ה פרה] מסדור הכתובים משמע שלא נשתהה יעקב בבית אל. וא"כ צ"ל שכבר נתעברה מבנימין. ומ"מ צ"ע מנ"ל זה אולי בזמן הגילוי הזה עדיין לא נתעברה ושהה בבית אל אחר המראה ההיא כמו זמן העבור ובסוף עבורה נסע משם וילדה בדרך בעוד כברת ארץ לבוא אפרתה, מדברי הרא"ם ז"ל:

[ד"ה ומלכים] כצ"ל ברש"י שעדיין לא נולד והכוונה שע"כ כוון הכתוב על שאול ואיש בושת היוצאים מבנימין ולא על דוד ושלמה שהיו מיהודא שהרי כתוב מחלציך יצאו. וזה משמע שעדיין המה בחלצו וזה לא יתכן רק בתולדות בנימין. שעדיין לא נולד. מדברי הרא"ם ז"ל:

טז ר"ל לפירוש האגדה הודיענו הפסוק שהי' עוד לבוא אפרתה בזמן כברת הארץ והוא בזמן הניר שהארץ חלילה ככברה והזמן הזה הוא בתחלת האביב שאין האדמה קשה. לא מפני הסתיו ולא מפני השרב. וצורך הודעה זו כאן הוא עפ"י מ"ש רש"י בסדר ויחי. שהודיע יעקב ליוסף דבר זה למען הראותו שלא מפני טורח הדרך נמנע יעקב מלקבור את רחל בבית לחם. שהרי לא הי' קשה אז עליו הליכת הדרך. מפני שלא הי' אז לא קור ולא חום. אבל רק עפ"י הדבור נמנע מלהוליכה שמה. והנה כתב רש"י ז"ל אח"כ שאין זה פשוטו של מקרא שהרי גם אצל נעמן מצאנו לשון זה ומה צורך לנו שם בהודעת הזמן ועל כן צ"ל שעיקר פשוטו הוא מדת ארץ והודעה זו צריכה בספור נעמן עם אלישע. כי כוונת הספור שם להודיענו שעודנה לא הספיק ללכת זולתי מהלך קטן. ומיד רדף אחרי' גחזי לשאול ממנו המנחה:

יח (ד"ה בנימין) מצינו שכשהלך יעקב לחרן יצא מבאר שבע ואח"כ בא לבית אל והנה באר שבע הוא בדרומה של יהודא שנטלו בדרומה של א"י וירושלים בצפון יהודא בגבול שבין יהודא ובנימין. ובית אל בצפון בנימין בגבול שבין בנימין ובני יוסף כמבואר בגבולי הארץ ביהושע והובא ברש"י ריש סדר ויצא. א"כ כשהלך יעקב לחרן הלך מדרום לצפון א"כ ארץ ארם נהרים צפונית לארץ ישראל, וא"י דרומית לה:

והרמב"ן ז"ל טען על דברי רש"י ז"ל הללו ועיין רא"ם כאן ובסוף סדר ויצא שעמד לימין רש"י ז"ל וסלק כל קושיות הרמב"ן ז"ל:

כב דלאיזה צורך אמר שהי' מעשה ראובן בשכנו בארץ ההיא וכבר ידענו זה מהקודם שאמר ויט אהלו מהלאה למגדל עדר. והי' לו להסמיך אל זה וילך ראובן וגו' וע"כ ששנאו כאן אצל ספור מעשה זה לעורר מה שיש לבחון בזה שכל המאורעות אירעו ליעקב בעודו נתעכב בדרך עד שלא בא אצל אביו. וככלל שהעירותי עליו כמה פעמים (ד"ה ויהי) רק במקום הזה מנאם ולא במקום אחר מספורים הקודמין. וכתב רש"י ז"ל הטעם לפי שלא נשלם מנין תולדותיו עד לידת בנימין. ורז"ל דרשו ללמדנו בא כו' וזה טעם מסדר הפסוקים שחבר מאמר ויהי בני יעקב וגו' עם מאמר ויהי בשכון ישראל וגו' בפסוק אחד ולא חלקם לשני פסוקים.

כג אם הכוונה מה שכנהו בכור יעקב להיותו ראשית אונו בלבד. א"כ מה שאמר כאן בכור יעקב אינו על צד ההודעה (ויהי' ראובן הנושא ובכור יעקב הנשוא) רק על צד התואר. והי' לו לומר ראובן בכור יעקב כי מדרך הלשון להקדים המתואר לתוארו שמעון הצדיק. שמואל הקטן. דוד המלך. זולת בתואר מלך מפני שכבוד המלכות. שלא להזכירו בשם העצם. כי אם בתוארו הנכבד אמר והמלך דוד זקן בא בימים לפי שעיקר הכוונה לכנותו בתואר המלך בלבד. ואמר דוד על צד תוספת ביאור ולכן בשאר הכתובים לא יכנהו רק המלך בלתי הזכרת שם העצם וזה הטעם במגלת אסתר שנזכר שס תמיד המלך אחשורוש. אבל בתואר זולת זה יוקדה תמיד המתואר אסף המזכיר אלי' הנביא. עם בזוי ושסוי. איש קדוש. בתך הקטנה ולזה צ"ל שמא שאמר כאן בכור יעקב ראובן אינו על צד התואר רק על צד ההודעה ובכור יעקב נושא וראובן נשוא. וא"כ ע"כ צ"ל כמ"ש רש"י בדבור הסמוך שמה שכנהו כאן בכור איננו להיותו ראשית אונו בלבד שא"כ זהו הודעה מותרית רק שכנהו בכור על צד ההגדלה והכבוד והיתרון הנמשך מן הבכורה לנחלה ולעבודה ולמנין. ודבר זה צריך להודעה לפי שכתוב בדה"י ובחללו יצועי אביו נתנה הבכורה ליוסף. לזה הודיע כאן שאעפ"י שהוא מקולקל. לא ניטלה ממנו מעלת הבכורה לענין הגדולה והיתרון. והיתרון הוא לנחלה לטול פי שנים והגדולה והכבוד הוא לעבודה שקודם חטא העגל הי' העבודה בבכורות וכן למנין שנמנה קודם לשאר השבטים בכל מקום כאן ובספר חומש הפקודים והבכורה אשר ליוסף לא היתה רק כמ"ש רש"י ז"ל בסדר ויחי במה שנחלק שבט יוסף לשני מטות שיקראו שני שבטים להטיל גורל הארץ למנין שמות השבטים ונשיא לכל שבט ושבט ודגלים לזה ולזה:

(ד"ה בכור יעקב). כבר ביארתי בדבור הקודם הסמוך ענין דבור זה והכרחו. ויותר נ"ל מפני זה ששני הדבורים בדבור אחד נאמרו וראוי למחוק נקודות ההפסק וכן צ"ל בדבור הקודם אפי' כו' קראו בכור יעקב בכור לנחלה כו':

כז ר"ל שהוא שם מישור ולא שם אדם שהוא ממרא האמורי אחי אשכול ואחי ענר כי אחריו קרית הארבע המורה על המקום אבל בפסוק וישב באלוני ממרא. פירש"י ז"ל שהוא על שם אדם הנ"ל. לפי שפירוש אלוני מישור והסמוך לעולם חוץ לעצם הנסמך ונבדל ממנו ולפי זה צ"ל שנקרא המישור על שם האדם. עכ"ל הרא"ם ז"ל. והנה מ"ש שהסמוך לעולם חוץ לעצם הנסמך ונבדל ממנו אין זה כלל כולל. כי נמצא ג"כ שהסמוך איננו חוץ לנסמך והוא בסמיכות הביאור כגון יפת תואר ויפת מראה ואולם בכל זה דבריו ז"ל כנים וכזה הי' לו לבאר. שלא נמצא שיסמך העצם אל שמו העצמו:

(ד"ה קרית הארבע) ר"ל ששם העיר ההוא הוא שם מורכב משני תיבות קרית ארבע. אבל אין לפרש ששם העיר איננו זולת ארבע או שארבע הוא שם האדם המושל בה כמ"ש ביהושע קרית ארבע אבי הענק (וע' בזה באורך בסדר חיי בתחלתו) וא"כ בפן הא' שם העצם של העיר איננו רק ארבע ובפן הב' גם ארבע איננו שם העצמי מהעיר וקרית ארבע הוא שם התואר שלה. על שם האיש ארבע השליט בה ושם העצמי שלה חברון או שם אחר אבל באמת שמקרא מלא הוא ביהושע ושם חברון לפנים קרית ארבע האדם הגדול בענקים ותיבת ושם סתם הוראתו רק שם העצמי ועוד איך י"ל שהודיע רק שם התואר שהי' לחברון ולא שמה העצמי שהי' לה לפנים ומזה התבאר בטול פן הב'. ואמנם בטול פן הא' ששם עצם שלה הי' ארבע לבד יתבאר ג"כ מן הכתוב ההוא (מלבד אשר כתבתי לעיל שהעצם לא יסמך אל שמו) שא"כ הי' ראוי לכתוב ושם חברון לפניה ארבע ומה צורך להזכיר כאן מלת קרית ואין לה מקום כאן כלל וע"כ שכן הוא שמה העצמי קרית ארבע ואף שאמר אח"כ האדם הגדול בענקים שמשמעו שארבע הוא שם התואר על שם המושל בה ששמו ארבע אין זה שאלה שבאמת להיות העיר ההיא שם גבירה השליט בה ארבע הושם לה התואר הזה קרית ארבע לשם העצם והוא שם התואר ושם העצם כאחד ולכן אמר אח"כ האדם הגדול בענקים כדי ליתן טעם על שם העצם המשונה הזה זהו דעת רש"י ז"ל כאן והקשה על זה אם שני המלות המה לאחדים שם העצם של העיר איך תבוא ה"א הדעת באמצע השם. ותירץ שזה משפט הא הידיעה בכל שם מורכב משני מלות כמו שמוכיח רש"י ז"ל ממקומות הרבה זהו ביאור דברי רש"י ז"ל כאן והרא"ם ז"ל הלך דרכים רחוקים:

כט ההוכחה שיעקב הי' בן ס"ג כשנתברך וי"ד שנה נטמן בבית עבר מבואר ברש"י סוף תולדות יע"ש וכבר הארכתי במקום אחר. וכאן אקצר כי מ"ש ז"ל אין מוקדם ומאוחר בתורה ענינו שהתורה לא תפסה בספורי' סדר הזמן רק סדר נושאי הספור ולכן אחרי שנשלמו כאן כל הספורים המתייחסים ליצחק כי הספור האחרון ממנו הוא ששב יעקב אליו מארם נהרים (כי מכאן והלאה אינן אלא הספורים המתייחסים ליעקב) ספר גם מיתתו ואח"כ יספר ממאורעות בני יעקב לבד ולא להפסיק ביניהם בספור מות יצחק כפי סדר המאורעות בזמן וזכור זה:

פרק לו

ב בדבור זה ושאחריו וכן בפסוק ג' יישב רש"י ז"ל עפ"י הדרש חלופי השמות שבאו כאן ממ"ש בסדר תולדות. ששם האחד הוא שם העצם והשני שם התואר:

(ד"ה בת ענה) ואין לפרש דה"ק בת ענה וענה היא בת צבעון כמו בן קרח בן יצהר בן קהת וגו' שהרי ענה הוא זכר כמ"ש ואלה בני צבעון ואי' וענה:

ג מ"ש רש"י ז"ל להלן כו' ר"ל לעיל והוא בסוף תולדות:

ו כן הוא משמעות הלשון ממה שלא אמר וילך אל ארץ כך וכך או וילך אל ארץ אחרת. מדברי הרא"ם ז"ל.

ז הדרש הוא בדרך רמז ולא מכח הכרע הכתובים כדרכם ז"ל:

ט ר"ל שמה שאמר כאן תולדות עשו ר"ל בני בניו שגם הם נקראין תולדותיו. לפי שהוא המקור לכולם ומה שאמר אח"כ בהר שעיר לפי שלא הולידו בניו עד שהלך לשעיר:

יב באגדת חלק איתא שהי' מנשה בן חזקי' יושב ודורש באגדות של דופי לא הי' לו למשה לכתוב אלא ואחות לוטן תמנע. ותמנע היתה פילגש. פי' לדבריהם ז"ל שהי' מנשה מלגלג שכתב משה ספורים אלו שלא לצורך. ולמה לא זכר גם אצל תימן אומר צפו וגעתם וקנז ממי נולדו. ואם בא להודיע שרק עמלק נולד מפלגש מה יתן ומה יוסיף לנו הודעה זו (וכן מצאתי שכתב גם הרמב"ן ז"ל ביאור זה ולא ידעתי מה הקשה עליו הרא"ם ז"ל) וכן הי' מלגלג ג"כ בפסוק ואחות לוטן תמנע שאם בא לפרש יחוסי שעיר לאיזה צורך ותכלית מה לו לספר שאחות האלוף לוטן הוא תמנע והנה תירצו בש"ס שם כמ"ש רש"י ז"ל כאן שבאו שני פסוקים הללו להודיע גדולת אברהם אבינו כו'. ולזה זכר ג"כ ואחות לוטן תמנע. לפרסם שתמנע זו היא בת אלופים שהיתה אחות לוטן שהי' בן שעיר החורי, וכתב רש"י ז"ל. דעדיין קשה א"כ למה לא מנאה ג"כ בין בני שעיר החורי. ולא הי' צריך לכתוב ואחות לוטן תמנע ותירץ דבאמת אף שהוא אחות לוטן. אינה מבני שעיר לפי שהיתה אחות לוטן מן האם ולא מן האב. כמו שמוכח בדה"י זהו ביאור דברי רש"י ז"ל. וכ' הרא"ם ז"ל שאין תימה אם תמנע שבדה"י היא נקבה. כמ"ש רש"י ז"ל כאן למה מונה אותה בין בני אליפז כי הלשון נמשך אחרי הרוב וכמוהו עוד בדה"י ובני עמרם אהרן ומשה ומרים. עכ"ל:

טו ר"ל ולא ראשי מקומות כמו שהוכיח רש"י ז"ל להלן פסוק מם יע"ש:

כ דיושבי הארץ בזמן משה רבינו ע"ה. היו גם בני עשו והם היו העיקר במדינה ויהיו שמה לאלופים והורישו בני שעיר כמ"ש בספר דברים ועוד שבפסוק שלפנינו כתוב ג"כ אלה אלופי בני שעיר החורי בארץ אדום וארץ אדום אינה נקראת אלא על שם עשו. וע"כ שפירושו יושבי הארץ לפנים לפני כבוש בני עשו את ארצם:

כד וראי' שהרי בספר דה"י כתוב אי' בלי ויו. מדברי הרא"ם ז"ל:

(ד"ה הוא ענה) דלאיזה צורך כתב הוא ענה אשר מצא וגו'. אם להודיע מצאו את היימים לבד. הי' לו לכתוב הוא מצא את היימים אבל לשון הוא אשר וגו' משמעו שבא להבדילו ע"י סימן זה מענה אחר. ומאיזה ענה אחר בא להבדילו הלא ענה הנזכר למעלה הוא בן שעיר. וזה הוא בן צבעון ומה צורך א"כ בסימן אחר ואין טענה מן הוא אחשורוש המולך מהודו ועד כוש. ולא אמר הוא מלך מהודו ועד כוש דגם שם בא להבדילו מאחשורוש הראשון הנזכר בעזרא שמלך על מדי לבדו. ובאמת שלפי פשוטו י"ל שהי' מפורסם בימי משר. שהאיש אשר מצא מין הימים ענה שמו. וכוונת הספור כאן שענה בן צבעון הוא מצא את הימים. ולא ענה בן שעיר דלמעלה. ושוב מצאתי שגם הרשב"ם ז"ל יישב כן פשטות המקרא ואולם חז"ל דרשו מכח דקדוק זה. אבל חז"ל דרשו מפני דקדוק זה. שהוא ענה בן שעיר הוא ענה בן צבעון איש אחד הוא. ולכן אמר כאן שענה בן צבעון הנזכר כאן הוא אותו ענה אשר מצא את הימים והוא ענה בן שעיר. לפי שהי' מפורסם בעולם ענה בן שעיר במציאת הימים במדבר. מדברי הרא"ם ז"ל בתוספת ביאור רב ותיקון דבריו:

לא ר"ל בימי שאול כתוב אין מלך באדום וביורם כתיב בימיו פשע אדום וגו'. וזה משמע שמזמן שאול עד יורם שהיו שמונה מלכים כפי מה שמנה רש"י ז"ל היו אדום משועבד תחת יד מלכי ישראל ויהודא. לתכלית זה נכתבה פרשה זו כאן עפ"י דרשתם ז"ל. שבעמוד מלך מישראל יתבטל מלכות אדום. לקיים מה שנ' ולאום מלאום יאמץ כשזה קם זה נופל. ולכן אמר הכתוב אלה המלכים אשר מלכו בארץ אדום לפני מלך מלך לבני ישראל לקיים מה שנאמר ולאום מלאום יאמץ. כשזה קם זה נופל ולכן כתוב אלה המלכים וגו' לפני מלך מלך בישראל ללמדנו שלא מלכו זולתי לפני מלך מלך בישראל ולא אח"כ בקום שבט המלוכה מיעקב ומבואר:

מ תיקן בזה שני ענינים. א' ביישוב שינוי האלופים ה נזכרים כאן. שבין האלופים מבני עשו הנזכרים למעלה. ולזה אמר שהאלופים דלמעלה אינם אלופים למדינות ועירות רק ראשי משפחות וכמ"ש רש"י ז"ל שם פסוק ט"ו. ב' הרי אלוף הוא מלכותא בלא תגא כדאיתא בגמרא וא"כ איך מנה כאן האלופים אחרי מ"ש מקודם ואלה המלכים וגו' ולזה אמר שהאלופים שמנה כאן. הם האלופים שעמדו אחרי מות הדד ופסקה מלכות מהם וראי' ממ"ש בדה"י וימת הדד ויהיו אלופי אדום אלוף תמנע וגו' מדברי הרא"ם ז"ל:

מג כן אמרו ז"ל בגמרא:

סדר וישב

פרק לז

א שמה שהתחלת ספור פרשה זו בישיבת יעקב אין לה מקום כאן כלל לא לענין ידיעת ישיבתו שכבר ידענוה מכבר מש"ש בסדר הקודש ויבוא יעקב אל יצחק אביו ממרא קרית הארבע וגו' ולא לענין המשך הספור דלהלן כמו אלה תולדות נח וגו' ויולד נח וגו' שאף שכבר ספר תולדותיו בסדר בראשית חזר וכתבו כאן מפני המשך הספור שיספר אח"כ משטף המבול והשאר אך נח ובניו ושמבניו הושתת העולם. לכן החל הספור כסדרו. אלה תולדת נח וכאומר נחזור על הראשונות אבל כאן אין הספור דלהלן תלוי כלל בישיבת יעקב שהרי הספור אינו אלא מקנאת האחים ביוסף ומכירתם אותו ורדתו מצרימה. ואחרי שאין הספור שבסדר זה קשור עם הודעת ישיבת יעקב לא תתכן הודעה זו בכאן גם בהיותה ידיעה חדשה. שמטבע הספור להיות התחלתו מעין ההמשך. ולא שיתחיל בהודעת דבר קצר וההמשך שאח"כ בספור ארוך אחר ומקום הודעה זו בסדר הקודש המספר מיציאת יעקב מחרן והליכתו לעיר מגורי אביו יצחק לכן פירש"י ז"ר שגם כאן באמת ההתחלה מעין ההמשך ויתייחס לענין סדר הפרשה באופן זה. שהרי משך הספור שאח"כ. הוא מענין היישובים וגלגולים של השבטים בני יעקב ר"ל איך הי' יישובם מתחלה. ואיך נתיישבו אח"כ ומה הגיע להם מהרום והשפלות והנה ספור מכירת יוסף הוא היסוד והעיקר מכל הסבות אשר קרו לאבותינו שבטי י' הוא הי' היסוד והסבה הראשונה לישובם במצרים וצרותם ושעבודם הוא הי' היסוד כמו כן לגאולתם ורום קרנם ולהיותם עם ד' אשר בחר בם הוא הורידם מכבודם ויהיו לגרים בארץ לא להם ומשועבדים תחת יד תושבי ואזרחי הארץ והוא הי' הסבה לתכלית גדולתם באחרונה. ולהיותם עליון על כל גויי הארץ הרי שאף שיספר בסדר זה ממכירת יוסף בכל זה אין הספיר הזה כעצם וראשונה כוונת הספור ועיקר הכוונה בספור לפרש יישובי וגלגולי תורדות יעקב ולפ"ז פירוש אלה תולדות יעקב אלף (המאורעות הנזכרים בסדרים הבאים) יישובי וגלגולי תולדות יעקב. ובזה סר הקושי שהערנו למעלה מה שהתחלת הפרשה בוישב יעקב שהיא ג"כ ע"ד האומר נחזור על הראשונות. יעקב ישב בארץ מגורי אביו. ואלה הישובים והגלגולים של תולדות יעקב יוסף בן שבע עשרה שנה כו' וכמו שפירש"י בסמוך בדבור שאחריו. ואולם לפי' זה חסר הנסמך. אלה יישובי וגלגולי תולדות יעקב ולא הי' לו לכתוב לסתום אלא לפרש לזה כתב רש"י ז"ל שסמך הכתוב על המסופר בענין של מעלה. שבסוף ספר הקודם פירש לך יישובי עשו ותולדותיו בדרך קצרה לזה פירש גם כאן יישובי יעקב ותולדותיו בדרך ארוכה ועל כן אמר סתם אלה

תולדות יעקב וגו'. ובפירוש הזה יצא לנו ג"כ סמיכות הפרשיות בטוב טעם שהספור הזה דבוק עם סיום הסדר הקודם וכר זה מכואר:

ב בבר ביארתי למעלה שההכרח לפי' הזה. ממה שהתחלת הפרשה בוישב יעקב וגו' ואולם יש עוד הכרח לזה ממה דקשה דאם כפשוטו פתח בתולדות יעקב וסיים ביוסף לחוד וא"כ פירוש זה מוכרע מן הכתיב הזה בעצמו ולא מן הכתוב הקודם לבדו כל זה לפי עומק פשוטו והדרשה תדרש בי הדרש יישב כל ההערות האלו באופן אחר, וישב יעקב וגו' בקש יעקב לישב בשלוה קפץ עליו רוגזו של יוסף ר"ל שעיקר הכוונה מה שהחל הספור בוישב יעקב. לומר אחר כל הטלטולים והדאגות שעברו על יעקב עד שובו לארץ מגורי אבותיו לא הונח לו גם שם לשבת בהשקט ולהתקיים שם. והוא ע"ד הכלל האמור כמה פעמים שהדבור הנראה מותר בספור בא לעורר על איזה בחינה והתפעלות וע"ד זה אמר כאן יעקב אחרי כל התלאות אשר מצאוהו מעשו ולכן ישב לבסוף בארץ מגורי אביו. ואולם לא מצא השלוה אשר ערגה רוחו אחריו. וצא וראה מה עלתה לו. כי אלה תולדות יעקב יוסף הן יוסף הי' עיקר תולדות וראש מגמת לבבו ותקותו בן שבע עשרה שנה כו' ומה אירע ליעקב על ידו זהו על דרך הדרש ולפי פשוטו כפי שפירש"י ז"ל בעצמו:

(ד"ה והוא נער) ההכרח לפרש כן מפני המשך הדברים שאון להם קשור לולי פירוש זה:

(ד"ה את) ופירוש את עם וגם המלה חסרה ויו וראוי להיות ואת אלא שויו והוא נער מושך עצמו ואחר עמו:

(ד"ה את דבתם) ר"ר ואין פירוש דבתם דבה שלהם. והמם לכנוי הקנין כמו דברם אבל פירוש דבתם הדבה מהם והמם במקום כינוי מהם כמו ויוציאו את דבת הארץ שפירושו שהוציאו הדבה מהם ר"ל מהארץ וחושבי' והסמיכות סמיכות ביאור כמו ויפח מראה ופשוט:

(ד"ה דבתם) צריך למחוק נקודות ההפסק בדבור שאח"כ שהכל דבור אחד עם הקודם כי הכל דבור אחד ושיעור דברי רש"י ז"ר כך הם. כי ענין דבה הוא הדבור המותרי מבלי טעם וכמו דובב שפתי ישנים. שמטבע האיש שנכנס בו יין לדבר הרבה דברים ומבלי ענין. ומפני כך דונח ג"כ על ההרגל לדבר תמיד ברעהו ולתת בו דופי לחפש באשר יחפש המחפש באבוקה אחר אחרי מומיו ואסרונותיו ולדבר בהם ומזה ג"כ ויוציאו את דבת הארץ. שכר גנאי שהיו יכולין לדבר בארץ אף גנאי רחוק היו מדברין בה. וכן הי' הענין כאן ביוסף עם אחיו לכן פירש"י ז"ל לעיל כל רעה כו' די' מגיד כו'. אבל לעיל באו דברי רש"י ז"ל לכוונה אחרת וכמו שפירשתי שם. ואגב גררא גמר כל הפירוש וכאן

עיקר מקומו לבאר גדר מלת דבה ולכן כתב רש"י ז"ר כל מה שהי' יכול כו' להראות דוגמת מלה זו בלע"ז שהונחה ג"כ על הוראת הדבור המותרי ומבלי טעם. קרוב לאיש שותה נרדם:

ג לדעת אונקלוס הוא כמאמר חז"ל זקן זה שקנה חכמה ולדבר אחר זקונים הוא נוטריקון [ד"ה פסים] הרמז שדרשו חז"ל במלה זו הוא מדרשת דורש רשומות ולא מסברא או מהכרח הכתוב אמרו זה. רק דרך צחות כדרך בעלי סגנון הדרשות האלו בכל מקום. והציון שהציבו להם ז"ל הוא מפני שכל צרות שאירעוהו הם בסבת האהבה הגדולה שאהבו אביו על כל אחיו. שסימן יתרון האהבה ההיא היא הכתונת וכמאמר רז"ל בשביל משקל שני סלעים מילת שהוסיף יעקב ליוסף. נתגלגל הדבר וירדו אבותינו למצרים וכתב הרא"ם ז"ר דהך אגדה סוברת שמ"ש להלן ויעברו אנשים מדינים סוחרים פירושו מדינים וסוחרים. וחסר ויו החבור כדרך הכתוב במקומות הרבה והכתוב העלים מכירת יוסף לסוחרים כמו שהעלים מכירתו למדינים שמכרוהו להם ג"כ כמ"ש והמדינים מכרו אותו וגו' והכי משמע טפי. דאל"כ סוחרים למה לי עכ"ל. ואני אינני יודע ההכרח לזה מדרשה הרמזת ההיא שגם לדבריו שפירוש הכתוב מדינים וסוחרים הי' הכר מכירה אחת. ולמה נרמזו שניהם במלת פסים ובאמת שאינו אלא לצחות ובכל אות מהתיבה רמוזים מקריו וצרותיו והנוטריקון הוא לפי כנוי השמות של האדונים שקנוהו ומה לנו להשגיח בזה ביתורים וסימנים נוספים

ד (ד"ה דברו) ר"ל ופינוי דפועל דברו הוא במקום עמו ולא במקום אותו כמשפט כנויי הפועלים המורים על הפעול מפני שפעול המדבר הם הדברים ואין השומע פעולו כמו וידבר א' את כל הדברים האלה מדברי הרא"ם ז"ל

ז (ד"ה קמה) ר"ל שזהו ההבדל כין פעלי קם ונצב שמרת נצב מורה על מעמד העמידה שהוא שלילת הישיבה או השכיבה אבל קם הוראתו על היציאה ממעמד הישיבה או השכיבה. וההעתק ממעמד זה למעמד דעמידה ענין הראשון לועז גישטאנדן והשני לועז אויה גשטאנדן. ולזה אין כאן לשון כפול שמתחלה אמר הנה קמה אלומתי. ור"ל שעשתה פעולת הקימה והתעוררה לקום ואח"כ אמר וגם נצבה שנשארה במעמד העמידה ההוא וכמ"ש רש"י ז"ל בדבור שאחרי זה:

ח כי על חלומותיו הוא ספור חלומותיו א"כ על דבריו הוא דבתם רעה:

י שלמה חזר וכתב ואל אחיו. הרי כבר כתב בפסוק הקודם שספר חלומו אל אחיו וע"כ צ"ל שאחר שספרו לאחיו חזר וספרו לאביו בפניהם:

(ד"ה ויגער) ולא לפי שהי' החלום קשה בעיניו שהרי כתוב אח"כ ואביו שמר את הדבר אבל גער בו על דבר ספור חלומו מפני שהי' מטיל שנאה על עצמו מאחיו ע"י ספורו ופשוט:

(ד"ה הבוא נבוא). ר"ל שאין התמי' שיורה עלי' הא התימה דבוקה עס להשתחוות לך ארצה וידמה זה למה שאמרו לו אחיו המלוך תמלוך עלינו אם וגו' אבל היא דבוקה עם אני ואמך וענין התמי' כזה איך יוכל החלום להתקיים באמך הלא כבר מתה. ואולם ההכרח לפירוש זה הנה לדעת רז"ל שאין הירח מרמז על בלהה כמו שיבואר להלן הטעם) ההכרח מבואר. שאם לא כוון באמרו אני ואמך להכזיב חלומו מאשר ידע שאין מזה ראי' בי אין חלום בלי דברים בטלים אלא שנער בו ע"ד מאמר אחיו היעלה על רוחך שנבוא להשתחוות לך ארצה. א"כ למה זכר בדבריו אני ואמך הלא אמו כבר מתה ולא עלה על רוח יוסף השתחוואתה אליו אע"כ שכוון באמרו אני ואמך הכזבת החלום לפי שלא ידע שאין חלום בלי דברים בטלים. וא"כ התמי' דבוקה עם אני ואמך אבל לדעת הב"ר שסובר שיש חלום בלי דברים בטלים כי מראה הירח מורה על בלהה שגדלתו באמו. א"כ לפ"ז י"ל שגם יעקב ידע שהדברים מגיעין לבלהה. ולא כוון כלל להכזיב חלומו. והתמיהה דבוקה עם להשתחוות לך ארצה וע"ד מאמר אחיו דלעיל. ומה שזכר יעקב ואמך כוון ג"כ על בלהה שגדלתו כאם. וכן פי' גם הראב"ע ז"ל אבל מ"מ יש הכרע מצד אחר גם לדעת הב"ר. שכר כוונת יעקב לא היתה רק להכזיב חלומו שהרי כבר פירש"י ז"ל לעיל. שבאמת גם יעקב הי' חפץ בחלום אלא שהי' קשה בעיניו ספור החלום. לקנאת אחיו בעבורו ולכך גער בו להוציא הקנאה מלב אחיו. ואם כוונה דבריו כמו שאמרו אחיו המלוך תמלוך וגו'. אדרבה יוסיף קנאה בלבם על הדבר הזה בשמעם כי גם אביהם חרה אפו בו על מחשבתו זאת וגם הוא יאמר כי יתפאר למלוך עליהם וע"כ צ"ל שכוונת יעקב בגערתו להכזיב חלומו כי לא ידע יעקב שהדברים מגיעין לבלהה ולכן אמר אני ואמך והתמי' מוסב על מלת ואמך. ובזה הראה אותם יעקב שאין בחלומו ממש ולשוא יקנאו אותו על חלומו. ואולם במחלוקת רז"ל בגמ' עם הב"ר שהב"ר סובר שאין ראי' מחלום יוסף שאין חרום בלי דברים בטלים. שהירח מרמז על בלהה. וש"ס דידן ס"ל שיש הוכחה מחלום יוסף שאין חלום בלי דברים בטלים יש להתבונן במה נחלקו וצ"ל שמחלוקתן תלוי בזה. כי לשני הדעות הירח מרמז על בחינת אם ולא מפאת מראה הירח לבד רק מצד מראה מדרגות חלומו שזה למעלה מזה במדרגה השמש והירח והכוכבים וזה מורה שיש בפתרון ג"כ חלוף מדרגות בסדר הזה והוא האב והאם והבנים. השמש מרמז על האב והירח על האם והכוכבים על הבנים ולפי שיש בחלום מדרגת

אם. ולא מי שאיננו אם נחלקו הב"ר וש"ס דידן, שהב"ר ס"ר שיש לפתור הירח נגד בלהה. שלפי שגדלתו כאם בחינת אם יש בה. וש"ס דידן לא ס"ל הך סברא אבל עדיין יש לשאול בכאן. א' אם טעה יעקב לכ"א מן הדעות כפי סברתו א"כ הכזבת החלום מוכרחת לפי מחשבתו ואיך כתוב אח"כ ואביו שמר את הדבר ועוד מנ"ל לומר שטעה דילמא גם יעקב ידע שאין חלום בלי דברים בטלים רשימת הש"ס. או שהדברים מגיעין לבלהה לדעת דב"ר ויעקב לא נתכוון רק להוציא הקנאה מלבב אחיו בחשבו אולי יטעו הם ותצא השנאה מקרבם אם יעוררם על הכוזב שבחלומו והתשובה לשאלה הא' כי גם לפי מחשבת יעקב שיש בחלום איזה בטול. ושהחלומות הצודקים זכים וברורים מבלי ערבוב דבר שוא לא יוכרח מזה הכזבת החלום בהחלט רק שאיננו בתכלית השלמות ותקותו חלושה כי יש לספק ולומר אולי איננו מהשפעה עליונית. רק מהרהורי רעיוני לב ושגיאת יעקב לדעת הב"ר ברמז מראה הירח ובאמת שהחלום הי' כולו נקי ואמת. ולדעת הש"ס בחשבו שאין חלום צודק מעורב בבטולים. ובאמת שכל החלומות א"א מבלי היות בם שמץ כזב. וא"כ לכל הדעות תנחומת הבל נחם לבניו אבל מ"מ גם לפי מחשבתו יתכן לומר ששמר את דבר החלום בלבו ולא הכזיבו לחלוטין בעבור ערוב השוא שבו ותשובת טענה הב'. כי בהונח שלא טעו בניו. יהי' גערת אביהם ליוסף יותר סבה לקנאתם בחשבם שאביהם לא געור בו רק להוציא קנאתם בתחבולת שוא ולהונותם בחשבו שבניו יסברו בזה. ולכן עוררם על הבטול שיש בחלום למען לא יתקנאו ביוסף בן זקוניו ואהובו והגערה הזאת היא נגד בניו כרוצה להונותם ונגד יוסף כאומר למה תוציא רוחך יהי הדבר צפון בלבך ואם כן הדבר יצא שכרו בהפסדו ואיך יטעה א"כ יעקב את בניו בהכזיב להם החלום בטענה אשר אם לא יטעו בניו יהי' זה סבה להלהיב חמתם יותר ועל מה סמך לחשוב שיטעו בניו בדבר שלא יטעה הוא בו ושיעור דברי רש"י ז"ל כך הוא. ולא הי' יודע כו' ורז"ל דרשו כו' עכ"ל וב' הדעות הביא ליישב מראה החלום שלהב"ר הירח מרמז לבלהה. ולהש"ס הוא הדבר הבטל שבחרום ומ"ש תחלה ולא הי' יודע הוא גם לדעת הב"ר והנה אחר מ"ש יישוב מראה החלום ושתמיהת יעקב להיותו בלתי יודע היישובים הללו כתב אח"כ ויעקב נתכוין כו' וזה הוא ג"כ לכל אחד מן הדעות שאין זה געורת אמת, כמ"ש אח"כ ואביו שמר את הדבר וכמו שהארכתי לעיל בכל זה זהו באור הדברים הללו לע"ד:

יב והוא כמו שאמר רשב"א בש"ס כל מקום שאתה מוצא הכתב רבה על הנקודה אתה דורשה כתב והאותיות המנוקדות כאלו אינם. וכל מקום שהנקודה רבה על הכתב אתה דורש את האותיות הנקודות והכתב הוא האותיות הבלתי מנוקדות כאלו אינו ע"כ. וכמו

שדרשו זה ג"כ בפסוק ויאמרו אליו איה שרה אשתך שנקוד על איו שבאליו והכלל הזה נוהג ג"כ בשתי תיבות ויותר. לדרוש את הרוב ולכן כאן שכל תיבת את נקודה. ע"כ כאלו אינה כי התיבות הבלתי נקודות הן הרוב במאמר הזה. והנה מלת את הוראתו בכל מקום על הפעול והפעול בפסוק זה הם הצאן וכיון שרמז הנקוד הוא לסלק המרה. רמיזתה א"כ כאלו אין כאן פעול והם בעצמם הן הן הפועל והפעול. ולכוונה זו בא הרמז שרא הלכו אלא לרעות את עצמן ולא בא הרמז לעקור פשוטו של מקרא אלא לרמז ג"כ שברכתן לרעות הצאן הלכו ג"כ לרעות עצמן ולא קשה לא ליכתוב מלת את ולא יהי' צורך לנקוד. שאם לא כתב את לא הי' לנו התעוררות על הרמז הזה. כי מדרך הלשון לחסר לפעמים מלת את סימן הפעול כמו שנמצא הרבה במקרא ולפי שרצה הכתוב לעורר אותנו על הרמז הזה ולהתבונן מתוכו מה עמקו מחשבות ד' וכמו שיבואר להלן כתב לך מלת את כדי שתהי' הנקודה שעלי' מעוררת אותנו על בחינת הרמז הזה. ואמנם ענין הרעי' ההיא שהלכו לרעות את עצמן, מבואר מאוד כי ע"י לכתם לרעות הצאן רחוק מתחנות בית אביהם נשתלח אליהם יוסף ולרוחק המקום יכלו לעשות בו מה שעשו ונתגלגל הדבר ובא יוסף מצרימה. ואחרי נמכר שמה לעבד שמו פרעה אדון לביתו. ועל ידו הי' שבר במצרים בעת שחזק הרעב בכל הארצות ויוסף הוא המשביר בר לכל הארץ ומפני כובד הרעב בארץ כנען יעקב ובניו ירדו מצרימה ויכלכלם שס יוסף לחם לפי הטף. והרא"ם ז"ל נדחק בכאן בחנם

יג לא קדם לו כאן קריאה יוסף יוסף שנאמר שפירוש הנני הנה אני כאן אבל אמר לו תיכף הלא אחיך רועים בשכם וגו'. וזה משמעו שלא הי' יוסף ברחוק ממנו שיצטרך לקרוא לו ושישיב הנני רק עמד לפניו ועוד שאין מדרך להשיב הנני כאן רק קודם שיאמר הקורא דבריו מיד אחר הקריאה וע"כ שפירוש הנני במקום הזה. הנני נכון למצותך מיד ועל כן לא השיבו אלך, שמשמעו אלך לאחר זמן אבל חשיב הנני. שהוא לשון זירוז תיכף ומיד:

יד (ו"ה ויבוא) לא מהכרח הכתובים דרשו. שבא הכתוב להורות ער זה רק לפי שהאמת כן הוא וכדרכם ז"ל לחת סימנים בדבר שימצא בו סימנים:

טו אין כוונתם ז"ל לדרוש מג"ש שהאיש האמור כאן הוא מלאך ממה שמצינו והאיש גבריאל שא"כ בכל מקום שנאמר בו איש. נדרשהו היותו מלאך אלא שמה שאמרו כאן שהי' מלאך. למדו ממה שאמר לו יוסף. הגידה נא לי איפה הם רועים ולא שאל לו מתחלה הידעת את אחי ואיפה הם רועים. ש"מ שהוא מלאך אלא שלמדו בג"ש שהמלאך

הזה הוא גבריאל. עכ"ל הרא"ם ז"ל. ואמנם לפי פשוטו הוא כמ"ש הראב"ע ז"ל איפה הם רועים אם תדע עכ"ל. ור"ל שהחסרון הזה מובן מענינו והוא מטבע המאמר:

יז אין כוונתם, להוציא המקרא מפשוטו רק שרמז לו המלאך הענין הזה. ולכן כ' רש"י ז"ל אח"כ בד"ה נלכה. ולפי פשוטו שם מקום הוא כו' עכ"ל. ואם דותינה שם מקום ע"כ גם נסעו מזה כפשוטו דאל"כ אין טעם לאמרו אח"כ כי שמעתי אומרים וגו'. והנה הוציאו ז"ל הרמז הזה ממ"ש לו המלאך נסעו מזה כי שמעתי אומרים נלכה דותינה. ומלת כי שהוא משמש לנתינת טעם אין לה מקום בכאן דהרי לא ביאר בזה טעם נסיעתם מזה זולת אם נפרש שהוא נתינת טעם לידיעתו שנסעו מזה. והשעור בברור נסעו מזה כי שמעתי אומרים נלכה דותינה. ומלבד שידוע דרכם ז"ל שהבלתי מפורש זולת שהוא בכח המאמר לדרוש בו גם כוונה אחרת אשר לפיה יהיה המאמר שלם לא יתכן הפירוש הזה הפשוט לשיטתם ז"ל שהאיש הנזכר כאן הוא מלאך ואם לא בא אלא להגיד לו היותם בעת הזאת בדותן הי"ל נסעו מזה וילכו דותינה. לכן דרשו ז"ל שבא המלאך לרמז לו ג"כ להשמר עצמו מאחיו הסיעו עצמן מן האחוה וכו' כי שמעתי אומרים כו' וכפירש"י בהדבור הסמוך שאחריו:

(ד"ה ויתנכלו) פעל נכל שענינו ערמימיות להרע אה שהוא פעל יוצא כמו פעל חשב שהוא יוצא לשני ויפול בו שאלת מה ותשובת את. מה חשב. את הדבר הזה ובשניהם הדבר הנחשב הוא הפעול. כי גם בפעל נכל רק הערמימות הנחשב הוא הפעול. אבל כאן מלבד שבא ויתנכלו בבנין התפעל שהוראתו כרוב הפעולה החוזרת אל הפועל לא נמצא הפעול שאחריו בפירוש כלל. כי אין מלח אותו שאחריו להוראות הפעול שבב' השרשים אין מי שהמחשבה והנכלות עליו הפעול רק הדבר הנחשב או המתנכל הוא פעולם. וכן אין הפעול מלת להמיתו שאח"כ שההריגה אינה אלא פעול החושב ולא פעול הנוכל כי מגדר הערמימות אינו אלא מחשבת אופן עשיית הפעולה באופן שלא יורגש הפעולה או תכליתה או פועלה. וא"כ אין הפעולה רק תחבולת הסתרה והעלמה היא פעול הנוכל והפעולה בעצמה היא פעול החושב. ולכן לא יתכן לומר רק חשב להמיתו ולא נכל להמיתו (זולת באופן שיבואר להלן) ע"ד הודעת הפעול. והנה התחבולה שהיא פעול הנכלות בכאן הוא מה שנאמר אח"כ ונשליכהו באחד הבורות ואמרנו חיה רעה אכלתהו לכן ע"כ צ"ל שמ"ש כאן ויתנכלו להמיתו איננו ע"ד הוראת הפעול רק ע"ד הודעת התכלית והלי להורות התכלית שתכלית נכליהם היתה למען יוכלו להמיתו. ועד"ז נוכל לומר ג"כ נכל להמיתו. וז"ש רש"י ז"ל כאן ויתנכלו נתמלאו נכלים וערמימיות ר"ל שמרת ויתנכלו לבדו הוא מאמר שלם בפ"ע ולא בא הכתוב לבאר

לאן פעול ההתנכלות ור"ל מה נכלו. רק שתחלה אמר ע"ד כלל שנתמלאו נכלים וביאר אח"כ התכלית ואמר להמיתו ר"ל למען יוכלון המיתו ודו"ק:

(ד"ה אותו) כבר ביארתי בדבור הקודם שאין מלת אותו בכאן סימן הפעול וכן מלת להמיתו איננו הפעול. והנה בפעל תשב וכן בפעל נכל אין מי שהמחשב' והנכלו' עליו מסומן רק ביחס גבול שאליו והוא מלת אל. ונאמר ד"מ שראובן חשב אל שמעון להרגו. ולפ"ז צ"ל שמלת אותו בכאן הוא במקום יחס גבול שאליו. אבל לפי שרחוקה מאוד הוראת מלת אותו כפי הנחתה הראשונה מהוראת גבול שאליו כי מה ענין סימן הפעול ליחס גבול שאליו, לזה ביאר רש"י ז"ל קורבת הוראת מלת את ליחס גבול שאליו עד"ז. כי אח יבוא לפעמים במקום מלת עם כמו את יעקב איש וביתו באו וכיוצא. ולזה מלת אותו בכאן הוא במקום אתו בתיו דגושה שפירושו עמו. והנה יחם גבול שאליו שהוא מלת אל קרוב ליחס המצטרף שהוא מלת עם. ולזה בענין הכתוב שלפנינו כמו שיסומן מי שהמחשבה עליו ביחס גבול שאליו כן יסומן ג"כ במלת עם להיותו מצטרף להחושב לפי שעליו חושבין וז"ש רש"י ז"ל כלומר אליו ר"ל שאחרי שפירוש אותו בכאן. אתו עמו ומלת עם כוונה א' לו עם מלת אליו וכמו שיבוא מלת אליו על מי שעליו המחשבה כן יבוא ע"ז מלח עם. וזהו הוראת מלת כלומר בכל מקום בלשון רש"י ז"ל ודו"ק:

כא ר"ל שחסר השם הנגזר מהפעל דזה והוא מכה. ועניני לא נכנו מכת נפש כמו וברך לא אשיבנה שענינו וברך ברכה לא אשיבנה ואח"כ כ' רש"י ז"ל מכת נפש זו היא מיתה. מדברי הרא"ם ז"ר:

כב מלבד משמעות הלשון שאמר מידם ולא מידכם. הנו מוכרח ג"כ מן הסברא שאם יגלה להם ראובן שזה כוונתו בוודאי לא ישמעו אחיו לקולו. ומ"ש רש"י ז"ל אמר אני בכור וכו' ר"ל ולא מפני שהוא אוהבו היה חפץ להצילו שהרי ראובן מבני לאה היה שהיה יוסף מביא את דבתם רעה אל אביהם. וכתיב וישנאו אותו אחיו וגו' עכ"ל הרא"ם ז"ל ויש להוסיף עוד בטעם הדבר ממ"ש להלן פסוק ל' הילד איננו ואני אנה אני בא ולא אמר ואנחנו אנה אנחנו באים. דמשמע מזה שהוא העיקר והוא יש לו לירוא מאביו יותר מפני שאביו יאמר לו הנך בכורי ולך ישמעון אחיך. לו יעצתם לחדור מהריגת אחיך

כג ר"ל כתונת פירושו חלוק שהוא המלבוש התחתון שעל הגוף לקבל הזיעה וראיה מכתנות כהונה שנא' בהן והלבשת את כתנתו על בשרו מדברי הרא"ם ז"ל:

(ד"ה את) כבר כתבתי שדרך המספר לשנות הדבור פעמים במקום ההתפעלות כדי לעורר ע"י הכפל הזה את ההתפעלות בלב השומע ולזה לא אמר כאן ויפשיטו את כתונת הפסים אשר עליו. אבל אמר ויפשיטו את כתנתו את כתונת הפסים וגו' כדי לעורר על

ההתפעלות שבו. והבחינה שראוי לעורר עליו כמאמרם ז"ל לעולם אל ישנה אדם לבן בין הבנים שבשביל משקל שני סלעים מילת שהוסיף יעקב ליוסף כו'. זהו כוונת רש"י ז"ל בכאן:

כח (ד"ה וימשכו) והכתוב לא הזכיר רק תחלת המכירה וסופה ולא המכירה האמצעית. ולא ידעתי מה יעשו במה שמצאנו להלן ויקנהו פוטיפר מיד הישמעאלים הרי שהישמעאלים מכרוהו למצרים, מדברי הרא"ם ז"ל:

כט דפירוש האחר. רפי שהיה עסוק בשקו ובתעניתו לא ישב עמהם על הרחם לאכול והמכירה הי' בעת האוכל כמשמעות הפסוק:

לג ר"ל וחסר מלח הוא דבור המציאות כדרך הלשון:

(ד"ה חי') דבטרוף טורף לבד סגי ולמה לו לומר עוד חי' רעה אכלתהו עכ"ל הרא"ם ז"ל וכדבריו ז"ל דדרשו זה מיתורא א"כ ידע יעקב שיוסף חי וסופו שתתגרה בו אשת פוטיפר. ואין זה אלא תימה ונגד המפורש בכתובים ואין צורך לבאר זה אבל באמת שהם ז"ל קוראים בשם ניצנוץ רוח הקודש לכל לשון שיש לפתור אותו כפי המאורע שקרה בפעל אף ושלא כוון האומרו לזה ומדרגת ניצוץ רוה"ק לרוה"ק כעין חלום לנבואה ולכן אמרו ז"ל ג"כ אצל רחב. שהגבילה למרגלים זמן שלשת ימים עד שוב הרודפים. שנצנצה בה רוה"ק אף שהיא אמרה זה רק על צד ההשערה שבמשך הזמן הזה ישובו הרודפים. לפי שכן קרה באמת אח"כ. שלא שבו רק בסוף שרשה ימים כמ"ש בספר יהושע וכן בסדר שמות אצל בת פרעה שאמרה ליוכבד הילכי את הילד. דרשו ג"כ הילכי משלי וכמו שפירש"י ז"ל שם. ניבאה ולא ידעה מה ניבאה כו' עכ"ל:

בא"ד ולמה לא גלה כו'. כפי הנראה מדברי רש"י ז"ל הללו שהסכמת השכינה בדבר החרם לא היתה בלתי שלא לגלות ליעקב ולא לזולתו ולכן גלה הקב"ה ליצחק אבל יצחק הי' יכול לגרות הדבר ליעקב כי לא הי' יפה כח האחים לשתף ליצחק בדבר ואולם יצחק לא רצה לגלות מעצמו ליעקב בראותו שהקב"ה לא גלה לו והבין שזה רצונו של המקום ב"ה לבלתי גלות אזנו מהדבר ההוא. זהו תורף דברי הדרש הזה. וכבר עמדו בזה הרא"ם והרג"א ומהר"ם יפה ז"ל שהמאמר הזה פלאי וכי יפה ורם כח אנוש לשתף להקב"ה בדבר השבועה ועוד הרי גם נגד יצחק לא הי' כוחם רב לשתפו עמהם ולא נחה דעתי בכל דבריהם יע"ש:

לה שהרי לא מצאנו שהי' ליעקב בת אחרת זולתי דינה וא"כ מאי בנותיו לשון רבים: (ד"ה ארד) ועל במקום בעבור:

(ד"ה אבל) כבר כתב הרא"ם ז"ל הכלל דזה במקום אחר שבכל מקום שכתוב לשון אחד שיש לו שני משמעות דרכם ז"ל לדרוש מדלא אפקי' בלשון המיוחד להוראה העיקרית המכוונת בכתוב ש"מ שבא הלשון המשותף לדרוש בו גם המשמע השני ובזה יובנו גם דברי רש"י ז"ל כאן שמלת שאול שני הוראות לו הקבר והגיהנם. ומדלא כתיב קבר ש"מ שבא לרמז גם על הגיהנם:

(ד"ה ויבך) והפירוש הזה מוכרח לשני הוכחות א' שכל המאמר הזה מיותר וכבר אמר יותר מזה מאבילותו של יעקב למעלה ויקרע וגו' וישם שק במתניו ויתאבל וגו' ימים רבים. ויקומו וגו' וימאן להתנחם ויאמר כי ארד וגו' וא"כ איך יתכן לומר שאחר שספר תחלה מההתפעלות העצום. אמר אח"כ שבכהו שזה נוהג בכר הקרובים:

ב' שאין נופל לומר שבכה אותו. זולת אם המת מונח לפניו ולזה צ"ל שהכוונה ער יצחק:

פרק לח

א גם הראב"ע ז"ל נתעורר לתת טעם לסמיכות הספור הזה ואיך הפסיק בספור מיהודא בין ספור מכירת יוסף וחזר להשלימו אח"כ אחר ספור מעשה יהודא ותמר ולכן נבוכו בזה גם רודפי הפשט ז"ל:

(ד"ה ויט). ר"ל כי הנטי' בכל מקום מצטרפת לדבר אחר מדברי הרא"ם ז"ל (ד"ה עד) וחסר מלת אל בפסוק ור"ל עד אל איש עדולמי והיחס שהי' ליהודא עם האיש העדולמי הזה יותר משאר אנשי עדולם לפי שנשתתף עמו במקנה הצאן כנזכר להלן. ויעל על גוזזי צאנו הוא וחירה רעהו העדולמי תמנתה:

ב כמו כנען בידו מאזני מרמה ולא שהי' מזרע כנען שלא יתכן לומר שלא הקפיד יהודא במה שמאסו והקפידו אבותיו עכ"ל הרא"ם ז"ל וכ"כ הרשב"ם ז"ל:

ה ר"ל כמ"ש הרשב"ם ז"ל. שהי' יהודא בכזיב ושם נולד לו בן עכ"ל וא"כ גם אשתו היתה בכזיב ולא שהי' לבדו בכזיב ולכן קרא יהודא את המקום על שם המאורע וזאת כוונת הספור והרמב"ן ז"ל טען שאין במאורע ההוא כל חדש שיקרא המקום ההוא על שמו ועוד שלא יוודע זה עד אחרי מותה וכתב הרא"ם ז"ל וז"ל ואינו טענה כי יתכן שחדל להיות לה שמה אורח כנשים עם היותה ילדה וא"כ הי' המאורע הזה זר וגם נודע תיכף:

ז כדאיתא בש"ס יבמות הובא ברא"ם:

בשלמא אונן משום דלא לו יהי' הזרע אלא ער מ"ט וכו':

ח הרמב"ן ז"ל הקשה כי במצות התורה נאמר ג"כ יקום על שם אחיו ואין היבם מצווה לקרוא שם בנו כשם המת (כי הולדת היבם לבד מיבמתו הוא בעצמה הקמת שם המת) וראי' מבועז שאמר לזקנים וגם את רות המואבי' אשת המת קניתי לי לאשה להקים שם

המת וגו' ותקראנה אותו עובד ולא מחלון ועוד מה זה הוקשה הדבר לאונן בהקרא שם הבן בשם אחיו ורוב בני אדם יתאוו לזה עכ"ל ולענין קושיא הא' י"ל שלא כוון רש"י ז"ל לזה מצד הדין. שמצד הדין וודאי אין היבם מצווה לקרוא שם בנו בשם המת כדאיתא בברייתא ומייתי לה הש"ס ביבמות פ' כיצד ורש"י ז"ל עצמו הביאה בפרשת יבום בפסוק והי' הבכור אשר תלד יקום על שם אחיו וגו' אבל כוונת הרב ז"ל. שהי' המנהג בימי קדם קודם מתן תורה שישא הקרוב מהמשפחה אשת המת יהי' האב או האח או קרוב אחר כמ"ש הרמב"ן ז"ל עצמו והבן הראשון הנולד לו מאשת המת היו קורין אותו בשם המת עד שניתנה תורה ונתחדשה הלכה. שלא ישא אשת המת מכל קרוביו רק האח לבדו ושיקום היבם על שם אחיו לנחלה. ושלא יצטרך לקרוא את שם בנו הראשון בשם אחיו המת והוכרח רש"י ז"ל לבאר הכתוב הזה עפ"י המנהג הקדום ההוא משום דכתיב בתרי' וידע אונן כי לא לו יהי' הזרע. שמשמעו מפני שנקרא על שם המת ולענין קושיא השנית י"ל שהפרש גדול יש בין מי שקורא לבנו בשם קרובו המת ברצונו ובין הקורא לו בשם קרובו מצד החובה שאז נראה שאין הזרע שלו. וזה היתה הקפדתו של אונן מדברי הרא"ם ז"ל:

ט הנה פירש הכתוב כדעת הב"ר שהוא פשטות הכתוב אבל בש"ס יבמות פד"א איתא אמר רב נחמן ער ואונן שלא כדרכן שמשו

יא ר"ל מלת כי אינו לנתינת טעם על אמרו שבי אלמנה בית אביך עד יגדל שלה בני שאחר שהוחזקה קטלנית. כאמרו פן ימות גם הוא כאחיו איך אפשר שיתננו לה אחר שיגדל אלא ע"כ שאמרו עד יגדל אינו אלא דחי' ומלת כי לתת טעם לדחייתו ופשוט מדברי הרא"ם ז"ל:

(ד"ה כי) וכרבי דס"ל בתרי זימני הווי חזקה והכי קיי"ל גם לדינא נישואין ומלקיות כרבי ווסתות ושור המועד כרשב"ג מדברי הרא"ם ז"ל:

יב ר"ל כי ויעל אינו דבוק עם על גוזזי צאנו רק עם תמנתה שבסוף הפסוק ומלת על אין צורך לפרש במקום אל אבל פירושו לעמוד על גוזזי צאנו. ובמנהג הבעלים לעמוד על פועליהם לראות במלאכתן עכ"ל הרא"ם ז"ל וכבר כתבתי במקום אחר שמדרך לשון הקודש בבוא ב' פעלים נרדפים זה על זה שהפעל השני הוא תכלית הפעל הראשון לחסר לפעמים (לתיקון הלשון ויופיו) פעל השני שהוא פעל התכלית ולקשר הפעל הראשון עם המלה הדבוקה לפעל השני החסר. ויש דוגמאות הרבה לזה במקרא ובהמשך ביאורי זה לפירושי רש"י ז"ל תראה מקצתן והנה עפ"י הכלל הזה יתבארו לך דברי רש"י ז"ל כאן וגם במקומות אחרים שישמש הכלל הזה אעורר עליו למקומותיו להבנת דברי רש"י ז"ל:

יד עיקר לשון עילוף אינו אלא על העטיפה אבל ממה שאמר להלן כי כסתה פני' נראה שהעילוף הנזכר כאן הוא עטוף הפנים (ד"ה ותשב) ופתיחת העינים כינוי לפרשת דרכים מפני שכל העינים פתוחות לה ומכוונות אלי' לראות איזה הדרך יטו אליו ולדרש חז"ל הוא מערת קברו של אאע"ה שכל העינים צופיות אליו ואמרה יה"ר מלפניך אלקי אברהם שלא אצא מן הבית הזה רקנית כנזכר בב"ר מדברי הרא"ם ז"ל:

(ד"ה כי). בש"ס דסוטה הקשו משום דכסתה פני' ויחשבה לזונה. בתמי' עכ"ל. ור"ל דאדרבה מנהג הצנועות לכסות פניהן. ולכן צ"ל שהמאמר הזה לנתינת טעם על מה שלא הי' מכירה (שאלו הי' מכירה לא חשבה לזונה וגם לא הי' בא אלי') ואמר כי כסתה פני' ולפי פשוטו כתב רש"י ז"ל כי כסתה פני' עכשיו כדכתיב לעיל ותתעלף ותשב וגו'. ולדרש רז"ל כי כסתה פני' מקודם בבית חמי' ולכן לא הי' מכירה גם מקודם. ולשני הפירושים הוא נתינת לבלתי הכרתו אותה אבל מה שחשבה לזונה. הוא כמו שפירש"י ז"ל בדבור הקודם הסמוך לפי שישבה בפרשת דרכים. ופשוט:

יז (ד"ה ויט) כבר כתבתי לעיל בפסוק י"א בד"ה כי שמדרך הלשון לחסר לפעמים פעל התכלית ולקשר פעל הראשון הקודם לו עם המלה הדבוקה לפעל התכלית. וכל זה הוא בפעלים אחרים זולתי פעלי התנועה. ואולם בפעלים התנועה הכלל הזה נוהג תמיד להשמיט פעל התכלית. ויט אלי'. סורה אלי ופשוט:

יח רש"י ז"ל הביא תרגום אונקלוס שתרגם עזקתך ושושיפך ופירושו טבעתך ושמלתך שתרגום ויצקת לו ארבע טבעות זהב ארבע עזקן דדהב ותרגום ופרשו השמלה ויפרסון שושיפא ופירש"י ז"ל עוד שמפני כן נקרא הטבעת חותם לפי שחותמין בה והשמלה בשם פתיל להיות כסות בת ד' כנפות שבה הציצית והפתילים ולדבר זה רמז רש"י ז"ל באמרו שמלתך שאתה מתכסה בה. רומז למאמר הכתוב גדילים תעשה לך על ארבע כנפות כסותך אשר תכסה בה עכ"ל הרא"ם ז"ל. ויותר יתכן לומר שהשמלה מכונה פתיל מלשון צמיד פתיל שענינו חבור. לפי שהשמלה מחוברת לגופו אך לא יעלה לפירוש זה מה שאמר להלן פתילים בלשון רבים. ואולם רש"י ז"ל סתם פירושו מאוד. ומה שאמר הרא"ם ז"ל שרש"י ז"ל רמז שהבגד נקרא פתיל על שם הגדילים התלויים בה הוא לקוח מדברי הרמב"ן ז"ל. אבל אין דרכו של רש"י ז"ל לרמז רק לבאר:

[ד"ה ותהר] לא מצינו בשום מקום פעל ההריון קשור עם לו רק פעל הלידה לכן דרשו לו כיוצא בו:

כג. ד"ה פן וכתב רש"י ז"ל אח"כ כי מה עלי לעשות וכו' כדי לקשר יפה את המאמר שאח"כ הנה שלחתי הגדי הזה וגו'. וכאומר כבר יצאתי ידי חובתי ולכן אין עלי חיוב

עוד לחפש אחרי' כי ע"י החפוש יותר מדאי נהי' לבוז. אבל אין לקשר המאמר בדרך זה. פן נהי' לבוז לפי ששלחתי הגדי הזה ואתה לא מצאתה שאין סבת הבוז מה שלא יכול למצוא אותה. ועוד שלשון הנה שלחתי וגו'. משמעו שהוא מאמר בפני עצמו:

כד לא אמר ויהי כשלש חדשים שאז הי' זה כף הקרוב עם שם המספר שמשמעו קרוב לשלשה ירחים. וא"כ הי' שני חדשים שלמים ורובו של האחרון שהכף משמשת ג"כ לדמיון ובזה מורה הקרוב היותר אפשרי הדומה למספר השלם אבל עכשיו שאמר כמשלש חדשים הרי הוא מקור מפעל ההשתלשות עם כף בכלם. בפלס משלוח מנות. ופירושו כהשתלש החדשים. והשתלשות החדשים הוא ג"כ ברובו של ראשון ורובו של אחרון וחודש אמצעי שלם. וא"כ ע"כ מורה המקרא ע"י שינוי זה שהי' המספר היותר פחות וזה הכלל תמיד. הפעל הוא האמצעי בין העדר הדבר וגמרו השם הוא גמר הענין בשלמותו. ועם כף הקרוב יורה הענין סמוך לגמרי. פעל מת אם הוא פועל בינוני. יורה על ההכנס בתכונת המות. מותי הוא גמר כל החיים. וכן כאן שלש משלש והבן:

(ד"ה ותשרף) הרמב"ן ז"ל כתב רש"י ז"ל הביא הברייתא ולא פירשה כי אין זיקת יבום לב"נ שנאמר אזהרתן זו מיתתן והיא להם בכלל אשת איש אף (דיבמה לשוק לישראל בלאו גרידא) וא"כ אינה רק פנוי'. ובת כהן אינה בשריפה אלא עם האירוסין או הנישואין כמפורש בסנהדרין. עכ"ל ויפה כתב הרא"ם ז"ל. שגם רש"י ז"ל מודה שזה אינו מן הדין רק שדנוה למיתה בשביל כבוד יהודא חמי' שהי' קצין בארץ וכן משום כבוד אביו שם. ונבלה גדולה הוא להיות כלת יהודא ובת שם הרה לזנונים וב"ד מכין ועונשין שלא מן הדין לצורך גדול ומיגדר מילתא כדאיתא בש"ס. ולכן דנוה בזנות פנוי' כאלו היתה זנות בזיקה לבעל. ולפי שהיתה בתו של שם וזנות הזיקה בשריפה דנוה גם עכשיו בשרפה. שהרי השריפה שחייבה תורה לבת כהן אינו אלא מפני כבוד אבי'. כדכתיב את אבי' היא מחללת באש תשרף. ולזה הטעם המוזכר בברייתא שהביא רש"י ז"ל אינו על דין המיתה רק על מין המיתה עכ"ל:

כה (ד"ה הכר) שלשת הנפשות הם תמר ותאומים שבבטנה כנזכר לבסוף בענין

כו. ר"ל שאין מלת ממנו משמשת היתרון במדרגה כמו ויאמר אל דוד צדיק אתה ממני שאין נופל פה אבל האמת ששני מלות אלו צדקה ממני שני משפטים המה. צדקה בדברי'. ממני היא מעוברת מדברי הרא"ם ז"ל:

(ד"ה ממני) גם לדעת רז"ל הוא שני משפטים רק שלדעתם המשפט האחד שליהודא והאחר של בת קול. ומה שהוכרחו לזה הוא כדאיתא פ"ק דסוטה דפריך הש"ס צדקה ממני מנא ידע (ופירש"י ז"ל מנא ידע שנתעברה ממנו) ומשני יצתה בת קול ואמרה. ממני

יצאו כבושים [ופירש"י דברים עלומים. שנגזרה מלפני שיצאו ממנה מלכים וא"א לצאת אלא מיהודא] ע"כ. הרי שהוכרחו לזה משום דמלת ממני משמע החלט וברור גמור ומנא ידע. שמא מאחרים נתעברה כי האדם למראה עיניו ישפוט מדברי הרא"ם ז"ל:

(ד"ה כי על כן) כבר פירש"י ז"ל במקום אחר שכל כי על כן שבמקרא פירושו על אשר. ושם ביארתיו:

(ד"ה ולא יסף). השורש הזה משמש הוספה כמו ויספתי ליסרה אתכם שבע על חטאתיכם ומשמש הפסק הדבר כמו קול גדול ולא יסף. וזה דבר נפלא שיהי' שורש אחד בעל הוראות מתנגדות וסותרות. משמש דבר והפוכו והשמות המשותפות הן בעלי הוראות מתחלפות ולא סותרות ואל תשיבני ממה שנמצא כמה פעלים נגזרים מן השמות שמשמשים הפוך השם ההוא כמו ודשנו שענינו הסרת הדשן וכן תשרש מארץ שענינו עקירת השורש. שזה טעות שהפעלים הנגזרים מהשמות מורים רק הפעולה הנעשית בהדברים שהונחו עליהם השמות ההם ואין זה דבר והפוכו כי שני הענינים הנחת הדשן על המקום והסרתו מהמקום. שניהם פעולות הנעשות בהדשן. וכן עקירות השורש והשרשתו ואינם רק פעולות מתחלפות בעצמים הנ"ל. וחלופי הפעולות מורות עליהם חלופי הבנינים. ושניהם משותפים בהוראת הפעולה בכלל הנעשית בהעצם ישריש בהפעיל מורה החבור החזק והדבוק באדמה ע"י השורש ישרש בבנין הדגוש מורה העתק השורש ופרוד החבור הנמשך מזה. ואולם פעל יסף משמש ישות הדבר והעדרו. ויפלא עוד שבהיות משמש ההפסקה הוא נמצא קשור תמיד עם מלת השלילה לא. ולבדו בלי חבור השלילה לא מצאנוהו על שמוש זה וצ"ע:

כח וכמו שאמר בפסוק שאחריו ויהי כמשיב ידו וגו':

(ד"ה פרצת) ר"ל לפי שהראשון הוצא יד תחלה. כדי לצאת ראשונה ואולם השני נתחזק עליו והוכרח הראשון להשיב ידו. ויצא השני ראשונה ופשוט:

פרק לט

ג דרשו זה מכח כפל הלשון וירא אדוניו כי ד' אתו וכל אשר הוא עושה ד' מצליח בידו. והי' די לומר וירא אדוניו כי כל אשר הוא עושה ד' מצליח בידו. לכן דרשו ז"ל שהם שני ענינים והענין שבעבור היות אדוניו מצרי ולא ידע את ד' לכן בראותו הצלחתו הגדולה הי' חושב שבדרך כשפים הוא עושה כנהוג בבני ארצו עד שראה כי שם שמים שגור בפיו תמיד אז התבונן כי מאת ד' היתה הצלחתו זאת וזהו פירוש הכתוב וירא אדוניו כי ד' אתו ר"ל כי הוא ירא ד' וכל אשר הוא עושה ד' מצליח בידו. ר"ל שהצלחתו זאת

נמשכה מאת ד'. ולפ"ז ויו וכל אשר הוא עושה וגו'. הוא לקשר הסבה במסובב. והויו במקום לכן והרבה ווין כיוצא באלו במקרא. מדברי הרא"ם ז"ל בתוספת ביאור:

ד וכן הוא מדרך הלשון להשמיט לפעמים מלת אשר:

ו (ד"ה כי אם) גם מפרשי הפשט ז"ל הסיעו טעם הפסוק לדבר אחר, שלפי פשוטו הוא אולת ופתיות לבלתי השגיח על הכנסותיו בבית ובשדה ולשים עין על הפחות ממנו על עניני מאכליו ורש"י ז"ל דרך בדרך הדרש שהלחם כנוי לאשתו. וסיוע לזה מם"ש פסוק ט' במאמר יוסף אל אשת פוטיפר הן וגו' ולא חשך ממני מאומה כי אם אותך באשר את אשתו:

(ד"ה ויהי יוסף) לפי פשוטו הוא הקדמה למ"ש אח"כ בספור ענינו עם אשת פוטיפר. ולומר שע"י יופיו נפלה חמדתו בלבה. אבל ידוע שמדרכם ז"ל לדרוש סמוכין ומה גם שעל הסמיכות שבכאן יפלא יותר דהי' לו להפסיק פסוק ששי לפני מאמר זה. ולהציג מאמר ויהי יוסף וגו' בפסוק בפני עצמו ולמה זה נסמכו מאמר הפקידות ויעזוב וגו' ומאמר היופי ויהי יוסף וגו' בפסוק אחד. ולזה דרשו ז"ל שבא לרמז שהיופי הנזכר כאן מלבד היופי הטבעי נרמז בו ג"כ היופי המלאכותי ע"י המזון והסלסול. ולפי שהפקידות הי' סבה ליופי זה. לכן נכלל שניהם בפסוק אחד. ולפ"ז ע"ד הנרמז ויו ויהי יוסף וגו' הוא לקשר הסבה במסובב.

ז הוא לבאר הדרש הנ"ל שהביא רש"י ז"ל בדבור הסמוך הקודם. אמר הקב"ה כו' אני מגרה בו את הדוב מיד ותשא וגו'. וכאן כתוב אחר הדברים האלה וגו'. דמשמע זמן רב ולא מיד לזה כתב רש"י ז"ל אחר הוא סמוך. מדברי הרא"ם ז"ל:

ט ר"ל כי פירושו ועוד כי אחטא לאלקים מצד המעשה בעצמו זולת הבגידה באדוני ואין הפירוש כי אחטא לאלקים מצד הבגידה באדוני דאיך יתכן שיזכיר רק חטאו בזה לנגד ב"ו. ולא יזכיר חטאו להמקום ב"ה. מדברי הרא"ם ז"ל:

י השכיבה השכנית לבדה קשורה לרוב עם מלת אצל כמו ותשכב אצל מרגלותיו דרות אבל השכיבה שהוא כינוי לתשמיש קשורה בכל מקום עם מלת עם. כמו ארור שוכב עם חותנתו שוכב עם בהמה ולכן כאן שקשור פעל השכיבה עם מלת אצל. ע"כ ענינו שגם על דבר השכיבה השכנית שבקשה ממנו לא שמע אלי'. ואף שאין בזה לפי דברי' לא חטא ועון מול המקום ב"ה. ולא בגידה לאדון רק השקטת תאוותה לא נתרצה אלי' יוסף: (ד"ה להיות עמה) דרשו כן מפני הכפל כדרכם ז"ל. ולמד להיות הוא למד התכלית לפי הדרש:

יא יש פה הא הדעת עם כף הדמיון. וזה מורה מצד הכף התדמות יום זה ליום אחר ומצד הה"א שאותו היום הוא יום ידוע ומפורסם. ולכן צ"ל שהוא יום איד ולכן תבוא עלי' הא הדעת להיותו מקיף ביום מוגבל וידוע בכל שנה ושנה וה"א הדעת מצד הגבלתו בזמן וכף ההדמות להיותו בא בכל שנה:

(ד"ה לעשות) לכאורה יפלא מאד מה ראו קצת מרבותינו ז"ל על ככה. לדון את יוסף לחובה ואם בכל אדם אמרו ז"ל באבות הוי דן את כל האדם לכף זכות. ק"ו ב"ב של ק"ו לנגד יוסף הצדיק ע"ה. וראיתי בתוס' סוטה שהרגישו בזה וכתבו וז"ל. דמלת ויבוא קא דייקי לשון ביאה עכ"ל. והוא דבר תימה וא"א להלום דבור זה וא"צ לבאר תמיהתו ולע"ד נראה דאין לפרש מלאכתו ממש שהרי ידוע שפוטיפר הי' שר גדול ונכבד בבית פרעה והי' לו לפי עוצם גדולתו בלי ספק נכסים רבים ועבדים ומשרתים הרבה. ויוסף הי' הפקיד על כולם על פיו יעשו כולם ואליו ישמעון. וזהו מינוי ופקודות עצומה. עד שיקרא לשר ואדון. וברור מפני זה שלא עשה יוסף שום מלאכת עבוד' בעצמו. וביותר מלאכת הבית שהוא הפחותה שבמלאכות. ויוסף הי' המשגיח על כל העבדים וסופר ההוצאות וההכנסות של אדוניו ומטעם זה נראה שתרגם אונקלוס לעשות מלאכתו למיבדק בכתבי חושבניו וזהו דעת המ"ד בש"ס מלאכתו ממש אבל אידך מ"ד ס"ל שאין נופל על זה שם מלאכה. לכן פי' שבא הכתוב לרמז ע"ז מעשה העבירה והעלימו הכתוב לכבוד יוסף וכנה הבדיקה בספרי החשבון בשם מלאכה:

יד וכדרך הכועס שאינו מזכיר שם מי שכועס עליו בתוקף הכעס רק בכנוי הנסתר הוא. אם השומע מרגיש מעצמו על מי כוונתו (וידוע ג"כ מתולדות הנפש. שבתוקף ההתפעלות והלחצה להשתפך לחוץ ע"י כלי המבטא תעזוב המלין היתרין שאינם מענינה בהיותם מובני' עצמם לשומע וכאלו מרוב הלחץ שתרגיש בקרבה ותחפוץ להרוויח לה תעזוב היתר למהר הקלת עולה) וכמו שהוא הענין כאן. שבני הבית הבינו שכינוי הנסתר הוא לנגד בעלה:

(ד"ה עברי) ר"ל לשני טעמים יקרא עברי:

טו ר"ל כינוי הנסתר הוא לנגד יוסף ולא על בגדו הסמוך לו מדברי הרא"ם ז"ל:

יז ר"ל לצחק בי דבוק עם בא אלי ולא עם הבאת לנו כי לא הביאו לצחק בה ופשוט:

יט אם לא הי' הכתוב פורט תחלה ספור אשת פוטיפר לפוטיפר בעלה והי' אומר בכלל שספרה לו לאמר כדברים האלה עשה לו עבדך. יתכן בזה אמרו אח"כ ויהי כשמוע וגו' כדברים האלה וגו' אבל עכשיו שפרט לנו הכתוב כל ספורי אשת פוטיפר לבעלה. כמ"ש פסוק י"ז ותדבר אליו וגו' בא אלי העבד וגו' לצחק בנו. ויהי וגו' ויעזוב בגדו וגו' א"כ

למה אמר אח"כ שוב שנית ויהי כשמוע וגו' לאמר כדברים האלה וגו' ולמה לנו הכלל אחרי הפרט. והוא באמת דקדוק עצום לכן דרשו ז"ל דקאי על דברים שבצנעה שלא נזכרו מקודם שהיתה בושה לומר דברים אלו לאיש מבלעדי אישה והוא א"כ מאמר אחר. ואולי שלא נתרצה לקול דברי' הראשונים למציאת יוסף חן בעיניו עד שהוסיפה לפתותו גם אח"כ לעת התשמיש בדברי שקר ומרמה ומדלא כתיב הדברים האלה רק כדברים האלה בכף הדמיון דרשו שבעת הבעילה ספרה לו כל זה ולכן יבואו על נכון בזה כף הדמיון והדרש הזה א"כ פשוטו של מקרא ממש וכדרך כתבי קודש לכנות דברי ערוה ובושת. ולדבר מהם בהסתר כן נ"ל:

כא לא אמר ויעש עמו חסד רק ויט אליו חסד. וא"כ צ"ל ששם חסד בכאן נרדף לשם חן שנופל עליו פעל נטה הקשור תמיד עם מלת אליו להוראת הקרוב ועם מלת מעליו להוראת הרחוק:

כב והוא הי' עושה פירושו מצוה לעשות. כמו ועשית מנורת זהב טהור. ויבן שלמה את הבית ואין לפרשו כפשוטו. שהוא הי' עושה כל מה שהיו צריכין הם לעשותו דא"כ הדבר הוא הי' המשרת אותם ומה זה מציאת החן ופשוט:

כג ובית באשר כבית ויעבוד יעקב ברחל:

פרק מ

א כבר ידוע מדרכם ז"ל שבכל מקום שנזכר אחר הדברים האלה. לדרוש בו שבא לרמז היותו נמשך מהקודם ופשוט:

ד מלשון הכתוב נראה שפקידה זו הי' לשניהם. להסריסים וליוסף לזה שישרת אותם. ולהם שיהיו לשירותם הוא לבדו. ולכן אמר ויפקוד את יוסף אתם ר"ל עמהם. אבל זה אינו לשלשה טעמים. א' ממה שלא אמר ויהי אחרי כן ויפקוד. משמע שפקידה זו היתה תיכף כשהושמו הסריסים בבית הסוהר. וא"כ לא שייך אצלם פקידה דפקידה אינו נופל רק אחרי עבור איזה זמן. ב' דלשון ויפקוד אתם משמע שבעיקר נפקדו הסריסים ויוסף טפל להם. וא"כ זכר הכתוב ראשונה הטפל ואח"כ העיקר והי' לו לומר ויפקוד את הסריסים ואת יוסף עמהם. ג' שלא זכר מהו פקידה זו רק מובן מעצמו ממ"ש אח"כ וישרת אותם ואין זה דרך הלשון לומר כן כמו ויפקוד אלקים את רחל ויפתח את רחמה וגו' ולא אמר ויפקוד וגו' ותהר ותלד בן. ולכן פירש"י ז"ל שפקידה זו לא היתה רק ליוסף לבדו וחסר מלת להיות בפסוק ובזה נתקן הכל והנה הפירוש הזה שפירשו רש"י ז"ל נשען על הכלל שביארתיו לעיל שמדרכי הלשון בבוא ב' פעלים נרדפים זה על זה שפעל הראשון הוא לתכלית פעל השני. להשמיט פעל השני שהוא פעל התכלית. והפעל

הראשון יוקשר עם המלה הראוי' להיות דבוקה לפעל השני החסר וע"י זה מובן הפעל החסר מעצמו כמו סורה אלי ויעל יהודא וגו' על גוזזי צאנו וכן כאן ויפקוד את יוסף אתם. ובתשלומם ראוי להיות סורה ובוא אלי ויעל יהודא לעמוד על גוזזי צאנו ויפקוד את יוסף להיות אתם:

(ד"ה ויהיו) דילפינן בגז"ש ימים ימים מימים תהי' גאולתו אבל לא מימים דעד חודש ימים דדנין ימים סתם מימים סתם ואין דנין ימים סתם מימים שכתוב בהן חודש. מדברי הרא"ם ז"ל מהש"ס דפ' אעפ"י:

ה דרשו מדשינה הכתוב לכתוב הראוי להיות קודם באחרונה שהי' ראוי להיות ויחלמו שניהם חלום. אבל אמר ויחלמו חלום שניהם. ומה שאמרו שכל אחד חלם חלומו ופתרון חבירו. ולא כפשוטו וחלום חבירו לכן כתב רש"י ז"ל ומה שנאמר כו' ר"ל ולולי שראה שר האופים פתרון חלום שר המשקים מאין ידע כי טוב פתר. מדברי הרא"ם ז"ל ופשוט: [ד"ה איש] ר"ל ולא כשאר חלום. שהחלום רחוק מענין הפתרון וכל פרטי החלום הם רק רמזים לפרטי הפתרון אבל בחלום הזה באו בו קצת מפרטי הפתרון בביאור מבלי רמז כלל. בחלום שר המשקין מראה הגפן ושחיטת הענבים לכוס פרעה בחלום שר האופים. מעשה אופה והעוף אוכל אותם מעל ראשו:

י (ד"ה והיא כפורחת) תיקן רש"י ז"ל בזה ב' דברים א' שכף כפורחת איננו במקום כאשר בכף בעלות המנחה וכף כצאתי את העיר כי תבוא לרוב בהוראה זו רק עם המקור ולא עם פועל בינוני שכחו ככח שם התואר ולזה ע"כ כף זו הוא כף הדמיון. ב' שאין הדמיון על פריחת הגפן שנעשה לה פועל דומה לפריחה כי באמת לפי הנדמה אליו בחלום הי' בגפן פריחה ממש רק הדמיון הוא על החלום שנדמה אליו בחלום לילה בדמיונו. כאלו הי' שם פריחה בפעל ונדמה הדמיון להמציאות בפעל ולפ"ז צ"ל שכל מאמר שבא בפסוק זה הוא ענין בפ"ע והוא כפורחת ר"ל שנדמה לו הגפן כאלו היא פורחת בפעל ואחר כך עלתה נצה ואח"כ הבשילו וגו'. והנה חזק רש"י ז"ל פירושו זה. ואמר שאין לסתור פירוש זה מן התרגום שנראה שמחבר המאמרים. ומפרש כף כפורחת במקום כאשר שהרי תרגם והיא כד אפרחת אפיקת לבלבין שהתרגום הזה הוא לפי הלשון הראוי להיות בעברי והיא כאשר פרחה עלתה נצה. לזה כתב רש"י ז"ל שאיננו כן. דאפיקת לבלבין אינו תרגום עלתה נצה רק הכל תרגום והיא כפורחת וראי' שהרי תרגם אח"כ ואניצת נץ. ומה שתרגם כד אפרחת הוא כדי לקשרו עם אפיקת לבלבין שאח"כ ותרגם לפי הכוונה ולא לפי הלשון כדרך המתרגמים לפעמים כידוע זה. ועשה זה כדי להבדיל בין נץ לפרח שהפרח קורא לבלבין והנץ נץ וזה שכתב רש"י ז"ל אח"כ נץ גדול מפרח. וכדי להבין

כוונת התרגום בזה שר"ל שאין פירוש הפסוק. והיא עלתה נצה כגפן פורחת וא"כ עלתה נצה הוא פירוש למ"ש תחלה כפורחת שנדמתה לפורחת בענין העלות הנץ לזה הודיענו התרגום שאינו כן ופרח הוא אפוקי לבלבין והנצת נץ הוא דבר אחר זולת הפרח וכמ"ש רש"י ז"ל לעיל כנ"ל. וביאור זה לקוח קצת מדברי הרא"ם ז"ל:

יב ר"ל לא שהם עצמן שלשה ימים רק הם סימן לשלשת ימים עכ"ל הרא"ם ז"ל וכבר ידעת מדרכי רש"י ז"ל לבאר מה שבכח המאמר:

יג וכ"כ הראב"ע ז"ל ישא ירים והנכון שהוא בדרך מספר והעד וישא את ראש שר המשקים ואת ראש שר האופים בתוך עבדיו עכ"ל ור"ל שמשם מוכרח שפירוש נשיאת ראש קבלת חשבון א' ממ"ש בתוך עבדיו ועוד ממ"ש ואת ראש שר האופים. ואותו תלה ולא הרים:

(ד"ה כנך) ור"ל משמרתך הראשונה. והוא מינוי ההשקאה:

יד כוונת רש"י ז"ל לבאר הלשון עפ"י הנחת הטעמים שהעמיד אתנח במלת חסד וזה מורה שאין מאמר ועשית נא עמדי חסד דבוק עם מ"ש אחריו והזכרתני אל פרעה. ועוד לתקן ג"כ יחוס מלת כי במקום הזה ולכן כתב רש"י ז"ל כעין דרך הרשב"ם ז"ל שמוסב למעלה ור"ל כ"כ אני בטוח שתשא חן בעיני פרעה אשר בהזכירך אותי אליו אחרי שייטיב עמך בוודאי תעשה עמדי חסד ואמר לו זה מתחלה דרך הודעה מגודל מעלתו והוסיף לבקש ממנו על ככה והזכרתני אל פרעה וגו' כי גנוב גונבתי וגו' אבל למ"ש הרשב"ם ז"ל כאן שלא עפ"י פסקי טעמים. שסוף הגזירה והוצאתני מן הבית לא יבוא על נכון אמרו אחרי זה כי גונב גונבתי וגו' וזה יתכן לנתינת טעם על הבקשה ולא על הודעת המעלה. והרא"ם ז"ל כתב שכוונת רש"י ז"ל לכל מ"ש הרשב"ם ז"ל ממש אבל אין זה במשמע לשון רש"י ז"ל לע"ד

טז והוא כמו שפירש רשב"ם ז"ל ג"כ. שפירוש סלי חורי. סלים מנוקבים:

כ ר"ל שהולדת הוא תולדת בנין הכבד הנוסף והוא ההפעל. וביאר רש"י ז"ל טעם הדבר לפי שהנולד מקבל הפעולה משני פועלים היולדת והמילדת.

כג כל המפרשים ז"ל כולם דקדקו כפל הלשון. ולא זכר וישכחהו. ורש"י ז"ל כתב כפירוש הרשב"ם ז"ל וביאור דבריהם שהשכחה נופל על זמן ארוך. כי אם לא יעלה הדבר על הזכרון יום או יומים לא נאמר עדיין ששכחו. רק נאמר שלא עלה אז זכרון הדבר על לבו. אבל השכחה נאמר על בלתי עלות זכרון הדבר עליו זמן ארוך כמו נשכחתי כמת מלב. ולכן אמר הכתוב ולא זכר את יוסף מיד בצאתו כמו שבקש יוסף ממנו כי אם זכרתני אתך. וגם זמן מרובה אח"כ שכחו:

סדר מקץ

פרק מא

א ר"ל שאין פירושו בקצה השתי שנים כמו כרוב אחד מקצה מזה שזה מורה שלא עברו עדיין השתי שנים כי קצה הדבר הוא קרוב לסופו לא סופו ממש, דזה כ' רש"י ז"ר שאינו כן כי כל ל' קץ סוף הוא. ובזה נבדל שם ק משם קצה. ומה שפירש"י ז"ל מלה זו כאן ולא בשאר מקומות שנכתבו מקודם כמו קץ כל בשר בא דמני ויאסרו המים מקצה חמשים ומאת יום מקץ עשר שנים לשבח אברם בארץ כנען אין קושי מזה כי כמוהו רבים כפירושי רש"י ז"ל עכ"ל הרא"ם ז"ל. ובעל צדה לדרך כתב עליו וז"ל שמה שפירש"י ז"ל מלת מקין בכאן יותר מבשאר מקומות הוא כדי להשלים ביאור מ"ש רש"י ז"ל לעיל בסוף הסדר מפני שתלה בו יוסף לזכרו הוזקק להיות אסור שתי שנים והוא לקוח מן הב"ר ושם בב"ר לא יליף לי' אלא מהכא משום דכתיב כאן ויהי מקץ שנתים ימים. לכן פירש"י ז"ל כאן דילפותא זו נכונה דאין קץ במו קצה דכל ל' קין ל' סוף הוא אבל אם היה מענין קצה אין זה ראיה שהיה אסור שתי שנים שרוף עכ"ל בתוספת ביאור להבנת דבריו ז"ל:

(ד"ה ער) מלת היאור בהא הדעת מורה שמרמז על הנילוס נחל מצרים המפורסם. ואולם שם יאור יבדל לדעת רש"י ז"ל משם נהר ששם נהר מורה רק על הנהר הטבעי היוצא ממקורות שבבטן האדמה. אבל שם יאור הוראתו הנהר המלאכותי העשוי בחפירה בידי אדם. לכן כ' רש"י ז"ל שבאמת כל שאר נהרות אינן קרויין יאורים אבל נילוס אף שנקרא בשם נהר מ"מ נקרא ג"כ בשם יאור כמ"ש רש"י ז"ל מפני שכל הארץ וכו' ור"ל שעל שם היאורים שבצדדי הנהר בכל ארץ מצרים נק' ג"כ הנילוס יאור להיותו משקה אח כולם:

ב ר"ל מפני שבפתרון יוסף אינו מובן רק פתרון הבריאות והדרות שמרמזין לרעב ושובע. הוצרך רש"י ז"ל לומר שגם טוב ורוע המראה מרמז לענין זה רפי ששניהם ר"ר מצב הבריאות ואיכות המראה נמשכין אחר הרעב ושובע כמו שהסבי' רש"י ז"ר לעיל ופשוט [ד"ה באחי] ר"ל כמ"ש הראב"ע והרשב"ם ז"ל. שמלח אחו שבכאן הוא שם למקום עשבים וצמחים כמו אגם שהוראתו מקום שגדלין בו הקנים. ולכן בא באחו בבית והוא בית משמשת. אמנם נקרא המקום אחו על שם הצמח שגדל בו ששמו אחו ועל זה הביא רש"י ז"ר ראי' ששם אחו עיקר הוראתו על מין צמח ידוע ממה שמצאנו ישגא אחו ולכן פירש"י ז"ל מ"ש כאן באחו באגם ונקרא המקום על שם הצמח שגדל בו

ג ר"ל שאין לתמוה בבוא שם דק על הבשר הכחוש כי ככה גם בלע"ז טינבאש ענינו דקות ומורה גם הכיחוש עכ"ל הרא"ם ז"ל וככה דרך רש"י ז"ל במקומות הרבה מביאורי תנ"ך להראות דוגמת דרך הלשון גם בלע"ז בהמצא בו הסגנון ההוא:

ד הרמב"ן ז"ל פירש כי פתרון ותאכלנה וכן ותבלענה דבסמוך הוא שיאכלו שנות הרעב את שנות השובע ומהתימה ער הרב ז"ל. שא"כ לפי מה שבא כאן ספור החלום אין בו רוע כלל ואדרבה שמה שיחסרון בשנות הרעב ישתלם להם בשני השובע. ובאמת שיוסף אמר להם בפתרונו וקמו שני רעב וגו'. ונשכח כל השבע וגו'. ולא יוודע השבע בארץ מפני הרעב כי כבד הוא מאוד וכן הי' כמ"ש בסוף סדר ויגש שנלאה הארץ מפני הרעב. עם כל אכלם רחם צר ואפס כספם עד שהוכרחו למכור מקניהם. ולבסוף גם עצמם ושדותיהם לעבדים לפרעה. ואולם יאמר הרב ז"ל כי בספור פרעה ליוסף את חלומו כא גם הפרט הזה שאמר ותאכלנה הפרות וגו' ואח"כ הוסיף ותבאנה אל קרבנה ולא נודע כי באו אל קרבנה ומראיהן רע כאשר בתחלה וגו'. ומזה בא הפתרון הזה ליוסף. אבל בכל זה יקשה לפ"ז כי איך יחסר כאן הכתוב עיקר החלום. כי לפי מה שבא כאן אין בו רק טוב. שנמלטו בהשגחה מצרת הרעב בסבת השובע המופלג הקודם. לכן יותר נכון לע"ד פירש"י ז"ל. כי ותאכלנה הוא סימן לשכחת השובע בימי הרעב שרא יצילם השובע המופלג הקודם. מהרגיש צר הרעבון הבא וכמו שהסביר זה יפה הרא"ם ז"ל כי האכילה מורה הוויית הנזון ע"י השחתת המזון עכ"ל. ולכן בא שם זה כאן על ההשחתה לחוד כמו וחרבי תאכל בשר ודומיהן וכזה הוראתו כאן על השחתת השובע. והנה בכל זה קיצר הכתוב כאן וספר רק מעוצם הרעבון בכלל. ועדין הייתי אומר שעם כל הרגישם צרת הרעבון. מ"מ יצילם השובע המופלג הקודם לו במה שיתהווה על ידו הרעב הבא אחריו רעב טבעי לא רעב מופלג אבל בספור פרעה ליוסף הוסיף ביאור בזה ואמר כי ישאר הרעב מופלג כהויתו לולי השובע ולכן אמר ותבאנה אל קרבנה ולא נודע כי באו אל קרבנה ומראיהן רע כאשר בתחלה וגו'. ולכן גם בפתרון יוסף אמר מתחלה דרך כלל ונשכח כל השבע וגו' וכתב רש"י ז"ל שם שזהו פתרון הבליעה ואח"כ אמר ולא יוודע השבע וגו' וכתב רש"י ז"ל שם. שזהו פתרון ולא נודע כי באו אל קרבנה ומ"ש רש"י ז"ל בתחלה שזהו פתרון הבריעה ולא כתב וזהו פתרון האכילה. לפי שהבליעה מורה יותר ער ההשחתה מן האכילה:

ה ר"ל הגבעול יקרא קנה גם בלע"ז מדברי הרא"ם ז"ל:

(ד"ה בריאות). ר"ל בעיקר הונח על גופות הבע"ח. ואולם הושאל גם על השבלים. כמו שנמצא סגנון הדבור הזה גם בלע"ז מדברי הרא"ם ז"ל:

(ד"ה קדים) ר"ל אותו רוח מזרחי הנקרא בישא משדפת הצמחים. ולא כל הרוחות של אותה סיאה ופשוט:

ז (ד"ה והנה חלום). רש"י ז"ל הרגיש במה שכתב והנה חלום ביקיצה שני' יותר מבראשונה. לכן פירש והנה חלום שלם לפניו והוצרך לפותרים וכמ"ש הרא"ם ז"ר וז"ל ביקיצה ראשונה עדיין הי' משתדל לישן אולי ישרים חלומו ועתה ביקיצה שני' שהיתה סמוך לבוקר וכבר נתיאש מהשינה לכן שפט שכבר נישלם החלום והוצרך לפותרים מבעל צדה לדרך ז"ל:

ח ומטרפא רוחי' הוא מלשון בצים טרופות וזה שכתב רש"י ז"ל אח"כ. מקשקשת בתוכו כפעמון ר"ל כי ותפעם הוא פעל נגזר מן השם פעמון ולכן תרגם אונקלוס ע"ה ומטרפא רוחי'. והוא פתרון הענין ולא פירוש המלה מדברי הרא"ם ז"ל:

בא"ד. לפי שהיו שם שתי פעימות וכו'. כן מנהג רז"ל לחבר עם כ"א מאותיות הנוספת במלה המלה בכללה כמו שדרשו ז"ל בריש מגלה זמן זמנם זמניהם וכן בכתובות בריש פ' א"נ. נערה נערה הנערה בתולות הבתולות וכן הוא הענין גם כאן דהר"ל ותפעם וכתיב בתיו יתירה ותתפעם דרשו כאילו כתיב ותפעם ותפעם ב' זימני ואתי לשתי פעימיות מדברי הרא"ם ז"ל:

(ד"ה חרטומי) והיא מלה מורכבת מן חר טימי. וחר הוא מורה על הנחרים וטימי על העצמות. ואמנם פירוש הנחרים בעצמות מלשון חמום כמו ועצמותי כמוקד נחרו שמתחממים בעצמות המתים. ועי"ז הם מגידים עתידות עכ"ל הרא"ם ז"ל. וכבר כתב הרמב"ם ז"ל בספר המצות בענין הנחושים שע"י תנועות המשונות שעושין המכשפים בעמל ויגיע האיברים והתפשטות מחשבתם מכל דבר יתגבר עליהם הכה הדמיוני ויגידו הבאות בכוחם זה יע"ש שהאריך בזה:

(ד"ה ואין) וכ"כ הרשב"ם ז"ל וז"ל ואין מותר אותם דברים המתיישבים לפרעה עכ"ל ודקדקו ז"ל הפירוש הזה. מיתורא דמלת לפרעה וכמ"ש רש"י ז"ר:

יא כבר פירשתי זה ביאור יפה בסוף סדר ויגש יע"ש בפסוק ויחלמו חלום שניהם וגו' איש כפתרון חלומו וגו':

יב דרא די' צ"ל רק ושם אתנו איש חכם ונבון יודע לפתור חלומות:

יג (ד"ה מן הבור). ר"ל וקרוי בשני שמות כל אחד בבחינה מיוחדת כי בבחינת היות בו מושב האסורין קרוי בית הסוהר ובבחינת היותו גומא קרוי בור:

(ד"ה ויגלח) ר"ל ולא כמנהג היוצא מבית האסורין כי עודנה לא ידע אם יצא לחלוטין. או יחזרוהו שמה כבתחלה מדברי הדא"ם ז"ל:

יו. וייחס הענין לאלקים להיותו הסבה הראשונה ארי'. וכמו ויבן שלמה:
יט ר"ל ולא מלשון עוני כפי' כל דלית שבמקרא:
[ד"ה ורקות]. ר"ל שזהו ההבדל בין רקות בפתח לרקות בצירי. שהראשון הוא מענין חסרון בשר והוא הכחישות והוא מפעלי הכפל. בראיית דגשות הקוף והשני מענין הריקות ונופל בדבר שיש לו תוך ובית קבול. והוא מערומי העין ופשוט:
כג ר"ל התרגום מפרש צנומות ריקות ואין לו החבר במקרא לפ"ז ופתרונו לפי ענינו אבל רש"י ז"ל פירשו קשות ויבשות ויש לו רפ"ז חבר בארמי מלשון צונמא
כו ר"ל מ"ש ושבע שבלים הטובות שבע שנים הנה אינו ר"ל שבע שנים אחרות רק שבע הראשונות. וזהו אמרו חלום אחד הוא ופשוט
ל כבר ביארתי יפה לעיל בפסוק ד' יע"ש:
לא מבואר ג"כ לעיל פסוק ד' יע"ש:
לב וכמו היו נכונים לשלשת ימים וגו' בסדר יתרו וזהו שתרגם אונקלוס. תקון ולא מכוון כמו והנה אמת נכון הדבר שתרגם אונקלוס כוון מדברי הרא"ם ז"ל:
לד. וענין הזירוז שהוראתו השקידה בפעולה אחת ושים לב עלי' להיותה בשלימות. הוא מה שנזכר בסמוך בספור המעשה ויקבץ וגו' ויתן וגו' אבל הראב"י ורשב"ם ורד"ק פירשו וחמש שיקח החומש וזה לא נזכר כלל להלן בספור המעשה:
והעיקר חסר מן הספר מדברי הרא"ם ז"ל:
לה דרך רש"י ז"ר לקרוא לסגור פתח קטן. ולציידי הוא קורא קמץ קטן וביאר רש"י ז"ל כאן שההבדל בין אוכל שהוא שם דבר ובין אוכל פועל הבינוני הן מפאת הנקוד והן מפאת מקום הנגינה:
(ד"ה תחת יד) וכמו ויקח את כל ארצו מידו ויליף מיני' בש"ס דב"מ ודב"ק דידו משמע נמי רשותו לענין גט וגניבה דגבי גט כתיב ונתן בידו וגבי גניבה כתיב אם המצא תמצא בידו ומרבינן בשניהם גגו וחצירו וקרפיפו של המתגרשת ושל הגנב
לו הפלא מחכמת רש"י ז"ל שירד לעומק הלשון כי יוכל המדבר לומר ענין אחד באופנים שונים ושינוי האופן צפון בעומק הלשון ואם אין נפקותא בזה לשומע כי בין כך ובין כך לא ישתנה הענין בכל זה החוקר בלשון צריך לעמוד על שינוי זו. וכן הוא הענין בפסוק שלפנינו. שלא אמר יוסף והי' האוכל פקדון לאוין דמשמעו שהאוכל הזה יהי' פקדון לצורך אנשי הארץ אבל אמר והי' האוכל לפקדון בלמד תפס המדבר את הענין בדרך ציור השינוי כי כבר ידוע שפעל הי' בבואו קשור עם למד יורה השינוי כמו והי' לדם ביבשת ויהי (המטה) לתנין בכפו והנה בענין שלפנינו אין השינוי במהות האוכל עצמו

כי האוכל ישאר אוכל כמו שהי' מתחלה. ואין השינוי הזו שינוי המהות כמו המים שנשתנו לדם והמטה שנשתנה לתנין רק השינוי בבחינה אחרת. כי מתחלה הי' האוכל ברשות בעליו לכל דבר לאכלו ולמכרו חוץ למדינה. ועתה נשתנה לפקדון לארץ. ולא לקחו הבעלים ממנו זולת כדי הצורך למחייתם ושינוי זו אינה שינוי המהות שנתהווה מדבר דבר אחר כי ישאר האוכל אוכל אף בהיותו פקדון. רק השינוי הוא באיזה בחינה שנתהווה מדבר דבר הדומה לדבר אחר, לא במהות רק ביחס וזה שכתב רש"י ז"ל. כשאר פקדון הגנוז שנתהווה כשאר פקדון ולכן אונקלוס בתרגומו השמים הלמד. ותרגם לפי הכוונה לא לפי המלות כי תרגם ויהי עבורא גגין לעמא דארעא. אבל בעברי בא בדמות השינוי בבחינת היחס שנתהווה כשאר פקדון וגם על שינוי זה מורה פעל הי' בשורו עם למד וכתב עוד רש"י ז"ר אח"כ דקיום הארץ ותיקן בזה עוד ענין אחר כי למד לארץ פירושו לצורך הארץ והוא כמו בשביל או בעבור:

לח ר"ל כי לפי תרגומו שר אונקלוס מלת הנמצא בכאן הוא עתיד לרבים מדברים בעדם כי תרגם הנשכח. ואלו הי' מבינוני נפעל הי' א"כ תרגומו הנשתכח כדין. ואולם מצד המשקל אין הכרע לזה כי שניהם שונין באמונתם בגזרה זו גזרת נחי למד אלף אבל ההכרע לזה מצד הסברא. כי איך יחליט פרעה שאין בנמצא בעולם איש אחד זולתו שיהי' בו ג"כ רוח אלקית ורק הוא יחיד בעולם ברוחו ויעקב ובניו יוכיחו. אבל יתכן להחליט שאיש כמוהו יקר מציאותו ואנחנו לא נמצא כמוהו כמאמר החכם ראיתי בני עלי' והנם מועטים

לט. ר"ל ולא שהי' אומר זה רק דרך שבח ותפארת ליוסף. להסכים היותו יחיד בחכמה אבל אמר זה ג"כ לתשובה על מאמרו ירא פרעה איש נבון וחכם וישיתיהו וגו'. וההכרע לזה הוא רק מצד הסברא כי כן נוטה משמעות הספור:

מ ר"ל כי פירוש יתזן יתפרנס ובכלל הפרנסה כל הצרכים. ובכלל המזון אינו רק מאכל ומשתה בלבד וז"ש רש"י ז"ר אח"כ. כל צרכי עמי וכו':

מא ר"ל אונקלוס תרגם לפי הכוונה מינוי ופקידות. אבל בעברי, נופל בזה לשון נתינה אף שאינו מענין מינוי כמו ולתתך עליון וגו'. שאיננו שם מענין מינוי רק מענין חשיבות בלבד. ולפי שיש לפרש בדרך רחוקה גם שם מענין מינוי הביא רש"י ז"ר עוד ראי' שגם לשפלות נופל לשון נתינה. ומה מינוי יש בשפלות:

מב [ד"ה דביד] ד"ר גדר שם זה בכלל רפי מה שנמצא במקרא מונח על דברים מתחלפים. דבר הרצוף על שטחו העליון דברים אחרים שונים והוא א"כ לדברים הרצופים עליו יסוד ומוסד:

מג ובא המשנה במקום השני'. כמו את משנה התורה הזאת האמור אצל המלך שפירושו התורה השנית הזאת. ששנים היו לו אחד כשאר כל איש ישראל ואחד להיותו מלך מדברי הרא"ם ז"ל:

מד. הנה קשר רש"י ז"ל מאמר אני פרעה ומאמר ובלעדיך לא ירים וגו'. ואמר שנופלים זה על זה בשני דרכים כמ"ש רש"י ז"ל בדבור שאחריו הסמוך והכלל שיש בדבור המליצה הרבה ענינים שיתפרשו בבחינות שונות ולא יובן לאיזה בחינה כוון האומר זולת אל השומע מפיו ע"י תנועת האיברים ורושמי הפנים והרמת והשפלת הקול והעמדת המבטא בתיבה זולת תיבה וכיוצא. אבל בכתב יתפרשו שני הבחינות:

מה (ד"ה פוטיפרע) בסוטה סוף פ"ק הובא ברא"ם ויקנהו פוטיפר סריס פרעה. אמר רב שקנאו לעצמו בא גבריאל ופירעו מעיקרא. כתיב פוטיפר ולבסוף פוטיפרע ופירש"י ז"ל פירעו היינו סירוס יתירה:

מז אונקלוס תרגם וכבשו דיירי ארעא עבורא לאוצרין הנה פירוש הארץ אנשי הארץ כמו ארץ כי תחטא והרבה דוגמתו יש במקרא כמפורסם וגם פירוש ותעש מלשון אסיפה. וכתב עליו רש"י ז"ל שתרגם לפי הכוונה ולא לפי הענין ובאמת צ"ע איך יפול בכאן לשון עשי' כפשוטו ועוד הרי מצינו בהרבה מקומות שפירש"י ז"ל עצמו פעל עשה מלשון כניסה. כמו ומאשר לאבינו עשה את כל הכבוד הזה. בפרשת ויצא ופירש"י ז"ל שם עשה אסף וכנס כמו ויעש חיל. עכ"ר וכן בסדר לך ואת הנפש אשר עשו בחרן ופירש"י ז"ל שם וז"ל ופשוטו שר מקרא עבדים ושפחות שקנו להם כמו עשה את כל הכבוד הזה וישראל עושה חיל. לשון קונה וכונס עכ"ר וצ"ל שכוונת רש"י ז"ל. שאין מן הצורך לפרש כאן כנוסה ואסיפה כי יש לפרש כפשוטו שעשתה הארץ תבואה בשני השבע לקמצים. כלומר שעשתה בלי די שיספיק לבד מאכילת השנים ההם לאצרה באוצרין. כי פירוש קמצים אוצרין. ומ"ש הרא"ם ז"ל בכאן לא הבינותי. הן מ"ש בביאורו והן כדוגמא שהביא לזה מש"ש רש"י ז"ל אות ס"א וכבר ביארתי זה שם על נכון בלי פקפוק:

(ד"ה לקמצים). נתן טעם למה נקראו האוצרות קמצים. לפי שהי' אוצרין יד על יד והוא מלשון מלא קומצו לפי שלא אספו את האוצר פעם אחת רק קבצו בכל שנה משבע שנות השובע:

מח מפני שקשה למה לא הביאו תיכף כל האוכל לעיר הבירה אשר יוסף שם. אחרי שהי' יוסף המשביר לכולם. אבל היו צריכין להוציאו ממקומות הצבורין. ולהביאו אל יוסף. ומתרץ רש"י ז"ל בשם הב"ר מפני שכל ארץ מעמדת פירותי'. עכ"ל הרא"ם ז"ל. אבל במ"ש רש"י ז"ל עוד ונותנין בתבואה מעפר וכו'. לא ביאר הרא"ם ז"ל כלל. ובב"ר גופא

איתא וז"ל. אוכל שדה וגו' נתן בתוכה נתן מה שבתחום טבריא בטבריא. ומה שבתחום כפרי בכפרי. מפני שכל ארץ מעמדת פירותיה. ר' נחמי' אומר נתן בהם עפר וקטמיות. דברים שהם מעמידים הפירות. עכ"ל הב"ר. והנה שתי התנאים האלו ר' נתן ור' נחמיא. באו ליישב קושיית רש"י ז"ל הנ"ל. וכל אחד מתרץ כפי שיטתו לת"ק הטעם מפני שכל ארץ מעמדת פירותי'. אבל ר' נחמי' ס"ל. שבאמת היו מביאין תיכף כל התבואות ליוסף והא דכתיב אוכל שדה העיר אשר סביבותי' וגו'. ה"פ אותה שדה שגדל שם האוכל היו נותנים שם מעפרה כדי שתתקיים התבואה באוצר וא"כ הא דפירש"י ז"ל מתחלה שכל ארץ וכו' הם דברי ת"ק, ומ"ש ונותנין בתבואה מעפר כו' הם דברי ר"נ עכ"ל בעל צל"ד. וכמה מהדוחק יש בדבריו ז"ל אלו. הן בפירוש הפסוק לדעת ר"נ והן בכוונת דברי רש"י ז"ל שעירב שני הדעות דב"ר באחד ולא כ' ד"א בנתים כדרכו ומ"ש הרב הנ"ל כי זה מנהגו כמו שפירשתי לעיל בפ' נח בפסוק מהעוף למינהו שפירש"י ז"ל מאליהם באו וכל שהתיבה קולטתו כו' עכ"ל. אני אומר ממקום שבא כי כבר פירשתי דבור זה היטיב במקומו יע"ש. באופן שא"צ לדוחק זה. ולענין דברי רש"י ז"ל כאן יותר נ"ל לפרש דס"ל לרש"י דר"ג לא פליג את"ק זולתי שמוסיף על דבריו שאמר שאויר כל ארץ וארץ מעמיד פירותי'. ור"ג אמר שמוסיף ג"כ מעפר המקום בתבואה להעמיד הפירות. ותרתי בעי אויר הארץ ועפרה. ולא אמר כן מכח דיוק הכתוב רק מכח הידיעה כנ"ל בזה:

ג וא"ת הרי לוי שימש מטתו בשני רעבון כמו שדרשו רז"ל בפסוק אשר ילדה אותה ללוי במצרים. לידתה במצרים ואין הורתה במצרים זו יוכבד שנולדה בין החומות וברדתם למצרים כבר עברו שנתים משני הרעב כמ"ש בסדר ויגש כי זה שנתים הרעב בקרב הארץ. ושמא י"ל כיון שא"א לבטל מפ"ו אא"כ יש לו נקבה בכלל בניו. לכן הותר לו ללוי לשמש מטתו מאחר שעדיין לא נולדה לו בת כמו ששנינו בפ"ק דמס' תענית חשוכי בנים מותרין עכ"ל הרא"ם ז"ל. וכ' עליו הב"י בטא"ח סי' תקע"ד וז"ל. וקשיא לי דלפ"ז גם יוסף הותר לו לשמש מטתו בשני רעבון שהרי גם ליוסף לא היה לו בת ממה. שלא מנה אותה הכתוב בחשבון שבעים נפש עכ"ל. וצ"ל לדברי הרא"ם ז"ל שאין זה קושיא מפני שי"ל שהיה לו ליוסף בת בזמן הזה אלא שמתה לפני בוא יעקב מצרימה. אבל כבר קדמוהו את הרא"ם ז"ר בקושיא זו התוס' פ"ק דתענית והר"ן והחזקוני ז"ל. והנה התוס' תירצו וז"ל די"ל דלכ"ע לא היה אסור ויוסף נהג בחסידות ולא שימש אבל שאר ב"א שימשו עכ"ל. ובס' אמרי שפר כ' בפי' דברי התוס' שנתכוונו לתירץ הב"י דקודם מ"ת לא הי' איסור לשמש מטתו בשני רעבון וקרא דבטרם תבוא שנת הרעב אסמכתא בעלמא הוא ללמד ממנו איסור לאחר מ"ת עכ"ל הב"י ולזה נתכוונו ג"כ התוס' ז"ל רק

בדרך אחר קצת שיוסף נהג עצמו בחסידות אף קודם מ"ת. ואין לפרש דס"ל דגם אחר מ"ת אינו אלא מדת חסידות דהא בש"ס פסיק ותני בהדיא אמר ר"ל אסור לשמש מטתו בשני רעבון דמשמע שהוא איסור גמור לכ"ע, וכן כל הפוסקים סתמו וכתבו דאסור ולא חילקו בין חסיד לשאר ב"א. וכה"ג פריך תלמודא פ"ק דב"ק תנא תני ישלם ואת אמרת מדת חסידות שנו כאן. ובזה מדוקדק מאוד ל' התוס' שכתבו דלכ"ע לא הוה אסור כו' ושאר ב"א שמשו כו'. הכל בל' עבר הוה שמשו. והיה להם לכתוב דלכ"ע שרי ושאר ב"א מותרין לשמש בל' הוה משמע שנתכוונו דוקא להם שהיה קודם מ"ת עכ"ל הרב בעל אמרי שפר ז"ל ודבריו נכונים. אבל יותר נ"ל תירוץ החזקוני והר"ן ז"ל לקושיית התוס' הנ"ל דאיסור תשמיש בשני רעבון אינו אלא משום שישראל שרויין בצער ולכן יוסף היה לו לפרוש מדינא מתשמיש לפי שאביו ואחיו שרויין בצער. אבל לוי שהיה יודע שאין מחסור לאביו וכר אחיו לא הי' צריך לפרוש ואם בשביל יוסף הלא היו יודעין בו כי הוא שרוי בריווח עכ"ל הר"ן ז"ל. ובאמת מ"ש שהיו יודעין ביוסף היותו שרוי בריווח. שמעתי ולא אבין הרי מפשטי הכתובים נראה שלא ידעו ממנו אם חי אם מת עד שנתוודע להם ואמר אני יוסף אחיכם וגו' ותיכף בהתוודעו להם ירדו אביו ואחיו למצרים ואז נולדה יוכבד ונמצא ששימש תשע או שבעה חדשים קודם לרדתם שמה. ולפ"ז תירץ הר"ן אינו עולה. לכן יותר נ"ל בזה מה שסיים החזקוני ז"ל וז"ל ואם בשביל יוסף לא אסרו הקריבה בשביל יחיד רק בשביל צער העולם עכ"ל. ועדיין צריכין אנו להעתיק מ"ש בזה הגאון מהר"ם יפה ז"ל. וז"ל בפשט הגמרא גופי' קשה היכי דייק לי' מייתורא דבטרם תבוא שנת הרעב דמשמע דה"פ בטרם בוא שנת הרעב נולדו לו מנשה ואפרים הא אילו קרבו כבר שנות הרעב לא היה משמש מטתו שיבוא לכלל לידה. וקשה הדי לא מצינו ליוסף בנים אחרים א"כ היה מותר לו לשמש אף בשני הרעב דקיי"ל חשוכי בנים מותרין. לכן צ"ל שאינו ר"ל בטרם שנות הרעב נולדו ואילו היו באין שנות הרעב לא נולדו מפני איסור תשמיש בזמן דוודאי אף אם לא היו נולדין לפני שנות הרעב היה לידתן בתוך שני הרעב לפי שהיה מותר לו לשמש מפני היותו חשוך בנים. אלא ה"פ דקרא בעדם תבוא שנת הרעב ילדה לו אסנת. ואחרי בוא שנת הרעב לא ילדה לו עוד מפני שפירש ממנה בזמן הרעב עכ"ל. וכ"ז העתקתי מבעל צל"ד ז"ל. ולענין מה שדקדק על הר"ן ז"ל שהרי לא ידעו מיוסף אם חי אם מת י"ל ע"פ המבואר בדרש שבבוא בני יעקב למצרים כשבור בר היו מבקשין אותו בכל שוקי מצרים ובבתי זונות כי נחמו על מעשיהם ורצו להביאו אל אביו. ומזה י"ל שנתייאשו ממנו ושפטו היותו מת. ולכן לא היו אסורין בקריבה גם בשבילו:

נה הנה פירש"י ז"ל שמיד בשנה הראשונה היה רעב במצרים כמו בכל הארצות וזה נשמע מסתימת הכתוב ויקשה לפ"ז מה דסיים לעיל מיני' ובכל ארץ מצרים היה לחם וע"כ צ"ל שהרקיבה כו'. ולא היה לחם כי אם באוצרות יוסף וכ"כ רש"י ז"ל בסוף סדר ויגש על המבואר שם בכתובים. ויתום הכסף וגו' וינהלם בלחם בכל מקניהם בשנה ההיא. ותתום השנה ההיא ויבואו אליו בשנה השנית וגו' ונהיה אנחנו ואדמתינו עבדים לפרעה וגו' ופירש"י ז"ל שם כי פירוש בשנה השנית השנה השנית לשנות הרעב עכ"ל. שמיד בשנה השנית הוצרכו למכור שדותיהם לפי שבשנה הראשונה תם כבר הכסף ומקנה הבהמה אל יוסף. וע"כ צ"ל לפ"ז שהרקיבה תבואתם שאצרו. אבל מפרשי הפשט ז"ל מיאנו בכל זה ואמרו כי פירוש ויהי בשנה השנית וגו' שבסוף סדר ויגש. בשנה השנית להתום הכסף ומקנה הבהמה שלהם והוא השנה השנית לרעבון שלהם אבל לרעבון שאר הארצות עברו יותר משתים או שלשה שנים:

(ד"ה אשר יאמר) דמה זה היה להם לצעוק אל פרעה ולמה לא הלכו מיד אל יוסף לשבור ממנו בכספם. ועוד מה השיג להם פרעה אשר יאמר לכם תעשו מה אמירה ומה עשיה שייך כאן ואין להם בלתי ליתן הכסף ליוסף ויקחו ממנו התבואה ומזה דרשו רז"ל שע"כ לא רצה יוסף למכור להם בכספם זולתי ע"י תנאי שהטיל בדבר ולפי שהם לא נתרצו בתנאי זה צעקו אל פרעה והשיב להם פרעה שעל כרחם צריכין לשמוע אל יוסף בתנאי שהטיל עליהם ודרשו ג"כ רז"ל שהתנאי הזה הוא המירה והוא מדר' שמואל בר' נחמן שהובא ברא"ם דדריש לקמן בסוף סדר ויגש בפסוק ויאמרו החייתנו חייתנו אין כתיב כאן אלא החייתנו חיים נתת לנו בעוה"ז ובעוה"ב. ובעוה"ז הוא המזון ובעוה"ב הוא המילה כמו שדרשו רז"ל בפסוק בדמיך חיי:

נו בב"ר אמרו לא היה צ"ל אלא על הארץ מה ת"ל על פני הארץ אמר ר' שמואל ב"ר נחמן אין פנים האמורין כאן אלא עשירים בזמן שאדם עשיר יש לו פנים שמחין לראות חבירו וכשהוא עני מתבייש ואין לו פנים לראות חבירו עכ"ל הב"ר הובא ברא"ם:

(ד"ה את) וחסר בד והוא בכח המאמר (ד"ה וישבור) מצינו הרבה פעלים בלה"ק נגזרים מן השם ומורים על פעלים כאלו שנעשים ע"י אותו דבר ששמו כך כמו וידו אבן בי ע"ש שפעל הזריקה נעשית ביד לרגל את הארץ ע"ש ההלוך ברגל. ועפר אותו בעפר. ע"ש הזריקה שנעשית בעפר וכאלה הרבה שיכנה הפעל בשם הדבר שנשתמש בו לפעל ההוא. וכן כאן פעל וישבור נגזר משם שבר שהוא שם כולל לכר מיני' מאכל ומשתה. ונבנה פעל וישבור מן השבר שנעשית בו פעולת הקנין או הממכר ולכן אין תימה אם פעל וישבור משמש ל' מכר ול' קנין ואין כאן סתירה כי שמושו בכלל אינו אלא הפעולה

הנעשית בהשבר. ועמדתי על דבר זה ממ"ש הראב"ע ז"ל שכ' בפסוק וישבור למצרים וז"ל פי' נתן שבר למצרים וטעמו קנין עכ"ל. ובפסוק וישברו לנו וגו' כ' וז"ל וקנו לנו שבר עכ"ל וכוון למ"ש:

פרק מב

א (ד"ה למה תתראו) ממה שלא הלכו בני יעקב לקנות בר עד אחרי שעורר אותם אביהם לאמר למה תתראו. וכן ממה שלא ירדו לקנות בר עד אחרי עבור משני הרעב שינה ומחצה שהרי בפעם הב' לירידתם אמר להם יוסף כיזה שנתים הרעב בקרב הארץ. מכל זה נראה שהיה להם תבואה בתחלת שנות הרעב וגם בעת רדתם בפעם הא'. וא"כ מ"ש להם יעקב ונחיה ולא נמות הוא כפי' הרמב"ן ז"ל שישמרו התבואה שברשותם ילכו לקנות בעוד בר ומזון באוצרותיהם לבלתי ימותו ברעב בכלות הבר שבידם עכ"ל הרא"ם ז"ל. ופי' למה תתראו פירשו רש"י ז"ל בשני פנים. א' כפירושם ז"ל בש"ס פ"ק דתענית למה תתראו עצמכם כאילו אתם שבעים (ומכח זה פירש"י ז"ל כאן ובש"ס דתענית שהי' להם תבואה באותה שעה) ויתקנאו בכם בני עשו וישמעאל כאילו אסמיכם מלאו בר. ובאמת לא כן הדבר כי צריכים אתם לקנות כמוהם. ולמה לכם להמתין עד כלות הלחם שבידינו ומה שתפסו בש"ס בני עשו וישמעאל נ"ל שהדבר כפשוטו. ובחנם נדחקו הרא"ם והרמב"ן ז"ל בזה. כי רפי שאמרו ז"ל בש"ס שם שראוי לאדם להשתתף בצער הרבים ואל ינהוג עידונין בעצמו לפני העבור בששרויין בצער. ומייתי שם עלה קרא דרמה תתראו דהבא לראי' לכן נקטו בני עשו וישמעאל שיותר ראוי הדבר דזה ההשתתפות בצערם בחוקם להיותם בני אחינו ובני אבינו הזקן. הפי' הב' פירש"י ז"ל שהוא מענין כחישה ורזון ונ"ל בזה מ"ש בער צל"ד ז"ל וז"ל. וע"ז כ' רש"י ז"ל ודומה לו ומדוה גם הוא יורה כו' עכ"ל. ובא תתראו במקום תתרוו כי הא' והו' מתחלפות כמנהג אותיות אהו"י ובא בבנין ההתפעל שהוראתו לפעמים על המתדמה והכזב כמו יש מתעשר ואין כל ומתרושש והון רב:

ב כ' הרא"ם ז"ל וז"ל לא שמעתי פירושו כי ההולך לארץ מצרים מארץ כנען יקרא יורד מפני שא"י גבוה מכל הארצות. ועוד גבי וירדו אחי יוסף דכתיב בתרי'. ולא כתיב וילכו מאי איכא למימר עכ"ל, ולדידי לא קשיא מידי שזה הדרש הוא מדרשת דורשי רשימות וכבר ביארתי במ"א שהם לא יוציאו דרשתם מכח הכרע הכתובים או מייתור לשון רק שמגלים רמזי המקרא ואיך נרמזים המאורעות שבעתיד בספור מאורעות העוברים ויוציאו זה גם ע"י הנוטריקון וראשי וסופי תיבות. מזולת שום הכרע לזה רק שמראים מחכמת רמזי הכתובים, ומ"ש רש"י ז"ל כאן ולא אמר לכו כו' ד"ר אם לא היה אומר

רדו רק לכו לא היה זה מרומז במקרא ודרשה זו הוא כדרשת כתונת פסים שדרשו ז"ל בו פוטיפר סוחרים ישמעאלים מדינים. וכדרשת נזם זהב בקע משקלו ושני צמידים על ידיה האמורה ברבקה כנ"ל:

(ד"ה עשרה) ר"ל דקשיא לי' להב"ד שמלת עשרה הכתובה כאן למה הוא בא אם להוראת המנין הרי נלמד ממ"ש אח"כ ואת בנימין וגו' לא שלח. וא"כ לא הלכו רק עשרה. ואם בא להורות פירוד ההסכמה כי גם לצורך זה יבוא המנין לפעמים כדוגמאות שהביא רש"י ז"ל. גם זה לא יתכן כאן. ומדוע לא יהיה לב אחד לכולם לקנות בר ולחם לביתם ותירצו בב"ר שמוסב המנין לנגר מ"ש אחי יוסף שבענין אהבתו ושנאתו הי' הלבבות חלוקין. ד ר"ל כי איך יתכן לומר שיעקב ירא יותר בשדה מבבית הלא האמין בד' ובהשגחתו, ואם ד' לא ישמור שוא שקד שומר לזה השרישונו ז"ל כלל גדול שהשטן מקטרג בשעת הסכנה. וענין זה שהזכיות ומעשים של האדם נערכין לפי ערך ההצלה. ולזה בשדה שההיזק מזומן יותר מבבית יצטרכו יותר זכיות לשמירה. וכבר ידוע שהחסידים שפלים וקטנים בעיניהם ואינם מאמינים בזכיותיהם. ומבואר

ה דבתוך הבאים יתירא. לזה דרשו ז"ל שלא היו באים ביחד רק כ"א מהם היה מעורב בתוך הבאים כאשר צוה להם אביהם וגם בלא זה צ"ל כן. דאל"כ מה עילה מצא אשר ממנה יהי' לו ליוסף מקום להעליל עליהם היותם מרגלים. והלא יתראה זה עלילת שוא. וכדי חרפה לאיש כמוהו. וגם תשובת האחים שהשיבו לו על אמרו מרגלים אתם. שנים עשר עבדיך וגו'. אינו מובן. ואיך יסור מהם החשד הזה ע"י תשובתם, זו ואולם כ"ז יובן ע"י מה שהקדים לנו רש"י ז"ל כאן שלא היו באין בפתח אחד. וכמ"ש רש"י ז"ל במקומות האלו. ואולם איך נזכרה הקדמה זו בכתוב שממנה יובן ספור הנמשך. לזה כ' רש"י ז"ל שהקדמה הזו כלולה בל' קצר מהכתוב ע"י שני מלות הללו שהוסיף בספור והם מלות בתוך הבאים:

ז כבר כתבו המדקדקים ז"ל שהוראות בנין ההתפעל ג"כ על המדומה וכמו יש מתעשר וגו' מתרושש והון רב. שכב על מטתך והתחל וכיוצא:

ח כבר ביארתי כמה פעמים סגנון הדרש הנקרא דרשת דורשי רשימות. הם דרשות מליצים ורק לצחות. ואינן יוצאות מהכרע הכתובים וכן הדרשה דכאן הוא מענין זה ומה נעימה מליצתם ז"ל והכלל שלא ימצא בדרשת דורשי רשומות, רמזי העתידות או העוברות הבלתי נזכרין בכתוב וכל דרשותיהם נלקחות מהבאות והחולפות המבוארין בכתובים לייחס להם איזה מקרה כענין מתנות רבקה או להוציא מן המקרא רמז לאיזה ספור מוסרי או הערה אחרת כיוצא:

ט ר"ל שקיום החלום עורר זכרונו ופשוט:
(ד"ה ערוות) ר"ל מקום הגלוי שבה מאין חומה ומים סביב או כמ"ש הרשב"ם ז"ל פרצת החומה כי עיקר לשון ערוה הוא מענין גלוי מקום הסתר שראוי להסתירו מפני הבושת או מסבה אחרת ומה שתרגם אונקלוס בדקא דארעא והוא בדק הארץ תרגם לפי הכוונה ולא לפי הלשון:
י ר"ל שאין פירושו לא מרגלים אנחנו. שאין מלת לא דבקה בשום פעם עם השם רק עם הפעל אבל עם שם דבר יבוא מלת אין שהוראתו שלילת המציאות הנופל על השם לבדו וע"כ פירושו לא תאמר כן ואל תשיבני ממה שמצאנו כי לא עם בינות הוא עם נבל ולא חכם כי בשני המאמרים מלת לא דבקה עם מלת הוא מלת הקשור בין הנושא והנשוא והשיעור לא הוא עם בינות ואף שבמאמר עם נבל ולא חכם חסר מלת הוא בכל זה מלת לא דבקה עם מלת הוא שבכח המאמר והשיעור ולא חכם הוא. ומלת הוא בכאן איננו לגוף הנסתר רק מלת הקשור ומדרך לשון הקודש להשמיט מלת הקשור וכאלו הי' בא לא הוא הוא עם בינות ומלת הוא הראשון הוא הנושא ומלת הוא השני' הוא מלת הקשור לקשר הנושא הוא עם הנשוא עם בינות. וא"כ גם במאמר הראשון חסר מלת הוא המקשרת אבל מלת לא דבקה בהם על מלה המקשרת שבכח המאמר ועל דרך זה הוא ג"כ במאמר לא נביא אנכי ולא בן נביא אנכי דעמוס. ואולם כאן תתפרש השלילה הזאת כפשוטו שלילת הפעולה:
בא"ד שהרי עבדיך באו כו' אין כוונת רש"י ז"ל שויו ועבדיך במקום שהרי והוא לראי' שאינם מרגלים כי באמת מדרך המרגלים להתנכר כסוחרים או רוכלים ואין זה ראי' אבל כוונת רש"י ז"ל שאיננו ויו החבור אבל הוא במקום אבל מדברי הרא"ם ז"ל:
יא כבר הודעתיך פעמים רבות שמדרכם ז"ל לכנות ניצוץ רוה"ק כשהמדבר אומר איזה ענין בהשערה ואומד הדעת. או שיש בדבורו משמעות אשר לא כוון אליו המדבר זולת שההשערה ההיא או המשמעות הבלתי מכוון נקרא אח"כ בפעל בעתיד או בהוה. כמו כאן בני איש אחד נחנו והם לא ידעו שהוא יוסף וכן הילכי את הילד בסדר שמות. שבת פרעה לא ידעה היות הילד בנה וכן שלשת ימים שהגבילה רחב למרגלים לא הי' רק על צד ההשערה וכינו ז"ל הענין הזה ניצוץ רוח הקודש או נזרקה בו רוה"ק. וזהו ההבדל בין רוה"ק ובין ניצוץ וזריקת רוה"ק:
יב כבר כתבתי לעיל. שהקדים רש"י ז"ל זה להבנת תשובתם שנים עשר עבדיך וגו' ועוד שעלילה בלי סבה אין נאה למושל ושליט כמוהו ונראה כעלילת שוא. וכתב הרא"ם ז"ל וז"ל ומה שלא פירש זה רש"י ז"ל מתחלה באמרו כי לראות את ערות הארץ באתם מפני

שאילו הי' אומר להם זה מתחלה הי' ראוי לו להשיב מיד מה שהשיבו בסוף שנים עשר עבדיך וגו' עכ"ל:

יד לפי המשמעות הפשוט בסדר לשון הכתוב המובן ממנו שהדבר שאמרו הם. הוא אשר דבר הוא ואין זה אמת שהרי הוא אמר להם מרגלים אתם. לכן נכנסתם בעשרה שערים והם אמרו שבעבור אחיהם עשו כן כדי לבקשו ולא שהם מרגלים ולכן סרס רש"י ז"ל לשון הכתוב שמלת הוא ראוי להיות באחרונה. ועינינו. הדבר אשר דברתי הוא האמת אבל לפי הדרש א"ש כפשוטו ואין צורך להפוך. שגם הם אמרו להרוג או ליהרג והוסיף רש"י ז"ל לשני הפירושים. מלת הדבר מפני שמלת אשר לעולם אינה באה רק לחבר ולקשר השם הקודם עם הפעל שאחריו והוא לסמן השם הקודם. הדבר אשר דברתי הפועל אשר פעלתי. הבית אשר בניתי. וכיוצא עכ"ל הרא"ם ז"ל. והנה מלת הוא לשני הפירושים אינה כינוי הנסתר בכאן רק מלת המציאות לקשר הנושא בנשוא ולפי הפירוש הפשוט מאמר אשר דברתי הוא חלק מהנושא ובתשלומו ראוי להיות הדבר אשר דברתי ומלת הוא מקשרת עמה הנשוא הוא האמת והנכון החסר בכתוב כי מלת הוא כוללת בעצמה כינוי הנסתר והקשור בין הנושא ונשוא והמציאות והוראתה הכוללת הוא המציאות. ובכח הוראה הזו הנסתר שענינו הנמצא ועם היותו בלתי נוכחי וכן הקשור בין הנושא והנשוא הוא ג"כ בכלל זו ר"ל הוראת המציאות. כי הנשוא נמצא בנושא זה ונקשר בו ולפי שהאמת הוא המציאות והשקר בטל ונעדר ואין לו אף מציאות ציורי לכן בכח הוראה זו גם האמת והנכון והנה לפירוש זה. אין מלת הוא דבקה עם אשר דברתי רק עם הנשוא החסר והוא האמת. כי מלת המציאות דבקה לעולם עם הנשוא ולא עם הנושא והטעם מסכים עם פירוש זה שהטעים מלת הוא בטעם רביעי שהוא טעם מפסיק אבל לפי מדרשו מלת הוא דבקה עם אשר דברתי כי מאמר אשר דברתי הוא חלק מהנשוא ובתשלומו כנ"ל הדבר אשר דברתי ואולם הנושא הוא מלת דבריכם או הוא הדבר אשר דברתם והנושא חסר בכתוב ומובן מכללא.

טו ר"ל אם יחי' פרעה בהוה כי כן הוא ענין השבועה כשם שחיי פרעה אמת כן לא תצאו מזה כי אם וגו' וכן אחת נשבעתי בקדשי אם לדוד אכזב. לכן נשבעתי לבית עלי אם יכופר עון בית עלי בזבח ומנחה עד עולם ענין שניהם שנשבעתי בקדושתי אם אני קדוש לא אכזב לדוד אם אני לא יכופר עון בית עלי בזבח ומנחה עד עולם. ור"ל כשם שקדושתי ואמתותי אמת וקיים כן יאומת גם זה אשר לא אכזב לדוד ולא יכופר עון בית עלי בזבחים וקרבנות כי כן ענין השבועה לישבע בדבר קיים ואמת כשם שזה קיים כן יקויים ויאומת גם זה וכן השיעור גם כאן. הריני נשבע בחיי פרעה בהוה אם תצאו מזה

וגו' וענינו כשם שחיותו אמת בעתה. כן יאומת ג"ז אשר לא תצאו מזה כי אם וגו' כי הנשבע נשבע בדבר אמתי אחר אשר הדבר האחר ההוא הוא איום וירוא ונכבד. וחלול השבועה מתראה כהחלטת ענין שלילת האמתות ההוא. בנושא הנשגב וירוא ההוא. ואולם אם היתה כוונת רש"י ז"ל על העתיד הי' לו לומר כה יחי' פרעה אם תצאו מזה כמו כה יעשה לי אלקים וכה יוסיף כי המות יפריד ביני וביניך אצל דוד ויהונתן ומה שלא פירש"י ז"ל באמת דקאי על העתיד הוא לשני טעמים הא' כי משמעות לשון חי פרעה יותר נוטה אל ההוה כי הוא הסמוך מן הנפרד חיים ועוד כי זהו ההבדל בין לשונות השבועה אם השבועה קשורה במלת אם או שקשורה במלת כי. שבאופן הא' ענין השבועה הוא כנ"ל. כשם שענין הזה מאומת בנושא הנורא ההוא כן יאומת הענין הזה שרוצה לאמתו. כי כן הוא ביאור שבועה ההיא אם לדוד אכזב. כמו כן ח"ו אין קדושתי קיימת. וכן אם יכופר עון בית עלי בזבח ומנחה לא יקויים ג"כ אמתותי והענין בכלל כמו שזה לא יצוייר כן לא יצוייר גם זה. ומלת אם ידועה היותה תנאי ותפס הלשון בכל מקום התנאי. ולא המותנה המובן מכללו כי ליקרת נושא המותנה. איננו מן הכבוד והמוסר לבטא המותנה ולשאת אותו על שפתיו במה שהענין המותנה הוא נגד כבוד נושאו לבטא אותו בבאור ואולם באופן הב' שענין השבועה בהרעת והטבת עצמו מאת האלקים. אם יעבור על השבועה או יקיימה. ואין ענין השבועה לאמת הדבר אשר נשבע עליו ביקרת הנושא אשר נשבע בו א"כ. התאמתות הענין תלוי בהרעה והטבה דלהבא ולכן בזה בא התנאי במלת כי המורה ההחלט. וכן המותנה בא בבאור כה יעשה לי אלקי' טובה וכה יוסיף כי המות יפריד ביני וביניך. ולא זולת והנה הארכתי עד כה לבאור הענין. וכתב הרא"ם ז"ל וז"ל ומה שלא פירש"י ז"ל חי פרעה בחיי פרעה כמו וישבע בחי העולם כי אין הבית שם להוראת השבועה רק להוראת מקום במה נשבע בחי העולם וכן אחת נשבעתי בקדשי. טוב לחסות בד'. בטחו בד' עכ"ל ואוסיף לך ביאור כי הוראת הבית תבוא גם כן. אם יוקדם לה איזה פעולה שלא תובן כי אם בהצטרפות איזה נושא אחר כללי כמו הבטחון שלא יובן כי אם בהצטרפות נושא הזולת. התנועה בהצטרפות המקום השבועה בהצטרף הדבר שבו נשבע אז יבוא הנושא הפרט אחרי פעולה הנ"ל. קשורה באות הבית והוראתה א"כ פרטות הנושא המצטרף ההוא ושמור גדר זה:

בא"ד כשהי' נשבע לשקר כו' מפני שיש לטעון כיון שכבר נשבע בחיי פרעה איך הניחם אח"כ לצאת טרם בוא אחיהם הקטן כנזכר פסוק י"ט ולא חשש לשבועתו מדברי הרא"ם ז"ל ופשוט:

טז כוונתו שאין פירושו ואם לא האמת אתכם הרי אתם מרגלים שאין מלת לא דבוקה רק עם הפעל ומלת אין דבוקה בכל מקום רק עם השם וכבר הארכתי בזה לעיל בפסוק יוד די הצורך וא"צ לבאר עוד:

יט יישב הכינוי שאיננה מצד הקנין כמו במשמר בית שר הטבחים רק מצד היותם אסורים שמה ופשוט:

(ד"ה ואתם) ר"ל שאין ענינו הביאו אלי כמו שיובן לכאורה מאמרו הביאו ולא הוליכו. אלא שבערך אל בית אביהם יקרא הובאה ואף שבערך אל בית יוסף יכונה זה הולכה. מדברי הרא"ם ז"ל:

(ד"ה שבר) ר"ל כי פירוש שבר פה קנין ולא ממכר ואף שיפול שם זה על שניהם כמ"ש רש"י ז"ל לעיל מ"מ כאן אין פירושו רק קנין שלא יפול לומר ממכר רעבון בתיכם. ומלת רעבון חסר למד התכלית. לרעבון שהקנין בעבור הרעבון ופי' בתיכם אנשי ביתכם כמו איש וביתו באו (שמות א) ופשוט:

כ ר"ל כי פי' ויאמנו אמת וקיום ולא מענין אמונה מאחר שבקש יוסף ראי' על אמתת דבריהם. א"כ אין זה אמונה רק התאמתות. מדברי הרא"ם ז"ל:

כא ר"ל ולא כהוראת מלה זו לרוב. לעורר על ההפך מן הקודם:

(ד"ה באה) אבל ורחל באה עם הצאן שבסדר ויצא שהיא בינוני טעמו באלף ולכן תרגומו אתיא. כמ"ש רש"י ז"ל בסדר ויצא:

כג ר"ל כי פירוש שומע כאן איננה שמיעת האוזן רק הבנת הלב וציור הנשמע. וכן גוי אשר לא תשמע לשונו:

כד ר"ל ולא מענין סבוב והקפה כהוראות שורש זה לרוב:

(ד"ה את) נתנו ז"ל טעם למה בחר דוקא בשמעון ופועל חכם לא יפול במקרה רק בכוונה:

(ד"ה ויאסור) דמלת לעיניהם נראה מותר בספור. ויש לפרש שנתכוון יוסף להכעיסם ולכן אסרו לעיניהם וגם אח"כ נשאר אסור אבל חז"ל דרשו לשבח וכן ראוי ונאות בחוק יוסף הצדיק שהורה לנו הכתוב בזה שלא אסרו רק לעיניהם ולא אח"כ:

כז דהא האחד שהוא הא הידיעה משמעותה המיוחד ואיזהו המיוחד יותר מהאחרים לכן אמרו ז"ל שהוא לוי ועליו נאות שם ותואר אחד יותר מאחיו ששמעון הי' בן זוגו תמיד בפעלי הנקמה והגבורה:

(ד"ה במלון) אמר במלון בפתח תחת הבית. ומורה הידיעה. כאילו הי' כתוב בהמלון ולא בא בשווא כמשפט אותיות בכל"ם, לכן כתב רש"י ז"ל שזהו החילוק אילו הי' נקוד במלון בשווא. הי' משמען באיזה מלון שנזדמן להם אבל עכשיו שנקוד במלון בפתח

הבית משמעו א"כ במלון המיוחד ומוגבל. לפי שכבר לנו בלילה שמה והוא ג"כ א"כ בית מלונם בפרט לא מצד היותו בית לינה מיוחד לאורחים בכלל ופשוט:

כח יישב מלת גם ר"ל וגם הוא הנה באמתחתי פי' גם הכסף כמו התבואה:

(ד"ה מה זאת) ר"ל כי ממה שאמר מקודם. ויצא לבם ויחרדו וגו'. מורה שפירוש מה זאת מה זו רעה ולא מה זו טובה ופשוט:

לד באמת לא מצינו שאמר להם יוסף ואת הארץ תסחרו ונצטרך לו' מפני זה שהם שנו מפני השלו' או נאמר שבאמת אמר להם יוסף כן אלא שקצר הכתוב בספור אבל יותר טוב לפרש כפירש"י ז"ל. כי פירוש תסחרו מענין סבוב והקף בכלל והוא א"כ בכלל מה שאמר להם יוסף כנים אתם ולא מרגלים כי מניעת הסבוב איננו זולת מצד חשד הרגול והחפירה. מדברי הרא"ם ז"ל ופשוט:

לו ממה שאמר הכתוב אותי שכלתם משמע שהם הגורמים להיותו שכול ומלת שכול הוא תואר למי שבניו אבודין וע"כ לומר שחשדם שהרגוהו דאין לומר שחשדו ליוסף שהרג את שמעון דא"כ לא הם הגורמים רק יוסף הגורם. וכמ"ש רש"י ז"ל שמא הרגוהו או מכרוהו כיוסף. הקשה הרא"ם ז"ל וז"ל הרי לא ידע יעקב עודנה שהם גמלו ליוסף שמץ רע. והנה אי בעינא אמינא שתיבת כיוסף איננו ממאמר יעקב. רק ממאמר רבותינו ז"ל עצמם וה"פ שחשדן יעקב פן הרגוהו או מכרוהו ועל זה סיימו רז"ל כיוסף ר"ל כמו שבאמת עשו כן ליוסף. אבל באמת פירוש זה דחוק דלאיזה צורך סיימו רז"ל כיוסף לולי שיהי' זה הוכחה לחזק חשד יעקב שאין זה רחוק בחוקם שהרי גם ליוסף עשו כן ולזה חשדן יעקב והדק"ל הרי ע"כ לא ידע יעקב מזה ולכן צ"ל שנתחזק החשד בלב יעקב לפי שחשב בלבו שהמקרה לא יתמיד וכבר קרה לו זה שני פעמים מתחלה יוסף איננו ועכשיו גם שמעון איננו. הלא דבר הוא ועלה ברעיון יעקב אבינו ע"ה שקנאו תמיד אחיו ביוסף ושני הענינים הללו חזקו המחשבה בלבב יעקב ויאמר לו לבו כי גם ליוסף הרגו בשביל קנאתם בו. ולזה עלה ג"כ חשד בלבבו שאולי הי' להם ג"כ תלונה על שמעון והרגוהו גם אותו או מכרוהו לפי שההריגה וגם המכירה שניהם חשובים אבוד נפש. ולכן אמר כיוסף ר"ל עכשיו אני חושדן למפרע על יוסף וגם לשמעון עשו כמו שעשו ליוסף ואף שבעבור מקרה האחד שפט על מקרה אחיו והי' יכולין ז"ל לומר ג"כ שחשדן שעשו ליוסף כמו שעשו לשמעון אבל אמרו ז"ל כמו שעשו ליוסף משום דשורש החשד הי' תלוי ביוסף מסבת קנאתם בו תמיד והתרחקם ממנו ועוד שהרי עכשיו הי' אבלות ישנה על יוסף ועיקר דאגתו על שמעון. ולכן אמרו כיוסף ואולם כל זה לפי הדרש. ועפ"י פשוטו לפי שיעקב הי' לו געגועים יתירים על בניו והי' חביבים אליו מאוד. אמר שכלתם

ע"ד ההפלגה והגוזמא ואבוד שעה בעיניו כאבוד עולם. ועוד שמפני שלא יוכל שים עין עליו במשך זמן פרידתו חושש פן יאבד ממנו לגמרי מבלי משגיח עליו לפקח על צרכי בריאתו ולשמרו מכל מכשול. וכטבע דאגת האב שיש לו געגועים יתירים על בניו ואמרו שכלתם דמשמע שם שהם הגורמים הוא ג"כ על צד ההפלגה מרוב היגון והצער לפי שקרה לו ליוסף ולשמעון המקרה בחברתם תלה הסבה בהם והגה שזהו הביאור הפשוט. בכל זאת מדרך הדרש לדרוש שיתקיים הפשוטו כהוראתו ממש לפי הספור ולא לפי טבע המספר והרבה ימצא בדרש כיוצא בו:

לח אף שאין לדרש זה הכרע מהכתוב. כבר הודעתיך שהרבה דרשות יש ע"ד הסברא והדעת נותן לזה שאמר יעקב בלבו בכור שוטה הוא זה וכו' ופשוט:

פרק מג

ב כלומר ממה שענה יהודא לבדו בין אחיו כמ"ש פסוק ג'. נראה שיהודא קבל על עצמו לקיחת הבן והולכתו למצרים ע"י פותווים לאביו ולכן שתקו כולם ולא ענהו רק יהודא לבדו. ואולם למה זה המתין עד שעה אחרונה שכבר כלה הפת מסלו. זה הי' מחכמת ועצת יהודא שאמר המתינו כו' וירך לבבו:

ג ולכן בא העד העיד בההפעיל להיותו יוצא לשני והם העדים:

[ד"ה לא תראו] ר"ל וא"צ לומר שחסר בכתוב מלת אם או כאשר כמו בלתי אם גוויתינו או בלתי לד' לבדו שפירושו אלא או רק ואף שאין זה דוחק כי הוא מטבע הלשון מ"מ יותר טוב לפרשו בלי חסרון והוא מלת השלילה אלא או רק. כמו מכה בלתי סרה. עד בלתי שמים. מדברי הרא"ם ז"ל בתוספת ביאור:

ז מדלא אמר לנו ולבנינו לכן דרשו ז"ל עצי עריסותינו. ופירוש מולדתינו. האריסות שמולדתינו הם הילדים הקטנים מונחים בם וכמאמר רז"ל אפילו קטנים שבעריסותיהם. מדברי הרא"ם ז"ל (ד"ה ונגיד) ר"ל שהוא מקרא קצר והחסרון בטבע הלשון מפני שפירוש עפ"י הדברים האלה עפ"י שאלותיו כמ"ש רש"י ז"ל בדבור הסמוך שאח"כ יחוייב מזה שיהי' פירושו ונגיד לו כך וכך עפ"י שאלותיו ופשוט:

(ד"ה כי) כבר יש לנו הרבה דבורי רש"י ז"ל כיוצא בזה וכולן מתפרשים בסגנון אחד שכוונת רש"י ז"ל ליישב מאמר חז"ל הידוע אמר ר"ל כי משמש בד' לשונות או דילמא אלא דהא ולא אמרו שמשמש גם במקום כאשר לזה כתב רש"י ז"ל שזה בכלל אם לפי שגם מלת אם יתפרש לפעמים אשר. וכבר ביארתי זה פעמים רבות:

ח כבר ביארתי פירוש ניצוץ רוח הקודש בפרשה זו שהוא דבור הכולל במשמעותו דבר אחר נעלם שלא כוון אליו המדבר:

(ד"ה ולא נמות) יהודא אמר ולא נמות ומכלל הן אתה שומע לאו ויעקב הבין כוונתו. ואין מפרשין לחכם רק שאמר לו זה בכלל דבריו:
(ד"ה והצגתיו) דלאיזה צורך אמר והביאותיו אליך והצגתיו לפניך אבל יש במשמע לשון זה שישיבנו אליו בריא אולם וחזק כמקדם. ולכן אמר לו והצגתיו לפניך:
(ד"ה וחטאתי) רבוייא דכל הימים קא דרשי ז"ל:
י דאל"כ מה נפקא מינה. בהיותם שבים מקודם הלא הי' להם אוכל למרבה עד הזמן הזה. כמ"ש פסוק ב' אבל אמר שהיו מרוויחים הצער משמעון כי אז כבר הי' שמעון שב. מדברי הרא"ם ז"ל ופשוט.
יא כי הי' די לו' א"כ זאת עשו אבל מלת אפוא הוא מהוד הלשון ויופיו. ועינינו אי' פה תקנה ועצה. ואלף אפוא הוא במקום הא. ושוב אח"כ תיקן רש"י ז"ל מלת אם כן שאיננו דבק עם אנכי אערבנו שא"כ הי' לו לומר. אם כן אשלח בידכם מנחה לאדוני הארץ. רק הוא דבק עם שלחה הנער ד"ה מזמרת) הסכים רש"י ז"ל לתרגום אונקלוס שפירשו מענין שבח מדמשבח בארעא. וכן פירש גם הראב"ע ז"ל. אבל אין פירושו מענין זמרת ענבים. שהרי לא הוריד לו רק צרי ודבש כמו שאמר אח"כ והורידו לאיש מנחה. מעט צרי וגו' א"כ מה שאמר מקודם קחו מזמרת הארץ בכליכם הוא כלל ואחריו פרט:
יד ר"ל שהויו באה לקשר המאמרים. ואם הי' מאמרו זה בדרך החלטה ונבואה יתכן הקשור מאוד. שאמר להם קחו מזמרת הארץ וגו' ואת אחיכם קחו וגו' ושובו אל האיש וד' יתן לכם רחמים בוודאי ובלי ספק לפניו. וכולכם תשובו בשלום. אבל ממה שסיים אח"כ ואני כאשר שכולתי שכולתי א"כ הרי נראה שעדיין הדבר בספק אליו וע"כ שמאמר זה הוא בדרך תפלה הלואי וד' יתן לכם רחמים והוא א"כ התחלת מאמר ואין כאן קשור דברים לכאורה. לזה אמר רש"י ז"ל שגם כאן הקשור נכון מאוד והוא בא לקשר על דרך זה כאומר אחר כל הוצעות האלו היינו הורדת המנחה ולקיחת כסף משנה והולכת אחיכם שמה. אינכם חסרים כלום מהמצטרך לדרככם זולתי תפלה לאלקים ואני מתפלל עליכם יתן ד' לכם רחמים. והקשור הזה שהוא חסרון הצטרכות התפלה מובן בלשון ע"י הויו. וכבר הארכתי בזה במקום אחר שהויו יבוא ג"כ בלשון לקשר ענין נחשב והוא מתפארת הלשון ויופיו והוא לשון קצר נבחר לערומים. ועיין עוד בסדר ויחי בפסוק ואני בבואי מפדן וגו' מ"ש שם. (ד"ה א') יישב תואר הזה במקום הזה מה ענינו. ע"פ פשוט ודרוש:
(ד"ה ושלח) ר"ל אין זה לשון שליחות רק מענין שלוח ופטור. שיעשה אתכם חפשי כרצונכם (פרייא לאזן בלע"ז) לומר לכו לדרככם כאות נפשכם. ולכן אמר ושלח בכבד

ולא וישלח בקל כי זהו ההבדל בפעל זה בין הקל והכבד כמו שכתבתי בסדר נח בפסוק וישלח את היונה. והוכיח רש"י ז"ל זה גם כאן מן הענין:

(ד"ה אחר) כבר ביארתי לך מהו ענין נזרקה רוח הקודש שהרי לא ידע יעקב משלום יוסף מאומה קחנו מחם:

טז ר"ל שהוא מקור במקום ציווי שהמקור יבוא במקום כל הזמנים ובמקום כל הגופים כידוע בדקדוק הלשון וכמו זכור את יום השבת לקדשו ואם הי' כאן ציווי הי' ענינו כמשפט. טבח כמו שלח. כמשפט הציווי אם למד הפעל גרונית. אבל המקור יבוא תמיד על שקל פעול:

(ד"ה בצהרים) ר"ל אונקלוס תרגם לפי הכוונה ולא לפי הלשון כי באמת תרגום צהרים טיהרא ולא שירותא. אבל ענין שירותא הוא הסעודה הראשונה ולפי שהסעודה הראשונה של היום הוא בזמן הצהרים. לכן אמר בצהרים. וכן בלע"ז יכינה הסעודה ההיא אחרי זמן היום (מיטטאגס מאהל) ולזה אמר ג"כ בצהרים בפתח תחת הבית ולא בשווא כמשפט בכלים. שלפי שהסעודה הזאת מיוחדת באה הבית פתוחה במקום הא הידיעה כמשפט

יח (ד"ה אנחנו מובאים) לפי שמגדר ביאה הוא הכניסה לגדר המוקף וכבר ידעת שדרך רש"י ז"ל לבאר בפירוש מה שנכלל בכח הלשון:

[ד"ה להתגולל] ר"ל להתגולל עלילה ולהתנפל עלילה עלינו. ובשניהם הפעול הוא העלילה ואמר בדרך ההשאלה כגולל ומפיל אבן מעמסה על איש לרוצץ אותו ולשברו. אבל אונקלוס עה מודה שלהתנפל הוא מענין נפילה ומה שתרגם מלת להתנפל לאסתקפא והוא מלשון עלילה בארמי וכאילו הי' כתוב להעליל לפי שמדרכו ז"ל לתרגם אחר הכוונה ולא אחרי הלשון לכן פירש"י ז"ל שדעת אונקלוס במה שתרגם מלת להתגולל לאתרברבא עלנא שענינו להתגדל עלינו וע"כ שמפרש שאין להתגולל מענין גלגול שא"כ הכוונה גלגול עלילות ולא הי' תרגומו לא אחר הלשון ולא אחר הכוונה.

וצ"ל שלדעתו ז"ל שמלה זו הוא מענין גלות הזהב שהוא לשון גדולה והתרוממות:

כ ר"ל שמלת בי בכאן איננו פעל או שם רק מלת ההתפעלות הבאה לעורר החמלה בלבב השומע על איזה מקרה רע או עול שנעשה לו ופשוט:

(ד"ה ירוד) לאו מלשון ירידה קא מפיק לי' שהרי א"י גבוה מכל הארצות לכן אמר בכל מקום וירד מצרימה. אבל מכפל ירוד ירדנו קא דרשו עכ"ל הרא"ם ז"ל. ולדבריו צ"ל דאע"ג דדרך להקדים בכל מקום המקור לפעל מ"מ אפי' למאן דאמר דברה תורה כלשון בני אדם. כל היכי דאיכא למידרש דרשינין אבל באמת שאין צורך לזה בכאן. כי הדרשה

הזאת איננה מהכרח הכתוב רק נצחות בעלמא. לפי שהדבר בעצמו הוא אמת יסמך אל הכתוב בדרך אסמכתא בעלמא והוא מדרשת דורשי רשומות וכבר הארכתי במקום אחר די הביאור מסגנון הדרשות האלו ושאינן יוצאין כלל מהכרע המקראות:

כג ולכן אמר אלקיכם ואלקי אביכם וגו':

כד דאל"כ יקשה הרי כבר הביאן מקודם לזה כנזכר פסוק י"ז:

כה ר"ל שהכנה זו היא הכנת ייפוי המנחה ותפארתה ולא הכנת המנחה עצמ' כי כבר היא מוכנת ועומדת מעת צאתם. ודע שלשון הכנה בלה"ק נופלת אל ב' דברים. א' ההשתדלות להביא הדברים הנצרכים לרשותו למען לא יחסר לו מאומה מהדברים הנדרשים. ב' השלמת הדברים הנ"ל וגמרם ותקונם באופן היותר שלם להצטרכותו. ומענין הא' אמר הכינו לכם צדה (ביהושיע א') וגו' ומענין הב' אמר והי' ביום הששי והכינו את אשר יביאו וגו' [בפרשת בשלח] והוא האפי' והבשול והטגון. וכן נכון יהי' הר בית ד' וגו' (ישעי') והרבה כיוצא במקרא. ומענין הב' הוא ויכינו את המנחה וגו' האמור כאן:

כו כבר פורש זה במאמר מוסגר שבדפוס יפה. דהוכחת רש"י הוא מהביתה בתראה שהרי כבר הובאו בית יוסף.

כח ר"ל שקידה והשתחוי' זו היא על שאלתו בשלומם ושלום אביהם ולא על ראיית פניו כי ההשתחווי' לראיית פנים הוא מיד בעת הראותו לפניהם ולא אחר שדבר להם ושאל בשלומם ועוד שהשתחוי' זו כבר נזכרה מקודם בפסוק כ"ו:

כט ולכן לא אמר לשון ברכה רק לשון חנינה כדי שישתווה עם אחיו מדברי הרא"ם ז"ל **ל** לא אמר הכתוב אל אחיו בלשון רבים. רק אל אחיו בלשון יחיד. ולמה נכמרו רחמיו על בנימין יותר מהם. ובא הדרש לתת טעם על זה:

לב ר"ל לא שכוון אונקלוס לפרש לשון תועבה מענין יראת מצרים. וכנוה תועבה דרך בזיון וכמו הן נזבח את תועבת מצרים לעיניהם ולא יסקלונו וכמו שפירש"י ז"ל שם בסדר שמות דא"כ יהי' מלת הוא מוסב על הנחם שהלחם הוא יראת מצרים ובאמת איננו כן. כי הצאן הוא יראתם להיותם עובדים למזל טלה אבל לחם הוא כולל כל מיני מאכל. וכמו בלשצר עבד לחם רב. לכן ע"כ שפירושו מלשון תועבה סתם לא בדרך כינוי. ולפ"ז מלת הות אינו מוסב על הלחם רק על פעל האכילה. ולפ"ז צ"ל שאונקלוס לא כוון רק לתת טעם לדבר למה שנאוי ומתועב הוא להם לאכול את העברים לחם וזה מדוקדק מאוד בלשון רש"י ז"ל:

לג ר"ל ולא שישבו מאליהם. הבכור כבכורתו והצעיר כצעירתו. דא"כ מאי ויתמהו וגו' שאמר אח"כ ופשוט:

לד (ד"ה וישכרו) מיתורא דעמו קא דרשו לומר שלא שתו ושכרו רק עמו ולא מקודם. ומה ששתו היום אף שלא ידעו עודנה שיוסף חי. צ"ל מפני כבוד המלכות מדברי הרא"ם ז"ל בתוספת ביאור רב. ואולם העיקר נשמט מדבריו ז"ל דדיוקם ז"ל מדכתיב וישתו וישכרו עמו ולא כתב וישתו וישכרו יחדיו כדרך הלשון:

פרק מד

ב ר"ל כל שאין ארכו לפי ערך רחבו נקרא גביע:

ז ר"ל שאונקלוס ז"ל תרגם לפי הכוונה ולא לפי הל' כדרכו ז"ל לפעמים ופשוט:

ח מלת תורה כוללת גם נביאים וכתובים. שהרי עשרה קלים וחמורים הללו אינן רק קצתן מן התורה מדברי הרא"ם ז"ל:

י וישב רש"י ז"ל מה שנראה לכאורה כסתירה שתחלה אמר כדבריכם כן הוא ואח"כ סיים אשר ימצא וגו' יהי' לי עבד ואתם תהיו נקיים והרי זה סותר לדבריהם שאמרו שכולם יהיו עבדים. ומ"ש רש"י ז"ל עשרה שנמצאת כו' כולם נתפשים הוא כמ"ש הרשב"ם ז"ל שהרי כולכם שותפים עכ"ל. ר"ל וא"כ יש לחשוד שהאחד עשה בעצת כולם:

יב דמדוע לא חפש תיכף באמתחתו של הקטן. שהרי הוא שם בעצמו הגביע באמתחת הקטן וא"כ ידע מזה אבל עשה זה בתחבולה כדי שלא ירגישו שהי' כו' ופשוט:

יג לא אמר בלשון רבים ויעמוסו איש חמורו וכמו שאמר מקודם ויקרעו שמלותם וישובו העירה. אבל בא להורות בלשון זה שבעלי זרוע היו ולא הוצרכו וכו':

(ד"ה וישובו) נ"ל דדיוקו ממה שלא אמר וישובו סתם. אבל אמר וישובו העירה:

טז ר"ל לא ממנו ובסיבתינו הדבר הזה כי יודעים אנו שנא סרח שום אחד מאתנו בדבר הגביע ההוא ובעלילה הושם באמתחת אחד ממנו רק מאת האלקים היתה נסבה בדבר חטא אחר מצא בעל חוב לגבות את חובו ורמז לו בזה שדבר הגביע אינו רק עלילת שקר ובכוונה ודעת הושם בתוך אמתחתינו. כדי להתגולל ולהתנפל עליהם:

טז ידוע הוא בדקדוק:

סדר ויגש

יח וכן תרגם אונקלוס ע"ה ימלל כען עבדך פתגמא קדם רבוני. כי ע"כ אין ר"ל הכחישה באוזן שאין זה מן הסופר לכחוש הדיוט באזני המלך. ועוד מדוע ירחוש לו הדברים האלה ולא ידבר דבריו בקול רם:

(ד"ה ואל) כי אם לא היה דובר אליו קשות למה יקצוף עליו וכן תראה להלן בהמשך הדברים שדבר אליו קשות ברמז:

(ד"ה כי כמוך) באמת הדרש לא יכחיש הפירוש הפשוט אבל המדרש הוא רמז הדבר. וכאומר לישנא דמשתמע לתרי אפי וזה מדרך החכמים ומשכילים למען לא יהיה זה מרד וחטא בחוק המלכות ובכל זאת ירגיש בזיונו בקרב לבו:

יט תראה איך שהאריך יהודא בספור הנראה לבלי צורך כי די היה לו לומר אדוני צוה עלינו להביא אליו את אחינו הקטן. ונאמר אל אדוני לא יוכל הנער וגו', אבל דבר אליו בספור הארוך הזה קשות ברמז. ולכן כפל ושנה אליו את הדבר למען ירגיש מעצמו העול שעשה. ולכן אמר אדוני שאל וגו' כמרמז אליו בזה העלילה מתחלה ועד סוף. וגם חזר לפניו אמרו ואשימה עיני עליו. וכי זו היא שימת עין. נמצא שלא שנה אליו את הפרטים להראות אליו מקומות השאלה והוא ישאל מעצמו על כל זה בקרב לבו וירגיש שיעור דבריו האלה היורדים חדרי בטן:

כ בב"ר הובא ברא"ם. איתא בזה"ל. ואחיו מת. אדם כיהודא יאמר דבר שאינו ברור לו. אלא כך אמר יהודא אם אני אומר לו קיים הוא יאמר לי הביאהו אצלי כדרך שאמר לי על אחי בנימין עכ"ל. וכ' הרא"ם ז"ל וז"ל. והוא תמוה שהרי הוא הפוך מה שאמרו לו בתחלה והאחד איננו כמו שפירש"י לעיל בסדר מקין בפסוק שנים עשר עבדיך וגו' שאמרו לו לפי שהא' איננו לפיכך נכנסנו אז בעשרה שערי העיר כדי לבקשו וכ' רש"י ז"ל שם שזהו פשוטו של מקרא וא"כ יותר ראוי לו לירא לומר ואחיו מת ממה שיאמרו לו והא' איננו דהא כל מגמתם להראות לו שהם כנים וכל דבריהם אמת ואינם כמרגלים ומחפרים. וא"כ איך יסתרו דברי עצמן הלא עיקר מה שהעליל עליהם יוסף היותם מרגלים רפי שנכנס כ"א מהם בשער מיוחד ואח"כ בבואם אליו לשכור בר היו כולם מקובצים יחד. והם התנצלו א"ע באמרם שנפזרו תחלה כדי לבקשו. ועתה באמרם שוב אליו שמת א"כ יתחזק החשד הזה ביותר היותם מרגלים מסבת התפזרם ללא צורך אלו דברי הרא"ם ז"ל. ובאמת שזו אינה קושיא לפע"ד שהרי בשום לב נראה שכל ספור יהודא כאן איננו רק כחוזר ושונה כאן מ"ש לו בתחלה השנות מאורע הקודם. ולזה צ"ל שקצר שם הכתוב בספור שהרי מאמר ויותר הוא לבדו לאמו ואביו אהבו. וכן שאלת

יוסף היש לכם אב או אח. וכן אמרו הורידוהו אלי ואשימה עיני עליו כי הבטיח להם בשימת עין בעבור שאביו אהבו. וכן מאמר דאחים לא יוכל הנער לעזוב את אביו ועזב את אביו ומת. ותשובת יוסף אליהם בזה"ל אם לא ירד אחיכם הקטן אתכם לא תוסיפון לראות פני לא נזכר הכל בכתוב שם. וע"כ צ"ל דמה זה היה לו לכתוב שם בספור המאורע את השיחות האלו שהיה ביניהם והכתוב לא הוצרך לספר שמה רק תמצית הדברים שביניהם הנצרכים לספור מקרה האחים. ולזה י"ל שב' המאמרים אמת שא"ל והא' איננו וגם א"ל ואחיו מת. וכמו שאבאר להלן, טעם הדבר בסמוך ושם לא זכר מאמר ואחיו מת כנ"ל שלא מבואר שם בכתוב רק הצריך להבנת הספור וכן כאן קצר יהודא ולא שנה מאמר והא' איננו שאין צורך לו במקום ההוא. והכתוב תפס בכ"א רק הספור הצריך במקומו. ושם בסדר מקץ שלא בא הכתוב רק לספר מקרה האחים שהעליל עליהם יוסף היותם מרגלים. ושמפני זה לקח סאתם את שמעון ואספו אל משמר לעיניהם וצוה עליהם בהורדת בנימין למצרים לכן עזב את השיחות אשר יובן הספור בלעדם. ואולם בהשנות יהודא סדר המאורע לפניו שכל כוונתו בהשנותו זה לעורר אותו כדמז על שיעור העור שעשה וכי בעלילה החל עמהם וכן בעלילה כלה עמהם זהו הכוונה הא' ועוד בה כוונה אחרת לעורר ג"כ בלשונו וספורו החמלה בלבבו ולבב עבדיו עליהם ועל אביהם הזקן. לכן לא שנה בספור זה רק הצריך אליו להפיק כוונתו לזה הקדים מתחלה אדוני שאל את עבדיו לאמר היש לכם אב או אח וזהו מרמז כמ"ש שם רש"י ז"ל מתחלה בעילה באת עלינו. ושוב אמר ונאמר אל אדוני יש לנו אב זקן וילד זקונים קטן ואחיו מת ויותר הוא לבדו לאמו ואביו אהבו. וכוונו האחים במאמרם זה לעורר רחמיו למען ירף מהם. ובזה כמרמז אלין יהודא מאכזריות וקושי לבו שלא נתעורר לקול דבריהם ובכל זה ותאמר אל עבדיך הורידוהו אלי ואשימה עיני עליו ובזה רמז לו מלבד אכזריותו שקרות הבטחתו וכי זו היא שימת עין. ואמר עוד ונאמר אל אדוני לא יוכל הנער לעזוב את אביו ועזב את אביו ומת הרי שכוונו שנית להתחנן לו ולעורר רחמיו. ובכל זאת ותאמר אל עבדיך אם לא ירד וגו' וכאומר ראה עד מה קושי לבבך. וחזר עוד וספר ויהי כי עלינו אל עבדך אבינו וגו' ויאמר עבדך אבינו אלינו אתם ידעתם כי שנים וגו' ואומר אך טרוף טורף וגו' ולקחתם גם אח זה וגו' והורדתם את שיבתי ביגון שאולה וכוון בכ"ז לעורר רחמיו עתה ולכן סיים ועתה כבואי וגו' והנער איננו אתנו ונפשו קשורה בנפשו הכל לתכלית זה כדי שמפני הבושת בעלות על רבו אכזריותו עמהם והתעוררות חמלתו יפיק רצונו להשיב להם את בנימין ועתה אחרי הוצעה זו נשוב לדברינו האמורים למעלה שא"ל והא' איננו וגם א"ל ואחיו מת ובכל סדר לא זכר הכתוב רק המאמר הצריך לענין

הספור. ולזה בסדר מקץ ששם בא ספור מקרה האחים עם יוסף לזה בא שם רק מאמר והא' איננו. והנה ל' והא' איננו משמעו שהם מסופקים אם הוא בחיים ואם כבר מת. ול' זה אינו מורה מיתה וודאית ולא חיים וודאין ומתחלה כשהעליל יוסף עליהם היותם מרגלים מפני הכנסם כ"א בשער לבדו הוצרכו להתנצל להיות כי י"ב אחים אנחנו והא' איננו אתם בארצם ולא ידעו בעת נסיעתם ממקומם מה היה לו נתפזרנו בעיר כדי לבקשו וכן היה באמת כדאי' במדרש שהמישוהו גם בשוקי הזונות להיותו יפה מראה. ולכן לא נזכר בסדר מקץ רק מאמר והא' איננו הצריך להתנצלותם כי זה די לענין הספור שם אבל אח"כ כשא"ל יוסף וצוה עליהם להביא את בנימין אמרו לו מאמר זה הנזכר כאן בסדר ויגש יש רנו אב זקן וירד זקונים קטן וגו' ואחיו מת ויוותר וגו' כלומר שכבר בקשנוהו ונתוודע לנו שמת כדי לעורר רחמיו. ולא זכר כאן יהודא רק הצריך לכוונתו וכו' והעולה מכלל הדברים. ואולם הקשה בב"ר דלמה לו ליהודא לומר זה אם חשבו באמת האחים שמת יוסף מהשערה ואומד דעתם עדיין אין זה ברור גמור. ולדבר שאינו רק מאומד דדעת כנו ז"ל דברי שקר בחוק יהודא. ותירצו שהיו מוכרחין לזה כדי שיסבור יוסף שהיה להם ידיעה ברורה ממות אחיהם ולא שישפטו זה משכלם דאל"כ יפחדו פן יגזור עליהם להעמיד להם גם את יוסף. ואם אמור יאמרו לו אולי מת או הלך לארץ רחוקה כי לא מצאנוהו לא יטה להם אוזן כי כבר חשבוהו מהנהגתו לנגדם למושל עריץ ואכזרי. וכבר כתבתי שאף שלא אמרו לו ואחיו מת עד אחרי צוותו להביא אליו את בנימין. ולפי משמעות ספור יהודא משמע שתיכף ששאל להם דיש לכם אב או אח א"ל מאמר זה ואח"כ אמר להם הורידוהו אלי אין כאן סתירה לדברינו הנ"ל כי יהודא תפס קיצור הדברים ודלג באמצע הספור כפי הצריך אליו לכוונתו ודי ביאור בזה:

(ד"ה לבדו) משמעות הלשון שבא לעורר רחמים בלבו גם מצד האם שלא נותר לאמו, רק הוא לבדו ובאמת לא יתכן זה שהרי כבר מתה אמו לזה כ' רש"י ז"ל שגם בזה כוונו רק לאביהם שלא מפאת היותו בן זקונים לבד ראוי לחמול על אבינו. אבר גם מפאת היותו יחיד לאמו האהובה ולא נשאר לאבינו זכר ממנה רק הוא לבדו ובו ינחם מאוד אחרי אמו:

כב ר"ל כי ו' ועזב הוא ו' תנאית כי בעזבו את אביו ימות. ונתן רש"י ז"ל סבה לדאגתם זאת כי אף שכבר היה יוסף כעת ההיא בן ל"ט שנה שבן ל' היה יוסף בעמדו לפני פרעה. ושבעה שני השובע וכבר עברו שנתים מימי הרעב בזמן ההוא כמו שנזכר להלן ממאמר יוסף אל אחיו הרי תשע א"כ לא היה אז בנימין אחיו קטן הצריך לאמו שהרי מעת שירדה רחל את יוסף עד לדתה את בנימין לא היה זמן רב כמ"ש בסדר ויצא ויהי כאשר ילדה

רחל את יוסף ויאמר יעקב אל לבן שלחני וגו' ולא עבד בבית לבן דק השנה ההיא אשר נולדו בה עקודים נקודים וברודים ואח"כ הלך משם אל אביו לארץ כנען ונולד לו בנימין בדרך א"כ בלי ספק היה גם בנימין בזמן ההוא יותר מבן ל' שנה. לזה כ' רש"י ז"ל שסבת דאגתם זאת מחולשת המשפחה שאינה יכולה לסבול טורח הדרך שהרי אמו מחה בדרך כ"ז מדברי הרא"ם ז"ל בתוספת ביאור:

כט הנה מאמר זה וקרהו אסון איננו מאמר בדוי מלב בשם יעקב כדי לעורר רחמי יוסף רק הוא באמת ממאמר יעקב לבניו כמ"ש בסדר מקין בפירוש ולפי שיפלא מאוד על צדיק וחסיד כיעקב המאמין בד' ובהשגחתו איך יירא ויחת מפני סבות טבעיות שיקרהו אסון וימת מחמת דדרך שעלול למקרים רבים וכמ"ש רז"ל כל הדרכים בחזקת סכנה. ואם בא יומו מן השמים לא יפקד ממנו גם בביתו. לזה אמרו ז"ל שהשטן מקטרג בשעת הסכנה ור"ל שכל שיש יותר סכנה צריכין ליותר זכיות שהזכיות נערכין לפי גודל הסכנה וידוע שהצדיקים אינם נחשבין בעיניהם למאומה ואינם בוטחין בזכותם. וכמו שדרשו חז"ל בברכות בפסוק ויירא יעקב וגו' אמר שמא יגרום החטא. ולטעם זה לעיל בפסוק ועזב את אביו ומת שאינו רק ממאמר האחים ליוסף רא הוצרך רש"י ז"ל לפרש שהשטן מקטרג כו' רפי שיוסף נדמה להם כמצרי התולה הכל בסבות טבעיות (ד"ה והורדתם) לפי שהזכיר גם אשתו כאן שנים ילדה לי אשתי. וידוע שהיה יעקב אוהב את רחל ביותר ואח"כ אמר ויצא הא' מאתי וגו' זה יוסף ואח"כ אמר ולקחתם גם את זה וגו' זה בנימין. ולזה נראה שמתאונן יעקב על כולם כמו האומר בו אני מתנחם על אמו ועל אחיו ואם ימות גם זה דומה עלי ששלשתן מתו ביום א'. מדברי הרא"ם ז"ל:

לב מפני שמלת כי אין לה קשר כאן עם הכתוב קודם לכן כ' רש"י ז"ל שלא בא ליתן טעם על הקודם רק הוא לנתינת טעם ער שאלה אחרת המובנת מעצמה והוא למה אני נכנס לתגר יותר משאר אחי וכן הוא מתיקון הלשון ויופיו באמת לומר מלת הקשור בהשמטת הדבר שאליו מקושר אם הוא מובן מענינו. וכדרך הזה תמצא בויו הקשור הרבה מאוד במקרא. ואחד מהם תראהו בסדר מקץ בפסוק ואל שדי יתן לכם רחמים וגו' וכמו שפירש"י ז"ל שם וכמו שביארתי אני את דבריו שם יע"ש. ובפרט המדברים לפני מלכים צריכין להזהר בהוד הלשון ויפיו ובהירת הקצור היפה. ועד"ז יתקשר מלת כי כאן עם הענין הנחשב. והנה יש לפרש עוד שמלת כי מוסב על תחלת הפ' ידבר נא עבדך דבר באזני אדוני וגו' וע"ז אמר כי עבדך ערב את הנער וגו' והכוונה כמו שפי' רש"י ז"ל כאן וא"ת למה אני נכנס לתגר יותר משאר אחי כי עבדך ערב וגו' ולא מפני העזות שבי יותר משאר אחי:

לב הנה יהודא לא נכנס לתגר רק בשביל הצער ולא בשביל שאר אחיו וא"כ הברירה ביד יוסף לבחור לו א' משאר האחים לעבד ולמה אסר ישב נא עבדך וגו' שנראה ממנו כגוזר עליו לבלתי קחת אחד משאר האחים. לזה תירץ רש"י ז"ל שדרך עצה טובה אמר לו זה לכל דבר אני מעורה ממנו לגבורה ולמלחמה ולשמש משא"כ שאר האחים. והכתוב קצר בספור או שגם יהודא לא אמר לו זה אלא שזה מובן מעצמו שאמר לו זה דרך עצה טובה שגבורת יהודא מודעת בשערים והכתוב להלן בסדר ויחי כנהו גור אריה:

פרק מה

א פעל ההתאפקות. ענינו בכל מקום ההתחזקות והתאמצות נגד התפעלות נפשו והוא ההמנע מעשות איזה פעולה כפי ההתפעלות כמו ויתאפק ויאמר שימו לחם. ואם היה גם כאן ענינו כן שלא היה יכול יוסף להתאפק עוד מלהתודע אל אחיו לא יפול בזה מ"ש אח"כ לכל הנצבים עליו לכן פירש"י שכאן ענינו לסבול שלא היה יכול לסבור לפניו אח כל הנצבים עלין ולמד לכל הנצבים במקום אח שהוא סימן הפעול או יכול להיות שמלת את סימן הפעול חסירה כנהוג לרוב במקרא ולמד לכל הנצבים הוא לתיקון הלשון כמו לכל כליו תעשה נחושת כנ"ל לבאר בזה:

ב ר"ל וא"צ להוסיף בית השמוש כמו בפסוק ט"ז ופשוט:

ג ר"ל ולא מפני הפחד כי תתו את קולו בבכי. והצוואה להוציא כל איש מעליו מורה על האהבה וחבה היתירה. וגם מבואר שמתולדות הנפש שהבושת לגומל רעהו רע חנם אף כי לעצמו ובשרו בני אב אחד משנאתו אותו וקנאתו בו ולסוף כי יפול בידו הבושת יגבר על הפחד מגמול הרע. וביותר שיתכן לומר זה בחוק שבטי יה הצדיקים:

ד פער ההגשה מורה לפעמים על התעוררות פעולה לבד אף שאין שם תנועת ההגשה בפעל ממש. וכמו ויגש אליו יהודא דריש הסדר וכן ויגש אברהם ויאמר האף תספה צדיק וגו' אף שכבר עמדו לפניו אבל כאן ע"כ פירושו תנועת ההגשה ממש שהרי כתיב אחריו ויגשו. לכן פירש"י ז"ל ראה אותם נסוגים לאחור כו'. וכ' הרא"ם ז"ל וז"ל. ומ"ש רש"י ז"ל והראה להם שהוא מהול הוא מן הב"ר שהראה להם היותו מהול כדי שיאמינו לו ואין ספק דממלת גשו קא דרשי להך דרשא שהרי כבר עמדו לפניו וע"כ שפירושו התקרבות נוסף מהראשון ולאיזה צורך התקרבות זה אין זה אלא כדי להראותם היותו מהול. ולפ"ז קשה על רש"י שמאחר שהוא ז"ל תפס כפי פשוטו שראה אותם נסוגים לאחור ונכלמים א"כ אין צורך עוד למ"ש אח"כ והראה להם שהוא מהול עכ"ד ז"ל. ובאמת שדבר זה שהראה להם היותו מהול כ' רש"י ז"ל להלן בפסוק י"ב היותו מוכרח ממ"ש שם והנה

עיניכם רואות וגו' אלא שגם שם אינו לפי פשוטו כמו שאכתוב שם. לכן כ' רש"י ז"ל גם הפירוש הפשוט כאן. וגם הדרש לפי שהכרחית הדרש הוא מפסוק דלהלן:

ה ר"ל כי הל' הוא ל' התכלית כמו ויעש אותן גדעון לאפוד ויבן את הצלע לאשה ואיננו יחס גבול שאליו:

ו לא אמר כי זה השנה הב' רק זה שנתים וזה מורה ב' שנים חמימות. ועוד שזהו ההבדל בין שתי שנים ובין שנתים ברבוי דזוגי כי שתי שנים יפול ג"כ בעבור משך זמן משנה הב' לאיזה מאורע אבל שנתים ברבוי הזוגי מודה שתי שנים שלימות כי הזוג מורה השיווי וכשלימות השנה הראשונה כן שלמות השנה השניה כנ"ל:

יא ר"ל ולא מל' שלוח וגירושין כמו אורישנו מפניך וכן פירש גם הראב"ע ז"ל כי באמת גם שאר יושבי כנען לא היו נכרתין ברעב לפי שבארץ מצרים היה בר לרוב והיה יוסף מכלכל כל העולם אבל היו עניים ודאו מרוב היוקר עכ"ל הרא"ם ז"ל. ובאמת שגם מלבד זה זהו ההבדל בפעל ירש בין אם הוא בבנין הנפעל מהקל ובין אם הוא בבנין הפעיל שבבואו בנפעל הקל ענינו הדלות והמסכנות ואולם בבואו בההפעיל ענינו השלוח והגרושין ומבואר

יב מצד טבע הלשון הי"ל והנה אזניכם שומעות ובאמת כי ההרגשות מתחלפות בלשון הקודש כמ"ש הראב"ע ז"ל בפסוק וכל העם רואים את הקולות מ"מ זהו כפי פשוטו אבל חז"ל דרכם לדרוש את החלוף בלשון כמ"ש במ"א בשם הרא"ם ז"ל יעו"ש בפסוק ויפגע במקום וילן שם וגו' בסדר ויצא מדלא אפקי' בלשון המיוחד להוראת עיקר המכוון בספור לבדו ש"מ דאחי לדרשה גם להוראה דב' וכן הוא הענין גם בכתוב שלפנינו שרא כ' לשון המיוחד שמיעה והחליף זה במלת ראיה. ומלבד זה הנה לא יתכן כאן החלוף הזה כמו במ"א כי אף שמטבע הל' לפעמים להחליף ההרגשות ולומר ראיה במקום שמיעה מאשר שניהם כורלין הכנס הציור בנפש ע"י ההרגשות השונות האלו (ולכן לא תמצא החלוף דק בהרגשת השמע והראות. ובפסוק וכל העם רואים את הקולות אאריך כזה עוד מחי יתחלפו ההרגשות ההם) בכל זה רא יתחלפו כלי ההרגשה ואין נופל לומר ועיני העם רואים אח הקולות ומה לו לעין אצל האוזן. לכן כ' רש"י ז"ל מצד הביאור שאמר זה מפני אמרו מקודם רדה אלי אל תעמוד. וכלכלתי אותך וגו' פן תורש וגו'. וצריך לזה ב' דברים. א' תנאי היכולת. ב' הבטחון שלא יחזור בו ויקיים דבריו וכלפי תנאי היכולת אמר והנה עיניכם רואות בכבודי היותי שר גדור משנה למלך מצרים וכלפי תנאי הקיום והאמונה אמר להם שיתאמת זה להם מב' ראיות. א' והיא הכלולה ג"כ במאמר הא' והנה עיניכם רואות. והוא ראותם היותו אחיהם מצד היותו מהול כמוהם

והבן לא ישנה נגד אביו ואחיו. ב' כי פי המדבר אליכם והוא המאמר האחר להוכיח דדם היותו אחיהם מצד הלשון לכן כ' רש"י ז"ל ועוד כי פי וכו' והנה יוסף הוצרך לב' הוכחות כי מצד המילה אין ראיה כ"כ שמא ערבי מהול או גבעוני מהול הוא. ומצד הלשון ג"כ אין ראיה כ"כ כי מצרים קרוב לכנען ורבים במצרים היו יודעין שפת כנען. וכן עד עתה היה דובר אליהם ע"י מלי"ן. א"כ אותו מליץ היה יודע ב' הלשונות ואולם התחברות ב' העינים הלשון והמילה באיש א' הוא ראיה גדולה היותו אחיהם מבני אברהם אבינו ע"ה ומבואר:

(ד"ה ועיני) לפי שכלל גם את בנימין במאמר והנה עיניכם רואות ולמה פרטו שוב שנית אח"כ. לכן כ' רש"י ז"ל שזה לרמז שהשווה את כולם יחד לומר וכו'

יד באמת הכינוי רגיל להיות בלשון רבים כמו בעליו אדוניו אבל בלתי כינוי יבוא השם תמיד בלשון יחיד כמו בעל הבית בעל האשה ולא בעלי הבית בעלי האשה. וכן כאן הי"ל צואר בנימין בל"י ולא צוארי בנימין בל' רבים לכן דרשו על ב' מקדשות כו' עכ"ל הרא"ם ז"ל:

(ד"ה ובנימין) הרא"ם ז"ל כ' דדרשתם ז"ל מדשינה וכ' אצל בנימין צוארו בל"י אע"ג דהכינוי רגיל להיות בל' רבים בשם זה עכ"ל. אבל בכל ספרי תורה אשר לפנינו הנוסחא צואריו בל' רבים לכן צ"ל דכיון שדרשו חז"ל דצוארי בנימין מרמז על דרשת המקדשים דרשו נמי הכי גבי צואריו דיוסף וכן דרך חז"ל לרוב מדברי אחא צל"ד ז"ל:

טו מבואר מעצמו שאין נופל בזה הודעת סדר זמני

טז ר"ל שלפי שכתוב נשמע בנפעל ולא וישמעו בקל צריך לשרשו בית ממש וחסר בית השמוש כדרך הלשון לרוב ופשוט

יז ככר ידעת שדרך רש"י ז"ל לבאר את החסר בלשון והוא בכח המליצה. והנה פעל טעינה ענינה בכ"מ שימת המשאוי על הנטען ויש א"כ לפעל זה ב' פעולים המשא שמשימין על הנטען והנטען שמשימין המשא עליו לכן פירש"י ז"ל כאן שהפעול בעירכם הנזכר בכתוב איננו פעול בבחינה הראשונה הנ"ל רק בבחי' הב' לפי שי"ל טענו את התבואה על החמור או טענו את החמורים תבואה וכאן הוא דבר הלמד מענינו שיטענו הבהמות על דבר אחר איננו נופל לומר כלל. אבל ר"ל שישימו התבואה על הבעיר:

יח ענין ניבא ואינו יודע מה ניבא וענין נזרקה בו רוה"ק וענין ניצוץ רוה"ק הכל א'. וכבר ביארתי במ"א בארוכה וכאן אומר בקצרה שהוא המשמעות שלא כוון אליו המדבר רק שיש לפותרו בכלל לשונו והוא איזה מקרה קרה אח"כ בעתיד והנה כבר ביארתי

כמו כן כ"פ שכל הענינים האלו המה רק מדרשת דורשי רשומות ושדרשותיהם רק ע"ד האסמכתא והמליצה ולא מהכרח הכתובים:

יט ואתה צויתה מורה כי הציווי ליוסף אבל מ"ש אח"כ זאת עשו מורה שהציווי לאחיו וע"כ שהציווי לשניהם הציווי לאחיו הוא העשיה הנאמרה בם קחו לכם עגלות וגו' והציווי ליוסף לומר הצוואה ההיא לאחיו והנה דרך רש"י ז"ל לבאר החסר שבכח הלשון ומובן מעצמו. לכן כ' ואתה צויתה מפי לומר להם זאת עשו וגו':

(ד"ה זאת) כי מאמר ואתה וגו' זאת עשו קחו לכם עגלות וגו' נראה למותר כי לענין נתינת רשות לבוא למצרים כבר אמר לפני זה אמור אל אחיך טענו וגו' וקחו את אביכם וגו' ואכלו את חלב הארץ וא"כ מאמר זה אינו רק עצה טובה באיזה אופן יבואו הנה והוא ע"י קיחת עגלות מכאן ולמה צוה פרעה ליוסף ליעצם ע"ז ומעצמם יעשו כן אם יצטרכו לקיחת עגלות לכן כ' רש"י ז"ר שגם מאמר זה לנתינת רשות על לקיחת העגלות וכמ"ש גם הרשב"ם ז"ל שמצינו בתלמוד אין פרה וחזירה יוצאה ממצרים אא"כ ניטלה האם שלה כדי שלא תלד וראיה ע"ז ממ"ש אח"כ ויתן להם יוסף עגלות על פי פרעה. ולכן הוצרך פרעה לצוות ע"ז ליוסף שיאמר להם לקחת עגלות ולכן אם יאמר להם יוסף זאת עשו ענינו אל תפחדו הנה ברשותי הוא לכן אני מצוה אתכם זאת עשו קחו וגו':

כג זאת הוא בכ"מ כינוי הרומז וכאן מרמז על החשבון:

[ד"ה בר] אין פי' מזון כפשוטו אוכל המזין ומשביע הלא כבר אמר בר ולחם ולמה כפל דבריו לכך כ' רש"י ז"ל פירושו כתרגומו וזוודין לאורחא והוא תרגום צדה לדרך, וכמו שתרגם לעיל בפסוק כ"א ויתן להם צדה לדרך ויהב להון זוודין לאורחא. ושם צידה כולל כל מיני מאכל אף שאינם בכלל המזון כגון הלפתן ללפת בו אח הפת וכיוצא

כד לפי הדרש פירושו אל תרגזו בדרך שלא יהא עליכם הליכת הדרך לרוגז וקצף. ומ"ש רש"י ז"ל שלא תרגז עליכם הדרך דמשמעו שהדרך ירגז עריהם ולא שהם ירגזו על הדרך. הענין אחד בין שנא' שהם ירגזו על הדרך או שהדרך ירגז עליהם כי מקרה רעה הבאה על האדם בדרך מחמת הדרך בסכת ההולך עצמו שרא נזהר מלהשמר בדרך נוכל לומר שהאדם קוצף על הדרך בשביל המקרה הרעה שקרה לו מחמתו. וכמו כן נופל על הלשון לומר שהדרך רגז על ההולך בשביל שלא נזהר להשמר בו. ולכן גרם לו הדרך מקרה רעה ושני המאמרים דרך מליצה כי אין הדרך בעל נפש מרגשת שיתכן לומר בו ע"ד ההחלט שהאדם רגז על הדרך או שהוא ירגז על האדם ורש"י ז"ל לקח דבריו מש"ס פ"ק דתענית. ולכן נקט רש"י ז"ר לשון הש"ס שלא תרגז עליכם הדרך וכלישנא דהש"ס התם. אבל לפי לשון הפסוק ענינו אל תרגזו אתם בדרך על הדרך עצמו והגמ' פירשו לפי הכוונה ולא

לפי מלות הלשון ולפי דרך הדרש פירושו בג' אופנים הא' והוא מן הש"ס פ"ק דתענית אל תרגזו בדרך אמר ר"א אל תתעסקו בדבר הלכה שמא תרגז עליכם הדרך. איני. ודא אמר רבי אילעי בר ברכי' שני ח"ח שמהלכין בדרך ואין ביניהם ד"ת ראויין לישרף שנ' וכו' רא קשיא דא למיגרס דא לעיוני ע"כ הש"ס ופירש"י ז"ר שמא תרגז עליכם הדרך שתתעו בו. דא למיגרס מיבעי לי' באורחא אבל במילתא דאיבעי לי' לעיוני לא עכ"ד והטעם פשוט ומבואר כי מרוב עומק עיונם ימשיכם העיון ולא ישגיחו בדרך ויתעו בו. עוד כ' רש"י ז"ל ד"א אל תפסיעו כו' והוא נזכר בב"ר. ולפ"ז הפי' שמהלך הדרך לא יהי עליכם לטורח עצום ורוגז וקצף ותפסיעו בו פסיעה גסה כדי למהר הליכתכם לפי שקשה עליכם העכוב כדי לבשר את אבי בזמן מוקדם ממני אל תעשו כן לפי שפסיעה גסה מזיק לאדם. ולפי הפן הזה לא יפול רק לומר שהאדם ירגז על הדרך ולא שהדרך רגז עליו כי אין כאן מקרה רעה שגרם לו הדרך עוד כ' רש"י ז"ל הפן הג' והוא ג"כ מב"ר והכנסו בחמה לעיר ר"ל שיכנסו ביום לעיר וכמאמרם ז"ל פ"ק דפסחים לעולם יכנס אדם בכי טוב ויצא בכי טוב. והענין שלא יצאו מן המלון בהשכמה רק ישיתהו שמה עד הנץ החמה. וכן לא יכנסו למלון בהערב יום רק בעוד החמה על האופק. ובזה ישתמרו מלסטין וחיות רעות והוא ג"כ מענין פן הב' שא"ל יוסף אל יהי עליכם טורח הדרך לעכוב ומשא ורוגז. ותרצו למחר להפטר ממנו וללכת בו עד צאת הכוכבים ולצאת מן המלון בהשכמה יתירה לא תעשו כן אלא הכנסו בחמד לעיר כדי שישתמרו מחיות ולסטין. ולפן הזה י"ל ג"כ שלא ירגז עליכם הדרך ויגרום לכם מקרה רעה כחיות ולסטין ח"ו. והנה ב' הפנים האחרונים שבדרש יותר קרובים לפשוטו שמפני שהתודע יוסף אל אחיו וראו בכבודו הרב לכן חשש יוסף שירצו למהר דרכם כצפור לעוף ולבשר לאביהם בשורה הגדולה הזו כי יוסף חי ומושל בכל ארץ מצרים ולכן הוצרך יוסף להזהירם ע"ז ולאמר אל תעשו כן. אבל לפן הא' יקשה מעט מה שהוצרך יוסף לצוותם על ככה באופני זהירות הדרכים ובאמת שאחיו היו גדולים ממנו בשנים. ועוד שזה להם לא פעם אחת לכתם בדרך וכי בראשונה בעת החלם ללכת בדרכים לא הזהיר להם אביהם בלמודים המועילים להולכי דרך, ואולם לפן הא' צ"ל שכוונת הדרש עפמ"ש רש"י ז"ל להלן בפסוק כ"ו, שיוסף מסר להם סימן במה היה עוסק כשפירש ממנו בפ' עגלה ערופה, ולכן הוצרך להזהירם ולומר להם אל תתעסקו בדבר הלכה לפי שחשש יוסף שמא הסימן הזה יגרום להתעסקם בדרך בדבר הלכה הזאת. ולפום אגדה זו אתיא ג"כ אגדתין דהכא אל תתעסקו בדבר הלכה. וכ' רש"י ז"ל. עוד ולפי פשוטו כו' ולפי הפי' הפשוט הזה אמר אל תרגזו בדרך אל תרגזו אתם זע"ז הארכתי קצת לברר הענינים:

כו ר"ל וזהו אחד משמוש ד' לשונות של מלת כי כמ"ש רש"י ז"ל במ"א שכי משמש בלשון אם ואם משמש בלשון עשר א"כ שמוש כי במקום אישר נכלל תחת שמוש כי במקום ארי

כז דמשמעות לשון הכתוב שע"י שדברו אליו כל דברי יוסף חזר להאמין להם, וזה יקשה במה האמין להם אח"כ יותר מדאמינו להם בתחלה. לכן אמרו ז"ל שדברי יוסף האלה היו סימן לאביו ולהם שיאמינו לו היותו אחיהם בן יעקב. ואמנם ע"פ פשוטו הוא כמ"ש הרשב"ם ז"ל כאן יע"ש:

[ד"ה ותחי] כבר ידוע מאמרם ז"ל שאין השכינה שורה על הנביא מתוך עצבות. וע"פ דבחי' בנפש מן הידוע ג"כ שמחשבת האדם קשורה תמיד ודבוקה בנושא אשר הוא סכת עצבונו ודאגתו עד שא"א לו להפריד רעיוניו ממנו בכל משך זמן דהתפעלות, וכבר ידוע ג"כ היות אחד מתנאי הנבואה דפנות המחשבה מכל עסק ועיין. וחז"ל אמרו שמעתתא בעי צילותא וא"כ הדבר בלמוד דחכמה. ק"ו בן בנו של ק"ו בענין חור הרוח והשפעה עליונית על הנביא. ולזה ברור שאחר דמקרה ההיא שקרה ליעקב עם בנו אהובו יוסף לא היתה שלמותו בענין הנבואה גדולה כימי קדם. ואולם עתה אחרי שמוע יעקב הבשורה הגדולה הזו מגדולת יוסף וכבודו במצרים היתה אליו הבשורה ההיא כנגן המנגן ותהי עליו רוח אלקים. והדרש הזה נכלל א"כ בפסוק ותחי רוח יעקב אביהם כי גדולת ההשגה יקרא חיי הרוח. וכבר רמזתי ע"ז ג"כ במ"א יותר באורך וכבר אמרתי ג"כ פעמים רבות שיש דרשות לרוב שרא נצטרך רבקש להם כלל הכרע מהכתובים והמה להראות חכמת הכתוב שנכלל בלשונו הדרוש הזה היוצא מהכרע הדעת. ואולם לא יכחישו הדרשות ההן את הפי' הפשוט ועד"ז הוא ג"כ כאן:

כח הוא כדרכו ז"ל בכ"מ להשלים את החסר והוא בכח הלשון וביותר כאן שדבור ההרגשה זה דרכי לקצר ובמ"א יבואר זה יותר:

פרק מו

א [ד"ה לאלקי] ר"ל שיותר ראוי לתלות האלקות באברהם מלתלותו ביצחק כי אברהם הי' העיקר בפרסום אלקותו ית' אבל בחר לתלות הכבוד ההוא באביו ולא בזקנו לפי שחייב אדם בכבוד אביו יותר מכבוד זקנו עכ"ל הרא"ם ז"ל. וצ"ל שאף שמה שאמר כאן לאלקי אביו יצחק הוא מספור הכתוב ולא ממאמר יעקב מ"מ לפי שיעקב אמר קודם נסיעתו שיסע בארה שבע לזבוח שמה זבחים לאלקי אביו יצחק. אחז הכתוב בכאן ג"כ לשון זה ומבואר:

ב ר"ל מה שכפל את שמו הוא ג"כ דרך חבה וכ"כ רש"י ז"ל בביאור בסדר וירא בפרשת העקידה. בפסוק ויקרא אליו וגו' אברהם אברהם וגו' וז"ל שם. אברהם אברהם לשון חבה הוא שכופל את שמו עכ"ל:

ג אין אומרים אל תירא אלא למי שהוא מתייירא וע"כ צ"ל שהי' מיצר כו':

ד דאי כפשוטו איך העלהו הלא מת בארץ מצרים וכן פירש גם הרשב"ם ז"ל:

ח ר"ל מה שנכתב הבאים בלשון הוה והם דברי משה רבינו ע"ה כותב התורה שהי' רחוק מזמן הזה קרוב לשני מאות וחמשים שנה הוא מפני שכתב הענין כאלו הי' המסופר באותה שעה וכן דרך המספר לפעמים להעמיד עצמו בזמן מקרה המסופר ופשוט:

י שהם ז"ל ירחיקו היותו נושא כנענית מה שהזהירו מזה אבותיהם אברהם ליצחק ויצחק ליעקב:

כו דע שבכל הפעלים לא יבדל הבינוני מן העבר והעתיד זולת בזמן הפעולה כי אין שום הבדל בין עומד ועמד זולת בזמן העמידה אבל בפעל הביאה נבדל הרבה הבינוני מהעבר בהוראת הפעל עצמו מלבד הזמן. כי באמרנו ראובן בא בעבר. הכוונה כניסתו עתה במקום הזה אבל באמרנו בא בהוה הכוונה היותו מתנונע בדרך לבוא הנה וראי' לדבר ממה שמצינו בסדר ויצא בספור ביאת יעקב לחרן ויאמרו שלום והנה רחל בתו באה עם הצאן ויאמר הן עוד היום גדול וגו' ויאמרו לא נוכל וגו' עודנו מדבר עמם ורחל באה עם הצאן וגו' והנה באה הא' מלרע והוא פעל הוה ובאה הב' מלעיל והוא פעל עבר. וע"כ אין פי' באה הא' על רגע כניסת רחל לשדה הרועים כי כתוב אח"כ עודנו מדבר עמם ורחל באה עם הצאן וגו' הרי שבתחלת הדבור לא הי' שם עודנה רחל. וכן באה הב' אין פירושו באה מכבר שהרי כתוב תחלה עודנה מדבר עמם. וא"כ העמיד המספר את עצמו בזמן ההוא ולכן אחז לשון הוה א"כ מה שאמר אח"כ ורחל באה פירושו ג"כ בעת דבורו עמם ולא שבאה מכבר. וע"כ צ"ל שבלשון ביאה הא' שהוא בהוה. הכוונה שיצאתה מעירה ומתנונעת בדרך לבוא הנה. ואולם לשון ביאה הב' שהוא בעבר. הכוונה לרגע הכניסה וגמר פעולת הביאה. וכן הלועז האשכנזי יבדיל בבחינה זו בפעל זה בין הבינוני ובין העבר כי באמרו ער קעממט אן הוא בהוה ומורה ההתנונעות בדרך לבוא הנה אבל באמרו ער קאם אן בעבר מורה על הכניסה וגמר פעולת התנועה לבוא ובזה יובן לך מ"ש רש"י ז"ל כאן וז"ל שיצאו מארץ כנען לבוא וכו' ואין כו' לשון עבר אלא לשון הוה כו':

בא"ד ולדברי האומר תאומות כו' הקשה הרא"ם ז"ל הא למ"ד זה נשאו השבטים את האחיות וכבר כתוב מלבד נשי בני יעקב ולמה צ"ל שמתו. עכ"ל ולע"ד דלדבריו יקשה

ג"כ על מה שפירש"י ז"ל לעיל בפסוק ושאול בן הכנענית בן דינה שנבעלה לכנעני. וא"כ דינה היתה אשת שמעון ובכל זאת מנאה הכתוב בחשבון שבעים נפש כמ"ש פסוק ט"ו וע"כ צ"ל שהיו לשבטים עוד נשים אחרות. וממקומו היא מוכרע דלמה אמר בן הכנענית בשאול יותר משאר בניו. וע"כ שהיו לשמעון עוד נשים וא"כ ה"ה למ"ד שתאומות נולדו עם השבטים ונשאו את התאומות לא קשיא עני' ממה שכתוב מלבד נשי בני יעקב לפי שיש לומר שהי' להם ג"כ נשים אחרות והדין נותן כן דלמה יכניס בחשבון רק קצת מהבאים עם יעקב ולא כולם ואין מדרך המונה למנות רק החלק ולא כולם כי מה יתן ומה יוסיף זה ועדיין לא ידענו המנין. ואין טענה ממה שכתוב מלבד נשי בני יעקב כי לא רצה להודיענו רק מנין יוצאי ירכו הבאים עמו ולא השאר שאינם יוצאי ירכו. ואין לומר שכמו כן י"ל שלא רצה הכתוב להודיענו רק מנין הזכרים הבאים עמו. דמלבד שאין טעם לזה כי למה לא ימנה רק הזכרים ולא הנקבות אף שהם ג"כ יוצאי ירך יעקב יקשה יותר הרי לא אמר הכתוב כל זכר יוצאי ירך יעקב כדרך הכתוב בכל מקום אם המנין רק מזכרים כמו שתראה בחומש הפקודים. ועוד הרי מנה גם את דינה בחשבון השבעים נפש. ואני תמה על הרא"ם ז"ל שהקשה עוד. למ"ד נשי השבטים כנעניות היו אמאי איצטריך קרא למעוטינהו ולו' מלבד נשי בני יעקב הא כתיב יוצאי ירכו עכ"ל. וא"כ לדעתו יותר יש לומר שנשי בני יעקב הי' בכלל יוצאי ירכו וכבר כתבתי שזהו נגד השכל. ומה שהקשה למה לי למעוטינהו לא ידעתי דמלבד שמדרך הכתוב ברוב לפרש גם את הנשמע מכללא ואורחא דקרא הכי הוא ואולם כאן אין מקום לשאלתו כלל שאין הכוונה במה שאמר מלבד נשי בני יעקב למעט שאינם בכלל השבעים נפש. רק שכוון בזה להודיענו שבאו עוד מלבד אלו נפשות אחרות עם יעקב והם נשי בניו ואלו לא אמר הכתוב אלא כל הנפש הבאה וגו' יוצאי ירכו ששים ושש הייתי אומר שרק יוצאי ירכו באו עמו ולא יותר. ואני תמה דלדבריו גם למ"ד בש"ס שתאומות נולדו עם השבטים ונשאום למה הוצרך הכתוב למעטם הלא פסוק זה אינו אלא כלל וקבוץ מה שמנה מנפשות יוצאי ירך יעקב בפסוקים הקודמין. וא"כ ממילא ידענו מזה שהתאומות אינן בכלל השבעים נפש ההם שהרי לא נזכר מהם כלל בפסוקים הקודמין. וע"כ שלא הודיענו הכתוב רק שבאו עוד נפשות עם יעקב למצרים לבד הנפשות שנזכרו מקודם. נחזור לענינינו שאדרבה מפסוק זה נראה שנשי בני יעקב אינן יוצאי ירכו וא"כ יפה הקשה רש"י ז"ל ויפה תירץ. כן נלע"ד בכל זה:

כט אין הכרע לזה ממ"ש ויאסור. כי כמוהו ויבן שלמה את הבית שפירושו בציווי כמ"ש הראב"ע ז"ל והכלל שהפעולה תיוחס לפעמים אל המצוה עלי'. אבל דרשתם ז"ל הוא

מכח יתורא שלא הי' לומר רק ויעל יוסף לקראת ישראל אביו גושנה. ולמה הוצרך לומר מאסרו את מרכבתו. וע"כ כדי להודיע שהוא בעצמו אסר מרכבתו לכבוד אביו. מדברי הרא"ם ז"ל:

(ד"ה וירא) דברי רש"י ז"ל הללו נשענים על הכלל שביארתי לך כמה פעמים בדברי רש"י ז"ל שמדרכי הספור לשנות את האמור כבר או לספר את הידוע ומובן מכלל דבריו בעצמו אף שאין בו כל חדש ואינו נותן תועלת לענין ספורו כלל אם יש באותו דבר איזה ענין המעורר תמהון והתפעלות נפש לעורר את השומע על זה והנה תראה כאן שכל ענין התראות יעקב ויוסף זה עם זה אין בו הודעה חדשה כלל וכבר נשמע זה מכלל מה שאמר אח"כ בפסוק ויפול על צואריו ויבך וגו' והי' לו א"כ לומר ויאסור יוסף את מרכבתו ויעל לקראת ישראל אביו גושנה ויבוא אליו ויפול על צואריו ויבך וגו' אבל לפי שהתראות יוסף אל יעקב הי' דבר זר והתפעלות של שמחה דרך המספר להוציאו מן הכלל ולספרו ביחוד לבעבור עורר אותנו על ההתפעלות הגדולה שבו ולכן לפי שברור שעם היות שגם יוסף נשתוקק מאוד לראות את פני אביו ורוב ששון וחדוה השיגהו כראותו אותו בכל זאת אינו דומה גיעגועי הבן על האב כנעגועי האב על הבן וביותר בן זקונים כיוסף הצדיק ועוד העיקרי בהבדל הרגשתם שיוסף לא נתאבל על אביו כי ידע שעודנו חי אבל יעקב נתאבל מאוד על בנו כי חשבו למת וטרוף חיתו יער זה שנים כבירים ולזה התפעלות יוסף לראייתו את אביו אינו נחשב למאומה לנגד התפעלות יעקב העצומה כאשר נראה בנו אליו לכן ע"כ שב פעל וירא על יוסף שנראה הוא ליעקב ואינו מוסב על יעקב. ובזה תבין עוד ג' מה שאמר הכתוב וירא בנפעל ולא אמר וירא בפעל וכמו וירא את בני יוסף וגו' בסדר ויחי אבל לפי שמדרך הלשון השתמש בנפעל בכל מראה זרה המעוררת תמהון והתפעלות בהראותה לפי שלא פלל האדם ראותה מקודם לזה. לכן בא גם כאן פעל הראי' בנפעל ולא בפעל והסבה לזה מבוארת לפי שהפלא במראה הנפלאה וזרה ההיא איננו מצד הרואה רק מצד הנראה. ולטעם זה בא ג"כ ברוב אצל מראה הנבואה פעל הראי' בנפעל. וירא אליו ד' וגו' וכיוצא הרבה מאוד להיותה מראה נשגבה ונוראה. מאוד אבל לפי שבמראה הנבואה הפלא ג"כ מצד הרואה שנזדככה נפשם לראות מראות אלקים בא בו ג"כ מלת וירא בפעל כמו ויראו את אלקי ישראל ותחת רגליו וגו' שבסוף סדר משפטים וכן וארא את ד' יושב על כסא וגו' בספר ישעי'. ולכן ג"כ בכאן שהתראות יעקב ליוסף לא הי' זר ונפלא ליוסף רק נחת וגיל כי ידע מקודם כי יראהו אם יעל לקראתו. ואולם התראות יוסף ליעקב הי' זר ונפלא מאוד ליעקב ולראות בנו יחידו הנקשר בנפשו עודנו בחיים ורבו יתירא אחרי דמהו למת א"כ

ממה שאמר וירא בנפעל ולא וירא בקל ע"כ צ"ל שפעל וירא שב אל יוסף ולא אל יעקב כן נ"ל בביאור זה. וסרה כל טענות הרמב"ן ז"ל וגם קושיית הרא"ם ז"ל מיושבת שנדחק בה עפ"י דרכו יע"ש:, (ד"ה ויבך). הרמב"ן ז"ל טען שמלת עוד איננו על רבוי אבל הוראתו על התוספת על העיקר בכל מקום ופירוש כי לא על איש ישים עוד הוא ג"כ מענין זה שישים עליו בצמצום כפי חטאיו ולא יותר במאזני משפטיו הצדיקים עכ"ל אבל באמת שגם רש"י ז"ל כן כוונתו וכמו שמוכחין דבריו ז"ל האחרונים באמרו אינו שם עליו עלות נוספות על חטאיו. וכן פירושו גם כאן הרבה והוסיף בבכי' יותר על הרגיל בטבע ולכן גם מה שכתב רש"י ז"ל בתחלה בסתם לשון הרבות בכי' כוונתו ג"כ הרבוי על העיקר והוא בכי' נוספת על המנהג הרגיל מדברי הרא"ם ז"ל:

בא"ד אבל יעקב כו' לא אמר הכתוב ויפלו על צואריהם ויבכו אבל אמר ויפול וגו' ויבך וגו' הכל בל' יחיד ובלי ספק שזה אינו שב רק על יוסף כמו שכל הפעלים הנזכרים מקודם הכתוב זה מוסבים רק על יוסף. וא"כ אם הי' פעל ויפול שאחרי הפעלים הקודמין לו שב רק על יעקב. לא הי' סותם הכתוב זה וגם מן הסברא איננו מן המוסר שלא יהי' יוסף מן הנופלים ראשונה על צואר אביו אלא לפי שבאמת גם יעקב נפל על צואר [יוסף] (יעקב אביו) וכדרך הרואה ראשונה את בנו האהוב לו בנפשו אחרי העלמו ממנו שנים רבות ופלל העדרו במציאות אשר לגודל שמחתו בהתפעלות עצומה יפול עליו מיד ויחבקהו. בזרועות פתוחות ועיניו תרדנה דמעות ששון וגיל. וא"כ בלי ספק אף שמדרך המוסר שיהי' יוסף מן הנופלים ראשונה על צואר אביו בכל זה אין מקום כאן כלל לקדימה כי במאורע כזה אין כאן מוקדם ומאוחר וכל אחד חפץ לקדם את רעהו בחבוק ונשוק ומפני זה שניהם מנשקים ומחבקים זא"ז בפעם אחת לזה אמרו ז"ל שהי' סבה נשגבה לזה מה שלא נפל יעקב על צואר יוסף ואמרו שהי' קורא את שמע ור"ל שהי' יעקב עסוק אז בדבר שאסור להפסיק בו וזה לא יתכן לומר רק בחוק יעקב אבינו ע"ה שכל אהבתו את יוסף ותוקף התפעלות שמחתו על ראותו אותו ובטרם שמע ממנו חשבו כמת זה זמן רב הכל בטלה וכאין הי' בעיניו נגד אהבת יוצר הכל ב"ה ודבוקו בו ית' ובעת בואו שהי' עסוק אז בקריאת שמע שהכל מענין אהבת הבורא ב"ה ויראתו וקבלת מלכותו לא עשה עליו נוכחיות בנו ידידו ומחמד לבו שום רושם ואולם אחרי גמרו מקריאתו בלי ספק כי פנה אליו וישבע עונג מזיו פניו. כראוי וכמשפט במאורע הזה. ולא אחדול מכתוב מה ששמעתי בשם הרב החסיד מו"ה שמחה זלה"ה האב"ד ד"ק בוברקא במשמעות והבנת דרש זה שראוי ונכון לקדוש ד' לדבק כל מדותיו לשרשן ומקורן. ולזה מדת האהבה אם היא במדרגת ההתפעלות היותר עצום ראוי לבלתי שכוח

את הבורא ב"ה אשר אליו תשוב כל אהבה ואין על האדם לאהוב שום דבר בתכלית האהבה זולתו ית' ומפני העיקר הזה בבוא ליעקב יוסף בנו. והרגיש בנפשו כי אהבתו ושמחתו עליו גדלה עד לתכלית עד שמלהבת התפעלותו רשפי' רשפי אש לא יראה ולא ישמע דבר ודבוקו רק בו לזאת נסוג אחור מיד. ויעל על לבו כי האהבה במדרגה ההיא איננה נאותה בלתי ליוצר הכל וסבת כל הסבות ב"ה והשיב רשף האהבה שעלתה עליו למקורה וזהו אמרם ז"ל שקרא ק"ש ועניו שהי' מחשבתו אז רק באהבתו הבוערה אל הבורא ב"ה. ורב כבודו ותפארתו ויראתו. אלו דברי הרב הנ"ל. ושפתים ישק משיב דברים נכוחים:

ל רצה לומר בזה כי אין הדבור בעת יחם לבב האדם מרוב ההתפעלות של שמחה או יגון ועצב שוה אל הדבור שמדבר בעת השקט רוחו כי דבור ההרגשה וההתפעלות קצר מאוד ולא יבטא רק תוקף ההתפעלות ולפי שיעקב ע"ה בתוקף התפעלותו אמר שדי נחת רוח ושמחה לו עד גם המות לא יעציבהו עוד. השתפך את נפשו במעט מלין ואמר אמותה הפעם שבא מלות הללו הם כל השתפכות רוחו. ולפי שע"י השתפכות הנפש יקל מעל הרוח משא ההתפעלות לכן יעזוב המתפעל קשורי הדברים וביאורם כי לא יתנהו הלחץ לזה וימהר הקלת משא הרגשתו בהשתפכו לחוץ עיקר ושורש התפעלותו. ועוד שהמתפעל אין כונתו בלתי לעצמו לפרק משא רוחו ולעצמו אין צורך לביאור והוא מבין הדבר. ועוד שגם אם כוונתו לספר לאחרים אין לו זמן פנוי להתבונן אולי לא יבינוהו השומעים והוא חושב שגם זולתו ירגיש כמוהו והתפעלותו ברוחו גם הוא. וז"ש רש"י ז"ל פשוטו כתרגומו:

לא ר"ל שמאמר ואומרה אליו נמשך ג"כ על האמור בפסוק ל"ב והאנשים רועי וגו' והוא מדברי יוסף ולא מדברי משרע"ה כותב התורה. ויהי' א"כ כעין מאמר מוסגר בלתי מוסב על ואומרה אליו כי א"צ לזה כלל ועוד שגם מלבד זה הנה מצינו באמת אח"כ שאמר יוסף מאמר זה לפרעה אבי ואחי וצאנם ובקרם וגו' וכאן בפסוק ל"א לא הזכיר כלל ממקנה הצאן והבקר. זהו ביאור דברי רש"י ז"ל ודברי הרא"ם ז"ל מ"ש בכאן מוקשים מאוד:

לד דאל"כ מאיזה טעם לא חפץ שיקרבם פרעה ויושיבם אצלו ואדרבה זה נאות יותר אליהם:

פרק מז

ב לא אמר הכתוב וממקצת אחיו אבל אמר ומקצה אחיו ומרה זו ג"כ יש לה הוראה טפלית על פחיתות החלק הזה במעלה מן יתר חלקי הכל בעבור שקצה הדבר וסופו יותר

פחות מהאמצע. ומה הטיבו חז"ל לראות בזה שהיתה כוונתו להסתיר שמנו הגבורים ולבלתי הציגם לפניו למען לא יתנם בראשי צבאותיו:

ו שם חיל הונח בלה"ק בדרך כלל על קבוצת ואגודת מותר ויתרון הרבה בדבר אחד ולכן נאמר על אנשי הצבא היותם חיל המלך להיותם קבוצת ואסיפת גבורתו הרבה בעלי גבורה האגודים יחד ללחום בחבורה מלחמת מלכם וכן הונח שם איש חיל על גבור מלחמה להיות בו הרבה ממותר הגבורה והאומן והוא על דרך ההשאלה כי בגבורים רבים יחשב ובכוחו גבורת הרבה גבורים וכן הונח שם זה על העשיר להיות לו אסיפת הון רב ונכסים רבים. ובכאן נאמר שם זה על מותר האומנות ומלאכת הרעי בעוצם נפלא כי חכמות וידיעות רבות בכוחו במלאכה זו. וראיה לזה מ"ש אח"כ ושמתם שרי מקנה על אשר לי ואם הוא על העושר או הגבורה וכדומה איך ימשך מזה א"כ למנות אותם ראש מקנהו. והכלל ששם חול יתפרש בכ"מ לפי ענינו זהו כוונת רש"י ז"ל ופשוט:

[ד"ה על אשר] ולא על כל אשר לי והוא דבר הלמד מענינו שאמר ושמתם שרי מקנה. וכבר הודעתיך כ"פ שמדרך רש"י ז"ל לבאר את החסר והוא בכח הלשון וכ' בעל בר"ד ז"ל ישרגירין להקשות מכאן על מ"ש רש"י ז"ל שהרי נאמר לעיל כי תועבת מצרים כל רועה צאן וכאן נראה שהיו צאן הרבה לפרעה והיו לו רועים. והאמת כאשר כ' הרב הגדול ר"א ז"ל שאדרבה איפכא מסתברא שהיה ראוי למצרים להחזיק טובה לרועי צאן, ע"ש שמגדלין את אלהיהן ומנהיגם דמרעה שמן ומנהלם על מבועי מים. כי יראתם היתה מזל טלה ובגללו היו עובדים לצאן בידוע ולזאת היה בלי ספק למצרים רועי צאן ואולם רועי מצרים היו נוהגים כבוד ביראתם הוא מין הצאן לנהל אותם בנחת וטובה עלי מרעה שמן ודשן ובלתי להכותם בשבט הרועים אבל שאר האומות אינם נזהרין בזה. וע"כ תועבת מצרים כל רועי צאן עכ"ל הרב בעל צר"ד ז"ל. ואולם אנכי לא ידעתי למה הוצרכו לכ"ז ואנה נזכר כאן בכתוב שהיה למצרים ואל פרעה רועי צאן הרי לא אמר רק ושמתם שרי מקנה על אשר לי והנה שם מקנה איננו מיוחד אל מין הצאן אבל הוא כולל גם הבקר ויתר מיני בהמות גסות. ואולם להלן בפסוק י"ז נזכר באמת שהיה גם מקנה הצאן למצרים כמ"ש שם ויתן להם יוסף לחם בסוסים ובמקנה הצאן וגו' ודברי הר"א ז"ל נכונים:

ז מצינו בס' מלכים אצל גחזי שא"ל אלישע כי תמצא איש לא תברכנו ופירושו ע"כ ברכת שאילת שלום, לראיית פנים כי אין ענין שם כלל לפרשו ברכת בקשה. ולכן מן הסברא יש לפרשו ג"כ ברכת שאילת שלום המלך כמנהג הבאים בית המלכים ולא ברכה ממש אבל גם מלבד זה הדבר מוכרע באן למה זה ברכו ב"פ בכניסתו וביציאתו ועל כרחך

שהוא ברכת כבוד ושאילת שלום כדרך הבא לפני המלך והנפטר ממנו, ולכן אמר אח"כ ג"כ ויברך יעקב את פרעה ויצא מלפני פרעה והרמב"ן ז"ל טען ואמר שאין זה מדרך המוסר שישאול אדם בשלום המלך וכמ"ש ז"ל כלום יש עבד שנותן שלום לרבו. אבל לפע"ד אינה טענה כי לא כוון רש"י ז"ר פה בשאלת שלום הנהוג בין איש לרעהו ורק ר"ר שאלת שלום הנהוג אצל המלכים והוא ברכת ההתנשאות וכבוד כענין יחי המלך לעולם וכיוצא:

י דוק בר' רש"י ז"ר שכ' כאן כדרך כל הנפטרים מלפני שרים מברכים אותם ונוטלין רשות אבל לעיר כ' והיא שאילת שלום כדרך כל הנראים לפני המלכים ור"ל שהבא לפני המלך אין מברך אותו בבואו רק שאילת שלום של התנשאות וכבוד הראוי למלך ובקידה והשתחויה. אבל הנפטר מלפני המלך הדרך לנשאו ולרוממו בב' דברים רוטול רשות ראשונה ממנו בכבוד והתנשאות ולברכו ממש כמו ירום כסא המלך לנצח ויאריך ימים בכבודן וכדומה. וע"כ ויברך הב' שביציאה הוא ברכה ממש והכל כנהוג ומשמעה ג"כ נטילת חרשות וקבלו חז"ל שאותה ברכה היתה שיערה נילוס לרגליו. ובחנם נדחק הרא"ם ז"ל בכאן:

יא שהרי אמר למעלה פסוק ד' ועתה ישבו נא עבדיך בארץ גושן. וע"כ צ"ל כמ"ש הראב"ע ז"ל שארץ גושן כלל ורעמסס פרט ור"ל שמחו רעמסס מארץ גושן חלק מארץ גושן כמו שארץ גושן הוא חלק מכלל ארץ מצרים והם בקשו מפרעה דרך כלל על כל מדינת גושן. וממילא מחוז רעמסס ג"כ בכלל מבוקשם ואין טענה למה לא בקשו רק על רעמסס בפרט כי בלי ספק יותר טוב בהיות להם אחוזה ע"פ פרעה בכל ארץ גושן. ודברי הרא"ם ז"ל בכאן לא הבינותי:

יב ר"ל שעיקר הכוונה בלשון לפי צורך בני הבית בכלל. מבני הבית בכללם נקראים בשם הטף שהוא הפרט והוא קטני בני הבית. כי רבוי המזון והלחם בבית תלוי בעיקר בטף מפני שצריך לתת להם כל די שבעם. ולא בקמו"ן כמו לגדולים וגם שמדרך הקטנים לפרר ולאבד הרבה וצרכי הבית לפי הטף. ולאדם שב"ב מרובין והטף מועטין אין צרכי מזונו ומאכלו מרובין כאדם שב"ב מועטין והטף מרובין ומפני זה לענין צרכי הלחם והמזון נקראים הב"ב בשם הטף. מדברי הרא"ם ז"ל בתוספת ביאור:

יג רש"י ז"ל נמשך לשיטתו מ"ש להלן פסוק י"ט שאחרי ביאת יעקב למצרים בא השבע לרגליו וכלה הרעב. ולכן צ"ל שזה חוזר לענין ראשון שהיא השנה הראשונה לשני הרעב ואין הפסוק הזה מדבר בשנה הג' לשנות הרעב כמובן מסדר המקראות. וכמ"ש הראב"ע ז"ל ממ"ש למעלה בתחלת הסדר כי זה שנתים הרעב בקרב הארץ. מדברי הרא"ם ז"ל:

(ד"ה ותלה) דעת רש"י ז"ל כמ"ש הראב"ע ז"ל וז"ל ותרה כמו ותתע וכן כמתלהלה כמו כמתעתע עכ"ל. ולדעת שניהם שרשו להה כמ"ש הרד"ק ז"ל בשרשים וחסרה ה' ר' הפעל כמו במלת ותתע. ובמלח מתלהלה נכפלה הפ' והע' כמו במלת מתעתע. ומ"ש רש"י ז"ל ותלה כמו ותראה ר"ל טעמו כמו ותלאה ששניהם ל' עיפות אלא שזה שרשו ראה בעין האלף וזה שרשו להה והעין בהא. ופשוט:

יד הוראת הבית הוא לדוב הוראת הכרי והשמוש שבו ישתמשו לפעולה מן הפעולות כמו ויך את האתון במקל ובא שמוש הבית להורות במה עשה פעולת ההכאה ומזה ג"כ וימדדם בחבל ובכלל כל פעולה מהפעולות שצריכין לגמרה איזה נושא אחר יבוא הנושא ההוא אחרי הפעל הזה קשור בבית. ודע שרוב שמושי הבית במקרא הם על דרך זה כמו בעיניו יראה ובאזניו ישמע ובלבבו יבין כי החושים הם כלי ההרגשה. אכן מלבד זה יש עוד הוראות הרבה לשמושי הבית. ואולם בכאן אעירך רק על הבדל אחד הצריך להבנת דברי רש"י ז"ל. דע שכל פעל קנין ונתינה וכמו כן פעל מכר כשקשור עם בית אז שמוש דב' לתמורה וחליפין כמו ונתת הכסף בכל אשר תאוה נפשך בבקר ובצאן וגו'. ענינו ונתת הכסף תמורת כל אשר תאוה נפשך תמורה בקר תמורת צאן ומזה ג"כ שדות בכסף יקנו לכו שברו בלא כסף ובלא מחיר יין וחלב אוכל בכסף תשבירני וגו'. והנה מ"ש הכתוב כאן וילקט יוסף את כל הכסף הנמצא וגו' בשבר אשר הם שוכרים. ע"כ לא יפול בכאן שמוש הבית לתשמיש הפעולה שזה יתכן אם היה אומר וילקט בידיו וע"כ שמוש הב' לתמורה וחליפין שלקט הכסף תמורת השבר אבל לפ"ז הי"ל וילקט הכסף בשבר אשר השביר. ובזה היה שבר משמש ל' מכירה וכמו אוכל בכסף תשבירני רפי שאצל המוכר נופל לומר שלקח הכסף תמורת המכר ואצל הלוקח נופל לומר שנתן את הכסף תמורת הקנין שקנה אבל כאן שאמר בשבר אשר הם שוברים וא"כ משמש כאן שבר ל' קנין ואיך יכול כאן לומר שלקח יוסף תחת הקנין את הכסף מה שקנו אנשי מצרים ואנשי ארץ כנען. ולכן צ"ל שחסר כאן תיבה א' והיא בכח המאמר וענינו וילקט יוסף את כל הכסף הנמצא בארץ מצרים ובארץ כנען שנתנו לו בשבר אשר הם שוברים והוא מיוסד על דכלל שביארתיו כ"פ בביאור לדברי רש"י ז"ל שבבוא ב' פעולות נרדפות זו על זו שהפעל הא' נמשך ממנו פעל הב' ר"ל שהוא לתכלית פעל הב' או להפך דהיינו שפעל הא' נמשך מפעל הב' כמו כאן שנמשך הקליטה מהנתינה מדרך הר' להשמיט פעל הב' ולקשר פעל דא' עם המלה שקשורה עם פעל הב'. ולכן היה ראוי להיות תשלום המאמר דזה וילקט יוסף את כל הכסף אשר נתנו לו בשבר אשר הם שוברים. ואולם ע"פ הרוב אינו נוהג הכלל הזה אלא במקום שפעל הב' הוא תכליתו של פעל דהא' ר"ל

שפעל הא' נעשה עבורו. וכבר הארכתי בזה במקומות אחרות בפ' וישב בפסוק ויעל יהודא על גוזזי צאנו ובס' מקץ ושאר מקומות יע"ש כנ"ל ביאור דברי דש"י ז"ל בזה:

יח זה נמשך לשיטתו מ"ש בפסוק י"ג וכבר ביארתי שם:

(ד"ה כי אם) פשוט שמלת אם בכאן משמשת במקום אשר ואיננה מלת התנאי בשמושה לרוב. וגם הוסיף רש"י ז"ל כדרכו הטוב את החסר והוא בכח הל' וגם כאן נשען זה על הכלל שביארתיו באורך בסדר וישב כי בבוא ב' פעלים נמשכים זה אחר זה שפעל הב' מבה לפעל הא' או מבה התכליתית כמו שם ויעל יהודא לעמוד על גוזזי צאנו. או מבה הגורמת כמו כאן כי אם תם הכסף ובא הכל אל אדוני מדרך הל' להשמיט פעל הב' ולקשר הפעל הא' במלת היחס הראויה להקשר עם פעל הב' ולכן חסר שם מלת לעמוד וכאן מלת ובא' ופעליהם קשורים עם המלה המתייחסת לפעל הב' החסר וכבר העירותי ע"ז ג"ב לעיל בסמוך פסוק י"ד:

יט ור"ל לא לאכול כי אינו נופל ע"ז שם זרע ואיר"ל ותן לחם או בר ומזון. ולכן כ' רש"י ז"ל ואע"פ שאמר וכו' ותירץ בשם הדרש מכיון שבא יעקב וכו':

כ ר"ל לא תחת ממשלתו שהרי גם קודם לזה היתה תחת ממשלתו ופשוט. מדברי הרא"ם ז"ל:

כא ר"ל שהכוונה החיצונה של יוסף לנוכח פרעה היתה לזכרון שאין להם עוד חלק בארץ. וכמו שהוסיף הרשב"ם ז"ל. כדי שלא ישענו בה חזקה איש איש בארצו לאחר מכירה. ואולם מבלעדי זה היתה לו כוונה פנימית לבעבור השוות אחיו למצריים ולבלתי היות להם יתרון עליהם בעבור שעתה המה גולים כמוהם. ואולת כוונה חיצונה ההיא מוכרחת ג"ב דאל"כ איך הרשהו פרעה לעשות עול כזה בחוק עמו וגם שלא יאות לשלטון רב לעשות עור ועמל כזה ומה יענה לשריו ולכל עם מצרים אבל לו היתה לו הכוונה ההיא לבדה לא היה צריך הכתוב להודיענו זה. ובמ"ש מעשהו זה למצריים. ע"כ לומר שעיקר כוונתו היתה לתכלית הפנימי הנ"ל ולהודיענו בזה צדקת יוסף וחכמתו ולבד זה הסברא מחייבת ג"כ זה בחוק יוסף הצדיק. ואולם הכוונה חיצונית הנ"ל היתה לו אך לכסות עינים:

(ד"ה מקצה) ר"ל כי מלת מקצה דבק עם ואת העם ולא עם פעל והעביר. ומלבד שהטעם מסכים לזה מוכרח זה ג"כ מן הסברא כי למה לו להעברה הרחוקה ההיא. ולטענת חזקה די בהעביר כל אנשי עיר לעיר אחרת. ועוד של' זה יהיה משמעותו שלא העביר רק הדרים בגבולי הארץ ולמה לא העביר רק אותם ולא גם הדרים בערים שבין הגבולים. ופשוט:

כז ר"ל שע"כ אין פירושו בארץ מצרים שבארץ גושן כי נהפוך הוא שגושן חלק מארץ מצרים ואין מצרים חרק מארץ גושן וע"כ צ"ל שתחלה בא הכלל בארץ מצרים ואח"כ בא הפרט בארץ גושן. ופשוט:

סדר ויחי

כח באמת שאין בפ' זו לא פתיחה ולא סתימה כלל רק מה שאין כאן פיסקא קרי לי' בדרש סתימה. ובזה א"ש מה ששאל הדרש שאלה זו רק כאן ולא שאל הטעם בכל סתימות שבתורה. ומ"ש רש"י ז"ל נסתמו עיניהן ולבן של ישראל כו'. ואף שבחיי יוסף השליט בודאי לא היה שעבוד. וגם אמרו ז"ל והובא להלן ברש"י סדר שמות וסדר וארא בפסוק ושני חיי לוי וגו' יע"ש. שכ"ז שא' מן השבטים היה קיים לא היה בהם שעבוד מ"מ י"ל בזה כמו שדרשו ז"ל בפסוק ויעבידו מצרים את ב"י בפרך שבפרך הוא נוטריקון תחלה בפה רך ואח"כ בקושי וא"כ י"ל שפה רך היה מיד אחרי פטירת יעקב אבינו ע"ה שאז החלו לעשות עמהם סימני שעבוד לטובת העם והמלך. מדברי הרא"ם ז"ל.

כט לא אמר הכתוב ויהי כי זקן ישראל ויקרא לבנו ליוסף. שזה משמעו שמפני הזקנה נתעורר לקרוא לבנו ליוסף ולצוות לו על דבר הקבורה אבל אמר ויקרבו ימי ישראל למות ויקרא וגו'. ותירץ בדרש שבאמת לא נתעורר לצואה זו מחמת הזקנה שהרי לא הגיע עדיין לימי אבותיו ועדיין לא היה כאן זקנה יתירה אצלו שיצטרך לצוות' אבל התעוררותו היתה מאשר קרבו ימיו למות ור"ל שיעקב הרגיש בעצמו אפיסת כוחות גופו. ומזה הבין כי קרבו ימיו למות וע"כ נתעורר לצואה זו כי הרגיש בעצמו שלא יגיע לימי אבותיו. והביא עוד בדרש ראיה לזה שכל מי שנאסרה בו קריבה למות ענינו כזו וראיה שכ"א מהם לא הגיע לימי אבותיו כמו יעקב ודוד זהו ביאור דברי רש"י ז"ל כאן:

(ד"ה ויקרא) כן אמרו ז"ל בב"ר הובא ברא"ם לא לראובן שהוא בכור ולא ליהודא שהוא מלך אלא ליוסף שהיה ספוק בידו לעשות עכ"ל (ד"ה שים נא ידך וגו') ר"ל שאין השימה הזו בעצמה השבועה רק שהשימה זו נהוגה בשעת השבועה והיה המנהג הזה כן בימים ההם לאבות הקדושים והטהורים ע"ה המיוחדים במילה ושומרי ברית הקודש כדרך כר הנשבעין בזמן הזה בנקיטת חפץ וראיה לזה שהרי באלעזר הוא אומר שים נא ידך תחת ירכי ואשביעך וגו' הרי שאין השימה עצמה שבועה ואע"פ שטעם המילה שהיתה חביבה לו לא שייך אלא באברהם לבדו מפני שהיתה המצוה הראשונה שנצטווה עליה ובאה לו ע"י צער. אבל אינו שייך זה ביעקב מ"מ כבר נמשך המנהג הזה גם לאבות הקדושים אחריו מדברי הרא"ם ז"ל:

(ד"ה חסד) ר"ל כי ו' ואמת אינה לתוספת והם ב' ענינים חסד ואמת רק דכל מוסב על מלת דבר החסר בכתוב וענינו דבר חסד ואמת לפי שהוא חסד של אמת. ואמנם למה נק' החסד הזה חסד של אמת כ' רש"י ז"ל חסד שעושין עם המתים נק' חסד של אמת ואין כוונתו שאינו נק' חסד של אמת אלא החסד שעושין עם המתים לבד שהרי גם אליעזר אמר ללבן ובתואל ועתה אם ישכם עושים חסד ואמת עם אדוני. וכן המרגלים אמרו לרחב והיה בתת ד' לנו את הארץ ועשינו עמך חסד ואמת. אלא ר"ל החסד שעושין עם המתים לפי שאינו מצפה לתשלום גמור נק' חסד של אמת. ולכן ג"כ כ"מ שאין העושה חסד מצפה לתשלום גמול נק' חסד של אמת ואליעזר קרא החסד שיעשו לבן ובתואר לאדוניו חסד של אמת לשבחם שלא ירצו גמול על חסדם זה. ועוד שא"צ שיתחסד אברהם עמם ועוד שקרא החסד ההוא חסד של אמת כאומר אין שום תשלום גמור כדאי בערך החסד ההוא ולהסביר להם בזה עד מה תגדל הטובה ההיא בעיני אברהם אדוניו וכן רחב קראה את החסד שיעשו עמה המרגלים חסד שר אמת אף שגם היא עשתה עמהם טובה רבה כזו להחיות את נפשם לפי שהתעוררה מן הפחד שנפל עליהם וידעה כי בנפשה הוא אם תגיד את דבריהם. כי סוף שתהיה הארץ כבושה לפני ב"י ושלוחי צבא ד' הם המרגלים ינצלו בנם. לזה אמרה להם ידעתי כי נתן וגו' וכי נמוגו וגו' וכאומר ידעתי כי אתם אינכם צריכין לירא ואין הטובה ההיא שאני עושה עמכם גדולה ולזה החסד שאני מבקש מעמכם שתעשו לי אחרי כבוש הארץ יקרא חסד של אמת. והעולם מקשים ממ"ש רש"י ז"ל אח"כ בפסוק ואני הנה נחתי לך שכם וגו'. וז"ל אתה טורח להתעסק בקבורתי גם אני נתתי לך נחלה שתקבר בו עכ"ל. והרי שהיה לו השלום גמול ובאמת לא קשה מידי שיעקב קראו חסד של אמת כשאר העושין חסד עם המתים שהרי ידע יעקב שיוסף לא עשהו לתקות תשלום גמול ולכן לא הבטיחהו יעקב בזה בשעת בקשתו החסד הזה מיוסף שלא יהא נראה כחסד שאינו של אמת וירע הדבר בעיני יוסף כי יתראה אליו שיעקב מבטיחו זה כדי שיתחסד גם עמו במותו. ואולם אחרי שכבר נשבע לו יוסף לקברו בארץ כנען אז אמר לו לאחר ימים ואני נתתי לך שכם אחד וגו' ורמז לו בזה שגם הוא יתחסד בקבורתו:

ל הנה סתר רש"י ז"ל הפי' הב' מפני ב' הוכחות א' שאם פי' ושכבתי הוא הקבורה לאיזה צורך כפל אח"כ שנית דברו לאמר וקברתני בקבורתם ועוד שהרי גם אצל דוד נאסר וישכב עם אבותיו ויקבר בעיר דוד ושם מוכח גם מלבד הכפל שענין השכיבה עם אבותיו הוא הגויעה לבד שהרי אבותיו של דוד נקברו בבית לחם ודוד נקבר בעיר דוד

הוא ציון וא"כ א"א לפרש ר' וישכב דוד עם אבותיו ל' קבורה רק מר' גויעה. מדברי בעל צר"ד ז"ל:

לא זה נמשך לפי' הא' שכ' רש"י אח"כ ד"ה על ראש המטה שהפך עצמו כו'. וענין זה לתקן ל' הכתוב כי דרך היושב ער המטה להיות פניו כנגד רגלי המטה ואחוריו כנגד מראשותיו וכשהוא משתחוה אל מי שמדבר עמו שהוא כנגד פניו הוא משתחוה כנגד רגלי המטה ולא כנגד ראש המטה ולכן צ"ל שהפך עצמו לצד השכינה ולפ"ז אין לומר שהשתחוואתו לא היתה רק רש"י דרך תודה וכמ"ש הראב"ע ז"ל על שקיבלו דבריו ליוסף דא"כ לאיזה צורך היה אומר כן על ראש המטה דרך כינוי להש"י ולמה לא אמר בפירוש וישתחו ישראל לשם. ולכן ע"כ צ"ל שעיקר השתחוואתו היתה ליוסף אלא שהפך עצמו רצד השכינה שאינו ראוי ונכון להשתחוות לצד אחר שאין השכינה שם. והנה אם השתחואתו ליוסף היתה כדי לחלוק כבוד למלכות א"כ מיד היה ראוי להשתחוות לו תיכף בבואו לפניו ולא אחר שבקש ממנו צרכו ונתרצה לו ונשבע לו על ככה, ולכן צ"ל שהשתחוואתו ליוסף היתה ע"ד אמרם ז"ל תעלא מאני סגיד לי'. ור"ל אפי' לשועל שהוא השפל שבחיות השתחוה לו בעת צרכך אליו. ועד"ז השתחוה ליוסף מפני צרכו אליו ולא מפני היותו מלך. מדברי הרא"ם ז"ל בתוספת ביאור:

(ד"ה על ראש המטה) כבר ביארתי לעיל בסמוך ההכרח לפי' זה ושצ"ל ג"כ לפ"ז שהיתה עיקר השתחוואתו רק ליוסף וכנ"ל באורך. דאל"כ למה רמז הכתוב זה לבד ע"י הוראת מקום כבודו ית' ולא אמר בפירוש שהשתחווה להש"י. וכ' הרא"ם ז"ל וז"ל ומ"ש רש"י ז"ל שהשכינה למעלה מראשותיו של חולה אף שיעקב לא היה עדיין חולה בעת ההיא מדכתיב בתרי' ויהי אחרי וגו' ויאמר ליוסף הנה אביך חולה וגו' מכלל דמעיקרא לא היה חולה מ"מ תשש כוחו כ"כ עד שהיה כחולה דאל"כ לאיזה צורך היה מבקש אז מקום קבורתו עכ"ל הרא"ם ז"ל. וכבר כתבתי לעיל של' ויקרבו ימי ישראל למות מורה על הרגש אפיסת כוחותיו. והרב בעל צל"ד ז"ל כ' וז"ל מ"ש רש"י ז"ל מכאן אמרו שהשכינה כו'. קשה בעיני איך אמר מכאן אמרו הלא בפ"ק דשבת ובפ' אין בין המודר בנדרים יליף לי' מדכתיב ד' יסעדנו על ערש דוי. ושמא י"ל דמהתם לא ילפינן אלא שהשכינה אצל החולה. ומכאן ילפינן איה מקום כבודה היותה מראשותיו עכ"ל הרב הנ"ל. ועדיין קשה אכתי למה ליה למילת בתלמודא מקרא דד' יסעדנו וגו' ועדיין אנו צריכין לקרא דוישתחו ישראל נילף כולי' מקרא דהכא לחוד דתרתי ש"מ מיני' היותה אצל החולה והיותה למעלה מראשותיו ואין לומר דמכאן אין הוכחה די"ל דפירוש על ראש המטה כפירוש הב' שכ' רש"י ז"ל על שהיתה מטתו שלימה השתחוה רשם דא"כ גם היותה

למעלה מראשותיו איך ידענו מכאן. וע"כ צ"ל דילפינן זה רפי פירוש הא'. וצ"ל דבאמת מכאן אין ראיה מפני שי"ל דיעקב שאני שהיה תמיד נביא השם תמיד ולא מפני חליו היתה השכינה שרויה אצלו, אבל אחרי דילפינן מקרא דד' יסעדנו שהשכינה אצל כל חולה שפיר ילפינן מיעקב שבכל חולה היא דמעלה מראשותיו. ואמנם ענין אמרם ז"ל שהשכינה למעלה מראשותיו של חולה נשגבה ממני סודו. ואולי כוונתם שקדוש ד' וחסיד בחליו יותר סוכן להשגה והשפעה עליונית מבימי מצב בריאותו ואיתנו. שעל מטתו ומשכבו הוא מופשט מכל טרדה גופנית ויש מהחסידים שהיו מראים להם עולמם ומדרגתם אחרי מותם עודם בחיים לפני גויעתם. וכעין מעשה דר' אבהו בש"ס. וכדרשתם ז"ל בפסוק ותימחק ליום אחרון הרי ששלמו ההשגה אצל החסידים התחזק עם חורשת גופם:

בא"ד ד"א כו' כבר ביארתי שלפי' הא' שמאמר על ראש המטה הוא קוראת מקום הש"י צ"ל שהשתחוואתו היתה ליוסף. ואולם לפי' הב' שמאמר על ראש המטה הוא סבת דהשתחואה מפני שעתה הכיר במה שקבל יוסף את דבריו ונשבע לו שלא נתקלקל יראתו וצדקתו ע"י גדולתו ומלכותו ושמטתו שלמה, א"כ יתכן להיות שפי' וישתחו הוא לשם. וכ' הרא"ם ז"ל וז"ל בשינוי לשון קצת, ולפי פי' זה מלת ראש מכנין מבחר וחשיבות כמו בשמים ראש ופי' שם מטה בנים. וכמו כן המטה מכונה פוריא בארסי ונקרא כן ע"ש שסרין ורבין עלי':

פרק מח

א ר"ל שדרך הלשון לקצר בכגון זה ולשמש בכינוי הנסתר במקום כנוי הסתמי (מאן בר"א). ומ"ש רש"י ז"ל וי"א אפרים כו' לא בא לתקן קוצר הל' דאין זה צריך תיקון כלל ועוד שגם בפירוש זה לא נתקן כלל ואכתי לשון קצר הוא שהרי לא ביאר לנו הכתוב מי הוא המגיד אלא שרז"ל קברו היותו אפרים. וכתבתי זה לעורר על דברי הרא"ם ז"ל שכ' כאן דליש אומרים הללו אין זה מקרא קצר ולא הבינותי כלל. וכבר אמרתי שהכצור ההוא הוא מטבע הלשון:

ר"ל דקשיא לי' לרש"י ז"ל שהרי בפ' וישלח נאמר שאמר לו גוי וקהל גוים יהיה ממך וכאן לא ספר רק שא"ל לקהל עמים רבד ולא זכר גם גוי. לזה כ' רש"י ז"ל. שא"ל גוי על בנימין שלא נולד אז אבל עכשיו שכבר נולד אין צורך לזכרו עוד ולא אמר לו כאן לקהל עמים רק להודיעו שע"פ הדבור עתיד אחד משבטיו ליחלק והוא נותן המתנה ההיא ליוסף. כ"כ הרא"ם ז"ל בפ' וישלח והוא נכון. וכ' עוד שם וז"ל דקשיא שממ"ש רש"י ז"ל כאן בסדר ויחי בשרני שעתיד לצאת ממני קהל ועמים משמע דדריש קהל חד ועמים חד

הרי שנים ולכן הוסיף ו' ער מרת ועמים וצ"ל שנק' הא' בלשון רבים כמו אף חובב עמים וגו' שמורה על עם ישראל לבדו וכתיב נמי אחריך בנימין בעממיך אבל שם בפ' וישלח כ' רש"י ז"ל גוי זה בנימין. קהל גוים זה מנשה ואפרים ולא הוסיף רש"י ז"ל ו' משמע דמגוים לחודא מפיק מנשה ואפרים ולכן כ' שם הרא"ם ז"ל שצריך לגרום בשניהם או בו' או ברי ו' עכ"ל. וכ' ע"ז בעל צל"ד ז"ל שבאמת אין צורך לתקן הגירסאות דלעיל דייק רש"י ז"ל שפיר דכתיב לעיר מיני' גוי בל' יחיד ממילא מדשינה לכתוב אח"כ גוים בל' רבים אתי לתרי עממין אבל הכא דכתיב לקהל עמים לחוד י"ל דעם אחד קרי לי' עמים כמ"ש הרא"ם ז"ל גופי' שזה נהוג אצל שם עם לקרות היחיד בלשון רבים. לכן דריש לי' מדכתיב לקהל עמים עכ"ל בשם מהרש"ל ז"ל. ואולם צריך להוסיף על דבריו דאף דיפול לומר גם על אומה אחת עמים בלשון רבים כדמוכח מקרא שהביא הרא"ם ז"ל ושם אינו מוכרח ששם גוים על שני גוים הוא אלא מפני השינוי כמ"ש מהרש"ל ז"ל וא"כ איך נכלל כאן בלשון יעקב שאמר לקהל עמים לחוד הכוונה על שני גוים ואם מפני שזכר גם מלת לקהל הרי גם בסדר וישלח זכר לקהל גוים ואף ששם מוכרע מפני השינוי מלשון יחיד ללשון רבים לחוד. גם בלא מלת לקהל שהכוונה על שני עממין וא"כ ממלת לקהל אין ראיה ולמה זכר יעקב כאן לקהל עמים סתם מבלי שיפרש כוונתו על שני עממין. לכן באמת צ"ל שאף שנופל שם עמים ברבוי גם על אומה אחת מ"מ לקהל עמים אינו נופל על אומה א' שזה משמעו אומים רבים. לכן כתב רש"י ז"ל כאן קהל ועמים והכוונה אינו שחסר ו' החבור בכתוב כמו שמש ירח עמד זבולה שזה אינו נופל כאן. והאומר יחטיא את הכוונה אם אינו מובן החבור בלשונו וע"כ שממלת לקהל עמים לחוד גם בלי ו' החבור יוצא המשמעות הזה רבוי העמים וכוונת רש"י ז"ל שמתוספת סלח לקהל משמע הרבוי הזה ואולם בפ' וישלח לא העיר רש"י ז"ל בזה מפני שאין צורך בזה רשם ששם ההכרע מפני השנוי לבד כמ"ש מהרש"ל ז"ל. ומה שבא שם בכתוב מלת לקהל הוא כתיקון הלשון. ומבואר:

ה מלת עד בא להורות או גבול המקומי או גבול הזמני ובשני הבחינות הוראתו אם כל השטח המקומי מהתחלתו עד הגבול. מהמדבר ועד הנהר יהיה גבולכם. ואם ער כל משך הזמן מתחלתו עד הגבול כמו ויוחילו עד בוש. וא"כ לא יפול מלת עד רק על הפעולה הנמשכת מהתחלת הזמן עד סופו. והנה מלת עד בכתוב שלפנינו הוא על גבול הזמני. אבל לא יפול בכאן גדרה הנ"ל שאיך יתכן לומר שנולדו מנשה ואפרים מעת הפרד יוסף מיעקב עד בוא יעקב אצלו. וא"כ לא ירשם כאן במלת עד לא התחלת פעולת הולדת בני יוסף ולא סופה. לזה כתב רש"י ז"ל שענין מלת עד בכאן בעיקר הכוונה כמו

לפני. אמנם תיקון מלת עד בכאן איננו להגביל משך הפעולה בזמן המוגבל והוא התחלת וסוף פעולת הלידה זולתי להגביל הזמן שבו היתה הפעולה ההיא ומורה שלילת הזמן המוקדם והמאוחר. אם הזמן שבו נעשתה הפעולה מובדל באיזה ענין מזמן הקודם לו ואחריו ועיקר הוראת מלת עד הוא בכאן על הענין הנמשך בזמן מיוחד מתחלתו ועד סופו וכולל בתוכו ג"כ שבזמן שנמשך בו הענין והפעולה ההיא בזמן הזה נעשית גם הפעולה השניה ור"ל בכאן א"כ שבמשך זמן פרידתינו הנמשך מעת הפרדך ממני עד בואי אליך ולא קודם משך הזמן ההוא ולא אחריו היתה עת הולדת בניך. וז"ש רש"י ז"ל שנולדו משפרשת ממני עד בואי אצרך. ור"ל שמלת עד עיקרה על הפרידה שנמשכה מזמן פרישתו עד בוא יעקב אצלו ולכן יפול כאן מרת עד. ואולם פעולת הלידה היתה ג"כ בזמן ההוא ולא אחריו ותחלה כתב רש"י ז"ל עיקר הכוונה בלשון לפני בואי אליך. ואח"כ ביאר תיקון מרת עד כלומר שנולדו משפרשת כו' והבן זה [ד"ה לי הם] רש"י ז"ל כתב בסמוך פסוק ו' שלא נחלקה הארץ ר"ל חלקים שוין כמנין השבטים רק שנתחלקה הארץ לי"ב תחומים וכל שבט ושבט נטל לפי אוכלסין שלו. לכן צ"ל דמ"ש רש"י ז"ל כאן ליטול חלק בארץ איש כנגדו אינו ר"ל שיטול כל אחד מהן בארץ כשיעור שיטול כל שבט ושבט רק הכוונה בעבור התחומין שיטול כ"א תחום לעצמו כמו שיטול כל שבט ושבט תחום לעצמו. מדברי הרא"ם ז"ל:

ו תורף כוונתו שכל שבט נטל תחום לעצמו לפי אוכלסין שלו וכן אפרים ומנשה לקחו כל אחד תחום לעצמו למספר גולגלותם. אבל הנולד ם אחרי מנשה ואפרים לא לקחו חלק לעצמם כפי מספר גולגלותם. רק שנתנו להם אפרים ומנשה חלק מנחלתם. ולפיכך היו צריכין להרבות חלק ותחום ארצות נחלתם למען יוכלון חת חלק גם לאחיהם הנולדים אחריהם בתוך נחלתם. ואולם הכל יקרא רק על שמם. וזהו ביאור הכתוב על שם אחיהם יקראו בנחלתם. והנה תיקן רש"י ז"ל בכאן עוד ענין אחד מ"ש אשר הולדת אחריהם ובאמת לא מצאנו עוד בנים ליוסף ולכן צ"ל דמלת אשר במקום אם. ובא הורדת עבר במקום עתיד. מדברי הרא"ם ז"ל

ז הויו באה לרוב לקשר המאמרים ולחברם ולפעמים הענין שהויו קושר אליו נזכר בכתוב בהדיא ולפעמים אינו נזכר זה בכתוב בביאור כגון אם הענין שהויו קושר אותו אליו איננו מקרה קרה בפעל. רק מחשבה ורעיון נפשי והרעיון ההוא מובן מעצמו ע"י פעולת הויו מבלתי ביאור על כן נעזב מן המאמר לפעמים במקום הצורך. ועיין דוגמא לזה בפירש"י סדר מקץ בפסוק ואל שדי יתן לכם רחמים. וכמו שביארתי שמה. והנה דוגמת הקשור הזה בא ג"כ כאן שחשש יעקב אולי יקשה זה בעיני יוסף שלא חשב לכבוד אמו

רק לכבוד עצמו שאמו רחל הצדקת ע"ה לא קברה בעיר בארץ ישראל רק בדרך. ולא כן הוא עושה עתה לעצמו ומבקש לגמול עם גופו טרחא יתירה ולהוליכו ממדינה למדינה ממצרים לכנען ואמו מתה בארץ כנען ולא קברה בעיר רק בשדה. והנה לא רצה יעקב להתנצל עצמו לפניו בביאור ולומר לו אולי רע בעיניך המעשה שעשיתי לאמך. אחרי רואך מה שאני מצוה אותך לעשות עמדי. וכבדה עלי טרחא קטנה וקלה בעיני טרחת אחרים היתירה כי אין זה מן המוסר שיאמר יעקב ליוסף אני חושדך שאתה חושדני ולכך אני מוכרח להתנצל. שבלי ספק זה יקשה יותר בעיני יוסף. שיחשדנו שחושדו. לכן זכר יעקב דברי התנצלותו בדרך ספור בעלמא ולא כמצטדק ומתנצל והענין שהויו קושרו אליו הוא ההתנצלות. וכמו שפירש"י ז"ל אעפ"י שאני כו' והרעיון הזה קושרו הויו עם מאמר שאחריו. ואני בבואי מפדן וגו' אמנם איך יצא לו ההתנצלות על מעשהו מכלל הספור הזה. יבואר להלן אי"ה בד"ה ואקברה. וכתב הרא"ם ז"ל וז"ל בשנוי לשון קצת. והרמב"ן ז"ל כתב וז"ל ולא ידעתי מהו וכי בחוצה לארץ נקברה רחל ח"ו והלא בארץ מתה רחל וכמ"ש כאן בפירוש מתה עלי רחל בארץ כנען וגו' וכן כתוב ג"כ בפרשת וישלח עכ"ל. ובאמת שגם רש"י ז"ל בעצמו כ' בסדר וישלח. שרחל מתה בא"י בפסוק ואביו קרא לו בנימין אבל כוונת רש"י ז"ל כאן וכן בד"ה ואקברה. אינו שלא קברה בא"י רק שלא קבר אותה בעיר וארץ נושבת בבית לחם אפרתה. רק בדרך סמוך לבית לחם ומבואר (ד"ה כברת) ר"ל על דעת רבינו משה הדרשן ז"ל. פי' כברת שם מדה ידיעה להם בזמן ההוא ולא נודע א"כ הטעם למה נקראת המדה ההיא בשם כברה. ומ"ש רש"י ז"ל אח"כ. ולא תאמר כו' אין כוונתו שלדעת הדרש פירוש בעוד כברת ארץ. בעוד הארץ חלולה ככברה מחמת יובש ואין זה שם מדה שא"כ הי' לו לרש"י ז"ל לומר ורבותינו דרשו כדרכו ז"ל אבל באמת גם לרבותינו אין כן עיקר פירושא דקרא שא"כ אין זה מקושר עם מ"ש אח"כ לבוא אפרתה וע"כ גם לרבותינו ז"ל פירוש כברת כפשוטו שם מדה אנא שאמרו שגם לזה רמז יעקב דאל"כ הי' לו לומר רק ואני בבואי וגו' בדרך ואקברה שם בדרך אפרת הוא בית לחם. ולאיזה צורך הזכיר בעוד כברת וגו' וכדרך הדרש בכל מקום: (ד"ה ואקברה) הספור הזה לפי דעת רש"י ז"ל עפ"י מדרש רבותינו כאחד שמזכיר חטאיו דעי נא מה שעשיתי לאמך ולזה לא אמר ואקברה בדרך אפרת הוא בית לחם. רק אמר ואקברה שם בדרך אפרת הוא בית לחם. וכאומר להראות בזה בגידה שקברה שם במקום מותה ולא רצה להוליכה יותר ואח"כ אמר בדרך אפרת הוא וגו' כחוזר ומבאר לומר שמקום הקבורה הי' בדרך וגם לא רחוק מהעיר. וכל זה כדי להוסיף ההרגשה בלב השומע כן הוא משמעות המאמר הזה ולכן לא אמר בקיצור אם הי' כוונתו בדרך הודעה

לבד ואני בבואי מפדן מתה עלי רחל ואקברה בדרך אפרת הוא בית לחם. אבל אמר ואני בבואי מפדן מתה עלי רחל בדרך. בעוד כברת ארץ לבוא אפרתה. ואקברה שם בדרך אפרת הוא בית לחם שמזה נראה שבא להגדיל שיעור העול כפי ההראות לבני אדם שמתה סמוך לעיר וקברה שם סמוך לאותה העיר. ולבד משמעות המאמר יתראה זה ג"כ במה שספר יעקב ליוסף הדבר בעצמו שאינו אלא דרך וידוי שהלא כבר ידע זה יוסף בלי ספק שהרי הוא הי' ג"כ שם בעת קבורתה. כי המאורע הזה הי' בדרך בשוב יעקב מבית לבן עם כל בניו ובני ביתו הרי שהספור בעצמו וגם אופן הספור מורה שכל כוונת הספור הזה כמזכיר חטאיו אבל זהו בעצמו ההתנצלות שהרי הוא כאומר ליוסף אל תחשוב בלבך שמה שעשיתי לאמך מעצמי עשיתי זאת ומרפיון ידים וכמי שאינו חושש בכבוד אמך ואינו עול ופגם אצלי בחוקה. לא לא בני ידעתי גם אני ידעתי שזה עול בחוקה אני מרגיש זה ואין בי חסרון הרגשה ח"ו ובכל זאת עשיתי כזאת לה. וא"כ בינה מעצמך שלסבה מוכרחת עשיתי מה שעשיתי שהוא על פי הדבור. וא"כ עפ"י ההצעה ההיא הסבה בעצמה רמוזה בספור ולא יצטרך לומר לו בפירוש שהרי במה שהודיעו מהרגישו מה שעשה לאמו הרי הוא כאומר לו הנביא. דע כי מן השמים הוכרחתי למעשה ההיא ולא מרצוני. ודי לחכימא ברמיזא. כן הוא ביאור הכתוב הזה על דעת הדרש, וביארו לנו חז"ל ג"כ מהות הסבה. שתהא לעזרה ולא שהגיד זה יעקב ליוסף:

בא"ד ואונקלוס כו':

ר"ל שגם דעת אונקלוס כדעת ר' משה הדרשן ז"ל שהום שם למדת ארץ ידוע להם אז. אבל אונקלוס ביאר ג"כ הטעם לכנוי כברת ולכן תרגם ז"ל כרוב שהוא מענין ניר וחרישה. כמו שהביא רש"י ז"ל דוגמא לזה. ואלו הי' דעת אונקלוס גם בזה כדעת ר' משה הדרשן ז"ל ששם כברת הוא נעלם מאתנו לא הי' משנה בתרגומו שם כברת לכרוב ומבואר:

ח וכמו שאמרו בתנחומא הובא ברא"ם וז"ל. בכל יום יושבין ועוסקין לפניו. ועכשיו הוא אומר מי אלה עכ"ל. ר"ל והרי מאמר זה הי' בהיות יעקב שבע עשרה שנה במצרים. והכי נוכל לומר כי לא ידע עד כה בני אהובו יוסף:

ט ר"ל שמתחלה הי' סבור יוסף שאינו רוצה לברכם מפני שחשבם יעקב כבני הזונה מחשבו שלא לקח יוסף את אסנת רק לפילגש בלי כתובה וקידושין כיון שלא לקחה מעצמו בבחירתו רק בבקשת וציווי פרעה ואולי לא הי' חפץ בה. לכך הראהו שטר אירוסין וכתובה לראי' היותה אשתו ממש ולא פילגש שפילגש אין לה כתובה. כמו שפירש"י ז"ל לעיל סוף פרשת חיי בפסוק ולבני הפילגשים נתן אברהם מתנות וגו'

ולגירסא דידן בסנהדרין גם קידושין אין לפילגש וכיון שראה יוסף שעדיין לא בירך אותם אמר בוודאי נסתלקה ממנו רוה"ק ובקש רחמים על הדבר. מדברי צל"ד ז"ל:

יא שורש פלל הונח לפי דעת רש"י ז"ל הנכונה והישרה על התבוננות והמחשבה באיזה דבר שבו שני צדדין מתחלפין אם לכאן אם לכאן. ובזה הוא נבדל משורש דן ושפט המורה על חתוך הדין וגמרו והחלטת אחד מהצדדין האפשרים בדבר הזה. ואלו אמר ראה פניך לא דנתי אי שפטתי הי' משמעותו שנא החליט ראות פניו אבל עכשיו שאמר פללתי מורה שאפי' ספק לא עלה בלבו על אפשרית ראות פניו רק החליט ההפך שלא יראה פניו ולכן לא אמר ג"כ אני שפטתי ראות פניך עוד שאז הי' משמעו ששפט כן אחר הפלילה אבל אמר שלא פלל כלל ראות פניו עוד וז"ש רש"י ז"ל לא מלאני לבי לחקור כו'. ומזה ג"כ הביאו עצה עשו פלילה שעצה הוא עצה נגמרה ושוב אמר אם אין לך עצה עשי פלילה ר"ל חקור בזה עבור עצה אם יש שום צד ואפשרית להנצל. ומזה הענין נקראו הדיינים פלילים על שם המחשבה והמשא ומתן בדין בטרם יוגמר ונקראו שופטים על שם גומרם הדין הקצוב ולכן אמר ג"כ לעיל אצל עצה פעל הביאו ואצל פלילה פעל עשו לפי שזה צריך למעשה:

יב מסדר הכתוב נראה שזה הי' קודם הברכה וא"כ למה הוציא אותם מעם חיקו. אדרבה ישבו אצלו ויברכם ומטעם זה סרס הראב"ע ז"ל את הכתוב יע"ש ואמר שההוצאה ההיא היתה אחרי אשר ברך אותם והוציאם כדי שיפטרו משם. אבל רש"י ז"ל תיקן זה. ואמר שהוציאם מחיקו כדי ליישבם וכו'. מדברי הרא"ם ז"ל:

(ד"ה וישתחו) ר"ל שלא היתה השתחוואה ההיא השתחוואת ההפטר שהרי עדיין לא נפטר מלפניו שהרי היתה ההוצאה קודם הברכה. וע"כ שאינה אלא דרך כבוד כמ"ש רש"י ז"ל כשחזר כו'. אחרי שהוציאם מחיקו ופשוט:

יד הנה לפי הלשון מורה שיעקב עשה זה בהשכל ודעת כי מנשה הבכור והרי הוא א"כ טעם לסתור. שהיא הנותנת שישים יעקב ימינו על ראש מנשה. לכן הוסיף רש"י ז"ל בפירוש הדבר שר"ל כי ידוע לכל וגם ליעקב שהבכור הוא מנשה וע"כ שלסבה שכלית עמוקה עשה זאת וכן הוא כוונת הכתוב על כרחך ששכל וחכמה יש כאן. דאי כפשוטו. הי' לו להשים ימינו על ראש מנשה להיותו הבכור:

טו יישב רש"י ז"ל ההוה שאמר הגואל בפעל בינוני וכן הרועה. לכן אמר שעל כל דבר ההוה ורגיל להיות נופל לשון היה. וכמ"ש רש"י ז"ל כלל זה בכמה מקומות:

יז ר"ל לא שהסיר יוסף ימין אביו מעל ראש אפרים וישימה על ראש מנשה. שא"כ הי' לו לומר ויתמוך וגו' ויסר אותה ולא להסיר. אבל באמת שלא הסיר יוסף כלל ימין אביו

שאין זה מן המוסר רק בעבור שחשב יוסף שאביו טעה וידמה על אפרים היותו מנשה בעבור כי כבדו עיניו מראות היטיב. לכן תמך יד ימינו והרימה מעט מראש אפרים ותמכה בידו כדי שאביו יבין בזה טעותו לפי דעתו. וכאשר אמר לו אז בתמכו ביד ימינו לא כן אבי וגו'. ויסירה מעצמו מעל ראש אפרים ולכן לא אמר הכתוב ויסר לבדו. ומאמר ויתמוך וגו' נראה מיותר. אבל להנ"ל מתוקן הכל ולזה אמר ג"כ להסיר בלמד שתמכה יוסף כדי להסיר יעקב ימינו והלמד הוא למד התכלית. וכתוב זה מיוסד ג"כ על הכלל שזכרתיו פעמים רבות. שמדרך לחסר פעל התכלית ולקשר פעל הסבה עם המלה הדבקה לפעל התכלית ובתשלומו הי' ראוי להיות להסיר אותה מעל ראש אפרים ולהשימה על ראש מנשה:

יט ר"ל שאין מאמר ידעתי בני ידעתי דבק עם גם הוא יהי' לעם שא"כ אין זה הפך שאלת יוסף ואחרי שחשב יוסף שלא ידע אביו היות מנשה הבכור. כמו שאמר לא כן אבי וגו'. וע"כ תשובת יעקב ידעתי בני וגו' פירושו ידעתי גם אני שהוא הבכור וא"כ מאמר גם הוא יהי' לעם שאחריו הוא מאמר בפ"ע ומאמר הקודם ידעתי וגו' הוא לשון קצר כדרך הלשון:

(ד"ה וזרעו) לא מצינו שהי' אפרים מלא הגוים יותר משאר השבטים ולכן מיאן רש"י ז"ל בפירוש הראב"ע ז"ל שפירש כפשוטו. שיצאו ממנו גוים רבים רק פירש שחסר מלת שם או שמע וכאלו אמר ושם זרעו או ושמע זרעו יהי' מלא הגוים. מדברי הרא"ם ז"ל:

כ (ד"ה וישם) ר"ל אין קדומה זו קדומה מקומית או קדימה זמנית כי כל זה אינו נופל כאן רק הוא קדימת מעלה ופשוט:

כב כבר הודעתיך שמדרך הויו לקשר ענין שלא נזכר בכתוב אם אינו מקרה שקרה מחדש רק הוא ענין מובן מעצמו וזה מתקון הלשון ויופיו אצל בעלי הלשון הצחה והחכמים ואין צורך לבאר יותר למבינים אשר להם חיך לטעום:

(ד"ה שכם) ר"ל לפי שתיבת שכם נופל על עיר שכם ועל החלק מן הכלל כמ"ש רש"י ז"ל אח"כ לכן לא הי' צ"ל ואני נתתי לך שכם חלק אחד על אחיך לפי שגם חלק בכלל שכם. ומלת שכם מושך עצמו ואחר עמו. והוא לשון נופל על הלשון וכדרך הצחות וכאלו אמר ואני נתתי לך שכם. שכם אחד על אחיך:

פרק מט

א זה לפי דרכם ז"ל ששם אחרית הימים נופל ברוב על ימות המשיח. ולפי שאן דבר מזה כלל בברכותיו הבאים צ"ל שבקש לגלות ונסתלקה ממנו שכינה. מדברי הרמב"ן ז"ל:

ד (ד"ה כי) ר"ל פחז הוא שם משקל פעל וההרחבה בעבור אות הגרון:

ה בב"ר הובא ברא"ם אמרו שמעון ולוי אחים וכולם אינם אחים. אלא שהם אחים (בכל צד) בעצה ובמעשה שכם ובמכירת יוסף ע"כ והוא מדרכי המליצה כידוע:
ו (ד"ה וברצונם) ר"ל לעקור רצו ולא שעקרו בפעל ממש שהרי יוסף מלך הי' ומושל בכל ארץ מצרים. אלא שמפני שחשבו עקרו. מעלה עליהם הכתוב כאלו עקרוהו בפעל. לכן אמר וברצונם. מדברי הרא"ם ז"ל:
ז [ד"ה אחלקם] לפירוש הראשון ר"ל שהוא מענין פירוד שיהי' פירוד ביניהם אפריד שבט שמעון משבט לוי. שלא יהי' תחומן זה אצל זה. ולפירוש ב' ר"ל שהוא מענין נפיצה ופזור והיינו שיהי' כל אחד מהם נפוצים בקרב שאר השבטים:
ח לא אמר אתה יהודא יודוך אחיך. ויותר הי' לו לומר יהודא אותך יודוך אחיך ועוד יקשה שכל ברכת השבטים היתה בלשון נסתר. גד גדוד יגודנו וגו' זבולון לחוף ימים ישכון וגו' וכן בכולם זולת תוכחתו לראובן וכן ברכתו ליהודא היתה בלשון נוכח. ראובן בכורי אתה וגו' פחז כמים אל תותר וגו'. ובזה י"ל שכל הברכות שהיו בדרך נבואה לעתיד והם א"כ בדרך ספור בעלמא מה יקרה להם בימים אחרונים אמרם בל' נסתר כן יהי' לגד וכן יהי' לזבולון. אבל התוכחה לראובן שאינו בדרך נבואה לעתיד רק בדרך משפט ודין ובדרך צואה. כך אני גוזר עליך שתנטל ממך הבכורה הראוי' לך, וגם לא יהי' ממך לא כה ונה ולא מלוכה. ובשביל גזירת יעקב קיימו בניו צוואתו אחרי כמ"ש בדה"י ובחללו יצועי אביו נתנה הבכורה ליוסף לכן נאמרה התוכחה לראובן בלשון נוכח. וכשופט המשמיע משפט העונש להחוטא ואומר לו כך וכך יגיעך על חטאך ואולם ליהודא שברכתו הוא ברכת נבואה לעתיד ולא גזירה ממנו. הי' לו לאמרה בל' נסתר כמו לשאר השבטים. לכן כתב רש"י ז"ל. שלפי שראהו יעקב נסוג לאחור על תוכחתו לראשונים לכן דבר עמו בל' רצוי ופיוס וכאומר אל תירא בני. לא כמשפט הראשונים משפטך ומלת אתה שהוסיף בראש מאמרו הוא ג"כ לכוונה זו ומלת אתה הוא לעורר ההפך והוא מאמר בפ"ע ואינו דבוק עם יודוך אחיך והכוונה אבל אתה יהודא. ומלת אתה מושכת בכחה מלת אבל. ומובן מעצמו התשלום מן המאמר שר"ל אתה לא כשאר אחיך. רק אדרבה יודוך אחיך ומדרכי המליצה לסתום הדברים כידוע ולא לבאר באר היטיב. כן נ"ל כוונת רש"י ז"ל בכאן ויש לכוון עוד בלשון רש"י ז"ל שלכן הקדים מלת יהודא למלת אתה שלפי שהי' נסוג לאחור. קראו מתחלה בשמו לגשת אליו וכאדם הקורא לחבירו יעקב יעקב. ואח"כ אמר לו אתה והוא לעורר ההפך כנ"ל:
(ד"ה בני) יצחק אמר ליעקב הוי גביר לאחיך וישתחוו לך בני אמך:

ט (ד"ה גור וד"ה מטרף וד"ה בני) התוך הכתוב לדעת רש"י ז"ל אתה יהודא אשר אתה גור בתחלה ואח"כ ארי' אתה סלקת עצמך מטרף. והוא הריגה ואבוד נפש הן ביוסף והן בתמר כלתך. לפיכך זאת היתה לך כרע שכב כו' בימי שלמה. והנה בד"ה גור תיקן רש"י ז"ל טעם הכנוי והתואר הזה ליהודא. ועוד שני הכנויים המתחלפים הללו נופלים באיש אחד שגור הוא ארי בחור וארי' הוא שם הארי הזקן. ותיקן רש"י ז"ל הכל על דעת אונקלוס בתרגומו ע"ה. וגם ביאור פתרון מלת ובשרויא שבתרגום אונקלוס שענינו בתחלתו. ובד"ה מטרף תיקן רש"י ז"ל ג"כ שני ענינים. א' שאין לשון טרף נופל באדם אם הוא ההורג והנחתו רק על הריגת חי'. ועוד דאיך נרמז זה בכתוב שחשד יעקב ליהודא בדבר הזה עד שהוצרך לומר שיצא אתה מחשד זה הלא אדרבה יעקב אמר חי' רעה אכלתהו וגו'. לכן כתב רש"י ז"ל שרמז יעקב במאמר זה ליהודא לפי שנמשל לארי'. ולפי שחשד ליהודא בהריגתו אמר בלשון מסופק הכולל שניהם חי' ממש ויהודא הנמשל למלך שבחיות ולכן אמר ג"כ כאן לשון מטרף לפי שכנהו ארי' אחז בו לשון הנופל בארי' כדרך המליצה. ויתכן שמה שחשדו יעקב ליהודא יותר משאר אחיו להיותו חם המזג מאוד. כמפורסם כי כאיש גבורתו וסופר ג"כ בספר הישר נפלאות מגבורתו ואומץ לבו. ובד"ה בני תיקן רש"י ז"ל שאין מלת בני דבוק עם מלת מטרף שיהי' הכוונה במלת בני על יוסף שנסתלק מטרף יוסף. רק מלת בני דבוק עם פעל עלית וזה הראה לנו רש"י ז"ל בשני פנים. א' בהציון שציין עצמו כאן בני עלית ואלו מלת בני דבק עם מטרף. א"כ חתך רש"י ז"ל והפסיק את המאמר והי' לו לציין מטרף בני עלית או לציין מלת עלית לבדו. ב' במה שכלל רש"י ז"ל במלת מטרף גם מעשה תמר. ואמנם ההכרח לפירוש זה הוא מפני פסקי הטעמים שבכתוב זה וכמו שרמז גם הרשב"ם ז"ל לזה. ור"ל במה שמלת מטרף בטפחא שהוא טעם מפסיק ומלת בני במונח שהוא משרת ומדבקו למלת עלית שהוא באתנח ומבואר:

י לא יסור משמעות לעולם אפי' בזמן הגלות:

(ד"ה מחוקק) שהוא מלשון חוק המורה על התורה ופשוט:

(ד"ה עד) לפירוש זה שילה כמו שלו ולפי הדרש שילה כמו שי לו. והוא מלה מורכבת משני מלות ולכל הפירושים באה ההא במלת שילה במקום ואו. כמו ויתגל בתוך אהלה. מדברי הרא"ם ז"ל:

יג שם חוף הונח על השפה המבדילה בין הנהר ליבשה ואולם אין כל חוף הים חוף אניות רק חוף המתוקן לכך לצאת ולבוא בו הספינות והוא הנקרא נמל כידוע:

(ד"ה וירכתו) ועל כמו ועליו מטה מנשה. שפירושו סמוך לו ופשוט.

יד לפי פירוש זה יתכן להיות שם חמור סמוך לגרם כמו נדיב לב או שחסר בעל והשיעור חמור בעל גרם עכ"ל הרא"ם ז"ל. ויותר נוח כפן הראשון והוא סמיכות המתואר התואר כאשר נמצא דוגמתו הרבה במקרא:

(ד"ה רובץ) ר"ל ואין התואר רובץ בין המשפתים משל על יששכר. רק הוא תואר לחמור וכמ"ש הרב ז"ל במורה שאין כל חלקי המשל צריכין להיות בנמשל. כי יבואו קצתם לפעמים ליפות המשל:

טז ומלת ידין איננו מענין דין ומשפט רק מענין נקמה כי מלת דין הונח גם על הנקמה שהיא במשפט. ר"ל עפ"י הצדק והיושר ובזה הוא נבדל ממלת נקמה. הכוללת גם מעשה הנקמה שלא במשפט:

כב (ד"ה בנות) וכ"כ הראב"ע ז"ל וז"ל. כי בנות צעדה על דרך זבובי מות יבאיש וגו' עכ"ל: ומצאנו דוגמת הלשון הזה. היינו פעל היחיד אחרי שם הרבים הרבה במקרא:

(ד"ה פורת) כן הוא מדרכי רש"י ז"ל בכמה מקומות. שתחלה מבאר פירוש המקרא וכוונתו בכלל. ואח"כ הוא חוזר ומבאר פרטי המלות טעמם וגם דקדוקם וכן כאן בכתוב שלפנינו ביאר. תחלה כוונת המקרא בכללו. ואח"כ שב לתחלתו לבאר דקדוקי המלות וביאר שמלת פורת הוא מן אפריון בארמי ויען זאת א"כ אין התיו מן השורש רק לתקון ויופי הלשון כמו על דברת במקום על דבר. ואח"כ בדבור הסמוך ביאר רש"י ז"ל דקדוק עלי שור ופשוט. כבר פירש"י ז"ל לעיל. כי שור הוא מענין ראי' כמו אשורנו וכאן פירש דקדוק המלה ואמר כי עלי שור הוא כמו לשור ומלת עלי מורה התכלית כמו בשביל. ור"ל כי מלת שור איננו שם דבר רק מקור מהקל שדרכו להיות קשור עם אותיות בכל"ם ופעמים חסר אות השמוש וכאן באה מלת עלי במקום למד בכל"ם. ומ"ש בספרים ד"א בשביל לשור צריך למחוק דבר אחר. והוא טעות סופר וכן משמע ברא"ם ופשוט:

כג (ד"ה ורובו) ר"ל מדלא כתיב ורבו פא הפעל בקמץ. רק בחולם ע"כ הוא תולדת בנין הכבד בפלס רומו ושומו שהוא כמו הורמו והושמו. אלא שהורמו ע"י אחרים. ורומו ע"י עצמו כי פעל הורמו הוא מההפעל שהוא תולדת בנין הכבד הנוסף ורומו הוא תולדת פעל הדגוש וידוע כל זה בדקדוק:

כד (ד"ה ויפוזו) ר"ל הטבעת שנתן פרעה על ידו לכבוד ותפארת כנזכר בסדר מקץ. והנה מלת משם לפירש"י ז"ל רומז על אביר יעקב הנזכר מקודם כלומר מאביר יעקב זה עלה ונתעלה להיות רועה אבן של ישראל. כלומר עיקרן של ישראל והוא יעקב שממנו יצאו שבטי י'. ר"ל לכלכל אותו ואת ביתו לחם ומזון. והנה מלות שם וזה שניהם הם כנויים רומזים. שם רומז המקום. וזה הוא רומז הגוף ובמליצה יתחלפו ובא רומז המקום תחת

רומז הגוף. ומ"ש רש"י ז"ל ואונקלוס אף הוא כך תרגמו. ר"ל ענין ויפוזו זרועי ידיו וגו'. וכן ענין שאר הכתוב מידי וגו' משם רועה וגו' תרגם אונקלוס הכוונה כפירש"י ז"ל כאן זולת במלת אבן שפירשו רש"י ז"ל מענין עיקר ויסוד. ואונקלוס תרגמו ע"ד נוטריקון. אב ובנין אבל מ"מ הכוונה לאחדים עם דרך רש"י ז"ל. ואולם במאמר ותשב באיתן קשתו נטה אונקלוס ז"ל מדרך רש"י והסיע ענין המאמר אל כוונה אחרת כמו שתראה כל זה בדבור רש"י ז"ל הסמוכים ומבואר:

כו (ד"ה נזיר) ואונקלוס תרגם תאות כו' אונקלוס תרגם המקרא הזה כזה ברכתא דאבוך יתוספון וגו' דחמידו להון רברביא וגו' ולפ"ז פירושו כך שאמר יעקב ליוסף. הברכה הזאת שאני מברכך יתוסף לך על כל הברכות שברכו אבותי אותי ואותן הברכות שברכוני אבותי חשובות כל כך עד שחמדו להם גדולי העולם ע"ה. והוא רבקה שחמדה מאוד לברכות הללו והזקיקה ליעקב לעשות מטעמים לאביו כדי שיקבל הברכות ממנו. שתיהן יחד. ר"ל הברכות שלי שאני מברך אותך והברכות שברכוני אבותי גם אני יחולו על ראש יוסף. זהו ביאור הכתוב הזה לדעת אונקלוס ופי' גברו כמו נוספו ובא העבר במקום העתיד כדרך המליצה ובא גבעות עולם בלשון רבים דרך כבוד על רבקה כמו אדוניו בעליו:

כז (בד"ה יחלק) ואונקלוס תרגם כו' וטעם תרגומו כי ירושלים בין יהודא ובין בנימין. והמקדש בחלקו של בנימין כידוע. וכמ"ש רש"י ז"ל בפרשת ויגש. ע"ש בפסוק ויפול על צואריו בנימין וגו':

כח (ד"ה אשר) ולכן חזר ושנה הכתוב ויברך אותם. איש וגו' ברך אותם ולכן אמר ג"כ איש אשר כברכתו וכמוהו ג"כ בסוף סדר וישב. איש כפתרון חלומו חלמנו. וכ"כ כאן גם הראב"ע ז"ל:

(ד"ה ויגוע) מה נעימה מליצתם ז"ל. כי מיתה הוא עפ"י רוב בטול התנועה וההתעסקות וזהו נופל באדם פשוט שכל תנועותיו בעסקי הזמן ובמותו הוא בטל מהם אבל יעקב אבינו ע"ה הי' כל תנועותיו בעסקי החיים הנצחיים וא"כ אין חילוק בין מותו לחייו רק שמתחלה הי' עומד ומשמש למטה ועתה הוא עומד ומשמש למעלה. ואין כאן אלא המרת מקום וזהו שסיימו רז"ל במליצת דבריהם. יעקב אבינו לא מת אלא עומד ומשמש במרום. ובזה יובן ג"כ שמתחלה פריך הש"ס על מאמר הנ"ל. וכי בכדי חנטו חנטיא וספדו ספדיא ומשני אלא כו'. ור"ל שהמקשה הי' סבור שכוונת המאמר שמיתה כהוראתה הפשוטה לא היתה ביעקב ולכן הקשה וכי בכדי כו', ומשני דאין כוונת

המאמר על המיתה בבחינת ההפרד מן העולם ובטול כלי הגוף אבל כוונת המאמר על המיתה בענין בטול התנועה וההתעסקות וזה לא היתה ביעקב אע"ה:

פרק נ

ג פעל מילוי הונח על המקום ועל הזמן ומילוי שעל המקו' הוא פעל יוצא כמו וכבוד ד' מלא את המשכן. והוראתו הפך הריקות. ומילוי שעל הזמן הוא פעל עומד והוראתו השלמת מספר זמן קצוב המצטרך לגמר איזה דבר. כמו וימלא ימי' ללדת והוא השלמת תשעה ירחים ימי ההריון זולת בבנין הדגוש הוא יוצא כמו את מספר ימיך אמלא. ומפני כי פעל מילוי שאצל הזמן הוראתו השלמת מספר קצוב וזה אינו נופל כאן אצל החניטה כי מה ענין השלמת מספר יום אצל פעל החניטה כי השלמת המספר הוא הזמן הקצוב המצטרך לאיזה פעולה בהכרח. שתצא אל הפעל בשלמותה ולא יוגמר הפעל עד כלות הזמן ההוא. כענין תשעה ירחי לידה המצטרכים להוויית הולד וכענין את מספר ימיך אמלא שהם שנות האדם הקצובות לו בטבע או בגזירה ולכן כתב רש"י ז"ל שגם כאן פעל החניטה בעצמה יצטרך שלשים יום ולא יוגמר הפעל ההוא עד כלות הזמן הזה. אבל לפי שאם הי' פירוש הכתוב וימלאו לו הרופאים ארבעים יום. הי' א"כ פעל יוצא והי' ראוי להיות וימלאו בבנין הדגוש כי בקל הוא עומד כנ"ל. לכן כתב עוד רש"י ז"ל שמפני שכתוב וימלאו בקל. אינו רק פעל עומד ופירוש הכתוב ששלמו לו ארבעים יום המספר הקצוב הנ"ל. ותיקן רש"י ז"ל בקוצר לשונו הצח שני ענינים. וז"ש רש"י ז"ל השלימו לו כו' עד ששלמו לו כו' ובמה שכ' השלימו לו ר"ל שהמספר ארבעים יום הוא מספר קצוב המצטרך לגמר החנטה בפעל הרופאים. ובמה שכתב עד ששלמו לו ר"ל שהוא פעל עומד והכוונה ששלם לו הזמן הקצוב שהשלימו הרופאים לפעל החנטה כן הוא ביאור דברי רש"י ז"ל. והרא"ם ז"ל נגע אפס קצהו בבאור זה וכולו לא נגע:

(ד"ה ויבכו) ה"ג וכן הוא ברא"ם וצל"ד. ארבעים לחניטה ושלשים לבכי ומפרש למה בכו. וכמ"ש יפה הרא"ם ז"ל וז"ל שהבכי איננו פעל רצוני שנאמר שבכו מפני כבוד יוסף ואמר לפי שבאה כו':

ו כן הוא משמעות אמרו כאשר השביעך שרק בשביל השבועה הוא מניחו לעלות:

י ר"ל שהגורן מוקף גדר העשוי מקוצים וכמ"ש רש"י ז"ל אח"כ. אלא שלפי הפשט גורן האטד הי' שם ממש ולפי הדרש נקרא המקום גורן האטד על צד הדמיון לפי שדומה לגורן האטד:

יב ר"ל מהו אשר צום הוא הנזכר בכתוב אח"כ וישאו אותו בניו. ר"ל ולא בני בניו וכמ"ש רש"י ז"ל בדבור הסמוך ושני הדבורים לאחדים המה. ובזה מתוקן מה שחזר הכתוב ושנה כאן האמור מקודם:

יג ואליבא דר' נחמי' הובא ברש"י ז"ל סדר וישב בפסוק ויקומו כל בניו וכל בנותיו לנחמו וגו'. דס"ל השבטים כנעניות נשאו לנשים. מדברי הרא"ם ז"ל:

טו ר"ל שהי' לו לומר ויהי כי מת יעקב ויאמרו אחי יוסף לו ישטמנו יוסף וגו' שלפי סדר הכתוב משמע שספור זה הי' אחרי שובם מקבור אביהם. וא"כ מהו ויראו וגו' כי מת אביהם והלא כבר ראו מקודם לזה שבעים יום ויותר שמת אביהם. לכן כתב רש"י ז"ל שזהו לפי המנהג ודברה תורה כלשון בני אדם שדרך בני אדם לומר כשימשך להם איזה דבר שסבתו דבר אחר שקרה לפני זה שעתה המה מכירים ויודעים שקרה להם המקרה הנ"ל ע"י הנמשך ממנה להם הן לטוב והן לרע. וכן כאן ע"י הנמשך להם ממות אביהם שלא קרבם יוסף עוד אחרי מותו. אמר הכתוב שעתה הכירו וראו מות אביהם. ר"ל ע"י הנמשך ממנה להם. ועיקר הכוונה בלשון. שעתה הכירו היות הקודם לרעתם וידוע בהרבה מקומות כי פעל ראי' הונח גם על ההכרה והידיעה כמו ולבי ראה הרבה חכמה ודעת. ומבואר:

(ד"ה לו) ר"ל כי לו ואולי שניהם משמשין ענין אחד. והוא על אפשרות שני צדדי הספק ואולם יש בזה הרבה בחינות פעם ישמשו בלשון בקשה והלואי ומזה הוא לו שמעני ולו הואלנו והוא כשהמדבר יחפוץ בצד אחד מצדדי הספק יותר מבצד האחר ויתפוס בלשונו צד החפץ והרצון. ואולם אם שני הצדדין שקולין בעיניו או שישא על שפתיו הצד האחר שאין חפצו בו אז הוא משמש בל' שמא ומזה הוא לו ישטמנו דקרא דהכא וכתב רש"י ז"ל שאין עוד דוגמתו בכל המקרא. ואולם לפעמים בא לשון לו. גם במקום שאין בו צד ספק כלל. וכבר נודע שהכריע צד אחד מצדדין האפשריים על צד האחר ובא לשון לו על צד ההפך הנעדר בפעל ואז הוא מלשון אם. ומזה הוא לו חכמו ישכילו שבסדר האזינו שכבר הכריע צד ההפך שלא חכמו וע"כ פירושו אם חכמו בעבר אז הי' טוב להם וכן לו הקשבת למצותי דישעי' בהוכיחו בני דורו החוטאים ואף בזה הוראתה הטפלית שחפץ המדבר בצד הנעדר בפעל יותר מצד היוצא אל הפעל. ואח"כ כתב רש"י ז"ל עוד והוא לשון אולי והוא מילתא באפי נפשה ומוסב על כל הוראות מלת לו ור"ל שמלת לו נרדף בשלשה הוראות אלו למלת אולי כי אולי לא תלך האשה וגו' דאליעזר הוא לשון שמא. לפי שחפץ אליעזר הי' בצד ההפך שתלך האשה אחריו. אולי יראה ד' בעניי. הוא מלשון בקשה והלואי כי תפס צד החפץ והרצון. אולי יש חמשים צדיקים

וגו' בתפלת אברהם על סדום הוא מלשון אם שהרי אברהם אמר זה לנוכח השם אשר אין ספק לפניו ית'. ואם ענינו מלשון שמא. א"כ שיעור הכתוב כך שהתפלל אברהם. איך תרצה להשחית סדום. שמא יש חמשים צדיקים בקרבה. האף תספה וגו' בעבור חמשים הצדיקים וגו' וא"כ ראה ראשונה אם אין סך צדיקים הזה בקרבה וזה לא יתכן בחוק השי"ת. וקמי שמיא גליא. וע"כ צ"ל כי אולי במקום הוה ענינו אם. ושיעור תפלתו כזה אתה השי"ת היודע כל ואתה יודע מספר הצדיקים שבקרבה אנא רב סליחות אם יש חמשים צדיקים בקרבה האף תספה וגו':

טז מלבד שאין נופל כאן ציווי. שהרי בא אח"כ בקשה ליוסף ולא ציווי אליו יש לזה ג"כ הכרח אחר שאין הציווי אל יוסף. לפי שפעל הציווי בקשורו עם המצטווה. יבוא תמיד במלת את סימן הפעול ולא בלמד יחס גבול שאליו כמו ויצו אותם לאמר:

יז תיקן בזה רש"י ז"ל שבא התואר הזה כאן במקומו ודבר בעתו מה טוב:

יח גם הוראתו התוספת והוא תוספת על שליחות הנ"ל:

יט ותיקן רש"י ז"ל ג"כ כאן מלבד ביאור הכתוב. ויו הקור שבאה במלת ואתם בפסוק הסמוך שאח"כ. ובא הקשור על דרך שביארתי פעמים רבות לקשור ענין שלא נזכר בכתוב בביאור רק רעיון ומחשבה וכן ענינו גם כאן אני אין בידי זולת חפץ אלקים להרע לכם וכמו שאתם ג"כ לא הי' בידכם להרע לי כי אתם חשבתם עלי רעה ואלקים חשבה לטובה:

כא וידבר אל לבם מורה התנחומין וכמו דברו על לב ירושלים וגו'. וכן תרגם אונקלוס ומליל על לבהון תנחומין. ומה תנחומין הי' לו לדבר על לבם. יותר ממה שדבר להם מכבר שכל יראתם לא היתה רק שלא יגמול אותם יוסף רע ואחרי שכבר הבטיחם בהפך זה. מה להם אפוא עוד עלי' יותר מזה. ואולם באמת שגם זה רע ומר מאוד לאדם לקבל טובה ממי שגמלהו רע לזה הוצרכו לתנחומין. וניחמם שגם הוא טוב אליו בכבודם. וכבודם כבודו יחשב ועוד שגם הוא קבל טובה מהם מפני שנודע לכל על ידם היותו בן חורין. זהו כוונת רש"י ז"ל על פי הדרש.

כג והנה גם הראב"ע ז"ל הסכים לפירוש זה כי פעל ילד שבכתוב שלפנינו הוא מענין גדול כמו יולדו על ברכי יוסף ולא מענין לידה:

חסלת סדר ויחי בעזה"י

ספר שמות

א ענין מנאן הקב"ה. ר"ל שנזכר מנינן בתורה שהוא ספר ד'. וענין מנאן בחייהן ובמותן. ר"ל שזכר מנינן בסדר ויגש במקום שספר שמה מן תחלת ירידתן למצרים. וזכר מנינן כאן בספור מיתתן כמ"ש אח"כ וימת יוסף וכל אחיו וגו' ואמרו ז"ל שזה להודיע חבתן כי הדבר החשוב ימנה אותו בעליו תמיד. ולהיות יעקב ובניו שבטי י' הקדושים והטהורים. כולם מטע נאמן וטהור ומהם השתלשלו במצרים זרע ישראל עם ד' שסופר מקריהן להלן בספר זה לכן זכר מנינם בתחלה וגם בסוף כאן לפני ספור מקרה בניהם:

ה ביאור זה דע"כ לא הודיענו הכתוב שיוסף אינו בכלל חשבון ע' נפשות לפי שהי' במצרים מכבר וחשבון זה אינו רק ביורדי מצרים עם יעקב דבאמת ז"א כמ"ש בסדר ויגש דיוסף ובניו נחשבים בכלל השבעים נפש. וע"כ שלא הודיענו הכתוב כאן זולת שיוסף הי' כבר במצרים לפני רדת יעקב ובניו שמה וזה ידוע מכבר וא"צ ללמדנו זה וע"כ הפירוש המדות ששם יוסף מעורר עליהם והם הענוה והצדק היו בו גם במצרים. והוא כעין שם התואר ובשביל הרמז הזה בא הכתוב כאן אבל אונקלוס תרגם ויוסף דהוה במצרים וחסר ש' שהי' לדעתו וא"כ הודיענו הכתוב להפך שלא נטעה לומר שיוסף אינו בחשבון השבטים:

ז פרו משמע א' מוליד אחד ורבו משמע אחד מוליד הרבה כמ"ש רש"י ז"ל בסדר בראשית בפסוק פרו ורבו האמור אצל ברכת הדגים. אבל כאן שכתוב ג"כ וישרצו מורה רבוי המופלג כשרצים רבי ההולדה המולידין ולדות הרבה בבת אחת ותפסו ז"ל ששה לגוזמא ואסמכוה אקרא דהכא בב"ר הובא ברא"ם. פרו חד וישרצו חד וירבו חד ויעצמו חד במאוד חד מאוד חד. אבל באמת אינו יוצא מזה אלא אסמכתא דמנין ששה אבל עיקר דרשת הרבוי המופלג שהוא ע"י עבור ילדות הרבה מוישרצו נפקא להו ובזה סר מה שהקשה בעל צל"ד על מ"ש רש"י ז"ל דרשה דהכא אוישרצו דוקא ולא בתחלת הפסוק במלת פרו או בסופו דז"א דעיקר כוונת רש"י ז"ל לבאר מלת וישרצו ומזה ג"כ עיקר דרשתם ז"ל וכנ"ל:

ח מ"ד שנתחדשו גזירותיו טעמא דידי' מדלא כתיב וימת וימלוך כמנהג הספור. מדברי הרא"ם ז"ל:

י ר"ל שהוא מענין הכנה והתעוררות לפעולה כמו הבה נרדה ונבלה וגו' ואינו מן ענין הבי המטפחת. שאין נופל כאן ענין נתינה:

(ד"ה נתחכמה) ר"ל לפי פשוטו האומה בכלל יאמר בה לשון יחיד אבל ר"ד מכח זה שמרמז למושיען של ישראל:

יא (ד"ה מסים) ר"ל כל חוק הראוי למלך יקרא מס ולכן לפי שסיים כאן למען ענותו בסבלותם. ואם פי' מס כאן מס ממון דוקא לא יפול על זה לשון עינוי וסבלות המורה עבודה לכן צ"ל שמס זה הוא מ"ש אח"כ ויבן ערי מסכנות וגו'. מדברי בעל צדה לדרך ז"ל: (ד"ה למען) ר"ל ואין הפירוש סבלות ישראל דומיא דוירא בסבלותם האמור להלן אצל משה דא"כ למען ענותו בסבלותיו או למען ענותם בסבלותם מיבעי' לי'. מדברי הרא"ם ז"ל. ור"ל דלמה דלג באומה אחת מלשון יחיד ללשון רבים (ד"ה את) מה מאוד עמלו ויגעו המפרשים ז"ל כאן לבאר הכרח דברי רש"י ז"ל ונלאיתי לכותבם כי לא מצאתי קורת רוח בדבריהם ואם הם ז"ל נכנסו בפרצה דחוקה כדי להבין דברי רש"י ז"ל. אבל מי דחקו לרש"י ז"ל עצמו אל תוך הפרצה ההיא הצרה ודחוקה. ובפרט מ"ש הרא"ם ז"ל בכאן דדיוקו של רש"י ז"ל. מדלא כתיב ויבן את פתום ואת רעמסס לערי מסכנות לפרעה עכ"ל. אני אומר דנהפוך הוא שלשון הזה הי' נוטה יותר למ"ש רש"י ז"ל כאן מלשון הכתוב שלפנינו ויותר הי' לו לומר שיצא לו זה לרש"י ז"ל מיתורא דערי מסכנות. ולא הי' לו לו' רק ויבן לפרעה את פתום ואת רעמסס כי אין כוונת הכתוב בזה להודיענו שפרעה בנה לו ערי מסכנות רק כוונת הספור להודיענו שפרעה ענה לישראל בעבודת בנין הערים ומזה הכריח רש"י ז"ל שישראל לא בנו באמת ערים חדשות. רק עשאו הערים הבנויות מכבר לערי מסכנות בבנותם להם מבצר וכדומה. אבל באמת גם את זה ישא רוח כי מדרך הספור לספר גם הפרט. כשאינו מאריך בשביל זה. אבל לבי אומר לי כי לא הגדיל רש"י ז"ל בין רעמסס בפתח ובין רעמסס בשוא. שלא כדעת הראב"ע ז"ל כאן. ולכן לפי שמצינו בפ' ויגש שכבר הי' רעמסס בנוי קודם שבא יעקב למצרים לזה הוכרח רש"י ז"ל לומר שישראל לא בנאום לערים רק לערי מבצר תיקנום:

יב הנה פירש"י ז"ל שהיוד על המחשבה. לכך נופל העתיד בבחינת הפעל שהמחשבה קודמת לפעל וכמו אז ישיר משה אז ידבר יהושע וכמו שפי' רש"י ז"ל במקומותם אז עלה בלבו שישיר. ולכן לא אמר שר. דבר. ואולם פי' זה מוכרח במקומות הללו שלא הי' הפעל ההוא רק פעם אחת ולא יותר, ולא הי' דבר ההוה ורגיל להיות תמיד אבל כאן שהי' פעל העניו והרבי' דבר ההוה ורגיל להיות תמיד. יותר הי' לו לרש"י ז"ל לפרש כפשוטו שיבוא בלשון עתיד להיותו דבר ההוה ורגיל להיות תמיד. וכמו שפירש"י ז"ל עצמו בחומש בפסוק ויש אשר ישכון עליו הענן וגו' ובאיוב בפסוק ככה יעשה איוב וגו' ובאור זה לפי שהפעולה ההיא בהוה בזמן העשותה וגם תעשה אח"כ בעתיד. ודרך המספר להעמיד עצמו במחשבתו לפעמים בזמן המאורע שמספר ממנו לכן ישתמש בלשון עתיד. הבא לפעמים במקום הבינוני כדי לכלול בתוכו העתיד וההוה. ויותר קשה

שבדבור הסמוך פירש"י ז"ל באמת כפירוש הב' הנ"ל. שבא העתיד במקום העבר להיותו דבר ההוה ורגיל וא"כ אין היוד על המחשבה לפי' זה. ורש"י ז"ל סותר דברי עצמו. ואולם אחרי העיון היטיב בדבריו ז"ל. פירש"י ז"ל באמת כפירוש הב' הנ"ל שבא העתיד במקום העבר להיותו דבר ההוה ורגיל להיות תמיד. וכמו שפי' אח"כ בד"ה כן ירבה שפירושו כן רבה וכן פרץ ור"ל שבא כאן העתיד במקום העבר והוא ע"כ מטעם הנ"ל. אלא שבכל דבור תקן רש"י ז"ל ענין אחר. בד"ה כן ירבה תקן העתיד. וכאן תקן ענין ההשואה כאשר יענו וגו' כן ירבה וגו' ובאמת שהמה דברים מקבילים כי הנמשך מן הענוי הוא מיעוט ההולדה. רק שהקב"ה עשה להם נס. ובא הרבוי לפי שהי' יולדות ששה בכרס אחד וגם שהיו ישראל משתדלים בהולדה ע"י תוספת כח ממרום כמו שדרשו ז"ל בפסוק תחת התפוח עוררתיך וגו'. ואין לומר שההשואה בבחינת הכמות שכמות הרבוי ככמות העינוי. שזה אינו זולתי תמהון שא"כ הי' הרבוי עולה ויורד כמו הענוי. ובאמת שהרבוי הי' תמיד באופן אחד. ועוד שהי' הרבוי בהם גם קודם הענוי כמ"ש ובני ישראל פרו וישרצו וגו' ויאמר וגו' רב ועצום ממנו הבה נתחכמה וגו' לכן פירש"י ז"ל כאן שההשואה בבחינת ההשגחה ונתינת לב עליהם כמו שפרעה נתן עליהם לב תמיד לבטל רבויים בתחבולות מזמות רשע. כן נתן הקב"ה לב עליהם להרבות והפרות אותם וכתב רש"י ז"ל אח"כ שלפי מדרשו כאשר אינו על ההשואה רק מורה על הזמן וכמו כאשר תבואו אל הארץ ושיעור הכתוב לפ"ז וכאשר הי' רגילין לענותם פן ירבה הי' רוח הקודש אומר על ישראל כן כלומר באמת ירבה בודאי. או כמו שיראתם כן הוא כי ירבה בוודאי (ד"ה כן) מפורש בסמוך בטוב טעם בעזה"י:

(ד"ה ויקוצו) ר"ל שאינו מפורש בכתוב במה קצו והוא דבר הלמד מענינו שקצו בחיים. אבל ר"ד מכח זה שהוא מלשון קוצים. ור"ל שנעשה בשרן חדודין חדודין. וכאלו בהם קוצים הדוקרים את גופם וז"ש רש"י ז"ל כקוצים היו בעיניהם ר"ל המצרים הי' בעיני עצמם כקוצים וכמו שפירש"י ז"ל בסוטה הובא בראב"ם וז"ל הי' נראה להם כאלו כל גופם מלא קוצים בראותם את ישראל פרים ורבים עכ"ל:

טו ר"ל מולידות הוא מבנין הכבד הנוסף ויוצא לג' על הולד. ומילדות הוא מבנין הדגוש וגם הוא יוצא לשלישי כאן. לזה הביא רש"י ז"ל ראי' שמצינו גם בפעלים אחרים שיש להם הוראה אחת בשני בנינים ששובר בקל יוצא לשני וכן משבר בבנין הדגוש:

טז גם כאן כתב זה רש"י ז"ל לכוונה הנ"ל ששני הבנינים הוראה אחת להם ופשוט (ד"ה שפרה) זה הי' להם ז"ל בקבלה ופשוט:

(ד"ה וחי') ר"ל הויו השיבו לעתיד כדין ויו ההפוך:

יח כתב הרא"ם ז"ל. דיצא לו לרז"ל זה מיתורא דותחיינה את הילדים שהרי כבר כתיב ולא עשו כאשר דבר אליהם מלך מצרים ותמה על רש"י ז"ל שפי' בפ"ק דסוטה דדייקו זה דאל"כ הל"ל ולא המיתו את הילדים. דהרי גם זה יתור לשון דכבר כתיב ולא עשו וגו' ואמאי לא פירש כפשוטו שכל המאמר מיותר א"ד ז"ל. וכתב בעל צל"ד. שכדברי הרא"ם כן הוא להדיא בב"ר וז"ל. וכי מאחר שלא עשו כאשר דבר אליהן אין אנו יודעין שקיימו את הילדים למה הוצרך לומר ותחיינה אלא כו'. ובאמת שיש לתמוה ג"כ על פירש"י ז"ל שלדבריו שפעל ותחיינה היוצא לב' אינו נופל על מניעת נטילת החיים לבדו רק יורה עוד נוסף לזה סבות העוזרות לחיים. א"כ מה יעשה בפסוק י"ח שגם פרעה אמר להם ותחיינה. ואם פרעה ידע שספקו להם מזון אין טעם לתשובת המילדות כי חיות הנה ועוד הרי גם בגזירת פרעה למצרים אמר להם וכל הבת תחיון ובודאי שלא צוה פרעה לעמו שיספקו להם מים ומזון. אבל לטעם הרא"ם וב"ר א"ש דלדידהו אין פירוש ותחיינה סבות החיים רק בפסוק י"ז ומכח יתור הלשון ובאמת שגם הראב"ע ז"ל הסכים לדרשה זו עפ"י הפשט מכח הכרח הב"ר וז"ל ותחיינה בכל כוחן יותר ממשפטן הראשון. כי מה צורך הי' להאריך עכ"ל ז"ל:

בא"ד תרגום הראשון וכו' תוכן דבריו עפ"י הכלל הידוע בדקדוק שאין הבדל בלשון העברי בין רבות נסתרות ובין רבות נמצאות בלשון עתיד. ופעל תפעולנה משמשת לשתיהן אבל לזכרים יאמר ברבוי הנסתר יפעלו וברבוי הנוכח תפעלו וכן כאן ותחיינה הא' לנסתרות והב' לנמצאות ואין כאן קושי כי כן משפט הלשון:

יט לפי' הא' פי' חיות מילדות כמו שהוא בארמי. אבל לפי שבלי ספק לא עסקו כל נשי ישראל באומנות זו. לכן צריך להוסיף בקיאות כמילדות ר"ל פקחות כמילדות. וכתב רש"י ז"ל אבל ר"ד הרי כו' שא"ת מילדת ממש וכי מילדת א"צ מילדת להולידה. ור"ל ומה טעם בטרם תבוא אליהם וגו' ומ"ש רש"י ז"ל ועוד כתיב כו' ר"ל שמלת אמך כנוי לכנסת ישראל בכללה. מדברי הרא"ם ז"ל בתוספת באור:

כ כל אלו המשלים שהביא רש"י ז"ל כאן הם מנחי הלמד הא ושרשם גלה רבה פנה והכניס רש"י בכלל הזה גם פעל וייטב שבכתוב זה אף שהוא מעלומי רעין. ומ"ש רש"י ז"ל בתיבה שיסודה ב' אותיות אין ר"ל ששורש התיבה אינו רק ב' אותיות שזה לא יתכן רק בפעלים המכונים נחי העין ולדעת חכמי צרפת אין הויו מיסוד התיבה והם מהפעלים השנים לדעתם. ר"ל ששרשם רק ב' תיבות אבל פעלי נחי למד ה"א ההא בהם יסודית לכל הדעות. אבל כוונת רש"י ז"ל שאותיות התיבה כולן שמושיות והיסוד אינו בתיבה הכתובה יותר משתי אותיות. כמו ויפן וירב שאותיות היסוד אינן רק שתים פן

רב. והרא"ם ז"ל כתב שלדעת הצרפתים גם פעלי נל"ה הם מהשניים ואין ההא בהם יסוד. ובאמת אין נראה זה מלשון רש"י ז"ל בפסוק ותאמר כי מן המים משיתיהו שכתב וז"ל. שפעל משיתי אינו אלא מגירת תיבה שפעל שלה מיוסד בהא בסוף עכ"ל. אלא שבאמת אם לא נאמר כפי' הרא"ם ז"ל יקשה על הכלל הזה שכתב רש"י ז"ל כאן הרי מצאנו ויסב אל' את העם וגו' בראש פרשת בשלח וגם תיבה זו אין ביסוד' רק ב' אותיות ובכל זה באה היוד בפתח בהפעיל ולא בציירי ולא בסגול. אבל לדברי הרא"ם ז"ל לק"מ. כי פעל ויסב איננו בכלל הזה שאיננו מהשניים רק מהכפולים. ובדבר שאלתי הנ"ל ממ"ש רש"י ז"ל להלן בפעל משיתי. י"ל שאין כוונת רש"י ז"ל שם שההא יסודית בפעל משה רק שדרך הפעל הזה שיתוסף בו הא בסוף. והנה כתב רש"י ז"ל שההבדל בפעלים אלו בין הקל וההפעיל הוא מצד נקודת יוד האיתן שבקל נקודתה בחיריק ובהפעיל בציירי או סגול. וכתב רש"י ז"ל עוד. ואל תשיבני כו' ר"ל שאין תיבות אלו בכלל זה להיותן מן גזרת חסרי פא הפעל יוד והיוד בהם יסוד ומבואר:

(ד"ה וייטב) וכן הסכים הראב"ע ז"ל כי ויעש להם בתים שב למ"ש בפסוק שלפניו וייטב וגו' ופשוט:

כא וכ"כ הראב"ע ז"ל שהוא כמו כי בית יעשה לך ד' עכ"ל ור"ל שיצאו מהם משפחות גדולות וזרע רב ומפורסם בכבוד ומעלה וחז"ל אמרו בתי כהונה ולוי' ומלכות לפי קבלתם שהמילדות היו מרים ויוכבד:

כב יש שהקשה הא רש"י ז"ל גופי' כתב לעיל בפסוק הבה נתחכמה טעם אחר שמה שצוה פרעה להמית הזכרים במים דוקא ולא במיתה אחרת הוא משום שנשבע הקב"ה שלא יביא מבול לעולם והקב"ה משלם מדה במדה. ונכנס משום זה ליישב בדוחקים. ובאמת אין זו קושיא כי בש"ר אשר משם לקח רש"י ז"ל דברים אלה ישנם ב' טעמים הללו ר' יוסי בר חנינא אמר לטעם שכתב רש"י ז"ל כאן ורבנן אמרי כטעם שכתב רש"י ז"ל לעיל בפסוק הבה נתחכמה. וזה דרכו של רש"י ז"ל בכמה מקומות לפרש תרי טעמי מתרי אמוראי במקום די"ל דתרווייהו איתנייהו כמו בכאן די"ל דריב"ח ורבנן ל"פ אהדדי עכ"ל בעל צל"ד ואני שמעתי ולא אבין. שהרי התירץ פשוט שלעיל אמר הכתוב שלא גזר אלא על בני העבריים ע"כ אין לומר בטעם דהכא שהרי אמרו לו האצטגנינים שאינם יודעים אם יולד המושיע מישראל או ממצרים וע"כ לומר כטעם שכתב רש"י ז"ל אליבא דרבנן משום שנשבע כו' אבל בכתוב שלפנינו. שאמר שהיתה הגזירה כוללת אח"כ למצריים ג"כ ע"כ אין לומר רק כטעם שכתב רש"י ז"ל הכא אליבא דריב"ח. שוב ראיתי שזה טעות שהרי הגזירה הראשונה שהיתה רק על העבריים לא היתה להשליכם ביאור.

רק והמתן אותו וע"כ שכתב זה רש"י ז"ל לעיל לנתינת טעם אגזירה הכוללת הנזכרת כאן ויפה הקשה מי שהקשה שהרי אם צריכין אנו לטעם ריב"ח על כללות הגזירה מ"מ על אופן הגזירה והיא לטובעס במים. י"ל כטעם שכתב רש"י ז"ל לעיל וצריכין אנו לתירוצו של בעל צל"ד ז"ל:

פרק ב

א ז"ל הרשב"ם ז"ל וילך איש מבית לוי הוא עמרם ויקח את יוכבד בת לוי כו' עכ"ל. דטעמו כדכתיב בהדיא בקרא בפרשת וארא ויקח עמרם את יוכבד דודתו לו לאשה ותלד לו את אהרן ואת משה ואת מרים עוד כתב הרשב"ם ז"ל וז"ל והרבה שנים לקחה מלפני לידת משה שהרי אהרן בן פ"ג שנה ומשה בן פ' שנים בדברם אל פרעה עכ"ל ובאור דבריו ז"ל שמסדור הכתוב הזה נראה שלקחה אחר גזירת פרעה והרתה מיד אחר הלקוחין ונולד משה וא"כ אם הי' הלקוחין האלו הראשונים הי' משה הבכור מה שאינו כן כמ"ש הרשב"ם ז"ל. ועוד מה טעם וילך ויקח דל' הליכה לא נמצא בשום מקום אצל קיחת נשואין ועיין ראב"ע ז"ל שבקש ליישב לשון הליכה הנזכר כאן מכל הלין טעמי צ"ל שהלקוחין שזכר הכתוב כאן הם לקוחין שנים לעמרם ובזה מיושב הכל. שאותן לקוחין השניים הי' באמת אחרי גזירת פרעה וכן תיכף אחר לקוחין הללו נולד משה אבל אהרן נולד לעמרם אחר לקוחין הראשונים ולכן אמר ג"כ וילך ויקח כמ"ש יפה הרא"ם ז"ל מפני שלשון הליכה נופל על התעוררות פעולה ולפי שעשה הפך ממה עשה תחלה שפירש ממנה וחזר ולקחה אמר וילך ויקח:

ב ידוע שכל האמות טובות בניהן בעיניהן ומשתדלות בהצלתן גם אם אינם טובי תואר וא"כ למה נתן סבה שהצפינה אותו כי הי' טוב תואר לכן דרשו ז"ל שיתרון הטובה היתה שנתמלא הבית אורה ודרשו ז"ל בסוטה ג"ש כתיב הכא כי טוב וכתיב התם וירא אלקים את האור כי טוב. ולפי שראתה בו שינוי מופלא התעוררה לעשות הפעל ההוא להצפינו ואף שידעה שסוף סוף לא תוכל להצפינו. כמ"ש רש"י ז"ל אח"כ [ד"ה ולא יכלה] מ"מ בטחה שהיא תעשה שלה והקב"ה יעשה לו נס. ולכן נתעוררה גם אח"כ לעשות הפעל המופלא לשומו בתיבה ולהשליכו היאורה. והא דלא פירשו חז"ל טוב צדיק שראתה כי צדיק הוא דאיך יוכר זה בילד קטן וע"כ שראתה בו סימן המורה על צדקתו בעתיד ועיין רשב"ם ז"ל שגם הוא מיאן לפרש כפשוטו מכח קושיא הנ"ל מדברי הרא"ם ז"ל בתוספת ביאור רב. (ד"ה ולא יכלה) הוא דלא כמ"ש בש"ס סוטה. והכי איתא התם דלא מנו לה מצראי אלא מדאהדרה עמרם והיא הות מיעברא ג' ירחי מעיקרא. וא"כ משמע שילדתו לתשע חדשים וכבר הקשו זה בתוס' ז"ל שם ותירצו שבאגדת ד"ה כתוב כמ"ש

רש"י בחומש עכ"ל. ומ"מ קשה איך הניח רש"י ז"ל תלמוד ערוך ונטה אחר אגדת דה"י החולקת על תלמוד שלנו וצ"ל מפני שהאגדה ההיא קרובה יותר לפשוטו של מקרא. דוילך ויקח וגו' ותהר וגו' משמע שלא הרתה עד אחר לקוחין השנים. מדברי הרא"ם ז"ל: (ד"ה גומא) ר"ל ולכן בחרה בגומא שהוא ספוגי ולא יזיקנו אם יהי' נתקל בסלע או בשאר דבר קשה וכן יש בו קושי קצת ועומד בפני רך:

(ד"ה בחמר) דרשו כן מפני סבת השנוי דלמה לא טחה הכל בזפת. בשלמא הא דלא טחה הכל בחמר הוא משום שהזפת מדביק יותר מהחמר ופשוט:

ה ר"ל על היאור דבוק עם ותרד ובא על במקום אל. ואינו דבוק עם לרחוץ כי פעל רחץ קשור בכל המקרא עם בית לא עם אל. מדברי הרא"ם ז"ל בתוספת ביאור (ד"ה אמתה) פשוט כי מן הנפרד אמה בא בנטי' אמתה אבל מן הנפרד אמה בדגוש בא בנטי' דד אמתה כידוע בדקדוק ומ"ש רש"י ז"ל ונשתרבבה כו' באו ז"ל ליישב למה נקרא היד אמה ו הרבה פעמים יבוא בלה"ק השם אחר הכנוי כמו להם לבני ישראל ביהושוע א' יביאה את תרומת ד' ומדרשו את במקום עם. מדברי הרא"ם ז"ל:

(ד"ה והנה נער) בש"ס סוטה אמרו קרי לי' ילד וקרי לי' נער תנא ילד הוא וקולו כנער:

(ד"ה מן) דאל"כ מאי שנא מן העבריות:

ח דאל"ה העלמה למה לי ולא הל"ל רק ותלך ותקרא. אבל לפי שרצתה בזריזות מרוב שמחה אמר העלמה:

ט כבר הודעתיך בסדר בראשית ענין זה בארוכה ואין צורך לבאר עוד

י לדעת בן מנחם. מה שתרגם אונקלוס מלשון הוצאה הוא לפי הענין ולא לפי הלשון ולדעת רש"י ז"ל תרגם לפי הלשון שגם בלה"ק הוא מל' הוצאה. והנה רש"י ז"ל סתר דעת בן מנחם כזה שאם הוא מל' הסרה הוא מנע"ו ושרשו מוש ושני הפעלים מש וסר עומדין תמיד בקל כמו לא ימוש ספר התורה לא ימושו מפיך לא ימוש מן האוהל כי הדבר המוסר הוא הפועל בעצמו בקל וכן הוא בפעל סר. ויסורו אל ביתו ויסר הערוב ממך וסרו הצפרדעים אכן כשהוא מדבר בלשון יוצא לבל ישתמש בבנינים הכבדים. ויאמר המישותי הסירותי בהפעיל או ומשתי בבנין הדגוש. ולכן הביא רש"י ז"ל לדוגמא שבכל פעלים כאלו מגזרה זו כשהם עומדין בקל יצאו לב' בבנין הפעיל כמו קם הקימותי שב השיבותי או שבתי ועוד הקשה רש"י ז"ל שהיוד שבאה אחרי למד הפעל שין אין לה ענין בגזרה זו בקל. זולתי בהפעיל לסימן הבנין כי יאמר מן שב שבתי ולא שביתי אבל מן שבה יאמר שביתי והיוד תמורת הא לה"פ ומכל זה הוכיח רש"י ז"ל שגם כאן שרשו משה כל זה נכלל בדברי רש"י ז"ל ומבואר:

(ד"ה וירא) פעל ראה כשקשור עם את הוראתו ראות העין לבד. אבל בקשורו עם בית ענינו הראי' עם הסתכלות המחשבה בדבר הנראה (ובל"א בטראכטן) ומזה המה יביטו יראו בי וזה הפירוש גם כאן נסתכל בסבלותם (ד"ה איש) השוטרים היו מבני ישראל ממונים על עושי המלאכה להשגיח עליהם והנוגשים הי' מן המצריים ממונים על השוטרים. וכשהי' עושי העבודה מתרפים במלאכתם הי' השוטרים מוכים על ידם להתרשלות ההשגחה וכמ"ש להלן והנוגשים אצים לאמר כלו מעשיכם וגו' ויוכו שוטרי בני ישראל וגו' מדברי הרא"ם ז"ל:

[ד"ה מכה] הם ז"ל הי' להם בקבלה שאותו מצרי שהכה את העברי בא על אשתו ומפני שהרגיש אח"כ הישראל בדבר הי' מכהו כל היום. ואולם מה שאמרו ז"ל עוד שישראל המוכה הי' בעלה של שלומית בת דברי נפקא להו ממקלל שהי' בן מצרי ושם אמו שלומית בת דברי כמ"ש הרא"ם ז"ל בשם הש"ר. וז"ל מנין שלא נחשדו ישראל על העריות שהרי אחת היתה ופרסמה הכתוב עכ"ל ור"ל ממה שפרט לנו הכתוב שם אמו של בן המצרי שהיא שלומית ולאיזה צורך פרט לנו זה ע"כ כדי להודיענו שלא היתה אשה אחרת שנבעלה למצרי אלא זו בלבד:

יב ר"ל מה עשה לו בבית שבא על אשתו. ומה עשה לו בשדה שהכהו ולפי פשוטו כמשמעו שפנה כה וכה לראות אם אין רואה ויכנו נפש:

(ד"ה וירא) כתב הרא"ם ז"ל וז"ל בשינוי לשון קצת ואף שיצא ממנו המקלל. מ"מ זה כבר יצא ממנו שהרי נתעברה ממנו קודם שהכה את בעלה ואפי' הי' צדיק גמור לא הי' נמנע מלהורגו. ולכן דייק רש"י ז"ל לכתוב שאין איש עתיד לצאת כו' אבל מה דהוה הוה ולא יבטל לצאת ממנו גם אחרי מותו ומכ"ש להל' שבש"ר שאמרו וז"ל ראה שאין תוחלת של צדיקים עומדת ממנו וכו'. עכ"ל. וזה המקלל רשע הי' ומה יתרון ביציאתו א"ד ז"ל. והנה הכרח דרשתם ז"ל נ"ל שלפי סדר הכתוב נראה שבמקום שהכה את העברי שם הרגו לאותו מצרי וא"כ הי' זה במעמד שוטרי ישראל והעובדים מישראל והי' לו לומר א"כ וירא כי אין איש מצרי אבל כי אין איש מורה שלא הי' שם שום אדם אף מישראל. לזה אמרו ז"ל שבאמת הרגו במעמד ישראל כי למה הי' לו לירוא מישראל אחרי שהוא מקנא את נקמתם ופירוש כי אין איש. אין איש עתיד לצאת ממנו שיתגייר ואל תשיבני ממה שאמר אח"כ אכן נודע הדבר שמשמעו א"כ שחשב שגם איש ישראל אינו יודע מן הדבר הזה שבאמת פירשו ז"ל גם שם בדרך אחרת וכמ"ש רש"י ז"ל שם כל זה לפי הדרש. אבל לפי פשוטו צ"ל שבאמת הרגו אח"כ במקום שלא הי' שם אפי' אדם מישראל. וכהוראה

הפשוטית של מאמר אכן נודע הדבר כי גם מישראל פחד שא"א שלא יהי' ביניהם רשעים ודלטורין וכמו שקרה לו באמת אח"כ עם דתן ואבירם:

יג בש"ר הובא ברא"ם יליף לה ר"ש בן לקיש מג"ש נאמר כאן אנשים ונאמר להלן במחלוקת קרח סורו נא מעל אהלי האנשים הרשעים האלה מה להלן כו'. וי"ל שג"ש זו הוא בדרך אסמכתא וגוף הענין הי' להם בקבלה ואין לומר שהי' להם רק הג"ש בקבלה ללמוד ג"ש אנשים אנשים דזה י"ל באנשים דהכא ודהתם שהם מופנים שלא הי' לו לומר כאן רק והנה שני עברים נצים. וכן שם סורו נא מעל אהלי הרשעים האלה. אבל אנשים דכתיב גבי מן אינו מופנה דהתם לא כתיב אלא ויותירו אנשים ממנו עד בוקר. לכן צ"ל שכל גוף הענין הי' להם בקבלה ואסמכיה אג"ש כדרכם ז"ל:

(ד"ה למה) בפרק ד' מיתות ובש"ר הובא ברא"ם אמרו הכית אין כתיב כאן אלא תכה וכו':

ועיין מה שאכתוב בדבור הסמוך:

(ד"ה רעך) מלשון הכתוב ויאמר לרשע למה תכה. משמע שהאחד הי' רשע ומשה ע"ה קצף על הרשע אבל לפי קבלתם ז"ל שהי' האנשים ההם דתן ואבירם. א"כ אינו נופל תואר לרשע הכתוב בפסוק דאין תואר זה מיוחד לאחד יותר מלחברו דהא שניהם הי' רשעים ואם הי' משה מפיל תואר זה על המכה לומר לו רשע למה תכה רעיך. יתכן התואר הזה וכדרך הקוצף על חבירו על העוול שעשה לרעהו אבל באמת מ"ר ע"ה לא אמר רק למה תכה רעיך אבל הכתוב אמר שאמר זה לרשע וכיון ששניהם הי' רשעים לא הי' לו לומר רק ויאמר אל האחד למה תכה רעיך. אבל בא הכתוב להורות לנו בתואר זה מה שהרים יד על רעהו להכותו. וכמ"ש רש"י ז"ל בדבור הקודם בבחינה זו לבד נקרא ג"כ רשע ומזה עיקר הוכחת רש"י ז"ל שם דכפשוטו אין מוכח מלשון רש"י ז"ל שם מה שאמר תכה בעתיד רק שלא יאות לעשות כן אבל זה לא שמענו עדיין שנקרא רשע בשביל כך ואולם מה שכינה זה הכתוב פעל רשע בבחינת ההכאה לבד זה לא יתכן רק אם המוכה עושה מעשה עמך ואינו רשע. אבל כאן שהי' המוכה רשע א"כ אין המכה נקרא רשע בבחינה זו לזה תירץ רש"י ז"ל דז"א רק אם המכה איננו רשע אבל כאן שהי' המכה חבירו של המוכה ברשעות ושניהם שקולים בערך אחד א"כ נופל על המכה תואר רשם גם בבחינת ההכאה לבד ולכן כתב רש"י ז"ל כאן והוא מב"ר כמ"ש הרא"ם ז"ל רעך רשע כמותך ואין כוונתם ז"ל דמשה לא כוון רק לזה באמרו רעך וכמ"ש הרא"ם ז"ל דלמדו זה מייתורא דמלת רעיך דבאמת אין מלת רעיך מיותרת שבאה לעורר ההתפעלות וכדרך המוכיח. ולפי' הרא"ם ז"ל קשה לאיזה צורך אמר זה משה כאן שהוא רשע כמותו הלא זה ממעט ההתפעלות ואין נופל למוכיח לומר למה תכה את הרשע אמנם כוונתם

ז"ל שממילא נכלל במלת לרעיך ב' הבחינות רעיך גם ברשעות שאין לך להכותו להיותו רעך אדם כמותך ובן אומתך ועיקר מה שזכר משה מלת רעיך הוא לעורר ההתפעלות וככונה הפשוטה רק שממילא מצד שהמוכה רשע נכלל ג"כ במלה זו צד זה שגם מצד רשעות המוכה בכל זאת לא הותרה אליו ההכאה ולא למדו ז"ל זה מייתורא. רק שכן דרכם ז"ל בכמה מקומות להעמיד בלשון המדבר שני הכוונות אם לשונו סובל שתיהן ושתיהן אמיתים ושתיהם לצורך כמו כאן ופשוט שעיקר הכוונה בלשון לרעיך כפשוטו אבל בסתר לשונו צפון גם כוונה השנית ומבואר:

יד והוא מב"ר ולמדו זה מייתור מלת לאיש דהל"ל מי שמך לשר ושופט וא"כ יחסר ויו החבור בכתוב וכמו שמש ירח עמד זבולה. מדברי הרא"ם ז"ל:

(ד"ה הלהרגני) בש"ר הובא ברא"ם אמרו הלהרגני אתה מבקש אין כתיב כאן אלא אתה אומר מכאן כו' עכ"ל ובאמת שאין כוונת הדרש שהרשע כוון לזה באמרו אתה אומר כי מצאנו גם אמירה בלשון מחשבה כמו ויאמר בלבו. אמרתי אני עם לבי ושיעור הכתוב הלהרגני אתה חושב וכמו שפירשו המפרשים ז"ל רק כוונתם שאף שהרשע הזה לא כוון לזה מ"מ הכתוב כאן כוון לזה ללמדינו זה. והוא ע"ד שכתב הרא"ם ז"ל במקום אחר והבאתיו כמה פעמים שבכל מקום שיש שם המשותף לשני ענינים והענין האחד משני' ענינים הנ"ל. יש לו ג"כ שם אחד המיוחד אליו לבדו ויתפוס הכתוב להוראות ענין הנ"ל את השם המשותף ולא יתפוס השם המיוחד. דרכם ז"ל לדרוש שהכתוב מרמז לנו כאן גם הענין השני שהונח עליו השם הנ"ל:

וכן כאן שלא אמר הכתוב חושב או מבקש המורה רק על מחשבת הלב. ותפס לשון אומר המורה גם על האמירה. רמז הכתוב גם לענין האמירה שהרגו למצרי בשם המפורש ובזה סר מה שנדחק הרא"ם ז"ל ליישב מה שקשה א' דלשון זה משמע שהרגו לרשע ג"כ בשם המפורש וז"א כי דתן ואבירם חיו גם בזמן קרח. ב' מאין ידע זה הרשע שהרגו למצרי בשם המפורש ובאמת שלפי הנ"ל לא כוון הדרש רק שנכללו ב' ההוראות במלת אומר המחשבה שכוון אלי' הרשע והאמירה בדרך רמז ולא אמר הדרש שהרשע כוון לזה רק ששם הכתוב זה בפי הרשע לרמז לנו זה והבן:

(ד"ה וירא) למ"ש רש"י ז"ל אח"כ בד"ה אכן וגו' שהוא כמשמעו שנתפרסם הריגת המצרי. כתב רש"י ז"ל ג"כ כאן שמלת ויירא כפשוטו ר"ל שאחר שראה שנתפרסם זה פחד מפני פרעה אבל הדרש דכאן נמשך לפי הדרש שכתב רש"י ז"ל בד"ה אכן וגו' שנודע לו טעם הגלות והענוי ולפ"ז אין טעם והמשך למאמר ויירא וגו' דכאן עם מאמר אכן וגו' שאחריו לכן דרשוהו ז"ל מענין דאגה ולא מענין מורא ופתר שמורא אינו נופל

זולת ברע המעותד לבוא על המתייירא. אבל דאגה נופלת ג"כ ברעה המוצאת לזולתו וגם לא בענין רע עתידי דוקא אבל גם בהמשך הרעה המוצאת אותו מכבר גם לימים הבאים והנה הדאגה ההיא יש לה ענין עם מאמר אכן נודע הדבר. שלפי שהתוודע אליו טעם הגלות והענוי דאג אולי אינם ראויים ליגאל בשום זמן מטעם זה:

(ד"ה אכן) כבר כתבתי הכרח דרשתם ז"ל בפסוק וירא כי אין איש קחנו משם וא"צ לכפול הדברים

טו (ד"ה ויבקש) לא אמר הכתוב ויצילני מיר פרעה. וכדרך הל' בכל מקום דמשמע שהצילו ממיתת פרעה סתם אבל אמר מחרב בפרט ומאין ידע שבקש להרגו בחרב ולא במיתה אחרת לכן דרשו מסרו כו':

(ד"ה וישב) דכשברח לארץ מדין מה לו לשבת על הבאר וכי טייל הי' לראות איך ישקו הרועים את הצאן והי' לו ללכת העירה מיד לבקש לו מלון וכדרך ההולכים מן מקום למקום לכן אמרו ז"ל למד מיעקב כו' עכ"ל הרא"ם ז"ל. ובאמת בימי קדם. רוב גם בנות חורי הארץ היו רועים וכן בנות לבן ובניו הי' רועים וגם יעקב חתנו אף שכולם היו גדולי הארץ וכן בני יעקב רועי צאן היו וגם בנות יתרו רב מדין רועות היו וכן משה הי' רועה את צאן יתרו חותנו. ולכן כל הרוצה לבחון בבנות הצנועות אין דרך טוב מזה ללכת בעקבות הרועים ולבחון טוב מדותם בהתנהגותם עם הצאן ועם הרועים חביריהם. ומניעתן לרעות בשדה חביריהם ושתיקותם והתנהגותן בנחת עם המריבים עמהם בדבר הרעי' והשקאת הצאן ונדיבת לבם בדבר העזר זה לזה בענין המרעה וההשקאה וכדומה לזה מה שלא יוכלון לדעת כל זאת בבנות העיר שלא ימצא בהם מקום לבחון אותם. ולהסתכל היטיב בתכונת רוחם וזה טעם אבותינו ע"ה מה שהיו מבקשים תמיד זווגם על הבאר:

טז דאל"כ איך נשא משה בת כומר לע"ז ועוד איך אפשר שיעיזו הרועים פניהם לגרש בנותיו. וכולם נכנעים תחתיו שהי' רב וכומר שלהם. ומה שפירש"י ז"ל רב מדין ולא כפשוטו שהי' כומר לע"ז. לפי שיקשה על הכתוב שיכנהו בשם זה של גנאי שהי' נקרא בו כשהי' עע"ז גם אחרי שנתגייר וכ"ש שיקראנו בשם זה גם אחרי היותו חותן משה כמ"ש להלן בראש סדר יתרו. וישמע יתרו כהן מדין חותן משה וגו' מדברי הרא"ם ז"ל:

(ד"ה את) ר"ל ויקרא משום זה רהטים כי תרגום רץ רהט. כמ"ש רש"י ז"ל בסדר חיי:

כ בש"ר אמרו וז"ל וגם דלה דלה לנו וישק את הצאן. וישק את צאננו לא נאמר אלא וישק את הצאן מלמד שאף צאן שאר הרועים השקה בדלי' שדלה לנו כו' ומהו לנו שאף לנו דלה שהרועים השליכונו למים והוא הוציאנו עכ"ל. וביאור זה שדקדקו ז"ל

שמתחלה אמר וגם דלה לנו דמשמע שלא דלה רק להם ובתר הכי כתיב וישק את הצאן דמשמע שאף צאן שאר הרועים השקה לזה אמרו מלמד כו' ר"ל שנתברכו המים על ידו והשקה גם צאן שאר הרועים בדלי' שדלה להם לבד והקשו עוד ומהו לנו ר"ל שלא הי' לו אלא לומר. וגם לה דלה וישק את הצאן שלשון זה משמעו שהשקה כל הצאן. דוממילא היינו יודעין שלא דלה רק להם. כי מה הי' לו לטרוח בעבור הרשעים עע"ז לדלות להם ולהשקות צאנם. וע"כ שרק בעבור בנות יתרו טרח להציל העשוקות מיד עושקם. ולדלות להם ולמלאות הרהטים רק לפי שנתברכו המים שבדלי על ידו הי' די ביתר המים שברהטים. להשקות גם צאן באר הרועים בדלי' זו וא"כ מלת לנו מיותרת לכן תירצו שאף לנו כו'. ובזה מתוקן הכל ולא ידעתי למה נדחק הרא"ם ז"ל כאן והקשה דלפי דרש האחרון שאף לנו דלה מהיכן הוציאו דרש הראשון שנתברכו המים אולי דלה דלה בעד כל הצאן והשקה אותם ובאמת שזה לא ניתן להאמר כלל וכנ"ל. והנה מ"ש רש"י ז"ל כאן הכיר בו כו' שהמים עולים לקראתו ואף דבב"ר לא זכרו רק שנתברכו המים שבדלי או שברהטים ולא שעלו המים לקראתו מן הבאר. דבאמת הוא הוא דגם עליית המים שבבאר אינו אלא לפי שהמים מתרבים ומתברכים ועי"ז יגבהו ויעלו למעלה. וא"כ אם המים שבדלי וברהטים מתברכים על ידו הוא סימן ג"כ שיעלו המים לקראתו ולפי שזה הי' מפורסם שהי' רגילין המים לעלות לקראת האבות. אחז רש"י ז"ל לשון זה שהמים עולים לקראתו ולא אמר סתם שהמים מתברכים לקראתו ופשוט:

(ד"ה ויאכל לחם) בצל"ד הביא דעות שונות לפרש דיוקו של הדרש כאן. ובאמת שהדרש הזה אינו אלא רמז ומדרכי דורשי רשומות. שאינם מוציאים דבריהם בהכרח ודייק רק לרמז וצחות מליצה שמה שקרה למשה אח"כ עם יתרו. שלקח בתו לאשה נרמז בדרך המליצה תיכף בדברי יתרו כאן ובפרט שג"כ קרוב לומר שיתרו כשהכיר נדיבת מעשהו עם בנותיו ואומץ לבו נגד הרועים ועלות המים לקראתו הבין היותו מן אנשי השם כאבותיו אברהם יצחק ויעקב ע"ה. ונכסף מיד לדבק במשה ולהתחתן עמו. ואמר זה דרך רמז לבנותיו ולכן לא אמר ג"כ ואעשה לו משתה רק ויאכל לחם אבל האמת שהוא מדרשת דורשי רשומות ומבואר:

כא והביאו בדרש ראי' לזה ואמרו אין ויואל אלא שבועה דכתיב ויואל שאול את העם ופשוטו כתרגומו וצבי משה

כג כבר הודעתיך בכמה מקומות בספר בראשית ענין אמרם ז"ל אין מוקדם ומאוחר בתורה דר"ל שהתורה בחרה בספורי' סדר הקדימה והאחור לא לפי הזמן רק סדר אחר יותר נאות לפי התייחסות הענינים זה לזה ר"ל כל שהתייחסות ענין זה בחבירו יותר

נאות מהתיחסותו בענין האחר יוקדם להענין האחר הקודם לו בזמן ויחס הענינים זה לזה הוא עפ"י רוב בנושא ששני הענינים בנושא אחד ולכן תקשר התורה ספורי מקרי האבות כאחד אף שקצתן נתהוו אחרי התהוות מקרה הבנים המסופר אח"כ ובאמת כי סדר זה ראוי להיות לו קדימה על סדר הזמן ומכ"ש כאן בספור הכתובים שלפנינו שאף אם נאמר שמיתת מלך מצרים הי' אחרי שכבר גר משה במדין ולקח שמה אשה והוליד בנים ממנה וכן מראה הסנה שבוודאי לא היתה עד אחרי מות מלך מצרים מ"מ אין לענינים אלו רק סדר זמני שאינו נאות ההתקשרות הזה בדוגמת הספור שלפנינו אפי' בחוק חכם מבני אדם ומכ"ש בחוק נותן התורה ית' שאין לשלשת פסוקים אלו ויהי וגו' וימת מלך מצרים וגו' וישמע אלקים את נאקתם וגו' וירא אלקים וגו'. עם הענין הקודם לא סדר היחס בנושא לפי שנושא ספור הקודם משה ונושא ספור הזה הוא עם ישראל וגם לא סדר היחס בנשוא שנשוא ספור הקודם הוא מה שקרה למשה במדין. ונשוא ספור הזה הוא עינוי עם ישראל וכובד עבודתם וזעקתם לד' על ככה ולפי הסדר הנאות הי' לו להסמיך ג' פסוקים אלו לפני פרשת וילך איש מבית לוי וגו' שכל הספור שם מישראל וכובד ענים והענינים מתייחסין זה לזה הן בנושא והן בנשוא ואחר זה יתחיל לספר מוילך איש מבית לוי וגו' כל ספורי משה. ולהסמיך ספור מראה הסנה אל ספור לירח גרשון ולכן תירץ רש"י ז"ל שהסדר שלפנינו הוא סדר נאות מאוד. ולא לפי הזמן לבד רק סדר הסבה והמסובב ממנה שהוא התייחסות יותר ראוי' מהתייחסות הנושא או הנשוא. והנה הסבה הגורמת למראה הסנה היתה קושי השעבוד בישראל אחרי מות מלך מצרים דלפי שהוצרכו ישראל אז לתשועה. לכן ומשה הי' רועה וגו' ובאה תשועה על ידו ולכן הי' מן הצורך להסמיך ג' פסוקים הללו לפרשת ומשה הי' רועה וגו' שאחריהם. שהוא ספור מראה הסנה ולפי שלצורך ספור מראה הסנה ומו"מ שהי' אז למשה עם השי"ת הנראה אליו צריך להקדים ספור בוא משה למדין והתחתנו שמה ביתרו כדי שיובן מה שבא בכתובים אחרי ספור שליחות השי"ת למשה שהלך משה לטול רשות מיתר חותנו והודיעו השי"ת שיוכל ללכת מצרימה כי מתו שמה כל האנשים המבקשים את נפשו ואח"כ לקח אשתו ובניו וירכיבם על החמור ללכת אתם מצרים ומה שקרה לו עוד בדרך במילת בנו. שזהו ספור מקרי משה התלויים בספור שליחותו לכן ספר ג"כ הכתוב מקודם ספור מראה הסנה כל ספורי מקרי משה הקודמין והוא מתחלת לידתו עד בריחתו ממצרים ובואו למדין וקחתו שם אשה והולידו ממנה שמה בנים. ושלשת פסוקים שלפנינו המדברים מעינוי ישראל וזעקתם שבאו בין ספורי לידת משה בארץ מדין ובין ספור מראה הסנה לא באו ג"כ בעיקר לצורך ספורי ישראל לבד. אבל גם לצורך

ספורי משה לפי שזאת היתה הסבה לשליחות הסנה ומן שלשת פסוקים הללו והלאה יבואו ספורי מקרה משה ומקרי ישראל כאחד עד תום כל התורה כולה לפי שמקרי משה ומקרי ישראל תלויין זה בזה מכאן ואילך זהו ביאור דברי רש"י ז"ל כאן וכוונתו בקיצור דגם ג' פסוקים הללו מתייחסין לספור מקרי משה ורק בשבילם באו:

(ד"ה וימת) והוא בש"ר שהמצורע חשוב כמת שנאמר אל נא תהי כמת ואומר בשנת מות המלך עוזיהו. ור"ל דאל"כ מה זה אנחה ואדרבה באבוד רשעים רנה. מדברי הרא"ם ז"ל. ועיין ברמב"ן שיישב הפי' הפשוט שכן הדרך במות רשע עריץ ירגישו העבדים בעולו הכבד. ויאנחו ויזעקו שיקום להם מלך רחמן אשר יקל עולם:

פרק ג

א ר"ל ולכן זכר הכתוב שנהגם אחר המדבר להזכיר עם זה צדקתו:

ב ח"ג ברש"י בלבת אש בשלהבת אש ד"א בלבו של אש וכו'. ולפי' הראשון בלבת אש כמו בלהבת אש ולפי' הב' ענינו שנראה אליו המלאך באמצעיתו של האש ממש:

(ד"ה מתוך) כמו שאמרו ז"ל בשמות רבה שהראה לו הקב"ה למשה שאני מדבר עמך מתוך אילן קוצים כביכול שאני שותף בצערן ורש"י ז"ל בחר בטעם זה מכל השנים עשר טעמים המפורשין בש"ד לפי שזהו קרוב יותר לפשטות הענין כ"כ המפרשים ז"ל רא"ם ובעל צל"ד ז"ל:

ומה יפה אף נעים הטעם הזה באמת שהוא לפי ענין המראה ותוכנה. וכמו שאמרו ז"ל ג"כ במקומות אחרים שהקב"ה נגלה לנביאים כפי תוכן המראה ולכן בסיני נגלה כזקן ויושב בישיבה ועל הים נגלה כבחור דאמר מר אין לך נאה בישיבה אלא זקן ואין לך נאה במלחמה אלא בחור וכן הוא הענין גם במראה זו שתוכן המראה הוא בספור איך הגיע אליו ית' צער ישראל וגודל ענים וקושי שעבודם ולכן עלה במחשבה לפניו לגאלם וכענין הזה היתה אופן הגלוי שלא נגלה לו הקב"ה למשה מתוך אילנות גדולי הקומה ורבי הפוארות רק מתוך השפל שבאילנות אילן קוצים למען הראותו בזה הגעת צער ישראל אליו ורצונו לפדותם וכביכול כמשתתף בצערן ואינן נוח לו להתהדר ומבואר מאוד:

(ד"ה אוכל) ר"ל אוכל ונאכל הוראת שניהם הוא הנפעל אלא שזה קל וזה כבד:

ג מדרך הלשון בכמה מקומות לכנות את הפעל אחרי התחלתו כשיש בפעל האחד הזה שני ענינים כמו כאן שהקרב אל איזה מקום יסור מן המקום שעומד שם ויקרב אל המקום האחר יכנה הקריבה ההיא אחרי התחלתה שהיא ההסרה ולכן לא אמר כאן אקרב נא ואראה:

ה (ד"ה אדמת) הנה רחבין דברי רש"י ז"ל כאן צריך להקדים שתי הקדמות, הקדמה א' שמדרכי המליצה (להיותה הדבור מתוך ההתפעלות) לכפול הנושא כשתבוא ליחס לו איזה נשוא יקר מאוד כדי לעורר בזה עד יקרת הנושא בהיות לו נשוא יקר כמוהו. כמו ימינך ד' נאדרי בכח ימינך ד' תרעץ אויב השיעור ימינך ד' אשר הוא נאדר בכח הימין ההיא תרעץ אויב וכן נשאו נהרות ד' נשאו נהרות קולם וכאלה רבות מאוד. והכלל שכפילת הנושא במליצה הוא למען עורר על יקרחו וגדלו. עוד הקדמה שני' מלת הוא תשמש לשני הוראות. א' לכינוי הנסתר, תחת הגוף המדובר ממנו ויתורגם כפן הזה (בל"א עד) ב' לקשר הנושא בנשואו ויכונה דבור המציאות ויתורגם בפן חזה (בל"א איזט) באמרנו ד"מ ראובן הוא חכם וגם הוא שוקד מאוד על למודו הנה הוא הראשון ע"כ אינו לכנוי הנסתר שהרי זכר לפניו את שם הגוף ראובן והוא א"כ מלת המציאות לקשר הנושא בנשואו (וילועז איזט) אבל הוא השני הוא לכנוי הנסתר תחת שם ראובן הנושא (זילועז, ער) ומדרכי לשון הקורט להשמיט הוא כשתשמש לקשר הנושא בנשואו ואינה דק דבור המציאות ונוכל לומר ג"כ ראובן חכם בהשמטת מלת הוא כמו והאבן גדולה על פן הבאר שיעורו האבן שעל פי הבאר היא גדולה וכן הוא על פי הרוב במקרא להשמיט דבור המציאות. ואחרי הוצעות הללו תבין דברי רש"י ז"ל כאן כי הנה מלת הוא בפסוק שלפנינו יש לפרשו באחת משני הוראות הנ"ל. אם לדבור המציאות, והשיעור המקום אשר אתה עומד עליו הוא אדמת קודש ויש לפרשו ג"כ לכנוי הנסתר ואף שכבר זכר הנושא והוא המקום אין תימא כי הנבואה תשמש ג"כ בדבור ההתפעלות ולזה כפר את הנושא ליוקר הנושא בשביל נשואו היקר והוא הקדושה ולפ"ז יהי' השיעור המקום אשך אתה עומד עליו אדמת קודש הוא המקום הזה ויחסר מלת המציאות בכתוב כדרך הלשון ובתשלומו הי' ראוי להיות אדמת קודש הוא הוא ויהי' הוא הא' לדבור המציאות והוא הב' לכנוי הנסתר תחת הגוף שהוא הנושא. ואולם להכריע הפרושים נחזי אנן כי מלת הוא אם תשמש לדבור המציאות לקשר הנושא עם נשואו דרכה לבוא בין הנושא והנשוא אם שיקדם לה הנושא או שיקדם לה הנשוא מקומה בין הנושא והנשוא תמיד ויש לומר ראובן הוא חכם וכן נוכל לומר ג"כ שובה הוא הארץ ההיא בהקדמת הנשוא אבל כאן וכן בכתוב לא תאור את העם כי ברוך הוא שבאה מלת הוא אחרי הנושא והנשוא זה יכריע לומר שחסר כאן דבור המציאות ומלא הוא הוא נושא המאמר ובאת לכנוי הנסתר תחת הגוף זהו כוונת דברי רש"י ז"ל בדבור הקצר הזה:

י הנה אמר הכתוב לכה ואשלחך אל פרעה ולא זכר מהו יטריחות הזה אלא שמובן ממילא ממ"ש אח"כ והוצא וגו' שהשליחות הוא אל פרעה שיוציא את ישראל מארצו

וא"כ פרעה הוא המוציא בעיקר ומשה לא נקרא מוציא בערכו רק בשתוף השם ויותר הי' לו לומר א"כ לכה ואשלחך אל פרעה להוציא את עמי וגו' לכן אמר רש"י ז"ל שהכוונה בדבור זה כדי שלא יספק משה אם יצליח בשליחותו כי פן מאן ימאן פרעה להוציאם כאשר הי' הדבר באמת לכן אמר לו לכה והוצא כלומר שאין הדבר בספק כלל אם תלך אז תוציא בוודאי והמניעה רק מצדך עשה אתה את שלך ולכה אל פרעה ואתה תוציאם בהחלט בין יקבל דבריך או לאו ובדבור האחרון הזה והוצא וגו' כלל א"כ מהות השליחות המובנת ממילא מדבור זה וההצלחה בשליחותו זה בהחלט כאחד ומבואר:

יא (ד"ה ובי) הנה משה רבינו ע"ה תפס בלשונו שני בחינות מי אנכי כי אלך אל פרעה וכי אוציא וגו' ואם היתה כוונתו רק לבחינה אחת מי אנכ' כי אלך אל מלך אדיר כפרעה בדבר שליחות הזה להוציא את ישראל מן ארצו שהוא דבר הנוגע לכבודו הי' לו לומר מי אנכי כי אלך אל פרעה להוציא אח ישראל ממצרים אבל עכשיו שאמר כי אלך וגומר וכי אוציא וגו' משמע שכל אחד הוא ענין בפ"ע ותחלה אמר דרך כלל בסתם מי אנכי כי אלך אל פרעה בכל דבר שליחות כי מה חשוב אני לדבר עם המלכים וכמו שפירש"י ז"ל בדבור הסמוך הקודם ואח"כ אמר ועוד וכי אוציא וגו' ויש לפרשו כפשוטו ועוד מה אני חשוב לשליחות גדולה ונשגבה כמו להוציא את ישראל ממצרים והנה אמר תחלה דרך כלל מי אנכי כי אלך אל פרעה בכל דבר שליחות ואח"כ אמר וביותר לשליחות ההוצאה ההיא שהיא יקרה מאוד הן מצד מעלתה בעצם לשלח חפשי עם רב כזה והן מפני קושי דבר השליחות הזה בעיני פרעה ושריו אבל רש"י ז"ל כתב בכוונת המאמר דב' הנ"ל וכי אוציא וגו' דרך הדרש בזה. שהכוונה. ועוד גם אם כדאי אני וחשוב לדבר עם המלכים מה זכו ישראל ליגאל והוכרח רש"י ז"ל לפירוש זה מפני התשובה שבפסוק שאחריו אשר ממנה נראה שהי' מאמרו בבחינת זכות ישראל וכמו שפירש"י ז"ל אח"כ

יב הנה בפסוק זה יש שאלה מפורסמת שמשמעה הפשוט שעבודת ישראל את ד' אצל ההר ההוא בקרבנות כמו שהי' קודם מתן תורה כמ"ש בסדר משפטים הוא האות למשה על היותו שליח השם ב"ה והצלחת שליחותו ואיך יהי' האות העתידי שיבוא אח"כ מופת וסימן על התאמתות הדבר שיגמר קודם בוא האות ההוא. לכן הסב רש"י ז"ל בחינת המקרא על דרך אחרת ובזה יתיישב הכל. והנה בטעם חזיון הסנה והתייחסותו אל תוכן הנבואה אשר בעבורו באה המראה ההיא שיבחן בחזיון ההוא ג' ענינים שונים. הסנה והיותו בוער באש ובכל זה הסנה איננו אוכל. כבר ביאר רש"י ז"ל לעיל ענין הסנה שבמראה כי הוא ע"ד הכתוב עמו אנכי בצרה אבל כאן ביאר רש"י ז"ל ענין המראה באופן שיתיישבו על ידו גם כל יתר חלקי המראה כי באמת משה רבינו ע"ה ה' השליחות

הזה בעיניו כנכנס בסכנה עצומה לשני טעמים האחד שרועה צאן לפני מלכים יתייצב ובפרט לפני מלך גדול כפרעה ועוד גם לו הי' מרואי פניו ושריו איך יאמר לו לשלח עם רב שתחת ידו חפשי הכי נביא מפורסם הי' ואין לך מרד גדור ועצום מזה ולפי שסכנה זו משולה לנכנס באש הלא ישרף בהבל פי פרעה המלך העריין לזה באתהו כל מראה הסנה שהוא הפחות שבאילנות משל לישפרות שהיו משה בעיני עצמו והיות הסנה בוער באש של על הסכנה שהי' בה משה והסנה איננו אוכל הוא משל על ההצלה וכי לא יזיק לו שליחותו כלל. ולפי ששני בחינות הסכנה האלו כלל משה במאמר מי אנכי כי אלך אל פרעה שכולל סכנת נפשו הן מצד קלותו בעיניו להכנס בחצרות המלכים ולדבר עמהם והן מצד קושי השליחות הזה שנשתלח בה לפרעה השיבו הקב"ה ראי' ממראה הסנה על העדר הסכנה וא"כ הסנה הוא האות ואיננו מוסב למטה על אמרו ית' תעבדון את האלקים וגו' ושיעור הכתוב לפ"ז בדבר הסכנה אשר אתה דואג עליו מצד שפלותך בעיניך ומצד עצם שליחותך אל תירא בדבר הזה כלל כי הנני מבטיחך שאהי' עמך וזה המראה אשר אתה רואה בסנה היותו בוער באש ואיננו אוכל הוא לך האות כי אנכי שלחתיך לא משלך דשליחות הזה. והענין כמ"ש יפה הרא"ם ז"ל שהנביאים בעת תבואם בפעם הראשון מראה הנבואה יסתפקו אז באמתת נבואתם. כי אולי איננו זולתי חזיון דמיוני לכן מצאנו ג"כ אצל גדעון כאשר באתהו הנבואה בפעם ראשון אמר ועשית לי אות שאתה מדבר עמי אלו דבריו ז"ל וכענין הזה י"ל גם כאן שאמר לו הקב"ה למשה שאין ך לספק בשליחותך כי מראה השנה הזה אשר הנך רואה שהוא מכוון לענין דאגתך לך האות כי לשוא דאגת נפשך כי אנכי שלחתיך באמת וממילא תצליח א"כ בשליחותך אינך נזוק. והנה הוסיף רש"י ז"ל להעמיק בדבר שלא אמר הכתוב כי שלחתיך אבל אמר כי אנכי שלחתיך שהוא על רך אני ד' האמור במקום אחר שפירושו בכל מקום לפי ענינו האמתות והיכולת אני נאמן לשלם שכר לצדיקים ליפרע מן הרשעים וכן אני אל שדי פירושו אני שיש יכולת ידי וכן כאן כלל ג"כ הכתוב בחינה זו במאמר כי אנכי שלחתיך ר"ל כי שלחתיך ואני הוא השולח אותך אני שיש יכולת בידי וכדאי אני להציל. והנה עד כאן באתהו התשובה מאמר מי אנכי וגו' שהוא בחינת סכנת השליחות ואח"כ אה התשובה למאמר וכי אוציא וגו' שהוא השאלה על זכות ישראל מה זכו ליגאל ועל זה נאמר לו בהוציאך את העם ו' כלומר שקבלת התורה שעתידין לקבל על ההר הזה לומר נעשה ונשמע אשר בעבור זה יקדם להם עבודת קרבנות הוא הזכות שיגאלו על ידו זהו הפי' הראשון שכתב רש"י ז"ל. אבל לפי' האחר שכתב רש"י ז"ל לא שאל משה כלל על זכות הגאולה. ומאמר מי אנכי וגו' וכן מאמר וכי אוציא וגו' הם שני בחינות הסכנה

שבשליחות מפאת נקלתו בעיניו לבוא אל שער המלך ומצד עצם השליחות שנשתלח אליו וכפירוש הפשוט שכתבתי לעיל והנה על שני בחינות הסכנה הנ"ר השיבו הקב"ה במאמר כי אהי' עמך ר"ל וא"כ אין לך לירוא מסכנה ומה שאמר אח"כ עוד וזה לך האות וגו' אינו לתת לו אות על אמתת השליחות בעבר רק הוא ענין אחר כי כבר אמרתי למעלה שהעבר הוא אות על העתיד אבל אין העתיד אות על העבר ואיך יתאמת הדבר במה שלא הי' עד אחרי ביאת הדבר מככר אבל המאמר הזה הוא מקרא מסורס וענינו וזה אשר אנכי שלחתיך לך האות על הבטחה אחרת והוא קבלת התורה ואולם לפי שלשון וזה לך האות משמע שכבר האות הזה נראה והוא מרמז עליו ואומר שזהו אות לדבר עתידי ולפירוש הא' ניחא דקאי על מראה הסנה וא"כ כבר נראה האות ההוא אבל לפי' הב' שהאות הוא הצלחת השליחות עצמו איך יאמר א"כ וזה לכם האות ועדיין אות זה צריך אות ואיך יאומת הדבר בדבר אחר בלתי מאומת עדיין לכן כתב רש"י ז"ל שמצינו לשון זה גם בישעי' שפירושו דוגמתו שאמר וזה לך האות הוא מפלת סנחריב על ברכת הספיחים והפירות ואף שעדיין לא הגיעה מפלת סנחריב מ"מ יאמ' כי אחר זמן בהגיע מפלת סנחריב ואומ' לכם גם זאת והנה לב' הפירושים שכ' רש"י ז"ל מרת כי במאמ' כי אנכי שלחתיך משמשת במקום כאשר ופשוט ובמ"ש רש"י ז"ל כאן שעתידים לקבל התורה לסוף ג' חדשים כו'. כתב בעל צל"ד וז"ל. יגעתי ולא מצאתי מהיכן הוציא רש"י ז"ל דברים הללו לסוף ג' חדשים, וביש"ר שמשם לקח רש"י ז"ל דברים אלו לא זכר ולא פקד כלל הלשון הזה ויעויין מה שפירש בזה במהרא"י ז"ל. ובס' א"ש תמצא ד' פירושים בל"ז עכ"ל, והנה לכל הפירושים מה שלא פירש"י ז"ל כאן כפשוטו שקבלת התורה הוא אות על אמתת השליחות הוא כנ"ל מפני שדבר העבר הוא אות על העתיד ואין העתיד אית על העבר:

יד השם הקדוש הזה אלקי' לפירוש זה הוראתו ההשגחה. והנה אמר משה אם אני מזכיר השם הזה א"כ צריך אני לבאר להם הרמז בזה להיות שהשם הזה איננו תיבה יחידית כשאר שמות העצמים רק מאמר שלם אהיה אשר אהיה, וא"כ לענין הוראת ההשגחה לבד די בפעם אחת אהיה. לזה רא אזכיר להם רק פ"א. ובאמת שהש"י לא באר השם הזה רק כלפי משה. לזה השיב לו אח"כ הש"י יפה כוונת וגם אני לך לבד גליתי הסוד ההוא אבל לישראל לא תאמר רק בפ"א ולכן אמר אח"כ הכתוב כה תאמר לב"י אהיה וגו'

טו טעות נפל בספרים כמ"ש הרמ"א ז"ר כי לא פגע ולא נגע זר"ז. שהרי פסוק זה מזכיר בשניהם שם ההוי' וא"כ הוא תיובתא ולא סייעתא עכ"ל בעל צל"ד ז"ל. ואולם לע"ד א"צ לשבש הספרים שהרי בלא זו צריך להבין דברי רש"י ז"ל שכתב למדו האיך נקרא. ולפ"ז

משמע דקאי על שם ההוי' שלמדו דאיך שם ההוי' נקרא ואין נופל על הלשון לומר כן כי איך יקרא שם בשם אחר. ועיקר הכוונה שלמדו שלא להגות שם ההויה רק שת של אדני. אבל באמת יפה דקדק רש"י ז"ל לפי לשון הכתוב וזה זכרי לדור דור. ולמה יקרא שם שר אדני זכרי הלא שניהם שמות המה אלא ששם ההויה אסור להגותו ושם אדני מותר להגותו ואם לומר שנקרא שם אדני זכרי בעבור שמזכירין אותו בפה א"כ יקשה א' שהזכרון במחשבה תמיד ולא בפה. וא"כ היל"ל הזכרתי ולא זכרי כי בשמש פעל זה להדבור בפה יבוא בהפעיל לפי שע"י הדבור יתעורר הזכרון לעצמו או לאחרים. ב' הרי גם שמות הקודש אלקים ואהיה מותר להניחם ומזכירין אותם בפה ולא יכונו זכרי ויותר היה לו א"כ לומר זה שמי לעולם וזה שמי לדור ודור ר"ל שם ההויה נעלם אבל שמי אדני לדור ודור אבל באמת יתיישב כל זה אם נאמר שנקרא שם אדני זכרי לא בעבור שמותר להגותו רק בעבור היותו זכרון לשם ההויה כי במקום שנכתב שם ההויה שאסור להגותו אז השם הזה נשוא רק במחשבה. ובהגיון אומרים שם של אדני ובעת הגיון שם של אדני בפה חושבין במחשבה בשם ההויה. ולטעם זה נק' אדני זכרי בעבור היותו סימן וזכר לשם של הויה. וכעין שכתבו המקובלים ז"ל כי שם אדני הוא היכל הוי' ר"ר שע"י שם אדני נזכר שם דהוי' ב"ה במחשבה. ואל תתמה א"כ הי' לו לומר וזה זכרו ר"ל ששם אדני הוא זכר לשמי שהוא ההויה ולמה אמר וזה זכרי. שזה אינה שאלה כי באמת אצל הש"י שמו הקודש הוא עצמו ית' כמ"ש החוקרים והמקובלים ז"ל וא"כ באמרו וזה זכרי ר"ל זכר שמי והבן זה וא"צ להאריך עוד ולכן ב' רש"י ז"ל בקיצר לשונו זה שמי לעלם העלימוהו וכו' ר"ל כשתרצה להזכיר שם ההויה ב"ה אל תזכירהו בפה רק העלימהו במחשבה וזה נופל רק על המחשבה שיהיה הדבר לך לבדך ואין לזרים אתך. ואלו היה הכוונה על שאסור להגותו לבד לא היה נופל בזה העלם רק הול"ל שאל תזכירהו אבל באמת שהכוונה ג"כ לבד איסור ההגיון שיהיה נשוא גם במחשבה. ולכן סיים הכתוב אח"כ וזה זכרי ר"ל שע"י שום אדני תזכירו שם ההויה ב"ה במחשבה, ומפני שצריך לחשוב רק בהויה רק להוציא המחשבה ההיא בפה מוציאין אותה ע"י שמשימין שם אדני במקום שם ההויה במבטא יפה כתב א' רש"י ז"ל למדו האיך נקרא כו' ר"ל ששם של אדני אינו שם בפ"ע ומזכירין אותו בהוראתו שהיא האדנות והוא המושם תחת שם ההויה שז"א אלא שמזכירין שם ההויה ב"ה בזמן קריאתו ושם ההויה נקרא על ידו, כי פירוש אדני הוא הויה. והשם אדני הוא סימן וזכר לו. ולכן שפיר הביא רש"י ז"ל ראיה וכן דוד הוא אומר ד' שמך וגו' ד' זכרך וגו' שלפירש"י ז"ר אין מלת ד' שבשני המאמרים נושא המאמר ושמך וזכרך נשואי המאמר ויהי' כפ"ז שיעור הכתוב אתה ד' שמך הוא

לעולם ד' וכן ד' הוא זכרך לדור ודור. וכן הבין מהרמ"א שבצל"ד פי' הפסוק ולכן הקשה מה שהקשה אבל ז"א שא"כ כל כוונת הפסוק אינה אלא שהבורא ית"ש נקרא לעולם ולדור דוד בשם ד' ואין לכוונה זו התקשרות כלל עם ענין המזמור לא עם הפסוקים הקודמין לפסוק זה ולא עם פסוקים שאחריו אבל באמת שמך וזכרך הם ג"כ נושאי המאמר ומלות לעולם ולדור דור הם נשואי המאמר פירושו אתה ד' שמך הוא לעולם וכן אתה ד' זכרך הוא לדור דור. ובזה יתקשר מאוד הכתוב הזה עם כל הפסוקים שבמזמור הקודמין והמאוחרין לו. שבפסוקין הקודמין ספר נפלאות הבורא ית' מוצא רוח וגו' שהכה בכורי וגו' ולכן אמר אח"כ ד' שמך וגו' ד' זכרך וגו' וד"ל ע"י נפלאותיך שמך וזכרך לעולם ולא ישכח וא"כ ש"מ ששמך וזכרך הוא הנושא בשני המאמרים ולעולם לדור ודור הנשוא בשניהם. והנה הפסוק הזה כפל דבריו בדרך המליצה שמך לעולם זכרך לדור דור וא"כ מלת זכרך נרדף לשמך ופירוש שניהם שם. ולזה דקדק רש"י ז"ל שרא נמצא בשום מקום שיקרא השם זכר. לזה פירש"י ז"ר שמלת זכרך הוא על שם אדני להיותו זכר לשם ההויה ע"ד שכתבתי לעיל. והכי קאמר דוד אתה ד' שמך הוא לעולם ר"ר שם העצם הוא שם ההויה ב"ה שנקרא שמך הוא לעולם ע"י נפלאותיך הגדולים והנוראים ובא אח"כ המאמר הב' כמפרש לדברי המאמר הא' שאמר ששם ההויה ב"ה הוא לעולם ואיך יתכן זה והלא אסור להגותו לכן אמר אח"כ כיצד שמך לעולם רפי שאתה ד' זכרך לדור ודור כלומר לפי שמשם אדני שמותר לשאת אותו על שפתיו הוא זכרך זכר שם ההויה לכן שמך לעולם. ואולם כל זה אינו רק ע"ד הרמז והדרש כי לפשוטו אין זכרך נרדף לשמך אבל נהפוך הוא כי שמך נרדף לזכרך ופירוש שם הוא זכר על צד ההשאלה והמליצה כי השם הוא סימן העצם. וע"י השם נזכר העצם. וכוונת הכתוב ג"כ כבאור הג"ר שזכרך רא ישכח לעולם בגלל נפלאותיך. אבל אף שזהו פשטות הכוונה מ"מ על צד הרמז והדרוש בדרך שירי רוח הקודש, כ' רש"י ז"ל שזהו בכח המאמר לרמז ששם ההויה ב"ה לא כשהוא נכתב הוא נקרא ורש"י ז"ל לא כוון בזה שזה מרמז ששם אדני דיקא הוא זכר שם ההויה ב"ה כמו שהבין מהרמ"א ז"ל רק שרמז על דרך כלל ששם אחר הוא זכר לשם ההויה ב"ה וראיה שהרי לא זכר רש"י ז"ל מקודם שאדני הוא זכר ההויה רק זכר דרך כלל ששם אחר הוא זכר ההויה ב"ה הארכתי עד כה לברר וללבן דברי רש"י ז"ל:

טז ר"ל שמכאן ראיה ששם זקנים הושאל להמיוחדים לעצה ובית הועד וכמאמרם ז"ל אין זקן אלא שקנה חכמה:

יח הרמב"ן ז"ל הקשה שהרי שני הפסוקים הם לשון הכתוב בשם יוסף ולא נמצא לשון זה כלל אצל יעקב והשיב אולי ידרוש הרב ז"ל כי יוסף אמר פעמים פקוד יפקוד להגיד שהיתה מסורת בידו מאביו עכ"ל ואולם בש"ר שמשם לקח רש"י ז"ל דברים הללו לא נזכר כלל יעקב רק יוסף. מדברי הרב בעל צל"ד ז"ל:

(ד"ה יקרה) והכלל בזה הגלות המראה נקראת מקרה כי תבוא להרואה בפתע פתאום והיא נופלת עליו כי אף אם הנביא משתדל ומכין א"ע לנבואה בכל זאת אינה בידו ולא בכל עת יפעול בהשתדלותו שתחול עליו השפע רק ישחד אולי ינוח עליו הרוח ותבואהו המקרה הזה:

יט ופי' מרת ולא לפ"ז אם לא והויו במקום אם והרבה כיוצא בזה במקרא. ואח"כ כ' רש"י ז"ל כלומר כו' ר"ל שהוא סירוס לשון והשיעור. ואני ידעתי כי אם לא ביד חזקה לא יתן וגו':

(ד"ה לא) ר"ל שגם בזה יפול לשון נתינה שהוא מענין נתינת רשות וחירות ואח"כ כ' רש"י ז"ל ויש מפרשים כו' וכ' על זה הרא"ם ז"ל וז"ל. הנה כפירוש הזה תרגם אונקלוס רק שנאמר לרש"י ז"ל משמו של ר' יעקב בר' מנחם המשך הכתובים ע"פ פירוש זה באופן אחר ממה שפירש בו אונקלוס. והשיעור ואני ידעתי כי לא יתן וגו' ולא בשביל שידו חזקה. ועל זה בא פסוק שאח"כ ושלחתי וגו' והכיתי וגו' ואח"כ ישלח וגו' ור"ל שפסוק זה הוא לראיה על מאמר הקודם ולא ביד חזקה ולכן אמר אח"כ ולראיה לזה כי אח"כ בשלחי את ידי והכיתי את מצרים אח"כ ישלח אתכם מזה עכ"ל ז"ל:

כב ביאור זה כי מנחם חברו במחברת הפעלים שפא הפעל שלהם אות צדי. כי לדעת חכמי צרפת ז"ל הנהות והחסרות אינן מן היסוד ושורש הציל צל ושורש הפיל פל. ורש"י ז"ל אף שגם הוא מבעלי הדעה הזאת מ"מ סתר כאן דעתו דאם אין הגון כאן יסודית א"כ ע"כ בון ונצלתם נון נפעל והי' א"כ ענינו שתקבלו אתם ההורקה ממצרים לא שאתם תריקו אותם. וזהו הפוך הכוונה. ומזה הוכיח רש"י ז"ל שהנון כאן מן היסוד. ואח"כ כ' רש"י ז"ל במקשה על דברי עצמו שדרך הגון פא הפעל שהוא יסוד נופל לרוב כשהיא מדברת בלשון מעלתם שתנקד הגון בשוה כמו ונשאתם ונתתם. לזה יישב רש"י ז"ל כאן הוא מלשונות הכבדים והוא כמו ודברתם ולמדתם והוא שקראוהו המדקדקים ז"ל בנין הדגוש. ולכן נקודה הנון בחיריק ודגוש אחריה כן פירש בעל באר רחובות ונכון הוא. והרא"ם ז"ל כתב בביאור דברי רש"י ז"ל אלו שדעתו שהנון כאן יסוד קיים שאלו היתה יסוד נופל היה לה להנקד בשווא כמו ונחתם עכ"ל ולא הבינותי זה כי למה לא יוכל להיות כאן נקודת בנין הכבד. גם בהיות הנון יסוד נופל ומה ראיה ממלות ונשמתם

ונתתם שהרי אין כל השרשים הולכים בדרך אחד מהם הולכים ע"ד הקר ומהם ע"ד הכבד ולא עוד אלא שגם בשורש אחד נמצא במקרא לרוב שילך פעם ע"ד הקל ופעם ע"ד הכבד לפי הוראת הפעולה כידוע כל זה בדקדוק ועוד מה יעשה במלת נגש יוסף ורחל וכן ונגשתם שהנון יסוד נופל בשורש זה בפעל העתיד ובכל זה ילך ע"ד הכבד:

פרק ד

ב ופשוטו וכו' אין זה נגד הדרש שהרי הדרש בא ליישב ענין אחר מה שנכתב תיבה אחת אבל הוא מילתא באנפי נפשא כי שאלה על הספק לא יתכן אצל הש"י לכן כתב רש"י ז"ל כי פשוטו כאדם כו' ולא כתב רש"י ז"ל שהוא כדי להכנס עמו בדבור כמו שפירש"י ז"ל בסדר בראשית בשאלת איכה לאדם ושאלת אי הבל אחיך וכן בפ' בלק בשאלת מי האנשים האלה עמך שלא יתכן פירוש זה אלא במקומות הללו כי הם כולם התחלת דבור משא"כ כאן שהוא באמצעות הדבורים. מדברי הרא"ם ז"ל:

ג כבר הודעתיך שמדרכי דורשי רשומות לדרוש שלא נפל הענין במקרה מה שהיה על אופן זה דוקא ולא על אופן אחר במו שהארכתי בזה במקומות אחרים:

ז בפסוק הקודם אמר ויוציאה והנה ידו מצורעת כשרג ולא אמר ויוציאה מחיקו אבל בפסוק זה אסר ויוציאה מחיקו והנה שבה כבשרו ובשביל השינוי הזה דרשו ז"ל שמתחלה כשלקה בצרעת לא דקה עד אחרי הוציאו ידו מחיקו ולבסוף כשנתרפא בעודה בחיקו כבר ישבה כבשרו. ולכן סמך בפסוק זה מלת מחיקו לוהנה ישבה וגו' מה שאינו בפסוק הקודם לדרוש בו ע"י שינוי זו מחיקו שבה כבשרו ד"ר בעודה טרם הוציאו אותה. ופשיט:

ח כ' הרא"ם ז"ר וז"ל אם בא רש"י ז"ר ליישב מה אולמא דאות האחרון יותר מאות הראשון שיאמינו בו יותר מאות הראשון קשה מה יעשה עדיין באות הדם ומה אולמא דידי' יותר משני אותות הקודמין עכ"ל. וד"ל שבע"כ צ"ל שרק ברבוי האותות תהיה האמונה. וכ' ע"ז בעל צר"ד וז"ל. ולק"מ. וכבר תירצו זה בש"ר אצל אות הדם וז"ל ומה אות היה להם לישראל אמר להם בזה האות ילקו המצרים תחלה כו' עכ"ל ור"ל כי מכת דם היה מכה ראשונה. וא"כ אות נאמן היה להם עכ"ל ז"ל. אבל אף כי נכון הדבר מצד עצמו שאות הדם יותר חזק מאותות הקודמין בהיותו אות כפול כי הוא אות גם לעתיד. ומשה רבינו ע"ה הודיע לישראל היותו אות גם לעתיד ובזה יאמינו לו כי מילתא דעבידא לגלויי לא משקרי אינשי. בכל זה לא נתקנו עדיין דברי רש"י ז"ל בזה כי מדוע ביאר לנו רק בכאן חוזק אות הצרעת מאות הקודם ולא ביאר גם באות הדם אולמתו יותר משני האותות הקודמין ולכן נ"ל שבאמת לפי פשוטו א"צ לכל זה כי אף אם כל

האותות שווין בערכן ואין אות אחד חזק מחבירו מ"מ ברבוי האותות תתאמת הנבואה יותר. ולכן אמר הש"י והיה אם לא יאמינו וגו' לקול האות הראשון והאמינו לקול האות האחרון ור"ל בצרוף עם האות הקודם. ואח"כ אמר והיה אם לא יאמינו גם לשני האותות וגו' ולקחת וגו' ור"ל יאמינו לאות השלישי, בצרוף עם שני אותות הקודמין אלא שכבר ידוע לגו הכלל דאף דדברה תורה כלשון בני אדם מ"מ היכי דאיכא למידרש דרשינן ולכן אף שפשטות הכתוב במ"ש והאמינו לקול האות האחרון ר"ל בצרוף עם הראשון אף שלא אמר בפירוש והאמינו לקול האות הראשון והאחרון כי אין המדבר צריך לדקדק בלשונו לבאר מה שמובן ממילא בכוונתו מ"מ דרך הדרש לתפוס דקדוק הלשון ותמציתו כפי משמעותו בזולת הכוונה שצריך להוסיף בו והוא כלל גדול מאוד בדרכי הדרשות שמנהגם לדרוש כפי הלשון. ולזה דייקו ז"ל לשון הכתוב כאן שלא והאמינו לקול שני האותות או לקול אות האחרון והראשון שזה לשון המדוקדק רפי הכוונה אבר אמר והאמינו לקול האות האחרון שלפי דקדוק המאמר לבד משמעו שהאות הזה לבדו יסופק שיאמינו בו גם לולי האות הקודם. ולזה ביארו ז"ל כאן אלמותו מהקודם אבל אצל אות הדם שרא אמר שם והאמינו לקול אות הדם רק אמר סתם והיה אם לא יאמינו וגו' ולקחת. לכן יובן ע"פ פשוטו שיעשה לעיניהם עוד מופת כדי שיתאמת הדבר יותר ברבוי העדים ועדי הנבואה הן האותות:

ט (ד"ה והיה) הרמב"ן ז"ל טען שאין ראיה כלל מכפל מלת והיו שכן דרך המקרא לרוב בשביל מצוע דברים והפסק שבין הנושא והנשוא שבא ההפסק ההוא לסמן הנושא לכפול מלת והיו עם נושא המאמר כמו והיה ערכך הזכר מבן חמשים שנה ועד בן ששים שנה והיה ערכך חמשים כסף. והנה ערכך הזכר הוא הנושא והיה חמשים כסף הוא הנשוא ולפי שבא בין הנושא ערכך הזכר ובין הנשוא חמשים שקרים כסף. הפסק ומצוע דברים מבן חמשים שנה ועד בן ששים שנה כדי לסמן הנושא שהוא ערכך הזכר. לכן כפל מלת והיה עם הנושא וחזר שנית ואמר והיה ערכך חמשים שקלים כסף. וע"ד זה הוא ג"כ כאן שלפי שהפסיק בין הנושא ודם המים ובין הנושא והי' לדם במאמר אשר תקח מן היאור כדי לסמן הנושא שהוא המים כפל שוב שנית הנושא עם מלת והיו. וחזר ואמר והיה המים לדם ביבשת וכאלה רבות במקרא. אלו דבריו ז"ל בתוספת ביאור הרבה עם שאין זה לשונו ממש. אבל רע"ד שכוונת רש"י ז"ל שבאמת מאמר אשר תקח מן היאור נראה מיותר דלאיזה צורך האריך לומר אשר תקח מן היאור ובשביל זה הוצרך לכפול אח"כ ולומר שוב שנית והיה המים לדם ביבשת. ולמה לא אמר ולקחת ממימי היאור ושפכת היבשה והיו לדם ביבשת ומייתור לשון זה נראה שבשביל כך הוסיף לומר

והי' המים אשר תקח מן היאור להורות לנו שבשעת לקיחה מן היאור עודם בידו יתהוו לדם. ומ"ש אח"כ ביבשת הוא רק למראית עיני ישראל מפני שדם לא יראו היותו לדם, ער שיהיו המים ביבשה. ומפני כך צוה הש"י לשפוך המים ליבשה בדי שיהיה הנס נגלה לעיני הכל. לזה כ' רש"י ז"ל שע"כ זה אינו שהרי חזר אח"כ ואמר והיו לדם ביבשת ואין כוונת רש"י ז"ל שמפני כפר מרת והי' צריך לפרש שאחר שישפוך המים ליבשה יהיה לדם. רק כוונתו ז"ל שלשון והיה לדם ביבשת בעצמו מורה ע"ז בזולת הכפל שרא יתהפכו לדם עד אחרי הגיע המים ליבשת וא"כ צ"ל שמה שהאריך מקודם זה לומר אשר תקח מן היאור הוא רק רחמן המים שלא תאמר שיהפכו כל מימי היאור לדם אחרי לקיחתו בידיו ממימי היאור ושיעור דברי רש"י ז"ל כך הם. אילו נאמר והיו המים אשר תקח מן היאור לדם ביבשת הייתי אומר כי מייתור לשון אשר תקח מן היאור נראה כי עודן בידו נתהפכו לדם כי אשר תקח מורה משעת לקיחה. אבל עכשיו שאמר אח"כ והיו המים לדם ביבשת. ומזה מוכרח א"כ שלא נהפכו המים לדם זולתי אחרי שנשפכו ליבשה וא"כ ע"כ מ"ש מקודם אשר תקח מן היאור הוא רק כדי לסמן המים וכנ"ל. ובזה יצאו דברי רש"י ז"ל כנים ומזוקקים. והרא"ם ז"ל נכנס בכאן בפרצות דחוקות ללא צורך: י כצ"ל ברש"י והוא היה עומד ביום הז' כשא"ל וכו'. ומ"ש רש"י ז"ל עוד ונביא היה שנאמר הנגלה נגליתי לבית אביך וגו' ר"ר לפי שכתוב שם לבית אביך ובית אביו של עלי היה אהרן לפי שעלי כהן היה ולכן כ' ג"כ רש"י ז"ל עוד אח"כ שמה שכתוב ביחזקאל ואודע לכם בארץ מצרים וגו' אותה נבואה לאהרן נאמרה ור"ל לפי שמצינו אצל עלי שנגלה הש"י לאהרן במצרים. ואולם לא מצינו איזה נבואה נאמרה לו א"כ מסתמא יש לנו לומר שאותה נבואה הכתובה ביחזקאל שנאמר' לישראל במצרים לאהרן נאמרה: (ד"ה כבד) ר"ל כי פי' כבד פה כבד הדבור כמו שנמצא בכמה מקומות שנקראת הפעולה בשם כרי הפעולה כמו שמכונה הגבורה יד על שם שלוחמין בכלי זיין שביד. וכן כאן נקרא הדבור בשם הפה כלי הדבור:

יא וכן המשיך רש"י ז"ר כל הכתוב הזה לפרשו כנגד משה כמו שהראה בדבור הסמוך ולא כוון רש"י ז"ל בזה שאין כוונת הכתוב על מין האדם בכלל לומר שהוא ית' הסבה הראשונה לכל אלא שלפי שבאמת יש ג"כ להמשיך כל חלקי דכתוב הזה ער משה לבדו בענין הנסים שקרו אליו א"כ התשובה נצחת ביותר אם הדברים הדם רומזים אליו וכלומר הרי אתה בעצמך מופת על הדבר ואיך שכחת דנסים שנעשו לך בעצמך וא"כ אם נאמר שכוונת הכתוב רק על מין האדם בכלל יקשה א"כ מדוע לא השיבו הש"י תשובה נצחת מזה ממנו ומעצמו. וע"כ צ"ל שהש"י אמר זה באמת בעיקר כלפי משה. אלא שרמז

לו זה בהסתר דרך כלל על כל מין האדם והשומע ירגיש חרפתו בעצמו מכלל הדברים. וכן הנהוג לפעמים גם בין בני האדם בדבר איש לרעהו להשמיע לחבירו חרפתו במה שיש בו בהסתר ע"י דוגמא מדבר אחר וזהו עושה רושם יותר בנפש זהו כוונת דדרש בכאן ולכן לא קשה מה שהקשה הרא"ם ז"ל הרי מ"ש הש"י או פקח אינו מוסב על משה לבדו וע"כ הכוונ' במין האדם בכלל שבאמת הש"י אמר דכל דרך כלל. והכוונ' ג"ב דרך כלל אלא שאמרו ז"ל שרמז לו בהסתר הכלל ההוא על הפרט ג"כ וכדרך לעשות בכיוצא בזה וכנ"ל:

(ד"ה או) דבור זה צריך ביאור. שאם פרעה הי' אלם בדבר הריגת משה א"כ איך נעשו משרתיו חרשים לבלתי שמוע לצוואתו הלא לא יכול לצוות כלל עליו. ועוד אם פרעה אלם ומשרתיו חרשים ולא שמעו בצוואתו למה הי' צריך לברוח מהבימה ועוד קשה הרי פירש"י ז"ל בעצמו לעיל בפסוק וישמע פרעה ויבקש וגו' שמסרו לקוסטינר להרגו ולא שלטה בו החרב א"כ הרי שפרעה צוה עליו להרגו ולא נשתתק וכן משרתיו שמעו לצוואתו ולא נתחרשו וגם לא ברח משה מהבימה זולתי שניצל ע"י שלא שלטה החרב בצווארו. ולכן צ"ל בבאור זה שמתחלה צוה פרעה להרגו ותפסוהו והעלוהו לבימה ובראותם שלא שלטה בו החרב הניחוהו שם בבימה להכין לו כלי מות אחרים להרגו בהם ומשה ברח ונעשה לו נס שהוכו כל השוטרים בסנורים וכשהוגד לפרעה אח"כ כי ברח משה צוה שירדפו אחריו אלא שלא נתאמץ לצוות לתפסו בהכרח רק צוה על זה בשפה רפה אלא שאעפ"י כן שלא היתה גזירת פרעה לחוצה כל כך היו להם למשרתיו לשקוד על קיום רצון המלך אלא שנעשו משרתיו חרשים ולא שמעו בצוואתו כן ביאר הרא"ם ז"ל הדברים הללו ליישב שלא יהיו האגדות חלוקות ועדיין צ"ע:

(ד"ה הלא) ר"ל שאין מלת ד' הנשוא ומלת אנכי הנושא והשיעור הלא אנכי שמי ד' וא"כ יש, היכולת בידי לעשות כל הכתוב מקודם בפסוק זה וחסר מלת הוא בכתוב כדרך הלשון. שאם הכוונה כן ישאר שאלת מי שם פה לאדם או וגו' בלי תשובה מבוארת והוא מקרא קצר מה שאין צורך לזה לכן יותר נוח לפרש שמאמר הלא אנכי ד' הוא לתשובת שאלת מי שם וגו' וא"כ גם שם ד' הנושא. והשיעור הלא אנכי ששמי ד' עשיתי כל זאת שמתי פה וכו':

יג לא אמר משה שלח נא ביד זולתי רק שלח נא ביד תשלח שהוא פער עתידי וא"כ אין טעם לדברי משה שיאמר שלח נא ביד תשלח בעתיד. והלא הקב"ה חפין באמת לשלוח על ידו בעתיד כמו שהי' בפעל אח"כ וא"כ אדרבה אמר משה שישלח הקב"ה השליחות דזה בידו והלשון הפך כוונתו ולכן פירש"י ז"ל תחלה שטעם העתיד ער ההוה ורגיל

להיות ואיננו עתידי ממש והכוונה שלח ביד שאתה רגיל תמיד לשלוח על ידו והוא אהרן וכמו שפירש"י ז"ל לעיר בפסוק יוד מן הכתוב בערי וביחזקאל שאהרן הי' נביא בישראל במצרים לפני משה וכן פירש גם הראב"ע ז"ל ולדבר אחר פירש"י ז"ל שתשלח הוא פעל עתידי ממש, ואולם אין העתיד הזה על גאולת מצרים רק על הכניסה לארץ וגאולה העתידה. והשיעור שלח נא ביד אשר תשלח בעתיד להכניסם לארץ שלחהו נא גם עתה להוציאם ממצרים הרי מזה מוכח שיש לך שלוחים הרבה ומדוע בחרת עתה רק בי זהו הפירוש הב' ואולם עדיין צריך ביאור, כי באמת יקשה אם ראה משה ברוח קדשו שיהושע תלמידו יכניסם לארץ איך סרב א"כ בשליחות זה הלא ראה א"כ כמו כן שהוא יוציאם ממצרים ואיך יספק בקיום קצת המראה ובבטול קצתה. ומה שיש לומר בזה כי בתחלת נבואתו חשב משה כי יכניסם הקב"ה מיד לארץ חמדה זמן מה אחרי צאתם ממצרים כי למה ינועו במדבר העמים ותכלית ההוצאה ממצרים הוא בואם לארץ (וכמו שהי' זה באמת לולי חטא המרגלים) וכן אמר לו הקב"ה בתחלת מראה הסנה ראה ראיתי את עני עמי וגו' וארד להצילו מיד מצרים ולהעלותו וגו' אל ארץ טובה וגו' ארץ זבת וגו' אל מקום הכנעני והחתי וגו'. והנה בכל זה בציווי השליחות נאמר לו ועתה לכה ואשלחך וגו' והוצא את עמי בני ישראל ממצרים ולא נאמר לו ג"כ והעל אותם אל הארץ אשר נשבעתי לאבותיהם לתת להם אף שההעלאה הזאת לבדה הוא תכלית ההוצאה ומזה הרגיש משה שהוא לא יהי' השליח בהכנסה. ומפני שחשב משה שלא יהי' שיהוי זמן בין ההוצאה ממצרים לכניסתם לארץ לכן אמר משה לפני הקב"ה הרי השליח מוכן לפניך להכניסם במעט זמן לארץ שלח נא ג"כ שליחות ההוצאה על ידו ולא אמר זה משה ח"ו בדוך תרעומת שאינו רוצה בשליחות זה מפני שלא ישלח על ידו שליחות ההכנסה דא"כ הי' זה גאוה ולא ענוה. ועוד וכי יאות לומר שאינו חפץ במתנה הזו מפני שלא ירצה ליתן לו מתנה האחרת ואין לך מרד עצום מזה גם בחוק מלך ב"ו אף כי בחוק מלך מלכי המלכים הקב"ה אלא שמשה רבינו אמר זה בענותו הגדולה שאינני כדאי לשררה זו והרי לפניך איש הראוי שתשלח על ידו להכניס ישראל לארץ שלח נא על ידו שליחות הוצאתם ג"כ ולא על ידי שאינני כדאי וראוי לכך:

יד (ד"ה הנה) לשון יוצא לקראתך לא יפול זולתי אם שניהם מתנועעים ולא כשהאחד נח והשני מתנועע לקראתו וא"כ משה שהי' עומד במקומו בסדין לא שייך לומר שאהרן יוצא לקראתו רק שאהרן הולך אליו לכן כתב רש"י ז"ל כשתלך למצרים וכן הי' באמת כמו שתראה בהמשך הכתובים להלן:

(ד"ה וראך) לא כשאתה כו' כמ"ש רש"י ז"ל לעיל פסוק יוד:

טז ופשוט הוא דאל"כ ודבר לך אל העם הם תרתי מילי דסתרי אהדדי דאם לך אינו אל העם ואם אל העם אינו לך:

יח והוא כמ"ש רש"י ז"ר לעיל בשם הדרש בפסוק ויואל משה:

יט כמ"ש רש"י ז"ל לעיל בפסוק והנה שני אנשים עברים נצים שהאנשים האלה הם דתן ואבירם:

כ דבר זה הי' להם ז"ל בקבלה ואמרו שנרמז ג"כ בחורה מדכתיב החמור בהא הדעת ופשוט. ר"ל כי פירוש ויקח משה את מטה וגו' וכבר לקח את מטה האלקים בידו שע"כ לקחו לפני שובו מצרימה ומ"ש רש"י ז"ל אין מדוקדק מאוחר ומוקדם במקרא ר"ל בלשון כי כן דרך הלשון לפעמים לספר העיקר תחלה ואח"כ יספר הטפל והוא המוקדם בזמן ולכן ספר תחלה שובו למצרים שזה עיקר מגמת הספור ואח"כ ספר לקיחתו המטה שהוא הטפל בספור אף שהוא מוקדם לו בזמן:

כ ר"ל פעל ראה אינו מוסב על אמרו אח"כ כל המופתים. שיראה כל המופתים ויעשם לפני פרעה. ונצטרך כומר א"כ שענינו שום לב וזכור כל המופתים ועשיתם לפני פרעה. וזה אינו שהרי לפי מ"ש רש"י ז"ל אח"כ בד"ה אשר שמתי שע"כ כוונת הכתוב רק על המופתים אשר ישים ית' לפניו בעתיד ולא על המופתים אשר צוהו עליהם מקודם במראה הסנה וא"כ איך יתכן לומר שיצוהו ית' עתה בדרך הליכתו למצרים על זכירת מופתים העתידים אשר לא ידעם כלל לעת הזאת לכן פירש"י ז"ר שפעל ראה מוסב ער פעל ועשיתם וגו' שאמר אח"כ וא"כ השיעור ראה נא לעשות כל המופתים לפני פרעה ולמה הוצרך לצוותו על זה אחרי שכבר קבל השליחות עליו וע"כ הכוונה שתהא גבור ואמיץ לב בזה חזק ואל תירא מפניו ולכן אמר לו זה בדרך לכתו מצרימה כי כן הדרך לזרז את העושה קודם המעשה שיהא זריז ומוכן למעשהו ושליחותו ומבואר:

(ד"ה אשר) ר"ל אחרי שמוכרח ע"כ שכוונת המאמר אינו ארא על המופתים העתידים צריך לומר בתקון לשון אשר שמתי שבא בעבר שהכוונה כזה. בלכתך לשוב מצרימה שאתה הולך א"כ בשליחותי ראה שתהא זריז וגבור בכל דברי שליחותי לעשות בכל פעם בצוותי אותך על דבר המופתים שתעשה אח"כ המופתים אשר שמתי בידך בשעת הצואה בזריזות ואומץ לב וכן דרך המדבר לפעמים לתפוס סגנון הדבור הזה בלשונו כמו שידוע בלשון לע"ז:

כב ר"ל ואין זה האמירה הא' שהרי כתוב אח"כ ותמאן לשלחו וע"כ שכבר אמר לו מקודם לשלחם וימאן בדבריו וע"כ שזהו אמירה השניה

כג ר"ל שאין ואומר אליך וגו' מדברי השי"ת אף שמאמר הקודם לו וכן מאמר שאחריו הן מדברי השי"ת שהרי אמר מקודם כה אמר ד' בני בכורי ישראל וכן אח"כ אמר שלח את בני ויעבדני וגו' הכל מדברי השי"ת מ"מ שתי מלות הללו ואומר אליך הם מדברי משה שהרי לא אמר לו השי"ת בעצמו כלל רק הכל ע"י משה ומבואר מאוד:

כד ר"ל. ואיננו כמו ויהי בימים הרבים ההם. ויהי בימי אמרפל. והרבה כיוצא. שמלת ויהי מורה בם על הענין המסופר אח"כ ויהי דבר זה כי לא אמר ויהי בהיותו בדרך במלון, ויפגשהו וגו' או ויהי בדרך במלון ויפגוש ד' את משה אבל אמר ויהי בדרך במלון ויפגשהו וכנוי ויפגשהו שם בהכרח אל הנזכר למעלה בפסוק זה והוא הרמוז במלת ויהי שהוא משה מדברי הרא"ם ז"ל (ד"ה ויבקש) פירש הר"א ממיץ ז"ל במס' נדרים הובא ברא"ם דהכי פירושא דהך ברייתא מפני מה נענש אחר שלא הי' אפשר לו למול קודם בואו למצרים והשיב מפני שנתעסק במלון תחלה דנהי דלא הי' אפשר לו למול ולצאת לדרך מ"מ כבר הי' קרוב למצרים ויכול הי' למול אותו במלון ולהביאו מצרימה בלי שום שכנה כמו שהי' באמת אח"כ שמלה צפורה את ערלת בנה ולא קרהו נזק בדבר. ובשביל שנתעסק במלון תחלה והניח המילה שתהי' באחרונה לכך נענש אבל ח"ו לחשוד רמשה בהתרשלות גדולה כזאת שהי' יכול למולו קודם לכתו למצרים אלו דבריו ז"ל. ומלבד שהסברא מחייבת כדברי הברייתא הוא מדוקדק ג"כ בפסוק שלא הי' לו לומר ארא ויהי בדרך ויפגשהו ד' ויבקש המיתו ולאיזה צורך אמר ויהי בדרך במלון אלא ע"כ שמלת במלון הוא צורך הספור שהעונש הזה הגיעו בסבת המלון:

כה ד"ה כי חתן יבואר להלן:

כו (ד"ה אז) ר"ל דקשה מהו אז אמרה הלא ע"כ גם מקודם הבינה סבת העונש כמ"ש רש"י ז"ל לעיל ד"ה ויבקש וראי' ממה שלקחה צפורה צור לכרות ערלת בנה וגם ממה שאמרה חתן דמים אתה לי אלא שמתחלה לא הי' הבנתה ברור לה רק השערה בעלמא ועכשיו שהרף המלאך ממנה אחר המילה הבינה בהחלט ובברור גמור שהי' ענשו בסבת התרשלותו במילת בנו ופשוט:

(ד"ה למולות) ר"ל שאין מורות פעל והלמד ליחס גבול שאליו רק מילות שם דבר והלמד במקום על:

בא"ד ואונקלוס תרגום כו' אבינך כאן באורך קצת מה בין דברי רש"י ז"ל לתרגומו של אונקלוס ז"ל. לדברי רש"י הוראת שם דמים בשני המאמרים על דם הריגה כמו אנשי דמים איש דמים. והשיעור במאמר הראשון שכרתה צפורה ערלת בנה ותגע לרגליו של משה ותאמר על בנה כי חתן דמים אתה לי והטעם כי איש חתן דמים אתה לי וחסר

הנסמך איש כדרך הכתובים בכמה מקומות. ואני תפלה שר"ל ואני איש תפלה וכן אני שרים וכי אדבר וגו' ר"ל אני איש שלומים והמה למלחמה וכן כאן אמרה צפורה כי איש הורג חתן אתה לי והי' ראוי לה לומר א"כ כי איש דמי חתן אתה לי אלא שמדרך המקרא לפעמים להפוך השמות. ולהציג הנסמך באחרונה ע"ד הנפרד ולהסמיך אליו השם האחר שראוי להיות ע"ד הנפרד ולהציגו ראשונה. והשיעור לפ"ז גם בפסוק שלפנינו כי איש דמי חתן אתה לי. ושיעור מאמרה השני שאחרי שהרפה המלאך ממנו אז אמרה על משה היותו חתן דמים למולות ואין חסר במאמר זה מלת איש כי הכנוי חתן דמים בכאן על הנהרג ולא על ההורג והכנוי על המחשבה בעבור שחשב המלאך להרגו וכמעט קט נהרג וא"כ גם הסמיכות בכאן על הסדר הראוי והוא כמו דמים לו אין לו דמים האמור בבא במחתרת בסדר משפטים שענינו אין לו חיוב הריגה וכן כאן אמרה צפורה כי חתני הי' חתן דמים למולות מחוייב הריגה ומות על דבר המירה והנה לפירוש זה פעל ותאמר במאמר הראשון מוסב על בנה ופעל אז אמרה במאמר השני מוסב על משה וכן תואר חתן דמים במאמר הראשון הוא על בנה ותואר חתן דמים במאמר השני הוא על משה. כי במאמר הראשון הוא לתואר ההורג ובמאמר השני הוא תואר לנהרג. אבל לתרגומו של אונקלוס ז"ל פעל האמורה מוסב בשני המאמרים רק על משה לבדו וכן תואר חתן דמים שבשני המאמרים הוא תואר דק למשה לבדו ואין כאן חסרון מלת איש בשום מאמר וגם ששם דמים בפסוק זה אינו מענין הריגה רק הוא על דם המילה. והנה הכוונה בתואר חתן דמים למשה כי ההתחתנות עמה הוא בעבור דם המילה כי הי' אישה הקדוש חביב כל בך בעיני' עד שחשבה ההתחברות שנתקיים לה עמו בעבור דם המילה כחתון חדש. ולפי שהחתון הזה הוא בסבת דם המילה קראה אותו חתן דמים והסמיכות הזה הוא כסדר ולא מהופך לפירוש זה ובאמת שהטעם הזה הוא נעים מאוד ושיעור המאמר הראשון לדעת אונקלוס שאחרי כרות צפורה את ערלת בנה ותגע לרגליו של משה אמרה על משה בעלה חתן דמים אתה לי ור"ל אתה חתן לי ע"י דמי המילה ההיא ולכן ביאר אונקלוס המאמר הזה בטעם נעים מאוד לפי הענין ולא לפי הלשון ואמרת בדמא דמהולתא דא איתייהיב חתנא לנא וכוון ז"ל בזה לפרש טעם כנוי חתן דמים למשה והוא סמיכות המסובב אל הסבה לדעתו. והשיעור במאמר השני שאחרי שהרף המלאך ממנו אז הבינה בברור גמור ובהחלט שהחתון החדש הזה הוא בסבת דם המילה והי' ראוי להיות א"כ לפי הפירוש חתן לדמים מולות ר"ל חתן לדמי מולות חתן בעבור דמי מולותי והלמד למד הסבה ובא הנפרד במקום הסמוך כמו שנמצא הרבה במקרא בדבור כזה שהוא דבור מליצי מאמר קצר ורב הכוונה וההתפעלות. אבל אמרה

חתן דמים למולות צריך לפרש שהלמד רק לתקון הלשון ולא להוראת הסבה וכאלו אמרה חתן דמים מולות ור"ל חתן דמי מולות. ומפני שעיקר הכוונה במאמר הראשון הוא הכנוי למשה בתואר חתן דמים ועיקר הכוונה במאמר השני הבנתה בהחלט ולא מהשערה לבד שיאות למשה תואר חתן דמים כי אחרי שהרף ממנו המלאך בכרתה את ערלת בנה א"כ מבורר שרק בעבור התרשלותו במצות מילה הי' חפין המלאך להמיתו מטעם הזה אונקלוס המתרגם ז"ל שדרכו לתרגם לפעמים לפי הכוונה לבד במקומות הצריכין. תרגם במאמר הראשון ואמרת בדמא דמהולתא דא איתייהיב חתנא לנא אבל במאמרה השני תרגם ואמרת אילולי דמא דמהולתא איתחייב חתנא קטול. ור"ל שאז אמרה כי צדקה מאוד בדברי' תחלה לכנותו חתן דמים שהרי עתה אני רואה שתלוי הריגתו במילה ולולי המילה הי' נהרג ותרגם ז"ל שני המאמרים דהם לפי הכוונה ולא לפי הלשון ותרגומו ז"ל עולה יפה מאוד כל זה ביאור דברי רש"י ז"ל ודברי אונקלוס ע"ד ובזה סר כל מה שתמה הרא"ם ז"ל בכאן ועמד בצ"ע הן על פירש"י ז"ל והן על תרגום אונקלוס ז"ל וגם מה שתמה בדברי רש"י ז"ל בד"ה אז אמרה והכל ברור ונכון.

פרק ה

א ר"ל שגם הזקנים הי' להם ללכת עמו שהרי גם הם בכלל הציווי שיבואו אל פרעה דכתיב ובאת אתה וזקני ישראל אל מלך מצרים ואמרתם וגו' אבל מ"ש רש"י ז"ל ובסיני נפרע להם ונגש משה לבדו והם לא יגשו כו' הוא תימא הא לעיל מיני' כתיב ואל משה אמר עלה אל ד' אתה ואהרן נדב ואביהוא ושבעים איש מזקני ישראל והשתחויתם מרחוק ואחר זה כתיב ונגש משה לבדו אל ד' והם לא יגשו וגו' א"כ משמע דאכולהו קאי ואם הי' להם זה לעונש בעבור השמטתם. אהרן מה חטא וכן נדב ואביהו מה חטאו הרי לא היו הם בכלל הזקנים ועוד שדברי רש"י ז"ל הללו לקוחים מדרשתם ז"ל בש"ר ושם הביאו ממקרא אחר ויאמר ד' אל משה עלה אלי ההרה ואל הזקנים אמר שבו לנו בזה וגו' ועל הש"ד קשה שהרי פסוק זה הוא לאחר הדברות כשערה משה להר לקבל הלוחות וכמו שפירש"י ז"ל בעצמו שם. ולא שהחזירן לאחוריהם בשעה שעלו לקבל התורה רק כשעלה משה להר לאחר הדברות לקבל הלוחות אמר בצאתו מן המחנה אל הזקנים התעכבו כאן במחנה להיות נכונים לשפוט לכל איש ריב. כדכתיב והנה אהרן וחור עמכם מי בעל דברים יגש אליהם וצ"ע בכל זה מדברי הרא"ם ז"ל:

ה מלת הן הוראתו תמיד סבת ההמשך וכעין הקדמה לתולדה הנמשכת ממנה המשך דבר מדבר הקודם והנה כתב רש"י ז"ל שאין הפירוש כאן הן רבים עתה עם הארץ. והנמשך והשבתם אותם מסבלותם שאין לזה ענין כלל. ולא ימשך מהקודם לכן ע"כ צ"ל

שבאמת הנמשך חסר בכתוב לפי שמובן מעצמו. והנמשך הלא הפסד גדול ועצום הוא זה וכבר הודעתיך במקומות הרבה שדרך רש"י ז"ל לבאר החסר והוא בכח הלשון:

ו והוא מש"ר וכן הוא מן הסברא שהרי אמר בכל מקום להלן בסדר זה רק שוטרי בני ישראל ויוכו שוטרי בני ישראל וכן ויבואו שוטרי בני ישראל ויצעקו אל פרעה ויראו שוטרי בני ישראל אותם ברע וגו' ולא צעקו הנוגשים כלל ולא היו מוכים וע"כ שהנוגשים מן המצריים ולא מן בני ישראל ופשוט:

ז (ד"ה כתמול) ר"ל שאין הפי' כתמול שלשום כפשוטו. רק כן הוא דרך לה"ק לכנות הזמן העבר בשם תמול והעתיד בשם מחר ושניהם יורן גם על הזמן הרחוק אם בעבר אם בעתיד כמו כתמול שלשום דכאן שכולל גם העבר מרחוק וכן אל תדאג דאגת מחר, שכולל גם העתיד למרחוק וכן מלת עתה יורה לפעמים על העתיד הקרוב ולא על ההוה דוקא כמו שמצאנו בסוף סדר זה עתה תראה אשר אעשה לפרעה שענינו בקרוב תראה (ובלע"ז באלד) ועוד רבות דוגמתו במקרא:

ט תוכן דבריו ז"ל פעל שעה כשהוא מענין פני' הוא קשור עם למד אבל כאן שקשור בבית ע"כ הוראתו הדבור לפי שמצינו פעל דבר קשור ג"כ לפעמים עם בית. ואח"כ בא רש"י ז"ל לבאר למה פעל דבר קשור לרוב עם למד ופעם יבוא קשור בבית רזה כתב רש"י ז"ל כי הם מתחלפי הבחינה כי בהיותו קשור בלמד הוראתו אל מי שאליו הדבור אבל בהיותו קשור בבית מורה על הדבר שממנו הדבור ר"ל תוכן הדבור וענינו ולהורות על תוכן הדבור לבד יבוא עם מם ואולם בבואו בהוראה זו עם בית יורה עוד על ההתעסקות לדבר בדבר מה ושאינו מזיח דעתו מהדבר כמו שהוא בדוגמאות שהובא ברש"י ז"ל

יא בא רש"י ז"ל ליישב נתינת הטעם וקשור המאמר קחו לכם וגו' כי אין נגרע וגו' והרי נהפוך הוא. ושלילת הגרעון מעבודתם הוא סבה לשלא ילכו וקששו להם תבן וע"כ שהטעם רק על הזריזות הנכלל במלת רכו שלא אמר אתם קחו לכם תבן אבל אמר אתם לכו קחו לכם תבן ומבואר:

יב ר"ל ע"כ פירוש מלת קש בכאן לקט ולא תבן דאל"כ תרתי למה לי ועוד שאין נופל הלמד במלת לתבן המורה על התכלית. (ובד"ה קש) פירש רש"י הטעם מה שהתבן קרוי קש ברוב מקומות שהוא שם נגזר מן הלקיטה ער שם שהוא דבר המתפזר וצריך לאוספו ולקוששו. ופשוט:

יג (ד"ה דבר) ר"ל שהנשוא חסר בכתוב ומובן מכללא והשיעור כאשר בהיות התבן מוכן. אבל אין הפי' כפשוטו כאשר עשיתם בהיות התבן והוא זמן היות התבן דא"כ משמע שעכשיו יהיו בלי תבן. עכ"ל הרא"ם ז"ל. ובאמת שפעל הי' מורה על המציאות והועתק

ג"כ כאן על ההכנה והזמון שהוא ג"כ קרוב לענין המציאות שהוא מצוי לכל צרכיו ובזה אין הנשוא חסר בכתוב אבל רש"י ז"ל הוסיף ביאור בלשון כן נ"ל בזה:

יד כי באמת השוטרים לא היו עושין במלאכה רק שהיו ממונים על עושי המלאכה וא"כ למה הוכו וצ"ל שהוכו על שלא היו דוחקין בעושי המלאכה:

(ד"ה ויוכו) תיקן רש"י ז"ל בכאן ג' דברים א' דמלת עליהם שב אל בני ישראל שזכר מקודם ויכו שוטרי בני ישראל אשר שמו נוגשי פרעה עליהם ר"ל על בני ישראל. ב' מלת לאמר שבאה כאן בכתוב אף שלא קדם לו פעולת הדבור רק פעולת ההכאה ופירש"י שבכגון זה אין פירושו ביאור הדבור הכלל ופרטו כמו וידבר אל משה לאמר רק פירושו לפי ענינו שהיו אומרים. ג' שבכל מקום שבא במקרא תמול שלשום יש לפרשו תמול הוא יום האתמול ושלשום הוא יום שלפני יום אתמול וחסר ויו החבור כדרך הלשון לפעמים אבל כאן ע"כ צריך לפרש שמלת תמול הוא דבוקה וסמוכה למלת שלשום ומלת שלשום איננו שם על הזמן שלפני יום האתמול רק הוא שם תואר מספרי למלת תמול ומלת תמול הוא כולל על הימים הקודמין שלפני יום שעומד בו המדבר. ופירושו בתמול שהוא שלשום דאם לא תאמר כן יש כאן סתירה בכתוב ללבון כתמול שלשום גם תמול גם היום דמעיקרא אמרו שהיו משלימין חוקם בתמול. והדר אמרו גם תמול גם היום דמשמע שלא השלימו חוקם בתמול. ומבואר:

טז פשוט הוא והוא כדרכו הטוב ז"ל להוסיף ביאור בלשון:

(ד"ה וחטאת) ר"ל אילו הי' מלת חטאת סמוך הי' הפא והעין נקודים בפתח כמו חטאת הקהל הוא. אבל עכשיו שנקודים בקמץ הוא ע"כ שם מוכרת ופשוט וכ' הרא"ם ז"ל וז"ל נראה מזה שהרב ז"ל לא יקרא שם דבר אלא השם הנפרד שאינו דבוק עם השם שאחריו אבל השם הסמוך מאחר שאינו משמש לעצמו אלא עם השם הנסמך אליו לא יקרא שם דבר עכ"ל. ולע"ד שכוונת רש"י ז"ל אינה שהשם הסמוך איננו שם דבר רק כוונתו באמרו ז"ל שמלת וחטאת הוא שם דבר שמשקלו הוא כעין תבנית המלה ההיא ממש והוא שקל זר לא נמצא דוגמתו ושקלו פעלת והוקלה האלף כמנהג אות זה לרוב:

יט ביאר רש"י ז"ל כי מלת אותם הוא כנוי החוזר ועינינו את עצמם שראו א"ע ברע וחסר המתואר ור"ל בענין רע ומלת לאמר שלא קדמה לו פעולת הדבור פירושו על שהיו אומרים והוא לנתינת טעם. ופשוט:

כ ר"ל ואינו שב על השוטרים שזכרם בפסוק הקודם כי הם היו כשרים כמ"ש רש"י ז"ל לעיל בפסוק ויוכו שוטרי ב"י ופשוט:

כב בב"ר הובא ברא"ם איתא וז"ל בנוהג שבעולם אדם אומר למלך ב"ו למה אתה עושה כן הוא כועס. ומשה אמר לפני הקב"ה למה הרעות. וביאור הדברים שאם נפרש שמאמר למה הרעות הוא דרך תרעומת ע"כ הוא באחד משתי פנים או שהיה מסופק ח"ו שהשליחות ההוא לא היה להציל רק להרע להם או שהיה מסופק ח"ו ביכולת הש"י. וכאומר שהשליחות לא הועילה וגרמה להם רעה ולא טובה. ושני הפנים האלה לא יתכנו אצל משה רבינו ע"ה אדון הנביאים והחכמים. והפן הא' אשר איננו מוקשה כ"כ גם הוא מרי עצום, ואם אדם אומר למלך ב"ו כיוצא בזה היה כועס. והנה תירצו על זה בדרש וז"ל. אלא כך אמר משה לפני הקב"ה נטלתי ספר בראשית וקראתי בו וראיתי מעשיהן של דור המבול ודור הפלגה ומעשה סדום והאיך נדונו ומדה"ד היתה (ר"ל עונשם ודינם היה בדין ובצדק) העם הזה מה עשו שנשתעבדו יותר מן הדורות שעברו ואם בשביל שאמר אברהם אבינו ע"ה במה אדע הרי גם עשו וישמעאל מבניו והם צריכין א"כ להשתעבד כמותם. וא"ת מה איכפת לך קובל אני על ששלחתני שתבוא תקלה על ידי וכו' עכ"ל ז"ל. ולפ"ר אין מובן בזה איך יתיישב בזה קושייתם הנ"ל בנוהג שבעולם אדם אומר למלך ב"ו וכו'. וליישב דבריהם ז"ל נאמר שכל כוונתם ז"ל לרכך קושי המאמר הזה של משה ולהסיר מסוה העזות מעל פניו שהרי לפי הנראה משטחיות הלשון היות מאמר למה זה שלחתני ביאור לאמרו מקודם למה הרעות לעם הזה. א"כ ח"ו רצה משה לומר לפני הקב"ה כי בשליחות זה הרע יותר מדאי לעם הזה. וזה אין לו ענין זולת באחת משתי פנים הנ"ל שגם הפן הראשון מוקשה כי בנוהג שבעולם כו'. ולזה אמרו ז"ל שהמאמר הזה שבא כאן בפסוק איננו רק תמצית דברי משה. ומשה ע"ה לא אמרו בתואר זה כלל, אלא שגם באופן שאמרו משה הקשה לדבר נגד הקב"ה עם כל התנצלותו וטובה היתה לו השתיקה. לזה לא בא בכתוב רק תמצית הדברים להראות בזה כי גם באופן שאמרו משה דבורו שוה כאילו לא אמר רק תוכן דבורו שבא בכתוב כאן ודמות אחד להם וקרובים דבריו לדברי הכתוב וכי מה מאוד הקשה לדבר בזה. והנה אמרו חז"ל ברוך שבחר בהם ובדבריהם כראוי להם לדרוש בזכות משה רבינו ע"ה אשר איננו נאות אליו המאמר הפשוטי הזה שכך היה מאמר משה נטלתי ספר בראשית כו'. ור"ל שמאמר למה זה שלחתני אינו ביאור כלל למאמר למה הרעות ונהפוך הוא היותו להתנצלות על מאמר הקודם למה הרעות וגו'. וכן מאמר למה הרעות איננו מאמר קובל ומתרעם רק הוא לשאלה שאלת הכנעה להודיעו טעם העינוי. והענין שבוודאי ידע משה ביכולת הקב"ה להציל עמו וגם ידע שהשליחות היה להצילם ולא להרע להם ח"ו. וגם קושי השעבוד שע"י השליחות היה בדין כדי לקרב הגאולה אלא שלפי שראה משה

בצרת ישראל מכבר וגם כי עתה השליחות הזה גרמה להם צרה והשתעבדות גדולה מימי קדם לא יכול כלכל את נפשו וישפוך שיחו לפני ד' לאמר. הן צדקתך ורחמיך גבהו מגבהי שמים אנא הודיעני נא טעם העינוי הקשה הזה לעמך וסבתו אערכה משפטים עמך ראיתי מעשיהם של דור המבול ודור ההפלגה ומעשי סדום והאיך נדונו כולם בצדק ובמשפט העם הזה מה עשו שנשתעבדו יותר וכו'. לא מצאתי בהם חטא כמו הדורות האלו ועונשם היה רב וקשה מהם ואח"כ אמר משה להתנצלותו על שמלא את לבבו לבקש דרכיו של הקב"ה. וא"ת מה איכפת לך קובל אני על ששלחתני כי להיותי אני הסבה לקושי שעבודם. לזאת אני מכניס את עצמי בדבר לערוך משפטים עמך לבאר לי טעם העינוי והשעבוד הקשה הזה כי חם לבי בקרבי. זהו מ"ש להפוך בזכות דברי משה רבינו ע"ה ויש כיוצא בזה דרש אחר הובא ג"כ בראב"ם בפסוק עתה תראה וגו' ר"ע אומר אמר משה לפני הקב"ה רבש"ע יודע אני שאתה עתיד להצילם אלא מאי איכפת לן באותן הנתונים תחת הבנין וכו' עכ"ל והוא ג"כ להפיג חומרו של המאמר מ"ש והצל לא הצלת את עמך ודי ביאור בזה:

פרק ו

א כבר כתבתי לעיל שמלת עתה יבוא לפעמים בלה"ק על הדבר העתיד מקרוב (וילועז באלד) וזהו הפירוש הפשוט בכאן. אבל מדרכי הדרש לדרוש כפי דקדוק הוראה העצמות של המלה וראשית הנחתה כמו שהארכתי במקור אחר בכיוצא בזה וכן דרשו ז"ל גם בכאן שבא לרמז לו במלת עתה מיעוט העתיד עתה תראה ולא במלחמת ל"א מלכים: (ד"ה כי ביד חזקה) הנה ביד חזקה הוראתו הגבורה והנצחון. וא"כ אף שכתוב להלן בסדר בא. ותחזק מצרים על העם למהר לשלחם וגו' אינו נופל ביד חזקה על פרעה אף אם נאמר שחזקו עליהם בכח כי לא הי' זה מגבורת הלב רק ממרירות ומורך הלב ומכ"ש שבוודאי פירוש ותחזק בהפצרה וצעקה כי כתוב אח"כ ישלחם וא"כ אינו נופל על זה ביד חזקה שהרי השלוח לטובת ישראל הי', ועוד איך יתפרש שחזקו עליהם בכח הלא נפל אז פחד היהודים עליהם וא"כ ע"כ פירוש ובאור ביד חזקה בגבורת מופתי שמו ית' ובית ביד חזקה אינו בית הסבה ופירושו בעבור כמו ויעבוד יעקב ברחל כי אם הוראת הבית לסבת הדבר איננה רק הסבה התכליתית. כמו בראשית בשביל ישראל והתורה שנקראו ראשית ולהוראת הסבה הגורמת תבוא המם. אבל הוא בית העזר וכעין בית הכלי. בעזר וע"י יד החזקה ישלחם מארצו:

(ד"ה וביד חזקה) גם זה יתפרש על היד החזקה של השי"ת. וכנ"ל שאין נופל שם וביד חזקה זולתי על גבורה ונצחון. אלא שרש"י ז"ל בא לבאר מלת יגרשם שהגירוש אינו נופל רק על היציאה בעל כרחו של היוצא. ר"ל ברצון וחפץ המגרש ובעל כרחו של המתגרש: וכאן הי' הדבר בהפך שישר' יצאו בשמחה ובשירים מעינויים ועבדותם. ופרעה הוציאם בעל כרחו ושלא בטובתו לכן פירש"י ז"ל שאמר יגרשם בבחינת החפזון שהחפזון הי' בעל כרחם ונגד רצונם. לפי שלא יספיקו לעשות להם צידה אלא שלא יכלו לסבול הפצרת המצריים וצעקתם ועל זה נופל יגרשם. ובזה יתכן ג"כ מאוד כפל לשון הכתוב כי ביד חזקה ישלחם וביד חזקה יגרשם מארצו שמתחלה אמר שפרעה יוכרח לשלחם לחפשי מארצו מפני ידו ית' החזקה וגבורת מופתיו. ואח"כ הוסיף עוד לאמר שתהי' חזקת היד בשיעור כזה בפרעה עד שיוכרח גם לגרשם ולא ימתין עד צאתם מעצמם אף שיציאתם מארצו כרצח בעצמותיו. וא"כ בית וביד חזקה בית הסבה כמו מפני ואף שהוא סבה הגורמת וכבר כתבתי כי להוראה זו תבוא המם והבית בשמוש הסבה תורה על הסבה התכליתית. בכל זה צריך לומר כאן. שבאה כאן הבית במקום המם כמו ד' מסיני בא וכיוצא וגם ביד חזקה ישלחם הוא שמוש הסבה ואין צורך למה שכתבתי למעלה בסמוך. והנה הרא"ם ז"ל פירש כי וביד חזקה יגרשם מורה לפ"ז ביד חזקה שלפרעה וז"א כמו שביארתי לעיל ולא ידעתי למה נטה מדרך הפשוט

סדר וארא

ב הנה סברתם ז"ל שזה המאמר וידבר אלקים אל משה. איננו מאמר בפני עצמו רק הוא דבוק עם הפרשה הקודמת שסיים בה ויאמר ד' אל משה עתה תראה אשר אעשה לפרעה וגו'. וכן נראה ממסדר הקפיטול שפסוק ויאמר ד' וגו' שבסיום פרשה הקודמת הוא התחלת הקפיטול החדש. ומפני שלא רצו הקהלות לסיים הפרשה הקודמת בפסוק למה הרעות וגו'. מפני שהוא מאמר קובל ותרעומת לכן הוסיפו עליו פסוק ויאמר ד' אל משה וגו' שבתחלת הקפיטול החדש כדי לסיים בטוב ולפי הסברא הזו באתהו הנבואה בזמן אחד. ר"ל שמאמר ויאמר עתה תראה וגו' ומאמר הבא אחריו ויאמר אליו אני ד' וארא וגו' שניהם היו בזמן אחד. וא"כ למה הפסיק בין שני המאמרים במאמר וידבר אלקים אל משה והי' לו לומר ויאמר ד' אל משה עתה תראה וגו' ויאמר אליו אני ד' וארא וגו' ולזה אמרו ז"ל שדבר אתו משפט. ולא נזכר בכתוב מהות דבור המשפט רק ברמז וי"ל שהוא הרמוז במלת עתה שאמר לו מקודם עתה תראה אשר אעשה לפרעה וגו' ולא במלחמת ל"א מלכים כמו שפירש"י ז"ל לעיל. או יש לומר שהוא דבור אחר שלא

נזכר מהם כלל בכתוב גם ברמז ולא ספר רק דרך כלל שדבר אתו משפטים וגם הכלל הזה לא ספר בבאור רק רמז עליו במאמר זה. וידבר אלקים אל משה ואם גם הכלל הזה לא נזכר בבאור רק ברמז לא יפלא א"כ הסתר הפרט ומהות דבור המשפטי ההוא והנה לפ"ז מאמר וארא אל אברהם וגו' הוא מאמר בפ"ע ואינו שב על הקודם וידבר אלקים אל משה. והם שני מאמרים נפרדים. וידבר אלקים אל משה הוא מאמר נגמר בפ"ע ואחריו מאמר אחר ויאמר אליו אני ד' וארא וגו' ולכן לא אמר ג"כ וידבר אלקים אל משה לאמר אני ד' וארא וגו' כדרך הלשון בכל מקום בהיותו מאמר אחד. הרי שיש א"כ שני הכרחים לפירוש זה היות מאמר וידבר אלקים אל משה מאמר שלם ונגמר בפ"ע מבלתי הצטרפות למאמר שאחריו. והנה רוב המפרשים הוקשה להם ג"כ לשון רש"י ז"ל במה שכתב אח"כ. ורבותינו דרשוהו לענין של מעלה שאמר משה אתה הרעות וכו' עכ"ל. וזה משמע שאין זה סברת רש"י ז"ל ולפירושו אין לזה ענין עם מה שלמעלה והוא מאמר אתה הרעות. והוא הפך ממ"ש רש"י ז"ל כאן. ובאמת שזה אינו קושיא. שלסברת רש"י ז"ל כאן רק מאמר הראשון שבפסוק זה והוא מאמר וידבר אלקים אל משה שב לענין מאמר אתה הרעות וגו' של מעלה ובזה נשלם המאמר הזה. אבל מאמר שאחריו ויאמר אליו אני ד' וארא וגו' אין לו ענין כלל עם שלמעלה ולכן כתב רש"י ז"ל אח"כ ורבותינו דרשוהו לענין של מעלה. ור"ל דלדעת רבותינו ז"ל גם מאמר שאח"כ והוא מאמר ויאמר אליו אני ד' וארא וגו' שב לענין של מעלה מאמר אתה הרעות וגו' כמ"ש רש"י ז"ל שם בהדיא באור פסוק וארא עפ"י כוונה זו לדבריהם ז"ל ובמקומו אאריך עוד בענין זה:

(ד"ה ויאמר) בכל מקום שיוקדם מאמר אני ד'. לאיזה צוואה או לאיזה עשי'. וכן בכל מקום שיוקדם מאמר אני אל שדי. יתפרש בכל מקום לפי ענינו שהוא הקדמה לצוואה שיזכיר אח"כ ומאמר אני אל שדי ענינו בכל מקום. היכולת המספקת והוא הוראת שמו שמורה הדיות שיש באלקותו די לכל ברי' כמו שפירש"י ז"ל בסדר לך ושאר מקומות. ומאמר אני ד' יבוא פעם קודם להצוואה ופעם אחרי' ופירשו רש"י ז"ל בכל מקום נאמן ליפרע. וכשהוא אומר אצל מצוה ענינו נאמן לשלם שכר טוב למתהלכים לפניו וכשהוא אמור אצל עבירה ענינו נאמן ליפרע מעוברי רצונו. ומה שלא פירשו רש"י ז"ל מענין היכולת ויהי' ענינו אצל מצוה היכולת לשלם שכר טוב ואצל עבירה היכולת להפרע מן הרשעים משום שלזה רגיל הכתוב לו' אני אל שדי כנ"ל. ועוד שהוראת שם העצם עיקרה הנאמנות כמו שיתבאר להלן בפסוק ושמי ד' לא נודעתי להם. והנה מאמר אני ד' שבא כאן פירשו רש"י ז"ל כנגד האבות אני ד' נאמן לשלם שכר טוב לצדיקים. וצריך אני לקיים דברי שדברתי לאבות הראשונים ולא פירשו כלפי משה שהוא מצווה ממנו ית'

בשליחותו אני ד' נאמן לשלם שכר טוב לצדיקים לכן עשה מצותי והזדרז בשליחותי ובא המאמ' הזה אני ד' להקדמה למה שאמר בסוף הענין בפסוק ויו. לכן אמר לבני ישראל אני ד' והוצאתי אתכם וגו'. כי מיאן רש"י ז"ל בפירוש זה כי המשך וקשור הכתובים יתכן יותר אם יתפרש כנגד האבות כמו שהמשיך רש"י ז"ל על פי פירוש זה באור הכתוב וארא אל וגו' באל שדי ושמי ד' לא נודעתי וגו' וכן מאמר אני ד' שבפסוק ויו. לכן אמור לבני ישראל אני ד' וגו' יתפרש בהכרח רק כלפי האבות כמו שפירש"י שם אני ד' הנאמן בהבטחתי לכן יות' נוח לפרש בכל מקום רק על הכוונה הזאת ומבואר:

ג ר"ל שעיקר הכוונה שמצד שהם אבות לישראל צריך אני לקיים בהם ברית האבות. ולא אמר הכתוב וארא אל האבות כי באמת גם השבטים אבותיהם ולכן הוצרך להזכיר בפירוש השמות אברהם יצחק ויעקב כי רק בהם ומצדם תלוי קיום ההבטחה. ולא הוצרך לו' וארא אל האבות אברהם יצחק ויעקב כי המפורסם אין צורך להזכירו. ובזכרון שמותיהם לבד נגד ישראל הכוונה גלוי' תיכף שר"ל מצד היותם אבותיהם אמנם רש"י ז"ל ידוע דרכו כאשר הראתיך פעמים רבות לפרש עיקר הכוונה במקום שדרך הכתוב כפי טבע הספור לקצר בלשון כן הביא הרא"ם ז"ל בשם יש מפרשים ואולם הוא ז"ל מיאן בזה משום דא"כ הי' לו לכתוב להזכיר האבות ועם מה שביארתי לא יקשה זה והאמת אתם ומבואר:

(ד"ה באל שדי וד"ה ושמי) הנה פירש"י ז"ל הוא מן הילמדנו ורצו ז"ל ליישב בזה שלפי הנראה מפשטות לשון הכתוב לא הכירו האבות רק בשם אל שדי. אבל לא ידעו את השם המיוחד שם ההוי' ב"ה ובאמת זה אינו וגם האבות ידעו את השם הקודש ב"ה. והקב"ה בעצמו נגלה עליהם בכבוד השם הקדוש הזה כמו שכתוב בברית בין הבתרים אני ד' אשר הוצאתיך מאור כשדים וגו' וכיוצא במקומות אחרים בתורה ולזה פירשו ז"ל שהכוונה רק על הכרת המדות הנכללות בשמות הקודש ההם שהאבות ע"ה לא הכירו רק במדת אל שדי אבל לא הכירו במדת שם ההוי' ב"ה. ואמרו ז"ל שבשם אל שדי הוא מדת היכולת המספקת ועלי' נקרא ית' בשם אל שדי ושם אל' מורה היכולת והגבורה ושם ש' הוא נגזר מן די שהוא הספוק והדיות. אמנם שם ההוי' ב"ה הוראתו האמתות ועלי' נקרא ית' בשם הקודש הוי' ב"ה ואבינך זה באורך, הנה כל השמות הקדושים המה שמות התואר ובלתי מורים על עצמותו ית' רק על הפעולות היוצאות מאתו ית' אל נבראיו ועפ"י הפעולות ההם יתואר במדות ולכן השמות הללו הם לפעמים חול ומתוארים בהם גם הסגנים מבני אדם כמו שם אלקים ושם אל. וכן שם צבאות וכדומה. אבל שם ההוי' ב"ה הוא שם העצם והוראתו העצם הנצחי בב"ת הכולל בתוכו כל השלמיות לב"ת וביותר באור העצם

הנמצא תמיד ובהחלט מחוייב המציאות ומקור כל המציאות וראשיתה וכל מה שנופל תחת המציאה אמתתן רק בו ית' עלת כל העלות וסבת כל הסבות שהוא ית' לבדו מחוייב המציאות. ר"ל העצם הנצחי המצוא באמת ומציאת זולתו איננה אמתת כלל ונקרא מציאות בשתוף השם לבד. ומציאותם ביחס מציאתו ית' כיחס מציאת הצל אל מציאת המיצל ולהיותו ית' לבדו המצוי האמתי כהוראת שם זה לכן השם הזה כולל בתוכו גם ההוראה הזו היותו ית' העצם השלם לב"ת לפי שמציאות כל השלמיות תלוי מאמתת המצאן רק בו ית' מפני שהוא מקור כל המציאות. וע"כ א"כ כלולים בו כל השלמיות לב"ת לא מציאה מוגבלת לבד שהמציאות המוגבלת איננה מציאת אמת כלל והנה גדר האמת הוא רק המציאה שנמצא בעולם כמו שנמצא בנפש והמציאה והאמת אחד הן והוא ית' א"כ עצם האמת ולזה אמרו ז"ל ג"כ חותמו של הקב"ה אמת כי כל מציאת זולתו הוא שקר ומציאות מדומה והוא לבדו ית' האמת להיותו מקור כל המציאות א"כ שם ההוי' ב"ה ענינו האמתי. ומלה זו כוללת כל ההוראות הנ"ל והבן זה. ולזה אמרו ז"ל ברוח קדשם שהאמתות נמשכת משם זה ולכן אמרו ז"ל בכל מקום שיבוא בתורה אני ד' אחרי האזהרות והעשין ענינו נאמן לשלם שכר טוב לצדיקים וליפרע מן הרשעים וכנ"ל וראוי השם הזה לכוונה זו ודי בזה למבינים. ועתה אחרי הקדמה זו אבאר פרט דברי רש"י ז"ל שאמר הוא ית' למשה וארא אל האבות באל שדי ושמי ד' לא נודעתי להם. ר"ל נגליתי אל האבות בכח השם אל שדי ובכל ההבטחות שהבטחתי להם. לא אמרתי להם רק אני אל שדי אני שהיכולת המספקת בידי. כאשר ראיתם זה פעמים רבות בניסים שעשיתי לכם לאברהם באור כשדים וליעקב במה שניצל מיד עשו ומיד לבן לבד הנסים שעשה עמהם דרך כלל כמו שאמר הכתוב ויתהלכו מגוי אל גוי וממלכה וגו' לא הניח אדם לעשקם ויוכח עליהם מלכים אל תגעו במשיחי ובנביאי וגו'. לכך נגלה הקב"ה עליהם בענין הבטחת רבוי הזרע וירושת הארץ והשראת שכינתו בישראל וקחתו אותם לו לעם רק בשם אל שדי כאומר אני המבטיח אתכם בכל היעודים הטובים האלה אני אשר היכולת בידי להרוס ממלכות ולנטוע לאומים ובידי לקיים ההבטחות ההם כאשר ראיתם גבורת מופתי עד כה. ואמר עוד הכתוב אח"כ. ושמי ד' לא נודעתי להם כלו' לא נכרתי להם במדת אמתית שלי שעלי' נקרא שמי ד'. כמו שהארכתי למעלה שמדת האמתות נמשכת מכח שם המיוחד ב"ה מכח היות שמו ד' ושמו הוא עצמו ית'. ר"ל מכח היותו ד' ישתבח שמו הקדוש. ואמר שהאבות הקדושים ע"ה האמינו וידעו היות שמו ד' וחותמו ית' אמת. אבל לא הכירו זה בפעל ואף שניכר קיום ההבטחה פעמים רבות בפעל לאבות הקדושים ע"ה ולאברהם אבינו ע"ה נא' בהבטחת הזרע לא יירשך זה וגו'

ונולד לו יצחק. ויעקב ע"ה בלכתו לארם נהרים לבית לבן. הבטיחו הקב"ה ואמר לו והנה אנכי עמך ושמרתיך בכל אשר תלך וגו' וברוך שומר הבטחתו כי שב בשלום אל בית אביו ארצה כנען מלא ברכת ד' בעושר ומקנה רב בבנים ובנות וניצל מעשו ומלבן. בכל זה אמר ושמי ד' לא נודעתי להם כי עיקר הנאמנות והאמתות נופל על הבטחה שהיא למרחוק. ואינו מיד ולשעתו כמו אני ד' האמור בתורה אחרי האזהרות והעשין שפירשו רש"י ז"ל תמיד לפי ענינו במעשה הטוב פירושו אני ד' נאמן לשלם שכר טוב למתהלכים לפניו ובאזהרות פירושו אני ד' נאמן ליפרע מן הרשעים ולהעניש לעוברים כי גמול הטוב לצדיק והעונש לרשעים אינו מגיע להם תיכף אחרי מעשיהם ולזה הכתוב אני ד' ר"ל כי אם יאחר הגמול והעונש. ידוע תדע כי בוא יבוא ולא יאחר ולא יפול ממנו ארצה ויבוא בעתו. כי הנאמנות והאמתות הלא עמי הוא כהוראת שמי אני ד'. וכן ההבטחה ההיא הגדולה ברבוי הזרע וירושת הארץ ולהיות לאלקים לזרעו שהבטיח הוא ית' לאבות. להיותה עיקר הטובה ותאות האבות הקדושים ע"ה והיא הבטחה שאינה לשעתה רק לדורות הבאים. נופל לטעם זה רק עלי' עיקר הנאמנות והאמתות שעלי' נקרא ית' בשם ההוי' ב"ה. ולכן אמר הוא ית' שמו ושמי ד' לא נודעתי להם ר"ל הם ידעוהו אבל אני לא נודעתי להם בשם זה ולא הכירו בפעל מדת השם הקדוש הזה והארכתי עד כה בבאור הדברים הקדושים והנשגבים האלה עפ"י מדרש רבותינו ז"ל שדרשו יפה הפסוק הזה כראוי לחכמים וחסידים כמותם ע"ה. והנה תראה שדקדקו ז"ל וכתבו ולא נכרתי להם במדת אמתות שלי שעלי' נקרא שמי ד' ולא אמרו ולא נכרתי להם במדת האמת שלי שעלי' נקרא שמי ד' כי בזה דקדקו שלא נכרתי להם במדה הנמשכת מאמתותי הוא מעצמותי שעליה נקרא שמי הוי' ב"ה המורה האמת המוחלט והגמור ואין אמת עוד והבן זה:

ד מלת גם שהוראתו התוספת מורה על התוספת או בנושא או בנשוא משל הא' באמרנו ראובן הלך לעיר פלונית וגם שמעון הלך שמה וכן גם לי גם לך לא יהי'. ששני הנושאים משותפים בנושא אחד. משל הב' גם גנבו גם כחשו וגם שמו בכליה' שנושא האחד משותף לשני הנשואים ובזה צריך שיהי' שני הנשואים מתדמין באיזה יחס. ובמשלנו זה ההתדמות בענין רוע המעשה. וכן באמרנו בענין האלילים גם הרע גם היטיב אין אתם ההדמות בענין העדר היכולת בשני האופנים. אבל אם הנשואים הם פעולות וענינים אשר אין שום יחס והצטרפות ביניהם באיזה בחינה אין נופל בזה מלת גם כמו שלא יתכן לו' דרך משל. ראובן אכל וגם ירד היום מהר גבוה. כי אין שום התייחסות והצטרפות בין הפעולות האלו ועתה אחרי הוצעה זו נאמר הנה שלשת פסוקים הללו:

וארא אל אברהם וגו' וגם הקמותי את בריתי אתם לתת וגו' וגם אני שמעתי את נאקת וגו' הם הקדמה למ"ש אח"כ לכן אמור להם לב"י אני ד' והוצאתי אתכם וגו'. ור"ל שמג' פעולות הללו הנזכרות בשלשה פסוקים הקודמין וארא אל וגו' וגם הקימותי וגו' וגם אני שמעתי וגו'. נמשכת הצלת וגאולת בני ישראל בחיוב. ומלת וגם בפסוקים האלו מורה התוספת בנשוא והנשואים מתדמין ומתייחסין בענין יחס ההצלה שכולם מתייחסין אל ההצלה לכן כ' רש"י ז"ל כאן וגם כשנראתי להם באל שדי הצבתי והעמדתי ברית ביני וביניהם לתת להם את ארץ כנען וכו' ור"ל שאין מלת וגם דבוקה עם מאמר ושמי ד' לא נודעתי להם שלפניו. שאין נופל על זה מלת וגם שאין שום התייחסות בין הענינים. רק מוסב על מאמר שלפני פניו. וארא אל אברהם וגו' באל שדי ור"ל נגליתי אל אבותיהם וגם הקימותי בריתי אתם לתת להם את ארץ כנען. ושני הענינים האלו מתייחסים אל ההצלה. כי הכלי לצורך ההצלה ונוגע אלי'. ואולם מאמר ושמי ד' וגו' שבין שני הענינים הללו הוא כעין מאמר מוסגר וכדרך הכתובים לפעמים

ה כבר אמרתי שמלת וגם הבא בשלשה פסוקים הללו. הוא לתוספת בנשוא לפי שכולם מתייחסים להצלה וגאולת ישראל. אבל בא רש"י ז"ל ליישב כאן מה שאמר וגם אני שמעתי וגו' שמלת אני נוספת לפי הנראה ולא הי' לו לו' אלא וגם שמעתי את נאקת בני ישראל שהוא לתוספת הנשוא המתייחס להצלה וכנ"ל אבל וגם אני מורה התוספת בנושא וזה מוקשה שהרי הנושא אחד בכל הנשואים הוא השי"ת לזה כתב רש"י ז"ל שבא מלת וגם כאן לשתי הבחינות הנ"ל. אל התוספת בנשוא והיא כפשטות המאמר. השמיעה לנאקתם המתייחס להצלה והגאולה. וגם אל התוספת בנושא שלפי שהשמיעה ששמע ית' לנאקת בני ישראל נמשכת מן הקודם והוא ההבטחה שהבטיח ב"ה להם בהגלותו ית' אליהם. א"כ אין ראוי לכלול כל הפעולות האלו כאחד שהמה זה לזה ביחס הסבה והמסובב על דרך שני דברים נוספים זה על זה בלבד. לכן אמר וגם אני שמעתי וגו' ור"ל ההבטחה ההיא הבטחתי אל אבות ישראל. ולפי שיש עלי לקיים א"כ הבטחה זו. גם אני שמעתי את נאקת וגו' ובאה מלת וגם כאן גם על התוספת בנושא ואף שאין הנשואים מתדמין בכל זאת יתכן מלת גם על דרך התוספת הזה לפי שנשוא נושא השני נמשך מנשוא נושא הראשון לאבות הבטחתי וגם אני שמעתי כמו שהבטחתי להם. ותוספת מלת אני כאן והוא משתמש להורות גם התוספת בנושא מלבד התו' הפשוטי שהוא התוספת בנשוא והבן זה זהו באור דברי רש"י ז"ל והוא נכון וישר למבינים:

בא"ד הנואקים אשר מצרים מעבידים אותם ואזכור אותו הברית כי בברית כו' תיקן רש"י ז"ל בזה שני ענינים. א' שאין מאמר אשר מצרים מעבידים אותם לסמן ולבאר הנשוא

נאקת בני ישראל ולהבדיל בין העובדים להבלתי עובדים שהרי באמת רובם ככולם היו עובדים. זולתי מעטים והם שבט לוי שלא עבדו בפרך. ועוד שלאיזה צורך הוכרח הכתוב לבאר לנו ההבדל הזה וכי לא ידענו שהבלתי עובדים לא היו נואקים מעבודה בלתי על צרת אחיהם והרי כמה פעמים ספר הכתוב בראייתו ית' את עני עמו ושמעו בקול שועתם ולא נתן סימן לדעת מי ומי הישראל המעונים והמשועים. ב' מה שאמר אח"כ ואזכור את בריתי והנה משטחיות הכתוב נראה שכביכול כאלו נתפעל מנאקת בני ישראל וכובד שעבודם ולזאת הוא נכון לנקום מהם נקם ולעשות בהם שפטים. וא"כ מה הוא זה שאמר ואזכור את בריתי. והנה המחוייב מברית ההוא. הוא ההוצאה ממצרים ונתינתו ית' לישראל את הארץ. אבל לא יתחייב ממנו החמה והנקימה הגדולה בגלל צרת ישראל ועניים הכבד ואין לזכירת הברית ההוא ענין עם מאמר הקודם וגם אני שמעתי וגו'. לכן תקן רש"י ז"ל כל לשון הכתוב בקוצר לשונו כאן ואמר שמאמר אשר מצרים מעבידים אותם איננו לסמן הנשוא רק לבאור הנאקה והוא מאמר הנואקים כי ינאקו אשר מצרים מעבידים אותם. ומאמר ואזכור את בריתי הוא מה שאמר הקב"ה לאאע"ה בברית בין הבתרים וגם את הגוי אשר יעבודו דן אנכי. שהוא ההבטחה על הנקימה וכמו שאמר באמת אח"כ לכן אמור וגו' והוצאתי אתכם וגו' וגאלתי אתכם בזרוע נטוי' ובשפטים גדולים וכן ביאר גם הרא"ם ז"ל ופשוט:

ו הנה בכל שלשת הפסוקים הקדים רק החיוב לגאלם מפני הבטחתו לאבות הקדושים וכפי' רש"י ז"ל בסמוך בפסוק וגם אני שמעתי וגו' שיש עלי לקיים כו' וכן סיים בפסוק זה ואזכור את בריתי לכן פירש"י ז"ל לכן על פי אותה השבועה:

ח ר"ל ודברה תורה כלשון בני אדם ודרך הנשבע להרים ידיו לשמים:

ט ר"ל כי השמיעה בכאן הוא הקבלה בלב ולא שמיעת האוזן וכן הוא בכל מקום כשפעל שמע קשור עם מלת את ענינו שמיעת האוזן לבד ובקשורו עם מלת אל ענינו כמו בקשורו עם בית כמו לשמוע בקולו והוא קבלת הדברים בלבב השומע. וכאן מלבד הכלל הזה ע"כ אין כוונת הכתוב זולתי על הקבלה בלב. ולא לשמיעת האוזן בלבד. בראיית מה שאמר אח"כ מקוצר רוח ומעבודה קשה שהוא מם הסבה וזה באמת נסבה לשלילת הקבלה ולא לשלילת השמיעה. ואולם ענין הקבלה האמורה כאן אין ענינה הקבלה בלב לעשות בדבר האמור כענינה בכל מקום כי לא בא כאן ציווי לסור למשמעתו רק ספור מה שיקרה להם בלבד ודברי תנחומין והבטחה, לכן צריך לפרש ענין הקבלה בכאן. קבלת תנחומין ותקוה טובה ומבואר:

(ד"ה מקוצר רוח) הנה חזר רש"י ז"ל פירושו כאן בקצור שכוונת שלשת פסוקים הקודמין לפסוק לכן אמור לבני ישראל אני ד' והוצאתי אתכם וגו'. שהוא ית' ראה שהגיע תור לקיים הבטחתו לאבות לפי ששמו ד' ולא ניכר להם עדיין במדת אמתותו כהוראת שמו הקדוש ית' ועל זה בא פסוק ד' לכן אמור לבני ישראל שמכח שמי זה אני גואלם ועל זה כתב רש"י ז"ל אח"כ שרבותינו דרשו כוונת הפסוקים הנ"ל. לענין שלמעלה שאמר משה אתה הרעות ועל זה אמר לו הקב"ה יש לי להתאונן על מיתת האבות. וארא אליהם באל שדי ושמי ד' לא נודעתי להם ואתה אתה אמרת לי מה שמו. ועוד וגם הקמותי את בריתי אתם לתת להם את ארץ כנען ובכל זה לא הרהרו אחר מדותי בהיות נחלתם קשה בארץ וקנה לו אברהם אחוזת קבר בדמים יקרים. וכן יעקב הוצרך לבזבז מאה קשיטה בחלקת השדה אשר קנה לו בשכם ויצחק ערערו עליו על הבארות אלו דבריהם ז"ל. ולדבריהם מה שבא בראש הפרשה וידבר אלקים אל משה. ור"ל שהקשה הקב"ה לדבר אליו כמו שפירש"י לעיל (וכבר ביארתי שם ההכרח לזה) הן הן התוכחות האמורות אח"כ בשני כתובים הבאים אחריו. וארא וגו' ושמי ד' לא נודעתי להם וגם הקמותי את בריתי אתם וגו' ולכן סיים בפסוק שני את ארץ מגוריהם אשר גרו בה. לרמוז על התוכחה הזו. ר"ל שעם היות שהקמותי את בריתי אתם לתת להם ארץ כנען בכל זה לא הי' הארץ להם רק ארץ מגוריהם אשר גרו בה ולא נחשבו שמה רק כגרים. וביוקר הוצרכו לקנות בה חלקה קטנה. אבל לפירש"י ז"ל בכוונת שלשת פסוקים הנ"ל אינם באור הדבור הקשה הנ"ל הרמוז בפסוק וידבר אלקים אל משה. וצ"ל שהעלים הכתוב מהות הדבור הזה ולא באר פרטותו כמו שהעלים גם הכלל ורמז עלי' בלבד. וכמ"ש כל זה לעיל. ועל זה כתב רש"י ז"ל כאן שאין כוונת רבותינו היות הכוונה ההיא שדרשו ז"ל בפסוקים האלו הפירוש הפשוט במקרא אבל גם הם יודו שכפי פשוטו באו הפסוקים האלו להקדמת מאמר לכן אמור לבני ישראל וגו' וע"ד פירש"י ז"ל הנ"ל שמכח שמו הקדוש ב"ה הוא גואלם רק שאמרו רבותינו ז"ל שבסתר הדברים האלו בא ג"כ התוכחה הקשה למשה בכח הזכרתו ית' אליו בשני מאמרים אלו. וארא וגו' ושמי ד' וגו' וגם הקמותי וגו' את ארץ מגוריהם וגו' (וכמו שדקדקתי למעלה מסוף הפסוק הזה) דברים ומדות שלא נמצאו במשה בעת הגלות הדבור אליו שהוא שאל על שמו ית' והוא הו' כמהרהר אחר מדותיו ית' באמרו למה הרעות וגו' ועל זה רמז הפסוק בראש הפרשה שאמר וידבר אלקים אל משה ובא כאן הכל ברמז הן הכלל שדבר ית' אליו קשות. והן הפרט מהות הדבור הקשה ההוא. אבל אין לומר שכוונת רבותינו ז"ל היות דרשתם ז"ל הפירוש הפשוט בכתוב שזה אינו. א' מכח לשון הכתוב. ב' מפני הסמיכות הלשון קשה מפני שאמר ושמי ד' לא נודעתי

להם ואם אין הכוונה מצד היכר המדות רק מצד מהות השם וחומרו לא מצד צורתו וע"כ שר"ל שלא הי' התחלת הידיעה מצדם לשאול מה שמי רק שהי' הידיעה מצדי מפני שנגליתי עליהם בשם הקדוש הזה ואמרתי להם אני ד' אשר הוצאתיך מאור כשדים. א"כ היל"ל ושמי ד' לא שאלו לי ולמה אמר ושמי ד' לא נודעתי להם שהרי באמת נודע להם השם הזה והסמיכות קשה הוא מ"ש אח"כ בפסוק הג' ובפסוק הד' שאחריו וגם אני שמעתי וגו' לכן אמור וגו' ואיך יתקשר זה עם שני המקראות הקודמין שהמאמרים הראשונים תוכחה והמאמרים האחרונים דברי צוואה לשליחות משה ותשובה למאמרו למה זה שלחתני ואיך יסמכו אלה עם אלה. ומבואר מאוד:

יב ההבדל שבין אוטם לכסוי כי כסוי נופל על העלם השטח החצוני של הדבר מראות העינים ע"י דבר אחר המושם עליו ומונח על כל סביביו בשטח המגולה אל הראות והכלל ע"י שימת דבר המבדיל בין הראות ובין הנראה על שטח דבר הנראה ממש. אבל אוטם אינו נופל על שימת דבר המבדיל על שטח הנראה מהדבר להעלים שטחו מראותו רק הנחתו על דבר חלול שהחלל שבתוכו מכוסה מראותו ע"י דבר אחר המושם בתוך החלל ומונע ממנו ראות העינים. וא"כ ההבדל בכלל בין אוטם לכסוי הוא בשתים שכסוי נופל על מניעת הראות בשטח הדבר המגולה. ואוטם לא יפול זולתי על מניעת הראות בחלל הדבר החלל ולא בשטחו כי נשאר מגולה כבתחלה. ועוד שבכסוי שימת המכסה על שטח העליון של הדבר הנראה. ובאוטם מונח האוטם בפנימית החלל קצת. והנה כסוי ואוטם שניהם משתתפין בכלל מצד הנחתם על העלם הראות ומניעתו ע"י שימת דבר מפסיק בין הראות ובין המקום המגולה מדבר הנראה. והבדלה אינו זולתי במה שזה הונח על מניעת הראות מהשטח וזה הונח על מניעת הראות מהחלל ולפי שמצינו ערלה אזנם משמוע שהאוזן הוא חלולה. ע"כ הוא רק מענין אוטם ולא מענין כסוי כי ידוע שכסוי שטח האוזן אינו מעכב השמיעה רק אטימת חלל האוזן וכן בלב שמצינו בו ג"כ שם ערלה ומלתם את ערלת לבבכם. וכן ערל לב לפי שהלב חלול יפול בו ג"כ אוטם ולא כסוי. וענין ערל לב הוא דרך משל כאלו חדרי הלב מלאים חכמה. ומי שיצרו אוטם חללו והלב כולו מלא מחשבות עמל ואון חדרי הלב אטומים מהכנס בהם חכמה ודעת. וכמו שמצינו בו ג"כ כנוי אחר הקרוב לענין זה מצד היות הלב חלול שכנה הכתוב לאיש נבער מדעת ואין בו חכמה איש נבוב כמו ואיש נבוב ילבב והוא ג"כ על דרך הדמיון כאלו חדרי לבו רקנים ואין בחללם דבר. ואולם לפי שמצינו ג"כ שם ערלה בפירות וערלתם ערלתו את פריו. וכן מצינו ערלת בשר שבאלו אין נופל אטימת החלל כי אף שהגיד חלול בכל זה אין הערלה אוטמת חללו. וביותר בפירות שאינם דברים

חלולים כלל וגם אין ענין איסורם מתייחס כלל עם אטימת חלל, לכן צ"ל שהערלה בהם הוא מענין כסוי לפי שהאוטם והכסוי משתתפים בענין המנע הראות וענין ערלת בשר מתייחס עם הכסוי כפשוטו לפי שהערלה מכסה את הגיד. אבל ענין כסוי הנופל בפירות ערלה היא לפי שהכסוי משתתף עם ההבדלה במה ששניהם הונחו על המנע הראות משטח הדבר והבדלם רק במה שבכסוי מושם המכסה על שטח הדבר ממש להפסיק בינו ובין הראות ובהבדלה המבדיל רק מפסיק בין הדבר הנראה ובין העינים ולא מושם על הדבר הנראה ממש ולזה הערלה האמורה בפירות ענינו ההבדלה שתהיו מובדלים מהם כאלו מושם דבר מבדיל בין הפירות וביניכם עד שלא תוכלו לראותו וכאלו האיסור הוא מסך המבדיל ביניכם. וכן ואבדיל אתכם מן העמים איננו הבדלה גשמית רק רוחנית וכאלו הקדושה הוא מסך מבדיל ביניהם ולפי שכל אוטם הוא ג"כ כסוי לפי שהחלל שבתוכו הוא מכוסה ונמנע הראות אבל אין כל כסוי אוטם לפי שעל המנע הראות בלבד אינו נופל אוטם רק כסוי בכלל ועיקר הנחת האוטם על העדר הריקות מן החלל. לכן כ' רש"י ז"ל שעיקר הנחת שם ערלה הוא על האוטם ומזה נעתק אל הכסוי. ושוב נעתק מן הכסוי אל ההבדלה לפי ששלשתן משתתפין בהוראות המנע הראות מדבר ידוע ע"י ההפסק המושם בין הראות ובין הדבר ההוא וההבדל בין האוטם לכיסוי הוא רק במהות הדבר וחלק הנמנע מלראותו. וההבדל בין כסוי סתם להבדלה באופן ההפסקה שבכסוי מונח המפסיק על גוף הדבר ממש ובהבדלה ההפסק רחוק מן גוף הדבר, והנה ואני ערל שפתים דכאן הוא ג"כ מענין אוטם לפי שהפה והגרון חלולים. ומשם תוצאות הקול והדבור. ולכן נופל זה על צד הדמיון ענין אוטם. ובזה תבין בדקדוק לשון רש"י ז"ל כאן הכולל בקוצר מלין כל האמור כאן:

יג (ד"ה ויצום) כשיבוא פעל הציווי קשור עם מלת אל הוא או להודיע מי הוא המצטוה כמו ויצו אליו ויבוא במקום מלת את. וצו את יהושע וצו את ב"י. או להוראת המצטרף והוא למי שבעבורו הציווי כמו ויצו אל ביתו דאחיתופל וכן צו לביתך האמור בחזקי' ובכאן לא יתכן לומר שבאה מלת אל להורות מי המצטוה שהרי כתוב ויצום בכנוי הפעול. הנה הי' א"כ משה ואהרן המצטווים, וע"כ שפירוש אל להוראת המצטרף ופירושו על דבר. ולפעמים יבוא להוראה זו מלת על כמו ויצו עליו פרעה אנשים שענינו על דבריו ואודותיו וא"כ שיעור הכתוב ויצו את משה ואהרן על דבר ישראל ועל דבר פרעה ומה שסיים הפסוק להוציא את ב"י מארץ מצרים איננו ע"כ באור הציווי הנזכר מה שיצוה לפרעה שא"כ הי' חסר בכתוב לאמר לו או לצוות לו. ועוד שאינו נופל על הלשון לומר כי צוהו על דבר פרעה לאמר לפרעה להוציא את ב"י מארץ מצרים ולמה

זה כל האורך הזה שבלשון. ויותר נאות הקצור ולומר ויצום לאמר לפרעה להוציא את ב"י מארץ מצרים וע"כ שלמד להוציא איננה למד הבאור רק למד התכלית. ופי' הכתוב הזה בכלל הוא א"כ. שאמר שצוה הש"י את משה ואת אהרן על דבר ב"י וע"ד פרעה והצוואה ההיא שצוה אותם על דברם היתה לתכלית ההוצאה זהו באור הכתוב בכלל בין לפי הדרש ובין לפי הפירוש הפשוט שפירשו רש"י ז"ל. והנה הדרש אמר בפירוש זה שכשצוה הש"י גואל ישראל למשה ולאהרן ללכת בשליחותו אל פרעה לצוות לו בשמו ית' להוציא את עמו ב"י מארצו ולעשות לפניו כל האותות והמופתים הוצרך הקב"ה להקדים לו דרכי ההתנהגות בשליחות זה כי גלוי לפניו ית' שפרעה יסרב לשמוע בקולם ושיבואו עליו כל המכות ויצטרכו משה ואהרן לצאת ולבוא בהיכלי פרעה פעמים רבות בשליחות זה. וכמו כן יצטרכו ללכת פעמים רבות אל ב"י עצמן לנחם אותם ולדבר על לבם וגם לצוות אותם בכמה מצות. לזה הודיעם הקב"ה דרכי ההנהגה בשליחות הזה איך יתנהגו עם המשתלחים אליהם לכלכל דבריהם עמהם בנחת ולחלוק כבוד למלך עם כל סריבו ומריו הקשה וכן להתנהג בנחת עם ב"י. ואמר הכתוב שצוה הש"י למשה ולאהרן על דבר ישראל וע"ד פרעה איך יתנהגו עמהם והי' ענין הציווי הזה לתכלית ההוצאה ובשביל ההוצאה ההיא והנוגע אלי' צוה אותם הש"י בצוואה זו איך יתנהגו עם פרעה ועם ישראל שכל הנהגתם יהיה בנחת זהו לפירוש הדרש. ויבוא בזה על נכון סדר הכתובים שכאן בכתוב זה לא זכר כלום מהציווי שילכו בשליחותו ית' לפרעה רק מהציווי בכלל איך להתנהג בלכתם בשליחותו לפרעה ולישראל והציווי הזה לא זכרו הכתוב בפרטות רק שספר דרך כלל שהזהירם ית' בדרכי ההנהגה המצטרכים לשליחות זה אלא שהפרט מובן מדרך הסברא מעצמו ואחרי זה טרם התחלת הספור מהשליחות התחיל להודיע יחס משה ואהרן ותולדותם לבית אבותם ואחרי זכרון התייחסותם החל לספר כל דברי השליחות הנשגבה ההיא מראשיתו ועד סופו ואין כאן הפסק באמצע הספור. אבל רש"י ז"ל פירש שלפי פשוטו מפני שלא בא פרט ציווי ההתנהגות בכתוב יש לפרשו יותר שלא בא כאן בכתוב כלל זכרון ציווי ההתנהגות אבל הוא ציווי השליחות ושיעור הכתוב שצווה הקב"ה למשה ולאהרן צוואות על דבר פרעה וע"ד ישראל והצוואות ההם היו לתכלית יציאת ישראל ממצרים. והם הצוואות הנזכרות להלן בסדר זה ובסדר בא שצוום מה יאמרו לפרעה והמכות שיעידו בו. וכן מה יאמרו לישראל בשאלת כלי כסף וכלי זהב ושמלות ולקיחת הפסח ושחיטתו ואופני אכילתו וכיוצא. ובכל זה כ' רש"י שאין הפסק בין הספורים שמתחלה לא זכר הכתוב רק דרך כלל שצוום הש"י צוואות הרבה לפרעה ולישראל לתכלית ההוצאה ההיא ואין הכוונה שצוום עתה בפ"א ובזמן אחד

כל הצוואות ההם שבאמת כל צוואה היתה בזמן בפני עצמו אלא שספר הכתוב דרך כלל שצוום בדבר השליחות ההוא צוואת הרבה לפרעה ולישראל. ואחרי ספרו בדרך כלל הענין הזה. ספר מקורם הטהור והתייחסותם וככלות ספר תולדותם ספר בפרטות דברי הצוואות ההם כל אחד בזמנו ואין כאן הפסק כי כן דרכי התורה הקדושה לדבר בכלל ופרט כמו שפירש"י ז"ל במקומות הרבה והקדים כאן הכלל מקודם ספור יחוסם. דרך הקדמה לספור יחוסם כלומר לפי שזכו השרידים ההם להתעטר בעטרה הקדושה עטרת תפארת פקידת השליחות לפרעה ולישראל על דבר הוצאתם נגיד ומצוה לפרעה ורועה נאמן נביא ומלך לישראל ראוי א"כ לדעת מגלת יוחסין שלהם ואחרי זה חזר לספר בפרטות כל דברי השליחות הנפלאה ההיא עד תומו כן נ"ל בכל זה:

טז ר"ל כי לענין יחס שבט לוי אין צורך להזכיר מנין השנים של ראשי האבות וע"כ שיש בזה תועלת לענין אחר לכן זכר אותו כאן אגב ארחא והתועלת היוצא מהודעה זאת הוא להודיענו מנין ימי השעבוד שלא התחיל עד אחרי מות לוי והנה בתוך משך שבעה שנים נולדו כל השבטים עד שנולד יוסף וא"כ נולד לוי קודם יוסף ארבעה שנים שהרי הי' לוי שלישי לראובן. ויוסף הי' בן שלשים בעמדו לפני פרעה ושבע שני השבע ושנתים ימי הרעב שעברו כשירדו השבטים למצרים הרי ארבעים ושלשה שנה ללוי ברדתו למצרים. הוציאם משנותיו שהם קל"ז. נשארו ללוי אחר בואו למצרים צ"ד שנה. וידוע כי היו ישראל במצרים רד"ו שנה. הוצא מזה סך צ"ד שנים שהיו בלי שעבוד. נמצא שלא היו ימי השעבוד רק קט"ז שנה ולהודיענו חסדי המקום ב"ה מה רבו עכ"ל הרא"ם ז"ל. ומ"ש רש"י ז"ל ולוי האריך ימים על כולם הוא מוכרח ג"כ מן האמור שאם הי' אחד מן השבטים קיים במות לוי א"כ לא התחילו להשתעבד עד אחרי מותו. ועדיין לא ידענו א"כ מספר ימות השעבוד. והרי הפסוק הזה ע"כ לא בא רק להודיענו כמה ימי השעבוד וכנ"ל:

יח מבואר מעצמו כמ"ש רש"י בסדר בא:

כ ר"ל ולא תרגם אתת אחבוהו כפירוש דודתו בכל מקום שהוא אשת אחי אביו. מפני שבאמת יוכבד בתו של לוי היתה כדכתיב בספר במדבר ושם אשת עמרם יוכבד בת לוי. מדברי הרא"ם ז"ל ופשוט.

כג בבבא בתרא פרק יש נוחלין ובש"ר הובא ברא"ם ז"ל איתא ממשמע שנאמר בת עמינדב איני יודע שהיא אחות נחשון מה תלמוד לומר אחות נחשון מלמד כו':

כה בבתרא פרק יש נוחלין למדו זה מדכתיב פוטיאל מלא יוד משמע שני פוטין כי תוספת האות על התיבה מורה על כפילת התיבה כדרכם ז"ל לדרוש כן. כמו וייצר

שדרשו ז"ל ב' יצירות וכן זמן זמנם זמניהם שדרשוהו ז"ל לזמנים הרבה כסך האותיות הנוספות ואולם בש"ר למדו ז"ל להך דרשא מדלא כתיב בת פוטיאל וכתיב מבנות פוטיאל שהיתה אשתו משני משפחות. ופירוש פטפט ביצרו זלזל בו וכבש אותו כך פירש"י בסוטה ורשב"ם ז"ל פירש בפרק יש נוחלין פטפט ביצרו נלחם נגד יצרו. עכ"ל הרא"ם ז"ל ובלי ספק שהי' קבלה בידם הדבר הזה שאשתו היתה משני משפחות הללו ואסמכוה אקרא דהכא:

כו כי מלת הוא. שהוא לכנוי הנסתר הוראתו תמיד על הנזכר למעלה. כי הוא כנוי הבא תחת הגוף. וכמו ויהי בימי אחשורוש הוא אחשורוש וגו' לכן גם כאן השיעור שמשה ואהרן הנזכרים למעלה שילדתם יוכבד לעמרם הוא אהרן ומשה אשר אמר השי"ת להם להוציא את ישראל ממצרים. מדברי הרא"ם ז"ל בתוספת ביאור:

(ד"ה על) ר"ל שאין פירוש על צבאותם נוסף על צבאותם שזה אין לו ענין כלל. וכן אין פירושו לפי צבאותם והיינו שיוציאם כפי סדר דגליהם. כמו שהי' אח"כ מסעיהם במדבר שזה לא הי' כלל עד אחרי היותם במדבר. אבל ממצרים בלי ספק שיצאו מעורבבין ושלא על הסדר. שהרי יצאו בחפזון וכבורח מבית האסורין. ומה לו להקפיד אז לצאת כסדרם לשבטיהם לכן פירש"י ז"ל שמה שאמר על צבאותם הוא ליותר ביאור וכאלו אמר בכל צבאותם שאין גם אחד מהם שלא יצא. מדברי הרא"ם ז"ל בתוספת ביאור:

כז דלפ"ר ענין אחד הוא עם הפסוק שלמעלה שאמר הוא אהרן ומשה אשר אמר ד' להם הוציאו וגו'. לכן אמר רש"י ז"ל שפסוק שלמעלה הוא על הציווי ופסוק זה על קיום הציווי ומפני שהשליחות הזה יקרה מאוד וכבוד ותפארת הוא להשלוחים הן מפאת הציווי שהם הפקידים על דבר זה וחלק ב"ה מכבודו ליריאיו להפקידם על הדבר הזה והן מפאת הקיום. כתב עליהם הן שנצטוו והן שקיימו ופשוט:

(ד"ה הוא) ר"ל לכך חזר וכתב בחתימת הפסוק הזה אף שאין כאן ענין חדש אחריו בפסוק. שבתחלה אמר הוא משה ואהרן שנצטוו. ואח"כ אמר הוא משה ואהרן שקיימו מה שנצטוו אבל בסוף הפסוק הזה לא נכתב בהם חדוש ענין כלל:

לכן פירש רש"י ז"ל שלפי שלא זכר כאן זולת חשיבותם מצד היותם השלוחים הגדולים למקום ב"ה להוציא על ידם את עמו ישראל ממצרים ולא זולת. לכן חתם כאן בפסוק זה הוא משה ואהרן הנקובים וידועים בשם בכל הספר התורה הזה אשר נחו כצאן עם ד' במדבר. והוריד על ידם המן והשליו וניתנה התורה על ידיהם ולוחות הברית וכבשו ארץ סיחון ועוג. וכל יתר הנסים והנפלאות הכתובים על הספר הישר הזה וא"כ מאמר הוא

משה ואהרן הנזכר כאן נמשך למטה בענין על יתר קורותיהם שמסופר מהם בתורה. וזה שכתב רש"י ז"ל הם בשליחותם ובצדקתם מתחלה ועד סוף ומבואר:

כח לפי שהמאמר הזה אין לו גזרה כלל שאמר ויהי ביום דבר וגו' ולא אמר מה היו ביום הדבור וע"כ שמחובר למקרא שלאחריו וידבר ד' וגו' וכאלו אמר ביום דבר ד' אל משה זה הי' הדבור ההוא שדבר אליו ד' בא דבר אל פרעה וגו' וכן דרך המקרא לפעמים וכמו שנמצא דוגמתו בהושע בתחלת הספר תחלת דבר ד' בהושע ויאמר ד' אל הושע קח לך אשת זנונים וגו' ופירש"י ז"ל שם ענינו תחלת דבורו של השם ב"ה הי' זה שאמר ד' אל הושע קח לך אשת זנונים וגו':

כט אתה תראה שאמר לעיל בפסוק יא י"ב וידבר ד' אל משה בא דבר אל פרעה וגו' וישלח וגו' וידבר משה וגו' הן ב"י לא שמעו אלי וגו' ואני ערר שפתים. ושני פסוקים האלו דומין לפסוקים שלפנינו פסוק כ"ט ופסוק ל' בענין מאמר השי"ת ותשובת משה ואולם לא זכר לעיל בפסוק השלישי הבא אחריהם תשובת השי"ת למשה על אמרו ואני ערל שפתים כמו שבא כאן בפסוק השלישי לאחרי פסוקים הנ"ל שלפנינו אבל שם לא זכר אחרי הפסוקים ההם רק וידבר ד' אל משה ואל אהרן ויצום אל בני ישראל ואל וגו' להוציא וגו' ובפסוקים הבאים עוד אחריו מספר יחוסם והנה אם נאמר שהי' הדבור הנזכר כאן בפסוק כ"ט דבור אחר מזולת הדבור הנזכר לעיר פסוק י"א וכן תשובת משה הבאה כאן בפסוק ל' אינה אותה התשובה עצמה הבאה שם בפסוק י"ב יפלו בזה הרבה שאלות:

א' למה לא השיבו הקב"ה למשה תיכף על מאמרו ואני ערל שפתים שיצטרף עמו את אהרן אחיו להיות רו לפה ולמליץ ומדוע עזבו אז מבלי תשובה על דבריו ובמודה לדבריו ח"ו. ועוד שנית יקשה מה שכתב שם בפסוק י"ג הבא אחרי הפסוקים הנ"ל וידבר ד' אל משה ואל אהרן ויצום אל וגו' הרי שלא צירף הקב"ה אליו את אהרן זולת אחרי שהתנצל משה לפניו ית' מכובד פיו כמו שנזכר כאן פסוק השלישי שאחרי פסוקים שלפנינו וא"כ הי' צירופו ית' לאהרן אחרי הדבור הנזכר כאן בפסוקים שלפנינו ולא בזמן הדבור הנזכר מקודם בפסוקי י"א י"ב הנ"ל. וא"כ למה זכר שם בפסוק י"ג וידבר ד' אל משה ואל אהרן וגו' והשלישית מדוע זה הזכיר הכתוב קודם הדבור הנזכר כאן פסוק כ"ט מאמר ויהי ביום דבר ד' אל משה בארץ מצרים שבא בפסוק כ"ח שפסוק זה נראה כמותר לגמרי והקדמה שאינה צריכה שפשוט שהדבור הזה הי' ביום הדבור ולא בזמן אחר. אבל אם נאמר שכל הפסוקים הנזכרים כאן פסוקי כ"ט ול' הם בעצם המאמרים הנזכרים למעלה פסוקי י"א וי"ב יפלו כל השאלות הללו. שלא הספיק הכתוב לעיל לסיים הספור כי רצה

לייחס מקודם תולדות משה ואהרן ולזה לא זכר הכתוב שמה תשובת השי"ת למשה על אמרו ואני ערל שפתים רק ברמז במה שסיים אח"כ בפסוק י"ג וידבר ד' אל משה ואל אהרן ויצום וגו' להוציא וגו' ובזה ספר שלפי שאמר משה ואני ערר שפתים צירף הקב"ה אליו בכל הצוויים דלהלן את אהרן עמו אמנם לא נזכר שם בפסוק הזה ג"כ מהות הציווי ועניינה רק הפסיק הענין כדי לספר בפסוקים שאחריו התיחסותם ואחר שהשלים לספר יחוסם לבית אבותם חזר אח"כ לספר מחדש בשלימות ענין הדבור הנזכר למעלה ולכך הקדים אח"כ לומר ויהי ביום דבר ד' אל משה באר מצרים וכאומר נחזור נא על הראשונות ועל דרך זה בא ג"כ לשון הכתוב כאן שרפי שהחל לספר למעלה מקצת מן הדבור הזה והפסיק בו בדבר אחר אמר אח"כ. ועתה אשיב לענין הספור שלא הזכרתיו תחלה רק דרך כלל ולא בפרטות ועכשיו אומר לך שזה הי' ביום דבר ד' וגו' ומספר והולך אח"כ כל הענין בשלימות (ד"ה אני ד') ר"ל מתוך שאני נאמן ואמתי כהוראת השם הקדוש הזה לכן כדאי אני לשלחך ולקיים דברי שליחותי וכבר הארכתי לעיל בתחלת הפרשה בבאור ענין מאמר אני ד' וזה יספיק בכל המקומות שבא בו המאמר הזה:

פרק ז

א (ד"ה יהי' נביאך) ר"ל ששם נביא הוא נגזר מן ניב שפתים ויקרא החוזה ויודע עתידות בשם נביא על שהוא משמיע דברי תוכחות לעם ומדבר בקהל ועדה את דברי ד'. ולפי שפירוש נביאך במקום זה. ע"כ אינו נביא ממש שהרי רק משה הי' העיקר בנבואה לכן צריכין לפרשו מענין יסוד הוראת השם דזה שהוא הדבור לפי שהחוזים הם המליצים ומדברים מה שראו וששמעו בחזיונם לכן נקרא כמו כאן המדבר ומשמיע את דברי השי"ת אף שלא קבלם בעצמו מאת השם רק מהנביא שקבלם מפי הגבורה בשם נביא וסרה מעתה טענת הראב"ע ז"ל מה שטען על רש"י ז"ל מן הכתוב ועתה השב את אשת האיש כי נביא הוא. ואם פירוש נביא דברן מה טעם לומר השב את אשת האיש כי דברן הוא עכ"ל ז"ל ובאמת אינה טענה כלל שכוונת רש"י ז"ל שהונח שם נביא לתואר המורה על הקבלה מאח השם ב"ה בשביל התואר הנמשך מן הקבלה ההיא היותו מזומן לדבר ולהשמיע דברי הקבלה ההיא ויתפרש השם בכל מקום לפי ענינו פעם על הקבלה לבדו (מפני שעפ"י הרוב המקבלים הם המדברים בעצמם) ופעם על ההוראה היסודית והוא על דבור והשמעת דברי הקבלה ההיא (אף שאינו המקבל בעצם רק מפי נביא) ומהתימה על הראב"ע ז"ל שהרי כמה שמות מצאנו במקרא שהם כנויי עצם הדבר בשם התואר הנמשך מן העצם בזה ודי ביאור בזה מדברי הרא"ם ז"ר בהוספת טעם ותיקון הרבה לדבריו

ב ר"ל לנגד משה אמר הכתוב אתה תדבר את כל אצוך ולא פירש למי ידבר ור"ל כי ממנו יהי' הדבור לבד ולא לפרעה בעבור היותו כבד פה ולא יובנו אליו דבריו אבל אצל אהרן אמר ואהרן אחיך ידבר אל פרעה וגו' ור"ל כי ממנו יהי' הדבור אל פרעה לפי שהוא יכול להמליץ ולהטעים לו את דבריו

ג יישב ז"ל בכאן בשם הדרש השאלה המפורסמת מדוע הגיע אל פרעה כל העונש הזה בעבור קשות לבו הלא מאח ד' היתה נסבה ותורף כל דברי היישוב הזה שבאמת בחמש מכות הראשונות לא נאמר כלל ויחזק ד' את לב פרעה רק ויחזק לב פרעה וא"כ בחמש מכות הראשונות הי' חוזק לבו מעצמו ובעבור מריו ההוא וקשי ערפו בראשונות לבד זדונו עם ישראל באו עליו כל העשר מכות בדין ובמשפט וא"כ לא הי' החוזק לב מאת השי"ת שהגיע לפרעה בחמש מכות האחרונות רק נסבה שיגיע אליו העונש הראוי לו בדין ולא יוכל לשוב כי אין לך דבר שעומד בפני תשובה ולכן ננעלו לפניו דרכי התשובה ע"י שחזק השי"ת את לבבו ובאו עליו ממילא אח"כ חמש מכות האחרונות ולא בשביל חוזק לבו בזמן המכות האלו רק בשביל החוזק לב שקדם לו במכות הראשונות שהי' אז החוזק ההוא מעצמו ולא מאת ד' ב"ה אלא שעדיין יקשה שהגם שהגיע אליו העונש ההוא בדין בכל זאת הלא לכל חוטא עונשו ראוי בדין ובכל זאת אין חפץ לד' במיתתן של רשעים רק בטובתם ובחייהם ועם היותם ראויין לעונש מיתה מצד העון רוצה ד' שישובו ויחיו וא"כ גם זה קשה מדוע באמת ננעלו דרכי התשובה מפרעה אף שהיו ראוי לעונש. הלא טוב אם שב ונמחל לו לזה תירצו ז"ר שיש חוטא שראוי שינעלו לפניו דרכי התשובה בחטאו וכמו ששנינו במסכת יומא האומר אחטא ואשוב אחטא ואשוב אין מספיקין בידו לעשות תשובה וק"ו בן בנו שר ק"ו אצל פרעה כאן שראוי שלא יספיקו בידו לעשות תשובה לפי שהי' גלוי וידוע לפני הקדוש ברוך הוא שגם אם ישוב לא תהי' תשובתו שלמה ולא ישלח את ישראל ברצונו מפני היותו רצון הקב"ה זולת שיעשה זה בהכרח ואונס מפני המכות הבאות עליו וכמו שיבהן זה באמת גם בסוף. אחרי ששלח את ישראל מפני היד החזקה לא שב בכל זאת לד' ונהפך לבו לרדוף אחריהם זה דרכם ז"ל ביישוב קושיא זו ובאמת תשובה מספקת וראוי' להם ז"ל היא זו:

ד ר"ל ודברה תורה כלשון בני אדם. ט כתב הרא"ם ז"ל וז"ל ה"ג ברש"י להודיע שיש צריך וכו' ור"ל כח ויכולת כדמתרגמינן יזבחו לשדים לא אלוה דלית בהון צורך עכ"ל. ודע ששם אות הנחתו בכלל על דבר שהוא סימן לדבר אחר בהוה או בעתיד אם סימן טבעי או בלתי טבעי דק המכמי כמו הציצית שהם סימן הסכמי על המצות אבל ערפלי בוקר או העגולה האדיית שסביב הירח הוא סימן טבעי על הגשם וכיוצא בו מאותות הטבע

אבל מופת הונח רק על דבר הזר בטבע ואם הדבר הזר בטבע הוא סימן ג"כ לדבר אחר זר בטבע הוא אות ג"כ ונקרא האות ההוא מופת כמו ועשית לי אות שאתה מדבר עמי הכתוב אצל גדעון והנה אות חורב הגזה שם הוא זר בטבע והוא מופת ג"כ וסימן לדבר אחר זר בטבע והוא דבר ד' עמו והנה פירש"י ז"ל כאן שהמופת הזה שבקש ממנו פרעה הוא שיהי' לו לאות על יכולת השי"ת ולא פירש שהמופת שבקש הוא להיות לו לאות על אמתת נבואתם וכי נשתלחו מן השמים כמו שהוא הענין בכל מופת הנבואה כמו כי יקום בקרבך נביא ונתן אליך אות או מופת וגו' והטעם פשוט לפי שידוע שפרעה לא ידע את השם הנכבד וכמו שהראה בזה כפירתו אח"כ שגם אחרי הוודעו מגבורת השם יתעלה אמר מי ד' אשר אשמע בקולו ולא נכנס בלבו להאמין בבורא עולם לפי שהי' שקוע באלילי מצרים. לפיכך יפה כתב דש"י ז"ל שאם נאמר שבקש המופת לאמתת הנבואה א"כ יונח בהכרח שבהודע לו אמתת הנבואה יתברר לו שיוכרח לשלחם ויקומו דבריהם ובאמת ז"א שעדיין הי' מסופק פרעה וחשב ברבו הנבער שאלילי מצרים נשגבים ח"ו מן השם הנכבד ההוא לפיכך ע"כ בקשת המופת הי' להודיעו יכולת השם ההוא וכי הוא נשגב על אלילי מצרים וזה יתוודע לו ע"י היכולת לשנות מנהגי הטבע והוא מופת הפוך המטה לתנין ובכל זה עדיין הקשה לבו לספק ביכלתו ית' וכי יש ממשות בתועבותיו.

יב דרשו ז"ל כן דאל"כ תנין אהרן מיבעיא לי' וע"כ שהי' זה מופת מתוך מופת ולאחר ששב מטה בלע את כולם אבל במאמר מטותם אין צורך לזה כי באמת היו מטות אלא שע"י אחיזת עינים עשאום כתנינים כמ"ש הראב"ע ז"ל משא"כ מטה אהרן הי' לתנין באמת ובזה היתה כפירת פרעה בחשבו שאין זה מופת ממה שיוכל להעשות ע"י אחיזת עינים וכישוף וא"כ חשב בדעתו. שגם משה ואהרן עשאוהו לתנין ע"י כשוף ולא באמת: יד ר"ל כי מלת כבד בכאן איננו פעל עבר שתרגומו איתייקיר דק שם דבר ותרגומו יקיר כמו כי כבד ממך הדבר דיתרו שאיננו ע"כ פעל עבר ודבר הלמד מענינו הוא ששם אין טעם לומר כי כבדה ממנו הדבר בעבר רק שהדבר והוא להיות דן יחידי כבד ממנו תמיד גם בעבר גם בהוה וגם בעתיד וא"כ הוא שם דבר בהכרח ולכן גם כאן אף שיש לפרשו ג"כ בעבר. שכבדה לבו בשעת התראה ועשיית המופת מ"מ כיון שמצאנו ג"כ שמלת כבד הוא שם דבר יותר טוב לומר שגם כאן הוא שם דבר. ולא פעל עומד עבר או הוה כי הפעל מגביל הדבר בבחינת הזמן אבל השם דבר מורה מקרה קיים חלה תמיד בנושא, ולכן מפני שלב פרעה הי' לב כבד בעבר והוה ועתיד ר"ל שלבו הי' כבד בתולדה כי יוכרו תולדות הנפש ע"י הפעולות. יותר נופל לתאר אותו בענין הכבדות מלדבר עליו בענין ההוא בדרך הפעל וכמו שיתכן יותר לומר לאדם שמספר על חבירו מעשה אכזריות

רשע. פלוני הוא אכזרי ורע ויעש כך וכך מלומר פלוני התאכזר לעשות כך וכך אבל מאן לשלח את העם. מאן ע"כ פעל עבר לפי שהוא על פעל הסרוב שבשעת האמירה והפעולה ההיא לא היתה רק בעבר. אבל כבדות הלב שהוא הענין הניכר מפעולת המיאון ההוא הוא תכונה נפשות שתלה בו תמיד שיתחייב ממנה הפעולה ההיא פעולת הסרבנות ולכן אמר הכתוב לב פרעה הוא כבד לפי שמאן לשלח את העם וכבמשל הנ"ר פלוני הוא אכזר רפי שעשה כך וכך. ר"ל כי המעשה מגלה על תבונת לבבו הרע. זהו ביאור דברי רש"י ז"ל הישרים ומעתה סרו מענות הרא"ם ז"ל שהקשה ממה שמצאנו כמה תיבות משקל פעל שהמה פעם שם דבר ופעם פעל. כמו מנער ועד זקן ויהי כי זקן יצחק רא תאכל עליו חמץ. ויאפו את הבצק עוגות מצות כי לא חמץ. והרבה כדומה. ועוד הרי מאן ע"כ הוא פעל עבר וא"כ גם כבד הוא פעל עבר עכ"ל ז"ר ועם מה שביארתי סרו כל טענותיו אלה:

טו לפי משמעות לשון הכתוב שאמר לך אל פרעה בבוקר הנה יוצא המימה וגו' היתה דבר ד' אל משה ביום שקודם הליכתו ואמר לו השי"ת אז ללכת ביום מחר בבוקר השכם אל פרעה בשליחותו ית' ולפ"ז נאמר שהיתה יציאת פרעה אל המים רק לשעתו ומקרה שקרה אליו אזי אינו נופל לומר הנה יוצא המימה בהוה והי' לו לכתוב הנה יצא המימה בעתיד וע"כ לומר שהי' רגיל תמיד לצאת בכל בוקר המימה ולכן אמר לו השי"ת לך אל פרעה בבוקר הנה הוא יוצא המימה. ר"ר כן דרכו תמיד בכל בוקר לצאת המימה והנה אף שמנהג הזה מוכרח מן הכתוב בכל זה בטעם המנהג הזה לפרעה. י"ר שהי' דרכו לצאת בכל בוקר לנילוס לתענוג כי כן דרך השרים והסגנים לצאת בטרם עלות השמש ובעוד האויר לא הוחם עודנה למען לא יכם שרב ושמש לנאות דשא עלי נהרות. אבל חז"ל אמרו בטעם הדבר עפ"י קבלתם ז"ל שיצא בכל בוקר לנילוס לעשות צרכיו למען התעות את לבב ההמון לעשותו אליל והכומרים והחרטומים גם הם חזקו את האמונה הנבערה ההיא בלבב ההמון. וכנודע גם מספורי הדורות ההם כיוצא בהבלים אלו שהשרישו ראשי האומות בלבב המוני עם למען יחזיקום לאלילים ויערוצו מפניהם יחר שאת והנה דרשו ז"ל כאן הנה הוא יוצא מלשון ויצאת שמה חו"ן שהוא מענין היציאה לנקבים ונרמז א"כ גם טעם המנהג הזה בכתוב:

טז כתב הרא"ם ז"ל וז"ל. ואף שבשאר המכות נאמר ג"כ כה. מ"מ אין בהם המכה עצמה בלשון כה ולשון כה האמור בהם הוא רק בהתראה. כה אמר ד' שלח את עמי וגו' ואם מאן אתה וגו' אבל אצל מכת בכורות נאמר ביעוד המכה עצמה לשון כה. כה אמר ד' כחצות הלילה וגו' עכ"ל הרא"ם ז"ל. והנה אין הדרש הזה מיתורא דק הוא מדרשת דורשי

רשומות לצחות ולהראות מחכמת הכתוב לרמז איזה דבר בלשון ע"י תיבה או נקוד. וכבר הארכתי במקום אחר מסגנון הדרשות ההם ככל הצורך לבאר בזה:

יח פער לאה אינו נופל ער השתי'. כי פעל זה לא הונח על העדר היכולת לבד אבל על העדר היכולת אחרי ההשתדלות והיגיעה להשיג היכולת ההוא כמו נלאיתי נשוא. ונלאו למצוא הפתח. והנה אינו נופל השתדלות ויגיעה בפעל השתי' לבדו שיפול בזה הלאות. אבל ההשתדלות הוא בבקשת הרפואה למימי היאור שיהיו ראויין לשתי' ויתכן בזה לאות ויגיעת חנם. א"כ מה שבא כאן בכתוב פעל ונלאו דבוק עם לשתות הוא עפ"י הכלל שכבר ביארתיו במקומות הרבה שמדרך הלשון בבוא שני פעלים דבוקים זה בזה. שפעל השני דהוא פעל התכלית. להשמיט הפעל ההוא ולקשר הפעל הראשון עם המלה הדבוקה לפעל הנשמט. וכבר כתבתי במ"א ענין זה באורך וכן כאן הי' ראוי בתשלומו ונלאו מצרים לבקש תחבולה ולרפאות למימי היאור לשתות. ונשמע פעל לרפאות ופעל ונלאו קשור עם לשתות ולמד לשתות הוא למד התכלית. ומבואר:

יט (ד"ה ובעצים) תחלה אמר בכל ארץ מצרים ובא לרבות אף במרחצאות ואמבטיאות שבבתים. ולא המים שעל פני השדה לבד. ועדיין איני יודע אלא במרחצאות שבהם קבוצת מים גדול והם בקרקע. ואמבטיאות אף שהם בכלי מ"מ הם כלי גדול שעשויים לרחוץ בהם הגוף והכלים האלו הם מכילים מים רבים. לזה אמר אח"כ ובעצים ובאבנים לרבות גם המים המועטין שבכלי עין ואבן העשויים לשתי' ופשוט:

כב רבותינו ז"ר לא באו רק להבדיל בין בלטיהם בלי הא ובין בלהטיהם בהא. ורש"י ז"ל אינו חולק על המדרש כי בין מעשה שדים ובין מעשה כשפים עשויים ע"י דבורים של לחש ומה שנקראו הדבורים ההם לחש לפי שנדברים ברט ובחשאי:

(ד"ה ויחזק) ומורה על זה הסמיכות שמאמר ויחזק לב פרעה וגו' הי' ראוי להיות בפסוק כ"א אחרי שאמר ויהי הדם בכל ארץ מצרים ומדסמכי' כאן אחרי מאמר ויעשו כן חרטומי מצרים בלטיהם. ש"מ שזה הי' מבת חזוק הלב שע"י שעשו כן חרטומי מצרים בלטיהם נפתה לבו לומר שגם משה ואהרן עשו ע"י מכשפות ובשביל כך חזקה לבו:

כג פשוט שכן ע"כ משמעות מלת גם שהוראתו התוספת ולא שת לבו לזאת וגם לזאת:

כה תיקן רש"י ז"ל בזה ב' ענינים א' שהיל"ל וימלאו שבעת ימים בלשון רבים ולזה אמר שחסר בכתוב מלת מנין ור"ל שהוא בכחו של המאמר ופעל וימלא הוא על המנין והסך. ב' מהו ענין המלוי ההוא שזהו ההבדל בין מאמר ויעברו שבעת ימים ובין וימלאו שבעת ימים שהמובן ממאמר ויעברו הוא זולת שעבר מאיזה זמן שקרה בו מקרה ידועה כל כך ימים אבל אינו מוחלט שכל הזמן העבר הי' קשור בו המקרה דהוא כי מאמר זה הוא

רק בבחינת התחלת הזמן שקרה בו מקרה זה שמאז עברו כ"כ ימים אבל בכל זה יכול להיות שרק מקצת מזמן העבר הי' בו המקרה ההוא. וכמו כן יכול להיות גם ההפך. שלא נשלמה המקרה ההוא עודנה ונמשכה כל זמן העבר ותמשך עוד גם בהוה ובעתיד. אבל מאמר וימלאו מורה שכל הזמן שנתמלא הי' קשור במקרה ההוא ולא חלק ממנו לבד ויורה עוד שהזמן שאחרי הזמן שנתמלא איננו קשור עוד בענין זה כי גדר מילוי זמן הוא שנשלם כל הזמן המצטרך לאיזה דבר להשלימו ולגמרו בו. והוא על דרך ההשאלה ככלי מלא על כל שפתו. שהוא וכפי המצטרך לשטחו ולגבהו לא פחות ולא יותר. וכן וימלאו ימיה ללדת הם תשעה ירחים המצטרכים להריון. מלא שבוע זאת הם שבעת ימי המשתה הנהוגים אחר הנישואין לכן כאן מאחר שכתוב וימלא שבעת ימים על כן כתב רש"י ז"ל שחוקה זו חקק עושה נפלאות ב"ה. שיעיד בהם שלשת רביעי חודש והמכה משמשת רביע חודש. לא פחות ולא יותר:

כז דכי גרסינן ברש"י ואינו אלא כנוי האדם על שם המפעל עכ"ל הרא"ם ז"ל. ולפי קט דעתי נראה יותר לגרוס אלא שהוא כנוי האדם ער שם המפעל וביאור דברי רש"י ז"ל אלה כך הוא לפי דעתי. אחרי שנקדים ראשונה ההבדל שבין שם התואר ובין הבינוני פועל והוא בשלשה בחינות. א' כי שם התואר הוא כנוי האדם ר"ל שכוונתינו לכנות את האדם בשם זה ולתת בו התואר הזה וכעין שם העצם. אבר בינוני הפעל הוא פעולת האדם. ר"ל שאין כוונתינו רק לספר פעולתו ולא לתארו. ב' ששם התואר הוא על שם המקרה דחלה בנושא אף שהוא בו ככח בזמן מן הזמנים ויפול על אומן מהיר במלאכת הכתיבה תואר כותב. אף בעת שאנו כותב בפעל מפני חלות הכח ההוא בו כי שם התואר אינו אלא על שם הכח והתכונה שיש באדם לאיזה שלמות או לפעולה מן הפעולות אבל בינוני פער לא יאמר אלא בעת הפעולה ממש וזמן צאת הכח ההוא אל הפעל וא"כ בצירוף הבדל הראשון. נאמר בקצרה. ששם התואר הוא כנוי האדם על שם הכח. ובינוני הפעל איננו רק הספור מפעולתו על שם הפעולה ממש. ג' והוא היוצא מהבדל השני ששם התואר הנגזר מן הפעל הוא כללי ומתפשט, להיותו על שם הכח החל בנושא לפעולה מהפעולות. ולא יתכן א"כ להשתמש בו. אם הכוונה בספור על איזה פעולה מיוחדת שיצאה ממנו כי נוכל לומר ד"מ ראובן הוא כותב ספרים בי עיקר הרעיון במאמר ההוא. היות הכח בראובן לכתוב ספרים שיש בזה אומנות מיוחדת אבל לא יאמר ראובן הוא כותב את הספר הזה. כי מלת הוא על התואר וא"כ מלת כותב בכאן שם התואר ואמנם מלת את הוא סי' הפעול וא"כ עיקר רעיון הספור היותו פועל פעולה מיוחדת. וגם הכוונה לפ"ז ע"כ רק על היותו פועל בזמן הפעולה ממש. וא"כ לא יתכן להשתמש

בשם התואר שעיקר ושורש הוראתו על הכח והכח הוא כללי ואינו מוגבל בדבר מיוחד ולא בזמן מיוחד אבל יאמר ראובן כותב את הספר הזה אם הכוונה בזה לבינוני פער והוא לספר מפעולתו לבד בזמן העשות הפעולה ראובן הוא הכותב את הספר הזה בזמן הכתבו כי בינוני הפעל. מוגבל ומיוחד בדבר ובזמן והנה כאן בכתוב שלפנינו שאמר ואם מאן אתה לשלח וידענו ששקר פעל הוא או שם התואר ד' או פעל עבר בקל כמו זקן ונשוא פנים שהוא שם התואר אבל ויהי כי זקן יצחק הוא פער עבר מן הקל אכל כאן בכתוב שלפנינו ע"כ איננו פער עבר שמלבד שלפי כוונת המאמר אינו נופל כאן כלל פעל עבר שהרי עתה הוא מתרה בו לשלוח וא"כ ע"כ הכוונה ואם אתה ממאן עכשיו לשלוח לא יתכן ג"כ זה מצד הלשון שאם הוא פעל עבר לא יפול אח"כ מלת אתה שלא יאמר בעבר פקד אתה רק פקדת וכן איננו ג"כ בינוני פעל שרא נמצא שקר זה בבינוני רק בעבד ואם הוא פעל בינוני הי' לו לומר ממאן וע"כ שהוא שם בפלס זקן ופירושו כמו סרבן אחד אלא שרפי שאמר אח"כ לשלח את עמי דהרי יש בכאן מלת את שהוא סימן הפעול ועוד שגם מלבד זה אין עיקר רעיון הספור בכאן היות בו כח הסרבנות, והעזות בכלל רק היותו מסרב כעת בפעל לשלח את ישראל וא"כ רא יתכן בזה להשתמש בשם התואר וכנ"ל. לזה כתב רש"י ז"ל. ואם מאן אתה ואם סרבן אתון. ר"ל שהוא באמת ע"כ שם התואר לפי שאינו פעל עבר מכח הכרחים הנ"ל שמצד הכוונה ומצד הלשון וגם אינו בפלס פעל בינוני. ואולם ליישב הקושי' הנופל בזה מצד רעיון הספור שאינו על התכונה והכח וגם מפני מלת את שאחריו כתב עוד רש"י ז"ל אח"כ מאן כמו ממאן מסרב. ר"ל שע"כ צ"ל שבא כאן שם התואר תמורת הבינוני פעל ומאן כמו ממאן ואח"כ כתב רש"י ז"ל אלא שהוא כנוי האדם על שם המפעל ר"ל שגם מלת מאן בכאן שוה למלת ממאן מפני שמלת מאן בכאן אינו מורה על הכח ועל התכונה לפעול בכלל רק על היותו פועל בפעל ומ"מ ההבדל בזה בין מאן למלת ממאן שמלת מאן להיותו שם תואר הוא כינוי האדם ותוארו והוא ההבדל הראשון הנ"ל בין שם התואר להבינוני פעל שזהו האדם ותוארו. וזהו פעולת האדם לבד אבל בזה יבדל מן שם תואר זולתו שאף שהוא כנוי האדם איננו על שם הכח והתכונה שבנפשו. רק על שם המפעל כמו בינוני הפעל והביא רש"י ז"ל ראיה לזה שמצינו כמה שמות שהם שמות התואר שאינם כנוי דאדם עד שם הכח דרק על שם התכונה הנפשות שבפעל כמו שליד ושקט סר וזעף שהתיבות הללו אינם מבינוני הפעלים הן מפאת הנקוד שכבר כתבנו כי שקר זה ר"ל שקר פעל אינו מתמונת הבינונים בשום בנין וגזרה והן מפאת ההוראה כי אינם מורה על פעולה רק על מצב נפשי וע"כ שהם שמות התואר. והנה אין המובן בהם היות בהמתואר כח ותכונת

השקט והזעף רק היות ההשקט והזעף בו בפעל. ומעתה כל דברי רש"י ז"ל מדוקדקים. וישרים למוצאי דעת. והראב"ע ז"ר כתב בביאור הכתוב הזה וז"ל. מאן תואר ישם על שקל זקן רק שהוא יוצא שלא כמשפט. וכמוהו ושבח אני את המתים עכ"ל. והכוונה ג"כ כנ"ל כי השם הוא תמיד עומד להיותו מונח על הכח והתכונה שבנפש המתואר ולא על הפעל. אבל כאן במלת מאן אף שע"כ הוא שם התואר בכ"ז הוא יוצא אל הפעל ממש והוא שלא כמשפט והביא דוגמה מבוארת ומכוונת מאוד למציאות הזרות ההוא בלה"ק ממ"ש ושבח אני את המתים והנה מלת ושבח ע"כ הוא שם במקום הזה מהכרחים הנ"ל. ובכל זה מלת את באה אחריו שהוא סימן הפעול וע"כ שהיא שם בבחינת הכנוי לבד אבל איננו ע"ש הכח רק ע"ש המפעל והוא ממש כדברי רש"י ז"ל זה ביאור דבריו ז"ל אשר המה בתחלת ההשקפה כדברי ספר החתום והרא"ם ז"ל טען עליו וז"ל מי הכריחו לומר בכאן שהוא יוצא עכ"ל. ובמחכ"ת אגב שטפי' וחריפותי' לא ירד כאן לעומק דבריו שאינם נגד דברי רש"י ז"ל אבל עולים בבד עם דברי רש"י ז"ל:

(ד"ה נוגף) ר"ל כי ונגפו אשה הרה איננו מיתה, בראיית מ"ש אחריו ואם אסון יהיה וגו' וכן בטרם יתנגפו רגליכם ואינו נופל מיתה ברגלים. ופשוט:

כח ר"ל ולכן נופל עלי' במכת הצפרדעים לפי שהיבשה גבוהה ממימי היאור. מדברי הרא"ם ז"ל:

כט זה דרשו ז"ל מייתורא דהך קרא שהרי כבר אמור כל זה בפסוק דקודם וגם יורה ע"ז דקדוק לשון הכתוב ובכה ובעמך שלפי הלשון משמעותו כך ובעמך בקרבם ממש ולא בבתיהם. ופשוט:

פרק ח

ב ר"ל לפי פשוטו ותעל הצפרדע כמו ויהי לי שור וחמור והוא שם המין ויכנה הקבוץ בכללו בלשון יחידות. ופשוט:

ה (ד"ה אעתיר) מצאנו במקרא הרבה פעלים הנבנים תמיד רק בבנין אחד יהי' בבנין הקר או הכבד או בבנין דכבד הנוסף. כפעלי השכים השליך וכדומה שלא ימצאו רק בההפעיל אבל אם ימצאו פעלים הנבנים פעם בקל ופעם בכבד ע"כ לומר שיש איזה הבדל בבחינת הוראת הפעל בין בנין אחד לחבירו וההבדל הזה הוא אם בענין חוזק הפעולה ההיא והתמדתה או בעמידת הפעולה ויציאתה דהיינו ד"מ אם הפעל הזה בקל עומד אז הוא בכבד יוצא ובבואו עוד בהפעיל הוא יוצא לג' ואם הוא בקל יוצא לשני אזי הוא בכבד יוצא לג' וא"צ לבאר זה באורך להיותו מבואר לכל מתחיל בלמוד דקדוק הלשון. והנה בבחינה זו עמד רש"י ז"ל כאן בענין פעל עתר שנמצא פעם בקל כמו ויעתר

יצחק וגו' וכן להלן פסוק כ"ח ויעתר משה ופעם יבוא כמו כאן למתי אעתיר וגו' העתירו אל ד' וגו'. ואם באנו לומר שההבדל בין הבנינים בפעל זה בבחינת היציאה והעמידה אין לה מקום כלל שהרי הפעל הזה עומד בב' הבנינים ואין בנין א' יוצא יותר מחבירו וכן לומר שההבדל הוא בבחינת חוזק הפעולה והתמדתה לא יתכן ג"כ כאן שהרי יותר היה ראוי להשתמש בבנין זה להוראה זו אצל תפלת יצחק שהתפלל לד' שיתן לו בנים מלהשתמש בו כאן להוראת החוזק וההתמדה אצל תפלת משה על פרעה. ועוד הרי במכת ערוב כתיב כאן והעתרתי אל ד' בבנין הכבד ואח"כ אמר באותה מכה עצמה ויעתר משה בקל. לכן הניח רש"י ז"ל ראשונה ליסוד שפעל עתר איננו מענין תפלה ובקשה גרידא דק הוא לשון הרבות פלל. וכשהאדם מתאמץ להתחנן ולבקש על איזה דבר ולכן הוא מרבה בתפלה ובדברי רצוי ופייס הונח על זה לשון עתר. וכ' רש"י ז"ר הראיה לזה ממה שמצאנו העתרתם עלי דבריכם ואם היה מענין תפלה גרידא לא יתיישב קשורו עם מלת דבריכם ועם מלת עלי. וע"כ שהוא מענין רבוי דברי בקשה ופיוס בגלל איזה דבר. ולכן אמר הרביתם עלי עד מאוד דברי רצוי ופיוס וזהו ההבדל בין שם עתר רשם תפלה ובבחינה זו כ' רש"י ז"ל לבאר ההבדל שבין פער עתר בקל ובין פעל עתר בהפעיל שהוא נ"כ בבחינת העמידה והיציאה על דרך זה שאם יבוא בקל הוא בבחינת התאמצות נפש המתפלל לבקש בגלל איזה דבר וכוספו החזק להשיג מבוקשו. דלפי שכל מי אשר יחם לבבו להשיג שאלתו ומתאמץ לבקש על ככה הוא מרבה מאוד בתפלה ובקשה ופיוס לכן מכונה הפעל הזה עתירה ובבחינה זו הוא פעל עומד. ועל דרך זה דוא ויעתר משה ויעתר יצחק ששניהם הוראתם בבחינת המתפלל והתאמצותו לבקש על דבר מבוקשו. ואולם בבוא הפעל הזה בבנין הפעיל הוא בבחינת דברי התפלה הרבים היוצאים מאת המתאמץ כתפלה ולא בבחינת המתפלל שהוא התאמצות נפשי וכוספו להשיג מבוקשו ובבחינה זו היא בחינת דברי התפלה הוא יוצא שפועל הרבוי הוא. האדם והבדל זה מצאנו ג"כ בפעל הרבוי שבבחינת פועל הרבוי בא בהפעיל והוא יוצא לשני כמו הרבו עלי מאוד מוהר ומתן הרבה ארבה את זרעך וכשבא בקל הוא עומד והוא בבחינת הדבר שנתרבה כמו פד ורבו ויפרו וירבו רבו עבדים המתפרצים וגו' וכן הוא ג"כ בענין הרבוי בבחינת התפלה כי בבוא מעל עתר שהוראתו הרבות פלל בהפעיל העתירו אל ד' ענינו הרבו נא תפלה בעדי וישווה בזה פעל עתר לפעל הרבה כמו שנמצא גם כי תרבו תפלה אינני שומע ובבואו בקל דויעתר יצחק הוא כאלו אמר וירבה להתפלל ג"כ בקל שאיננו בבחינת דברים היוצאים מהמתפלל רק בבחינת התאמצות לבו לתפלה מגודל תשוקתו להשגת מבוקשו והרי שדומה בזה פעל עתר לפעל הרבוי והנה רש"י ז"ל ביאר כ"א

מהבחינות הללו במקומו כאן בפסוק שלפנינו שבא אעתיר בהפעיל. ביאר רש"י ז"ל על מה הונח ההפעיל ולהלן פסוק כ"ח שבא בקל ויעתר ביאר רש"י ז"ל הוראת הפעל הזה בקל ואמר רש"י ז"ל שם שבפעל הרבוי הבא אצל שם תפלה ימצא ג"כ ההבדל הזה כמו בפעל עתר ששניהם ענינם א'. זהו ביאור דברי רש"י ז"ל כאן ולהלן פסוק ב"ח. ומבואר:

ו ר"ל כמו שלמד למתי מורה על הזמן הצריך להשגת המבוקש ולא על זמן הבקשה. כן למד למחר מורה ג"כ על זמן השגת המבוקש ולא על זמן הבקשה ולולי הלמד הוראת שניהם על זמן הבקשה גרידא. ולכן אמר בפסוק הקודם התפאר עלי למתי וגו' ואם הוא על זמן התפלה עצמה אינו נופל בזק התפארות. וכן למה יבקש פרעה שלא יתפלל עד למחר ולא חפץ שתסור ממנו המכה בזמן יותר קרוב אבל אם הוא על זמן ההכרתה א"ש שבקש פרעה לבחון בזה את כח משה אם יכוון העת. ולכן אמר ג"כ משה לפרעה התפאר עלי וגו' והדבר מוכרע א"כ מצד הלשון ומצד הענין ופשוט:

ח גם פה חזק רש"י ז"ל פירוש הנ"ל מכח הסמיכות דלשון ויצא ויצעק וגו' משמעו שמיד בצאתו מאת פני פרעה צעק. וע"כ שמ"ש משה למתי אעתיר וגו' וכן מה שהשיב אליו פרעה למחר הכל רק ער זמן ההכרתה ולא על זמן הבקשה:

יא ר"ל הכבד הוא מקור מההפעיל. וידוע שהמקור יבוא במקום כל הזמנים ובמקום כל הגופים וכאן בא והכבד במקום ויכבד:

יב וכבר נתן רש"י ז"ל טעם גם למעלה מה שלקו המים הן בהעלאת הצפרדעים והן בהתהוותם לדם רק ע"י אהרן:

יג ר"ל כנים הוא שם המין, על הרחש הזה בכלל. וכפירש"י ז"ל למעלה בפסוק ותעל הצפרדע ולכן בא גם כאן בלשון יחידות:

יד (ד"ה להוציא) למעלה אצל מכת הצפרדעים י"ל שבנטות המטה היתה העלי'. ושוב לא עלו הצפרדעים עוד מן מי היאור וא"כ העלי' הב' שהיתה ע"י החרטומים הוא מופת על כוחם אבל כאן במכת הכניס שכל העפר לקה והיה מלא מן הרחש הזה במה זה יוכר כוחם. לכן כ' רש"י ז"ל לברואתם ממ"א. ור"ל ולא מן העפר ין ר"ל שאינו מענין שליחות שישלח עריהם אח הערוב. וזה מכח ב' הכרחים. א' שפעל השליחות לא יבוא לעולם רק בקל ולא בכבד וכשבא בכבד הוא מענין הלוי' כמו ואברהם הולך עמם לשלחם בסדר וירא או מענין גירושין כמו ואח"כ ישלח אתכם מזה או מענין נתינת רשות לצאת מן הארץ וכאן אין מקום להוראות הללו בפסוק זה אצל הערוב. ב' שאלו הי' מענין שליחות או יתר מהוראת הפעל דזה הנ"ל. לא יתיישב קשורו כאן עם מלת בך ואינו נופל כלל בכל הוראות הללו. לכן ע"כ יתפרש מענין שסוי וגרון ובזה נופל הקשור הזה כמו ושן

בהמות אשלח כם. והכלל הכולל שפעל שלח בבואו בקר ענינו השליחות ובכבד הוא או מענין גירושין כמו הן ישלח איש את אשתו או מענין הלוי' כמו שמבואר מפסוק ואברהם הולך וגו' או מענין נתינת רשות לצאת כמו שיתפרשו כל השלוחין הנאמרים בסדרים אלו אצל פרעה או מענין שסוי וגרו' כמו ושן בהמות אשלח בם. ואולם בבואו בבנין הכבד הנוסף הוראתו רק על השסוי והגרוי. ומבואר:

יח (ד"ה למען) וכן תרגם אונקלוס ז"ל בדיל דתדע ארי אנא ד' שליט בגו ארעא ולכן לא אמר הכתוב סתם למען תדע כי אני ד' אבל הוסיף לומר בקרב הארץ

יט כלומר שפירוש פדות פדיון ממש וטעם הכתוב דרך מליצה שישים הפדיון בין עם מצרים ובין עם ישראל ד"ר שיציגנו ביניהם לקיר מבדיל:

כ ר"ל שבא תשחת בעתיד במקום הבינוני. ופירוש תשחת כמו נשחתת אבל אין לפרשו שבא במקום העבר. ופירוש תשחת היא כמו נשחתה שלא יבוא לעולם העתיד תחת העבד אבל במקום הבינוני יבוא לרוב במקרא ואף שהיה ראוי כאן כפי ענין הספור לשמש בפעל עבר מ"מ מדרך המספר לפעמים כשמספר מה שקרה בזמן קדום והנמשך מן המקרה ההיא למי שמצאה אותו לספר הנמשך בל' בינוני ולהעמיד עצמו בספורו בזמן המאורע. ולכן יש לחרגם מתחבלת ארעא איתחבלית ארעא ואונקלוס שתרגם איתחבלית ארעא. תרגם לפי הכוונה ולא לפי הלשון:

כב כפירוש הא' תרגם אונקלוס ז"ל ארי בעירא דמצראי דחלין מיני' אנחנא נסבין לדבחא. אבל לפי' ב' טעם הכתוב כי זביחת תועבת מצרים נזבח וחסר הסמוך זביחת:

כה ר"ל מלת התל הוא מקור ודרך המקור לשמש עם אותיות בכרם כידוע בדקדוק רק שדרך הלשון לחסר הלמד דפעמים:

כו בפסוק כ"ה כתוב ג"כ וסר הערוב לפי שרצון פרעה וכן רצון משה בתפלתו לא היתה רק ההסרה בכלל. ומה איכפת להו באיזה אופן שתהיה ההסרה אם ע"י מיתה או שישובו למקומם. וכן אצל הצפרדעים גבי תפלת משה ובקשת פרעה לא נזכר רק הסרה סתם שרק זה כר מגמתם ולא אופן ההסרה. ואולם בספור ההסרה ספר אצל הצפרדעים אופן הסרתם שהיתה ע"י מיתה אבל כאן במכת הערוב שגם אח"כ בספור הסרתם לא נזכר כלל בכתוב איך סרו ש"מ שלא היתה רק הסרה גרידא שסרו מכאן למקומם ולא מתו, ונתנו ז"ל טוב טעם לזה. ובזה יובן לך מה שרא כ' זה רש"י ז"ר מקודם בפסוק וסר הערוב וגו':

כז כבר מפורש זה לעיל בפסוק ה' בטוב טעם. ורש"י ז"ל פירש הוראת כל בנין ובנין מן הפעל הזה כ"א במקומו. למעלה פירש הוראת פער זה בבנין ההפעיל וכאן פירש לך הוראתו בקל. ומבואר מאוד:

פרק ט

ב דע שזה הכלל שפעל חזק בקל והתחזק בהתפעל ענינו ההתגברות בכלל. אבל בבוא פעל זה בהפעיל. ענינו האחיזה בדבר בידים באומד כמו והחזיקה במבושיו לכן בקל ובהתפעל יבוא פעל חזק קשור עם מלת על. אבל בבנין הפעיל הוא נקשר עם בית, בכל מקום:

ג תחלה פירש"י ז"ל כי הוי' כמו הוה שהוא מענין הוי' ואף שבא ביוד כאן ואח"כ אמר כי הוי' בקמץ עה"פ וכן הוה בסגול עה"פ שניהם הם פעל בינוני' אלא שהוה בסגול הוא לזכר והוי' בקמץ הוא לנקבה ובא כאן בל' נקבה לפי שמוסב על היד שנוהג בו לשון נקבה בכל מקום ידי יסדה ארץ היתה עלי יד ד'. ולכן עין הפעל בקמץ וזה הכלל נוהג בגזרה זו גזרת נל"ה בכל הבנינים שבבינוני תנוח בזכרים הא לה"פ אחרי הסגול ולנקבות תנוח אחרי הקמץ:

ח (ד"ה פיח) ר"ל שלכן נקרא בשם פיח. לפי שהרוח והנשימה מפיחין ומפריחין אותו לקלותו:

(ד"ה וזרקו) הנה אמר הכתוב קחו לכם מלא חפניכם פיח כבשן וגו' ואינו מוכרע בכתוב אם לקח כל אחד מהם מלא שני חפנים שלו או אם לקח כל אחד רק מלא חפן אחד שלו אלא שאמר הכתוב קחו לכם מלא חפניכם בלשון רבים כלפי שניהם שבין שניהם הרי מלא שני חפנים. ואולם נחזי אנו אחרי שנדקדק תחלה למה היתה הצואה בלקיחת הפיח לשניהם למשה ולאהרן והצואה בזריקה רק למשה לבדו אם הזורק משה לבדו. יהי' גם הוא הלוקח לבדו ואם מפני הצורך לפיח הרבה כדי שיתהווה לאבק על כל ארץ מצרים הלא ע"כ מעשה נסים הוא ומלא חפנים אבק של כמה אלפים בני אדם לא יספיק לזה. א"כ יוכל להיות הנס הזה בחפן אחד לבדו כל זה ראו חז"ל בעיני חכמתם והולידו מכח זה שהקיחה לאהרן היתה להראות להם נס אחר. החזקת המיעוט את המרובה ומלא קומצו של משם החזיק מלא ד' קומצים. ולכן אלו הי' רק משה לבדו הלוקח אף שהי' נכנס שיעור ד' קמצים לקומץ אחד שלו לא הי' הנס ניכר ומי יודע זאת ואולי לא נכנס לתוך קומצו רק מלא קומץ אחד. לכן הוצרך אהרן לקחת ג"כ מלא חפניו כדי שיקח אח"כ משה ממנו ויהי' הנס ניכר באר היטיב. במה שחפן משה יחזיק כל זה. ועתה אחרי הוצעה זו מוכרע ג"כ שלקח כל אחד מהם מלא ב' חפניו שאם נאמר שלא לקח

כל אחד זולת מלא חפן אחד שלו חזרה שאלתינו הנ"ל. דמדוע לא לקח רק משה לבדו מלא שני חפנים וישים אח"כ לתוך חפן אחד ובזה יהי' הנס ניכר ג"כ כמו עתה שהחזיק חפן אחד שלו מלא שני חפנים. ועל כרחך מוכרח לומר שכל אחד מהם לקח מלא שני חפנים שלו למען יגדל הנס יותר בהחזקת חפן אחד מלא ד' חפנים. וע"כ הוצרך שיהי' הלוקח גם אהרן כדי שיהי' כאן מלא ארבע חפנים ומזה מוכח ג"כ שהיתה הזריקה בידו אחת של משה. שאם היתה הזריקה בשתי ידיו. א"כ לא הי' הנס זולת בהחזקת חפן משה מלא שני חפנים וחזרה שוב שאלה הנ"ל מצורך לקיחת אהרן יקח משה לבדו בשני חפניו ויזרוק אח"כ בידו אחת ויהי' ג"כ הנס ניכר היטיב בערך אחד החזקת פי שנים במדתו שהרי כבר כתבתי שאין צורך לפיח הרבה. וע"כ מוכח שזרק משה בידו אחת. ולכן הוצרך להצטרף גם אהרן ללקיחה זו למען יוכר הנס יותר שיחזיק חפן אחד מלא ארבע חפנים. והנה אופן הנס בכלל שהחזיק מועט את המרובה נזכר בצוואה בכתוב במה שצוה שיטול כ"א מלא חפניו וזרקו משה לבדו אך מדרגת הנס אם החזיק חפן משה מלא ב' חפנים או מלא ד' חפנים לא נזכר בצוואה בכתוב בהדיא זולת שמוכח מכח הוכחת הצטרפות אהרן הנ"ל. וזה לא יתכן לפי שהמצווה צריך לפרש אופן צוואתו באר היטיב ולא יסמוך על המבין וא"כ למה לא אמר בהדיא וזרקו משה בידו אחת השמימה. לכן כתב רש"י ז"ל דאין צורך לזה דסתם זריקה הוא בכח וכל דבר הנזרק בכח אינו נזרק אלא ביד אחת. ולכן לא הי' צריך לפרש למשה שלפי שאמר לו סתם וזרקו הבין משה שצריך לזרוק בידו אחת ובזה סרה קושיית הרא"ם ז"ל דמאן יימר שזרק משה בכח והי' צריך משום זה לזרוק בידו אחת ולק"מ דלא מלשון וזרקו קא מפיק לי'. שהרי בלא"ה מוכח מאופן הצוואה שהי' צריך לזרוק בידו אחת. וכנ"ל מכח הצטרפות אהרן ללקיחת הפיח רק שכוונת רש"י ז"ל שזה נכלל ג"כ בלשון הצוואה במה שכל דבר הנזרק בכח אינו נזרק אלא בידו אחת וא"כ ממילא כוון דסוף סוף הי' כאן נס החזקת המועט את המרובה הבין משה ממילא שהכוונה כסתם כל זריקה למען יגדל הנס יותר ויותר:

באא"ד ואחד שהלך האבק כו' והוא כמבואר להדיא בכתוב אח"כ והי' לאבק על כל ארץ מצרים וגו':

ט ר"ל אונקלוס ז"ל תרגם לשחין סגי אבעבועין ולא תרגם פורח כבעברי. וכמו שתרגם ז"ל והיא כפורחת עלתה נצה והיא כד אפרחת מפני שמלת פורח הוא בכל מקום פעל עומד כמו פרחה הגפן כי תאנה לא תפרח. אבל כאן הוא פעל יוצא לשני והוא האבעבועות וע"כ שאין פירושו כאן מענין פריחה רק הוא מענין גדול. ולכן תרגומו סגי. מדברי הרא"ם ז"ל בתוספת ביאור:

יד הנה הדברים תמוהין לכאורה שאיך למדנו מכנוי הכתוב למכת ברד כל מגפותי שמכת בכורות קשה מכולם ונראה יותר שראוי ללמוד מכאן שמכת ברד קשה מכל המכות. והרא"ם ז"ל יישב בשם ר"ת מאורליינוש שצריך לגרוס מכת בכורות הבית בפתח והכף דגושה ושרוקה והוא מכת הברד ונקראת כן על שם שלא היתה המכה הזאת רק בפירות האביבין כדכתיב להלן בקרא עכ"ל. והוא דחוק מאוד. דמי סניא לי' לכנותו בשם ברד ממש וכלישנא דקרא. ובשם אבי זקני הגאון מוהרר יצחק הלוי ז"ל איש הורוויץ האב"ד דק"ק המבורג שמעתי דבר חריף. על פי מה שמצאנו במדרש שנסתכל משה במטה לראות איזה מכה יביא על פרעה כי הי' רשומים על המטה סדרן של המכות בראשי תיבות דצ"ך עד"ש באח"ב. וא"כ הבית הראשונה שבמטה והשני' שבו מרמזין אחת על מכת הברד ואחת על מכת בכורות ומנין ידע משה א"כ שבית הראשונה הוא סימן הברד והאחרונה הוא סימן מכת בכורות וע"כ שמכת בכורות קשה מכולן. לכך ידע משה שזו היא המכה האחרונה לפי שמן הסברא המכה היותר קשה הוא הבאה באחרונה ולא הקשה תחלה והקל באחרונה אלו דבריו ז"ל ודפח"ח. ואולם הנ"ל בזה בדרך יותר פשוט. כי באמת מה שלא נכנע פרעה עד המכה העשירית האחרונה יש לנו לומר בזה אחד משני טעמים או לומר שבאמת הי' כל המכות שקולות ואין אחת קשה וחמורה מחברתה רק שרבוי המכות גרמה ההכנעה שלא הי' יכול לסבול עוד במכה האחרונה וכדמיון הרב שמכה לעבדו פ"א בשביל סרובו. וכשרוחו קשה עודנה יכהו פ"ב ואם גם בב' לא יאבה לשמוע יוסיף להכותו בג' וכן יעשה פעם אחר פעם עד הכנעו לבסוף מפניו. כי ינוצח לרבוי ההכאות ואם גם אין הכאה אחת גדולה מהשאר. או שי"ל שלא הי' המכות שהוכה בם פרעה שקולות והמדרגה גרמה הכנעתו לבסוף וכדמיון הרב שיכה פעם ראשונה לעבדו בשבט ואם לא יכנע מזה ירדהו במקל ואם גם באלה לא יוסר יאסרהו בנחושתים וכן ימצא אליו בכל פעם מכאובים יותר קשים עד הענותו לבסוף מפני אדוניו מחומר היסורין. וא"כ אין הדבר מוכרע איזה סבה הכניעה את פרעה לזה הכריעו רז"ל הסבה הזאת מכתוב שלפנינו דממה שכנה הכתוב כאן למכת הברד כל מגפותי הרי שלא הי' המכות שקולות ומכת הברד חמורה מכל המכות הקודמות א"כ ע"כ לומר שהקב"ה בא עם פרעה במדרגה והמדרגה גרמה ההכנעה א"כ ע"כ ממה שלא נכנע פרעה עד העשירית שמכת בכורות היא היותר חמורה וקשה מכל תשעת המכות הקודמות ולא הרבוי לבד רק המדרגה גרמה ג"כ ההכנעה במכת בכורות. זהו מה שנ"ל פשוט בזה:

טו ר"ל ששלשת פעלי העבר שבכתוב שלחתי ואך ותכחד הם פעלי עבר הבלתי מוחלטין רק תנאיים. ואולם עדיין י"ל שענין הכתוב כך

לו הייתי מכה אותך עתה בדבר ונכחדת מן הארץ. ואולם בעבור זאת אינני מכה אותך. בעבור הראותך את כוחי ולמען וגו' אבל לפירוש זה לא יתיישב א' מה שאמר בפסוק זה בדבר בבית פתוחה שמורה הידיעה. ב' מה שאמר בפסוק שאח"כ ואולם בעבור זאת העמדתיך בעבר ולפי הפירוש הזה הי' לו לומר בעבור זאת הנני מעמידך בבינוני שהרי הפסוק הזה הוא נתינת טעם מה שאין הקב"ה חפץ עתה להעבירו מן העולם ומכהו במכה אחרת הוא מכת הברד. לכן פירש"י ז"ל בכוונת הכתוב שמוסב על המכה העברה שהוא מיתת המקנה ואין הכוונה על המכה המיועדת אליו עתה והוא הברד לומר שמכהו בברד ולא בדבר למען ספר שמו רק שאמר אליו כאומר מה נקל הי' לי להכותך גם אותך ועמך אז בשלחי בעבר מכת הדבר על מקנה מצרים. ולכן בעבור זה עשיתי אז להחיותך והעמדתך בעבור הראותך את כוחי ולמען ספר וגו'. ולכן אמר בפסוק הראשון בדבר בבית פתוחה המורה הידיעה. כלומר בזמן הדבר הידוע העבר ששלחתי במקנך ולזה אמר ג"כ בפסוק השני העמדתיך בעבר לפי שמוסב על הזמן המכה העברה ההיא שהעמידו אז ולא המיתו בעבור הראותך וגו' זהו כוונת רש"י ז"ל ובזה באו דבריו ז"ל מדוקדקים שצירף גם תחלת הפסוק השני לפסוק זה בדבריו:

יח לא אמר הכתוב הנני ממטיר מחר רק אמר כעת מחר וגם באה הכף לידיעה ולדמיון שהרי נקודתה בקמץ המורה הידיעה כמבואר בספרי המדקדקים והגביל הזמן ליום המחרת בבחינת השעה שיהי' רדת הברד למחרת בשעה שהיא כשעה שעומד בה היום בעת ההתראה. ואולם אין לפרשו על עת ההתראה ממש שהרי הוא מאמר השי"ת למשה שהי' קודם ההתראה זולת אם נפרש שאמר השי"ת למשה שיהי' למחר בעת רדת הברד בזמן ההוא ממש שתעיד בו בפרעה על המכה ההיא ולכן תאמר לפרעה כה אמר ד' וגו' הנני ממטיר כעת מחר. ולזה באה הכף כעת לדמיון ולידיעה. לדמיון היותו שווה ממש לזמן ההתראה ביומו ולידיעה על היותו ידוע ומוגבל עת ההתראה והייעוד אלא שעדיין יקשה איך אמר השי"ת למשה בלשון זה כעת מחר בכף ויותר הי' לו לומר בעת מחר שמורה ג"כ הידיעה בהעת הידיעה הוא עת ההתראה ומורה ג"כ הצמצום ממש בעת ההיא ממש. אבל הכף אף שתורה על הדמיון מ"מ תשמש ג"כ להוראת ההשערה והקרוב וא"כ יסבול לשון זה גם הפירוש שיהי' רדת הברד למחר קרוב לזמן ההתראה או מלפניו או מאחריו. וזה לא יתכן בחוק השי"ת וא"כ איך יתפוס השי"ת לשון שיוכל פרעה לספק בו ביכולת וידיעת הבורא ב"ה. ויותר יקשה אף שבאמת תשמש כף כעת לדמיון

ממש והוא צמצום הזמן ממש. איך יברר זה לפרעה ומה יהי' באמור פרעה הרשע שלא היתה המכה בזמן המצומצם ושוה ממש לזמן ההעדאה ואיך יברר זה. והשלשית יקשה שכבר ביררתי בסדר וירא ששם עת הונח על הזמן הקשור בדבר אחר. וא"כ לא יתכן כאן מלת כעת בכף השיווי המורה השתוות העתות ולא השתוות הזמנים לבד ובאמת לא הי' כאן השתוות העתות כי מאמרו הי' בזמן ההעדאה. ולמחרתו בזמן הזה מהיום הי' זמן המכה ועל כל ההערות האלה כ' רש"י ז"ל בשם הדרש שרט לו שריטה בכותל ואמר לו למחר כשמגיע חמה לשריטה זו ירד הברד ובזה יתיישב הכל שתשמש כף כעת לידיעה בבחינת הזמן המוגבל שהגביל לו ע"י השריטה ותשמש לדמיון בבחינת השיווי להיום שעמדו בו בעת ההתראה. שהי' ג"כ ההתראה בעונת הגעת החמה להשריטה ההיא וגם לא תפס משה בלשון זה שיוכל פרעה לספק בכוון הזמן בצמצומו. כי נתברר לו צמצום הזמן בברור גמור באופן שאין לספק כלל, וגם יש כאן השתוות העתות בבחינת הגעת החמה להשריטה. ובאמת שאין כאן זולת השתוות העת ולא הזמן שהרי ידוע שאין הגעת השמש לשריטה מונחת שוה בצמצום הזמן ביום אחד למחרתו ולכן אמר כעת שהעתות שוות עכ"פ והגביל לו זמן רדת הברד בבחינת העת זהו הנ"ל בבאור דברי רש"י ז"ל:

(ד"ה הוסדה) מ"ש רש"י ז"ל כשהיא באה בבנין האב תומר יוד פא הפעל בגזרה זו ר"ל גזרת נפ"י בויו ורק בבנין ההפעיל אבל בקל תשאר היוד בקצת הזמנים ובקצתם תחסר. אבל בבנין התולדה תומר היוד בויו אף בקל:

כב ר"ל לפשוטו בא מלת על במקום אל והוא לצד. כמו אל ההרים אשא עיני:

כד לפי שהי' כאן עוד נס אחר והוא רדת האש למטה הפך תנועתה הטבעית כמ"ש ותהלך אש ארצה לכן אמר נס בתוך נס. מדברי הרא"ם ז"ל:

כח ר"ל דלפ"ר. מה שאמר ורב מהיות קולות וגו' נראה הפך הכוונה לפי שהמם הוא מם השלילה ואינו קשור עם מלת ורב שלפי הקשור יתראה כאומר ודי בלתי היות עוד קולות וברד. לכן פירש"י ז"ל שמלת ורב הוא מאמר בפ"ע ור"ל ודי בקולות וברד שהוריד כבר ומה שאמר אח"כ מהיות קולות וגו' שב אל מאמר העתירו אל ד' שאמר מקודם וענינו העתירו אל ד' מהיות עוד קולות וברד זהו כוונת רש"י ז"ל ומבואר:

ל ר"ל גם מכאן הוכחה שמלת טרם מל' עדיין לא. שאלו הי' מענין קודם א"כ ענינו. ידעתי כי מקודם תראון את ד' וזהו הפך הכוונה ופשוט

לא הנה לדעת רש"י ז"ל שם מכה שרשו הכה והוא מבנין הדגוש ותולדתו הכתה בשורק לכן אמר שכאן שבא בנון. ע"כ הוא מענין שבורה ורצוץ ולא מענין הכאה והוא ג"כ תולדת בנין הדגוש ושרשו נכה. אבל דעת שאר המדקדקים שגם שם מכה הוא משורש

נכה והפעל הכה אינו מבנין הדגוש רק מבנין הכבד הנוסף ודגוש הכף עה"פ בא בעבור נון פה"פ החסר ובתשלומו הנכה וכמו שפעל הטה הוא ההפעיל משורש נטה. וכאן בא דהשורש הזה בתשלומו ובבנין הדגוש נכו נכתה והוא ג"כ מענין הכאה ויבוא א"כ הפעל הזה בשני בנינים נכתה בשורק הוא תולדת בנין הדגוש. אבל הוכתה הוא מבנין הפעל תולדת ההפעיל עכ"ל הרא"ם ז"ל והנה ההבדל שבין פעל נכה ופעל הכה לדעת רש"י ז"ל שפעל השני הוא קבלת פעולת הסבה ופעל הראשון נכה הוא קבלת הפעולה המסובבת שהוא השבירה ורצוץ:

(ד"ה כי) ופירוש כי השעורה אביב כי השעורה היתה אביב וכן והפשתה גבעול ופשתה היתי גבעול. מדברי הרא"ם ז"ל:

לב ר"ל מפני שהוקשה לרבותינו ז"ל מאמר ואת כל עשב השדה הכה הברד. שמשמעו בין המאוחרות שהיו עדיין רכות ובין המבוכרות שנתקשו כבר. לכן דרשו ז"ל אפילות מענין פלאות והוא א"כ מן השמות המהופכין לפ"ז כמו כבש כשב שמלה וכיוצא. מדברי הרא"ם ז"ל:

לג ר"ל שהי' לומר והמטר חדל. אבל ממה שאמר לא הגיע ארצה משמע שלא חדל ופסק עדיין אלא שלא ירד לארץ ונשארו הגשמים תלויין באויר ומ"ש רש"י ז"ל עוד ומנחם בן סרוק חברו וכו' אינו ר"ל דלדעת מנחם אין צורך לדרשה זו רק ר"ל שמנחם ביאר גזרת הפעל הזה שהוא מענין התכה. והנה אף שלפי פשוטו י"ל שאין דרשה זו מוכרחת ודברה תורה כלשון בני אדם ומדרך המדבר לומר בענין הפסק הגשמים שלא ירדו עוד בכל זה עיקר ההכרח מתוספת מלת ארצה. ולא ממה שתפס הכתוב בלשונו שלילת הירידה וכבר כתבתי באורך במקום אחר שמדרך חז"ל לדרוש דקדוק לשון הכתובים:

סדר בא

פרק י

א ר"ל והוא מקרא קצר כי לא פירש בו לאיזה צורך יבוא אל פרעה אלא שהוא מובן ממילא מתוכן הענין ודרך המספר לקצר בכגון זה:

(ד"ה שתי) תחלה פירש הוראת מלת שיתי היותו מענין שימה, ואח"כ פירש דקדוק שהוא מקור עם כנוי המדבר בעדו והכנוי הוא כנוי הפועל. וכבר ידוע שהמקור משמש במקום כל הזמנים וכאן ישמש במקום העתיד שאשית אני

ב ר"ל בעבור שמצאנו ג"כ אצל אתון בלעם כי התעללת בי ששם ע"כ פירושו מענין צחוק יש לפרשו גם פה מענין צחוק. וכדי לייחד לכל בנין הוראה מיוחדת לפועל ומעללים

בנין המרובע עולל וההתפעל לצחוק וכדמיון פעל ברך ד"מ שבקל ובנין הדגוש ענינו הברכה. ואולם בבנין הכבד הנוסף ענינו מענין כריעה כמו ויברך את הגמלים בסדר חיי שרה ואף שמצאנו לרוב גם הוראה א' בב' בנינים בלי שום הבדל מ"מ הרי מצינו כאן בכתובים ההבדל הזה. מדברי הרא"ם ז"ל:

ג ר"ל שאינו מענין ענוי וצער כמו אם ענה תענה אותו וגו' רק הוא מענין כניעה:

ה ר"ל ומלת עין הוא מענין מראה ולא עין ממש ודומה לו ועינו כעין הבדולח. מדברי הרא"ם ז"ל:

ז ר"ל כי פירוש טרם בכל מקום. עוד לא. וע"כ לפ"ז פעל תדע הוא עתיד במקום בינוני. העוד אינך יודע:

ח ר"ל כי מלת ויושב הוא מבנין הפעל תולדות בנין הכבד הנוסף והוראתו קבלת הפעולה מזולתו ע"י אמצעי. לכן יתפרש כאן ג"כ באופן זה שהשיבם פרעה ע"י שליח. ופשוט:

י הרא"ם ז"ל הביא נוסחאות שונות ברש"י ז"ל נוסח א'. כי אשלח את הצאן והבקר כאשר אמרתם. נוסחא ב'. אף כי אשלח את הצאן והבקר כאשר אמרתם וכ' דלנוסחא הא' הפירוש אף אם אסכים בשליחות הצאן והבקר כאשר אמרתם מ"מ לא אסכים בשליחות הטף. ולנוסחא ב' הפירוש אינני מסכים בשליחות הטף מכ"ש שלא אסכים בשליחות הצאן והבקר וכ' עוד דנוסחא ב' נראית יותר נכונה שהרי ממ"ש פרעה אח"כ גם טפכם ילך עמכם, רק צאנכם ובקרכם יוצג נראה שיותר קשה בעיניו שליחות הצאן והבקר משליחות הטף. וא"כ בפעם הא' שלא הסכים בשליחת הטף מכ"ש שלא יסכים בשליחת הצאן והבקר ואולם לפי שהוקשה לו לפי נוסחא זו מ"ש רש"י ז"ל אח"כ כי אותה העבודה אתם מבקשים נזבחה לד' ואין דרך הטף לזבוח לזה כ' שרש"י ז"ל כוון על העבודה המתחייבת מכלל הזביחה בעיקר ור"ל כי אתם מבקשים לעבוד ואין דרך הטף לעבוד אבל מ"מ לא הסכים פרעה בזביחה כמו שגלה דעתו בזה פרעה אח"כ ואמר רק צאנכם ובקרכם יוצג ואמר להם לעבוד באופן אחר זולת הזביחה בתפלה וכדומה אלו דבריו ז"ל. וכל הדברים האלו אינם שווים אצלי במחכת"ה וכל הנוסחאות הם לאחדים בכוונה שהרי אף לנוסחא ב' כמו שהיא לפנינו לא אמר רש"י ז"ל אף כי לשלח את הצאן והבקר או אף כי שאשלח אלא אמר אף כי אשלח. וא"כ ע"כ אין הפירוש אף כי כמו מכ"ש רק פירושו אף כי אשלח את הצאן והבקר כאשר אמרתם בכל זה לא אשלח את הטף ומלת כי במקום אם. ועיקר הדברים להפך מדברי הרא"ם ז"ל שכל עיקר שהוכרח רש"י ז"ל לזה הוא ממ"ש פרעה אח"כ גם טפכם ילך עמכם רק צאנכם ובקרכם יוצג. וא"כ נראה מזה שגם שליחת הצאן והבקר הוקשה בעיניו ולמה פרט א"כ בפעם הא'

רק הטף. לזה אמר רש"י ז"ל שבאמת לא בקש מהם פרעה רק משכון למען יהיה בטוח בשובם לארצו מפני כי ירא בריחתם מארצו. וכדרך המלכים והפחות עד היום הזה לקחת ערבון מבני המדינה הבלתי בטוחה להם באמונתם. לזה בקש מהם פרעה תחלה להשאיר הטף שהוא ערבון יותר גדול. ואולם אח"כ מפני המכה נתרצה עכ"פ במשכון קל בהשארת מקניהם:

(ד"ה ראו) אונקלוס ז"ל תרגם חזו ארי בישא דאתון סבירין למיעבד לקביל אפיכון לאסתחרא. ולפ"ז טעם הכתוב ראו (התבוננו לאחרית דבר) כי רעה (הרעה אשר עם לבבכם לעשות עמדי והוא להשמט ממדינתי בערמה ולעשות עצמכם בני חורין) נגד פניכם (אותה הרעה תסוב עליכם וכענין חופר גומץ בה יפול) ולפי הדרש הפירוש ראו כי כוכב ששמו רעה הוא נגד פניכם כלומר כי מבט הכוכב הוא לכם לרעה ולא לטובה וא"כ אין זה שמחה לכם. מה שאתם סבורים לצאת מארצו:

יא (ד"ה כי) ר"ל דמלת אותה מוסב על מאמר. ועבדו את ד'. ולכן אמר כי אותה אתם מבקשים כלומר הלא אך כל מגמתכם לעבוד. וא"כ מה לכם הטף הרי אין דרך הטף לעבוד:

(ד"ה ויגרש) ר"ל שאין לפרש שמוסב על פרעה דא"כ היל"ל אח"כ מפניו ולא לומר מפני פרעה:

יב ובית בארבה כבית ויעבוד יעקב ברחל עכ"ל הרא"ם ז"ל. ור"ל שביאור שניהם הוא בעבור ובא הבית להורות הסבה התכליתית. וזהו ההפרש בין ב' שמשמשת במקום בעבור ובין מ' הסבה כי מ' הסבה תשמש במקום מלת מפני והוא להוראת הסבה הגורמת כמו מפני אשר ירד עליו ד' באש. וב' בעבור הוא להוראת הסבה התכליתית:

טו ר"ל ששם ירוק הונח על המראה הירוקה בלבד מופשט מהנושא אבל ירק דבב' סגולין ע"פ רוב הוא שם לעשבים הנאכלין כמו את כל ירק עשב לאכלה. ואולם כאן שאמר כל ירק בעץ ובשדה שסמכו גם אל העצים צ"ל שכאן הונח ג"כ על העלים הירוקים שבעצים:

(ד"ה לא) שהרי כבר אמר וישא את הארבה ויתקעהו ימה סוף ולמה היה צריך לפרש אח"כ לא נשאר ארבה אחד וגו'. לכן דרשו ז"ל שבא לרבות אף המלוחים וכו' ור"ל שנעשה בהם נס אולי נשקעו בארץ במקום הנחתן או סבה אחרת כדומה. והטעם בזה כמ"ש הרא"ם ז"ל שלא יהיו המצריים שמחין אח"כ במכה זו וכמ"ש רש"י ז"ל במכת הערוב שלכך לא מתו לבלתי יהנו מהעורות שלהם עכ"ל ז"ל:

טז ר"ל רוח מזרחית בא כנגד הארבה. וא"כ נשא אותו הארבה ממזרח למערב וא"כ על כרחך לומר שארץ מצרים היתה במערב וכן מפורש באמת במ"א בגבולי הארץ שארץ מצרים הוא בדרומית מערבית של א"י:

יט כבר מבואר שאמ"צ היתה לצד מערב של א"י. ולפיכך רוח ים באה כנגד הארבה ונשא אותו למזרחה של מצרים והוא במערב ארץ ישראל. והנה מצרים הי' בדרומית מערבית של ארץ ישראל וכנ"ל. ומצאנו ויסב אלקים את העם דרך המדבר ים סוף. ור"ל שלא הלכו בדרך ישר לא"י מן הדרום אל הצפון רק שהוציאם דרך דרומה אל המדבר והוא מדבר ים סוף. וא"כ הי' הים סוף לצד צפון נגד רוח דרומית של ארץ מצרים ודרומית מערבית של ארץ ישראל. לפי שארץ מצרים היתה ג"כ בדרומית מערבית של א"י וא"כ רוח ים שנשא את הארבה הי' לו להביאו למזרח ומאין בא הארבה אל הים סוף שהוא לצד צפון לזה תירץ רש"י ז"ל שים סוף הי' מקיף ג"כ מן המערב למזרח ארץ ישראל והביא ראי' לזה מן האמור מים סוף ועד ים פלשתים ולאותו צד נשא הרוח את הארבה כן נ"ל ביאור דברי רש"י ז"ל הללו:

כא וימש חושך. פירשו רש"י ז"ל בסמוך בד"ה וימש. שהוא מענין אמש שפירושו ג"כ חשכה ואפלה וא"כ אם נאמר שהחושך שבמאמר ויהי חושך ובמאמר וימש חושך. שניהם חושך אחד הם והוא מכת החושך הנסי יש פה כפל לשון ויהי חושך ויאמש חושך. לכן פירש"י ז"ל ששם חושך הראשון שבויהי חושך הוא על החושך הנסי. ופירוש ויהי חושך שיחשיך עליהם חושך נסי ומ"ש רש"י ז"ל ויגדל יותר מחשכו של לילה. הוא ממ"ש אח"כ לא קמו איש מתחתיו וגו' מה שאין זה בחשכת הלילה שהוא החושך הטבעי וגם לבד זאת אילו הי' החושך הזה שלא נמשך רק שלשת ימים זולתי כמו החושך הטבעי שבלילה לא היתה המכה עצומה כל כך בערך המכות הקודמות. וזה אינו סברא כלל שתהי' עליו אחרי סרובו במכות הקודמות מכה יותר קלה מהם ואח"כ אמר ויאמש חושך והוא על החושך הטבע חשכת ליל. ור"ל שבלילה יגדל עליהם א"כ החושך יותר ויוכר קושי המכה להם גם באישון לילה לפי שעוד נוסף על החושך הנסי הכבד הזה יחשיך עליהם עוד בערב חשכת הלילה:

(ד"ה וימש) להבין דברי רש"י ז"ל צריך להקדים כי שמוש הויו שהוא לחבר ולעטף הוא על כמה פנים אם לחבור הנושאים המשתתפים בנשוא. כמו ראובן ושמעון הלכו יחד או לחבר הנשואים המשתתפים בנושא. כמו ראובן אכל ושתה ואם לחבר ב' דברים בזמן אחד. ובזה יבוא לפעמים הויו בשני הדברים המשתתפים בזמן כמו ויהי בימי שפוט השופטים ויהי רעב בארץ שהויו של מלת ויהי השנית הוא לחבר הדבר השני הנזכר

כאן שהוא הרעב בזמן ממשלת השופטים. וכן ויהי אחרי הדברים האלה והאלקים נסה את אברהם שהנסיון הי' בזמן שעברו הדברים הנזכרים מקודם ובזה מן הנהוג שתבוא הויו גם בראש המאמר בבוא מלת ויהי בראשו ובזולת מלת ויהי תבוא הויו רק בענין המחובר לענין הראשון. כמו ביום השלישי וישא אברהם את עיניו וזהו האופן האחד מפעולת החבור של אות הויו. האופן הב' הוא לקשר הספור. והוא אם בפעולות הרבה המצטרכות להשלמת ענין אחד הדרך לקשר הפעולות ההוא בווי העטוף שפלוני עשה כך וכך והכל לתכלית אחד. כמו קח נא את בנך וגו' ולך לך אל ארץ וגו' והעלהו שם וגו' ורוב ווי החבור הבאים בספורי המקרא הם על דרך זה אם שינוי הפעולות מתייחסות לענין אחד והוא על דרך חבור הנשואים המשתתפים בנושא ואם בקשור הפעולות ע"ד הסבה והמסובב. אף שאינם משתתפין בנושא כמו קח נא את בנך את יחידך וגו' וישכם אברהם בבוקר ויחבוש את וגו' ויקח וגו' שפעולת ההשכמה קשורה עם הציווי הקודם לה קשור הסבה במסובב שע"י הציווי השכים ולקח ולכך באה גם פעולה הראשונה שהיא פעולת ההשכמה בויו הקשור ואם בבוא בספור ב' פעולות תכופים זה לזה בבוא זה אחרי סור זה אף שאין הפעולות משתתפות בנושא ולא מתייחסים ביחס הסבה והמסובב והקשור להורות תכיפת הפעולות ובוא זה אחרי סור זה מיד כמו ויהי אך יצוא יצא יעקב ועשו אחיו בא מצידו (ואולם אם אין הפעלות מתייחסות זה על זה ולא משותפות בנושא וגם אינם קשורות ע"ד הסבה והמסובב וגם אינם בבוא זה אחר סור זה מיד. אז הוראת הויו במקום אבל ורומזת על ההפך מהקודם והחבור בזה על דרך זה שנתחברו ב' דברים מהופכים בזמן אחד בב' נושאים כמו הגר אשר בקרבך יעלה עליך מעלה מעלה ואתה תרד מטה מטה. וענינו התחבר הפחיתות בזה והשפלות בזה ביחד בזמן אחד. וכן אברם ישב בארץ כנען ולוט ישב בערי הככר והרבה כדומה) אלה משפט ויו הקשור הבאים בספורי המקרא והנה כאן בכתוב שלפנינו שאמר נטה ידך וגו' ויהי חושך וימש חושך והנה הויו הראשונה של מאמר ויהי חושך הוא ע"ד קשור הסבה במסובב שמהטית היד יסובב החושך. ואולם הויו השני שבמאמר וימש חושך ענינו לפירש"י ז"ל כאמור בדבור הקודם שהחושך הטבעי יתחבר אל החושך הנסי וא"כ הויו מקשרת ב' דברים יחד בזמן אחד ויהי חושך הוא החושך הנסי. וימש חושך הוא החושך הטבעי ר"ל ששניהם יהיו ביחד בלילה והוא א"כ ע"ד חבור ב' ענינים מתייחסים זה לזה בנושא אחד והוא זמן הלילה שבזמן ההוא יהי' החושך הטבעי והנסי יחד והוא חבור שני נשואים משתתפים בנושא אחר אבל לדעת אונקלוס ז"ל שפירש מלת וימש מענין הסרה משורש מו א"כ חבור הויו הוא רק על דרך דבוק הפעולות בזמן בבוא זה

אחרי סור זה מיד ותיכף וכמשל הנ"ל אך יצוא יצא וגו' ועשו אחיו בא וגו' וכן כאן אמר שתיכף שימוש חושך הלילה יבוא החושך הנסי ולכן הקשה רש"י ז"ל שלפי הוראה זו צריך שיוקשר א"כ הבא אל הסר שתיכף שסר הא' בא הדבר הב'. אבל לא להפך שיוקשר הדבר הסר אל הבא שהרי כל ענין הוראה זו שהדבר הבא מדובק ורצוף בסדר הזמני בזמן הדבר הסר המוקדם לו מבלתי הפסק נקודה זמנית אחרת בנתים ולפ"ז הי' לו לומר כאן לפי פירוש זה נטה ידך וגו' וימש חושך ויהי חושך וכזה הי' מקושר הבא אל הסר ע"י הויו של ויהי חושך כמורה החבור ע"ד הדבוק והתכיפות שהתכיפות ההוא אינה נופלת רק בדבר הבא ולא בדבר הסר. והויו הראשונה של וימש חושך היא רק ע"ד הכפל כי בויו החבור הבא לחבר הדברים המשתתפים בזמן וכן בויו החבור ע"ד הדבוק בזמן בבוא זה אחרי סור זה יבוא לפעמים הויו בשני הנושאים וכדוגמאות שהבאתי למעלה. משל הא' ויהי בימי שפוט השופטים ויהי רעב בארץ ויהי אחרי מות משה ויאמר וגו' משל הב' ויהי אך יצוא יצא יעקב ועשו אחיו בא מצידו והמשפט הזה נוהג בווין הללו ע"ד הנהוג בכפי ההשוואה כמו כמוני כמוך כעם ככהן וע"ד הנהוג ג"כ במלת גם. גם לי גם לך לא יהי' גם אני גם אתה. אבל עכשיו שכתוב וימש חושך אחר ויהי חושך אין הדבור מיושב על הויו של וימש חושך שהרי איננה ויו הדבוק ע"ד הנ"ל הוא התכיפות שאין התכיפות נופלת על הסר ולא יתכן א"כ שיוקשר הסר אל הבא וכן אין הויו הראשונה של ויהי חושך ויו הדבוק שהרי לא קדם לו הדבר הסר וע"כ איננה זולת ויו החבור ע"ד הסבה והמסובב וכנ"ל לפי שהחושך מסובב מהטית היד. א"כ אין מקום כלל להויו השני' של וימש חושך לפירוש אונקלוס ז"ל שאין לפרשה ג"כ ע"ד החבור בזמן שבזמן עבור חושך הלילה יבוא חושך זה. שגם ע"ד זה צריך שיבוא ראשונה הזמן המוגבל הזה ואח"כ המקרה המחוברת לו. ויהי אחר הדברים האלה והאלקים נסה וגו' ביום השלישי וישא אברהם וגו' וא"כ ע"כ מפני שלא בא כאן שום חבור אל מאמר וימש חושך צריך לפרש ויו וימש חושך לדעת אונקלוס במקום כאשר. ועניני ויהי חושך (ויו הסבה ע"י הטיית היד) כאשר יגיע חושך וזה מציאות זר מאוד שיבוא הויו במקום כאשר והכל יבוא כמנהג עפ"י שיטת רש"י ז"ל לפרש וימש כמו ויאמש כן נ"ל ביאור דברי רש"י ז"ל ודוק היטיב:

כב הנה ביאר רש"י ז"ל ההבדל שבין שלשה או שלש ובין שלשת ואמר ששם שלשה או שלש הוא בנפרד להוראת הסכום המספרי בלבד. אבל שם שלשת הוא בסמיכות להוראת סמיכות המספרי אל הנספר והמנוי והוא סמיכות הביאור לבאר באיזה נושא דבק המספר ההוא כי המספר יפול על כל נושא בכלל אם נושא זמני כימים ושעות

וחדשים וכיוצא ואם נושא מוחש כבע"ח ואבנים ודומיהם ולזה בא אח"כ הביאור באיזה נושא יחול המנין וכן הכוונה כאן שלוש של ימים ולא של שעות וחדשים או דבר אחר והביא ג"כ רש"י ז"ל דוגמא לזה מלשון לעז שגם בלע"ז שם הלשון ההבדל הזה בשמות המספר. מדברי הרא"ם ז"ל

כג הנה דרשו ז"ל זה מיתורא ממ"ש כאן בפסוק שלפנינו שוב שנית שלשת ימים והלא כבר זכר בסוף פסוק הקודם הסך הזה. לכן אמרו שאין אלו שלשת ימים הראשונים רק שלשת ימים אחרים נוספים על הקודמין ומה שלא כללם הכתוב כאחד לומר ויהי חושך ששת ימים מפני שמדרגת החושך לא הי' שוה בכל הששת ימים. ששלשה ימים הראשונים לא הי' החושך מונע רק הראות. אבל בשלשה ימים האחרונים הי' חושך כפול על הראשון והי' מונע גם הקימה ולכן חלקן הספור ולפ"ז מ"ש כאן לא ראו איש את אחיו שב אל שלשת ימים שבסוף פסוק הקודם ולא עם שלשת ימים שבפסוק זה ומה שאמר אח"כ ולא קמו וגו' הוא מאמר אחר ודבוק עם שלשת ימים שאחרי' בפסוק זה. ומ"ש רש"י ז"ל עוד ולמה הביא עליהם חושך כו' היא כדרכם ז"ל לתת טוב טעם בכל מכה ומכה למה באה ע"ז האופן וכמ"ש בסדר וארא ג"כ בטעם כל המכות הקודמין בתכסיסי מלכים בא עליהם מדברי הרא"ם ז"ל:

כד כבר כתבו המדקדקים ז"ל כי ההבדל שבין בינוני פעול ובין בינוני נפעל במה שהבינוני נפעל מורה על קבלת הפעולה בהוה אבל הבינוני פעל מורה רק התמדת השינוי בהוה ע"י קבלת הפעולה בעבר. כי באמרנו הפתח נפתח בנפעל כוונתינו לומר כי נפתחה הפתח רק עתה ולא מקודם. ואולם באמרנו הפתח פתוח רצונינו לומר שהיא פתוחה גם עתה ע"י שנפתחה מכבר ולפ"ז מה שאמר כאן יוצג שהיא העתיד מבנין הפעל תולדת בנין הכבד הנוסף יורה לפי משמעותו הפשוטי על קבלת הפעולה בעתיד וזה אינו באמת שהרי כבר היו מוצגים שם לכן צ"ל שההבדל הזה אינו זולתי בבינוני מבנין הקל. שיש שם בינוני פעול ובינוני נפעל. אבל בהעתידים בכל הבנינים וכן בהבינוני מתולדת בנינים הכבדים שאין בהם רק בינוני אחד. יכללו בהם ב' הבחינות הנ"ל קבלת הפעולה והתמדת השינוי ע"י קבלת הפעולה בעבר ולפ"ז פירוש פעל יוצג הנזכר כאן ישאר מוצג במקומו זהו כוונת רש"י ז"ל:

כה תיקן רש"י מלת גם שבא להוסיף ענין שאינו נזכר בפירוש בכתוב ומובן מעצמו וכן מדרך המדבר לפעמים וכבר הראיתיך במקום אחר. שגם ויו החבור תבוא לפעמים לחבר לענין שאין בא בספור בפירוש רק שמובן מעצמו

כו (ד"ה לא) ר"ל שמלת מה תורה לרוב על ספק איכות ומהות הדבר ואנחנו לא נדע מה נעשה הוא ספק המהות ועצם העשוי ומה הארץ השמנה היא אם רזה הוא ספק האיכות. ואם מלת מה שבכתוב שלפנינו ג"כ מהוראה זו יקשה א"כ. א' שהי' לו לומר במה נעבוד כלומר איזה מין עבודה יהי' עבודתינו אם בזביחת צאן ובקר או זולת זאת. ב' לאיזה צורך אמר זה משה ואדרבה שיותר הי' לו לומר שכל עבודתם תהי' רק בזביחה למען קחת הצאן והבקר וע"כ לומר שמלת מה כאן תחת כמה שהוא על ספק הכמות והשיעור ואמר כי יען לא ידענו עד מה תכבד עלינו עבודת הקרבנות לכן לא תשאר פרסה. ומבואר:

כט ר"ל שמה שאמר לו משה אח"כ לא אוסיף עוד ראות פניך אין כוונתו מצד ההכרח מפני גזירת פרעה שא"כ אינו נופל מה שהקדים לומר כן דברת. אבל כוונתו מצד הצורך ר"ל שאין לו צורך עוד לראות פניו. כי פרעה יבוא בעצמו אליו. ולכן הקדים לומר לו כן דברת כלומר יפה ובזמנו דברת וזה מבואר:

פרק יא

א ר"ל שאין מלת כלה מענין כליון כמו הכצעקתה עשו כלה שהוא מענין כליון ותרגומו שיצי אבל כאן הוא מענין כליל ופירושו כולכם ישלח. ולכן תרגם אונקלוס גמירא שהוא תרגום כליל. מדברי הרא"ם ז"ל:

ב ר"ל אין נא האמור כאן אלא לשון בקשה. ודע שזה כלל גדול בדבריהם ז"ל שבכל מקום שאמרו אינו אלא אין פירושו שלילה כללית רק שלילה חלקית. וכן אמרו ז"ל במכילתא אל תאכלו ממנו נא. אין נא אלא חי. וכן אמרו עוד ויפגע במקום אין פגיעה אלא לשון תפלה וכן במקומות הרבה בתלמוד אין שיחה אלא תפלה אין עמידה אלא תפלה ובכל אלו ע"כ הפירוש באלו המקומות אינו אלא זה עכ"ל הרא"ם ז"ל ודפח"ח ואיך יתפרש בכל מקום נא מענין בקשה הרי מצינו הנה נא ידעתי כי אשה יפת מראה את בסדר לך. וכן אסורה נא ואראה את המראה הגדול הזה אצל משה ובכל אלו לא יתכן לפרשו לשון בקשה רק במקום עתה וכאן דרשוהו ז"ל מענין בקשה לצחות. לפי שהכרח הבזה כדי לקיים הבטחת אותו צדיק:

ד ר"ל והרי כאן אמר משה נבואה בעמדו לפני פרעה ולנוכח אליו בעצמו כמו שאמר וירדו כל עבדיך אלה אלי וגו'. ועוד שגם אח"כ בסוף דברי הנבואה נאמר ויצא מעם פרעה. אבל בפרשה הקודמת בנבואת עוד נגע אחד וגו' לא פירש"י ז"ל כן משום שעיקר ההכרח שבעודו היו עומד לפני פרעה נאמרה לו נבואה ההיא אינו אלא ממשמעות פרשה זו שאחריו. ומבואר. (ד"ה כחצות) אם נאמר שמלת חצות הוא שם דבר כמו חצי.

א"כ הכף המחובר לשם דבר הוראתו או לדמיון ושיווי או לקירוב השיעור. ולפי שלא יתכן כאן השמוש לדמיון. צ"ל שהוראתו לקרוב אך מפני שקשה מי איכא ספיקא קמי שמיא. ודברי משה דברי השם הם. וא"כ הי' לו לומר בחצות שהוראתו נקודת הזמן בצמצום לכן דרשו חז"ל בפ"ק דברכות שבאמת אמר הקב"ה בחצות אלא שמשה אמר כחצות כדי שלא יטעו אצטגניני פרעה כו'. וא"כ הכף כחצות הוא כף הקרוב ואיכא עוד שנוייא אחרינא בגמרא דמשני רב אשי משה בפלגא אורחא דתליסר נגהי ארביסר הוה קאי. וה"ק למחר כחצות הלילה כי האידנא אני יוצא בתוך מצרים ע"כ. ולפ"ז כף כחצות הוא כף הדמיון. ורש"י ז"ל לא הביא רק תירץ א'. לפי שגם התירץ הב' אינו כפשוטו מתרי טעמי. חדא שאם הי' משה עומד במעל"ע שלפני המכה ה"ל למיכתב בהדיא למחר כחצות הלילה ותו שגם בזה לא יתכן הדמיון לפי פשוטו שלא יפול הדמיון רק בין שני דברים המתדמים בענין אחד לומר שהענין שיש בזה יש גם בחבירו. ולכן יתכן לומר שהזמן הזה שוה לזמן האחר לפי ששני הזמנים משתתפין בענין אחד שהיא שיווי השעות ששניהם חצי היום ד"מ. ויפול א"כ השיווי כאן לומר שזמן ההתראה שלפני המכה שוה לזמן המכה ששניהם בחצות הלילה ממש. והי' לו לומר א"כ למחר כזמן הזה או כעת הזאת אבל לא יפול הדמיון בשני ענינים שהם אחד בעצמו לומר ד"מ שיום הזה שוה ליום האחר מפאת ששניהם יום. וכן לא יתכן לומר שחצי היום הזה שוה לחצי היום האחר. וא"כ איך יאמר כחצות הלילה על צד הדמיון בזמן שמשמעותו למחר בחצות הלילה השווה לחצות הלילה שאני עומד בה היום והרי שניהם ענין א' בעצמו והשיווי לא יפול רק בין שני דברים כללים המשתתפים בענין אחד שהוא הגבלת הכלל ונוכל לומר שהאילן הזה שוה לאילן האחר אם בענין תמונתו או קומתו או מרבית ענפיו וכן הפרח הזה דומה לפרח האחר בריחו או בגדלו או בגוון או בכולם יחד ומראה ירוק זה דומה למראה ירוק אחר בענין מדרגת איכות הצבע כהה או בהיר אבל בזולת הגבלת הכלל רק לומר בכלל שפרח זה דומה לפרח זה מפאת היותו שניהם פרחים זה לא יתכן כלל וא"כ אינו נופל כאן הדמיון על חצות הלילה. לכן פירש"י ז"ל עפ"י פשוטו שאין מלת חצות שם דבר כלל רק שם הפעל והוא המקור כמ"ש עלות חצות מן עלה חצה וענינו כהתחלק. ואין הכף כחצות א"כ לא לשיווי ודמיון ולא לקורבת השיעור רק הוא מן בכל"ם המשמשות במקור ושמושי הכף במקום מלת כאשר להוראת יחס ב' ענינים בבחינות הזמן. כמו ויהי כעלות המנחה ויגש אלי' וגו' ודי בזה ביאור:

ה הנה באמת כאן בדבור ההתראה לא זכר בכור השבי. רק בכור השפחה. אלא שלהלן קפיטל י"ב בספור המעשה כתוב וד' הכה וגו' מבכור פרעה עד בכור השבי. ורצה רש"י

ז"ל כאן להתיר קושי המקראות שבמעשה כתיב עד בכור השבי והם פחותים מבכור השפחה ואצל ההתראה כתיב עד בכור השפחה א"כ אין בכור השבי בכלל להיותם פחותים מבכור השפחה. וליישב זה כ' רש"י ז"ל שבכורי השפחות הי' בדין שילקו מפני ישראל. מפני שאף הם היו משתעבדים בהם ושמחים לצרתם כמ"ש רש"י ז"ל בדבור הסמוך וא"כ ההתראה שהיא העדאת העונש בהם בעבור שבעודם עם ישראל לא היו בכור השבי בכללה שבכור השבי לא היו משתעבדים בישראל ושמחים לאידם להיותם גם הם משועבדים ושפלים כמוהם וא"כ איך יתכן להזכירם בהתראה. אבל בספור המכה כתוב גם בכור השבי לפי שבאמת לקו גם הם מטעם אחר שלא יאמרו יראתם תבעה עלבונם. ובכור השפחה א"כ ממילא בכלל להיותם פחותים מן בכור פרעה ומעולים מבכור השבי וא"כ כל אחד נכתב במקומו עכ"ל הרא"ם ז"ל ובאמת כי כן דרך רש"י ז"ל במקומות הרבה להקדים לפעמים את המאוחר ולאחר את המוקדם ולפעמים להפך. הכל כפי צורך הבנת הענין. ולכן כאן שכתוב עד בכור השפחה. ורצה לתת טעם לעונש בכור השפחה הביא גם המקרא דלהלן למען תת טוב טעם למכת בכורי השבויים וע"י הטעמים הללו נתיישב ממילא שינוי לשון המקראות שאינם סותרים זה את זה. וכמ"ש רש"י ז"ל:

ח (ד"ה ואחרי כן) כבר כתבתי במקומות הרבה שמדרך רש"י ז"ל להשלים את החסרון במאמר שמדרך המספר לחסרו ולפי שאמר כאן ואחרי כן אצא. שהמובן ממנו ממילא צאת כל העם אשר ברגליו לפי שהוא העיקר והכל נמשכין אחריו והפעולה מכונה תמיד אחרי העיקר ובפרט באנשי החיל שיכונה מהלכם וצאתם ובואם אחרי הראש כי על פיו יחנו ועל פיו יסעו לכן רש"י ז"ל בבאורו השלים החסרון שבכח הלשון כדרך המבאר:

ט ר"ל ממה שאמר למען רבות מופתי בלשון רבים אף שמכת בכורות היא המכה האחרונה. וע"כ שכוון גם על המופתים שאחר היציאה והוא קריעת ים סוף וניעור המצריים ומה שאמר ולא ישמע אליכם פרעה צריך לפרש לפ"ז שהכוונה שלא ירך לבבו גם אחרי שלחו אותם עד שיקרע הים ומבואר:

פרק יב

א כבר כתב רש"י ז"ל בפסוק שלפניו שפסוק שלפניו הוא הקדמה לפסוק שלפנינו שלכן הקדים שם לומר ומשה ואהרן עשו וגו' כי זהו הסבה למה שאמר אח"כ בפסוק שלפנינו שנתייחד הדבור גם לאהרן:

(ד"ה בארץ מצרים) ואף שפירש"י ז"ל לעיל בהתראת מכת בכורות שבעמדו לפני פרעה נאמרה לו פרשה זו. י"ל שאז הי' צורך שעה כדי שלא ימצא משה בדאי באמרו לא אוסיף

עוד ראות פניך אם יצטרך לשוב ולראות פניו בגלל ההתראה וכך אמרו חז"ל במדרש קפץ הקב"ה ודבר עם משה כו' ור"ל בזה שנאמרה לו ההתראה הזאת קודם זמנה. בשביל כבוד משה וזהו מה שכנו באגדה בקפיצה מדברי הרא"ם ז"ל:

ב חז"ל עפ"י קבלתם דרשו זה למצות קדוש החודש ור"ל לקדש חדשים בב"ד. ועפ"י זה שיעור הכתוב שמשה היו עומד בעת הנבוא' בר"ח בזמן המולד וכינה המולד בשם חודש לפי שבו חדוש הירח ורמז לו הקב"ה על המולד לפי שמלת זה הוא כנוי הרומז ואמר לו המולד הזה יהי' לכם ראש חדשים ר"ל שבהתחדש הירח בשיעור הזה יהי' לכם התחלת החודש הבא ולאיזה צורך הודיעו זה. וע"כ בשביל המצות והחגים התלויים בחדשים ומה שאמר לכם ולא אמר לבני ישראל ע"כ ר"ל שקדוש החדוש תלוי בב"ד הגדול והכוונה שתקדשו אתם את המולד בכל מולד ומולד. והנה לפי הפירוש הזה כולל המאמר הזה כל החדשים למצות קדוש החודש ולא ר"ח ניסן בדוקא לפי שכנוי הזה רומז על המולד ולא על החודש. וכתב רש"י ז"ל שבכל זה אין מקרא יוצא מידי פשוטו. שכוונת הכתוב על החודש וכנוי הזה רומז על חודש ניסן שעומד בו ואמר שהחודש הזה יהי' לכם ר"ה לחדשים שיהא אייר קרוי שני וכו'. ואעפ"י שזהו פשוטו של מקרא מ"מ דרשוהו חז"ל ג"כ עפ"י הקבלה שנצטוו ג"כ אז במצות קדוש החודש ודרשו זה מתיבת לכם שהי' לו לומר החודש הזה ראש חדשים. או החודש הזה ראש חדשים לבני ישראל ולמה אמר לכם והוציא בני ישראל מציווי זה. וע"כ שנכלל בזה גם קדוש הירח ולכן אמר לכם להיותו מצוה התלוי' בב"ד הגדול ומבואר. בא"ד שיהא אייר קרוי שני וכו' והוא כמו שאמרו ז"ל במכילתא הובאה ברא"ם ז"ל. וז"ל אתה אומר זה ניסן. או אינו אלא אחר כשהוא אומר וחג האסיף בצאת השנה ואומר בחמשה עשר יום לחודש השביעי באספכם את תבואת הארץ איזהו חודש שיש לו חג האסיף וצאת השנה (התנא אייתי קרא קמא לרווחא דמילתא דמקרא בתרא לחוד נשמע שפיר להך דרשא דאיזה וחודש שיש בו אסיפה הווי אומר זה תשרי. ומדקרי לתשרי שביעי ש"מ שניסן קרוי ראשון אלא שרצה התנא להכריח דבריו בהכרח יותר ובעי לאשכוחי תרתי סימני למידק מינייהו דתשרי קרוי שביעי. הילכך אייתי גם לקרא קמא שנשמע ממנו שחודש האסיף מכונה ג"כ צאת השנה. וע"כ שהוא תשרי שבו נברא העולם ומדקרי לי' בקרא בתרא חודש השביעי מכלל דניסן קרוי ראשון) איזהו חודש שיש לו חג האסיף וצאת השנה. אין זה אלא תשרי לאחר שלמדת שתשרי שביעי. הווי ניסן ראשון ואעפ"י שאין ראי' לדבר זכר לדבר. בחודש הראשון הוא חודש ניסן ע"כ. וכתב על זה הרא"ם ז"ל וז"ל והא דלא מפיק לי' ממ"ש היום אתם יוצאים בחודש האביב אלמא שאותו חודש שבו יצאו

ממצרים הי' חודש האביב. והרי יצאו ממצרים בט"ו לחודש בבוקר כמ"ש להלן בפרשה א"כ ע"כ אותו חודש שנאמר עליו החודש הזה לכם וגו' הוא חודש האביב. כמ"ש אח"כ בעשור לחודש הזה ויקחו וגו' והי' לכם למשמרת עד יום ארבעה עשר לחודש בערב הרי שהיתה שחיטת הפסח ואכילתו בחודש הזה שנאמר בו החודש הזה לכם וגו' ולמחרת ליל אכילת הפסח יצאו ממצרים א"כ הי' הכל בחודש היציאה שהוא חודש האביב דז"א דנהי דידעינן מהך קרא שהחודש האמור כאן בכתוב שלפנינו הוא חודש האביב. אכתי לא ידעינן באיזה אביב קא מיירי קרא אם באביב דשעורים והוא ניסן. שמקריבין בו העומר מאביב של שעורין. או באביב דחטה שהוא סיון שבו חג השבועות הקרוי בכורי קציר חטים עכ"ל ז"ל ומבואר מאוד:

(ד"ה הזה) הנה עפ"י פשוטו שעל חודש ניסן נאמר הכתוב הזה שיהא ר"ה לחדשים וקרוי ראשון. ולפי שלא פרט שם החודש צ"ל הזה כדרך הלשון כדי שבין יבין מיד בתחלת הדבור איזה חודש יהי' ראש לחדשים שהוא החודש שעומד בו בעת הדבור אבל לפי הקבלה שמקרא זה בא למצות קדוש החודש והמצוה איננה לקדש חודש ניסן לבד זולתי לקדש כל חודש בחדשו וראי' לזה ממה שאמר אח"כ ראש חדשים בלשון רבים ולא ראש חודש בלשון יחיד וע"כ שהכוונה על כל חדשי השנה בכלל ולכן אמר שיהי' לכם המולד ראש בכל החדשים כלומר שתקדשו כל חודש בחדשו וא"כ מלת הזה נראית מיותרת והי' לו לומר החודש לכם ראש חדשים. כלומר בכל החדשים יהי' לכם המולד ראש. ולכן דרשו ז"ל מלת הזה שהוא ליתן שיעור למולד הלבנה והיינו לכמות גודלו של הירח בעת המולד. וכמ"ש הרא"ם ז"ל שנשמע מכאן שיש ללבנה שיעור ידוע בתחלת זמן הראותה:

ג כבר אמר הכתוב בסדר וארא בענין הדבור עם פרעה אתה תדבר את כל אשר אצוך ואהרן אחיך יהי' נביאך וכן הוא ג"כ בענין הדבור לישראל בסדר שמות. ודבר הוא לך אל העם והי' הוא יהי' לך לפה ואתה תהי' וגו'. הרי שבכל שליחות ושליחות אם לפרעה ואם לישראל. כך הוא המדה תמיד שהי' צריך משה לדבר דברי השליחות פעם אחת בלשון קצר. כפי מה ששמע מפי השם ב"ה ואהרן יחזור אח"כ וימליץ הדבורים האלה ויטעימם באזני השומעים ולכן הקשו ז"ל במכילתא על לשון הכתוב כאן דברו אל כל עדת וגו' שמשמעו שנשתתף משה עם אהרן בדבור והלא עיקר מצות הדבור הי' למשה לבדו. ואהרן הי' רק הממליץ ומטעים דברי משה. ועל זה תירצו ז"נ שבאמת מפני ענותנותו של משה רבינו ע"ה נשתתפו תמיד בדבור ולא הי' נראה אהרן כמתורגמן לבד. רק כמשתתף בדבור ג"כ. שהי' חולקין כבוד זה לזה. ואומרין זה לזה למדני ומבואר:

ג ר"ל שאין בעשור לחודש דבוק עם דברו רק עם ויקחו אבל הדבור לבני ישראל הי' בר"ח וכמו ששנינו במכילתא הובאה ברא"ם ז"ל וז"ל הדבור בר"ח והלקיחה בעשור או אינו אלא הדבור והלקיחה בעשור תלמוד לומר החודש הזה לכם וגו' דברו אל כל עדת וגו' עכ"ל הברייתא. ור"ל שהרי לפי הדרש שמאמר החודש הזה לכם הוא לענין מצות קדוש החודש ע"כ שהי' משה עומד בר"ח כמו שפירשו ז"ל שהראהו לבנה בחדושה ואמר לו כזה ראה וקדש וא"כ הציווי הזה מלקיחת הפסח בעשור הי' ג"כ בר"ח שהרי הכל נבואה אחת. ואם נאמר שלא נצטוו משה ואהרן לצוות לבני ישראל על הלקיחה עד בעשור לחודש א"כ איך הפסיק בתיבת לאמר בין מאמר דברו וגו' ובין בעשור לחודש הזה והי' לו לומר. דברו אל כל עדת ישראל בעשור לחודש הזה לאמר ויקחו להם איש שה וגו'. ואז הציווי ביום הלקיחה לכן ע"כ צ"ל שבעשור לחודש דבוק עם ויקחו והכוונה שחובת הלקיחה בעשור לחודש אבל הדבור לבני ישראל יהי' בר"ח יום שנאמרה בו הנבואה ההיא אבל לולי מקרא הקודם החודש הזה לכם וגו' שנשמע שנצטוה משה מאת השי"ת בר"ח על הדבור הזה. הייתי אומר שמשה הי' עומד ג"כ בעשור לחודש אז כשנצטוה על דבור זה לישראל. ומה שהפסיק במלת לאמר בין מאמר דברו וגו' ובין בעשור לחודש הזה ויקחו. לפי שלא הי' צריך לצוות להם על ככה לדבר לבני ישראל בעשור לחודש שהרי עמדו בעת הנבואה ביום ההוא ממש אבל הם היו צריכין להזהיר לישראל שיקחוהו היום דוקא כדי שלא יטעו לומר שאין חובת הלקיחה תלוי' ביום ההוא דוקא ולא נצטוו רק על ההכנה שיכינו להם איש שה לבית אבות לצורך יום הארבעה עשר לחודש הזה. לכן הוצרך לצוותם שיהי' הלקיחה בעשור דוקא ולא ביום אחר. לכן צריכין אנו למקרא שלפניו לראי' שדבור השי"ת למשה ואהרן הי' בר"ח שנשמע ממנו ג"כ שדבור משה ואהרן לבני ישראל על הלקיחה הזאת שבעשור לחודש הי' ג"כ בר"ח. ואולם לענין חובת הלקיחה שתלוי' בעשור לחודש דוקא אין צורך כלל במקרא שלפניו הנזכר שגם בהונח שהציווי לבני ישראל הי' רק בעשור לחודש. וגם משה ואהרן היו עומדים בעת הנבואה בעשור לחודש. מ"מ מוכרח ממה שהקדים מלת לאמר לבעשור לחודש הזה. שאין מאמר בעשור לחודש הזה להודעת זמן הציווי לבד. רק לחובת הלקיחה שתלוי' ג"כ באותו היום דוקא לכן דקדקו ז"ל במכילתא ואמרו או אינו אלא הדבור והלקיחה בעשור. ועיקר כוונת המכילתא בקצרה שהיות הלקיחה תלוי' ביום העשור דוקא נשמע ממילא מהקדמת מלת לאמר לבעשור לחודש וגו' שלהודעת זמן הציווי שנצטוו משה ואהרן על הדבור הזה לבנ"י. הי' לומר דברו וגו' בעשור לחודש הזה לאמר ויקחו להם וגו' והי' פירושו שיודיעם אז שיכינו ויקחו להם שה לצורך ארבעה עשר אבל מהקדמת

מלת לאמר צ"ל שחובת הלקיחה תלוי' ביום העשור. אבל עדיין י"ל שגם ציווי השי"ת על הדבור הזה הי' ביום העשור אבל ממקרא הקודם מוכרע שהי' עומד בר"ח בעת הנבואה א"כ ממילא שגם דבור משה לישראל הי' בר"ח. ואף שפסח מצרים הי' מקחו מבעשור מ"מ הוצרכו משה ואהרן להקדים להם הדבור מבר"ח לפי שחובת הלקיחה תלוי' ביום העשור דוקא א"כ הוצרכו להכין להם ולחפש אחר הדבר איזה ימים מקודם ומבואר. (ד"ה הזה) אם הי' בעשור לחודש דבק עם מאמר דברו וגו' י"ל שגם פסח דורות מקחו מבעשור ומלת הזה איננה מיותרת כי הדבור הזה נאמר גם לדורות. ולכן לא הי' צריך הדבור לבני ישראל רק בעשור לחודש הזה אבל לפי שבעשור לחודש דבוק עם פעל ויקחו אם הי' הציווי לדורות א"כ מלת הזה מיותרת וע"כ שהוא למיעוטא פסח מצרים מקחו מבעשור ולא פסח דורות. ופירוש דבר זה כמ"ש רש"י ז"ל פרק מי שהי' טמא שאף שפסח דורות צריך ג"כ בקור ד' ימים קודם שחיטתו. מ"מ אין מקחו מבעשור ויכול לבקר אותו בבית המוכר אבל לקיחתו (ר"ל קנינו ומשיכתו לבית הלוקח והקדשתו לשם פסח) כל זמן שירצה. ופסח מצרים מקחו מבעשור דוקא:

(ד"ה שה) ר"ל שמשמע שה לבית אבות הוא אפילו משפחות הרבה שתחת בית אב אחד ועל זה כתב רש"י ז"ל שאינו כן אלא שה למשפחה אחת שצריך שה לכל משפחה (זולת אם ימעטו מהיות משה) ולכן כתב רש"י ז"ל אח"כ הרי שהיו מרובין ר"ל שהי' בבית אב אחד משפחות הרבה יכול שה אחד לכולן אם יגיע לכ"א מאנשי הבית כזית שהרי במשמע בית אב משפחות הרבה. תלמוד לומר שה לבית. וסתם בית הוא רק משפחה אחת לומר שצריך שה לכל משפחה ואף שכתוב אח"כ ואם ימעט הבית וגו' ולקח הוא ושכנו הקרוב אליו וגו' הרי שגם שתי משפחות נמנין על שה אחד. מ"מ זה אינו אלא אם האוכלין מועטין והשה יותר מן ערך אכילתם ויבוא בהכרח לידי נותר. אבל לא באוכלין מרובין רק שיגיע לכל אחד כזית בהמנות עליו שתי משפחות אין נמנין ועכ"פ צ"ל לפ"ז כדי שלא יהי' סתירה בכתוב ששם בית אב הוא שם הנאמר בכלל וביחוד. בכלל על משפחות הרבה. וביחוד על משפחה אחת. והנה ביאור זה יוצא מדברי המכילתא שהביא הרא"ם ז"ל ובמה שכתבתי נתבארו דברי המכילתא:

ד ולפי הדרוש פירוש ואם ימעט ואם ימשוך. ופירוש מהיות משה בעוד השה בהווייתו ובקיומו ר"ל בחיים. וכן שנינו במכילתא הובא ברא"ם ז"ל בא הכתוב ללמדו שלעולם נמנין על הפסח ומושכין ידיהם ממנו עד שישחט:

(י"ה לפי אכלו) כן הוא במכילתא. ור"ל אבל אין פירוש לפי אכלו לפי שיעור אכלו שהפסח אינו נאכל אלא על השובע מן דברי הרא"ה ז"ל:

(ד"ה תכוסו) ר"ל שהוא פעל עומד ולא יוצא. ולכן תרם אונקלוס תתמנין ולא תימנין. מדברי הרא"ם ז"ל:

ה (ד"ה בן שנה) ואפי' יום אחד קרוי בן שנה אלא שאינו כשר לקרבן ע בן שמונת ימים:

(ד"ה מן) ר"ל שויו ומן הוא ויו המחלקת. לא שצריך שתי פסחים והוא בראיית מ"ש לעיל ויקחו להם איש שה לבית אבות וגו' הרי שדיינו בפסח אחד ואף שהציווי בלקיחת שה לפסח גם עז קרוי שה, ששה הוא שם כולל לכל ולדות הרכים מן הבהמות הדקות

ו ופירוש למשמרת שתשמרוהו שלא יפול בו מום. וגם תשגיחו בו אם אין בו מום מכבר. ולפי שהשומר משגיח תמיד בדבר השמור כנה ההשגחה בשם משמרת לפי הקבלה ואח"כ כתב רש"י ז"ל עוד. שאין טעם היות פסח מצרים מקחו מבעשור מפני הבקור. שהרי פסח דורות ג"כ צריך בקור ד' ימים. ואפ"ה אין מקחו מבעשור אבל הטעם כדברי ר' מתית' בן חרש ז"ל זהו קשור דברי רש"י ז"ל אמנם הטעם היוצא מדברי ר' מתתי' הוא כזה שכמו שמצות פסח ומצות מילה הוא כדי שהי' בידם זכות ליגאל כמו שבא מפורש בדברי יחזקאל. ולכן יל שזה ג"כ טעם מצות הלקיחה מבעשור בפסח מצרים. ומ"ש רש"י ז"ל עוד ושהיו שטופים בעכו"ם וכו' כתב הרא"ם ז"ל שזהו טעם אחר ואיננו מדברי ר' מתתי' רק מדברי ר"א הקפר שבמכילתא והרכיב רש"י ז"ל שני הטעמים יחד. להוסיף תבלין בדבר:

(ד"ה קהל) ר"ל אעפ"י שהצבור מועטין ויכולין לשחוט כאל. מצוה ליחלק לשלשה כתות זו אחר זו ובכל כת לא פחות משלשים והטעם דקהל היינו עדה ואין עדה פחותה מיוד כדילפינן ממרגלים ומדקהל ועדה יוד ישראל נמי יוד הרי שלשים ומשום דמספקא לן אי כולהו בבת אחת או בזה אחר זה. צריך שלשים בכל כת וכת וג' כתות בזה אחר זה.

(ד"ה בין) כלומר שכל זמן שמתחלת שעה שביעית עד סוף היום נקרא בין הערבים מפני שהוא בין שני ערבים ששם ערב הונח על תחלת זמן סור האורה לכן נקראת תחלת שעה השביעית ערב לפ שבו התחלת נטיית היום לערוב שממנו והלאה ירידת מדרגת ארה וכן תחלת הלילה שהוא סוף היום. נקרא ערב ע שם חתימת כל אור היום והתחלת סור כל האורה כולה והסתת השמש תחת האופן. ובוא תחלת חשכת הלילה:

ז זהו לשון המכילתא הובאה ברא"ם ז"ל שומע אני בין ביד בין בכלי תלמוד לומר (להלן בציווי משה לישראל) אשר בסף:

(ד"ה על הבתי) ופירוש אשר יאכלו שראויין לאכול בהן הפסח כדמוכח לה בכילתא מדכתיב להלן והי' הדם לכם לאות על הבתים אשר אתם גם לרבות את הכל וזה סוף לשון

המכילתא שברא"ם הא כיצד מרבה אני את הבתים שדרין בהם אעפ"י שלא אכלוהו שם ומוציא אני את הבתים שאין דרין בהם:

ט (ד"ה ובשל) ר"ל שאין ויו ושל במקום אבל. כמו ועבדיך באו לשבור אוכל (בסדר מקץ) ברית מ"ש אח"כ כי אם צלי אש ומבואר:

(ד"ה במים) ואף שדה תורה כלשון בני אדם ודרך הלשון להקדים המקור לפעל מ כבר ידוע דכל היכי דאיכא למידרש דרשינין כדאיתא בריש נים ובשאר דוכתי:

(ד"ה כי אם) כלומר שאין לומר שמאמר נאם צלי אש בא לעשה ומילתא באפי נפשא הוא ופירושו כאלו כתוב כי אם צלי אש תאכלוהו דא"כ למה לי דהדר וכתבי' קרא ז כבר כתב בי' עשה מעיקרא צלי אש ומצות על מרורים יאכלוהו ע"כ דכי אם צלי אש דהכא אלאו דלעיל מיני' לא תאכלו ממנו קאי לא תעשה הוא דאתי אל תאכלו ממנו כי אם צלי אש שהוא כמו אל תאכלו ממנו בהיותו בלתי צלי אש ואזהרת לא תאכלו אכולהו קאי אנא ומבושל ואכי אם צלי אש והיינו דאמר רבא בפסחים פרק כל שעה אכל נא לוקה שתים משום נא ומשום כי אם צלי אש מבושל לוקה שתים משום אל תאכלו ממנו מבושל ומשום אל תאכלו ממנו מבושל כי אם צלי אש. נא ומבושל לוקה שלש משום אל תאכלו ממנו נא ומשום אל תאכלו ממנו מבושל ומשום אל תאכלו ממנו כי אם צלי אש. מדברי הרא"ם ז"ל:

(ד"ה על. ד"ה ראשו) ר"ל שמלת על משתתף בזה למלת עם. וביאור עוד רש"י ז"ל ההבדל שביניהם שמלת עם מורה על דבר נוסף שהוא חוץ לדבר הראשון והעיקרי ונוסף עליו בלבד הדבר השני. אבל מלת על בהיותו מורה על התוספת יורה על התוספת שהוא מגוף הדבר העיקרי בלבד ועיקר הוראתו על השלמות כמות שהוא בתמימותו לא יחסר ממנו דבר ובזה סרה קושיית הרא"ם ז"ל שהקשה איך תפס דברי ר"י הגלילי דס"ל בני מעיו נותן לתוכו אחר הדחתן, הלא ר"ע חולק עליו בזה דזה כמו בשול הוא אלא תולה מעיו חוצה לו וקיי"ל הלכה כר"ע מחבירו. ובאמת שרש"י ז"ל דרכו בפירושו לחומש לפרש עפ"י הדעה היותר קרובה לפשוטו של מקרא וכבר כתבתי שמלת על הוראתו קבוץ כל החלקים השייכים אל הכלל והיותו כמות שהוא בשלמותו ותמימותו וזה אינו אלא בנותן בני מעיו לתוכו אבל בתולה מעיו חוצה לו אינו כמות שהוא ובהווייתו וזה מבואר מאוד בדקדוק לשון רש"י ז"ל:

יא פי' מה שאמר הכתוב מתניכם חגורים ונעליכם ברגליכם ומקלכם בידכם אינו למצוה ולאו דוקא הוא אלא שר"ל שתהיו מזומנים לדרך ואורחא דמילתא נקט כדרך כל

היוצאים לדרך ועיקר המצוה הוא החפזון ולפיכך כלל אותו התנא פרק מי שהי' טמא ואמר פסח מצרים נאכל בחפזון. מדברי הרא"ם ז"ל:

(ד"ה פסח) ר"ל מה שסיים כאן פסח הוא יש לפרש בשני פנים או שהוא נתינת טעם למצות האכילה בחפזון שזכר מקודם ואמר פסח הוא לד'. ר"ל שהחפזון זכר לשמו שקרוי פסח שהוא מענין דלוג וקפיצה והבהלה והחפזון זכר לענין זה לפי שהממהר הוא כמדלג ומקפץ על הדבר וכן המדלג ומקפץ הוא ממהר הדבר לעשותו. וכן יש לפרש עוד שאינו לנתינת טעם רק הוא מילתא באפי נפשא שאחרי שצוה השי"ת מקודם על עבודותיו במתן הדם ואכילתו ואופן אכילתו סיים אח"כ פסח הוא לד' כלומר שהקרבן הזה הוא לשם השם הנכבד והנורא ית' והכוונה בזה לציווי אחר והוא שתעשו כל עבודותיו לשם שמים. והנה לפי הפירוש הזה יותר יש לומר בכתוב קרבן הוא לד' או זבח הוא לד' אבל זכר אותו בשם העצם לפי ששם העצם שלו הוא פסח ועל פי שני הפנים האלה כתב רש"י ז"ל פירושו כאן הפירוש האחר הוא לפי הפן הראשון ופירוש הא' לפי הפן השני ובזה נתבארו דברי רש"י ז"ל כאן:

יב כוונתו ז"ל שתיבת ועברתי אינו אלא דרך משל ודמיון כמלך העובר ממקום למקום. אבל באמת אינו כפשוטו לא מצד התנועה המקומית לבד שלא תפול בחוק הבורא ית'. אבל גם מצד המכה כי לפי הפעל הזה יורה היות המכה במדינה בזה אחר זה תחלה במקום אחד ואח"כ במקום אחר וגם זה לא יתכן לאומרו אצל הבורא ית' אבל באמת שפעל ועברתי אינו אלא על דרך הדמיון. ובאמת שברגע אחד ובהעברה אחת כולם לוקין ומבואר מאוד (ד"ה כל) לפי שכבר אמר ועברתי בארץ מצרים. וא"כ למה הוצרך לחזור ולכתוב כאן בארץ מצרים והי' לו לומר ועברתי בארץ מצרים בלילה הזה והכתי כל בכור מאדם ועד בהמה וגו' מה תלמוד לומר שוב שנית בארץ מצרים. אבל בא לרבות בכורים אחרים שאינם מילידי מצרים רק תושבים שם לזה חזר ואמר גם אצל ההכאה בארץ מצרים להורות שהקפידה על המדינה ולא על האומה בלבד. אבל לפי שאמר שהקפידה על המדינה הי' עולה על הדעת לומר שהקפידא בעיקר על תושבי המדינה ולא על האומה וא"כ בכורי מצרים הנושבים בארצות אחרים לא נלקו כלל תלמוד לומר למכה מצרים בבכוריהם ולא אמר ארץ מצרים. וע"כ שהכוונה על האומה. הרי שהקפידא גם על האומה:

(ד"ה אעשה) ר"ל מה שמסיים הכתוב כאן אני ד' אינו ע"ד כוונת המאמר ההוא במקום אחר. אני נאמן לאמת את דברי שזה לא יתכן כאן. א' שאין הייעוד הזה למרחוק ואחרית הימים רק על זמן קרוב על ארבעה עשר לחודש והדבור הזה הי' בראש חודש והמאמר

הזה לא יפול על צד הכוונה הדבור אלא בשכר המצות ועונש העבירות וכיוצא שאין הגמול מיד אחר המעשה. ולזה אמר אם יתמהמה חכה לו כי אני הנאמן. ועוד שעל צד הכוונה ההיא יותר הי' ראוי המאמר הזה אחרי פסוק השני הסמוך והי' הדם לכם לאות וגו' ולא יהי' בכם נגף וגו' וא"כ בפסוק הזה בא גמר כל הדבור הייעוד במכת מצרים והגנת ישראל. ואחרי כן הי' לו לומר אני ד' והי' חוזר על שני הנסים לפי שמכת מצרים לא תספיק לעזרה בלתי הגנת ישראל לזה פירש"י ז"ל שמאמר אני ד' מחובר רק להסמוך לו שלפניו אעשה שפטים אני ד'. וחזר ושנה כנוי אני וגם השם אחרי הכנוי וכפילת השם והכנוי אחרי פעל אעשה יורה על היותו ית' לבדו העושה ולא ע"י שליח אמצעי הן הן מלאכיו משרתיו עושי דברו וכאלו אמר אעשה. ובא להודיע אח"כ מי העושה ואמר אני ד'. אני לבדי העושה. שבאמת ממה שאמר ועברתי וגו' והכיתי וגו' אעשה וגו' הכל בלשון מדבר בעדו אין ראי' שהפעולה בלתי אמצעי שמדרך הלשון לייחס הפעולה תמיד אל המצוה עלי' כמו ויבן שלמה. בנו בניתי בית זבול לך ומכ"ש אצל הבורא ית' שראוי שיתייחסו אליו כל המעשים להיותו סבה ראשונה לכל הדברים וכל הפעולות הם בכוחו וכח הפועל בעצמו הוא מכוחו ית' והפועל הוא בערכו ית' כערך כלי האומנות אל האומן וא"כ יותר ראוי שיתייחסו אליו הפעולות. וברמב"ן ז"ל תמה על רש"י ז"ל מן המדרש דאיתא שם וז"ל ועברתי אני ולא מלאך והכיתי אני ולא שרף אעשה שפטים אני ולא שליח אני ד' אני הוא ולא אחר. ולפירש"י מנ"ל כל הנך מיעוטי חד מיעוט הוא דאיכא כאן ולא יותר. לכן פירש הוא ז"ל המדרש הזה שבעבור שכל הפרשה כולה הוא דבור משה לישראל הי' לו לומר ועבר ד' והכה יעשה שפטים ולכן דרשו ז"ל ועברתי אני וגו' והכיתי אני וכו' אעשה שפטים אני וכו'. אלו דבריו ז"ל. וצריך להוסיף עוד באור בדבריו שלכאורה יש להפליא דאדרבה כל הפרשה שלפנינו הוא דבור השם למשה ולא דבור משה לישראל אבל באמת שכוונתו ז"ל דפרשה שלפנינו הוא דבור השם למשה ע"ה שידבר משה לישראל. כמו שבא בתחלת הדבור הזה ממצות קרבן הפסח דברו אל כל עדת ישראל לאמר בעשור וגו' הרי שצוהו לאמר זה לישראל. והנה יפה השיב הרא"ם ז"ל על דבריו שפירושו ז"ל אינו מחוור כלל ואין ראי' כלל מן הלשון שהרי כל הפרשה הזאת פעם בלשון השולח לשליח ויקחו להם איש שה לבית אבות וגו' ולקח הוא ושכינו וגו' שהי' ראוי להיות לפי דברי הרמב"ן ז"ל קחו לכם איש שה לבית אבות ולקחת אתה ושכנך וגו' וכן ולקחו מן הדם ונתנו על שתי המזוזות וגו' ואכלו את הבשר וגו' על מצות ומרורים יאכלוהו הכל בלשון השולח לשליח הוא השם ית' למשה שהי' ראוי לפי דברי הרמב"ן ז"ל בלשון השליח לישראל הוא משה לישראל. ולקחתם מן הדם ונתתם על שתי

המזוזות ואכלתם את הבשר. על מצות ומרורים תאכלוהו. ואולם פעם יבוא באמת בלשון השליח לישראל. מן הכבשים ומן העזים תקחו. במקום יקחו והי' לכם למשמרת במקום להם ולפי שהשנוי הזה נוהג בכל הפרשה. א"כ אין ראי' כלל ממה שאמר ועברתי והכתי אעשה בלשון השולח לשליח. ומנ"ל למידרש מהנך לישני כל הני מיעוטי שהרי הדרש אינו אלא מכח השנוי ואין כאן שינוי. וא"כ יש לפרש הכל ע"י שליח וכנהוג בכל מקום ליחס כל הפעולות לסבה הראשונה יתעלה. ולענין שאלתו דמנ"ל למידרש מאני ד' כל הנך מיעוטי אינה טענה כלל שמה שמיעטו ז"ל מלאך ושרף ושליח אינה ג' מיעוטי רק חד מיעוטא דאני ד' משמע אני ולא אחר אלא שחלקוהו ז"ל לג' חלקים כדרכם ז"ל ואאני ד' דסיפא דקרא סמכו וזה מדוקדק מאוד בלשונם ז"ל ועברתי אני ולא מלאך והכיתי אני ולא שרף אעשה אני ולא שליח ואחר כל אלו המיעוטים אמרו ז"ל אני ד' אני ולא אחר ואין זה מיעוט אחר. אבל הוא פירוש על כל הנ"ל וכאילו אמרו. שמה שמיעטו מלאך ושרף ושליח הוא משום אני ד' דסיפא דקרא דאני ד' משמע אני ולא אחר עכ"ל הרא"ם ז"ל. ודברי פי חכם חן ושפתים ישק. וכבר כתבתי לעיל ההכרח לדרשה זו ממאמר אני ד' וכל כוונת הדרש שלא הי' העונש הזה במצרים ע"י אמצעי כענין הפיכת סדום ומוצא רק שעונשם בריאה חדשה. וסבות נבראות לשעתן:

יג (ד"ה וראיתי) לפי משמעות הלשון נראה. שהדם הוא לסימן הבחנה בין בית ישראל לבית מצרי ולכן אמר וראיתי את הדם ופסחתי עליכם וגו' אבל זה לא יתכן בחוק הבורא ית' הבוחן כליות ולב והכל גלוי לפניו ית' מבלי צורך לסימן לכן כתב רש"י ז"ל שאין פירוש וראיתי את הדם לסימן הבחנה. להכיר ח"ו איזה בית ישראל ואיזה בית מצרי. ואולם הפירוש שבזכות מצות הפסח אתם ניצולין ואראה שאתם עסוקין במצותי ופסחתי עליכם וכן על דרך זה הוא ג"כ פירוש והי' הדם לכם לאות שתדעו ע"י הדם הזה שרק ע"י מצות זביחת הפסח אתם ניצולין והנה ליותר ביאור והבנת הענין בשלמות. אעתיק בקצרה ממ"ש בדרוש לפסח בענין ה שלבד קושי לשון הכתוב. בצורך האות בעצמו שלא יתכן בחוק הבורא ב"ה. יש להתעורר ג"כ ביישובם ז"ל למה הוצרכו ישראל מכה זו לאות יותר ממה שהוצרכו במכות הקודמין הרי כתוב במכת הברד ושמתי פדות וגו' ובמכת החושך נאמר ולכל בני ישראל ה' אור במושבותם. וכן בשאר המכות מבלי שום אות וזכות מצוה אבל באמת שאמרו ז"ל בדרש ישראל הי' במצרים עע"ז אמר לו הקב"ה למשה כל זמן שישראל עובדין לע"ז לא יגאלו. אמור להם להניח מעשיהם הרעים ולכפור בע"ז הה"ד משכו וקחו לכם משם ידיכם מע"ז וקחו לכם צאן ושחטו אלהיהם של אלו ועשו הפסח ובכך הקב"ה פוסח עליכם עכ"ל. וכוונתם ז"ל שגאולת מצרים היתה גאולת

הנפשות לפי שכבר אבדה להם נחלת אבות ודבקו בתועבת מצרים וגלוי וידוע לפניו ית' שבהתמהמהם עוד בגלות לא הי' להם תרופה ח"ו. דלג ית' את הקץ למען ברית אבות וגאש ובגלל הגאולה ההיא היתה היד החזקה לצורך עם ישראל למען הכירם כי ד' הוא האלקים והבל המה השקוצים שדבקו בם עד כה. וע"י זה הוכנו עודם במצרים להיות ראויים לגאולה. לכן ל היו צריכין בנסים הקודמין לאות כי אז לא היתה הצלתם בשביל צוה רק הנס בעצמו הי' בשביל הצלתם אכן במכה האחרונה בהגיע תור צאתם רצה הקב"ה להשריש בלבנו תנאי היציאה ותכליתה. ארי הכרת ישראל שמו הגדול במכות הקודמין שהתנאי הזה לבד הי' כל תכלית הכרתם כבוד ד' בנסים הקודמין ותכלית כל גאולתם. וההשרשה ההיא היתה רק ע"י שחיטת הפסח בצוותו אותם לקחת הצאן תועבת מצרים שהי' מייחסין כל הצלחתם למזל טלה ולשחוט האליל הזה לשמו ית' ואמר להם שרק ע"י הריגת האליל זה תנצלו ונתינת דמו על המשקוף ושתי המזוזות היא לבדו תגן עליכם וא"כ בעבודה זו בצאתם השריש בלבם לאמר היום אתם יוצאים דעו וראו תנאי צאתכם ותכלית כל הנסים שעשיתי לכם מקודם. עד כאן לשוני שם בקוצר נמרץ. ובזה יתברר ענין אות הדם ועל מה שאמר הכתוב וראיתי את הדה ופסחתי וגו' וכל זה מבואר מאוד:

(ד"ה ולא) לא אמר הכתוב ולא יהי' בבתיכם נגף. שא"כ הי' משמעו ח"ו שהדם סימן הבחנה על הבתים ומצרי בבית ישראל אינו נלקה וישראל בבית מצרי לוקה ח"ו. לכך אמר הכתוב ולא יהי' בכם נגף. שזה משמע שאין הקפידא בבתים רק ביושביהם ומצרי לוקה גם בבית ישראל. וישראל אינו לוקה גם בבית מצרי וזה כמו שכתבתי למעלה שאין האות לסימן הבחנה. רק אות זכות מצוה

יד (ד"ה וחגותם) ר"ל לפי שהוזכרו למעלה יום החודש ויום העשור ויום הי"ד ויום ט"ו א"כ לא ידענו על איזה מהם הוא אומר והיה היום הזה לכם לזכרון. ת"ל זכור את היום הזה אשר יצאתם וגו'. למדנו שיום הט"ו הוא יום הזכרון שהוא יום היציאה. מדברי הרא"ם ז"ל:

טו כבר מבואר זה לעיל בתחלת הסדר בפסוק ויהי חושך וגו' שלשת ימים. די הביאור: (ד"ה שבעת) ברייתא זו הובאה בגמרת פסחים וזה ביאורה. במ"א הוא אומר ששת ימים האכל מצות וביום השביעי עצרת וגו' ולא כתיב בי' האכל מצות וע"כ דין מצה נוהג אף בשביעי מקרא דהכא שבעת ימים תאכל מצות. לכן צ"ל דקרא דהתם למד שאינו חובה לאכול מצה בשביעי אלא שאסור לאכול בו חמץ והך דלא כ' התם אכילת מצה בשביעי הוי כעין מיעוטא למעט בו אכילת מצה מחובה ואחרי שלמדנו מקרא דהתם

דמצה בשביעי רשות למדנו שוב מקרא דהכא שמצה בכל השבעה ימים רשות שהרי נאמר כאן שבעת ימים תאכל מצות א"כ יום השביעי בכלל כר מי הפסח ויצא מן הכלל במקרא דהתם ללמד לא ללמד ע"ע יצא וכו'. ואין להקשות שהרי מדה זו דיצא ללמד על הכלל כולו אינו אלא כשהכלל ופרט שווין לאיסור או להיתר אבל הכא ה"ל דומיא דכלל באיסור ופרט להיתר שהכלל בחיוב והפרט ברשות. ונדון במדת כל דבר שהיה בכלל ויצא לדון בדבר החדש דלא גמר הוא מכללי ולא כללי' מיני' כמו אשת אח שהיתה בכלל כל העריות. ויצא כדון בהיתר במקום יבום דלא גמרינן שאר עריות מינה. ז"א, דלא דמי לאשת אח דהתם דפרט כסותר את הכלל שהכלל מפורש לאיסור והפרט מפורש להיתר. וע"כ כשהי' בכללו לא היה בו התנאי החדש ההוא שניתר בשבילו א"כ כשיצא כדון בדבר החדש לא מקרי דפרט דבר שהיה בכלל שבאופן זה לא היה בכלל כלל. אבל בנ"ד שלא נתוסף שום אופן ותנאי בפרטא שהוא יום הז' וע"כ היה בכלל כעין יציאתו ללמד שפיר אמרינן שהוא במדת לא ללמד ע"ע יצא כו' שהפרט שהוא מפורש אח"כ לרשות מגלה על הכלל כולו שהכלל אינו מוכרע אם לרשות אם לחובה וה"ל דומיא דהבערה ואחותו שלחלק יצאו. וע"כ נהג בהם הדין דזה לחייב עליהם כרת וחטאת בפ"ע גם בהיותם בכלל לכן נוהגת בהם מדת ללמד על הכלל כולו יצאו שהרי הכלל מסופק אם חייבין ער כ"א בפ"ע או א' על כולן והפרט מגלה לחלק על כולן. ונשוב לענין הברייתא וקאמר תנא תו יכול אף לילה דא' רשות ת"ל על מצות ומרורים יאכלוהו כלומר הרי שחובה לאכול מצה ומרור עם הפסח. וסיים התנא אין לי אלא בזמן שבהמ"ק קיים בזמן שאין בהמ"ק קיים מנין ת"ל בערב תאכלו מצות הכתוב קבעו חובה ע"כ הברייתא. וד"ר דהך בערב תאכלו קרא יתירא הוא דהרי כבר כתיב שבעת ימים תאכלו מצות ע"כ לחובה אתי וכ"ז מבואר מאוד:

(ד"ה אך) ר"ל וכיון דשחיטת הפסח בי"ד למדנו ממילא שהשבתת חמץ גמי בי"ד. ופשוט:

(ד"ה הנפש) לאו מהנפש קא מפיק לי' שהרי במולך לא כתיב בי' נפש אלא ונתתי פני באיש ההוא ודרשו רז"ל ההוא רא אנוס ולא שוגג ולכן צ"ל דה"נ ממלת ההיא קא מפקי לה. דההיא משמע כשהיא בהווייתה ומהותה שהוא שכלה ודעתה פרט לאנוס שאינו מדעתו ורצונו פרט למוטעה ושוגג שאינו בשכלו וידיעתו. מדברי הרא"ם ז"ל:

טז ר"ל מקרא שם דבר קריאת קודש שהוא פרסום קדושה ומכלל השם ההוא אתה למד שנצטוו לקרוא אותו קודש ופשוט:

(ד"ה לא) וכ' הרמב"ן ז"ר הובא ברא"ם וז"ל שברייתא זו אינו אלא דרך אסמכתא בעלמא שסמכו למקרא זה שבות דאמירה לנכרים:
(ד"ה הוא) והוא כר' יהודא בפ' אין צדין דרמי קראי אהדדי כתיב הוא לבדו ולא מכשיריו וכתיב לכם לכל צרכיכם וע"כ צריך לחלק בין מכשירין שאפשר לעשותן מעי"ט ובין מכשירין שא"א לעשותן מעי"ט:
(ד"ה לכל) כן הוא בש"ס מרבה אני את הכלבים שמזונותם עליך. ואוציא את הנכרי שאין מזונותן עליך:
יז (ד"ה ושמרתם את היום הזה) ר"ל ושמרתם את המצות דרישא דקרא הוא לענין השמירה מחמוץ. ושמירת היום דסיפא דקרא הוא ממלאכה. ופשוט:
יח אינו ר"ל דכולי' קרא יתירא הוא דרישא דקרא וודאי איצטריך דלקבוע חובה בזמן הזה הוא דאתי כמ"ש רש"י ז"ל לעיל אבל ר"ל דסיפא דקרא עד יום הכ"א יתירא הוא ובא ללמד שאף הלילות בכלל איסור חמץ. וזה נלמד ממשמע מלח עד שהוא להורות גבול הזמני ומוסב אתחלת הזמן שזכר בראש המקרא בראשון וגו' בערב וכיון שהתחלת הזמן בערב וגבולו עד יום הכ"א בערב א"כ גם הלילות שבין ההתחלה והסוף בכלל האיסור ומבואר:
יט ר"ל מנין לשאר גבולין חוץ מן הבתים כגון שדות וכרמים וביוצא ת"ל במקום אחר בכל גבולך. אלא שקשה א"כ ליכתוב גבולך לחוד שהרי הבתים בכלל גבולין ומה ת"ל בבתיכם. לזה תירצו דמייתורא דביתך דרשינן מה ביתך ברשותך שהרי ביתו של אדם תחת ממשלתו ורשותו הוא אף גבולך שברשותך יצא חמצו כו'. וכ' רש"י ז"ל בדקדוק לשונו הטהור אף גבולך שברשותך ולא כ' אף גבולך ברשותו שזה שהגבולין תחת רשותן של הבעלים כמו הבתים וא"צ להקיש גבולין לבית לענין זה אבל כוונתו ז"ל שמייתורא דביתך נלמד שהחמין שבגבולין יהיה ברשות הבעלים דומיא דביתך שהוא תחת רשות הבעלים אבר חמצו שר נכרי שברשות ישראל אין הישראל עובר עליו אם הוא בלי אחריות וכן חמצו של ישראל זה ברשות ישראל אחר בלי קבלת אחריות אין הנפקד עובר עליו (רק המפקיד דקרינן בי' גבולך כיון שהשאיר לו המפקיד רשותו להניח בו חמצו) לכן כתב רש"י ז"ל גבולך שברשותך וקאי על החמץ. ובזה סרו כל תמיהות הרמב"ן ז"ל וכ"ז הוא מהמכילתא. אבל בש"ס דידן מצריך לביתך וגבולך לדרשות אחרות וחמצו של נכרי דאין הישראל עובר עליו מפיק לי' ממה דכתיב לא יראה לך. שלך אי אתה רואה ושל אחרים אתה רואה. כ"ז מדברי הרא"ם ז"ל בתיקון דבריו ותוספת ביאור:

(ד"ה כי) ומייתורא דרשינן לי' שבא לענוש על השאור ועוד מחמצת מחמץ אחרים משמע והוא שאור שמחמץ את העיסה:

כ דאי מכל אוכל מחמצת שבפסוק הקודם עונש שמענו אזהרה מנין, ופשוט:

(ד"ה כל) וכר"א דדריש כל ולא כרבנן דאמרי על חמין דגן גמור ענוש כרת ועל עירובו בלא כלום. ומ"מ גם לר"א על עירובו אינו אלא בלאו ולא בכרת דכל אוכל מחמצת דכתיבא גבי כרת האי כל אאוכלין קאי ולא אנאכלין. כן הוא בש"ס:

(ד"ה בכל) הוא מהמכילתא דאל"כ בכל מושבותיכם למד לי' הא מצה חובת הגוף הוא ומצוה שאינה תלויה בארץ תנן דנוהגת בכ"מ וכדפרכינן בש"ס בדוכתי טובא ולכן דרשוהו פרט למעשר שני וחלות תודה דאינה נאכלת בגבולין אינו יוצא בהם ידי חובת מצה אפי' בירושלים אבל בש"ס דידן תירצו דלגופי' אתי סד"א כיון דכתוב על מצות ומרורים יאכלוהו בזמן דאיכא פסח אין. בזמן דליכא פסח לא קמ"ל. והקשו התוס' ז"ל הא הך מקרא דבערב תאכלו מצות נפקא. ותירצו דאי מבערב לחודי' ה"א דוקא בארץ בזמן דליכא פסח או אפי' בח"ל בזמן המקדש ומושבותיכם אתי לרבויי אפי' בח"ל אחר החרבן. מדברי הרא"ם ז"ל:

כא (ד"ה למשפחותיכם) ר"ל המשפחה האמורה כאן הוא שה לבית אבות האמור למעלה בדבור הש"י למשה. וכבר הארכתי שם וביארתי ששם בית אב הוא שם הנאמר בכלל וביחוד:

כב (ד"ה מן) ר"ל למה חזר ושנאו כאן הרי כבר כתב בתחלת המקרא דזה וטבלתם בדם אשר בסף. וע"כ שבא ללמד שכל הגעה צריכה שתהא מן הדם אשר בסף ולא טבילה א' לג' המתנות דא"כ אין הצעה האחרונה מן הדם שבסף רק מן הדם שבאגודה:

כה ר"ל וא"כ צ"ל שמה שעשו הפסח בשנה הב' במדבר ע"פ הדבור היה. וכ' הרא"ם ז"ל וז"ל ומ"ש בספרי ומייתי לה רש"י ז"ל בפ' בהעלותך ויעשו את הפסח כראשון וגו' בגנותן של ישראל הכתוב מדבר שרא עשו אלא פסח זה בלבד כבר תירצו התוס' ז"ל דקידושין דלא פליגא אמכילתא דהכא והיינו גנותן שנשתהו ליכנס לארץ עד אחרי מ' שנה מפני עון המרגלים:

כח כבר הוכיח רש"י ז"ל לעיל פסוק ה' שמצות הש"י למשה וכן דבור משה לישראל הכל היה בר"ח וא"כ כיון שדבור משכו וקחו וגו' היה בר"ח והציווי היה שיקחו בעשור לחודש היל"ל כאן לפ"ז וילכו ויעשו ב"י בעשור לחודש ולמה אמר וילכו ויעשו ב"י בל' סתמי שמשמעו שהעשיה היתה ביום הצוואה. לכן דרשו ז"ל שלפיכך סתם לך הכתוב כדי לרמז בסמיכות זה שהקבלה בעשיה חשובה לפני המקום ב"ה:

(ד"ה וילכו) ר"ל אילו היתה העשיה ביום הציווי כמשמעות הלשון היה נופל לומר וילכו ויעשו המורה על הזרוז. אבל לפי שבאמת לא היתה העשיה ביום הציווי דרשו ז"ל ליתן שכר להליכה ושכר לעשיה:

(ד"ה כאשר כן הורגלו רז"ל לפרש בכ"מ שבא בתורה אחר ספור עשיית המצטוה את המצוה כאשר צוה ד' כן עשה שמגיד הכתוב שבחו של המצטוה שבלי שום שנוי עשה מצותו כאן בפסח מצרים נאמר וילכו ויעשו ב"י את הפסח כאשר צוה ד' מגיד לך הכתוב שבחן שלא שנו. וכן בפ' בהעלותך בספור הדלקת הנרות נאמר ויעל אהרן את הנרות כאשר צוה ד' כן עשה אהרן להגיד לך שבחו של אהרן שלא שנה וכן כיו"ב במקומות הרבה וכ"ז דרשו ז"ל יתורא שהרי כבר ספר מן העשיה ולמה חזר עוד לומר אח"כ מדרך כלל שעשה המצטוה כאשר צוה ד'. והנה אין הכוונה לע"ד בר' זה שבא הכתוב להודיע ולפרסם, אח שבחן שלא שנו בשום דבר ממצות הש"י לעשותה בשלמותה דגם זה לא הוצרך להודיענו ומה חדוש הוא זה ואף אם תרצה לומר שחדוש הוא אצל ישראל בפסח מצרים מה תעשה בהדלקת הנרות דאהרן היפלא גם מקדוש ד' כמוהו שלא שנה ממצות המקום ב"ה אבל ראה ודקדק אמרם ז"ר שלא אמרו שבא הכתוב להודיע שבחן לפי שבאמת אין כאן הודעה חדשה. בכל מקומות הללו. אבל אמרו ז"ל שבא הכתוב להגיד שבחן. והכוונה להם ז"ר לדעתי שאין לו להקב"ה מהמצות זולתי הנחת והשעשוע כביכול מהעובד ולא מעשה המצוה הוא העיקר אצל הקב"ה דק עושה המצוה לבדו שעשה רצונו. ולפי שהתורה היא הנתונה מאת הש"י והוא ית' דוא הכותב התורה באמת. לכן כ' הקב"ה בתורתו כאשר צוה ד' כן עשה לפי כשהאדם מקיים המצוה הוא משתבח ומתפאר בו לנ"ד מהעובד ע"ד נ"ר לפני שאמרתי ונעשה רצוני לכן הוא חוזר ושונה הדבר בני עשה כך וכך כאשר צויתיו וזהו בא הכתוב להגיד שבחן והוא השעשוע והנחת שיש לו כביבול ממקיימי המצוה כנ"ל בזה. והבן:

בא"ד ומהו כן עשו, ר"ל הרי כבר כתב ויעשו כאשר צוה ד' את משה ואהרן למה חזר וכ' כן עשו ואמרו ז"ל אף משה ואהרן כן עשו כלומר להכי סמכי' למשה ואהרן. לכן עשו לומר אף משה ואהרן כן עשו. והענין נ"ל לפי שכל הציווי היה למשה ואהרן לצוות לב"י בדבר הפסח כמו שבא בציווי דברו אל כל עדת ישראל וגו' ויקחו להם איש שה וגו'. וכן אח"כ צוה משה ואהרן לב"י משכו וקחו לכם וגו' הרי שב"י שהוזכרו בין בציווי הש"י למשה ואהרן ובין בציווי משה ואהרן לב"י אין משה ואהרן בכלל זולת שהם ממילא בכלל הציווי וא"צ לצוותם בפ"ע על ככה מ"מ בל' הכתוב כאן אינם בכלל. וא"כ מ"ש אח"כ בספור העשי' אחרי ספור צווי משה ואהרן לב"י בזה"ל וילכו ויעשו ב"י כאשר

צוה ד' את משה ואהרן ע"כ מוסב דק ער המצטווים שזכר למעלה שנצטוו מפי משה ואהרן שעשו כאשר נצטוו א"כ אין משה ואהרן בכלל ספור העשיה ההיא וגם מ"ש בסוף את משה ואהרן מודה ג"כ שבכלל ב"י שזכר מקודם אינן משה ואהרן ארא שבאמת א"צ להודיע זה וכי יעלה על הרוח ח"ו לחשוב שהם לא קיימו מצות הקב"ה. אבל באמת כבר כתבתי בדבור הקודם שבא הכתוב כאן בעיקר לשבח את עושי המצוה ולהגיד הנחת והשמחה שיש לו למקום בעושי דברו ואם רק לזה בא הכתוב יקשה למה לא כלל הכתוב גם למשה ואהרן הקדושים בשבח הזה ולמה הוציאם הקב"ה מן הכלל בשבח זה. לזה אמרו ז"ל שגם הם נכללין כאן במה דסמך קרא למשה ואהרן לכן עשו כנ"ל באור ענין זה והרא"ם ז"ל כ' כאן וז"ל ר"ל אף שמשה ואהרן בכלל ב"י הם מ"מ סד"א כיון דמצוה זו אינה אלא לנגאלין. ומשה ואהרן לא היו מהנגאלים לא עשו אותה קמ"ל עכ"ל. ומבלעדי הדוחק שיש בזה יקשה עוד להבין מדוע לא היו משה ואהרן גם הם מהנגאלין ואם משום שלא נשתעבדו במצרים אינן בכלל הנגאלין הלא היו מקודם תחת יד מצרים ועוד כל שבט לוי לא היו בכלל השעבוד וכי נאמר שגם הם לא עשו הפסח ולא היו בכלל הנגאלין אבל ביאור הענין ברור כמו שפירשתי:

כט ביאור זה נ"ל שמדרך לשון הקודש להקדים הפעל לשם בכ"מ וכבר ביארתי בסדר בראשית בפסוק והאדם ידע וגו' שבכל מקום שיספר איזה פעל שהפעל המסופר שאחריו אינו נמשך ממנו אבל הוא הקדמה לפעל המסופר שאחריו לשלימות הבנתו אז הדרך להקדים השם לפעל כמו ומשה היה רועה את צאן יתרו ויוסף הורד מצרימה אבל זה לא יתכן כאן שהרי כל עצם כוונת הספור אינו אלא בהכאת בכורי מצרים והנמשך ממנו ואיננו ספור בלתי מכוון לעצמו רק להקדמה כדוגמאות הנ"ל וגם איננו ספור דבר נודע מכבר ובא כאן רק כאומר נחזור על הראשונות כמו והרעב היה על כל פני הארץ כי אן לא יתכן לומר ויהי רעב על בל פני הארץ שזה ל' נובל על הודעה חדשה וכאן איננו רק חזרת האמור והידוע בשביל המסופר שאחריו והמשכו אבל כאן איננו ספור בלתי מכוון לעצמו וגם איננו ספור נשנה שהספור מכוון לעצמו וגם בלתי ידוע מכבר והיר"ר א"כ ויהי בחצי הלילה ויך ד' כל בכור וגו' כדרך הל' בכ"מ. לכן דרשו ז"ל בכיו"ב בכ"מ הוא ובית דינו בלומר שלכוונה זו הקדים לדפעל אח דשם כדי שיבוא ו' החבור עם השם הרמז הוא וב"ד לפי שהויו תשמש גם לתוספת. ד' ובית דינו וענין אמרם ז"ל הוא וב"ד נ"ל שבא הרמז הזה בכל מקום שיש מכה גדולה כוללת מדינה גדולה כמו כאן במכת מצרים וכן בהפיכת סדום שדרשו בו ג"כ וד' המטיר דוא וב"ד וכדי לרמז שמשפטי ד' ישרים וצדיקים. הן במהות העונש והן בכמותו הכל שקול בפלס תמים דעים ולא כמלך

בשר ודם שאינו יכול לשער חומר העונש ולא כמותו או יעדיף או יגרע. ופירוש הוא ובית דינו לפ"ז פלס משפטו ית' והשבר האלקי. וכאלו הי' ועד וישיבת בית דין בדבר (ד"ה מבכור) מייתורא דהיושב על כסאו קא דרשי דהל"ל מבכור פרעה עד בבור השבי ותו לא. וע"כ לומר שהשמיענו הכתוב שאף פרעה בכור הי' לכן אמר מבכור פרעה לרמז על פרעה עצמו ואח"כ אמר היושב על כסאו והוא בנו הראוי לישב על כסאו מדברי הרא"ם ז"ל בתוספת ביאור:

ל ר"ל ואין ויקם כאן התעוררות פעולה. כמו ויחבוש אף חמורו וגו' ויקח וגומר ויקם וילך אל המקום אשר אמר לו האלקים. וכיוצא בזה הרבה במקרא אבל כאן ע"כ הוא קימה ממש. כי לא בא אחריו ספור שום פעולה בכתוב זה. רק ותהי צעקה וגו' והקימה עצמה הוא הספור ע"כ כאן ומבואר:

(ד"ה לילה) כבר אמר הכתוב לעיל ויהי בחצי הלילה וד' הכה כל בכור וגו' וא"כ ידענו ממילא שבלילה קם. ועוד שכבר כתבתי לעיל שעיקר כוונת הספור כאן הוא רק מן הקימה עצמה ואם היתה הקימה ביום כמנהג הי' זה א"כ הודעה שאינה צריכה לזה כתב רש"י ז"ל שנשנה זה בספור לעורר על הפליאה שבו וככלל שכתבתי כמה פעמים בצורך השנות הדבור. שהוא ענין מליצי לעורר ההתפעלות וההרגשה ביותר בלב השומע ולכן כתב רש"י ז"ל ולא כדרך המלכים כו':

(ד"ד הוא) מלת הוא נראית מיותרת והי' לו לומר ויקם פרעה ועבדיו לילה. ולכן הוסיף מלת הוא להורות בזה הוא תחלה ואח"כ עבדיו. ואולם לאיזה צורך הודיענו זה מלמד שהי' מחזר כו':

לא אלו הי' פירוש ויקרא למשה ולאהרן. שקראם לבוא לביתו הי' לו לומר אח"כ ויבואו אליו ויאמר להם קומו צאו. וגם הי' לו לומר וישלח לקרוא למשה ולאהרן ועוד שהרי משה אמר לו בהתראת מכת בכורות. וירדו כל עבדיך אלה אלי וגו' וגם מקודם לזה אמר לו לא אוסיף עוד ראות פניך. ואם פירוש ויקרא למשה ולאהרן. שקרא להם בבואו אצלם המאמר שאח"כ קומו צאו מתוך עמי שאין נופל ער זה לשון קריאה כלל שקריאה נופלת על ההכנה לשמוע דברי הקורא דרך משל כמו שאמר אצל יותם בן ירובעל ויקרא וגו' שמעוני וישמע אליכם אלקים וגו'. וע"כ צ"ל שפירוש ויקרא למשה ולאהרן שקרא משה משה אהרן אהרן והיינו שלא הי' יודע היכן משה ואהרן שרויים וכדרך הנבהל מרוב צרה והולך נחפז לבית האיש אשר יתחנן אליו להושיעו מצרתו ובחפזו בהיותו בלתי יודע מקום תחנותו קורא אותו בשמו ושואל לכל איש איה בית פלוני ולכן לא אמר

ויקרא משה ואהרן. רק למשה ולאהרן בלמד, שתשמש לפעמים במקום מלת בעבור או בגלל כמו אמרי לי אחי הוא:

(ד"ה ולכו) ר"ל מהו כאשר דברתם הרי כבר אמר מקודם לכו עבדו את ד' כדברכם:

לב אין הפירוש בברכה ממש. דא"כ היו לו לומר ולכו לבסוף. קחו כאשר דברתם וברכתם גם אותי ולכו. וע"כ פירושו התפללו עלי לבלתי אמות להיותי בכור. והתפלה הוא אחר ההליכה במקום דעבודה. ובתיקון מלת גם כתב רש"י ז"ל. שאין מאמר וברכתם גם אותי דבוק עם פעל ולכו שלפניו. שא"כ אין טעם למלת גם אבל הוא מוסב על מאמר גם צאנכם גם בקרכם קחו. ובזה יתיישב מלת גם ור"ל קחו צאנכם ובקרכם לעבוד את ד' אלקיכם. ובעבודתם בזבח ותחנה תתפללו גם עלי. ולכן הדביק כאן רש"י, ז"ל בציונו. קחו כאשר דברתם וברכתם גם אותי. ועזב פעל ולכו שבנתים:

לג כן הוא במכילתא. וסיימו ז"ל בה והם לא היו יודעים שנשותיהם מרווקים אחרים נתעברו מפני שכולם חשודים על העריות והם כולם מבכורים ע"כ והובא ברש"י ז"ל לעיל ד"ה כי איז בית יע"ש:

לד ר"ל לא מפני איסור חמץ לא הניחום ישראל להחמיץ דס"ל לרש"י ז"ל כדעת רבינו ישעי' ז"ל הובא בראי"ם ז"ל שמפני שפסח מצרים לא הי' חמוצו נוהג אלא יום אחד כדאיתא בגמרא דפסחים ומפיק לה מדכתיב לא יאכל חמין וסמיך לי' היום אתם יוצאים בחודש האביב לא הי' ג"כ באזהרת בל יראה ובל ימצא באותו יום שאזהרה זו אינה נוהגת אלא לדורות שהיו מוזהרין מאכילת חמץ כל השבעה ימים כדכתיב שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם וראי' מבוארה ומפורשת לזה מדכתיב להלן ויאפו את הבצק אשר הוציאו ממצרים ענות מצות כי לא חמין כי גורשו ממצרים ולא יכלו להתמהמה וגו' דמשמע מזה שאלו לא גורשו היו אופין בצקם חמין. ולא כדי לאכלו היום אלא כדי לאכלו למחר ביום ט"ז ולזה הטעם אנו נ"כ אומרים בסדר אגדת פסח. מצה זו שאנו אוכלין על שום שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ עד שנגלה וכו'. ואלו הי' טעם אפייתם את בצקם מצה מפני שהוזהרו על החמין בבל יראה אין טעם לטעם זה ועדיין השאלה על תחלת הציווי וע"כ שפסח מצרים לא הי' נוהג בו איסור בל יראה כלל והיו רשאין לאפות את עיסתן חמץ ולזה מפני שצפה הקב"ה שעתידין ישראל להגאל ממצרים בחפזון ולא יניחום המצריים לעמוד שם עד שיחמיץ כן הזהיר על החמין בפסח דורות כל שבעה וזכר מה שקרה להם במצרים וגם הוסיף עליהם איסור בל יראה. אבל זה אינו רק לדעת רבינו ישעי' ז"ל אבל הרמב"ן ז"ר חולק על כל האמור ולדעתו הי' ג"כ נוהג איסור דבל יראה ובל ימצא בפסח מצרים אותו היום שנהג בו איסור אכילת חמץ דהיינו יום ט"ו

בלבד ומה שאמר הפסוק ויאפו את הבצק אשר הוציאו ממצרים עוגות מצות כי לא חמץ כלומר שלא יכלו לאפותו חמץ ביום ההוא מפני האזהרה. ומ"ש אח"כ כי גורשו ממצרים מוסב על מ"ש למעלה אשר הוציאו ממצרים כלומר שאפו אותו בדרך בצאתם ממצרים ולא בעיר אחרי הלישה מיד. ואמר הטעם לזה כי גורשו ממצרים ולא יכלו להתמהמה ואין זה טעם לאכילת המצה רק לאפייתם בדרך אלו דבריו ז"ל. וצ"ל לפ"ז שמה שאנו אומרין באגדה בטעם אכילת המצה על שום שלא הספיק בצקם כו' עד שנגלה כו' אף שמה שאפו עיסתם מצה הוא מפני הציווי. בכל זה הרי שגורשו ממצרים עד לא החמיצה עיסתן. ולפי שהכל צפוי לפני צופה כל ית' צווה מפני הטעם הזה שיאפו בצקם מצה בדרך ולא יניחום לעמוד עד שיחמיץ זכר לחפזון הזה ולכן הזהירם ג"כ מראשית בטרם יצאו על איסור אכילת חמץ בפסח מצרים יום א' ובפסח דורות כל שבעה:

(ד"ה משארותם) אמרו ז"ל במכילתא הובאה ברא"ם. או אינו אלא שיורי פסחים כשהוא אומר לא תותירו ממנו עד בוקר וכו':

לה (ד"ה ושמלות) ר"ל ולכן אמר תחלה כלי כסף ואח"כ החשוב יותר שהוא כלי זהב. ואח"כ אמר ושמלות:

(ד"ה וישאילום) כל הכתוב הזה נראה מיותר לכאורה שהרי פעל שאל אינו נופל על הבקשה להשאיל לבד רק על השגת המבוקש ג"כ כמו וכי ישאל איש מאת רעהו כסף או כרים לשמור וא"כ הרי שכבר הודיענו בפסוק שלפניו מן ההשאלה ההיא שהרי אמר שם וישאלו ממצרים כרי כסף וגו' ולמה חזר ושנאו כאן. ואם להודיענו שסבת השאלה הוא נתינת החן גם זה ללא צורך ומעצמו ידוע זה ולולי נשאו חן בעיניהם לא השאילום. ומזה אמרו ז"ל שבא הכתוב להודיענו בזה שיותר ממה שבקשו מהם נתנו להם בסבת נשיאת החן הזה. ולכן סיים ג"כ וינצלו את מצרים רז (ד"ה הגברים) נ"ל שהוציא זה מכח הסברא שאם נאמר מבן י"ג ולמעלה שנקרא איש יתחייב א"כ שיהיה סך הנמנין מבן כ' ומעלה מעט מאוד מפני שצריך להוציא מן השש מאות אלף כל הנולדים בתוך משך ז' שנים אחר הורדת אותן שהיו בן כ' בצאתם ממצרים ואיך יתכן אפוא להיות פקודי הגברים מבן כ' ומעלה תר"ג אלף ותק"ן אחרי ו' חדשים ככתוב בס' חומש הפקודים. אלא ע"כ צ"ל שהמספר הנזכר כאן הוא ג"כ מבן כ' ומעלה ולא מבן י"ג. אבר קשה דא"כ מאי לבד מטף דקאמר דלא מבן י"ג שנה ומעלה נק' איש ולא טף. עכ"ל הרא"ם ז"ל. ואולם גם הראב"ע ז"ל כ' וז"ל, לבד מטף אותן שהן פחותין מכ' עכ"ל. וצ"ל שאחז הכתוב לשונו אחרי הרוב וכלל הפחותים מבן כ' עם הטף להיותם הרוב:

מ (ד"ה שרשים) וזה אחד מן הדברים ששנו וכתבו לתלמי המלך ומושב ב"י אשר ישבו במצרים ובשאר ארצות כדאי' במגלה

מא שהיה די באמרו ויהי מקין שלשים שנה וארבע מאות שנה יצאו כל וגו' ולמה הוסיף לומר עוד ויהי בעצם היום הזה וע"כ ללמדנו שבעצם היום הזה שנשלמו הח"ל שנה והוא יום הגעת הקץ לפי שנשלמו בו הד' מאות שנה של גזירת ברית בין הבתרים ככתוב כי גר יהיה זרע בארץ וגו' וענו אותם ארבע מאות שנה וגו' בעצם היום הזה ממש יצאו ממצרים ולא עכבן המקום ב"ה אפי' כהרף עין משהגיע הקץ הזה. וכולי הוסיף הכתוב לומר ויהי בעצם היום הזה הייתי אומר שנכנסו כמה חדשים או לכל הפחות כמה שבועות. ועל היותר מעט כמה ימים בשנת הד' מאות ול"א שנה. וכמנהג הלשון לרוב לקבץ בחשבון סך השנים שנשלמו ולבלתי השגיח על השנה שלא נגמרה עודנה ויעזוב המעט הזה. ולפי שידענו א"כ עתה שבט"ו ניסן שנגאלו בו שלמו הסך ת"ל שנה. צ"ל שגזירת ברית בין הבתרים שממנו תחלת מנין הת"ל שנה היה ג"כ בט"ו ניסן וכן לידת יצחק שהוא תחלת הד' מאות שנה היה ג"כ בט"ו ניסן וא"כ בשורת הלידה היתה ג"כ בט"ו ניסן שהרי אמר המלאך לאברהם למועד הזה בשנה האחרת וכ"ז מבואר מאוד:

מב (ד"ה הוא) ופי' הוא הלילה הזה. הלילה ההוא שאמר עליה למעלה ליל שמורים הוא וגו' הוא הלילה הזה ר"ל לילה הידוע שאמר עליה לאברהם בלילה ההוא אני גואל את בניך ורמז הכתוב ע"ז בר' הלילה הזה כאלו היתה ידועה ומפורסמת מכבר למיועדת לגאולה. ואינו חסר במקרא מלת שאמר כדעת הרא"ם ז"ל שכדבריו יחסר גם מלת לאברהם וחסר ג"כ מאמר ליגאל את בניך אבל באמת הוא ד' שירי ומליצי וכנ"ל

מג ר"ל ממה שהפסיק בפ' הגאולה הוא פ' ויהי בחצי הלילה בין פ' שלפנינו ויאמר ד' וגו' זאת חוקת הפסח וגו' ובין פ' החודש הזה לכם וגו' שנאמרה בר"ח ע"כ שלא בדבור א' נאמרו ב' הפרשיות הללו ומאחר שסתם הכתוב ולא פירש מתי נאמרה מסתבר לומר שלא נאמרה אלא ביומה שהוא בי"ד בניסן זמן שחיטת הפסח ופשוט:

(ד"ה כל) ואינו ר"ל משומד לע"ז דוקא שהוא מומר לכל התורה כולה אלא כל מי שהוא מומר לעבירה א' מן העבירות נק' בן נכר כמ"ש רש"י ז"ל להלן פסוק מ"ח דמומר לערלות נלמד מקרא דבן נכר והא דלא מוקמינן לקרא כפשוטו בגוי ממש משום דגוי מתושב ושכיר נפקא לן שהוא כמו שפירש"י ז"ל להלן שאפילו ערבי מהול וגבעוני מהול והוא תושבו ושכירו של ישראל אסור לו לאכול בפסח וא"כ בן נכר למה לי. לכן מפרשינין להאי קרא בגמ' דיבמות פרק הערל במומר שנתנכרו מעשיו לאביו שבשמים מדברי הרא"ם ז"ל:

מד ופירוש אז יאכל בו לדברי ר' יהושע אז יאכל בו האדון ולר"א פירושו אז יאכל בו העבד. ומפרש במכילתא הובאה ברא"ם ז"ל טעם מחלוקתן דר"י ס"ל אי ס"ד דאז יאכל בו אעבד קאי, לישתוק מיני' דהשתא ישראל ערל לא אכיל כדכתיב וכל ערל לא יאכל בו עבד מיבעיא ור"א ס"ל דאיצטריך קרא להתיר עבד שמל אותו רבו בערב פסח דסד"א כיון שלא מלו אלא כדי להאכילו בפסח אינו רשאי לאכול תלמוד לומר ומלת אותו אז יאכל בו להתירו לאכול בפסח:

מה (ד"ה ושכיר) תלתא קראי כתיבי בפרשה זו כל בן נכר לא יאכל בו תושב ושכיר לא יאכל בו וכר ערר לא יאכל בו. ואי בן נכר היינו גוי ממש וכן תושב ושכיר הוא כפשוטו תושב ושכיר גוי (דאילו תושב ושכיר ישראל מחוייב בפסח ואין צריך לומר שמותר לאכלו. ואפילו עבד ממש מישראל כגון מוכר עצמו או מכרוהו ב"ד. פשיטא דמחוייב בפסח שהרי הוא מחוייב בכל המצות) א"כ הני קראי יתירו נינהו דהא מוכל ערל לא ואבר בו נפקי כולהו לכן מוקמינין קרא דכר בן נכר לישראל מומר וקרא דתושב ושכיר אתי לעבד משאר אומות שאינו קנוי קנין עורם רק שכירו של ישראל לשנים שאסור לו לאכול בפסח אף שהוא מהול כגון ערבי וגבעוני מהול שזה אינו בכלל עבד מהול קנין כספו של ישראל שמותר לאכול בפסח ששכיר אין גופו קנוי. ותושב היינו ג"כ ערבי מהול שהוא גר תושב. והשתא דנפקא לן מוכר בן נכר דישראל מומר לעבירה אינו אוכל בפסח. קשה א"כ וכל ערל לא יאכל בו למה לי תיפוק לי' מטעם מומר ואפילו לשאר עבירות אינו אוכל. ואין לומר דצריך לקרא דכל ערל לגלויי אכל בן נכר שפירושו ישראל מומר שנתנכרו מעשיו. דליכתוב בהדיא ישראל מומר ותו דגוי מתושב ושכיר נפקא לן דאינו אוכל, ואי לגלויי אתושב ושכיר שפירושו אפילו מהול דאינו בכלל עבד מהול ליכתוב בהדיא, מהול. וע"כ קרא דוכל ערל לישראל שמתו אחיו מחמת מילה אתיא כמו שפירש"י ז"ל להלן:

מו וכן תרגם אונקלוס ז"ל בחבורא חדא יתאכיל ולא קפיד קרא אמקומות שיאכל במקום אחד שכל החבורה רשאי לצאת מבית זה ולאכלו בבית אחר כגון שהיו מסובין בחצר. וירדו גשמים מותרין לעקור כולם ולצאת מן החצר לבית והכתוב לא הקפיד אלא שלא יתחלקו הנמנין על דפסח לשתי חבורות ואף בבית אחד דכי ס"ל לר"ש בגמרא ודייק לי' שאינו כמשמעו בבית אחד ממש:

וקפיד קרא שלא יאכלוהו בשתי מקומות אם התחילו בני החבורה לאכלו במקום אחד אבל מותר להתחלק תחלה לשני חבורות ואפילו בשני בתים מדכתיב ונתנו אותו על המשקוף ועל שתי המזוזות ער הבתים אשר יאכלו אותו בהם. ולא נאמר על הבית אשר

יאכלו אותו בדם הרי שרשאין לצאת לבית אחר באמצע אכילתם וע"כ היינו אם יוצאים כל החבורה כולה לבית האחר ומ"ש כאן בבית אחד יאכל פירוש בית חבורה. כל זה כר"ש. אבל דר' יודא ס"ל להפך ומפרש לקרא דהכא כמשמעו שיאכלוהו בני החבורה בבית אחד. ואינן רשאין לעקור באמצע אכילתן לבית אחר. וקרא דעל הבתים פירושו חבורות. ואתי להתיר לחלק הפסח בתחלה לחצאין והללו אוכלין חלקן בבית אחד והללו אוכלין חלקן בבית אחר. ומפרש בש"ס שילהי פרק כיצד צולין. טעם פלוגתתן דר"ש ס"ל יש אם למקרא וקרינין בבית אחד יאכל בציורי א"כ קפיד קרא אפסח הנאכל ולא אאוכלין שלא יאכלוהו בשתי מקומות והך קפידא דקפיד קרא אנאכל ולא אאוכל לא יתפרש אלא שלא יאכל הפסח בזמן אחד בשתי מקומות והיינו שיתחלקו לשתי חבורות ויאכלוהו חציו בבית זה וחציו בבית אחר אבר כל האוכלין רשאין לצאת באמצע האכילה לבית אחר ולגמור שם אכילתו דזה לא מיקרי פסח נאכל בשני מקומות. ור' יודא ס"ל יש אם למסורת וכתיב יאכל וקפיד קרא אאוכלין שלא יאכלהו אוכל אחד בשני מקומות אבל אוכלין שונים יאכלוהו אלו בבית זה ואלו בבית אחר דרשאי הפסח להתחלק בתחלה לשני חבורות. והיינו קרא דעל הבתים ומבואר:

(ד"ה ועצם) פירוש דכתיב בבית אחד יאכל ועצם וגו' ומקרא נדרש לאחריו וקאי יאכל דרישא דקרא גם אועצם לא תשברו בו וכאלו אמר ועצם הנאכל היינו הראוי לאכילה. לא תשברו בו והוא עצם שיש עליו כזית בשר או שיש בו מוח מדברי הרא"ם ז"ל:

מז ר"ל מה תלמוד לומר הרי כבר נשמע מלעיל שמצות הפסח כוללת כל עדת ישראל וע"כ שבא ללמד דדוקא פסח מצרים צריך שיהיו כל הנמנים עליו מבית אב אחד אבל פסח דורות נוהג אפי' בערבוביא:

פרק יג

ב ר"ל דפירוש שם פטר הוא פתיחה בכלל ולכן פרט הכתוב בכור פטר כל רחם והיינו שפתח הרחם בתחלה דבכור מורה על ההתחלה וראשית ופטר הוא הפתיחה ונדר מלת פטר הוא הוצאת הדבר הבלוע ע"י הפתיחה ומזה הוא ג"כ יפטירו בשפה הוצאת הדבור ע"י פתיחת השפתים ופשוט (ד"ה לי) ר"ל שחזר ושנאו הכתוב לנתינת טעם על מצות קדושת הבכור וכאלו אמר כי לי הוא ד"ל שלי היא מכבר

ג כן יורה מלת זכור שהוא מקור והמקור הוא מופשט מהזמן וכל הזמנים בכוחו:

ד הגירסא הנכונה ברש"י וכי לא היו יודעים וכו'. ול"ג וכי לא היינו יודעים. והכי פירושא הרי דבר זה משה אל העם היוצא ממצרים והם ידעו באיזה חודש יצאו ומה הי' צורך

לו לומר להם זה אלא שהוא לעוררם ער ההתפעלות לבחון בחסדי המקום ב"ה ואהבתו שהוציאם בזמן היותר מוכשר ויפה לצאת בו וכאומר ראו נא חסדי המקום ב"ה עליכם
ה ר"ל כאן כלל בשם הכנעני שלש משפחות לפי שבאמת כל הז' אומות כלולים בשם זה שהוא שם הסוג לפי שיצאו כולם מכנען בן חם. אבל ממה שחשב גם במקום אחר את הכנעני בכלל השבעה אומות אף שזכר כל השבעה בפרטות. צ"ל שהכנעני הוא ג"כ שם אומה מיוחדת בפרט שאין לה שם פרטי ונקראת על שם הסוג:
ח והשיעור לפ"ז בעבור קיום המצות הללו. כפסח מצה ומרור ודומיהן עשה ד' לי כל הנסים והאותות הללו בצאתי ממצרים:
(ד"ה עשה) כן דרשו ז"ל דמדלא קאמר עשה ד' לנו בלשון רבים על כל האומה. כמו שאמר הכתוב במקום אחד עבדים היינו וגו' בלשון רבים. לכן אמר ז"ל שבא לרמז תשובה לרשע ולכן אמר לי בלשון יחיד שמשמעו לי ולא לו:
יא (ד"ה ונתנה) כן דרשו ז"ל במכילתא ודרש נאה הוא זה והוציאו אותו מכח יתור הלשון שהי' די באמרו והי' כי יביאך ד' אל ארץ הכנעני כאשר וגו' ולאבותיך והעברת כל פטר וגי'. ולמה הוסיף עוד ונתנה לך ובא הכתוב לרמז לך על המוסר הנעים הזה:
יב ר"ל כי פעל והעברת במובן הגשמי הוא ההעברה ממקום למקום. ואולם ע"ד ההשאלה בהבנה הרוחנית הוא ההעברה מרשות לרשות והוא מענין הפרשה והבדלה וכאן הוא ההעברה מרשות חור לרשות קודש:
(ד"ה שגר) פשוט הוא שבאמת מין הבהמה הטמאה אינו חייב בבכורה זולתי החמיר בלבד. כמ"ש רש"י ז"ל להלן בסמוך יע"ש.
יד כבר הארכתי בזה בסדר שמות בפסוק לא איש דברים אנכי וגו' ובפסוק, לא תוסיפין לתת תכן לעם הזה ללבון הלבנים כתמול שלשום וגו' ובפסוק עתה תראה אשר אעשה לפרעה וגו' כי מלות הזמן תמול עתה מחר יורו בלשון הקודש גם על הזמן הרחוק מהעבר והעתיד והבינוני ואין צורך לכפול הדברים עוד:

סדר בשלח

יז ר"ל שמם נחם איננה שרשית מענין נחמה. רק הוא כנוי הפעול. מדברי הרא"ם ז"ל:
(ד"ה בראותם) תפס רש"י ז"ל מלחמה זו לדוגמא לפי שאמרו אז נתנה ראש:
(ד"ה פן) כבר כתב רש"י ז"ל בסדר בראשית בסופו בפסוק וינחם ד' כי עשה את האדם וגו' שפעל נחום הוא רק משתתף לחרטה ולא שם מונח רק על החרטה לבד. אבל הוראתו

הכוללת הפוך מחשבה ממחשבה הקודמת וכבר הארכתי שם בגדר החרטה וכללות הוראת פעל נחום וזהו כוונה רש"י ז"ל כאן לבאר פעל הוראת נחום בכלל:

יח ר"ל שפעל ויסב מורה בכלל על תנועה בלתי פשוטה ולא על תנועה סבובית דוקא לחזור ע"י התנועה הנלוזה לנקודת מקום היציאה:

(ד"ה ים סוף) ר"ל שחסר למד וראוי להיות לים סוף אבל אין לפרש שמהדבר ההוא מכונה מדבר ים סוף ואין צורך לומר שחסר למד עזה אינו מכח ב' טעמים. א' דא"כ סוף סוף צ"ל שחסר שם מדבר. וראוי להיות המדבר מדבר ים סוף. וזה מפני שני הכרחים. א' שלא תבוא הא הדעת על הסמוך. כנודע בדקדוק. ועוד ששם המדבר בכאן איננו סמוך שהרי נקוד פתח גדול הוא קמץ, ואם הי' סמוך משפטו להנקד הבית בפתח. וא"כ יותר נוח לומר שחסר אות למד. מלומר שחסר תיבה שלמה. ב' שאין המדבר ההיא מכונה בשום מקום מדבר ים סוף רק מדבר סין:

יט הנה לא יתכן לומר שלא השביע יוסף רק לאחיו בני דורו שהרי יוסף נביא הי'. ועוד שבלי ספק אי' לו בקבלה מיעקב גזירת ברית בין הבתרים וענו אותם ארבע מאות שנה. וא"כ איך השביע לאחיו ובניהם והם לא היו מיוצאי מצרים. וע"כ לומר שהשביע לאחיו שישביעו לבניהם ובניהם לבניהם וכן עד דור יוצאי מצרים ובזה היתה השבועה בדרך החרט ומועיל וכ"כ הראב"ע ז"ל וז"ל השביעם שיאמרו לבניהם ובניהם לבני בניהם עכ"ל (ד"ה והעליתם) אף שכבר כתבתי בסמוך. שהשבועה הי' להשביע לבניהם ובניהם לבני בניהם. מ"מ עכ"פ מלת אתכם היא מיותרת שהרי דבר בלשון נוכח לאחיו והשבועה הראשונה היתה לאחיו ומלת אתכם לא יתכן רק כלפי הדור האחרון יוצאי מצרים ולא הי' לומר רק פקוד יפקוד וגו' והעליתם את עצמותי מזה שבלשון הזה תעתק השבועה מדור לדור ומזה דרשו רז"ל למדנו כו':

כא ר"ל כי למד בכלם המשמשת במקור משפטה להנקד בשווא או בחירק קטן אם אחרי' אות שוואית. וכאן שנקודה בפתח צ"ל שמלת לנחותם הוא מההפעיל ובא לנחותם במקום להנחותם ולכן נקודה הלמד בפתח כמשפט ההפעיל לפעמים שתחסר ה"א ההפעיל ונקודתה באה תחת אותיות בכל"ם שלפני' ונקרא אצל המדקדקים הטלת התנועות:

והנה לפי שבקל יוצא הפעל הזה לשני, כמו לך נחה את העם הזה וגו'. ע"כ שבכבד הוא עובר לשלישי לכן צ"ל שפירוש להנחותם ע"י שליח והוא עמוד הענן כי הקב"ה הולך את הענן. והענן הוליך את ישראל ולפי שפעל לנחותם מוסב על השם ב"ה כמ"ש וד' הולך לנחותם וגו'. לכן בא לנחותם בהפעיל. ומבואר:

כב לא ימיש הוא מההפעיל בראיית היוד שאחרי המס פא הפעל לפי ששרשו מוש. וכן נאמר בההפעיל יקים מן קום. ולפי שבקל הוא עומד כמו לא ימוש ספר התורה הזה מפיך. ע"כ שבכבד יוצא לשני עכ"פ ולכן צ"ל שמוסב על השם ב"ה. וכ"כ הראב"ע והרשב"ם ז"ל:

(בא"ד מגיד כו') ר"ל שכר המקרא הזה נראה מיותר לכאורה שהרי ידוע זה מפסוק הקודם שאמר וד' הולך לפניהם יומם בעמוד ענן ובעמוד אש לילה. ואמר הולך בלשון הוה לפי שהולך תמיד. ולכן אמרו ז"ל מגיד כו' ר"ל שכל עיקר כוונת הכתוב כאן שלא היתה שום המשה והסרה כרגע בבוא זה אחר סור זה שלפני בוא עמוד האש סר עמוד הענן כרגע וכן בהפך שסר כמו רגע עמוד האש לפני בוא עמוד הענן. רק שבאמת לא ימיש כלל והיו משרימין כ"א זה לזה משמרת הנהגתם. (וכמשפט שני פקידים שיעזוב אחד פקודתו וישלימנו להבא תחתיו. ומפני צורך ההשלמה ההיא לא יעזוב פקודתו עד בוא השני להשלימו אליו כן נ"ל לפרש ענין ההשלמה שאמרו ז"ל בכאן) כן אמרו ז"ר בשבת פ' במה מדליקין וכפירש"י ז"ל שם.

פרק יד

ב (ד"ה לפני) ומורה על זה שם בער שהוא מלשון הבערים והעשתרות מדברי הרא"ם ז"ל **ד** ופירוש ואכבדה בפרעה. ואכבדה בעולם על ידי פרעה. וכמה ביתין משמשין במקרא במקום בשביל והמפורסם א"צ דאיה:

(ד"ה ויעשו) כבר כתבתי במקום אחר באורך. שבכל מקום שאמרו ז"ל בא הכתוב להגיד שבחן אין הכוונה שבא הכתוב להודיענו בזה דבר חדש שלא היינו יודעים לולי זה. דק אדרבה הכוונה בהפך שאין כאן הודעה חדשה רק מאמר הכתוב ע"ד ישראל אשר בך אתפאר כי חביבין עושי המצוה לפני הקב"ה לכן חזר ושנה הכתוב כדי להודיע חשיבותן בעיניו ית':

ה ר"ל שהרי ברשותו יצאו ומאי ויוגד דקאמר. דכי לא ידע עד כה. אבל עיקר הכוונה שהוגד לו כי ברח העם שהלכו לברוח ולא למען זבוח וזה שכתב רש"י ז"ל איקטורין שלח וכו'. וכ"כ הראב"ע ז"ל ופשוט (ד"ה מעבדנו). ר"ל וכנוי נ"ו שהוא כנוי המדבר בעדו איננו כנוי הקנין רק כנוי הפעול:

ו ר"ל ואין פירוש ויאסור בציווי כמו ויבן שרמה דא"כ הספור הזה מאסירת הרכב ללא צורך ומה השמיענו בזה מדברי הרא"ם ז"ל:

(ד"ה ואת) ר"ל דלאיזה צורך אמר כאן דרך כלל ואת עמו לקח עמו. הרי הזכיר זה בפסוק שאחריו בפרטות ויקח שש מאות רכב בחור וכל רכב מצרים ושלשים וגו'. לכן פירש"י ז"ל כאן משכם בדברים לחזק לבב העם:

י ר"ל כי הקריב בהפעיל הוא בכל מקום פעל יוצא וא"כ הי' לו לומר כאן קרב, בקל רבן דרשו ז"ל שהקריב את עצמו לקדם לבוא לצד מחנה ישראל יותר מכל עמו כדי לזרון. ולכן בא הפעל הזה בתואר היוצא שפועל הראשון בכאן הוא הכח המתעורר והחשק ואומץ הלב:

(ד"ה נוסע) ר"ר ולכן כתיב נוסע בלשון יחיד ולא נוסעים בלשון רבים להורות על אחדות ההסכמה וכ"כ רש"י ז"ל בפרשת יתרו בפסוק ויחן ישראל אבל לפי הדרש מ"ש נוסע בלשון יחיד לפי שהכוונה על השר של מצרים. וכתב בעל צדה לדרך וז"ל. ולפי הדרש מ"ש ויראו בני ישראל איננו ראי' גשמית בעיני בשר רק ראי' רוחנית כמו ראתה שפחה על הים וכו' עכ"ל ז"ל:

יא הנה דקדק כפר מלות השלילה בכתוב המבלי אין ואמר שפירוש מלת המבלי האם מפני העדר וחסרון ואח"כ פירש מהות החסרון שהוא שאין קברים במצרים וכאלו יחסר שין שאין. לכן כתב רש"י ז"ל וכי מחמת חסרון קברים שאין קברים במצרים כו' מדברי הרא"ם ז"ל:

יב ר"ל רא שאמרו אז אליו גם מאמר כי טוב לנו עבוד את מצרים וגו' כי באותה שעה עדיין היו במצרים ולא במדבר אבל כוונתם שמאמר חדר ממנו ונעבדה את מצרים כבר דברנו אליך במצרים. כי זה נברר באמרם שם אליו ירא ד' עליכם וישפוט והוא הוא כי הטעמים אחד בשנוי הלשון וכאומר איני רוצה בטובתכם כי רעה תבואנו ער ידה חדל ממנו ונעבדה את מצרים אבל מאמר כי טוב לנו עבוד את מצרים ממותנו במדבר הוא שהוסיפו לו רק עכשיו ולא מאז. ואינו מוסב על אשר דברנו אריך במצרים רק הכוונה הלא זה הדבר אשר דברנו אליך מאז בהיותינו עודנה במצרים חדל ממנו ונעבדה את מצרים ועכשיו הנה אנחנו רואים כי יפה כוונתנו במאמרנו זה כי באמת טוב לנו עבוד את מצרים ממותנו עכשיו במדבר על יד פרעה וחילו הרודפים אחרינו:

(ד"ח ממותנו) תורף דבריו שאין תיבת ממותנו שם דבר בכנוי הקנין רק פעל עם כנוי הפועל והוא בראיית נקודת מם פא הפעל במלאפום ע"ד גזרת נחי עין ויו כמו בשובנו בקומנו:

יג כי לאיזה צורך אמר אשר ראיתם את מצרים היום וכי תלויה אזהרת לא תוסיפו בראייתם את מצרים היום וע"כ צ"ל שעיקר הכוונה מה שראיתם את מצרים אינו אלא

היום ולא תוסיפו לראותם עוד עד עולם עכ"ל הרא"ם ז"ל. ואולם אין כוונה רש"י ז"ל שמלת היום הוא באמת מאמר בפ"ע ופירושו אבל רק היום ואינו דבוק עם מאמר אשר ראיתם רק כוונתו שע"י המאמר הזה אשר ראיתם וגו' בתוספת מלת היום בסוף הדבור נמשך אחריו בכוחו המאמר הב' אבל רק היום ומובן ממילא מחמתו מאין צורך לאמרו בפירוש ובדרך לשון ב"א ולהמשגיח בסגנון הדבור יתברר אליו הענין הזה בנקל:

טו ר"ר שהיר"ל שמעתי את צעקתך אבל לשון מה תצעק מורה שא"צ לתפלה ובאמת שבעת צרה צריכין לתפלה ורחמים ולזה פירש"י ז"ל בלשון הא' שהכוונה כי לא עת להאריך בתפלה ותחנונים רק לקצר ובלשון הב' פירש שא"צ לתפלה כלל כי הדבר תלוי עלי ואינני פועל נסים לשקר ושוא אני הוצאתים ממצרים ועלי לגמור ולקיים ההבטחה והיעוד מי החשוב תחשבו שאחדול מלהצילם ועשיתי כל הנסים לשוא עד כה:

(ד"ה דבר) הנה ביאר רש"י ז"ל כוונת המאמר הזה שלהנראה היל"ל תחלה הרם את מטך וגו' ואתה תדבר אל ב"י ויבואו בתוך הים ביבשה ולמה אמר תחלה דבר אל ב"י ויסעו לפני אמרו הרם את מטך לכן פירש"י ז"ל שהכוונה בזה שתחלה אמר לו דרך כלל דבר אל ב"י ויסעו ד"ר שהוא כאומר מה יש לכם לירוא עשו אתם את שלכם וסעו הלאה ורמז לו בקיעת הים דרך כלל ואח"כ ביאר הקב"ה למשה באיזה אופן יבקעהו ואמר ואתה הרם את מטך וגו':

יט ר"ל בזה כי בטל הש"י כח זורק החצים והבליסטראות מלזרוק אותם על עבדיו החוסים בו א שהביא נשמים אחרים המקבלים אותם ומונעים אותם מלעבור לישראל עכ"ל הרא"ם ז"ל. וכן הוא הענין כאשר סופר בכתוב שתחלה היה צורך ההגנה לפני מחנה ישראל למנות להם דרך במדבר ולדגן עליהם משרב ושמש ולהצילם מנחש שרף ועקרב לכן אמר שהלך המלאך לפניהם ועתה בקרוב המצריים היה צורך ההגנה מאחרי מחנה ישראל להום את מחנה מצרים ולבטל כח יריית חצים ובליסטראות שלהם אמר שעמד המלאך מאחריהם. והענין הכל דרך דמיון על כח הגנתו והשגחתו ית' שהיתה להם מלפנים ומאחור כי הבלתי בשם איננו במקום ומבואר:

(ד"ה ויבוא) כבר כתבתי לעיל בסמוך מדהגנה שהי' צור לישראל מלפנים ומאחור וע"ז בא המשל הזה:

כ (ד"ה ולא קרב ר"ל לפי שכל המקרא הזה נאמר בל' יחיד לכן פירש של זה הוא על המחנה ופשוט:

כב ר"ל שאין מלת עזה הבדל לרוחות של קדים שהרי סתם רוח קדים עזה היא כמ"ש דנה ברוחו הקשה ביום הקדים:

(ד"ה ויבקעו) אז"ל הרב בעל צל"ד ז"ר כ' זה רש"י ז"ר ע"פ המכילתא שאמרו וז"ל ויבקע הים אין כתיב כאן אלא ויבקעו המים כל מים שבעולם כו' ודלא כמ"ש הרב הגדול ר"א ז"ל טעם אחר בזה דדייקו ז"ל דרשא זו שהיל"ל תחלה ויבקעו המים ואח"כ וישם את הים לחרבה ורמה אמר הפסוק וישם את הים לחרבה ויבקעו המים עכ"ל הרב בעל צל"ד ז"ל. ובאמת שנ"ל שזה אינו קושיא ועיקר מה שהוכרחו ז"ל לדרשא זו אינו אלא מטעם שכ' הרב הגדול ר"א ז"ל. ואוסיף ביאור בדבריו שהרי באמת החורב נמשך מהבקיעה וא"כ היה לו להקדים הסבה למסובב ולומר ויבקעו המים וישם את הים לחרבה ולא בהפך וישם את הים לחרבה ויבקעו המים שהוא הקדמת המסובב לסבתו. ולכן דרשו ז"ר מזה שבקיעת מי הים לא בא בכתוב מפורש לעצמו אבל הוא בכלל וישם את הים לחרבה. ומ"ש אח"כ ויבקעו המים בא לרמז דבר אחר שנבקעו גם כל מימות שבעולם ואולם מלבד הרמז הזה מכח סדור הל' סייעו עוד ז"ל לזה במכילתא מגוף הל' עצמו ויבקע הים אין כתיב כאן וכו' והוא כדמות ראיה לדיוק הנ"ל. ובטעם בקיעת כר מימות שבעולם כ' יפה הרב בעל צל"ד ז"ל למען יתפרסם הנס הזה של קריעת י"ס על פני כל הארץ עכ"ד ור"ל וכל אומה ולשון לא תוכל להכחישנו:

כג לפי פשוטו סוס הוא שם המין כמו ויהי לי שור וחמור ואולם הדרשה תדרש בכיוצא בזו ורמז נעים הוא זה:

כד (ד"ה בעמוד) לפי שכתיב כאן וישקף וגו' בעמוד אש וענן שענינו שפנה אליהם להשחיתם בעמוד אש וענן א"כ עמוד האש והענן הי' כלי ההשחתה לכן פירש לך רש"י ז"ל בכאן איך היו העמודים הללו משמשות להשחית בהם וכ' שעמוד הענן יורד ועושה אותו כטיט כו' ור"ל לפי שכבר ירדו המצריים אל תוך הים כמ"ש בפסוק כ"ב שלפניו ירד עמוד הענן אל תוך הים ועשה את קרקעות הים כטיט היון ועמוד האש מרתיחו כו'. ופשוט:

[ד"ה ויהם] ובפירוש מלת סגניות כ' בעל צל"ד ז"ל שהוא מענין מחשבה וישוב הדעת עכ"ל. ולא ידעתי מאין לקח באור זה רק שנראה פתרונו כן לפי ענינו:

בא"ד ושנינו בפרקי ר"א כו'. ור"ל שמהומה שענינה ערבוב המחשבה ובטול העצה והמבוכה כפי הנמצא במקרא נראה שהיא נמשכת לרוב מהרעשת קול גדול המחרדת את האדם וכ"כ הראב"ע ז"ל וז"ל ויהם יתכן שבעבור זה אמר המשורר קול רעמך בגלגל וככה וברקים רב ויחם עכ"ל ז"ל. וכ"כ הרשב"ם ז"ל וז"ל ויהם מהומת קול עכ"ל וכוונת כולם שהיו אז עליהם רעמים וברקים וקולות מבהילים כדי להומם וזה מסכים לדברי הברייתא דר"א הנ"ל ולפ"ז יתכן לומר שבעבור זה הי' העמוד אש וענן הנ"ל משמשות

שמהם בא הרעם והברק ולכן הביאו רש"י ז"ר כאן. ובזה יתקשרו דבריו ז"ל היטב שמתחלה פירש לך אופן ההשחתה ע"פ המדרש ואח"כ באופן אחר ע"פ הברייתא דר"א הנ"ל. ולפ"ז מ"ש כאן בפסוק וידם וגו' הוא פירוש למ"ש תחלה וישקף וגו'. והכתוב בעצמו פירש לך אופן ההשחתה וזהו יותר קרוב לפשוטו של מקרא כנ"ל בזה:

כה (ד"ה וינהגהו) לפירש"י ז"ל פעל וינהגהו שוה לפעל ויסר ושניהם מוסבין על הפועל הנזכר למעלה וישקף וגו' ויהם וגו' הוא הש"י:

(ד"ה נלחם) ר"ל לפי פשוטו פירוש במצרים באנשי מצרים כמו וירדפו מצרים וגו' דלעיל ופשוט:

כו כבר הודעתיך במ"א שמדרכי הר' בבוא ב' פעלים זה אחר זה שפעל הב' הוא תכליתו של הפעל הא' לחסר הפעל הב' ויבוא פעל הא' קשור עם המלות דנקישרים בפעל הב'. ולכן אמר כאן וישובו המים על מצרים ובתשלומו ראוי להיות וישובו המים (למקומם) לכסות ער מצרים:

כז (ד"ה נסים) ר"ל שלפי הל' הנהוג הי"ל רצים לקראתו אבר פעל ניסה אינו קשור בשום מקום עם מלת לקראת שהרי גדר הניסה הוא תנועת הריצה כדי להנצל מן הנזק וההתרחקות מן הדבר המזיק ופי' מלת לקראת שתבוא אחר פעל התנועה הוא ההתקרבות אל הדבר כמו וילך לקראתו וירץ לקראתו. אבל פעל הניסה קשור תמיד עם מלת מפניו וינס מפניו וינוסו משנאיך מפניך. ואולם באמת שכאן אמר נסים לקראתו לפי שהיה טרוף הדעת במצרים חשבו לנוס מן הים ורצו לקראתו לכן בא כאן פעל נסים קשור עם לקראתו להורות שמתוך מהומה ומבוכה מרוב הבהלה נסו מפני האויב אל האויב

ל ר"ל דלאיזה צורך אמר דכתוב וירא וגו' מת ער שפת הים הלא כבר ראו הטביעה ומה זה הוצרכו לראות עוד לכן כ' רש"י ז"ל והוא מן הש"ס דערכין ופסחים שפלטן הים אל שפתו בדרך נם כדי שלא יאמרו וכו':

לא כי שם יד הונח על הגבורה והכח והונח גם על הרשות והונח גם על היכולת כמו ומטה ידו וכיוצא עוד הוראות הרבה. ולפי שרוב תשמישי האדם הוא בידו וע"י תנועת הידים יקרב אליו בנקל דבר המועיל וירחיק מאתו הדבר המזיק וגם רוב גבורת האדם יתראה בידיו ובזרועו ילחם לכן הושאלו כל הוראות האלו וכיוצא בהם רשם האבר הזה:

פרק טו

א דברי רש"י ז"ל נכונים וישרים. והרמב"ן ז"ל טען מה יעשה בפסוק תפתח ארץ ותבלע דתן. ישלח בהם ערוב יהרוג בברד גפנם ושם לא יתפרש העתיד על המחשבה. וגם איננו

דבר ההוה ורגיל תמיד שלא הי' אלא לשעה וע"כ צ"ל שדרך המקרא להשתמש לפעמים בעתיד תחת העבר עכ"ל ז"ל. ולע"ד שאין זה טענה. כי לדעת רש"י ז"ל לא יבוא העתיד במקום העבר בשום פעם רק שיבוא לפעמים העתיד במקום ההוה. ולכן לא ימצא זה אלא בדבור שירי ומליצי שבו יבוא הבינוני במקום העבר לפי שדרך המשורר לצייר לפניו הפעולות העוברות כאלו הם עשויות עתה לפניו בהוה מרוב תוקף חום התפעלותו ורואה ברוחו התהוות הדבר לפניו בהוה ולכן בא תפתח תבלע ישלח יהרוג בעתיד תחת ההוה אבל בהגדה פשוטית שאין לומר שבא בה העתיד במקום ההוה לפי שהספור מן המאורע העבר. א"כ צ"ל שבא העתיד במקום העבר וזה לא יתכן ואין כאן טענה כלל זהו מה שנ"ל בזה ופשוט וברור:

(ד"ה רמה) ולפי הדרש. פעל רמה מענין רום וגובה:

ב מ"ש רש"י ז"ל ואין השני' בשבא בחטף וכו' כוונתו שאם אות השרשית השנית בשבא או בחטף אזי נקודה האות הראשונה בקמץ חטף גם כשמארכת באות שלישית. כמו חקך וחוק בניך נתנו וגו' ופעם באה בשורק גם אם אות הבית שבאית. כמו עלך ומבואר:

(ד"ה זה) מלת זה הוא בכל מקום כנוי הרומז על העומד לפניו ונראה. אבל מלת הוא הוא כנוי הנסתר וא"כ הוא אלי מיבעיא לי'. לכן אמרו ז"ל שזכו למדרגת הנביאה:

(ד"ה אלקי) הנה מתחלה אמר זה אלי שהוא המדרגה הגדולה. ואח"כ אמר אל' אבי שהוא מדרגה קטנה משלפני' ולכאורה הי' לו לומר ולאחוז הסדר בהפך מתחלה אל' אבי ואח"כ זה אלי. ולעלות ממדרגה הקטנה למדרגה הגבוהה ממנה לזה כתב רש"י ז"ל שהוא סדר ראוי ויפה על דרך ההגדלה והעלי' ממדרגה למדרגה תחלה אמר זה אלי שהי' לי לאלקים לגאלני ולעשות עמי נפלאות ואנכי קבלתי עלי אלקותו ואח"כ אמר אלי אבי להגדיל המעלה עוד והכוונה בזה מוחזקת היא הקדושה בידי מאבותי הקדושים השרידים אשר בחר בם ד' והקריבם אליו

ג ונקרא הבעל איש לא מצד היותו אדם רק מצד היותו בעל ואדון כמו איש האדמה מדברי הרא"ם ז"ל:

ו (ד"ה ימינך ד') ר"ל כי לפי פשוטו אין נאדרי בכח נשוא המאמר רק הוא חלק מהנושא וענינו ימינך ד' האדיר בכח. ימינך ד'. ר"ל אותה ימין תרעץ אויב וכמוהו הרבה במליצת ספרי קודש כמו כי הנה אויבך ד' כי הנה אויבך יאבדו. אל נקמות ד' אל נקמות הופיע. עד מתי רשעים ד' עד מתי רשעים יעלוזו. וכיוצא הרבה כפילת הנושא בדבור השירי:

(ד"ה תרעץ) ר"ל כי בכאן יבוא העתיד כפשוטו כמו בדבור הפשוטי להיותו דבר ההוה ורגיל תמיד:

ז ר"ל שתפס הכתוב שלשה מדרגות ההשחתה. רעיצה שהוא הכנעה ומרדות. למעלה הימנה הריסה שהוא פרוד החבור ואבידת הכח מכל וכל למעלה הימנה אכילה שמשנה את העצם מכל וכל. וכנגדן אחז הכתוב בכל מדריגה לשון אחר המורה על הכח כפי מדרגה ההיא אצל רעיצה אמר ימינך בהריסה הגדולה ממנה אמר וברוב גאונך ובאכילת אש היותר גדולה מכולן בהשחתתה אמר תשלח חרונך:

(ד"ה נערמו מים) בכוונת התרגום כתב רבינו בחיי ז"ל וז"ל. שר"ל כאלו התחכמו המים לקומם נד אחד לפנות דרך לעבור גאולים וכדי לנער אח"כ את המצריים בתוכו. בשובם לאיתנה כבתחלה עכ"ל ז"ל הובא בצדה לדרך:

ט (ד"ה אריק) הנה בפ' לך פירש"י ז"ל וירק את חניכיו לשון זירוז. וכן אריק חרבי עכ"ל. ואינו הפך מ"ש רש"י ז"ל כאן שבאמת פעל אריק כאן סובל שני הפירושים לזירוז ולהרקה. אבל פעל וירק דשם לא יתפרש ע"כ רק מענין זרוז והזדיינות. ומ"ש רש"י ז"ל שם וכן אריק חרבי. ר"ל שאם תרצה לפרשו גם שם מענין הזדיינות וזרוז הרשות בידך ואולם כאן אמר רש"י ז"ל שבעבור שיש לפרשו כאן גם מענין הרקה יותר נוח לפרשו מענין זה משיתפרש מענין זרוז וזה לשני טעמים. א' להיותו משורש ריק המורה על הריקות שהוא הפוך המלא. ב' שאם יתפרש מענין זרוז והזדיינות. צריך להוסיף בית משרת אריק בחרבי מדברי הרא"ם ז"ל בתוספת ביאור רב:

יד ר"ל דכאן בא העתיד כפשוטו להיותו דבר ההוה ורגיל להיות תמיד לפי שבעת ששר משה וישראל את השירה הזאת וגם אחרי כן בנודם במדבר וגם בימי יהושוע בעברם את הירדן עדיין היו העמים רוגזים ונבהלים. כמו שאמרה רחב למרגלים בקצה הארבעים שנה וימס לבבנו וגו' כי שמענו את אשר הוביש וגו'. לכן אמר בעתיד ירגזון ומבואר:

טו (ד"ה נמוגו) ולפי שלשון נמוג אמר בכנענים. לכן כתב רש"י ז"ל אמרו עלינו הם באים:

טז הנה לדעת רש"י ז"ל פחד יותר גדול במדרגה מאימה, וההבדל ביניהם כזה כשהרע הוא מעותד לבוא בקרוב אז יתעורר בנפש ע"י ציור הרע ההוא הרגשת הפחד הקרובה לחרדה אמנם אם הרע המסובב אין קרוב בואו יסבב בנפש הרגשת האימה, על כן כתב רש"י ז"ל אימתה על הרחוקים ופחד על הקרובים. ויש לומר שיצא לו ההבדל הזה ממה שנמצא תמיד שם פחד במקרא בכיוצא בזה כי נפל פחד היהודים עליהם. פחדך ויראתך אתן על כל העמים אבל שם אימה נמצא רק על המעט:

(ד"ה עד) אונקלוס ז"ל פירש כפל המאמר עד יעבור עד יעבור על העברת נחל ארנון בימי משה ועל העברת הירדן בימי יהושיע. יז הרב החזקוני ז"ל הקשה על זה ממ"ש רש"י ז"ל בעצמו להלן בפרשת בהעלותך בפסוק נוסעים אנחנו אל המקום אשר אמר ד'

וגו' וז"ל שתף משה עצמו עמהם בביאת הארץ וכסבור שיכנס לארץ מפני שעדיין לא נגזרה גזירה זו עליו. ובאמת לק"מ וכמ"ש הרא"ם ז"ל שבמכילתא מוצא דרש זה איתא בהדיא ניבא ואינו יודע מה ניבא עכ"ל הרב בעל צדה לדרך ז"ל. וכבר נמצא כיוצא הרבה בדרשות אלו. ונקראים דורשי רשומות כמו שהארכתי בזה כמה פעמים ויעויין בפרשת שמות בפסוק הילכי את הילד:

(ד"ה מכון) ולפי הדרש מכון מלשון מכוון ופירוש לשבתך כסא של מעלה וענין זה כי מבית המקדש תצא ההשפעה על כל העולם לפי שהמקום ההוא הוא הר המורי' בו בחר ד' משם נברא אדם ושם נעקד יצחק לכן ההר הזה הוא מסוגל אל הקדושה. ולכן אמרו ז"ל שהוא מכוון לכסא של מעלה כי בשביל הקדוש' והבחיר' ההיא תצא משם ההשפעה על כל פני תבל ארצה וכאלו ההשפע יורדת ביושר מלמעלה למטה. ולכך תצא ההשפע' מבית המקדש להיות' בקו נצב עם מקור ההשפע' והוא דרך משל ודמיון. ומה נעים התייחסות ושלוב הדרש הזה עם הפירוש הפשוט כי הפירוש הפשוט מכון לשבתך מקום נכון לשבתך הוא גלוי שכינתך. ולזה אמרו ז"ל ג"כ בדרש מכוון לשבתך. והכוונה כי להיותו מקום נכון לשבתך הוא מכוון מול שבתך כלומר כי להיותו מכוון לשבתך בשביל הבחירה והקדוש' היתירה של המקום ההוא. לכן יקרא ג"כ נכון לשבתך:

(ד"ה מקדש) ר"ל כי שם מקדש איננו סמוך מקדש של אד' רק שם נפרד. ופירושו מקדש אשר כוננו ידיך אתה ד' וזה משני ראיות. א' מפני הטעם היותו מוטעם בזקף קטן שהוא טעם מפסיק. ב' מפני הנקוד שנקודה הדלית בקמץ גדול ואם הוא שם סמוך משפטו להנקד בפתח מקדש ד':

יט הנה לדעת הראב"ע ז"ל גם זה הפסוק מהשירה ובא להזכיר הפלא. שהי' בים שני רוחות מחולפות בזמן אחד. רוח קדים ליבשו בזמן מעבר ישראל במקום העברתם. ורוח אחר להמס המים הנקרשים במקום מעבר פרעה וחילו. והנה שני הרוחות בים בזמן אחד. ושני המקומות קרובים וכו' עכ"ל ז"ל. ואולם דעת הרשב"ם איננו מן השירה רק הוא ספור פשוטי בפני עצמו ולדעתו הכתוב ההוא דבוק עם שלמטה ממנו ותקח מרים הנביאה וגו' ופירושו כאשר בא סוס פרעה וגו' אז לקחה מרים הנביאה. אבל מסתמיות לשון רש"י ז"ל כאן נראה שדעתו ג"כ שאין הפסוק הזה מן השירה רק הגדה פשוטית וספורית אך שהוא מוסב על התחלת השירה אז ישיר משה וגו' ויבאר הכתוב אימת היו משוררים ואמר כי היו שרים בעוד היותם עוברים בתוך הים בחרבה. ולא לאחר שעברו את הים ויצאו היבשה לחוף הים וזה הוא באמת הפירוש היותר נכון. וכתב בעל צל"ד וז"ל שדעת רבינו בחיי כדעת רש"י ורשב"ם ז"ל שאין פסוק כי בא וגו' מן השירה שכתב

וז"ל ויש לך לדעת כי פסוקי השיר' הזאת הם שמונה עשר פסוקים והיינו עד פסוק זה כי בא סוס פרעה וגו' עכ"ל וכן נראה ג"כ דעת מסדרי התפלה ממה שלא תקנו לסיים השירה בפסוק זה (בסדורים שלנו כתוב גם הפסוק הזה לאחר השירה. ואפשר שכוונתו ממה שנוהגין לתרגם פסוק האחרון של השיר' ד' ימלוך לעולם ועד ולומר ד' מלכותי' קאים לעלם וכו' להורות בזה שפסוק זה הוא סיום השיר' ופסוק כי בא וגו' איננו מן השירה) אבל במסכת סופרים נראה כדעת הראב"ע ז"ל שגם פסוק זה הוא מן השיר' שהרי הוא מן מנין למד שיטין שצריך להיות בשירה זו [ר"ל למד פסוקים קטנים בצורת אריח על גבי לבינה וכו'] וכן הוא כתוב ג"כ בצורת השיר' אריח על גבי לבינה ולבינה על גבי אריח עכ"ל. והנה ההבדל בין אם הפסוק הזה שירי או הגדיי מלבד צורת הכתיב' אריח על גבי כו' יש עוד הבדל אחר שאם הוא שירי כדעת הראב"ע ז"ל אמרוהו משה וישראל בים. ואם הוא הגדיי לא אמרוהו משה וישראל רק הוא מספור כותב התור' ע"ה כדעת רשב"ם או כדעת רש"י ז"ל

כ דלאיזה צורך ייחסה אחר אהרן דוקא ולא אחר אבי' או משה שהי' גדול מאהרן. ותירצו ז"ל זה בשני פנים ופשוט:

כא תיקן כאן רש"י ז"ל שני דברים. א' ל רש שלא הפסוק הראשון בלבד מהשיר' ענתה להם מרים רק כל השירה כמו שענה משה לאנשים אלא שהכתוב קצר לכתוב רק תחלת השיר' וכעין וגו' וסמך על השיר הנזכר למעל'. ב' כי מלת ותען כאן הוא מההפעיל ויוצא לשני שע"י מרים בשירת' ענו הנשים כל פסוק ופסוק אחרי' והיא סבה הגורמת ומתמונת פעל ותען לבד אין באמת שום הכרע אם הוא מהקל או מהכבד כי בגזרת נחי למד הא אם פא הפעל אות גרונית שוה בעתיד הקל לבנין הכבד הנוסף. כי נאמר תעשה ועם ויו ההפוך ותעש בקל וכן נאמר תעשה ועם ויו ההפוך ותעש בכבד הנוסף (אבל אם פא דירה הפעל איננה אות גרונית אז יוכרו הבנינים מצד שינוי נקוד הפעל כי נאמר תפנה יפנה ועם ויו ההפוך ויבן ויפן ותפן בקל ובהפעיל יבוא תפנה יפנה יקנה ועם ויו ההפוך ויפן זנב אל כי בעבור הרחבת אות הגרונית. לא יוכר בגזרה זו ההבדל בין שני הבנינים ההם בעתיד. לכן ביאר רש"י ז"ל כאן. שאף שמצד הנקוד אין הכרע בכל זאת הענין יכריע כי אין המדבר הראשון העונה וכאן ע"כ לומר שמרים היא הית' הראשונה בדבור השיר' שמלבד שיתחייב זה מצד הסברא. להיות' גדולה מכולן במעלה אשה נביאה ואחות משה ואהרן ראשי שבטי ישראל הנה נזכר זה ג"כ בכתוב ממה שאמר למעלה ותקח מרים הנביאה את התוף וגו' ותצאנה כל הנשים אחרי' בתפים וגו' הרי שמרים הית' העיקר וכל הנשים טפל לה ומבואר מאוד:

כב הנה לא אמר הכתוב ויסעו בני ישראל מים סוף. כנהוג בכל מקום. אבל אמר ויסע משה את ישראל מים סוף ביחס הפעולה למשה שלא כנהוג ואף שכל נסיעתם הי' עפ"י ציווי משה לבדו בכל זה לא נזכר בשום מקום מהמסעות ויסע בהפעיל רק ויסעו בקל כי ענין זה אין צורך להודיעו ומעצמו ידוע שנסיעת ותחנות הצבא על פי הראש. לזה דרשו ז"ל בעל כרחם שלא הי' נוח להם לעזוב המקום הזה בעבור הבזה הרבה. ובא כאן ההפעיל להורות שהי' נגד רצונם ומה נעים דרש זה להיותו ג"כ עפ"י אמתת פשוטו ודרכי הלשון הצח וגם העיר אותנו הכתוב בזה לפי מה שהאירו ז"ל עינינו בפירוש הפעל הזה על מוסר השכל כי אין חפץ לאדם למלאות אמתחתו כסף וזהב ואבני יקר מחמדו תבל ארצה כי לא זה הדרך להגיע אל השלמות אבל נהפוך הוא כי רבוי קניני הזמן מונעים את בעליהם מהאושר הנפשי. ולכן הסיען משה ע"ה המיישירם אל השלמות האמתי מן הבזה כי זה תכלית הבל ושוא כאומר רב לכם אל תתעסקו עוד בזה. הגיע עת לעזוב המקום הזה ולנסוע מזה לשכלית גדול ונשגב לקבל התורה על הר סיני וכל חפצים לא ישוו בה:

כד מלת וילונו הוא עתיד בויו ההפוך והוא מנחי עין ויו משורש לון ואם הי' וילונו מן הפועלים משפט יוד האיתן להנקד בקמץ ופא הפעל שאחרי' במלאפום כמו ויקומו ויסירו. וע"כ שפעל וילונו הוא מהפעולים בניני התולדה ומשפט יוד האיתן בנפעל להנקד בחיריק ופא הפעל שאחרי' בחולם כמו הכין תכון בצדקה תכונני כידוע כל זה בספרי הדקדוק ומזה הוכיח רש"י ז"ל שפעל וילונו הוא מן הנפעל. וכתב רש"י ז"ל אח"כ הטעם לזה מה שבא הפעל הזה בבנין נפעל ואמר שכן דרך כל לשון תלונה גם בלע"ז להסב את הדבור אל האדם. ר"ל לחזור הפעולה אל הפועל וכאלו הבת התלונה היא הפועלת והמתלונן הוא המתפעל ע"י סבות התלונה והם המקרים שקרו לו ובאמת שכל ההפעליות אינם מן הפעלות הנפשיות. רק שינוי מעמד ומצב בנפש והתפעלות מהשגת הדברים שחוצה לה זולת שבקצת ההפעליות כמו הרוגז והשמחה ישתמש בהם בלשון ע"ד הפועל והוא כמו שמצאנו ישמח לבי. ויקצוף משה וכדומה ואצל תלונה ישתמש בו כמו שהוא באמת ומבואר:

כה (ד"ה ושם נסהו) ר"ל שאף שיש לפרש ושם נסהו שהעם נסה את הקב"ה וכענין הכתוב וינסו אתי זה עשר פעמים ולא שמעו בקולי וגם חז"ל אמרו באבות עשרה נסיונות נסו אבותינו את הקב"ה במדבר וחטא מרה הוא אחד מהעשרה נסיונות ההם כמ"ש שם הר"ע ברטנורה ז"ל. אבל מ"מ כיון שיש לפרש ג"כ ושם נסהו על הקב"ה וכענין הכתוב כי מנסה ד' אלקיכם אתכם לדעת וגו' וכענין הכתוב ויענך וירעיבך וגו'

למען נסותך להיטיבך באחריתך בחר רש"י ז"ל לפרש מ"ש כאן ושם נסהו על הקב"ה. והטעם פשוט ומבואר לפי שבא בכתוב זה שני פעלים שם שם לו וגו' ושם נסהו. ולכן לפי שפועל הראשון שם שם לו הוא רק המקום ב"ה. ע"כ גם הפועל השני ושם נסהו הנזכר סתם מוסב על הפועל הראשון הוא הקב"ה ואמנם ענין הנסיון הנזכר אצל המקום ב"ה בכתובים אף שלא יפול אצלו הפעל ההוא כפי הוראתו וגדרו ממש כי הוא ית' יודע תעלומות לב והכל צפוי לפניו יתברך ע"ד מ"ש הרמב"ן ז"ל בנסיון העקידה כי הי' הנסיון באברהם להוציא הטוב הדבק בנפשו הוא אהבת הבורא ב"ה ומסירת נפשו עליו בשמחת לבב מבלי שום הרהור על מדותיו ח"ו מן הכח אל הפועל אלו דבריו ז"ל. וע"ד זה נאמר ג"כ כי נסיונות אבותינו במדבר. אף שהגיע להם ההפך שמרו ולא עמדו בנסיון בכל זה הי' ג"כ תכלית הנסיון להוציא הרע הדבק בנפש מכח אל הפעל. וצורך הוצאת הרע הזה הטמון אל הפעל הוא מפני כי חפץ ד' להשים שכינתו בישראל ולהביאם לארץ הקודש ולקדשם להיות לו לגוי קדוש וזה לא יהי' זולת באמצעות זכזוך מדות הנפש ולבון כתמי' והנה לולי הנסיונות לא הי' הזכזוך הזה כי אף אם לא חטאו הי' הרוע נשאר בתכונת נפשם ממיעוט האמונה וההתלוננות על המקום ב"ה כי תבואם שמץ רע וכענין מאמר השטן לד' על איוב. החנם ירא איוב וגו' ואולם שלח נא ידך וגו' אם לא על פניך יברכך. ולכן כי רצה ד' בעמו להיותם ראויים אל הגדולה והקדושה המעותדת להם שהם שני מיני השלמיות שלמות הגופני להנחילם ארץ חמדה ארץ זבת חלב ודבש ושפעת כל טובה ושלמות הנפשי להיות לגוי קדוש מקבלי התורה לזה הי' צריך לזכזך נפשם ולטהר רוחם. על כן היו הנסיונות ההם למען הוציא ע"י חסרון ורע אשר יקרה להם הרע הדבק בתכונת נפשם מהכח אל הפעל. לבעבור יתייסרו אח"כ בשובם לראות כי תשועת ד' מוכנת להם תמיד בעת צרה וינהמו באחרית וידעו וירגישו הרוע שבהם ממיעוט האמונה וההסתפקות והתלוננם על המקום והעדר בטחונם בו ית' ובזה יתרגלו אחת אחת וישובו להם כל מדה טובה תכונה וקנין בנפש כי ע"י ההרגל יעשו המדות קנין בנפש ולתכלית היו כל הנסיונות לפי שהי' גלוי וידוע לפני מי שאמר והי' העולם ית' ויתעלה. שעדיין לא הוסרו הכתמים מכל וכל. ועודנה הרע דבק בנפשם אבל לולי הנסיונות הי' הרע דבק בהם תמיד זולתי שלא הי' יוצא אל הפעל ובזה סר הקושי מפעל הנסיון הנופל אצל השם ית'. אמנם השם נסיון הוא מצד שתוף השם לבד וע"ד אמרם ז"ל דברה תורה כלשון בני אדם. והנה על פי הדברים האלה יתבאר היטיב כל המשך המקראות שלפנינו כי אמר שם שם לו חוק ומשפט ושם נסהו כלומר שבמרה החל השי"ת לצרף ולטהר את עמו וכשחזר והמתיק להם המים ושבו העם ונחמו על

רוע לבבם והוא התכלית היוצא מהנסיון שנסם שמה נתן להם מקצת דינים למען יחלו לקבל עליהם עול תורה ומצות שגם זה עזר רב לנפש השב ולטהרתו. ובעת תתו להם החוק והמשפט חזר הקב"ה להוכיחם בדברי אהבה על פחיתות נפשם ומרים וכאומר הרגשתם בעצמכם מה שעשיתם. לכן שימו נא זאת על לבבכם להשמר מהיום ומעלה הנני מזהירכם להבא היטיבו דרכיכם. לכן אמר הכתוב ויאמר אם שמוע תשמע וגו' וסיים כל המחלה וגו' כי אני ד' רופאך כלומר רפואת המים המרים ההם שרפאתי לכם הוא לכם לדוגמא ומופת כי אני רופא כל בשר מחצתי ואני ארפא. וא"כ מאמר כי אני ד' רופאך מוסב על ושם נסהו שקודם למאמר השי"ת זהו הנ"ל בכל זה. ובזה סר כל מה שהקשה הרא"ם ז"ל כאן יע"ש וד' יאר עיני במאמר תורתו.

כו מפני שנאמרו כאן ד' לשונות של ציווי שהם שמיעה ועשי' האזנה ושמירה. פירש רש"י ז"ל כל אחד מהם על ענין אחר ופירוש שמיעה הוא על הקבלה בלב וכמ"ש הראב"ע ז"ל כאן שכל פעל שמיעה שאחרי' למד או בית אין פירושו שמיעת הקול והעשי' הוא עשי' ממש באיברים וההאזה על דקדוקי ופרטי המצוה שצריך לזה הטיית אוזן יתירה ולפי שאין חוץ משלשת פעולות הללו שום פעל אחר בענין קיום המצות. לכן פירש"י ז"ל שבא ושמרת כל חוקיו רק בעבור החוקים שהם המצות שאין להם עלה וסבה רק גזירת מלך לבדו כאכילת חזיר ולבישת שעטנז ופרה ודומיהן:

(ד"ה לא אשים) הדקדוק מבואר מעצמו שאם לא ישים עליהם המחלה אין צורך לרפואה וא"כ למה סיים כי אני ד' רופאך. ויישב זה רש"י ז"ל בשני לשונות בלשון הראשון פירש עפ"י מה שאמרו ז"ל בסנהדרין פרק חלק וז"ל וכי מאחר שלא ישים רפואה זו למה. ותירץ ר' יוחנן מקרא מעצמו נדרש אם שמוע תשמע וגו' לא אשים ואם לאו אשים ואעפ"כ כי אני ד' רופאך ע"כ הש"ס שם. ור"ל בזה דמכלל הן אתה שומע לאו ואם לאו אשים. ולכן סיים כי אני ד' רופאך. לרמז על מעלת התשובה כי אם ישוב ורפא לו. אבל עדיין חסר לפ"ז הקשור בכתוב שהסיום כי אני ד' רופאך איננו לפ"ז על ההן הנזכר בפירוש בפסוק רק על הלאו המובן מכללא לזה הוסיף רש"י ז"ל כאן באור בכתוב שהוא כאלו נזכר הכל בפירוש שהתשובה בכלל אם שמוע תשמע שענינו השמיעה בין בתחלה ובין בסוף ע"י התשובה וכן הרפואה בכלל לא אשים כי בסור המכה הרי היא כאלו לא הושמה. ובלשון השני פירש"י ז"ל כפשוטו כי אין שלילת השמיעה סבה לביאת המחלה עד שנ' שהשמיעה איננה זולתי העדר הסבה ולא יפול בזה פעל הרפואה כי באמת גם המחלה המחוייבת בטבע ואין שלילת השמיעה סבה לה השמיעה הוא הגנה וסבתה סרתם לכן יפול גם בזה מלת רפואה כי שם רפואה יאמר על שני פנים אם על האמצעיים אשר

יסירו את החולי ואם על האמצעיים המגינים בעד החולי שהיתה באה לולי האמצעיים. ולכן יפול גם עליהם שם רפואה בעבור שהצורך לאמצעיים והאמצעיים בכאן הם התורה והמצוה. ולכן אמר כל המחלה אשר שמתי במצרים וגו' וברור שלא כוון בזה על המכות הנסיים כדם ושחין ויתר המכות רק על החלאים שמטבע הארץ ואוירה ואמר שעם היות ישראל ילודי הארץ ההיא מכמה דורות ובזה כבר קבלו טבע המצריים. שיוכנו אל החלאים והמכאובים שמתולדת המדינה שיצאו ממנה בכל זה לא אשימם עליך כי החוקים והמצות הם האמצעיים להגן בעדם. ולכן לא אמר הכתוב סתם כל מחלה לא אשים עליך כענין אמרו במקום אחר והסרותי מחלה מקרבך אבל אמר כל המחלה אשר שמתי במצרים והוא בדקדוק גמור כנ"ל. למען יפול בזה אח"כ מאמר כי אני ד' רופאך ומה נעים פירוש זה:

כז כבר הודעתיך במקום אחר שדרשות כאלו אינן בקבלה וגם לא מהכרע הכתוב רק מדרשת דורשי רשומות ושמה הארכתי ואין צורך להאריך עוד:

פרק טז

א כן הוא במכילתא חררה שנטלו ישראל ממצרים אכלו הימנה ל"א יום ונתפרנסו הימנה ס"א סעודות ע"כ. ור"ל שמיום ט"ו שיצאו ממצרים עד רדת המן בט"ז באייר הם ל"א יום. וכל אותן הימים לא אכלו רק ס"א סעודות לחשבון שני סעודות ליום שהרי הסעודה של ליל חמשה עשר במצרים אכלוה ולפ"ז לא הי' להם לחם לאכול רק בבוקר של ט"ו באייר. ולכן נתרעמו ביום ט"ו בראותם שכבר כלתה החררה ואין להם מה לאכול בערב עכ"ל הרא"ם ז"ל. והנה מ"ש רש"י ז"ל כאן וירד להם המן בט"ו באייר הוא ט"ס וצריך לגרוס בט"ז באייר שהרי רדת המן לא הי' עד ט"ז אייר וכדמוכחי קראי שביום חמשה עשר לחודש השני הוא אייר נתלוננו וכתיב להלן ויהי בערב וגו' ובבוקר היתה שכבת הטל וגו' וטעות כזה בין ויו לזיין הוא מצוי מאוד בהעתקת סופרים. וא"צ למ"ש הרא"ם ז"ל בזה שכוונתו בסוף ט"ו והוא תחלת ט"ז כי באמת ט"ס כזה הוא שכיח:

(בא"ד ויום אחד בשבת הי') ומפיק לי' בברייתא דשבת פ' ר"ע מדכתיב ששת ימים תלקטוהו וביום השביעי שבת וגו' הרי שהיתה הלקיטה גם בתחלת ירידת המן ששת ימים וע"כ שהיתה תחלת הירידה בא' בשבת

ב דקדק רש"י ז"ל בלשונו ולא כ' מפני הרעב. שבאמת עדיין היו שבעים כדאי' במכילתא הנ"ל שעד לערב הי' להם עדיין מהחררה שהוציאו ממצרים ולכן כ' ז"ל מפני שכלה הלחם ר"ל ולא יהיה להם בערב מה לאכול

ג תחלה תקן רש"י ז"ל דקדוק המלה שאיננו שם רק פעל והוא בראיית נקודת פא הפעל שהוא במלאפום ולא בחולם וגם הביא ראי' לזה מהתרגום שתרגם לוי דמיתנא בדרך הפעל. ואח"כ ביאר רש"י ז"ל ביאור הכתוב שאין הכוונה ע"כ מי יתן שצמות בעתיד שהרי אמרו אח"כ בארץ מצרים וע"כ הכוונה על העבר כמו שתרגם אונקלוס ז"ל לוי דמיתנא שתרגומו בעברי לו מתנו הלואי והיינו מתים שבאמת מלת מותנו אף שאיננו שם רק פעל בכל זה הוא מקור עם כנוי הפועל כמו עשותנו חנותנו והמקור כולל כל הזמנים הן בעבר והן בעתיד והוה אלא שבכ"ז כאן הוא ל' עתיד ממ"ש מי יתן שהוא ל' עתיד וצ"ל שתקון ל' הכתוב כך הוא בעוד היותינו באמ"צ הלואי והי' רצון ד' שמה שיתן מותנו שם והנה השני נקודות שלפנינו ברש"י הוא ט"ס והכל דבור אחד:

ד (ד"ה למען) ר"ל כי מלת למען שהוא להוראת הסבה התכליתית דבק עם ולקטו דבר יום ביומו והענין ע"ד מ"ש לעיל בפסוק ושם נסהו שבאמת הי' יכול השי"ת להמציא להם מזון שיספוק להם לזמן ארוך אבל המטיר להם לחם מן השמים שהיו צריכין לחכות אליו יום יום ונתן להם מצות השבת ומצות לא תותירו וכל זה לנסות אמונתם למען ידעון עד מה האמונה בלבם ושיעור בטחונם כי המאמין לא יחיש לצאת בשבת או להותיר בכל יום לבוקר כי יבטח בשם ד' ולא יכחיש וישען באלקיו כי ימצא לו מזונו גם מחר כדת היום וכל הכוונה בזה לצאת לאורה הפחיתות הטמון בתכונת הנפש. כי זהו הסבה להסיר ממנה הפחיתות ההוא ולהשיב תכונה טובה לנפש:

ה ר"ל לכך הי' להם צורך בלחם משנה בששי למען יהי' להם מזון ליום השבת:

(ד"ה משנה) תיקן רש"י ז"ל בכאן שני דברים בכתוב זה. א' שהי' לו לומר והי' משנה על אשר לקטו יום יום בעבר. ולא ילקטו בעתיד. שהרי כבר ירד להם המן קודם יום הששי כמבואר בפסוקים דלהלן וכמ"ש ג"כ רש"י ז"ל בתחלת פרשה זו פסוק א' שבאחד בשבת ירד להם המן. ב' שהי' לו לומר מתחלה והי' משנה על אשר וגו'. ואח"כ והכינו את אשר יביאו שהרי הלקיט' קודם ההכנה. שההכנה למאכל הוא עשיית המטעמים ע"י הטחינה והדיכ' ואפי' ובשול אינו אלא לאחר ההבאה והנה לענין הא' כ' רש"י ז"ל שבא בכאן ילקטו בלשון עתיד מפני שהלקיטה דבר ההוה יום יום בכל ימי המעשה ובדבר ההוה ורגיל להיות מדרך הלשון להשתמש בפעל העתידי. כמו ככה יעשה איוב וכבר כ' רש"י ז"ל הכלל הזה במקומות הרבה ואשנה כאן באור זה בקוצר שבספור פעל ההוה ורגיל. דרך המדבר להעמיד עצמו במחשבתו כאלו הוא עומד עתה בזמן מאורע הפעל ההוא. ובא העתיד תחת הבינוני. ולענין הב' תירץ רש"י ז"ל. שאין דבור והי' משנה על אשר וגו' צוואה שצווה אותם על לקיטת לחם משנה במכוון עד שיקשה שהי' לו

להקדים צוואת הלקיטה לצוואת ההכנה. להיות פעל הלקיטה קודם לפעולת ההכנה. אבל באמת לא היו מכוונים לקיטתם במדה בכל ימות המעשה. זולת שאח"כ בבואם לביתם היו מוצאין במדידה לקיטתם מכוונת עומר לגלגולת כמ"ש רש"י ז"ל להלן פסוק יז ויח ושם יתבאר ההכרח לזה מלשון הפסוקים והנס הזה הי' ממילא ג"כ בששי שלקטו כל אחד כפי היכולת. ואחר ההבאה לבית כשמדדו בעומר. נמצאת הלקיטה מכוונת שני עומרים לגלגולת. ולפ"ז פירוש והי' משנה וגו' איננו ציווי רק ספור שתהי' לקיטתם לחם משנה על לקיטת שאר ימי השבוע ולכן הקדים והכינו את אשר יביאו שהוא צוואה להכין מיום החול לשבת. ואח"כ ספר והי' משנה על אשר וגו' לפי שלא יתוודע להם זה רק אחר ההבאה שאז ימצאו משנה לחם במדידה. ואלו הקדים הכתוב והי' משנה וגו' לוהכינו וגו' הייתי אומר שהוא גזרה שילקטו לחם משנה לכן הקדים והכינו וגו' כדי שנדע שהמדידה לא תהי' רק אחר ההבאה וא"כ ע"כ אינו גזירה רק ספור. ואמנם לפי שקשה מזה על מ"ש להלן פסוק כ"ב. ויהי ביום הששי לקטו לחם משנה וגו' דמשמע שבשעת לקיטה היו מכוונין לקיטתן לחם משנה לזה תירץ רש"י ז"ל שפירוש הפסוק שם שלקיטתן נמצאת אח"כ לחם משנה:

והוסיף עוד שכן הוא ג"כ ביאור הכתוב על כן הוא נותן לכם ביום הששי לחם יומים וגו' שאין הכוונה הוא נותן לכם ברכה בשדה רק שהוא נותן לכם ברכה בבית אחרי ההבאה וכל זה מבואר:

ו וחסר למד השמושית כדרך הלשון

ז ר"ל שע"כ אין כוונת הכתוב כאן על גלוי הכבוד בענן כאמור להלן ויפנו אל המדבר והנה כבוד ד' נראה בענן שהרי התגלות הכבוד הזה הי' ביום האמירה שהוא יום ט"ו לחודש. ורדת המן לא הי' עד למחרתו בבוקר שהוא ט"ז לחודש. וא"כ לא הי' ההתגלות ביום הירידה ואיך אמר ובקר וראיתם וגו' שהרי אמירה זו היתה אחרי עבור חלק גדול מן היום. אחרי חנותם במדבר סין ואחרי ההתלוננות לכן פירש"י ז"ל שאין זה התגלות הכבוד האמור להלן והנה כבוד ד' וגו' רק הכנוי לאור פני מלך עליון ב"ה. והוא התגלות החבה היתירה והחסד הגדול. ומה נעים באור שני הפסוקים האלו על פי פירוש רבינו ז"ל:

(ד"ה את) אם פי' תלונותיכם על ד' תלונותיכם הוא על ד' בחסרון דבור המציאות א"כ מלת תלונותיכם נושא המאמר ועל ד' נשואו ואין לפ"ז למלת תלונותיכם שום התקשרות ודבקות עם מאמר בשמעו את הכתוב קודם. שהרי מצד היותו דבוק עם בשמעו את הוא הגבלת הנשוא שהוא השמיעה. ואיך יהי' א"כ שם אחד הגבלת נושא הקודם וגם

נושא מאמר מאמר שאחריו. לכן צ"ל היותו חסר שין שעל ד' ואיננו נשוא התלונה. רק הגבלתה ופשוט:

(ד"ה כי תלינו) להבנת דברי רש"י ז"ל הללו. צריך להקדים. דע כי מענין תלונה השורש לון כמו מענין לינה. ושניהם מגזירת נע"ו וכתבו המדקדקים ז"ל שנקוד איתן בגזרה זו שוה בקל להפעיל ונקודת שניהם בקמץ כמו אקום תקום בקל. אקים תקים בהפעיל. וההבדל בינם רק בנקודת פא הפעל שבקל נקודה במלאפום ובהפעיל בחיריק גדול מושכת יוד אקים אסיר אמיש וכן ענין לינה הולכת ע"ד זה בנטיותי' בקל אלין ובהפעיל תלין תלינו כ"ז בעתיד בלי ו' ההפוך ובבואו עם ויוד ההפוך. נקודת איתן כמשפט הראשון בקמץ בקל ובהפעיל ויקומו בקל וישיבו אותם דבר בהפעיל. אך נקודת פא הפעל רד ביחיד רד דרך אחר להם. שביחיד בקל בקמץ ויקם וישב ובהפעיל בסגול ויקם וישב. ואולם בענין תלונה כדי להבדיל בינו ובין ענין לינה אותיות איתן משונה בנקודתה מכל שאר השרשים מגזרה זו כי בקל האיתן בחירק קטן. כמו וילונו העם על משה (שמות ט"ו). ובהפעיל בפתח כמו וילינו עליו את כל העדה. וכן נקודת פא הפעל בקל בחולם כ"ז הוצאתי מדברי המדקדקים ז"ל. ודעתם ז"ל עוד שבענין תלונה וכן בענין לינה הוראה אחת להקל ולההפעיל. ובשניהם המה רק פעלים עומדים. כמו וילן שם כי בא השמש וכן ליני פה הוא מההפעיל. ובכ"ז הוא עומד וכן בענין תלונה. וילונו בקל הוא עומד. וילן העם על משה (בשלח י"ז) הוא ג"כ עומד זולת שלפעמים הוא ג"כ יוצא בהפעיל. כמו וילינו עליו את כל העדה דמרגלים (פרשת שלח) שהוא יוצא בראיית מלת את סימן הפעול שאחריו. זהו דעת המדקדקים ז"ל. אבל רש"י ז"ל נבדלה דרכו בזה מדרכם. הן בנקודת הקל והן בההפעיל שפעל וילונו הוא לדעת המדקדקים מפעל הקל ובא יוד האיתן בחיריק וכן פא הפעל בחולם שלא כמנהג גזרה זו להבדילו מענין לינה אבל רש"י ז"ל כתב בסדר זה לעיל (פרשה טו פסוק כד) היותו העתיד מהנפעל והכל כמשפט גזרה זו בנפעל כמו אכון תכון (ולדעת המדקדקים צ"ל שהומרה השירק בחולם כדרך. ב' נקודות האלו להתחלף לפעמים) וכן לדעתו שיבדל הקל מההפעיל בענין בענין זה בהוראתו שבקל הוא עומד ובהפעיל יוצא לשני ופעל וילן העם על משה שהוא ע"כ פעל עומד. כי אין שם פועל אחר זולת העם הוא מן הקל אבל וילינו עליו את כל העדה הוא יוצא להיותו מההפעיל. ובא בקל נקודת פא הפעל בסגול להבדילו מן לינה ונקודת איתן בהפעיל בפתח ג"כ מטעם זה. כמו שהוא ג"כ לדעת המדקדקים. ואף שבענין לינה גם לדעת רש"י ז"ל שהוא עומד בכל זה בענין תלונה שמצאנוהו גם כיוצא בהפעיל כנ"ל יש לפרשו בכל מקום ביוצא וכן ממה שמצאנו וילן העם על משה

אות איתן בקמץ. אבל וילינו עליו את כל העדה דמרגלים י' איתן בפתח ומשני נקודת האיתן וגם מחלופי הוראתם שזה עומד וזה יוצא שפי' רש"י ז"ל שוילן מן הקל אבל וילינו מן ההפעיל וזה שכתב רש"י ז"ל כאן במאמר כי תלינו עלינו שהוא מן ההפעיל ויוצא לשני שאילו הי' רפה כמו תלונו הייתי אומר שהוא מן הקל כמו וילן העם על משה וכן אף אם הי' דגוש ומבלי יוד כמו תלונו הייתי מפרשו ל' תתלוננו שהוא מן הנפעל אבל עתה שנקוד תלינו שהוא דגוש ובחיריק גדול שאחריו יוד ע"כ הוא מההפעיל ויוצא לשני. והנה אף שכתב רש"י ז"ל לעיל בפסוק ב' שפעל וילונו הוא מהנפעל וכאן כתב שהוא כמו ויתלוננו מההתפעל. אין בזה קושי כי שניהם אמת שגם ההתפעל פעולה חוזרת אל הפועל ומשמשת ג"כ קבלת פעולה ואין כוונת רש"י ז"ל לעיל. אלא מה שפעל וילונו איננו להוראת הפעולה אבל להוראת קבלת הפעולה כמ"ש רש"י ז"ל לעיל וז"ל וילונו לשון נפעלו הוא וכן דרך לשון תלונה להסב הדבור אל האדם מתלונן מתרועם כו' עכ"ל. הרי שתפס רש"י ז"ל גם שם שני מיני קבלת הפעולה. לשון נפעלו ומתלונן לפי שמצד הנקוד אין הכרע אם הוא מהנפעל שהוראתו רק קבלת הפעולה. או מההתפעל הכולל בעצמו הפועל והפעיל כאחד בפעלים העומדים כענין פעל הזה שהוא התלונה. לפי שנוכל לומר שוילונו הוא מהנפעל והדגוש לחסרון נון נפעל וכן נוכל לומר שהוא מההתפעל והדגוש לחסרון תיו התפעל, אך עדיין ישאר מוקשה מ"ש רש"י ז"ל שאילו הי' רפה הייתי אומר שהוא מהקל כי עדיין הי' ניכר היותו מההפעיל ע"י היוד שאחרי פא הפעל. שהוא סימן ההפעיל. וכמו אקים תקים תקימו. לכן נ"ל שדעת רש"י ז"ל ששורש ענין תלונה הוא לון ביוד לכן בא ג"כ בעתיד מהקל. יוד השרשית וכמו אבין תבין שהוא לדעתו מהקל ושרשו בין ולא בון ולכן מלת אבין מהקל ולא מההפעיל וכן הוא לדעת קצת מדקדקים הקדמונים וסברתם שבכל פעל שימצא במלאפים ובחיריק גדול אז נאמר שהוא מנע"ו ובבוא בחיריק גדול הוא מיוד ההפעיל. ואולם בפעל שימצא תמיד ביוד שאחרי חיריק גדול. יותר נוח לומר שהוא מהקל ומגזרת נחי עין יוד. אבל רוב המדקדקים ז"ל יאמרו שאין להוסיף עוד על הגזרות ללא צורך ואין בנמצא בפעלים ע"י הפעל יוד בשום שורש ושורש אבין בון מגזרת נע"ו ואף שיבוא בעבר ע"ד הקל. בן בנת לרעי ורחוק מ"מ בא בעתיד ע"ד בנין ההפעיל אבין תבין והנה הארכתי עד כה לברר וללבן דברי רש"י ז"ל:

ח כבר כתב זה רש"י ז"ל לעיל פסוק ז' וכאן חזר ופירשו במקומו:

(ד"ה אשר) כבר ביארתי זה למעלה בסמוך ד"ה כי תלינו שדעת רש"י ז"ל בזה שההפעיל יוצא לב' גם בשורש זה שלא כדעת שאר המדקדקים ושם הארכתי:

ט ר"ל ממ"ש לפני ד' זה משמעו שהיה שם מקום מיוחד שנקרא לפני ד' לפי שהיתה שם השראת השכינה וע"כ זהו המקום שהענן יורד הוא הענן ההולך לפניהם שבו התגלות הכבוד וקרבו לצד הענן והמקום שבו השכינה שורה הוא מכונה לפני ד' כמו שנקרא להלן בתורת כהנים מקום הארון והכרובים והעדות לפני ד' ופשוט:

יג (ד"ה היתה) ר"ל דפירוש שכבת הטל ע"כ שכבת הטל שלמעלה על המן בראיית מ"ש להלן ותעל שכבת הטל והנה וגו' ר"ל שאחרי הסתלקות הטל נראה ונתגלה המן ואולם במ"א הוא אומר וברדת הטל וגו' ירד המן עליו הרי שירד המן על הטל ומכאן דרשו רז"ל שהמן היה כמונח בקופסא טל מלמעלה וטל מלמטה והמן בתוך:

יד ורבותינו דרשו כו' ר"ל דלפי פשוטו פירוש ותעל שכבת הטל שמתחלה ירד המן ואח"כ ירד הטל עליו ואח"כ עלה הטל באור כטבעו ונתגלה המן. אבל רז"ל דרשו בתנחומא שנשתנו עליהם סדרי בראשית שבמעשה בראשית הלחם עולה מן הארץ והטל יורד מן השמים וע"י הטל היורד מן השמים עולה הלחם מהארץ וכאן ע"י הטל שעלה מן הארץ רד הלחם מן השמים ורש"י ז"ל תפס כאן שיטת הדרש בקצרה וכעין מאמר מוסגר ומ"ש ז"ל אח"כ וכעלות שכבת הטל נתגלה המן כו' חזר לפשוטו כי כן דרכו של רש"י ז"ל לפעמים רק להביא הדרש בקצור רק בשביל הענין אשר הביאו את הדורש לדרשה זו והוא כאן מ"ש ותעל שכבת הטל וגו' ולא ותרד אבל לא כוון רש"י ז"ל לבאר כל המשך הפסוק ע"ת דרשה זו אלא שלפי שתקן למעלה ענין ותעל רפי פשוטו אמר אח"כ שרבותינו דרשו מלת ותעל שעלה כו' עכ"ל הרא"ם ז"ל. ועכ"פ צ"ל שיש אגדות חלוקות כי דרשה זו דר' תנחומא לא אתיא לדרשא שהובא לעיל בדבור הקודם ברש"י ז"ל שהמן היה מונח כבקופסא טל מלמעלה וטל מלמטה. ולדרשא זו דר' נחמיה לא ירד המן עד אחרי עלות הטל מהארץ לשמים וביישוב הכתובים שכתוב אחד אומר וברדת הטל על וגו' ירד המן עליו צ"ל לר' תנחומא שבאמת מתחלה ירד הטל מאויר השמים על הארץ ושוב אח"כ בעלות הטל מהארץ לרקיע ירד המן משמים וירד על הטל שלא עלה עדיין כי לא כולו עלה לפני ירידת המן (ד"ה דק) ר"ל דק הוא שפ תואר וחסר כאן המתואר והוא דבר:

(ד"ה ככפור) ודמיון המן עם הגיר אינו מצד המראה רק מצד הדקות שהרי הגיד שחור והמן לבן כמ"ש בסדר בהעלותך והמן בזרע גד לבן וגו'. מדברי הרא"ם ז"ל:

בא"ד דעדיק כגיר הולך ומבאר הכוונה לפי התרגום שמרת דק אינו דבק עם ככפור דק שחסר ו' ובתשלומו וכככפיר. ובענין הדקות הוא דומה לגיר ונמשל כמו כן לכפור בענין ג' סגורות הללו שהוא שטוח על פני הארץ ואינו עבור במקום א' בכרי וגם הוא קלוש

מאוד שיעבור אל חובו בקר גשם א' והוא מחובר יחד לא מפוזר מעט כאן ומעט כאן וכ' רש"י ז"ל על זה שאונקלוס תרגם לפי הענין ולא לפי הלשון ולפי הלשון כך פירושו דק וככפור. דק שהיה מגליד גלד דק מעלה וכנה הגלד דק במו שנמצא הרבה בלשון חכמים ז"ל. ושוב דמהו אל הכפ"ר בענין שטיחותו וקלישותו

טז (ד"ה מספר) וחסר כף הדמיון כפי מספר

יז ר"ל שאין פירוש ומודו באומר שבפסוק י"ח שמדדו בשעת לקיטה איש לפי אכלו בעומר וזה מכמה הכרחים א' דא"כ למה האריך הכתוב בלשונו והיל"ל בקיצור והיה לו לכלול הכל בפסוק אחד ויעשו כן ב"י וילקטו וימודו בעומר איש לפי אכלו לקטו ולמה הוסיף לומר בפסוק שלפנינו המרבה והממעיט ובפסוק שאחריו לא העדיף המרבה והממעיט לא החסיר הלא הכל בכלל אמרו איש לפי אכלו לקטו ב' שלפ"ז יהיה פירוש המרבה והממעיט לפי מספר הנפשות ומי שמספר נפשות ביתו מרובין נקרא מרבה ומי שמספר נפשותיו מועטין הוא נקרא ממעיט שהוא לפי רוב ומיעוט הלקיטה א"כ למה אמר אצל המרבה לא העדיף ואצל הממעיט לא החסיר הלא החידוש בשניהם במרבה וממעיט בין בהעדפה ובין בחסרון ובמרבה החסרון אפשרי כמו ההעדפה ובממעיט ההעדפה אפשרי כמו החסרון והיל"ל א"כ ולא העדיפו המרבה והממעיט ולא החסירו ג' שמ"ש פסוק כ"ב ויהי ביום הששי לקטו לחם משנה וגו' ואם היתה לקיטתן במדה מדוע לקטו באמת לחם משנה הלא לא ידעו עודנה בשעת לקיטה שלא ירד המן למחר וא"כ עשו הפך מה שנצטוו מאת הש"י ללקוט רק עומר לגלגולת וגם מה זה שכתב אח"כ ויבואו כל נשיאי העדה ויגידו למשה דמשמע שספרו לו איזה מקרה חדש. ע"כ העתיקו רז"ל שהם לא לקטו כלל במדה רק בהשערה. ולכן יש שהרבו יותר מעומר לגלגולת ויש שהמעיטו כי אין אדם יכול לכוון המדה בצמצום ופירוש המרבה והממעיט לפ"ז הוא בבחינת המדה ולא בבחינת הנפשות וגם מי שנפשות אהלו מועטין יקרא מרבה בערך מי שנפישות אהלו רבים אף שלקט פחות ממנו אם לקט יתר מכפי מדת עומר לגלגולת וכן בהפך יקרא הב' ממעיט בערך הא' אף שלקט יותר מלקיטת הא' ולכן אצל המרבה החידוש רק בהעדפה שנתמעטה לקיטתו ע"י גם ובממעיט החסרון לחידוש שנשתלחה ברכה בלקיטתו ע"י נס. ועפ"י זה אין כאן יתור לשון בכתובים האלו כלל שתחלה ספר שלקטו המרבה והממעיט שלא לקטו במדה כלל לפי שירד המן בבוקר וחם השמש ונמס לא הי' להם פנאי ללקוט בעומר בזמן קצר כזה. וגם שהיו הלוקטים רבים. ולא הי' להם עומר לכל אחד ואחד ולכן יש שהרבה ויש שהמעיט. ובפסוק שאחריו ספר הפלא שנעשה בו. ואמר שבבואם אח"כ לביתם ומדדו בעומר מצאו כוון המדה ולא העדיף

המרבה והממעיט לא החסיר איש לפי אכלו לקטו ובזה יתכן ג"כ מ"ש פסוק כ"ב. לפי שהם לא לקטו בכוון לחם משנה. רק שמצאו אח"כ במדידה לחם משנה כפי הצורך ליום המחרת יום השבת שלא ירד בו המן ומפני הפלא הגדול הזה שלא לקטו יותר מכפי שהורגלו ללקוט בשאר ימים. ובכל זה נתרבה המדה כפלים ע"י נס לכן באו כל נשיאי העדה ויגידו למשה הזרות הזה. והנה נתיישבו בהנחה הנזכרת כל השאלות שהערנו למעלה. וכתב בעל צל"ד ז"ל וז"ל בשנוי לשון כדי לקצר. מאחר שלא לקטו בעומר ועפ"י הנס מצאו במדידה בביתם אחר הלקיטה עומר לגלגולת. א"כ לאיזה צורך בא א"כ הציוי מאת הישי"ת לקטו ממנו איש לפי אכלו עומר לגלגולת אבל הטעם שלולי הציווי לא היו מודדים אח"כ מה שלקטו ולא הי' מפורסם הנס של המרבה והממעיט אלו דבריו ז"ל דפח"ח. ואני אוסיף עוד. שבאמת לא היו ענין ציווי השי"ת למען היות לכל אחד ואחד כדי מזונו ולא ירבה האחד בלקיטה וימעיט האחר כי אין מעצור לד' להוריד שפעת מן שיהי' לכל אחד די והותר. אבל ענין הציווי הי' כדי להורותם מדת ההסתפקות ומניעת בקשת המותרות המטרידים משלמות האמתי ולהרגילם באמונה ובטחון. ולכן אמר להם השי"ת לקטו ממנו איש לפי אכלו עומר לגלגולת ולא אמר בקצור לקטו ממנו עומר לגלגולת. אבל הוא הדבר אשר דברתי לעיל שלא לקטו כלל במדה. לכך אמר לקטו ממנו איש לפי אכלו ר"ל שאתם לא תכוונו בלקיטה יותר מן הצורך לגלגולת ליום למען מלאות אסמיכם בשבע רב. רק תכוונו ללקוט בצמצום כדי הצורך וכדי הצורך בצמצום אמר אח"כ שהוא עומר לגלגולת ליום. זאת היתה כוונת הציווי זה אבל עדיין לא היינו יודעין הכוונה ההיא ואפשר שכוונת הציווי בצמצום הלקיטה לבלתי היות לאחד מעט ולאחד הרבה וע"י רבוי הלחם של האחד יגרע מהאחר די לחם ביתן ליום לכן צוה שילקטו כל אחד כפי אכלו ולא יותר אבל אחרי שבאו לביתם ומצאו שכוונו המדה עפ"י נס. הבינו במופת תכלית וכוונת הציווי שלא היתה הכוונה כדי שיוכל המן להספיק לכולם שהרי גם הממעיט מכדי עומר לגלגולת מצא כדי מדתו. וכן המרבה לא מצא יותר מכדי מדתו הרי שאין צמצום אצלו ית' והוא משפיע ברכה במן ומכ"ש שאין מעצור לפניו ית' להוריד כהנה וכהנה. וא"כ אחרי שגם הממעיט מצא כדי מדתו למה לא העדיף המרבה ונגרע ממנו בנס ולמה באה ג"כ הציווי ללקוט כ"א רק לפי אכלו. וע"כ שהטעם בכל זה אינו אלא לטעת בלבותם מדת ההסתפקות. ומדת האמונה והבטחון. וכל זה ברור

כ וכן כתב ג"כ רש"י ז"ל בסדר שמות בפסוק והנה שני אנשים עברים נצים וגו' וכר זה יוצא מג"ש אנשים אנשים מדכתיב סורו נא מעל אהלי האנשים הרשעים האלה וגו'. בפרשת קרח כדאיתא בש"ס

כב כבר ביארתי הכרח זה באורך בפסוק י"ז. (ד"ה ויגידו) ר"ל מן השאלה ההיא יש ללמוד שעדיין לא הגיד להם משה פרשת שבת עד יום הששי. דאל"כ מה זה נפלא אצלם ירידת לחם משנה היום. הלא כבר הבינו הצורך בלחם משנה מפני יום השבת ולפי שכבר נצטווה משה בפרשת שבת. כמ"ש לעיל פסוק ה'. והי' ביום הששי וגו' והי' משנה וגו' לכן נענש על מה שלא אמר להם ופשוט:

כח דבור זה מוקשה מאוד דרפי פשטותו צ"ל כי לא הבינו הנשיאים דבור משה שאמר להם ביום הששי. שבתון שבת קודש לד' מחר. את אשר תאפו וגו' ואת כל העודף וגו' ולא הבינו שזהו בשביל איסור מלאכת שבת וזה יפלא מאוד ועוד קשה מדוע לא ביאר להם משה ביום אתמול בפירוש. אם חי' בדבריו מקושי ההבנה, וגם יקשה עוד מ"ש רש"י ז"ל. לערב חזרו לפניו ושאלו מהו לצאת כו' וזה יפלא איך עלה על דעתם ללקוט בערב. הלא ידעו שבכל יום לא ירד רק בבוקר וחם השמש ונמס. וראיתי לכתוב בבאור כל זה את אשר לקטתי מדברי המפרשים ז"ל אחת הנה ואחת הנה. וגם את אשר הוספתי משלי בצירוף דבריהם ז"ל היותר מתקבלים אל הדעת והוא שבלי ספק הבינו הנשיאים מדברי משה. שטעם רדת לחם משנה בע"ש. הוא מפני איסור מלאכת שבת רק ששנו בשני דברים. א' בחשבם שמשום כך לא יפסק המן מלירד בשבת. וירד גם בשבת כדרכו בכל יום. דאף שכבר ירד להם ביום הששי גם העומר הצריך לשבת מ"מ חשבו שהנסים התדירים בכל יום מפני תדירותם שנו כמעשה הטבע. ומשפט הטבע להם שלא תפסק בשום זמן ב' שגם שידעו ענין איסור מלאכה בשבת. מ"מ לא הבינו שגם ההוצאה והכנסה והלוך התחומין בכלל מלאכה הם. וטעות זה איננו רחוק שכבר כתבו כל הפוסקים ז"ל שההוצאה מלאכה גרועה היא דמה לי מוציא מרה"י לרה"י ומה לי מוציא מר"ה לר"ה או מוציא מרה"י לר"ה ולכך לא גמרינן לה ממשכן. רק ממקרא מפורש שבפרשה זו אל יצא איש ממקומו וגו' ודרשינן אל יצא אל יוציא. ואיסור תחומין גמרינן נמי מפשוטו של מקרא אל יצא ממש וגמרינין ג"ש דמקום מקום ומקום מניסה כו' דהיינו אלפים למ"ד תחומין דאורייתא והוא ר"מ ור"ע. (ולכ"ע שלש פרסאות דאורייתא כמו שהביאו הפוסקים בשם תלמוד ירושלמי וממקומו לפ"ז הוא מחנה ישראל דהוה תלתא פרסי כדאיתא בש"ס) לזאת חשבו הנשיאים שטעם רדת לחם משנה בע"ש הוא רק מפני הכנת האפי' והבשול שהוא מלאכה גמורה. ומשה לא גלה לנשיאים רק טעם זה כמ"ש פסוק כ"ג. הוא אשר דבר ד' שבתון וגו' את אשר תאפו אפו ואת אשר תבשלו בשלו וגו' ומשמע לשון הוא אשר דבר ד' וגו'. הוא לנתינת טעם על ירידת לחם משנה בע"ש וקאמר בתר הכי את אשר תאפו וגו' והנראה מזה א"כ שאיסור האפי' והבשול הוא הטעם למען היות

להם מעשה תנור ומעשה קדירה בשבת. ואולם בטעם מה שלא גלה להם משה מיד איסור ההוצאה והתחום] י"ל שהי' זה עפ"י הדבור כדי לנסותם במדת האמונה והבטחון כמו שבא בתחלת הפרשה למען אנסנו הילך בתורתי וגו' וכמו שהי' זה גם טעם מצות לא תותירו ממנו עד בוקר ומאחר שיש להם ודי הצורך לשבת למה יצאו ללקוט עוד, והנה רפי טעותם הנ"ל שדמו שהמן ירד להם גם בשבת ודמו ג"כ שההוצאה והלוך התחומין מותר להם על כן הלכו שחרית אצל משה ושאלוהו מהו ללקוט וכאומר אף שכבר יש לנו מאתמול העומר הצריך להיום. מ"מ מאחר שסוף סוף ירד גם היום המן. מדוע אין אנו רשאין ללקוט גם היום אף בהיותו חור. ומכ"ש לכבוד קדושת השבת למען היות לנו בו למרבה לעונג ולדשן. וכאשר השיב להם משה את שבידכם אכלו חשבו שלא אמר להם זה מפני איסור מלאכה רק שאין ראוי להם לצאת כל עוד שיש בידם אוכל ולא כלתה החררה ולא יתעסקו בלקיטה רק יהיו פנויין לכבוד השבת. ולזה הבינו מדברי משה שאף שבכל יום אין להם פנאי ללקוט רק בבוקר. ובחום היום ונמס ולכן הלכו באמת בבוקר אל משה לפי מחשבתם שירד המן גם היום ושהלקיטה מותרת בשבת. אמנם אחרי שיש להם היום מה לאכול אין להם לצאת בבוקר השכם ללקוט רק להיות פנוי ולאכלו לכבוד השבת בכל זה יעשה להם נס ביום הזה שישאר המן גם בחום היום. וכמו שנעשה להם נס רדת לחם משנה בששי כן יעשה להם נס גם היום כדי שלא יצטרכו לצאת וללקוט בבוקר ויתענגו על השבת כל זה הבינו מדברי משה ומה שלא ביאר להם משה בפירוש תיכף בבואם אליו בבוקר שהיציאה גם היא בכלל מלאכה וגם שלא ירד המן כלל בשבת הוא ג"כ מטעם שכתבתי לעיל במה שלא גלה להם בששי מיד איסור ההוצאה והתחומין שהוא למען הרגילם ונסותם במדת האמונה והבטחון. וידעו שליום מחר ימציא להם השי"ת טרפס וכל עוד יש להם אוכל היום לא יראנו ליום מחר לכן סתם להם משה הדברים ולא גלה להם. והם לפי טעותם הנ"ל חזרו אליו בערב כי לא היו אבותינו שלמים עדיין באמונתם ושאלוהו מהו לצאת ובראותו זה גלה להם הסוד תיכף שלא ירד כלל המן בשבת והיו דואגים מהטעם שכתבתי למעלה שכיון שכבר פסק פעם אחת יפסק לעולם כי הנסים התדידים משפט הטבע להם. לכן הוסיף מלת היום. להורות שלא יפסק רק פעם אחת בשבוע כל זה היוצא ממה שלקטתי זעיר שם זעיר שם מדברי המפרשים ז"ל ובתוספת הרבה ממני בהבנת ענין ספורם ז"ל. אמנם איך תוצאת הספור הזה מהכתוב. נ"ל בזה שהוא מפני שהוקשה להם בכתוב זה. א' מה שאמר אכלוהו היום כי שבת היום לד' וכי מפני השבת הוצרך להזהירם לאכלו היום הלא גם בימות החול הם בלא תותירו ומדוע יגרע יום השבת. ב' מה שסיים היום לא תמצאוהו בשדה וכי זהו

טעם לאכלו היום כולו. אדרבה זהו סבה להותירו למחר. ג' לאיזה צורך אמר היום לא תמצאוהו בשדה הלא בלא זה גם אם הי' המן יורד בשבת אסורין ללקטו מחמת איסור הוצאה ותחומין. לכן הוציאו ז"ר מזה ביישוב ההערות האלה כל הספור הזה. ודרשו שהמאמר הזה נאמר לפרקים ולא בהגדה אחת. רק שכלל הכתוב כל דבורי משה כאחד. עפ"י זה סר הקושי מדבריהם ז"ל באגדה הזו:

כו הראב"ע ז"ל כתב וז"ל. וביום השביעי שבת לא יהי' בו כמו ומעין הדעת טוב ורע לא תאכל ממנו עכ"ל. וכוונתו דבשניהם הכנוי כפול שבא כנוי הנסתר אחר השם עם האות השמושית. שכבר אמר שם ומעין הדעת שהוא השם עם המס המשמשת. וחזר ואמר אח"כ ממנו שהוא כנוי הנסתר עם שמוש המם יחד. וכן כאן כבר אמר וביום השביעי ושוב אח"כ אמר בו. אבל רש"י ז"ל כאן יישב הלשון עפ"י פשוטו. שאין מאמר לא יהי' בו נשוא מאמר וביום השביעי שבת. אבר נשואו הוא חיבת שבת. וחסר מלת הוא דבור המציאות כדרך הלשון ומאמר לא יהי' בו הוא מאמר בפ"ע ואינו דבק עם הקודם ור"ל שהמן לא יהי' בו. ואין כאן כפל ובאמת יפלא זה מהראב"ע ז"ר. וכתב עוד רש"י ז"ל ולא בא הכתוב אלא לרבות כו'. ר"ל שכל הכתוב הזה מיותר שכבר בא כולו בכתוב הקודם שבת היום לד'. היום לא תמצאוהו בשדה וגו' ומבואר:

כח הנה יישב רש"י ז"ל מה שכלל השי"ת גם את משה במאמר עד אנה מאנתם וגו' ואמר שהוא כדאמרי אינשי בהדי הוצא כו' אבל עדיין צריך יישוב. למה נכלל עם ישראל בחטא זה יותר מבשאר מקומות. לזה צריכין עדיין למ"ש רש"י ז"ל לעיל פסוק כב ד"ה ויגידו שנענש בזה לכללו עם הרשעים ע"י שאיחר לומר להם פרשת שבת עד יום הששי. אבל מ"מ מה שהענישו בענין הזה לכללו עם החוטאים מישראל. ואין איכות החטא שוה בשניהם. זה הי' מפני שכבר הי' משה ראוי לעונש על דבר אחורו לומר להם פרשת שבת כללו עתה עמהם ע"ד משל ההדיוט בהדי הוצא כו'. וכביכול כמלך ב"ו. אשר בעת קעפו הקצף הגדול על החוטאים. יפקוד במאמר אחד גם על החטא הקטן אם יש לו התייחסות עם החטא הגדול וסרה קושיית הרא"ם ז"ל. ובער צל"ד ז"ל, כתב ג"כ קצת מזה יע"ש

כט יישב מלת ראו שהוא על הראי' השכלית וכלומר הבינו שמצות השבת הוא כאלו לא שמעתם ממני, רק מפי הגבורה שהרי הנס הנעשה בו מגיד לכם כי ד' נתן לכם השבת. ר"ל כי הוא המזהיר אתכם עליו שהרי ירידת לחם משנה בע"ש מורה על איסור מלאכה בשבת. ומלת על כן כאן אינה להוראת המסובב. כמו על כן יעזוב וגו'. על כן ברך וגו'. רק להוראת הסבה כמו כי על כן באו בצל קורתי ומבואר:

(ד"ה שבו) כתב מכאן סמכו חכמים וכו' לומר שאינה אלא אסמכתא. וכמ"ש רש"י ז"ל אח"כ בדבור הסמוך דתחומין רק מדברי סופרים. אמנם מוצא האסמכתא ההיא הוא ע"ד זה דמה ענין לציווי שבו איש תחתיו. וכי אסור להם ללכת אנה ואנה. לכן אמרו ז"ל שעיקר האיסור הוא מ"ש אח"כ אל יצא איש ממקומו ולמדו ז"ל בג"ש בעירובין מקום ממקום ומקום מניסה כו' שהוא שיעור אלפים אמה. אבל בתוך התחום מותר לו ללכת כרצונו וכאלו מקרא מסורס הוא אל יצא איש ממקומו שבו איש תחתיו. ר"ל אל יצא איש ממקומו הוא תחומו דהיינו מאלפים שלו. ואם כבר יצאתם באונס או בדעת מן התחום שבו איש תחתיו היינו בתוך ד' אמות שהוא תחתיו של אדם. דחנן בעירובין שבו איש תחתיו כתחתיו. וכמה תחתיו גופו ג' אמות ואמה לפישוט כו' וכמ"ש רש"י ז"ר. אמנם פשוטו של מקרא כמ"ש רש"י ז"ל אח"כ בדבור הסמוך:

(ד"ה אל יצא) הנה סמכו לכאן ענין איסור התחומין ממה שלא אמר הכתוב אל יצא איש ללקוט אבר לשון זה משמעו דעל היציאה לחוד קפיד קרא לזה דרשו שהוא לאזהרת תחומין. ומג"ש כנ"ל. וכתב רש"י ז"ל שכל זה אינו רק אסמכתא ופשוטו שר מקרא אינו אלא לענין הלקיטה ואין צורך לבאר זה בפירוש. כי מוסב לענין של מעלה שמדבר מן הלקיטה ומה שאמר שבו איש תחתיו הו ע"ד אמרם ז"ל דברה תורה כלשון בני אדם. וכן הוא לפי ההלכה. דקיי"ל תחומין דרבנן אבל ר"מ ור"ע ס"ל בש"ס דדרשא גמורה היא ולאו אסמכתא ותחומין דאורייתא ולדעת הרי"ף ורמב"ם ז"ל כמו שהוציאו מתלמוד ירושלמי. דג' פרסאות שיעור מחנה ישראל לכ"ע דאורייתא ודרשא גמורה הוא מכח הכרח הנ"ל:

לא ד"ר שאין מלח לבן הנשוא. וכזרע גד חלק מהנשוא רק ששניהם כל אחד הוא נשוא בפ"ע. ומלת והוא מושך עצמו ואחר עמו. וכאלו אמר והוא כזרע גד:

והוא לבן. שהרי הזרע גד אינו לבן. וכן הוא אומר בסדר בהעלותך והמן כזרע גד ועינו כעין הבדולח אלמא מה שדמהו בתחלה לזרע גד אינו לענין העין:

לב אולם לאיזה צורך תהיה הגניזה הזאת ביאר רש"י ז"ל אח"כ בדבור הסמוך שהוא למען יתברר להם מדת הבטחון ולהשרישה בלבבם:

לג (ד"ה והנח) לעיל בתחלת הפרשה אמר קרבו לפני ד' ופירש"י ז"ל שהוא לצד הענן. אבל כאן אינו ענין לומר שיניחהו לפני צד הענן. ועוד שהרי מבואר אח"כ ויניחהו אהרן לפני העדות וגו' שהוא הארון שנקרא ארון העדות בעבור לוחות הברית שהי' שם. והארון יפול עליו כנוי לפני ד' כמ"ש הראב"ע ז"ל בעבור קדושתו ובעבור הכבוד שהוא על הכרובים עכ"ל. ולכן צ"ל שלא נאמר מקרא זה עד אחרי הקמת המשכן בשנה ב'

שהי' שם ארון העדות וכ"כ גם הרשב"ם זצ"ל ופשוט הוא. וכבר ביארתי לך במקום אחר בארוכה שהתורה לא תשמור סדר הזמן בספורי' רק סדר הנושאים וזהו כוונת אמרם ז"ל אין מוקדם ומאוחר בתורה:

פרק יז

ב כ' בעל צל"ד בשם מהרי"א ורמ"א ז"ל. וז"ל דנה בתחלה לא רבו עם משה לצמאם כי עדיין היה להם מים בכליהם כדרך הולכי מדברות להוליך מים ממקום למקום מפחדם פן לא ימצאו מים בחנייתם אבל הם דיו דואגין על העתיד וירצו לנסות אם יוכל משה לתת להם מים בעת הצורך ולכן אמר להם משה מה תנסון את ד' ואח"כ זכר בפסוק ג' שאחרי פסוק שלפנינו שאח"כ כאשר נעדרו המים מן כליהם וצמאו מאוד למים היתה תלונתם יותר גדולה ואמרו למה זה העליתנו ממצרים וגו' עכ"ל. והנה ירדו י"ל כפי' זה מכ' מה תנסון את ד', האמור בפסוק שלפנינו שכ' נסיון נופל ע"ד שאין מכוון לעצמו והפעולה רק לתכלית נסיון. וע"כ צ"ל שהיה להם בפעם הא' עדיין מים בכליהם רק שאמר הכתוב ואין מים לשתות העם ר"ל שהמקום הזה שאנו בו עתה היה מקום יבש מאין נהרות ונחלי מים לצורך שתיית אנשי המחנה אם יצמאו. אבל בפסוק ג' אמר ויצמא שם העם למים שכבר צמאו בפעל:

ד ר"ל שאין המאמר הזה בהחלט עוד מעט וסקלוני רק חסר פעל ההמתנה והוא מאמר תנאי אם אמתין עוד מעט וסקלוני:

ה הנה דרשו ז"ל, ג' ייתורים בפסוק שלפנינו. א' לאיזה צורך צוהו הש"י לעבור לפני העם ב' למה יקח אתו מזקני ישראל ג' למה אמר ומטך אשר הכית בו את היאור וגו'. לאיזה צורך הוצרך לסמן לו את המטה ובהמשך הדבורים תיקן רש"י ז"ל דכל כאו"א במקומו וכאן תיקן שרמז לו הקב"ה למשה כי חטא בשפתיו מעט. והפריז על המדה בהפלגת מרים לומר עליהם עוד מעט וסקלוני לכן א"ל עבור לפני העם כאומר אינך צריך ללכת בראש אל תירא מפניהם כי אינם רעים ח"ו כ"כ כאשר דמית לירוא כי יסקלוך. ובדבורים שאח"כ תיקן רש"י ז"ל יתר הייתורים:

ו ועל הצור מורה על השטח העליון של הצור אבל בצור מורה פנימיות הצור. ופשוט:

ח באמת כי הסמיכות הזה כראוי כי הוצרך להסמך כאן להיותם ב' מאורעות שאירעו זה אחר זה בזמן וגם היו שניהם במ"א ברפידים מקום חנייתם עתה אבר הוא מדרשת דורשי רשומות להיות הענין הזה נלמד ממירא ע"י סמיכות המקרים הללו בפעל והם תרונותם על דבר המים ומלחמת עמלק זה לזה בזמן ובמקום ולא שנלמד ע"י סמיכת הכתבן בספר ד' זה אחרי זה מיד:

ט הנה לא אמר בחר לי אנשים רק אמר בחר לנו אנשים למען השוותו אליו ומכאן אמרו יהי כבוד תלמידך חביב עליך כשלך (ד"ה וצא) בב"ר אמרו ז"ל וז"ל וצא הרחם מכאן אתה למד שהיו תחת ענני הכבוד שאין אומרים צא אלא למי שהוא שרוי בפנים עכ"ל. ור"ל דפעל היציאה אינו נופל אלא בערך המקום שמוקף מחיצות מדברי הרא"ם ז"ל:

(ד"ה מחר) ר"ל שאין הפי' צא הלחם בעמלק היום ומחר אנכי נצב על ראש הגבעה שא"כ אין טעם לזה דהא ע"כ הוא צריך להתייצב שם בעת לוחמם כמו שבא בכתובים שאח"כ רזה תיקן רש"י ז"ל את לשון הכתוב שמתחלה א"ל דרך כלל בחר לנו אנשים וצא הלחם בעמלק ואח"כ א"ל זמן המלחמה מחר אנכי נצב וגו':

ז (ד"ה חור) ר"ל מפני שחור לא נזכר בשום מקום מקודם לזה ולאיזה צורך הוא מזכירו כאן הרא לא ספר ממנו שום דבר זולתי העלי' לראש הגבעה ועוד איך זכרו הכתוב בסתם חור כאשר יזכיר סתם משה ואהרן הלא לא ידענו יחוסו ומי הוא ומה תועלת בהזכרת שמו אצל ספור העלי' ההיא ולא ידענו ממנו מעשה לתפארת, וגם לא יחוסו לבית אבותיו למען יזכר שמו זולתי מה שעלה עם משה ואהרן לראש הגבעה ולכל הפחות היל"ל ואחד מהזקנים שמו חור עלו ראש הגבעה כדרך המספרים כאשר יזכירו בעת הספור מאיש א' אשר לא נזכר ממנו כלל מקודם בספור ואיך יאמר סתם חור כאלו היה ידוע ומפורסם בספור כמו משה ואהרן. לזה כ' רש"י ז"ר בנה של כו' ור"ל ולכך זכרו בסתם להיותו מפורסם בימים ההם בזמן כותב התורה משרע"ה. ואולם עדיין יקשה על כלל הכתוב לאיזה תכלית זכר כאן שעלה גם אהרן וחור עם משה לראש הגבעה ומה בצע בעלייתם עמו הלא לא נזכר מהם להלן בהמשך הספור שום מעשה ופעולה. לכן אמרו ז"ל מכאן לתענית צבור כו':

יב ר"ל לפי שנתעצל במצות מלחמת עמלק ומנה את יהושע תחתיו לילך וללחום עמו נתייקרו ידיו:

(ד"ה ויהי) לא אמר ויהיו ידיו בל' רבים רק ויהי ידיו בל' יחידות לכן כ' רש"י ז"ל דמלת ויהי אינו דבק עם תיבת ידיו שאחריו רק מוסבת על משה הנזכר מקודם בפסוק זה ושיעור הכתוב לדעת רש"י ז"ל כי יחסר הפעל נושא וגם יחסר בית המשמשת באמונה ובתשלומו ויהי משה נושא ידיו באמונה:

(ד"ה עד) הנה סמכו חז"ל את הספור הזה שהיה להם ז"ל במסורת מדלא כתיב עד הערב ותפש ל' עד בוא השמש:

יג לא אמר הכתוב ויך יהושע את עמלק ואת עמו לפי חרב שהיה משמעו שהרג כולם כמשפט המצוה ההיא לדורות למחות זכר עמלק רק אמר ויחלוש וגו' שמשמעו רק

שעשאן חלשים שניטלו גבוריהם. ולפי שזהו הפך המחוייב בעם עמלק למחות זכרו ולשרש אותו לכן צ"ל שהיה זה הוראת שעה ע"פ הדבור:

יד ר"ל כתוב זאת וגו' ע"כ המכוון על הספור הכתוב מקודם שבא עמלק להזדווג כו' ואינו ר"ל כתוב זאת האמורה להלן בענין כי מחה אמחה שאינו נופל על זכרון רק מצוה שהזכרון אינו גופר רק על המקרה בעבר ולא על חיוב מצוה בעתיד וע"כ שמוסב על האמור למעלה בענין ויבוא עמלק וילחם וגו' וכן הוא אומר במקום אחר בפירוש זכור אשר עשה לך עמלק וגו'. והכוונה כתוב ספור אכזריות ורוע רב עמלק בספר כדי לעורר נקמה ברוח לעשות בו משפט כתוב כי כל רואה הספור ילבש חימה. ומ"ש אח"כ כי מחה אמחה הוא לנתינת טעם כמ"ש רש"י ז"ל בדבור הסמוך שאח"כ. לכך אני מזהירך לכתוב זאת זכרון בספר כי חפץ אני למחותו מתחת השמים ואני מטיל מצוה זו על ישראל:

(ד"ה ושים) הוא פשוט דממה שצוהו להשים באזני יהושע יותר מזולתו וע"כ לומר בשביל היותו הראש ושר הצבא ומנהיג ופשוט:

טו (ד"ה ד') ר"ר שאין השם הזה למזבח בשביל הוראת השם ההוא חלילה. רק שהשם הזה למזבח למזכרת בעל השם הזה ית' ונסיו ונפלאותיו:

טז (ד"ה כי יד) מה יפה אף נעים אמרם ז"ר שאין השם שלם ואין הכסא שלם עד מחיית זכר עמלקי והוא ע"ד דברה תורה כר' ב"א כי השם הנכבד הכולל בהוראתו הגדולה הברתי בעל תכלית וכן הכסא המורה על ההתרוממות והגדולה. והנה ציירה לנו התורה כאן דרך רמז לזרז אותנו במצוה זו להשמיד עם עמלק ולמחות זכרם כביכול כמלך ב"ו אשר יצטרך לכונן כסא ממשלתו להרים מכשול מדרך ולבער אומה א' אשר היא לו לצננים ולשכים ואשר לא תכון מלכותו מבלעדי הפעל הזה וכ"ז שלא נגמרה אין גדולתו ומלכותו שלימה. יתעלה הש"י מכל זה עילוי רב:

סדר יתרו

פרק יח

א אין ספק ששמע יתרו מכל הנסים והנפלאות אשר עשה המקום לישראל עמו לא יבצר אחת מהנה לזה לא אמרו סתם מה שמיעה שמע אבל אמרו ז"ל מה שמיעה שמע ובא ר"ל מאיזו שמועה מהשמועות נתעורר לבוא. ופליגי בגמ' דזבחים חד אמר קריס שמע וסברתו לפי שהפליג הכתוב בנס קריעת ים סוף יותר מכל הנסים להיותו סוף ותכלית מפלת מצרים והמכה ההיא הרעה להם והשפילה גאונם יותר מכל העשרה

מכות הקודמין אשר הוכו במצרים. על כן מצאנו אצל רחב שאמרה אל המרגלים כי שמענו את אשר הוביש וגו'. וימס לבבנו ולא קמה עוד רוח באיש וגו' הרי שמן פלא קריעת ים סוף התפעלו האומות יותר מכל יתר הנפלאות. וח"א מלחמת עמלק שמע ובא וסברתו שאע"פ שאין מלחמת עמלק מופלג כקריעת ים סוף. מ"מ תפס מלחמת עמלק לומר שהיא היתה המעוררתו לבוא. מפני קבלתם ז"ל שהוא ועמלק היו בעצה אחת עם פרעה וכשרא' שאבד הקב"ה את עמלק מן העולם עשה תשובה ואמר אין לי לילך אלא אצל אלקי ישראל כדאיתא בש"ר. ורש"י ז"ל תפס כאן דברי שניהם או משום דס"ל מר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי. או אעפ"י דס"ל דפליגי מ"מ תפס בקוצר דברי שניהם. כי לא נדע איזה משניהם יכשר עכ"ל הרא"ם ז"ל. והנה אין ספק שאף לדבריהם ז"ל שנתעורר לבוא ע"י קרעי"ס ומלחמת עמלק יותר משאר הנפלאות. הכוונה בזה. שיתר הפלאים לא התפעל מהם כל כך כהתפעלותו מנפלאות ההם. אבל בכל זאת אחרי שהתפעל ביותו ע"י הפלאים הנ"ל לכל מר כדאית לי' אז הבין למפרע שכל יתר הנפלאות כולם אצבע אלקים הם גם המה ועשו כולם התפעלות חזק בלבו אח"כ ולכן כלל כאן הכתוב כל הנפלאות כאחד ואמר וישמע יתרו את כל אשר עשה וגו' רק שאמרו ז"ל שסבת התפעלותו מהם הי' הפלאים הנ"ל לכל מר כדאית לי' ואמנם מה שהכריח לרז"ל לומר שאחד מהפלאים עורר אותו יותר מזולתו ומדוע לא נאמר שכולם עשו עליו התפעלות חזקה וכל אחד ואחד מהנה הי' בו די לעוררו לבוא ולהתגייר או שקבוצם ביחד עשו עליו התפעלות חזקה אף אם לא הי' די בהם לעוררו בנפרד כל אחד ואחד לבדו. נ"ל היותו נמשך ג"כ מקבלתם ז"ל הנאמנה שהוא ועמלק היו בעצה אחת עם פרעה. וצ"ל שעצה ההיא היתה לרדוף אחריהם אחרי צאתם מארץ מצרים ביד רמה ולפ"ז אין לומר שלשמיעת המכות הקודמות התעורר לבוא שהרי הקשה את לבבו למולם וע"כ לו' שנתעורר ע"י סוף מפלתם בים סוף זהו סברת מ"ד קריעת ים סוף שמע ובא. ואידך מ"ד ס"ל מלחמת עמלק שמע ובא שהרי עמלק לא התעורר בלבבו הערל גם לקריעת ים סוף. ולא עוד אלא שהעיז פנים לצאת למלחמה עם ישראל. לכן י"ל שגם עיקר התעוררות יתרו להבין לאחור מי פעל ועשה כל הפלאים הראשונים ולבוא לדבק באומה קדושה זו וליכנס תחת כנפי השכינה היתה מפלת עמלק. ואמנם יש להתעורר בזה שהרי קבלתם ז"ל הנ"ל מקושי לבב יתרו לפני מכת ים סוף ומלחמת עמלק הוא נגד מ"ש רש"י ז"ל בפרשת שמות שרעואל הנזכר שמה הוא יתרו ושפירש מע"א ולכן נדוהו אנשי מדין ומשה הציל בנותיו מן הרועים. הרי שכבר טהר לבבו מגלולי מצרים טרם בא המכות על מצרים. והנה דברי רש"י ז"ל שמה לקוחים גם המה מן הש"ר. והאגדות סותרות זה את

זה בתחלת הדעת. וצ"ל בזה שאף שפירש מע"ז. בכל זה לא האמין עדיין במשה עבדו ושנגלה השי"ת למשה בשביל ישראל ולבחור בזרע אברהם יצחק ויעקב עד שנתברר לו זה ע"י קריעת ים סוף ומלחמת עמלק לכל מר כדאית לי'. וגם י"ל עוד עפ"י פירש"י ז"ל להלן בפסוק עתה ידעתי כי גדול ד' מכל וגו' שלא הניח יתרו ע"ז שלא עבדה. ולכן י"ל שלא פירש אז בעת שבא משה למדין מארץ מצרים רק מתועבת מדין ולכן נדוהו הרועים וגרשו בנותיו מן הבאר. אבל בכל זה לא עזב עבודת האלילים מכל וכל ובחר בתועבה אחרת כתועבת ושקוץ מצרים וכדומה עד שנתברר לו ע"י פלאי קריעת ים סוף ומלחמת עמלק שאין ממש בכל האלהות האלה ושקר נחלו הגוים הבל ואין בהם מועיל וידע כי ד' הוא האלקים ואין עוד מלבדו. ואולם יותר קרוב לטבע הוא הדרך הראשון שתחלה השיג יתרו בהתפלספותו מדרך החקירה שקרות האלילים והבליהם. ואח"כ השיג ע"י נסי קריעת ים סוף ומלחמת עמלק אמתת הנבואה ובחירת הבורא ב"ה בזרע אברהם קדושו. זהו מה שנ"ל ברור בביאור דבריהם וכוונתם ז"ל:

(ד"ה יתרו) אין לשאול שדברי רש"י ז"ל נראין כסותרין זה את זה שהרי מתחלה כתב יתר על שם שייתר פרשה אחת בתורה. א"כ משמע מזה ששם יתר לא הי' לו רק אחרי שנתגייר. ואח"כ כתב יתרו לכשנתגייר הוסיפו לו אות אחת ומשמע מזה שכבר הי' לו שם יתר קודם שנתגייר. שבאמת דרש זה הוא ע"ד אמרם ז"ל בברכות דשמא גרים. רות שזכתה ויצא ממנה דוד שריוהו להקב"ה בשירות ותשבחות ואין הכוונה בזה שניתן לה שם הלידה הזו מפאת הנבואה. רק שהוא ע"ד רמז שאירע שנתכוון השם הזה שנתנו לה בלידתה אל המקרה שקרה לה אח"כ. ועל דרך זה הוא ג"כ אמרם ז"ל כאן בשם יתר שהי' לו קודם שהתגייר עכ"ל בעל צל"ד ז"ל וכן יש לומר ג"כ בשאר השמות שהי' לו זולתו בשם יתרו שלא הוסיפו לו האות רק אחרי שנתגייר וכן שם חבר וחובב להיותן שמות עבריות. מן הסברא שלא נקרא בשמות הללו עד אחרי גירותו. וכן הי' הדרך בימים הקדמונים לקרוא לנכבדים בשמות הרבה כפי המקרה שקרה להם כנמצא בתנ"ך ובפרט בדה"י:

(ד"ה חותן) אין הפרש בין יתרו חותן משה ובין יתר חותנו ובשניהם נסמך יתרו למשה אבל ההפרש רק מצד הספור שאם הספור מפעולת יתרו ומסמנו בשם חותן משה תולה גדולת יתרו במשה. אבל כשהספור מפעולת משה המתייחסת ליתרו ומתארו בשם חותנו נראה שמתכבד משה ביתרו וזה מבואר מאוד:

(ד"ה למשה) ר"ל שהרי גם משה בכלל ישראל ומשתתף עמם בטובתם ולמה הזכירו א"כ הכתוב בפרט. אלא לפי שמדרך הלשון והספור לפרוט את האיש הרשום יותר והגדול

בעמו מכלל האנשים שנשתתף עמהם במקרה אחד ולא לכללו עמהם וביותר כשהאיש ההוא חל עליו יותר המקרה ההוא מיתר האנשים כמו בהציל ד' אותו מכף כל אויביו ומיד שאול. להיות שהי' שאול השונא העיקרי אליו ושנאתו הרעה לו יותר משנאת יתר אויביו וכן כאן משה הי' הגואל ועל פיו עשה השי"ת כל הנסים לישראל:

(ד"ה את כל אשר עשה) כבר ביארתי לעיל באורך שבלי ספק שמע ישראל מכל הפלאים והטובות אשר עשה ד' למשה וישראל אלא שלא נתעורר לבוא בלתי מפני קריעת ים סוף ומלחמת עמלק. והנה הכתוב כלל כאן הכל במאמר כל אשר עשה וגו' ויש א"כ בכלל זה הנפלאות שנעשו להם במצרים עד צאתם וכן אח"כ בקריעת ים סוף הטובות והנפלאות המתייחסים לענין היציאה וגם הטובות שנעשו להם אח"כ המתייחסות לענין עמידתם וקיומם במדבר והוא המן ובאר ומלחמת עמלק:

חלא שממה שפרט לך הכתוב אח"כ כי הוציא ד' את ישראל ממצרים שבכלל זה כל הטובות והפלאים המתייחסים לענין היציאה והם העשר מכות וקריעת ים סוף. לכן לא ביאר רש"י בכלל את כל אשר עשה וגו' רק הטובות המתייחסות לענין עמידתם במדבר והם המן והבאר ומפלת עמלק:

(ד"ה כי הוציא) ר"ל בכאן כלל כל הטובות המתייחסות לענין היציאה שהם העשרה מכות וקריעת ים סוף. וכתב רש"י ז"ל שאף שגם הטובות הללו כבר נכללים במאמר הקודם כל אשר עשה וגו'. בכל זה מדרך הלשון לפרוט את הדבר הרשום הן במקרים והן באנשים במאמר בפני עצמו ולהוציאו מכלל הדברים שזכר מקודם וגם בלשונות הלועזות נהוג כן כאשר יאמר הלועז האשכנזי בכגון זה בעזאנדערס. ומפני היות יציאת מצרים הטובה הראשית והעיקרית בבחינת כל הטובות אשר עשה השי"ת לעמו ישראל. לכן הוציאו הכתוב מכלל הקודם וכתב אותה לעצמו אח"כ ומבואר:

ב פשוט שהוצרך רש"י ז"ל לבאר המאורע הזה משלוח צפורה ובני'. כדי שלא יקשה על המבואר בכתוב כאן ממה שכתוב בסדר שמות בספור שליחות משה ששב משה מן המדבר מקום מרעהו לארץ מדין. ויקח את אשתו ואת בניו עמו וירכיבם על החמור וילך אתם למצרים וגם ספר מה שקרה לו בדרך לכתו בדבר המילה. וכבר רמז הכתוב כאן בעצמו יישוב הדברים באמרו אחר שלוחי'. אלא שרש"י ז"ל ביאר איך הי' השלוחין ופשוט:

ד כבר ביארתי גם בסדר שמות ההכרח לזה שהוא ממה שלא אמר הכתוב ויצילני מיד פרעה. ובדרך הלשון בכל מקום שמשמעו סתם שלא הי' ספוק ביד פרעה להרגו אבל אמרו ויצילני מחרב פרעה מורה ענין הדרש הזה. ולכן סמכוהו ללשון זה:

ה כבר ביארתי בכמה מקומות באורך שמדרכו הספור לספר או את הדבר הגלוי וידוע מעצמו. או הדבר הבלתי שוה הספור מפאת עצמו. או לשנות את הדבר המסופר מכבר אם הדבר ההוא מצד עצמו או מצד התייחסותו אל ענין אחר יש בו איזה זרות ובחינה או ענין יקר למען עורר את השומע על יקרת הענין ההוא וזרותו וזהו ג"כ כוונת הכתוב כאן באמרו המדבר. כמו שביאר רש"י ז"ל כאן ואינני צריך להאריך עוד באשר הארכתי בזה בכמה מקומות מביאורי זה

ו כתב הרא"ם ז"ל וז"ל. הרמב"ן ז"ל פירש וז"ל ששלח לו הלשון הזה באגרת כי השליח לא יאמר אני חותנך בלשון מ"ב רק יאמר חותנך יתרו בא אליך אלו דבריו ז"ל. אבל אין זה טענה כי כוונת רש"י שיתרו אמר להשליח שיאמר למשה בלשון זה כה אמר יתרו אני חותנך יתרו בא אליך וגו' עכ"ל. ובאמת שיפלא מאוד על הרמב"ן ז"ל שאין בלשון הכתוב הזה קשות כלל עד שנצטרך מפני זה לבאר תיבת ויאמר במקום ויכתוב אמנם הדבר שיש לעורר עליו הוא זה דמדוע יצוה יתרו לשליח שיאמר למשה בלשון יתרו המדבר אליו דוקא אני חותנך וגו' הלא לא הוצרך יתרו אלא להודיעו מביאתו וכדרך הקרובים אשר בטרם בואם אל קרוביהם יודיעו אותם תחלה ע"י שליח או במכתב מביאתם למען ישתעשעו בידיעה זו וגם שלא יבוא בפתע פתאום. וא"כ הי' די שיאמר יתרו לשליח לך והודעת למשה כי הנה אני חותנו בא אליו ואשתו ושני בני' עמה אמנם זהו יתיישב בדבור הסמוך:

(ד"ה אני) כבר כתבתי בסמוך מה שיש לעורר בלשון יתרו זה. מה ששלח למשה להודיע אליו ביאתו בל' מדבר בעדו דוקא שלא כדרך שאר השולחים אבל באמת אם לא הי' תכלית השליחות הזה למשה זולתי למען ישתעשע מקודם בידיעת ביאתו אליו הי' זה קושי. אבל באמת כוונת יתרו הי' ג"כ באותו שליחות מלבד כוונה הנ"ל. כדי שיחלוק לו משה כבוד ויצא לקראתו. ואל תתמה על הדבר שיתרו הי' חפץ ביקר כי לא חפץ כבוד הי' אלא שיתרו הי' שר וגדול בארץ מדין וגם שמשה מלך בישורון הי' חתנו וא"כ העדר הכבוד הזה הי' בזיון גדול בערכו. ועוד שכבודו הוא כבוד משה באמת ואם הי' יתרו בא אליו מבלתי שיצא משה לקראתו הי' זה העדר כבוד למשה ויתרו ביודעו מענות משה גלה דעתו אליו שהוא הוא החפץ ביקר הזה. והנה לגלות כוונה זו בפירוש לשליח שיאמר אל משה לצאת לקראתו אין זה מדרכי המוסר. ולכן התחכם יתרו לצוות אל השליח שיאמר למשה בלשון מדבר בעדו. כה תאמר אל משה כה אמר יתרו בלשון הזה אני חותנך יתרו בא אליך ואשתך ושני בני' עמה למען יבין משה כוונתו בצאת לקראתו ולכבדו. ודבר זה לא ניתן לבאר בכתב והמבין יבין כי הכוונה ההיא הוא בכח הלשון

הזה היותו בלשון מדבר בעדו שלא כנהוג ובזה תבין לשון רש"י ז"ל בכאן. ומה יפה פירושו ז"ל ובזה יתברר לך ג"כ סתירת דברי הרמב"ן ז"ל שהבאתי בדבור הסמוך הקודם ותדע ג"כ ממוצא דבר הזה שמ"ש רש"י ז"ל אם אין את יוצא בגיני כו' אין ר"ל שאמר לו כן בפירוש רק שזהו הכל בכח המאמר אם אין את יוצא בגיני לפי שאיני כדאי צא בגין אשתך ואם כל זה אינו שוה צא בגין בניך כי אין אדם מתכבד ומתגדל נגד בניו ובעבורם גם אנכי ואשתך ראויין לכבוד כי ע"י קורבת הבנים תפול ההתגדלות גם לנגדנו. ודוק בכל זה:

ז זהו מדרך הסברא ופשוט כי בברור שלא יצא משה לבדו לקראתו והכתוב לא הזכיר רק מיציאת משה לפי שע"י יציאתו מובן ממילא. יציאת כל השרים והגדולים:

[ד"ה וישתחו] מדרך הסברא כמ"ש גם הרא"ם ז"ל בעצמו. כי מן הסתם כל הפעולות הנזכרות נמשכות מן הפועל הראשון הנזכר מקודם ואחרי שנזכר מקודם ויצא משה וגו' א"כ גם מ"ש אח"כ וישתחו וישק לו שב אל משה הפועל הראשון. ועוד שכבר ידענו ענותנותו הגדולה של משה מפי עדות הכתוב א"כ מסתמא שהי' הוא המתחיל ראשונה בפעולות הללו וכדרכם ז"ל סמכוהו אג"ש בדרך אסמכתא מג"ש דוישאלו איש וגו' הנזכר אח"כ שנרמז בג"ש ההיא שמשה ע"ה הי' המתחיל הראשון בפעולות הללו ובלא זה הוא מדרכי המוסר כמו שזכר זה גם הרא"ם ז"ל שהיוצא לקראת הבא אליו הוא השואל תחלה בשלום הבא וכן הוא ג"כ בפעולות הנשיקה וההשתחוואה אף שג"כ הי' מגדר המוסר להפך מיתרו לנוכח משה שיקדים יתרו עצמו בכל הפעולות הללו להיות משה ע"ה הי' מלך ישראל ונביא ד' וגדול שמעו בכל הגוים בכל זה משה לרוב ענותנותו הזדרז את עצמו בדבר להקדים עצמו בדבר במעשה הכבוד הזה ליתרו חותנו. והפלפול שפלפל בזה הרא"ם ז"ל הוא אך למותר לע"ד במה שהקשה שהרי גם יתרו נקרא איש בלשון הכתוב ועוד דאין ראי' משאילת שלום לפעולת הנשיקה וההשתחוואה הקודמת לה כי באמת כך הוא אורחא דאגדתין להסמיך אל הכתוב ברמז מעט את הדבר היוצא מן הסברא והעירונו ז"ל בזה על סעיף הענוה מענותנותו הגדולה של משה רבינו ע"ה:

ח גם זה מדרך הסברא וכפי הראוי בחוק משה רבינו ע"ה אדון כל הנביאים:

(ד"ה את) פשוט הוא להיות שזכר הכתוב שספר לו משה את כל התלאה שמצאה אותם בדרך. והנה התלאות המוצאות אותם בדרך לא הי' זולתי מלחמת עמלק וקריעת ים סוף:

(ד"ה התלאה) הרב ז"ל הולך כידוע בכמה מקומו' מביאוריו לתנ"ך. בשיטת חכמי צרפת שלדעתם אין הבדל כלל בין גזרת נל"ה וגזרת נע"ו ושמות תלאה ותרומה ותנופה. וכולן בני ב' אותיו' המה בשרשם ובשם תלאה רק למד אלף מן היסוד ובשם תרומה רק ריש מם

מן היסוד ובתנופה רק נון פא מן היסוד (זולת בשמו' הנגזרים מן הפעל שיבוא בהפעל ההא בסוף ליחיד נסתר כמו שם מטה שנגזר מן נטה אז גם לדעתם ההא שרשי' וכן מכה שנגזר מן הכה) אבל לדעת חכמי ספרד שם תלאה שרשו לאה וההא מהיסוד ותרומה ותנופה הן מגזרת נע"ו ושרשם רום נוף. מדברי הרא"ם ז"ל:

ט כבר ידעת כי מדרכם ז"ל לדרוש החלוף מדאפקי' בל' הכולל ולא בל' המיוחד כמו כאן שהיל"ל וישמח ש"מ שבא להורו' גם על ההוראה השני' שהוא החדוד. ונתערבה לו השמחה עם הצער בקצהו והרא"ם ז"ל כתב בעצמו הכלל הזה במקום אחר וכאן השמיטו:

(ד"ה על כל) דממה שאמר בתחלה על הטובה שכולל הכל ולמה פרט אח"כ רק טובת יציאת מצרים לבד ואמר אשר הצילו וגו' לזה כ' רש"י ז"ל שלהיו' יציא' מצרים הוא הטובה הגדולה על כולן מדרך הלשון לפרוט את הרשום בפרט וכעין שרגיל הלועז לומר בעזאנדערס וכבר הארכתי בזה גם למעלה בתחל' הפרשה:

י הנה יש כאן כפל לשון. ברוך וגו' אשר הציל וגו' מיד מצרים ומיד פרעה. אשר הציל את העם מתח' יד מצרים. ויעויין מה שכתב בזה הראב"ע והרשב"ם ז"ל. אבל פירוש רש"י ז"ל מחוור יותר שבאו כפל המאמרים האלה לעורר על בחינ' יתרון וכמות הטובה אשר גמל המקום ב"ה לישראל עמו ובכל מאמר הורה על כוונה אחרת ואלו לא אמר אלא אשר הציל אתכם מתח' יד מצרים. לא הי' פורט בזה כי אם מהות הטובה והוא ההוצאה מהעבדו' בכלל. ובאמת שכמות הטובה תגדל עוד בבחינ' האדונים שנמסרו בידם והם מצרים ופרעה. ויתרו רצה לעורר ולתת תודה להשם ב"ה בהראותו גודל הטובה בבחינ' כל פרט. לכן הקדים בשבח לומר ברוך וגו' אשר הציל אתכם מיד מצרים. ר"ל מיד אומה קשה כמצרים ומיד פרעה. ר"ל מלך קשה ועצום כמוהו והכוונה שגם לולי העבדו' קשה מאוד ההכנעה והגירות תחת עם קשה ושחץ כאומת מצרים ומושל עריץ ואכזר וגבה לב כפרעה כי לשון מיד מצרים ומיד פרעה אינו מורה בהחלט על העבדות. רק על ההכנעה וההמסר ברשותם בכלל ואח"כ ביאר ביותר ענין ההצלה שאיננה מההכנעה והגרות לבד. זולתי מתחת יד עבודה קשה עבודת פרך ורידוי עצום שהיו מכבידים עליהם. והכוונה בכל זה כי להיו' גר ונכנע בלבד אל מצרים ופרעה רע ומר מאוד אף כי להשתעבד ולהיות נרדה מהם ובא המאמר הראשון להקדמה לעורר על כמות הטוב והחסד ההוא מאת גואלם ית' ומבואר מאוד:

(ד"ה מתחת) בכאן עורר רש"י ז"ל עפ"י פירושו בפסוק זה שביארתי בסמוך על ההבדל שבין לשון מיד מצרים ובין לשון מתחת יד. שלשון מיד הוראתו רק ההמסר ברשות

זולתו וההכנעה מפניו אבל לשון מתחת יד מורה הרדוי והעבודה הקשה לזולתו ג"כ כי מתחת יד מורה הכבדת היד על הנכנע וכענין תחת עול ומבואר מאוד עפ"י זה יושר פירושו ז"ל בכוונת הפסוק וכפל המאמרים שבאו בו:

יא הרא"ם ז"ל דחק לפרש כאן בפירוש רחוק לע"ד. אבל הנראה לי בזה כי כוונת רש"י ז"ל ליישב בזה עפ"י הדרש שמלת ידעתי הוא בעבר ומלת עתה הוראתו ההוה לזה פירשוהו ז"ל ע"ד הכתוב בסדר לך לך. הנה נא ידעתי כי אשה יפת מראה את. שמלת נא הוא ג"כ כמלת עתה ובא העבר וההוה כאחד. ולכן פירש"י ז"ל שם הנה נא (ר"ל עתה) הגיעה השעה שיש לידאג על יפייך ידעתי מכבר כי אשת יפת מראה את והנה חלק שם רש"י ז"ל את הכתוב לשני מאמרים והנה נא מאמר קצר בפ"ע וידעתי וגו' מאמר אחר בפ"ע וענין קצור המאמר הזה הנא נא הארכתי שם במקומ' וע"ד זה חלק ג"כ רש"י ז"ל עפ"י הדרש מלת עתה למאמר קצר בפ"ע וידעתי וגו' למאמר בפ"ע ואין מלת עתה דבקה עם ידעתי והשיעור עתה נודע לי ביותר החלט את אשר ידעתי מכבר. והנה כל זה לפי הדרש אבל לפי פשוטו בא כאן העבר במקום ההוה וכמ"ש כל המפרשים ז"ל:

(ד"ה אשר) הרא"ם ז"ל הקשה. שאין כוונתם ז"ל בש"ר. רק למשל בעלמא ע"ד חופר גומץ בו יפול ולא כוונו ז"ל בזה רק להורות שכוונת הכתוב כתרגומו שבאותו דבר שדמו לעונשם נענשו בעצמם. ובאמת שרש"י ז"ל הוציא דבריו מגמרא ערוכה בסוטה פ"ק. והמאמר הזה איתא ג"כ שם. וקאמר הש"ס בתר הכי. מאי משמע דהאי זדו לישנא דקדירה הוא. דכתיב ויזד יעקב נזיד עכ"ל בעל צדה לדרך ז"ל:

ואני נפלאתי בלא זה על הרא"ם ז"ל היעלה על לב שכוונת רש"י ז"ל. שבקשו לבאר באמת פעל זדו מלשון ויזד רק שביארו ז"ל ע"ד דרוש בעלמא. שזה הדבור בכללו משל ההדיוט. וכדרך הדרוש לומר מתלא אמר. והעיקר להורות לנו במשל הזה הענין היוצא מהמשל. שהוא כתרגום אונקלוס ע"ה. ארי בפתגמא דחשיבו מצראי למידן ית ישראל בי' דנינון:

יב דלשון עולה הוא מענין הקטרה על שם העשן והריח העולה מהמוקטר:

(ד"ה וזבחים). פשוט כי שאר מיני הקרבנות חוץ מעולה ושלמים אינן באין בנדר ונדבה. ואף שהתודה ג"כ באה בנדבה. הרי היא בכלל שלמים ומכונה שלמי תודה וכיון שכבר הזכיר עולה. ע"כ פי' זבחים שלמים:

(ד"ה לפני האלקים). הראב"ע ז"ל כתב וז"ל וטעם לפני האלקי"ם. כי אוהל משה הי' לצד מזרח אוהל מועד עכ"ל. והוא ז"ל הולך לשיטתו שהסכים בתחלת הפרשה לדעת רס"י ז"ל מ"ש בסמוך. בפסוק י"ג. שלא בא יתרו למשה עד לאחר שהוקם המשכן בשנה

השנית. ולכן אמר כאן כי פי' לפני האלקי"ם לפני אוהל מועד. היינו לפני פתח אוהל מועד שהי' במזרח. וצ"ל לדעת הראב"ע ז"ל שמה שסמן הכתוב מקום הארוחה ההיא. וגם זכרו בכנוי וברמז ולא בפירוש הוא לומר שראוי' הסעודה ההיא שבאה לשמחת הקרבנות (כי יום הקרבן של כל איש הי' יו"ט שלו כידוע מן הש"ס) ובפרט קרבנות כאלו שהם לתכליות נשגבות. תודת שלמים על הנסים שנעשו לישראל בארץ מצרים ובמדבר. וגם קרבן גירות יתרו לשם התגיירו כדין הגרים. שתהי' במקום המקודש הזה ששם השראת השכינה. ולכן זכרו למקום הזה ברמז וכנוי הזה. הוא מעלת המקום וקדושתו היותו לפני האלקי"ם. כלומר מקום השראת השכינה. כל זה לדעת הראב"ע ז"ל. אבל חז"ל באו לדרוש הפסוק הזה בפירוש כולל לדברי הכל. גם למ"ד באגדה שיתרו קודם מתן תורה בא שלא הי' אז המשכן כלל. לכן אמרו ז"ל שלא בא הכתוב לסמן מקום מיוחד מזולתו ולא בא אלא לומר שבכל מקום שהיתה הסעודה ההיא היתה לפני האלקים להיותה סעודת מצוה ובשביל הקרבנות שקדמו אלי' נוכל לומר ששם חונה כבוד ד' וזה השולחן אשר לפני ד' מצד הקרבנות הנ"ל שקדמוהו. וגם מפאת המסובין בסעודה ששמחתן אינה אלא לשמח את נפשם היקרה ולהתענג על ד' במסבה בספור עזוזו ונפלאותיו ראוי המקום הזה איך שיהי' גם אם איננו בצד לאוהל מועד. להקרא לפני ד' כי מאין ספק שם השראת השכינה. וכבר אמרו חז"ל באבות שלשה שאכלו על שולחן אחד ואמרו עליו דברי תורה שכינה שרוי' ביניהם. ומכ"ש בסעודה היקרה ההיא. ומה נעים אמרם ז"ל. שהנהנה מסעודת ת"ח כנהנה מזיו השכינה. ור"ל בזה שאין ההנאה גשמית לבד כסעודת עמי הארץ הבאה רק למלא בטנם אבל היא בעיקר מזון הנפש לחם שמים שיתענגו במקהלותם על ד' ויתעדנו במושכלות והשגת התורה ומפלאות תמים דעים ב"ה. ועל צד ההפלגה כנו ז"ל כדרכם ההנאה הרוחנית הזאת הוא ההתענג במושכלות האלה נהנה מזיו השכינ' והבן זה:

יג הנה אמרתי לבאר כאן כלל דברי רש"י ז"ל בדבור זה לפי שהרא"ם ז"ל האריך מאוד בכאן. והוא ללא צורך לפי עניות דעתי ובמחכ"ת הקדושה על כיוצא בזה אמרו ז"ל. אי דייקינן כולי' האי לא הוה תנינן. והנה הרב ז"ל האריך בבאור הלשון והשמיט ביאור הענין בשלימות. לכן ראיתי לבאר הכל תחלה כתב רש"י ז"ל שהספור שבא בכאן מתחלת פסוק י"ג עד סוף כל הקפיטיל הזה הכל הי' בשנה שני'. ואין כוונתו ז"ל בשנה השני' ליציאת מצרים שהרי קיי"ל דליציאת מצרים מניסן מנינן כדאיתא בריש פרקא קמא דר"ה. אבל אחז הלשון כמנהג העולם ולא לפי לשון המקרא (כמו שהוכיחו ז"ל בריש ר"ה שהמקרא מונה ליצ"מ מניסן ולא מן תשרי וכנ"ל) למנות לשנים מתשרי. לפי

ששנות הבריאה מונים מתשרי. ולכן אמר כאן שנה שני' שקורא לזמן שאחר יוה"כ שנה שני' וזה פשוט וכתב רש"י ז"ל עוד שזהו לדברי הכל אף למ"ד יתרו קודם מתן תורה בא. כמו שיבואר להלן ההכרח לזה באורך אלא דבהא פליגי ז"ל באגדה דמ"ד יתרו קודם מתן תורה בא ס"ל די"ל כן מכח הסמיכות. ממה שסמך ספור ביאת יתרו לכאן והקדים בספור ביאתו לספור מתן תורה. ועוד שתלה הכתוב סבת ביאתו ביציאת מצרים וקריעת ים סוף. כמ"ש וישמע וגו' את כל אשר עשה וגו' כי הוציא וגו' וכן כתוב אח"כ ויאמר יתרו ברוך וגו' אשר הציל אתכם מיד מצרים וגו'. ואם היתה ביאתו אחר מתן תורה. למה לא תלה ג"כ סבת ביאתו במ"ת. וגם למה לא הודה להשי"ת על הטוב הזה שנעשה ג"כ בפרסום בקולות וברקים וקול שופר וההרים ירגזון. וגם יקשה עוד שהרי התעוררות ביאתו היתה כנ"ל יציאת מצרים וקריעת ים סוף ומלחמת עמלק וא"כ למה זה אחר בואו עד אחרי זמן מתן תורה. לזה ס"ל כי יותר יש לומר שבא קודם מ"ת. ולכן בא ספור בואו בכאן במקום הראוי. וגם יתכן מה שתלה הכתוב סבת ביאתו רק ביצ"מ וקריעת ים סוף לבד. אלא שבא כאן בפרשה זו גם ספור מה שקרה אח"כ אחר מתן תורה בסבת ביאת יתרו. והוא כפי המשפט אשר ביארתיו כבר במקומות הרבה שהתורה הקדושה תשמור בספורי' על פי הרוב רק סדר הנושאים ולא הסדר הזמני. וזהו אמרם ז"ל אין מוקדם ומאוחר בתורה וכאשר תחל לספר ממאורע איש אחד תגמור כל הספור בו. אף אם קצת מהמאורעות לא קרו עד זמן שאחרי המקרים המסופרים אח"כ מאיש אחר בכל זה תקדים ספור נושא הא' בכללו למאורעות נושא השני וע"ד זה הוא ג"כ כאן. לפי שהתחיל הכתוב לספר מביאת יתרו והתגיירו שהי' קודם בזמן למ"ת. גמר כל הספור ממנו גם במה שקרה לו בזמן שאחר מ"ת המסופר אח"כ כל זה למ"ד יתרו קודם מ"ת בא. אבל מ"ד יתרו אחרי מתן תורה בא תלה עצמו ג"כ בנראה מהכתוב שלפי לשון הכתוב נראה. שקרוב לביאת יתרו היתה הסעודה הנזכרת בכתוב ואח"כ אמר ויהי ממחרת וישב משה לשפוט וגו' דהיינו ממחרת יום הסעוד' ולמ"ד יתרו קודם מ"ת בא צריך לומר א"כ שעשיית הסעודה עכ"פ היתה אחרי מ"ת. וזה נראה דחוק לפי שמשמעות הכתוב שהסעודה היתה לכבוד ביאתו. לכן בחר לומר שיתרו לא בא עד אחר מתן תורה. וזה שסמכו הכתוב לכאן הוא סמיכות הסבה לפי שכל התעוררותו לבוא הוא רק בעבור קריעת ים סוף ומלחמת עמלק אלא שנתעכבה ביאתו עד אחרי מתן תורה לאיזה סבות שאירעו לו מן הסתם. אבל בכל זה מיד נתעורר וקבל על עצמו לבוא למחנה ישראל ולהתחבר עם עם ד' או יהי' טעם הסמיכות כדבר הראב"ע ז"ל יע"ש. זהו מה שנ"ל בביאור טעם מחלוקתם. ועכ"פ כתב רש"י ז"ל שלדברי הכל צ"ל שהספור המתחיל ויהי ממחרת

וגו' הוא בזמן שאחרי מתן תורה וצריך להוסיף בלשון רש"י ז"ל אות אחת שאף לדברי האומר יתרו קודם מ"ת בא וכו'. ומ"ש רש"י ז"ל ומהו למחרת למחרת רדתו מן ההר. אינו ר"ל שזהו כוונת הכתוב שלפנינו שהרי לא נזכר בכתוב לפני זה ענין רדתו מן ההר. שנוכל לומר שאמרו ויהי ממחרת מוסב על הירידה ההיא. וע"כ צריך לומר שמוסב על ענין סעודת הקרבנות האמור' לפני זה ופירוש ממחרת ממחרת יום הטבוח והמשתה. ואף שצ"ל לפי הנחה הנ"ל שהית' הסעוד' אחר מתן תורה וכנ"ל. ואחרי שכבר ירד מן ההר במתן לוחות שניות מ"מ אין זה הכרח שהיתה הסעודה ביום רדת משה מן ההר הוא יוה"כ (כמ"ש יפה הרא"ם ז"ל בזה. שלא יתכן לומר כלל שעשו צום כפורים באותו שנה. מפני שעדיין לא נצטוו בו ישראל עד אחר רדתו מההר. והנה ירידתו היתה ביום הכפורים עצמו). ואולי היתה אחר איזה ימים מיום הירידה אלא שיש לנו הכרח אחר לומר שהיתה הסעודה ביוה"כ יום רדתו מן ההר. מפני לשון המקרא. שהי' לו לומר ויהי ממחרת כשבת משה לשפוט את העם וירא חותן משה וגו'. אבל ענין אמרו ויהי ממחרת וישב משה לשפוט את העם מורה היותו ענין חדש מה שישב למחרתו. ואם הי' רגיל לשפוט יום יום גם לפני הזמן ההוא אין זה ענין חדש שאירע למחרת יום זה דוקא ואף שיש ג"כ לפרש שאמר ויהי ממחרת וישב וגו'. לפי שביום הסעודה לא הי' לו פנאי לישב בדין. לכן אמר אח"כ ויהי למחרתו וישב לשפוט שוב כמנהגו. וכן נראה שכוון לזה גם הראב"ע ז"ל בקוצר לשונו. מ"מ עדיין אין יישוב מספיק שבכל זה בעבור הפסק יום אחד אינו ענין חדש שיאמר ויהי ממחרת וישב משה לשפוט וגו' וע"כ עיקר כוונת הספור מה שהי' ליתרו עם משה ע"י ישיבה זו. ומאמר ויהי ממחרת דבק עם וירא חותן משה וגו' שזה ענין חדש והי' לו לומר א"כ ויהי ממחרת כשבת משה לשפוט את העם וירא חותן משה וגו'. לכן ביאר רש"י ז"ל ביותר פשטות עפ"י שיטתו הנ"ל שהיתה באמת הסעודה ביום רדתו מן ההר הוא יוה"כ (ולמ"ד יתרו קודם מתן תורה בא. היתה הסעוד' ימים הרבה אחרי בואו. לפי שלא הי' למשה זמן פנוי מקודם זה ולמ"ד יתרו אחר מ"ת בא י"ל שגם יום בואו הי' ביום הסעוד' הוא יוה"כ וע"כ לומר כן שהרי יצא משה לקראתו והוא הי' לפני יוה"כ בהר). לכן אמר הכתוב ויהי ממחרת וישב משה לשפוט וגו'. שזה ענין חדש והודעה חדשה באמת שהי' במחרת יום הסעוד' הוא יום רדתו מההר שהרי מקודם הזמן הזה לא ישב לשפוט בדיני האלקים שקבל בהר סיני. והנה מכח ההכרח הזה פירש רש"י ז"ל שויהי ממחרת הנזכר כאן הוא באמת מחרת רדתו מן ההר. אבל לא כוון לפרש זה בכוונת הכתוב שכוונת הכתוב ע"כ אינה אלא לענין יום הסעוד' והבאת הקרבנות הנזכר לפני זה רק שרש"י ז"ל בא לבאר שבאמת עפ"י הכרח הנ"ל צ"ל

שמחרת הסעוד' הי' ג"כ מחרת יוה"כ שהוא מחרת רדתו מן ההר. ועתה אחרי שביארתי כל זה אשוב לבאר ג"כ ההכרח שכתב רש"י ז"ל להנחה הנ"ל שכל הספור הזה הוא לדברי הכל אחר מתן תורה אף למ"ד יתרו קודם מתן תורה בא והנה ביאר רש"י ז"ל כאן שההכרח לזה. ממ"ש והודעתיו את חוקי האלקי"ם ותורותיו וע"כ שהי' אחר מ"ת וממ"ש שוב כאן וישב משה לשפוט וגו' מוכח שהי' אחר יוה"כ שהרי משנתנה תורה עד יוה"כ לא הי' יכול משה לישב ולשפוט שלא ירד מן ההר עד יוה"כ ואח"כ כתב רש"י ז"ל שאם תרצה להתעקש בזה ולומר דלא פליגי הנך אמוראי הנ"ל בביאת יתרו לחוד אי קודם מ"ת בא או אח"כ רק דפליגי נמי בספור המאורע שבפסוק ויהי ממחרת וגו' וכתובים שאחריו ולמ"ד יתרו קודם מ"ת בא הי' כל הספור הזה ג"כ קודם מ"ת. ובהא פליגי דמ"ד יתרו אחר מ"ת בא הכריח זה ממ"ש כאן בהמשך הספור הזה ושפטתי בין איש לרעהו והודעתיו את חוקי האלקי"ם ותורותיו. ומאמר ושפטתי וגו' הוא על הדינים בדברי ריבות ומאמר הב' והודעתי וגו' הוא ע"כ על שאר התורה שנצטוו בהר סיני (ומן ההסמך פרשה זו לכאן אין ראי' שבא קודם מ"ת כמו שביארתי לעיל):

אבל מ"ד יתרו קודם מ"ת בא שראייתו ממה שנסמכה פרשה זו לכאן וכנ"ל. יסבור נמי שגם ספור הכתובים שלפנינו הי' קודם מ"ת. ומ"ש ושפטתי וגו' והודעתי וגו'. הכל הוא על הדינין שנצטוו על זה כבר במרה כמו שדרשו חז"ל ממ"ש שם שם לו חוק ומשפט. ומאמר והודעתי וגו' אינו אלא כפל לשון מאמר הראשון ושפטתי וגו'. ולזה מ"ש וישב משה לשפוט את העם. הכל הי' קודם מ"ת ובדינין שנצטוו כבר במרה ורק למ"ד דס"ל להכרח ממאמר הב' והודעתי וגו' שהי' המאורע הזה אחר מ"ת יש להכריח ג"כ ממ"ש וישב משה לשפוט שלא הי' עד אחר יוה"כ שהרי ממ"ת עד יוה"כ לא הי' לו שום פנאי לישב בדין. אבל למ"ד יתרו קודם מ"ת בא. ומפרש מ"ש ושפטתי וגו' והודעתי וגו' בדינין לבד שנצטוו במרה נפלו כל ההכרחים הנ"ל. לכן כתב רש"י ז"ל שאין ראוי לומר כן שאם באנו לומר דלמ"ד יתרו קודם מ"ת בא. ישים כל הספור שבכתובים שלפנינו ג"כ קודם מ"ת. מה יעשה עדיין בפסוק שבסוף הפרשה וישלח משה את חותנו וילך לו אל ארצו. ובשלוח הזה ע"כ הוא מוכרח להודות שלא הי' עד השנה השני' ליצ"מ במסע הדגלים שהי' לאחר שהוקם המשכן. וכיון שסוף סוף מוכרחין אנו לומר כן בפסוק האחרון הזה שלא נכתב במקומו מוטב לומר דגם למ"ד יתרו קודם מ"ת בא. רק ביאתו לבד ס"ל שהיתה קודם מ"ת. אבל במאורע המסופר כאן הי' אחרי מ"ת. ולא שנצטרך לדחוק ולומר דמאמר והודעתי וגו' הוא כפל לשון ושפטתי וגו' ולא קאי רק על הדינין ולא על יתר התורות. שאין לשון והודעתי את חוקי האלקים ותורותיו סובל המשמעות

הזה כלל. וכיון שהי' גם למ"ד זה המאורע דכאן אחר מ"ת. שב ההכרח הנ"ל שלא הי' עד אחר יוה"כ למקומו לדברי הכל. ממ"ש וישב משה לשפוט את העם. שהרי ממ"ת עד יוה"כ לא הי' לו פנאי. זהו ביאור דברי רש"י ז"ל הישרים. והפלא בלשונו ז"ל שכשהוכיח שהי' ספור פרשה זו אחר מ"ת. הוכיח ממאמר השני והודעתי וגו'. ולא הוכיח ממאמר הראשון ושפטתי וגו' וגם שבתחלת לשונו ז"ל הוכיח ראשונה היות המאורע המסופר כאן אחר מ"ת ממ"ש והודעתי וגו' ושוב הוכיח. אח"כ שהי' אחר יו"כ ממ"ש וישב משה לשפוט ולמה לי כל האורך הזה הי' לו להוכיח הכל ממ"ש וישב משה לשפוט שלא הי' עד אחרי מ"ת שאז שפטם בדיניהתורה והי' ג"כ ע"כ אחרי יוה"כ שממ"ת עד יוה"כ לא הי' לו פנאי אבל הוא הדבר שדברתי למעלה כי ממ"ש ושפטתי וגו' וכן ממ"ש כאן וישב משה לשפוט וגו' אין ראי' שהי' זה אחר מ"ת דיש לומר שהוא בדברי ריבות שבין איש לרעהו בעסקי ממונות וכבר נצטוו על הדינים במרה לכך הוכיח תחלה שהמסופר כאן ע"כ שהי' אחר מתן תורה ממ"ש והודעתי את חוקי האלקים ותורותיו. דזה ע"כ משמעו על שאר התורות שנצטוו על הר סיני ואינו כפל לשון דושפטתי וגו' וכנ"ל באורך ואחרי שהוכיח מלשון זה שהי' המסופר בכתובים אלו אחרי מ"ת הוכיח יפה אח"כ מושפטתי בין איש לרעהו הכתוב לפני זה וגם ממ"ש וישב משה לשפוט את העם שאחרי שהי' אחר מ"ת. ע"כ שלא הי' המסופר הזה עד ממחרת יוה"כ. וכמו שביארתי למעלה כוונתו יפה באורך. והנה הארכתי עד כה לברר וללבן היטיב דברי רש"י ז"ל מזוקקים שבעתים:

(ד"ה וישב) המשך שאלת יתרו ותשובת משה ועצת יתרו אליו אח"כ לפי שיטת רש"י ז"ל כך הוא כי מתחלה לא ידע יתרו שביאת העם אליו על דבר המשפט ולקחת מפיו תורה. אבל חשב שהי' באים אליו לכבוד ולתפארת כמשפט הגדולים והנסיכים אשר בארץ. וראי' לזה ממה שלא אמר לו יתרו מיד נבול תבול וגו' ואתה תחזה וגו' עד אחרי שהודיע אותו משה שבדבר המשפט ולמוד חוקי השו"ת הם באים לפניו. ולכן חרה ליתרו מתחלה על הדבר הזה וחשבו כמזלזל בכבוד ישראל שהוא יושב לו לבדו והעם נצבים עליו כל היום כולו והשיבו משה שלא בשביל כבודו באים אליו. רק בעבור שתי דברים אלו. דבר המשפט בענינים הנוגעים בין איש לרעהו ולמוד חוקי השם ית' ותורותיו. ור"ל בזה ועל כן מהראוי להיות אני יושב והם עומדין לפני כי כן הוא מן הדין. בשעת המשפט או הלמוד שיהי' השופט או הרב יושב. והבעלי דברים או התלמידים עומדין לפניו לכבוד הדין והתורה ואין א"כ ישיבתו ועמידתם לכבודו ח"ו רק לכבוד השם ב"ה ואחרי שמוע יתרו שכן הדבר אמר לו א"כ באמת הוא מן ההכרח. שתהי' אתה יושב והם עומדים לפניך אבל בכל זה כבד ממך הדבר מאוד איעצך וגו' ואתה

תחזה וגו' ובזה סרו טענות המפרשים מעל פירש"י ז"ל ולמפרשים ז"ל שטה אחרת בזה. מדברי הרא"ם ז"ל. (ד"ה מן הבקר) בפ"ק דשבת הוסיפו על זה בזה הלשון אפשר לומר כן תורתו מתי נעשית ובמכילתא הובאה בספר צדה לדרך אמרו בענין אחר והלא אין הדיינים דנין אלא עד זמן סעודה. ורש"י ז"ל סתם כאן לשונו ולא כתב רק אפשר לומר כן. ובצדק השכיל פיו כי ענין הלשון מבוקר עד ערב לפי הבנה המדוייקת בלשון זה הוא התמידיות כל היום כולו בלתי שום הפסק דבר אחר בנתים. ואלו אמר כל היום כולו הי' זה ג"כ לשון גוזמא ומכ"ש המאמר הזה שהוא מגביל ג"כ צמצום הזמן מן הבוקר עד הערב. וכאלו הי' העם משכימין לבוא למשפט בבוקר השכם והיו המשפטים נמשכין מן הבוקר עד הערב סוף היום ממש בצמצום גמור אלא שבגמ' ובמכילתא תפסו כל אחד ענין אחר בש"ס תפסו ענין התורה שהי' משה רבינו ע"ה צריך אלי'. ובמכילתא תפסו ענין הסעודה שכל העם צריכין אלי' והנה הם ז"ל תפסו קושייתם מפאת התמידיות שאן אפשר היותה כפי הוראה המדוייקת בזה הלשון. אבל כבר אמרתי שבכלל לשון זה ג"כ הוראת צמצום הזמן תחלת הזמן בהשכמה וסוף הזמן בהערב יום לכן סתם רש"י ז"ל וכתב אפשר לומר כן ר"ל כי הוראה המדוייקת בזה הלשון התמידיות בלי הפסק וצמצום הזמן מתחלתו ממש של היום עד סוף היום א"א לפי פשוטו צמצום הזמני הוא בלתי אפשרי מצד עצמו וגם התמידית א"א מפאת הענינים השתים שתפסו במכילתא ובש"ס. אבל באמת כי לא ילקח הלשון תמיד לפי הוראה המדוייקת אבל מדרך בעל הלשון לגזם ולוותר מעט. ולהרחיב היוצא מתחומו מעט עד קצה התחום השני שכנגדו. וכן כאן לפי שהי' מ"ר ע"ה מוציא יותר מרוב היום בדבר המשפט והלמוד עם ישראל. הרחיבו בעל הלשון למדת הזמן ההוא יותר מכדי שיעורו והמשכו עד קצה היום לומר מבוקר עד ערב ועל כיוצא בזה אמרו ז"ל דברה תורה כלשון בני אדם. ואולם כבר ידוע אמרם ז"ל בתלמוד דאף דדברה תורה כלשון בני אדם מ"מ כל היכי דאיכא למידרש דרשינן. לכן דרשו ז"ל בו גם כאן הרמזים הנחמדים דגם העוסק בדין אמת לאמתו שעה אחת כעוסק בתורה כל היום וזהו הוראת התמידיות שבזה הלשון. והשנית דכל דיין שדן דין אמת לאמתו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית. וזה יוצא מג"ש דבוקר וערב. ולזה בא כאן בלשון זה הוראת צמצום הזמני (ומזה ראי' למש"ל שרש"י ז"ל כלל בסתימת לשון שאלתו גם הוראות הצמצום הזמני שגם בהונת התמידיות כל היום מ"מ הצמצום הוא דבר שלא יתכן כלל) ואמנם טעם היות עסק הדין והמשפט יקר כל כך ונאות להפלגה זו לומר כאילו נעשה שותף וכו' להיות המשפט קיום העולם אחד מעמודי ארץ ובאין משפט יחרב היישוב המדיני וכאמרם ז"ל באבות על שלשה דברים העולם עומד וא'

מהם הוא הדין וכתיב מלך במשפט יעמיד ארץ. לכן אמרו ז"ל על צד הגוזמא כאלו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית. לפי שהשי"ת ברא את העולם. והדיין הצדיק ונקי כמעמידו בעמודי הדין לבלי ימוט:

טו כבר ידוע הכלל הזה כי יבוא לפעמים העתיד במקום ההוה. ובדבר ההוה ורגיל להיות יעמיד המספר א"ע כאילו הוא עומד בזמן המסיפר והוא משתמש בעתיד תחת ההוה וכבר הארכתי בזה במקום אחר:

(ד"ה לדרוש) לשון זה מורה לפעמים על התפלה ותחנה להשי"ת והוא דרישת צרכיו כמו דרשו את ד' בהמצאו קראוהו וגו'. והרבה כיוצא, ולפעמים על בקשת דבר הנבואה מהנביא. כמו ותלך לדרוש את ד' הכתוב אצל רבקה ששם אין ענינו תפלה ותחנה בראיית מלת ותלך וכאן הוראתו על למוד התורה שהוא מאת האלקים ית' ותפס משה ראשונה ענין למוד התורה ואח"כ תפס ענין המשפט ואמר כי יהי' להם דבר בא אלי והוא ענין דבר המשפט וזהו דלא כרא"ם ז"ל:

טז כאן תקן רש"י ז"ל אח הלשון. שאמר ראשונה כי יהי' להם דבר בלשון רבים ואח"כ אמר בא אלי בלשון יחידית והי' לו לומר באים אלי. לכן כתב רש"י שהוא מאמר קצר כדרך הלשון הצחה. וענין המאמר. כי יהי' להם דבר מי שהוא בעל הדבד בא אלי. ולחנם נטה הרא"ם ז"ל כאן מנתיב הפשוט אל משעול צד:

יז כמה פעמים זכר תואר זה בפרשה זו ולא התעורר על זה רש"י ז"ל בשום מקום רק בפסוק זה. אלא שלפי שקודם לזה ספר הכתוב בכל פעם ענין אחר מיתרו. וישמע יתרו וגו' ויקח יתרו וגו' ויבוא יתרו וגו' לכן הזכיר עליו הכתוב בכל פעם תואר חותן משה אכל בפרשה שלפנינו שבא המסופר בכל הפרשה ההיא בענין אחד מה שראה יתרו ממשה דבר שנראה זר אליו וששאלו ער דבר הזרות ההוא ותשובת משה אליו שהוא הכרחי ואיננו זר לפי הצורך. והעצה היעוצה אליו אח"כ מאת יתרו. וא"כ לאשר זכר הכתוב כבר בתחלת הספור. ויהי ממחרת וישב וגו' וירא חותן משה וגו' לא הי' לו לומר אח"כ אלא ויאמר אליו חותנו כיון שכבר אמר בריש הספור חותן משה אכל אמר הכתוב חותן משה מטעם שזכר רש"י ז"ל. כדי לכבדו חותן משה ר"ל חותן המלך אלו דברי הרא"ם ז"ל והנלע"ד יותר בזה. שהוקשה לו לרש"י ז"ל שמאחר שכנוי אליו האמור אח"כ ויאמר חותן משה אליו) הוא חוזר אח"כ למשה הנזכר מקודם הי' לו לומר ג"כ חותנו בכנוי הנסתר החוזר אל משה שאין מדרך הלשון כלל להזכיר ראשונה את השם בפירוש מבלי סמיכה ער מה שנזכרו בענין שלפניו ומיד אח"כ בכנוי הנסתר החוזר כי לשון זה מורה שכנוי הנסתר אח"כ אינו חוזר על השם הנזכר לפניו, בסמוך רק שם אחר הוא שחוזר

אליו הכנוי ההיא. כי לשון ויאמר חותן משה אליו. מורה שאמר חותן משה לאיש אחר. ולא למשה שהזכיר לפניו והיו לו לומר או ויאמר חותן משה אל משה. או ויאמר חותנו אליו. לזה כתב רש"י ז"ל כי לשבחו בעצתו זאת. שהסכים המקום ב"ה עמו שנה הכתוב מדרכי הלשון להזכיר מתחלה השם בפירוש ולא בכנוי החוזר ומיד אח"כ בכנוי החוזר (חותן משה אליו) כדי להתבונן ע"י השנוי ההוא. מה שזכר את השם לפני כנוי הנסתר שלא הי' ראוי להזכיר את השם בפירוש. אם כנהו אח"כ בכנוי הנסתר לרמוז בזה ראוי' העצה ההיא לחותנו של מלך וגביא חותן משה. והבחינה ההיא רמוזה בשם משה כמו שהודעתיך כבר כמה פעמים. שהשם או הפעל או המלה שבא מותר בלשון הוא למען עורר ולשים לב על הבחינה שיש לבחון בו. וזהו האמת בכוונת רש"י ז"ל לע"ד:

יח ידוע שאתין וגמין רבויין:

(ד"ה כי כבד) מלת ממך מורה בכאן היתרון והוא נופל בשני, דברים המשתתפין באיכות ונבדלין בכמות ובאמרנו זה גדול מזה או כבד מזה משתתפין שניהם בגודל או בכובד והיתרון בבחינת הכמות אבל בשני כוחות מתנגדים שהאחד משבית ומבטל פעולת הכח השני. היתרון בבחינת כח ההתנגדות השוה בשניהם שכל אחד מתנגד לכח חבירו וחפץ להשביתו ומי שכמות כח התנגדותו יותר ינצח את השני. וזה כוונת רש"י ז"ל שבא בקוצר לשונו לבאר ענין המליצה הזה כי כבד ממך הדבר. שאין כאן כח שוה בשניהם הוא כח הכובד. רק ענין השיווי הוא בכח ההתנגדות והיתרון בבחינת כמות ושיעור הכח ההוא:

יט הנה לא אמר הכתוב אם תשמע לעצתי ויהי אלקים עמך שאז תהי' הויו ויו ההמשך מתנאי הקודם אבל אמר איעצך ויהי אלקים עמך. וחסר פעל השמיעה שהוא העיקר שמזה נמשך המאמר השני ויהי וגו' וגם חסר מלת התנאי אם. לכן נטה רש"י ז"ל מדרך המפרשים שויו ויהי איננה להמשך רק ויו התנאית והשיעור איעצך אם יסכים אלקים עמך לעצה זאת מדברי הרא"ם ז"ל בתוספת ביאור רב:

(ד"ה הי') (ופירוש רעם בשביל העם כמו אמרי לי אחי הוא וענין מול האלקים שיהי' פניך תמיד נוכח האלקים בעבור העם וכדרך המבקש שפניו תמיד מול המתבקש והכוונה בלשון זה הי' אתה תמיד המליץ בין העם והמקום ב"ה בצרכיהם ולא תסוב בשום זמן, פניך מאת האלקים על אודותם:

(ד"ה את) יישב כפר הלשון שהרי אמר אח"כ והזהרת וגו' את החוקים. וע"כ הך דהכא אמשפטים קאי בדברי ריב שביניהם

כא וכן הוא במכילתא והוא פשוט דאל"כ מאין הי' יכול לדעת מי ומי הם הראויין הלא האדם יראה לעינים ועוד שכן משמע פעל תחזה ולכן לא אמר לו ואתה תבחר רק ואתה תחזה ומלת חזון נופלת על הנבואה:

(ד"ה אנשי חיל) כי שם חיל מונח גם על הרכוש כי כל קבוצת מותר ותועלת המתאחדים יחד באיש אחד, למען היות תועלתו בטוחה ע"י הקבוץ הזה יקרא חיל בלה"ק. וכבר הארכתי בזה במקום אחר וביאר רש"י ז"ל אח"כ שהתועלת במנוי דיינים עשירים שאינם צריכין להיות חנפים ולהכיר פנים (ד"ה אנשי אמת) דלענין שישפטו משפט צדק ולא יטו דין כבר הוא בכלל אומרו יראי אלקים וע"כ שביתר התוארים שחשב כאן מונה כל המעלות האחרות שצריכין להמצא בדיינים ושופטים ופשוט:

(ד"ה שונאי בצע) הא דלא פירש"י ז"ל שונאי ממון אחרים שאינם מקבלי שוחד משום שזה הכל בכלל מה שאמר יראי אלקים וכמ"ש לעיל לכן כתב רש"י ז"ר שהכוונה ששונאים ממון עצמם בדין. וכתב הרא"ם ז"ל וז"ל כן הוא במכילתא שונאי בצע ששונאים את ממונם בדין ומפרש בתנחומא שיהא אומר אפילו הוא שורף את גדישי וקוצץ את כרמי כהוגן אני דנו ואולם מה שפירש בו רש"י ז"ל בההיא דאמרינן כל דיינא דמפקין מיני' ממונא בדינא לאו דיינא הוא אין לו ענין כלל דאי שרא יכפור בממון ויוציאוהו ממנו בב"ד בעדים אין זה ממונו אלא ממון אחרים והרמב"ן ז"ל פירש דברי רש"י ז"ל שר"ל שכל ממון שידעו בו שאדם יכול להוציאו מידו בדין ישנאו אותו ויחזירוהו מעצמם. ואפילו דוא באמת שלהם כגון שקנה עבד שלא בעדים וכיוצא בזה עכ"ל הרמב"ן ז"ל. ואינו מחוור דכיון שזה טוען עבד שבידי שלי הוא ואתה מכרתו לי והנטען אומר להד"ם הרי זה נשבע היסת ונפטר עכ"ל הרא"ם ז"ל ואני מתפלא מחכמת תורתו ז"ל שבכוונה תפס הרמב"ן ז"ל המשל בעבדים שבזה יכול הנטען להוציא ממנו בדין אם לא קנהו המחזיק בעדים ויש ראי' לנטען ששלו הי' דהא קיי"ל הגודרות אין להם חזקה כמ"ש בטור ח"מ סי' קל"ו סעי' ב' יע"ש. אכל יותר נוח לי בזה מ"ש כאן בעל צל"ד וז"ל שהענין ג"כ עפ"י פירוש התנחומא הנ"ל. שאם אינו שונא את ממונו ורצה לחייב את הזכאי בשביל גזומו של בעל דין חבירו שאומר לדיין אם לא תחייבנו הריני שורף את גדישך וקוצץ את כרמך והדיין ישלם לזכאי מביתו כדתנן דן את הדין וחייב את הזכאי וזכה את החייב. מה שעשוי עשוי וישלם מביתו. לכן הטיל יתרו בתנאי שונאי בצע. ששונאים ממון עצמם בדין ויניח השרוף גדישו ולקצוץ כרמו ולא יסמוך על מה שישלם מביתו אח"כ דכל דיינא דמפקין מיני' ממונא בדינא לאו דיינא הוא והרי לא דן

דין אמת לאמתו בשביל גזומו של חבירו וצריך להוציא ממנו אח"כ ממון בדין לשלם מביתו. ושוב מצאתי גם בחזקוני שפי' כן:

כב ר"ל כי פעל ושפטו, שבפסוק שלפנינו הוא עבר מהופך לעתיד ע"י הו'. אבל פעל ושפטו שבפסוק כ"ו הוא עבר ממש כמו שפי' שם רש"י ז"ל וכ"א דבר הלמך מענינו הוא ופשוט:

(ד"ק והקל) ר"ל שהוא מקור מההפעיל ואיננו ציווי רק ו' והקל במקום אז וענינו ואז יקילו המשא מעליך אבל משמע הר' א"צ לפרש היותו פעל עתיד. (כי המקור יבוא במקום כר הזמנים וכל הגופים כידוע בדקדוק) רק היותו הוה כפשוטן ומוסב למעלה בסמוך לו וכל הדבר הקטן ישפטו הם ולהקל מעליך ר"ל שיסייעו לך בדבר המשפט למען הקל מעליך וזה כוונת רש"י ז"ל בדבור הסמוך שאחריו. ומבואר:

כג ר"ל כי וצוך אלקים איננו ההמשך מן התנאי אם את הדבר הזו רק הוא ו' החבור והוא חרק מן התנאי אבל ההמשך הוא מ"ש אח"כ ויכרת עמוד והוי"ו הוא ו' ההמשך כמו אז ומבואר:

(ד"ה וגם) ידוע שכל גמין רבויין ובא לרבות מלבד העם שהם הנשפטים גם אהרן נדב ואביהוא ושבעים הזקנים שהם השופטים. וכ' הרא"ם ז"ל וז"ל ואף שמדם עצת יתרו על מנוי הדיינים היה משה לבדו השופט מ"מ ישבו עמו גם הגדולים ההם בעת הדין לקחת מפיו תורה ולשמוע משפט צדק עכ"ל ז"ל. ויש לפרש עוד והוא העיקר בעיני שמשה לא ישב לדין מבלעדי הגדולים ההם. אבל גם הם לא היו דנין גם הדבר הקטן מבלעדי משה, רק כולן היו נושאים ונותנים בדין. ועיקר עצת יתרו אליו היתה שמשה ואהרן ובניו ושבעים הזקנים יהיו סנהדרי גדולה והוא ימנה עוד הרבה סנהדרי קטנה תחתיו:

כו פעל ושפטו כאן הוא עבר ממש. אבל ושפטו, שבפסוק כ"ב הוא עתיד עם ו' ההפוך:

(ד"ה יביאון) ר"ל שהוא עתיד תחת ההוה כמו בכל דבר ההוה ורגיל להיות. וכבר הארכתי לבאר זה במקומות אחרים וא"צ לכפול הדברים:

כז לא מהכרח הכתוב אמרו ז"ל כן כי אם מדרך הסברא שבלי ספק צדיק וחסיד כיתרו בחר יותר להיות נע ונד במדבר בארץ ציה ולדבק בעם ד' מלשבת בארצו בין הכופרים ע"א. לכן שפטו שהלך למדינתו לגייר בני ארצו וכן היה הדבר באמת כמ"ש ז"ל במכילתא הובאה ברא"ם ז"ל שהביאו ראיה מפסוקי הנביאים שבני הקני חותן מיטה ישבו את יהודא ושבו לדת ישראל והיו כולם קדושים יושבי אוהל:

פרק יט

א ר"ל ממה שכתב ביום הזה שהוא כנוי הרומז ולא פירש לנו באיזה יום והוא דבור סתום מאוד שירמוז ליום בלתי ידוע. ע"כ צ"ל שהיה בתחלת החודש וכ"כ הראב"ע ז"ל והוסיף עוד וז"ל כמו מחר חודש עכ"ל. וכוונתו שמדרך הכתוב לכנות ראש החודש חודש סתם ויהיה פירוש בחודש השלישי בראש חודש השל שי כמו מחר חודש. ולכן כתב ביום הזה בכנוי הרומז כמו בעשירי ביום הזה ולכך לא הביא רש"י ז"ל הא דאתיא לה בש"ס מג"ש דהזה הזה מפסוק החודש דזה לכם ראש חדשים מפני שאין צורך לזה והוא מוכרח מפשטות הכתוב רק דהכי אורחא דתלמודא ללמוד דבר שאינו מבואר בפירוש בג"ש אי מצינן למילף ועוד י"ל דאי לאו גזירה שוה הוה מצינן למימר דכינוי הרומז ביום דזה הוא מוסב על מ"ש לפניו לצאתם ממצרים. והכי קאמר קרא בחודש השלישי לצאתם מארץ מצרים ביום הזה היינו ביום ט"ו לחודש באו וגו'. ולכך איצטריך למילף בג"ש דהזה דזה דהיינו בר"ח. ובזה סרה קושיית הרא"ם ז"ל שהקשה הא פריך הש"ס בפסחים ממאי דבריש ירחא הוה קאי אימור בד' או בה' לירחא הוה קאי א"כ משמע שאין החודש דזה דהתם גופי' מוכרח שהוא בר"ח. דז"א דהא ע"כ א"א לאוקמי קרא דהכא דביום הזה שהוא כנוי הרומז על היום אלא או בריש ירחא כמ"ש רש"י והראב"ע ז"ל או בט"ו לירחא וכיון דע"כ א"א לוקים החודש הזה דקרא דחתם בט"ו לירחא שהרי פסח מצרים מקחו בעשור כמבואר שם בפרשה. ע"כ דביום הזה דקרא דהכא היינו בר"ח אלא דמכח הכרח אחר צריכין אנו לדברי הרא"ם ז"ל דא"כ קשה על הא דפריך התם בש"ס ממאי דבריש ירחא הוה קאי דילמא בד' אן בחמשה לירחא הוה קאי דכיון דע"כ ליכא למימר דבט"ו לירחא הוה קאי מפני שפסח מצרים מקחו מבעשור. א"כ קשה על הא דפריך דהא ע"כ מג"ש דהכא מוכח שהיה בר"ח. לכן צ"ל כמ"ש הרא"ם ז"ל דקושיית הש"ס בפסחים אינו אלא מדבור משה לישראל דאימור לא דבר משה לישראל ביום שנדבר עמו הקב"ה, אבל דבור הקב"ה למשה וודאי היה בר"ח כ"ז כתבתי לפלפולא בעלמא. אבל באמת א"צ לכל זה דאף די"ל דביום הזה דהכא מוסב על לצאת ב"י מאמ"צ. מ"מ כיון דאיכא למימר נמי דקאי על בחודש השלישי א"כ הרי סתם לנו הכתוב ולא פירש על איזה יום הוא רומז ולא בא הכתוב לסתום אלא לפרש. לזה ע"כ לומר שפירוש ביום דזה בר"ח ומוסב על בחודש השלישי שלפניו מפני שיותר סברא לומר שרומז על הזמן המוזכר בפירוש קודם לכן ולא שרומז על הזמן דנזכר בכלל ולכך לא הוצרך רש"י ז"ל להביא הג"ש והוא פשוט. אלא דאורחא דתלמודא הכין למילף בג"ש וכנ"ל ויעויין מ"ש עוד בסמוך בזה:

בא"ד לא היה צריך לכתוב כו'. דע שזהו ההבדל בין כנוי הרומז ההוא לכנוי הרומז הזה. שההוא הוא כנוי הרומז על הגוף העומד מרחוק והזה הוא כנוי הרומז על הגוף העומד מקרוב. הא' מתורגם יענער והב' מתורגם דיזער. ולפיכך במאמר הזה החודש הזה לכם ראש חדשים וגו' שספר לנו בו דבור הש"י למשה כהווייתן וכיון דמשה בריש ירחא דניסן הוה קאי. לכן א"ל הקב"ה החודש הזה שהוא חודש שעומד בו עכשיו ואין נופל עליו כנוי ההוא לכך נכתב בתורה ג"כ כנוי הזה לפי שכוונת הספור לספר לנו דבור הקב"ה כמו שהוא ואינו אלא העתק לשון אבל כאן שכוונת הכתוב לספר לנו הדברים שהיו בזמן ההוא לישראל הוא ר"ח סיון היר"ל ביום ההוא אחרי שהזמן הזה כבר חלף הלך לו וזהו כוונת השאלה. ומה נעים הדרש שדרשו בו שיהיו ד"ח חדשים עליך שתצייר לך כאלו ביום זה שאתה עומד בו ניתנה תורה ויהיו ערבים לנפשך כדבר חדש שכן הוא טבע הנפש שתתענג על החדש והנה באמת ע"פ פשוטו אין כאן קושיא כלל שדרך המספר להעמיד א"ע לפעמים באותו הזמן שקרו בו הדברים שמספר מהם כמו ביום הזה נבקעו כל מעינות תהום דבה וגו'. בעצם היום הזה בא נח וגו' וכ"ז לפי שמדרך הספור לפעמים להעמיד עצמו בזמן ההוא מ"מ כל היכי דאיכא למידרש דרשינן ואינו אלא אסמכתא דאסמכוהו חז"ל להך דרשא אהאי קרא וכדרשת דורשי רשימות וא"צ להאריך בזה עוד. ומה מאוד נפלאתי על הרא"ם ז"ל שהקשה דהא איצטריך תיבת דזה לגזירה שוה להורות שהוא בר"ח כדלעיל. ולפי שיטתו יותר היה לו להקשות מהנך קראי שהבאתי לעיל. אבל באמת אין כאן קושיא כלל דהך דרשה אינה אלא לאסמכתא וכאורחא דאגדה וכי באו ז"ל ללמדנו בזה דבר חדש רק שהסמיכו מה שהוא מן הסברא אל המקרא. ועוד הרי בלא"ה כבר כתבתי למעלה שגם הג"ש ההיא עצמה אינה אלא אסמכתא וכאורחא דתלמודא ומפשטות הכתוב הוא מוכרח ואצ"ל שאגדות חלוקות הן ורש"י ז"ל הרכיבם ולא כמ"ש הרא"ם ז"ל:

ב ואף שכן דרך המקרא תמיד כשיספר שבאו למקום א' וירצה לספר אח"כ שבאו שוב אח"כ למקום אחר חוזר הוא לפרש ויסעו ממקום פלו' ויחנו במקום פלו' וכן להלן זהו אינו אלא קודם שיספר. מן החנייי' במקום האחר וכן הוא בכל סדר המסעות באלה מסעי שלא יספר שבאו למקום אחר עד שיקדים לומר ויסעו משם. אבל כאן שכבר ספר מיד בראש הספור שבאו למדבר סיני אין דרך שיחזור אח"כ לפרש ויסעו משם ויחנו במדבר סיני וכל המקרא ללא צורך ואין כאן שום הודעת דבר חדש וכבר ידענו שאנו מקודם לכן ברפידים, ותחלת הספור שאמר שבאו למדבר סיני לא הקדים מקודם לו ויסעו מרפידים וזה הוא מדוקדק מאוד בל' רש"י ז"ל שלא כ' למה הוצרך לומר דק כ' מה ת"ל לחזור

ולפרש מהיכן נסעו והלא כבר כ' שברפידים היו חונים כו' ר"ל מאחר שכ' כבר בתחלת הספור שבאו מדבר סיני א"כ נראה שלא בא הכתוב הזה רק להודיעו מהיכן באו למדבר סיני ואמר שנסעו מרפידים ויבואו מדבר סיני ומה ת"ל לחזור ולפרש מהיכן נסעו הרי כבר ידענו זה זהו כוונתו ז"ל וסרה טענת הרמב"ן ז"ל:

בא"ד אלא להקיש וכו'. ר"ל דכמו שביאתן להר סיני הי' בתשובה כמ"ש אח"כ ויחן שם ישראל וגו' ופירש"י ז"ל שם בלב א' כאיש א' וכו' שהי' לב הכל פונה לשמים ויאמינו בד' ובמשה עבדו. כן נסיעתן מרפידים בתשובה שאף שתחלת ביאתן שמה לא היה כמבואר בפ' בשלח ויבואו ברפידים ויצמא שם העם למים וילן העם וגו' מ"מ לאחר שנענשו שם אח"כ במלחמת עמלק שהיתה ג"כ ברפידים כמ"ש שם ויבוא עמלק וילחם עם ישראל ברפידים וגו' ושם נעשה להם גם ונצחם יהושע שבו כולם אל הש"י בלב שלם וזה הודיענו הכתוב כאן במקרא זה:

(ד"ה ויחן) ר"ל ולכך נכתב ויחן בל' יחידות:

(ד"ה נגד) הוראת מלת נגד הוא תנועת או מצב ב' גשמיים (גופים) אשר יפנו זה אל זה צד הפנים שלהם ואם יתנונעו בנטיי' ההיא יתנונעו זה לקראת זה עד יגיעו והנה אצל הבעלי חיים כולם צד הפנים שלהם מיוחד וניכר וכן ג"כ בקצת גשמים מלאכותים, ככלים ובנינים ד"מ פני הבית הוא הצד שבו הפתח והחלונות אבל בשאר גשמיים טבעיים אין להם צד פנים וצד אחור מיוחד מצד עצמם ולזה יפול בהם מלת נגד בכל הצדדין במה שאין להם צד אחור ונוכל לכנות כל צד פנים כמ"ש הראב"ע ז"ל ממה שמצאנו מנגד סביב לאוהל מועד יחנו שהוא מד' הפאות עכ"ל. ובלא זה אין טענה מן הכתוב מנגד סביב שאף אם נאמר שאף באוהל מועד יפול מלת פנים וכנ"ל מפני שיש לו פתח כניסה ויציאה בכל זה אין דברינו אלא בסתם שסתם סלת נגד בבעלי פנים הוא אם פניהם איש לקראת אחיהו אבר הכי אין לנו לומר כי פני האיש הזה נגד אחורי האחר או שאחוריהם זה נגד אחורי זה אם יתבאר בלשונו בפירוש ענין הנגדיות אם בצד פניהם או בצד אחוריהם. לכן אחרי שמבאר שם הכתוב מנגד סביב לאוהל מועד יחנו הרי במלת סביב ביאר לנו שהנגדיות בבחי' אוהל מועד הוא בד' הרוחות ימין ושמאל פנים ואחור אבל בפתחי אהליהם שלא ביאר הכתוב נאמר מן הסתם שהי' פתחי האוהל שהוא צד הפנים שלהם נגד אוהל מועד וזה מבואר. אבל אם באמת אין אל הגשמים הבלתי בעלי חיים פנים מצד עצמם. בכל זה נוכל לכנות בדרך ההשאלה הצד שמהם הפונה למזרח העולם צד הפנים. והטעם בזה מבואר להיות התנועה בב"ח לנוכח פניהם תמיד ומדרך התנועה להתנונע אל צד האורה כי לא ינוע החי לצד החושך רק לעבר האורה להשמר

מכל מכשול ולמצוא עונג וערבות בהיותו נהנה מזיו האורה כי התנועה בב"ח לרוב או להשלמת חסרונם או לעונג רוחם. ובבחי' זו יש לנו לומר א"כ שהתנועה בבע"ח הוא לצד המזרח כי מצד זה תבוא האורה. לכן פני המתנונע למזרח, לכן יכונה הצד הפונה למזרח גם בגופים דוממים טבעיים ובלתי מלאכותים צד הפנים בדרך ההשאלה בעבור כי התנועה לשם והתנועה בבע"ח הוא לעבר פניהם. ולזה כ' רש"י ז"ל והוא מהמכילתא דסתם נגד למזרח ור"ל דסתם נגד בגופים בלתי חיים טבעיים מסתבר שהיא למזרח להיות הצד הזה צד פנים שלהם על דרך ההשאלה כנ"ל. ואם אמנם באמת יתכן לומר נגד גם בפאה אחרת מפני שאין להם צד אחור מצד עצמם בכ"ז אם נוכל לפרשו על צד המזרח יותר יש לפרשו כן. ואף שכתוב במכילתא כ"מ שאתה מוצא נגד פנים למזרח עיקר הכוונה של' נגד בבע"ח הוא לרוב פנים מול פנים ומזה יש א"כ לשפוט שבגופים מתים ודוממים פנים למזרח והגע בעצמך שע"כ לומר שכוונת המכילתא אינה אלא שסתם נגד הוא פנים אל פנים דאם כפשוטו שסתם נגד פנים למזרח הרי בבע"ח אין הנגדיות מוגבל בצד מהצדדין רק מצד הפנים הנפנין זר"ז. ועוד איך יתכן שיהיו שני הפנים למזרח אם פני האחד הוא למזרח. ע"כ שפני השני למערב וא"כ למה זה יחוייב שיהיה פני הא' למזרח יותר מפני הב' הלא גם הב' הוא ג"כ נגד הא' כמו שהא' נגד פני הב' ועל שניהם יאמר נגד. וע"כ כוונת המכילתא כמו שפירשתי דסתם נגד פנים מול פנים ופני ההר יכונה עד המזרחי של ההר בדרך ההשאלה וכנ"ל. וסרה בזה טענת הראב"ע ז"ר ממה שנמצא מנגד סביב לאוהל מועד יחנו שהוא לד' הפאות עכ"ל. שזה אינה טענה שנמצא מלת נגד באמת גם בשאר הצדדין כמו שנוכל לומר גם בבע"ח שאחוריהם של אלו נגד אחוריהם של אלו או שפני זה נגד אחורי זה. אבל כוונת המכילתא שכל זה אינו רק במפורש. אבל אם הוא בלתי מפורש באיזה ענין הוא הנגדיות הוא מסתמא פנים אל פנים ולפי שצד המזרחי של ההר יכונה בדרך ההשאלה להיותו פונה אל עבר ביאת האורה פני ההר. לכן מסתבר לומר שחנו ישראל למזרחו של ההר ובזה יתפרש מלת נגד כביאורו בכ"מ שיבוא בלתי מפורש דהיינו פני ישראל נגד פני ההר. ובזה יתבאר לך ג"כ שמ"ש רש"י ז"ל מהמכילתא פנים למזרח א נו ד"ר למזרח העולם. אבל אדרבה כוונתו ז"ל למערב העולם ולמזרח שכ' רש"י ז"ר היינו למזרח הדבר שעומד כנגדו וע"כ בלא"ה צ"ל כן שהרי תחלה כ' רש"י ז"ל נגד ההר למזרחו והיינו למזרח ההר ואח"כ כ' רש"י ז"ל כ"מ שאתה מוצא נגד פנים למזרח. וע"כ כמו שפירשתי שר"ל למזרחו של ההר ופשוט לע"ד שלא הכריעו זה במכילתא ממלת נגד לבדו רק שהודיעו לנו קבלתם ז"ל שצד המזרחי מקודש יותר משאר הרוחות ואפשר הוא בשיטת המ"ד בתלמוד ב"ב פ'

לא יחפור שמזרח נק' אויר י'. ולזה מן הסברא שכשעמדו ישראל נגד ההר לקבל התורה עמדו נגד מזרח ההר כי ברוח זה יופיע שכינתו ית'. ואמרו ז"ל שהצד המקודש הזה מרומז בכתוב במלת נגד וע"פ פירושו הנ"ל. כנ"ל בביאור המכילתא החמורה הזו:

ג הנה רש"י ז"ל פירש לנו הכתובים ע"פ קבלתם ז"ר שבששי בסיון ניתנה תורה ואין לזה הכרע מהכתובים כמ"ש הראב"ע ז"ל והכין איתא הסדר בשבת פ' ר"ע בא' בסיון באו מדבר סיני (כמו שהכריע רש"י ז"ל בפסוק א' ממ"ש ביום הזה) ובפסוק ג' שלפנינו כתיב ומשה ערה וגו' ואסרו ז"ל שכל עריותיו בהשכמה היו (כמו שיתברר זה להלן בסמוך) א"כ ביום הא' שבאו להר סיני ע"כ לא עלה משה אז דאל"כ לא הי' עלייתו בהשכמה וע"כ שעלה ביום הב' וביום עלי' ההיא נאמר רו שיודיע לעם מכריתתו ית' בריתו עמם וירד והודיע זה לעם וענו אותו כר העם נעשה ואח"כ כתיב וישב משה את דברי העם אל ד' וע"כ שלא היה זה בו ביום הוא יום הב' דא"כ לא היה זה בהשכמה שהרי ירד מתחלה מן ההר אל העם וע"כ שהיתה עלי' זו ביום שאחריו הוא יום הג' ואז אמר הש"י למשה שיבוא אליו בעב הענן בעבור ישמע העם וגו' וכתיב אח"כ ויגד משה את דברי העם אל ד'. וממ"ש שהגיד משה את דברי העם אל ד' נלמד שירד משה מתחלה מן ההר אל העם והגיד להם דבר ד' הזה שיתגלה לעיניהם בעב הענן וישמעו מתוכו קול אלקים חיים. מדבר אליהם מתוך האש והעם השיבוהו דבר על זה. (כמו שיבואר להלן בפירושי רש"י ז"ר בהמשך פ' זו מה שענוהו העם ע"ז) והירידה ההיא היתה כנ"ל ביום הג' לחודש. ותשובה זו שהשיבו ישראל למשה על בשורת גלוי שכינתו ית' עלי' נאמר בפסוק הנ"ל ויגד משה את דברי העם אל ד' שהגיד משה תשובת העם אל השם ב"ה וכיון שירד משה ביום הג' אל העם ושמע מהם תשובה ההיא ע"כ לומר שמ"ש ויגד משה את דברי העם אל ד' שהגיד להשם את תשובתם היה ביום ד' לחודש שאחריו דאל"כ לא היה עלייתו בהשכמה וכנ"ל. ואז בשעה שעלה ביום הד' והגיד אל השם ב"ה תשובת העם אליו על בשורת גלוי השכינה א"ל שוב הש"י מה שכתוב אח"כ בפרשה לך אל העם וקדשתם היום ומחר וכבסו שמלותם והיו נכונים ליום השלישי כי ביום השלישי ירד ד' לעיני כל העם על הר סיני וגו'. והנה יום הג' ליום עלי' זו שהיתה כנ"ל בד' לחודש הוא בו' לחודש הרי לפי חשבון זה בו' בסיון ניתנה תורה. ובקצר שביום א' לחודש באו מדבר סיני כמ"ש בפסוק א' מפ' זו בפירוש. בחודש השלישי וגו' ביום הזה וגו' (כמ"ש בפירש"י שם ובביאורי) וכתיב אח"כ שמשה עלה אל האלקים וא"ל הש"י שיודיע לעם מכריתתו בריתו עמהם להיות לו לעם והוא יהיה להם לאלקים ובחירתו בהם מכל העמים. והעם השיבוהו נעשה ונשמע כל אשר יצוה ד' אותנו וישב משה את דברי השם אל ד' והודיעו

אז הש"י מגילוי שכינתו ית' על הר סיני לעיני כל העם ומשה בשר זה אז לעם והעם השיבוהו דבר א"ז והגיד משה אל השם ב"ה תשובת העם על בשורה זו ואז הודיע הש"י אליו כי גלוי שכינה זו תהיה ביום הג'. ומפשטות הספור הזה היינו יכולין לומר שג' עליות האלו של משה. וב' התשובות של העם הכל היה ביום הא' לחודש יום בואם אל מדבר סיני ובג' לחודש ניתנה תורה. אבל לפי קבלתם ז"ל שכר עליותיו בהשכמה היו א"כ עברו ע"כ לג' העריות ג' ימים וגם ע"כ עלי' הראשונה לא היתה ביום בואם למדנו סיני הוא יום א' לחודש ממילא היתה עלי' הג' בד' לחודש ונאמר לו כי ביום השלישי ירד וגו' הרי שבו' לסיון ניתנה תורה. ואמנם מוצא דבריהם ז"ל שכל עליות של משה בהשכמה הי' היא ממ"ש בפ' כי תשא במתן לוחות האחרונות ועלית בבוקר אל הר סיני וגו' ואח"כ כתיב וישכם משה בבוקר ויעל אל הר סיני וגו', ומזה למד שכל עליותיו שר משה שעלה מעצמו בהשכמה היו והנה הארכתי עד כה לבעבור שלא אצטרך להאריך אח"כ עוד:

(ד"ה כד) ר"ל שלא אמר אמור לבית יעקב והגד לב"י כמו שבא דל' במקומות אחרים דבר אל ב"י ואמרת להם לכן דרשו ז"ל בל' הזה ובסדר הזה וענין שינוי הסדר לבלתי יקדים המאוחר ויאחר את המוקדם. דרך משל שיאמר כה אמר ד' שמוע תשמעו בקולי וגו'. והייתם לי סגולה וגו' אתם ראיתם אשר עשיתי וגו'. וענין שנוי הלשון שיאמר הדברים בלשון מדבר בעדו כאלו השם ב"ה מדבר עמם. ולא יאמר הדברים בלשון נסתר. אתם ראיתם אשר עשה ד' למצרים. וישא אתכם. ועתה אם שמוע תשמעו בקולו. וכן שאר דברי המאמר הזה:

(ד"ה לבית יעקב) דרשו כפל הלשון כדרכם הטוב ז"ל כה תאמר לבית יעקב ותגיד לבני ישראל. וכתב הרא"ם ז"ל וז"ל. אין ר"ל שלשון אמירה אינו נופל אלא על רבות אלא דמסיפא קא דרשו דמדכתיב גבי זכרים ותגיד שהוא מלשון גיד שהוא מין ירק מר. מכלל דגבי נשים דלא כתיב בהו אלא לשון אמירה אין רשאי לומר להם רק רכות עכ"ל וכתב בעל צדה לדרך ז"ל וז"ל. וכן פירש"י ז"ר בפרק ר"ע. וראי' לזה הביא בערוך. כי תרגום ואחריתה מרה כלענה. מרר היך גידין. ואמרו ז"ל בלקח טוב. עוד ראי' לדבר. ממה שלא כתוב ותגד בלי יוד. רק ותגיד ביוד. והוא מענין גיד עכ"ל, בעל צל"ד ז"ל. ואמנם ענין זה נ"ל שלנשים לא אמר רק כמ"ש, כאן אם שמוע תשמעו והייתם לי סגולה ואתם תהיו לי ממלכת כהנים שהוא כולו אך ייעוד טובה ושכר שמיעת המצות. ומכלל הן אתה שומע לאו. ואולם לא הזכיר להם הלאו בפירוש רק שנשמע מכללא אבל אל הזכרים

שאינם דכי הלבב כמו הנשים זכר בפירוש גם הלאו אם לא ישמעו בקור ד'. ופירש להם עונשן ומבואר:

ד מה נעים מה שדרשו ז"ר בזה. ודרשה זו אינה אלא נתוח הלשון והוצאת מה שבכח המאמר אל הפועל ופשוט:

(ד"ה ואשא) מעל ואשא הוא מלשון משא ואונקלוס תרגמו ממנין נסיעה ובהפעיל תיקן הדבר דרך כבוד כלפי מעלה, והנה נ"ל שנקודות ההפסק שאחר דבור זה הוא מ"ם. והכל דבור אחד וכן צ"ל ברש"י דבר אחר על כנפי כנשר הנושא כו'. וכן הוא בהדיא במכילתא והנה בלשון הראשון פירשו ז"ל מליצת המשל על קלות ומהירת התנועה שנתקבצו כולם לשעה קרה לרעמסס. ובלשון השני פירשוהו ז"ל. על ההגנה שיהי' ע"י עב הענן,. (ד"ה ואביא) אונקלוס ז"ל תרגם. וקריבית יתכון לפולחנא דילי:

ה יישב ז"ל כפל הלשון. שמוע תשמעו אם שמוע בהוה תשמעו בעתיד והכי איתא בש"ס בדוכתי טובי. דאף דדברה תורה כלשון בני אדם. ודרך הלשון להקדים המקור להפעל, מ"מ כל היכי דאיכא למידרש דרשינין:

(ד"ה ושמרתם) ר"ל שהכוונה על הברית שעתיד הקב"ה לכרות עמדם לפני מתן תורה. והוא הברית האמור בסוף פרשת ואלה המשפטים שהוא ברית הרצאת דמים. וכן כתב הראב"ע ז"ל וז"ל. הוא הברית שכרת משה עם ישראל בבנותו המזבח תחת ההר ויזרוק על העם דמי הזבחים:

(ד"ה סגולה) וכן גדר הראב"ע ז"ל הוראת השם הזה. וז"ל ומלת סגולה דבר נכבד ונחמד לא ימצא אחר כמוהו עכ"ל. ושאמר כי לי כל הארץ יישב רש"י ז"ל שאינו לנתינת טעם על חיוב המשפט הקודם והייתם לי סגולה כהוראת מלה זו כרוב רק הוא לתת טעם על אפשרות המשפט הקודם והוא מציאת ענין הסגולה בהם. ר"ל אפשרית מציאותיה. הוא אפשרית קשור הנשוא עם הנושא ולא חיוב הקשור ההוא ומבואר:

ח כבר ביארתיו לעיל פסוק ג' באורך:

ט ר"ל כי בעב אינו שם תואר לענן שא"כ הי' צריך שיוקדם המתואר על התואר (ואין ראיה מן ורחל היתה יפת תואר שהוקדם יפת הוא התואר אל מלת תואר שהוא המתואר כי שם מלת יפת תואר בכלל ההוא התואר והמתואר הוא רחל לכן הקדים מלת יפת שהוא עיקר התואר למתואר העיקרי הקודם לו הוא רחל ושב מלת יפת על רחל. ובא תואר אח"כ ע"ד הביאור) בענן העב כדרכי הלשון וע"כ מלת בעב אינו אלא שם דבר ובעב כמו בעובי. ואמרו ז"ל במכילתא הובא ברא"ם איזהו ענן שיש לו עובי זהו הערפל. כמ"ש אח"כ ומשה עלה אל הערפל עכ"ל ור"ל ששם ערפל הונח על הענן החשוך והעב:

(ד"ה וגם) זהו כדרכם ז"ל. שכל אתין וגמין רבויין:
(ד"ה ויגד) כבד מבואר לעיל פסוק ג' (ד"ה את דברי) הנה זהו דבר הלמד מענינו שממה שכתוב שהגיד משה לעם דברי ד' נלמד שירד משה מתחלה לעם והגיד להם דבר ד' והעם השיבוהו דבר על זה אמנם מה שסתם הכתוב גם ענין מהות התשובה וענינה צ"ל שגם זהו דבר הלמד מענינו שהשיבוהו כראוי להשיב על הבשורה הזאת בשורת גלוי כבוד ד' אליהם. שהוא ענין, שנפש האדם נכסף אליו בטבע יקר מכל יקר ואם ישתדל האדם לראות איזה דבר חדש ויפה ויתאמץ לזה בכל כוחו. ובגדולת הדבר הזה. כן שיעור התשוקה, ק"ו ב"ב של ק"ו להדר על כל הדר אשר בו תלוי כל שלמות הנפש וכפי המורא כן תגדל התשוקה. ולזה מובן מעצמו שהיתה התשובה מן העם אל משה רצוננו ותשוקתינו גדול מאוד עם כל תוקף מורא המראה לראות את מלכנו. ומחכמת הכתוב מה שסתם לנו בזה. כי ראוי לקורא שישים מעצמו הדבר הזה אל לבו ויעלה היקר הזה עלי מחשבתו וע"י המחשבה תתחזק ההתפעלות וזהו מבואר מאוד:
י ר"ל שמאמר וקדשתם היום ומחר משמעותו שיזמינם היום ומחר וזה אין לו ענין כלל ומה צורך להזמין אותם שני ימים הלא אין זה רק אזהרה שיזהירם בהנהגתם בקדושה. לזה פירש"י ז"ל. וקדשתם וזמנתם שיכינו עצמם היום ומחר ר"ל כי וקדשתם פעל יוצא וענינו שתזהירם על ההזמנה שיזמינו עצמם היום ומחר ופשוט:
יא ר"ל כי והיו נכונים הוא לענין הפרישות כמ"ש אח"כ פסוק ט"ו. היו נכונים לשלשת ימים אל תגשו אל אשה וגו':
(ד"ה ליום השלישי) כבר מבואר החשבון לעיל פסוק ג'. ומ"ש כאן רש"י ז"ל עוד. ובחמישי בנה מזבח והקריב עליו קרבן כו' ר"ל שהברית האמור בסוף ואלה המשפטים אף שנכתב הספור הזה אחר מתן תורה. מ"מ אין מוקדם ומאוחר בתורה והי' הברית הזה קודם מתן תורה. ובמקומה יבואר ההכרח לזה בעזרת השי"ת. אך מ"ש כאן רש"י ז"ל שהברית הזה הי' בחמשי הוא מן הסברא. כי השכל מחייב לומר שיש לקרב הברית הזה לנתינת התורה ככל האפשרי ובכל זה אין לומר שהי' הברית בששי לחודש הוא יום מתן תורה. קודם נתינת התורה שהרי כל עליותיו של משה בהשכמה היו ואם הקדים הברית למתן תורה לא הי' עלייתו וגו' בהשכמה. ועוד שהרי כתבו להלן. ויהי ביום השלישי בהיות הבוקר ויהי קולות וברקים וגו' הרי שהי' מעמד הר סיני תיכף בבוקר וכן אין לומר שהי' הברית בלילה אור ליום הששי שהרי קרבן פסול בלילה. וע"כ שהי' הברית בחמישי לחודש ומבואר מאוד:
(ד"ה לעיני) זה דרשו ז"ל מדלא אמר לפני העם רק לעיני העם ופשוט:

יב ד"ל ופירוש והגבלת במעשה ולא בדבור שאינו נופל על הדבור והגבלת רק והזהרת ועוד ראיה ממלת סביב הכתוב אח"כ כאן ואם נאמר כי פירוש והגברת במאמר אינו נופל על זה מלת סביב ומבואר:

(ד"ה לאמר) ר"ל כי מלת לאמר דבקה עם הגבול. שאם מלת לאמר שב אל משה הי' רו לומר א"כ והגבלת את העם סביב ואמרת להם לאמר כי ההגבלה המקומית לבד והאזהרה לבד וע"כ שפעל לאמר דבק עם הגבול וענינו רומז שהגבול מרמז על זה שלא יעברוהו ממנו והלאה ומצאנו אמירה נופל גם בדוממים ובע"ח ברתי מדברים בכיוצא בזה שיש להוציא מהם איזה מובן וכוונת מכוין אבל אם נאמר שמלת לאמר הוא על רמיזת הגבול לבד ולא הזהירם משה בפה כלל רק ע"י הגבול יקשה שזה לא יתכן רק באזהרה אבל לא בעונש הכתוב אח"כ לא תגע וגו' כי סקול יסקל וגו' ולפני זה אמר ג"כ כל הנוגע בהר מות יומת שאין הגבול מרמז על העונש רק על האזהרה לבד. וע"כ שזהו מאמר משה ולכן צ"ל שמלת לאמר כולל שניהם ושב גם אל משה. והכל בכלל וז"ש רש"י ז"ל. הגבול אומר השמרו כו' ואתה הזהירם על כך מדברי הרא"ם ז"ל:

יג ר"ל שע"כ אין פירוש הכתוב שיש לדונו באחת משני מיני מיתות או בסקילה שהוא השלכת אבנים כבדות על הנסקל או ביריי' שהוא מן ירה בים וענינו הדחיפה ממקום גבוה. מפני שלא מצאנו בשום מקום בתורה שני מיני מיתות שונות לעבירה אחת אבל פסקה התורה באיזו מיתה לדון הנדון. לכן למדו ז"ל מכאן שכל הנסקלין נדחין והכר מיחה אחת כדאיתא בסנהדרין סדר דסקילה שתחלה דוחפין אותן ממקום גבוה שתי קומות ואח"כ רוגמין אותו באבנים. אבל לפ"ז הי' לו לומר כי סקול יסקל וירה יירה לכן תנינן בברייתא דסנהדרין הובא ברא"ם ז"ל מנין שאם מת בדחי' יצא (כלומר ואין צריך להשליך עליו אבנים עוד) ת"ל או ירה יירה ופירש"י ז"ל דאו לחלק משמע ומבואר:

(ד"ה במשוך) ר"ל המשכת הקור הארוך הוא ראות על הפסקת הקול שכן דרך המנגנים אם בפה ואם בכלי להאריך הקול ולהמשיכו בעת ההפסקה והנה הפסקת הקול הוא הוראה על סלוק השכינה שהרי רא באה אלא בקולות וברקים. ולכן המה רשאין לעלות בהר מדברי הרא"ם ז"ל:

יד ר"ר שלא היה לו לכתוב לומר אלא וירד משה מן ההר ויקדש את העם ולמה הזכיר ג"כ אל העם אצל הירידה וירד משה מן ההר אל העם. אבל אמר אל העם ללמדך שלא היה פונה לעסקיו וירד מיד מן ההר אל העם. ומה נעים דקדוק זה:

בין מאמר הש"י היה כמוזכר לעיל פסוקי י' י"א. וקדשתם היום ומחר וגו' והיו נכונים ליום השלישי וגו' הרי שהזהיר על הפרישה ב' ימים קודם מ"ת, וביום הג' היה מ"ת אבר

משה ע"ה אמר דיו נכונים לשלשת ימים תפס כל דג' ימים בלשונו וע"כ שפירושו לסוף ג' ימים א"כ מ"ת היה ברביעי, וצ"ל שהוסיף משה יום א' מדעתו ובז' בסיון ניתנה תורה אבל לאידך מ"ד בש"ס לא הוסיף משה יום א' ובד' בסיון ניתנה תורה ופי' לשרשת ישים ליום הג'. ואמרינן בש"ס דלכ"ע בשבת ניתנה תורה אלא דלמ"ד בז' בסיון ניתנה תורה היה ר"ח סיון בא' בשבת ולמ"ד בו' בסיון ניתנה תורה היה ר"ח סיון בב' בשבת ולא באו למדבר סיני עד ב' בשבת. ומבואר מאוד:

(ד"ה אל) ר"ל שהפרישות הוא ההכנה למ"ת שאחרי ג' ימים הללו (ותפס רש"י כאן כמ"ד הוסיף משה יום א' שהוא כפשטי' דקרא) ומאמר אל תגישו אל אישה הוא ביאור פעולת ההכנה ההיא. ופשוט:

בא"ד) ואינו ראוי להזריע כו' ר"ל וקי"ל פולטת שכבת זרע הרי הוא כבעל קרי וצריך טבילה והערב שמש אבל הפולטת לאחר ג' ימים לא קרינן בי' שכבת זרע ואינו מטמא. והא דלא הקפידה תורה על זבין ומצורעין ובועלי נדות הוא כמ"ש הרא"ם ז"ל מדתניא בברכות פ' מי שמתו והודעתם לבניך ולבני בניך יום אשר עמדת לפני ד' אלקיך בחורב. מה להלן באימה וביראה וברתת ובזיעה אף כאן באימה וביראה ברתת ובזיע מכאן אמרו זבין ומצורעין מותרין לקרות בתורה נביאים וכתובים ולשנות במשנה הלכות ואגדות ובעלי קריין אסורין ע"כ. וכתבו בתוס' ז"ר הטעם מ שום דבעלי קריין אינן באימה ויראה שמפני קלות הוא בא להם עכ"ל. הרי שלא הקפידה תורה במעמד הקדוש בשום טומאה אפי' טימאה היוצאת מגופו זולתי בטומאת קרי משום שאינו באימה ויראה:

טז מ"ש רש"י ז"ל מלמד שהקדים הכבוד לבוא כו'. לאו מהאי קרא דהכא מוכח לה אלא מקרא דבתרי' דכתיב בי' ויוצא משה את העם לקראת האלקים מן המחנה וגו' הרי שאחרי הגלות הכבוד הוציאם לקראתו מדכתיב מעיקרא ויהי ביום וגו' ויהי קולות וגו' וקול שופר וגו' ויחרד כל העם אשר במחנה ובחר הכי כתיב ויוצא משה את העם וגו' הרי שספר הכתוב מגלוי שכינה קודם הוצאת משה את העם. וי"ל עוד מקרא דהכא לחוד נמי מוכח מדכתיב ויחרד כל העם אשר במחנה. מכלל דבשעת גילוי שכינה בקולות וברקים עדיין היו במחנה. ואולם לא מעצלות ישראל היה זה ח"ו מה שהקדימה שכינה לבוא רק מהקדמת הכבוד דאף שזריזין מקדימין למצות אין מקדימין טפי מצפרא כמ"ש ז"ר בפסחים ממ"ש בעקידה וישכם אברהם בבוקר. והנה זריזות העם היה בבוקר אבל א"א לב"ו לצמצם זמן הבוקר לכן קדמה שכינה להם ממ"ש כאן ויהי ביום השלישי בהיות הבוקר והוא עם הבוקר בצמצום ממש ובכוון הקדים הכבוד לבוא שבמקום גדולתן ית' שם אתה מוצא ענותנותו:

(ד"ה לקראת) דלשון ההליכה לקראת או היציאה לקראת אינו נופל אלא על התנועה זה לקראת זה בכוון ובדעת למען יפגישו זא"ז כמו הנה הוא יוצא לקראתך וגו' אבל כאן כבר אמר לעיל בפסוק שלפניו שכבר היה הגלוי על ההר ואינו נופל בזה מרת לקראת לכן כ' רש"י ז"ל מגיד שהשכינה יצאה לקראתם כו' ונופל בזה מלת לקראת שהוא על תנועת ב' הצדדין. ואם לא כן הי"ל ויוצא משה את העם אל האלקים ולא לקראת האלקים ומבואר והענין נ"ל בזה שבאמת מתולדת הנפש להתבהל ער מראה נוראה פתאומית לבלתי תוכל להכיר אותה והיא נרדמת וישינה טרוף הדעת ומבוכת הרעיון ובלבול המחשבה. ואם במראות התולדות כן אף כי במראה כבוד ד' הזה אשר נגלה להם בהר בהוד ונוגה מופלא שלא תכיל העין לראותו והלב המס ימס ממורא ובהלה ורעדה לכן יתחייב ע"פ הסברא לומר שישראל שחנו נגד ההר חנו הרחק מאוד מן ההר כחצי פרסה או יותר והם חנו נגד דדו פניהם למזרח ההר הרוח שבו ישכון הכבוד. אבל בתחלה נגלה הכבוד רחוק מקצה מזרח ההר הלאה לצד מערבו וזהו הקדמת הכבוד המוזכר בפסוק הקודם הסמוך ואחרי הופיע הכבוד על ההר לצד מערבו הוציא משה את העם ממקום מעמדם במחנה עד המקום ישר יוכלון לבוא שמה ע"פ סימן הגבול למען יתקרבו יותר אל ההר והעם התנונעו לצד ההר ופניהם למזרח ההר כמו שקדם. ועם התנונעות העם לאט לאט ברעדה וגיל אל הגבול להתקרב אל ההר הקדוש. נעתק ג"כ הכבוד אחת אחת לצד מזרח ההר כדי להתקרב יותר אל העם וכ"ז למן הרגילם במראה הזה בנעימותה ומוראה ששניהם גברו ועצמו על כוחות ב"ו להכיל הנוגה הנורא הזה. וזהו מה שכנו ז"ל במליצת לשונם כחתן לקראת כלה כי מעמד הקדוש דזה כנו ז"ל חתון וכן הוא במליצת הנביאים ג"כ לכנות קכנ"י בשם כלה ולהקב"ה בשם דוד או חתן והכל דרך משל על הדבוק וחבור שסבתו האהבה ותשוקה והידידוא ומתלוה עמו השמחה והעונג שלא ימצא בעולם התחברות אהבה וריעות בגיל וששון ותשוקה וחשק עצום זורתי ברעים אהובים כחתן וכלה. ולזה כנו ג"כ ז"ל באגדה המעמד הקדוש וההדר ההוא בשם חופה וכ"ז מבואר מאוד (ד"ה בתחתית (מדכתיב בתחתית ההר ולא כתיב ברגלי הדר דרשו כן בתחתיתו ממש שכפה עדיהם ההר כגיגית. ופי' כגיגית פירש"י ז"ל בשבת שהוא קובה שמטילין בה שכר:

יח עשן בשני קמצין הוא שם דבר ותרגומו תננא. אבל עשן בשין פתוחה הוא פעל הנגזר מן השם ההוא ותרגומו תנן ופשוט:

(ד"ה הכבשן) תורף הדברים שכאשר ירצו הכתובים להפליג בפעולות האלקיות יכנו אותם אל הבריות אשר תמצא בהם הפעולה ההיא ביתר שאת והפלגה משאר הבריות

בעלי הפעולה ההיא כמו עשן הכבשן כאן כארי' ישאג. המית מים כבירים. ואולם באמת שגם הבריות היותר מופלגות בפעולתם המה בסתר המדרגה בערך הפעולות האלקיות. אבל אנחנו אין עמנו דרך אחר לצייר הפלגתם ע"י שהפעולות הטבעיות ההנה המה היותר מופלגות בדמיון האנושי. וזה ענין אמרם ז"ל. לשבר את האוזן שהוא בשין שמאלית וקריאתו כמו לסבר בסמך. ופתרונו הסברה והבנה והלשון הזה הוא המורגל תמיד בפי חכמינו ז"ל. ומבואר:

יט ר"ל שלכך הי' הקול נמוך מתחלתו ובכל פעם הולך ומתחזק. ולא הי' הקול שוה במדרגה כולו מתחלתו ועד סופו בתכלית החוזק כמו שהי' באחרונה. מפני שלא היו יכולין לסבול החוזק הזה אם הי' בא פתאום ובבת אחת והוצרך להרגילם לאט לאט. וזהו אמרם ז"ל לשבר את האוזן כמו לסבר בסמך. ור"ל בזה להרגילו לקבל את הקול האדיר ההוא השובר ארזים:

(ד"ה משה ידבר). והוא כמ"ש האלשיך וצל"ד ובעל מעשה ד' ז"ל שהוצרך משה להשמיע קולו במחנה ישראל י"ב מיל על י"ב מיל. שזה א"א מבלתי תוספת כח ממרום. וזהו והאלקים יעננו בקול:

כא. העידותי הוא מבנין הכבד הנוסף. ופעם הוא מענין עדות כמו העידותי בהם את השמים ואת הארץ וגו' בפרשת וילך ולרוב ענינו כמו כאן מענין התראה. אבל באמת שגם התראה הוא מענין עדות. שאין לך עד יותר מן המותרה בעצמו שכאשר קרהו לבסוף כן ייעד לו המתרה בתחלה ומבואר:

(ד"ה פן יהרסו) ר"ל שפעל יהרסו הוא פעל יוצא לשני ולא פעל עומד והפעול בכאן ע"כ הוא המצב. וכמו שביאר רש"י ז"ל אח"כ שפעל ההריסה בכלל הונח על פרוד האגודה. וזהו ענין הריסת הבנין וכן כאן נופל הריסה על הפרוד ממצב אסיפת העם. ולכן הוסיף רש"י ז"ל את הפעול הזה בביאורו פן יהרסו את מצבם. ושוב כתב רש"י ז"ל שהמקרא הזה הוא מקרא קצר ואין פעל יהרסו דבק עם פעל לראות והשיעור פן יהרסו את מצבם לראות אל ד' שא"כ אין מקום כאן כלל למלת אל המורה גבול שאליו. ועם פעל הראי' יבוא תמיד מלת את ולא מלת אל וע"כ היותו לשון קצר וחסר פעל הקריבה. והשיעור פן יהרסו את מצבם להתקרב לצד ד' לראות ולמד לראות הוא למד התכלית כדי לראות. והיותר נראה ממשמעות לשון רש"י ז"ל שחסר מלת מתאותם. והשיעור פן יהרסו את מצבם מתאותם אל ד' לראות כלומר מתאותם אל ד' יהרסו ממצבם כדי לראות. ולפ"ז מלת לראות דבק עם יהרסו שיהרסו את מצבם כדי לראות מתאותם אל ד'. ומ"ש עוד רש"י ז"ל ויקרבו לצד ההר אין ר"ל שחסר כל זה בכתוב רק כוונתו שזה בכח לשון אל ד'.

וכנה המקום שלצד ההר אל ד' על שם הסבה שלכך תאותם אל המקום הזה לפי ששם ד'. ואולם באמת שנוח יותר לפרש כפירוש הראשון שחסר פעל הקריבה בפסוק. ומ"ש רש"י ז"ל מתאותם אל ד' הוא לנתינת טעם שמה שכנה הכתוב המקום שחוץ לגבול הקרוב לצד ההר. אל ד' הוא כדי לבאר למה יהרסו ואמר בעבור שהוא אל ד' ורוב תאותם שמה והתאוה תטה אותם להרוס ובמ"ש רש"י ז"ל אח"כ ויקרבו לצד ההר. בזה ביאר שחסר מלת קריבה. ועתה צריך אני לבאר עוד שהחסרון הזה אינו חסרון באמת רק הוא ממנהג הלשון והוא ככלל שביארתיו כבר פעמים רבות. וכאן אקצר שבבוא ב' פעלים רצופים זה אחר זה שהפעל השני הוא תכלית הפעל הראשון מדרך הלשון להשמיט הפעל השני שהוא פעל תכלית ולקשר פעל הראשון עם המלות המדובקין עם פעל השני ועד"ז בא כאן תחת פן יהרסו לקרב אל ד' לראות. פן יהרסו אל ד' לראות ודי ביאור בזה: (ד"ה ונפל). כי באמת רק ההורסים הם הנופלים. ואם ההורס איש יחידי לא יפול רק הוא לבדו ולמה ימותו יתרם ולא הי' לו א"כ אלא לומר פן יהרסו לראות ונפל ממנו. לכן דרשו ז"ל וכל מה כו' חשוב לפני רב. ופשוט:

(ד"ה פן יהרסו). כן דרך רש"י ז"ל במקומות הרבה לבאר תחלה ענין הכתוב בכלל. ואח"כ לבאר ענין הלשון ודקדוקי המלות:

כב לפי מ"ש רש"י ז"ל להלן בפסוק כ"ד (ד"ה ועלית אתה) תראה שהכהנים היו במעלה יתירה על העם והותרו להתקרב יותר לצד ההר מיתר העם. ולפ"ז יש לנו א"כ לפרש שר"ל בכתוב שלפנינו שגם הכהנים הנגשים אל ד' ר"ל ורשאין להתקרב יותר ואינו בכלל אזהרת פן יהרסו בכל זה גם הם יתקדשו ר"ל שצריכין לזה קדושה וטהרה יתירה מטעם פן יפרוץ בהם ד'. ואולם מיאן רש"י ז"ל הפירוש הזה לשלשה טעמים הא' ממה שאמר וגם הכהנים וגו'. ומלת וגם משמעותו ההשתוות באזהרה. ואם פירוש המאמר הזה שלא הוזהרו רק בקדושה ולא לבלתי לעבור הגבול הי' לו לומר והכהנים הנגשים אל ד' יתקדשו. הב' ממה שאמר הנגשים אל ד'. ומלת הנגשים הוא שם התואר ומורה שכבר הם מוחלטים וידועין מכבר באותו תואר א"כ אם יהי' פירוש התואר הזה. מפאת היתרם לעבור הגבול מעט. יקשה הרי לא הודיע השי"ת למשה עדיין מהיתר הכהנים לעבור הגבול עד לבסוף שאמר לו לך רד ועלית אתה ואהרן עמך והכהנים וגו'. וכפירש"י ז"ל שם ואיך החליט הקב"ה למשה כאן על הכהנים בתואר הנגשים שהוא כנ"ל לשון החלט ולא לשון גזרה והי' צריך להודיע למשה תחלה מהיתר הכהנים לעבור הגבול ולומר לו אח"כ אזהרה זו לכהנים שיתקדשו ג' מה זה ענין אזהרה זו להכהנים שיתקדשו הרי כבר נתקדשו הכהנים ע"י משה בכלל שאר העם בפרישת עונה וכבוס שמלות אלא

שהותרו להתקרב יותר משאר העם מפאת מעלתם וקדושת עצמם. לכן על כל השאלות האלה הלך גם רש"י ז"ל בפירוש הכתוב הזה בשיטת שאר המפרשים. שלפי שיטתם לא הותרו גם הכהנים להתקרב יותר משאר העם) אבל באופן אחר שיתכן גם לפי שיטתו בהיתר הכהנים להתקרב יותר משאר העם. שבאמת שאף שהותרו אח"כ להתקרב יותר. מ"מ גבול יש לקורבה זו כמ"ש רש"י ז"ל שם בפסוק כ"ד אתה מחיצה לעצמך ואהרן מחיצה לעצמו והכהנים מחיצה לעצמן ולזה הזהירם השי"ת כאן ביד משה שלא יעברו להתקרב יותר ממקום עמידתם וגבול המוגבל להם. ולכן חלק השי"ת לכהנים אזהרה בפני עצמו ולא כללם בכלל שאר העם לפי שסופו להתיר להם התקרבות יתירה ומחיצה לבדה הייתי אומר שאינם בכלל העם בענין אזהרת עבירת הגבול. לכך הוצרכה להם אזהרה בפ"ע שגם הם לא יצאו מגבולם ומחיצה אשר הותרה להם. והנה עתה לא ביאר לו השי"ת למשה רק דרך כלל שלא יעברו הכהנים להתקרב יותר ממקום עמידתן ואח"כ כשאמר לו לך רד ועלית וגו'. ביאר לו מקום עמידתן ושרשאין להתקרב יותר. והבין משה אח"כ ממילא טעם מה שיצאו הכהנים באזהר' בפני עצמן. ולפי זה פירוש יתקדשו יהיו מזומנים לעמוד על עמדן ולא יעברו יותר כמ"ש רש"י ז"ל אח"כ בד"ה יתקדשו. ולפ"ז אין נופל כאן תואר הנגשים אל ד'. לפי שאין פירושו ע"כ הרשאין להתקרב יותר וכנ"ל שזה לא יתכן עדיין במקרא זה ולכן צ"ל שתואר הזה על הקרבנו' והנה הכהנים מקריבי הקרבנו' בימים ההם היו הבכורו' כמ"ש קדש לי כל בכור וגו'. כי לא נתקדשו שבט לוי עד אחר מעשה העגל וקודם מתן תורה הי' העבודה בבכורו'. וכ"כ הראב"ע ז"ל שהם הקריבו עולות על המזבח שבנה משה במפלת עמלק. גם הם יקריבו במזבח הברית שבנה משה בתחתי' ההר כמ"ש בפרשת משפטים:

(ד"ה הנגשים) ביארתיו בסמוך:

(ד"ה יתקדשו). גם זה כבר ביארתיו בסמוך:

כג תשובת משה הוא כעין שאלה הרי כבר העידות בנו ועשיתי כפי ציוויך והעידותי בעם. וא"כ לא יכלו העם לעלו'. ומה צורך א"כ בהעדאה שנית:

כד בזה השיב הקב"ה למשה על שאלתו שבפסוק הקודם שמזרזין את האדם בשעת מעשה ולאחר מעשה. ולכן צורך להעדאה שנית. וכ"כ הראב"ע ז"ל כי הזרוז לפי הסכנ' (ד"ה ועלית) גירסא משובשת נזדמנה לו להרב רא"ם ז"ל בפירש"י. ולכן כתב שם מה שכתב יע"ש אבל לפי גירסא שלפנינו ברש"י כל דבריו ז"ל שם אינם. וכ"כ בעל צדה לדרך ז"ל ופשוט. ואולם ביאור דברי רש"י ז"ל כאן לפע"ד כך הם לפי נוסח שלפנינו שע"כ אין תיבת והכהנים דבקה עם והעם. וגם הכהנים משותפים במחיצה

עם שאר העם. דא"כ לישתוק מוהכהנים ולא הי' לו לומר אלא ועלית אתה ואהרן עמך והעם אל יהרסו לעלו'. וממילא שאין בכלל היתר העלי' אלא משה ואהרן. אבל הכהנים הם בכלל שאר העם וע"כ שהכהנים דבק עם ועלית. וז"ש רש"י ז"ל יכול אף הם עמך ר"ל כמו שאהרן עמך ר"ל שאין הפסק מחיצה אחרת בין משה ובין אהרן. כן הכהנים עמך שאין הפסק מחיצה אחרת בין משה ובין הכהנים. וא"כ ממילא ע"כ אהרן עם הכהנים במחיצה אחת. לזה כתב רש"י ז"ל שמן הסברא שאינם במחיצה אחת עם אהרן. אף שאין מבואר זה בכתוב בפירוש. שכיון שמוכרח מלשון הכתוב כמו שיבואר להלן שאהרן אינו במחיצה אחת עם משה הרי שהגדול מחבירו גם מחיצתו יותר פנימית. א"כ י"ל ג"כ שהכהנים אינם במחיצה אחת עם אהרן. כיון שמעלת אהרן גדולה מהם. וא"כ אין הכהנים עמך. כיון שמחיצת אהרן מפסקת בינם ובין משה. אבל אהרן אף שאינו במחיצה אחת עם משה. מ"מ קרי לי' שפיר עמך. לפי שאין הפסק מחיצה אחרת בינו ובין משה. ואמנם ההוכחה לזה שאהרן אינו במחיצה אחת עם משה יש לפרש בשני פנים. או מדכתיב ועלית אתה בכנוי הנוכח אחרי הפעל עם הכנוי. וזה מורה שלילת הזולת מאותה פעולה וענינו ועלית רק אתה ולא זולתך. ולפי שגם אהרן עלה צ"ל ע"כ שהשלילה הזאת הוא רק בענין שתוף המחיצה ויש לפרש עוד שהוראת שלילה זו מוכרחת מדסמכי' קרא לתיבת ועלית למלת אתה ולא אמר ואתה ואהרן עמך תעלו. וכן דרך רז"ל בכמה מקומות בתלמוד לדרוש סמיכו' כזה סמיכו' הפעל לנושא אחד יותר מלנושא השני. וא"כ מכל זה מוכח שמלת עמך הוא רק בבחינת שאין הפסק מחיצה אחרת בין משה ובין אהרן. זהו ביאור דברי רש"י ז"ל בכאן לע"ד. ומ"ש בעל צדה לדרך ז"ל בשם הרש"ל ז"ל בביאור דברי רש"י ז"ל הללו הוא דחוק מאוד. ואולם אין צורך כלל לדוחקים והדברים ברורים כמ"ש:

(ד"ה פן יפרץ). ידוע בדקדוק שזהו בסבת הנגינה שנעתקה ממלה זו למלה שאחרי':

כה ר"ל שחזר וזרזם בשעת מעשה כמ"ש רש"י ז"ל לעיל בפסוק כ"ד. ופשוט:

פרק כ

א הנה התעוררו חז"ל על השנוי שבפסוק זה מהפסוקים הבאים לפניו ואחריו שבכולם זכר את השם המיוחד ב"ה וכאן בפסוק זה זכר שם אלקים. ואמרו ז"ל שבא התואר הזה במקומו הראוי. ששם אלקים הונח ג"כ על דיין ושופט כמו והגישו אדוניו אל האלקים. עד האלקים יבוא דבר שניהם והרבה כיוצא בזה ובא כאן תואר דיין ושופט להורות שאין המצות הכתובו' בעשרת הדברות. כמקצת שאר המצות שאינו מחוייב לעשותן בהכרח כלבישת בגד בת ארבע כנפות מצוייצת וההשתדל בשלוח הקן וכדומה אנא

כולן חובה הם. הוא הדיין ליפרע מהעובר עליהם. והנה על המצווה ציווי שהמצטווה מוכרח לקיימה מפני היותו נכנע וכפוף לרצון המצוה נופל תואר אלקים שהוא דיין ושופט. ולכן בא כאן לפני הדברות וידבר אלקים:

(ד"ה את כל) דבור רש"י ז"ל הוא מוקשה מאוד במקום זה. וכבר טרחו בהבנתו המפרשים הראשונים. ואנכי אציגה גם אני מה שחנני חונן דעת ב"ה בכוונת לשון זה אשר לוקח ממקום טהור אשר שם הזהב. זהב התבונה ודעת עליון אגדות רבותינו הקדושים ז"ל אשר רוח ד' דבר בם. לזה אבאר תחלה דבור רש"י ז"ל בכלל מהו שיטתו בזה ואח"כ אבאר בכל פרט מה שהכריחם ז"ל לזה. והנה שם דבור הונח בלשון חכמינו ז"ל. על כל ציווי ואזהרה מיוחדת שבעשרת הדברות ואף אם יכלול הציווי כמה פסוקים. לא יכונה רק דבור אחד. ודבור לא יהי' לך וגו' וכן דבור זכור את יום השבת וגו' שיש בכל דבור כמה פסוקים בכל זה לא יכונה כל אחד מהם רק דבור אחד. ואחרי הקדמה זו אומר לך עוד שכנוי דבור במקום זה הונח על ענין אחר ממה שהונח בכל מקום שאינו נופל בכאן על הענין הנאמר והוא הרעיון המלובש בכל דבור מהדברות אבל הונח בכאן רק על תנועת כלי המבטא להוציא הענין הנאמר או הברת הקול הנשמע בפרט דאל"כ א"א לצייר זה בשכל וענין אנכי איננו ענין כבד ואיך יתכן שיהיו כולן דבור א' והוא קבוץ החיוב והשלילה בנושא א' שהוא מהנמנעות אבל אם נופל על הפעולה להוציא הענין הנאמר יתכן זה כמו שאבאר וע"פ שני הוצעות אלו נאמר שהשי"ת נעלה ומרומם מהיות לו כלי המבטא והקול הי' קול נברא כדבר הרב ז"ל במורה. והנה לפ"ז הצטיירו באויר ברצונו הפשוט ית' שהוא דבורו תמונת האותיות הטבעיים שהם התנועות המיוחדות ההוות באויר ע"י חתוך הקול בכלי המבטא ולפי שינויי כלי המבטא וכן לפי שינוי תנועת כלי המבטא כן תתיחד התנועה ההוה באויר והם האותיות הטבעיות והאותיות שנצטיירו באויר בדרך פלא מאין כלי מבטא הם ברואים ומזה הגיע הדבור לאזני ישראל במעמד הקודש הזה ולכן נוכל לומר שנבראו כל הדבורים בבת אחת ור"ל שהצטיירו באויר האותיות של כל הדבורים בבת אחת וכמו שהוא הענין בעשרה בני אדם ד"מ שמדברים בזמן אחד כל אחד דבור אחר שמצטיירים בזמן האחד ההוא בעצמו באויר עשרה הדבורים הללו בבת אחת אלא שזה הוא מעשרה כוחות וכאן במעמד הקדוש הכל מכח אחד כח יוצר בראשית ב"ה וזה שכוונו ז"ל באמרם שכל הדברות בדבור אחד נאמרו שאף שהענינים שבדברות ההם הם ענינים חלוקים בכל זה נקראים דבור אחד להיותם נשמעים בזמן אחד ומכח אחד וכמו שבשמיעת ענין אחד שני פעמים זה אחרי זה. נקרא זה שני דבורים בבחינת הגיע הענין לאזנו שני פעמים. ר"ל בשני זמנים

זה אחר זה כן יקראו דבורים מענינים שונים דבור אחד בבחינת היותם נשמעים בזמן אחד ומכח אחד וזהו ג"כ כוונת אמרם ז"ל. זכור ושמור בדבור אחד נאמרו ר"ל שהגיעו לאזנם שני הדבורים בבת אחת ע"י הצטיירם באויר בבת אחת. ואמרו ז"ל עוד אח"ז מה שאין הפה יכול לדבר ר"ל שזה בלתי אפשר בחוק אנושי שהדבור בו והוא ההצטייר האותיות באויר הוא ע"י תנועת כלי המבטא ולכל אות תנועה מיוחדת בו בהכרח וא"א ללשון להתנונע תנועות שונות בב"א ואף שבבחינת האויר אפשרי להצטייר' אותיות שונות בבת אחת במקומות שונות. וכמו שהוא הענין בעשרה בני אדם מדברים בזמן אחד מ"מ אי אפשר זה באדם אחד בזמן אחד בבחינת הלשון אולם בחוק השי"ת יתכן זה שדבורו הוא רצונו הפשוט וברצונו יצטיירו יחד בזמן אחד הברות שונות בתוך האויר והוא בריאה. ואמרו ז"ל עוד אח"ז ואין האוזן יכולה לשמוע ופירוש שמיעה בכאן הוא הבנה ור"ל בזה. שאף שבאנשים שונים יתכן שיצטיירו באויר קולות שונות בזמן אחד. מ"מ אם הקולות שוות בשפלות וגובה והמרחק מן השומע שוה אל כל המדברים א"א לאוזן לשמוע רק קול הברה בעלמא מבלי שמיעת ענין כי שמיעת והבנת ענין לא יצא כי אם ע"י קבוץ אותיות והברות שונות בסדור הקדימה והאחור וכאן לא יוגבל הקדימה והאחור כי יכנסו באוזן אותיות שונות כזיין וכף ודלת בבת אחת ועל דעת חכמי הטבע לא תבחין האוזן גם הברות האותיות לפי שהקול איננו בלתי שנוי מצב ומעמד מיוחד בנפש. מצד תנועות השונות במיתרי האוזן. ולפי שינוי רתיתיות האויר יתייחדו המעמדות בנפש ולזה בהכנס באוזן אותיו' שונות בבת אחת. ע"כ להיו' תנועת המיתרים תנועה ממוצעת בין התנועו' המיוחדות לאותיו' הנ"ל. ולא יתהווה א"כ בנפש המעמד המיוחד אל ההברות ואותיו' הטבעיות הנ"ל. ולפ"ז יהי' פירוש וא"א לאוזן לשמוע על שמיעת הקול המיוחד ממש ר"ל הברות המיוחדות. ואולם כל זה אינו אנא כפי המרוץ הטבע אבל במעמד הקדוש הזה שהצטרף להם עם השמיעה החושיית גם כח נבואי. ידעו ע"ד פלא ענין האותיו' הבאות לאזנם בבת אחת וקבצו להם מהם ציור ודמיון. ותשכיל ותדע מהקדמה א' הנ"ל שענין דבור כולל בכאן מצוה מיוחדת מיוד המצות ואף שבאו במצוה או אזהרה זו כמה פסוקים לא יכונה רק דבור אחד מזה תבין שענין אמרם ז"ל זכור ושמור בדבור אחד נאמרו. וכן אמרם ז"ל כאן שכל הדברות בדבור אחד נאמרו אינו ר"ל שכל האותיו' שישנות בכל עשרת הדבורים נאמרו בבת אחת והיינו שהצטיירו באויר בבת אחת שא"כ היה להם לומר בהברה אחת נאמרו ולא בדבור אחד אבל ר"ל שכל הדבורים העשרה נאמרו בבת אחת ולהיו' שציור הענינים בא מסדור האותיות בתיבה אחת בקדימה ואחור ואולם ציור הרעיונות שהוא הקשור שבין הענינים ויחס

הנשואים אל הנישאים יבוא מסדור התיבות בקדימה ואחור אשר במאמר אחד. א"כ לפי פירושי הנ"ל הי' גם במעמד הקדוש הזה קדימה ואחור באותיו' הטבעיו' וההברות בבחינת התיבו' שבדבורים הקדושים האלה וכן הי' כמו כן קדימה ואחור בתיבו' בבחינת כל תיבה ותיבה שבכל דבור ודבור רק שנאמרו בבת אחת בבחינ' הדבורים ר"ל שבעת הצטייר באויר התיבה הראשונה מן הדבור הראשון. תיבת אנכי הצטיירו אז ג"כ באויר התשעה תיבו' הראשונות מן יתר הדברות התשע. וכן בעת הצטייר באויר התיבה השני' מן הדבור הראשון והוא תיבת ד'. הצטיירו אז ג"כ באויר תשעת התיבו' השניות מן הדברות התשע הנשארות ועד"ז הקש הלאה ביתר הדברות וא"כ לפ"ז בבחינת האותיו' של כל תיבה ותיבה מן הדברות. וכן בבחינת התיבו' של כל דבור ודבור מן עשרה הדברות הי' שם קדימה ואחור ולא נאמרו בבת אחת רק בבחינת הדבורים לא הי' סדר ונאמרו בבת אחת וזה מבואר מחוד וחזק השי"ת כח שכלם של ישראל במעמד הקדוש הזר לצרף התיבות בכח נבואיי בסקירה אחת יחד בזמן אחד עד שיצא להם רעיון שלם מצרופם. ואחרי הבינך ענין זה שהוא מהות הדבור הכללי. נאמר עוד שלשיטה זו היו שם שני דבורים. א' הדבור הכללי הנ"ל כל עשרת הדבורים בדבור אחד וכפי מה שפירשתי ענינו בסמוך. ב' דבור פרטי כל דבור בפני עצמו דרך פרט ונאמרו עשרת הדבורים זה אחר זה. והדבור הכללי הקודם שמעוהו כל ישראל ולא משה לבדו דלא כרא"ם ז"ל וכבר התעורר עליו הרב בעל צדה לדרך ז"ל שאם לא שמעוהו ישראל רק משה לבדו לאיזה צורך הי' א"כ הדבור הכולל הזה. ועוד מה זה שהקשה רש"י. א"כ מה ת"ל עוד אנכי ולא יהי' לך וכו' ר"ל מה צורך בדבור הפרטי ולדברי הרא"ם ז"ל אין שום מקום לקושיא זו שהרי הי' הכרח לדבור הפרטי בשביל ישראל שהם לא שמעו את הדבור הכללי. והנה הצורך בדבור הפרטי אחרי הדבור הכללי שהי' קודם לו. כתב רש"י ז"ל מלמד שחזר ופירש על כל דבור ודבור וכתב הרא"ם ז"ל בפירוש ל' זה דר"ל שהי' הדבור הפרטי כדי שתהי' להם ידיעה פרטית לפי שהידיעה הכללית לחוד והידיעה הפרטית לחוד עכ"ל ומי יתן וידעתי מהו זה הידיעה הכללית והידיעה הפרטי' בכאן ואולם לע"ד הכוונה כי בדבור הכללי לא נאמרו רק תמצית הדבורים בקצור כי לא אמר דרך משל רק אנכי ד' אלקיך ובדבור הפרטי פירש אשר הוצאתיך וגו'. וכן בדבור לא יהי' לך יש שם ארבעה פסוקים ואולם תמציתם אינו רק מאמר לא יהי' לך אלקים אחרים על פני וזהו רק מה שנאמר בדבור הכולל ולא יתר והקש על זה ביתר הדבורים כגון דבור לא תשא ודבור שבת וכבוד אב ואם ואל תשיבני מן השלשה דבורים הקצרים דבור לא תרצח ודבור לא תנאף ודבור לא תגנוב. שחזר ואמרן גם בדבור הפרטי אף שלא בא בהם הוספת ענין כי

פשוט מאחר שהוצרך לחזור על רוב הדברות הוצרך ג"כ לחזור על כולם שאל"כ יתראה זה ח"ו כי אינם עיקרים כל כך כמו האחרים. ונשאר לדעת עוד. הצורך לשני הדבורים הכללי והפרטי וגם מאין המוצא לזה מן הכתובים והנה בענין הצורך יש לשאול. א' למה אמר בדבור הכללי רק תמצי הדבורים עד שהוצרך אח"כ גם אל הדבור הפרטי הי' לו לפרש גם בדבור הכללי ויהי' הוא מספיק לבדו. ב' יקשה גם להפך אחרי שסוף סוף הי' צריך לדבור הפרטי אחרי הדבור הכללי לאיזה צורך הי' א"כ הדבור הכללי המוקדם ואולם לע"ד להשיב על זה כי כבר אמרו חז"ל והובא לעיל ברש"י בסדר פרשה י"ט פסוק י"ט שלא שמעו ישראל מפי הקב"ה (ר"ל בדבור הפרטי כמו שהוכחתי לעיל שהדבור הכללי כל ישראל שמעוהו) רק שני דברות הראשונות אנכי ולא יהי' לך ויתר הדברות שמעו רק מפי משה והטעם לזה כי לא היו יכולין ישראל לסבול הקול האדיר יותר בזמן אחר זמן וכטבע האנושי שגם מה שיכול לסבול פעם אחת או שתים יחלש ונא יסבלנו אחרי כן ולפי שחפץ ד' שישמעו ישראל כל הדברות מפיו למען ידעון שכולם מאתו יתעלה ולא יעלה ח"ו הרהור בלבם על קצתם. ואולם גלוי וידוע לפניו שלא יסבלוהו בזמן אחר זמן לזה אמר ראשונה כל הדברות העשרה בכללות ובזמן אחד. ואולם כמו כן חפץ ד' שיוכרחו לשמוע קצת הדברות מפי משה כדי שיכירו כל ישראל הדור ההוא והדורות הבאים אחריהם קדושת מעלתו והיותם צריכין לו לסרסור בינם ובין הבורא ית' בעבור שאין בכוחם לסבול הנבואה המבוארה ההיא והקול האדיר המפרק הרים. ולזה הי' שם שני הדברות. הדבור הכללי והדברות הפרטיים למען יתקיימו שני הכוונות השמיעה כולם מפי הבורא ושמיעת קצתם גם מפי משה ע"ה. ולשמיעת כולם מפי הבורא ית' הצורך בדבור הכללי מפני כח הסבל כנ"ל. ולשמיעתם מפי משה הצורך בדבור הפרטי המבואר יותר להיותו מסודר בקדימה ואחור. ולפי שעדיין לא יתכן זה אם הי' הדבור הפרטי כעין הדבור הכללי ממש בלתי תוספת ומגרעת כי השנות הדברים בלבד איננו נאות אפילו בחוק מלך בשר ודם ודבר שפתים אך למחסור. לכן לא הי' הדבור הכללי רק תמצית הדבורים. כדי שיהי' צורך אחרי כן גם אל הדבור הפרטי בשביל התוספת שהי' בדבור הפרטי אל הכללי ואחרי המבואר הצורך בשני הדבורים הכללי והפרטי הנ"ל. כפי שטתם ז"ל מפי הקבלה הנאמנה. נבאר עתה עוד ההכרח לזה מן הכתובים ואיך שניהם רמוזין בל' התורה הקדוש'. והנה הדבור הכללי נרמז לע"ד ממ"ח בראש הדברות. וידבר אלקים את כל הדברים האלה לאמר. והנה מאמר את כל הדברים האלה נראה כמיותר ואין זה הלשון הנהוג בתורה ולא הי' לו לו' אלא וידבר אלקים לאמר שהרי אין מאמר את כל הדברים האלה מוסב על האמור בפסוקים שלפניו רק על הדברות

האמורים אח"כ. ובכיוצא בזה אין מנהג הכתוב לומר את כל הדברים האלה רק כמו שיאמר במקום אחר. וידבר ד' אל משה בהר סיני לאמר. לזה דרשו שרמז לנו הכתוב בזה את הדבור הכללי ולכן הוסיף הכתוב ג"כ מלת כל ולא אמר את הדברים האלה, רק את כל הדברים האלה. והשיעור שדבר אלקים את הדברים האלה בכללות וזהו ע"ד רמז וידבר אלקים את כל הדברים האלה וידבר הוא דבור אחד את כל הדברים האלה הם עשרת הדברות ור"ל שכולן בדבור אחד נאמרו. אולם ההכרח שהי' שם עוד דבור פרטי כתב הרא"ם ז"ל בזה וז"ל תורף דבריו בקצרה שכבר כתבו כל המפרשים ז"ל שמה שאמרו רז"ל. שלא שמעו ישראל מפי הגבורה רק אנכי ולא יהי' לך ושארי הדברות שמעו מפי משה יצא להם ז"ל ממה שבאו שני הדבורים הראשונים אנכי ולא יהי' לך בלשון מדבר בעדו ויתר הדברות באו כולם בל' נסתר ומפני שבדבור הכללי שכולן בדבור אחד נאמרו אינו נופל לומר ששמעו מקצתו ומקצתו לא שמעו. ולכן הי' קצתו בלשון מדבר בעדו ומקצתו בלשון נסתר שהרי הוא כנקודה שאין בה חלקים וא"כ ע"כ צ"ל שהי' שם עוד דבור פרטי וזהו שלא שמעו בו מפי הגבורה רק שני דברות הראשונות אנכי ולא יהי' לך. ולכן בא קצתו בל' מדבר בעדו וקצתו בכנוי הנסתר לפי שהם דברי משה לישראל. ואולם דבור השם ית' למשה הי' בכל הדברות בל' מדבר בעדו ד"מ לא תשא את שמי לשוא כי ששת ימים עשיתי את השמים ואת הארץ. אלו דבריו ז"ל בשנוי לשון. והנה מ"ש שבדבו' הפרטי הי' דבור השי"ת למשה בכל הדברות בלשון מדבר בעדו לדעתי יותר נוטה לומר שגם למשה היו יתר הדברות בל' נסתר כדי שישתוו דבור השם למשה ודבור משה לישראל. שהרי אמר השי"ת למשה. הלשון שיאמר משה לישראל והשי"ת הוא המדבר. ומשה המשמיע דברי השי"ת ובכל זה שפיר הכריחו רז"ל ששארי הדברות לא שמעו ישראל מפי הגבורה דאל"כ אין טעם לשנוי ל' הדברות מה שבאו קצתם בכנוי המדבר בעדו וקצתם בכנוי הנסתר. גם מ"ש הרא"ם ז"ל שהדבור הכללי הוא כנקודה שאין בה חלקים הולך הוא לשיטתו בזה במה שנראה מדבריו ששם דבור שהשתמשו בו רז"ל כאן נופל על הענין הנאמר אבל לפי מ"ש לעיל במהות הדבור הכללי הזה ואינו זולת ההצטייר באויר כל הדבורים בבת אחת אינו כנקודה כלל ומדוע לא יתכנו להיות קצתם בל' מדבר בעדו ומקצתן בלשון נסתר. אבל עיקר ההכרח לזה שהי' שם עוד דבור פרטי הוא באמת כמ"ש הרא"ם ז"ל שאל"כ לא יתכן לומר בדבור הכללי שישמעו קצתו זולת קצת. אבל לא מטעמו שכתב הוא ז"ל לפי שהוא כנקודה שאין בה חלקים רק הטעם בזה לפי שבדבור הפרטי יתכן לו' שנחלשו כטבע האנושי שלא יוכל לסבול לטבעו החלש דבר קשה לזמן ארוך ולזה כשל כחם לסבול אחרי שני הדברות הראשונות עוד זמן

יותר אומץ קול ד' כמו שהארכתי לעיל בזה אבל בדבור הכללי הראשון שהי' זולתי קול אחד בזמן אחד אין טעם כלל לומר שסבלו קצתו זולת קצת והלא הי' הקול ההוא שוה במדרגתו והכל נשמע בקול אחד וזה מבואר מאוד. ואחרי שבררנו שטת רז"ל במהות הדבור הכללי ודבור הפרטי והצורך לשני מיני הדבורים ההם. ואיך הם מוכרחים מלשון הכתובים אבאר עוד פרטות לשון רש"י ז"ל כאן. הנה כתב רש"י ז"ל את כל הדברים האלה. מלמד שאמר הקב"ה עשרת הדברות בדבור אחד עכ"ל. כבר כתבתי לעיל כי לשון זה הוא מוצא דבריהם ז"ל שהי' כאן דבור כללי שמאמר את כל הדברים האלה מרמז על זה דאל"כ לשון זה שלא כמנהג. וכ' עוד ז"ל מה שאי אפשר לאדם לומר כן עכ"ל. כבר כתבתי לעיל בפירוש מה שאמרו ז"ל זכור ושמור בדבור אחד נאמרו מה שאין הפה יכולה לדבר ואין האוזן יכולה לשמוע. וכתב עוד ז"ל א"כ מה תלמוד לומר עוד אנכי ולא יהי' לך עכ"ל. ואינו ר"ל א"כ למה נכתבו עוד אח"כ הדברות בתורה שהרי ע"כ צריכין להכתוב להודיענו מהות הדברות הנ"ל שנאמרו בדבור אחד. אבל ר"ל לאיזה צורך הי' אח"כ הדבור הפרטי מאחר שכבר הי' הדבור הכללי שהרי לפי מ"ש לעיל באורך ע"כ הדברות שבאו בתורה מורות שהי' שם עוד דבור פרטי ותפס רש"י ז"ל בלשונו אנכי ולא יהי' לך להיותן הדברות הראשונות וה"ה לאינך. וכתב רש"י ז"ל ביישוב זה שחזר ופירש על כל דבור ודבור בפ"ע עכ"ל ז"ל כבר כתבתי לעיל שבדבור הכללי לא באו רק תמצית הדבורים. אבל בדבור הפרטי הי' שם תוספת הרבה ואין צורך להאריך עוד במה שמבואר למעלה די ביאור. והנה הארכתי עד כה ליוקר הדברים שבכאן:

(ד"ה לאמר) הנה דרשו מלה זו כדרכם הטוב ז"ל תמיד כמו שתראה בביאורי רש"י ז"ל: **ב** הנה יישבו ז"ל בזה קושיית המפרשים למה לא אמר אנכי ד' אלקיך אשר בראתי שמים וארץ לזה אמרו שתלה אלקותו ביציאת מצרים שהוא פרטי לעם ישראל והנסים הם ממילא מופת החדוש כידוע. ולכן לא אמר אשר בראתי שמים וארץ. לפי שהוא כולל כל האומות ובא לעורר בזה היות ישראל יותר משועבדים מכל האומות לקבלת אלקותו ית' וקיום מצותיו כי לקחם לו לעם. וכן הוא אומר במקום אחר אני ד' אלקיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים להיות לכם לאלקים. כי מדרגת החיוב כפי רבוי הטובה כמו שהאריך בזה החסיד ז"ל בספר חיבת הלבבות. וליתר הדרשות אמר אשר הוצאתיך להורות האחדות ואלו ואלו דברי אלקים חיים. ומחכמת התורה שכוונה לכל הכוונות במאמר הקצר הזה. והראב"ע ז"ל גם הוא כ' דרך אחרת בזה כי אמר אשר הוצאתיך וגו'. כדי לכלול בזה החכם והבלתי חכמים כי ראו בעיניהם הדבר הזה וא"צ למופת. עכ"ל

ז"ל. ור"ל להיות הנסים מופת החדוש תפס הנסים אבל הפירוש הראשון שפירשו חז"ל הוא העיקרי בכתוב:

(ד"ה מבית עבדים) ר"ל ארץ מצרים מכונה בית עבדים בעבור ישראל שהי' עבדים שמה ולא בסבת המצריים שהם עבדים לפרעה ובזה דבור רש"י ז"ל מבואר מעצמו:

ג ר"ל לא ליכתוב אלא לא תעשה לך וגו' לא יהי' לך וגו' למה לי ופשוט:

בא"ד לפי שנאמר בת"כ שנינו מחלוקת ר' יוסי ורבנן בזה והכי איתא התם ואלהי מסכה לא תעשו לכם. יכול יעשו לכם אחרים (ר"ל ואינו מוזהר אלא על העשי') ת"ל לא (תעשו) לכם (ר"ל דאי אינו מוזהר אלא על העשי' אבל אחרים עושין לו. א"כ ע"כ כשם שהוא מוזהר לעשות לעצמו כך הוא מוזהר לעשות לאחרים ולא ליכתוב אלא לא תעשו לחוד לכם למה לי) אי לכם יכול הם יעשו לאחרים (ר"ל דהשתא דילפינין מלכם דאין עיקר האזהרה על העשי' לחוד. רק העיקר שלא תעשה ע"ז לצרכו בין על ידו בין ע"י אחרים שפירוש לכם לצרכיכם א"כ שפיר י"ל דלצרכו הוא דאפי' אחרים אין עושין לו. אבל לצורך אחרים אפי' ע"י עצמו שרי למיעבד) תלמוד לו' לא תעשו ולא לכם (ר"ל דאי נימא דהעשי' מצד עצמה שריא רק האיסור במה שנעשית לצרכו ואפי' ע"י אחרים. א"כ למה כתב קרא בלשון עשי' והי' לו לו' לא יהי' לכם אלהי מסכה ש"מ דע"י עצמו עשי' לחודא נמי אסור ולצרכו אפי' ע"י אחרים אסור) מכאן אמרו העושה ע"ז לעצמו עובר משום שתי אזהרות משום לא תעשו [וא"כ אפי' לא עשאה לעצמו רק לאחרים נמי אסור] ומשום לא לכם (וא"כ אפי' לא עשאה בעצמו רק אחרים עשאו לו. נמי אסור ויש כאן א"כ שני איסורים נפרדים במעשה אחת מצד העשי' ואפי' שלא לצרכו ומצד שמקיים ע"ז לצרכו ואפילו היתה נעשית ע"י אחרים) ר' יוסי אומר משום שלש לא תעשו (שהוא איסור העשי' מצד עצמה ואפי' לצורך אחרים) ולא לכם (שהוא איסור שתעשה ע"ז לצרכו ואפי' ע"י אחרים א"כ מוזהר העושה ומי שעשוי לו) ולא יהי' לך (שזה בא לאסור אפי' ע"ז שלא נעשית לצרכו שלא עשאוה לא הוא ולא אחרים לצרכו. רק הי' עשוי כבר ע"י אחרים ומצאו זה או קנה אותה לעצמו) עד כאן הברייתא שם. ולפי זה מה שכתוב רש"י זכרונו לברכה כאן. והוא מן המכילתא. העשוי כבר מנין שלא יקיים. אינו ר"ל העשוי לו ע"י אחרים דהך מקרא דלא תעשה לך נמי אית לן למידרש לא תעשה ולא לך אלא הכי פירושא. אין לי מקרא דלא תעשה לך אלא שלא יעשה ע"י עצמו ואפי' לאחרים. וכן שלא יעשה אפי' ע"י אחרים לצורך עצמו העשוי כבר ר"ל שלא עשאו לא הוא ולא אחרים לצרכו רק הי' עשוי כבר ע"י אחרים לצורך אחרים ומצאו או קנאו הוא מנין שלא יקיים תלמוד לומר לא יהי' לך. ולכן לא אמר רש"י ז"ל. אין לי אלא שלא יעשה הוא

עשאוהו אחרים מנין אבל אמר אין לי אלא שלא יעשה העשוי כבר מנין ולישנא דהעשוי כבר משמע שכבר הי'. ולא נעשה לצרכו כלל. והנה לפי המכילתא הזו לאו דלא יהי' לך הוא אזהרה למקיים ע"ז בביתו בכלל ואפי' שלא לעבדה. ואפי' לא עשאה הוא ולא אחרים לצרכו ואתיא הך ברייתא כר' יוסי דת"כ דאמר העושה ע"ז לעצמו עובר משום שלש. דאלו לת"ק משמע דלא דריש לא יהי' לך להך דרשא. שלא יקיים העשוי כבר כל זה מדברי הרא"ם ז"ל בתוספ' הרבה ביאור. וכתב עוד הרב בעל צדה לדרך וז"ל בקוצר כל זה לפירש"י ז"ל מהמכילתא. אבל הרמב"ם ורמב"ן וסמ"ג וסמ"ק ושאר מוני המצות ז"ל כולם פה אחד דפשטי' דקרא דלא יהי' לך. הוא להזהיר על המחשבה שלא להעלו' שיש שם אלוק' זולת הבורא ית"ש. וכן פירש ג"כ החכם ראב"ע ז"ל ע"ד הפשט. ולכאורה יש להקשו' על זה מהא דילפינן בקדושין שנענשין על ההרהור ע"ז מקרא דלמען תפוש את בית ישראל בלבם ולמה לי' למילף מדברי קבלה תיפוק לי' מקרא דהכא לא יהי' לך וי"ל דהוה מוקמינן קרא דלא יהי' לך שלא יקבלו באלקו"ת בדבור. כגון האומר לע"ז אלי אתה. ולא מוקמינן לקרא במחשבה אלא לבתר דגלי לן קרא דלמען תפוש את בית ישראל בלבם שנענשין בע"ז על המחשבה. וכבר כתב הרמב"ן ז"ל על פירש"י דהכא וז"ל וזו באמת ברייתא שנוי' במכילתא. ולפי דעתי שאינה הלכה וכדברי יחיד שהוא ר' יוסי דת"כ היא שנוי' עכ"ל ז"ל:

(ד"ה אלקים). ר"ל שאין תיבת אחרים תואר לשם אלקים הקודם לו. ופירושו אלקים זולתי לפי שגנאי הדבר כלפי מעלה לקרותם אלהות אצלו לכן פירש בלשון הראשון ששם אלקים הוא סמוך ופירושו אלקים של אחרים שהם עשאום אלקים עליהם ואינן אלקות. אבל בלשון הב' פירש ששם אחרים הוא תואר אבל אין ענינו בלעדי אבל ענינו זרים כלומר שהם לבלתי הועיל. והנה הרב בעל צדה לדרך ז"ל הקשה שהרי מקרא מלא זובח לאלקים יחרם בלתי לד' לבדו וכן אין כמוך באלקים ד' וכן וישתחוו לו כל אלקים עכ"ל. ור"ל שהרי במקומו' אלו כנה אותם הכתוב אלקים בלתי תואר אחרים וע"כ צ"ל שכנה אותם בשם זה לפי מחשבת העובדים והמקבלים אותם לאלוה עליהם. ובאמת שלא דקדק הרב ז"ל בדברי רש"י שלא הכריח פירושו ממה שכנה אותם הכתוב בשם אלקו"ת ובא לומר שלזה בא אח"כ שם אחרים להורות בזה שאינן אלקות ולזה צ"ל ששם אלקים סמוך או שפירוש שם אחרים זרים. אבל באמת כוונת רש"י ז"ל להפך שמה שבא כאן שם אחרים לא יפול תואר אלקי"ת הקודם. ולזה צ"ל ששם אלהים סמוך או שפירוש אחרים זרים ובאור זה שבמקום אחר שכינה אותם בשם אלהות אינו אלא לפי מחשבת העובדים וכנ"ל אבל כאן שסמכו לתואר אחרים והנה שם אחר הוא שם המצטרף ולא

יפול אלא על שני דברים הדומין באיכות כמו איש אחר. ואם ישאלך אחד דרך משל הזה האיש אשר עשה לך כזה תענהו לא זה כי אם איש אחר. אבל אם תשיבהו לא האיש הזה כי אם הסוס או השור לא תצטרף לזה שם אחר לומר אלא סוס אחר. ולזה גם כאן אם נאמר שפירוש אלקים אחרים כמשמעו זולתי הי' מתראה ח"ו כפירה כשני רשות המתדמין זה לזה ח"ו ואף שהוא לפי מחשבת מאמיני השתוף מ"מ גנאי הדבר כלפי מעלה לכנותם כמתדמין לו. וזהו שלא כתב רש"י ז"ל סתם שגנאי הדבר כלפי מעלה לקרואתם אלקית רק דקדק ז"ל לכתוב לקרותם אלקות אצלו ור"ל בהצטרף אצלו ע"י שם אחרים המורה על זה שאין הכנוי עצמו גנאי אבל ההצטרפות גנאי. ולזה ע"כ צ"ל שאין פירוש אחרים זולתי אבל פירושו זרים או ששם אלהים בכאן סמוך. וכל זה מבואר מאוד: ד ר"ל ששם פסל הונח על ע"ז העשוי' מאבן כי האבן הוא הנפסל מן ההר אבל העץ הוא הנכרת מגזעו. או הנעקר מחבורו באדמה:

(ד"ה כל) דע כי ההבדל בין השמות תואר ותמונה כי שם תואר הונח על צורת העצם והוא הצורה החצונה הדבוקה בעצם שהוא נושא הצורה ההיא והיא הצורה העיקרית ובקיצור שם תואר הונח על הנושא עצמו המיוחד לצורה ההיא והיא צורתו החצונה מצד התפשטותו במקום אבל שם תמונה נופל על הצורה החיצונה של העצם שאינה דבוקה בעצם אבל נעתקת לגוף אחר ואיננה א"כ צורה טבעית רק מלאכותית וא"כ יבדל שם תואר משם תמונה בשתים א' ששם תואר הוא הצורה העיקרית המיוחדת לעצם ודבוקה בו. אבל תמונה הוא הצורה הנעתקת ואינה מיוחדת לעצם הדבוקה בו רק רומזת על הצורה העיקרית ב' ששם תואר הוא על הצורה הטבעית ושם תמונה על הצורה הבלתי טבעית רק מלאכותית א"כ שם תמונה נופל על הצורה הנעתקת ע"י מלאכה מהצורה העיקרית ורומזת עלי' ומזה יובן לך דרכי השתמשות הלשון בענין זה שיאמר על איזה אדם תארו כתואר המלך. אבל לא יאמר תמונתו כתמונת המלך כי אין פה צורה נעתקת. ואולם על הצורה המצויירת בקיר או הנפסלת באבן יאמר כי הצורה ההיא היא תמונת פני המלך אבל לא יאמר היותה תואר פני המלך. וזהו כוונת רש"י ז"ל כאן שמה שאמר הכתוב לא תעשה לך פסל כל תמונה אשר בשמים שאין מלת תמונה דבקה עם אשר בשמים שאחרי' ויהי' ענינו לא תעשה לך ככל תמונה אשר בשמים ד"מ צורת כוכב. או צורת מזל מן המזלות ואין כאן חסרון כף הדמיון כי כן הוא מדרכי הלשון לפעמים לכנות את הגדמה בשם הדבר אשר אליו יתדמה לזה כתב רש"י ז"ל שזה אינו שאין שם תמונה נופל על הצורות השמימיות כי אין שם צורה נעתקת רק הצורות העיקריות. אבל שם תמונה דבק עם לא תעשה לך הקודם לו. ולא עם אשר בשמים שאחרי' וענינו לא

תעשה לך כל תמונה בכלל והוא כולל כל הצורות המלאכותיות הנעתקו'. ומפרש אח"כ בפרט אשר בשמים ואשר בארז וחסר מה והוא בכח המאמר וכאלו אמר מאשר בשמים ומאשר בארץ זהו כוונת רש"י ז"ל שכתב תמונת כל דבר אשר בשמים עכ"ל. ור"ל שלא יתכן לומר תמונה אשר בשמים רק תמונת דבר אשר בשמים. והוא צורה המלאכותית הרומזת על הצורה הטבעית שבשמים. וכזה צריך לפרש לשון הכתוב ולא על המובן שהוא כפי הלשון. ומבואר:

ה שורש קנא מצאנוהו קשור לפעמים עם מלת את. כמו וקנא את אשתו ולפעמים עם בית כמו כי קנאתי בהוללים ותקנא רחל באחותה אל יקנא לבך בחטאים וההבדל ביניהם כי בהיותו קשור עם בית הוראתו המית הנפש ועצבונה על הטוב שיש אל הזולת כמו שתראה בדמיונות שהבאנו. והנה אם הטוב ההוא טוב הדמיוני ותעצב הנפש על היות הטוב ההוא אל הזולת עד ששוטמו בעבור זה הוא מדה רעה ותכונה שנואה. אבל אם הטוב ההוא טוב אמת ושלמות נפשי ואין עצבון הנפש על היות לזולתו הטוב ההוא רק על היותה פחותה וגרועה מזולתה בהיותה משולל מן הטוב ההוא אז הוא מדה טובה. ומענין זה אמר הכתוב אל יקנא לבך בחטאים כי אם ביראת ד' כל היום ומענין זה דרשו ג"כ רז"ל ברחל אמנו הצדקת. ותקנא רחל באחותה קנאה במעשי' הטובים אבל אם השורש קשור עם מלת את הוראתו המית הנפש ועצבונה. על השתתפות זולתו בטוב ההוא אשר תחשוב עליו היות לו משפט היתידות בטוב ההוא. ומחמת הרע הזה אשר יחשוב שעשה לו הזולת שלא כמשפט ישטמהו וישתוקק להרע לו ולרדפו עד חרמה בגלל זה ובקיצור העצבון על הרע שיחשוב שעשה לו הזולת בהשתתפו עמו בטובה אשר תאות רק אליו לבדו במשפט כפי מחשבתו ועוצם התשובה וההשתדלות להרע להזולת בעבור החמס ההוא. ומענין זה והא את אשתו בעבור שמשפט זכות האישות ואהבתה ראוי' לבעל לבדו מבלעדי שיתערבו עמו אחרים. ואם יחשדנה שתתן חלק לזולתו בזכות הזה יכונה החשד הזה רות קנאה. ובזה יובן עצת את סימן הפעול הקשורה עם הפעל ההוא. כשישתמש בהוראה הזאת מפני שהפעל ההוא בבואו עם מלת את. הוראתו על ההתראה הנמשכת מקנאה ההיא. ולכן אמר וקנא את אשתו וענינו שימחה בה ויתרה אותה ויכונה הפעל על שם שבתו. כמו וידו אבן בי וירגלו את הארץ כנה הפעל על שם היד והרגל סבת הפעל. וכן ועפר אותו בעפר והרבה כיוצא בו. והנה הרב ז"ל כתב במורה הנבוכים שלא מצאנו קנאה אצל השי"ת כי אם בע"ז ועלת זה לע"ד. שכבר אמרו החוקרים כי כל מערי ההתפעלות הנאמרות אצל השי"ת הם מצד הפעולות הנמשכות בברואים מכח ההתפעלות ההוא כפעולות החמלה והאכזריות וכדומה. ולפי שהאשמה

בע"ז הוא ההשתתף זולתו באלסות הראוי' רק לבורא יתברך. לכן יכונה העונש הבא על האדם באשמה ההיא קנאה. והוא מהוראה השנית של השורש הזה ויכונה השי"ת אצל העונש ההוא בהתפעלות הקנאה. לפי שתמשך הפעולה ההיא באדם מכח ההפעלות ההוא. ולזה לא יפול קנאה בחטא אחר אצל בהשי"ת רק בחטא ע"ז. ובזה תבין שמ"ש כאן באזהרת ע"ז כי אנכי ד' אלקיך אל קנא. שם קנא הוא מן ההוראה השני' של השורש הזה. ואולם כבר כתבתי שהוראה השני' של שם קנאה כוללת שני חלקים. הא' העצב והצער על השתתף זולתו בטוב הראוי לו לבדו. הב' התשוקה וההשתדלות הקשורה עם הצער ההוא להרע בעבור זה לזולתו המשתתף בזכותו אשר לא כדת. אך החלק הראשון מהוראת השורש הזה לא יתכן לפרשו אצל השי"ת. לזה לא יתפרש בו רק החלק השני שהוא היותו נותן לב ליפרע מהעובר ואינו עובר על מדתו למחול עון זה ונקרא זה קנאה בשתוף השם בעבור היותו נמשך באדם מכח החלק הא' וכמו שנקרא השי"ת רחום בעבור הטיבו עם הברואים שהם חלשים מצד עצמם להושיע להם זהו ביאור דברי רש"י ז"ל בכאן והארכתי בזה בעבור החדושים היוצאים מזה:

(ד"ה לשונאי) חז"ל דרשו כן מכח רומיא דקראי דכתוב אחד אומר לא יומתו אבות על בנים וכתוב אחד אומר פוקד עון אבות על בנים. והנה כוונו עוד הדרוש הזה במלת לשונאי שבסוף המקרא הנראית מיותרת אם נאמר שפירוש לשונאי האבות הרשעים שהרי כבר אמר תחלה פוקד עון אבות אלמא ברשיעי עסקינן:

ו מה נעים הדרש הזה ועיקר כוונתם ז"ל שהקב"ה מקור הטוב ואין חפץ לו ית' להרע לברואיו. והטוב ישולם לאדם יותר מכפי המעשה והרע כפי המעשה:

ז גירסת הרא"ם ובעל צל"ד ז"ל. הוא בלשון אחר מהגירסא שבדפוס אמשטרדם ועל דעתי כי גם הגירסא שבדפ"א היא נכונה. ואציע תחלה לשון הש"ס בשבועות דאיתא שם מחלוקת רב דימי ורבין אליבא דרי"ח דר"ד אמר רי"ח אוכל ולא אוכל (שהוא שבועה דלהבא) שקר ואזהרתי' מלא תשבעו בשמי לשקר. אכלתי ולא אכלתי (דנשבע לשעבר ובשעת שבועה יצתה מפיו לבטלה) שוא. ואזהרתי' מלא תשא וגו'. קונמות עובר בלא יחל (כלומר דלאו דלא יחל דמשמע להבא לאזהרת נדרים אתי. ופירשו התוס' דבשבועה נמי עובר בבל יחל דהא כתיב התם נמי או השבע שבועה אלא דהכי קאמר בקונמות ליכא אלא בל יחל גרידא ובשבועה איכא נמי לאו דלא תשבעו בשמי לשקר) ורבין אמר רי"ח אכלתי ולא אכלתי שקר ואזהרתי' מלא תשבעו בשמי לשקר אוכל ולא אוכל עובר בבל יחל (וה"ה בקונמות ופשוט. ופירש"י ז"ל דס"ל לרבין דלאו דלא תשבעו בשמי לשקר לשעבר משמע. והכי פירוש' דקר' בשעת שבועה לא תהא שקר דהיינו לשעבר עכ"ל

והילכך בשבועה דלהבא ליכא אלא חד לאו לרבין. משא"כ לרב דימי וכנ"ל) ואיזהו שבועת שוא נשבע לשנות את הידוע. ע"כ הש"ס שם ובאור דברי הש"ס הללו שיש לנו ב' מיני שבועה (שהוא דבור ההתאמתות בחיוב או שלילת הנשוא מן הנושא] שבועת שוא ושבועת שקר ופירוש שם שוא הוא פעולת ההבל והפעולה תכונה פעולת שוא והבל. אם מפני הצורך ואם מפני התועלת שאם יושג התועלת מבלעדי הפעולה ההיא היא פעולת שוא. וכן אם לא יושג התועלת ע"י הפעולה. להיותה בלתי מספקת היא ג"כ פעולת השוא כמו לשוא הכיתי את בניכם מוסר לא לקחו. וכן פירש"י ז"ל בפרק שבועת שתים וז"ל דלשון שוא לשון ולא כלום כמו בחבלי השוא לשוא הכיתי את בניכם עכ"ל. וזה שכתב רש"י ז"ל גם כאן לחנם ולהבל ופירוש לחנם שאין בו צורך ופירוש להבל שאיננו מספיק להשיג התועלת. וכנ"ל בשני הוראת השוא. והנה תועלת השבועה הוא ההתאמתות דבורו לזולתו ובענין ההבל מפני הצורך הוא הנשבע על עץ שהוא עץ ועל זהב שהוא זהב שהוא דבר גלוי וידוע לכל והפכו מהנמנעו' שא"א לציירו בשכל. ואין בזה צורך לשבועה ואין הדבר כדאי לשאת שם שמים עליו והוא כמועל במוקדשין. ובענין ההבל מפני ההספקה הוא הנשבע לשנות הידוע. והוא הכזב המפורסם אם מצד היותו כולל סתירה בעצמו כמו על עמוד של עץ שהוא של זהב. ואם מצד היותו גוזמא כמו אם לא ראיתי גמל הפורח באויר. או נחש כקורת בית הבד ובכלל זה נמי אם נשבע על דבר שא"א לו לקיים שבועתו כנשבע נבטל את המצוה שלא ישב בסוכה וכדומה ונשבע שלא יישן שלשה ימים. כמו ששנינו חלוקים הללו בסוף פרק שבועו' שתים בתרא במשנה ובקיצור דבכלל שוא. הוא או הנשבע על דבר שאמתתו מפורסם מפני ההכרח ר"ל שהוא מוכרח להיות כך ולא באופן אחר או הנשבע על דבר שאמתתו נמנע אם מצד שהוא נמנע בשכל או במציאו' ואם מצד שהפכו מחוייב עליו לעשותו כמו שלא ישב בסוכה ושלא יישן שלשה ימים. אבל בנשבע על דבר שמציאותו בלתי מוכרח (דבמוכרח הוא שוא מפני הצורך). רק אפשר (שהבלתי אפשר הוא שוא מפני ההספקה). כמו שאכלתי ושלא אכלתי. בזה ס"ל לרבין אמר רי"ח שאיננו בגדר שוא רק בגדר השקר. לפי שאמתותו אפשרי ובלתי מוכרח אלא שלפי שהכריע צד האחר בפעל זולת הצד שנשבע עליו הוא קרוי שקר. אבל רב דימי משמי' דרי"ח ס"ל שלא יבחן הדבר מצד אפשרותו. רק לפי מציאותו בפעל ואכלתי ולא אכלתי ג"כ בכלל שוא. לפי שבשעת שבועה יצתה שבועה מפיו לבטלה. שאף שהצד שנשבע עליו הוא אפשרי. מ"מ כיון שכבר הכריע על הצד הזה הצד האחר במציאו'. הרי הצד שנשבע עליו נמנע מצד המציאו' בפעל ואינו קרוי שקר רק שבועה דלהבא בדבר שהיותו אפשרי (ומ"מ בנשבע דרך משל שירד המטר

ביום פלוני קרוי שבועת שוא אף שהוא להבא ושני הצדדין אפשריים. משום דזה עיקר שבועתו שיודע בברור איזה צד מן צדדי האפשר יכריע בפעל. והידיעה הזאת בלתי סבה מספקת לה הוא מהנמנעות וזה ה"ל כנשבע על האפשר היותו מוכרח). אמנם שורש מחלוקתן דלפ"ר יקשה מנ"ל לר"ד אמר ר"ח שאכלתי ולא אכלתי שוא אף שמצד הדבר בעצמו אמתותו בלתי מוכרח ואפשרי. נ"ל דתליא בהא מימרא תנינא דרי"ח משמי' דר' יוסי הגלילי כל לא תעשה שבתורה לאו שיש בו מעשה לוקין עליו שאין בו מעשה אין לוקין עליו. חוץ מנשבע ומימר ומקלל את חבירו בשם ויליף התם כל חד מקרא דקאמר נשבע מנא לן דכתיב כי לא ינקה ד' את אשר ישא את שמו לשוא ומדלא כתיב כי לא ינקה לחוד וכתיב כי לא ינקה ד' ד' הוא דלא ינקה. אבל ב"ד של מטה מלקין ומנקין אותו ופריך אשכחן שבועת שוא שבועת שקר מנא לן. אמר ר' יוחנן לשוא לשוא שני פעמים אם אינו ענין לשבועת שוא תנהו ענין לשבועת שקר. ומפרש התם דשבועת שקר דומיא דשבועת שוא מה שבועת שוא לשעבר (דבשעת שבועה הוא שעבר דניכר שקרותו מכבר בשעת שבועה) אף שקר לשעבר דהיינו אכלתי ולא אכלתי (דכבר בשעת שבועה הוא שקר). ולפ"ז לר"ד אמר ר"ח יליף ר"ח מדכתיב לשוא לשוא ב"פ דגם אכלתי ולא אכלתי ה"ל שוא. כיון שהצד שנשבע עליו הוא נמנע מצד המציאו' בפעל. אבל לרבין אמר ר"ח יליף לה בדרך אם אינו ענין. אם אינו ענין לשבועת שוא תנהו ענין לשבועת שקר ולעולם אכלתי ולא אכלתי כיון ששני הצדדין אפשריים אינו בגדר שוא רק בגדר שקר. וזהו טעם מחלוקתן לע"ד. ועתה נשוב לדברי רש"י ז"ל שתראה מתוך מה שכתבתי שאונקלוס המתרגם ע"ה לא הלך בשיטת רב דימי אמר ר' יוחנן רק בשיטת רבין אמר ר' יוחנן דאכלתי ולא אכלתי שקו ומפיק לה מדכתיב לשיא לשוא שני פעמים וכדרך אם אינו ענין לכן תרגם לשוא הראשון למגן שענינו ההבל המפורסם. והוא נשבע לשנות הידוע ויתר החלוקו' דלעיל שבכל אלו רק הצד האחד מוכרח ולא הפכו. אבל לשוא השני תרגם לשקרא והוא שבועת שקר דומיא דשבועת שוא. ודי ביאור בזה:

ח רז"ל הקפידו בזה דאל"כ יהיו הדברות האחרונות מתחלפות מן הראשונות. שבראשונו' כתיב זכור ובאחרונו' שמור ולא הקפידו רבותינו ז"ל. בלשונו' האחרות שנתחלפו בהם בשאר הדברו'. מפני שהטעה בשניהם אחד והכתובים ישמרו הטעמים ולא המלות. כמ"ש הראב"ע ז"ל. אבל בזכור ושמור שאין הטעם שוה בשניהם מפני שזכור מצות עשה שהוא לזכור תמיד את ימי השבת אף בחול, כמו שפירש"י ז"ל להלן. אבל שמור מצות לא תעשה שהוא השמירה וההזהר מלעשו' בו מלאכה עכ"ל הרא"ם ז"ל ודבריו לקוחים מדברי הרמב"ן ז"ל. וכבר ביארתי ענין בדבור אחד נאמרו בפסוק

א' מפרשה זו. והביא ג"כ רש"י ז"ל הדוגמא לזה משארי דברים שג"כ אמרו רבותינו ז"ל בהם שבדבור אחד נאמרו למשה כדי שלא יתראו ק"ו דבורי השי"ת כדבור החזרה להתיר כאן מה שאוסר במקום אחר. לכן נאמרו בבת אחת, להתבונן שאין כאן חלוף ח"ו ושינוי המשפטים לפי שנוי הזמן או הנושאים. וכן נאה בחוק השי"ת:

בא"ד זכור לשון פעול כו' ר"ל שבא כאן המקור במקום הציווי כמשפט הלשון והוראת זה ההתמדה והמחשב' על הפעול' ההוא. ולכן כתב רש"י ז"ל תנו לב לזכור תמיד כו' וענין זכירה זו כתב רש"י ז"ל שאם נזדמן לך חפץ יפה הוי מזמינו לשבת עכ"ל. ור"ל שהרבה מצות יש לנו בתורה שנראה מהם בעליל היותם מועצות תמים דעים ב"ה. להדריך את האדם אל השלמות. כענין מצות מזוזה ותפילין וציצית שבאמצעותם יזכור כל איש יהודי את הבורא ב"ה ומצותיו בכל יום וילהיב רוחו לעבודתו ית'. א"כ המצות הללו הם עצות אל השלמות. ועד"ז יום השבת הקודש שהוא אות בין ישראל ובין הבורא ב"ה. זכירתו בכל ימות החול להכין עליו לקבלו בעונג הוא ג"כ עצה יקרה שע"י זכירת יום השבת האות היקר הזה המורה כבוד ישראל וחביבותם למקום ב"ה יזכור חובותיו למקום ב"ה ויראתו. גם בהיות האדם עסוק בעניני העולם. יתברך המדריך את עמו ישראל אל האושר האמתי. והנה הרב בעל צדה לדרך ז"ל הקשה למה תפס רש"י ז"ל דברי המכילתא ועזב שיטת הגמרא בפרק ערבי פסחים. דפשטי' דקרא אתי לקדוש היום וכמו שכתבו הרמב"ם וסמ"ג ז"ל וסייעתם וז"ל. מ"ע מן התור' לקדש את יום השבת בדברים שנאמר זכור וגו'. וקדוש היום על היין הוא לחד שנוייא בתוס' דרבנן. ולחד שינוייא דאורייתא דזכירה נופל על היין זכרו כיין לבנון נזכירה דודיך מיין ועכ"פ זכירה בדברים לדברי הכל דבר תורה דפשטי' דהך קרא לקדוש היום אתי עכ"ל. ולדידי אין כאן קושיא כלל שכן דרך רש"י ז"ל בכמה מקומות לבחור הדרש היותר קרוב לפשוטו של מקרא:

ט ר"ל דמלבד פשוטו של מקרא רמוז הדרש הזה במלת כל שלא הי' לו לכתוב אלא ועשית מלאכתך ובמכילתא הובאה ברא"ם איתא וכי אפשר לבשר ודם לעשות כל מלאכתו בששה ימים אלא שבות כאלו כל מלאכתך עשוי':

י במכילתא אמרו והלא גדולים כבר מוזהרין מה תלמוד לומר ובנך ובתך. אלו הקטנים ופירש"י ז"ל כאן דר"ל שהגדולים מוזהרין על הקטנים דאלו קטנים גופייהו לאו בני אזהרה נינהו ואין כוונת רש"י ז"ל שהגדולי' מוזהרין להפריש את הקטנים מחלול שבת שהרי קי"ל קטן אוכל נבלו' אין ב"ד מצווין להפרישו אבל באמת שהש"ס הקש' בפ' כל כתבי על מה ששנינו במשנה קטן שבא לכבו' אין שומעין לו ש"מ קטן אוכל נבלו' ב"ד מצויין להפרישו ומשני רי"ח בעושה על דעת אביו וזה ג"כ בכוונת רש"י ז"ל עכ"ל

הרא"ם ז"ל (ובסמוך יתבארו דבריו ז"ל) בקיצור ובשנוי לשון. והרב בעל צדה לדרך ז"ל תמה עליו דלא דק. וכוונת רש"י ז"ל כפשוטו דאע"ג דאין עושה על דעת אביו נהי דאין ב"ד מצווין להפרישו. מ"מ אביו מצווה להפרישו (ר"ל ומשום הכי מוקי לה בפרק כל כתבי. בעושה על דעת אביו. ולכך אין שומעין לו אבל בעושה על דעת עצמו שומעין לו ואין ממחין בידו) וכ"כ הרמב"ם ז"ל בסוף הלכות מאכלות אסורות וז"ל אע"פ שאין ב"ד מצווין להפרישו מצוה על אביו לגעור בו ולהפרישו כדי לחנכו בקדושה שנאמר חנוך לנער על פי דרכו. ובפרק כ"ד מהלכות שבת כתב וז"ל קטן שעשה בשבת דבר שהוא משום שבות אין ב"ד מצווין להפרישו. וכן אם הניחו אביו אין ממחין בידו עכ"ל. ותמה במגיד משנה מאי איריא בשבות דרבנן אפילו באיסור מלאכת תורה אין ב"ד מצווין להפרישו ותירץ בכסף משנה דלאו משום רישא נקט שבות אלא משום סיפא נקטי'. ואם הניחו אביו אין ממחין בידו דהיינו דוקא באיסור דרבנן. אבל באיסור תורה ממחין בידו עכ"ל. ועל פי זה יסד הרב ב"י בש"ע יו"ד וז"ל. קטן אוכל נבילות אין ב"ד מצווין להפרישו. אבל אביו מצוה לגעור בו ולהפרישו בד"א באיסור דאורייתא. אבל באיסור דרבנן כו' עכ"ל. וזהו ג"כ כוונת רש"י ז"ל כאן דמ"ש לא בא אלא להזהיר גדולים על הקטנים היינו באביו דהא אקרא קאי דמפיק לי' מדכתיב אתה ובנך וגו'. ומשמע שבא להזהיר האב על הבן. ואע"ג דמדברי הרמב"ם ז"ל משמע דגם אביו אינו מוזהר עליו מן התורה אלא מדרבנן דהא מפיק לי' מקרא דדברי קבלה. חנוך לנער וגו'. ולא יליף לי' מקרא דהכא אתה ובנך ובתך וגו'. יש לומר דרש"י ז"ל פליג בהא על הרמב"ם ז"ל. ועוד גם בלאו הך חילוקא בין ב"ד ובין אביו יש לדחות דברי הרא"ם ז"ל. לפי שי"ל שסובר רש"י ז"ל להלכה דקטן אוכל נבילות ב"ד מצווין להפרישו דאע"ג דאיתא ביבמות פרק חרש דרבי פדת הורה כן הלכה למעשה דאין ב"ד מצווין עליו להפרישו. מ"מ הא אמר התם דרי"ח מספקא לי' בהכי. והא דאוקי רי"ח גופי' בפרק כל כתבי מתניתן דקטן שבא לכבות אין שומעין לו בעושה על דעת אביו לאו משום דס"ל קטן אוכל נבילות אין ב"ד מצווין להפרישו אלא למידתי מה דקאמר מעיקרא שמעת מינה קטן אוכל נבילות ב"ד מצווין להפרישו. ולומר דלאו וודאי הוא אלא ספיקא דדינא עכ"ל הרב בעל צל"ד ז"ל ומה מאוד דחק עצמו הרב ז"ל במחכ"ת לדחות דברי הרא"ם ז"ל ולע"ד דברי הרא"ם ז"ל מתחווירין יותר דמ"ש בתירץ השני דסובר רש"י ז"ל דביד מצווין להפרישו דאע"ג דר' פדת הורה הלכה למעשה דאין ב"ד מצווין להפרישו מ"מ הא רי"ח מספקא לי' תמה אני דעכ"פ מידי ספיקא לא נפיק. ואיך יפרש רש"י את הפסוק על פי דין מסופק אם לא שנאמר שכוונת הרב ז"ל שרש"י ז"ל כתב בפירוש הפסוק הזה בלשון כולל שיש

לפרשו עפ"י שני צדדי הספק שאם הדין דב"ד מצווין להפרישו. פירוש להזהיר גדולים על הקטנים בכל אדם ואפילו אינו אביו ואם הדין נותן דאין ב"ד מצווין להפרישו פירוש להזהיר גדולים על הקטנים באב על הבן דוקא. אבל לפי זה שבנו שוב להך חילוקא שבין ב"ד ובין אביו גם לתירוץ זה ומה הרויח א"כ הרב ז"ל בתירוצו השני. אך על כרחינו לומר גם לדרך השני דרש"י ז"ל נחית להך חילוקא דבין ב"ד ובין אביו ועוד איך יעלה על הרוח לומר דרש"י ז"ל ס"ל כרי"ח דמספקא לי' הך דינא דוודאי יש להורות כרבי פדת ולא כרי"ח משום דר' פדת עבד עובדא כדיני' וקיי"ל מעשה רב. ומ"ש הרב ז"ל בתירץ הראשון לחלק בין ב"ד לאביו דאביו מוזהר עליו מדאורייתא תמה אני מאין יצא לו החלוק הזה ו בין ב"ד לאביו. ומה שהוכיח זה מלשון הרמב"ם ז"ל בהלכות מאכלות אסורות וכנ"ל ברור שיצא לו זה להרמב"ם ז"ל מהלכה רוחת בישראל ותלמוד ערוך בכל הש"ס דמחנכין את הקטנים במ"ע כתפלה ומזוזה וברכת המזון. ומזה הוציא הרמב"ם ז"ל דמכ"ש דמחנכין במצות ל"ת. ולכן מפיק לי' הרמב"ם ז"ל מדברי קבלה דחנוך הקטנים רק מדרבנן כמו שאמרו ז"ל בש"ס ריש חגיגה כל זכורך לרבות הקטנים שחייבין בראיי'. ופריך קטן שהגיע לחנוך מדרבנן. ומשני מדרבנן והך קרא אסמכתא בעלמא. ואם כדברי הרב בעל צל"ד ז"ל צ"ל דרש"י ז"ל חולק על הרמב"ם ז"ל ומחלק בין חנוך מצות עשה דאינו אלא מדברי סופרים. אבל חנוך מצות ל"ת הוא מדאורייתא. ולכן קטן אוכל נבילות אין ב"ד מצווין להפרישו. אבל אביו מצוה להפרישו דבר תורה. וזה אינו סברא כלל לומר כן. ועוד דאי אפשר כלל לומר כן מדפריך הש"ס בגיטין על מה ששנינו העיד ר' יוחנן בן גודגדא על כו'. ועל קטנה בת ישראל שנישאת לכהן שתאכל בתרומה. ואלו קטנה בעלמא לא תיכול ש"מ קטן אוכל נבילות ב"ד מצווין להפרישו. ומאי פריך דילמא קטנה בנישואין ליכא אסורא כלל. אבל קטנה דעלמא אבי' מחייב להפרישה ואף דמיירי הסוגיא שם בתרומה דרבנן. מ"מ כיון דבאיסור דאורייתא אביו מוזהר עליו מדאורייתא ה"נ באיסור דרבנן אביו מוזהר עליו מדרבנן. וע"כ דאפי' באיסור דאורייתא אין אביו מוזהר עליו רק מדרבנן. וא"כ באיסור דרבנן האב והב"ד שווין. ואם אין ב"ד מצווין להפרישו גם האב אינו מוזהר עליו. כמ"ש הרמב"ם ז"ל דבאיסור דרבנן אין ממחין ביד האב כהובא למעלה בשמו (ויש לומר שגם מסוגיא זו הוציא הרמב"ם ז"ל דין זה). ופריך שפיר ודוק. ועוד קשה דאין סברא כלל לחלק בדאורייתא. בין ב"ד לאביו ועל כרחך שכוונת רש"י ז"ל כמו שפירש הרא"ם ז"ל. וזהו ביאור דבריו ז"ל דמדאורייתא באמת אין חלוק כלל בין אב לב"ד לענין הפרשה והא דגדולים מוזהרים על הקטנים היינו בעושה על דעת אביו. וה"ה דעת אחר (והא דנקט בש"ס בעושה על דעת

אביו. אורחא דמילתא נקט) ור"ל שעושה על פיהם. ומשום שליחות אתינן עלה. דאע"ג דאמירה לנכרי אינו אלא שבות דמשום שליחות אין שליחות לגוי ומשום גופי' אדרבה בן נח ששבת חייב מיתה. מ"מ אמירה לקטן דאורייתא דאע"ג דאין שליחות לקטן. מ"מ בדבר עבירה איתרבי מקרא דאתה ובנך ובתך וגו' דיש שליחות לחייב הגדול עליו וכמו שמוזהר ישראל על שכירו ולקיטו גוי מלעשות מלאכה בשבילו ואף דאין שליחות לגוי והוא בעצמו אדרבה מיזהר שלא לסבות כן הוא באמירה לקטן ובשניהם הן באמירה לשכירו ולקיטו והן באמירה לקטן. לאו שליחות ממש הוא לחייב המשלח מיתה. רק לענין זה חשוב שליחות שיהי' מוזהר עליהם בלאו והיינו דמשני הש"ס התם בפרק כל כתבי בעושה על דעת אביו כן נ"ל ברור בזה:

יג (ד"ה לא תגנוב) ר"ל לא תגנוב האמור בעשרת הדברות בסדר זה. וכן בדברות השניות במשנה תורה הוא דבר הלמד מענינו שהוא אזהרה לגונב נפשות אבל לא תגנובו ולא תכחשו וגו' האמור בתורת כהנים בפרשת קדושים. אזהרה לגונב ממון וגם שם הוא דבר הלמד מענינו ממה שכתוב אח"כ ולא תכחשו ולא תשקרו איש בעמיתו וגו' שהוא בדבר שבממון. וחזר וכתב זה רש"י ז"ל שם בפרשת קדושים:

טו כל הדרשות האלו דרשו מרבוייא דכל. שהי' לו לומר וירא העם ויענו העם. לכן דרשו שלא הי' בהם לא סומים ולא אלמים ומזה דרשו ג"כ שלא הי' בהם חרשין שהרי כאן כתיב ויאמרו כל העם כל אשר דבר ד' נעשה. ובסוף פרשת ואלה המשפטים כתוב ויאמרו כל אשר דבר ד' נעשה ונשמע. ובפרשת ואלה המשפטים איננו ספור אחר. רק הוא ספור אחד עם המסופר כאן אלא שקצר הכתיב כאן בספור ושם חזר לספר באורך מה שהי' קודם מתן תורה וכמו שפירש"י ז"ל שם. וממה שכתוב שם שענו נעשה ונשמע הרי כאלו כתוב גם כאן ונשמע והנה כאן כתוב ויענו כל העם. משמע שכולם ענו ונשמע לפי שלא הי' בהם חרש וכנ"ל. והענין נ"ל לפי שאחד מהמעלות הראוייות לנבואה הוא ג"כ שלמות האיברים ולכן נתרפאו לפי שכולם זכו לנבואה במעמד הקדוש:

(ד"ה רואים) הראב"ע ז"ל כתב שמדרך הלשון להחליף ההרגשות זה בזה לפי ששרשם אחד במיתרי המוח כמו שמבואר בחכמת הטבע אבל הדרש יפרש כפשוטו. והענין לע"ד שהיו רואין ע"ד פלא התנועות ההות באויר והרשימות המיוחדות שהם סבת הקול אף שאי אפשר לראות זה בטבע כי חוש הראות יצטרך אל מיצוע האויר לכן נמנע מן הראות לראות האויר היסודי:

(ד"ה וינועו) ר"ל אין נוע האמור כאן אלא זיע ואין לשון זה מורה שלילה כוללת רק שלילה פרטית כמו שכתב הרא"ם ז"ל בפרשת לך והביא ראיות הרבה לזה. והנה פעל

נוע הוראתו בכל מקוה התנועה התמידית ממקום למקום. ולא הונח על התנועה למקום מיוחד. כמו נע ונד תהי' בארץ ויניעם במדבר, וכן הוראתו לפעמים ג"כ על תנועת החלק מן הכל כמו יניעון ראשם ומענין זה יורה ג"כ על התנועה הרתיתית והזיע שהוא ג"כ רק תנועת החלק ולא ימיר הכל נקודת מצבו ולזה ע"כ וינועו האמור כאן כמו וינועו אמות הספים שהוא התנועה הרתיתית ומבואר מאוד. כי על המרת המקום לבד שהוא התנועה למקום מיוחד אינו נופל פעל וינועו והי' לו לו' וילכו ויעמדו מרחוק או וישובו ויעמדו מרחוק וע"כ היותו על תנועת הרתת והזיע:

יז כי פעל הנסיון אינו נופל בחוק השי"ת. וכבר ביארתי בסדר לך באורך בפרשת העקדה באיזה צד יפול פעל הנסיון אצל הש"י. אבל הענין הזה אין לו מקום כאן לזה ע"כ פירושו כאן מענין גדולה.

יט הנה לא אמר אמור או דבר אל בני ישראל כמנהג הכתוב בכל מקום אבל אמר כה תאמר שמשמעו בלשון זה בלי שום תוספת או מגרעת וכן בלי שינוי מנוכח לנסתר ד"מ תחת אתם ראיתם כי מן השמים דברתי עמכם וגו' אתם ראיתם כי מן השמים דבר ד' עמכם. וכן בשאר לשונות המאמר הזה וכבר ביארתי זה באורך לעיל בפסוק כה תאמר אל בית יעקב וגו' קחנו משם:

(ד"ה אתם) ר"ל ולכוונה זו לא אמר סתם מן השמים דברתי עמכם. אבל אמר אתם ראיתם כי מן השמים דברתי עמכם כדי לעורר מה שיש לבחון בזה ומה נעים הפירוש הזה:

(ד"ה כי) לפי' הראשון הקול נשמע מן השמים והמראה הנשגבה הי' על ההר ובבחינת המראה אמר שירד ד' על ההר. ולפירוש השני גם הקול נשמע מההר וענין ההרכנה נשגב סודו:

כ לא אמר הכתוב סתם. לא תעשון אלהים אחרים ולמה אמר חתי ולמה פרט אח"כ אלהי כסף ולמה פרט עוד ואלהי זהב וכי מסכה ממתכות אחר. או צורה החצובה באבן וחקוקה בעץ מותר לעשותה. ועוד אחרי שכבר כתב מקודם לא תעשון אתי למה חזר וכתב עוד אח"כ לא תעשו לכם. לזה בא הדרש במכילתא ועקר פשטות הכתוב ודרשו שבא הכתוב לרמז לנו איסור אחר משום לתא דע"ז והזהיר הכתוב ראשונה שלא יעשה צורות המשמשין במרום אפי' לנוי שלא לשם ע"ז (דאלו לשם ע"ז כל הצורות אסורות ולמה פרט דוקא דמות המשמשין ואפי' דמות שקצים ורמשים אסור והל"ל סתם לא תעשון אלהים אחרים וכנ"ל) ובכלל זה משמשי מדור התחתון והוא דמות חמה ולבנה כוכבים ומזלות ומשמשי מדור העליון והוא דמות ד' פנים שבהדדי במרכבה וכל הפרצופות מותרות חוץ מפרצוף אדם דאסור אפי' לבדו ופרצוף אדם דאסור אפילו לבדו

ילפינין מדכתיב אתי קרי בי' אותי לא תעשון אותי. ר"ל בדמות שאני מתראה לנביאים כל זה הוא בגמ' דר"ה אמתני' דדמות צורות לבנות היו לו לר"ג בטבלא (וכתבו התוס' שם דאף דפרצוף אדם אפי' לבדו אסור מ"מ איצטריך לאסור נמי דמות ארבעה פנים בהדדי דהוה אמינא דפרצוף אדם בהדי שאר צורות שרי טפי דאין זה פרצוף אדם כלל. ועוד י"ל דאיצטריך לענין השלמה דאפי' במוצא צורת אדם אסור להשלים לד' פנים עכ"ל) וכל זה נפקא לן ממ"ש לא תעשון אתי ושוב הזהיר הכתוב שהכרובים שבדבור לא יהי' של כסף וגם שלא יוסיף על הכרובים של זהב וזהו שאמר אלהי כסף ואלהי זהב וגו' והענין בזה שחדוש הוא שחדשה תורה בכרובים להציג צורה בהיכל ומזה הטעם שאם שנה בזה ממשפטי התורה לא זאת לבדו שלא עשה מצוה אלא דהדר איסור צורה לדוכתא. ואח"כ אמר הכתוב עוד לא תעשו לכם ר"ל שלא יעשו דמות הכרובים שבבית עולמים. ואמנם איך מרומז בכתוב זה איסור שמשי מרום והאסור שמצד הכרובים. על זה אמרו ז"ל שהוא מרומז בתיבת אתי לפי שעומדין אתו ית'. משמשי מדור התחתון ומשמשי מדור העליון עומדין אתו במרום והכרובים עומדין אתו בבית עולמים. ובית עולמים נמי קרי לי' אתי מפני השראת שכינתו ית':

כא ר"ל ואין הכוונה שיעשה מחומר האדמה צורת מזבח שהרי נעשה מזבח העולה אשר בחצר אוהל מועד מנחושת ומזבח הקטורת שבהיכל מחומר הזהב ולזה הכוונה לפי פירוש הראשון שיהי' מחובר בארץ בשעת חנייתן ולפי פירוש השני כתב רש"י ז"ל שהכוונה על חלל המזבח שיהי' החלל ממולא בעפר בשעת חני':

(ד"ה את עולתך) דבור זה ודבור הסמוך שאחריו הכל דבור אחד ונקודות ההפסק שביניהם בדפוסי הוא טעות סופר. והנה תחלה ביאר רש"י ז"ל כוונת הכתוב אחר הל' כמ"ש יפה הרא"ם ז"ל כי כוונת רש"י ז"ל שמלת את כאן במקום מן. כמו כצאתי את העיר חלה את רגליו ואח"כ ביאר הלשון כי את צאנך וגו' איננו דבר אחר והותרו הקרבנות מן החיות וכל העופות שבאמת אינו כן אבל את צאנך וגו' הוא ביאור מה שאמר תחלה את עולתיך ופירושו עולתיך אשר מצאנך. ר"ל כנ"ל שפי' את כמו מן:

(ד"ה בכל המקום) ר"ל שהי' לו לו' אשר תזכיר את שמי אבוא אליך וברכתיך או בכל המקום אשר אזכיר את שמי תבוא אלי וברכתיך לזה כ' רש"י ז"ל שאף שהפעיל בפעל זכר הוא בכל מקום פעל יוצא לשני. אבל כאן הוא פעל יוצא לשלישי כמו שהוא לרוב הוראת ההפעיל ולזה פירושו ע"כ אתן לך רשות להזכיר את שמי ומזה צ"ל דקאי רק על השם המפורש שלא ניתן רשות להזכיר אותו רק במקדש. מדברי הרא"ם ז"ל:

כב ר"ל וכאשר יגיע הזמן שתבנה לי מזבח אבנים והוא זמן בנין בית עולמים שהחובה אז לבנות מזבח מחומר האבנים דוקא וכבר הארכתי בזה במקום אחר בהוראות מלת אם. בסדר בראשית פרשת חיי יע"ש:

(ד"ה כי חרבך) ר"ל שאין מלת כי בכתוב הזה משמש לנתינת טעם על אזהרת לא תבנה אתהן גזית ואמר לא תבנה אתהן גזית כי בבנותך אתהן גזית א"כ חרבך הנפת עלי' ותחללה. ופירוש עלי' על המזבח (דאם על האבנים הי' לו' כי חרבך הנפת עליהם ותחללם) והכוונה שיהי' המזבח העשוי מאבני גזית הללו מחולל. ומיאן רש"י ז"ל בפי' זה שאין נופל חלול אלא במה שנתקדש תחלה ואם האבנים הללו אין ראויות למזבח א"כ לא נתקדשו מתחלתן ואין על המזבח העשוי מהם שם מזבח כלל. לזה פירש"י ז"ל שהוא אזהרה אחרת שלא יניף שום ברזל על המזבח העשוי מכבר בקדושה מאבנים שלמות כי יתחלל ע"י הנפת הברזל ומלת כי בכאן הוא במקום פן. וכן תרגם אונקלוס ז"ל דילמא תרים חרבך עלה ותחלינה. ומלת פן הוא לאזהרה כמו פן יפתה לבבכם וגו' פן תאכל ושבעת וגו' וכמו שאמרו ז"ל כל מקום שנא' השמר פן ואל אינו אלא לא תעשה:

(ד"ה ותחללה) כ' הרב בעל צדה לדרך ז"ל וז"ל ר"ל שאין הגזית עיקר האיסור כי אם הנפת הברזל כמ"ש במקום אחר לא תניף עליהם ברזל שהברזל מרוחק מן המזבח כי ממנו עשויין כלי הזיין המחריבים את העולם ולכן אמר הכתוב כאן כי חרבך הנפת עלי' וגו' וכנה הברזל בל' חרב להיותו חומר החרב ור"ל שבשביל היותו חומר החרב הוא מרוחק מן המזבח. שהוא שלום העולם וקיומו ועל כן לא תמצא בכל מלאכת המשכן זכרון ברזל כלל. רק זהב וכסף ונחושת וכן באבני גזית שבאה עליהם האזהרה במקרא שלפנינו אלו עשאן גזית בכלי כסף או בשמיר הרי זה מותר מן התורה

סדר משפטים

פרק כא

א הרא"ם ז"ל הקשה דבלאו מלת ואלה נמי ידעינן זה דהא לעיל מיניה כתיב ומשה נגש אל הערפל אשר שם דאלקים. ויאמר ד' אל משה כה תאמר וגו'. ואח"כ מתחיל מיד בפרשה שלפנינו ואלה המשפטים וגו'. ואין כאן לא דבור ולא אמירה ולא ציווי בראש הפרשה. א"כ למדנו בהכרח שגם פרשת משפטים בהר סיני נאמרה ולא באה ההפסקה אלא לתת ריוח למשה בין ענין לענין להתבונן בו. כדתניא בתורת כהנים (הובא ברש"י ריש ספר ויקרא) עוד קשה והלא כל המצות כולן ואפילו דקדוקיהן ופרטיהן נאמרו בסיני. כדתניא בת"כ הובא בפירושי רש"י ז"ר ריש פרשת בחר יע"ש ובגמרא דחגיגה

פרק קמא איתא נמי להך ברייתא ואיתא התם כל המצות כולן נאמרו בסיני. ונשנו באוהל מועד ונשתלשו בערבות מואב והנה הרא"ם ז"ל יישב קושיותיו בדוחק עצום. ויעויין מ"ש עליו הרב בעל צדה לדרך ז"ל ולא זכיתי להבין דבריו ובדברי המפרשים ז"ר לא מצאתי דבר תנוח עליו דעתי לכן משכתי את ידי להעתיק דבריהם:

(בא"ד למה נסמכה כו') ענין השאלה הזאת. על דרך אמרם ז"ל כל היכי דאיכא למידרש דרשינין ואינה שאלה אלא לפי שיש עליו תשובה וכר חכם לב יכלכל דבריו במשפט וסמוכים דבריו בהשכל ודעת אף כי בחוק התורה האלקית:

(ד"ה אשר תשים) בפרק כיצד מעברין איתא אמר ר"ע מנין שחייב אדם לשנות לתלמידו עד שילמדנו שנאמר (בסוף פרשת וירך לענין שירת האזינו) ולמדה את בני ישראל. ומנין עד שתהא סדורה בפיהם. שנאמר (בסיפא דהך קרא) שימה בפיהם. ומנין שחייב להראות לו פנים שנאמר (בכתוב שלפנינו) אשר תשים לפניהם ופירש"י ז"ל שם וז"ל מדכתיב אשר תשים ולא כתיב אשר תלמדם מכלל שצריך לשים לפניהם טעם המיישב תלמודם. ובפרק קמא דסנהדרין אמרו ז"ל אשר תשים לפניהם אשר תלמדם מיבעיא לי'. אלו כלי הדיינין ופירש"י ז"ל שם וז"ל דשייכא בהו שימה דבר המטלטל עכ"ל. וצ"ל דתרווייהו נפקא להו מאשר תשים ומקרא אחד יוצא לכמה טעמים. והנה רש"י ז"ל בחר כאן את הדרשה הקרובה לפשוטו של מקרא והרא"ם ז"ל כ' כאן דממרת לפניהם קא מפיק להך דרשא מדלא כתיב אליהם. ולכן דרשו שהוא מענין פנים (כמו ופניהם פני אדם) להראות להם פנים אבל אין לומר דדרשו זה מדכתיב אשר תשים ולא כתיב אשר תלמדם. ולכן דרשו שהוא מלשון שימו לחם שהרי כבר דרשו ז"ל מאשר תשים שצריך שיהא הפרק סדור בפיהם. מלשון שימה בפיהם עכ"ל. ומלבד שדבריו דחוקין. לומר דילפי' ממלת לפניהם. וגם אין זה במשמע לשון רש"י ז"ל יקשה עוד דעדיין יקשה גם לדבריו איך למדו ז"ר בפ"ק דסנהדרין. אשר תשים אלו כלי הדיינין הא איצטריך ללמד שתהא סדורה בפיהם. ובאמת הך דשתהא סדורה בפיהם מושימה בפיהם נפקא ליה ולא מאשר תשים וגם אישתמיטתא לי' פירש"י ז"ל בעירובין הביאותיו לעיל. שכתב בפירוש. דהך דרשא דהכא נפקא לי' מדכתיב אשר תשים ולא אשר תלמדם כל זה מדברי הרב בעל צדה לדרך ז"ל בשנוי לשון:

(ד"ה לפניהם) גם מכאן הקשה הרב בעל צר"ד ז"ל על מ"ש הרא"ם ז"ל בדבור הקודם דלדבריו הי' לו לומר דבר אחר לפניהם ולא לפני כו':

(בא"ד ואפילו ידעת כו') ר"ל דאל"כ פשיטא ולמה לי קרא דלפניהם (דהך דרשא נפקא להו מדכתיב לפניהם ולא כתיב להם) למעוטי תיפוק לי' דאסור משום גזל ופשוט:

בא"ד שנאמר כי לא כצורנו צורם ואויבנו פלילים כשאויבינו פלילים זהו עדות כו'. ר"ל כמו שפירש"י ז"ל שם בפרשת האזינו דהך קרא אירשא קאי. לו חכמו ישכירו זאת (האומות) וגו' איכה ירדוף אחד אלף ושנים ינסו רבבה. כי לא כצורנו צורם ואויבינו פלילים כלומר שהרי כל האומות מודים כי לא כצורנו צורם. ובכל זאת אויבינו פלילים וא"כ הי' להם להשים לב ולהשכיל. שמה שהם מושלים בנו ולא כי חירם שניא וידם רמה זולת כי צורנו מסרנו בידם זהו טעם הכתוב לפירש"י שם ומכלל שאם הי' צורנו כצורם ראוי שיהיו אויבינו פלילים. א"כ העושה אותם פלילים ששוה צורנו, לעולם ורשע יקרא האיש ההוא

ב כבר ידוע בדקדוק ששקל פעל שוה בסמוך ומוכרת וא"ש במוכרת פירושו עבד שהיא עברי ועברי תואר לעבד. אבל בסמוך ענינו עבד של עברי. ויחסר המתואר כמנהג הלשון לפעמים. ובתשלומי איש עברי ופשוט:

בא"ד תלמוד לומר כי ישכר לך כו' לא אמרתי אלא באחיך כלומר דשם במשנה תורה הכתוב מדבר בשני דברים הנוהגים בעבד עברי היציאה בשוט וההענקה ביציאתו ואף שיש לומר שמפני ההענקה כתב שם בישראל שמשפט ההענקה אינו נוהג אלא בעבד עברי מ"מ הי' לו לומר כי ימכר לך העברי ומה תרמוד לומר אחיך למיעוטא. לא אמרתי אלא כאחיך ולא כמו שפירש הרא"ם ז"ל דר"ל דילפינן מגזרה שוה דעברי עברי ואין הפירוש הזה במשמע לשון רש"י ז"ל כלל מדברי הרב בעל צדה לדרך ז"ל:

(ד"ה כי תקנה) מצאנו מקראות מדבדים במשפטי עבד העברי בשרשה ספרים כאן בסדר שמות כי תקנה עבד עברי וגו' ולמדנו שיצא בשש ויתר משפטיו. ובסדר ויקרא פרשת בהר כי ימוך אחיך ונמכר לך וגו'. עד שנת היובל יעבוד עמך וגו'. ולמדנו שיצא ביובל. ואח"כ אמר ועבדך ואמתך אשר יהי' לך מאת הגוים וגו' והיו לכם לאחוזה והתנחלתם אותם לבניכם אחריכם וגו' לעולם בהם תעבודו. ובספר דברים פרשת ראה כי ימכר לך אחיך העברי או העברי' ועבדך שש שנים וגו'. העניק תעניק לו וגו'. והקדמתי זה להבנת דברי רש"י ז"ל בשלימות:

בא"ד או אינו אלא כו'. תורף דברי רש"י ז"ר דאם יתפרש עבד של עברי' א"כ עיקר הקפידא כלקוח מישראל דבזה אפי' נכרי יוצא בשש ומכ"ש עברי המוכר עצמו שהוא בכלל לקוח מישראל שהרי עצמו ישראל (ואצ"ל שכרוהו ב"ד דה"ל ישראל הלקוח מישראל) אבל בלקוח מן הנכרי אפי' ישראל אינו יוצא בשש ואין חילוק בין ישראל לגוי. רק בלקוח מן הנכרי דישראל אינו עובד אלא עד היובל שהרי אפילו בעודו תחת יד הנכרי יוצא ביובל. כמ"ש בסדר בהר ומכ"ש כשהוא תחת יד ישראל] והנכרי עובר

לעולם כמ"ש והתנחלתם אותם וגו'. לעולם בהם תעבודו לזה כתב רש"י ז"ל תלמוד לומר כי ימכר לך אחיך העברי וגו' דמיתורא דאחיך נשמע כנ"ל דאין דין יציאה בשש נוהג רק בעברי ולא בנכרי וממילא משתמע דעיקר הקפידא שיהי' העבד עברי. ופירוש עבד עברי דהכא עבד שהוא עברי. וא"כ ממילא אין חלוק כלל בין לקוח מנכרי ובין לקוח מישראל בין בעבד עברי ובין בעבד כנעני:

דעבד עברי יוצא בשש תמיד אף בלקוח מגוי ועבד כנעני תמיד עובד לעולם אפילו בלקוח מישראל כיון דלא רמיז האי חילוקא במקראות:

(ד"ה השני כי תקנה מיד ב"ד כו'). כבר הקדמתי למערה ששלשה מקומות מדברים במשפטי עבד עבדי שתחת יד רבו ישראל והם בשלשה ספרים כאן בספר שמות ובת"כ ובמשנה תורה וכר חד לטפויי אתי כאן למדנו שיוצא בשש ושרבו יכול למסור לו שפחה כנענית ודין הבנים שיש לו משפחה ואשתו השפחה שאינם יוצאים עמו ודין הרצועה אם ימאן העבד לצאת בשש. ובת"כ פ' בהר למדנו שיוצא ביובל ושלא יעבוד בו עבודת עבד. ובמשנה תורה חזר ושנה דין היציאה בשש ודין הרצועה ואולם טעם מה שנשנה שם הוא ישכיר החדוש שניתוסף שם שלא הוזכר כאן כמו שפירש"י ז"ל שם שחזר וכתבו ללמדנו עוד שני דברים א'. היקשא דעברי לעברי' שגם העברי' יוצאה בשש כמ"ש שם כי ימכר לך אחיך העברי או העברי' וגו' ב' דין ההענקה בצאתו. וכבר כתב הרא"ם ז"ל והביא ראיה לזה יע"ש דלאו במשנה תורה בלבד אמרו ז"ל שנשנה בשביל דבר שנתחדש בו. אלא אף בכל התורה כולה דהכי אורחא דקראי לכתוב במקומן אחד דין איזה דבר ולחזור ולכתבו שנית במקום אחר בשביל החדוש שנתחדש בו. והנה הכתובים שבת"כ המדברים מדין היציאה ביובל ושלא יעבוד בו עבודת עבד. מפורש בהם שעסוקים במוכר עצמו מפני דוחקו כמ"ש שם כי ימוך אחיך ונמכר לך. לא תעבוד בו עבודת עבד כשכיר כתושב יהי' עמך עד שנת היובל יעבוד עמך וגו' והכתובים שבמשנה תורה שנשנה בהם דין היציאה בשש ודין הרציעה בשביל חדוש דין ההענקה. והיקשא דעברי לעברי' כתב רש"י ז"ל שם בפירושו לפסוק והכי איתא ג"כ בהדיא בש"ס דקידושין שהמקראות הללו מדברים במכרוהו ב"ד משום דכתיב התם כי ימכר לך אחיך העברי או העברי' וגו' וכי ימכר ע"י אחרים משמע והיינו שמכרוהו ב"ד. ואולם הכתובים שבספר שמות אשר לפנינו הוכיח ג"כ רש"י ז"ל כאן שמדברים במכרוהו ב"ד ולפ"ז לא מצאנו מפורש במוכר עצמו רק דין שרא לעבוד בו עבודת עבד. וצאתו ביובל אבל עדיין לא ידענו אם יוצא בשש ונרצע, ומעניקין לו ובש"ס פליגי בזה ר' אליעזר ות"ק. ר"א ס"ל דגם מ"ע יוצא בשש ונרצע ומעניקין לו והא דכתיב בקרא דיוצא ביובל היינו אם פגע בו היובל בתוך שש

ויליף לה בג"ש דשכיר שכיר כתיב הכא במ"ע כשכיר כתושב יהי' עמך וגו' וכתיב התם בסדר דברים גבי מכרוהו ב"ד לא יקשה בעיניך בשלחך אותו חפשי מעמך. כי משנה שכר שכיר עבדך שש שנים וכו'. מה כאן כו' ות"ק דר"א רא יליף ג"ש שכיר שכיר. וש"ר דמ"ע אינו יוצא רק ביובל אבל אינו יוצא בשש ולא נרצע ומעניקין רו אבל מכרוהו ב"ד יוצא ביובל לכולי עלמא לר"א מג"ש דשכיר שכיר ולת"ק נפקא לי' משום דתרי קראי כתיבי חד עד שנת היובל יעבוד עמך ומדבר במוכר עצמו בג"ר. וחד ושב אל משפחתו ומוקמינין לי' במכרוהו ב"ד כר זה לפי המסקנא לבתר דידעינין דגם קרא דכי תקנה דהכא במכרוהו ב"ד מיירי ולהעתיק ממנו הדינים למוכר עצמו פליגי בזה בש"ס ד"א ות"ק דידי' כנ"ל:

ואולם מ"ש רש"י לפרש לפי הס"ד והכרעתו דגם קרא דכי תקנה דהכא רק במכרוהו ב"ד מיירי יש לעורר בזה הרבה א' שמ"ש או אינו ארא במוכר עצמו אבר מכרוהו ב"ד לא יצא בשש כו' הוא תמוה מאוד כמו שנתעורר הרא"ם ז"ל בזה דגם לפי הס"ד נהי דמצינן לפרושי דקרא דכי תקנה דהכא במ"ע מיירי מ"מ איך נוכל לטעות ולומר שמכרוהו ב"ד לא יצא בשש האי ליתא דהא קרא דכי ימכר לך וגו' שבמשנה תורה ע"כ רק במכרוהו ב"ד מיירי כדאיתא בש"ס דקידושין. דכי ימכר ע"י אחרים משמע וכנ"ל ושם מפורש א"כ גם במכרוהו ב"ד דין הרציעה והיציאה בשש ב' במ"ש בהכרעתו כשהוא אומר וכי ימוך אחיך ונמכר לך וגו' (בת"כ פ' בהר) הרי מוכר עצמו מפני דוחקו אמור ומה אני מקיים כי תקנה בנמכר בב"ד עכ"ל. ודבור זה מוקשה מאוד שאם נפרש דר"ל הרי מוכר עצמו אמור שם ואי נימא דגם קרא דהכא מיירי במ"ע למה לי התם קרא דכי ימוך וגו' קשה הא כולי' קרא דהתם חדושא הוא מה שלא נזכר כאן ללמדנו שיוצא ביובל ושלא לעבוד בו עבודת עבד ואם נפרש דר"ל הרי מוכר עצמו אסור התם ואי נימא דגם קרא דכי תקנה דהכא במוכר עצמו מיירי א"כ למה לי קרא דהכא קשה הא לא נזכר התם כלל דין היציאה בשש ושאר המשפטים ואין כאן קרא מיותר כלל ועיין מ"ש כאן הרא"ם ז"ל ודבריו קשים להלום מאוד ויש ליישבם אלא שאין כאן מקום זה. ומה שנ"ל בבאור דברי רש"י ז"ל הללו. בהקדים מה שיקשה עוד אמאי מוקמינן קראי לפי הס"ד במוכר עצמו דוקא ולא במכרוהו ב"ד הא קראי סתמא כתיבי והי מינייהו מפקת ולכן צ"ל דמכח הסברא הא' דדוקא מוכר עצמו מפני דוחקו יוצא בשש ומעניקין לו לפי שלא חטא ועוניו גרמה לו להמכר אבל מכרוהו ב"ד שדין הוא שימכר מפני חטאו בגניבה אין מעניקין לו וגם ראוי שימכר לפי שיווי הגניבה בפחות משש ויתר על שש. וכיון שאין שייך בו דין שש. פשוט' דלא שייכא בי' ג"כ דין רציעה הילכך הוה מוקמיני להך קרא לפי הס"ד רק

במוכר עצמו. ומעתה נאמר עוד דאף דאמרינן בש"ס דקידושין דקרא דכי ימכר לך אחיך במשנה חזרה מיירי במכרוהו ב"ד דוקא דכי ימכר בנפעל משמע ע"י אחרים היינו דוקא לבתר דידעינן דקרא דכי תקנה וגו' דהכא מיירי במכרוהו ב"ד דוקא וחזינין דמכרוהו ב"ד יוצא בשש לכן מוקמינין גם קרא דכי ימכר במכרוהו ב"ד דוקא כמשמעו דשייך בי' יותר לשון נפעל לפי שעיקר הפעולה נעשתה ע"י אחרים. אבל לפי הס"ד דהוה מוקמינין מסברא הנ"ל קרא דכי תקנה במוכר עצמו דוקא הוה מוקמינין גם קרא דכי ימכר לך וגו' במוכר עצמו דוקא ואף שאמר ימכר בלשון נפעל הרי מצינו גם בשוכר עצמו לשון נפעל כמ"ש כי ימוך אחיך ונמכר לך שאמר שם ונמכר בלשון נפעל משום שמוכר עצמו ע"י העוני וכל דבר שאינו נעשה ברצון רק מכח הכרח שייך בי' לשון נפעל אף שהוא בעצמו הפועל לפי שנפעל מכח ההכרח לעשות הפעולה ההיא הילכך הוה מוקמינין גם קרא דכי ימכר במוכר עצמו מכח הסברא הנ"ל משא"כ לפי המסקנא דקרא דכי תקנה דהכא לא מיירי במוכר עצמו רק במכרוהו ב"ד וגם מכרוהו ב"ד יוצא בשש ואינו נמכר לפי ערך הגניבה יותר יש לנו לומר דגם קרא דכי ימכר מיירי במכרוהו ב"ד דשייך בי' יותר לשון נפעל לפי שעיקר הפעולה נעשתה ע"י אחרים ובקרא דכי ימוך שייך לשון נפעל ונמכר לפי שזכר מקודם הסבה והוא העוני וכאלו העוני הוא הפועל והנמכר הוא הנפעל. אבל בקרא דכי ימכר שלא זכר מקודם הסבה הפועלת ראוי יותר לומר שר"ל כי ימכר ע"י אחרים. והיינו מכרוהו ב"ד:

ואולם מ"מ לפי ששייך גם במוכר עצמו לשון נפעל כנ"ל היינו אומרים מכח הסברא הנ"ל (שאין ראוי למכרוהו ב"ד לצאת בשש) דגם קרא דכי ימכר מיירי במוכר עצמו דוקא. ולפ"ז לפי הס"ד ד"א דכולהו קראי מיירי במוכר עצמו דוקא. וכל חד לטפויי אתי וכנ"ל. כאן הוסיף (על דין היציאה בשש והרציעה (דין שפחה הכנענית אשתו ובמשנה תורה הוסיף (ג"כ על דין היציאה בשש והרציעה) דין היקשא דעברי לעברי' ודין ההענקה ובת"כ למד דין שלא לעבוד בו עבודת עבד ויציאתו ביובל אם פגע בו לפני שש. וא"כ הוה אמינא לפי הס"ד דמכרוהו ב"ד לא יצא בשש ואינו נרצע ומעניקין לו. ואפי' כר"א דיליף ג"ט דשכיר שכיר. ומשום דהשתא ליכא ג"ש דשכיר שכיר דהא כולהו קראי במוכר עצמו לחוד קא מיירי ומוכר עצמו יוצא בשש ונרצע ומעניקין לו אפי' לת"ק דר"א והנה רש"י ז"ל תפס הנפקותא שבין הס"ד ובין המסקנא לענין מכרוהו ב"ד לבד שלא יצא בשיש (והא דלא נקט נמי ואינו נרצע היינו משום דדין רציעה ממילא נפקא מדין שש דכיון דאינו יוצא בשש ממילא דאינו נרצע דהא בהא תליא ולא נקט רש"י ז"ל נמי ואינו מעניקין לו משום דלא נזכר זה בקרא דכי תקנה דהכא והיה צריך לאתויי קרא

דמשנה תורה) לפי הס"ד אף דאיכא נמי נפקותא לענין מוכר עצמו לת"ק דר"א דלפי המסקנא אינו יוצא בשש ואינו נרצע ומעניקין לו היינו משום דהנפקותא במכרוהו ב"ד הוא לכ"ע משום דכמו דלא ילפינן לת"ק מוכר עצמו ממכרוהו ב"ד אי הנך קראי מיירי במכרוהו ב"ד ה"ה נמי להפך לא ילפינן מכרוהו ב"ד ממוכר עצמו אי הנך קראי מיירי במוכר עצמו (ובלא"ה ליכא ג"ש כלל לפי הס"ד דהא כולהו קראי במוכר עצמו מיירי וכנ"ל) משא"כ הנפקותא במוכר עצמו הוא רק אליבא דת"ק ולא אליבא דר"א דלדידי' גם לפי המסקנא מוכר עצמו יוצא בשש ונרצע ומעניקין לו מג"ש דשכיר שכיר, ותפס רש"י ז"ל א"כ הנפקותא שהיא אל בא דכ"ע כ"ז לפי הס"ד. ושוב סתר זה רש"י ז"ל ואמר ה"ל כי ימוך אחיך ונמכר לך וגו' הרי מוכר עצמו מפני דוחקו אמור. ומה אני מקיים כי תקנה כו' עכ"ל. ור"ל דאי נימא כסברא דלעיל לפי הס"ד שמוכר עצמו עדיף ממכרוהו ב"ד שזה חטא ואין ראוי להעניקו וגם ראוי שימכר לפי ערך גנבתו לשש ויותר קל שש וראוי להעמיד המקראות דכי תקנה וכי ימכר רק במוכר עצמו אף שלא גלה לנו הכתוב בזה בפירוש א"כ קשה למה זה פירש לנו הכתוב בסדר בהר בהדיא שמדבר רק במוכר עצמו יותר מבשאר מקומות הללו שאמר שם כי ימוך אחיך ונמכר לך וגו' לא תעבוד בו עבודת עבד וגו' עד שנת היובל יעבוד עמך וגו' דל' זה משמעו שמפני שנמכר לך מפני עניו ושפלות ידו ראוי לך שתנהוג בו משפט רחמנות הזה לבלתי עבוד בו עבודת עבד ושיצא ביובל והלא יותר היה ראוי לתפוס הל' הזה כאן אצל דין היציאה בשש. ובת"כ אצל דין היציאה בשש וההענקה ולומר כי ימוך אחיך ונמכר לך כלומר שמפני כך ראוי להעניקו בצאתו ושיצא בשש וממה שלא גלה לנו הכתוב במקומות הללו דמיירי רק במוכר עצמו כמו שגלה לנו בסדר בהר שמע מינה דהיכא דקראי סתמא כתיבי לא מיירי רק במכרוהו ב"ד ולהעתיק ממנו הדינים למוכר עצמו דאיכא השתא ג"ש דשכיר שכיר פליג בזה ר"א ות"ק בש"ס וכנ"ל ולא קשה דמאחר שמוכח ממה שסתמו הכתובים לחוד דרק במכרוהו ב"ד מיירי א"כ למה אמרו ז"ל בש"ס דקידושין שהמקראות שבמשנה תורה מיירי במכרוהו ב"ד מדכתיב כי ימכר בל' נפעל דמשמע ע"י אחרים ותיפוק לי' דמסתימת הל' מוכח זה. זה אינו וכמש"ל דהשתא דכבר ידעינן דקרא דכי תקנה דהכא מיירי במכרוהו ב"ד דלא כסברא החיצונה הנ"ל יותר יש לנו להוכיח מצד הל' דכי ימכר דמיירי גם התם רק במכרוהו ב"ד וא"צ עוד לדחוק ולפרש הל' במוכר עצמו וכבר ביארתי זה למעלה כנ"ל באור לשון רש"י ז"ל כאן:

(ד"ה לחפשי) ר"ל שאין מלת חפשי בכאן שם תואר כמו ועבד חפשי מאדוניו ופירושו בן חורין אבל הוא שם המקרה ופירושו לחירות בראיית הלמד שלפניה לחפשי. מדברי הרא"ם ז"ל:

ג ר"ל אם בגפו יבוא דרישא פירושו בלי אשה ישראלית אבל בגפו יצא דסיפא דקרא פירושו אף בלי אשה כנענית וע"כ צ"ל כן דאי נימא דגם בגפו יצא דסיפא פירושו בלי ישראלית. ע"כ אין כוונת הכתוב לענין איסור כי למה זה יהיה העבד העברי החייב בכל המצות כישראל גמור אסור בבת ישראל. ולפ"ז צריך שיתפרש בגפו יצא לפי שאין לו אשה ומאי קמ"ל הך קרא. אלא וודאי דפירוש בגבו יצא דסיפא בלי שפחה כנענית ולענין איסור משום לאו דלא יהיה קדש ולפי שאמר להלן מגזירת הכתוב דרבו מוסר לו שפחה כנענית קמ"ל קרא דהכא דהיינו דוקא אם היה נשוי מתחלה ישראלית ואם לאו אסור (ולדעת הרמב"ם ז"ל דהא דבן חורין אסור בשפחה אינו אלא מד"ס וא"כ לא יתפרש הכתוב גם להך פירושא לענין איסור אבל מ"מ קמ"ל הך קרא דאין רבו יכול למסור לו בע"כ שפחה כנענית שלא מרצון העבד אם אין לו ישראלית. אבל לדעת שאר פוסקים אפי' מרצון העבד איסורא איכא) וכ' הרב בעל צל"ד ז"ל וז"ל דלאו דוקא נקט רש"י ז"ל כאן נשוי ישראלית דבאמת לא מהני אשה לחוד ובעינן נמי שיהיה לו בנים עם אשתו היהודית כדאי' בש"ס ופוסקים ופשוט:

(ד"ה אם) פשוט דע"כ בישראלית קא מישתעי קרא דאל"כ מאי ויצאה אשתו עמו הא בשפחה כנענית נאמר להלן האשה וילדיה תהיה לאדוניה (ד"ה ויצאה) מהכא לא נפקא לן אלא מזונות אשתו לחוד דאל"כ מי הכניסה ומאי בעי גבי' דאדון וכ ס"ד שתהא גם היא משועבדת לו אבל מזונות בניו מקרא אחרינא נפקא דכתיב ויצא מעמך הוא ובניו. ובניו דהכא בבנים קטנים מיירי דוקא כדאי' בקידושין ואף שאין האב חייב במזונותיהם מן התורה מ"מ האדון חייב בהם מה"ת. מדברי הרא"ם ז"ל:

ד ר"ל או אינו אלא בישראלית שהאדון יכול למסור לו אמה העבריה אם יש לו על זה כתב רש"י ז"ל שזה אינו שהרי העבריה אף היא יוצאה בשש. ואפי' כו'. ר"ל דאם היא קטנה ומכרה אביה א"כ יוצאה גם בסימנין. וכיון שכבר ירדה כבר הביאה סימנים למ"ד בש"ס יבמות אין בנים ברי סימנין או בנים הרי הן כסימנים למ"ד השני ואפי' אי נימא דמיירי בגדולה שמכרה א"ע מ"מ הרי יוצאה בשש ומי לא עסקינן נמי שכלו שש שלה עם שש של העבד ועוד דתהי' לעולם משמע. ודע דבאשה לא משכחת מכרוה ב"ד שנ' בגנבתו ודרשינן בש"ס (מדלא כתיב בגנבה) בגנבתו ולא בגנבתה. ולדעת המכילתא וכן פסק הרמב"ם ז"ל דאין האשה מוכרת א"ע לא משכחת עברי' יוצאה בשש רק בקטנה שמכרה

אביה בקטנותה (ודין יציאה בסימנין פשוט דלא משכחת רק בקטנה שמכרה אביה) והנה אם נאמר דגם רש"י ז"ל ס"ל כדעה זו יתפרשו דבריו כך דא"א לפרש בישראלית גדולה דאין הגדולה נמכרת לא ע"י ב"ד ולא ע"י עצמה וא"כ לא משכחת רק בקטנה שמכרה אביה והרי גם היא יוצאה בשיש ואפי' אם תמצא לומר שכלו שש שר דעבד קודם שש שלה מ"מ הא בנים הרי הן כסימנים ויוצאה בסימנין ומאי בעי גבי' דאדון. ואולם רוב הפוסקים ס"ל דגם האישה מוכרת עצמה. ומדברי רש"י ז"ר כאן אין הכרע דאף דלדעה זו משכחת בגדולה שמכרה א"ע ולא כלו שש שלה עם שש של העבד. ועוד הא לת"ק דר"א מוכר עצמו נמכר גס ליתר על שש מ"מ כ' רש"י ז"ל שפיר דאי מיירי בישראלית לא יתכן מה דכתיב בקרא דאשה וילדיה תהיה לאדוניה דמאי פסקא ומה נעשה אם כלו שנותיה עם שש שר העבד ועוד דתהיה לעולם משמע. ועוד ילדיה מאי בעי גבי' דאדון ואפי' תאמר שמכרם אביהם מ"מ הרי ילדיה כולל גם זכרים ואין האב מוכר בנו קטן. כ"ז מדברי הרא"ם ז"ל ובתוספת ביאור:

ה ר"ל דאשתו הישראלית הרי יוצאה עמו ופשוט:

ו והך ברייתא אתיא כת"ק דר"א דמוכר עצמו אינו נרצע דאלו לר"א דגם מוכר עצמו נרצע (דאינו רשאי למכור עצמו ליותר משש) לא שייך האי טעמא דצריך להמלך במוכריו עכ"ל הרא"ם ז"ל. ובאמת שרש"י ז"ל ס"ל כר"א דמוכר עצמו נרצע כמו שפירש"י ז"ל בהדיא בפ' בהר בפסוק כי ימוך אחיך וגו'. וז"ל עד שנת היובל יעבוד עמך וגו' אם הגיע יובל לפני שש יוצא ביובל עכ"ל. והרי הך פרשתא מיירי בפירוש במוכר עצמו וקאמר דיוצא בשש. וכר"א דיליף שכיר שכיר. ולפ"ז צ"ל דכיון דעיקר קרא דכי תקנה וגו' דהכא מיירי לכ"ע רק במכרוהו ב"ד וכנ"ל. נסיב רש"י ז"ל טעמא אליבא דת"ק דר"א:

(ד"ה אל הדלת) ר"ל מה מזוזה מעומד כמו שפירש"י ז"ל בפ"ק דקידושין וז"ל דמזוזה לא מיקריא אלא כשהיא מעומד (ר"ל סביב חלל הפתח ואל"כ אין שמה עליה שאין לה צורה מיוחדת שיוכר על ידה היותה מזוזה) אבר דלת צורתה מוכחת עליה בין שהיא מוטה ובין שהיא עומדת עכ"ל שם. והנה הרא"ם ז"ל הקשה היכן מצינו בכל התורה כורה שום מלה שבאה ללמד על דבר אחר בלבד מבלתי לצורך עצמה כלל כגון הכא שבאה רק בעבור ההיקש ועוד הרבה להשיב כמה קושיות ואולם מדברי הרמב"ם ז"ל פ"ג מה' עבדים נתיישב זה שכ' שם וז"ל כיצד רוצעין כו' ומגישו אל הדלת או אל המזוזה כשהן עומדין בבנין כו' ולא נאמר מזוזה אלא שיהיה עומד בין אצל דלת בין אצל מזוזה. ומה מזוזה כשהיא עומדת אף דלת אבל הרציעה בדלת אע"פ שאין שם מזוזה בו' עכ"ל. הרי שב' מצות הן מצות הגשה ומצות רציעה ואע"פ שאין המזוזה בשרה לרצוע עליה

מ"מ כשרה לענין הגשה שקודם הרציעה והך קרא דהכא והגישו אדוניו וגו' לא מיירי רק מהגשה ולא מרציעה. ולכן כ' לך גם מזוזה בקרא כ"ז מדברי בעל צל"ד ולחם משנה ז"ל. והנה אין להקשות דמ"מ לא איצטריך מזוזה גם לענין הכשר הגשה שהרי המזוזה אצל הדלת וא"כ כשמנישו אל המזוזה מגישו כמו כן אל הדלת. ותיפוק לי' להכשיר מכח הגשתו אל הדלת דז"א די"ל דאיצטריך קרא להכשיר הגשה במזוזה אע"פ שאין שם דלח וכמו שהרציעה כשרה בדלת אע"פ שאין שם מזוזה. ואין להקשות ג"כ דאכתי למה לי קרא להכשיר הגשה במזוזה דנהי דבשעת הגשה לא היה שם דלת הא סוף סוף הרציעה צריכה להיות בדלת וא"כ אפי' לא הווייא הגשה דמקמי הכי כשרה מ"מ בזמן שרוצעו מיקיימא מצות הגשה ורציעה כא' דגם זה אינו דעיקר מצות הגשה שיגיש האדון את העבד בידים אל הדלת או אל המזוזה ולא שיהיה העבד מוגש ועומד שם ממילא והילכך אי לא הויא הגשה דמקמי הכי שהיתה במזוזה שאין שם דלת כשירה לא יצא י"ח הנשה ברצועה שאח"כ. דכבר מוגש ועומד הוא שם קידם שהעמיד שם את הדלת. אבל מה שיש להקשות בזה שעדיין צריך ליישב לפ"ז לשון רש"י ז"ל והוא מהמכילתא שכ' וז"ל א"כ מה ת"ר מזוזה כו' דאין מזוזה מופנה כלל לאקושי (ובאמת שההיקש א"ש להיות מופנה כלל דלמדין בהיקש אע"פ שאינו מופנה) דהא איצטריך מזוזה לענין הכשר הגשה שכשרה במזוזה אע"פ שאין שם דלת וכבר עמד בזה במל"מ ותירץ בדוחק יע"ש:

(ד"ה ורצע) כ' הרא"ם ז"ל וז"ל ואע"ג דקרא דלא תגנוב שבי' דדברות בגונב נפשות מיירי כמ"ש רש"י ז"ר בפ' יתרו ואין לומר כהאומרים דגרסינן בפירש"י לא חגניבו (שבפ' קדושים) דמיירי בגונב ממון דז"א דא"כ לא יתכן לומר בזה אוזן ששמעה בסיני שהרי לא שמעו ישראל בסיני רק י' הדברות ולא יותר. לכך צ"ל דה"ק אוזן ששמעה בסיני לא תגנוב דרך כללות שנכלל בדבור הסתמי הזה. גם אזהרת לא תגנובו דמיירי בממון שהרי כל התורה כולה נכללת בי' הדברות כמ"ש רבינו סעדי' ז"ל עכ"ל. ובאמת עדיין יקשה שגם בזה לא יפול ל' אוזן ששמעה בסיני, שהרי לא שמעו מפי הגבורה רק ב' דברות הראשונות אנכי ולא יהיה לך ושארי הדברות שמעו מפי משה לבדו אלא שנראה שהרא"ם ז"ל הרגיש בזה ממ"ש בסוף דבריו וז"ל שבתחלה בדבור הראשי והכללי שמעו ישראל כל י' הדברות על דרך כלל. ואולם אח"כ בדבור הפרטי לא שמעו מפי הגבורה רק אנכי ולא יחיה לך לבד ויחר הדברות השמונה שמעו מפי משה וכן כל המצות כולם שמען משרע"ה במ' היום שעמד בהר סיני והוא אמרן לישראל עכ"ל (ועפ"ז נראה שעכ"פ החריף הרא"ם ז"ל שיטתו בכאן ממ"ש הוא בעצמו בפ' יתרו שהדבור הכללי לא שמעוהו ישראל בלתי משה ע"ה לבדו. וכבר הארכתי שם דאינו כן אבל עדיין נשארה קושיית

בעל צל"ד ז"ר דמה יעשה הרא"ם ז"ל במ"ש שוב רש"י ז"ל אח"כ בדבור זה אוזן ששמעה בסיני כי רי ב"י עבדים וגו' והלך זה וכו' והרי לא שמעו ישראל המאמר הזה בסיני ויעויין מ"ש בזה הרב בעל צל"ד ז"ל ודבריו התומים וקשים להולמם. אבל העיקר לדעתי בזה שעיקר הכוונה אוזן ששמעה מצות הש"י מפי משה שקבלם מסיני וכנה הדורש דזה כל המצות ע"ש י' הדברות להיותן בפומבי ובפרסום רב. והמצות ששמעו ישראל בהר סיני במעמד הקדוש עדות דן כישראל על יתר המצות כולן שלא בדא אותן משרע"ה מלב ח"ו רק שמעון בסיני מפי הגבורה ולא היה משה ע"ה אלא שלוחם של ישראל לקבל הדבור בשמם. ומצד הזה ראוי האוזן לירצע לפי שהרי הוא כאלו שמעו ישראל בעצמן כל המצות כולן מפי הקב"ה בהר סיני וזה נכון וברור בכוונת הדורש ע"ה. ואחרי שזכינו לזה מסתבר א"כ לומר דגרסינן ברש"י לא תגגובו במקום לא תגנוב וכדעת האומרים שדחה הרא"ם ז"ל ומ"מ יפול ע"ז ל' ששמעה בסיני כנל"ב:

(ד"ה ועבדו) ר"ל דד' קראי כתיבי. חד עד שנת היובל יעבוד עמך. ומיירי שם במוכר עצמו (כמ"ש שם בראש דפ' כי ימוך אחיך ונמכר לך וגו') ואוקמינן לי' לר"א דיליף ג"ש דשכיר שכיר במוכר עצמו שפגע בו יובל קודם שש וחד ושב אל משפחתו ומוקמינן לי' במכרוהו ב"ד שפגע בו יובל קודם שש. וחד ואיש אל משפחתו תשובו ואוקמה בנרצע. וחד כו' כמו שהובא בראש"ם פ' בהר:

ז [ד"ה לא תצא] הנה תחלה ביאר רש"י ז"ל שפי' לא תצא כצאת העבדים כצאת העבדים הכנענים שיוצאין בראשי איברים ואח"כ כ' רש"י ז"ל או אינו כו' ר"ל ופי' לא תצא כצאת העבדים כצאת העבדים העברים שיוצאין בשש וביובל. וע"ז כ' רש"י ז"ל ת"ל וכו' ר"ל וא"כ שש בהדיא כתיב בי' ויובל נפיק מהיקשא. ומ"ש רש"י ז"ל שההיקש גם לענין שש אשגרת לישן הוא. וכ"כ הרא"ם וצר"ד ז"ל:

ח (ד"ה אשר) התוס' ז"ל כתבו בחולין פ' אלו טריפות דנפקא להו דמצוה ביעוד ולא רשות מדכתיב לא יעדה באלף וקרינן לו יעדה בו' (כמו שתראה במסורה שבגליון) ולפי הקרי הכי פירושה אם רעה בעיני אדוניה מליעדה לו. והתרגום פי' ג"כ לפי הקרי שתרגם אם בישא בעיני רבונתא דיקיימה לי' ומן הקרי נפקא להו ז"ל שמצוה ביעוד דמן הקרי משמע שמצוה ליעדה מדקאמר אם רעה בעיניו מליעדה לו דמשמע שדבר פשוט הוא שהיה לו ליעדה וברור שהוא מפני המצוה. אלו דבריהם ז"ל הובאו בצל"ד. אבל מסתימת ל' רש"י משמע שמפרש ע"פ הכתיב אשר לא יעדה ובאמת שבחומשין דפוס אמשטרדם נדפס ברש"י אשר לו יעדה בו' ונ"ל שנדפס בטעות דא"ב לא הוה שתיק רש"י ז"ל לומר שפירושו רק ע"פ הקרי מדקרינן לו יעדה בו' אם לא שנאמר שבספרי רש"י

ז"ל היה הכתיב ג"כ בו' וזה דוחק עצום. ועוד דאם היה כוונת רש"י ז"ל ע"פ הקרי לא הניח מלבאר פי' הפסוק ע"פ הקרי לפי שהל' של הקרי נראה זר ע"פ הכוונה. לכך צ"ל שרש"י מוכיח גם ע"פ הכתיב לבד שמצוה ביעוד והוא כמ"ש הרא"ם ז"ל מדקאמר אם דעה בעיני אדוניה ואם היה הייעוד רשות לא הי"ל אלא ואם לא יעדה אדוניה עכ"ל ואוסיף ביאור בדבריו שאם היה היעוד רשות ולא מצוה לאיזה צורך פרט לך הכתוב סבת מיאונו ביעוד ואיך ימשך מן המיאון הזה ג"כ היותה רעה בעיני אדוניה אלא ע"כ שהיעוד מצוה וא"כ היה לו ליעדה מפני המצוה ואפ"ה הניח מליעדה ע"כ שסבת זה לפי שרעה בעיני אדוניה והילכך פרט לך הכתוב ג"כ הסבה למען דעת שהיעוד מצוה דאל"כ אין הסבה מוכרחת זהו ביאור הדברים ועכ"פ רב' הפירושים בין לפירש"י ובין לפי' התוס' ז"ל הא דכתבי' קרא להך מצוה ברמז ממשמע הל' לבד ולא פירש הכתוב בהדיא שמצוה ביעוד וככר מצות עשין שבתורה היינו משום שאינו דומה מצוה זו לשאר עשין שבכל עשין שבתורה אם לא קיים העשה עבר עבירה מפני שבטל מ"ע. אבל מצות יעוד אם יעדה קיים מצה ואם הניח מליעדה לא עשה עבירה שאינה חובה על האדון רק מצוה כנ"ל בזה:

(ד"ה והפדה) כ' הרא"ם ז"ל וז"ל שהיה לו לומד והפדה בנפעל וכתב והפדה בהפעיל שמע מינה שאף האדון מסייע בפדיונה והוא ע"י גרעון כסף אמנם מה הגרעון הזה פירשו קצת הגדולים. לפי שאין מלאכת כל השנים שוה ופעמים שמלאכת שלשת שנים האחרונים מרובה על מלאכת שלש שנים הראשונים. והוא מחשב לה פעולות כל הששת שנים בשוה וזהו הסיוע אבל מלשון רש"י ז"ל שכתב כאלו היא שכורה משמע שהסיוע הוא מצד שאין זו שכורה אלא קנוי' והי' הדין נותן שאין יכולה לחזור עד תשלום שש והכתוב עשאה כאלו היא שכורה. אבל באמת לא ידעתי מה בין זו לשכורה שהרי גם זו אינה קנוי' אלא למעשה ידי'. כמו השכיר עכ"ל. ואישתמיטתי' תלמוד ערוך בפירקא קמא דקידושין. דאמר התם אברייתא דתניא עבד עברי קונה עצמו בכסף ובשוה כסף ובשטר האי שטרא היכי דמי אי דכתב לי' שטרא אדמי' היינו כסף אלא שחרור שטרא למה לי' (ופירש"י הא אין גופו קנוי אלא חוב דמי עבודת שש שנים יש לו עליו) לימא לי' באפי' תרי או באפי ב"ד זיל. אמר רבא זאת אומרת עבד עברי גופו קנוי (פירש"י גופו קנוי עד שיגיעו ימי חפושו) והרב שמחל על גרעונו אין גרעונו מחול (פירש"י דר"ל לפי שגופו קנוי לפיכך הרב שמחל על גרעונו אינו מחול עכ"ל. ור"ל שהכסף הוא המציאו מגזירת הכתוב וכמו שטר שחרור) ופירש"י ז"ל וצריך שחרור דלא שייך בי' מחילת ממון

אלא לשון שחרור אבל בשטר שחרור נפק דלא גרע מעבד כנעני דנפיק בשטרא עכ"ל מדברי הרב בעל צדה לדרך ז"ל:

(ד"ה לעם) כן קבלו ז"ל שפירוש לעם נכרי לאיש נכרי וכן תרגם אונקלוס ז"ל לגבר אוחרן ועלינו לשמוע קבלתם הנאמנה:

ט מ"ש רש"י ז"ל אלא אומר לה כו' ה"ה אם האב מייעדה נמי אומר כן אבל כוונת רש"י ז"ל שאע"פ שלא נתן הוא כסף קנייתה אלא אביו מ"מ כיון שהוא עומד תחתיו לייעדה אומר בשעת הייעוד בלשון זה כאלו הוא נתן בעצמו מדברי הרא"ם ז"ל:

(ד"ה כמשפט) ופירוש כמשפט הבנות כמשפט בנות ישראל שיש להם שאר כסות ועונה. ואעפ"י שלא נכתב חיוב שאר כסות ועונה לבנות ישראל. דרשו רז"ל במכילתא הובא ברא"ם הרי זה בא ללמד ונמצא למד מה זו שארה כסותה ועונתה לא יגרע אף בנות ישראל שכ"ו לא יגרע:

י (ד"ה שארה) ר"ל שאין כוונת הפסוק. שארה כסותה ועונתה לא יגרע מן האחרת רק הכוונה שלא יגרע מן האמה שיש לו על האחרת. ואמרו במכילתא הובאה ברא"ם ראי' לזה וז"ל לא יגרע ממי גורעין ממי שנתנו לו כבר והוא האמה עכ"ל. ולכן ע"כ דזר שכ"ו לא יגרע מן האמה דאם הפירוש מן האחרת הי' לו לומר שכ"ז לא ימנע:

יא ר"ל דפירוש הכתוב ואם אחת משלש אלה לא יעשה לה ואין ר"ל אם לא עשה כל שלשתן ועשה מקצתן. כי א"א שיעשה לה כל שלשתן יחד. וכי יכול לייעדה לו ולבנו יחד וגם אין לפרש שדם השאר כסות ועונה שהזכיר בפסוק שלפניו כי אי אפשר לומר שאם לא קיים לה שאר כסות ועונה שתהא יוצאה בסימנין לבד מבלי גט כדמשמע מויצאה חנם וכך הוא שנוי במכילתא הובאה ברא"ם ז"ל:

(ד"ה ויצאה) ר"ל לא שתצא מיד כשלא עשה לה שום אחת משלש אלה. אלא שתשהה עמו עד שתצא בסימנין:

יב ר"ל מה שבידי לפרש למה באו כל המקראות אפרש כל אחד ואחד במקומו כי לא פירש"י ז"ל כאן כל הכתובים שנאמרו במיתת הרוצחים רק שני המקראות קרא דהכא מכה איש ומת וקרא דאיש כי יכה כל נפש אדם. אלא שקשה למה ייחס רש"י ז"ל הפירוש לעצמו והוא מועתק מן המכילתא עכ"ל הרא"ם ז"ל ובאמת שזה אינו קושי כי מ"ש רש"י ז"ר מה שבידי לפרש אינו ר"ל מה שחדש מלבו מסברא דנפשי' אבל ר"ל מה שבידי לפרש צורך כל המקראות עפ"י מה שנמצא בש"ס ומכילתא כמנהגו לפרש בכל מקום עפ"י המשניות ובריייתות ופשוט. וכ"כ הרב בעל צל"ד ז"ל:

יב צדה תורף דברי רש"י ז"ל דשרשו ג"כ צדה והוא מנחי למד הא ושם דבר בו עדי' ופועל בינוני שלו צודה כמו ואתה צודה את נפשי לקחתה והוא מענין אורב וכמינה אבל בענין ציד שרשו צוד מנחי עין ויו ושם דבר צידה ופועל הבינוני שלו צד:

(ד"ה והאלקים) ר"ל ששורש אנה הונח על ההזדמנות הדבר לאדם מבלי סבה טבעית המחייבת המצא הדבר המזדמן דק בדרך מקרה ובהשגחה אלקית ומזה יכונה ג"כ כל סבה זרה. שאין לה יחס טבעי עם המסובב. רק בדרך רחוקה תואנה. כי המעליל יחפש סבות זרות ורחוקות אל האשמה אשר יתגולל על הנאשם והרע הנמשך מזה על הנאשם הוא קרובה להזדמנות מקרי לכך יכונו הסבות האלו תואנות:

(ד"ה והאלקים) וענין מרשעים יצא רשע שאמר דוד אל שאול בכרתו כנף מעילו אף שהי' מן הדין להרגך אני בכר זאת איני חפין בזה כמו שאמר אח"כ וידי אל תהי בו אבר השי"ת הוא יסבב מיתתך ע"י רשעים כי מהם יצא כל דבר תקלה ורשע וזהו מרשעים יצא רשע וידי אל תהי בו. וכן הוא הענין גם בפסוק שלפנינו. והאלקים אנה לידו ור"ל זה שהרג מזיד והי' א"כ מן הדין להרגו. יסבב הקב"ה מיתתו ע"י רשעים והם אותן שכבר הרגו בשוגג:

בא"ד וזה שהרג שוגג עולה בסולם וכו' ר"ל עולה בסולם ואח"כ כשיורד ממנו נופל עליו והורגו בדרך ירידתו ודא דנקט רש"י ז"ל עולה מפני שלכל ירידה צריך שתקדם עלי' בהכרח דהא קיי"ל במכות דדרך ירידה גולה דרך עלי' אינו גולה. וכ"כ רש"י ז"ל גופי' בפרשת מסעי מדברי הרא"ם ז"ל:

(ד"ה ושמתי) הכי איתא במכות אשר ינום שמה מלמד שהיו ישראל מגלין במדבר. ואיזה מקום קולטו זה מחנה לויה ומזה תדע שאין דרשתם ממאמר ושמתי לך מקום רק מסוף המאמר אשר ינוס שמה אלא שהמשיך רש"י ז"ל גם ביאור תחלת הכתוב עפ"י דרשה זו ואמר ושמתי לך מקום אף במדבר שינוס שמה. ואמנם איך תוצאות דרשה הזו ממאמר אשר ינוס שמה לא ביארו רש"י ותוס' ז"ר שם בש"ס דמכות וצ"ע בזה:

יד מ"ש רש"י ז"ל שומע אני אפילו עכו"ם ורופא כו' לאו בחדא מחתא מחתינהו דעכו"ם ר"ל אם המוכה הוא עכו"ם. אבל רופא וכן השאר שחשב רש"י ז"ל קאי אמכה ופשוט. וכ"כ הרמב"ם ז"ל בהלכות רוצחים דישראל שהרג אפי' לגר תושב במזיד אינו נהרג עליו. ומ"ש רש"י ז"ל עוד והשוגג אינו ר"ל שוגג ממש דשוגג ממש א"צ למעט מקרא דהכא דמקרא שלפניו נפקא ואשר לא צדה וגו' אבל שוגג דהכא ר"ל שוגג קרוב למזיד כגון שנתכוון להרוג את הבהמה והרג את האדם שנתכוון עכ"פ להריגה עכ"ל הרא"ם ז"ל ודע שדבור זה עם דבור השני שסמוך לוהכל דבור אחד ושתי נקודות ההפסק שבנתים הוא

טעות מוסר. והנה השוגג שמדבר ממנו רש"י ז"ל כאן הוא שלא נתכוין כלל עכ"פ על זה האיש להרע אליו מאומה. והמזיד שמדבר ממנו דש"י ז"ל כאן הוא המתכוון להרע לו. אבל לא נתכוון להרגו ולהמיתו ע"י הרעה זו והמערים הוא המכוון להמיתו ע"י הרעה זו והרופא ושליח ב"ד הוא המתכוון להרע לו ולא להמיתו ופשוט:

(ד"ה מעם מזבחי) בדקדוק כתב רש"י ז"ל ורוצה לעבוד עבודה אבל אם כבר התחיל בעבודה אין מפסיקין אותו אלא ממתינין לו עד שישלים עבודתו דקיי"ל מעם מזבחי (ופירוש עם כמו אצל. מאצל מזבחי שהוא מוכן לעבוד) ולא מעל מזבחי דהיינו כשעומד על גגו של מזבח ועבודה בידו עכ"ל הרא"ם ז"ל, ומהכא ילפי' בש"ס דרציחה דוחה עבודה (כמו שפירש"י ז"ל דהא אם אין שם כהן אלא הוא בטלה העבודה) ולאו משום דגברא לא חזי דהא חזינין דאינו מחלל עבודה דמעם מזבחי ולא מעל מזבחי

טו ואינו חייב כו' כמו ששנינו בתורת כהנים ומייתי לה רש"י ז"ל בקדושים בפסוק מכה בהמה ישלמנה ומכה אדם יומת יעויין שם:

(ד"ה מות) כדתניא במכילתא. רבי יונתן אומר כל מיתה האמורה בתורה סתם אינו אלא חנק ומייתי לה בש"ס דסנהדרין ומפרש התם מהיכי גמר לה:

טז הקשה הרא"ם ז"ל מהיכי תיתי למעט אשה הא השוה הכתוב אשה לאיש לכל עונשין שבתורה כדגמרינן לה מקרא דאיש או אשה כי יעשו מכל חטאת האדם וגו' ותירץ דהא דהשוה כו' היינו היכי דכתיבה אזהרה בלשון זכר דבזה י"ל דאורחא דקרא לאישתעויי בלשון זכר ולא בלשון נקבה אבל היכי דכתיבא בהדיא איש דהוה מצי למימר גונב ומכה ומקלל שהוא לשון כולל זכר ונקבה. וכתב לך איש. ה"א דלמעוטי אשה אתי עכ"ל וכבר קדמוהו בקושיא זו ותירץ זה התוס' ז"ל בפרק ד' מיתות וריש פרק הנחנקין מדברי הרב בעל עדה לדרך ז"ל:

(ד"ה ונמצא) פשוט דלאחר מכירה לא יתכן לומר ונמצא בידו וע"כ פירוש ונמצא בידו קודם מכירה. ואולם מייתורא דונמצא בידו ילפינן בש"ס והובא בראי"ם ז"ל שצריך שיעידו עדים שגנבו והכניסו לרשותו קודם המכירה ואח"כ מכרו אבל גנבו ומכרו מיד ולא הכניסו לרשותו כלל או שגנב והכניסו לרשותו ולא מכרו עדיין אינו במיתה ופטור:

(ד"ה מות יומת) בש"ס פליגי אי מקשינין הכאה לקללה דליבעי גם בקללה עושה מעשה עמך כמו בהכאה (דכתיב בי' ונשיא בעמך לא תאור ודרשינין בעושה מעשה עמך) וכתב רש"י ז"ל כאן ובפירושו לש"ס דטעמא דמ"ד לא מקשינין, מפני הפסק מקרא דהכא בנתים

יח דמי האבר נקרא בלשון הגמרא נזק ששמין אותו כעבד. כמה הי' שוה לימכר בשוק בהיותו בשלמותו עם האבר החסר וכמה הוא ישוה עתה בחסרון האבר שאינו ראוי לכל המלאכות לפי חסרון האבר ושבת היינו בעודו בחליו שאז הוא בטל מכל מלאכה ואינו ראוי גם לאותה מלאכה שראוי לה בחסרון אבר זה לאחר בריאותו וריפוי הוא דמי הרופא. וכתב הרא"ם ז"ל וז"ל ויש עוד צער ובושת. ואולם זה לא נשמע מפרשה זו מפרשיות אחרות ולכך לא נקט רש"י ז"ל צער ובושת. לפי שלא כתב רק מה שבא ללמדנו בפרשה שלפנינו עכ"ל ז"ל:

(ד"ה ונפל) ר"ל דאין נפילה נופלת בפעל השכיבה רק שפירוש משכב כאן חולי ואצל החולי נופל פעל נפילה וכינה החולי בשם משכב מפני ששוכבין על מטתן. ולכן תרגום אונקלוס לבוטלן כפי הענין ולא תרגמו שכיבה כפי פתרון המלה. זהו כוונת רש"י ז"ל עכ"ל הרא"ם ז"ל ובתוס' ביאור מעט. אבל לי נראה שכוון רש"י ז"ל עוד שאין צורך שיפור למשכב מפני החולי שיש שיחר' ע"י ההכא' הקשה ויתהלך ברחוב ובביתו כאחד הבריאים והוא מסוכן ונוטה למות והנסיון יעיד על זה אבל לפי שרוב החולים נופלים למשכב תפס ואחזו הכתוב את הלשון אחר הרוב ועיקר הכוונה שבטל ממלאכתו מחמת החולי שבאתהו ע"י ההכאה ולכן תרגם אונקלוס ע"ה ונפל לבוטלן:

יט וכ"כ הרמב"ם ז"ל בהלכות רוצח וז"ל זה שנאמר בתורה על משענתו אינו ר"ל שהולך נשען על מטהו שאפילו הנוטה למות יכול להתהלך על המשענת (בקצת חלאים) ולא נאמר משענתו אלא שיהי' מהלך על משענת בוריו. ולא יהי' צריך כח אחר להשען עליו עכ"ל הרמב"ם ז"ל. ובמכילתא הובא בראב"ם ז"ל איתא זה אחד מג' דברים שהי' ר"י דורש כמין משל ופירש הרא"ם ז"ל שכנה הכתוב בוריו וכחו של האדם משענתו על דרך משל כי כשם שהמשענת מחזיק את הנשען בו כך כח האדם ובורי מחזיק את האדם לבלתי יכשל (ד"ה ונקה) ר"ל אבל אם פירוש ונקה ממאסרו לא קשה וכי תעלה על דעתך שישב בבית האסורין לאחר שקם המוכה מחליו. שי"ל שבא הכתוב ללמדנו שחובשין אותו מתחלה ופשוט:

(ד"ה רק) ר"ל שאין פירוש שבתו יתן שבת ידו ורגליו כל ימי החולי שהרי אפי' לאחר החולי אינו ראוי למלאכת יד ורגל. ולזה ע"כ צריך לשלם לו דמי יד ורגל ששמין אותו כעבד ולמה א"כ יהי' צריך לשלם לו שבת ידו ורגלו בימי החולי (וזה פשוט שאין לפרש שבתו יתן דמי ידו ורגלו שאין זה במשמעות מלת שבת. שפתרונה היא הבטלה החלוטה שאינו ראוי לשום מלאכה. והרי לאחר החולי אינו שובת) ולזה ע"כ פירושו רואין אותו כאלו הוא שומר קישואין וזה מבואר:

(ד"ה ורפא) ר"ל או שירפאנו בעצמו ואם לאו יתן שכר רפואת לרופא:
כ ר"ל דאיש אף גוי במשמע וכ"ש עבד כמ"ש רש"י ז"ל בפסוק וכי יזיד איש. והא דמיעט רחמנא לעיל (כמ"ש רש"י בפסוק הנ"ל) גוי אינו אלא ממלת רעהו ודוקא גוי דלא שייך במצות אבל עבד דשייך בכל המצות שאשה חייבת בהן בכלל רעהו הוא מדברי הרא"ם ז"ל ופשוט:
(בא"ד ושהה מעל"ע כו') וכתב הרא"ם ז"ל וז"ל בקיצור אבל אין ישראל נידון בדין יום או יומים דאין זה דבר שהי' בכלל ויצא מן הכלל ללמד וללמד על הכלל כולו יצא דז"א אלא אם הכלל והפרט שניהם באיסור. ויוצא באיסור זה ללמד דבר חדש (כגון לא תבערו וגו' שהי' בכלל לא תעשה כל מלאכה. ויצא ללמד שחייבין עליו בפ"ע) אבל הכא הכלל באיסור והפרט (עבד כנעני) בהיתר ה"ל דבר שהי' בכלל ויצא לידון בדבר החדש. ולא הוא גמיר מכללי' ולא כללי' מיני' עכ"ל וכתב עליו בצל"ד דא"צ לזה אלא כמ"ש הרשב"ם ז"ל פ' ח"ה וז"ל דאלו מכה לישראל חבירו אם מחמת מכה זו מת. אפי' לסוף שנה נהרג כדנפקא לן מונקה המכה. מלמד שחובשין אותו עד שיתרפא. עכ"ל הרב בעל צל"ד ז"ל. ואני מוסיף עוד דגם לזה אין צורך שהרי מוכח מהכתוב. שגם עבד כנעני אינו נידון בדין יום או יומים רק לגבי האדון ולא לגבי אחר כמ"ש רש"י ז"ל בסמוך:
(בד"ה לא יוקם) בראיית מ"ש כי כספו הוא והרי כתב רש"י ז"ל כאן שעבד עברי ג"כ אינו קרוי קנין כספו וא"כ מוכח ג"כ דעבד עברי אפילו לגבי אדון אינו נידון בדין יום או יומים. ומכ"ש ישראל שאינו עבד ואין לו אדון כלל שאינו נידון בדין יום או יומים
כא ר"ל דלכך כתב לך יומים ללמד שצריך שישהה מעל"ע שלם. ופעמים שהוא א"כ כיומים שאם הכהו ד"מ בחצות יום א' או ליל א' צריך שישהה א"כ עד חצי יום ב' או ליל ב'. (ד"ה לא יוקם) לא כתב רש"י ז"ל שנשמע מכאן שאם הכה לישראל חבירו אינו בדין יום או יומים שזה כבר נשמע ממ"ש ונקה המכה וכמ"ש הרשב"ם ז"ל. או משום שהוא דבר שהי' בכלל ויצא לידון בדבר החדש לכן כתב רש"י ז"ל דצריכנן לקרא דהכא (כי כספו הוא) לגבי עבד כנעני גופי' שאינו בדין יום או יומים לגבי אחר שאינו אדוניו:
כב לא אמר הכתוב וכי יגוף איש אשה הרה ויצאו ילדי' ולא יהי' אסון וגו' ואם אסון יהי' וגו'. לזה אמרו שבמצות שבמיתה הכתוב מדבר. וקמ"ל קרא שהמתכוון להרוג את זה והרג את זה חייב כמו שאמר הכתוב ואם אסון יהי' (ר"ל בהאשה) ונתת נפש תחת נפש:
(ד"ה ענוש) ר"ל שפעל העונש נופל ג"כ בממון כמו וענשו אותו מאה כסף דמוציא שם רע וראי' לזה שעונש הנזכר כאן הוא ג"כ ממון כי אחריו כ' כאשר ישית עליו וגו' ונתן בפלילים:

(ד"ה כאשר) ר"ל שאין פירוש כאשר ישית כפי אשר ישית. שהרי אין השומא תלוי' בב"ד אלא בדיינים כמ"ש אח"כ ונתן בפלילים לכן ע"כ צ"ל שפירוש כאשר ישית. כשישית ר"ל כשיתבענו הבעל בב"ד לענשו על ככה עכ"ל הרא"ם ז"ל. ואוסיף ביאור בזה שמלת אשר כשתבו' מחוברת עם הכף לפני' כאשר. פעמים באה הכף לשמש הדמיון והערך ופירושו או כמו אשר. או כפי אשר באמרנו ד"מ עשה כאשר יצוה לך אביך ענינו כמו שיאמר לך אביך כן תעשה. ואולם כאשר יעריכנו הכהן כן יקום ענינו כפי אשר יעריכנו הכהן כן יקום ולפעמים באה הכף להורות הזמן שיוגבל לאיזה פעולה כמו אם נאמר ד"מ כאשר יבוא אביך תעשה הדבר הזה ענינו בזמן אשר יבוא אביך תהי' העשי' הזאת:

כג (ד"ה ונתת) כבר ביארתי לעיל פסוק כ"ב שממה שלא אמר הכתוב וכי יגוף איש אשה הרה ויצאו ילדי' ולא יהי' אסון ענוש וגו'. ואם אסון וגו' ונתת נפש וגו' ע"כ צ"ל שבמצות שבמיתה הכתוב מדבר וקמ"ל קרא שהמתכווין להרוג את זה והרג את זה חייב אבל בענין החיוב חלוקים רבותינו יש אומרים נפש ממש דהיינו מיתה ויש אומרים דמי נפש דהיינו ממון:

כד כבר כתב רש"י ז"ל לעיל פסוק י"ח דמקרא דהכא נשמע נזק וקרא דוכי יריבון לשבת ורפוי אתי ופשוט:

כה ר"ל דמקר' זה יתר הוא דמקר' דוכי יריבון נשמע שבת ורפוי ופשוט שזה נוהג אף בהכאה שאין בה פחת דמים שנותן לו שבתו כל ימי חוליו ורפואתו. וקרא דעין תחת עין בא ללמדנו שבהכאה שיש בה פחת דמים כגון שחסרו אבר נותן לו פחת דמיו והוא הקרוי נזק לבד השבת והריפוי (וכבר ביארתי לעיל ענין השבת הזה) לזה צ"ל דקרא דהכא אתי לאסופי עוד תשלומין בהכאה שאין בה פחת דמים וגם אין בה שבת שאינו בטל ממלאכתו עא כך. וגם אין בה ריפוי שמתרפאת מעצמה דומיא דכוואו על צפרנו מ"מ נותן לו צער ששמין כו':

(ד"ה פצע) ר"ל היתור הזה בא ללמדנו לחייב על הצער גם במקום נזק (לפי שפצע וחבורה הם שמות כוללין למכה שיש בה פחת דמים ושאין בה פחת דמים) דה"א שאין צער רק במקום שאין שם פחת דמים. ואין שם תשלומי נזק אז נותן לו צער כווייתו אבל קטע ידו ד"מ למה נותן לו צער הלא כבר נתן לו דמי ידו. הילכך איצטריך קרא דפצע תחת פצע דאפ"ה נותן הצער דאומדין כו':

כו ר"ל ועברי ילפינין מעברי' מהיקשא דוכי ימכר לך אחיך העברי או העברי'. מדברי הרא"ם ז"ל:

(ד"ה תחת) באיש נחשב ראש הגוי' בכלל הכ"ד איברים ובאשה ראשי הדדין. כמ"ש בפ"ק דקידושין. מדברי הרב בעל צדה לדרך ז"ל:

כח ר"ל דילפינין שור שור מסיני שבדברות ראשונות נא' למען ינוח עבדך ואמתך ובהמתך וגו' ובאחרונות נא' למען ינוח וגו' ושורך וחמורך וכל בהמתך. ומפרש בש"ס דב"ק דלא מידרש בכלל ופרט וכלל למעט עופות ולו' ובהמתך דדברות הראשונות כלל. ושורך וחמורך שבדברות האחרונות פרט וכל בהמתך דדברות האחרונות חזר וכלל כלל ופרט וכלל אי אתה דן אלא כעין הפרט. מה הפרט מפורש דבר שנבלתו מטמא במגע ובמשא אף כל כו'. לאפוקי עופות שאין מטמאין במגע ובמשא רק בבית הבליעה שאינן בכלל זה. דז"א דא"כ ליכתוב גם בדברות האחרונות ובהמתך מאי וכל בהמתך ש"מ דגלי לן קרא למידריש בי' רבה ומיעט ורבה. ורבה כל מילי אפי' עופות כן הוא בש"ס:

(ד"ה ולא) ר"ל לפי פשוטו לפי שנ' בתם כאן רק השור יסקל אבל במועד נא' להלן וגם בעליו יומת שפירושו מיתה בידי שמים וכמו שפירש"י ז"ל שם לכן אמר כאן ובעל השור נקי ממיתה בידי שמים דחס רחמנא עלי' דאכתי לא אייעד תורא דלינטרי':

כט ר"ל שבפסוק שלפניו אמר וכי יגח וגו' ועליו אמר בפסוק שאחריו כאן ואם שור נגח הוא מתמול שלשום וגו' א"כ כוונת הפסוק ואם אותו השור שנגח היום שמדבר ממנו בפסוק הקודם כבר נגח מתמול וגם נגח שלשום ולפ"ז הרי כאן שלש נגיחות. והרי שנעשה מועד בשלשה נגיחות ופשוט:

(ד"ה והועד) כבר כתבתי במקום אחר שפעל ההעדאה שיבוא אחריו מלת בי בו בה וכן לרבים ענינו ההתראה:

(ד"ה והמית) דוהמית קרא יתירא הוא דהא אדלעיל קאי. כי יגח שור את איש ומת וגו' ואחריו ואם שור נגח הוא שפירושו אותו שהמית הוא שור נגח מה תלמוד לו' עוד והמית אלא לרבות בכל מידי שהמית והם תולדות קרן והוא נגיפה נשיכה רביצה ובעיטה וצריך לגרוס ברש"י נשיכה דחיפה רביצה ובעיטה. ודחיפה היינו נגיפה שכל אלו תולדות קרן שכוונתו להזיק ואין הנאה להיזקה ואין היזקו מצוי. וענין נגיפה הוא הדחיפה בגוף. דאלו בקרן היינו נגיחה שהוא אב כדכתיב קרני קרני ראם קרניו בהם עמים ינגח אלו דברי רש"י ז"ל. אלא דקשיא לי שלא נמצא בשום מקום שתולדות קרן איתרבו מקרא דוהמית רק בסתמא אמרו ז"ל דילפינין להו מקרן לפי שדומין לקרן בשלשה צדדין הנ"ל. והם תולדותיו עכ"ל הרא"ם ז"ל. ואני מוסיף להקשות עוד דקרא והמית אינו מיותר כלל לדרשה דהא בנגיחה שלישית עדיין אין לו דין מועד ואחר הנגיחה השלישית הוא דנעשה מועד. וא"כ הכי פירושא דקרא ואם השור שנזכר בפסוק שלפניו שהמית אדם

שור נגח הוא מתמול שלשום והרי כאן שלש נגיחות והועד בבעליו בכל שלשת הנגיחות הללו הרי נעשה אחר הנגיחה השלישית מועד ואם לא ישמרנו בעליו והמית איש או אשה בנגיחה רביעית אז השור יסקל וגם בעליו יומת. וא"כ אין והמית מיותר כלל וצ"ע: (ד"ה וגם) וכ"כ הראב"ע ז"ל וז"ל אין ספק כי אין כופר למומתי ב"ד על כן אמרו מעתיקי הדת כי וגם בעליו יומת מיתתו בידי שמים [ר"ל בראיית מ"ש אח"כ ואם כופר יושת עליו[ור"ל שראוי שיומת אם לא יתן כופר נפשו ועל כן כתוב יומת. ולא ימות עכ"ל ז"ל **ל** ר"ל ומוסב למעלה וגם בעליו יומת שראוי לענשו בעונש מיתה וזה משפטו אשר יושת עליו כופר ור"ל אשר על כן כופר יושת עליו:

[ד"ה ונתן] ר"ע ס"ל בדמזיק שיימינין כפי הסברא שכיון שהוא כופר נפשו א"כ ראוי לו ליתן כפי שיווי עצמו אבל ר' ישמעאל יליף מג"ש שם בש"ס דבדניזק שיימינין. ובהכי הווי פדיון נפשו:

לא מדרך לה"ק לכפול המלות. וזה נוהג ביותר במלות השוואה גם. כמו גם לי גם לך לא יהי'. כמוני כמוך כעם ככהן. והטעם שההשוואה נופלת בשני הנושאין. ואין אחד מהם מיוחד יותר מחבירו שנוכל לו' שרק האחד הוא המתדמה ולא חבירו שהרי כל אחד שוה לחבירו בנשוא ואולם כאן בא הכפל גם במלת או. לפי שגם במלה ההיא יש בה מענין ההשוואה אך אין ההשוואה בפועל ר"ל שאין שני הנושאים נמצאים יחד בפעל משותפין בנשוא אבל ההשוואה בכח ר"ל שבאיזה צד מהצדדין שישיגם הנשוא הזה יפול בהם המשפט הזה היינו שאין הבדל בין אם יפול הנשוא בנושא הזה או בחבירו ולפי שמדרך הלשון לחסר פעמים מלה אחת יחסר כאן מלת אם. ובתשלום ראוי להיות אם או בן יגח או בת יגח. אבל בשביל כפל מלת או יחסר מלת אם לתקון הלשון. וי"ל עוד שזה מוסב למעלה וכי יגח שור את איש או את אשה וגו' ועל זה אמר כאן או בן או בת יגח ומוסב על מלת וכי:

לב אבל עבד עברי דינו כישראל בן חורין שמשלם כופר כמ"ש ברא"ם בשם המכילתא:

לג שהפתיחה אינה נופלת אלא בהסרת המונע בדבר החלול מניכנס בתוכו. ולכן כ' לך אח"כ או כי יכרה שהוא עשיית החלל:

[ד"ה או] ובמכילתא דחו זה ואמרו שם אם אמרת כן ענשת מן הדין לכך נאמר כי יכרה ללמדך שאין עונשין מן הדין אבל תלמודא דידן ס"ל דבממון עונשין מן הדין כמ"ש התוס' ז"ל בפ"ק דב"ק מדברי הרא"ם ז"ל:

(בא"ד להביא כורה כו') ר"ל שהאחרון חייב והראשון פטור מכלום והיינו בחופר בור תשעה ובא אחר והשלימו ליוד. האחרון חייב בין מת בו השור ובין הוזק בו בלבד מפני

שבתשלום העשרה יש בו כדי מיתה ונזקין והראשון פטור מכלום אף מנזקין דאי ממיתה א"צ קרא דהא לא עבד שיעור מיתה. כן הוא בש"ס. מדברי הרא"ם ז"ל:

(ד"ה ולא) וקמ"ל דלא בעינן עד דטאים לי' בעפרא. ומ"ש רש"י ז"ל אח"כ ובחופר בור בר"ה כו' הוא מילתא באפי נפשא הוא. ור"ל דאל"כ מצי למימר לי' ניזק למזיק. תורך ברשותי מאי בעי. מדברי הרא"ם ז"ל:

(ד"ה שור) כנ"ל לגרוס ברש"י שהרי נאמר אח"כ וכל בהמתך ולא גרסינין במקום אחר. שהרי כל הכתוב הזה הוא בדברות האחרונות. אבל בראשונות לא נאמר שורך וחמורך רק ובהמתך לחוד:

(בא"ד שור ולא אדם) אין הטעם משום דאדם בן דעת הוא ואיבעיא לי' לעיוני ומיזיל שהרי פטור אפי' על הקטנים ואפילו סומין ושנפל בלילה וכן אפי' בבהמה. אם היא פקחת ונפלה ביום קיי"ל דפטור שזה כמו אנוס הוא שדרך הבהמה לסור מהמכשולות ואיבעי' לה לעיוני ומיזל ואינו חייב זולתי אם היא סומא או קטנה או שנפלה בלילה וע"כ צ"ל דגזירת הכתוב הוא. וכן מ"ש רש"י ז"ל אח"כ חמור ולא כלים לאו בהפילם אדם קמיירי שהרי אפי' שור שחייבה עליו תורה אם דחפו אדם ונפל לבור הדוחף חייב משום אדם המזיק ובעל הבור פטור. אלא מיירי שנפל לבור השור וכליו כדתנן בפרק הפרה נפל לתוכו שור וכליו ונשתברו. חמור וכליו ונתקרעו חייב על הבהמה ופטור על הכלים. מדברי הרא"ם ז"ל:

לד ר"ל שהדבר יתייחס אל האדם אם מצד הקנין. ואם מצד הפעולה להיותה פעולתו אף שאינו קנינו. והנה לא יתכן לפרש כאן שכנהו הכתוב בעל הבור מצד היותו קנינו שהרי בבור בר"ה הכתוב מדבר כמ"ש רש"י ז"ל בפסוק שלפניו [ד"ה ולא יכסנו] וכן אין לומר שקראו הכתוב בעל הבור מצד היותו פעולתו שהרי אף על הפתיחה חייב אף שלא כרהו וא"כ אינו פעולתו. לכך דקדק רש"י ז"ל לכתוב בעל התקלה. ר"ל שכנה הכתוב את התקלה בשם בור. ולכן כנהו הכתוב בעל הבור מצד היות התקלה פעולתו שגם הפותח בלבד עשה פעולת התקלה. וכתב רש"י ז"ל עוד שמה שכנה הכתוב את התקלה בשם בור לרמז ג"כ בזה שראוי לו להתחייב בנזקיו כאלו הי' בעליו של בור:

(ד"ה כסף) ר"ל דהל"ל בעל הבור ישלם כסף לבעליו ישוב ל"ל לרבות שוה כסף ואפי' סובין. כלו' דאע"ג דקיי"ל דנזקין גובין מן העדית ה"מ מקרקעי. אבל מטלטלי כל מילי מיטב הוא דאי לא מיזדבן הכא מיזדבן במתא אחריתא. כן הוא בש"ס:

(ד"ה והמת יהי' לו) ר"ל דקמ"ל קרא דפחת נבילה דניזק הווי מה שפחתה נבילה משעת מיתה עד שעת העמדה בדין דאקני לי' רחמנא לניזק הנבילה ותיכף משעת מיתה קם לי'

ברשותא דניזק וזהו שאמר הכתוב והמת יהי' לו. ר"ל שקנוי לו תיכף. אבל אין לפרש דקמ"ל קרא דשמין הנבילה לניזק משעת העמדה בדין. אבל פחת נבלה דמזיק הווי ז"א. דא"כ למאי איצטריך קרא הרי ממ"ש ישיב לרבות ש"כ ואפילו סובין. נשמע שהבעלים מטפלין בנבילה דהשתא נבילה דלאו דידי' שקיל. דידי' מיבעי' ואמרו במכילתא הובא ברא"ם או אינו אלא והמת יהי' לו למזיק ונפקא מינה לפחת נבילה דהווי דמזיק (אבל הנבילה שמין לו לניזק כהוכחה הנ"ל) א"כ לא יאמר והמת יהי' לו (רק בעל הבור ישלם כסף ישיב לבעליו ותו לא) וממילא הייתי אומר דעד שעת העמדה בדין פחת נבילה דמזיק הווי. וכתב הרא"ם ז"ל וז"ל ואף דבש"ס דידן יליף דפחת נבילה דניזק הווי מוהמת יהי' לו דכתיב להלן גבי שור והך והמת יהי' לו דגבי בור מצריך לדרשא אחרינא. מ"מ רש"י ז"ל לפרש פשוטו של מקרא בא ולכן תפס דברי המכילתא עכ"ל:

לה רש"י ז"ל הבדיל בין נגיחה לנגיפה שנגיחה הוא פרטית בקרן (כדכתיב קרני ראם קרניו בהם עמים ינגח) אבל נגיפה הוא שם כללי ההכאה בין ע"י קרן בין בגוף ובין רביצה ובעיטה ולעיל בקרא דכי יגח דמיירי בנזקי שור באדם התחיל בנגיחה שהוא בקרן (כי יגח שור את איש וגו') ונגיפה (נגיפה בלשון חז"ל הוא פרטית על הדחיפה בגוף) נשיכה רביצה ובעיטה מקרא דוהמית איתרבי כמ"ש רש"י ז"ל שם. אבל בקוא דהכא דמיירי בנזקי שור בשור כתב לך קרא וכי יגוף וגו' שהוא כולל הכל וא"צ לרבוייא. זה הוא דרך רש"י ז"ל עפ"י פשוטו של מקרא. אבל בגמ' דידן לא זכרו כלל בנזקי שור באדם. דאיתרבי נגיפה נשיכה רביצה ובעיטה מקרא דוהמית וכן כאן בנזקי שור באדם אמרו ז"ל בב"ק להפך ממ"ש רש"י ז"ל כאן. שאמרו ז"ל פתח הכתוב בנגיחה בנזקי שור באדם וכי יגח שור את איש וגו') וסיים הכתוב בנגיפה [גבי נזקי שור בשור וכי יגוף שור איש את שור רעהו וגו'] לומר לך זו היא נגיחה זו היא נגיפה (ושניהם בקרן) עכ"ל. וביאור דבריהם ז"ל למה פתח הכתוב בנגיחה שהוא בקרן וסיים בנגיפה שהיא כללית ליכתוב בשניהם נגיחה או בשניהם נגיפה. ואמרו ז"ל לומר לך זו היא נגיחה זו היא נגיפה כלומר שמזה נשמע שגם נגיפה שזכר גבי נזקי שור בשור הוא בקרן (ושם נגיפה הוא שם הנא' בכלל וביחוד) ולא כוונו ז"ל במה שאמרו לומר לך שבא הכתוב להשמיענו דבר חדש ע"י שינוי לשון זה וכמו שהוא משמע לשון זה בכל מקום. אבל כוונתם ז"ל כאן שממה שזכר הכתוב תחלה נגיחה שהיא פרטית בקרן דוקא נשמע שגם נגיפה שזכר לבסוף היא בקרן דוקא הרי שלדבריהם ז"ל אין רמז כלל בכתוב בין בנזקי שור באדם ובין בנזקי שור בשור מנגיפה נשיכה רביצה ובעיטה ולא זכר הכתוב בשניהם רק קרן. אבל אינך

תולדות קרן נינהו וידעינין להו מסברא משום דדמיין לקרן. כל זה מדברי הרא"ם ז"ל ובתוספת ביאור הרבה:

(ד"ה שור) ר"ל ולא שור את איש שהרי כ' אחריו את שור רעהו ופשוט:

(ד"ה ומכרו) ר"ל הכתוב מדבר בענין ששור הניזק ושור המזיק שוין בערכם הרי שחצי נזקו של הניזק עולה לחצי ערך החי פחות חצי ערך המת א"כ כשנותן הניזק למזיק חצי המת וקבל ממנו חצי החי הרי לקח חצי נזקו בצמצום ומן השוין נלמד לשאינן שוין ששמין מה שפחתו דמי הניזק בשביל המיתה דפחת נבילה שבין מיתה והעמדה בדין דניזק הווי כמ"ש רש"י ז"ל פסוק ל"ד ד"ה והמת יהי' לו] והמזיק ישלם לו חצי הפחת ויתר דברי רש"י ז"ל מבוארין מעצמן. וצריך לבאר עוד שמ"ש הכתוב כאן בשוין שהמזיק נוטל חצי המת אינו ר"ל שנותן לניזק כל חצי החי והוא יטול חצי המת רק ר"ל כפי ערך חצי המת כך ינכה לניזק מדמי חצי החי אבל שמין הנבילה לניזק דאמו מר ישיב לרבות שוה כסף ואפי' סובין נבילה דידי' מיבעיא:

לו כבר כתבתי לעיל בפסוק ל"א שמלת או תורה על ההשוואה בכח ר"ל אפשרות חלות שני הנשואים בנושא הא' ד"מ האדם או צדיק או רשע או חכם או כסיל או אפשרות חלות הנשוא הא' בב' הנושאים כאמרנו ד"מ או ראובן הלך שמה או שמעון הלך שמה אך אם יתחייב לפי שינוי הנשואים האפשרים בנושא א' או לפי חלוף הנושאים שיחול עליהם הנשוא האחד שינוי המשפט בנושא ישתמש במלת אם כמו אם בחוקותי תלכו ונתתי גשמיכם בעתו וגו' ואם בחוקותי תמאסו וגו' אם ד' הסיתך בי ירח מנחה ואם בני האדם ארורים הם וגו' אבל אם המשפט שוה בחלוף הנשואים או הנושאים ישתמש בעל הלשון במלת או כי מלת או תורה על שיווי המשפט בחלוף הנושאים או הנשואים או שיווי הנשואים במה שכ"א אפשר בנושא ההוא. או שיווי שני הנושאים באפשרות חלות בהם הנשוא ההוא. והנה כאן בפסוק שלפנינו ע"כ אין עיקר הכוונה שהשור אפשר להיות תם או מועד אבל עיקר הכוונה על חלוף המשפט הנמשך בהיותו מועד ממשפטו בהיותו תם. וא"כ היל"ל ואם נודע כי שור נגח הוא. ולזה צ"ל שדרך להשתמש במלת או לפעמים במקום שהיה ראוי לו להשתמש במלת אם. ולהוראת אפשרית צד הב' גם אם אין עיקר הכוונה לזה וישתמש ראשונה במלת או על הכוונה הטפלית ההוא אפשרית חלות צד הב' ג"כ ואח"כ יפול עליו המשפט המחולף ממשפט צד הא' וזהו כוונת רש"י ז"ל כאן ביישוב מלת או. ובזה תבין שאין דברי רש"י ז"ל כאן סותרין לדבריו ז"ל בפ' ויקרא שכ' שם בפסוק או הודע אליו חטאתו וז"ל או הודע אליו חטאתו כמו אם וכן או נודע כי שור נגח הוא עכ"ל, ששם כוונתו שבא מלת או תחת שהיה ראוי לבוא

מלת אם במה ששניהם משתתפים בהוראת אפשרית צד הב' אבל באמת אין מלת או משתתפת גם להוראת מלת אם רק שתבוא במקום אם ופירושה העצמי במקומו עומד רק שהמתרגם בלשונות אחרות יתרגמנו אם שהמתרגם יתרגם כפי סגנון לשונו ואין כל הלשונות על דרך א' והבן. וכוונת רש"י בסדר ויקרא לפי התרגום וסרה קושיית הרא"ם ז"ל. ובקצור שאין מלת או מן המלות המשתתפין לב' הוראות רק שמדרך הלשון תחת שהיה ראוי לבוא מלת אם לפי עיקר הכוונה שלא להשגיח על זה ולהשתמש במלת או לפי הכוונה הטפלית מפני ששניהם משתתפין בכוונה הטפלית ההוא והוא אפשרית צד הב' בנושא ודו"ק בזה:

[ד"ה והמת] כבר כתבתי בשם הש"ס דב"ק דלא נצרכה אלא לפחת נבילה דדניזק הוי וא"צ להאריך עוד

לז (ד"ה תחת) וכמ"ש ז"ל בש"ס הובא ברא"ם דאי לא שנאן הוה ילפינן שור שור משבת לחייב ד' וה' על כל בהמה חיה ועוף. וכיצד שנאן דה"ל למיכתב כי יגנוב איש שור וטבחו או מכרו חמשה בקר ישלם תחתיו וארבע צאן תחת השה ע"כ. וברא"ם איתא בריש דבריו דשור דרישא ושה דסיפא מיותר והוא ט"ס וצ"ל איפכא דשור דסיפא ושה דרישא מיותר ופשוט:

פרק כב

א בפרק בן סורר ומורה תניא אין לי אלא מחתרת גגו חצירו וקרפיפו מנין תלמוד לומר ימצא מ"מ. א"כ מה תלמוד לומר מחתרת מחתרתו זהו התראתו ופירש"י ז"ל כיון דטרח ומסר נפשו לחתור וודאי אדעתא דנפשות קאתי אי קאי באפי' בעל הבית ורודף א"צ התראה והורגו מיד אבל אם נכנס לחצירו וגגו דרך הפתח אינו הורגו עד שיתרו בו בעדים חזי דקאימנא באפך וקטילנא לך. וזה יקבל עליו התראה ויאמר יודע אני וע"מ כן אני עושה שאם תעמוד לנגדי אהרגך אבל בלא התראה לא דילמא לאו אדעתא דנפשות קאתי. אלא דאשכח פתחא להדיא ופרצה קוראה לגנב ועל דעתא דאי קאי באפי' ליפוק עכ"ל. ומזה תדע שבדקדוק כתב כאן רש"י ז"ל כשהי' חותר את הבית ור"ל דכשכבר נחתר צריך התרא' דוקא דומיא דחצרו וגגו וקרפיפו דמן הסתם לא בא להורגו מדברי הרב בעל צדה לדרך ז"ל:

(ד"ה אין) יש לפרש הלשון הזה אין לבעל הבית דמים וחסר עונש כלומר עונש דמים. שאין הבעל חייב מיתה. ומ"ש רש"י ז"ל אין זו רציחה הוא לנתינת טעם. על מה שאין לבעל בית משפט דמים. לפי שאין זה רציחה וכמת מעיקרו דמי. אבל מלשון רש"י ז"ל בפסוק ב' ד"ה דמים נראה שמפרש דמים חיות וכנוי לו מוסב על הגנב כלומר אין לגנב

חיים. וזהו שכתב רש"י ז"ל כאן הרי הוא כמת מעיקרו וכנה לדמים חיים בעבור כי החיות תלוי בדם. ומה שמיאן רש"י ז"ל לפרש כפירוש הראשון. נ"ל שהוא מפני כי לפירוש הראשון צ"ל שכנוי לו מוסב על הבעל בית והוא לא נזכר מקודם בפסוק מפורש שהרי לא אמר לפני זה והכהו בעל הבית. רק אמר והכה בהפעל כן נ"ל. לכן פירש"י שכנה לחיות דמים כמ"ש דכי הדם הוא הנפש ומבואר:

ב הוא מן המכילתא ור"ל שענין הפסוק הוא על ברור השלום והזריחה משל על הברור והשמש משל אל השלום ומוקי לה באב על הבן. ובש"ס רמי תרי ברייתות אהדדי דחד ברייתא מוקי להך קרא על ברור השלום שאין לגוב חייב מיתה וכפירש"י דהכא וחד ברייתא מפרשה לה להך קרא על ברור הנפשות (אם ברור לך כשמש שבא על עסקי נפשות) ופירוש דמים לו ויש לגנב חיוב מיתה (וחסר מלת משפט או עונש כדרך הלשון לחסר הנסמך לפעמים). וקשיין אהדדי דבקמייתא משמע דבעינן ברור השלום דוקא. אבל בסתם מותר להרגו ובאידך משמע דבסתם אסור להרגו. עד שברור שבא על עסקי נפשות ומשני כאן בבן על האב (ומכ"ש על אדם נכרי) דמותר להרגו בסתם. ובעינן ברור השלוט דוקא כאן באב על הבן דרחמי האב על הבן ומסתמא לאו אדעת נפשות קאתי ובעי ברור הנפשות. והנה תדע מזה דרש"י ז"ל כאן לא מפרש להך קרא באב על הבן רק באנשים דעלמא שבכללם אפי' בן על האב. והטעם לזה דלברייתא בתרייתא דמפרשה להך קרא באב על הבן צ"ל דפירוש דמים לו יש לגנב חיוב מיתה. וראוי להיות משפט דמים לו וכנ"ל. וא"כ אין פירוש דמים לו הנזכר כאן שוה לפירוש אין לו דמים הנזכר במקרא שלפניו. ששם פירושא חיות וכנ"ל ואם נאמר (כמו שצ"ל באמת להך ברייתא) דגם במקרא שלפניו פירוש אין לו דמים אין לו חיוב מיתה וכנוי לו חוזר על בעל הבית. הנה כבר כתבתי לעיל שדוחק לפרש כן כמבואר שם מילתא בטעמא ולבד זה סוף סוף נצטרך לומר שאין כנוי לו שוה בשני הכתובים שבפסוק שלפניו הוא חוזר על בעל הבית. ובפסוק זה היא שב על הגנב ועוד והוא העיקר דלברייתא בתרייתא. צריך שנסבול שני דוחקים בקשור הכתובים. א' דאין ראש פסוק זה מקושר עם סופו דבראש המקרא אמר אם זרחה השמש עליו (שבא על נפשות) דמים לו. כלומר יש לגנב חיוב מיתה. ובסוף המקרא קאמר שלם ישלם וגו'. דהיינו רק באופן שאין לגנב חיוב מיתה. ב' דלפירוש זה צ"ל עוד. דמאמר אם זרחה השמש עליו דמים לו שבראש המקרא הוא תנאי לדין הנזכר בפסוק שלפניו. אם במחתרת וגו' אין לו דמים. כלומר דמותר להרגו ועל זה אמר בפסוק זה שאחריו דזה רק בתנאי אם זרחה השמש עליו. ר"ל שברור שבא לדעת הריגה. א"כ יש כאן ייתור לשון בפסוק והי' לו לכלול זה בפסוק הראשון והי' לו

לומר אם במחתרת ימצא הגנב אם זרחה השמש עליו והוכה ומת אין לו דמים. או כזה אם במחתרת ימצא הגנב והוכה ומת אם זרחה השמש עליו אין לו דמים ומכל זה תראה דפירוש ברייתי' בתריית' אינו עולה עפ"י פשוטו של מקרא. לכן בחר רש"י ז"ל לפרש כפשוטו כפי הברייתי' הראשונה. אף דלענין דינא לא פליגי הנך תרתי ברייתות אהדדי. וכל זה מבואר מאוד ואין צורך להאריך עוד:

(ד"ה שלם). הנה לשיטת התרגום. גם אין לו דמים שבמקרא שלפניו כנוי לו חוזר על בעל הבית ופירושו אין על בעל הבית עונש ומשפט דמים. ועל זה אמר כאן. אם זרחה השמש עליו שחתר לעיני רואים. א"כ לא בא על עסקי נפשות. לכן גם לבעל הבית משפט דמים אם הרגו ומבואר:

(ד"ה חיים) הנה אם ישנה לגנבה בעין ברור שצריך להשיבה לו כמו שגנב. אך הכפל וכן אם הקרן אינו בעין צריך להשיב לו בעדה. כפי דברי המכילתא. או חיים או דמים. ולפ"ז צ"ל כי משונה דין הגנב מדין שאר המזיקין שמשלם אפילו סובין. אך בגמרא שלנו לא נזכר הדין הזה ודרשו למלת חיים לדרשה אחריתא. כמו שאמרו בריש פרק מרובה. ואולם רש"י ז"ל פירש עפ"י המכילתא. אף שאינו עולה לפי הש"ס דידן להיות זה קרוב לפשוטו של מקרא:

ד שתי נקודות ההפסק שאח"כ הוא ט"ס. וכן צ"ל הנוסחא ברש"י כי יבער את בעירה ובער כולן לשון בהמה הם כמו כו' כנה הכתוב כאן את הפעל על שם הנפעל ר"ל על שם הבהמות ואשר על ידם נעשתה הפעולה. ופירוש כי יבער יוליך בהמותיו לשדה או כרם חבירו ויתר הכתוב יתבאר להלן:

(ד"ה כי) ר"ל כי יבער ר"ל יוליך בהמותיו לשדה חבירו. וע"י זה הזיק לחבירו ומפרש אח"כ מהו ההיזק שעשה בהולכה זו לחבירו ואמר ושלח את בעירה שיזיק לחבירו ע"י השליח ברגל והוא הרמיסה ואח"כ אמר ובער בשדה אחר ר"ל או שיזיק ע"י השן שמבערת את הכל. ופירוש ובער שיבער ע"י בעירו ומבואר:

(ד"ה בשדה). ר"ל דאין מלת אחר תואר לשדה ופירושו בשדה אחרת רק מלת אחר נסמך לשדה ופירושו שדה של איש אחר. ומלבד שהענין מורה על זה יורה עליו גם הנקוד שאין הפעל בציירי. והוא סימן הסמיכות כמו שהוא בשמות מגזרת נחי למד הא. וחסר המתואר איש. (ד"ה מיטב) דקדק וכתב ואם בא לשלם לו קרקע כו'. דמטלטלי כל מילי מיטב הוא דאמר מר ישיב לרבות שוה כסף ואפילו סובין. ואמרו בש"ס הטעם דמטלטלי אי לא מיזדבן הכא מיזדבן במתא אחריתא וכנ"ל:

ה וראי' מדלא קאמר כי יבעיר איש אש:

(ד"ה שלם ישלם). רש"י ז"ל פירש כאן אליבא דמ"ד בש"ס אשו משום ממונו וכמו שחייב לשמור שורו שלא יזיק כן חייב לשמור אשו:

ו ר"ל אבל אין הפירוש שנגנב הפקדון בודאי שהרי אמר אח"כ אם לא ימצא הגנב ונקרב בעל הבית וגו' אם לא שלח ידו וגו'. ואם ידוע ודאי שנגנב למה ישבע שנגנב ופשוט:

(ד"ה אם ימצא). הוסיף רש"י ז"ל כדרכו הטוב להשלים בבאורו את החסר והוא בכח הענין ומובן מעצמו מי ישלם. הגנב. ולמי ישלם לבעל הפקדון ולא לשומר ופשוט:

ז לפי פשוטו מאמר אם לא ימצא הגנב הוא נושא המשפט ומאמר ונקרב וגו' הוא הגזרה ונשוא המשפט. והענין אם לא ימצא הגנב ישבע השומר שהאמת כדבריו שנגנב. אבל לפי הפירוש הזה לא יתקשר הפסוק הזה יפה עם הפסוק שאחריו על כל דבר פשע וגו'. שהרי הענין בו. אם ימצא השומר שקרן במה שאמר עפ"י עדים שיאמרו כי הוא זה שטוען עליו שנגנב. ישלם השומר שנים ואם יהי' מאמר ונקרב וגו' שבפסוק שלפניו גזירה אז יהי' מאמר על כל דבר פשע וגו'. שבפסוק שאחריו מאמר בפני עצמו ואין פסוק הקודם אם לא ימצא וגו' מקושר עמו. וא"כ לא הי' לו לומר על כל דבר פשע. רק הי' לו לומר כדרך התחלת כל מאמר תנאיי ואם פשע שגדרו גזרה מחולפת ממאמר וגזרה הקודמת או מגזרה שבמאמר המאוחר. כגון אם ימצא הגנב ישלם שנים ואם לא ימצא הגנב ונקרב (לפי הפירוש הפשוט הנ"ל) וגו' ומלת אם שבפסוק הראשון. לפי שגזרתו בפן הזה משונה מגזרת הפן שאחריו. ומלת ואם שבפסוק השני. לפי שהנמשך בו משונה מהנמשך בפן שבפסוק הקודם. וכן כאן לפי שהגזרה בפסוק על כל דבר פשע מחולפת מגזרת הפסוק הקודם שהדין בפסוק הקודם שנפטר השומר בשבועה. והדין בפסוק שאחריו שהשומר ישלם תשלומי כפל. א"כ הי' לו לומר ואם פשע על שור על וגו' עד האלקים וגו' אשר ירשיעון אלקים ישלם שנים לרעהו. לכן פירש"י ז"ל ע"ד הקבלה הנאמנה שמאמר ונקרב בעל הבית וגו' איננו גזרת המאמר רק הכל חלק מן התנאי ודבק עם מלת ואם שבראש הפסוק וגזרת המאמר הוא מ"ש בפסוק שאחריו. עד האלקים יבוא וגו' אשר ירשיעון אלקים ישלם שנים וגו' ועל פי זה יתכן התחלת הפסוק שאחריו על כל דבר פשע וגו' לפי שאינו הפוך המאמר הקודם וגזרה אחרת שיזכיר בזה מלת אם. וענין הכתובים האלו היא לומר שאין הטוען טענת גנב חייב כפל עד שישבע מקודם לכן והמשך הכתובים בפסוקי ז' וח' כן הוא אם לא ימצא הגנב ונשבע כבר השומר בב"ד שנגנב. אז הדין כך על כל דבר פשע של השומר אשר יתברר בעדים ששקר בשבועתו ישלם שנים לבעל הפקדון זהו כוונת רש"י ז"ל מ"ש כאן ובא השומר וכו' כדי להורות

שאין ונקרב גזרה וציווי רק ספור שבא השומר ונקרב לשבועה (והגזרה שצריך השומר לישבע בטוען טענת גנב מובנת ממילא) והמפרשים ז"ל החרישו בדבור הזה:
(ד"ה ונקרב) ר"ל שהשומר נשבע בכלל שלא שלח ידו במלאכת רעהו ובכלל זה הן שלא שלח יד קודם שנגנב (דאם שלח יד חייב אפילו באונסין) והן שלא גנבו השומר בעצמו דאם גנבו בעצמו אין לך שליחות יד גדול מזה. ולכן כתב רש"י ז"ל אח"כ בפסוק על כל דבר פשע שימצא שקרן בשבועתו במה שיעידו עדים שהוא בעצמו גנבו:
(ד"ה ישלם) וכמו שכבר כתבתי לעיל שמאמר ונקרב בעל הבית וגו' הוא חלק מהתנאי. והנה דבור זה עם דבור ונקרב שאחריו הכל דבור אחד ושתי נקודות ההפסק שבנתים טעות סופר וכן צ"ל שכך דרשו רבותינו ונקרב בעל הבית אל האלקים קריבה זו שבועה היא אתה אומר כו' או אינו אלא לדין כו' (ר"ל ולא בא הכתוב רק להורות שאין השומר מתחייב כפל עד שיטעון טענת גנב בב"ד ולא חוץ לב"ד) נאמר כאן כו':
(ד"ה אשר). לשון אשר ירשיעון משמע שיש מקום לומר בשני בעלי דינין שירשיעו אחד מהם. ואמר אותו הבעל דין אשר ירשיעון הדיינין הוא ישלם שנים לרעהו הוא הבעל דין השני וחסר מלת את סימן הפעול כדרך הלשון לחסרו וראוי להיות את אשר ירשיעון אלהים ישלם שנים לרעהו והוא אם השומר. ואם העדים שהוזמו אחר הדרישה והחקירה ומבואר:
בא"ד ורז"ל דרשו כו'. הנה לפירוש הראשון מוסב אשר יאמר על העד שיאמר כי הוא זה שנשבעת עליו שנגנב והרי הוא זה שנשבעת עליו. אבל לדרשת חז"ל מוסב אשר יאמר על השומר. ור"ל על כל דבר פשע שיפשע השומר לעשוק את של חבירו ע"י שטוען נגנבה ונודע בעדים שהוא שקרן בדבריו וביאר עוד תנאי אחר ואמר אשר יאמר כי הוא זה. ור"ל שנמצא השומר פושע ושקרן במה שאמר כי הוא זה כלומר שזה לבדו נשאר בביתו והמותר נגנב ממנו או שזה לבדו חייב במה שפשע בו. והשאר נגנב שלא בפשיעה ולמדו בזה. שאין השומר מתחייב כפל או שבועה. עד שיודה במקצת ולא בכופר הכל. בא"ד. אלא א"כ הודה במקצת כו'. וכתב הרא"ם ז"ל וז"ל והרמב"ן ז"ל כתב שזהו דכרי יחידים בש"ס. ואנן קיי"ל כמ"ד ערוב פרשיות כתיב כאן. שבאו הפרשיות מעורבבין. וכי כתיב כי הוא זה אמלוה הוא דכתיב ומקומו העיקרי בפרשת אם כסף תלוה וכופר הכל בפקדון חייב. ואינה טענה כי לא ישגיח רש"י ז"ל על פסק ההלכה במקום שדברי היחיד קרובים אל הפשט. כמו שמצאנו במקומות רבות ברש"י עכ"ל. וכתב עליו בצדה לדרך וז"ל ויש לומר עוד שסובר רש"י ז"ל כר"ת בפרק הגוזל קמא. דס"ל דאפילו למ"ד ערוב פרשיות כתיב כאן. מ"מ בעינן בשומרין הודאה במקצת עכ"ל. ואישתמיטתי' דברי

רש"י ז"ל בהגוזל שם. שפירש בהדי' דלא כר"ת. שבפקדון אפילו כופר הכל חייב יע"ש בדף ק"ז

ט ובש"ס פריך. אדרבה ראשונה בשומר שכר ושני' בשומר חנם שלפי משפט פרשה הראשונה משלם תשלומי כפל בטוען טענת גנב שכן פוטר עצמו מכלום אבל בפ' ב' ליכא כפל בטוען טענת גנב שהרי בטענת נגנבה מחייב עצמו ומשני אפ"ה קרנא בלא שבועה עדיפא מכפילא בשבועה ופירש"י שפ' ב' שמחייבתו בקרן בטענת גניבה ואפי' לא נשבע חמורה מן הראשונה שפוטרתו מקרן בטענת גניבה אם לא הכחישוהו עדים אע"פ שמחייבתו כפל לאחר שנשבע לשקר ויבואו עדים עכ"ל:

[ד"ה שבועת] ר"ל שמ"ש הכתוב כאן אם לא שלח ידו וגו' אין פירושו כמאמר אם לא שלח ידו וגו' שאמר הכתוב בפ' ראשונה אצל שומר חנם ששם המאמר הזה הוא ביאור השבועה שישבע אם לא שלח ידו וכוונת השליחות יד הוא בכולל שלא שלח בה יד מקודם שנגנב וגם שלא שלח בה עתה יד לגנוב לעצמו אבל כאן אין המאמר הזה ביאור השבועה שהרי נשבע שנאנסה ובשבועה שלא שלח בה יד לבדו לא סגי דאף אם לא שלח בה יד אימור נגנבה ולא נאנסה ואיך יאמר הכתוב שנשבע שלא שלח יד (ואפי' למ"ד בין הפוסקים דשבועת שליחות יד הוא ג"כ דאורייתא וצריך לישבע שנאנסה ושלא שלח בה יד מקודם שנאנסה עדיין תיקשי איך עזב הכתוב עיקר השבועה שנאנסה וכ' השבועה הטפלית שלא שלח בה יד) ואל תשיבני הרי בשומר חנם הזכיר ג"כ הכתוב רק השבועה שנגנבה (דהיינו כנ"ל שלא שלח בה יד לגנוב לעצמו) והרי בזה לא הספיק עדיין שצריך לישבע שלא פשע ז"א שי"ל שלא הזכיר הכתוב רק עיקר השבועה והוא אמתת טענתו שנגנבה ולא חשש על השבועה הטפלית להזכירו אבל כאן עיקר השבועה לאמת טענתו הוא שנאנסה על כן פירש"י ז"ל שאין המאמר הזה שבפ' זו ביאור השבועה כמו בפ' הא' רק הוא מאמר תנאי. וזהו שיעור הכתוב שבועת ד' תהיה בין שניהם ר"ל על אמתת טענתו שזכר מקודם והוא שנאנסה והוא מובן מכללא מסתמיות הכתוב וא"צ להזכירו ואמר הכתוב אח"כ התנאי לזה אם לא שלח ידו במלאכת רעהו ר"ל אימתי נפטר השומר הזה בשבועה זו מתשלומין אם לא שלח בה יד לפני שנאנסה הא אם שלח בה יד מקודם חייב אף שנאנסה דשולח יד בשל רעהו גזלן הוא. ומשעתא דשלח בה יד קמא לי' ברשותי' וחייב אף באונסין וכצ"ל ברש"י והוא שלא שלח בה יד כנ"ל ברורן של דברים אלו. והרא"ם ז"ל לא ביאר דברים אלו ככל הצורך:

יב (ד"ה יביאהו עד) כינוי ואחריו השם כמו יביאה את תרומת ד' אשר אני נותן להם לב"י ופירוש עד בכל מקום שנים עד שיפרוט לך הכתוב אחד כדאי' בסוטה. והנה בא

המקרא הזה להשמיענו דמה שפטור השומר הזה בשבועת אונסין אינו אלא אם נאנסה במקום שאין אנשים מצויין כדכתיב בריש פ' זו ומת או נשבר או נשבה אין רואה וגו' ותניא בפ' האומנין איסי בן יהודא אומר אין רואה שבועת ד' תהיה בין שניהם הא יש רואה יביא ראיה ויפטר. מדברי הרא"ם ז"ל:

[ד"ה הטרפה] ר"ל דהטרפה בהא הידיעה משמע רק טרפה המיוחדת ולא כל טרפה בכלל. ופשוט:

יד כתב הרשב"ם ז"ל וז"ל בעליו אין עמו במלאכת אותה בהמה לפי הפשט ובמדרש חכמים אפי' במלאכה אחרת כו' עכ"ל. והנה הפשוט הזה שזכר הרשב"ם ז"ל הוא ג"כ דעת רב המנונא בש"ס דבבא מציעא פ' השואל דבעינן שיהי' הבעלים עושים במלאכה באותה הבהמה השאולה עם השואל משעת שאלה עד שעת שבורה ומתה ונדחו שם דברי רב המנונא מכמה משניות ובריייתות ומסקנת ההלכה פליגא אדרב המנונא בב' דברים. א' שהשואל בהמה מחבירו ושאל או שכך בעליו עמה בין לאותה מלאכה ובין למלאכה אחרת ד"מ ללמד עם בנו פטור השואל מאונסין. ב' שאפילו לא היו הבעלים שאולין או שכורין לו רק בשעת שאלה ולא בשעת שבורה ומתה מיקרי בעליו עמו. אבל אם לא היו בעליו עמו בשעת שאלה ואע"פ שהי' עמו בשעת שבורה ומתה אין זה בעליו עמו וחייב השואל באונסין:

[ד"ה אם] ר"ל כי תואר שכיר וכן כנוי הוא וכן מעל בא דכל על השור. והנה יש צד לומר שהשוכר משפטו כשומר שכר לפי שמשתמש בו ונהי דשואל לא הווי לפי שאין כל הנאה שלו מ"מ חות דרגא והווי ש"ש וי"ר ג"כ מהפך שלפי שמשלם בעד השמוש אינו אלא שומר חנם:

טו וגדר פעל הפתוי הוא לעורר את הנפתה ע"י דברים לעשות איזה רע שרצון המפתה בו ע"י שיצייר לו את הטוב המגיע לו מן הפעולה ההיא ובהמצאות שקר יכזיב לו את הרע ההוא:

(ד"ה מהר) כבר כתבתי כ"פ שמדרך הל' לכנות הפעל אחרי סבתו או אחרי הכרי אשר תעשה ל ידו או אחרי הדבר שמתלוה עם הפעולה ההיא. כמו המוהר שמתלוה עם הנישואין ובנה מזה הפעל מהר ימהרנה:

בא"ד שכותב לה כתובה דנה דהרמב"ן ז"ל דטען הרי כתובה אינו אלא מד"ס א"כ אין פירושו אמת. ומה שתירץ הרא"ם ז"ל בזה דהרי הוא מחלוקת תנאים ורש"י ז"ל פסק כמ"ד כתובה דאורייתא לא דק דכתובת בעולה לכ"ע אינו אלא דרבנן. והנראה אצלי בזה דמצינו בה"ג גבי עבד עברי דכתיב בפ' משפטים ויצאה אשתו עמו וכתיב נמי בפ' בהר

ויצאו בניו עמו ואמרינן בקידושין וכי מי הכניסם שיצאו מגיד שהאדון חייב במזונות אשתו ובניו. וכתבו הראשונים ז"ל דאע"ג דמדין תורה אין הבעל חייב במזונות אשתו (לחד מ"ד בש"ס) ובמזון בניו (לדברי הכל) מ"מ כיון שהמנהג שהבעל זן את אשתו ובניו הכתוב חייב לאדון בכל מה שהיה נוהג העבד שהיה מפרנס אשתו ובניו וה"נ נימא הכא נהי דליכא כתובה מדאורייתא מ"מ היה המנהג תמיד לכתוב כתובה לאשה לזה בא הכתוב גבי מפתה לומר שיכתוב לה כתובה אחרת. ולפ"ז ע"כ לכתובת בתולה אתי דאין לכתובת אלמנה למה לי קרא. ומה"ת תיגרע משאר נשים אלא וודאי קרא אתי למימרא שאף שהיא בעולה יכתוב לה כתובת בתולה כיון שהיא בעולת עצמו ועל ידו נגרע כתובתה. מדברי הרב בעל מל"מ ז"ל בה' נערה בתולה:

יז ר"ל ואינו כמו לא תחיה כל נשמה שהוא אזהרה לכל מוצאו שיהרגנו וא"צ לא עדים ולא התראה ולא ב"ד. ובש"ס פליגי תנאי מיתתו במה הוא ר' ישמעאל ס"ל בסייף כמו לא תחיה כל נשמה. ור"ע ס"ל דבסקילה כמו אם בהמה אם איש לא יחיה דהר סיני. ובש"ס מפרש טעמא דכל חד אמאי לא גמיר מאידך. מדברי הרא"ם ז"ל:

יח דכל מקום שכתוב דמיהן בם הוא בסקילה ובנין אב לכולם אוב וידעוני שכתוב בו באבן ירגמו אותם דמיהם בם. וכמ"ש רש"י ז"ל לעיל בפסוק ומקלל אביו ואמו וגו':

יט ד"ל אלו היה נקוד הלמד המשמשת בסגור במשפט אותיות בכל המשמשות לפני השמות והפעלים שנקודים בנקודה שהיא ממין החטף שאחרי' ובתיבת למלכים ולרגלים הלמד בחירק מפני היותה לפני אות שווא כידוע כל זה בדקדוק אבל קמץ לאלהים במקום דזה קמוצה להיותה במקום פתח ודגוש אחריה כמשפט לפני אותיות אהחע"ר. והנה כנה רש"י ז"ל נקודת השבא חטף לפי שנחטפת לתנועה שאחריה אם היא נעה ולשלפניה אם היא נחה:

(ד"ה יחרם) ר"ל כבר כתובה מיתה בע"ז במ"א ומקרא דאיכה יעבדו הגוים אח אלהיהם ואעשה כן גם אני ילפינן דאינו חייב מיתה אלא בכדרכה ולא בשלא כדרכה. ולכן צ"ל שבא הכתוב כאן ללמדנו דזביחה להיותה מעבודת פנים חייב עליה מיתה אף שלא כדרכה. ומינה דה"ה לכל עבודות פנים כגון קיטור וניסוך והשתחוואה אבל בשאר עבודות שאינן עבודות פנים אינו חייב מיתה עד שיעבוד אותה כדרכה ואולם מדברי רש"י ז"ל כאן נראה דמפרש להך קרא ע"פ סוגיית הש"ס דסנהדרין דזביחה יצתה ללמד על הכלל כולו להקיש אליו ולומר דאינו חייב בשלא כדרכה עד שיהיה עבודת פנים (והשתחוואה דחייב עליה אף בשלא כדרכה מקרא אחר גמרינן לה כדאיתא בש"ס. ומשיטפא דרישנא בררתי למעלה השתחוואה עם עבודת פנים והוא טעות) דאי לאו דאי

היקשא הוה אמרינן למילף מהשתחוואה דכל עבודות שהן דרך כבוד חייב עליהן מיתה אף בשלא כדרכה כגון כבוד ורבוץ וגיפוף ונישוק ולאו דוקא עבודות פנים וקרא דאיכה יעבדו וגו' הנ"ל. לא אתי אלא למעוטי עבודות שאינן דרך כבוד כגון הפוער למרקוליס והזורק אבן לפעור דבזה אינו חייב מיתה כיון שאינו כדרכה. לכן יצתה זביחה (שגם היא עבודת כבוד) להקיש אלי' ולומר דבעינן עבודת פנים דוקא

כ כי אחריו כ' ולא תלחצנו שהוא גזילת ממון:

כב פשוט הוא שאין לומר שגזרת המאמר דזה הוא מה שכתוב בפסוק שאחריו וחרה אפי והרגתי וגו' שא"כ דפסיק בין נושא המאמר (אם ענה תענה אותו) ובין גזרתו שהוא נשוא המאמר (וחרה אפי וגו') במאמר כי אם צעוק יצעק אלי וגו' ואין קשור לנושא המאמר וגזרתו. ועוד שמלת כי הוא לנתינת טעם ואין נופל נתינת טעם רק על גזרת ונשוא המאמר ולא על הקודם שהוא נושא המאמר ע"כ פירש"י ז"ל שדבור הא' אם ענה תענה הוא מקרא קצר ר"ל שחסר גזרתו ובא מלת כי לנתינת טעם על הגזרה החסירה ומובנת מעצמו והרמב"ן ז"ל הקשה שחסרון גדור כמוהו אינו בכח הלשון ובאמת שמלבד זה יש לשאור עוד למה סתם בתחלה ולא פירש ענשו ואח"כ חזר ופירש כך בפסוק שאחריו וחרה אפי והרגתי וגו'. אבל באמת כלל גדול אמרו חכמים דברה תורה כלשון ב"א ולזה בא החסרון להורות עוצם העון למי שהוא מענה יתום ואלמנה אשר הם כרחל נאלמה אין להם פה להחזיר תשובה ואין מחזיק בם להצילם והחסרון כביכול כדבור ההתפעלות באדם אשר באמרו כי אם ענה תענה אותו רעיון העינוי ליתום ואלמנה יעורר בלב המדבר התפעלות החמלה על האומללים והתפעלות החמה והאכזריות על המענה אותם ויאלם פיו מלדבר מרוב ההתפעלות ויבטא בתנועת גופו ורושמי הפנים והתאדמותם וזה אות על הרגשה הפנימית ועוצם רוגזו וכי ילבש נקם בלי די על העול ולהוראה הזאת בא החסרון בל' הכתוב ואח"כ פירש בכתוב שאחריו העונש. וחרה אפי והרגתי וגו' וסרה טענת רמב"ן ז"ל שחסרון זה אינו בכח הגדה פשוטית אבל הוא בכח דבור ההתפעלות כידוע בחכמת הנפש ובל' קצר כזה ישתמשו גם המשוררים והמליצים.

כד מלת אם הוא תנאית והוראתה הגבלת שני צדדי הנמשך שהוא דבר והפוכו בב' צדדי הקודם (וכבר כתבתי במ"א גדר התנאי באורך בספר בראשית ופה אקצר נשען על המבואר שם) וזה לא יתכן זולתי בהיות אפשרי היפך הנמשך בהפך הקודם ואולם אם בהפך הקודם לא יהיה הפך הנמשך רק שלא יהיה מקום לנמשך ההוא אין זה תנאי ד"מ אם בחוקותי תלכו וגו' ונתתי גשמיכם בעתו וגו' ואם בחוקותי תמאסו וגו' ונתתי את שמיכם כברזל וגו' ונופל בזה תנאי אבל בפסוק שלפנינו הקודם הוא אם כסף תלוה

והנמשך לא תהיה לו כנשה. ובזה לא יתכן הפך הנמשך בדפך הקודם אם לא תלוה תהיה לו כנשה כי אפס מקום לצואה זו רא בהן ולא בלאו אם לא יקדם לה הקודם הזה אם כסף תלוה ולא יצוייר הנמשך זולת עם הקודם. ולזה יתקשר הנמשך עם הקודם רק ע"י מלת כאשר שבעת מציאת הקודם יתחבר עמו הנמשך הזה ואין מקום כאן למלת אם להוראת התנאי. והנה צ"ל לפ"ז שבא כאן מלת אם במקום כאשר המורה התקשרות הנמשך בקודם לפי שלא יצוייר בלתי הקודם ודע עוד שמלת אם התנאית מורה אפשרית ב' צדדי הקודם אם בחוקותי תרכו וגו' מורה אפשרית הבחירה אבל מלת כאשר שאין הוראתו רק קשור הקודם עם הנמשך. לכן יתכן ג"כ אם אין הצד הב' של הקודם אפשרי וכאן ההלואה לעניי ישראל הוא חובה כמו שלמדו במכילתא מקרא דהעבט תעביטנו וגו' והובא ברא"ם. לזה כ' רש"י ז"ל לפי שע"כ מרת אם כאן במקום כאשר א"כ יתכן להיות הקודם חובה ודו"ק בזה (ד"ה אח עמי) עם הוא שם כולל לקבוץ ב"א המתאחדים בשפה ודת ונימוס. ולזה בכאן שהדבור איננו רק מה שקרה בין יחידים וא"כ אם מה שאמר את עמי בא להוציא הנכרי שמותר להיות לו כמשה הי"ל אם כסף תלוה את אחיך ולזה אמרו ז"ל שבזה נכנס בקוצר הל' מחכמת דכתיב עמי ונכרי עמי קודם וא"כ מלת את עמי אינו ספור מקרה שקרה בין איש לרעהו רק הוא משפט וגזירה שבהלואה זו יקדם בן ישראל לנכרי ולהיותו משפט נופל בו את עמי להיות המשפט הזה מתפשט וכולל האומה הישראלית שצוה הכתוב שבהלואה זו יקדם הישראל לגוי. וכ' הרב בעל צל"ד ז"ל וז"ל ובש"ס פ' איזהו נשך איתא אמר מר עמי ונכרי למי קודם פשיטא (ול"ל קרא להכי) אמר ר"ה אמר לי הונא לא נצרכה דאפי' לגוי ברבית ולישראל בחנם וכ"כ הר"ם ז"ל בה' מלוה ולוה מצוה להקדים הלואת ישראל בחנם להלואת הגוי ברבית ואישתמיטתי' להרא"ם ז"ל הש"ס הנ"ל דב"מ ומה שהקשה הרא"ם ז"ל מנבילה דהרי אפי' בגר עם הנכרי דכתיב בי' לגר אשר בשעריך חתנה ואכלה או מכור לנכרי ס"ל לר' יודא דברים ככתבן מדכתיב או לחלק ודוקא לגר בנתינה ולגוי במכירה ואפי' ר"מ דס"ל א' גר וא' נכרי' בין במכירה ובין בנתינה מ"מ הא ס"ל דמצוה להקדים נתינה דגר' למכירה דנכרי מדכתיב או לחלק (אלא דלא ס"ל כר"י משום דכתב קרא נתינה ומכירה בין גר לנכרי ש"מ דאתרווייהו קאי ור"י לא ס"ל משום הך דיוקא דאו להקדים אתי' דסברא הוא וא"צ קרא להכי דגר אתה מצווה להחיותו ולא נכרי) ואם אפי' בגר חושב אוכל נבילות מצוה להקדימו בחנם מלמכור לגוי במעות מכ"ש בישראל לגבי נכרי ואפי' ברבית עכ"ל. גם זה לק"מ שהרי כבר כתבו התוס' ז"ל בפ' כל הבשר וז"ל דוקא נבילה בארץ ישראל שאין גוים מצויין שם ומוכרה לגוי ע"כ בדמים מועטין נתינת הגר קודמת

אבל פשיטא שאם יש לאדם חפץ למכור קודמת מכירת הגוי ממה שיתן אותה בחנם אפי' לישראל עכ"ל ז"ל. ובזה סרה גם טענת הרא"ם ז"ל. עכ"ל הרב בעל צל"ד ז"ל בשינוי לשון מעט:

(בא"ד את העני) ר"ל דאין לומר שאמר את העני כדי להורות שלעשיר מותר להיות כנושה דזה פשיטא אם יש לו למה לא יתבענו וע"כ לומר שכלל הכתוב בקוצר לשונו להקדימו בהלואה לעשיר וגם זה משפט וגזירה ולא ספור לבד וזה מחכמת הכתוב שכלל משפט בתוך הספור בקיצור. וממ"ש עמך הוא ע"כ להורות עניי עירך קודמין:

(ד"ה לא) ר"ל דאין פירוש נושה תובע רק פירושו בכל מקום מלוה או לוה כמו כנושה כאשר נושה בו. ועוד דאם פירוש נושה תובע אין מקום לכף הדמיון כנושה. לכן ע"כ פירושו לא תהיה לו כמלוה שלא תתבענו בחזקה וכאילו אינך מלוה שלו. והנה תחלה ביאר רש"י ז"ל ענין הציווי ואח"כ ביאר איך נכנסת ציווי זה בל' דכתוב ומבואר:

כה ר"ל דאלו משכנו בשעת הלואה והיינו שהלוה בעצמו נותן רו אינו חייב להחזיר רו כדאיתא בש"ס ופוסקים:

(ד"ה עד) ופירוש עד בוא השמש תשיבנו לו עד בוא השמש יהיה מושב אצלו שהרי בכסות יום הכתוב מדבר בראיית מ"ע אחריו כי הוא כסותו לבדה הוא שמלתו לעורו והוא ע"ד הכלל שהזכרתי כמה שנקשר הפעל עם המלה הקשורה בפעל התכלית החסר ובתשלומו ראוי להיות להיות אצלו עד בוא השמש תשיבנו לו כנ"ל:

כו (ד"ה שמלתו) מלבד ייתור הל' מור ע"ז ג"כ תיבת לעורו שהחלוק הוא הלבוש התחתון הדבוק לעור [ד"ה במה ישכב] כבר כתבתי שע"כ הכתוב מדבר עד כאן בכסות יום. ולזה צ"ל שמאמר במה ישכב בא להוסיף עוד כסות ואינו דבק עם הקודם וחסר בכתוב וצ"ל בתשלומו כמ"ש בתרגום יונתן ואין תיסב ערצי' במה ישכב:

כז ובמכילתא איתא הובאה בסנהדרין פ"א דיני ממונות (בטעות כתבתי פרק אחד ד"מ וצ"ל פרק ד' מיתות והוא שם דף ס"ו) בשינוי לשון ר"ע אומר קודש [והוא אזהרה לברכת השם והעונש מבואר במ"א ונוקב שם ד' מות יומת] ר' ישמעאל אומר חול (והוא אזהרה לברכת הדיינין) וקאמר עלה בגמ' דלרי"ש דאמר חול גמר קודש מחול (והיא אזהרה כוללת ברכת השם וברכת הדיינין כמו שפירשו רש"י ותוס' ז"ר שם משום דשם אלקים יש בו ב' לשונות שהוא משותף להש"י ולדיינין והוסיפו התוס' ז"ל עוד דאי לקללת הדיינין לחוד אתי אמאי אפקי' בל' אלקים עכ"ל. וצ"ל עוד ואין לומר דלאזהרה לברכת השם לחוד אתי משום דסמיך לי' ונשיא בעמך לא תאור ומדסיפא בהדיוט דישא נמי בהדיוט ור"ע לא חייש להאי דיוקא) ולר"ע דאמר קודש (דס"ל מדאפקי' בל' אלקים יותר

י"ל שהוא קודש) גמרינן חול נמי מיני' מדכתיב רא תקלל ולא כתיב לא תקל ש"מ תרתי. הרי דלכ"ע אזהרה זו כוללת לברכת השם וקללת הדיינין אלא דפליגי אעיקרא דהאי שם מהו אם קודש אם חול דלרי"ש עיקרו חול ואזהרת קודש נכללה בו. ולר"ע עיקרו קודש ואזהרת חול נכללה בו ונ"מ בפלוגתתן לענין היתר ואיסור מחיקה. ומזה מבואר שדברי רש"י ז"ר כאן הם לדברי הכל ומ"ש הרא"ם ז"ל כאן אינו עולה לפי סוגיית הש"ס:

כח ופי' מלאתך חובת מלאתך ויותר י"ל שהוא כנוי לבכורים לפי שחובתן במלאת התבואה:

(ד"ה בכור) ור"ל לא שתתנהו לי שיהיה בעצמו קודש שהרי אמר במקום אחר אך פדה תפדה את בכור האדם וגו' ופשוט:

כט דבכור בהמה טהורה להקרבה עומד. לכן הוא אזהרה למקריב ולא למקדיש שמחוסר זמן אין פסולו אלא להקרבה (ועוד דבכור ממילא קדוש מן הרחם וקושטא דמילתא נקט הרא"ם ז"ל) כדכתיב ומיום השמיני והלאה ירצה וגו' הא מעיקרא לא ולכן כ' רש"י ז"ל שזו אזהרה לכהן שהרי ההקרבה אינה בידו של ישראל אלא בידו של כהן. מדברי הרא"ם ז"ל:

(ד"ה ביום) ר"ל מה שמיני האמור להלן אינו חובה להקריב ביום השמיני אף שהפרישו קודם לכן וראיה שהרי כתוב שם ומיום השמיני והלאה ירצה דהיינו משמיני ואילך אף שמיני האמור כאן בבכור בהמה טהורה אף שרא כ' כאן והלאה וכ"כ נמי וביום השמיני בבית ולא ומיום השמיני במס מ"מ אינו אלא להכשיר:

ל ממה שהוסיף הכתוב מלת לי קא דרשי להך דרשה. ומה נעימים דבריהם:

(ד"ה ובשר) ושיעור הכתוב ובשר טריפה בשדה ר"ל שנטרפה בשדה. והפירוש ובשר מטריפה בשדה. וכתב רש"י ז"ל וה"ה מבית ואין כוונת הכתוב דוקא אם הבהמה מתה דא"כ היינו נבילה. ועוד דהל"ל ובהמה טרפה בשדה לא תאכלו מאי ובשר. אבל עיקר כוונת הכתוב כמו שתרגם אונקלוס הבשר שנתלש ע"י טריפת ארי או זאב:

(ד"ה לכלב) ואין ר"ל לכלב דוקא שהרי הטרפה מותרת בהנאה בק"ו מן הנבלה שמטמאה במגע ומה ת"ל לכלב למדך שהכלב כו' מדברי הרא"ם ז"ל בשם המכילתא:

פרק כג

א [ד"ה אל תשת] כצ"ל הגירסא ברש"י שתבטיחהו להיות לו כו'. ור"ל דארו, המעיד עדות שקר הוא בלאו דלא תענה ער רעך עד שקר ולא בלאו דאל תשת. אבל לאו דאל תשת הוא אם לא העיד עדיין רק שהבטיחהו להעיד על שקר לו עובר בשביל הבטחה

זו בלאו דאל תשת וגו'. לפי שבהבטחה בעלמא הוא נותן יד לפושעים. וביאר רש"י ז"ל ואמר איזהו דמשית ידו עם רשע זה שהבטיחהו להטוען כו' להיות לו עד חמס:

ב שני נקודות ההפסק שלפני דבור אחרי רבים להטות הוא ט"ס והכל דבור אחד עם דבור הקודם. והנה לפי הפי' הפשוט שפירש"י ז"ל מלת לחטות שבסוף המקרא איננו דבק עם הקודם רק הוא מאמר בפ"ע ולמד להטות הוא למד התכלית ופירושו כדי להטות ר"ל להטות משפט ופעל לנטות דבק עם אחרי רבים שאחריו. והשיעור לנטות אחרי רבים כדי להטות. אבל לפי הפירוש של רבותינו פעל לנטות דבק עם שלמעלה לא תענה על רב לנטות ופעל להטות דבק עם אחרי רבים הקודם לו. והנה כפירוש הפשוט שפירש"י ז"ר פירש גם הרשב"ם ז"ל:

ה ר"ל שע"כ אין מאמר וחדלת מעזוב לו הגזרה רק הגזרה הוא עזוב תעזוב עמו. וא"כ ע"כ צ"ל שמאמר וחדלת הוא חלק מנושא המאמר כי תראה וגו' וחדלת אני מזהירך עזוב תעזוב עמו. ובהיות כן צ"ל א"כ שאין פירוש מלת כי כאשר שאינו נופל כלל על הלשון לומר כאשר תראה חמור שונאך רובץ וגו' ותחדל מעזוב לו אני מזהירך עזוב תעזוב עמו לכן צ"ל שמלת כי פירושו פן. והשיעור פן תראה חמור שונאך רובץ וגו' וחדלת מעזוב לו ואם מלת כי פירושו פן א"כ ע"כ מלת פן נמשך עם וחדלת פן תראה וגו' וחדלת:

ולפ"ז פירושו בדרך בתמ' פן תחדול לא כי עזוב תעזוב עמו ומצינו עוד דוגמא לזה בפסוק כי תאמר בלבבך רבים הגוים האלה ממני איכה אוכל להורישם לא תירא מהם וגו' וגם שם אין פירוש מרת כי כאשר דא"כ יהי' ענינו כאומר כאשר תירא לא תירא ואיך יקובצו החיוב והשלילה בנושא אחד,. וע"כ שפירוש מרת כי פן. וזהו ג"כ בל' תמי' פן תירא לא תירא. אבל רבותינו דרשו שמלת וחדרת הוא גזרה פעמים שאתה חודל ופעמים שאתה עוזב. והנה אין דרשתם ז"ל ממלת וחדלת רק ממלת כי שפירושו לרוב לנתינת טעם ולזה אמרו ז"ל כדרכם. וע"פ הכלל שכתבתי בשם הרא"ם ז"ל במ"א דמדאפקי' בל' הכולל ולא הוציאו בל' מיוחד פן תראה וכתיב כי תראה למיז רש בי' נמי כאשר. ולפ"ז מלת וחדלת ע"פ הרמז לגזרה כאשר תראה וחדלת דאל"כ אין טעם למלת כאשר זהו ביאור דברי רש"י ז"ל:

(ד"ה עזוב) תחלה ביאר רש"י ז"ל ענין מאמר זה עזוב תעזוב שהוא מענין עזר כמ"ש רש"י ז"ל לעיל. וביאר אח"כ במה יעזרהו ואח"כ הביא תרגום אונקלוס מלמשקל לי' שתרגם וחדלת מעזוב לו ותתמנע מלמישקר לי'. ואמר שאונקלוס תרגם לפי הכוונה ולא לפי המלה ופי' מלמשקל מליטול המשא ממנו. ובאונקלוס שלפנינו איתא מלמיטבק לי' ופתר מלת עזיבה כמשמעה שהוא עזיבת השנאה וצ"ל שלפני רש"י לא היה הנוסח

בתרגום אונקלוס כמו שהוא לפנינו. ותמהני על המפרשים שלא דברו מזה כלום ואורי היה גם לפניהם נוסח התרגום כמו שהיה לפני רש"י ז"ל

ז דע"כ אין הפי' כפי פשוטו שלא ירצח לאדם. חדא דמאי קמ"ל הכא ובכלל לאו דלא תרצח הוא. ועוד איך נכנס באמצעות עניני הדיינין לרציחה שהרי תחלת הפ' מחוקי הדיינים רא תטה וגו' וסופו ג"כ בענין זה ושוחד לא תקח וגו' ואיך דלג א"כ באמצע והזהיר על הרציחה. ותו אי לאזהרת רציחה אתי וכי על רציחת נקי וצדיק בלבד הוזהר והלא הכל בכלל שפיכת דמים. ועוד שאין טעם לסיום הפסוק כי לא אצדיק רשע. ואם כוונת ראש המקרא הוא לאיסור רציחה למה התם בסופו בדרך שלילת הזכות ולא בדרך חיוב החובה ולומר כי אדרוש דמו מעמו אבל לדרשת חז"ל עולה הפסוק יפה שהכל במצות הדיינים כמ"ש רש"י ז"ל וגם הפשטנים דרכו בדרך זה משום הנך טעמי זולת הראב"ע ז"ל נטה קצת בפרט אחד ומ"מ הענין אחד. עיין ראב"ע ורשב"ם ז"ל ותבין בנקל:

ח (ד"ה ועוד) ר"ל שהוא משל לעורון עיני השכל כי השגת האמת יכונה בראיה כמו ראיתי אני בלבי ולבי ראה הרבה חכמה ודעת והעדר השגתו יכונה עורון. ומ"ש רש"י ז"ל לעיל ושוחד לא תקח אפי' לשפוט אמת ר"ל שבאמת כוונת הדיין לשפוט אמת אבל מגיד לך הכתוב שע"י השוחד ידמה לו שישפוט אמת ואינו כן לפי' שהשוחד יטה לבו לזכות הנותן ויטרוף דעתו ושקול הדעת יכריע כפי הטיית לבבו:

(ד"ה דברי) ר"ל שאין השם צדיקים תואר לאנשים וחסר המתואר כדרך הר'. ומלת דברי סמוך לו אבל השם צדיקים תואר אל דברי הסמוך לו וסמיכת מלת דברי סמיכות התואר אל המתואר. וז"ל הראב"ע ז"ל. אמר הגאון כי צדיקים תואר לדברי ולא יתכן זה כי דברי סמוך עכ"ל והוא תימה. וכמה סמיכות כיו"ב מצאנו במקרא שהם סמיכות התואר להמתואר כמו יפת תואר יפת מראה, ואם יאמר הרב ז"ל כי נמצא סמיכות התואר אל המתואר אבל כאן הוא סמיכות המתואר אל התואר אבל גם זה אינו שמלבד שרא יובן ההבדל בינותם וכמו שזה יתכן כן יתכן גם זה. יקשה יותר הרי מצינו חלוני שקופים אטומים שהוא ג"כ סמיכות המתואר לתואר. אמנם ענין הסלוף הזה פירש"י ז"ל שבמקום שיראה הדיין שהמשפט כנגד הנותן יסיע המשפט הזה לענין אחר ויבדיל ביניהם בהבדל בלתי אמתי וכל זה משקול דעתו הכוזב הנוטה אחרי חפץ לבו. ובזה יסלף ויקלקל משפטי ד' אמת שבתורת אמת:

ט ופירוש סורו יצרו המסירו מן הדרך כנ"ל:

(ד"ה את) והוא כדרכו ז"ל להשלים החסר שבכח מאמר זה ומובן מעצמו במה ידעתם את נפש הגר כמה קשה וכו':

יא (ד"ה ונטשתה) השמטה ונטישה הם ענין א' בכאן ודרשו שכל מלה באה להורות ענין מיוחד. הא' אסור עבודת הקרקע והב' בא להוסיף איסור האכילה. ואיסור האכילה אינו אלא אחר זמן הביעור כמו שיפורש זה במקומו אי"ה בפ' בהר ולדבר אחר שפירש"י ז"ל שניהם בעבודת קרקע. והא' בעבודה גמורה והב' בא להוסיף איסור העבודה הבלתי גמורה והגמורה היא אשר על ידה תוציא השדה פירות וזרעים וירקות והבלתי גמורה היא העבודה אשר על ידה יגדלו הצמחים ביותר ויהיה יפה ושמן כזבול וקשקוש:

(ד"ה ויתרם) דלהתיר אכילת חי' בשביעית א"צ קרא דבשלמא הבהמה הוצרך להתיר מפני שהיא ברשותו של אדם. אבל החיה הרי אינה ברשותו וע"כ להיקשא אתי לפטור פירות שביעית ממעשר. מדברי הרא"ם ז"ל:

(ד"ה כן) ר"ל דתחלת המקרא רק בשדה הלבן שהוא תבואה וירקות וזרעים בראיית מ"ש תזרע ארצך ובשדה האילן אינו נופל זריעה רק נטיעה. לכן הוצרך לומר בסוף המקרא כן תעשה לכרמך ולזיתך לפי שכרם וזית שדה האילן. ופשוט:

(ד"ה למען) ממלת דפער ינוח דרשו כן שאין בכללה השביתה מעבירה ותנועת האיברים לבדה אבל גם מנוחת הלב והעדר היגון והצער:

(ד"ה בן) במכילתא הובא בראב"ם וז"ל או אינו אלא בן ברית (והוא עבד כנעני מהול) כשהוא אומר בעשרת הדברות בסדר יתרו) עבדך ואמתך הרי בן ברית אמיר הא מה ת"ל וינפש בן אמתך והגר זה עבד כנעני ערל ע"כ המכילתא וכ' הרא"ם ז"ל ומיירי שהוא בתוך יב"ח משקנאו. אבל יותר מכאן אם לא רצה להמול מקיימין אותו באיסור וצריך למוכרו לעכו"ם עכ"ל:

יג וכלל הידוע כל מקום שנאמר השמר פן ואל אינו אלא לא תעשיה א"כ כאן היא מצות ל"ת כוללת כר העשין שבתורה ג"כ שהרי כלל כר האמירות כאחד וא"כ גם העשין בכלל. ועוד דאי ללא תעשין לחוד כבר בא בכ"א ראו מיוחד ולאיזה צורך בא א"כ הלאו הכללי הזה. וע"כ שבא לאזהרת העשין ג"כ ואפי' למ"ד בש"ס השמר דעשה עשה מ"מ נהי דעיקר מאמר זה לאזהרת העשין וכנ"ל. הרי נכלל בתוכו גם אזהרת הראוין וא"כ ה"ל השמר דלאו ג"כ דממילא ה"ל אזהרת לאו גם על העשין. וענין המאמר הזה אל תפל דבר מכל אשר צויתיך בין לאוין ובין עשין:

(ד"ה לא) דאלו להזכירה בדרך כבוד א"צ קרא וכבר הוזהרנו על אבודה בפירוש:

יד ר"ל שפירוש רגלים פעמים ומה שהונח שם רגל על הימים הטובים אינו אלא בל' המשנה ויוצא מן הכתוב הזה שרש רגלים אבל לא בל' המקרא:

טז (ד"ה בכורי) שהעומר בט"ז בניסן הבא מן השעורין מתיר החדש במדינה. ושתי הלחם הבא מן החטין בעצרת מתיר חדש במקדש:

יח (ד"ה עד בוקר) ר"ל יבור אף על המערכה יפסל בלינה שאם העלו למזבח קרוב לעלות השחר ואין לו שהות להתאכל קודם עלות השחר נפסל בלינה דבעינן שיהיו האיברים מאוכלין על המערכה לפני הבוקר כשהוא אומר במקום אחר היא העולה ער מוקדה על המזבח כל הלילה עד הבוקר דמשמע שיכול להניח העולה על המוקד היא המערכה כל הלילה ואף קרוב לעמוד השחר וא"כ הכתובים סותרים זא"ז וע"כ דפירוש הכתוב כאן לא ילין חוץ למערכה אבל במערכה אינו נפסל בלינה. ועיין מה שעמד הרא"ם ז"ל בדבור זה ובאמת כי דבור זה מוקשה מאוד וצ"ע. והנה ב' נקודות ההפסוק שאח"כ הוא ט"ס והכל דבור אחד הוא:

(ד"ה לא) האמת הוא מ"ש הרא"ם ז"ל בפ' ראה (ששם חזר בו ממ"ש כאן) דהך דרשא דהכא הוא אליבא דכ"ע וכ"ע מודו לתנא דבי ר' ישמעאל דמתרתא לא תבשל מפקינן איסור בישול ואיסור אכילה ואיסור הנאה והא דמפיק ר"ע חד למעוטי חי' וחד למעוטי עוף וחד למעוטי בהמה טמאה דאין איסור בשר בחלב נוהג בהם. הוא ממ"ש גדי ג"פ ואי לדרשת תנא דבי ר' ישמעאל לחוד אתי ה"ל למיכתב בכולהו לא תבשל בשר בחלב סתם. וכן דרשו ז"ל עוד שם מאמו ג"פ פרט לחלב זכר וחלב מתה וחלב שחוטה. ולכן לא יסתרו דברי רש"י ז"ל מ"ש כאן למ"ש בפ' ראה וז"ל לא תבשל גדי ג"פ פרט לחיה ועוף ובהמה טמאה. וכ' הרא"ם ז"ל עוד כאן וז"ל וקשה ליכתוב חד לא תבשל ומקרא דלא תאכל כל תועבה נשמע איסור אכילה ואיסור הנאה שמשמעו כל שתעבתי לך הרי הוא בכל תאכל ובכלל זה איסור הנאה כדר' אבהו כ"מ שנא' לא יאכל לא תאכל לא תאכלו אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה במשמע עד שיפרוט כו' ורב אשי מפיק באמת איסור אכילה והנאה בבב"ח מהך קרא כדאי' בפ' כל הבשר וי"ל דאיצטריך הנך קראי למלקות דאין לוקין משום לא תאכל כל תועבה דה"ל לאו שבכללות עכ"ל ז"ל. ואין להקשות עוד דאי לדרשת תנא דבי ר' ישמעאל לחוד ליכתוב חד לא תבשל לאיסור בישול וחד לא תאכל ונפיק מיני' נמי איסור הנאה כדר' אבהו י"ל דלכך לא כ' קרא לא תאכל כדי לחייבו אפי' אכלו שלא כדרך אכילתו והנאתו כגון שבלעו חם עד ששרף גרונו חייב מלקות מן התורה. ולהכי צריך פסוק שלישי לאיסור הנאה כ"ז מדברי הרב בעל צר"ד ז"ל:

כ ר"ל שהם עתידין לחטוא בעגל וכמבואר בפ' כי תשא:

(ד"ה אשר) ההכנה ע"פ רוב הוא ההכנה במעשה והוא לעשות את הדבר מוכשר לקבל הענין אשר הוכן אליו ולפעמים ההכנה בדבור לבד. ובזה משתתף לפעל היעידה שיעד על הדבר מה שיבואהו. והנה ע"פ פשוטו ההכנה האמורה כאן הוא ההכנה בדבור וע"פ הדרש הוא ההכנה במעשה שבמה שעשה בהמ"ק של מערה מכוון כנגד בהמ"ק של מטה מוכן הוא להיות לנחלה לגוי קדוש:

כא (ד"ה כי) פשוט הוא שמלת כי שהוא משמש לרוב לנתינת טעם ע"כ אינו נתינת טעם להמאמר שלפניו הסמוך כי לא ישא לפשעכם רק למאמר שלפני פניו השמר מפניו אל תמר בו ואמר הטעם כי שמי בקרבו. ופשוט:

בא"ד ורבותינו דרשו כו' אינו ר"ל שרבותינו דרשו בו פירוש אחר ממה שפירש"י ז"ל רק כוונתו שרבותינו פירשו ענין המאמר כי שמי בקרבו ואמרו איך שמי בקרבו זה מט"ט ששמו גי' שם רבו והוא שם שין דלת יוד. ומבואר:

כב ר"ל שפעל וצרתי הוא מהכפולים ושרשו צרר ואיננו כמר וצרת הכסף בידך שהוא מגזרת נחי עיין הפעל ו'. ושרשו צור. מדברי הרא"ם ז"ל בתוספת ביאור:

כד ד"ל כי כנוי הנסתר כמעשיהם שזכר מקודם שב אר הגוים אבל כינוי הפעול תהרסם מוסב על האלילים:

(ד"ה מצבותיהם) ד"ר אף כי כינוי הפעול תהרסם חוזר אל האלילים וכמ"ש רש"י בסמוך, מ"מ כנוי מצבותיהם שב אל הגוים ואינו מוסב על הע"ז מצבות שר הע"ז שהרי באמת המצבה עצמה והוא הע"ז ודרך המקרא בכיו"ב לדלג בכנוי הנסתר מגוף לגוף במקום שמובן מעצמו ואין לטעות בו. זהו כוונת רש"י ז"ל בג' הדבורים הסמוכים האלה:

כז כל מ"ש רש"י ז"ל כאן מיוסד על אדני דקדוק הר' ומבואר מעצמו:

כט (ד"ה ורבה) ר"ל שהוא פעל עבר מהכפורים ושרשו רבב והו' הופכתו לעתיד:

לא ר"ל שהתיו במלת הפעל ושתי הוא תיו השמושית מן כינוי המדבר בעדו שהרי הוא פעל עבר מנע"ו שרשו ששות אלא שהויו הופכתו לעתיד. ולכן תיו השמוש מודגשת לחסרון תיו השורש כידוע בדקדוק:

לג כבר כ' זה רש"י ז"ל בכמה מקומות שמ"ש חז"ל כי משמש בד' לשונות אף שמצינו כי משמש גם בל' אשר מ"מ גם ל' זה בכלל שמוש אם שגם אם פירושו לפעמים אשר. והנה שיעור הכתוב לפירש"י ז"ל פן יחטיאו אותך לי וביאר אח"כ ואמר במה יחטיאו אותך לי ואמר אשר תעבוד וגו' ואשר יהיה זה לך למוקש. ומבואר:

פרק כד

א אם נאמר שנאמרה פ' זו לאחר מ"ת צריכין אנו לומר לפי המשך הכתובים עד סוף הפ' שאחר אמירת י' הדברות ירד משה מן ההר בו ביום וביום המחרת (דאמר מר כל עליותיו בהשכמה היו וא"כ ע"כ רא היתה עלי' זו בן ביום עד למחרתו בהשכמה) קראו שוב ד' לעלות ההר ויעל משה ולמדו הקב"ה שם מה שלמדו ושוב ירד משה בו ביום וספר לעם את כל דברי ד' ומשפטיו ההם שלמדו שם וכרת עמהם ברית על כל הדברים האלה ושוב קרא הקב"ה ביום המחרת למשה לעלות אליו ההרה ויעל בתוך הענן ונשתהה שם מ' יום ומ' לילה ולמד מפי הקב"ה יתר התורה כורה אבל לפ"ז יקשה. א' שהרי הזאה שאח"כ היה כמו שלמדוני רז"ל שנכנסו אבותינו לברית במילה וטבילה והזאת דמים וכמשפט הגרים וא"כ היה ראוי שתוקדם ההזאה וטבילה וכריתת הברית קודם מ"ת והוא קבלת י' הדברות ולא אח"כ. ב' מי יתן ונדע מה היה צורך בב' עליות אחר מ"ת ומה נשתנו מקצת משפטים שצוהו הקב"ה לירד תיכף ולאמרן לישראל. ומקצתם לא אמרם עד עלותו להר שוב שנית ויהי שם ארבעים יום וארבעים לילה ומדוע לא אמר לו כל המשפטים בעליה ראשונה ולמה הוצרך להפסיק בירידה בנתים ע"כ עוררו חז"ל שנאמרה פ' זו קודם מ"ת ואמירת י' הדברות. ובזה יתבאר על נכון כל המשך הכתובים. תחלה ספר שבד' בסיון נאמר לו עלה אל ד' ואף שבאמת תחלת עליית משה בהר היה בב' לסיון כמ"ש רש"י ז"ל בפ' יתרו מ"מ כיון שמצות פרישה והגבלה לא נאמרה לו עד עליית ד' בסיון כמ"ש שם רש"י ז"ל וכאן הזכיר אחרי עלי' זו ויבוא משה ויספר לעם את כל דברי ד' ואת כל המשפטים וגו'. ופירש"י ז"ל בפסוק זה שדברי ד' הן מצות הגבלה ופרישה והמשפטים הן ז' מצות בני נח. לכן ע"כ צ"ל שעלי' זו שבפסוק שלפנינו הוא עלית ד' בסיון. ולכן ספר אח"כ ויבוא משה ויספר שהגיד להם בו ביום מצות פרישה והגבלה וגם חזר לפניהם ז' מצות בני נח וגם הדינין שכבר ניתנו להם במרה ויש ליתן טעם הגון בדבר לפי שהיו ישראל בתחלה בקדושת בני נח ושוב אח"כ במרה נעתקו מקדושה זו לקדושה יותר מעולה ע"י מה שקבלו שם מצות יתירות עוד על ז' מצות בני נח. ושוב אח"כ במ"ת עלו אל הקדושה הגמורה העולה על כולנה הוא קדושת ישראל ורוממותם ער כל האומות. ולכן קודם מ"ת הוצרכו לקבל עליהם מחדש ז' מצות בני נח ומצות שנצטוו במרה כדי שע"י הקדמת קבלת קדושה זו יזדככו לקבל עליהם קדושת התורה ויהיו ראויין אליו ואח"כ ספר שאחרי קבלת מצות אלו בד' בסיון ברב א'. וענו כולם נעשה ונשמע. כ' משה מבראשית עד מ"ת ומצות מרה בכלל זה וישכם מעד בבוקר הוא ה' בסיון והכין את העם ע"י מילה והזאה וטבילה לקבלת קדושת מ"ת זהו המשך

הפ' מן פסוק א' עד פסוק ט' וישוב בפסוק ט' ספר מה שקצר תחלה בפסוק א' ואמר שבד' בסיון בעלות משה ההרה עלו ג"כ עמו אהרן נדב ואביהוא ושבעים זקנים וספר ג"כ מה שקרה להם בערוחם וזהו המשך הפ' מפסוק ט' עד פסוק י"ב ואח"כ בפסוק י"ב התחיל לספר מהעליה שהיה אחר מ"ת שנשתהה בעלי' זו כידוע מ' יום ומ' לילה. וראיה לזה ממ"ש ואתנה את לוחות האבן וגו' ונתינת הלוחות היה אחרי מ"ת כידוע בעלותו להר שנית זהו ענין הפסוקים מפסוק י"ב עד פסוק ט"ו ובפסוק ט"ו עד סוף הפ' ספר שכן עשה משה ויעל אל ההר ואיך היה אופן עלייתו דהיינו שכסה הענן להר ועלה משה תחלה בתוך הענן והוא המחיצה הראשונה ונשתהה שם ו' ימים בתוך הענן שכל הנכנס למחנה שכינה טעון פרישה ו' ימים וביום הז' עלה לפנים ממחיצת הענן והוא מחנה שכינה לקבל שם הדבור הנפלא זהו ביאור פסוקי ט"ו ט"ז. ולפ"ז צ"ל שמ"ש בפסוק י"ז ומראה כבוד ד' כאש אוכלת בראש ההר לעיני ב"י רפי שלא סר הכבוד מן ההר מיום מ"ת עד עלות משה בהר אח"כ לקבל הלוחות וכצ"ל שמ"ש שוב אח"כ בפסוק י"ח ויבוא משה בתוך הענן וגו' אף שכבר ספר זה בפסוקין דקודמין חזר וכ' זה אח"כ בקיצור כדי להודיע ג"כ עם זה שהיה משה שוחה בהר מ' יום ומ' לילה. והיוצא מכל זו שמפסוק י"ב עד סוף סדר זה כל הספור מהעלי' הב' שעלה משה בהר אחר מ"ת. ואולם מפני שפסוק י"ח שבסוף הסדר נראה קצת כמותר וכנ"ל וגם מפני שלדעת קצת מרבותינו ז"ל סר הכבוד מן ההר תיכף אחרי מ"ת. לכן פירשו קצת מרז"ל שאף שהספור הקודם ע"כ מהעלי' הב' שאחר מ"ת וכנ"ל ממ"ש ואתנה לך את לוחות האבן וגו' בכל זה לא נמשך הספור דזה רק מן פסוק י"ב עד פסוק ט"ז. אבל בפסוק ט"ז י"ז התחיל שוב הספור מהעלי' הא' שלפני מ"ת וספר בב' פסוקים אלו אופן עליית משה בהר בראשונה שתחלה כסהו הענן להר ו' ימים (ולא למשה כמו לפי' הא' וכמו שאבאר זה בציוני להלן על דברי רש"י ז"ל בפסוקים הללו) ובזה נתקדש ההר ואח"כ קרא אל משה ביום הז' לקבל י' הדברות וביום הז' הזה הי' בראש ההר מראה הכבוד כאש לוהטת לעיני ב"י זהו ענין פסוקי ט"ז י"ז אמנם אח"כ בפסוק י"ח חזר וספר מהעלי' הב' שעלה בהר לאחר מ"ת ונשתהה שם מ' יום ומ' לילה זהו שיטת קצת מרז"ל. אבל להסיר התמיהה הנראית לכאורה כשיטה זו שמדלגים הכתובים מענין לענין בערבוב ובלי סדר שפסוקי י"ב י"ג י"ד ט"ו מדברים מהעלי' הב' שלאחר מ"ת. ושוב אח"כ פסוקי ט"ז י"ז מדלגים לענין העלי' הא' שמדבר ממנה בתחלת הפ' עד פסוק י"ב ובפסוק האחרון הוא פסוק י"ח חוזר לענין הא' הוא עלי' הב' ולמה הספור מעורבב כזה ולא באו הכתובים כ"א במקומם הראוי. תחלה תשלום ספור עלי' הא' שקודם מ"ת ולבסוף ספור עלי' הב' שאחר מ"ת

עד תומו. לכן אוסיף ביאור הסדר שתפסו הכתובים לשיטה זו והוא שלדעתם ז"ל אחרי שספר הכתוב מתחלת הפ' עד פסוק י"ב מהעלי' הא' שקודם מ"ת וספר אח"כ מפסוק י"ב עד פסוק ט"ז מהעלי' הב' שלאחר מ"ת חזר לספר אח"כ מפסוק ט"ז ואילך עד סוף הסדר שהוא ג' פסוקים מגדולת ההר שעלה בו משה וקדושתו לכן התחיל שוב על הסדר מהעלי' הא' ואיך נתקדש ההר מתחלה עד סוף וספר בפסוקי ט"ז י"ז שמתחלה כסה הענן ההר ו' ימים ונתקדש ההר וביום הז' כשקרא הש"י למשה אל ההר לצורך אמירת י' הדברות הי' עליו מראה הכבוד הנשגב לעיני ב"י וחתם אח"כ הספור בפסוק האחרון הוא פסוק י"ח שאחרי שנתלבש ההר בלבוש היקר הזה ענן וערפל נעשה שביל למשה בענן הכבוד הזה ונכנס בו ועלה ההרה בעלי' הב' לקבל הרוחות ונשתהה בהר מ' יום ומ' לילה ואחר שביארתי והסברתי כפי כח שכלי הדל. דברי רש"י ז"ל אשר לוקחו מדברי רבותינו הקדושים ע"ה בדרך כלל אציין אח"כ על כל דבור בפרטות:

ב ר"ל שבתחלה צוה לכולם לעלות אל ד' ואח"כ אמר הכתוב ונגש משה לבדו אל ד' אבל באמת שעלי' הוא אל המקום הכולל והוא ההר שהנה עליו הכבוד. אבל הנגישה הוא יותר פרטית שהיא ההתקרבות היתירה אל העצם באותו מקום עצמו וע"י הנגישה יתמעט השטח המפריש ביניהם כפי שיעור ההתקרבות ועל דרך דמיון כמו שנ' העני יבוא לבית הנדיב אבל לא יגש אליו לבשתו וכמוהו ויגש אליו יהודה אף שכבר הי' בבית יוסף השליט ובזה מדוקדק היטב לשון הכתוב ונגש משה לבדו אל ד' והם לא יגשו ר"ל אף שהעלי' בהר הי' לכולם מ"מ הנגישה לא הי' להם אלא למשה לבדו. וסיים עוד הכתוב והעם לא יעלו עמו ור"ל שלהעם לא הי' אף עלי' גרידתא כי לא הורשו לעלות בהר וביאר רש"י ז"ל מדו מדרגת הנגישה למשה ואמר שהוא במחיצת הערפל שבהר וכמ"ש רש"י ז"ל בסדר יתרו בפסוק הנה אנכי בא אל ך בעב הענן וגו' שמעבה הענן הוא הערפל יע"ש:

ג (ד"ה את כל) תיקן כפר הלשון דברי ד' הוא מצות פרישה והגבלה שהוא רק מצוה לשעה ולכן איננה בכלל המשפטים אבל המשפטים הם הדינין הגוהגין לדורות:

ד מבואר לעיל באורך בפסוק א':

(ד"ה וישכם) מ"ש רש"י ז"ל כאן וכן מ"ש לעיל בתחלת פסוק ג' הכל מיוסד על החשבון שכתב רש"י ז"ל בפרשת יתרו בענין זמן מתן תורה:

ה ידוע שלפני הקמת המשכן בשנה השנית הי' העבודה בבכורות:

ו ר"ל שהי' לו לכתוב תחלה שחלקו מקודם שהזכיר שלקח חציו ומפני שלא כתב מקודם שחלקו לכן שאל רש"י ז"ל ומי חלקו מדברי הרא"ם ז"ל:

(ד"ה באגנות) כדכתב באגנות לשון רבים ולא כתב באגן לשון יחיד צ"ל שלא עירב דם העולה והשלמים ביחד והי' צריך לשני ספרים להזות משניהם על העם:

ח ההבדל שבין הזאה לזריקה כי בזריקה יפול הנוזל (יהי' דם או מים או שאר נוזלים) כולו בבת אחת על הגוף ע"י תנועת הזורק בידו אבל בהזאה ישתכר הגוזל ויתפוצץ באויר לחלקים קטנים לפני בואו על הגוף שמזין עליו. וכזה הוא בנחת יותר על הגוף כשמזין עליו מכשזורקין עליו. בעבור כי אין הלחות ופגישת הנוזל מורגש כל כך בהזאה כי יתפשט המעט כהרבה ויפול על שטח יותר גדור מהגוף ולכן למעלה בפסוק וחצי הדם זרק על המזבח יתכן לפרשו גם בזריקה אבל כאן שאמר ויזרוק על העם לא יתכן לפרשו בזריקה וזה משני ראיות. א' שעל הגוף החי ראוי' ההזאה יותר מן הזריקה מפני היותה בנחת כנ"ל:

ב' והוא העיקר שלזרוק ער כל העם דא יתכן אלא בהזאה שיתפשט להרבה ובהזאה אחת יזה על כמה אנשים ולזה הוא ע"כ מענין הזאה. כ"ז לדעת חז"ל שהיתה ההזאה על העם כולו בפשטות הכתוב והטעם לדעתם ז"ר שנכנסו לברית במילה וטבילה והזאה. אבל אונקלוס מיאן בזה לפי שההזאה למשה ע"ה לבדו לששים רבוא נפש הגברים לבד מטף יצטרך זמן רב יותר מיום ויומים. ועוד שהדם יתקרש בנתים ולא יהי' ראוי להזיי'. ולדעת רז"ל צ"ל שהי' זה דרך פלא. ועל דעתי שמפני זה אמר הראב"ע ז"ל שזרק על הזקנים לבד (אבל אין זה לדעת רז"ל שכל אחד מהם צריך הזאה לדעתם ז"ל כמשפט הגרים) וגם בזה מיאן אונקלוס ע"ה. לפי שלשון ער העם מורה על כל העם. ולכן פירש הוא ז"ל שזרק רק על המזבח. ולתרגום אונקלוס פירוש על העם בעבור העם. ולפ"ז יתפרש לשון ויזרוק כפשוטו בזריקה לבד ולכן תרגם וזרק ולא ואדי כתרגום שר והזה. ולדעת אונקלוס ע"ה צ"ל עוד. שהי' על המזבח שתי זריקות הזריקה הראשונה בשביל המזבח לבדו כדי לקדשו. והשני' זרק ער המזבח בשביל העם לכפר עליהם ודי ביאור כזה

י דקדק רש"י ז"ל לכתוב נסתכלו והציצו כי פעל ההסתכלות יורה על הראי' בכוונת הלב ופעל ההצצה נופל על הראי' דרך נקבי המחיצה באשנבים כמו מציץ מן החרכים. לכן כתב רש"י ז"ל נסתכלו והציצו כלומר נתחייבו מיתה על שנסתכלו כלומר נתכוונו לחזות ולראות והציצו. ר"ל שכוונו לראות לפנים ממחיצתן. והוא מחיצת הערפל מחנה שכינה שלא הורשה לבוא שם אלא משה לבדו כמ"ש רש"י ז"ל לעיל ופשוט שהראי' בכאן אינה ראויה חושית אבל ראי' שכרות:

והנה מ"ש רש"י ז"ל שנתחייבו מיתה בראי' זו הוא כמו שהוכיח להלן פסוק י"א. ממ"ש שם ואל אצילי בני ישראל לא שלח ידו מכלל שהיו ראויים להשתלח עכ"ל ולכן כתב

רש"י ז"ל כאן נסתכלו והציצו. ור"ל שחיוב מיתה ע"כ אינו אלא מפני שהביטו בכוונה לפנים מן המחיצה. שהרי בעלי' הורשו ונצטוו לעלות ומבואר:

(ד"ה כמעשה) ר"ל שראו תחת רגליו שני ראיות. כמעשה לבנות הספיר וכעצם השמים לטוהר וענין המראה ההיא כמ"ש רש"י ז"ל לרמוז על ידה. שבעת צרתן שר ישראל ושעבודם כביכול לו צר ומשגיח עליהם לגאלם ובעת גאולתם וחדוותן חדוה לפניו כביכול ופירוש לבנת הספיר אינו על הגוון שהרי הספיר איננו לבן אבל הוא כמו אבן הספיר וכנה האבן בשם לבנה הרמוז בזה היותו כנגד שעבודן בלבנים ולכן ראו אבן ספיר בתבנית לבנה ולכן אמר ג"כ כמעשה ולא אמר כמראה לפי שאין הכוונה במאמר זה על הגוון שהי' כספיר רק עיקר הכוונה על התמונה שהיה בתבנית לבנה ואח"כ אמר על הגוון שהוא כעצם השמים לטוהר והוא הוא ג"כ הספיר שהזכיר למעלה שג"כ מראהו דומה לרקיע ואף שכבר אמר הספיר מ"מ חזר וכ' וכעצם השמים לטוהר לפי שבמאמר א' עיקר הכוונה על תבנית האבן ובמאמר ב' עיקר הכוונה על גוון האבן. ועוד שאף שהספיר דומה במראה הרקיע בכל זה בהירות הרקיע יותר חזק מבהירות הספיר. ולפי זה תראה שבמראה האחת ההיא מעשה לבנת הספיר נכללו שני המראות ותמונה רמזה על השעבוד. והגוון ער הגאולה והחירות (ד"ה לטוהר) ר"ל ואין הטהרה בכאן הפך הטומאה רק ענינה העדר תערובת מין אחר. כמו זהב טהור ופשוט:

יא (ד"ה ויחזו) ר"ל שרא הי' להם ההכנה הצריכה להשגה הגדולה ההיא ההסתכלות לפנים מן המחיצה שהיו עדיין דבוקים בגופניות ולא נזדככו כמשה רבינו ע"ה. וכנה הכתוב התשוקות וענייני הגופני בשם אכילה ושתי' להיות זה התשוקה היותר גסה וענין ויאכלו וישתו הוא על צד ההפלגה ועיקר הכוונה מתוך גשמיותם. שלא נזדככו ממנה לפי ערך גודל הישנה ההיא כן נ"ל ביאור זה:

יב כבר מבואר זה לעיל בפסוק א' באורך:

(ד"ה את) ממה שאמר אשר כתבתי ולא יתכן לפרשו על הס"ת. מפני שכתיבת הס"ת לא היתה ע"י הקב"ה רק ע"י משה וצריך לפרשו על הלוחות שבנה מעשיהן בשם כתיבה כמ"ש והמכתב מכתב אלקים וגו'. ולזה צ"ל שבכלל עשרת הדברות שבלוחות כל מצות התורה עכ"ל הרא"ם ז"ל. וי"ר עוד שהדיוק מדכתיב ואתנה וגו'. ופעל הנתינה אינו נופל רק על הלוחות:

יג ר"ל ממ"ש שם וישמע יהושיע וגו'. ויאסר קול ענות במחנה וגו'. הרי שלא ידע יהושיע עד רדת משה סבת קור ענות ההוא מכלל שלא הי' עם העם:

יד ר"ל שהרי לא ליווהו עד התחום רק יהושיע לבדו. וע"כ שמאמרו זה לזקנים הי' מיד בצאתו מן המחנה והמשך כתוב זה עם כתוב שלפניו כן הוא לפירוש זה, שבצאת משה מן המחנה לעלות ההרה. הלך אתו יהושיע לבדו ללוותו עד התחום אבל אל הזקנים אמר שבו לנו בזה, ר"ל שלא ילווהו. וויו ואל הוא במקום אבל כמו ועבדיך באז לשבר אוכל:

טז כבר כתבתי לעיר בפסוק א'. מחלוקת רבותינו ז"ל והובא כך בגמ' דשבת פרק ר' עקיבא, שלדעת חד תנא מפסוק זה עד סוף הסדר כל הענין מדבר מהעלי' שאחר מתן תורה. כמו בפסוקים הקודמין מפסוק י"ב עד פסוק שלפנינו. ולאידך תנא. אין פסוק שלפנינו עם פסוק שאחריו אחד עם הפסוקים הקודמין לו. אבל שני פסוקים אלו חוזרים לענין הראשון שמדבר ממנו מתחלת דפרשה הוא פסוק א' עד פסוק י"ב והוא העלי' הראשונה שקודם מתן תורה. ואולם פסוק האחרון הוא פסוק י"ח. חוזר שוב לענין העלי' השנית שאחר מתן תורה ושם ביארתי ההכרח לכל אחד מן השיטות. וגם הסברתי יישוב סדר הכתובים לשטה השנית הנ"ל ואין צורך בהשנות הדברים עוד שנית ואולם אוסיף עוד כאן שלשיטה הראשונה שכל שלשת פסוקים אלו האחרונים מדברים ג"כ מהעלי' שאחר מתן תורה. וא"כ ע"כ צ"ל כנ"ל פסוק א'. שלא סר הכבוד מן ההר גם אחרי מתן תורה. לפ"ז צ"ל שמ"ש כאן בפסוק שלפנינו ויכסהו הענן ששת ימים פעל ויכסהו מוסב על משה שזכר בפסוק הסמוך הקודם הוא פסוק ט"ו וענינו שבעלות משה בחר טרם לכנס למחיצת הערפל. כסהו הענן כמ"ש רש"י ללמדך שכר הנכנס למחנה שכינה טעון פרישה ששה ימים אבל אין לפרש ויכסהו הענן להר דא"כ לא יתכן מה שאמר אח"כ ששת ימים שהרי כבר כסהו הענן קודם מתן תורה ביום מתן תורה וגם הי' ההר מכוסה בענן גם אח"כ. בכל הזמן שנשתהה משה בהר. וגם אם נפרש שהיתה דערי' השנית ביום השביעי למתן תורה. ולכן אמר ויכסהו הענן להר ששה ימים. והוא עם יום מתן תורה שבשישי בסיון ניתנה תורה לדעה זו. והי' כסוי הענן קודם עלי' השני' ששה ימים. ולכן אמר אח"כ ויקרא אל משה ביום השביעי בכל זה לא יפול סך הששה ימים שזכר שהרי כסהו גם אח"כ. ועוד והוא העיקר שהרי באמת תיכף ביום שאחרי מתן תורה היתה העלי' השני' ולא כמה ימים אחרי כן. וא"כ אין לחשבון זה מקום כלל ולא כסהו הענן רק שני ימים לפני העלי' השנית וגם אין לומר שכסהו הענן להר מראש חודש (כמו שצ"ל כן לשיטה שני' הנ"ל) ובזה יתכן מה שאמר אח"כ. ויקרא אל משה ביום השביעי. ובששי לחודש ניתנה תורה וביום שאחריו הוא יום השביעי היתה העלי' השנית. שא"כ עדיין יקשה. לאיזה צורך זכר שכסהו הענן להר שיטת ימים ואם כדי לקדש דהר חמשה ימים לפני מתן תורה. מה דהוה הוה הלא אין ענין לזה להעלי' השנית שהרי כבר נתקדש

ההר והי' לו להזכיר זה אצל העלי' הראשונה קודם מתן תורה. ולומר ויכסהו הענן להר חמשה ימים ויקרא למשה ביום הששי. וכאן לא הי' לו אלא לומר ויקרא אל משה ביום השביעי. או ויעל משה ביום השביעי וע"כ צ"ל שהפירוש כנ"ל. ויכסהו הענן למשה ביום העלי' השני' משום פרישה וכנ"ל. אבל ישטה השני'. שפסוק זך ושאחריו מדבר מהעלי' הראשונה שקודם מתן תורה א"א פרש שכסה הענן למשה ששה ימים. שהרי כל הששה ימים הי' משה עולה ויורד כמ"ש בסדר יתרו וע"כ צריך לפרש ויכסהו הענן להר. וא"כ ממ"ש אח"כ ויקרא אל משה ביום השביעי. צ"ל שבשבעה לחודש ניתנה תורה. ואמר ויכסהו הענן להר כדי לקדש ההר. וספר מה שהי' לפני העלי' הראשונה. ודי בזה ביאור:

(ד"ה ויקרא) כבר כתבתי לעיל דלשיטה זו צ"ל. שבשבעה לחודש ניתנה תורה והוסיף משה יום אחד מדעתו כמ"ש רש"י ז"ל בסדר יתרו בפסוק הי' נכונים לשלשת ימים וגו' יע"ש:

סדר תרומה

א הראב"ע ז"ל כתב וז"ל והוא כמו סורה אלי כו' עכ"ל. ודבריו יתכנו יותר עפ"י הכלל שכתבתי במקום אחר באורך שמדרך הלשון בבוא הפעל האחד בשביל הפעל האחר ישמט הפעל השני. ופעל הא' יבוא קשור עם המלה. הנקשרת בעצם עם הפעל השני. וע"י הקשור הזה יובן הפעל השני הנשמט וע"ד זה הוא ג"כ סורה אדי. ר"ל סורה לבוא אלי. וכזה הוא ג"כ פירוש ויקחו לי לדעת הראב"ע ויקחו לתת לי. אבל באמת דברי רש"י ז"ל כאן יתכנו יותר לפי שאצל פעל קיחה אין צורך לזה כי מלת לי משמש ג"כ לשון בעבורי ולצרכי כמ"ש ג"כ רש"י ז"ל במקום אחר אצל פעל דבר שבקשורו עם מלת לי ולו פירושו לצרכי. ואולם דע. שהבדל גדול יש בין לצרכי ובעבורי ובין לשמי. כי אם האחר שאליו תכונן הפעולה. הוא צריך אל הפעולה ההיא כמו קחי נא לי מעט מים. וקח לי משם שני גדיי עזים טובים פירוש מלת לי בעבורי ולצרכי אבר אצל השי"ת שאינו צריך לכלום. ומה יתן ומה יוסיף לו פעולות הנבראים ולזה כל פעולות הנבראים אף אותן שהם ביחס אל השי"ת. הוא לצורך עצמם באמת. בעבור שלמותם. והקב"ה רוצה בפעולות ההם להיותו רוצה בשלמותם לזה מלת לי הוראתו רק יחס הפעולת ההם אל השם ית'. ופירושו לשמי וענינו לכבוד למלאות ציווי שלי. וכן ביחס אל בני אדם מצאנו ג"כ כזה כמו וכתב לה ספר כריתות. שאין פירושו בעבירה ולצרכה שהרי האשה מתגרשת בעל כרחה. אבל ענינו להורות יחס הפעולה אלי'. כי הפעולה נעשית בסבתה. לכן כתב רש"י

ז"ל שם בפסוק זה וכתב לה לשמה. ובזה תבין הטעם מה שלא פירש"י ז"ל מלת לי במקום אחר כיוצא בזה רק במקום שהטעם של המלה כמו כאן, מפני שאין כוונת רש"י ז"ל ליישב מלת לי שיפול על מלת ויקחו שא"כ יותר הי' לו לפרש כן בפסוק קחה לי עגלה משולשת וגו' ובפסוק קח לי משם שני גדיי עזים טובים שבאו בסדר בראשית הקודם אבל עיקר הכוונה כאן לפרש מלת לי שלא יתפרש כאן לצרכי רק לשמי ולכן בכל מקום שיתפרש כזה מלת רי לא הניח רש"י ז"ל מלפרשו אף שלא בא אצל מלת קיחה כמו בפסוק ועשו לי מקדש. מזבח אדמה תעשה לי שפירש"י ז"ל ג"כ לי לשמי:

(ד"ה תרומה) ר"ל כי אין הכוונה. שיקחו כל אחד מחבירו. שהרי העם היו מביאין מעצמן נדבתן לעושי המלאכה כמ"ש בסדרים דלהלן אבל הפירוש שיקחו מכיסם והוא ההפרשה וזה שכתב רש"י ז"ל יפרישו מממונם לי נדבה:

(ד"ה ידבנו) ר"ל שהוראת שם נדבה על ההסכמה החפשית לעשות איזה דבר טוב:

(ד"ה תקחו) ר"ל שלש תרומות רמוזות בענין ממה שכתוב ג' פעמים תרומה בפסוק זה. וכדרך דרשת רז"ל. אבל לא הוזכר כאן בפירוש רק תרומת המשכן. מדברי הרא"ם ז"ל:

(בא"ד י"ג דברים כו') ר"ל שארבעה דברים פרט הכתוב תשמישן להדיא והוא צורך השמן למאור ובשמים לשמן המשחה וקטורת וצורך אבני שוהם ואבני מלואים לחושן ואפוד אבל שאר האחד עשר דברים לא פי' הכתוב תשמישן. וכתב רש"י ז"ר שכולן צורך למלאכת המשכן ובגדי כהונה. ומ"ש רש"י ז"ל י"ג דברים כלל נמי בזה אבני השוהם והמלואים לפי שאף הם לבגדי כהונה וכולן שווין בזה אבל השמן והבשמים לא חשב רש"י ז"ל לפי שאינן למשכן ובגדי כהונה. ופרט הכתוב תשמישן להדיא והרא"ם ז"ל כתב בכאן דבר זר מאוד. ששלשה מיני מראות צמר כחדא חשוב להו וזה תימא שעכ"פ צריך להביא לנדבה כל מראה דוקא ולמה יחשוב אותם כחדא ותו שלדבריו חישב רש"י ז"ל גם השמן והבשמים וזה איננו לא למלאכת המשכן ולא לבגדי כהונה. והרי לא כתב רש"י למשכן רק למלאכת המשכן:

ג דברי רש"י ז"ל הם בעיני דברי הגאון ז"ל שהובא בראב"ע וז"ל אמר הגאון לא מצאנו כסף במשכן כי אם כסף פקודי העדה. א"כ איך כתוב כי הכסף נדבה והשיב כי כסף אחר הי' נדבה. לצורך שולחן כסף וחצוצרות ומזרקים עכ"ל. והן הן דברי רש"י ז"ל כאן ואוסיף ביאור בזה שהרי כמו שנזכר בפרשת פקודי כל הכסף הצריך למלאכת המשכן אינו אלא לאדנים והווין ווי העמודים ומבואר שם שכל זה נעשה מכסף פקודי העדה בקע לגרגולת כמבואר החשבן שם ולפ"ז הכסף הזה לא הי' בא בנדבה שאין אחד יכול לפחות ממחצית השקל וא"כ איך חשב כאן כסף בתרומת נדבה דמשמע שכל אחד יתן

בנדבת לבבו אם מעט ואם הרבה והשיב הגאון ז"ל כי הי' צורך עוד כסף לברי שרת כגון השולחן וחצוצרות ומזרקים ובפרשת פקודי לא אמר אלא שלמלאכת המשכן לא היו צריכין יותר מכסף פקודי העדה. והנה אף שלא יכלו להמעיט מן מחצית השקל אבל כל איש ואיש הי' נותן עוד לבד חצי שקלו כסף נדבה לצרכי כרי שרת והמותר הזה הי' בא בנדבה איש כנדבת לבו וזהו הכסף הנזכר כאן בפרשה זו אלו דברי הגאון ז"ל והן הן ג"כ דברי רש"י ז"ל בכאן ודי ביאור בזה:

ה דמאדמים הוא מבנין פעל הדגוש וזה מורה על קבלת הפעולה מאחר ואם הי' האודם בתולדה הי' אומר אדומים לא מאדמים מדברי הרא"ם ז"ל (ד"ה ועצי) מדרך הסברא לא הי' יער עצי שטים במדבר לכרות ממנו ארזים ושמו מוכיח עליו שהוא אדמת מלחה לא יעלה בה כל עשב שזה גדר שם מדבר ועוד אם היו נמצאים עצי שטה במדבר למה נצטוו להביא מזה המין בנדבה הלא כל הציווי ללכת היערה ולכרות להם משם עצים ככל הצורך למלאכת המשכן. ועוד שהרי הכתוב אמר במקום אחר. וכל אשר נמצא אתו עצי שטים דמשמע שלא הי' מצוי לכל אחד ומפני כל זה שפטו חז"ל שלא היו נמצאים עצי שטים במדבר ולכן הי' צריך לבוא בנדבה וגם לא ה' מצוי לכל אחד רק לקצת זולת קצת ועל כן שאלו מאין הי' להם עצי שטים במדבר ור"ל מאחר שע"כ לא הי' נמצאים עצי שטים במדבר כאמור א"כ מאין בא לקצתן עצי שטים במדבר. ואם נאמר שהוציאם ממצרים. יקשה מאוד מה הי' להם להוליך עמהם משא כבד לארץ רחוקה הלא לא חשבו להשאר במדבר. רק ללכת ליישוב לארץ ישראל אשר שם מצויים עצי שטים למרבה והשיבו שנצטוו להוציאם מפי משה בקבלת יעקב אבינו ע"ה. ומפני שידוע להם שלא היו ארזים במצרים אמרו כי יעקב נטעם שמה. ולכן אמרו ז"ל ג"כ שמשה הי' זה בקבלה מיעקב. ומה שהקשה הראב"ע ז"ל מה ישיבו לשואלם דבר שהלכו לזבוח דרך שלשת ימים ער מנת לשוב וא"כ למה זה יוליכו עצי שטים עמדם תשובה זו הפוכה כמו רגע ונהפוך הוא. כי מה שהוליכו עמהם עצי שטים הוא עלה לאמת דבריהם שאם היתה מחשבתם ללכת מכל וכל למה יקחו להם עצי שטים וכי אינם נמצאים בכל היישוב ולמה יוליכו עמהם דברים כבדים והם רוצים לברוח ועל כל זה חשבו המצריים. שמהיות כוונתם לעמוד ימים אחדים במדבר יכינו לבנות להם חניות וסוכות לשבת שם. כי איככה יחוגו במדבר צי' מאין אהלים וסוכות לחסות בהם מפני שרב ושמש כל זה מדברי הרב בעל צדה לדרך ז"ל בשם הרב ר"א אשכנזי ז"ל בשנוי לשון ותוספת ביאור בדבריו:

ז ר"ל באמת הי' באפוד שתי אבני שוהם ובחושן אבן שוהם אחד אבל באמת ע"כ לא פרט הכתוב אבן השוהם של החושן יותר מן העשתי עשרה אבנים אחרים שהיו בו ולזה ע"כ מה שהזכיר כאן הכתוב אבני שוהם. אין הכוונה רק על אבני השוהם של האפוד. ופרט אבני האפוד יותר לפי שאין בו אלא מין אבן אחד. אבל אבן השוהם של החושן הוא בכלל אבני מלואים שזכר אח"כ. וזהו כוונת רש"י ז"ל כאן שלכן פי' הכתוב אבני השוהם יותר משאר האבנים בשביל האפוד שלא הי' בו רק מין אחד:

(ד"ה מלואים) ר"ל משבצת הוא שם מקום מושב האבן והוא הגומא ומלואים הוא תואר לאבנים ער שם סופן:

(ד"ה לאפוד) כבר הוא מבואר ממ"ש בסמוך שע"כ אבני שוהם מחובר עם לאפוד. אבל אבן השוהם דחושן הוא בכלל אבני מלואים:

ח כבר ביארתי זה באורך בראש הסדר:

ט וההכרח לזה ביאר רש"י ז"ל בסמוך ד"ה וכן תעשו:

(ד"ה וכן תעשו) מבואר מעצמו. זולת מ"ש רש"י ז"ל בסוף הדבור והי' מדבר על עשיית אוהל מועד וכליו ר"ל שאם פירוש וכן תעשו לדורות ע"כ אינו מדבר רק על תבנית הכלים שהרי בית העולמים לא הי' באמת כתבנית המשכן. אבל אם נפרש שוכן תעשו מחובר עם ראש המקרא ככל אשר אני מראה אותך וגו' הרי הוא מדבר גם על אוהל מועד:

יב פעל היציקה נופל לרוב על הורקת הנוזלים לכלי אחר וזהו ההבדל שבינו לבין פעל שפך. שמורה הורקת הנוזלים לארץ. ואולם מלת יצק כאן מורה הזלת הדברים המקשיים ע"י האש:

(ד"ה ושתי) ביאור דבריו ז"ל דממה שלא אמר ושתי טבעות תתן (או תשים) על צלעו האחת ע"כ לומר שהוא מוסב על פעל ונתת שבראש הכתוב והכל מאמר וציווי אחד שלם ואין כאן ציווי נוסף שיפול בו ויו החבור רק צייוי אחד שהוסיף בו דברים לתשלום הביאור לפי שאמר למעלה ויצקת לו ארבע טבעות זהב ונתת על ארבע פעמותיו שומע אני שישים כל הארבע טבעות בצלע אחד. בשני זויותיו של מעלה ובשני זויותיו של מטה. לכן חזר ופירש לך הכתוב אח"כ ושתי טבעות על צלעו האחד ושתי טבעות על צלעו השנית וכיון שהכל ציווי אחד ואין נופל בו ויו החבור. ע"כ ויו ושתי יתירה לתקון הלשון והיא נוספת. כל זה אם נאמר שפעל ונתת שלפניו דבוק עם מאמר ושתי וגו' והכל מאמר אחד מבלי הפסק. אבל באמת י"ל ג"כ שהם שני מאמרים ומאמר ונתת וגו' הוא מאמר בפ"ע ומאמר ושתי וגו' הוא מאמר בפ"ע. ותחלה אמר דרך כלל שיתן הארבעה טבעות על ארבע זויותיו. ואח"כ אמר דרך פרט ושתי טבעות על צלעו האחת

וחסר באמת בפסוק מלת תשים או מלת יהיו ובתשלומו ראוי. ושתי טבעות תשים על צלעו האחת ושתי וגו' על צלעו השנית (וצורך מאמר זה הוא משום טעם המבואר לעיל בסמוך) ולפ"ז הוא מאמר וציווי בפ"ע ונופל בו ויו ושתי לחבר ב' המאמרים הנרדפים זה על זה לאדם אחד. והנה אם נאמר כפירוש השני שמאמר ושתי וגו' הוא מאמר בפ"ע מדרך בעל הלשון לו' בכיוצא בזה ושתי מהטבעות הנ"ל למען דעת שהוא הדבר הנזכר למעלה בעצמו. ולא יטעה לחשוב שהן טבעות אחרות נוספות על הראשונות אבל באמת לא יקפיד בעל הלשון בזה לפעמים וברצותו מרחיב וברצותו מקצר לכן אמר הכתוב ושתי טבעות על וגו'. ולא אמר ושתי מהטבעות האלו אבל לפי שמדרך רש"י ז"ל להשלים החסר והוא בכח הלשון כמו שהראיתי זה כמה פעמים לכן תיקן רש"י ז"ל את הלשון לפי פירוש השני הזה ואמר ושתי מן הטבעות האלו. אבל לפי הפירוש הראשון שמאמר ושתי וגו' דבוק עם ונתת שלפניו והכל מאמר אחד אין צורך לתקון הלשון כי אין כאן הפסק מאמר שנטעה לחשוב היותן טבעות אחרות ודי ביאור בזה.

טז שמוש הלמד מורה הקריבה לבד דבר אחד בצד הדבר השני. ושלילת ההפסק בנתים אבל שמוש הבית מורה על התוכות והוא הכנס דבר בדבר. דבר אחד מקיף את הדבר השני. מדברי הרא"ם ז"ל עם תוספת ביאור:

יח לפי שתרגום של תינוק רביא ובהסיר הכף משם כרובים שהוא כף הדמיון נשאר רובים ועם כף הדמיון פירושה כדמות תינוקות. והראב"ע ז"ל כתב על זה וז"ל. ושמו המלה לזכר כמלת חנוכה כי כף כרובים שורש והעד והיו הכרובים בהא הדעת עכ"ל. וביאור דבריו ז"ל כי מלת חנוכה פירשו חנו כ"ה על שם היות המאורע בכ"ה בכסליו. אבל באמת אין ענין המלה מזה כי חנוכה הוא מענין חנוך כפשוטו אבל הם ז"ל אמרו כי נרמז ג"כ בשם זה זמן המאורע ועל דרך זה אמרו ז"ל ג"כ כאן כי בשם כרובים נרמז ג"כ צורת הכרובים אבל אין כוונתם ז"ל כי שם כרובים על שם צורתם שא"כ צ"ל שכף כרובים הוא כף הדמיון וז"א שהרי מצאנו אח"כ והיו הכרובים בהא הדעת לפני הכף. ואיך תבוא הא הדעת לפני כף הדמיון זה כוונתו ז"ל וכוון בזה להשיג על רש"י ז"ל שפירש השם הזה לפי הרמז ואין זה פשוטו ויפה כתב הרא"ם ז"ל שאין זה טענה כי י"ל שבעבור היות צורת הכרובים כדמות ילדים. לכן שמם העצמי כרובים על שם הדמיון הזה ושבה הכף מיסוד השם לטעם זה ולכן הושם עליו הא הדעת:

(ד"ה קצות) הרא"ם ז"ל כתב וז"ל שר"ל שהם קצות האורך ולא קצות הרוחב כי הדבור יצא מעל הכפורת מבין הכרובים ואם קצות הרוחב א"כ יחוייב שיהיו אחורי הכרוב האחד לצד אוהל מועד (ופניו אל הקיר כי הי' הכרובים פניהם איש אל אחיו) וא"כ

יהי' גופו מבדיל בין מקום יציאת הדבור והאוהל עכ"ל. ויונח שראייתו נכונה גם כי יש להוסיף עוד. שמצד הפאר וההדור ג"כ ניתן לומר יותר שהם קצות האורך כי אז הכרובים למפגע עינים כל פניהם נגד הפתח מבלי שיהי' אחורי הכרוב האחד מסך מבדיל בין הראות. אבל מ"מ לא כיוון רש"י ז"ל לזה לע"ד וכמו שאבאר להלן תראה כי ראשי הכפורת נופל כמו כן על קצות הרוחב וא"כ איך יתכן לפרש שבא רש"י ז"ל למעט קצות הרוחב אחרי שאין הכרע לזה מלשון רש"י ז"ל. אבל כוונת רש"י ז"ל לע"ד בהבדל שבין ראש לקצה כי קצה יאמר בשטח על כל אורך הקו הקיצון המגביל את השטח ובו תכלית השטח. יהי' בצדדי האורך או בצדדי הרוחב. אבל ראש יאמר בשטח כמו שיאמר ג"כ בקו וראש הקו הוא הנקודה הקיצונה המגבלת את הקו לארכו וא"כ נופל ראש בשטח בבחינת קצה השטח שהוא קו החיצון שלו ונקודה החיצונה המגבלת קו הקיצון שלו שהוא במקום נטיית קו החיצון של האורך על קו החיצון של הרוחב והתחברם בזוית. יכונה ראש השטח. ולכן לפי שאם נאמר כאן שפירוש קצה בבחינת השטח ולא בבחינת קצה השטח נצטרך לומר שנכנסה מדת הכרובים בכל מדת קצה הכפורת. ונעשו באורך שני קצות הרוחב (ולא בשני קצות האורך כי מן הסברא שהי' הדבור מכוון אל פני השומע על קו ישר ולא יהי' גוף הכרוב דבר מפסיק בין הדבור והשומע. וכמו שכוון לזה גם הרא"ם ז"ל שהבאתי דבריו למעלה) אבל זה לא יתכן שהרי היו הכרובים כפרצוף ילדים קטנים ואיך אכלו במדתן אמה וחצי כמדת קצה הרוחב ואם תאמר כי כלתה מדתן עם קצה הרוחב בצרוף הכנפים הפרושים הרי אמר הכתוב והיו הכרובים פורשי כנפים למעלה סוככים וגו' א"כ הי' למטה חלל בין הכנפים והכפורת ולא אכלו גופם אמה וחצי כמדת כל הקצה א"כ ע"כ לומר שמ"ש משני קצות הכפורת וכן מ"ש כרוב אחד מקצה וגו' אין הכוונה על כל הקצה. אלא שהגביל הכתוב מקום הכרובים שיהי' בקצה השטח:

אבל לא הגביל באיזה מקום מהקצה אם בתחלתו או באמצעו והרי לא בא הכתוב לסתום אלא לפרש וע"כ שכוון הכתוב על הקצה המוחלט שהוא ראש השטח. והוא קצה הקו הקיצון של השטח זהו כוונת רש"י ז"ל לע"ד:

כא ר"ל לא שיתן הכפורת תחלה על הארון ואח"כ יגביה הכפורת מעט ויתן אל הארון את העדות וזה נלמד מהכפל. שלכך כפל פעמים ואל הארון וגו' ללמד שבעוד הארון לבדו בלי כפורת. ישים תוכו העדות. ואוסיף לך ביאור בזה שהנה ממשפט הלשון להזכיר בראשונה מבין כל חלקי המאמר החלק ההוא שאליו יכוון המדבר ביחוד מיתר חלקי המאמר. ולכן למעלה שעיקר כוונת המאמר הוא להורות תכלית הארון ושמושו שהוא

נתינת העדות אליו לכן הזכיר תחלה פעל הנתינה ואמר ונתת אל הארון את העדות וגו' שזהו עיקר הציווי אבל כאן שעיקר הכוונה שאל הארון לבדו בלי הכפורת יהי' נתינת העדות. לכן הזכיר אל הארון מקודם פעל הנתינה ואל הארון תתן את העדות. שזהו עיקר הציווי בכאן זהו כוונת רש"י ז"ל:

כב היעידה נופלת בין על המקום בין על הזמן אמנם עם היות שהקובע המקום או הזמן הוא המיעד. והמקום או הזמן הוא המיועד או הנועד בכל זאת יפול פעל נועד גם על המדבר ולזה פעל ונועדתי הנזכר כאן, אין לו הכרע אם הוא מצד המקום או מצד הזמן אבל אף שאין לו הכרע מצד הפעל בעצמו מ"מ יש לו הכרע מצד המאמר שהרי כאן עיקר כוונת הכתוב על יעידת המקום. שמקום הארון יהי' המקום המיועד אל הדבור. א"כ אין דרך הלשון לו' כאן אהי' נועד שהרי אין נופל על המדבר שם נועד זולתי מצד המקום או הזמן הנועד ע"י פעולת הייעוד בעצמו ולזה אין ראוי לומר במקום הזה אהי' נועד או בזמן הזה אהי' נועד. רק ראוי לומר המקום הזה יהי' נועד או הזמן הזה יהי' נועד ולא יתכן הפעל הזה על גוף המדבר. זולתי אם אין הכוונה ליעד עתה המקום או הזמן רק הכוונה לספר שיקבע לשכנגדו מועד אם במקום אם בזמן. ואז יתכן לומר אהי' נועד עמך או אועד עמך ומזה הכריע רש"י ז"ל שפעל ונועדתי הנזכר כאן אינו מצד המקום. רק מצד הזמן שלא יעד אותו עודנה כאן שהרי לא יעד כאן רק המקום ושיעור הכתוב כשאהי' נועד מצד הזמן לדבר עמך. אותו מקום אקבע לדבר שם עמך:

(ד"ה ואת) ר"ל ע"י הויו צ"ל שאין מאמר ואת כל אשר אצוה אותך וגו' ביאור הנשוא ודברתי אתך וגו'. רק הוא נשוא בפני עצמו והנושא וכן דבור המקשר (מלת הוא) מובן מכללא והנושא בכאן הוא הדבור שהוא הנשוא במאמר ודברתי) והשיעור ואת כל אשר אצוה אותך אל בני ישראל הוא הדבור שאדבר עמך שמה וכבר כתבו כל המפרשים. שבספרי תורה שבידינו הויו איננה במלת ואת:

כד כי השולחן הזה מכונה השולחן אשר לפני ד'. ולכן הי' עניו זר זהב סביב כראוי לשולחן המלך:

כה [ד"ה ועשית] וכ"כ הראב"ע ז"ל והוא מן הסברא. ששני זרי זהב זה תחת זה במקום אחד הוא אך למותר. ואיננו פאר והדור אך יש לזה ג"כ הכרע מלשון הכתוב כאן שהי' לו לומר ועשית לו זר זהב סביב והוא מוסב ממילא על המסגרת שנזכר לפניו ולמה אמר שוב שנית למסגרתו. אבל אמר למסגרתו כדי שיובן ע"י זה שהוא הוא הזר זהב האמור בפסוק שלפניו. והוא כאומר שהזר זהב האמור לעיל תעשהו למסגרתו ונא על דף השולחן ופסוק זה הוא א"כ ביאור פסוק הקודם שתחלה אמר דרך כלל על השולחן

ועשית לו זר זהב סביב. ופירש לך אח"כ בפסוק זה שאחרי' כיצד יעשהו ואמר שתעשה לשולחן מסגרת. ולמסגרת זה תעשה זר זהב הנזכר. ולכן כתב שוב שנית למסגרתו כי לזה יתכוון המדבר ביחוד וישאנו על שפתיו למען תת ביאור בכוונתו:

כז מלת לעומת הוא הגבלת מקום הטבעות. אבל אין מלת לעומת נופל על לבתים כי איננו הגבלת מקום היותם לבתים ובכל מקום שתהיינה המה בתים לבדים. לכן ע"כ צ"ל שאין בתים לבדים מחובר עם לעומת והכתוב הזה הוא ע"ד מושך עצמו ואחר עמו והשיעור לעומת המסגרת תהינה הטבעות. ותהיינה הטבעות לבתים לבדים:

(ד"ה לבתים). ר"ל שאין למד לבתים מיחס המצטרף או הקנין הטבעות לבתים כי באמת הטבעות בעצמן הם הבתים. אבל הוא למד התכלית לצורך בתים. כמו ויעש אותו גדעון לאפוד שאין פירושו אל האפוד. רק לצורך אפוד והרבה כיוצא:

(ד"ה לבדים) ר"ל שלמד לבדים הוא כשמושו לרוב על ההצטרפות ופירושו אל הבדים:

סח ר"ל שאין ונשא פעל מבנין הדגוש והנון שרשית כמו פנה כי לא נמצא בשום מקום במקרא פעל זה בבנין הכבד. וכתב הרא"ם ז"ל עוד וז"ל ואין נון ונשא נון האיתן למדברים בעדם בקל כי לא ישתתף השי"ת עמם במשא. וע"כ שהוא נון נפעל מהקל ואין תימה ממלת את. כי כמוהו ויושב את משה ואת אהרן עכ"ל:

כט סדר לחם הפנים בקוצר. הלחם ארכו הי' נתון לרוחב השולחן והי' ממלא כל שטח הרוחב (כי השולחן אמה רחבו שהוא ששה טפחים וכזה הי' ג"כ אורך הלחם) ואולם רוחב הלחם הי' ה' טפחים. והשולחן הי' ארכו אמתים שהם י"ב טפחים והי' מונחים לאורך השולחן שני לחמים והי' הפסק ביניהם טפח והן הן שני מערכות לחם הפנים ובכל מערכה הי' ששה לחם זה על זה ונשען לשולחן בארץ הי' תקועין ארבעה סניפין שנים סניפים לכל מערכה האחד אצל השולחן לרחבו מזה והאחד לרחבו מזה והי' בהן בכל אחד חמש פצולין והלחם התחתון הי' מונח על טהרו של שולחן. כדאיתא בברייתא דמנחות ואין צריכה להניחה על גבי קנים חלונין כדפירש"י ז"ל שם בש"ס. שלפי שמונחת על טהרו של שלחן לא מיעפש. והחמש לחמים הנשארים היו מונחין על הפצולין החמשה ותחתיהן הי' על הפצולין חצאי קנים חלולים ארוכים כדי שיכנס הרוח בינם ולא יתעפשו הלחמים בהיותה יושבת כל לחם מהם על הלחם התחתון (ולפיכך הפסיקו ביניהם הקנים שהי' מגיעין מפצול לפצול שכנגדו ברוחב השולחן) וסך הקנים י"ד בכל מערכה ג' קנים לארבע פצולין התחתונים ובפצול העליון לא הי' שם כי אם ב' קנים לפי שאין על הלחם העליון משא אשר יכביד לשלמטה הימנו הרי מספר הקנים י"ד: (ד"ה ומנקיותיו) מ"ש רש"י ז"ל כאן ששה פצולין הוא טעות סופר וצריך להיות

חמשה פצולין. שהרי הלחם התחתון הי' מונח על טהרו של שולחן ולא הי' צריך לקנים. מדברי הרא"ם ז"ל:

(ד"ה אשר יוסך בהן) לא ידעתי איך ישוב אל הלחם שלא נזכר עדיין בכתוב. אבל קערותיו שב אל השולחן להיותם כליו עכ"ל הרא"ם ז"ל. וכוונתו להקשות שיתכן כנוי הקנין קערותיו וקשותיו ומוסב על השולחן. להיות כל אלו כליו אבל פעל אשר יוסך שלא ישוב רק אל הלחם איך ישוב אליו ולא נזכר עודנה בכתוב. אבל באמת לא קשיא מידי שהרי היו הקנים סוככים גם על השולחן. אלא שרש"י ז"ל מפרש שתכליתן לא הי' לסכך על השולחן רק להיות לסכך על הלחם שלא יתעפש. והרי יתכן גם למ"ש הרא"ם ז"ל כנוי הקנין גם אצל השולחן אף שהכלים ההם הם בעיקר כלי הלחם ואינם כלי השולחן רק ביחס אל הלחם המונח עליו:

לא (ד"ה מקשה) ר"ל אונקלוס ז"ל תרגם לפי הענין ולא לפי המנה כי שם מקשה נגזר מפעל ההקשה. אבל כוונת הענין על ההמשכה. כמו שתרגם אונקלוס ולפי שההמשכה נמשכת מפעל ההקשה:

לז (ד"ה והאיר) ר"ל שאין כוונת מאמר והעלה את נרותי' והאיר על עבר פני' נציווי על ההדלקה ואופן ההדלקה מפני שאין הפרשה הזו מדברת בהדלקה רק בעשיי'. ולכן צ"ל שזהו אזהרה וציווי להאומן שיעשה נרותי' באופן שבהדליק המדליק את המנורה יאירו נרותי' אל עבר פני'. ושיעור הכתוב ועשית את נרותי' שבעה באופן זה והעלה את נרותי'. ר"ל כשידליקו את נרותי' אז והאיר על עבר פני' ר"ל אז תהי' ההארה על עבר פני' זהו כוונת רש"י ז"ל כאן:

(בא"ד אל צד פני הקנה האמצעי כו') לפי שהקנה האמצעי נקרא פני המנורה. ומה שהקשו קצת מפרשים ממ"ש בפרשת בהעלותך אל מול פני המנורה יאירו שבעת הנרות ולפי' זה הי' לו לומר ששת הנרות לא קשיא מידי מפני שדרך המקרא לתפוס המיעוט אחרי הרוב כמו שתמצא בהרבה מקומות ודוגמתו תראה בסדר ויגש. אצל חשבון הנפשות לבית יעקב הבאים מצרימה יע"ש:

לט בש"ס מנחות פליגי ר"י ור' נחמי' ולדברי הכל לא היו מלקחי' ומחתותי' בכלל הככר אבל לר"י את כל הכלים לרבות נרותי' ולר"נ גם הנרות לא היו בכלל הככר ומה אני מקיים את כל כלי'. שיהי' כולן של זהב ואמרו שם בש"ס דבהא פליגי דלר"נ לא הי' הנרות מקשה עמה (רק של פרקים ממש) אבל לר"י היו הנרות מקשה עמה וממילא היו בכלל הככר (והנרות הם הבזיכין. אבל הקנים לכ"ע מקשה היו כמו שפירש"י ז"ל לעיל בפסוק ל"א ד"ה ממנה יהיו) ע"כ הש"ס. ורש"י ז"ל סתם כאן את לשונו ויש לפרשם

אליבא דר"י. אבל הרמב"ן ז"ל כתב שרש"י ז"ל פירש כאן לפי הפשט שגם המלקחים והמחתות מכלל הככר ואין כן דעת רז"ל עכ"ל מדברי הרא"ם ז"ל:

פרק כו

א (ד"ה שש) ולפ"ז ויו ותכלת במקום בית. שש משזר בתכלת וארגמן וגו' ודוגמתו ד' שלחני ורוחו. שפירושו ברוחו. ומ"ש רש"י ז"ל כל חוט כפול ששה ביומא מפיק לי' מקראי מדברי הרא"ם ז"ל:

[ד"ה כרובים] כתב הראב"ע ז"ל וז"נ אמרו חז"ל כי מעשה חושב שנים פרצופין ורוקם פרצוף אחד. ונכון הוא עכ"ל, והכוונה לפי שעשיית הצורות באריגה יותר קשה מהרקימה ע"י מחט. וכן שני פרצופין משתי קירותיו. יותר מפרצוף אחד וגם אי אפשר עשיית שני פרצופין אלא באריגה על כלי הארג ולא ברקימה במחט והסברא נותנת משום זה. שמעשה הפרצופין באריגה ומשתי קירותיו מצד הקושי שבה. תכונה מעשה חושב. להיות המלאכה ההיא מצטרכת לחשבונות רבים. ואף שהאריגה גם בפרצוף אחד יכונה מעשה חושב בערך הרקימה. מ"מ במה שצוה לעשות בקצת מעשה חושב ובקצת מעשה רוקם ואם הי' בשניהם רק פרצוף אחד למה יצוהו לעשות פעם ברקימה ופעם באריג' הלא אין הדרת המלאכה תלוי' בזה יותר מבזה. וע"כ צ"ל שצוהו לעשות בקצת שני פרצופין ובקצת פרצוף אחד ולפי ששני פרצופין אי אפשר אלא באריגה. לכן בכל מקום שדי בפרצוף אחד צוהו לעשות ברקימה להקל מעל האומנות ובחותן שצריך שני פרצופין צוהו לעשות באריגה מפני שאי אפשר זולת זה. ולכן אמרו ז"נ מעשה חושב שני פרצופין ובאריג' ומעשה רוקם פרצוף אחד ובמחט ונכון הוא:

(בא"ד ארי מצד זה ונשר כו') לאו דוקא ולדוגמא בעלמא נקטי' רש"י ז"ל. מדברי הרא"ם ז"ל:

ג (ד"ה אשה) ר"ל שהעצם בכלל יכונה איש או אשה והעצם האחר הדומה נו יכונה אחיו או אחותה. וכל זה על צד ההשאלה:

ה בסוף הדבור והכתוב בפרשה זו מסייענו ונתת את הפרוכת תחת הקרסים כו'. כצ"ל ובקצת נוסחאות ברש"י כתוב תחת הקרשים והוא טעות סופר. וביאור דברי קדשו ז"ל כי המשכן של קרשים שהיריעות פרוסות עליהן נקרא בכללו אוהל מועד והנה הפרוכת היתה בתוך האוהל לגבהו ורחבו של משכן ופתח של אוהל מועד שהוא המסך הי' במזרחו של אוהל מועד. וממנו עד הפרוכת הי' עשרים אמה ומן הפרוכת עד קיר המערבי של אוהל מועד הי' עשר אמות וחלל עשר אמות הללו הי' נקרא קודש הקדשים והי' חללו עשר על עשר הרי שהי' הפרוכת פרוס לסוף שני שלישי המשכן כי אורך

המשכן שלשים כנ"ל ומפני שהפרוכת נתונה תחת הקרסים ע"כ שהיו הקרסים ג"כ לסוף שני שלישי אוהל מועד ומזה מוכח שלא היו היריעות מכסות את עמודי המזרח. שאם נאמר שהיו העמודים מכוסות מהיריעות יעלה מזה שהי' הקרסים לסוף תשעה עשר אמה מאורך המשכן שהרי עמודי המזרח עוביין אמה ורוחב החוברת אינו אלא עשרים. וא"כ הפרוכת משוך מהקרסים ולמערב אמה והכתוב אומר ונתת את הפרוכת תחת הקרסים ומבואר:

ט (ד"ה אל מול) ר"ל שלא הי' כופל למטה רק חצי רוחב היריעה וחצי' השנית הי' סרוח על אחורי המשכן. כמ"ש בפסוק י"ב וסרח העודף וגו' וכפירש"י ז"ל שם:

יב ר"ל יריעות המשזר נקראים יריעות המשכן לפי שהי' מכסות הקרשים שנקראו משכן. אבל יריעות העזים נקראו יריעות האוהל לפי שהי' מכסות יריעות המשזר שנקראו אוהל. לפי שהם לאוהל ולגג על המשכן שהם הקרשים:

יג (ד"ה יהי') ר"ל כמ"ש רבינו בחיי ז"ל והובא בצדה לדרך. וז"ל שלא יגיעו היריעות התחתונות לארץ ויטנפו בעפר והם היריעות היפים וראוי לחוס על היפה עכ"ל:

יז לשיטת רש"י ז"ל לא הי' עובי שפתי האדנים שוות מכל צד. כי אחרי שהחריץ חצי רוחב הקרש באמצע והי' רוחב החריץ ד' טפחים וחצי (שהרי רוחב הקרש אמה וחצי שהוא תשעה טפחים באמה בת ששה) נשאר רביע רוחב הקרש מכאן ורביע רחבו מכאן. שהוא שני טפחים ורביע לכל צד ולפ"ז צ"ל ששפתי האדנים שהי' ממנחים החריץ שבאמצע הי' עובי שפת כל אחד מהן שני טפחים ורביע כדי שלא יהי' ריווח בין אדן לאדן. אבל שפתי האדנים שבין כל קרש וקרש לא הי' עובי כל אחד מהם כדי רביע הקרש שהוא ב' טפחים ורביע דאל"כ אף שהי' חורץ גם הידות אח"כ לכסות שפת האדן כדי שלא יהי' ריווח בין קרש לקרש לא הועיל מקומה שהרי לא הי' שיעור החריץ כדי רביעית הקרש כיון שכל רוחב הקרש הנשאר לידות אינו אלא רביע ומזה צ"ל ששפתי האדנים שבצד האחר מהקרש הי' עוביין פחות מרביע וזהו שכתב רש"י ז"ל אח"כ וידות הקרש כו' הי' חרוצות משלשת צדיהן כו'. ור"ל ששפת האדן שבצד השני עם אורך נקב האדן הי' בין הכל כדי רביע הקרש. ולכן הי' חורץ רביע הקרש הנשאר לידות כדי עובי שפת האדן לכסות שפתו (כדי שלא יהי' ריווח בין קרש לקרש) והיד הנשאר הי' ממלא נקב האדן שלרוחב הקרש ולפ"ז הי' רוחב האדן בכללו כדי חצי רוחב הקרש. ואולם עובי הקרש הי' אמה וכזה הי' גם עובי האדן מסתמא והי' חורץ שוב הידות בעוביין מכאן ומכאן כדי עובי שפת האדנים שלצד עובי הקרשים לכסות שפת האדן והשאיר כדי רוחב נקב האדן שיכנס היד באדן. וכל זה הוא מבואר מאוד:

(ד"ה משולבות) פשוט שענין שיפוי הראשים שכתב רש"י ז"ל כאן הוא מ"ש רש"י ז"ל לעיל שהידות הי' חרוצות משלשת צדיהן:

(ד"ה אשה אל אחותה) ר"ל שאשה אל אחותה הוא מאמר בפני עצמו ואינו מחובר עם פעל משולבות שלפניו. רק מוסב על שתי ידות שלפני פניו והשיעור שתי ידות לקרש האחד משולבות ואשה על אחותה. וענין משולבות שיהיו חרוצות משלשת צדיהן כדי שיכנסו בנקב האדן כשליבות הנכנסות בסולם. וענין אשה אל אחותה שזכר אח"כ ר"ל שיהי' החריצין מכוונים כמדת זה כן מדת זה והוא מ"ש לעיל שהי' חורץ בצמצום מכל השלש צדדין כעובי שפת האדנים לא פחות ולא יותר וכמו כן הי' חורץ באמצע הקרש. כעובי שני שפתי האדנים הבאות באמצע הקרש ולא יותר א"כ הי' כל הידות של כל הקרשים מכוונות. שכמרחק שבין הידות בקרש האחד כן מרחק שבין הידות בכל הקרשים. וכן כמרחק שבין יד קרש זה ויד הקרש שבצדו כן מרחק יד הקרש האחר מיד קרש שבצדו וכזה הלאה בכל הקרשים. וכן רוחב ועובי הידות שוה בכל הקרשים כמלא נקב האדן בצמצום והכל מטעם הנ"ל. וזהו אשה אל אחותה שע"י זה הי' כל הידות מכוונות ברחבן ועוביין ובשיעור המשכן מרוחב הקרש וכולן מסודרין בסדר נאה. אבל אם לא הי' מדקדק אלא שלא יהי' החריצין פחותין מעובי שפת האדן כדי שלא יהי' ריווח בין קרש וקרש. אבל לא הי' מצמצם שיהיו החריצין כמדת עובי שפתי האדנים. בחריצין שבצדי הקרשים ויכולין להיות יותר מעובי שפת האדן. הן בחריצין שברוחב הקרשים בצדיהן והן בחריצין שבעובי הקרשים וכן אם לא הי' היד מכוון בכל הקרשים למדת הנקב שבאדן. למלאות כל חללו בצמצום. אבל הי' יכול להיות גם פחות מחלל הנקב א"כ בכל האופנים האלה כיון שאין החריצין בצמצום. א"כ היינו צריכין לומר שאין רוחב ועובי כל שני אדנים שבקרש האחד כרוחב ועובי הקרש יחרוץ לפעמים בקרש האחד יותר מבחבירו. הן ברוחב הקרש והן בעובי ידות הקרש א"כ בעובי הקרשים יהי' ידות הקרש האחד משוכין לצד חוץ בעובי הקרש וידות הקרש האחר משוכין לצד פנים בעובי הקרש. וכן ברוחב הקרשים יהי' ידות הקרש האחד משוכין לצד צפון ברוחב הקרש וידות הקרש האחר לצד דרום ברוחב הקרש. בקרשי המזרח והמערב ובקרשי הצפון והדרום יהי' בקצתן הידות משוכין לצד מזרח ובקצתן לצד מערב (ורש"י ז"ל לא כתב רק העדר הסדר שבעובי הקרשים זו משוכה לצד פנים וזו לצד חוץ והטעם מפני שמלת מכוונות מורה על העדר הכניסה והבליטה שגדרו דברים רבים העומדים בשטח אחד זה אצל זה ברחבן או זה כנגד זה בשטח אחד בעוביין וזהו הוראה העיקרית של

מלת מכוונות. אבל באמת גם יושר מדת מרחק הידות שביארתי לעיל בכלל זה ומבואר) ואין זה פאר והדור למשכן העדות:

יח שם פאה יורה לרוב על הקו שבקצה השטח או על השטח שבקצה הגשם המעוק'. וא"כ לכל שטח פאות כסך הקוין המגבילין אותו. וכן לכל גשם פאות כסך שטחיו המגבילין אותו וכאן יורה מלת פאה על השטח שבקצה הגשם והוא נרדף למלת רוח המיוחד להוראה זו בלבד. אמנם שם מקצוע נופל בשטח על הנקודה לקו האורך וקו הרוחב המשתתפת בשניהם ובגשם יפול על הקו שמתאחדין בנקודת קצהו שלשת הזויות של שלשת שטחי הגשם הוא שטח האורך ושטח הרוחב ושטח העובי. והקו ההוא משותף לשטח הרוחב ושטח העובי וכל אורך הקו ההוא בצד החיצון שלו הפונה מחוץ לגשם יקרא מקצוע. ואולם אם הגשם ההוא חלול יקרא הצד הפנימי שלו הפונה ביתה זויות. וכן בשטח נקודת המקצוע הנ"ל בצד הפנימי של נטית קו האורך על קו הרוחב. יקרא זוית וכנגדו בצד החיצון יקרא מקצוע:

כב ירך המשכן הוא סוף המשכן ולא קצה המשכן וההבדל בין סוף לקצה כי שם קצה מורה על סוף התפשטות הגשם ותכליתו שאחרי הקצה ההוא כולה התפשטות הדבר וכמספר צדדי הגשם כן מספר קצותיו ולכן יפול שם קצה בכל צד מצדדי הגשם והוא היפוך אמצע הדבר ותוכו. אבל סוף הוא הפך הראש וההתחלה ואינו נופל בכל צדדי הגשם רק בקצוות מיוחדות והוא בשני אופנים אם שהקצה מהחלק היותר חשוב יקרא ראש והקצה מהחלק היותר פחות הוא סופו. והושאל מראש הבעלי חיים. שהשטח העליון הקרוב להשמים החשובים יקרא ראש בכל גשם כמו שראש הבעלי חיים שהוא היותר חשוב בגופם ויקרא ראש והשטח הפונה לארץ בכל גשם יקרא סופו להיותו יותר רחוק מן השמים מכל חלקי הגשם והוא הראש והסוף מפאת החשיבות ואם מפאת הקודם והמאוחר בזמן למפגע עינים או להקריבה והתנועה שהקצה מהגשם שנרגישהו בתחלה ע"י הראות או שנקרב אלי' בתחלה הוא הראש והקצה שנראהו אח"כ או שלא יעתק אליו המתקרב עד יתנועע ראשונה בצד כל חלקי הגשם הוא הסוף ולפ"ז הראש והסוף אינו מיוחד מצד הגשם בעצמו רק מפאת הרואה או המתנועע שלזה יהי' שני קצוות מזרח ומערב הראש והסוף ולהאחר יהי' מערב הראש ומזרח הסוף ושוב להאחר דרום וצפון הראש והסוף ולזולתו צפון ודרום הכל כפי שם הצד המקביל אל פני הרואה או המתנועע (וכבר כתבתי בספר זה סדר יתרו בפסוק ויחן ישראל נגד ההר טעם למה נקרא מזרח פנים ומערב אחור) כל זה ברוב הגשמים אבל בגשם שמשמש כניסה ויציאה כחצר ובית ואוהל וכדומה. להיותו משמש כניסה ויציאה על שם השמוש הזה נקרא צד

הפתח פנים והצד שכנגדו אחור או סוף לפי שבכניסה צד הפתח למפגע עיניה בתחלה. וכן המתנועע יקרב אלי' בתחלה וכאן ביציאה יפנה הפנים אל צד הפתח והעורף לצד שכנגדו. וגם הצד שבו הפתח להיות' משמשת כניסה ויציא' הוא הצד היותר חשוב והצד שכנגדו רחוק יותר מן הצד החשוב ההוא מכותלי יתר הצדדין. והוא א"כ מטעם זה הצד היותר פחות ונקרא על כן צד הפתח ראש וצד שכנגדו סוף משני הפנים הנ"ל מפאת החשיבות והגריעות ומפאת הקדימה והאחור בזמן לקריבה או לראות וגם קצוות הראש והסוף מיוחדין מפאת הגשם בעצמו ולא מפאת הקבלת פני הרוא' או המתנועע:

כד (ד"ה יהי') באמת שכל הקרשים חרוצין גם לרחבן בעוביין כמ"ש רש"י ז"ל לעיל בפסוק י"ז יע"ש אלא שעיקר הצורך לחרוץ הקרשים לרחבן בעוביין הוא בשביל קרשו המקצוע כדי שלא יפרידו האדנים בין קרשי המקצוע. לפי שעובי קרשי כותלי הצפון והדרום מדובקים עם רוחב קרשי המקצוע שבכותל המערבי. ובעבור הצורך לחרוץ קרשי המקצוע לרחבה בעוביים הוצרך לחרוץ גם שאר הקרשים בעוביים למען יהי' האדנים בסדר ושטח שוה ולא יהי' אחד בולט לצד פנים. ואחד נכנס הלאה לזה כאן בציווי ויהיו תואמים וגו' לא כתב רש"י ז"ל רק וקרש המקצוע חרוץ לרחבו לפי שזהו עיקר הציווי בויהי' תואמים כי אין שאר הקרשים מעלין ומורידין בענין זה רק קרשי המקצוע וקרשי המקצוע המה רק הגורם לחריצת שאר הקרשים וזה מבואר מאוד. ודברי הרא"ם ז"ל בכאן לא הבינותים היטב:

(ד"ה אל הטבעת) הנה כדי להתאים יחד הקרשים בכל כותל הי' מהצורך לחרוץ הקרשים למטה ברחבם בשביל עובי שפתי האדנים אבל לחבר הקרשים בכל כותל יחד לבלתי יפלו ויתפרדו. ויהיו נצבין זקופין על עמדם הי' כמבואר להלן בפסוק. בריחים בכל כתל המבריחים בכותל מן הקצה אל הקצה. אבל מן הצורך עוד לחבר הכותלים יחדיו כותלי הצפון והדרום עם קיר המערבי למען יעמדו על עמדן ולא ימוטו כי להתאים הכותלים יחדיו הי' כנ"ל הקרשים חרוצים למטה גם בעוביין לרחבן בשביל עובי שפתי האדנים. אבל עדיין צריך לחברם למען לא יפלו הכותלים ויתפרדו. לתכלית זה באו הטבעות שבקרשי המקצוע מכותלי צפון ודרום. והנה הטבעות ההם היו קבועות בעובי קרשי המקצוע בצד העובי הפונה לרוחב קרשי מקצועות המערב ותוך הטבעות ההם הי' מכניס ראש קרשי מקצועות המערב (שהי' באות רחבן כנגד אמת עובי קרשי מקצועות הצפון והדרום) ובזה התדבקו הכותלים יחדיו והיו לאוהל אחד. ואמנם צריך לומר לפי זה שהי' אורך הטבעות הקבועים בעובי קרשי מקצועות הצפון והדרום. אמה וחצי כרוחב קרשי מקצועות המערב והי' משוך ארכן א"כ חצי אמה הלאה מעובי קרשי

מקצועות הצפון והדרום. וכן צ"ל עוד שהי' הטבעות ההם מרובעות ולא עגולות ושהי' חורץ קרשי מקצועות הצפון והדרום ברחבן לעוביין למען יכנס בחריץ ההוא עובי שפת הטבעות והי' חורץ כדי עובי שפת הטבעות ולא יפסיקו שפת הטבעות בין כותלי הצפון והדרום וקור המערבי ויתאימו הכותלים יחד. וכזה הוצרך ג"כ לחרוץ קרשי מקצועות המערב בעוביין בצד הפונה לקרש המערבי שאצלו להביא שמה שפת הטבעת. לבעבור יתאים עם הקרש שאצלו. והנך רואה מכאן כי בקרשי המקצועות הוצרך לחרוץ גם למעלה ברחבן כמו שהוצרך לחרוץ בכל הקרשים למטה כנ"ל. והנה כמו שכתבתי למעלה כי אף שעיקר הצורך לחרוץ למטה לרחבן בעוביין אינו רק בקרשי המקצוע מ"מ לדעת חז"ל בשביל הצורך הזה בקרשי המקצוע הי' ג"כ כל הקרשים חרוצים למטה לרחבן בעוביין. כדי שיהי' כל האדנים בסדר שוה על דרך זה אמרו רז"ל ג"כ כאן שאף שצורך הטבעות אינן אלא בקרשי מקצועות המערב. בכל זה בשביל הצורך הזה באו כל הקרשים אשר מסביב למשכן מוקפין למעלה בטבעות בראשם. וא"כ היו כולם חרוצין גם למעלה ברחבם כדי עובי שפת הטבעות לבעבור יתאימו הקרשים יחדיו וכל זה למען היות כל הקרשים שווין בתמונה. ולפי זה צריך לומר שעובי שפת טבעות קרשי מקצועות הצפון והדרום שבעובי קרשי המקצוע הפונה למערב משותף גם לטבעות הקבועים בקרשי המקצוע ההם והוא דופן כפול לשניהם שאם לא נאמר כן הרי יפסיק דופן הטבעות הקבועים ההם בין כותלי הצפון והדרום לכותל המערבי. ולא יתאימו יחד הכותלים. וכתב רש"י ז"ל שלא ידע אם אותן טבעות היו קבועות או מטולטלות. ור"ל שקרשים שאחרי קרשי המקצוע אינו ידוע אם הם קבועות או מטולטלות. אבל אין כוונתו ז"ל על הטבעות שבקרשי המקצוע שהם ע"כ הי' מטולטלות ויכלו להסירם מעל הקרשים דאל"כ לא הי' יכולים לפרק את המשכן. וכן צ"ל עוד שהיו כל הקרשים חרוצים לרחבן בעוביין גם למעלה לעבר הפונה ביתה עכ"פ כמ"ש רש"י ז"ל אח"כ פסוק כ"ט ד"ה וצפית שכל הכותל הי' חלק מבפנים מבלתי בליטה כן נ"ל לבאר דברי רש"י ז"ל:

(ד"ה כן יהי') ר"ל שאין מאמר לשני המקצועות. פירוש מאמר כן יהי' לשניהם הכתוב לפניו שא"כ למה חזר וכתב עוד לבסוף מלת יהי' אלא ע"כ צ"ל שכל אחד מאמר לעצמו. כן יהי' לשניהם הוא דבור לעצמו ולשני המקצעות יהי' הוא דבור לעצמו והראשון על שני הקרשים שבמקצוע אחד והשני על שני המקצועות. מדברי הרא"ם ז"ל:

כה דהרמב"ן ז"ל כתב וז"ל ברייתא זו כפי משמעה יש בה תימה גדולה כי כשחורץ מן הקרש רביע מכאן ורביע מכאן ובאמצע חורץ כחצי רוחב הקרש נמצא כולו חרוץ ולא נשאר בו יד ורגל כלל עכ"ל. ובאמת פי' הברייתא כמ"ש רש"י ז"ל לעיל בסדר המקראות

בפסוק י"ז ולפ"ז כך הוא הפירוש. שתחלה אמר דרך כלל וחורץ הקרש מלמטה. ואח"כ פירש לך שיעור החריץ ואמר רביע מכאן ורביע מכאן. ר"ל רביע רחבו מכאן ורביע רחבו מכאן הי' מניח ברוחב הקרש לידות והחריץ חצי רוחב הקרש באמצע וזהו החריץ מדברי הרא"ם ז"ל:

כו (ד"ה חמשה) מ"ש רש"י ז"ל ושני חרקים בין טבעת לטבעת כדי שיהיו הטבעות מכוונין כו' ר"ל שע"י שיווי ההבדל בין הטבעות יבואו הטבעות מכוונין אבל אין זה תלוי במה ששני חלקים (ד"ל שני רביעי הקרש) בין טבעת לטבעת שאף אם היה פחות או יותר מזה ביניהם הי' ג"כ הטבעות מכוונין והעיקר בזה שיווי ההבדל ולא כמות ההבדל אבל צורך הב' חלקים בין ב' הטבעות כדי שיהי' ג"כ בין הטבעת העליון לבריח התיכון כמו מבריח התיכון לבריח התחתון ובזה יהיו הבריחים משולשים בתוך גובה הקרש שמראש הקרש עד הבריח העליון כמו מבריח התיכון עד בריח התחתון ומבריח התיכון עד בריח התחתון כמו מבריח התחתון עד סוף הקרש ואף שע"י חלוקה זו נחלק הקרש לד' חלקים שווים מ"מ לא כנו ז"ל לחלוקה זו מרובעים רק משולשים רפי שנעשתה החלוקה ההיא ע"י ג' בריחים וגם מפני שיש לנו על ידה ג' השוואות. שיווי א' אל ב' ושיווי ב' אל ג' ושיווי ג' אל ד' ובזה יצא לנו שכולם שווין זל"ז מראש הקרש עד בריח העליון שוה להבדל שבין בריח העליון לבריח התיכון. הבדל שבין בריח העליון לבריח התיכון שוה להבדל שבין בריח התיכון לבריח התחתון. הבדל שבין בריח התיכון לבריח התחתון שוה להבדל שבין בריח התחתון לסוף הקרש. ובזה יצא לנו שכל ארבעת ההבדלים שווין ועל דרך זה כנו חז"ל כל ד' חלקים שווים בסגנון זה שהם משולשים כמ"ש ז"ר גבי מגלה שאם הטיל בה ג' חוטין כשרה אמר רנב"י ובלבד שיהיו משורשין ופירש"י ז"ל שיהא מראש הדף לגיד כמניך הא' לב' ומגיד הא' לב' כמב' לג' ומב' לג' כמג' לסוף התפירה וכזה אמרו ז"ל ג"כ אצל ערי מקלט מדרום לחברון כמחברון לשכם ומחברון לשכם כמשכם לקדש ומשכם לקדש כמקדש לצפון כנל"ב. ומ"ש רש"י ז"ל עוד שה' בריחים שבמערבי אורך העליונים והתחתונים לא יקשה בזה אף שברוחב הקרשים שבמערב יש י"ב אמה הרי מ"מ לא היה רחבן בחלל המשכן רק י' אמות שהב' אמות שבב' המקצועות דין באות כנגד אמת עובי קרש הצפון והדרום כמ"ש רש"י ז"ל לעיל פסוק כ"ג שזה אינו קושיא כמו שפירש"י ז"ר להלן פסוק כ"ט בד"ה וצפית כי הבריחים היו בקרשי המשכן מבחוץ ולא מבפנים וא"כ מבחוץ הי' רוחב הקרשים י"ב אמה וזה מבואר:

כט ר"ל שאין הפירוש שתעשה הטבעות בתים לבריחים שהרי ממילא היו בתים לבריחים וא"צ לתקין לזה. לזה ע"כ הוא מאמר בפ"ע ואינו מוסב על הקודם. והכוונה שאמר הכתוב מה היו הטבעות משמשות בקרש ואמר שיהיו בתים לבריחים:

(ד"ה וצפית) פשוט שכ"ז אינו מהכרח הכתובים וגם לא מן הסברא רק מן הקבלה האמתית. והנה לפ"ז תבין שמ"ש רש"י ז"ל שהיו ב' טבעות בכר קרש אינו ר"ל זה בצד זה לרוחב הקרש שא"כ היה מהצורך לקבוע בכל קרש ג' פיפיות כדי לכסות חלק הבריחים שבין הטבעית וע"כ שלא הי' בכל קרש לרחבו כי אם טבעת והיתה נתונה באמצע רוחב הקרש ובפיפיות היו קבועין אחת לרוחב הקרש מזה לטבעת והב' מזה לטבעת וא"כ ע"כ מ"ש רש"י ז"ל לעיל שהיו ב' טבעות לכל קרש ר"ר לאורך הקרש זה תחת זה טבעת א' לבריח העליון והכ' לבריח התחתון ומבואר:

ל (ד"ה הראית) שהוא פעל מורכב מעבר ועתיד שעדיין פעל ההראות עתיד אבל בזמן ההקמה יהיה פעל עבר והרבה כיו"ב יש במקרא. כמו לא אשלחך כי אם ברכתני וחביריו:

לא (ד"ה תכלת) מבואר זה לעיל ברש"י סדר זה פ' כ"ו פסוק א':

(ד"ה מעשה חושב) גם זה מבואר לעיל פ' כ"ו פסוק א' ברש"י:

(ד"ה כרובים) מ"ש רש"י ז"ל שהפרוכת ארכה לרוחב שכן ורחבה לגובה המשכן. כ' הרא"ם ז"ל וז"ל לא ידעתי למה לא יהיה רחבה לרוחב המשכן וארכה לאורך המשכן (ר"ל לגובה המשכן) ועוד שבתמונת המרובע (שהפרוכת ארכה י' ורחבה י') לא יפול אורך ורוחב (ר"ל שגם ל' רחבה כרחבו וארכה לארכו לא יתכן במרובע) עכ"ל, ול"ג שצריך להגיה באמת רחבה כרוחב המשכן וארכה לאורך המשכן ולשון דזה יתכן שאף שאינו נופל רוחב ואורך מצד הפרוכת עצמו להיותה מרובעת י' על י' מ"מ יפול בה אורך ורוחב מצד רוחב וגובה המשכן שישמחה הזקוף לגובה המשכן יכונה ארכה ושטחה המוטל לרוחב המשכן יכונה רחבה כנ"ל ופשוט:

לה כצ"ל משוך קימעא כלפי המזרח כו' וכן הוא הגירסא ברא"ם ור"ל שאין מזבח הזהב בתוך האויר שבין השולחן והמנורה רק נגד האויר שבין השולחן והמנורה ועי"ז הוא משוך כלפי הפתח שבמזרח ופשוט:

לז ושם מסך הוא מענין סכך והגנה ע"ש שהוילון מגין על החלל ומסככו בעד האויר שחוצה לו: [ד"ה רוקם] ר"ל כי רוקם בציירי הוא שם התואר ופירושו כמעשה האומן הרוקם אבל מעשה רוקם בסגור הקוף הוא שם דבר ופירושו, במעשה אומנות. הרקימה וכמוהו בשירי הכבוד לפני אוכל תתן אוכל:

פרק כז

ג (ד"ה לכל כליו) ז"ל רש"י ז"ל בפ' בשלח בפסוק לכל חיל פרעה כן דרך המקראות לכתוב ל' יתירה (במלת הכלל כל) כמו לכל כליו תעשה נחושת. לכל כלי דאינה אלא לתקון הלשון עכ"ל הובא בראי"ם ז"ל:

ד ר"ל כי נחושת אינו דבוק עם מעשה רשת כי תבנית כל הרשתות אחד הוא יהי' מאיזה מין שיהיה ומה טעם מעשה רשת נחושת. וע"כ ששם נחושת אינו דבוק עם מעשה רק דבוק עם מכבר ואין מלח נחושת להגביל צורת הרשת (שתהי' עשוי' כדשת העשוי' מנחושת) רק להגביר חומר הרשת מדברי הרא"ם ז"ל בתוספת ביאור ופשוט:

ה מל' הכתוב שאמר ונתת אותה תחת כרכב המזבח מלמטה והיתה הרשת עד חצי המזבח. נראה שהגביל הכתוב מקום הרשת וגם מדת רחבה והגבלת מקומה הוא במ"ש שיתננה תחת הכרכב והגבלת רחבה במ"ש והיתה הרשת עד חצי המזבח אבל עדיין לא ידענו אם היה הכרכוב מיד אחרי כלות חצי המזבח מלמטה וא"כ הרשת שתחתיו הי' רחבו כחצי רוחב המזבח. למר כדאית לי' ה' אמות ולמר כדאית לי' אמה וחצי או שהי' הכרכוב למעלה מאמצעית המזבח הרבה והיתה הרשת מתחתיו עד כרות חצי העליון של המזבח נמצא לפ"ז היתה הרשת נתונה בחצי העליון של המזבח ולא הי' רחבה כחצי המזבח רק מחוף מזה וכמדת שטח שבין הכרכוב וחצי האחרון של המזבח. ולכאורה יש להכריע כפן דא' שלא בא הכתוב לסתום אלא לפרש שלפן הב' עדיין לא הגביל לנו דכתוב לא מקום הרשת ולא מדת רחבו שזה תלוי במקום הכרבוב. וגם ברוחב הכרכוב שאם ד"מ הכרכוב באמה העליונה שר המזבח הרשת שתחתיו רחבה יותר ממדת רחבה בהונח שהכרכוב למטה מאמה העליונה של המזבח והקש ע"ז במדת רוחב הכרכוב שלפי מדת שטח הכרכוב כן יעדיף וכן ימעט רוחב הרשת הנתונה תחתיו ומגעת עד כלות חצי העליון של המזבח. ולפי שלא הוגבל בזה רק סוף הרשת אבל לא מקום התחלתו ומדת רחבו אבל לא בא הכתוב לסתום אלא לפרש וע"כ כפן הא' שאין עלינו לפ"ז רוחב הכרבוב לגרוע אותו ממדת רוחב הרשת רק שהתחלתו מיד למעלה מחצי המזבח ותחתיו בהתחלת חצי התחתון נתונה הרשת מיד ומגיע עד תחתית המזבח וא"כ הוגבל בביאור מקום התחלתו של הרשת ומדת רחבו אבל באמת שאחרי העיון נראה מל' הכתוב שאינו כן שהרי הכתוב אומר ונתן אותה תחת כרכוב המזבח מלמטה והיתה הרשת עד חצי המזבח ול' עד חצי המזבח מורה שבא להגביל עד כמה תופס הרשת במזבח ממקום התחלתו ואמר שתופס עד חצי המזבח ואם היה הרשת מגיע עד סוף המזבח למטה לא יתכן כלל ל' זה והיל"ל והיתה הרשת עד קצה המזבח מלמטה או עד

לארץ או עד תחתית המזבח ואם בא להודיענו דתחלת מקום הרשת שהוא בראש חצי התחתון של המזבח הי"ל והיתה הרשת מחצי המזבח עד למטה אבל ל' עד חצי המזבח משמע עד חצי ולא יותר של' זה אינו נופל רק אם הדבר המושם ע"ג השטח אינו מגיע עד תכלית השטח וקצהו ובא להגביל עד כמה תופס הדבר ההוא בשטח ממקום התחלתו: לכן ע"כ צ"ל כפן הב' הנ"ל שלא היה סוף הכרכוב מיד בתחלת חצי העליון של המזבח רק למעלה ממנו הרבה והיתה הרשת נתונה תחתיו ג"כ בחצי העליון של המזבח והגיע עד כלות חצי העליון של המזבח. לכן נופל עליו יפה הר' והיתה הרשת עד חצי המזבח וזה ברור. אבל כבר אמור לעיל שעדיין לא הוגבל לפ"ז רוחב הרשת שרחבו ירבה או ימעט לפי רוחב הכרכוב ולפי התחלתו בגובה המזבח וצ"ל שבאמת לא הקפיד הכתוב בזה ועיקר הציווי אינו אלא שיהי' בחצי העליון של המזבח כרכוב ורשת ושיהיה הכרכוב ממעל לרשת והתחלת הרשת תיכף עם קצה הכרכוב ושיהיה הרשת מגיע ממקום התחלתו תחת הכרכוב עד חצי התחתון של המזבח ואולם למ"ש רש"י ז"ל בשם רז"ל שהי' רוחב הכרכוב אמה י"ל שעשו זה מעצמן לפאר והדור אבל אין בזה קפידא וגם י"ל שכן נמסר לו למשה רבינו ע"ה בעל פה ולעכב לפי שהכרכוב במקום הסובב שבמזבח בית עולמים שהיתה כניסתו אמה. אבל מ"מ אף שידענו לפ"ז רוחב הכרכוב מ"מ לא הוגבל עדיין רוחב הרשת שתחתיו לפי שלא ידענו עדיין מקום התחלת הכרכוב בגובה המזבח אם בראשו מיד ואם נסוך ממנו וגם עד כמה הוא נמוך מראשו ועדיין צ"ל שאין קפידא ברוחב הרשת רק בשמירת התנאים הנ"ל כ"ז למ"ד דברים ככתבן וגובה המזבח אינו אלא ג' אמות כמשמעו אבל רש"י ז"ל אזיל כאן בשיטת התנא דס"ל שהי' גובה המזבח י' אמות ומה אני מקיים וג' אמות קומתו משפת סובב ולמעלה שהוא הכרכוב הנזכר באן ולמ"ד זה אם נאמר שנמסר למשה בע"פ רוחב דכרכוב אמה לעכובא הוגבל א"כ כל מדת רוחב הרשת לפ"ז שהרי הוגבל בכתוב מקום התחלת הכרכוב בגובה המזבח לדבריו שהרי בביאור אמר הכתוב לפירוש זה שיהא התחלת הכרכוב באמה הד' מראש המזבח ולמטה (כדי שישאר ג' אמות בגובה המזבח מראש הכרכוב ומערה) א"כ נשאר בחצי העליון של המזבח שתי אמות עד חצי התחתון ובמשך רוחב ב' אמות הללו מעשה הכרכוב והרשת וכיון שכנ"ל רוחב הכרכוב אמה א"כ רוחב הרשת שתחתיו ג"כ אמה והוגבל א"כ הכל והנה למ"ד זה הי' הרשת באמה הו' מתחתית המזבח ולמעלה והכרכוב הי' באמה הז' מתחתיתו ודי בכ"ז לבאור דברי רש"י ז"ל ויתר מה שהצורך לבאר בדבור זה יבוא בציונים הסמוכים:

באי"ד והוא לסוף ו' אמות של גבהו כו' כצ"ל ור"ל שהמכבר והוא הרשת תחלתו בסוף ו' ותחלת ז' מתחתית המזבח וכמו שביארתי בציון הקודם הסמוך בא"ד אלא על ראשי לפנים מקרנותיו כו' ר"ל שבין הקרנות הי' רוחב אמה והרוחב הזה לא היה משמש להלוך הכהנים כמ"ש ז"ל הטעם בש"ס דזבחים משום דלא סגי להו להדיא שהקרן מעכבם מהקיף אבל לפנים מאמת הקרן שבראש המזבח העמיקו סובב במין חריץ בעומק מעט ורוחב החריץ הזה הי' אמה והי' מקיף החריץ הזה את המזבח מד' רוחותיו והיקף שפת החריץ הזה (שהי' לו ב' שפחות הא' בראש המזבח והב' בראש המערכה) הי' לכהנים למעקה קטן שלא יחליקו:

באי"ד שתי אמות הללו קרויין כרכוב כו' ר"ל שבאמת גם אמה שבין הקרנות העמיקו רק שנשאר לו שפה קטנה בראש המזבח למעקה א"כ בין הכל הי' רוחב החריץ ב' אמות אלא שלהלוך רגלי הכהנים לא היתה משמשת רק אמת החריץ שלפנים מאמת דרוחב הקרן ומבואר:

באי"ד וחד לכהנים דלא ישתרגו כו'. ר"ל כנ"ל שטעם עשיית הכרכוב בראש המזבח כדי שלא יחליקו הכהנים בהקיפם סביב המערכה:

באי"ד וזה שבדופן לנוי חי'. לעיל פירש"י ז"ל שהכרכוב שבדופן היה ג"כ ככרכוב של הכהנים שבראש המזבח (ושם ע"כ ענינו היקף חריין וכניסה סביב שהרי כל עיקרו רא נעשה אלא כדי שלא יחליקו הכהנים וכנ"ל) ר"ל כניסה וחריין סביב למזבח אבל בזבחים פירש"י ז"ל וז"ל היקף בליטה קטנה חוגרתו סביב לנוי ועכ"פ שם כרכוב נופל בשתיהן להיות הכניסה או הבליטה מקיף סביב בדופני המזבח:

באי"ד ומזבח אדמה הוא כו'. בקצת ספרים יש קודם התחלת דבור זה ב' נקודות ההפסקה והוא ט"ס והכל דבור א' ור"ל שהרי מזבח האדמה הוא מזבח הנחושת הנזכר כאן וע"כ שהי' למזבח הנחושת כבש כמו שבא בציווי במזבח אדמה הנ"ל ופשוט:

באי"ד ורגליו מגיעין כו' (עד סוף הדבור) אין כאן המקום לדקדק בחשבון זה של אורך הכבש אבל דרך כלל אומר לך להבנת דברי רש"י ז"ל שכל שהכבש יותר ארוך רגליו קרובין יותר לקלעי החצר (זהו פשוט) ולדברי האומר שקומת המזבח י' אמות וא"כ השפוע שמרגלי הכבש עד גג המזבח גדול מאוד. לכן צריכין לכבש ארוך כדי שיהיה השפוע גדול ויהיה נוח לעלות עליו לכן למ"ד זה היה הכבש ארוך ומגיע עד אמה סמוך לקרעי הדרום אבל למ"ד דברים ככתבן ולא הי' המזבח גבוה רק ג' אמות אין צורך להרבות בשפוע ודי בכבש ארוך עשר אמות. והי' א"כ רחוק הרבה מאוד מקלעי החצר ומבואר:

ז ר"ל, ולכן נקוד בית השמוש בטבעות בפתח ולא בשווא כמשפט בכל המשמשו' כדי להשלים חסרון הא הידיעה כמו בהטבעות והוא בטבעות הנזכרות לפני זה המחוברות במכבר והם היו משמשות בתים לבדים ולא היו שם עוד טבעות אחרות ופשוט:

י יעויין בזה בציוני בפסוק י"ד

יג ר"ל המזרח קרוי קדם לפי שהוא לשון פנים והמערב קרוי אחור שהוא לשון אחורים שהוא הצד שאחורי הפנים. ואמנם טעם כנוי הפנים למזרח והאחור למערב. הוא מצד חשיבות רוח המזרח על המערב וחשיבות המזרח לפי שמשם יציאת השמש ויעויין במה שכתבתי בביאורי לפירש"י ז"ל בפרשת יתרו בפסוק ויחן שם ישראל נגד ההר ושמה תראה טעם אחר יותר מבואר מה שיכונה המזרח פנים והמערב אחור:

יד הנה בסדור העמודים שהיו לכאורה לפי הסברא מסודרות בסדר ישוה בשיווי הריווח שבינותם וגם הי' כפי הנראה שווים בעוביים (שהוא מדת אלכסונם להיותן עגולות). יש כאן מבוכה כמו שהעיר בזה הרא"ם ז"ל. שלמעלה בפסוק יוד כתב רש"י ז"ל שהי' חמש אמות ריוח בין עמוד לעמוד. והנה על פני הצפון והדרום היו עשרים עמודים בכל צד וביניהם א"כ י"ט אוירים וי"ט פעם ה' עולה צ"ה אמה ואורך החצר מהמזרח למערב הי' מאה באמה א"כ חסר חמש אמות. וצ"ל א"כ שעובי העמודים הי' משלימין החסרון ויתחייב מזה שעובי כל עמוד והוא אלכסונו רביעית אמה שהוא טפח וחצי אבל עדיין לא יתכן זה בעמודי הרוחב שהם עמודי המזרח והמערב שהי' ברוחות האלו עשרה עמודים בכל רוח ורוחב החצר הי' חמשים אמה ולעשרה עמודים ט' אוירים בני חמש חמש אמה עולה המקובץ מ"ה אמה ועובי העמודים משלימין א"כ החסרון של החמש אמות ויצא מזה א"כ שעמודי הרוחב עדיין והוא מדת לוכסנם כפל עובי עמודי האורך וזה נראה זר ועוד יש להתעורר שהרי רוחב עמודי המקצוע הו' מכוסה מצחו העמודים שאצלם ברוח האחר כי נאמר או שהיו העמודים שבקצות המערב והמזרח בצד העמודים שבקצות הדרום והצפון א"כ הי' עובי עמודי קצות הדרום והצפון מכוסות מעמודי המערב והמזרח שאצלם ולא הי' עובי שלהם נגלה לצד החצר פנימה א"כ חסר ממדת אורך החצר שבפנים כפי עובי עמודי המקצוע. ואם נאמר שהי' אורך עמודי המקצוע שבמערב ומזרח בצד אורך עמודי הדרום והצפון א"כ הי' עובי עמודי קצות המערב והמזרח מכוסה לצד פנים מעמודי קצות הדרום והצפון וחסר א"כ ממדת רוחב החצר שבפנים כפי עובי עמודי מקצועות המערב והמזרח וגם יש לדקדק בלשון רש"י ז"ל שלפנינו בפסוק זה שכתב וז"ל בין עמוד שבראש הדרום כו' עד עמוד שהוא מן השלש שבמזרח חמש אמות וממנו לשני חמש אמות ומן כו' וכן לכתף השנית וארבע

עמודים למסך הרי עשר אמות כנגד כו' עכ"ל. וממשמעות לשון זה נראה שהי' נראה לצד מזרח מבחוץ שנים עשר עמודים מסודרין ברחבו. אלא שהשנים החיצונים נחשבין לצד הדרום והצפון. ועכ"פ יש לנו א"ב ברוחב החצר י"א אוירים בני חמש חמש אמה הרי נ"ה אמה וכל רוחב החצר אינו אלא חמשים. ועוד יש לדקדק בלשונו ז"ל שאצל עמודי המקצוע כתב בין עמוד שבראש הדרום עד העמוד שהוא מן השלש שבמזרח חמש אמות כו' עכ"ל. וזה משמע שהי' הריווח שבין העמודים חמש אמות בלי עובי העמודים. וביתר עמודי המזרח כתב וז"ל וממנו לשני חמש אמות ומן השני לשלישי חמש אמות כו' עכ"ל וזה משמע שלא הי' הריווח שבין העמודים חמש אמות. רק שמעמוד לעמוד חמש אמה דהיינו שעובי העמוד עם הריווח שאחריו הי' חמש אמות כל זה יש להתעורר בלשון רש"י ז"ל כאן ובפסוק יוד ויעויין מ"ש הרא"ם ז"ל ליישב קושייתו שהבאתי לעיל ולפי דבריו היו בסדר הדרום כ"א עמודים ועמוד ה"א הוא עמוד המקצוע נחשב לעמודי המערב. ובסדר המערב הי' י"א עמודים. ועמוד הי"א היא עמוד המקצוע נחשב לעמודי הצפון ובסדר הצפון היו כ"א עמודים ועמוד הכ"א הוא עמוד המקצוע נחשב לעמודי המזרח ובסדר המזרח היו י"א עמודים ועמוד הי"א הוא עמוד המקצוע נחשב לעמודי הדרום. והנה לפי סדר זה היו ברוחות הצפון והדרום בכל רוח כ' אוירים וברוחות המזרח והמערב בכל רוח יוד אוירים. והוסיף עוד הרא"ם ז"ל שמ"ש רש"י ז"ל בין עמוד לעמוד חמש אמות. הוא לאו דוקא אבל ר"ל שמתחלת עמוד הא' עד עמוד השני חמש אמות ונמצא כל עמוד עם אויר שאחריו הוא חמש אמות אלו דבריו ז"ל. אבר עדיין לא נתקן בזה בשלימות כל הצריך לתקן, שהרי עמוד הכ"א שברוחות הדרום והצפון לא הי' מגולה אל החלל פנימה להיותם מכוסים מעמודי הרוחב שבצדם וכן עמוד הי"א מרוחות המזרח והמערב לא הי' מגולה אל החלל פנימה שהרי יתכסו מעובי עמודי האורך שבצדם וא"כ עדיין חסר משיעור האורך ושיעור הרוחב כפי עובי העמודים ההם דהיינו מדת אלכסונם לכן צריך להוסיף על זה עוד עפ"י מה שהעירותי לעיל בלשון דש"י בפסוק זה שלפנינו שאצל עמודי המקצוע כתב ריווח חמש אמות בין עמוד לעמוד וביתר עמודי הרוחב כתב שמעמוד לעמוד חמש אמות:

ועפ"י זה י"ל שדעת רש"י ז"ל שעמודי המקצוע חוצג ברחוק יותר ממרחק שבין יתר העמודים. ובכל הרוחות הי' האויר שבין העמודים פחות מחמש אמות כפי אלכסון העמוד עד שהעמוד והאויר שאחריו עלו יחד לחמש אמות. אבל המרחק שבין העמוד האחרון הנחשב למספר עמודי הרוח ההוא שעומד בו לעמוד המקצוע שאחריו הי' חמש אמות בזולת הצטרפות עובי עמוד המקצוע ובזה נתקן הכל ולא נחסר משיעור והרוחב

שבחלל החצר מאומה. אבל עדיין לא נתקן מה שהעירותי לעיל במה שנראה מלשון רש"י ז"ר כאן שברוח המזרח היו י"ב עמודים ויש לנו א"כ י"א אוירים. אלא שיש לנו לומר שמ"ש רש"י ז"ל וכן לכתף השני הוא לאו דוקא אלא ר"ל שלכתף השני יש לנו ג' עמודים עד עמודי מסך הפתח והריווח שבינם עם עובי העמוד אינו אלא חמש אמות. ויפלא בעיני שכל זה השמיט הרא"ם ז"ל עם כל הצורך הגדול הזה אבל האמת אגיד שאחר כל היגיעה הזו לא נחה דעתי בזה ואם הי' לנו דרך אחר בתקון זה. הי' מתקבל הדבר על לבי יותר:

יח כבר העיר בזה הרא"ם ז"ל שבאמת אורך ל' ורוחב י' של המשכן לא הי' אלא בחללו אבל לצד חוץ הי' המשכן ארכו שלשים ושנים ורחבו שנים עשר אמה שהרי לצד חוץ ניתוסף עובי קרשי הצפון והדרום ועובי קרשי המערב ועמודי הפתח שבמזרח שהי' עובי הקרשים והעמודים אמה כמו שמוכרח מן המקראות דלמעלה וא"כ לא נשאר לפ"ז מרוחב החצר עד קרעי המשכן רק תשעה עשר אמה לדרום וכן לצפון ומאחורי המשכן עד הקלעים לא נשאר רק שמונה עשר אמה. והרא"ם ז"ל יישב בדוחק שחשב רש"י ז"ל את העמודים בכלל רוחב החצר.

יט ר"ל כי שאר כל כרי המשכן של זהב דיו מדברי הרא"ם ז"ל:

סדר תצוה

כ ר"ל וכיצד הוא עושה שיצא השמן זך בלי שמרים. על זה כתב רש"י ז"ר שהוא כמו ששנינו במסכת מנחות מגרגרו וכו':

(ד"ה להעלות) ר"ל כן הוא משמעות לשון העלאה מדלא כתיב להדליק או להאיר וענין זה ר"ל שלא ידליק הפתילה ויניחנה כך דולק. אעפ"י שעדיין לא התחילה השלהבת לעלות אלא שצריך לעסוק בהדלקתה עד שתהא השלהבת עולה מאליי. כן פירש"י ז"ל בשבת פ' ב"מ ובמנחות:

(ד"ה תמיד) מלא תמיד הוראתה על שלילת ההפסק אם בהחלט שלא יפקד מציאת הדבר בשום זמן ואם על שלילת ההפסקה בסדר זמני מיוחד. דמיון הא' באמרנו המעיין נובע תמיד ודמיון הב' אני אוכל בכל בוקר תמיד. ואולם להכיר על איזה ענין יורה מלה זו בכתוב הוא דבר הלמד מענינו אם נזכר מקודם לזה זמן מיוחד הוראתו מענין הב' ואם לא נזכר מקודם רזה זמן מיוחד ע"כ הוראתו מענין הא' שלא יפקד בשום זמן שהרי לא ידענו איזה סדר זמני יתפוס שיוסב עליו מלת תמיד והדמיון לזה בלחם הפנים כתיב ביום השבת ביום השבת יערכנו לפני ד' תמיד והנה מלת תמיד מוסב על פער העריכה

והוראתו מענין הב' והוא שלילת ההפסק בין הסדר הזמני המיוחד הוא יום השבת הנזכר מקודם שלא יצא שום שבת מבלתי היות בו עריכה אבל מה שכתוב ונחת על השולחן לחם פנים לפני תמיד שלא נזכר מקודם בפרשה זו זמן מיוחד וזה לא יתכן לומר שסמך כאן הכתוב על מה שנזכר בפרשה אחרת וע"כ שהוא מענין הא' הנ"ל שלא יפסק בשום זמן (וכת"ק בש"ס דמנחות דס"ל אלו מושכין ואלו מניחין ואפילו לר' יוסי דס"ל אפילו סלק הישנה שחרית והניח את החדשה ערבית מ"מ בשביל זמן מועט שיקרה לפעמים להיות השולחן ריקם לא יקפיד הלשון לקרותו תמיד. וזהו שאמר ר' יוסי שם בש"ס אלא מה אני מקיים לפני תמיד שלא ילין שולחן בלי לחם ור"ל שאין שום זמן שלא יהי' בו לחם שאפילו ביום השבת שמסירין הלחם אינו אלא זמן מועט שהרי מוטל עליו הלחם כל הלילה גם ביום השבת ולערב קודם הלילה משימין עליו הלחם וא"כ גם יום השבת בכלל). ולזה ע"ב איננו מוסב על פעל הנתינה שחרי הנתינה איננה רק בזמן מיוחד והיא ביום השבת אבל הוא מוסב על עמידת הלחם בשולחן שהוא בכל יום. וכבר כתבתי במקום אחר הכלל הנכון שבבוא שני פעולות רצופות נמשכות זו אחר זו שהפעל הא' בעבור הב' מדרך הלשון להשמיט פער הב' ולקשר פעל הא' במלה המקושרות בעצם עם פעל השני וכן הוא כאן. וראוי להיות בתשלומו ונתת על השולחן לחם הפנים להיות לפני תמיד. אמנם תמיד האמור כאן במגורה להעלות נגר חסיד הוא ג"כ מענין הב'. ואף שלא נזכר מקודם הזמן המיוחד הרי נזכר מיד אחר זה ופירש לך הכתוב בביאור על איזה ענין יתכוון ואמר באוהל מועד וגו' מערב עד בוקר ועל זה מסב מלת תמיד שבסוף פסוק הקודם וזהו שאמרו חז"ל בש להי חגיגה מנורה לא כתיב בה תמיד שולחן כתיב בי' תמיד ופירש"י ז"ל שם וז"ל כלומר תמיד האמור במנורה לא תמיד יומם ולילה קאמר כו' עכ"ל. ומה שאמרו שולחן כתיב בי' תמיד נתכוונו לפסוק ונתת על השולחן וגו' ומבואר:

כא ר"ל שאין מערב עד בוקר מוסב על פעל יערוך שהרי אין העריכה כל הלילה אבל הוא מוסב על פעל ההארה שלא נזכר בכתוב והשיעור יערוך אותו אהרן ובניו להאיר מערב עד בוקר. וככלל שהארכתי בו כ"פ מהשמט פעל הב' מב' פעולות הנמשכות זו אחר זו ובמה שיקשר פעל הא' במלה המקושרת בעצם עם פעל הב':

פרק כח

א ר"ל שהרי חנוכם לא היה עד אחרי הקמת המשכן ע"י הבגדים וקרבנות המלואים. לזה צ"ל שהשיעור שמקודם הודיעו תכלית וטעם הצוואות בבגדי כהונה וקרבנות המלואים שהי' אחרי הקמת המשכן שיזכר להלן בהמשך הפסוקים. ואמר כאן בפסוק שלפנינו שהוא הכל כדי לחנך אהרן ובניו לכהונה. ולזה אמר ואתה הקרב אליך את אהרן אחיך

ואת בניו וגו' לכהנו לי ואח"כ בא בפסוקים ופרשיות דלהלן כיצד יקרבם ויחנכם. מדברי הרא"ם ז"ל בתוספת ביאור רב:

ג ר"ל שאין הל' במלת לקדשו ולכהנו במקום מלת אל והוא יחם גבור שאליו רק הוא למד התכלית בב' הפעלים רק שתחלה אמר דרך כלל שתכלית הבגדים והקרבנות שיזכירם להלן והוא הקריבה הנזכרת מקודם הוא הקדושה ואח"כ אמר מה הוא הקדושה לכהנו לי:

ד הרמב"ן ז"ל טען כי המעיל איננו חרוק ממ"ש והוא עוטה מעיל וכן ומעיל צדקה יעטני ולא תבוא עטי' על הכתונת רק על השלמה אשר יכסה בה דכתיב עוטה אור כשלמה וראיה עוד שאמר ויחזק בכנף מעילו והנה יש לו כנפים ואינו כמין חרוק עכ"ל. ובאמת שראיית רש"י ז"ל שמעיל וחלוק וכתונת ענין א', ממ"ש בס' שמואל אצל תמר ועלי' כתונת פסים כי כן תלבשנה בנות המלך הבתולות מעילים. וכאן בבגדי כהונה שכתוב בהם מעיל וכתונת לכן פי' ז"ל שהכתונת הוא החלוק הסמוך לבשרו כמ"ש באדם ואשתו ויהיו שניהם ערומים וגו' ויעש וגו' כתנות עור ולבישם ומעיל הוא החלוק העליון ואף שהוא כתבנית החלוק יתכן שיהיו לו כנפות מאחר שאינן לכיסוי בשרו מדברי הרא"ם ז"ל:

(ד"ה בגדי קודש) ר"ל שכל המאמר הזה יתר הוא שהרי כתב במקרא שלפניו ועשו את בגדי אהרן לקדשו לכהנו לי. וע"ז אמר אח"כ בפסוק שלפנינו ואלה הבגדים וגו' ולמה חזר וכ' לך כאן ועשו בגדי קודש וגו'. וע"כ שאין הסמיכות כאן סמיכות המתואר אל התואר כענין סמיכות בגדי קודש שבפסוק הקודם רק הוא כעין המסובב אל סבתו וענינו בגדים של קודש וקודש כנוי לתרומת הצבור שהוא מן השקרים ובא למעט שלא יהיו הבגדים משל יחיד:

ח ר"ל שפי' אפודתו איננו כמו אפוד שלו שא"כ על מי מוסב כגוי הנסתר אם על אהרן שיאמר חשב האפוד של אהרן הרי לא נזכר אהרן בפסוקים שלפניו ואינו מספר בהם רק מעשה האפוד. ועוד הרי כתוב אח"כ אשר עליו כמעשהו ממנו יהי'. וכנוי עליו ממנו כמעשהו הכל שב על האפוד. וע"כ שגם כנוי אפודתו שב על האפוד וא"כ אם שם אפודתו ג"כ על האפוד איך יפול בו כנוי הנסתר השב ג"כ על השם ההוא ואיך יכנהו ויזכירהו בפירוש במלה אחת. ולמה ירמוז עליו אחרי זכרונו בביאור ואיך יפול על הל' לומר וחשב האפוד של האפוד לכן פירש"י ז"ל ששם אפודתו בכאן איננו ע"כ מנפרד אפוד בראיית התיו שלפני הכינוי ואם הי' מנפרד אפוד הי' בא מזה בכנוי הנסתר אפודו בזולת חיו והאלף נקודה בציירי אבל עכשיו שבא בתיו לבסוף והאלף נקודה בחטף פתח

ע"כ הוא מנפרד אפודה. ולכן בא בנטי' אפודתו. והנה אפוד הוא שם העצם והוא שם של התכשיט העשוי בתבנית שצייר לנו רש"י ז"ל לעיל. אבל אפודה הוא שם המקרה ע"ש פעולת החגורה הנעשה ע"י החושב והנפרד אפודה איננו על האפוד שהוא הסינר רק על החשב ר"ל ע"ש פעולתו והחשב בעצמו נק' חשב אפודה ע"ש תכריתו ר"ל חשב שחוגרין בו וכנוי הנסתר ישוב על האפוד והוא הסינר וענינו וחשב דחגירה של האפוד ומבואר: (ד"ה אשר עליו) ר"ל שגם כנוי עליו שב על האפוד ולא על אהרן. ופי' אשר עליו שהוא בשפה העליונה של האפוד הוא הסינר.

י ר"ל כי פירוש כתולדותם כסדר שנולדו ולא כסדר שהולידו. כפירוש מלה זו לרוב. מדברי הרא"ם ז"ל:

כב ר"ל שבפעולת הנתינה יפול מלת על ונתת על החושן לפי שנותנם עליו. אבל כאן בפעולת העשי' לא יפול מלת על ואיך אמר ועשית על החושן הרי נעשו לבדן בפני עצמן. ואח"כ נתנן על החושן כמ"ש להלן פסוק כ"ד וע"כ שפירוש מלת על כאן כמו בשביל:

ל (ד"ה את משפט) כבר פירש"י ז"ל לעיל בפסוק ט"ו כי טעם שם חושן המשפט על שם ברור דברים וכאן ביאר רש"י ז"ל הטעם. למה נקרא משפט הזה משפט בני ישראל. להיות דבריו שמברר הם הדברים הנוגעים אל כל האומה בכללה שנשפטים על ידו אם לעשות או לחדול ונקרא כאן משפט על שם גמר הדין ששופט אם לעשות או לחדול בכל דברם:

לא הנה ביאר ענין הסמיכות כי לאיזה יחס יסמך המעיל אל האפוד ואמר כי יחס המעיל אל האפוד על שם שנתון עלי' לחגורה:

לב (ד"ה לא) ר"ל לפי פשוטו הוא נתינת טעם על הקודם ואיננו אזהרה ופירושו שפה יהי' לפיו סביב שלא יקרע. אבל מדכתבי' קרא בלשון אזהרה לא יקרע ולא כתב ולא יקרע או לבלתי יקרע ש"מ דללאו נמי הוא דאתי. וז"ל הש"ס המקרע בגדי כהונה לוקה (דכולהו ילפי במה מצינו ממעיל) שנאמר לא יקרע מתקיף לה רב אחא בר יעקב דילמא ה"ק רחמנא עביד לי' שפה כי היכי דלא ניקרע ומשני מי כתיב שלא יקרע עכ"ל:

לה לקמן בפסוק מ"ג הוציא רש"י ז"ל מקרא דהתם והיו על אהרן ועל בניו וגו' ובש"ס פרק הנשרפין מייתי קרא אחריתא והיתה להם כהונה לחוקת עולם. בזמן שבגדיהן עליהן כהונתן עליהן (ופירש"י ז"ל דה"ק קרא והיתה להם הלבישה הזאת לכהונה כלומר שכהונתן תלוי' בבגדיהן) אין בגדיהן עליהם אין כהונתן עליהן והוו להו כזרים ואמר מר זר ששימש חייב מיתה ע"כ. ונתחבטו בזה הרא"ם והמפרשים ז"ל דתלתא קראי לדין אחד למה לי והרב בעל צדה לדרך ז"ל כתב על זה וז"ל ובאמת שאינו קושיא שכן מנהג

הש"ס בכמה דוכתי כמ"ש התוס' ז"ל בשבועות גבי מנין לתלמיד שיושב לפני רבו. ורואה זכות לעני וחובה לעשיר שלא ישתוק תלמוד לומר מדבר שקר תרחק וכתבו התוס' שם וז"ל בסנהדרין נפקא לן הך מלא תגורו. וכן הדרך בכמה דוכתין עכ"ל אלו דברי הצל"ד ז"ל. ובאמת שאין הנדון דומה לראי' דהתם לאו משום הך דרשא לחודא אתיין הנך קראי. אבל כל קרא אתי לגופי' אבל בכל לאו אזהרות רבות והרי הוא כעין לאו שבכללות כמו שיראה הרואה בשבועות וסנהדרין דמפיק הש"ס כמה דרשות מפסוק מדבר שקר תרחק ומפסוק לא תגורו והילכך אין המקראות יתרים דכל חד איצטריך גם לגופי' ולדרשות אחרות והך דתלמיד שרואה כו' שלא ישתוק הוא בכלל מדבר שקר תרחק ובכלל לא תגורו ופעמים מפיק לי' הש"ס מהך קרא ולפעמים מהך קרא. אבל הכא קשיא דתלתא קראי לדין אחד למה לי אם לא שנאמר דאתי קרא לעבור עליו בשלשה לאווין. אבל מ"מ כבר ידוע דאי מצינין לא צריכי קראי מצרכינין ולא מוקמינין בלאווי יתירי כמ"ש בש"ס בכמה מקומות. אבל מה שנ"ל בזה דקרא דהכא צריך להיכי שנכנס במעיל ולא היו בו הפעמונים ורמונים בשוליו דאי מהנך קראי אחריני ה"א שכזה אינו נקרא מחוסר בגדים וקמ"ל קרא דהכא דמעיל מבלי פעמונים ורמונים אינו במלואי בגדים וכלבוש בגד אחר דמיא וחייב מיתה וקרא דהכא לחוד לא סגי דמעיל מחוסר פעמונים ורמונים שהוא בכלל מחוסר בגדים לא שמעינין אלא מיתורא דקרא דוהיו על אהרן וגו' ואי לאו יתורא הוה אמינא דולא ימות דקרא דהכא למחוסר מעיל אתא. אבל השתא דכבר ידעינין מחוסר מעיל מקרא דוהיו על אהרן וגו' ש"מ דקרא דהכא למעיל מחוסר פעמונים ורמונים אתי. אבל מ"מ מהנך תרתי קראי לא שמעינן אלא דמחוסר בגדים ששימש חייב מיתה אבל למלקות לא ידעינן דכרת וכן מיתה בידי שמים א"צ אזהרה. אבל למלקות צריך אזהרה הילכך איצטריך קרא דוהיתה להם כהונה וגו' כדי ללמדנו שהכהונה תלוי' רק בבגדים והיינו טעמא דמחוסר בגדים ששימש חייב מיתה. דבזמן שאין בגדיהן עליהן אין כהונתן עליהן וה"ל כזרים וזר ששימש חייב מיתה. וממילא כיון דהוה להו בכלל זרים הרי הן במלקות כזר ששימש. דקיי"ל דהוא במלקות. ובקרא דהכא וקרא דוהיתה להם כהונה לחוד לא סגי דבקרא דוהיתה להם כהונה לא נזכר בפירוש שיהי' המחוסר בגדים במיתה ולא הוה דרשינן לי' להך דרשא דמחוסר בגדים במיתה. רק בתר דגלי לן קרא בעלמא דמחוסר בגדים הוא במיתה דרשינן ג"כ להך קרא דוהיתה להם כהונה להך דרשא למידק מיני' טעמא דה"ל במיתה משום דהוא בכלל זר וכשאין בגדיהן עליהן אין כהונתן עליהן כדי למילף מיני' שהוא במלקות ג"כ בכלל לאו דזר ששימש וכיון דאיצטריך לן קרא דהכא בשביל עיקר הדרשא דמחוסר בגדים

במיתה א"כ לא הוה ידעינין דמעיל מחוסר פעמונים ורמונים לחוד הרי הוא כמחוסר מעיל דזה לא ידענו אלא מיתורא וכנ"ל. לכך צריך לן קרא דוהיו על אהרן ועל בניו וגו' והשתא אתי הך קרא לגלויי על קרא דוהיתה להם כהונה ומזה ידעינין מיתורא דקרא דהכא דמחוסר פעמונים ורמונים לחוד הרי הוא ג"כ כמחוסר מעיל. ועוד נ"ל דרך אחר יותר מורווח בזה דמקרא דהכא שמדבר באהרן הכהן הוה אמינא דרק כהן גדול ששימש מחוסר בגדים הוא במיתה. ולא הוה ידעינין בכהן הדיוט וצריך קרא דוהיו על אהרן ועל בניו וגו' ללמד על כהן הדיוט. ובקרא דוהיו על אהרן ועל בניו לחוד לא סגי דלולי קרא דהכא ה"א כנ"ל דמחוסר פעמונים ורמונים לחוד אינו כמחוסר מעיל ולכך צריכנין גם קרא דהכא וקרא דוהיתה להם כהונה איצטריך לגלויי טעמא דמחוסר בגדים. משום דהכהונה תלוי' בבגדים ובלאו הנך ה"ל כזר כדי לידע שהוא ג"כ במלקות וכנ"ל ומ"מ איצטריך גם קרא דוהיו על אהרן ועל בניו וגו' דאי לאו דשמעינין מיני' כבר דגם כהן הדיוט מחוסר בגדים במיתה לא הוה מוקמינין קרא דוהיתה להם כהונה להך דרשא שיהא גם ההדיוט המחוסר בגדים במיתה וכנ"ל. וזהו דרך יותר מורווח:

לז ר"ל שבענין הציץ נראה שני סתירות. א' מן מ"ש כאן ושמת אותו על פתיל וגו' דמזה משמע שהציץ מלמעלה והפתיל תחתיו מלמטה. ובמקום אחר הוא אומר ויתנו עליו פתיל וגו' דמשמע שהפתיל למעלה והציץ תחתיו למטה. ב' שכאן הוא אומר והי' על המצנפת ולמטה הוא אומר והי' על מצח אהרן וגו' וכתב רש"י ז"ל אח"כ ובשחיטת קדשים שנינו וכו'. ר"ל שמזה יש לנו להניח א"כ שהאמת שלא הי' הציץ על המצנפת כלל וטרח אח"כ ליישב הכתובים בענין זה באופן הזה שהי' בציץ שלשה פתילים כפולים שנים בשני ראשיו מלמעלה בנקב שבראשים האלה. וא"כ הי' בכל נקב חצי הפתיל מלמעלה על הציץ וחצי' תחת הציץ על המצח ופתילי ראשים ההם הי' מקיף בהם את הקדקוד וקושר אותם מאחורי העורף. ופתיל הכפול האמצעי הי' הולך על פני רוחב הראש מלמעלה ונתון על פני המצנפת. וקשר אותו ג"כ מאחורי ערפו ובזה נתקיימו שלשת הכתובים וכל זה כתב רש"י ז"ל מדרך הסברא. ובצדה לדרך האריך בזה וגם הרב בעל מאור עינים ז"ל בספרו חלק ימות עולם פרק מ"ו ופרק נון. יע"ש שכתבו ז"ל שלדעת חכמי הש"ס ז"ל דרך אחר בציור תמונת הציץ:

לח (ד"ה את) כך הוא הדין עפ"י ההלכה. שאם נטמא הדם קודם זריקה. לא יזרוק ואם זרק הורצה וכשר הקרבן ויקטיר האמורין אפי' לכתחלה על המזבח שהציץ מרצה. וכן אימורין חיברי עולה שנטמאו והקטירן הציץ מרצה אפי' נטמאו קודם זריקה וזרק והקטיר כשר הקרבן. (ובזה אפי' כבר זרק. לא יקטיר האמורין לכתחלה כיון שאירע

הטומאה בעצמם משא"כ בדם שנטמא דאם דכבר זרק דיעבד מקטיר האמורין אפילו לכתחלה) כ"ז אינו אלא בקרבן יחיד אבל בקרבנות צבור זורק ומקטיר אפילו לכתחלה בין נטמא הדם לפני זריקה ובין נטמא הבשר קודם זריקה או אחריו שהטומאה דחוי' היא בצבור והציץ מרצה ואין הציץ מרצה אלא על הטומאה. אבל לא על הפיגול שאם חישב בשעת שחיטה או זריקה לאכלו חוץ לזמנו או חוץ למקומו (קדשים חוץ לקלעים. קדשים קלים חוץ לחומה) נפסל הקרבן. ואם זרק או הקטיר לא הורצה וצריכין להביא קרבנות אחרים בין בקרבן צבור בין בקרבן יחיד. ואחר הוצעה זו אפרש דברי רש"י ז"ל לרצות על כו'. אם עון פגול כו' לא ירצה ואם עון נותר כו' לא יחשב כו' עכ"ל. ור"ל שדין פגול לא מצינו מפורש בתורה רק אצל שלמים בפרשת צו ובפרשת קדושים. ובפרשת צו כתוב ואם האכל יאכל מבשר זבח שלמיו ביום השלישי לא ירצה המקריב אותו לא יחשב לו פגול יהי' ודרשו רז"ל במחשב בשחיטה לאכלו בשלישי הכתוב מדבר יכול אם אכל ממנו בשלישי (ולא חישב בשחיטה) יפסל הקרבן למפרע. ת"ל המקריב אותו לא יחשב בשעת הקרבה הוא נפסל (כמו שפירש"י ז"ל שם המקריב לא יחשוב בשעת הקרבה לאכלו בשלישי). ואינו נפסל בשלישי (ותיקון לשון הכתוב עפ"י פירוש זה יתבאר במקומו אי"ה). ובפרשת קדושים נאמר ואם האכל יאכל ביום השלישי פגול הוא לא ירצה ופירושו ג"כ על המחשבה בשעת שחיטה (כמו שמוכח בפרשת צו. דאין הקרבן נפסל למפרע) לאכלו בשלישי ודרשו רז"ל אם אינו ענין למחשבת חוץ לזמנו שהרי כבר נאמר בפרשת צו תנהו ענין לחוץ למקומו. וז"ש רש"י ז"ל כאן והוא מן הברייתא דתורת כהנים אם עון פגול מחשבת חוץ למקומו הרי כבר נאמר בפרשת קדושים לא ירצה (הרי דאינו מרצה) ואם עון נותר ר"ל מחשבת חוץ לזמנו הרי כבר נאמר בצו את אהרן לא יחשב וע"כ שאין הציץ מרצה אלא על עון טומאה כן פירש"י ז"ל הברייתא הזו בש"ס. ונקט התנא הסדר למפרע תחלה עון פגול דחוץ למקומו האמור בפרשת קדושים ואח"כ עון פגול דחוץ לזמנו האמור בצו את אהרן לפי שעון נותר שאין הציץ מרצה עליו נשמע מעון פגול מק"ו שבעון פגול כתיב בהדיא בקדושים לא ירצה אבל בעון נותר לא כתיב אלא לא יחשב אבל עון נותר נשמע מק"ו מעון פגול דבעון נותר אית בי' כרת ובעון פגול אין בו כרת כן נ"ל בזה. וכתב עוד רש"י ז"ל ואין לומר שיכפר על עון הכהן כו' הא אינו מרצה אלא להכשיר הקרבן עכ"ל. ור"ל שבאמת הכהן אסור לו לכתחלה לזרוק הדם בטומאת הדם ולהקטיר האמורין בטומאת הבשר רק אי עבר וזרק והקטיר דיעבד הציץ מרצה והורצה הכהן. אבל המקריב חטא בעשותו מה שאסור לו לכתחלה לעשותו:

(ד"ה והי') כבר כתבתי בתחלת הסדר שאם לא נזכר לפני מלת תמיד זמן מיוחד הוראתו התמידות המוחלט. והוא מציאת הדבר בכל זמן ולזה כאן שלא נזכר מקודם זמן העבודה א"כ משמע שיהי' עליו בכל זמן וז"א שהרי אינו עליו אלא בשעת עבודה ואף שע"כ מותר להניחו אפילו שלא בשעת עבודה כמ"ש רש"י ותוס' ז"ל בפרק האומר בקידושין בעובדא דינאי המלך (בד"ה הקם להם בציץ שבין עיניך) וז"ל רש"י ז"ל שם ואע"ג דלאו שעת עבודה היא מ"מ הא אמרן לעיל דבגדי כהונה מותר ליהנות בהם עכ"ל מ"מ לא יפול על זה מלת תמיד שהרי אינו עליו בחיוב אלא בשעת עבודה והרב בעל צל"ד ז"ל הקשה ממה אמרינן בפ"ק דיומא עלה דהך קרא מאי תמיד אילימא תמיד על מצחו מי משכחת לה מי לא בעי מינם ומי לא בעי מיעל לבית הכסא אלא תמיד מרצה אפילו אינו על מצחו הרי דמוכח שהציץ עליו בחיוב אפילו שלא בשעת עבודה דאל"כ אמאי אצטריך הש"ס למימר מי לא בעי מיעל לביה"כ ומינם תיפוק לי' שהרי אינו עליו בחיוב אלא בשעת עבודה עכ"ל. ואיני רואה שום קושיא. ונהפוך הוא דמוכח מן הש"ס הנ"ל דשלא בעידן עבודה אין עליו חיוב כלל דלכאורה כפי הבנת הרב צל"ד ז"ל קשה מנ"ל לתלמודא שחלוק הציץ משאר בגדי כהונה שכולן שלא בשעת עבודה רשות ובציץ חובה ומאי שנא ציץ משאר בגדים אלא ע"כ דהכי פירושו מאי תמיד אי לימא תמיד על מצחו דאתי קרא למימר שמחוייב להיות הציץ עליו אפילו שלא בשעת עבודה נגד הסברא החיצונה ולפ"ז הוה אמרינן דטעמא דקרא משום דרק עודהו על מצחו מרצה לכן משונה הציץ משאר בגדים שמחוייב להיות עניו תמיד אפילו שנא בשעת עבודה כדי שירצה על הטומאה אפינו כשאינו עובד וקאמר עלה דע"כ ז"א. דאכתי לא יתכן לפי דרשה זו מלת תמיד דמי לא בעי מינם ומיעל לביה"כ וע"כ דשמעינין מהך קרא דמרצה תמיד אפינו אינו על מצחו דאי לאו קרא הוה אמינא דעודהו על מצחו הוא דמרצה ואינו על מצחו אינו מרצה והשתא דקרא להכי הוא דאתא ממילא קיימא הסברא החיצונה דאין חילוק בין ציץ לשאר בגדים ואין עניו חיוב אלא בשעת עבודה. וכל זה ברור וסרה קושיית הרב בעל צדה לדרך ז"ל. וזה ג"כ מ"ש רש"י ז"ל כאן שהרי אינו עליו אלא בשעת עבודה. ר"ל כסברא החיצונה שאין הציץ עליו בחיוב אלא בשעת עבודה כשאר בגדי כהונה ואין לומר דאתי קרא לאפוקי מסברא חיצונה ושהציץ עליו בחיוב אפילו שלא בעידן עבודה ולפ"ז נאמר ע"כ דרק עודו על מצחו מרצה ז"א דע"כ לא אתי קרא להכי דעדיין לא יפול מלת תמיד דמי לא בעי מינם ומיעל לביה"כ לזה נאמר דאדרבה מלת תמיד מחובר עם לרצון שאחריו תמיד לרצון שמרצה אפילו אינו על מצחו ועכשיו הדרינין למה דסלקא דעתין מעיקרא שאין הציץ עליו בחיוב אלא בעידן עבודה ובזה יתכן מנת

תמיד המורה על התמידות המוחלט וה"ק קרא והי' על מצחו תמיד לרצון, דעל ידי מה שהציץ על מצחו בשעת עבודה עכ"פ בחיוב ובהכרח בזה יהי' תמיד לרצון להם אפילו שלא בשעת עבודה. ומלת תמיד מחובר א"כ עם פעל והי' הקודם ועם לרצון שאחריו ומאמר על מצחו שבאמצע הוא להורות הסבה לתדירות הרצון הזה. וכתב רש"י ז"ל דכ"ז אינו אלא למ"ד דציץ מרצה אפילו אינו על מצחו אבל מ"ד בש"ס דרק עודהו על מצחו מכפר ע"כ מלת תמיד אינו מחובר עם לרצון ומ"מ לא יתפרש גם אליבי' מלת תמיד על הלבישה ולהורות שמחוייב ללבשו אפילו שלא בשעת עבודה דז"א מכח קושיית הש"ס הנ"ל מי לא בעי מינם ומיעל לביה"כ והילכך צ"ל דאליבא דהך תנאי אתי הך קרא לאורויי שלא יסיח דעתו ממנו ומלת תמיד אמחשבה קאי שבעודו על מצחו בין בשעת עבודה שהוא בחיוב ובין שלא בשעת עבודה שהוא רשות לא יסיח דעתו ממנו אפילו כרגע וא"כ אין התמידיות דכאן התמידות המוחלט רק בזמן הלבישה ואף שכבר מבואר למעלה בפרשה זו שאם לא נזכר לפני מלת תמיד זמן מיוחד הוראתו המציאות המוחלט בכל זמן. מ"מ להיות המחשבה נמשכת בהכרח אחר הלבישה לא יצטרך הכתוב להזכיר הלבישה בפירוש כי הפעל הנמשך אחר פעל האחר ומובן מכללו אין מדרך הלשון לזכרו בפירוש ולמ"ד זה והי' על מצחו ענינו והי' על מחשבתו לפי שהמצח מקום המחשבה. וא"כ ממילא מלת תמיד אזמן לבישה קאי. אף שלא נזכר מקודם כי בכלל המאמר שיהי' הציץ הקודש על מחשבתו תמיד הוא זמן לבישתו ואין צורך לזכרו בפירוש. ולכאורה משמע מכאן דאסור היסח הדעת בציץ ממלת תמיד נפקא ליה להך תנא ולאידך תנא דס"ל דתמיד אתי ללמד דאפי' אינו על מצחו מרצה. לא ידעינן איסור היסח הדעת בציץ כלל. אבל באמת ז"א שבפ"ק דשבת על הא דתניא התם והי' על מצחו תמיד שלא יסיח דעתו ממנו פירש"י וז"ל דוהי' על מצחו יתירא הוא דאי לקבוע לו מקום הוא דאתי הרי כבר אמר והי' על מצח אהרן עכ"ל ולפ"ז איסור היסח הדעת בציץ. לאו ממלת תמיד קא נפקא לן אלא מוהי' על מצחו גופא ומזה נראה דלכ"ע אפי' למ"ד שהציץ מרצה אפי' אינו עליו נשמע איסור היסח הדעת בציץ דאי להך דרשא לחוד אתי שמרצה אפילו אינו על מצחו לא ליכתוב אלא והי' תמיד לרצון להם על מצחו למה לי ש"מ דלהיסח הדעת נמי אתי ופירוש מצחו מחשבתו כנ"ל. ואי להיסח הדעת לחוד תמיד למה לי וע"כ שמלת תמיד קאי אלרצון וללמד שהציץ מרצה אפילו אינו על מצחו. אבל אידך תנא דס"ל דרק עודהו על מצחו מרצה ס"ל דכולא קרא לדרשא דהיסח הדעת לחודא אתיא ולא תיקשי לפ"ז דמלת תמיד למה לי הא מעל מצחו לחוד נפקא לן איסור היסח הדעת די"ל דס"ל להך תנאי דאורחא דלישנא לאישתעויי הכי ולהזכיר מלת תמיד על ענין

דבקות המחשבה ושלילת היסח הדעת ועל דרך זה אמר כאן והי' על מצחו תמיד ר"ל על מחשבתו תמיד וכמבואר לעיל דלד"ה מצחו במקום הזה כנוי על המחשבה הארכתי לבאר דברי רש"י ז"ל בשלמות

לט שמלת ושבצת הוא פעל נגזר מהשם משבצות והי' א"כ לשון הכתוב ושבצת הכתונת משבצות שש אבל מדרך הלשון להשמיט הנסמך המובן מכללא ע"י הפעל הנגזר ממנו הקודם זהו כוונת רש"י ז"ל כאן:

מא ר"ל שאין מלת אותם כנוי להכתנות והאבנטים והמגבעות שהזכיר למעלה. דהא לעיל רק בבני אהרן מיירי אבל כנוי אותם קאי אכלל הבגדים ופשוט:

(ד"ה ומשחת) ר"ל דאין כנוי אותם במאמר זה על הבגדים ככנוי אותם במאמר והלבשת אותם אבל הוא כנוי על אהרן ועל בניו וראי' ממ"ש אח"כ ומלאת את ידם וכינוי ידם ע"כ על אהרן ועל בניו ופירש"י ז"ל אח"כ שהמשיחה ההיא תהי' בשמן המשחה כמ"ש להלן בסדר זה. ולא בשמן זית סתם מדברי הרא"ם ז"ל בתוספת ביאור

מג ר"ל דקאי אכלל הבגדים ולא על המכנסים לחוד:

(ד"ה חוקת) ר"ל דאתי לעכובא לדורות. וחוקת עולם אולזרעו אחריו הוא דאתי שלא תאמר לזרעו אחריו למצוה ולא לעכובא. אבל לא קאי הך לעכב על לו ולבניו דמאחר שחייב עליהם מיתה. בהכרח הוא לעכב ולמה לי קרא מדברי הרא"ם ז"ל:

פרק כט

א זהו לדעת רש"י וכל יתר חכמי צרפת ז"ל הסוברים שיש פעלים שניים אבל לחכמי ספרד כל מקום שבא מלת קח הוא חסר פא הפעל הוא הלמד מדברי הרא"ם ז"ל.

ב באמת לחם הוא שם כולל לכל המנחות הנאפות בתנור. והם שלש מינין רבוכה וחלות ורקיקין אבל כאן לא יתכן להיותו שם כולל כמשמעו שהרי זכר אח"כ החלות והרקיקין ביחוד וע"כ שם לחם כאן הוא פרטי על מין מיוחד שלא נזכר אח"כ והוא הרבוכה וההבדל בין שלשת המינים ההם הוא כזה הרבוכה הוא החלה החלוטה ברותחין בעודה בצק ואחר חליטתה אופה אותה בתנור ואחר אפייתה מטגנה במחבת (והוא כלי שהי' במקדש לאפות בו מנחת המחבת על האור בשמן. ולא הי' לו שפה עמוקה סביב כדרך הכלים). ונעשו בה א"כ שלשת מיני בשול חליטה אפיה טיגון אבל בחלות ורקיקין אין בהם לא חליטה ולא טיגון רק שנאפות בתנור בלבד. וההבדל בינם החלות בלולות בשמן בעודן סולת והרקיקין משוחין בשמן אחר אפייתן. וכל זה ר"ל ששם לחם בכאן הוא כנוי לרבוכה וההבדל הנזכר שבין המינים. ילפינן לה בש"ס מקראי וממדות שהתורה נדרשת בהן מדברי הרא"ם ז"ל:

ג ר"ל ולא על המזבח כי אינו קרב לגבוה רק לחם אחד מכל מין. והמותר נאכל לכהנים. כמ"ש להלן בפרשה מדברי הרא"ם ז"ל:

ד ר"ל ולא רחיצת ידים ורגלים לבד כמ"ש במקום אחר. בבואם אל אוהל מועד ירחצו מים שהרי כתוב כאן במים בפתחות הב' משמע במים הידועים והם מי מקוה עכ"ל הרא"ם ז"ל. ולפע"ד דכמו שנופל הא הידיעה על מי המקוה. לפי שהם מיוחדין לכך ואין הרחיצה מותרת בכל מים שהם כן תפול הא הידיעה על מי הכיור להיותם מיוחדין לרחיצת ידים ורגלים ואין הרחיצה ההיא מותרת בכל מים שהן אבל באמת אין צורך לכל זה שסתם רחיצה היא רחיצת כל הגוף אם לא נזכר בביאור אח"כ רחיצת ידים ורגלים וכיון שהכוונה רחיצת כל הגוף ע"כ פתחות בית במים הוא מי מקוה שגם מי הכיור אין כשרים לטבילה:

ט (ד"ה ומלאת) ר"ל ע"י הדברים הכתובים אח"כ והקרבת וגו' ושחטת וגו' מדברי הרא"ם ז"ל:

(ד"ה יד) כן צ"ל במינוי ופקודת הכהונה.

יא ר"ל לא פתח אוהל מועד ממש. שהרי הי' המזבח רחוק מן הפתח כנגד הפתח דכתיב וישם את הכיור בין אוהל מועד והמזבח רק ר"ל שמפני שהחצר הי' סביב כל רוחות המשכן אמר כאן שישחוט באותו חלק מן החצר שהוא כנגד אוהל מועד מדברי הרא"ם ז"ל:

יב ר"ל שחטאת בהמה צריכה מתן דמים למעלה על הקרנות ובאצבע כדתנן פרק איזהו מקומן כיצד עלה בכבש ופנה לסובב וכו'. ולא שיעמוד למטה ויזרוק בכותל המזבח מחוט הסיקרא ולמטה (ובמזבח של משה למטה מכרכוב). כמו שהוא במקצת קרבנות שזורק למטה כנגד הקרן ובשתי דברים אלו חלוק חטאת בהמה משאר קרבנות בהמה שטעון מתן דמים למעלה מחוט הסיקרא על הקרנות ממש ובאצבע ולא בכלי:

(ד"ה ואת כל הדם) ר"ל שהוא כאלו אמר ואת כל הדם הנשאר (ר"ל במזרק לאחר מתן דמו) ולא כמשמעו שהרי כבר הוציא ממנו למתן הד' קרנות ופשוט:

(ד"ה אל) להיסוד קרא רש"י ז"ל בליטה מפני שלאחר שעלה אמה מן הארץ הי' הכניסה ג"כ אמה. ואח"כ בנה המזבח בגובה וא"כ אמה של היסוד בגובה וכניסתה היא בולטת משאר המזבח הבנוי עליו:

יד ואע"פ שיש חיצונה נשרפת חוץ מזו שהוא עגל החטאת שעשה אהרן בשמיני למלואים מ"מ הכל הוא של מלואים ומ"ש רש"י ז"ל כאן אלא זו כוונתו זו של מלואים וכן פירש"י ז"ל שם לא מצינו חטאת נשרפת אלא זו ושל מלואים מדברי הרא"ם ז"ל:

יז ר"ל ומלת על כאן אינו מורה השטח העליון המקומי רק מורה על התוספת ולפי שגם הקרב והכרעים מכלל הנתחים. לכן דקדק רש"י ז"ל וכתב על שאר הנתחים מדברי הרא"ם ז"ל:

יח ר"ל ולא שהריח גורם ח"ו הנחת והמנוחה כי אין הפעלות אצל הבורא ב"ה וכתוב אם ארעב לא אומר לך ופשוט:

(ד"ה אשה) ר"ל שאשה הוא שם תואר בכל מקום לעולה לפי שכולה נשרפת וכאן בא תואר אשה מפני הקטרת האימורין לבד ופשוט

כב (ד"ה ואת) הנה האיל השני הזה הי' איל שלמים כמ"ש רש"י ז"ל בדבור הסמוך שאחריו ובשלמים מקטירין האמורין ושוק ניתן לכהנים והבשר נאכל לבעלים. ובשלמי המלואים הננו הי' אהרן ובניו הבעלים ומשה הכהן עובד. ולכן הי' הבשר נאכל לאהרן ובניו אבל למשה לא ניתן השוק רק החזה לבדו ני הוראת שעה היתה. וכתב הרא"ם ז"ל וז"ל וכן לא מצאנו תרומת לחם הבא עם השלמים נקטרת אלא זו בלבד שתרומת לחמי תודה ואיל נזיר נתונה לכהנים העובדים עם חזה ושוק וכאן היתה התרומה נקטרת ולא ניתן למשה שהי' עובד העבודה ההיא אנא החזה בלבד כמ"ש להלן בפרשה עכ"ל ז"ל:

(ד"ה כי) הרא"ם ז"ל כאן נדחק עד מאוד בביאור דברי רש"י ז"ל ושבש לשון הנוסחא שלפנינו יע"ש ולבי אומר לי שאם באנו לשבש טוב מזה לומר שחסר בנוסחא מלות דבר אחר וכן צ"ל דבר אחר מגיד הכתוב כו' ועתה אבאר דברי רש"י ז"ל עפ"י גירסא זו הנה הוקשה לו לרבינו ז"ל שאם פירש מלת מלואים כאן מענין ומלאת יד אהרן ויד בניו שפירושו חנוך א"כ למה ייחד הכתוב תואר זה רק לאיל השני הזה הלא כולם היו שווין בענין זה וגם ע"י פר הנשון שהוא פר החטאת. וע"י איל העולה מלא ידיהם לכהונה ועוד אם הוא מענין חנוך איך הוא נתינת טעם למה שקדם שהוא ציווי הקטרת האימורין והכתוב אמר כי איל מלואים הוא בדרך נתינת טעם לכן פירש"י ז"ל תחלה שפירוש מלואים כאן הוא שלמים. ואח"כ נתן טעם למה נקראו השלמים מלואים לפי ששם שלמים הוא מענין שלמות. ומילוי ושלמות אחד הוא ויחס תואר השלמות לקרבנות השלמים שקרבן זה נשתלם בכל חלקיו. שבקצת הזבחים כולן למזבח וקצתן למזבח ולכהנים. ובשלמים ישנם כל החלקים למזבח ולכהנים ולבעלים. ואח"כ כתב רש"י ז"ל דבר אחר מגיד הכתוב שהמלואים שלמים וכו' ור"ל שמלואים גם כאן כפשוטו מענין חנוך ומילוי ידים לעבודה ולא יקשה למה בא א"כ תואר זה לאיל השני הזה דוקא כי באמת בזה מגיד לך הכתוב שהמלואים שלמים ר"ל שעיקר המלואים הם השלמים דוקא. ולכן נופל על האיל השני הזה להיותו איל שלמים שם מלואים יותר מעל פר

החטאת ואיל העולה כי השלמים עיקר המלואים שנתמלאו ידיהם אל הכהונה. ולפי פירוש זה כתב רש"י ז"ל ששם שלמים המונח על קרבנות השלמים אינו מענין שלמות רק מענין הסכמה ושלום ועל דרך משל ודמיון לפי שכל אחד נוטל חלק ממנו. המזבח והכהנים והבעלים. ואין כולו רק לאחד ואין לשני מאומה ממנו. ושוב כתב רש"י ז"ל שלשני הפירושים הללו יתכן הנתינת טעם כי איל מלואים הוא שאיננו נתינת טעם על חיוב הקטרת האימורין שזכר מקודם רק על שלילת הקטרת שאר הבשר כאיל הראשון. ולכן אמר כי איל מלואים הוא. ר"ל איל שלמים לפירוש הראשון או כי לעיקר המלואים הצורך בשלמים לפירוש השני. ר"ל ומפני זה רק האימורין בהקטרה. אבל החזה אני מצריך למשה שהוא הכהן העובד בימי המלואים ושאר הבשר נאכל לאהרן ולבניו. שהם הבעלים. ונתינת טעם הזה קאי גם על הציוויים שיזכיר הח"כ באיל הזה וז"ש רש"י ז"ל ולכך אני מצריכו החזה כו'. כן נ"ל בביאור דברי רש"י ז"ל הללו:

כג ר"ל אף שבראש הפרשה בפסוק ב' כתוב ולחם מצות וחלות וגו' ורקיקי וגו' וא"כ מלת לחם מתפרש שם על הרבוכה ואחז תחלה הרבוכה ואח"כ החלות ואח"כ הרקיקין. וכמו שפירש"י ז"נ שם ולפ"ז הי' נראה א"כ גם כאן שפירוש ככר לחם הוא הרבוכה לפי שזכרה והקדימה תחלה בפסוק ועוד שכינה אותה בשם לחם כמו שכינה בשם לחם בפסוק ב' הנ"ל מ"מ פירש"י ז"ל שע"כ כאן אינו כן. וצ"ל כאן שהונח שם ככר לחם בפסוק זה על החלה ולא על הרבוכה ברא ית מ"ש אחריו וחלת לחם שמן וזה מורה רבוי השמן וזהו הרבוכה לכי שנותן בה שמן הרבה נגד החלות והרקיקין כדתניא מביא חצי לוג שמן וחוצהו חציו לרבוכה וחציו לחלות ורקיקין. מן דברי הרא"ם ז"ל:

כד ר"ל דמן מה שכתוב ושמת הכל על כפי אהרן. אם כן משמע שהאמורין והחנות אהרן ובניו הניפו אותם ואח"כ אמר שאהרן לא הי' המניף רק משה כמ"ש והנפת וגו' שמשה יעשה תנופה בחלות ואימורין ולכן צ"ל שמשה הי' מניח ידו תחת יד אהרן ובניו ומניף וכן הוא הדין גם בשלמים האימורין על החזה הי' ביד הבעלים והכהן מניח ידו תחת יד הבעלים ומניף כמ"ש בת"כ סדר צו:

כה ר"ל שמלת על בכאן הוראתו התוספת כמו ונתת על נתחיו בפסוק ט"ו:

[ד"ה לד'] לעיל פסוק י"ח אמר ריח ניחוח אשה הוא לד' ולמד לד' מורה שם יחס מה שאליו והוא דבוק עם ריח ניחוח ולא עם אשה והוא דרך דמיון שהנחת רוח מגיע אליו ית' מן הקרבנות כשם שהריח מגיע אל המריח. אבל כאן שכבר כתב מקודם לריח ניחוח לפני ד'. ואח"כ כתב אשה הוא לד' וא"כ ע"כ מלת לד' דבוק עם אשה. וא"כ לא יתכן בזה כלל יחס מה שאליו כי הוא ניתן לאש המזבח לאכלה ועל שם זה הוא קרוי אשה.

וע"כ הוראת הלמד המשמשת כאן במקום מלת לשם וענינו לשם ד'. לפי שבעבורו נעשה הפעולה והוא יחס ההצטרפות וזה מבואר:

כז ר"ל שאין פירושו את חזה התנופה ואת שוק התרומה האמורין כאן בפרשה באיל המלואים שהרי אלו כבר נתקדשו והורמו והונפו והוקטר השוק והחזה ניתן למשה למנה. אבל ר"ל את חזה התנופה ושוק התרומה דוגמתן הנוהגות לדורות וע"י המעשה הזה באיל המלואים תקדיש דוגמתן לדורות שיהי' החזה ושוק לכהנים אחרי ההנפה וההרמה. ומ"ש רש"י ז"ל אבל לא להקטרה. ר"ל להקטרת השוק כמו של מלואים עכ"ל הרא"ם ז"ל. וכן צ"ל הגירסא ברש"י בחזה ושוק בבית ולא בכף ופשוט:

כח ר"ל כי מה שאמר מאת בני ישראל ולא אמר מאת שלמי בני ישראל. לזה כתב רש"י ז"ל הטעם שלפי שהשלמים לבעלים לכן יתכן לומר מאת בני ישראל שזה מורה שיהי' להם חלק מן הבעלים. אבל אם לא הי' לבעלים חלק בו אינו נופל לשון זה כלל לפי שנוטלין חלק לא מן הבעלים רק מן הקרבן:

(ד"ה כי) ר"ל שמלת הוא בכאן הוא כנוי הנסתר ומוסב על חזה התנופה ושוק התרומה שהזכיר מקודם ודבור המציאות חסר כדרך הלשון וכבר הארכתי בכיוצא בזה בסדר שמות בפסוק של נעליך מעל רגליך וגו' קחנו משם:

כט ר"ל כי אין פירוש אחריו במותו וכן אין פירוש לבניו לכל בניו רק פירוש אחריו הבא בגדולה אחריו וכן פירוש לבניו למי מבניו שיירש גדולתו:

(ד"ה למשחה) כי יכונה ג"כ השם והפעל על שם המקרים הנלוים אליו. ולפי שהגדולים נמשחין קורא הגדולה משיחה:

ל ר"ל שבכל הימים אינו לובשן אלא בשעת עבודה. אבל בשבעת ימי המלואים לובשן רצופין:

(ד"ה אשר יבוא) ר"ל להיות מאמר זה תוספת ביאור איזה כהן ילבשם אשר יבוא וגו' לזה ע"כ צריך לפרש ששם אוהל מועד הונח בכאן על קודש הקדשים ויש לפרש עוד ששם אוהל מועד בכאן הוא על המשכן בכלל כמשמעו לרוב ששם משכן הוא כולל ההיכל וקודש הקדשים. אבל כאן רמז על קודש הקדשים באמרו בסוף המאמר בקודש. ושיעור הכתוב אותו הכהן אשר יבוא אל אוהל מועד הוא המשכן לשרת שמה בקודש ואמר בקודש בפתחות הבית להורות אל הקודש הידוע הוא קודש הקדשים ומבואר מאוד:

[ד"ה תחתיו] ר"ל שבאמת הדין הזה נוהג גם אם הכהן הראש תחתיו לא יהי' מבניו רק שימנו ד"מ אחיו תחתיו או בן אחיו. אבל אמר מבניו להורות שבנו הממלא מקומו בחכמה ויראת חטא. קודם בגדולה זו לכל אדם:

(ד"ה הכהן) זה מיוסד על עומק פסקי הטעמים וכבר מפורסם פירושו ואין צורך להעתיקו:

לא ר"ל אף ששאר השלמים הם קדשים קלים ונאכלין בכל העיר ואין להם דין יוצא רק אם יצאו חוץ לחומה ונאכלין לכל אדם אף לזרים והבעלים מבשלין בשר השלמים בבתיהם כמו ששנינו כל זה בפרק איזהו מקומן מ"מ שלמי המלואים קדשי קדשים היו ולא קדשים קלים. ולכן אינן נאכלין אלא לפנים מן הקלעים ונפסלין ביוצא חוץ לקלעים וגם אין נאכלין לזרים כמ"ש אח"כ וזר לא יאכל וגו' וכמו שמבואר ג"כ דין קדשי קדשים בפרק איזהו מקומן:

לב ר"ל ולא בפתחו של היכל דוקא שכל החצר כשר לאכילת קדשי קדשים:

לג (ד"ה אשר) הנה בפעל כפר מצינו לפעמים שהפעול הוא החטא והחוטא אשר נתכפר לו העון קשור עם הפעל ההוא בלמד החטא הזה כופר לאיש ההוא. ופעם יהי' החוטא בעצמו הפעול והחטא קשור אל הפעל במם. האיש ההוא כופר מחטאתו. אבל כאן אם הי' הפעול אהרן ובניו הי' לו א"כ לומר אשר כופרו בהם בלשון רבים וע"כ שהפעול הוא החטא וא"כ חסר בכתוב מלת להם וגם חסר בכתוב הזרות והפגם ובתשלומו השיעור ואכלו אותם (וכנוי אותם על הבשר ועל הלחם) אשר כופר החטא והקלקול להם בהם (ר"ל על ידם) ומבואר:

(ד"ה כי) ר"ל אף שאמר כי קודש הם פרשוהו רז"ל כאלו אמר כי קודש קדשים הם דאל"כ מה נתינת טעם הוא זה לאיסור אכילת הזר דהא גם קדשים קלים איקרי קודש ומ"מ נאכלין לכל אדם. ואולם עדיין יקשה מה צורך הכתוב לתת טעם על האזהרה ולא הי' לו לו' אלא וזר לא יאכל וע"כ צ"ל שהוא ללמדנו שטעם איסור אכילת שלמי המלואים הללו הוא בעבור היותן קדשי קדשים וממילא שכל קדשי קדשים בכלל אזהרה זו לזר:

לה שאם לא שנה לנו הכתוב הייתי אומר שכל הענינים הנזכרים הם למצוה ולא לעכב ופשוט:

לו ומלת על הוא תחת בעבור ופשוט:

(ד"ה וחטאת) מצינו כמה פעלים שמשמשין בקל כהנחתן ובכבד הפוך הענין שהונחו עליו. ורש"י ז"ל כנה הפעלים ההם במקום אחר פעלים המשמשין בנין וסתירה כמו סקל דשן בקל פירושו פזור הדשן והשלכת האבנים על הגוף המדושן והנסקל. אבל סקלו מאבן ודשנו את המזבח בבנין הכבד פירוש הסרת הדשן והאבנים וכן כאן בפעל חטא בקל פירושו חסרון וחטא בכלל. אבל וחטא בכבד פירושו הסרת החסרון והתיעוב והלכלוך:

לז ר"ל שומע אני בין שהי' ראוי לקרבן מתחלתו ונפסל אח"כ והי' א"כ פסולו בקודש שנפסל אחרי שנתקדש ובין שלא הי' ראוי מתחלתו לקרבן ולא הי' א"כ פסולו בקודש. כי הי' פסולו קודם שנתקדש ופירש"י ז"ל אח"כ איזהו הבלתי ראוי זה הרובע וכו' ואיזהו הראוי כגון הלן והיינו שלן הדם ולא נזרק ביום שחיטת הקרבן דקיי"ל שהדם נפסל בשקיעת החמה או שלן בשר העולה או אימורי החטאת כל הלילה חוץ למזבח והיוצא. היינו האימורין והדם שיצאו חוץ לקלעים בין בקדשי קדשים ובין בקדשים קלים. וכן בשר קדשי קדשים שיצאו חוץ לקלעים ובשר קדשים קלים שיצאו חוץ לחומת ירושלים (ופסול יוצא נפקא לן מקרא דובשר בשדה טרפה לא תאכלו ודרשו ז"ל בו ובשר בשדה היינו בשר קודש שיצא חוץ למחיצתו טרפה הוא לא תאכלו בין לאכילת אדם הם הכהנים והבעלים בין לאכילת מזבח שלא יעלה ע"ג המזבח) והנשחט במחשבת חוץ לזמנו (והוא להקטיר איברי העולה ואימורי קדשים ביום מחרת יום שחיטתן או לאכול בשר הקדשים חוץ לזמנן) או מחשבת חוץ למקומו (היינו לאכול בשר קדשי קדשים חוץ לקלעים ובשר קדשים קלים חוץ לחומה) ומבואר (בא"ד תלמוד לומר וזה אשר תעשה וגו' הסמוך אחריו וכו') ר"ל כי ויו וזה הוא ויו מוסף על ענין ראשון. כל הנוגע במזבח יקדש בדמיון וזה אשר תעשה הסמוך אחריו. מה עולה ראוי' אף כל ראוי'. ר"ל מה עולה שצוה כאן לעשותה לכתחלה על המזבח ע"כ עולה ראוי' קאמר שלא נפסלה קודם הקרבה אף הפסולה שאמר עלי' בפסוק שלפנינו כל הנוגע במזבח יקדש. היינו ג"כ שהיתה ראוי' להקרבה קודם שחיטה אלא שנפסלה אח"כ:

מ ר"ל כמ"ש בפרשת פנחס ועשירית האיפה סולת וגו' והנה האיפה שלש סאין והסאה ששה קבין והקב שלשה לוגין והלוג ששה בצים הרי האיפה ע"ב לוגין. ועשירית האיפה הוא ז' לוגין וחומש לוג. עולה מ"ג בצים וחומש ביצה. מדברי הרא"ם ז"ל:

(ד"ה רבע) ההין הוא ששית האיפה והוא א"כ לחשבון הסמוך הנ"ל. שנים עשר לוגין:

מא ר"ל שלא תטעה לומר שהמנחה הזאת שהוא מנחת נסכים. הוא כשאר המנחות שאינן כליל ורק הקומץ מקטיר ע"ג המזבח ולפ"ז תצטרך לפרש לריח ניחוח הכתוב כאן המורה על עלייתו כולו לגבוה שהוא שב על כבשי העולה ולא על המנחה. אבל באמת אינו כן אלא שהמנחה הזאת כולה כליל לגבוה ונופל גם עלי' לריח ניחוח. לזה יותר טוב לפרש כי לריח ניחוח שב גם על המנחה הסמוך לה. מדברי הרא"ם ז"ל:

(ד"ה תמיד) כצ"ל וכן הוא בראי"ם תמיד מיום אל יום ולא יפסיק יום בנתים וכבר הארכתי בתחלת הפרשה בזה וכן כאן נזכר הזמן המיוחד מקודם את וגו' תעשה בבוקר ואת וגו' בין הערבים:

מב כבר הארכתי בביאור זה בתחלת סדר תרומה פסוק כ"ב קחנו משם:
מג הנה אמר ונועדתי סתם ולא פירש לענין מה היעידה הזאת נזה אמר שמפני שמנהג המלך לקבוע מקום לדבר שם עם בני המדינה אמר ונועדתי במקום ודברתי. מדברי הרא"ם ז"ל:
מו למד לשכני הוא מקור עם כנוי הגוף ופירושו לשכון אני. והלמד הוא למד התכלית אשר הוצאתים ממצרים כדי לשכון אני. והמקרא הזה מחובר למקרא שלפניו והשיעור ושכנתי בתוכם וידעו וגו'. כמו שפירש גם הראב"ע ז"ל שע"י שאשכון בתוכם ידעו בני ישראל כי לא הוצאתים ממצרים רק בעבור שיעשו לי מקדש ושכנתי בתוכם וזהו תעבדון את האלקים על ההר הזה אלו דבריו ז"ל. וא"כ כוונת המאמר שאין באמת הטוב הזמני תכלית האדם. שנאמר שיצאו ישראל ממצרים לשחררם מעבודת פרך. ולהיותם אומה מיוחדת לעצמם מבלי שעבוד תחת ממשלת אומה אחרת ולהנחילם ארץ חמדה מלאה כל טוב רק התכלית האמתי השלמות הנפשי. וההתקרבות להבורא ית'. והנה רש"י ז"ל הוסיף עוד בכוונת המאמר במ"ש על מנת לשכון ולא אמר כדי לשכון כי יש הבדל גדול בין תכלית הפעולה ובין תנאי הפעולה. כי הפעולה אשר נעשית לתכלית. בהפקד התכלית תתקיים בכל זאת הפעולה. אבל הפעולה שנעשית על תנאי. אם לא יתקיים התנאי תסור הפעולה ותתבטל כי זהו גדר התנאי. ולכן כתב רש"י ז"ל כי כוונת המאמר בעיקר הוא למול בני ישראל אני ד' אשר הוצאתים ממצרים על תנאי שיהי' מוכשרים ע"י מעשיהם שישכון המקום בינותם ולא יהיו א"כ לעם וגוי מיוחד בלתי אם לא יחטאו ויגרמו סלוק השכינה זהו כוונת רש"י ז"ל:

פרק ל

א ר"ל מקטר הוא שם הפעולה והוא סמוך לקטורת ואיזה ביאור יוסיף בתיבת מקטר שיסמיכנה לקטורת ומה טעם לומר קיטור של קטורת. לזה כתב רש"י ז"ל שבאמת שם קיטור נופל על העשן המתפרד מכל הדברים הנקטרים על האש. וההבדל בין קיטור לעשן כי עשן אינו נופל זולת על היוצא מן העצים והאבנים. אבל קיטור נופל על הכל כמו והקטיר את העולה והקטיר את סולת המנחה. אבל שם קטורת נאמר בפרט על האידים הדקים המתפרדים מן הדברים והסמים הריחניים ולזה הסמיכות כאן הוא סמיכות הביאור קיטור של קטורת סמים. זהו כוונת רש"י ז"ל. ובא כאן מזבח בנפרד תחת מזבח בסמוך. והרבה כיו"ב במקרא כמו שיבוא ג"כ לפעמים הסמוך במקום הנפרד כידוע:

ד ר"ל אף שפירוש צלע בכל מקום צד אבל כאן ממה שאמר אח"כ על שני צדיו. ע"כ פירושו זוית ושיעור המקרא על שני זויותיו שבשני צדיו שבכל צד יש שני זויות ואמר שתעשה בכל צד שני טבעות:

(ד"ה והי') ר"ל ממה שלא אמר והיו בל' רבים ע"כ אין פעל והי' מוסב על הטבעות רק על הענין והוא כאן המעשה ופשוט:

(ד"ה לבתים) פשוט שיחס גבול שאלי אינו נופל כאן. כי אין הטבעות אל בתים. אבל הטבעות הן עצמן בתים וע"כ למד לבתים הוא למד התכלית אבל למד לבדים הוא במקום בעבור והוא יחס המצטרף והוא כמו יחס גבול שאליו:

ו ר"ל שהי' המזבח הפנימי כנגד אמצעה של בית הכפורת הוא קודש הקדשים והי' א"כ לפני אמצעה של הפרוכת ולא היתה משוכה לצד כותל הדרומי או הצפוני של המשכן שהפרוכת הי' ממלא כל רוחב חלל המשכן פרוסה בהיכל מכותל הדרום עד כותל הצפון וראי לזה שהי' מכוון הפרוכת נגד המזבח והיינו שהי' המזבח לפני אמצעה של פרוכת. ממה שאמר אח"כ לפני הכפורת ולאיזה צורך חזר וכתב לפני הכפורת אחרי שכתב תחלה לפני הפרוכת וע"כ להורות שהי' מכוון נגד שניהם נגד הפרוכת ונגד הכפורת והכפורת הי כידוע באמצעית קודש הקדשים ר"ל באמצעית רוחב חללו משוך מן הכותל הצפוני כשיעור משיכתו מכותל הדרומי וא"כ בהיות המזבח לפני הפרוכת ולפני הכפורת ממש הרי הוא באמצע רוחב המשכן שהוא לפני אמצע הפרוכת. מדברי הרא"ם ז"ל בתוספת ביאור:

ז (ד"ה הנרות) ר"ל סתם נרות האמורות במנורה הוא על הבזיכין. ולכן נופל עליהם לשון הטבה שמטיב ומיפה את הבזיכין ומסיר דשנן והפתילות הישנות אבל שם נרות האמור אצל ההעלאה שהוא ענין ההדלקה ע"כ הוא על הפתילות הנדלקות ופשוט:

ח (ד"ה יקטירנה) כבר אמרו חז"ל. שבכל יום הי' מקטיר משקל קוף דנרין והוא מנה. חצי המנה בשחרית בהיטיבו את הנרות וחצי המנה בערבית בהעלות הנרות (ד"ה ועולה) ר"ל שועולה ומנחה מחובר עם לא תעלו שבראש המקרא אבל אינו מחובר עם ונסך שאחריו ודבוקים עם מלת השלילה לא שבסוף המקרא מפני שלא תסכו לא יפול רק על הנסך. ולא אעולה ומנחה. וכן הנחת הטעם מסכים לזה שהונח האתנח על תיבת ומנחה ואם הי' דבוק עם ונסך הי' האתנח א"כ בתיבת זרה זהו כוונת רש"י ז"ל כאן. מדברי הרא"ם ז"ל בתוספת ביאור.

י (ד"ה קדשי קדשים) ר"ל דמה שאמר למעלה במזבח החיצון קודש קדשים. פירש מיד אח"כ לענין מה הוא קודש קדשים ואמר כל הנוגע במזבח יקדש אבל אצל מזבח

הפנימי שנאמר בו ג"כ כאן קודש קדשים הוא. אינו מקודש אלא לעבודת פר ושעיר של יוה"כ להזאותיו ולעבודת קטורת תמיד ופשוט הוא מאחר שלא פירש לנו הכתוב כאן כמו שפירש במזבח החיצון ע"כ צ"ל שחוזר כאן על הענין של מעלה שמדבר בעבודות הנזכרות:

סדר תשא

יב ר"ל שגזרת המאמר הוא ונתנו איש וגו' ולפ"ז ו' ונתנו הוא ו' ההמשך אבל ו' ולא יהיה בהם נגף הוא לנתינת טעם למען לא יהיה בהם נגף והוא ג"כ כעין שמוש ו' ההמשך אלא שמובן מכללא היותו נתינת טעם ולפי הר' ענינו ואז לא יהיה בהם נגף:

יג ר"ל שכאשר יספר הכתוב ענין ארוך שיש בו פרטים רבים או ענין דבר המורכב מחלקים יתכן להקדים לו בפן הא' וזה הדבר. ובפן הב' וזה מעשהו. כמו וזה מעשה המנורה. אבל אצל ענין פשוט שאין בו פרטים אינו נופל להקדים לו מלת זה ולא היה לו לכתוב רק כל העובר על הפקודים יתנו מחצית השקל. לכן דרשו ז"ר הראה לו וכו':

(ד"ה עשרים) ר"ל שיקשה הרי הגרה הוא מעה א"כ השקל כ"ד מעה כסף שהרי השקל ד' זוזים ודזוז ו' מעה. ואיך אמר הכתוב עשרים גרה השקל לכן הוצרך רש"י ז"ל להתיר הספק הזה שהזוז היה מתחלתו רק ה' מעה כסף אלא שאח"כ הוסיפו עליו שתות מלבד שהיא חומש מלגיו ועולה הזוז ו' מעה כסף. מדברי הרא"ם ז"ל:

יד כצ"ל ונמנה כו' בו' והכוונה שאין מאמר מבן עשרים שנה ומעלה הבדל תנאיי ור"ל ואיזה עובר ער הפקודים חייב במחצית השקל אותו שהוא מבן עשרים שנה ומעלה שא"כ יהי' נשמע מזה שיש יוצא בצבא פחות מבן כ' ובאמת שאינו כן שהרי כתוב בחומש הפקודים מבן עשרים שנה ומעלה כל יוצא צבא וגו' לכן ע"כ צ"ל שמאמר מבן עשרים שנה ומעלה האמור כאן איננו תנאי שני נוסף על תנאי ראשון כל העובר על הפקודים רק ב' המאמרים תנאי א' המה ומאמר מבן עשרים שנה ומעלה הוא ביאור למאמר כל העובר על הפקודים ור"ל כל העובר על הפקודים דהיינו מבן עשרים שנה ומעלה. מדברי הרא"ם ז"ר:

טו ס"ש ז"ר שהמנין שולט בו עיה"ר פשוט שאין ר"ל שימותו בלי שום חטא ע"י המנין רק הוא ע"ד אמרם ז"ל במקום אחר שהשטן מקטרג בשעת הסכנה ור"ל שבשעת הסכנה העונות מונעות אותו מן ההצלה ומי שאינו מנוקה מעון נספה ח"ו בשעת הסכנה אף בלי חטא שראוי למות על ידו לפי שעכ"פ אינו ראוי לנס מפני שאר העונות והם עם היותו בלתי ראוי למות על ידן. בכר זאת הוא ג"כ בלתי ראוי להצלה על ידם. ועד"ז

אמרו ז"ל ג"כ כאן בענין המנין שהמנין הוא סכנה לפי שהמנין שולט בו עיה"ר ולאו דוקא המנין לגולגולת שולט בו עיה"ר אבל כל מנין בכלל שולט בו עיה"ר אף אם הוא באמצעות דבר אחר כמו חרסים וחתיכות עצים וכדומה ולהיות דמנין מסוכן א"כ היו עלולים אל המיתה עם היותם בני בלי מות ע"י העבירות שבידם. לכן צוה הש"י למשה ע"ה למנותם בחצאי שקלים. והנה נדבת השקלים למשכן אן לקרבנות תעמוד להם להגן בעדם מהעונש בשעת הסכנה ולהצילם מענין הרע ובזה יתכן מאוד ענין הכפרה שנזכר כאן בכתוב ונתנו וגו' כופר נפשו לד' בפקוד אותם ואם היו ישראל צריכין לכפרה ע"י עונות שבידם למה זה תלוי' כפרה זו במנין דוקא ומדוע לא יצטרכו בה רק אותן שהם בני עשרים ומעלה ורק הגברים ולא הנשים וע"כ לומר שרק המנין הזקיקם לכפרה זו לפי שהמנין שולט בו עיה"ר והשטן מקטרג בשעת הסכנה וכנ"ל. ומבואר. בא"ד דבר אחר וכו' אינו ר"ל שלפי' האחר אין טעם נתינת החצאי שקלים מפני סכנת המנין שהרי בהכרח צ"ל כן כמו שבירתי בסמוך אבל ר"ל שלפי פי' דא' מ"ש כאן לכפר על נפשותיכם ענין א' הוא עם מה שנאמר למעלה ונתנו וגו' כופר נפשו בפקוד אותם ובשניהם הטעם לכפר על סכנת המנין. אבל לפי' הב' מ"ש כאן לכפר על נפשותיכם עם שלפי פשוטו הטעם כטעם כתוב ונתנו וגו' להגן מסכנת עיה"ר בכל זה ע"ד הרמז ירמוז על ענין אחר והוא כפרת קרבנות צבור והרמז הזה מבואר נגלה בכתוב ממה שנזכר כאן בפ' תרומת ד' ג"פ ומרמז על הג' מיני תרומות תרומת האדנים ותרומת קרבנות הצבור ותרומת המשכן. ואמר בפ' זו תחלה דרך כלל כי תשא וגו' ונתנו וגו' כופר נפשו לד' בפקוד אותם ור"ל לכפרת סכנת המנין ואמר אח"כ בפסוקים שאחריו על איזה אופן יהי' נדבת החצאי שקל כפרתם ר"ל מה ישמש נדבה זו לכן נאמר זה יתנו וגו' תרומה לד' כל העובר וגו' יתן תרומת ד' העשיר לא ירבה וגו' לתת את תרומת ד'. ובזה רמז על הג' תרומות של השקלים ואף שתרומת המשכן לא הי' ע"י מנין בכל זה כללה כאן ברמז עם תרומת השקלים ובעבור שתרומה האמורה בפסוק שלפנינו הוא תרומת קרבנות צבור. לכן אמר כאן בפסוק שלפנינו על תרומה זו לכפר על נפשותיכם. ומזה תראה שגם לפי' הב' צ"ל, כי טעם נתינת החצאי שקל להגן עליהם מסכנת עיה"ד. זולת שלפי' הא' טעם לכפר על נפשותיכם כאן שלא תנגפו מעיה"ר וכטעם ולא יהיה בהם נגף בפקוד אותם. ולפי' הב' טעם לכפר על נפשות כם כאן הוא ע"ד הרמז ער תרומת קרבנות צבור אבל הפי' הב' איננו רק פי' רמזי היוצא מג' תרומות האמורות בענין ור"ל שהפי' הפשוט הוא כפי' הא' ואולם ברמז כלל הכתוב במחבא לשונו ג' התרומות הנזכרים. וע"ז בא כאן דרך רמז על תרומת קרבנות צבור מאמר לכפר על נפשותיכם ומבואר:

בא"ד והשנית כו' לקנות מהן קרבנות צבור כו' והרמב"ן ז"ל טען ואמר וז"ל ועל דעתי שהמנין האמור בחומש הפקודים איננו לקרבנות צבור כי שם נאמר אך את מטה לוי לא תפקוד וגו' ובשקלי קרבנות צבור אף הלוים חייבין בהם לדברי הכל. והלכה כס"ד בתרמוד אף דכהנים ועוד כי שקלי קרבנות צבור אינם מבן עשרים שנה ומעלה דוקא אלא משהביא ב' שערות חייב לשקול מיד עכ"ל. ומה מאוד דבריו תמוהין שמדבריו נראה שהיו ישראל מקריבין במדבר קרבנות צבור בכל יום ואין הדבר כן באמת שלדעתי רוב החכמים בגמרא לא עשו ישראל במדבר אלא פסח אחד בלבד ולא היו מקריבין התמיד ולא שאר קרבנות כמ"ש הזבחים ומנחה הגשתם לי במדבר. ואף לדעת קצת החכמים שהיו מקריבין התמיד ושאר קרבנות הרי אמרו ז"ל ומה אני מקיים הזבחים ומנחה הגשתם לי במדבר שבטו של לוי שלא עבדו ע"ז הן הקריבוה משלהם וא"כ לדברי הכל ע"ל שחצאי השקלים שגבו במנין האמור בחומש הפקודים לא גבו אותן בעד חובת חצאי השקל שבכל שנה אלא מפני שהיו צריכין למנותן וא"א אלא ע"י חצאי שקר וכיון שגבו אותן ולא היו צריכין להוציאם לצורך המשכן שהרי כבר הוקם צ"ל שהיו שומרין אותן בעד קרבנות אם יצטרכו להם באותה שנה. אלו דברי הרא"ם ז"ל ביישוב השגת הרמב"ן ז"ל ואוסיף ביאור בדבריו שלכאורה עודנה לא סרה קושיית הרמב"ן ז"ר ואדרבה תתחזק התמי' יותר שלמה גבו חצאי שקלים לצורך קרבנות צבור הרי לא הוצרכו כלל לקרבנות צבור במדבר ואם כדי לשמור אותם לקרבנות עבור כשיצטרכו בעת הצורך יגבה מהם ומה לו להקדים הגבי'. אבל באמת שגם אם נאמר שהיו ישראל מקריבין קרבנות במדבר בכל זה לא יקשה כלל קושיית הרמב"ן ז"ל שהרי לא היה המנין בעכור גביית חצאי השקלים עד שנאמר שאותן שלא היו בכלל המנין כשבט ולוי והגברים מבן כ' ולמטה לא גבו מהם החצאי שקלים אבל באמת שהי' המנין תמיד לתכרית אחר כמ"ש רש"י ז"ל בדבור הסמוך שאחריו שהי' טעם בכל מנין ומנין שנצטווה משה עליו ולפי שא"א למנותן אלא ע"י חצאי שקל יהיו גובין החצאי שקלים מאת המנויים כדי שלא ישלוט בהם עיה"ר וס"ס גם שבט לוי והגברים שהם למטה מבני כ' היו נותנין החצאי שקל. ארא שרש"י ז"ל רצה לפרש כאן מה היו משמשות החצאי שקלים שגבו מאת המנויין שע"כ לפי שהגינו עליהם החצאי שקלים מסכנת המנין ע"כ צ"ל שהיו משמשין לדבר קדושה. לזה כ' רש"י ז"ל שזה נרמז בג' תרומות, האמורות בכתוב שבתחלת נדבת המשכן היו משמשות לב' תרומת תרומת האדנים ותרומת המשכן ואחר הקמת המשכן היו משמשות לקרבנות צבור אבל עם כל זאת כמו שבתרומת המשכן ברור שגם אותן שלא היו בכלל המנויין התנדבו למשכן כמו כן לתרומת קרבנות הצבור היו כולם נותנים

מבן י"ג ומעלה אלא שמהמנויין היו גובין בעת המנין למען יגן עליהם מעשה הצדקה ההיא מפני סכנת המנין. ואולם לפי האמת שרא היו ישראל מקריבין קרבנות צבור במדבר וצ"ל שהיו שומרין אותן בעד קרבנות צבור אם יצטרכו להם ולא הוצרכו באמת לגבות מהלוים ומהגברים שהם למטה מבן כ' רק היו שומרין לתכלית זה החצאי שקלים הגבויים מהמנויים ובהגיע זמן הצורך יגבו החצאי שקלים גם מהבלתי מנויין והחצאי שקלים אשר היו גבויין מכבר מאת המנויין גם הם ישתמשו לצור קרבנות צבור ואף שצריך להביא קרבנות הצבור מתרומה חדשה מ"מ גם הגבויים מכבר אין שם תרומה ישנה עליהם כיון שעודנה לא הי' אז חובת הגבי' לקרבנות צבור בעת שגבו דחצאי שקלים מהמנויין. וכ"ז מבואר מאוד ואולי גם הרא"ם ז"ל כוון לזה אלא שקיצר בלשונו:

טז שיעור דברי רש"י ז"ר שע"כ המנין האמור בחומש הפקודים לא היה עד אחרי הקמת המשכן שהרי המנין היה כנזכר שם בשנה הב' באחד לחודש הב'. והמשכן הוקם בשנה הב' באחד לחודש הא' ולפ"ז א"א לומר שהמנין האמור כאן הוא המנין האמור בחומש הפקודים שהרי אמר ונתת אותו על עבודת אוהל מועד (שזה מודה שאע"פ שמצות כי תשא הוא מצוה כללית בזמן שיתקבל מנין ב"י לא יהיו נמנים אלא ע"י חצאי שקלים. כאן נצטווה ג"כ על המנין בפרט ולא על אופן המנין לבד. ולכן אמר שיתן כסף הפקודים על עבודת אוהל מועד) א"כ צוה שישתמשו בכסף הפקודים לצורך מלאכת המשכן וא"כ ע"כ שזהו ציווי אחר למנותם ג"כ קודם הקמת המשכן מיד שהחרו בנדבת המשכן ושיוציאו כסף המנויים לאדנים:

יח (ד"ה ובין) ר"ל שע"כ איננו מזבח הקטורת שהרי מזבח הקטורת היה באוהל מועד הוא ההיכל והכיור היה בחצר בין אוהל מועד וע"כ הוא מזבח העולה שהיה ג"כ בחצר. ופשוט:

בא"ז והיה הכיור כו'. ר"ר ע"כ שלא היה הכיור בין אוהל מועד והמזבח ממש שהרי הכתוב אומר שהמזבח לפני פתח אוהל מועד, ואם היה הכיור מפסיק בין אוהל מועד והמזבח היה הכיור לפני פתח אוהל מועד ולא המזבח וע"כ שלא היה דבר חוצץ בין אוהל מועד והמזבח. ורבן צ"ל לקיים ב' המקראות שהי' אויר וריווח בין אוהל מועד והמזבח והכיור היה נתון כנגד אותו אויר שבין אוהל מועד והמזבח משיך משטח האמצעי הזה לצד דרום. ובאמת שמלת בין הוראתו על השטח המקומי שבין ב' דברים ולרוב יורה היות האמצעי שבין ב' הגופים בשטח ישר עם ב' הגופים החצונים. וכאן יורה היות האמצעי בשטח ישר עם השטח המקומי שבין ב' הגופים החצונים:

כג [ד"ה קנמן] הרא"ם ז"ל כ' וז"ל גבי קנה בושם כ' רש"י ז"ל שהוסיף תואר בושם לפי שיש קנה שאינו של בושם אבל דקנמון אינו בנמצא שאינו של בושם. לכן הוצרך רש"י ז"ל לפרש בענין אחר עכ"ל ויפה כ' אלא שצריך להוסיף עוד ששם בושם הוא תואר לכל הדברים הריחנים. וזהו בושם בחולם הבית משקר פועל. אבד בשם בסגול הבית משקל פעל יורה על הריח הטוב לבד העולה מן הדברים הריחנים ולא על נושאי הריח שהם הצמחים הידועים כהוראת שם בושם. לכן וקנמן בשם פירושו קנמון בעל ריח טוב. אבל קנה בושם פירושו הקנה שהוא מקנה הבשמים והוא סמיכות הכלל אל הפרט הגבלת המין שבכלל הסוג. אכל קנמן בשם הוא סמיכות הדבר אל מקרהו ואיכותו כי כל סמיכות ענינו להגבלת השם הנסמך והגבלה ההיא היא על פנים רבים:

(ד"ה מחציתו) ר"ר שאין לפרש שכנוי מחציתו שב על מר דרור ופירושו וקצמן בשם יביא מחציתו, של מר דרור דהיינו חמשים ומאתים דא"כ מחציתו למה לי ליכתוב וקנמן בשם חמשים ומאתים. וע"כ צ"ל שכנוי מחציתו שב ער קצמן בשם. ופירושו שצריך להביאו בב' הבאות ובכל הבאה יביא חמשים ומאתים, ומדקא מצריך להביאו ב"פ ש"מ דאית בי' הכרעה בכל משקל והרבה הבאותיו להרבות הכרעותיו, מדברי הרא"ם ז"ל:

כה ר"ל רוקח הוא שם דבר משקר פועל ופתח העין להרחבה במשפט לפני אות הגרון. ולכן טעמו מלעיל כי כל שקל פועל טעמו מלעיל כמו חודש אוהל וכיוצא אבל איננו פועל מבינוני הפועלים והיה ראוי א"כ להנקד לולי אות הגרון העין בציירי כי כל שקל פועל טעמו מלרע בעיין הפעל. ושם רוקח שבא אח"כ שטעמו מלעיל לפי שלא יבוא הטעם תחת האות הנקודה בפתח גנובה כמו שידוע במלאכת הדקדוק:

(ד"ה רקח) לדעת רש"י ז"ל שם רקח כינוי על דבר העיקרי שנעשה בו פעל הרקיחה וכאן הוא השמן הנרקח אבל פעל הרקיחה בעצמו נקרא מרקחת:

כט ר"ל וקדשת אותם איננו מאמר בפ"ע רק שב על המקרא שלמעלה ומשחת שע"י המשיחה יתקדשו. מדברי הרא"ם ז"ל:

בא"ד ת"ל כבשים מה כו'. ר"ל שסוף המקרא שלפניו כר הנוגע במזבח יקדש וסמוך לו במקרא שאחריו אמר וזה אשר תעשה על המזבח כבשים וגו' מה כבשים האמור כאן ראויים שהרי ע"כ הציווי אינו אלא לראויין אף מ"ש למעלה כל הנוגע במזבח יקדש אינו אלא ראוי:

לא ר"ל דאין פירושו שמן משחת קודש הנעשה במתכונת זה. דא"כ היל"ל בזה. אבל זה שהוא כנוי הרומז מורה על הדבר הרמוז עליו עצמו. ודע שב' נקודות ההפסק שלפני דבור שאחריו הוא ט"ס והכל הוא דבור א' שלמדו ז"ל עוד מכאן קיום השמן כולו שלא

יחסר אפי' מקצתו וזה היה להם ז"ל בקבלה רק שלמדוהו מכאן על צד האסמכתא בגי' מלת זה שהיא תריסר:

לב ר"ל שהוא מן הנפעל ורשון לא יפעל:

(ד"ה על בשר) שהרי הוא מוסב על השמן המשחה שלמעלה שהוא שמן של משה ופשוט:

לג (ד"ה על) ששם זר יתפרש בכ"מ לפי ענינו גבי יבמה דכתיב לא תהיה אשת המת החוצה לאיש זר. פי' זר מי שאיננו מהיבמין. וגבי תרומה דכתיב וכל זר לא יאכל קודש קרוי זר כל מי שאיננו מזרע כהונה. וגבי שמן המשחה דכאן כל מי שאיננו מן הנמשחין בו והם הכהנים הגדול ים והמלכים ודקדק רש"י ז"ל לכתוב זר שאינו צורך כהונה ומלכות ולא כ' זר שאינו מכהונה ומלכות מפני שבאמת שגם הכהנים הגדולים אחרי שנמשחו לכהונה גדולה ומלכות וא"צ עוד למשיחתן הווי להו זרים לגבי'. מדברי הרא"ם ז"ל:

לה (ד"ה ממולח) ר"ל כי מלח ועשית שבראש המקרא מורה על תקון וגמר המלאכה בשלימותה וכולל בעצמו כל חלקי המלאכה ועשית אותה קטורת ועשית מנורת זהב טהור אבל על פרט המלאכה אינו נופל ועשית שבראש המקרא. והנה ממורח שפירושו מעורב הוא פרט מפרטי המלאכה ואינו נופל ע"ז ועשית שבראש המקרא שהוראתו תיקון וגמר המלאכה בשלימות אא"כ נאמר שועשית שבראש המקרא מושך עצמו ואחר עמו והשיעור ועשית אותה ממולח. אבל כבר כתבתי שגם זה לא יתכן לפי שפעל עשי' נופל לרוב על גמר המלאכה ושלמותה על הצורה הנתונה ע"י המלאכה להחומר. והנה דברי הרא"ם ז"ל צדקו מאוד שכ' וז"ל שלא תפול העשי' על הטהרה והקדושה שאינן רק העדר. וענינם שלא ישתמשו בו בטומאה ולא יעשו בו מעשה חור ואיך יפול ע"ז פעל ועשית שבראש המקרא. לכן פירש"י שחסר מלת והי' בכתוב שדרך הל' לחסרו לפעמים וענינו והי' ממורח וטהור וקודש אלו דבריו ז"ל. ואולם אנכי הוספתי עוד ביאור שעם היות ההמלחה פעולה ולא העדר הפעולה בכל זה אינו נופל ע"ז פעל עשי' שענינה במקרא נתינת הצורה להחומר אם צורת הכלל כמו ועשית מנורת זהב טהור שתתן לחומר הזהב צורת המנורה ואם צורת פרטי וחלקי הכלל במו תחתיים שניים ושלישים תעשה. אבל על אופן נתינת הצורה לא ישתמשו הכתובים בל' עשי' שהוא הפעל הכללי רק בל' הפעל הפרטי ותמלח אותה:

לח ר"ל שפעל להריח אין ענין התנאי הזה להוציא שאם לא הריח בה שפטור מכרת ומלקות שזה אינו שבאמת על הפטום לבדו הוא בכרת ומלקות אבל ענין התנאי הזה

שבא להוציא שאם מסרה לעבור שהוא פטור ולהריח בה ענינו שעשאה לצורך עצמו ואורחא דמילתא נקט קרא שמן הסתם העושה לצורך עצמו עושה כדי להריח בה אבל באמת אין החיוב כלל משום הריח כמ"ש יפה הרא"ם ז"ל שאם הריח אפי' בקטורת של עבור הוא פטור דקיי"ל קול ומראה וריח אין בהן משום מעילה:

פרק לא

ג (ד"ה דעת) רש"י ז"ל הבדיל בין השמות הללו:

חכמה תבונה דעת. ואמר שדעת הוא רוה"ק ואשר יפול יותר על רוה"ק שם דעת משם חכמה נלע"ד כי שם ידיעה נופל ג"כ בלה"ק על חבור ודבוק אמיץ של ב' דברים אשר תתפעל הנפש מדבוק ההוא ויוליד הרגשה בנפש כמו והאדם ידע את חוה אשתו והוא הרגשה נעימה. ויודע בהם את אנשי סוכות שהוא הרגשת כאב וצער דמתיילד ע"י דבוק כלי הדכאה בגוף דבע"ח. והכלל שכל הרגשה תקיפה נעימה או בלתי נעימה ההוה בנפש ע"י התדבקות דבר אחר שחוצה לה בגוף יכונה ידיעה. ועד"ז ניכר לומר ג"כ שההכרה והחכמה דהוה בנפש האדם ע"י חרות ודבוק רוח דקודש שאת ד' נק' דעת בינה זאת:

ו ר"ל שאין מאמר ועשו כל אשר צויתיך וגו' מאמר בפ"ע. והגזרה במאמר שלפניו הוא נתתי חכמה שאינו כן אלא הכל מאמר א' וגזרת המאמר הוא ועשו את כל אשר צויתיך וחסר מלת אשר בכתוב. ובתשלומו ראוי. ובלב כל חכם לב אשר נחתי חכמה ועשו את כל אשר צויתיך:

ז והלמד למד התכלית לצורך. ופשוט

ח ופי' הטהורה דמזוקקה מכל סיג מדברי הרא"ם ז"ל:

יא ר"ל ממ"ש כאן לקדש הלמד בפתח וצ"ל ע"כ שהוא במקום להקודש כמשפט הטלת התנועות כמו שידוע כל זה במלאכת דקדוק הל' ושמוש דא הידיעה במקום זה להורות הקודש המיוחד והוא ההיכל וע"כ מהצורך לבאר שמלת לקודש שבכתוב זה שב רק על קטורת הסמים הסמוך לו מלפניו ולא על שמן המשחה ג"כ לפי ששמן המשחה לא נעשה למשוח בו דהיכל לבדו רק כדי למשוח בו המשכן וכל כליו. זהו כוונת רש"י ז"ל ופשוט. ותמיהת הרא"ם ז"ל לא הבינותי:

יג פשוט שתיבת ואתה נראית מותר בראש המאמר הזה וגם הו' ואתה אין לה מקום שמוש בכאן כפי הנדמה בתחלת הדעת. אבל כבר כתבתי במקומות הרבה ובפרטות בסדר בראשית פ' מקץ בפסוק ואל שדי יתן לכם רחמים וגו' שהו' תבוא לפעמים ובפרט

בל' הצחות לחבר רעיון ומחשב או ענין שלא נזכר בכתוב וזה מובן ממילא ע"י הו' שפעולתה לחבר ולקשר הדבורים:

ולכן כ' רש"י ז"ל כאן, שעל דרך זה בא כאן מרת ואתה בראש מאמר אזהרת חלול שבת קודש והענין אתה שהפקדתיך לצוות אח ישראל על דבר מלאכת המשכן. אתה בעצמך הזהירם על השבת לשמרו לרמוז בזה שאין המשכן דוחה שבת ולכוונה זאת באה כאן תיבת אתה בראש האזהרה לעורר על היותו המצוה בבנין המשכן. אבל לפי שלא נזכר הרעיון הזה בפירוש בכתוב באה גם הו' בראש מלת ואתה לחבר הרעיון והמחשב הזה ולהורות עליו ר"ל היותו המצוה במעשה המשכן וכליו והוא מבואר למבין:

(ד"ה אך) לפמ"ש רש"י ז"ל לעיר בתקון מלח יאתה יתקשר ג"כ היטיב מלת אך. וענינו חובה ומצוה הוא לכם לבנות המשכן. אך את שבתותי תשמורו:

וזה ידוע ע"י מלת ואתה שבתחלת הפסוק. והנה הרמב"ן ז"ל תמה ואמר שלפי מדרש רז"ל באכין ורקין מיעוטין היינו כרצונם ז"ל בכ"מ באמרם שהתיבה הוא למיעוט שנתמעט בדבר שהמצוה בו וכן כאן דרשו ג"כ חז"ל בהפך שהמיעוט הזה הוא למעט מילה ופקוח נפש וכיו"ב שדוחין את השבת עכ"ל ז"ל. ולא הבינותי ענין תפיסתו זאת שבאמת אין כוונת רש"י ז"ל כאן שמלת אך הוא למיעוט ע"ד מדרש רז"ל רק כוונתו שהוא למיעוט ע"ד פשוטו של מקרא כי אכין ורקין הם מיעוטין ג"כ לפי פשוטו של מקרא כי כן הוא פתרון מרות אך ורק בכל מקום שנתמעט פרט הזה מכלל הקודם כמו אך אח דמכם לנפשותיכם אדרוש שנטילת חיי האדם נתמעטה מכלל היתר נטילת נשמת שאר הבע"ח שזכר מקודם והרבה כיו"ב הרי שמלות הללו משתמשות למיעוט גם כפשוטו זולתי כי לפשוטו יורה על המיעוט מכלל הקודם. ולמדרש חז"ל יורה ג"כ על המיעוט בפרט דהזה שגם הפרט אינו כולל כל אישי הפרטים או שהפרט ההוא מוגבל בתנאי ואופן מיוחד, ועד"ז בא ג"כ מדרש רז"ל במיעוט מלת אך שבמקרא שלפנינו. אבל לפי שאין מקום להוראת המיעוט כפי פשוטו בכאן תיקן רש"י ז"ל את הכוונה באופן שיתכן המיעוט גם כפי פשוטו שהוא למעט מכלל הקודם למעט שבת מכלל שאר הימים לענין בנין המשכן הנזכר קודם וזה מבואר מאוד:

(ד"ה לדעת) ר"ל שמוסב למעלה כי אות הוא וגו' ור"ל כי הנחלתי לכם השבת לאות גדולה ולכן אין שאר האומות רשאין לשבות בו כי לא הנחיל לדם האות הנכבד ההוא והוא מתנה לישראל לבד וע"י האות ההוא ידעו האומות א"כ כי אני ד' מקדשכם כי לא להם חלק בו:

יד אין ר"ל דיומת ע"י אחרים משמע דהא אצל מיתה בידי שמים כתיב נמי יומת כמו והזר הקרב יומת אבל ר"ל מדכתיב אח"כ ונכרתה ש"מ דיומת דרישא דקרא במיתת ב"ד. מדברי הרא"ם ז"ל:

(ד"ה מחלליה) ר"ל שענין החלול בכ"מ הוא הפך הקדושה. ובאמת שהשבת עצמו לא יתחלל לעולם אבל נשאר תמיד בקדושתו. אבל אמר הכתוב מחלליה דרך כנוי ור"ל שנהג חול בקדושתה. ולכוונה זו פירש"י ז"ל ג"כ בפ' אמור בפסוק את אביה היא מחללת וז"ל שבזתה בכבודו. ור"ל ג"כ שהאב לא יתחלל מכהונתו בזנות בתו אבל לפי שבזתה קדושת כבוד כהונתו כאלו חללה אותו:

טו המנוחה שלא יתכוון האדם אליה רק שאין לו עסק לעסוק בו אז הוא מנוחה של צער מנוחת הגוף אבל טרדת המחשבה ועמל נפש וכן המנוחה שיתכוון אליה האדם. ואולם תכלית מנוחתו למען יחליף כח לעמול אח"כ בעסקיו הוא מנוחת ארעי. ואולם יום השבת הקדוש הוא מנוחת מרגוע ר"ל שיתכוון האדם אל המנוחה ורק בעבור המנוחה עצמה שהוא לכבוד קדושת היום:

(ד"ה קודש) בפסוק הקודם הסמוך אמר כי קודש הוא לכם ור"ל קדוש מעשיית מלאכת עבודה וע"ז נופל מלת לכם וכאן בפסוק שלפנינו הזהיר ג"כ תחלה מעשיית מלאכה וא"כ היל"ל ג"ב קודש לכם ולא קודש לד'. לכן צ"ל שפי' לד' לשם השם וא"כ הכוונה גם כאן שקודש הוא לכם:

והקדושה הזאת אתם נוהגין בה לשם ד' ובמצותו:

יז כבר הארכתי במ"א ופה אקצר שפעולות הנמשכות באדם מן ההפעלות יכנה הכתוב התפעלות ההוא כביכול אצל הבורא יתעלה בשביל הפעולה ההיא ודי בזה.

יח הנה להלן קפיטיל ל"ג פסוק י"א אאריך בזה ופה אקדים בקצרה להבנת דברי רש"י ז"ל דע שמיום מ"ת שהיה ו' בסיון עד שהוקם המשכן בשנה הב' ליצי"מ בא' בניסן עלה משה ג"פ בהר סיני ובכל עליה נשתהה מ' יום העליה הא' היה בז' בסיון לקבל הרוחות הראשונות ולפי סדר החדשים א' מלא וא' חסר שלמו מ' יום הראשונים בי"ז בתמוז וירד אז מן ההר ושבר הלוחות כמ"ש בסדר שלפנינו ובשמונה עשרה או בי"ט בתמוז (כמו שיבוא להלן) עלה בהר והתנפל מ' יום ער סליחת עון העגל ושלמו א"כ מ' יום השניים א"כ בכ"ט לחודש אב ובל' אב שהוא א' דר"ח אלול עלה בהר (נקוט דאי כללא בידך ביום שירד מן ההר לא עלה בו דאמר מר כר עליותיו בהשכמה היו כמבואר בסדר יתרו) לקבל לוחות השניות ועשה שם מ' יום ושלמו בי' תשרי שהוא יום הכפורים וביום הזה נתרצה דקב"ה לישראל ואמר לו סלחתי כדברך והוקבע בשביל זה מן אז והראה יום מחילה

וסליחה לישראל לדורות עולם ובו ביום ר"ל ביוה"כ טרם רדתו מן ההר צוהו הקב"ה למשה על דבר מלאכת המשכן זהו תמצית דברי רש"י ז"ל להלן קפיטיל ר"ג פסוק י"א כמו שאבאר שם אי"ה. הרי שמשבעה בסיון עד יוה"כ היה ג' עליות ובכל עריה נשתהה מ' יום ובין עלי' לעלי' לא היה רק דפסק זמן מועט שבין עליה הראשונה להשניה היה דפסק יום א' בהונח שעלי' השניה היתה בי"ח בתמוז או הפסק ב' ימים אם נאמר שבי"ט בתמוז עלה בשניה ובין עליה דב' להג' לא היה הפסק רק יום א' שהרי בכ"ט אב ירד ובל' בו עלה. ולהנ"ל היה דציווי על בנין המשכן בעלי' הג' ביום הירידה. אבל לכאורה י"ל שציווי השם למשה ער מעשה המשכן היה במ' יום הראשונים. ואולם ציווי משה לישראל ער דבר זה לא היה בוודאי רק אחרי עליה הג' שהוא יום הכפורים שהרי מקודם לזה היו ישראל נזופין למקום ואיך יצוה אותם לעשות משכן להשרות שכינתו ביניהם ועוד שלא היה לו פנאי מקודם הזמן הזה לצוות אותם על ככה לפי שבהפסק זמן מועט שבין עליה הראשונה להשניה היה טרוד מפני מעשה העגל ולהעניש את החוטאים ואם נאמר זה יהי' כל הפרשיות כסדר. שלפי שציווי הש"י למשה על דבר מעשה המשכן וכליו היה בעליה הראשונה לפני מעשה. לכן באו פרשיות הציווי ההיא קודם מעשה העגל אבל מפני שציווי משה לישראל על המלאכה לא היתה רק עד אחר מעשה העגל. לכן נכתבה פ' ציווי משה לישראל שהיא פ' ויקהל אחר ספור מעשה העגל. ואולם סברת רש"י ז"ר ע"פ דברי רז"ל שגם ציווי הש"י למשה לא היה עד אחר מעשה העגל כנ"ל ביום רדתו מההר ביוה"כ טרם רדתו בעת שמסר לו לוחות האחרונות ונתרצה לישראל בשלמות אבל בטעם הדבר מה שהוכרחו רז"ל לומר כן אף שהוא נגד סדר הפרשיות. יפה כ' הרא"ם ז"ל ואוסיף ביאור ותבלין בדבריו שא"א לנו לומר שציווי הש"י למשה על דבר מלאכת המשכן היה קודם מעשה העגל א"כ איך ידע משה אח"כ בעליה הג' שנתרצה המקום לישראל להשרות שכינתו ביניהם במשכן ושיצווה אותם על ככה הלא אם שבר הלוחות שהם הכרחיים לפיוס הדת עאכ"ו שבטלה ציווי מלאכת המשכן שהוא חבה יתירה לישראל להשרות שכינתו בתחתונים וא"כ אף שהתרצה אח"כ בארבעים יום האחרונים. על דבר הלוחות. אין זה ראי' שנתרצה אח"כ גם להאהבה העזה וחבה היתירה ההיא. והיינו צריכין א"כ לומר שחזר וצוהו הקב"ה שנית ער ככה גם בארבעים יום האחרונים. ויותר מוטב לנו לומר שהלא לא הי' רק ציווי אחד על דבר בנין המקדש בארבעים יום האחרונים כי למה יצוהו על ככה בפעם הראשונה והלא הכל גלוי וידוע לפני המקום ב"ה. וידע מראשית שעתידין ישראל לחטוא בעגל. וא"כ יצטרך מטעם הנ"ל לחזור ולצוות למשה על ככה. ואל תשיבני מנתינת הלוחות הראשונות ולומר כי לדברינו

אלה יקשה ג"כ. למה נתן לו הקב"ה לוחות הראשונות הרי ידע שעת דין ישראל לחטוא בעגל. ולוחות הראשונות ישברו ויצטרך לתת למשה לוחות שניות. כי יש לתת טעם לזה. שחפץ הקב"ה בנתינת הלוחות כדי שיהי' בשברונם עונש גדול לישראל. וירגישו בזה העלבון הרב והנזיפה העצומה שיש להם מן המקום ב"ה. והעונש הזה של שברו הלוחות יותר קשה מכל העונשין שהיו מעותדין לבוא עליהם וכפני כל זה חייבו רז"ל. שלא הי' בענין מלאכת המשכן רק ציווי א'. והוא ע"כ רק בארבעים יום האחרונים ביום רדתו מן ההר כשנתרצה המקום ב"ה לישראל בשמחה ובשלמות. יום הרצון הגדול. ואולם הטעם שנכתב בתורה הציוי הזה בפרשיות הקודמות לפרשת ספור מעשה העגל. אין לומר לפי שאין מוקדם ומאוחר בתורה. שכבר כתבתי פירוש המאמר הזה במקום אחר. שרצונם ז"ל בזה שהתורה לא תשמור את הסדר הזמני בדבריו רק סדר אחר המוקדם במעלה ומדרגה על הסדר הזמני. ולזה צריך לבקש הסדר שבחרה התורה כאן. והנ"ל בזה. שלפי שציווי הדינים והמשפטים נשתתף בזה רק ציווי מלאכת המשכן במה שהי' הכר בהר סיני קודם הקמת המשכן. שלאחר הקמת המשכן נדבר עמו מאוהל מועד והטעם מבואר לפי שהציוויים האלו הוכרחו לדם קודם הקמת המשכן. ואינם דומין לציווי הקרבנות וכן הדינים התלויין בארץ. שהיו יכולין ישראל להצטוות על זה אחרי הקמת המשכן. והנה ציווי המשפטים והדינים היו לפני מעשה העגל ולכן סמך הכתוב ציווי מלאכת המשכן לציווי הדינים והמשפטים. אף שהפסיק ביניהם במעשה העגל. כדי לכלול ביחד כל המצות שצוהו הקב"ה למשה בהר סיני. אשר הכרחיות לצוות עליהם קודם הקמת המשכן. כי אף שבאמת שמע משה כל המצות בהר סיני מ"מ הלא נשנו באוהל מועד ונשתרשו בערבות מואב ועל כן המצות השייכות אחר הקמת המשכן כגון הקרבנות ומשפטי הטומאות והטהרות וכן הדינין התלוין בארץ. סמכתן התורה לאוהל מועד. רפי שנשנו גס שם אליו. אבל כל המצות שהיו הכרחיות מקודם ע"כ סמכן הכתוב לסיני וכלל הכתוב ביחד כל מה ששמע משה בהר סיני. ואחרי כלות ספור כל מה ששמע משה בהר סיני. חזר הכתוב לספר הקורות שקרו קודם לציווי קצת המצות וסדר הזה ישמרו ספורי התורה על הרוב והוא סדר הנושא וכמו שכתבתי באורך בסדר בראשית שדרך הכתוב לספר ראשונה מקרי האב ומותו ואחרי זה יספר מקרה הבן. ואף שקצת הקורות לבן היו קודם קצת הקורות לאב. זהו דעת חז"ל והיא האמתית. והנה הארכתי עד כה לברר אמתת דבריהם ז"ל עפ"י השכל הישר ושכל דבריהם הכרחים נכונים וישרים למוצאי דעת:

(ד"ה ככלתו) מה נעים הדרש הראשון הזה בטעם חסרון הויו. וכבר המשיל המלך החכם ע"ה בספר משלי את החכמה לאילת אהבים ויעלת חן והדמיון הזה הוא נכון מכל הבחינות הן מצד כמות ומדרגת האהבה כי האהבה הגופנית היותר גדולה הוא אהבת יעלת חן עזה כמות אהבה והן מצד החבור והדבקות הנמשך מן האהבה ההיא שיתחבר עמה דודה תמיד ובאהבתה ישגה מאוד והחשוקה תפעול התפעלות גדולה ועצומה כנפש החושק עד שלא ימצא מנוחה ונופש בלתה. ואמנם יותר מזה אהבת הנפש אל החכמה והנועם והערבות המושג אלי' מן החכמה יותר עצום ורב ובאהבתה ישגה תמיד ויתחבר עמה ברעיוניו ויתעלס וישתעשע עמה בכר עת וששון ושמחה רבה ישיגהו בהגיונה והנה משה רבינו ע"ה השיג בארבעים יום מה שיק לשכל האנושי להשיגו בשנים רבות כי אף שכתב רש"י ז"ל אח"כ (בד"ה לדבר אתו), וז"ל החוקים והמשפטים שבואלה המשפטים עכ"ל בכל זאת אף שהמה פרשיות מועטות במה גופי תורה תלויים בהם בתורה שבע"פ דיני נזיקין ועבדים וכיוצא בהם והיותר מזה הבנת הסודות והטעמים הנסתרים והרמזים הנשגבים התלויים בהם שהם פנימיות התורה. וידוע כי החושק המשתדל על החשוקה. לא תנוח נפש החושק עם כל אהבתה אותו ולא יאמין אם לכה נתינה לו עד היותה כלתו ומיועדת אליו. ואז השיג תכלית מגמתו וימצא מנוח ומרגוע ושמחת נפש. וכן במשה רבינו ע"ה שהיתה התורה חשוקתו ונפשו בוערה באהבתו ולפי שה שיג בזמן קצר יותר מיכולת השכל האנושי להשיגו בכל שניו. אמר ע"ד הדמיון שהיתה התורה כלתו לא חשוקתו לבד שכבר השיג אותה. מבלי הצורך לרדוף אחרי' עוד ודביקתו עמה דבוק החתן והכלה שהוא דבוק שלם. לא דבוק החושק והחשוקה שכל מה שביד הנברא להשיג השיג. וזהו ג"כ כוונת אמרם ז"ל שנמסרה לו התורה במתנה. ר"ל על איזה אופן היתה החכמה כלתו לא חשוקתו לבד לפי שניתנה לו הכרה ההיא במתנה מאבי' ור"ל שהשפיע הקב"ה עליו משכר העליון להרחיב דעתו ושכרו להבין יותר מכפי טבע יכולת השכל האנושי. ובזה החכמה שהיתה מעולם חשוקתו שבה להיות כלתו:

(ד"ה לדבר) והוא לפי שיטתו שבררתי לעיל בסמוך באורך שציווי מלאכת המשכן הי' לעשות בארבעים יום האחרונים וכנ"ל:

(ד"ה לדבר אתו) ר"ל שלא אמר לדבר אליו אבל אמר לדבר אתו ואתו כמו עמו. וההבדל בין עמי לאליו מבואר מעצמו. שמלת עמו אינו נופל אל מי שאליו תכונן הפעולה לבד. כמו מלת אליו. אבל נופלת על פעולה משותפת לשנים בזמן אחד כמו ראובן הלך עם שמעון. או אכל עמי. וזהו פירוש לדבר אתו ע"ד הדרש שהיו שניהם מדברין בזמן אחד

ובאמת שע"פ פשוטו לדבר אתו כמו לדבר אליו אכן ע"ד הדרש אמרו ז"ל שהוא כהוראת מרת עמו בכל מקום וענין זה נ"ל שהשיג משה רבינו ע"ה אח הנשמע בפלא אלקי והשגת משה והעזר האלקי הגלוה להשגה זו רמז הכתוב באמרו לדבר אתו. וכנה ההשגה בשם דבור. וזהו אמרם ז"ל שהיו שונין את ההלכה יחד. ואין צורך לבאר עוד. ועיקר רמזה לנו התורה שלא היתה השגה טבעית רק נסית:

(ד"ה לוחת) ידוע שרבוי הנקבי הוא ויו תיו. וחסרון הויו בא לרמוז לנו העדר הרבוי באיזה בחינה ד"ל האחדות באיזה בחינה והאחדות ההוא הוא השיווי עד שלא יבדלו זולתי מעד המקום:

פרק לב

המשך דברי רש"י ז"ל כך הוא. שעלי' הראשונה הי' בשבעה בסיון (יום שאחר מתן תורה. שהתורה ניתנה בששה בסיון) כמ"ש בסוף סדר משפטים. ויקרא אל משה ביום השביעי וגו' ולדעת רש"י ז"ל אין יום העלי' מן המנין. נמצא התחלת מנין מן יום ח' בסיון הרי שיום י"ז בתמוז הי' יום הארבעים (שלפי חשבון החדשים. סיון מלא תמוז חסר). ומשה ירד ביום הארבעים אחר הלילה שמקצת היום ככולו. ולכן דקדק רש"י ז"ל וכתב אח"כ. וז"ל נמצא יום הארבעים בי"ז בתמוז כו'. ומ"ש רש"י ז"ל מתחלה שאמר להם משה לסוף מם יום כו' פירושו ג"כ ביום הארבעים שהוא סוף חשבון המם יום ור"ל ליום שהוא סוף מם יום. אבל לפי מחשבת הטועים שיום העלי' מן המנין. אף שאין לילו עמו. א"כ הי' יום הארבעים בט"ז בתמוז וכסבורים הי' שיבוא ביום ט"ז בתמוז וזה מבואר:

(בא"ד וא"א לומר כו') ר"ל שאין לומר שגם הם לא טעו לחשוב שיום עלי' מן המנין אבל טעותם הי' במה שהי' סבורין שכבר בא שש ומעשה העגל הי' לפ"ז בי"ז בתמוז שזה אינו שהרי לא ירד משה מן ההר עד יום המחרת לעשיית העגל. וכיון שמשה ירד ובשבעה עשר בתמוז ע"כ לומר שמעשה העגל הי' בט"ז בתמוז. וא"כ צריכין אנו לומר שטעותם הי' בחשבם שיום הארבעים הוא בט"ז בתמוז. לפי שיום עלי' מן המנין:

(ד"ה אשר ילכו) כי בקשו שיהי' להם מנהיג ומורה דרך במקום משה וזה יצא להם ע"י הורדת רוחנית הכוכבים או שרי מעלה לפי מחשבתם על תמונה מיוחדת העשוי' מחומר מיוחד בזמן מיוחד. ושארי פעולות נלווה לזה ידועות להם מארץ הטמאה ארץ מצרים ולכן חשבו שברבוי המנהיגים הם התמונות הנ"ל. יותר מועיל וטוב להם:

(ד"ה כי) פשוט שמלת זה בכל מקום הוא כנוי הרומז והגוף המכוון בו עומד לנגד המדבר:

(ד"ה אשר העלנו) הנה מאמר כי זה משה האיש וגו'. הוא נתינת טעם למבוקשם לעשות להם המסכה. וע"כ כי אמרו לעשות להם משה אחר שיהי' מנהיג ומורה דרך כמוהו וזה כוונו במאמרם אשר העלנו מארץ מצרים. ולזה צ"ל שהכוונה שהי' מורה לנו דרך במדבר אשר נעלה בה. ועתה צריכין אנו לאלהות הרבה אשר ילכו לפנינו להורות לנו את הדרך אשר נענה בה. ולכן אמרו אשר העלנו מארץ מצרים. ולא אמרו אשר הוציאנו מארץ מצרים כי עיקר הכוונה שהי' משה המענה אותם ממצרים למדבר הזה. והי' מורה להם הדרך בהעלאה ההיא בלכתם במדבר וזה מבואר:

ב כן פירש"י ז"ל בפסוק זה ובפסוק כיוצא בו הנזכר בו מאמר אהרן על דבר מעשה העגל. והכוונה להתנצל בעד אהרן קדוש ד' כי מאשר לא הי' יכול לעמוד בפני הקהל הרב ההוא קהל הטועים. התחכם בדבריו לדחות אותם עד בוא משה. והנה מלבד היות התנצלות זה אמתית כפי הסברא יורה גם ל' המאמר על זה כי הכי לא הי' להם זהב אחר שיצטרכו לפרוק נזמי נשיהם ובנותיהם וכל זה מבואר:

(ד"ה פרקי) וכמ"ש ג"כ הראב"ע ז"ל שמלת פרקו על שקל ברכו. מבנין הכבד הדגוש עכ"ל ופשוט:

ג ר"ל שיתפרקו הוא מההתפעל. ובנין זה הוראתו על הפעולה וקבלת הפעולה כאחד והוא פעולת הפועל בעצמו ותיקן רש"י ז"ל הלשון אחרי הוראה זו:

(ד"ה חת) ר"נ שמלת את סימן הפעול לא יבוא אצל ההתפעל. להיות בכח הבנין הזה גם קבלת הפעולה כמו הנפעל וע"כ שמלת את כאן הוראתו מן כמו חלה את רגליו, כצאת את העיר:

ד (ד"ה מסכה) ור"ל כמ"ש הראב"ע ז"ל וז"ל מסכה התוך כמו הפסל נסך חרש עכ"ל. וכן הוא ג"כ כוונת רש"י ז"ל כאן שמסכה מלשון מתכת וכאילו כתוב עגל מתכת שהוא מענין התוך ופשוט:

(ד"ה אלה) ר"ל כך דרכו של יצר הרע. בקטן יחל ובגדול יכלה שתחלת הכוונה הכללית הי' להיות להם משה אחר שכח הרוחני אשר חשבו להוריד בעגל יהי' להם מנהיג במקום משה והחטא הזה השיאם אח"כ לחטא אחר ותחת שאמרו מתחלה קודם שיצא העגל אשר ילכו לפנינו. כי זה משה האיש וגו' הרי שבקשו להם משה אחר חמרו אח"כ בצאת העגל. אלה אלהיך ישראל. והתחילו לקבלו באלוה ואמרו שכח הרוחני השורה בעגל הזה העלה אותם ממצרים ולא משה בעזר, השי"ת:

ה ממ"ש וירא אהרן משמע שראה דבר חדש מפליא ולכן בנה מזבח לפניו לזה פירש"י ז"ל שאין הכוונה ח"ו. שבעבור שראה הפלא ההוא בנה מזבח לפניו ונכשל אחריו חלילה

אבל הכוונה להפך שבשביל ראותו הפלא וראה א"כ כי מעשה שטן מצליח וע"י זה הוא מוכרח לבנות מזבח לפניו לפי שאין לו פה לד חותם עוד התחכם גם הוא לבנות המזבח מעצמו למען יתראה כמתרצה להם. וע"י זה יהי' לו מקום לדחותם. כמ"ש אח"כ שקרא ואמר חג לד' מחר ולא היום. וכמו שפירש"י ז"ל אח"כ בסמוך:

(ד"ה ויבן) כבר מבואר בסמוך ליישב מי הכריחו לאהרן קדוש ד' לבנות בעצמו מזבח לפניו והם לא הכריחוהו על זה אבל זה הי' התחכמות מאהרן כדי לדחותם וכנ"ל:

(ד"ה ויקרא) לפי הדרש הא' פי' וירא ראה הריגת חור ופירוש ויבן מזבח לפניו שהבין בדעתו כי מזבח ר"ל טביחה לפניו ומזבח בכאן איננו שם עצם שם הכלי רק שם דבר שכולל גם שם המקרה ר"ל שיהרגוהו גם אותו אם יסרב להם (אבל לפי הדרשות האחרות פירוש וירא ראי' שכלית) ופירוש ויבן לשון הבנה שהבין בדעתו כי מזבוח לפניו וכל זה כדי ליישב ענין המאמר המורה בהשקפה ראשונה כי נכשל אהרן ח"ו על דבר הפלא שנתהווה בצאת העגל. וכמו שביארתי בתחלת הפסוק הזה בסמוך:

(ד"ה חג) ידוע כי שם בן ד' אותיות הוא שם העצם המיוחד ואיננו כשם אלקים שהוא תואר לכל הנעבדים ובזה די התנצלות לאהרן קדיש ד' שאם בנין המזבח הי' לתכלית עבודת העגל. איך קרא חג לד' מחר. אבל באמת שהי' הכל התחכמות ותחבולה מאהרן להשבית' מע"ז וקרא סתם חג מחר. כדי לדחותם שימתינו עד למחר ובתוך כך יבוא מרה. ויקריבו על המזבח הזה לשמים ותיבת לד' הנזכר כאן הוא שאמר אהרן בלבו:

ו ר"ל ולולי זרזם השטן הוא דמיונם הכוזב ויצר הרע שבלבם לא היו חוטאים כי בא משה אח"כ בתוך שש:

(ד"ה לצחק) השמחה בשביל דבר טוב ומועיל ותכלית יכונה שמחה סתם. אבל שמחת הוללות וקלות ראש ופתויי היצר יכונה צחוק ומבואר:

ז (ד"ה לך) הוא דרשת דורשי רשומות. והוא האמת שהירידה מן ההר הוא בעצמו הירידה מהגדולה. ולולי חטא העגל לא הי' יורד מן ההר עודנה כי עדיין לא נצטווה על הרבה גופי תורה:

ט ר"ל שהוא על דרך דמיון שמחזרין ערפם ממוכיחם ולא ישובו עוד ערפם אליהם כאלו לא יוכלו להסב אותו לקושיו:

יא שבתחלת המחשבה. השאלה הראשונה הזו למה יחרה אפך אין לה מובן כלל שהחרון אף לפי שחטאו החטא הגדול הזה במעשה העגל לזה אמרו ז"ל בפירוש זה כלום מתקנא כו' וזהו מדוקדק בלשון הפסוק למה ד' יחרה אפך בעמך ר"ל אתה אשר

לגדולתך הבלתי תכליתית נקרא שמך ד' (כידוע מהוראות וקדושת שם הקודש הזה) למה יחרה אפך בעמך ולכן לא אמר סתם למה יחרה אפך בעמך ומבואר:

יב כבר פירש"י ז"ל בפרשת בראשית בפסוק וינחם ד' כי עשה את האדם בארץ וגו' שענין נחום הוא הפוך מחשבה שההפוך ההוא ראוי לפי הזמן מפני שחרטה שגדרה העצבון על מעשה לא טוב שקדם אינו נופל אצל השי"ת הצופה מראשית אחרית. ואולם בפסוק שלפנינו לא יפול כלל גם בזולת זה ענין חרטה שהרי עדיין לא יצא הרע לפעל. וע"כ אינו רק הפוך מחשבה:

[ד"ה על] פשוט שהרי עדיין לא נעשה פתגם הרעה

יג הרבה רמזים דרשו ז"ל בזה כאן דרשו יצאו עשרת הדברות בעשר נסיונות ובדבור הסמוך דרשו שעונש הראוי אליהם כבר קבלוהו אבותיהם ועוד דרשו אם כסא של שלש רגלים כו' וכל השלשה טענות האלה הם טענות ראויות לטוענם. וכל אלה בכלל המאמר הקצר זכור לאברהם ליצחק ולישראל עבדיך וגו'. ואין דרשתם זאת מכח הכרח הכתובים רק מכח הסברא להיותם בכח המאמר. והם טענות ראויות. ואין החכם המדבר לחכם וק"ו ב"ב של ק"ו לעצם החכמה הוא השי"ת ראוי לפרש כל פרט ופרט. רק כפטיש יפוצצו דבריו לכמה כוונות באומר אחד קצר המתבונן בדברי החכם יראה מה עמקו מחשבותיו בקוצר דבריו ובפרט אם יש בכלל דבריו איזה תרעומת כענין הדרש הב' שראוי לחפותה בסתר דבריו ולא תוצץ הכוונה ההיא רק מבין חרכי אמרותיו לכבוד הנדבר אליו ולזה מה נעימים דבריהם ז"ל כאן. וכן להלן ד"ה אשר דרשו דרש ראוי ונכון הנכלל בתיבת בך מלה אחת ומה נעים טעם זה. (ד"ה לאברהם) מבואר בסמוך וכן צ"ל הגירסא בדבור שלפנינו זכור ליעקב שגלה לחרן:

(ד"ה אשר) כבר הוא מבואר לעיל בסמוך והשנות הדברים אך למותר:

טו ר"ל שהיתה חקיקתן עוברת משני עבריהם וא"כ מם וסמך שבלוחות אין להם אחיזה וראוי להם ליפול והוא מעשה נסים. כדאמר רב חסדא בש"ס מם (ר"ל מם סתומה) וסמך שבלוחות בנס היו עומדין. אבל אין ר"ל שמהות הנס הוא שהיו האותיות נקראות בחוץ כמו בפנים ביושרן ולא למפרע שהרי פירש"י ז"ל בפרק הבונה על הך מימרא דרב חסדא הנ"ל. שהיו נקראות מבחוץ האותיות הפוכות והתיבה הפוכה עכ"ל הרא"ם ז"ל והוא פלאי שמה הי' לו להביא זה מדברי רש"י ז"ל הרי רב חסדא גופא פירש כן במימרא דידי' הנ"ל וז"ל הש"ס שם בפרק הבונה אמר רב חסדא. כתב שבלוחות נקרא בפנים ונקרא בחוץ כגון נבוב בובן בהר רהב סרו ורס וכו'. מדברי הרב בעל צדה לדרך ז"ל:

טז ור"ל בזה כמו שפירשו הראב"ע והרשב"ם ז"ל. וז"ל הרב רשב"ם ז"ל. ולא פסל אותם משה כמו בלוחות השניות. עכ"ל והראב"ע ז"ל הוסיף עוד ביאור בזה וכתב וז"ל ועל דעתי כי פירוש זה שהיו ככה נבראים במדה הראוי' (ולא שנחצבו מאליהם מן ההר בדרך נסי). והזכיר זה בעבור שהשניים פסלם משה עכ"ל. ואולם ע"ד הדרש שהביא רש"י ז"ל כאן פירוש מעשה אלקים עסקיו ושעשועיו. ובמקום אחר אמרו ז"ל ג"כ כי התורה בתו של הקב"ה ובמקום אחר אמרו ז"ל עוד שנסתכל הקדוש ב"ה בתורה וברא את העולם והדברים עתיקין:

יז פעל הרעה הונח ג"כ על קול המון רב ההומים מתוך שמחה והוא דד מוצא ההרגשה והקול ההוא נשמע בלי סדר רק כלו מעורבב יהי' קול דברים או קול המי'. וכאלו האויר יתפוצץ להרמת הקול ההוא ועל פי רוב יבוא הפעל ההוא בהפעיל כמו ויריעו כל העם תרועה גדולה האמורה אצל נפילת חומת יריחו ועל דרך זה הי' ראוי להיות כאן בהריעו. ואולם בא כאן בהשמטת הא ההפעיל וגם בא הציירי תמורת חיריק גדול:

יח ופירוש מלת ענות צעקה ומלת גבורה פירושו הנצחון ומלת חלושה ענינו הפך הנצחון ואין סמיכות שם ענות לשם גבורה וחלושה סמיכות התואר אל המתואר רק הוא סמיכות הביאור ששם גבורה וחלושה הוא ביאור למלת ענות שביאר מהו הצעקה צעקת גבורה או חלושה, וכענין זעקת שבר יעוערו:

(ד"ה קול ענות) בפסוק שלפניו אמר שיהושיע אמר למשה קול מלחמה במחנה הרי שפתר יהושיע סבת ההרעה ההיא שהוא או קול ענות גבורה או קול ענות חלושה. ומשה שכבר ידע מפי הגבורה סבת הקול הזה השיב ליהושיע שאין הדבר כאשר חשב שאין זה קול תרועת מלחמה וא"כ אינה לא קול ענות גבורה ולא קול ענות חלושה. ואולם לא רצה משה לפתור לו סבת קול התרועה ההיא לעוצם גנותה עד יוודע לו אח"כ מעצמו בבואו אל המחנה וא"כ לא הי' לו למשה להשיב לו. אלא אין קול ענות גבורה ואין קול ענות חלושה ולאיזה צורך הוסיף עוד קול ענות אנכי שומע. לכן צריך לפרש שאף שמשה לא רצה לבשר ליהושיע גנות התרועה ההיא בכל זה הסתיר משה הסבה בסתר דבריו כדרך ההתפעלות שהנפש משתוקקת להוציא מר רוחה במלין וגם בהסתיר צערה תביע רוחה דרך רמז להקל מעט מעלי' ולא יובן רק להמתפעל עצמו ולא להשומע ולזה שם ענות כאן הוא לשון נופל על הלשון וכפי כוונת משה אינו מענין עני' וצעקה רק מענין ענוי. אמנם יהושוע לא הבין כוונתו בוודאי וחשב שהשיב לו משה שמכיר הוא מדמות קול ההמי' שאינו קול ענות גבורה ולא קול ענות חלושה ולזה סיים קול ענות אנכי שומע

ר"ל ולא ידעתי סבתו. וכאלו אמר בסרוס לשון. קול ענות אנכי שומע. אבל אינו לא קול ענות גבורה ולא קול ענות חלושה זהו כוונת רש"י ז"ל כאן לע"ד:

יט הנה מעשה שבירת הלוחות נראה זר ומתמי' לכאורה וידמה זה מפעולת החימה ואין לשבר אפי' כלי קל בחמתו ואף כי דבר קדוש ויקר כזה וגם התפעלות החימה בעצמו אינו ראוי בחוק אדון הנביאים ע"ה ומה נעים הדרש הזה שדרשו ז"ל בטעם שבירת הלוחות ואין זה א"כ מעשה ההתפעלות רק מעשה גדול בהשכל ודעת לא ימלא לבו בזה בלתי אדון הנביאים ע"ה. ודי בזה תוכחת מגולה ובזיון להעם:

[ד"ה תחת] ותחת ההר כמו בתחתית ההר ולא תחת ממש. מדברי הרא"ם ז"ל:

(ד"ה וישק) וכ"כ הראב"ע והרשב"ם ז"ל ומ"ש רש"י ז"ל כמשפט עיר הנדחת וכו' ר"ל דקיי"ל בסנהדרין יחידים בסקילה ומרובין בסייף. וכתב בצל"ד וז"ל ואין ר"ל שהי' להם משפט עיר הנדחת ממש שהרי קיי"ל דהודחו מאליהן הרי הם כיחידים. ואם תאמר שהודחו מערב רב זה אינו דהא בעינין שיהיו מדיחי' מאותו שבט אבל ר"ל שהם כעין עיר הנדחת ולפיכך דנן בסייף ובאמת שהטעם הזה שכתב רש"י ז"ל כאן הוא לקוח ממדרש תנחומא אבל ביומא פרק שני שעירי כתב רש"י ז"ל טעם אחר בזה שמפני שלא נתפרש להם עדיין דין ארבע מיתות ב"ד נידונו במיתת בני נח. שכל מיתתן בסייף כדאיתא בסנהדרין עכ"ל הרב בעל צל"ד ז"ל

כא ר"ל שמפשטות המאמר נראה לכאורה שאהרן הי' ח"ו הגרם לחטא זה והוא הכשיל אח ישראל ולכן שאלו משה מה רעה עשה לך העם הזה כי גרמת להם חטא זה. ובאמת שזה אינו כמו שקדם שישראל בעצמן גרמו להם החטא הזה. ואהרן הי' מוכרח לשמוע להם ולזה ע"כ אין הפי' מה רעה קדמוך העם הזה שהבאת עליו החטאה הגדולה ההיא לגמול ותשלום רק הפי' מה כפי' רעה עשו לך העם הזה שהוכרחת ע"י לשמוע להם להביא אותם בחטאה הגדולה הזו וכי קדמוך כל כך יסורין וענויים מהם:

כב ר"ל שאין תואר רע שב אל העם בראיית תוספת בית ברע. אבל המתואר של רע הוא הדרך וחסר המתואר כמו ומאכלו בריאה. ועשיר יענה עזות ובתשלומו ראוי בהמה בריאה דברי עזות. מדברי הרא"ם ז"ל:

כד מפשטות תשובת אהרן נראה כמו הודאה ולא כהתנצלות ולכן פירשו רש"י ז"ל באופן שיהי' התנצלות. ומהות ההתנצלות הוא כזה שאמר למשה שכל כוונתו הי' רק לדחותם עד שבתוך כך יבוא משה. ואולם כל כוונתו זאת לא הועילה לו. ולזה אמר שאמרתי להם למי זהב ולא דרשתי מכם דבר המצוי מיד לתתו לי רק זהב. וחשבתי שבתוך הזמן שיקבצו הזהב יבוא משה או יתנחמו ממעשיהם. אבל הם היו זריזין במעשיהם זה ואך

אמרתי להם ויצא הדבר מפי התפרקו מיד קשוטיהם ויתנום לי. ולאחר שנתנו לי לא עשיתי מאומה כי אם השלכתיו באש ולא ידעתי שיצא העגל הזה כי הי' כוונתם לעבוד דמות עגל דוקא וחשבתי אולי לא יופק זממם ואונם. ובתוך כך יבוא משה אבל מעשה שטן מצליח ויצא העגל הזה זהו כוונת התשובה. והוא מדוקדק ג"כ בלשון הכתוב שלא הי' לו לומר אלא אתה ידעת וגו' כי ברע הוא. ויתפרקו נזמי הזהב ויתנו לי ועשיתי מהם עגל מסכה ולמה אמר ואומר להם למי זהב וגם ואשליכהו באש ויצא העגל הזה וידוע זה מעצמו שהשליכו באש. אבל כל התוספת הזה הוא לצורך ההתנצלות ולהראות לו שכל כוונתו הי' לדחותם מעון ומכשול. לכן אמרתי להם למי זהב. ולכן השלכתיו באש וכנ"ל:

(ד"ה ואשליכהו) כלל הכוונה מבואר לעיל בסמוך. וכתב הרא"ם ז"ל וז"ל פירוש שאמר לו שיצא העגל מעצמו מבלתי שיצור אותו בחרט תחלה דאל"כ מאחר שהשליך הזהב באש וצר בו צורת העגל בחרט בהכרח שיצא צורת העגל וצ"ל שמפני היראה ממשה הוציא אהרן שקר מפיו עכ"ל. וחלילה לומר כן על אהרן אבל כוונת רש"י ז"ל שאמר שלא ידעתי שיהי' בעגל זה רוח חיים. ויצא מעצמו מבלי שאצטרך להוציאו בידים וכמ"ש רש"י ז"ל לעיל וירא אהרן שהי' בו רוח חיים וכו' עכ"ל. מדברי הרב בעל צל"ד ז"ל:

כו וחסר מלת יבוא כידוע מתולדת הנפש שדבור ההתפעלות ישתמש בדבור היותר קצר. כי הנפש תמהר לשפוך שיחה וכמו משה רבינו ע"ה במאורע הזה שלבשתו רוח קנאה ונקם וחפץ לעורר קנאה גם בלב זולתו:

(ד"ה כל) ממלת כל קא דרשי להך כדרכם ז"ל:

כז (ד"ה אחיו) ר"ל לשיטת הדרש שזכר רש"י ז"ל בסמוך שכל השבט כשר צ"ל שפירוש אחיו אחיו מאמו והוא ישראל. ואולם לא נדע עדיין מה יעשה בהאמור להלן פסוק כ"ט כי איש בבנו ובאחיו וגו' ובנו ע"כ לוי ולא ישראל וצ"ל כמו שדרשו ז"ל לשיטה זו בפרשת וזאת הברכה. בפסוק האומר לאביו ולאמו לא ראיתיו וגו' שכוונת המאמר ג"כ על הריגת עובדי העגל ולכן דרשו כי פירוש לאביו אבי אמו שבני בנים הרי הם כבנים ועד"ז נאמר ג"כ כאן כי פירוש בבנו בבן בתו ובעלה ישראל ומבואר:

כט והוא כפירש"י ז"ל בפרשת תצוה. שמילוי ידים הוראתו לרוב על החנוך והוא התחלת כניסת האדם לאיזה מעלה. וכן פירש"י ז"ל גם כאן שאמר להם משה ברמז שעם הפעל הזה יתחנכו לכהונה מפני שמעת שחטאו בעגל נפסלו הבכורות מהכהונה ונבחר שבט לוי תחתיהם בסבת קנאתם באנשים החטאים עובדי העגל. מדברי הרא"ם ז"ל:

ל רש"י ז"ל תקן כאן מלת בעד באיזה אופן תקשר עם פעל הכפרה כד ולרוב יקשר הפעל ההוא עם מלת את. והי' לו לומר אכפרה את חטאתכם וכתב רש"י ז"ל שכמו שהכופר

ישמש ג"כ לענין קנוח והסרת שמץ כמו אכפרה פניו במנחה (וכמו שהאריך בזה רש"י ז"ל בפרשת וישלח) כן הוא ג"כ מענין סתימה והבדלה. וכאלו התפלה ד"מ סותמת בעד החטא ומבדלת בין החוטא והחטא. ומענין הסתימה נופל כאן מלת בעד כמו ויסגור ד' בעדו ופי' בעד כנגד. מדברי הרא"ם ז"ל:

לא לא אמר בדרך כלל ויעשו להם אלהי מסכה. אבל באמרו אלהי זהב רמז הענין הזה אתה הוא שגרמת כו' וכבר הארכתי בזה לעיל פסוק י"ג שאין החכם המדבר לרבו ולגדול ממנו מפרש כל פרט רק מרמזם בקוצר דבריו וביחוד באיזה דבר תרעומת:

לב המסתכל בענין תפלת משה רבינו ע"ה יראה שתוכן שלה שעזות הוא לבקש סליחה על החטא הזה להיותו עצום מאוד ולזה הקדים תחלה אנא חטא וגו' גדולה ויעשו וגו' זהב וכאומר בלבו שאין ראוי לפתוח בסליחה להיותו עזות או כאין מרגיש בעוצם החטא. לזה אמר בפתח דבריו. ידעתי שהחטא הזה מופלג במרי ועזות ואינו כדאי לבקש עלי' סליחה. אכן אח"כ התחיל בבקשת הסליחה ואמר ועתה אם תשא וגו' ואם אין מחני וגו' ובזה נראה שאין עיקר המבוקש הסליחה רק שעיקרו שבהעדר הסליחה מחני נא וגו' וכאומר הנה הסליחה אינה כדאית ועכ"פ מחני. ומה נעים ונאות תפלה זו בחיק אדון הנביאים ע"ה שהיא רק הודאה על עוצם החטא ושאינה כדאית לסליחה ומתפלל א"כ מחני נא ולזה מאמר ועתה אם תשא חטאתם הוא מאמר קצר וכהתחלה בלי גמר שהוא להרגשת העזות אשר במאמר זה והבושת לגמרו וכנושך בשפתיו באמצע דבריו. ע"י עלותו מהר חיש על לבו שעברה פיו דבר לא הגון לפני ממהקב"ה וכרוצה לרמז דבר שחפצו בו עצום מאוד אלא שדבר גדול ועזות הוא לבקש אותו בהחלט. ולזה הוא מרמז הדבר ההוא למען יתגלה רק חפצו בזה כי אולי יפיק זממו בזה ומפסיק באמצע הדבור בעבור הבושה ולבלתי יתעורר עליו חימה בראות הנעתר היות המעתיר מרגיש בעצמו ויודע כי יותר מדאי הפציר ומתבייש בעצמו ועל כן הפסיק משה רבינו ע"ה באמצע הדבור. וממהר לבוא לתוכן המבוקש מחני נא ובזה בא ההתנצלות בדבריו שזה עיקר מבוקשו:

לד כבר כתב רש"י ז"ל בפרשת ויצא שכל לי ולו ולך הסמוכים אצל דבור פירושו לצרכך. אבל כאן ואצל אדוני' שלא יתכן לפרש לצרכו ע"כ צ"ל שבא לך במקום אליך:

(ד"ה וביום) וכ"כ הרשב"ם ז"ל וז"ל ר"ל לפרקים ולכשארצה ולא הכל ביחד עכ"ל:

פרק לג

א כצ"ל כלפי שאמר לו בשעת זעם לך רד אמר לו בשעת רצון לך עלה:

(ד"ה אתה) בשעת זעם אמר לו לך רד כי שחת עמך וכמו שפירש"י ז"ל לעיל הרמוז בזה ובשעת רצון אמר לו והעם:

ב ר"ל אבל בברית בין הבתרים נאמר לו סכום שבעה אומות לפי שכוונת המאמר שם שיתן לזרעו ארץ שבעה עממין והגרגשי גם הוא הי' מכלל אדוני הארץ ותושבי'. אבל כאן שאמר וגרשתי וגו' נא חשב רק ששה עממין לפי שהגרגשי לא הוצרך לגירושין לפי שפנה מאליו בימות יהושע:

ג ר"ל שפסוק זה מוסב על פסוק א' עלה וגו':

(ד"ה כי) ר"ל אבל מאמר זה מוסב על פסוק ב' ושלחתי וגו' ותחלת הפסוק אל ארץ וגו' מוסב על פסוק א' וכנ"ל לעיל בסמוך:

(ד"ה כי עם) ר"ל שאין לפרש הטעם הזה היותך בלתי כדאי שאעלה בקרבך לקושי ערפך שא"כ לא יתקשר עם זה המאמר שאח"כ פן אכלך בדרך לזה צ"ל שהטעם להיותך עלול לחטוא א"כ תהי' עלייתי בעצמי מסוכן לך שלפי רוב הטובה לממרא גודל העונש וגם אינו דומה החוטא בפני המלך לחוטא בפני שלוחו:

ד (ד"ה איש) ר"נ שהוא מה שאמר אח"כ פסוק ויו ויתנצלו בני ישראל את עדים מהר חורב ומזה שפטו ז"ל היות העדי הזה עדי רוחני ומהות עדי הרוחני הזה נשגבה סודו אלי אני ההדיוט

ה ר"ל שמאמר הזה הוא תשובה לישראל. על שהוקשה בעיניהם מאמר השי"ת ושלחתי לפניך מלאך וגו' ולא אעלה אני בעצמי ועל זה התאבלו. על כן אמר השי"ת למשה אמור להם בשמי שלטובתכם הנני עושה זאת כי אתם עם קשה עורף. ואם אעלה בקרבכם אני בעצמי ואתם תהיו ממרים בי אכלה אתכם באותו רגע שהוא שיעור זעמי והיתוך המקרא שמלת רגע דבוק עם וכליתיך והוא ל' מסורס כאלו אמר אם אעלה בקרבך וכליתיך רגע אחד זהו מדוקדק בלשון רש"י ז"ל בכוונת הפסוק וביאור לשונו. והוא מדברי הרא"ם ז"ל. ואמנם מ"ש רש"י ז"ל ששיעור זעמו של הקב"ה הוא רגע והוא מדברי רבותינו ז"ל באגדה נ"ל כי הוא על דרך דמיון כי משך הזעם של המעניש הוא כשיעור משך הנקמה והקב"ה ברגע אחד יכול לכלות כל היצורים א"כ שיעור זעמו רגע והוא ע"ד דמיון כי השי"ת נעלה על כל הפעליות:

(ד"ה ועתה) מלת ועתה. הוראתו לפעמים על המתחייב מהקודם כמו ועתה הנה אשתך קח ולך ועתה שני בניך הנולדים וגו' אבל כאן אי אפשר לפרש כן מפני שמאמר הקודם הוא תשובה לישראל שלטובתם יעשה כנ"ל בסמוך ופסוק זה הוא לפורעניות לכן ע"כ

צ"ל שפירוש ועתה כאן הוא על הזמן ההוה וענין המאמר פורענות זו חלקו מיד ובפקודת שאר העון וכו'. מדברי הרא"ם ז"ל:

(ד"ה ואדעה) והוא כענין ואני יודע מה לעשות לך ובא העתיד תחת ההוה ופשוט:

ו (ד"ה יקח) המפרשים ז"ל כתבו שבא כאן העתיד במקום העבר ויקח כמו לקח. אבל רש"י ז"ל מיאן בזה שמדרך הלשון שיבוא העתיד במקום ההוה. אבל לא במקום העבר ולכן פירשו רש"י ז"ל גם כאן מענין ההוה ולפי שמדרך המספר לפעמים להעמיד את עצמו במחשבתו כאלו הוא בזמן המאורע ולספר הענין כאלו הוא הוה. ולכן פירש"י ז"ל גם מ"ש אח"כ ונטה לו וגו' שאיננו פעל עבר כפשוטו לפי שלא יתכן שלקיחה הקודמת יספר אותה בהוה ופעולת הנטי' שאחרי' יספר אותה בעבר וע"כ שהוא ג"כ עתיד במקום הוה. לפי שהויו שבראשו הופכתו לעתיד וכ"כ ג"כ המדקדקים שכאשר יקדם פעל העתיד לפעל העבר שבראשו ויו אזי הויו ההוא איננה משמשת לחבור בלבד. אבל גם להפוך העבר לעתיד. כמו כי יגור אתך גר ועשה פסח לד' וגו':

(ד"ה הרחק) ר"ל שבברור לא הי' הרחוק יותר מאלפים אמה שהוא תחום שבת למען יוכלון לבוא לאהלו בשבת כשיצטרכו וזה הי' ג"כ הטעם בשיעור הרחקת הארון מן המחנה בהעברת הירדן כמ"ש רש"י ז"ל ביהושע. כדי שיוכלו להתפלל לפני הארון בשבת. ומן הסברא שהי' כן הרחוק הזה גם כאן. מדברי הרא"ם ז"ל:

(ד"ה וקרא) כבר כתבתי לעיל בפסוק זה ד"ה יקח שרש"י ז"ל פירש הכתוב ע"ד ההוה מפני שדרך המספר להעמיד עצמו כאלו הוא עומד בזמן המאורע. אבל ראה איך דקדק רש"י ז"ל לפרש פעל וקרא שבא כאן שהוא פעל עבר ממש כפשוטו לפי שבאמת שכמו שאין הדרך באמת להגיד ולספר כל הספור מתחלתו וע"ס בל' הוה ולא יתכן הדרך הזה רק על חלק ממנו בהמשך ספורו כן אין כל חלקי הספור נאותים בטבע הל' לספרם בדרך ההוה. ולזה מהצורך להגביל איזו הם חלקי הספור שיוכלו לבוא בהוה ואיזה לא. ואומר שהפעולה או המקרה המתחייבת מן הפעול' או המקר' הקודמת אלי' או גם אם אינה מתחייבת ממנה רק היא נלוה בלבד עם הפעול' או המקר' הקודמת אז מהדרך לספר לפעמים הפעולה או המקרה אשר היא מתחייבת מהקודמת או נלוה עמה בלשון הוה. ומטעם שהמספר מעמיד עצמו במחשבתו כאלו הוא עומד בזמן הפעולה או המקרה הקודמת אשר ספר מתחלה ממנה ולזה הוא מספר המאורע המתחייב ממנה או הנלוה עמה ע"ד ההוה וכאלו גם השומע או הקורא עומד בזמן המאורע הראשון. והמספר מספר לו מה שיארע עתה בזמן ההוא לפי ששניהם היו בזמן אחד. דוגמא לדבר זה כאן בספור שלפנינו מה שקרה במעשה העגל. שאחרי שספר מתחלה מעשה חטא העגל ורדת משה

מן ההר והענישו את ישראל ותפלת משה לד' על דבר הסליחה. ותשובת המקום ב"ה אליו ונזיפת ישראל, שמהמאורע הקודם הזה נמשך ונתחייב א"כ פעולת הרחקת משה את אהלו משכן כבוד ד' ממחנה ישראל לכן העמיד המספר עצמו כאלו הוא עומד בזמן המאורע הראשון. ואמר שמשה לוקח אהלו ונוטהו מחוץ למחנה רחוק מהמחנה וכן בפסוקים שאח"כ אמר כבוא משה אל א"מ ירד עמוד הענן ועמד פתח האוהל ודבר עם משה. הנה כל הפעולות הללו היינו רדת עמוד הענן והשמע הקול מתוכו אל משה היו מתלווים מיד אל הפעולה הקודמת להם הוא פעולת הביאה. וכן יתר הפעולות הנזכרים בפסוק אח"כ היו נלוים מיד אל הביאה ההיא שמיד בביאת משה ירד הכבוד ומדבר עמו והיו העם רואים ביאת הכבוד ומשתחווים ואף שכל זה לא הי' מתחייב מפעולת הביאה מ"מ הי' נלוה עמה כל זה. אז נוכל לומר לפי שספר מקודם פעולת הביאה ואמר וכבוא משה אל אוהל מועד. העמיד המספר את עצמו כאילו הוא עומד בזמן הביאה. ומספר מה שהוה בזמן ההוא. שהענן יורד והקול מדבר עם משה וכל העם רואים הכבוד בפתחי אהליהם ומשתחוים ובכל זה הטעם מפני שהפעולות המסופרים ההם הי' נלוים על הפעולה הקודמת להם תיכף ומיד מצד התלות כולם ממאורע הראשון אם בחיוב ואם ברצון. ואולם אם אין המאורעות אחרים נתלות ממאורע הראשון ולא הי' תיכף אחר המאורע הקודם רק בזמנו. כי לא נתלה ממנו ויצוייר היות מאורע השני גם אם לא הי' המאורע הראשון אינו מהנאות לספרו ע"ד ההוה. ולכן לא יתכן כאן אלא לומר. ומשה לוקח אהלו ונוטהו מחוץ למחנה. אבל לא יתכן לומר עוד וקורא לו אוהל מועד כי הנה קריאת שם אוהל מועד אינו נתלה מפעולת הלקיחה הקודמת ולא נלוה עמה ולא יתכן לומר כלל שקרא אהלו תיכף אוהל מועד לכן לא יתכן לספרו בהוה וצ"ל שהוא כדרך רוב הנהוג בספור ופירוש וקרא לו אוהל מועד. והי' קורא לו אוהל מועד וקרא כמו ויקרא. והכל ע"ד העבר כנהוג לרוב. ואין ויו וקרא רק ויו החבור. ולא ויו המתהפכת העבר לעתיד כשמוש ויו ונטה:

(ד"ה כל) תואר מבקש ד' הונח על הדורש תורה מפי הנביא כמו שתרגם אונקלוס כל דתבע אולפן וגו'. וכמו כי יבוא אלי העם לדרוש אלקים. וחז"ל דרשו מכאן על צד האסמכתא כדרכם ז"ל וע"צ ההפלגה. שמבקש פני זקן כמקבל פני שכינה שהרי שניהם שם אחד להם וכנה מבקש פני זקן מבקש ד':

(ד"ה יצא) ר"ל שגם כאן לא יתכן לפרש שבא העתיד יצא במקום ההוה כענין פעל העתיד יקח. לפי שגם פעולת היציאה הזו לא היתה נלוית מיד בזמן עם פעולת לקיחת האוהל ונטיתו שלא יתכן לומר שמיד בזמן הנטי' יצאו המבקשים. ועוד גם אם יתכן לומר כן

מ"מ אין הדרך לספר פעולה זו ע"ד ההוה. לפי שאין כוונת הספור בזה שיצאו תיכף. רק שהיו יוצאים תמיד גם אחרי הלקיחה והנטי'. ואין זה תלוי כלל בפעולת הלקיחה אבל בכאן העתיד כפשוטו להיותו דבר ההוה ורגיל להיות:

בא"ד דבר אחר והי' כו' אדלעיל קאי שתחלה פירש"י שכנוי מבקש ד' משום שהמבקש זקן כו'. ד"א דרשו שכנוי מבקש ד' כפשוטו. לפי שהשכינה באוהל משה. ואוהל משה הוא דוגמת המשכן מקום השראת שכינה לכן הרוצה להראות את פני האדון ד' ולהקביל פני שכינה הי' יוצא אל אוהל משה. והנה ממלת כל שהוא רבוי דרשו ז"ל עוד אפינו מלאכי השרת כו':

ח להיות הפעולות המסופרות בפסוק זה, ההתייצבות פתח האוהל. וההבטה אחרי משה נתלות בפעולה המסופרת הקודמת שהוא לכת משה אל האוהל לכן יש לפרש שמלת הפעל יקומו הוא עתיד במקום הוה כמלת הפעל יקח בפסוק ז' כמ"ש רש"י ז"ל שם. וא"כ ע"כ כמו כן הפעלים הנזכרים אח"כ ונצבו והביטו הם ג"כ עתיד במקום הוה. ואינם פעל עבר עם ויו החבור רק עתיד עם ויו ההפוך וכמו שכתבו המדקדקים ז"ל בכל פעל עבר עם ויו בראשו. הבא אחרי פעל העתיד ובכל זה הטעם כנ"ל לפי שהמספר מעמיד עצמו בזמן המאורע הראשון שהיו בו כל המאורעות שאחריו הנתלות ממנו וכאן צ"ל שהמספר העמיד את עצמו בזמן היציאה אל האוהל ומפני כן לא יתכן לומר שמלת הפעל והי' הנזכר בראש הכתוב הזה הוא עבר עם ויו החבור שאיך נזכיר המאורע הראשון שהוא היציאה אל האוהל ע"ד העבר. ואחרי הספור הקצר הזה הנשלם בחמש תיבות יזכיר תיכף המאורעות האחרות הנלוות עליו בלשון הוה והרני העבר עם ההוה במאמר קצר אחד. אין זה נאות בחוק הלשון ועוד שהרי מלת והי' איננו דבוק עם כצאת וגו' שהוא המאורע הראשון רק עם יקומו ונצבו והביטו המאורעות הנתלות במאורע הראשון ההוא. ואיך יתכן להיות ההתחלה ע"ד העבר וגמר הספור ע"ד ההוה. וע"כ צריך לפרש שגם מלת הפעל והי' הוא עתיד עם ויו ההפוך והוא עתיד במקום הוה כנ"ל. ומלת והי' כמו והוה זהו הנ"ל בכוונת רש"י ז"ל כאן אבל לא ידעתי למה לא פירש רש"י ז"ל כפשוטו שמלת והי' הוא עבר עם ויו החבור ומ"מ יתכן מה שבאו הפעלים שאח"כ בל' עתיד להיותם דבר ההוה ורגיל להיות תמיד ולא פעם אחת או שתים היו המאורעות האלה רק בכל עת שהי' יוצא משה אל האוהל וכמו שרגיל רש"י ז"ל לפרש כן תמיד בכיוצא בזה:

(ד"ה כצאת) כבר ידוע זה ממה שביארתי פעמים רבות שמדרך הלשון בכל שני פעלים הנלוים זו על זו. להשמיט הפעל השני ולקשר הפעל הראשון עם המלה הראוי' להתקשר

עם הפעל השני. וע"י הקשור הזה יובן הפעל הב' הנשמט במה שהוא בכוחו וכן כאן נשמט הפעל הב' ללכת. והפעל הא' כצאת נקשר עם מלת אל הקשורה בעצם עם ללכת: (ד"ה יקומו) הפסוק הזה כולו לשבח ולא לגנאי ח"ו. וע"ד זה פירש"י ז"ל ג"כ (בד"ה והביטו) שהוא ההשתומות על עילוי מדרגת משה. וראיית זה מפסוק יוד ששם ע"כ הכל לשבח ואיך יתכן א"כ שתהי' ההבטה לגנאי:

ט ברש"י שלפנינו יש ט"ס בהציון. שנדפס בו יחזקאל א'. ואמת שביחזקאל א' איתא ואשמע קול מדבר במם שוואית אבל צ"ל בציון במדבר ז'. ושם כתיב וישמע את הקול מדבר אליו בחיריק המם והחילוק שבין מדבר בשווא ומדבר בחיריק שמדבר בשווא הוא בינוני פעל מבנין פקד הדגוש אבל מדבר בחיריק הוא בינוני התפעל ומדבר כמו מתדבר וכן דרך להשמיט תיו ההתפעל בפעלי הבינוני בהיות פא הפעל ד או טית כמו ולקח למיטהר במקום למתטהר. והתיו ישתלם ע"י הדגוש שבפא הפעל ידי זהו הבדל שבין תמונות הפעלים הללו מצד הבנין אבל ההבדל שבינם בעצם מצד ההוראה כבר ידוע שאם בבנין פעל הפעולה יוצאת לזולתו אז בהתפעל הפעולה חוזרת לעצמו. כמו והתברך בלבבו וגו' ור"ל שהפועל הוא ג"כ הפעול והנה אף שבפעל הדבור הפועל הוא המדבר והפעול הוא הדבור כמו וידבר את הדברים האלה. אבל השומע שאליו יתכונן הדבור איננו הפעול. וא"כ לא יתכן בפעל הזה ההבדל הנ"ל שבין הפעל וההתפעל. בכל זה ביאר הרב רבינו רש"י ז"ל ההבדל הנזכר בדרך אחר. שבבנין הפעל היוצא תכלית הפעולה בעבור זולתו ר"ל לפעול איזה שינוי בדבר אחר. אבל בההתפעל לפי שכנ"ל הפועל הוא הפעולה בעצמו השינוי א"כ איננו רק בעצמו של פועל. וע"ד זה נרמז כאן ההבדל שבין הפעל וההתפעל בפעל הדבור. כי בהפעל תכלית הדבור לגלות ציורי נפשו אל השומע ונעשה פעולת הדבור לצורך השומע. ואולם כאשר יבוא בההתפעל זה יורה שפעל הדבור נעשה רק בעבור עצמו של המדבר ובעבור עצמו ידבר לא בעבור ישמענו השומע רק שהקול נשמע מעצמו אל השומע. וכאדם השומע מה ידבר אחר לזולתו. ולזה פירש"י ז"ל שמ"ש בספר במדבר וישמע את הקול מדבר אליו בבנין ההתפעל הוא כבוד שכינה שלא יאמר בדרך העשות הפעולה בעבור משה והתבונן הדבור אליו רק בדרך התבונן הדבור אל המדבר עצמו הוא השי"ת וההברה נשמעת מאלי' למשה. ולזה פירש"י ז"ל, שכמו שהקפיד הכתוב בסדר במדבר לומר שם מדבר אליו בההתפעל לומר בזה שהקול הי' מדבר בינו לבין עצמו רק שהי' נשמע אליו, וכ"ז כנ"ל מפני כבוד שכינה. כן ראוי לתרגם גם כאן מ"ש בפסוק שלפנינו ודבר עם משה וכן מ"ש להלן פסוק י"א ודבר ד' אל משה וגו'. ומתמליל כאלו הי' כתוב גם בפסוקים אלו ומתדבר ולפי התרגום

הזה ראוי א"כ להפריד בשני פסוקים הללו מלת ודבר ממ"ש אח"כ עם משה ואל משה. ור"ל שהקול הי' מדבר לעצמו אלא שהגיע לאזני משה זהו כלל כוונת רש"י ז"ל כאן. ונשאר לבאר עוד דבר אחד מה שהקפיד רש"י ז"ל לבאר הענין הזה רק כאן בפסוקים הללו וכבר בא הפעל הזה אצל השי"ת בספר זה בפרשיות הקודמין וידבר ד' אל משה פעמים רבות. וכן בספר בראשית הקודם הזכיר כמה פעמים דבורי השי"ת להאבות ולאדם ונח. ומדוע אחר רש"י ז"ל הדבור הזה עד כה. והי' לו לבאר זה בתחלת זכרון פעל הדבור בתורה אצל השי"ת. ולייישב זה אומר שאם תכלית כוונת הספור הוא ענין ועצם הדבור הדרך הנהוג שלא יחוש המספר לדקדק בענין שאינו מעיקר כוונת הספור לספרו באופן הראוי והנאות מפני שאין הענין הזה עיקר כוונתו. והראוי לדקדק בו יותר הוא הענין המכוון בהספור. ולזה בסדרים וספרים הקודמין שהעיקר המכוון בהם הוא מהות הדברים שנצטוו בהם הנביאים ע"ה או שנאמר להם מפי השי"ת שאמר להם השם כך וכך או שצו' אותם על כך וכך לזה ראוי לתרגם פעל הדבור בספורים אלו ככתבו ממש ואין זה נגד הכבוד ח"ו כי לא יוקפד בלשון על הספור הבלתי עיקרי. אבל כאן בפסוק ט' וכן להלן פסוק י"א. וכמו כן פסוק הנ"ל וישמע וגו' שבספר במדבר שלא סופר במקומות הללו ממהות ועצם הדבור כלל רק שדבר השי"ת למשה בכלל. וא"כ עיקר המכוון בספור איננו רק הדבור בעצמו. לכן יש קפידא בלשון. וראוי שיתורגם הספור הזה בדרך כבוד ולזה ראוי להפריד מלות עם ואל ממלת ודבר ומבואר מאוד:

יא כבר מבואר זה לעיל בסמוך:

(ד"ה ושב) ר"ר שע"כ שובו אל המחנה אחר הדבור היה כדי ללמד לזקנים הדבור שקבל באהלו מפי הגבורה דאל"כ למה שב אל המחנה והלא במקום שדבר עמו הש"י שם היה דירתו כדכתיב לעיל ומשה יקח את האוהל וגו':

בא"ד והדבר הזה נהג משה כו' תורף דברי רש"י ז"ל כך הם שג' עליות עלה משה בהר עד שהוקם המשכן ונדבר עמו הש"י מאוהל מועד. העליה הא' היה בז' בסיון יום שאחר מ"ת כדי לקבל הלוחות הראשונות ועשה שם בהר מ' יום כמ"ש בסוף סדר משפטים ויקרא אל משה ביום הז' (הוא ד' סיון) וגו' ויהי שם וגו' ארבעים יום וארבעים לילה, ושלמו אלו המ' יום בי"ז בתמוז לפי סדר החדשים א' מלא וא' חסר. עליה הב' היה בי"ט תמוז להתפלל ער מעשה העגל (והוכיח זה רש"י ז"ל שעליה הב' היה בי"ט תמוז ממ"ש לעיל שבי"ז בתמוז ירד ושבר הלוחות ובי"ח בו שרף את העגל ודן את החוטאים וע"כ שלא עלה ביום ההוא דאמר מר כל עליותיו בהשכמה היו וע"כ שלא עלה עד י"ט בו) כמש"ל בסדר זה פ' ל"ב ויהי ממחרת וגו' ועתה אעלה אל ד' אולי אכפרה וגו' וישב משה

אל ד' וגו' ובעליה זו עשה שם ג"כ בהר מ' יום ומ' לילה כמו שנוכיח להלן ושלמו המ' יום בכ"ט אב שבו ירד מן ההר ובו נתרצה המקום לישראל עליה הג' היה למחרת יום כ"ט אב (דאמר מר כל עליותיו בהשכמה היו) כדי לקבל הלוחות השניות ועליה זו נזכרה ג"כ בסדר זה להלן בסופו פ' ל"ד ויאמר ד' אל משה פסל לך וגו' ועלית בבוקר אל הר סיני וגו' ויפסול שני לוחות וגו' וישכם משה בבוקר ויעל אל הר סיני וגו' ובעליה זו נשתהה ג"כ מ' יום בחר כמ"ש בסוף סדר זה ויהי שם עם ד' מ' יום ומ' לילה ויכתוב על הלוחות וגו' הרי שע"כ ג' עליות עלה משה בהר. ונשוב עליהם בקצרה. עליה הא' לקבל לוחות הראשונות בז' סיון כמ"ש בסוף סדר משפטים וכנ"ל. עלי' הב' להתפלל על מחילת חטא העגל כמ"ש בסדר זה וכנ"ל. והנה אין לומר שבעליה זו שנתרצה בה המקום ב"ה לישראל היה קבלת הלוחות השניות שהרי ממ"ש בסוף סדר זה כנ"ל. נראה שקודם עליותו בהר לקבל לוחות השניות צוהו הש"י לפסול שני לוחות אבנים מן ההר ולעלות אח"כ בבוקר אל הר סיני לכתוב שם על הלוחות את עשרת הדברים וכן היה שפסל משה שני לוחות אבנים וישכם בבוקר ויעל אל הר סיני והנה ברור כשצוהו הקב"ה על דבר חציבת הלוחות היה אחרי שנתרצה המקום לישראל ער מעשה העגל. הרי מפורש שאחרי הרצוי שהיתה בעליה הב' ירד משה מן ההר ושוב עלה אח"כ לקבל הלוחות השניות הרי מפורש שג' עריות היו והנה שנשתהה בעליה הא' מ' יום לקבל הלוחות הראשונות מבואר כפירוש בהדר משפטים כנ"ל וכן שנשתהה בעליה הג' מ' יום לקבל הלוחות השניות מבואר ג"כ בפירוש בסוף סדר זה וכנ"ל אבל שנשתהה בעליה האמצעית להתפלל על מעשה העגל מ' יום לא נזכר כאן הסכום הזה בפירוש ואולם במשנה תורה פ' עקב זכר הכל על הסדר בעלות ההרה לקחת לוחות האבנים וגו' (הן הלוחות הראשונות) ואשב בהר מ' יום ומ' לילה וגו' ויהי מקץ מ' יום ומ' לילה ויאמר ד' אלי קום רד וגו' ואפן וארד וגו' ואשברם לעיניכם ואתנפל לפני ד' כבראשונה מ' יום ומ' לילה וגו' כי יגורתי מפני האף והחימה וגו' בעת ההיא אמר ד' אלי פסל לך וגו' (וכבר הוכחתי לעיל מהמבואר בסדר זה שאין פי' בעת ההיא וגו' שבמשנה תורה במ' היום שהתנפל על מחילת חטא העגל שע"כ היה יריד מן ההר אחרי תפלת דמ' יום ושוב עלה מחדש בהר לקבל הלוחות השניות ושהה בעליה זו מ' יום. לכן ע"כ צ"ל שפי' בעת ההיא בעת ההיא שנתרצה המקום ב"ה לישראל על דבר תפלת המ' יום וזה היה ביום רדתו מן ההר שהוא כ"ט באב וכנ"ל. אז א"ל הקב"ה שנגלה עליו באהלו פסל לך גו' וכן עשה ופסל ביום ההוא מן ההר ב' לוחות אבנים וביום המחרת שהוא ל' אב עלה עמהם בהר לקבל הלוחות השניות ושהה שם מ' יום וכנ"ל) ובהמשך הספור אמר שוב להלן שם ואנכי עמדתי בהר כימים הראשונים

מ' יום ומ' לילה הרי מפורש כאן שעשה בכל עליה מ' יום והנה ממספר הימים שישב משה בהר בג' עריות האלו הוכיח רש"י ז"ל שמ"ש וכאן ושב משה אל המחנה. המנהג הזה נהג משה מן יוה"כ עד שהוקם המשכן שהרי שיבה זו היתה כנ"ל כדי ללמד לזקנים וקודש יום הכפורים (שבו כלו מ' יום האחרונים מעלי' האחרונה היא הנ') לא היה לו פנאי לא ללמוד ולא ללמד שהרי לא היה הפסק בין עלי' לעלי' רק יום א' או יומים וכנ"ל כ"ז. ובזמן הזה לא היה לו פנאי בעליה א' ירד בי"ז תמוז ובי"ט תמוז עלה והיה הפסק ב' ימים התעסק בב' ימים אלו בעובד העגל כמבואר למעלה. בעלי' ב' ירד בכ"ט אב ובל' אב שהוא א' דר"ח אלול עלה לא היה הפסק אלא יום א' ובאותו יום פסל את הלוחות מן ההר וע"כ שרא נהג שיבה זו אלא מיוה"כ ואילך שמאז שיב לא עלה בהר ולא נהגה אלא עד שהוקם המשכן לפי שמזמן הקמת המשכן ואילך לא היה הדבור עוד באהלו של משה רק באוהל מועד וכ"ז מבואר מאוד:

בא"ד עשה שם מ' יום ובקש רחמים וכו'. וכ' הרא"ם ז"ל וז"ל בשנוי לשון ואת שטעם לקיחת משה את האוהל אל מחוץ למחנה הוא כמ"ש רש"י ז"ל לעיל רפי שהי' מנודין למקום ואמר מנודה לרב מנודה לתלמיד ואחרי יוה"כ לא הי' מנודין עוד למקום שאז היה הסליחה בשלמות ואדרבה חבה וקרוב יתירה נודעת להם אז מאת המקום ב"ה שנצטוו לבנות דמשכן כדי להשרות שכינתו ביניהם. בכר זה לא העתיק משה את אהלו אל תוך המחנה ונשאר במקום שהיה בו אהלו בתחלה ולא לטעם נזיפה חלילה רק שהמתין עד שיצטווה ע"ז מאת המקום ב"ה. ולכן הוצרך לשוב בכל עת אל המחנה בעבור הלמוד. אלו דבריו ז"ל:

בא"ד מה הראשונים ברצון אף האחרונים ברצון כו'. ר"ל מדכתיב בעלי' האחרונה ואנכי עמדתי בהר כימים הראשונים וקשה למה הוקשו לימים הראשוני' דוקא אם לענין סך הימים שנשתהה בהר הרי גם בעלי' האמצעית נשתהה מ' יום. ולזה דרשו ז"ר שלא לענין סכום הימים לבד הוקשו לימים הראשונים. אבר גם לענין היותם ימי רצון וחסד לישראל והיו ימי הרצון עד יום הכפורים שאז הי' הרצון בתכלית והסליחה השלימה. ולזה אמר כימים הראשונים שהי' ימי רצון בוודאי לפי שאז עלה תיכף אחר יום מ"ת לקבלת הלוחות הראשונות ולא קדם שום חטא לישראל ואדרבה זכו לחזות בנועם ד' זיו השכינה ולקבל התורה ונתקדשו כולם בקדושה ופרישות יתירה ואמרו נעשה ונשמע ומדהוקשו לימים הראשונים בלבד ממילא שמע מינה שכ"ז לא היה אלא בימים הראשונים והאחרונים אבל האמצעיים היו ימים של כעס ורוגז ומבואר (ד"ה ושב) כבר

ביארתי זה באורך לעיל בפסוקי ז' ח' ומ"ש רש"י ז"ל אח"כ ומדרשו כו'. ר"ל דלפי הדרש אין ושב הוה רק עתיד ע"י ו' המהפכת שבראש מלת ושב:

יב ר"ל שאף שבאמת אינו נופל ראיית העין אצל הש"י בכל זה דברה תורה כל' ב"א וייחס ההשגה אצל הש"י בראיה אם השגה כזו תבוא לאדם ע"י הראות כמו וירא ד' כי סר לראות וגו' ורבות כיוצא. אולם בכאן לא תפול ראיה גם באדם כי לא יורגש הקול והמאמר בראות העין לזה ענין הראיה בכאן גם באדם ראיית השכל. ולכן תיקן כאן רש"י ז"ר ענין מרת הראיה יותר מבשאר מקומות ואמר תן עיניך ולבך כו':

בא"ד ואשר אמרת לי כו'. הנה ענין הבקשה ההיא בכלל ע"ד רש"י ז"ל שבקש משה שיהיה מציאת החן שרו השכר במה שינהיג את העם לא"י ע"י הליכת שכינתו ית' בעצמו עמו ולא שימסור ההנהגה למלאך ואין לך תשלום שכר גדול מזה המושג ע"י מציאת החן. ולזה א"ל משה שאם לא יזכה להשיג השכר הזה ע"י מציאת החן יודיעהו נא הש"י מדרגת השכר אשר ישיגו המוצאים חן בעיניו ומהו זה ענין מציאת החן הזה. וא"ת שיהיה מציאת החן שלו שוה למדרגה הנ"ל שיבקש במה שיעשה אותו לנוי גדול. לזה אמר שאיננו כן וכעין שאמר למעלה בתפלתו אם כסא של ג' רגלים כו' ולזה בקש ממנו שאם מדרגת שכר אנשי מציאת החן לשישיגו מבוקש כזה אשי נא המדרגה הזו בעם הזה ואם אין המדרגה גדולה כ"כ רק היא מוגבלת הודיעני נא שיעור ההגבלה ההיא והשיעור הזה ארצה ג"כ להשיג בעם הזה ולא ביוצאי חלצי. ולהבינך הענין יותר כי איך יבקש משה פרס מרבו וכל צדקות האדם אינם שווין בערך השכר היותר קטן שישיג האדם מאת הש"י. לתשובת זה אומר לך על קט דעתי כי באמת השכר אשר ישיג האדם בפעולותיו המה מתנת חנם מאת הש"י ובפרט השכר בבא שהוא נצחי ואולם השכר הצפון הזה הוא נצחי בכמות ר"ל בזמן אבר באיכותו הוא מוגבל ר"ל שמחות ואיכות השכר הזה הוא כפי מדרגת החסידות והצדק. וכבר ידוע מאמר חז"ל שכ"א נכוה מחופתו של חבירו, והשכר שקול בפלס אל דעות ית' וכאלו השכר הזה חובה לכ"א לפי מדרגתו אבל החסידים הגדולים העומדים לפני ד' תמיד כא' מצבא המרום במרום שכרם הוא מציאת חן וענינו השגת הטוב היותר גדול אשר הוא בכח הנברא. ולז"א משה לפני ד' שאחר שיעדו הש"י במציאת החן א"כ אין השכר מוגבל באיכותו ויוכל להשיג מה שירצה להשיג א"כ ילכו פניך עמנו להעלותנו לארץ חמדה. ואם איננו כן וגם מציאת החן מוגבל באיכותו הודיעני נא מדרגת מציאת החן הזה והבן היטב כי השכר האחרון המגיע לאנשי חסד אשר גברו בחסידות ומעלה והשיגו לרום מעלת היראה וההשגה כפי כח האנושי אשו בקצה גבור כוחו יכונה מציאת חן:

(ד"ה ואתה אמרת) ור"ל ופירוש בשם איננו שם העצם רק ענינו חשיבות ופרסום במעלה כאשר ישתמשו ג"כ חז"ל במלה זו לרוב להוראה זו שם טוב. וכן במקרא ויצא לו שם בגוים וקרא שם בבית לחם וענין ידעתיך בשם הכרתיך בחשיבות:

(ד"ה ואדעך) ר"ל ופי' למען אמצא חן כמו ודעת אלקים תמצא שפירושו תכיר וכן הוא ג"כ הפי' כאן למען אכיר מהות החן ושכרו:

(ד"ה וראה) כבר מבואר לעיל בסמוך קשור מאמר זה במאמר הקודם:

טו תיקן רש"י ז"ל את ל' הכתוב שאין ענין המאמר הזה כמסתפק בהבטחתו ית' רק ענינו בזו אני חפץ:

טז (ד"ה ונפלינו) ר"ל שאין זה תשלום המאמר הקודם ור"ל שבלכתך עמנו נהיה מופראים ומובדלים מכל האומות עי"ז. אבל הוא בקשה אחרת וראיית זה ממה שהשיב לו הש"י גם את הדבר הזה אשר דברת אעשה א"כ משמע ששאל ממנו ב' שאלות:

יט ר"ל ופי' על פניך לפניך ומ"ש רש"י ז"ל בסוף הדבור וע"י שיזכירו כו' דבוק למטה עם וחנותי וגו' וב' נקודות ההפסק ט"ס ור"ל ע"י שיזכירו לפני רחום וחנון וחנותי וגו' כי זכות אבות כלה ורחמי לא כלום ופי' וחנותי את אשר אחון איננו את מי אשר אחון רק את הפעם אשר אחון ר"ל וחנותי בעת שאחון וזהו עתים אענה ועתים לא אענה:

כב (ד"ה ושכותי) ר"ל ושכותי כפי תרגומו ואגין במימרי והוא כנוי דרך כבוד אבל והסרותי את כפי לא יתכן לתרגמו ואעדי ית מימרי שזהו הפך ההגנה לכן תרגמו ואעדי ית דברת יקרי ור"ל והסרותי הנהגת כבודי ופי' דברת בארמי הנהנה ולא דבור כי תרגום ינהג ידבר וענינו כשיסתלק כבודי מכנגד פניך:

פרק לד

א וזה מרומז בתיבת פסל ולא אמר חצוב:

(ד"ה פסל) ר"ל לא מצינו בלוחות הראשונות שפסלן משה בעצמו רק בלוחות השניות. ולזה ביארו ז"ל במשל ההוא שע"י שברן משה נצטווה לפסול אותו בעצמו למען יתראה זה כפיוס:

ב ר"ל ולא מכוון כמו והנה אמת נכון הדבר מדברי הרא"ם ז"ל:

ה ר"ל שאין ד' הנושא במאמר זה וענינו הפוך כמו ויקרא ד' בשם שז"א שאף שהש"י הוא בעצמו הקורא כמ"ש לעיל וקראתי בשם ד' לפניך שענינו שאני בעצמי אקרא בשם ד' במעמדך. כדי ללמדך סדר הקריאה. מ"מ אם נאמר שמלת ד' הוא הנושא בכאן וענינו הפוך. כמו ויקרא ד' בשם א"כ עדיין לא הי' מבואר בזה. בשם של מי קרא והי' לו לכתוב. ויקרא ד' בשמו. או ויקרא ד' בשם ד'. לכך יותר נכון לומר שאין מלת ד' נושא מאמר

זה. אבל הוא דבוק עם תיבת בשם שלפניו. והוא ביאור הנשוא ויקרא שהיתה הקריאה בשם ד'. וחסר הנושא שהוא ג"כ מלת ד' לפי שאין עורך להזכירו. לפי שכבר הוא נזכר מקודם בפסוק זה וירד ד' בענן וגו'. וכן הוא דרך הלשון לרוב להשמיט הנושא בכיוצא בזה ולכן לא תרגם אונקלוס. וקרא ד' בשמא או וקרא בשמא ד' כראוי לתרגם אם הי' מלת ד' הנושא בכאן. אבל תרגם וקרא בשמא דד'. ודלית השמושית בארמי שבראש השמות מורה הסמיכות עם תיבת בשם שלפניו וגם הטעם מסכים לזה:

ו שם העצם הקדוש מורה הרחמים הגדולים וכולל בתוכו המשפיע והמטיב כי הוראת השם דזה על העצם הנשגב לבלי תכלית. וא"כ הוא היותר מטיב ומשפיע וקודם שיחטא הוא מדת ההשפעה וההטבה ואחר שיחטא הוא מדת הרחמים (ד"ה אל) ר"ל ושגם שם א' הוראתו היכולת לרחם ולהציל עשוק מיד עושקו ותכלית הדין הוא הרחמים:

(ד"ה ורב) רב חסד הוראתו טובת חנם ואמת הוראתו טובת זכות:

(ד"ה ואמת) מבואר בסמוך:

ז לא אמר עושה חסד לאלפים. אבל אמר נוצר חסד לאלפים לכן ע"כ צריך לפרש שמלת חסד הוא על החסד שעושה האדם. ולכן יתכן מלת נוצר:

ח תיקן מלת וימהר:

ט בא ליישב מה שיקשה על הצורך לבקשה זו והלא כבר הבטיח לו בהליכה עמו לזה כתב רש"י ז"ר שהכוונה לחבר בקשה זו עם קריאת השלש עשרה מדות. ור"ל שאמרת אתם עם קשה עורף רגע אחד אעלה בקרביך וכליתיך. וא"כ ההליכה סכנה ולזה ושלחתי לפניך מלאך וגו'. ולכן אמר לו משה אחר קריאת השרש עשרה מדות ירדנא ד' בקרבנו כאשר הבטחתני פני ילכו. ואף שעם קשה עורף הוא אינני ירא מהסכנה כי אחרי היותך נושא עון כמו שקדם. א"כ תסלח לעונינו. ולזה צריך לפרש מלת כי שאין הוראתו בכאן הסבה כהוראת מלה זו לרוב. כי איך יהי' הקושי עורף סבה אל ההליכה עמהם. וצ"ל שפירוש מלת כי אעפ"י. והנה פירש עוד רש"י ז"ל. שמלת ונחלתנו שבסוף הבקשה הוא בקשה בפ"ע והוא ההבטחה האחרת שהבטיח לו המקום ב"ה על דבר השראת השכינה שלא תשרה רק בישראל וחזר ושנאה כאן נ"כ מפני זכרון השרש עשרה מדות:

יד כבר הארכתי בביאור זה בפרשת יתרו בעשרת הדברות בפסוק לא תשתחוה להם וגו' קחנו משם:

טו ר"ל שבכל מקום שיבוא מלת פן יפרש אחריו הנמשך ולרוב הנמשך הוא העונש כמו פן יפתה לבבכם וגו' וחרה אף ופעמים יבוא מלת פן לגערה והעונש מובן מעצמו. ובפרט בדבור הפה שהוא ע"י תנועת המדבר תנועת הגערה וההתראה. והנה בכאן אם נאמר ג"כ

שהנמשך הוא העונש. הנה אין העונש מבואר בכתוב ובהונח שהמאמר דרך גערה כפן הב' הנ"ל. לא יתכן הכתוב שאחריו ולקחת מבנותיך לבניך וגו'. וזה דוחק עצום לומר שגם הכתוב שאחריו הוא ענין אחד עם פסוק שלפנינו. והכר מוסב על מלת האזהרה פן שבראש פסוק זה והכר ע"ד גערה והתראה והנמשך שהוא העונש מובן מעצמו שבאמת לא נמצא מאמר דרך גערה זולתי במאמר קצר שהוא דבור ההרגשה וההתפעלות ולא במאמר ארוך ספורי. וגם בלא זה. אם יתפרש המאמר שלא ע"ד גערה יותר יתכן לפרשו. מפני שהגערה וההתראה אינה מובנת בכתב ולטעם זה פירש"י ז"ל שהנמשך בכאן הוא מאמר ולקחת וגו' שבכתוב שאחריו והוא הפעל הרע הנמשך מפעל הרע הקודם ור"ל שמהאכילה ימשך דחתון. ומהחתון ע"ז:

יט ר"ל והוכחה לזה ממ"ש אח"כ וכל מקנך תזכר וגו'. ש"מ דרישא דקרא באדם מיירי ופשוט:

(ד"ה וכר. ר"ל וחסר מלת אשר וגם חסר בית השמושית והשיעור וכל מקנך אשר תזכר בפטר שור ושה לי הוא. והנשוא לי הנזכר מקודם מחובר ג"כ עם המאמר דכאן שאחריו וכל מקנך תזכר וגו' ומבואר:

כ (ד"ה ולא) ר"ר דלהדרש ולא יראו פני ריקם מוסב אבכור שלא יראו פני ריקם מבלתי פדיון ובא מקרא יתר הזה לג"ש ריקם ריקם דבהענקה דעבד עברי כתיב. לא תשלחנו ריקם העניק תעניק לו מצאנך מגרנך ומיקבך. ומדכתיב לא תשלחנו ריקם ברישא מקמי הענק וגו' שדי' ריקם אצאן וריקם אגורן וריקם איקב שחייב ליתן לו ה' פרע מכל מין. הרי ט"ו סלעים. אבל אי הוה כתיב לא תשלחנו ריקם בתר קרא דהעניק תעניק וגו'. הוה אמרינן שאינו מחוייב ליתן לו אלא ה' סלע מכל המינים:

כא הכי דריש לה ר"ע בפ"ק דר"ה ופירש"י ז"ל שם. שלא יחרוש ערב שביעית חרישה המועילה לשביעית כמו ששנינו עד מתי חורשין שדה הלבן ערב שביעית עד הפסח וקציר של שביעית הוא תבואה שהביאה שליש בשביעית אתה נוהג בה מנהג שביעית בשנה שמינית כל זה הובא ברא"ם ז"ל בשם הש"ס:

בא"ד מה חריש רשות כו' ור"ל כמו שפירש"י ז"ל שם. מה חריש רשות שאין לך חריש של מצוה ואפילו לחרוש לצורך העומר ושתי הלחם. שהרי אם מצא שדה חרושה. אינו צריך לחרוש (דלא בעינין חרישה של מצוה) אף קציר שאני אוסר לך של רשות הוא ולא של מצוה שהרי גם בחול אם מצא קציר מצוה לקצור את העומר הילכך קצירה דילי' דחיא שבת:

כב ר"ל ולא שאז זמן בכור החטים כי זמן הבכור הוא בזמן האביב מדברי הרא"ם ז"ל:

(ד"ה תקופת) ושם זה נופל בכל דבר החוזר חלילה בזמן קצוב להיות השנויים החוזרים חלילה במדת זמן ידוע יש להם ענין משותף עם תמונת העגולה שהעגול נעוץ סופו בתחלתו ומבואר:

כג ר"ל שזכורך במלאפום כמו זכרך בקמץ גדול ופירושו כל זכר שבך ופשוט:

כד ר"ל שאיננו מענין ירושה. רק מענין גירושין שהוא תרוכין בארמי ובאמת שהשורש בשני הענינים אחד כי גם הורשה שהוראתה גירושין שרשה ירש. אלא שהגירושין לא יבואו בקר רק בהפעיל וענין הירושה יבוא בשני הענינים בקר ובהפעיל אבל בכאן ע"כ אינו רק מענין גירושין ולא מענין ירושה כי פעל הירושה דבוק לעולם עם את אותו אותי. אבל פעל הגירושין דבוק עם מפני מפניו ולכן כאן שבא אחריו מפניך ע"כ ענינו הגירושין:

כה (ד"ה ולא ילין אונקלוס תרגם ולא יביתון לצפרא בר ממדבחא תרבי כו' וכתב רש"י ז"ל שר"ל בזה שאין פירוש הפסוק שלא ילינו האמורין כל הלילה בלתי שרופין ואם היו שלמים בעמוד השחר עובר בלאו ונפסלין שזה אינו שבאמת שאם האימורין בראש המזבח. אינם נפסלין לעולם ואעפ"י שלא נקרבו כלל ואין פסול הלינה מפני היותן שלמים רק מפני היותם למטה מראש המזבח לכן תרגם אונקלוס לבר ממדבחא ופירוש אין לינה מועלת אין לינה מועלת לפסול וכמו שפירש"י ז"ל בש"ס:

(ד"ה זבח) דממלת זבח דרשינין לרבות כל הזבחים מדברי הרא"ם ז"ל:

לא (ד"ה וידבר) ר"ל מכיון שאין כאן ענין מיוחד שהי' הדבור בו ע"כ שהדבור הזה הוא התורה שלמדו השם ב"ה למשה בהר וא"כ היה הדבור הזה תמידי בכל יום וכן הספור שאח"כ. שככלותו לדבר עם ישראל נתן בפניו המסוה ובבוא השכינה לאהלו יסיר המסוה מפניו ויצא מהאוהל בלי מסוה ולמד לבני ישראל מה שנצטוה. ואח"כ שם שוב המסוה בפניו. כל זה לא יתכן לומר בו שקרה רק פעם אחת אבל הוא ספור סדר הנהגתו בכר ימי חייו. וע"כ שכל הענין הוא לשון הוה וכאלו אמר שהי' קורא להם משה בכל יום. והי' מלמד להנשיאים תחלה ואח"כ שאר העם. ובכלות הלמוד שם מסוה בפניו וכן הלאה מדברי הרא"ם ז"ל:

לד הנה משמעות פסוק ל"ה שראו בני ישראל קרון פני משה והי' משיב משה מיד המסוה על פניו כדי שלא יזונו מקרני ההוד ובאמת שאין הדבר כן כמ"ש פסוק ל"ג. ויכל משה וגו' ויתן על פניו מסוה. הרי שהי' מדבר עמם בלתי המסוה על פניו ואחרי הדבור שם בפניו המסוה. והנה כפי משמעות פסוק ל"ה. הפסוק הזה מחובר לשלפניו ע"ד זה. ובבא משה וגו' יסיר המסוה עד צאתו ויצא לדבר אל בני ישראל וגו'. וראו בני ישראל

כי קרן וגו' והשיב משה את המסוה על פניו וגו' והגזרה הוא מאמר והשיב והשיעור. שבצאתו לדבר אל בני ישראל ראו בני ישראל כי קרן עור פניו לכן והשיב משה את המסוה על פניו אבל לפי האמת שאינו כן דק שהי' מדבר עמם בלתי מסוה. א"כ הגזרה הוא מאמר ויצא ודבר אל בני ישראל שבפסוק ל"ד. ולתקן פסוק ל"ה המשיך רש"י ז"ל פסוק ל"ה לפסוק ל"ד לומר שמאמר ודאו וגו' שבפסוק ל"ה מוסב על מאמר ויצא ודבר וגו' שבפסוק ל"ד שהוא סוף הגזרה שבפסוק ל"ד. ויצא ודבר אל בני ישראל בלתי מסוה. ואז ראו בני ישראל קרני ההוד בפניו ומ"ש אח"כ שם והשיב משה את המסוה ער פניו איננו גזרת המאמר שלפניו רק הוא מאמר אחר בפני עצמו והכוונה שבשעת הדבור ראו אור פני משה. ואח"כ כשהוא מסתלק מהם אז והשיב משה את המסוה על פניו:

סדר ויקהל

פרק לה

א ר"ל מלבד מה דמשמע כן הסמיכות מדסליק מיני' שהרי לעיר מיני' כתיב ויהי ברדת משה וגו' ומסיים כל הענין של ירידתו ואחריו מיד בתחלת פרשה זו ויקהל וגו' יש הכרח לזה עוד שהרי משעלה משה להר בשביעי בסיון (יום שאחרי יום מתן תורה) עד שעברו הק"ך יום שעמד בהר שכלים ביום הכפורים לא ירד כלל לדבר עם ישראל שלא הי' לו זמן פנוי לשום דבר (כנ"ל כל זה בארובה בסדר משפטים וסדר תשא) עכ"ל הרא"ם ז"ל ופשוט. ואולם הרב ז"ל השמיט ההכרח היותר פשוט ועיקרי והוא מ"ש רש"י ז"ל לעיל בסדר תשא שאף משה בעצמו לא נצטוה על דבר המשכן רק בארבעים יום האחרונים שעלה לקבל הלוחות השניות וכמו שהארכתי במקומו בטעם הדבר שהרי מקודם לזה היו נזופין למקום ואין לך חבה יתירה מהשראה השכינה ביניהם ולזה ע"כ צריכין אנו לומר שלא צוה משה לישראל על מלאכת המשכן מקודם יום הכפורים שהרי יום הארבעים מעלי' השלישית האחרונה לא כלה עד יום הכפורים וא"כ לא ירד מן ההר עד בו ביום ואין לומר ג"כ שהקהיל משה את ישראל כיום הכפורים עצמו מיד אחרי רדתו מן ההר. שזה אינו מדרך הסברא לפי שלא ירד בתחלת היום רק באמצע היום ואינו דומה מצוה זו לשאר מצות שלמצוה זו הוצרך להקהיל ראשונה האנשים על הנשים ובין כך יכלה היום ואין פנאי לצוותם עוד על השבת ועל דבר המשכן. ולכן יותר י"ל כפי הסברא שביום רדתו מן ההר צוה עליהם שיקהלו למחרת כדי שיכינו עצמם לשמוע דברו ולומר להם ראו חבתכם לפני המקום. ולפי שזריזין מקדימין למצות מסתמא שהי'

הציווי על האסיפה הזו מיד ביום הכפורים יום רדתו מן ההר והאסיפה היה מיד למחרת יוה"כ הוא מחרת יום רדתו מן ההר:

בא"ד והוא ל' הפעיל באמת שמצאנו הרבה פעלים היותם נבנים רק בבנין הפעיל וגם אם אינם פעלים יוצאים רק עומדים. ואולם בכל זה במקום שנוכל לתת טעם על בחינת היותם נבנים בבנין זה ראוי לתת טעם ועיקר כוונת רש"י ז"ל לפי שתרגם אונקלוס וכנש שהוא מהקל בארמי. ובאמת תרגומו ואכניש לפי נקוד חמלה בעברי ע"ד ההפעיל. ואגב גררא נתן רש"י ז"ל טעם לזה ואמר לפי שפעולת הפועל הנעשית ע"י גר פעמים שיתייחס הפעולה אל הגורם ולא על הפועל בעצמו, ובבחינה זו הפועל יחשב לנפעל ואז יבוא הפעל על בנין הקל שהפעל בכאן הוא הגורם ופעמים יתייחס הפעל אל הפועל בעצמו ולא אל הגורם לפי שבבחינת הפעולה בעצמה אין הגורם הפועל רק סבת הפעולה והפועל בעצם הוא הפועל ועד"ז הוא ג"כ כאן אצל פעל ההתקבצות ומצאנו ע"פ רוב שאם נשתמש להוראה זו בפעל אסף יבוא הפעל הזה בקל אף אם האסיפה ע"י אחר כמו ויאסוף את העם לפי שיתייחס בשורש זה הפעל אל הגורם והוא האוסף כי הגורם כאלו אוסף בידים ובבחינה זו העם הנאספים הם הנפעלים אף שבבחינת הפעולה בעצמה הנאספים הם הפועלים בעצם (ולכן מצאנו בפלגש בגבעה ויאסוף כל ישראל כאיש א' וגו' ומלת ויאסוף שם פעל עומד ולא יוצא. כי לא נמצא שם שאספם אחר רק שאספו א"ע וא"כ יתייחס שם פעל האסיפה אל הנאספין בעצמן וכנ"ל לפי שבבחי' הפעולה בעצמה הנאספין הפועלים בעצם) ואולם אם נשתמש להוראה זו בפעל קהל יבוא הפעל הזה בהפעיל אם האסיפה ע"י אחד לפי שיתייחס בשורש זה הפעל אל הפועלים בעצם הם העם המתאספים ולכן להורות על הגורם יבוא הפעל הזה בהפעיל הקהיל הקהילו. וזהו כוונת רש"י ז"ל שיבוא תמיד שורש קהל בהפעיל בבחי' הפעולה בעצם שהגורם איננו הפועל בעצם. ומבואר היטב:

ב אין הדרש מכח הסמיכות כדרש איש אמו ואביו תיראו ואת שבתותי תשמורו דדרשינן מיני' ששמירת שבת דוחה כבוד אב ואם דהתם שפיר נפקא לן להך דרשא מסמיכות הענינים בעבור שסמך ב' ענינים נבדלין בפסוק א' שמירת שבת ומורא האבות והא דלא דרשינן איפכא שידחה מורא האבות לשמירת שבת מאני ד' דכתיב בסיפא דקרא קא מפיק לה. וכמו שפירש"י ז"ל שם אני ד' כולכם חייבין בכבודי. אבל הכא אצל שמירת שבת ומורא מקדש לא נסמכו ב' הענינים בפסוק א' ואין הדרש מכח הסמיכות. ולכן לא כ' רש"י ז"ל סמך אזהרת שבת לציווי מלאכת המשכן. דק כ' הקדים אזהרת שבת לציווי וכו' והכוונה שהכרח דרשה זו מכח צורך הקדמת אזהרת שבת דהא באמת בשביל מצות

שבת א"צ לאסיפה וכמו שרא הי' צורך לאסיפה בשאר המצות שלא הוצרך להקהיל כולם רק למד לאחין ובניו ואח"כ לזקנים א"כ כל עיקר מה שהקהיל משה את ישראל האנשים על הנשים היה רק ע"ד ציווי מלאכת המשכן לפי שיש בזה צורך נדבת כולם כ"א כפי מסת ידו וגם לבד נדבת ממונם הוצרכו להתנדב גופם למלאכה ועבודה וגם צריך זירוז עצים במעשה המלאכה. לזה מהצורך להקהיל כולם למען יזדרזו בדבר וגם להיות זה בשורה גדולה השראת השכינה בישראל משא"כ בשאר המצות וכיון שעיקר האסיפה היתה לצורך המשכן היל"ל להם תיכף ציווי מלאכת המשכן ויותר קשה שהיה לו להקדים ציווי המשכן ולאחר אזהרת שבת ואין זה מהדרך להקדים הטפל להעיקר וע"כ צ"ל שגם הציווי דזה שייך למלאכת המשכן והוא כעין הקדמה למה שיצוה להם אח"כ. ולכן לא כ' רש"י ז"ל הקדים אזהרת שבת לציווי כו' רק דקדק וכ' הקדים להם כו' וד"ר שאין הדיוק מן ההקדמה בכתוב רק ממה שהקדים להם והוא מצורך הקדמה זו שהרי רק ע"ד המשכן הקהילם ולמה הוצרך להקדים להם א"כ אזהרת מלאכת שבת וע"כ לפי שגם אזהרה זו שייך לציווי מלאכת המשכן לומר שאין מלאכת המשכן דוחה שבת וכ"כ גם הראב"ע ז"ל וז"ל והטעם כו' ואע"פ שמעשה שמים הוא כו' השמרו לכם שלא תעשו בשבת עכ"ל. ואין להקשות דאכתי איך ידעינן מצורך הקדמה זו דאין בנין המשכן דוחה שבת דילמא איפכא דרשינן מיני' שהיה צריך להקדים להם אזהרת שבת למילה מיני' שמעשה המשכן דוחה שבת. דבשלמא גבי כבוד אב ואם ידעינן שפיר שאין כבוד אב ואם דוחה שכת מאני ד' דסיפא דקרא כולכם חייבין בכבודי וכנ"ל אבל הכא אימור איפכא דמלאכת המשכן דוחה שבת אבל באמת שזה אינו שלעולם המוקדם הוא החשוב. ולכן יותר יש לנו לו' שהמוקדם בפסוק דוחה את המאוחר לו ולא בהפך והילכך י"ל כאן ששמירת שבת דוחה מלאכת המשכן ולא בהפך שתדחה מלאכת המשכן לשמירת שבת אבל גבי כבוד אב ואם ששם הוא באמת להפך שהמאוחר הוא שמירת שבת דוחה את המוקדם הוא כבוד אב ואם הילכך צ"ל דמאני ד' דסיפא דקרא דריש כנ"ל בבאור כל זה:

ג ר"ל דהא הבערה בכלל לאו דלא תעשה כל מלאכה וגו' ולמה יצתה בפ"ע כאן יש מרז"ל אומרים לחלק עתה שאף שכר המלאכות בכלל לאו א' הם וחד כרת איכא בכולהו והכל עבירה א' חלול שבת במלאכה והוה אמינא ששגגת מלאכות הרבה בהעלם א' אינו חייב אלא חטאת א'. לבן פרט לך הכתוב בהבערה בפ"ע להקיש אלי' מה הבערה חייבין עלי' בפ"ע אף כל שהוא אב מלאכה חייבין עליה בפ"ע שכל דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד לא ללמד ע"ע יצא אלא ללמד על הכלל כולו יצא וכ' הרא"ם ז"ל

וז"ל כפירש"י ז"ל בפ"ק דפסחים אבל בפ"ק דיבמות פירש"י דה"א דאינו חייב סקילה עד שיחלל שבת בכל הל"ט מלאכות לכך יצתה הבערה לחלק. מה הבערה מיוחדת שהוא אב מלאכה וחייבין עליה בפ"ע אף כל כו'. וכמדת כר דבר שהיה בכלל כו' עכ"ל. והנך תרי פירושי סתרי אהדדי דממה שפירש"י ביבמות משמע דאי לאו לא תבערו ה"א דאם חלל שבת בכל המלאכות. לבד בא' מהן שלא חלל אינו חייב סקילה וכרת וא"כ ה"ה בשוגג אינו חייב חטאת שכל שאין זדונו כרת אין שגגתו חטאת אבל ממה שפי' בפסחים משמע דזה דוה ידעינן דגם אם עשה מקצתן חייב חטאת אלא דה"א שגם בעושה הרבה אבות בהעלם א' אינו חייב אלא חטאת א' עכ"ל הרא"ם ז"ל. ונשוב לענין שיש מרז"ל אומרים כחלק יצתה אבל יש מרז"ל אומרים ללאו יצתה שאינה אב להתחייב עליה כרת וסקילה אלא לאו בעלמא והוא פלוגתא דר' נתן ור' יוסי הובא בשבת פ' כלל גדול דר' נתן ס"ל לחלק יצתה ור' יוסי ס"ל ללאו יצתה ומפרש בש"ס התם דר' יוסי נפקא ר' חלוק מלאכות מקרא אחרינא מועשה מאחת מהנה הילכך ע"כ הבערה ללאו יצתה ור' נתן לא משמע לי' הך דרשא:

ד מלת לאמר משמע דקאי על הציווי לכן הוסיף דש"י ז"ל מלות לי ולכם שבראש המאמר כדרכו הטוב:

ה והו' של לבו נוספת כמו בנו בעור והרבה כיוצא ורש"י ז"ל כוון כאן לתקן הסמיכות (וראיה שנון נדיב נקודה בשווא להורות היותו סמוך למלת לבו שאחריו) ואמר שהוא סמיכות התואר אל המתואר ומבואר:

יא ר"ל ואין פי' ואת המשכן קרשי המשכן רק היריעות המכסות את הקרשים וראיה ממ"ש אח"כ ואת קרשיו ש"מ דרישא דקרא מדבר ביריעות המשכן:

יב ד"ל ששם מסך אינו נופל על הגג לבד המגין משרב וקור ומטר אבל גם המחיצה ומגינה ומסככת נופל שם מסך ומצד זה נופל על הל' לומר פרוכת המסך שהוא מחיצה העשויה לצניעות שלא יתראה הקודש חוצה ולהבדיל בין הקדושה העליונה לקדושה שלמטה הימנה:

כב הנה בא מלת על בכאן במקום עם ובכל זאת הבדיל רש"י ז"ר בין מלת עם ובין מלת על כשתבוא לפעמים במקום עם כי מלת עם לבד תורה ההשתתפות בפעולה שב' הפועלים עשו פעולה זו ביחד. ובזה נאמר ד"מ כי לא ראובן לבדו השלים מלאכה זו אבל עם שמעון ביחד עשה מעשהו אבל מלת על כשתבוא תחת עם תורה עם דבר השתתפות הנ"ל גם על עשיית הפעולה בזמן ומקום א' עם דפועל הב'. לכן פי' ויבאו האנשים על הנשים עם האנשים ובסמוך להם בזמן ומקום א' ואין פירושו דבר השתתפות ההבאה

לבד ובזה יבוא על נכון השתמשות מרת דעל להוראה זו כי נמצא הרבה פעמים מלת על במקום בסמוך כמו ועליו מטה מנשה שתרגומו ודי שרן סמיכין עלוהי שבטא דמנשה כמו שפירש"י ז"ל במקומו והרבה כיוצא:

כג ר"ל שמתחלה אמר ע"ד ל' יחיד כי איש אשר נמצא אתו שפירושו כ"א אשר נמצא אתו וא"כ איך יתכן מ"ש אח"כ הביאו ע"ד ל' רבים ואף שבאמת אין זה שאלה שכן נהוג לפעמים בל' שהרי גם בפסוק כ"א דלעיל אמר ויבואו כל איש אשר נשאו לבו וכל אשר נדבה רוחו אותו הביאו וכן להלן בפסוק כ"ה אמר וכר אשה חכמת לב בידי' טוו. וכמ"ש באמת הרשב"ם ז"ל שכן הוא מדרך הלשון ממה שמצאנו ידה ליחד תשלחנה בכל זה אם נוכל במקום מן המקומות ליישב דל' כפשוטו. מדרכי רש"י ז"ל הטובים ליישבו וכאן יישב רש"י ז"ל הל' ע"ד זה רפי שע"כ אין כוונת המאמר שלפנינו שכל איש אשר נמצא אתו כל המינים בדוקא הי' המביא שזהו נגד הסברא כי מדוע לא יתנדב גם האיש אשר יש לו מין א' לבד או ב' וגם זה לא ניתן להאמר שכל איש מישראל היה נמצא אתו כל המינים הנחשבים כאן לא נעדר א' מהם. לכן ע"כ צ"ל שמ"ש כאן וכל איש אשר נמצא אתו תכלת וארגמן ותולעת שני ושש ועזים וגו' הווין הללו הם ווין המחלקין. והשיעור כל איש אשר נמצא אתו תכלת או ארגמן או תולעת שני או שש או עזים. לפי שגם אשר לא היה לו רק א' ממינים דנ"ד הביא המין אשר נמצא אתו. ובזה יתכן כפשוטו הדלוג מל' יחיד לל' רבים בפסוק זה כי כל איש הוא מושך עצמו ואחר עמו ומוסב ודבוק עם כל מין ממינים הנזכרים כאלו אמר כל איש אשר נמצא אתו תכלת וכל איש אשר נמצא אתו ארגמן וכל איש אשר נמצא אתו תולעת שני וכן הראה בשאר המינים. ובזה נופל אח"כ לומר הביאו בל' רבים שכר בערי המינים הללו הביאו זהו כוונת רש"י ז"ל כאן כדרכו ז"ל המועט בלשונו מחזיק את המרובה

כו דרשו זה מדלא כתיב ואת שער העזים:

כז כשהוקם המשכן התנדבו הנשיאים קרבנות בתחלה לחנוכת המזבח כמ"ש בפירוש בסדר ויקרא אבל בנדבתם למלאכת המשכן ובגדי הכהונה נראה שאחרו נדבתם. וזה לב' ראיות א' ממה שכתוב נדבת הנשיאים לבסוף אחר שכ' נדבת העם. ב' ממה שלא התנדבו רק האבנים היקרות למלואים והשמן והבשמים ולא התנדבו השש והצמר והזהב והקרשים הצריך לגוף המשכן וכליו ובגדי הכהונה שהוא העיקרי והם לא היו בנדבתם מהצורך למלאכת המשכן וקדשי הקדשים וארון העדות והכפורת והכרובים כלל וגם מבגדי הכהונה לא התנדבו כי אם האבנים למלואים וע"כ לפי שנתאחרו להתנדב ומה טוב ונכון ההתנצלות שהתנצלו רז"ל בעדם:

פרק לו

ה ומס מדי הוא מם היתרון ושיעור הכתוב מרבים העם להביא החמרים הנצרכים למראכת המשכן יותר מכפי צורך עשיית הצורות מחמרים ההם וכאילו כתוב בסדר הזה מרבים העם להביא (החמרים) למלאכה אשר צוה ד' לעשות אותה (הוא מלאכת המשכן) מדי העבודה כלומר יותר מכפי הצורך המספיק לעשיית הצורות מהחמרים ההם:

ז ר"ל כי השם מלאכה הנזכר מקודם פרושו מעשה ההבאה ואין פירושו מלאכת העבודה שא"כ לא יתקשר עם מ"ש אחריו לכל המלאכה לעשות אותה אבל מ"ש אחריו לכל המלאכה לעשות אותה פי' מלאכה כפשוטו מלאכת עבודה וסלת דים הוא שם עם כנוי הנסתר. לכן ע"כ הנסתר מרמז על האנשים העושים במלאכה דים של עושי המשכן ומלח והותר הוא מקור מבנין הכבד הנוסף ונשמטה ל' בכל"ם המשמשת במקור ודרך הל' להשמט כמ"ש המדקדקים ופי' והותר ולהותר:

(ד"ה והותר) כבר מבואר בסמוך:

פרק לח

ז סמיכות מלת נבוב ללוחות הוא סמיכות הביאור שנבוב פירושו דבר חלול והוא שם תואר כמו ואיש נבוב וכן הוא גם כאן שם התואר והמתואר הוא המזבח המוזכר מקודם ובא נון פא הפעל בשווא להיות שם זה סמוך ללוחות וענין התואר הזה שהמזבח הוא נבוב לוחות כלומר עצם וגוף הלול וביאר שהוא חלל המוקף ממחיצות שהם לוחות ולא ממחיצות אבנים והוא סמיכות הביאור:

סדר פקודי

כא (ד"ה משכן העדות) לפי פשוטו נק' משכן העדות ע"ש הלוחות שנקראו עדות וע"ש שקדושת הלוחות הוא הקדושה היותר גדולה ובשבילם השרה הקב"ה שכינתו במשכן הזה. לכן כנה את המשכן אחרי העדות והוא סמיכות הביאור ורז"ל דרשו בו ע"צ הרמז שהמשכן עצמו נק' עדות והוא סמיכות המתואר אל ענין התואר. ודע שע"פ רוב יסמך התואר אל המתואר כמו עז פנים. קשה עורף חכם לב ואם יסמך המתואר אל התואר יבוא לעתים התואר על שקר שם דבר כמו כאן משכן העדות ששם עדות הוא תואר על שקל שם דבר וכן איש מזמות אנשי דמים ומרמה איש תהפוכות והרבה כיוצא:

(ד"ה עבודת הלוים) ר"ל שעבודת הלוים דבוק עם משכן העדות משכן העדות שהוא עבודת הלוים אשר ביד איתמר וחסר מ"ת אשר בפסוק:

כב ר"ל אין כתיב כאן אשר צוה בשורק רק אשר צוה ע"ד בנין האב ללמדך שאף במה שלא נצטוה מפי משה דהסכימה דעתו למה שנצטווה משה מפי הגבורה:
בא"ד אמר לוכך שמעתי כו' ר"ל שהסכים משה על ידו וא"ל באמת כך שמעתי כמו שאתה אומר ויפה כוונת:
כד ר"ל שככר של חול איננו רק אלף וחמש מאות שקל אבר של קודש כפול די' וראיה לזה ממ"ש אח"כ שכסף דפקודים שעלה לסך שש מאות אלף ושלשה אלף וחמש מאות וחמשים שקל לא הי' כללותם רק מאת ככר ואלף שבעה מאות ושבעים וחמשה שקר. וברדת לחשבון יעלה לפי ערך ככר של חול כפר הסך הזה. וע"כ שככר של קודש כפול הי' וכתב רש"י ז"ל עוד שבהנחה זו יתוקן ג"כ מד שמנה בכסף הפקודים לבד מאת הככר אלף תשעה שקל. וכן בנחושת התנופה חשב ג"כ שבעים ככר ושני אלפים וארבע מאות שקל ולפי ערך ככר של חול יתקבץ עוד משאריות השקלים הנ"ל בכר אחד ממיני מתכות הנ"ל יותר מכבר והי' לו א"כ לחברו בחשבון עם הככרים והשארית שאינו עולה לככר שלם יבוא בחשבון השקלים וע"כ שמנה של קודש כפול הי' והי' הככר שלשת אלפים שקלים ועל כן לא יעלו השאריות הנ"ל לככר מדברי הרא"ם ז"ל:
כו (ד"ה לשש) הנה העיר אותנו רש"י ז"ל על הפלא הנראה בכאן שהרי עלו למנין הזה בחומש הפקודים אחרי הוקם המשכן באחד בניסן ומזמן הגבי' לנדבת המשכן עד זמן ההקמה הי' קרוב לששה ירחים ולא חסר המנין ע"י המתים כ"כ הרא"ם ז"ל בשם יש מפרשים ומ"ש שיש מזמן הגבי' לזמן ההקמ' ששה חדשים זה יוצא ממ"ש רש"י ז"ל לעיל בתחלת פרשת ויקהל שהקהיל אותם משה לצוותם ער מלאכת המשכן למחרת יוה"כ א"כ מן עשור לחודש תשרי עד אחד בניסן שהוקם בו המשכן יש קרוב לששה חדשים:
כז פעל הציקה תפול אם על הורקת הנוזלים מכלי אל כלי וגם על התוך המתכת באש:

פרק לט

כח ר"ל שכאן בא זרות בל' כי פארי המגבעות הוא סמיכות התואר אל המתואר וכבר העירותי למעלה בתחלת פרשה זו. שאם יסמך המתואר אל התואר שלא כמנהג יבוא לפעמים התואר ע"ד שם העצם הוא שם דבר אבל לא בהסמך התואר להמתואר אבל כאן אף שהוא סמיכות התואר להמתואר. בכל זאת בא התואר על שקל שם דבר כי פארי הוא שם דבר. ומפואר הוא שם התואר וז"ש רש"י ז"ל כי פי' פארי המגבעות תפארת המגבעות כי פאר שם דבר ואח"כ כ' שבא כאן השם דבר פאר במקום שם התואר הגבעות המפוארין ותיקן בזה ב' ענינים א' מין הסמיכות הזה היותו סמיכות התואר אל המתואר ב' שבא כאן שם דבר במקום שם התואר

לא כבר האריך בזה רש"י ז"ל לעיל בפרשת תצוה כ"ח פסוק ל"ז יעויין שם. ואולם כאן הוסיף ז"ל עוד שלא יקשה לפי דרכו מה שלא נאמר פתילי תכלת בל"ר ואמר שא"ז שאלה שהרי גם אצל החושן נאמר וירכסו את החושן מטבעותיו אל טבעות האפוד בפתיל תכלת ושם ע"כ היו שני פתילים כמו שמוכיח רש"י ז"ל וא"כ אין קושי' גם כאן ופשוט הוא:

לב ר"ל אלו הי' כתיב כל אשר צוה ד' את משה. הי' כל אשר צוה ד' את משה הפעול אבל עכשיו שכתוב ככל אשר צוה ד' את משה בכף הדמיון מורה שלא שנו מן הצואה להוסיף או לגרוע וא"כ איננו הפעול וצ"ל שחסר הפעול והוא בכח המאמר והפעול הוא המלאכה עכ"ל הרא"ם ז"ל:

ול"נ בכוונת רש"י ז"ל שמאמר ככל אשר צוה ד' את משה איננו דבוק עם ויעשו בנ"י רק עם כן עשו שאחריו שאל"כ לא יתכן מה שאמר אח"כ כן עשו. שבא כאן רק הנדמה ולא הדמוי והדמוי ראוי להיות במאמר א' עם המתדמה וע"כ שמאמר ככל אשר וגו' דבוק עם כן עשו ומאמר ויעשו בנ"י הוא מאמר פוסק לעצמו וא"כ חסר פעל העשי' שהוא המלאכה:

לג ר"ל שמשמעות הכתובים שהביאוהו לפניו איברים איברים ואין זה דרך האומנים לכן תירץ שהוכרחו להביאו כך. לפי שלא יכולין להקימו אלא שקשה שהרי גם משה לא הי' יכול להקימו אלא שהוקם על ידו בנס ומדוע א"כ לא הוקם מעצמו תחלה. וצ"ל שהי' זה כדי להניח מלאכת ההקמה למשה זהו סדר דברי רש"י ז"ל מדברי הרא"ם ז"ל:

פרק מ

ג כבר כ' רש"י ז"ל לעיל בפ' ויקהל ל"ה פסוק י"ב ששם סכך איננו על הגג שכנגד הראש לבד כי יפול גם על המחיצה הנעשית לצניעות והגנה:

יט גם זה כבר מבואר לעיל ברש"י ויקהל ל"ה פסוק י"א שיריעות שש קרויים משכן ויריעות עזים קרויין אוהל:

כז ר"ל שבשבעת ימי המלואים שמש משה לבדו ובח' למלואים הקריבו משה ואהרן משה הקריב כל קרבנות צבור שהקריב בימים שלפניו והן התמידין והקטורת ואהרן הקריב הקרבנות המיוחדין ליום השמיני ואפי' קרבן צבור המיוחד לאותו יום כגון שעיר ר"ח כמו שמוכח ממ"ש רש"י ז"ל פ' שמיני בפסוק דרוש דרש משה יע"ש מדברי בעצל"ד ז"ל:

לא דממ"ש משה ואהרן ובניו וגו' משמע שביום אחד רחצו ממנו והוא ח' למלואים:

בא"ד ותרגומו כו' ר"ל שהקדוש לכהנים מן הכיור הי' לדורות כל ימי המקדש וא"כ אחרי שהספור בכאן ממה שהי' בימי המלואים הרי העמיד המספר את עצמו בזמן המאורע ההוא ואיך יספר א"כ בל' עבר גם מה שנהי' אח"ז ההוא הרי הוא עתידי בערכו לכן צ"ל שאין ו' ורחצו עבר עם ו' החבור רק עתיד עסו' ההפוך ובא העתיד במקום הבינוני להיותו דבר הוה ורגיל:

לב ר"ל שבא בקרבתם בשם תחת בקרבם שהוא מקור:

לח לעיל פסוק ל"ו פיר' בכל מסעיהם נסיעה ממש אבל כאן פירושו חניותיהם שהרי בתחלת הפסוק אמר כי ענן ד' על המשכן יומם וגו' ובמסע לא הי' הענן על המשכן רק בחני':

חסלת סדר שמות בעזה"י

ספר ויקרא

א מה שבא כאן התחלת הספר בויקרא מה שלא נמצא בשאר דברות וציווים שבתורה שיקדם להם קריאה כתבו הראב"ע ורשב"ם ורמב"ן ז"ל. לשם שהתחלת ספר זה מוסר ער מה שכתוב בסוף הספר קודם הסמוך ולא יכול משה לבוא אל אוהל מועד כי שכן עליו הענן וגו' ולכן הוצרך הש"י לקרוא לו שיבוא אלו דבריהם ז"ל ולפ"ז לא קדם באמת קריאה בשאר דברות שהיו קודם הקמת המשכן וכן גם אחרי הוקם המשכן לא קדם לו קריאה רק בדבור הראשון שהי' מאוהל מועד כדי שירשהו ליכנס לתוך הענן אבל מדבור הראשון ואילך לא הי' עוד קריאה. ומפני זה לא נמצא בשום מקום קריאה רק בתחלת ספר הזה. כן הוא שיטת המפרשים ז"ל עפ"י הפשט אבל רש"י ז"ל לשיטתי' שפירש להלן (בד"ה מאוהל מועד) שהי' הקול נפסק חוץ לאוהל. ולפ"ז אם היתה הקריאה להרשותו לבוא אל האוהל כדברי המפרשים ז"ל לא הועילה הקריאה כלל שהרי לא הגיע הקול שמה ולכן פירש"י ז"ל שם בסוף הספר הקודם הסמוך. בפסוק ולא יכול משה לבוא וגו' הגזבר. שכשנסתלק הענן מעל המשכן בא משה לאוהל מועד לקבל הדבור מפי הגבורה ב"ה ועכ"פ צ"ל השיטה זו שגם הקריאה משה משה הי' באוהל מועד ומשם ואילך נפסק וא"כ לא קרא הקב"ה למשה עד אחרי שנכנס משה לאוהל מועד והדרא קושיא לדוכתא מאי שנא הדבור הראשון הזה משאר דברות וצוויים שבתורה על כן הוצרכו חז"ל לומר שמכאן נלמוד באמת לכל הדברות ואמירות וציוויים שבתורה שקדמה להם קריאה כלומר כל מקום שכתוב בתורה וידבר או ויאמר או ויצו. קודם שאמר לו השי"ת הציווי ההיא קדם לקרוא אותו תמיד משה משה וכתב רש"י ז"ל עוד שהוא כ' חבה

לשון שמלאכי השרת כו' ור"ל שטעם קדימת הקריאה ההיא כדי להכין את משה לקבלת הדבור הנורא והנשגב ההוא ולא שיגיע אליו הדבור פתאום מזולת הבנה קודמת. והענין הזה נוהג ג"כ בין אדם לחבירו שכשירצה לדבר אליו יכין את השומע לזה תחלה לומר לו שמעני ידידי אבל אין זה נוהג בין אדון לעבדו ואם יתנהג כן האדון עם עברו הוא דרך חבה וחשיבות. והנה הכנה קודמת לקבל הדבור הוא מהצורך יותר בדבור הנבואה שצריך התכוננות יתירה ולכן מצאנו ג"כ ענין ההכנ' ההיא אצל המלאכים הקדושים מלאכי השרת לחיותם כידוע זה למעלה מזה במדרגה וכל מדרגה משיגה ממדרגה הקודמת לה לכן יקדש לכל מדרגה מאוחר' הכנת ההשגה מקודם קבלת ההשגה. וזהו וקרא זה אל זה ואח"כ ואמר קדוש וגו' וכן הוא הענין בנביאי ישראל המקבלים שפע ההשגה מאת השי"ת אבל בנביאי אומות העולם לפי שאינם מוכנים לנבוא' מצד עצמן וכל נבואתם לא הי' אלא צורך שעה בשביל ישראל לא קדמה להם קריאה והגיע להם הדבור פתאום כדבר האדון אל עבדו שאין כו קורת רוח הימנו. לכן כתיב בהם ויקר' מל' מקרה כי כל מקרה היא פתאומית ולא משוער היותה כלל קודם בואה. ודרשו ז"ל ג"ב שנרמז עוד בויקר ל' קרי וכביכול כשנזקק לשפוך רוחו על אנשי אוה"ע חכות הרוח עריהם כמגע רוחו בדבר מיאוס וטמא כנלע"ד בבאור דבור זה:

(ד"ה ויקרא) ממה שבה בפסוק זה מלת היחם אל ב"פ ותרתי כמה רי ויקרא אל פשה וידבר ד' אליו וגו' ש"מ דלדרשה הוא דאתי להורות שעשה לבדו שמע הקול וכל ישראל לא שמעו. וכ' הרא"ם ז"ל מ"ר בשנוי כ' מעט. והראב"ד ז"ל הקשה דמאי איצטריך למילף הך מהכא תיסוק לי' סמ"ש רש"י ז"ל להלן בסמוך שהקול חי' נפסק באוהל מועד וממילא מוכח שלא שומע הקול רק משה לבדו שהרי רק משה לבדו הי' באוהל מועד וכל ישראל היו חוץ לאוהל. ותירץ דמ"מ איצטריך דרשה דהכא לדברות וחי' קודש שהוקם המשכן עכ"ל:

בא"ד יכול אף להפסקת כו' ר"ל יכול שבכ"מ שיש הפסק פ' בתורה בפתיחה וסתימה ואין שם אמירה ודבור וצווי היתה קריאה קודם אמירת הפ' ההיא למשה ח"ל וידבר ר"ל לפי שמאוהל מועד מורה על המקום שממנו יצא הקול א"כ ה"ל למיסמכי' לויקרא ולומר ויקרא אל משה מאוהל מועד וידבר וגו' ומדכתב מאוהל מועד בתר וידבר דרשו ז"ל שזה היה כדי להסמיך וידבר לויקרא ולהורות בזה שלא קדם קריאה זולתי בכ"מ שבא בפ' מלת ויאמר או וידבר או ויצו אבר בכ"מ שאין שם אמירה ודבור וצווי רק הפסק פ' בפתיחה וסתימה לא קדם קריאה לאמירת הפ' ההיא אבל הטעם בזה לפי שהקריאה משמשת כנ"ל להכין הנביא לקבלת הדבור ובכ"מ שאין שם דק הפסק פ' לבד אין זה

נבואה אחרת שצריך ליקדם לה קריאה והפ' ההיא נאמרה לו בעוד חלה עליו הרוח שבאתהו מקודם ולא הי' שם רק פסק דבור ומה הי' ההפסקות משמשות כדי ליתן ריווח למשה להתבונן ולהעביר האמור בשכלו וע"ז מורה הפסקת הפ' ולפ"ז א"צ ליקדם לו קריאה שכבר היה מוכן מקודם לקבלת הדבור:

(ד"ה אליו) כבר כ' רש"י ז"ל בדבור הקודם הסמוך שהיה הקול נשמע למשה לבד וכל ישראל לא שמעו וממילא נתמעט גם אהרן שגם הוא בכלל ישראל וגם הוא בכלל מיעוטא דאל משה אלא דאי ממיעוטא קמא לא ידענו אלא במקום שלא היה צורך הדבור גם אל אהרן אבל היכי שנזכר בקרא בהדיא שהיה הדבור לאהרן הוה אמרינן כפשטי' דקרא שהיה הדבור לאהרן מכרתי אמצעי לכך אתי מיעוטא דהכא דאליו [ואופן המיעוט יבואר להלן] ללמד שאף במקום שנזכר בפירוש שהי' הדבור לאהרן לא היה הדבור ביחוד רק למשה ולא הושונה לו אהרן אלא בשליחות שגם הוא נשתלח אל ישראל בשליחות זה. ולכן הוצרך משה לומר הדבור לאהרן מקודם. אמנם אופן המיעוט ואיך יוצא ממלת אליו שהרי איצטריך אליו לדרשא דלעיל שכל ישראל לא שמעו וכמש"ל בד"ה ויקרא דמכפל מלת היחס אל אליו נפקא לן הך דרשא דלעיל. כ' הר"ן ז"ל בזה דנפקא לן גם דרשא דהכא ממלת אליו דאי לדרשא דלעיל לחודא ליכתוב לו. כמ"ש רש"י ז"ל בדבור זה להלן לדרוש מלת אליו ממה שרא כ' לו. וההבדל שבין לו לאליו כ' הר"ן ז"ל ג"כ משום שמלת אליו מורגש במבטא יותר ממלת לן שאליו בנח נראה. ולו בנח נסתר. לכן מלת אליו מורה על יותר יחוד ממלת לו והילכך שפיר ילפינן מאליו שאפי' במקום שנזכר בקרא בהדיא שהיה הדבור גם לאהרן לא נשמע הדבור רק למשה:

בא"ד יכול ישמעו את כו' כצ"ל יכול ישמעו את קול הדבור ונדפס בטעות קול הקריאה וכן הגיה הרא"ם ז"ל ור"ל שאף שנתמעטו אהרן וכל ישראל מהתייחדות הדבור אליהם לשמעו מ"מ י"ל שעדיין לא נתמעטו משמיעת קול הדבור עכ"פ ד"ל קול הברה בלי חתוך אותיות וכן הוא הל' בת"כ הובא ברא"ם וז"ל יכול לא היו שומעין הדבור אבל היו שומעין את הקול עכ"ל. וע"ז אמרו ז"ל ת"ל קול לו קול אליו כו'. ר"ל דה"ל למיכתב קול לו וכ' קול אליו וש"מ למעט גם משמיעת הקול לבד, שלא היה רק למשה והוא כמש"ל בשם הר"ן ז"ל שמלת אליו מייחדת הדבור יותר ממלת לו:

(ד"ה מאוהל מועד) גם מאוהל מורה על המקום שממנו יצא הקול ובאמת לא ייחד הכתוב את המקום כי שם אוהל מועד כולל גם ההיכל ומקום יציאת הקול היה מבית לפרוכת וגם שם הוא מוגבל מעל הכפורת ולא יותר וגם המקום שמעל לכפורת הוא

מוגבל מבין שני הכרובים כמ"ש כ"ז רש"י ז"ל להלן בדבור הסמוך. ולזה דרשו ז"ל שהתייחדות המקום הוא בבחי' התפשטות הקול שהיה הקול נפסק חוץ לאוהל:

(ד"ה לאמר) מלת לאמר משמעו לאמר לזולת וכאן ע"כ אין פירושו לאמר לישראל המצות האלו האמורות בתורת כהנים שהרי כתוב אח"כ דבר אל ב"י ואמרת אליהם. ולזה פירשו ז"ל בל' דא' לאמר לישראל דברי כבושין והיא אמירה אחרת ואינה אמירת המצות שבספר זה שעלי' נאמר אח"כ דבר אל וגו' ואמרת אליהם דק אמירת דברי כבושין ולפי שזהו הדבור דא' שנאמר למשה באוהל מועד. והתחלת השראת השכינה בבית הקודש דזה אשר ע"ש הדבור היוצא מבין שני הכרובים נק' הקב"ה בשם יושב הכרובים בשביל החבה היתירה ההיא צוה הש"י למשה לאמר להם דברי כבושין כשנתגלתה בפעם הא' החבה והכבוד ההוא ולעורר אותם על ככה כלומר ראו חבתכם לפני המקום ב"ה בשבילכם הוא ידבר עמי. אבל לפי' הב' פירשו ז"ל לאמר להשם יתעלה תשובת ישראל אם יקבלו דברי המצות שאני נותן לך באוהל מועד. והנה כאן הוא לאמר אל הש"י אבל ואמרת אליהם וגו' שבא בפסוק שאחריו הוא לאמר לישראל המצות שבספר זה הוא ספר תורת כהנים וזה מבואר:

ב מלת כי יתפרש פעם אם המורה תנאי ופעמים פירושו כאשר. כמו כי יתן איש אל רעהו כסף או כלים לשמור וגו' שפירושו אם יהי' הדבר שיתן לרעהו כסף או כלים לשמור ואולם כי יביאך ד' אל ארץ הכנעני וגו' והעברת כל פטר רחם וגו' פירושו כאשר יביאך שהרי אין הדבר תלוי ומסופק אם יביאם הש"י לארץ לכן לא יתפרש אם רק כאשר שהוראת מלה זו התחלת זמן הדבר הנמשך עם זמן התהוות המקרה הקודם והוא הגבלת דזמן של איזה מקרה או פעולה, היותו בזמן הקשור במקרה אחר. ועד"ז הוא ג"כ הוראת מלת אם אלא שיתלוה עם זה עוד ציור התנאי שהקודם הזה אשר יתחבר לו הנמשך הוא מסופק אם יארע באיזה זמן אבל אם מאורע הקודם הוא מעותד בהחלט נשתמש במלת כאשר והנה בפסוק שלפנינו במאמר אדם כי יקריב וגו' יש לפרשו לכאורה ג"כ ע"ד א' מב' דרכים הללו או אם ירצה ויערה ער לבו להקריב וא"כ בקרבנות נדבה הכתוב מדבר או כאשר יקריב והענין מדבר בקרבנות חובה כגון קרבן פסח ועולת ראיה ושלמי חגיגה וכיוצא אבל באמת נוכל להכריע ע"ד הסברא איזה מן הצדדין יכשר כי מלת כאשר לא יבוא רק לצורך ההגבלה הזמנית לדעת זמן חלות הנמשך אבל מלת אם יבוא להורות מלבד הגבלה זו על היות הדבר בלתי מוחלט ואפשר שלא יארע כלל ולפ"ז אם נאמר שהענין מדבר בקרבנות חובה א"כ א"צ להגבלה זו במלת כאשר כי מה צורך להגביל זמן מצות הקרבנות בזמן הקרבתן ולא יתכן הגבלה זמנית זולתי אם יוגבל זמן מקרה זו בזמן

מקרה אחר שאינו מתייחס אליו כמו במשל הנ"ל שיגביל זמן מצות חיוב פדיון הבכורות בזמן ביאת ישראל לארץ כנען אבל מה צורך להגביל זמן פרטי הפעולה או חלקי המקרה בזמן מאורע המקרה או מעשה הפעולה בכלל לזה ע"כ שהפסוק מדבר כאן בקרבנות נדבה ולא בא מלת כי לצורך ההגבלה רק להורות שאין זה הפסוק גזירה וחיוב רק רשות. ולכן לא אמר סתם דבר אל ב"י ואמרת אליהם מן הבהמה מן הבקר ומן הצאן תקריבו את קרבנכם שהל' הזה הוא לגזירה וחובת ההקרבה ולכן ארז"ל בת"כ הובא בראב"ם וז"ל אדם כי יקריב יכול גזירה ת"ל כי יקריב אינו אלא רשות עכ"ל. כנ"ל ביאור מאמר זה והוא יותר מורווח ממה שיישב הרא"ם ז"ל כאן יע"ש (ד"ה אדם) דאורחא דקראי ליכתוב בכ"מ כיו"ב איש' כמו איש אמו ואביו תיראו ומדכתב כאן אדם דרשו בו ז"ל למעט את הגזול וכן הוציאו ז"ל מלת אדם לדרשא בפסוק אדם כי יהיה בעור בשרו וגו' ומפני הטעם הזה. מדברי הרא"ם ז"ל:

(ד"ה מן הצאן) ופי' מוקצה שהקצהו לתקרובת ע"ז. ודע שב' נקודות ההפסק שבאו כאן הוא ט"ס והכל דבור א' עם שאחריו. מן הצאן להוציא את המוקצה ומן הצאן כו' ור"ל הנוגח שהמית אדם ע"פ עד א' או ע"פ בעלים שאין השור במיתה (דקיי"ל כמיתת בעלים כך מיתת השור) ומותר להדיוט ואפ"ה אסור לגבוה אבל אם המית ע"פ עדים א"צ קרא. שהרי הוא שור הנסקל ואסור להדיוט אפי' בנשחט ומכ"ש דאסור לגבוה כן הוא בש"ס: בא"ד להוציא את הטרפה איירי שהוקדשה ואח"כ נטרפה דאלו איפכא קרא למה לי למעוטי גבוה הא ממשקה ישראל כתיב. מדברי הרא"ם ז"ל:

(ד"ה תקריבו) ר"ל דפתח הכתוב בל"י אדם כי יקריב וגו' וסיים בל"ר תקריבו את קרבנכם והיל"ל יקריב את קרבנו וע"כ שבא הכתוב ללמדנו שלא תאמר שאין עולת נדבה באה אלא מן היחיד קמ"ל דבאה אף מן הרבים בשותפות. ומ"ש רש"י ז"ל שב' מתנדבין עולה לאו דוקא שנים דה"ה י' וסאה ואלף עולת השותפין היא קרוי' ודין קרבן יחיד יש לה כ"ז שלא נשתתפו בה כל ישראל ביחד אבל כשנשתתפו בה כל ישראל נדבת צבור היא קרוי' ודין קרבן צבור יש לה והיכי דמי נשתתפו בה כל ישראל כגון עולת קיץ המזבח הבאה ממותר תרומת הלשכה דאשתקד שיד כל ישראל שוה אצל עולות הללו ודין קרבן צבור יש בכ"א מהן ומה בין קרבן צבור לקרבן יחיד קרבן יחיד טעון סמיכה ואם נשתתפו בה הרבה כולם טעונין סמיכה זא"ז, וקרבן צבור אין טעון סמיכה. ולכן כ' רש"י ז"ל בד"ה להלן קרבנכם מלמד שהיא באה נדבת צבור עכ"ל. ור"ל דרא הר"ל אלא תקריבו. את קרבנכם למה לי לזה תירץ בשם הברייתא דאי לאו קרבנכם הוה אמינא שאין עולה באה

אלא בשותפות והיא עולת רבים שגם היא דינה כעולת יחיד אבל עולת נדבת צבור שאין דינה כשר יחיד אימא לא קמ"ל קרבנכם. מדברי הרמב"ן ז"ל בבאור זה:

(ד"ה קרבנכם) כבר מבואר לעיל בסמוך:

ג ר"ל דלמטה כתיב ואם מן הצאן קרבנו וגו' והוא ו' מוסף על ענין א' וילמד תחתון מעליון שגם עולת הצאן מן הזכר דוקא וא"כ זכר דכתיב התם למה לי וע"כ למעט טומטום ואנדרוגינוס מדברי הרא"ם ז"ל:

(ד"ה אל) ר"ל שלא יאמר הישראל לכהן קח בהמה המקודשת בבית ועשה אותה קרבן אלא הוא בעצמו יטפל בהקדשו להביאו לעזרה שכן הוא דרך כבוד לקדשי שמים ולכהנים. מדברי הטור ז"ל בבאורו על התורה:

בא"ד מהו אומר יקריב יקריב כו' ר"ל דהול"ל זכר תמים יקריבנו אל פתח אוהל מועד לרצונו ויקריב תנינא למה לי ללמדנו אפי' נתערבה כו'. וכ' רש"י ז"ל עוד יכול אפי' נתערבה בפסולין (ר"ל כגון מוקצה ונעבד וכיוצא) או בשא"מ (כגון בחטאת ואשם וכדומה) ת"ל יקריבנו ר"ל דהל"ל יקריב וכ' יקריבנו בנון ו' יתירא דה"ל מיעוטא כמו יקריב אותו יקריבנו לזה ולא לאחר ר"ל לתערובת זה ולא לתערובת האחר:

(ד"ה יקריב) מייתורא דמלת אותו קא דריש וכדדרשינן לעיל נון ויו יתירא דיקריבנו ודרשינן לי' בבעל הזבח שהב"ד כופין אותו אם נתעצל להביא הקרבן שנדב למקדש ומה שפירש"י ז"ל במס' ר"ה וז"ל יקריב אותי יתירא הוא דהא כתיב ברישא דקרא יקריבנו עכ"ל. כוונתו ג"כ שתיבת אותו מיותרת ואין לפרש דר"ל דכורי' יקריב אותו הוא מיותר משום דכתיב ברישא דקרא יקריב דהא איצטריך תרתי זימני יקריב לדרשא דלעיל אפי' נתערבה עולת ראובן בעולת שמעון או עולה בחולין וע"כ דכוונתו דמלת אותו לחוד מיותר וה"ק אותו יתירא הוא וע"כ דלאו אזבח קאי אלא על בעל הזבח ואין לו' דלעולם אזבח גופא קאי ובא למעט נתערבה בפסולין או בשא"מ ז"א דהא כתיב ברישא דקרא יקריבנו והל"ל יקריב ודרשינן מייתורא דגון ויו יקריבנו לזה ולא לאחר ובא למעט נתערבה בפסולין או בשא"מ וא"כ אותו למה לי וע"ב דדרשינן לי' בבעל הזבח. מדברי הרא"ם ז"ל:

(ד"ה לפני) דשקרא נדרש לפניו ולאחריו ולפני ד' אינו אלא באוהל מועד ששם הארון והשכינה משא"כ בבמה ופשוט:

ד ר"ל דהל"ל וסמך ידו על ראשו ומסתמא הוה ידעינן דאעולה דכתיבה ברישא דקרא קאי וע"כ טבא להביא כל מה ששמו עולה לסמיכה ואפילו עולת הצאן ועולת חובה של יחיד:

(ד"ה העולה) דהא דהעולה מיעוטא הוא ומשמע זו ולא אחרת:
(ד"ה ונרצה) הקשה הרמב"ן ז"ל הא תינח חייבי כריתות וחייבי מיתות ב"ד שכל עונשן אמור במזיד כרת ומיתת ב"ד ובשוגג חטאת אבל חייבי מלקות ומיתה בידי שמים וכן אפי' בחייבי מיתות ב"ד אותן שאין בהם חטאת כגון מכה אביו ואמו וכיוצא שאין ענשן של כל אלו אמור אלא במזיד אבל לא בשוגג ודילמא עולה מכפרת על הנך שוגגין. ותירץ דהכי פירושא מדפירש לך בכר אלו העונשים במזידין שלהם כרת ומיתה בידי שמים ומיתת ב"ד ומלקות אבל בשוגגין שלהם לא פירש עונשן רק בחייבי כריתות ומיתת ב"ד אבל לא בחייבי מיתה בידי שמים וחייבי מלקיות נראה לרז"ל דמדפרט במזיד עונש כולן ובשוגג פרט בקצתן זולת קצת שמע מינה שאלו שלא פרט בהם אין עליהם בשוגג נשיאת חטא כלל וא"צ כפרה. וז"ש ז"ל הרי עונשן אמור פירוש כל העונש שרצה להטיל עליהם כבר אמרו הכתוב אבל בחייבי עשה ולאו הניתק המזידין שלא נזכר בהם שום עונש וא"א שלא יענשו כלל באלו העולה מרצה אם יביאה החוטא בנדבת נפשו. אלו דבריו ז"ל המועתקים ברא"ם וטור בבאורו לתורה:
ה ר"ל דאי גם שחיטה צריכה כהונה א"כ ליכתוב כהונה גם אצל שחיטה או לא ליכתוב כהונה גם אצל קבלה ומדכתב גבי קבלה לחוד כהונה ובשחיטה לא כתב שמע' מינה דשחיטה בזר כשרה:
(ד"ה לפני) ע"פ רוב מורה מאמר לפני ד' על ההיכל וקדשי הקדשים אבל כאן בא ע"כ מאמר זה בכל ומורה ע"כ על חצר אוהל מועד ששם המזבח והשחיטה והזריקה הכל בצד המזבח לכן צ"ל שתואר לפני ד' נופל על כללות המשכן והעזרה ויכונה כל העזרה אחרי ההיכל וקדשי הקדשים להיותו חרק ממנו שכן דרך לכנות הכלל אחרי החלק החשוב והעיקרי שבו (ד"ה והקריבו) ז"ל הש"ס פ"ק דחגיגה דתניא והקריבו זו קבלת הדם (והענין כמו שהסביר הרמב"ן ז"ל שפירשו ז"ל והקריבו שיעשו מן הדם קרבן לד'. וזהו הקבלה והזריקה האמורה אח"כ) ואפקה רחמנא בל' הולכה דכתיב והקריב דכהן את הכל והקטיר המזבחה ואמר מר זו הולכת איברים לכבש למימרא דהולכה לא תפקה מכלל קבלה ע"כ. ופירש"י ז"ל וז"ל והקריבו אף שהוא ל' הולכה (ר"ל ומורה כפשוטו ההתקרבות ולא ההקרבה) אינו אלא קבלה שהרי לאחר שחיטה נכתבה ואין הולכה אא"כ קבר הדם (ר"ל ואמאי דלג הכתוב עבודת הקבלה) ואפקה רחמנא בל' הולכה למימרא דהולכה אף שהיא עבודה שאפשר לבטלה שהרי אם רצה שוחט בצד המזבח וזורק לא תפקה מכלל קבלה דגם היא בעי כהונה כמותה עכ"ל. ובפ"ק דזבחים פירש"י ז"ל בענין אחר וז"ל דלא ניחא רי' לאוקמי קרא בהולכה לפי שאינה עבודה חשובה

שאפשר לבטלה עכ"ל. מדברי הרב בעל צל"ד ז"ל בתוספת ביאור (ד"ה את) מה ת"ל דם דם ב"פ כו'. ר"ל שהיה לו לכתוב אח"כ וזרקו אותו שהרי אדם דכתיב ברישא קאי והקריבו את הדם:

בא"ד להביא את שנתערב כו'. ופי' במינו דם עולת ראובן בדם עולת שמעון ושלא במינו הוא דם חולין אשם בכור ומעשר ופסח ותמורה ושלמים. ואף שבכור ומעשר ופסח אין טעונין אלא מתנה א' ועולה טעונה שתי מתנות שהן ארבע מ"מ הדם כשר לזריקה והוא פליגתא דר' אליעזר ור' יהושע בש"ס. דלמר יתן במתנה א' דקיי"ל כל הניתנין במזבח החיצון שנתנן במתנה א' כפר. ואף דלגבי עולה קעבר בזריקה זו משום בל תגרע מ"מ מוטב דליעבר בבל תגרע בשב ואל תעשה מליתן שתי מתנות ויעבור (משום עירוב דם בכור שיש בכר טפה) בבל תוסיף בקום ועשה ולאידך תנא יתן שני מתנות כדי לקיים מצות עולה כהלכתה ואף שיעבור בבל תוסיף משום בכור מ"מ הרי גם אם לא יתן אלא מתנה א' יעבור בבל תגרע ונהי דבל תגרע ה"ל שב ואל תעשה ועבירת בל תוסיף ה"ל קום ועשה אפ"ה מוטב לעבור כאן בבל תוסיף בקום ועשה מלעבור בבל תגרע בשב ואל תעשה משום דאי עבר בבל תגרע בשוא"ת עבר על לאו וחסר מצוה (מצות עולה לא קיים כהלכתה בשתי מתנות) ובעבירת בל תוסיף בקום ועשה קיים מצוה (מצות עולה ובכור אלא שבבכור זריקה יתירא הוא דעבד) וכיון שסוף סוף יש בשתיהן עבירת לאו אף שבזה עבר בשוא"ת ובזה בקו"ע מ"מ קיום מצוה עדיף ואין שוא"ת שקול כ"כ כנגד קו"ע לדחות קיום מצוה מפני' להך תנא, ופשוט שאם נתערב עורת ראובן בעולת שמעון שנותן שתי מתנות ויוצא ידי שניהן שזריקה אין לה שיעור ובכל טפה שזורק יש בה משני העולות:

בא"ד יכול אף בפסולין או בחטאות כו' ר"ל דלא רבינן לעיל אלא בנתערב בדם אשם ובכור ושלמים וכיוצא שכל אלו זריקתן למטה מחוט הסיקרא יכול שנרבה אף אם נתערב בדם פסולין כגון מוקצה ונעבד או אפי' בכישרין אלא שנתערב בדם חטאת פנימית שזריקתה במזבח הפנימי ומכ"ש בנתערב בדם חטאת חיצונה ע"ז אמרה תורה בפ' ואם מן הצאן וגו' וזרקו בני אהרן את דמו ואת דמו משמע מיעוטא (מדלא כתיב את הדם) דמו ולא דם אחר להוציא את שנתערב בפסולין ואפי' בכשרין אלא שאין זריקתן במקום א' כגון אם נתערב דם עולה בדם חטאת פנימית שעולה זריקתה במזבח החיצון וחטאת פנימית זריקתה במזבח הפנימי וכן אפי' אם נתערב דם עולה בדם חטאת חיצונה שעולה זריקתה למטה מחוט הסיקרא ודם חטאת זריקתה למעלה מחוט הסיקרא ישפכו הדמים לאמה ואין נזרקין ונפסל הקרבן. וכ' הרב בעל צל"ד ז"ל וז"ל והקשה הרא"ם ז"ל

מאי שנא ערוב בע"ח מערוב דם שחוטין דאלו בערוב בע"ח דקדשים אמרינן לעיל (כמ"ש רש"י ז"ל לעיל בפסוק ג' ד"ה אל פתח) דלא מרבינן מיקריב יקריב ב"פ אלא בנתערב במינו דהיינו עולת ראובן בעולת שמעון או עולה בחולין ומיעוטא דיקריבנו אתי להוציא את שנתערב בפסולין או אפי' בכשרין בשא"מ כגון עולה בבכור ושלמים ופסח והטעם בזה כמ"ש ז"ל בת"כ מפני שדם העולה במתן ארבע ודמן של אלו במתנה א' (ר"ל ולא סגי דלא ליעבור אי בבל תוסיף ואי בבל תגרע) אבל בתערובת דמים אמרו דמיעוטא דאת דמו לא אתי אלא להיכא שנתערב בפסולין או אפי' בכשרין אלא שנתערב בדמי זבחים שאין מקום זריקתן שוה למקום זריקת דם העולה אבר בנתערב בדם בכור ומעשר ואשם כו' אף שהוא אינו מינו מרבינן לי' מרבוייא דדם דם ב"פ ותירץ דאף דקיי"ל כל הניתנין על מזבח החיצון שנתנן במתנה א' כפר היינו דוקא בדיעבד אבל לכתחלה צריך לזרוק כ"א כפי ענינו (דאל"כ איכא בל תוסיף או בל תגרע) הילכך בתערובת דמים שפיר מרבינן אפי' תערובת של אינו מינו דה"ל כמו דיעבד כיון שא"א לעשות בענין אחר [שהרי כבר שחט וקבל הדם וגם יקריב הבשר כ"א לשם מה שהוא ולכן דין הוא שיקרבו ולא ידחו מפני הזריקה לחוד] משא"כ בתערובת בע"ח שהרי יש לו תקנה שירעו עד שיסתאבו וימכרו ויקח בדמיהן כר מין ומין ויזרוק כ"א לעצמו הילכך ה"ל כלכתחלה (ולמה נכניס עצמנו בעבירת בל תוסיף או בל תגרע) אלו דבריו ז"ל. ובאמת שרש"י ז"ל גופי' הקשה ותירץ כן במס' זבחים פ' התערובת וז"ל ואע"ג דהיכי שנתערבו מחיים לא קרבי התם משום דאית להו תקנתא ברעי' כו' עכ"ל. ואישתמיט זה מהרב רא"ם ז"ל עכ"ל הרב בעל צל"ד ז"ל:

(ד"ה וזרקו) עומד למטה וא"צ לעלות בכבש לפי שזריקתו למטה מן החום וזורק בכלי שקבל בו אח הדם בחודו של זוית מזרחית צפונית ונראה הדם בב' הרוחות וזורק שוב בחודו של זוית מערבית דרומית ונראה הדם בב' הרוחות הרי ב' מתנות שהן ארבע:

(ד"ה אשר) ר"ל דע"כ לדרשה זו אתי דאל"כ אשר פתח אוהל מועד למה לי אם לפרש באיזה מזבח תהיה זריקתם ולומר שהוא המזבח החיצון אשר פתח אוהל מועד הרי כבר אמר לעיל בפסוק ג' אל פתח אוהל מועד יקריב אותו וגו' וע"ז מוסב גם הצוואות בפסוקים שאחריו ועוד דסתם מזבח הוא מזבח החיצון ואילו מזבח הפנימי אינו נק' מזבח סתם אלא או מזבח הזהב או מזבח הקטורת או המזבח אשר לפני ד' אשר באוהל מועד. מדברי הרא"ם ז"ל:

ו דהל"ל אותה דהא כורה סילתא אעולה דלעיל מינה קאי וע"כ שבא לרבות כר העולות להפשט וניתוח ולומר לך כל שהוא בשם עולה במשפט דזה לא שנא עולת נדבה שמדבר

בה הפרשה הזו כמו שפירש"י ז"ל לעיל) ולא שנא עולת חובה ל"ש עולת בקר ול"ש עולת צאן ל"ש עורת אנשים ול"ש עולת נשים ר"ש עולת ישראל ול"ש עולת גרים ועבדים:
(ד"ה אותה) דהל"ל ונתח אותה לנתחים אבל לנתחיה משמע לנתחים הידועים והם האיברים ולא נתחי' לנתחים שאסור לחתוך האבר הא' רב' נתחים:
ז ואינו ר"ל שהאש יורדת בכל יום מן השמים אלא ר"ל שהאש שירדה בימי משה לא נסתלקה ממזבח הנחושת עד שבאו לבית עולמים והאש שירדה בימי שלמה על מזבח בית עולמים לא נסתלקה ממזבח העולה עד שנסתלקה בימי מנשה כדאי' בברייתא דת"כ. מדברי הרא"ם ז"ל (ד"ה בני אהרן) הכי איתא בת"כ הובא ברא"ם ז"ל ממשמע שנאמר אהרן איני יודע שהוא כהן
ח ר"ל דחללים כבר נתמעטו ממש"ל מיני' פסוק ה' והקריבו בני אהרן הכהנים וגו', וכמו שפירש"י ז"ל שם הרי שחללים פסולים לעבודה כזר ופשוט:
(ד"ה את הראש) כך שנינו בחולין פ' השוחט שאין ת"ל את הראש ואת הפדר מה ת"ל את הראש ואת הפדר והלא ראש ופדר בכלל כל הנתחים היו ולמה יצאו לפי שנא' והפשיט את העולה ונתח אין לי אלא נתחים שישנן בכלל הפשטה מנין לרבות את הראש שכבר הותז ת"ל את הראש ע"כ. ופירש"י ז"ר שם וז"ל אין רי שקרויין נתחים אלא אותן שישנן בכלל הפשטה כדכתיב והפשיט ונתח וגבי עריכה דכתיב נתחים בנתחים הנפשטים מיירי ומנין לרבות בכלל עריכה גם את הראש שאינו בכלל הפשטה שהרי כבר הותז בשחיטה קודם הפשטה דכיון דנחתכו סימנין קרי לי' הותז מפני שכל חיותו תלוי בסימנין וכמונח בדקולא דמיא ובכלל הפשט אינו אלא קרב כסות שהוא כדקיי"ל בזבחים צמר שבזקן תיישים והקרנים והטלפים (לכך ת"ל את הראש שאף שאינו בכלל הפשט טעון עריכה) עכ"ל:
(ד"ה ואת הפדר) גם זה בת"כ ומייתי לה בפ' השוחט ופירש"י ז"ל התם ואת הפדר למה נאמר דבשלמא ראש איצטריך לרבויי משום שכבר הותז אלא הפדר למה לי ללמדך שמעלהו עם הראש כו': (ד"ה אשר) שהיו דגזרין (חתיכות עצים גסין) מצומצמות כמדת מקום המערכה ולא היו יוצאין חוץ למקום המערכה כדי שרא ימנעו רגלי הכהנים בהלוכם סביב המערכה באמת רגלי הכהנים שהי' כעין חריץ עמוק משפת המערכה רחבו אמה הכי איתא בש"ס הובא ברא"ם:
ט כפירש"י ז"ל בזבחים עולה לשם עולה יקטירנו ולא לשם שלמים:
(ד"ה אשה) בש"ס זבחים אמרו ז"ל אשה לשם אישים לאפוקי כבבא דלא ע"כ. ופירש"י ז"ל ע"מ לעשותו חתיכות צרויות בגחלים ובר' ישמעאל קורין לבשר צלי ע"ג גחלים

כבבא עכ"ל. ופי' הרמב"ן ז"ל דר"ל שישחטנו ע"מ להעלותו ע"ג אש בוערת במערכה שתשרפנו האש לגמרי ולא שיצלה שם בלבד כמו החתיכות הצלויות בגחלים ואח"כ יטרם משם בעת דדישון עכ"ל:

(ד"ה ניחוח) ר"ל שמאמר ריח ניחוח הוא ע"ד דמיון. והענין שאין המכוון בעבודת הקרבנות שבבית הבחירה להשלים חסרון הנעבד וליהנות מהקרבנות חלילה שכל זה אינו נופל אצל הבורא יתעלה אבל כל עצם דעבודה הנופלת אצל המקום ב"ה איננו מצד הנחת רוח המגיע אליו מהעבודה והם הקרבנות רק מצד הנחת המגיע רו מהעובד שאמרתי ונעשה רצוני והנחת דזה איננו א"כ מצד הצטרכות רק מצד חפצו ב"ה להיטיב עם בריותיו שיעבדוהו כדי שיקבלו שכר וכשישראל עובדין אותו ית' מפיקים רצונו ב"ה במה שיקבלו שכר על עבודתם במה שמטבע הטוב והמטיב להשפיע טובה וחסד על יצוריו וזהו עצם הנחת רוח המכונה בכתוב הזה ריח ניחוח המגיע לו ית' באמצעות העבודה. זהו מה שכוונו ז"ל לבאר ענין ריח ניחוח האמורה בכ"מ אצל הקרבנות ומבואר:

י ר"ל וילמד עליון מתחתון דבעי צפון ותחתון מעליון לסמיכה והפשט. ופסול רובע ונרבע ונעבד ומוקצה ונוגח וטרפה. כן הוא בש"ס:

(ד"ה מן הצאן) דפסול רובע ונרבע ומוקצה ונעבד ונוגח וטרפה כבר נלמד תחתון מעליון ע"י ו' מוסף וע"כ דלפסולי אחריני אתיא זקן וחולה ומזוהם ושוב למדין עליון מתחתון ע"י ו' מוסף לפסול חולה וזקן ומזוהם גם בבקר:

יא (ד"ה צפונה) שהרי כבר אמר על ירך המזבח ובזה סיים א"כ את המקום ולמה אמר אח"כ לפני ד' שפירושו בעזר' (שהרי השחיט' אינו אלא בחצר אוהל מועד ולא בהיכל אצל מזבח הזהב) וע"כ למעט שאין צפון בבמה ולכן אמר לפני ד'. ושחט אותו על ירך המזבח בעזרה לצד צפון אבל מזבח שבבמ' אינ' טעונה צפון ומבואר:

יד לכאורה יש לפרש דר"ל דאי בעינין תמים זכר גם בעופות ונלמד מן העוף וגו' ו' מוסף על ענין ראשון. א"כ קשה תמים זכר בצאן למה לי ניליף מבקר ע"י ו' מוסף. וע"כ צ"ל דלהכי כתב תמים זכר בהדיא גם בצאן לגלויי דהיכי דכתיב כתיב והיכי דלא כתיב לא כתיב ובא ללמד על עולת העוף דלא בעי בה תמים זכר. וכן פירש הרא"ם ז"ל שוב ראיתי שז"א די"ל איפכא דלהכי כתב תמים זכר גם בצאן ללמד על עולת העוף דבעי תמות וזכרות דילפינין מעולת הצאן ע"י ויו מוסף ואי לא כתב בהדיא תמים זכר בצאן רק דהוה ילפינן מבקר ע"י ויו מוסף שוב לא הוה מצינין למילף תמים זכר גם בעוף ע"י ויו מוסף כיון דבצאן גופא לא ידעינן תמות וזכרות אלא ע"י ו' מוסף ולא מצינו כיוצא בו שנלמוד ע"י ו' מוסיף מדבר הלמד ע"י ויו. והדק"ל דנלמוד גם בעופות מצאן. לענין תמות וזכרות

ע"י ויו מוסיף ובאמת ראיתי אח"כ שגם הרא"ם ז"ל הרגיש בזה ונדחק לתרץ דאין זה בכלל אין למדין למד מן הלמד בקדשים דו' מוסף ה"ל כאלו כתוב בהדיא בענינא דההיא פרשתא ואין זה דומה למדת גז"ש אלו דבריו ז"ל והם דחוקים שוב בינותי בספרים וראיתי אח"כ בצדה לדרך שהביא פירוש הרא"ם ז"ל וכתב עליו וז"ל. והוא פלאי:

איך אישתמיט מיני' מ"ש רש"י ז"ל בפ"ק דקידושין וז"ל האי קרא דריש הנאמר בפרשת אמור בכל כלל הקרבנות. איש איש מבית ישראל אשר יקריב קרבנו לכל נדריהם וגו' לרצונכם תמים זכר בבקר ובכשבים ובעזים וגו' ומדלא כתב סתם לרצונכם תמים זכר ולישתוק ולמה פרט כל הני (הרי שם בכלל כל הקרבנות הענין מדבר) ללמדך שאין קפידא בתמות וזכרות אלא בבהמ' ואין תמות וזכרות בעופות עכ"ל רש"י ז"ל. וזהו ג"כ כוונת רש"י ז"ל כאן לפי שנאמר תמים זכר בבקר בכבשים ובעזים תמות וזכרות בבהמה ואין כו'. ור"ל לפי שנאמר בפרשת אמור (ולא כהבנת הרא"ם ז"ל דר"ל לפי שנאמר בפרשה זו לעיל) תמים זכר בבקר בכבשים ובעזים שמע מינה תמות וזכרות בבהמה ואין תמות וזכרות בעופות אלו דברי הרב בעל צדה לדרך ז"ל והוא האמת:

(ד"ה תורים) כן הוא בש"ס מדכתב קרא בכל מקום תורים או בני יונה ולא לישתמיט חד קרא וליכתוב בני תורים או יונים ש"מ לעכובא דמין תור קרב גדולים דוקא ולא קטנים. ומין היונה קטנים דוקא ולא מאותן שהגיעו לגדלותן:

(ד"ה מן התורים) ר"ל דמזמן שמתחילין כנפים לצהב. ולא מזהיבין לגמרי יצאו מכלל קטנות ולכלל גדלות לא באו והילכך תחלת הציהוב פסול בשניהם כן פירש"י ז"ל בפ"ק דחולין:

טו ר"ל לפי שתורים או בני יונה שנים משמע והוה סד"א שהמתנדב עוף לא יפחות משני פרידות ואם ירצה להביא פרידה אחת אינו רשאי וקיני נדבה (שמזה מדבר הענין כאן) דומיא דקיני חובה דבעינין שני תורים או שני בני יונה דוקא תלמוד לומר כאן והקריבו ולא כתיב והקריב ש"מ דבקיני נדבה יכול להתנדב פרידה אחת מדברי הרא"ם ז"ל:

(ד"ה הכהן) הכי איתא בתורת כהנים ומייתי לה בזבחים כמו שהועתק בר"א"ם ז"ל אמר רבי עקיבא וכי תעלה על דעתך שהזר קרב על גבי המזבח הכהן למה לי ללמד כו'. ור"ל כמו שפירש הטור ז"ל בבאורו לתורה) בשם הרמב"ן ז"ל דהא הך והקריבו דהכא העלאה הוא שמעלהו בראשו של מזבח כדי למלקו א"כ הכהן למה לי וכי תעלה על דעתך שהזר קרב על גבי המזבח אלא דכתב כאן הכהן להסמיכו לומלק ללמד שהמליקה תהי' בעצמו של כהן ולא בסכין:

(בא"ד ממול העורף) אחורי הקדקוד שכנגד הפנים נקרא עורף ומול העורף הוא שכנגד הגרון מאחריו:

(ד"ה ומלק) ר"ל דאין לפרש מ"ש כאן והקטיר הוא הקטרת הגוף. שהרי כתב לך אח"כ עבודות הטעונות בגוף קודם ההקטרה וההקטר' שאחריהן. והן הסרת המוראה בנוצתה והשלכת' למקום הדשן. ושסוע הגוף ואח"כ זכר ההקטרה. וא"כ ע"כ והקטיר האמור כאן הוא על הקטרת הראש וא"כ לא יתכן לשון הכתוב והקטיר ונמצה דמו אפשר לומר כן מאחר שהוא מקטיר את הראש הוא ממצה אותו אלא לכך נכנסה הקטרה בין מליקה למצוי. להקיש מליקה להקטרה. מה הקטר' הראש בעצמו והגוף בעצמו (כמו שביארתי ההכרח לזה בסמוך. ממ"ש כאן והקטיר קודם שכתב העבודות הטעונות בגוף וכתב לך שוב אח"כ והקטיר אחר שכתב העבודות הטעונות בגוף) ר"ל שמקטיר הראש ואח"כ עושה העבודות הטעונות בגוף ומקטיר אחריהם את הגוף הרי הקטרה לראש לעצמו ולגוף לעצמו אף מליקה הראש בעצמו והגוף בעצמו שחותך שני הסימנים בצפרנו ר"ל דאי לא אקיש רחמנא מליקה להקטרה הוה סד"א דאף דבעינין שני הקטרות לראש לעצמו ולגוף לעצמו וע"כ דבעי אבדולי הראש מן הגוף מ"מ סגי בחתיכת סי' אחד בדרך מליקה (כמו דסגי בשחיטה סימן אחד בעוף) והסי' השני עם העור יכול לחתוך בסכין אח"כ שלא בדרך מליקה אבל השתא דאקיש רחמנא מליקה להקטרה ש"מ דבעי הבדלה במליקה (שלא כמשפט חטאת העוף דאינו מולק רק סימן אחד. וא"צ הבדלה) ר"ל שיקצוץ שני הסימנין בדרך מליקה וטעמא לאו משום מצות מליקה דא"כ תיקשי וכי מתה עומד ומולק דהא עוף די לו בסימן אחד. ובסימן אחד כבר מתה ומליקה הוא במקום שחיטה ומה דסגי בשחיטה הוא הסרת חיותא סגי במליקה ואמאי מעכב סימן שני שמליקת עולת העוף וכי מתה עומד ומולק בתמי'. ובשלמא מהא דחותך שדרה ומפרקת בלא רוב בשר קודם שמגיע לסימנין. לא קשיא וכי מתה עומד ומולק דשדרה ומפרקת בלא רוב בשר אינו נבלה ואינו אלא עושה מעשה טרפות אבל חיותא מיהו אית בה משום הכי הוי מליקת סימנין שאח"כ מליקה שזהו דרך הכשר' וכן כל השוחט משנקב הוושט מעט יש כאן מעשה טרפות ולכי גמר שחיטתו מתכשרת. אם לא שהה והפסיק אחר שהתחיל בוושט וה"נ אם לא שהה והניחה אחר חתיכת שדרה ומפרקת רק גמר מליקתו אח"כ בלי הפסק דרך הכשרו בכך) אבל הטעם משום מצות הבדל' ואף שמחובר עדיין בעור הבדלה חשיבא דאמליקה כתב רחמנא הך הבדלה ומליקה כשחיטה וכל שישנו בשחיטה ישנו בהבדלה, ועור שאינו בשחיטה (שיכול לשחוט אף אם נגלד העור מעל הצואר) אינו בהבדל'. ר"ל ויכול לחתוך העור גם אח"כ ואפי'

בסכין. זהו ביאור דבור זה שהוא לשון הברייתא דת"כ ומייתי לה בש"ס פ"ק דחולין ובפרק ששי דזבחים, ועפ"י מה שפרשו אותה בגמ' בחולין. ואסברה לן רש"י ז"ל שם ונשאר עדיין לבאר במה שאמרה הברייתא אפשר לומר מאחר שהוא מקטיר הוא מוצה כו' דאכתי מנ"ל דבמליקה הראש לעצמו והגוף לעצמו (ר"ל דבעי לחתוך גם הסימן השני בדרך מליקה ולא סגי לחתכו בסכין אח"כ כמו שרשאי לחתוך את העור) והא דאסמיך קרא מליקה להקטרה היינו משום דונמצה דמו שכתב לך אח"כ לאו במצוי דם הראש איירי דתיקשי לך אפשר לומר כן מאחר שהוא מקטיר הוא מוצה אלא במצוי דם הגוף איירי (כמו דקיי"ל באמת בפרק ששי דזבחים. דבעי לכתחלה מצוי דם הראש ומצוי דם הגוף אבל מצוי דם הראש אינו מעכב שאם מיצה דם הגוף ולא דם הראש כשרה. ומצוי דם הגוף מעכב שאם מיצה דם הראש ולא מיצה דם הגוף פסול'). ובזה הפסוק כסדר שמולק הראש ומקטירו ואח"כ ממצה דם הגוף על קיר המזבח. ועושה שאר העבודות הטעונות בגוף ומקטירו ושפיר סמך א"כ מליק' להקטר' ולאו להקישא דמליקה להקטרה אתי למילף מינה דבעי אבדולי במליקה. אבל באמת ז"א כמ"ש הטור ז"ל בפירושו לתורה בשם הרמב"ן ז"ל שמצוי הדם בעולת העוף הוא במקום זריקת דמים בזבחי קרבנות בהמה ואין הקטרת האיברים לעולם בשום קרבן אלא לאחר הרצאת דמים כי הדם בנפש יכפר וע"כ צ"ל שממצה דם הראש ודם הגוף שניהם קודם ההקטרה והדק"ל למה נכנסה הקטר' בין מליקה למצוי. וכי אפשר לומר כן מאחר שהוא מקטיר הוא ממצה. וע"כ דסמך מליקה להקטרה כדי לאקושי מליקה להקטרה ולמילף מינה דבעי הבדלה במליקה דוקא והיוצא מכל זה סדר עבודת עולת העוף מולקו בראשו של מזבח (כמשפט המליק' הנ"ל) וממצה דמו על קיר המזבח ואח"כ מקטירו בא לו לגוף ומסיר המור' והנוצ' ואח"כ משסע אותו בכנפיו ומקטירו כמו ששנינו כל זה במשנ' פרק ששי דזבחים.

טז (ד"ה בנוצתה) לאבא יוסי פירושו בני' מעי' ולרבותינו פירושו נוצה ממש וכתב הרא"ם ז"ל וז"ל ופירוש מראת' מן ושמתיך כראי שהוא ענין טנוף ולכלוך כמו שפירש שם הרד"ק ז"ל ומזה בא בלשון רבותינו ז"ל במשנה ובתלמוד רעי בחלוף האלף בעיין עכ"ל ד"ה אצל המזבח וקדמ' סמוך לאצל המזבח שהוא הכבש שמכונה בכ"מ אצל המזבח. והנה המזבח הי' ל"ב אמה על ל"ב אמה והכבש היה בדרום המזבח ארכו ל"ב על רוחב י"ו הרי שלא הי' הכבש משוך על פני כל רוח הדרומי רק ט"ז אמה. והאמות הנשארות עד תשלום רוח הדרומי של המזבח שהם במזרחו של כבש ובדרומו של מזבח שם היו נותנין מוראת העוף ודשון מזבח הפנימי והמנורה עם תרומת הדשן שהיו תורמין

בכל בוקר ממזבח החיצון וכולן הי' נבלעים שם במקומן כידוע כל זה בש"ס ומשניות. וילפינן כל זה מקראי

יז ר"ל ובשמשון מפרש אותו בהדיא בקרא שם שהשסוע הי' ביד ולא בכלי ופשוט:

(ד"ה בכנפיו) ר"ל דמסתמא המתנדב עולת העוף הוא איש עני ולא עשיר. ואם ימרוט הנוצ'. יתראה קרבנו קטן מאוד. לכך יקריבנו עם הנוצה:

פרק ב

(ד"ה סולת) לא אמר הכתוב אם סולת יהי' קרבנו כמו שאמר להלן. וכי תקריב קרבן מנחה מאפה תנור וגו'. ואם מנח' על המחבת קרבנך וגו'. ואם מנחת מרחשת קרבניך וגו'. וכן אמר הכתוב אצל הזבחים אם מן הבקר וגו'. ואם מן הצאן. אבל כאן אמר הכתוב דרך גזירה סולת יהי' קרבנו וע"כ שהכוונ' שאם יתנדב מנחה סתם יביא מנחת סולת דוקא ולא שאר המנחות ואיזו מנחה נקראת מנחת סולת הרי כל המנחות אינן באות אלא מן הסולת דוקא חוץ ממנחת חוטא שהיא מנחת קנאות וכן מנחת העומר שבאות מן השעורין ולכן כתב רש"י שהראשונה שבמנחות (והיא המנח' האמור' כאן) היא הנקראת מנחת סולת ונקראת בשם זה לפי שנקמצת כשהיא סולת והקומץ קרב סולת משא"כ בשאר מנחות שנקמצות אחר האפיי'. ולהלן יבואר עוד ההבדל שבין מנחת סולת לשאר המנחות ביותר ביאור:

(ד"ה סולת) ר"ל ממה שפרט הכתוב במקום אחר סולת חטים נשמע שכל סולת האמור' בתור' סתם אינו אלא סולת חטים. וזהו מהות הבנין אם בכל מקום לייחד הכלל הנזכר במקומות הרב' ע"י מה שנזכר הכלל ההוא במ"א סמוך אל הפרט על הפרט הנזכר כדתנא דבי ר' ישמעאל. הואיל ונאמרו בתור' בגדים סתם ופרט לך הכתוב באחד מהם צמר ופשתים (בגד הצמר או הפשתים) אף כל צמר ופשתים:

בא"ד ואין מנחה פחותה מעשרון כו' ר"ל דתיבת למנח' מיותרת והוא לרבוי שאין חובת העשרון במקום הזה דוקא אבל חובת העשרון בשביל שהוא מנח' בכלל ולכן אמר למנח' שהמנח' בכלל היא הגורמת השיעור הזה:

(ד"ה ויצק) פשוט דעלי' הוא רבוייא. ומורה שהיציק' תהי' על פני כולה:

(ד"ה ונתן) כבר כתבתי שכל עלי' שבתורה רבוייא הוא ולפיכך דרשו ז"ל מרבוייא דעלי' קמא. שיתן השמן על הסולת כול'. ומרבוייא דעלי' בתרא דה"ל רבוי אחר רבוי. ואין רבוי אחר רבוי אלא למעט דרשו בו שמניח הלבונ' על מקצתה:

בא"ד ד"א שמן על כול' כו' דע שכל המנחות (חוץ ממנחת מאפה תנור) טעונות שלש מתנות שמן יציקה ובלילה ומתן שמן בכלי קודם לעשייתן וזהו הסדר המתנדב מנח'.

מביא מנח' מתוך ביתו בקלתות של כסף ושל זהב (כמו ששנינו בסוט') ונותנה (בעזרה) לתוך כלי שרת. ומקדש' בכלי שרת (ר"ל שנתקדש' ע"י כלי שרת קדושת הגוף ליפסל ביוצא ולינה וטבול יום) ונותן עליו שמנה ולבנותה ומוליכה אצל כהן. עד כאן מה ששנינו בסוטה. ובענין מתן שמן ולבונה שנינו בזבחים ומנחות כיצד הוא עושה. נותן שמן בכלי שרת קודם לעשיית' ונותן על השמן את הסולת. ובוללה בהשמן שבכלי ואח"כ לשה ואופה ופותת אותה אחר האפי' וחוזר ונותן עלי' שמן כדי לקיים מצות יציקה ואח"כ קומץ ומקטיר הקומץ על המזבח (וכל הסדר הזה של השלש מתנות שמן. הנוהג בכל המנחות ילפינין כולהו מקראי בש"ס כמו שיבואר להלן בדברי רש"י ז"ל הסמוכים) הרי כאן בליל' ויציקה וזה נוהג גם במנחת סולת אלא שבמנחת סולת היציקה והבליל' והקמיצ' וההקרב' הכל סולת ומתחל' נותן שמן בכלי ואח"כ נותן את הסולת ואח"כ נותן עלי' שמן ובולל ואח"כ יוצק עלי' שמן ואח"כ קומץ ומקריב הקומץ על המזבח והכל סולת (אלא שהשירים נאפין ונאכלין לכהנים) והנה השמן הנתון ליציק' הוא צף על המנח' אבל שני מתנות הראשונות נבללות עם המנח' ולכן צריך להבין דברי רש"י ז"ל כאן במ"ש שמן על כול' מפני שהוא נבלל עמה הרי כאן מדבר הכתוב מן היציק' ולא מן הבליל' והשמן הנתון ליציק' אינו נבלל עמה. וצ"ל דה"ק שאף שלא הזכיר הכתוב כאן רק ויצק מ"מ הרי המנחה טעונ' מתנות שמן לבליל' ג"כ וע"כ צ"ל שבא כאן פעל ויצק דרך כלל וכולל בתוכו היציק' לבליל' ג"כ א"כ ע"כ מ"ש עלי' הוא על פני כול' מפני הבליל' שאינו נבלל בטוב אם לא יתן שמן על פני כול'. א"כ ע"כ גם היציק' על פני כול' דהא עלי' קאי גם על היציק' כן נ"ל בזה והרא"ם ז"ל לא העיר בכל זה:

(ד"ה ויצק ונתן והביא') ממה שלא הזכיר כהונ' רק גבי קמיצה ש"מ שהבליל' והיציק' ונתינת הלבונ' וההבא' הכל כשרות בזר כמו ששנינו בש"ס בשם הברייתא שהבאתי בדבור הקודם הסמוך ולא הזכיר רק היציק' ובליל'. אבל באמת ה"ה לאינך והבא' בהדיא כתיב שכשר' בזר. כמ"ש והביא' אל בני אהרן הכהנים הרי שהזר מוליכ' אצל כהן. ואין צורך להזכירה אבל באמת גם נתינת הלבונה א"צ להזכיר שהכל נלמד ממה שלא זכר הכתוב כהונה רק מקמיצה ואילך. וממה שזכר רש"י ז"ל יציקה נשמע ממילא דה"ה לאינך דממאי דמוכח יציקה מוכחי כולהי והא שהזכיר רש"י ז"ל גם הבלילה היינו משום שהבלילה אינה מפורשת כאן בפירוש וא"כ לא מוכחא בלילה דכשרה בזר. ממה דמוכח יציקה. לכן הוצרך רש"י ז"ל להזכיר גם הבלילה לפי שע"כ צ"ל שגם היא כשרה בזר. משום דע"כ בפעל ויצק נכלל גם הבלילה כמ"ש לעיל בדבור הקודם הסמוך או

כמ"ש הרא"ם ז"ל. דנלמד שהבלילה כשרה כזר. מכ"ש דיציקה שאם היציקה המאוחרת כשרה בזר מכ"ש הבלילה הקודמת לה. וכל זה מבואר מאוד:

ב באמת שכל המנחות טעונות הגשה לקרן דרומית מערבית של המזבח קודם הקמיצה. כמבואר להלן בדבורי רש"י ז"ל ומוכרע מקראי, ומה שאמרו ז"ל כאן מקמיצה ואילך מצות כהונה לאו דוקא מקמיצה ואילך שהרי גם ההגשה הקודמת לקמיצה טעונה כהונה. כדכתיב בהדיא. והקריבה אל הכהן והגישה אל המזבח (והך והגישה אכהן דסמיך לי' מלפניו קאי) ואח"כ והרים הכהן את אזכרתה (שהיא הקמיצה) אבל מה שאמרו ז"ל מקמיצה ואילך הוא כלפי העבודות הנזכרות כאן בפרשה שלא זכר כאן כלל עבודת ההגשה ולכן אמרו ז"ל שמקמיצה ואילך שבפרשה זו מצות כהונה. ולא מדברים האמורין כאן קודם קמיצה. מדברי הרמב"ן ז"ל הובאו בראב"ם ובביאורי הטור ז"ל על התורה:

(ד"ה וקמץ משם) אורך העזרה מן המזרח למערב הי' קפ"ז אמה ורחבה מן הצפון לדרום קל"ה אמה. ואורך עזרת ישראל הי' מתפשט בכל רוחב העזרה שהוא קל"ה אמה. ורחבה הי' משוך באורך העזרה. מפתח העזרה ולפנים אחד עשר אמה והוא מקום דריסת רגלי ישראל. ומשם ולפנים הי' מקום דריסת רגלי הכהנים. ארכה בכל רוחב העזרה. ורחבה משוך י"א אמה באורך העזרה ומשם ולפנים הי' מיד המזבח וכו'. כמו ששנינו כל זה במסכת מדות. והנה מה שדרשו ז"ל כאן ממקום שרגלי הזר עומדות פשוט שזה נלמד מתיבת משם ואף שכתבתי בדבור הקודם הסמוך שהמנחות היו טעונות הגשה קודם קמיצה. שיגיש הכהן את המנחה בכלי לקרן דרומית מערבית של המזבח. וא"כ כבר היתה המנחה קודם קמיצה אצל המזבח. מ"מ י"ל דאף דאורחא דמילתא לקמוץ בצד המזבח. כיון שהכרן כבר עומד שם. מ"מ אשמועינן קרא דהכא שאף אם חזר הכהן עם המנחה אחר ההגשה. למקום דריסת רגלי ישראל הקמיצה כשרה:

(ד"ה מלא) ופירוש מבורץ גדוש. וכן שנינו במנחות הקומץ החסר והיתר פסול:

(ד"ה על) ופירוש על לבד. כמו על עולת התמיד יעשה ונסכו:

(ד"ה מלא קומצו) פשוט שאם עלה לתוך קומצו גרגיר מלח חוץ משמנה ומסלתה. הרי חסר מן הקומץ כשיעור גרגיר המלח או הקורט לבונה ופשוט:

(ד"ה לבונתה והקטיר) ר"ל מדסמכי' לבונתה לוהקטיר. ש"מ שאף הלבונה בהקטרה:

ג ופירוש חלק בראש. החלק היותר יפה. ופירוש ושלא במחלוקת שלא עפ"י חלוקה ואחר שיטול הכ"ג המנה היותר יפה מן הקדשים וכמה שירצה נוטלי' כהני ההדיוטות עפ"י חלוקה שוה בשוה וכן משמעות לישנא דקרא. והנותרת מן המנחה לאהרן ולבניו.

לאהרן תחלה ואח"כ לבניו. (ד"ה קודש קדשים) ר"ל דכלפי מה שאמר תחלה. והנותרת מן המנחה לאהרן ולבניו. הוה אמינא שהשירים מותרין באכילה אחר קמיצת הקומץ מיד. לכך אמר אח"כ קודש קדשים הוא להם מאשי ד'. ר"ל שהנותרת מן המנחה אינה חלק לאהרן ולבניו שיזכו באכילתה. אלא אחר שיוקטר הקומץ של אותה מנחה לגבוה ונהי' אשה לד':

ד ר"ל שאמר בפירוש הרי עלי מנחת מאפה תנור. דאלו אמר הרי עלי מנחה סתם מביא מנחת סולת דוקא כמ"ש רש"י ז"ל לעיל (בא"ד ולמד הכתוב כו') ר"ל החלות בבלילה דוקא. והרקיקין במשיחה דוקא. ומה בין בלילה למשיחה בלילה בעודו סולת (והוא כמו שביארתי למעלה שנותן שמן בכלי ועלי' סולת ושמן מלמעלה ובליל) והמשיחה אחר האפי' ודע שהבדל גדול יש בין שאר המנחות למנחת מאפה תנור שכל המנחות טעונות שלש מתנות שמן. שתי מתנות לבלילה ומתנה אחת ליציקה. אבל במנחת מאפה תנור הרקיקים אינן טעונות שום מתנה רק משיחה והחלות אינן טעונות רק שתי מתנות לבלילה ואינן טעונות יציקה כלל:

בא"ד מה תלמוד לומר בשמן בשמן. שני פעמים כו'. ר"ל דהי' לו לכתוב חלות מצות בלולות ורקיקי מצות משוחין בשמן:

ה ר"ל דאלו אמר הרי עלי מנחה סתם. מביא מנחת סולת כדלעיל ופשוט:

בא"ד וכולן טעונין שלש מתנות כו'. כאן אצל מנחת מחבת. מפורש שתי מתנות האחת לבלילה והוא השמן שנותן על הסולת והשנית ליציקה שאחר הפתיתה. ואצל מנחת מרחשת להלן בסמוך מפורש מתנה הראשון שהוא נותן שמן בכלי קודם לנתינת הסולת. ובש"ס יליף מנחת מחבת ממרחשת. וכן מנחת מרחשת ממחבת בג"ש דקרבנך קרבנך. ליתן את האמור של זה בזה ואת האמור של זה בזה ובמנחת סולת מפורש יציקה בהדיא ויצק עלי' שמן. וכן בלילה מפורשת בהדיא וקמץ וגו' מסלתה ומשמנה שזה משמע שהשמן בלול ומעורב בהסולת כמ"ש רש"י ז"ל לעיל פסוק א'. ד"ה ונתן עלי' לבונה יע"ש. אך מתן שמן בכלי קודם לעשי' לא ידענא מנא לן שגם היא היתה במנחת סולת. והנה מה שאמרו ז"ל שמפורש במנחת מרחשת מתן שמן בכלי קודם לעשי' למדו ז"ל מדכתיב שם סולת בשמן תעשה ולשון סולת בשמן משמע שהסולת נתון בתוך השמן מעיקרא שמן והדר סולת:

(ד"ה סולת בלולה). ר"ל הבלילה בעודה סולת. אבל היציקה אינה אלא אחר האפי'. כמפורש בהדיא בקרא בסמוך פתות וגו' ויצקת וגו':

ו כתב הרא"ם וז"ל מסיפא דקרא קא דרשי. מדכתיב מנחה היא. ומייתורא דמנחה היא שמעינין לרבות כל המנחות הנאפות (בתנור או בכלי) לפתיתה. ואע"ג דקרא דויצקת עליו שמן אפסקי' בין רבוייא דמנחה היא ובין פתות אותה פתים אפ"ה דרשינן הכי. משום דמנח' היא אכולי' קרא קאי בין אפתיתה ובין איציקה. עכ"ל. ולא ידענא אמאי לא מצינין למימר ג"כ דמרבוייא דפתים דרשינן הכי. דהל"ל פתות אותה. ותו לא:

(ד"ה ויצקת) ר"ל דכאן איכא תרתי מיעוטי. מיעוטא דעלי' ומיעוטא דהיא. וחד למעוטי חלות וחד למעוטי רקיקין. והא דמפקינין מהך מיעוטא מנחת מאפה תנור דוקא ולא מנחה אחרת היינו משום דמנחת מרחשת נלמד ממנחת מחבת בג"ש דקרבנך קרבנך ובמנח' סולת כתיבה יציקה בהדיא ויצק עלי' שמן א"כ לית לן למעוטי אלא מנחת מאפה תנור ומבואר:

ח ר"ל מאחד מן המינים הללו. ר"ל מנחת סולת ומאפה תנור ומחבת ומרחשת שהם ארבע מיני מנחות ולמעוטי שתי הלחם ולחם הפנים שאינם לאישים ואין טעונין הגשה. דהך מאלה אוהגישה דסיפא דקרא קאי:

(ד"ה והקריבה) דהכי משמע והקריבה אל הכהן. שהזר הן הבעלים מקריבים אל הכהן:

(ד"ה והגישה) בש"ס ילפינין שההגשה בקרן דרומית מערבית של המזבח:

ט כבר פירש"י ז"ל לעיל בפסוק ב' הטעם מה שהמנחה קומצה קרוי' אזכרתה:

יא ר"ל דמה שכתוב כאן דבש אינו על דבש דבורים לבד רק הוא שם כולל על כל מתיקת פרי בראיית מ"ש בפסוק הסמוך שאחריו קרבן ראשית תקריבו אותם לד' וגו' והוא מוסב על השאור והדבש הנזכרים בפסוק שלפנינו. וכמו שפירש"י ז"ל שם מה יש לך להביא מן השאור והדבש קרבן ראשית ששתי הלחם של עצרת באין מן השאור ובכורים באים מן הדבש. שהם בכורי תאנים ותמרים א"כ ע"כ דבש הנזכר בפסוק כאן הוא שם כולל על כל מתיקה היוצא מן הפרי שהרי אין מביאין בכורים מן דבש דבורים שבכורין אינן באין אלא משבעת המינים:

יב שתי הלחם נקראין קרבן ראשית להיותה הראשונה במנחות הבאות מן החדש שהעומר מתיר החדש במדינה ושתי הלחם מתירין החדש במקדש. וכן הבכורים נקראין קרבן ראשית. לפי שבאין מראשית בשול הפירות ופשוט:

יד כבר הארכתי בזה במקום אחר וכאן אקצר. מלת אם הונחה לרוב להוראת התנאי אם הקודם שהנמשך מתחייב ממנו אין מציאותו ברור ולחלוטין ולפעמים יבוא להוראת הזמן אם חיוב איזה דבר תלוי בזמן קשור בדבר אחר. כמו כי יביאך וגו' והעברת כל פטר וגו'. וכן ואם תקריב וגו' שבפסוק שלפנינו לפי שקבלו ז"ל שבמנחת העומר הכתוב

מדבר א"כ אין זה תנאי רק קרבן חיובי לכן צ"ל שפירוש אם כאן כאשר. והשיעור בהקריבך מנחת העומר לזמנו. שהוא ט"ז בניסן תקריב אותו אביב וקלוי וגרש כרמל ומ"ש רש"י ז"ל הרי אם משמש בלשון כי ולא כתב שמשמש בלשון כאשר. זהו לפי שמלת כי משמשת ד' לשונות כידוע אי דלמא אלא דהא ומלת אי בארמי הוא אם בלשון הקודש שמשמש לתנאי ובמקום כאשר ומזה הצד כי שבאה במקום אם משמשת ג"כ לתנאי ובמקום אשר. אבל באמת זה אינו שמלת כי לא תשתמש לתנאי בשום מקום וא"כ מלת כי כאשר תשמש במקום אם פתרונה אינו אלא כאשר. לכן כתב רש"י ז"ל שמלת אם בכאן שפתרונה ע"כ כאשר משמש במקום כי להורות בזה שמלת כי הבאה במקום אם פירושה תמיד כאשר. ואין לשאול למה לא אמרו ז"ל בלשון יותר מבור שכי משמש במקום כאשר לפי שמלת אי כוללת יותר שפירושה אשר לחוד שאינה להוראת הזמן הקשור באיזה דבר. רק לקשר המאמר ובין נשואיו ומלת כי באה גם לשמוש זה ומבואר: (ד"ה מנחת בכורים) צ"ל שהי' להם ז"ל בקבלה שהכתוב מדבר במנחת העומר דוקא לפי שקבלו מג"ש דאביב אביב שהעומר בא מן השעורין ושתי הלחם ע"כ אינן באין אלא מן החטין מדברי הרא"ם ז"ל:

(ד"ה גרש כרמל) מ"ש רש"י ז"ל גרושה בעודה לחה ר"ל שהיא גרושה בעודה לחה בעת שנקצרה מן הקשין שלה אבל אינו ר"ל שגורסין אותה כשהיא לחה שהרי באמת קולין אותה תחלה באבוב של קליות ואח"כ טוחנין אותה ברחיים של גרוסות כמ"ש רש"י ז"ל לעיל מילתא בטעמא. אבל מ"ש רש"י ז"ל כאן. גרושה בעודה לחה הוא כדי לבאר כוונת הלשון גרש כרמל שכרמל נופל על תבואה לחה שאז היא מלאה בקשין שלה וכרמל הוא נוטריקון כר מלא ופשוט:

פרק ג

א מ"ש רש"י ז"ר בל' ראשין שלמים שמטילין שלום בעולם לא ידעתי למה נתערה זבח השלמים במעלה זו על כל הקרבנות. ומ"ש רש"י ז"ל ד"א כו' ר"ל שהוא ע"ד ההשאלה שאין כאן קנאה בסעודה שלכולן יש חלק הדם ואימורין למזבח חזה ושוק הוא לכהנים העור והבשר לבעלים ופשוט:

ג לר' ישמעאל בא לרבות אף החלב שעל הקיבה אף שאין בו אלא ב'. סימני חלב קרום ונקלף (קרום דק יש עליו ונקלף הקרום מעל החלב שאינו אדוק בו, כ"כ) ומכ"ש החרב שעל הדקין (ממקום שמתחילין הדקין להמשך מן הקיבה עד סוף אמה א' באורך והוא הנק' בל' חז"ל ריש מעיא באמתא שיש בו כל ג' סימני החרב והוא תותב קרום ונקלף, (ופי' תותב שמרה כמו הוא שמלתו דמתרגמינן תותבי' ר"ל שאינו אדוק בבשר כמו

השומן אלא פרוס עליו כשמלה והחרב שעל הקיבה אין בו סימן תותב אלא הוא עליו חתיכות חתיכות כשמפרישין החלב ממנה נשאר מן החלב עוד, א"כ הרי הוא אדוק בה) אבל לר' עקיבא לא מרבינן אלא החלב שעל הדקין דוקא שהוא תותב קרום ונקלף אבל לא החרב שעל הקיבה שאינו אלא קרום ונקלף לבד. מדברי הרא"ם ז"ל מפירש"י ז"ל בחולין פ' אלו טריפות.

ד (ד"ה על הכבד) ר"ל שמלת על כאן פירושה לבד כמו שפירש"י ז"ל בד"ה על הכבד שאחריו בסמוך. אבל לפ"ז יתפרש לכאורה שיטול גם כל הכבד. לזה הוכיח רש"י ז"ל ממה שמצינו במ"א ואת היותרת מן הכבד. וזה משמע שאינו נוטל הכבד כלל ע"כ ליישב סתירת הכתובים צ"ל שאינו נוטל כל הכבד רק מעט מן הכבד עם היותרת ולכן בא כאן מלת על בבחי' המעט שנוטל מן הכבד ושם בא מלת מן בבחי' כל הכבד. ומבואר:

(ד"ה על הכבד) ר"ל שע"כ פירוש מלת ער כאן לבד ואין פירושו עם שא"כ אין היותרת עיקר בציווי זה יותר מן הכריות והכבד והיל"ל יסירם. אבל ממ"ש יסירנה בל"י דמשמע דקאי איותרת לחוד וא"כ עיקר הציווי על היותרת א"כ ע"כ על פירושו כאן לבד:

ה לאו מעל העולה לחוד קא דייק שפירושו מלבד דמיני' לא משתמע אם להקדים ואם לאחר אלא מדכתיב על העצים אשר ער האש קא דייקו לה דמשמע שכבר ערכו העולה. על העצים אשר על האש. ומ"ש רש"י ז"ל למדנו שתקדם עולת תמיד ר"ל תמיד של שחר אבל אינו ר"ל תמיד הערב דהא קיי"ל עליה השלם כל הקרבנות כולם והכלל אין לך דבר שקודם לתמיד השחר ולא מאוחר לתמיד שר בין הערבים. (חוץ מן הפסח שקרב אחר תמיד הערב) ומבואר

ז ר"ל אבל בעולת נדבה נכללין שתיהן בפ' א' ואם מן הצאן וגו' מן הכשבים או מן העזים לעולה וגו' לפי שהעולה כולה כליל ומשפט שניהם שוה ואין חלוף באופן הקרבתם:

ח מ"ש רש"י ז"ל שתי מתנות שהן ארבע כבר הוכיח ז"ל לעיל בריש הסדר פסוק ה' הכרח זה יע"ש ומ"ש רש"י ז"ל עוד וע"י הכלי הוא זורק כו' זה נפקא להו ז"ל ממה שלא מצינו מפורש בכתוב שזורק באצבע רק בחטאות הפנימיות והחיצונות הוא אומר וטבל אצבעו והזה וגו' ולא בשאר קרבנות ש"מ שאין שום קרבן טעון מתן אצבע אלא חטאת בלבד הכי מבואר בש"ס:

ט ר"ל דאין פירוש חלבו חלב שלו דא"כ הול"ל והאלי' תמימה בו' החבור ועוד שהרי קחשיב ואזיל החלב אח"כ המכסה את הקרב ושעל הקרב ושעל הכליות וכן אין לפרש חלבו האלי' כמו חלב האליה והוא סמוך והו' יתירה כמו בנו בעור שהרי האליה כולה חלב ואין לה חלב אחר ועוד אם הוא סמוך איך יפול עלי' אח"כ תואר תמימה שאין

שם תמות נופל על החלב. לכן צריך לפרש שאין פירוש חלבו כאן מענין חלב רק מענין מובחר כמו ואכלו את חלב הארץ. ואמר הכתוב תחלה בדרך כלל והקריבו וגו' חלבו ר"ל המובחר שבו ומפרש אח"כ מהו זה המובחר שבו ואמר האליה תמימה (ר"ל האליה כולה בשלמותה) וגו' ואת החלב וגו' ומבואר:

יא ר"ל ופירוש לחם אשה לחמו של האש לפי שהאימורין כולם נתונים לאש ומלת לחם סמוך אל אשה (כי משקל פעל שוה בסמוך ומוכרת) וכן אשה איננו שם תואר כמו ריח ניחוח אשה לד' ששם הוא שם תואר אבל כאן הוא שם דבר כמו אש. אבל אין לפרש היותו שם תואר גם במקום הזה ושם לחם לפ"ז איננו סמוך ופירושו לחם אשי שא"כ יהיה לחם אשה דבוק עם לד' הכתוב אחריו והשיעור לחם אשי לד' ואין ל' זה נופל כלל ער המקום ב"ה שהרי כתיב אם ארעב לא אומר לך ואף שמצאנו שהקרבן מכונה לחם אלקים כמו מלחם אלקיו יאכל שזהו ע"ד ההשאלה אבל כאן שפרט לך הכתוב לזה מאמר בפ"ע איך יתכן לומר שכוונת הכתוב לומר שהקרבן הוא לחם שמים לזה מוכרח לומר ששם אשה בכאן שם דבר כמו אש והשיעור שהאימורין הנחשבין לפני זה בכתוב הם רחמו של האש שנשרפין ע"ג המזבח. ומלת לד' הכתוב אח"כ הוא מאמר בפ"ע והפירוש שהעשיה ההיא היא לשם ד' לכבוד המקום ב"ה זהו כוונת רש"י ז"ל:

(ד"ה חוקת) הכי מפורש בת"כ לפי שאמר למעלה כל חלב לד' הוה אמינא דוקא חלב הקרבנות אסור באכילה לכן אמר לדורותיכם שאפי' בזמן דליכא קרבן כמו האידנא אפ"ה אסור וכי תימא הני מירי בארץ שהוא מקום הקרבת קרבן בזמן המקדש אבל בחו"ל לא ליתסר ת"ל בכל מושבותיכם דאפי' בח"ל אמור וה"נ אמרינן בפ"ק דקידושין מושבות דכ' רחמנא גבי חלב ודם למה לי מכדי חובת הגוף נינהו וחובת הגוף נוהגת בין בארץ בין בח"ל ומשני סד"א הואיל ובענינא דקרבנות כתיבי לא ליתסרי אלא בזמן דאיכא קרבן קמ"ל ע"כ. ורז"ל קצרו שם כדרכם וכוונתם ע"ד הת"כ מדברי הרא"ם ז"ל:

פרק ד

ב שלחובת הבאת קרבן חטאת יש ג' תנאים א' שלא יהא זדונו עשה רק בלאו דבזדון עשה אף שיש בו כרת כמו פסח ומילה אין שגגתו חטאת וזה נלמד מדכתיב כאן בפסוק אשר לא תעשינה. ב' שיהיה זדונו דבר שיש בו מעשה שבזדון דבר שאין בו מעשה כמו מסית ומקלל אב ואם וכיוצא אף שיש בו לאו וכרת אין בשגגתו חטאת ונלמד מדכתיב כאן ועשה מא' מהנה. ג' שיהיה זדונו לאו וכרת אבל בזדון לאו לחוד או אפי' זדון לאו ומיתת ב"ד אלא שאין בו כרת כמו מכה אביו ואמו ורוצח וכדומה אין בשגגתו חטאת וילפינן לה מדכתיב בפ' שלח גבי חטאת דע"ז תורה א' יהיה לכם לעושה בשגגה וסמיך

לי' והנפש אשר תעשה ביד רמה ונכרתה וגו' הוקשה כל התורה כולה לע"ז מה ע"ז דבר שזדונו כרת ושגגתו חטאת (אבל מגפף ומחבק ומנשק אם אין דרך עבודתה בכך דליכא בהו דק לאו גרידא אן כו חטאת מדמסיק לי' והנפש וגו' ונכרתה) אף כל דבר שזדונו כרת ושגגתו חטאת וכי תימא א"כ ליבעי גם מיתת ב"ד בהדי כרת דומיא דע"ז כבר תירצו התוס' ז"ל בשבת פ' כלל גדול דלא הוקשו כל החטאות לע"ז אלא בשאי דכתיב בההיא פרשתא בהדיא דהיינו כרת אבל לא לענין מיתת ב"ד דלא כתיבא בההיא פרשתא ומבואר:

(ד"ה מאחת) ר"ל דהו"ל למיכתב א' מהנה ותו דאחת גופא יתירא דהו"ל למיכתב ועשה מהנה. לזה דרשו ז"ל יכור לא כתב אלא אות א' יהא חייב ת"ל אחת דמשמע כל התיבה יכול עד שיכתוב כל התיבה ת"ל מאחת כיצד יתקיימו שניהם מקצתו שהוא ככולו דהיינו נתכוון לכתוב שמעון וכתב שם משמעון או דן מדניאל גד מגדיאל ג"כ הוא חייב שהדי מקצתו זה הוא שם שלם:

ג לפי פשוטו לאשמת העם לשממת העם ופורענותו ולמדרשו נ"ל דהכי פירושא דחטא המשיח דומה לאשמת הקהל שיהי' העלם דבר עם שגגת מעשה אלא שבזה חלוק כהן משיק מצבור שבצבור קיי"ל שההוראה תלויה בב"ד והמעשה בקהל אבל בכהן המשיח בעינן שיעשה הוא בעצמו ע"פ הוראתו אבל אם עשו הקהל ע"פ הוראתו פטור אבל בזה משתתפים הצבור עם הכהן שאינו מביא פר אלא אם עשה מעשה ע"פ הוראתו שהורה שמלאכה זו מותרת בשבת ועשה אח"כ מלאכה זו בעצמו ע"פ הוראה זו אבל אם שכח שהיום שבת דינו כהדיוט בכשבה או שעירה:

(ד"ה פר) ד"ל דפר סתם משמעו אפילו בן ד' וה' שנים ואף דכבר אימעיט זקן ממיעוטא דואם מן הצאן הוה אמינא דדוקא גבי עולה נתמעט זקן ולא אצל חטאת ת"ל בן בקר וכ"מ שנאמר בן בקר הוא בן ב' שנים כדכתיב קח לך עגל בן בקר לחטאת ואיל לעולה ומה איל בן ב' שנים (דכבשים בני שנה כתיב ומדבן שנה קרוי כבש בן ב' שנים קרוי איל) אף בן בקר עגל בן ב' שנים ומדבן בקר סתם הוא בן ב' שנים השתא דכתיב פר עמו משמע פר הסמוך לבן בקר והיינו רק בן ג' שנים. מדברי הרא"ם ז"ל:

ו ד"ל מדלא כתיב סתם את פני הפרוכת וכתיב את פני פרוכת הקודש משמע שרא היתה ההזיה על פני כולה רק מכוון כנגד מקום קדושתה והיינו מכוון כנגד אותו חלק המכוון כנגד בין בדי הארון שהפרוכת היתה פרוסה על פני כל רוחב המשכן מדרום לצפון שהוא י' אמה והארון היה ארכו אמתים וחצי ונתון לרוחב המשכן באמצעית רחבו שהיה משוך מן כותל הצפון כשיעור משיכתו מכותל הדרום והבדים כידוע היו נתונים בארון

בצדי רוחב הארון הרי שהחלל שבין הבדים היה אמתים וחצי כשיעור רחבו של הארון (הוא ט"ס וצ"ל כשיעור ארכו של ארון) א"כ לפ"ז החלק מן הפרוכת המכוון כנגד בין הבדים הוא שיעור אמתים וחצי שבאמצעות רחבו של הפרוכת ממש ולא היתה ההזי' רק נגד אותן אמתים וחצי האמצעיות מלבד. ומ"ש רש"י ז"ל עוד ולא היו נוגעים דמים כו' הכי ילפינן מת"כ שהי' המזה עומד חוץ למזבח הזהב רחוק מן הפרוכת ומזה. מדברי הרא"ם ז"ל:

ז ר"ל שהשיעור כאלו זה כתוב ואת כל הדם הנשאר אבל אין ר"ל כל הדם כולו שהרי כבר הוציא ממנו להזאת כנגד בין הבדים וקרנות מזבח הזהב. ופשוט:

ח (ד"ה ירים) כצ"ל מן המחובר כו' וכן הוא ברא"ם ומתיבת ממנו קא דרשי להא שתהיה הרמת החלב ממנו בעודו בשלמותו אבל אם ירים לאחר הנתוח אין זה הרמה ממנו ופשוט:

י דר"ל דגבי זבח שלמים כתיב ואם זבח שלמים קרבנו ודרשו ז"ל במס' זבחים (מייתורא דזבח דהל"ל ואם שלמים קרבנו כדכתיב במ"א ואם עולה קרבנו) שתהא זביחה לש"ש ולאו למימרא דאם שחטן שלא לשמן הן פסולין (שבאמת גם בהפריש לשם שלמים ושחטן לשם עולה או תודה כשרין ונוהג בם כל משפטי שלמים בזריקה והקטרה וזמן אכילתן כדילפינן בש"ס) אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה (ר"ל דלא יצא ידי נדרו או חובתו וצריך להביא אחרים לנדרו או חובתו כדילפינן בשחיטת קדשים מקרא דועשית כאשר נדרת לד' אלקיך נדבה אשר דברת בפיך ופריך והלא נדר הוא אלא ה"ק קרא אם עשית כאשר נדרת יהא נדר וא"ל יהא נדבה) ולהכי נמי איתקיש פר החטאת לשור זבח השלמים. ויש להקשות דהא בחטאת קיי"ל דפסולה שלא לשמה כדילפינן בגמ' והיקשא למה לי. ועוד דמהיקשא דשלמים לא נפיק אלא לכתחלה. וי"ל דבש"ס מצרכינן תרי קראי גבי חטאת חד למצוה וחד לעכב ולהכי נמי מצרכינן הכא חד קרא בפר חטאת של כהן משיח למצוה:

בא"ד ובשחיטת קדשים מצריכו ללמוד כו' אומר לכך בקוצר נמרץ שעירי ע"ז הוקשו לפר העלם דבר של צבור (כדאיתא בש"ס) ופר העלם דבר של עבור הוקש לפר כהן משיח (כמ"ש להלן אצל פר העלם דבר של צבור ועשה לפר כאשר עשה לפר החטאת והוא פר החטאת של המשיח) וילפינן מהך היקשא כליות ויותרת בפר העלם דבר של צבור (דאימורי החלבים כתיבי בהדיא גבי') ואלו היינו למדין למד מן הלמד גבי קדשים הוה גמרינן כליות ויותרת גם בע"ז מהיקשא דפר העלם דבר של צבור. אבל כיון דבאמת אין למדין למד מן הלמד בקדשים איצטריך קרא דכאשר יורם משור דהכא בפר כהן משיח

ואם אינו ענין לגופי' שהרי פרט בו בפירוש כל האימורין תנהו ענין לפר העלם דבר של צבור וה"ל כאלו כתוב בפירוש בפר העלם דבר של צבור גופי' והדר מצינן למילף שעירי ע"ז מפר העלם דבר של צבור. מדברי הרא"ם ז"ל הועתקו מן הש"ס:

יב (ד"ה אל) ר"ל שלא היו שורפין דפר על הדשן הנשפך ממש רק על מקום שפך הדשן. ופשוט:

(ד"ה על) נ"ל דהכי פירושא דממה שחזר וכ' לך שנית על שפך הדשן ישרף ע"כ דהך יתודה לדרשא ולזה דרשו ז"ר דעל שפך הדשן דהכא אינו ר"ל שפך הדשן של המזבח דק ר"ל שפך הדשן של מקום שפך הדשן ופירוש שפך הדשן סלוק הדשן ור"ל דאף שהדשן נסתלק ונשפך משם בכל זה ישרף במקום הזה. ולפי שאמר למעלה בכתוב זה והוציא את כל הפר וגו' אל שפך הדשן ושרף וגו' שר"ל שפך הדשן של המזבח שומע אני שאין שורפין את הפר אלא אם יש שם שפך הדשן של המזבח לכן חזר וכ' אחריו על שפך הדשן ישרף ור"ל שישרף במקום הזה מ"מ אף אם נשפך הדשן גם משם. והרא"ם ז"ל נדחק מאוד בביאור זה היכי משתמע מהכא אע"פ שאין שם דשן:

יג ז"ל הברייתא דת"כ הובאה ברא"ם ז"ל עדת ישראל יכול בכל העדה הכתוב מדבר נאמר כאן עדה ונאמר להלן ושפטו העדה והצילו העדה מה להלן ב"ד אף כאן ב"ד אי מה להלן סנהדרי קטנה של כ"ג אף כאן סנהדרי קטנה של כ"ג ת"ל עדת ישראל עדה המיוחדת שבישראל זו סנהדרי גדולה היושבת בעזרה בלשכת הגזית:

(ד"ה ונעלם) כבר כ' רש"י ז"ל לעיל שזה כלל כולל לכל החטאות שאין חייבין חטאת אלא בלאו שזדונו כרת ופשוט:

(ד"ה הקהל) שתיבת הקהל נדרש לפניו ולאחריו ונעלם מעיני הקהל הם סנהדרי גדולה שהורו שלא כהלכה ואמרו לעם מותרין אתם לאותו דבר. הקהל ועשו הם שאר העם שעשו מעשה ע"פ הוראתם, אז חייבין ב"ד בפר העלם דבר. וכך שנינו בהוריות זה הכלל ההוראה תלויה בב"ד והמעשה בקהל כלומר אם הורו ב"ד הגדול ועשו הקהל ע"פ הוראתם הקהל פטורין מלהביא קרבן והב"ד מביאין פר אבל אם עשו הב"ד מעצמם מעשה ע"פ הוראתם והקהל לא עשו על פיהם הרי הב"ד דינם כיחידים בכשבה או בשעירה וכן אף אם עשו רוב הקהל מעצמם ולא ע"פ הוראת ב"ד ג"כ דינם כיחידים וכאו"א מביא חטאת נקבה כשבה או שעירה וכ"ז מבואר מאוד:

יח ר"ל ממ"ש אשר פתח אוהל מועד וסימנא למה לי וכי לא ידענו עד האידנא שמזבח העולה הוא מזבח החיצון וכבר כ' אל יסוד מזבח העולה וע"כ צ"ל שמ"ש כאן אשר פתח אוהל מועד איננו סימן מקום המזבח רק לסימן היסוד ר"ל שישפוך שירי הדם

ליסוד המערבי אשר במזבח החיצון לפי שיסוד המערבי הוא כנגד פתח המשכן וכבר ידוע שפתח המשכן הוא במזרחו של משכן א"כ יסוד מזבח החיצון שכנגדו הוא יסוד המערבי בהכרח ומבואר

יט מ"ש רש"י ז"ל ולכפול במצות העבודות ר"ל או לכפול מצות דעבודות. והעבודות היינו הזיות ור"ל שבש"ס פליגי תנאי בפירושא דהך קרא ולחד מ"ד אתי הך קרא לאגמורי יותרת וכליות בפר העלם צבור מפר כהן משיח ופירוש ועשה לפר היינו פר העלם צבור שפ' שלפנינו עסוקה בו ופי' כאשר עשה לפר החטאת היינו פר כהן משיח שפ' הקודמת מדברת בו אבל לאידך מ"ד ועשה לפר כאשר עשה לפר החטאת שניהם מדברים בפר העלם דבר של צבור וה"ק ועשה לפר העלם צבור כאשר עשה לפר העלם צבור והייינו כאשר כתוב כבר בעשייתו בענין ההזאות ולפי שמצינו שכל הניתנין על מזבח החיצון אע"פ שרובן טעונין שתי מתנות שהן ארבע מ"מ אם נתנן במתנה א' כפר הוה אמינא שגם במזבח הפנימי אם חסר א' מן המתנות כפר לכך שנה הכתוב בניתנין על מזבח דפנימי כדי לעכב. מדברי הרא"ם ז"ל:

כב מה נעימים דבריהם ז"ל שהיל"ל אם נשיא יחטא ושנה הכתוב לכתוב אשר ודרשוהו מל' אושר ועוד שמלת אשר הוא ע"פ רוב לקשר בין הנושאים ולזה ע"פ הרמז כאלו כתוב כאן אשרי הדור אשר הנשיא יחטא ומלת אשר מקשרת במאמר זה:

כד ר"ל בצפון המזבח כמו שמפורש בעולה בריש הסדר הזה ושחט אותו על ירך המזבח צפונה ופשוט:

(ד"ה חטאת הוא) פירש"י ז"ל במס' זבחים דהוא משמע בהווייתו יהא אם הוא בהווייתו כשר וא"ל פסול ר"ל אם שחטו לשם מה שהפרישו דהיינו לשם חטאת אז הוא א"כ בהווייתו וכשר ועולה לו אף אם הפרישו לשם חטאת חלב ושחטו רשם חטאת דם (ועולה לו לכפרת חלב) אבל אם אינו בהווייתו שהפרישו לחטאתו ואח"כ שחטו לשם עולה פסול כדתנן כל הזבחים שנזבחו שלא לשמן כשרין אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה חוץ מן הפסח והחטאת. ומבואר:

לג ומ"מ לא ידעתי למה לי קרא להכי הרי כבר כ' לעיל חטאת הוא דשלא לשמו פסול ותרתי קראי למה לי:

לה (ד"ה אשי) ר"ל ששם אשי בכאן איננו תואר לאימורי הקרבנות או איברי העולה הנקטרין ע"ג המזבח שא"כ אין טעם לומר כאן אצל חטאת כבשה נקבה שיקטיר אימורי' על אימורי הקרבנות ומה צורך להזכיר במקום הזה אימורי שאר הקרבנות לכן צריך

לפרש ששם אשי בכאן הוא תואר נופל על מדורות האש אשר יבעירו הכהנים ונקראו אשי ד' להיות שהובערו רשם ד' ב"ה ומבואר:

פרק ה

א ר"ל דש"ש כאן והוא עד נראה מיותר דלא הר"ל רק והוא ראה או ידע ולכן דרשן ז"ל בשבועות שבא ללמד דאינו חייב קרבן שבועת העדות אלא בזמן שהוא כשר להעיד לאפוקי עד מפי עד וקרוב ופסול שאינו ראוי להעיד ומכלל זה נתמעט ג"כ שאם השביעו שאם ידע לו בעדות מכאן ולהבא שיעידנו שהוא פטור מקרבן שבועה אם ידע לו בעדות אח"כ ולא הגיד דוהוא עד משמע שיהיה עד בעת השבועה ב"ז נדרש מקרא דהכא בברייתא דת"כ:

ב ר"ל דאלו בנגיעת טומאה לחוד ליכא חטא וכי מוזהר הוא ער הטומאה (וליכא אזהרה רק בבני אהרן וטומאת מת לחוד אבל על טומאת שרץ אין נזיר וכהן מוזהר עלי') ולמה יביא א"כ עלי' קרבן עולה ויורד ולכן דרשו דמיירי קרא לענין טומאת מקדש וקדשים שאכל קודש או נכנס למקדש בטומאה ובש"ס שבועות ילפינן לה מקראי דבהכי קא מיירי:

(ד"ה ונעלם) רש"י ז"ל פי' לונעלם דהכא שנעלמה ממנו הטומאה וכמ"ש ז"ל גם בדבור הסמוך ואשם באכילת קודש או כניסת מקדש. ובש"ס שבועות פליגי תנאי ר' ישמעאל ור' עקיבא דלר' ישמעאל חייב בין על העלם טומאה וזכור את הקודש ואת המקדש בין על העלם קודש ומקדש וזכור את הטומאה. אבל ר' עקיבא סובר דאינו חייב אלא אם אכל קודש או נכנס למקדש בהעלם טומאה אבל אם בשעת אכילת קידש או כניסת מקדש היה זכור את הטומאה אלא שנעלם ממנו שהוא קודש או שהוא מקדש אינו בקרבן עולה ויורד ופטור. ומזה תראה שרש"י ז"ל פירש כאן אליבא דר' עקיבא. והטעם נ"ל מפני שפשטות הכתוב מורה כדעת ר"ע כמו שפירש ר"ע טעמו בש"ס מדכתיב ונעלם ממנו והוא טמא משמע שנעלמה ממנו הטומאה ועוד משום דקיי"ל הרכה כר' עקיבא מחבירו ומבואר

ג (ד"ה בה(פירש"י ז"ל בשבועות לרבות בולע נבלת עוף טהור שאין בה טומאת מגע רק טומאת בית הבליעה שאם אכלה ואכל קודש או נכנס למקדש חייב עכ"ל. ואף דבעלמא דרשינן מלת בה למיעוטא לבה ולא באחרת) והיכי דרשינן רי' כאן לרבוייא כבר פירשו ז"ל בגמ' דשבועות משום דה"ל מיעוט אחר מיעוט ואין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות יע"ש בש"ס והובא בראי"ם:

ד כדתניא בברייתא דת"כ ומייתי לה בש"ס שבועות יכול דמהרהר בלבו יהא חייב ת"ל בשפתים בשפתים ולא בלב יכול שאני מוציא את הגמור בלב ת"ל לבטא (ר"ל דהל"ל נפש כי תשבע בשפתים ולמה אמר לבטא בשפתים) ופריך הש"ס הא גופא קשיא אמרת רישא בשפתים בשפתים ולא בלב והדר אמרת גמר בלבו מנין שחייב ותירץ לה רבא דה"ק בשפתים ולא שגמר בלבו להוציא פת חטין וטעה בלשונו ואמר פת שעורין דדברים שבלב אינן דברים דבשפתים אמר רחמנא ולא בלב ומכ"ש כשגמר בלבו להוציא פת חטין ולא הוציא כלום שאין כאן שפתים כלל. והדר קאמר בסיפא גמר בלבו להוציא פת חטין והוציא פת סתם מנין (שאסור בפת חטין) ת"ל לכל אשר יבטא ע"כ הש"ס. וביאור זה דוודאי בעינן פיו ולבו שוין ואם פיו סותר למחשבת לבו אין כאן נדר כלל ולהכי כשגמר בלבו פת חטין ואמר פת שעורין, אינו בשבועה לא לאסור בחטין (דלא הוציא בשפתיו ואנן לבטא בשפתים בעינן) ולא לאסור בשעורין [משום דלא גמר בלבו לשעורין ולא קרינן לגבי שעורין האדם בשבועה] ומכ"ש שלא הוציא כלום ואמר שלא אוכל סתם שלא הזכיר גם המין שגמר בלבו לאסרו עליו אבל אם הזכיר המין בפירוש שרוצה לאסור עליו ואמר שלא אוכל פת דאין פיו סותר את מחשבת לבו כיון שגמר ברבו לאסור ע"ע מין פת אלא שהזכיר בלבו הכלל ולא הזכיר את פרט המין ההוא ילפינן מקרא דזה שפיר לבטא בשפתים קרינן בי' כיון שמ"מ פרט קצת ממה שבלבו והוא המין שהגביל במחשבתו וב"שפרט פת ה"ל כאלו פירש בהדיא פת חטין ופת שעורין ולהכי אסור בפת חטין דלבטא בשפתים קרינן בי' ומותר בפת שעורין כיון שלא גמר בלבו לפת שעורין ואין פיו ולבו שוין לענין פת שעורין ומ"מ כשאמר שרא אוכל סתם שמשמעותו כל דבר הנאכל מותר אף בפת חטין ולא קרינן לענין פת חטין לבטא בשפתים וזה מתרי טעמי. א' כיון שלא גמר בלבו אלא לפת חטין א"כ לא הזכיר בפירוש גם המין הנאסר ואין זה לבטא בשפתים משא"כ כשפרט המין אלא שרא פירש פרטי המין ה"ל דבור מעליא ב' כיון דשרא אוכל סתם כפי משמעות לשונו ה"ל שבועת שוא דנשבע בדבר שא"א לקיימו ורק ע"י מה שגמר בלבו רק לפת חטין ה"ל אפשר לקיימו נמצא דכל עיקר שבועתו תלויה בדברים שבלב ולא קרינן בי' לבטא בשפתים משא"כ שלא אוכל פת סתם דה"ל שבועה אלא שבלבו לא גמר לענין שעורין מ"מ לענין חטין לבטא בשפתים קרינן בי':

(ד"ה ונעלם) ר"ל שהוא מקרא צר וכאלו כ' ונעלם ממנו ואשם (ר"ל שנעלמה ממנו השבועה ועי"ז אשם שעבר על שבועתו ואכל) אבל אין לו' שמ"ש אח"כ והוא ידע ואשם מוסב פעל ואשם על ונעלם ממנו שלפניו ופירושו וכבר אשם קודם שידע וכמו שצריך

לפרש ג"כ לעיל בפסוק ג' (שכתוב שם ג"כ ונעלם ממנו והוא ידע ואשם) זה אינו שהרי כתוב אח"כ לא' מאלה (והוא ידע ואשם לאחת מאלה) וזה כולל כל מה שהזכיר מקודם בפ' זו דהיינו גם שבועת העדות וטומאת מקדש וקדשיו ולא קאי אשבועת בטוי לחוד שיוסב על ונעלם שאצל שבועת בטוי דכאן וא"כ ע"כ צ"ל שזה מקרא קצר ואח"כ חוזר הכתוב ואמר והוא ידע וכבר אשם לא' מאלה מכל האמור למעלה אז והביא וגו' שהיא בעולה ויורד ומבואר. מדברי הרא"ם ז"ל:

בא"ד כל אלה בקרבן עולה ויורד אבל שבועה כו'. ור"ל כדכתיב בסוף הפ' נפש כי תחטא ומעלה מעל וכחש וגו' וזהו הנקרא אשם גזילות:

ח (ד"ה ולא יבדיל) כדתניא בחולין בפ"ק כיצד מורקין חטאת העוף חותך שדרה ומפרקת בלא דוב ישר עד שמגיע לושט או לקנה הגיע לושט או לקנה חותך סימן א' או רובו (ופירש"י משום דכתיב בי' ולא יבדיל ועוף הכשרו בסי' א' כל מה דעביד טפי מהכשרו הבדלה היא) ועולה שנים או רוב שנים. ובש"ס פליגי תנאי בפירושא דולא יבדיל האמור אצל חטאת העוף בכאן. דלחד מ"ד פירושו א"צ להבדיל. ולפ"ז בחטאת רשאי להבדיל ובעולה בעי הבדלה דוקא ולאידך מ"ד הך ולא יבדיל פירושו אין רשאי להבדיל ומ"ס לכ"ע עולת העוף בעי הבדלה בדוקא ולא רשות:

ט (ד"ה חטאת) לעיל אתי קרא בחטאת בהמה דפסולה שלא לשמה וכאן איצטריך קרא בחטאת העוף ולא ילפי מהדדי כדאיתא בש"ס דלא ראי זה כראי זה

יב בחטאת בהמה ועוף איתמעטו שלא לשמה מייתורא דחטאת הוא הכתוב בשניהם וכנ"ל וכאן בא הכתוב למעט במנחת חוטא וכולהו צריכי דלא ילפי חד מחברי' משום דלא ראי זה כראי זה כדאיתא בש"ס ור"ל במנחה כאן שאם הפרישה לשם מנחת חוטא וקמצה אי הקטירה לשם מנחת מחבת או מרחשת פסולה. ומבואר

יג ר"ל מחטאתו משמע גרעון מקצת חטאתו אכל על חטאתו משמע תוספת ויתרון ולכן בעשירות דכתיב מחטאתו משמעו שאם העני אחר הפרשת המעות יביא רק ממקצתו בדלות והוא שתי תורים או בני יונה וכן מחטאתו דכתיב בדלות לפי שאם העני יותר אחר הפרשת מעות לקינו יביא רק ממקצתו בדלי דלות והוא עשירית האיפה. ואולם גבי דלי דרות כ' על חטאתו דמשמעו ל' תוספת ללמדנו שאם אחר שהפריש מעות לעשירית האיפה העשיר והשיגה ידו יוסיף עד המעות ויביא כפי עשרו אם בדלות תורים ובני יונה ואם בעשירות חטאת בהמה כשבה או שעירה:

(ד"ה מאחת) נ"ל שצריך לגרוס ברש"י בא' מג' כפרות שהרי מא' מאלה דקרא לאו אכפרות קאי אלא על ג' מיני חטאים דלעיל קאי וכוונת רש"י ז"ל אינו אלא דלהכי כ'

קרא כאן מא' מאלה כדי ללמדנו שעל כל הג' מיני חטאים דלעיל יביא בעשירות ובדלות ובדלי דלות ופשוט:

בא"ד שיכול החמורים שבהם כו' היותר חמור הוא טומאת מקדש וקדשיו לפי שזדונו בכרת למטה מזה שבועת העדות שאין זדונו בכרת רק בלאו אבל השוה בה הכתוב המזיד כשוגג שבכולן כתיב ונעלם וכאן רא כתיב ונעלם היותר קל הוא שבועת ביטוי שאין זדונו בכרת ולא השוה בה המזיד לשוגג ואי לאו קרא דמא' מאלה הוה אמינא שג' כפרות האמורה בענין הם לג' מיני חטאים האמורים כאן אלא דקשה הא כתיב בפרשה ואם לא תגיע ידו וגו' ואם לא תשיג ידו וגו' ועיין מה שיישב הרא"ם ז"ל בזה ודחוק מאוד. והיותר נ"ל לומר בזה דאי לאו קרא דמאחת מאלה הוה אמינא שג' מיני כפרה האמורות בענין לפי השג יד החוטא סדרן כך הוא שבטומאת מקדש וקדשיו שהוא החטא היותר חמור עיקרה בקרבן חטאת בהמה. ובקוצר היד יביא. שני תורים או שני בני יונה וחטא שבועת העדות שלמטה ממנו בחומר עיקר כפרתו גם בהשג ידו בקרבן חטאת העוף אלא שרשאי להביא גם חטאת בהמה אם ירצה ובקוצר היד יביא עשירית האיפה. ושבועת ביטוי שהוא החטא הקל מכולן עיקר כפרתו במנחת עשירית האיפה גם בהשג יד אלא שאם ירצה יוכל להביא קרבן עוף ואם יתנדב יותר יוכל להביא קרבן בהמה הרי שהיינו טועין בב' דברים א' דה"א ששבועת העדות ושבועת ביטוי אין קרבן בהמה בא עליהם חובה גם בהשג יד זולת אם יתנדבו לזה מעצמם. ב' שטומאת מקדש וקדשיו אינו בדרי דלות כלל לכן חזר הכתוב וכ' כאן מאחת מאלה אצל מנחת חוטא שבדלי דלות ללמדך שאפי' טומאת מקדש וקדשיו ישנו בדלות ודלי דלות וכיון שהושוה טומאת מקדש וקדשיו לשבועת ביטוי לענין עשירית האיפה שבדלי דלות ממילא הושוה שבועת ביטוי לטומאת מקדש וקדשין לענין שטעונה חובה בהשג יד קרבן בהמה זהו מה שנ"ל בביאור זה. וזה יותר נוח ומתקבל על הדעת ממ"ש הרא"ם ז"ל בכאן:

(ד"ה והיתה) לפי פשוטו הכי פירושו, והיתה לכהן שתהיה מנחה זו (שהיא מנחת חוטא) לכהן ר"ל שהיא שלו והלמד לקנין וסיים כמנחה ר"ל ככל מנחת נדבה ולפי הדרש הכי פירושו שו' והיתה איננה להמשך מן הקודם רק היא במקום ואם. ואם תהיה המנחה הזו לכהן שכהן הוא המביאה לחטאתו אז משפט המנחה ההיא כמשפט מנחת נדבת כהן שהיא בכליל תהיה לא תאכל:

טו הכי גרסינן אין מעילה אלא שינוי (וכן הוא ג"כ בנוסחא שבידנו בברייתא דת"כ) ור"ל אין מעילה בכ"מ אלא שינוי והיינו שיצא מרשות הקדש לרשות חולין ונשתנה א"כ מקודש לחול ולא גרסינן ברש"י כמו שהוא בקצת נוסחאות אין מעילה בכ"מ אלא

שנוי שבאמת אין הכוונה אלא שהמעילה האמורה בכ"מ אצל הקדש אינו אלא שנוי שנתחלל מקדושתו ויצא לחולין והרי ל' זה כל' אמרם ז"ל אין נא אלא ל' בקשה שאין זה שלילה כוללת רק מקומית אין נא במקום הזה אלא ל' בקשה וכן על הדרך זה אמרו ז"ל ג"כ אין פגיעה אלא תפלה אין עמידה אלא תפלה אין שיחה אלא תפלה וכן אמרם ז"ל אין הבטה אלא מלמעלה למטה והכל פירושו שהמלות האלו במקומות הללו אינם אלא לל' המיוחד הנ"ל שהזכירו ז"ל. והביא רש"י ז"ל בשמם ז"ל ראיה ז"ל שנופל שינוי בל' מעילה ממ"ש ג"כ בע"ז ובסוטה פעל מעילה שבסוטה הענין ששינתה מעמד התייחדותה לאיש להפקיר עצמה לזר שאין לו זכות בה וכן בע"ז שינוי קדושתו ושנוי ענין העבודה המיוחדת להבורא ית' לבדו לחללה בעבודת זרים. והכלל הכולל לענין מעילה בכ"מ הוא היציאה מעילוי המדרגה לפחותה וגרועה והשנוי במעילה האמורה כאן לענין הקדש היינו שיצא מקודש לחול ור"ל שכיון שיצא מן הקודש לחול אע"פ שלא נהנה חייב כגון אם לקח הגזבר מעות הקדש ונתנם לחבירו וחבירו רקח בהם חלוק הגזבר מעל אע"פ שרא נהנה. דבנתינתן לחבירו אפקינהו מהקדש לחולין וחבירו לא מעל אע"פ שנהנה. מדברי הרא"ם ז"ל בתוספת ביאור רב:

(ד"ה וחטאה) ר"ל שפירוש וחטאה או חטאה ר"ל בין אם מעל ע"י שהוציא ההקדש מקודש לחור והוא מה שזכר מקודם כי תמעול מעל ומשכחת לה בכל אדם שהביא דבר של קודש לביתו אדעתא להוציאן לחולין ובגזבר לא משכחת רק שנתנה לחבירו (דאל"כ אין כאן שנוי דמעיקרא נמי מרשות גזבר הוה קאי) וכ"ז בכלל כי תמעול מעל ובין שנהנה אע"פ שלא שינה מרשות קודש לרשות הדיוט כגון נתן טבעת של הקדש בידו ולא כוון לזכות בו וא"כ לא הוציאו לחולין או שתה בכוס של הקדש (ומשכחת לה ג"כ אף שכוון לזכות בו אלא שהוא כוס של כלי שרת שאינו יוצא לחורין ע"י מעילה אלא קדשי בדק הבית כמו דקיי"ל אין מועל אחר מועל במוקדשין אלא בהמה וכלי שרת בלבד) כל אלו דינם שוה דבנהנה שוה פרוטה ה"ז בקרן וחומש ואשם ובברייתא דת"כ יליף לה בג"ש חטא חטא מתרומה מה חטא דתרומה שנהנה כדכתיב ואיש כי יאכל קודש בשגגה ויסף וגו' אף חטא האמור כאן שנהנה מן הקודש. מדברי הרא"ם ז"ל בתוספת ביאור:

בא"ד והיכן הוזהר כו'. ר"ל והיכן הוזהר שלא יהנה מן ההקדש שקראו הכתוב כאן חוטא נאמר כאן כו' מה להלן הוזהר דכתיב וכל זר לא יאכל קודש:

בא"ד אי מה להלן כו'. אין ר"ל שבתרומה לא הזהיר אלא על האוכל ולא על הנהנה דז"א שהרי ההנאה בכלל האכילה דקיי"ל כ"מ שנאמר לא יאכל לא תאכל לא תאכלו

אחד איסור אכילה וא' איסור הנאה במשמע אבל צ"ל דה"ק אי מה להלן לא הזהיר אלא בהנאה הבאה לו ע"י פגימה דומיא דאכילה כגון שמסיקה תחת תבשילו אף כאן כו' כגון שבקע בקורדום של הקדש ופגמו. לאפוקי שתה בכוס של הקדש ופגם אין כאן רק שנהנה כן היא פי' הברייתא בש"ס מדברי הרא"ם ז"ל:

(ד"ה קדשי) זה הכלל קדשים קלין לפני זריקת דמים אין מועלין לא בבשרן ולא באימוריהן דקדשים קלים ממון בעלים נינהו ולא קרינן בהו מקדשי ד' ולאחר זריקה מועלין באימורין בלבד דלאחר זריקה הוקבעו האימורין למזבח וקרינן בהו קדשי ד' אבל בקדשי קדשים כגון חטאות ואשמות קודם זריקת דמים מועלין בבשר ואימורין דקדשי ד' קרינן בהו וכהנים משולחן גבוה קא זכו אבל קדשים קרים שמותרין לבעליהם לא שייך לומר משולחן גבוה קא זכו) וקודם זריקה עדיין לא זכו אבל לאחר זריקה שבזריקת דמם הותר הבשר לכהנים אין מעילה רק באימורין ולא בבשר דיש להדיוט חרק בהם שנאכל לכהנים. ואולם בעולה וכן בפרי ושעירי חטאות הנשרפין מועלין בכשר ואימורין קודם זריקה ואחר זריקה. ומבואר (ד"ה איל) דכבש בן שנה קרוי כבש מכלל דאיל שהוא קשה בן שני שנים. וראיה שכבש בן שנה מדכתיב בעולת תמיד כבשים בני שנה וגו':

(ד"ה בערכך) והכף פשוטה שבסוף נוספת כאלו כתוב בערך ומדכתיב שקלים בל"ר שמעינן שנים שמיעוט רבים שנים ופשוט:

טז ר"ל דאין תיבת ישלם דבוק עם ונתן אותו לכהן שאחריו ולפ"ז יהיה ג"כ וחמישיתו יוסף עליו דבוק עם ונתן אותו לכהן. אבל באמת זה אינו ולבד הקבלה האמתית, גם הסברא מחייבת הפך זה ומה לכהן עם קדשי ד' והתשלומין מגיעים לבער הנזק לכן צ"ל שבאמת הקרן והחומש שייכין להקדש ומ"ש ונתן אותו לכהן קאי אאשם ומוסב על המקרא שלפניו והביא את אשמו לד' איל תמים מן הצאן וגו' ונתן אותו לכהן והכהן יכפר וגו' וכ"פ גם הרשב"ם ז"ל:

יח בערך האמור למעלה והוא שני סלעים מסלעי קידש ופשוט הוא ממה שלא פרט הכתוב כמות הערך ע"כ סמך המקרא על קצבת הערך הנזכר לפניו דכל המאמר הזה אשר שגג והוא לא ידע לשון יתר הוא ולא הי"ל אלא וכפר עליו הכהן ער שגגתו ותו לא ש"מ שבא ללמד שלא יתכפר לו באשם זה רק כל זמן שאין לו ידיעה אבל אש יארע שיבוא בסוף לידי ידיעה עליו להביא חטאת. והכי קאמר קרא וכפר עליו והוא לא ידוע ומבואר:

יט השני נקודות סימן ההפסקה שבקצת דפוסים אחר דבור זה הוא טעות סופר והכל דבור אחד וכן צ"ל כבר דרוש הוא בתורת כהנים אשם להביא וכו':

בא"ד להביא אשם שפחה חרופה כו'. ברש"י שלפנינו יש כאן טעות סופר דלענין סך השנים אין צריך רבוי בשפחה חרופה ולא מיעוט בנזיר ומצורע דבשפחה חרופה כתיב נמי איל. ומאי אולמא דאיל דאשם תלוי ואשם מעילות מאיל דכתיב גבי שפחה חרופה. וכי היכי דידעינן בהנך. דאיל דכתיב בהו הוא בן שתי שנים. רפי שהוא לשון קשה כמו שפירש"י לעיל ה"נ ידעינן משום כך דאיל דכתיב גבי שפחה חרופה. הוא בן שתי שנים. וכן גבי אשם נזיר ואשם מצורע אין צריך מיעוטא דבאשם דידהו כתיב כבש וכל מקום שנאמר כבש בן שנתו הוא ככתוב שני כבשים בני שנה תמימים וגו' וכמו שמפורש בת"כ. אבל כן צ"ל ברש"י. להביא אשם שפחה חרופה שיהא בכסף שקלים (ר"ל שני סלעים בסלעי הקודש) ולענין סכום הערך צריך רבוי בשפחה חרופה ומיעוטא באשם נזיר ומצורע דבאשם מעילות כתיב בערכך כסף שקלים וכן באשם תלוי כתיב בערכך וכנ"ל. אבר גבי שפחה חרופה לא כתיב בערכך ומייתינן לה מרבוייא דהכא. וכדי שלא נרבה מכאן גם כבש דאשם נזיר ומצורע לענין השיווי דזה. לכן צריך מיעוטא. ואם תאמר מה ראית לרבות שפחה חרופה מיתורא דאשם אשם ולמעט מצורע ונזיר ממיעוטא דהוא אימא איפכא. כבר תירצו ז"ל על זה בברייתא דתורת כהנים מרבה אני אשם שפחה חרופה שיהא דינו כאשם תלוי. לפי שהוא באיל כאשם תלוי ומוציא אני אשם מצורע ונזיר שהוא בכבש. מדברי הרא"ם ז"ל:

כא ר"ל מ"ש כאן ומעלה מעל בד' לא נכתב אלא בשביל פקדון לבדו כדי לעורר על חומר דחטא שבכפירה זו יותר מחטא תשומת יד וגזל ועשק וכדרך הלשון לכפול הדבור כדי לעורר על איזה בחינה בדבר. וכבר הזכרתי את הכלל הזה כמה פעמים:

(ד"ה או בגזל) ר"ל דוכחש בעמיתו מחובר עם פקדון ותשומת יד ועשק אבל אינו מחובר עם בגזל. שבכל הנזכרים אין החטא בדם רק הכחוש לבד אבל בגזל כבר חטא קודם שכחש ואו בגזל מחובר רק עם ונפש כי תחטא בלבד מדברי הרא"ש ז"ל:

כב ר"ל דמ"ש כאן על אחת מכל אשר יעשה וגו' אין לו קשור עם הקודם זולתי אם נאמר דוכחש בה ונשבע על שקר הוא מושך עצמו ואחר עמו וכאלו נשנו הדברים וכתוב או מצא אבדה וכחש בה ונשבע על שקר. וכחש ונשבע ער שקר על אחת מכל אשר יעשה האדם לחטוא בהנה כלומר בפקדון או תשומת יד או גזר או עשק הנזכר בפסוק שלפניו ולכך הוצרך לכתוב על אחת מכל וגו'. כדי ללמדנו דהך ונשבע ער שקר לאו אאבידה בלחוד קאי אבל באינך מידי דכפירת ממון אפי' בלא שבועה רק בכחוש גרידא הרי הוא באשם וחומש ושאני אבידה דבהיתרא אתי לידי' שלא מדעת בערים. אבל גזל באיסורא אתי לידי' ופקדון ותשומת יד מדעת בעלים אתי לידי' ועושק ג"כ חמור מאבידה דאפשר

פועל עובד כל היום ולערב אינו מקבל שכרו לכך חייב בהנהו אפילו בלא שבועה קמ"ל דבכולהו בעי שבועה. אבל אין לפרש דמ"ש כאן על אחת מכל וגו' אינו דבוק עם וכחש בה ונשבע על שקר. ומ"ש כאן על אחת מכל וגו' אינו מוסב ער הנזכרים בפסוק הקודם פקדון ותשומת יד וגזל ועשק רק שבא לרבות מידי אחריני דכפירת ממון דא"כ הי' לו לומר או על אחת מכל וגו'. וע"כ צ"ל דר"ל על אחת מכל אלה המבוארים למעלה בפסוק וא"כ בשביל טוב הקשור ובשביל השנות הדברים צריכין אנו לומר שמחובר עם וכחש בה ונשבע על שקר הכתוב קודם לו בפסוק זה ובזה יתכן קשור הלשון ויתכן ג"כ הכפר כדי לכלול כולם ענין צורך הכחשה ושבועה לקרבן כן נראה לי ביאור דברי רש"י ז"ל:

כג ר"ל ופירוש כי יחטא ואשם ר"ל שיכיר חטאו וירגיש בפגמו. וזה ניכר ע"י היותו שב ומתודה אבל כפי פשוטו אין לו ביאור כלל ושפת יתר הוא את בל' הדיוט. ק"ו בלשון התורה שהרי כבר אמור בראש הענין נפש כי תחטא וגו' ותו דמלבד זה אין לו ענין כלל ולא יפול על הל' לומר שכאשר יחטא ואשם והשיב את הגזילה והעשק והפקדון שמשמעות לשון זה דמיד שחטא וגזל או עשק הוא משיב גזלתו ועושקו ובאמת שזה אינו במציאות, שהרי אין החוטא משיב גזלתו ועושקו. זולתי אחרי אשר שב ונחם על רעתו ופשוט:

כד (ד"ה וחמשתיו) ר"ל לפי שלא כתב וחמשיתו בלשון יחיד וכתב וחמשתיו בלשון רבים ע"כ שרבתה תורה לקרן אחד חמשיות הרבה ר"ל שאם כחש בחומש ונשבע עליו מוסיף חומש ער חומש שכפר בו. וכן על חומש שני וכן על חומש שלישי וכן לעולם. עד שיתמעט הקרן שנשבע בו בפחות משוה פרוטה ר"ל החומש שהוא מחוייב מככר וחוזר וכופרו קרוי קרן ואם החומש האחרון פחות מפרוטה. הרי כפירת שבועתו בפחות מפרוטה אינו בחומש ואשם. כן פירש"י ז"ל בבבא מציעא פרק הזהב:

(ד"ה לאשר כנוי הוא מוסב על כנוי אותו הנזכר מקודם ושלם אותו בראשי שהכנוי על הקרן:

סדר צו

פרק ו

ב דקדקו ז"ל מה שלא אמר הכתוב דבר אל אהרן ואל בניו לאמר וכדרך הכתובים לרוב וכמו שמצאנו ג"כ לענין אזהרת הטומאה בכהנים בפרשת אמור. אמור אל הכהנים וגו' לנפש לא יטמא בעמיו וגו' ולזה תירצו ז"ל שבכ"מ שאחז הכתוב ל' ציווי הוא מפני שצוה הקב"ה למשה שיזרז מאוד את המצטוה בדבר המצוה או האזהרה ההיא. וכמו

שפירש"י ז"ל בפרק קמא דקידושין. זרוז שיהא מהיר וזהיר בדבר (ר"ל שיזרז משה בדבר אל המצטוה ולצותו על השקידה והזהירות) והביאו ז"ל דוגמא לזה ממ"ש וצו את יהושע וחזקהו ואמצהו וגו' שלפי שמסר משה המלוכה והנהגת ישראל ליהושע. ובענין ועסק רב כמוהו הנהגת האומה הקדושה לשפטם וללחום מלחמת ד' והנחילם הארץ נדרש זהירות ושקידה יתירה כידוע. והוסיפו עוד מיד ולדורות. ר"ל לפי שאחז הכתוב לשון ציווי המורה הזרוז וטעם צורך הזרוז בשביל הזהירות וההשגחה המצטרכת במצוה זו. ע"כ שהוא ג"כ מיד ולדורות ר"ל שהציווי בדבר שאינו אלא לשעתו עם היותו ג"כ עסק גדול ויקר. בכל זה אינו נופל בו זרוז כ"כ כי בזמן קצר אשר יגמר בו העסק והענין ההוא נקל להשגיח ולהזהר לעשותו כתקונו ועיקר הזרוז בענין עסק יקר ובכל מקום שצריך בו זרוז אינו אלא אם הענין ההוא ג"כ מתמיד בכל זמן. וא"כ יש לחוש ולדאוג אולי באיזה זמן לא יזדהר המצטוה באיזה פרט ויגיע מזה קלקול ופגם והפסד לכן צריך זרוז יתירה. וכן הוא הענין אצל יהושע לפי שהמנוי הרם הזה הי' נמשך כל ימי חייו. ולא פקודות לשעה. לכן הי' מהצורך לזרוז יתירה בעסק הנשגב הזה. ויתר השלמת ביאור דבור זה יבוא בסמוך:

בא"ד אמר ר' שמעון ביותר כו'. ר"ל דמה זרוז נופל כאן בדיני הקרבנות והמנחות. לזה בא ר' שמעון לפרש ואמר שנופל גם כאן ענין זרוז דמלבד במה שהם קדשי שמים. והזהירות בהם הכרח שלא יבוא לבית הפסול ויטענו שריפה. שאינו דומה חול לקודש ביותר צריך זרוז במה שיש בו חסרון כיס שאם יהי' הפסול בקרבנות צבור. יצטרך להביא אחרים תחתיהם מתרומת הלשכה. ואם יהי' הפסול בקרבנות יחיד יצטרכו הבעלים להביא אחרים תחתיהם מכיסם. והתורה חסה על ממונן של ישראל. ויפה כתב הרא"ם ז"ל דרבי שמעון לאו לאפלוגי אתנא קמא אתי רק בא לפרש דברי התנא קמא. וראי' לזה מדלא קתני ר' שמעון אומר וקתני אמר ר' שמעון. אלו דבריו ז"ל. ופשוט שדיני תורת הקרבנות והמנחות הן דברים הנוהגין מיד ולדורות. וכל זה מבואר מאוד:

(ד"ה זאת) ר"ל חלבים של כל הקרבנות ואיברים של עולה. שנשחטו ונזרק דמן ביום. מצוה להעלותן על המזבח כל הלילה ואין נפסלין בלינה עד שיעלה עמוד השחר והן למטה מן המזבח אבל אם לא נזרק דמן ביום קודם שקיעת החמה כבר נפסלו בשקיעה כדכתיב ביום צותו להקריב בנ"י את קרבניהם. והנה דרשו ז"ל דזאת תורת העולה אינו לרבות עולה בלבד רק כל העולין ע"ג המזבח במשמע ולכן כתב רש"י ז"ל להלן בפרשה זו. יכול אף הנסכים בכלל מדברי הרא"ם ז"ל:

בא"ד וללמד על הפסולין איזה אם עלה לא ירד ואיזה אם עלה ירד כן צ"ל. וכן הוא ברא"ם ור"ל דתורה אתי לרבויי. והיא בא למעט כמ"ש רש"י ז"ל להלן בדבור הסמוך לכך ע"כ מקצתן אם עלו ירדו. ומקצתן אם עלו לא ירדו ופשוט:

ד"ה היא) ר"ל דתורה אתי לרבויי הפגול והיוצא והטמא והפסח והחטאת ששחטן שלא לשמן והנך אם עלו בראש המזבח המזבח מקדשן. והיא אתי למעוטי את הרובע והנרבע ומוקצה ונעבד וכיוצא שאפי' עלו בראש המזבח אין המזבח מקדשן וירדו. וההבדל שיש בין הפסולין שלא ירדו ובין הפסולין שאם עלו ירדו כתב רש"י ז"ל והוא מן הש"ס שהפגול והיוצא והטמא כו' הי' פסולן בקודש. אבל הרובע והנרבע וכו' לא הי' פסולן בקודש. הילכך מסתברא לרבויי מתורה הפגול והיוצא כו'. ולמעט מהיא הרובע ונרבע כו' אבל לא איפכא. ובפירוש ענין זה דפסולן בקודש ואין פסולן בקודש שפסולן בקודש היינו שנפסלו אחר שהוקדשו כגון הפגול ויוצא כו'. דלא משכחת הך פסולא בקרבנות רק אחר שהוקדשו. ואין פסולן בקודש פירש"י ז"ל שכבר נפסלו בעודן חולין כגון הרובע והנרבע כו'. והקשו התוס' ז"ל נרבע אחרי שכבר הוקדשו מאי איכא למימר. דגם הנהו אם עלו ירדו (כדאיתא בהדיא בש"ס פרק יוצא דופן. ויובא להלן בסמוך) לכך פירשו הך דר"ל דמשכחת הנהו פסולין קודם שהוקדשו הבהמות. ואין להקשות דלמה לי מיעוטא דהיא למעט רובע ונרבע כו'. הא כבר איתמעטו רובע ונרבע כו' מן מן הבהמה ומן הבקר דלא קדשי וא"כ חולין נינהו ופשיטא דאם עלו ירדו. דכבר תירצו בש"ס פרק יוצא דופן. דחד לבהמת חולין ואקדשה דלא קדיש וחד לבהמת קדשים (שאירע בהם הפסול אחרי שהוקדשו) שאם עלו ירדו וכל זה מבואר מאוד:

ג ר"ל שיהא החלוק כמדתו ר"ל כמדת גופו בצמצום. לא ארוכה מגופו. ולא קצרה מגופו: (ד"ה והרים) ר"ל כדתניא בברייתא דתורת כהנים והובא ברא"ם והרים את הדשן יכול עצים (פירוש דשן עצים והוא דשן עצי המערכה) תלמוד לומר עולה (הדשן אשר תאכל האש את העולה אלמא שצריך להרים דשן איברי העולה ולא דשן העצים) אי עולה. יכול איברי עולה (כלומר שירים האיברים שנחרכו קודם שנתאכלו היטיב ונעשו גחלים) תלמוד לומר אשר תאכל האש הא כיצד חותה מן המאוכלות הפנימיות (פירוש מן הגחלים הפנימים שבאמצע הדליקה שהם הגחלים של איברי עולה שנתאכלו והגחלים העליונים שהן גחלים שנהיו מן העצים מפנן תחלה בצדי המזבח אילך ואילך כדתנן בתמיד. נטל מחתת הכסף ועלה לראש המזבח ופנה את הגחלים אילך ואילך וחותה מן המאכלות הפנימיות וירד) ולא הי' חותה כל המאוכלות הפנימיות אלא מלא המחתה בלבד. כדי לקיים מצות הרמה כדכתיב והרים (ולא כתיב ופנה או וחתה). ושאר הדשן

של איברי העולה. וכן דשן העצים היו מקבצין אותו בתפוח שהיו צבור באמצע המערכה וכשהי' מתרבה היו מוציאין אותו חוץ לשלש מחנות. והוא הדשן שנאמר בו (בסמוך פסוק ד') והוציא את הדשן אל מחוץ למחנה. הרי שהרבה הפרשים יש בין מצות תרומת הדשן ובין מצות הוצאת הדשן. א' והוא ההבדל העצמי שההרמה הוא במאוכלות הפנימיות בלבד וההוצאה הוא בכל הדשן הצבור בתפוח. ב' כי ההרמה חובה בכל יום אבל ההוצאה אינו אלא בזמן שהדשן מתרבה על התפוח:

ג' שההרמה רק מלא המחתה וההוצאה בכל הדשן. ד' שההרמה טעונה גניזה בעזרה אצל המזבח וההוצאה הוא שמוציא הדשן חוץ לחומת העיר שהוא חוץ לשלש מחנות:

בא"ד במזרחו של כבש כבר ידוע כי הכבש לדרום המזבח. והדשן הנחתו במזרח הכבש באורך העשר אמות שמרגלי הכבש הרי שהנחת הדשן רחוק מדרומו של המזבח עשרים אמות בקירוב שמרגלי הכבש עד ראשו של מזבח שלשים ושנים אמה. א"כ מרגלי הכבש עד יסוד קרקעית המזבח שלשים אמה בקירוב. ובאותן עשר אמות הראשונים שבמזרחו של כבש הניח את הדשן רחוק שלש' טפחים מן הכבש. כדתנן במסכת דתמיד נטל מחתת הכסף וכו' (הכל כמו שהובא בדבור הקודם הסמוך) עד המאוכלות הפנימיות. וירד (מראשו של המזבח עם המחתה) הגיע לרצפה (רצפת העזרה שבה רגלי הכבש) הלך (עם המחתה למזרחו של כבש בעשר אמות באורך הכבש צבר את הגחלים על גב הרצפה רחוק מן הכבש שלשה טפחים מקום שנותנין מוראת העוף ודשין מזבח הפנימי והמנורה ע"כ ובמסכת מעילה פרק דם חטאת. ילפינן לדשון מזבח החיצון שהוא במזרחו של הכבש מגזירה שוה כתיב הכא בתרומת הדשן. ושמו אצל המזבח. וכתיב במוראת העוף והשליך אותה אצל המזבח קדמה ואם תאמר בלאו גזירה שוה נמי ידעינן לה שהנחת הדשן הוא במזרחו של כבש מדכתיב במוראת העוף והשליך אותה אצל המזבח קדמה אל מקום הדשן אלמא דמקום הדשן הוא במזרחו של כבש כבר תירצו ז"ל שם בגמרא. דאל מקום הדשן אתי לדשון מזבח הפנימי דאם אינו ענין לדשון מזבח החיצון שהרי נלמד מגזירה שוה דאצל אצל תנהו ענין לדשון מזבח הפנימי שיהא במקום ההוא ואל מקום הדשן היינו מקום הכללי של כל הדשנים:

(ד"ה על) פשוט שזה דרשו ז"ל מייתורא דעל המזבח יתירא הוא להך דרשה:

ד ר"ל כיון דתרווייהו בגדי כהונה הן. דאין לומר שהבגדים השניים שלובש הן בגדי חול. וא"כ הפשיטה חובה שצותה התורה שההוצאה לא תהי' בבגדי קודש רק בבגדי חול דא"כ הוה לי' למימר ופשט את בגדי הקודש ולבש בגדים אחרים. אבל עכשיו שכתב ופשט את בגדיו ולבש בגדים אחרים. משמע ששניהם בגדי כהונה ואמר ופשט את בגדיו

שהי' לבוש בשעת עבודת ההרמה. ולבש בגדים אחרים לצורך ההוצאה. וא"כ ששניהם בגדי כהונה וגם אין כאן חלוף מינים כמו שיש לכהן גדול ביום הכפורים בגדי לבן ובגדי זהב. וכאן שניהם לבן. צ"ל שאינו חובה רק דרך ארץ בגדים שבשל בהם קדירה כו' והרמב"ן ז"ל נחלק בזה יע"ש. מדברי הרא"ם ז"ל בתוספת ביאור:

ח (ד"ה וערך) בפרק תמיד נשחט אמרו ז"ל. מדכתיב וערך עלי' העולה. בהא הידיעה משמע עולה הראשונה שבפרשת קרבנות שבספר פנחס. והיא עולת התמיד הידועה. ולמדו ז"ל מזה שלא יהא דבר קודם לתמיד של שחר:

(ד"ה חלבי) ר"ל לפי פשטי' מלת עלי' יתפרש על המערכה כמו שיתפרשו מלות עלי' הקודמות ובער עלי' הכהן עצים וגו' וערך עלי' העולה וגו' ואמר שיערוך על המערכה תחלה עולת התמיד ואח"כ יקטיר עלי' (ר"ל על המערכה) חלבי השלמים אם ישנם. אבל רז"ל הוקשה להם מה ענין שלמים לכאן ומאי שנא שלמים דנקט. ולכן פירשו ז"ל שלמים מענין השלמה. ופירשו מלת עלי' בתרא דאעולה דכתיב ברישא קאי. ור"ל שיקטיר על העולה חלבי ההשלמות ר"ל סוף הקרבנות. ר"ל שסוף הקרבנות יהיו על עולת תמיד השחר דוקא. ולא על עולת תמיד הערבים ולמדו ז"ל מכאן שלא יהא קרבן מאוחר לתמיד של בין הערבים. וכל זה מבואר מאוד:

ו פשוט כי ממלת תמיד דרשו להך דרשא דלא הוה ליה למימר אלא אש על המזבח תוקד בו לא תכבה. ולכן דרשו ז"ל אש שנאמר בו תמיד כו'. ור"ל שמדליק נר המערבי מן מזבח העולה ומנר המערבי מדליק את שאר הנרות:

(ד"ה לא תכבה) פשוט שיצא להם ז"ל מדכתיב תרי זימני לא תכבה בפרשה זו בפסוק שלפנינו ובפסוק שלפניו הסמוך:

ז ר"ל דאי לאו רבוייא הוה אמינא דאין טעון שמן ולבונה אלא מנחת ישראל בלבד כדכתיב בפרשת ויקרא. ויצק עלי' שמן ונתן עלי' לבונה וכתיב בתרי' וקמץ משם מלא קומצו וגו' והנותרת מן המנחה וגו'. דמשמע מזה שאין שמן ולבונה אלא בנקמצת בלבד שהיא מנחת ישראל אבל מנחת כהנים שכולה כליל אימא לא קמ"ל כך היא שנוי' בתורת כהנים. אבל אין לומר כי בא לרבות כל המנחות לשמן ולבונה (ובמנחת ישראל בלבד. אבל מנחת כהנים לעולם אימא לך דאינה טעונה שמן ולבונה) דאי לאו רבוייא דתורה הוה אמינא דאין טעונה שמן ולבונה אלא מנחת סולת בלבד דשמן ולבונה אינו נזכר בפרשת ויקרא אלא אצל מנחת סולת. לכך איצטריך רבוייא דהכא לרבות כל המנחות הנקמצות ליטען שמן ולבונה. זה אינו דלענין מנחות הנקמצות בלאו רבוייא דתורה נמי שמעי' לה מפרשה שלפנינו. כמ"ש רש"י ז"ל להלן פסוק ח' ד"ה ואת כל הלבנה

והקטיר שכל הפסוק ההוא מיותר ולא בא אלא לכלול כל המנחות ולפי שלא פירש כן אלא באחת מן המנחות בויקרא (היא מנחת סולת) הוצרך לשנות פרשה זו. לכלול כל המנחות כמשפטן עכ"ל מדברי הרא"ם ז"ל:

(ד"ה הקרב) ר"ל דקריבה דהכא הוא מענין הגשה לחוד. אבל אינו מענין הקרבה שהוא הקטרה. שהרי לא הי' מקטיר אלא את הקומץ בלבד ולא את כולו. ומ"ש רש"י ז"ל שהיתה ההגשה בקרן דרומית מערבית ההכרח לזה מבואר ברש"י ז"ל בשני דבורים הסמוכים:

(ד"ה אל) ר"ל דפני הבית כינוי לרוח הבית שבה הפתח ופתח המזבח הוא הכבש לפי שממנו עולה למזבח. וטעם אחד לכנוי זו בשניהם לפי שבכניסה ויציאה פונה פני האדם לאותו צד שבו הפתח. וכן בעלי' וירידה מן המזבח פונה פני הכהן לאותו צד שבו הכבש. לכן הושאל להצד שאליו פניית פני האדם שם פניה. מן פני האדם:

(ד"ה בקומצו) ר"ל מדכתב בקומצו ולא מלא קומצו. כמו שכתוב סדר ויקרא. תרתי שמע מינה שהבית משמשת לשתי הוראות. א' להוראת כלי הפעולה כמו במקלי עברתי את הירדן ועל דרך הוראה זו אם בית בקומצו הוא בית הכלי נשמע שלא יעשה מדה לקומץ. ב' להוראת התוך כמו ונתן בידה ומהוראה זו דרשו ז"ל מ"ש רש"י ז"ל לעיל בפרשת ויקרא אי מלא קומצו יכול מבורץ ויוצא לכל צד תלמוד לומר בסדר צו בקומצו לא יהא כשר אלא מה שבתוך הקומץ כו'. וזהו כוונת התוס' ז"ל בזבחים במ"ש וז"ל בקומצו שלא יעשה מדה לקומץ ובפרק קמא דרשינן יכול מבורץ תלמוד לומר בקומצו תרתי שמעינין מיני' עכ"ל ז"ל. וכוונתם ג"כ מדשינה לכתוב כאן בקומצו ולא מלא קומצו כמ"ש בסדר ויקרא ע"כ אתי בית בקומצו לדרשא וכיון שהבית תשמש לשני הוראת כנ"ל. ואיכא למידרש לפום כל חדא הוראה הי מינייהו מפקית ושקולין הן ויבואו שניהם. וכל זה מבואר מאוד מדברי הרב בעל צדה לדרך ז"ל בתוספת ביאור ותקון דבריו ועל פי מה שהוספתי טוב טעם בדבריו ז"ל סר מה שהקשה שם על הרא"ם ז"ל יע"ש:

(ד"ה מסולת) ר"ל דאל"כ ומשמנה למה לי. והלא כבר הסולת כולו מעורבת בשמן קודם קמיצה. וא"כ כשקומץ מן הסולת הרי הוא קומץ ג"כ מן השמן שבמנחה. לכן אמרו ז"ל לפי שהיציקה שאחר הבלילה. אף שיוצק על כל הסולת מ"מ אינו מצמצם ליצוק בשיעור שוה על כל מקום. ויש מקום שהוא מרובה שמן מן האחר לזה אמר כאן ומשמנה להורות שקומץ ממקום שנתרבה שמנה. ולפי זה ויו ומשמנה איננה ויו החבור אלא ויו הביאור כאלו אמר באיזה מקום מן הסולת משמנה וכמוהו הרבה במקרא מדברי הרא"ם ז"ל:

(ד"ה המנחה) דאל"כ המנחה למה לי והי' לו לומר מסלתה ומשמנה. שהרי זה מוסב על מנחה דמיירי מינה לעיל:

(ד"ה ואת כל) כבר כתב רש"י ז"ל בפרשת ויקרא שאין הלבונה נקמצת עם המנחה שנאמר שם וקמץ משם מלא קומצו מסלתה ומשמנה על כל לבונתה דמשמע לבד כל הלבונה יהא הקומץ מלא. ולפ"ז מ"ש כאן בסדר צו ואת כל הלבונה אינו דבוק עם בקומצו. שיתפרש א"כ שירים בקומצו מסולת המנחה ושמנה וכל לבונתה רק הוא מחובר עם והרים. ופעל והרים מושך עצמו ואחר עמו וכאלו אמר והרים ממנו בקומצו מסולת המנחה ומשמנה והרים את כל הלבונה אשר על המנחה ומלבד ההכרח מסדר ויקרא הוא מוכרח ג"כ ממה שאמר כאן ואת כל הלבונה. אמר וכל הלבונה ומלת את הוא להפריד. שאין השיווי שיווי גמור וע"כ הוא מאמר אחר ואינו מוסב רק על והרים ואף שמלקט כל הלבונה נופל עלי' הרמה להיותה מחוברת קודם הלקיטה עם הלבונה וכן שנינו במנחות קמץ ועלה בידו גרגיר מנח או קורט של לבונה פסולה:

ט ר"ל לאפוקי מחנה לוי' שהוא הר הבית אף שגם הוא נקרא קדוש כדתנן בפרקא קמא דמסכת כלים הר הבית מקודש ממנו שאין זבין וזבות נדות ויולדות נכנסין לשם ואינו כשר לאכילת השירים אלא משער נקנור ולפנים. ואף דכתוב בחצר אוהל מועד איצטריך למיכתב גם במקום קדוש ללמדנו דלשכות הבנויות בחול ופתוחות לקודש כהני' אוכלים שם קדשי קדשים ושירי מנחות כדאיתא בש"ס דזבחים:

י מדאסמיך קרא חלקם ולא תאפה חמץ ש"מ שלא על העולה לאישים בלבד הוזהר מחמוץ אבל גם השירים הנאכלין לכהנים מוזהרין עליהם מחמוץ כן הוא בש"ס:

(ד"ה כחטאת) פשטי' דקרא אתי לומר שהשירים קדשי קדשים כזבחים דחטאת ואשם. לענין דבעי זכרי כהונה ולפנים מהקלעים אבל רז"ל דרשו מיתורא יש מהן כחטאת ויש מהן כאשם והוא כמו ששנינו במנחות כל המנחות שנקמצו שלא לשמן (כגון הפרישה לשם מנחת מחבת וקמצה או הקטירה לשם מנחת מרחשת) כשרות אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה (שלא קיים נדרו) חוץ ממנחת חוטא (עשירית האיפה דקרבן עולה ויורד) ע"כ. דלפי שנאמר במנחת חוטא בפרשת ויקרא חטאת היא ללמדנו דפסולה שלא לשמה כחטאת כמ"ש רש"י ז"ל שם. לכן צ"ל דמנחת נדבה דינה כאשם:

יא ר"ל דאי לאו הך קרא. הוה אמינא דרק לענין היתר אכילת קדשי קדשים איתרבו בעלי מומין. אבל לא איתרבו לענין חלוקה לחלק עם התמימים כיון דלאו בני הקרבה נינהו והוה להו כבני משמרה אחרת קמ"ל קרא דהכא דשאני בני משמרה אחרת שמקריבין וחולקין בזמנם ומבואר. (ד"ה כל אשר יגע) ז"ל הברייתא דתורת כהנים הובאה ברא"ם ז"ל כל אשר יגע בהם יקדש יכול אעפ"י שלא בלע (וגזירת הכתוב הוא בקדשים ולאו משום טעם כעיקר בלחוד) תלמוד לומר בהם עד שיבלע (דהיינו ע"י חמין והטעם משום

טעם כעיקר) ושנינו עוד שם. יכול אפילו נגע החטאת או שאר ק"ק) במקצתו של החולין או קדשים קלים) יהא כולו פסול. תלמוד לומר כל אשר יגע יקדש הנוגע פסול (אבל לא השאר) הא כיצד נוטל מקום הבלוע. ע"כ וכן דרשו ז"ל נמי גבי חטאת דכתיב בי' נמי כל אשר יגע בבשרה יקדש. יכול אע"פ שלא בלע ת"ל בבשרה עד שיבלע בבשרה ע"כ. והנה התוס' ז"ל במס' פסחים פ' אלו עוברין הקשו אהך ברייתא וז"ל דאנן בעינן שיבלע ההיתר מן האיסור וזה בעינן למילף ממשמעותא דקרא והך קרא משמע להפך שיבלע האיסור מן ההיתר עכ"ל מדברי הרב בעל צדה לדרך ז"ל:

(ד"ה יקדש) ר"ל דהאוכל של חולין או של קדשים קלים שבלע מהמנחה נוטל מקום הבלוע והשאר כשר (כנ"ל בשם התורת כהנים) וחתיכה הבליעה יקדש להיות כמוה שאם פסולה (החטאת או המנחה כגון שלא לשמה וכיוצא שפסולה מאכילה) תפסל (החולין או קדשים קלים הנוגעין) מאכילה ואם כשרה גם האוכל הנוגע בה כשר אלא שנדון כחומר שבה דהיינו שתאכל רק לכהנים ולזכרי כהונה בלבד ורק לפנים מן הקלעים ואינו נאכל אלא ליום ולילה עד חצות ומבואר

יג ר"ל דמ"ש ביום המשח אותו אינו אלא על התחלת זמן הקרבת המנחה שהוא ביום החנוך אבל הכהן הגדול מקריב אותה בכל יום. בראיית מ"ש אחריו מנחת תמיד אלמא שמנחה זו תמידית בכל יום ואי אפשר לומר שגם הכהנים ההדיוטים מקריבים אותה תמיד שהרי כתוב אח"כ פסוק ט"ו והכהן המשיח תחתיו מבניו וגי' חק עולם וגו' אלמא שאין המנחה ההיא תמידית אלא בכהן גדול דאל"כ כולי' הך קרא יתירא וגם למה פרט החוק ההוא רק בכהן הגדול. ומזה מוכרח שאין התמידית רק בכהן הגדול אבל כהני ההדיוטות אינן בחובת מנחת החביתין רק ביום חנוכם. כי יום חנוכם דומה ליום משיחת כהן הראש כי מ"ש כאן ביום המשח אינו שב רק על אהרן. כי הכהנים ההדיוטים אינם נמשחין ומבואר:

יד זה הסדר במנחת חביתין שכל שלשת מיני הבשול נוהגין בו ואלו הם אפי' בתנור ובשול באלפס. וטגון במחבת. ותחלה חולטה ברותחין כדכתיב מרובכת ואח"כ חופה אותה בתנור כדכתיב תופיני. ואח"כ מטגנה. כדכתיב על מקבת בשמן וגו'. ואח"כ פותת אותה פתים ואעפ"י שאין בה קמיצה מ"מ נוהג בה פתיתה ומקטיר כולה לגבוה. ובש"ס הובא בספר צדה לדרך פלפלו הרבה בזה הסדר. ואיכא למ"ד מטגנה תחלה ואח"כ אופה. וכולהו ילפי לה ממשמעותא דלישנא דתופיני ואין כאן המקום להאריך בזה:

טו הנה ביאור דברי רש"י ז"ל בכאן יעויין בספר שערי נעימה להרב הגדול בעל מרכבת המשנה זלה"ה שיסוד דבריו בנויים על משפטי פסקי הטעמים יעויין שם ותמצא נחת:

(ד"ה כליל) הנה תיקן רש"י בכאן גם לשון הפסוק הסמוך שחין ויו וכל מנחת כהן וגו' להורות ההפך מהקודם והוא במקום אבל כמו ועבדיך באו לשבר אוכל שפירושו אבל עבדיך רק הוא ויו השיווי והשיעור וכן כל מנחת כהן כליל תהי' ר"ל לאו דוקא מנחת חביתין שהיא חובה הוא בכליל אבל גם מנחת נדבה הוא בכליל אם הוא של כהן וכתב הרב בעל צדה לדרך ז"ל וז"ל. ובמס' מנחות פרק התכלת פירש"י ז"ל עוד פי' אחר שיקטירנה שלמה ולא לחצאין:

יט (ד"ה המחטא) ר"ל שפירוש המחטא הזורק כי מצינו בהרבה מקומות שנופל על הזריק' פעל חטוי כמו תחטאני באזוב וגו' וכן הוא יתחטא בו ביום השלישי וגו'. ואולם כאן ביאר רש"י ז"ל ששם חטוי נאמר באמת בכלל ובפרט בכלל על כל העבודות שבחטאת ופעל מחטא הוא פעל נגזר מן השם. לפי שע"י העבודות ההם נעשה הקרבן נקרבן חטאת ומזה הונח על הזריקה בפרט. לפי שעיקר עבודת הקרבנות הוא הזריקה שהיא המכפרת ואין כפרה אנא בדם. ולכן נופל גם בפרה פעל החטוי על הזריקה דפרה חטאת קרי' רחמנא ועיקר התכלית בעבודת הפרה היא הזריקה:

(בא"ד יצא טמא כו') ר"ל דפירוש המחטא הוא הראוי לחטוי ופירוש יאכלנה יחלקנה כמו ששנינו בפרק טבול יום בתחלתו הטבול יום ומחוסר כפורים אין חולקין בקדשים לאכול לערב ואמרינן עלה בגמ' מנא ה"מ אמר ריש לקיש אמר קרא. המחטא אותה יאכלנה מחטא אוכל ושאינו מחטא אינו אוכל. וכללא הוא והרי משמרה כונה דאין מחטאין ואוכלין (כדכתיב קרא במקום אחר כל זכר בכהנים יאכלו אותה אלמא דאפילו אותן שאינן מתעסקין בעבודה כולן אוכלין אותה) ראוי לחטוי קא אמינא (ופירוש המחטא הראוי לחטוי ולא מחטא ממש) ופריך הרי קטן דאין ראוי לחטוי (כדילפינן בש"ס דאין קטן רשאי לעבוד) ואוכל (כדמשמע קרח כל זכר בכהנים יאכלו אותה. וכל זכר אפילו קטן במשמע) אלא מאי יאכלנה יחלקנה והכי קאמר קרא ראוי לחטוי חולק (דאפי' למסקנא דמסקינין מאי יאכלנה יחלקנה אין לפרש המחטת ממש דעל המחטא ממש אינו נופל יחלקנה. הרי אין לו עם מי לחלוק) שאין ראוי לחטוי (כגון טמא בשעת זריקת דמים) אינו חולק (אף שרשאי לאכול בלילה אחר שטבל) ופריך הרי בעל מום שאין ראוי לחטוי וחולק (כדמרבינין בתורת כהנים מקרא דכתיב לכל בני אהרן תהי' איש כאחיו איש חולק ואפי' בעל מום דאיש כאחיו הוא מיותר ולרבות בעל מום וע"כ לחלוקה דאלו לאכילה א"צ רבוייא דבהדיא כתיב גבי בעלי מומין לחם אלקיו וגו' יאכל אך אל המזבח לא וגו'. ועוד דלכל בני אהרן תהי' משמע חלוקה ופשוט). ומשני בעל מום רחמנא רביי' מכל זכר (ר"ל רחמנא רביי' גם הכא כמו גבי מנחה דבחטאת נמי

איתרבי ממה דכתיב בפרשה דהכא למטה כל זכר בכהנים יאכל אותה) ופריך ומה ראית ואימא לרבות טבול יום (ר"ל מה ראית דהמחטא אותה ממעט טבול יום מחלוקה וכל זכר מרבה לבעל מום הרי שניהם אינן ראוין לחטוי ואימא איפכא) ומשני מסתברא בעל מום הוה לי' לרבויי שכן אוכל אבל טבול יום לא חזי לאכילה עד אורתא. ולכך אינו חולק לאכול לערב ע"כ הסוגיא שם. ומ"ש רש"י ז"ל כאן יצא טמא בשעת זריקת דמים תפס רש"י ז"ל בלשונו תחלת העבודות שהוא הזריקה. והעיקר כדקיי"ל דטמא בשעת זריקת דמים אפילו הוא טהור בשעת הקטר חלבים אינו חולק:

כ כבר מבואר זה לעיל פסוק י"א באורך:

(ד"ה ואשר) מלת אשר הוא בא לרוב לקשר השם הקודם בשם או פעל שאחריו. כדי לסמן ע"י זה הפרט מתוך הכלל ר"ל שהפרט אשר יחול עליו הנשוא שהוא גזרת המאמר הוא מיוחד מתוך הכלל ע"י תואר או פעל מיוחד המתלוה עם הפרט כמו והי' האיש אשר יכנו יעשרנו המלך עושר גדול. ואולם מלת ואשר שבפסוק שלפנינו אי אפשר לפתור אותו כן דא"כ נצטרך לומר שהענין מדבר בכהן המזה (הכהן אשר יזה) וזה אינו שהרי גזרת המאמר הוא על הבגד ולא על הכהן שיכובס הבגד במקום קדוש. לכן צריך לפרש שבא כאן מלת ואשר במקום כי שיפורש לפעמים אם והכוונה ואם יוזה מדמה על הבגד ומן ההכרח דזה שהוא מכח גזרת המאמר צריך לפרש ג"כ שאין פעל יזה בחיריק כמו יזה בפתח. ויהי' הפירוש לפ"ז שאם יזה הכהן מדמה על הבגד יכובס הבגד במקום קדוש דז"א שהרי כתוב אח"כ אשר יזה עליו תכבס במקום קדוש ולא יתכן לבארו שם היותו מפעלי האבות דא"כ ע"כ הכוונה על הכהן. הכהן אשר יזה עליו וגזרת המאמר תכבס אינו נופל בכהן רק בבגד. לכן ע"כ צריך לפתור שם שיזה בחיריק כמו יוזה בשורק. והוא נפעל. והכוונה הבגד אשר יוזה עלי' יכובס בקודש. לזה יתפרש בהכרח גם יזה דרישא דקרא כמו יוזה. וש"ש ואשר יזה פירושו ואם יוזה אמנם מלת אשר השנית שבא בכתוב זה הוא כפשוטו כהוראת מלת אשר בכל המקרא לקשר השם הקודם (שבא בפירוש או המובן מכלל כמו באשר תליני אלין. השיעור במקום אשר תליני אלין גם אני) והכוונה הבגד אשר יוזה עלי' (והוא דשם המובן מכלל ששם הבגד הנזכר מקודם הוא סוף המאמר שלפניו). תכבס במקום קדוש ומזה ג"כ ההכרח שאין הכוונה על כל הבגד בכלל שהבגד אשר יוזה עליו יכובס במקום קדוש דא"כ האי אשר יזה עליו יתירא הוא ומה צורך שוב לסמן איזה בגד הטעון כבוס הרי הוא מוסב ער ראש המקרא שאמר ואם יוזה מדמה על הבגד. ולא הי' לו לומר אלא ואשר יזה מדמה על הבגד תכבס במקום קדוש. והוה ידעינן דקאי על הבגד שהוזה עלי'. לכן ע"כ צ"ל שבאמת אינו מכבס הבגד

בכללו. דק החלק מהבגד שהגיע עליו הזאת דם החטאת. ועיקר הכבוס אינו אלא כרי שרא יפסל הדם ביוצא. ולכן יתכבס בקודש שלא יצא חוץ לקודש וא"כ אין צורך לכבס רק החלק מן הבגד שהוזה עליו. ולא כל הבגד בכלל. ולפי הפירוש הזה יבא מלת אשר לסמן החלק שהגיע עליו ההזאה. והוא השם המובן מכלל המלה ההיא לפי הענין ועתה שיעור כר הפסוק הזה כזה ואם יוזה מדמה על הבגד המקום או החלק מן הבגד אשר יוזה עלי' תכבסנו בקודש. וכן צ"ל הנוסחא ברש"י אותו מקום הדם אשר בבגד תכבס בתוך העזרה. וכן הוא הגירסא ברא"ם:

(ד"ה אשר יזה) כבר ביארתי בדבור הקודם הסמוך שגם פעל ואשר יזה הראשון פירושו יהא נזה אבל לפי שכל ההכרח לבאר כן הוא רק ממלת יזה השנית כמו שהכרחתי בדבור הנ"ל לכן המתין רש"י ז"ל לבאר זה עד כאן וכל זה מבואר:

כא ר"ל וה"ה לשלמים ובש"ס אמרו ז"ל לענין שאר איסורין לא אסרה תורה אלא קדרה בת יומה בלבד (אבל שאינה בת יומה ה"ל נותן טעם לפגם ושרי דילפינין מגבלה. דכתיב לא תאכלו כל נבלה לגר אשר בשעריך תתננה וגו'. נבלה הראוי' לגר קרוי' נבלה ושאינה ראוי' כגון שמוסרחת אינה קרוי' נבלה. דז"ל הר"ן ז"ל ודברי רש"י ז"ל (בש"ס) מטין שכל שעבר עלי' לילה אחת בלי בשור אע"פ שלא שהתה מעל"ע בין תבשיל לתבשיל אין דינה כבת יומה ופוגמת ואף בתו' כתבו כך עכ"ל הר"ן ז"ל אבל דעת קצת מפרשים דבעינן מעל"ע דוקא והקשה הרא"ם ז"ל דלמ"ד לינת לילה פוגמת. למה הצריכה כה התורה שבירה בכלי חרם ומריקה ושטיפה בכרי מתכות הרי לא נעשה הבלוע נותר עד הבוקר וכבר עבר עליו הלירה והיא פוגמת בשלמא כדעת הפוסקים דבעינן מעל"ע דוקא ניחא דמעיקרא חל על הבלוע שם נוחר קודם שנפגם שהרי בעלות השחר נעשה נותר ואינו פוגם עד מער"ע מביעולו וכיון שכבר חל חיוב שבירה על הכרי תו לא פקע אפילו השהה אוחו אח"כ עד שנפגם דהיינו עד אחר מעל"ע אלא למ"ד לינת לילה פוגמת מאי איכא למימר ונתלבטו בקושיא זו הרא"ם והרג"א ומהר"ם יפה ז"ל ואישתמיט לכולהו שכבר קדמם בקושיא זו התוס' והרא"ש והר"ן ז"ר בסוף מסכת ע"ז והרא"ש ז"ל חירין דאפילו רמ"ד לינת לירה פוגמת היינו דוקא אם עבר על הבלוע כל הרירה כורו ולא סוף הלילה לבדו גורם ולכך איצטריך קרא משום כרים שבשלו בהם בלילה ומ"מ היו שוברים כל הכלים במקדש אף אותם שבשלו בהם קודם הלילה משום גזירה אטו בת יומה. ועוד י"ל דגזירת הכתוב הוא שבירה בכלי חרס והגעלה בכלי מתכות ולא משום איסורא דנותר ומ"מ שפיר שמעינן דכלי חרס אינו יוצא מידי דפיו לעולם מדכתיבא מריקה ושטיפה פה בכלי מתכות. ובכלי חרס שבירה עכ"ל ז"ר. והר"ן ז"ל תירין וז"ל דבאמת הכרוע לבדו

אינו פגום בכרי אחר לינת לירה או אחר מער"ע לכר מר כדאית ל' אלא שפוגם תערובתו והא דמצריך קרא שבירה בכרי חרם והגעלה בכלי מתכות אי הטעם משום שמה שיבשר אח"כ באותו כלי יברע מנותר שבכלי אלא עיקר הטעם משום הבלוע לבדו דכיון דאין הבלוע פגום מצד עצמו באיסורי' קאי ושם נותר עליו ונותר טעון שריפה וביעור. ושבירת כלי חרם והגעלת כלי מתכות הוא ביעור נותד הכלוע בכרי עכ"ר ז"ל בל זה מדברי הרב בעל צדה לדרך ז"ר:

כם (ד"ה כר זכר) כבר ביארתי זה לעל ל פסוק י"ט:

כג זהו אליבא דרבנן בגמ' דס"ל דהאי קרא דהכא מיירי בחטאות החיצונות שעבר והכנים דמן לפנים דאלו בחטאות הפנימיות דהיינו פריס הנשרפין ושעירין הנשרפין אין צריך קרא. דבהדיא כתיב במקומן שהם בשריפה וקרא דפרשת שמיני הן לא הובא את דמם אל הקודש פנימה וגו' לא אחא למילף שאם עבר והכנים דמן לפנים שפסורה וטעונה שריפה דהך דינא מקרא דהכא וכל חטאת וגו' נפקא לן אלא שהפסוק הנזכר בפרשת שמיני הוא ספור דברים בעלמא ספור שאלת משה ותשובת אהרן אבל ר' יוסי הגלילי ס"ל דחטאות הח עונות שהכניס דמן לפנים נפקא לן מקרא שבפרשת שמיני הן לא הובא את דמם וגו' וקרא דהכא וכר חטאת וגו' מיידי בפרים ושעירים הנשרפין. דאף דכתיבא בהו בכל חד שריפה בדוכתייהו. מ"מ בא הכתוב דהכא וכל חטאת וגו' ליתן לא תעשה על אכילתם. ולפי זה יוצא לנו דלרבנן ליכא ר"ת באכירת חטאות הפנימיות כלל דק באכילת חטאות החיצוניות שעבר והכניס דמן פנימה ומזה וצא לנו תימא על הר הרמב"ם ז"ל שבהלכות פסולי המוקדשים כתב שדם חטאת הנאכלת שנכנס להיכל אסורה שנאמר ובל חטאת אשר יובא וגו'. וזהו כרבנן דר"י הגלילי. ואולם בהרכות מעשה הקרבנות כתב וז"ל. וכן האוכל כזית מבשר הטאות הנשרפות לוקה שנאמר וכל חטאת אשר יובא וגו' וזהו דק אליבא דר"י הגלילי. מדברי הרב בער צל"ד ז"ל.

פרק ז

א ר"ל שתמורת האשם שוה בזה לתמורת חטאת שכמו שתמורת חטאת אינה קריבה (שתמורת חטאת היא אחת מן חמש חטאות המתות) כן תמורת אשם אינה קריבה אבל בזה היא משונה מתמורת חטאת דקיי"ל כל שבחטאת מתה באשם רועה ותמורת חטאת וחטאת שמתו בעלי' או שנתכפרו בעלי' למיתה אזלא אבל תמורת אשם וכן אשם שמתו בעליו או נתכפרו בעליו ירעה עד שיסתאב ויפלו דמיו לנדבה ליקח בהן עולה ונקראת עולת נדבת צבור לקיץ המזבח ומזה תדע שאין תמורת חטאת ואשם יוצאה לחולין רק הם קדושים:

ג (ד"ה את) ר"ל אבל אלו היה אשם בא גם מן העזים היה ראוי לחלק דינו לב' פרשיות כמו שחלק דין השלמים לב' פרשיות בסדר ויקרא:

ה ר"ל שכל עוד שורא ניתק לרעי' (ר"ל שגמרו דינו להיות רועה או שאמרו בעליו בפירוש שמנתקין אותו לרעי') לא ניתק שם אשם ממנו ולמדנו מכאן שהאשם שמתו בעליו קודם הקרבתו או שאבד ונתכפרו בעליו באחר ואח"כ נמצא דא' אע"פ שעומד להיות דינו לרעות עד שיסתאב ואח"כ ימכר ויפלו דמיו לקיץ המזבח דהיינו עולת נדבת עבור הרי שהוא עומר לעולה מ"מ קודם שניתק ממנו שם אשם דהיינו קודם שניתק לרעי' אע"פ שעומד לעולה אין סתמו עולה ואם קדם ושחטו סתם אינו כשר לעולה (דאע"פ שעומד לעולה מ"מ קודם שניתק ממנו שם אשם סתמי' לאו לעולה קאי) אבל כשכבר ניתק לרעי' הואיל וניתק ממנו שם אשם ועומד להיות דמיו לעולה אם קדש ושחטו סתם כשר לעולה דסתמי' לעולה קאי (ומזה מבואר דכ"ש אם שחטו בפירוש לשם עולה דכשר אע"פ שהוא בעצמו אין דינו להיות עולה רק שיהיה דמיו כדמי עולה וכן מוכח מכאן דאע"פ שעדיין לא ניתק שם עולה ממנו נהי דמתמי' לאו לעולה קאי מ"מ אם קדם ושחטו בפירוש לשם עולה דכשר) וזה מוכח מדכתיב אשם הוא ודרשינן בהוייתו יהא דאע"פ שעומד להיות דינו לרעי' וכשיסתאב להיות דמיו דמי עולה מ"מ כל עוד שלא ניתק לרעי' בהוייתו יהא ועדיין שם האשם עליו ואפילו שחטו סתם פסול דסתמי' לאו לעולה קאי ולאשם כבר נפסל:

בא"ד ואינו בא ללמד כו'. ר"ר שאם באת לומר כן ע"כ תצטרך לומר ג"כ שאשם שלא הוקטרו אימוריו לשמו פסול שהרי כתוב כאן אשם הוא אחר הקטרת האימורין וזה אינו שהרי אפי' לא הוקטרו אימוריו כלל כשר הוא משום שאין כפרה אלא בדם. וכ' הרא"ם ז"ל וז"ל והקשה רש"י ז"ל בש"ס אשם נמי הא כתיב בי' קודש קדשים הוא בראש הפרשה קודם הקטרת אימורין ותירץ דלא משמע מיני' לשמו אלא כשכתוב הוא עם שם הקרבן כגון חטאת הוא אשם הוא או שכתוב עם א' מן עבודות הדם אבל גבי קודש קדשים הוא דאותו דוא לא כתיבא לא עם שם הקרבן ולא עם אחד מעבודת הדם לא דרשינן מיני' לשמו:

ז ר"ל תורה א' להם דבוק עם כהן אשר יכפר וגו' הבא אחריו דאלו להשוותם לכל שאר דברים מרישא דקרא נפקא לן דכתיב כחטאת כאשם כ"פ הרא"ם ז"ל:

(ד"ה הכהן וכן דרשו ז"ר ג"כ לעיל גבי דכהן המחטא וגו' הראוי לחטוי חולק שא"א לומר המחטא ממש שהרי כתיב אח"כ כל זכר בכהנים יאכלנה והוא הטעם עצמו מה שדרשו ז"ר גם כאן אשר יכפר הראוי לכפר שהרי באשם נמי כתיב כל זכר בכהנים וגו':

ח ר"ל דאע"פ שמיעטו הכתוב לעיר מחלוק הבשר מ"מ מחלוק העורות לא נתמעט והיה עורה על הדעת לומר שלא מיעטו הכתוב אלא מהבשר שהוא עומד לאכילה וכיון דלא חזי השתא לאכילה אינו חולק נמי לאכול לערב אבל מהעור שאינו ראוי לאכילה לא נתמעט קמ"ל דכיון דרא חזי השתא לאכילת בשר אפי' בעורות נמי אינו חולק:

ט תראה מזה דמשמע להו לרז"ל דמ"ש בפסוק שלפנינו לכהן המקריב וגו' נמשך ג"כ על מנחה בלולה בשמן וחרבה שבפסוק שאחריו וכמ"ש בפסוק שאחריו לכל בני אהרן תהיה וגו' מוסב ג"כ על מנחת מאפה תנור ומחבת ומרחשת שבפסוק שלפנינו ומכח זה דמו קראי אהדדי ומשום דומיא דקראי איצטריכו לשנויי דמ"ש בפסוק שלפנינו רבהן המקריב וגו' היינו הראוי להקריב והוא בית אב של אותו יום ולמעוטי כל המשמרה כולה הוא דאתי (הכהנים היו נחלקין לכ"ד משמרות כל משמר עובד בשבתו וכל משמר נחלק לו' בתי אבות כל בית אב עובד ביומו ובשבת היו מקריבין כל הבתי אבות יחד בין במשמר הנכנס ובין במשמר היוצא) אבל באמת צ"ע הן על הרומיא ודן על התירץ. על הרומיא קשה דמנ"ר לרז"ל שכל מיני המנחות דין א' להם עד דריקשו קראי אהדדי איסור דמנחת מחבת ומרחשת ומאפה תנור דין א' להם ומנחה בלולה בשמן וחרבה דין א' להם. ועל התירץ קשה מ"ש הכא אצל המנחות דדרשינן המקריב הראוי להקריב והוא בית אב של יומו ולמעט שאר הבתי אבות של אותה משמרה ומ"ש גבי זבחים דלעיל דדרשינן המקריב המחטא הראוי לחטוי וכפרה והקרבה ולא ממעטינן כל אנשי המשמר וע"ע מדברי הרא"ם ז"ל:

י כלומר מנחת סולת של נדבה שנקמצת בעודה סולת ולא לאחר אפי' כשאר המנחות) שהמנחות ה' מינים מנחת סולת ומנחת מחבת ומנחת מרחשת ומנחת מאפה תנור שהוא מב' מינין חלות ורקיקין וכבר נכללו ארבעת המינין בפסוק הקודם נשאר מנחה בלולה בשמן שבפסוק זה בעד הסולת בהכרח

יב (ד"ה והקריב) כ"ז מבואר היטב בס' תצוה ונלמד הכל בש"ס מקראי (ד"ה מרובכת) ר"ל דאע"פ שהרבוך יש בו ג' מיני הבשול החליטה והאפיה והטגון כמ"ש רש"י ז"ל לעיר בב' מנחת חביתין מ"מ זהו מפני שכתוב שם תופיני ועל מחבת אבל פי' מלת מרובכת אינו אלא החליטה ברותחין ומ"מ למדנו ממנחת חביתין שהרבוך בכ"מ יש בו כל ג' מיני הבשול כמ"ש הרמב"ם ז"ל בה' מעשה הקרבנות. מדברי הרא"ם ז"ל:

יג ר"ל דכל המאמר הזה יקריב קרבנו על זבח תודה שלמיו יתירא הוא דהא מוסב על פסוק הקודם והקריב על זבח התודה וגו' לכן דרשו ז"ל קרבנו על זבח דער זבח הוא שחיטת התודה הוא קרוי קרבן להיות קדוש קדושת הגוף ליפסל ביוצא (חוץ לירושלים)

ובמגע טבול יום ומלצאת לחולין ע"י פדיון אבל קודם שחיטת הזבח אין עליו רק קדושת דמים ואינו נפסל ביוצא וטבול יום ויוצא לחולין ע"י פדיון:

יד ר"ל דפירוש אחד מכל קרבן א' מכל מין שהמין קרוי קרבן הרי ד' לחמים לכהן ול"ו לחמים לבעלים ונאכלין לפנים מן החומה כבשר השלמים:

טו ר"ל דיש לנו ד' רבויים בשר. ובשר. זבח. שלמיו. והוא כמו ששנינו בת"כ ומייתי לה בש"ס דזבחים למדנו לתודה שנאכלת ליום ולילה חליפין וולדות ותמורות מנין (ופירש"י ז"ל חליפין היינו מפריש תודתו ואבדה והפריש אחרת תחתיה ואח"כ נמצאת הראשונה. הוויא הב' חליפי תורה וקריבה גם היא. וולדות ותמורות היינו וולד של תודה ותמורת תודה וכולם קרבין כדילפינן בש"ס דבכורות) ת"ל ובשר (דמיתורא דו' הנוספת על התיבה ראוי לרבות דומיא דהך מידי דנפיק ממשמעותא דתיבה גופא וכיון דמשמעותא דבשר הוא התודה גופא מרבינן מיתורא דו' הנוסף עלי' לכר היוצא מן התודה שדינו כמוה והוא חליפי וולד ותמורת תודה ומפני ששקולין הן והי מינייהו מפקת יבואו כולן) חטאות ואשמות מנין ת"ל זבח [דאחר שהיינו מרבין כבר את המסתבר יותר להיות דינו כתודה והיינו היוצא מן התודה באנו לרבות אח"כ חטאות ואשמות שהן קדשי קדשים שדינן כתודה ולא יאכלו אלא ליום ולילה וכן ילפינן מהך יתורא זבחי שלמי צבור שהן כבשי עצרת דהי מינייהו מפקת ויבואו כל הקדשי קדשים] מנין לרבות שלמי נזיר ושלמי פסח ת"ל שלמיו (דאחר שרבינו היותר מסתבר והם כל הק"ק שיש להם חומר התודה איצטריך עוד יתורא לרבות שלמי נזיר ושלמי פסח שאף שהם קדשים קלים מ"מ יש להם חומר התודה באכילתן לפי שדומין קצת לחובה יותר מן השלמים שאין בהם שום נדנוד חובה כלל וכן התודה דומה קצת לחובה לפי שבאה על נס) עכ"ל הברייתא. והנה רש"י ז"ל פי' שלמי פסח דברייתא. על חגיגת י"ד הבאה עם הפסח בזמן שהחבורה מרובה כדי שיהא הפסח נאכל על השובע ובאמת שהוא מחלוקת בן תימא ורבנן בש"ס דפסחים, דלבן תימא חגיגת י"ד אינה נאכלת אלא ליום ולילה אבל לרבנן נאכלת לב' ימים ולילה. ולהלן בסדר ראה פירש"י ז"ר שם את הפסוק לא ילין מן הבשר אשר תזבח בערב ביום הראשון לבוקר כרבנן דבן תימא וכאן פי' אליבא דבן תימא אבל באמת קשיא טובא חדא דאמאי לא פי' אליבא דכ"ע דשלמי פסח היינו שלמים הבאים מחמת פסח שהפריש מעות לפסחו וניתותרו מן המעות דקיי"ל דמותר הפסח קרב שלמים ואותן שלמים נאכלין רק ליום ולילה כדאי' להדיא בש"ס דפסחים דף ס"ט ולא נפיק אלא מקרא דהכא מרבוייא דשלמיו כמ"ש התוס' שם דף ע"א ע"ב דמסתמא מרבוייא דהכא נפיק דלית לן רבוייא אחרינא. ויותר קשה כמו שהקשה רבינו ישעי' ורבינו הלל ז"ל הובאו

ברא"ם דהא תניא בת"כ ברייתא אחריתא אחר הברייתא הנ"ל. חגיגה הבאה עם הפסח נאכלת לב' ימים ולילה א' וא"כ צ"ל לפירש"י דברייתא קמייתא בן תימא קתני לה ואידך ברייתא רבנן. וז"א דא"כ ליתני הכא והכא חגיגה הבאה עם הפסח או הכא והכא שלמי פסח עכ"ל. ומה שתירץ הרא"ם ז"ל דכיון דקמייתא אתי כבן תימא ואידך כרבנן מר תני לה כי לישני' ומר תני לה כי לישני' שכן דרך התנאים לשנות כ"א משנתו כפי לשונו הנהוג אצלו עכ"ל. אין זה תירוץ חדא דהא כ"פ מייתי בש"ס דפסחים דברי בן תימא בדין זה ונסיב לה בכ"מ בל' חגיגה הבאה עם הפסח ולא אישתמיט למיתני חד זימנא בל' שלמי פסח. אלמא דל' זה היה נהוג גם אצל בן תימא אבל יותר נתחזקה קושיית רבינו ישעי' ורבינו הלל ז"ל עפ"מ שהקשתי למעלה דמי דחקו לרש"י ז"ל לפרש דהני ב' ברייתות פליגי ולמימר ג"כ דמר קרי לה לחגיגת י"ד חגיגה הבאה עם הפסח. ומר קרי לה שלמי פסח הרי יותר נוח לומר דכולהו אליבא דחד תנא ואין כאן מחלוקות וגם אין כאן שנוי ל' כלל. ועוד קשיא טובא מה שהקשו התוס' ז"ל בפסחים פ' אלו דברים אפירש"י ז"ל דהכא (ובראי"ם ז"ל לא הובאו כלל דברי תוס' ז"ל הללו) דלבן תימא הא דחגיגה הבאה עם הפסח אינה נאכלת אלא ליום ולילה לא נפיק כלל מרבוייא דשלמיו אבל נפקא לי' מקרא אחרינא דכתיב לא ילין זבח חג הפסח לבוקר ודרשינן זבח חג זו חגיגה הבאה עם הפסח. הפסח כמשמעו. וכתיב לא ילין לבוקר כדאי' בפסחים פ' אלו דברים, וא"כ איך מפיק לי' בברייתא מקרא דהכא הא בן תימא מפיק לי' מהיקשא דהוקש לפסח ומהך היקשא מפיק נמי התם בש"ס דאינה באה מן הבקר ואינה באה בת שתי שנים ואינה באה מן הנקבות אבל באה רק מן הצאן (דהיינו מן הכבשים או מן העזים) וזכר ובן שנה. ותו קאמר התם בש"ס דאינה נאכלת אלא צלי. ושאר דיני פסח יש לה לענין שבירת עצם וכיוצא הילכך ע"כ לא אתיא הך ברייתא אליבא דבן תימא רק מיירי במותר פסח. וזהו ג"כ כוונת הרמב"ן ז"ל בקושייתו על פירש"י ז"ל דהכא. ובכ"ז שכתבתי תראה שכל מ"ש הרא"ם ז"ל כאן לדחות קושית רבינו ישעי' ורבינו הלל והרמב"ן ז"ל אינו עולה יפה. וצע"ג ליישב פירש"י ז"ל דהכא ומחוורתא דהך ברייתא דת"כ אתיא לדברי הכל ומדברת במותר הפסח שקרב שלמים שגם היא אינה נאכלת אלא ליום ולילה כתודה שהיא חובה קצת כעין תודה ולא נפיק אלא מקרא דהכא כמו שהבאתי לעיר בשם התוס' ז"ל. ואולם עוד נשאר לנו לבאר דבר א' להשלמת הביאור בזה דאמאי איצטריך לבן תימא למילף מקרא דלא ילין זבח וגו' תיפוק לי' מרבוייא דשלמי' דהכא ואין לומר דאיצטריך לשלמי נזיר ומותר הפסח מכדי שקולין הן ויבואו כולן. ותו יש להבין דנהי דלרבנן דבן תימא לא קשה אמאי ס"ל דחגיגת י"ד נאכלת

לב' ימים ולילה א' ולא מרבינן מרבוייא דשלמיו דהכא שתאכל כיום ולילה א' כתודה להיותה ג"כ כעין חובה. דז"א דילפינן התם בפסחים מקרא לרבנן מדכתיב לא ילין מן הבשר אשר תזבח בערב ביום ראשון לבוקר ומוכחינן שם בש"ס דהך קרא רק בחגיגת י"ד מיירי (ולא בפסח) ומאי בוקר בוקרו של ט"ז אבל מ"מ קשה דהא מרבינן התם בש"ס מרבוייא דאם נדר או נדבה וגו' שבפ' שלפנינו לשלמי חגיגה שחובה להביאן ברגלים שנאכלין רב' ימים ולילה א' כשלמים (וכמו שפירש"י ז"ל התם דאם רבוייא הוא לרבות אף שלמי חובה לאכילת ב' ימים ולילה א' כשלמים) וא"כ קשה מנא לן לרבות מרבוייא דשלמיו דגבי תודה שלמים הבאים ממותר הפסח ואיל נזיר שדינן כתודה ולרבות חגיגת הרגלים מרבוייא דאם דגבי שלמים שדינם כשלמים אימור איפכא דלירבי חגיגת הרגלים מרבוייא דשלמיו דגבי תודה שדינן כתודה ולרבויי שלמי מותר הפסח ואיל נזיר מרבוייא דאם דגבי שלמים שדינה כשלמים ועוד יש לנו להבין אמאי איצטריך קרא דלא ילין מן הבשר וגו' לרבויי חגיגה הבאה עם הפסח לרבנן שדינה כשלמים תיפוק לי' מרבוייא דאם דגבי שלמים דמרבינן מיני' לכל החגיגות. ואחר כל דהעדות האלו נאמר דקושיא הא' והג' יש ליישב בנקל דהא דאיצטריך למילף לבן תימא דחגיגת י"ד נאכלת ליום ולילה מקרא דלא ילין לבוקר זבח וגו' ולא ילפינן מרבוייא דשלמיו דהכא היינו משים דבלא"ה איצטריך לן להיקשא דחגיגה לפסח לענין שאר דיני הפסח דאינה באה מן הבקר כו' וכנ"ל בשם הש"ס. יליף נמי לענין זמן אכילתה מהך קרא (ולא קשה א"כ למה איצטריך למיפשט שם בפסחים מברייתא דחגיגה הבאה עם הפסח דינה כפסח לכל דברי תיפוק לי' מדאיצטריך למילף מהך קרא. ד"ל דעדיפא לי' למיפשט מברייתא דכתיב בה בהדיא מדניפשיט מכח הוכחה דהוכחה זו יש לדחות ולומר דבאמת קשה מנ"ל לרב נחמן דבן תימא יליף מהיקשא דהך קרא אימור מרבוייא דשלמיו נפיק לי'. לכך פשיט מברייתא דלבן תימא חגיגת י"ד שוה לפסח לכל דבר והשתא ע"ב צ"ל כרב נחמן דמהיקשא יליף לה) ועוד י"ל דלולי הך היקשא לא הוה מרבינן חגיגת י"ד מרבוייא דשלמיו אלא דהוה אמרינן דאדרבה אית לן דרבויי חגיגת י"ד מריבוייא דאם דגבי שלמים כיון דמרבינן מהתם חגיגת הרגלים וחגיגת י"ד גם היא חגיגה מקריא ולשמחת החג באה לכך איצטריך היקשא. ובקושיא הג' י"ל דלכך איצטריך קרא דלא ילין לרבנן ולא מרבינן לחגיגת י"ד מרבוייא דאם דגבי' שלמים משום דצריך לאפוקי מסברת בן תימא דכיון דבאה אגב הפסח ובשבילו דינה כמוהו לענין זמן אכילתה. ואולם ליישב שאלה האמצעית הנה מצאתי ברא"ם שהביא בשם הרמב"ן ז"ל שהעתיק ברייתא דת"כ ער פסוק הכתוב בסמוך בפ"י שלפנינו אצל השלמים. וז"ל הברייתא הנ"ל. וממחרת והנותר ממנו

יאכל אין לי אלא שלמים שנאכלין רב' ימים ולילה א' מנין לרבות את החגיגה וכו' ארבה אני את החגיגה שבאה בזמנה מנין כו' עכ"ל הברייתא ואולם אין ספר ת"כ תחת ידי כעת וא"י לפרש הברייתא ההיא ומה מעלה ועדיפות יש לחגיגה לפי שבאה בזמנה ועכ"פ נשמע מל' הברייתא דיש לנו סברא להשוות חגיגת הרגלים לשלמים יותר משאר קרבנות לפי שבאה בזמנה הארכתי עד כה מפני הקושי' שיש בדינים הללו. ודע שהבכור ומעשר בהמה נאכלין ג"כ לב' ימים ולילה א' כשלמים ואף שהקרבנות האלו אינם קרויין כלל שלמים וארז"ל בש"ס פ' איזהו מקומן שהבכור נלמד מדכתיב גבי בכור ובשרם יהיה לך כחזה התנופה וכשוק התרומה הרי שהשוה הכתוב את הבכור לחזה ושוק של שלמים וכמו שהמורם משלמים נאכל לכהנים לב' ימים ולילה א' בזמן אכילת בשר הישרמים לבעלים ישראל כן הבכור נאכל ג"כ לב' ימים ולילה א' (והא דלא מקשינן לחזה ושוק של תודה היינו כמ"ש שם רש"י ותוס' ז"ל משום דגבי חודה גופא לא כתיב שם חזה ושוק בהדיא אלא דנלמד לענין זה משלמים הילכך סברא הוא דקרא דכתיב כחזה התנופה וגו' היינו כחזה ושוק של שלמים) ועל מעשר בהמה דנאכל לב' ימים ולילה א'. כ' רש"י ז"ל שם בזבחים פ' איזהו מקומן שא"י מאיזה מקום הוא נלמד ע"כ ובזה נתבררו היטב כל דיני זמן אכילת הקרבנות:

טז ר"ל שבאמת אף קרבן תודה דלעיל קרוי נדבה אלא שבבחי' זבחי השלמים התודה דומה קצת לחובה להיותה באה על נס והצלה ושיעור הפסוק שלפנינו ואם נדר או נדבה לבד קרבנו בלתי שום הודאה של נס ופשוט:

(ד"ה וממחרת) ר"ל הו' וממחרת היא ו' נוספת ושיעור המקרא וממחרת הנותר ממנו יאכל (שגגה פלטה הקולמוס תחלה וכצ"ל הו' והנותר היא ו' נוספת) ופשוט:

יח כאן בפ' צו באה האזהרה על מחשבת חוץ לזמנו ומחשבת חוץ למקומו נלמד מקרא דואם האכל יאכל ביום הג' שבפ' קדושים באם אינו ענין לחוץ לזמן אכילתו שה"ז אמור בפ' צו תנהו ענין לחוץ למקומו כדתניא בת"כ. והובא ברש"י ז"ל פ' קדושים. ומבואר:

י ר"ל הך קרא דהכא אינו מוסב על הקודם שמדבר בקדשי פגול אבל כאן מדבר בבשר קודש כשר שהפגול אף אם לא נגע בטומאה אינו נאכל:

(ד"ה והבשר) ר"ל דלא הי"ל לכתוב אלא כל טהור יאכל בשר והבשר למה לי. לכן דרשו ז"ל בת"כ דהוה אמינא הואיל והטמא פסול והיוצא (קדשי קדשים חוץ לקלעים וקדשים קלים חוץ לחומה) פסול (דנפקא לן פסול יוצא מדכתיב ובשר בשדה טרפה לא תאכלו ובשדה יתירא הוא. ודרשינן ובשר בשדה היינו שיצא חוץ למחיצתו המכשרת אותו לאכילה אף אם חזר למחיצתו אח"כ טרפה הוא ולא תאכלו ומינה נפקא לן כמה דיני

יוצא) מה טמא נטמא מקצתו נטמא כולו אף היוצא נפסל מקצתו כולו פסול (בחבור כמו הטמא) ת"ר והבשר לרבות בשר הפנימי שיהא מותר, (ר"ל דהפנימי הוא בכלל כל טהור יאכל בשר) מכאן אמרו בפסח (שיש בו משום שבירת עצם) חותך (אם יצא מקצת האבר) עד שמגיע לעצם וקולף עד שמגיע לפרק וחותך ובמוקדשין שאין בדם משום שבירת עצם גורר כל מקום שהוא יוצא ע"כ:

(ד"ה כל) ר"ר דהוה אמינא דכיון דרישא דקרא דם זבחיך ישפך מיירי בבעלים סיפא דקרא והבשר תאכל מיירי נמי בבעלים דוקא קמ"ל כל טהור אפי' אינו בעליו:

כ ר"ל דמלת עליו שב על האדם ולא על הבשר. ודבר זה למדו רז"ל מג"ש דטומאתו טומאתו דגבי טומאת מת דכתיב אצל טומאת מת ואיש אשר יטמא ולא יתחטא וגו' טמא יהיה עוד טומאתו בו. מה להלן טומאת הגוף אף כאן טומאת הגוף ולפ"ז צ"ל דהך קרא דהכא בטומאה היוצאה מגופו דוקא קא מיירי והוסיף עוד אח"כ בפסוק כ"א שאחריו דגם בטומאה שקבל האדם מאחר מחמת שנגע בטומאה הוא ענוש כרת. וכ"פ גם הראב"ע ז"ל:

בא"ד אנר טהור שאכל את הטמא כו'. הוא פשוט דבאוכל קדשים בטומאת הגוף נאמר בו כאן עונש אבל לא נמצא בו אזהרה מפורשת (ר"ל למלקות דאלו לכרת א"צ אזהרה כמו דאיתא בש"ס מכות בראיית שכן פסח ומילה ענש הכתוב אע"פ שלא הזהיר) ובטומאת עצמן נאמר אזהרה לבד (בפסוק י"ט הקודם) אבל לא עונש:

כד ר"ל דלא איצטריך יעשה לכל מלאכה למישרי חלב בהנאה דכשהותרה נכלה בהנאה דכתיב לנו אשר בשעריך וגו' היא וחלבה וגידה הותרה. לכן ע"כ צ"ל דאיצטריך קרא דהכא לטהרו מכלל טומאת נבילות ר"ל שאין בו טומאת הבשר ומותר להשתמש בו טהרות אפי' למלאכת גבוה כגון למשוח בו עורות דקדשי בדק הבית. וא"ת אכתי טרפה למה לי דאי בטרפה ששחטה מה איריא חלבה אפילו בשרה נמי טהור דקיי"ל דמהני לה שחיטה לטהרה מידי נבלה כדילפינן מקרא בש"ס ואי בטרפה שמתה הרי היא בכלל נבלה. כבר תירצו ז"ל בש"ס דאיצטריך טריפה משום סיפא דקרא ואכול לא תאכלוהו כמו שיבואר בדבור הסמוך שאחריו:

(ד"ה ואכול) ר"ל דמשום חלב גופא לאסרו באכילה א"ש דכבר הוזהרו אפי' בחלב כשדה מכ"ש בחלב נבלה וטרפה וע"כ צ"ל דהאי ואכול לא תאכלוהו משום לאו דנבלה הזהיר וקמ"ל דחל איסור נבלה וטרפה אאיסורא דחלב דקדים ואף שבשאר איסורין אין איסור חל על איסור והשתא צריכי תרווייהו נבלה וטרפה דאי כ' נבלה ה"א דוקא נכלה דחמירא

דמטמאה אבל טרפה לא הילכך כ' טרפה. ואי כ' רחמנא טרפה לחודא ה"א דוקא טרפה דחמירא דאיסורה מחיית אבל נבלה לא מ"ל

כו ר"ר אבל דם חיה אסור משום דחיה בכלל בהמה:

(ד"ה בכל) ושם בקידושין מפורש הטעם דהוה אמינא הואיל ובענינא דקרבנות כתיבא בזמן דליכא קרבן לא ליתסר קמ"ל ע"כ:

ל ר"ל דכך חנופה בעי כהן ובעי בעלים ובן גבי בכורים דחד מחברי' ומר מג"ש כתיב הכא ידלידיו תביאנה וגו') וכתיב בבכורים יד (ורקח דבדן הטנא מידך) מה להלן בבכורים כהן אף כאן כהן. ומה כאן בעלים אף להלן בעלים. הא כיצד הכהן מניח ידו תחת יד הבעלים ומניף:

(ד"ה את) אר"ל דמ"ש כאן את החלב הוא ביאור למ"ש מקודם אשי ד' דהחלבים הם העולים לאשים:

(ד"ה יביאנו) תלתא קראי כתיב גבי תנופת שלמים חד הכא ותרי בפ' שמיני והכא דכתיב את החלב על החזה יביאנו היינו בכהן המביאו מבית המטבחים ליתנו לכהן המניף. ובפ' שמיני דכתיב שם חזה התנופה על אשי החלבים יביאו להניף היינו בכהן המניף (ר"ל הכהן שמניח ידו תחת יד הבעלים ומניף) שמקבל מיד הכהן המביא (לאו דוקא שהקבלה בבעלים וכנ"ל) ובידו מתדפכין ממילא העליונים לתחתונים ואידך דשמיני דכתיב וישימו את החלבים על החזות ויקטר וגו' הוא כהן המקטיר שמקבל מיד הכהן המניף שמתדפכין שוב בידו ולמדנו שצריך לזה ג' כהנים ואע"ג דסגי בחד משום ברוב עם הדרת מלך כדאית' בש"ס:

(ד"ה את החלב) ר"ל דלמה חזר ואמר אח"כ את החזה ולא אי"ל אלא את החלב על החזה יביאנו להניף אותו וגו' לכן פירש"י ז"ל דכלפי שאמר למעלה את אישי ד' את החלב על החזה. יכול שיהא אף החזה לאישים הילכך חזר ואמר אח"כ את החזה להניף וגו' ר"ל דהחזה אינו אלא לצורך התנופה אף שאיננו מן האשים. ופשוט:

לג וילפינן לה מקראי דלעיל המקריב את עורת איש וגו' דגבי עורה וכן הכהן המחטא וגו' דגבי חטאת דפירושו הראוי להקריב והראוי לחטוי וה"ה דכא גבי שלמים. ולפי שכתוב דמקריב את דם השלמים דפירושו הזורק אח הדם ואח"כ כ' ואת החלב וגו' דפירושו המקטיר את החלב ילפינן ג"כ שצריך להיות טהור בשעת זריקה ובשעת הקטרה ואפי' טהור בשעת זריקה וטמא בשעת הקטרה אינו חולק לאכול לערב. מדברי הרא"ם ז"ל:

(ד"ה תנופה) ר"ל דתנופה היינו נענוע והוא מוליך ומביא ותרומה היינו מעלה ומוריד. כן הוא בש"ס:

לז והוא כמו שפירש"י ז"ל בס' שמות פ' תצוה שכל מלוי ידים בכל מקום אינו אלא לשון חנוך:

פרק ח

ב ר"ל שכבר כ' בסוף סדר שמות ספור הקמת המשכן וא"כ לפי שפ' זו נאמרה קודם הקמת המשכן צ"ל שאין מוקדם ומאוחר בתורה (וכבר מבואר במ"א פירוש זה באורך וכאן אקצר דלפי שבסדר שמות הספור ממלאכת המשכן נמר שם כר ספורו מתחלה וע"ס הוא גמר הקמתו ואולם בה' זה הוא ס' ת"כ יספר מדצוואות שנאמרו לאהרן ע"י משה. לכן חזר לספר מה שנצטווה בצורך חנוך הכהונה קודם הקמת המשכן) והנה כבר ידענו שהוקם המשכן בר"ח ניסן א"כ תחלת המלואים היה בכ"ג באדר ויום זה נאמרה פ' זו וכ"כ ג"כ רש"י ז"ר בסדר שמיני ויהי ביום השמיני ששמיני זה הוא שמיני למלואים והוא ר"ח ניסן ובאמת שיש בזה מחלוקת דלשטה זו צ"ל דמ"ש בסדר תצוה ופתח אוהל מועד תשבו יומם ולילה שבעת ימים דאע"פ שלא הוקם המשכן עד ר"ח ניסן מ"מ בכל יום מז' ימי המלואים היה משה מעמידו ומפרקו כדי להרגילם אבל בר"ח היתה הקמתו קיימת עד זמן המסעות. וצריך לפרש ופתח אוהל מועד תשבו וגו' יומם ולילה מקום פתח אוהל מועד כל זה צריך לפרש לשטה זו שהיא שטת הת"כ דפירש מ"ש בפ' שמיני ואת שעיר החטאת דרוש דרש משה שהוא שעיר ד"ה אלמא דשמיני למלואים היה ר"ח. א"כ ע"כ לא תוקם המשכן עד שמיני למלואים שהרי ידענו שלא הוקם המשכן עד ר"ח. ולפ"ז צ"ל א' שתחלת המלואים היה בכ"ג באדר. ב' שגם בימים הז' האלו שלפני ר"ח הוקם המשכן אלא שלא היתה ההקמה עד ר"ח הקמה קיימת אבל בספרי אמרו ז"ל וז"ל ויהי אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם מי היו נושאי ארונו של יוסף היו דברי ר' ישמעאל. רבי עקיבא אומר מישאל ואלצפן היו שנטמאו בנדב ואביהו (כמ"ש בסדר שמיני) שנא' ולא יכלו לעשות הפסח ביום ההוא, ביום ההוא לא היו יכולין לעשות אבל יכולין היו ביום שלאחריו ע"כ ולפ"ז הך דת"כ ס"ל כר' ישמעאל אבל כר"ע נמצינו למדין א"כ שהז' של נדב ואביהו היה בערב הפסח וכיון שידענו מהמבואר בסדר שמיני שמיתתן של נדב ואביהו היה ביום ח' למלואים. צ"ל א"כ ששמיני למלואים היה ביום ח' ניסן. ולכן חל ז' של נדב ואביהו בערב הפסח וא"כ אחרת המלואים היה בר"ח ניסן שבו הוקם המשכן. ולשטה זו מ"ש בסדר שמיני ואת שעיר החטאת דרוש דרש משה וגו', איננו שעיר ר"ח רק שעיר העבור שנתחייבו ע"פ הדבור להביא ביום הזה הוא יום ח' למלואים כמ"ש בפ' שמיני ואל ב"י תדבר לאמר קחו שעיר עזים לחטאת וגו' וכבר דברו מזה הרבה המפרשים וכ"ז מבואר מאוד מדברי הרא"ם ז"ל:

(ד"ה קח) כבר הוא מבואר אצלי במ"א שפעל קיחה הנזכר אצל ב"א החפשים הוא מענין פתוי ולקיחה בדברים והפתוי הוא בכ"מ לפי ענינו ובמקום הזה הוא אשריך שזכית לכך וצורך הפתוי ולקיחה בדברים בענין זה אצל אהרן לפי שהיה קשה על אהרן לרוב ענותו לטול כתר כהונה וביחוד לחומר אזהרת קדושתו:

ה פשוט שמאמר זה הדבר וגו' שאמר משה אל העדה לא היה ציווי כלל לעדה שהרי לא בא אחריו שום ציווי וע"כ שזה הדבר מוסב על שלמעלה ואין כאן זולתי הודעה שכל הדברים אשר יעשה לעיניהם במלאת יד אהרן ויד בניו נצטווה בכל זה מאת הש"י ולא לכבודו וכבוד אחיו חלילה יעשה מעשהו. והנה ענין אסיפת כל העדה היה כדי שיתקדש ויתחנך לכהונה בפרסום ופומבי, וכענין אסיפה להמליך עליהם מלך ולמען יראו כל העדה כל הדברים שיעשו למלאות יד אהרן ויד בניו וזהו טעם הכתוב שאמר כאן זה הדבר אשר צוה ד' לעשות ור"ל שהדברים אשר יעשו באהרן ובניו ע"י משה הוא הדבר אשר צוה ד' לעשות ולא מלבי אני עושה:

ט כבר ביאר רש"י ז"ר ענין זה באורך בסדר תצוה קחנו משם:

טו ר"ל שאין כאן טהרה מטומאה רק טהרה מזרות (ד"ה לכפר) ר"ל שאין כפרה נופל במזבח שאין המזבח צריך כפרה לזה ע"כ צ"ל שאין פירוש מלת עליו שאחריו בעבורו וכהוראת מלה זו לרוב כשהיא קשורה עם פעל בפר רק ענין מלה זו כפתרונו לרוב על השטח העליון מן הגשם והענין שיעשה עליו מעשה הכפרה:

טז לפי שכתוב בפ' תצוה היותרת על הכבד ושם ע"כ פירושו שהיה נוטר מעט מן הכבד עמו והנה האימורין הנזכרין בואתה תצוה הן דאימורין הנזכרין כאן. לכן הוכרח רש"י ז"ל לפרש שמ"ש כאן יותרת הכבד כאלו כתוב היותרת על הכבד. מדברי הרא"ם ז"ל:

כב ר"ל שמ"ש כאן איל המלואים ע"כ אין פירושו מל' מלוי ידים וחנוך שהפירוש הזה יתכן אם היה כחוב ויקרב את איל המלואים השני אבל עכשיו שכתוב ויקרב את האיל השני איל המלואים א"כ משמעו שחזר ואמר איר המלואים כדי לייחד את האיל הזה מבין הקרבנות הקודמין הפר והאיל הראשון וייחד וסמן האיל הב' הזה בתואר מלואים ולזה אם פירוש מלואים מענין חנוך ומלוי ידים אין התואר הזה מיוחד לאיל הזה יותר מן הפר והאיל הא' שכולם הם קרבנות מלואים. ולכן פירש"י ז"ל ששם מלואים הונח בכאן על השלמים ובזה האיל הב' יותר מיוחד מן הקרבנות הקודמין אבל איך יפול על השלמים תואר מלואים ביאר רש"י ז"ל בדרך זה ע"פ מה שאוסיף ביאור בדברי קדשו ז"ל שכבר כ' רש"י ז"ל בואתה תצוה שפירוש שלמים מל' שלמות לפי שהקרבן שלם בכל חלקיו שממנו למזבח וממנו לכהנים וממנו לבעלים ופירושו עוד מבחינה הנ"ל

מענין שלום לפי שהכל נוטלין חלק ממנו מזבח וכהן ובעלים. ובסדר ויקרא פירשו רש"י ז"ל ג"כ מענין שלום מבחינה אחרת שהשלמים מטילין שלום בעולם. ואולם בפ' שלפנינו יתפרש שלמים מענין שלמות. אבל איננו מבחינת שלמות החלקים רק מבחי' השלמת הכהונה לפי שע"י עבודת הכהונה בא שלום וברכה בעולם ונעם ד' אלקינו עלינו והשלמים מעלתם רב שמטילין שלום בעולם. לזה עיקר השלמת הכהונה רק ע"י השלמים ולהיות מלוי ושלמות ענין אחד (כמו וימלאו ימי' ללדת. עד מלאת ימי מלואיכם) נקראו השלמים דכאן מלואים בבחינה זו ומכוונת הכתוב שקראם כאן מלואים ולא כנה אותם בשם הנהוג שלבת כדי לכלול שתי הבחינות יחד ענין ההשלמה וענין החנוך מלוי ידים. כפירוש מלואים בכל מקום בפרשה זו) ור"ל שהשלמת החנוך הוא רק האיל דזה איל השלמים. ולכן מכונה איל השלמים הזה איר המלואים ר"ל איל השלמת החנוך:

כו כל שלשת מינים הללו חלות ורקיקין ורבוכה. כבר הוזכרו בואתה תצוה ושם הוא מפורש באר היטיב בפירושי רש"י ז"ל:

כח צר אעפ"י שלא הי' משה כהן מ"מ בשבעת ימי המלואים שמש משה בכהונה ע"פ הדבור אבל רא ידעתי למה הזכיר זה רש"י ז"ל פה ולא בויקח משה את הדם ויזרוק על קרנות המזבח וכן בויקח את כל החלב וגו' ויקטר משה המזבחה. וכל הפסוקים הנמשכים אחריו שכל אותם השמושים היו רק ע"י משה. ושמא י"ר שהמתין רש"י ז"ל מלבאר זה עד סוף שמושו של משה מדברי הרא"ם ז"ל:

(ד"ה על) ד"ר דפי' על העולה מלשון הוספת נוסף ער העולה אבל אין פירושו עליו ממש שהרי כבר הקטיר את העולה קודם שחיטת האיל הזה כמבואר לעיל בפרשה:

לד ר"ל שהוא מקרא קצר, שהי' צריך להיות כאשר עשה ביום הזה צוה ד' לעשות כל שבעת הימים אבל המקרא קצר בלשונו נסמך על חתימת הפסוק שלפניו כי שבעת ימים ימלא את ידכם ואח"כ אמר שהמלואים בשבעת הימים כולם יהיו באופן המלואים של היום הזה והתקשרות פסוק שלפנינו עם סוף הפסוק הקודם הוא כזה שבסוף פסוק הקודם אמר. כי שבעת ימים ימלא את ידכם אבל איך תהיו העשי' בשבעת הימים מפרש אח"כ. כאשר עשה ביום הזה צוה ד' לעשות (גם העשי' שאח"כ). ופשוט שאין לפרש שתחלת מקרא שלפנינו דבוק עם סוף פסוק הקודם והשיעור כי שבעת ימים ימלא את ידכם כאשר עשה ביום הזה. דא"כ אין חבור לסוף הפסוק צוה ד' לעשות לכפר עליכם עם תחלת הפסוק וגם אין לו טעם בפני עצמו זולת חבור:

(בא"ד ורבותינו דרשו כו') ולפי הדרש תחלת המקרא הזה דבוק עם סוף המקרא שלפניו כי שבעת ימים מלא את ידכם כאשר עשה ביום הזה ומאמר צוה ד' לעשות לכפר עליכם הוא מאמר בודד בפני עצמו שצוה השי"ת לעשות מעשה פרה ולכפר עליכם כיום הכפורים ע"י פרישת שבעת ימים כפרישת ימי המלואים וחנוך הכהנים אהרן ובניו מדברי הרא"ם ז"ל:

לה ר"ל דע"כ אין כוונת המקרא הזה לומר שאם יעשו כן לא ימותו. אבר עיקר כוונת המקרא הוא בשביל הודעת העונש אם לא יעשו כן שמכלל לאו אתה שומע הן ופשוט:

לו בכר מקום שבא בתורה הודעת העשי' אחרי הציווי עלי' מאת השי"ת רגיל רש"י ז"ל לפרש והוא מאגדת חכמינו ז"ר שבא הספור בהודעת העשי' ההיא להגיד שבחן, וכבר ביארתי ענין זה במקום אחר באורך וכאן ארמוז על זה בקצרה שעיקר הכוונה שהקב"ה משתעשע ומתפאר בצדיקיו וכאשר ישמרו דברו ית' לעשותו חוזר ואומר בני עשו רצוני אשריהם. ואין רצוני להאריך כאן יותר בביאור זה:

סדר שמיני

פרק ט

א כבר כתבתי לעיל בסדר צו. שהולך רש"י ז"ל בשיטת קצת מחכמינו ז"ל שהתחלת ימי המלואים הי' בכ"ג אדר ושמיני למלואים הי' ר"ח ניסן יום שהוקם בו המשכן וכל ימי המלואים הי' משה מקים את המשכן בכל יום וסתרו עד יום השמיני למלואים שהוקם ע"י משה הקמה קיימת עד העלות הענן ומבואר:

(ד"ה ולזקני) כבר כתבתי ג"כ לעיל בסדר צו שקבוץ העדה בשבעת ימי המלואים לחנוך הכהונה וכן קבוצם בשמיני לחנוך העבודה תכליתו הי' כדי שיהי' החנוך בפרסום רב ובמעמד כל העם. וזהו לגדולה ולתפארת לכתר כהונה וככנפי' הגדולה לכתר מלכות. ואולם מלבד כוונה זו הי' שם עוד כוונה אחרת לקבוץ הגדול הזה להשמיעם שעפ"י הדבור נבחרו זרע אהרן להיות כהנים לד' כמו שמוכח מהכתוב בפרשת צו. זה הדבר אשר צוה ד'. וכמו שביארתי שם הכרע זה באורך. ומטעם זה אמרו ז"ל גם כאן בקבוץ יום שמיני שנתייחד היום הזה בעכור אהרן לבדו לחנכו לכהונה גדולה ועל כן הוא הי' המקריב לבדו ביום הזה. שהי' הקבוץ לתכלית זה ג"כ להשמיעם שעפ"י הדבור נטל אהרן עטרה זו וזהו מדרך הסברא ואע"פ שלא נזכר כאן בכתוב שאמר להם משה זה הדבר אשר צוה ד' מ"מ מן שרא שהקדים להם המאמר הזה בהקבץ העם כן נ"ל בזה:

עשה ידיכם הוא המקדש כמ"ש רש"י ז"ל להלן פסוק כ"ג (ד"ה ויצאו) שכל שבעת ימי המלואים רא שרתה שכינה במשכן שהי' משה מקימו ופורקו אח"כ וזה הי' ניכר בע"כ ע"י הענן מה שלא שכן עליו הענן. אבל בשמיני שרתה עליו שכינה:

ז מה נעים הדרש הזה ובכתוב נראה בעליל כוונת הדרשה ממה שאמר קרב אל המזבח ולא הי' לו לומר רק עשה את צאתך ועוד למה הי' צריך לומר לו עוד הפעם בשעת סלם הלא כבר הזהירו בזה מתחלה. כמ"ש בראש הסדר קח לך עגל בן בקר וגו' והקרב לפני ד'. אלא לפי שאהרן קדוש לרוב ענותנותו ובלתי מחשיב את עצמו כדאי לדקושה וקנה כזו הי' בושש במעשהו כמתבייש ומיחל לציווי משה אחיו מד אט מתעורר ללכת ועומד נאחז ולפי שהכיר זה משה באהרן בתנועותיו ובפניו אמר לו כנותן בו רוח ומרהיב רוחו היקרה ן אל המזבח ועשה את חטאתך וגו' ומנ נעים המשל הזה שהיינו ז"ל הובא ברא"ם למלך בשר ודם שנשא אשה והיתה משמשת מלפניו נכנסה אצלה אחותה ואמרה לה אחותי למה נכנסת לדבר זה לא שתשמשי את המלך הגיסי לבך ובואי שמשי את המלך כך אמר לו משה לאהרן. אהרן אחי למה נבחרת להיות כהן גדול לא שתשרת לפני המקום הגס דעתך ובוא עבוד עבודתך:

טז הנה לדעת רז"ל אין ויקרב וגו' דהכ לעולת העם רק בעולת אהרן כדלעיל ואע"פ שכבר הזכיר בת האיל הזה מ"מ חזר ושנה כאן כדי ללמד דעולת חובה של יחיד טעון סמיכה וצ"ל לדעת זה שלמדו מדכתיב כמשפט דהיינו לסמיכה (כמו שיבואר להלן). ואי נימא דמיירי בקרבן העם קשה דהא קיי"ל דאין קרבן צבור טעון סמיכה חוץ מפר העלם דבר ושעיר המשתלח ושעיר ע"ז לדעת רבי שמעון, לכן ע"כ צ"ל דרכא בעולת יחיד דאהרן קא מיירי. אבל ההכרח דהאי כמשפט דהכא לענין סמיכה הוא כזה דאי לענין מתן ארבע והפשט וניתוח ורחיצת קרב וכרעים היה לו לכתוב ויעשהו כראשון כמ"ש בחטאת העם ויחטאהו כראשון ר"ל בחטאת אהרן וכמו כן כאן אם כוונת המקרא שעשה בעורת העם כמו שעשה בעולתו ככתוב למעלה היל"ל ג"כ כראשון אבל כמשפט משמעו כמשפט המבורר מכבר והוא המשפט המפורש בויקרא אצל עולת נדבה שכל משפטי עולה ושלמים שם נאמרו. ולענין מתן ארבע והפשט וניתוח ורחיצת קרב וכרעים א"צ להסמיך על המבואר בפ' ויקרא. שהרי כבר מבואר זה עצמו כאן למעלה בעולת אחרן. וע"כ צ"ל דהך במשפט הוא לענין סמיכה וממילא דהך ויקרב וגו' דהכא אינו אלא בעולת אהרן וללמד דעולת חובה של יחיד (שהרי עולת אהרן היתה חובה ליום זה) טעונה סמיכה כמשפט עולת נדבה האמור בויקרא. וז"ש ז"ל במס' ביצה תני תנא קמי' דרב יצחק בר אבדימי ויקרב את העולה ויעשה כמשפט מה משפט אמור בעולת

חובה אינו אלא כמשפט עולת נדבה למד על עולת חובה שטעונה סמיכה ופירש"י ז"ל ע"כ כמשפט האמור בעולת נדבה בויקרא קאמר שכל משפטי עולה ושלמים שם נאמרו ובשל נדבה דבר הכתוב דכתיב אדם כי יקריב מכם וגו' ומשמע לכשירצה ויקריב וכתיב התם וסמך וגו' עכ"ל ז"ל. כ"ז לדעת רז"ל אבל קשה לשטה זו. א' דא"כ הפסיק באמצע מעשה קרבנות העם בעולת אהרן. ב' שלפ"ז עורת העם לא הוזכרה במעשה כלל ולמה נזכרו כורם והעולה לא נזכרה. מדברי הרא"ם ז"ל:

יז (ד"ה מלבד) וד"ל שהפירוש מלבד עולת הבוקר מלבד עורת התמיד שנעשה כבר בבוקר כי ברור שעולת התמיד, התדירה קודמת לעולת המלואים שלא היה רק ליום זה בלבד:

יט (ד"ה וישימו) כבר מבואר סדר זה לעיל בפ' צו באורך קחהו משם:

כב הנה אחרי עשות אהרן כל סדר הקרבנות הנזכרים למעלה היתה הירידה מעל המזבח ואח"כ ברך את העם ברכת כהנים יברכך וגו' ולפ"ז צ"ל שפירוש וירד מעשות וגו' אחר שירד מעשות וכמו שפי' כן גם הראב"ע ז"ל וירד וכבר ירד. וצ"ל ג"כ לפ"ז שפ' דבר אל אהרן ואל בניו לאמר כה תברכו וגו' הכתובה בספר חומש הפקודים מוקדמת לפ' זו שלפנינו ואין מוקדם ומאוחר בתורה וכ"כ הרמב"ן ז"ל. מדברי הרב בעל צר"ד ז"ל:

כג הנה מסדר הכתובים שלפנינו נראה שאחרי עשות אהרן כל סדר הקרבנות שלמעלה ירד מעל המזבח ויברך את העם ברכת כהנים ואח"כ באו שוב משה ואהרן אל אוה"מ (הוא ההיכל שקודם רזה היו בחצר אוהל מועד ששם מזבח העולה) ושוב יצאו משם ויברכו את העם מדעתם ברכה סתם ואין זו ברכת נשיאת כפים שנצטוה עליה אהרן ובניו דהא ברכה זו כבר בירכו אח העם קודם בואם לאוה"מ. ועוד שאמר ויברכו בל"ר וא"כ בכלל זה גם משה והוא לא נצטוה בברכת נשיאת כפים אף שהיה דינו ככהן כל ימי המלואים. זהו היוצא כסדר המקראות שלפנינו. ואולם צריך להתבונן עדיין מה טיבה של ביאה זו שבאו משה ואהרן אחרי הסדר הנ"ל שנית אל אוה"מ ואח"כ יצאו וברכו את העם לאיזה צורך היה זה. והנה הראב"ע ז"ל הסכים ע"ד הפשט כפירוש הב' שכ' רש"י ז"ל כאן שהיה ביאתם להתפלל שתצא האש מן השמים לשרוף את הקרבנות שעל המזבח זולתי שרש"י ז"ל תפס בלשונו שבאו להתפלל על התגלות הכבוד והשראת השכינה ועכ"פ לדברי שניהם לא היתה ביאה זו לצורך שום עבודת פנים כלל. אבל לפי' הא' שפירש"י ז"ל כאן היתה ביאה זו לצורך עבודת פנים ללמד את אהרן, ער מעשה הקטורת שהקטיר שם משה. והנה הרא"ם ז"ל הקשה שלפ"ז היה א"כ מעשה הקטורת אחר כל המעשים שלמעלה שנעשו אחר תמיד השחר. ובאמת שזמן קטורת של בוקר בהיטיבו

את הנרות בין דם לאיברים (בין זריקה להקטרה). ועוד מה צורך עכשיו ללמדו וכי לא הקטיר משה קטורת כל שבעת ימי המלואים כמו שהקריב כל הקרבנות. ומפני קושיות דאלו כתב הרא"ם ז"ל שבכל שבעת ימי המלואים, לא היה יכול משה ללמד את אהרן ער מעשה הקטורת שלא הותר עדיין לאהרן ובניו בזמן ההיא להכנס לפנים מהפתח דהיינו בהיכל (וכבר ידוע כי הקטורת הוא מעבודות הפנימיות שבהיכל. על מזבח הזהב) וראיה ממ"ש ופתח אוהל מועד תשבו יומם ולילה שבעת ימים וגו' ולא תמותו (ובזה הותרה השאלה הב' שלפ"ז באמת לא היה יכול משה ללמד בז' ימי המלואים לאהרן ובניו על מעשה הקטורת) ולא היה יכול להרגילם א"כ אז רק בעבודות החצוניות ולפי ששנינו במנחות שאין מחנכין את מזבח הזהב אלא בקטורת של בין הערבים בלבד (וקטורת שר שחר אין מקטירין כלל במזבח שרא נתחנך עדיין) א"כ הקטורת שהקטיר משה בבוקר שעדיין לא נתחנך המזבח לא היתה קטורת של מצוה כלל ולא היה אלא כדי ללמד את אהרן שידע להקטר בין הערבים לפיכך לא חשש משה להקטירה שלא בזמנה אלא הקטיר אח"כ (ובזה הותרה גם שאלה הא') אלו דברי הרא"ם ז"ל. ומדברי קדשו אתה למד שהוציא מכתוב ופתח אוהל מועד חשבו וגו' איסור כניסת אהרן ובניו להיכר בז' ימי המלואים. ואיני מכיר ראיה זו כי ענין הציווי הזה אינו אלא לפרישה שלא יצאו מפתח העזרה לחוץ (וכבר כ' הרא"ם הביאותיו לעיל בפ' צו בפסוק קח את אהרן דלמ"ד דשמיני למלואים הוא ר"ח ניסן שצ"ל לדידי' דבז' ימי המלואים היה משה מקים בכר יום את המשכן וחוזר ופורקו. פי' ופתח אוה"מ תשבו וגו' ומקום פתח אוהל מועד) וכמו שלמדו ז"ל פרישה מכאן לכהן השורף את הפרה ולכ"ג ביום הכפורים ולבד זה יש גמגום גדול בדבריו במ"ש שלא היה קטורת השחר למצוה רק ללמד את אהרן מפני שלא נתחנך מזבח הזהב עדיין דממ"נ אם נאמר שהקטיר משה קטורת. כל ז' ימי המלואים הרי כבר נתחנך מזבח הזהב בקטורת שהקטיר משה שהרי משה בימי המלואים היה דינו ככהן ואם נאמר דס"ל שרא הקטיר משה קטורת בכר ז' ימי המלואים א"כ מה קשיא לי' לרא"ם ז"ל בשאלה הב' וכי לא הקטיר משה קטורת כל ז' ימי המלואים ומה צורך עכשיו ללמדו הרי באמת לא הקטיר כלל ויותר יפלא שמתחלה הביא הרא"ם דברי רבינו ישעיה ז"ל שתירץ לקושיא הב' שמשה לא היה מקטיר כלל כל ז' ימי המלואים וע"ז הקשה הרא"ם ז"ל דמה נשתנה הקטורת מכל הקרבנות שהקריב משה בו' ימי המלואים הרי נראה מזה דס"ל לרא"ם ז"ל דמשה הקטיר קטורת כל ז' ימי המלואים וא"כ איך כ' אח"כ שקטורת של שחר בח' למלואים לא היה למצוה לפי שלא נתחנך המזבח רק בקטורת של בין הערבים הרי כבר נתחנך המזבח בקטורת של משה והרב בעל צל"ד

כ' על דברי הרא"ם ז"ר וז"ל ומדבריו אלו נראין שתמיד השחר והערב וכן קטורת הערב נעשו ע"י אהרן ביום הח' ולא נעשה ע"י משה רק קטורת השחר ולא למצוה רק ללמד את אהרן בלבד. וזהו שגיאה גדורה כמו שכבר תפס עליו מהר"ם יפה ז"ל שגם ביום הח' שמש משה כל עבודות היום היינו תמיד השחר והערב חוץ מקרבנות המיוחדות ליום ה' בלבד חטאת ועולת אהרן וחטאת ועולת העם שנצטו לאהרן בפירוש וכמ"ש רש"י ז"ל כפירוש בסוף סדר פקודי ולפ"ז היה קטורת השחר של מצוה כמו של הערב עכ"ל הרב ז"ל. ומזה נראה שגם הרב ז"ל הרגיש במה שהעירותי לעיל בדברי הרא"ם ז"ל. ולפיכך פירש בדברי הרא"ם ז"ל שסברתו שאף שמשה היה דינו בכהן בז' ימי המלואים מ"מ לא נתחנך המזבח על ידו. ועיקר החנוך צ"ל ע"י הכהן הקבוע. ולפ"ז יבואו דברי הרא"ם על נכון שבז' ימי המלואים לא היה יכול ללמדו מעשה הקטורת שרא הותר להם אז להכנס לפנים מהפתח ולא היה יכול ללמדו רק בשמיני אבל בח' היה צריך המזבח להתחנך ע"י אהרן. ולכך עבד אהרן אז כל העבודות תמיד השחר והערב והעבודות המוטלות חובה ליום זה. ועי"ז נתחנך המזבח החיצון אבל מזבח הפנימי לפי שאינו מתחנך רק בקטורת הערב לכן לא הקטיר אהרן רק קטורת הערב וקטורת של שחר לא היה רק ע"י משה לא למצוה דק כדי ללמד את אהרן זהו הבנת הרב ז"ל בדברי הרא"ם ז"ל. אבל מלבד שזה דוחק עצום לומר שאין המזבח מתחנך ע"י משה ומנ"ר לומר כן הנה עוד יפה תפס ע"ז הרב ז"ל שהוא נגד מ"ש רש"י ז"ל בפירוש סוף סדר פקודי שגם ביום הח' שמש משה כל עבודות היום חוץ מן המיוחדות לשמיני. והרב בעל צל"ד תירץ לקושיות הרא"ם ז"ל וז"ל לענין מה שהקשה מה צורך עכשיו ללמדו הרי הקטיר כל ז' ימי המלואים לא קשה מידי כי כ"ז שהיה משה מקטיר נכנס עמו אהרן כדי ללמדו שאינו דומה שונה פרקו ק' פעמים לשונה פרקו ק' פעמים וא' וגם מה שהקשה למה נתעכב הקטורת כ"כ מזמן הראוי י"ל שזה המעשה היה באמת בקטורת שהקטיר משה בין הערבים כמ"ש מהר"ם יפה ז"ל עכ"ל הרב ז"ל. ולדבריו צ"ל שאף שכתוב בפסוק שאחריו ותצא אש מלפני ד' ותאכל וגו' שזה היה בברור אכילת הקרבנות המוטלות ליום שעשה אהרן לבדו והקטרת הקרבנות האלו היתה קידם הקרבת תמיד הערב שאין קרבן קרב אחר תמיד הערב משום עשה דהשלמה) מ"מ אין מוקדם ומאוחר בתורה והסמיך הכתוב ברכה זו שברכו משה ואהרן אז יחד את העם לברכת נשיאת כפים המוזכר בכתוב הקודם שברך אהרן לבדו אחר עשותו עבודות המוטלות ליום הח'. אבל קשה דאחרי בואנו למדה זו שרא בא הספור כסדר ואין מוקדם ומאוחר בתורה אין לנו הכרח לומר שהיתה מעשה זו בזמן קטורת הערב אבל י"ל ג"כ שזה היה בעת קטורת השחר ומ"מ לא קשה קושית הרא"ם

ז"ר למד נתעכב הקטורת מזמן הראוי שי"ל שבאמת לא נתעכב כלל והיתה קריבה בין דם לאיברי התמיד כמשפטו. ומה שנכתב כאן אחרי עבודת אהרן לחובות שמיני הוא משום שאין מוקדם ומאוחר בתורה וכדי להסמיך הברכות זו לזו. והנה אחרי העיון והטורח ראיתי להעשיר דברי הרא"ם ז"ר ופקחתי עיני לראות לפי דקדוק ל' הרא"ם ז"ל שדבריו הם היותר מחוורין ואמתיים כי באמת מלבד כל מה שהעירותי לעיל בדברי הרא"ם ז"ל יש כאן עוד שאלה והערה יותר גדולה והוא שכפי הנראה משטיחת לשונו הנ"ל בראשית ההשקפה מיאן בדברי רבינו ישעיה ז"ל שכ' שלא הקטיר משה קטורת בז' ימי המלואים. והקשה עליו מה נשתנו הקטורת מכל הקרבנות שהקריב משה בזמן ההוא. ושעל כן העלה שאף שהקטיר משה בכר ז' ימי המלואים בכל זאת לא היה יכול ללמד את אהרן בזמן ההוא לפי שלא הותר לו כניסת פנים עד ח' למלואים. זהו המובן לכאורה מלשונו אבל באמת הוא פלא עצום שהרי הרא"ש ז"ל גופי' כ' לעיל בסמוך בפסוק מלבד עולת הבוקר שמה שלא נכתב בז' ימי המלואים מלבד עולת הבוקר כמ"ש בח' הוא משום שלא היה אז עולת התמיד שעדיין לא הוקם המשכן (ר"ל שהיה משה מקומו בכל יום וסותרו) עכ"ל שם וא"ב הרי כ' הוא בעצמו ז"ל דלמ"ד שתחלת ימי המלואים הי' בכ"ג אדר (ובשיטה זו הולך רש"י ז"ל בסוף פ' צו ובריש פ' שמיני) לא היה משה מקריב תמיד הבוקר והערב ונסכיהן וממילא שלפי טעם זה לא היה מקטיר בו' ימי המלואים קטורת הבוקר והערבים וא"כ הן הן דברי רבינו ישעיה ז"ל. ולמה חזר בו הרא"ם ז"ל עכשיו ומאן בתירוץ זה ומה הקשה עליו מה נשתנה הקטורת מכל הקרבנות שהקריב משה דשפיר שנא ושנא כמ"ש ז"ל הוא בעצמו לעיל מילתא בטעמא שאין מקום לחובת התמידין והקטורת בו' ימי המלואים דלפי שהי' המשכן מפורק בכל יום אינו אלא משכן ארעי והרי הוא כאלו לא היה שם משכן כלל ולא שמש משה אלא עבודת היום המוטל חובה לימים אלו דוקא זהו ביאור דברי הרא"ם ז"ל במקום הזה) אבל באמת אחרי העיון והדקדוק היטב בל' הרא"ם ז"ר נראה שזהו סברתו שמה ששמש משה בז' ימי המלואים הקודמים ולא אהרן אף שכבר נתחנך ע"י שמן המשחה והלבשת בגדי כהונה אינו אלא כדי להרגיל וללמד לאהרן מעשה עבודת הקרבנות בכלל והם מעשה החטאת והעולה והשלמים והמנחות ולכן היה די בעבודות המוטלות לימים אלו שכוללים כל מיני הקרבנות הנ"ל ללמדו ולהרגילו בהם ולכך לא היה צריך עוד להקריב התמידין אחרי שבלא"ה לא היה התמיד חובה לימים הללו שלא היה אז המשכן, קבוע עודנה ובקרבנות הנ"ר שהי' חובה ליום היה די להרגילו. ולפ"ז אף שרא היה צריך משה להקריב התמידין לתכלית ההרגל והלמוד מ"מ היה צריך להקטיר קטורת כדי להרגילו

גם בעבודה. זהו כוונת הרא"ם ז"ל בקושיתו מה צורך עכשיו ללמדו הרי הקטיר כל ז' ימי המלואים (ר"ל דמסתמא הקטיר לפי שהיה צורך ללמדו) ואינו סותר כלל בזה למש"ל. ולכן אחרי שהביא הרא"ם ז"ל דברי רבינו ישעיה ז"ר בתירץ זה שמשה לא היה מקטיר כלל כל ז' ימי המלואים, (ר"ל כמו שלא היה מקריב התמידין וכנ"ל). יפה הקשה עליו וכ' וז"ל ואני שמעתי ולא אבין כי לא נתן טעם לדבריו למה נשתנה הקטורת מכל הקרבנות ואינו ר"ל התמידין רק קרבנות המלואים וכ' אח"כ בבאור זה וז"ל שכר הקרבנות הקריב משה כדי ללמד את אהרן והקטורת לא הקטיר אותה כדי ללמדו עכ"ל ור"ל אחרי שטעם הקרבת משה כדי ללמד את אהרן שאל"כ היה רו לאהרן להקריבם) א"כ נהי שא"צ עוד בתמידין לתכלית זה מ"מ היה צורך בקטורת לתכלית זה והיה לו להקטירה אף שלא היה חובה. ולכן העלה הוא ז"ל בתירץ הקושיא הנ"ל. וזהו כוונתו דבאמת בז' ימי המלואים לא הותר לאהרן ובניו כלל כניסת פנים. ולפיכך לא היה יכול ללמדו כלל בעבודת הקטורת שהוא מעבודות הפנימיות עכ"ל בקוצר ור"ל דרפי שלא היה יכול ללמדו ממילא גם משה לא היה מקטיר אז שהקטורת ג"כ לא היו חובה בימים האלו כמו התמידין מטעם הנ"ל. והילכך סיים הרא"ם ז"ל יפה וז"ל והוצרך ללמדו עתה בהם ביום הח' שכבר הוקם המשכן והותרו גם העבודות הפנימיות (ור"ל שביום זה שבו התמידין והקטורת חובה שכבר היה שמה משכן קבוע) ומפני שאין מחנכין כו' א"כ לא היה קטורת הבוקר אלא כדי ללמד ולא לחובה ולפיכך לא חשש משה להקטירו שלא בזמנה עכ"ל בקוצר. ור"ל שלפי שאחרי שלא הותר להם בז' ימי המלואים כניסת פנים ממילא לא היה משה מקטיר קטורת אז (לפי שמצד עצמם לא היה אז חובה ליום וכנ"ל) וא"כ התחלת הקטרת הקטורת היה רק ביום ח' וממילא שגם בח' לא היה קטורת השחר חובה לפי שאין מחנכין את מזבח הזהב אלא בקטורת הערב בלבד וא"כ קטורת השחר לא היה רק ללמד ולפיכך יכול להקטירה גם שלא בזמנה. זהו הנ"ל בבאור דברי הרא"ם ז"ל והם דברי שכל טוב ומעתה סרו כל מה שהערוני למעלה בדבריו ז"ל דבאמת גם להרא"ם ז"ל נתחנך המזבח ע"י משה שדינו בכהן בימי המלואים וכן מה שהבין הרב בעל צל"ד בדברי הרא"ם ז"ל אינו. ובחנם תפס עליו מהר"ם יפה ז"ל שדבריו בכאן אינם סותרין באמת כלל למ"ש רש"י ז"ל סוף פ' פקודי שגם ביום הח' שמש משה עבודות היום חוץ מקרבנות המיוחדות לח' בלבד. אבל התמידין ונסכיה והקטורת הכל עשה משה וכ"ז מבואר ע"פ פירושי הנ"ל בדברי קדשו ז"ל ומה שנשאר לבאר עוד הוא הצורך לומר ע"פ זה שבכל ז' ימי המלואים רא הותר לאהרן ובניו כניסת פנים כלל. וכבר כתבתי לעיל שאין מהמקרא דפתח אוהל מועד תשבו וגו' ראיה כלל והנ"ל בזה כדברי

הרא"ם ז"ל ולא מטעמי'. אבל נ"ל בזה הטעם שבאמת עבודת הקטורת הוא מן העבודות הקלות שבמקדש (חוץ מן החפינה דיום הכפורים) ואין תלויים בה הרבה דינים וגופי הלכות שאיננה אלא עבודה א' פשוטה נתינת גחלי אש על המזבח ושימת הקטורת על האש (שהקטורת כבר נתפטם ע"י משה) משא"כ עבודת הקרבנות שהוא מעשה החטאת והעולה והשלמים שיש בהם עבודות הרבה וגם משונות זו מזו באופני עבודתם לכן הקרבנות האלו צריכין למוד והרגל רב משא"כ עבודת הקטורת שהיא קלה ביותר וכבר מבואר לעיל שבז' ימי המלואים לפי שלא היה אז המשכן קבוע עודנה לא היו אז התמידין והקטורת חובה וא"כ אם היה אז משה מקטיר קטורת ה"ז קרוב לביאה רקנית כיון שאין ההרגל נחוץ בזה ומשום שאין זה נחוץ והיה נוגע בזה לאיסור ביאה רקנית לכן רא נצטוה משה בזה עד יום ח' למלואים שהיו אז התמידין והקטורת חובה ולפי שאין מחנכין את מזבח הזהב אלא בקטורת הערב היה קטורת השחר רק ללמד את אהרן (שעכ"פ פ"א ושתים צריכה למוד) ולא למצוה. לפיכך לא חשש להקטירה שלא בזמנה כמ"ש הרא"ם ז"ל וזה יותר נוח לומר ממ"ש אין מוקדם ומאוחר בתורה כמ"ש בעל צל"ד ז"ל אלא שיש לעודר עוד תינח למ"ד שח' למלואים הוא ר"ח ניסן אכל למ"ד ששמיני הוא ח' ניסן וא"כ כבר הוקם המשכן בתחלת ימי המלואים. ולפ"ז הי' אז התמידין והקטורת חובה א"כ כבר הקטיר משה בז' ימי המלואים וכבר נתחנך מזבח הזהב ע"י משה והדרי קושיות הרא"ם ז"ל לדוכתייהו ונהי דקושייתו הא' יש ליישבה דאף שכבר הקטיר משה מ"מ הוצרך ללמדו גם עכשיו שאינו דומה שונה פרקו ק' פעמים לשונה פרקו ק' פעמים וא' מ"מ קושייתו הב' נשארה דהרי למ"ד זה קטורת הבוקר ביום הח' היה למצוה ולא ללמד בלבד א"כ למה הקטיר אותה שלא בזמנה אבל באמת דגם למ"ד זה לא קשיא מידי די"ל דלהך מ"ד לא היה באמת ביאתם זו לאוה"מ בשביל הקטרת הקטורת דק היה ביאתם כדי להתפלל על ירידת האש והשראת השכינה וכפי' הב' שפירש"י ז"ל כאן. והנה הארכתי עד כה לברר הדברים כפי קט שכרי:

פרק י

ב הציון נדפס בקצת ספרים בטעות שנרשם דבור זה על פסוק כ"ד קפיטיל ט' ובאמת ראוי להיות הציון כאן קפיטיל י' פסוק ב' ופשוט:

באד"ר' אליעזר אומר כו'. לכל אלו הדעות שהביא רש"י ז"ל כאן צ"ל שמ"ש (רש"י ז"ל) כאן (תיבות רש"י ז"ל הם ט"ס ע"כ הסגרתים) בפסוק א' אש זרה אשר לא צוה ד' אותם איננו להודיע סבת מיתתם רק להודיע שמעצמם התנדבו בו ולא נצטוו על כך וכצ"ל ג"כ שמ"ש במ"א בהקריבם אש זרה לפני ד' וכמ"ש בפ' אחרי מות בקרבתם לפני ד' וימותו

אין בית בהקריבם וכן בית בקרבתם במקום בעבורי בעבור הקריבם בעבור קרבתם דק הוא בית הזמן בעת הקריבם בעת קרבתם. מדברי הרא"ם ז"ל:

ג (ד"ה בקרובי) גם כאן נתחלף העיון בדפוס שדבור זה צ"ל לפני דבור הקודם:

(ד"ה וידום) והנה פי' מלת בקרובי הוא מענין הקרובים למלכות שאיננו קורבת בשר ולא קורבת מקום רק קורבת החשיבות:

(ד"ה וידום) מ"ש הרא"ם ז"ל כאן צ"ע בספרים:

ד (ד"ה שאו) דבאמת מאמר מאת פני הקודש הוא מיותר ולא הי"ל אלא שאו את אחיכם אל מחוץ למחנה. אבל כבר כתבתי פעמים רבות כי השנות הדבור הוא לעורר ההתפעלות שבו ולכן אמר ג"כ מאת פני הקודש ובש"ש ז"ל כאדם האומר לחבירו העבר כו'. ומה נעימים דבריהם ומשליהם ז"ל:

ה ר"ל דע"כ בכתנותם אינו שב על הלוים שהרי לא מצינו כתנות אלא לכהנים ולא ללוים א"כ ע"כ בכתנות של נדב ואביהוא קאמר ולמדנו מכאן שלא נשרפו בגדיהן אלא נשמתן בלבד מדברי הרא"ם ז"ל:

ו דבור זה יבואר להלן בסמוך [ד"ה ולא תמותו] במש' מ"ק פ' ואלו מגלחין פירש"י וז"ל מדצריך קרא למישרי פריעה ופרימה (ר"ל להתיר שלא לשלוח פרע ושלא לפרוס ושגגה פלטה קולמסי) בבני אהרן מכלל דכ"ע אסירי עכ"ל. ולפ"ז צ"ל דאל תפרעו ואל תפרומו דהכא אינה אזהרה רק שאינן מחוייבין לפרוע ולפרום וכצ"ל שמ"ש כאן ולא תמותו פירושו ג"כ שגם אם לא תפרעו ולא תפרומו לא תחושו לנפשותיכם כי לא תמותו וכמ"ש זה ג"כ שם בגמ' ולא תמותו הא אחר שלא פרע ולא פרם חייב מיתה וע"כ צ"ל כן דאי נימא דקרא דאל תפרעו ואל תפרומו לאזהרה אתי וא"כ גם מ"ש אח"כ ולא חמותו הוא על דרך מכלל הן אתה שומע ראו כלומר הא אם תעשו כן תמותו א"כ איך מוכח מקרא דהכא דאבל אסור בתספורת וחייב בקריעה אימור לבני אהרן אסור ולכ"ע שרי. אבל מ"מ אינן חייבין לשלח פרע ולפרום וגם איך ילפינן מכאן דאחר שלא פרע ולא פרם חייב מיתה. דילמא בבני אהרן חייבין מיתה אם פרעו ופרמו ואחר אינו חייב מיתה ומותר לפרוע ולפרום אבר מ"מ גם אחר מותר בתספורת ואינו חייב לפרוס. ובזה תבין שמ"ש רש"י ז"ל בדבור זה ולא תמותו מכלל הן כו' הא אם תעשו כן תמותו הוא סותר למ"ש בדבור הקודם מכאן שאבל אסור בתספורת וכן מש"ל בדבור הקודם מכאן שאבל אסור בתספורת אבל אתם אל תערבבו כו' יש לכאורה בדבור זה סתירה מיני' ובי' דממ"ש אבל אתם אל תערבבו כו' משמע דהך קרא לאזהרה בבני אהרן אתי א"כ איך למדנו מכאן שאבל אסור בתספורת וכנ"ל. אבל מדברי הרמב"ן ז"ל כאן (בביאורו על התורה)

וכן מדברי התוס' והרא"ש ז"ל שם (בפ' אלו מגלחין) נתיישב זה דבאמת אין אבלות כלל מה"ת וכן פריעה ופרימה דרבנן ואסמכוה אקרא דהכא ומ"ש אחר שלא פרע ולא פרם חייב מיתה אין ר"ל מיתה ממש רק ר"ל חייב מיתה משום ופורץ גדר ישכנו נחש. וראיה לזה מדלא מייתי לה בפ' ואלו הנשרפין בסנהדרין גבי הדא דחשיב שם במשנה ואלו הן שבמיתה (דר"ל במיתה בידי שמים) ולפ"ז בדרך אסמכתא אמרו דקרא דהכא אינה לאזהרה רק לרשות. אבל באמת דקרא דהכא לאזהרה אתי ופירוש ולא תמותו ע"ד מכלל הן כו' וכמ"ש רש"י ז"ל כאן, ואחר אינו חייב מה"ת לפרוע ולפרום רק רשות ומד"ס הוא דחייב וזה נכון וברור. מדברי הרב בעל צל"ד ז"ל וגם הרא"ם ז"ל נתכוון לזה לפע"ד:

ט בת"כ פליגי תנאי כרבי יהודא האי ושכר לרבויי שאר משכרין הוא דאתי א"כ למה נאמר יין על היין במיתה ועל שאר המשכרין באזהרה ולפי דעה זו אם הפסיק בשתיית רביעית ולא שהה בשתייתן יותר מכדי אכילת פרס מצטרפין כאלו שתה כל השיעור בכת אחת כמו שהדין כן בכל מאכלות אסורות אבל לר' אליעזר האי ושכר לאו לרבויי שאר משכרין הוא דאתי דילפינן שכר שכר מנזיר מה להלן ביוצא מן הגפן בלבד ולא בשאר משכרין אף ביין בלבד ולא בשאר משכרין א"כ מה ת"ל ושכר שאינו חייב רק עד שישתה דרך שכרותו ואשמועינן דחלוק איסור זה משאר איסורין שבתורה דאלו כל מאכלות אסורות מצטרפין בכדי אכילת פרס אבל הכא לא שייך צרוף משום דכל טעם אסורו אינו אלא משום שכרות ובהפסקה ליכא שכרות. והנה רש"י ז"ל פירש כאן אליבא דר' אליעזר. ולפ"ז ו' ושכר אינה לתוספת רק הוא ו' הביאור ור"ל כשהוא שכר. מדברי הרא"ם ז"ל:

(ד"ה בבואכם) ואינו חייב מיתה כשנכנסו שתויי יין לאוה"מ אלא בשעת עבודה כמו ששנינו בת"כ דאלו שלא בשעת עבודה תיפוק לי' דאפי' בלאו שתיית יין נמי הוזהרו בביאה רקנית להיכל ולוקין מדברי הרב בעל צל"ד ז"ל:

י ור"ל כמו שפירש"י ז"ל במס' זבחים וז"ל עבודה שאתה עובד בשכרות קרויה חול עכ"ל. ור"ל דהכי פירושא דקרא אם לא תהיו שתויי יין יהי' הבדל בין עבודה קדושה למחוללת. ולפ"ז ו' ולהבדיל הוא ו' הטעם למען הבדיל עי"ז בין הקודש ובין החול ופשוט:

יא ר"ל שהיל"ל יין ושכר אל ישתו אתה ובניך למה לי. וע"כ להורות דאין כאן חיוב מיתה רק במה שחלוק בכהונה. ויש לפרש עוד דילפינן מדסמכי ולא תמותו לאומרו אתה ובניך ולא המתין מלומר ולא תמותו עד אחר שסיים כל האזהרות ש"מ דבא לומר שאינו במיתה רק במה שתלוי בואתה ובניך. מדברי הרב בעל צל"ד ז"ל:

יב ההבדל שבין נותר לנשאר נ"ל שהוא בבחי', הכוונה כי שניהם משתתפין בהוראתן על קצת מחלקי דכל שלא נעשה בהם פעולה זו או לא עברה עליהם מקרה זו של יתר החלקים. ואולם יבדלו שבפעל נשאר הכוונה רק על החלקים הבלתי משתנים לבד, אבל אצל פעל נותר ירווה ג"כ הכוונה על הפועל שלא פעל השנוי בחלקים ההם. ד"מ והיה המחנה הנשאר לפליטה והוא בבחי' החלק מן המחנה שלא נעשה בהם פעולת ההכאה אבל לא היה יכול לומר מחנה הנותר לפי שעשו לא היה המותיר רק שהם ימלטו על נפשם מעצמם אבל והנותר ממנו לא יאכל לפי שהיה ביד הפועל לאכול כולו וכן יתכן לומר הנותר מן הברד או הנותר מן הדבר לפי שהברד והדבר מכה משולחת ושולטת בכל העלול אל המקרה ההיא והמקרה ההיא תחשב כפועל וכאלו המקרה הותיר את השאר. ולפ"ז לעז נשאר (איבד גבלובן) ולעז נותר (איבר גלאסט) ולפי שאמר כאן הנותרים שהוא ג"כ בבחי' הפועל הוא הש"י לפי שאין השריפה הדיא מכה משולחת וע"כ צ"ל שאף הם היו ראויין שישלוט בהם המקרה ההיא כי בזולת זה לא יתכן לומר שהותיר הש"י אותם ולא היה לומר רק הנשארים ר"ל שנשארו לאהרן ולא עברה עליהם מקרה יחר בניו אבל לא יתכן לומר שהותירם הש"י וע"כ שגם הם היו ראויים למקרה ההיא אלא שהותירם הש"י כי רחם עליהם. והכלל שפעל נשאר הוא בבחי' החלקים שלא עברה מקרה יתר חלקי הכלל עליהם אבר פעל נוחר הוא בבחי' היות החלקים הנשארים ההם ג"כ ראויים לשישלוט בהם המקרה ההיא אבל נותרו כנ"ל:

(ד"ה קחו) אינו ר"ל דאל"כ למה דוצרכו אהרן ובניו לציווי זה הרי כבר אמור בס' ויקרא והנותרת ממנה יאכלו אהרן ובניו דז"א שהיה צ"ל להם כאן שיאכלו הנותרת ולא כולה ויאכלוה מצות ולא חמץ ובמקום קדוש ולא חוץ לעזרה ולא תאכל דק לזכרים ולא לנקבות אע"פ שבל אלו הדינים הם משפטים כוללים לכל המנחות לפי שאין ללמד מנחה זו שהיא מנחת צבור ומנחת שעה ממנחת יחיד דויקרא כמ"ש רש"י ז"ל אח"כ ד"ה ואכלוה. אבל אין כוונת רש"י ז"ל שזה נלמד מיתור הכתוב זולת לפי שהוא כן באמת שהותר כאן לאונן כמו שסיים ואמר כי כן צויתי ובפירש"י ז"ל שם כי כן צויתי באנינות ואכלוה ומאמר זה כי כן צויתי דבוק עם הכתוב דזה קחו את המנחה ור"ל קחו את המנחה ואכלוה באנינות כי כן צויתי וממילא משתמע דך ולא מייתורא מדכרי הרא"ם ז"ל בתוספת ביאור ותקון קצת:

(ד"ד את המנחה) מנחת שמיני הוא מנחת נדבה של צבור כדכתיב לעיל בראש הפ' ומנחה בלולה בשמן כי היום ד' נראה אליכם ומנחת נחשון הוא מנחת חנוכת המזבח שהקריבו הנשיאים ונחשון בן עמינדב הקריב ביום הא' שהוקם המשכן הוא ח' למלואים

שהוא ר"ח ניסן. וכתב רש"י ז"ל מנחת שמיני ומנחת נחשון לפי שאלו הב' הם מנחות בפ"ע ונאכלין לאפוקי מנחת נסכים של הקרבנות שהם מנחת נסכים של עולת הצבור שהוטל חובה לשמיני:

(כדכתיב לעיל ואל ב"י וגו' קחו שעיר עזים לחטאת ועגל וכבש וגו' לעולה ושור ואיל לשלמים) ועולת התמיד ועולת ר"ח ועולת נחשון שהקריב בו ביום לחנוכת המזבח שכל המנחות הללו כולן כליל ואין נאכלות מדברי הרא"ם ז"ל:

יג (ד"ה כי כן צויתי) ר"ל דהוצרך לחזור כאן כל דיני מנחה שתאכל מצות ולפנים מן הקלעים ורק לזכרי כהונה כמו שפירש"י ז"ל הטעם לעיל לפי שהיא מנחת עבור ומנחת שעה כלומר שמנחת נדבה הנ"ל של צבור בהוראת שעה היתה שהרי כתיב בפ' ויקרא גבי מנחה ונפש כי תקריב קרבן מנחה היחיד מביא מנחת נדבה ואין הצבור מביא מנחת נדבה. ומבואר:

יג ר"ל דלא הילי"ל אלא כי חקק דוא מאי וחוק בניך ע"כ למעוטי בנות:

(ד"ה כי כן צויתי) כבר פירש"י ז"ל לעיל שהוצרך לחזור כאן על כל משפטי מנחה לפי שהיא מנחת צבור ומנחת שעה. אבל לפ"ז לא היה צריך לסיים כאן כי כן צויתי דבהציווי לבדו די מ"ש להם קחו וגו' לפי שאין הדין דכאן סותר הדין של מנחת נדבה האסור בפ' ויקרא אלא שבא לומר שג"כ במנחת שעה נוהג הדין של מנחת דורות. ומזה ילפי ז"ל שמאמר זה אינו נופל אלא בענין האנינות ולפי שהדין הזה סותר לדין מנחת דורות אף שההיתר מובן ממילא ע"י הציווי קחו וגו' ואכלוה וגו' מ"מ נופל ע"ז הסיום כי כן צויתי שהוא כאומר אל יקשה לכם ההיתר הזה כי כן צויתי גזירת מלך היא ואין להרהר אחריה מדברי הרא"ש ז"ל דפח"ח:

יד ר"ל של שלמי צבור שהוטלו חובה לשמיני והם שור ואיל לשלשים. ופשוט:

(ד"ה אתה) וע"פ הדרשה דזו מובן כפל הל' תאכלו וגו' אתה ובניך ובנותיך כי חקק וחוק בניך נתנו וגו' דלגבי אכילה אמר גם ובנותיך אבל לגבי חוק החלוקה לא אמר רק וחוק בניך. ומבואר:

טז הנה ג' שעירי חטאת קרבו בו ביום. שעיר חטאת הצבור שחוטל חובה לשמיני כמ"ש קחו שעיר עזים לחטאת ושעיר חטאת ר"ח ושעיר חטאת נחשון שהקריב ראשונה ביום שהוקם המשכן לחנוכת המזבח כש"ש בחומש הפקודים ומכל ג' שעירי החטאת לא נשרף אלא א' ממ"ש כאן בל"י ואת שעיר החטאת וגו' והנה שורף ולא כ' ואת שעירי החטאת. והנה שורפו בל"ד ולדברי הבל השעיר הזה שנשרף היה שעיר ר"ח מדכתיב

כאן בשאלת משה ואותה נתן לכם לשאת את עון העדה והוא שעיר ר"ח שהוא לכפרה כמ"ש ואותה נתן וגו' וכתיב אצל שעיר ר"ח ושעיר חטאת א' לכפר עליכם ומבואר: כא"ד ונחלקו בדבר חכמי ישראל וכו' להבנת דברי רש"י ז"ל כאן ובדבורים שאחריו בכל פ' זו ע"ד כלל בשאלת משה ותשובת אהרן אליו צריך להקדים העולה מסוגיא דזבחים ס' טבול יום. והנה בש"ס שם פליגי ר' נחמיה ור' יודא ור"ש בטעם שריפת שעיר החטאת הזה של ר"ח דר' נחמיה ס"ל מפני אינות נשרף דאת שע"ב הותר להם אז אינות שהרי נצטוו לאכול את המנחה (כמש"ל שא"ר משה קחו את המנחה וגו' כי כן צויתי הרי שנצטוה משה מפי הגבורה לאכלה) כמ"ש כי כן צויתי באינות יאכלוה מ"מ לא הותר להם אלא בקדשי שעה והוא המנחה ההיא וממילא דה"ה לשעיר חטאת העדה ושעיר נחשון אבל לא הותר בקדשי דורות והוא שעיר ר"ח. ומשה חשב דה"ה בקדשי דורות. וע"ז השיב לו אהרן אם שמעת בקדשי שעה לא שמעת בקדשי דורות דאסורין לאונן ק"ו שמעשר הקל דאסרה תורה לא אכלתי באוני ממנו (ולר' נחמיה מוכח ממילא ג"כ בלאו ילפותא הנ"ל דשעיר ר"ח נשרף דאלו בשעיר העדה ושל נחשון לא השיבו אהרן כלום שהרי גם הם קדשי שעה היו) ואין להקשות דאכתי למה נשרף שעיר ר"ח ימתינו עד הלילה ויאכלו שהרי חטאת נאכלת ליום ולילה. תירצו בגמ' דס"ל לר' נחמיה אינות לילה שר יום המיתה הוא מן התורה ולא מד"ס לבד אבל ר' יהודא ורבי שמעון ס"ל דראו מפני אינות נשרף שעיר חטאת של ר"ח. ואיתא טעמם שם בברייתא בזה"ל שאם מפני אינות נשרף היה לשלשתן שישרפו. דבר אחר היה להם לאוכלה מבערב ומפרש בגמ' דס"ל לר' שמעון אינות לילה אינה מד"ת אלא מד"ס לבד. ולפ"ז יתפרש הטעם שבברייתא כפשוטו דרפי הנ"ל אינו מוכרע ממה שנצטווה משה באכילת המנחה שום היתר אינות כלל די"ל דיכולין לאכלה מבערב (ולפ"ז לא דריש ד"ש כלל כי כן צויתי באינות יאכלוה רק מפרש שמוסב ער האמור קודם שנוהג משפטי מנחת נדבה של יחיד גם במנחת חובה של צבור ומנחת שעה וכ"כ הרא"ם ז"ל) וא"כ שהו כר שרשת השעירים עד לערב. וזה כוונת הברייתא שאמרה שאם אתה אומר מפני אינות נשרפה היה לשלשתן שישרפו שרא היה כאן היתר אינות כלל אפי' בקדשי שעה לפי שאין הכרע רזה כלל מציווי האכילה ועוד היה להם לאוכלה מבערב. ומדוע נשרף שהרי אין אינות נוהג כלל בלילה. ולכן פירש ר"ש שבאמת שהו כל שלשת השעירים כדי לאוכלן בערב אלא שאירע מקרה בשעיר החטאת של ר"ה שנטמא באונס. ולכן נשרף. ולפ"ז קצף משה על דבר כל השלשת שעירים בעבור שחשב משה שמאחר שצוהו הש"י שיאכלוהו אהרן ובניו מותר להם לאכול באינות. ולכן קצת על השהי' עצמו היה ג"כ קצף שזריזין

מקדימין למצות ולא עוד אלא שבאה להם תקלה ע"י שיהוי זו שאירע טומאה לשעיר החטאת של ר"ח והוכרחו לשרפו ועל זה השיבו אהרן שמא לא שמעת אלא בלילה דאלו ביום אסורין לאונן ק"ו ממעשר הקל וכנ"ל כל זה יתפרש לר"ש דס"ל אנינות לילה אינן מה"ת אלא מדרבנן אבל לר' יודא דס"ל בעלמא אנינות לילה מד"ת לא יתפרש לשון הברייתא כלל דהא לפ"ז צ"ל דמאחר שצוה הש"י למשה שיאכלוהו אהרן ובניו ע"כ דהותרה להם אנינות ופירוש כי כן צויתי כן צויתי שבאנינות יאכלוה (כמו כרבי נחמי') בשלמא ההוכחה הראשונה של הברייתא מתפרשת שפיר די"ל דס"ל לר' יודא שאין חילוק בין קדשי דורות לקדשי שעה ולכן קאמרי בברייתא שאם מפני אנינות נשרפה היה לשלשתן שישרפו ר"ל דאם דיו קדשי דורות טעונין שריפה גם קדשי שעה טעונין שריפה וע"כ מדלא שרפו רק שעיר אחד והוא שעיר ר"ח וכנ"ל. ע"כ שהותר להם אז אנינות מכח הוכחה הנ"ל וכיון שהותר אנינות בזמן ההוא הותר גם לקדשי דורות ממילא. אך ההוכחה הב' של הברייתא שאם מפני אנינות היה להם לאוכלה מבערב לא אתיא שפיר לר' יודא דהא לדידי' דס"ל אנינות לילה דבר תורה אין חילוק בין לילה ליום וגם בלילה איכא ק"ו ממעשר דקל ולפ"ז י"ל שפיר קא אסר משה נהי דמפני הטומאה נשרף מכח הוכחה הראשונה למה נשתהיתם מלאכלו עד הלילה ובאה תקלה זו לכם היה לכם לאכלה ביום שהרי הותרה אצלכם אנינות נמצא רפ"ז דהוכחה הב' של הברייתא שלא היה צריך שריפה מפני אנינות אינה הוכחה כלל לרבי יודא וגם להוכחה הראשונה קשה דנהי דשפיר מוכרע שמפני הטומאה נשרף מ"מ משה שפיר קצף ותשובת אהרן נשארה מעל (וגם הרא"ם ז"ל הקשה קושיא זו. וכתב עליו הרב בעל צל"ד ז"ל דאישתמיטתי' שכבר קדמוהו בקושיא זו התוס' ז"ל בזבחים שם). והנה בצל"ד ובס' ברכת הזבח שניהם לדבר א' נתכוונו ואוסיף אני ביאור בדבריהם ז"ל ע"פ הברייתא האחרת דאיתא שם (על פסוק דלהלן ואכלתי חטאת היום) אני היום אסור ובלילה מותר (לפי שאין כהן אחר וכולנו אוננין) ולדורות בין ביום ובין בלילה אסור (דאנינות לילה דבר תורה), דברי ר' יודא ע"כ. הרי דאף דס"ל לרבי יודא דאנינות לילה דבר תורה מ"מ ס"ל דאף שהותרה להם אנינות בזמן ההוא ודריש כי כן צויתי באנינות יאכלוהו מ"מ לא נחתינן רק חד דרגא ולא הותר להם אנינות רק בלילה ואהני ק"ן הנ"ל ממעשר מיהת ביום. ולפ"ז א"ש לשון הברייתא גם לר' יודא דבתחלה הוכיח מכח הוכחה הא' שלא מפני אנינות נשרפה דא"כ היה לשלשתן שישרפו וע"כ מה שלא נשרפו קדשי שעה היינו משום שבהכרח הותר להם אנינות וכנ"ל. א"כ הותר גם לקדשי דורות וע"כ שמפני הטומאה שאירעה לשעיר חטאת של ר"ח נשרף ואח"כ אסרה דבר אחר שאם מפני אנינות היה להם לאוכלה בערב

ר"ל שאחר שהוכיח תחלה שלא היתה נשרפת מפני אנינות שא"כ מדוע נשרף רק שעיר ר"ח ולא שאר שעירי החטאת הוסיף להוכיח עוד ולומר שבאמת הרי הותר להם ע"כ אנינות לילה עכ"פ מכח הוכחה הנ"ל וא"כ א"צ לשרפו שהרי יכולין לאכלו בערב וע"כ שרק מפני הטומאה נשרף. ואולם משה חשב שהותר להם גם אנינות יום ולזה קצף על השיהוי שע"י השיהוי באתה תקלה ואירע טומאה לשעיר ר"ח. וע"ז השיבו אהרן שמא לא שמעת אלא בלילה ולא ביום דאהני ק"ו מיהת ליום וכנ"ל. זהו פירוש הברייתא הנ"ל. ולפ"ז גם לר' יודא שהו כל שלשת השעירים עד לערב. ובקצור. לר' נחמיה אנינות לילה דבר תורה וכאן הותר להם אפי' אנינות יום (דלא ס"ל סברא דר' יודא דאהני ק"ו מיהת ליום כיון דאין חילוק בין יום ללילה) אבל לא הותר להם אלא בקדשי שעה ולא בקדשי דורות. ולפ"ז לא שהו השעירים כלל ואכלו השעירים של קדשי שעה מיד באותו יום ושעיר ר"ח נשרף מפני אנינות מיד ודריש כי כן צויתי באנינות יאכלוה. ולר' יודא ג"כ אנינות לילה דבר תורה ודריש ג"כ כי כן צויתי באנינות יאכלוה. אלא דפליג עלי' דר' נחמי' בתרתי. א' דס"ל בין לקדשי שעה ובין לקדשי דורות הותר אנינות. ב' דרא הותר להם רק אנינות לילה ואהני ק"ו מיהת ליום. ולפ"ז צ"ל דשהו כל שלשת השעירים עד לערב. ומפני הטומאה נשרף שעיר ר"ח. ולר"ש אנינות לילה דרבנן ולא דריש כי כן צויתי באנינות יאכלוה דלא היה כאן היתר אנינות כלל. ולפ"ז ס"ל כר' יודא בזה ששהו שלשת השעירים עד לערב ומפני הטומאה נשרף שעיר ר"ח אבל לא מטעמי' וכ"ז מבואר מאוד:
(ד"ה דרוש) שני גירסות שונות נמצא בספרים בלשון נוסחא א' מפני מה נשרף זה ומפני מה נאכלו אלו. ובלשון נוסחא הב' מפני מה נשרף זה ומפני מה לא נאכלו אלו ויש לקיים שתי הנוסחאות ע"פ מחלוקת ר' נחמיה ור"י ור"ש שהובא למעלה כר' נחמיה ה"ק ממ"נ אם קבלתם ממני שהותר לכם אנינות היום ולכן נאכלו שעיר שמיני ושעיר נחשון א"כ מפני מה נשרף שעיר ר"ח (שכנ"ל לא נשתהו כלל אליבא דרבי נחמיה הכ' שעירים ונאכלו באותו יום) כי חשב משה שאין חילוק בין קדשי שעה וקדשי דורות ואם לא קבלתם ממני היתר אנינות ושפיר נשרף לפי מחשבתכם שעיר ר"ח א"כ מפני מה נאכלו שני שעירים האחרים. ולפ"ז אתיא נוסחא זו אליבא דר' נחמיה:
אבל לר"י ור"ש צ"ל ששאלת משה היתה כזה מפני מה נשרף שעיר ר"ח ומפני מה לא נאכלו עודנה שני השעירים האחרים (שכנ"ל בין לר"ש ובין לר"י לא הותר להם אנינות היום כלל ושהו כל שלשת השעירים לאוכלן בערב ומפני אונס אירעה טומאה לשעיר ר"ח. ועל כן יצא לבית השרפה) ושיעור השאלה ההיא שקצף משה על כל דבר שלשת השעירים האלו מדוע נשתהו עד לערב ולא נאכלו מיד באותו יום לפי שחשב משה

שהותר להם לאכלו גם ביום. ולכן קצף ואמר מפני מה נשרף שעיר ר"ח ר"ל מפני מה נשתהה עד שע"י כן אירע שנגעה בו טומאה היה לכם לאכלו מיד ומפני מה לא נאכלו שני שעירים הללו ושהיה זו למה ותשובת אהרן היתה אליבא דר"ש שמא לא שמעת אלא בלילה ולא הותר לנו אנינות כלל. ולכן היה צורך השהי'. ואליבא דר"י השיב שמא לא שמעת אלא בלילה כי לא הותר לנו רק אנינות לילה ולא אנינות יום. וא"כ אתיא שפיר גירסא הב' אליבא דר"י ור"ש וכן הוא בש"ס הנ"ל אליבייהו מפני מה חטאת זו נשרפת ואלו מונחות ופירש"י ז"ל מפני מה אלו מונחות להמתין עד לערב ולא נאכלו ביום עכ"ל. וכ"ז מבואר מאוד ופשוט:

יז ר"ל ואין במקום הקודש דבק עם שאלת מדוע ויהיה פירושו מדוע לא אכלתם אותו במקום הקודש רק חוץ לקלעים שהוא מקום חול שז"א שבאמת לא נאכלה החטאת ההיא כלל שהרי נשרפה כמ"ש לעיל והנה שורף. לכן צ"ל שמאמר במקום הקודש דבק עם את החטאת. והשיעור מדוע לא אכלתם את החטאת אשר נשארה במקום הקודש ולא יצתה ממקומה כלל ליפסל ביוצא (חוץ לקלעים) ומתוך לשון זה אנו למדין ששאלם משה אולי נפסלה ביוצא ולכן שרפתם אותו והכתוב רמז רנו שאלה זו בקצרה בתוך דברי משה. ודע שב' נקודות ההפסקה שקודם ד"ה כי קודש קדשים הוא. הוא ט"ס והכל דבור אחד עם דבור שלפנינו:

יח (ד"ה אכול) ר"ל שאין הפירוש בדרך ציווי אכול תאכלו אותה עתה במקום קדוש שהרי כבר נשרף אבל הפירוש שהיה לכם לאכלה במקום קדוש אע"פ שאתם אוננים:

(ד"ה כאשר צויתי) ר"ל אע"פ שהמנחה קודש קדשים כמו החטאת ואכילתה בקודש כמוהו מ"מ הותר לכם אנינות וממילא דה"ה בחטאת. מדברי הרא"ם ז"ל:

יט ר"ל כל לשון דבור שבא במקום אמירה אינו אלא לשון עזות לבי שהוראת הדבור על הביטוי בכלל (ואין נופל לומר פלוני אמר אל פלוני אם כוונת הספור אינו להודיע מהות האמירה דק להודיע מהאמירה בכלל אבל בזה נאמר פלוני דבר עם פלוני) והוראת האמירה על הדבור הפרטי וא"כ היה צ"ל כאן ויאמר אהרן אל משה. ומזה אמרו חז"ל שכל מקום שבא דבור במקום אמירה (דהיינו אצל דבור פרטי) אינו אלא ל' עזות כמו וידבר העם באלקים ומשה למה העלותוני ממצרים למות במדבר וגו' (בפ' חוקת) וכן ותדבר מרים ואהרן במשה על אודות האשה הכושית אשר לקח וגו' (בפ' בהעלותך) ועניין זה איך יתייחס הדבור אל העזות נ"ל לבאר כי כאשר נשתמש בספור עם הדבור בכלל הוא על אחד משלשה פנים א' אם הצורך להודיע רק נושא הדבור ולא מדות הדבור ד"מ כאמרנו פלוני דבר עם פלוני על אודותיך או אודות הדבר הידוע כי בזה הכוונה

רק להודיע מה היה נושא הדבור בין שניהם. ב' אם פעל הדבור מצד עצמו הוא פלא ותמהון כענין שידבר המלך עם ההדיוט או שידבר האיש עם אויבו ובזה אין כאן לא הודעת מהות הדבור ולא הודעת נושא הדבור רק הודעת פעל הדבור גרידא. ובזה נאמר המלך דבר עם פלוני פלוני דבר עם פלוני שונאו. ג' אם הכוונה להודיע אופן הדבור היותו נוגע אם לכבוד ותפארת עצם אחד או לגנותו כמו נכבדות מדובר בך עיר האלקים וגו' והוא לכבוד. ותדבר מרים ואהרן במשה וגו' והוא לגנות. ובכלל זה ג"כ אם הכוונה להודיע היותו דבור התפעלות אם לשמחה או לתוגה או היותו דבור חכמה או דבור סכלות. והנה על אופן הג' הזה שהוא הודעת אופן הדבור אמרו חז"ל אין דבור בכל מקום אלא לשון עזות ור"ל שכאשר נשתמש בדבור בכלל הכוונה להודיע תוקף הדבור ההוא וחוזקו אם בעבור ההתפעלות שיש בו היותו לשבח או לגנות איזה עצם לשמחה או לעצב ואם בעבור התראות בו קנין החכמה או הפכה שהוא הסכלות (לעיל העתקתי לשון חז"ל בטעות שלא אמרו אין דבור בכל מקום אלא כו' שהוא שלילה כוללת אבל אמרו אין דבור אל לשון עזות וכבר כתבתי במקומות אחרים בשם הרא"ם ז"ל של' זה אינו שלילה כוללת רק חלקית יע"ש בראיות הרבה) ובזה יובן לך כוונת אמרם ז"ל שבכל מקום שבא דבור במקום אמירה דהיינו אצל דבור פרטי אינו אלא ל' עזות ר"ל שאם הדבור הפרטי שבא אחריו הוא ממין הדבור התקיף שבארתיו למעלה יבוא מקודם לזה רק פער הדבור לפעמים ולא פעל האמירה ועלת זה כאלו כוונת הספור להודיענו מב' דברים. א' היות הדבור תקיף ועז. ב' מהות הדבור ההוא וע"כ בא מקודם לדבור הפרטי פעל הדבור להודיענו דרך רמיזה שאופן הדבור ההוא שאחריו הוא עז וכאלו לא נתבאר אח"כ פרטות הדבור רק פעל הדבור בכלל גרידא הוא כוונת הספור דכאן. ומזה הענין הוא ותדבר מרים ואהרן במשה וגו' וכן וירבו העם באלקים וגו' אף שנזכר בשניהם אח"כ פרטות הדבור מ"מ בתחלה הודיע דרך כלל פעל הדבור היותו התפעלות הגנאי ועד"ז הענין גם כאן לפי שתשובת אהרן למשה היא תשובה קשה כוללת בקרבה טעות משה ותמיהת אהרן על קצפו בחנם. לכן הזכיר מקודם רזה פעל וידבר וכאלו בהודעה מהכלל ההוא גרידא די לנו והוא בדרך רמיזה. ויש לבאר כאן עוד שהכלל הזה אינו אלא בבוא פעל הדבור גרידא לפני הדבור הפרטי אבל בבוא לפני הדבור הפרטי גם פעל אמירה אין זה אלא כעין כלל ופרט שתחלה אמר וידבר דרך כלל. ואח"כ פרט ואמר לאמר דרך פרט וכן כל דבר ואמרת לא יתפרש לשון עז כמו שפירשו ז"ל כאן רק הוא כלל ופרט אבל רז"ל דרשו כפל הלשון גם בזה לפי שהיה די בפעל האמירה לחוד אבל לא דרשוהו

ללשון עזות. ובזה מבואר כוונת הדרש הזה ככל הצורך והרא"ם ז"ל החל בביאור זה אבל לא השלימו:

בא"ד אפשר משה קצף כו'. ר"ר שבאמת היה הקצף גם על אהרן אלא שהפך פניו כנגד הבנים בשביל כבודו של אהרן מ"מ כיון שלא הראה כעסו אלא לבנים היה להם להשיב ולא לאהרן מכיון שהיה לאלעזר כח להשיג ולדבר לפני משה ולפני הנשיאים כדכתיב ויאמר אלעזר הכהן אל אנשי הצבא וגו' אלא שלא רצו להשיב מפני הכבוד שאמרו אינו כדין שיהא אבינו יושב ואנו מדברים לפניו. ולפיכך הוצרך אהרן להשיב. מדברי הרא"ם ז"ל:

(ד"ה הן היום) ר"ל לאיזה צורך הוצרך אהרן לומר הן היום הקריבו וגו' דלכאורה מאמר מיותר הוא ולא היל"ל אלא ותקראנה אותי כאלה ואכלתי חטאת היום הייטב וגו' ובש"ס אמרי שם דלרבי נחמיה א"ש דה"ק אהרן הן היום הקריבו וגו' ר"ל קרבן זה לחובת היום הוא שהוא שעיר החטאת של ר"ח ועולת ר"ח וא"כ הוא קדשי דורות ותקראנה אותי כאלה שאני אונן ואכלתי חטאת היום ר"ל חטאת חובת היום בתמי' אין למדין קדשי דורות מקדשי שעה אבר לרבנן דר"ג דלדידהו לא יתכן ביאור זה שהרי לדידהו לא השיב אהרן שיש חילוק בין קדשי שעה וקדשי דורות רק שיש חילוק בין יום ללילה לענין אינות אמרינן בש"ס שם דה"ק אהרן שלא מפני שנזרק דמה באינות נפסלה שהרי לא דם הקריבוה אני זרקתי דמה שאני כ"ג וכ"ג מקריב אונן וכמו שביאר רש"י ז"ל כאן. והנה מ"ש רש"י ז"ל הפירוש כאן שלא אליבא דר"ג מפני שבאמת שאחר שביארו ז"ל הפירוש הזה בש"ס אליבא דרבנן דר' נחמי' יתכן הביאור הזה של ראש המקרא גם לרבי נחמי'. וכתב רש"י ז"ל כאן הפירוש הזה לדברי הכל מפני היותו קרוב יותר לפשוטו של מקרא ממה שפירשו ז"ל בתחלה אליבא דרבי נחמיה. מדברי הרא"ם ז"ל:

בא"ד שמא זרקתם דמה אוננים וכתב הרא"ם ז"ל וז"ל ואע"פ שההקרבה קרה מהאכילה שהרי כ"ג מקריב אונן ואינו אוכל אונן וא"כ כרבי נחמי' כיון שהותר להם לאכול אונן מכ"ש שמותר להם להקריב אונן י"ל דה"ק משה שמא טעיתם וחשבתם שאין אתם רשאים להקריב אונן ונפסלה בהקרבה. והשיב אהרן דאפי' לדבריך הרי הייתי אני המקריב ולא הם עכ"ל ז"ל. ולע"ד שא"צ לכל זה דהא דהותרה להם לאכול אונן הטעם משום שכולם היו אוננין ולא אפשר בענין אחר אבל הקרבה דאפשר בכ"ג שמקריב אונן באיסורא קמא קיימא ולא הותר כלל כנ"ל ופשוט:

בא"ד א"ל אהרן כו'. ושיעור הכתוב לפי' זה שחסר דא התימה וגם מלת הן במקום הם כמו הלהן תשברנה וא"ל אהרן ההם הקריבו ור"ל הלא אני הקרבתי ואני כ"ג ורשאי להקריב אונן:

(ד"ה ותקראנה) דייקו ז"ל הכף במלת כאלה ואמרו שהוא כף הדמיון דאל"כ אלה מיבעיא לי' ופשוט:

(ד"ה ואכלתי) ר"ל שאין מאמר ואכלתי חטאת היום ע"ד תמי'. ויהיה לפ"ז פעל ואכלתי עבר מהופך לעתיד ע"י הו' וכאלו אמר האוכל חטאת היום שבאמת ז"א רק התמי' הוא במאמר הייטב וגו' ופירושו ואכלתי חטאת היום הייטב וגו' ואם הייתי אוכל חטאת היום הייטב זה בעיני הש"י והוא עבר תנאי והו' שבראשו במקום ואם והכרח ביאור זה נ"ל שהוא מכח הנגינה שאם מאמר ואכלתי וגו' רתמי' א"כ הוא מאמר בפ"ע ואיננו דבוק אל הייטב וגו' שאחריו היה לו להטעים תיבת היום באתנח ולא בזקף קטן שהוא טעם מפסיק פחות מן דאתנח:

(ד"ה היום) בש"ס איתא בשלמא לרבנן היינו דכתיב ואכלתי חטאת היום דביום אסור ובלילה מותר אלא לרבי נחמיה מאי היום חובת היום (ר"ל שעיר חטאת של ר"ח) וה"ק ואכלתי חטאת חובת היום בתמי' הא חובת היום הוא קדשי דורות ואין למדין קדשי דורות מקדשי שעה ע"כ. ולפ"ז הא דפירש"י ז"ל כאן אבל אנינות לילה מותר הוא לרבנן דר"נ דס"ל מפני הטומאה נשרפה ומשה היה סבור שהותר להם גם אנינות היום. ואולם הא דפירש"י ז"ל אח"כ בד"ה הייטב דר"ל דאין להקל בקדשי דורות הוא אליבא דר' נחמי' דלדידי' גם ביום מותר לו לאכול קדשי שעה וקדשי דורות גם בלילה אסורין וע"כ רק מפני האנינות נשרפה וא"כ דברי רש"י ז"ל סותרין זא"ז וצ"ע וכבד עמד בזה הרא"ם ז"ל:

כ אין הפירוש שאמר לא שמעתי ולא בוש לומר זה. אבל הפירוש שלא בוש לומר לא שמעתי אלא אמר שמעתי ושכחתי. ואולם יש לדקדק מנ"ל לרז"ל הך מילתא ואורי י"ל דנפקא להו ז"ל מדכתיב וישמע משה וייטב בעיניו ולא היל"ל אלא וייטב בעיני משה. ומאמר וישמע משה הוא מיותר שבוודאי שמע משה דברי אהרן. לכך פירשו ז"ל שמרומז כאן שנזכר משה ששמע באמת מפי הגבורה את המשפט הזה שא"ל אהרן ולכך הוטב בעיניו וא"כ אחרי שבאמת שמע זה משה מאת הקב"ה בפירוש ע"כ צ"ל שמשה הודיע לאהרן שהסכים להנאמר לו מפי הש"י דאם נאמר שלא הודיעו מזה ולא א"ל רק שהנכון בדבריו מצד הסברא. א"כ לאיזה צורך רמז לנו הכתוב שלכן הוטב הדבר בעיניו לפי ששמעו מפי הגבורה מה אם הוטב בעיניו מכח הסברא ומזה מ כרע שפיר שלא בוש לומר לא שמעתי רק אמר ששמע ושכח:

פרק יא

א כבר כ' רש"י ז"ל בריש ס' ויקרא ומייתי לה בשם ברייתא דת"כ די"ג דברות נאמרו בתורה למשה ולאהרן וכנגדן נאמרו י"ג מיעוטין ללמדך שלא לאהרן נאמרו רק למשה שיאמר לאהרן:

(ד"ה זאת) דלא הי"ל אלא זאת אשר תאכלו מכל הבהמה. החיה למה לי הרי חיה בכלל בהמה ובהמה בכלל חיה ואי לאשמועינן היא גופא דבהמה בכלל חיה אכתי מכל הבהמה למה לי ליכתוב זאת החיה אשר תאכלו כל מפרסת וגו' בבהמה אותה תאכלו והוה ידעינן ממילא מדפתח בחי' וסיים בבהמה ש"מ דבהמה בכלל חיה. ולכן דרשו ז"ל ע"ד דרשת דורשי רשומות ששם החיה הנזכר בפסוק זה הוא כנוי לכנ"י ע"ש הכתוב ואתם הדבקים בד' אלקיכם חיים כולכם היום. והא החיה הוא הא והקריאה כמו הקהל חיקה אחת לכם ושיעור הכתוב ע"ד רמז וכאלו הוא ל' מסורס. החיה (ר"ל אתם כנ"י) זאת אשר תאכלו מכל הבהמה ר"ל אתם כנ"י הנני מזהיר אתכם זאת אשר תאכלו ומכל הבהמה וגו' והא דנקט כאן כנוי זו דהחיה יותר מכל האזהרות שבתורה להיות הכנוי הזו מתייחסת עם הצוואה דכאן דלפי שראויים ישראל להיות חיים לפיכך הזהיר אותם מן הטומאה כמ"ש רש"י ז"ל:

(ד"ה זאת) מלות זה וזאת הם כנויים הרומזין לגוף הקרוב במקום לרוב וכאן וכדומה לו הם כנויים רומזין על המיוחד ומוגבל בסמניו והוא ע"ד ההשואה להיותו קרוב אל הדמיון והציור. ומדרך רז"ל לדרוש בכ"מ מלות אלו על ההוראה העיקרית הראשונה לגוף הקרוב במקום וזה מעשה המנורה שהראהו הקב"ה מנורה של אש. זה אשר יתנו דשקלים הראה לו הקב"ה שקל של אש. החודש הזה לכם וגו' שהראה לו הקב"ה הירח בחדושה ואמר לו כזה ראה וקדש. וע"ד הזה דרשו ז"ל גם בפ' שלפנינו כנויי זה וזאת ואלה כאן בפסוק זה שלפנינו ולהלן פסוק ט' אצל בריות המים וכן להלן בעוף ולהלן בשרצים לפי שכתוב בכ"א מלת זה ואלה ומבואר. ודע עוד שב' נקודות סימן ההפסק שבא בדבור רש"י זה בדפוס הוא ט"ס והכל דבור אחד. שגומר רש"י ז"ל כל הדרש שבא בכנויי זה בפ' שלפנינו (ד"ה זאת) זהו לפי פשוטו וכבר כתבתי לעיל שגם לפי הדרש שדרשו ששם החיה שבפסוק שלפנינו הוא כנוי לכנ"י מ"מ מוכח שפיר דחיה בכלל בהמה מדסיים כל מפרסת פרסה בבהמה וגו'. ודע עוד דילפינן נמי מקרא אחרינא שבס' ת"כ דחיה בכלל בהמה מדכתיב בפ' ראה זאת הבהמה אשר תאכלו איל וצבי ויחמור וגו':

ג ר"ל שאין מפרסת מענין פרסה ויהיה לפ"ז פעל הנגזר מהשם כמו מאלמים אלומים שז"א לפי ששם פרסה הוראתו כף הרגל שדורך בו על הארץ וא"כ לא יתכן לומר אצל הגמל ופרסה איננו מפריס שכולם יש להם פרסה שבה דורכין על הארץ וע"כ שפירושו כתרגומו מל' סדיקה ולכן אמר אצל הגמל ופרסה איננו מפריס לפי שהגמל אין פרסות סדוקות ומ"מ לפי שהסדוק בכלל יאמר גם על הסדיקה הבלתי עוברת מקצה לקצה ומוחלקת בב' צפרנים הוצרך לכתוב עוד כאן ושוסעת שסע פרסות כלומר שצריך שיהי' הסדוק עובר מצד לצד ומוחלק בב' צפרנים אבל אצל הגמל שכתוב בו ופרסה איננו מפריס אצ"ל עוד ושסע איננו שוסע' דכיוון שאין לו סדוק כלל א"צ להודיע שסדיקתו איננה עוברת. והנה הרמב"ן והסמ"ג ז"ל והרמב"ם והטור ז"ל כתבו שסימני בהמה וחיה הטהורים הם שנים העלאת גרה וסדיקת הפרסה לשנים. ואף שמהכתוב נראה היותן שלשה מ"מ אינן אלא שתים שהשסוע אינו אלא השלמת התנאי של מפרסת פרסה. ומ"מ עדיין צ"ע שיש עוד תנאי שיהיה לו פרסה בכלל ולא יהיה כפות רגליו חלוקות לאצבעות (בעלי פרקים) כמו הכלבים והחתולים וכדומה. מדברי הרא"ם ז"ל:

(ד"ה גרה) ר"ל שהמאכל החוזר לתוך הפה מהמעים נק' גרה ויתכן היותו מגזרת מים הנגרים שמכונים כן להיות החלקים נגררין זה אחר זה וכן כאן המאכל נגרר אחר הפה:

(ד"ה בבהמה) דלא היל"ל אלא כל מפרסת וגו' מעלת גרה תאכלו בבהמה למה לי (ואף למ"ש למעלה דאיצטריך בבהמה כדי למידרש מיני' דהחיה הוא כנוי לכנ"י מ"מ אין מקרא יוצא מידי פשוטו ופירושו חיה ממש ודרש זה אינו אלא דרך צחות ומליצה. ועוד למ"ש הרא"ם ז"ל כמ"ש לעיל דבלא"ה ידעינן מקרא אחרינא דת"כ פרשת ראה דחיה בכלל בהמה א"כ בוודאי לא איצטריך בהמה דהכא) לכן דרשו ז"ל דאיצטריך בבהמה דהכא להתיר שליל הנמצא במעי אמו שניתר בשחיטת אמו וכמו שפירש"י ז"ל בחולין וז"ל שדי בהמה דרישא (מכל הבהמה וגו') אבבהמה דסיפא. ודרוש הכי הבהמה הנמצאת בבהמה תאכלו:

(ד"ה אותה) דהל"ל מפרסת פרסה וגו' בבהמה תאכלו אותה למה לי לעבור על בהמה טמאה בעשה (דקאי אדלעיל מפרסת פרסה ושוסעת וגו' מעלת גרה אותה תאכלו ולא בהמה טמאה שאין בה סימנים הללו ולאו הבא מכלל עשה עשה). והקשה רש"י ז"ל ולא באזהרה היא בתמי' והרי פרט בה הכתוב אח"כ בלאו אך את זה לא תאכלו וגו' את הגמל וגו' ותירץ דאיצטריך אותה לעבור עליו בלאו ועשה:

ח ויש לדקדק בהך ברייתא דהא קיי"ל אין עונשין מן הדין. והרמב"ן ז"ל תירץ בזה דהך ברייתא אתיא כמ"ד עונשין מן הדין והוא תמוה דהא אפילו למ"ד עונשין מן הדין מ"מ

אין מזהירין מן הדין (ואין עונשין מן הדין אלא היכי דכתיבא אזהרה בפירוש) כדאיתא בסנהדרין ומכות. וליכא למימר דגלויי מילתא בעלמא הוא וכאביי דס"ל בסנהדרין דלוקין על בתו מאנוסתו מק"ו דבת בתו. דז"א דכבר פירש"י ז"ל שם הטעם מה דהו"ל הך ק"ו גילוי מילתא בעלמא וז"ל משום דקורבא דכתיבא הוא בת בתו מכח קורבה דלא כתיבא הוא בתו אתיא לה (ר"ל דאיסור בת בתו הוא מכח קורבה וקורבה זו אינה אלא מכח בתו וא"כ הק"ו הוא בדרך זה אם בתו גרמה לאסור את בת בתו מכ"ש שתגרום איסור לעצמה או בל' אחרת והיא היא אם בת בתו נאסרת בשביל בתו בתו עצמו לא כ"ש וה"ל שפיר גלוי מילתא בעלמא שהלמוד הוא סבת חומרת המלמד והיכי דמי עונש מן הדין כגון ערות אחותך בת אביך או בת אמך בת אביו ובת אמו מנין. וזהו עונש מן הדין דכל א' הוא קורבה בפ"ע ואין קורבה הכתובה (בת אביו או בת אמו) באה מכח קורבה הבלתי כתובה (בת אביו ובת אמו) עכ"ל ור"ל שאין הלמוד סבת חומרת המלמד ר"ל שאין האחוה שמצד האב והאם סבת איסור האחוה שמצד האב או האם לבדו. ולפיכך יסוד הק"ו אינו שמה שהוא גורם לזולתו הבא מכוחו אינו דין שיגרום לעצמו כיסוד הק"ו הקודם. אבל יסודו הקולא והחומרא לבד ובזה שמדרגת הק"ו הזה פחותה ממדרגת הק"ו הקודם שייך לומר אין עונשין מן הדין וא"כ ה"נ בנד"ד אין בהמה טמאה שאין בה שום סימן סבת חומר בהמה טמאה שאין לה רק סימן א' של טהרה ודומיא דאחותו בת אביו ובת אמו הוא וק"ו גמור הוא ולא גלוי מילתא בעלמא והדרא קושיא הנ"ל לדוכתא הא אין עונשין מן הדין. ולכן צ"ל ביישוב קושיא זו דלאיסורא גרידא בלא"ה תיפוק לי' לבהמה שאין בה שום סימן טהרה מלאו הבא מכלל עשה דאותה תאכלו וכיון שכבר נאסרה בביאור מדאורייתא שפיר מזהירין ועונשין בה מן הדין וכ"כ המגיד משנה ז"ל בה' מאכלות אסורות ונכון הוא בטעמו דטעמא דאין עונשין ומזהירין מן הדין דאימור גזרת הכתוב הוא במלמד ולא בלמוד דאף שהלמוד חמור מהמלמד לפי שקול דעתנו מי יודע אם חומר זה שבלמוד יגרום לו האיסור וסבה נעלמה מאתנו יש במלמד שגורמת לו חומרתו זו הכתובה בו (ובאיסורין ודיני ממונות ניתנה לנו הרשות מסיני לדון בק"ו משא"כ לענין עונש ואזהרה) וכ"ז לא יתכן רק אם אינו מפורש בלמוד שום איסור כלל אבל אם הלמוד כבר נאסר ממילא בעשה הרי גלי לן קרא בפירוש שייכות האיסור גם בלמוד שפיר מזהירין ועונשין בו מן הדין. מדברי הרא"ם ז"ל בתוספת ביאור הרבה לדבריו ז"ל:

ט (ד"ה ובנבלתם) וכדאמר ר' יצחק במס' ר"ה חייב אדם לטהר א"ע ברגל והטעם בזה לפי שכל ישראל חייבין להראות בעזרה ברגל ולהביא עולת ראיה לכך הטהרה חובה ברגל. מדברי הרא"ם ז"ל:

יא ר"ל דשקץ יהי' לכם יתירא הוא דהא כבר כתיב לעיל מיני' שקץ הם לכם ועיין רא"ם בזה:

(ד"ה ואת נבלתם קיי"ל בש"ס חולין שב' הסימנים שהצריך הכתוב בבריות המים והם סנפיר וקשקשת אינו אלא בבריות הגדלין בימים ונחלים אבל בריות הנוצרין במים שאינן בימים ונחלים לא מיבעיא מים שבכלים כגון חבית וגיגית שאינם מחוברין לקרקע דלא הוויין דומיא דימים ונחלים כלל אלא אפי' מי בורות שיחין ומערות מ"מ לא דמיין לימים ונחלים לפי שאינן נמשכין ונגרין רק עצורין במקומן ועוד שעשויין בידי אדם שותה הבריות שבהם עם המים ואינו נמנע ואע"פ שאין להם שום סימן טהרה כדתניא שותה ושותה ואינו נמנע. והני מילי היכי דלא סיננן שלא פירשו ממקום רביתייהו והילכך שריין אגב המים (לאפוקי יתושין הפורשין שבתוך המים דנהי דמשום שרץ המים אינן נאסרין מ"מ חיישינן אימור פרשי חדא זימנא ממיא ונחו על הארץ וקרינן בהו שרץ השורץ על הארץ) דהוויין בהדייהו אבל היכי דסיננן ופירשו ממקום רביתייהו הוויין שרץ השורץ על הארץ ואסירי ובזה יובן לך מ"ש רש"י ז"ל כאן והוא מברייתא דספרי ונקרא ת"כ דמאמר ואת נבלתם תשקצו מיותר דהרי כבר כ' ומבשרם לא תאכלו ולדרשא אתי לרבות יבחושין שבכלים או חריצים שסיננן דאע"ג דשריין בלא סיננן (לפי שאינן שרצי הימים ונחלים ולא שרצי הארץ) מ"מ היכי דסיננן מיהת נאסרו משום שרץ השורץ על הארץ משום שנחו על הארץ ולא תימא דלא מיקרי שרץ הארץ רק בריות שנוצרו בארץ:

יב ר"ל האי כולי' קרא יתירא הוא שהרי כבר כ' לעיל פסוק ט' ומהדר שבא הכתוב להתיר אם השירו הסימנין במים לפיכך חזר וכ' הך קרא דהכא כדי לדרוש בו תיבת במים שכתוב בו ולהורות דדוקא אם אין לו סנפיר וקשקשת במים הוא דאסירי הא אם היו לו במים אע"פ שהשירן בעלייתו ביבשה מותר אבל מקרא קמא (פסוק ט') שכתוב בו בימים ובנחלים ליכא למישמע הכי דאף שכבר כ' בתחלת הפסוק את זה תאכלו מכל אשר במים מ"מ צריך למיהדר ולמיכתב בימים ובנחלים ללמדנו דבריות שבמי הבורות א"צ לסימנין. מדברי הרא"ם ז"ל ופשוט:

יג וצ"ל דהך ברייתא אתיא אליבא דחזקי' (בפסחים פ' כל שעה) דמפיק אסור הנאה גבי חמץ מדכתיב לא יאכל בציירי דמשמע לא יהא בו הנאה המביאה לידי אכילה אבל

לרבי אבהו שם אין הבדל בין לאכל בחולם ובין לא יאכל בציירי ותרווייהו פליגי שם אליבא דרבי יהודא דלר"מ כ"ע מודו דלא יאכל לחוד משמע גם איסור הנאה מדאיצטריך למישרי היתר הנאה בנבילה דאיהו ס"ל א' גר וא' נכרי בין במכירה ובין בנתינה כי פליגי אליבא דר' יודא דס"ל דברים ככתבן לגר בנתינה ולנכרי במכירה וא"כ מנבילה אין ראיה לדידי' וא"כ לא ידעינן איסור הנאה בחמץ וס"ל לר' אבהו דאיסור הנאה בחמץ ידעינן מדכתיב גבי טרפה לכלב תשליכון אותו ודרשינן אותו אתה משליך לכלב ואי אתה משליך לכלב כל אסורין שבתורה (והא דלא דרשינן מגופי' דקרא מדאיצטריך למישרי טרפה בהנאה כמו דילפינן מנבלה לרבי מאיר כבר יישב זה רש"י ז"ל שם בגמרא) אבל לר"מ דנפקא לי' איסור הנאה מנבלה דריש אותו למעוטי חולין שנשחטו בעזרה (דלא כתיב בי' בהדיא לא תאכל וא"כ לא ידעינן בי' אסור הנאה בלאו אותו אבל איך ממעטינן חשב"ע ממיעוטא דאותו יעו"ש ברש"י ז"ל) ור"י ס"ל חשב"ע לאו דאורייתא (ואפי' לענין איסור אכילה לחוד אינו אלא דרבנן) אבל לחזקי' בין לר"מ ובין לר"י חשב"ע דאורייתא ונפקא לן ממיעוטא דאותו אותו אתה משליך לכלב ואי אתה משליך לכלב חשב"ע. וחמץ בפסח דאסור בהנאה נפקא לי' מלא יאכל בציירי וקא דריש שנוי הלשון מפעל לנפעל הרי דאליבא דר"מ כ"ע מודו דנפיק לי' איסור הנאה מנבילה ואותו למעוטי חשב"ע דחשב"ע דאורייתא וכי פליגי אליבא דר"י דלר' אבהו לא שני לי' בין לא יאכל בחולם ובין לא יאכל בציירי ונפיק לי' איסור הנאה מאותו דחשב"ע לאו דאורייתא אבל לחזקי' גם לר"י חשב"ע דאורייתא ונפיק לי' מאותו דכתיב גבי טרפה ואיסור הנאה בחמץ נפיק לי' משנוי הלשון דולא יאכל בציירי ע"כ תורף הסוגיא שם בפסחים הרי מזה דהך ברייתא שהביא רש"י ז"ל כאן גבי שרץ העוף אינו אלא אליבא דחזקי' דדריש שנוי הלשון מפעל לנפע ורק אליבא דר"י אתיא דלר"מ כ"ע מודו דלא דרשינן שנוי הל' הזה כלל ועוד דלר"מ איך אמרה הברייתא או אינו אלא לאסור בהנאה והא לר"מ גם לא תאכל בחולם משמע איסור הנאה וא"נ איך נפיק היתר הנאה מדכתיב בדוכתא אחרינא לא תאכלום וע"כ הך ברייתא מסייע לחזקי' ואליבא דר"י. והנה הרא"ם ז"ל הקשה וז"ל אבל קשה נהי דלחזקי' (אליבא דר"י) לא תאכל רק אכילה לחוד משמע ולא הנאה מ"מ מה ראיה מייתי בברייתא להיתר הנאה גבי שרצים מדכתיב במ"א לא תאכלום דמחד לא יאכל בציירי משמע איסור הנאה ותו א"צ לשנוי ל' בהך איסורא במקום אחר וראיה מחמץ בפסח דכתיב בי' בכל דוכתא לא תאכל לא תאכלו בחולם ומ"מ מדשני קרא בחד דוכתא למיכתב בי' לא יאכל בציירי תו לא אתי לא תאכלו דבתר הכי לבטולי משמעותא דלא יאכל בציירי. ואין לומר דשאני הכא דאפשר לקיים שניהם דהא גם גבי חמץ מצינן

למידרש הכי דלא תאכלו בחולם אתי להיתר הנאה וקרא דולא יאכל בציירי בא להזהיר גדולים על הקטנים עכ"ל ז"ל. ובאמת שבש"ס דידן סוגיא הנ"ל פריך לחזקי' (ומכ"ש לר' אבהו בין אליבא דר"מ ובין אליבא דר"י) מהא דקי"ל דשרצים מותרין בהנאה אף דכתיב בהו לא יאכל בציירי (היינו בשרץ העוף דהכא) ומשני מדכתיב לכם שלכם יהא (והך לכם בשרץ המים הוא דכתיב לעיל פסוק י' וכן בשרץ העוף ההולך על ד' להלן פסוק כ' שקץ הוא לכם אבל לא בשרץ העוף סתמא וצ"ל דילפינן כלהו שרצים מהדדי וכן משמע תו שם בתר הכי דפריך אי הכי אפי' לכתחלה נמי ר"ל שמותר לצודן בכוונה ולמכרן לנכרים ולמה לי נזדמנו דוקא ומשני אמר קרא יהיו בהווייתן יהו. והנה הך ושקץ יהיו לכם רק בשרץ המים כתיב לעיל פסוק י"א וע"כ צ"ל דילפי כולהו מהדדי) ע"כ הש"ס שם). הרי דלא כהך בריייתא דלמדה דאין איסור הנאה בשרצים ממה דכתיב במ"א לא תאכלו דאין זה ראיה כלל וכמ"ש הרא"ם ז"ל. וראיתי בספר שפתי חכמים שבקש ליישב קושיית הרא"ם ז"ל וכתב וז"ל דדיוקא דברייתא אינו אלא מדשני משה במשנה תורה וכתב לא תאכלו בחולם ולא כתב גם לא יאכל בציירי לאיסור הנאה ש"מ שכך קבל משה מסיני דלא יאכלו בציירי לאו לאיסור הנאה אתי אלא להזהיר גדולים על הקטנים. א"ד ז"ל בקוצר ולפ"ר דבריו ז"ל יש בהם טעם דבמשנה תורה שחוזר ושונה המצות שנאמרו בסיני היה לו להזכיר גם איסור הנאה אצל שרצים אבל באמת הא ליתא דהא במשנה תורה נמי כתיב לא יאכלו בציירי גבי שרץ העוף ובאמת שזה יש ליישב קצת דהך בריייתא ס"ל דלא ילפינן שרצים מהדדי ובעופות טמאים אינו נזכר שם רק לא תאכלו בחולם אבל מ"מ קשה דהא בחמץ נמי לא נזכר במשנה תורה פ' ראה רק לא תאכל ולא יאכל בציירי וא"כ הדרא קושיית הרא"ם ז"ל לדוכתא. ועוד דהא להלן גבי שרץ הארץ כתיב בפסוק מ"א לא יאכל בציירי ובתר הכי פסוק מ"ב כתיב לא תאכלום בחולם ופירש"י ז"ל שם ג"כ דהך לא יאכל בציירי אתי לחייב את המאכיל כאוכל והוא בריייתא אחרת בספרי שלמדה ג"כ היתר הנאה בשרץ הארץ ממה דכתיב בתר הכי לא תאכלום בחולם כמ"ש הרא"ם ז"ל. ומה יעשה בעל שפתי חכמים ז"ל בזה והתם לא שייך תירוצא דידי'. סוף דבר שקושיית הרא"ם ז"ל היא קושיא עצומה. ומה שנלע"ד ליישב בזה לחומר הקושיא דאפשר דאין סברא לומר כלל שלא לדרוש שנוי הלשון מפעל לנפעל ולכ"ע דרשינן שנוי הל' אפי' לר"מ דנפיק לי' איסור הנאה מנבילה וכן לר' יודא אפי' לרבי אבהו דס"ל דלדידי' נפקא לן איסור הנאה ממיעוטא דאותו דכתיבא גבי טריפה אלא דלר"מ לא איצטריך שנוי הלשון דולא יאכל בציירי למידרש מיני' איסור הנאה דלהא לא איצטריך דלא יאכל בחולם נמי ידעינן מיני' איסור הנאה אליבא דידי' מנבילה ולהכי כל היכי דכתיב לא

יאכל בציירי דריש לי' לחייב את המאכיל כאוכל. ואין להקשות תינח באסורי מאכל שמותרין בהנאה (כדאיתא בפסחים בסוגיא הנ"ל דאין בין חזקי' ורבי אבהו אליבא דר' יודא אלא חולין שנשחטו בעזרה דלחזקי' בין לר"מ ובין לר' יודא חולין שנשחטו בעזרה דאורייתא ונפיק ממיעוטא דאותו אבל לר' אבהו רק לר"מ חשב"ע דאורייתא ממיעוטא דאותו. אבל לר"י חשב"ע לאו דאורייתא ואותו איצטריך לחמץ בפסח אבל לבד חשב"ע ליכא נ"מ כלל בין ר"מ ור"י אליבא דכ"ע דאין שום איסורי מאכל שיהיו מותרין בהנאה לר"י ואסורין בהנאה לר"מ אלא כל האסורין בהנאה כגון ערלה וכלאי כרם ובב"ח ושור הנסקל ותקרובת ע"ז וכדומה אסורין בהנאה אפי' לר"י אליבא דחזקי' משום דאית בהו רבוי מפורש לאסור הנאה וכל המותרין בהנאה מותרין אפי' לר"מ ולר"י אליבא דר' אבהו משום דאית בהו מיעוטא להנאה. ובש"ס שם פלפל דלר"מ אליבא דכ"ע וכן לר"י אליבא דרבי אבהו למה לי רבוי לענין אסור הנאה וכמו כן לאידך גיסא לחזקי' אליבא דר"י למה לי מיעוטא להנאה) אבל בחמץ בפסח שאסור בהנאה למה לי לר"מ ולר"י אליבא דר' אבהו לא יאכל בציירי אי לחייב את המאכיל כאוכל תיפוק לי' בלא"ה לחייב את המאכיל משום הנאה י"ל דאיצטריך במקום שאין שם הנאה כגון אם החמץ הוא של האוכל ויכול לאכלו בעצמו מבלתי שיאכילנו המאכיל וכיון דאין זה נהנה אין זה מהנה ועתה אחרי הוצעה זו נאמר שההפך מדברי הרא"ם ז"ל דהך ברייתא אתיא רק אליבא דרבי אבהו ובהא פליגי חזקי' ורבי אבהו דלרבי אבהו אין סברא כלל לדרוש איסור בהנאה גבי חמץ מלא יאכל בציירי כיון דכתיב איסור אכילה לחוד אח"כ לא תאכל בחולם ולהכי מפיק לי' לאסור הנאה בחמץ מאותו וחשב"ע לאו דאורייתא. ולכן ס"ל דשנוי הל' דולא יאכל בציירי גבי חמץ אתי לחייב המאכיל כאוכל אף באופן דלא שייך הנאה כמ"ש למעלה. ועד"ז דרשה הברייתא בכאן גבי שרצים. אבל חזקי' ס"ל כמ"ש הרא"ם ז"ל לדידי' דחד לא יאכל בציירי סגי לאיסור הנאה אף דכתיב בתר הכי לא תאכל בחולם ולכן מפיק איסור הנאה בחמץ מדכתיב לא יאכל בציירי. ואותו ע"כ אתי לחשב"ע וחשב"ע דאורייתא וחזקי' דריש ג"כ לא יאכל דכתיב גבי שרצים לחייב המאכיל כאוכל דלאסור הנאה לא אתי מדכתיב לכם כמ"ש בש"ס דידן. וכי תימא לר' אבהו לכם למה לי תיפוק לי' מדכתיב בתר הכי לא תאכל בחולם ז"א דאי לאו לכם הוה ילפינן איסור הנאה מאותו ואף דכתיב לא תאכל בחולם הוה אמינא אכילה בלאו והנאה בעשה (דאותו ה"ל לאו הבא מכלל עשה) ואין להקשות א"כ למה איצטריך לומר בברייתא דמדכתיב לא תאכלו בחולם בתר לא יאכל בציירי שמעינן היתר הנאה בשרצים תיפוק לי' מדכתיב לכם ז"א דכוונת הברייתא דמלא יאכל בציירי לחוד לא הוה שמעינן איסור הנאה. וע"כ

דלא יאכל אתי לחייב האוכל כמאכיל ופירוש זה מוכרח גם אי לא כתיב לכם אף דהוה נפיק לן איסור הנאה בשרצים מאותו. ונ"מ כמ"ש לעיל גבי חמץ באופן דלא שייך איסור הנאה מ"מ חייב גם המאכיל. ואין דרך לתנא להוכיח ממקום אחר אם יש לו להוכיח פירוש דלא יאכל בציירי דהכא מהך קרא גופא זהו מה שעלה במחשבתי בזה ובכל זה לא נמלטתי מהדוחק בכמה דברים:

בא"ד תלמוד לומר כו'. הוא כתוב הדר בפ' ראה במשנה תורה:

עוד באותו דבור. כל עוף כו'. ר"ל בזה שהעורב שנ' בו למינו הוא סוג ותחתיו מיני עורב הרבה ופירוש למינו סוגו ומבואר:

כ דע שיש שני מיני סוגים. סוגים עליונים וסוגים תחתונים. הסוג העליון תחתיו סוגים רבים ותחת כל סוג מינים רבים. והנה הסוג היותר נמוך שתחת סוג העליון הוא שרץ הסוג העליון ההוא. ואולם הסוג התחתון הגבוה ממנו אף שיש תחתיו מינים היותר נמוכים מקצת מיני הסוג היותר נמוך בכל זה לא יכונה המין ההוא שרץ להיות סוגו הוא מכלל הסוג שאיננו היותר נמוך. דרך משל סוג העופות הוא סוג עליון כולל כל הבעלי חיים המעופפים באויר. ותחתיו סוגים רבים ד"מ סוג בעלי נוצה ובשר ועצם ודם אדום וסוג זה כולל התרנגולים ובני יונה ויתר מיני העוף והטורפים ובלתי טורפים וסוג בלתי בעלי נוצה וכנפיהם עור דק מבהיק ואין להם בשר ועצמות ולהם מיץ לבן תחת דם וסוג זה כולל מינים הרבה כארבה וזבוב ודומיהם שהם ג"כ סוגים כוללים בקרבם הרבה מינים. והנה הסוג הב' הזה הוא הסוג היותר נמוך לפי שהמין היותר גבוה שבקרבו לא יגיע לגובה האמצעי של מיני הסוג העליון. לכן יקרא הסוג הב' הזה בשם שרץ העוף והעטלף ד"מ אף שהוא קטן מן הארבה בכל זאת לא יכונה המין הזה בשם שרץ העוף לפי שמין העטלף נכנס תחת סוג בעלי נוצה וכנף שאיננו הסוג היותר נמוך. לפי שיש בסוג זה מינים גדולים כנשר ודומיו אבל הארבה יכונה שרץ העוף כמו הזבוב להיות סוגו הוא היותר נמוך שאפי' המין היותר גדול שבו והוא הארבה ד"מ יחשב גודל כמוהו בסוג בעלי הנוצה למין נמוך זהו גדר שם שרץ בעופות ובבריות הארץ והמים. וסרה טענת הרמב"ן ז"ל שטען על רש"י בגדר שם שרץ לפי דעתו וזהו הנלע"ד כוונת הרא"ם ז"ל במ"ש כאן ובפ' בראשית וסר הקושי מדבריו שמתדמים לכאורה משוללי המובן:

כא ר"ל דכתב כאן הולך על ד' וקא חשיב אח"כ ארבה וסלעם והם הולכים על שש כמ"ש רש"י ז"ל אח"כ שלבד ארבעת רגליו יש לו עוד סמוך לצואריו שני רגלים לזה תירץ רש"י ז"ל כאן דפירוש על ארבע. ארבע רגלים והני שנים שאצל הצואר כרעים איקרו ולא איקרו רגלים כנ"ל כוונת רש"י ז"ל:

בא"ד וכל סימנין הללו כו' אבל יש כו'. ר"ל דארבע מינים נזכרו בכתוב כאן. ארבה. סלעם. חרגול חגב. ודע שחגב הוא שם כולל כי כל המינים שנזכרו מקודם ארבה. סלעם. חרגול. הם בכלל סוג חגב ולפ"ז כל ששמו חגב ואף שאיננו ממיני הארבה וסלעם וחרגול הוא טהור אבל צריך שיהא דומה בסימניו לסימני הארבה וסלעם וחרגול. דלהכי פרט הני מינים ולא כתב חגב לחוד כדי ללמדנו דכל מין אף ששמו חגב מ"מ אינו טהור אא"כ הוא דומה בסימניו לסימני הארבה וסלעם וחרגול. ומ"מ הוצרך הכתוב לכתוב חגב כדי ללמדנו דמין הבא לפנינו אף שהוא דומה בסימניו לסימני הארבה וסלעם וחרגול מ"מ בעינן נמי שיהא שמו חגב ואם אינו תחת סוג החגב הוא טמא אף ששוה בסימניו למינים המפורשין כאן. והנה הסימנין המשתתפין בארבה סלעם חרגול הם חמשה. ארבע רגלים. שני קרסולין. ארבע כנפים. וכנפיו חופין ברוחבן רוב עובי הגוף (בש"ס קרי לי' רוב היקפו) ובארכן רוב אורך הגוף ואין ראשן ארוך וזולת זה הם בלתי משתתפין כי יש שיש לו גבחת ויש שאין לו ויש שיש לו זנב ויש שאין לו הארבה יש לו גבחת והסלעם אין לו. הארבה והסלעם אין להם זנב והחרגול יש לו זנב. והילכך מרבינן נמי אין לו גבחת מסלעם ויש לו זנב מחרגול אבל הנך כולהו אין ראשן ארוך ובש"ס חולין פ' אלו טריפות מייתי פלוגתא דתנאי בהא מילתא נמצא דלמאן דמרבי שם אפי' ראשן ארוך אין כאן אלא ארבע סימנין הנ"ל. ולמאן דלא מרבי ראשן ארוך מצריך כל חמשה סימנין הנ"ל. ולדברי כולן צריך עוד שיהא שמו חגב ר"ל שיהא מסוג החגב כנ"ל. וא"כ לפ"ז צריך להבין מ"ש רש"י ז"ל כאן שד' סימנין הנ"ל מצויין באותן שבינותינו אבל יש שראשן ארוך ויש שאין להם זנב דהא בש"ס מצרכינן לרבויי יש להם זנב מחרגול דאל"כ הוה ס"ד דבעינן אין להם זנב דוקא. ועוד מ"ש יש שראשן ארוך דהא באמת קיי"ל כהך תנא דמרבי אפי' ראשן ארוך ולא היה לרש"י ז"ל לומר אלא שמפני כך אין אנו בקיאין בהן לפי שצריך שיהא שמו חגב ואולי אותן הבאים לפנינו אין שמן חגב. אבל הנלע"ד בכוונת רש"י ז"ל שר"ל בזה אלו הי' כל מיני החגבים שווין בכל סימניהם לא הוה מספקא לן כלל דילמא אין שמו חגב כיון ששוה בכל סימניו למין החגב אבל עכשיו שאנו רואין שאין כל מיני החגב דומין בסימניהן כי יש שראשן ארוך ויש שראשן קצר ויש שאין להם זנב ויש שיש להם זנב ויש שיש להם גבחת ויש שאין להם גבחת א"כ לא נדע מהו הסימן המורגש ביותר של הסוג חגב והילכך כולן אסורים לנו:

כג דהך קרא כולי' יתירא הוא ולדרשה דלא תימא בבעלי ארבע הנך ארבע מיני וכל דדמי להו בלבד הוא דשריין אבל בבעלי חמש כולהי מיני אסירן קמ"ל קרא דהכא היתר בבעלי חמש מדברי הראה אצל

כד ר"ל דראו אדלעיל קאי דהיינו בדמה וחיה ועופות ודגים וחגבים אלא בבהמה וחיה האמורין למטה בלבד וכך שנינו בת"כ ולאלה תטמאו יכול לכל האמורין בענין מה אמור בענין בהמה חיה עופות ודגים וחגבים ת"ל לכל הבהמה אשר היא מפרסת וגו' עכ"ל. וכ"ז פשוט ומבואר:

בא"ד תטמאו ר"ל ואיננו ציווי ופשוט:

כה ר"ל שכאן בטומאת נבלה לא פרט כבוס בגדים רק אצל טומאת מגע (ט"ס וצ"ל משא) אבל לא בטומאת מגע והוה אמינא ללמוד כבוס בגדים בטומאת מגע מק"ו מטומאת משא כדדריש בת"כ. מה משא שאינה נוהגת בכל הטומאות מטמא בגדים מגע שנוהג בכל הטומאות אינו דין שמטמא בגדים לכן כתב רש"י ז"ל שמפני שבכל מקום שנכתבו טומאת מגע ומשא פרט לך כבוס בגדים רק אצל טומאת משא ולא אצל טומאת מגע ואלו היתה טומאת מגע טעונה כבוס בגדים מק"ו לא לישתמיט קרא בחד דוכתא דלכתוב בטומאת מגע וכבס בגדיו אע"כ שמגע אינו טעון כבוס בגדים בשום מקום וכה"ג אמרינן נמי בפ"ק דחולין גבי הכשר בתורים פסול בבני יונה והכשר כו' דבני יונה דוקא קטנים כשרים ובתורים דוקא גדולים בעינן דאי איתא לא לישתמיט קרא בחד דוכתא ליכתוב מן התורים או מן היונה וזהו כוונת רש"י ז"ל שכתב כאן כר מקום שנ' טומאת משא כו' וא"צ להאריך בזה עוד. מדברי הרא"ם ז"ל וראויין למי שאמרם ז"ל:

כז ר"ל שיש להם חלוק אצבעות ואין כפות רגליהם מכוסות בטרפים. ולכן יקרא המין דזה הולך על כפיו:

(ד"ה טמאים) ד"ל דלאו באיסור אכילה קא מיירי הכא רק בטומאת הגוף לענין מגע וכמו שפירש"י ז"ל להלן ביותר ביאור בפסוק כ"ט להלן:

לב ר"ר טמא הוא לתרומה וטמא עד הערב וטהור הוא למעשר מיד אחר הטבילה כמו ששנינו טבל ועלה אוכל במעשר העריב שמשו אוכל בתרומה ודרשו זה בת"כ מדכתיב וטמא עד הערב וטהר משמע טמא וטהור בזמן אחד הא כיצד בזמן שבין הטבילה וביאת השמש הוא טמא לתרומה וטהור לחולין ולמעשר אבל רש"י ז"ר שפירש כאן ואח"כ יטהר בהערב שמש ולא פירש שטמא וטהור בזמן אחד הוא לפי פשוטו של מקרא מדברי הרא"ם ז"ל:

לג ר"ל כמו ששנינו בחולין אויר כלי חרס (אע"פ שלא נגע בו השרץ) טמא (ר"ל מקבל טומאה) וגבו (אפי' בנגיעה) טהור שנאמר תוכו ליטמא (אשר יפול מהם אל תוכו) ונאמר תוכו לטמא (סיפא דהך קרא כל אשר בתוכו יטמא) מה לטמא אע"פ שלא נגע (כדרבי יונתן התורה העידה על כלי חרס ואפי' מלא חרדל שהכלי אינו נוגע בכורו רק במה

שסמוך לדפנות ואי אתה יכול לומר שזה מטמא את זה מתרת טעמי חדא שהרי אין כביצה בכל א' ועוד אין אוכל מטמא אוכל ותו דא"כ זה שני וזה שלישי ואין השלישי עושה רביעי) אף ליטמא כו':

(ד"ה ואותו) ר"ל ששבירתו מטהרתו שאם היה מיוחד לאוכלין טהור בנקב כמוציא זית ובעשוי למשקה בנקב ככונס משקה:

לד ר"ל אף שאין לו דבקות עם ואותו תשבורו שבסוף מקרא שלמעלה מ"מ הוא מוסב עליו והוא דבוק עם כל אשר בתוכו יטמא. מדברי הרא"ם ז"ל ופשוט:

בא"ד שכך יש לדרוש המקרא כו' זהו אליבא דר' אליעזר בש"ס דס"ל אין טומאה למשקין בר עיקר מן התורה כלומר שאפי' טומאת עצמן אין להם ופריך עלי' בש"ס דפסחים מהך קרא ומשני מאי יטמא הכשר פירוש והכי קאמר כר אשר בתוכו מכל האוכל אשר יבוא עליו מים או (יבוא עליו) כל משקה אשר ישתה הווי הכשר ויטמא האוכל:

בא"ד ולמדנו עוד שהשרץ וכו'. ר"ל דהא דאין הכלים מיטמאין מאויר כלי חרס היינו אפי' אם הכלים בתוך הכלי חרס בעוד שהשרץ באוירו אלא שהשרץ אינו באויר הכלים הפנימים רק באויר כלי החיצון (דאל"כ אם הכלים הפנימים הם ג"כ כלי חרם תיפוק לי' דמיטמאין מחמת השרץ שבאוירן) או שהכלים הפנימים הם כלי שטף א"כ צ"ל אף שכלי חרס מיטמא מאוירו היינו משום שהאויר והכלי נחשבין א' כחתיכה מקשה א'. אבל אין הטעם, משום שבשעה שנפל השרץ לאוירו אנו רואין כאלו כל הכלי מלא טומאה דא"כ יתטמאו גם הפנימים שהם בתוכו בשעה שהשרץ באויר החצון שהרי נגעה הטומאה גם בהם אע"כ שמה שבתוכו אינו מקבל טומאה מהשרץ דליהווי ראשון אלא מקבל טומאה מהכלי שהוא ראשון ומה שבתוכו אינו אלא שני ולכך לא נטמאו הפנימים שאין כלי מקבל טומאה מולד הטומאה בא"ד אא"כ נפלו עליהם משנחרשו כו' ר"ל משנתלשו הזרעים אבל אין הזרעים מקבלין הכשר במחובר:

בא"ד שאין אוכל מטמא אחרים כו' ר"ל אבל טומאת עצמן בכל שהן והוא אליבא דר"ע בש"ס דפסחים דדריש יטמא האמור כאן לטמא אחרים כדאי' בת"כ אינו אומר טמא אלא יטמא לטמא אחרים ור"ל כאלו כתוב יטמא בפתח ומ"מ לא עקרינן לקרא מפשטי' דפירוש יטמא לקבל טומאה אך קשה מנ"ל דלטמא אחרים דוקא בכל שהו (ט"ס וצ"ל כביצה) אבל לטומאת עצמן בכל שהו אימא איפכא אי נמי בתרווייהו בעי כביצה דוקא. מדברי הרא"ם ז"ל

לה ור"ל לאפוקי תנור וכירים המחוברין לקרקע דקיי"ל דהן בקרקע ואינן מקבלין טומאה. אבל הרמב"ם ז"ל פסק מהך קרא דאינו טהור משום מחובר לקרקע אלא תנור

וכירים של מתכות אבל בכלי חרס או של טיט יש חילוק בין תנור וכירים לשאר כלים דשאר כרים כשהם מחוברין לקרקע אינם מקבלין טומאה אבל תנור וכירים של חרס או של טיט מקבלין טומאה אף במחובר. ולשון המשנה בפ"ה דמס' כלים מסייע לי' להרמב"ם ז"ל ששנינו שם] הובא ברא"ם] תנור של מתכות טהור וטמא משום כלי מתכות שלדעת הר"ם ז"ל יתפרש כפשוטו שאין לו אלא טומאת כלי מתכות דהיינו אם הוא מטולטל כדין כלים דעלמא אבל אין לו טומאת תנור וכירים לענין להצריכו נתיצה דוקא ולענין קבלת טומאה במחובר אבל לפירש"י ז"ל צריך דדחוק דפירושו שטהור משום תנור וכירים לענין שיטמא מאוירו והצרכת נתיצה. והוא מוקשה דמהיכי תיתי לומר שיהיה חלוק תנור וכירים משאר כרים. דאיצטריך לתנא דידן לאשמועינן שאינו חלוק הא לפירש"י ז"ל אין שום חלוק בין תנור וכירים, לשאר כרים וקרא ג"כ מסייע לי' להר"ם ז"ל מדכתיב אצל תנור וכירים יותין ופעל נתיצה אינו נופל אלא בדבר המחובר לקרקע בכר המקרא:

[ד"ה יותץ] ר"ל דדין תנור וכירים של טיט כדין כלי חרס. אבל באמת לאו כלי חרס נינהו דכל כלי חרס נעשין תחלה מטיט ואח"כ נשרפין בכבשן אבל תנור וכירים נעשין ג"כ מטיט רק שאופין ומבשלים בהם מבלתי שישרפום ראשונה בכבשן דאש רק שמייבשין אותן בחמה וכ"כ הרמב"ם ז"ל כמו שהובא ברא"ם. והנה לדעת רש"י ז"ל צ"ל דמשום הכי צריך הכא קרא לחוד בתנור וכירים משום דלא דמי לשאר כלי חרס הנשרפין בכבשן והוה אמינא שדינו כתנור וכירים של אבן שאינו מקבר טומאה וקמ"ל קרא דהכא דדינו ככלי חרם ובעי נתיצה. ולדעת הר"ם ז"ל איצטריך קרא ג"כ להשמיענו שמקבל טומאה אף שהם מחוברין לקרקע ומבואר:

(ד"ה וטמאים) ר"ל אם רצה להניחן בטומאתם לעולם רשאי ומותר לאפות ולבשל בהם בימי טומאתו או אפי' בימי טהרתו במי שאינו נזהר לאכול חולין בטהרה. מדברי הרא"ם ז"ל:

לו ר"ל דתרתי שמעינן מקרא דהכא א' שאם נפל לחוך מים המחוברין לקרקע (אף שאין בדם ארבעים סאה) נבלת שרצים או בהמה או כזית מן המת ושתה טהור מאותן המים אין השותה טמא (ולא אמרינן שהמים נעשו אב הטומאה ע"י המת שנפל לתוכו ובשאר טומאות נ"מ נמי לענין שיטמאו אוכל) שאין המים עלולין לקבר טומאה עד שיתלשו ב' שהטובל בהם יהיה טהור ולא בטהרת עצמן קא מיירי וזהו אליבא דרבי יהודא ורבי יוסי דאמרי טומאת משקין מן התורה ודרשי קרא דוכל משקה אשר ישתה בכל כלי יטמא טומאה ממש. אבל לרבי אליעזר דאמר אין טומאה למשקין כר עיקר וקרא דוכל משקה

וגו' יטמא בהכשר קמיירי צ"ל בפירושא דקרא דידן רק כפי' הב' דבטהרת הטובל בהם קא מיירי ולא בטהרת עצמן מדברי הרא"ם ז"ל:

(ד"ה ונוגע) כן הוא בת"כ ודרשו זה מייתורא דקאי קרא דהכא יתירא הוא דהא כבר כתב כך לעיל מיני' כל הנוגע מהם במוחם יטמא ולא אתי אלא למידרש מיני' דאפי' הוא בתוך המעין ומקוה ונגע בטומאה אין המקוה מצילתו מליטמא והכי דרשינן לי' אך מעין ובור מקוה מים הטובל בהם טהור אבל אם נגע בעודו במים בשרץ אשר נפל לתוכו טמא הוא:

לז ר"ל שאין זרע נפרד ומלת זרוע שם תואר אבל זרע הוא סמוך ומלת זרוע שם דבר ופירושו זרע שר זרוע ר"ל זרע של מיני זרעונים כי מלת זרע הוא משקל פעל השוה בסמוך ובמוכרת:

(ד"ה טהור הוא) ר"ל דמדכתיב בתרי' וכי יותן מים על זרע ונפל מנבלתם עליו טמא הוא מכלל דקרא דלעיל מיני', דכתיב בי' טהור הוא בשנפל מנבלתם עליו בטרם יבוא עליו מים קא מיירי ופשוט:

לח (ד"ה ונפל) ר"ל דונפל מ"ש משמע לא שנא קודם ניגוב בעודו לח ולא שנא אחר ניגוב. מדברי הרא"ם ז"ל:

לט דשם נבילה אינו נופל אלא על הבשר ובשפירשו העצמות ממקום חבורן מיירי אבל עצמות המחוברין לבשר מביאין את הטומאה על הבשר וטמאין או משום ידות האוכלין דהיינו עצם שיש בראשו כזית בשר או משום שומר דהיינו עצם שיש בתוכו כזית מוח וכן שנינו בת"כ בנבלתה ולא בעצמות וכו' יכול אפי' בשעת חבורן ת"ל יטמא ע"כ. ור"ל מדהו"ל למיכתב טמא וכתיב יטמא לרבות העצמות המחוברין שמוציאין את הטומאה על הנוגע והכלל שעצמות שהם יד או שומר מביאין (הטומאה על הבשר) ומוציאין את הטומאה (על הנוגע) מדברי הרא"ם ז"ל ומבואר:

מ כבר מבואר זה היטב למעלה בפסוק כ"ה אצל נבלת בהמה טמאה:

(ד"ה והאוכל) קיי"ל דנבלת עוף טהור שטמא בגדים בבית הבליעה וביאור זה דהאוכל נבלת עוף טהור אינו טמא משום מגע ומשא רק משום האכילה עצמה ונפקא מינה בתחב לו חבירו נבלת עוף טהור בבית בליעתו (דאין כאן מגע דה"ל נגיעת בית הסתרים דלא שמי' מגע וכן אין כאן משא) דאפ"ה טמא. והך טומאה דנבלת עוף טהור ילפינן מדכתיב כל נפש אשר תאכל נבלה וטרפה באזרח ובגר וכבס בגדיו וכתיב במ"א בפ' אמור נבלה וטרפה לא יאכל לטמאה בה והך בה למעוטי אתי דאין לך טומאה אלא מה שכתוב בה שהיא טומאת האכילה ולא טומאת מגע ומשא. וע"כ בנבלת עוף טהור קא

מיירי דבנבלת בהמה אית בה גם טומאת מגע ומשא ונבלת עוף טמא בלא"ה אסורה משום איסור טומאה והך קרא משמע איסור נבלה לחוד. וע"כ הך קרא מיירי רק בנבלת עוף טהור וממילא הך קרא קמא דכל נפש אשר תאכל וגו' מיירי נמי מכח הך דיוקא בנבלת עוף טהור וכתיב התם וכבס בגדיו אלמא דמטמא בגדים. והנה ממלת בה דפ' אמור שמעינן תר מיעוטי חדא הך דאמרן דאין לנבלת עוף טהור אלא טומאת בית הבליעה ולא טומאת מגע ומשא ואידך בה אתה מטמא בגדים באכילתה ואין נבלת בהמה מטמא בבית הבליעה. ובזה יובנו היטב דברי רש"י ז"ל כאן ופשוט:

מא והך ברייתא מיירי שהתליעו בתלוש אבל אם התליעו במחובר כיון שמהלכין הזיזין בתוך העדשים והם מחוברין לקרקע הרי הם כשורצין ע"ג קרקע ואסירי כדגרסינן בחולין פ' אלו טרפות אמר שמואל קישות שהתליעה באבי' (כלומר בעוד שהיא מחוברת בקרקע) אסורה הקישות מפני התולעת שבה דקרינן בי' השרץ השורץ על הארץ) ע"כ. מדברי הרא"ם ז"ל:

(ד"ה לא יאכל) כבר מבואר מזה לעיל באורך מה שיקשה בכאן אצל שרץ העוף בפסוק י"ג וע"ש:

מב דדומה להולך על גחון שהוא הנחש הם התולעין (ונקראים שלשולין בר' חז"ל ונ"ל הטעם להיות גופן מחובר מטבעות כעין חוליות השלשלת) והדומה לדומה (שהם התולעין הנ"ל) הוא השרץ שהוא קצר רגלים ונראה כמתגלגל על מעיו ולכן הוא דומה לתולעים שנראה משוללי יד ורגל כמוהם אבל התולעים שהם באמת משוללי יד ורגל דומין לנחש וכן יש בבחי' הולך על ארבע שהוא העקרב דומה לעקרב ודומה כדומה. כ"ז מדברי הרא"ם ז"ל:

מג (ד"ה ונטמתם) ר"ל שהמקרא הזה נראה לשונו משולל הבנה ולא תטמאו בהם ונטמתם בם שאינו נופל לומר לא תטמאו עצמכם בם שתתטמאו על ידם שהרי זה בכלל הלשון הראשון לא תטמאו עצמכם בהם לפיכך ביארו ז"ל שכוונת הל' הזה שאם תטמאו עצמכם בהם באכילתם לא יהיה כאן טומאת הגוף לבד אבל גם טומאת הנפש. וזהו מ"ש ז"ל ולא תטמאו בהם בארץ כי אם תטמאו עצמכם בארץ אז ונטמתם בם לעוה"ב בי ארחיק ואגעיל נפשותיכם כדבר טמא המשתלח מחוץ למחנה כן הטומאה דזאת לא תתן נפשכם לבוא למנוחתה ומכור מחצבה:

מד הנה ביאר רש"י ז"ל לשון המקרא הזה כאלו הוא מקרא מסורס. והשיעור והתקדשתם כי אני ד' אלקיכם והייתם קדושים וגו'. והנה ענין הקדושה בכאן הוא הפך הטומאה האמורה למעלה בענין. ולהיות שם ההוי' ב"ה הוא שם העצם הכולל בתוכו הקדושה.

לכן אמר נותן התורה ב"ה לפי שאני השם הנכבד הוא אלקיכם ראוי א"כ לכם להתדמות אליו בכל יכלתכם שתתקדשו גם אתם ע"י שתפרשו מטומאת השרצים. ואחרי שביאר רש"י ז"ל יחס הטעם. כי אני וגו' הוסיף ז"ל לבאר עוד ענין הלשון הזה והתקדשתם והייתם קדושים שאין זה כפל לשון רק הוא המקביל מהמאמר שבפסוק שלפניו ולא תטמאו בהם ונטמתם בם שענינו כנ"ל שאם תחטמאו עצמכם בעוה"ז תתטמאו גם לעוה"ב. כן אמר כאן בהפכו שאם תתקדשו בעוה"ז אקדש אני אתכם לעוה"ב:

(ד"ה ולא תטמאו) ר"ל דכבר אמר לעיל לא תטמאו בהם ונטמתם בם וביאורו כנ"ל לא תטמאו עצמכם בם בעוה"ז כי עי"ז תתטמאו גם לעוה"ב. וע"ז אמר כאן בהפוך שבהתקדש עצמכם בעוה"ז תתקדשו לעוה"ב ולאיזה צורך חזר וכפר א"כ לומר כאן ולא תטמאו את נפשותיכם בכל השרץ וגו' לזה אמרו ז"ל לעבור וכו':

מז ר"ל דהך כולי' קרא הוא כמיותר לכאורה ולא היל"ל ולהכתב כלל וחתימת הפ' ראוי שתהיה במקרא שלפניו זאת תורת הבהמה וגו' על הארץ דהיינו תורת סימני ההבדלה בכל דבר. ולזה אסרו ז"ל דכולי' הך קרא כדרשא ומרמז דברים אחרים לבד סימני הטומאה והטהרה המפורשין למעלה. לכן אמרו ז"ל להבדיל ר"ל שאינו די בידיעת הסימנים הנ"ל והלכותיהן בלבד אלא שיטרח ג"כ להכירן בפעל. ולכן אמר להבדיל ולא אמר להורות או לדעת. ועל דרך זה באו ג"כ ב' דבורי רש"י ז"ל שאחריו בפסוק זה:

(ד"ה בין הטמא) ד"ל שסימני החמור והפרה כבר מפורשין הן במקומן. ולענין זה יתירא הוא הך קרא וע"כ שבא לרמז על דבר שאינו מפורש למעלה שתלמד ג"כ להבדיל בטהור עצמו היינו הטהור לך ע"י פעולתך והטמא ע"י פעולתך והכל נכלל בר' זה הטמא והטהור מצד התולדה וכן מצד הפעולה:

(ד"ה ובין החיה) סימני טרפה כשרה הוא לקותא (וטרפה דהכא היינו לקותא ולא טרפה ממש) שאינה נפסלת בה בנקיבת הגרגרת וכדומה וסימני טרפה פסולה הוא לקותא שנפסלת בה והן הי"ח טרפות שמנו חז"ל כל הנ"ל עליך חובה להתבונן ולדעת להבדיל בהם וחובת הכרת כל הדברים שאינן מפורשין האלו בא לרבות ע"י ייתור מקרא דזה שבסוף הפרשה ומבואר:

סדר תזריע

פרק יב

א (ד"ה כי) ר"ל דכי תלד מיבעי לי'. מאי תזריע שילדתו כעין שהזריעה והיינו שילדתו מחוי שנוצר תחלה בצורת אדם (דהמפלת כמין בהמה חיה ועוף אין האשה טמאה

לידה) ואח"כ נימוח. ובנדה פליגי ת"ק ור"ש דת"ק ס"ל שליא בבית הבית טמא (והיינו טומאת אוהל המת) שאין שליא בלא וולד (השליא הוא הכיס שהוולד מונח בתוכו) אלא שנימוח (ר"ל ומיחויי שבשליא הוא מיחוי הורד) ור"ש ס"ל שאין הבית טמא מת דס"ל שנימוק הוורד עד שלא יצא ונעשה דם ונתערב דם הולד בדם הלידה ונתבטל ברוב (וה"ל כאלו אין שם וולד כלל ואין כאן טומאת מת) וא"כ בהא פליגי ת"ק ור"ש דלת"ק כבר נימוח קודם שעת לידה לא אמרינן אלא דנימוח בשל יתו בשעת לידה ולכך יש כאן טומאת מת תיכף כשיצאה מקצת השיליא אבל לר"ש כבר היה נימוח קודם לידה ובשעת לידה כבר נתבטל ברוב. והנה לת"ק כיון שהבית טמא מת מכ"ש דאמו טמאה לידה דולד מעליא הוא וא"צ רבוי כלל אבל לר"ש צריך רבוי כדאמר ר' יוחנן שם בגמרא ומודה ר"ש שאמו טמאה לידה מדכתיב כי תזריע. ובזה תדע שרש"י ז"ל פירש כאן אליבא דר"ש ולא אליבא דת"ק. מדברי הרא"ם ז"ל (ר"ה כימי) ר"ל שאין הפירוש כמספר הימים ימי טומאת הנדה דהא כתיב בפירוש וטמאה שבעת ימים רק הדמיון על איכות וחומר הטומאה ור"ל כטומאת שבעת ימי הנדה כן טומאת שבעת ימי הלידה דהיינו לענין טומאת משכב ומושב וכיוצא:

בא"ד ואפילו נפתח וכו'. דאי בנפתח הקבר עם יציאת דם תיפוק לי' דטמאה משום נדה ופשוט:

(ד"ה דותה) ר"ל דמ"ש תחלה כימי נדת פירושו כימי רחוק מלשון גע ונד. ולזה הוצרך לסמן אח"כ איזה הן ימי הרחוק ואמר רחוק דותה ר"ל רחוק זיבת דם הנדה ולפירוש הב' דותה ענינו תחלואי' ופירושו א"כ רחוק ימי תחלואי' וסימני וסתה. ולפ"ז לפירוש הראשון סימן הכתוב ימי הגדות ע"י הנזילה והזיבה ולפירוש הב' סמן ימי הגדות ע"י הכאב והמיחוש של הווסת כדרך הנשים. וכ' הרא"ם ז"ל וז"ל ושורש דוה לפירוש הראשון משמש שני ענינים בשורש א'. ענין הכאב וענין הזיבה ולהוראת הזיבה מוצאו מהארמי שתרגם כי יזוב ארי ידוב והו' והבית ממוצא א' המה ולפירוש הב' אינו משמש דק הוראת הכאב כהוראתו בכל המקרא על זה היה דוה לבנו. כל היום דוה ולבי דוי. וסרה טענת הרמב"ן ז"ל על פירוש הא' עכ"ל ז"ל:

ד ר"ל ששיעור הכתוב תתעכב בענין זה שיהיו הדמים שלה דמי מודר שאף שרואה בהם בלי הספק טהורה לבעלה. ופירוש בכל קודש לא תגע אבל בכל קודש לא תגע. מדברי הרא"ם ז"ל:

(ד"ה לא) משום דמקשינן ודש למקדש מה מקדש דבר שיש בו נטילת נשמה (כרת הנכנס למקדש בטומאה) אף קודש דבר שיש בו נטילת נשמה (אכילת קדשים בטומאת הגוף

בכרת ותרומה במיתה בידי שמים) ובנגיעה ליכא נטילת נשמה והא דאפקה רחמנא בל' נגיעה לומר לך נגיעה כאכילה כלומר האסור לאכול אסור ליגע. כן הוא בש"ס:
(ד"ה בכל) וכ"כ גם הראב"ע ז"ל ע"ד הפשט זולת מה שכלל הרב ז"ל בזה גם המעשר נ"ל שאינו על דעת רז"ל שהרי זוהיא טבולת יום ארוך וקיי"ל טבול יום אוכל במעשר:
ז ר"ל מדכתיב והקריבו בל' יחידות ולא והקריב או והקריבם ומזה דרשו ז"ל שאין מעכבה מלאכול בקדשים אלא קרבן אחד ולא השנים דכיון דמייתי לה זו קרבן טהורה לקודש ולמקדש אבל איזהו הקרבן המעכבה הוא החטאת לפי שנאמר וכפר עליה הכהן וטהרה אלמא מי שבא לכפר בו תלוי' הטהרה והבא לכפרה אינו אלא החטאת כמ"ש בו בכל מקום אצל החטאת שבא על חטא וכפר עליו הכהן ונסרח לו:
(ד"ה וטהרה) ר"ל דמכאן יליף בש"ס יבמות דאין מחוסר כפורים אוכל בקדשים ועדיין טומאתו עליו לקודש ומקדש דמדכתיב כאן וטהרה מכלל דעד השתא טמאה היא ואי לתרומה כיון שהעריב שמשו של ארבעים לזכר ושמונים לנקבה (ר"ר שנכנס ליל מ"א לזכר וליל פ"א לנקבה) מותרת בתרומה וע"כ דמ"ש כאן וכפר וגו' וטהרה אינו אלא לקדשים ומ"ש לעיל עד מלאת ימי טהרה דהיינו עד כניסת ליל מ"א לזכר וליל פ"א לנקבה הוא לתרומה ומבואר:
ח באמת כמו שהחטאת קודמת לעולה בהקרבה כן קודמת בקריאת שם שצריך שיקרא שם לחטאת תחלה בשעת הקדשה ואח"כ יקרא שם לעולה אבל פירוש למקראה שנקראת תמיד בענין תחלה ר"ל שהקדימה הכתוב בכל מקום. והא דצריך שיקרא שם לחטאת תחלה מפורש בפ' כל התדיר מדברי הרא"ם ז"ל:

פרק יג

ב אשאת ובהרת קאי דספחת אין פירושו אלא חבור דהיינו תולדה. תולדה לשאת ותולדה לבהרת כמו ששנינו במס' נגעים מראות נגעים שנים שהן ארבע בהרת עזה כשלג שני' לה כסיד ההיכר. שאת כצמר לבן. שני' לה כקרום ביצה מדברי הרא"ם ז"ל:
(ד"ה זהובא) שנינו בברייתא דת"כ מנין לרבות כל ישראל לראיית הנגעים ת"ל או אל א' מבניו הכהנים ולא היל"ל אלא או אל בניו הכהנים מאי א' לרבות כל ישראל אם סופנו לרבות כל ישראל מה ת"ל הכהנים ללמד שאין טומאה וטהרה אלא מפי כהן הא כיצד חכם שבישראל רואה את הנגעים ואומר לכהן אפי' שוטה אמור טמא או טהור והוא אומר טמא או טהור ע"כ והא דתניא בפ"ק דמס' שבועות כל כהן שאינו בקי בהם ובשמותיהם אינו רואה את הנגעים היינו ראיה דוקא שהוא להבחין אם טמא ואם טהור אבל בת"כ אומר תנינן שהחכם הישראל רואה אם הנגע טמא או טהור. והכהן שוטה

סומך על בקיאותו של החכם ישראל ומוציא מפיו טמא או טהור וכן שנינו במס' נגעים הכל כשרין לראות את הנגעים אלא שהטומאה והטהרה בידי כהן אומרין לו אמור כו' ופשוט

ג אינו ר"ל מתחלה קודם שנהפך ללבן די שחור ואח"כ הפך לבן דזה פשיטא ואם לא היה מתחלתו שחור א"כ אין כאן הפוך והרי הכתוב אומר הפך לבן. וע"כ שהיה מתחלתו שחור אבל עיקר כוונת רש"י ז"ל שאין תיבת בנגע דבקה עם בשער ופירושו א"כ ושער שבנגע הפך לבן ולפ"ז אינו נרמז בכתוב זמן הפיכתו ללובן אם קודם הוויית דנגע או אחריו אבל באמת מלח בנגע דבקה עם דפך לבן ופירושו לפ"ז ושער הפך לבן בנגע כלומר מתחלה קודם התהוות הנגע היה שחור ואחרי התהות הנגע הפך לבן דוק בל' רש"י ז"ל ותראה שזהו כוונתו וכמו ששנינו אם בהרת קדמה לשער לבן טמא ואם שער לבן קודם לבהרת טהור. מדברי הרא"ם ז"ל:

בא"ד ומיעוט שער שנים ר"ל כי שם שער הוא שם המין ומורה שערות רבות כמו שערך כעדר העזים וכמוהו הרבה ומיעוט רבים שנים. אבל אם היו שם שערות רבות ולא הפך לבן אלא שער א' ומכ"ש אם אין כאן רק שער א' בלבד אין זה סימן טומאה והוא טהור אבל קשה מנ"ל לרז"ל ששם שער מורה על רבוי שערות דוקא עד שלמדו מזה שעכ"פ צ"ל שני שערות לבנות ולמה לא נאמר ששם שער הוא שם המין ומורה על רבים ועל יחיד במשפט כל שמות המין ויהי כי שור וחמור מורה על רבים. אבל ונפל שמה שור או חמור מורה על יחיד עכ"ל הרא"ם ז"ל. ולענין קושייתו נ"ל דלא יכחייעו חז"ל היות שם שער שם המין. ואולם עם היות שם המין מורה גם על פרט מאישי המין זהו כשאין האחדות תנאי במאמר ר"ל כשאין משיג הרבוי משונה ממשיג האחדות כמו ונפל שמה שור או חמור שאין האחדות תנאי התשלומין דלמה יתחייב לשלם בנפילת שור א' יותר מבנפילת שורים רבים. וכן בהפך אין הרבוי תנאי התשלומין שמדוע לא יהיה עליו חובת תשלומין גם בנפילת שור א'. לכן תפס שם לשון הכולל יחיד ורבים שור או חמור אבל אם האחדות תנאי המשיג מדרך הלשון לצרף לשם המין שם המספר אחד בי זולת זה לא יהיה האחדות תנאי כמו לא יקום עד א' באיש לכל עון וגו' כי שם האחדות תנאי. והנה בדין שלפנינו הסברא מחייבת שסימן הטומאה יתראה יותר ע"י רבוי השערות הלבנות מהתראותו ע"י שער לבן א' ובפרט אם יש במקום הנגע שערות רבות א"כ אם כוונת הכתוב שבשער א' לבדו די הי"ל בפירוש שער א' וע"כ שבכאן ההפך שהרבוי במקום הזה תנאי ומיעוט רבים שנים:

(ד"ה עמוק) ד"ל שאין ד"ל שבשרו שוקע במקום הנגע כדתניא בת"כ הובא ברא"ם ומראה הנגע עמוק מראהו עמוק ואין ממשו עמוק:
(ד"ה וטמא) כי בנין פעל הכבד הוראתו ג"כ על התייחדות התואר לאחד ע"י הדבור כמ"ש המדקדקים ז"ל ואין הכוונה בל' זה שיטמאנו הכהן בידים בשום טומאה מהטומאות. ופשוט:
ד הנה יקשה לרש"י איך יתכן שתהיה מראה הבהרת הלבנה כשלג בלתי עמוקה מן העור הרי מראה חמה עמוקה תמיד מן הצל:
ה טרם אבאר דברי רש"י ז"ל בדבור זה ובב' דבורים שאחריו אקדים תחלה הנראה מדבריו דרך כלל בהתוך הכתובים האלו המדברים במשפטי הנגע וזה החלי. הנה שער לבן בבהרת סימן טומאה והוא מצורע מוחלט וא"צ הסגר עוד אבל אם אין שער לבן בבהרת צריך הנגע הסגר ז' ימים. וככלות ימי ההסגר צריך לטהרת הנגעים ב', סימנים. א' העדר הפשיון דהיינו שהיה מתחלתו כגריס ולסוף ז' ימים היה ג"כ לא יותר מכגריס. ב' כהות המראה שהיה בתחלתו ד"מ עז כשלג ולבסוף כקרום ביצה וב' סימנים הללו מטהרין מיד לסוף הסגר הראשון ובהעדר א' מסימנים אלו איננו טהור. ואולם אם נעדר סימן הכהיות שעמד הנגע בעיניו ולא עוד אלא אפי' עז המראה ביותר (מפני שאין לנו הכרח הזה לומר שגם בזה דעת רש"י ז"ל נגד דעת חז"ל שלדעתם אין עזות המראה גרועה מהעדר הכהות) איננו טמא מוחלט לסוף הסגר ראשון רק צריך עוד הסגר שני. אבל בהעדר סימן השני דהיינו שפשה הנגע אפי' כהה ממראיתו הוא טמא מוחלט וא"צ להסגר עוד (זולתי אם כהה הנגע למטה מארבע מראות הנגעים דאז אפי' פשה הנגע הוא טהור מוחלט בסוף הסגר הראשון כמו שהוא לדעת חז"ל דכיון שאין להנגע מראות נגעים כלל אין זה נגע אלא בוהק וטהור) כ"ז בהסגר ראשון אבל בסוף הסגר ב' צריך ב' סימני טהרה הנ"ל דוקא דהיינו הכדיות והעדר הפשיון ואז הוא טהור מוחלט. אבל אם נעדר א' מן הסימנים הללו אף שלא פשה רק שעמד בעיניו בלבד הוה טמא מוחלט וא"צ להסגר עוד אבל לרז"ל בזה כפי הנראה מן המשניות והברייתות שבת"כ. והש"ס דמס' מ"ק ומס' מגלה שטה אחרת בזה. והוא שהם ז"ל מודים שאם פשה הנגע הוא טמא מוחלט מיד בסוף הסגר ראשון (זולתי אם כדה הנגע למטה מארבע מראות וכנ"ל) אבל סוברים שאין הכדיות והעזות מעלה ומוריד לטומאת וטהרת הנגע כלל ועיקר סימן טהרה הוא העדר הפשיון אבל מ"מ איננו טהור מוחלט ע"י סימן זה בסוף הסגר ראשון (רק מועיל עכ"פ שלא לטמאותו במוחלט) וצריך שוב הסגר שני אבל בסוף הסגר שני הוא טהור מוחלט ע"י סימן זה ואפי' עמד הנגע בעיניו ולא כהה ולא עוד אלא אפי' אם הנגע עז במראה

מתחלתו (שהיה תחלתו כקרום ביצה ואח"כ נתהוה עז כשלג) הרי דיש חלוק בין פירש"י ז"ל שלפנינו לקבלת רז"ל בב' דברים. א' דלרש"י ז"ר אם כהה הנגע וגם לא פשה הוא טהור מוחלט מיד בסוף הסגר ראשון ולרז"ל אין הכהות מעלה ומוריד כלל וצריך הסגר שני. ב' דלרש"י ז"ל בסוף הסגר ב' צריך לב' סימני טהרה הכהיות והעדר הפשיון אבל אם עמד בעיניו אף שלא פשה הוא טמא מוחלט נמצא דלרש"י עיקר צורך הסגר ב' כדי לברר הטומאה, שאם יעמוד בעיניו לסוף הסגר ב' יטמא במוחלט אבל לרז"ל עיקר צורך הסגר ב' כדי לטהרו במוחלט שאם לא יגדל מכמותו לסוף הסגר ב' יטהר במוחלט. והנה דתכת הכתובים לפירש"י ז"ר הוא נקל מאוד. אבל לרז"ל יקשה מאוד התוך המקראות א' מ"ש בפסוק ה' והנה הנגע עמד בעיניו ולא פשה הרי אפי' כהה הנגע צריך הסגר ב' לברר טהרתו כנ"ל מ"ש אח"כ לענין סוף הסגר ב' והנה כהה הנגע ולא פשה וגו' וטהרו וגו' הלא אפי' עמד הנגע בעיניו ואפי' העז כיון שלא פשה טהור הוא וביישוב קושיא הראשונה צ"ל או שפירוש מלת בעיניו דהיינו שלא פשה ובעיניו כמו בשיעורו. ומ"ש אח"כ שוב שנית ולא פשה הוא ביאור למלת בעיניו הקודמת ולפ"ז מלת בעיניו כמו בעיניו כמו שרצה הרא"ם ז"ל לומר. או י"ל כמ"ש הרב בעל צל"ד ז"ל דפירוש בעיניו במראיתו שרא כהה למטה מארבע מראות. ולכן אמר בעיניו בר' רבים ולא אמר בעינו ל' יחיד. והשיעור לפ"ז והנה הנגע עמד בעיניו ר"ל שבאמת עמד במראיתו אבל מ"מ לא פשה לכן איננו טמא מוחלט אף שעמד בעיניו (אבל אם כהה למטה מארבע מראות אף אם פשה הוא טהור מוחלט וכנ"ל) וביישוב קושיא דב' ע"ל או כמ"ש הרמב"ם ז"ל מהו זה שכתוב בתורה והנה כהה הנגע ולא פשה שאם כהה מד' מראות טהור ונראה שהוא מפרש שו' ולא כהה הוא ו' המחלקת והשיעור והנה כהה הנגע למטה מד' מראות (דבזה אפי' פשה טהור וכנ"ל) או אפי' לא כהה רק שעמד בעיניו ואפי' העז וכנ"ל אבל מ"מ לא פשה הרי הוא טהור אבל הרא"ם ז"ל כ' שלפי הנראה מברייתא דת"כ הך קרא רבותא קמ"ל. וה"ק אף שכהה הנגע מ"מ הרי הוא כאלו עמד בעיניו דדוקא אם לא פשה טהור אבל אם פשה טמא ואין תועלת בכהות הנגע (כיון שלא כהה למטה מד' מראות) והנה הרבה תמהו הראשונים הרמב"ן והר"ש ז"ל על פירש"י ז"ל שלפנינו איך פירש המקראות האלו נגד דין התלמוד ומי אשר פקח ד' את עיניו ליישב פירש"י ז"ל זכות הוא לו. ודע עוד שמלבד ב' סימני טומאה הנ"ל הוא סימן הפשיון וסימן שער לבן מבואר עוד בסמוך בכתובים שלפנינו סימן טומאה שלישי והוא מחית בשר חי ור"ל שנהפך מקצת הלובן שבתוך הנגע למראה בשר (כמו שלועזין רויא פלייש או ווילד פלייט) ופשוט שב' סימנים אלו והיינו סימן שער לבן ובשר חי מטמאין בין בתחלת הנגע ובין בסופו דהיינו

בסוף הסגר ראשון או שני. ואף שכהה הנגע ולא פשה ולא עוד אלא אפי' אם נולד בו א' מסימנים אלו לאחר הפטור שפטרוהו לסוף הסגר שני אם נולדו בו אח"כ מחי' או שער לבן הוא טמא מוחלט אבל סימן הפשיון לא שייך בתחלה כלל רק בסוף הסגר ראשון או שני ואפי' לאחר הפטור כמו ששנינו כ"ז במשניות דמס' נגעים. ודי ביאור בזה:

ח ר"ל וזהו ההבדל שבין מצורע מוסגר למצורע מוחלט אבל במשנה דמגלה לא נזכר אלא אין בין טהור מתוך הסגר לטהור מתוך החלט אלא תגלחת וצפרים בלבד ולא נזכר קרבן כבר תירץ שם רש"י ז"ל דלא מיירי התם אלא ביום טהרתו ורפואתו (לענין לחזור אל תוך המחנה והפסק טומאתו שלא לטמא עוד אדם וכלים ואוכלין ומשקין) אבל הקרבנות הן בשמיני לטהרתו (לענין אכילת קדשים וליכנס למקדש). אבל קשה למה פירש ההפרש שבינם ביום טהרתן בלבד יותר היה רו לבאר ג"כ ההפרש שבינם בימי טומאתן כמ"ש ג"כ במשנה דמגלה אין בין מוסגר למוחלט אלא פריעה ופרימה עכ"ל הרא"ם ז"ל. ואפשר לומר דרש"י ז"ל נקט ההבדל שבינם בכולל אליבא דכל הדיעות וכאן מיירי בצרוע סתם בין איש ובין אשה. וההבדל הכולל שבינם אינו ארא בימי טהרתן דהיינו לענין תגלחת וצפרים וקרבן משא"כ פריעה אינו הבדל כולל בין המצורעים למ"ד פריעה ופרימה אינו נוהג באשה כנ"ל:

(ד"ה צרעת) ר"ל לפי שמרת צרעת לשון נקבה כמ"ש רש"י ז"ל אח"כ וכן מספחת ל' נקבה בראיית מ"ש אצלה והנה פשתה המספחת וגו' א"כ אם מלת הוא שב על המספחת ראוי לו לומר צרעת היא ביוד. לזה כ' רש"י ז"ר שמלת הוא איננו כנוי הגוף למספחת רק מרת הקשור ולכן בא במלאפום אבל כנוי הגוף חסר בכאן ובתשלומו כאלו כתוב צרעת הוא היא. וכידוע שמרדכי לה"ק להשמיט מלת הגוף ולכן כ' רש"י ז"ל צרעת הוא המספחת הזאת ור"ל שחסר כנוי הגוף הרומז על המספחת ולא בא רק מלת הקשור. אבל לעיל פסוק י' שכ' מספחת הוא ג"כ במלאפום לא הוצרך רש"י ז"ל לתקן מלת הוא לפי שמלת הוא שב על הנגע שהזכיר מקודם. ושם נגע ר' זכר א"כ י"ל שם בהפך שמלת הוא הוא כנוי הגוף ומלת הקשור חסר כנ"ל בביאור זה:

בא"ד ר"ל צרעת ל' נקבה בראיית מ"ש אח"כ נגע צרעת כי תהיה באדם אבל נגע ל' זכר בראיית מ"ש והנה הנגע עמד בעיניו והוא פשוט:

י ר"ל ופירוש ומחית בשר חי בשאת או מחית בשר חי שהרי טמא הכתוב בשער לבן לבדו בפ' הא'. וע"כ שו' ומחית הוא ו' המחלקת:

בא"ד ואף בכל המראות וכו'. בברייתא דת"כ יליף לה מרבוייא דכתיב נגע צרעת כי תהיה באדם וגו' והיר"ל נגע לחוד או צרעת לחוד מאי נגע צרעת לרבות כל נגע שמטמא במחיה דהיינו כל המראות דאיקרו נגע:

יא שלא תאמר כו'. ר"ל דבמ"ש הכתוב צרעת נושנת הוא בעור בשרו נראה שבזה נתן טעם לטומאת המחיה וביאר רש"י ז"ל אופן הטעם שהוא על דרך זה לפי שיעלה על הדעת לומר שהמחיה הוא סימן רפואה. לזה אמר הכתוב שאינו כן שהמחיה סימן היותה צרעת נושנת. והרא"ם ז"ל הקשה דלפ"ז מנין ידענו שהמחיה לבדו סימן טומאה בלי שער לבן דאימור בעי בהדי' גם סימן שער לבן ואף שבשער לבן לבדו טמא מ"מ הוה אמינא דאדרבה אם יש מחיה עם השער לבן אינו טמא שהמחיה הוא סימן רפואה לכך קמ"ל קרא דהכא דאינו כן זהו כוונת קושייתו ז"ל. אבל יפה תירץ על זה בצר"ד דהא דמחיה לחוד סימן טומאה ילפינן מדכתיב אח"כ בפסוק י"ד וביום הראות בו בשר חי יטמא ושם בפרח הנגע בכולו הוא טהור בזולת המחיה וא"כ עיקר הטומאה היא המחיה לבדו ולאו מכח הכרח הנ"ל ילפינן שהמחיה לכדו סימן טומאה דאל"כ הא שער רבן לחודי' סגי כמו שחשב הרא"ם ז"ל אלו דבריו ז"ל:

יב ר"ל דאין כנוי מראשו שב אל הנגע מראשו שר נגע ועד רגליו דאין זה ענין כלל לתת לנגע ראש ורגל רק מראשו הוא על הצרוע:

(ד"ה לכל) וטעמו מבואר שהרי הטהרה תלויה בכהן ובסימני הטהרה ותרתי בעינן וכהן זה הסומא לאו בר מעקר הוא להך נגע שהרי אינו רואה סימני הטהרה:

יד ואפי' למ"ש לעיל בשם הרב בעל בר"ד דמכאן ילפינן שהמחיה הוא סימן הטומאה לעצמו, מ"מ קשה רואי להך לחודא אתי לא ליכתוב לעיר שער לבן ולא ליבעי דאי קרא וע"ב דלהך דרשא נמי אתי. ופשוט בא"ד באחר מנ"ד ראשי איברים ר"ל דבהנך כ"ד ראשי איברים אין שיעור הנגע שהוא כגריס נראה בהם כא' מפני שאיברים הללו שופעין אילך ואילך ותניא בברייתא דת"כ וראהו הכהן וטמא אותו וראהו כולו כא' (ור"ל דהיל"ל וראה הכהן מאי וראהו וע"כ שרואהו כולו כא') מכאן אמרו כ"ד ראשי איברים וכו':

טו ר"ל מפני ששם צרעת ל' נקבה כמ"ש רש"י ז"ל לעיל וכאן בא אחרי מלת הוא במלאפום ל' זכר מפני ששב נוי הוא על הבשר. ולפי שאמר מקודם הבשר החי טמא הוא. וא"כ בשר ל' זכר. לכן אמר כאן צרעת הוא ור"ל צרעת הוא הבשר הזה. אבל ממ"ש מקודם וטמאו בחולם אין ראיה ששם בשר בל' זכר כי שם הכנוי שב אל הנגע שזכר מקודם לזו כי מתחלה אמר וביום הראות בו בשר חי יטמא ומלת חי ע"כ שב על הנגע שהזכיר מקודם וטהר את הנגע. א"כ מלת וטמאו שאח"כ הוא שב ג"כ על הנגע אבר

טמא הוא צרעת היא דהכא ע"כ שב על הבשר שהזכיר בסמוך מקודם הבשר החי טמא הוא צרעת הוא. וכ"ז מבואר מאור ופשוט:

יח ר"ל שלקה בעץ ואבן וכדומה שאין החמום מחמת האור או תולדות האור רק מחמת קושי ההכאה מדברי הרא"ם ז"ל ופשוט:

(ד"ה ונרפא) ר"ל שאין פעל ונרפא שב אל הבשר שאלו נרפא הבשר לא היה במקום השחין נגע אחר. אבל השחין העלה ארוכה והבשר עודנו בחליו שהשחין הזה העלה נגע אחר במקומו:

כב גם כאן ר"ל לפי שכתוב כאן בסמוך מקודם ואם פשה תפשה וגו' בל' נקבה וע"כ שמיסב על הבהרת שבפסוק י"ט. ולכן ג"כ באו כל הפסוקים שאחריו בר' נקבה א"כ צ"ד מ"ש כאן וטמא הכהן אותו וכמ"ש בפסוק כ' וטמאו הכהן בחולם הכל ר' זכר הכוונה ער האדם המנוגע אבל מ"ש כאן בסוף פסוק שלפנינו נגע הוא בל' זכר שע"כ אינו שב על האדם המנוגע שאינו נופל על הל' לומר שהאדם הוא נגע וע"כ ששב על הבהרת וא"כ איך יתכן על הבהרת שהיא בל' נקבה כנוי הוא במלאפום שהוא ל' זכר לזה פירש"י ז"ל גם כאן כמו שפירש לעיל אצל המספחת בפסוק ח' שמלת הוא איננו לכנוי רק לקשור הנושא בנשוא והכנוי הרומז על הנשוא נשמט וזהו כוונת רש"י ז"ל במ"ש כאן נגע הוא השאת הזאת או בהרת ור"ל שהנשוא נשמט וכבר הארכתי בזה לעיל די ביאור בפסוק ח' קחנו משם. וכאן קצרתי נשען על המבואר שם באר היטב:

כד ר"ל ופירוש מחית המכוה כענין ונרפא האמור אצל השחין שנתרפאה המכוה אבל לא הבשר ופשוט:

בא"ד וסימני כו'. והוא כדתניא בפ"ק דחולין שחין ומכוה מטמאין בשבוע א' (ר"ל שהנגע הנולד בסבת השחין או המכוה שהיה מתחלה במנוגע מטמאין בשבוע א') ובב' סימנין שער לבן ופשיון ע"כ (ופירש"י ז"ל שם מטמאין בשבוע א' שאין בהם הסגר שני כמו בשאת וספחת שבשאת וספחת אם לא פשה בשבוע ראשון מסגירו הסגר ב'. ובשחין ומכוה פוטרו תיכף ומטמאין בב' סימנין שער לבן ופשיון אבל שאת וספחת מטמאין בג' סימנין שער לבן ומחית בשר חי. ופשיון. עכ"ל רש"י ז"ל) וא"כ למה חלקן הכתוב דהיל"ל ובשר כי יהיה בו בעורו שחין או מכוה לומר שאין מצטרפין זע"ז ומבואר מאוד:

לא כאן למדנו רש"י ז"ל שיעור המאמר בפסוק ר"ז שאיננו מחובר עם פסוק ל"ו הקודם הסמוך לו שא"כ מה צורך לשער שחור אחר הפטור. ועוד למה הוא נזקק לטהרת הכהן הרי כבר טהרו אחר ההסגר. וע"כ שהוא שב לענין פסוק ל"א והתוך הכתובים רפ"ז כך הוא דכאן בפסוק ל"א אמר וכי יראה וגו' ושער שחור אין בו והסגיר וגו' ומפרש

בפסוקים שאחריו עד פסוק ר"ז כל משפטי ההסגר. ואח"כ בפסוק ר"ז הוא שב לפסוק ל"א ור"ל לצורך ההסגר הראשון האמור בפסוק ל"א אינו אלא אם לא צמח בו שער שחור אבל אם צמח בו שער שחור א"צ להסגר וטהור הוא:

לה וצ"ע בזה. דלמה לי רבוייא להכי הא בהדיא כתיב אצל נתק בפסוק ל"ב שמטמא בסוף שבוע ראשון בפשיון מדכתיב והנה לא פשה הנתק ולא היה בו שער צהוב וגו' והסגיר דמשמע הא פשה טמא מוחלט. ואין לומר דא מהתם הוה אמינא דו' ולא היה וגו' הוא ו' מחלקת ותרתי בעינן פשיון וצהיבת שער מ"מ קשה דלידוק מסוף שבוע ב' שבפסוק ל"ד דלא כתיב שם אלא והנה לא פשה ומשמע הא פשה טמא מוחלט מדברי הרא"ם ז"ל:

לז (ד"ה טהור) ר"ל דלא הל"ל אלא טהור הוא לחוד או וטהרו הכהן לחוד אבל במ"ש טהור הוא וטהרו הכהן למדנו שרק בשביל היותו טהור יכול הכהן לטהרו ולא זולת. ומבואר:

לט ר"ל שמכאן למדנו שמראות נגעים יש להם שיעור באיכות הלובן וכשהוא כהה למטה מהשיעור הוא טהור. וקבלו חז"ל בשיעור הלובן בהרת עזה כשלג שני' לה כסיד ההיכר שאח כצמר לבן שני' לה כקרום ביצה. ומזה למדנו שהכתוב כאן מדבר שהיא למטה מכקרום ביצה:

מ ר"ל דאין לומר שבא הכתוב כאן ללמד שאין הקרחה בכלל נגע דא"כ לישתוק קרא מיני' ומהיכי תיתי לן שיהיה בכלל נגע וע"כ שהכוונה שהנגע שבקרחת או בגבחת הוא טהור. אבל א"א לפרשו כפשוטו היותו טהור ממש שזהו הפך הכתוב אח"כ וכי יהיה בקרחתו או בגבחתו נגע וגו' צרוע הוא וגו'. לכן קבלו רז"ל בפירושו שהכוונה שהנגע שבקרחת או בגבחת אף שהוא במקום שער מ"מ (כיון שנמרטו השערות ממקום הקרחה) הוא טהור מטומאת נתקין ואינו מטמא אלא בתורת נגעי עור בשר והיינו שהנתקין מטמאין אף למטה מד' מראות וכן מטמאין בשער צהוב אבל נגעי הקרחת אין מטמאין אלא בתוך ד' מראות ובסימן שער לבן כנגעי עור בשר ומבואר:

מג ר"ל דמאמר בראשו נגעו יתירא הוא. אבל בראשו בא לרבות שאר הנתקין (שאינן במקום קרחה) לפריעה ופרימה ושארי הדינין וה"א דוקא נתקין לפי ששניהם בראש מנין לרבות נגעי עור בשר לכל דינים האלו ת"ל טמא יטמאנו ב"פ לרבות את כולן. מדברי הרא"ם ז"ל:

מט כבר ידוע בלה"ק שהכפרת העין והלמד מורה על החוזק וההפלגה כי שרשו ירק אדום ונכפלה בו הע' והל' ופשוט:

נא ע"פ פשוטו פירוש ממאיר מכאיב כמ"ש הראב"ע ז"ל אבל לדרשת רז"ל פירוש ממאיר מל' ארור. ופשוט:

נב ופירוש בצמר או בפשתים כמו והנותר בבשר או בלחם שפירושו מהבשר או מהלחם וכן כאן פירושו מהצמר או מהפשתים שטעמו של הצמר והפשתים אבל להדרש פירוש בצמר או בפשתים במקום הצמר והפשתים שלא ישרוף הבגד אלא במקום הצמר והפשתים ולא במקום שיש בו מין אחר דהיינו אימרא שבקצות אריגת הבגד שדרכה להיות ממין אחר. ופשוט. מדברי הרא"ם ז"ל:

נד ר"ל דר' זה משמע רבוי ומיעוט דאלו צריך לכבס את כל הבגד היל"ל וכבסו את הבגד (כמש"ל ושרף את הבגד) וכן אלו א"צ לכבס אלא מקום הנגע לא היל"ל אלא וכבסו את הנגע כמ"ש אח"כ פסוק נ"ה אחרי הכבס את הנגע. ומזה למדו ז"ל היותו מיעוט ורבוי כא'. ומאי מיעט. מיעט לכר הבגד ומאי רבה רבה למקום הבגד שסביבות הנגע:

נה ר"ל שמלת הכבס הוא מקור מהנפעל כמו מלת העשות. אבל באמת אין שניהם מבנין א' שמלת הכבס הוא מקור מבנין הכבד הנוסף ר"ל מההפעל שהוא תולדת בנין הכבד הנוסף. אבל מלת העשות הוא מקור מתולדת הקל ר"ל המקור מהנפעל אבל לפי שמלת הכבס הוא זר בתמונתו ואינו דומה להמקור מההפעל בתמונתו לכן הוצרך רש"י ז"ל. לבאר היותו דבכל זאת מהמקור מבניני התולדות. וזהו כוונת רש"י ז"ל במ"ש הכבס כמו העשות ור"ל שהוא מקור מבניני דתולדות כמו העשות ומבואר מאוד:

(ד"ה והנגע) ע"כ לדברי הברייתא דת"כ שהובאה בפירש"י ז"ל. אין פירוש לא הפך הנגע את עינו לא כהה הנגע ממראיתו דא"כ לא יתכן מ"ש הברייתא הפך ולא פשה איני יודע מה יעשה לו ת"ל והסגיר את הנגע מכל מקום ע"כ. הרי כתוב הדר הוא בפירוש אח"כ ואם ראה הכהן והנה כהה הנגע וגו' וקרע וגו' וע"כ צ"ל כמ"ש הרא"ם ז"ל שפירוש והנה לא הפך הנגע את עינו שלא הפך ממראה המראה כגון ממראה ירקרק לאדמדם או להפך וזה אין בכלל כדה הנגע שדינו בקריעה. והילכך פליגי בזה רבי יהודא ורבנן בברייתא דס"ל לר' יודא שהוא בהסגר ורבנן ס"ל שהוא בשריפה דזה ה"ל לא הפך ממש (שהוא בשריפה וטמא מוחלט כמ"ש כאן בפסוק שלפנינו) כיון ששניהם מראות טמאים ומ"ש כאן לא הפך פירושו לא הפך למראה טהור כגון מראה לבן שהוא טהור בבגד וא"כ קשה דלמה שפירש"י ז"ל לעיל לא הפך לא כהה איך הביא כאן הברייתא דזו והרא"ם ז"ל הקשה ג"כ לעיל על פירש"י ז"ל במה שפירש לעיל לא הפך לא כהה שהרי מברייתא זו משמע שפירושו לא הפך ממראה למראה אבל יותר היה לו להקשות שלפי פירושו לא היה לו להביא ברייתא זו כלל. ואולי שזה בכלל קושית הרא"ם ז"ל:

(ד"ה בקרחתו) לפי תרגומו בישחיקותי' או בחדתוחי' פירוש בקרחתו שנקרא מן המוכין שעליו בעודו חדש לפי שהוא עכשיו ישן ובגבחתו משמע שהוא חרש שהמוכין גבוהין עליו זהו מה שפירשו קצת מפרשים בטעם פירושו של אונקלוס המתרגם ז"ל אבל רש"י ז"ל פירש בטעם התרגום שמפני שהקרחה הוא באחורי הראש קרא השחקים שהם באחרית הזמן בשם קרחת ומפני שהגבחת הוא במוקדם הראש כדכתיב ואם מפאת פניו ימרט ראשו גבח הוא קרא החדשים שהם במוקדם הזמן בשם גבחת. מדברי הרא"ם ז"ל:

נח ור"ל ע"פ כהן כמ"ש בפסוק נ"ד וצוה הכהן וכבסו וגו':

(ד"ה וכובס) פשוט הוא בטעמו כי הכבוסין הראשונים שהם להסיר כתמי הנגע ראוי להיות תרגומו לבון וחוור אבל אצל כבוס הנזכר לפנינו שכבר סר הכתם אינו נופל לבון רק טבילה. ומבואר:

סדר מצורע

פרק יד

א בת"כ שנינו מלמד שטומאתו ביום וטהרתו ביום (שאין רואין את הנגעים לא לטומאה ולא לטהרה אלא ביום) ע"כ. והכי פירושא כמו שטומאתו ביום כדכתיב וביום הראות בו בשר חי יטמא (ולא כתיב ובהראות בו) כך טהרתו ביום כדכתיב כאן ביום טהרתו (ולא כתיב בטהרתו) כפירש רבינו ישעי' ז"ל אבל ואחרים פירשו. דמקרא דהכא (ביום טהרתו) דריש לתרווייהו דביום אזאת תהי' תורת המצורע דלעיל מיני' קאי ופירושו זאת תהי' תורת המצורע בכלל בין לטומאתו ובין לטהרתו ביום דוקא מדברי הרא"ם ז"ל:

ג מדכתיב גבי מצורע בפרשה דלעיל בדד ישב שלא הן טמאין אחרים יושבין עמו. ומאחר דזבין וטמאי מתים שלוחן חוץ לשני מחנות. ממילא ששלוחו של מצורע חוץ לשלש מחנות:

ד (ד"ה טהורות) ולפ"ז משמע מכאן דצפרים הוא שם כולל לעוף טהור וטמא. וקשה דבש"ס פרק שלוח הקן שנינו דעוף טמא פטור מלשלח. ופריך מנא הני מילי אמר רב יצחק. דאמר קרא כי יקרא קן צפור וגו'. עוף משמע בין טהור ובין טמא צפור לא משמע אלא טהור ופריך עלי' תלמודא מכמה קראי. דמשמע מהנהו דצפור טמא וטהור במשמע ומתרץ להו לכולהו. ולכן צ"ל דהך ברייתא דת"כ פליגא אש"ס דידן מדברי הרא"ם ז"ל:

(ד"ה עץ) ר"ל שאין פירוש עץ כאן אילן רק מקל הנכרת מן האילן:

ה ר"ל מדכתיב ושחט וגו' על מים חיים. משמע שיהיו המים החיים מוקדמין בכלי לדם השחיטה. ומ"ש רש"י ז"ל אח"כ כדי שיהיו המים ניכרין בהם. הוא כדי לתת טעם.

דלכך הצריך קרא שיקדמו המים החיים בכלי כדי שיהי' דם השחיטה מלמעלה על פני המים ולא יתערבו עם המים ואף דלא דרשינן טעמא דקרא רק לרבי שמעון מ"מ כאן נראה מהכתובים שזהו טעמא דקרא ממ"ש בפסוק שאחריו וטבל אותם וגו' בדם הצפור השחוטה על המים החיים הרי שהטבול צריך להיות בדם הצפור גרידא. ולא בדם המתערב עם המים. ומ"ש רש"י ז"ל עוד וכמה הן רביעית ר"ל כמה הם המים שדם הצפור ניכר בהם רביעית. אבל ביותר מרביעית. אף שהוא שוחט על המים מ"מ הדם מתערב עם המים:

ו ר"ל דאותה הוא תיבה יתירה דהי' לו לומר את הצפור החי' יקח ואת עץ וגו' ומדכתב אותה משמע דפלגינהו קרא. והצפור קיחה לעצמה. ושארי המינים קיחה לעצמם. ומזה מוכח ממילא דצריך לאגוד שאר המינים יחד דאל"כ הרי ג"כ לכל אחד משארי המינים קיחה לעצמו וא"כ למאי פלגינהו קרא ואכתי אותה למה לי אלא דקשה דמ"מ גבי טבילה למה פרט הצפור לעצמו וטבל אותם ואת הצפור וגו'. ולא הי' לומר רק וטבל אותם. לכן תירץ רש"י ז"ל יכול כשם כו' ומבואר מאוד:

ח ולפ"ז תיכף אחר תגלחת וכבוס בגדים וטבילה שביום הראשון מותר לבוא במחנה ואינו אסור רק בתשמיש. ומכאן קשה על מה שנמצא בפרק קמא דשבועות דמשני התם הש"ס מצורע כי מייתי קרבן לאשתרויי בקהל הוא תמוה שהרי מקרא מלא דבר הכתוב ואחר יבוא אל המחנה וא"כ ביום הראשון מותר מיד בקהל ואין לומר שפירוש לאישתרויי בקהל תשמיש דגם הדוחק הזה הוא שבוש שהרי תיכף בליל שמיני מותר בתשמיש. ק"ו מתרומה שמותר אחרי שטבל ביום השביעי והעריב שמשו. כדתנן בהדיא בנגעים וקרבן לא מייתי עד למחר ביום השמיני. לכן צריך להגיה בש"ס כי מייתי קרבן לאישתרויי בקדשים. וכן הוא בש"ס דסוטה וכריתות בהדיא. ובכתב אחד מחכמי ארץ ישראל כתבו לי שגם הרב בעל בית יוסף הגיה כן בהסכמת הישיבה מדברי הרב בעל צדה לדרך ז"ל:

ומזה תראה ששלשה מיני טהרה במצורע. להכנס במחנה לתשמיש ותרומה ולקדשים אחרי תגלחת וצפרים וכבוס בגדים וטבילה שביום הראשון הותר לבוא במחנה. ואחרי תגלחת וכבוס בגדים וטבילה שביום השביעי הותר לעת ערב מיד בתרומה ותשמיש. ואחרי הבאת קרבן ביום השמיני הותר לאכילת קדשים וליכנס למקדש ומבואר:

ט ר"ל דכלל ופרט וכלל אי אתה דן אלא כעין הפרט. מה הפרט (שהוא שער ראשו וזקנו וגבות עיניו) מפורש. מקום כנוס שער ונראה (ששערות הראש והזקן והגבות הם שערות הרבה קבוצות יחד. והם במקום גלוי ונראה (אף כ"מ גלוי ונראה דוקא (כגון אם יש לו

שערות הרבה בידיו או בשוקיו או על לבו וכן שער שפמו). לאפוקי שער של בית השחי ושל בית הערוה שאינו נראה ולמעוטי שערות מפוזרין בידיו או על לבו:

י ר"ל כי הכבש האחד משני הכבשים. פירש בו הכתוב אח"כ שיהי' לאשם אבל בכבש השני וכן בכבשה לא פירש לך הכתוב כלום ומן הסתם אמרינן שהאחד לחטאת והשני לעולה. ולפי שבפרשת ויקרא מבואר שהעולה אינה באה אלא מן הזכרים ע"כ שהכבשה הוא לחטאת מדברי הרא"ם ז"ל:

(ד"ה ושלשה) ר"ל שלא תאמר כיון דקיי"ל כל קרבנות הצבור והיחיד טעונין נסכים חוץ מאותן שאינו באין בנדר ובנדבה (ר"ל דעולות ושלמים שבאין בנדר ונדבה. טעונין נסכים אף בזמן שבאים חובה בין אם הם של צבור ובין חובת יחיד) והם הבכור ומעשר ופסח וחטאת ואשם א"כ ע"כ הני תלתא עשרונים דמצורע במנחה הבאה בפני עצמה הם באים ולא במנחת נסכים (ונ"מ דמנחת נסכים כולה כליל. אבל מנחה הבאה בפני עצמה נקמצת ושירי' נאכלין לכהנים) דאל"כ לא הי' צריך אלא עשרון אחד לכבש העולה. לכן הוצרך רש"י ז"ל לבאר שאינו כן אלא שהם באמת מנחת נסכים כדילפינן בברייתא דתורת כהנים מקרא דחטאתו ואשמו של מצורע טעונין נסכים מדברי הרא"ם ז"ל:

(ד"ה ולוג) ר"ל שאין הלוג הזה לוג שמן של הנסכים שהי' בולל בו את הסולת. דז"א שהנסכים טעונין רביעית ההין לכל עשרון שהן שלשה לוגין לכל עשרון אבל לוג שמן שהזכיר כאן הוא להזי' ומתן בהונות מדברי הרא"ם ז"ל:

יא ר"ל שהי' המצורע עומד בשער נקנור בחללו. ושער נקנור הי' במזרח העזרה וכשעומד בו ופניו למזרחה של העזרה הוא רואה פתחו של היכל והיינו לפני ד' דהכא וכדאמרינן בש"ס דפסחים דחלל שער ניקנור לא נתקדש בקדושת עזרה כדי שיכלו המצורעים לעמוד שם ולהכניס ראשו וידיו ורגליו לעזרה למתן יד ובהונות ותנוך אוזן דמחוסר כפורים שנכנס למקדש חייב כרת. אבל בלא"ה לא היו המצורעים יכולין לבוא בשער נקנור. דקיי"ל דחלל השערים מכלל העזרה דמן האסקופה ולפנים כלפנים. וא"ת יעמוד חוץ לשער נקנור ויכניס ידיו לחלל השער ויקדשו השער. י"ל דבעינן לפני ד' וליכא. והנה למ"ד ביאה במקצת לא שמה ביאה אתי שפיר כפשוטו מה שהותר למצורע להכניס ראשו וידיו ורגליו לעזרה, ולמ"ד ביאה במקצת שמה ביאה צ"ל דהכא גזירת הכתוב הוא במצורע משום דלא סגי בלאו הכי דכיון דחלל שער ניקנור לא נתקדש אם היו מזין ונותנין עליו בשער ניקנור היו הדם והשמן נפסלין ביוצא ומשום כך הותרה לו ביאה במקצת ומבואר:

יב (ד"ה והקריב) ר"ל שאין פירוש והקריב אותו לאשם שיקריבנו על המזבח לשם אשם כמו והקריב את העולה שהוא מענין קרבן דזה לא יתכן כאן שהרי אמר אחריו ואת לוג השמן שהוא דבוק ג"כ עם והקריב והוא לא הי' קרב על המזבח. ועוד כי בפסוק שלאחריו אמר ושחט. א"כ פסוק שלפנינו מדבר בפעולה שקודם השחיטה לכן צריך לפרש שהקריב דהכא אינו מענין קרבן רק מענין הקרבה כי אחרי ההעמדה שהזכיר מקודם בפסוק י"א והעמיד הכהן המטהר את האיש המטהר ואותם וגו' שהעמיד הכהן את המצורע והבהמות ולוג השמן אצל פתח אוהל מועד מבחוץ (שעדיין לא נתקדש השמן בכלי ליפסל ביוצא שלא הי' עדיין בתוך העזרה כלל) כדי להכניס ידיו לעזרה כנ"ל אמר כאן בפסוק שלפנינו שאחרי ההעמדה הנזכרת שאצל פתח אוהל מועד מבחוץ יקריב הכבש האחד עם לוג השמן לתוך העזרה כדי להניף אותם שהכבש טעון תנופה חי. כי אחרי והניף כתיב ושחט ולא כמו אמורי השלמים והחזה והשוק שטעונין תנופה לאחר שחיטה. וא"כ פירוש והקריב וגו' והניף והקריב כדי להניף אותם. והנה שני נקודות ההפסק שבדבור זה ברש"י קודם תיבת להניף הוא טעות סופר מדברי הרא"ם ז"ל בתוספת ביאור הרבה:

(ד"ה והניף) ר"ל ואין כל השלשת כבשים טעונין תנופה רק כבש האשם:

יג ר"ל כמ"ש בפסוק י"א והעמיד וגו'. וצ"ל דאף שהמצורע הי' עומד בשער ניקנור שלא נתקדש מ"מ הכבשים היו עומדים מצד השער ולפנים אצל הפתח בחלל העזרה. והילכך הוה אמינא ששוחטן שם במקום העמדתן. דאי גם הכבשים היו עומדין בחלל השער איך אפשר למיטעי שישחטם בחוץ ופשוט. ועיקר כוונת רש"י ז"ל דהוה אמינא שתהי' עמידת הכבשים בפנים סמוך לחלל השער ודבוק לו אבל השתא דגלי לן קרא שגם כבש דמצורע טעון צפון ממילא אין צורך לומר שהיתה העמדת הכבשים בפנים רק אצל המצורע ממש בחוץ כן נ"ל בזה:

(ד"ה כי) ר"ל שאין למד לכהן למד הקנין במקום של ופירושו שינתן לכהן כחטאת שא"כ אין לזה חבור עם הענין שלמעלה במקום אשר ישחט וגו'. אבל פירושו בכל העבודות שעל הכהן לעבוד באשם זה משפטן כחטאת:

(בא"ד יכול יהא דמו וכו') הנה ידוע שגובה המזבח עשר אמות ובאמצעות גבהו הי' חוגרו חוט של סיקרא. להבדיל בין דמים העליונים לתחתונים. והחטאת ניתן דמה למעלה מחוט הסיקרא בחמש אמות העליונות שהן מן החוט ולמעלה. מדכתיב גבי חטאת קרנות (ונתן על קרנות מזבח העולה) אבל האשם דמו ניתן למטה בחמש אמות תחתונות שמן החוט ולמטה. מדכתיב בי' ואת דמו יזרוק על המזבח סביב ולא כתיב

בי' קרנות (על קרנות המזבח סביב) ומ"מ באשם מצורע יש להסתפק ולומר שניתן דמו למעלה מאחר שהיקש בפסוק שלפנינו לחטאת תלמוד לומר במקום אחר זאת תורת האשם וכל תורה לרבות. ובא לרבות אשם מצורע ששוה לכל האשמות בנתינת דמיו. הכי אמרינן בברייתא דת"כ:

טו זה פשוט מפני שפני הכהן המזה כנגד הפרוכת:

כ כבר ביאר רש"י ז"ל למעלה בפסוק ט' שאין המנחה דמצורע מנחה הבאה בפני עצמה. רק מנחת נסכים. וזה מוכח מקרא דהכא דכתיב והעלה את המנחה אלמא שכולה כליל. ואלו מנחה הבאה בפני עצמה נקמצת ושירי' נאכלין לכן חזר רש"י ז"ל וביאר זה כאן לרמז דמהכא ילפינן לה:

כא ר"ל דמכאן נמי מוכח דמנחת מצורע הוא מנחת נסכים ולכן בדלות שאינו מביא רק כבש אחד מנחתו עשרון אחד. ובעשירות מביא שלשה עשרונים לשלשה כבשים:

כג ר"ל ושמיני לטהרתו. היינו שמיני להיתרו לבוא במחנה. שזהו ע"י צפרים ותגלחת והזית מים חיים שביום הראשון

כה ר"ל לעיל גבי מצורע עשיר אמר בפסוק י"ז. ומיתר השמן וגו' יתן הכהן וגו' ועל בוהן וגו' על דם האשם לפיכך גלה לנו כאן במצורע עני ואמר על מקום דם האשם ללמדנו שאפילו נתקנח הדם שפיר דמי שאין הדם גורם אלא המקום גורם:

לד ר"ל שהי' לו לומר. נגע צרעת כי תהי' בבית ארץ אחוזתכם כמו שאמר אצל נגעי בשר נגע צרעת כי תהי' באדם מאי ונתתי נגע וגו' בבית וגו'. וגם הראב"ע ז"ל כתב ועמד בשינוי לשון זה וז"ל הדבר תלוי בנתינת ד' עכ"ל. ור"ל שמפני כך אמר ונתתי לפי שאין נגעי בתים טבעיים כנגעי הגוף רק נסיים ובאמת שיפה אמר אבל רז"ל דרשו בשנוי לשון זה כמו שכתוב רש"י ז"ל כאן בשורה הוא לכם וכו' וזה מבואר מאוד:

לה ר"ל לפי שמאמר זה כנגע נראה לי וגו' הוא מאמר בעל הבית המספר לכהן הרואה. והנה אף שההוראה תלוי' בחכם אפילו הוא ישראל מ"מ הגזירה תלוי' בכהן וכנ"ל בתחלת פרשה זו הילכך אפילו בעל הבית הוא חכם צריך לספר בלשון מסופק כנגע נראה לי ולא בלשון החלטה נגע נראה לי בבית מפני כבודו של הכהן הרואה שלא יהא נראה כמורה הוראה לפניו מדברי הרב בעל צדה לדרך ז"ל:

לו (ד"ה ולא) דאף דקיי"ל הנכנס לבית המנוגע אינו מטמא בגדים שעליו עד שישהה בכדי אכילת פרס מ"מ זה אינו אלא לענין בגדים שהוא לבוש בהם דרך מלבוש אבל בגדים המקופלים ומונחים על כתפו או המונחים בבית טמאין מיד בלי שום שהי'. כדאיתא בת"כ ויליף לה התם מקרא דהכא:

לז ומה שאמר אח"כ ומראיהן שפל הוא לתוספת ביאור שאין פירוש מלת שקערורות שוקעות בממשן. אלא שוקעות במראיהן מדברי הרב בעל צדה לדרך ז"ל:

מ (ד"ה אל) ר"ל דאין פירוש אל מקום טמא שהמקום ממש טמא דלא מצינו טומאה כלל במקום. שאין קרקע עולם מקבל טומאה כלל. אבל כינהו הכתוב אל מקום טמא ע"ש סופו לפי שבהשליך שם האבנים יטמאו מקומן בעודן שם. ובזה ממילא הזהיר הכתוב להשליך האבנים למקום שאין משתמשין טהרות שם והוא מבואר:

בא"ד למדך כו', ר"ל כנ"ל דאחר שניטלו האבנים מן המקום אין המקום בעצמו טמא שאין קרקע עולם מקבל טומאה. אבל כל זמן שעודן בו מטמאין מקום מושבן כדין מצורע. מדברי הרב בעל צל"ד ז"ל:

מא (ד"ה הקצות) ר"ל לפי שהקצוע בקצות הנגע סביבות הנגע. לכן אמר הקצות מל' קצה:

מג ר"ל יכול אפי' חזר הכהן בו ביום שחלץ וקצה וטח וראה שפרחה הנגע שנית טעון הבית נתיצה. נאמר כאן שיבה בנגע (ואם ישוב הנגע וגו') ונאמר למעלה שיבה בכהן (ושב הכהן ביום השביעי וגו') מה שיבה דלמעלה בסוף שבוע אף כאן אם ישוב הנגע בסוף שבוע דוקא כלומר דוקא אם חזר הכהן בסוף שבוע לחליצתו וקיצתו וטוחו הוא דטעון הבית נתיצה. אבל אם חזר בו ביום שחלץ וקצה וטח או אפילו באמצע השבוע אינו טעון נתיצה דשמא עד סוף השבוע יסור הנגע. וז"ש ז"ל חולץ וקוצה וטח ונותן לו שבוע. והוא מבואר:

(ד"ה הקצות) ר"ל שפעלי הקצות הטוח הם מקור מבנין נפעל וא"כ הוא שב אל הבית אבל פעל חלץ הוא מבנין פעל הכבד והוא פעל א"כ הוא שב אל האדם הפועל וחסר שין אשרי וכאלו היה כתוב אחר שחלץ. ופשוט:

מד הנה לולי הקבלה הטהורה והנאמנה הוראת פשטות הכתובים במשפטי נגעי הבתים הוא כסדר הזה שבהראות הנגע לכהן בפעם הא' טעון הנגע הסגר שבוע א' (כמבואר בפסוקי ל"ו ל"ז ל"ח) ואם לא פשה בסוף השבוע הוא טהור מיד (וזה נלמד ממ"ש פסוק מ"ח שאפילו בנגע החוזר אחרי חליצה וקיצה וטיחה אם לא פשה הנגע הרי הוא טהור ומכ"ש בנגע שעמד בעיניו בשבוע ראשון) אבל אם פשה הנגע בסוף שבוע ראשון טעון הבית חליצה וקיצה וטיחה (כמבואר פסוק נ"ט מ' מ"א מ"ב) ואם חזר הנגע אפי' בו ביום אחרי חליצה וקיצה וטיחה אז אם לא פשה הנגע בבית (דהיינו שלא הגדיל הנגע בחזרתו יותר מהיותו קודם חליצה וקיצה וטיחה) טעון צפרים לטהרתו (כמבואר מפסוק מ"ח ואילך עד סוף הפ') אבל אם פשה הנגע בחזרתו טעון הבית נתיצה (כמבואר מפסוק

מ"ג עד פסוק מ"ח) ובקצרה שאם עמד הנגע בשיעורו בסוף שבוע ראשון הוא טהור מיד וא"צ שום מעשה לטהרתו לא חליצה וקיצה וטיחה ולא צפרים ואם פשה בסוף שבוע ראשון צריך חליצה וקיצה וטיחה לטהרתו ואם חזר הנגע אחרי חליצה וקיצה וטיחה אם לא פשה מהיותו קודם חליצה וקיצה וטיחה הוא טהור אבל טעון צפרים לטהרתו אבל אם פשה הבית טמא וצריך נתיצה כל זה לפי פשטות לשון הפרשה אבל לקבלת רז"ל נבדלה דרכם מדרך הפשוט בכמה דברים. א' שאין העדר הפשיון סימן טהרה כלל בבתים וכן אין הפשיון סימן טומאה מוחלטת ואין טהרה בבתים אלא בסור הנגע מכל וכל אם שלא חזר אחרי חליצה וקיצה וטיחה או שסר מעצמו בימי ההסגר) או אפי' הקטין משיעור טומאתו שהוא כגריס ופשוט) וכן אין טומאה מוחלטת בבתים (דהיינו שיצטרך הבית נתיצה) אלא בנגע החוזר אחרי חליצה וקיצה וטיחה. ובזה טמא אף אם לא פשה ב' צורך הפשיון בבתים אינו אלא בנגע העומד (דבנגע החוזר כבר מבואר לעיל שטמא במוחלט אף שלא פשה) ולא לסימן טומאה רק לענין חליצה וקיצה וטיחה שלא יסגירנו עוד שבוע ב'. אבל אם לא פשה נותן לו שבוע שני להסגרו אבל בסוף שבוע ב' אף אם לא פשה טעון חליצה וקיצה וטיחה. ג' אין נגע החוזר טמא מוחלט אלא בסוף ז' ימים וז"ש ז"ל חולץ וקוצה וטח ונותן לו שבוע ואין הפירוש שמסגירו שבוע דאחר חליצה וקיצה וטיחה א"צ הסגר עוד רק הפירוש שאם חזר באמצע השבוע לחליצתו מ"מ עדיין אינו טמא מוחלט עד שיעמוד החוזר גם ביום השבוע ד' אחרי החליצה וקיצה וטיחה ולא חזר בסוף שבוע טעון הבית עוד צפרים לטהרתו הא למדת שלקבלת חז"ל צורך ההסגר אינו אלא שלא יצטרך חליצה וקיצה וטיחה אולי יסור הנגע מכל וכל או יתקטן משיעורו (ואין טעם ההסגר שאם לא יפשה בסוף שבוע הוא טהור למפרע) אבל אם פשה הנגע לסוף הסגר ראשון הוא סימן שלא יסור הנגע מעצמו לכן צריך חליצה וקיצה וטיחה דוקא כדי לטהרו ואם לא פשה בראשון יש לספק עוד שמא יסור בשבוע ב' הילכך מסגירו עוד שבוע ב' אולי יסור מעצמו בימי ההסגר ולא יהיה לו צורך לחליצה וקיצה וטיחה ונתינת שבוע וצפרים לטהרתו אבל אם עמד הנגע בשיעורו גם בשבוע ב' גם בלא פשה הוא סימן שלא יסור הנגע מעצמו וצריך חליצה וקיצה וטיחה ובשביעי מביא צפרים לטהרתו ובנגע החוזר בשביעי לחליצתו בין בסוף הסגר א' ובין בסוף הסגר ב' הבית טמא מוחלט וטעון נתיצה. ואחר שביארתי קבלת חז"ל באר היטב אשוב לביאור דברי רש"י ז"ל בציונים הסמוכים. ודע שכל דבור רש"י ז"ל בכאן עד פסוק מ"ו הכל דבור אחד ונקודות ההפסק הנמצאים בספרים באמצע דבור זה הכל ט"ס שרש"י ז"ל הולך ומבאר בדבור זה סדר כל המקראות האלו לקבלת חז"ל וגם מוצא קבלתם:

בא"ד אלא ונתץ את הבית הי"ל אחר ואם ישוב הנגע וראה והנה פשה הא לא בא ללמד אלא וכו'. ר"ל אחרי שקבלו חז"ל בגז"ש שהחוזר טמא אע"פ שלא פשה צ"ל שאין המקראות כסדרן ותחלת פסוק מ"ד אין כאן מקומו וכן ראוי להיות. ואם ישוב הנגע וגו' (עד סוף כל הפסוק) צרעת ממארת וגו' טמא הוא ונתץ את הבית וגו' עד סוף פסוק מ"ז. אבל תחלת פסוק מ"ד שהוא ובא הכהן וראה והנה פשה הנגע בבית אין מאמר זה מקומו בפסוק מ"ד אלא בפסוק מ"ח וכצ"ל שם (ואם) ובא הכהן וראה והנה פשה הנגע בבית. ואם בא יבוא הכהן וראה והנה לא פשה הנגע בבית אחרי הטוח את הבית וטהר הכהן את הבית וגו' ור"ל דבעומד בעינו בסוף הסגר ראשון טעון הסגר שני אבל בסוף הסגר שני בין עומד בעיניו ובין פשה אין טעון הסגר עוד אלא בין פשה ובין לא פשה צריך חליצה וקיצה וטיחה ונתינת שבוע וצפרים לטהרתו ומבואר. בא"ד יכול יתצנו וכו' כלומר דאכתי קשה מנ"ל לרז"ל שהמקראות שלא כסדרן ותחלת מקרא זה מקומו בפסוק מ"ח כנ"ל. די"ל לעולם שמקומו כאן לפני פסוק מ"ה ונתץ הבית וגו' ואף שקבלו חז"ל שאין החוזר צריך פשיון מ"מ מקרא זה בא ללמד שאם עמד בעיניו בשבוע ראשון מסגירו שבוע שני (כמו שהוא באמת לדעת חז"ל) אלא שבזה חלוק הסגר שני מהסגר ראשון שבסוף הסגר ראשון אם פשה צריך חליצה וקיצה וטיחה ומתן שבוע (לראות אם לא יחזור הנגע) וצפרים וכנ"ל ואם לא פשה מסגירו שנית וכנ"ל ג"כ אבל בסוף הסגר שני הדין כך דאם לא פשה צריך חליצה וקיצה וטיחה וצפרים כמ"ש פסוק מ"ח וכנ"ל ג"כ אבל אם פשה הבית טמא מוחלט וצריך נתיצה דלא כנ"ל והשתא המקראות כסדרן שבתחלה אמר ואם ישוב הנגע ופרח וגו' עד סוף פסוק מ"ג ואח"כ אמר בפסוק מ"ד ובא הכהן וראה והנה פשה הנגע בבית. וויו ובא הוא ויו המחלקת והכי פירושא שבפסוק מ"ג מדבר מנגע החוזר אחרי חליצה וקיצה וטיחה שנעשה ע"י הפשיון שבסוף הסגר ראשון ואח"כ בפסוק מדבר או ובא הכהן וגו' ר"ל או אף בלי נגע החוזר אלא שפשה בסוף הסגר שני ואח"כ סיים בפסוק מ"ד צרעת ממארת וגו' טמא הוא ר"ל דבשניהם בין נגע החוזר ובין פשה בסוף הסגר שני. הוא צרעת ממארת וטמא מוחלט. ועל זה אמר בפסוק מ"ה ונתץ את הבית וגו'. ר"ל דבשניהם הבית טעון נתיצה נמצא דאף לדברי חז"ל שפסוק מ"ד בתחלתו וכן פסוק מ"ח מדברים מנגע שבסוף הסגר שני מ"מ המקראות כסדרן. ופשה צריך נתיצה כמ"ש פסוק מ"ד ובעמד בעיניו צריך חליצה וקיצה וטיחה כמ"ש פסוק מ"ח לכן כתב רש"י ז"ל דאינו כן. שע"כ אף בפשה אינו צריך נתיצה מג"ש דשיבה וביאה (שיבה שבסוף הסגר ראשון וביאה שבסוף הסגר שני). וע"כ כנ"ל שאין המקראות כסדרן ותחלת פסוק מ"ד ראוי להיות בפסוק מ"ח וכנ"ל ומבואר:

בא"ד במה הכתוב מדבר אם בפושה בראשונה וכו' ואם בפושה בשני' וכו'. הנה לשון זה של הברייתא קשה להולמו מאוד דמשמע מלשון זה שנוכל לפרש להברייתא המקרא הזה באחת משני חלוקות הללו אלולי שכבר אמורות וז"א דהא מקרא מלא לפנינו והנה לא פשה. ואיך יתפרש א"כ בפושה ובאמת שהר"ש ז"ל בפירוש המשניות מחק זה מן הברייתא וגריס הכי ומנין כו' תלמוד לומר ואם בוא יבוא וגו' הרי כאן ב' ביאות את שבא בסוף כו' ובר"א וצדה לדרך ז"ל טרחו לקיים גירסא הישנה. ולא נחה דעתי בדבריהם: **מו** ר"ל דהמוסגר בשבוע ראשון או בשבוע שני כל ימי ההסגר ירדה עליו טומאה בעוד שהנגע בו הילכך הנכנס בו טמא. אבל ימי חליצה וקיצה וטיחה כיון שכבר סר הנגע אינו מטמא כלל בביאה אף שנותן לו שבוע יכול אף המוחלט דהיינו בנגע החוזר אם קלף ממנו הנגע אינו מטמא בביאה אף שהוא טמא כיון שאין הנגע בו לע"ע ת"ל כל ימי דלא הי"ל אלא ימי וכתב כל ימי לרבות המוחלט שקלף נגעו דכיון דלנתיצה קאי הוא מטמא בביאה:

(ד"ה יטמא) ר"ל מדלא כתיב בי' וכבס בגדיו כמ"ש אח"כ באוכל ושוכב. ופשוט:

בא"ד יכול וכו'. הרב רא"ם ז"ל נדחק כאן מאוד בלשון הברייתא ואלה דבריו בשינוי לשון. לשון הברייתא ההיא מוקשה מאוד דמעיקרא תני תנא ת"ל והאוכל דמשמע דס"ל דלאו אוכל ממש הוא רק לשיעור שהי' לחודא אתי והדר תנא אין לי אלא אוכל דמשמע דהוה סליק אדעתי' דהאי אוכל אוכל ממש הוא. ועוד דנקיט בתר הכי אין לי וכו'. לא אוכל ולא שוכב מנין וכו' הא אמרת רישא דבשהי' לחוד מטמא בגדים ומפני הערות אלו נדחק הרב ז"ל מאוד בפירושא דלישנא דברייתא. ואולם באמת א"צ לדחוק בכאן שכל הלחץ יצא לו להרב ז"ל מפני שחשב שכאשר אמר התנא ת"ל והאוכל השלים דרושו בבבא זו ולמד דינו מכאן דבשהי' לחודא מטמא ואין הדבר כן אלא דמה דנקט מעיקרא ת"ל והאוכל הוא התחלת הדרוש ואין כאן סיפא ורישא וכולה ברייתא חדא בבא הוא. וה"ק ת"ל והאוכל בבית יכבס בגדיו ור"ל שמשני תיבות הללו והאוכל יכבס מוכרח הך דינא שהשוהה לבד טמא והיינו ממלת יכבס נלמד שהשוהה בלבד טעון כבוס וממלת והאוכל נלמד שיעור השהי' שהיא בכא"פ ואחר שהניח זה התנא בא אח"כ לגמור דרושו ולפרש איך ימשך מב' מלות אלו הלמוד הזה והתחיל כסדר ואמר דאין לפרש והאוכל כפשטי' אוכל ממש ת"ל והשוכב ותו תנא דאין לפרש ג"כ דבעינן דוקא או אוכל ממש או שוכב ממש לא אוכל ולא שוכב רק שוהה לחוד מנין ת"ל יכבס יכבס ב"פ ר"ל דיכבס קמא מיותר ולא הי"ל אלא והשוכב ואוכל בבית יכבס בגדיו ולמה כ' יכבס בכל א' וע"כ לרבות לא אוכל ולא שוכב אלא שוהה לחוד וזהו דרושנו שרצינו למעלה. והדר אמר

התנא אם סופנו לרבות הכל מה ת"ל והאוכל ולא הוה קשיא לי' לתנא מה ת"ל והשוכב דהשוכב יתפרש כפשוטו על השהי' לבד ותפש מעמד השכיבה ולא מעמד הישיבה או העמידה משום דהשוכב דרכו לשהות לכן לא קשיא לי' רק מה ת"ל והאוכל. וע"ז תירץ התנא שהוא ליתן שיעור לשוכב ר"ל לשוהה בכדי אכילת פרס. ושיעור הכתוב לפי זה והשוכב בבית ר"ל השוהה (דשכיבה הוא מעמד השהי') אבל לפי שעדיין לא נתברר לנו מזה כמה שיעור שהי' אמר אח"כ והאוכל בבית יכבס בגדיו. ר"ל ומה שהאוכל טמא ע"כ אינו משום פעולת האכילה (כנ"ל מרבוייא דיכבס יכבס ב"פ) רק משום ששהא כדי אכילה ובזה ידענו דשיעור שהי' כדי אכילה דהיינו אכילת מזון סעודה אחת שהוא פרס. ר"ל חצי ככר ששיערו בו מזון ב' סעודות לעירוב. ואע"ג דסתם אכילה בכזית מ"מ שיעורין הלכה למשה מסיני. ובאה ההלכה שפירוש והאוכל היינו שיעור סעודה והוא אכילת פרס וגמרינן מהא דשוהה כדי אכילת פרס טעון כבוס בגדים זהו ביאור דברי הברייתא ההיא ולא ידעתי למה זה נדחק רבינו הרא"ם ז"ל בזה. והנה במה שביארתי יתבאר לך כי דברי הדרש הזה הם פשוטו של מקרא והדרש בא לבד שלא תחשוב לפרש כוונת הכתוב כפי המלות דגזירת הכתוב הוא דמשום פעולת השכיבה או האכילה דוקא בעי כבוס. לזה אמר דמרבוייא דיכבס יכבס ב"פ מוכרע דאין השוכב או האוכל מטמא בגדים שעליו רק משום ששהה כדי אכילה וכ"ז מבואר מאוד וא"צ להאריך עוד בזה:

נז ר"ל ובית ביום טהרתו דריש סדרא אין שמושו אחד עם בית ביום הטמא וביום הטהור דהכא כי בית ביום טהרתו הוא להוראת הזמן אבל בית דביום הטמא וביום הטהור דהכא הוא כבית ובחרושת אבן למלאות שפירושו בענין חרושת אבן וכן הוא ג"כ פירושו בכאן להורות בענין יום הטהור וענין יום הטמא כלומר איזה יום מטהרו ואיזה יום מטמאו והיינו שאם חזר הנגע בסוף שביעי לקיצתו וחליצתו וטיחתו הוא טמא ואם לאו טהור וכן בנגעי אדם כדינם וכ"כ הראב"ע ז"ל וז"ל. ביום הטמא ביום שיהיה האדם או הבגד או הבית טמא או טהור עכ"ל. מדברי הרא"ם ז"ל:

פרק טו

ב והכי פירושא יכול זב מ"מ אפי' הזב מחוטמו מפיו ומאזנו יהא טמא ת"ל מבשרו ולא כל בשרו ר"ל שלא מכל מקום שיזוב הוא טמא ועדיין איני יודע איזהו מקום הבשר שזיבתו טמאה זכיתי לדין ללמוד זב מזבה מה זבה ממקום שהיא מטמאה טומאה קלה נדה (שא"צ ז' נקיים ולא קרבן) מטמאה טומאה חמורה זיבה (שצריכה ז' נקיים וקרבן) אף הזב ממקום שהוא מטמא טומאה קלה קרי (שאינו אלא טומאת ערב) מטמאה טומאה חמורה זיבה (שהוא טומאת שבעה וקרבן) הרי מכאן שהזב מפי אמתו הוא טמא:

(ד"ה זובו) ר"ל דהוה ס"ד לומר שאינו טמא אלא הזב בלבד אבל הזוב (והוא הטפה) הנוגע בו טהור ת"ל זובו טמא:
ג נ"ל שכן צ"ל הגירסא ברש"י רר לשון ריר שזב בשרו את זובו כמו ריר שיוצא צלול ע"כ. ומלת את שברש"י שלפנינו וכן שתי נקודות ההפסק שלפני מלות את זובו הכל ט"ס וכוונת רש"י ז"ל שרר כמו זב וההבדל ביניהם שזיבה הצלולה קרויה ריר:
בא"ד ומדרשו כו'. אינו ר"ל שהדרש לו דרך אחר בפירוש הכתוב רק הכוונה שמלבד הפירוש הפשוט יסמיך עליו הדרש עוד רמז בל' הכתוב:
בא"ד הא כיצד כו'. ר"ל בראיה א' ה"ל ראיית קרי ואינו מטמא אלא במגע וגם אין בו אלא טומאת ערב בלבד. ובשני ראיות הוא זב גמור ומטמא גם במשא ועושה משכב ומושב וטעון ספירת ז' נקיים ובג' ראיות הוא זקוק אף לקרבן:
ד ר"ל ממלת משכב מפקינן דבעינן שיהיה ראוי לשכיבה לאפוקי מחצלת קשה לישיבה ושכיבה ואינו עשוי אלא לסכוך או למחיצה אף שייחדו לשכיבה אינו נעשה אב הטומאה כמשכב ומושב והדר מפיק מקרא דאשר ישכב עליו דאף הראוי לשכוב עליו אם אינו מיוחד לשכיבה אינו נעשה משכב ומושב:
ו הכי איתא בת"כ אין לי אלא בזמן שהוא (ר"ל הטהור) יושב או שוכב ונוגע בו (ר"ל במשכב ומושב הזב, ור"ל דה"א דבעינן ישיבה או שכיבה על משכב הזב ממש לטמא אדם ובגדים ואין אמצעי מפסיק בין הטהור היושב ובין מושב הזב) מנין לעשרה מושבות זו ע"ג זו (ר"ל והתחתון הוא מושב הזב) ואפי' ע"ג אבן מסמא (ר"ל לא מיבעיא כשמבדיל בינו ובין מושב הזב מושבות וכלים המקבלין טומאה אלא אפי' אם היתה על מושב הזב אבן מסמא (אבן מושמת וגבוהה) שאינה מקבלת טומאה והיא מפסקת בינו ובין מושב הזב) שיש כאן ב' צדדים להקל. הא' שהאמצעי המפסיק הוא דבר שאינו מקבל טומאה (ובעלמא קיי"ל דבר שאינו מקבל טומאה חוצץ בפני הטומאה) ב' שהטהור היושב ע"ג האבן אינו מכביד כלל על מושב הזב שתחתיו שהוא טמא מ"מ ת"ל והיושב על הכלי אשר ישב עליו הזב יטמא. השוה הכתוב דין טהור היושב לזב היושב מקום שהזב יושב ומטמא הטהור יושב ומיטמא מה הזב יושב ומטמא אפי' עשר מושבות זו ע"ג זו (ר"ל והתחתון נעשה אב הטומאה כמושב העליון (ואפי' ע"ג אבן מסמא) שאין כובד הזב מכביד על המושב שתחת האבן) אף הטהור יושב ומיטמא אפי' עשר מושבות על מושב הזב ואפי' ע"ג אבן מיסמא ע"כ הברייתא. ודבר זה שהזב מטמא אפילו עשר מושבות ואפי' ע"ג אבן מסמא נפקא לן בת"כ שם מקראי קצרו של דבר שבין לענין שיעשה הזב משכב ומושב (ר"ל לטמא משום מדרס הזב שהוא אב הטומאה) ובין לענין שיטמא

משכב ומושב הזב את הטהור כל שאין הפסק אויר פנוי בין היושב ובין מושב הזב הוא נעשה מדרס ומטמא את הטהור היושב. וכ"ז מבואר מאוד:

ח ר"ל מדלא אמר וכי יגע הטהור ברוק הזב נלמד דרוקו של זב מטמא במשא לכן אמר הכתוב וכי ירוק הזב בטהור שעיקר הקפידא שיגיע הרוק ליד הטהור ואף שנפל הרוק על דבר שביד הטהור שאין כאן מגע מ"מ יש כאן טומאת משא. וזה מבואר:

ט הסרגל הוא האוכף שיושב עליו הזב בעת הרכיבה והוא מטמא מושב והתפוס של הסרגל והוא העץ שלפני הסרגל ושלאחריו אינו עשוי אלא להחזיק את הרוכב שישען עליו בשעת רכיבה כדי שלא יחליק לפניו או לאחריו והוא הנקרא מרכב ולא מושב שאינו עשוי לישיבה כלל ומטמא משום מרכב ולא משום מושב ואף שהמרכב הוא אב הטומאה כמשכב ומושב (שהרי מטמא אדם כמבואר בפסוק י' הסמוך) מ"מ חמורה טומאת משכב ומושב מטומאת מרכב כמו שיתבאר בדבור רש"י ז"ל הסמוך ודע דכל דבר המיוחד למשכב ומושב אינו נעשה מדרס ע"י משכב ומושב דוקא שאף אם עמד או סמך עליו הזב נעשה מדרס ע"י מצב העמידה והסמיכה כמו ע"י מצב השכיבה והישיבה וכן במרכב כל המצבים שווים בו כיון שעשוי להשען עליו בשעת רכיבה בין שרכב או עמד או ישב או שכב עליו שווין בו ומטמא משום מרכב אבל אינו מטמא מושב אפי' ישב או שכב עליו דלגבי משכב ומושב אומרין לו עמוד ונעשה מלאכתנו כיון שאינו עשוי לישיבה אלא לרכוב עליו ר"ל להשען עליו. וקצרו של דבר דהן במשכב ומושב והן במרכב כל המעמדות שווין בו דדבר הראוי למשכב ומושב אף אם נשען עליו בלבד נקרא משכב ומושב ודבר הראוי למרכב אף אם ישב עליו נקרא מרכב הזב שהוא קל מן המשכב אף שהוא אב כמוהו [ודבר שאינו ראוי למשכב ומושב ומרכב אינו נעשה משכב ומושב ומרכב אף אם יחדו לכך כנ"ל בפסוק ד' וכן דבר הראוי למשכב ומושב ומרכב אלא שאינו מיוחד לכך דג"כ אינו נעשה משכב ומושב ומרכב לפי שאומרים לו עמוד ונעשה מלאכתנו כנ"ל ג"כ פסוק ד' מ"מ זה אינו אלא לענין שלא יעשה אב הטומאה כמשכב ומושב ומרכב וכן לענין להתטמאות באבן מסמא דקיי"ל דאפי' שם הזב אצבעו ע"ג אבן מסמא ותחתיו כלים הראויים ומיוחדים למשכב ומושב ומרכב נעשו מדרס הזב. אבל מ"מ יש כאן טומאת מגע או היסט אלא שאינו אלא ראשון לטומאה ואינו מטמא אדם וכן לא שייך כאן טומאת אבן מסמא לפי שע"י כובד האבן אין כאן היסט] כמו שיתבאר להלן. ובזה יתבאר לך שמ"ש רש"י ז"ל כאן אע"פ שלא ישב עליו אינו ר"ל דאם ישב עליו הוא מטמא מושב דז"א כיון שאינו מיוחד לישיבה אין כאן אלא טומאת מרכב. אבל כוונת רש"י ז"ל דאע"פ שאינו מיוחד לישיבה ואין כאן טומאת

משכב ומושב מ"מ יש כאן טומאת מרכב ולמדנו ממקרא זה טומאה חדשה בזב. וזה מה שרצינו לבאר בכאן:

י ר"ל שאין מלת תחתיו שב על המרכב הנזכר בפסוק הקודם ויתפרש לפ"ז שהנוגע בכלים שתחת המרכב טמא דז"א שא"כ יהיה המרכב חמור מן הזב עצמו שהזב עצמו אינו מטמא כלים שאינם ראויים ומיוחדים למשכב ומושב ומרכב לעשותן אב הטומאה לטמא אדם. ומרכב הזב יטמא כלים לטמא אדם. לכן צ"ל שמלת תחתיו שב אל הזב וביאורו שהנוגע בכל אשר יהיה הזב תחתיו. ולפי שמצאנו כאן שחלק הכתוב בין הנוגע ובין הנושא שהנוגע אינו מטמא בגדים שעליו והנושא מטמא בגדים שעליו ובאמת שמשכב ומושב הזב מטמא אדם ובגדים שעליו גם במגע כמ"ש בפסוק ה' הילכך צריך לפרש שפסוק שלפנינו מדבר במרכב ואמר שהנוגע במרכב שתחת הזב יטמא. וביאר לנו הכתוב בזה שהמרכב קל ממשכב ומושב שהמרכב חלוק טומאת מגעו מטומאת משאו שהנוגע במרכבו של זב אינו טעון כבוס בגדים ונושא מרכב הזב טעון כבוס בגדים משא"כ במשכב ומושב שוין טומאת מגעו ומשאו ששניהם מטמאין בגדים שעל האדם. וזה מבואר:

יא ר"ל דוידיו אזב קאי ולא אנוגע. וזה פשוט:

בא"ד וזה שהוציא הכתוב וכו'. ר"ל דע"כ אין כוונת הל' לטהר כל גופו בטבילת או שטיפת ידיו בלבד שהרי מקרא מפורש במ"א ורחץ את כל בשרו במים אבל כוונת הכתוב שאין כל חלקי הגוף טעונים ביאת מים והוא בית הסתרים כגון הפה והאוזן והאף והקמטים:

יב ז"ל הברייתי' דת"כ בקוצר נמרץ מאחר שאין כלי חרס מיטמא אלא מאוירו ולא מאחוריו (שהוא מגבו) מה ת"ל אשר יגע בו הזב (כלומר דהא מתוכו א"צ נגיעה ליטמא דאפי' אם הושיט הזב אצבעו בלבד לאויר הכלי טמא) מגע שהוא ככולו הוי אומר זה היסטו (כלומר שנתנדנד הכלי והוסט כולו מכח הזב שאין היסט למקצתו של כלי אלא לכולו וכגון שאחז הזב קנה בידו והסיט בו איזה דבר וכגון הכרע כף מאזנים שע"י שהכריע הזב כף המשקל עלה הכף הב' עם הכלי) ואפקי' רחמנ' להיסט בל' נגיעה לומר לך מה מגע מאבראי (ר"ל בידו שהוא אבר הנראה והנגלה), אף היסטו מאבראי ע"כ. ור"ל לאפוקי אם היה לו קנה אחוז בקומטו והסיט בו את הטהור אין זה טומאת היסט וטהור. ודע עוד שאין טומאת היסט ר"ל שיהא הטמא המסיט את הטהרה מטמא אע"פ שלא נגע הטהור בטמא וגם לא נשא את הטמא אלא בזב לבדו אבל בשאר הטומאות אין כאן אלא טומאת משא לבדו שיהא הטהור נושא את הטמא או מסיטו וכ"ז מבואר מאוד:

יג ר"ל דאין כאן טהרה מטומאתו שהרי אמר אח"כ וספר וגו' ורחץ וגו' אבל ר"ל שפסק זובו ולכלוכו. ולכך לא אמר הכתוב וכי יטהר הזב סתם. אבל דקדק לומר וכי יטהר הזב מזובו והוא הפסק הזיבה. ופשוט:

(ד"ה שבעת) ר"ל שיש כאן ב' תנאים. א' שיהיו ז' ימי הספירה טהורין מזיבה. ב' שיהיו רצופין ולא מפוזרין דאי חזא במיצעא סתר להני יומי קמאי ובעי למימני ז' ימי נקיים אחרים. וב' התנאים האלה נלמדים ממלת לטהרתו שפשוטו מורה כי צריך לספור ז' ימים לטהרה זו שיהי' בטהרה זו (ר"ל בהפסק זה) משך ז' ימים אבל מדלא אמר טהורים (וספר לו שבעה ימים טהורים) נלמד נמי התנאי הב' שצריך שיהיו הנקיים האלו רצופים ולזה אמר לטהרתו ר"ל שתהא טהרה אחת לכולם ולא תהא טומאת זיבה מפסקת ביניהם ור"ל שיהיו הז' ימים הנספרים סמוכים לטהרתו הוא הפסק הזיבה בפעם הא' שאמר מקודם וכי יטהר הזב מזובו ומ"מ על הך לחודי' לא אתי קרא דגם לולי מלת לטהרתו הוה ידעינן ממילא דהשבעה ימים שסופר הם סמוכים ליום ההפסק. וע"כ דפירוש לטהרתו ג"כ כאלו אמר טהורים ופירוש לטהרתו להפסק זה שהוא פוסק מזיבתו יספור לו שבעת ימים שיראה אם ימשכו לו שבעת ימים בהפסקו זה. ומה שלא אמר טהורים נשמע נמי הפירוש הראשון שיהיה השבעת ימים רצופין. לכך אמר לטהרתו בכנוי הנסתר המכוון אל הזב ר"ל להפסק זה שזכר בפסוק מקודם. ואם א"צ שיהיו הז' ימי נקיים רצופין א"כ אין מנין ימי הנקיים להפסק הראשון רק קצת המנין להפסק אחר. וע"כ טהרה א' לכולן הרי דממלת לטהרתו לחוד נלמדים ב' התנאים הנ"ל. כנ"ל הביאור בזה:

יח פירוש ומגע בית הסתרים טהור ממ"ש לעיל גבי זב וידיו לא שטף במים וכמו שפירש"י ז"ל שם ואף דהתם בטומאת זיבה והכא בטומאת שכבת זרע כבר יישבו זה רש"י ותוס' ז"ל בנדה. מהי תיתי לן בכל הטומאות דמגע בית הסתרים טהור. והובא בראי"ם ז"ל

יט ר"ל שהיל"ל והיא גלתה את דמיה ומדקאמר מקור דמיה למד שאינו טמא אלא דם הבא מן המקור ולא הבא ממ"א:

(ד"ה דם) ר"ל דוקא דם הבא מן המקור טמא ולא מראה אחר הבא מן המקור:

כג ר"ל דע"כ אין המקרא מדבר במגע משכב ומושב הנדה דא"כ כוני' הך קרא יתירא הוא שהרי כבר מבואר הוא בפסוק כ"א כ"ב. ולזה דרשו שאין הכתוב הזה מדבר אלא בענין שהטהור מלמעלה ומשכב ומושב הנדה מלמטה. לכן אמר ואם על המשכב הוא ר"ל שאם הטהור ממעל על המשכב אע"פ שלא נגע בו רק ישב או רכב או נשען או עמד עליו ואח"כ אמר או על הכלי אשר היא יושבת וגו'. וממ"ש על הכלי ולא אמר על המושב

למדו ז"ל שבא לרבות גם טומאת מרכב בנדה (וכבר בא למעלה אצל טומאת הזב ביאור שמות האלו באורך) מלבד טומאת מושב. ולפ"ז הכתוב הזה שב ומחובר לפסוקי כ"א כ"ב הקודמין דלפי שהזכיר שם שהנוגע במשכב ומושב הנדה טעון כבוס בגדים. אמר אח"כ כאן בפסוק שלפנינו וכן הוא הדין אם על המשכב או המושב או המרכב הוא אפי' לא נגע רק ישב או שכב או רכב או עמד עליהם ואף אם מפסיק בין הטהור ובין משכב ומושב ומרכב הנדה כמה משכבות ומושבות אחרים ואפי' אבן גדולה דלאו בת קבולי טומאה היא הדין שוה לנוגע שזכר לפני זה ר"ל שטעון כבוס בגדים. ולפ"ז צ"ל דמה שסיים הכתוב אח"כ בנגעו בו יטמא עד הערב איננו גזרת תחלת הפסוק ואם על המשכב הוא או וגו' שהרי כנ"ל תחלת המאמר הזה אינו מדבר בטומאת מגע ועוד שהרי אינו כתוב כאן רק יטמא ולא כ' דטעון כבוס בגדים. ובאמת שמגע משכב ומושב טעון כבוס בגדים כנזכר בפסוקים הקודמין. לזה צ"ל שכאן הוא התחלת ענין אחר ותחלת המאמר ואם אם על המשכב הוא או וגו' דבוק כנ"ל עם גזרת הפסוקים הקודמין יכבס בגדיו ורחץ וגו' ונלמד מזה שהמשכב מטמא אדם לטמא בגדים שעליו גם אם לא נגע רק הסיטו וכנ"ל ומה שבא כאן בסוף הפסוק בנגעו בו יטמא עד הערב אינו מדבר רק בטומאת מרכב ובא ללמד כנ"ל ג"כ בטומאת הזב שהמרכב חלוק מגעו ממשאו שמשאו טעון כבוס בגדים אבל לא מגעו

כד ר"ל מה היא אב ומטמאה אדם לטמא בגדים מקל וחומר ממשכב ומושב שלה שמטמא אדם לטמא בגדים וכן היא מטמאה כלי חרס בהיסט ממה מצינו בזב שעושה משכב ומושב ומטמא כלי חרס בהיסט (אף שהיא שעושה משכב ומושב מטמאה כלי חרס בהיסט) אף הוא [ר"ל הבועל נדה] אב הטומאה ולא וולד ומטמא אדם ואפי' לטמא בגדים שעליו וכן מטמא כלי חרס בהיסט הכל כמו זב. וכבר ביארתי היטב ענין כל זה. אצל טומאת הזב וכן הוא כאן:

כה ר"ל דמיעוט ימים שנים ורבים אתי לרבות יותר על הנשמע מסתם ימים הרי שלשה: [ד"ה בלא] דהוה ס"ד לומר שאף אם ראתה ג' ימים רצופין בתוך ימי נדתה זבה היא להצריכה ז' נקיים וקרבן. והייתי אומר שההבדל בין זיבה הנזכרת בפ' שלפנינו לזיבה שמדבר ממנה בפ' הקודמת (ואשה כי תהיה זבה וגו') אינו אלא במנין ימי הראיה דלעיל מיירי ברואה יום א' או יומים והכא מיירי בראיית שלשה ימים לכך בא כאן בלא עת נדתה ללמד שהחילוק שבין הפרשיות הוא בזמני הזיבה שבתוך ימי נדתה אפי' ראתה כל שבעה ופסקה ביום הז'. לערב טובלת ומשמשת. ואם ראתה ג' ימים רצופין אחר ז' ימי נדותה היא זבה גדולה וצריכה ז' נקיים וקרבן. וכן שנינו בברייתא דת"כ יכול הרואה

ג' בתחלה תהא זבה. ומה אני מקיים ואשה כי תהיה זבה וגו' ברואה יום א' או שנים ת"ל בלא עת נדתה כו' עכ"ל. ודע שכמו כן חמור בצד א' ימי נדות מימי זיבה דבנדה אפילו ראתה יום א' בלבד טמאה שבעה. ואולם בזמן הזיבות אם ראתה יום א' או שנים הוא זבה קטנה ושומרת יום כנגד יום ר"ל שאינה טמאה אלא ביום הראיה בלבד וביום המחרת אם לא ראתה טובלת ומשמשת לערב. ודע דכל ימי האשה מיום שתקבע לה ווסת סופרת שבעה מיום הראשון של התחלת הוסת. שוב י"א ימי זיבה ואח"כ שוב שבעת ימי נדה וי"א ימי זיבה אחריהם וכן על הסדר הזה לעולם עד שתמות או שיעקר הווסת ליום אחר ואז מתחיל הסדר הזה מתחלת יום הווסת החדש:

לא ר"ל דהפעל הזה הוא מגזרת חסרי פא נון ששרשו נזר. ובא בהפעיל הנון נבלעת בזין עין הפעל ופעל והזרתם הוא בשקל אחד עם והצלתם והגשתם. מדברי הרא"ם ז"ל:

(ד"ה ולא) ר"נ אף דמטמא מקדש הוא בכרת ולא במיתה בידי שמים כמ"ש במ"א כי את משכן ד' טמא ונכרתה וגו' מ"מ כאן כנה הכתוב לכרת מיתה. מדברי הרא"ם ז"ל

לב מפני שחזר וכתב אח"כ בפסוק שאחריו והזב את זובו לכן דרשו ז"ל דכאן מיירי קרא בזב שאינו זב גמור. ומבואר:

סדר אחרי מות

טז הנה בביאור דברי הברייתא הזו מאוד נדחקו המפרשים ז"ל ומה שנ"ל בביאורה כי יקשה לרז"ל שאם בא מאמר אחרי מות וגו' להודיענו זמן הדבור לאיזה צורך הזכיר כאן זמן הדבור יותר מבמקום אחר בשאר הדבורים ועוד שנית יקשה כמ"ש בעל צל"ד ז"ל דמנהג הכתוב לומר בכל מקום ויהי אחרי מות שני בני אהרן ויאמר ד' אל משה דבר וגו' כמו ויהי אחרי מות משה וגו' ויאמר ד' אל יהושע וגו'. שלישית והוא הנראה לי מוקשה יותר שאם להודיע זמן הדבור בלבד יספיק לנו באמרו אחרי מות שני בני אהרן בלבד ולמה היה צריך להזכיר עוד סבת מיתתם בקרבתם לפני ד' וימותו. ולטעם הזה אמר התנא ר' אליעזר בן עזריה ע"ה שאין מאמר אחרי מות וגו' להודיענו זמן הדבור רק להודיענו סבת הדבור הזה שלכך לא הספיק הש"י בצוואת בואו פ"א בשנה לפני ולפנים לצורך עבודת יום הכפורים וממילא היה יודע אהרן שאסור לו ליכנס ביאה רקנית בחנם שלא לצורך שום עבודה. אך מיתת בני אהרן היה סבת הדבור הזה ולכן כדי לפרש איך מותם היה סבת הדבור הזה הוצרך להוסיף בקרבתם לפני ד' וימותו כדי לומר שאחרי שקרה לבני אהרן עון מיתה בעבור קרבתם לפני ד'. לכן בא הדבור הזה לזרז את אהרן לבלי יקרב גם הוא תמיד לפני ד' לגשת מבית לפרוכת שלא ימות כדרך שמתו בניו. ואזיל

ראב"ע לשיטתי' כמו שהובא בצל"ד דראב"ע דהוא מרא דהך דרשה גופא אמר במקום אחר בת"כ שמוכח מהכתובים שאזהרה זו דואל יבוא וגו' נאמרה ג"כ לאהרן קודם מות נדב ואביהוא אלא שאז לא נאמרה רק האזהרה ואחרי מות נדב ואביהוא נאמרה לו שוב שנית האזהרה ועם העונש. ועפ"ז יומתק דרשה זו עוד יותר (אבל אין צורך לזה דבלא"ה הדרשה מוכחת כמ"ש לעיל בטוב טעם) שהוצרך הכתוב להודיע סבת השנות האזהרה הזו לאהרן שהוא כדי לומר לו העונש ולהביא ראיה ג"כ על אמתת העונש ממיתת בני אהרן ע"י חטא הקריבה ההיא שלא בזמן ומתכונת הראוי. לכל מ"ד כדאית לי' אם מטעם ששתויי יין נכנסו או כאידך מ"ד. ונלמד מזה לאהרן על הקריבה מבית לפרוכת שלא בזמן הראוי הוא יוה"כ ושלא באופן הראוי האמור בפ' זו בזאת יבוא אהרן וגו'. ולטעם זה הזכיר רבי אליעזר בן עזריה במשלו הנעים שני רופאים רופא א' הזהיר בלי עונש והוא נגד האזהרה שנאמרה לאהרן סתם לפני מות נדב ואביהוא. ולכן הוצרך רופא הב' כדי לזרזו יותר באזהרה אחרת בעונש המבורר ממיתת אחר בהתנהגות הבלתי ראויה כזה והוא נגד האזהרה הב' שנאמרה לאהרן עם העונש אחרי מות שני בניו כנ"ל בזה:

בא"ד ואל יבוא. בדפוס שלפנינו נרשם דבור זה בפ"ע על פסוק ב' ובאמת שהוא ט"ס והכל דבור א' קשור עם מה שלפנינו. לכך נאמר אחרי מות שני בני אהרן ויאמר ד' אל משה דבר אל אהרן אחיך ואל יבוא שלא ימות כו'. כצ"ל הנוסח ברש"י. וכמו שפירשתי למעלה דאחרי מות וגו' הוא סבת האזהרה ההיא ובזה מיושב דבור הסמוך שאינו כפל לשון ברש"י:

(ד"ה ולא ימות) כאן צ"ל הציון על פסוק ב' וכוונת רש"י ז"ל בזה שאזהרה זו היא ע"ד מכלל לאו אתה שומע הן. ו"ו ולא ימות הוא קשור הסבה עם המסובב והכוונה כדי שלא ימות:

(ד"ה כי) לפי הפירוש הפשוט פירוש מלת כי דהא שמשמש לנתינת טעם אבל לפי הדרש פירושו אלא. ופשוט:

ג כבר הארכתי בזה במ"א שדרש כזה הוא ממדרש דורשי רשומות ואינו מהכרח הכתובים ואח"כ ביאר רש"י ז"ל שבפסוק הקודם (ואל יבוא בכל עת וגו') ובפסוק שלפנינו (בזאת יבוא אהרן וגו') הגביל זמן הביאה ואופן הביאה. ופשוט הוא:

ד (ד"ה קודש) ר"ל שיקנו הבגדים ממעות תרומת הלשכה. מדברי הרא"ם ז"ל:

(ד"ה ורחץ) והוא כמו ששנינו ביומא חמש טבילות טובל בו ביום ועשרה קידושין וכו'. והעולה מהסוגיא בקצור. עבודות של אותו היום היו חמש. תמיד של שחר בבגדי זהב. עבודת היום בבגדי לבן. אילו ואיל העם בבגדי זהב. הוצאת כף ומחתה בבגדי לבן.

מוספין ותמיד הערב בבגדי זהב ובכל עבודה טעון טבילה ושני קדושין בכל טבילה. א' לפניה לאחר פשיטת בגדים (לעבודת התמיד פשיטת בגדי חול ולשאר העבודות פשיטת בגדי קודש) וא' לאחר הטבילה קודם לבישת בגדי קודש:

ו ר"ל דהאי אשר לו יתירא שהרי הצבור לא הביאו פר שיצטרך הכתוב לסמן באיזה פר הוא מדבר. וע"כ לדרשא אתי למידרש מיני' שממנו הוא בא ולא משל דמי הצבור דהיינו ממעות תרומת הלשכה:

(ד"ה וכפר) ר"ל ולא כפרת דמים בלבד כסתם כפרה שכתובה אצל הקרבנות אלא שטעון ג"כ וודוי דברים כדילפינן בברייתא דת"כ:

ח (ד"ה עזאזל) עז וקשה ממלת עזאזל קא מפיק לי' (פירוש הר סלעים ואבנים ולא הר אדמת עפר) וצוק וגבוה מפקינן מארץ גזרה שפירוש צוק סלע ששנים בולטות ממנו. וזהו ארץ גזרה חתוכה ובלתי חלקה ומשום כך שנינו ביומא לא הגיע למחצית ההר עד שנעשה איברים איברים. מדברי הרא"ם ז"ל:

ט ר"ל ואין פירוש ועשהו חטאת מענין הקרבה כמו ועשה את האחד חטאת וגו' רק פירושו ועשהו בדבור וראיה כי אחריו פסוק ט"ו ושחט את שעיר החטאת וגו' מדברי הרא"ם ז"ל:

י ר"ל דמלת יעמד הוא מבניני התולדה והוא מההפעל כידוע בדקדוק הלשון:

בא"ד מה ת"ל וכו'. ר"ל שמלת חי מיותרת שכיון שהוצרך שלוח לעזאזל ע"כ שקודם שלוחו היה חי אבל הוסיף מלת חי כדי ללמד ששלוחו למיתה כדתנן לא היה מגיע למחצית ההר וכו':

יא ר"ל ממה שכתוב אצל פר החטאת ב"פ וכפר בעדו ובעד ביתו. א' בפסוק ו'. ב' בפסוק שלפנינו מזה למדו ז"ל שטעון על הפר שני וודוים. הא' לפני ההגרלה שעל השעירים. והב' לאחר שהגריל עליהם בווידוי הראשון אומר חטאתי לפניך אני וביתי. ובוודוי הב' הוא אומר חטאתי לפניך אני וביתי ובני אהרן עם קדושיך. והא דלא כלל ווידוי אחיו הכהנים בווידוי ראשון היינו כדאמרינן בש"ס מוטב יבוא זכאי ויכפר על החייב ואל יבוא חייב וכו'. ומשום הטעם הזה הוצרך לב' וודוים, ואף שגם בפסוק שלפנינו שמדבר בוודוי הב' לא נזכר אלא וכפר בעדו ובעד ביתו כמ"ש בוודוי ראשון בפסוק ו' היינו משום על ביתו הוא שם הנאמר בכלל וביחוד. בייחוד על בניו וביתו של האדם ובכלל על כל הבית אב כמו שמצאנו בית אהרן ברכו את ד'. וכ"ז מבואר מאוד:

בא"ד וכל כפרתן וכו'. ר"ל דוכפר על הקודש מטומאת וגו' משמע מעון טומאה הנוגע אל הקודש. ופשוט:

יג הוצרך לבאר זה אף שהוא מובן מעצמו כדי לאפוקי משיטת הצדוקים שהיו אומרים שמבחוץ היה משים הקטורת על האש ואח"כ היה נכנס בו לפני ולפנים וראייתם מדכתיב כי בענן אראה על הכפורת וכשטענו חכמים על דבריהם מקרא דהכא ונתן את הקטורת על האש לפני ד' ההכרח היה שישיבו שזה הוא אש אחרת שהיה לפני ד'. לכן פירש"י ז"ל כאן שאינו כן אלא שהוא האש שבתוך המחתה. ולפני ד' דבוק עם ונתן שתהיה הנתינה על האש לפני ד'. מדברי הרא"ם ז"ל:

(ד"ה ולא) ר"ל דקרא דולא ימות מוסב על כל האמור למעלה דהיינו אשלמות מנין הסממנים (דכתיב לעיל בפסוק הקודם ומלא חפניו קטורת סמים דקה וכתיב בתרי' ונתן את הקטורת דמשמע הקטורת שלמה במנין סממני' ולא חסרה) וכן אמעלה עשן דכתיב לעיל מיני' וכסה ענן הקטורת וגו' שעל ידו היה מעלה עשן ולולי עשב המעלה עשן היו הבשמים מתבערין על הגחלים מבלי עלות הקטור. והנה בש"ס הקשו ותיפוק לי' משום ביאה רקנית (דכתיב ואל יבוא וגו' בזאת יבוא) ומשני דאיצטריך כגון דעייל ב' הקטרות. א' שלמה וא' חסרה אביאה רקנית לא מיחייב דהא עייל לי' שלמה ואהקטרה מיהא מחייב דקא מקטיר קטורת חסרה ע"כ. ומכאן תימא אפירש"י דכריתות שפירש בברייתא דפטום הקטורת דהא דקתני התם ואם חסר א' מכל סממני' חייב מיתה דהיינו ביוה"כ וחייב מיתה משום ביאה רקנית דא"כ מה הקשה הש"ס דיומא ותיפוק לי' משום ביאה רקנית דאה"נ דמשום הכי הוא דמחייב מיתה. ועוד מה משני דאכתי אהקטרה חסרה לא ליחייב דהא אין כאן ביאה רקנית. וכן תימא ג"כ על הרב ב"י שכתב בטור או"ח דאם חסר מעלה עשן אינו חייב מיתה. עכ"ל הרב בעל צל"ד ז"ל יד הנה רש"י ז"ל פירש זה ע"פ פשוטו של מקרא דוהזה הזאה א' במשמע דתפסת מועט תפסת וכו' ככלל הידוע בכ"מ. אבל רבותינו ז"ל למדו זה בגזרה שוה. מדברי הרב בעל צל"ד ז"ל

טו ר"ל דמחמר אשר לעם נראה מיותר שנראה כאלו בא לסמן איזה שעיר ישחוט ובאמת שלא הי' שם שעיר אחר זולתי שעיר הזה של צבור. ולכן דרשו ז"ל מה שהפר מכפר על הכהנים. השעיר מכפר על ישראל ששניהם כפרה אחת להם על טומאת מקדש וקדשיו ובבחינה זו אמר אשר לעם לסמן בזה כפרת שעיר הצבור ור"ל שעיר החטאת אשר הוא לצורך העם כמו שהפר לצורך הכהנים וכוונת אשר לעם אשר מכפר כפרה זו של הפר לעם:

טז (ד"ה וכן יעשה) מבואר מעצמו:

(ד"ה השוכן אתם) ר"ל דבאמת אין שכינה נופלת רק בבעלי חיים ולא בדוממין. וכאן אומר לאוהל מועד השוכן אתם ועוד שסיים בתוך טומאותם והוא לעורר בחתימה זו

צורך הכפרה. ומה צורך כפרה בעצים ודוממין המצויים בין הטמאים אבל ברור שאין עצם הכוונה על אוהל מועד רק על הקדושה השורה באוהל הקדוש הזה ובבחינת הקדושה נופל עלי' פעל השכינה וכן בבחינה זו עורר הכפרה והכרחיותה במאמר שסיים בתוך טומאותם וממילא מוכרח מלשון זה אעפ"י שהם טמאים שכינה ביניהם זהו כוונת הדרש הזה ומבואר מאוד:

יח ר"ל דע"י פעל ויצא שלכאורה אין לו מקום בכאן שהרי כבר הי' עומד בהיכל בשביל ההזיות שעל הפרוכת והמזבח הי' ג"כ בהיכל וא"כ הי' לו לומר ובא אל המזבח אבל השמיענו בזה שבמתנות המזבח הוא זקוק לעמוד מן המזבח ולחוץ ולא מן המזבח ולפנים כמו שהי' עומד בהזאה שעל הפרוכת:

יט ר"ל דעליו' על גגו משמע:

(ד"ה וקדשו) ר"ל ע"י שיטהרנו מטומאה שעברה יקדשנו לעתיד לבוא כלומר שישאר בקדושתו:

כג ר"ל שמסדור הכתובים נראה שאחר שכלה כל ההזיות האמורות בפסוקים הקודמין היינו הזיות דם הפר והשעיר לפני ולפנים ובהיכל על הפרוכת ועל מזבח הזהב. וגם כלה ודוי שעיר המשתלח. בא לחצר אוהל מועד (שגם חצר אוהל מועד יכונה לפעמים בכתוב בשם אוהל מועד) ופשט בגדי לבן והניחם שם ולבש בגדי זהב. ויעש עולתו ועולת העם והקטרת אימורי החטאות הפנימיות (ושריפת בשרן ועורן הי' ע"י אחר כמבואר בכתוב). אבל בש"ס הוכיחו ז"ל שאין הסדר הזה מדוקדק משום דאמר רב חסדא בגמרא גמירי חמש טבילות ועשרה קידושין הי' בו ביום ואי ס"ד שהמקראות כסדרן לא משכחת לה אלא שלש טבילות ועשרה קידושין (וששה קידושין כצ"ל) ראשונה לתמיד השחר שעבד בבגדי זהב (ובכלל זה תרומת הדשן וקטורת והטבת הנרות) והשני' בינו ובין עבודת היום כולה שבכללה הוצאת כף ומחתה. והשלישית בין הוצאת כף ומחתה לעבודת אילו ואיל העם ועמהם המוספין ותמיד של בין הערבים. הרי כאן שלש טבילות ולכל טבילה שני קידושין לכן אמרו ז"ל שצריך להפסיק עבודת אילו ואיל העם בין עבודת היום (שהוא הקטורת שלפני ולפנים ועבודת הקרבנות שנעשה בהם צורך פנים והוא הפר והשעיר) להוצאת כף ומחתה והיא תפסיק בין אילו ואיל העם למוספין ותמיד הערב הרי חמש טבילות ראשונה לכל עבודת השחר שנעשית בבגדי זהב שני' לעבודת היום שנעבדה בבגדי לבן שלישית לאילו ואיל העם שנעשו בבגדי זהב על מזבח החיצון רביעית להוצאת כף ומחתה שהיתה בבגדי לבן חמשית לעבודת המוספין ותמיד הערב שנעשית בבגדי זהב הרי ה' טבילות לה' לבישות ובכל לבישה קידוש לפני' וקדוש לאחרי'

הרי חמש טבילות ועשרה קידושין ולפ"ז צ"ל כי המקראות שלא כסדרן וביאור פסוק שלפנינו לפ"ז כך הוא ובא אהרן אחר מעשה עבודת האילים והקטרת אימורי החטאות הפנימיות האמורים בפסוקים שאחרי פסוק זה אל אוהל מועד הוא לפני ולפנים להוציא משם הכף ומחתה. ופשט אחרי הוצאת הכף והמחתה את בגדי הבד כדי ללבוש בגדי הזהב לעבודת המוספין ותמיד הערב. והי' ראוי להיות מקום המקרא הזה אחרי פסוקי כ"ד כ"ה ורחץ וגו' ועשה את עולתו ואת עולת העם וגו' ואת חלב החטאת וגו' וכאן הי' ראוי להיות פסוק שלפנינו ובא אהרן וגו' אלא שסמך את המקרא הזה לעבודת היום האמורה בפסוקים הקודמין לו להיות גם העבודה האמורה במקרא זה בכלל עבוד היום לפי שנעשית לפני ולפנים ובבגדי לבן כעבודות שבפסוקים הקודמין ורצה הכתוב להסמיך כל העבודות שבבגדי לבן ולפני ולפנים יחד ולא להפסיק בינם וכל זה מבואר מאוד:

(ד"ה והניחם) ר"ל דמאמר והניחם שם נראה מיותר ולא הי' לו לומר אלא ופשט את בגדי הבד אשר לבש בבואו אל הקודש ורחץ את בשרו וגו' ולבש את בגדיו (דהיינו בגדי הזהב) וגו' וע"כ מ"ש אחר הפשיטה והניחם שם הוא ללמד שטעונין גניזה וכ"כ הרמב"ן ז"ל שאחרי יום הכפורים אסורין בהנאה:

כד כלומר ומשום כך הוצרכו שני המקראות ללמד שטעון טבילה קודם לבישה:

(ד"ה במקום קדוש) בש"ס פליגי תנאי שלרבי יודא חובת טבילה הראשונה ללבישת בגדי הזהב לעבודת השחר אינה מן התורה רק מד"ס וכל יומא נמי איתי' ומשום סרך כדי שיעלה על לבו אם יש עליו איזה טומאה ושכחה ויפרוש מלבוא לעזרה. אבל לבן זומא הוא מן התורה וקאי עלי' בעשה ומפיק לי' מקל וחומר. ומה המשנה מקודש לקודש (מבגדי לבן לבגדי זהב וכן להפך) וממקום שענוש כרת (הנכנס בו בפנים בטומאה) למקום שענוש כרת טעון טבילה. מחול לקודש וממקום שאינו ענוש כרת למקום שענוש כרת אינו דין שטעון טבילה ע"כ. ומ"מ שפיר פירש"י ז"ל אפי' לבן זומא דגם אליבי' טבילה זו אינה מן חובת היום דכתיב בי' במקום קדוש לפיכך נעשית בחול וא"צ מקום קדוש:

לב ר"ל דאשר ימשח אינו נופל אלא בכ"ג כדכתיב והכהן הגדול מאחיו אשר יוצק על ראשו שמן המשחה וגו':

בא"ד לפי שנאמרה וכו'. ור"ל בזה כמ"ש הרשב"ם ז"ל וז"ל לפי שאמר בתחלת הפ' בזאת יבוא אהרן וגו' (וכן אח"כ בהמשך הפרשה והקריב אהרן וגו' ונתן אהרן וגו' ובא אהרן וגו') הוצרך לומר שאם אין אהרן קיים תהיה עבודת יום הכפורים בכהן המשיח תחתיו

עכ"ל (ד"ה ואשר ימלא) מפני שמילוי ידים לכהונה גדולה והדיוטות ע"י לבישת בגדים הוא כמ"ש בפ' תצוה והלבשת וחגרת וגו' וחבשת לו וגו' ואמר אח"כ ומלאת יד אהרן ויד בניו. מדברי הרא"ם ז"ל:

בא"ד והן כל וכו'. וכ"כ רש"י ז"ל במגלה במשנת אין בין כהן המשיח למרובה בגדים וכו'. וז"ל מרובה בגדים הן כהנים ששמשו בבית שני ואף בבית ראשון מימות יאשי' ואילך שנגנז שמן המשחה. מדברי הרב בעל צל"ד ז"ל:

[ד"ה לכהן] ר"ל דמלת אביו נראה מיותר דהיל"ל אשר יכהן תחתיו אבל בא לעורר בזה שבשביל היותו בנו הוא קודם לכל אדם ומדסמיך לי' ואשר ימלא את ידו למדנו שאין בנו קודם לכל אדם אלא כשהוא ממלא מקומו ואע"ג דקרא דאשר ימלא למרובה בגדים אתיא וכנ"ל מ"מ למדנו גם זו בת"כ מן הסמיכות. מדברי הרא"ם ז"ל:

לד ר"ל ולא שעשה זה אז ביום שנצטווה כי הציווי היה למחרת ר"ח ניסן יום הב' למיתת בניו כדמשמע מר' אחרי מות וגו'. ופשוט:

בא"ד ולהגיד שבחו וכו'. בכל מקום דכתיב פעל העשי' אחרי הציווי הקודמת לה בפעל הזה. מדרך חז"ל לדרוש כן להגיד שבחו וכו' וכבר הארכתי בביאור זה במ"א וכאן ארמוז בקצרה שעוררו אותנו רז"ל בזה שאין הכתוב מספר פעל העשי' כמודיע רק להגיד ולפרסם בזה חביבות עושי דברו ית' בעיני ד' עד שמחזר נותן התורה ית' ואומר ראו פלוני עשה כמצותי. והבן:

פרק יז

ג בפ"ק דחולין תניא כי ירחיב ד' אלקיך את גבולך ואמרת אוכלה בשר וגו' בכל אות נפשך תזבח ואכלת בשר ר' ישמעאל אומר לא בא הכתוב אלא להתיר להם בשר תאוה (כשיבואו לארץ) שמתחלה (במדבר) נאסר להם בשר תאוה (משום דהוו מקרבי למשכן והיו יכולין להקריב שלמים ולאכול הבשר) ולבסוף (בארץ) הותר להם (דהוו מרחקי ממשכן) רבי עקיבא אומר לא בא הכתוב אלא לאסור להם בשר נחירה (כשיבואו לארץ) שמתחלה (במדבר) הותר להם בשר נחירה. ומפרש בגמרא דררבי ישמעאל לא הותר להם בשר נחירה כלל גם במדבר ולר"ע רא איתסר להם בשר תאוה כלל גם במדבר. והנה בתוס' ז"ל פירשו דכמו דדייק אליבא דר"ע שע"כ הותר להם בשר נחירה במדבר. מדאיצטריך קרא לאסור להם בשר נחירה בארץ ה"נ דייק אליבא דרבי ישמעאל דמעיקרא במדבר נאסר להם בשר תאוה מדאיצטריך קרא להתיר להם בשר תאוה בארץ. אבל פרשתא דהכא מדברת בקדשים ששחטן בחוץ (ולפ"ז ליכא בבשר תאוה לר' ישמעאל רק לאו דבא מכלל עשה. בכל אות נפשך תזבח ואכלת וגו' בארץ ולא במדבר)

בין לרבי ישמעאל ובין לר"ע אבל רש"י ז"ל פירש שם דהא דלרבי ישמעאל נאסר להם בשר תאוה במדבר נפקא לן מפרשתא דהכא איש איש מבית ישראל אשר ישחט וגו' ואל פתח אוהל מועד לא הביאו וגו' ונכרת וגו' ואיכא כרת בבשר תאוה במדבר ולפ"ז צ"ל דרש"י ז"ל פי' כאן אליבא דר"ע. דס"ל בשר תאוה לא איתסר כלל ומוקי לה לפרשתא דהכא בקדשים ששחטן בחוץ. אבל לרבי ישמעאל קרא דהכא בחולין מיירו ולאסור בשר תאוה. וכן כתב גם הרמב"ן ז"ל:

ה ר"ל דאשר דם זובחים אינו אלא לסמן המין שרגילים לזבוח דאי ר"ל זובחים ממש מאי והביאום לד' הרי כבר זבחו אותם על פני השדה. מדברי הרא"ם ז"ל:

ח בפרשה הסמוכה הקודמת הזהיר על שחוטי חוץ. ולכאורה יש לפרש דפרשה שלפנינו מדברת בקדשים ששחטן בפנים והקטירן בחוץ דאי בקדשים ששחטן בחוץ הרי כבר נפסלו משעת שחיטה. ושוב אינן ראויין להקרבה בפנים ולמה יתחייב המקטיר הרי נאמר בפרשה הקודמת ואל פתח אוהל מועד לא יביאנו וגו' דמשמע הראוי להעלותו בפנים חייב עליו הכתוב בחוץ, ושאין ראוי להעלותו בפנים לא חייב עליו בחוץ אבל באמת באה הקבלה הנאמנה שאינו כן. שא פירו בשחוטי חוץ חייב על ההעלאה. ונ"מ שאם שחט אחד בחוץ והשני העלה בחוץ חייב המורה כשוחט ולפינין לה בש "ס דזבחים מדכתיב כאן ואליהם תאמר לערב פרשיות ופירש"י שם וז"ל. ויו מוסף על ענין ראשון (ר"ל פרשה ראשונה שמדברת בשחוטי חוץ) ומערב הפרשיות לומר שאף שחוטי חוץ שהעלום בחוץ חייב עכ"ל. מדברי הרא"ם ז"ל:

י (ד"ה ונתתי) אונקלוס ע"ה תרגמו מענין רוגז (על שם שהרוגז והחימה ניכרת בפנים. ומזה בא אכפרה פניו) ואיתן רוגזי אבל בתורת כהנים פירשו ז"ל מענין השגחה (על שם שהמשגיח פונה בפניו אל המושגח) ואתן השגחתי באיש ההוא וזהו שאמרו ז"ל פנאי שלי. ומה שאמרו ז"ל פונה אני כו' הוא כדי להגזים העול והאון וכדרכם הטוב ז"ל. ור"ל שעצום החטא בשיעור זה עד שאמר עליו השי"ת בתורתו ונתתי השגחתי כאלו כביכול הוצרך לפנות מעסקיו בעבור החוטא הזה כדרך המשגיח וכדי להענישו. ומבואר:

יא ולפי פירוש זה. ויו ואני נתתיו לכם וגו' הוא לנתינת טעם לקשר הסבה והמסובב לפי שהדם הוא עיקר נפשו של אדם. על כן נתתיו לכם על המזבח לכפר:

יג ר"ל אווזין ותרנגולין שאין צריכין צידה כי הם נצודין ועומדין מנין תלמוד לומר ציד מ"מ (ר"ל אפילו הי' ניצוד ועומד בלתי שיצודו אותו) א"כ רמה נאמר אשר יצוד. ר"ל שלפי שאין מצות כסוי תלוי' בצידה א"כ למה נאמר אשר יצוד ציד וגו' ולא הי' לו לומר אלא ואיש איש כי ישחוט חי' או עוף וכסה דמו בעפר. אלא שאמר אשר יצוד ללמדך

דרך ארץ. שלא יאכל אדם בשר אלא בהזמנה זאת. ופירש"י ז"ל בחולין וז"ל. כאלו הוא צריך לצודו ולא יאכל בשר תמיד כדי שלא יתמסכן עכ"ל שם:

יד ר"ל ותיבת דמו מושך עצמו ואחר עמו וכאלו כתוב כי נפש כל בשר דמו. דמו בנפשו הוא (דמו הוא במקום הנפש) ומבואר:

(ד"ה כי נפש) ר"ל ולכן כתוב למעלה בפסוק זה. דמו בנפשו הוא ההא (במלת הכנוי הוא) במלאפום. כי הוא כנוי לדם. אבל כאן כתוב כי נפש כל בשר דמו היא. דהא בטלת הגוף היא נקוד בחיריק כי הוא כנוי לנפש כ"כ הרא"ם ז"ל ופשוט:

טו בסדר שמיני י"א פסוק ל"ט ופסוק מם. כתוב משפטי נבלת בהמה וכי ימות מן הבהמה וגו' הנוגע בנבלתה יטמא עד הערב והאוכל מנבלתה יכבס בגדיו וגו' והנושא את נבלתה יכבס בגדיו וגו' ופירש"י ז"ל שם דמדכתב לך טומאת בגדים במשא ולא כ' טומאת בגדים במגע שמע מינה שאין לך טומאת בגדים אלא במשא אבל במגע אין בגדיו טמאין ע"כ וממ"ש ג"כ והאוכל מנבלתה יכבס בגדיו היינו יכולין ללמוד עוד טומאה אחרת בנבלת בהמה דהיינו טומאת בית הבליעה אם תחבה לו חבירו לתוך פיו דהיינו לחוך בית בליעתו שאין כאן טומאת מגע לפי שהוא מגע בית הסתרים וגם טומאת משא (דטומאת משא שייכא אף בבית הסתרים. כדאמרינן בנדה פרק יוצא דופן ויובא להלן. דבית הסתרים נהי דבמגע לא מטמא במשא מיהא מיטמא. ונ"מ דשייכא טומאת משא בבית הקמטים) אין כאן דלאביי בש"ס דנדה פ' יוצא דופן מקים בית הבליעה דעוף ה"ל בלוע ולא בית הסתרים (וקיי"ל דטומאה בלועה בטלה וה"ל כמו שאינה. ולכך נבלת בהמה אינה מטמאה בבית הבליעה. ורק בנבלת עוף גזירת הכתוב הוא) ואפילו לרבא שם דס"ל מקום בית הבליעה דעוף ה"ל בית הסתרים ולא בלוע (ונ"מ בפלוגתייהו כגון שתחב לו חבירו כזית נבלת בהמה לתוך בליעתו דלאביי אינו מטמא משום דאין כאן מגע ומשא רק טומאת בית הבליעה דגז"ה הוא בעוף ולא בבהמה אבל לרבא מטמא משום משא דאינו בלוע רק בית הסתרים כשאר בית הקמטים ולא מיקרי בית הסתרים לרבא רק מתחלת המעים. ולהלן כמו שיבואר בסמוך והא דקיי"ל נבלת בהמה אינה מטמאה בבית הבליעה צ"ל לרבא כמ"ש התוס' בנדה שם ובחולין פ' בהמה המקשה שהקשו שם בהא דמייתי אביי ראי' דבית הבקיעה ה"ל בלוע ולא בית הסתרים מהא דקיי"ל בברייתא דנבלת בהמה אינה מטמא בבית הבליעה ואי איתא ליטמ' משום משא. והקשו שם וז"ל ורבא איך יתרץ הברייתא. וי"ל דמיירי כגון שבית הבליעה רחב כל כך שלא יסוט נבלה שתחב לו חבירו דבנבלת עוף מ"מ טמא משום גז"ה. אבל בבהמה טהור עכ"ל) מ"מ איצטריך קרא ללמד דטמא משום בית הבליעה אף היכא דלא שייך טומאת משא כגון

שבית הבליעה רחב דאין הטומאה ניסטת (וכנ"ל לרבא שזה עיקר החלוק אליבא דידי' בין נבלת עוף טהור לנבלת בהמה) אבל ממה שכתוב בפרשת אמור. נבלה וטרפה לא יאכל דטמאה בה וממרת בה שמעינין תרי מיעוטי. א' אין לך טומאה אלא מה שכתוב בה שהוא טומאת האכילה ולא טומאה אחרת דהיינו מגע ומשא ומזה שאין כתוב זה מדבר רק בנבלת עוף טהור. דנבלת בחמה הרי יש כה מגע דמשא ונבלת עוף טמא בלא"ה אסור משום טומאה וקרא דהכא משמע רק איסור נבלה ועוד דנבלת עוף טמא אימעוט מ"ש אח"כ וטרפה כמו שיבואר זה להלן בציון הסמוך הרי למדנו מיעוטא דבה דנבלת עוף טהור אין לה אלא טומאת בית הבליעה. ועדיין הייתי יכול לו' דנבלת בהמה אית בה ג"כ טומאת בית הבליעה. חדא מק"ו דנבלת עוף טהור שאינה מטמאה במגע ובמשא ומטמאה בבית הבליעה זו שמטמאה במגע ומשא. אינו דין שמטמא בבית הבליעה (אף אם אין כאן משא לאביי כדאית לי' ולרבא כדאית לי' וכנ"ל) ותו דתיפוק לן טומאת בית הבליעה בנבלת בהמה מקרא דסדר שמיני הנ"ל. והאוכל מנבלתה וגו'. דאבהמה שבמקרא שלפניו קאי וכי ימות מן הבהמה וגו' אבל באמת למדנו עוד ממלת בה מיעוט שני בה אתה מטמא באכילתה. ולא באכילת בהמה. ולפ"ז קרא דסדר שמיני הנ"ר והאוכל מנבלתה וגו' דקאי ע"כ רק אנבלת בהמה וכנ"ל א"א שיתפרש כפשוטו דאי בגוונא דשייך טומאת משא. תיפוק לי' ממ"ש אח"כ והנושא נבלתה יכבס וגו' ולמה לי קרא דוהאוכל וגו' ואי דטומאת בית הבליעה לחוד בלי משא הרי כבר איתמעיט גברת בהמה ממיעוטא דבה. לכן דרשוהו ז"ל בתורת כהנים כמו שפירש"י ז"ל שם על הך קרא וז"ל יכול תטמאנו אכילתו וכו'. א"כ מה תלמוד לומר והאוכל וגו' ליתן שיעור לנושא שהוא כדי אכילה והוא כזית עכ"ל. ובאמת שבחולין פ' בהמה המקשה הובאה בברייתא אחרת, דרבה דמפיק מהך קרא דוהאוכל וגו' דטומאה בלועה בטלה והיא כמו שאינה ולא מטמאה דמי לא עסקינין דאכל סמוך לשקיעת החמה וקאמר רחמנא דטביל מיד וטהר. ואע"ג דאכתי איתא לטומאה בעינה ובשלמותה במעים ולפ"ז קשיא מנ"ל דהך קרא דוהאוכל וגו' אתי ליתן שיעור למשא כדי אכילה. דילמא אתיא בפשוטו לאכילה דשייך בה משא וכי תימא תיפוק לי' דמשא כתיבא בהדיא אח"כ זה אינו דאיצטריך כדי ללמד על טומאה בלועה דלא מטמאה. אבל כבר עמדו ז"ל בזה רבותינו בעלי התוספת ז"ל. וזה תורף דבריהם ז"ל שם בפרק בהמה המקשה דלאביי דס"ל בפרק יוצא דופן דמקום בית הבליעה דעוף ברוע הווי ומייתי ראי' מהא דקיי"ל דנבלת בהמה אינה מטמא בבית הבליעה [וא"כ צ"ל ע"כ דדוחק לי' לאוקמי קרא בבית הבליעה רחב שלא הסיט) א"כ כבר ידענו דטומאה בלועה לא מטמאה ממיעוטא דבה הנ"ל. ולדידי'

וודאי לא איתא מימרא דרבה הנ"ל בחורין שם דמפיק לי' מקרא דוהאוכל מנבלתה וגו' וע"כ איצטריך לדרשא הנ"ל ליתן שיעור לנוגע ונושא כדי אכילה אך עדיין קשיא לרבא דס"ל בית הבליעה דעוף בית הסתרים הווי ומתרין לברייתא דנבלת בהמה אינה מטמאה בבית הבליעה דמשכחת לה באופן דלא שייך משא. כגון שבית הבליעה רחב שלא הסיט ואע"ג דמ"מ שייך משא לבסוף כשהונח במעים אי אפשר דלבסוף מודה רבא דבלוע הווי. והא דפליג אדאביי. היינו בתחלה דוקא ואיצטריך מימרא דרבה הנ"ל אליבא דרבא דלדידי' רא שמעינין ממיעוטא דבה דממעט דנבלת בהמה אינה מטמא בבית הבליעה דטומאה בלועה אינה מטמאה. לכך איצטריך למילף מקרא דוהאוכל מנבלתה וגו' דטומאה בלועה אינה מטמא. ואין לומר דאכתי שמעינן גם לרבא ממיעוטא דבה דטומאה בלועה אינה מטמא דאל"כ נהי דלא שייך טומאת משא כשבית הבליעה [רחב] מ"מ אכתי ליטמי אוכל נבלת בהמה גם בתחב לו חבירו משום שהונח לבסוף במעים ויש כאן טומאת משא אע"כ משום דבלועה אינה מטמאה ובמעיים בלוע הווי (דאין לומר דס"ל לרבא דגם לבסוף במעיים אינו בלוע ורק בית הסתרים דא"כ טומאה ברועה לרבא לא משכח' כלל וע"כ דגם לרב' טומאה בלועה אינה מטמאה כמ"ש התוס' דאיצטריך קרא דוהאוכל מנבלתה וגו' אליבא דרבא וכנ"ל. ועוד דרבא גופי' אמר שם בפרק בהמה המקשה דטומאה בלועה תנינא דאינו מטמא. דתנן בלע טבעת טמאה (טומאת מת דחרב הרי הוא כחלל ומטמא אדם) טובל ואוכל בתרומה לערב ואע"ג דאכתי איתא שלמה במעיו) זה אינו דממיעוטא דבה לא שמעינן להא כלל דאיכא לאוקמי שתחב לו חבירו בבית הבליעה רחב שלא הסיט וחזר והוציאו קודם שהונח במעים דכמו שאין דוחק לו לרבא לאוקמי בבית הבליעה רחב שלא הסיט כן יכולין לומר אליבי' שחזר והוציאו לכך צריך קרא דוהאוכל מנבלתה וגו' דהכא למילף מיניה דטומאה בלועה אינה מטמא וממילא א"צ תו לאוקמי מיעוטא דבה בחזר והוציאו רק בתחב לבית הבליעה רחב לחוד (ומה שכתבתי הוא כוונת התוס' בפרק בהמה המקשה שם. ואין כוונתם דלרבא גם לבסוף במעיים אינו בלוע דע"כ ז"א וכנ"ל אבל כוונתם ז"ל דאין דוחק לוקים אליבא דרבא בחזר והוציאו ומכח הוכח' הנ"ל) היוצא מכל הנ"ל דלאביי ודאי לא אתיא מימר' דרבה ואיצטריך קרא דוהאוכל מנבלתה וגו' ליתן שיעור לנוגע ונושא כדי אכיל' אלא דאכתי לרבא קשיא דעדיין מנא לן דרבא ליתן שיעור לנוגע ונושא בכזית אימור לטומאה בלועה בלחוד הוא דאתי דאי ממיעוטא דבה. הוה אמינא דבה למעט בחזר והוציאו וכנ"ל וכן להפך מנ"ל דטומאה בלועה אינו מטמא דמיעוט' דבה י"ל דמיירי בחזר והוציאו וקרא דוהא וכל מנבלתה וגו' ליתן שיעור וכו' בלחוד הוא דאתי ומנ"ל הנך תרתי דרשות

ליתן שיעור וכו' ולטומאה בלועה מהך קרא דוהאוכל מנבלתה וגו' וצ"ל דמשמע לי' הנך תרתי דרשות מהך קרא דאי לטהר טומאה בלועה לחוד הוא דאתי זהו נגד משמעות הלשון דמשמע דבא לטמא ולא לטהר ולפי הלשון נראה כן ולדרש הנ"ל עיקר הכוונה לטהר ולא לטמא וע"כ שבא ליתן שיעור כו' ואי ליתן שיעור כו' לחודא הוא דאתי זהו נגד פשוטו של מקרא דפשטא דקרא מיירי באכילה ממש ולא בשיעור אכילה נמצא דהדרש הראשון לבד לטומאה בלועה מסכים עם הלשון שהוא אכילה ממש אבל אינו מסכים עם הכוונה הפשוטית. והדרש השני ליתן שיעור כו' מסכים עם הכוונה הפשוטית אבל אינו מסכים עם הלשון הפשוטי הילכך נשמע ממקרא הזה שני הדרשות. כל זה תורף כוונת דבור התוס' הנ"ל בארוכה. וראיתי לרא"ם ז"ל בסדר שמיני דבר זר ותמוה מאוד שהקשה ג"כ איך יתרץ רבא הברייתא דמייתי אביי מינה סייעתא ממיעוטא דבה הנ"ל ותירץ דלרבא צ"ל דהא דנבלת בהמה אינה מטמאה בבית הבליעה אף דבית הסתרים הוי ושייך טומאת משא היינו מכח גזירת הכתוב אלו דבריו ז"ל והוא פלאי דאטו טומאה בלוע לאו גזירת הכתוב הוא. וא"כ אדרבה נימא מכח גזירת הכתוב דנפיק ממיעוטא דבה דבית הבלועה בלוע הווי. ועוד דהא רבא גופי' אית ליה טומאה בלועה כדאמר בחולין שם טומאה בלועה דטהורה תנינא בלע טבעת טמאה כו'. והובא בעיוני זה בדף הקודם ואי איתא הווי הך מתני' תיובתא לרבא דלדידי' מנ"ל דטומאה בלועה טהורה הא מקרא דוהאוכל נבלתה וגו' אין ראי' דהא גם בתחלת בית הבליעה דלדידי' בית הסתרים הווי מ"מ בנבלת בהמה גזירת הכתוב הוא דטהורה מכ"ש לבסוף במעים דבלוע הווי וא"כ מנ"ל דטבעת טמאה בלוע דטהור ותו דהא כתבו התוס' בחולין דלאביי נשמע ממיעוטא דבה דטומאה בלועה טהורה ורבה דיליף מקרא דוהאוכל מנבלתה וגו' היינו לרבא ואי איתא איך מוכח לרבא הא נבלת בהמה שאני דאפילו היכי דרא שייך טומאה בלועה טהור מגז"ה. ובעיקר קושייתו אישתמיטתי' שזהו קושיית התוס' בנדה ובחולין ותירצו דרבא מתרין הברייתא בבית הבליעה רחב כו' וכנ"ל. וכבר כתבתי איך יתיישבו כל השמועות לפירוש זה. שוב ראיתי למרן המהרש"א ז"ל בחדושיו לחולין ונדה שעמד על דברי הרא"ם ז"ל הללו ותמה עליהם וז"ל בחולין שם אבל הרא"ם ז"ר כתב בזה לרבא וכו' גז"ה הוא כו' אע"פ שהוא נושא אותה בתוך בליעתו ונעלם ממנו דברי התוס' גם שמעתין מוכחת דלרבא מטמא במשא (ר"ל גם בבית הבליעה היכי דשייך בה משא כגון בבית הבליעה בלתי רחב) דקאמר בנדה שם בפלוגתא דאביי ורבא הנ"ל למאי נ"מ כגון שתחב לו חבירו כזית נבלה כו'. אי אמרת בלוע הווי לא משמא במשא ואי אמרת בית הסתרים הווי מטמא במשא ואהא פליגי אביי אמר בלוע הווי ורבא אמר בית הסתרים הווי אלמא

דלדידי' מטמא במשא עכ"ל ז"ל. ובאמת שהוא תמיהה גדולה ודברי הרא"ם ז"ל סתורים ממקומם אחרי הכנעה הנאותה לכבוד תורתו הקדושה. ועתה אחרי כל האריכות הזה המצטרך לשלמות הבנת המקראות ע"פ דרשת חכמינו ז"ל נחזור לענינינו דמהנך קראי דסדר שמיני וסדר אמיר מוכח דמשא בעי שיעור כדי אכילה ונבלת עוף טהור הוא דמטמא בבית הבליעה ולא נבלת בהמה. ומעתה כתוב שלפנינו בסדר אחרי וכל נפש אשר תאכל נבלה וגו' וכבס בגדיו וגו' ומדכתיב אשר תאכל וכבס דמשמע דהטומאה תלוי רק באכילה דליתן שיעור למשא כדי אכילה כבר נשמע מקרא הנ"ל דוהאוכל מנבלתה וגו' שבסדר שמיני וכפשוטו לענין אכילה ממש הרי נבלת בהמה אינה מטמאה משום בית הבליעה. ולזה דרשו ז"ל דגם קרא דהכא מיירי בנבלת עוף טהור וכי תימא הא כבר נשמע מקרא דפרשת אמור דנבלת עוף טהור מטמא בבית הבליעה ז"א דאכתי לא נשמע טומאת בגדים בנבלת עוף טהור לכך איצטריך קרא דהכא השמיענו דין טומאת בגדים בבית הבליעה דעוף ומ"מ איצטריך גם קרא דפרשת אמור להשמיענו שאין נבלת בהמה מטמא בבית הבליעה ושאין לעוף רק טומאת בית הבליעה. ואחרי ביאור כל הנך דרשות הצריכים לענינו נעמוד על לשון רש"י שלפנינו שכתב וז"ל בנבלת עוף טהור וכו' ולמדך כאן שמטמא באכילתה ואינה מטמאה במגע כו' עכ"ל ולהנ"ל לשון זה מוקשה דאדרבה עיקר דין זה נשמע ממ"ש בפרשת אמור ממיעוטא דבה דכתיבא התם דרק נבלת עוף מטמאה בבית הבליעה ולא נבלת בהמה ושאין לעוף רק טומאת בית הבליעה ולא טומאת מגע ומשא. ואי לאו קרא דפרשת אמור. ה"א דקרא דהכא בנבלת בהמה מיירי וללמד שגם נבלת בהמה מטמאה משום בית הבליעה לחוד וכי תימא הא כבר נשמע זה לפ"ז מקרא דסדר שמיני והאוכל מנבלתה וגו' וכבס בגדיו. ז"א דה"א דחדא לטומאת בית הבליעה דבהמה ואידך ליתן שיעור לנוגע ונושא בכדי אכילה. אבל מקרא דפרשת אמור למדנו שאין נבלת בהמה מטמאה בבית הבליעה ושאין לעוף רק טומאת בית הבליעה. וקרא דהכא לא איצטריך אלא ללמדנו שיש בבית הבליעה טומאת בגדים לכך נראה לי שכן צ"ל הנוסחא ברש"י שלפנינו ולמדך כאן שמטמאה באכילתה לטמא בגדים ואינה מטמאה במגע כלל ור"ל דלמדך כאן שאף שאינה מטמאה במגע כלל כמו שנלמד מקרא הנ"ל שבפרשת אמור מ"מ טומאת הבליעה שלה חמורה אף לטמא בגדים ולאפוקי מקל וחומר דה"א לומר ומה טומאת מגע דשייכא בכל הטומאות אינה מטמאה בגדים טומאת בית הבליעה שאינה אלא בעוף אינו דין שלא תטמא בגדים כן נ"ל:

בא"ד וטרפה האמורה כאן וכו'. ר"ל דאי כפשוטו טרפה אין בה טומאה כלל כמו שדרשו ז"ל בפסוק וכי ימות מן הבהמה וגו' בסדר שמיני דטרפה שחיטתה מטהרתה וע"כ ללמד שאין נבלת עוף טמא מטמא בבית הבליעה:

פרק יח

ב הרואה יראה שארבעת הפסוקים הללו מפסוק שלפנינו עד פסוק ואו הם הקדמה לפרשת העריות שיזכיר אח"כ לפי שטומאת גלוי עריות היא מן התועבות הגדולות ויצרו של אדם תקפה עליהם ועונשם חמור מאוד כרת בעולם הזה ולעולם הבא לכך הקדים הפסוקים הללו שענינם להראות ההכרח לישראל לקבל חוק המלך האדיר והקדוש ב"ה בכלל לכך הקדים כאן בפסוק שלפנינו שהיא הקדמה למצוה הכוללת שבפסוקים שאחריו והוא שמירת וקבלת חוקי האלקים בכלל שאמר אני ד' אלקיכם ר"ל שעליכם לקבל גזרותי מצד הכרח כולל והכרח פרטי'. ההכרח הכולל מצד היותי דיין שופט ומנהיג לכל באי עולם שעל זה מורה תואר האלקות בכלל. וההכרח הפרטי הוא הנכלל בכנוי הנוכח אלק כפאתם שקבלתם עליכם עור מלכותי בסיני קבלתם מרבותי קבלו גזרותי:

ג זה דרשו ז"ל ממה שהוסיף בפסוק לומר אשר ישבתם בה ומרמז על ארץ גושן וכן ממה שתפס ארץ מצרים וארץ כנען ולא אמר בכלל כמעשה העמים מרמז הכתוב שמצריים מכל האומות קלקולם יותר והכנענים מקולקלים אף מן המצרים. והנה ידוע ומפורסם שארץ מצרים מלאה כשפים וגלולים. וכן הכנענים הן השבעה אומות שבא עליהם האזהרה לא תחי' כל נשמה מפני טומאותם ותועבותיהם ואמרו ז"ל שמרמז כל זה בפסיק זה. ואף שיש לפרש כפשוטו. שלכך תפס מצרים וכנען הוא לומר שאם תדמו למצרים במעשיהם למה זה הוצאתי אתכם משמה וכן אם תתדמו במעשיכם לכנענים למה זה אגרשם מפניכם על תנאי כך הוצאתי אתכם ממצרים ומגרש אנשי כנען מפניכם לבלתי עשות כמעשיהם מ"מ אסמכו ז"ל גם דרשה הנזכרת על פסוק זה. דאי לכינה הפשוטית לחוד אתי ליכתוב כמעשה ארץ מצרים אשר הוצאתי אתכם משם וכמעשה ארץ כנען אשר אני מגרש אותם מפניך ומדכתב אשר ישבתם בה וגו' אשר אני מביא אתכם שמה ש"מ גם לדרשה זו ומבואר (ד"ה ובחוקותיהם) ר"ל שאפילו כמעשים הבלתי מקולקלים שאינם נגד משפט השכל לא תתדמו להם והטעם לזה נגלה שאם יתדמו להם במקצת יגרום השיווי הזה הקורבה בכולו ולהתדמות להם בכולו:

ד ר"ל בפסוקים הקודמים הזהיר על מצות לא תעשה לבלתי עשות כמעשה העמים ובפסוק שלפנינו ושלאחריו הזהיר על מצות עשה וחבורו עם הפסוקים הקודמים הוא

כזה כמעשה העמים אל תעשו אבל כמשפטי וחוקתי תעשו בהכרח (ד"ה ואת חוקותי) באמצע הדבור לכך נאמר אני ד' כו' ר"ר שכמו שעל אזהרת לא תעשה לבלתי התדמות להעמים הקדים לומר אני ד' אלקיכם להראות הכרח קבלת אזהרה זו כמו כן על מצות העשה שהוא קיום מצות השי"ת אמר אני ד' אלקיכם להראות הכרח קיום מצוה זו:
(ד"ה ללכת בהם) כפשוטו יורה שם דרך במובן הרוחני על החוק הכולל אשר על פיהו יתנהג האדם בכל עת וקיום החוק ההוא הנופל בכל עת וזמן יכונה דריכה ולזה אמר כאן ללכת בהם ר"ל שלא ילוז חחוק ההוא מנגד עיניו וישמרנו בכל מעשיו לבלי יעבור אותו. אבל לפי שהכוונה ההיא כבר נכללת במה שאמר מקודם ואת חוקותי תשמרו שענין השמירה הוא הזהירות שלא יטעה וישנה בחוקים ההם וישמרם בלבו תמיד וא"כ מה הוסיף עוד ללכת בהם לכן דרשו ז"ל שענין ההלוך בכאן להוראת השקידה וההתמדה בדבר מענין את האלקים התהלך נח ולכן הוסיף ללכת בהם שילמדם ויחזור עליהם תמיד ובזה יוכל לשמור חוקותיו ר"ל להזהר לבלי ישגה בם כנ"ל:
ה כל הפסוק הזה נראה אך למותר שהרי ענינו אינו אלא מצוה כוללת לקבל גזירת מלכו של עולם ב"ה וכבר צוח על המצוה הכוללת ההיא בפסוק הקודם הסמוך את משפטי וגו' ואת חוקותי וגו' ותרתי למה לי לכן דרשו ז"ל בפירוש הראשון שבא כאן לצוות על קבלת המצות שלא באו בכתובים בביאור רק ברמז עפ"י מדות התורה והלכה למשה מסיני וכיוצא. ובפירוש השני דרשו ז"ל שרפי שבפסוק הקודם נתן עשי' למשפטים ושמירה לחוקים לכן הוסיף כאן פסוק זה שבא בו פעל השמירה בראש ופעל העשי' בסוף ונתן חוקים ומשפטים בין שמירה לעשי' למען יהי' כל אחד מפעלים ההם מוסב על שניהם כדי ליתן שמירה ועשי' למשפטים ושמירה ועשי' לחוקים אבל לפ"ז עדיין אין השאלה הנ"ל תרתי למה לי מיושבת שאף שאין די בפסוק הקודם לבדו לפי שלא נתן בו למשפטים אלא עשי' לבד ורחוקים שמירה לבד מ"מ די בפסוק שלפנינו לבד שנתן שמירה ועשי' לכל אחד מהם אבל פסוק הקודם מיותר לפי זה. והתירין לזה מבואר נגלה שהורה לנו הכתוב ע"י השנות המאמר עד כמה צריך האדם להזהר ולדקדק במצות התורה הקדושה לשמור אותם ולעשותם ליקרת המצוה ית' ויקרת הציווי המדרכת את האדם לשלמותו וצורך הזהירות היתירה ההיא נראה בעליל ע"י מה שנתן בפסוק הקודם רק עשי' למשפטים ושמירה לחוקים עד שמכח זה הוצרך עוד להוסיף פסוק שלפנינו למען תת שמירה ועשי' לכל אחד משניהם וע"י זהירות המצוה ית' לבלתי תת מקום לטעות. נשמע הכרח זהירות המצטוה וזה ברור ונכון. ואמנם העשי' ענינה מבואר שהוא הקיום וענין השמירה הוא הלמוד בכל פרטי המצוה ודקדוקה לשמרה בלבו ולזכור

אותה תמיד וזה שכתב רש"י ז"ל ליתן שמירה ועשיה וכו' (ד"ה אני ד') שם ההוי' ב"ה נכלל בהוראתו כפי הידוע השלמות הבלתי תכליתי ומפני שאין הנקמה שלמות בעצם רק ביחס להיותה תכלית הטובה לחוטא לזה דרשו במאמר אני ד'. שהכוונה בו הוא היכולת והנאמנות לשלם שכר. ואין הכוונה בו נאמן ליפרע כן נראה לי. ומה נעמה פתיחה וחתימה זו למי שיש לו חיך לטעום כי פתח באני ד' אלקיכם וסיים באני ד' וכ"א מענין אחר כי הפתיחה למצוה הכוללת שבפרשה זו שהוא שמירת וקבלת חוקי האלקים בכלל באה בתואר האלקות להראות ההכרח לקיום הגזרה הכללית ההיא מצד היותו ית' מלך רב ושליט והיכולת בידו לנקום נקם. אבל החתימה למצוה הכללית ההיא באה בשם העצם להורות בזה כאומר אף שהנכם מוכרחים לקיים גזרתי בכל זאת לא אמנע מעמכם כפי הוראת שמי העצמי הטוב והשכר לפעולתכם כאלו היתה הפעולה הזאת מעצמכם ומרצונכם ולזה הפתיחה והחתימה שבפרשה זו הוא להראות את ישראל שראוי לקיים גזרותיו ית' מצד שני הבחינות אם מיראת העונש לעוברי דברו ית' ואם מפאת הטוב והגמול המגיע לעושי דברו בזה וכל זה מבואר:

ו ר"ל דפתח בלשון פרטי איש וסיים לא תקרבו בלשון רבים והי' לו לומר לא יקרב כמו איש איש מבית ישראל אשר ישחט וגו' אשר יעלה עולה וגו' לזה דרשו ז"ל להזהיר הנקבה כזכר. וא"ת הא מדר' יהודא אמר רב נפקא דאמר רב יודא אמר רב איש או אשה כי יעשו וגו' השוה הכתוב אשה לאיש לכל עונשין שבתורה וי"ל דה"א הני מילי היכי דלא כתיבא מיעוטא בהדיא. רק שנאמרה האזהרה בלשון זכר אבל הכא הא כתיב מיעוטא בהדיא איש אי נמי י"ל דאי מדר"י אמר רב לא נפקא אלא היכי שמהות הפעולה אחת בשניהם כגון אכילת חלב וחמץ וכיוצא אבל איסור עריות אין הפעולה משותפת לזכר ולנקבה שפועל האיש לבעול ופועל האשה להבעל הילכך איצטריך תקריבו דהכא לחייב שניהם וראי' לזה דבזכר גופא במשכב זכור איצטריך למוד לנשכב וכ"ז אינו אלא מפני שפעל השוכב לחוד ופעל הנשכב לחוד עד כאן דברי הרא"ם ז"ל. וכבר קדמוהו התוס' ז"ל בקושיתו ותירצו כתירץ הראשון של הרא"ם ז"ל ובאמת שתירץ השני שר הרא"ם ז"ל הוא יותר מחוור ודפח"ח (ד"ה אני ד') ר"ר דכבר כתב לך בפרשה הקודמת הסמוכה שהיא הקדמה לפרשת עריות שלפנינו אני ד' אלקיכם בתחלתה ואני ד' בסופה להעיר אותנו שהיכולת בידו לנקום נקם ולשלם שכר טוב, ולמה חזר הכתוב וכתב מיד כאן בראש הפרשה אני ד' ולכן צ"ל שבא ללמד כאן שיש ליתן שכר אף אף למקיימי מצות לא תעשה שלא תחשוב שמתן שכר אינו אלא בקיום מצות עשה. ולא לבלתי עוברים על אזהרות לא תעשה קמ"ל קרא דהכא דגם הנזהרים בעריות הם במתן שכר והיכי דמי

כדפירשו ז"ל בש"ס דמסכת קידושין שאם בא אדם לידי עבירה ונתרחק ממנה נותנין לו שכר כעושה מצוה מדברי הרא"ם ז"ל בתוספת ביאור:

ז ר"ל או אינו אלא כמשמעו כו' ר"ל ותהי' זו אזהרה יתירה על אזהרת משכב זכור וכדעת רבנן דפליגי אדר' יהודא בש"ס וס"ל דקרא דהכא במשכב זכור דאב מיירי ולחייבו שתים אבל רש"י ז"ל פירש אליבא דרבי יודא שדבריו קרובים לפשוטו של מקרא מדברי הרא"ם ז"ל:

ח בא"ד ונאמר להלן ערות אביו כו'. נראה מזה שהביא הג"ש מקרא דפ' קדושים דמיירי בעונש דכתיב בי' ואיש אשר ישכב את אשת אביו ערות אביו גלה וגו' ויש לתמוה על הש"ס למה לא הביאו הג"ש של אביך אביך ממקרא שאחריו מיד בפרשה זו שהיא בעדו ערות אשת אביך לא תגלה ערות אביך הוא מדברי הרא"ם ז"ל:

ח זה מבואר דאל"כ קרא יתירא הוא דכבר כתב לך אזהרה זו בפסוק ז' בין דאשת אביו ובין לאנוסת אביו:

ט ר"ל דבפסוק י"א להלן כתיב ערות בת אשת אביך מולדת אביך וגו' לא תגלה הרי שהזהיר הכתוב שם על אחותו מאביו ולמה כתב כאן אחותך בת אביך אבל לפי שמפסוק דלהלן לא נשמע רק אחותו שע"י קידושין כמ"ש שם בת אשת אביך וגו' לכן כתב לך כאן אחותך בת אביך דמשמע בין אחותו מנשואת אביו ובין אחותו מאנוסת ומפותת אביו: (ד"ה מולדת) לאו דוקא ממזרת ונתינה שדם מחייבי לאוין דה"ה מחייבי כריתות נמי אחותו היא חוץ מהנולדת משפחה ונכרית דקיי"ל דולד בתרה אזיל ואינה אחותו כלל כדאיתא בש"ס מדברי הרא"ם בשם הרמב"ן ז"ל:

י בש"ס רבא דמי כתיב ערות בת בנך ובת בתך לא תגלה דמשמע הא בת בנה ובת בתה דידה גלי וכתיב ערות אשה ובתה לא תגלה את בנה ואת בת בתה לא תקח דמשמע בין שבת דבן ובת הבת ממנו ובין מאיש אחר הא כיצד כאן באונסין וכאן בנישואין ובזה חבין דברי רש"י ז"ל. בא"ד ובתו ובת בתו מאשתו כו'. ר"ר ומקל וחומר ליכא למילף דאין מזהירין מן הדין:

י בש"ס אמרו בתו מאנוסתו מנין ויליף אביי מק"ו דבת בתו וס"ל דאין זה אזהרה מן הדין דגלוי מילתא בעלמא הוא ורבא אמר אמר לי רב יצחק בר אבדימי אתיא הנה הנה לאיסורא ואתיא זמה זמה לשריפה:

יא כבר הוא מבואר למעלה בפסוק ט' שלפי שמפסוק שלפנינו לא נשמע רק אחותו שע"י קידושין לכך כתב לך פסוק ט' ערות אחותך בת אביך דמשמע בין אחותו מנשואת אביו ובין אחותו מאנוסת ומפותת אביו אבל לפ"ז יקשה עדיין דהא סגי בפסוק ט' לחוד

ופסוק שלפנינו ערות בת אשת אביך וגו' אחותך היא וגו' למה לי לכן דרשו ז"ל שבא ללמד מי שיש לו אישות לאביך בה פרט לאחותו משפחה ונכרית שאין נופל בהם אישות כלל ומבואר

טו אבל לעיל בפסוק ערות בת אשת אביך וגו' לא דרשו ז"ל למעט מלשון אשת רק לאחותו משפחה ונכרית שלא יצוייר בהם אישות כלל ולא למעט גם אנוסה ומפותה משום דחתם נתרבה אנוסה ומפותה מפסיק ט' הקודם ערות אחותך בת אביך (כמבואר בציוני שם) שכל אחד פסיק לעצמו והאחד מרבה והאחד ממעט ומן הסברא לרבות אנוסה ומפותה ולמעט שפחה ונכרית. משא"כ בפסוק שלפנינו ששני הדבורים (ערות כלתך לא תגלה אשת בנך היא לא תגלה וגו') מקרא אחד הם. אין כל אחד מהם נדרש לעצמו אלא קצתו מבאר לקצתו באיזה כלתך אמרתי באותה שיש לבנך אישות בה מדברי הרא"ם ז"ר וראויים אליו והוא כלל גדול:

ין במשנה ריש פרק נושאין נושאין על האנוסה ועל המפותה (אנס אשה מותר רישא בתה. וכן להפך אנס אשה מותר רישא אמה) האונס והמפתה על הנשואה חייב (נשא אשה ואנס אח"כ בתה או אמה חייב) ואמרינן עלה בגמרא מנא הני מילי דתנו רבנן בכולן נאמר שכיבה (ופירש"י בכל העריות בפרשת קדושים בכלתו ודודתו וזכור ובהמה) וכאן נאמר קיחה (באשה ואמה) לומר לך דרך לקוחין אסרה תורה (ופירש"י ז"ל שהיתה ראשונה לקוחתו חייב על השני' כשבא עליו דבשני' ריכא למימר לקוחין דהא לא תפסי בה קידושין עכ"ל ור"ל דהא השני' מחייבי כריתות רבא אמר מהכא כתיב ערות בת בנך וכו' (כמו שהועתק לעיל בציוני פסוק יו"ד בריש עמוד זה) הא כיצד כאן באונסין וכאן בנישואין. ופריך איפוך אנא (ר"ל כיון דרבא לא דייק לשון קיחה איפוך אנא נשא אישה ואח"כ אנס בתה או אמה פטור אבל אנס אשה תחלה ואח"כ בא על אמה או בתה חייב) ומשני מסתברא עריות שאר כתיב בהו בנישואין איכא שאר באונסין ליכא שאר ע"כ הש"ס שם. ורש"י ז"ר תפס כאן ילפותא דנקט בברייתא מלשון לקוחין משום דרבא לא פליג אברייתא שדין זה מוכרע מלשון לקוחין אלא דאמר דגם לולי מובן לשון זה מוכרע דין זה מכח דומיא דקראי הנ"ל ובזה תבין שע"כ מ"ש כאן בפסוק שלפנינו את בת בנה ואת בת בתה לא תקח מדבר מן לקוחין הקודמין דאלו בשני' ריכא לקוחין כלל וכל זה מבואר מאוד:

(ד"ה זמה) והוא שם הנגזר מפעל זמם שענינו מחשבה ועצה ודגוש המס להבלעת אות הכפל בשקר סבה והוא ממשקל פלה א"כ ולא ממשקל מעה כידוע בדקדוק. וענין האמור הזה"ד נלע"ד שאף שעריות נפשו של אדם מתאוה להם בכל זאת הוא נגד התולדות

שיתאוה האדם אל האם והבת או נכדה לזה אמר זמה הוא שיצרך גבר על התולדות והשיאך לחטוא אף שהוא זר להאדם חד לבעול האם ובתה יד כבו פירשו ז"ל בפרקא דהאומר בקידושין דוודאי קרא דהכא בזה אחר זה קא מיירי (שאם קדש אשה ובא אח"כ ער אחותה חייב כרת) דאי בבת אחת קא מיירי ואמר רחמנא לא תקח לא יהא לך לקוחין אפילו באחת מהן א"כ היכי מיחייב הא אין כאן אסור אחות אשה כלל דהא לא תפסי קידושין בשום אחת מהן ומ"מ אף דקרא דהכא בזה אחר זה קא מיירי מ"מ בבת אחת נמי מהך קרא נפיק מכח סברא כדרבה דאמר רבה עלה דהך משנה המקדש אשה ובתה או אשה ואחותה באחת אינן מקודשות משום דכל שאינו בזה אחר זה אפילו בבת אחת אינו מדברי הרא"ם ז"ל:

כא (ד"ה לא תתן) ר"ל ולכן לא אמר הכתוב ומזרעך לא תעביר למולך אבל אמר לא תתן להעביר למולך ש"מ שאינו חייב אם העבירו האב בעצמו וכן הוא במשנה דפ' ד' מיתות מסר ולא העביר העביר ולא מסר אינו חייב עד שימסור ויעביר

כח מה נעים הדרש הזה שיחס הכתוב הקאה לארץ שנראית מליצה זרה ורחוקה והיל"ל ולא תאבדו מן הארץ אבל ביארו ז"ל שבאמת הוא מליצה נפלאה והוא מסגולת הארץ כמו שהוא מסגולת המעים להקיא כל אוכל מאוס ומתועב. ואונקלוס תרגם לפי הכוונה ולא לפי הלשון שתרגם ולא תרוקן והוא על דרך אריק חרבי אף שבאמת התער הוא המורק מהחרב ואין החרב מורק. ועל דרך זה נתן גם כאן פעל ההורקה לארץ. וכ"ז מבואר:

כט ואיצטריך רבוייא דעונש בעריות גם לנקבה כמו שצריך רבוי גם אצל אזהרת עריות בתחלת הפ' ההיא ממה שנאמר לא תקרבו לגלות וגו' בל' רבים וכבר ביארתי שם טעם הדבר בשם הרא"ם ז"ל:

ל ר"ל שהב"ד מחוייבים להעמיד שומרים על ככה דאם בשביל ישראל הרי כבר אמור בפסוק כ"ו ושמרתם אתם את חוקותי וגו':

(ד"ה ולא תטמאו) כמה פעמים כתוב זה בפ' זו. בראש הפ' נאמר אני ד' אלקיכם ובסוף הציווי הכולל שהקדים לפ' עריות חתם בואני ד' ואח"כ כשהתחיל באזהרת העריות אמר בפסוק הכולל שהקדים לפ' העריות איש איש אל כל שאר בשרו לא תקרבו לגלות ערוה אני ד' (וזהו המקרא הכולל לא תקרבו אל שאר בשר ואח"כ פרט איזהו שאר בשר. וז"ש ז"ל ביבמות הבאתי לעיל עריות שאר כתיב בהו ר"ל שהקדים בפסוק הכולל שאיסור העריות משום שאר) ואחר שפרט כל העריות חזר להזהיר עליהם בכלל בסוף הפ' ההיא מן פסוק כ"ה עד פסוק שלפנינו והתחיל בפסוק כ"ה אל תטמאו בכל אלה

וגו' עד סוף הפ' ופסוק שלפנינו בסוף הפ' חתם ג"כ בואני ד' אלקיכם. ולא דבר ריק הוא הכפלת המאמר אני ד' כ"פ ואף שבא המאמר הזה מפני חומר האיסור ומפני חמוד היצר לעבור עליו ולזה בא המאמר הזה כפשוטו להזכיר ולעורר לבב המצטוה מי הוא המצוה הלא הוא ד' ית' איום ונורא שמו. בכל זה השכילו והטיבו חז"ל לראות שבכל מקום בא לבחינה אחרת וכל בחינה הנכללת במאמר זה אני ד' באה בפסוק הראוי כפי ענינו לרמז על הבחינה ההיא. ומה נעימים דבריהם הקדושים ז"ל. ואחזור ואשנה עליהם ראשון ראשון בראש הפ' הקדים תיכף בואני ד' אלקיכם להראות הכרח קבלת כל מצותיו ית' בכלל ולבלתי עבור עליהם מצד היותו שופט נורא הרמוז בתואר האלקות וגם מצד קבלת מלכותו ית' הרמוז בכנוי הנוכח אלקיכם. ולכן פירשו שם דיין ליפרע וכו' ואני שאמרתי בסיני אנכי כו' וקבלתם מלכותי כו' ובפסוק ה' כשחתם ציווי הכולל חתם בואני ד' ודרשו ז"ל בו נאמן לקבל שכר לפי שחתם כאן בשם העצם לבדו. והפרשה ההיא אף שהיא הקדמה לפ' עריות שאח"כ בכל זה הוא ציווי כולל לכל המצות והאזהרות שבתורה ומשמע המקרא הזה הוא במצות עשין ושמרתם וגו' משפטי אשר יעשה אותם האדם וגו' לכן סיים אני ד'. וכמו שהסברתי למעלה בציוני על פסוק זה שהוא כאומר אף שהנכם מוכרחים מצד תואר האלקות הנזכר בראש הפ' לקיים אזהרותי ומצותי למנוע מעליכם הפורענות. בכל זאת לא אמנע מעמכם כפי הוראת שמי העצמי השכר לפעולתכם ולכן בא בשם העצם לבד ואצל מצות עשה שהשכר ראוי בקיום העשה ולא בשמירת ל"ת לכן הקדים בעונש וסיים בשכר. ושוב כשהתחיל בפ' העריות אמר בפסוק הכולל שהקדים לפ' העריות אני ד' כדי להראות בזה שאף שהעיר למעלה בפ' הכוללת הנ"ל ע"י פתיחתה וחתימתה שהיכולת בידו ית' לנקום נקם מהעובר ולשלם שכר למקיים. בכל זה יש לטעות ולומר שקבלת שכר אינו נופל אלא בקיום מצוה עשה ולא בהיותו נזהר ממצות ל"ת. לכן סיים הפסוק הכולל שבראש פ' העריות בואני ד' להעיר בזה שאף שפסוק זה מדבר במצות ל"ת לא תקרבו לגלות ערוה בכל זאת יש כאן קבלת שכר וכמו שביארתי שם בשם חז"ל שאם באה עבירה לידו של אדם ופירש הימנה נותנין לו שכר כעושה מצוה. ואחר שפרט כל העריות חתם בסוף הפ' מן פסוק כ"ד עד פסוק ל' שלפנינו להראות חומר איסור העריות ועד מה המה שנואים בעיני ד' כי הוא תועבה וטומא' ומיאוס עד שהארץ מקיאה את כל המתעבים והנמאסים והמתטמאים בה. לכן אמר עוד בפסוק ל' שלפנינו ושמרתם וגו' לבלתי עשות מחוקות התועבות וגו' ולא תטמאו בהם אני ד' אלקיכם למען העיר אותנו בזה עד מה ראוי לנו להזהר מטומאות העריות מעשה תועבות הגוים הקדמונים להיותנו העם אשר בחר ד' לנחל' לו.

ואיך יהי' עם טמא ומתועב מיוחס לאלקים קדושים. קדוש וטהור ית' אשר אין כמוהו והיחס אשר לנו אליו ית' איננו זולתי מצד התקדשנו והתטהרנו מטומאות המגואלות וזהו היסוד העיקרי שנוכל לעלות על ידו למרומי המעלה ההיא להיות בחירי הש"י ולקרוא שמו עלינו. והנה נהג הש"י עמנו באזהרת העריות ההם לחומר איסורם ותועבת מעשיהם כמנהג המלך הרחמן אשר יזהיר להקרובים אליו ורואי פניו בתחלה הקדים הכרח קבלת גזרותיו מפאת שולטנתו שהיכולת בידו לנקום נקם, וכן להפך על דרך פיוס שהוא נאמן לשלם שכר טוב לעושי דברו ואחר המצוה הכוללת ההיא הזהיר עליהם בפרטות מה שראוי להזהירם כל פרט ופרט. ואחר כל האזהרות האלו והקדמת הכרח קיומם מפני רוב שלטנותו חזר לפייסם ולהסבירם בתוכחת אהבה וחסד כי לבד כל הנ"ל אין התועבות האלו נאותות להם ואיך יקרא שמי עליכם ואתם טמאים ומגואלים ואנכי נאדר בקדושה ובטהרה והטמא וסל מאחרי. ולכן חתם כאן ולא תטמאו בהם אני ד' אלקיכם ר"ל איך תטמאו בהם ואני ד' אלקיכם שמי קרוא עליכם ואם תטמאו בהם מה הנאה יש לי בכם למה בחרתי בכם ואתם נפסלים מאחרי וזו היא סבת חומר העונש כי אחרי אשר בחרתי בכם ואתם במעשה תועבותיכם וטומאת נפשכם התפסלתם עצמכם את מתחייבים כלי' יותר מכל העמים אשר לא בם בחר ד' ובכל זה תבין ותשכיל ידידי הקורא. כי למען היות אזהרות העריות האבן פנה מיוסדה עלי' בחירתנו אשר בחר בנו הש"י ולולי זה לא היה אפשר שיקרא עלינו שם ד' לא היינו מכונים עמו ועבדיו. והוא ית' לא היה נקרא אלקי ישראל הרי שפ' זו קודמת בטבע לכל התורה כולה. לכן החריד הש"י אלינו את כל החרדה בפתיחה שהקדים לפרשה זו ובחתימה שחתם אחריה שעי"ז יחקק בלבותנו עוצם האזהרה והכרח זריזות השמירה מלהכשל באזהרה ההיא. הארכתי עד כה ליוקר הענין:

סדר קדושים

פרק יט

ב מדרך המקרא לומר בכל מקום דבר אל ב"י וכאן הוסיף עוד לומר דבר אל כל עדת ב"י מלמד שנאמרה פו שה זו בהקהל מפני שרוב גופי תורה תלויים בה ר"ל שבפ' זו מבוארים דינים שונים הרבה מאוד מה שלא נמצא בשום פרשה. ואף שכל הפרשיות שבתורה נאמרו לכל ישראל מ"מ לא היו כולם בהקהל יחד אלא היו נכנסין לפניו כת אחר כת מדברי הרא"ם ז"ר:

(ד"ה קדושים) ר"ל שאין המקרא הזה הקדמה למה שיזכיר אח"כ כמו שהביאו ז"ל ראיה לזה שגדר הקדושה אינו אלא הפרישה מן התאות החושיות ובמצות שיזכיר אח"כ אין נופל בהם קדושה לכן צ"ל שפסוק זה דבוק עם המקראות שלמעלה בפרשה הקודמת המדברת בגדרי עריות ואח"כ כ' לך המצות האחרות. ואמר הש"י לפ"ז למשה רבינו ע"ה שאחרי שזהיר את ישראל על העריות האמורות בפ' הקודמת כשישוב ללמדם אח"כ דיני שאר המצות האסורות בפ' זו ישוב להזכירם בקוצר ע"י דבור המקרא הזה על אזהרת העריות שבפ' הקודמת. וכ"ז להראותם חומר האזהרה הזו ושהיא קודמת בטבע לכל התורה ואם אין קדושה כל המצות בטלים וכמו שהארכתי בזה בסוף פ' הקודמת ולכך הקדים הקדושה לכל יתר המצות שבפ' זו ובזה סר הקושי מה שלא בא פסוק זה בסוף פ' הקודמת. ומבואר מאוד:

ג ר"ל ולכך כ' אמו ואביו בל' יחיד וכן שם איש ופעל תיראו בל' רבים לפי שהאב ואם מיוחד לכ"א מהם אבל פעל המורא משותף לכולם:

בא"ד ומדרשו כו'. ר"ל דלכך כ' לך תיראו בל"ר לכלול בזה גם האשה ואף שהיא מ"ע שלה"ג וכל מ"ע שלה"ג נשים חייבות מ"מ ס"ד למעוטי מדכתיב איש דמשמע מיעוטא בהדיא ולא אשה. והקשו ז"ל בברייתא א"כ למה נאמר איש ר"ל לא ליכתוב איש ולא יצטרך לכתוב אח"כ תיראו בל' רבים. ותירצו שהאיש ספק בידו לעשות אבל אשה רשות אחרים עליה ור"ל שהאיש מחוייב תמיד במצות כבוד להיותו תמיד ברשות עצמו אבל האשה אין עליה מצות כבוד רק אם היא פנויה או גרושה אבל אשת איש אין ספק בידה לעשות מפני שרשות בעלה עליה אינה מחוייבת להניח מלאכת בעלה ולשרת את אביה. ובעלה יכול למחות ע"ז. הרי דפעל תיראו מרבה פנויה ושם איש ממעט אשת איש ממצות כבוד. וא"ת תינח גבי כבוד שייך למעט באשת איש דכבוד הוא עשיית השירות לאב, כמ"ש רש"י ז"ל להלן בד"ה אני ד' וגו'. איזהו כבוד מאכיל ומשקה ומלביש וכו' ואשה אינה בשירות לפי שצריכה לשרת את בעלה אבל מורא שענינו כמ"ש רש"י ז"ל להלן בדבור הנ"ל שלא ישב במקומו ולא יסתור דבריו מה הפרש יש בין פנויה לאשת איש והרי הפסוק הזה מדבר במורא ואיך נתמעט מורא ממלת איש וי"ל דאם אינו ענין למורא תנהו ענין לכבוד. מדברי הרא"ש ז"ר:

ד אין ר"ל לעבדם ממש שהרי אין זה במשמע לשון אל תפנו אבל הפירוש שלא תפנה מחשבתך לעבדם והוא החקירה וההסתכלות לידע ולהכיר אותם ודרך עבודתן ויותר נ"ל להגיה אפילו שלא לעובדן) וז"ש רש"י ז"ל בדבור הסמוך אם אתה פונה אחריהן סופך לעשותן אלקות ואם ר"ל בכאן לעבדן ממש מהו סופך לעשותן אלקות הרי כבר

עשה אתהן אלקות משעה שעבדן. וכ"כ הראב"ע ז"ל כאן וז"ל אל תפנו אל האלילים אפי' בלב להסתכל בהם עכ"ל. מדברי הרא"ם ז"ל בתוספת ביאור ותבין לדבריו ז"ל:

(ד"ה לא תעשו) ר"ל שאין זה אזהרה א' לא תעשו לעצמכם מסכה שא"כ היה הנמשך מזה שאתם עושין לאחרים וכמו כן שאחרים עושין לכם ואין פעל העשיה עצמה באזהרה זולת בעושה בעצמו ובשביל עצמו אבל אם אחרים עושין בשבילו וכן הוא שעשה בשביל אחרים אינו באזהרה זו ואינו חייב דק על העבודה באזהרת לא תעבדו אבל באמת זה אינו שהרי כתוב במ"א לא יהיה לך וגו' דמשמעו עכ"פ שגם אחרים לא יעשו לך ולפ"ז ע"כ אין הפירוש לא תעשו אתם לעצמכם דהא גם אחרים אין עושין לכם וצ"ל א"כ שפירושו שהכתוב הזה נחלק לשני אזהרות לא תעשו ולא לכם ובאלו כתוב אלקי מסכה לא תעשו אלהי מסכה לא לכם. ומאזהרה ראשונה נפיק לא תעשו לא לאחרים ולא לכם. ומאזהרה ב' נפקא לן לא יעשו אחרים לכם ועכ"פ כיון שב' אזהרות הן נשמע בהכרח דגם העושה לאחרים באזהרה ואיתא בת"כ העושה ע"ז לעצמו עובר משום שני שמות (ר"ל על פעל העשיה עצמה זולת העבודה) משום לא תעשו ומשום לא לכם. ר' יוסי אומר משום שרש משום לא תעשו ומשום לא לכם ומשום לא יהיה לך. מדברי הרא"ם ז"ל ובתוספת ביאור:

ה הנה להבין דבורי רש"י ז"ל בד' מקראות הללו שהם ע"פ קבלתם ז"ל האמתית אפרש תחלה סדר המקראות הללו דרך כלל לפי שטה זו ואח"כ יתבאר הכרח דרשתם ז"ל בכל פרט שיעור ארבעת מקראי קודש הללו כך הם וכי תזבחו זבח שלמים לרצונכם תזבחוהו ולמד לרצונכם הוא ל' התכלית ור"ל תזבחוהו באופן שיעלה לכם לרצון ולא תחללוהו במחשבת פגול. ואח"כ מבאר בפסוק הב' מהו מחשבת רצון ההיא ואשר ביום זבחכם יאכל וממחרת והנותר עד יום הג' באש ישרף ור"ל שישחט הזבח על דעת שיאכל רק לב' יום ולילה אחד ושהנותר ממנו עד יום השלישי ישרף. ואח"כ אמר שוב בפסוק ג' ואם האכל יאכל ביום הג' פגול הוא לא ירצה והא וודאי שאין הקרבן נפסל למפרע באכילת נותר רק פירושו שאם נשחט במחשבת אופן אכילה זו ה"ל פגול ופסול, ולאו במחשבת חוץ לזמנו מיירי הכא, רק במחשבת חוץ למקומו דהיינו לאכלו חוץ לחומת ירושלים ואח"כ כתב בפסוק ד' ואוכליו עונו ישא וגו' ונכרתה וגו' ואינו מוסב על פסוק הקודם לומר לך שאם אכל פגול דחוץ למקומו אפי' בזמנו ובמקומו הוא בכרת אבל היא ענין אחר ומיירי בנותר ממש שאש אכל אחר ב' ימים ולילה א' הוא בכרת. זהו ביאור פסוקים הללו ע"פ הקבלה הנאמנה. אמנם ההכרח לכל זה הוא ממ"ש בפ' צו ואם נדר או נדבה זבח קרבנו ביום הקריב את זבחו יאכל וממחרת וגו' והנותר מבשר הזבח ביום

הג' באש ישרף. ואם האכל יאכל מבשר זבח שלמיו ביום הג' לא ירצה המקריב אותו לא יחשב לו פגול יהיה והנפש האוכלת ממנו עונה תשא ופירשו ז"ל דקרא קמא ביום הקריבו וגו' וממחרת וגו' יאכל. וכן קרא תנינא והנותר וגו' ישרף באו לקבוע זמן האכילה (לשני ימים ולילה אחד) ושהנותר אחר זמן זה ישרף. אבל פסוק ג' ואם האכל יאכל וגו' אינו מדבר בנותר ממש לומר לך שבאכילת נותר הקרבן נפסל למפרע (וצריכין הבעלים להביא קרבן אחר לנדרם) וגם לחייב כרת באכילת נותר דז"א דלא מסתבר לומר שהקרבן שנעשה בהכשר יפסל למפרע בשביל האכילה שאח"כ. ועוד שהרי כתיב המקריב אותו לא יחשב בשעת הקרבה הוא נפסל ולא למפרע לכן פירשו ז"ל שפירוש המקרא הזה במחשבת אכילת חוץ לזמנו בלבד. והשיעור ואם ישחט הזבח על דעת שהאכל יאכל חוץ לזמנו לא ירצה המקריב אותו (ר"ל את הזבח) לא יחשב לו ר"ל לא יעלה מחשבה זו לפניו בשעת ההקרבה. ואמר אח"כ פגול יהיה ואוכליו עונו ישא ר"ל ואם חשב מחשבה זרה זו פגול הוא ופסול. ואוכליו אפי' בתוך זמנו עונו ישא. ולמדנו ג"כ כאן שהפגול הוא בכרת מנ"ש דעון עון מנותר. כתיב הכא ואוכליו עונו תשא וכתיב התם (בפ' קדושים) גבי נותר ואוכליו עונו ישא. מה נותר בכרת אף פגול בכרת ומדכתיב הכא (בפ' צו) גבי פגול והנפש האוכלת ממנו עונה תשא דממנו משמע מיעוטא ובא למעט שאינו בכרת, אלא כפגול דחוץ לזמנו דמיירי מיני' הכא אכל לא פגול דחוץ למקומו ומהך פרשתא שבסדר צו הכפולה כאן בפ' קדושים למדו ז"ל הכרח שיטת פירושם הנ"ל בפ' שלפנינו שאם הפרשה דכאן כפשוטה תתפרש א"כ כזה וכי תזבחו וגו' לרצונכם תזבחוהו ר"ל תזבחוהו באופן שיהיה הזבח לכם לרצון ולא תעשו מעשה ש הי' הקרבן בלתי רצוי על ידה ומפרש אח"כ אופן המעשה הרצויה דהיינו שזמן האכילה לשני ימים ולירח א' והנותר אח"כ ישרף ואח"כ אמר בפסוק ג' ואם האכל יאכל וגו' פגול היא לא ירצה שמדבר ע"כ כנ"ל במחשבת אכילה חוץ לזמנו שנפסל הקרבן במחשבה זו. ובפסוק ד' אמר על הפגול הזה ואוכליו עונו ישא ונכרתה וגו' ר"ל ואוכליו אפי' בזמן אכילתו הוא בכרת הרי דלפי הפירוש הפשוט הזה לא הזהירה התורה כלל על פגול דחוץ למקומו ואין הקרבן נפסל כלל ע"י מחשבת חוץ למקומו. וגם שלפי הפירוש כרת דפגול חוץ לזמנו מבואר בתורה בפירוש, וא"צ ללמדו בג"ש מנותר. ונהפוך הוא דבנותר ליכא כרת כלל רק לאו גרידא לפי הפירוש הזה אכל לפי הפירוש הפשוט הזה כל הפרשה הכפולה הזו למה לי הרי כבר נתבאר דין זמן האכילה ודין הנותר והפגול בפ' צו ואף שלא נתבאר שם עונש הפגול שהוא בכרת מ"מ קשה ליכתוב שם כרת בהדיא ולא יכפור הדברים. לכן דרשו ז"ל דפרשתא דהכא לא באה לקבוע זמן האכילה כלל רק לבאר פרטי דין

הפגול ובאה להוסיף ב' דברים. א' שאין די שלא לחשוב בשעת ההקרבה מחשבת פגול אבל צריך לחשוב ג"ב בפירוש שנשחט ע"מ לאכלו במקומו ובזמנו. ב' שהקרבן מתפגל גם במחשבת חוץ למקומו. נמצא שפ' זו אינה מדברת אלא מדין מחשבתו של המקריב בב' פסוקים הראשונים (וכי תזבחו וגו' ביום זבחכם וגו') הוא מדבר ממחשבה הרצויה ופסוק נ' מדבר ממחשבה הבלתי רצויה וכלל בא באם אנו ענין מחשבת חוץ למקומו. ולפי שפסוק הנ' הנ"ל מיירי במחשבת חוץ למקומו ידענו מן הסברא דמיעוטא דממנו דכתיב בפ' צו בא למעט פגול דחוץ למקומו מכרת. ועי"ז נשמע ממילא שמ"ש כאן אח"כ בפסוק ד' ואוכליו עונו ישא ונכרתה וגו' אינו שב אל פסוק הג' שהרי בפגול דחוץ למקומו ליכא כרת. לכן מוקמינן לי' באם אינו ענין בנותר ממש כפשטא דקראי ובא לחייב כרת באכילת נותר. ומעתה ילפינן כרת בפגול דמחשבת חוץ לזמנו בג"ש דעון עון מנותר וכנ"ל. אלא דאכתי קשה מנ"ל דאיכא כרת בנותר ונוקים קרא דהכא באם אינו ענין לפגול דחוץ למקומו תנהו ענין לפגול דחוין לזמנו וזה יותר קרוב לפשוטו של המקראות המדברים לפי פשוטם בפגול דחוין לזמנו בלבד ויהיה פסוק ד' זה מחובר עם הפסוק הקודם לפי פשוטו. תריץ דגם זה למדו חז"ל בג"ש שפסוק זה מדבר באם אינו ענין בנותר ממש והוא בג"ש דקודש קודש כתיב הכא ואוכליו עונו ישא כי את קידש ד' חלל וגו' וכתיב בפ' צו בענין המלואים ואם יותר מבשר המלואים לא יאכל כי קודש הם מה להרן נותר אף כאן נותר. ובזה יובנו כל דבורי רש"י ז"ל במקראות הללו. וז"ש ז"ל בפרקא קמא דכריתות לעולם אל תהי ג"ש קרה בעיניך שהרי פגול אחד מגופי תורה ולא למדו הכתוב (להתחייב עליו כרת) אלא בג"ש דא"ר יוחנן תני זבדא בד לוי נאמר כאן ואוכליו עונו ישא וגו' ונאמר להלן גבי פגול והנפש האוכלת ממנו עונה תשא מה כאן (בנותר) כרת אף להלן (בפגול) כרת. אמר ר' סימא לעולם אל תהי ג"ש קרה בעיניך שהרי נותר א' מגופי תורה ולא למדו הכתוב (שיהא בכרת) אלא מג"ש (דקודש קודש וכנ"ל) ע"כ וכ"ז מבואר מאוד:

ו ר"ל שמקרא זה מחובר עם הקודם מהו לרצונכם תזבחוהו ואיננו ענין בפ"ע לקבוע זמן אכילה וכנ"ל באורך:

ז ג"ז מבואר בסמוך באורך:

ח ג"ז כבר מבואר לעיל באורך ט באמת שם פאה הוא שם כולל לכל ארבעת קצות השטח ולזה מל' פאה משמע גמי שמניח בתחלת הקציר אבל מדכתיב לא תכלה משמע שחובת הפאה אינה אלא בסוף הקציר. מדברי הרא"ם ז"ל:

יא כבר אמרו ז"ל כל היכי דאיכא למידרש דרשינן ולא מוקמינן בראוי יתירי ובפרט הכא בלאוי דגניבה שהן דבר הלמד מענינו בעשרת הדברות כתיב לא תגנוב אצל ניאוף ורציחה. וע"כ בגונב נפשות מדבר שיש בו חיוב מיתה אבל כאן כתוב לא תגנובו אצל לא תכחשו ולא תשקרו שמדבר בחיוב ממון א"כ מן הסתם לא תגנובו מיירי ג"כ בגונב ממון וכ"ז מבואר מאוד:

(ד"ה ולא תכחשו) כצ"ל הגירסא ברש"י לפי שנאמר וכחיש בה למדנו עונש אזהרה מנין ת"ל לא תכחשו וכן הוא הנוסחא בת"כ ובפ' הגוזל קמא ור"ל לפי ששם מבואר בויקרא גבי שבועת כפירת ממון שהכופר בפקדון ונשבע ואח"כ הודה משלם קרן וחומש ואשם והיינו דוקא אש הודה מעצמו אחר שנשבע אבל אם לא הודה מעצמו רק כי עדים אחר שבועתו אינו משלם חומש ואשם רק קרן לחודא דבלא הודה מעצמו לאו בר כפרה הוא. וזהו עונשו להתחייב בעונשין בשביל שבועת שקר ובזה יובן לך דבור רש"י בסמוך אח"כ. ובתוספת הקשו וז"ל תימא בממון מה שייך לומר לא ענש הכתוב אלא א"כ הזהיר בשלמא בעונש שבועה (ר"ל בהודה אחר שבועתו) דהיינו קרבן שייך אזהרה דפסח ומילה אע"פ שהן בכרת לית בהו קרבן מפני שאין בהם לאו עכ"ל מדברי הרא"ם ז"ל:

(ד"ה ולא תשקרו) כבר ביארתי בדבור הקודם דקרא קמא אתי לאזהרה לענין חיוב קרן לחודא (ומיירי בלא הודה רק באו עדים אחר שבועתו וכנ"ל) לזה אמרו ז"ל דאיצטריך גם קרא דולא תשקרו לאזהרה לחיוב חומש ואשם בהודה מעצמו אחר שבועתו. וכבר כתבתי ג"כ לעיל בשם התוס' מה שהקשו דלמה לי אזהרה בממון וא"כ לאו דלא תכחשו מיותר אבל לאו דרא תשקרו איצטריך שפיר דקרבן בעי אזהרה וכנ"ל:

יב אבל באשר"י שבועות פ' שבועת העדות הקשה ע"ז דאדרבה בשמי משמע דוקא שמו המיוחד לי וכמ"ש רש"י ז"ל גופי' בפ' יתרו ובפ' נשא לכן תירץ הוא ז"ל דהך דרשא מסיפא דקרא אתיא שסיים וחללת את שם אלקיך ומאלקות נתרבו ג"כ כל הכנויין עכ"ל מדברי הרב בעל צל"ד ז"ל:

יג בש"ס הקשו עושק שכר שכיר בהדיא כתיב קרא אחרינא לא תעשוק שכיר עני ואביון ומשני לעבור עליו בב' לאוין:

(ד"ה לא תלין) ר"ר שת' השמוש שבראש פער תלין הוא נסתר לנקבה ואיננו ת' הנוכח לזכר ומוסב על השוכר שא"כ יהיה זה פעל יוצא. וזאת המלה כרוב עומדת אפי' בכבד כמו וילינו שם, כי ברחוב גרין והרבה כיוצא. מדברי הרא"ם ז"ל:

יד ר"ל שהיל"ר ונשיא לא תאור מאי ונשיא בעמך שמע מינה כל שבעמך מדברי רא"ם ז"ל:

בא"ד מה חרש מיוחד שהוא בחיים וכו'. זה מבואר מעצמן שבגופים המתים אינו נופל תואר חרשות ולא יתכן להבדיל בין המתים מצד זה:
בא"ד אף כל וכו'. ר"ל ואינו דומיא דמקלל אביו ואמו שחייב אפי' לאחר מיתה זהו מדברי הרא"ם ז"ל:
טז ר"ל ופירוש לא תלך רכיל לא תלך רגילה ומלת רכיל תואר הפעל לא תלך הליכה המתוארת רכיל רפי שבעלי לשון הרע מפיקים זממם ע"י ההלוך מבית לבית לראות מה יראו ומה ישמעו. לכן הונח השם רכיל שענינו רגילה על הפעל המגונה הזה שהוא ספור לשון הרע ונתכנה הפעל אחרי סבתו שהוא ההלוך התמידי. ולכן אמר הכתוב לא תלך הליכה זו המכונה בהליכת רכיל והליכה זו מכונה אחרי כלי ההליכה שהם הרגלים לפי שמעמל ומיגע רגליו ע"י ההלוך התמידי וכאלו עיקר הגוף הם הרגלים שמוציא על ידיהם מחשבתו אל הפעל:
יז ר"ל ופירוש עליו בעבורו והענין לא תשא בגללו חטא. שאם אתה מוכיחו ברבים ומלבין את פניו אתה נושא עליו חטא מדברי הרא"ם ז"ל:
יט (ד"ה ובגד) ר"ל תלמוד לומר ובגד וסתם בגד הוא טווי ואריג מנין קרבות הלבדין שאין בהם טוי' ואריגה. (כעין שקורין קאצין) תרמוד לומר שעטנז שוע טווי ונוז וס"ל כתנא דהך ברייתא או שוע או טווי או נוז והילכך הלבדין אסורין מפני שהם שועין וכרב אשי בגמרא דנדה דפריך ואימא או שוע או טווי או נוז. אבל רוב הפוסקים פסקו כמר זוטרא דמשני על הך אתקפתא דמדאפקינהו רחמנא בחד לישנא (שעטנז) ולא כתבן בשלש תיבות (שוע טווי נוז) ש"מ דכולהו דוקא בעינן. ומה ששנינו בכלאים הלבדין אסורין מפני שהם שועין אינו אלא מדברי סופרים דגזור בחד מנייהו אטו היכי דאיכא כולהו. והרמב"ם ז"ל פסק כהך ברייתא דהלבדין אסורין מדברי תורה והרב בעל כסף משנה ז"ל המליץ עליו בזה. וכן פסק רבינו ז"ל בש"ע י"ד ריש סימן שין כוותי' לחומרא דלבדין אסורין מן התורה מדברי הרב בעל צדה לדרך ז"ל:
בא"ד ואומר אני כו'. דע דפירוש שוע חלק שיהי' הצמר והפשתן כל א' משניהם סרוק היטיב במסרק וכן כר אחד מהם יהי' טווי וכמו כן כל אחד מהם יהי' נוז. ופירש"י ז"ל כאן שנוז מענין שזירה ור"ל שיהי' כל אחד מהחוטין שזור עם חוטין אחרים ממינו. ולפ"ז אם כל אחד מהחוטין שוע טווי ונוז ואה"כ חבר שני החוטין יחדיו ע"י שני תכיפות הווי חבור כדילפינן מיחדיו כל זה לפי פירש"י ז"ל כאן בחומש אבל בש"ס פירש"י ז"ל דנוז היינו אריג וקאי על אופן החבור שיהיו הצמר ופשתים ארוגים יחד. והקשו עליו ז"ל מהא דהתוכף שתי תכיפות דהווי חבור אע"פ שלא נארגו יחד ותו דכלאים בציצית

היכי משכחת לה ובש"ס דקדקו ז"ל מזה דקשר דעליון דאורייתא ולפירוש הנ"ל קשה מה בכך ואטו נארגו הציצית לטלית בכשר זה אבל לפי פירוש רבינו תם ז"ל דנוז הוא שזור א"ש שהרי חוטי הציצית צריכין ג"כ להיותן שזורין כדנפקא בש"ס ממלת מחיל הכתובה בפרשת ציצית מדברי הרא"ם ז"ל:

ב כאן אבאר בבת אחת כל דבורי רש"י שבמקרא זה הכתוב חייב כאן מלקות ואשם לבא על שפחה חרופה. והנה משום שאין מלקות ואין אשם בבא על גוי' דעלמא שנשואה לגוי דהא תלי דכתוב קרבן ומלקות בשפחות דוקא וקיי"ל ג"כ בעלמא דאין אישות לגוי ומדתלי הכתוב הקרבן ומלקות בשפחות דוקא ש"מ שיש מעלה לשפחה על הנכרית ולפ"ז אין לומר שהמארס הוא ישראל בן חורין דא"כ לא מיבעיא למ"ד שבשפה גמורה הכתוב מדבר שאין בה צד חירות כלל קשה א"כ מה לי גוי' דעלמא ומה לי שפחה כנענית הא שניהם אסורין לו ובשניהם ליכא שום צד קידושין והדרא קושיא לדוכתא מה מעלה לשפחה על הכותית אלא אפילו למ"ד שבחצי' שפחה וחצי' בת חורין הכתוב מדבר ומשום צד חירות חייב הכתוב אשם ומלקות מ"מ אין לפרש שהמארס היא ישראל דהא קי"ל בעלמא דדאי לא מיירי קרא וחצי' שפחה וחצי' בת חורין אסורה לישראל (ולכאורה קשה לדעת הרמב"ם ז"ר דס"ל דאיסור עבדות בבן חורין אינו אלא מדברי סופרים אימא דמיירי למ"ד בחצי' שפחה וחצי' בת חורין הכתוב מדבר אם המארס הוא ישראל ולתירוץ ב' שאכתוב בסמוך א"ש). ותו דא"כ לפ"ז כל מעלת השפחה שגורמת חיוב קרבן ומלקות. אינו אלא משום צד חירות דידה דשייך בצד זה תפיסת קדושין אמאי תלי הכתוב רק בדידה ליתלי גם בדידי' שהבא על הישראלית המאורסת לחצי עבד וחצי בן חורין חייב קרבן ומלקות וכמו כן קר להבין שאין לפרש דמיירי קרא שהיא חרופה לנכרי או לעבד כנעני, דא"כ למ"ד בשפחה גמורה הכתוב מדבר. הדרא קושיא לדוכתא מה לי שפחה חרופה לעבד ומה לי גוי' דעלמא המיוחדת לגוי ואפי' למ"ד בחצי' שפחה וחצי' בת חורין הכתוב מדבר מ"מ קשיא קושיא כוללת לשני הדיעות איך סיים הכתוב בטעם הפטור ממיתה לא יומתו כי לא חופשה הא אפילו בת חורין גמורה המיוחדת לגוי אין כאן חיוב מיתה שאין אישות לגוי ועבד וע"כ צ"ל שהמארס הוא עבד עברי שהתירה התורה לרבו למסור לו שפחה כנענית ובזה יש מעלה לשפחה על הגוי' לפי שהעבד עברי סותר בה וגם שייחוד הישראל יותר קרוב לצד אישות מיחוד הגוי לפי שבישראל שייך אישות וקידושין אבל בגוי ליכא אישות כלל ובשר חמורים בשרם ובשביל שני המעלות הללו היינו היתר הישראל בשפחה כנענית וקורבת יחודו לצד אישות חייב הכתוב אשם ומלקות. אלא שיש להבין לדעת הרמב"ם ז"ל דאיסור עבדות בבן חורין

אינו אלא מדברי סופרים קשה לא מיבעיא למ"ד בשפחה שאינה גמורה הכתוב מדבר. מג' דהמארס הוא עבד עברי דוקא אימור המארס הוא בן חורין דהא הנך שני מעלות איתנייהו גם בבן חורין אלא אפי' למ"ד בשפחה גמורה הכתוב מדבר אכתי קשה דלמא מיירי קרא במארס בן חורין ואין להקשות כנ"ל א"כ מה מעלה לשפחה על הגוי' דהא בשניהם ליכא תפיסת קדושין ז"א דהא לדידי' ז"ל נ"מ רבתי איכא דבגוי' איכא איסורא ובשפחה ליכא אסורה. וליישב זה צ"ל דאכתי מוכח דמיירי קרא במארס עבד עברי. דאי בישראל בן חורין קשה כנ"ל אמאי תלי הכתוב בדידה דוקא ליתלי גם בדידי' שהבא על הישראלית המאורסת לעבד כנעני (או לעבד גמור או לחצי עבד וחצי בן חורין לכל מר כדאית לי') חייב אשם ומלקות משום דהנך תרתי מעליותא איתנייהו גם בהך גוונא וע"כ דמיירי במארס עבד עברי. וכי תימא דלדעתו ז"ל היא גופא קשיא מה איכא בין עבד עברי לישראל וגם למה לא תלה הכתוב באמת גם בדידיה ז"א דלדעתו ז"ל יש באמת להוכיח דמצריך הכתוב (מכח הוכחה דלא תלי גם בדידי') תלתא למעליותא א' שפחה שהישראל מותר עכ"פ (משא"כ בגוי') ב' שתהי' מיוחדת לישראל שיחודו קרוב לאישות כנ"ל. ג' שתהי' מיוחדת לו בע"כ ע"י רבו ולא יוכל לשלחה מעל פניו תוך זמן עבודתו ומפני היתר יחודו וקורבתו לצד אישות והעדר כוחו לשכחה ה"ז דומה במקצת לצד קידושין ולכך חייב הכתוב אשם ומלקות. אלא דאכתי קשה לדעת הרמב"ם ז"ל דלמ"ד בהשולח דחצי' שפחה וחצי' בת חורין שנתקדשה לישראל תפסי קדושין בצד חירות משום דאינו דומה למקדש חצי אשה דהתם שייר בקנינו והכא לא שייר בקנינו א"כ מנ"ל דמיירי שדמארסהוא עבד עברי אימור מיירי קרא שהמארס בן חורין ומפני צד חירות דתפסי בה קדושין חייב הכתוב אשם ומלקות ובשלמא לדעת החולקים ניחא דאינהו דייקי כנ"ל מדלא תלה הכתוב גם בדידיה ש"מ דקפיד הכתוב ג"כ שיהי' באופן היתר אבל לדעת הרמב"ם ז"ל דגם ישראל דעלמא מותר בעבדות דבר תורה היא גופא קשיא אמאי לא תלה הכתוב גם בדידי' ומאי שנא והנ"ל דבאמת אליבא דמ"ד דתפסי קדושין בצד חירות בחצי שפחה וחצי בת חורין צ"ל לדעת הרמב"ם דגם בחצי שפחה וחצי בת חורין שחרופה לבן חורין הדין כן אלא דקרא אורחא דמילתא נקט דאף שמותר לישראל לישא שפחה מ"מ חלילה לעם קדוש להתערב בעבדים ולפיכך לא תלה הכתוב בדידי' רק בדידה דבדידה משכחת לה שהיא חרופה לעבד עברי שרבו מוסר לו שפחה כנענית בע"כ אבל באמת דלהרמב"ם ז"ל רמ"ד בחצי' שפחה וחצי' בת חורין הכתוב מדבר ה"ה בישראלית החרופה לחצי עבד וחצי ב"ח. וכן בחצי' שפחה וחצי' בן חורין הנשואה לבן חורין בכולהו אי נימא דתפסי קידושי כצד חירות שבה יש ג"כ חיוב קרבן ומלקות כן

נ"ל בכל זה. והנה בש"ס פליגי ר' ישמעאל ור' עקיבא דלר' עקיבא בחצי' שפחה וחצי' בת חורין הכתוב מדבר ומפיק לה מדכתיב והפדה לא נפדתה דמשמע פדוי' ואינה פדוי' ולדידי' בעינן לענין חיוב קרבן ומלקות תלתא למעליותא יחוד לישראל וצד חרות ואופן היתר היינו עבד עברי (ולהרמב"ם ליכא רק תרתי למעליותא וכנ"ל ולמ"ד דיש תפישת קדושין בצד חרות. ניחא יותר מה דקפיד הכתוב בצד חרות) ולרבי ישמעאל בשפחה גמורה הכתוב מדבר והפדה לא נפדתה דברה תורה כלשון בני אדם. והנה אמר הכתוב והפדה לא נפדתה ופדיון נופל על כסף ואח"כ אמר או חפשה לא נתן לה וחופשה הוא א בר כגוי לשטר שחרור ופירוש חופשה (פרייא בריב ברע"ז) על שפחה כזו אמר הכתוב בקורת תהי' לא יומתו וגו'. ולפי פשוטו פירושו יבקרו הב"ד ויעיינו בדבר שלא יחשבוה לא"א גמורה שבאמת אם לא נשתחררה כולה אין כאן אשת איש גמורה ואין בזה דין מיתה אלא זהו תקונו והביא את אשמו וגו' ורז"ל למדו עוד מלשון בקורת מלקות כמ"ש הטעם ברש"י ז"ל להלן. ואמרו ז"ל עוד שאע"פ שבכל העריות האיש והאשה שווין בעונשן וה"נ ראוי שיהיו שניהם במלקות במזיד ובקרבן בשוגג מ"מ בשפחה חרופה אינו כן שהוא אינה בקרבן אפי' בשוגג רק במלקות אם היא מזידה והוא אינו במלקות אפי' במזיד רק בקרבן בין בשוגג ובין במזיד וילפי לה מדכתיב גבי מלקות דהבא בקורת תהי' דמשמעו היא ולא הוא (ר"ל דכל התורה כולה בלשון זכר נאמרה וראוי א"כ לומר יהי' ומ"מ לא הוה ממעטינן נקבה) וגבי אשם כתיב והביא את אשמו והי' לו לומר והביא אשם אבל אשמו משמע מיעוטא הוא ולא היא:

(ד"ה בקורת) כן צריך להיות הנוסחא ברש"י בקורת יש על ב"ד לבקר הדבר כו' גמורין ורבותינו למדו שהיא במלקות ולשון בקורת תהי' תהא בקריאה שהדיינין המלקין כו' והפלא ד' את מכותך וגו' תהי' היא רוקה ולא הוא:

כב ר"ל דהך מחטאתו אשר חטא יתירא הוא דהא לעיל מיני' כתיב על חטאתו אשר חטא ובא לרבות המזיד כשוגג. ובש"ס דכריתות פריך רמה רי רבווייא למזיד הא קרא בהדיא במזיד כתיב. דכתיב בקורת תהי' ואין מלקות אלא במזיד ומשני איפכא קתני לעשות שוגג כמזיד דהוה אמינה דכיון שצריכה היא להיות מזידה (דקיי"ל בזמן שאין האשה לוקה אין האיש מביא קרבן) איהו נמי דוקא במזיד הוא דמביא, קרבן קמ"ל רבווייא דהכא שגם שוגג בקרבן ע"כ ולפ"ז יש לתמוה איך תפס כאן רש"י ז"ל הגירסה הראשונה הדחוי' מדברי הרא"ם ז"ל:

כג (ד"ה שלש) ר"ל ואין המנין משעה שעושה פרי:

כד תיבת וגו' וכן שני נקודות ההפסק שאחרי' הכל טעות סופר וכן נראה ברא"ם והכל דבור אחד. וכן צ"ל כמעשר שני שכתוב בו וכל מעשר הארץ קודש לד' מה מעשר שני כו' ור"ל כמ"ש הרא"ם ז"ל והוא מפורסם בש"ס דגמרינן ג"ט קודש קודש ממעשר דאין קודש דהכא שאסור בהנאה כקודש אלא שלא יאכל בלי פדיון חוץ לחומת ירושלים כמו קודש דמעשר שני:

בא"ד שנושאו שם. ר"ל שנושא הפירות עצמן או דמיהן לירושלים כדי לשבח שם השמים:

כח ר"ל שאין מאמר להוסיף לכם תבואתו דבוק עם שלפניו ובשנה החמישי' תאכלו את פריו דא"כ אין לזה טעם כלל. ואיך יהי' היתר האכילה שבשנה החמשית סבת הברכה אבל הוא דבוק עם שלפני פניו שלש שנים וגו' ובשנה הרביעית וגו' שזהו סבת הברכה וכוונת הכתוב כאן שבמה שלא תאכלו פריו עד השנה החמישית יתוסף לכם תבואתו בשכר זה. ואולם מה שלא נאמר זה רק כאן ולא בהפרשת המעשרות שבלי ספק שגם בקיום המעשרות הברכה משתלחת כמ"ש הנביא (מלאכי) והביאו את כל המעשר וגו' והרקותי לכם ברכה עד בלי די. ע"ז דרש ר' עקיבא דברה תורה כנגד יצה"ר וכו' ומה נעימים דבריו ז"ל והוא כעין הכתוב אצל אזהרת עבודת קרקע בשנת השמטה. וכי תאמרו מה נאכל וגו' וצויתי את ברכתי וגו'. וכ"ז מבואר מאוד:

(ד"ה אני) כמה פעמים נמצא סיום זה בסדר זה ובכל מקום דרשו הכוונה בו לפי ענינו ומה נעימים דבריהם:

כו הנה לפן הא' פירושו לא תאכלו הבשר ועדיין הדם במזרק קיים. והדרש הב' ענינו שאף שמצד איסור בשר מן החי כיון ששחט בה רוב שנים כבשרא בדקולא דמיא ואין שם בשר מן החי עליו ואינו בלאו דלא תאכלו הנפש עם הבשר מ"מ הוא בכלל לאו דלא תאכלו על הדם דגזירת הכתוב הוא שאע"פ שנשחטה הבהמה כהלכתה ובשרא כמנח בדקולא דמיא אעפ"כ אינו רשאי לאכול ממנה עד שתצא נפשה עכ"ל הרא"ם ז"ל. והנה לב' הדרשות פירוש על הדם בעוד הדם קיים וענינו כמו לא תשחט על חמין דם זבחי שפירושו בעוד החמץ קיים ואין הלאו הזה אזהרה לאכילת הדם עצמו שא"כ הי"ל לא תאכלו את הדם מאי על הדם. וע"כ פירושו דבר אחר על הדם. ומבואר:

(ד"ה לא תנחשו) וענין הנחוש בכלל התלות איזה דבר אם לטוב ואם לרע. בתולדות היצורים בקריאתם או בפגיעתם או במקריהם:

(ד"ה לא תעוננו) הוא החלות אחרית הדבר בזמן מן הזמנים והוא פעל נגזר מהשם לא תבחרו עונות:

כח ופירוש לנפש לגוף המת לאפוקי שרט על ביתו שנפל ועל ספינתו שטבעה בים:
כט ואין כוונת הכתוב כאן אל תמסור בתך לזנות זנות אסור חייבי לאוין או חייבי כרת כזונה האמורה אצל אסור כהונה שהיא הנבעלת לגוי ועבד דלא תפסי בהו קידושין או לחייבי לאוין כממזר ונתין או לחייבי כריתות אבל כוונת הכתוב שלא תמסרנה לביאה שלא לשם קידושין ואף דלית הילכתא כרבי אלעזר דאמר פנוי דבא על הפנויה שלא לשם אישות עשאה זונה ואסורה לכהונה מ"מ היינו דוקא אם הוא בדרך ארעי ובמקרה אבל קרא דהכא במיחדה לזנות מיירי או לכל העולם או לאדם מיוחד והוא קדשה האמורה בתורה. מדברי הרא"ם ז"ל ומבואר:
(ד"ה ולא תזנה) ר"ל כי ו' ולא תזנה הוא לנתינת טעם והו' של ומלאה הוא במקום אם וענינו אל תחלל וגו' למען לא תזנה הארץ אם תמרא זמה:
לא (ד"ה אל תבקשו) ר"ל לפי שאינו נופל בקשה על הטומאה כי שום אדם לא יבקש להתטמא ואין החוטא מבקש הטומאה לתכליתו רק מבקש למלאות תאות יצרו. לכן פירש"י ז"ל שפירוש פעל לטמאה להיות עסוקין בהם ומפני שהעוסק בתועבות הללו ממשיך עליו טומאה כנה הכתוב את הפעל אחרי הנמשך ממנו בעבור גנות הפעולה ההיא. והוא מבואר:
לב (ד"ה והדרת) יכול יעצים עיניו וכו'. וא"ת ל"ל קרא להכי אטו ברשיעי עסקינן והלא אם ראה את הזקן הוא חייב בקימה והדור והוא עצם עיניו הרי עבר על תקים והדרת כבר תירצו בגמ' דה"ק יכול יעצים עיניו מקמי דלימטי זמן חיובא דהיינו קודם שיגיע לתוך ד' אמותיו דכי מטי זמן חיובא הא לא חזי לי' דליקום מקמי' ת"ל ויראת ע"כ. מדברי הרא"ם ז"ל ופשוט:
לג ר"ל ואין אונאה הנזכרת כאן אונאת ממון במקח וממכר שא"כ הי"ל וכי תמכרו ממכר לגר או קנה מידו לא תונו אותו וע"כ באונאת דברים מיירי שלא תונו אותו מצד גירותו. ופשוט:
לה ר"ל אם המודד הוא איש הממונה על זה מבלתי שיהיה הוא המוכר א"כ נמסר לו משפט המדידה והמשקל כנהוג בערי המרכולת הרי הוא הדיין בדבר וגם אם המוכר בעצמו הוא המודד והשוקל מ"מ אין המדידה והמשקל כענין שער המקחים שהשער יוכל גם הלוקח להיות בקי בדבר וסומך על אומד דעתו משא"כ במדה ומשקל שבזה נשען הלוקח רק על נאמנותו של המוכר א"כ הרי הוא בעצמו הדיין בדבר ולכן לא אמר הכתוב סתם לא תעשו עול במדה במשקל ובמשורה אבל הוסיף לא תעשו עול במשפט

במדה וגו' להורות בזה עוצם החטא שההונאה בדברים האלו שוה לקלקול ועות הדין וממילא שקשה עונשו כעונש הטית משפט. ומבואר:

לו (ד"ה אני) ר"ל לפי שקשה עונשן של מדות. רק סיים אני ד' וגו' אשר הוצאתי וגו' ע"מ כן הוצאתי והוסיפו עוד דבר אחר אני הבחנתי כו'. ומה נעים זה וכבר דרכם הטוב שבכל מקום שבא הסיום הזה לדרוש בו התייחסות סיים זה עם ענין האזהרה הקודמת לה וכראוי לדרוש במקראי קודש דברי אלקים חיים ועד"ז דרשו ז"ל ג"כ טעם סיום מאמר אני ד' אלקיכם האמור אצל אזהרת אונאת הגר ומה נעים הפירוש ההוא:

פרק כ

ב מפני שכל הכתוב בפ' זו נאמר כבר בסדר אחרי מות אמר שכפלן כאן להזכיר עונשן שקצתן בעירי וקצתן במיתת ב"ד כי בסדר אחרי לא זכר רק האזהרות ועונשן הכללי שהוא כרת:

(ד"ה עם הארץ) נתן טעם הגון התייחסות תואר זה בפסוק זה והיל"ל כל הקהל או כל העדה ירגמוהו כמנהג הכתוב בכל מקום.

ג כבר ביארתי זה באורך בסדר אחרי וכאן אקצר שפנים הוא כנוי להשגחה. וז"ש ז"ל פנאי שלי ומה שהוסיפו ז"ל עוד פונה אני מכל עסקי וכו' הוא להגזים העמל והאון. ולכך אמר ונתתי פנים וכנה ההשגחה בנתינת פנים כאלו כביכול לא יפנה פניו מנוכח החוטא ההוא לחומר החטא:

(ד"ה כי) כבר פירש"י ז"ל בש"ס דהך כי מזרעו נתן למולך דבקרא דהכא וכן בתתו מזרעו למולך האמור להלן בסמוך פסוק ד' שאחריו כולהו יתירי נינהו דהרי פתח הכתוב תחלה אשר יתן מזרעו למולך ועלה קאי הך קרא דהכא וקרא דלהלן וא"צ עוד א"כ לכפול הדברים לכן אמרו שבאו לרבות בן הבן וזרע פסול:

(ד"ה למען) ר"ל ואין כוונת הכתוב מקדשי ממש כי מה ענין טומאת מקדש אצל חטא הנתינה למולך אבל הוא כנוי לכנ"י המקודשת לשמים:

(ד"ה והכרתי) ר"ל דהיל"ל והכרתיו למה נאמר אותו:

(ד"ה לזנות) ר"ל דמאמר זה יתירא הוא ולדרשה אתי לרבות שאר ע"ז שעבדה בכך שהוא בהכרת ואף שאין דרך עבודתה בכך ואע"ג דקיי"ל דשלא כדרך עבודתה פטור ואפי' מגפף ומנשק ומחבק אם אין דרך עבודתה בכך אינו אלא בלאו לפי שהוא דרך כבוד אבל בשאר עבודות כגון זרק אבן לפעור אפילו בלאו אינו חוץ מזבוח וקטור ונסוך והשתחויה לפי שד' עבודות הללו הם מעבודת פנים חייב עליהן כרת וסקילה אפי' שלא כדרכו מ"מ

בעבודת המולך ג"כ איתרבי מקרא דהכא לחייב כרת אפי' שלא כדרכה להיותה עבודה משוקצת יותר ונראית כאלו הקריבה אלי' אדם:

ו והוא דבר הלמד מענינו שהרי לפניו הוא מדבר בע"ז ופשוט:

יג ר"ל דאל"כ משכבי אשה למה לי וכי לזכר משכב אחר שיצטרך הכתוב לסמנו מדברי הרא"ם ז"ל:

יח הנה לדעת רש"י ז"ל גם נחי למד הא הם משרשום השניים ושורש הערה ער והויו בשם ערוה הוא למשקל השם כמו היוד בשם צדיק אלא ששם צדיק הוא מהשרשי' בעלי שלש אותיות ומשקלו פעיל. אבל שם ערוה אחוה משקלו פעוה. אבל לדעת שאר המדקדקים חכמי ספרד שורש דהערה ערה וההא שרשית וכן שורש שם אחוה אחה והויו שבאה באמצע השם הוא תמורת ההא למד הפעל. וההא שבסוף השם איננה הא השרשית רק הוא לסימן הנקבי ומשקלו אחד עם שם שפחה שכולם משקל פעלה:

יט מ"ש רש"י ז"ל שנה הכתוב באזהרתן וכו' ר"ל כפל. דהכתוב באזהרתן. ור"ל שהרי כל העריות כבר נכתב אזהרתן בסדר אחרי ולא נשנו בסדר קדושים אלא לפרש עונשן בפרט אבל אצל אחות אביו ואחות אמו שלא נאמר עונשן גם בסדר זה רק אזהרתן ותרתי למה לי. לכן דרשו שבא לרבות אחות אביו ואחות אמו מן האם:

כ דודתו האמור כאן הוא אשת אחי אביו ובא כאן ללמד על הכרת האמור למעלה בסדר אחרי שהוא העונש הכולל לכל העריות כולן שהם בכרת אם לא התרו בם שענין הכרת הזה הוא שהוא וזרעו נכרתין:

כא הוא מבואר דערירים יהיו היינו בהווייתן יהיו שישארו ערירים כמו שהיו וא"כ משמע שגם בחייהם היו ערירין אבל ערירים ימותו משמעו אבל בחייהם לא היו ערירים והנה בדבור זה וכן בדבור שלפניו פירש"י ז"ל הטעם למה חזר ושנה הכתוב כאן אותן העריות שאינן במיתת ב"ד רק בכרת. ועונש הכרת שהוא עונש הכללי לכל העריות כבר זכר אותו בסדר אחרי בסוף אזהרת כל העריות כולן. אלא שקשה למה לא כתב רש"י ז"ל הטעם לכרת דכתיב הכא באחותו ובנדה. ובש"ס יבמות נתנו הטעם לכולן ורש"י ז"ל עזב קצת וביאר קצת עכ"ל הרא"ם ז"ל ובאמת שרש"י ז"ל לא כ' רק הדרשות שהם מיוסדות בפשוטו של מקרא כדרכו הטוב לפעמים. ולכן גם כאן השמיט אותן הדרשות היוצאות רק מייתורא דקראי ואינם נכללות בלשון הכתוב כנ"ל:

(ד"ה נדה) תימה דלא קאי הכי במסקנא דלמסקנא ילפינן העראה בהיקשא דרבי יונה דכתיב בתר כל האזהרות בפ' אחרי מות כי כל אשר יעשה מכל התועבות האלה ונכרתו

וגו' הוקשו כל העריות זה לזה. אבל נדה היא דכתיב הכא איצטריך לאשת אח שאין לה בנים בחיי בעלה כגון שגרשה שאסורה לו. מדברי הרב בעל צל"ד ז"ל:

כה (ד"ה אשר) זהו לשיטת פירושו לעיל שכוונת הכתוב אינה טמאה וטהורה ממש רק טמאה וטהורה ע"י פעולתך והיינו איסור והיתר והשתא הווי לפ"ז לטמא דהכא ג"כ לטמא ע"י פעולתך והיינו לאסור ולא לטמא ממש כמשמעו. מדברי הרא"ם ז"ל:

כו ר"ל שלמד להיות הוא למד התכלית. והכוונה ואבדיל אתכם ע"י אזהרת מאכלות האסורות מן העמים כדי שע"י הבדלה זו תהיה שני וא"כ מכלל הן אתה שומע לאו שאם אינכם מובדלין בקדושתכם מן העמים ואתם כאחד האומות אינכם שלי:

סדר אמור

פרק כא

א ר"ל דשתי אמירות הללו למה להזהיר גדולים על הקטנים וכאלו הי' כתוב אמור אל הכהנים שיאמרו לבניהם. ומה שכתוב ואמרת אליהם בלשון יחיד הוא אזהרה לכל כהן בפרט אתה הכהן תאמר לבניך וזהו דרך דרש שנכלל בלשון הכתוב קבלה זו. ובאמת ששנה כאן הכתיב בלשונו מן הנהוג בכתובים שדרך הכתוב בכל מקום או שיאמר דבר ואמרת אליהם כמו בפרשת ציצית וכיוצא דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם ועשו וגו' או שיאמר בשניהם בלשון אמירה אלא שישתמש בפעם שני במלת לאמר והי' ראוי לומר גם כאן אמור אל הכהנים לאמור:

(ד"ה בני) כל שלשת דבורי רש"י ז"ל הללו על מאמר בני אהרן צריכין להיות רצופין בדבור אחד. ובקצת ספרים באו נקודות ההפסק בנתים והוא שבוש וכתב הרא"ם ז"ל וז"ל וה"פ דאע"ג דכתב בני אהרן מ"מ איצטריך למיכתב הכהנים דאי מבני אהרן הוה אמינא אף חללים במשמע לכך איצטריך למיכתב הכהנים לאפוקי חללין שנתחללו מכהונה והיויין זרים. ומותרין לישא פסולות ושאר דיני כהונה אינו נוהג בהם ואח"כ כתב בני אהרן אף בעלי מומין במשמע. ואינו ר"ל דלהכי איצטריך גם בני אהרן ולא כתב כהנים לחוד. כדי לרבות גם בעלי מומין דהא גם מהכהנים לא אימעיטו בעלי מומין שהרי לכל דבר הם כהנים זולת לענין עבודה אלא משום דתנא אבני אהרן קאי נקט תלמוד לומר בני אהרן. ור"ל בעיקר דליכא שום מיעוטא למעטינהו. ואח"כ אמר התנא א"כ בני אהרן למה לי. למידרש בי' בני אהרן ולא בנות אהרן עכ"ל:

ב אין ר"ל דשאר האמור בכ"מ אינו אלא אשתו שהרי כתיב איש איש אל כל שאר בשרו לא תקרבו וגו' וכולל כל הקרובים דמפרש להו ואזיל בתר הכי וכתיב ג"כ באחות אביו

ואחות אמו שאר אביך הוא שאר אמך היא. אבל ר"ל אין שאר האמור כאן אלא אשתו עכ"ל הרא"ם ז"ל. וכבר הארכתי בהרבה מקומות שהלשון הזה הנהוג לרז"ל. לומר אין זה אלא זה איננו משפט כללי רק פרטי לרוב במקום שדרשו בו המלה הזו. וכאלו אמרו ז"ל בהדיא אין מלה זו האמור כאן אלא זה:

ג (ד"ה אשר) ר"ל כיון דהקרובה לרבות ארוסה אתי ע"כ אשר לא היתה לאיש פירושו למשכב. ולא כסתם לשון הוי' בכל מקום שהוא קידושין:

(ד"ה לא יטמא) ר"ל דאי רשות א"כ לה יטמא יתירא הוא דלא הוה לי' למימר אלא כי אם לשארו וגו' ולאחיו ולאחותו וגו' אשר לא היתה ולישתוק לה יטמא למה לי וע"כ למצוה:

ד ר"ל שהוא מחולל בה בעודה עמו דקיי"ל הנושא נשים בעבירה פסול עד שידור הניי' אבל משהדירה ומכ"ש כשכבר גירשה הרי הוא כהן כשר:

ה (ד"ה ופאת) ופירוש מלת גלח שאינו תולש השיער מעיקרו ושרשו רק השורש נשאר קיים תחת העור ומה שמסיר אינו אלא היוצא מן השורש למעלה מן העור לכך במספרים נקרא ג"כ גלוח. ופירוש גלוח שיש בו השחתה שמסיר השער קרוב מן העור עד שאינו נשאר רק השורש ובזה הוא קרוב למלקט ורהיטני שתולש (ותלישה היינו עם שרשו ועיקרו) ואינו מגלח לכן אינו חייב רק בתער. ולא במספרים אף שמגלח. וכתב הרא"ם ז"ל וז"ל ולמוד ישראל מכהן מק"ו ומה כהנים שרבה בהן הכתוב מצות יתירות אינו חייב אלא בתער ישראל לא כ"ש עכ"ל ולא הבינותי דלמה לן ק"ו הא מג"ש ילפינן ישראל מכהן לענין גלוח כמו דילפינן כהן מישראל לענין דליבעי נמי השחתה. והכל נלמד מג"ש דפאת פאת. וק"ו למה לי:

(ד"ה ובשרם) ולמד ישראל מכהנים בגזרה שוה שרטת שרטת כמו דאיתא בש"ס:

ו ר"ל לא אמר הכתוב קדושים הם רק קדושים יהיו והוא ל' ציווי לב"ד אשר יכריחום שלא יטמאו למת מדברי הרא"ם ז"ל:

ז (ד"ה חללה) החלות הוא ע"י איסורי כהונה אם הולד שנולד מאיסורי כהונה. כגון בת אלמנה לכ"ג או גרושה וחלוצה לכהן הדיוט או הנבעלת לאסורי כהונה עצמה, כהן גדול הבא על אלמנה וכן גרושה הנבעלת לכהן הדיוט נתחללה בביאתו כדכתיב ולא יחלל זרעו וגו'. ומדלא כתיב לא יחל דרשינן בש"ס שני חלולין. אחד לה ואחד לזרעה הילכך כהן גדול הבא על האלמנה או כהן הדיוט הבא על הגרושה. בפעם הראשון אינו לוקה עלי' אלא משום אלמנה לכ"ג או גרושה לכ"ה ובביאה זו כבר נתחללה ואם בא עלי' הוא או כהן אחר בפעם שני' לוקה משום חללה ג"כ כמו שלוקה משום גרושה ואלמנה וכן כהן הדיוט הבא על אלמנה שנבעלה לכ"ג לוקה עלי' משום חללה ואיכא

עוד איסור חללות שלא ע"י איסור ביאה כגון כהנת שנבעלה לחלל אע"ג דלא הוזהרו כשרות להנשא לפסולין מ"מ הולד שנולד מהם הוא חלל ואם בת הוא. הכהן הבא עלי' לוקה משום חללה. וכן חלל שנשא חללה הולד הבא מהם חלל. וישראל שנשא חללה קיי"ל בני ישראל מקוה טהרה לחללות והולד הבא מהם כשר. אבל חלל שנשא ישראלית איכא פלוגתא דתנאי אי בנות ישראל מקוה טהרה לחללים או לא:

ח לעיל בפסוק ו' אמר קדושים יהיו שהוא לשון ציווי וכנ"ל וכאן בפסוק זה בא ציווי יותר מפורש וקדשתו שהוא הציווי לזולת שיקדש את הכהן וכן אח"כ בפסוק זה עצמו אמר קדוש יהי' לך שהוא ג"כ הצווי לזולת שיקדש הכהן וכולהו צריכי לעיל בפסוק ואו אמר קדושים יהיו לענין הטומאה וכמו שפירש"י ז"ל שם שיכריחום ב"ד שלא להתטמאות למתים. וכאן בפסוק שלפנינו אמר וקדשתו לענין פסולי כהונה שזכר לפניו בסמוך שיכריחום ב"ד לגרש נשים הפסולות לכהונה. ושוב אח"כ אמר קדוש יהי' לך לנהוג בו כבוד קדושה. לפתוח ראשון וכמו שכתב רש"י ז"ל אח"כ בדבור הסמוך מדברי הרא"ם ז"ל:

(ד"ה קדוש) מבואר כבר בסמוך:

ט ר"ל שנחלקו בזה רבותינו לר' עקיבא אחת ארוסה ואחת נשואה בשריפה אבל לר"י ארוסה שבבת ישראל בסקילה בבת כהן בשריפה. אבל נשואה דבבת ישראל בחנק ה"ה בבת כהן:

יא ר"ל דאין ביאה אלא במקום שיש בו תוך כאוהל ובית ומערה וכיוצא. ולכך אמר ועל כל נפשות מת לא יבוא ומלת על משמשת בסמוך שלא יבוא בסמוך לנפש מת דהיינו באוהל אחד עמו כמשמעות לשון ביאה שמורה ההתקרבות באוהל אחד. ואם הי' אומר ועל כל נפשות מת לא יגש הי' זה אזהרה על ההתקרבות גרידא אפי' שלא באוהל אחד. ויש לפרש עוד שבא מלת על במקום אל וענינו ואל כל נפשות מת לא יבוא. ואיתא בתורת כהנים הובא ברא"ם ז"ל וז"ל. לא יבוא ולא יטמא חייב בלח יבוא וחייב בלא יטמא. ר"ל מוזהר שלא יבוא באוהל המת אע"פ שלא יגע במת ומוזהר שלא יגע במת אפילו במקום שאין בו תוך ואין שם טומאת אוהל כבקעה וכיוצא כהן הדיוט דמוזהר על אוהל המת. ילפינן מגזרה שוה דלא יטמא לא יטמא:

(ד"ה נפשות) ר"ל מדכתיב על נפשות מת. ולא כתיב על מת ילפינן שמוזהר הכהן שלא יבוא באוהל שיש בו רביעית דם מן המת:

(ד"ה לאביו) ר"ל דלאביו ולאמו קרא יתירא הוא. שהרי גם אביו ואמו בכלל אזהרה הכוללת הקודמת על כל נפשות מת מה תלמוד לומר לאביו ולאמו לאביו ולאמו הוא דלא יטמא אבל מטמא הוא למת מצוה:

יב כבר נאמר בסדר שמיני בספור מאורע מיתת נדב ואביהוא שהזהיר משה לאהרן ובניו הנותרים ומפתח אוהל מועד לא תצאו ולא תמותו ומכאן למדו חז"ל דכהן שיצא מן המקדש בשעת עבודה חייב מיתה. וכמו שכתב הרמב"ם ז"ל בהלכות ביאת מקדש וז"ל הובא ברא"ם ז"ל כהן שיצא מן המקדש בשעת עבודה חייב מיתה בין כהן גדול בין כהן הדיוט שנאמר ומפתח אוהל מועד לא תצאו ולא תמותו עכ"ל. והנה כתב הרא"ם ז"ל עוד שם וז"ל זה שנאמר בכהן גדול ומן המקדש לא יצא אינו אלא בשעת עבודה בלבד שלא יניח עבודתו ויצא. א"כ מפני מה נשנה אזהרה זו בכהן גדול שכהן הדיוט שהי' במקדש בשעת עבודה ושמע שמת לו מת ממי שמותר לו לטמאות אליו אע"פ שאינו יוצא מן המקדש (כל שעת עבודה) אינו עובד שאונן שעבד חלל בין בקרבן יחיד בין בקרבן צבור אבל כ"ג עובד כשהוא אונן שנאמר ומן המקדש לא יצא ולא יחלל (ר"ל ומפני כן נשנה לאו זה בכ"ג כדי להסמיכו לולא יחלל דכתיב בתרי' להורות דכ"ג מקריב אונן) וכו' עכ"ל ז"ל. ולמדנו מדבריו ז"ל שכל כהן בין כהן גדול בין כהן הדיוט מוזהרין שלא לצאת מן המקדש בשעת עבודה. ואפילו אינו עובד אז כגון שהכהן ההדיוט הוא אונן. או שלא עלתה עבודה זו בגורלו אלא שכהן הדיוט אם עבד אונן חלל. וכ"ג מקריב אונן. ועתה נשוב לבאור דברי רש"י בפסוק זה. הנה בתחלה פירש ומן המקדש לא יצא אינו יוצא אחר המטה וקאי אדלעיל לאביו ולאמו לא יטמא ואם מתו לו אביו ואמו לא יצא מן המקדש ללכת אחרי המטה. וכמו שפירש"י ז"ל בגמרא דסנהדרין שפירוש ומן המקדש לא יצא לפי זה מקדושתו לא יצא וכמו שנתנו בש"ס שם הטעם לזה. דחיישינן אגב מררי' מיקרי דאזיל ונגע במטה ומיטמא והזהירה אותה התורה שלא יצא מן המקדש ללכת אחרי המטה כדי שלא יצא מקדושתו ע"י זה אם ישכח מתוך מרירותו ויגע במטה ולפי פירוש זה מה שאמר הכתוב אח"כ ולא יחלל את מקדש אלקיו כי נזר שמן משחת אלקיו עליו וגו'. הוא טעם למה שהזהיר הכתוב מקודם שלא יצא מן המקדש לילך אחר המטה שהוא כדי שלא יחלל קדושת אלקיו אם יתטמא בשכחתו ואמר כי נזר שמן משחת וגו' ור"ל וא"כ הוא קדוש ואיך יחלל קדושתו. והנה לפי הפירוש הזה לאו דוקא אם הוא במקדש לא יצא משם לילך אחר המטה אלא אפי' אם הוא בביתו אינו רשאי ללכת אחר המטה. דזיל בתר טעמא פן יתטמא ויחלל קדושתו וזה שייך אפי' אם הוא בביתו וכן כתב הר"ם ז"ל בהדיא בהל' כלי המקדש הובא ברא"ם ז"ל וז"ל מת לו מת אינו יוצא

אחריו ואינו יוצא מפתח ביתו או מן המקדש וכו' עכ"ל וע"כ צ"ל לפי פירוש זה שמה שכתוב ומן המקדש לא יצא עיקר הכוונה מקדושתו לא יצא ואף דבש"ס הנ"ל לא אמר פירוש זה אלא לר"מ דס"ל דיוצא מרחוק אחרי המטה (כשהמטה במבוי שני' הוא נכנס למבוי ראשון וכן בכל מבוי ומבוי כן איתא במשנה שם לר' מאיר) אבל לר' יודא דס"ל אינו יוצא כלל אחרי המטה משמע דפירוש מן המקדש מקדש ממש. דגם ביוצא מרחוק חיישינן דטמא אגב מררי' נגע ולא כר"מ דס"ל דכיון דאית ליה היכרא זכור הוא ולא אתי למינגע. נ"ל שבאמת ז"א דגם לר"י צ"ל דפירוש מן המקדש בעיקר הכוונה מקדושתו לח יצא ובש"ס שם הכי פירושא דר"מ ס"ל דע"כ דלא כר"י דס"ל דאינו יוצא מן המקדש כלל אפי' ברחוק מן המטה דא"כ לביתי' הכי נמי דלא מצי אזיל ור"ל איך סתם הכתוב ואמר ומן המקדש לא יצא הלא מותר לו לצאת מן המקדש שלא ע"מ ללכת אחר המטה. רק ע"מ ללכת לביתו. וכיון דלא יצא אף שהוא לשון כולל מ"מ הוא לאו דוקא דזיל בתר טעמא שאמר אח"כ ולא יחלל וא"כ לביתי' מצי אזיל ה"נ מן המקדש לאו דוקא ועיקר הכוונה מקדושתו לא יצא והדרא סברא הנ"ל לדוכתא דברחוק מן המטה מצי אזיל דכיון דאית ליה היכרא לא אתי למינגע אבל ר"י ס"ל דמ"מ מדלא כתב קרא בהדיא מקדושתו רק כתב מן המקדש כדי לרמוז בזה שלא יצא הוא לשון כולל קצת ובא לרבות אפי' ברחוק מן המטה וע"כ צ"ל שאף שכתב אח"כ ולא יחלל מ"מ גם ברחוק שייך חלול דחיישי' אגב מררי' אתי למינגע אבל מ"מ גם ר"י מודה שהכוונה בעיקר. מקדושתו לא יצא מכח קושיית ר"מ דא"כ לביתי' ה"נ דלא מצי אזיל. וה"ה דהוה מצוי לאקשויי דהא ע"כ גם מפתח ביתו אינו רשאי ללכת אחרי המטה דזיל בתר טעמא שכתב אח"כ ולא יחלל אלא דס"ל לר"י דמן המקדש בא לרבות שולא יצא הכתוב אח"כ הוא עכ"פ לשון כולל בענין ההלוך אחרי המטה שבשום אופן לא יצא ע"מ ללכת אחרי המטה בין מקרוב בין מרחוק. אבל לעולם דשלא ע"מ ללכת אחרי המטה רק ע"מ לילך לביתו אפי' מן המקדש מותר לו לצאת וכן ע"מ ללכת אחרי המטה אפי' מביתי' לא מצי אזיל והכל מכח דזיל בתר טעמא דולא יחלל הכתוב אח"כ וע"כ שעיקר הכוונה מקדושתו לא יצא לדברי הכל כן הוא ביאור הסוגיא וברור זהו לפי דרש הא', ולפירוש זה פירוש מן המקדש לא יצא בין בשעת עבודה ובין שלא בשעת עבודה אינו יוצא אחר מטתם, ועיקר האזהרה רק שלא לצאת אחרי המטה ואפי' מפתח ביתו. אבל לפי המדרש השני מה שאמר כאן ומן המקדש לא יצא קאי ג"כ אדלעיל מה שאמר לאביו ולאמו לא יטמא ואמר אח"כ אע"פ שהוא אונן אינו צריך לצאת מן המקדש בשעת עבודתו ולהניח עבודתו ואמר הטעם ולא יחלל ור"ל שכ"ג מקריב אונן ואינו מחלל עבודתו ככהן הדיוט. ולפי פירוש זה מן

המקדש דוקא כתב קרא והמקרא מדבר בשעת עבודה דוקא. והרמב"ן ז"ל הקשה על רש"י ז"ל וז"ל ושני המדרשים האלו חלוקים זה על זה כי לפי הדרש הראשון הוא אזהרה שלא יצא אחר מטתו ואפי' כשאיננו בעזרה ומטעם דילמ' אתי למינגע ולפי הדרש הזה אינו נשמע כלל שכ"ג חלוק מכהן הדיוט שזה מקריב אונן וזה אינו מקריב אונן ומן הסבר ששניהם אינם מקריבין אונן כמו ששניהם אינם אוכלין אונן כמו שאמר אהרן למשה ואכלתי חטאת היום הייטב וגו' אבל לפי הדרש הב' נשמע שכ"ג חלוק מכהן הדיוט לענין הקרבה באנינות אבל לא נשמע כלל שכ"ג מוזהר שלא יצא אחרי מטת אביו ואמו ויכול להיות ששלא בשעת עבודה ומכ"ש מפתח ביתו מותר לו לצאת אחרי מטתם. ורש"י ז"ל כ' ועוד למדו כו' משמע שב' הדרשות צדקו יחדיו אינם חלוקין כלל. אלו דבריו ז"ל בתוספת ביאור רב. ולענ"ד י"ל דתרתי שמעת מינה דאי לדרשא ראשונה לחוד אתי קשה ליכתוב קרא בהדיא ומקדושתו לא יצא והוה ידענא דמוזהר ללכת אחרי המטה אבל יוצא ברחוק מן המטה לר"מ ואפי' לר"י דס"ל דלכך כ' קרא מן המקדש כדי לרבות דלא נפיק ממקומו כלל לצאת אף ברחוק מן המטה מ"מ קשה ליכתוב בהדיא ואחרי מטתם לא ילכו והוה ידעינן ממילא דאף ברחוק לא ילכו כלל דבשלמא אי הוה כתב מקדושתו לא יצא הוה מצי למיטעי דלכך לא כתב קרא בהדיא ואחרי מטתם לא יצאו כדי לרמז שיוצא מרחוק דבזה לא נפיק מקדושתי' דלא אתי למינגע וע"כ לדרשא ב' אתי שאינו מפסיק מן העבודה ומקריב אונן. ואי לדרשא ב' לחוד אתי שאמר ומן המקדש לא יצא ולא יחלל לרמז שכ"ג מקריב אונן. א"כ ע"כ ולא יחלל אין פירושו שאם הוא מניח עבודתו ועובד אחר במקומו הוא מחלל דאין ענין לזה כלל ולמה יחלל אם הוא איננו עובד וצ"ל א"כ שפירושו בהפך אם לא יניח עבודתו אפ"ה לא יחלל שכ"ג מותר להקריב אונן א"כ אין נופל ע"ז הטעם שאמר אח"כ בסוף הפסוק כי נזר שמן אלקיו עליו וגו' ומה טעם הוא להאמור שלכך אינו מחלל בהקריבו אונן לפי שנמשח בשמן משחת קודש ואיך תלוי זה בזה. ואפילו תימא דהא בהא תליא מ"מ קשה למה כ' קרא לא יצא דמשמע דסגי במה שנשאר במקדש לחוד הלא עיקר הכוונה לבל יניח העבודה וליכתוב בהדיא ולא יעזוב עבודתו ולא יחלל. נמצא דבמ"ש קרא ומן המקדש נשמע דרש הראשון האזהרה ללכת אחרי המטה וממ"ש ולא יצא נשמע דרש הב' שכ"ג מקריב אונן (צ"ל בהפך ושגגה פלטה קולמסי) כנל"ב. וכללו של דבר שהכתוב סובל ב' הפירושים ושקולין הן ויבואו שניהם:

(ד"ה ולא יחלל) בסוף הדבור הא כהן הדיוט שעבד אונן חלל עכ"ל. ור"ל מדכתיב ולא יחלל רק בכ"ג ולא כ' נמי גבי כהן הדיוט בסדר שמיני בפסוק ומפתח אוהל מועד לא

תצאו וגו'. שמעת מינה שדוקא כ"ג אינו מחלל בהקריבו אונן אבל כהן הדיוט מחלל. ובש"ס איכא פלוגתא בזה דאיכא דמפיק לה מהך קרא אבל אידך תנא אמר לך מי כתיב הא כהן הדיוט שלא הניח עבודתו חלל. ופירש"י דילמא כהן הדיוט נמי לא חלל ובכה"ג איצטריך למישרי דלא תימא מתוך חשיבותי' וקדושתו הוא דפסול אונן והך תנא מפיק לה מדכתיב בסדר שמיני הן היום הקריבו את חטאתם וגו' ודרשינן וכי אינהו אקרבוה אני הקרבתי מכלל דאי אינהו אקריבוה שפיר אישתרוף

טו ובש"ס קידושין אמרו קידש ובעל לוקה שתים משום לא יקח ומשום לא יחלל:

יח פשוט שמלת כי הוא לנתינת טעם. ועוד שאין טעם בכפל המאמרים וע"כ שהוא לנתינת טעם לאזהרה הקודמת וכאומר שא"צ טעם ונכלל הטעם בכלל האזהרה עצמה. בעל מום לא יקריב כי בעל מום אינו ראוי להקריב כמ"ש במלאכי בענין מומי הקרבן הקריבהו נא לפחתך כן הוא כאן בענין ניומי כהן המקריב:

(ד"ה חרום) ר"ל שחוטמו הסמוך לעיניו הוא שקוע לגמרי וכשרוצה לכחול שתי עיניו כאחת אין חוטמו מעכבו מלכחול שתי עיניו כאחת בכחילה אחת. מדברי הרא"ם ז"ל:

כ (ד"ה גרב) חרס משמעו יבש מבפנים ומחוץ דוקא כמ"ש הרא"ם ז"ל. ובזה תבין כל מ"ש רש"י ז"ל כאן בדבור שלפנינו ודע ששני נקודות סימן ההפסק ט"ס והכל דבור א':

כא פשוט דכולא קרא יתירא ולדרשה אתי בהכרח:

(ד"ה מום) גם זה מייתור הלשון הוא נדרש:

(ד"ה ומן) כדכתיב מאיל המלואים למשה היה למנה:

כג (ד"ה ואל) דקשה אל הפרוכת למה לי השתא בעבודת חוץ פסול בעבודת פנים מיבעיא:

(ד"ה ולא) ופירוש מקדשי לפי זה עבודתי. מדברי הרא"ם ז"ל:

כד (ד"ה אל) ר"ל שיזהירו ב"ד של ישראל את הכהנים בעלי מומין מלגשת לעבודה דאל"כ מה ענין ישראל עם אזהרה זו של הכהנים. מדברי הרא"ם ז"ל:

פרק כב

ב ר"ל והוא מקרא קצר וכאלו כתוב וינזרו מקדשי ב"י בטומאתם וסמך על מ"ש אח"כ בפסוק ג' אמור אליהם וגו' וטומאתו עליו וגו':

בא"ד ד"א כו'. מלת ד"א הוא ט"ס וצריך למחקו והכל דבור אחד אלא שיישב רש"י ז"ל לשון הכתוב ע"י הסרוס. מדברי הרב בעל צל"ד ז"ל ופשוט:

ג טעות נפל בספרים וצ"ל ולמדוה רז"ל מהיקשא ור"ל דגבי יולדת כתיב בכל קודש לא תגע ותניא בברייתא דת"כ בכל קודש לא תגע אזהרה לאוכל או אינו אלא לנוגע ת"ל

אח"כ ואל המקדש לא תבוא מקיש קודש למקדש מה מקדש דבר שיש בו נטילת נשמה אף קודש דבר שיש בו נטילת נשמה ובנגיעה ליכא נטילת נשמה כמ"ש רש"י ז"ל אח"כ והא דאפקי' קרא בל' נגיעה לומר לך נגיעה כאכילה האסור לאכול אסור ליגע מדברי הרא"ם ז"ל:

בא"ד לא הוצרך וכו'. ר"ל דכאן אין שייך לומר אין עונשין מן הדין אלא בדיני אדם ולא בדיני שמים. מדברי הרא"ם ז"ל:

בא"ד וכן נדרש פירוש ועוד נדרש מזה בת"כ ענין אחר שאין האוכל מן בשר הקדשים בטומאת הגוף בכרת ר"ל שאינו חייב עליו משום טומאה עד שיקרבו מתיריו והן האמורין וזריקת הדם. מדברי הרא"ם ז"ל:

(ד"ה וטומאתו) ר"ל כנוי וטומאתו שב אל כל איש אשר יקרב דרישא דקרא ולא על מבשר הקדשים:

בא"ד ממשמעו וכו'. ר"ל שאם הכוונה בטומאת בשר היל"ל והוא טמא לפי שאין הטומאה עוברת מהאוכלין הטמאים אבל וטומאתו עליו משמעו שעדיין טומאתו עליו ולא פרחה ממנו ולא נטהר ממנה אלמא שבטומאה פורחת הכתוב מדבר וזהו האדם שיש לו טהרה בטבילה והך דהכא הוא אליבא דאחרים בש"ס אבל ת"ק מפיק לי' מג"ש דטומאתו טומאתו דפ' פרה מדברי הרא"ם ז"ל:

ה ר"ל ופירוש לו בשבילו ובסבתו כמ"ש הראב"ע ז"ל וז"ל ואמר אשר יטמא בשבילו ואף שאיננו שלם (ד"ה לכל) ר"ל דלכל טומאתו איננו שב אל מאמר באדם אשר יטמא לו רק שב אל איש אשר יגע וא"כ לכל טומאתו בא לרבות נוגע בזב וזבה וכו' והוא פשטות הכתוב וכאלו אמר לאו דוקא טומאת מת ושרץ ושכבת זרע הכתובים לעיל דה"ה ליתר הטומאות שהאדם נטמא בהם:

ז שני נקודות ההפסק שבא אחר דבור זה בדפוס הוא ט"ס והכל דבור אחד. והפירוש דתלתא קראי כתיבי תרי הכא בפסוק ו' הקודם ולא יאכל וגו' כי אם רחץ וגו' דמשמע הא רחץ טהור מיד. ובפסוק ז' שלפנינו אמר ובא השמש וטהר ואחר יאכל וגו'. והג' בפ' תזריע ששם כתוב אצל קרבן יולדת וכפר עליה הכהן וטהרה הא כיצד פסוק הראשון למעשר ובפסוק ז' לתרומה ופסוק שלישי לקדשים. ולכן כתיב כאן בפסוק ז' מן הקדשים דמשמע מן הקדשים ולא כל הקדשים להוציא את הקדשים שמחוסרי כפרה אינן אוכלין בקדשים עד הבאת קרבנם:

ח כבר הארכתי וביארתי בזה די הביאור בסדר אחרי י"ז פסוק ט"ו וא"צ לכפול המאמרים עוד:

ט (ד"ה ומתו) הרא"ם ז"ל הקשה מנא לן דבמיתה בידי שמים דילמא בחנק וכדאמרינן בעלמא כל מיתה האמורה בתורה סתם אינו אלא חנק. ולע"ד דיש לחלק דכל היכי דכתיב בל' ציווי כמו מות יומת או לשון אחר שיש לפרשו בל' ציווי כמו אך הנביא אשר יזיד לדבר דבר בשמי אשר לא צויתיו ומת הנביא ההוא דיש לפרשו ומת בציווי שנצטוו ב"ד להמיתו אח"כ משא"כ כאן שע"כ איננו ציווי שהרי קדם לו לשון שלילה ולא ישאו עליו חטא ומתו בו וע"כ מלת ולא מוסב גם על ומתו בו והכוונה ולא ימותו בו ר"ל ושמרו את משמרתי כדי שלא ימותו בו. או כזה ושמרו את משמרתי ולא ישאו עליו חטא אשר ימותו בו ואחרי שאיננו ציווי רק כמודיע ע"ד מכלל הן אתה שומע לאו שאם לא ישמרו לאכלו בטומאה ימותו בו ע"כ איננו מיתה בב"ד רק מיתה בידי שמים שאל"כ היה קדם לו ציווי בהכרח שא"א שמצוה בב"ד להרגו ולא נצטוו על ככה וע"כ שהוא מיתה בידי שמים שאינו נופל בזה ציווי. הגע עצמך שהזהיר הכתוב את אהרן ואל יבוא בכל עת אל הקודש ולא ימות וגו'. וכי נאמר שאם בא אל הקודש הוא בחנק מדכתיב ולא ימות וע"כ ז"א לפי שלא בא כאן ציווי על המיתה וה"נ הכא גבי תרומה:

י (ד"ה תושב) ור"ל אבל אם היתה השין קמוצה היה משמעו תושב שהוא כהן ובאמת ז"א שאף שהוא קנוי קנין שנים או אפי' קנין עולם מ"מ לא הפסיד כהונתו בכך ואוכל בתרומה מדברי הרא"ם ז"ל ופשוט:

יב ר"ל ולא אלמנה וגרושה בכלל דוודאי בת כהן שהיא אלמנת כהן הרי היא כמו שהיתה בתחלה בין יש לה זרע ממנו ובין אין לה. מדברי הרא"ם ז"ל ופשוט:

(ד"ה וזרע) פשוט שהרי עיקר הטעם שזרע שיש לה מעכבתה מלאכול בתרומה כאלו הי' בעלה הישראל קיים וא"כ ע"כ צריך להיות הזרע ממנו:

יג (ד"ה וכל זר) ר"ל דכולי' קרא ית ירא הוא שהרי כבר הזהיר לעיל על התרומה לזרים וכל זר לא יאכל קודש וע"כ שחזר ושנה לאו זה כאן להורות בזה שאין הקפיד' אלא בזרות ולהוציא את האונן:

יד ר"ל דלא היה לו אלא לומר ויסף חמישיתו עליו ונתן לכהן את הקודש למה לי שהרי כבר אמר ויסף חמשיתו עליו ועליו היינו על הקרן וע"כ לדרשא אתי ומבואר:

טו ר"ל שבא בכתוב זה אזהרה לכהנים שלא יאכילו תרומה לזרים:

טז הרמב"ן ז"ל הקשה ואמר מי דחקו להספרי לדרוש אותם בעצמם ולמה לא נאמר שמוסב על הכהנים שהזהיר אותם במקרא הקודם ולא יחללו וגו' ובזה שני המקראות קשורים שאמר ולא יחללו הכהנים את קדשי ב"י להאכילם לזרים. וע"ז אמר כאן והשיאו אותם עון אשמה ר"ל שע"י שיאכילו הכהנים את ב"י תרומה יטעינו אותם עון אשמה

וכינוי אותם הוא כינוי הפעול כמו שהוא לרוב ולמה נאמר שפעל והשיאו איננו פועל הנזכר למעלה בפסוק ולא יחללו וגו' שהם הכהנים רק הפועל הוא ישראל ועי"ז נצטרך לפרש שכינוי אותם הוא כינוי החוזר הנמצא רק על המעט אלו דבריו ז"ל. ודברי הרא"ם ז"ל ביישוב זה מגומגמים מאוד. ולע"ד נראה ליישב זה בפשיטות לפי שמדרך הלשון לפעמים להשתמש בפעל סתמיי ולא להזכיר הפועל בפירוש אבל אין מדרך הלשון להשמיט הפעול הנרמז בכינוי אותם וע"כ שהוא מחובר או עם הפועל הנזכר למעלה בפירוש בשמו העצמי או עם הפועל הנכלל בכנוי הפעל שלפניו. ולזה למעלה בפסוק ו' שאמר ולא יחללו את קדשי ב"י וגו' ע"כ הפועל של הפעל יחללו מוסב על הכהנים ואין לומר שהפועל הוא בני ישראל. וזה לב' טעמים. א' שאף שמדרך הל' להשתמש לפעמים בפעל סתמי היינו כשאין הפועל מיוחד אבל כאן שהפועל מוגבל אם הכהנים ואם ב"י אין הדרך להשתמש בפעל סתמי. לכן יותר י"ל שמוסב על הכהנים שהם הפועלים הנזכרים לעיל בראש הפרשה דבר אל אהרן ואל בניו וינזרו וגו' אמור אליהם לדורותיכם וגו' ושמרו את משמרתי וגו' ועל הפועל הזה מוסב ג"כ פעל ולא יחללו וגו' הנזכר כאן ממה שנאמר שמוסב על ב"י שאין נזכרין בפועלים בכל הפ'. ב' אם נאמר שהפועלים הם ב"י א"כ היל"ל ולא יחללו את קדשיהם אשר ירימו לד'. אבל ממ"ש ולא יחללו את קדשי ב"י אשר ירימו לד' ע"ש הפועלים בולא יחללו הם פועלים אחרים זולת ב"י והם הכהנים ומוסב על הפועלים וינזרו ושמרו שבתחלת הפ' כל זה בנעל ולא יחללו אבל כאן בפעל והשיאו אם נאמר שהפועלים הנכללים בפעל והשיאו הם ג"כ הכהנים כמו שמסתבר לומר לכאורה מטעם הראשון הנ"ל לפי שהם הפועלים בכל הפ'. אבל לפ"ז יהיה כינוי אותם מוסב על פעול שלא נזכר בפעול בפירוש והוא פעל נשמט ואין מדרך הלשון להשמיט הפעול הנרמז בכינוי אותם. לכן יותר נוח לומר שהפעול בכאן הוא הפועל הנרמז בכנוי הפעל שלפניו ואין הפעול נשמט לפ"ז שהפעול הוא בעצמו הפועל שהרי הוא כאלו אמר והשיאו את המשיאים. ולפ"ז כיון שכנוי אותם שב בהכרח על הפועל שלפניו בעצמו ע"כ כנוי אותם הוא פעל וכנוי החוזר ואף כי לפ"ז נשמט הפועל בפעל והשיאו כבר כתבתי שמדרך הלשון להשתמש לפעמים בפעל סתמי כנ"ל ברור בזה:

בא"ד ואונקלוס כו' לדעת המתרגם פעל והשיאו שב ג"כ על הכהנים ופירוש אותם בעצמם אפס שסובר שפסוק ולא יחללו איננו אזהרה לכהנים שלא יאכילו תרומה לזרים רק שהוא אזהרה לכהנים שלא יאכלו תרומה בטומאה והוא מוסב למעלה אתחלת פרשה וינזרו מקדשי ב"י וכ' רש"י ז"ל שפירוש זה דחוק דהא כבר באה אזהרה זו למעלה וינזרו וגו' ולא יחללו וגו' ותרתי למה לי ועוד שלפירוש זה צריך להוסיף מלת בטומאה

בפסוק שלפנינו וצ"ל בתשלומו והשיאו אותם וגו' באכלם את קדשיהם בטומאה ולכן יותר מסתבר לפרושי דקאי על שלמעלה בסמוך לו דמיירי באכילת תרומה לזרי ואין כאן חסרון ולא כפל:

יט (ד"ה לרצונכם) וחסר לפ"ז פעל יהיה בכתוב והשיעור לרצונכם יהיה:

כב ר"ל שאיננו שם תואר לנקבה כמו עור לזכר שהרי כל הענין מדבר בל' זכר. לכן צ"ל היותו שם. דבר במשקל נקבי כמו אדרת אבל עורון הוא שם דבר במשקל זכר. מדברי הרא"ם ז"ל:

בא"ד שלא יהא בו מום של עורת ממ"ש רש"י ז"ל כאן וכן ממ"ש רש"י ז"ל בדבור הסמוך שלאחריו תשכיל שלדעת רש"י ז"ל הפסוק הזה איננו דבוק עם לא תקריבו אלה האמור אח"כ שהרי לא חשב כאן רק המומין בעצמם מזולת היותם נשואים על הקרבן וא"כ אלה שב ג"כ על המומין בעצמם ואין נופל במומין הקרבה רק בבעלי המומין. ולכן פירש"י ז"ל כאן שמאמר זה דבוק עם סוף הקודם כל מום לא יהיה בו ומפרש כאן מה לא יהיה בו ואמר עורת גרב ילפת לא יהיה בו. ומ"ש אח"כ לא תקריבו וגו' הוא ענין בפ"ע וקאי על בעלי המומין זהו כוונת רש"י ז"ל כאן:

(ד"ה או שבור) ר"ל לפי ששם שבור הוא שם תואר ולא שם דבר א"כ נוכל לומר שהוא דבוק עם לא תקריבו אבל לפי שבא בתוך המומין שהם בשמות המכונים שם דבר א"כ הוא מחובר עם הפסוק שמחוברים אליו שאר שמות המומין וע"כ הוא דבוק ג"כ עם סוף פסוק הקודם כל מום לא יהיה בו. אבל מלת בו אינו נופל בשם תואר ולכן לפי ששם שבור שם תואר לא יפול עליו לא יהיה בו. לכן תיקן רש"י ז"ל את הלשון ואמר או שבור לא יהיה אבל בעורת פירש"י ז"ל לעיל עורת לא יהיה בו לפי שבשם דבר נופל מלת בו. וכן בגרב וילפת שהם שמות דבר נופל מלת בו ומבואר:

(ד"ה לא) שלשה אזהרות הללו רצופות בפסוקי כ' כ"א כ"ב כ"ג ופירוש שרוע עודף מענין קצר המצע מהשתרע מדברי הרא"ם ז"ל:

(ד"ה קלוט) והיא כענין פרסת החמור והסוס:

(ד"ה נדבה) והוא כמו שפירש הרמב"ן ז"ל שבעבור שאין בשום פעם חיוב לבדק הבית רק נדבת נפש יכונה מה שיתן איש לבדק הבית בשם נדבה. ואני מוסיף עוד לומר שהנודרין מפני עת צרה או מפני נס גדול שנעשה להם הדרך שנודרין למזבח ופעמים שנודרין בנדבת נפשם ובכוונה רצויה ופעמים שאין כוונתן שלמה אבל המתנדב לבדק הבית הוא מתנדב בלא שום סבה ושלא לכפרת נפשו מפני נס או צרה לפיכך כל הניתן לבדק הבית קרוי נדבה לפי שנתינה זו הוא בברור מנדבת הלב. אבל סתם נדר הוא למזבח לפי שרוב

הנודרין הוא לכפרת נפשם מפני נס או צרה לכן הם נודרין קרבן אבל באמת על דרך הרחבת הלשון יפלו נדר ונדבה שהן הרי עלי והרי זו בין בבדק הבית ובין במזבח ועיקר הטעם שלבדק הבית דהווי קדושת דמים ונמכר מה לי תם ומה לי בעל מום משא"כ למזבח ומבואר:

(ד"ה ולנדר) מלבד ההכרח שביארתי לעיל בסמוך הוסיפו עוד חז"ל להוכיח זה מלשון ריצוי הנופל רק בעולה למזבח:

כד (ד"ה ובארצכם) ר"ל שע"כ הוא אזהרה על הסרוס שאין לפרש שהכוונה על ההקרבה שהרי כבר אמר לא תקריבו בסמוך לו בפסוק זה בעצמו. ועוד דלענין ההקרבה לאיזה צורך אמר ובארצכם וכי יש הקרבה בחוצה לארץ. וע"כ שהכוונה על הסרוס ואמר לפ"ז ובארצכם לרבות בהמה טמאה וכמ"ש ז"ל בגמ' חגיגה שאלו את בן זומא מהו לסרוסי כלבא אמר להם ובארצכם לא תעשו כל שבארצכם. אבל אין לפרש שבא למעט חוצה לארץ שהרי הסרוס חובת הגוף הוא וחובת הגוף נוהגת בין בארץ ובין בחו"ל:

כה (ד"ה לא ירצו) ר"ל שפירוש לכם בשבילכם ר"ל לתכליתכם דהיינו לכפר עליכם אבל אין פירוש לכם כפשוטו שאין נופל רצון במקריב אלא במי שלשמו הוקרב ר"ל שמקריבין אליו והוא הש"י:

כז ר"ל דיוצא דופן פסול להקרבה:

כח (ד"ה אותו) בש"ס דחולין יליף זה במה מצינו משלוח הקן חייב כאן אותו ובנו לא תשחטו וגו' וחייב בשלוח הקן לא תקח האם על הבנים מה להלן נקבות ולא זכרים כדכתיב והאם רובצת וגו' ולא והאב רובץ או והוא רובץ אף כאן נקבות ולא זכרים והא דכתיב בל' זכר צ"ל לפ"ז משום דאשור ושה דלעיל מיני' קאי שגם הנקבה נקראת שור ושה להיות שור או שה שם המין וכילל זכרים ונקבות וכן תרגם אונקלוס תורתא או שיתא ואלו גבי שור ושה שרוע או קלוט תרגם ותור א אמר. מדברי הרא"ם ז"ל:

(ד"ה אותו) בש"ס אין לי אלא אותו ואת בנו. בנו ואותו מנין כשהוא אומר לא תשחטו הרי כאן שנים (ופירש"י ז"ל הזהיר את שניהם שוחט האם ושוחט הבת) הא כיצד (דלא משכחת שניהם עוברין אלא בשלש בהמות ואי בשוחט אם ושני בנים ל"ל קרא פשיטא. ואי באם ובתה ובת בתה הא נמי פשיטא) השוחט את הפרה ואת אמה ואת בתה שנים האחרונים חייבין ר"ל השני חייב משום בנו ואותו. והג' חייב משום אותו ואת בנו:

כט ר"ל שאין כנוי הנוכח לרצונכם כנוי הקנין רצון שלכם שאין זה נופל במקריב רק הרצון נופל אצל הש"י וע"כ פירושו לרצון לכם אבל לפירוש הב' שכ' רש"י ז"ל הוא כנוי הקנין:

לב פשוט שהשמירה הוא בלב שלא יבוא לידי מכשול במעשה:
לג כבר כתבתי במ"א שבכל מקום שבא אחר הציווי זכרון יצי"מ ר"ל בזה שע"מ כן הוצאתי אתכם לשמור גזרותי. ועד"ז אמר ג"כ כאן ע"מ כן הוצאתי אתכם שתקדישו את שמי:
(ד"ה אני ד') לעיל בפסוק ל' שקדם למאמר זה מצות לא תעשה פירש"י ז"ל שהכוונה במאמר זה דעו מי גזר עליכם. אבל כאן שקדם לו מ"ע ונקדשתי וגו' פירש שהכוונה במאמר זה נאמן לשלם שכר ובפרט במקום מצות קדוש השם ראוי יותר החתימה הזו לפי שהיא מצוה היותר קשה מצות אבוד נפש. ולכך אמר שבאבדן נפשכם בעוה"ז הריני הנאמן ובעל היכולת לגמול שברכם בעוה"ב אשר כדאי הוא נטילת חייכם מפני רב טוב הצפון הזה:

פרק כג

ב והוא כדתניא בת"כ הובא ברא"ם ז"ל מנין שמעברין את השנה על הגליות שעלו ועדיין לא הגיעו לירושלים ת"ל ב"י מועדי ד' עשה את המועדות שיעשו אותם כל ישראל ואם לאהיו מגיעין כל הגליות אל ירושלים אין עושין אותן (ר"ל כדינן בראי' וחגיגה ושמחה) כל ישראל אלא מקצתן. והילכך ב"ד מעברין את השנה כדי שיגיעו הכל לירושלים ויעשו כל ב"י יחד את המועדות ופירוש מ"ש בברייתא עשה מועדות שיהיו ישראל מלמדים בהם ר"ל מלומדים ומורגלים. והכוונה עשה המועדות באופן שיהיו כל ישראל מרגילים א"ע לעלות לרגל וזה יהיה כשידעו שעברו בשבילה את השנה וירגילו א"ע לעלות לרגל בכל שנה ושנה. כן פירש"י ז"ל בש"ס פ"ק דסנהדרין. מדברי הרב בעל צל"ד ז"ל:
ד ר"ל הפסוק הזה כפול שכבר אמר כן למעלה בפסוק ב' אבל כ"א מורה על ענין אחד שבשני הפסוקים. אמר מועדי ד' אשר תקראו אותם מקראי קודש וישון אשר תקראו אותם משמע שהדבר תלוי בב"ד ואיך תלייתם בב"ד לפי שהמועדות תלויים בעבור השנה ואם הוסיפו ב"ד אדר אחד נדחו המועדות מזמנם וכמו כן תלוין המועדות בעבור החודש מפני דטעם דזה. ולמעלה אמר שתלויין המועדות בעבור השנה באיזה חודש מחדשי השנה שיחולו כמ"ש שם ב"י מועדי ד' דמשמע שמעברין השנה בשביל הגליות כו' וכמ"ש רש"י ז"ר שם. ובפסוק שלפנינו הוסיף עוד שהלויין גם בעבור החודש לענין באיזה יום ובאיזה שבוע שיחולו מדברי הרא"ם ז"ל בתוספת ביאור רב:
ה (ד"ה פסח) ר"ל שאין הכוונה חג הפסח שלא נקרא החג דזה בשום מקום בכתוב ע"ש הפסח רק נקרא חג המצות ועוד שאין בי"ד חג אבל דכוונה הקרבת הקרבן הקרוי פסח בי"ד ופשוט:

ח שני נקודות ההפסק שבאו אחרי דבור זה הוא ט"ס והכל דבור א' ובזה יובן כל מ"ש רש"י ז"ר כאן:

(ד"ה שבעת) מבואר בפ' בא באורך קחנו משם:

י והוא כדתניא בת"כ ראשית קצירכם שתהא תחלה לכל הנקצרים שאין רשות לישראל לקצור שדותיהן עד שיקצר דעומר תהלה ר"ל ולא שפירוש ראשית קצירכם שידא העומר נקצר מראשית השדה ולא מאמצע השדה או מסופה דקצירכם קציר דכולהו ישראל משמע עכ"ל הרא"ם ז"ל ור"ל דאל"כ דוה לי' למימר ראשית הקציר (ד"ה עומר) ר"ל כלי המדה המחזקת עשירית האיפה עומר שמה:

יא (ד"ה לרצונכם) ר"ל שאין גזרת דציווי תיבת לרצונכם שיגיף העומר באופן שיהיה לרצונכם לרצון לכם. כמו לרצונכם תזבחו דלעיל בפ' שור או בשב וגו' דא"כ הי' צריך לפרש אח"כ מהו האופן הזה שיהיה לרצונכם כמו שמפרש למעלה בפ' הנ"ל. לזה צריך לפרש ע"כ שגזרת הציווי במאמר הזה הוא פעל והניף ר"ל שנצטווה להניף העומר. ומ"ש אח"כ לרצונכם איננו מן הציווי רק הכוונה שאם יקצרנו ויניפנו יהיה לרצון לכם ולמד לרצונכם הוא ל' הסבה אבל גבי לרצונכם דגבי תודה בפ' דנ"ל שהוא גזרת הציווי למד לרצונכם הוא ל' התכלית. ומבואר:

(ד"ה ממחרת) ר"ל שהעומר נקצר בניסן ומונח עד ט"ז בניסן שאז הכהן מניפו ומקריבו. ופירוש ממחרת השבת ממחרת דיו"ט שבזמן הקציר שהוא בניסן והיינו ט"ז בניסן שהוא יום הראשון לחול המועד פסח עד הזמן דזה יהיה מונח העומר הנקצר. אבר אין לפרש ממחרת שבת בראשית כדעת הצדוקין שאם נקצר העומר בזמן קצירתן לפני שבת בראשית יהיה מונה עד ממחרת שבת בראשית. ולפירוש זה תהיה הקרבת העומר פעמים בט"ז בניסן ופעמים אחר ט"ז בניסן. ז"א שהרי כתיב ממחרת השבת בהא הידיעה שהוא השבת המיוחד ושבת בראשית איני יודע איזהו:

יב ד"ל לא שהוא חובת היום כשאר המוספין של ימות הפסח שהרי בפ' פנחס שכתוב שם מוספי כל ימות הפסח לא כ' שם הכבש הזה עכ"ל הרא"ם ז"ל. ור"ל שע"כ איננו מן המוספין ורק חובה לעומר הוא בא ואם לא יהיה שם עומר כגון שנשתדף הקציר ואין ממה להקריב העומר גם הכבש הזה אינו קרב שאינו חובה ליום רק חובה לעומר:

יג (ד"ה שני) ר"ל שהמנחה הזאת היא כפולה שהרי מנחת נסכים בכל מקום שלשה עשרונים לפר ושני עשרונים לאיל ועשרון לכבש:

טז (ד"ה השבת השביעית) ר"ל לעיל בפסוק ממחרת השבת יניפנו הכהן. וכן בפסוק וספרתם לכם ממחרת השבת תרגם אונקלוס ע"פ קבלת חכמי ישראל מבתר יומא טבא.

אבל כאן תרגמו מבתר שבועתא שביעתא וגם כאן אין פירוש ישבת ישבת בראשית כמו שיתכן זה ע"פ דעת הצדוקין ימ"ש. דק פירוש שבת שבוע כפירוש שבע שבחות תמימות תהיינה שאמר אח"כ:

(ד"ה עד ממחרת) ר"ל שאם נאמר שר"ל כאן עד ועד בכלל א"כ תהיה הספירה חמשים יום והרי אמר למעלה בפסוק שלפניו וספרתם לכם וגו' שבע שבתות תמימות תהיינה א"כ אין הספירה רק מ"ט יום. וע"כ צריך לפרש שר"ל כאן עד ולא עד בכלל ואין הספירה רק מ"ט יום ואולם מ"ש כאן אח"כ תספרו חמישים יום אין זה סתירה כאשר יתבאר בדבור הסמוך:

(ד"ה חמשים יום) כבר מבואר למעלה בסמוך שע"כ אין הספירה רק מ"ט יום. לזה צריך יישוב מ"ש כאן תספרו חמשים יום. לזה דרשו שצריך לחלק מאמר זה לשנים ופעל תספרו מוסב אשלפניו וחמשים יום דבוק עם מה שאחריו והשיעור כזה עד ממחרת השבת השביעית תספרו ור"ל עד ולא עד בכלל והיינו מ"ט יום וכנ"ל. ואח"כ אמר חמשים יום והקרבתם ור"ל ביום החמשים שהוא יום החג תקריבו מנחה חדשה כל זה למדרשו. אבל לפי פשוטו כתב רש"י ז"ל דיש לפרש כזה דגם מאמר חמשים יום מוסב על פעל תספרו שלפניו ומקרא מסורס דיא וכאלו כתוב כסדרו כזה עד ממחרת השבת השביעית חמשים יום תספרו. ור"ל עד ממחרת השבת השביעית שהוא יום חמשים תספרו. ועד ולא עד בכלל ואינו אלא מ"ט יום וכנ"ל והנה באמת שגם לפי הדרש דחמשים יום מחובר עם והקרבתם שאחריו חמשים יום דוא לשון מסורס וצ"ל כסדרו יום חמשים שהרי אינו מקריב בכל החמשים יום רק ביום החמשים לבד וכששם המספר הוא שם תואר מספרי ראוי להקדים המתואר כמו וקדשתם את שנת החמשים ואחת שנה. וזהו ההבדל שבין מאמר חמשים יום ובין מאמר יום חמשים שבפן הא' חמשים הוא שם מספרי וכולל כל הסך. ובפן הב' הוא שם תואר מספרי ואינו דק על יום א' בלבד שהוא החמשים בסדר הזמני אבל ההבדל שבענין דסרום בין הדרש ובין הפשומי שלהדרש דסרום בתיבות חמשים יום ומלת יום הוא מסורס ולפי פשוטו צריך לסרס תיבת תספרו. והנה מ"ש רש"י ז"ל שהפירוש הב' קרוב יותר לפשוטו של מקרא מפירוש הדרש אף שלב' הפירושים יש כאן סרוס הוא לב' טעמים א' שלהדרש מלבד שצריך לסרס מאמר חמשים יום צריך להוסיף גם בית משרת וראוי כסדרו ותשלומו ביום חמשים משא"כ לפירוש הפשוט א"צ לתוספת אות ב' שדרך הלשון להקדים הפעל לזמן הפעולה ואם חמשים יום מחובר עם והקרבתם שאחריו ראוי לומר או והקרבתם חמשים יום ר"ל והקרבתם ביום חמשים ואם יקדים זמן הפעולה לפעל מדרך הלשון במקום

שהזמן שלפניו חלוק במין הפעולה מזמן שאחריו להוסיף ו' משמשת על הזמן שאחריו וא"כ היה ראוי לומר עד ממחרת השבת השביעית תספרו וביום חמשים והקרבתם וגו' והוא ו' מעוררת ההפוך בזמן הקודם תספרו. ואולם ביום חמשים תקריבו וא"כ לפי הדרש יש כאן סרוס הלשון וגם חסר ו' משמשת ובית משמשת משא"כ לפירוש דפשוט זהו כוונת רש"י ז"ל וברור:

(ד"ה מנחה) ר"ר דלהכי קרא למנחה זו מנחה חדשה לפי שבאה מן החדש כדי להתיר החדש במקדש (ומנחת העומר מתיר החדש במדינה) וא"כ היא מנחה חדשה שקודם לה לא היו מקריבין במקדש מן החדש. ולכן הקשה רש"י ז"ל דאכתי אין זה חדשה שהרי קרב קודם לה מן החדש מנחת העומר. ותירץ דמ"מ אין שווין במינן שמנחת העומר באה מן השעורין וכל המנחות באות מן החטין א"כ לגבי כל המנחות ה"ל מנחה חדשה:

יז (ד"ה להם תנופה) ר"ל שאין פירוש לחם תנופה לחם שטעון תנופה כמ"ש להלן פסוק כ' והניף וגו' על לחם הבכורים וגו' שהרי כתוב כאן תביאו לחם תנופה ובשעת הבאה לא היתה עדיין לחם תנופה וע"כ צ"ל שפירוש לחם תנופה כמו לחם תרומה שהורם והונף לשם גבוה:

(ד"ה בכורים) ר"ל ואין פירוש בכורים שתהיה מן האביב כמנחת העומר (ר"ל שז"א שהרי ע"י מנחת העומר כבר הותר החדש להדיוט וכל אדם רשאי לקצור ולאכול) אלא שהמנחה עצמה היא בכורים שהיא ראשונה לכר המנחות הבאות מן החדש. ומנחת בכורים היא סמיכות המתואר אל התואר ור"ל מנחה הראשונה. אבל אם נאמר שפירוש מנחת בכורים מנחה הבאה מן הבכורים שהוא האביב א"כ מנחת בכורים הוא סמיכות הביאור:

בא"ד אף למנחת קנאות. הכי איתא בת"כ הובא ברא"ם אם למנחות של חטין בלבד (אבל מנחת קנאות לפי שבאה מן השעורין הותר ע"י העומר שהוא ג"כ מנחת שעורין) הרי כבר נאמר חדשה מה ת"ל בכורים תנהו ענין אף למנחת שעורין:

יח מלת על ישמש לפעמים הצרוף וכן פירושו כאן בגלל הלחם שהן חובה ללחם והאחד בא בשביל חבירו ואם לא הביא לחם אינו מביא כבשים:

(ד"ה ומנחתם) ר"ל ולפיכך סתם לך הכתוב ולא פירש, לפי שסמך ער האמור בחומש הפקודים

יט מ"ש רש"י ז"ל כאן הוא מבואר מעצמו. והנה מ"ש רש"י ז"ל ברייתא זו כאן ולא למעלה בפסוק והקרבתם שמדבר בקרבנות העולה לפי שגם השעיר חטאת שנזכר כאן

אמור במוספי חומש הפקודים וניתן מקום יותר לומר שכבשים ושעיר האמורין כאן הן האמורין בחומש הפקודים:

כ דכי איתא במנחות זבחי שלמי צבור טעונין תנופה חיין ושחוטין ומפיק לה שם בגמ' ממ"ש בשלמי יחיד את חזה החנופה ואת שוק התרומה לקחתי מאת ב"י מזבחי שלמיהם. ומדכתיב בל' רבים (מזבחי שלמיהם) אע"ג דבקרבן יחיד קא מישתעי ש"מ שבא לרבות שגם שלמי צבור טעונין תנופה שחוטין כשלמי יחיד וא"כ מה ת"ל עוד כאן והניף הכהן אותם תנופה ללמד שטעונין ג"כ תנופה מחיים:

(ד"ה קודש יהיו) ר"ל שאין פירוש קודש יהיו קדשים קלים כשלמי יחיד דא"כ קרא יתירא הוא דפשיטא דרא גריעי משלמי יחיד וע"כ שהפירוש קודש יהיו בערך שלמי יחיד שאלו קדשים קלים (ר"ל ונאכלין לזרים וחוץ לקלעים לפנים מן החומה. אבל קדשי קדשים נאכלין לפנים מן הקלעים לזכרי כהונה) ואלו קדשי קדשים מדברי הרא"ם ז"ל

כב מה מאוד השכיל הדרש הזה שבכוון הציג לך הכתוב חובת מתנות עניים בין עבודת הקרבנות כדי לעורר אותנו בזה שאין תכלית עבודת הנתינה לשמים ומקרא מלא הוא אם ארעב לא אומר לך. רק התכלית הנרצה בעבודת בית המקדש הוא טהרת הלבב הבאה באמצעות עבודת הקרבנות ובפרט בחגים ומועדות שהם ימי משתה ושמחה באו מצות החג בראיה וחגיגה ושמחה להורות שעיקר השמחה הוא עבודת המקום ב"ה והוא שמחת הנפש. ולכוונה זו באה בפרשת המועדות שלפנינו חובת מתנות עניים בין קרבנות החג לעורר אותנו שתכלית עבודת הקרבנות איננו הנתינה רשמים מקור העושר ית'. אבל עיקר הנתינה לשמים הוא הנתינה לעני. וזהו התכלית הנרצה בעבודת הקרבנות ר"ל טהרת הלב הנמשך ממנה ורק בזה תתייחס עבודת הקרבנות נתינה רשמים אם ימשך ממנה הנתינה לעני. וזהו כוונת אמרם ז"ר ללמדך שכר הנותן לקט וכו' מעלה עליו כאלו בנה ביהמ"ק והקריב עליו וכו' ר"ל שהרי יש כאן הנתינה רשמים שהוא תכלית הקרבנות (ד"ה תעזוב) ר"ל מדכתיב תעזוב ולא כתיב תתן נשמע שאין בזה טובת הנאה לבעל הבית כמו בתרומה ומעשרות שנותן לכל כהן שירצה אבל בזה צריך הבעל הבית לעזוב לעניים והם יטלו מעצמם וד"ה אני ד') ר"ל ובזה למד אותנו הכתוב גודל מצות מתנות עניים ולפיכך חזר המצוה ואמר עשה זה ואני נאמן לשלם שכרך להורות נחיצת מעשה הציווי עד שלבלתי יתעצל בזה הבטיח לו שכר רב על ככה:

כד ר"ל שהיל"ל יום תרועה כמ"ש באמת בחומש הפקודים פ' פנחס. אבל אמר כאן זכרון תרועה להורות חובת זכרון פסוקי זכרונות ושופרות וזכרון ר"ל זכרון בפה ואמר שם יום תרועה ללמד חובת תרועה ממש בשופר וכאן אמר זכרון תרועה להורות עוד חובת

הזכירה בפה וטעם אמירת פסוקי זכרונות כדי שנזכר לטובה ופסוקי שופרות הטעם לפי ששופר של איל זכר לעקדת יצחק כדאיתא כל זה בש"ס דר"ה. והנה לא זכר רש"י ז"ל כאן פסוקי מלכות לפי שזה הוציאו בש"ס ממקרא אחר מדברי הרא"ם ז"ל:

לא ר"ל לפי שבפסוק כ"ח אמר וכל מלאכה לא תעשו בעצם היום הזה וידמה משמעו בהיות השמש על האופק וכמו בעצם היום הזה בא נח וגו' וא"כ היינו סבורים לומר שבלילה אינו מוזהר על המלאכה כלל ועוד שכתוב אח"כ בפסוק כ"ח הנ"ל כי יום כפורים הוא וגו' דמשמע שבא לתת טעם איסור המלאכה להיותו יום כפורים וראוי להפנות אז מכל עסק זמני ולהקדישו לד'. וידוע מן הש"ס בי עצם היום לבדו מכפר וא"כ ה"א דבלילה כיון שאינו מכפר אינו מוזהר בו על עשיית מלאכה. לכן חזר וכ' לך כאן וכר מלאכה לא תעשו ולא כ' בעצם היום הזה כדי להורות שמזוהר גם בלילה ממלאכה ומעתה ידענו שפירוש בעצם היום הזה שבפסוק כ"ח הנזכר עצומו של יום הכולל גם הלילה עמו (ופירוש יום א"כ מעת לעת וכן הוא סתם ביאור מלה זו בלה"ק כמ"ש הראב"ע ז"ל בתהלים ממ"ש יום צעקתי בלילה נגדך וללמדנו ג"כ במה שאמר שם בעצם היום הזה ולא אמר ביום הזה שעל עצומו של יום הוא מוזהר וענוש כרת ולא על התוספת ועינוי מדברי הרא"ם ז"ל בתוספת ביאור:

לה נרשם כאן הציון ברש"י בטעות כי הדבור הזה מקומו למעלה בפסוק כ"ז בציווי יום הכפורים וכ"כ הרא"ם ז"ל ופשוט. ור"ל ביוה"כ קדשהו בכסות נקי' ותפלה ובשאר ימים טובים קדשהו ג"כ בכר זה וגם במאכל ומשתה:

לו לפי שחג המצות שבעת ימים וחג הסוכות שמונת ימים הרי יום א' יותר ועוד שבאמת יום השמיני איננו חג הסוכות כלל בעצם שהרי אינו טעון סוכה ולולב שהרי לענין מצות סיכה אמר בסוכות תשבו שבעת ימים ולא יותר ובמצות לולב אמר ושמחתם לפני ד' אלקיכם שבעת ימים ולא יותר א"כ יום השמיני נראה כיום הנוסף על החג לכן אמרו ז"ר בדרש שמטעם זה נקרא כאן שמיני של חג עצרת שפעל עצר נופל על הנעצר יותר מזמן הקצוב ואמר הכתוב אע"פ שבמשך שבעה ימים שעברו כבר נשלם חג הסוכות יעצור אתכם השי"ת עוד יום אחד נוסף לחוג גם חג השמיני וכנוי זה הוא ג"כ כנוי של חבה יתירה כאשר אמרו ז"ר בנועם משלם כמלך המבקש מבנו שיהי' נעצר עמו עוד יום אחד לפני פרידתו ומה ערבו דבריהם ז"ל

לז (ד"ה דבר יום). ר"ל שפירוש דבר יום חוק הקרבנות של כל יום לפי שאין מוספי החג שווין בכל יום כי פרי החג מתמעטין והולכין כל יום ואח"כ אמר עוד ביומו להורות

שדבר בל יום הוא רק ביומו הא עבר זמנו בטל קרבנו ואין להמוספין תשלומין כל שבעה בעולת ראי' ושלמי חגיגה:

לט ר"ל שפירוש תחוגו האמור כאן הוא על הבאת החגיגה דאלו חגיגת הרגל כבר כתוב הוא למעלה בפסוק ל"ד:

(ד"ה שבעת ימים) תחלה פירש"י ז"ל שפירוש שבעת ימים תחוגו הוא לתשלומין ועיקר החובה ביום הראשון ושאר הימים תשלומין דראשון הם שאם לא הביא בזה יביא בזה ואח"כ כתב רש"י ז"ל יכול יהא כו' ר"ל או אינו שאין כוונת הכתוב לתשלומין רק כפשוטו שיביא כל שבעה תלמוד לומר במקום אחר והגותם אותו יום אחד במשמע הא כיצד יום אחד לחובה שבעה לתשלומין:

מ ר"ל ומכאן מוכח שהוא אתרוג כמו שאמרו בגמרא דסוכה:

(ד"ה הדר) ר"ל דמזה נמי משמע שהפרי הזה הוא אתרוג ולפ"ז שם הדר איננו שם התואר רק שם המין ואין הדר דבוק עם פרי שלפני פניו רק עם עין שלפניו ושם עץ סמוך לשם הדר. וענינו פרי שר עין אתרוג ופשוט:

מב (ד"ה בישראל) מלת בישראל נראית יתירה שלא הי' לו לומר אלא כל האזרח ישבו בסוכות. וע"כ לדרשא אתיא בישראל כל שהוא בישראל ובא לרבות את הגרים:

מג הפירוש הוא אליבא דרבי עקיבא בש"ס ולא כר"א דאמר סוכות ממש היו ומה שפירש רש"י ז"ל אליבא דר"ע דלא כר"א. מפני שמרת הושבתי מורה שהיתה הישיבה פעל אלקי ואלו לר"א ישבו אבותיכם מיבעי' לי'. מדברי הרא"ם ז"ל:

פרק כד

ב ר"ל בסדר תצוה לא נאמר ציווי ההדלקה רק פעל ההדלקה בדרך ספור לפרש טעם מצות מעשה המגורה והציווי לא בא שם רק על מעשה המנורה לכן לא אמר שם צו את בני ישראל ויקחו אליך וגו' אבל אמר שם ואתה תצוה וגו' כלומר סופך לצות בעתיד על זה כאשר תצוה ממני לצות את ב"י על ככה אבל כאן בא פעל ההדלקה בדרך ציווי. לכן אמר צו את ב"י וגו' ומבואר (ד"ה שמן) מבואר בואתה תצוה:

(ד"ה תמיד) גם זה מבואר באריכות בסדר ואתה תצוה קחנו משם וא"צ לשנות את האמור:

ג לפי פשוטו פירוש מחוץ לפרוכת העדות מחוץ לפרוכת קדשי קדשים ששם דעדות שההדלקה היתה בהיכל אבל לפי הדרש פירוש פרוכת דעדות פרוכת ההיכל ששם העדות של נר מערבי שהיה דולק כל היום ע"פ נס וממנו היה מתחיל ההדלקה בערב

ולא היה מטיבו בבוקר רק בערב ולא קשה א"כ מאי מחוץ לפרוכת העדות אדרבה מבית לפרוכת דעדות מיבעי' לי' שבאמת הדרש לא יכחיש דפשוט רק שאמר שרמז יש בדבר: (ד"ה יערוך) באמת אין פעל העריכה כל הלילה רק ההדלקה כל הלילה אבל כבר ביארתי הכלל דזה פעמים רבות שבבוא שני פעלים רצופים זה על זה שפעל הב' הוא פעל התכלית והפעל הראשון נעשה עבורו מדרך לה"ק להשמיט פעל התכלית ולקשור פעל הראשון עם המלות שיתקישר בהם הפעל הב'. ועד"ז השיעור כאן יערוך אותו אהרן ובניו לדלוק מערב עד בוקר:

ד פשוט שאין שם טהורה כאן הפוך טומאה דלמה יעלה על הדעת היותה ח"ו בלתי טהורה

ו הוסיף רש"י ז"ל את החסר בלשון כדרכו הטוב. ופשוט שהחסרון הזה הוא בטבע צחות הלשון ואינו חסרון באמת (ד"ה השולחן) פשוט שאין הטהרה כאן הפך הטומאה רק הפך תערובת הסיגים:

(בא"ד ד"א על טהרו כו') ר"ל שהלחם הראשון של המערכת ר"ל מהמערכת לחם התחתון לא היה מונח על הסניפין רק על עצם השולחן וכבר מבואר הוא באורך בסדר שמות:

ז (ד"ה והיתה) ר"ל ופירוש ללחם לאזכרה והיתה לאזכרה בשביל הלחם הוא ההקטרה שמקטירין אותה בשבת ולמד לאזכרה הוא למד השינוי וההוי' החדשה כי כן הוא שמוש הלמד בהיותו קשור עם פעל די' כמו והיו לדם והרבה כיוצא ולמד ללחם הוא ל' התכלית: (ד"ה והיתה) הציון ברש"י בטעות ולפני הדבור הזה ראוי לעיין אות ט'. והנה יישב רש"י ז"ל כאן את הלשון דאם נאמר שמלת והיתה מוסב על החלות שלמעלה בפסוק ה' היל"ל והיו בל' רבים. ואם נאמר שמוסב ע"ש הכולל לחם שזכר בפסוק ז' היל"ל והיה בל' זכר. וע"כ צ"ל שהוא דבוק עם שם מנחה הבלתי נזכר בכתוב רק הוא בכח הלשון וכנה כאן ללחם הפנים בשם מנחה כמ"ש רש"י ז"ל הטעם שכל דבר הבא כו' ומבואר:

ט כבר כתבתי לעיל כי הציון הזה ראוי להיות בדבור שלפני זה הוא בד"ה והיתה. והנה כאן כוונת רש"י ז"ל שאף שתיבת והיתה ע"כ מוסב ע"ש מנחה מ"מ פעל ואכלוהו שהוא לשון זכר מוסב ע"ש לחם שבפסוק ז' דלעיל:

י ופירוש פעל ויצא לר' ברכיה שסיים דפ' של מעלה. ומ"ש רש"י ז"ל אמרו לו איש על דגלו באותות לבית אבותם כתיב ר"ל לבית אבותם ולא לבית אמותם:

(ד"ה בן) שוט שהוא ע"פ קבלתם ז"ל ואינו נרמז בכתוב:

(ד"ה בתוך) ר"ל דכן הוא משמעות הכתוב אע"פ שהוא בן איש מצרי בכל זאת הוא בתוך ב"י שנתגייר והרמב"ן ז"ל הקשה דהרי א"צ גרות דקיי"ל נכרי ועבד הבא על בת ישראל הוולד ישראל ותירץ דגרות לאו דוקא. ועיקר הכוונה שנדבק בישראל ויגע אתם במדבר ולא נדבק באביו אבל בתוספת ז"ל תירצו שנתגייר ממש שקודם מ"ת הדין שהולד הולך אחר הזכר ולא נכנס בברית מילה וטבילה והרצאת כאבותינו יוצאי מצרים לפי שהיה גוי ואח"כ כשגדל נתגייר לדעתו מדברי הרא"ם ז"ל:

(ד"ה וינצו) ר"ל ורכך זכר כאן מלת במחנה ואין ספק שהמאורע הזה שהוא סבת הריב עם הישראלי היה להם ז"ל בקבלה ובכתוב לא זכר רק הריב אבל הסבה נזכרה רק ברמז:

יא (ד"ה ושם אמו וגו') ר"ל וע"כ לא פרסם הכתוב רק שם האשה הישראלית ולא ייחס את האיש הישראלי לפי שא"צ לנו לדעת מי היה אבל שם האשה הישראלית הוצרך להודיענו למען דעת שהיא לבדה היתה זונה. והענין לפי שהפועל פעולה זרה ומשונה יחפוץ האדם לדעת מי הוא הפועל הזה בין אם הפעל הזר הזה הוא פעל מעולה וטוב ובין אם הוא פעל מגונה ורע. ולזה מאשר הודיענו הכתוב מי היתה האשה הישראלית הזאת נדע בברור שלא הורגל ח"ו הפעל הרע דזה בינותם גם בהיותם במצרים השטופים בזמה ולכן היה הפעל הרע הזה פעל זר ומשונה בעיניהם עד שיבוקש לדעת שם האיש ושם אביו ושם שבטו. ומבואר (ד"ה שלומית) כל זה הוא מדרשת דורשי רשומות ופשוט:

יב ע"פ קבלתם האמתית ז"ל היה הרשע המקלל הזה עם המקושש בפרק אחד:

בא"ד ויודעים היו כו'. ר"ל בוודאי ידעו שהמקושש במיתה שהרי נאמר לו בסיני מקרא מפורש כל העושה בו מלאכה יומת אבל לא נתפרש במקרא זה באיזה מיתה יהרג' ולכך נאמר בספור מאורע המקושש שלכך הניחוהו במשמר כי לא פורש מה יעשה לו. ולשון זה משמעו שלא היו מסופקים כלל אם יעשה בו איזה משפט בכלל רק שהיו מסופקים במהות המשפט ר"ל באיזה מיתה ולכן אמר מה יעשה לו ר"ל מהות העשיה. אבר כאן אצל המקלל אמר לפרוש להם על פי ד' לפי שהיו מסופקים על העשי' בכלל אם יעשה בו איזה משפט ולפ"ר יקשה בזה דאחרי שהיו מסופקין אם יהרג אם לא. א"כ ה"ל התראת ספק ולא שמה התראה בשלמא במקושש י"ל שהתרו בו מיתה סתם לפי שעכ"פ ידעו שהוא במיתה בכלל וצ"ל שההתראה היתה באופן זה שים על לבך אולי יחרץ למות משפטך על פי ד' וכיון שהדבר עתיד להתברר תיכף ה"ל שפיר קבלת ההתראה ולא מיקרי התראת ספק ואין התראת ספק אלא אם באפשר שלא יתברר הדבר לעולם דומיא דנותר שיכול להיות שלא יותיר או ישרוף הנותר. שוב ראיתי שבש"ס פרק אלו הן הנשרפין בסנהדרין שנינו שם מחלוקת ר' יודא וחכמים אם צריך להתרות בפירוש

באיזה מיתה נהרג ות"ק יליף ממקושש דסגי בהתרו בו למיתה סתם וכנ"ל ור"י ס"ל דמקושש הוראת שעה היתה ובזה א"ש לר"י גם במגדף אבל באמת לת"ק קשה ולטעמיך מה תעשה במגדף שהי' ספק גם כן אם דינו במיתה ואיך התרו בו אפילו מיתה סתם וע"כ צ"ל דהוראת שעה היתה א"כ גם ממקושש אין ראי' ושפיר קאמר ר"י. ולכן צ"ל דכיון דסגי בהתראה סתם למיתה כדילפינן ממקושש יצוייר גם במגדף התראה עפ"י הדרך הנ"ל כיון דסגי גם בהתראה בלתי מבוררת וא"צ לומר גם במעשה דמגדף שהוראת שעה היתה כן נ"ל בזה. ואחרי כתבי זאת מצאתי סברא זו בתוספת יבמות פרק הערל עלה דאיתמר בש"ס התם אכל חלב מבן שתים עשרה שנה ויום אחד ולאחר י"ח שנה נולדו בו סימני סריס אמר רב נעשה גדול למפרע ופירשו התוס' וז"ל ולקי על חלב שאכל בהיוחו בן י"ב (דבנקבה מיירי התם בש"ס) דלא חשיב התראת ספק אע"ג דבשעת התראה הי' ספק שמא יביא שערות קודם י"ח דהשתא מיהא אינלי מילתא למפרע שהי' גדול בשעת התראה ולא דמי להכה את זה וחזר והכה את זה. דאף לאחר שהכה את שניהם לא ידיע איזהו אביו עכ"ל. וביאור דבריהם כנ"ל דבדבר שעתיד להתברר בהכרח אינו התראת ספק ומיקרי שפיר התיר עצמו למיתה כיון שיתברר בעתיד ולא חשיב התראת ספק אלא היכי שאפשר שלא יתברר לעולם ובזה אפילו הוברר אח"כ לא ה"ל התיר עצמו למיתה לפי שסומך המותרה א"ע שרא יתברר כלל ולכן אמר אע"פ ויש שחשוב התראת ספק אע"פ שעומד להתברר כגון בנותר או בשבועה שאוכל ככר זה היום ועבר היום ולא אכלה אע"פ שעתיד להתברר האיסור (ולעיל כתבתי בטעות דנותר ה"ל דבר שאין עומד להתברר) אם יותיר או לאו שאני התם שהספק אינו בתולדה ר"ר במהו' הדבר (אם דוא אביו אם היא עברה שיש בה חיוב מיתה אם העושה גדול או קטן וכיוצא) רק שכל הספק מפני שבידו עדיין לתקן שלא יעבור על האיסור וכיון שכל הספק מפני שבידו לתקן שפיר ה"ל התראת ספק אף שיתברר בוודאי לאחר זמן אם יתקן או לא והטעם מבואר מפני שלא ה"ל בשעת התראה התרת עצמו למיתה די"ל שסומך עצמו על התקון מפני שהתקון בידו ושחק בהמתרה. ואף דחזינן אח"כ שלא תקן. מ"מ אח"כ י"ל ששכח ההתראה משא"כ בדבר שאינו בידו והספק בתולדה חשיבא שפיר התרה למיתה בספק שעתיד להתברר בהכרח זהו ביאור דבריהם ז"ל. ושש לבי שכוונתי בסברא זו לדבריהם וגם זכיתי למצוא און וראי' לסברא זו ממעשה דמקלל וש"ס דפרק אלו הנשרפין:

יד ר"ל שאין הפירוש שומעי המאורע רק שומעי הנקיבה והם העדים. והוא מילתא דמסתבר:

(ד"ה כל) לפי שהעדים מפרשין הנקיבה לפני הדיינין כדתנן בסנהדרין. ועוד שהרי ענין הסמיכה כמ"ש רש"י ז"ל בדבור הסמוך שאומרין לו דמך בראשך ולא אנחנו גרמנו לך מיתתך וזה רא יתכן רק בדיינין ועדים לפי שעל ידיהן יצא לו משפט מות:

(ד"ה כל) ר"ל שפירוש כל העדה שלוחם. דשלוחו של אדם כמותו דאיך אפשר שירגמוהו כל הששים רבוא:

טו ר"ל דאין פירוש ונשא חטאו בב"ד שהרי כתוב אח"כ ונוקב שם ד' יומת. וכפר דבר אחד רצוף זה ער זה למה לי ועוד שענין נשיאת חטא בכל מקום אינן אלא שלא ינוקה מהעונש ועתיד שיקבל גמול מעשהו אבל על העונש הבא תיכף על המעשה אינו נופל כלל ענין נשיאת חטא לכן פירש"י ז"ל שתחלה אמר דדרך כלל כי יקלל אלקיו ונשא חטאו. כלומר שלא יוותר לו העון וגם אם לא יומת בב"ד כגון שאין שם עדים והתראה בכל זאת גמולו יושב לו בראשו ובהכרח הכוונה שכרת יכרת האיש ההוא והדבור הזה כלפי המקלל ואח"כ אמר ונוקב שם ד' מות יומת והוא הדבור כרמי ב"ד ר"ל אליכסאני מצוה שנוקב שם ד' יומת על ידכם כשיש עדים והתראה ומבואר:

(ד"ה ונוקב) כאן צריך דהיות ציון אות ט"ז שבדבור שאחריו ודציון בא בדפוס בטעות כי דבור שאחריו עם דבור זה הכל דבור אחד ושתי נקודות ההפסק שבנתים הוא טעות סופר כמו שיבואר בסמוך:

טז כבר כתבתי כי דבור זה עם שלפניו הכל דבור אחד. והציון דכאן ראוי להיות בדבור שלפניו וכל נקודות ההפסק שבאמצע הוא ט"ס. והנה כוונת רש"י ז"ל בדבור זה לבאר הוראת פעל נקיבה ואמר כי הוראתו בכלל ליחד בפרט את העצם מבין שאר העצמים ולהגביל את הגוף והמספר והכלל הגברת והתיחדות החלק המכוון מבין הכל כמו הנקובים בשמותם נקבה שכרך עלי זהו הוראתו בכלל. אבל הוא ג"כ שם הנאמר ביחוד לענין הקללה והוראתו הגבלת הפרט שיכוון אליו המקלל מבין הכלל כמו מה אקוב לכן בתחלה ביאר רש"י ז"ל הוראתו הכללית שהוא לפרש ולפרוט את העצם. לכן אמר ונוקב שם ד' ומפרש שם ד' שאינו חייב, עד שיפרש השם המיוחד ולא המקלל בכנוי כי ידוע שכל הכנויין אינן אלא שמות התואר וא"כ אין זה הגבלת והתייחדות הפרט כי רחום וחנון ואלקים ואדני וכיוצא הם תוארים נופלים ג"כ על הנבראים כידוע אבל שם בן ד' אותיות הוא שם העצם נופל רק על הבורא ית' בעצמו א"כ זהו התייחדות יותר פרטי ונופל על זה שם הפעל נקיבה ואח"כ ביאר רש"י ז"ל כי עם דיות שהוראתו בכלל הוא הפרישה וההגבלה נאמר ג"כ כאן וכל מקום שלא בא אחריו הפרט המוגבל (ר"ל דענין שבעבורו נתפרש ונתפרט הדבר) ביחוד על ענין הקללה ר"ל שמובן מזה שנגבל

ונתייחד הפרט ההוא לענין הקללה וא"כ פירוש נוקב מפרש ומקלל ר"ל מפרש לצורך קללה וכל זה מבואר מאוד:

כ ר"ל שמין אותו בעבד לענין תשלומי נזק אבל חוץ מזה משלם עוד ארבעה דברים צער רפוי שבת ובושת כמו שלמדנו ממקראות אחרות מדברי הרא"ם ז"ל ופשוט:

כא ר"ל שכתוב בו נפש ומכה נפש בהמה ע"כ שמדבר בהריגה שהכאת נפש הוא המיתה כמו שפירש רש"י ז"ל אח"כ בדבור הסמוך אבל כאן שלא כתיב בו נפש אלא הכאה לבדה אינו מדבר אלא בהיזק לבדו ואין המקראות מיותרות כלל ומ"מ צ"ל שבהכאה שיש בה חבורה קא מיירי דאל"כ מהו ישלמנה מה חסרון עשה לה שישלמנה מדברי הרא"ם ז"ל:

(ד"ה ומכה אדם) כאן נמי שלא נאמר בו נפש מדבר בהכאה גרידא. ואין המקראות מיותרין ופשוט:

בא"ד ובמכה אביו ואמו כו'. ר"ל דאלו במכה אדם דעלמא שאינו אביו ואמו מכה איש ומת אמר רחמנא. ועוד שהרי מקרא מפורש בפרשת משפטים שאפי' בהכהו באבן או באגרוף לא חייבתו תורה רק חמשה דברים כדכתיב שם רק שבתו יתן ורפא ירפא ושלשה דברים האחרים אנו למדין ממקראות אחרים. וע"כ שאינו מדבר כאן אלא במכה אביו ואמו לבד. ואם תאמר אי במכה אביו ואמו מיירי אכתי קרא יתירא הוא שהרי כבר נאמר בפרשת משפטים מכה אביו ואמו מות יומת לזה תירצו ז"ל דחזר וכתבו כאן כדי להקישו למכה בהמה וללמדנו שאינו חייב אלא בחבורה מה מכה בהמה בחבורה שאם אין חבלה אין תשלומין אף מכה אביו אינו חייב מיתה עד שיעשה בו חבורה מדברי הרא"ם ז"ר ומבואר:

כב כבר אמר משפט אחד וגו' כגר כאזרח וגו' כי אני ד' אלקיכם ולשון זה משמע שהוא לנתינת טעם על השואת הגר לאזרח אבל איך הוא נתינת טעם להשואה הנ"ל ביאר רש"י ז"ל שהוא על דרך זה שראוי לחייב מיתה על ההורג את הגר ולחייב תשלומין בחובל בו או במזיק נכסיו כמו שראוי לחייב מיתה בהורג אזרח ולחייב תשלומין בחובל בו או במזיק את נכסיו כי למה יגרע הגר מאזרח הארץ הלא אני מייחד שמי על הגרים כמו שאני מייחד את שמי על האזרחים ר"ל כולם עמי המה ואני מלכם ומסדר להם נימוסם ותקוני יישובם ומזה נלמד ג"כ שנכרי שאינו גר אין חייב מיתה על הריגתו ואין חיוב תשלומין בהיזקו זהו ביאור דברי רש"י ז"ל:

כג ר"ל שלשון הכתוב הזה מוקשה שהרי פרט בפסוק זה עצמו וידבר משה וגו'. ויוציאו את המקלל וגי' וירגמו אותו וגו'. א"כ למה אמר שוב אח"כ ובני ישראל עשו כאשר צוה

ד' את משה שנראה זה כהודעה חדשה ואך למותר הודעת הכלל אחרי הפרט וא"כ הי' לו להקדים הכלל לפני הפרט כדרך המקרא במקום אחר ולומר ובני ישראל עשו כאשר צוה ד' את משה ויוציאו את המקלל וגו' וירגמו אותו אבן. או לומר כן ויעשו כן בני ישראל ויוציאו את המקלל וגו' וירגמו אותו אבן כאשר צוה ד' את משה. לזה פירשו ז"ל שסוף הפסוק ובני ישראל עשו וגו' איננו העשי' הנזכרת לפני זה והוא ההוצאה והרגימה רק הוא הודעת עשי' אחרת שתחלה לא הזכיר רק מעשה הרגימה לזה אמר אח"כ שעשי' זו והיא הרגימה עשוה בכל הפרטים הנחרין בה שהוא הדחי' והתרי' הנוהגת בה כמו שגלמד ממקומות אחרים לכן אמר שבני ישראל עשו רגימה זו כאשר צוה ד' את משה ד"ל שאופן הרגימה היתה כאשר נצטוה משה לא הפילו דבר מכל מצות השי"ת בה ומבואר:

סדר בהר

פרק כה

א ר"ל לאיזה ענין תלה שמטה בהר סיני יותר משאר המצות. אם ללמד שנאמרה בהר סיני ושלא נחשוב לו' שנאמרה באוהל מועד. כמשפטי הקרבנות ודומיהן שנאמרו באוהל מועד. כמ"ש בריש ספרא. ויקרא וגו' מאוהל מועד וגו' לכן בא הכתוב ללמדנו כאן שאף שכתובה מצות שמטה בספר תורת כהני' שנאמר באוהל מועד. בכל זה נאמרה גם בסיני אלא שנשנית באוהל מועד זה אינו. שהרי בלא זה ידענו שכל המצות כולם נאמרו מסיני. כמ"ש בסוף הספר הזה אלה המצות וגו' בהר סיני. וזה מוסב על כל המצות הכלולות בספר הזה. שכולן נאמרו בסיני. וע"כ צ"ל שבא ללמד מה שמטה נאמרה כללותי' ופרטותי' מסיני אף כל המצות כולן נאמרו כללותיהן ופרטותיהן מסיני, ור"ל דאי מקרא דאלה המצות וגו' הוה אמינא שלא נאמרו בסיני רק הכללות של המצות כולם. אבל הפרטות יש מהן שנאמרו באוהל מועד ויש מהן שנאמרו בערבות מואב. לכן תלה כאן השמטה בהר סיני להקיש כל המצות כולן לשמטה מה שמטה נאמרה כללותי' ופרטותי' מסיני אף כל המצות כולן לא כללותיהן בלבד נאמרו בסיני אלא אף פרטותיהן מסיני נאמרו. אבל עדיין צריך ביאור חדא ושמטה גופא מנא ידעינן שגם פרטותי' נאמרה מסיני אימור רק הכללות בלבד נאמרו בסיני ותו דאפילו תימא דמיתורא דהר סיני למדנו שנאמרו גם פרטות דיני שמטה בהר סיני מ"מ מאין נדע שאר המצות משמטה. אימור שהכתוב ללמד על השמטה לבדו בא שגם פרטותי' נאמרו בסיני ואיך למדנו שאר המצות משמטה. והנה לענין קושיא השני' יש לומר דשפיר ילפינין שאר המצות משמטה שזו מדה בתורה כל דבר שהי' בכלל ויצא מן הכלל ללמד. לא ללמד על

עצמו יצא. אלא ללמד על הכלל כולו יצא (וזהו אם הכלל ופרט שניהם שווין ששניהם באיסור או בהיתר. אבל אם הכלל באיסור והפרט בהיתר או להפך הוא נדון במדת דבר שהי' בכלל ויצא לידון בדבר החדש כדאיתא בריש מסכת יבמות) וה"נ שמטה הי' בכלל אלה המצות וגו' שבסוף הספר ויצא מן הכלל ללמד שגם פרטותי' נאמרו בסיני לא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על כל המצות כולן יצא שנאמרו פרטותיהן מסיני. ובזה סרה קושיא הראשונה. אמנם לענין קושיא השני' זהו מה שרצה רש"י ז"ל כאן בדבור זה במ"ש ונ"ל שכך פירושה כו' וזה כוונתו ז"ל דאין לומר שגם פרטות מצות השמטה לא נאמרו בסיני. א"כ היכן נאמר פרטותי' הרי לא מצינו פרטות אחרות יותר בשמטת קרקעות כי לא נשנית שמטת קרקעות במשנה תורה. וע"כ צ"ל שפרטותי' הן הכתובין כאן בפרשה זו כי בפרשת משפטים לא זכר אלא כלל המצוה הזו כמ"ש שם ושם שנים תזרע וגו' והשביעית תשמטנה וגו' ואכלו אביוני עמך ויתרם תאכל חית השדה וגו'. אבל כאן בפרשה זו זכר פרט המצוה וא"כ ע"כ שגם פרטותי' נאמרו בסיני שהרי בפרשה זו כתוב בפירוש בהר סיני ואחר שידענו זה גבי שמטה הדר ילפינן שאר המצות משמטה (במדת דבר שהי' בכלל כו' כנ"ל) כל זה ביאר הרא"ם ז"ל בכוונת דברי רש"י ז"ל ובאמת עדיין דברי רש"י צע"ג. כי לא יצא רבנו הרא"ם ז"ל ידי חובת הבאור בדבור רש"י ז"ל הזה חדא. דלמה זה הקיף רש"י ז"ל בלשונו לכתוב לפי שלא מצינו שמטת קרקעות שנשנית במשנה תורה כו' ובלשון זה חסר הנמשך עוד. א"כ אין פרטות אחרות בשמטת קרקעות יותר מהכתובין בפרשה זו ולמה לא כתב רש"י ז"ל בפי' לפי שלא מצינו פרטות אחרות בשמטת קרקעות יותר מהכתובים כאן. ועוד דא"כ לפי הפירוש הזה יצתה כאן מצות שמטה ללמד על עצמה וללמד על הכלל כולו (במדת דבר שהי' בכלל וכו') ובמה שיצתה ללמד על עצמה ממילא מתורצת קושיית תנא דברייתא מה ענין שמטה להר סיני והלא כל המצות מסיני נאמרו. לפי שבא ללמד בזה שגם פרטותי' נאמרו מסיני וא"כ מה שאמר התנא שמשמטה למדנו לשאר המצות שנאמרו בכולן פרטותיהן מסיני. אין זה בשביל יישוב קושייתו אלא ללמדנו עוד דמבהר סיני דהכא שכתוב אצל שמטה ידענו לכל המצות כולן. וא"כ הכי הוה לי' להך תנא למימר מה ענין כו' והלא כל המצות כולן מסיני נאמרו אלא לא בא הכתוב כאן אלא ללמדנו שכללותי' ופרטותי' נאמרו מסיני ומה שמטה נאמרו כו' אף כולן כו' ופרטותיהן מסיני. דלשון זה הי' משמעו שבמה שלמד כאן שפרטותי' נאמרו מסיני. אזדה לה קושייתו אלא דאגב אורחין אשמועינן תנא דברייתא ג"כ שלא לבד לענין השמטה למדנו כאן. אבל ג"כ לענין כל המצות כי משמטה למדנו לשאר המצות. אבל מלשון התנא שלפנינו משמע שבמה שנאמר שיצא השמטה ללמד

על עצמו אין מתורצת קושייתו וכל התירץ אינו אלא שיצתה שמטה כאן לכתוב בה בהר סיני. כדי ללמד על המצות כולן שנאמרו גם פרטותיהן בסיני. אבל לגופא לא איצטריך. ולכן אמר התנא. מה ענין שמטה כו' והלא המצות כולן מסיני נאמרו אלא מה שמטה כו'. אף כולן נאמרו כללותיהן ופרטותיהן כו' אבל זה מוקשה הרי באמת לגופא איצטריך ללמד על השמטה עצמה שגם פרטותי' בסיני נאמרו זהו מה שראיתי לעורר בדבור רש"י ז"ל שלפנינו כפי מה שפירשו הרא"ם ז"ל

ב ר"ל שאף שלפעמים תצטרף הפעולה אל הפועל ביחס גבול שאליו כמו שבת שבתון יהי' לארץ. אבל השי"ת אינו הפועל עד שתתייחס השביתה אליו. אבל מה שנאמר במקום אחר. כי עם קדוש אתה לד' אלקיך קדושים יהיו לאלקיהם. הוא ג"כ על דרך יחס הדבר אל סבתו כי השי"ת הוא המקדש את ישראל והכהנים בני אהרן אולם כאן אצל שביתת הארץ לא יתכן הטעם הזה. אבל יחס גבול שאליו האמור כאן אצל שביתת הארץ בשנה השביעית. הוא כטעם יחס גבול שאליו האמור בשבת בראשית בפרשת יתרו ויום השביעי שבת לד' אלקיך שפירושו שישבתו ישראל שבת לשם דש ולכבודו. וכן הוא הפירוש גם כאן שתשבות הארץ שבת לשם ד':

ד ר"ל כדתניא בת"כ ושבתה הארץ יכול מלחפור בה בורות שיחין ומערות ומלתקן את המקואות תלמוד לומר שדך לא תזרע וכרמך לא תזמור ע"כ. והכוונה שאין פירוש הכתוב שביתת כל הארץ בכלל מלעשות שום עבודת מחובר לקרקע. אבל הפירוש שביתת הארץ מעבודת קרקע לעשות פירות והוא החרישה וזריעה וקצירה וכיוצא. א"כ אין כוונת הכתוב רק שביתת השדות והכרמים. ולא כל הארץ. מדברי הרא"ם ז"ל בתוספת ביאור:

(ד"ה לא תזמור) ר"ל כמו שכתב רש"י ז"ל כמה פעמים שנמצא פעל משמש דבר והפוכו כמו שרש תשרש שפירושו עקירת השורש וכן ודשנו את המזבח שפירושו הסרת הדשן. וכן כאן לא תזמור פירושו כריתת הזמורות כדי שיגדל עץ הגפן. ולכן תרגם אונקלוס לא תכסח שענינו כריתה ולא תרגם לא תקטוף. שענינו בצירה כמו שתרגם להלן מאמר לא תבצור. ודברי הרא"ם ז"ל בכאן לא הבינותי כי איזה מובן אחר הי' לאונקלוס ע"ה לפי דבריו לולי המובן הזה. ומ"ש שאם כוונת אונקלוס על קציצת הזמורות הי' לו לתרגם לא תכסח זמורתא כמו שתרגם ודשנו את המזבח ויספון ית קיטמא לא ידעתי ששם הוכרח לפרש. ואלו לא אמר רק ויספון ית מדבחא. הי' נשמע הסרת המזבח ולא הסרת הדשן מעל המזבח וגם אלו תרגם ויספון מעילווי מדבחא לא הי' מבואר עדיין מה זה יספון

מעלווי מדבחא. אבל כאן הדבר מובן מעצמו שכריתת הזמורות של הכרם הוא כריתת הכרם. לכן תרגם וכרמך לא תכסח:

ה הנה פשוט שהזריעה וכן זמירת הכרם שהוא ג"כ תולדת הזריעה אסורה אפילו בזורע וחורש וזומר על דעת שיפקיר הזרעים והענבים אח"כ דמ"מ ה"ל עבודת קרקע או מחובר לקרקע דדמי לקרק' ואין זה שבית' הארץ אבל הקציר והבציר' שאינן אלא בפירו' ואין מתקנין לא את הקרקע ולא את המחובר לקרקע שהוא האילן אין זה בכלל שביתת הארץ. ולכן אמרו ז"ל שאין בזה אסור בעצם ולא אסרה אותם תורה בשביעית רק אם עושה אותם להחזיק בהם לעצמו כמנהג בעל הבית. אבל כדי להפקיר לכל לאכלם הוא ואחרים לא אסרה תורה את הקצירה והבצירה וראי' לזה שהרי כתוב להלן פסוק ואו והיתה שבת הארץ לכם לאכלה וגו' וכל זה מבואר מאוד. ולכן לא כתב רש"י ז"ל הך חילוקא לעיל בפסוק ד' אצל אזהרת הזריעה והזמירה:

ו כבר כתבתי לעיר דמהכא נפקא לן מ"ש רש"י ז"ל לעיל שלא אסרה תורה הקצירה והבצירה אלא כדי לנהוג בהם מנהג בעל הבית. ועפ"ז ביאר רש"י ז"ל כאן כוונת הפסוק שלפנינו [ד"ה שבת הארץ] דהיל"ל והיתה תבואת הארץ לכם לאכלה וע"כ שר"ל מן השבות אתה אוכל ואי אחד אוכל מן השמור ופירוש זה כמ"ש הרא"ם ז"ל דפירוש דשמור דהכא מן העבוד (לפי שהעבוד מסתמא נעבד על דעת לשמרו) והילכך אפי' חזר והפקירו אינו רשאי לאכלו שהצומח ע"י עבודה אסור (דאין אתה אוכל אלא מן השבות כגון ספיחי תבואה וכן פירות האילן שכל אלו גדלין מאליהן) והיינו דקתני בברייתא על פסוק זה מכאן אמרו שדה שנטייבה בש"א אין אוכלין פירותיה בשביעית (ר"ל אפי' הפקירן אח"כ) ובה"א אוכלין. ר"י אומר חלוף הדברים זו מקולי ב"ש וחומרי ב"ה ע"כ הברייתא דת"כ (והוא סיום הברייתא שהביא רש"י ז"ל מן השבות אתה אוכל כו') עכ"ל ז"ל. ודפירוש הזה יותר מחוור מפירוש הראשון שהביא הרא"ם ז"ל. ומה שהקשה הרא"ם ז"ל דלפי פירוש זה אמאי פירש"י ז"ל לעיל ואת ספיח קצירך לא תקצור אפילו ספיח קצירך לא תקצור הא פירוש לא תקצור כדרך הקוצרים וא"כ דוקא ספיח הוא דכדרך הקוצרים לא תקצור וכדרך הפקר אתה קוצר אבל הצומח ע"י חרישה וזריעה אי אתה קוצרו אפי' כדרך הפקר עכ"ל. לע"ד לאו קושיא הוא דלענין איסורא דמיירי בי' קרא נקט רש"י ז"ל הך אפילו ור"ל שכדרך הקוצרים אפי' ספיח אי אתה קוצר. ולכן נראה דפירוש דב' שברא"ם ז"ל ואתיא כמ"ד דשדה שנטייבה אין אוכלין פירותיה בשביעית:

(ד"ה לך) מ"ש רש"י ז"ר כאן כך היא שנוי' בת"כ ור"ל לך למה נאמר והלא כבר נאמר והיתה שבת הארץ לכם לאכלה א"כ קא מרבי לי' נמי לדידי' אלא לפי שנאמר ואכלו

אביוני עמך הוה אמינא עניים אוכלין מן ההפקר ולא עשירים וע"כ האי לכם לאכלה דהכא לאו אבעלים קאי אלא אעניים לחודייהו קאי לכך נאמר כאן לך ולעבדך וגו' הרי בעלים עבדים ושפחות אמורים כאן ובעלים היינו עשירים א"כ למה נאמר ואכלו אביוני עמך לאחר הביעור ורק עשירים אסורין לאכול לאחר הביעור כמ"ש רש"י ז"ל להלן בדבור הסמוך כלה לחיה מן השדה כו' אבל עניים אוכלין לעולם וכך היא שנויי' בת"כ א"כ למה נאמר ואכלו אביוני עמך העניים אוכלין אחר הביעור. מדברי הרא"ם ז"ל:

ז מלות כלה שבאו כאן בדבור זה זהו נקודתן כלה לחיה מן השדה כלה לבהמתך מן הבית ופירוש זה אף דד המאכל שאספת לבהמתך כבר בעוד היה המין דזה קיים בשדה בארץ ההיא מיד כשכלה לחיה מן השדה אתה חייב לבערם מן הבית (ואע"פ שהעניים אוכלין אף לאחר הביעור בהמה כבעלים דמיא כיון שמזונותיה עליהם). וענין הביעור הזה כ' הרא"ם ז"ל שג' מחלוקת בדבר בין המפרשים ז"ל שלדעת הרמב"ם ז"ל וסיעתו הביעור אסור לגמרי באכילה ובהנאה וטעון שריפה או מפרר וקורה לרוח או מטיל לים אבל לדעת רש"י ז"ל והרמב"ן ז"ל וסייעתם אין הביעור אסור באכילה ובהנאה רק ענין הביעור הוא שיוציא הפירות מביתו להפקירן (ואף דגם מתחלה כשאסף אותן פירות לביתו לא זכה בהן רק מן ההפקר כמ"ש רש"י ז"ל לעיל דרחמנא אפקרינהו לכולהו ארעתא דישראל מ"מ בשעת הביעור צריך שיפקירם שוב שנית ואפי' הוא עצמו יכול לחזור ולזכות בהם אח"כ מן ההפקר ואינו אסור לאכול אחר הביעור רק פירות שלא הופקרו ואסורין לאכלם בין הבעלים ובין אחר דגם האחר מיקרי מקבל מתנה וזוכה בהן מן הבעלים ולא מן ההפקר) לכל אדם עניים ועשירים אלא שבזה חלוקין רש"י ורמב"ן ז"ל שרש"י ז"ל כ' במס' פסחים וז"ל וזהו ביעורן שמפקירן במקום דריסת רגלי אדם ובהמה עכ"ל הרי שסבור דש"י ז"ל שצריך שיהא מפקירן גם לחיה ולבהמה כמו לאדם כדי לקיים ואכלו אביוני עמך ולבהמתך וגו' כר זה מדברי הרא"ם ז"ל. ומ"מ צ"ל שאף שענין הביעור אינו אלא הפקר מ"מ ההפקר הזה אינו אלא לעניים ולא לעשירים (ומכ"ש שאין הבעלים יכולין לחזור ולזכות בהן מן ההפקר) דאל"כ יסתור זה למ"ש לעיל בפסוק ו' ד"ה לך ולעבדך וגו' שצ"ל שמ"ש בפ' משפטים ואכלו אביוני עמך וגו' עניים אוכלין אחר הביעור הרי דאין עשירים אוכלין אחר הביעור כלל. אלא שאחר העיון ז"א שהרי בלא"ה קשה להנך פוסקים דס"ל שענין הביעור הוא שאסור באכילה ובהנאה לגמרי וצריך לבערו מן העולם איך יפרשו הברייתא דעניים אוכלין אחר הביעור הרי הפירות מתבערין לגמרי מן העולם והן אסורין באכילה והנאה. וע"כ צ"ל דהכי פירושא דאין דין ביעור נוהג כלל בעניים לפי שאין להם שדות ופירות שזכו בהן מן ההפקר בתחלה מן

שדות אחרים אינו נוהג בהן מצות ביעור כלל ואינו נוהג מצות ביעור אלא בבעלים שלפי שהפירות כאית משדותיהן אף שגם הם הוה להו זוכין מדפקר מ"מ אין זה הפקר ממש מה שנלקט משדה עצמו:

ולכך נוהג בו מצות ביעור וטעון שריפה כל זה צ"ל לדעת הרמב"ם ז"ל וסייעתו וא"כ גם לדעת הסוברים דביעור אינו אלא הפקר י"ל דאינו נוהג רק בפירות בעה"ב. ולא בפירות עניים שאין להם שדות עצמן שבהם אינו נוהג כלל מצות דפקר שני. א"כ בפירות בעה"ב שנוהג בהם מצות הפקר שני י"ל שאחר הדפקר הב' יכולין גם עשירים לזכות בהם ואפי' בעה"ב עצמו יכול לחזור ולזכות בו. והא דקתני בברייתא דנ"ל עניים אוכלין אחר הביעור הוא ענין אחר לדברי הכל וכלומר שאין מצות ביעור נוהג כלל בפירות עניים וכנ"ל:

ח ר"ל שבתות שנים הם שמטות שנים ע"ש שהשמטה הוא שביתה וא"כ הוה אמינא שמונה שבע שנים רצופין זא"ז והתחלתן משנה השביעית וכולן הם שמטות ושנות שביתה. לכך תקן הכתוב אח"כ את הלשון ואמר שבע שנים שבע פעמים. וזה מבואר ופשוט:

(ד"ה והיו לך) הדרש לא יכחיש הפשוט שבא המאמר הזה לסכום החשבון אלא דמיתורא קא דריש דמנינא רמה כי ולא היה לו אלא לומר בפסוק שאחריו והעברת שופר תרועה בשנת החמשים בחודש השביעי וע"כ מה שסוכם החשבון של השבע שמטות ואמר שעולין למנין מ"ט שנה הוא כדי לרמוז שאין היובל תלוי בשמטה דק במנין השנים הקודמות ואע"פ שלא עשית שמטות מקודם:

ט (ד"ה ביום הכפורים) הך דרשא אסמכתא בעלמא כדתני דבי שמואל כל מלאכת עבודה לא תעשו יצאו תקיעת שופר ורדיית הפת שדן חכמה ואינה מלאכה וטעמא דאין תוקעין בשבת של ר"ה הוא כדאמר רבה הכל חייבין בתקיעת שופר ואין דכל בק אין בתקיעת שופר גזירה שמא יטלנו בידו מי שאינו בקי וילך אצל בקי ללמוד ויעבירנו ד"א בר"ה וא"כ כיון דמדאורייתא שריא תקיעה בשבת לא איצטריך קרא למעוטי אלא דאסמכוה רבנן למילתייהו אקרא דרך אסמכתא בעלמא עכ"ל הרא"ם ז"ל. אמנם תוצאות הדרש הזה מייתורא דבעשור לחודש נ"ל שהוא על דרך זה שע"י מה ששונה לנו הכתוב זמן התקיעה היותה ביום הכפורים ובעשור לחודש הוא למעט זמן אחר וכלומר שהתקיעה תלויה רק בזמן הזה. ולכך כפל לנו הכתוב זמנו ואי משום תקיעה שר יובל לחודא אתי לא הוה איצטריך כפילא דפשיטא דמצות התקיעה אינו אלא באותו יום וקא קודם לו או אחריו וע"כ דלאו משום היובל איצטריך כפילא אלא ללמדנו שאין תקיעה אחרת אלא של יובל לבד וא"כ אין לנו תקיעות של אותו יום. אבל באמת הא איכא עוד תקיעת

ר"ה וע"כ דלענין שבת בא המיעוט הזה דרק ביום הכפורים של יובל תוקעין בשבת בכל ארצכם אבל ביו"ט של ר"ה אין תוקעין בשבת בכל ארצכם אלא בב"ד לבד:

י כלומר מיד בכניסת השנה מקדשין אותה בב"ד ואומרים מקודשת השנה ולא בעשור לחודש שבו העברת השופר של יובל והוא כמו ששנינו בברייתא דת"כ וקדשתם את שנת החמשים שנה מה ת"ל לפי שנאמר והעברת וגו' בעשור לחודש וקראתם דרור וגו' יכול אין השנה מתקדשת אלא בעשור לחודש כשהוא אומר וקדשתם את שנת החמשים שנה למדנו שהיא מתקדשת מר"ה. אמר ר"י בנו של רבי יוחנן בן ברוקה מר"ה ועד יום הכפורים רא היו העבדים משתעבדים לאדוניהם ולא נפטרין לבתיהן אלא אוכלין ושותין ושמחין ועטרותיהם בראשיהם עד שמגיע יום הכפורים תקעו ומיד חזרו לבתיהן ע"כ הברייתא. וה"פ שהיר"ר וקדשתם אותו את שנת החמשים שנה למה לי הא ממילא שמעינן דשנת החמשים שנה וע"כ שבא הכתוב ללמדנו שאף שהעברת השופר וקריאת דרור לעבדים אינו אלא ביום הכפורים מ"מ הקדוש הוא מיד בהגיע שנת החמשים שנה בתחלתה והיינו בר"ח תשרי שהוא ר"ה. אלא דקשה שהרי מצות התקיעה ושלוח עבדים אינו אלא בעשור לחודש וא"כ לאיזה ענין השנה מקודשת מתחלת השנה ואי לענין שמטת קרקעות שנוהגת מיד בכניסת השנה הא עדיין לא נזכרה מצות שמטה ביובל לא בפסוק הקודם ולא בפסוק זה. ולכן אמרו ז"ל שלענין החירות שהשעבוד בא מצות הקדוש בכניסת השנה שאף שהשלוח לבתיהן לא היה אלא ביום הכפורים לאחר שתקעו מ"מ החירות מן השעבוד ועבדות היתה מיד בתחלת השנה. כ"ז מהרא"ם ז"ל:

[ד"ה וקראתם] מ"ש רש"י ז"ל כאן בין לנרצע ובין כו' קושטא דמילתא נקט דתרווייהו לא שמעינן מהך קרא ונרצע נשמע מרבוייא דלהלן כמ"ש רש"י ז"ל להלן ד"ה ואיש אל משפחתו וגו':

(ד"ה יובל הוא) ר"ל דמלת הוא נראית יתירה שהיל"ל יובל תהיה לכם ומוסב כנוי הנסתרת תהיה על שנת החמשים שנה דלעיל וכן להלן בפסוק שאחריו אמר ג"כ בל' זה יובל הוא שנת החמשים שנה תהיה לכם וגם שם מלת הוא נראית מיותרת ולבד זה יקשה עוד שם וכאן שאין נופל מלת הוא במלאפום שהוא כנוי הגוף הנסתר לזכר על פעל תהיה שהוא נסתר לנקבה ועוד יקשה שם שאחר שזכר כנוי הגוף מלת הוא זכר אח"כ את השם ההוא הנרמז בכנוי בפירוש וליישב כל זה צריך לפרש שבשני הפסוקים בא מלת הוא במלאפום תחת מלת היא בחיריק. ובפסוק שאחריו הוא לשון מסורס וכסדרו ראוי להיות שנת החמשים שנה יובל היא תהיה לכם ואחרי הלחץ לא סר עדיין יתור מלת הוא בב' מקראות הללו. לכן בחר דש"י ז"ל לפרש בדרך אחר ששם יובל

בב' מקומות אלו מושך עצמו ואחר עמו. והשיעור כאן יובל הוא יובל תהיה לכם וכן השיעור להלן יובל הוא יובל שנת החמשים שנה תהיה לכם. ובזה המאמר הזה נחלק בב' המקומות הנ"ל לב' מאמרים. ולכן בא מלת הוא בשניהם במלאפום לפי שאינו דבוק כלל עם פעל תהי' שאח"כ ואף ששם שנה הוא תמיד על שקל נקבה בכל המקרא. בכל זה בא מלת הוא במלאפום לפי שאיננה כנוי לגוף הנסתר רק היא מלת הקשור לקשר הנושא יובל עם הנשוא שהוא שם שנה שהנשוא ההוא מובן מכללא ואינו נזכר בפירוש כדרך הלשון לרוב כמו שביארתי פעמים רבות בביאורי זה והוא כאלו כתוב יובל שנת החמשים שנה הוא. ובזה סר כל מה שהקשיתי לשאול לעיל שמפני שיובל הוא מאמר בפ"ע א"כ אין מלת הוא מיותר וגם יתכן שיבוא במלאפום ונכון ג"כ לפ"ז מה שזכר להלן השם שנת החמשים שנה אחרי מלת הוא. ואולם בכל זה לא נתיישב רק תקון הלשון אבל עדיין צריך טעם לענין המכוון בלשון ההוא ומה טעם כפל והשנות הדבור שם וכאן יובל הוא יובל תהיה לכם וכן יובל הוא יובל שנת החמשים שנה תהיה לכם. לכן פירש"י ז"ל שהמכוון בשאמר ההוא שקדושת השנה ההיא על השנים האחרים שלפני שנת החמשים ההיא ושלאחר שנת החמשים ההיא תבדילו השנה הזאת משאר השנים בנקיבת שם לה לבדה שנקובה שנת היובל ע"ש התקיעה ותרועה ותקיעה שתוקעין בה לעורר זכרון המצות התלויות בה שלוח עבדים לחירות ותשובת הנחלות לבעליהן. והכלל שבשנה ההיא ישוב הכל לתחלתו וראשיתו. העבד ישוב אל עצמו אל חפשוותו וחירותו שהוא מצד תולדתו (כי אין מתולדת האדם להתלות ברצונו באדם אחר) ובעל הקנין ישוב אל קנינו. ומצד זה עבדא כמקרקעי דמי כמו שהקרקע חוזרת לבעליה כן העבד העברי ישוב אל עצמו לכן נקובה השנה ההיא ע"ש השופר שנקרא יובל המעורר אל המצות התלויות בשנה ההיא וע"כ בנקיבת שמה לבדה יובל מזכיר השם ההוא ג"כ על המצות התלויות בה ועוד הש"י א"כ להציב ציונים למצות התלויות בה ע"י ב' סימנים המעשה והדבור משיכת היובל בפעל והזכרת היובל בדבור ולכן אמר הכתוב בב' המקומות הג"ר יובל הוא יובל תהיה לכם ר"ל שע"י שהשנה הזאת יובל שמה לכן יחוייב שיובל תהיה לכם שע"י זכרון השם יובל לבדו התעוררו לקיים מצות היובל וכאלו השם לבדו מורה על הנמשך שהוא המצות התלויות בה ובענין הכתוב במקום קודש הוא קודש יהיה לכם ר"ל שעצמות קדושתו מחייב הנמשך שתנהיגו אותו בקדושה כן הוא הביאור כאן ששמו יובל מחייב הנמשך שהוא התקיעה בשופר היובל והתקיעה מעוררת הכרח קיום המצות התלויות בשנת היובל כענין ושמע השומע את קול השופר והוא לא נזהר דמו בראשו וגו'. ואמנם האיום והאזהרה היתירה ההוא בשנת היובל להיות

מצותיה קשין מאוד בעיני האדם שהשמטה אינה אלא הפקר פירות הבעלים בשנה אחת לכל אדם ויד הכל שווין בה, ר"ל שההפקר אינו אלא בפירות ולא בגוף השדה וגם בהפקר ההוא אין הבעלים פחותין בו מזולתם שגם הם יכולין לזכות בהפקר אבל היובל הוא לקיחת גוף השדות והבתים מיד בעליהם לחלוטין ולצמיתות עולם וכן העבדים נלקחין מאדוניהם לפני זמן צאתם לולי הגיע היובל ועוד יותר מזאת שמטבע האדם שלא יתפעל כ"כ מן החסרון והנזק המגיע לו כמו שיתפעל בהגיע ע"י נזקו וחסרונו תוספת טובה לזולתו כי בזה יתערב ג"כ רוח הקנאה. כי מה שהוא רעה לו הוא טובה לחבירו וכן ביובל ע"י נזק הקונים יגיע טובה לבעלי השדות הראשונים וע"י נזק האדון יגיע טובה לעבדו ומה שהוא עצבון לזה הוא שמחה לזה ודי ביאור בזה:

(ד"ה ושבתם) ר"ל ששיבת האחוזת לבעליהן נוכל לבטא ג"כ בל' שיבת הבעלים לאחוזותיהן אבל הכוונה בלשון ההוא הוא שוב האחוזות לבעליהן. מדברי הרא"ם ז"ר:

יא ר"ל דכל מאמר זה נראה מיותר, שהרי כבר אמר לעיל יובל הוא תהיה לכם ולא היה ראוי להיות תחלת הפסוק אלא בורא תזרעו וגו'. ולכן דרשוהו ז"ל בברייתא דת"כ הובא בר"ה:

יב כך שנינו בת"כ הובא בראב"ם ז"ל האחרון אחרון נתפס בשביעית והפירות עצמן אסורין לעולם כיצד לקח בפירות שביעית דגים אלו ואלו מתבערין לקח בדגים בשר יצאו הדגים ונכנס הבשר תחתיו (ומתבער בהגיע זמן ביעור אותן פירות שביעית שהבשר נתפס בקדושתן) לקח בבשר שמן יצא הבשר ונתפס השמן שהאחרון אחרון נתפס בשביעית והפרי עצמו אסור ע"כ. הרי מזה שמה שנתפס בשביעית יש לו דין הקדש ויוצא לחולין ע"י חלול רק פירות שביעית עצמן אף שתופסין דמיהן כהקדש מ"מ הפירות נשארו גם הם בקדושתן והכי מסתבר דדרשא דתהיה בהווייתה תהא אינו אלא גוף הפרי דמיירי בי' קרא ולא על הנתפס בפירות האלו דאדרבה בהך לא שייך למידרש בהווייתה תהיה לענין איסור שהרי הוא בתולדתו היתר. אבל לענין שגם הנתפס מתחלל ילפינן ג"כ מדאיתקיש שביעית לקודש ומבואר:

יג ר"ל דסד"א דבנו במקום אביו קאי וע"י שגאלה בנו ושבתם איש אל אחוזתו קרינן בי' קמ"ל קרא דהכא ללמד שחוזרת לאביו. מדברי הרא"ם ז"ל:

יד (ד"ה אל תונו) זה מבואר דתמכרו וקנה דרישא בממון קא מיירי והוא דבר הלמד מענינו מדברי הרא"ם ז"ל ופשוט:

טו ר"ל לפי פשוטו המקרא הזה דבוק עם שלפניו ושלאחריו וכל שלשת המקראות האלה ענין א' דם שבפסוק הקודם הזהיר לבלתי הונות איש את אחיו במקח וממכר ובפסוק

שלפנינו תפס הדוגמא בקניית קרקעות ואמר שהמוכר שדה לחבירו ימכור ויקנה לפי סך השנים שאחר היובל ולכן אמר תחלה במספר שנים אחר היובל תקנה וגו' להזהיר את הקונה ואח"כ אמר במספר שני תבואות ימכר לך להזהיר את המוכר ולפי שכאן לא פירש דבריו בדוגמא זו בא בפסוק שאחריו לפרש אזהרה זו ואמר לפי רוב השנים תרבה מקנתו והוא כנגד אזהרת הקונה שזכר תחלה ופירוש רוב השנים שעד יובל הבא ור"ל שאם יש עדיין שנים רבות לפני היובל והקונה המעיט דמי מקנתו הרי בזה נתאנה מוכר אבל ראוי בזה שהקונה ירבה מקנתו לפי רבוי השנים. ושוב אמר אח"כ ולפי מעוט השנים תמעיט מקנתו והוא כנגד אזהרת המוכר ור"ל ג"כ לפי מעוט השנים שלפני היובל כן ימעיט הקונה דמי מקנתו שאם הרבה באופן הזה דמי מקנתו הרי נתאנה לוקח. וכל זה הוא פרט הכתוב שלפניו. ולפי ששם הזהיר תחלה את הקונה ואח"כ את המוכר פירש גם כאן אזהרת הקונה תחלה ואח"כ פרט אזהרת המוכר. והסדר הזה נאות מאוד לפי שע"פ רוב אדם מוכר שדהו מפני דוחקו ומצוי יותר שיתאנה הוא ממה שיתאנה הקונה: בא"ד ורבותינו דרשו מכאן ר"ל לפי הדרש אין שלשת פסוקים דאלו דבקים זה עם זה כלל שבפסוק שלפניו הזהיר על האונאה ובמטלטלין קא מיירי דתם כמו שדרשו מן או קנה מיד עמיתך דבר הנקנה מיד ליד אבל בפסוק שלפנינו מדבר בקרקעות שתלויים ביובל ולא בא כאן להזהיר על האונאה כלל שאין אונאה לקרקעות רק הפסוק מדבר כאן במצות הגאולה ובגואל קא מיירי ואמר שאינו מותר לגאול פחות משתי שנים והכי פירושא דקרא במספר שנים אחר היובל תקנה וגו' ור"ל שישאר ביד הקונה בע"כ של מוכר בלי גאולה שתי שנים אחר היובל שמיעוט רבים שנים (ואח"כ גאולה בע"כ של לוקח שמחשב כמה שנים יש מזמן המכירה עד היובל ומחלק הדמים לפי השנים ונותן לו לפי חשבון זה כסך שנים שיש עד היובל) ואח"כ אמר במספר שני תבואות ימכר לך ור"ל שאלו השני שנים שתעמוד ביד הלוקח יהיו עכ"פ שנות תבואות ור"ל שני שנים הראויין לתבואה (ואפי' יש באותן שנים שלש תבואות כגון שנמכר רו השדה בהיותה עומדת בקמתה מ"מ צריכה לעמוד שני שנים ביד הלוקח שמלת שני בכאן פירושו שנים ואין פירושו שנים רק חז"ל דרשו שיהיה לכל הפחות שתים ממיעוט רבים שהוא שנים) ולאפוקי שנת שדפון וירקון ושביעית שאינו עולה מן המנין (והפסוק הג' לפי רבות השנים וגו' אינו דבק לפ"ז עם פסוק שלפנינו כמו שהוא לפי פשוטו כנ"ל רק הוא פסוק בפ"ע ומדבר באונאת קרקעות שאף שאין אונאה לקרקעות כנ"ל מ"מ איסורא מיהו איכא ואמר שראוי להרבות מקנתו לפי רוב השנים ולהמעיט מקנתו לפי מעוט השנים כן י"ל לכאורה. אבל בת"כ שהובא ברא"ם הדביקו ז"ל הפסוק דזה עם פסוק שלפנינו ופירשוהו

ג"כ שמדבר במצות הגאולה אלא שלא הועתק ברא"ם סיום דברי הברייתא בשלמות רק רמז לעיין שם בת"כ) מדברי הרא"ם ז"ר:

יז זה מבואר מעצמו דאל"כ תרתי למה לי הרי כבר נאמר לעיל מיני' בפסוק שלפני פניו ולא חונו וגו':

יח כי פירוש אז תרצה הארץ את שבתותיה אז תשלים הארץ את שבתותיה וכמו שפירש"י ז"ל שם שכמספר השנים של שמטה שלא שבתה הארץ בישיבתם עליה תשבות בזמן הגלות ע"י חורבן הארץ ואין איש משדד ומפתח אדמתה ולכן נמשך גלות בבל שבעים שנה כנגד שבעים שנות שמטה שבטלו ישראל:

יט ד"ר דאל"כ תרתי למה לי הרי כבר בפסוק שלפניו הסמוך נאמר וישבתם על הארץ לבטח. וע"כ שמאמר הראשון לנגד הגלות שישבו בטח מפחד אויב. ומאמר הב' לענין השובע בטח מדאגת בצורת ובהפך אין לפרש שהוא דבר הלמד מענינו שקודם למאמר הב' בא ונתנה הארץ פריה. ומה שביאר רש"י ז"ל מאמר זה לפני מאמר ואכלתם לשובע זהו כדי להסמיכו למאמר וישבתם על הארץ לבטח וללמד ההפרש שבין זל"ז:

(ד"ה ואכלתם) תיקן רש"י ז"ל בזה הכפל דהא כבר אמר ונתנה הארץ פריה וע"כ שבשובע המעיים קא מיירי שאוכל קימעא ומתברך במעיו ע"י שיתבשלו התבואות היטב ורב בהם כח ההזנה. מדברי הרא"ם ז"ל:

כ ר"ל ואין אסיפה זו מענין קבוץ החלקים המפוזרים למקום אחד כי יותר נופל בכאן הוראת הכניסה שהוא מועיל באכילתן והאי אסיפה ר"ל אסיפה לקיום דשלא לקיום רק לאכילה לא נאסר כלל כמ"ש רש"י ז"ר בפסוק את ספיח קצירך וגו'. מדברי הרא"ם ז"ל: (ד"ה את תבואתינו) שנינו בת"כ אם אין אנו זורעין מה אנו אוספין ע"כ. וע"כ שפירוש תבואתנו הספיחין הבאין מאליהן וכן יין ופירות דאילן שמאליהן הן גדלין משא"כ הירקות ופירות הארץ:

כא להלן פסוק כ"ב ביאר רש"י ז"ל שהזריעה בחשון והקציר בניסן והאסיפה בתשרי ולפ"ז כ' רש"י ז"ר כאן שהזריעה שבששית תספיק להם לקצת הששית מניסן ועד ר"ה שמחשון ועד ניסן יאכלו מן הישן דאשתקד כדרך כל השנים ולכן א"ע שיספיק להם רק לקצת הששית ולכל השביעית וכן לקצת השמינית היינו מחשון עד ניסן ולזה בכללו אינו רק שני שנים שלמות מניסן של ששית עד ניסן של שביעית. הרי שנה אחת ומניסן של שביעית עד ניסן של שמינית הרי שתי שנים. והכתוב אמר לשלש השנים לפי שתשרי ר"ה תמיד א"כ מניסן של ששית עד תשרי של שביעית שנה אחת. ומתשרי של שביעית עד תשרי של שמינית הרי שתי שנים, ומתשרי של שמינית עד ניסן של שמינית הרי

שלש שנים מקוטעות שמקצתה של ששית חשובה שנה ומקצתה של שמינית חשובה שנה מדברי הרא"ם ז"ל בתוספת ביאור ופשוט:

כב ולפ"ז היה יכול להספיק להם קציר הששית לכל השנה השמינית וקשה א"כ למה אמר רש"י ז"ל לעיל שפירוש לשלש השנים לקצת השנה השמינית. וי"ר שבאמת לענין שאלת מה נאכל שאין שאלה זו אלא מה נאכל עד ניסן של שמינית דיו להספיק להם עד קצת השנה השמינית. אבל כאן הבטיח להם הכתוב בתוספת טובה מדברי הרא"ם ז"ר:

כג מקרא זה כולו נראה מיותר שמאמר הראשון והארץ לא תמכר לצמיתות והוא שתצא ביובל. כבר כתוב לעיר פסוק י"ג בשנת היובל הזאת תשובו איש אל אחוזתו וכן מאמו פסוק השני ובכל ארץ אחוזתכם גאולה תתנו לארץ והוא גאולת קרובים אחר שכבר שהתה שתי שנים ביד הלוקח מבואר להלן בסמוך מן פסוק כ"ה עד פסוק ל"ה, לכן כ' רש"י ז"ל כאן ביישוב פסוק שלפנינו דקרא דהכא ללאו הוא דאתי שלא יכבשנה הלוקח תחת ידו מלהחזירה לבעלים ביובל כאלו היא מכורה לצמיתות והנה כ' רש"י ז"ל שהראו על הלוקח ולא כ' שהלאו על המוכר לפי שהמוכר אם לא ירצה לשוב לאחוזתו בכל יובל הרי הוא נותנו אז ללוקח במתנה ומה איסור שייך כאן ואדם רשאי לתת את שלו לאחר: (ד"ה כי לי) מבואר מעצמו שיישב אופן הנתינת טעם:

כד כבר כתבתי לעיל בציוני על פסוק כ"ג שפסוק זה נראה מיותר לכן דרשו ז"ל שבא לרבות בתים ועבד עברי דשייך גם בהו גאולת קרובים כמו בשדה אחוזה וכמו ששוין לשדה אחוזה לענין שישובו ביובל כן הושוו נמי כאן לענין הגאולה לשדה אחוזה ובש"ס הקשו מהך ברייתא לרב ששת דאמר בתי ערי חומה אינו נגאל לקרובים ומשני לא בתי חצרים. וע"ז פריך בתי חצרים בהדיא כתיב בהו על שדה הארץ יחשב (ר"ל שדינם כשדה אחוזה) ומשני ההוא (ר"ל קרא דהכא ובכל ארץ וגו') לקובעו חובה. וכר"א דתניא וגאל את ממכר אחיו (הך קרא בשדה אחוזה כתיב) חובה. אתה אומר חובה או אינו אלא רשות ת"ל ובכל ארץ אחוזתכם וגו' (ר"ל דהך קרא מיותר וכנ"ל) הכתוב קבעו חובה. ופריך בשלמא למ"ד בתי ערי חומה היינו דכתיב בכל (דאי לא כתיב בכל רק ובארץ אחוזתכם וגו' הוה מוקמינן רק בשדה אחוזה ובתי חצרים הדומין לה ולקובעו חובה הוא דאתי' הילכך כתב בכל לרבות גם בתי ערי חומה ועבד עברי הנמכר לישראל דבעבד עברי הנמכר לנכרי כתב בי' קרא בהדיא גאולת קרובים או דודו או בן דודו יגאלנו) אלא למ"ד בתי חצרים מאי בכל ע"כ הש"ס ונשאר שם בקושיא ומכח זה פירש רבינו הלל הך ברייתא דלא כרב ששת אלא כמ"ד בתי ערי חומה ומינה ג"כ דמיירי בעבד עברי הנמכר לישראל דבנמכר לעכו"ם בהדיא כתיב בי' גאולת קרובים. אבל הרמב"ם וסמ"ג ז"ל פסקו

כרב ששת דבתי ערי חומה אינו נגאל בקרובים וכן פסקו דעבד עברי הנמכר לישראל הוא בעיא דלא איפשיטא בש"ס ורבינו הרא"ם ז"ל תמה עליהם ז"ל בזה איך פסקו כרב ששת הא איתותב רב ששת משום הקושיא מאי בכל. ובאמת יש לומר דס"ל לרמב"ם וסמ"ג ז"ל דכיון דלא אמר הש"ס תיובתא רק קשיא לא נדחו דבריו מהלכה ולא אמר הש"ס אלא שצ"ע ליישב הקושיא ולכן יש לפסוק כרב ששת דהוא מארי' דש"ס. עכ"ל הרב בעל צר"ד ז"ל. ולכאורה יש ליישב הקושיא הנ"ל דרבוייא דבכל אתי לרבות עבד עברי הנמכר לגוי לקובעו חובה דמפשטא דקרא לא הוה ידעינן חובה בעבד עברי הנמכר לגוי דפשטא דקרא בקרקעות קא מיירי ולא בעבדים ומסתבר יותר לאוקמי רבוייא בעבד עברי הנמכר לגוי כיון דכבר למדנו בו עכ"פ גאולת קרובים לרשות מקרא דאו דודו וגו' י"ל דכאן בא לקבעו חובה דומיא דשדה אחוזה ובתי חצרים דממקום אחר למדנו בו גאולת רשות עכ"פ ובא כאן לקבעו חובה ממה דנוקים רבוייא לבתי של ערי חומה וע"ע הנמכר לישראל שרא למדנו בהם עדיין גאולת קרובים כלל אפי' גאולת רשות והא דמיבעיא לן בש"ס אי ע"ע הנמכר לישראל נגאל בקרובים היינו אי ילפינן נמכר לישראל מנמכר לנכרי ואי הוה פשיטא לן דילפינן הוה מוקמינן מהאי טעמא מרבוי א דבכל לקבעו חובה גם בע"ע הנמכר לישראל. שוב ראיתי שפלפלו התוס' ז"ל בזה בסוגייא דהתם ואין כאן מקומו להאריך עוד בזה:

בא"ד ולפי פשוטו כו' ר"ל בש"ס ילפינן לרבות בתים ועבד עברי משום יתורא דקרא דכולי' קרא יתירא הוא וכנ"ל דהא מפרש דיני הגאולה בהדיא בתר הכי בקרא. וכן פירש"י ז"ל בהדיא בקידושין דכולי' קרא יתירא הוא וכתב רש"י ז"ל כאן שלפי פשוטו י"ל שאינו מקרא בפ"ע רק הוא כלל שאחריו פרט כדרך המקרא לדוב והוא הקדמה לדיני הגאולה שפרט במקראות שאחריו. והרא"ם ז"ל תמה בזה דמי הכריחו לרש"י ז"ל לומר היותו סמוך לפרשה שאחריו ולמה לא אמר שהוא סמוך לפרשה שלפניו במספר שנים אחר היובל וגו' שלמדנו משם ענין הגאולה שהיא אחר שני שנים עכ"ל. ולא הבינותי דבריו ז"ל ותימא לתמיהתו דבאמת אם היותו סמוך לראש הפרשה א"כ לא הועלנו כלום ליישב דקדוק הדרש דאכתי ייתורא הוא ורש"י ז"ל שכתב כאן ולפי פשוטו כו' לא כוון אלא ליישב דקדוק הדרש לפי פשוטו שבזולת זה אין הדרש עוקר הפשוטו עד שיאמר עליו ולפי פשוטו רק שכוון רש"י ז"ל ליישב ע"פ פשוטו דקדוק הדרש בייתורא דהך קרא. ולכן כ' שהוא ע"ד כלל ואחריו פרט שכן דרך המקרא בהרבה מקומות כמ"ש רש"י ז"ל בסדר בראשית באורך בפסוק ויטע ד' אלקים גן בעדן וגו' קחנו משם. ועוד יקשה לי על הרב ז"ל דבאמת מה שלמדנו ענין הגאולה מראש הפרשה גם זה איננו לפי פשוטו

[שלפי פשוטו אין המקרא מדבר שם כלל מענין הגאולה] ואיך יאמר א"כ כאן שמדבר מענין הגאולה שרפי פשוטו מוסב מקרא זה על ראש הפרשה:

כה (ד"ה וגאל) ר"ל דאין מאמר וגאל את ממכר אחיו מאמו ספורי כמאמר הקודם לו ובא גואלו הקרוב אליו שא"כ המאמר הזה חסר גזרה. וע"כ שמאמר זה הוא בעצמו הגזרה וע"כ יתפרש לפ"ז וגאל. וגאל בע"כ של לוקח שאל"כ לא יהיה המאמר דזה מאמר גוזר:

כו בקדושין פירש"י ז"ל וז"ל וכי יש לך אדם מנוטלי חלק בארץ שאין לו גואלים מזרע יעקב בעוד אחד מכל ישראל קיים הוא קרוב לו עכ"ל. ור"ל דהא בשדה אחוזה מיירי כאן (כדכתיב לעיל ומכר מאחוזתו וכן כתיב להלן ויצא ביובל ושב לאחוזתו) וגר אין לו אחוזה בארץ. וע"כ שמזרע יעקב הוא וא"כ לא משכחת לה שלא יהיה לו גואל:

בא"ד אלא גואל שיוכל לגאול כו'. ר"ל שאין תואר גואל הנזכר כאן מצד משפט הגאולה דמצד זה אין לך אדם בישראל שאין לו גואל אבל תואר גואל הנזכר כאן הוא מצד היכולת וצ"ל שמצד זה הקרוב יותר לו משפט הגאולה ואם הקרוב הזה קיים ואין ידו משגת לגאול אין להרחוק ממנו משפט הגאולה אף שגם הוא קרובו דהא ע"כ אתיא הך אליבא דמ"ר וגאל את ממכר אחיו [חובה] דלמ"ד וגאל את ממכר אחיו רשות אליבי' אמרינן בש"ס שפירוש תואר גואל מצד הרצון ויליף באמת מכח קושיא הנ"ל דוגאל את ממכר אחיו רשות (וכבר הבאתי לעיל בפסוק כ"ד מהיכא יליף מ"ד דס"ל חובה) וכיון דאתיא אליבא דמ"ד חובה א"כ אי נימא שגם אם הקרוב יותר בחיים אם אין ידו משגת לגאול חובת הגאולה לקרוב הרחוק ממנו הדרא קושיא הנ"ל לדוכתא וכי יש לך אדם בישראל שאין לו גואל דאטו כולי עלמא עניים נינהו. וברא"ם ז"ל הקשה כאן דלמ"ד חובה מנ"ל לרש"י ז"ל לפרושי לעיל בפסוק כ"ה וגאל את ממכר אחיו בע"כ של לוקח דז"א אלא למ"ד רשות שלפ"ז צריך לפרש בע"כ של לוקח דאל"כ וכי תעלה על דעתך שלא יוכל לגאול. אבר למ"ד חובה מנ"ל שאין הלוקח יכול לעכב דילמא לחובה הוא דאתי שחובה על הקרוב לגאול אם לא יעכב הלוקח אלו דבריו ז"ל. והם תמוהים בעיני דע"כ גם למ"ד חובה אין הלוקח יכול לעכב ונהי דלא מוכח מקרא דוגאל וגו' מ"מ מוכח מפסוק ט"ו דלעיל במספר שנים אחד היובל וגו' שדרשו מזה שאסור לגאול פחות משתי שנים וברצון הקונה וודאי דליכא איסורא כלל וע"כ שאסור זה הוא בע"כ של הקונה וא"כ משמע שאחר הזמן הזה יש גאולה בע"כ של קונה אא"כ יאמר דרב ז"ל דהך איסורא אינו אלא לנגד המוכר עצמו שהוא בוודאי גואל לכ"ע בע"כ של רוקח:

כז (ד"ה לאיש) המאמר הזה והשיב את העודף לאיש אשר מכר לו כשהוא בודד בפ"ע בזולת קשורו עם האמור לפניו ולאחריו הוא לישנא דמשתמע כתרי אפי שיש לפרשו

שהקונה ישיב העודף להמוכר ויתפרש ג"כ בהפך שהמוכר ישיב העודף להקונה בפן הראשון הפועל בפעל והשיב הוא הקונה והפועל בפעל אשר מכר הוא המכוון בתיבת לאיש שהאיש ההוא הוא המוכר) והכנוי לו חוזר ער הפועל המכוון בפעל והשיב שהוא הקונה והוא המשיב וכאלו אמר והשיב הקונה את העודף לאיש אשר מכר להקונה המשיב ההוא ובפן הב' הפועל בפעל והשיב הוא המוכר ואין פעל אשר מכר דבק עם לאיש כי לאיש הוא הקונה והפועל בפעל אשר מכר הוא הפועל המכוון בפעל והשיב שהמוכר הוא המשיב והכנוי לו חוזר על תיבת לאיש שהוא הקונה. והכלל שכל זה תלוי בכנוי החוזר הוא תיבת לו שאם הוא שב על פעל והשיב פירושו שהקונה ישיב להמוכר ואם הוא שב על תיבת לאיש פירושו שהמוכר ישיב העודף להקונה. ואמנם אף שמצד הלשון אין הכרע מי הוא המשיב אם המוכר ללוקח ואם הלוקח למוכר בכל זאת ענין הפרשה מכריע הפירוש שהמוכר הוא המשיב ללוקח וזהו כוונת רש"י ז"ל כאן שכתב על דבור לאיש אשר מכר לו המוכר הזה שבא לגואלה ור"ל דמלת לו חוזר ער תיבת לאיש ואף שזה מוכרח מצד ענין הפרשה מ"מ לפי שאינו מוכרח מצד המאמר בעצמו מדרך רש"י ז"ל בכמה מקומות להוסיף ביאור ולמלאות החסר שבכח המאמר אף שמובן החסרון מעצמו. והרא"ם ז"ל פירש שנתכוון רש"י ז"ל למ"ש בת"כ דרמ"ד שם בברייתא מקרא דהכא שהמוכר אינו מחשב רק עם הלוקח הראשון ולא עם הלוקח השני כגון אם מכר לראשון במאה ומכרה זה לאחד בק"ק אינו מחשב אלא עם הראשון עכ"ל. ואם לזה נתכוון אין דרך רש"י ז"ל לרמוז על העיקר שרוצה ללמדנו אדא לפרשו. אבל עיקר כוונת רש"י ז"ל כמו שביארתי שבא למלאות החסר שבכח המאמר כדרכו. ועם זה יכול להיות שכלל ג"כ בלשונו הצח כוונה הב' שכתב הרא"ם ז"ל:

כח ר"ל מדלא כתיב ואם לא מצאה ידו השב לו וכתיב די השיב לו נשמע שאם מצאה ידי כדי גאולת כל השדה גואל ואם לאו אינו גואל לחצאין אבל בעבד עברי הנמכר לנכרי דכתיב בי' גאולתו ולא כתיב כדי גאולתו מיבעיא לן בש"ס אי ילפינן גאולתו גאולתו משדה אחוזה דאינו נגאל לחצאין. מדברי הרא"ם ז"ל בשם רש"י ז"ל בש"ס:

(ד"ה עד שנת) פירוש עד שנת היובל ולא עד בכלל שלא יכנס ללוקח משנת היובל כלום אלא עד שלא יכנס היובל תצא השדה לרשות מוכר והוא כמ"ש רש"י ז"ל לעיל בפסוק וקדשתם את שנת החמשים שנה. וז"ל בכניסתה מקדשין אותה בב"ד. מדברי הרא"ם ז"ל:

בא"ד שהיובל משמט בתחלתו ר"ל שהיובל מקודשת מתחלתה לכל דיני היובל דהיינו חזרת השדות ובתים למוכר ושלוח עבדים ושמטת קרקע ושמטת כספים אבל שביעית

נוהג בה שמטת קרקע בתחלתה כדכתיב שש שנים תזרע שדך וגו' ובשנה השביעית שבת שבתון וגו' אבל שמטת כספים אינה משמטת אלא בסופה כדכתיב מקין שבע שנים תעשה שמטה. מדברי הרא"ם ז"ל:

כט ר"ל שנתיישב בתוך עיר המוקפת חומה שהוקף מתחלה ולבסוף ישב אבל ישב ולבסוף הוקף נידון ככפר ואמר רש"י ז"ל מימות יהושע בן נון משום דמן הסתם אין הכתוב מדבר אלא בעיר המוקף חומה בשעת כבוש יהושע שהוא תחלת ישיבתן בארץ ואם לא היתה מוקפת אז והוקפה עכשיו הרי היא כבתי החצרים אבל אם הוקפה בימות יהושוע אע"פ שאינה מוקפת עכשיו דין בתי ערי חומה יש לה. כל זה מן הש"ס דערכין ומגלה:

(ד"ה והיתה) כבר עמד בזה הרב בעל צל"ד בשם מהרא"י ז"ל דמה בעי רש"י ז"ל בזה פשיטא שהוצרך הכתוב לפרש כיון שהדין בבתי ערי חומה משונה הדין שדה אחוזה הן בתחלת זמן הגאולה והן במשך זמן הגאולה ובאמת שזה צ"ע:

(ד"ה והיתה) לעיל בפסוק כ"ו אצל שדה אחוזה שכתוב שם והשיגה ידו ומצא כדי גאולתו ע"כ תיבת גאולתו חוזר על שם ממכר שהזכיר בפסוק הקודם וגאל את ממכר אחיו והפירוש ומצא כדי גאולתו של ממכרו. שאין נפרש שכנוי גאולתו שב על שדה אחוזה שהזכיר מקודם דשדה אחוזה הוא שם נקבי והי' לו לומר כדי גאולתה. וכן אין לפרש שכנוי גאולתו שב על המוכר דא"כ אין נופל על זה מלת כדי שהוראתו הערך של השדה לכן צריך לפרש שם שהוא שב על הממכר. אבל בפסוק שלפנינו המדבר בבתי ערי חומה. יש לפרש שכנוי גאולתו שב על הממכר וכן נוכל לומר ששב על המוכר. או ששב על הבית. אבל מן הסברא יותר י"ל ששב על הבית. לפי שכנוי ממכר אינו נזכר מקודם כלל. ואף שי"ל ג"כ ששב על המוכר שהזכיר מקודם ואיש כי ימכור וגו'. מ"מ ממ"ש אח"כ בפסוק הסמוך שאחריו ואם לא יגאל וגו'. בנפעל וזה ע"כ אינו שב על המוכר רק על הבית או יד הממכר. וכבר כתבתי שאין ראוי לפרש שישוב על הממכר שלא נזכר מקודם כלל וע"כ ששב על הבית לכן ראוי לפרש גם כאן שכנוי גאולתו שב על הבית ולא על המוכר מדברי הרא"ם ז"נ בתוספת ביאור:

(ד"ה ימים) ר"ל דמאמר עד תום שנת ממכרו שזכר מקודם. יש לפרש שנת הממכר לבריאת עולם. ואם ד"מ מכר בניסן. לא יוכל לגאלו רק עד תשרי. לכך חזר וכתב לך ימים תהי' גאולתו ללמדנו שאין השנה האמורה כאן לשנות הבריאה רק היקף שנה שלמה מזמן הממכר:

ל (ד"ה לא יצא) ר"ל דהך קרח יתירא הוא דנא יצא ביובל למה ני דהרי כבר אמר לעיל וקם וגו' לצמיתות לדורותיו. וע"כ צ"ל שהוא מאמר בפני עצמו ואינו דבוק עם הקודם והודיענו הכתוב בזה שבית בבתי ערי חומה אינו חוזר למוכר רק בגאולה תוך שנת ממכרו דוקא ולא בענין אחר. לא בגאולה אחרי שנתו ונח ביובל אפי' תוך שנתו:

לא (ד"ה גאולה תהי' להם) הנה אמר הכתוב שבתי החצרים דינן כשדה אחוזה ופרט אח"כ נענין מה ואמר גאולה תהי' נו וביובל יצא. והנה מה שאמר וביובל יצא יתכן מאוד. לפי שבתי ערי חומה אין יוצאין ביובל כלל ואפילו תוך שנתן וכנ"ל. אבל מה שאמר גאולה תהי' לו הוא מוקשה לכאורה שהרי גם בתי ערי חומה יש להם גאולה תוך שנתן. וע"כ שהכוונה גאולת עולם תהי' לו ובזה הוא נבדל מבתי ערי חומה גם נענין הגאולה. אבל לפי שלא אמר הכתוב בפירוש גאולת עולם תהי' לו צ"ל שכוונה זו נכללת בעצמה במשמעות הלשון במה שאמר הכתוב בסתם גאולה תהי' לו בלי קצבת זמן שע"י שלא קצב הזמן לגאולה משמעו לעולם אבל אם נאמר שע"י הסתם משמעו לעולם א"כ כשם שמשמעו לעולם לענין סוף זמן הגאולה כן ג"כ משמעותו לעולם לענין התחלת זמן הגאולה. שיכול לגאלה מיד. ובאמת שבשדה אחוזה אף שאין לו קצבה לענין סוף הגאולה מ"מ יש נו קצבה לענין התחלת זמן הגאולה. שאינו רשאי לגואלה פחות משתי שנים וא"כ אמרו כאן גאולה תהי' לו שע"כ אין כוונת הגזרה לענין שנוהג בו משפט הגאולה (כנ"ל שלענין זה שוה לו גם בתי ערי חומה) רק הכוונה לענין גאולה העולמית וכוונה זו ע"כ אינה אלא מכלל סתמית הלשון וא"כ בבחינת הלשון הוא כולל ג"כ שאין לו קצבה גם לענין התחלת הגאולה. וא"כ לא הי' לו לתפוס כאן הלשון הסתמי שהוא הפך הכוונה והי' לו לבאר ולומר אחרי שתי שנים גאולת עולם תהי' לו וע"כ שבאמת יפה כח בתי החצרים משדה אחוזה שגם לענין התחלת הגאולה אין לו קצבה ונגאלו אפי' תוך שנתו כבתי ערי חומה. ולכן תפס שפיר הלשון הסתמי דמשמעו לעולם:

לב ר"ל דוקא ארבעים ושמונה עיר שנתנו להם (הם שש ערי המקלט. וארבעים ושתים עיר שנתוספו להם. כמ"ש בסדר מסעי אצל ערי המקלט ועליהם תתנו ארבעים ושתים עיר) יש להם דין הנזכר להלן בפסוק זה אבל חוץ מאלו הארבעים ושמונה עיר. אפי' היתה של הלוים אין להם דין זה כגון בן לוי שנפלה לו ירושה מאבי אמו דינו שוה לבתי ערי ישראל לענין בתי החצרים ובתי ערי חומה מדברי הרא"ם ז"ל בתוס' ביאור:

(ד"ה גאולת עולם) ר"ל בשדה אחוזה יפה כוחם שנגאלו מיד ובבתי ערי חומה שגם בישראל נגאלין מיד מ"מ יפה כוחם שאינו חלוט לסוף שנה וכל זה במשמע לשון גאולת עולם ופשוט. אבל מה שקשה לי מנין לנו שיפה כוחם גם בשדה אחוזה אימור קרא

רק בבתים קא מיירי ואמר שבבתי הלוים גם בתי ערי חומה שלהם יפה כוחם בבתי החצרים של ישראל. ואין להם קצבה לא לענין התחלת זמן הגאולה ולא לענין סופה. אבל בשדה אחוזה שלהם לא נשמע מהך קרא כלל. וי"ל דדינו שוה לשל ישראל אבל מקרא דלהלן פסוק ל"ד נשמע זה ממ"ש ושדה מגרש עריהם לא ימכר וגו'. ואין לומר דרש"י ז"ל סמך כאן על פסוק דלהלן שהרי רש"י ז"ל פירש שם פירוש אחר דהך קרא לדרשא אחרינא קאתי לענין הקדיש שדה אחוזה ולא לענין שיפה כוחם במכירת שדה אחוזה שיפה כוחם כבתי החצרים של ישראל וא"כ קשה מנין לנו הך דרשא דהתם הא לגופא איצטריך לענין מכר שדה אחוזה:

והנ"ל בזה דעיר שלמה אין לה דין בית כלל ואם מכר ישראל עיר שלמה בין עיר חומה ובין עיר פרזי דינה כשדה וממ"ש כאן וערי הלוים בתי ערי אחוזתם וגו'. וכן ממ"ש בפסוק שאחריו ויצא ממכר בית ועיר אחוזתו וגו' נשמע דערי הלוים שווין לבתים וממילא נשמע מהך קרא דהכא דשדה ובית אין חלוק כלל בדינו אצל בן לוי. וא"כ ממ"ש וערי הלוים וגו' גאולת עולם וגו' נשמע דשדה אחוזה של בן לוי אין קצבה לגאולתה גם בהתחלתה דאי לענין סוף זמן הגאולה לבד הלא גם בשדה אחוזה של ישראל דינא הכי וממ"ש בתי ערי אחוזתם וגו' נשמע שגם בתי ערי חומה של הלוים אין לגאולתם קצב לא בתחלה ולא בסוף דאי בערי הפרזי לבד קא מיירי הא גם בישראל דינא הכי וא"כ לישתוק קרא מיני' ומהיכי תיתי לחלק בין בן לוי לבן ישראל כן נ"ל הביאור בזה:

לג לפירוש הראשון פעל יגאל בכאן הוראתו קנין וממכר ומאמר ויצא ממכר בית וגו' דבוק עם ואשר יגאל והשיעור דלפי שאמר למעלה שיפה כח הלוים בשדה ובתים לענין גאולה חזר לומר גם כאן דיפה כוחם לענין היובל שבתי ערי חומה של ישראל אינן יוצאין ביובל. ואפילו בתוך שנת גאולתן (כמ"ש רש"י ז"ל אצל בתי ערי חומה בפסוק למד. ד"ה לא יצא ביובל) אבל בתי ערי חומה של הלוים יוצאין ביובל. לכן אמר הכתוב כאן ואשר יגאל (ר"ל אשר יקנה) מן הלוים ויצא ממכר וגו' ביובל אבל לפירוש השני פסוק הזה נחלק לשני מאמרים. ואשר יגאל מן הלוים הוא מאמר לעצמו ויצא ממכר בית וגו' הוא ג"כ מאמר לעצמו. ומאמר הא' ואשר יגאל וגו' הוא דבוק עם מאמר גאולת עולם תהי' ללוים שבסוף פסוק הקודם. ור"ל דגם לוי הגואל מלוי דינו כלוי הגואל מישראל ומלת מן אינו מורה החלק (שגם אם הגואל הוא מן הלוים כמשפט הזה יעשה לו) דזה אין צורך כלל שהרי כל הענין אינו מדבר רק אם הגואל הוא לוי רק מלת מן מורה על ההעתק שממנו ר"ל דגם הגואל מלוי דינו כגואל מישראל אם הגואל בן לוי ומאמר ויצא ממכר וגו' הוא מאמר אחר לומר שיוצאין גם בתי ערי חומה שלהם ביובל. ודע ששני

נקודות ההפסק שבא בסוף דבור זה הוא טעות הדפוס והכל דבור אחד. וכן צ"ל ברש"י תלמוד לומר ואשר יגאל מן הלוים אף הגואל מיד לוי גואל גאולת עולם. ויצא ממכר בית הרי זו כו' ואם לא גאלה יוצאה כו':

יד ר"ל דאין לפר כפשוטו שלא יוכל הלוי למכור כלל שדה מגרש אפי' מכירה לשנים דא"כ לא יתכן על זה הטעם הכתוב אח"כ כי אחוזת עולם הוא להם שהטעם הזה אינו שולל רק מכר עולמי ולא מכר לזמן שהרי עדיין הוא להם אחוזת עולם אחרי שיכול לגאול. וכן אין לפרש שבא לשלול מכר עולם שהרי כבר כתוב למעלה בפסוק ל"ב. גאולת עולם תהי' ללוים. וע"כ צריך לפרש שבא הכתוב לשלול מכר גזבר דבישראל הדין שאם הקדיש שדהו לבדק הבית יכול לגאלה עד היובל בקצב האמור בפרשת בחוקותי ואם לא יגאל אותה המקדיש ומכרה הגזבר לאחר עד היובל כשיוצאה מיד הקונים ביובל אינה חוזרת לבעלים רק חוזרת לכהנים והרי היא שלהם כשדה החרם הרי דאף שיש לישראל גאולת עולם בשדה אחוזה זה אינו רק במוכר שדה אחוזה. אבל בהקדיש שדה אחוזה. אין לו גאולה רק עד היובל אבל אם לא גאלה ומכרה הגזבר לאחר נחלטת לכהנים ביובל לזה בא לשלול כאן ושדה מגרש עריהם לא ימכר ר"ל לא ימכר מכר עולמי גם ע"י הגזבר ור"ל דהלוי גואל לעולם אף בהקדש וכבר כתבתי למעלה בפסוק ל"ב ברש"י ד"ה גאולת עולם איך יוצא מפסוק הנ"ל ששדה אחוזה של הלוים נגאל מיד ולא לסוף שתי, שנים כישראל וביארתי שם הכרח דרשה זו שבדבור שלפנינו:

לה ר"ל דלשון החזקה מורה על ההשאר בהווייתו במה שהוא בו ולא ירד ממנו כאדם המחזיק קיר נטוי שלא יפול עכ"ל הרא"ם ז"ל. וכתב הרב בעל צדה לדרך ז"ל וז"ל ופירוש הכתוב וכי ימוך כי תראהו שהוא מעותד להתמוטט ולמוך מגודל חסרונו אזי והחזקת בו. עכ"ל ז"ל:

(ד"ח גר) ר"ל לאו דוקא על אחיך אתה מצווה להחזיק בו אלא אפילו גר ותושב בכלל מצוה זו גם גר ותושב וחי עמך:

בא"ד ואיזהו תושב כו' ר"ל מר זה גר צדק. והוא שקבל עליו להיות ישראל גמור ותושב זה גר תושב ובש"ס פליגי איזהו גר תושב ר' מאיר אומר כל שקבל עליו שלא לעבוד ע"ז וחכמים אומרים כל שקבל עליו שבע מצות בני נח. ותימא על רש"י ז"ל שפסק כר' מאיר במקום חכמים. והרמב"ם ז"ל פסק כחכמים וז"ל איזהו גר תושב כל שקבל עליו שלא לעבוד ע"ז עם שאר המצות שנצטוו בם בני נח (ואוכל נבלות וכו') ולמה נקרא שמו גר תושב לפי שמותר לנו להושיבו בינינו בארץ ישראל וכו' עכ"ל. ואולי סובר רש"י

ז"ל דדוקא לענין להחיותו בעינן גר תושב גמור ולא לשאר דברים מדברי הרב בעל צדה לדרך ז"ל:

לו כן הוא בש"ס פרק איזהו נשך אמר רבא אי אתה מוצא נשך בלא תרבות (ר"ל ששם נשך הוא נגד הלוה שמתחסר מממונו ושם תרבית הוא נגד המלוה שמתרבה ממונו וא"כ שניהם תלויין זה בזה שע"י נשך הלוה בא תרבית המלוה) ותרבית בלי נשך ולמה חלקן הכתוב לעבור עליו בשני לאוין ע"כ. ור"ל שהוא כאלו כתוב אל תקח מאתו נשך אל תקח מאתו תרבית והקשו התוס' ז"ל א"כ למה שנה הכתוב בלשונם לכתוב הלאו האחד בלשון נשך ולאו השני בלשון תרבית ותירצו שכיון שהוצרך הכתוב לחייב עליו שני לאוין אורחא דקרא לכתוב לשון משונה שהוא נאה יותר מדברי הרא"ם ז"ל:

(ד"ה ויראת) כך דרשו ז"ל שכל מקום שכתוב לשון זה הוא או בשביל היותו מסור דבר ללב ואין חברו מכיר בחטאו או בעבור היותו החטא ההוא רוב התאוה וקשה מאוד פרישתו ומה נעימים וישרים דבריהם:

ר"ח על פי שני הבחינות הנ"ל שבעבורם כתוב ויראת וגו' כנ"ל תיקנו ז"ל ג"כ התייחסות יציאת מצרים למצוה זו עפ"י שני בחינות הללו. ועפ"י בחינה הא' היותו דבר מסור ללב. ונופל בו תחבולה וערמה אמר אני ד' וגו' שנגלה במצרים היותי בוחן לבות ע"י שהבחנתי בין טפה וכו' ועפ"י בחינה השנית היותו דבר שקשה פרידתו אמר אני ד' וגו' כלומר על כרחכם תקבלו גזרתי שע"מ כן הוצאתי אתכם מארץ מצרים:

(ד"ה לתת) הוסיף ואמר לא זאת לבד שהוצאתי אתכם מעבדות ע"מ לקבל מצותי אבל ג"כ נתתי אתכם לאדונים ולממלכה גדולה בשכר קבלת מצות:

(ד"ה להיות) לפי פשוטו מאמר להיות וגו' הוא גזרת הפסוק הזה ור"ל אני ד' אשר וגו' לתת וגו' ע"מ להיות לכם לאלקים כלומר לקבל עליכם אלקותי ומצותי אבל חז"ל דקדקו דכבר נכללת כונה זו בראש המאמר אני ד' אלקיכם ובמה שהוסיף תיבת אלקיכם נרמז כי ע"י יציאת מצרים נמשך ההכרח לקבלת אלקותו ית'. לזה דרשו ז"ל דבא לרמז עוד כאן שהטובה הגדולה בנתינת ארץ כנען הוא האושר הנפשי במה שמזג אויר הארץ ההוא מסוגל אל הקדושה והשראת השכינה יותר משאר ארצות לכן הדר בחוצה לארץ דומה כמי שאין לו אלקי כי הוא מתרחק מבירת המלך ומי יעלה בהר ד' הלא הנפש לבדו כי השכינה תתייחס רק לנפש היודעת ומכרת את רבונה ויען שחוץ לארץ אינה מסוגלת לנפשות. לכן אין השראת השכינה שם והדר שם מתרחק מן המלך והבן זה

לט ר"ל דמאמר זה מקושר עם ראש הפסוק שאחריו. כשכיר כתושב יהי' עמך והפירוש לא תעבוד בו עבודת עבד רק עבודת שכירך ותושבך וההבדל שבינם בענין עבודת גנאי:

מ כבר ביארתי התקשרות מאמר זה עם פסוק שלפניו לעיל בסמוך (ד"ה עד) כבר מבואר זה באורך בפרשת משפטים וכאן ארמוז בקצרה ד' קראי כתיבי תלת קראי בסדר זה וחד בסדר משפטים וחד במשנה תורה עד שנת היובל יעבוד עמך שבסוף פסוק שלפנינו מוקמינן במוכר עצמו שפגע בו יובל קודם שש למ"ד מוכר עצמו אינו נמכר אלא לשש (ופשוט דלמ"ד מ"ע נמכר ליתר משש קמ"ל הכא לענין אם פגע בו יובל לפני זמן שקצב עם אדוניו לעבוד אותו) ואיש אל משפחתו תשובו שבסוף פסוק יוד דלעיל מוקמינן בנרצע שפגע בו יובל קודם שש לרציעתו ועבדו לעולם שבסדר משפטים אוקמוה בנרצע שפגע בו היובל אחר שש לרציעתו. ושב אל משפחתו שבמשנה תורה מוקמינן במכרוהו ב"ד שפגע בו היובל קודם שש וכל זה איתא בש"ס פ"ק דקידושין:

מא (ד"ה אל אחוזת) ר"ל דהא אין הכתוב מדבר כאן במכר קרקע רק במכר גופו ואיך נופל א"כ על זה שם אחוזת וצ"ל דהכוונה על כבוד אבותיו ובדבור הסמוך שאחריו פירש"י ז"ל איך יפול על שם אחוזה הוראת כבוד אבותיו ואמר כי פירוש אחוזת חזקת ושם חזקת נופל על כל קנין גשמי או רוחני שהוא קנין אל האדם מזמן העבר ולזה יפול גם כאן על קנין הכבוד שמוחזקין בו אבותיו מאז ובהמכרו לעבד הורד הוא ומשפחתו מכבודם ובצאתו לחפשי ישוב לחזקת כבודו כימי קדם:

(ד"ה אחוזת) מבואר יפה בסמוך לפני זה:

מב הוא מליצה נאה. ור"ל ששטר קניתי מבטל שטר קנית אחרים לפי ששטרי מוקדם:

(ד"ה לא ימכרו) ר"ל לעיל בפסוק ל"ט אמר לא תעבוד בו עבודת עבד הזהיר על עבודה של גנאי וכאן אמר לא ימכרו ממכרת עבד הזהיר על המכר של גנאי.

מג לעיל בפסוק ל"ט פירש"י ז"ל אזהרת לא תעבוד בו עבודת עבד על עבודת גנאי אף שאינה עבודה קשה ולא פירש לעיל שהזהיר על עבודת פרך משום דזה מקרא דהכא נפקא:

בא"ד הדבר הזה מסור כו'. כבר מבואר זה לעיל אצל אזהרת רבית באורך

מד אם נאמר שנשוא הפסוק הזה הוא מאמר מהם תקנו עבד ואמה כפי הנראה משטחית הלשון אין לפסוק הזה ביאור כלל שאם נפרש מלת מהם על ההעתק שממנו א"כ יאמר הכתוב הזה שמאת עבדך אשר יהיו לך מהגוים שסביבותיכם תקנו עבד ואמה ואיך יקנו עבד מן העבד ואם נפרש מלת מהם כמו אותם (כמו שיתבאר להלן) א"כ יאמר הכתוב שעבדך ואמתך שיהיו לך מאת הגוים שסביבותיכם אותם תקנו עבד ואמה ואיך יפול על הלשון לומר שתקנה את עבדך מן הגוים לעבד והרי הוא עבדו מכבר ומה צורך א"כ לקנותו שנית לכן פירש"י ז"ל שהמאמר הזה נחלק לשני גזרות ונשוא הא'

מהמאמר וגזרתו הוא מאת הגוים אשר סביבותיכם וביאור הכתוב ועבדך אשר יהי' לך יהיו מאת הגוים אשר סביבותיכם ובזה המאמר הזה מקושר היטב עם הקודם ור"ל הם יהיו לך לעבדים גמורים ולא עבד עברי והמאמר שאחריו מהם תקנו הוא גזרה כפולה ליותר ביאור:

(ד"ה אשר) ר"ל מאשר סביבותיכם יוכלו לקחת לעבדים אפילו לא השלימו עמהם שאינו נהרג אלא הזכרים הגדולים ולא הנשים והקטנים אבל ממה שבגבולי ארצם אין רשאין לקנות אפילו השלימו דפירוש כי תקרב אל עיר וגו' וקראת אלי' לשלום במלחמת הרשות הכתוב מדבר ולא במלחמת חובה. וכמו שפירש"י ז"ל שם במקומו כל זה מדברי הרא"ם ז"ל:

מה דקיי"ל באומות הלך אחרי הזכר ולפיכך אם בא אחד משאר אומות על הכנענית וילדה בן אינו בכלל לא תחי' כל נשמה ומותר לך לקנותו בעבד ולפי שדרך הזכר להלך אחרי הנקבה ולגור במקומה לכן בני שאר האומות שנשאו כנעניות נקראו תושבים הגרים עמכם כלומר ששם זה נופל על הבאים מארץ אחרת להתיישב ולגור כאן (אבל הכנענים אין נקראין תושבין רק אזרחים). והבנים אשר הולידו אותן התושבים מבנות כנענים נקראים בני התושבים הגרים עמכם ר"ל בנים של התושבים הגרים עמכם. אף שהבנים הם אזרחים מ"מ הולד הולך אחר הזכר ואינו כנעני. ואח"כ אמר עוד הכתוב וממשפחתם אשר עמכם אשר הולידו בארצכם ר"ל אם הבנים של התושבים הנ"ל נשאו עוד כנעניות והולידו ממנה אתה רשאי לקנותם בעבד ולא תאמר דדוקא בנים של התושבים הראשונים אתה מותר לקנות לפי שאביהם עכ"פ אינו מתערובת שבעה אומות כלל לכן הולד הולך אחרי האב אבל הולד עצמו שהגדיל ונשא כנענית והוליד ממנה בן אי אתה רשאי לקנותו בעבד שהרי האם היא כנענית גמורה וגם האב עכ"פ יש בו תערובת כנען מצד אמו אין שייך בזה לומר הלך אחרי האב דאף שהאב עיקרי מ"מ מצרפינן מיעוטא דצד כנען של האב להאם והולד כנעני ת"ל וממשפחתם אשר עמכם אשר הולידו בארצכם לרבות כל המשפחה של התושבים הראשונים הנ"ל שיצאה מהם אף שהולידו בארצכם אינן משבעה אומות כלל כן הוא הביאור בזה לע"ד:

(ד"ה מהם) לפי שפירש"י ז"ל בפסוק הקודם מאמר מאת הגוים אשר סביבותיכם קשר לו אח"כ בדבור שאחריו פירוש מאמר וגם מבני התושבים וגו' שבפסוק שלפנינו כדי להשלים הדין מהיתר העבדים הנקנים שכוונו לזה שני פסוקים הנ"ל ששניהם מדברים מענין זה ולכך אף שגם בפסוק הקודם בא מלת מהם הניח רש"י ז"ל מלפרשו שם כדי שלא להפסיק באמצע הדין ע"י ביאור מלה זו והמתין מלפרש עד שבא למלת מהם

שבפסוק שלפנינו וממילא יובן שפירוש זה נופל ג"כ על מלת מהם שבפסוק הקודם שבא ג"כ שם מאמר מהם תקנו וכן דרך רש"י ז"ל ברוב המקומות לבאר הענין תחלה בשלמותו ואח"כ יחזור לבאר דקדוק הוראות המלות הנזכרות מקודם בתוך הענין הזה. ובעיקר הפירוש רצה לומר שמלת מהם תורה לפעמים על המקור שממנו וזה אינו נופל כאן ולא בפסוק הקודם שאין כוונת הענין על הגבול שממנו ממי אתה מותר לקנות עבד ואמה שאין הדבר תלוי בהאדונים ואם העבד מן העבדים שמותר לקנותם אתה רשאי לקנותו אפי' מכנעני. אבל כוונת המאמר איזה מן העבדים שאתה רשאי לקנותם וע"כ אין מלת מהם משמש כאן הגבול שממנו. לכן צ"ל שמלת מהם שבב' פסוקים הוראתו על החלק מהכלל הנזכר מקודם ופי' מהם תקנו כאלו אמר אותם תקנו זולתי שמלת אותם משמש על הכלל כולו ומלת מהם רק על החלק מהכלל ולפי שאין מדרך הלשון לומר על הכלל כולו שנקנין בעבדים. לכן יאמר מלת מהם וכל זה מבואר מאוד. והרא"ם ז"ל נטה כאן מנתיב הפשוט לע"ד:

טו ר"ל שמלת והתנחלתם הוא מההתפעל שמשמש על הפעולה החוזרת אל הפועל בעצמו ופירושו תחזיקו בהם לנחלה. וא"כ למד לבניכם אינו משמש הגבול שאליו רק משמש במקום מלת בעבור ולצורך והוא למד התכלית אבל אין לפרש שהוראת פעל והתנחלתם על העתק הקנין מהמוריש ליורשו ור"ל תנחילם לבניכם ולמד לבניכם משמש הגבול שאליו שא"כ היל"ל בל' הפעיל והנחלתם אותם לבניכם ופשוט:

(ד"ה איש באחיו) ר"ל דאי באדון עם עבדו לבד הרי כבר אמר למעלה בפסוק מ"ג לא תרדה בו בפרך וע"כ שבא לרבות כאן מלך בעמיו ובמשרתיו אף שאינן בכלל עבדים מדברי הרא"ם ז"ל:

מז ר"ל דו' ותושב אינו משמש לתוספת נושא אחר רק הוא ו' הביאור ומשמשי לתוספת תואר במתואר א' שהוא גר בבחינת שאיננו מאזרחי הארץ אבל הוא ג"כ תושב בבחינת שנתיישב עמך בארצך שהוא גר תושב כמו שפירש"י ז"ל לעיל בפסוק ל"ה. ולפ"ז הוא ו' החבור ממש ואיננה ו' המחלקת. אבל לפן הא' נצטרך לומר שהוא ו' המחלקת והכריע רש"י ז"ל זה ממה שבא אח"כ בפסוק שלפנינו ונמכר לגר תושב בלי ו'. ובת"כ הובא ברא"ם אמרו ונמכר לגר זה גר צדק. ותושב זה גר תושב. וכתב הרא"ם ז"ל שלפ"ז צ"ל דמ"ש אח"כ ונמכר לגר תושב חסר ו' החבור כמו שמש ירח עמד זבולה. ומכח זה תמה על רש"י ז"ל ואמר שפירוש זה יתכן יותר שלפירש"י ז"ל לא נמצא חסר לויו זה בשום מקום עכ"ל. ולא זכיתי להבין דבריו הרי נמצא מקרא ערוך בריש פ' חיי גר ותושב אנכי עמכם וגם שם פירש"י ז"ל שהוא בבחינות חלוקות הנ"ל רק בת"כ דרשו כדרכם ז"ל

שנרמז גם גר צדק מדלא כתב גר תושב בלי ו' שאף שיתכן כאן שמוש הו' מ"מ יתכן גם בלעדו (שמלת גר הוא המתואר ושם תושב הוא התואר ובבואו עם הו' הוא בבחינת ששניהם תוארים והמתואר הוא מלת איש המובן מכללא) אבל ע"ד הפשוט אין ו' זו מחלקת כנ"ל שא"כ נצטרך לומר שחסר אח"כ ו' החבור כמו שמש ירח אבל אין דמיון הגדה פשוטית למאמר מליצי:

(ד"ה וכי) פשוט דמייתורא דמלת עמך קא דרשי זה והשלמת הביאור הזה יבוא בסמוך בדבור שאחריו:

(ד"ה ומך) ר"ל שבמה שהוסיף הכתוב אצל השג יד הגר מלת עמך. וכן אצל קוצר יד אחיך מלת עמך רמז לנו בזה מוסר השכל כי הגוי ע"י שרצה לדבק בישראל התברך. ואולם הישראל המתדבק בגר תושב שאין יהדותו שלמה ולא סרה ממנו רושם טומאת אבותיו נעשה מך ורש כי אף שגר תושב ישראל מצווין עליו להחיותו ולהושיבו בינם. בכל זאת אינו ראוי שיתדבק בו הישראל דבוק אחוה כי ילמד ממעשיו ולכך הוסיף בב' מקומות הללו מלת עמך:

מח ר"ל כי מאמר אחרי נמכר נראה למותר וכי יעלה על הדעת שיגאל לפני המכרו ולא הי"ל אלא גאולה תהיה לו אבל אמר אחרי נמכר גאולה תהיה לו להורות שאין ראוי לשהות בגאולה זו כלל וחובה לגאלו מיד אחרי נמכר כדי שלא נטמע בין הגרים התושבים ומכ"ש בין העכו"ם. ודע שתיבת שיטמע הוא סוף הדבור שלפנינו וראוי להיות כאן שני נקודות ההפסק ואח"כ מתחיל דבור עד שנת היובל ומאמר עד שנת היובל הוא ציון מאמר הפסוק שלפנינו ובדפוס נשמט סימן ההפסק והוא טעות (ד"ה עד שנת היובל) פשוט הוא שבא לבאר למה יכלה החשבון עד שנת היובל:

בא"ד ובגוי שתחת ידך כו'. והוא כדתניא בת"כ ובראיית מ"ש להלן פסוק נ"ד ויצא בשנת היובל הוא ובניו עמו ובגוי שאינו ברשותך מה אתה יכול לעשות לו. מדברי הרא"ם ז"ל בא"ד וזהו והיה כסף ממכרו במספר שנים ר"ל כי פירוש והיה כסף ממכרו והיה חשבון כסף ממכרו במספר שנים ופשוט:

(ד"ה כימי שכיר) ר"ל שאין זה נקרא עבדות אמתי להיות גופו קנוי רק שכירות ולכן נופל בזה נכיון עבודת סך שנים שעברו נד פשוט דבלא"ה מיעוטא הוא למעט שש:

פרק כו

א פשוט שבא ליישב בזה ענין סמיכות הענינים האלה שנראים רחוקים זה מזה כי מה ענין גאולת קרובים במוכר עצמו לנכרי אצל אזהרת עבודת אלילים לכך אמר שרמז לנו הכתוב כלפי הנמכר לנכרי בעצמו שלא יתדמה לרבו:

בא"ד ואף הפרשיות הללו כו'. מה נעימים דבריהם, כי החשוד על השביעית חמור בצד אחד יותר מן הגזל כי הגוזל וגונב יודע שלוקח ממון שאינו שלו ומעשהו מעשה עול ועושה לתאות יצרו אבל החשוד על השביעית אומר בלבו אין פשע ולמה אקח את שלי אשר קניתי לי בזעת אפי ואפקירנה לכל עובר וזולתי יאכל את שלי. על כן בעבור היות קניני העולם שלו בעיניו ולא של הקב"ה יוצר הכל סוף שמראה לו הש"י כי לא זאת לבדו שאין נכסיו שלו ויצטרך למוכרם מפני דוחקו. אבל גם עצמו ר"ל גופו אינו שלו כי סופו למכור עצמו וגופו מכור לרבו. זהו טעם סמיכות הפרשיות הללו על הסדר ומה מחוכם הטעם הזה:

ב כבר ביארתי במ"א באורך כי אם החתימה בשם ההוי' ב"ה לבדו הוראתו על קבלת השכר המגיע לצדיקים עושי רצונו ב"ה, וא"צ להאריך עוד בזה:

סדר בחוקותי

ג וכנה הלמוד והעמל בתורה בשם הליכה שלא יושג מעולם הסוף והתכלית בלמוד התורה הקדושה ויותר שישיג האדם ממנה כן יבין יותר חסרונו וכי עדיין יש ויש יותר להשיג בה באופן שהאדם תמיד הולך בה כי כל עוד שלא יושג תכלית התנועה לא נפסקה התנועה. ולכן אמרו רז"ל על למוד זה שתהיו עמלים בתורה ונופל בזה עמל להיותו טורח גדול וקשה ההשגה. מדברי הרב בעל צל"ד ז"ל:

(ד"ה ואת) כמו שהוכיח רש"י ז"ל מתחלה דפירוש אם בחוקותי תלכו איננו על עשיית המצות שהרי אמר אח"כ ועשיתם אותם מזה מוכח ג"כ שפירוש ואת מצותי תשמרו איננו על קיום המצות. לזה אמרו ז"ל שמאמר ואת מצותי תשמרו הוא על תנאי הלמוד שזכר מקודם במאמר אם בחוקותי תלכו ור"ל שיהיה הלמוד על מנת לעשות וכבר אמרו רז"ל כל הלומד ע"מ שלא לעשות נוח לו שנהפכה שליתו על פניו. ואמרו עוד בלשון אחר הלומד ע"מ שלא לעשות נוח לו שלא נברא אלו דבריהם ז"ל. אמנם דע כי בכל זה הלומד ע"מ לעשות אין שכרו כשכר האמצע לבד המביא אל התכלית כי בלי ספק ששכר האמצע פחות משכר התכלית ויהיה א"כ שכר הלמוד שכר האמצעי לפי שהתלמוד מביא לידי מעשה ושכר המעשה שכר התכלית וזה אינו כי הלמוד לעשות הוא אמצעי למעשה המצות. אמנם הוא כמו כן תכלית לעצמו להכיר האמת ולהשיג את המושכלות הנשגבות ומקבל א"כ שכר הלמוד כשכר התכלית:

ד פשטות הכתוב שיהיה היורה בזמן היורה והמלקוש בזמן המלקוש וזהו פירוש בעתם ר"ל בעת הצורך אל התבואה והפירות. אמנם לפי שמהראוי לכלול בברכה הברכה

היותר שלמה. לכן אמרו ז"ל שמלת בעתם כולל ג"כ שרדת המטר בעת היורה והמלקוש יהיה ג"כ בעת מיוחד וכפי הצורך לעסקי ב"א שלא ישביתם המטר ממלאכתם וממשאם ומתנם ומבואר:

(ד"ה ועץ) לא אמר ועץ פרי יתן פריו אבל אמר ועץ השדה שלשון זה הוא כולל גם אילני סרק. לזה דרשו ז"ל שעתידין אילני סרק שיתנו פרי:

ה (ד"ה ואכלתם) ר"ל שאם הכוונה שיהיה השובע למרבית התבואה א"כ הוא כפל לשון שהרי כבר אמר והשיג לכם וגו' וע"כ שזה בא לתוספת טובה יותר אוכל קימעא כו':

ו כבר עמד בזה החזקוני ז"ל הובא בס' צל"ד דלא נמצא לשון זה בשום מקום במקרא וכן אמרו רז"ל בברכות פ' היה קורא כתיב עושה שלום ובורא רע וקרינן הכל לישנא מעליא:

(ד"ה וחרב) ר"ל א"צ לומר שלא יבואו למלחמה עליכם דהא כבר כתב מקודם ונתתי שלום בארץ וע"כ שבא להוסיף אפילו חרב של שלום:

ז ר"ל מרוב הרדיפה יהרגו איש את אחיו בחרב כדי לפנות הדרך לברוח מרוב אימה עכ"ל הרא"ם ז"ל. וכבר כתבתי לעיל בסמוך שגם אם אין להוציא הדרש הזה מייתורא או ממשמעות הלשון בכל זאת נוכל להוציאו מסברא מכח סתמיות הלשון לפי שמהראוי לכלול בברכה הברכה היותר שלמה:

ח ר"ל שהיל"ל ורדפו חמשה מאה אבל אמר ורדפו מכם ומלת מכם משמע החלשים שבכם:

(ד"ה ונפלו) הדרש הזה יוצא מייתורא שכבר אמר לעיל פסוק ז' ונפלו לפניכם לחרב:

ט ר"ל שלשון זה אף שאינו נופל אצל המקום ב"ה מ"מ בא כאן ע"ז הגוזמא להורות הפלגת השכר המיועד להם במעשה המצות כאלו כביכול יצטרך לפנות מחשבתו מכל דבר ולחשוב בשכרם המגיע להם:

(ד"ה והפריתי) ר"ל דאלו בפריה לבד אין זה ברכה וע"כ ר"ל בפריה ורביה:

(ד"ה והרביתי) כבר כתבתי בסמוך שהריבוי בכמות כבר נכלל ממילא במלת והרביתי וע"כ שמ"ש כאן והרביתי מורה ההגדלה והוא רבוי האיכות וזהו ענין בקומה זקופה המורה על השררות והחירות:

(ד"ה והקימותי) הקמת הברית הישן אינו ברכה רק הוא הפך הפרת הברית שהוא קללה והפך הקללה אינו בגדר הברכה כי הברכה הוא ישות ולא העדר וע"כ שהכוונה כאן על הקמת ברית חדש וכריתת ברית חדשה. ע"כ אינו אלא שלא יופר. וזאת הוראת השנות הברית. ומבואר:

יא ר"ל ואין הכוונה על המשכן שכל הספר הזה באוהל מועד נאמר ואך מייעד להם מה שכבר היה. וע"כ שהכוונה על בית עולמים כ"כ רש"י ז"ל בש"ס ריש פ"ק דעירובין הובא בס' צל"ד וכבר כתבתי למעלה בסמוך שהברכה הוא ישות ולא העדר וכן נאמר כאן שסלוק השכינה מאוהל מועד איננו רק הפך הקללה ולא ברכה. וע"כ שהכוונה על בית עולמים:

(ד"ה ולא) ר"ל וכן נופל ג"כ כאן ענין פליטת דבר בלוע במובן הרוחני כי מי שרוחו שוקקה לדבר יערב לו הציור מן הדבר ההוא ומחשב בו תמיד ונושא אותו ברעיוניו וזהו הבלוע הרוחני אבל מי שרוחו קצה בדבר הציור מדבר ההוא הוא לו לזרא מאוד ובעלות הדבר הזה על לבו יסיח דעתו ממנו לדברים אחרים למען יזח הרעיון הזה מעל לבו וזהו ענין פליטת הבלוע הרוחנית:

מב המאמר הזה היא תכלית כל הברכות כולן והיא הברכה האמתית שלמות הנפש וענין הטייל הזה הוא הלמוד בהשגת המושכלות כענין שאמרו רז"ל ד' נכנסו לפרדס ופירוש והתהלכתי בתוככם ארחיב השגתכם בידיעתי. וזהו ולא תזדעזעו ממני כי חסר ההכנה יזדעזע מלמוד באלקות כענין שאמרו חז"ל בחגיגה מעשה בתינוק שדרש בחשמל ויצא אש מחשמל ושרפתו. וכנו ז"ל לחסר ההכנה ללמוד הנשגב הזה בשם תינוק ולפי שנלאה שכלו מרוב השתדלות העיון עד שקצרה יד שכלו ונתבלבל להשיג גם במה שהיה מוכן לזה. אמרו ז"ל שיצא אש מחשמל ושרפתו ר"ל שהעיון בחשמל שהיה סבת כליון דעתו והשגתו כנו ע"ד משל ביציאת אש מחשמל ור"ל שהיה חשמל סבה לזה וכליון ובלבול שכלו כנו בשרפה. ולזה אמרו כאן ולא תזדעזעו ממני ר"ל שלא תסוגו אחור מהשגה זו מדאגה מדבר פן יתבלבל שכלכם. ואמרו ז"ל אח"כ יכול לא תיראו ממני וכמה דקדקו ז"ל בלשונם הצח תחלה אמרו ז"ל ולא תזדעזעו ממני תפסו לשון הזדעזעות ואח"כ אמרו יכול לא תיראו ממני תפסו לשון מורא וגדר המורא הוא רחוק ההתדבקות בדבר האיום מפני ציור הנפשי מגדלו ויכלתו עד שמפני ציור זה לא יעלה בדעתו להשתוות אליו ולחשוב עליו שהוא שוה לו במדרגה. אמנם גדר ההזדעזעות ההתרחקות הרבה מהעצם הנורא מפני המורא ההוא עד שלא ימלא לבו להתיצב גם ברחוק ממנו רק יברח וינוס להתרחק יותר ויותר מן העצם הנורא ההוא. הירא מן האש ירחיק רק השיעור שיתפעל החוש ממנו והמזדעזע מן האש גם מרחוק לא יאמין בנפשו רק יסוג אחור מרחק רב כטבע התינוק. לזה מתחלה כאשר רצו לומר שלא תסוגו אחור מההשגה באלקות כפי דעתכם הרחבה אשר ארחיב אמרו ולא תזדעזעו ממני. וכאן כוונו לומר שלא תקרבו אל ההשגה ההיא לגמרי עד שיתאחד השגתכם עם גדר האמתי של העצם הנורא אמרו יכול

לא תיראו ממני ור"ל שעם כל ההכנה ההיא שכלכם מוגבל ויש לו גבול לעמוד שם ולא יעברנהו כן הוא השלמת הביאור בזה לע"ד:

יד באמצע הדבור אין לי אלא זה המכיר את רבונו וכו' ור"ל שלא הי"ל אלא ואם לא תשמעו ולא תעשו וגו' למה אמר ואם לא תשמעו לי. לזה אמרו ז"ל שהכוונה בתוספת מלת לי ע"ד ההגזמה והאיום כטבע הלשון לומר על הקטן המסרב לגדול לו תסרב וע"י הרמת הקול במלת לו והעמדת המבטא מעט אחרי המלה ההוא יורה המדבר בזה שיפלס השומע בדעתו נגד מי ימלא לבבו לחטוא לו וכן הענין כאן במלת לי. ולזה אמרו ז"ל שהוא כלפי היודע רבונו ומכוון למרוד בו שיפלס בדעתו למי לא תשמע אתה היודע גדלו. וכבר כתבתי במקומות הרבה בביאורי זה שהדבור המותרי הוא בא לעורר ההתפעלות ובפרט בסדר בראשית כתבתי זה בארוכה:

טו מכאן עד סוף הפסוק יישב רש"י ז"ל כפל הפסוקים שהרי כבר אמר כלזה בפסוק י"ד הקודם ויישב ג"כ כפל הלשון בפסוק שלפנינו ואמר שכל מאמר בא להורות ענין אחר ובכפל זה מראה אותנו הכתוב סדר המדרגות איך ירד החוטא מרע לרע יותר חמור עד ירד תחתיות אם ישליך מנגד למוד התורה לא יקיים מצותיה ואזהרותיה ומזה ימשך למאוס באחרים העושים ומזה ימשך שנאת החכמים לומדי התורה המוכיחין אותם על פניהם ומזה ימשך שימנעו אחרים מלעשות וממניעה זו יתחייב הכפירה במצות לומר שלא צוה אותם ד' ואין תורה מן השמים ולסוף ימשך מזה תכלית וקץ הפשעים כולם והוא הכפירה בעיקר. ועתה אפרש זה ע"פ סדר דבורי רש"י ז"ל איך נרמז כל כוונה בל' הכתוב. וכבר כתבתי שגדר המיאוס והגעילה כנ"ל פסוק י"א שרוחו זרא לדבר מן הדברים עד שאפילו המחשבה בו לבד הוא קשה עליו ומסיח דעתו ממנו. לזה נרמז במאמר ואם בחוקותי תמאסו מואס באחרים העושים:

(ד"ה ואת משפטי) הנה הגיעול הוא הפלגת המיאוס עד שימשך מזה שנאה. לזה הוא מרמז על שנאת החכמים:

(ד"ה לבלתי עשות) לא אמר ולא תעשו רק לבלתי עשות והוא המניע אחרים מעשות:

(ד"ה להפרכם) ר"ל והוא חסר ו' וכאלו אמר ולהפרכם את בריתי והוא הכופר בעיקר שהוא המפר ברית מכל וכל שאם אין כאן בורא ח"ו מי הוא המקים ברית:

טז הפעל הזה הוראתו בהפעיל המנוי על איזה דבר כמו ויפקד המלך פקידים אבל כאן אינו נופל ענין. והוראתו כאחת מהוראת הקלי שהוא הציווי כמו והוא פקד עלי וגו' בעזרא:

(ד"ה מכלות עינים) כליון עינים נופל על תקות שוא ממושכה כמו עודינה תכלינה עינינו על עזרתינו הבל וגו'. ודאבון נפש איננו נופל על הרגשת הכאב רק הוראתו הרגשת הנפש ברע גדול אשר קרה לעמיתו ואהובו וביותר בהעדרו ומותו ויכונה בלע"ז בטריבניס וכפי גדר השמות האלו כן פירש"י ז"ל כאן המשך המקרא:

(ד"ה וזרעתם) ר"ל שויו ואכלוהו הוא ו' החלוקה כמו מכה אביו ואמו כי אם הזריעה לריק מה יאכלו האויבים:

יז ר"ל ופירוש פני השגחתי לפי שההשגחה בפנים ולהפלגת הרע יאמר ונתתי פני ונופל לשון זה אצל הש"י ע"ד המליצה כאלו יצטרך כביכול להטות דעתו להרע להם וכן יאמר לשון זה להפלגת הטובה כמ"ש לעיל פסוק ט' ופניתי אליכם והפריתי אתכם וגו' וכוונת המליצה ע"ד כלל אם לרע שתהיה ההשגחה ניכרת בהם לרעה כי בכל אשר יפנו יימר להם. ואם לטוב בכל אשר יפנו יצליחו עד מאוד מאוד:

(ד"ה ונגפתם) המפרשים ז"ל נלחצו בכאן עד מאוד. ולע"ד נראה שהדרש לא חדש בכאן דבר ולא בא אלא לעורר על עוצם הקללה שבתחלה אמר והפקדתי עליכם בהלה וגו' וכפי אגדת ת"כ שהביא רש"י ז"ל בסמוך לעיל אמר שם שהמות מפני החלאים הטבעים הורג אתכם. א"כ המות הורג אתכם מבפנים וכאן אמר שהאויבים מעיקים אתכם מבחוץ וכלום תקנה יש לו ח"ו:

(ד"ה ורדו) גם כאן לא ביאר הדרש זה מהכרח לשון הכתוב וכעין דרשת דורשי רשומות כי הקללה הזאת באה באמת על ישראל ואנחנו רואין זה בעונותינו בכל דור ודור. ואמרו ז"ל בדרש שהקללה הזאת רמוזה בפסוק זה זו ע"ד אמרם זו מי איכא מידי דלא רמיזא באורייתא:

(ד"ה ואין רודף) אם באמת הניסה מבלי רדיפה קללה גדולה להיות אות הבהלה ומורך הלב והפחד התמידי בכל זאת היא יותר טובה באמת מהניסה מפני הרדיפה כי מה שאין רודף יורה יראת האויבים לרדפם ועל כן פירשו ז"ל שגם מאמר זה הוא קללה גדולה ואינה לנחמה כי מה ענין נחמה אצל הקללות והכוונה כי מה שאין רודף אתכם איננו זולתי כי לא יחושו לכם האויבים ואינכם נחשבין אצלם לכלום מרוב חולשתכם וחוסר כחכם כי פעולת הרדיפה אינו אלא אם האויב חזק אז ירדפוהו אם הוא מנוצח למען לא יגבר חיל פעם אחרת בהיות לו ריווח זמן:

יח ר"ל ומלת עד כמו בעוד כי הוראת הגבול הזמני או המקומי אין לה מקום כאן:

(ד"ה ויספתי) פעל זה מורה אם השנות איזה פעולה כמו ולא יספה שוב אליו עוד וזהו התוספת בכמות או שיורה על התוספת באיכות וכאן ע"כ הוראתו מענין השני ואינו

מורה השנות היסורין הקודמין שהרי אמר מקודם ואם עד אלה וגו'. וא"כ לא סרו עודנה יסורין הקודמין וע"כ שהכונה על יסורין אחרים נוספים על הראשונים:

(ד"ה שבע) לעיל פסוק י"ד ופסוק ט"ו מנה שבע עבירות שתים בפסוק י"ד כמו שחשב שם רש"י ז"ל וחמשה בפסוק ט"ו עפ"י פירש"י ז"ל שם וכאן בפסוק י"ט ופסוק כ' מנה שבע פורעניות כמו שחשב רש"י ז"ל להלן סוף פסוק כ' ד"ה לא יתן:

יט (ד"ה ונתתי) נ"ל ביאור דברי זה לפי שהאוצרות התבואה היו בימי קדם בקרקע וכן הוא עד היום הזה בכמה מדינות ועל כן אם הארץ מזיעה היא מאבדת פירותי':

כ ר"ל שהכתוב הזה אין בו מין קללה אחרת רק הוא התעוררות על עוצם הקללה:

(ד"ה ולא תתן) באמת שכבר אמר למעלה ונתתי שמיכם כברזל וגו' ומה הוסיף כאן לכן צ"ל שבא להוסיף כאן שלא זאת לבד יבוא עליכם שתהי' הזריעה ללא הועיל שלא תוציא יותר מהנטמן בה (שגם בזאת יקויים מאמר ותם לריק כוחכם) אבל גם הנזרע בה לא תוציא לכם:

(ד"ה ועץ) לא אמר הכתוב ועץ לא יתן פריו אבל אמר ועץ הארץ לרמז שמן הארץ יהא לקוי שלא יחנטו בו פירותיו ולא שישיר פירותיו אח"כ קודם בשולם, וכן דרשו ז"ל ג"כ אצל הברכה לעיל פסוק ד' במ"ש ועץ השדה יתן פריו ממה שהוסיף מלת השדה. מדברי הרא"ם ז"ל:

(ד"ה לא יתן) שני נקודות ההפסק שבאו בדפוס לפני ד"ה לא יתן פריו הוא ט"ס והכל דבור אחד. וכצ"ל משמש למעלה ולמטה אעץ ואפרי לא יתן פריו כשהוא מפרה כו' ויש כאן כו'. והכוונה ממה שלא אמר ועץ הארץ לא יתן פרי אבל אמר פריו ע"כ ר"ל שמשיר פירותיו. והנה קודם לזה ועץ הארץ וגי' וזה מורה שלא יחנטו העצים כלל ואח"כ אמר פריו וזה מורה השרת הפירות. וע"כ ר"ל שהעצים שלא חנטו עודנה לא יחנטו עוד ואותן שכבר חנטו לא תועיל לכם החנטה כי ישירו פרים בטרם בשולם אבל איך נכללות שני כוונות שונות הללו בגזרה אחת צ"ל שמאמר לא יתן מושך עצמו ואחר עמו ועץ הארץ לא יתן (והוא מניעת החנטה) לא יתן פריו (והוא השרת הפירות) וזהו פירוש רמזי. ובזה סיים רש"י ז"ל הרי כאן שבע פורעניות ר"ל לפי שע"י הרמז הזה שמצד מלות הלשון יש כאן במאמר הזה שני קללות א"כ נשלם בזה חשבון השבע פורעניות כמ"ש למעלה פסוק ח' שבע על חטאתיכם וזהו ג"כ ראיה לרמז הנ"ל:

כא (ד"ה שבע) ר"ל שביאור שבע כחטאתיכם שבע מיני פורעניות כמספר חטאתיכם שהם שבע כמו שחשב רש"י ז"ל לעיל פסוק ט"ו:

כב וכ"כ הראב"ע ז"ל וז"ל מגזרת הנני משליח בך וגו' עכ"ל:

(ד"ה ושכלה) כבר פירש"י ז"ל בסדר תולדות שמי שבניו מתים קרוי שכול ויהי' א"כ פעל ושכלה פעל יוצא לשני ור"ל שהחיות יעשו אתכם שכולים:
(ד"ה ושכלה אתכם) כבר פירש"י ז"ל לעיל בדיבור הקודם הסמוך כי פירוש ושכלה אתכם שהחיות יעשו אתכם שכולים ור"ל ע"י שיהרגו בניכם ואם והרגו הבנים הגדולים הלא יהרגו אבות על בנים ואין נופל בזה ענין שכול כי החרב וכן טריפת החיות לא יקפידו על אבות או בנים ובזה יותר ראוי לומר והכריתה אתכם מנומר ושכלה אתכם. אבל באמת לפי שטבע משלחת החיות להתפשט בתינוקות כי הגדול יאמץ כח ויקומם נגדם או ינוס או יתבא מפניהם לכן יטרפו ע"פ רוב הקטנים. ובזה נופל ענין שכול כי יהרוגו וימיתו בניכם:
(ד"ה והכריתה) יתבאר בסמוך:
ד"ה והמעיטה) ר"נ ע"י שאמר מקודם שיטרפו החיות את הקטנים והבהמות בחוץ ברחובות קריה שאין להם דעת לברוח ועי"ז תתמעטו מבפנים:
כג ר"ל שיכונה הנמשך והוא התועלת ע"ש פעל הקודם ופירוש לא תוסרו לא יועילו היסורין כמו בדברים לא יוסר עבד ומ"ש אח"כ לי הוא ע"ד הכלל הנשנה פעמים רבות שבבוא ב' פעלים רצופים זה אחר זה שהאחד נמשך מהשני ישמט בעל הב' הוא פעל התכנית ופעל הראשון יקשר עם המלה הקשורה בעצם עם פעל הב' וכן כאן בתשלומו ראוי לא תוסרו נשוב אני ונשמט פעל לשוב. ומלת לי הקשורה בעצם עם פעל נשוב בא נקשר עם פעל תוסרו זהו כוונת רש"י ז"ל כאן
כה במ"ש כאן הרב בעל צל"ד ז"ל בביאור לשון רש"י ז"ל כאן נא מצאתי קורת רוח. ולע"ד נראה דה"פ כי התוכחה נקרא ברית ובתוכחות שבמשנה תורה נאמר בפירוש בסוף התוכחה אלה דברי הברית וגו' ורז"ל אמרו בברכות. נאמר ברית במלח ונאמר ברית ביסורין וכו'. והנה דייק הדרש בלשון הכתוב והבאתי עליכם חרב נוקמת נקם ברית שפירושו לפי הדרש חרב נוקמת נקמה האמורה בברית הוא התוכחה ולאיזה צורך אמר זה ולא אמר סתם והבאתי עליכם חרב. ואמר הדרש בזה שבא לרמז שיש נקם שאינו בברית ר"ל שלא הוזכר בתוכחה. והנה הנקם האמור בתוכחה הוא כמוזכר להלן שינוצחו מהאויבים וחורבן ביהמ"ק וערי ישראל והליכתם בגולה ושפלותם בגלות וכן אמר ג"כ בתוכחה שבמשנה תורה יולך ד' אותך ואת מלכך בגולה וגו' וכל הקללות האלה נתקיימו בגלות צדקיהו חורבן הערים וביהמ"ק וגלות העם הנשארים ממכת חרב וגלות המלך אבל נוסף עוד שם צרה אחרת שלא נזכרה בספר התורה והוא מ"ש שם ואת עיני צדקיהו עור וגו' שהוליכוהו בגולה בעינים עורות. וזהו הנקם שאינו בברית לכן

אמרו חז"ל ויש נקם שאינו בברית כי כל הנקמות שבברית נתקיימו בנו ואין די לנו זאת כי נוסף עלינו גם נקם שאינו בברית. וזהו סמוי עיניו של צדקיהו:

בא"ד דבר אחר כו'. כבר כתבתי שלפי הדרש פירוש נקם ברית הנקם האמור בברית הוא התוכחה אבל נדבר אחר פירושו נקמת בריתי אשר עברתם:

לג (ד"ה והיתה) באמת ששממת המדינה כולל בתוכה חורבן הערים כי ע"י השממון מאין יושב סוף שיחרבו הבתים אבל הכוונה במה שהוסיף ועריכם יהיו חרבה. כי המצפה לחזור לארצו ולעירו אינו נראה נו חרב כל כך כי בשובו יחזק הבדקים ויתקן הכל וישוב אל שלמותו כבראשונה משא"כ מי שאינו מצפה לשוב הכל חרב והרוס בעיניו:

לד הנה בלה"ק הונח מנת רוצה בקל על המתפייס. ומדרך הלשון לומר בענין זה שרצה המתפייס את המפייס כמו רוצה ד' חת יראיו כלומר שמתפייס מהם חיש קל כי הרצון הוא הפך הכעס וכאן אחז הכתוב דרך המליצה כאלו רגזה וכעסה הארץ על השמטה וא"כ הארץ הוא המתפייסת והשמטה היא המפייסת. ולכן אמר שבימי השמה תרצה הארץ את שבתותיה. ואולם רש"י ז"ל ביאר לפי הכוונה והנמשל שתפייס הארץ את כעס המקום:

(ד"ה והרצת) פעל והרצת הוא מההפעיל ויוצא לשלישי ואחז הלשון על דרך שהשמטה הוא המפייסת. והמקום ב"ה הוא כביכול המתפייס ולכן בא כאן והרצתה בהפעיל ור"ל ששממות הארץ תגרום שירצה המקום את שבתותיה. וז"ש רש"י ז"ל והרצת למלך ר"ל שתעשה למלך הוא המקום ב"ה רוצה את שבתותיה:

לה (ד"ה את אשר) ר"ל עם היובלות היו שבעים כמו שחשב רש"י ז"נ להלן בדבור זה:

בא"ד ואם תאמר כו'. ר"ל שחשב מגלות עשרת השבטים עד חורבן ירושלים ארבעים שנה והרי באמת היה יותר שבימי חזקיה גנו עשרת השבטים ושנות מנשה בן חזקיה לבדם היה חמשה וחמשים. לכן תירץ רש"י ז"ל שלא חשב רק שנות העונות שמגלות השבטים עד החורבן ולא עלו רק ארבעים:

לו ר"ל שהמם במלת מורך איננה רק למשקל כמו מועד מוקש ובכל זאת אינן דומין ששורש מורך רוך מנע"ו ומשקלו א"כ מופל ומועד מוקש הוא מחסרי פא יוד כי שרשם יעד יקש ומשקלם א"כ מועל:

(ד"ה ונסו) ר"ל ולכן לא אמר הכתוב ונסו מפני חרב אבל אמר ונסו מנוסת חרב והיינו שהניסה דומה באיכותה בענין המהירות והבהלה, ומבוכה כניסה מפני החרב:

(ד"ה ענה) בכוונה היפך רש"י ז"ל הציון שהוא ראיה לפירוש הקודם שאין הכוונה שינוסו מפני חרב ממש שהרי אמר שינוסו מפני עלה נדף. והנה כ' רש"י ז"ל עוד שהתרגום תרגם לפי הכוונה ולא לפי פתרון התיבה שענין נדף הדחיפה והוא ז"ל תרגם דשקיף שהוא מענין חבטה והכאה לפי שגרם הניסה הוא הרעש הקל שע"י דחיפת הרוח עלה בעלה אחר:

לח ר"נ דלא יתכן נפרשו כפשוטו שהרי אמר אח"כ בפסוק מ"ד ואף וגו' בהיותם בארץ אויביהם וגו' ולא געלתים לכלותם עכ"ל הרא"ם ז"ל:

לט (ד"ה ימקו) והוא פעל נופל על דבר המקשה שישוב להיות נוזל כמו מיני המתכות והדונג:

מא פעל ביאה מדרכו להיות נקשר עם מנת אל ולא עם בית כמו והבא אל הבית. לכן דרשו ז"ל שחסר מלת אלו והשיעור קל אותם אלו בארץ וגו' ור"ל שאכניסם תחת כנפי ואקרבם לעבודתי מדברי הרא"ם ז"ל (הוא ט"ס כי הוא מדברי הרב בעל צל"ד ז"ל ושגגה פלטה קולמסי):

(ד"ה או) לפירוש השני מלת או במקום אוני. ובזה הוא נקשר יפה עם הקודם והבאתי אותם וגו' ור"ל אעמיד להם נביאים מוכיחים לקרבם אלי אולי יכנע בזה לבבם הערל. אבל לפירוש הראשון שמלת או משמשת במקום אם צ"ל היות המאמר הזה דבוק רק בפסוק שאחריו וזכרתי את בריתי וגו'. והשיעור אם אז יכנע לבבם הערל וירצו עונם וזכרתי את בריתי יעקב וגו'. מדברי הרב בעל צל"ד ז"ל:

(ד"ה ואז) כבר ביארתי ענין הרצוי שבא בתוכחה בפסוק אז תרצה הארץ את שבתותיה. ולפי ביאורי שם גם כאן אחז הכתוב את הלשון בדרך משל כאילו כעסו על העון ועתה נתפייסו ורצו את עונם

מב כבר ביארתי בכמה מקומות ענין דרשת דורשי רשומות. והדרשה ההיא היא ג"כ מסוג זה וא"צ להאריך עוד כאן בזה:

(ד"ה וזכרתי) ר"ל שאם היה מהצורך לברית כל שלשת האבות היה לו למנותם כסדרן. אבל אם אין מהצורך לשלשתן רק שזכות אחד מהם כדאי להצלה ופדיון מן הסברא שיזכיר רק הקרוב יותר והוא יעקב שבברור זכות הקרוב יותר מספיק יותר להצלה מזכות האב הרחוק ממנו. ולכן מנה כאן הכתוב את האבות אחורנית. והכוונה שלפי מדרגת העון והמרי יהיה זכירת הברית או שתספיק זכות יעקב לבדו או שיצטרך לצרף גם ברית יצחק אבי אביהם או שיצטרך לצרף גם ברית אברהם אבי אביהם הזקן. ומבואר מאוד:

בא"ד ולמה לא נאמרה כו'. ר"ל שזכות יצחק ע"י נסיון העקדה הוא במדרגת זכות שאר האבות הקדושים ע"ה כמדרגת הראיה אל הזכירה שההוה יתרשם בנפש יותר מהעבר. והחוש יתפעל הנפש על ידו יותר ממה שתתפעל ע"י הדמיון וזה רמז לנו הכתוב ד"מ במה שלא זכר זכירה ביצחק:

מג מלת יען מורה תמיד הסבה הגורמת אבל רק על סבת הגמול תחת המעשה ולא על סבה אחרת. ובזה הוא נבדל ממלת בעבור שמורה ג"כ על סבת הנמשך אבל על סבת כל איזה נמשך שיהיה. ומלת יען לא נמצא בכל מקום רק על סבת הגמולה כמו יען אשר עשית וגו' ולא חשכת את בנך וגו' כי ברך אברכך וגו' והרבה כיו"ב:

מד ר"ל ומלת גם במקום הזה הוא במקום אפילו כמו גם הייתי הלילה לאיש וגם ילדתי בנים הלהן תשברנה וגו' האמור אצל נעמי, וכן בחנוני גם ראו פעלי:

פרק כז

ב (ד"ה בערכך) ר"ל שהכף הפשוטה שבתיבת בערכך היא נוספת. ומלת בערכך הוא כמו בערך ובית בערכך הוא משמש לביאור הנושא והענין כלומר במה מהות הנדר ואמר שהוא בענין ערך נפשות וביאר רש"י ז"ל שלכך הוסיף תיבת נפשות ללמדנו דלאו דוקא באומר ערך כולו עלי אלא אפי' אמר ערך ראשי או לבי עלי או ערך ראש פלוני או לבו עלי נותן ערך הקצוב בפרשה ולאפוקי באומר ערך ידי או רגלי עלי שאין זה אבר שהנשמה תלויה בו שהרי יכול לחיות קצוץ יד ורגל וזה במשמע מלת נפשות:

ג ר"ל שאין האומר ערך פלוני או עצמי עלי' שוה לאומר דמי עלי או דמי פלוני עלי שבדמי עלי נישום כעבדי אבל בערך נותן כפי שניו אף שהוא שוה יותר או פחות וכן מוכה שחין נערך ואין לו דמים:

ה לאו דוקא גדול ממש אלא ה"ה קטן שיש בו שני תנאים שהוא מופלא ושהוא סמיך לאיש ופירוש מופלא מענין כי יפליא שיודע להפלות ולפרש לשם מי נדר או הקדיש. ופירוש סמוך לאיש שנה לפני גדלותו והוא בן י"ב שנה ויום א' ואז בודקין אותו אם יודע להעלות לשם מי הקדיש ולכן הוא קרוי מופלא. מדברי הרב בעל צל"ד ז"ל:

ז כצ"ל הנוסחא ברש"י האיש פוחת פחות משליש בערכו וכו', וכן הוא הגירסא ברא"ם:

ח (ד"ה והעמידו) הנה אחז הכתוב את הלשון ע"ד ההפעיל והוא כמו שפירש הראב"ע ז"ל וז"ל שיעמיד הנודר את נפשו עכ"ל אלא דעדיין צריך ביאור למה השתמש בהפעיל ויהיה א"כ הפועל הכח המתעורר ולא אמר ועמד כמנהג פעל זה בכל מקום כשאינו יוצא לשני. לזה תיקן רש"י ז"ל שע"כ אחז ההפעיל לפי שהוא לשון כולל לפי שהמשפט הזה נוהג גם בעני שהעריך באדם אחר ובזה נופל ההפעיל שיעמיד המעריך חת הנערך:

(ד"ה על פי) שאם לא היה דין סדור בערכין לא היה נופל הערכה כי היה לוקח הכהן כל אשר ימצא ברשות הנודר וע"כ שנוהג דין סדור בערכין ולזה הצורך בהערכה לדעת מה יקח וכמה יקח:

ט לפי שאצל בהמה לא נכתב נפשות רק כל אשר יתן ממנו וגו' לכן משמעו אפי' אבר שאין הנשמה תלויה בו ובהקדיש בבהמה אבר שהנשמה תלויה בו נחלקו רז"ל בש"ס אי אמרינן דפשטה קדושה בכולה או לאו:

יא ר"ל דאי מיירי קרא במקדיש בהמה טמאה לבדק הבית ה"ז נאמר להלן פסוק כ"ז. וע"כ צ"ל שבפסולי המוקדשין הכתוב מדבר כאן. מדברי הרא"ם ז"ל מהברייתא דת"כ:

יב דאלו אם יבואו הבעלים לפדותה הרי מבואר דינם להלן בסמוך שצריכין להוסיף חומש וע"כ כאן באחר קא מיירי:

יג לשון גאולה נופל על היציאה לחירות בעבדים. וכן נופל כמו כן על חזרת הקנינים לרשות בעליהן אחר שיצאו מרשותן לרשות אחרת. ומזה הנד נופל ג"כ לשון גאולה בעבד ששב לרשות עצמו וחזר אליו קנין גופו הראוי אליו מצד היותו אדם. אבל קנינים שאינן חוזרות לבעליהן רק נעתקות לרשות אחר בזה נופל לשון קנין ובזה תבין דברי רש"י ז"ל כאן:

טז בקצרה המקדיש בתחלת היובל היינו שנה הראשונה שאחר שנת היובל נותן כפי הערך האמור כאן חמשים שקלים נזרע בית כור והוא לפי חשבון שמגיע סלע ופונדיון לכל שנה עד שנת היובל כמ"ש רש"י ז"ל להלן. וזה אם בא לגאלה מיד בשנה ההיא ג"כ. אבל אם לא הקדישה בתחלת היובל רק איזה שנים אחר היובל או אפי' הקדישה בתחלת היובל רק שגאלה איזה שנים אחר היובל אינו נותן רק כפי השנים שמשנת הגאולה עד שנת היובל הבא לפי סלע ופונדיון לשנה כמבואר בהמשך הפרשה וכל זה אינו אלא אם ההקדש והגאולה גם שניהם הן במשך שנות יובל אחד בעצמו. אבל אם נשתהה ביד הגזבר עד היובל איכא פלוגתא בש"ס אי נחלטת לכהנים (כמו בגאלה אחר) או דאינה נחלטת לכהנים לעולם רק בגאלה אחר ואם לאו נקראת שדה רטושין ר"ל שדה עזובה ודינה כמו ביובל הראשון שתשאר ביד הגזבר עד שיגאלנה אדם לפי ערך סלע ופונדיון לשנה. וביובל שאחר הגאולה תצא מידו לכהנים וכל דין הגאולה הזאת אחד בעלים ואחד כל אדם אלא שהבעלים מוסיפין חומש. ועוד יש חילוק בין בעלים ובין שאר כל אדם שהבעלים אם גואלין הרי הוא שלהם לעולם אבל בגאלה אחר יוצאה מידו ביובל לכהנים והיא מתחלקת ביניהם. ובזה תבין ביאורי רש"י ז"ל ע"פ הקבלה האמתית:

יח ר"ל שתפס הכתוב בהקדיש איזה שנים אחר היובל שנותן לפי סלע ופונדיון לשנה בעד השנים הנותרות וממילא יוצא דכן הדין ג"כ בהקדישה בתחלת היובל רק שבא לגאול איזה שנים אחר היובל וכנ"ל:

(ד"ה וחשב) ר"ל דבגואל בתחלת היובל ויש א"כ מ"ט שנה עד היובל נותן נ' שקל הרי מגיע על כל שנה שקל (שהוא סלע) ופונדיון פחות אחד ממ"ט בפונדיון לפי שהסלע ד' דינרין והדינר שש מעין והמעה שני פונדיונין א"כ הסלע מ"ח פונדיונין וכל זה אינו אלא בגואל בתחלת היובל אבל הגואל אחר היובל שאינו נותן נ' שקל שלמים נותן לפי חשבון נ' שקל ופונדיון ליובל דהיינו למ"ט שנה שמגיע א"כ על כל שנה סלע ופונדיון שלם וסבת זה לפי שכשבא לפרוט שקל שלם בפונדיונין הקולבון (הוא תוספת בחליפין לאזי בלע"ז) הוא פונדיון שצריך לתת לשולחני מ"ט פונדיונין הרי הקולבון אחד ממ"ט מלבר וכשגואל בתחלת היובל הוא נותן נ' שקלים שלמים ואין כאן קולבון אבל כשגואל איזה שנים אחר היובל שנותן עם השקלים פונדיונין צריך להוסיף על הפונדיונין אחד ממ"ט מלבר כדי שיהיה חלק משלם מן השקל כפי החלק שראויים להיות לפי חשבון דהיינו שיהיה כל פונדיון אחד ממ"ח בשקל ומגיע א"כ על כל שנה סלע ופונדיון שלם ויש על כל פונדיון תוספת א' ממ"ט מלבר, ומ"ש רש"י ז"ל אלא שחסר פונדיון אחד לכולן אדלעיל קאי ור"ל שאם גואל בתחלת היובל נותן נ' שקל ומגיע א"כ סלע ופונדיון לשנה חסר פונדיון אחד לכל המ"ט שנה והיינו פונדיון פחות אחד ממ"ט בפונדיון לשנה:

כ הנה פירש"י ז"ל המקרא הזה אליבא דמ"ד שאם לא נגאלה בבעלים ולא נמכרה לאחר עד היובל נקראת שדה רטושין ודינה כיובל של תחלת ההקדש שהיא לבדק הבית ביד הגזבר עד שיגאלנה המקדיש או אחר ולעולם אינה נחלטת לכהנים עד שימכרנה הגזבר לאחר. וא"כ לענין שתהא נחלטת לכהנים צריך שני תנאים שלא יגאלנה המקדיש ושימכרנה הגזבר לאחר. לכן אמר הכתוב כאן ואם לא יגאל וגו' ואם מכר וגו' לא יגאל עוד. ואמר אח"כ בפסוק שאחריו בביאור הגזרה ההיא (לא יגאל עוד) והיה השדה בצאתו ביובל וגו' לכהן אבל למ"ד דאם נשתהה ביד הגזבר עד היובל נחלטת לכהנים מיד א"כ בתנאי אחד סגי צ"ל שהויו במלת ואם הוא ו' מחלקת והשיעור ואם לא יגאל את השדה (ר"ל המקדיש וגם לא נמכרה לאחר) או אם מכר את השדה לאיש אחר והיה השדה וגו' לכהן:

כא (ד"ה קודש) ר"ל שמתחלה אמר דרך כלל והיה השדה וגו' קודש לד'. וזהו כולל בין הקדש לבדק הבית ובין ההקדש לכהנים. לכן פרט לך אח"כ ואמר כשדה החרם שדינה להיות לכהן כמו שנאמר להלן בפרשה כן דין שדה זו:

כב כלל דברי רש"י ז"ל כאן שבפסוק שלפנינו אמר ואם את שדה מקנתו וגו' יקדיש לד' ולא בא כאן גזרה אבל הגזרה בפסוק שאחריו וחשב לו הכהן וגו' ונתן את הערכך וגו' ואח"כ אמר עוד בפסוק שאחריו בשנת היובל ישוב השדה לאשר קנהו מאתו וגו'. וביאר רש"י ז"ל המשך שלשת פסוקים הללו שבפסוק א' אמר ואם את שדה מקנתו וגו' ר"ל שחלוק דין שדם מקנה מדין שדה אחוזה וביאר אח"כ מהו ההבדל שביניהם ואמר בפסוק ב' וחשב לו הכהן וגו' ר"ל שבזה שוה שדה מקנה לשדה אחוזה שאם בא לגואלה (הבעלים) או לקנותה (אחר) נותן הדמים הללו הקצובין לשדה אחוזה. ואמר שוב אח"כ בפסוק ג' בשנת היובל הזאת ישוב וגו' ר"ל אלא שבזה חלוק שדה מקנה משדה אחוזה שבשדה מקנה אם ימכרנה גזבר לאחר או שתשאר ביד הגזבר מבלי מכירה וגאולה עד היובל אז תצא ביובל מיד הגזבר או מיד הקונה מן הגזבר לבעלים הראשונים ר"ל הבעלים שהיתה להם שדה זו באחוזה. וכתב רש"י ז"ל שלכך כפל דבריו בפסוק ג' ואמר ישוב השדה לאשר קנהו מאתו לאשר לו אחוזת הארץ כדי שלא נטעה שר"ל שישוב השדה להמקדיש וגוף הנסתר שבפעל קנהו הוא הגזבר. לכך סיים לאשר לו אחוזת הארץ למען דעת שגוף הנסתר בפעל קנהו הוא המקדיש ותשוב א"כ השדה לבעלים הראשונים זהו ביאור דברי רש"י ז"ל. ובזה תדע שב' נקודות ההפסק שבאו באמצע דבור רש"י ז"ל שלפנינו הוא ט"ס והכל דבור אחד עד פסוק כ"ה ותחלת הדבור חלוק יש בין שדה מקנה וכו' וסוף הדבור וזהו בעלים הראשונים שמכרוהו למקדיש:

כז הנה למעלה בפסוק י"א אמר ואם כל בהמה טמאה וגו' וכאן בפסוק זה שלפנינו נראה שחזר ושנה א"כ הדין הזה ונראה אך למותר והיינו יכולין ליישב זה שלמעלה בפסוק י"א מדבר בקדושת פה וכאן מיירי בקדושה הבאה מאליה הוא קדושת בכורה. ובזה ג"כ פסוק שלפנינו מחובר יפה עם פסוק שלפניו ששם נאמר שבבכור בהמה טהורה אינו נופל קדושת פה כלל. וע"ז אמר כאן בפסוק שלפנינו שבבכור בהמה טמאה נופל דין הקדש. לכן כ' רש"י ז"ל כאן שזה אינו מב' הוכחות. א' שהרי באמת אין בכורה נוהגת בכל בהמה טמאה רק בבכור חמור לבד ואין לומר ג"כ שתפס הכתוב הכלל תחת הפרט ומיירי רק בבכור חמור שהרי בפדיון פטר חמור אין נופל נא הערכה ולא תוספת חומש וכל פדיונו אינו אלא בשה איזה שה שיהיה מבלי קפידא על שויו. ב' דמלשון הכתוב כאן משמע שפדיון הנזכר כאן יפול להקדש בדק הבית. ובאמת שטלה הפדיון הוא מתנה לכהן ואינו הקדש רק חולין. לכן כתב רש"י ז"ל שצריך לפרש שכתוב שלפנינו אינו מוסב כלל על מקרא שלפניו המדבר בבכור רק מיירי בקדושת פה בהקדיש בהמה טמאה. ולענין קושיית כפל הפסוקים הנ"ל צריך ליישב באמת שלמעלה בפסוק י"א

מיירי בטהורה בעלת מום וקרי לה טמאה לפי שהיא טמאה להקרבה (וכמו שפירש רש"י ז"ל שם באמת) וכאן בפסוק שלפנינו הוא מדבר בטמאה ממש ואין כאן ייתור כלל. מדברי הרא"ם ז"ל בתוספת ביאור:

כח (ד"ה לא ימכר) טעם החילוק שבין חרמי כהנים לחרמי גבוה דבחרמי כהנים החרים גוף הנכסים לכהן ולא דמיהן לכן אמר הכתוב לא ימכר ולא יגאל שקודם שניתנים לכהן אין להם פדיון כלל דממי יפדם הרי אין להם בעלים עודנה הילכך אינם נפדין אלא צריך שיתן גוף הנכסים לכהן דוקא ואחר שבאו ליד כהן אם רצו שניהם ר"ל הכהן והבעלים או אחר קונה אותם מן הכהן ואוכלן כחולין ממש אבל חרמי בדק הבית הרי גוף הנכסים אין ראויין לבדק הבית. ולכן החרים רק דמיהן והבעלים פודין אותן בשוויין ויפלו הדמים לבדק הבית ויצאו הנכסים לחולין. וא"כ עיקר החילוק שבין חרמי כהנים לחרמי בדק הבית אינו אלא בעוד הנכסים תחת יד המחרים והוא הבעלים שחרמי גבוה נפדין גם בעודן ביד הבעלים דכל היכי דאיתנייהו בי גזא דרחמנא איתנייהו וכבר זכה בהם ההקדש אבל חרמי כהנים אין להם פדיון אלא אחר שבאו ליד כהן אבל אחר שבאו ליד כהן יש פדיון גם לחרמי כהנים וקודם שבאו ליד כהן הרי הם הקדש גמור כדתניא בערכין:

(ד"ה כל) שנינו במס' ערכין מחרים אדם את קדשיו בין קדשי קדשים ובין קדשים קלים אם נדר נותן את דמיהן ואם נדבה נותן את טובתה ופירש"י ז"ל והאיך מוחרמין והרי אינם שלו. אלא אם נדר שאמר הרי עלי עולה והפריש בהמה לנדרו ואח"כ החרימה הואיל והוא חייב באחריותה אם מתה או נגנבה נמצאת שלו היא ונותן כל דמיה לכהן ויקריב הבהמה לנדרו דהא וודאי אית לה פדיון דלאו גופה אחרים דהא לאו דידי' הוא ואם נדבה היא שאינו חייב באחריותה אם מתה הא וודאי לא חייל חרם עלה דהא לאו דידי' הוא אלא בכדי טובתה ונותן טובתה לכהן. כיצד אומדין כמה אדם רוצה ליתן לגזבר זה (הוא הבעלים) שימתין מלהקריב את נדבתו שהפריש עד זמן משמר בן בתו כהן להקריבו שיהיה העור שלו וסך זה יתן המחרים לכהן דההוא רשותא אית לי' בי' ותו לא עכ"ל ז"ל:

(ד"ה מאדם) לכאורה היה הציון הזה ראוי להיות קודם מאמר כל חרם קודש קדשים וגו' אלא שרצה רש"י ז"ל לפרש כסדר החילוק בפירוש הכתובים בין מ"ד סתם חרמים לבדק הבית ובין מ"ד סתם חרמים לכהנים מדברי הרא"ם ז"ל:

כט רש"י ז"ל פירש בנודר ומעריך שאין ערך ולא דמים ליוצא ליהרג לפי שחשוב כמת (ובגיטין פ' כל הגט הועתק בראי"ם ז"ל פליגי בה תרי לישני דרב יוסף אי מיירי בב"ד

של ישראל אבל בב"ד של אוה"ע נותנין עליו חומרי חיים וחומרי מתים או לאידך גיסא) (ולפ"ז פירוש כל חרם אשר יחרם מענין והחרמתי את עריהם שהוא מענין הרג ואבדן והיינו שנגמר דינו למיתה. וה"ה דמצי לפרושי לענין חרמי כהנים שאם היה עבד כנעני בר קטלא ואמר רבו עליו שיהיה חרם לכהן אינו לכהן או שאמר עליו שיהיה חרם לשמים אינו נותן דמיו לבדק הבית לפי שאינו שוה כלום מדברי הרא"ם ז"ל:

(ד"ה מות יומת) ר"ל שאינו לא ציווי ולא אזהרה רק לנתינת טעם בלבד לפי שמות יומת לפיכך אין לו דמים ולא ערך ולא חרם:

ל ר"ל דמעשר שני נקרא קודש במקום אחר כדכתיב בערתי הקודש מן הבית ואלו מעשר ראשון שנטלה תרומתו הרי הוא חולין גמור. ועוד דכתיב בתרי' ואם גאול יגאל איש ממעשרו וגו' ומעשר ראשון לאו בר פדיי' הוא מדברי הרא"ם ז"ל:

(ד"ה מפרי העץ) ר"ל וחסר ו' החבור וראוי להיות ומפרי העץ:

לב (ד"ה יהיה קודש) כן צריך להיות. והבשר נאכל לבעלים:

חסלת ספר ויקרא בעזה"י

ספר במדבר

פרק א

ב ר"ל כי באמת לא נמנו המשפחות רק השבטים כמו שמצינו להלן בפ' ב' וע"כ פירוש למשפחותם לשבטיהם כי נמצא הרבה פעמים במקרא שם משפחה ובית אב על השבט בכללו:

(ד"ה לגלגלותם) ר"ר ולא לגלגלותם ממש כי לא הורשו למנות רק ע"י חצאי שקלים בקע לגלגולת:

ג ר"ל אם היה יוצא לצבא פחות מבן עשרים רק שרא נצטווה למנות רק אותן שהיו מבני עשרים ומעלה א"כ מאמר כל יוצא צבא הוא הכלל ובן עשרים הוא הפרט והיה לו לכתוב כל יוצא צבא מבן עשרים שנה ומעלה שדרך הלשון להקדים הכלל לפרט ולכן ע"כ צ"ל שאין יוצא בצבא פחות מבן עשרים וא"כ אין מאמר כל יוצא צבא כולל יותר ממאמר מבן עשרים ואדרבה בן עשרים כולל יותר לפי שבכללו גם בעלי המומין וחלושי הכח שאין יוצאין בצבא. לכן הקדים מאמר מבן עשרים לכל יוצא צבא כדי להקדים הכלל לפרט ואז הפרט הוא ביאור הכלל ולהורות בזה שלא נמנו בעלי המומין וחלושי כח:

ד ר"ל מה שלא כלל פסוק זה עם שלפניו בקצרה ולומר תפקדו וגו' אתה ואהרן ואיש איש למטה איש ראש וגו' זהו לפי שהמונים היו משה ואהרן לבדו ונשיאי המטות לא היו המינים רק העומדים על הפקודים. לכן אמר כאן ואתכם יהיו וגו' שזה מורה שהם טפלים למשה ואהרן ועל כן לא חבר אותם בפסוק שלפניו עמהם:

טז ר"ל שהם בני האסיפה וכאלו הם קרואים מעדתם להמתיק עצה לתקון הקמוץ להיותם חכמים וידועים מדברי הרא"ם ז"ל:

נ הוראת השורש הזה בהפעיל על המנוי ועל הפקדון:

נא (ד"ה והזר) ר"ל אפי' כהנים אם נגשו לעבודת הוי' שהיא פרוק המשכן והקמתו חייבין מיתה שגם הם זרים אצל עבודה זו זהו כוונת רש"י ז"ל. מדברי הרא"ם ז"ל:

פרק ב

ג ר"ל ההא שבסוף תיבה היא במקום ל' בתחלתה ופירוש קדם פנים כי הצד החשוב יקרא קדם וא"כ פירוש קדמה לפנים ותיבת מזרחה שאמר אח"כ הוא לתוספת ביאור לפנים דהיינו למזרח. מדברי הרא"ם ז"ל:

ט משמעות הפסוקים שנסיעת וחניית מחנה ישראל היה כתבנית מרובע. והנה כזה היה סדר המסע בתקוע הכהנים בראשונה נסע דגל מחנה יהודא שבמזרח. ובלי ספק ששהו אח"כ מלתקוע שנית עד שהכינו עצמן דגל מחנה יהודא להלוך והלכו וכאשר החל דגלו לנסוע תקעו שנית והכינו עצמם דגל מחנה ראובן שבדרום להלוך והיה א"כ מרחק מחנה יהודא שבמזרח ממחנה ראובן שבדרום כדי הזמן שהכינו עצמם בו דגל מחנה ראובן להלוך מיד אחרי תקיעה ראשונה נכנסו אהרן ובניו לאוהל מועד והסירו את הפרוכת וכסו בה את ארון העדות וגו' ואח"כ באו בני גרשון ובני מררי ופרקו את המשכן וטענו בעגלות ואחרי נסוע דגר מחנה ראובן הלכו עמהן בני גרשון ומררי נושאי אוהל מועד ושל כריו ואולם הארון וכלי הקודש משא בני קהת נשארו עומדים מכוסים במקומם ונתונים על המוטות. שוב תקעו הכהנים פעם ג' והכינו עצמן דגל מחנה אפרים להלוך והוא דגל מערבי. והנה מחנה הלוים היה בתוך הרבוע בפנים סביב לאוהל מועד ודמחנוח רחוקות מכל צד מיל מן אוהל מועד הרי כשהלכו בני אפרים התקרבו אל הארון וכלי הקודש משא בני קהת שעמד עדיין במקומו. שוב תקעו הכהנים פעם ד' כדי שילכו דגל מחנה דן שבצפון ומיד אחרי התקיעה הד' ההיא הלכו בני קהת עם דברים המקודשים עם דגל מחנה אפרים שבאו סמוך להם כנ"ל. הרי שבין בני גרשון ומררי נושאי אוהל מועד וכלין ובני קהת נושאי הארון היה מרחק רב כשיעור המסע שהלך כבר דגל ראובן זה היה סדר הנסיעה בנסוע הענן הרי לפ"ז בנסיעתן היה מחנה יהודא

במזרח רחוק מאוהל מועד יותר ממיל שהרי כשנסעו עדיין עמד אוהל מועד במקומו ומחנה ראובן שבדרום רחוק מיל במכוון כבתחלה. וכן מחנה אפרים שבמערב רחוק יותר ממיל שהרי בנסוע האוהל עדיין עמד מחנה אפרים במקומו וכן מחנה דן שבדרום רחוק מן הטעם דזה מאוהל מועד יותר מרחוק מחנה אפרים מאוהל מועד אמנם בשכון הענן היה סימן החניה ניכר לרגל מחנה יהודא תחלה וחגר ואולם האוהל משא בני גרשון וסדרי ומחנה ראובן שהיו רחוקים ממחנה יהודא כדי זמן הכנת מחנה ראובן לנסוע נסעו עדיין עד התקרב מחנה ראובן למחנה יהודא ועמד מחנה ראובן ובעמדם חנה גם האוהל והקימו תיכף בני גרשון ובני מררי את אוהל מועד ועדיין מחנה אפרים והקהתים שהיו רחוקים ממחנה ראובן כדי זמן הכנתם לנסוע היו נוסעים עד התקרב מחנה אפרים למחנה ראובן וחנו:

וחנו עמהם גם הקהתים נושאי הארון ומצאו את האוהל הוקם על מכונו והכניסו בו הארון והשולחן והמנורה והמזבחות. ושוב התקרבו אח"כ גם מחנה דן שבצפון למחנה יהודא ונמצאו כולם רחוקים עכשיו בחנייתן מיל במכוון כל זה הוצאתי מס' צר"ד בשם מהר"ם יפה ז"ל ואני הרחבתי הביאור והשלמתי הענין בשלמות וכל זה יוצא ממשמעות הכתובים כאן וסדר בהעלותך וע"פ הסברא וביאורי רש"י ז"ל לשם ומבואר היטב:

יז להנ"ל תבין שאין כוונת רש"י ז"ל שהיה אוהל מועד במקום אחר שני דגלים שהרי האוהל היה באמצע חלל הרבוע דחוק מכל צד בשוה וכנ"ל אבל כוונת רש"י ז"ל שתחלה נסעו השני דגלים דגל מחנה יהודא ודגל מחנה ראובן ואחריהם בזמן היינו אחרי נסיעת שני דגלים הנ"ל נסע אוהל מועד (ד"ה כאשר) והוא ג"כ כנ"ל שנסעו בתבנית מרובע והוא כמ"ד בגמרא כתיבה היו מהלכין. והובא ברש"י פרשת בהעלותך ומפיק לה מהכא כמ"ש רש"י ז"ל שם מדכתיב כאשר יחנו כן יסעו וחנייתן היה ע"כ כדמות תיבה כמ"ש והחונים קדמה מזרחה וגו' דגל מחנה ראובן תימנה וגו'. ולזה ע"כ גם נסיעתן כתיבה:

פרק ג

ז והוא לפי שהממונה על איזה דבר לעשותו צריך לשמור הזמן והשיעור שיעשהו בזמן הראוי לעשות אותו וכשיעור הראוי לו לא יעדיף ולא יחסיר:

ט ר"ל שיהא לו לעזר וסיוע בדברים הנעשים בעזרה כקרבנות ושאר העבודות ולא לעבודת ביתו ח"ו שהוא לעצמו. מדברי הרא"ם ז"ל:

(ד"ק מאת) ר"ל שמלת מאת מורה במקום הזה ער החלק הנבדל מתוך הכלל ואין פירוש מלת מאת כמובן מלה זו לרוב המורה על הפועל וא"כ יהיה הפירוש שישראל נתנו

הלויים לאהרן. ובאמת שאין הלויים נתונים רב"י שיהיו הם הנותנים רק הקב"ה הוא הנותן ומבואר וכן פירש גם הרא"ם ז"ר:

יב ר"ל כי כוונת פרשה זו אינה להודיע הבחירה בשבט לוי שיהיו לעזרה לשמור משמרת המקדש כי כבר הודיע זה בפ' הקודמת ותרתי למה לי אבל כוונת הפ' להודיע טעם בחירת הלויים. וגזרת המאמר בפסוק שלפנינו הוא מאמר תחת כל בכור ופשוט בא"ד ע"י הבכורות זכיתי בהם ר"ר שהבכורות היו שלי מן הדין וא"ת מהיכן זכיתי בבכורות. ע"ז בא התירץ בפסוק שאחריו כי לי כל בכור ביום הכותי וגו' וע"י שנצולו ממכת בכורות זכיתי בהם מן הדין. מדברי הרא"ם ז"ל:

בא"ד וכשחטאו ישראל בעגל כו'. באמת הוא פלוגתא בש"ס דזבחים הובא ברא"ם ז"ל דלריב"ק קודם שהוקם המשכן היה העבודה בבכורות ופירוש הפסוק (בסדר יתרו) וגם הכהנים הנגשים אל ד' יתקדשו וגו' הבכורות שהם היו כהנים אבל לרבי מסיני נצטוו על הכהונה ופירוש וגם הכהנים וגו' נדב ואביהו ששמשו עד שהוקם המשכן. והנה לרבי מסיני נפסלו הבכורות לפי שגלוי וידוע לפני המקום ב"ה שעתידין לחטוא בעגל ולריב"ק לא נפסלו אלא אחרי שהוקם המשכן:

טו הוא לפי שטתם ז"ל שיוכבד נולדה בין החומות

טז באמת שמאמר ע"פ ד' נראה מיותר שהרי אשר תיכף אחריו כאשר צוה ולא היל"ל אלא ויפקוד אותם משה ע"פ ד' או ויפקוד אותם משה כאשר צוה. לכן דרשו ז"ל שהכוונה שידיעת המנין שבכל אוהל היה על פי ד' שלא היה צריך לדרוש מפי האבות רק שכוון את המנין בנבואה:

כא ר"ל שאין כוונת הכתוב שלפנינו להודיע שלבני ושמעי הם משפחת הגרשוני שהרי כבר הזכיר זה לפניו. אבל באמת שכוונת הפסוק שלפניו להודיע מספר משפחת הגרשוני וכוונת הפסוק שלפנינו להודיע שמשפחות אלו נפקדו ונמנו ועלו פקודיהם כך וכך. ולפ"ז פסוק שלפנינו גזרתו עם פסוק שאחריו וכאלו שניהם פסוק אחד. והכוונה לגרשון משפחת הלבני ומשפחת השמעי וגו' פקודיהם במספר כל זכר וגו' שבע' אלפים וגו':

כו ר"ל דאלו מיתרי החצר הם משא בני מררי כמ"ש להלן פסוק ל"ז:

כט שקרח ועדתו היו מילידי קהת כמ"ש ברישׁ סדר קרח ודתן ואבירם והמאתים וחמשים איש היו רובן משבט ראובן כמ"ש רש"י ז"ל בסדר קרח:

לב ר"ל שכל משפחה מן הלוים היה להם נשיא כמ"ש כאן בפרשה שלפנינו ואמר כאן שאלעזר היה נשיא הראשי גבוה על כולם:

בא"ד ועל מה כו'. ר"ל שעליו לצוות ולזרז איש איש על עבודתו ומשאו וגם לסדר ביניהם שאיש איש מבני המשפחה יעשה ביומו למען יקום ביניהם השלום:

לט אין לפרש דר"ל שלא היה אהרן מתעסק במנין הלוים והנקודה ממעטת במאמר אשר פקד דקאי על המונים דא"כ דמה הוזכר כאן אהרן כלל ועוד הנקודה אינה אלא ממעטת את הכתיב אבל לא מכחשת אותו לגמרי. לכן צ"ל דהכי פירושא שלא היה אהרן נמנה עם הלוים ור"ל שלא היה אהרן בכלל מנין הכ"ב אלף לפי שהוא לא היה צריך להמנות מפני שהיה ראשית יחוס הכהונה אבר משה היה בכלל מנין הכ"ב אלף וגו'. ורבינו הרא"ם ז"ל הקשה קאי במונין וממעט נמנין ובאמת לא קשיא מידי דהנקודה מוסבת על תחלת הפסוק כל פקודי הלוים וגו' שמדבר בנמנין ומשמע מזה שמשה ואהרן היה ג"כ מכלל הנמנין לכך נקוד על ואהרן למעט אותו מכלל הנמנין. מדברי הרב בעל צל"ד ז"ל ומבואר:

פרק ד

ב ר"ל דכבר מנה אותם למעלה ורמה חזר ונצטווה על כך למנותם אלא שמקודם מנה אותם לידע מספרם מבן חודש ומעלה וכאן חזר ומנה אותן שהם מבן שלשים ומעלה עד בן חמשים הראויים לעבודת משא:

ה (ד"ה בנסוע) ר"ל דאין לפרש בנסוע אחרי שכבר נסעו שאין זה כבוד ותפארת המקדש שיעמוד בדד בלי היקף מחנה סביבותיו לבן צריך לפרש בנסוע בעת שיכינו עצמם להנסיעה ע"י סלוק הענן ויכנה התנועה וההכנה אל הפעל בשם הפעל כמו והנה רחל בתו באה עם הצאן:

י למעלה אמר בפסוק ו' ונתנו עליו כסוי עור תחש הרי שהארון עומד במקומו מבלי שתעשה בו פעולה כלל והעור תחש נתון עליו למעלה למכסה ולא מכל צדדיו אבל כאן בפסוק שלפנינו אמר ונתנו אותה ואת וגו' אל מכסה עור תחש דזה משמעו שהפעולה נעשית בהמכוסים שהם הנתונים אל תוך המכסה עור תחש לכך צריך לפרש כמין מרצוף ומוקף א"כ מכל עבריו מסביב מהמכסה:

טו (ד"ה ומתו) ר"ל שאין מלת ומתו מוסב על מלת השלילה ולא רק מוסב על פעל יגעו והכוונה לא יגעו שתגרום להם נגיעה זו שימותו. וכן להלן ולא יבואו לראות כבלע את הקודש ומתו. מדברי הרא"ם ז"ל:

טז דאין לפרש שפירוש ופקודת אלעזר וגו' שמן המאור וגו' שהיה ממונה עליהם בענין הצווי והזרוז להקרבה והקטרה והדלקה כפירוש פקודת כר המשכן וגו' שכתוב אח"כ דא"כ לא פירש לנו הכתוב ער מי היה מוטל משא כל הדברים האלה. לכן צריך לפרש

שפקודתו עליהם לשאת אותם בעצמו והוא משא גדול כמ"ש הרמב"ן ז"ל הובא ברא"ם כי הקטורת לשנה שס"ה מנים. ומרע"ה לא פטמה לחצאין ושמן המאור לשנה קפ"ג לוגין (ד"ה שמן) כ' הרא"ם ז"ל וז"ל בשינוי לשון מעט מזה נראה שרש"י ז"ל סובר שהסולת שממנה עושין מנחת התמיד אינו נקרא בשם מנחה אלא אחרי שהפרישו ממנו עשרון לכבש שאז היא עומדת להקרבה וההפרשה ההיא אינו אלא בחנייתן שאז מקריבין את המנחה בהקרבת התמיד ולא בנסיעתן וא"כ א"א לומר שהיה נושא מנחת התמיד בשעת הנסיעה לכן פירש"י ז"ל שהכוונה במאמר ומנחת התמיד עליו מוטל לצוות ולזרז כו' עכ"ל ולע"ד דזה דחוק דלמה תפס הכתוב בענין זה רק מנחת התמיד ולא גם התמיד עצמו והמוספין. אבל נ"ל שצריך להגיה ברש"י אות ו' ועליו מוטל לצוות ולזרז כו'. ולפ"ז היה ער משאו גם הסולת למנחת התמיד. ואולם ממה שלא אמר ומשא אלעזר רק ופקודת אלעזר. לכן פירש"י ז"ל שכוונת הכתוב לכלול מינוייו גם על הציווי והזרוז בדברים הללו ולפ"ז כוונת רש"י ז"ל בזה גם על הקטורת ושמן המאור מדברי הרב בעל צל"ד ז"ל בתיקון דרכו:

יח ר"ל ולכן אמר אל תכריחו בהפעיל ולא תכרתו בקל כי הכוונה בזה גרם הכריתה ולא הכריתה בידים ולכן בא בהפעיל:

סדר נשא

כב ר"ל שמלת גם נופלת על הציווי. כמו שצוותיך למנוח בני קהת כן אתה מצווה למנות בני גרשון. אבל אין פירושו נשא את ראש בני גרשון גם הם כמו שנשאת את ראש בני הקהת שהרי מנינם בפעל לא נזכר עדיין בכתוב עד להלן בפרשה שני' דכתיב שם ויפקוד משה ואהרן וגו' את בני הקהתי וגו'. מדברי הרא"ם ז"ל בתיקון דבריו:

כז ר"ל דמ"ש בפסוק שאחריו בסופו ומשמרתם ביד איתמר וגו' הוא פירוש למ"ש בפסוק שלפנינו על פי אהרן ובניו ופשוט:

מז ר"ל עבודת משא הוא סמיכות הביאור כמו יפת תואר. בני יעקב יפת מראה. לפי ששם עבודה הוא הסוג ושם משא הוא המין וסמיכות הביאור הוא סמיכות הסוג להמין והכלל לפרט אבל עבודת עבודה ששניהם כוללין. צ"ל היותו סמיכות הקנין כמו עבד מלך והענין עבודה לעבודה. ואיזו זו היא השיר שהוא עבודה לצורך עבודת ההקרבה ומבואר

מט ר"ל דבתחלת הפסוק אמר על פי ד' פקד אותם וגו' שהוא מענין מינוי (ולא מענין מנין שהרי אמר אח"כ איש איש על עבודתו וגו') וכן הוא ופקודיו שזכר כאן מענין מינוי

ופרושו ומתמניו ר"ל המתמנים מאתו והכנוי ופקודיו שב על משה ר"ל והמתמנים אשר מנה משה. ושיעור המאמר הזה והמתמנים אשר מנה משה עד השיריות הנ"ל הם כפי אשר צוה ד' את משה היינו מבן שרשים ועד בן חמשים:

פרק ה

ב ר"ל שהרי בו ביום הוקבעו השרש מחנות כמו שפירש"י ז"ל בסמוך וכן הוא בפירש"י ז"ר בש"ס דגיטין פרק הניזקין:

(ד"ה ושלחו) מדכתיב במצורע בדד ישב היינו שלא יהיו טמאים אחרים יושבין עמו למדנו ששרוחו של מצורע חמור מכולן. ר"ל מזבין וטמאי מתים וכיון דזבין וטמאי מתים משתלחין ע"כ עכ"פ ממחנה שכינה למדנו שמצורע משתלח אף ממחנה לוי' ומדכתיב כאן ולא יטמאו את מחניהם ולא כתיב מחנם דרשו רז"ל תן מחנה לזה ומחנה לזה. שכל טמא משלש מיני טומאות אלה (צרוע וזב וטמא לנפש). לו מחנה לבדו (דמשמעות לשון ולא יטמאו את מחניהם. שטמא ממין זה מטמא מחנה טמא ממין האחר) ויתחייב א"כ משני המקראות יחד (מקרא דבדד ישב וגו' שבסדר מצורע וקרא דמחניהם דהכא) שהמצורע משתלח חוץ לשרש מחנות וזב וטמא מת אחד מהם משתלח ממחנה שכינה לבד והשני משתלח גם ממחנה לוי' ועדיין נשאר הספק בין זב וטמא מת איזה מהם חמור, ומקרא דויקח משה אח עצמות יוסף עמו עמו במחיצתו למדנו במכ"ש שטמא מת מותר במחנה לוי' וע"כ שהמשולח משתיהן הוא הזב כל זה מהש"ס דפסחים:

ח (ד"ה לד') וזהו פירוש לד' לכהן דאל"כ אם לד' אינו לכהן ואם לכהן אינו לד' מדברי הרא"ם ז"ל י, והוא כמו ששנינו רשאי ישראל לומר לישראל חבירו הא לך סלע ותן תרומה לבן בתי כהן אבל הכהן אסור ליתן טובת הנאה לבעלים כמ"ש הר"ן ז"ל בנדרים פרק אין בין המודר וז"ל דאפי' כהן המסייע בבית הגרנות עליו הכתוב אומר שחתם ברית הלוי עכ"ל ואסור ליתן לו תרומה:

יב סמיכות זה הוא מדרשת דורשי רשומות וכבר כתבתי תוכן דרשות אלו במקומות אחרים קחנו משם:

(ד"ה איש איש) גם זו מדרשת דורשי רשומות ומה נעימה הדרשה ההיא כי ישראל החוטאים נקראים זונים בתנ"ך ומכונה דבוק כנסת ישראל בד' בדבוק איש באשתו כמפורסם בנביאים א"כ אשה הזונה מתחת בעלה. היא זונה ג"כ מתחת אלקים ב"ה הרי כאן שעי' כפולה:

יג מלשון הרמב"ם ז"ל פוק א' מהלכות סוטה משמע דדוקא ביאת פחות מבן תשע שנים ויום אחד אוסרתה על בעלה. אבל מבן תשע שנים ויום אחד ומעלה שביאתו ביאה קרינן בי' איש לגבי שכיבה מדברי הרב בעל צדה לדרך ז"ל:

יג (ד"ה ונעלם) ממלת מעיני איתמעיט סומא ומתיבת הפעל ונעלם ממעט פרט לרואה ומעלים מדברי הרא"ם ז"ל:

(ד"ה ונסתרה) ר"ל וזהו ביאור מאמר ונסתרה והיא נטמאה. אבל אין פירוש והיא נטמאה שהיא נטמאה וודאי שהרי חזר ושנה אח"כ פסוק י"ד שאחריו ועבר עליו וגו' וקנא וגו' והיא נטמאה וע"כ והיא נטמאה דהכא שבשיעור טומאה קא מיירי:

(ד"ה ועד) אין זה סותר מה שאמרו ז"ל במקום אחר כל מקום שנאמר עד הרי כאן שנים עד שיפרוט לך הכתוב אחד וזה בנה אב שנאמר לא יקום עד אחד באיש לכל עון ולכל חטאת וגו' וא"כ לפ"ז אדרבה נהפוך הוא שאמר כאן הכתוב ועד אין בה שאין כאן שני עדים שנטמאה (אפי' יש כאן עד אחד) ועבר עליו רוח קנאה וגו' והביא האיש את אשתו אל הכהן וגו' הרי דמשמע מזה דאפילו יש כאן עד אחד בטומאה מ"מ שותה כיון שאין כאן שני עדים דלא כמו שדרשו ז"ל כאן דבאמת כבר יישב זה רש"י ז"ל במס' סוטה וז"ל שם ועד אין בה בשנים הכתוב מדבר. שאין שנים עדים בטומאה זו אלא אחד דקרא בטומאה קא מישתעי דכתיב ושכב איש אותה שכבת זרע וגו' ועדים שנים אין בה אלא עד א' והיא לא נתפסה אסורה עכ"ל הרי דאדרבה מהך דרשא דכל מקום שנאמר עד הרי כאן שנים יוצא נמי דרשא זו דעד אחד בטומאה אינה שותה ר"ל אינה בת שתי' ואסורה לבעלה. כמו בבאו שני עדי טומאה אבל עדיין צריכין אנו למודעא איך נמשך הדרש הזה ממקרא שלפנינו הרי אינו נזכר כאן בכתוב שלפנינו והיא לא נתפסה אסורה. ואין כאן גזרה עדיין והוא מחובר עם מ"ש אח"כ בהמשך הפרשה. ועבר עליו רוח קנאה וגו' והביא האיש וגו' וכל סדר ההשקאה מבואר שם והדר הקושי לדוכתי' שמשמע מהך קרא ועד אין בה שאין בטומאה זו שנים רק עד אחד והיא לא נתפסה יעשה בה סדר ההשקאה דלהלן. אבל כבר יישב והסביר זה הרב בעל צדה לדרך ז"ל ואוסיף ביאור מעט בדבריו להבנת הענין בשלמות והו' דבאמת לפי פשוטו אין כאן גזרה בפסוק שלפנינו והכל מחובר עם שלמטה בענין שאמר כאן. ושכב איש אותה שכבת זרע וגו' והיא נטמאה ועד אין בה והיא לא נתפשה ור"ל שבאמת נטמאה ע"י ששכב איש אותה שלא באונס ועל זה אמר בפסוק שאחריו ועבר עליו רוח קנאה וקנא את אשתו והיא נטמאה וכמו שפירש"י ז"ל שם דר"ל וכבר עבר עליו רוח קנאה קודם סתירה הנזכרת לפני זה וקנא את אשתו והיא נטמאה אח"כ בסתירה זו (כמו שאמר מקודם ושכב איש אותה וגו') אלא שאין עלי'

עדים (כנ"ל ועד אין בה) ואח"כ אמר או עבר עליו רוח קנאה וקנא וגו' והיא לא נטמאה ור"ל [ג"כ שמקודם סתירה מכבר קנא לאשתו ואח"כ נסתרה] אבל באמת רא נטמאה אלא שאינו ידוע אם טהורה היא ובאה אח"כ הגזרה בפסוקים שאחריו. והביא האיש את אשתו אל הכהן וגו' עד כל סוף סדר ההשקאה שבפרשה ולפ"ז לפי פשוטו מוכח עפ"י בנין אב. הנ"ל דכל מקום שנאמר עד הרי כאן שנים. דאם יש עד אחד בטומאה קרינן בי' ונעלם מעיני אישה. ולברר אם טמאה ואם טהורה היא תיבדק בשתי'. אבל באמת לפי שקשה שכל המאמר ועד אין בה והיא לא נתפשה שבסוף פסוק שלפנינו הוא מיותר דמאי קמ"ל קרא בזה פשיטא אם יש עדי טומאה אינה שותה שהרי כל השתי' אינה אלא לברר טומאתה כמ"ש להלן בפרשה ומה צריך ברור במקום עדים (ואין לו זר דקמ"ל קרא לדיוקא דכיון שאין בה שנים שותה ואפילו יש עד אחד בטומאה דעדיין קשה פשיטא הא אין עד אחד נאמן באיסורין ומקרא מלא הוא לא יקום עד אחד באיש לכל עון ולכל חטאת וגו') וא"כ ועד אין בה מיותר וכן נמי והיא לא נתפשה למה לי דוודאי באונס לא שייך השקאה וכבר כתב ג"כ לעיר איש איש כי תשטה אשתו ומעלה בו מעל וגו' ואין מעילה ושטי' נופלת באונס ועוד אם נאמר דשייך השקאה גם באונס מה ענין לקנוי והי' לה רשתות גם בלי קינוי. וע"כ דרשו חז"ל דכל המאמר הזה שבסוף פסוק שלפנינו כולי' לדרשא אתי ועם שרפי פשוטו כל הפסוק הזה שלפנינו הוא בלי גזרה ומחובר עם סדר ההשקאה שבפסוקים שאחריו מ"מ המאמר הנ"ל שבסוף הפסוק מרמז ג"כ על הדרש כאלו הי' בו גזרה ואיננו מחובר עם סדר ההשקאה שאחריו. ובא מאמר והיא לא נתפשה להורות לנו דאנוסה סותרת לבעלה ישראל (וממה שלא כתב ולא נתפשה אלא והיא לא נתפשה משמיענו עוד דין אחר והיא לא נתפשה אסורה הא נתפשה סותרת ויש לך אחרת שאעפ"י שנתפשה אסורה. ואיזו זו אשת כהן) דאף שגם לולי פסוק זה היינו יודעין דאנוסה אינו שותה וכנ"ל מ"מ הוה אמינא דוקא בסוטה שהיא ספק טמאה הדין כן. אבל בוודאי טמאה מ"מ אסורה לבעלה לכן בא מאמר והיא לא נתפשה דקאי על ושכב איש אותה וגו' שבא לפניו דהאנוסה מותרת לבעלה. ואף בידוע שנבעלה וכאלו הי' כאן גזרה והיא לא נתפשה אסורה (מיד אסא"צ להשקאה) ומזה נשמע הדיוק הא נתפשה מותרת וכן מאמר ועד אין בה נדרש נמי דאאסורה קאי ועד אין בה והיא לא נתפשה אסורה דאע"פ שאין בה שנים עדים אלא עד א' מ"מ אם לא נתפשה אסורה דמסברא החיצונה היינו סבורים דאין עד א' נאמן באיסורין ושותה קמ"ל קרא דאסורה ואינה שותה ואע"ג דבשאר נשים אין עד אחד נאמן לאסרה על בעלה הכא

האמינתו תורה שהרי רגלים לדבר שקינא לה ונסתרה כל זה מדברי הרב בעל צדה לדרך ז"ל בתוספת ביאור הרבה:

(ד"ה ועד אין בה) ממלת בה דייקו ז"ל להך דרשא שהי' לו לומר ועד אין וכתב בה דמיעוטא הוא ללמדנו דדוקא בטומאה די לנו בעד אחד במקום קנוי וסתירה כנ"ל אבל בקנוי וסתירה בעי שנים. בין לענין לאסרה אח"כ בעד אחד דטומאה ובין לענין להשקותה אם אין כאן עד טומאה:

יד ר"ל דאלו אחר הסתירה מה תועלת בקנוי זו. ואמאי מעכבא השקאה אם לא קנא לה וע"כ דר"ל וכבר עבר דע"י שקדמה הקנוי לסתירה הווי הקינוי רגלים לדבר להצריכה השקאה והילכך מעכבא:

(ד"ה רוח קנאה) בשקל פעל הדגוש מצאנו לפעמים שהונח להורות החלטת הפעל ע"י הדבור בפה ולא על הפעולה בעצם כמו שבא בפרשת נגעים בסדר מצורע וטמאו הכהן שאין הפירוש שיטמאנו הכהן בפעל בידים רק שיחליט טומאתו בדבור וכן כאן ענין וקנא שהוא ג"כ משקל פעל הדגוש, שבאמת אין קינוי מענין התראה כלל רק מענין קנאה (שביארנו גדרו היטיב בסדר משפטים בפסוק כי אנכי ד' אלקיך אל קנא קחנו משם כי לא רציתי לכפור הדברים) אבר אמר על ההתראה וקנא שיחליט לה ע"י דבור ההתראה שעבר עלי' רוח קנאה מזה האיש:

(ד"ה והיא) ר"ל ולא שנודע לו שנטמאה או שלא נטמאה כמובן השטחיי מוהיא נטמאה והיא לא נטמאה דא"כ אין כאן השקאה דדא ונעלם מעיני אישה כתיב פרט לרואה ומעלים וכנ"ל. וע"כ שר"ל שעברה על התראתו ונסתרה ויכול להיות שנטמאה בסתירה זו או שעברה ונסתרה ולא נטמאה אח"כ:

טו (ד"ה כי) ר"ל שאין מלח הוא מלת הקשור והנושא חסר והוא המנחה שא"צ לזה למי ששם קמח בלשון זכר בראיית מה שאמר בסמוך לא יצוק עליו וגו' לכן יותר מסתבר לפרש שמלת הוא הוא הנושא והוא כינוי הנסתר תחת הגוף ומלת הקשור חסר כדרך הל':

(ד"ה מנחת) ר"ל ועל כן אמר קנאות בלשון רבים ולא קנאה:

יח כן צ"ל מסיעין ולא מסייעין בשני יודין:

(ד"ה ופרע) ממ"ש את ראש האשה ולא כתב את ראשה דדא אאשה דלעיל מיניה קאי הילכך דרשינן מייתורא דדישה שמגלה גם גופה. דעיקר פריעה הוא מלשון גלוי מה שראוי להתכסות כמ"ש רש"י ז"ל בפרשת תשא בפסוק כי פרוע הוא וז"ל כי פרוע הוא נתגלה קלונו כמו ופרע את ראש האשה עכ"ל והיינו דתנן בסוטה מגלה את לבה וסותר

את (קריעת) שערה ואולם ממה שלא כתב ופרע את האשה (ובכלל זה הי' ממילא גם גלוי הראש שהרי דאשה בכלל גופה) דרשינן נמי שסותר את קליעת שערה ובזה הראש מגולה יותר אבל עיקר פריעה לאו מענין סתירה הוא כל זה מדברי הרב בעל צדה לדרך ז"ל בתיקון דברי הרא"ם ז"ל מ"ש בשם הש"ס:

(ד"ה לפני) שער ניקנור הוא שער עזרת ישראל והוא המפסיק בין עזרת ישראל לעזרת נשים ושלפניו ושם משקין את הסוטות דבעינן לפני ד' ונקרא עם השער ההוא נקנור על שם האיש הנכבד שהביא מלאכסנדריאה של מצרים דלתות נחושת לאותו שער והי' שמו נקנור כדאיתא ביומא:

יט כאן בפסוק שלפנינו כתיב והשביע אותה הכהן וגו' וחזר וכתב אח"כ בפסוק כ"א והשביע הכהן את האשה בשבועת האלה וגו' ומזה דרשו חז"ל שהיו שם שני שבועות אחת שבועה גרידתא והשני' שבועת האלה ולפ"ז מ"ש בפסוק כ' הסמוך ואת כי שטית תחת אישך וגו' (שהוא הצד השני מהאופן שזכר כאן אם לא שכב איש אותך וגו' הנקי וגו') אינו מוסב על השבועה האמורה כאן בפסוק שלפנינו שזכר ההפך בשבועה זו. שהרי לא בא כאן הנמשך מתנאי זה וע"כ הוא מחובר למטה פסוק כ"א שנזכר שם שבועת האלה יתן ד' אותך לאלה וגו' והמקראות מסורסים לדרשה זו וכסדרן ראוי להיות והשביע הכהן את האשה בשבועת האלה. ואסר הכהן לאשה ואת כי שטית וגו' מבלעדי אישך יתן ד' לאלה וגו' אלא שבאו שם המקראות מסורסין ועכ"פ לפי קבלת חז"ל לא נאמרו מפי כהן מאמר השבועה שבפסוק שלפנינו ומאמר האלה שבפסוק כ"א בפעם אחת בהגדה רצופה. רק היה מנוחה והפסק זמן בנתים ומתחלה אמר לה השבועה הראשונה הנזכרת בפסוק שלפנינו ואחרי הפסק זמן מעט השביע אותה בשבועת האלה המתחלת בפסוק ב' הסמוך עד פסוק כ"ג. ולפ"ז אצל שבועה הראשונה לא זכר דעד השני ואם נטמאת ובקידושין פרק האומר פליגי בה ר"מ ור' חנינא בן גמליאל דלרחב"ג א"צ תנאי כפול דמכלל הן אתה שומע לאו וספיק לה מהכא מדכתיב אם לא שכב הנקי ולא כפל אם שכב לא הנקי. וע"כ דמכלל ברכה אתה שומע קללה ואליבא דר"מ מתרץ ר' תנחום הנקי כתיב ופירש"י ז"ל שם בלא יוד למידרשי' נמי חנקי (שהוא מענין חנק לפי שההא והחית מתחלפין) עכ"ד. ולפי זה תראה שרש"י ז"ל פירש כאן אליבא דרחב"ג לפי שהוא קרוב לפשוטו של מקרא:

כא כבר מבואר לעיל שזהו שבועה אחרת ואיננה השבועה הנזכרת בפסוק י"ט. ולכך חזר וכתב כאן והשביע הכהן וגו' וכנ"ל:

(ד"ה את ירכך) ר"ל בקללה הקדים הירך להיותו תחלה בעבירה אבל בספור פעולת המים המאררים. הקדים הבטן שבו כניסת המים תחלה ולכן יפעלו בו המים ראשונה ועל כן אמר אח"כ פסוק כ"ב ובאו המים וגו' לצבות בטן ולנפיל ירך לפי ששם ספור פעולת המים:

כב כבר ידוע זה בדקדוק שאותיות בכ"ל המשמשות במקור דינן להנקד בשווא זולת אם ראוי לבוא אחריהן הא שמושית פתוחה תשמט לפעמים ההא ופתח הדא תבוא תחת אותיות בכר ובזה יורו גם על שמוש ההא:

(ד"ה אמן) כבר כתבתי שהיו שם שני שבועות אחת שבועה סתם והשנית שבועת האלה ולכן באו כאן שני אמנים אמן על כל שבועה:

כד וראי' לזה ממ"ש להלן פסוק כ"ו וקמץ הכהן וגו' ואחר ישקה וגו':

בא"ד אלא הכתוב מבשרך כו'. ר"ל שאין הפסוק דזה ציווי רק ספור כשישקנה אח"כ יבואו בה המים למרים. אלא דקשה, הרי כבר זכר זה בפסוק כ"ב לכן תירצו ז"ל שבא כאן ללמדנו שילקו המים גם שאר כל הגוף לבד הלקאת הבטן וירך שזכר בפסוק כ"ב:

(ד"ה למרים) אם הי' כתוב והיו בה המים המאררים למרים יש לפרש הוראת הלמד של למרים לשנוי ותמורה (והוא כעין יחס מה שאליו. לפי שכל שנוי תנועה) כמו והיו המים לדם והיו לתנינים ויהי למטה בכפו. אבל עכשיו שכתוב ובאו בה המים המאררים למרים לא יתפרש שמוש הלמד לשנוי ותמורה רק צריך לפרשו שבא להוראת התכלית כמו ויעש אותו גדעון לאפוד שפירושו להיות אח"כ אפוד וכמו ויבן ד' אלקים אוז, הצלע וגו' לראשה שפירושו להיות אשה וכן הפירוש כאן למרים להיות לה מרים

כה בש"ס יליף זה מג"ש:

כז ר"ל דמאמר והשקה את המים שבתחלת פסוק שלפנינו נראה מיותר ולא הי' לו להתחיל אלא והיתה אם נטמאה וגו' שהרי הוא מוסב על סוף פסוק שלפניו ואחר ישקה את האשה את המים לכן דרשו ז"ל שבא ללמדנו שמשקין אותה בעל כרחה:

כח יישב ז"ל כפל הלשון ואם לא נטמאה וטהורה היא לכן אמרו ז"ל שהכוונה ואם לא נטמאה עתה בסתירה זו ואח"כ אמר וטהורה היא. ר"ל טהורה מכבר ג"כ שלא נטמאת בשום זמן. ואין זה דרש אלא פשוטו של מקרא ואם לא אמר אלא ואם טהורה היא הייתי אומר ג"כ שהכוונה בסתירה זו אף שתיבת טהורה היא שם תואר שאין במשמעו בחינת זמן בכר זאת ע"י הכפל נתברר לנו אמתת הכוונה בנגלה יותר שתחלה אמר ואם לא נטמאה תפס הפעל שכולל בתוכו בחינת הזמן ואח"כ אמר וטהורה היא תפס השם המורה מקרה בלתי משתנה:

ל פשוט שאין מרת או מתפרשת כאן כהוראתו הפשוטית:
בא"ד לכך והעמיד ר"ר שאין פעל והעמיד וגו' וכן פעל ועשה לה וגו' ספור דק הוא לציווי ור"ל ואז והעמיד וגו' ועשה לה וגו':
לא פי' עד ששתתה היתה אסורה לו ומששתתה והלאה הותרה לו:

פרק ו

ב (ד"ה להזיר) ר"ל ופירוש כד' לשם ד' לכבוד שמים לשבור תאות יצרו. וכמעשה שהובא בנדרים באדם שבא מן הדרום:
ה ר"ל מאמר קדוש יהי' שב ער ראשו שזכר מקודם שענינו שער ראשו כמו וגלחה את ראשה ואמר שהשער יהי' קדוש ופירש אח"כ מהו קדושתו ואמר גדל פרע ר"ל לענין זה נתקדש השער שלא יחתכנו אבל ההכרח לפירוש זה ששב על השער ולא על הנזיר. ממ"ש קדוש יהי' בין תער לא יעבור על ראשו ובין גדר פרע. ולא כתבו בתחלת הפסוק או בסופו מדברי הרא"ם ז"ל:
בא"ד פרע נקוד פתח קטן לפי שהוא דבוק כו' לא ידעתי הלא פרע משקל פעל השוה בסמוך ומוכרת וצ"ע בספרים:
ט כתב הרב בעל צדה לדרך ז"ל וז"ל ובש"ס דכריתות איתא להפך פתע זה שוגג וכן הוא אומר אם בפתע בלא איבה הדפו. פתאום זה אונס. וכן הוא אומר. ויאמר ד' אל משה ואל אהרן ואל מרים פתאום לאמר צאו שלשתכם וגו' הילכך צריך לגרוס גם ברש"י שלפנינו כנוסחא זו עכ"ל והענין נראה לי כי פתאום מורה על מקרה שנתהווה מבלתי הרגוש הסבה הקודמת לה לכן יפול מלת פתאום כאן על האונס כי הענין שהי' באוהל ומת שם אדם אחד מבלתי הרגיש בו מקודם סימני חלי ומיתה א"כ מה שטמא גזרו שמה הי' באונס. כי הוכרח רזה ע"י סבה חצונית (שזהו גדר האונס) והסבה החצונית הוא במשלנו זה העדר העלה המורגישת למיתת האדם הוא ומתאומית הזו הוא האונס. וכן שם בהתגלות הכבוד למשה ואהרן ומרים. הנה אהרן ומרים לא שפטו כלל התייחדות הדבור בזמן ההוא כי לא מצאו עצמם מוכנים לזה וא"כ הי' ההתייחדות ההוא פתאום. אמנם שם פתע כולל בעצמו גם השוגג שלכך טמא נזרו לפי ששכח נזירותו או שלא חשב שימות החולה והסבה בעצמו ולא מחוצה לו כי כל שוגג סבת שגגתו בעצמו ולא מחוצה לו:
בא"ד ויש אומרים כו'. אינו ר"ר שפתרון שם פתע מקרה רק ר"ל ששניהם דבר אחד בעצמו. והוא לשון כפול כטעם אדמת עפר כמ"ש הראב"ע ז"ל:

(ד"ה וכי) הוא מבואר מעצמו דאם אינו באהלו למה יתטמא. וכן מורה ג"כ מרת עליו שרא אמר וכי ימות לו מת רק עליו שפירושו כמו אצלו ובסמוך לו דהיינו באוהל אחד:
(ד"ה ביום) ר"ל ופירוש טהרתו מקצת טהרתו:
בא"ד אי שביעי כו'. ר"ל והירכך תרווייהו צריכי וביום טהרתו. וביום השביעי ללמד שתלוי בימים ובטהרה:
טו ר"ל אבל חטאת אינה טעונה נסכים כדילפינן בש"ס הובא ברא"ם ז"ל:
בא"ד לפי שהיו כו'. ר"ל ואם לא החזירן הכתוב לכללן לא אינהו גמרינן מכללי' ולא כללי' מינייהו אלא למאי דנפק נפק דהיינו שיטענו רחם ולמאי דלא נפיק לא נפיק ואין טעונין מנחה ונסכים:
(ד"ה חרות) בש"ס גמרינן להך (דבעי עישר מכל מין) מלחמי תודה כמו שהובא ברא"ם ז"ל:
יח ר"ל ומהך סברא אפקוהו רבותינו ז"ל להך קרא מפשטי' מדברי הרא"ם ז"ל:
(ד"ה אשר) ר"ל תנופת הזרוע היתה אחר הבשול ובשביל זה היו השלמים מתבשלים בעזרה אבל חזה ושוק של שלמים היו קודם בישול נתונים לכהנים:
יט אלו הי' כתוב הזרוע הבשלה הי' שם בשלה רק שם תואר ולא גזרה והיינו יכולין לפרש שהכהן נוטל הזרוע מן האיל קודם הבשול אלא שהתנופה בלבד אינה נעשית אלא לאחר הבשול וגזרת המאמר הוא מ"ש אח"כ ונתן ער כפי וגו' אבל עכשיו שכתוב בשלה בלי הא בראשה א"כ הגזרה ג"כ בתיבת בשלה ור"ל שיקח הזרוע מן האיל לאחר הבשול דוקא ולא קודם לו כן, הוא כוונת רש"י ז"ל:
כ ר"ל שמה שאמר קודש הוא בלשון יחיד ולא אמר קודש הם שהרי יש כאן ג' מינים לפי שמלת הוא שב על המונף שהוא בכח פעל והניף ולמך לכהן הוא למד הקנין. מדברי הרא"ם ז"ר:
(ד"ה על) ר"ל שמלת על מורה ג"כ התוספת כמו על עולת התמיד היותר' על הכבד על הכליות וכיוצא הרבה:
כא (ד"ה כפי נדרו) ר"ל דרא הי' לו לומר אלא מלבד אשר תשיג ידו כפי נדרו וגו' כן יעשה ולישתוק על תורת נזרו למה לי אבל אמר על תורת נזרו דלולי זה הייתי יכול לפרש דאם אמר סתם הריני נזיר ולא פירש יביא שלש בדמות האמורות למעלה בפסוק י"ד. ולזה אמר כאן תחלה מלבד אשר תשיג ידו ללמדנו שאם פירש להוסיף בעורות ושלמים (אבל על החטאת אינו יכול להוסיף דאין חטאת באה נדבה מחוייב להביא כאשר נדר. ואח"כ אמר עוד כפי נדרו וגו' כן יעשה ללמדנו שאם פירש לפחות מג' בהמות הנ"ל

אינו חובה עליו להביא כמנין הקצוב בסתם נזירות ולכך כדי להשמר מן הטעות הזה הוסיף אח"כ לומר ער תורת נזרו ללמדנו שמאמר כפי נדרו וגו' כן יעשה מוסב על מלבד אשר תשיג ידו ואינו מאמר בפ"ע כפי נדרו וגו' כן יעשה על תורת נזרו. ומלת על פירושו התוספת ור"ל כפי אשר נדר להביא מוסף על תורת נזרו בסתם כן הוא מחוייב לקיים וממילא מוכח מכאן דלענין לפחות מסתם נזירות לאו בפירושו תלוי הדבר רק לענין להוסיף ומבואר:

כג ר"ל דמלת אמור הוא מקור שישמש גם במקום הציווי ולא ישמור לא המין ולא המספר. ופירוש אמור להם כמו אמרו להם ודע שהב' נקודות סימן ההפסק שבאו כאן ברש"י הוא ט"ס שהכל דבור אחד וכצ"ל אמור כמו זכור ושמור אמור להם שיהיו כולם שומעים. וביאור זה דמאמר אמור להם נראה מיותר שלא היל"ל אלא כה תברכו את ב"י ולישתוק ולמה הוסיף עוד אמור להם. ויישב רש"י ז"ל ע"פ פשוטו של מקרא דלולי כתב אמור להם הייתי אומר שיכולים לברך את ישראל גם שלא בפניהם. ולכן הוסיף אמור להם שיהיו הם שומעים ותהיה הברכה פנים אל פנים (ד"ה אמור) ר"ל שכתב אמור מלא ו' לרמז אמירה שלמה ותמה וכן דרך חז"ל לדרוש בכל מקום על שלמות הדבר בבוא השם מלא כמו שיסד הפייטן ע"פ דרשתם ז"ל הובא ברש"י ז"ל פרשת בחוקותי מלא רודפתי וחסרה שנת גאולי:

פרק ז

א יש שפירשו שר"ל מדכתיב כלות בפתח ולא כלות בשווא הכף וזה טעות שאין כוונת רש"י ז"ר על החומשין אלא על ס"ת שאין בו נקודות. אבל באמת כוונת רש"י ז"ל כפשוטו ממ"ש כלות חסר בלי ו' ואין תימא שהרי הוא מלא בספרים שלנו כי בכמה מקומות נחלקו המסורות במלא וחסר וגדולה מזו מצינו ברש"י ז"ל פ' תרומה בפסוק ונועדתי וגו' ואח כל אשר אצוה אותך אל ב"י שכ' שם וז"ל הרי ו' זו יתירה וטפילה כו' ובאמת כבר כתב שם הרא"ם ז"ל וז"ל שבכל ספרי תורה שלנו אינה ו' זו עכ"ל. וכ"כ בתשובת הרשב"א ז"ל על דברי רש"י ז"ל כאן וז"ל ובספרים שלנו כתיב כלות מרא עכ"ל. והובא בב"י טור יו"ד סימן ער"ה וכ"כ מהר"י מינץ ז"ל בתשובותיו. מדברי הרב בעל צר"ד ז"ל: בא"ד היו ישראל כו'. ודמיון כנסת ישראל ככלה והמשכן בחופה וכן הוא בשיר השירים אפריון עשה לו המלך שלמה מעצי הלבנון וגו'. וגם בכל ספרי הנביאים נמצא מליצה זו לרוב לכנות כנ"י באשה וכביכול להמקום ב"ה בשם בעלה ואישה וכר זה לרמז ההבדל שבין ישראל לאוה"ע שכולם מתייחסים בבחינת המקום ב"ה יחס העבדים לאדוניהם ויחס העם אל מלכם. אבל ישראל מצד הבחירה שבחר בם מכל האומות בהשראת

שכינתו בתוכם ותת להם את תורתו מתייחסים אליו ב"ה על צד המליצה יחס האהובה להאוהב וא"כ מליצה זו היא מצד הבחירה העולמית שבחר בם ולא יחליפם ולא ימיר אותם לנצח כדמיון האוהב והבעל אשר יבחר לו באשה א' מכל הנשים והוא קשור בה לעולם ע"י הבחירה הזו ולכן תפסו ז"ל ג"כ להרחיב המשל על צד המליצה שאם כנסת ישראל האהובה א"כ המשכן החופה לפי שהוא הבית מועד שם וועדות החשוקים לפי שהשראת השכינה במשכן:

(ד"ה כלות) צריך לי עיון שאם כוונת רש"י ז"ל בשם הדרש מה שתלה הכתוב הקמת המשכן במשה זהו לפי שרק הוא לבדו היה באמת המקים כמ"ש בפ' פקודי ויקם משה את המשכן ויתן את אדניו וגו'. ואם כוונת רש"י ז"ל לתת טעם למה היה באמת משה המקים ולא בצלאל ואהליאב ראשי עושי המלאכה. כבר כתב רש"י ז"ל הטעם בפ' פקודי בפסוק ויביאו את המשכן אל משה וגו' שהניח הקב"ה הקמת המשכן למשה מפני שלא עשה משה שום מלאכה במשכן. ואם נאמר שכוונת רש"י ז"ל במה שתלה הכתוב ספור חנוכת המזבח בהקמת המשכן ולא בגמר מלאכת המשכן שנגמר ע"י בצלאל ואהליאב גם זה אינו רפי שחנוכת הנשיאים תלוי רק ביום ההקמה ולא ביום שנשלמה המלאכה:

(ד"ה כלות) וכ"כ רש"י ז"ל בפ' שמיני שמיני למלואים היה בר"ח ניסן ובכ"נ באדר היה תחלת המלואים ותחלת הקמת המשכן וכמ"ש בהדיא בקרא ויהי בשנה השנית באחד לחודש הוקם המשכן וגו' והפסוק הזה מדבר בגמר ההקמה. וכולי קבלתם ז"ר היינו יכולין לומר שהוקם המשכן בראשון למלואים כי יום ראשון למלואים היה בר"ח ניסן ולא פרקו משה עוה אח"כ. ושמיני למלואים היה בשמיני לחודש ניסן. אבל קרא דהכא דכתיב ויהי ביום כלות משה להקים את המשכן מסייע לדבריהם ז"ל כמ"ש גם הראב"ע ז"ל. ולפ"ז צ"ל ג"כ שמ"ש בסוף פ' צו בציווי המלואים ופתח אוהל מועד תשבו יומם ולילה שבעת ימים שפירושו במקום פתח אוהל מועד לא פתח אוהל מועד ממש ואתיא ג"כ כמ"ד בפסוק ואת שעיר החטאת דרוש דרש משה (בפ' שמיני) וגו'. שעיר זה שעיר נחשון. החטאת זה חטאת יום שמיני. דרש זה שעיר ר"ח דהרי לדידי' שעיר ר"ח וחטאת שמיני ושעיר נחשון כולם היו ביום א' הוא בר"ח ניסן. אבל באמת נמצא ג"כ דעה חולקת על זה בספרי ששנינו שם בפסוק ויהי אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם וגו'. מי היו מישאל ואלצפן היו שנטמאו בנדב ואביהו (שנשאו אותם מאף פני הקודש אל מחוץ למחנה כנזכר בפ' שמיני) ולא יכלו לעשות הפסח ביום ההוא ביום ההוא לא יכלו אבל היו יכולין ביום שלאחריו אלמא ששביעי שלהם היה בערב הפסח. הרי ששמיני למלואים שבו ביום מתו נדב ואביהוא היה בשמיני בניסן וכבר ידענו ממקרא מפורש

שהוקם המשכן באחד בניסן וצ"ל שלא פרקו כלל אחרי שהוקם המשכן שהכתוב ע"כ אינו מדבר רק מגמר ההקמה. ולפ"ז פירוש ופתח אוהל מועד תשבו שבעת ימים וגו' כפשוטו פתח אוהל מועד ממש. וגם לשטה זו שעיר ר"ה וחטאת שמיני למלואים לא הי' ביום אחד שזה בר"ח וזה בשמיני לניסן וכן שעיר נחשון לא היה בר"ח כי היה בשמיני למלואים והוא בשמיני לניסן (אלא שמכאן נראה לכאורה ממ"ש ויהי ביום כלות משה להקים וגו' ויקריבו הנשיאים וגו' ששעיר נחשון היה לשטה זו בראשון למלואים היינו בר"ח) מצד הסברא. מדברי הרא"ם ז"ל כאן ובפ' שמיני:

בא"ד בשלישי הזו וכו'. ענין ההזיה והגלוח הוא ללוים כי לא נכנסו תחת הבכורים זולתי ע"י הזיה וגלוח כמ"ש כל זה בפ' בהעלותך:

ב הנה דרשתם ז"ל ממה שחזר וכ' הם נשיאי המטות והרי כבר כ' תחלה בראש הפסוק ויקריבו נשיאי ישראל וגו' ופשוט:

ג (ד"ה ויקריבו) וכ"כ רש"י ז"ל בפסוק י' להלן שנאמר שם ג"כ לשון זה ויקריבו הנשיאים וגו' לפני המזבח וכ"ז מבואר דשני המאמרים האלו כאן ובפסוק י' נראים כפורים שהרי כאן כבר אמר תחלה ויביאו את קרבנם וגו' וכן להלן פסוק י' אמר תחלה ויקריבו הנשיאים את חנוכת המזבח וגו' וע"כ שהפירוש שבתחלה ספר במקראות הללו מאת ההפרשה וההבאה ואח"כ שקרבנם שהביאו הציגו אותם לפני המשכן ולאיזה צורך בא ספור מקום ההצגה וע"כ להודיע שהוכרחו להציגו במקומות הללו עד יתפרש להם מפי הגבורה אם יתקבל קרבנם מידם. וכן בא באמת בכל פסוק שאחרי מקראות הללו ספור הסכמת המקום ב"ה בהפרשתם קח מאתם וגו' נשיא אחד ליום וגו' וזה מורה אמתת הפירוש הנזכר

יא ודייקו זה בספרי מדלא כתיב ויקרב ביום הראשון רק ויהי המקריב וגו' ויהי מפי הקב"ה המקריב ביום הראשון נחשון בן עמינדב למטה יהודא ולא אליצור בן שדיאור למטה ראובן. וז"ל הספרי הובא ברא"ם אין ויהי אלא שנאמר לו מפי הקב"ה וכו':

יב (ד"ה למטה יהודא) הנה לא אמר כאן נשיא יהודא כמ"ש אח"כ בשאר הנשיאים נשיא יששכר נשיא לבני גד וכן בכולם ובשביל זה היינו יכולין לפרש למטה יהודא בשביל מטה יהודא. לזה כ' רש"י ז"ל שאינו כן דא"כ איך סיים זה קרבן נחשון בן עמינדב ויותר היל"ל זה קרבן מטה יהודא לכן כ' דש"י ז"ל שגם כאן אין פירוש למטה יהודא בשביל מטה יהודא שרא גבה כלל מאת השבט רק היה קרבנו משלו רק פירוש למטה יהודא שייחסו אחר שבטו. ופשוט:

יג ר"ל ולא למנחת נסכים של העולות והשלמים כמשפטם שהרי מנחת נסכים של הפך הרב הזה מהקרבנות אין קערה ומזרק מכילין לה. ועוד דלמה הזכיר הסולת ולא היינות לנסכים וע"כ שא"צ להזכירם לפי שהם חובה לקרבנות וא"כ גם הסולת א"צ להזכיר וע"כ דסולת דהכא הוא סולת נדבה לבד. לבד מנחת נסכים שהן חובה לקרבנות. מדברי הרא"ם ז"ל ובתוספת טעם

יד ר"ל דאין שם המספר עשרה דבוק עם זהב שאחריו אבל תיבת זהב. מוסב על כף אחת ותיבת עשרה הוא כולל בתוכו מאמר שלם בפ"ע והשיעור כף אחת זהב עשרה ר"ל כף זהב א' משקל עשרה סלעים וכן תרגם אונקלוס בזיכא חדא מתקר עשר סלעין היא דדהב:

(ד"ה מלאה) ר"ל שהה השינוי בכאן בב' ענינים שלא מצינו נדבת קטורת ליחיד אלא משל צבור היא באה מנה ליום פרס בשחרית ופרס בין הערבים. ועוד שאינה נקטרת אלא על המזבח הפנימי ובנדבה זו הקטירוה במזבח החיצון:

טו לא מצינו שם האחדות א' אלא כשאחריו או לפניו מספר כמותי כמו פרים שנים איל אחד כבשים שבעה ולא כשכל המינים אינם באים יותר מאחד כמו קח לך עגל בן בקר לחטאת ואיל לעולה וע"כ שם אחד דהכא לדרשא הוא דאתי' מדברי הרא"ם ז"ל:

טז ופי' קבר התהום כדתניא איזהו קבר התהום שלא הכיר בה אדם ע"כ. כלומר ענין זה הוא כאלו הוא משוקע בתהום ולפי שהמת מצוי בעולם חששו אולי בדרך שעברו במדבר יש שם איזה קבר והאהילו עליו ופירוש ספק טומאה ספק טומאה כללית אולי נגעו באיזה טומאה ולא הרגישו בה. ולפי שרצו להכנס במקדש ולאכול קודש היו צריכין בפרה ומ"מ צ"ע דוודאי היו כולן בחזקת טמאי מתים שהרי לא היה להם אפר פרה עדיין. ולמה היו צריכין לחשוש לטומאת ספק ולא לטומאת וודאי ואיך הותר לנשיאים ולכהנים ולוים ליכנס בעזרה (כי כפרה אינו מועיל לענין טומאת מת) וע"כ התורה התירה להם בהוראת שעה שתדחה טומאתן ויקריבו בטומאה וא"כ למה חששו לכפר על טומאת ספק. מדברי הרא"ש ז"ל:

יט ברור שלא נפל הסך הזה מכל המינים שהסכימו בו כל הנשיאים במקרה והזדמן. וע"כ שרמזו בו הנשיאים לכוונה מיוחדת. ולכן יסד ר' משה הדרשן ע"ה שלפי שהמשכן הוא תכלית העולם כמ"ש ז"ל מיום שברא הקב"ה את עולמו נתאווה להשרות שכינתו בתחתונים ומשם מתפשט השפע לישראל ומהם לכל העולם. לכן רמזו בזה על אבינו הראשון אבי כל בני האדם ועל נח שממנו הושתת העולם ועל שבעים האומות ועל

האבות ועל התורה למען יעלה לפניו ית' זכרון כל באי עולם לטובה וביותר זכרון ישראל עם קרובו בזכות התורה ובזכות האבות:

כד ביאור כוונת רש"י ז"ל שאצל יום קרבן נתנאל בן צוער אמר ביום השני הקריב נתנאל בן צוער נשיא יששכר ולא אמר נשיא לבני יששכר אבל אצל קרבן יתר הנשיאים אמר ביום פלוני נשיא לבני שבט פלוני. פלוני בן פלוני ולא אמר ביום השלישי נשיא זבולון אליאב בן חלון אבל ההבדל ביניהם בבחינת כוונת האומר שאצל יום קרבן נתנאל בן צוער. עיקר כוונת המאמר להודיע שנתנאל עשה פעולת ההקרבה ביום ההוא א"כ נתנאל בן צוער נשיא יששכר הוא הנושא ר"ל נתנאל בן צוער הוא הנושא ונשיא יששכר הוא חלק מהנושא ופעל הקריב הוא הנשוא לכן נופל על הלשון לומר נשיא יששכר הנון שוואית ולא קמוצה וגם בלי מלת רבני והכל על דרך מיכות הביאור לפי שאין מאמר נשיא יששכר הגזרה המכוונת לבד אבל פעל הקריב הוא ג"כ המכוון בהודעה להיותו נשוא המאמר. אבל ביתר הנשיאים בא המאמר על דרך אחר שהכוונה להודיע נשיא איזה שבט היה המקריב ביום ההוא ואמר שהנשיא המקריב אז היה לשבט פלוני א"כ הנושא הוא המקריב והסר בכתוב לפי שהוא מובן מכללא כי הוא מוסב על הנאמר בראש הפרשה ויהי המקריב ביום הראשון וגו' (שגם שם המקריב הוא הנושא ונחשון בן עמינדב הוא הנשוא) ונשיא לבני שבט פלוני הוא הנשוא ושם הנשיא הוא חלק מהנשוא. לכן נופל בזה לשון המאמר נשיא לבני שבט פלוני. נון נשיא קמוצה ובמלת לבני לפני שם השבט. ושיעור הכתוב לדעת רש"י ז"ל שחסר מלת הי' דבור המציאות בכתוב בדרך הלשון לרוב ומלת נשיא הוא הנושא ומאמר לבני שבט פלוני הוא הנשוא. והשיעור ביום השלישי נשיא המקריב היה לבני זבולון וכן ביתר הנשיאים שאחריו:

וזהו כוונת רש"י ז"ל לפי שאצל נתנאל בן צוער נאמר בו הקריב נתנאל וגו' הרי שכוון הפסוק להודיענו ע"י הזכרת שמו והקרבתו פעל ההקרבה שעשה נתנאל א"כ המאמר נתנאל בן צוער נשיא יששכר הוא הנושא ופעל הקריב הוא הנשוא והנשוא הוא תמיד עיקר כוונת ההודעה לכן נופל על הלשון לומר נשיא יששכר על דרך הסמיכות לפי שמדרך הנושא רבוא במאמר בתואר דבר נודע מכבר. אבל בשאר הנשיאים שלא בא אצלם פעל ההקרבה מתחלה. מאמר לבני יששכר (וכן ביתר השבטים) הוא הנשוא ולכן בא לבני יששכר ע"ד ההודעה ולא נשיא זבולון ע"ד הנודע מכבר כנ"ל לפרש דברי רש"י ז"ל בדבור זה:

פד ר"ל דכאן בפסוק שלפנינו נאמר זאת חנוכת המזבח ביום המשח אותו וגו' ולהלן בסוף פסוק פ"ח אמר זאת חנוכת המזבח אחרי המשח אותו וייישבו ז"ל זה בדרש כמ"ש רש"י ז"ל כאן:

(ד"ה קערות כסף) כאן וכן בפסוקים שאחריו שחשב המקובץ מכל מין שהתנדבו דרשו ז"ל שבא להשמיענו בכל מקום איזה דבר חדוש דאל"כ וכי מנינא אתי לאשמועינן:

פו ר"ל מפסוק זה שלפנינו מוכח אמתת הפירוש שפירש"י ז"ל לעיל בפסוק י"ד שהכפות היו של זהב והשקלים היו של כסף. ואין להקשות דעדיין י"ל דאף שמפסוק שלפנינו מוכח שהכפות היו של זהב מ"מ עדיין לא מוכח ששקליהם ששקלום בו היה של כסף ואימור של זהב היו גם הם אבל זה אינו דא"כ הול"ל לעיל בפסוק י"ד כף זהב אחת עשרה זהב משקלם:

פט (ד"ה מדבר במקום אחר שבא עיקר כוונת הספור להודיענו מה דבר עמו ד' לכן בא וידבר ד' אל משה או ויאמר ד' אל משה אבל כאן שעיקר הכוונה להודיענו שדבר עמו ד' מהצורך להזכיר זה דרך כבוד כלפי מעלה. מתדבר אליו ע"ד ההתפעל פעולה החוזרת אל הפועל ולא לזולתו ד"ל מדבר בינו לבין עצמו ומשה שומע מאליו ודי ביאור בזה:

(ד"ה וידבר) מלבד שזה נראה מיותר לגמרי שאינו אלא לשון כפול בסגנון אחד יקשה עוד שהיל"ל ותדבר אליו או וידבר היוד בחיריק קטן והדלית דגושה להשלים חסרון ח התפעל כמ"ש למעלה מדבר כדי לתפוס לשון כבוד. לכן כ' רש"י ז"ל שדשנות המאמר בא למעט זולתו שלא דבר רק אליו ולא עם אהרן (וצורך מיעוט זה כבר ביאר רש"י ז"ל בתחלת ספר ויקרא בשם דברייתא דת"כ וז"ל שם. ר"י אומר י"ג דברות נאמרו בתורה למשה ולאהרן וכנגדן נאמרו י"ג מיעוטין ללמדך שלא לאהרן נאמרו אלא למשה שיאמר לאהרן עכ"ל. והך וידבר אליו דהכא הוא חד מהנך י"ג מיעוטי) ולפי שלפ"ז אין עיקר כוונת הספור כאן הודעת הדבור רק הודעת שלילת הדבור לזולתו לא חשש לתפוס לשון ההתפעל כמו שיבארתי לפני זה בסמוך. וזהו ג"כ כוונת רש"י ז"ל במה שציין רש"י ז"ל על פסוק וידבר אליו לפני ציון על וישמע את הקול שכתוב לפני וידבר אליו שכוון בזה לתרץ מה שבא כאן פעל הדבור כמנהג ולא בא בהתפעל. וע"ז אמר לפי שבכאן אין כוונת המאמר הודעת הדבור לבד וכנ"ל:

(ד"ה וישמע את הקול) הנה לא אמר וישמע קול מדבר אליו אבל אמר וישמע את דקול לכן אמרו ז"ל הוא הקול שנדבר עמו בסיני:

בא"ד וכשמגיע לפתח היה נפסק כו' ר"ל ולכך לא שמע את הקור רק משה לבדו ולא זולתו:

סדר בהעלותך

פרק ח

ב חנוכת המזבח שעשו הנשיאים הוא דוגמת המשתה אשר יכינו למלכים לכבוד הבירה אשר הוכן להם למשכנם. אמנם הפלגת ההארה אשר יאירו היכלי הבירה הוא הכבוד והפאר הנעלה על הכל. ועל דוגמת זה דרשו ז"ר מכח הסמיכות שאמר הקב"ה לאהרן חייך שלך גדולה משלהם:

(ד"ה ר"ל ממה שלא אמר בהדליקך רק בהעלותך) הודיענו בזה שצריך להדליק רוב היוצא מן הפתילה כדי שתהא השלהבת עולה מאליה לפני סרוק ידיו ומ"ש רש"י ז"ר ועוד דרשו כו' זה הסמיכו רז"ל על הלשון בדרך רמז. מדברי הרא"ם ז"ל:

(ד"ה יאירו) דע"י שנשתנה מצב הנרות הללו ממצב נרות של שאר מנורות הוא היכר שאין הנרות הללו עשויין לאורה כי לא לאורה הוא צריך:

ג כבר הארכתי בביאור במקומות אחרים וכאן אקצר נשען על המבואר היטב מכבר שלשון זה אינו אלא לחביבות עושי מצותו ית' עד שהכתוב מספר שפלוני עשה כמצותי. ועיקר כוונת הדרש שמאמר זה אינו להודעה רק לשבח:

ד תיבת וזה הוא כנוי הרומז והנרמז הוא המבואר אח"כ מעשה המנורה והנה לא היתה המנורה בידו שנאמר שמעשה המנורה שבידו הוא הגרמו עליו וע"פ פשוטו צ"ל שאין הנרמז מוחש גשמי ודבר מקביל לעין. זולתי הנרמז בכאן הוא האופן המצוייר במחשבה כאלו אמר וזה ציור מעשה המנורה כמו זה הדבר אשר תעשה וגו' שכינוי וזה רומז על תיבת דבר שהוא הענין הנחשב וכן זאת תורת המצורע. אבל לפי שלפי פשוטו צ"ל שחסר מלת דבר בכתוב כאלו אמר וזה דבר מעשה המנורה:

לכן דרשו בזה דרשה כדרכם ז"ל שהיה מעשה המנורה מקביל לעיניו בנבואה ולא נאמר בלבד בנבואה ציור מעשה המנורה למשה אבל ראה ג"כ בנבואה מנורה שלמה ע"פ הציור הנ"ל. ובזה יתבונן יותר מהבנתו ע"פ הספור לבד ועל דמות הנראה הזה אמר לו וזה מעשה המנורה. ובאמת שדרשה זו אינה יוצאה מתיבת וזה בלבד אבל היא מבוארה בפירוש בכתוב להלן כמראה אשר הראה ד' וגו'. אבר כוונתם ז"ר שעפ"ז ממילא יתיישב ג"כ מלת וזה:

(ד"ה עד פרחה) ר"ל שמלת עד משמשת לרוב על ההגבלה והוא עד ולא עד בכלל. אבל בכמה מקומות היא משמשת על התפשטות האיכות או הפעולה] בכל החלקים והוא עד ועד בכלל:

(ד"ה כמראה) ר"ל שהונח שם מראה על הדבר המתראה במראה והוא בכאן התבנית. ופירוש כמראה אשר הראה כתבנית אשר הראה:

(ד"ה כן עשה) מדרך לשוננו הקדושה להזכיר הפעל הנסתר מברי שיזכיר מקודם הפועל שעליו מוסב הפעל הנסתר ההוא וזהו אם לא ירצה לפרוש הפועל בפרט כי הפועל הכללי מובן מכללא וא"צ להזכירו בפירוש לכן אמר כאן כן עשה את המנורה ולא אמר כן עשה העושה כי הוא מובן מכללא אבל רז"ל דרשו מכח זה דפעל כן עשה שב על השם הנזכר מקודם כמראה אשר הראה ד' וגו':

ו כבר ביאר זה רש"י ז"ל במקומות הרבה כי ענין קיחה הנזכרת בדברים שאינן נקחין ביד' כבעלי חיים וכיוצא נופל אם על הכניסה תחת רשותו כמו ויקחם לעבדים ולשפחות וכן ותלקח אסתר אל בית המלך, וזהו הקיחה בהכרח ואונס שהוא קרוב ללקיחה ביד ואם על הכניסה תחת רשותו מרצון הנכנס שלא בעל כרחו והוא קיחה דנישואין כמו כי יקח איש אשה וכל ההוראות האלה משותפות בבחינה אחת שהוא הוראת הקנין שע"י מעשה ופעולה יהיה ע"י הלקיחה ביד או ע"י פעולה אחרת ודוגמת זה יש ג"כ בבלתי בעלי חיים כגון מקרקעי דלא ניידי. בדברי רז"ל הרבה במשנה לקח [את השדה] האיש וחזר כו'. הלוקח מסקריקון והרבה כיוצא אמנם נופל עוד פעל קיחה על ההמשך אחר רצון זולתו ע"י פתוי והתעוררות זולתו כמו ויקח תרח את אברם בנו וגו' ללכת ארצה כנען כו' וכן קח את אהרן וגו' ויקח את האדם וגו' ויניחהו בגן עדן וגי' ועד"ז הוא ג"כ כאן קח את הלוים וגו' וישתמש בפעל זה קרוב בצאת האדם ממצב למצב חדש הפך ממצבו הראשון והיציאה הזו היא לטובתו. והכלל על ההתעוררות להתחדש המצב. והנה ההמשך אחר רצון זולתו קרוב ג"כ להוראת הקנין שבדבר הקנוי ישתמש האדם כרצונו וכמו שפעולה המצטרכת לקנין נקרא קיחה כן הפעולה להמשיך זולתו אחרי רצונו והוא פעולת ההתעוררות ע"י הפתוי נקרא קיחה. הארכתי עד כה לבאר הענין כולו בשלמות:

ז ר"ל רפי שאין הזיה נוהגת בשאר טומאות

ח ר"ל כמ"ש פסוק י"ב להלן:

(ד"ה ופר) ד"ל מה ת"ל ופר שני הא קיימא לן בשחיטת קדשים דחטאת קודמת לעולה בכל מקום כן פירש החזקוני ז"ל והוא ש"ס ערוך בזבחים מדברי הרב בעל צל"ד ז"ל: בא"ד ובזו יש סמך לדבריו כו'. ר"ל במה ששנינו גם בת"כ שחטאת זו לא נאכלת יש סמך לדברי רבינו משה הדרשן ז"ל שאמר שקרבנות הלוים שהוזכרו כאן באו לכפרת חטא ע"ז. ופר העולה ופר החטאת הם דוגמת פר העלם דבר של צבור בע"א (לפי שקרבן הלוים

הוא ג"כ קרבן צבור) ולכן חטאת זו לא נאכלת כקרבן חטאת העלם דבר של צבור. וקשיא לי' לרש"י ז"ר א"כ היה להם להביא שעיר לחטאת דוגמת קרבן העלם דבר של צבור בע"א שהוא פר לעולה ושעיר לחטאת ותירץ שהוראת שעה היתה. ולפ"ז צ"ל שמ"ש רש"י ז"ל בפ' שמיני לא מצינו חטאת חיצונה נשרפת אלא זו ושל מלואים עכ"ל. כלל נמי בלשון ושל מלואים חטאת הלוים שבפרשה זו שאף חטאת זו של מלואים היא לפי שנתחנכו בה הלוים לעבודה אבל אין לומר דחטאת הלוים דהכא הוא ג"כ פנימית דמן הסברא אינו כן רק שהיתה וחיצונית דומיא דפר חטאת המלואים דאהרן.כ"כ הראב"ד ז"ל בהדיא בפירושו לת"כ. מדברי הרא"ם ז"ל:

יא והוא ג"כ ע"פ שיטת יסודו של רבינו משה הדרשן ז"ל הנ"ל שטומאת ע"א הוא דוגמת טומאת נגעים:

יט (ד"ה ולא יהיה) משטחיות הלשון נראה שע"י שנבחרו הלוים לא יהיה בב"י נגף אם יגשו אל הקודש והותר להם לגשת מעתה אל הקודש. אבל באמת שכוונת המאמר הוא להפך שאם יגשו אל הקודש יהיה בהם נגף. ולכן נבחרו הלוים כדי שיגשו הם תחתיהם. לכן תיקן רש"י ז"ל את הלשון ע"פ הכוונה ואמר שפירוש ולא יהיה וגו' שויו ולא יהיה היא משמשת כנתינת טעם למען לא יהיה. והשיעור ואקחה את הלוים וגו' למען לא יהיה נגף בב"י בהצטרכם לגשת אל הקודש. ועתה יגשו הלוים אל הקודש תחתיהם ולא יצטרכו ב"י לגשת עוד אל הקודש:

כ ר"ל משה הקריב אותם לפני אוהל מועד כמ"ש בציווי בפסוק ט':

כב כבר ביארתי ענין זה בקיצור לעיל בפסוק ג' והמורה על דדש זה ביותר הוא השנות המאמר שכבר בא ספור העשיה לעיל פסוק כ'. לכן לא כ' רש"י ז"ל דיש זה לעיל בפסוק כ' כי שם לא יתראה ההכרח כל כך לדרש זה. כי י"ל שאף שמובן מעצמו שעשו משה ואהרן כאשר נצטוו מ"מ מטבע הספור השלם לגמור הספור. ולפי שספר תחלה מהצואה יספר ג"כ אח"כ מהעשיה ובזה נגמר הספור בשלמותו. אבל בפסוק שלפנינו יתראה ההכרח לדרשה זו שהכוונה להשתבח בעושי מצותו ית'. וכן בכל מקום שכתב רש"י ז"ל דרשה זו היא מוכרחת מכח מה שבא המאמר הכללי כאשר עוה ד' כן עשה אחרי ספור העשיה בפרט כמו שביארתי במקומות אחרים:

כד מאמר זאת אשר ללוים משמעו זאת תשמרו להם וכולל א"כ בכוחו הכוונה רק זאת ולא אחרת וכאדם שאומר לחבירו זאת אני מזהירך בעיקר שנשמע מזה שעל דבר אחר לא יקפיד כל כך. אבל לאיזה צורך בא זה כאן ולא היה לו לפתוח הפסוק אלא במאמר מבן כ"ה שנה וגו' שאחריו. ואם נאמר שבא לאזהרה יתירה בשמירת המצוה הזו למה

הוצרכה ציווי זו ליתרון אזהרה יותר מכל המצות התלויות בכהונה ולויה ועל כרחך שעיקר הכוונה על התנאי הנשמע ממילא מלשון זה בזאת תלוי מצות הלוים ולא באחרת שנים פוסלים בהם ואין מום פוסל בהם. ומבואר:

(ד"ה מבן חמש) ר"ל שמן הסתם מה שנתנה תורה זמן ללמוד משך ה' שנים אינו אלא לפי שהזמן הזה הוא הקצה האחרון שצריך לקבלת והבנת למודו ויוצא מזה א"כ שכל תלמיד כו'

כה ר"ל שנפסל בשנים לעבודת בני קהת שהוא המשא בכתף ולא לעבודת בני גרשון ומררי שהוא לשיר ונעילת שערים וטעינת עגלות. וזהו ושרת את אחיו ר"ל בני גרשון ומררי אחיו ופירוש מלת את עם. מדברי הרא"ם ז"ל

פרק ט

א ר"ל בראש הספר שהוא פרשת במדבר נאמר וידבר ד' אל משה וגו' באחד לחודש השני בשנה השנית לצאתם וגו' וכאן בציווי עשיית הפסח כתיב בשנה השנית וגו' באחד לחודש הראשון וגו' וא"כ מאי טעמא אקדמה לפרשת פקודים שנאמרה בר"ח אייר בראש הספר ופרשת ההדרקה (הוא טעות וצ"ל ופרשת הפסח) שנאמרה בר"ח ניסן כתובה בסדר שלפנינו פ' בהעלותך. ע"ז כ' רש"י ז"ל והוא מהש"ס למדת שאין מוקדם ומאוחר בתורה. ואח"כ כ' רש"י ז"ל ולמה לא פתח בזו וכו' וזה נראה כדברים סותרים זא"ז. אבר הענין כמו שביארתי במ"א שמ"ש ז"ל אין מוקדם ומאוחר בתורה ר"ל שהתורה לא תשמור את הסדר הזמני רק סדר אחר מוקדם במעלה על הסדר הזמני (ובמקום אחר ביארתי זה בדוגמאות וכאן אקצר נשען על המבואר כבר) ולזה ראוי לבקש כאן טעם הסדר הזה מה שלא פתח בפ' הפסח בראש הספר הוא פ' במדבר

ג זה יבואר בדבור הסמוך באר היטב:

(ד"ה וככל משפטיו) לפי הנוסחא שלפנינו צ"ל שמצה וביעור חמץ מצות הפסח תלוי בהם לפי שהמצה נאכלת עמו וכן אסור לשחוט על חמץ את הפסח. אבל הנכון כמ"ש הרא"ם ז"ל שהנוסחא האמתית היא כמו שהיא ברמב"ן ז"ל שעל גופו צלי אש וראשו על כרעיו ועל קרבו וראיה שבפסח שני להלן כתוב בו ג"כ כחוקת הפסח וכמשפטו והרי פסח שני מצה וחמין עמו בבית וגם אינו נוהג אלא יום אחד עכ"ל הרא"ם ז"ל. והנה כנה למצות התלויות בגוף הקרבן מצות שבגופו ולמצות שאינן דק בתנאי ההקרבה מצות שעל גופו וזה מבואר. ואמנם ענין מ"ש ז"ל שמצות שבגופו עליהן מרמז חוקותיו ולמצות שעל גופו קורא משפטיו נ"ל לבאר בדרך זה לפי ששם חוק כולל עצם המצוה ותנאיה (ששם חוק נרדף למצוה אלא שמצוה כולל מצות שעה ודורות אבל שם חוק הונח דק

למצות דורות) אבל שם משפט הונח רק לתנאי המצוה ולא למצוה עצמה. והנה תנאי המצוה הוא בשני פנים. א' התנאי התלוי בהכשר המצוה ר"ל בדבר שבו נעשית המצוה בהגבלת איכותו ומהותו שיהיה ראוי למצוה. ב' אופן ותנאי עשיית המצוה. הפן הא' נקרא מצות שבגופו שיהיה הפסח שה תמים זכר בן שנה ויש כאן ד' תנאים מהכשר המצוה. הפן הב' נקרא מצות שעל גופו עלי אש ראשו על כרעיו ועל קרבו והוא אופן עשיית המצוה והנה אמר הכתוב כאן ככל חוקותיו וככל משפטיו ולשון חוק האמור כאן ע"כ אינו על עצם המצוה בכלל שהרי כבר הזכיר שיעשו הפסח ועוד מאי ככל חוקותיו בכף הדמיון. וע"כ שפירוש חוקותיו תנאי המצוה ולפי שכפל לומר כאן ככל חוקותיו וככל משפטיו ושם משפט הונח בכל מקום רק על תנאי המצוה וכנ"ל ע"כ צ"ל שאחד מהן על התנאי בהכשר המצוה ר"ל מצות שבגופו והוא הגבלת הפסח עצמו והב' על תנאי עשיית המצוה והוא מצות שעל גופו והם התנאים הנקישרים עם עצם המצוה. ואמנם מפני ששם חוק כולל יותר משם משפט וכנ"ל לפי ששם חוק מלבד שנופל על תנאי המצוה נופל נ"כ על עצם המצוה ומצות הפסח בכלל נקרא ג"כ חוק. לזה מסתבר לפרש בכאן ששם חוק מורה כאן על התנאים ההם התלויים בהגבלת מצות הפסח לפי שהוראת הגבלת המצוה עצמו קרוב ג"כ להוראת עצם המצוה שנופל עליו כנ"ל רק שם חוק ושם משפט הונח כאן רק על תנאי העשיה הקשורה עם עצם המצוה. ואף ששם חוק לבדו כולל ג"כ תנאי עשיית המצוה וכן שם משפט לבדו כולל ג"כ תנאי הגבלת עצם המצוה מ"מ כאן שבאו בכתוב שניהם חוק ומשפט וצריך לפרש האחד על מין תנאי אחד. והשני על מין תנאי השני מסתבר לפרש ששם חוק על תנאי הגברת המצוה ומשפט על תנאי הגבלת מעשה המצוה זהו ביאור דברי רש"י ז"ל כאן:

ד המפרשים ז"ל נלחצו כאן מאוד דמדוע הוקשה לרז"ל צורך דבור משה לישראל ולא הוקשה להם יותר צורך ציווי הש"י למשה. ועוד כתבו ז"ל דקושיא זו אינה אלא למ"ד דעלת מה שלא עשו את הפסח במדבר אלא פסח זה (בשנה השנית לצאתם ממצרים) ופסח גלגל בימי יהושוע בעבור שלא נשבה להם רוח צפונית במדבר בעין המרגלים ומילת זכרים מעכבת הפסח וא"כ שפיר קא קשיא להו מה צורך להזהיר על הפסח קודם שלוח המרגלים. אבל למ"ד שלא נתחייבו כלל בפסח רק בביאת הארץ דעבודה זו תליא בארץ כדכתיב והיה כי תבואו אל הארץ וגו' ושמרתם את העבודה הזאת. ופסח זה שעשו בשנה השנית וכן פסח גלגל ע"פ הדבור היה. ע"כ הוצרך להזהירם פעם שנית על הפסח ולא קשיא ולא מידי. ואולם הנראה לע"ד בזה שאחת מההבדלים שבין שם דבור לאמירה הוא זה שהדבור נופל על הרחבת הדרוש והגדת כל פרטי ענין נושא הדבור.

אבל אמירה נופל ג"כ על דבור קצר ואפילו על בטוי תיבה אחת נופל לשון אמירה ומפני זה לא יפול על ציווי קצר לשון דבור רק אמירה כי לא יתכן לומר ד"מ שדבר פלוני לפלוני לך שמה רק שא"ל לך שמה. ולפ"ז הי"ל כאן ויאמר משה אל ב"י לעשות הפסח ולא וידבר וגו' לעשות הפסח כי לא היה כאן רק ציווי קצר לעשות הפסח כי כבר ידעו דיני הפסח בכל פרטיו כשאמר להם פרשת מועדים. וע"כ צריך לפרש א"כ שאין למד לעשות הפסח למד הביאור מה אמר להם וא"כ לא צוה להם רק לעשות פסח ולא יותר שבזה אינו נופל דבור. אבל למד לעשות הפסח הוא למד התכלית וטעמו שדבר משה אל ב"י כדי לעשות הפסח וע"כ צ"ל לפ"ז שבשעת מעשה חזר ושנה להם בשעת מעשה שנית כל דיני הפסח. ובזה סר כל תלונות המפרשים שבאמת מה שלא הוקשה לרז"ל צורך ציווי המקום ב"ה למשה משום דזה אזלא אליבא דמ"ד הנ"ל דלא נתחייבו ישראל כלל במדבר בפסח ופסח זה בימי יהושיע היה ע"פ הדבור ולכך היה הכרח לצוותם אז על ככה בשעת מעשה אבל מדבור משה לישראל שפיר קא קשיא להו דלמה הוצרך לדבר עמהם ארוכות שהרי כבר ידעו כל דיני הפסח ולא היה צריך אלא לצוותם לעשות הפסח ולא יותר ואף שאצל ציווי הש"י למשה אמר ג"כ פעל וידבר אין שם קושי כלל כי ישתמש לשון דבור אצל הגדול שהדבור המועט מאתו להההדיוט כמרובה יחשב. זהו מה שנלע"ד בזה:

ו ר"ל משמעות הלשון מ"ש ב"פ מצת לפני. לפני משה ולפני אהרן לא אמר לפני משה ואהרן מורה שבאו תחלה לפני משה ושוב באו לפני אהרן אבל לפי שזה לא יתכן שאם משה לא היה יודע אהרן מנין לכן ההכרח לפרש שאף שבא כאן מלת לפני כפול שלא באו רק לפניהם ביחד וכאלו כתוב מלת לפני פעם א' לפני משה ואהרן:

ז הגירסא האמתית כמו שהוא ברא"ם ז"ל אמר להם אין קדשים קרבים בטומאה. אמרו לו יזרק הדם על הטמאים ויאכל הבשר לטהורים אמר להם עמדו ואשמעה כו'. וביאור דבר זה שהאנשים הללו היו טמאים למת וחל שביעי שלהם בי"ד ערב הפסח. וראיה לזה מדכתיב ולא יכלו לעשות הפסח ביום ההוא ומשמעו ביום ההוא לא יכלו הא למחר יוכלו וע"כ אמרו למשה יזרק הדם על הטמאים ר"ל ישחטו ויזרקו הכהנים הטהורים את הדם עלינו ואח"כ נטבול ויזו עלינו ונהיה טבולי יום ולערב אנחנו מותרין לאכול. והשיב להם משה ע"פ הדבור שאין שוחטין וזורקין על הטמא לפני טבילה ומבלי היות לכם הזיה וטבילה מקודם תדחו לפסח שני כן פירשו התוס' ז"ל במס' פסחים פ' האשה דף צ'. והרא"ם ז"ל לא הביא דברי התוס' ז"ל הללו בביאוריו רק הביא פירוש הראב"ד ז"ל וא"צ כאן להעתיק שטתו רק בקצרה אומר כי סגנון אחד לו עם רבותינו בעלי התוס'

ז"ל. ולדעת שניהם שוחטין וזורקין על טמא מת שכבר טבל והוזה עליו וכן לטמא שרץ אחר שטבל אבל אין שוחטין וזורקין על טמא מת מקודם הזיה וטבילה וכן על טמא שרץ מקודם טבילה. אבל הרא"ם ז"ל הקשה על דברי הראב"ד ז"ל שא"כ למה נצטוו האנשים ההם לעשות פסח שני היה לו לצוותם לטבול ולהזות עליהם ולעשות הפסח אחר הזיה וטבילה. ובאמת שאין זה קושיא לע"ד שי"ל כי לא היה להם שהות עוד להמתין בשחיטת וזריקת הפסח עד אחרי הזיה וטבילה. והנה הרא"ם ז"ל מתוך קושיא זו דרך בזה דרך אחרת והוא שיש חילוק בין טמא מת לטמא שרץ שטמא שרץ חלוק דינו אחרי טבילה מלפני' משא"כ בטמא מת ר"ל ששוחטין וזורקין על טמא שרץ שכבר טבל בו ביום ואין שוחטין וזורקין עליו מקודם טבילה. אבל טמא מת אין שוחטין וזורקין עליו אפי' אחרי טבילה והזיה דגזירת הכתוב הוא אצל טומאת מת ולכך נדחו הטמאים הללו לפסח שני. ונפלאתי על רבינו הרא"ם ז"ל הפלא ופלא שהרי הסוגיא דפרק האשה מוכחת שלא כדבריו רק כדעת התוס' והראב"ד ז"ל וזהו צורת הסוגיא שם אמר רב שוחטין וזורקין על טבול יום (שאינו מחוסר אלא הערב שמש ושמשא ממילא קא ערבא) ואין שוחטין וזורקין על טמא שרץ (שמחוסר טבילה אע"פ שבידו לטבול היום) ומסיק דרב יליף לה להך דאין שוחטין וזורקין על טמא שרץ מכתיב איש איש כי יהיה טמא לנפש ומי לא עסקינן נמי שחל שביעי שלו בערב הפסח (בראיית מה שנאמר ולא יכלו לעשות הפסח ביום ההוא ביום ההוא לא יכלו כו' וכנ"ל) ואמר רחמנא לידחי ע"כ. והשתא לדברי הרא"ם ז"ל קשה תרתי. א' ליליף נמי מכאן דאין שוחטין וזורקין על טבול יום (כיון דלדבריו אין שוחטין וזורקין על טמא מת אפי' אחר הזיה וטבילה) ועוד כיון דלדבריו יש חילוק בין טמא מת לטמא שרץ א"כ איך יליף מכאן דאין שוחטין וזורקין על טמא שרץ דילמא טומאת מת שאני סוף דבר דברי הרא"ם ז"ל תמוהין אצלי וצריכין תלמוד:

י בפ' מי שהיה טמא תנן איזהו דרך רחוקה מן המודיעים ולחוץ וכמדתה לכל רוח דברי ר"ע. ר"א אומר אפי' מאסקופת העזרה ולחוץ ע"כ. וביאור זה שר"א פירש הכתוב כפשוטו כדמפרש עולא בגמרא כל שאינו יכול ליכנס בשעת שחיטה ר"ל שעומד בתחלת בין הערבים דהיינו משש שעות ולמעלה במקום שלא יגיע לעזרה בשעת שחיטה (דהיינו משש שעות ולמעלה עד שקיעת החמה) דרך רחוקה הוא לו ופטור מכרת. אבל ר"ע ס"ל דאינו ענוש כרת אלא אם היה בעזרה בזמן שחיטה ולא עשה הפסח אבל אם היה חוץ לעזרה כל משך הזמן שחיטה פטור מכרת. ור' יוסי שם במשנה מסייע לי' לר"ע ממה שנקוד על הא שברחוקה:

יד ר"ל דמלת ועשה איננו לציווי דא"כ היה משמעו דמיד שנתגייר חובה עליו לעשות פסח באיזה זמן שיתגייר ולהלן הוא אומר חוקה אחת וגו'. וע"כ צ"ל שויו ועשה הוא לעתיד וכאלו היה כתוב ויעשה פסח ואין הגזרה במאמר ועשה פסח רק הגזרה במאמר כחוקת הפסח וגו':

טו ובא לשלול חצר המשכן שלא היה עליו מכסה ובא לשלול גם המשכן שמחוץ לפרוכת שאיננו לאוהל על העדות רק לאוהל על מזבח הזהב והשולחן והמנורה ולא שכן הענן א"כ רק ממעל לקדשי הקדשים:

(ד"ה יהיה) כבר ביאר זה רש"י ז"ל באורך במ"א שמדרכי הלשון להשתמש בעתיד בדבר ההוה ורגיל להיות תמיד:

יז ר"ל שפעל עלה כשיבוא בבנין האב מהקל פתרונו עלי' שהוא הפך הירידה אבל כשיבוא בבנין התולדה שהוא הנפעל פתרונו ההסתלקות שהוא הפך הקיום בדבר. ולכך שמש הכתוב כאן בנפעל ולא בקל:

יח דע שבדבור רש"י ז"ל דכאן ובדבור שאחריו בא הכל ענין אחד ושני נקודות ההפסק שבא בדבור שלפנינו לפני מאמר ונסע דגל מחנה יהודא הוא ט"ס. אבל מקומם אחר מאמר זה לפני ציון הפסוק על פי ד' יסעו. ועתה אומר לך שדברי רש"י ז"ל בשני דבורים הללו הם מברייתא דמלאכת המשכן וממה שהוסיף עלי' בספרי. ותורף שני דבורים הללו שסימן הנסיעה היה לפי הברייתא שאחר שנעלה הענן מעל המשכן נתקפל העמוד כמין קורה ונמשך על גבי בני יהודא שהם היו הנוסעים ראשונה כמ"ש בפ' דלהלן ונסע דגל מחנה יהודא וסימן החניה היה שעמוד הענן היה מתמר ועולה ונמשך על גבי בני יהודא כמין סוכה (ר"ל לא שהיה נפרש על גבי בני יהודא ביושר כמין קורה רק בעגולה כמין קשת וסוכה. והנה מלשון הברייתא יש להבין שאחרי קפול הענן בין לנסיעה ובין לחניה נסעו או חנו מיד. אבל בספרי הוסיפו ז"ל עוד על הך ברייתא שלא נסעו או חנו מיד אחרי קפול הענן אבל היו מצפים עוד למאמרו של משה רבינו ע"ה. ואחרי קפול הענן ע"ג בני יהודא כקורה לסימן הנסיעה עדיין היה העמוד עומד על עמדו ולא היה נפרש ללכת עד שאמר משה קומה ד' וגו' (כמ"ש בפ' דלהלן) וכמו כן בנטות עמוד הענן כסוכה לסימן החניה עדיין לא היה נפרש מעל בני יהודא עד שהיה משה אומר שובה ד' וגו' והביא בספרי ב' ראיות לזה א' ממ"ש להלן בפ' י' בסופה ויהי בנסוע וגו' ויאמר משה קומה ד' וגו' ובנוחה יאמר שובה ד' וגו' ב' ממ"ש ג"כ להלן בפ' י' פסוק י"ג ויסעו בראשונה על פי ד' ביד משה ועל פי ד' הוא סימן הנסיעה והחניה שע"פ קפול הענן וביד משה הוא מאמרו של משה בעת הנסיעה והחניה וראיה זו הביאה רש"י ז"ל בדבור

הסמוך שאחריו. וע"פ כל זה תבין שסדר דבור רש"י ז"ל כך הוא תחלה העתיק לשון הברייתא כיון שהיו ישראל נוסעים כו' כמין קורה ותקעו והריעו ותקעו (שבכל מסע היה תקיעה כמ"ש ג"כ בפ' דלהלן) ואח"כ הפסיק רש"י ז"ל לשון הברייתא והביא לשון הספרי שהיו צריכין עוד למאמרו של משה רבינו ע"ה ואח"כ שב לסיום לשון הברייתא שהוא ונסע דגל מחנה יהודא. ובזה תדע שמ"ש רש"י ז"ל בסוף הדבור זו בספרי חוזר אל מאמר ולא היה מהלך עד שמשה אומר קומה ד' מדברי הרא"ם בשם הרמב"ן ז"ל בתוספת ביאור מעט:

(ד"ה על פי ד') מפורש בסמוך למעלה:

פרק י

ב פשוט שחצוצרות האלו לא היו כלי שרת שתקעו בהן במקדש על עבודת הקרבנות (כמ"ש להלן בפ' וביום שמחתכם וגו' ותקעתם בחצוצרות על עולותיכם וגו') שהרי למקרא העדה ולמסע המחנות צריכין לתקוע בחוצות ורחובות למען השמיע קול התקיעה בכל מחנה ישראל שהיה י"ב מיל כידוע ואם היו החצוצרות האלו מכלי השרת שתוקעין בהן במקדש היו נפסלין ביוצא ולפ"ז לא היו החצוצרות האלו אלא לכבוד ולתפארת למשה כמנהג המלכים:

(ד"ה עשה) מ"ש רש"י ז"ל כאן ובדבור שאחריו הכל נדרש מתיבת לך שנראית מיותרת ותרווייהו ממשמעותא דלך נפקי עשה לך משלך ולא משל צבור וכן עשה לך לתועלתך ולתשמישך לבד ר"ל רק בעבורך ולא בעבור אחר שישתמש בהם אחר ג"כ לצרכו ד"מ. שיאסוף בהם שר האלף את אלפו כשיצטרך לפוקדם על איזה דבר וכיוצא. ולא זאת לבד שאין אחר ראוי להשתמש בהם בחצוצרות העשויות בעבורך אבל אף גם זאת שאין אחר רשאי לעשות לו חצוצרות אפי' משלו לצורך אסיפה. ולכן דקדק רש"י ז"ל וכתב אתה עושה ומשתמש בהם ולא אחר ולא כתב אתה משתמש בהם כדי לרמז גם על העשיה והטעם בכל זה הכל לכבוד המלכות

ד והוא מג"ש דתקיעה תקיעה כמ"ש הרא"ם ז"ל:

ז מה מקרא העדה תוקע בב' כהנים כו' ר"ל שב' חצוצרות צריכין עכ"פ ב' תוקעין והתוקעין הם הכהנים כמ"ש בפסוק שאחריו ובני אהרן יתקעו וגו':

יב ר"ל ופירוש למסעיהם לפי מסעיהם ר"ל לפי משפט וסדר מסעיהם והרבה פעמים נמצא שמוש זה לאות הלמד כמו חנו לדגליהם לפי דגליהם, וכן תולדותם לבית אבותם יחוסם לפי בית אבותם והרבה כיוצא:

יז מלשון רש"י ז"ל נראה כאן שבני גרשון ומררי נסעו עם דגל מחנה יהודא והקהתים נסעו אח"כ עם דגל מחנה ראובן אבל זה לא יסכים עם מ"ש רש"י ז"ל אח"כ בפסוק כ"א ד"ה והקימו שהרי כתב שם שבני גרשון ומררי היו קודמין לבני קהת מסע שני דגלים וכ"כ עוד שם בדבור זה ועדיין בני קהת באים אחריהם עם ב' דגלים האחרונים ולפמ"ש כאן בדבור שלפנינו לא קדמו להם א"כ רק דגל אחד. לכן הישר בעיני מ"ש בזה הרב בעל צל"ד ז"ל בשם הרב מוהר"ם יפה ז"ל שמ"ש רש"י ז"ל כאן ואח"כ ונסעו הקהתים הוא טעות הנקדנים שפסקו הדבור במלת הקהתים אבל טעות הוא בידם כי סוף הדבור הוא ואח"כ נסעו וכאן צ"ל ב' נקודות ההפסק ואח"כ מתחיל הדבור הקהתים נושאי המקדש ובזה יתוקן הכל שמ"ש רש"י ז"ל כאן בסוף דבור שלפנינו ואח"כ נסעו מוסב על בני גרשון ומררי והוא עפמ"ש בפ' במדבר קפיטול ב' פסוק ט' בשם מוהר"ם יפה ז"ל וכאן אקצר בעוד הכינו עצמם דגל מחנה יהודא להלוך אחר תקיעה א'. פרקו בני גרשון ומררי את המשכן אבל לא הלכו עם העגלות עד שנסעו דגל מחנה ראובן אחרי תקיעה ב' ואז הלכו מיד בני גרשון ומררי אחריהן (וזהו מ"ש רש"י ז"ל כאן ואח"כ נסעו) ועדיין הארון וכלי הקודש של משא בני קהת עומדים מכוסים נתונים על המוטות ואחרי תקיעה ג' הלכו דגל מחנה אפרים. ואחר תקיעה ד' הלכו בני דן והלכו בני קהת עם דגל מחנה דן. ובלי ספק שבין כל תקיעה היה שהות שעה או שתים כדי שיכין עצמו אותו דגל להלוך

כח ר"ל שהרי לא הודיע כאן מספר המסעות ומקומות המסעות רק סדר המסעות וא"כ אין פירוש אלה מסעי האמור כאן כפירוש אלה מסעי וגו' האמור בריש סדר מסעי ששם פירושו סך המסעות ומקומות המסעות (ר"ל מקומות החניה שמהם נסעו אח"כ) אבל כאן פירושו אלה סדר המסעות ור"ל שכן היה הסדר בכל מסע ומסע:

(ד"ה ויסעו) ר"ל בחודש השני בעשרים לחודש ככתוב לעיל:

כט ר"ל חותן משה דהכא מוסב על חובב ולא על רעואל דאל"כ קשיא קרא שנאמר ומבני חובב חותן משה וגו'. ולפ"ז צ"ל שמה שכתיב בסדר שמות ותבאנה אל רעואל אביהן לאו אביהן ממש קאמר אלא אבי אביהן מדברי הרא"ם ז"ל:

(ד"ה נוסעים אנחנו), ר"ל דלשון נוסעים אנחנו אל המקום וגו' משמעו שמוסב על המסע המסופר ממנו למעלה בפ' זו וא"כ המובן מן המאמר הזה שנסיעה זו היא מיד רק על דעת ליכנס לא"י ואף שבאמת לא היה כן זהו לפי שגרם החטא ולכך נשתהו עוד במדבר. ומ"ש רש"י ז"ל עוד עד ג' ימים כו' זהו לפי הדרש שדרשו הובא להלן ברש"י פסוק ל"ג:

ל כן הוא הפירוש הפשוט אל ארצי הוא בשביל הנכסים ואל מולדתי הוא בשביל המשפחה:

לא ר"ל דבאמת יקשה למה הוצרך לבקשו על ככה ומה בצע לישראל בהליכתו והלא רק לטובתו אמר לו משה שילך עמהם במסעיהם. לכן אמרו ז"ל שדבר הבקשה היה רק מפני חלול השם:

(ד"ה כי על כן) כבר ביארתי במקומות שעל כן מורה הנמשך והמסובב אבל כי על כן מורה הסבה וא"צ להאריך כאן עוד:

לג כן למדו בספרי הובא ברא"ם מיתורא דדרך ג' ימים:

(ד"ה וחרון) ר"ל הארון שהיה נוסע לפני מחנה ישראל הוא הארון היוצא תמיד למלחמה עמהם והוא שעשה אותו מרע"ה קודם שהוריד לוחות השניים כשאמר לו הש"י פסל לך וגו' ועשית לך ארון עץ וגו') אבל אין לומר שזהו הארון שעשה בצלאל שהרי המסע הזה היה בשנה השנית בעשרים לחודש השני והמשכן הוקם בשנה השנית באחד לחודש הראשון וכבר היה שם הארון שעשה בצלאל שז"א שע"כ שמ"ש לו הקב"ה למשה ועשית לך ארון עץ וגו' אין הכוונה על הארון שבמשכן שהרי לא נתעסקו במשכן עד אחרי יוה"כ בשנה השנית והוא נצטווה על הארון בעודו בהר. ולזה ע"כ צ"ל ששני ארונות היו שם האחד שעשאו משה והשני שעשאו בצלאל (וכבר כתב זה רש"י ז"ל ביותר ביאור במשנה תורה פ' עקב. וזה תורף דבריו שם שהרי מוזכר שם שמשה עשה הארון תחלה ואח"כ חצב הלוחות מן ההר כמ"ש שם, ואעש ארון עצי שטים ואפסול וגו'. ובמשכן החלו לעסוק אחר יוה"כ כשכבר ירד מההר עם הלוחות ועשה בצלאל משכן תחלה ואח"כ ארון וכלים כמ"ש בסדר שמות וע"כ ששני ארונות היו) ובתחלה שם משה הלוחות השניות בארון שעשה הוא ואח"כ כשעשה בצלאל את הארון שם בו הלוחות ההם ובארון שעשה משה הניח שברי לוחות הראשונים ואמרו ז"ל שהארון שעשה משה היה יוצא למלחמה אבל הארון שעשה בצלאל באמצע המחנות היה נוסע ולא לפניהם כמ"ש כאן. וראיה על זה שהרי הארון היה משא בני קהת שנסיעתם באמצעית המחנות כמ"ש למעלה בפרשה. וכתב רש"י ז"ל עוד בפ' עקב וז"ל ואותו שעשה בצלאל לא יצא למלחמה אלא בימי עלי ונשבה עכ"ל. והארון שעשה בצלאל הוא הארון שנשבה בימי עלי למדנו ממה שנמצא אח"כ בספר שמואל שהוא הארון שנטה לו דוד האוהל והשתחוה תמיד במקום ההוא לפני ד' וכן יש בספר מלכים שהארון שנטה לו דוד את האוהל הוא שהובא אח"כ בבית עולמים אל מבית לפרוכת וכתב הרא"ם ז"ל וז"ל ואתיא הך אליבא דר"מ בב"ב דדריש מאי דכתיב אין בארון רק שני לוחות וגו' אין רק הווי מיעוט אחר מיעוט ואין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות ס"ת שמונח בארון (אבל השברי לוחות נשתיירו בארון שעשה משה) אבל ר"י ס"ל דאין רק הווי מיעוט אחר מיעוט ולרבות שברי לוחות אתי שמונחים בארון

(שגם שברי לוחות הסירו מארון שעשה משה לתוך ארון שעשה בצלאל) אלו דבריו ז"ל. וצ"ל לר"י שבימי שלמה שמו השברי לוחות בארון שעשה בצלאל לפי שלא היו רוצין להכניס גם ארון שעשה משה אל תוך הדבור אבל עד ימי שלמה היו בארון שעשה משה וזהו הארון שיצא לפניהם למלחמה:

לד שבעת העננים הם מלוקטים מפרשיות שונות העתיקם הרא"ם ז"ל מן הספרי: (ד"ה מן המחנה) ר"ל ששם מחנה כאן אינו כהוראתו לרוב על מערכת אנשי הצבא רק על מקום החניה ולכן אף שכל הצבא נסעו ממקומם נופל לומר בנסעם מן המחנה:

לה בש"ס הנוסחא סתם עשה לו סמניות וכו' ולא פירש מה הן הסמניות ובספרי לא תפס רק לשון נקוד. ונקוד עליו מלמעלה ומלמטה כו' ומהרש"ל ז"ל בספרו חכמת שלמה פ' כל כתבי כתב וז"ל הנקדנין עושין ב' נונין הפוכין אחד קודם ויהי בנסוע וגו' ואחד אחריו. ובמקצת פירושי רש"י ז"ל נמצא ג"כ כך אבל במדוייקין לא ראיתי נוסחא זו וקרוב בעיני שס"ת כזו פסולה לפי מה דפסלינן בחסר ויתיר אפי' אות אחת ולכתחלה לכ"ע אסור והסמניות דכאן אינן אלא פרשה פתוחה לפניה ולאחריה עכ"ל ז"ל. ולכאורה ממס' סופרים הנ"ל סיוע לדבריו אבל באמת בס' הזוהר זכר היות סמניות ההם ב' נונין הפוכין וכן רבינו בחיי ובעל צרור המור ז"ל כתבו כן. ובעל הטורים ז"ל כתב טעם לנונין האלו ע"ד הנגלה ורבינו האי גאון ז"ל בפ' הבונה כתב ג"כ היותן נונין הפוכין והכי נקיטינן. מדברי הרב בעל צל"ד ז"ל:

בא"ד לומר שאין זה מקומו כו'. ר"ל שמקומו ראוי להיות בפ' במדבר ב' ששם כתובין משפטי המסעות והדגלים והיל"ל שם פרשה זו אחרי פסוק י"ז ששם כתוב ונסע אוהל מועד בתוך המחנות וגו', כ"כ רש"י ז"ל פ' כל כתבי. ולפי מה שביארו בעל הטורים ז"ל הובא בצל"ד:

בא"ד ולמה נכתב כאן כו'. בש"ס איתא פורענות שני' מאי היא ויהי העם כמתאוננים וגו' פורענות ראשונה ויסעו מהר ד' וגו' ואמר ר"ח ברבי חנינא שסרו מאחרי ד' ופירש"י מאחרי ד' שבתוך ג' ימים למסעם התאוו תאוה לאכול בשר ואחר הג' ימים היו כמתאוננים על התרחקם מהיישוב והכנסם למדבר עכ"ל ולפ"ז צ"ל שפ' דלהלן אינה כתובה כסדר שהרי שם זכר מקודם מעשה דמתאוננים ואח"כ כתוב והאספסוף אשר בקרבו התאוו תאוה אבל התוספת ז"ל פירשו בענין אחר מדברי הרא"ם ז"ל:

(ד"ה משנאיך) מה שלא פירש"י ז"ל זה בדבור הקודם על ויפוצו אויביך נקל להבין לפי שיש לפרש שהוא כנוי הפועל ר"ל שהש"י הוא אויבם ושונא אותם אבל במאמר זה

שאמר משנאיך בבנין הכבד ע"כ הפירוש שהם שונאי ד'. לכן הוצרך רש"י ז"ל לפרש שהם שונאים את השם ב"ה במה שהם שונאים את ישראל:

לו ולפ"ז חסר בית השמוש ברבבות והשיעור הרגיעה ד' בקרב רבבות אלפי ישראל כי מדרך הלשון לחסר לפעמים בית השמוש:

פרק יא

ר"ל עמי הוא לשון חבה שמייחסם לעצמו ולכן לא אמר שלח את העם:

(ד"ה רע) ר"ל שתואר רע יפול על איזה מתואר ולא יתכן לפרש שמוסב על העם הנזכר מקודם לזה שא"כ לא יפול על זה מה שכתוב אח"כ באזני ד' והיל"ל בעיני ד' אבל באזני ד' ע"כ מחובר עם איזה דבור וא"כ המתואר בתואר רע הוא בכאן הדבור ולא נזכר בפירוש לפי שהדבור הזה הוא תואנה והוא בכח המאמר ומובן מכלל מלת מתאוננים שלפניו:

בא"ד אמרו אוי לנו וכו' לא נזכר בכתוב כלל מה הוא התואנה הזאת לפי שהוא דבר הלמד מענינו שלמעלה אמר ויסעו מהר ד' וגו' ומובן א"כ שהתרעמו על לכתם במדבר וכן פירש גם הרשב"ם ז"ל:

(ד"ה בקצה) ר"ל שאין לפרש בקצה ממש דאין לזה טעם ולמה יענשו אותן שבקצה יותר מאותן שבאמצע לכן פירשו ז"ל ששם קצה בכאן הוא שם מושאל ומורה אם על השפלות ואם על החשיבות קצה המדרגה מאיכיות ההן ולכן הוא משתתף לשניהן. ולפן הא' פירושו שאכלה האש ביותר שפלים שבמחנה והם הערב רב לפי שהן קלקלו יותר בחטא. ולפן הב' פירושו שאכלה האש בגדולי החשיבות שבמחנה לפי שהשרים והסגנים ראויין לעונשן יותר מהמון העם כי לולי החזיקו הם ביד המורדים לא היו מרימין יד:

ב פעל צעקה בהיותו קשור עם מלת אל מורה הבקשה והפיוס בקול רם מתוך מבוכה על צרה רבה פתאומית כמו מה תצעק אלי וגו' אבל בקשורו עם מלת על מורה התרעומת והכעס והנה כוונו ז"ל לישב כאן מה ראו על ככה לצעוק אל משה והלא היה להם להתפלל לד'. לזה אמרו ז"ל שהוא על דרך שמבקשין את הצדיק כי ישא תפלה לד' בעדנו ופשוט:

ד (ד"ה וישובו) ר"ל כי פעל וישובו בבוא אחריו איזה פעל מורה לפעמים אם על השנות הפעולה מפועל אחד בעצמו כמו וישב ויחפור את בארות המים וגו'. ולפעמים יורה על השנות הפעולה לבד גם ע"י אנשים שונים ומדרך הלשון באופן הזה שיבוא שם הפועל תיכף אחר פעל וישב קשור עם מלת גם (וישב גם איש פלוני) ולפי שפעל וישובו כאן ע"כ הוראתו כפן הב' שהרי לא נזכר בכתוב שבכו ב"י בראשונה. לכן סרס רש"י ז"ל את

הלשון והוסיף מלת עמהם שבכח המאמר וישובו גם ב"י ויבכו עמהם והוא כנ"ל לפי שבפן הב' יבוא שם הפועל קשור עם מלת גם תיכף אחרי פעל וישובו וכן מה שהוסיף מלת עמהם כדי להורות השנות פעל אחד מהאספסוף ומב"י. לפי שעיקר הכוונה שגם ב"י התאוו תאוה כי הבכיה מרוב התאוה וכמו שנזכר בב"י בכיה. ויובן ממנה התאוה שהיא סבתה ע"י מה שנזכרת מקודם באספסוף כן ממה שנזכר תאוה באספסוף יובן ממנה הנמשך שהוא הבכי ממה שנזכר אח"כ בב"י. ובזה נתקן פעל וישובו עם מלת גם שבפסוק זה זהו כוונת רש"י ז"ל ומבואר:

ה ר"ל שעכשיו בהיותנו במדבר והיה אם שמוע וגו' ואספת דגנך וגו' ואם לאו והאדמה לא תתן את יבולה וגו' ובמצרים לא נתלה מזונותנו בתנאי קיום המצות מדברי הרא"ם ז"ל:

ז ר"ל לא שהוא מאמר המתלוננים שהרי לא לשבחו באו אבל הוא מאמר כותב התורה ופשוט:

ח ר"ל לא אמר יצאו העם או הלכו העם. אבל אמר שטו להורות קלות הפעולה כי נפל המן סמוך לפתח אהליהם ולא הוצרכו להביא ממרחק לחמם:

(ד"ה וטחנו) ר"ל לא בא המן מעולם בכלים הללו רחיים ומדוכה ופרור רק נשתנה טעמו וכו' כמ"ש רש"י ז"ל לעיל ד"ה את הקשואין. אבל צריך ליישב לפי הדרש הזה מ"ש בסדר בשלח בפרשת המן את אשר תאפו אפו ואת אשר תבשלו בשלו וגו' שהרי שם א"א לפרש שנשתנה טעמו לנאפין ומבושלין שעל זה לא יפול הציווי הנזכר שם להכין הכל מע"ש ולא בשבת:

(ד"ה לשד) ר"ל שאין הל' במלת לשד שמושית רק שרשית ופירושו לחלוח. אבל לפירוש רז"ל שהוא מענין שדים יש לפרש בשני פנים אם שאין הל' לא שמושית ולא שרשית רק נוספת כאלו אמר והיה טעמו כטעם שד השמן או שהל' שמושית לכנוי הקנין וחסר מלת אשר בכתוב (כי מדרך מלה זו להשמט לרוב) והשיעור והיה טעמו כטעם אשר לשד השמן. ומלת השמן לפירוש זה הוא שם תואר לשני הפנים והוא מענין שמנינות. וסתר רש"י ז"ל זה לב' ראיות א' מכח הנקודה שאם הוא מענין שמנינות ראוי המם להנקד בקמץ קטן (הוא צירי) שמן. ולא פתח קטן הוא סגול וע"כ הוא שם דבר למיץ הזיתים כמו שמן. ואין להשיב על זה שאם היה שם דבר מענין שמן ראוי שתנקד השין פא הפעל בפתח קטן הוא סגול ולא בקמץ גדול וא"כ מפאת נקוד שין פה"פ יותר ראוי לומר היותו שם תואר כמו שמן ומפאת נקוד המם עה"פ ראוי לומר היותו שם דבר כמו שם דשמן ואיזה צד יכריע יותר א"כ. זה אינו טענה שנקוד שין פה"פ לא יכריע כלל שכן בכל שקל

פעל (עבד מלך) ישוב סגול הראשונה קמץ בהפסק מאמרי ב' מצד הנגינה כידוע בכללי הנגינה שבשקל פעל הנגינ' מלעיל ובשקל פעל הנגינ' מלרע:
בא"ד ליש שמן ודבש ר"ל לישת שמן ודבש. מדברי הרא"ם ז"ל ופשוט.
י שמוש הל' לפעמים להורות חלוקת הסדר בצבא רב כמו לדגלו לצבאותיו ולפעמים מורה הגרם והסבה כמלת בעבור. והנה לפירש"י ז"ל הוא משמש להוראת פן הא'. אבל לפירוש רז"ל הוא מהוראת פן הב'. ומבואר:
יב והוא עתיד במקום ההוה כדרך הלשון. ופשוט:
בא"ד ואומר ויצום אל ב"י על מנת כו'. כן פירש"י ז"ל שם במקומו בפ' וארא וז"ל ויצום אל ב"י צוה עליהם להנהיגם בנחת ולסבול אותם עכ"ל. וכבר ביארתי שם במקומו הכרח הפירוש הזה ע"פ פשוטו של מקרא וא"צ לבאר כאן כי די בזה להבנת דברי רש"י ז"ל בדבור שלפנינו:
(ד"ה על) ר"ל שאין מאמר זה דבק עם מאמר כאשר ישא האומן את היונק רק הוא דבוק עם מאמר שלפני פניו שאהו בחיקך. ופשוט:
טו הרמב"ן ז"ל תמה שכינוי את בכאן הוא כלפי מעלה ולא כלפי משה והרא"ם ז"ל נדחק בזה מאוד ליישב. והנכון בזה כמ"ש הרב החזקוני ז"ל שהכוונה שמרוב הבהלה והפחד בעת ראותו בחזיון הפורענות המעותדה על ישראל תשש כוחו של משה ע"ה הרועה הנאמן. ולא היה בו כח לגמור דבורו אתה רק היה מגמגם בלשונו והבליע דבריו כדרך כל המתבהלים והבליע אות ההא ואמר את במקום אתה. מדברי הרב בעל צל"ד ז"ל:
(ד"ה ואל) כל הדרש הזה הוא כמ"ש הרא"ם ז"ל שהיה קשה לחז"ל לומר שצערו מפני התלונה גרמה לו למשה כל ההתפעלות הזה שיאמר הרגני נא הרוג. על כן הסבו הצער הזה היותו בעבור פורענות העם. וענין תקון סופרים כבר הארכתי בזה בסדר בראשית פ' וארא בפסוק ואברהם עודנו עומד לפני ד'. בשם הרא"ם ז"ל. והשנות הדבור בזה אך למותר:
טז (ד"ה אשר ידעת) דאם כבר היו הם זקני העם ושוטריו למה זה הוצרך למנות אותם מחדש על ככה. לכן פירשו ז"ל שהכוונה שהיו שוטרים בארץ מצרים. והראב"ע ז"ל פירש ע"ד הפשט שר"ל שראויים להיות שוטרים:
(ד"ה ולקחת) זהו דרך רש"י בכל מקום לפרש לשון לקיחה הנזכרת על האדם שהוא הפיוס ובקשה קיחה בדברים אם לא במקום שיתכן לפרש שהיתה הלקיחה בהכרח וביד חזקה יתפרש כמשמעו כמו ותלקח אסתר אל בית המלך. ואת בנותיכם יקח לרקחות וטבחות שהלקיחה ההיא הוא ההנהגה ביד ע"פ רוב:

יז (ד"ה ואצלתי) ר"ל אין אצילה זו לשון הפרשה וכמו הלא אצלת לי ברכה, רק לשון רבוי וגדולה כמו אצילי ב"י. והטעם כי אין נופל כאן לשון הפרשה מאשר חכמתו של משה נשארה כמו שהיא וכמ"ש רש"י ז"ל אח"כ ד"ה ושמתי וכמ"ש גם הראב"ע ז"ל ואין הפרשה אלא חסרון החלק מהכל. ולפ"ז יחסר מלת אותם בכתוב והשיעור ואצלתי אותם מן הרוח אשר עליך. ומלת מן אינה להוראת החלק רק להוראת הסבה ופירוש מן מחמת:

יח ר"ל דמה זו צורך הכנה והזמנה לאכילת בשר לכן פירשו ז"ל הכינו עצמכם לפורענות. ובזה יתכן ג"כ מה שסיים בסוף המאמר יען כי מאסתם את ד' וגו' ומלת יען הוא להוראת סבה הגורמת ולא יתכן א"כ לומר שמאסם את ד' גרם רוב טובה להם לזה ע"כ צריך לומר שהוא מוסב למעלה שאמר להם התקדשו לאחרית רע ועל זה אמר יען כי מאסתם וגו':

כ יישבו ז"ל בזה מה שנראה לכאורה כסתירה בפסוקים שנאמר כאן עד חודש ימים ולהלן פסוק ל"ג נאמר הבשר עודנו בין שניהם ויך ד' בעם לכן תירצו כאן לכשרים וכאן לרשעים ופשוט:

(ד"ה את ד') כבר ביארתי פעמים רבות שהדבור המותרי יבוא לעורר ההתפעלות שע"י הענין ההוא המדובר וכן כאן מאמר אשר בקרבכם נראה כמיותר ולא בא אלא לעורר התפעלותם מרשעתם וכלומר כי חסדי וטובות המקום ב"ה עמכם ששוכן ביניכם ומשגיח עליכם גרמו כי מאסתם בו. וכענין וישמן ישורון ויבעט:

כא כבר בא בפ' במדבר ב' פסוק ל"ב כי היו פקודי ב"י ת"ר אלף ושלשה אלפים וחמש מאות וחמשים וצ"ל דלא חשיב קרא הכא אלא כללי ולא פרטי היתירים על הכלל:

כב דבור זה מפורש להלן בסמוך בפסוק כ"ג

כג דבור זה מקושר עם דבור הקודם לו אבל לפי שבדבור זה הביא גם הדרש על מאמר עתה תראה שבפסוק שלפנינו לכן בא כאן ציון בפ"ע ושכל רש"י ז"ל את ידיו להביא כאן פירוש הפסוק שלפניו הצאן ובקר וגו' כדי לקשרו עם פירוש מאמר עתה תראה וגו' שבפסוק שלפנינו. והנה א"כ ג' פירושים על מאמרו זה של מרע"ה להש"י. ר"ע פירשו כמשמעו אבל לפי שמשמעות הפשוט הזה קשה מאוד בבחינת אבי הנביאים ע"ה. לכן אמר רש"י על הפירוש הזה ח"ו. אבל פירוש ומצא להם הוא בשביל הפורענות הנמשך להם מאכילת בשר הזה וכאומר התספיק טובה זו בערך הרע הגדול הנמשך ממנה. אבל ר"ג פירש ומצא להם התספיק טובה זו להשקיט המבקש עלילות ומחר יחפשו להם עלילה אחרת. ומעתה לשני פירושים הללו בקש משה מאת הש"י שיחדול לעשות הנס. אבל איך יפול לב' הפירושים הללו תשובת הש"י למשה היד ד' תקצר עתה תראה

היקרך דברי וגו' שזה מורה כפירוש ר"ע שנסתפק משה אם יעשה ד' חדשות בארץ. לזה פירשו שענין התשובה היד ד' תקצר ר"ל שהצורך לעשות הנס פן יאמרו כי קצרה יד ד' חלילה. ועדיין לא יתכן לפ"ז המשך דברי התשובה עתה תראה היקרך דברי וגו'. לזה אמרו ז"ל שאיננו מאמר אחד עם היד ד' תקצר רק הוא מאמר אחר והוא תשובה על שאלה אחרת שלא נזכרה בכתוב והוא שעל תשובת הקב"ה למשה שצורך הנס כדי שלא יאמרו מבלתי יכולת ד' השיבו משה שיפייס אותם ויברר להם עד שיודו מעצמם שלא יבצר מאת הש"י אשר הראה להם עד כה עזוז גבורותיו ונפלאותיו לתת להם בשר לרוב. וע"ז השיבו הקב"ה שלא ישמעו לך לך ודברת אל העם ותראה היקרך דברי שלא ישמעו לך ואם לא. ומבואר:

כה כבר ביארתי במ"א באורך הזרות שבשורש זה שורש יסף שהוא משמש התוספת וההפסק וכאן אקצר נשען על ביאורי שם באורך. ואולם אמרתי כאן להעיר את הקורא במה שנראה לי ליישב זה להסיר הזרות מעט והוא ששמוש התוספת וההפסק שניהם מענין התוספת, כי יתפרשו שני השמושים האלה אם יסופר קודם לזה מהשתנות והעתק איזה דבר ממעמדו הראשון למעמד חדש כענין המסופר כאן שנחה הרוח פתאום על השבעים זקנים ולזה אם יאמר אח"כ ולא יספו אם הכוונה שפסקה נבואתם אח"כ פי' ולא יספו שלא הוסיפו על מעמדם החדש רק נפסק מהם הרוח אח"כ ואם הכוונה שלא נפסק מהם מעמדם החדש והתנבאו גם אח"כ פירוש ולא יספו לא הוסיפו להיות כבתחלה ר"ל ולא הוסיפו עוד על מעמדם הישן זהו מה שראיתי לעורר לבב הקורא בזה אולי יכנסו דברי באזני המשכילים:

כו ר"ל כי פעל שאר נופל על החלק מהכלל שלא עבר עליו מקרה הכלל ואם לא דהיו אלו הב' אנשים מהנבחרים אין נופל עליהם פעל נשאר כי כמה אלפים נפש נשארו במחנה. לכן צ"ל שהיו גם הם מהשבעים איש הנבחרים. לכן אמר כאן שעם כל זה שנבחרו ע"פ הקלפי נשארו אח"כ במחנה ולא רצו לקבל עליהם הגדולה להיות מזקני העם. ועפ"ז צ"ל שנבחרו אח"כ שנים אחרים תחתיה דהא לעיל מיני' כתיב ויאסוף שבעים איש וגו' ויעמד אותם וגו'. והענין בזה שתחלה נבחרו השבעים איש ע"פ הגורל כמ"ש רש"י ז"ל להלן ואחרי שנבחרו השבעים איש הוציאם מן המחנה אל האוהל להאציל עליהם את רוחו ואלו השנים נשארו במחנה ולא יצאו האוהלה:

(ד"ה והמה בכתובים) מ"ש רש"י במובחרין שבהן לסנהדרין ר"ל שהמה היו מן הרשומים בקלפי שנבחרו בין העם לסנהדרין:

ל (ד"ה ויאסוף) ר"ל שההפרש בין פעל צבר לפעל אסף שהצבור הוא הפוך הפזור והוא קורבת החלקים זה לזה בשטח. אבל האסיפה הוא הפך העזיבה והוא הכנסת הדבר למקום המשתמר. וזהו פירוש יצבור ולא ידע מי אוספם שהמתיגע להעשיר נראה כצובר הקנינים המפוזרים למקום אחד הוא לכיסו. ואמנם לא ידע מי אוספם אחרי עזיבתו אותם במותו או בחייו ע"י מקרה רעה:

לא (ד"ה וכאמתים) ר"ל שאין פירוש וכאמתים שהיה גובהם אמתים משטח האדמה דא"כ היו התחתונים מתים מכובד העליונים אבל פירושו שהיו ברום אמתים ממעל לקרקע. וז"ש רש"י ז"ל כאמתים פורחות בגובה. מדברי הרא"ם ז"ל:

לג לפי התרגום פירוש זה עוד לא חדל הבשר להיות בין שיניהם כמו והמים היורדים למטה תמו נכרתו שפירושו פסקו מן הירדן להיותם יורדים למטה אבל לפירוש הב' ענינו כריתה וחתוך שהוא הבדלת הדבר המדובק כמו נכרתו מימי הירדן שפירושו שנחלקו לשנים וכן טרם יכרת האמור כאן יתפרש ע"פ שני הוראות האלו:

פרק יב

א (ד"ה האשה) שאין לפרשו כפשוטו שהרי צפורה היתה מדינית מבני מדין היוצאים מקטורה אשת (צ"ל פלגש) אברהם וא"כ צפורה מבני שם וכוש היה מבני חם:

(ד"ה כי) לפירוש חז"ל פירוש על אודות האשה הכותית אשר לקח על אודות גירושיה שהוא פרישתו ממנה וא"כ אין ענין למ"ש אח"כ כי אשה כושית לקח ומה מוסיף בזה על מ"ש למעלה על אודות האשה הכושית וגו' לכן פירשו שמלת כי כאן אין פירושו אשר. ולפ"ז הכוונה לפרש מהות הדבור שדברו בו שא"כ הוא כפל לשון. אבל מלת כי כאן הוא לנתינת טעם והכוונה לפרש למה דברו בו בגלל הפרישה ההיא לזה אמר שחרה להם הדבר הזה לפי שהיתה נאה בכל אף במעשיה. מדברי הרא"ם ז"ל:

(ד"ה האשה הכושית) כאן פירש"י כוונת הכתוב ע"פ פשוטו וצריך לגרוס ברש"י ולפי פשוטו כי לפי דרשת רז"ל בא כאן על היפפיה ההיא תואר כושית שהכל מודים ביפיה כשם שהכל מודים בשחרירות הכושי אבל לפי פשוטו תואר כושית ליפה בנשים ע"ד שקורין לעור סגי נהור וכן אח"כ בד"ה כי אשה פירש"י ז"ל ג"כ כוונת המאמר ע"פ פשוטו שתחלה אמר סתם שדברו במשה על אודות האשה הכושית אשר לקח ואין הכוונה שם לפרש מהות הדבור (כמו שהוא לפירוש חז"ל וכנ"ל) ואח"כ פירש לך מהות הדבור ואמר שדבורם היה כי אשה כושית לקח ר"ל היפה בנשים ועתה גירשה. מדברי הרא"ם ז"ל ולפ"ז פירוש מלת כי כאן כמו אשר

ד ר"ל שדבור הנבואיי הפתאומי מבלי הכנה קודמת איננו חסרון רק שלמות וכאן מענין המסופר נראה כי הפתאומית הזאת היתה להתראות זעף וקצף לזה השכילו חז"ל לראות שהפתאומית הזו היתה לא בבחינת העדר ההכנה לבדו רק בבחינת ההכנה המתנגדת לנבואה ובזה התראה להם היטב הזעף והקצף כי אין לבוא אל שער המלך בלבוש שק ויובן להם שיפה עשה משה במה שלא היה בו מעולם הכנה המתנגדת לנבואה ושהרעו מאוד לעשות במה שדברו במשה ודבר הלמד מענינו הוא שהכנה ההיא המתנגדת היה עוסקם בדרך ארץ לפי שדברו במשה בדבר עזבו מלעסוק בדרך ארץ. והראה להם המקום ב"ה כי אל לנביא כמוהו להתגשם בדרך ארץ ומה נעימים דבריהם ז"ל:

(ד"ה צאו) דאל"כ שלשתכם למה לי הרי כבר אמר ויאמר ד' אל משה ואל אהרן ואל מרים. מדברי הרא"ם ז"ל. וענין זה כבר ביארתי באורך בפ' יתרו במאמר זכור ושמור בדבור אחד נאמרו אמנם צורך הקריאה כאן לשלשתן בדבור אחד נ"ל שהוא לפי שקדם שבא אליהם הדבור פתאום בעוד שהיו עוסקים בדרך ארץ ואם היתה הקריאה זו אחר זו א"כ לפי שמההכרח להקדים למשה מפני הכבוד היה להם שהות כמעט רגע לפרוש טרם היתה הקריאה לעצמו לכך בא הכל בדבור א' לבעבור תהיה הפתאומית יותר חזקה כנ"ל:

ה ר"ל דלאיזה צורך אמר כאן באמצע ספור המראה שירד ד' בעמוד הענן והיה לו להקדים זה בתחלת ספור המראה שנגלה עליהם בענן כדרך ספרי הקודש בכל מקום לספר אופן ההתגלות מקודם דבור ההתגלות והיל"ל זה גם כאן וירד ד' בענן ויקרא למשה ולאהרן ומרים צאו וגו' ולמה המתין בזה עד הדבור הב' שקרא לאהרן ומרים לבד לכן צ"ל שבא להודיע בזה שאף שהדבור הב' היה שיצאו לדבר אתם משפטים בכל זאת לא בא אליהם באוכלוסין כדרך מלכי ב"ו רק בעמוד ענן לבדו ומבואר:

(ד"ה ויקרא) ר"ל דאף שקראן כבר הוצרך לקרוא אותן שנית שתחלה קרא לשלשתן שיצאו כ"א מאהלו לבוא אל אוהל מועד ואח"כ בבוא שלשתן לחצר אוהל מועד קרא רק לאהרן ומרים לבדם שיתקרבו יותר אל צד ההיכל לקבל הדבור לפי שנתכוון להפרישם ממשה מפני הטעם שכ' רש"י ז"ל אח"כ בד"ה ויצאו:

ו ר"ל אע"פ שמהות הדבור היה תוכחת קשה בכל זה איכות הדבור ואופן אמירתו היה בדברי פיוס ובקשה לא בזעף אף ומה נעים זה. וסיימו ז"ל עוד בספרי במתק לשונם ומה אם מי שאמר והיה העולם אמר דבריו בתחנונים ק"ו צב"ו' מדברי הרא"ם ז"ל:

(ד"ה אם) ר"ל וכנוי נביאכם במקום הזה הוא תחת לכם:

(ד"ה ד') ופירוש במראה כאן איננו כפירוש ומראה שבפסוק ח' כי שם בא מלת מראה להגדלה וכאן הוא להקטנה. כי פירוש מראה כאן הוא מראות הלילה וחזיון ופירוש מראה שבפסוק ח' הוא ההפך מענין חדה ור"ל הדבור המבואר והנראה ולא המסתתר בצעיף החדה והמשל:

ח ר"ל ואיננו כפשוטו שבא המאמר לבאר ההבדל שבין נבואת משה לנבואת שאר הנביאים שזה הלשון איננו בחוק הנברא [אבל המפרשים ז"ל פירשו שבא המאמר להבדיל בין הנבואות ופירוש פה אל פה שענינו בלי אמצעות מלאך] לכן פירשו ז"ל שהכוונה שאמרתי לו בפירוש לבלתי יגש אל אשה:

יא ר"ל שפעל נואלנו הוא מענין אוילות ופתיות ויש בהוראה זו ב' שרשים כי שורש נואלנו מענין יאל כמו נודענו ששרשו ידע ושורש אויל איל ומשקלו פעיל כשקל גביר. מדברי הרא"ם ז"ל:

(ד"ה אשר) ר"ל שכנה הכתוב להסב הכנוי על מרים אמו ובשרו שאם היה אומר אמנו בשרנו כנוי המדבר בעדו היה מוסב גם על משה ולכבודו כנה המאמר:

בא"ד ולפי משמעו כו'. ר"ל שיתפרש ג"כ משמעות המאמר מבלתי שנצטרך לומר שכנה הכתוב והפירוש שדברי אהרן למשה הם בדרך כללות ולא כלפי אחותו בלבד אבל על כל את ואחות בכלל שכל אח אין ראוי לו להניח אחותו להיות כמת מאחר שיצתה מרחם אמו של אחיה ופשוט:

בא"ד דבר אחר אל נא כו'. לפירוש זה שיעור המקרא כן אל נא תהי אחותנו מבלי תקוה להטהר כמת אשר טומאתו עולמית אשר בצאתו מרחם אמנו א"כ (ולפירוש זה צ"ל ג"כ שכנה הכתוב במלת אמנו אבל אין צ"ל שבכנוי בשרו ג"כ כנה הכתוב) אין קרוב רואה את הנגעים הרי נאכל חצי בשרו של אותו קרוב. מדברי הרא"ם ז"ל:

יג ר"ל שלא היל"ל אלא ויצעק משה אל ד' רפא נא לה ולמה הוצרך להזכיר גם פתיחת הבקשה לכן אמרו ז"ל שהוא כדי ללמדך דרך ארץ וכו':

(ד"ה לאמר) רז"ל רגילין לדרוש בכל מקום מלת לאמר כאשר תראה כ"פ בביאורי רש"י ז"ל לסדר התורה והענין שדרשו בכאן שלא התפלל משה תפלתו סתם והלך לו דום ויחיל לתשועת ד' אולי יעתר לו והעתיד יוכיח וכדרך כל המתפללין. אבל הוסיף ג"כ לשאול בתפלתו שיאמר לו הש"י תיכף אם יקבל תפלתו ואם לא וכאומר עצבוני וצערי עצום ורב מאוד לא אוכל להתאפק מלבקש מלפניך להודיעני אחריתי:

יד (ד"ה ואחר) ר"ל שמכונה הפעל אחר הנמשך ממנו ולכן מכונה פעל רפואת הצרעת אסיפה כמו שנמצא ואחר תאסף וכן נאסף מצרעתו דעמנן (צ"ל דנעמן) במלכים כי

הנמשך מרפואת הצרעת הוא האסיפה מן מחוץ למחנה אל תוך המחנה והרבה פעמים נמצא במקרא שמכונה הפעל אחרי הנמשך ממנו:

סדר שלח

פרק יג

ב באמת לא ימצא אצל הציווי תוספת מלת לך על הפעל הקודם לכן דרשו ז"ל במה שנאמר לאברם לך לך להנאתך ולטובתך. ובזה נופל מלת לך גם בלשון הציווי אבל כאן בשלוח המרגלים שאין נופל זה דרשו לך לדעתך שאין כאן ציווי רק הסכמה והדרשות האלה הם פשוטו של מקרא:

ד זה נמשך ממה שפירש למעלה שלא היה כאן ציווי רק הסכמה. לכן פירשו ז"ל שמאמר על פי ד' המורה בכל מקום על הציווי כאן הוא בבחינה אחרת ע"פ הסכמתו שלא עכב: (ד"ה אנשים) ר"ל שמלת אנשים מיותרת ולא הי"ל אלא כולם ראשי ב"י המה וכי תעלה על דעתך שהיו נשים שהוצרך לכתוב שהם זכרים ולכן צ"ל שאין אנשים כאן שם המין רק שם התואר שהיו חשובים וצדיקים:

יז (ד"ה ויקרא) ר"ל בקריאת שם זה נתכוון לתפלה זו ובזה יבוא על נכון מה שקראו בשם זה בזמן הזה סמוך להשתלחו:

יח ר"ל שע"כ נגב האמור כאן אינו נגב העולם שהרי מצרים היו בנגב ארץ ישראל וא"כ הלכו מדרום לצפון וע"כ הכוונה על נגב א"י כמ"ש להלן פסוק כ"ג ויעלו בנגב ויבוא עד חברון וחברון הוא פסולת א"י כמ"ש רש"י ז"ר להלן ד"ד וחברון שבע שנים נבנתה. מדברי הרא"ם ז"ל:

יט ר"ל דלפ"ד יש בפסוקים אלו מאמרים כפולים שכאן בפסוק שלפנינו אמר וראיתם את הארץ מה הוא וגו'. ובפסוק שאחריו חזר עוד ואמר ומה הארץ אשר הוא יושב בה הטובה היא וגו'. לכן פירש"י ז"ל דמ"ש כאן ואת הארץ מה היא הכוונה לענין האקלים אם יושביו גבורי כח או חרשים המעט אם רב. ומ"ש אח"כ כאן ואת העם היושב עליה החזק וגו' המעט וגו' הוא פירוש למ"ש לפני זה וראיתם את הארץ מה הוא. ומה שנא' בפסוק שאחריו ומה הארץ וגו' הטובה היא וגו' הכוונה על שומנה וגדול צמחיה ופירותיה ונהרותיה. ולענין לחותה ומשקה מימיה אמר כאן בפסוק שאחריו הטובה היא וגו' ולענין שומן יבולה ופירותיה חזר וכתב פסוק כ"א השמנה היא אם רזה וגו' לכן באו בכתובים אלו ג"פ ומה הארץ. מדברי הרא"ם ז"ל בתוספת ביאור מעט:

כ (ד"ה הטובה) פירשו רש"י ז"ל לענין הנהרות ומעינות וכבר מבואר בסמוך. והנה הרא"ם ז"ל הקשה במה שפירש"י ז"ל לעיר שהמבצרים סימן לחולשת העם למה זה א"כ היו ישראל בוכים בשמעם מהמרגלים שהערים בצורות ע"כ. ולא ידעתי מקום לקושיתו הרי אמרו המרגלים כי עז העם היושב בארץ והערים בצורות וגו' הרי הכזיבו במופת הסימן שמסר להם משה ואמרו שהערים בצורות ובכל זה עמה עז א"כ לכך היה יותר להם מקום לבכות שהרי כאן גבורה כפולה מפאת הערים ומפאת תושביהן. מדברי הרב בעל צל"ד ז"ל:

כא דאל"כ הוא אך למותר הרי כבר אמר השמנה היא וגו' ואם אין בה אילנות ועצי פרי אין זו שמנה מדברי הרא"ם ז"ל:

(ד"ה בכורי) ר"ל כי בכורי אינו שם תואר ויתפרש ענבים בכורים ר"ל ענבים המתבשלים ראשונה ויהיה רפ"ז סמיכות מלת בכורי לשם ענבים סמיכות התואר אל המתואר כמו יפת תואר ויפת מראה והרבה כיוצא. אבל לפי פירוש זה לא יתכן שיסמך אל זה הזמן ולומר ימי בכורי ענבים כי לא יסמך הזמן אל העצם לומר ימי ראובן ימי ענבים בכורים רק מדרך לסמוך הזמן אל מקרה הנתלית בעצם ההוא כמו בימי שפוט השופטים וכיוצא ומה שמצינו ויעבדו את ד' כל ימי יהושוע וכל ימי הזקנים וגו' ענינו ימי היות יהושוע והזקנים ר"ל מציאותם בזמן ומדרך הלשון להשמט מלת המציאות היות כי הוא מובן מכלל לפי שהדבר נמצא בזמן. אבל אם יסמך הזמן אל מקרה אחר זולת המציאות צריך שיבוא המקרה ההוא בפירוש אבל בזולת המציאות או מקרה אחר התלויה בעצם אין ענין לסמיכות הזמן אל העצם כי לא יתייחס הזמן אל העצם זולתי אם מצד מציאת העצם עצמו או מציאת איזה מקרה אשר תחול עליו. ולזה אין לפרש ג"כ כאן מ"ש ימי בכורי ענבים ימי מציאת ענבים בכורים כמו ימי יהושוע כי לא יפול זה על הלשון לומר זולתי בעצם מיוחד שימצא ואחר יעדר. ובזה יתכן לומר שהיה זה הדבר בימי מציאת העצם המיוחד הזה אבל בעצם כולל כמו ענבים בכורים שימצאו בכל זמן ולא יעדרו לא יתכן לסמן הדבר שהיה בימי מציאת ענבים בכורים כי העצם הכולל ימצא בכל זמן. לכן פירש"י ז"ל ימים שהענבים מתבשרים בבכור ר"ל כי בכורי אינו שם תואר רק שם דבר ובכורי כמו בכור והוא סמיכות המקרה אל העצם כמו חכמת שלמה. ובא ע"ד הרבוי בכורי כמו אדוני יוסף. ולפ"ז הוא סמיכות הזמן אל המקרה הנתרית בעצם והוא בכור הענבים שהבכור לא ימצא בכל זמן בענבים והוא מבואר היטב:

כג ולכן כתיב ויבוא בר' יחיד והוסיף הראב"ע ז"ל ביאור בזה וז"ל בי כ"א הרך לצד אחר עכ"ל וכוונתו שאין דרך התרים ההולכים בסתר ללכת בחבורה כי זה חשד ופרסום רב

ע"כ היו מתפזרין כ"א לצד אחר ועוד שצורך רבוי המרגלים היה שלא יצטרכו לשהות זמן רב מפני הסכנה אם היה האחד צריך לשוטט בכל אורך ורוחב המדינה. ואולם הראיה שהיה זה כלב ממ"ש להלן ולו אתן את הארץ אשר דרך בה וכתיב ביהושוע ויתנו לכלב את חברון:

(ד"ה שבע) ר"ל ופירוש נבנתה מכונה בפירות ומלת שנים הוא מענין שונים ר"ל שבע כפלים מדברי הרא"ם ז"ל:

כד (ד"ה וישאוהו) מ"ש רש"י:

ז"ל שמונה נטלו אשכול החשבון כזה מן הש"ס דסוטה הובא ברא"ם ז"ל שהיו נושאין האשכול בשני מוטות וכר מוט צריך שני ב"א ותחת מוטות האלו היו עוד ב' מוטות תחתונות לסייע על מוטות העליונות שלא יהיו נכפפין מרוב כבדם:

כז דמלת וילכו נראה מיותר אלא להקיש כו':

(ד"ה וישיבו) ר"ל דאין כנוי מלת אותם על כל הגופים הנזכרים מקודם לזה והם משה ואהרן וכל עדת ב"י רק על משה ואהרן לבדו וראיה ממ"ש אח"כ ואת כל העדה:

כח ר"ל דהא הם לגנות את הארץ נתכוונו ולא לשבחה ואולם כאן החלו בשבח לתבל את כזביהם כדרך כל מוציאי דבה:

כט והוא כמו לבצר את החומה. מדברי הרא"ם ז"ל:

לא (ד"ה אל) כבר כתבתי פעמים רבות כי מדרך הלשון בבוא ב' פעלים נרדפים זה על זה שפעל הב' הוא תכלית פעל הא' להשמיט פעל התכלית ולקשר פעל הא' במלה שדרכה להתקשר עם פעל הב' ולפי הכלל הזה היינו יכולין לפרש המאמר הזה כפשוטו וכאילו היה כתוב בתישרומו כזה ויהס כלב את העם לשמוע אל משה ונשמט פעל התכלית הוא פעל השמיעה ונקשר פעל הא' ויהם עם מלת אל המחוברת עם פעל התכלית ולכך בא במאמר ויהם כרב את העם אל משה. אבל עם היות פירוש זה נכון רפי הלשון בכל זה לא יתכן לפי הענין כי מדרך הסברא כאשר ספרו המרגלים בגנות הארץ והעם כולו היה בתכונת הזעף והמרד אין זה פעל חכם לשתק אותם ולהשקיט חמתם והמית רוחם בדברי תוכחת ורצוי לכן היטיבו חז"ל לראות כראוי להם ואמרו שהשתוק היה באופן הטעאה ותוכחת כאחת. שתחלה אמר להם וכי זו בלבד עשה לנו בן עמרם שהתחלת המאמר נראה כמחזיק ותומך בעצתם למרוד במשה. ובזה שחקו כולם לשמוע מה ידבר ואחרי ששתקו כולם ורפה רוחם במעט רגע סיים המאמר הלא הוא קרע לנו את הים והוריד לנו את המן והגיז לנו את השליו. והשכיל כלב מאוד בזה כי אחרי הפיק מדם רצונו שישתקו כולם אל דברו הוציא את כל רוחו הנבון אליהם במאמר קצר הזה. ובזה

חשב אולי יחכמו לפלס דבריו ולראות כי האמת אתו ובמשרים ידבר כי שכוך רוחם ושתיקתם ע"י התחלת המאמר היה בעוזריו שמעתה יפקחו עיניהם לראות סכלותם. ולפ"ז צריך לפרש שמרת אל בכתוב זה הוא במקום כנגד ופירושו על אודותיו וכנגדו. ופעל התכלית כאן הוא הדבור ובתשלומו כזה ויהס כלב את העם לדבר אל משה (ר"ל על אודותיו וכנגדו. ולא יתכן לפרש שבא כאן אל במקום על כי לא נמצא במקרא שיתקשר פעל הדבור עם מלת על להורות בזה הספור בגנות האדם רק יתקשר עש בית כמו וידבר העם במשה תשב באחיך תדבר והרבה כיוצא) כנ"ל ביאור זה:

(ד"ה עלה) ר"ל אחרי שנתברר לנו אמתת נבואתו א"כ מה לנו בקושי הדבר וכובדו עלינו רק להשען על משה נביא ד' זהו המכוון במאמר זה אחרי הקדמת המאמר שלא נזכר בכתוב והוא הלא הוא קרע לנו את הים וכו' (ובזה יבוא לך על נכון שרא הכזיב כלל דבריהם לאמר כי לא יקשה מכם הדבר הזה כאשר תחשבו כי אמנם שקר מליהם. ואם נרצה לומר שקצר הכתוב בזה ולא כתב רק תורף דברי כלב א"כ יותר ראוי' לומר שמאמרו היה כמו שפירשו חז"ל שהוא מסכים עם הסברא והאמת) וזהו מ"ש רש"י ז"ל כאן אפי' בשמים כו' ר"ל שזהו בכח המאמר הזה עלה נערה וגו' כמו שהוא נמשך מן מאמר הקודם ור"ל עלה נעלה ומה לנו בקושי וכובד אין לנו להשגיח בזה כלל:

(ד"ה ויהס) ר"ל שפעל זה הוא פעל נגזר מאופן השתוק והקור הנשמע הטבעי בעת השתוק ואין זה פעל מונח בעצם וראשונה על השתיקה. והראיה ע"ז ממה שלא נמצא פעל זה רק בהשתקת זולתו ועצירת הדבור מפחד דבר נשגב ונורא כמו כאן מפחד נבואת נאמן ביתו ית' וכן הס כל בשר מפני ד' וגו' אבל לא ימצא פעל זה אצל השתיקה סתם בכלל וזהו מן הסברא כי הוא יוצא מאופן שריקת השפתים לשתק איזה איש ממורא איזה עצם והוא הדבור הטבעי ומהדבור הטבעי הזה נגזר פעל ויהס ההסכמי:

לד לכן כפר לומר את הנפילים מן הנפילים ופירושו את הענקים היוצאים מן הענקים הראשונים שנקראו נפילים לפי שנפלו בימי דור אנוש. מדברי הרא"ם ז"ל:

(ד"ה ענק) והוא דרך הפלגה וגוזמא כי נראה שמגיעין עד החמה והחמה נעשה כענק על צואריהם כן פירש"י ז"ל בגמרת סוטה. העתיקו הרא"ם ז"ל כאן בדבור זה:

פרק יד

א והוא בראיית מ"ש אח"כ ויבכו העם וגו' וע"כ מ"ש מקודם הכוונה על ראשי סנהדראות ועל שם שבועדין לכל דברי העם וצרכיהם:

ט ר"ל שאין מאמר ואתם אל תיראו וגו' חלק מן התנאי ומוסב על מלת אך אבל ו' ואתם הוא ו' ההמשך מן התנאי הקודם כמו אם בחוקותי תלכו ונתתי גשמיכם בעתו וגו'.

וראיה לזה שאם היה מאמר זה מן התנאי היה לו להקדים הנושא גם כאן ולומר ואת עם הארץ אל תיראו כמ"ש מקודם לזה אך בד' אל תמרודו. או להקדים הנשוא גם במאמר הקודם ולומר אך אל תמרודו בד' כי אם שני המאמרים האלה הם לתנאי היה לו לתפוס סדר אחד בשניהם ועוד למה הוסיף במאמר זה מלת ואתם ולא הי"ל אלא ואל תיראו את עם הארץ ומקומו ראוי יותר בראש המאמר אך אתם בד' אל תמרודו ואל תיראו את עם הארץ שהוא החלק הקודם מן התנאי ולא להפסיק באמצע המאמר במלת ואתם. וע"כ צ"ל שמאמר זה אינו חלק מן הקודם זולתי מאמר אחר לכן הקדים הנשוא מקודם שלילת המורא שזהו עיקר מה שכוון בהמשך מתנאי הקודם. ובזה יתכן גם תוספת מלת ואתם ר"ל שבשמידת התנאי הקודש מה שנוגע לד' ימשך מזה ההמשך הנוגע לכם אם בד' אל תמרודו אז אתם אל תיראו:

יא ר"ל דמלת אנה לרוב הוא שאלת המקום אבל עם תוספת מלת עד קודם לה הוא לשאלת הזמן כמו כאן וכן עד אנה ירום אויבי עלי:

(ד"ה בכל) ר"ל שהמשפט הזה מובן ממילא ע"י המאמר הזה כי ע"י שהיה להם להאמין בד' בשביל אותותיו הגדולים שראו בעיניהם לכן אמר עד אנה לא יאמינו בי בכל אותותי ופשוט:

יב ר"ל השלוח והגרוש מהעולם ובראיית מ"ש מקודם אכנו בדבר והוא פשוט:

בא"ד וא"ת כו'. ר"ל דמ"ש כאן ואעשה אותך לגוי גדול ועצום נראה שהוא לפיוס שלא יקשה בעיני משה ההכרתה שיכחד מהיות לגוי וזה מוקשה מאוד לומר שיתפייס משה להכרתת העם במה שיהיה הוא לגוי גדול ועצום. ובאמת שלא היה משה מצטער על כבוד עצמו רק על כליון האומה ואיך א"כ יתקרר רוחו בהבטחת ואעשה אותך לגוי גדול ועצום לכן פירשו ז"ל שאין המאמר הזה לפיוס והפסת דעת כנראה בתחלת המחשבה רק לבאר לו אפשרות ההכרתה וליישב לו. ענין השבועה

כ ר"ל שהי"ל סלחתי כמבוקשך אבל לשון כדברך שהוא דבור סתם הוא קרוב ללשון גזירה סלחתי כאשר דברת רי לסלוח וזה אינו נופל באדון שיאמר כן לעבדו לכן פירשו ז"ל שפירוש כדברך כטעמך יפה כוונת שראוי לי לסלוח בעבור היותי ארך אפים לצדיקים ורשעים ועוד כמו שאמרת לי ואמרו הגוים וגו' מבלתי יכולת וגו':

כא (ד"ה חי) צריך לגרוס ברש"י ד"א הרי זה מקרא מסורס כי לפירוש הראשון מאמר וימלא כבוד ד' וגו' הוא חלק מהשבועה ור"ל כשם שאני חי וכבודי מלא כל הארץ בקיום זה אני נשבע כי כל האנשים הרואים וגו' אם יראו וגו'. ולפ"ז אינו מקרא מסורס כלל ובר מאמר הוא במקומו הראוי לו. אבל לפירוש הב' מאמר וימלא כבוד ד' וגו' אינו מכלל

השבועה אולם שיעור הכתובים בזה אני נשבע כשם שאני חי כי כל האנשים הרואים וגו' אם יראו וגו'. ואח"כ אמר אעפ"כ וימלא כבוד ד' את כל הארץ כלומר שלא יתחלל שמי במגפה לפי שאמיתם מעט מעט ובאחור זמן משך שנות ארבעים ולא יאמרו הגוים סברתי יכולת וגו' וא"כ לפי פירוש זה ה"ז מקרא מסורס לפי שמאמר וימלא כבוד ד' וגו' ראוי להיות אחרי מאמר אם יראו וגו' שבפסוק כ"ג. מדברי הרב בעל צל"ד ז"ל בשם מוהר"ם יפה ז"ל:

כג ר"ל כל לשון אם האמור אצל שבועה משמעו שלילת הפעל האמור אח"כ כמו כאן אם יראו וגו' וכן חי פרעה אם תצאו מזה וגו' והרבה כיוצא והוא לע"ד לשון קצר כאלו הוא מאמר בעל שני חלקים אם יהיה כן בטל ח"ו הקיום דזה שנשבעתי בו. ואם לאו נשאר אמות הקיום הזה כאשר הוא באמת. ומדרך הלשון שלא להזכיר רק החלק האחד ולרמוז על החלק הב' המובן מכלל ולפירוש הזה מלת אם אצל שבועה הוראתה קיימת לתנאי כמו שהוא לרוב:

כד ר"ל רוח אחרת בלב שהיא אחרת מרוח פיו ואין פירוש רות אחרת מרוח המרגלים וראיה לזה ממה שפירש"י ז"ל רעי' בפסוק ויהס כלב וממה שנאמר בספר יהושיע ואשיב אותו דבר כאשר עש לבבי. מדברי הרא"ם ז"ל ופשוט:

(ד"ה וימלא) ר"ל שהלא בפיו היה כאחד עם המרגלים וע"כ הוא מקרא קצר וחסר את לבו. מדברי הרא"ם ז"ל:

(ד"ה יורישנה) פער ירש בקל ענינו ירושה ובהפעיל ענינו הגירוש והשלוח. לכן כ' רש"י ז"ל שממ"ש כאן בהפעיל יורישנה ואינו כתיב יירשנה בקר ע"כ הוא מענין גירושין:

כה ר"ל שמאמר זה דאיננו ל' הכתוב כהמשך מאמרו של הש"י למשה בראיית מ"ש אח"כ מחר פנו וסעו וגו' ולאיזה צורך בא כאן הודעה זו באמצע מאמרו וע"כ הוא הקדמה למ"ש אח"כ מחר פנו וגו' ומשום כז ר"ל דמ"ש כאן העדה אינו רוצה לומר כל עדת ישראל שהרי כתיב אח"כ אשר המה מלינים עלי ופעל מלינים הוא מההפעיל שהוא פעל יוצא לשלישי ומשמעו אשר המה מלינים את זולתם עלי. לזה ע"כ צ"ל דמ"ש כאן לעדה הכוונה על המרגלים שבהם נופל ההפעיל שהמה מלינים את ישראל והנה היו המרגלים במספר י"כ יצאו יהושיע וכלב הרי י' ומכאן שי' קרויה עדה. ומבואר (ד"ה אשר) כבר מבואר זה בסמוך שפעל מלינים הוא מבנין הכבד הנוסף ויוצא לישראל שהמה המתלוננים:

(ד"ה את תלונות) ר"ל דכנוי המה אינו מוסב על הקודם והוא בני ישראל שהרי כתיב אח"כ מלינים שהוא מההפעיל וישראל הם המתלוננים ולא המלינים לכן ע"כ צ"ל שגם

כנוי דמה שבמאמר זה מוסב על לעדה הרעה שבמאמר הראשון (שהם המרגלים) כמו שמוסב עליו כנוי המה שבמאמר הראשון הנ"ל וא"כ צ"ל שחסר מלת אותם בכתוב ובתשלומו ראוי להיות אשר המה מלינים אותם עלי ותסוב כנוי אותם על ב"י הנזכר מקודם במאמר זה (והנה חסרון זה הוא בטבע הלשון כאשר כבר כתבתי זה כ"פ) זהו כוונת רש"י ז"ל

כח ר"ל שמצאנו בטוי ודבור השבועה בלשון הקודש בשני פנים. א' שנזכר אחר השבועה הצד שנשבע עליו והנשבע רוצה שיתקיים והוא קשור ג"כ עם מלה התנאית אם כמו לעיל בפ' זו חי אני וגו' אם יראו את הארץ וגו' וכן חי פרעה אם תצאו מזה וגו'. ב' שנזכר אחר השבועה עד ההפוך והוא הצד שהוא ההפך מרצון הנשבע ואופן דזה נזכר כאן בכתוב שלפנינו חי אני וגו' אם לא כאשר וגו' כן אעשה לכם והוא קשור עם אם לא (מלה התנאית ומלח השלילה ביחד) ובשני הפנים נזכר רק צד אחד וצד השני מובן מכלל:

לב ר"ל כי הכפרת הכנוי בלשון הוא לעורר ההפך מהאמור למעלה וכן הוא כאן לעורר ההפך ממ"ש למעלה וטפכם אשר אמרתם וגו' ושיעור הכתוב כאלו כתוב ואתם פגריכם יפלו במדבר הזה דברי הרא"ם ז"ל:

לג שלוח המרגלים היה בשנה ב' לצאתם מארץ מצרים שהרי הדגלים והמסעות לא היו עד השנה הב' כמ"ש בפ' בהעלותך ולא נגזרה גזרה על אותו הדור כי אם מבן עשרים שנה ומעלה כמ"ש למעלה פסוק כ"ט וכל פקודיכם וגו' מבן עשרים שנה ומעלה וגו' הרי לא מת אחד מהם פחות מבן ס' ולכך נגזר עליהם התנועה והנדנוד במדבר מ' שנה אבל לפי שאותן מ' שנה שנדדו במדבר יכללו בחשבון גם השנה הראשונה לצאתם מארץ מצרים (דאל"כ נצטרך לומר שנשתהו במדבר מ"א שנה וזהו נגד המבואר בכתובים א"כ לא עמדו במדבר מעת שלוח המרגלים דק ל"ט שנה. ולפ"ז אותן שהיו בני עשרים שנה בשנת שלוח המרגלים לא הגיעו לס' שנה ולכן צ"ל שנחשב להם מקצת השנה ככולה ובתחלת כניסתם לשנת הס' דהיינו בתחלת שנת המ"א מתו אותן שהיו בני עשרים בשנת שלוח המרגלים זהו ביאור דברי רש"י ז"ל כאן:

לד כנוי הקנין בשמות מורה לפעמים היות העצם שהונח עליו השם ההוא קנין של הגוף הרמוז בכנוי ההוא וזהו הוראתו לרוב ולפעמים רא יורה על הקנין רק היות העצם ההוא או המקרה ההיא לצורך ובגלל הגוף הנרמז בהכנוי והרבה כיו"ב נמצא במקרא ומזה הוא ג"כ תנואתי ור"ל התנואה הנוגע להמקום ב"ד שסרו מאחריו את לבם:

לו ד"ר שכל המקרא הזה אין בו גזרה וגזרתו הוא הפסוק שאחריו וימותו האנשים וגו' ונמצאו מקראות כאלה עוד במקרא

לז ר"ל לכך נאמר במגפה בית השמושית פתוחה (ולא בשווא כמשפט בכלם המשמשות בשמות) להורות הידיעה ר"ל המגפה הראויה להם:
בא"ד וזהו לפני ד' ר"ר שייחס מין המיתה להשם להפלגת העונש וגם להיותו מדה כנגד מדה
לח ר"ל לכך הוסיף המאמר מן האנשים וגו' לרמז ג"כ כוונה אחרת שמלת מן מורה לפעמים הסבה ומרמז שנטלו מן המרגלים חלקם בארץ וזהו חיו מן האנשים וגו' ר"ל משל חלק האנשים שחיותם היה מהם:
מ מאמר כי חטאנו שהוא לנתינת טעם והוא בלי טעם בתחלת ההשקפה כי איך יהיה החטא סבת העליה ולכן יישבו רש"י ז"ר באופן זה שהוא על דרך המתחרט ואומר הנני מובן לשמוע בקולך כי ידעתי שאשר לא שמעתי בקולך עד כה חטא ועון הוא לי והסכלתי עשה בזה ואחרי שובי נחמתי זהו ביאור דברי רש"י ז"ל ופשוט:
מא (ד"ה והיא) מלת היא ישוב אל העצם וכאן לא נזכר עצם מקודם לזה בפסוק לכן צ"ל שמלת היא הוא על העצם המוכן מכח המאמר והוא המעשה או הפעולה:
מג כבר ידוע במקומות הרבה בי מלת על כן בשיקדם לה מלת כי הוראתה הסבה ולא המסובב ובמקום אחר הארכתי יותר:
מה ר"ל פעל ויכתום הוא מענין בחיתה ונותר כאן ענין כתיתה לפי שהיה עם מכה אחר מכה (ד"ה עד) ר"ל נקרא ע"ש המאורע בדרך נבואה או שבעת כתיבת התורה נקרא המקום בשם ההוא לזכר המאורע:

פרק טו

ב ר"ל שבאמת חובת הנסכים והמנחה לעולה ולשלמים היה ג"כ במדבר וא"כ למה תלה הכתוב חובה זו בביאת הארץ אבל אין זה רק בשורה בלבד לאחר שקדם להם הנפילה מעמיק ולבל יאמרו נואש ח"ו:
ג דעתיד משמש לשלשה פנים להודעה לציווי ולאפשרות הפעולה. וכאן בא פעל ועשיתם לפי הפן הג' כאשר תעשו. ואין לפרש שהוא לציווי שהרי בא אחריו לפלא נדר או בנדבה והנדר והנדבה אינן חובה:
(ד"ה לפלא) ר"ל שאין פעל לפלא דבוק ג"כ עם במועדיכם שאחריו לפלא נדר או לפלא בנדבה או לפלא במועדיכם שהרי קרבנות המועדים אינן תלויין ביד המפליא לכן צ"ל שפירוש הכתוב כשתעשו אשה לד' בשביל הפלאת נדר או הפלאת נדבה או בשביל חובת המועדים ע"כ ציין רש"י ז"ל דבור זה על לפלא נדר ולא בתיבת במועדיכם. מדברי הרא"ם ז"ל:

ד תיקן רש"י ז"ל בזה ב' ענינים. א' שפסוק שלפנינו הוא גזרת פסוק הקודם שהרי פסוק הקודם איננו לציווי והציווי הנופל עליו הוא מבואר בפסוק שלפנינו ומלת והקריב שבראש הפסוק הוא לציווי א"כ ולא כמלת ועשיתם שבראש פסוק הקודם ב' שפעל והקריב דבוק עם מנחה סולת הכתוב אח"כ ולא עם תיבת קרבנו והשיעור המקריב קרבנו הנ"ל יקריב עם קרבנו זה (שהוא העולה או הזבח הנ"ל) מנחה ונסכים וא"כ מאמר המקריב קרבנו לד' הוא ביאור הנושא ומאמר מנחה סולת שאחריו הוא ביאור הנשוא שהוא פעל והקריב ואח"כ ביאר רש"י ז"ל הלכותיהן שהמנחה כולה כליל לגבוה (ולא כמנחות שבויקרא שאינן כליל רק נקמצות והשירים לאכילת כהנים) והשמן נבלל בתוכה והיין ניתן לספל של כסף שהיה חוסה בספל ונקב אחד בחוטמו והכהן היה מערה היין בפי הספל והנסכים מקלחין דרך החוטם על גג המזבח ובמזבח היה נקב שבו היה היין יורד לשיתין של מזבח שהיו חלולין ועמוקין מאוד) כ"ז מדברי הרא"ם ז"ל

ה (ד"ה לכבש) ר"ל שלא תחשוב שאינו מוסב רק על הנסך המוזכר כאן בפסוק זה רק מוסב גם על המנחה והשמן שבפסוק שלפניו:

ו ר"ל שבא כאן מלת או במקום אם כמו או נודע כי שור נגח הוא ואולם לפי שמלת או רבוייא הוא דרשו חז"ל לרבות את הפלגס והוא בתוך חודש ראשון של שנה ב' שיצא מכלל כבש ולכלל איל לא בא כמו שפירש"י ז"ל בחולין

יא שם שה הוא כולל הוולד הרך מן הבהמות כמו שה כבשים או שה עזים

יב (ד"ה ככה) ר"ל שדרך הלשון להשתמש בב' כפין להוראת ההשוואה כמו כעם ככהן והרבה כיוצא והוא ידוע:

יח ר"ר לכך שינה כאן הכתוב את הלשון בפעל הביאה שבכולן תפס לשון עתיד וכאן השתמש במקור עם הכנוי להורות שאין למדין ביאה זו משאר ביאות שבתורה שכולן אינן אלא לאחר ירושה וישיבה דהיינו לאחר י"ד שנה של כבוש וחלוק אבל בביאה זו ר"ל מיד:

כ מכנוי הנוכח עריסותיכם קא דרשי להך דרשה:

בא"ד תרימו מראשיתה כו'. ר"ל ששיעור הכתוב ראשית עריסותיכם הדין הזה נוהג בו. תרימו חלה תרומה ר"ל תרימו חלה אחת לתרומה ופירוש ראשית עריסותיכם זה יהיה התחלתו כי תרימו חלה אחת לד' ולא שתאכלו ממנו בתחלה ואח"כ תרימו חלה מהנשאר:

כא ר"ל שכל הכתוב הזה נראה למותר שהרי כבר נאמר בפסוק הקודם:

בא"ד לפי שנאמר כו'. ר"ל לפי שנאמר ראשית עריסותיכם וגו' שומע אני שאם לש כמה עיסות צריך להפריש הראשונה כולה ובזה טעינו בב' דברים. א' שצריך להפריש עיסה אחת שלמה ולא מקצת ממנה ב' שעיסה אחת פוטרת כל העיסות האחרות לכך נאמר כאן מראשית עריסותיכם ללמדנו שא"צ להפריש עיסה שלמה רק מקצת ממנה סגי והשתא דבמקצת סגי א"כ ליכא למידרש ראשית עריסותיכם ראשונה שבעיסות ע"כ צ"ל דראשית עריסותיכם ראשית של כל עיסה ועיסה קאמר שצריך להפריש מכל עיסה ראשיתה. ובזה יתכן מ"ש ראשית עריסותיכם ולא מראשית שכיון שצריך להפריש מכל עיסה שפיר שייך בי' לשון ראשית. ועתה מב' כתובים אלו ידענו א' שא"צ להפריש עיסה שלמה לחלה. ב' שא"צ להפריש עיסה אחת שלמה רק במקצתה סגי. ב' שצריך להפריש מכל עיסה ואין תרומת עיסה אחת פוטרת השאר ולהכי איצטריכו הנך תרווייהו קרא. מדברי הרא"ם ז"ל:

כא (ד"ה תתנו) הך דרשא אסמכתא בעלמא דהא הוקשה לתרומה לעיל פסוק כ' דכתיב כתרומת גורן וגו' ותרומה נמי כתיב בה נתינה ואפ"ה קיי"ל דחטה אחת פוטרת כל הכרי וכן גבי גט דכתיב בי' ונתן וקיי"ל דכתבו על איסורי הנאה כשר (והיינו טעמא דכיון דבהך נתינה הועילו מעשיו גבי תרומה לתקן גרנו וגבי גט להתירה לכל אדם א"כ רחמנא אחשבה ומיקריא שפיר נתינה כנ"ל ופשוט) וה"נ אין לחלה שיעור מדאורייתא אבל חכמים נתנו בה שיעור בעל הבית אחד מכ"ד והנחתום אחד ממ"ח בעיסה וכן פירש"י ז"ל גופי' לעיל בפסוק כ' ד"ה כתרומת גורן בהדיא כתרומת גורן שרא נאמר בו שיעור כו' אבל חכמים כו'. מדברי הרא"ם ז"ל:

כב פרשה זו מדברת בשגגת צבור ר"ל שהורו ב"ד ועשו רוב הקהל ער פיהם כמו שחילק להלן בהמשך פרשה זו בין צבור ליחיד כמ"ש והיה אם מעיני העדה וגו' ועשו פר וגו' לעולה ושעיר וגו' לחטאת וגו' ואם נפש אחת תחטא וגו' והקריבה עז בת שנתה לחטאת ובסדר ויקרא מבואר שבשגגת צבור מביאין פר בלבד לחטאת ולולי הקבלה יש לפרש שהמקראות מדברות כאן שהורו ב"ד בכל המצות ולכך משונה קרבנם שבשאר המצות ב"ד מביאין פר ויחיד כשבה או שעירה אבל כאן ששגגו בכל המצות כולן ב"ד מביאין פר ושעיר ויחיד בשעיר זכר דוקא ואינו מביא כבש אפי' זכר וכן אינו מביא שעירה נקבה אבל מפי הקבלה קבלנו שפרשה זו מדברת בשגגת ע"ז לבדה ומשונה שגגת ע"ז משגגת שאר המצות וקרי קרא לשגגת ע"ז שגגת כל המצות לפי שהמודה בע"ז ככופר בכל המצות אבל לולי פרשתא דהכא הייתי אומר שע"ז בכלל שאר המצות והב"ד נדון בפר לבד והיחידין בכשבה או שעירה ובאה פרשה זו להוציאה מכללה:

(ד"ה וכי תשגו) או אינו אלא באחת מכל המצות ת"ל את כל המצות וכו' באמת בלא זה ידענו שאין הפרשה כאן מדברת באחת משאר המצות שהרי בשאר המצות ב"ד מביאין פר לבד ויחיד כשבה או שעירה אבל רפי ששמענו זו ממקרא זה עצמו הביא התנא ראיה ממקרא זה בעצמו ולא להביא ממרחק ראייתו ופשוט הוא:

כד ר"ל שמם מעיני הוא מם הסבה מחמת עיני העדה ואין המס מעיני מם החלק מקצת מעיני העדה או מם התנועה שיצאה המעשה מעיני הערה דז"א דהא באמת קיי"ל דהמעשה תלויה בקהל והוראה בב"ד ואם עשו הב"ד לבד אין מביאין פר, והב"ד אין מביאין פר רק על הוראתם שעל פיה' עשו הקהל גם אם הב"ד לא עשו מעשה מאומה ובלשון המקרא כאן מבואר ג"ב הלכה זו שלא אמר והיה אם מעיני העדה עשו אכל אמר והיה אם מעיני העדה נעשתה וגו' שלשון זה משמעו שנעשתה ע"י אחרים ולא מעיני העדה עצמן וע"כ היות מם מעיני מם הסבה שמסבת הוראת ע"ני העדה נעשתה עבירה זו של ע"ז א"י הקהל אמנם מלת לשגגה שכתיב אח"כ אינו מוסב על פעל נעשתה שלפניו כי השגגה היתה עיקרה לב"ד שטעו בהוראה ולזה צ"ל שחוזר על מעיני העדה שנעשתה העבירה מעיני העדה ר"ל בגרמתם ע"י השגגה ששגגו בהוראה. ומפרש רש"י ז"ל אח"כ מהו השגגה הזו ואמר כגון ששגגו והורו על אחת מן העבודות וכו' השגגה בעקירת כל הגוף שהורו שמותר לעבוד ע"ז בכלל דהא קיי"ל בברייתא דת"כ הובאה בגמ' הוריות וכן הוא במשנה שם הורו ב"ד לעקור את כל הגוף ואמרו אין נדה בתורה אין שבת בתורה ואין ע"ז בתורה פטורין הורו לקיים מקצת ולבטל מקצת הרי אלו חייבין שנאמר ונעלם דבר (דבר ולא כל הגוף) כיצד אמרו יש נדה בתורה אבל הבא על שומרת יום כנגד יום פטור יש שבת בתורה אבל המוציא מרה"י לר"ה פטור יש ע"ז בחורה אבל המשתחוה לה (אם אין דרך עבודתה בכך כגון המשתחוה לפעור) פטור ע"כ. ועפ"ז כתב ג"כ רש"י ז"ל כאן שהורו על אחת מן העבודות כו' כ"ז מדברי הרא"ם ז"ל:

כה ר"ל שתפס הכתוב על העולה לשון אשה לד' שזה נופל יותר על העולה שכולה כליל לאשים:

כז ר"ל שמתחלה פירש דין הצבור ששגגו בע"ז ועתה מפרש דין יחידין ופשוט:

ל (ד"ה מגדף) ר"ל וודאי פשטי' דקרא בע"ז קא מישתעי אלא מדאפקי' בל' גדוף דרשו ז"ל ני' נמי כרת במברך את השם ומפני שבמברך כתוב במקום אחר ונוקב שם ד' מות יומת שהוא בסקילה אם הוא בעדים והתראה ולמדנו כאן דהיכי דליכא עדים והתראה הוא בכרת במזיד מדברי הרא"ם ז"ל:

לב באמת שכל המאמר הזה ויהיו ב"י נראה מיותר וכי לא ידענו שכל המאורעות הכתובים בתורה היה במדבר הלא לא באו ישראל לארץ עד אחרי מות משה לכן דרשו ז"ל שהכוונה שתיכף בהיותם במדבר סמוך לצאתם ממצרים היה המאורע הזה ומיד התחילו למרוד במקום ב"ה והשיעור אך הוה היו במדבר זה זמן מצער וימצאו וגו':

לג פשוט דמיתורא קא דרשי הך דרשא:

לד ר"ל דע"כ ידעו כי המקושש במיתת ב"ד שהרי מקרא מפורש הוא מחלליה מות יומת אלא שרא היו יודעים עדיין באיזו מיתה יהרג:

לה כבר ידוע שהמקור משמש לכל הזמנים וגם לציווי. ופשוט:

לח (ד"ה תכלת) ידוע מהש"ס שהחלזון הוא מין דג ידוע שמראית דמו הוא ירוק וצובעין בדמו צמר והוא פתיל התכלת:

(ד"ה על כנפי) כל הדרשות שהביא רש"י ז"ל כאן הוא מדרשת דורשי רשומות שאין מוצאם מלשון המקרא ויסוד כל הדרשות האלה לפי שמצות ציצית טעמה להרשים בכח הזוכר אלקותו וקבלת מצותיו ית' כמ"ש להלן וראיתם אותו וזכרתם וגו' וחוב קבלת מצותיו ית' הוא לישראל בפרט בעבור הוציאו אותם ית' מארץ מצרים כמ"ש רש"י ז"ל להלן בסוף הפרשה בפסוק אני ד' אלקיכם אשר הוצאתי וגו' לכן דרשו ז"ל שכשם שנרמז במצות ציצית קבלת מצותיו ית' כמו כן נרמז בה חובתנו לקבלם שהוא יציאת מצרים

מא כבר הארכתי בזה בסדר ויקרא פ' אחרי בפ' הסמוכה לפ' עריות מלפניה, וכאן אקצר ואומר מה מאוד היטיבו חז"ל לראות בר' זה בכל מקום שבא בתורה שבא מאמר זה לרוב או אחרי ציווי כולל שהוא שמירת חוקיו ומצותיו ית' בכלל כמו פרשת ציצית בכאן שהוא לקבלת מצות ית' בכלל או אחרי ציווי פרטי שצריך לאזהרה יתירה בעבור שהוא נגד נטיית לבב האדם ויצר האנושי לכן יבוא אחריהם המאמר הזה המלמד הכרח קיום מצותיו וקבלת גזרתו ית'. והנה הממשיך לבב האדם כשמוע בקול המצוה הוא מצד ג' דברים אם מפני השכר והטוב שבעקב שמירת הציווי והאזהרה ואם מפני העונש הנמשך מפני המיאון והסרוב כשמוע בקולו ואם מפני החוב המוטל על המצטוה לקיים דבר המצוה שהוא בעבור החסדים והטובות הגדולות שגמל אותו וכל הסבות האלה שלשתן מבוארים במאמר הזה אני ד' אלקיכם כלול בו סבת השכר והעונש. ולפי ששם הוי' ב"ה מורה כליל השלמות והעונש אינו באמת טוב בעצם רק טוב ביחס והשכר הוא טוב בעצם לכן מרמז שם ההוי' ב"ה על הטוב העצמי שהוא השכר אבל שם אלקות שענינו דיין ושופט בעל יכולת מרמז על העונש אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים מרמז על סבת החוב שהוא בעבור החסדים שקדמו לישראל והוסיף עוד להיות לכם לאלקים לחזק

סבת החוב הנ"ל שבעת עשות עמכם החסדים הנ"ל התניתי עמכם בפירוש שתקבלו אלקותי ולבער שקוצי מצרים מקרבם שע"מ כן פדיתי אתכם. ובחתימת המאמר כפל עוד לומר אני ד' אלקיכם והכוונה בכפל לשון זה לפי שהקדים להם מתחלה סבת השכר והעונש והחובה שיש מקום לטעות בזה ולחשוב שכל טעם הגזרות האלה אינו זולתי להיותם אהוביו זרע ידידיו האבות הקדושים ע"ה וכמו שהחל להטיב עמהם ולעשותם בני חורין כן הוא חפץ לגמור בעדם ולנשאם על כל הממלכות ועל כן אם יקברו ממנו החסדים האלה אז הם ראויים לעונש אם לא יקיימו גזרותיו והרשות נתונה להם לפ"ז שאם לא יחפוצו בטוב הזה ויתרצו לשוב להיות עבדים ושפלי ערך כבתחלה אין עליהם חובת קיום המצות עוד. לזה סיים עוד אני ד' אלקיכם מבלתי תליית הטעם ביציאת מצרים רק תפס לשון סתמי אני מלך העולמים אני המצוה ועליכם לקיים זאת כוונתם ז"ל בהבנת המאמר דזה חתימת המצוה הקודמת ומה נעימים דבריהם ברוך שבחר בהם ובמשנתם הנאמנה:

(ד"ה אני ד') כבר מבואר הוא בסמוך באר היטב:

בא"ד ד"א למה נאמר יציאת מצרים כו' הפירוש הראשון הוא דביאור הנגלה וכאן דרשו ז"ל עוד הרמזים הצפונים בו עוד ומלבד שהמאמר הזה בא להכריח חובת קיום המצות מכריח עוד כי אין הטעאה וזיוף נופל נגדו ית' הגלויים לפניו מהקרי לבב האדם ושאל ישיא לבב אנוש לומר כי יתראה כמקיים דברו ולא יקיימהו באמת. וכמ"ש הנביא ע"ה בפיו ובשפתיו כבדוני ולבם רחק ממנו וא"כ המאמר הזה מעתה מאמר שלם כולל כל המצטרך לאזהרת שמירת הציווי ומה דרו לנו חז"ל ממעמקי הכתוב הזה כל צפוני כוונתו.

סדר קרח

פרק טז

א (ד"ה ודתן ואבירם) באמצע הדבור ודם אליצור בן שדיאור וחבריו כו'. ר"ל שנלמד מג"ש עדה עדה מי הם הנשיאים שנשתתפו עם קרח במחלוקתו שנאמר כאן נשיאי עדה ונאמר בפ' במדבר א' אחרי שפרט מקודם שמות האנשים העומדים על הפקודים לראובן אליצור בן שדיאור וגו' אלה קרואי העדה נשיאי מטות אבותם וגו' הילכך מה להלן אליצור בן שדיאור וחבריו אף כאן הוא וחבריו. כן הוא בתנחומא:

(ד"ה בני ראובן) ר"ל שבני ראובן שב על כולם ולא תאמר שאינו דבוק רק עם דתן ואבירם בלבד שהם מפורשין בכתוב היותם מבני ראובן (כמ"ש בפ' פנחס שבני ראובן חנוך

ופלוא וחצרון וכרמי. וכתיב שם. ובני פלוא אליאב ובני אליאב נמואל ודתן ואבירם וגו') ולא עם און בן פלת שלא פורש בשום מקום היותו מבני ראובן שבאמת ז"א שא"כ הוא זר מאוד שיפסיק באון בן פלת באמצע המאמר. מדברי הרא"ם ז"ל.

ג ר"ל זהו ההבדל שבין מלת רב למלת די בכל מקום שמלת רב ענינו הרבה יותר מדי וכן רב לך אל תוסף דבר וגו' (בפ' ואתחנן) וכן יש לי רב אחי וגו' (פ' וישלח) ופשוט:

ה (ד"ה בוקר) בדבור זה ובב' דבורים שאחריו תיקן רש"י ז"ל כפל הלשונות בפסוק זה ויודע ד' את אשר לו ואת הקדוש זהו לשון כפול. וכן והקריב אליו ואת אשר יבחר בו יקריב אליו. ותיקן רש"י ז"ל כל לשון בדבור ופירש כאן כי פירוש ויודע ד' את אשר לו הוא על השבט בכלל ר"ל השבט הנבחר לעבודה והוא שבט לוי. וז"ש רש"י ז"ל לעבודת לוי' וביתר דבורים הנ"ל תיקן שאר הלשונות כמו שאבאר בציוני עליהם:

(ד"ה ואת הקדוש) ר"ל שמתחלה אמר שיודיע להם הש"י השבט הנבחר מבין השבטים וכאן אמר שיודיע להם ג"כ המשפחה הנבחרת משבט הנבחר דזה לעבודה יותר קדושה והוא עבודת הכהונה. וכן פירש גם הראב"ע ז"ל בתיקון כפל לשון זה:

(ד"ה והקריב) ר"ל שמאמר זה הוא ביאור למאמר הקודם בוקר ויודע ד' את אשר לו ואת הקדוש ואמר כאן באיזה אופן תהיה הודעה זו ואמר שתהיה בזה האופן שהשבט הנבחר וכן המשפחה הנבחרת יקריב אותם אליו ר"ל יהיה להם רשיון להתקרב אצל המלך ולכן הוסיף רש"י ז"ל מלת אותם לפי שחוזר על שניהם על המשפחה ועל השבט ולא על ואת דקדוש בלבד שזכר לפניו. אמנם סימן הקרבה והרחקה זו לא ביאר להם משה בפירוש רק רמז להם כי יהיה בדרך פלא. וכמו שנזכר באמת בכתוב אח"כ שלאהרן לא קרה נזק ויתר מקריבי הקטורת נשרפו. ובזה נתברר שרק שבט זה ומשפחה זו נבחר ואת הזרים הרחיק מעליו:

בא"ד והתרגום מוכיח כן כו'. כאן תיקן רש"י ז"ר כפל הלשון והקריב אליו ואת אשר יבחר בו יקריב אליו והבדיל בין והקריב שאמר מקודם ובין יקריב שאמר אח"כ כי והקריב אליו ענינו כנ"ל. שבזה האופן יודיע מי הוא הנבחר וא"כ פירוש והקריב מענין קורבה שהוא הפך הרחוק. ולכן תרגם אונקלוס ז"ל ויקריב לקדמוהי ר"ל יוכר לגשת אליו ואח"כ אמר ואת אשר יבחר בו יקריב אליו והנה ביאר בכאן התכלית הנרצה ממה שיודיע אותם זה ואמר ואת אשר יבחר בו ר"ל ע"י הקרבה זו שיוכל להתקרב אליו יקריב אליו ר"ל הוא האיש הקדוש המקריב קרבנות העדה לפני ד' וא"כ פירוש יקריב בכאן מענין הקרבת קרבן. ולכן תרגמו אונקלוס ע"ה יקריב לשמושי':

בא"ד ומדרשו בוקר כו' פשוט שהדרש לא יכחיש הפשט רק אמר שזה נרמז בדברי משה:

ו באור דבור זה נ"ל שנראה מן המשך הספור שמאמר זה של משה לקרח ועדתו היה מלבו ולא קדם לו ציווי ע"ז מאת הש"י רק הוא בעצמן בחר בעצה זאת ולבו היה בטוח שיעזרהו השם על ככה לברר להם בדרך פרא שאהרן הוא הנבחר לכהונת עולם לדורותיו מאתו ית' ולכן הוקשה לרז"ל אם זאת היתה עצת משה לבדו לברר להם אמתת שליחותו בדרך זה. למה בחר שיתקרבו להיכל כל החמשים ומאתים איש ולא היה די אם יתקרבו קצתם לעבודה ואהרן עמהם. ועוד למה בחר בעבודת הקטורת דוקא ולא בעבודה אחרת והיל"ל להם קרבו אל המזבח לזרוק עליו דם התמיד ולהקטיר עליו איברי התמיד ואם כדי שלא יפסל התמיד אם יהיה נעשה בזר היל"ל להם להקריב קרבן נדבה על המזבח כעולה ושלמים כיוצא ואהרן גם הוא יקריב קרבן נדבה אחר או שהוא יקריב התמיד לזה אמרו שמשה ע"ה עשה כל זה במועצות ודעת ולענין מ"ש להם שיבשו לעבודה עם אהרן כל החמשים ומאתים איש ולא רק מקצתן. הטעם בזה שרמז להם משה עי"ז שכן מהראוי להיות כפי מחשבתם הכוזבת שאחרי שרא האמינו היותי שליח מאת הש"י לבחור באהרן לבדו ובניו מכל שבט הלוי א"כ אם האמת כדבריכם חשובים אנו להיות ככל הגוים אשר יש להם כומרים, הרבה המחמנים לזה מאת קבוץ עדתם ועל כן להיותכם כולכם כל החמשים ומאתים איש ראשי סנהדראות וחשובי העדה יאות לכם ע"פ שכל האנושי להיותכם כולכם איש לא נעדר כהני עליון ואם כן הדבר שאינני שליח הש"י גם אני רוצה בזה מצד השכר שתשתתפו עם אהרן בכהונתו כי אם לא נבחר אהרן מאת הש"י מדוע יהיה הוא יחידי במעלה הגדולה הזו ולא גם אתם עמו אשר תתראו לעיני בשר חשובים וגדולים כמוהו. לזאת קרבו כולכם לעבודה ויבחן אם חפין ד' בכהנים רבים כי לא היתה שום בחירה מאתו ית' או אם אהרן לבדו נבדל לכהונה מאת הש"י כשם שאין לנו אלא אלקים אחד ותורה אחת ומזבח אחד. ולענין מה שבחר שתהיה בחינה זו רק ע"י עבודת הקטורת הטעם כי לפי מה שהזכרנו לעיל. לא נצטווה משה על ככה מאת הש"י אבל מדעתו עשה כן נשען על הש"י שיעזרהו לברך להם באמצעות עצה זו אמתת שליחותו ולפי שהיה הדבר מלבו בחר בעבודה היותר קדושה והיא א"כ יותר מסוכנת לזרים והוא הקטורת שעבודתה בהיכל ער מזבח הזהב שמקודש יותר מן מזבח החיצון וגם מצד עצמיותה היא מקודשת מכל העבודות שבפנים ולפי חומר הקדושה שבעבודה כן יחזק בטחונו להפיק עצתו זהו כוונתם ז"ל בזה ויתר הדבור יתבאר בסמוך: בא"ד לפיכך התרה בו והיה האיש אשר יבחר הוא הקדוש וכו'. המאמר הזה כמשמעו אין לו שחר שפתרונו לפי משמעו שע"י הבחירה יתברר מי הוא הקדוש וזה איננו צריך להודעה כלל וכי יעלה על דעתך שאותו שלא יבחר בו ד' הוא הקדוש ואף שבפסוק

שלפניו אמר ג"כ ואת אשר יבחר בו יקריב אליו אבל שם המאמר הזה במקומו הראוי ובדרך לשון בני אדם לפי שאמר כן כנגד החולקים על הכהונה לכן אמר להם שמי שיבחר בו ד' יתמנה בכהונה להקריב קרבנות לד' אבל כאן שלא אמר רק שהנבחר לד' הוא הקרוש זהו מילתא דפשיטא לכן אמרו ז"ל שכוונת המאמר הזה איננו להודיע מי הוא הקדוש רק להודיע מי הוא אשר יבחר ד' בו והתכת המאמר כן הוא והיה האיש אשר יבחר ד' כלומר הנני מודיעכם מי יהיה האיש אשר יבחר בו ד' דוא הקדוש כלומר באהרן קדוש ד' בו יבחר הוא יהיה האיש אשר יבחר בו ד' אבל לאיזה צורך אמר להם זאת. לזה מן הסברא שאמר זה דרך גערה והתראה קחו לכם מחתות והקטירו קטורת אבל תדעו שרק בהקדוש יבחר ד'. ובזה רמז להם גודר הסכנה שמכניסין עצמן בה אם ימלאו לבבם להקטיר בהיכל הקדוש יצא נקי ואתם דמכם בראשיכם כמו שאירע לנדב ואביהו. ושיעור לשון רש"י ז"ל כן הוא לפיכך התרה בהם והיה וגו' הוא הקדוש שכבר הוא בקדושתו ר"ל שלפי הפירוש הזה מורה שאמר להם כן דרך גערה והתראה. ואח"כ כתב רש"י ז"ל וכי אין אנו יודעין שמי שיבחר הוא הקדוש ר"ל דאין לפרשו כמשמעו שאמר להם בדרך נחת שמי שיבחר בו הוא הקדוש (וכדרך המאמר בפסוק הקודם) שזה הוא מאמר מיותר ודבר פשוט שא"צ להודעה ואח"כ כ' רש"י אלא אמר להם משה כו' ר"ר שמזה מוכרע הפירוש הראשון שהוא בדרך גערה לרמז להם הסכנה שאהרן לבדו מוכשר לעבודה זו להיותו הקדוש ולעבודה זו המסוכנת מי שאיננו קדוש אוי לנפשו אם יקרב אלי' כנ"ל ביאור דברי רש"י ז"ל כאן:

ז זהו ג"כ לפי הפירוש הנ"ל שמאמר הקודם הסמוך הוא בדרך גערה והתראה לכן צריך לפרש מאמר רב לכם וגו' על דרך זה דבר גדול אני אומר לכם שימו לבכם לזה ולהלן בסמוך פירש"י ז"ל וז"ל דבר גדול נטלתם בעצמכם וכו' והוא הוא כי שני הכוונות הללו המה מרומזים במאמר הזה ושניהם עולים ע"פ הפירוש הנ"ל שהוא דבור התראיי:

בא"ד ולא טפשים היו כו' הוא בלשון תמיה כלומר כי לא טפשים היו שלא שמעו להתראות אלו ואח"כ כ' רש"י ז"ל ואולם קרח שפקח היה מה ראה לשטות זה. עינו הטעתו וכו':

בא"ד טעה ותלה בעצמו כו' ואף שלפי הפירוש הנ"ל רמז להם משה שרק מי אשר נתקדש מכבר הוא אהרן אותו לבדו יבחר ד' לדבר זה לא היה אמון בו וחשב שרק יתר המתלוננים יהי בסכנה ולא הוא:

(ד"ה מחתות) מכאן תראה שמה שנרשם בדפוס ציון אות ז' לפני מאמר רב לכם דוא ט"ס והכל דבור אחד עם דבור הקודם שלפי שפירש"י ז"ל שם שמאמר הזה הוא מאמר

התראי ודרך גערה ברמז פירש ג"כ בדבור הזה בעצמו חתימת המאמר על דרך זה וכן הוא מדרך רש"י ז"ל בכמה מקומות בביאורו לתורה וכאן בדבור שלפנינו חזר לבאר ביאור המלות שבפסוק ו' ואמר שמחתות הוא מענין חתוי והכלל בזה שמדרך לשון הקודש שכל דבר שהוא משמש לאיזה ענין פעלי יקרא דדבק ע"ש הענין ההוא כמו משכן ע"ש שמיוחד לשכינה. מאכל ע"ש שמיוחד לאכילה. מעדנים ע"ש הרגשת העדנה והתענוג באכילתם. וכן כאן מחתות ע"ש היותם משתמשים לחתוי וכל הפעלים בבואם בתוספת מם בראשם הם שמות של הדברים המיוחדים לפעל ההוא:

(ד"ה רב לכם) כאן ראוי להיות ציון אות ז' ואולם נתחלף בדפוס:

ח בכתוב שלפנינו יש ב' דקדוקים א' שמכלל הידוע כל אמירה בלשון רכה ודבור ל' קשה וכאן כתיב ויאמר משה וגו' ודבר אתו קשות כמ"ש רש"י ז"ל להלן פסוק י"א. ב' שמתחלה אמר הספור ויאמר משה אל קרח שזה מורה שהמאמר רק לקרח והתחלת המאמר שאח"כ שמעו נא בני לוי וגו' וזה מורה שהמאמר כלפי כל השבט לכן פירשו ז"ל שמתחלה היה אמירתו לקרח לבדו ובל' רכה ובראותו שלא נתקבלה תוכחתו הסב הדבור אל כל השבט כורה ובל' קשה ולא זכר הכתוב רק הדבור הקשה שכלפי השבט ולא האמירה שאמר לקרח לבדו רק זכר זה ברמז ויאמר משה אל קרח ולא זכר מהות האמירה:

ט תיקן בזה רש"י ז"ל כפל הלשון לעבוד את עבודת ד' ולעמוד לפני העדה לשרתם. והמאמר הראשון הוא על עבודת משא הקודש ושמירת המקדש (ופתיחת ונעילת השערים בבית עולמים בכלל זה) ומאמר הב' הוא על השורר בדוכן:

יא מלת לכן משמשת ההמשך מן הסבה וכאן כפי הנראה אין ההמשך מבואר כלל בכתוב לכן פירש"י ז"ל שמאמר על ד' אינו דבוק עם הנועדים רק הוא מאמר בפ"ע והוא הוא ההמשך והשיעור. לכן אתה וכר עדתך הנועדים אתך על ד' הוא היעידה ההוא לכן הוסיף רש"י ז"ל כאן מרת אתך והוא השלמת מאמר הקודם לפי שאם מאמר על ד' הוא מאמר אחד עם שלפניו א"כ מבואר בזה בפירוש שנועדו כולם לעצה אחת והוא שנועדו על ד' אבל אם מלת הנועדים אינו מחובר עם על ד' שאחריו אינו מבואר במאמר הקודם אם נועדו כולם לעצה א'. לכן הוסיף רש"י ז"ל מלת אתך להשלמת המאמר ולבאר בזה שנתוועדו בשותפות לעצה א':

טו נ"ל שכוון בזה שהחרון והקצף בפעל הוא לאחת מב' סבות אם כדי לאיים על הממרה ויזהר מעשות עוד רע כזה. ואם לכבוד המצוה שיחרה אפו על כי המרו את כבודו וסרבו לשמוע בקולו. ולזה ידבר להממרה קשות לחרפו ולגדפו. והנה שני הפנים הללו לא

יתכנו כאן כי לא יהיה תועלת בחרון אף הזה בפעל רא לאיים כי ככר הקשו רוחם לבלתי האמין במשה עבד ד' וכן לחרפם ולגדפם למען הקר רוחו אין זה ממדות אבי הנביאים ע"ה. ולכן לא נזכר כאן בכתוב שאמר להם דבר וע"כ שהחרון הנזכר כאן אינו חרון וקצף בפעל רק כעס פנימי והכעס הפנימי אינו נופל במשה ע"ה מצד קנאת כבודו שהמרו בו רק מצד המרותם פי ד'. ובזה נופל יותר צער ועצב מרשון כעס ורוגז ובזה ההבדל בפעל חרה בין היותו קשור עם בית ובין היותו קשור עם ל'. כי בקשורו עם ב' מורה זה על החרון היוצא לפעל ע"י הדבור או ע"י הנקימה כמו וחרה אף ד' בכם ועצר את השמים וגו' זהו היוצא לפעל ע"י הנקמה. ויחר אף ד' בם וילך (הכתוב בבהעלותך אצל אהרן ומרים) זהו היוצא לפעל, ע"י הדבור הקשה הנזכר שם מקודם. שמעו נא דברי וגו' אבל בקישורו עם ר' זה יורה על העצב הפנימי והצער מהרע שיקבל מאחרים ולכן נופל ג"כ בבחינת הדברים הברתי בעלי חיים כמו ביונה ההיטב חרה לך על הקיקיון ויאמר היטב חרה לי ליעד מות ושם אינו נופל כעם וחמה רק צער מופלג ולזה נופל על הלשון לומר חרה לי עד מות כלומר שעצבוני גדול מאוד עד היותי בוחר מפניו מות מחיים וכן כאן שבא פעל זה קשור עם ל' פירושו מענין הצער הגדול הפנימי על רשעת קרח ועדתו:

לכן אמר ויחר למשה כנ"ל בזה לבאר:

(ד"ה לא חמור) ר"ל שאין מלת חמור בנפרד כאן ומלת אחד שאחריו תואר מספרי לשם חמור שלפניו ויתפרש לא נטרתי מדם אף חמור אחד שא"כ הי"ל לא חמור אחד נשאתי מהם אבל עכשיו שכתוב לא חמור אחד מדם נשאתי ע"כ שמלת אחד דבוק למהם ואינו תואר מספרי לחמור רק לבעלי החמור. ומלת חמור דבוקה א"כ למלת אחד ע"ד סמיכות הביאור או הקנין רא חמור של אחד מהם נשאתי:

יט ר"ל שמתחלה לא היה במחלוקת רק קרח ודתן ואבירם והחמשים ומאתים איש ואח"כ הקהיל עליהם כל העדה:

כב ר"ל שפירוש אלקי הרוחות בכאן אינו אלקי הנפשות רק אלקי המחשבות והוא כענין בוחן רוחות וע"כ נופל תואר זה במקום זה כי התואר הזה מתייחס עם מאמר שאחריו האיש אחד יחטא וגו' כמו שפירש"י ז"ל בסמוך (ד"ה האיש) ר"ל שאין דא התמי' דבוק עם פעל יחטא שזה אין לו שחר כלל רק היא דבוקה עם פעל תקצוף שבסוף המאמר, ומ"ש יחטא בעתיד הוא במקום ההוה כדרך הלשון ויותר נ"ל שכוונת רש"י ז"ל שאין התמי' דבוקה עם איש אחד שא"כ יתפרש וכי החוטא איש אחד הוא הלא רבים המה וא"כ זהו הפך כוונת המאמר דאדרבה ברבות החוטאים יותר ראוי הקצף ער כל העדה. לכך תיקן רש"י ז"ל שהתמי' דבוקה עם מאמר הב' ועל כל העדה תקצוף אלא שמדרך

הלשון לחבר התמי' בראש המאמר שתמיהת מאמר הב' שאחריו נמשכה ממנו כמו הכי אחי אתה ועבדתני חנם

כד כבר ידוע זה בהרבה מקומות שפעל עלה בנפעל הוראתו ההסתלקות:

כה בפסוק זה לא נזכר כלל לאיזה תכלית היתה ההליכה הזו לדתן ואבירם ואם בשביל הדבור הנזכר אח"כ בפסוק שאחריו סורו נא וגו' מה ענין הליכה זו בשביל הדבור הזה. לכן פירש"י שתכלית הליכה זו מובן מעצמו והודיענו הכתוב בזה עד מה נדבק מיצה עבד ד' ע"ה במדות קונו סובל לרשעם ורוצה שישובו למען יחיו ועם כל מה שנסה משה פעמים רבות פעם בתוכחת לשון רכה ופעם באיום והתראה כמו שנזכר בכתוב כל זה מקודם והמה המרו עיני כבודו והחזיקו במחלוקת נגדו בכל זאת עתה כאשר קרב אידם לבוא נסה עוד הפעם אולי יוכל להשיבם מרעתם והוסיף עוד להראות גודל ענותנותו במה שבראשונה שלח לקרוא להם ולא רצו לעלות ואדרבה שלחו לו ביד הקוראים אותם דברי מרורות ומרד כמו שנזכר זה בכתוב בחן בעבור זאת עתה בטרם קרוב אידם ללכת בעצמו עם זקני ישראל אליהם אולי בראותם זאת ישימו על לבם וישאו לו פנים וישקוטו ממחלוקתם בראותם כי הוא מחזיק בשלום ואולם בראות משה עזות פניהם וחציפותם כי לא שמו לב ופנו אליו עורף ולא פנים אז דבר אל העדה המאמר הנזכר בפסוק שאחריו סורו נא וגו':

כז ר"ל שזהו ההבדל בין פעל עמד לפעל נצב שפעל עמד משמש רק להורות על מצב הגוף המיוחד והוא חלוף מצב השכיבה או מצב הישיבה אבל פער נצב מלבד השמוש העיקרי דזה יתחבר עמו עוד הוראה טפלית והוא הכרחית המצב הזה והתייחסו לדבר אחר שהוא צורך הגוף ההוא בזמן ההוא כמו אתם נצבים היום כולכם וגו' שמצב ההתייצבות ההוא נאותה להעברת ברית אלקים שבאו בו אז שאז ראוי להתייצב הכן ובמורא לקבלת ברית הנשגב ההוא. וכן והנה שרשה אנשים נצבים עליו וגו' שזהו לכבוד אברהם ע"ה ולשמוע מה ידבר להם וידרוש מעמדם וכן ותתצב אחותו מרחוק וגו' שלענין הכוסף לדעת מה יעשה בסוף להילד המושלך בסוף נאות מצב העמידה והרבה כיוצא ועד"ז המצב ההוא הכרחי ג"כ לפעולת גנאי כמו ויתייצב מ' יום (דגלית בשמואל) וגו' שהיה המצב בקומה זקופה ובגרון נטויה כעמוד ברזל בעינים מיושרות לקראת מחנה ישראל להראותם חציפותו והעדר פחדו מפניהם ורוב גאונו בוטח בגבורתו והכלל שמצב העמידה הוא לפעמים לתכלית טוב להראות המורא והכבוד ולפעמים לתכלית רע להראות דהנאה והעדר פחדו מפני שונאיו או מזהיריו. ועפ"ז נאמר עוד שבאופן המצב בעצמו נבדל פעל נצב מפעל עמד שפעל עמד הוראתו המצב הגופי המיוחד

אכל פעל נצב המורה התייחסות המצב ההוא לצורך מצרכי הגוף יורה ג"כ היות מצב העמידה ההיא ביושר ובעינים מכוונות ומבלתי נטיית שום אבר או עיניו בפרט לצד אחר זולתי לצד ההוא שהוא מקביל אליו ביושר. וזהו בין אם המצב ההוא לתכלית הכבוד והמורא מענין אתם נצבים וגו' ובין לתכלית הראות הגאון והעדר הפחד מפני המתקומם נגדו מענין ויתיצב ארבעים יום דגלית ובין לתכלית הכוסף לדעת מה יהיה באחרית הדבר שכנגד עיניו מענין ואחצב אחותו דמרים. וכן והנה שלשה אנשים נצבים עליו דגבי אברהם וכל זה די לבאור דבור רש"י ז"ל, שלפנינו:

כח ר"ל שאין פירושו לעשות לעתיד רק ר"ל על המעשים שעשה מכבר בעבר והן עתיד בערך השליחות הקודם לו ופשוט:

כט מכאן עד ציון ל"ד הכל דבור אחד. כדרכו ז"ל לבאר כאחד כר המשך המאמר בשלמות והנה ביאר רש"י ז"ל כאן שהויו במאמר וידעתם כי נאעי וגו' שבפסוק ל' הוא ו' ההמשך אז תדעו כי נאצו את ד' ומבואר

לד ר"ל שפירוש לקולם אינו לקול צעקתן כי זה לא יחייב הניסה כי הניסה הוא מפני הפחד והמגור. אבל פירוש לקולם לקול בליעה שלהם וזה טעם כנוי המם (המקרה שתארע לאיזה נושא יחייחס לו לפעמים בלה"ק כנוי הקנין כאלו קנוי אליו המקרה ההוא לקולם והוא הקול היוצא מבטן האדמה מתוך הבקיעה בדמות רעם מבהיל לברוח. מדברי הרא"ם ז"ל:

פרק יז

ב ר"ל שצוהו הקב"ה, להרים המחתות ולזרות האש שבתוכם מעליהם כדי לגנזם כדין כלי שרת. וז"ש אח"כ כי קדשו כלומר המחתות,

ג (ד"ה צפוי) ר"ל ולא למזבח הזהב כי אלה המחתות של נחושת היו כמ"ש להלן בסמוך פסוק ל"ד. מדברי הרא"ם ז"ל:

ה ר"ל שמלת ולא אינו לאזהרה והויו ו' החבור דא"כ אין טעם למה שסיים כאשר דבר ד' ביד משה לו. אבל הוא רק לשלילה והויו משמשת לנתינת טעם במקום למען ומצינו הרבה ווין כיוצא באלו במקרא ובזה נכון חתימת המאמר כאשר דבר וגו' כמו שביאר רש"י ז"ל להלן בסמוך. וכ' הרא"ם ז"ל וז"ל ומ"ש רז"ל כל המחזיק במחלוקת עובר בל"ת שנ' ולא יהיה כקרח וכעדתו וגו' אינו אלא אסמכתא עכ"ל:

(ד"ה כאשר דבר) ר"ל דמאמר כאשר דבר דבוק עם מאמר למען אשר לא יקרב ומלת רו שב א"כ על אהרן ובסמוך יתבאר יותר:

בא"ד ומדרשו על קרח כו'. ר"ל דלפי הפשט שמדבר באהרן יתכן מ"ש ביד משה ולא אמר אל משה לפי שכוונת המאמר שע"י משה נתמנה אהרן מפי הדבור לכהונת עולם לדורותיו ואלו אמר אל משה היה משמעו שהודיע זה למשה אבל לא שנתמנה ע"י משה ולכן אמר ביד משה שלשון זה כולל בתוכו השליחות ששלח ביד משה למנותו לזו המעלה אבל לפי הדרש שמלת רו שב על קרח אינו נופל כאן מלת ביד שרא היה כאן שום פעולה ומעשה ממשה רק הודעה בלבד מפורענותו ופרענות עדתו לזה אמרו ז"ל שבא מלת ביד לרמז לחולקין על הכהונה שלוקין בצרעת:

יג ר"ל דלכאורה כל המאמר הזה ויעמוד בין המתים ובין החיים מיותר והראוי לסיים פסוק שלפניו במאמר ותעצר המגפה. לכן דרשו ז"ל שהכוונה שאהרן עמד בין המתים ובין החיים לעכב בפני מלאך המות שלא ילך הלאה והפסיק בפניו כעמוד ברזל:

כא אין כוונת רש"י ז"ל דוקא באמצע רק בין המטות ועיקר הכוונה ליישב מה רצה הכתוב בזה במ"ש ומטה אהרן בתוך מטותם הרי כבר אמר לפניו בסמוך שנים עשר מטות א"כ ידענו שמטה אהרן בכלל ועוד דאדרבה משמעות הלשון שלבד הי"ב מטות היה מטה אהרן וז"א כנזכר פסוק י"ח שהי"ב מטות היו עם מטה אהרן לכן כ' רש"י ז"ל שהכתוב מעורר אותנו ומלמדנו בזה ששכל משה את ידיו בזה להוציא נפשו מחשד ישראל לבלתי הניחו בקצה המערבי שלא יאמרו שסבת הפריחה בשביל שהונח לצד מערב שהשכינה שם ואם תשיב היה לו להניחו בקצה הב' לצד מזרח זו שאלת הבל דמה רי לצד המזרחי או בין המטות ועיקר ר"ל שנתכוון משה להזהר שלא יבוא לצד מערבי מטה אהרן רק מטה אחר לכן שמו בין המטות. זהו כוונת רש"י ז"ל ולא שכוון לפרש מלת בתוך שפירושו באמצע רק פירש שהכוונה שמטה אהרן היה בין המטות ולא בצד המערבי החיצון. ולכן לא תרגם אונקלוס ע"ה במציעות חוטריהן רק תרגם בגו חוטריהן ומבואר:

כג בדבור זה וביתר הדבורים שאחריו בפסוק שלפנינו תיקן רש"י ז"ל על הסדר כפל הלשון בפסוק זה שאמר והנה פרח וגו' ויוצא פרח ויצץ ציץ וגו' שלפי הנראה הם ג' לשונות מענין אחד. לזה ביאר רש"י ז"ל שכל הכתוב הזה בא להורות הפלא הגדול במהירות הצמיחה והגדול. לכן אמר תחלה והנה פרח ולא אמר והנה פורח מטה אהרן בבינוני לרמז בזה שאך בבואו לאוהל העדות התחילה הפריחה. ואלו אמר והנה פורח בבינוני היה משמעו שבבואו מצא המטה והנה הוא פורח מכבר ונודע לו זה עתה בבואו לכן אמר ויבוא משה אל אוהל העדות והנה פרח בעבר להורות שבבואו החלה הפריחה. ואמר עוד אח"כ ויוצא פרח ר"ל שזה מקרוב התחילה הפריחה וכרגע הוציא פרח ר"ל

נגמרה הפריחה בשלמותה ומיד ויצץ ציץ ר"ר החלה השקדה להנץ וכדרך הפרי להנץ כתום פרח אחרי כלות פריחתו ושוב ויגמול שקדים ר"ר שזה התחלת ציצת השקדים גמרו מיד כרגע ר"ל שניכר תבנית הפרי הרי שהתחלת הפריחה וגמר הפריחה והנץ הפרי והגמלה הכר היה תיכף זה אחר זה. וכמו שע"כ יתפרש ויוצא פרח ויצץ ציץ ויגמול שקדים שכל הפעולות הטבעיות הללו נתהוו אך בביאת משה כן יתפרש והנה פרח ג"כ שלא נתהווה זה רק עם ביאת משה. אבל אם היה כתיב והנה פורח היה פירושו על העבר, מזמן רחוק. וכבר הארכתי בזה בסדר בראשית שבינוני הפועל כוחו ככח שם התואר ולכן הוראתו על הזמן, העבר מרחוק מלבד ההוה אבל פעל העבר מורה ג"כ על הזמן העבר מקרוב ולזה כשישתמש הכתוב בפעל עבר תחת בינוני בא להורות על הזמן העבר מקרוב קחנו משם:

(ד"ה ויגמור) ר"ל בעת התחלת היכר הפרי באילן נקרא גמילה לדמיון הילד הנעתק משדי יונקתו כן נעתק הפרי הזה חוצה מבטן האילן ופנימיותו כנ"ל:

בא"ד ולמה שקדים וכו'. ר"ר שמטבע עץ השקדים למהר פריחתו וגדולו יותר מכל האילנות ולכן נקרא הפרי בשם שקדים ע"ש השקידה והזריזות וכאילו שוקד האילן ההוא על מעשהו הטבעי ולא יתעצל ע"ד. כי שוקד אני על דברי לעשותו

כה דברי רש"י ז"ל הללו מוקשין. ולע"ד כך פירושו דשם תלונותם יתראה שהוא שם הרבוי מנפרד תלונה ומשקלו תפולה וא"כ היל"ל ותכלינה תלונותם אבל ממ"ש ותכל שהוא במקום ותכלה צ"ל ששם תרונותם איננו שם הרבוי בכנוי הרבים רק שם יחידה בכנוי הרבים ולפ"ז ע"כ שם תלונותם איננו מנפרד תלונה ומשקלו תפורה רק מנפרד תלונות ומשקלו תפולות. אבל לפ"ז היה ראוי לבוא בכינוי הרבים לה"פ במלאפום תלונותם אלא שבאה כאן החולם תלונותם תחת המלאפום כי נקודות הללו יתחלפו לפעמים בלשון כידוע במלאכת הדקדוק. ולפי שהנפרד הוא תפורות הוא ג"כ שם נקבי לפי שסופו בתיו עם ו' שרוקה לפניה כמו שם גרות. חזות והיוצא מזה ששם תלונותם דכאן כמו תלונותם והוא שם נקבה יחידה בכנוי הרבים ולכן לא אמר תכלינה רק ותכל שהוא כמו ותכלה. ושיעור לשון רש"י ז"ל כאן כן הוא שלשון זה (ר"ל לכך בא פעל ותכר בל' יחידה לפי שלשון זה ר"ל לשון תלונותם) שם מפעל יחיד, (ר"ל שם יחיד נגזר מפעל ההתלוננות כמו שיבואר היטב בציוני הסמוך) לשון נקבה (ר"ל שאיננו שם הרבוי בכנוי הרבים מנפרד תלונה רק יחידה בכנוי הרבים מנפרד תלונות (כמו תלונתם (ר"ל כי בענין האחדות והנקבות שוה שם תלונותם בכאן לשם תלונתם אף שבאמת יש הבדל בינם

בענין אופן הוראתם כמו שהולך רש"י ז"ל ומבאר בסמוך) זהו כוונתו ז"ל בכאן והמשך דבריו יתבאר בסמוך:

בא"ד ויש חילוק כו' ר"ל אף שבענין היותו שם יחידה בכנוי הרבות שוה שם תלונותם שבכאן לשם תלונתם וכנ"ל. בכל זאת להיותם ממשקלים שונים שתלונתם דד הוא מופרד תלונה בשקל תפולה. אבל תלונותם. דד דכאן הוא מופרד תלונה תלונות בשקל דתפולות ראוי להבדיל ביניהם כפי הבדל משקלם כמו שנמצא הבדל זה בכמה שמות שסימן נקבותם פעם בדא בסוף וקמץ לפניה ופעם בתיו בסוף עם ו' שרוקה או חולמית או ביוד נמשכת מחיריק שלפני' ד"מ תשוקה הוא שם להרגשה הנפשית להתדבק באיזה דבר ולהגיע עדיו אבל השתוקקות איננו שם ההרגשה הנפשית בלבד אבל גם על הסימנים המורגשים בפעל שדם אותות התשוקה הזו. וכן תבונה הוא שם לכח הנפשי להכיר סבת ועלת הדברים. אבל התבוננות יורה על פעולת הכח ההוא ודרישתו להכיר הסבה והעלה והרבה כיו"ב. ועד"ז הוא ג"כ כאן בענין התלונה ששם תלונה הוראתו על הרגשה הנפשית והוא תלונת הלב ער העור המתדמה אבל תלונות יורה לבד הרגשה הנפשית הנ"ל על פעולת ההתלוננות (וילועז דאם געמורמל) שהוא סימן ההרגשה ההיא ומן ההבדל הזה יובן לך ששם תרונה יתרבה לומר תלונות. אבל שם תלונות לא יתרבה לומר תלוניות (כמו מן גלות גליות) כמו ששמות תשוקה תבונה יתרבה לומר חישוקות תבונות אבל שמות השתוקקות התבוננות לא יתרבו לומר השתוקקיות התבוננויות וטעם זה הוא מבואר בנקל כי שמות תשוקה תלונה שהונחו על הרגשיות נפשיות שונות וכן שם תבונה שהונח ער כח נפשי מיוחד יתרבו לפי סבות הרגשות ההן או נשואי הכח ההוא עד"מ תשוקת התענוג תשוקת ההון תשוקת השלמות וכיוצא בם. וכן תלונת המן תלונת הכהונה. ועד"ז ג"כ נשואי התבונה רבים המה כפי רבוי ההות הטבעיות וכיוצא. לזאת נופל בהם הרבוי תשוקות תלונות תכונות להורות רבוי הסבות או הנשואים. אבל שמות השתוקקות תלונות התכוננות וכיוצא שאין הוראתן ההרגשה והכח הפנימי בלבד רק אופן התגלות ההרגשה או הכח הפנימי בפעל. לכן לא יפול הרבוי בשמות הללו כי האותות האלו ישוו בכל סבות ההרגשה המיוחדת ההיא. וההרגשה המיוחדת ההיא היא לבדה סבתן ולא הדברים שבאה ההרגשה ההיא בסבתן. והרצון בשמות הללו הוא רק התגלות ההרגשה לפעל ע"י סימנים ותנועות ודי להבין בזה תלונתם תלונה אחת לפי שנופל הרבוי בזה לכן בבואה בל' יחידות ע"כ אינה מורה רק תלונה אחת. תלונותם שם דבר בל' יחיד ואפי' הם תלונות הרבה ר"ל אף שבא כאן בכתוב תלונותם ע"ד בנין שם הרבוי אבל באמת אינו כן שאותיות ו' ת' שבאו כאן בסוף השם אינן לסימן הרבוי רק הם

ממשקל השם (שקר תפולות במלאפום ע"ד גלות חזות או שקל תפולות ע"ד אחות חמות) כמו שביאר רש"י ז"ל מקודם וא"כ מלת תלונותם בהסיר כנוי הרבוי דהיינו תלונות אינו אלא שם דבר בל' יחיד. ולפי משקלו שפירושו התגלות בפעל תלונת הלב כמו שביאר ג"כ רש"י ז"ל מקודם שם מפעל יחיד כו' לא יתכן בז הרבוי כלל וכוון ג"כ רש"י ז"ל ליישב בזה עוד שלא יקשה שלא היה לו להשתמש כאן בל' יחיד לפי שקדם כאן בספור ב' תלונות תלונת קרח ועדתו על הכהונה. ואח"כ שוב תלונת העדה על בליעת קרח ושריפת החמשים מאחים איש. לזה כ' רש"י ז"ל שתפס באמת לשון יחידות הנופל גם על תלונות רבות זה מה שנ"ל בכוונת דבור זה הקשה וידמה לי כי יצאתי ידי חובת הביאור (ד"ה למשמרת) ד"ל כי פירוש למשמרת שהוגבל לו מקום מיוחד להנחתו שישאר קיים במקום ההוא תדיר ולא יסיר משם למען ישתמש לאות ר"ל לזכרון שנכחרה הכהונה מאת הש"י ולמד לאות הוא ל' התכלית ופשוט:

כח ר"ל שפירוש הקרב הקרב ב"פ כל הקרב לחצר אוהל מועד מתחלה הקרב שוב אחרי כן לתוך אוהל מועד ימות והכוונה בזה שמחוץ לחצר אוהל מועד אין כאן דאנה שימלא איש א' אח לבו להכנס אל תוך אוהל מועד. אבל אחרי שהורשה לבוא לחצר אוה"מ קרוב הדבר שמי שהוא בחצר יתקרב בשגגה לתוך אוה"מ ובוא לידי סכנת מות. מדברי הרא"ם ז"ל:

(ד"ה האם) ר"ל שע"כ אין הפירוש במשמעו שכבר גועו כולם דק דכוונה שהופקרו למות וכאילו מתו כבר ודרך המדבר בכיו"ב לתפוס לשון הבאי ויבנה ההפקר וההכנה למיתה בשם מיתה עצמה ע"ד גוזמא. מדברי הרא"ם ז"ל:

פרק יח

א ופירוש ויאמר ד' אל אהרן כמו ויאמר ד' לה דרבקה שפירושו ע"י שליח והוא שם ועבר והוכחת פירוש זה מבואר בספרי מן המקראות. מדברי הרא"ם ז"ל:

בא"ד להזהיר על תקנת ישראל כו'. ר"ל שמאמר זה לאהרן הוא לתשובה על דאגת ב"י מסכנתם אם יקרבו אל המקדש ובא המאמר הזה לצוות על הלוים ועל הכהנים להושיב שומרים למקדש שרא יקרבו ב"י למקדש וכן שלא יקרבו הלוים למזבח ולהיכל כמו שמפורש להלן בהמשך המאמר:

ב ר"ל למעלה שאמר תשאו את עון המקדש אמר ובית אביך שהם בני קהת שעליהם היה משא משמרת הכלים היותר קדושים אבל כאן על בני גרשון ומררי אמר את אחיך שמשאם היה הדברים שלמטה במדרגת הקדושה ואמר שגם הם ילוו עליך ר"ל שיושיבו שומרים גם מהם למנוע הזרים מלגשת אליכם:

ד ד"ר שלא באה כאן אזהרה לזר דק אזהרה לכהנים ולוים השומרים שלא יתרשלו במשמרתם למנוע הזרים מאצלם והוא דבר הלמד מענינו שלמעלה הזהיר על הכהנים ועל הלוים לשמור משמרת המקדש וכן בפסוק שאחריו ושמרתם וגו' ולא יהיה עוד קצף וגו', ואיך הפסיק באמצע באזהרת הזרים וע"כ שהכל כוונה א' להזהיר על הלוים במשמרתם:

ה כיון רש"י ז"ל ליישב בזה שנופל כאן מלת עוד דלשון זה משמע שכבר היה ולכן אמר שבאמת כבר היה הקצף כמ"ש מקודם לזה בספור. מדברי הרא"ם ז"ל:

ז ר"ל ולכן סיים והזר הקרב יומת כי לכם לבד נתתי מתנת עבודה זו:

ח מלת הנה יבוא לרוב בהתחלת המאמר ואין למלה זו ביאור ענין כי הוא מלת ההרגשה לבד ובבואה בתחלת המאמר שמושה כרוב להכנת השומע להאזין לדבריו בשום שכל. אבל בבואה באמצע המאמר יבוא לכוונה אחרת שהוא להתפעלות המדבר וכאן יבוא לשמחת המשפיע ב"ה כשיבטיח למקבל את טובתו בהסברת פנים כי ישמח גם הוא בהטיבו לבריותיו. ועד"ז ג"כ מאמר וגם הנה אהרן אחיך הלוי יוצא לקראתך ולא אמר וגם אהרן אחיך הלוי יוצא לקראתך אבר שם דוא לבשורה לשמחו בבשורת הקבלת פנים ודוגמת זה יש בכל הלשונות שע"י בחינה זו יובן ההבדל בלע"ז ד"מ אם יאמר הלועז איך האב דיר גשענקט או באמרו נון האב איך דיר גשענקט. ושאלו ז"ל בספרי הובא ברא"ם והא כתיב ואני הנני מביא את המבול מים וגו' ותירצו אין שמחה לפני המקום אלא כשיאבדו המכעיסין מן העולם ע"כ. וכוונתם ז"ל ע"ד דברה תורה כל' ב"א וכשהמקנא מוכן לנקום מן המכעיס והוא בטוח שיקבל עונשו וגמולו יזדרז מ"ע למעשהו בשמחה וזריזות ויאמר הנה אשיב חיש מהר את גמולו בראשו:

(ד"ה למשחה) ר"ל שאין נתינה זו כנתינת הצדקה רק מס וחוק לכהני ד' מאת ב"י והוא סימן גדורה וחשיבות לא סימן הכנעה ושפלות:

ט ר"ל שאין הכהנים זוכין מן האמורין דנקטרין באש רק שזוכין מן הבשר לאחר הקטרת האמורין ומשולחן גבוה קא זכי. ולפ"ז ע"כ מרת מן באמרו מן האש אין שמושו להורות החלק מן הכפר רק שמושו להוראת התחלת הזמן ופירוש מן האש מזמן ההקטרה והלאה יזכו בחלקם בבשר הקרבן ולא קודם לכן:

(ד"ה אשר) ר"ל שמאמר אשר ישיבו לי הוא מיותר ובא לכלול בתוכו גזל הגר דקיי"ל בגוזל את הגר ונשבע לו והודה ואח"כ מת הגר מביא אשם למזבח ונותן את הקרן וחומשו לכהנים כמבואר במ"א:

יא ר"ל והשיעור בכתוב לפ"ז וזה יהיה לך. ומהו תרומת מתנם לכל תנופות ב"י ר"ל כל המורם מכל הדברים הצריכין תנופה כלומר שמורם כדי להניף ומה הן הדברים שצריך להרים מהם בשביל התנופה שלמים וזבח תודה ואיל נזיר כמפורש כ"א במקומו. ופירוש תרומת מתנם. מתנם המורמת שמדרך הל' להסמיך הפעולה להפעול:

(ד"ה לכר תנופות) ר"ל וראיה שמדבר כאן במורם מאיל נזיר ושלמים ותודה ותרומת לחמי תודה שהרי כל הקדשים הללו טעונין תנופה לכן כ' רש"י ז"ל שהרי אלו כו' ומבואר:

(ד"ה כל טהור) ר"ל דטהור להוציא הטמאים ומלת כל לרבות אשתו ושאף שאין נאכלין לזרים מ"מ נאכלין לנשי הכהנים כתרומה דגן וכמו ששנינו באיזהו מקומן אלא שהמורם נאכל לכהנים לנשיהם ולבניהם ולעבדיהם:

יח זה מבואר מעצמו שאם לא בא להורות זמן אכילתן כל המאמר דזה מיותר וכ' רש"י ז"ל דר"ל כחזה ושוק של שלמים במו שהוכיח בדבור הסמוך דלהלן (ד"ה רך יהיה) שרא היל"ל אלא ובשרם יהיה לך כחזה התנופה וכשוק הימין למה הוסיף שנית לומר רך יהיה אבל הוסיף לו הוי' עוד ור"ל שהם יותר ברשותו ושלו במה שיש לו עוד זמן לאכלם:

יט תחלת הפרשה דרך כלל נתתי לך משמרת תרומותי וגו' וכן הוא פסוק שלפנינו שהוא סוף הפרשה והפרט באמצע. וזהו מחבתה של פרשה זו ר"ל שחביבין מתנות אלו ושהם נתונים לכהנים להיותם מיוחדים להשירות והעבודה ולשבת בחצרות ד' תמיד ולא יטרידום צרכי הגוי'. לכן הקדים תחלה שכל התרומות המורמות לד' נתונים הם מאתו ית' לכהנים. ואחר שחשב כל הפרטים סיים שוב שנית כל תרומות הקדשים וגו' לד' לך נתתים כמקבץ סך הבורר בכף החשבון וכאומר ראה א"כ ראה שאחת מהנה לא נעדר לבלתי היות נתון לך וע"כ הוא מקושר היטב עם הפסוק שאחריו ויאמר ד' וגו' בארצם לא תנחל וחלק וגו' אני חלקך ונחלתך וגו' ר"ל הרוחנית הוא חלקך אחר שהכינותי לך כל המתנות הללו לבל יהיה לך משבית מצד הגשמי:

כ זה דרשו ז"ל מכפל לשון המקרא. ופשוט:

כז ושיעור הלשון ונחשב לכם תרומתכם כתרומת דגן מן הגורן וכתרומת המלאה מן היקב:

כח ר"ל כי מאמר כדגן מן הגורן וגו' מושך עצמו ואחר עמו מוסב על מאמר ונחשב לכם תרומתכם שלפניו ודבוק ג"כ עם ענין שלמטה כן תרימו גם אתם וגו' שאחריו:

כט כך שנינו בספרי מכל מתנותיכם תרימו וגו' בתרומה גדולה הכתוב מדבר (ר"ל שעליהם להפריש מן המעשר) והיכי משכחת לה הא קריי' רחמנא ראשית ועל הישראל

להפריש תרומה גדולה קודם הפרשת המעשר כגון שהקדים בן לוי את הכהן בכרי אחר שנתמרח ונתחייב בתרומה (אבל הקדימו בשבלין פטור הלוי מתרומה גדולה כדילפינן מדכתיב לעיר והרמותם ממנו תרומת ד' מעשר מן המעשר. מעשר מן המעשר אמרתי לך ולא תרומה גדולה ותרומת מעשר מן המעשר. ופריך הש"ס מה ראית ומשני האי אידגן (והוקבע הכרי לתרומה גדולה כדכתיב ראשית דגנך) והאי לא אידגן או אינו אלא בתרומת מעשר כשאמר (לעיל פסוק כ"ח) מכר מעשרותיכם תרימו הרי תרומת מעשר אמור הא מה ת"ל מכל מתנותיכם תרימו בתרומה גדולה הכתוב מדבר ע"כ:

ל ר"ל שאין פירוש בהרימכם בעת הרימכם רק לאחר הרימכם ומצאנו שמוש הבית, בכיו"ב אם הנמשך מן הפעולה הוא רצוף מיד אחר הפעולה בלי שום הפסק זמני וכאלו הפעולה והנמשך ממנה בזמן אחד כמו בבואכם אל הארץ וגו' לפי שהחיוב בא מיד אחר הביאה בתרומת העיסה:

והויו של ונחשב הוא משמשת להמשך התנאי כידוע שמוש זה לויו כמו אם בחוקותי וגו' ונתתי וגו' והרבה כיוצא:

לב פשוט שלא הוצרך הכתוב הזה לגופו להשמיענו שהמקיים המצוה כתקונו אינו נושא עלי' חטא רק כל הכתוב הזה לדיוקא נאמר שמכלל לאו אתה שומע הן זה מדברי הרא"ם ז"ל:

סדר חוקת

פרק יט

ב ר"ל ולכן אמר תרתי חוקה ותורה ולא חוקה לבד כמו זאת חוקת הפסח או תודה לחוד כמו וזאת התורה אדם כי ימות באוהל אבל כוונת הכתוב שזאת התורה של פרה אדומה דהיא חוקה מדברי הרא"ם ז"ל:

(ד"ה ויקחו) דבאמת כנוי אליך אין לה ענין כלל בכאן שהרי לא נתעסק משה כלל בפרה וכל מלאכתה היתה ע"י אלעזר בן אהרן הכהן לכן דרשו ז"ל שתהא נקראת על שמך אפר פרה שעשה משה במדבר שהיתה למשמרת לדורות עולם. מדברי הרא"ם ז"ל:

(ד"ה אדומה) ר"ל שהרי כתיב אח"כ אשר אין בה מום וע"כ תמימה לענין אדמימות קאי. ומ"ש רש"י ז"ל שחורות הוא לאו דוקא כמ"ש בפרה הובא ברא"ם ז"ל היו בה ב' שערות שחורות או לבנות פסולה והא דשער אחד אינו פוסל הוא מהלכה למשה מסיני:

ג לא אמר ונתתם אותה אל הכהן דק אל אלעזר הכהן וע"כ ר"ל דמצותה בסגן ולא בכ"ג ולא בכהן הדיוט כמו שמבואר בש"ס (ד"ה אל) ר"ל בהר המשחה כמפורסם במשניות

וגמרא והוא מחוץ לחומת ירושלים וירושלים הוא מחנה ישראל ומחוץ ממנה הוא א"כ חוץ לג' מחנות ובש"ס למדו זה בג"ש:

ז ר"ל דממשמע שנאמר ואחר יבוא אל המחנה צ"ל שהיה משולח ממנו קודם טבילה וע"כ שלא היה משתלח רק ממחנה שכינה שהרי אפי' טמא מת מותר במחנה לויה ואין משתלח חוץ לשני מחנות שהוא מחנה לויה אלא זב ובעל קרי לבד וכ"ש שלא היה משתלח ממחנה ישראל שאינו משתלח חוץ לג' מחנות שהוא מחנה ישראל אלא המצורע בלבד מדברי הרא"ם ז"ל בתוספת ביאור:

(ד"ה וטמא) ר"ל דוודאי אסור לבוא למחנה שכינה עד שיעריב שמשו אע"פ שטבל מבעוד יום מק"ו דתרומה כדתני דעריב שמשו אוכל בתרומה ולא הותר טבול יום רק למעשר:

ט ר"ל לג' חלקים מחלקין את אפר פרה. הא' היה מונח חוץ לעזרה בשביל הצורך ליטהר לטמא מת וזה נקרא של משמרות והא' בהר המשחה שהוא ג"כ חוץ לעזרה והוא לכהנים לקדש מדם פרות אחרות כמו ששנינו במשנה דיומא ומשנת פרה שהכהן העובד ביוה"כ והכהן השורף את הפרה טעונין הפרשה שבעת ימים קודם ויעצרו מאשה ומזין עליהם בכל יום מאותן השבעה ימים מאפר פרה שבהר המשחה. והג' היה נתון בחיר והוא ג"כ חוץ לעזרה והיה למשמרת מגזרת הכתוב כמ"ש והיתה לעדת כ"י למשמרת. וכ' הרא"ם ז"ל דג' חלוקות הללו אינם יוצאין מהכתוב רק ע"פ הקבלה. ובתוי"ט דמס' פרה עמד במ"ש רש"י ז"ל כאן בפירוש החומש זה של משמרות היה חוץ לעזרה שהרי כל הג' חלקים היו חוץ לעזרה ויישב דכוונת רש"י ז"ל שאף שר משמרות היו חוץ לעזרה. יע"ש בפ"ג דפרה

יג (ד"ה את) בדקדוק כ' רש"י ז"ל אם נכנס לעזרה והוא חצר אוה"מ מפני שהנכנס למקדש אפי' הוזה וטבל חייב כרת אם הוא זר או כהן ושלא בשעת עבודה מדברי הרא"ם ז"ל:

(ד"ה עוד) שתיבת עוד שפירושו עדיין משמע שכבר התחיל במעשה הטהרה קצת:

טו ר"ל הכתוב מדבר כאן בכלי חרס מדכתיב וכל כלי פתוח וגו' (ר"ל ומלת פתוח מיותרת דרא הל"ל אלא וכל כלי אשר אין צמיד פתיל עליו) איזהו כלי שטומאתו קודמת לפתחו (ר"ל שמיד בהכנס הטומאה לפתחו נטמא מאוירו אף בלי נגיעה בתוכו) הוי אומר זה כרי חרס (כדכתיב וכל אשר יפול מהם אל תוכו כל אשר בתוכו יטמא. התורה העידה על כרי חרס ואפי' מלא חרדל הא למדת שאוירה טמא וכמאן דמלי טומאה דמיא) ולא כלי שטף [ולא גמרינן כלי שטף מק"ו דכלי חרס שאין מיטמאין מגבן ומיטמאין

מאוירן דקרא מפיק מהך ק"ו מדכתיב תוכו ודרשינן תוכו של זה ולא תוכו של אחר] ומכאן למדנו דכלי חרס אין מיטמאין מגבן (ר"ל ולא גמרינן מק"ו דכלי שטף שאין מיטמאין מאוירן ומיטמאין מגבן) מדכתיב אין צמיד פתיל עליו טמא ומשמע הא יש צמיד פתיל עליו טהור. כ"ז בקוצר מן הש"ס הובא ברא"ם:

טז ר"ל דלדרשת רז"ר השיעור כאלו היה כתיב וכל אשר יגע על פני השדה או בחלל חרב. ולמדנו שהגורל ודופק מטמאין ג"כ במגע א"ד הרא"ם ז"ל, אמנם מה שהכריחם ז"ל לדרשה זו יתבאר בציון הסמוך:

(ד"ה על פני) כבר כ' דש"י ז"ל בדבור שלפני זה דרשת רז"ל ובדבור זה פירש לפי פשוטו שמתחלה נאמר שהמת מטמא באוהל. ובפסוק שלפנינו אמר שאם המת מוטל על פני השדה שאין שם אוהל מטמא המת שם במגע אבל מוצא דרשתם ז"ל נ"ל שהוא מסדור לשון המקרא שלפי הטעם היל"ל וכל אשר יגע בחלל חרב או במת על פני השדה שהרי פעל יגע אינו דבוק עם על פני השדה רק עם בחלל חרב אלא שאומר ושלא היה המת באוהל רק על פני השדה. לכן דרשו ז"ר שע"ד הרמז פעל יגע דבוק ג"כ עם על פני השדה והיינו לרבות גולל ודופק כנ"ל:

יט ר"ל שאין פירוש וחטאו על ההזאה שהרי כבר אמר והזה וגו' ביום השלישי וביום השביעי וע"כ דאי וחטאו דהכא אגמר טהרתו קאי שהוא הטבילה וכבוס בגדים שכתוב אחריו. ופשוט:

כ לעיל בפסוק י"ג נאמר את משכן ד' טמא וכאן נאמר את מקדש ד' טמא ואמרו ז"ל בגמ' דשבועות דלכך שינה הלשון ללמדנו שחייב כרת בין על המשכן ובין על המקדש ומצריך להו התם צריכותא יע"ש:

כא קודם ביאור דברי רש"י ז"ל אקדים כלל הדין היוצא מהכתובים ע"פ דרשת חז"ל והוא שהנושא מי חטאת או נוגע בהם טמא ואולם יש בזה ב' תנאים. א' שז"א אלא בנושא או נוגע במי נדה שלא לצורך הזיה אבל בנושא אי נוגע לצורך הזאה הוא טהור. ב' דאפי' בנושא או נוגע שלא לצורך הזאה אינו מיטמא אלא קודם שנעשו מצותן אבל לאחר שנעשה מצותן אינו מיטמא. וביאור זה כגון שטבל את האזוב והזה על הטמא והיו המים שותתים ויורדים מעל הטמא לארץ הרי אותן המים טהורין במגען ובמשאן (ואין נעשין אפי' ראשונים לטמא אוכלין ומשקין דמיד כשבאו על הטמא נטהרו ולא קבלו טומאה כלל אף שההזאה קודם טבילה מ"מ לא נטמאו המים במגע טמא מת. לא מיבעיא לרב דס"ל דאין טומאה למשקין כל עיקר מה"ת אפי' לטומאת עצמן אלא אפי' לשמואל דפליג עלי' בפסחים מ"מ הרי טומאת משקין לטמא אחרים לכ"ע דרבנן) ועתה

אבוא לבאור דברי רש"י ז"ל גרסינן בש"ס דנדה וביומא מזה ומזין עליו טהור ונפקא לן דגם המזה טהור מדכתיב והזה הטהור על הטמא ומשמע דאף לאחר שהזה טהור הוא ואע"ג דדרשינן מיני' הטהור מכלל שהוא טמא למד על טבול יום שכשר בפרה תרתי שמעינן מיני' כמ"ש התוספת ז"ל בפ"ק דנדה יע"ש ופריך הש"ס ומזה טהור והא כתיב ומזה מי הנדה יכבס בגדיו ומשני מאי מזה נוגע. ופריך והא כתיב מזה וכתיב נוגע (והנוגע במי הנדה יטמא עד הערב) ועוד מזה בעי כבוס בגדים נוגע לא בעי כבוס בגדים (שהרי לא הוזכר כבוס כלל אצל נוגע במקרא הנ"ל כמו שהוזכר במזה) אלא מאי מזה נושא (אבל מזה טהור ואף דכל מזה נושא מ"מ הא הרי הוא נושא לצורך הזיה וכנ"ל) וליכתוב רחמנא נושא הא קמ"ל דבעינן שיעור הזיה (אבל הנושא מי חטאת שאין בהם כדי הזיה טהור) ע"כ הש"ס. ובזה יובן לך כל דברי רש"י ז"ל כאן. והנה ממ"ש רש"י ז"ל משא"כ בנוגע משמע דס"ל דבמגע אפי' במים שיש בהם כדי הזיה אינו מיטמא טומאה חמורה לטמא בגדים וכן משמע ממ"ש אח"כ וזה שהוציאו כו' דמקבל טומאה במגע אפי' במים שאין בהם כדי הזיה נמצא דבמגע אין חילוק בין מים שיש בהם כדי הזיה לאין בהם כדי הזיה דקרא דוהנוגע במי הנדה יטמא וגו' סתמא כתיב ומשמע אפי' אין בהם כדי הזיה. ולפ"ז חמורה טומאת מגע ממשא בצד אחד דמים שאין בם כדי הזיה אין מטמאין במשא כלל רק במגע וקל מצד. דמים שיש בהם כדי הזיה מטמא במשא לטמא בגדים. אבל במגע בכל ענין אינו מטמא בגדים ופשטא דלישנא דש"ס הנ"ל משמע כשטה זו. אבל דעת הרמב"ם ז"ל דכמו שבמשא יש חילוק בין מים למים דמים שאין בהם כדי הזיה אין מטמאין כלל במשא. ובמים שיש בהם כדי הזיה מטמאין טומאה חמורה לטמא בגדים כן יש חילוק במגע דמים שאין בהם כדי הזיה אין מטמאין במגע רק טומאה קלה (לטמא אוכל ומשקה) אבל במים שיש בהם כדי הזיה מטמאין טומאה חמורה לטמא בגדים וכלי שטף בחבורין וכן משמע נמי מלשון הספרי וצ"ל לשטה זו דלמאי דמסקינן דאפקה רחמנא בלשון מזה ללמד דבעי שיעור הזאה אפי' תימא מאי מזה נוגע. ומה דכתיב והנוגע וגו' מוקמינן לה במים שאין בהם כדי הזיה. ודע עוד שמ"ש רש"י ז"ל לטמא בגדים שעליו לאו דוקא שעליו רק בחבורין ר"ל כל בגד או כלי שנגע בו הטמא הזה בשעת חבורו במטמאין מיטמאין והם ראשונים לטומאה. ואחר פרישתו מהטמאין אינו מטמא עוד בגדים וכלי שטף במגעו והוא לבדו ראשון כמו שהיה וכל מקום שנאמר בטומאות וכבס בגדיו אינו ר"ל בגדים שעליו דוקא רק בגדים או כלים שנוגע בהם בשעת חבורו לטומאה (ולא מצינו חילוק בין בגדים שהוא לבוש בהם או שהן בידו ולא לבשן אלא בנכנס לאוהל המנוגע) כ"ז מדברי הרא"ם ז"ל:

כב ר"ל דלאו אמזה מי הנדה ונוגע במי הנדה דלעיל מיני' קאי דא"כ תיבת הטמא מיותר ולא הל"ל אלא וכל אשר יגע בו יטמא שהרי אמקרא שלפניו דמיירי במזה ונוגע הוא חוזר. וע"כ מה שהוסיף תיבת הטמא אינו אלא להודיענו שאינו חוזר על מקרא שלפניו רק אטמא מת דלעיל מיניה קאי:

(ד"ה והנפש הנוגעת) ר"ל דאין פירושו הנפש הנוגעת במת עצמו דא"כ איך אמר אח"כ יטמא עד הערב והרי טמא מת טמא טומאת שבעה כמ"ש בהדיא בפסוק י"ט וע"כ שחוזר לשלפניו בפסוק זה שאמר וכל אשר יגע בו הטמא יטמא שפירושו שהנוגע בטמא מת יטמא. לזה בא לפרש אח"כ שיעור טומאתו ואמר שהנפש הנוגעת בו שיעור טומאתו עד הערב. ומה שהוסיף לומר והנפש הנוגעת ולא כלל במאמר אחד לומר וכל אשר יגע בו הטמא יטמא עד הערב יתבאר בציון הסמוך:

(ד"ה תטמא) ר"ל אף שב' המאמרים שבפסוק זה מדברים בדין הנוגע בטמא מת ללמדנו שטמא מת מטמא במגע וששיעור טומאת מגעו הוא טומאת ערב מ"מ לא כלל ב' הדינים האלו במאמר א' לומר וכל אשר יגע בו הטמא יטמא עד הערב כדי ללמדנו שהמת הוא אבי אבות הטומאה וטמא מת הוא אב הטומאה וזה לא נשמע ממאמר שלפניו שאמר וכל אשר יגע בו הטמא יטמא דהוה מצינן לאוקמי קרא באוכלין ומשקין שנגעו בטמא מת. ולעולם שהמטמא במת אינו אלא ולד הטומאה דקיי"ל דמטמא אוכלין ומשקין ואינו מטמא אדם וכלים. ולכך הוסיף בפסוק שלפנינו לומר והנפש הנוגעת ללמד שטמא מת מטמא אדם וכלים וע"כ היותו אב הטומאה והמת אבי אבות הטומאה. ומכח הוכחה זו עצמה מוכרח ג"כ פירש"י ז"ל בדבור שלפני פניו דהאי וכל אשר יגע בו הטמא יטמא שבמאמר הקודם אטמא מת קאי ולא אמזה ונוגע במי הנדה שבפסוק שלפניו דאל"כ נצטרך לומר שהמזה ונוגע במי הנדה מטמא אדם וכלים במגע (ממ"ש כאן והנפש הנוגעת וגו') והרי לעיל במקרא שלפניו אמר ומזה מי הנדה יכבס בגדיו ולשון וכבס בגדיו בכל התורה אין הוראתו אלא שמטמא בגדים וכלי שטף בחבורין. ולכך אמר בגדיו (ר"ל דומיא דבגדיו שהן בחבורין) וא"כ קשו קראי אהדדי דלעיל מיני' אמר שאינו מטמא כלים אלא בחבורין. וכאן בפסוק שלפנינו אמר שמטמא אדם ומכ"ש כלים אפי' שלא בחבורין. ואין לומר שפסוק זה ג"כ מדבר בחבורין והוסיף עוד לומר דמטמא בחבורין אפי' אדם דמלבד שאין סברא לומר כן הוא ג"כ נגד משמעות הלשון שאמר סתם וכל אשר יגע בו הטמא יטמא דמשמע שנגע בו אפי' בשעת פרישתו ממי הנדה ומכל זה מוכרחין אנו לפרש שפסוק שלפנינו אינו מדבר אלא בטמא מת שמדבר ממנו במקראות שלמעלה בפרשה זו. וכל זה מבואר מאוד:

פרק כ

א ר"ל שלשון כפול זה בני ישראל כל העדה אינו כיו"ב במקרא אבל מאמר כל העדה לדרשא להורות שבאו למדבר צן בשנת הארבעים שאז פסקו כל מתי מדבר והמעותדין למות במדבר אינן בכלל שם עדה שהוראתו הנועדין לתכלית אחד כי אלו כבר נתייאשו מן החיים ומה להם לתכלית ואושר הקבוץ ורק אותן שפרשו לחיים נופל עליהם שם עדה. ולכן אמר כאן שב"י שבאו אז מדבר צן היו כל העדה ר"ל שכולם היו מאנשי העדה והיו עדה שלמה:

(ד"ה ותמת) בש"ס הובא ברא"ם למדו זה מג"ש:

ב זה היה להם ז"ל בקבלה ונרמז זה בסמיכות הפרשה:

ג (ד"ה בגוע) אלו היה תיבת בגוע מקור היה מתפרש שאמרו הלואי שקדמו למות בזמן שמתו מתי מדבר. אבל באמת דעת רש"י ז"ל בדבור הסמוך להלן שאין מלת בגוע מקור הפעל שא"כ היה נקוד בגוע. ואחרי שנקוד בגוע ע"כ הוא שם דבר בשקל פעל כמו כתב' זמן. והומרה הקמץ בפתח בסמיכות כידוע וע"פ הכרעה זו ע"כ מתפרש כוונת המאמר כמ"ש רש"י ז"ל כאן שאמרו הלואי מתנו במיתת הדבר כאחינו שנבחר להם מיתת הדבר מלמות בצמא ופירוש בגוע אחינו באותה גויעה של אחינו ומבואר:

י [ד"ה המן] בדבור זה ודבורים שאחריו יישב רש"י ז"ל על הסדר מה שיקשה בספור זה. וכאן יישב תיקון הלשון המן הסלע הזה וגו' שמשמעו תמיה וזה לא יתכן היפלא מד' דבר. ולזה אמרו ז"ל שלא היה משה ואהרן מכירין את הסלע שרמז עליו הקב"ה לפי שנסתלק בין הסלעים והיו מחפשין אחריו ואמרו להם ישראל מה לכם מאיזו סלע שתוציאו לנו מים. לכן השיבו להם המן הסלע הזה שלא נצטווינו עליו נוכל להוציא לכם מים ובזה התמיה מתוקנת:

יא כאן יישבו ז"ל תמיה כפולה. א' איך באו משה ואהרן לשגיאה זו להכות בסלע והקב"ה צוה להם בדבור אל הסלע ב' למה הוצרך להכות פעמים לכן אמרו ז"ל בתקון זה שסבת שגיאה זו לפי שלא הכירו בסלע שרמז עליו המקום ב"ה וכנ"ל ד"ה המן הסלע הזה ובהיותם מחפשין אחריו הוחלף להם סלע אחר בו ודברו אליו כציווי הקב"ה ולפי שבאמת לא היה הסלע הזה הסלע שנצטוו עליו לכן לא הועיל דבורם ולא הוציא מים לכן טעו לחשוב שמהצורך להכותו כמו שנצטוו בראשונה כשבאו ישראל לרפידים בצאתם ממצרים כמ"ש בסוף סדר בשלח והכית בצור ויצאו ממנו מים וגו'. ובאמת גם ההכאה לא הועילה לפי שלא היה הסלע שבחרו הקב"ה ומפני זה רצו לנסות בכל הסלעים עד שיזדמן להם הסלע המיועד לכך. ולפי שכבר נפל בלבם להכות את הסלע נסו ע"ד זה

כל הסלעים עד שנזדמן להם אותו סלע ולפי שלא עשו בו כציווי הש"י לא היה שותת בתחלה רק טפין טפין וכפי מאמרם ז"ל על מרע"ה בא לכלל כעס בא לכלל טעות לא הרגישו משה ואהרן שסבת שתיתת הטפין מפני שהכו בו והכו פעם אחרת בסלע כנ"ל ביאור זה:

יב לא אמר הכתוב יען לא האמנתם בי לבדו אבל הוסיף לומר להקדישני לעיני ב"י. וזה משמעו שכל עיקר מה שנחתם גז"ד שלא יכנסו לארץ הוא בשביל שלא קדשו השם בפרסום ולא על עצם הדבר לבדו ואף שלפי מה שביארתי בציון הקודם הסמוך היה זה משגה מאתם בכל זאת לאנשים נשגבים וקדושים כמוהם גם השגיאה לאשמה תחשב:

יג לשון זה אינו נופל בכל המקרא כי אם בדבר קיים ועומד לדורות שיאמר עליו בדורות העתידים לבוא הוא הדבר הזה הגלוי ומפורסם מכבר מהמקרה שקרה בדבר הזה כמו ויצב יעקב מצבה על קבורתה הוא מצבת קבורת רחל עד היום הזה. בסדר וישלח וכן ויקימו עליו גל אבנים גדול עד היום הזה. ביהושע. שהדורות הבאים אמרו הוא הגל שהקים יהושוע על המלך הזה בהמיתו אותו והרבה כיוצא במקרא. אבל כאן בספור שלפנינו אין נופל לשון זה כלל כי לא היו המים קיימים ועומדים לדורות שיתכן לומר עליהם המה מי מריבה אשר רבו וגו'. לכן דרשו ז"ל שבא כאן הלשון הזה על כוונה אחרת לא בבחינת דורות הבאים רק בבחינת דורות העוברים הקדומים למקרה ההוא וכן לא בבחי' המים רק בבחינת הענין המתייחס למקרה הזה של המים והוא מה שנענש מושיען של ישראל הוא מרע"ה על ידם. ובבחינה זו אמר הכתוב כאן המה מי מריבה וגו' ור"ל מקרה המים שראו איצטגנוני פרעה שילקה מושיען של ישראל על ידן. המים האלו הם מי מריבה שבמים אלו לקה מושיען של ישראל ע"ה ולא מימי היאור אשר חשבו בשגעון רוחם שיטבע בו. ולכן סיים המאמר ויקדש בם שהוא מה שנענשו משה ואהרן על ידם, ור"ל המה מי מריבה שלקו בם משה ואהרן הם מה שראו חוזי צוען שילקו במים ומצינו ג"כ כיו"ב במקרא שיאמר הלשון ההוא ג"כ בבחינת דורות העוברים וכ"ז מבואר מאוד:

יד כל מ"ש רש"י ז"ל כאן ובדבורים שאחריו בהמשך שליחת משה למלך אדום אין כוונת הדרש שהיה זה בפעל ובדברים האלה שלח אליו ממש רק כוונתו שכל הסבות שיתחייב על ידם שיהיה מלך אדום נאות לבקשת משה ולרשעת האומה הזו מנעה ממנו הכל נרמז בדברי השליחות הזה של משה:

טו (ד"ה ולאבותנו) דהלשון היה לו להיות בהפוך וירעו מצרים לאבותנו ולנו לפיכך פירשו ז"ל שרמז על האבות שמצטערים בקבר על צרת בניהם לפיכך הקדים לפי הרמז הזה את הבנים לאבותיהם:

כב כבר מבואר זה לעיל בפסוק כ':

כג (ד"ה על גבול) ר"ל ולרמז זה הוסיף כאן אצל מיתת אהרן לציין המקום שהוא על גבול ארץ אדום דלפי פשוטו שבא רק לציין מקום ההר היה ראוי להיות הציון הזה בפסוק שלפניו שנזכר שם כי נסעו מקדש ובאו הר ההר:

כה כן דרכם ז"ל לבאר תמיד מלת קיחה הנאמרת אצל האדם אם לא יתפרש הקיחה ביד חזקה והוא ביאור נחמד ואמתי כפי הלשון:

כו ממה שצוהו הש"י להפשיט את אהרן את בגדיו ולהלביש אותן הבגדים לאלעזר, ע"כ צ"ל שזהו בגדי כהונה גדולה וצוה משה שילבש אהרן את בגדי כהונה גדולה לפני מותו כדי שילבישם בפניו לאלעזר וזה ליקר ולתפארת לאהרן:

כז ר"ל ולכן כ' כאן הכלל ויעשה כאשר צוהו אע"פ שכתוב אח"כ הפרט ויעלו וגו' ויפשט וגו' להורות שלא איחר משה לעשותו אף שהיה קשה בעיניו:

כט ר"ל דלפי פשוטו וישמעו מיבעיא לי' שהרי לפי הפשוט נתוודע זאת להם מפי משה ואלעזר ברדתם מן ההר:

(ד"ה כי גוע) ביאור דברי רש"י ז"ל אם היה מתורגם ויראו ואתחזיאו והוא כמו וייראו (ר"ל ויראו היוד בציירי שמושכת יוד שניה אחריה) היה פירושו כמ"ש ז"ל בר"ה שנסתלקו ענני כבוד כאשר נסתלק מהם אהרן ועי"ז התראו בפרסום והיו מגולים ממחיצתם לעין השמש ולעין כל רואה וע"פ הפירוש נופל לתרגם מלת כי בלשון דהא והוא משמש לנתינת טעם שלכך נתגלה תחנותם לעין כל לפי שגוע אהרן ועמו נסתלקה מחיצתם שהוא ענני כבוד שהיו מקיפים אותם אבל לפי התרגום ויראו וחזו (שהוא פעל ולא נפעל) ע"כ צריך לתרגם ג"כ מלת כי מלשון אשר ואינו נופל לפתרו לנתינת טעם. ואם תשיב הרי כללו לנו חז"ל כי משמש ד' לשונות אי דילמא אלא דהא ואם הוא משמש כאן לשון אשר הרי הוא משמש א"כ חמשה לשונות אי דילמא אלא דהא ארי. לזה תירץ רש"י ז"ל ששמוש ארי הוא בכלל שמוש אי שפירוש אי אם ואם משמש ג"כ במקרא לשון אשר כמ"ש אם חרוצים ימיו וצריך להגיה ברש"י אי ביוד ולא כמו שהוא לפנינו או בויו:

פרק כא

א בגמ' אמרו מה שמיעה שמע ובא שמע שמת אהרן כו'. ור"ל לפי שע"כ צריך לפרש ששמע איזה שמיעה שאותה שמיעה עוררתו להלחם בישראל. והנה לפי פשוטו יתפרש שהכנעני שמע שהלוך מחנה ישראל הוא בדרך המרגלים לצד הנגב. ומזה הבין שמגמת פניהם ללכת לירש את ארצו ולכן נתעורר למלחמה עמהם. אבל רז"ל פירשו שזה מוסב על ספור הקודם ממיתת אהרן ואמר כאן בפסוק שלפנינו וישמע הכנעני הדבר הזה וסבור שנסתלק זכותן של ישראל וראיה שנסתלקו ענני כבוד במותו וע"כ חשב שעתה הגיע העת המוכשרת להלחם בישראל ולפי הדרש הזה יתפרש מ"ש אח"כ כי בא ישראל וגו' שמלת כי הוא משמש בל' כאשר כמו והיה כי יביאך וגו' והשיעור כאשר בא ישראל בדרך האתרים שמע הכנעני ממיתת אהרן הכהן ולכך וילחם בישראל אבל לפי הפירוש הפשוט הנ"ל שמאמר כי בא ישראל וגו' הוא לפרש מה שמועה שמע יתפרש מלת כי מלשון אשר ולא מלשון כאשר. ומבואר:

בא"ד ועמלק מעולם כו'. שהרי כנעני זה עמלק היה כמ"ש רש"י ז"ל בדבור הסמוך שאחריו:

(ד"ה יושב) ר"ל שהרי יושב הנגב הוא עמלק כדכתיב עמלק יושב בארץ הנגב ולמה קראו בשם כנעני והלא כנען מבני חם ועמלק מבני שם מזרע עשו יוצאי ירך אליפז וע"כ צ"ל ששנה לשונו לדבר בשפת כנען:

(ד"ה וישב) מה שהוסיף מלת שבי מורה שזה הלשון הוא להקטנה שלא עשו להם מאומה רק ששבו מהם איזה שבי ועוד ממה שלא בא אח"כ בכתוב שזעקו והריעו ישראל על הצרה כמו שזכר ביהושע במפלת העי. לכן פירשו ז"ל באגדה שלא נצחו אז נצחון רב לישראל ופירשו מ"ש וישב ממנו שבי שהשבי ששבו ישראל מהם לשפחות אותו השבי חזרו ושבו מהם ואמרו שהשבי היה רק שפחה אחת שכיון שגם שפחה א' בכלל שבי והלשון הזה מורה מיעוט ולזה יש לפרשו במיעוט היותר קטן:

ב ר"ל שמאמר זה הוא גזרת הנדר והויו הוא ו' ההמשך מן התנאי כידוע ומפורסם. והנה לשון חרם כולל ההקדש לגבוה מלשון כל חרם אשר יחרים איש לד' ונקרא ההקדש חרם מפני היותו באיסור הנאה להמקדיש ונחשב אצלו כאלו נשחת ונאבד אבל לא יתכן לפרשו מענין ואת כל הנשמה החרים שהוא השחתה ואבוד שהנדר לא יפול כי אם בהקדיש ולא בהגזמה לנקום נקם:

ג לפי ששם חרם נופל כנ"ל על ההקדש ועל ההריגה לכן מתפרש פעל ויחרם שבא כאן על שני ההוראות האלה לנגד מ"ש אתהן על ההריגה ולנגד אמרו ואת עריהם על חרמי גבוה וזה מחכמת הל' לכלול במלה א' ב' ענינים. מדברי הרא"ם ז"ל

ד בפ' עקב מבואר זה ברש"י ז"ל באר היטב:

(ד"ה ותקצר) ר"ל שלא יתכן כמו כן לפרש שקצרה נפשן במן והוא מפורש באמת בפסוק שאחריו ונפשנו קצה בלחם הקלוקל שעל זה ג"כ אינו נופל קצור נפש לפי שכל תלונתם על המן לא היה רק עלילה והוצאת דבה בעבור התרעומת שהיה להם בענין אחר וכדרך המתרעם לכחש בטובה ולומר עליו רע רע והמן היה באמת מאכל מעדנות לכן צריך לפרש שבית בדרך משמשת לסבה ופירושו בעבור כבית ויעבוד יעקב ברחל. ובבאור לשון קצור נפש פירש"י ז"ל שנפש ההרגשי קצר להכיל טורח וצער גדול כזה. כי הטורח נופל בו ל' גדלות (כמו שהביא רש"י ז"ל ראיה לזה) ומי שאינו יכול לסבול את הטורח נקרא קצר נפש והוא הפך רחב נפש ובלע"ז יכונה זה איבר דריסליך:

ה ר"ל שמלבד חטא התלונה בעצמה גדלה עזות אבותנו כ"כ להשוות בתלונתם העבד לקונו באמרם למה העליתוני ממצרים שתפו המקום ב"ה ומשה במאמר אחד:

ו ר"ל ושם השרפים הוא שם התואר לנחשים:

ח ר"ל שלא הי"ל אלא והי' הנשוך וראה אותו וחיה. למה אמר כל הנשוך ודרשו ז"ל לרבות אפי' כלב כו':

בא"ד לכך נאמר כאן כו'. ר"ל שפעל ראיה נופל על הרגשת הראות לבד אבל פעל הבטה נופל על ההסתכלות היתירה בדבר:

ט ר"ל שהרי לא נאמר למשה רק עשה לך שרף בלבד:

יא לדעת רש"י ז"ל שם עיים הוא מן ויעה ברד ומזה נאמר לעיי השדה. שמו את ירושלים לעיים לפיכך אין בו מן היסוד רק העין לבדו וכמו שהנפרד ממנו עי כן משקלו עי כי שרשו יע (לדעת חכמי צרפת) או יעה (לדעת הספרדים). והוא שם הנגזר מהפעל וא"כ היוד הראשונה בשם עיים הוא לתקון המשקל והיוד הב' הוא לסימן הרבוי ומבואר:

(ד"ה העברים) ר"ל ולכך נקראו העיים הללו עיי העברים לפי שהמעבר דרך שם להר נבו לארץ כנען וראי' לזה שהרי הר נבו עצמו נקרא ג"כ הר העברים כמ"ש בפ' האזינו עלה אל הר העברים הזה הר נבו וגו' וע"כ צ"ל שהוא ג"כ מטעם זה לפי שהמעבר דרך שמה לארצות הכנעני והרים רבים היו שם לפני הר נבו וכולן נקראים בשם הכולל הרי העברים ונבו הוא בכללן כמ"ש בפרשת מסעי ויחנו בהרי העברים לפני נבו וגו'. מדברי הרא"ם ז"ל:

(ד"ה על פני) ר"ל שמם ממזרח הוא להוראת הצד כמו והעי מקדם ויעויין מ"ש בפ' בראשית בפסוק ויטע ד' אלקים גן בעדן מקדם:

יג ר"ל וע"כ יסמן הכתוב שלפנינו למחוז ארנון לגבול האמורי ולגבול מואב. כי באמת שם גבול הנזכר כאן הוראתו המצר והמצר הוא גבול לזה ולזה. מדברי הרא"ם ז"ל:

(ד"ה מעבר) עיין בפירש"י ז"ל פ' מסעי בפרשת הגבולין פסוק ג' שכתב וז"ל שלש ארצות יושבות בדרומה של א"י ארץ מצרים בדרומה לצד המערב והנילוס מפסיק בין ארץ מצרים לא"י. ולהלן ממנה ארץ אדום לצד המזרח וארץ מואב אצל ארץ אדום בסוף הדרום למזרח ובצאת ישראל ממצרים אלו היו הולכין בדרך הפשוט לא היו צריכין אלא לעבור את הנילוס לצד צפון ומשם באין מיד לא"י. אבל הקב"ה הסיבן להוציאן דרך המדבר לצד הדרום והולכין אצל הדרום מן המערב כלפי מזרח תמיד עד שבאו לדרום של אדום ולפי שלא נתנן לעבור בגבולה הסבו כל דרומה של אדום עד שבאו לדרומה של מואב ולא נתנן לעבור גם הוא והסבו כל דרומו עד סופו ומשם הפכו פניהם לצפון עד שסבבו כל מצר מזרחי לרחבה וכשהלכו למזרחה מצאו ארץ סיחון ועוג שהיה בצפונה של ארץ מואב ובמזרחה של א"י והירדן מפסיק ביניהם. ע"כ מועתק בקיצור ממ"ש רש"י ז"ל שם. ובזה יובן מ"ש רש"י ז"ל כאן הקיפו ארץ מואב כל דרומה ומזרחה עד שבאו מעבר השני וכו' ר"ל עד שבאו לצפונה של ארץ מואב וזהו מעבר ארנון שארנון בדרומה של האמורי הוא ארץ סיחון ועוג ובצפונה של ארץ מואב:

(ד"ה היוצא) לא אמר ויחנו מעבר ארנון וגו' בגבול האמורי אבל אמר היוצא מגבול האמורי. וזה מורה שמחוז ארנון איננו במכוון בשוה עם קצה מזרחי של מואב רק משוך להלן בצפונה של מואב לצד המערב ובצד מזרחית צפונית של מואב הוא המדבר מדבר ארנון. וז"ש רש"י ז"ל רצועה יוצאה מגבול האמורי וכו' עד ארנון שהוא גבול מואב. ומבואר:

יד (ד"ה בספר) ר"ל שאין תיבת ספר בכאן שם דבר למגלה או קונטריסין רשום בם ענינים רק הוא שם פעל מלשון ספור:

(ד"ה את והב) ר"ל שנתחלפה בשם והב היוד בויו כדרך אותיות אהוי לכך הויו הוא יסוד בתיבה זו:

(ד"ה ואת) ר"ל ושם והב שפירושו מתת וכן בית השמוש של בסופה הוא מושך עצמו ואחר עמו והשיעור כאלו כתוב את והב בסופה ואת והב בהנחלים ארנון ר"ל כשיסופר מהנסים שניתנו להם על ים סוף יסופר כמו כן מהנסים שניתנו להם בנחלי ארנון:

טו ר"ל ההר של ער נטה ממקומו ונשען להר של מואב:

טז במדרש רבה הובא ברא"ם אמרו ז"ל שהבאר ההיא היא בארה של מרים שניתנה להם בזכותה משנה ראשונה:

כ ומ"ש כאן ראש הפסגה הוא לסמן מקום הגיא. הגיא של ראש הפסגה. מדברי הרא"ם ז"ל:

כב הנה רש"י ז"ל מהסוברין דקרא דכי תקרב אל עיר להלחם עליה וקראת אליה לשלום אינו אלא במלחמת הרשות ולא במלחמת שבעה עממין שהוא מלחמת מצוה וחובה וכן הוא משמעות לשון הספרי ומעשה דגבעונים יוכיח שהוצרכו לעשות בערמה להשלים עם ישראל וכן מתלונת ישראל על נשיאי העדה על דבר השבועה שנשבעו לגבעונים להשלים עמהם וכן פירש"י ז"ל שם בהדיא בפ' תצא בפסוק הנ"ל. ולכן כ' רש"י ז"ל כאן ואע"פ שלא נצטוו כו' אלא דקשה לשטה זו אם לא נצטוו לפתוח להם בשלום א"כ איך הותר למרע"ה לפתוח בשלום עם סיחון וצ"ל כמ"ש התוס' ז"ל בפ' השולח ליישב ענין אחר כיוצא בו שיקשה לשטה זו שקודם שעברו את הירדן הותר להם לפתוח בשלום אף להאומות שהם משבעה עממין ועיקר החובה שלא להשלים עם האומות הקרובות אינו אלא אחר שעברו את הירדן ונכנסו לארץ שזהו עיקר ארץ כנען שנכרת עליה ברית לאבות [כי ארץ סיחון ועוג שמעבר הירדן היתה ארץ עמון ומואב כמבואר במקראות וע"ז אמרו חז"ל עמון ומואב טהרו בסיחון] ואולם דע שיש עוד שטה אחרת בזה למפרשים ז"ל ומכללן הרמב"ן ז"ל והאריכו בכל חלקי הסותר כל זה בקיצור מדברי הרא"ם ז"ל והוא החזיק כדרכו הטוב במעוז שטת רש"י ז"ל

כד זהו פשוט כי אין מעצור לד' מפני גבורת עמון ואם יכלו להתייצב לפני סיחון ועוג בדרך נסיי א"כ לא יפלא מהם לכבוש גם את עמון וזה מבואר:

כט זהו לשטתו דלעיל שהמושלים הם בלעם ובעור אביו:

לב בפסוק שלפניו, אמר לשון יחיד וישב ישראל וגו' וכן בפסוק שלפנינו בסופו תפס ג"כ לשון יחידות ויורש את האמורי וגו' וכאן אמר וילכדו וגו' בלשון רבים וזה מורה שלא היו הלוכדים כל ישראל כאחד רק המרגלים בעצמם לכדוה ואינו נופל לשון יחידות רק באומה שלמה כ"ז מדברי הרא"ם בתוספת הרבה ביאור. ול"נ יותר פשוט לומר שבאמת נראה שהספור שבא בתחלת הכתוב ששלח משה לרגל את יעזר נראה אך למותר בטבע הספור כי אין מהדרך לספר רק חלק קטן מענין המסופר ולא לגמרי עד תומו וא"כ היה לו לספר ג"כ מי היו המרגלים וששבו למשה וספרו לו מענין המחוז ההוא מה הוא ושאח"כ הלכו שמה כל ישראל להלחם וילכדוה ואם לא היה כל הספור כדאי לספרו גם תחלתו לא היה כדאי. לזה פירש"י ז"ל שכל כוונת הספור אינו אלא להודיע שהמרגלים בעצמם

לבטחונם בד' ובמשה עבדו לכדוהו ולא כמשפט הראשונים וזהו דבר נאות ההודעה ולכך החל בספור זה:
לג ר"ל ולכך למעלה אצל מלחמת סיחון לא בא שם שאמר לו ד' אל תירא אותו. מדברי הרא"ם ז"ל:

סדר בלק

פרק כב

ב ר"ל שפסוק זה הוא הקדמה לפסוק הב' שאחריו. ופשוט:
ג (ד"ה ויקץ) ר"ל והוא כמו קצתי בחיי מפני בנות חת וחסר מלת בחייהם והוא בכח המאמר ומ"ש אח"כ מפני ב"י הוא לבאור הסבה מפני מה קצו בחייהם מפני ב"י וכן פירש"י ז"ל בפ' שמות בפסוק ויקוצו מצרים מפני ב"י אבל אין לפרש שמאמר מפני ב"י אינו לבאר סבת הקיצה רק לבאר במה קצו. והפירוש לפ"ז שקצו בישראל דז"א לפי שפעל קץ אינו נקשר במקרא רק עם בית ולא עם מלת. מפני כמו קצתי בחיי ונפשנו קצה בלחם הקלוקל ועוד שפעל קץ אינו נופל אלא בדבר שהיה מתקבל אל הנפש בתחלתו ואח"כ היה לו לזרה ותיעוב כענין המן שקצו בו אחר שהיה ערב להם אבל ישראל היו שנואים לאומות מתחלתם:
ד (ד"ה כלחוך השור) ר"ל וע"כ תפס מין זה יותר משאר בהמות:
(ד"ה בעת ההיא) לשון המקרא באמת מסייע לדרש זה שלא היה בלק מלך מעולם למואב רק שמינוהו עליהם למלך שכפי טבע הספור הי"ל מיד בתחלת הפרשה וירא בלק בן צפור מלך מואב שמלבד שזה ראוי לדעת מיד בהזכיר שם בלק כי הוא השליט בארץ לא היינו צריכין עוד לכל המאמר הזה שלפנינו ובלק וגו' מלך וגו' בעת ההיא ומלבד זאת יקשה עוד שמדרך לייחס כל מעשה האומה למלכם וכאן בתחלת הספור אמר ויגר מואב וגו' ויאמר מואב אל זקני מדין וגו' יחס כל זה להאומה ולא למלך. ומלבד טבע הספור הזה יקשה עוד שלפי מה שפירש"י ז"ל להלן פסוק ה' ד"ה ארץ בני עמו היה בלק מילידי ארם ולא מזרע המואבים ואיך נוכל א"כ לומר שהיה בלק מעולם מלך למואב ואיך לא מינו להם מלך מאומתם ומקרב אחיהם. לכן אמרו בדרש שהיה בלק מתחלה מנסיכי מדין ולפי שנסיכים ההם היו ע"פ סיחון לאחר שהכניע מדין ומואב מפניו כמ"ש בס' יהושוע פרשה י"ג ואת נשיאי מדין את אוי וגו' נסיכי סיחון וגו' אין תימה אם מינה סיחון איש זר לנסיך כי כן מדרכי הגוים הקדמונים להפקיד על ארץ נכריה שכבשו תחתיהם שרים אשר לא מאזרחי הארץ המה והנסיך ההוא הוא במקום מלך לעמו (ולכן

יכנס הכתוב לפעמים בלשון מלך כמ"ש בפ' מטות ואת מלכי מדין הרגו את אוי ואת וגו'. והנה המלכים ההם כנה בס' יהושוע בשם נסוכים), אלא שאחרי שמת סיחון בחרו בני המואבים בבלק ולקחוהו אצלם לצורך שעה למלך כולל על כל ארצם וע"פ הנחה זו יתיישבו כל ההערות הנ"ל. ויתיישב עוד ג"כ למה שתפו המואבים את המדינים עמהם בעצה זו יותר משאר האומות שכניהם ונאמר שלכל המורא הגדול אשר ירא מואב מפני ישראל ורצה לגרשם משכונתו הוצרכו לבקש להם יועץ חכם וגבור אשר ישימוהו בראש וע"פ עצתו יצאו ויבואו ולפי שהיה בלק מנסיכי סיחון בארץ מדין והיה ג"כ איש חכם ויועץ הלכו זקני מואב למדין לקחת משם את בלק ולתתו בראשם. וזה דבר הסבה אשר היו מדין ומואב בעצה א' על ישראל כי היה בלק נסיכם וגם מלך מואב. ולפ"ז עיקר ההתעוררות היה מאת מואב עצמו. ומפני התעוררות זה לקחו את בלק עליהם למלך וזה היה אשר לא תאר את בלק מיד בתחלת הפרשה בשם מלך לומר וירא בלק בן צפור מלך מואב לפי שאז היה משמעו שהיה מולך עליהם מתחלה קודם שהתעוררו המואבים בשביל ישראל לכן אמר תחלה סתם וירא בלק בן צפור וגו' ולא כינהו כלל בשם מלך ולא בא אלא לומר שהוא היה המתעורר הראשון בדבר והוא עורר את המואבים שהיו גדולים מאומת מדין שהיה הוא הנסיך אליהם במחוז א' מארצם, ולכך אמר אח"כ ויגר מואב מפני העם וגו' יחס הכל להאומה וכן אח"כ ויאמר מואב אל זקני מדין וגו' לפי שבראשית ההתעוררות והעצה הזו לא היה בלק מלך עדיין. ואח"כ אמר ובלק בן צפור מלך למואב בעת ההיא ר"ל שמפני התעוררות זה הושם בלק עליהם בראש למען יצאו ויבואו על פיו, כנ"ל לפרש מ"ש רש"י ז"ל בשם המדרש כאן ואין ספק שהיה להם זה בקבלה שבלק הי' תחלה מנסיכי סיחון בארץ מדין ובמות סיחון במלחמת ישראל שמוהו המואבים למלך עליהם. וע"פ הקבלה הזו יבוא לשון הפרשה על מכונו כמו שביארתי לעיל ואולם לא יכולתי להלום לשון הדרש שאמרו ז"ל על המאמר שלפנינו ובלק בן צפור מלך וגו' והלא נסיך היה שנאמר את אוי ואת רקם ואת צור ואת חור ואת רבע נשיאי מדין נסיכי סיחון וגו' וכו' עכ"ל. ומזה שהוציאו מן הפסוק הזה שביהושוע שהיה בלק תחלה מנסיכי מדין והרי לא נזכר שם בלק כלל כמו שעמד הרא"ם ז"ל בזה. והנ"ל בזה שעיקר מה שהוציאו מהכתוב הזה שבמדין לא היו מלכים רק נסיכים ולפי שידעו ז"ל בקבלה שבלק היה מושל בתחלה במדין לכן אמרו ז"ל שעורר אותנו הכתוב הזה על ב' דברים להראות אותנו עוצם הפחד שהיה על האומות מפני ב"י שמפני החרדה הזאת שנו בב' ענינים שבחרו להם מלך מאומה אחרת ולא מקרב אומתם וגם בחרו להם מלך איש שאינו מהראויים למלוכה. זהו מה שנ"ל לבאר בכל זה לפי מסת קט שכלי:

ה (ד"ה ארץ) אם הכוונה ארץ בני עמו של בלעם לא היה מהצורך לבאר זה וסתם אדם מקום תחנותו בארץ מולדתו. לכן ע"כ צ"ל שהכוונה ארץ בני עמו של בלק והודיענו הכתוב בזה שבלק לא יצא מבטן מואב ולצורך שעה לנצח לישראל בחרו אותו למלוך עליהם איש נכרי:

(ד"ה לקרוא) באמת שמלת לו בכאן במקום אותו ועם זה יורה ג"כ שהיתה הקריאה לתועלתו ובמקומות שהקריאה לתועלת הנקרא ישתמש במלת לו במקום אותו כמו קראן לו ויאכל לחם:

(ד"ה עם) מדרכי המליצה בספור שלא יכלול הספור העיקרי עם הספור כאחד רק יעשהו כספור בפ"ע להכניס בלב השומע עד מה יתפעל המספר מן המאורע ההוא ולהשים אל לבו גם הוא גודל ענין המסופר הזה ולכן לא אמר כאן הנה עם יצא ממצרים ויכס את עין הארץ לחבר מאמר שני עם הראשון בויו החבור אבל עשה המאמר הב' נפרד מן הראשון וכאלו הוא התחלה בספור. ואמר הנה כסה את עין הארץ ועי"ז ישים השומע אל לבו יותר שיעור ההיזק העצום (ד"ה הנה כסה) להיות כנ"ל מאמר זה הוא הספור העיקרי ממה שהושם מלת הנה בתחלתו ע"כ שיכלול בתוכו סבת מורא ההיזק ואין הרבוי סבה גדולה כל כך כמופת נצחונם לסיחון ועוג וע"כ שזאת שלח בלק לבלעם ע"י הלשון הזה וכדרך לשון ערומים:

(ד"ה והוא) כוונת המאמר בוודאי על הנמשך כדרך הלשון והנמשך מישיבתם מנגד להכריתנו ומחכמת הלשון לכלול הנמשך הזה בתיבת ממולי:

ו לפירוש הראשון נון נכה נון האיתן ולכך כ' רש"י ז"ל אני ועמי כי מתחלה תפס לשון יחידות אוכל. וחסר ג"כ נון השורש נכה וכמו שיאמר בבנין הכבד מן נטה בעתיד אטה תטה עטה כן יאמר בבנין זה משורש נכה בעתיד נכה ולפירוש השני הנון שרשית והוא מקור דמבנין הכבד. אבל לפי שלא נמצא המקור בשורש נכה במקרא כי אם בהפעיל הכות להכות את מואב. לכן כ' רש"י ז"ל ששורש זה אינו משמש כאן ענין הכאה רק מענין נכוי שבלשון חז"ל שפירושו גרעון וחסרון ולכן בא המקור בו על תמונה אחרת. וכ' הרא"ם ז"ל שיש דוגמתו בדניאל לכלה הפשע:

(ד"ה כי) פשוט שצ"ל שע"כ ידע זה מקודם:

ז פשוט שהוצרכו ז"ל לכל זה דאל"כ וכי תבן אתה מכניס לעפריים:

ח (ד"ה כאשר) הכרח זה יבואר להלן בפירש"י פסוק י"ז ובציוני שם:

(ד"ה וישבו) פעל ישב מורה על מצב הישיבה שהוא הפך מצב העמידה וא"כ יורה על מצב ממצבי הגוף ובמקום שלא יתכן הוראה זו כמו וישב אברהם בבאר שבע וישב

יעקב בארץ מגורי אביו וגו' וכי יתכן לפרש שלא היה רק במצב הישיבה כל ימי שכנו בארץ יתפרש אם על קביעות השכינה במקום ההוא שהוקבע לו המקום הזה לגור שם. ואם על העכבה לבד במקום הזה והונח להוראות אלו פעל ישב כי המצב הזה הוא מצב המנוחה שיצטרך האדם אלי' במקום שכנו תמיד בקבע כי לא יעמוד האדם זמן ארוך במקום אחד לולי היותו מוכרח לזה. ועד"ז מורה כאן וישבו שרי וגו' על העכבה:

ט באמת שבסדר בראשית פ' ג' פסוק ט' ויקרא ד' אלקים וגו' ויאמר לו איכה. פירש"י ז"ל וז"ל יודע היה היכן הוא אלא ליכנס עמו בדברים שלא יהא נבהל להשיב אם יענישהו פתאום. וכן בקין אמר לו אי הבל אחיך וכן בבלעם מי האנשים האלה עמך וכן בחזקי' בשלוחי מרודך בלאדן עכ"ל. אבל אין כוונת רש"י ז"ל שם שכן הדרך תמיד לפני הדבור להכנס לפני עיקר הדבור המצטרך בדברים נקלים כאלו שהרי לא נמצא זה בשאר הנבואות כלל רק בשלש מקומות אלו כאן אצל בלעם ואצל חטא האדם ובקין כשהרג את הבל. רק כוונת רש"י ז"ל שם שבמקומות אלו יש צורך והכרח להכנס בדברים לפני הדבור העיקרי. ובאדם וקין ביאר רש"י ז"ל שם הטעם לפי שבא הדבור כדי להעניש הוצרך להכנס ראשונה בדברים כדי שלא יהיו נבהלים להשיב. וכאן אצל בלעם שאין כאן דבור עונשי פירש"י ז"ל כאן הטעם שלכך נכנס עמו ראשונה בדברים כדי להטעותו מדברי הרא"ם ז"ל בתוספת ביאור רב:

(ד"ה בלק) באמת מ"ש בלעם בלק בן צפור מלך מואב וגו' הוא שלא מן המוסר שלא היל"ל אלא בלק בן צפור סתם וגם בפני מלך ב"ו אין ראוי לכנות גדולי שריו בשם אדון לכן אמרו ז"ל שהכוונה אע"פ שאיני חשוב בעיניך חשוב אני בעיני המלכים. והנה באמת זה נפלא מאוד שיתפאר בלעם לפני הש"י היותו חשוב בעיני רמש קטן מלך ב"ו עפר ואפר וכן מ"ש רש"י ז"ל בדבור שלפניו להטעותו בא וכו'. וקשה שגבר כבלעם יטעה שאין הכל גלוי לפניו ית'. והנ"ל בזה ששפטו חז"ל שבלעם לא היה בו רק התחזקות הכח הדמיוני שעל ידו היה מוכן לנבואה אם היה ראוי לזה מצד המעלות שמנו חכמים בנביא והוא חכם במעלות השכליות. גבור מצד גבורת הגוף ומצד גבורת השכל על החומר. ועשיר מצד ההסתפקות מה שלא היה זה אצל בלעם כי היה איש חומד ומתאוה ואיש גאון כמ"ש רש"י ז"ל פסוק י"ג ופסוק י"ח. וא"כ לא היה לא גבור ולא עשירי וכן לא היה חכם ולא היה ראוי לנבואה כלל בלתי מצד התחזקות הכח הדמיוני היה ראוי להיות קוסם וחוזה בכוכבים וכן נקרא במקום אחר בכתוב ואת בלעם בן בעור הקוסם והיה מגדולי הקוסמים והטעה את בני דורו לומר היותו נביא לד' אבל לצורך שעה בעת ששלח בלק לקרוא לו לקלל את ישראל למען אהבת ד' את ישראל עמו השרה עליו שכינתו

לפרסם היותם זרע אוהבו ובנים למקום ב"ה למען יראו כל עמי הארץ כי הרשע הזה בעצמו יברכם בעל כרחו ויתנבא גדולתם ומפלת האומות ואחרי שנתקיים בזה רצון הבורא ית' סר מעליו רוח אלקים ויהי לקוסם ומכשף כראשונה. ומעתה אין תימא עוד לומר שנשתבש בלעם בדעות משובשות הללו להתפאר לפני הש"י מלך מלכי המלכים ב"ה היותו חשוב בעיני ב"ו וכן לנפול בבור הטעות כי אין הכל צפוי לפניו ית' זהו מה שנלע"ד בזה:

יב ר"ל שהיל"ל לא תלך עמהם ולא יותר, וכן לכל היותר היל"ל לא תלך עמהם לאור את העם ולמה אמר לא תאור את העם ובזה הפסיקו ממאמר הקודם וכן נראה מיותר מה שסיים כי ברוך הוא לכן אמרו ז"ל בנועם דבריהם שהזהירו הש"י בזה מג' דברים. א' שלא ילך עמהם כלל אפי' ע"מ שלא לקלל שזה בעצמו יחשב מרי מה שיחשבו שרי מואב שהולך עמהם לקלל עם ד' אבל עדיין היה יכול לטעות ולחשוב בכוונת אזהרה זו שלא הזהירו הקב"ה אלא מפרסום ופום בי כזה ללכת לארץ מואב עם השרים המלוים אותם לקללם שמה בפניהם (כי היו יושבים ממול מואב) אולם במקומו הורשה לו לקללם. לזה אמר מאמר בפ"ע לא תאור את העם. ועדיין בלעם החונף חניף את המקום ב"ה לומר כי הוא יברכם ואין זה תפארת עם קדוש להתברך מרשע כמוהו והם ברוכי ד' וברוכי האבות הקדושים לכן הוסיף לומר כי ברוך הוא כלומר שאין צריכין לברכתך ובזה נתיישב הכל ע"פ פשוטו שכל מאמר בא לצורך להוציאו ממחשבתו הרעה אשר חשב על היהודים. ומ"ש רש"י ז"ל כאן אמר לו כו' אמר לו כו' אין הכוונה שהיה הפסק שאלה באמצע הדבור רק הכוונה שהיה צורך כל מאמר לפי מה שהיה יכול לומר לו וכן בפ' העקדה בפסוק קח נא את בנך את יחידך אשר אהבת את יצחק פירש"י ז"ל ג"כ שם כשביאר צורך פרטי התוארים האלו אמר לו כו' אמר לו כו' אמר לו כו' וגם שם כל הכוונה רק על דרך זה. כי כן הוא סגנון לשונם הצח ז"ל לשון ערומים כדי לקצר:

יז פשוט דלאו ממלת עמכם דקדקו רז"ל זה אלא ממה שלא גלה לסבת מניעת ההליכה לשרים ההם רק אמר להם לישנא דמשתמע לתרי אפי וזה לגבהותו וגסות רוחו וראיה מה שיסף בלק לשלוח אליו אח"כ ע"פ דבורו זה שרים נכבדים מאלה. ובשליחות הב' הזו לא יכול להתנכל עוד בתשובתו והוצרך על כרחו לגלות שאין ברשותו לקלל את העם, כי ימנע אותו הש"י מלקללם כמ"ש רש"י ז"ל שם פסוק י"ח ד"ה לא אוכל:

יז ממלת מאוד דקדקו זה ופשוט:

יח באמת בלק שלח אליו כי יחלוק לו כבוד ויקר עצום בבואו אליו ולא הזכיר לו כלל מתשלומי ממון ומתנות כי זהו שא"צ לבאר לו ועיקר מה שביאר אליו הוא היקר

וההתנשאות ועפ"ז היה לו להשיב אם יכבדני לשומני בראש כל שרי מלכותו לא אוכל לעבור את פי ד' ולמה אמר אם יתן לי בלק מלא ביתו כסף וזהב שאין זה כלל מענין שליחות בלק לכן אמרו ז"ל שנתן להם בכוון תשובה זו להיותו חמדן ורמז להם כי זהו עיקר שכרו המבוקש לו מבלק וכי הוא ראוי שיותן לו בשכרו כל כסף וזהב שיש לו:

יט והוא ע"ד ניבא ואינו יודע מה ניבא:

(ד"ה מה יוסף) אין רצונם ז"ל שזה היתה כוונת בלעם הרשע רק שזהו בכלל לשונו כי התוספת יתפרש בכאן אם על הדבור בכלל לפי שדבר עמו מקודם ואם על מהות הדבור הקודם שיוסיף לדבר עמו באותו ענין שנדבר מקודם ענ. ולפי הפן הב' יוסף לדבר עמו לברכם עוד נוסף על הברכה שברכן מכבר והוא ג"כ ע"ד ניבא ואינו יודע מה ניבא כמו במאמר הקודם בפסוק זה:

כ ר"ל שמובן המאמר הזה אינני מונעך מההליכה לשם אחרי שמהלכך לא יזיק בעצם כי אין אתה ברשותך להרע לעמי ואתה מוכרח להכנע לגזרתי קום לך אתם וקבל שכרך על ההליכה. ובזה גלה הש"י את אוזן בלעם הרשע להוציאו ממחשבתו הכוזבת כי כנ"ל לא היה בלעם נביא בעצם זולתי קוסס ומכשף (רק לצורך שעה נתנבא לפרסם חבת המקום ב"ה לעמו ישראל וכנ"ל באורך) מלא הבלים ודמיונות שוא. ולזה היה חושב שמנעהו הקב"ה מללכת עם שרי מואב לפי ששם הוא המקום היותר מוכשר שתחול עליהם הקללה להיותו נוכח מחנה ישראל ויוכל לראותם משם וכמו שבא באמת להלן בהמשך הספור שנהגו בלק תמיד למקום הגבוה שיוכל לראות משם את ישראל. ולכן אמר לו הקב"ה עתה איני מונעך מהליכה כי לא יתן ולא יוסיף לך הליכתך מצד הנוגע לעמי א"כ קום לך אתם וקבל שכרך:

(ד"ה ואך) אין מדרך להתנות עם זולתו בתנאי שיקיימהו אחר המעשה כי למה ירשהו מקודם על המעשה אולי לא יקיים תנאו אח"כ ואין תנאי נופל בכיו"ב זולתי אם יקדם קיום התנאי להמעשה שלא יתנהו לעשות מעשהו זולתי אחרי שיקיים תנאו מקודם אבל הוא הדבר אשר דברתי לעיל בסמוך שאין כאן תנאי כלל. ושיעור המאמר אחרי שלא יזיק הליכתך לעמי כי על כרחך הנך לעשות אך כאשר אצוך א"כ לך אתם. והתוך המאמר כזה אם לקרוא לך באו האנשים קום לך אתם לטובתך אבל ידוע תדע כי אך את הדבר אשר אדבר לך אותו תעשה על כרחך ולמה אמנעך מהלוך ולפ"ז ו' ואך הוא במקום אבל כויו ועבדיך באו לשבר אוכל בסדר מקץ:

(ד"ה את הדבר) ר"ל שלא היתה כוונת ההליכה לקבל השכר רק לקללם וההכרח לזה יתבאר להלן פסוק כ"ב:

כא (ד"ה עם) לאו מהכרח הלשון דרשו זה אלא לפי שהאמת כן הוא אמרו ז"ל שזה נכלל ג"כ בלשון ע"צ הדרוש:

כב ר"ל שלא חרה אפו על ההליכה שהרי הקב"ה בעצמו הרשהו ללכת אבל חרה אפו על כוונת ההליכה שלא היתה על צד הכוונה שהרשהו אליו הש"י דהיינו ליטול שכר רק על כוונת הקללה כמו שהקדמתי למעלה שלא היה בלעם חכם רק מלא הזיות וחשב בדמיונו הכוזב שיפול הבורא ית' בשינוי מרצון אל רצון ואין כל העתים שוות לפניו ואולי ימצא בלכתו שמה עת נכון ע"י ניחושיו וכשפיו לקללם ולכן חרה אפו ית' היודע מחשבות בו. וז"ש רש"י ז"ל ונתאוה לילך ר"ל שהלך בחשק לבו לשנאתו לישראל עם ד': (ד"ה לשטן) ר"ל ומזה הטעם אף שהזכיר מקודם בפסוק זה שם אלקים שהוראתו מדת הדין (וכבר הארכתי במקומות אחרים בסדר בראשית בטעם היות שם אלקים מדה"ד ושם הוי' ב"ה מדת הרחמים) אמר כאן מלאך ד' תפס שם ההוי' שהוראתו מדת הרחמים. מדברי הרא"ם ז"ל בתוספת ביאור וטעם:

כד ר"ל השביל העשוי להלוך ולצעדה נקרא משעול ושורש משעול הוא שעל שענינו צעדה והלוך כמו אם יספוק עפר שומרון לשועלים וכן מי מדד בשעלו מים וכבר כתבתי במקום אחר שמם הנוסף בראש השמות הנגזרים מהפעל הוראתן הדבר המוכן שיחול בו אותו הפעל כמו משכן מושב מאכל והרבה כיוצא. ועד"ז הוא ג"כ כאן שם משעול שביל העשוי לשעלים הוא ההלוך והצעדה ולכן נקרא השביל ההוא בשם משעול. זהו כוונת רש"י ז"ל:

כה פשוט ותלחץ בנפעל ר"ל היא עצמה אבל ותלחץ בקל מורה את אחרים והוא פעל יוצא ולכן בא פעל זה בפסוק שלפנינו בב' הבנינים

כו פעל עבר יורה לפעמים ההלוך במקום לבוא דרך שמה למקום אחר כמו ויעבור אברם בארץ וגו' שהיה משוטט בכל ארץ כנען והיה עובר תמיד ממקום למקום דרך המסלה המפסקת בין המקומות וכמוהו במקלי עברתי את הירדן. ועל ההוראה הזאת יקשר הפעל ההוא תמיד או עם מלת את או עם בית כבמשלים הנ"ל ולפעמים הוראתו על ההלוך גרידא ולא בכוונה לבוא ממקום למקום רק בכוונת התנועה במקום ההוא בתמידות לתכלית מיוחד מנקודה מקומית אחת לנקודה מקומית אחרת שנוכח פני העובר ומבלתי שיהיה מגמת פניו מקום מיוחד ידוע לבוא שמה. ומענין זה הוא מ"ש ותעבור המנחה על פניו והוא עבר לפניהם שהכוונה איננה לבוא למקום מיוחד רק הכוונה שיהיה ההעתק בתמידות ממקום למקום הנוכחי לפני העובר באופן שיהיה מצבו תמיד להלן ממצב העובר אחריו ושיהיה העובר אחריו לאחור והוא לפנים

בהתנונעם שניהם לצד אחד. והנה מ"ש כאן ויוסף מלאך ד' עבור ע"כ אין ר"ל שעבר לבוא למקום מיוחד כי איזה מקום שהיה המלאך צריך לעבור שמה. לכן אין הכוונה אלא מענין הב' שעבר משם באופן שיהיה בלעם אחוריו והוא לפנים כדי שיהיה שוב שנית לשטן לו לעכב הליכתו ויתגלה לו מזה שהקב"ה בוחן לבות וגלוי לפניו כוונת הליכתו וז"ש רש"י ז"ל ויוסף לעבור עוד לפניו להיות לפניו במקום אחר כו' ר"ל שלא בקש לעבור בדרך זה למקום אחר רק בקש לעבור לפניו שיהיה הוא לפני פני בלעם ולא לאחוריו. וגם זאת לא היתה הכוונה בעצם רק הכוונה בעצם היתה כדי שיוכל להיות במ"א לפניו לשטן לו ולא ההעברה היתה הכוונה רק ההעכבה שאחרי':

לב באמצע הדבור לשון רטט כו' והוראתו בעתה:

בא"ד ומקרא קצר הוא כו'. ר"ל שהשיעור בתשלומו כי ירט חרד ומהר) בלעם הדרך אשר הוא לנגדי וכנ"ל פסוק כ"א שהשכים בבוקר בזריזות וחבש בעצמו את אתונו וכפירש"י ז"ל שם. ומזה נראה חשקו ותאותו ללכת:

בא"ד לישנא אחרינא כו'. ולפ"ז הפי' רצה ופייס אותי ר"ל יחשוב לרצות ולפייס אותי ע"י הדרך שהוא לנגדי והוא כאומר גלוי לפני שאינך הולך בדרך בכוונה שצויתיך עלי' רק בכוונת רשע:

לג (ד"ה גם) מלת גם הוראתו על התוספת ופעמים יורה על תוספת הנושא ופעם על תוספת הנשוא. ולמה שהקדים כאן בפסוק מלת גם למלת אותך נראה שהוא לתוספת הנושא וזה לא יתכן כי לא נתחייב הריגה למקום כי אם בלעם לבדו. לכן ע"כ צ"ל שהוא מקרא מסורס וראוי להיות כסדרו גם הרגתי אותך והוא לתוספת הנשוא והנשוא הראשון הוא העכבה:

[ד"ה ואותה] לפי הלשון שאמר המלאך לולי נטתה מפני הייתי הורגך ואותה החייתי ולאיזה צורך הוסיף ואותה החייתי ע"כ משמעו שעתה יען שנטתה מפני עשיתי ההפך שהוא נשאר בחיים ואותה המית. ולזה באו ז"ל ליתן טעם למה הרג אותה:

לד (ד"ה אם רע בעיניך) (פשוט שהענין בעצמו מורה ע"ז ולא יצא מהכרח הכתוב:

לה (ד"ה ואפס) כבר ביארתי זה לעיל בציוני בפסוק כ' ד"ה ואך:

(ד"ה עם) ר"ל שזה נרמז ע"ד דרוש במשמע הלשון לפי שכן הוא האמת:

לו לאיזה צורך אמר הכתוב וישמע בלק וגו' ויצא לקראתו וגו' לא הי"ל אלא ויצא בלק לקראת בלעם אבל הודיענו בזה כי לא שלח בלק שלוחים שישובו אליו להודיעו מביאת בלעם למען יכבדהו בצאתו לקראתו אבל הענין בהפוך כי הקדים בלעם לשלוח שלוחים לבלק לבשרו מביאתו ובזה הודיענו הכתוב מגודל רשעו שעדיין אחרי כל אשר מצא

אותו בדרך ונגלה עליו עד מה רע בעיני המקום ב"ה הליכתו עוד דמה בלבו שימצא עת נכון לקלל את ישראל ושמח על התקוה ההיא עד שמיהר לבשר לבלק ביאתו:
(ד"ה אל עיר) לאיזה צורך אמר שיצא לקראתו אל עיר מואב וכי היה עולה על הדעת שיצא המלך לקראתו אל גבול ממלכה אחרת ולא היל"ל אלא ויצא לקראתו אל עיר אשר בקצה הגבול. וע"כ שהכוונה באמרו עיר מואב עיר המטרפולין לומר ראה מה אלו מבקשים לעקור:
לז מאמר זה יתפרש לדבר והפכו ר"ל לחיוב ולשלילה, כי להיות הא האומנם הא התמיה א"כ משמעו לפי פשוטו החיוב הכי אמת הוא שלא אוכל כלל לכבדך. אבל זאת הוא האמת שבידי לכבדך אבל בכל זאת השלילה ג"כ בכח המאמר הזה כי לפי מה שפירש רש"י ז"ל בס' שמואל בפסוק הנגלה נגליתי לבית אביך וגי' נמצא ג"כ לפעמים הא התמיה שהיא תמיהה המתקיימת. ולפ"ז יתפרש ג"כ כי האמת הוא שלא אוכל כבדך וזה בלתי ספק שבלק כוון במאמרו זה החיוב אבל אמרו ז"ל שהוא ע"ד ניבא ואינו יודע מה ניבא:
מ באמת נראה שאין כוונת הספור שלכבוד בלעם זבח בלק זבח רב דא"כ היה לו להכין המשתה בביתו ולקרוא לזבח כל שריו ועבדיו כדרך המלכים המכבדים לשרים וסגנים הבאים אליהם מארצות רחוקות אבל כאן אמר שזבח בלק בקר וצאן וישלח למלון בלעם ולשרים אשר אתו הרי שלא שלח רק לצורך בלעם ואנשיו לבד ולא הכין הטבח בביתו לעשות משתה וסעודה כללית, וא"כ אף שכתוב ויזבח בלק בקר וצאן אין שם בקר וצאן כאן שם המין כמו ויהי לי שור וחמור רק הוא שם יחידי בקר אחד וצאן אחד כי ברור שזהו מספיק לרוב למאכל מתי מעט ואחרי שהוא כן שאין כוונת הכתוב להודיענו היקר שעשה בלק לבלעם מרוב תשוקתו שיקלל לישראל צ"ל שכוונת הספור להפך שאחרי היקר הרב שעשה לו בלק תחלה בצאתו לקראתו בעצמו והשיב לו שם בלק כמוזכר פסיק ל"ח היכול אוכל וגו' הדבר אשר ישים אלקים בפי וגו'. מאז נמוג לב בלק והיה לו תלונה על בלעם ועל כן מנע כבוד ממנו:
מא בעל הוא שם ע"ז כמ"ש ויעבדו את הבעלים:

פרק כג

ג והוא כמ"ש לעיל שהיה הדבור לבלעם בהכרח ורק לצורך שעה וכבר הארכתי בזה לעיל:
(ד"ה וילך) ר"ל שלכך תרגם אונקלוס שפי יחידי לפי ששמי הוא מענין השקט וההולך יחידי הולך שוקט לפי שהשתיקה סביבותיו:

ד (ד"ה את שבעת המזבחות) כצ"ל שבעת מזבחות ערכתי אין כתיב כאן אלא שבעת המזבחות וכו' ר"ל שכתוב שבעת המזבחות בהא הידיעה לרמז על שבעה המזבחות הידועים:

י לפי התרגום פירוש מי מנה עפר יעקב מי יוכל למנות הטף של יעקב לפי שמתרבין כעפר הארץ וכנוי הטף בעפר להיותם קטנים ורבים וגם מתדמים ברבויים לעפר וכן תרגם רובע ושואל משריתא ע"ש המחנה הרובצת ושוכנת באהלים כי תרגום רובץ רביעה:

(ד"ה ומספר) ופירוש רובע לפ"ז מענין השכיבה כמו בהמתך לא תרביע (ד"ה תמות) ר"ל ולא מות ישרים בכלל כי מה זה ענין לשבח ישראל ועוד כי החתימה מורה שאמר על הישרים בישראל שהרי סיים ותהי אחריתי כמוהו:

יג ר"ל ובאה הנון בחולם תחת המלאפום כי כנויי הפעלים המרמזים על הפעול במקום אותו כשבא בכנוי הנסתר פעמים הא בסוף הפעל נקודה במלאפום ופעמים נון נקודה במלאפום כי נוכל לומר הרוג תהרגהו וכן נופל לומר הרוג תהרגנו:

טו יבואר להלן בסמוך:

(ד"ה אקרה) דבור זה הוא ביאור למ"ש רש"י ז"ל בדבור הסמוך שלפניו ור"ל פעל אקרה לפי נקודתו מורה שהוא מן המדבר בעדו בעתיד לבנין נפעל כי אקרה הוא בדמות אבנה תבנה כי שרשו קרה. בי פי' אקרה אהי' נקרה כמו ואנכי אבנה ממנה שפירושו אהי' נבנה ממנה. והנה בבוא פעל זה אצל הש"י אמר ויקר אלקים אל בלעם והוא על משכר ויבן ויפן כי כולם מנחי למך הא. ובא א"כ פעל ויקרא בבנין דאב שהוא הפועל. והכוונה שבא אליו הש"י במקרה וכנה פעל הביאה אחרי השנוי שהי' בפעל זה וכמו שהעירו ז"ל בזה ממה שלא נמצא פעל זה בשאר הנבואות כי בכורם נאמר וירא אליו ד' היה אלי דבר ד'. דק כאן אצל נבואת בלעם הרשע בא הגלוי בלשון מקרה להיות הדבר רק מצד ההכרח ושעתו וכמו שפירש"י ז"ל לעיל בפסוק ד'. ולכן כנה פעל הגלוי אחרי השינוי שבו ואמר ויקר אל בלעם. והפירוש שנתגלה לבלעם בדרך מקרה ולהיות שהש"י הוא בדמות הפועל בלשון זה כנה כאן בלעם א"ע בדמות הנפעל שהוא הנקרה מאת הש"י ר"ל שהוא המקבל מאת הש"י פעולת הגלוי המקרית. וז"ש רש"י ז"ל אקרה לשון אתפעל ר"ל אהי' נפעל כי כן דרך רש"י ז"ל לכנות הנפעל ד' בל' מתפעל כידוע בכמה מקומות:

טז ר"ל שכל המאמר הזה וישם דבר בפיו נראה מיותר שהרי בא אחריו ויאמר שוב אל בלק וכה תדבר ומה היה מקרא חסר במאמר זה לבדו עד שהוצרך להוסיף עוד מאמר וישם ד' דבר בפיו. לכן דרשו ז"ל שהכוונה ששם ד' דבר בפין על כרחו לפי שלא היה

חפץ ללכת בשליחות זה לברך לבשרו רע. ואמרו ז"ל במתק דבריהם שהדבור בעצמו הכריחו להביע כל רוחו ועם כל חפצו להתאפק לא יכול עצור במלין וההכרח להוציא מהשפה ולחוץ גבר על חשקו להסתיר הדבר מפני צער בלק:

יז (ד"ה מה דבר) הנה בנבואה הקודמת נאמר ג"כ בפסוק ו' וישב אליו והנה נצב וגו' ולא נאמר שם ששאל אותו בלק מה דבר ד' רק אמר אח"כ פסוק ז' וישא משלו ויאמר וגו' לכך העירו ז"ל בזה שאחרי שחרה אף בלק בבלעם בכלותו נבואתו הקודמת כנזכר שם פסוק י"א. לכן אמר לו כאן מה דבר ד' בלא צחוק וכאומר אינך ברשותך ומה נעימים דבריהם:

יח ר"ל ולכן לא נזכר ג"ב הקדמה זו בנבואה הראשונה:

כ ר"ל כי תיבת ברך הוא מקור מבנין הכבד וחסר כ' בכלם המשמש בראש המקור וברך כמו לברך בשקל לאבד. ומפני הריש עה"פ באה הקמץ ד' לפניה כתשלום הדגוש. ושיעור המקרא הנה לקחתי את הנבואה מאת ד' לברך את ישראל:

(ד"ה וברך) כלומר שתיבת וברך הוא פעל עבר מבנין הכבד והיה ראוי להיות הבית בחיריק קטן כמו אזן וחקר ותקן אלא שמפני הריש עה"פ הומרה החיריק בציירי לתשלום הדגוש וכוונת דברי רש"י ז"ל כזה וברך כמו וברך וכן הוא גזרת ריש כמו אויב חרף ובוצע ברך וגו' ור"ל שמפני הריש באה הציירי באות שלפניה תחת החיריק לתשלום הדגוש בכל מעלי הדגוש הללו:

בא"ד ואין לומר כו'. ר"ל שאם היה חיבת וברך שם דבר היה ראוי להיות בשש נקודות כמו עבד מלך. וכן כאן היה ראוי להיות וברך וכן היה ראוי להיות טעמו מלעיל בי משקל פעל טעמו מלעיל כמ"ש המדקדקים ז"ל, אבל עכשיו שנקודה בשני צרויין על תמונת שקל פעל הדגוש וגם טעמו מלרע כמשפט בנין הנזכר ראוי לומר היותו פעל מבנין הדגוש ולא שם דבר. ומ"ש אחריו ולא אשיבנה כינוי אשיבנה מוסב ע"ש ברכה החסר במקרא והוא בכח הפעל. וזהו תפארת הלשון. ובתשלומו ראוי וברך ברכה ולא אשיבנה. והנה כבר ידוע שרש"י ז"ל קורא לציירי קמץ קטן ולסגור פתח קטן:

כא ב' נקודות ההפסק שבאו בדפוס לפני מאמר לא הביט הוא ט"ס והכל דבור א':

כב (ד"ה כתועפות) לפירוש הראשון שהקב"ה הוציאם ממצרים ככחו העצום ודרך המליצה לצייר הגבורים בגדולי הקומה. ולכן אמר שהקב"ה הוציאם ממצרים כתוקף רומו וגבהו ר"ל לתוקף הנאות לרומו וגבהו הארץ הדום רגליו והשמים כסאו. וברום וגובה הזה נראה עוצם הכח והתוקף ולפי פירוש זה פתרון מרת תועפות כח ועזוז. ולפי פי' הב' פי' תועפות כפשוטו מענין התעופפות ויכונה הכח בהתעופפות לפי שהפריחה בגובה הוא תוקף רב ולפי רוב הגובה כן רוב התוקף:

והיות הקב"ה שוכן בארץ מתחת ובשמים ממעל לפירוש הראשון יכונה זה בגובה. רגליו בארץ וראשו מעל לרקיע ולפירוש הב' יכונה זה בהתעופפות היותו משוטט מתחתיות ארץ לגבהי שחקים ואמר שהקב"ה מוציאם ממצרים כגודל עפיפת גבהו ור"ל כפי דוב הכח הנראה בעפיפת גובה שלו והענין אחד בשני הפירושים אלא שמתחלף פתרון מלת כתועפות ודע ששני נקודות ההפסק שבאו בדפוס אחר מאמר ותוקף רב הוא זה הוא בטעות שהכל דבור אחד והוא מוסב על פירוש הב' הנ"ל. ואמר עלפי פירוש זה פירוש כתועפות ראם עפיפת גובה שלו. ולפי פי' הג' פירוש מלת תועפות ג"כ מענין חוזק אבל פירוש מלת ראם איננו מענין דום והוא שם דבר אבל פירושו ראמים ומבואר:

כג [ד"ה כעת] למעלה אמר ד' אלקיו עמו ותרועת מלך בו שפירוש חבת וקורבת ד' אליו כמו שפירש"י ז"ל לעיל ד"ה ותרועת מלך בו. ולכן הוסיף לומר כאן כעת דזאת שהקב"ה מראה חבתו להם כן יהיה עוד לעת אחרת שיתגלה להם חבתו של הקב"ה לעין כל. מדבו"י הרא"ם ז"ל בא"ר ד"א כו'. ולפי פירוש זה הוא דבוק עם מאמר שלפניו בפסוק זה עצמו. והשיעור כי לא נחש ביעקב ולא קסם בישראל בעת צרכם שיאמר להם מה פעל ד' ור"ל בעת הצורך הזה אין נגלה להם זה ע"י נחשים וקסם דק ע"י נביאים ואורים ותומים ולפ"ז פירוש כעת בכף כמו בעת בבית וזה פלאי. מדברי הרא"ם ז"ל :

כד (ד"ה ודם) והוא ע"ד אמרם ז"ל בכיו"ב פיו הכשילו ניבא ואינו יודע מה ניבא:

כה ר"ל שכן דרך הלשון להכפיל מלות ההשואה ומלות התוספת והן כמו. כן גם. כמו כעם ככהן. כמוך כפרעה,. והוא להורות ההשואה הגמורה מכל צד ובחינה. וכן גם לי גם לך גם בחור גם בתולה להורות ג"כ על ההשואה במקרה המשותף להם ובזה נבדל מלת גם ממלת כמו שמלת גם מורה השואת הנושאים במקרה הנשוא המשותף להם אבל מלת כמו מורה השואת הנושאים בתואר ואיכות ידוע המשותף להם. כעם ככהן מתדמים ברשעם. כמוך כפרעה. בחשיבות ומעלה גם לי גם לך לא יהיה מתדמים במקרה השלילה. גם בחור גם בתולה מתדמים במקרה הפורענות הבאה עליהם. וכבר כתבתי שכפירת מלת ההשואה הוא להורות ההשואה הגמורה וכאלו אמר העם ככהן והכהן כעם וכן בכולם ועד"ז כאלו אמר כאן קוב לא תקבנו גם ברך לא תברכנו. ברך לא תברכנו גם קוב לא תקבנו. וז"ש רש"י ז"ל גם ראשון מוסף כו' וגם שני כו':

כו פשוט שאין נופל כאן ציווי אחרי שאלה מקודם ברצון זקן שאמר אולי יישר בעיני האלקים:

כח בכל מקום שהוליכן בלק נתנו רז"ל טעם למה בחר במקום זה כמ"ש רש"י ז"ל לעיל בפסוק ויבואו קרית חוצות ובפסוק ויקחהו שדה צופים וכן כאן בפסוק זה שלפנינו מדברי הרא"ם ז"ל:

פרק כד

א ר"ל כי כבר אמרנו למעלה ע"פ שיטת האגדה האמתית שבלעם חשב ע"פ משפטו הכוזב כי הש"י משתנה מרצון אל רצון ואין כל העתים שוות לפניו וע"י קרבנותיו יתפייס שיתרצה להרשות אותו לקלל את ישראל לזה אמר הכתוב כי עתה בפעם הג' הזאת פקח עיניו וראה כי טוב בעיני ד' לברך את ישראל ר"ל שלא יתפייס בשום אופן לקללם. וז"ש רש"י ז"ל אמר איני צריך עוד לבדוק בהקב"ה כו' ור"ל לבדוק ע"י תחבולות ונחשים אולי יהפך רוח רצונו:

(ד"ה לקראת) הוא כמו שפירשתי למעלה שעתה התבונן בלעם שלא יעלה בידו להפוך רצונו של מקום ב"ה מברכה לקללה וענין הניחוש הוא הבחינה ע"י פעולות מיוחדות להסב הדבר כרצון המנחש:

בא"ד אמר רוצה ולא רוצה כו' ר"ל אע"פ שבברור התוודע לו ע"י הבחינה שאין חפץ להש"י לקלל את ישראל בכל זאת עדיין היה במחשבתו הרשע שאין הרצון הזה רצון שלם רק רוצה ולא רוצה לקללם ר"ל לא ירצה לקללם בשום אופן אבל לא ברצון גמור וראיה שהיה זאת במחשבתו ממ"ש אח"כ וישת אל המדבר פניו שפירושו שהזכיר עונותיהם. כי נמשך רש"י ז"ל בזה אחר התרגום שתרגם ושוי לות עגלא דעבדו ישראל במדברא אפוהי כמ"ש רש"י ז"ל אח"כ ד"ה וישת:

ב רוח גבוהה הוא מה שפירש"י ז"ל פרשה כ"ב בפסוק מאן ד' לתתי להלוך עמכם למדנו שרוחו גבוהה ולא רצה לגלות כו'. ונפש רחבה הוא מה שפירש"י ז"ל לעיל פ' הנ"ל ג"כ פסוק י"ח במאמר אם יתן לי ברק מלא ביתו וגו' למדנו שנפשו רחבה וחומד וכו' ועין רעה הוא מה שפירש"י ז"ל כאן בפסוק שלפנינו בקש להכניס בהם עין רעה וכו':

(ד"ה ותהי עליו) כבר כ' רש"י ז"ל למעלה בסדר זה כ"פ שאצל נבואת בלעם הרשע בא פעל התגלות הכבוד בר' ויקר ולא בל' שאר הנבואות לרמז בזה גנותו של אותו רשע. וכבר הארכתי בזה במקומו. ולפ"ז יקשה מה שבא הגלוי כאן בדרך כבוד לומר ותהי עליו רוח אלקים. לזה פירש"י ז"ל כי אין הכוונה שנחה עליו רוח אלקים רק שהיתה עמו רוח אחרת לברך את ישראל וכנה הרוח הזה בשם רוח אלקים לפי שהיתה תשוקתו ורוחו ראשונה הפך רוח המקום ב"ה אמר שעתה בהוה שעלה בלבו לברך את ישראל היתה עליו רוח אלקים:

ג ב' נקודות ההפסק שבא כאן בדפוס לפני מאמר בלק בנו צפור הוא ט"ס והכל דבור א' ור"ל לפי פשוטו הויו נוסף אבל לפי הדרש אינו נוסף והדרש לא יכחיש דפשוט אבל אמרו שרמז יש כאן בלק בנו צפור בלק הוא בנו של צפור מצד הלידה. וצפור הוא בנו של ברק מצד המלוכה. וכן בלעם בנו של בעור מצד הלידה ובעור הוא בנו של בלעם מצד הנבואה. וכמשל ההדיוט מנה בן פרס וד"ר שמרמז הלשון דזה היות האב במדרגת הבן אלא שהבן הוא גדול מאביו במדרגה:

(ד"ה שתום) לפירוש הראשון פירוש שתום נקוב לפי שנסתמא ויצאו עיניו. ר"ל שבלטו מאוד. לפי שניתקו מהחור הוא מקום מושב העין ועי"ז נראה החור כאלו הוא פתוח וכנה החור מקום מושב העין בשם עין ולכן אמר שתום העין ודוגמתו בלשון משנה כדי שישתום וישתום וכו' שפירושו כדי שינקוב ויסתום ורז"ל נתנו טעם לסתימת עינו זה. ולפירוש הב' ג"כ פירוש שתום מענין פתיחה אלא שאינה פתיחת החור שיהיה פתיחה זו סמיות עינים אבל פירוש עין עין ממש. וא"כ הוראתו בהפך על מאור העינים אלא דמ"מ מדלא כתיב סתום העינים למדנו ג"כ שהיה סומא באחת מעיניו:

ד ד"ק כי פירוש נופל וגלוי עינים שהיה גלוי עינים בעת שהיה נופל ולפי התרגום פירוש נופל בעת היותו שוכב. ולפי הדרש פירוש נופל שנפל ער פניו מרוב הבהלה:

ז ר"ל כאן במקרא בא המשל לבדו והנמשל הוא כתרגומו:

(ד"ה וזרעו) לפי התרגום מורה משל זה שהמלך שיבוא מבניהם יצליח מאוד למשול ממשל רב בעמים רבים. ועד"ז פירש"י ז"ל כאן שיהיה המשל נאות אל הנמשל הזה. ואמר כי יזל מים מדליו שפירושו על הבנים שיבואו מטפת דזרע. ואמר אח"כ וזרעו במים רבים שפירושו הצלחת הזרע ההוא:

ח (ד"ה יגרם) מנחם פירשו ג"כ מענין עצמות אבל פירשו יגרם ישבור עצמותם כמו וישנו את המזבח שפירושו הסרת הדשן. וע"ז אמר רש"י ז"ל שא"צ לזה כאן כי יתכן לפרשו שיעמידם על העצמות והמוח שבפנים והבשר שסביבותם יאכל ויהיה אחד עם מאמר הקודם יאכל גוים צריו וע"י אכילה זו ועצמותיהם יגרם ר"ל יעמידם על העצמות בלבד:

(ד"ה וחציו) ר"ל אונקרוס תרגם וחציו ימחץ וארעתהון יחסגון ולפ"ז פירש"י ז"ל שלדעתו פירוש וחציו מענין פעל יחצון ר"ל חלוקת ארצם ופירוש ימחץ כמו שפירש"י ז"ל בדבור הסמוך יעבור ע"י המחיצה וההכאה כמו ומחצה וחלפה רקתו שפירושו שהית' עברה רקתו ע"י המחיצה. ועד"ז אמר כאן יעבור בין חלוקות ארצם ע"י ההמחצה:

יג למעלה בפרשה כ"ב פסוק י"ח נאמר ג"כ הלשון הזה ודקדקו ז"ל שנוי הלשונות שלמעלה נאמר ויען בלעם ויאמר אל עבדי בלק אם יתן לי בלק מלא ביתו כסף וזהב לא

אוכל לעבור את פי ד' אלקי וגו' וכאן אמר אם יתן לי בלק מלא ביתו כסף וזהב לא אוכל לעבור את פי ד' וגו' ולא הוסיף מלת אלקי לכן דרשו ששם אמר בל' כנוי הקנין לחיותי אלקיו ונגלה עליו וכאן כבר ידע שלא תנוח עליו הרוח עוד:

יד לכן לא אמר הנני הולך לארצי אבל אמר הנני הולך לעמי (ד"ה רכה) ר"ל ולא נזכר בכתוב שלפנינו מה הוא העצה הזו אבר למדו ז"ל בחלק העצה ממקום אחר שנאמר שם הן הנה הי' לישראל בדבר בלעם וגו' ומשם נלמד א"כ בביאור שעצתו הרשעה היתה להכשירם בזמה:

(ד"ה אשר) ר"ל ובתשלומו ראוי להיות לכה איעצך ואגידה לך אשר יעשה וגו'. וכן תרגם אונקלוס איתא אמלכינך מה דתעביד ואחוי לך מה דיעביד וגו' (ד"ה ומחץ) ב' נקודות ההפסק שבאו בדפוס לפני דבור זה הוא בטעות. וראיה לזה שהרי רש"י ז"ל מפרש אח"כ המאמר שלפניו ויודע דעת עליון וע"כ שדבור זה הוא אחד עם הקודם שסיים ואומר לך מה שהן עתידין להרע למואב באחרית הימים. וע"ז מפרש רש"י ז"ל והיכן דבר הוא מ"ש אח"כ ומחץ פאתי מואב:

יז (ד"ה ומחץ) והוא כפירוש התרגום ויקטול רברבי מואב ופירוש פאתי מואב לפ"ז פאות העם והם השרים והסגנים. ותיבת פאות כמו פנות העם שפירושו ג"כ שרי החיל כי הפנה כפאת הבית והוא יסוד הבית שמחבר ראשי הכתלים והיה לבית אחד כן ראשי החיל מחברים אנשי הצבא והיה למחנה אחד:

(ד"ה וקרקר) כצ"ל לשון נקודה ויכנה ההריגה בנקירה:

יח ר"ל שאין ר"ל ששעיר שדם אויביו של יעקב הנזכר במקרא הקודם יהיה לו ירשה רק ר"ל ששעיר יהיה ירשה לאויביו והם ישראל. ונגינת הטעם מסייע רזה שחבר תיבת שעיר עם תיבת ירשה. ולפי הפי' הראשון היה ראוי להדביק תיבת שעיר עם תיבת אויביו ולא שיהיה תיבת שעיר בחבור המפסיק. והמפסיק היה ראוי להיות במלת ירשה, וזה מבואר:

כא וענין תרעתים שמעתים סוכתם דרשו חז"ל לגדולתן של בני יתרו:

כב ופירוש קין כמו קיני כי נטיית שם היחס קיני מן קין כנטיית כנוי הקנין למדבר בעדו בשקל פיל כמן שיאמר מן בית ביתי. והכלל שהיוד עה"פ בשקל פיל תנוח בנטי' אחר הצייריי:

כג (ד"ה אוי) ר"ל מי יוכל להתקיים בזמן הזה שיהיה אשור ברוממות הגדולה שרא יעבור עליו הכוס שישקוהו בני אשור ופירוש משומו מלהשים והמם מם השלילה, ומלח אל במקום זה אינו קודש רק פירושו כמו אלה כמו כי את כל התועבות האל וגו'. והתוך

המאמר אוי מי יוכל להתקיים בזמן הזה (זמן התרוממות אשור) מלהשים עליו את הגזרות אשר גזר הש"י שיעשו בו אשור. וקשור הנבואות נ"ל שהוא להראות בזה היות ישראל עליון בחשיבות על כל גויי הארץ כי ישראל אף אם ירדו מגדולתן אין ירידתן מתקיימת כמ"ש לעיל כי אם יהיה לבאר קין עד מה אשור תשבך אבל באומות הענין בהפוך שגם בהיותן בתכלית הגדולה. לסוף ישפלו מגדולתן עד עפר. לכך כאן כאשר זכר את אשור בנבואה הקודמת אמר בנבואה הב' הזו שגדולת אשור תגדל כל כך עד שיחריך את כל העולם מאימתו. ובימיו יאמר המאמר הזה אוי מי יחיה משומו אל ר"ל על מי לא יעבור כוס אשור מי ימלט ממנו. ובכל זאת מה יהא בסופו וצים מיד וגו' כמו שיתבאר בציון הסמוך:

באי"ד ועוד יבואו וכו'. ר"ל כי פירוש וצים מיד כתים שיבואו אח"כ ציים ר"ל ספינות גדולות מיד כתים לעבור על אשור שיכבשום כמ"ש אח"כ וענו אשור וענו עבר כי בני עבר הנהר הם ג"כ בכלל הבאים על אשור כי לפירש"י ז"ל כתים הם ארמים ובני עבר הנהר הם מכלל ארם אבל בני אשור יכניעו ג"כ את הכתים כמו שיבואר בסמוך:

כד וענו אשור ר"ר שאשור יענו לאומות אחרים כמ"ש אח"כ וענו עבר ר"ל רמי יענו רבני עבר זהו כוונה רש"י ז"ל כאן מאמר וענו עבר הוא פירוש למאמר הקודם וענו אשור:

(ד"ה וגם) ד"ל עם כל הגדולה דזו אחריתו גם הוא עדי אובד ולא כן חלק יעקב נחלת ד' ב"ה. זהו קשור הנבואות ההם לע"ד:

פרק כה

ב ר"ל ממה שספר ברא שונה מן הזנות אל בנות מואב ואח"כ מההשתחוואה לע"ז תועבת מואב נראה שהזנות היה סבה לחטא השני ההוא העצום:

ג (ד"ה ויחר) וכמ"ש להלן פסוק ח' ותעצר המגפה הרי שחרון אף זה ענינו מגפה:

ד כי למה יומתו ראשי העם יותר מההדיוטים. לכן ע"כ הפי' כח את כל ראשי העם לשפוט משפט העוברים:

(ד"ה והוקע) רפי פירוש הנ"ל שאין מלת אותם כנוי לראשי העם רק על העובדים שבכח המאמר. וכן הוא באמת בפסוק שאחריו ויאמר משה אל שופטי ישראל הרגו איש אנשיו וגו' ופסוק זה מכריע לפירוש הנזכר שהכוונה קח עמך את כל ראשי העם והוקע את העובדים:

(ד"ה נגד השמש) ר"ל מפני שהשמש לעין כר נקרא כל דבר הנעשה בפומבי ולעין כל נגד השמש, מדברי הרא"ם ז"ל:

בא"ד ומדרש אגדה ר"ל שהשמש המבדיל בין הדברים המעורבים לחוש הראות להיות ניכר כ"א בפ"ע. הוא היה לסימן גם בענין תערובת החוטאים עם התמימים ע"ד דוגמא ומשל:

ו לא אמר הכתוב כדרכו לומר בתחלת הספור ויבוא איש מבני ישראל ויקרב אל אחיו אבל אמר והנה איש מב"י בא ויקרב וגו' ומלת והנה מורה שמאמר שבכתוב זה מקושר עם דכתוב הקודם. ולזה אמרו חז"ל שמרומז בכתוב קברתם האמתית שהמסופר בכאן מאת המדינית איננו מאותן שפשעו מתחלה בזנות המוזכר מהם בפסוק א' ויחל העם לזנות וגו' אבל היה המקרה הזה אחרי שצוה משה שופטים לענוש את החוטאים עונש מות ומהצוואה הזו התגוללה נבלה זאת כמו שביארו זה בסנהדרין הועתק בראב"ם ז"ל ובזה יתכן מ"ש הכתוב והנה איש מב"י בא ויקרב וגו' שלשון זה משמעו היות הענין הזה מקושר עם הקודם ויאמר משה אל שופטי וגו', ועי"ז והנה איש מב"י בא ויקרב וגו' (ד"ה והמה בוכים) ר"ל שמשמעות לשון הכתוב הזה מורה שע"י שהעז פניו להקריב אל אחיו את המדינית בפרהסיא לעיני משה ולעיני כל העדה גרם להם הבכיה, כי לא ידעו מה לעשות עם המתפקר ההוא לפי שנתעלמה הלכה מהם ולולי כן לא היה משה בוכה רק התאמץ לנקום נקם כמו שעשה במעשה העגל ולא היה חובק ידיו ובוכה:

ז כבר אמר בפסוק הקודם שנעשתה התועבה ההיא בפומבי לעיני כל עדת ב"י. ולמה חזר ואמר כאן בפסוק שלפנינו וירא פנחס וגו' ולא הי"ל ארא ויקם פנחס מתוך העדה ויקח רומח בידו וגו' ולשון שלפנינו וירא פנחס וגו' נופל יותר אם לא היה הרואה אלא פנחס לבדו. לכן פירשו ז"ל שאמר וירא פנחס וגו' להורות בזה שע"י הראיה הזאת היה נזכר הלכה ע"י שראה מעשה נזכר הלכה:

סדר פנחס

יא ר"ל לעיל בסמוך בסדר בלק בסופו. אמר וירא פנחס בן אלעזר בן אהרן הכהן וגו' ויקח רומה וגו' ושם הוא לשון המספר לכך הוצרך ליחסו להודיע מי הוא המקנא דזה אבל מה שחזר ויחסו בפסוק שלפנינו יש ישובו קושי כפול:

א' אחרי שכבר יחסו למעלה וידענו מי הוא בעל המעשה למה הוצרך ליחס לבעל המעשה ההוא שוב שנית. ב' אחרי שבכאן איננו מל' המספר. רק ל' הספור ר"ל שהשי"ת אמר למשה בל' הזה. פנחס בן אלעזר בן אהרן הכהן השיב את חמתי וגו' ולאיזה יחס לבעל המעשה ההוא בפני משה. וכי לא הי' משה וכל ישראל יודעין מי הוא בעל המעשה. הרי עשהו לפניהם. כמוזכר בסוף סדר הקודם בפירוש ויקם מתוך העדה ויקח

רומח וגו' לכן פירשו ז"ל שהי' השבטים מבזים אותו ואמרו בן פוטי זה שפטם אבי אמו עגלים לע"ז יהרוג נשיא שבט מישראל. ור"ל לפי שפנחס הוא מזרע יתרו כמ"ש במקום אחר. ואלעזר בן אהרן לקח מבנות פוטיאל לו לאשה ואמרו ז"ל שפוטיאל זה יתרו. ולפי שהיו השבטים מכעסם עליו מכנים אותו בחמתם אחרי זקנו יתרו. לכך אמר הקב"ה למשה פנחס בן אלעזר בן אהרן הכהן השיב את חמתי וגו'. והוא כאומר נאות אליו המעשה ההוא מפאת תולדותיו לבית אבותיו כי הוא מזרע אלעזר ואהרן וא"כ כשיאמר משה אח"כ בשורת השלום הזה. לפנחס בפני כל ישראל ויאמרו לו כה אמר ד'. פנחס בן אלעזר בן אהרן הכהן השיב וגו' לכן אמור הנני נותן לו את בריתי שלום. יבינו כל ישראל שמה שיחסו לו' פנחס בן אלעזר בן אהרן הכהן. הדברים האלה נוגעין אליהם להמרותם. לא בן פוטי עשה זה. בן אהרן עשהו ובזה תדע מהפסוק שבסוף סדר הקודם לא נשמע זה שהרי שם הוא לשון המספר והוצרך ליחסו כדי להודיענו מי הוא בעל המעשה ועוד שהפסוק הזה לא נאמר אז לישראל בעל פה כדי שיבינו מתוכו. לאיזה תכלית נתייחס ולהוציא מלבם. וכל זה אינו מובן רק מפסוק הזה שלפנינו ומבואר מאוד [ד"ה בקנאו] כבר הארכתי בסדר יתרו. בגדר פעל קנא בכל פרטי הוראתו וכאן אקצר. הנה פעל זה לפי הוראתו האחת מורה על הרגשת החמה בגלל איזה פעל הנוגע לזכות המקנא. ר"ל במה שהפועל שלל זכות המקנא והנה בלתי ספק כי הרגשה הזו במה שגרר אחריו חטא זנות ישראל עם בנות מואב והוא ההצמד אחרי בעל פעור. לא הרגיש בה פנחס לבדו וכל גדולי הדור ובפרט משה נשתתף עמו בהרגשה זו. וזכות פנחס הי' המעשה הנמשכת מההרגשה הזו והוא פעל הנקימה והנה כבר ביארתי פעמים רבות במחברתי זה כי מדרך לה"ק לכנות הפעל בשם הסבה שעל ידה בא הפעל ההוא. ולפ"ז צריך לפרש ג"כ שפעל קנא הנזכר בכאן איננו על הרגשת הלב לבד. כמו כי ד' אלקיך אל קנא. רק בא על פעל הנקימה וכנה הפעל על שם סבתו שהוא הקנאה. כי שתים הללו. ר"ל הנקימה וסבתה שהוא פעל הקנאה. גרמו זכות פנחס. וז"ש רש"י ז"ל כאן בנקמו את נקמתי בקצפו וכו' ר"ל שפעל בקנאו הנזכר כאן כולל פעל הנקימה והרגשת הקצף. לפי שכנה הפעל אחרי סבתו. וכתב רש"י ז"ל עוד כל לשון קנאה הוא המתחרה וכו' ר"ל שפעל קנאה בעצם וראשונה הונח רק על הרגשת הלב. אבל כאן כולל בעצמו גם פעל הנקימה הנמשך ממנה ומבואר:

יב כי פירוש את בריתי שלום את בריתי ברית שלום כמו והנבואה עודד הנביא שפירושו הנבואה נבואת עודד הנביא ועניין ברית השלום הזה. פירש"י ז"ל שהברית הוא האמור להלן בפסוק שאחריו והיתה וגו' ברית כהונת עולם. ודע שהבטחת הקב"ה בדבר קיים

לדורות נקרא ברית. והושאל השם הזה מדרכי בני אדם שכאשר יבטיחו זה לזה בדבר קיים כל ימי חייהם כורתין ברית ביניהם על הבטחה זו. או נשבעין זה לזה ואצל השי"ת הבטחתו לבד הוא הברית. ולכך נקרא הבטחת הקב"ה לפנחס על דבר הכהונה לו ולזרעו ברית כהונת עולם. והוסיף עוד השי"ת לכנות את הברית הזה בשם ברית שלום. והוא ע"ד שפירשתי בדרוש במאמר המדרש על פסוק הקודם. פנחס בן וגו' השיב את חמתי וגו' אמר הקב"ה בדין הוא שיטול את שכרו ואעתיק משם בקיצור הצריך לענינינו. שמשונה הברית הזה ברית הכהונה האמור כאן אצל פנחס. משאר הבריתות שברית הארץ האמור אצל אברהם אבינו ע"ה. וברית המלוכה שאצל דוד ושלמה וכיוצא עוד. הם ברית האהבה ע"ד אהבת האבות לבנים. שכאשר יתנהגו בניהם בדרך טובים. ייטיבו עמהם אבותיהם וישפיעו עליהם חסדים וטובות. אכן ברית הכהונה שניתנה לפנחס. הוא ע"ד החזקת טובה כביכול וחיוב כמו שהחיוב על מי שמטיבין לו לגמול טובה להמטיב חלף טובתו. ובדרוש הארכתי בטעם הדבר הזה וכאן אין זה מקומו כי לא באתי דק לבאר דברי רש"י ז"ל. ועל כוונה זו לרמז לפנחס מה רב מעשהו עד השיעור הזה שמתנת הכהונה הנתונה לו מאת השי"ת. הוא כביכול ע"ד חיוב והחזקת טובה כנה את ברית כהונהזו בשמברית שלום והנה קרא להנח' הדעת והשקט הרעיון מסערת הקנאה והרוגז על הזולת בשם שלום לפי שעתה ע"י מעשהו זה גרם שידור שכינתו ית' בין ישראל וההסכמה בין דברים שונים ובלתי מתנגדים זה לזה הוא גדר השלום ולכך נק' ברית כהונה זו ברית שלום ע"ד סמיכת המסובב לסבתו. כי השלום שגרם פנחס להקב"ה עם ישראל הי' סבה לברית כהונה זו הנתונה לו מאתו ית' ולפיכך הקדים ב"ה לומר בתחלה בטרם פירש לו מהות הברית הזה שהוא ברית השלום שגרם לו כביכול. ובזה רמז לו לכבוד ולתפארת שהברית הזה הוא ע"ד חיוב והחזקת טובה ואח"כ פירש לו מהות הברית והיתה לו וגו' ברית כהונת עולם. ואחרי שבארתי זה בדרך כלל אשוב לבאר עפ"י כוונה זו דבור רש"י ז"ל בפרט שכתב בתחלה את בריתי שלום שתהא לו לברית שלום ר"ל כי אין השלום הנזכר פה. מהות ועצם הברית שיתן לפנחס את שלומו כי ענין זה אין לו שחר והבנה כלל אבל השלום הנזכר פה הוא שם תואר לברית הנזכר בפסוק שאחריו והוא ברית הכהונה ושיעור הכתוב הנני נותן לו את בריתי ברית שלום ר"ל הברית בעבור השקט החמה והסכמת רוחי עם ישראל והמשך הדבור בציון הסמוך: בא"ד כאדם המחזיק טובה וכו'. ר"ל שבמה שכנה לברית הזה ברית שלום הראה לכבוד פנחס שברית הזו עולה על אחרות בהיותה ע"ד חובה כביכול להחזיק טובה למי שעשה לו טובה וזה שסיים רש"י ז"ל בדבור זה אף כאן פירש לו הקב"ה שלומיותיו. ר"ל שבמה

שכנהו ברית שלום. פירש לו הקב"ה ששב אליו השלום כביכול ע"י מעשהו והוא הטובה שעשה לו פנחס.

יג ר"ל ע"ד שביארתי לעיל שאין המאמר הזה מאמר נוסף על הקודם והבטחה אחרת רק ביאור הברית הנזכר מקודם מה הוא מהות ועצם ברית השלום הזה זהו כוונת רש"י ז"ל כאן:

טו (ד"ה בית אב) ולפ"ז תיבת ראש מושך עצמו ואחר עמו ראש אומות ראש בית אב לפי שהי' בית שלו ראש לכל הבתי אבות ופשוט:

יז כבר ידוע במלאכת דקדוק הלשון שהמקור משמש במקום כל הזמנים ובמקום הציווי ולא ישמור לא המין ולא המספר. אבל רש"י ז"ל הבדיל עוד בין הציווי הפשוט ובין המקור המשמ' במקום הציווי שהמקור המשמש במקום הציווי יורה על הטלת החובה התמידית וציווי צרור בכתוב זה יורה על החובה לצרור אותם תמיד בכל זמן ובכל אופן שתשיג ידם וכן מ"ד זה הוא ציווי זכור ושמור כמו שפירש"י ז"ל במקומות הללו וזה שכתב רש"י ז"ל עליכם לאיב אותם:

יח ר"ל בדבר זה הם צוררים לכם במה שמתנכלים לכם בעצות ותחבולות להטעות אתכם בפעור ע"ז ראש כל מרין

יט ר"ל שפסוק זה הוא הקדמה לפרשה שאחרי' שבעבור המגפה שאכלה בעם נצטווה משה על המנין. והנה גלוי לפני השם ב"ה מנינם אבל ציווי זה הוא להראות חשיבותן של ישראל לפני המקום ב"ה כמו שאמרו א"ל משל לרועה כו'. ד"א כשיצאו כו':

פרק כו

ב ר"ל ולא אחר שבט דאם כי המנין הי' מספר נפשות כל שבט ושבט לבד. ולכן צוה הקב"ה שאותן האנשים שאביהם ואמם משבטים שונים ימנו עם שבט אביהם:

ג ופי' אותם כמו עמם ומלת את משמשת דבהרבה מקומות במקום עם כידוע:

(ד"ה לאמר) מלה זו משמשת לפעמים במקום ביאור ר"ל לבאר על מה רומז הענין או פרטות הענין וע"ד זה יתכן לפרש גם כאן שבא לבאר הפרט ומחובר עם מקרא שאחריו מבן עשרים שנה וגו' ר"ל שבא כותב התורה לבאר מי הם המנויים אבל כאן אין צורך לזה אחרי שעל כרחנו נצטרך לומר שפסוק שלפנינו הוא מקרא קצר ולזה יתכן יותר לומר כי פירוש לאמר כדברים האלה והקיצור בפסוק שלאחריו ובתשלומו ראוי עליכם להמנות מבן עשרים שנה ומעל' ומקרא שלפנינו הוא מאמר שלם ושיעורו וידבר משה ואלעזר עמם לאמר ובא הכתוב שאחריו לבאר מהות הדבור. ואמר מבן עשרים ומעלה וגו' והוא

מקרא קצר ודבור רש"י זה ראוי להיות אחד עם דבור השני שאחריו אלא שבשביל הפסק הפסוקים דפסיק הציון:

ד לפי שהדור הנמנה המסופר ממנו בפרשה זו הוא דור באי הארץ. ובמקרא שלפנינו נאמר כאשר צוה ד' את משה ובני ישראל היוצאים מארץ מצרים לכן צריך לומר שהכוונה על מה שנאמר בפרשת תשא כל העובר על הפקודים מבן עשרים שנה ומעלה וגו' שזה נאמר לדור יוצאי מצרים ואין הכוונה על הציווי שבא כאן בתחלת פרשה שלפנינו שאו וגו' מבן עשרים שנה ומעלה וגו' אלו דברי רבינו הרא"ם ז"ל. אבל מה שאחז הכתוב כאן הציווי דאמור בפרשת תשא ולא תפס הציווי הסמוכה שנאמרה אז. זהו לפי שעיקר הציווי הוא בפרשת תשא ששם לא בא הציווי על המנין בפעל רק בא לצוות אופן המנין ומי הם המניים והציווי הנזכר כאן אינו אלא השנות הציווי הקודם הנ"ל כאשר בא לצוות על המנין בפעל וכל זה פשוט ומבואר:

ט ר"ל כי הצו הוא מבנין הפועל וחסר הפועל השני והוא בכח המאמר:

(ד"ה בהצותם) גם כאן השלים ז"ל החסרון שבכח המאמר כדרכו ז"ל:

(ד"ק הצו) אחר שבדבורים הקודמים ביאר רש"י ז"ל בי חסר הפועל השני פירש כאן בדבור זה ענין הפעל הזה ופתרונו שביאורו השיאו, את ישראל לריב ער משה וכן הוא דרכו ז"ל לרוב

יא לולי היו בני קרח בעדת בעלי המחלוקת לא הי' מספר מהם הכתוב שלא מתו. כי לשה ימותו בעון אבותם והם אין להם משפט מות אבל במה שסופר מהם בכתוב שלא מתו. נראה כי גם הם היו בעצת קרח בתחלה וניצולו בזכות התשובה:

יג רש"י ז"ל כתב להלן בפסוק כ"ד שכל המשפחות נקראו על שם יורדי מצרים (ובציוני שם יבואר טעם זה) והם הנזכרים בפרשת ויגש. שבאו עם יעקב למצרים. והנה זכר שם ובני שמעון ימואל וימין ואוהד ויכין וצוחר ושאול בן הכנענית. הרי שנתיילדו משמעון שש משפחות ומפני זה צ"ל כי זרח הוא צוחר לפי שההא והחית מתחלפין ויהי' צוחר מענין צוהר. שהוא אחד עם זרח והמשך דבורי רש"י ז"ל יבואר לפרקים בציונים דלהלן כדי להקל על הקורא:

בא"ד אבל משפחת כו'. ר"ל כי להיות המשפחות של כל שבט ושבט נקראות על שם הבנים של אבות השבטים שירדו עמהם למצרים וכפי מספר הבנים של אבי כל שבט כן מספר המשפחות. א"כ ע"כ צ"ל שקצת משפחות בטלו אח"כ במדבר. והם שבע משפחות כמו שחשבם רש"י ז"ל כאן:

בא"ד ומצאתי בגמרא כו'. ר"ל שסבת בטול שבע משפחות הללו אינו מפני שהבנים ההם לא הולידו ולא עשו משפחות. רק הוא לסבה המבוארת בגמרא שהביא רש"י ז"ל כאן:
בא"ד אלא שחזרו לאחוריהם ורדפו כו' ר"ל כמו שפירש"י ז"ל בפרשת עקב על הפסוק הנאמר שם. ובני ישראל נסעו מבארות בני יעקן מוסרה. שם מת אהרן וגו' שהכוונה לפי שמות אהרן גרם להם המקרה המר הזה שחזרו לאחוריהם שמונה מסעות עד למוסרה. ובשביל זה נלחמו עמהם בני לוי ונהרגו במלחמה זו כמה רבבות. לכך בהשקיטם מהמלחמה עשו שם במוסרה אבל כבד על אהרן שנדמה להם עתה כאלו מת שם במוסרה:
בא"ד ומבני לוי נפלו כו'. הנה סיום דברי הגמ' הוא ומבני לוי נפלו ד' משפחות ואח"כ הוא מל' רש"י ז"ל שבא רש"י ז"ל לבאר מי הם אותן הארבעה משפחות שנפלו מבני לוי והנה נזכר בסדר וארא שבני לוי הם גרשון קהת ומררי ובני גרשון לבני ושמעי ובני קהת עמרם ויצהר חברון ועזיאל ובני מררי מחלי ומושי, ובסדר שלנו לא נזכר להרן אצל פקודי הלוים רק משפחת הלבני מבני גרשונים ואצל הקהתים לא זכר שם רק משפחת עמרם וחברון ומשפחת הקרחי שדסמבני יעדר כמ"ש בסדר וארא ובני יצהר קרח ונפג וזכרי א"כ לפי הנראה לא חסר מבני לוי רק שתי משפחות והם שמעי מבני גרשון ועזיאל מבני קהת. ואיך אמרו ז"ל בש"ס שנפלו מבני לוי ארבע משפחות לכן כתב רש"י ז"ל שבאמת לפי שלא נזכר מבני יצהר רק משפחת הקרחי ולא זכר משפחת הנפג ומשפחת הזכוי לזה נחשב ג"כ כאלו בטלה כל משפחת היצהרי. אבל עם כל זה עדיין לא מצינו שחסרו מבני לוי רק שלש משפחות ובגמרא אמרו שחסרו ארבע משפחות על כן כתב רש"י ז"ל והרביעית לא ידעתי מה היא:
בא"ד ור' תנחומא דרש כו'. זה הוא חוזר למעלה שבגמרא ירושלמית אמרו ז"ל בטעם בטול שבע משפחות הנ"ל שהוא מסבת המלחמה שהיתה במוסרה עם בני לוי. אבל ר' תנחומא דרש ששבע משפחות הללו בטלו במגפה בדבר בלעם והמגפה הי' סבת בטול שבע משפחות הללו:
בא"ד אבל לפי החסרון כו' ר"ל שרש"י ז"ל הכריע בסבת בטול המשפחות ההם לדעת הגמרא ירושלמית שהוא מפני מלחמת מוסרה ולא כדעת התנחומא וראי' לזה שהרי כשנרד לחשבון נראה שבמנין השני הזה שנמנו ישראל אחרי המגפה בדבר בלעם בקצת השבטים הותירו על מנין הראשון שבחומש הפקודים בסדר במדבר כמה אלפים. עד שבקצתם הי' עולה היתרון לרבבה ויותר ובקצתם לשני רבבות ובקצתם הגיע החסרון ממנין הראשון הנזכר. והנה בשבטים שחסרו לא נמצא בכולם לבד שבט שמעון שיגיע

החסרון ליותר מסך שמונת אלפים. אבר בשבט שמעון הגיע החסרון עד להשתוממות שחסר משבטו סך עצום שלשים אלף ושבעת אלפים. והנה ברור שסבת היתרון שהשיג לקצת השבטים הוא אותן שלא נמנו במנין הראשונים שבחומש הפקודים מחמת שלא היו אז עדיין בני עשרים ראויין למנין. אבל עתה במנין השני ככר הגיעו לבני עשרים אבל בקצת השבטים לא הספיקו אותן שהגיעו לשנת העשרים במנין השני למלאות החסרון הגדול שנחסר מדם. ובקבץ מספר החסרים שבקצת השבטים יעלה הקובץ לסך ששים אלפים ומאה ואין בידינו לומר שהגיע החסרון הזה בסבת המגפה בדבר בלעם שהרי לא היו המתים במגפה רק ארבעה ועשרים אלף וע"כ צ"ל הששה ושלשים אלף הנותרים בעודף על מותי הדבר מתו קצתם במיתה טבעית וקצתם בנפלם במלחמת מוסרה וא"כ להיות שעפ"י הנזכר שגם בשבטים שחסרו מהם לא הגיע החסרון ליותר משמונת אלפים לבד שבט שמעון שהחסרון הוא בו מבהיר שבעה ושלשים אלפים. ער כן תכריע הסברא. שכל העשרים וארבע אלף שנפלו במגפה היו משבטו של שמעון לבד להיות שהם פרצו יותר בזנות וההצמד אחרי בעל פעור ונשיאם יוכיח. שהוא זמרי בן סלוא מה שעשה עם המדינית וכל השבט ולפחות רובו אין ספק שנמשך אחרי נשיאו. ולכן פרצה בהם המגפה כ"ד אלף איש. והעודף על סך זה והוא שרשה עשרה אלף שנחסרו עוד משבט זה קרה לדם מקרה אחיהם יתר השבטים שקצתן מתו מיתה טבעית וקצתן מתו במלחמת מוסרה. וע"י הנחה זו יתיישב לנו דבר התמהון מהחסרון העצום שהגיע לשבט שמעון יתר על שאר השבטים. ועפ"י זה הכריע רש"י ז"ל בדעת הש"ס ירושלמי שבטול שבע משפחות החסרות משבט שמעון וגד ובנימין הוא בסבת מלחמת מוסרה. ולא כדעת רבי תנחומא שבטלו במגפה בדבר בלעם:

טז כבר כתבתי לעיל שרש"י ז"ל לשטתו שכתב להלן. שכל המשפחות נקראו על שם יורדי מצרים והם הנזכרים בפרשת ויגש שבאו עם יעקב למצרים ועפ"י הנחה זו ימאן רש"י ז"ר לפרש שאזני הנזכר כאן הוא בן גד. שא"כ נצטרך לומר שנולד לגד אחרי רדתו למצרים. ובאמת שאין המשפחות נקראות על שם הבנים שנולדו לשבטים במצרים ואין לבנים אלו שם במשפחה חדשה בפני עצמה על כן פירש"י ז"ל שאזני הנזכר כאן איננו בן גד. כמו צפוני וחגי וכו'. רק הוא מבני בניו מזרע אצבון הנחסר כאן בספור ובזה אין משפחת אזני משפחה חדשה. רק משפחת אצבון שהי' מיורדי מצרים כנזכר פרשת ויגש ולכן סיים רש"י בזה. ואיני יודע למה לא נקראת משפחתו על שמו שיותר ראוי לכנות את המשפחה על שם האב הוא אצבון ולא על שם בנו הוא אזני זהו ביאור דבור רש"י ז"ל בכאן. ואולם לכאורה מ"ש רש"י ז"ל כאן. שאזני הוא משפחת אצבון סוחר למ"ש רש"י

ז"ל בדבור הקודם שמשפחת אצבון בטלה והוא בלי ספק ממה שלא נזכר כאן משפחת אצבון ולכן מנו ז"ל משפחת אצבון בין שבע משפחות החסרות ומה שנרע"ד בזה כי כמו שכתב רש"י ז"ל לעיר שמשפחת היצהר נמנה בש"ס בין ארבעה משפחות החסרות מבני לוי. אף שמנה הכתוב משפחת הקרחי שהוא מבני יצהר. בכ"ז לפי שלא נמנה אלא משפחת הקרחי. ולא נמנה משפחת נפג וזכרי שהם ג"כ מבני יצהר לכך מנו ז"ל משפחת יצהר בין המשפחות הבטלות כן י"ל ג"כ כאן לפי שלא מנה מבני אצבון רק אזני. וזה דוחק לומר שלא הי' לו רק בן אחד ולמה לא מנה א"כ ממשפחת אצבון רק זרע הבן הזה. ולכן ע"כ צ"ל שיתר זרעו בטלו במלחמת מוסרה. ולכן המעט הנשאר מהם נכללה בתוך משפחת אזני שהוא הרוב ומפני כן נקרא משפחת אצבון משפחה חסרה. כמו משפחת יצהר. ומ"מ יפה הקשה רש"י ז"ל על שמחו שאזני הוא אצבון למה לא נקראת המשפחה על שם אצבון אבי המשפחה שאין לומר שבא הכתוב להודיענו בזה שבטלה משפחת אצבון וכל שארית משפחתו רק מזרע הבן האחד הוא אזני. לפי שבאמת אין הודעה זו מכוונת הספור כלל כאן וגם מה צורך לנו בהודעה זו לידע איזו משפחה חסרה. וכן אין לשאול ג"כ שזו הקושיא הי' לו לרש"י ז"ל להקשות ג"כ אצל משפחת הקרחי מדוע לא נקראת המשפחה על שם אביהם הוא יצהר שבאמת אין שאלה זו נופלת כלל שם שאחרי שנמנו כבר בני יצהר בסדר וארא שאמר שם אצל יחוסי הלוים ובני יצהר קרח ונפג וזכרי ולכך גם בסדר שלפנינו אצל פקודי הלוי כשבא לספר מאת המשפחות שבאו למנין דרך המספר לספר בפרטות ולא בדרך כללי. ולכך לא אמר שם דרך כלל משפחת היצהרי. רק משפחת הקרחי כדי לידע בפרט שלא נמנו רק זרע קרח ולא זרע נפג וזכרי אבל כאן אצל פקודי גד שרא ידענו כלל מקודם ולא נזכר בשום מקום מי המה בני אצבון בן גד אין נופל לומר כלל שבא לספר בפרטות מאיזה זרע הוא המשפחה הזו וכל זה מבואר מאור:

כד ר"ל ישוב הוא יוב שאין לומר שהוא בן אחר לישכר שהרי כל המשפחות לא נקראו אלא על שם יורדי מצרים וכן אין לומר שישוב הוא בן יוב כמ"ש רש"י ז"ל בדבור הקודם שאזני הוא בן אצבון שכל עוד שהשמות קרובים במבטא יותר יש לנו לומר שהוא שם אחד מלומר היותו שם איש אחר כי כן דרכי השמות במקרא להשתנות בקירוב המבטא כידוע. ואמנם הכרח שטת רש"י ז"ל שכל המשפחות נקראו דק על שם יורדי מצרים. יתבאר כזה. בני יעקב שנים עשר ראובן שמעון כו' הן הן השבטים שבטי י' הקדושים בניהם אשר הולידו הן הן המשפחות והנה בסדר ויגש נזכרו הבנים אשר הולידו השבטים לפני רדתם מצרימה ונזכר שם ג"כ שקצת מהבנים ההם הולידו

ג"כ לפני רדתם מצרים והם פרין בן יהודא שהוליד את חצרון וחמור. ובריעה בן אשר שהוליד את חבר ואת מלכיאל ובסדר שלפנינו במנין המשפחות נזכר ג"כ משפחת חצרון וחמול לשבט יהודא. וכן נזכר ג"כ משפחת חבר ומלכיאל במנין משפחות שבט אשר. ועתה יש לנו לשאול מה נשתנו פרין ובריעה שנתייחסו המשפחות אחרי בניהם מכל בני השבטים שרא נתייחסו המשפחות אחרי בניהם שהולידו זהו ההערה הא'. הערה השנית מכר בני השבטים שנזכרו בסדר ויגש לא מצאנו שנוי בסדר שלפנינו זולתי בשבט שמעון שתחת ימואל וצחר נזכר כאן נמואל וזרח ובשבט יששכר נזכר תחת יוב כאן ישוב. ובשבט גד תחת צפיון ואצבון נזכר כאן צפון ואזני ובשבט בנימין אחת אחי ומופים נזכר כאן אחירם ושפופם. ויש לנו ג"כ לשים רב אם נניח כי השמות המשונים הנזכרין כאן הם בני השבטים שנולדו להם אחר בואם למצרים יקשה ראשונה מדוע לא נתייחסו ג"כ בני שאר השבטים שנולדו להם במצרים ולומר שיתר השבטים לא הולידו כלל במצרים זהו דוחק. ושוב שנית יקשה מה זה עזב הכתוב במנין המשפחות קצת מבני השבטים שנולדו קודם ירידתן לארץ מצרים ולא ייחס אותם למשפחות ובחר תחתם בני קצת השבטים שנולדו במצרים למנותן למשפחות וליישב כל זה בחר רש"י ז"ל לומר שהשמות הנזכרים כאן הקרובים במבטא להשמות הנזכרות בסדר ויגש המה לאחדים ושמות שווים והמה שמות האנשים ההם הנזכרות בסדר ויגש. לכן כתב רש"י ז"ל שגמואל הוא ימואל ואחי הוא אחירם ומופים הוא שפופם וצפיון הוא צפון וצוהר הוא זרח (לפי שהם קרובים בפתרון) ויוב הוא ישוב ואזני הוא מבני אצבון וע"פ זה יצא לנו שכל בני השבטים הנזכרין כאן כולם הם מיורדי מצרים הנזכרין בסדר ויגש וסרה הערה השני'. וכתב עוד רש"י ז"ל שכר יורדי מצרים נמנו למשפחות ולא בני השבטים לבד כי גם בניהם שהולידו לפני בואם למצרים נמנו למשפחות ולכן נמנו כאן חצרון וחמול וחבר ומלכיאל עם היותן בני בני השבטים. לפי שנולדו ליהודא ואשר מבניהם קודם ירידתן למצרים ובזה סרה גם הערה השני' זהו שיטת רש"י ז"ל הישרה שכל יורדי מצרים נמנו למשפחות ונולדו במצרים לא נמנו ונכללין בתוך משפחות אחיהם יתר בני השבטים והשלמת ביאור דבור זה בציון הסמוך:

בא"ד חוץ ממשפחות כו' פשוט שאפרים ומנשה ראויין ג"כ שימנו בניהם למשפחות. לפי שהם שני שבטים ועוד שהרי נולדו להם הבנים לפני רדת יעקב למצרים. ואפי' תאמר שלא נולדו בנים לאפרים ומנשה רק אחרי בוא יעקב מצרימה איך יפקד מן המנין שני שבטים שלמים. ולכך מנה בניהם למשפחות וזה פשוט:

בא"ד וארד ונעמן כו' ר"ל בזה יקשה מדוע מנה ארד ונעמן בני בלע למשפחות הרי לא נולדו לבלע רק אחר בואו למצרים שהרי לא באו לחשבון בסדר ויגש עם הבאים לבית יעקב מצרים ותירץ ר' משה הדרשן ז"ר שזהו לפי שכבר נתעברה אמם מהם לפני ירידת בלע למצרים. ולכך הם חשובים כאלו כבר באו לעולם לפני ירידת בלע למצרים:

בא"ד ואם ראו אומר אני כו'. כאן בא רש"י ז"ל ליישב שתי הערות א' הערה הנ"ל בארד ונעמן בני בלע שנמנו למשפחות עם שנולדו לבלע אחרי בואו מצרימה כנ"ל ב' ממה שנזכר בסדר ויחי בראש הסדר ונראה שלא ראה יעקב ליוסף רק בניו. והם מנשה ואפרים ולא בני בניו שהם בני מנשה ואפרים. ולזה עם היות שראויין בני מנשה ואפרים להמנות למשפחות לפי שמנשה ואפרים הם השבטים עפ"י ברכת יעקב כנזכר בסדר ויחי א"כ צריכין לייחס בניהם למשפחות אף שנולדו אחרי ביאת יעקב למצרים כנ"ל בציון הסמוך הקודש. אבל זה מוקשה למה ימנו בני בניהם למשפחות כי אין ההכרח אלא בבניהם והנה בסדר שלפנינו מנה למשפחות בני גלעד בן מכיר בן מנשה. לכן כתב רש"י ז"ל ביישוב כל זה שבאמת עיקר המשפחות מתייחסות אחרי האב אם הוא מיורדי מצרים וכן אחרי בני מנשה ואפרים אף שאינם מן הנולדים לפני בוא יעקב למצרים אלא שאם אחד מראשי המשפחה יש לו בנים הרבה ושעיקר המשפחה מסתעפת ממנו הוא רק בן אחד. מדרך הכתוב להודיענו זה. ובאה ההודעה על דרך זה. שפלוני הוא ראש המשפחה אלא שעיקר משפחתו יצאה מבן פלוני ובני אחיו נבלעים בזרע הבן האחד ההוא או שבני אחיו נקראים רק על שם אביהם ראש המשפחה ועל פי זה נאמר שבלע בן בנימין הוא אבי וראש המשפחה ונקראת המשפחה אחריו. אבל בלע זה היו לו הרבה בנים ומשנים אלו מבניו הם ארד ונעמן יצאה עיקר משפחת בלע לכן נקראו זרע שאר הבנים אחי ארד ונעמן משפחת בלע וארד ונעמן נקראו משפחתם על שמם ובזה הודיענו מי מבניו גבר בהם הרבוי. וכמו כן נאמר במכיר בן מנשה שמכיר הוא ראש המשפחה אבל היו לו בנים הרבה ואחד מהם הוא גלעד וזרע גלעד זה נתברך עד יצאו ממנו לבדו כמה משפחות לכן בא ההודעה בכתוב על דרך זה מכיר הוא ראש ואבי המשפחה. ארא שבגלעד בנו גברה הרבוי כזרעו ויצאו א"כ ממכיר שתי משפחות האחד זרע גלעד בנו והוא משפחת הגלעדי. והאחד זרע שאר בניו שנקראת המשפחה רק על שם האב משפחת מכיר. א"כ שטת רש"י ז"ל שהמשפחות נקראות בעיקר על שם יורדי מצרים יהיו בני השבטים או בני בניהם אלא כשעיקר המשפחה בעל בנים הרבה. ובקצת בניו תהי' הברכה בזרעם וכנה זרע הבנים ההם במשפחה לבדה וזרע יתר הבנים יכנה אחרי העיקר לבדו וכל זה להודיענו ראש המשפחה ובמי מבניו גברה הרבוי:

לו זהו ג"כ ע"ד שטתו ז"ל בבני מכיר בן מנשה וכבר הארכתי בזה לעיל סמוך די הביאור:
מו ר"ל שהרי המשפחות מתייחסות אחרי האב כדיליף בש"ס מדכתיב למשפחותם לבית אבותם וא"כ ייחוס המשפחה אחרי בעלה של סרח בת אשר ולא אחרי סרח כאן. וא"כ יקשה למה זכר כאן אצל ייחוס המשפחות שם בת אשר. ובזה תירצו ז"ל באגדה לפי ששאר בני השבטים או בני בניהם שהם עיקרי המשפחות כבר מתו וסרח האריכה ימים והיתה עדיין קיימת בשביל הפלא הזה זכרה הכתוב כאן:
נג מהצורך לבאר כאן בקוצר היסוד והקוטב שמיוסדין עליו כל דבורי רש"י שבפרשה שלפנינו פרשת חלוקת הארץ. ויוקדם ראשונה בפרשת במדבר נזכרין כל המנויין בשנה השנית ליציאת מצרים ועלה מספרם לסך ת"ר אלף ושלשת אלפים וחמשה מאות וחמשים ובסדר שלפנינו זכר המנויין בערבות מואב בשנת הארבעים ליציאת מצרים סמוך למיתת משה. ועלה הסך ת"ר אלף ואלף שבע מאות ושלשים והמנויין כאן הן הן באי הארץ שהרי כל אותן המנויין הנזכרין בפרשת במדבר מתו בעצת מרגלים בארבעים שנה שנדדו במדבר ואותן המנויין כאן הם אותן שהיו אז פחותין מבני עשרים ולא היו במנין ולא עליהם נגזרה גזרה כמ"ש רש"י ז"ל בסדר שלח. ועתה בשנת הארבעים הגיעו להיות מבני עשרים ומעלה וראויין למנין ובש"ס דבבא בתרא יש מחלוקת התנאים רבי יאשיה ודבי יונתן. לרבי יאשי' ליוצאי מצרים נתחלקה הארץ והם המנויין הנזכרין בפרישת במדבר ונתחלקה א"כ הארץ לח"ר אלף ושלשת אלפים וחמש מאות וחמשים חלקים שווין ולרבי יונתן לבאי הארץ נתחלקה הארץ. והם המנויין הנזכרין כאן בסדר שלפנינו ונתחלקה א"כ הארץ לת"ר אלף ואלף שבע מאות ושלשה חלקים שווין. והנה רש"י ז"ל פירש כאן המשך פרשה זו אליבא דרבי יונתן שנתחלקה הארץ לבאי הארץ. ועתה אחרי הקדמה זו עלי חובת הבאור משפט חלוקת הארץ לפי שיטת רש"י ז"ל עפ"י הש"ס דבבא בתרא הנ"ל והנה כנ"ל נתחלקה הארץ לבאי הארץ והיינו לת"ר אלף ואלף שבע מאות וחמשים חלקים שווין וזהו פירוש הכתוב לאלה תחלק הארץ וגו' ר"ל לאלה המנויין הנזכרין למעלה שהם ת"ר אלף ואלף ת"ש למד בני עשרים תחלק הארץ ואח"כ אמר בפסוק שלאחריו לרב חרבה וגו'. וע"כ הפירוש כזה. שכיון שנתחלקה הארץ לבאי הארץ א"כ ממילא השבט המרובה באוכלסין ר"מ שבט בימין שהיו פקודיו חמישה וארבעים אלף שש מאות נטל מן הסך ת"ר אלף ת"ש למד חלקים הנ"ל מ"ה אלף ת"ר חלקים. ושבט דן שהיו פקודיו פ"ד אלף ד' מאות נטל מן הסך הנ"ל ס"ר אלף ד' מאות חלקים. וכן על הדרך הזה ביתר השבטים אבל לפי זה יוקשה ענין הגורל שהי' אצל חלוקת הארץ המוזכר שוב אח"כ אך בגורל יחלק וגו' שאם היו חלקי השבטים שווין

יתכן ההגדלה שיצא על ידה חלק המיוחד לכל שבט אבל אחרי שאין (חלקו) השבטים שווין כי הם לפי רבוי האכלוסין איך יתייחדו החלקים עפ"י הגורל הרי בשעת החלוקה היו צריכין למדוד כפי רבוי השבטים ואיך יוכל להשתנות החלוק הזה עפ"י הגורל א"כ לא תהי' החלוקה לפי רבוי אוכלסין של השבט ויפול החלק הרב לשבט המועט וחלק המיעוט לשבט הרב. ואין מקום דהגרלה זולתי אם כל חרק מהחלקים יתכן לכל אחד מהשבטים והתירן בזה שהי' ענין הגורל לברר אמתת החלוקה שלפי שהי' מקום לתרעומת מצד התחומין ע"ד משל שהי' שבט בנימין שנטל מן חלקי הארץ השווין מ"ה אלף ת"ר חלקים ויכול להתרעם אחר שנמדדו לו חלקיו אלו בחלקת הארץ עם התחומין ולומר יותר הי' נוח לי אם הי' חלקת ארץ שרי במקום אחר בתחומין אחרים ועל דרך זה יפול התרעומת ביתר השבטים אבל באמת שהיתה החלוקה ההיא בתחומין המיוחדים לא חלוקה מקרית רק ברוח הקודש חרופה הכרחית וא"כ אינו נופל בזה תרעומת ולא תמצא הקפידא סכות ינוח ולבור הכרחית זה הי' הגודל כי הי' הגורל ע"פ גם נפלא מסכים לכל תחום ותחום שנתייחד לכל שבט ובזה ראו הכל כי מאת ד' נפל חבל להם ואין מקום ללין וסרה קושיא הנ"ל שאף שאין מקום לגורל בחלקים בלתי שווין והם לפי רוב ומיעוט האוכלוסין זה אינו אלא כנודר אנושי שמה שיוצא על ידו הוא בקרי והזדמן משא"כ בגורל נסי ופלאי וזה מבואר ונשאר לנו לברר עוד מה שסיים בפסוק נ"ה אחר שאמר אך בגורל וגו' חתם המאמר לשמות מטות אבותם ינחלו. וזהו מוקשה מאוד ומכאן פריך בש"ס דב"ב לר' יונתן דס"ל דהחלוקה הי' לבאי הארץ ומסייע לר' יאשי' דליוצאי מצרים נתחלקה וביאור זה כמו שאמרו בש"ס דוודאי אין לפרש לשמות מטות אבותם ינחלו לשמות השבטים ונתחלקה הארץ לפ"ז רי"ב חלקים שווין שפי' לרב תרבה נחלתו ולמעט תמעיט נחלתו אינו עולה לפ"ז שהרי יש באן חלקים שווין (ובש"ס הוכיח זה ממ"ש הכתוב ונתתי אותה לכם מורשה וגו' ירושה היא לכם מאבותיכם וליוצאי מצרים קאמר קרא ולא ידעתי אמאי לא הוכיח בפשיטות ממה שכתוב לרב תרבה נחלתו וגו' וצריך עיון) והילכך פירש רבי יאשי' בברייתא דליוצאי מצרים נתחלקה הארץ ופירוש לשמות מטות אבותם ינחלו שינחלו באי הארץ לפי חשבון של יוצאי מצרים שהם אבותם שהם נוחלין את חלק אבותיהם יוצאי מצרים. ואחד מיוצאי מצרים שהיו לו למשל שלש בנים בבאי הארץ אינם נוטלין כי אם חלק אחד מן הת"ר אלף ושלשת אלפים תק"ן חלקי הארץ השווין ואחד שהיה לו בן אחד בבאי הארץ נוטל גם הוא חלק אחד (ואמרו ז"ל בש"ס דלמ"ד זה פירוש לרב חרבה וגו' לשבט שהי' מרובה באוכלוסין, ביוצאי מצרים אף שנתמעט אח"כ בבאי הארץ מ"מ תרבה נחלתו ולמעט ר"ל השבט שהי' מעט באוכלוסין

ביוצאי מצרים אף שנתרבה עכשיו בבאי הארץ מ"מ תמעיט נחלתו) וכ"ז אתי שפיר לר' יאשיה אבל כר' יונתן שסובר לבאי הארץ נתחלקה הארץ מאי לשמות מטות אבותם ינחלו וע"ז תי' ר' יונתן בברייתא ומה אני מקיים לשמות מטות אבותם ינחלו משונה נחלה זו מכל נחלות שבתורה שכל נחלות שבתורה החיים יורשים את המתים וכאן המתים יורשים את החיים ע"כ וביאור זה כמו שאגיד לך שההבדל בין רבי יאשי' לר' יונתן הוא בענין מי הם הנוטלין וכמה הם נוטלין דלר' יאשי' לא נטלו כל באי הארץ בני עשרים שהם תר"א אלף תשלמ"ד. זולתי אותן שהי' אביהן בן עשרים ביציאתו ממצרים והיינו אם הי' אביהן מהסך תר"ג אלף תק"ן יו"מ אבל לרבי יונתן נטלו כל באי הארץ והם תר"א אלף ת"ש למד הבני עשרים וכן לרבי יאשי' נטלו גם הפחותים מבני עשרים באי הארץ אותן שהי' אביהם מן התר"ג אלף ת"ש למד יוצאי מצרים וירשו חלק אביהן, אבל לרבי יונתן הפחותין מבני עשרים מבאי הארץ לא נטלו כלום ולא נטלו רק התר"א אלף תש"למד בני עשרים באי הארץ זהו ההבדל שבינם בענין מי הם הנוטלין וכן יש הבדל בינם בענין כמות נטילתם ד"מ שני אחין בני עשרים מיוצאי מצרים שהי' להם בנים בני עשרים בבאי הארץ לזה בן אחר ולזה שלשה בנים א"כ לרבי יאשי' לא יטלו אלו ארבעה הבנים רק שני חלקים וכן האחר נוטל כנגד כל השלשת בנים אבל לרבי יונחו נופלין ארו הארבעה בנים ארבעה חלקים. הבן האחד חלק אחד ושלשת הבנים שרשה חרקים. אבר מהך קרא דלשמות מטות וגו' כדי שיתיישב אליבא דרבי יונתן צריכין אנו לאחוז סדר אחר בענין כסות החלוקה וזהו שהחלוקה לפי באי הארץ אבל אחרי שנתחלקה לבאי הארץ חזרו הנוטלים הללו והורישום לאבותיהם יוצאי מצרים בני עשרים. שמתו כבר במדבר ואחרי החזרה הזו יירשו בניהם האלו מבאי הארץ כפי הסדר בירושה והרשב"ם ז"ל בב"ב פ' י"ג ביאר זה במשל וז"ל תשעה בנים מבאי הארץ נטלו מ' לתכין וא' נטל לתך א' וכשמחזירין לאחים אבותיהם המתים הט' נוטלין ח' לתכין והא' נוטל כנגד כולן ח' לתכין אבל אלו מתחלה חלקוה ליו"מ לא היו נוטלין הט' בנים רק חלק אחד והבן האחד חלק אחד כנגד כולן אלו דבריו ז"ל ועדיין צריך להבין הרי כשמחזירין לאחים אבותיהם לא יירשו המתים האלו בשוה רק האח האחד יירש תשעה לתכין והשני לתך אחד ולמה יטלו אח"כ אחר חזרה זו התשעה בנים ה' לחבין והבן האחד חמשה לתכין הלא מהראוי שכל אחד מהמתים היורשים יחזיר לבניו מה שירש מהם על כן צ"ל שירושת המתים את החיים אינה כדרך ירושת החיים את המתים שהחיים כשהם מורישין את המתים הוא כאלו משימין חלקיהם לפני המתים. והם חולקין ביניהם בשוה ואחרי חלוקה זו חוזרין ומורישין לבניהם חלקם. והכלל שכל בני עשרים מבאי הארץ שדיו להם אבות

יוצאי מצרים בני עשרים נוטלין האבות החלקים הראויין לבניהם וחולקין ביניהם בשוה ואח"כ חוזרין ומורישין חלקיהם לבניהם כן הוא דרך הרשב"ם ז"ל שהמתים חולקין בשוה מה שראוי לבניהם. אבל רש"י ז"ל להלן בדבור המתחיל לשמות מטות אבותם כתב וז"ל שני אחין מיוצ"מ וכו' לזה בן אחד ולזה שלשה בנים האחד נטל חלק אחד והשלשה נטלו שלשה וכו' חזרה נחלתן אצל אב אביהן וחלקו הכל בשוה וכו' ואלו מתחלה חלקוה למנין יוצ"מ לא היו נוטלין אלו הד' אלא ב' חלקים עכשיו נטלו ד' חלקים עכ"ל וכתב הרא"ם ז"ל וז"ל דאלו חזרה נחלתן לאחין אבותיהם מה נפק' מינה בחזרה שהרי כל אחד יחזיר מה שירש לבניו ואיך יחלוקו אח"כ הבנים בשוה (והוא מה שהקשינו לעיל על הרשב"ם ז"ל ואינו נוח לרש"י ז"ל התירץ האמור למעלה). ולכן פירש באופן שחזרה נחלתן רק אצל אבי אביהן. ולכן יחלוקו בני בניו אח"כ בשוה. אבל האופן שיוחזר הנחלה רק לאבי אביהם ולא לאבותיהם יצוייר כזה כגון שיצא אבי אביהן והוא בן עשרים ממצרים ולו שני בנים פחותין מבן עשרים ולשני בנים האלו בנים בבאי הארץ בני עשרים לזה בן אחד ולזה שלשה בנים והם נוטלין ד' חלקים בארץ ועכשיו כשחזרה נחלתן לאבותיהן יוצ"מ. לא חזרה לאחים אבותיהם לפי שהיו פחותים מבני עשרים. וע"כ חזרה לאבי אביהם הזקן. ולכך יחלוקו בני בניהם בשוה. אלו דברי הרא"ם ז"ל וכתב עליו רבינו מוהרש"א ז"ל בחדושי הלכות פ' יש נוחלין וז"ל בשנוי לשון מעט דלפ"ז עדיין יקשה מ"ש רש"י ז"ל בסוף דבריו דאלו מתחלה חלקוה למנין יוצ"מ לא היו נוטלין אלו הד' אלא ב' חלקים הא אם האחים אבותיהם לא היו בני עשרים לא היו נוטלין רק חלק אחד בשביל אבי אביהם מורישן והי' נראה לומר משום זה דלא כרא"ם. אלא דגם אם היו האחין אבותיהן בני עשרים לא חזרה נחלת הד' בנים רק דאבי אביהן כיון שגם הוא הי' מיוצאי מצרים. אבל גם זה מוקשה סיום לשון רש"י ז"ר דלמנין יוצאי מצרים נמי יטלו שלשה חלקים דהיינו שני חלקי האחין אבותיהם וחלק אחד של אבי אביהן מורישן אלו דברי מרן ז"ל. וכתב אח"כ דיש ליישב סיום לשון רש"י ז"ל. דכוונתו דלמ"ד ליוצ"מ נחלקה הארץ. לא אירי קרא בהכי דאבי אביהן הי' מיוצאי מצרים רק מירי קרא שהאחין אבותיהן לבד היו מיוצאי מצרים ולכך אלה הד' שהן בניהם נוטלין שני חלקים לא פחות ולא יותר. ולפ"ז יש לקיים גם פירוש הרא"ם ז"ל כן העלה המהרש"א ז"ל בביאור לשון רש"י ז"ל בדבור הנ"ל. ובאמת שתירוצו דחוק שמלבד שאין במשמע לשון רש"י ז"ל כפירושו דר"ל דלר' יאשי' לא מירי קרא בהכי יקשה עוד דיותר הי' לו לרש"י ז"ל לבאר החילוק שבין ר' יאשי' לר' יונתן בדין ולא לבאר החלוק שבינם בפירוש המקרא לבד. ולבי אומר לי שיותר נוח לומר כפירוש הראשון של המהרש"א ז"ל וצריך

להגיה באמת לשון רש"י ז"ל ולגרוס לא היו נוטלין אלה הד' אלא שלשה חלקים וכו' כי י"ל שהי' כתוב המספר באלפא ביתא ג' חלקים וטעה הסופר וכתב ב' תחת גימל ומזה נפל טעות בספרים וטעות סופרים כזה מצוי לרוב. והנה אחרי ביאור כל דבורי רש"י ז"ל בפרשה זו בכלל אשוב לבארם בפרט ואתחיל שוב שנית בביאור דבור שלפנינו:

נג ר"ל דלרבי יאשי' נטלו הפחותים מבני עשרים בבאי הארץ אם הי' אביהם בן עשרים בצאתו ממצרים וכן אותן שהי' אביהם פחות מבן עשרים ביציאתו ממצרים לא נטלו בניהם כלום אף שהיו בני עשרים מבאי הארץ כנ"ל בביאור הכולל:

נד כבר בא דבור זה היטיב מבואר בביאור הכולל שהקדמתי. ומ"ש רש"י ז"ל כאן והגורל עצמו הי' צוח ואומר כו' שנא' עפ"י הגורל וכו' י"ל שהוא ענין מליצי וסמכו מליצה זו על לשון המקרא שנאמר על פי הגורל ולא נאמר בגורל תחלק וכוונת מליצה זו שע"י שהסכים הגורל אל חלוקת יהושיע והנשיאים כמו שביארתי בביאור הכולל א"כ הגורל מברר אמתת החלוקה ולא נפל הגורל בקרי והזדמן וכל דבר שמרמז על דבר אחר בביאור היטיב מדרך רז"ל לכנותו בשם דבור וכשהרמז יותר נגלה ומפורש יכנוהו צוחה. לכן אמרו ז"ל והגורל הי' צוח וכו' ר"ל שהגורל קורא שאני ראוי לעלות לחלקו של שבט פלוני ולא לשבט אחר כי כן גזר השי"ת וכל זה יובן לך היטיב ע"י ביאור הכללי הקודם: בא"ד ולא נתחלקה הארץ וכו' זהו על פי הסברא ולולי זאת לא היתה החלוקה חלוקת צדק:

נה ר"ל ואם הי' עולה חברון בגורל כלב אין נופל לשון נתינה בזה כמו שאין נופל נתינה בנחלת שאר באי הארץ:

(ד"ה לשמות וגו') כל דבור זה אין מהצורך לבארו יותר ממה שמבואר בבאור הכוללי:

(ד"ה מטות) לא אמר לשמות אבותם ינחלו אבל אמר לשמות מטות אבותם אף שלא חזרה הנחלה להשבטים עצמם רק לאבותיהם יוצאי ירך השבטים, לזה פירשו שבא לומר שהגרים שאין להם מטות לא נטלו חרק בארץ כלל אף אותן שנשאו בנות ישראל ונתערבו בשבטים

נו כבר מבואר זה לעיל בפסוק נ"ד:

נט כל המאמר הזה מיותר שהרי כבר אמר בת לוי. לזה אמרו ז"ל שבא להודיענו שלידתה לבדה היה במצרים ולא הורתה ובזה יבוא על נכון מספר השבעים נפש ע"י שנאמר עוד כי נולדה בין החומות ופשוט:

סב ר"ל ושני פעם כי שהוזכר בפסוק זה משמשין לנתינת טעם על היותם נמנין מבן חודש ומעלה נתן טעם כי לא התפקדו וגו' ועל היותן נמנין לבדן ולא בכלל שאר השבטים נתן טעם כי רא נתן להם נחלה וגו':

סד ר"ל ועל כן אמר ובאלה לא היה איש מפקודי וגו' ולא אמר ובאלה לא היה מפקודי או ובאלה לא היה אחד מפקודי:

פרק כז

א מה נעים דרשתם ז"ל:

ג ב ר"ל שבנות צלפחד חששו אולי החטא גורם שיפסיד צלפחד חלקו בארץ ואם היה החטא הגורם לזה לא נתרעמו כי נשים צדקניות היו. ולזה באו בדרך שאלה למרע"ה ואמרו אמת שבחטאו מת אבל בכל זה אורי לא הפסידו חלקם כי לא היה חטא כדוגמת חטא המתלוננים ועדת קרח והמרגלים שחטאו והחטיאו את הרבים עמהם כי בחטאו לבדו מת. ובזה עוררו את הספק אולי אין החטא הזה עצום כל כך להפסיד חלקו בארץ כנ"ל ביאור מאמר זה:

ה ר"ל מה שלא באה פרשה זו בתורה רק ע"י הזדמנות הזו שבאו בנות צלפחד לישאל יש בזה ב' פירושים. א' שכבר נאמר דין זה למשה בסיני ככל המשפטים אלא ששגגת משה רבינו ע"ה גרמה שנתעלמה ממנו הלכה. ב' שלא נאמר משפט זה למשה בסיני רפי שזכות בנות צלפחד גרמה ליכתב פרשה זו על ידיהן:

ז נ"ל שצריך לגרוס כתרגומו יאות ומדרשו כך כתיבה וכו'. ור"ל שהתרגום פירש מרת כן יאות אבר הדרש אמר שנרמז בו ע"פ רוב הוראת המלה שהוא למשל ודמוי שכאשר כתובה פרשה זו לפני במרום כן בנות צלפחד דוברות ור"ל שהסכימו עם ההלכה הכתובה בפרשה זו מכבר והוא לפי הפירוש הראשון שכתב רש"י ז"ל לעיל בפסוק ה' שכבר נאמרה למשה בסיני פרשה זו אלא שנתערמה ממנו הלכה:

(ד"ה נתן תתן) שנינו בפ' יש נוחלין בנות צלפחד נטלו ג' חלקים בנחלה חלק אביהן (צלפחד) שהיה מיוצאי מצרים:

וחלקי (ר"ל חלק צלפחד) עם אחיו (בני חפר) בנכסי חפר שהיה בכור נוטל ב' חלקים ע"כ במשנה. ופירש רשב"ם ז"ל דסבר האי תנא כרבי יאשי' דליוצאי מצרים נתחלקה הארץ והילכך לפי שהיה צלפחד וחפר אביו שניהם בני עשרים מיוצאי מצרים לפיכך נטלו בנות צלפחד חרק צלפחד שנטל בשביל עצמו וחלק ירושת צלפחד בחלקו של חפר אביו. ולפי שצלפחד היה בכור היה ראוי ליטול פי שנים בנכסי חפר (ואע"פ שאין הבכור נוטר בראוי כבמוחזק וכשמת חפר לא היתה א"י כבושה עדיין מ"מ א"י מוחזקת

ליוצ"מ. וכמי שהחזיק חפר בחלקו דמי כדאיתא בש"ס) הרי שנטלו בנות צלפחד ג' חלקים חרק פשיטות וחלק בכורה בנכסי חפר וחלק שנטל צלפחד בשביל עצמו בארץ. אלו דבריו ז"ל בקוצר. ובש"ס מקשה לרבי יונתן דאמר לבאי הארץ נתחלקה הארץ אמאי צווחן בנות צלפחד (ר"ל הא לא היה צלפחד מבאי הארץ ואיך ירשו נחלתו. ומאין היה לו נחלה שיטלו והרי אפי' היה לו בן לא היה נוטל כלום אם היה פחות מבן כ' ואמאי צווחן למה יגרע שם אבינו וגו') ומשני אלא לחזרה וליטול בנכסי דפר ופירש רשב"ם ז"ל וז"ל דמ"ד לבאי הארץ אית לי' חזרה והכי קאמרי בנות צלפחד בקחת אחי צלפחד נחלה בארץ (שהיו בני עשרים מבאי הארץ) יחזירו אותה לחפר אביהן ויחזיר אותה לכל בניו ויטול אבינו שהוא בכור שני חלקים בנחלה הבאה לו מחפר אביו. ולפי שאין לאבינו בן אנו עומדין במקום הבן לירש נחלתו ולמה יגרע שם אבינו מתוך משפחתו הם אחיו בני חפר מלזכות עם אחיו בנכסי חפר זקננו אלו דברי רשב"ם ז"ל. ולפ"ז דברי רש"י ז"ל בדבור זה שלפנינו יש בהם קושי כפול. א' שרפי מה שפירש כאן שיטלו בנות צלפחד ב' חלקים ולכל הדעות צלפחד היה בכור וא"כ לרבי יאשיה ראוי להם ליטול ג' חלקים היינו ב' חלקים בנכסי חפר וחלק שהיה ראוי צלפחד ליטול בשביל עצמו. ואין לומר שפירש אליבא דרבי יונתן שהרי לדידי' הב' חלקים שנוטלין בנות צלפחד אינו אלא מה שראוי צלפחד ליטול בנחלת חפר שבאה לו בחזרה מבניו אחי צלפחד. ושהיה בכור נוטל פי שנים. ורש"י ז"ל פירש כאן שהב' חלקים הם חלק צלפחד בשביל עצמו וחלקו בנחלת חפר א"כ יש כאן סתירה שבמ"ש שיטלו ב' חלקים אינו אלא כרבי יונתן ובמ"ש אח"כ חרק אביהן שהיה מיוצאי מצרים הוא לרבי יאשיה. ב' דאיך פירש כאן אליבא דרבי יאשיה דליוצ"מ נתחלקה הארץ והרי רש"י ז"ל עצמו הולך בפרשת חלוקת ארץ בשטת רבי יונתן (כמו שביארתי למעלה בביאור הכולל בפרשה זו) ושמא י"ל דלרש"י ז"ל לישנא דברייתא נקט:

ואע"ג דהך ברייתא אתיא כמ"ד ליוצ"מ נתחלקה הארץ מ"מ ממילא שמעת מיני' גם רמ"ד לבאי הארץ ולענין חזרה ודיינו דכתב רש"י ז"ר מתחלה ב' חלקים דרמ"ד לבאי הארץ אין להם כי אם ב' חלקים וכנ"ל. אבל זה דחוק וצ"ע. אלו דברי הרא"ם ז"ל:

(ד"ה והעברת) כצ"ל הגירסא ברש"י לשון עברה הוא שהקב"ה מתמרא עברה במי שאינו מניח בן ליורשו ודקדקו רז"ל הדרש ההוא מדלא כתיב ונתת את נחלת אביהן להן למ"ש רש"י ז"ל להלן בדבור זה בכורן נאמר ונתת וכו' זהו לפי הדרש ולפי פשוטו פירש"י ז"ל דרכך תפס לשון העברה לפי שהבת מעברת הנחלה משבט לשבט אם בעלה משבט אחר ואף שכתיב בסדר מסעי ולא תסוב נחלה משבט לשבט אזהרת לא תסוב לא היתה

אלא לאותו הדור. אבל בשאר הדורות יכולות להנשא לאיזה שבט שירצה ובעבור שאר הדורות תפס לשון העברה בבת יורשת לפי שפרשת נחלות הזו הוא פרשה כוללת לכל הדורות. וטעם האזהרה הזאת באותו דור לבד ולא בשאר הדורות הוא כמ"ש הרמב"ן ז"ל מפני שעדיין רא חלקו את הארץ ואם היתה נישאת הבת לשאר השבטים היו התחומין של השבטים קודם החלוקה מעורבין זה בזה ע"י הבנות. אבל לדורות הבאים שכבר לקח כל שבט תחומו והכיר כל שבט נחלתו לא הקפידה תורה בזה עכ"ל מדברי הרא"ם ז"ל:

יא ולמדו חז"ל זה מדכתיב למשפחותם לבית אבותם:

יב ר"ל רמה נסמכה פרשה זו לכאן הרי אין כאן מקומה שהרי אחד שעלה להר העברים הוא הר נבו שוב לא ירד כנראה בסוף פרשת וזאת הברכה. מדברי הרא"ם ז"ל:

באד"ד ד"א וכו'. ר"ל שזה ג"כ טעם סמיכות פרשה זו לפרשת חלוקת הארץ ופשוט:

יג מה נעימים דבריהם ז"ר דבאמת מאמר זה נראה מיותר ויש לדרשו לשבח ולגנאי לשבח בענין מהות מיתת אהרן שהיתה מיתת נשיקה ולגנאי בענין מקום מיתתו במדבר ולא בארץ (ד"ה ער אשר לא קדשתם) באמת שזה המאמר אינו בפרשה שלפנינו רק בפ' האזינו לכן נ"ל שב' נקודות ההפסק שבא בדפוס לפני מאמר זה הוא ט"ס והוא דבור אחד עם הקודם. וכצ"ל בדבור הקודם ד"א אין אתה טוב ממנו כמ"ש במ"א על אשר לא קדשתם וגו' הא אם קדשתם כו'. ולפי שבפ' שלפנינו אין מבואר סרחונם בפירוש לסבה וטעם מיתתן שמ"ש בפסוק שאחריו כאשר מריתם פי וגו' יש לפרשו שהוא לספר זמן מיתת אהרן ולא היות הסרחון סבה גם למיתת משה לכן הביא המאמר שבסדר האזינו ששם מבואר בפירוש היות הסורחן הזה סבת העונש כנ"ל:

באד"ד בכל מקום שכתב כו'. מה נעימים דבריהם ז"ל שהיה די לכתוב סבת מיתתן במקום אחד ולמה כתבה בכל מקום שכתב מיתתן. ואמרו ז"ל שהוא כדי להודיע שלכבוד משה נכתבה הסבה ההיא ולא בעבור הודיע הסבה בלבד ומה נעים זה:

באד"ד ואחת אכלה כו'. ר"ל וזו שאכלה הפגים מבקשת מהשופט להודיע סבת סרחונה ואף שנשתתפה בעונש עם הראשונה. בכל זה אין סבת העונש שוה לראשונה ופשוט:

יד ר"ל שהרי אין עיקר הספור כאן ממי המריבה רק נתגלגל הספור מפני סבת מיתת משה ואין דרך לסמן בכיו"ב את הדבר אשר הוא טפל בספור לכך דרשו הם לבדם ואין להם עון אחר. אבל לפ"ז עדיין רא יבוא על נכון דרש האחר הם שהמרו כו'. לכן צ"ל שלא מפני שאין דרך לסמן את הטפל בספור דרשו זה רק מפני יתור המאמר גופא ולכן דרשו ג"כ בסדר חוקת ששם עיקר הספור ממי המריבה וסיים שם ג"כ במאמר זה המה מי מריבה אשר רבו וגו' כמו שפירש"י ז"ל שם הם הנזכרים וכו' יע"ש

טו פשוט שעקר הספור בא בעבור עצמו. אבל מדרך רז"ל לעורר בכל מה שיש לעורר שע"י הספור הזה מודיענו ג"כ שבחן של צדיקים. ומ"ש ז"ל להודיע שבחן כו' אין כוונתן ז"ל כמשמע הלשון הזה שרק הודעה זו הוא תכלית הספור רק כוונתן ז"ל שעם הודעת עצם הספור מודיענו ג"כ מכלל הספור ההוא שבחן של צדיקים והבקי בסגנון לשון המדרשות יודע זה:

טז לא מכח סמיכות פרשה זו לפרשת נחלות דרשו זה שהרי בא כאן הספור הזה במקומו הראוי שאחרי שספר מקודם ממאמר הקב"ה למשה עלה אל הר וגו' ונאספת אל עמיך וגו' בא להשלים כל הספור שעי"ז נתגלגל מלוכת יהושוע אבל באמת שכוונתם ז"ל שהוא מן הסברא שנתאוה משה שיירשו בניו גדולתו והמתיקו במליצת דבריהם שאחרי שמאמר הזה מהש"י למשה היה סמוך לתשובת המקום ב"ה ביד משה על שאלת בנות צלפחד. מן הסברא שתשובה זו שלא תפסק נחלת צלפחד עוררה אותו ביותר על מבוקשו ובכל זה חלילה לא היתה כוונת משה לכבוד עצמו. ועיקר כוונת הרועה הנאמן לטובת צאן קדשים. ועם זה נתאוה ג"כ שיהיה המנהיג מזרעו ר"ר שיהיה בזרעו איש הראוי להנהיג עדת ישראל. ודרשות כיוצא באלו אינן באות מהכרח הכתובים דק הם מן הסברא החצונה (ד"ה אלקי) ר"ל שבא התואר הזה במקום הראוי שהפרנס צריך להיות יודע להלוך נגד רוחו של כל אדם למען ינהלם בנחת:

יז באמת שמדרך הלשון לכנות הפעולה ע"ש המצוה כמו ויבן שלמה אבל כאן ניתן לפרש כפשוטו שמושל הצדיק יתעסק בעצמו בצרכי עמו כדרך שעשו יהושוע ודוד:

(ד"ה ואשר יוציאם) תחלה אמר אשר יצא ויבוא לפניהם ואם המלך יוצא ובא בראש העם א"כ מובן ממילא שהעם הם היוצאים ובאים אחריו ולאיזה צורך אמר אח"כ ואשר יוציאם ויביאם רזה דרשו ז"ל כי הכוונה שיוציאם ויביאם בזכיותיו ויהיה צאתם ובואם בוטח. כי כל המאמר הזה במלחמת חובה לכבוש את הארץ:

יח כבר כתבתי במקומות הרבה שכל קיחה הנופלת במין האדם במקום שאינו מתפרש שהוא בהכרח ויד חזקה כמו ואת בנותיכם יקח לרקחות ולטבחות ואינו מתפרש לשון קנין כמו כי יקח איש אשה. ע"כ יתפרש קיחה בדברים:

(ד"ה קח לך), כאן לא יתפרש מלת לך על הקיחה לצורך עצמו כמו לך ולך מארצך וכן לא יתפרש משלך כמו ועשית לך ארון עץ. לכן יתפרש על הסכמת דעתו עם לקיחה זו את שבדוק וניכר לך. כי מלת לך שבאה אחרי פעולה מהפעולות יורה שע"י תנאי הפעולה ההיא תתראה הפעולה כאלו יעשה הפועל מעצמו לצרכו גם אם לא היה מצטוה לזה.

לכן יתפרש בכל מקום באופן קרוב לזה ומה שמצאנו הגשם חלף הלך לו הוא ג"כ על דרך מליצת שיר כאלו הגשם נס מפני האביב:
(ד"ה וסמכת ר"ל כי לאיזה צורך היה צריך סמיכה ממשה היש סמיכה גדולה מזו במה שבחרו המקום ב"ה בעצמו. לזה תירצו שצורך הסמיכה מפני יראת הצבור שיוכל לדרוש בחיי משה
יט הכתוב לא פירש מהו הציווי הזה אבל הוא מן הסברא שנצטוה על צורך ישראל בענין הנהגתם. ומ"ש רש"י ז"ל על ישראל ר"ל בעבור ישראל:
כ (ד"ה מהודך) ר"ל שהיל"ל ונתת הודך עליו אבל אמר מהודך עם מם החלק. רזה אמרו ולא כל הודך פני יהושוע כו':
עד"ה למען) ר"ל שחסר בכתוב מלת אליו וכאלו כתיב למען ישמעו אליו:
כא ר"ל שאין הכבוד הזה מסולק ממך שהרי יצטרך לאלעזר שהוא מביא אביך ופירוש מוטל מסולק ופשוט:
(ד"ה וכל) ר"ר שאין פירוש העדה ישראל שהרי כבר אמר לפני זה וכל בני ישראל:
כג דרשו ז"ל בזה השנוי מלשון יחיד ללשון רבים ואמרו שמרמז שמשה נהג עין יפה ביהושוע ומסר לו מחכמתו כפי מה שהיה יכול יהושוע לקבל. והנה סמיכת הרב לתלמיד יורה על קבלת החכמה מהרב. ולזה נמשכת הסמיכה מקבלה ההיא ועל כן תרמוז הסמיכה בשתי ידים על קבלת הרבה מהחכמה:
(ד"ה כאשר) ר"ל דלאיזה צורך אמר כאשר דבר ד' וגו' דרי כבר אמר למעלה ויעש משה כאשר צוה ד' וגו'. לכן צ"ל לפי שלא הזכיר למעלה רק שלקח את יהושוע והעמידו לפני אלעזר וסמך ידיו עליו ויצוהו אבל מנתינת קרני ההוד שנזכר לעיל בציווי ונתת מהודך עליו לא זכר כאן אצל העשי' על כן הוסיף גם בחתימת הספור מהעשי' מאמר כאשר דבר ד' וגו' לרבות גם נתינת קרני ההוד מדברי הרא"ם ז"ל:

פרק כח

ב הנה הוקשה לרז"ל בכאן כמ"ש דרב הקדוש מוה' חיים ן' עטר ז"ל בספר אור החיים כי פרשה זו היתה ראוי' להכתב בסדר אמור ששם ציווי הקרבנות שהרי מצוה זו ע"כ נוהגת משהוקם המשכן ויהושיע נסמך בשנת הארבעים והובא שם הטעם מה שאמרו רז"ל בזה יע"ש ואולם יהי' הטעם מה שיהי' עדיין מוקשה סמיכות פרשה זו למנוי יהושיע. ולפ"ז צ"ל שנאמרה סמוך מנוי יהושיע ולזה פירש"י ז"ל כאן הטעם בזה מה שנאמרה פרשה זו בשנת הארבעים סמוך למנוי יהושיע דוקא (ד"ה קרבני) דקדקו ז"ל כפל הלשון קרבני לחמי ולזה אמרו ז"ל היותו כנגד שני הדברים שיש לשם ב"ה בקרבן

והם האמורין הנקטרין שהם קרויין לחם כמ"ש והקטירם הכהן המזבחה לחם אשה וגו' הרי שבחלק הנקטר נופל שם לחם. והעולה שכולה כליל כולה נקראת אמורין והדם הנזרק ע"ג המזבח והוא קרוי קרבן וכתב הרא"ם ז"ל והוא כאלו כתוב קרבני ורחמי: (ד"ה לאשי) ר"ל שמלת לאשי דבוק עם מלת רחמי שהדבר המוקטר עולה לאש שע"ג המזבח:

(ד"ה תשמרו) ר"ל שאמר תשמרו להקריב לי. ולא אמר בקיצור תקריבו לי ומזה למדו רז"ל שבא לרמז ענין המשמרות ר"ל שיש בקרבן צבור הקרב שני ענינים. א' פעל ההקרבה. הב' והוא השמירה מבלתי שום פער אחר. וזהו המעמדות והוא כמו שאמרו ז"ל היאך קרבנו של אדם קרב והוא אינו עומר על גביו וקרבן צבור משתתף לכל ישראל ולפיכך חייבה תורה לכולם כהנים לוים וישראלים לעמוד ע"ג הקרבן מפני שא"א שיהו כל ישראל עומדין על גביו תקנו נביאים הראשונים לברר מישראל אנשים שיהיו שלוחי כולם במעמד וכמו שחלקו שמואל ודוד הלוים לב"ד משמרות והכהנים לכ"ד משמרות חלקו הנביאים ג"כ ישראל לכ"ד מעמדות והם הנקראים אנשי מעמד וזה שכתב רש"י ז"ל מכאן למדו ותקנו מעמדות. ר"ל מפני הכתוב דזה שמצריך להיות כל ישראל עומדין על הקרבן תקנו לעשות מעמדות שיהיו שלוחי כל ישראל מדברי רא"ם ז"ל בתוספת ביאור: (ד"ה במועדו) ר"ל ששם מועד יתפרש לרוב על דבר שיש לו זמן ידוע בשנה ואינו הוה בכל יום כמו במועדו האמור גבי פסח לזה כתב רש"י ז"ר שמכאן מוכרח שנופל מלת במועדו גם על דבר ההוה בכל יום:

ג (ד"ה שנים) ר"ל שכל המאמר שנים ליום וגו' נראה מיותר שהרי בא בפסוק שאחריו את הכבש הא' וגו' ואת הכבש השני וגו' לכן אמרו ז"ל שבא לדרשא שיהיו נשחטין כנגד היום ר"ר כנגד השמש ודע שהיו טבעות קבועות בעזרה במקום השחיטה שהוא ירך הצפון של המזבח לאסור בהם רגלי הבהמה והיו שם שש מערכות של טבעות ובשחר היו אוסרין רגלי הבהמה בטבעת מערבית צפונית שהיו שוחטין אותו לצד מערבי כדי שיהא נוכח השמש שבשחר החמה במזרח ובערב היו אוסרין אותה בטבעת צפונית מזרחית:

ד ר"ל אף דאזהרה זו של ימי המלואים הוא ג"כ ציווי זו האמור כאן והוא מצות עשיות התמיד בימי המלואים מ"מ אין ללמוד מימי המלואים לדורות:

ה ר"ל המנחה הבאה עם הזבח נקראת מנחת נסכים. לפי שבאה עם נסכים אבר מנחה שאינה באה עם הזבח אינה טעונה נסכים ונקראת מנחה סתם:

(ד"ה העשוי') ר"ל שהוא כאלו כתוב בכף כעולת תמיד העשוי' בהר סיני ונקראת עולת תמיד שקרבה בימי המלואים עשוי' בהר סיני אף שנעשית במשכן לפי שהקמת המשכן הי' במדבר סיני סמוך להר סיני שחנו שם שהרי לא נסעו ממדבר סיני עד עשרים לחודש אייר בשנה השניה לצאתם ממצרים כמ"ש בפרשת בהעלותך:

בא"ד ד"א העשוי' כו'. ר"ל שער שם זה אמר עולת תמיד העשוי' בהר סיני הוא העולה שהקריבו אצל הר סיני בשנה הראשונה ליציאת מצרים להקיש אליו לומר שקבלת דמה טעון כלי. ולא זהו עולת התמיד שהיתה קרבה במשכן בשנה שניה. והנה לפירוש הראשון שיעור הכתוב כאלו אמר כעולת חסיד העשוי' בהר סיני אבל לפירוש השני שיעורו כאלו אמר עולת תמיד כהעשוי'. בהר סיני שהרי העולה הקריבה בהר סיני לא היתה עולת תמיד:

ז ר"ל שסמך הכתוב על המבואר בפרשת נסכים בסדר שלח ויין לנסך רביעית ההין וגו':

ח כבר ביארתי זה דבור זה בסדר ויקרא קחנו משם:

י (ד"ה על) ההבדל בין מלת על ובין מלת לבד כזה שמרת לבד יורה ג"כ שהנושא השני אין משתתף בנשוא עם הנושאים הראשונים ואינו בכלל תנאי הראשונים כמו שתאמר ד"מ כל העומדים הללו את האיש הזה לבד שני פלוני ופלוני. ר"ל שאותן שנים לא הללוהו ולפעמים מורה ההפך והוא ההשתתפות בנשוא עם נושאים הראשונים ובמשלנו הנ"ל יתפרש ג"כ בזה לבד פלוני ופלוני שהללו אותו הללוהו כמו כן כל העומדים שמה אבל מלת על יתפרש רק על ההשתתפות בנשוא ועוד יש ביניהם הבדל אחר שמלת לבד יורה על ההשתתפות לבד אבל מלת על יורה ג"כ היות הנושא הראשון עיקרי בנשוא הזה והנושא הב' הנזכר אחר מלת על הוא הנושא הראשון והעיקרי ונושא הא' הנזכר מקודם הוא הטפל בערך נושא הב' ואינו אלא נוסף עליו וכל דבר הנוסף על דבר אחר פשוט שהנוסף אינו עיקרי כדבר שנוסף עליו לכן לפי שאמר כאן על עורת התמיד ע"כ בא ללמדנו שעולת התמיד הוא העיקר וקרבנות מוספין ניתוספו עליו בלבד ולזה צריך להקדים התמיד ראשונה ואח"כ המוסף:

יד ר"ל ולכך נאמר בחדשו כמו שנאמר במוסף שבת בשבתו. וזהו לפי פשוטו אבל באמת הך בחדשו מיותר שהרי כבר יכולין ללמד כל הקרבנות ממוסף שבת שנאמר בו בשבתו לתלמוד זה. לכך דרשו ז"ל ג"כ מיני' בש"ס אמרה תורה חדש והבא קרבן מתרומה חדשה ר"ל שהקרבות הבאות מר"ח ואילך לא יביאו מן השקלים הישנים רק מן החדשים כדתניא ר"ח ניסן ר"ה לתרומת שקלים דגמרינן בג"ש נאמר כאן לחדשי השנה ונאמר להלן ראשון הוא לכם לחדשי השנה מה החודש האמור להלן ניסן אף כאן ניסן:

טו בריש שבועות למדנו שכל שעירי המוספין מכפרין ער טומאת מקדש וקדשיו בלבד ולא חטא אחר ולמדו ג"כ שאין מכפר רק על אין בה ואין בה ר"ל אין בה ידיעה לא בתחלה שנטמא ונכנס למקדש ולא בסוף:

(ד"ה על) ר"ל דאין פעל יעשה על שעיר המוסף שהרי כתוב אח"כ ונסכו והחטאת אינה טעונה נסכים כמ"ש רש"י ז"ל אח"כ:

בד"ה ונסכו ואין לפרש ג"כ ששיעור הכתוב שיעשה השעיר הזה על עולת התמיד ונסכו עולת התמיד ויהיו מלת ונסכו שב על עולת התמיד שא"כ הי' לו לומר ונסכה לכן צ"ל שפעל יעשה על קרבן המוסף בכלל ואמר הכתוב שקרבן המוסף ונסכו יעשה על עולת התמיד ר"ל אחר תמיד של שחר ומבואר:

יח וכך כתב רש"י ז"ל בפרשת אמור בדבור מלאכת עבודה וז"ל. אפילו מלאכות החשובות לכם עבודה וטורח שיש חסרון בבטלה שלהם כגון דבר האבד וכו' עכ"ל. ור"ל שגדר שם עבודה הטורח שע"פ ההכרח ולא מרצון וחשק הלב כענין עבודת עבד והושאל ג"כ לכל טורח ופעולה שיעשה האדם אף שלא עפ"י הכרח ציווי זולתי רק עפ"י הכרח הצורך כמו לעבוד את האדמה אשר לוקח משם עובד אדמתו ישבע לחם ולפיכך חשובות מלאכת דבר העבודה לנגד שאר עבודות מלאכת עבודה ומבואר:

יט ר"ל שהקרבנות בפסח מרמזין על הגאולה שהיתה בזכות אבות כמו שביאר רש"י ז"ל גם בשני דבורים שאחריו:

כז ר"ל חג השבועות נקרא בכורי קציר חטים. לפי ששתי הלחם באים מן החטה החדשה כדי להתיר החדש במקדש למנחות:

פרק כט

יא (ד"ה ועולת) ר"ל למעל' במוספי ר"ה אמר מלבד עולת החודש ועולת התמיד לפי שכולן עולת די בהזכיר פעם אחד מלת לבד אבל כאן שאמר מלבד חטאת הכפורים ועולת התמיד אין נופל לומר מלבד חטאת הכפורים תעשו עולת הללו ומלבד עולות התמיד תעשו חטאת הכפורים וצריך לומר דהכי קאמר מלבד חטאת הכפורים תעשו חטאת המוסף והוא שעיר החיצון ומלבד עולת התמיד תעשו עולות המוספין לכן כתב רש"י ז"ל שבכח המאמר הזה כאלו כחוב בכל אחד מלת לבד בכר נושא ונושא לבדו זהו ביאור דברי רש"י ז"ל מדברי הרא"ם ז"ל בתוספת ביאור:

(ד"ה ונסכיהם) ר"ל כנוי ונסכיהם מוסב על תעשו שבכח המאמר כאלו שעיר עזים אחד חטאת תעשו מלבד וגו' ונסכיהם. ופעל תעשו שבכח המאמר מוסב גם על עולות המוספין שלמעלה לכן אמר ונסכיהם לשון רבים:

וכ' רש"י ז"ל שכל ההכרח לפירוש זה בקרבנות המועדים וראשי חדשים הוא מפני שאין נסכי המוספין מוזכרין כלל כאן אם נאמר שמלת ונסכיהם אינו שב על הציווי רק על עולת התמיד וזה לא יתכן. אבר במוספי החג דלהלן שזכר מקודם נסכי המוספין בהדיא. ע"כ מלת ונסכיהם שב על מאמר מלבד עולת התמיד ומנחתה אף שאמר ונסכיהם בלשון רבים. ע"כ הכוונה על נסכו תמיד השחר ותמיד הערב:

יח ר"ל מה שהפרים מתמעטין והולכין סימן כליה לאומות:

(ד"ה ולכבשים) כבר כ' רש"י ז"ל פסוק י"א ד"ה ונסכיהם שכל נסכיה ונסכיהם האמור בקרבנות החג שמוסבים על התמיד של שחר וערב:

לה ר"ל ומ"ש אח"כ כר מלאכת עבודה לא תעשו הוא ביאור למ"ש עצרת תהיה לכם שהפירוש שיהיו עצורים בעשיית מלאכה:

בא"ד דבר אחר עצרת כ' ר"ל שאם היה בירושלים ביום השביעי להקריב נדרים ונדבות וירצה לאכלם בירושלים בלילה יכול יחזור אחר אכילתו לביתו ת"ל עצרת שיהיה עצור שם כל הלילה ללין בירושלים כן פירש הרא"ם ז"ל מהברייתא דסיפרי:

בא"ד ומדרשו באגדה כו'. רצונם ז"ל בזה ששם עצרת הנאמר על שמיני שר חג הוא לשון חבה ואהבה ומרמז על חשיבות ישראל. וכמשל האוהב אשר ארח לחברה בבית אהובו ומשתעשע עמו ימים אחדים ולבסוף כאשר יבקש להפרד ממנו יעצרהו עוד יום אחד להתעלם עמו כן הוא הדמיון בשמיני של החג שיעצור הקב"ה את בניו זרע ידידיו עוד יום אחד לאחר שכבר חלפו הלכו להם ימי החג ויצאו מן הסוכה וגמרו כל הקרבנות כנגד ע' אומות. א"כ כבר נראה כאלו הגיע העת יציאת ימי השמחה והשעשוע שעשוע נפש במקום ב"ה והפרד מן הדבקות הרוחני והחל התעסק בצרכי הגוף אלא שהקב"ה לרוב אהבתו את ישראל יעצור אותם עוד יום אחד לבלתי הפרד מן הדבקות עמו ב"ה. וא"כ השם הזה שם עצרת מורה החבה ההיא היתירה:

בא"ד ובמדרש כו'. ר"ל שימי החג הם אחר יום הכפורים יום רצון ומחילת עונות. לזה באו אחריו ימי השמחה הגדולים ימי החג ורבוי הקרבנות שבחג הם מרמזין על סעודת השמחה רפי שקרבנות החג הזה רבים על כל קו בנות המועדים ולכך הם פוחתין והולכין כדמיון הסעודות הנעשות לכבוד האכסנאי שדרך ארץ הוא להיות פוחת והולך. ולמדה תורה אותנו בזה דרך ארץ שסעודה הראשונה היא העיקרית לכבוד האכסנאי ובה ראוי בעל הבית להרבות כפי מסת ידו ואח"כ יהיה פוחת והולך בהדרגה כמספר ימים הנכנסין על דרך סעודות השמחה אשר הוכנו בחג הקדוש הזה לכבוד המקום ב"ה והם הקרבנות והוא עד"מ כמשתה הנעשה לכבוד האורח כי אחר שנתרחק הקב"ה

ממנו בעון העגל חזר ונתקרבו אלינו ביוה"כ יום הקדוש וע"כ אנו מכינים בימי החג המשתה משתה הקרבנות לכבוד האורח הקדוש כביכול אשר בא לשכון בינינו כן הוא דרך האגדות ההם ברמזי הקרבנות הללו ומה נעים לשמוע:

פרק ל

א ר"ל שבכמה פרשיות שנאמרו מפי הקב"ה למשה במצות הנוהגות לדורות לא נאמר אח"כ שחזר משה ואמרן לישראל אבל מה שנאמר זה כאן בפרשת מוספי המועדות הוא להפסיק הענין לפי שאמר אח"כ וידבר משה אל ראשי המטות וגו'. וכמו שסיים רש"י ז"ל שאל"כ יש במשמע כו':

סדר מטות

ב ר"ל שאין פירוש ראשי המטות לבני ישראל ראשי המטות של ב"י כמו ואמרת לעבדך ליעקב שפירושו שר עבדך המנחה הזאת דא"כ לא נאמרה פרשת נדרים אלא לנשיאים ולא לישראל. וזה אינו כדילפינן מג"ש זה הדבר זה הדבר דשחוטי חוץ דגם פרשת נדרים לכל ישראל נאסרה כמ"ש רש"י להלן וע"כ דגם כאן הפירוש אל ראשי המטות ורב"י וא"כ לגופא לא איצטריך שגם אם היה כתיב לב"י לבד מישתמע נמי ממילא דגם לראשי המטות נאסרה דאטו ראשי המטות לאו בכלל ב"י נינהו וכן אין לומר דאיצטריך ראשי המטות ללמד שנאמרה לנשיאים תחלה ואח"כ לב"י דגם זה נשמע ממ"ש במ"א וישובו אליו אהרן וגו' כמ"ש רש"י ז"ל שנלמד מהך קרא שכל הפרשיות שבתורה נאמרו תחלה לנשיאים ואח"כ לב"י ובע"כ נאמר דדרך קרא לאו לענין הקדמת הדבור בלבד מיירי אלא לענין ההתרה האמורה בפ' זו ברמז ממ"ש לא יחל דברו שפירושו הוא אינו מיחל אבל אחרים מיחלין לו וקמ"ל הך קרא שבענין ההתרה שווין הדיוטות למומחין ולכולם יש כח להתר הנדר אבל לכאורה קשה א"כ לישתוק קרא מיני' וממילא ידענא דגם הדיוטות מתירין הנדר דמהיכי תיתי וא"כ ראשי המטות למה לי. אבל רש"י ז"ל יישב זה בלשונו דאי לאו ראשי המטות הוה אמינא דמומחין שווין אל ההדיוטות בזה ובכולהו בעינן ב"ד דהיינו שלשה אף במומחין. לכך כ' ראשי המטות כדי ללמד דסגי ביחיד מומחה זהו ביאור דברי רש"י ז"ל ומשמע מלשונו דמג"ש דזה הדבר דשחוטי חוץ ילפינן דנאמרה פרשה זו מפי משה לכל ישראל (ולא שנאמרה פרשה זו מפי משה אל הנשיאים בלבד והם למדוה לישראל) ופירושא דקרא אל ראשי המטות ורב"י בויו החבור אבל מפני שקשה לישתוק מראשי המטות ואי ללמד דבעי מומחין בהתרה לא ליכתוב אלא לראשי המטות ומהך ג"ש דלעיל למדנו דכל ישראל נאמרה ולא בעינן מומחין אלא להתרה וע"כ

דאתי לב"י ללמד דגם הדיוטות מתירין את הנדר והדרא קושיא לדוכתא. ראשי המטות למה לי. וע"כ ללמד דביחיד בעינן מומחין דוקא ובשלשה סני בהדיוטות זהו שטת רש"י ז"ל. ובש"ס נדרים גרסינן תניא נאמר כאן (בפ' נדרים) זה הדבר, ונאמר להלן (בשחוטי חוץ) זה הדבר. מה להלן אהרן ובניו וכר ישראל אף כאן אהרן ובניו וכל ישראל. ומה כאן ראשי המטות אף להלן ראשי המטות. ומפרש בש"ס אמר מר מה להלן אהרן וכו' אף כאן אהרן וכו' אהרן ובניו וכל ישראל בפרשת נדרים למאי הילכתא לומר לך שהפרת נדרים בג' הדיוטות. ופריך והא ראשי המטות כתיב ומשני ביחיד מומחה ע"כ הש"ס ומשמע מלשון זה דמג"ש דזה הדבר נלמד מיד דא"צ מומחין בהתרה וכמו שפירש שם המפרש וז"ל מה להלן בשחוטי חוץ אהרן ובניו וכר ישראל שווין לכל האמור בענין (שהוא אזהרת שחוטי חוץ) אף כאן שווין לכל האמור בענין (דהיינו אף להתרה) עכ"ל. אבל רש"י ז"ל כאן מפרש בענין אחר דמתחלה יליף מג"ש דנאמרה פרשת נדרים מפי משה לכל ישראל. ופריך למאי הילכתא לישתוק מראשי המטות ולא ליבעי ג"ש. ומשני לומר לך שהדיוטות מפירין הנדר ר"ל דנ"מ בהך ילפותא לענין כח ההתרה שלא באזהרה לבד שווין לענין בל יחל. אבל גם בכח ההתרה:

(ד"ה זה הדבר) עיין ביאור זה בראי"ם ולא מצאתי השקט הדעת בדבריו ז"ל:

בא"ד ד"א זה הדבר הכלל בזה חכם שמבטל הנדר ע"י פתח או חרטה הרי הוא עוקר את הנדר מעיקרו אבל בעל מיגז גייז מכאן ולהבא והגדר חל עד זמן ההפרה ומה שעברה מקודם לכן לוקה משום בל יחל והילכך בעי בחכם רישון התרה ובבעל לשון הפרה ואם החליפו אין זה כלום והגדר קיים:

ג יכול אפי' נשבע וכו'. זה לא יצוייר רק אצל שבועה ולא אצל נדר לפי שנדרו ז"ל שהנדר מיתסר חפצא אנפשי' שהוא מתפיס קדושה ואיסור על החפץ ולכן אין הגדרים חלין על דבר שאין בו ממש כגון קונם שאני ישן אא"כ אמר קונם עיני בשינה כדאיתא בש"ס נדרים וממוצא דבר תשכור שהנדר ליתא לעולם במעשה דבר זה לפי שאין בזה התפסת איסור על גוף החפץ כמ"ש הר"ן ז"ל בנדרים ונדרי הקדש הוא כמ"ש הרמב"ן ז"ל הובא בראי"ם דבנדבה הרי זו עולה אין כאן פעולה רק התפסת איסור וקדושה בגוף החפץ ובנדר הרי עלי עולה אף שיש כאן פעולה התם טעמא אחרינא איכא שאמירתו לגביה כמסירה להדיוט וה"ר כאלו משך ההקדש עכ"ל ז"ל. אבל גדר שבועה הוא מיחסר נפשי' אחפצא ר"ל שאוסר על הפעולה או שמחייב נפשו בפעולה. ולכן חלין על דבר שאין בו ממש דאיהו גופי' יש בי ממש. ומזה הטעם הנדרים חלין על דבר המצוה אפי' לבטל את המצוה כגון קונם שרא אשב בסוכה שאין החפץ משועבד אל המצוה משא"כ בשבועות

לפי שגופו משועבד אל המצוה. ומשני הטעמים הללו לא יצוייר מ"ש רש"י ז"ל כאן אצל נדרים לפי שאכילת נבלות הוא קים ועשה. ועד שהנדר חל אפי' לבטל את המצוה כדיליף בש"ס נדרים לכן כ' רש"י ז"ל כאן בדקדוק לפי הנוסחא שלפנינו יכול אפי' נשבע לאכול נבילות וכו':

(ד"ה לא יחל) ר"ל שפעל זה הוא מפעלי הכפל ושרשו חרל ופשוט:

ד ר"ל וקרא אורחא דמילתא נפט דכר זמן שהיא בנעורי' היא בבית אביה:

(ד"ה בנעוריה) שיעור דבריו ז"ל דלא אתי בנעוריה למעוטי קטנה שנדריה נבדקין שאין האב יכול להפר נדריה שהרי הדבר ק"ו אם האב מפר נדרי בתו נערה מכ"ש דמפר נדרי קטנה ארא דממעט קטנה משום שאין נדרה נדר ולמ"ד מופלא הסמוך לאיש לאו דאורייתא א"ש כפשוטו ואפי' למ"ד דאורייתא מ"מ הא צריכה בדיקה מיהת וסתם קטנה אינה בתורת נדרים ובפחות מבת י"א שנה ויום אחד אפי' בדיקה לא מהני:

ו שנינו בש"ס נדרים פרק נערה המאורסה האומר לאשתו אי אפשי שתדורי אין זה נדר לא אמר כלום וכו' ע"כ. וכתב שם הר"ן ז"ל עוד דה"ה אם אמר לה טרי אכלי טלי ושתי דלא אמר כלום דלא עדיף מאין זה נדר עכ"ל דבעינן בבעל לשון הפרה דוקא שיאמר לה מיפר ליכי או בטל ליכי. וזהו כוונת רש"י ז"ל בדבור שלפנינו דלשון הנאה ענינו מניעה והסרה כמו שהוא בראיות שהביא רש"י ז"ל אבל הוא לשון כללי ופרקא דעתין שבכל לשון מועיל למנוע אותה מקיום הנדר ת"ר להלן יניא אותה והפר וגו'. למדך שיניא אותה בל' הסרה ופעל והפר הוא ביאור לפעל יניא הקודש והפרה משמשת לשון בטול וכמו שתרגם אונקלוס בפסוק ואם הפר יפר וגו' ואם בטלא יבטל וכו' ובזה מיושב ג"כ שאין כאן כפל לשון בפסוק הנ"ל יניא איתה והפר את נדרה וגו' שאין זה אלא כלל שאחריו פרט:

ז ר"ל מדכתיב ואם היו תהיה לאיש וגו' ו' מוסף על ענין ראשון ולמד שאביה ובעלה מפירין נדריה כן הוא בש"ס ס' נערה המאורסה:

(ד"ה ונדריה) ר"ל דלשון ונדריה עליה משמעו שאחר היותה לאיש מצאה ההוי' נדרים שהיו עליה מקודם לכן. ולכך צ"ל שלא שמע בהן אביה עד אחר אירוסין דאי שמע בהם מקודם לכן קשה ממ"נ אי הפר לה האב ככר בטלו נדריה ומה צורך בהפרת הארוס ומה מועיל הקמתו ואי קיים לה אינו יכול להפר עוד והארוס אינו יכול להפר לבדו וע"כ דמיירי קרא בשלא שמע בהם האב קודם אירוסין וקמ"ל קרא דארוס מיפר בקודמין. וכמ"ש הר"ן ז"ל הטעם בנדרים משום דארוס אינו מיפר אלא בשותפות האב ורגבי אב ריכא קודמין עכ"ל. אבר בעל אינו מיפר בקודמין כמ"ש להלן ואם בית אישה נדרה

ומשמע שלא נדרה עד שנכנסה לרשות הבעל. ומדלא כתב ואם בית אישה היא ונדריה עריה כדכתב כאן גבי ארוסה ש"מ דאין הבעל מיפר בקודמין כדילפינן בש"ס:

ח ר"ל לפי שהשתיקה כל יום שמעו והקיום ברגע השמיעה שווין:

יט בש"ס דידן מפיק לה דבא מויו דואם היו תהיה וגו' ו' מוסף על ענין ראשון ומערב הפרשיות לומר שאביה ובעלה מפירין נדריה אבל בספרי מפיק לה מדהדר ותנא קרא בסוף הפרשה בנעריה בית אביה אף שכבר כתב לך למעלה ברישׁ פרשה זו בבית אביה בנעוריה ש"מ דכתב לעכב דכר שבנעוריה ברשות אביה היא. מדברי הרא"ם ז"ל:

י בש"ס נדרים יליף מקראי שאם מת הבעל נתרוקנה רשות לאב:

יא כמו שפירש"י ז"ר לעיל בפסוק ז' יע"ש:

יד כר שאסרה עליה אחד מן המינים בין מאכל רע ובין מאכל יפה ובין שאסרה עליה אחד ממיני משקין ואפי' לא טעמה מין מאכל זה ולא שתתה משקה זו כל ימיה הוא בכלל עינוי נפש וה"ה דהבעל מיפר דברים שבינו לבינה כדילפינן בספרי מדכתיב להלן פסוק י"ז בין איש לאשתו. מדברי הרא"ם ז"ל:

טו למעלה בפסוק ח' נאמר ושמע אישה ביום שמעו והחריש לה וקמו וגו' ומשמע שאין השתיקה מקיימת אלא אחרי יום שמעו וסתם יום דאמור בתורה כולל בעצמו מעת לעת שהוא כ"ד שעות לכך נאמר כאן מיום אל יום דמשמעו שיצא יום שמעו ונכנס יום האחר עכ"ל הרא"ם ז"ל וצריך להוסיף ביאור עוד דלמעלה הסמיך הכתוב שם יום אל פעל שמיעה ביום שמעו ביום שמוע אישה. לכך היה עולה על הדעת שדכוונה על מעל"ע של השמיעה אבר בפסוק שלפנינו שאמר מיום אל יום מבלתי סמיכות משמעו ער מעל"ע של ימי עולם שהוא מערב עד ערב הרי שאינו מופר אלא עד שתחשך וא"כ כתוב זה בא לגלות שאין פירוש ביום שמעו דלעיל במל"ע של השמיעה רק במעל"ע שבו היתה השמיעה זהו ביאור דברי רש"י ז"ל. אבר באמת שזה תמוה שבש"ס דנדרים פ' נערה המאורסה מבואר בדפך דמ"ד הפרת נדרים כר היום לבד מפיק לה מביום שמעו ומ"ד הפרת נדרים מעל"ע מפיק לה מדכתיב מיום אל יום וגם הרא"ם ז"ל עמד עלי' מלשון הספרי והרמב"ם ז"ל ותמיהני שלא הקשה מן הש"ס. ולבי אומר לי שהנוסחא משובשת וכצ"ל שלא תאמר אינו מיפר אלא ביום ולא בלילה לכך נאמר מיום אל יום. וכדי שלא תאמר מעל"ע לכך נאמר ביום שמעו וכן מצריך בש"ס להך מ"ד והכוונה שלשון הפסוק שלפנינו מוקשה שאמר ואם החרש יחריש לה אישה מיום אל יום והקים וגו' כי החריש לה ביום שמעו והתימה זו נראה מיותרת לכך אמר הש"ס דתרוייהו צריכי כנ"ל בזה:

טז דאחר שמעו משמע מיד אחרי שמעו. לכן צ"ל שהכוונה שהקים מתחלה ואח"כ הפר ופשוט:

פרק לא

ב ר"ל המואבים שהיו ישראל בגבולם עשו מה שעשו ניראתם מפני ישראל אבל המדינים שלא היו ישראל בגבולם ע"כ מה שבאו לעזור למואב לא היה מיראה רק לשנאתם את ישראל:

בא"ד מפני ב' פרידות טובות וכו' ואף שלא יצא ממואב רק פרידה אחת הוא רות המואביה אבל נעמה היתה מבני עמון כבר הקשו זה התוס' ז"ל בב"ק ותירצו וז"ל דמשום מואב לא איצטריך ב' פרידות רק משום עמון נקט לה עכ"ל ז"ל הובא ברא"ם ור"ל דלתירץ ראשון מה שלא נענשו המואבים הוא מפני שלא הצרו לישראל רק מיראה ולא משנאה. ולתירץ שני מה שלא נענשו המואבים הוא מפני שטעם אזהרת אל תצר את מואב וגו' הוא ג"כ הטעם שלא צוה לצרור אותם ובשניהם הטעם מפני רות המואביה שעתידה לצאת מהם ולכך תפסו כאן עמון ומואב שבעמון ג"כ הוזהרו אל תצר את עמון ועיקר הכוונה שטעם אזהרת אל תצר שנאמרה בטמון ומואב הוא ג"כ טעם מה שלא צוה הש"י רק לצרור את המדינים ולא את המואבים:

ג עיין ברא"ם מוצא זה מהכרח הכתובים ולפי שלא נחה דעתי בדבריו לא העתקתים:

(ד"ה אנשים) דרשתם ז"ל מיתור מלת אנשים שלא היל"ל אלא החלצו מאתכם לצבא:

ה בבוא הפעל בנפעל אצל בעלי בחירה ורצון הוראתו ההכרח ע"י פעולת הפועל בנפעל. ומה נעים אמרם ז"ל בטעם ההכרח הזה:

ו מלת אותם כפול בכתוב זה שהרי כבר אמר וישלח אותם משה אלף למטה והיה לו להסמיך לזה מיד ואת פנחס ולמה חזר ושנה אותם ואת פנחס. לזה דרשו ז"ל מגיד כו' (ד"ה בידו) שהרי בכלל כלי הקודש הוא הארון וכי יש לנו לומר שהיה הארון בידו וע"כ שפירוש בידו תחת רשותו ולבד זה הוא ג"כ מסתבר שלא היה גם הציץ והחצוצרות בידו ממש:

ח כבר ביארתי כ"פ בחבורי זה שהמאמר הספורי הנראה מותר בא לעורר או התפעלות או איזה בחינה והנה המנין הבא אחרי ספור הפרטים מורה ההשואה ועל כן יכלול הפרטים אח"כ בסך אחד להורות שיוויים באיזה בחינה וכ"כ רש"י ז"ל במקומות הרבה ואחד מהם בפרשת וישלח. בפסוק ויהיו בני יעקב שנים עשר יע"ש וע"כ דרשו ז"ל ג"כ כזה בפסוק זה שבא המנין לעורר בחינת ההשואה הושוו בעצה והושוו בפורענות:

(ד"ה בחרב) גם זה יתבאר עפ"י המבואר בסמוך שהרי כבר אמר לעיל ויהרגו כל זכר. ושוב אמר אח"כ ואת חמשת מלכי מדין הרגו על חלליהם וגו' ובלי ספק שכל החללים ההם מהם נהרגו ג"כ בחרב ולמה פרט אצל בלעם לבדו שהרגוהו בחרב. ועוד מה צורך לנו בידיעה זו באיזה כלי מלחמה הרגוהו וע"כ אמרו ז"ל שמלת בחרב בא לעורר על הבחינה שבו הוא החליף אומנתו וכו' ומה נעים דרש זה:

יא ממלת כל דייקו זה שלא הי' לו לומר אלא ויקחו את השלל ואת המלקוח. אבל אמר את כל השלל ואת כל המלקוח ללמדנו שלא חסרו כלום רק הביאו הכל אל משה בשלמות והוא יצוה מה לעשות בשלל:

(ד"ה שלל) כאן אמר שלל ומלקוח ובפסוק שאחריו אמר שבי ומלקוח ושלל ולהלן פסוק ל"ב אמר ויהי המלקוח יתר הבז אשר בזזו עם הצבא וגו' ופירש"י ז"ל שם וז"ל. ויהי המלקות שבא לכלל חלוקה ומכס שהי' עודף על המטלטלין אשר בזזו אנשי הצבא איש לו וכו' עכ"ל הרי נלמד מכל זה שהשלל אשר עשו ישראל במלחמת מדין הי' בו שלשה מינים שלל ומלקוח ובז השלל והמלקוח הביאו אל משה לעשות בו על פי ציווי השי"ת והבז בזזו לעצמם לזה בא רש"י ז"ל כאן להבדיל בין הלשונות. ובאמת מלת בז הוא שם כולל לכל דבר קנין הנלקח בחזקה מרשות בעליו יהי' דבר חשוב בערך או דברים נקלים ופחות הערך אבל שם שלל אינו נופל אלא על דברים חשובים כמו עבדים ובהמות מלבושים ותכשיטין ובכל זה שם שלל הוא כולל יותר בבחינת שם מלקוח שאינו נופל רק על שלל הבע"ח אדם ובהמה אבל שם שבי הוא יותר פרטי מכולם שאינו נופל רק על האדם ששם שבי הוראתו סלוק החירות והבחירה החפשית להתלות בדעת אחרים שזה לא יתכן רק באדם שהי' מקודם ברשות עצמו. ולפי המסופר בפרשה שלפנינו הביאו את המלקוח שכולל כנ"ל האדם והבהמה אל משה ומשה חלקם בין העדה ואנשי הצבא ונטל מהם מכס לד' ולבד שלל הבעלי חיים הביאו עוד שלל התכשיטין למשה להביא אותו אל אוהל מועד ועפ"י זה כתב רש"י ז"ל כאן ובשני דבורים שאחריו שבפסוק שלפנינו אמר שלל ומלקוח לפי שפרט מלקוח לעצמו אף שנכלל בשם מלקוח צ"ל ע"כ ששם שלל בכאן הוא פרטי רק על מטלטלין חשובין ובפסוק שאחריו אמר שבי ומלקוח ושלל. והנה שבי נופל רק על האדם כנ"ל ונכלל כנ"ל בכלל מלקוח. לזה צ"ל ששם מלקוח בפסוק זה הוא פרטי רק על הבהמה. וכן שלל פרטי רק על המטלטלין החשובים אבל בפסוק ל"ב שהזכיר הבז השם היותר כולל. ולפי שלא נעשה בו חלוקה רק כל אחד מה שבזז בזז לעצמו לזה צ"ל ששם בז הנזכר שם הוא פרטי רק על המטלטלין שאינן תכשיטין יהיו חשובין או פחות ערך כי השבי והמלקוח וכן התכשיטין לא בזזו לעצמן

כמסופר בפרשה והכלל בזה ששם הכולל נופל גם על הפרט לבדו לכן שם שלל נופל גם על ביזת המטלטלין לבדן ושם בז נופל גם ביחוד על ביזת המטלטלין שאינן תכשיטין. וכן שם מלקוח הנופל על בזת הבע"ח בכלל וזה הוראתו בפסוק שלפנינו נופל ג"כ על בזת הבהמה לבד שזה הוראתה בפסוק שאחריו. זהו כוונת רש"י ז"ל ואינו ר"ל ששם שלל נופל רק על בזת המטלטלין ובז נופל רק בבזת מטלטלין שאינן תכשיטין ובחנם עמד הרא"ם ז"ל בזה שבאמת אין כוונת רש"י ז"ל על הנחת השמות הללו רק על ביאורן בפסוקי הפרשה שלפנינו לפי ששם הכללי יאמר ג"כ ביחוד לבדו:

יג דאין דאין סברא לומר שיצאו לקראתם מפני הכבוד:

טז (ד"ה הן הנה) לפי פשוטו י"ל דמלת הן הוא להתחלת המאמר והנמשך חסר ובתשלומי ראוי להיות. הן הנה היו וגו' ואיך תחיו אותן אבל חז"ל דרשו שאין כאן חסרון ומלת הן הוא ג"כ כנוי הגוף הנסתר כמו הנה ופירוש הן הנה הן הנקבות האלו שהי' רומז עליהן הנה היו לבני ישראל והכפלת כנוי הגוף מורה על כנוי הראשון היותו כנוי הרומז על הגוף הקרוב ואמר על הגופות הקרובות הללו שהנה היו לב"י וכן הוא באמת מדרך לשון הקודש:

יז כדתניא בברייתא הובאה בש"ס יבמות בראוי' ליבעל הכתוב מדבר או אינו אלא בנבעלת ממש כשהוא אומר וכל הטף בנשים אשר לא ידעו וגו' החיו לכם הוי אומר בראוי' ליבעל הכתוב מדבר ע"כ. ופירושו ממ"ש לך אצל היודעת איש שם אשה ואצל אשר לא ידעי שם טף ואם הדבר תלוי בנבעלת ואינה נבעלת לבד למה הבדיל בין אשה ובין טף וע"כ דהראויה ליבעל והיא אותה שהיא מבת שלש ומעלה קורא אשה והפחותין מבת שלש שנים שאינן ראויין לבעילה קירא טף:

(ד"ה הרוגו) ר"ל שאלו לא סיים הרוגו אז לא היה מוכרע מצד הלשון אם היודעת איש הוא בכלל טף הזכרים להריגה או בכלל טף בנשים להחיות כי אין מוכרע אם חבור הויו למאמר שלפניו או למאמר שאחריו ואף שזה מוכרע מצד ראש המאמר שהרי אמר מקודם החייתם כל נקבה וגו'. בכל זאת אין זאת תפארת מצד הלשון שלא יתבאר ההכרע מצד הלשון בעצמו. ומבואר:

יט שהרי אפילו המת עצמו מותר במחנה לויה כדדרשינן מקרא דויקח משה את עצמות יוסף עמו. עמו במחיצתו ומשה היה חונה במחנה לויה מכ"ש דטמא מת מותר במחנה לויה. וע"כ שפירוש מחוץ למחנה האמור כאן הוא מחנה שכינה:

(ד"ה כל הורג) דמדכתיב כל הורג וגו' וכל נוגע וגו'. ע"כ דהורג לאו היינו נוגע ונלמד מכאן טומאת חבורין שאדם וכלים הנוגעין באדם או בכלים הנוגעין במת בעת נגיעתן

במת טמאין שבעה וצריכין הזיה כטמא מת עצמו כן פירשו רש"י וראב"ד ז"ל הך ברייתא דספרי. אבל הרמב"ם ז"ל יש לו שטה אחרת בזה בחבורו דלאו מדין טומאה בחבורין מיירי הך תנא אלא דמה דדרשינן חרב הרי הוא כחלל לאו דוקא חרב דהיינו כלי מתכות אלא דה"ה לכל כלי שטף וחומר הוא בכלים אצל טומאת מת שמגען עושה אותן כיוצא בה בטומאה שנגעה בה. ואם נגעו במת עצמו הן אבי אבות הטומאה כמת עצמו. ואם נגעו בטמא מת הן אב הטומאה כמוהו. אבל הראב"ד ז"ל חלוק עליו ואמר וז"ל אנו אין לנו אלא בחרב (היינו כלי מתכות שנעשין כיוצא במגען) או בשאר כלים בחבורין עכ"ל וכן הוא דעת התוספת ובחבורין שווין אדם וכלים והרמב"ן ז"ל יש לו שטה אחרת בזה דטומאת חבורין שבטומאת מת לאו דאורייתא כמו שנראה מהש"ס דע"ז פ' א"מ שדחה רבא שם לדיוקא דדייקי מקראי טומאת חבורין ולכך מפרש הוא ז"ל הך ברייתא דסיפרי שר"ל לענין טומאת משא שנלמד מכאן שהמת מטמא במשא שאם הרגו במקל יד ונשא אותו והטיטו אחר הריגתו נטמא ההורג אע"פ שלא נגע אבל התוס' ז"ל חלוקין עליו וס"ל דלכ"ע בחבורין דבר תורה וגם רבא מודה בזה כל זה מדברי הרא"ם ז"ל בקוצר לשון:

(ד"ה תתחטאו) שפירוש חיטוי כאן הוא הזי' ואין הזי' אלא במים והוא מינדה:

כ כי סתם מעשה עזים הוא הבגד או הכלי העשוי מנוצה של עזים ומלת וכל מרבה כלי הקרנים וכו':

כא דרשו ז"ל טעם הדבר מה שאמר אלעזר משפט גיעולי נכרים ונח הי' משה האומר:

(ד"ה אשר) ר"ל שלכבוד רבו פירש להם שהוא מפי רבו ולא אמר סתם:

כב ר"ל דהתחלת המאמר הזה במלת אך אין לו מובן כלל דהוראת מלה זו בכל מקום הוא למעט הנושא מכלל נושאים הקודמין או למעט הנישא מכלל הנשוא וזה לא יפול בהתחלת מאמר לזה כתב רש"י שעפ"י פשוטו מאמר זה של אלעזר דבוק עם מאמר משה הקודם לו שהזהירם על עסקי טהרת טומאת מת חללי מדין ועל זה אמר כאן אך את הזהב וגו' שכלי מתכות הללו ממועטין בבחינה אחת מכלל הקודם. שלא די להם בהסרת הטומאה לבד אך צריך עדיין פליטת גיעול איסור הבלוע בם. זהו לפי פשוטו ולפי הדרש המיעוט מורה על הסרת החלודה הדבוקה בהם וזה פירוש אך את הזהב וגו' לא תעבירו באש אך את הזהב. ר"ל לא תלבנו רק את הזהב לבדו ולא בהיות החלודה דבוק עליו:

כג ר"ל ומדרך הכ' לקצר ולהיות החסרון מובן מעצמו:

(ד"ה תעבירו) כן הוא משמעות הלשון שכאופן ביאתו באש כן אופן העברתו באש (ד"ה אך) רבותינו דרשו וכו') הדרש מרומז במה שהוצרך להזהיר שנית על החטוי. אף שכבר הזהירן משה בעצמו:

כד כבר מבואר זה לעיל בציוני פסוק י"ט:

כז ר"ל כי וחצית הוא שם נגזר מן הפעל חצי:

מב כבר מבואר זה בחבורי זה פעמים רבות שבבוא שני פעלים רצופים. שפעל הא' הוא בשביל פעל הב' שאחריו. מדרך הלשון להשמיט פעל השני ולקשר פעל הא' במלות הדבוקים בעצם עם פעל הב'. והנני מקצר נשען על המבואר כבר במקום אחר באורך וכן כאן ראוי להיות בתשלומו אשר חצה משה להוציא מן האנשים הצובאים ומבואר:

מג בדבור זה וכן בדבור שאחריו. הציון בטעות בדפוס כי שני דבורים הללו הכל דבור אחד עם הדבור הסמוך הקודם והכוונה שאמר בפסוק מ"ב וממחצית וגו' שמם הא' במלת וממחצית הוא מם החלק. וא"כ אין כאן גזרה שלא ביאר מה נטל מן המחצה הזו ומה הוא החלק הזה שהרים ולזה צריך לומר שמאמר זה דבוק עם פסיק מ"ז. ויקח משה ממחצית וגו' ופסוק הזה הוא גזרת פסוק שלפנינו. לזה בא רש"י ז"ל לקשר פסוק שלפנינו עם פסוקים שאחריו עד פסוק מ"ז שהוא גזרת פסוק שלפנינו ואמר שהשיעור בפסוקים הללו שמהמחצית אשר חצה משה מהשלל לצורך העדה שהיתה סכום המחצה ההיא כך וכך. לקח ונתן את החלק הזה ללוים ומבואר:

מח כי הפקודים הוראתו לרוב המנויים. אבל כאן פתרונו הממונים כאלו הי' כתוב הפקידים ביוד. וכן ויקצוף משה על פקודי החיל שבפסוק י"ד:

פרק לב

ג לפי שלא נזכר המסופר הזה עד אחר מלחמת מדין הוצרך לומר שהערים הללו אינם מערי מדין רק מארץ סיחון ועוג. ולראי' מ"ש להלן פסוק ל"ג. ויתן להם משה וגו' ממלכת סיחון וגו' ממלכת עוג וגו'. ובפסוקים שאחריו חשב הערים הנזכרים כאן. מדברי הרא"ם ז"ל:

ח כי נמצא במקומות אחרים קדש סתם. לכן צ"ל ששני קדש הם. מדברי הרא"ם ז"ל:

יב מצאנו במקרא כי עתניאל בן קנז הי' אחי כלב א"כ נראה מזה שהי' כלב בן קנז. ובכל מקום הוא אמור כלב בן יפונה. לזה אמרו ז"ל שאמו של כלב היתה נשואה ליפונה תחלה ובמותו נשאה קנז וילדה לו את עתניאל. וכלב הי' אחיו מן האם. וקנז הי' חורגו של כלב ומיחסו במקרא כאן על שם אביו יפונה ועל שם אביו חורגו קנזי. מדברי הרא"ם ז"ל:

יד ופעל זה לו שני שרשים משני גזירות. לספות וכן ספו הוא מגזרת נחי למד הא משרש ספה על דרך לבנות בנו מן בנה. אבל להוסיף הוא מחסרי פא יוד משורש יסף. כמו להודיע משורש ידע:

יז ולא שהיו ערי המבצר מיוחד אל הטף:

(ד"ה בערי המבצר) כי ערי המבצר שהי' מקודם חרבו במלחמה. וכמו שנזכר למעלה פסוק הסמוך שאמרו גדרות וגו' נבנה וגו' וערים לטפנו:

יט (ד"ה כי באה) כן הוא מדרך רש"י ז"ל לבאר סגנון הלשון כי פעל בא קשור עם אלי. מורה התנועה ממקום למקום. וכאן הוראתו קבלת הנחלה:

כד (ד"ה והיוצא מפיכם) ר"ל שלשין זה מורה שאין מחוייבין נעשות כן מצד התנאי רק מצד הנדר לגבוה. ולכן צ"ל שהכוונה בזה במה שהוסיפו על התנאי שאין האחוזה תלוי במעשה זו. והוא הוספת שנות החלוק. מדברי הרא"ם ז"ל:

כה ומשום זה לא כתב ויאמרו בלשון רבים. וכן דרשו ז"ל בפסוק ויחן ישראל וגו' בסדר יתרו כמ"ש רש"י ז"ל שם:

לב גם כאן בא רש"י ז"ל לבאר סגנון הלשון שאין הנחלה בת העברה. לומר נחנו נעבור וגו' ואתנו אחוזת נחלתנו. וכן דרך רש"י ז"ל להשלים החסרון שבכח המאמר וכן לבאר סגנון הלשון בפעל הבא אצל העצם שלא יפול בו הפעל ההוא. ולבאר שבא הפעל על דרך ההשאלה או שאין הפעל דבוק עם העצם ההוא:

לו ר"ל שחסר למד וראוי להיות בתשלומו לערי מבצר וגדרות צאן. והלמד למד התכלית להיות ערי מבצר וכן פירש"י ז"ל בסדר בראשית בפסוק ויבן ד' אלקים את הצלע וגו' לאשה וז"ל להיות אשה. וכן ויעש אותו גדעון לאפוד להיות אפוד עכ"ל וכבר מבואר זה שם במקומו:

סדר מסעי

פרק לג

א מה טוב הדרש של רבי תנחומא ע"ה. שהרי כל התורה רובה ככולה. רק במתייחס לישראל המצות והאזהרות שנצטוו בם ישראל. וספורי קורותם העונש בחטאם והגמול הטוב בהיטיבם מעשיהם וכפי דרשתם בטעם המנין שנמנו ישראל כל פעם להודיע כמה אהובים הם לפני המקום ב"ה. וע"י שנחסר מהם במגפה צוה למנותם ורמז לנו השי"ת בזה. כאלו כביכול לו צר בחסרון. ואף איש אחד מהם יקשה לי בחסרונו שזה הוראת המנין לדעת כמה נשארו וכאב המתנחם במות קצת בניו בבניו הנשארים בחיים

ומתרפק עליהם שלא יחסר לו חלילה איש מיתר בניו. ועל דרך זה ג"כ ספור מן הארבעים ושתים מסעות שבפרשתנו. שלפי שהוציאם הקב"ה ממצרים להנחילם ארץ חמדה ארץ כנען ועד שלא באו לארצם עודם בדרך עברו עליהם מקרים רבים עתים לטובה ועתים לרעה ונשתהו בדרך והקורות שעברו עליהם הן בהפלגה הפלגת הצער והעונש והפלגת חסד לזה בא כאן בפרשה שלפנינו רשימה קצרה מהמסעות במספר ארבעים שנה שנדו במדבר למען בבואם לארצם במנוחה תחת שדות וכרמים יקראו ברשימה ההיא. ובכל מסע ומסע שיקראו יעלה על זכרונם מה המוצאות אותם במקום זה וישימו על לב חסדי המקום וגם היסורין שסבלו בגזרתו ית' על מרים. למען יעשו רק צדקה וטוב לבלתי יחטאו והנה פרשה זו מעוררת אותנו על אהבת הקב"ה לעמו ישראל שאחרי שובם לביתם הוא ארצם. מסר להם האב הנאמן ב"ה רשימה לזכר עולם. מה הי' להם בדרך למען בעלותם על לב כל זה יתענגו על מנוחתם כבוד ויתעוררו אל האושר האמתי אהבת השי"ת ויראתו זהו כוונת הדרש ומבואר:

ד ר"ל והפסוק הזה מחובר עם שלפניו בדרך זה השבויים יצאו מתחת יד אדוניהם בששון ועונג רב והאדונים יעטפו יגון ואבל:

יח בסדר בהעלותך מבואר שנסעו מקברות התאוה ויחנו בחצרות ושם בחצרות נענשה מרים בצרעת ואחר האספה מנגעה. נסעו העם מחצרות ויחנו במדבר פארן ואחר זה בסדר שלח. ספר שממדבר פארן שלח משה את המרגלים ובשובם מתור הארץ חזרו אל משה למדבר פארן קדשה הרי שמחצרות נסעו קדשה. ושם הוציאו דבת הארץ וקרה להם בעונם מה שקרה ולפ"ז יקשה מדוע חסר כאן המסע לקדש. ולכן צ"ל שרתמה הנזכר כאן הוא קדש ונק' רתמה לפי ששם הוציאו דבה ולשון הרע נמשל לגחלי רותם. ולהעלות זכרון העון הזה רמז על המקום ששם הי' העון בשם רתמה:

לח דמקרא נדרש לפניו ולאחריו. ויעל וגו' על פי ד' על פי ד' וימת שם מדברי הרא"ם ז"ל. וענין מיתת נשיקה מבואר יפה בדברי המורה ז"ל:

מ שבאמת לכאורה אין לספור זה מקום כלל כאן אצל סדר המסעות שאין זה מקרה זר ונשגב עד שיזכיר זה יותר מכל הפרטים. אבל מיתת אהרן הוא ענין גדול שראוי להתעורר עליו בהגעתו למקום ששם הי' מותו. לזה אמרו ז"ל שגם זהו לכבוד אהרן מה גרם להם מיתתו. ובזה יתיישב ג"כ שלא הזכיר כאן רק התחלת המקרה ולא סופה שאין זה מדרך הספור והי' לו לגמור כל הספור הכתוב בזה בפרשת חוקת אולם להאמור אין זה זרות שאין כוונת הספור לעצם המסופר רק במה שיתייחס למיתת אהרן המסופר מקודם ובבחינה זו הספור הזה אינו רק השלמת ספור הקודם ופשוט:

מד בסדר חוקת ביאור זה רש"י ז"ל ביותר ביאור לענין שם העברים
נב ובזה מיושב ג"כ מה שתלה אזהרה זו בהעברת הירדן ולא חמר כי תבואו אל הארץ:
(ד"ה משכיותם) ולפ"ז הנפרד משכית ומשכיותם מן ואבן משכית וגו' והוא מענין סכך ומשקלו מפלית:
(ד"ה מסכותם) לפי שצריך להתיך המתכות ראשונה לעשות ממנו דמות הצלם והוא מנפרד מסכה מן נסך ושקלו מעלה
נג כבר ידוע כי פעל ירש בבואו בהפעיל הוא משמש דירושה וגירוש וכשהוא משמש ירושה הוא יוצא לשלישי כי הפועל הראשון הוא המוריש ופועל השני הוא היורש. והפועל הוא הממון כמו שנאמר ראובן הוריש את שמעון נכסיו ואם הי' והורשתם שבפסוק זה משמש ירושה אין לו מובן כלל שא"כ משמעו שישראל יורישו ארץ כנען לאחרים. וע"כ הוא משמש גירוש ושלוח. ולפ"ז הוא יוצא לשני ופירוש הארץ אנשי הארץ. כמו וכל הארץ באו מצרימה וגו' בסדר מקץ. וכן תרגם אונקלוס ותתרכון ית יתבי ארעא. אבל מלשון רש"י ז"ל כאן נראה שאין צורך לחסרון ושגם בשמוש זה. יש לומר היותו יוצא לשלישי. ור"ל שעל ידיכם תגרש הארץ את יושביה וזה שכתב רש"י ז"ל והורשתם אותה מיושביה:
(בא"ד ואז וישבתם בה וכו') ר"ל שויו והורשתם משמש לתנאי. אבל ויו וישבתם משמשך להמשך מן התנאי. כמו ואם בחוקותי תלכו וגו' ונתתי גשמיכם בעתו וגו' ופירוש ישיבה לשון עכבה. כמו ותשבו בקדש וגו' ורבות כאלה ומבואר:
נה לא אמר הכתוב והיו אשר תותירו מהם לשכים וגו' רק אמר והי' וגו' ל' יחידות. לזה צ"ל כי והי' אינו דבוק עם לשכים רק ענינו והי' הדבר הזה. וחסר מלת והיו. ושיעור הכתוב והי' אשר תותירו מהם והיו לשכים בעיניכם זהו כוונת רש"י ז"ל:

פרק לד

ב (ד"ה תפיל) ואצל הגורל משמש לשון נפילה כמו חבלים נפלו לי בנעימים הפיל פור הוא הגורל:
יז ר"ל כי פעל נחל בקל יוצא לשני שהוא הפעול והוא הדבר הנחול. ובענין שלפנינו הוא הארץ והפועל הוא הנוחל. לכן צ"ל שפירוש לכם בשבילכם אבל בבנין הכבד נחל או בהפעיל הנחיל הוא יוצא לשנים פעולים והם הנוחל והנחלה ואם הי' אומר ינחילו לכם או ינחלו לכם הי' פירוש לכם כפשוטו כי הפועל הוא המנחיל. והנה הנשיאים שהיו במנחילי הארץ יש לכנותם בשם נוחלים ובשם מנחילים בבחינת החלוקה שחולקין גבול כל שבט שיצא עפ"י הגורל למשפחות ושוב נחלת המשפחה לגברים נקראים

נוחלים. לפי שבעשי' זו הם שווים להנוחלים שמחזיקין בנחלת המשפחה והגברים בשביל המשפחה והגברים. והם נוחלים בשליחותם ובבחינת שנתברר על פיהם נחלת המשפחה והגברים ובקיצור כי בבחינת הדבור שמבררים זאת נחלת פלוני וזאת כו' יכונו מנחלים אבל בבחינת המעשה שמחזיקין בנחלה להקנותה להנוחלים יכונו נוחלים שהם עושים מעשה הנוחל בשליחותו ובבחינה זו אמר כאן ינחלו לכם ופירוש לכם בשבילכם. וכתב הרא"ם ז"ל שמ"ש רש"י ז"ל כאן ומחלק נחלת השבט למשפחות ולגברים ולא כתב תחלה לשבטים. לפי שהשבט אינו תלוי בחלוקתם רק תלוי בגורל ולא הי' הברירה בידם לברור נחלת השבט אלו דבריו ז"ל ופשוט:

כט ר"ל כאן אמר לנחל בבנין הכבד וזה בבחינת היותם נקראים מנחילים. כמו שביארתי בדבור הקודם הסמוך יע"ש:

פרק לה

ב וזהו אמרם ז"ל אין עושין מגרש שדה ושדה מגרש:

והכרח זה יבואר להלן בציוני על פסוק ד' בסמוך:

ד ומכאן ההכרח למ"ש רש"י ז"ל לעיל פסוק ב' שאין עושין מגרש שדה ושדה מגרש דאל"כ לא הי' לו להזכיר בכתוב זה מדידת האלף רק מדידת האלפים והרי הסיכולין לעשות באלפים ההם כרצון נפשם. וע"כ שאין עושין מגרש שדה ושדה מגרש. לכך זכר כאן בפסוק שלפנינו מדידת האלף ולהלן מדידת אלפים לומר לך שמודדין כל אלף אמה לבד למען דעת עד כמה תחום המגרש ולהלן ממנו תחום שדות וכרמים ומבואר:

יא ר"ל דאף שפעל קרה בכל מקום הוראתו שלא בדעת ובלי כוונת מכוון מ"מ מצאנו שיפול ג"כ על ההזמנה בכוון כמו כי הקרה ד' אלקיך לפני

יב ומם מגואל הוא מם הסבה כמו מפני ואיננו במקום מן:

יג ר"ל שלא הי' לו לכתוב אלא והערים אשר תתנו שש ערים תהיינה למה כתב לך ערי מקלט הרי בכתוב שאחריו. שהגביל מקום שש ערים אלה את שלש וגו' סיים ערי מקלט תהיינה לכך דרשו ז"ל שסמך מספר שש לערי מקלט לומר שיהיו ששתן קולטות כאחת כמו ששנינו במשנה דמכות:

טז ר"ל שאעפ"י שבמקראות שלפניו מדבר מהורג משגגה מתחיל לדבר כאן מהורג בזדון. וראי' לזה מה שאמר אח"כ פסוק כ"ג או בכל אבן אשר ימות בה בלא ראות וגו' ועל זה אמר בפסוקים שאחריו והצילו העדה וגו' והרי בפסוק י"ז אמר ואם באבן וגו' מות יומת וגו' הא למדת שהפסוקים שלפניו. מפסוק שלפנינו עד פסוק כ"ב מדברים בהורג במזיד אלא שיקשה לאיזה צורך פרט בפסוקים אלו כלי ההפשה. כלי ברזל. כלי עץ. אבן יד.

לא הי' לו לומר אלא ואם בזדון ודעת הכהו מות יומת הרוצח. לזה תירצו שבא ללמד איזה כלי צריכה שיעור כדי להמית. ואיזה אין צריכה שיעור:

יז ר"ל באבן מחזיק מלא יד שבשיעור זה יש בו כדי להמית:

יט ר"ל דכל המאמר הזה בפגעו בו הוא ימיתנו נראה מיותר הרי כבר נשלם המאמר באמרו מקודם גואל הדם הוא ימית את הרוצח. וכי תעלה על דעתך שימיתנו אם לא יפגע בו. לזה אמרו ז"ל שבא ללמד שבכל מקום פגעו בו ימיתנו אף בעיר מקלט. שאין ערי מקלט קולטות את המזיד:

כב ר"ל שלא תרגם לפי המלה רק לפי הענין שהתרגום מבואר אופן האונס:

כג ר"ל שחסר מלת הכהו. והוא בכח המאמר שאין לפרש שמחובר עם פעל השליך שבפסוק שלפניו שא"כ אין כאן מקום לשמוש הבית בכל אבן והי' לו לומר או כל אבן שהרי האבן הוא הפעול. ר"ל המושלך ואין הבית משמשת להוראת הפעול. לכן צ"ל שמחובר עם פעל ההכאה שלא נזכר בכתוב ושמוש הבית לסימן הכלי שזהו שמושה לרוב:

(ד"ה בלא ראות) ר"ל שמאמר בלא ראות דבוק ג"כ עם פעל הכהו החסר. ולא עם פעל ימות בה הסמוך לו ומבואר:

(ד"ה ויפל) ר"ל שכל מאמר זה ויפל עליו נראה מיותר והפסוק הזה הי' פסוק שלם גם בזולת מאמר זה. לכן דרשו ז"ל שבא ללמד שאינו גולה אלא דרך נפילה דוקא והוא דרך ירידה ולא דרך עלי' כמו ששנינו במכות הי' משלשל בחבית ונפלה עלי' והרגתו או שהי' יורד בסולם ונפל עלי' והרגו הרי זה גולה הי' דולה בחבית ונפסק החבל ונפל עלי' והרגו. הי' עולה בסולם ונפל עליו והרגו אינו גולה:

כה (ד"ה אשר משח) ר"ל לפי פשוטו חסר הפועל והוא המושח והרבה יש במקרא כיוצא בו. אבל לפי הדרש שבא לרמז כאלו אין כאן חסרון והוא דבק עם הרוצח הפועל הנזכר מקודם ומה שנמשח בימיו. קורא אותו ברמז בשם פועל מושח:

כט בספרי וכן במשנה מכות למדו מכאן. שסנהדרין נוהגת בין בארץ ובין בחוץ לארץ. ורש"י ז"ל הוסיף כל זמן שנוהגת בארץ ישראל. והטעם מבואר שאין נקראים אלהים אלא סמוכין בלבד והם הסמוכין איש מפי איש עד משה רבינו ע"ה. וכיון שאין נוהגת סנהדרין בארץ א"כ כבר בטלה הסמיכות. ממילא שאינה נוהגת גם בחוצה לארץ. מדברי הרא"ם ז"ל:

ל ר"ל שמדרך המקרא לחסר מאמר זה משפטו. וכן מדרך הלשון להזכיר את הפעולה בלי זכר הפעל. כמו שפירש"י ז"ל לעיל פסוק כ"ה ד"ה אשר משח ולפ"ז שיעור פסוק

שלפנינו בתשלומו כן הוא כל מכה נפש זה משפטו לפי עדים ירצח ההורגו את הרוצח וכבר ידעת שדרך רש"י ז"ל בביאורו להשלים החסרון שמטבע הלשון ופשוט:

לב ר"ל שמלת עד שבפסוק שלפנינו ביאורו טרם:

ואין ענינו הגבלת הזמן דא"כ הי' משמעו שאחרי מות הכהן לא ישב בארץ הפך האמת ומבואר:

(ד"ה לנוס) פעל זה הוא מנע"ו ושרשו נוס והנה פעל לנוס שנזכר פסוק ט"ו. לנוס שמה כל מכה נפש בשגגה הוא מקור עם למד בכלם על דרך לשוב לקום מן שוב קום. אבל פעל לנוס שבפסוק שלפנינו הוא כמו שהוכיח רש"י ז"ל. בינוני פעול שכוחו כח שם התואר. כמו שידוע במלאכת הדקדוק שפעל הבינוני ישתמש גם במקום שם תואר. ופירוש נוס מוברח כי אף שהבורח פועל ולא פעול בבחינת הפעולה בעצמו הוא הפועל ובבחינת היותו כלוא במקום שנס שמה והכרח הפרדו ממקומו. הוא הנפעל כי בענין התנועה אין הבדל בין הרץ ובין הבורח לכך הוא הפועל בענין התנועה. אמנם בבחינת היות פעולתו בהכרח הוא הנפעל. אבל לפי זה עדיין לא יתיישב פעל שובי מלחמה שזכר רש"י ז"ל ולמה בא. ג"כ פעל זה על דרך הנפעל לכן צריך לומר באופן כולל שיתיישבו כל הפעלים שכל פעל עומד שהפועל הוא הפעול בעצמו אם רושם הפעולה דבקה בפועל גם אחרי גמר פעולתו אז ביד בעל הלשון לכנוס רושם הפעולה שנשאר דבוק בפועל ע"ד הפעול שהרושם הזה פעל הפועל בעצמו הבורח הוא הפועל ורושם הבריחה הדבוקה בו גם אחר גמר פעולת בריחתו. ע"י היותו גר ועזוב נקרא על ידו בשם מוברח ונוס. וכן שובי מלחמה שרושם פעולת השיבה נשאר אחרי השיבה. עודם בדרך בטרם בואם לביתם. כי פעולת השיבה אינו אלא בעת ורגע פנותם עורף מאנשי מלחמתם וכבר ידוע שמגדר הפעול הוא דבקת הפעולה בנפעל גם אחרי גמר פעולת הפועל בו וזהו ההבדל בין בינוני פעול לבינוני נפעל. ד"מ בין אמרך הפתח נפתח ובין הפתח פתוח כמו שביאר בספר צוהר התיבה. ולכך באו הפעלים הנ"ל שזכר רש"י ז"ל המורים כנזכר דבקת רושם הפעולה בפועל גם אחרי גמר פעולתו על תמונת הפעול ומבואר:

(בא"ד ואם תאמר כו') ר"ל שאין לפרש שגם פעול לנוס בפסוק שלפנינו הוא מקור עם למד בכלם ותפרש לא תקחו כופר לנוס. לא תקחו כופר ממי שיש לו לנוס דזה אינו דמלבד שחסר לפ"ז בכתוב מלות לאשר לו. כי הראוי בתשלומו ולא תקחו כופר לאשר לו לנוס יקשה עוד שאינו נופל עליו לשוב לשבת וגו' שזכר אחר כן. ומה מקום כאן לפעל שיבה הרי עדיין לא נס ומאין ישוב לזה ע"כ צריך לפרש כנ"ל שפירושו למי שנס כבר והוא פעל בינוני עם למד המשמשת בראש השמות וכנ"ל באורך:

לד ר"ל שמאמר זה הוא בא כאן לנתינת תוספת טעם למה לא תטמאו את ארץ ישיבתכם להיות שכינתי בתוכה ואיך אשכון בארץ טמאה. (ד"ה כי אני) המאמר הזה נראה תמוה שאמר מקודם לזה אשר אני שוכן בתוכה ואח"כ אמר כי אני ד' שוכן בתוך בני ישראל. ונראה כמאמר האומר. למה אני שוכן בתוכה ונותן טעם לזה. כי אני שוכן בתוכה. ולפי פשוטו צריך לפרש שנותן טעם למה אני שוכן בתוך הארץ ההיא יותר משאר הארצות. ולזה אמר הטעם. כי אני ד' שוכן בתוך בני ישראל. ר"ל בשביל העם תושבי הארץ אני שוכן בתוך ארצם. אבל גם לפירוש זה. המאמר הזה נראה מיותר שאינו צריך לתת טעם בזה. והכוונה ידוע מעצמה. לזה דרשו ז"ל שאין המאמר הזה לנתינת טעם למאמר אשר אני שוכן בתוכה רק מוסב לתת טעם לאזהרת ולא תטמאו. לפי שאין מאמר הקודם אשר אני שוכן בתוכה. מספיק בשלמות לאזהרה זו. לפי שיש לומר שאם תטמא הארץ תסור שכינתו מקרבה. לזה סיים כי אני ד' שוכן בתוך בני ישראל. ר"ל לא תטמאו ארץ מושבתם אשר אני שוכן בה. כי לא תסור שכינתי מקרבכם אף בהיותו טמאים. ואיך אשכון בארץ טמאה וכללות כוונת המאמר הקדוש הזה. על דבקות ההשגחה בארץ ההיא בשביל ישראל והיות תושביה מוכשרים על ידי כן לחכמה ולהשגה יותר מכל אנשי העולם. וזה נקרא שכינה אצל הבורא יתברך. והנה מלבד היות דבקות השכינה בארץ בגלל ישראל. עצמות תכונת הארץ ואוירה מסוגל ג"כ יותר. לסבה נעלמת מאתנו לדבקות ההשגחה ההיא ולהשפעת ההשגה. וראי' לזה מה שבחר ד' בארץ הזו יותר משאר הארצות. ולכן אמרו חז"ל אוירא דא"י מחכים:

פרק לו

ד ר"ל מלת אם הוא עפ"י לשמוש התנאי בדבר שאין מוכרע יציאתו לפעל והיותו ובלתי היותו אפשרי בשוה וכבר הארכתי בזה במקום אחר וביארתי די הביאור. ופה אקצר והנה כאן לא יתכן לפרשו על דרך התנאי. שא"כ הנמשך ונוספה נחלתן וגו' אין לו שחר. שיהי' משמעו שאם לא יהי' היובל לא יתוסף נחלתן על נחלת שבט בעליהן. לכן צריך לפרש מלת ואם שאיננו לתנאי שאז ירכן פירושו כמ"ש רש"י ז"ל בדבור הסמוך שאחריו שהכוונה שאפי' כאשר יהי' היובל יתוסף נחלתן על נחלת שבט בעליהן. והרבה מלות וצום יש שמשמשות במקום כאשר. כמ"ש רש"י ז"ל במקומותם בחומשים כמו שפירש"י ז"ל בפסוק ואם מזבח אבנים תעשה לי וגו' ובפסוקים אחרים כיוצא. ובכל זאת אף שמלת ואם שבפסוק שלפנינו יתפרש כאשר. בכל זאת היכי דאיכא למידרש דרשינן שממה שלא כתב בפירוש כאשר. וכתב מלת ואם. שמשמעו שאין היות היובל מוכרע כהוראת מלת ואם לרוב שהוא לתנאי על כרחך רמז יש כאן שעתיד היובל שיפסוק:

(ד"ה ואם יהי') כבר ביארתי שמשמעו אין לו שחר כלל. שאין התוספת על נחלת שבט האחר תלוי בהיות היובל. אבל הכוונה אפילו בהיות היובל יתוסף נחלתן על נחלת שבט בעליהן ולפי זה מאמר זה הוא ביאור למאמר הקודם. שאמרו והי' לאחד מבני וגו' ונוסף נחלתן וגו' וביארו כאן באיזה אופן יתוסף נחלתן על נחלת שבט בעליהן. לפי שכל מכירה חוזרת ביובל. אבל הירושה אינה חוזרת ביובל:

יא ר"ל כאן שמדבר הכתוב בנישואיהן מנאן לפי סדר תולדתן שכן הדרך שהבכירה תנשא תחלה ואחרי' הצעירה ממנה בשנים אבל בשאר מקומות מונה אותן הכתוב לפי מדרגתן בחכמה כן הוא בש"ס ב"ב:

(בא"ד מגיד ששקולות כו') ר"נ שקולות בגדולה וכבוד. שהגדולה בשנים מכבדת הגדולה ממנה בחכמה. והגדולה בחכמה מכבדת הגדולה ממנה בשנים. כיוצא בזה אצל משה ואהרן. שלפעמים הקדים הכתוב משה תחלה. ופעמים הקדים לאהרן תחלה אמרו ז"ל ג"כ. כמ"ש רש"י ז"ל בסדר וארא. ללמד ששקולין הן וצ"ל ג"כ פירושו על דרך זה משה נהג כבוד באהרן מפני גדולתו בשנים. ואהרן נהג כבוד במשה מפני חכמתו. אלו דברי הרא"ם ז"ל ודברי פי חכם חן:

חסלת ספר במדבר בעזה"י

ספר דברים

א הקושי' שיש בפסוקים הללו עד פסוק ואו הם אלו א' שנזכר בפסוק א' שני מקומות תופל ולבן שלא נמצא בכל המקרא מקום ששמו אחד מן שני שמות הללו. ב' שפשט פסוק זה מורה כפי משמעו שדברי הספר הזה. ר"ל סדר משנה תורה. הם קבוץ הדברים שנאמרו מפי משה לישראל במקומות שונות הללו המנויים בפסוק שלפנינו שהם שבעה מקומות. ולכן אמר אלה הם הדברים אשר דבר משה אל כל ישראל בעבר וגו'. ר"ל אלה הדברים האמורין להלן בספר הזה הם הדברים אשר אמרן משה לישראל במקומות הללו. כל דבור במקום הראוי לו. וכולן נקבצו יחדיו בספר זה. ובאמת שזה סותר מ"ש להלן פסוק ג' ופסוק ד' וה' ויהי בארבעים שנה בעשתי וגו' דבר משה וגו' אחרי הכותו את סיחון וגו' וכן אמר עוד פסוק ה' בעבר הירדן בארץ מואב וגו' שכל אחד משלשה פסוקים הללו מורה שלא באו בכל הספר הזה. רק הדברים שאמרן משה לישראל בערבות מואב סמוך למיתתו ג' קושי מובן כוונת פסוק ב'. אחד עשר יום מחורב וגו' שפתרונו מוקשה מאוד. ועל כל הדברים האלה בחר רש"י ז"ל בפירוש הדרש שכל המקומות הנזכרין בפסוק א' מן במדבר עד סוף הפסוק לא באו לסמן מקום הדבורים רק לסמן מהות

הדבורים כי מקום הדבור לא הי' זולתי בעבר הירדן בארץ מואב ושיעור הפסוק לפי זה. אלה הדברים אשר דבר משה וגו' בעבר הירדן. ר"ל שעבר הירדן הוא מקום הדבור. ואח"כ חוזר ומפרש מהות הדבור שאמרו בעבר הירדן ואמר שזהו מהות הדבור. במדבר בערבה וגו' ור"ל בשביל מה שעשו במדבר וכן בשאר המקומות שחשב ותוכל ולבן אינן שמות מקומות כלל רק רמזים על המן ומה שהכעיסו בו וכן פסוק ב'. אחד עשר יום מחורב וגו' הוא ג"כ מאמר תוכחי מפי משה לישראל. ואין הכוונה בו לדעתי שהוכיח משה לישראל ברמז שזה אין לו שחר כללו שאם התוכחה סתומה אינה תוכחה ואיך יפעלו דברי המוכיח אם הנוכח לא יבין דבריו. אבל באמת שמשה רבינו ע"ה פירוש תוכחתו באר היטיב. אבל הכוונה שלכבודן של ישראל לא הזכירה התורה תוכחתו רק ברמז בראשי דברים. ואם החוטא ראוי שיפרש חטאו לשפלותו בעיניו על דבר פשעו. אבל האב הרחמן ב"ה אחרי שנסלח לישראל חטאם יכבד את בניו ומראה להם רצונו הסתרת דבר חטאם והתורה כולה היא אצבע אלקים אבל המשורר הקדוש אסף שדבר בשם כנסת ישראל כולה פרט בפירוש מאין מעצור ואמר כמה ימרוהו במדבר יעציבוהו בישימון והולך ומפרש במזמור זה כל דבר פשע שכן ראוי השפלות הזה לחוטא בעצמו וכנ"ל. ובזה תדע שמ"ש רש"י ז"ל כאן לפיכך סתם את הדברים וכו' ר"ל לפיכך סתם הכתוב. ולא ר"ל סתם משה ומבואר:

ג ר"ל הגם שהיתה תוכחה זו במצות השי"ת כמ"ש בפסוק זה שלפנינו דבר משה וגו' ככל אשר צוה ד' וגו' מ"מ אין הציווי רק על התוכחה בכלל. ר"ל שיוכיח אותם על העוברות ויתרה בם על העתידות. אבל לשון התוכחת וכן זמן התוכחה על זה לא בא אליו הציווי. לכן אמרו ז"ל ממי למד וכו'. מדברי הרא"ם ז"ל בתוספת מעט ליותר ביאור: (בא"ד כדי שלא תניחני וכו'. ר"ל שבשביל שיקשה להנוכח תוכחת המוכיח. יחפוץ לעזבו ולדבק במקולקלים למען יתרחק מן המוכיח ונמצא הוסיף המוכיח קלקלה בתקנתו. כי המתחבר לרשע יוסף רשע וגם נקשרה בו אולתו עד שלא יקל לסור מדרכיו: (בא"ד כדי שלא יהא מוכיחו וחוזר ומוכיחו כו'. ר"ל ועל ידי זה יקוץ בתוכחתו ויחלש התפעלות דברי המוכיח:

ד (ד"ה סיחון) פשוט דהודעת מקום מושב המלך הוא אך למותר אם לא נאמר שהי' חשבון מפורסם בעולם מפני תוקפה וקושי' וההודעה הזו באה לעורר התמהון והפלא: (ד"ה אשר יושב) כבר ביארתי זה בסמוך:

(ד"ה עשתרות) ר"ל עשתרות הוא שם תואר כללי לארץ טוג מפני היות הארץ ההוא בצורה בתולדה וטבע. כי מקומה בהרים גבנונים וטרשים וצוקי סלע. וראי' לזה ממה

שסמך במקום אחר השם ההוא לקרנים ואמר עשתרות קרנים וכל דבר חזק וקשה ותקיף יכנהו העברי בשם קרן והוסיף עוד רש"י ז"ל להביא ראי' לזה שעשתרות הנזכר כאן הוא עשתרות קרנים הנזכר במקום אחר ממ"ש כי רק עוג מלך הבשן נשאר מיתר הרפאים ומושב הרפאים הי' בעשתרות קרנים. כמ"ש ויכו את רפאים בעשתרות קרנים. כל זה מדברי הרא"ם ז"ל בהוספת באור מעט ואני מוסיף עוד סמך לדברי רש"י ז"ל ממה שנמצא בפרשת תבוא ועשתרות צאנך. וכתב שם רש"י ז"ל בשם מדרש רבותינו ז"ל למה נקרא שמם עשתרות שמעשרות את בעליהן ומחזיקות אותם כעשתרות הללו שהם סלעים חזקים עכ"ל שם ובזה יתכן ג"כ במה שבא שם המדינה היו בשם הרבוי עשתרות. לפי שהי' שם הררים וסלעים הרבה (ד"ה באדרעי) הנה לא יתפרש שעשתרות שם המדינה בכלל ושם העיר מושב המלך ביחוד הוא אדרעי. ובזה יתכן אמרו בעשתרות באדרעי. וזכר מושב הכללי והפרטי שבאמת לא יכון לפרש כן. ממה שנא' בסדר חוקת בסופו. ויצא עוג מנך הבשן לקראתם הוא וכל עמו למלחמה אדרעי. הרי שנא הי' מושבו באדרעי. לכן פירש"י ז"ל שאדרעי הוא שם המלכות. ר"ל שעשתרות הנזכר למעלה. איננו שם העצם של המדינה רק שם התואר לקושי ותוקף שלה. אבל שם העצם שלה אדרעי על שם העיר הגדולה ראש ערי הממלכה ואדרעי הוא שם הפרטי של העיר ההיא ונקרא כל הארץ על שם העיר הראשי. וכמו שנהוג עד היום הזה. בהרבה ארצות לכנות בשם כללי כל הערים והבנות שסביבות עיר הראשי. על שם עיר הראשי ולפי זה אדרעי הנזכר כאן אינו מושב הפרטי של עוג. רק מושב הכללי ופירוש בעשתרות באדרעי. שם התואר ושם העצם הכללי. ר"ל שהי' מושבו במשגבי צוקין ושני סלע בארץ אדרעי המפורסמה על שם העיר הגדולה אדרעי. אבל לא הי' מקום מושב המלך בעיר הגדולה ההיא ואין זה זר. כי לפעמים משכן המלכים גם עד היום בעיר אחרת הרחק מעיר הראשי ובזה יתכן האמור בסדר חוקת שיצא עוג למלחמה אדרעי. כן נראה ני לבאר בזה:

ז כל התחומין שזכר רש"י ז"ל בפסוק. זה לא נודע ני הכרחותם וצ"ע בספרים:

(ד"ה עד הנהר) כלשון הזה כתוב ג"כ בפרשת לך. לזרעך נתתי וגו' עד הנהר הגדול נהר פרת. וכתב שם רש"י ז"ל וז"נ. לפי שהוא דבוק לארץ ישראל קורהו גדול. אעפ"י שהוא המאמר בארבעה נהרות היוצאים מעדן. שנאמר והנהר הרביעי הוא פרת משל הדיוט עבד מנך מנך. הדבק לשחוור וישתחו לך. עכ"ל ויעויין בציוני שם:

ח לא חמר הנה נתתי לפניכם. אבל אמר ראה. שהוא פעל המורה גם על ההתעוררות להתבונן בדבר האמור אחריו. וכמו שפירש"י ז"ל בפרשת תשא. בפסוק ראה אתה אומר אלי העל את העם הזה וגו' וז"ל שם. תן עיניך ולבך על דבריך. אתה אמר עלי וכו' עכ"ל.

ובאמת כי פעל ראה הושאל גם על ההשגה. כמו ולבי ראה הרבה חכמה ודעת. והנה פעל ראה בפסוק שלפנינו כולל שני ההוראות ראות העין והשגת הלב. ר"ל שע"י ראית העין מהגדולות שיעשה להם בעת כבוש הארץ יתבוננו בלבם כי ד' הוא הנותן לפניהם את הארץ. ולא מפעולת הטבע (ד"ה בואו) לא חמר רשו את הארץ. אבל הוסיף לומר בואו ורשו. ור"ל בזה כי אינכם צריכים השתדלות רק ביאה לבד ובזה תירשו:

(ד"ה לאבותיכם) כבר ביארתי במקומות הרבה. כי הדבור הנראה מותרי הוא בעבור שים לב מה שיש להתבונן במאמר זה ועל דרך זה בא ג"כ הכפלת הדבור לאבותיכם לאברהם וגו' בפסוק זה. כי בהזכרת שמות האבות כל אחד לבדו בפרטות ירמוז כי כל אחד לבדו כדאי להבטחה זו ומרמז ג"כ על האמור במקום אחר. כי לא בצדקתך וביושר לבבך אתה בא לרשת וגו' ולבעבור הקים וגו' אשר נשבע לאבותיך לאברהם וגו':

ט רגילין חז"ל לדרוש כל פעלי דבור הכפולין. והם מלת לאמר שבאו אחרי אמירה ודבור. וכן דבר ואמרת. אמור ואמרת. וכן כאן דרשו שבא לרמז שאמירה הזו הוא בציווי המקום ב"ה לאמר להם. וכבר הביא רש"י ז"ל בפירושיו לחומשין כל הדרשות שבפעלי דבור הכפולין בכל מקום לפי שיש לדרוש שם. מדברי הרא"ם ז"ל:

(ד"ה לא אוכל) משה רבינו ע"ה הי' שגיא כח לשפוט את העם הרב הזה. וכבר עשה להם גדולות יותר מזה. אבל הענין בכאן אינו מצד הליאות אבל מצד חומר העונש התלוי בזה:

י לפי פשוטו גם על סך ששים רבוא לבד נשים וטף יפול לו' בדרך הגזמה ככוכבי השמים אבל הדרשה תדרש לפי שדרך הדרש לתפוס הלשון לפי אמתותו ולא לפי הגזמה. וכן ראוי בחוק התורה ושיעור המקר' לפי הדרש והנכם היום לרוב ככוכבי השמים. ר"ל ששיעור הזה ששים רבוא לא יחסר מכם בשום זמן ושיעור הזה קיים כיום וככוכבים:

יא הברכה הוא לפי הזכות וזכות האנושי יש לו קצבה. אבל הש"י הוא בעל בלתי גבול ואין קץ לברכתו:

יב כבר מבואר לעיל פסוק ט' שמאמר לא אוכל לבדי וגו' האמור שם איננו מצד הליאות כי היה מרע"ה רב כח לכלכל כל הטורח הזה אבל הקב"ה מנעו מזה וביותר ביאור אמר כי לעיל אמר לא אוכל לבדי שאת אתכם ד' אלקיכם הרבה אתכם וגו' וכאן אמר איכה אשא לבדי טרחכם וגו' ולפי פשוטו תפס שם המניעה מצד רבוי העם וכאן המניעה מצד איכות העם מטריחים ומשרידים ורוגנים. והנה המניעה שמצד הכמות והאיכות הוא באחד משני פנים אם מפני הלחות ומניעת היכולת ואם מפני אהבת המנוחה וההשקט ושנאת העמל והעצב וכבר כתבנו כי הלחות לא יתכן בחוק מרע"ה אבל גם פן הב' לא יתכן כי לפום צערא אגרא ואין עמל ועצב לפני אדון הנביאים ע"ה לעשות רצון בוראו.

והנה לעיל שתפס המניעה מצד רבוי העם יש לישבו כפירש"י ז"ל שם שהוא רבוי העונש ויראת השגיאה. אבל כאן שתפס המניעה מצד האיכות איכה אשא לבדי טרחכם וגו' מורה עכ"פ אף שאינו מצד הנאות שהוא לכל הפחות מפאת שנאת העמל והרוגז והלא לפום צערא אגרא. אבל באמת שמשה רבינו אף שהוא ברצון נפשו היה מקבל עניו כובד העול הזה. מ"מ הקב"ה לא רצה להטריחו בזה ויקרה נפשו בעיניו ית' שנא להעמיס עליו עסקי האנשים יותר מדאי ולהתענג לחזות בנועם ד' אשר זה לבדו היה חיי מרע"ה. והנה כל הכוונה הזו נרמז במלת נאמר שבפסוק ט' וכמו שפירש"י ז"ל שם שבמלת לאמר רמוז שכל זה צוהו הקב"ה לאמר לישראל. ומשה אמר לישראל כדברים האלה צוני הש"י נאמר לכם איכה אשא לבדי וגו' ועם מה שהודיעם שנצטווה מפי הקב"ה לומר להם בלשון זה נתיישב להם כל המוקשה בלשון זה כנ"ל:

(ד"ה טרחכם כאן ובכל דבורים שאחריו ביארו ז"ל ענין התיבות ההם כי פירוש טרחכם היותם מטרידים ומטריחים ופירוש ריבכם הוא היותם רוגנים ובני תרעומת ופירוש משאכם היותם מעמיסים חשד וחובה על מרע"ה. ובזה נתקן כפל המנות ההם שכ"ח מורה ענין אחר. והנה בעבור היותם מעמיסים דברים אשר לא כן על משה אמר מלמד שהיו אפיקורסין כי היו מנעיבין ברבן מלאך אלקים ופשוט שכן דרך הדרש לתקן כפל המלות:

יג כבר פירש"י ז"ל בסדר נח בפסוק הבה נלבנה לבנים וגו' וכן בסדר שמות בפסוק הבה נתחכמה וגו' שכל לשון הבה הוא מענין הכנה והזמנה לדבר ואינו ר"ל שכל לשון הבה שבמקרא מורה זה שהרי מצינו בסדר מקץ (צ"ל ויגש) הבה לנו לחם וכן עוד שם הבו מקניכם. וכן במגלת רות הבי המטפחת וגו' שבמקומות הללו פתרונו נתינה. אבל ר"ל שבמקומות שלא יתפרש מענין נתינה כמו הבה נתחכמה הבה נלבנה פתרונו הכנה והזמנה וכן כאן בפסוק שלפנינו הבו לכם אנשים וגו' לא יפול ענין נתינה כי נא יתכן לומר תנו לכם אנשים רק בחרו לכם אנשים או קחו לכם אנשים. לכן יתפרש ג"כ מענין הכנה והזמנה ובספרי הובא ברח"ם וז"ל חין הבו אלא עצה כמו הבו לכם עצה ודבר הלום הבה נתחכמה עכ"ל. והוא ג"כ אחד עם מ"ש רש"י ז"ל והענין שבכל דבר שצריך עצה והתבוננות והתחברות אנשים להמתיק סוד כדת מה נעשות בטרם יצא הדבר שרוצין לעשותו אל הפעל נופל על זה פעל הבה והוא שיכינו עצמן להועץ ולחשוב אופן יציאת המחשבה לפעל כפי הנאות לתכליתו. ועד"ז יתפרש הבה נתחכמה הבה נלבנה ולפ"ז השיעור בפסוק שלפנינו בתשלומו הבו בחרו לכם אנשים וכבר כתבתי בספרים הקודמין. שבבוא ב' פעלים נרדפים זע"ז שהאחד הוא בעבור השני ישמט השני והראשון

יתקשר עם המלה הדבוקה בעצם אל פעל הב' וכבר בא זה במקומו באורך ואין צורך להאריך עוד:

ד"ה אנשים ר"ל שלא הילי"ל אלא הבו לכם חכמים ונבונים. חבל לפי שבכל התוארים שחשב כאן חסר תואר אחד נחוץ מאוד והוא צדיקים ויראים ונרמז זה במלת אנשים שמורה על החשיבות כמ"ש רש"י ז"ל בראש פרשת שלח ד"ה כולם אנשים וגו' וז"ל כל אנשים שבמקרא לשון חשיבות ואותה שעה כשרים היו עכ"ל (ד"ה חכמים) הנוסחא ברש"י שלפנינו בטעות ובילקוט הנוסחא בלשון זה אנשים צדיקים כסופים ותיקין (ופירוש כסופים נחמדים) חכמים ונבונים זו הוא ששאל וכו' ע"כ שם. וכן צריך להגיה גם כאן אנשים צדיקים כסופין ובדבור שאחריו הגירסא חכמים ונבונים מבינים דבר מתוך דבר זו היא ששאל וכו':

(ד"ה ונבונים) ר"ל כי חכמה הוא הציור השלם מהדבר ששומע או רואה או לומד אבל הנבון הוא השגת קשר הדברים קשור הסבה והמסובב העלה והעלול ואם קבל זה מאחרים אינו אלא חכם והוא הבנת דבר הנשמע וכן השגת עצם הדבר וגדרו הוא רק בגדר חכמה שהוא הבנת דבר הנראה אבל קשור הדברים או המשפטים שאינו נופל תחת הראות ויתר ההרגשות אם ישיגם מעצמו זה יקרא נבון והנה החכם הוא בדמיון השולחני העני שאין לו רק מה שמביאין אחרים וכן החכם לא ישכיל רק מה שיובא אליו או מזולתו או מן ההרגשות אבל הנבון הוא בדמיון השולחני העשיר שאין מספיק לו מה שיובא אליו מזולתו לבד אבל מוציא גם מכיסו לראות. וכן הנכון מבלעדי המובא אליו מההרגש והקבלה יוסיף משלו קשור הדברים ויחסיהם זה לזה והבן זה:

(ד"ה בראשיכם) אילו אמר ואשימם ראשיכם הי' משמעו ואשים אותם ראשים שלכם אבל ממה שאמר בראשיכם ובהיות שם ראש עם בית בראשו פתרונו בכל מקום. על העמידה וההעברה בראש בני אדם לסימן החשיבות והכבוד שהראש יושב בראש אנשיו ועובר בראש' כמו ופקדו שרי צבאות בראש העם וכן ומלכם בראשם וע"ד זה הוא פירוש מה שאמר כאן ואשימם בראשיכם וחסר מלת להיות ואשימם להיות בראשיכם וזה שכתב רש"י ז"ל ראשים מכובדים עליכם שתהיו נוהגין בו כבוד ויראה עכ"ל ור"ל כי פירוש בראשיכם כמו בראשכם שהכוונה בזה על הכבוד הראוי להם:

יד מהמענה הזה ראוי לקחת מוסר ומה נעים הערה זו:

(ד"ה לעשות) זה נראה ממה שהוסיפו מלת לעשות וכאלו השיעור הדבר אשר דברת טוב לעשות:

טו כך רגיל רש"י ז"ל לפרש בכל מקום פעל קיחה הנאמרת אצל בני אדם אם לא יתכן לפרש על הקיחה בהכרח וחזקה כמו ואת בנותיכם יקח לרקחות ולטבחות. וכבר מבואר במקום אחר די הצורך:

(ד"ה ראשים) לא אמר ראשים לכם אבל אמר ראשים עליכם וזה נופל על התנהגות הגדולה והכבוד כמו שהולך רש"י ז"ל ומבאר ראשים במקח וכו':

(ד"ה שרי) אלו אמר שרי אלף הי' משמעו שעל האלף האחד ממונים שרים הרבה אבל אמר שרי אלפים ובא הרבוי שרי בעבור רבוי האלפים ולכל אלף ממונה ראשי אחד וכן הוא במאמר שרי מאות ממונה ראשי על מאה ולכן לא אמר שרי מאה:

(ד"ה ושוטרים) פשוט שהשוטרים אינם ראשי השבט שזכר למעלה ואקח את ראשי שבטיכם שהרי השוטרים שפלים במדרגה מאוד בערך השופטים. ולזה מה שאמר כאן ושוטרים אינו דבוק עם ואתן אותם וגו' שזכר מקודם שהרי כנוי אותם על הראשים שזכר בתחלה לכן צ"ל שפעל ואתן הקודם מושך עצמו ואחר עמו וכאלו אמר כאן ואתן ראשים לשבטיכם ודע שב' נקודות ההפסק שבא אחר דבור זה הוא ט"ס והכל דבור אחד וכן צ"ל ושוטרים מניתי עליכם לשבטיכם אלו הכופתין כו':

טז נראה לי שמתיבת שופטיכם קא מפקי ז"ל להך דרשא שהי' לו לומר ואצוה אתכם שהרי הוא חוזר על הנאמר למעלה בסמוך ואתן אותם ראשים עליכם וגו' לכך דרשו ז"ל שבא לרמז שצוה אותם על דבר שפיטתם להיות מתונים בדין כי שם משפט משמש גם על המשא ומתן כמ"ש רש"י ז"ל במקום אחר. משפט משמש ג' לשונות טענות בעלי דינים. והמשא ומתן. וגמר הדין. ולכן במלת שופטיכם רמז כאן להיות נושאים ונותנים בדין גם אם בא לפניך שתים ושלש:

(ד"ה בעת ההיא) ר"ל שרמז על עת המנוי אבל לאיזה צורך כתב לך זה ומה נ"מ אם היה תיכף בעת המנוי או אח"כ אבל בא לרמז שאמר להם אין עכשיו כלשעבר כו'. וזהו המאמר הראוי לאמרו בעת המנוי לא תחשובו להיות שרים במנוי זה לא שררה נטלתם עליכם רק שעבוד:

(ד"ה שמוע) ר"ל שהוא מקור המשמש במקום כל הזמנים ובמקום הציווי כידוע:

(ד"ה ובין גרו) מיאנו ז"ל לפרשו מענין גרות ממש שלא יפול בזה כנוי הקנין ליחיד. גרו. ומה שמצאנו וגרך אשר בשעריך לפי ששם מכנה כל האומה הישראלית בשם יחידות. אבל לכנות הגר בקנין ליחיד ממש לא יתכן:

בא"ד ולפ"ז פירוש גרו שכנו כמו וגרת ביתה:

יז לא אמר הכתוב לא תטה משפט כמ"ש בקדושים לא תעשו עול במשפט אבל אמר לא תכירו פנים במשפט לכן פירשו ז"ל שהוא אזהרת הדבר המביא לידי הטית דין והוא מנוי דיין בלתי חכם בחכמת התורה:

(ד"ה כקטן) דלענין קבלת משפט הדלים כבר אמר בפסוק הקודם ושפטתם צדק בין וגו' ובין גרו לכן פירש"י ז"ל שהכוונה שלא תקדים תביעה הגדולה לקטנה. רק יהיו בעיניך שווין ואם הקטנה באה לפניך ראשון הקדם אותה ראשון:

בא"ד ד"א כו'. והוא ג"כ אזהרה להטית דין אבל הוא בכונה רצויה ולא בכוונת רשע. ובכל זה הזהיר ממנו הכתוב:

(ד"ה תקריבון) ר"ל לפי שבזה נטל עטרה לעצמו שהרי כל הדבור הזה מותרי למשה וממילא היו מביאין למשה הדבר הקשה מהם וכבר מבואר זה בסדר פנחס כ"ז פסוק ה' ברש"י במאמר ויקרב משה את משפטן לפני ד' יע"ש:

יח ברא"ם חשב והולך בשם הספרי כל העשרה דברים שבין דיני ממון לדיני נפשות. דיני ממונות בשלשה וד"נ בכ"ג וכו' יע"ש. ואולם ההכרח לזה שכוונת המאמר על ההבדל שבין ד"מ לד"נ לבד יראה לי לפי שבוודאי אין כוונת המאמר שלמד אותם הדינים והמשפטים שעל פיהם ישפוט הדיין לבעל הדין שהרי אינו נופל בזה ציווי רק למוד. ועוד שהרי משה למד תורה לכל ישראל ולא לשופטים לבד. ועוד היעלה על הדעת לומר שאותן האנשים החכמים וידועים שמנה אותם מרע"ה לשופטים מנה אותם תחלה לשופטים טרם ידעו הדינים והמשפטים שעל השופט לדעת אותם לכן פירשו ז"ל שאין הכוונה על ידיעת המשפטים הנוגעים לבעלי דינים רק הכוונה על תכסיסי הדין והם המשפטים הנוגעים לדיינים עצמן כיצד יתנהגו בישיבתם לדין. וכל זה ר"ל הן האזהרה לשפוט צדק ולהיות מתון בדין והן שאר סדר הנהגת הדיין בשבתו למשפט ראוי להזהיר לדיינים בעת המנוי. ובזה יתכן ג"כ מ"ש בעת ההיא דאלו למוד כל המשפטים לא יתכן לומר שלמדם על רגל אחד בעת המנוי. והנה כשתדקדק בכל העשרה דברים שבין דיני ממון לד"נ תראה שכולם אינם אלא באופן הנהגת הדיין. זה מה שנ"ל בזה:

יט ר"ל ועל שם זה נופל על המדבר תואר גדול ונורא. ופשוט:

כב ר"ל ולכן בא כאן מלת כולכם ומה נעים זה לפי שבאמת אין ראוי שיקרבו כולם. רק הגדולים שהם שלוחי העדה הם יכנסו לפני הגדול וידברו אליו דברי העם. ומבואר:

[ד"ה וישיבו] ר"ל דאין לפרש כפשוטו דאין נופל לשון זה זולתי כשלא יזכיר אח"כ את התשובה בפרטות ולא יזכיר רק שהנשאל השיבו דבר בדבר מבוקשו אבל כאן שזכר אח"כ מהות התשובה אין דרך הלשון לומר תחלה דרך כלל שהשיבו דבר. לכך פירשו

ז"ל ששם דבר אינו בכאן שם הסוג על כל הדברים האפשרים רק הוא שם פרטי על השפה והלשון:

(ד"ה את הדרך כאן וכן בדבור שאחריו תיקן הכוונה שאין הכוונה שלא ידעו ישראל באיזה דרך ילכו וכן שלא ידעו את ערי הארץ. זה לא יתכן בחוק הצבא הגדול וחוק שר צבאם. אבל הכוונה כדרך הרגיל בכל מלחמה טבעית לדעת איזה הדרך נוח יותר לעלות בו ואיזה הערים שהצורך לכבשם תחלה שעל ידיהם יקל יתר הכבוש:

(ד"ה ואת הערים) כבר מבואר בסמוך:

כג באמת אף בהונח שהוטב הדבר בעיני משה באמת בכל זאת לא הוטב הדבר בעיני המקום שהרי סופו יוכיח מה עלתה בשליחות זה א"כ למה זה זכר בתוכחה שהוטב הדבר בעיניו אחרי שלפי האמת לא היה הדבר טוב. לזה אמרו ז"ל שהכוונה בהפוך שהתראה משה עצמו לפניהם כאלו הוטב הדבר בעיניו למען ינחמו ממחשבתם ויחדלו מהשליחות כאשר הסבירו ז"ל במשלם הנעים. והנה הכוונה הזו שהוא הפך דבר הפה לא תוכר כי אם ע"י הדבור פה אל פה ע"י תנועת הפנים ועקימת השפה וכבר אמרו ז"ל יש הן שהוא כלאו וזה ניכר ג"כ רק בדבור ולא בכתב. ועד"ז אמר כאן בתוכחה וייטב בעיני הדבר הן שהוא כלאו וזהו התכת לשונם ז"ל כאן בדרש בעיני ולא בעיני המקום ר"ר ע"כ שלא הוטב רק בעיניו ולא בעיני הש"י. לכן אמרו עוד בהמשך דבריהם ואם בעיני משה היה טוב למה אמרה בתוכחה ר"ל שבהוכח' שמשה אמרו בניחותא לפי שהיה אז באמת טוב בעיניו למה אמרו בתוכחה שהרי באמת לא היה הדבר טוב לזה סיימו משל לאדם כו' ר"ל שמאמר זה ע"ד יש הן שהוא כלאו (ד"ה ואקח) ר"ר שלא הי"ל אלא או ואקח מכם שנים עשר אנשים לבד או איש אחד לשבט לבד אבל זכר שניהם למען דעת שהלקיחה היה מכל שבט דבכל זה לא הגיע רק לסך שנים עשר אנשים ובזה הוכיח אותם לשים על לבם כי שבט לוי הוא באמת שבט המובחר שבין שבטיהם:

כד שהרי בהליכה עדיין רא היה מאורע האישכור רק בחזרתן וכאן שספר מההליכה קראו נחל אישכור ע"ש סופו. מדברי הרא"ם ז"ל:

(ד"ה וירגלו) כן הוא בספרי שהובא ברא"ם ולא נזכר מאין הוציאו זה:

כה (ד"ה ויאמרו טובה) המאמר הזה בדבוקו למאמר שאחריו ולא אביתם לעלות וגו' מורה שהם אמרו טובה הארץ אבר העם לא אבו שמוע להם. וע"כ שהאומרים ההם אינם רק יהושוע וכלב. ופשוט:

לא פשוט שמאמר בר אשר עשה שבפסוק הקודם מקושר גם עם פסוק זה שאל"כ אין למקרא שלפנינו שום קשור כמו שיורה הויו ובמדבר שבתחלת הפסוק שהוא מקושר עם הקודם:

לב ר"ל שויו ובדבר הוא במקום אבל. כמו ועבדיך באו לשבי אוכל (סדר מקין) ועם זה תשמש הויו ג"כ פעולת הקשור שתקישר המאמרים מאמר הקודם עם מאמר שאחריו:

לג זהו משפט הטלת התנועות הידוע במלאכת הדקדוק הנהוג באותיות אדוי שבאים אחר אות שמוש שוואי:

מ מ"ש רש"י ז"ר כאן וכן מ"ש בדבור הסמוך שאחריו ביארו רש"י ז"ל כבר באורך בפ' מסעי ל"ד בפרשת גבולי הארץ פסוק ג':

מא ר"ל שפירוש ותהינו אמרתם לשון הן ואין פתרון לשון הן הסכמה לדברי זולתו כפתרונו בכל מקום שהרי אדרבה משה מנעם מלעלות אבל פתרונו כאן מענין הזדמנות:

מב לא מהכרח הלשון דרשו ז"ל כן רק הוא מדרשת דורשי רשומות שהאמת כן הוא ונכלל בלשון. וכבר ביארתי בס' בראשית בארוכה מסגנון דרשות אלה:

מד אם כוונת הכוונת על רבוי הרודפים לבד היל"ל וירדפו אתכם כאשר ירדפו הדבורים אבל אמרו כאשר תעשינה הדבורים ולשון זה לא יורה הרבוי רק בענין ההכאה והנשיכה והדמיון הזה לא יפליג רק יקטין הנפילה הפך מה שסיים ויכתו אתכם וגו' שהוא מענין כתיתה כמו שפירש"י ז"ר בסדר שלח ועוד שע"ש הנבילה ההיא נקרא שם המקום חרמה. ועוד שהמאמר הזה הוא תוכחי. ואין ענין להזכיר בתוכחה הקטנת הנפילה ועוד שמדרך הלשון בענין ההתדמות וההמשל לתפוס פער אחד במתדמה ובמדמה. ורמ"ז היל"ל או וירדפו אתכם כאשר ירדפו הדבורים שזה מורה רבוי הרודפים או ויכו אתכם כאשר יכו הדבורים. לזה דרשו שהמשל רק על הרבוי אבל אמר כאשר תעשינה לרמז בזה ענין אחר מה הדבורה הזאת כו' ודמה אותם בדרך רמז לדברים בענין פעולת

מה כבר ידוע ששם ההוי' מורה מדת הרחמים וביארתי זה בספרים הקודמין בארוכה והרשעים הופכים מדת הרחמים למדת הדין לפי שבאמת הדין בעצמו אינו נקמה בעצם רק רחמים וכדמיון הרופא שכורת אבר מאברי הגוף למען הבריא הגוף לכן מדת הדין בעצמו הוא באמת רחמים מתלבש בדין ובבחינה זו הזכיר הכתוב שם ההוי' על מדת הדין:

פרק ב

א נראה מהמשך הספור כי אין כל הר שעיר נכלל בארץ אדום רק שהיה בהר ההוא ארץ אדום וקצתו היה מושב האמוריים אלא שהיו נכנעים תחת ממשלת אדום. לכן

אמר למערה ויצא האמורי היושב בהר ההוא לקראתכם. וכ' הרא"ם ז"ל וז"ל מ"ש רש"י ז"ל אילו לא חטאו היו עוברים כו' ר"ר שלולי החטא היה נותן הקב"ה ברב מרך אדום להניחם לעבור דרך ארצו עכ"ל ז"ל:

ג לפי הנראה מהכתוב היה הציווי הזה שיפנו צפונה לעבור דרך ארץ אדום אלא שלא הניחם מלך אדום לעבור בארצו לכך הוצרכו לסבב כל ארץ אדום עד בואם לארץ מואב. ולפ"ז צ"ל שמ"ש רש"י ז"ר כאן וזהו שנאמר ויבואו ממזרח שמש לארץ מואב אינו אלא להראות בזה שכשפונים לצפון הולכין את כל המזרח:

ד ר"ל כי הפסוק דלהלן הוא פירוש השמירה הנזכרת כאן:

ח ע"ז הפירוש יורה פעל ונפן שהוא מורה הפני' לצד אחר ואותה הפני' היתה לצד מזרח בראיית מ"ש ויבואו ממזרח שימש לארץ מואב כמ"ש רש"י ז"ל לעיר פסיק ג':

ט ר"ל כאן אצל מואב כתב אל תחגר בם מלחמה ואצל בני עמון לא כתב ארא אל תתגר בם לבד ולא הוסיף מלת מלחמה ובזה נרמז הדרש הזה:

(ד"ה ער) פשוט שאיננו שם עיר דאיך יזכיר את החלק ולא את הכלל:

י ר"ל ולכך בא הספור הזה כאן ליישב שלא יקשה הלא ארץ רפאים היא מכלל האומות שניתנו לישראל לכן אמר כאן ובפסוק י"א שאחריו שזו באמת אינה ארץ רפאים רק האמים ישבו בה לפנים. ולפי שהאמים יחשבו אף הם רפאים כאותן ענקים שנקראו רפאים באמת לכן נקראו גם אלו רפאים אבל אינם אותן רפאים האמתים הנתונים לישראל. ובפסוק י"ב הוסיף לומר ובשעיר ישבו החורים לפנים וגו' ר"ל שארץ עמון ומואב נתתי לבני לוט ירושה כמו שנתתי לעשו את הר שעיר ירושה. וכתב הרא"ם ז"ל וז"ל והרמב"ן ז"ל טען ומה זה קוש הלא בעצמו כתב רש"י ז"ל לעיל פסוק ה' שמהעשר אומות שניתנו לאברהם לא ניתנו לישראל רק שבעה אומות ושתים לבני לוט ואחת לבני עשו א"ד הרמב"ן ז"ל ואינו טענה כי השלשה אומות שניתנו מאברהם לבני לוט ועשו הלא הם הקני והקנזי והקדמוני במ"ש רש"י ז"ר רעיל אבר הרפאים הוא החוי כמ"ש ז"ל בב"ר והחוי הוא מהאומות שניתנו לישראל עכ"ל:

יב מהראוי הי"ל ירשום בעבר ולא יירשום בעתיד. אבל באמת כבר ידוע שבכל דבר ההוה ורגיל להיות מדרך הלשון להשתמש בו בעתיד כמו שהוא מבואר באורך בסדרים הקודמין. לכן אמר באן ג"כ בבחינה זו יירשום בעתיד שנתן הש"י בהם כח להיות הולכים הלוך וידוש:

יז אחת מן ההבדלים שבין דבור לאמירה הוא נ"כ ההבדל הזה שפעל דבור ער התגלות המחשבה לזולתו ע"י כלי המבטא בכלל. ולזה יתכן להשתמש בפעל הוה גם אם לא

יסופר הענין הפרטי המדובר בו ולא יבוא בספור רק ענין התגלות המחשבה לזולתו אבל פעל אמירה לא יפול רק על ענין פרטי שנתגלה לזולתו ע"י כלי הבטוי ועיקר כוונת המספר שנתגלה הענין הפרטי ההוא לזולתו ע"י הברת הדבור. ואבאר זה במשל פרטי וישמע את הקול מדבר אליו. הכוונה בזה שנתגלה רצון הש"י למשה ע"י הברת האויר. והנה לא יתכן לומר בזה וישמע את הקור אומר אליו לפי שלא בא כאן ענין פרטי שנאמר אליו ואך זאת כוונת הספור שזכה מרע"ה לקבל הדבור מפי הקב"ה וכן נתפוס משר הדיוט שיתכן לומר פלוני דבר עם המלך אבל אינו נופל לומר פלוני אמר אל המלך אבל אם כוונת הספור ער הענין הפרטי שנתגלה ע"י הבטוי בזה ישחמיש בעל הרישון פעם בפער דבור ופעם בפעל אמירה במו וידבר אלקים את הדברים האלה ויאמר ד' אל משה כה דבר אלי האיש כה אמר עבדך יעקב אבל דכר האיש אדוני הארץ אתנו קשות בזה נופל לטעם הנ"ל דק פעל דבר ולא לומר אמר האיש אלינו קשות כי אין כוונת המספר בזה הענין הפרטי הנאמר רק אופן ותואר האמירה של הענין הפרטי ההוא ואתה תחזה שאונקלוס ע"ה תרגם בכל מקום שבא פעל דבור ואחריו מלת אל מליל עם וידבר ד' אל משה לאמר ומליל ד' עם משה למימר ויאמר ד' אל משה תרגם ומליל ד' אל משה והוא ג"כ לכוונה הנ"ל לפי שפעל דבור שבא אחריו מלת אל ואחריו לאמר פירש שהכוונה בזה שרצה המספר לומר בזה שקבל משה הדבור מפי הגבורה ומהו הענין הפרטי הנאמר אליו. לכן תרגם ומליל ד' עם משה למימר לפי שפעל דבור בהיותו קשור עם מלת עם אין הכוונה בו רק על קבלת הדבור לבד. והנה אם לא יבוא בספור הענין הפרטי הנאמר רק הברת הדבור מזולת ולבד לא תתכן הודעה זו רק אם המדבר גבוה במדרגה מן המדובר אליו ולזה כוונת הספור שזכה המדובר בו לקבל הדבור מגבה המדרגה אבל אם המדבר הוא הדיוטי אין דרך לספר ממנו שזולתו קבל הדבור ממנו זולתי אם המדובר בו הוא גבה המדרגה. ובזה ג"כ כוונת הספור שזכה המדבר לדבר עם הגדול ממנו ולזה הטעם אם תדקדק בתנ"ך לא תמצא בהתחלת המאמר של איזה אומר פעלי וידבר פלוני אל פלוני לאמר או וידבר פלוני אל פלוני ויאמר זולתי או אם המדבר הוא גבה המדרגה או אם השומע גבה המדרגה כמו וידבר ד' אל משה לאמר וידבר אלקים אל משה ויאמר אליו וידבר משה אל ב"י ויאמר אליהם לפי שמרע"ה בערך ישראל נעלה מאוד במדרגה וכן וידבר שר המשקים את פרעה לאמר לפי שהשומע הוא נעלה המדרגה. ועתה אחרי הקדמה זו נאמר שרז"ל על מה שבא לפני בספור הנאמר למשה בצוואה זו בפסוק שלפנינו וידבר ד' אלי לאמר שמשמעות הלשון הזה הודעות שתים. א' קבלת משה הדבור מפי הגבורה ב' ספור ענין הפרטי הנאמר אליו (שזה הטעם

מה שלא יבוא הלשון הזה רק אם או השומע או המדבר נעלה במדרגתו) ולא בא כן בהרבה מאמרי ד' הקודמין שזכר משה בפרשה זו ושלפניה אף שהכל ספור אחד מפי משה לישראל שמספר אליהם בזמן אחד קורות דזמנים שעברו ומה שבא אליו בנבואה בזמנים דהם פעם אחר פעם. ומדוע בספור נבואות הקודמות לא אמר רק ויאמר ד' אל והוא הודעת ענין הפרטי הנאמר אליו מהש"י. ובספור נבואה זו הקדים לומר וידבר ד' אלי לאמר לעורר בזה גם הודעת קכלת הדבור בכלל מאת ד' ולזה השכילו ז"ל שמרע"ה רמז בלשונו זה לישראל על ההבדל שבין נבואות הקודמות בשנים שהיו ישראל גזופין למקום ובין נבואה שיספר משה עתה ממנה בעת שהיו ישראל מרוצים למקום כ"ה שאינו דומה אם המלך מדבר אל עבדו בחן וחסד ידבר אליו צוואתו בנחת ולא במהירות בפנים מאירות ולא בפנים זועפות בעת הראוי אשר העבד נכון לקבל הדבור ממנו ולא בגלוי פתאומית. ואולם אם הדבור יבוא מאת המלך אל עבדו על צד ההכרח ולא בחכה לא יאירו פני המלך בעת הדבור והצוואה בשצף נמהר ושלא בבחירת הזמן דק יגלה אליו פתאום לכלות דברי צוואתו ולהסתלק ממנו. וזהו ההבדל בעצמו שבין נבואת מרע"ה בזמן נזיפת ישראל לנבואתו בזמן שאחר הנזיפה. ולכן אמר כאן בפסוק שלפנינו הדבוק עם פסוק שלפניו ויהי כאשר חמו כל אנשי המלחמה למות מקרב העם ר"ל שבזמן הזה כלתה הנזיפה והחל הרצון וידבר ד' אלי לאמר ולשון זה הוא ג"כ לתוכחה ראו הרע אשר הטיתם אלי בחובתכם וראו חשיבותכם לפני המקום שרק בשבילכם יבוא סודו לנביאיו. ועל כן דבורו אלי בעת הזעם הוא בערך הדבור בעת הרצון כערך הכבוד אל העדר הכבוד כאלו קבלת הדבור בעת הזעם שהיה תוארו של הדבור זולף איננו שוה התכבד בקבלת דדבור מאת המלך. ולכן לא רמזתי בספורי על הכבוד הזה עד אחר שחמו אנשי המלחמה למות ויצא הזעף ויבוא רצון לכם אז היה דדבור אלי באופן שראוי להתכבד בו באור פנים ובנחת ולאט ואמרי נועם ולא פתאומי רק באופן שאוכל להכין עצמו לשמוע דברי אלקים חיים. לכן הקרים להם משה עד פסוק שלפנינו בספור הנבואות ויאמר ד' אלי ואח"כ אמר להם המוכיח החכם ויהי כאשר תמו כל וגו' למות וגו' אז וידבר ד' אלי לאמר ר"ל אז גם ההודעה שוה לרמז על כבוד קבלת הדבור כאומר ראו חשיבתכם בעיני המקום ב"ה ואיך תחטאו לפניו וראו מה רע תסבבו בחטאכם ואין לך תוכחת יתירה מזו הכלולה בתיבות אחדים אלו וידבר ד' אלי לאמר זהו מה שנ"ל בביאור דבור רש"י ז"ל שלפנינו המוקשה בתחלת המחשבה:

יח פשוט הוא שהרי כמבואר לעיל פסוק א' ופסוק ג' בדבורי רש"י ז"ל שם הלכו במדבר לדרומו של הר שעיר ואח"כ פנו למזרחו של מואב הרי שהיו הולכין מן הדרום אל הצפון.

והנה ממ"ש כאן בפסוק שלפנינו ושאחריו אתה עובר היום את גבול מואב וגו' וקרבת מול בני עמון א"כ עמון להלן מארץ מואב והליכתם בעד המזרח היה כנ"ל מן הדרום אל הצפון א"כ ע"כ ארץ עמון משוך לצד צפון יותר ממואב:

כ זהו הטעם מה שבא הספור הזה כאן כמו שפירש"י ז"ל בפסוק י"א וכמו שביארתי בציוני שם:

כג זהו ג"כ ליישב אחר שאמר למעלה כי לא הותר להם לקחת ארץ עמון א"כ מאיזה טעם הותר להם ליקח ארץ עוים לזה תירץ שטעם ההיתר לפי שכבר כבשוה כפתורים וע"ד שאמרו ג"כ עמון ומואב טהרו בסיחון וא"כ גם הפסוק הזה בא לצורך:

כה מאמר העמים תחת כל השמים כולל גם העמים הרחוקים שבקצות הארץ וזה א"א זולתי ע"י עמידת השמש שזהו אות הניכר ליושבי הקצוות. ומבואר:

כו לא נמצא בשום מקום מדבר המכונה מדבר קדמות ולזה דרשו ז"ר כאן מה שדרשו שאין הפירוש ששלח המלאכים ממדבר קדמות רק ששליחות המלאכים נלמד ממדבר קדמות. וכתב הרא"ם ז"ל וז"ל ולפ"ז משמע דס"ל דקרא דכי תקרב אל עיר וקראת אליה לשלום במלחמת הרשות הכתוב מדבר עכ"ל:

כט ר"ל שאין פסוק זה עם מאמר רק אעברה ברגלי שבסוף פסוק הקודם רק עם אוכל בכסף תשברני וגו' שבתחלת פסוק הקודם וראיה לזה שהרי בפ' חוקת כתיב וימאן אדום נתון את ישראל עבור בגבולו ויט ישראל מעליו אך קשה דא"כ מה שכתיב אח"כ והמואבים היושבים בער צ"ל שגם המואבים נתנו להם אוכל ומים וזה א"א ממה שכתיב בפ' תצא לא יבוא עמוני ומואבי בקהל ד' על דבר אשר לא קדמו אתכם בלחם ומים וגו' וקאמר ג"כ מהאי קרא בפ' דערל מואבי ולא מואבית איש דרכו לקדם ואין אשה דרכה לקדם. ושמא י"ל שלא קדמו אותם במזון אבל בכסף השבירו להם דקדמו בלי כסף משמע. מדברי הרא"ם ז"ל:

(ד"ה עד אשר) ר"ר שאינו מוסב על אוכל בכסף תשבירני דא"כ עד אשר נעבור גבורך מיבעיא לי' כמ"ש בפ' חוקת לא נטה בשדה וכרם וגו' בדרך המלך נלך עד אשר נעבור גבורך עכ"ל הרא"ם ז"ל. ויפה כתב דלענין ההבטחה שרא יקחו ישראל צידה מבני ארצם בחנם נופל לומר כי ככה יתנהגו בכל משך ארצם עד אשר יעברו גבורו ולאיזה צורך לומר בכאן אנה ילכו בעברם גבול ארצו. אבל לענין דרישת הרשות לעבור בארצו הדרך לומר אנה מגמת פניהם ללכת להבטיח בזה כי אין כוונתם בדרישה זו לירש ארצו רק שרצונם לעבור דרך ארצו את הירדן לבוא אל ארץ כנען לרשת אותה:

לא דרשו זה שהיל"ל ראה נתתי ולמה אמר החלותי תת וגו' והרי החל וגם כלה להשמידו. לזה דרשו שהכוונה על מפלת שר סיחון שזה ההתחלה קודם מפלת המלכים כמו שדרשו ז"ל בפסוק יפקוק ד' על צבא מרום כמרום ועל מלכי האדמה באדמה:

לג דקרינן בניו משמע שהיה לו בנים הרבה וכתיב בנו דמשמע שהיה לו בן אחד ולקיים שניהם אמרו ז"ל שהבן האחד היה מפורסם בגבורה ורמז הכתוב שגם הוא נהרג. מדברי הרא"ם ז"ל:

לד פעל בזז הוא מדכפולים. והנה כאן אצל סיחון בא על תמונת השלמים ואצל עוג בא על דרך הכפולים כמנהג לכך דרשו ז"ל שבא לרמז על ההבדל שבין בזת סיחון לבזת עוג. והנה מספר אותיות השורש שוה בכפורים לגזרת נע"ו שבשניהם חסר עין הפעל לכך בזונו מהכפולים קרוב לשם בוז מנע"ו:

פרק ג

א כבר מבואר לעיל שפנו מן הדרום לצד המזרח והלכו בצד המזרח מן הדרום לצפון

ד ר"ל שפירוש חבל הפרכיא והוא מחוז ופלך. וארגוב הוא שם היכל המלך, ונקרא כל הפלך ע"ש ההיכל הזה. ומ"ש רש"י ז"ל שהמלכות נקראת על שמה. ר"ל הפלך:

ו ר"ל שפעל החרס הוא המקור מההפעיל ובבוא המקור עם הפעל יורה החמדת הפעולה כמו השב תשיבם ודרשו חז"ל אפי' מאה פעמים וכן דרשו אצל הוכח תוכיח. ועל דרך זה הוא ג"כ הפירוש שהיו הולכין הלוך וכרות את ממלכת עוג. וז"ש רש"י ז"ל לשון הוה הלוך וכרות ואין כוונתו שמשמש רק לשון הוה שהרי המקור, משמש במקום כל הזמנים כידוע במלאכת הדקדוק. אבל הכוונה שכאן הוא לשון הוה ושעור לשון הכתוב ונחרם את עוג וגו' הלוך וכלות שהמדבר מעמיד עצמו בזמן ההחרמה, ואמר שבזמן ההוא היינו הולכים הלוך ומחרימין:

ט ר"ל שכ"א מהד' מלכיות קרא לו שם אחד שהיו כולם שותפין בהר הגדול הזה העובר על פני גבולם וכ"א רצה ליחסו אליו ולכן בחר לקרוא לו בשם לבדו ולא כשם אשר קרא לו המלך האחר:

(ד"ה שניר) אונקלוס תרגמו טור תלגא. ולכן כ' רש"י ז"ל ששם שניר פתרונו שלג בשפת כנען:

יב נ"ל שב' נקודות ההפסק אחר תיבת חרמון הוא ט"ס וסימן ההפסקה ראויה להיות להלן אחר מאמר ירשנו בעת ההיא וחסר, ג"כ מלת אשר בדבור זה וכצ"ל ואת הארץ הזאת האמורה למעלה מנחל ארנון ועד הר חרמון אשר ירשנו בעת ההיא. וכוונת רש"י ז"ל בזה מבוארת שע"כ אין כוונת הכתוב לציין תחומי אורך הארץ שהרי כבר ציינו

לעיל בפסוק ח' ועוד שהרי ירשו עד הר חרמון. וא"כ לא הגביל הכתוב תחום סופו וע"כ שאין הכוונה להגביר תחום הירושה רק כספר מה נעשה בירושה זו. לפיכך ע"כ שיעור התחלת מאמר פסוק זה כזה ואת הארץ הזה אשר ירשנו אותה בעת ההיא מערוער וגו' ר"ר כזה היה החלוקה מערוער אשר וגו' נתתי לראובני וגו'. וזהו כוונת רש"י ז"ל כאן לבאר שאין רוצה הכתוב כאן להגביל תחום הירושה ושחפר מרת אשר בפסוק [ד"ה ירשנו] כבר בארתי בדבור הקודם שראוי להיות הציון בכאן על מערוער ובדבור זה השלים רש"י שיעור הפסוק שלפי שאין כוונת הכתוב להגביל תחומי הירושה. א"כ מאמר מערוער וגו' אינו דבק עם ירשנו בעת ההיא להיות סוף מאמר הקודם. אבל מאמר מערוער וגו' הוא התחלת מאמר אחר ומחובר לסופו על נתתי לראובני ולגדי ופשוט:

יג רק הבשן ההוא הוא באמת ארץ רפאים שניתן לאברהם ולא ארץ עמון ומואב:

טז ר"ל שפירוש תוך הנחל וגבול שלא נתן להם רק עד הנחל לבד רק גם כר הנחר והוא פירוש למ"ש מקודם ועד נחל ארנון שהוא עד ועד בכלל זהו ביאור מאמר תוך הנחל ופירוש וגבול הוא תוספת על מ"ש מקודם שלא תחשוב שרוחב הנחל לבדו הוא סוף גבולם אבל גם יותר מכאן והוא הגבול שמעבר לשפתו והגבול ההוא היה מגיע עד יבוק הנחל:

יז למעלה אמר שהיה הגבול מגיע עד יבוק הנחל וביאר לנו הכתוב הזה שגם מאמר ועד יבוק הנחל הוא עד ועד בכלל שגם כל רוחב יבוק היה גבולם וגם מעבר לשפתו כל הערבה וכל רוחב נהר ירדן שבסוף הערבה עד כנרת. וזהו פירוש הירדן וגבור ר"ל כל רוחב הירדן ועוד מעבר שפתו נמצא שנמשך נחלת הגדי גם במערבו של הירדן מדברי הרא"ם ז"ל:

יח ר"ל אף שכל התוכחות שבמשנה תורה לנוכח כל ישראל נאמרו כאן ע"כ הסב הדבור לבני ראובן ובני גד לבדו:

(ד"ה לפני אחיכם) ר"ל ולכך אמר לפני אחיכם ולא עם אחיכם:

סדר ואתחנן

כג בקשת החנינה שפעל זה נגזר משם חן זהו פתרון ואתחנן והוא מענין הילדים אשר חנן אלקים את עבדך והרבה כדומה במקרא וגדרם מתנת חנם וחסד לא מתת שכר. וזה מבואר מעצמו:

בא"ד דבר אחר וכו'. לא ידעתי מהו דבר אחר וכי ללשון הראשון אין זה מעשר לשונות שר תפלה וכן וכי אין ללשון זה. שם תחנה מענין בקשת מתת חן וחסד ואין בידי הכהה

לבאר דבור זה (ד"ה בעת ההיא) פשוט שמאמר בעת ההיא חוזר על הסמוך לו סוף סדר דברים שמדבר שם מירושת ארץ סיחון ועוג אבל מדאיצטריך למיכתב הכא בעת ההיא והרי דבוק הוא עם הקודם וכבר אמר שם ואצו אתכם בעת ההיא וגו ואת יהושוע צויתי בעת ההיא וגו' והמקראות האלו נמשכין זה אחר זה והיה ידוע לנו מעצמנו כי גם התפלה הזו היתה בזמן ההוא אבל מה שחזר ואמר כאן בעת ההוא הוא להודיע הסבה שעת ההוא עת כבוש ארץ סיחון ועוג הוא עת הכושר לתפלה ההוא מפני שגם ארץ סיחון ועוג מכלל א"י א"כ נראה שהותר הגדר. אלו דברי הרא"ם ז"ל. ואוסיף ביאור בזה ע"פ הכלל המבואר מכבר שהגדה המותרית הבאה בספור הוא לעורר על הבחינה שבו ועד"ז אמר הכתוב כאן בעת ההוא לעורר על קשור ענין תפלה ההיא עם הזמן ההוא וא"צ להאריך במה שהארכתי מכבר:

(ד"ה לאמר) כבר מבואר בנימוקי רש"י ז"ל בחומשי תורה במקומות הרבה שדרך רז"ל לדרוש מלת לאמור האמור אחר דבור ואמירה כי כן דרכם להטיב ז"ל לדרוש הלשון הכפול כל היכי דאיכא למידרש אף שי"ל ע"ד פשוטו דברה תורה כלשון ב"א:

כד כוונת רש"י ז"ל ששם הויה נקוד בכתוב זה בנקודת אלקים וכבר מבואר בכמה מקומות ששם העצם מורה הרחמים ושם אלקים מורה חדין א"כ שלוב אותיות הויה בנקוד אלקים מורה המתקת הדין במדת רחמים כן פירש הרא"ם ז"ל. וכבר מבואר בביאורי זה בסדר בראשית בטעם הוראת השמות הללו על הדין והרחמים. אבל מה שיקשה אצלי בי גם בסדר לך בספור מחזה ברית בין הבתרים בא ב"פ חבור ב' השמות הללו אדני והוי' ד' אלקים מה תתן לי וגו' ד' אלקים במה אדע וגו'. ולמה הניח רש"י ז"ל לבאר שם באור זה. כי גם שם נקוד שם ההויה בנקוד שם אלקים. ובילקוט ואתחנן ביאר כאן גם טעם השלוב שבא בסדר לך:

(ד"ה אתה) לא אמר אתה הראת את עבדך את גדלך אבל אמר אתה החלות להראות וגו'. ומשמעות הבקשה ההיא כמו שאתה החלות להראות אותי את גדלך כן תגמור בעדי והנה לפי פשוטו ענין הבקשה ההיא כמו שפירש"י ז"ל להלן אתה החלות להראות את עבדך נפלאות במלחמת סיחון ועוג שהוא תחלת כניסת א"י הראני גם מלחמה ר"א מלכים וזהו אעברה נא וגו'. אבל כבר ביארתי בפרשת וישלח שמאמר החכם יכלול כל הדרושים שי"ר באיזה ענין ונושא במאמר אחד קצר ובפרט אם הוא עורך דבריו לפני שומע חכם. והנה הכוונה הפנימית ההיא שביארו ז"ל כאן בדרש נאותה מאוד לפי נושא התפלה ההיא. ורזה עם שהדרש לא יכחיש הפשוט בכל זה ביארו ז"ל שגם הכוונה ההיא נכללת בפנימית הבקשה ההיא ונאותה בחוק מרע"ה אבי הנביאים ולמי שהתחנן

לפניו מקיר החכמה ית'. ולפי הכוונה ההיא ענין אתה החלות אתה פתחת לי בעצמך שהרשות להתפלל אחר הגזרה (ד"ה את גדלך) הנה המשיכו ז"ר כל דברי המבוקש ההוא לפי הכוונה הפנימית הנ"ל וביארו ז"ל את |גדלך זו מדת טובך ע"ד ועתה יגדל נא כח ד' וגו' האמור בתפלתו על העגל שפירושו גודל הכח לסלוח לעוברי רצונו וכן הלועז יבנה העדר ומניעת הנקמה במודדים בגודל הנפש גרויש מוט בל"א:

(ד"ה ואת ידך) גם זה המשך הכוונה הפנימית הנ"ל ופשוט:

(ד"ה החזקה) לולי הרחמים אין מעצור ביד מדת הדין אולם בחוק אנושי אם מדת הרחמים יעכב ביד נקימת הדין אין זה חוזק וגבורה רק חלישות והעדר הכח לעצור בעד התפעלות החמלה אבל אצל הש"י הנעלה מכל הפעלות הכעס והחמלה. הענין בהפך ומניעת נקימת הדין הוא גבורה כי גברה עליו עצמותו ית' עצמית הטוב והחסד:

(ד"ה אשר) גם זה ביארו ז"ל על המשך הכוונה הנ"ל. כי אין הגזרה מעכבת ביטול הדין ומעשה הסליחה ובזה המשיכו כל המאמר לפי הכוונה הנ"ל וכל הבחינות שיש לאומרם בענין זה כבר נכללים במאמר הקצר הזה:

כה ר"ל שרפי ענין המאמר ראוי להיות כאן מלת אנא ובדרך המבקש שאחרי הקדמת סבת השאלה יאמר אח"כ בתחלת הבקשה מלת הבקשה אנא או בי. והנה המאמר הקודם אתה החלות וגו' היא הקדמת סבת השאלה בין לפי' כוונה החיצונה ובין לפי הפנימית. לזה ראוי להקדים בהתחלת השאלה מלת הבקשה. לזה פירש"י ז"ל שמלת נא הוא לבקשה ומ"ש אין נא אלא ל' בקשה כבר הארכתי בחומשים הקודמים שאין לשון זה שלילה כוללת בלשון חז"ל רק שלילה חלקית וא"צ להאריך במה שמבואר כבר:

(ד"ה ההר) כבר ידוע שירושלים גבוה מכל א"י:

כו והוא מלשון עברה:

(ד"ה למענכם) מרת למען מורה לרוב הסבה התכליתית והוא הנמשך אחר המעשה הקודם לה והמעשה הקודמת הוא האמצע לתכלית דנמשך כמו למען ייטב לך והארכת ימים למען ירבו ימיכם וכיוצא הרבה. ולפעמים יורה הסכה הגורמת ובזה הגורם קודם להמעשה והוא בהפך שהמעשה הוא נמשך מהגורם הנזכר עם מלת למען כמו כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו וגו' (האמור בפ' וירא על אברהם) ועד"ז פירוש מלת למענכם בפסוק שלפנינו אתם גרמתם לי וכמו שנאמר בתהלות ויקציפו על וגו' וידע למשה בעבורם:

(ד"ה רב לך) מאמר זה לא יתפרש כמו מאמר רב לכם בני לוי האמור בפ' קרח שפירושו כפירש"י ז"ל הדבה יותר מדאי לקחתם לעצמכם גדולה ולפ"ז יתפרש גם כאן כבר

נטרת הרבה גדולה ומה תבקש לך עוד יותר אבל אין הפירוש הזה נאות במקום הזה לנוכח מרע"ה ומי שהיה כדאי אל הכבוד הזה להוציא ישראל ממצרים ולהנחילם דת אש במדבר מכ"ש שהוא כדאי לכבוד פחות המדרגה מזה להורישם את הארץ ואיך יאמר לבער הגדולה הרבה שאינו כדאי עוד לגדולה הקטנה בערכה. לזה פירשו ז"ל או שענינו הרבית להתפלל יותר מדאי. ואמרו הטעם לפי שהגזרה א"א שתבטל א"כ הנח מלהתפלל שלא יאמרו הרב כמה קשה והתלמיד כמה סרבן או שענינו אע"פ שא"א למלאות מבוקשך אל תתעצב רב טוב צפון לך:

כז ר"ל אשא פניך בראית הארץ ולא בביאתך לשם. ובענין הראיה יותר ממה שבקשת אתן לך שהרי לא בקשת לראות רק ירושלים וביהמ"ק כמ"ש רש"י ז"ל בפסוק הקודם ואני מראה לך את כולה:

כח לא אמר וצו את יהושוע לאמר חזק ואמץ אבל אמר וצו את יהושוע וחזקהו ואמצהו הרי שנצטוה משה לחזק ולאמץ את יהושוע בדברים א"כ ע"כ יש כאן ב' ציווים למשה לצווח את יהושוע ולחזק לבבו. וממה שסתם כך הכתוב מה יצוהו ובאיזה דברי חזוק ותנחומות יאמץ לבבו ע"כ הוא דבר הלמד מענינו שהציווי הוא ראה אתה תהיה ראש ומנהיג לישראל אל יקשה בעיניך טרחם ומשאם וריבם והחזוק הוא בפירש"י ז"ר להלן שלא ירך לבו פן יענש כמו שנענש רבו והנשיאות תחשב לו כמסירה לסכנה. ומה נעים ביאורם ז"ל בזה והוא פשוטו של מקרא:

(ד"ה וחזקהו) מבואר בסמוך:

(ד"ה כי הוא יעבור) אמר הכתוב כי הוא יעבור וגו' והוא ינחיל וגו' ולפי הענין לא היל"ל אלא כי הוא ינחיל. לכן דרשו ז"ל כי המאמר הראשון הוא לציווי ותנאי שיעבור בראש לפני החיל ולא כמנהג שרי צבא האומות הנוטים אהליהם הרחק מן המחנה ומצווים על סדר ואופן מערכות המלחמה ואנשי החיל הולכים מבלעדיו למלחמה אבל יהושוע הוזהר שאם לא יעבור בעצמו לפני צבא קודש לא ינחיל. לכן אמר כי הוא יעבור וגו' והוא ינחיל וגו':

בא"ד קם לך כתיב. ר"ל שהקרי קום במלאפום והוא ציווי לקום מכריעתו אבל להיותו חסר ו' א"כ הכתיב קם בעבר ר"ל שקמת לך במקומך ולא הלכת עמהם.

כט באמת פסוק שלפנינו נראה כמפסיק בין קישור המאמרים שבפרשה הקודמת בסוף סדר דברים מסיים ספור כבישת ארץ סיחון ועוג. ואח"כ בתחלת פרשת ואתחנן בא הספור מתפלת משה ליכנס לארץ והקשור הוא כמו שפירש"י ז"ל בריש הפרשה כמו שהחלות להראות אותי מלחמת סיחון ועוג. כן תגמור בעדי לראית מלחמת ר"א מלכים

ואח"כ הולך ומספר שלא נתקבלה תפלתו בגרם ישראל והוכרח לצוות את יהושיע על דבר מלחמת ארץ ישראל. והנה כל זה מענין התוכחה לרמז להם בספורו איך גמלו לו רעה במעשיהם. ואח"כ בהמשך הפרשה שאחר פסוק שלפנינו הוא מזהיר אותם על כשרון המעשה בבואם לארץ וכאומר הנה אנכי לא אראה בביאתכם לארץ. יהושוע הוא ינהיג אתכם שמה. וכזאת כמשפט מנהיג נאמן אני מזהיר אתכם שתתנהגן באופן שתהי' המתנה קיימת א"כ המשך המאמרים הקודמין לפסוק שלפנינו הוא פסוק ועתה ישראל שמע וגי' שאחרי פסוק שלפנינו ופסוק שלפנינו נראה כאלו הוא מפריד בין הדבקים ובלי קשור בין עם פסוקים שלפניו ובין עם פסוקים שאחריו על כן הטיבו חז"ל לראות שבשביל כבודן של ישראל רמז משה רבינו ע"ה תוכחתו בהסתר לשון ובנמצא הרבה פעמים בסדר זה כמו שידוע מפירש"י ז"ל בפרשת דברים וכמו שבא בביאורי שם וכאן צפון בחיק פסוק שלפנינו תוכחת מסותרה שעל פיה הפסוק הזה ע"י הרמוז בקרבו מקושר היטיב עם המאמרים שאחריו והוא, ועשיתם בגיא מה שעשיתם ואעפ"כ ועתה ישראל שמע וגו' ומה נעימים דבריהם ז"ל

פרק ד

ו ר"ל כי השמירה הוא בלב לזכור כדי לקיים לכן ושמרתם זו משנה שאם אין למוד אין מעשה לכן אמר אח"כ ועשיתם:

(ד"ה כי היא) משמעות המאמר הזה שהשמירה והעשי' היא חכמתכם ובינתכם ובאמת שאין השמירה והעשי' עצם החכמה רק החוקים המסודרים מאתו ית' הם עצם החכמה והעושה עפ"י החוקים האלה הוא הנקרא חכם ולכן צ"ל שבא כאן שם העצם במקום שם התואר. וזהו מדרכי הלשון להחליף שם התואר בשם העצם והכוונה ובשמירה ועשי' זו תחשבו חכמים ונבונים בעיני הכל זהו ביאור דבור רש"י ז"ל בכאן:

ח תואר צדק הנופל אצל משפט הוא אם על בחינת השופט ואם בבחינת מסדר המשפטים והוא המחוקק ובבחינת השופט נופל שם צדק ער המשפט להיותו שופט כפי המשפטים המסודרים ואינו נוטה מהם אבל בבחינת המחוקק נופל שם צדק אם המשפטים המסודרים מאתו מתחייבים מפאת השכר והיושר ומועילים בתקון הפרט והכלל ולפי שכאן אמר חוקים ומשפטים צדיקים בבחינת השי"ת נותן התורה ע"כ יפול באלו תואר צדיקים להיותם הגונים ומקובלים ר"ל שאם שאין כולם מושגים מפאת השכל מ"מ החלק יעיד על הכר וניצוצי החכמה יופיע בהן וזהו הגונים ומקובלים:

ט ר"ל דמלת רק שהוא מורה התנאי מוכיח שמוסב על האמור למעלה כי הוא חכמתכם ובזה יתיישב התנאי:

י ר"ל שאינו מוסב על והודעתם לבניך וגו' שהרי בא הכנוי בלשון רבים והודעתם שהוא מוסב ער הדברים שכתב מקודם לכן צ"ל היותו מוסב על אשר ראו עיניך ומלת יום חסר בית וראוי להיות ביום:

(ד"ה ילמדון) ר"ל שפעל זה בקל עומד ובכבד יוצא ולכך כאן שהוא עומד בא בקר ובסוף הפסוק שהוא יוצא בא בכבד:

יד הראב"ע ורמב"ן ז"ל פירשו שכוונת הכתוב על שאר מצות התורה חוץ מיוד הדברות אבל מלת בעת ההיא עומדת כנגדם שהרי במעמד הזה לא נצטוה משה בשאר המצות רק בארבעים יום שעמד בהר אחר מעמד הר סיני לכך פירש"י ז"ל שהכוונה על פירוש עשרת הדברות שנאמרו אץ למשה בעל פה מדברי הרא"ם ז"ל:

יט כי באמת להסתכל בשמים הוא מצוה רבה כמאמר הנביא ע"ה שאו מרום עיניכם וראו וגו' אך הכוונה לטעות אחריהם:

כא ר"ל כי פירוש על דבריכם כמו בגללכם:

כג ר"ל כי מדרך הלשון לחסר מלת דבר:

(ד"ה אשר) כבר ביארתי במקומות הרבה כי מדרך רש"י ז"ל להשלים החסרון שבכח הלשון וכן ראוי למבאר:

כד כבר ביארתי זה באורך בפרשת יתרו בסדר עשרת הדברות במאמר כי אנכי ד' אלקיך אל קנא קחנו משם ותמצא נחת:

כו ר"ל שהשמים והארץ הן עדי התראה ולא עדי עבירה כי לא חטאו עדיין מדברי הרא"ם ז"ל:

לא ר"ל כי פעל רפה הוראתו רפיון הקשר והאחיזה. רפה היום לערוב ענינו אחיזת האורה בשטח מהכדור רפתה האחיזה הזאת רפתם רוחם החמה הדבוקה בנפשם אין הדבק חזק כמו שהי' אף שלא סר כולו. וכן כאן לא ירפך הוא מן **השאלה** הזו וד"ל אף שע"י הגלות נראה כאלו פרה הדבקות שבין ישראל ובין הקב"ה באמת אינו כן ועדיין השגחתו דבוקה בהם ולכן אמר לא ירפך ולא ישחיתך, שלולי דבקת ההשגחה הי' ישראל מכורים מן האומות אבל ההשגחה לא תתן לכלותם וע"י שלא ירפך לא ישחיתך:

בא"ד ולשון לא ירפך וכו' ר"ל פתחות יוד האיתן מורה היותו מההפעיל והוא יוצא לשני לא יתן דך רפיון אבל רפה היום הוא בקל והוא עומד וכן אחזתיו ולא ארפנו בפתח א' האיתן הוא מההפעיל ולכך הוא יוצא לשני ד ואלו הי' מן הקר הי' נקוד בסגול ארפנו על דרך אבננו מן בנה:

בא"ד כל לשון רפיון מוסב וכו'. ר"ל כי פעל רפה מהדרך להשתמש בו בהפעיל ובהתפעל כי הרפה לה הוא מההפעיל תן לה רפיון אבל הרף ממני אין ענינו תן לי רפיון שא"כ הי' לו כו' הרף לי. אבל ענינו התרפה ממני והכוונה בזה עשה עצמך רפה להפרד ממני הרי שנוכל להשתמש בפעל הזה בשני פנים אם על דרך ההפעיל ואם על דרך ההתפעל שיש לומר או תן לי רפיון או עשה עצמך רפה ממני ובפן הא' יבוא בהפעיל הרף לי ובפן הב' יבוא ע"ד התפעל הרף ממני.

לב פשוט כי אין הימים הנשאלים אבל הכוונה שאל את הבריות על הימים הראשונים: (בד"ה ולמקצה) מבואר מעצמו כי מתחלה אמר לישאל על הזמן הרחוק וגם אמר לישאר במקומות הרחוקים:

לד (ד"ה ובמלחמה) תואר מלחמה אינו נופל רק אצל הים כי במצרים לא יצאו מן הארץ כי אם ברשות פרעה ולא התקוממו נגדו אבל אצל הים היו ישראל ומצרים מערכה מול מערכה:

לה ר"ל שהראית הוא מההפעל תולדות ההפעיל ובפעל ראה כשיבוא בההפעיל הוא יוצא לשלישי כמו והנה הראה אותי אלקים גם את זרעך (בסדר ויחי) שהפועל הראשון הואל האלקים והפועל הב' הוא יעקב הרואה והפעול שהיא השלישי הוא הזרע הנראה ובבוא הפעל הזה בההפעל הוא מוסב על הרואה לא על הנראה כמו וראה ועשה בתבניתם אשר אתה מראה בהר שהוא מוסב על משה הרואה ע"י השי"ת שהוא המראה ולכן תרגם אונקלוס שם די את מתחזי בטורא וכן כאן תרגם על דרך זה אתחזית בא"ד כשנתן הקב"ה את התורה וכו' כוונתם ז"ל שפעל הראית הוא ראיה חושית ופעל לדעת הוא ראי' שכלית ואף שיפול פעל הראי' נם ער ראי' שכלית מ"מ הכפל הראית לדעת מורה שפעל הראשון הוא חושי והשני הוא שכלי אבל לפי שבדבר אחד בעצמו לא יתכנו שניהם שאם מתראה הדבר בחוש אין צורך לידיעה שכלית. אבל הכפל הזה יתכן על דרך אחד בשני דברים שוניים שראיית הדבר האחד מביאה לידיעת הדבר השני הבלתי נראה. ועל זה מורה ג"כ למד לדעת. אתה הראית דבר פלוני למען דעת ע"י זה דבר אחר. ובאמת שענין והמאמר אתה הראת לדעת כי ד' הוא האלקים אין עוד מלבדו מודה אמתת האחדות והאחדות הוא ציור שכלי ואינו נופל תחת הראות וע"כ הכוונה כנ"ל שבראית דבר אחר יתאמת ענין האחדות אבל איזו ראי' יתאמת על ידה ענין האחדות אצל הבורא ית'. לכן אמרו ז"ל כשנתן הקב"ה את התורה וכו'. וביאור זה כמו שיתוודע ענין האחדות הבלתי מוחלט בעצם גשמי על הראי' וההבטה בחלל כל המקומות ואם לא יתראה בכל החלל כדמות עצם הזה זולת העצם הידוע אזי ע"י הראי' ההיא נדע שהעצם הזה הוא

אחד ע"ד זה יתוודע ג"כ ענין האחדות המוחלט אצל הבורא ית' ע"י מעשה בראשית ומעשה מרכבה שמי שבוחן בבריאה התחתונה והעליונה מקטני היצירה הגשמית עד הבריאה היותר עליונה הרוחנית המכונה בכסא הוא ישיג ע"י מפלאות היצירה בפרט והשתלשלות העולמות והתאחדם וקישורם זה בזה לתכלית אחד אחדות הבורא ית' וזהו שאמרו ז"ל כשנתן הקב"ה את התורה. פתח להם שבעה רקיעים ר"ל שבתורה שצפון בקרבה כל הבריאה שזהו פתיחת שבעה רקיעים שע"י רזי תורה וכשם שקרע להם את העליונים ר"ל שנתגלו כל העליונים ע"י התורה כך קרע את התחתונים. נתגלה מעשה בראשית הגשמי וע"י כל זה ראו שהוא יחידי השיגו האחדות במופת. וזהו שסיימו ז"ל במתק לשונם לכך נאמר אתה הראת לדעת ר"ל צירוף הראי' עם הידיעה כי אין עצם היעי"ת הבב"ת מושג לנברא אבר ע"י הבחינה בהיצירה יתוודע ר"ל יושג ענין האחדות. וזהו אתה הראית בנפלאות פעולותיו לדעת על ידם ענין אחדותו נשגבה ושלמותו הבב"ת ית' ויתעלה זהו מה שיכולתי לבאר בדבור הנעלם הזה ומי שיזכה יבחין יותר:

לז כבר ביארתי באורך בסדר בראשית פרשת מקץ בפסוק ואל שדי יתן לכם רחמים ובפרשת ויחי בפסוק ואני בבואי מפדן וגו' שהויו תבוא לפעמים לחבר ענין מחשבי שלא בא בספור בבאור אבל הוא ענין נכלל בכח המאמר וע"ד זה ביאור הוי' גם כאן כי לפי פשוטו לא יתכן כאן שמוש החבור זולת אם הי' נזכר מקודם ג"כ סבת חסדי השי"ת עם ישראל ועל זה הי' נופל לומר שמפני הסבה שזכר מקודם ותחת אשר אהב וגו' שזו היא הסבה השנית אבל בפרשה שלפנינו שלא בא בה סבה אחרת. רק מה שזכר בפסוק שלפנינו ותחת אשר אהב וגו' לא הי' לו לומר ותחת רק תחת בלי ויו. לכן פירש"י ז"ל שענין קשור הויו בכאן הוא עם מאמר הנחשב וכל זה שהיא קשור המסובב הקודם עם סבתו והחסרון הזה הוא בכח הויו כמו שהארכתי בפרשת מקין ובפרשת ויחי (ד"ה ויוציאך) ר"ל כי בפניו כמו לפניו:

בא"ד ד"א כו'. ר"ר כמו שפירש"י ז"ל שם בתהלים בשם מדרש רז"ל שבא אברהם ויצחק ויעקב על הים והראה להם הקב"ה איך הוא גואל את בניו עכ"ל ור"ל שחזו בעולם העליון גדולת בניהם ושנקרע הים בשבילם. בעבור צדקת אבותיהם:

לח ר"ל שמלת מפניך דבק עם ועצומים ופירוש ממך יותר ממך ואין פירוש ממך מקרבך ומבואר

מא כבר פירש"י ז"ר בסדר שמות בפסוק אז ישיר משה וגו' שהעתיד יבוא לפעמים בבחינת המחשבה הקודמת למעשה וז"ל שם אז ישיר משה אז כשראה הנס עלה בלבו שישיר שירה. וכן ובית יעשה כו' אף כאן ישיר אמר לו לבו שישיר. וכן עשה כו'

עכ"ל ועל דרך זה פירש"י ז"ל גם כאן שבא העתיד מפני המחשבה נתן לב להיות חרד לדבר שיבדילם אבל צריך שום שכל לפי שהוא נגד טבע הספור שיספר מהמחשבה והלא עיקר הספור הוא המעשה. ומה שנלע"ד בזה שבפעלי הגנות או השבח יש בהם שהמחשבה יגדיל ערך המעשה אם לשבח בפעל הטוב ואם לגנות בפעל המגונה ופעמים שנים עושין מעשה אחת ואין ערך ויקר מעשה האחד שוה לערך ויקר מעשה השני' ובבחינה זו יתפוסו ספרי הקודש ספור הפעל ההוא בלשון עתיד להורות על המחשבה הקודמת לה ולרמז בזה על יקר ערך המעשה על פי המחשבה ההיא אם לטוב ואם לרע חלילה כפי משפט המעשה אם מגונה ואם משובח. ועתה נאמר שהמחשבה ההיא הקודמת למעשה אין הכוונה בזה על הרצון לעשות המעשה ההיא. כי בענין הרצון משותף כל פעל בחירי ואין הבדל בבחינת הרצון בין המעשים אבל הכוונה בזה על המחשבה הקודמת למחשבת הרצון ר"ל על המחשבה שהיא עלת הרצון הזה אם הרצון נמשך מהתבוננות והתפעלות נפשי' דקודם לה ועל פי ההתבוננות והתפעלות זה יהי' חוזק ראוי חור שת מדרגת הרצון ובבחי"זו ההבדל בין מעשים שווים באנשים שונים שבקצתן שאין ההתבוננות וההתפעלות תקיפה בלבם. יקטן בהם איכות הרצון אל המעשה. ואולם באנשים דהם שהתבוננותם גדולה והתפעלות רוחם חזקה יהפוך הרצון בהם לתשוקה בוערה ובבחינה זו יקר ערך המעשה לפי גודל ההתבוננות ותוקף ההתפעלות ומדרגת הרצון הנמשך ממנה אל המעשה ואחרי הוצעה זו יבוא ביאור כל הכתובים המשתמשין בספור פעל העבר בלשון עתיד על שם המחשבה בסדר בשלח אז ישיר משה וגו' הוא מורה על ההשתוממות ממפלאות הבורא ב"ה ואהבתו את עמו זרע חסידיו עד שהתבוננותו הגדולה בגדולת ד' ותוקף התפעלותו עוררה בו רוח השירה הזאת. וכן בשירת הבאר בסדר חוקת אז ישיר ישראל וגו' עלי באר עני לה הוא ג"כ לפלא הנעשה ע"י הבאר ההוא כמו שפירש"י ז"ר שם יע"ש והתמהון על הפלא פרשה בם פיהם לשיר. וכמו כן ביהושיע אז ידבר יהושוע וגו' שאז בראותו הנצחון הגדול לישראל בעזר חסדי המקום ב"ה מלא לבו בטחון באהבת ד' לעמו וגדלה תשוקתו שיתפרסם יותר כי ד' נלחם לישראל. ועל כן אמר בחום לבבו שמש בגבעון דום וגו' וכן במלכים ובית יעשה לבת פרעה להורות על תוקף האהבה לה ובאהבתה הי' שוגה תמיד. ולכן גדרה תשוקתו לעשות לה נחת רוח וכן עשה ובנה לה בית גדול ומפואר ועל דרך זה הוא ג"כ בפסוק שלפנינו אז יבדיל וגו' ואעפ"י שההבדלה הזו לא הועילה עודנה לפי שלא היו קולטות עדיין בכר זאת לחוזק תשוקת משה רבינו ע"ה לקיים מצות ית' לא נח ולא שקט ופעמה בו רוח ד' לקיים גם מצות הבדלה הזו זהו מה שיכולתי בקט שכרי לבאר דבור זה:

(ד"ה בעבר) ר"ל שאין מזרחה שמש דבק עם שרש ערים הקודם שהערים ההם היו בצד מזרח שאין לזה שהר שלא נסמן המקום אשר הם בצד מזרחו כי אין המזרח והמערב מוגבל רק ביחס אל מקום אחר כידוע לכן צריך לפרש שהוא דבק עם הסמוך לו בעבר הירדן והעבר הזה מזרחי ביחס עבר שכנגדו:

(ד"ה מזרחה) ר"ל שנקוד מזרחה בשבא הריש בעבור הסמיכות ולולי זה הי' משפטו להנקד מזרחה הריש בקמץ:

מד ר"ל שאינו מוסב על פרשה הקודמת שהרי ספור ההבדלה מפסיק בין פרשה הקודמת לפסוק זה ומה טעם ההפסק הזה וע"כ שהוא דבוק עם פרשה שאחרי' והפסוקים שאחריו אינן הפסק בין פסוק זה ופרשה שאחריו כי כולם דבוקים לפרשה שאחריו ודבוקים עם פסוק זה כמו שפירש"י ז"ל אח"כ:

מה ר"ל בפסוק שלפניו אמר וזאת התורה. ועתה הוסיף לבאר בפסוק שלפנינו שאלה האמורים בפרשה דלהלן הם העדות שאמרם משה לישראל בצאתם ממצרים וחזר ושנאה להם בערבות מואב וזה שכתוב בפסוק שאחריו בעבר הירדן וגו'. ומאמר דבר משה אשר בפסוק שלפנינו מושך עצמו ואחר עמו וכאלו הי' כתוב בפסוק שאחריו ודבר משה בעבר הירדן וגו':

פרק ה

ג דבור זה סופו כי אתנו ואחר זה ראוי להיות שני נקודות ההפסק כי אחריו הציון על פסוק ד' פנים בפנים וגו' וכוונת דבור זה להשלים חסרון מלת בלבד שבכח המאמר לפי שאין כוונת הכתוב שלא היתה כריתת הברית עם אבותיהם כי אם אתנו אבל הכוונה שלא היתה כריתת הברית עם אבותינו בלבד רק גם אתנו עמהם ר"ל לכל הדורות.

ד ר"ל שפסוק זה ופסוק הקודם על כוונה אחת נאמרו בפסוק שלפנינו אמר אל תדמו בלבבכם שלא היתה כריתת הברית עמכם רק עם אבותיכם בלבד זה אינו שהיתה כריתת ברית לכל הרוחות. ובפסוק שלפנינו אמר אף שאני הנני הסרסור בין המקום ב"ה וביניכם כמו שבא בפסוק שאחריו אנכי עומד בין ד' וביניכם וגו' בכל זאת אין נופל עלי חשד והטעאה כי פנים בפנים דבר ד' עמכם ושמעתם בעצמכם קול אלקים, חיים במעמד הקדוש ההוא וכבר האריך בזה הרמב"ם ז"ל בספר המדע בהבדל שבין אותות הנביאים שאחרי משה רבינו ע"ש ובין משה רבינו ע"ה במעמד הר סיני שבכל הנביאים התאמת נבואתם ע"י אות ומופת אבל במעמד הנשגב ההאמת הכל לישראל אמתת נבואת משה בראות עיניהם ובהשפעה השגת עצמם. יעויין שם כי אין צורך להאריך בהמבואר באר היטיב במחק לשונו ולא באתי בזה רק לעורר לב הקורא כי כוונת המאמר הזה לר' ברכי'

ע"ה הוא מה שכתב הרמב"ם בטעם הכרחית המעמד הקודש הזה. שלא יספיקו אות ומופת לנביא הראשון אשר קם בישראל אבל מה שיתאמת נבואת הנביאים שאחרי משה במופת עלת זה מפני שנצטווינו ע"י אבי הנביאים משה רבינו ע"ה להאמין לנביא ע"י אות ומופת וכבר נתאמתה נבואת משה ע"ה בהתאמתות חזקה מאות ומופת ע"י המעמד הקודש הזה ודי ההערה בזה. והנה החכים ר' ברכי' ע"ה במשלו לומר הרי הלוקח עצמו מדבר עמכם והמשיל את נותן התורה ית' להלוקח כי באמת הקב"ה לקח איונו לגוי ועשו ועבדיו כמה שהוציאנו מבית עבדים אבל המקח הזה לא הי' אלא בתנאי קבלת תורתו וקיום מצותיו ית' כמו שאמר הלוקח העליון ב"ה במעמד הקדוש. וכתוב הדר הוא אני לקחתי אתכם לי לעם וגו' כי לי בני ישראל עבדים וגו' הרי כי המקום ב"ה הוא הלוקח:

ה אף שיש לפרש ג"כ שפעל לאמר ער להגיד לכם את דבר ד' שלמעלה בפסוק שלפנינו בעצמו. מ"מ יותר מסתבר לומר שמוסב על פסוק שלפניו ופסוק זה שלפנינו הוא כעין מאמר מוסגר עד תיבת לאמר. ומי שיש לו חיך לטעום יודה זה:

י ר"ל שהקב"ה נצחי וממשלתו בכל העולם א"כ אין זמן שלא יפול בו קיום המצוה המצווה מאתו ואין מקום שרא יתחייב שם קיום זה. ולכן תפס הכתוב מאמר על פני הכולל בעצמו הוראת הזמן והמקום:

ח כבר בארתי זה באורך בסדר שמות בפ' יתרו באורך קחנו משם:

(ד"ה כאשר צוך) פשוט דאין לפרש כאשר צוך בדברות ראשונות דהא פרשה זו אינה רק ספור והעתק דברות ראשונות וע"כ פירש"י ז"ל כאשר צוך במרה והקשו התוס' ז"ל בפ' ר' עקיבא דילמא כאשר צוך במן ותירצו דכיון דכאשר צוך דגבי כבוד אב ואם ע"כ פירושו במרה אית לן דפרושי הך דהכא נמי במרה עכ"ל הובא ברא"ם:

טו וזהו פירוש מה שאמר אח"כ על כן צוך וגו' ור"ל על כן ראוי שיגזור עליך כי קנו אותך לעבד לו, מדברי הרא"ם ז"ל:

כד כן צ"ל להתקרב אליו מאהבה:

פרק ו

ד עיקר הפסוק מצות היחוד וקבלת מלכות שמים וביאורו ד' הוא אלקינו כי הוא לקח אותנו קו לעם ואנחנו עבדיו ואח"כ בא המאמר השני ד' שהוא אלקינו הוא אחד אין עוד מלבדו בשמים ובארץ ומורה עוד האחדות הגמורה והאמתית והדרש לא יכחיש הפשט. אבל בא לומר שגם הרמז הזה נכלל בפסוק זה ורש"י ז"ל לא הביא רק הדרש כי הפשוט מובן מעצמו:

ה (ד"ה בכל לבבך) נ"ל ביאור דבור זה כי האדם יש לו נטי' לטוב ולרע מעשה הטוב הוא מצר יצר טוב שהוא הכח הנפשי, ומעשה הרע הוא מצד יצר הרע שהוא הכח החמרי ופעל הטוב הוא מתנגד ליצר הרע וכן פעל הרע מתנגד ליצר הטוב. ולזה באה האזהרה בפסוק זה שיקנה האדם בנפשו אהבת הבורא ב"ה בשיעור כזה. עד שלא תתנגד האהבה אל היצר הרע ולא יכבד עליו פעל הטוב באהבת השי"ת. ואם באהבת חשוקה יפעול החושק כזה ובזה עבור רעיתו וישליך נפשו מנגד עבורה ק"ו ב"ב של ק"ו באהבת הבורא ית'. וכבר דמה שלמה ע"ה בשיר השירים אהבת דבורא ית' באהבת החושק לחשוקתו. וזהו בשני יצריך שלא ימצא התנגדות מצד היצר לאהבה ההיא הקדושה ולכן אמר בכל לבבך שהלב כולל בתוכו שני היצרים יצר הטוב ויצר הרע. ועוד פירשו ז"ל בזה דבר אחד על לבבך שלא יהא לבך חלוק על המקום ופירוש על המקום לע"ד נגד המקום ור"ל שתיוחד כל אהבתך בבחינת המקום ב"ה ולא חתן ממנה חלק לדבר אחר זולתו ית'. כי אהבת הכל בטלה נגד אהבת המקום ב"ה וזהו בכל לב שרא יחלק לבבך לשנים ושני הפירושים האלה לאחדים הם ארא שלפי פירוש הראשון ענין הכללות הנאמר הוא בענין בחינת התנגדות היצר ולפירוש השני ענין הכללות בבחינת חלוקת האהבה לדבר אחר זולתו ית' ושני הפירושים אמת, וענייהם תלויין זה בזה. כי אם האהבה בשיעור כזה שלא תשיג אותה התנגדות מצד היצר אז אין האהבה חלוקה וכן אם אין האהבה חלוקה ואין שום דבר שוה באהבה דהיא אז לא תמצא התנגדות מצד היצר ובחינה השנית שבפירוש השני נמשכת מבחינה הראשונה שבפירוש הראשון. ולכך הקדימו ז"ל בחינה ההיא בפירוש הראשון כן נראה לעניות דעתי בבאור זה:

(ד"ה ובכל נפשך) כי מאתו ית' לא יצא רע רק טוב והרע איננו כי אם מדומה:

(ד"ה ובכל מאודך) דבר אחר ובכל מאדך וכו' ר"ל שמתחלה אמר אם יקרך רע בגופך או בממונך לא תסור אהבתך מלב כי ידעת כי הכל לטובתך. ואח"כ אמר שגם אם לא יפול הרע המדומה ההוא במקרה. רק יהי' תמידי לא תמוש האהבה מלבך וזהו בכל מדה ומדה שהוא מודד לך שענין מדידת המדה הוא נופל על התמידות שכזה נפל חברך תמיד במדה קצובה. לא פחות ולא יותר בשום זמן כן נ"ל בזה:

ו ז"ל הספרי הובא בילקוט. והיו הדברים וגו' למה נאמר לפי שהוא אומר ואהבת את ד' אלקיך איני יודע כיצד לאהוב תלמוד לומר והיו הדברים וגו' תן הדברים האלה על לבך מתוך כך אתה מכיר את מי שאמר והי' העולם ומדבק בדרכיו עכ"ל וביאור זה לע"ד לפי שבפסוק שלפניו הגדיל שיעור חובת אהבת האלקים ב"ה שתתפשט בכל הרב בבחינת היצר ובבחינת חלוקת האהבה כנ"ל בא ללמדנו בפסוק שלפנינו איזה הדרך המיישיר

לאהבה זו. כי באמת מצד השי"ת עצמו אין מקום לאהבה ואיך יפול האהבה בעצם נשגב איננו מושג לחוש ודמיון ושכל. ואין שום יחם והצטרפות בינו ובין ברואיו אבל האהבה נופלת בבחינת פעולותיו הנוראות מפלאות היצירה ופלאי דרכי הנהגתו ית' את עולמו והשגחתו בהם והתבוננות שפעת טובו וחסדיו:

כמ"ש הרמב"ם ז"ל בספר המדע והחסיד ז"ל בשער הבחינה ואיך בא האדם לידי מדה זו ע"י התורה כמו שביארנו למעלה בציון פסוק אתה הראת לדעת וגו' בשם חכמינו ז"ל שמעשה בראשית וכן מעשה מרכבה צפון בתורה והן הן רזי תורה. ומי שמזדכך נפשו ע"י שמירת המצות ולמוד התורה ישפע עליו שפע שכרי מן השמים ונעשה כמעין המתגבר. ומתוך כך בא לידי האהבה הגמורה ומדרגת האהבה כמדרגת ההשגה וזהו מה שסיימו ז"ל במתק לשונם ומתוך כך אתה מכיר את מי שאמר והי' העולם כלומר שתבוא למדת האהבה בהכירך מפלאות היצירה ודרכי הנהגתם זהו מה שכוללים שני הפסוקים האלה ומה נעימים דבריהם ז"ל בעומק פירושי הכתובים

ז (ד"ה לבניך) כלומר גם התלמידים בכלל בנים:

(ד"ה ודברת בם) ר"ר שהי' לו לומר ולמדת בם. אבל לשון ודברת מורה שכר עיקר דבורך לא ידא אלא בם ואפילו שלא בשעת הלמוד כי לא נברא האדם אלא לעמר תורה. ולכן אמר ודברת בם שהם יהיו דבורך ולא נברא הפה לשיחת חול רק לשיחת תורה. ולכן לא אמר ולמדת ומבואר מה נעים זה:

(ד"ה ובשכבך) ר"ל כמו שלא הקפידה תורה בישיבה חוץ לבית והליכה תוך הבית אלא בישיבה בבית והליכה בדרך. ולכך לא נאמר סתם בשבתך ובלכתך שכולל בל מקומות הישיבה וההליכה חוץ לבית ותוך הבית אבל הוסיף לומר גבי ישיבה בביתך ואצל הליכה בדרך כל מעמד במקום הראוי לו כדרך כל הארץ. ולמדנו מכאן שדרך ארץ דברה תורה. וממילא שגם במעמד השכיבה והקימה שנאמר אחר כך דרך ארץ דברה תורה והוא הזמן הראוי לשכיבה וקימה מדברי הרא"ם ז"ל:

ט כלומר וא"צ לקבוע מזוזה בשני אמות הפתח:

יא תלישת האבן מחבירו בהר נקרא חציבה:

יב ר"ל שפירוש מבית עבדים ממקום שהייתם שם עבדים והוא סמיכות המתואר אל התואר ואיננו סמיכות הקנין ופירושו מבית שר עבדים שהרי לא היו עבדים רק מושלים והמתרגם ע"ה שמר הטעם ולא המלות כי עבדים הוא תואר ועבדותא הוא שם דבר ושנה טעם המלה לשרור סמיכות הקנין:

יג ר"ל שאין השבועה בשמו ית' מצוה רק רשות ועל כן כן הצורך לפרש שוויו של ובשמו הוא ואו ההמשך כויו ונתתי מטר ארצכם והטעם את ד' אלקיך תירא ואותו תעבוד. אז ובשמו תשבע מדברי הרא"ם ז"ל:

כ כבר מבואר במקום אחר כי שמות מחר תמור עתה יבואו בלה"ק גם על הזמן הרחוק יעויין בביאורי סוף סדר שמות בפסוק עתה תראה אשר אעשה לפרעה וגו' וא"צ להאריך עוד:

פרק ז

ב לפירוש ראשון הוא מן הכפולים משורש חנן ולפירוש שני הוא מגזרת נחי למד הא משורש נחה והדקדוק יכריע כפירוש ראשון:

ד ר"ל דהא סיום פסוק שלפניו ובתו לא תקח לבנך וא"כ הי' לו לומר בפסוק שלפנינו שאחריו כי חסיר את בנך ומדכתיב כי יסיר שמחובר עם שלפני פניו בתך לא תתן לבנו ש"מ בן בנך מן הגוי' אינו קרוי בנך אלא בנה ויש רו דין גוי גמור דולד נכרית בתרה אזיל אבל בן בתך מן הנכרי הוא ישראל גמור שהרי קרוי כאן בנך:

ה ר"ל ולכך נופל בו פעל נתיצה שהוא הריסה המחובר באדמה:

ז (ד"ה כי) ר"ל שהוא לנתינת טעם:

ח ומלת אלא הוא לשלול הקודם ולחייב הזולת.

ט ר"ל כאן הוא אומר שומר הברית וגו' לאוהביו ולשומרי מצותיו לאלף דור. ולהלן הוא אומר ועושה חסד לאלפים לאוהביו ולשומרי מצותיו ותירצו שכאן סמך לאלף דור אצל ולשומרי מצותיו אבל להלן סמך לאלפים אצל לאוהביו:

יא למערה אמר והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום וגו' שמלת היום דבוק עם מצוך פירשו ז"ל כמ"ש רש"י ז"ל שם שיהיו בעיניך כדיוטגמא חדשה, אבל בפסוק שלפנינו י"ל שמלת היום דבוק עם לעשותם ובא לכוונה אחרת כמ"ש רש"י ז"ל כאן:

סדר עקב

יב בפשוטו מלת עקב מתפרש יען אבר בדרש אמרו שמרמז גם ער כוונה זו שכתב רש"י ז"ל כאן:

(ד"ה ושמר) ר"ל שמרה זו היא גזרת המאמר ר"ל נשואו. והויו הוא להמשך כמו ונתתי מטר ארצכם וגו' וכל זה מבואר מעצמו:

יג (ד"ה עשתרות) בין לפירוש מנחם ובין לפירוש רבותינו ז"ל מלת עשתרות לשון תוקף וחוזק ולכך דבקה עסשם קרנים הושאל ג"כ ער התוקף כמפורסם במקרא וכן בהיותה

בלתי סמוכה לקרנים תורה ג"כ על החוזק והתקיפות כדכתיב ואת עוג מלך הבשן אשר יושב בעשתרות ופירש"י ז"ל שם והוא מן הספרי מלך קשה ומדינה קשה ארא שלפי' מנחם מלת עשתרות לנוכח הצאן להיותם בריאים ושמנים. ולפירוש רבותינו הוא לנוכח בעלי הצאן שמתעשרים ומתחזקים כעשתרות. אבל אין לומר שרז"ל פירשו שם עשתרות מענין עושר כי מה ענין עשתרות לעושר וראי' לזה שרש"י ז"ל פירש בסדר כי תבוא וז"ל רבותינו אמרו למה נקרא שמם עשתרות שמעשירות את בעליהן ומחזיקות אותם כעשתרות הללו שהם סלעים חזקים עכ"ל מדברי הרא"ם ז"ל:

בא"ד ותרגום אונקלוס כו' לפירוש מנחם שעשתרו' תואר על הצאן אינו נופל על עשתרו' תואר מור' השומן שם עדר אבל אונקלוס הולך בעקבי רז"ל שהוא תואר מפאת עושר בעליהן. והנה העושר הוא ברבוי העדרים לכן תרגם עדרי ענך ותרגם לפי הכוונה ולא לפי המרה:

יט (ד"ה והאותות) בפסוק זה כנה הנסים שנעשו לאבותינו בצאתם ממצרים בחמשה תארים מסות אותות מופתים יד חזקה זרוע נטוי' וחמישה תארים הללו הם הבדלי הנסים הללו בקצתם ההבדל מצר המדרגה וקצתן נבדלין מצד התייחסן אל המתפעל מפניהם והם האומה אשר נעשו הנסים הללו בהם או בעבורם וההבדל מצד היחס הוא הוראת שלש התארים מטות אותות מופתים. כי המסות הם פלאות המן והשריו והמתקת מים המרים וכיוצא בהם כי נסו אבותינו את המקום ב"ה במדבר והם בכלל עשר הנסיונות שמנו חז"ל באבות. אמנם האותות והמופתים הם כוללים הפלאות שנעשו במצרים. והנה דבר שהוא סימן לדבר אחר זולתו יקרא אות. ולכן כל דבר ושינוי שהוא למעלה מהטבעי בהיותו סימן לדבר אחר זולתו יקרא מופת ויקרא אות כי נופל עליו שם מופת מצד היותו יוצא מהיקש הטבעי ויקרא אות בבחינת היותו מאמת דבר אחר זולתו ולזה גם הפיכת המטה לנחש והוית המים וכיוצא שאינם עונש למצרים ולא באו רק לאמת נבואת מרע"ה ושליחותו מאת המקום ב"ה יכונו בבחינה זו אותות ר"ל מופתים שבאו על צד האות להכיר על ידם דבר אחר אבל העשר מכות שהגיעו למצרים בגופן להענישם אין נופל עליהם שם אות כי לא הי' תכליתן לאות רק לעונש. ועוד לאיזה אות ישתמשו אם לאמת נבואת משה כבר התאמת להם זה ע"י אותות הנזכרים ולא שתו לב ואם לאמת יכולת הבורא ית' גם בבחינה זו אין נופל עליהם שם אות כי אינם סימן לדבר אחר כי המכות הללו אינם סימן על יכולת הבורא אבל הם בעצמם מיכולת הבורא. לכן לא יכונו רק בשם מופת לבד אבל היד החזקה וזרוע הנטויה הוא ההבדל בין המכות הללו בבחינת מדרגת העונש אשר הגיע למצרים ע"י המכות הללו כי עונש המיתה הוא איום ומבהיל

יותר מכל העונשין. ולזה נקרא הדבר יד חזקה שהוא נגף ומיתת בעלי חיים אבל מכת בכורות קשה מכולם להיותו מות האדם והבנים האהובים ובזה נתבארו דברי רש"י ז"ר כאן ובדבור הקודם ובדבורים שאחריו בתוארים הללו:

פרק ח

א ר"ל שמצוה הוא שם המין ולכן נופל עליו מלת כל וכאלו אמר כל המצות. אבל רז"ל דרשו שרמז יש כאן להזדרז לגמור המצוה ולכן אמר כל המצוה למעט החלק ממנה שהוא ההתחלה לבדה בלתי הגמר. מדברי הרא"ם ז"ל בתוספת ביאור:

ב כי תכלית הנסיון לדעת אם יהרהר המנוסה אחר המנסה ולתכלית זה דהיו התלאות אשר מצאו את אבותינו במדבר בצאתם ממצרים להתוודע היספיקו ביכולת הבורא ית' או בחסדו והשגחתו. ולזה מ"ש כאן התשמור מצותיו שמוסב על הנסיון ע"כ הכוונה על המצוה דזה שרא להרהר אחר המנסה ית':

ה ר"ל והוא סמיכות הפעולה אל הפועל:

פרק ט

ר"ל שאין פירוש ממך כמו מפניך ומס הראשונה מם הסבה אבל פירוש ממך כיתרון הנוכח יותר ממך:

ד ר"ל שסבת גירושי האומה להושיב אומה אחרת תחתיה הוא בהכרח מחובר משתי ענינים רשעת אומה המשולחת וצדקת האומה הנושבת אבל ענין אחד לבדו אינה סבה מספקת כמו שהוא מבואר מעצמו. וע"כ אמר הש"י בפ' זו לנוכח ישראל שאע"פ שיתחייב לכם משלוח הכנענים רשעת האומה ההיא אבל לא יתחייב לכם בשביל זה צדקת ישראל כי הענין השני המצטרף לכם לענין הראשון הוא רשעת הכנענים הוא אהבת האבות שלכם ולא צדקת לבכם:

ט ר"ל שאין כוונת האומר בזה ער מצב הישיבה רק על העכוב ועל העכבה ישתמש בל' ישיבה. וכן הלועז ישתמש בל' ישיבה על העכוב:

כ ר"ל ולא לפי שחטא ח"ו. מדברי הרא"ם ז"ל:

כא ר"ל טחון הוא מקור ומשתמש במקום כל הזמנים כיד ע:

פרק י

א כבר מבואר זה באורך בסדר תשא שג' עליות היה שעלה משה להר סיני קודם שהוקם המשכן ובכל עריה עשה מ' יום וא"צ להאריך במה שמבואר באורך מכבר:

ו כאן לא השלים רש"י ז"ל את הדבור ולא בא בדבור זה רק יישוב שאלה א'. שאלת הסמיכות. ובדבור שאחריו בא יישוב שאלה ב' ושאלה ג'. והנה המעיין בסדר מסעי

יראה כי מ"ש רש"י ז"ל ח' מסעות עד מוסרה ר"ל עד ועד בכלל שע"ש שנסעו גם ממוסרה בא גם הוא בחשבון המסעים:

ח ידוע כי מעשה העגל ושבירת הלוחות וקבלת הלוחות השניות הכל היה בשנה הראשונה ליציאת מצרים שהרי אחרי דדת משה מן ההר עם הלוחות השניות נצטוו ישראל מפי משה על מעשה המשכן כמבואר בסדר תשא בסופו ובסדר ויקהל. והמשכן לא הוקם עד אחד בניסן בשנה השנית ליצי"מ ככתוב בסוף סדר פקודי. והנה לא נסעו מהר סיני עד אחרי הקמת המשכן באייר כמו שבא בסדר בהעלותך. ולזה יקשה המשך וסמיכות פרשיות הללו שמתחלה ספר ממעשה העגל ותפלת משה ומחצב לוחות השניות שכל זה היה בשנה הראשונה. ואח"כ ספר ממיתת אהרן שהיה בהר ההר בשנה הארבעים ליצי"מ כמבואר בסדר מסעי. ושוב חזר כאן לספר הבדלת שבט לוי שהיתה בשנה הב' כמבואר בסדר במדבר. ושוב אמר אח"כ בפסוק ג' וד' שאחריו ואנכי עמדתי בהר וגו' ויאמר ד' וגו' לך למסע וגו' שכל זה היה בשנה הראשונה כנזכר. והנה סמיכת ספור מעשה העגל וקבלת לוחות השניות שהי' בשנה ראשונה למיתת אהרן שהיה בשנת המ' כבר יישב רש"י ז"ל למעלה בפסוק ו' ופסוק ז' אבל ענין ספור הבדלת שבט לוי שבא בכאן שהיה בשנה ב' וחזרת הספיר אח"כ לקבלת לוחות השניות שהי' בשנה ראשונה אין לו מובן. לזה כ' רש"י ז"ל כאן ליישב זה שהבדלה הנזכרת כאן איננו ההבדלה בפעל שהיתה בשנה השני' רק ההבדלה בכח שבעת שטעו ישראל בעגל ובני לוי לא טעו כבר הי' ברצון המקום להבדילם אח"כ אחר הקמת המשכן ובזה נתיישב הכל שלפי שספר בפ' הקודמת ממעשה העגל ותפלת משה ומחצב הלוחות שהי' בשנה ראשונה והפסיק אח"כ לטעם שכתב רש"י ז"ל לעיל בפסוק ו' בספור מיתת אהרן שהי' בשנת המ' חזר אח"כ לספור מעשה העגל שהי' בשנה הראשונה וכר זה לתוכחה ברמז כדרך סמיכות ספור מות אהרן שהספור בעצמו המזכיר תוכחתם. ועד"ז הוא הספור בפסוקים שלפנינו בעת ההיא עת מעשה העגל היתה הבדלת שבט לוי מכל שבטי ישראל:

(ד"ה לשאת) ר"ל כי שבט לוי כולל הכהנים והלוים ומקצת השבט נבדל למשא הארון והמקדש ומקצתו הוא זרע אהרן נבדל לעבודת המזבח ולדוכן:

(ד"ה לעמוד) ביארתיו בסמוך:

י (ד"ה כימים) ר"ל ומכאן דקדקו רז"ל שהיו שם שרשה עליות של מס יום שעולים בצרוף ק"ך יום דמשמע כימים הראשונים לענין הרצון דאי לענין מספר הימים הרי פירש לך אח"כ ארבעים יום וארבעים לילה ואלו לא הי' אלא שני עליות שעורים שמונים יום

א"כ לא הושוה עלי' זו לעלי' הקודמת שהרי במס יום שאחר עלי' ראשונה הי' כעם ולא רצון:

יא ר"ל שפסוק הנאמר כאן לפנינו הוא בעצמו הפסוק הנאמר בסדר תשא בספור מעשה העגל ומה שקרה אחריו ועתה לך נחה את העם וגו':

יב ר"ל שכוונה זו נראה מקשור הספורים:

יג למעלה בפסוק י"ב פירש"י ז"ל בכוונת מאמר ועתה ישראל וגו' שבכל חטאתיכם אלה לא יבקש מעמכם זולתי ליראה ולעבוד אותו ית'. א"כ מה שחתם כאן בסוף פסוק שלפנינו לטוב לך הוא תוספת על הקודם. לא זאת לבדו שאינו מבקש מעמכם כפרה תחת חטאתיכם זולת ליראה ולעבוד. אבל גם זה שאני מבקש איני מבקש כי אם בעבורכם לטוב לכם:

טו מלת בכם נראה מיותר במקום זה ולא היל"ל אלא ויבחר בזרעם אחריהם מכל העמים כיום הזה. אבל תוספת מלת בכם הוא לראיה שהבחירה ההיא נראית בכם הוא דור באי הארץ אשר ראו כל המופתים והפליאות ביצי"מ וקי"ס ובנין המשכן והופעת שכינתו ומ"ת ומלחמת סיחון ועוג וז' עממין וכיוצא. וא"כ הדור ההוא הוא למופת על הדורות הבאים זהו כוונת רש"י ז"ר:

טז כבר ביאר זה רש"י ז"ל די ביאור בפרשת וארא בפסוק ואני ערל שפתים יע"ש ובציוני:

יח למעלה בפסוק י"ז ביאר ההכרח לשמוע את מצות הש"י מצד היותו מלך רב ושליט. וזהו גבורה כמו שהחלש נכנע מפני הגבור ומ"ש בפסוק שלפנינו עושה משפט וגו' הוא להסמיך אל מדת הגבורה מדת ענותנותו כמאמר ר' יוחנן ע"ה:

(ד"ה ואוהב) לא הזכיר רק ההכרחי מפני שההכרחי הזה לא דבר ריק הוא והצדיק לא יבקש המותרות ויעקב אבינו ע"ה יוכיח. והנה נדיבי עמים אשר יתלבשו בקדושה ויתגיירו לא יתיחדו בעבור טוב עולם הזה כמאמרם ז"ר אין מקבלין גרים בימי שלמה:

כ כבר ביאר זה רש"י ז"ל בסדר ואתחנן בפסוק את ד' אלקיך תירא יע"ש בציוני:

פרק יא

ב לא בא כאן הודעת דבר חדש רק הזכרה על מה שעבר עליהם. אבל פירוש וידעתם היום התעוררו ותנו לב לדעת ולא יהי' העוברות עליכם בלתי עושות רושם בכם:

ו לפי פשוטו בקרב כל ישראל. ר"ל בפרהסיא. אבל לפי שלא אמר לעיני כל ישראל ומלת בקרב כל מורה על המקום דרשו בו ז"ל מה שדרשו:

ז ומלת כי הראשון הוא מלשון דהא ושיעור הכתוב וידעתם היום. ר"ל תנו לב והתבוננו לקבל תוכחתי לפי שעליכם חובת הקבלה ואמר אח"כ כנותן טעם על זה כי לא את

בניכם וגו'. ר"ל שהרי לא עם בניכם אני מדבר אשר לא ידעו וגו' ומסיים אח"כ בפסוק שלפנינו כי עיניכם הרואות וגו' וכי השני הזה משמש בלשון אי שיבוא לפעמים במקום אשר ופירושו אשר עיניכם הרואות את כל מעשה וגו' ולפ"ז חסר לעיל במאמר הקודם תיבות אני מדבר. והשיעור בתשלומו כי לא את בניכם אני מדבר וכן כאן בפסוק שלפנינו חסר דבור כי עמכם והשיעור בתשלומו כי עמכם כי עיניכם הרואות. ומלת כי הראשון במקום אלא שהוא שלילת הקודם וכי השני במקום אשר. אבל החסרון הזה הוא בכח המאמר ומתיקון הלשון וצחותו. אבל רש"י ז"ל הוסיף המלות החסרים בפסוק כי לא את בניכם ובפסוק שלפנינו כמשפט כל מבאר מדברי הרא"ם ז"ל בתיקון דבריו:

י המאמר בפסוק זה שלפנינו ופסוק שאחריו המדבר בהבדל שבין ארץ ישראל לארץ מצרים יש לדרוש לשבח או לגנאי יש לדרוש אותו לגנאי שלפי שאמר מקודם חובת ישראל לשמור מצות השי"ת אמר אח"כ בפסוקים שלפנינו עוד נוסף על האמור למעלה שעליהם לקבל עבודת האלקים גם מבחינה אחרת. כי ארץ מצרים אשר יצאתם משם אינה צריכה למטר ושדותי' מתברכים מנהר נילוס אשר ישקה את כל הארץ ההיא אבל ארץ כנען אשר אתם באים שמה צריכה למטר והשגחה אלקית ואם לא תשמעו אל מצות השי"ת יבוא עליכם רזון ועצירת מטר וטללים ע"ד האמור בתוכחת בחוקותי ותבוא ויש ג"כ לדרשו לשבח שהוסיף כאן בפסוקים שלפנינו חובת עבודת השי"ת עליהם מצד התוספת טובה ע"י ההבדל שבין ארץ ישראל אשר הם באים שמה לארץ מצרים אשר יצאו משם כי ברכת ארץ מצרים בהשקאת השדות מנהר נילוס וברכת ארץ ישראל ע"י שתית השדות ממטר השמים וא"כ פי שנים לה ביתרון. א' כי ידוע שהמטר מרוה את האדמה ומעדן את התבואה ומגדנות וירק השדה יותר מהשקאת מימי הנהר. ב' שטורח ההשקאה מרובה ומשקה המטר הוא השי"ת והוא אשר דורש אותה ומשגיח עלי' תמיד להשקותה לזה בא רש"י ז"ל כמכריע לדרוש כוונת המאמר לשבח שהרי מצינו במקום אחר וחברון שבע שנים וגו' שזה מלמד שבחה של ארץ ישראל על ארץ מצרים וא"כ לא יתכן שיזכיר כאן ההבדל בין ארץ ישראל לארץ מצרים מבחינת צורך המטר לגנאי רק לשבח כי יותר ראוי שיתעוררו לעבודה מצד הטובה מלעורר אותם על זה מצד הרעה ועם כל זה הרעה אם לא יקבלו מצות השי"ת כלולה בספור הטובה הזאת וכאומר אם תשמעו בקול ד'. הארץ אשר ד' דורש אותה תמיד. יפקדה אלקים למטר ואין כאן שמץ רע רק כולו טוב. ואם לא תשמעו הרע כרוך בעקבה של טובה זו:

(בא"ד ובכתובות דרשו וכו') גם ההיא דכתובות בשבח הארץ מיירי אלא דהתם דרשו שנים מענין שונים ופירוש שבע שנים שבע פעמים ונבנתה מענין עשות פרי כמו ואבנה גם אנכי ממנה. ומלת לפני קודם במעלה. מדברי הרא"ם ז"ל:

(ד"ה אשר). שמאמר אשר יצאתם משם נראה מיותר. לכן פירש ז"ל שבא לרמז כוונה זו:

(ד"ה והשקית) הנה דרש אותו לשבח עפ"י פירש"י ז"ל הנזכר בסמוך:

יא גם זה נמשך למה שהכריח רש"י ז"ל לעיל. שבשבח הארץ הכתוב מדבר:

יב ר"ל עיקר הדרישה הוא זולתי בשביל ארץ ישראל ועם שדורש ארץ הקודש דורש ג"כ שאר הארצות:

(בא"ד עתים לטובה וכו') הוא אשר דברתי לעיל בציוני בפסוק יוד. שאף שעיקר כוונת פסוקים הללו לשבח ארץ ישראל ולא לגנות מ"מ צפון בקרבם ההערה היוצאת מתוך השבח ההוא של תכונת הארץ על הרע האפשרי מכח תכונה זו:

(ד"ה מרחשית) ר"ל מראשית השנה נחתך מה יעבור עלי' עד אחרית שנה

יג ר"ל פרשה זו מקושרת עם הקודמת ע"ד ההערה היוצאת מספור שבח הארץ שהזכרתי למעלה שלפי שאמר למעלה למטר השמים תשתה מים אמר כאן בפרשה זו שעל פי תכונת הארץ אתה צריך לרחמי שמים בכל שנה ושנה א"כ אם תשמעו ונתתי מטר ארצכם אבל אם יפתה לבבכם ועצר את השמים וגו':

(ד"ה והי') כן דרכם ז"ל לדרוש כפל המלות:

(ד"ה מצוה) ר"ל ייתור ל' מלת היום מרמז על ההערה הנעימה ההיא. וכן דרשו ז"ל ג"כ בסדר ואתחנן בפסוק והי' הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום וגו' כפירש"י ז"ל שם:

(ד"ה לאהבה) וכן פירשו ז"ל ג"כ בפסוק ואהבת את ד' אלקיך וגו' בסדר ואתחנן. כי אין הציווי על אהבת הלב לבדו רק על קיום המצות מאהבה שזהו העיקר האהבה בפעל ע"י עבודת הגוף ולהוציא מלבן של המכחישין. האומרים שעיקר העבודה בלב ואין צורך למעשה גופני וזהו הפך האמת:

(ד"ה בכל לבבכם) מה שבא הצורך בכאן לאזהרה כפולה אזהרה ליחיד ואזהרה לצבור עיין ברא"ם מ"ש בזה. ולי נראה לבאר בזה לפי שאינו דומה עונש היחיד לעונש המרובין כי עצירת השמים הנוגע לרבים לא יהי' בשל חטא היחידין רק הרשע בעונו ימות. אבל אצל עונש המרובין נופל עצירת השמים הנוגע אל הכלל כולו ומפני הבדל העונש הזה נאמר אזהרה בכל אחד מהן:

יד ביאור זה לע"ד שכבר נתקשו רבים בענין יעוד השכר והעונש בספר תורת האלקים שהוא גשמי ומזה פקרו הפוקרים שאין שם שכר ועונש רוחני כלל. אבל באמת כמ"ש

הרמב"ם ז"ל שהשכר והעונש הגשמי שבתורה הוא ע"ד זה שבקבלת עול מצות השי"ת ועבודתו יסורו מאתנו המונעים המטרידים את האדם ומשביתים אותו מן עבודת הבורא ב"ה לרוב המכאוב והצער והטרדא להספיק מחסוריו ובהפך אם ננתק מותרות מורא שמים ונפרוק עול חלילה בהעדר התכנית יעדר גם האמצע וישיג אותנו חלילה רעבון ובצורת. זה תמצית דברי קדשו. ולפ"ז יעודים הטובים הנזכרים כאן אינם לשכר בעד מעשה הטוב רק ע"ד זה. וכי תאמרו הן טורד צרכי החומר ישביתנו מעסוק בתורה ומצות. אתם עשו את שלכם וגם אני אעשה את המוטל עלי לעזרכם על ככה כי איך אצוה אתכם לשמור מצותי אם אין ספוק בידכם זה הנ"ל בביאור זה:

(ד"ה בעתו) פירוש בעתו בעת שהזרעים צריכים למטר ולא אח"כ שיהי' הגשם ללא הועיל. אבל חז"ל אמרו שבכלל זה עת יותר מוגבלת והוא שירדו בעת הצורך הזה בלילות ולילי שבתות:

(ד"ה ואספת) מה שאמר כאן ואספת וגו' וכן מה שאמר להלן ואכלת ושבעת אינו נופל על יעוד הטובה כי אסיפת דגן ותירוש ויצהר הוא מעשה ידי אדם. ויעוד הטוב הוא צמיחת וגדול תבואות הללו. וכן השביעה נמשך מרבוי התבואה. לכן פירשו ז"ל שמה שאמר כאן ואספת ענינו שתאספהו אתה ולא אויבך. ובבחינה זו הוא מיעוד הטובה. וכן מה שאמר להלן ואכלת ושבעת הוא ברכת המעים שבמעט שתאכל מן הפת תשבע:

טו לפירוש א' עשב האמור בפסוק זה הוא עשב מרעה הבהמות ואמר שיהי' העשב הזה בשדך. ולכך לא אמר ונתתי עשב לבהמתך אבל הוסיף מלת בשדך. ולפירוש ב' הוא עשב האדם ואמר שיהי' למאכל בע"ח. שמרוב הרבוי גוזז ומאכיל לבהמתו והשאר לבני אדם ולכן אמר בשדך כלומר ונתתי העשב אשר בשדך לבהמתך. מדברי הרא"ם ז"ל:

(ד"ה ואכלת) כבר מבואר לעיל בפסוק ואספת דגנך וגו':

טז פעל שמירה אינו נופל זולתי אם יש איזה דבר וסבה המביא לידי מכשול ובזה נופל פעל שמירה. ולכן פירש"י ז"ל שסבת תעות מדרכי השי"ת הוא רום הלב הנמשך מרוב השביעה. ולכן נופל בזה פעל שמירה:

(ד"ה וסרתם) לפי פשוטו פירוש וסרתם שתסורו מן הדרך אשר צויתי ועבדתם ע"ז וכן הוא אומר בסדר תשא. סרו מהר מן הדרך וגו' עשו להם עגל וגו'. אבל הדרשה תדרש:

(ד"ה אלהים אחרים) ר"ל דאין פירוש אחרים ביחס השי"ת חלילה. שלשון זה מורה ההשתפת חלילה. אבל פירוש אחרים ביחס העובדים ואחרים מענין זרות ונכרות:

יז (ד"ה ואבדתם) שאין הגלות נמשך מעוצר שמים. אבל הוא מאמר בפ"ע ועוד יבואו עליכם יסורים אחרים ועל כולם גלות של כל האומה. וכן בדין שהאדמה גרמה לכם לחטוא מרוב טובה שהשפיעה לכם לכן תגלו מעל האדמה הזאת

יח לפי פשוטו אחר שזכר יעוד הטוב בקיום המצוה ויעוד הרע בבטולה אמר ושמתם את דברי אלה על לבבכם וקשרתם וגו'. ור"ל שתשימו ההתראה והתוכחה ההיא על לבכם. אבל מ"מ גם הדרשה תדרש לפי שגם היא נכללת בלשון הפסוק והוא מדרשת דורשי רשומות וכן דרשה דלעיל בפסוק וסרתם וגו' וכבר הארכתי כמה פעמים בחבורי זה מסגנון דרשות כאלה:

יט ר"ל שהי' לו לומר ולמדתם אותם את בניכם בשבתך בביתך וגו' וממה שהוסיף לדבר בם דרשו ז"ל שבא לרמז שחיוב הלמוד משעה שיודע לדבר. מדברי הרא"ם ז"ל:

(בא"ד הרי הוא כאלו קוברו וכו') ר"ל שגם זה רמוז במלת לדבר מענין דבר כמו אז ידבר אלימו (תלים ב') ופרשו קצת ידבר מענין דבר:

כא ר"ל שאין הכוונה שתשמעו למצותי בעבור תהי' בטוחים להאריך ימים על הארץ. ואם לא תשמעו הרי אתם כשאר האומות שאינם בטוחים בהתמדת ימיהם בארצותם. אבל הכוונה שאם לא תשמעו הנני מודיעכם כי לא תאריכו ימיכם על הארץ:

כב (ד"ה ללכת) כפשוטו כינוי דרכיו על שם היותו ית' המצוה לנהוג בדרכים אלו ולפי הדרש כינוי דרכיו על היותו ית' בעצמו נוהג במנהגים הללו:

(ד"ה ולדבקה) הדבקות בהקב"ה הוא השגתו ע"ד דבקות המדע בהיודע ואיך ישיג מה שאפשר לאדם להשיג ממנו יתעלה. ע"י הדבוק בחכמים ותלמידיהם ויש כאן דבקות גשמי ודבקות רוחני:

כג כבר ביארתי זה למעלה בפסוק ונתתי מטר ארצכם. שאין הכוונה ביעודים הגשמים שהמה שכר המצות וכבר אמרו ז"ל שכר מצוה בהאי עלמא ליכא. אבל הוא ע"ד הפועל שנוטל שכרו בערב וביום אוכל מסעודת בעל הבית שאין הסעודה שכר פעולתו. רק לבעבור יוכל לעשות עבודתו ושכר פעולתו יקח בערב. וע"ד זה היעודים הגשמים שבתורה שאינן אלא להכין בני ישראל לקיים מצות השי"ת מטוב לבב ומרוב כל. ולא ימנעו אותם צרכי הגוף מעבוד אותו ית' ובפסוק הנזכר ביארתי זה באורך יותר:

(ד"ה ועצומים) מן הסברא אם ינצח החלש את הגבור שאינו גבור רק בערך החלש ובערך הגבור בהחלט לחלש יחשב גם הוא אין הפלא בזה רב כפלא נצחון הגבור להגבור ממנו כי באופן הראשון הפלא מצד המנצח. אבל באופן השני הפלא מצד המנוצח. והנה בפסוק שלפנינו אמר והוריש ד' וגו' גוים גדולים ועצומים מכם. א"כ ההורשה ההיא

נפלאה שהמוריש הוא השי"ת בעצמו. ואח"כ אמר גדולים ועצומים מכם שהיתרון הזה שמורה עליו מלת מכם יתפרש ג"כ להקטנה. ר"ל שהמה גדולים ועצומים רק בערככם ולא בהחלט אבל איך יתכן שיאמר תחלה שהמוריש הוא ד' בעצמו להגדיל הפלא ואח"כ יקטין אותו שאין הגבורה רק בערככם לזה ע"כ יתפרש היתרון באופן השני הנ"ל והוא להגדלה המורש הוא רק השי"ת שאף שאתם ג"כ גבורים בהחלט בכל זאת בערך הגוים ההם אתם חלושים לעוצם גבורתם וגדלם ולא יעצור כח להורישם זולתי השי"ת לבדו:

כה עוג מלך הבשן שקול כנגד אומה שלמה כמפורסם:

(ד"ה פחדכם) פחד יתורגם בל"א שרעקן ומורא יתורגם פורכט. וכבר ביאר זה רש"י ז"ל ג"כ בפרשת בשלח בפסוק תפול עליהם אימתה ופחד. יעויין שם בציוני:

סדר ראה

כו ר"ל ולכך סתם כאן ולא פרט הברכה והקללה מה היא. כי הכוונה על הברכה והקללה האמורה בהר גריזים והר עיבל. ולא נאמרו כאן כלל רק שהודיעם סדר הברכה והקללה שיאמרו לעתיד בימי יהושע בהרים הנזכרים ולכך לא פרט כאן. כי המה מפורשות בסדר תבוא. מדברי הרא"ם ז"ל.

כז מאמר את הברכה הוא מאמר בודד בפ"ע והוא דבוק עם אנכי נותן לפניכם שבפסוק הקודם. והוא מושך עצמו ואחר עמו. וכן תיבת והקללה שבפסוק שאחריו דבוק ג"כ עם מאמר אנכי נותן לפניכם והשיעור את הברכה אנכי נותן לפניכם אשר תשמעו וגו'. וכן להלן השיעור. והקללה אנכי נותן לפניכם. אם לא תשמעו וגו'. והנה בפסוק דלהלן נאמר אם לא תשמעו. ומלת אם משמשת לתנאי ובפסוק שלפנינו בהגבלת זמן מתן הברכה אמר אשר תשמעו והנה במלת אם. התנאי הנרצה הוא הסבה הגורמת להנמשך ממנה והתנאי הוא הקודם והנמשך ממנו מאוחר אחריו שהעדר השמיעה הוא התנאי והוא הסבה הגורמת להקללה הנמשך ממנו וכן העדר השמיעה הוא הקודם בזמן וחלות הקללה אחרי' בזמן. אבל במלת על מנת. התנאי הנרצה הוא הסבה הגורמת. אבל הוא הסבה התכליתית ג"כ ובזה הנמשך לפעמים קודם בזמן והסבה הגורמת היא קודמת במחשבה לבד להיותה הסבה התכליתית והדמיון לזה באמרך לזולתך. הנני נותן לך חפץ יקר זה במתנה חלוטה על מנת שתדבר בגללי אל השר או אל המלך. הנה המליצה אל השר הוא הסבה הגורמת להמתנה ההיא והוא הסבה התכליתית ג"כ הקודמת במחשבה להנתינה. אבל הנתינה במשלנו היא קודמת בפעל אל המליצה וזהו ההבדל בין מלת אם ובין מלת על מנת. שמלת אם מורה על הסבה רק בבחינת היותה הגורמת. כמו

אם בחוקותי תלכו וגו' ונתתי גשמיכם בעתו אף שההליכה בחוקות האלקים הוא ג"כ הסבה התכליתית מ"מ מלת אם לא יורה שם רק בבחינת היותו הסבה הגורמת. וג"כ בבחינת היותו הקודם לברכת המטר ושפעת הברכה שאחרי' בזמן. כי המטר יצטרך בכל זמן קודם שמירת החוקים ואחריהם. אבל מלת על מנת הוראתו בכל מקום הסבה התכליתית הקודמת במחשבה לבד. והנמשך קודם לה בפעל והוא ג"כ סבה הגורמת אל הפעל שהוא סבה התכליתית. ולזה בפסוק והקללה וגו' אמר והקללה אם לא תשמעו וגו' לפי שהעדר השמיעה אינה אלא סבה הגורמת להקללה הנמשכת אחרי' והעדר השמיעה קודם אל הקללה בזמן ובפעל. והקללה נמשך אחרי' בזמן. אבל כאן בפסוק והברכה וגו' אמר והברכה אשר תשמעו לפי שהשמיעה היא סבה התכליתית והשפעת השי"ת קודם בזמן אל השמיעה הקודמת לה במחשבה ולכך אחז הכתוב בלשונו מלת אשר. שיורה ג"כ לפעמים אל התנאי. אבל על התנאי שהוא בעל מנת ובזה הוא משתתף עם הוראה הכוללת של המלה ההיא שהוראתה לקשר השם עם הפעל שאחריו. ולסמן ולהגביל השם ההוא ע"י הפעל ההוא כהגבלת הסוג ע"י המין. כמו אל הארץ אשר נשבע לאבותיך. מה הערים האלה אשר נתת לי והרבה כיוצא וע"ד זה הוא ג"כ כאן שהוא מגביל הברכה ע"י השמיעה וכהוראת תנאי על מנת זהו כוונת רש"י ז"ל. ומה שנמצא אשר נשיא יחטא כפשוטו הוא סרוס לשון. וראוי כסדרו נשיא אשר יחטא והוא כהוראתו הכוללת לקשר השם בפעל. ובדרש אמרו אשרי הדור שהנשיא נותן לב על חטאיו והוא ג"כ כלול במלת אשר. שראוי למנות נשיא על מנת אשר יחטא. ר"ל יתן לב להכיר חטאו מלבד במה שרמוז במלת אשר מענין האושר. והרא"ם ז"ל הקשה מדוע לא פירש"י ז"ל מלת אשר כמו ואם. והוצרך להוסיף על מנת והוא עצמו פירש בפרשת ויחי. בפסוק ומולדתך אשר הולדת אחריהם וגו' ואם תוליד עוד עכ"ל אבל לפי מה שפירשתי אין כאן הוספה. ומלת אשר עצמה מתפרשת כמו אם בכולל וביחוד התנאי הזה הוא בעל מנת. וגם בפסוק ומולדתך וגו' הנזכר אין כוונת רש"י ז"ל שם לפרש מלת אשר כמו אם רק מלת אשר שם הוא כפשוטו לקשר השם בפעל ולהגבילו על ידו. רק שכוונת רש"י ז"ל שם. שפעל הולדת הוא מורכב מעבר ועתיד. עבר בבחינת ההתייחסות על שם אחריהם שזכר אח"כ. שזה לא יצוייר אלא אחרי קדימת הלידה ועתיד בבחינת הלידה שעדיין לא היתה וילועז הולדת לפי זה. וואס דיא וועסט האבין גווינענען. לכן כתב רש"י ז"ל שר"ל אם תוליד עוד בעתיד אז ומולדתך אשר הולדת אחריהם לך יהיו וגו':

(ד"ה מן הדרך) שמאמר מן הדרך אשר אנכי מצוה הוא כללי על כל המצות כולם. ואח"כ אמר ללכת אחרי וגומר שהוא פרטי ומכאן אמרו ז"ל המודה בע"ז כאלו כופר בכל התורה כולה:

כח שהרי ונתת הוא הציווי לכל ישראל. ואם יתפרש ברכה כמשמעו. שם דבר על מאמרי הברכה א"כ יהי' המברכים כל ישראל. ובאמת שרק הלוים הם המברכים. לכן צ"ל שפירוש ברכה מענין אנשי ברכה כמו וכל הארץ באו מצרימה וגו' שמתפרש אנשי הארץ ובזה הציווי לכלל ישראל לתת את המברכים שהם הלוים כלפי הר גריזים. ואת המקללים שהם ג"כ הלוים כלפי הר עיבל. מדברי הרא"ם ז"ל:

(ד"ה על הר) ר"ל שאין הפירוש על ראש ההר ממש. או על מדרונו שהרי הלוים היו עומדין בנחל בין שני ההרים כדאיתא בסוטה והובא ברש"י סדר תבוא ששה שבטים עלו לראש הר גרזים וששה לראש הר עיבל. והכהנים והלוים והארון למטה באמצע והפכו לוים פניהם כל פי הר גרזים ופתחו בברכה וכו' והפכו פניהם להר עיבל ופתחו בקללה וכו'. ולכן ע"כ פירוש על הר גרזים כלפי הר גרזים. ובסדר תבוא אי"ה יתבאר ר:

ל כבר פירש"י ז"ל במקום אחר שההבדל בין מלת אחר ומלת אחרי ביוד. שאחר סמוך בזמן או במקום ואחרי מופלג להיותו לשון רבים ומורה על הפסקות זמניות או מקומיות הרבה:

(ד"ה דרך) ר"ל שאין אחרי דבוק אל דרך. כמו שמוכיח רש"י מנקוד הטעמים אבל הם שני מאמרים המאמר הא' בעבר הירדן אחרי. ר"ל בעבר הירדן הלאה למרחוק ואח"כ בא המאמר הב' להגביל איזה עבר הירדן ואמר דרך מבוא השמש לצד מערבי:

(בא"ד אחרי נקוד וכו') ר"ל פשטא הוא טעם מפסיק. ולכן דרך נקוד בדגוש הדלית. ככלל הידוע כל בגד כפת דסמיך ליהוא רפה בר ממק מפסיק דחיק ואתי מרחיק והנה רש"י ז"ל (קרא) ליתיב משפל ולמהפך שופר הפוך ואם הי' אחרי נקוד במהפך. שהוא טעם מחבר הי' דלית דרך שאחרי' רפה כמשפט בגד כפת דסמיך ליהוא. והנה המדקדקים יקראו להמפסיקים שרים ולהמדבקים משרתים:

(ד"ה מול) פירוש מול נוכח והנוכח יהי' רחוק או קרוב. אבל כאן ע"כ הוא רחוק שהרי הגלגל הי' סמוך לעבר הירדן כמבואר בספר יהושוע בתחלתו ולעיל אחרי דרך וגו' שפירושו רחוק מעבר הירדן:

לא שלא הי' לו לומר אלא כי תבואו אל הארץ. מדברי הרא"ם ז"ל:

פרק יב

ב (ד"ה את כל) ר"ל כי אבד תאבדון דבק עם את אלהיהם הנאמר אח"כ ופירוש את כל המקומות מן כל המקומות כמו כצאת את העיר וגו' וגו' שפירושו מן העיר וז"ש רש"י ז"ל מה תאבדון מהסוכו' וכ"כ הרא"ם ז"ל ופשוט:

ג (ד"ה ואבדתם) ר"ל כי העקירה והנתיצה הזכיר מקודם. אבד תאבדון וגומר ונתצתם וגו' ואשריהם תשרפון וגו' ולמה כפל עוד לומר ואבדתם את שמם. וע"כ זה מלמד על אבידת השם ממש והוא להחליפו בשם של גנאי:

ד אם אזהרת לא תעשון וגו' דבק עם ונתצתם וגו' ואבדם את שמם וגו'. והוא אזהרה לנותץ אבן מן המזבח ולמוחק את השם אין זה מחובר יפה עם המקרא שאח"כ כי אם אל המקום וגו' לשכנו תדרשו וגו'. שאין המאמר הזה מקביל בהפכו אל מאמר הקודם ונתצתם ואבדתם. לכן פירשו ז"ל בל' ראשון שהוא דבוק עם אשר עבדו שם וגו' על ההרים הרמים ועל הגבעות ותחת כל עץ רענן ועל זה אמר אח"כ לא תעשון כן לשמים להקטיר על ההרים והגבעות ותחת כל עץ כי אם אל המקום אשר יבחר וגו' לשכנו תדרשו ובאת שמה והבאתם שמה את עולותיכם וגו' ובזה המאמר כי אם וגו' מקביל יפה למאמר הקודם. אבל לדבר אחר פירשו כפשוטו היותו דבק עם ונתצתם ואבדתם הקודם והוא אזהרה למוחק את השם ולנותץ אבני המזבח ובכל זה הוא מחובר יפה עם פסוק כי אם אל המקום וגומר שאחריו. והקבלת המאמר הזה למאמר הקודם הוא בגזרת לשכנו תדרשו וההקבלה על דרך זה. על דבר ע"ז הנני מצוה אתכם לנתוץ ולשרש לעקור ולשרוף. אבל לא תעשון כן לד' אלקיכם לנתוץ אפילו אבן אחת מן המזבח ולמחוק השם כי אם בהפך שהמקום יהי' מכובד בעיניכם ותהיו דורשין תמיד את המקום ההוא להביא שמה עולותיכם וזבחיכם כמו שפירש הרמב"ן ז"ל. ומאמר רבי ישמעאל שהביא רש"י ז"ל הוא אגדה לסמך מן המקרא. כל זה לוקח מדברי הרא"ם ז"ל בשנוי קצת ותיקון דרכו:

ה כי לשכנו הוא מיותר ומרמז משכן שילה וכאלו כתוב ולשכנו

ו ר"ל לפי שאמר להלן נדריכם ונדבותיכם והם עולה ושלמים הבאים בנדבה ע"כ כי עולותיכם וזבחיכם האמור כאן הם עולות ושלמי חובה. והציון צ"ל ברש"י על תיבת עולותיכם וכן צ"ל עולות ושלמי חובה. ובדברי הרא"ם ז"ל כאן עמדתי משתומם ולא זכיתי להבינם:

(ד"ה מעשרותיכם) ר"ל שנכלל בלשון זה מעשר בהמה ומעשר שני. כי שניהם טעונים הבאת מקום מעשר בהמה להקרבה ומעשר שני לאכלו לפנים מן החומה בירושלים ובשילה בכל הרואה כמו ששנינו בפרק בתרא דזבחים. אבל שאר המעשרות אינן בכלל

זה לפי שאינן בהבאת מקום והפרשתן ונתינתן ואכילתן הכל בגבולין. כמו בירושלים ופשוט:

(ד"ה ותרומת ידכם) גם זה מבואר שהתרומה גדולה ותרומת מעשר אינן בהבאת מקום: ז ר"ל ופירוש אשר ברכך כאשר ברכך והוא שב אל הנדרים ונדבות כי על הבאים חובה אין בידו להוסיף:

ח ר"ל שאינו מחובר לשלפניו והבאתם שמה וגו' שמדבר לאחר שנבחר שילה או ירושלים שא"כ יהי' פירוש המקרא לא תעשון בשילה וירושלים ככל אשר אנחנו עושין פה היום באוהל מועד שבמדבר וז"א שבאמת אין חילוק כלל בין אוהל מועד שבמדבר ובין שילה ובית עולמים שבשניהם מקריבין קרבנות הצבור והיחיד חובה ונדבה. וכל ספר תורת כהנים מוכיח על זה שנזכר פתח אוהל מועד בכל הקרבנות האמורים שמה וכן בשניהם נוהג איסור הבמות כמו ששנינו בפרק בתרא דזבחים עד שלא הוקם המשכן שבמדבר היו הבמות מותרות וכו' משהוקם המשכן הבמות אסורות וכו' ופירש"י ז"ל כמו שכתוב. איש אשר ישחט עולה או זבח ואל פתח אוהל מועד לא הביאו ונכרת וגו'. לכן צ"ל שמוסב מקרא זה על שלפני פניו כי אתם עוברים את הירדן וגו' ובא המקרא הזה ללמדנו שני דברים. א' שבהעברת הירדן ונקבע המשכן בגלגל כל ארבע עשרה שנה של כבוש וחלוק הותרו הבמות וכל יחיד ויחיד במקום שהוא עושה לו במה בראש גגו ומקריב. ב' שאין כל הקרבנות קרבין בבמה רק הנידר ונידב בלבד ולהלן בציון הסמוך יתבאר זה ביותר ביאור. ושיעור הכתוב כן הוא כשתעברון את הירדן ותקבעו המשכן בגלגל ואתם מקריבין בבמות לא תעשון שם ככל אשר אתם עושים פה באוהל מועד שבמדבר שאנו מקריבין בו חטאות ואשמות ונדרים ונדבות. ושם אינכם מקריבין רק איש כל הישר בעיניו להביאו שהם נדרים ונדבות ולא חובות:

בא"ד אבל בבמה אין קרב אלא הנידר ונידב בלבד וכו' לשלמות הביאור אעתיק לשון הש"ס משנה ובריייתא דפרק בתרא דזבחים. במשנה שם עד שלא הוקם המשכן הי' הבמות מותרות כו' ומשהוקם המשכן נאסרו הבמות (כדכתיב בשחוטי חוץ) כו' באו לגלגל (כשעברו את הירדן והוקבע אוה"מ שם ז' שנים שכבשו וז"שנים שחלקו) הותרו הבמות כדילפי' מאיש כל הישר בעיניו) וכו' באו לשילה] לאחר חלוק מיד קבעוהו בשילה [נאסרו הבמו' (כדקתני והיא היתה מנוחה וכתיב כי לא באתם עד עתה אל המנוחה ואל הנחלה וגו' כלומר כו' כי בעוד שתכבשו ותחלקו לא באתם עד עתה אל המנוחה ועברת' את הירדן וישבתם בארץ היינו לאחר ירושה וישיבה והי' המקום וגו' השמר לדוגו' היינו איסור הבמות ולא הי' שם תקרה (של נסרים) אלא בית אבנים מלמטה

ויריעות מלמעלה (ובגמ' מנ"ל אמר ר' חייא בר אבא אמר ר' יוחנן כתוב אחד אומר ותביאהו בית ד' שילה וכתוב אחד אומר. ויטוש את משכן שילה אהל שכן באדם. וכתיב וימאס באוהל יוסף ובשבט אפרים לא בחר הא כיצד לא היתה שם תקרה אלא אבנים מלמטן ויריעות מלמעלן) והיא היתה מנוחה וכו':

באו לנוב וגבעון (כשחרבה שילה ונלקח הארון בימי עלי באו לנוב וגבעון. כמו שנאמר אין לחם חול כי אם לחם קודש וגו' אלמא שולחן ומזבח התם הוה. חרבה נוב בימי שאול באו לגבעון כדכתיב במלכים. כי שם הבמה גדולה) הותרו הבמות (ובגמ' מנא הני מילי דתנו רבנן כי לא באתם עד עתה אל המנוחה ואל הנחלה אל המנוחה זו שילה נחלה זו ירושלים ולמה חלקן הכתוב כדי ליתן היתר בין זה לזה ופירש"י ז"ל ולמה חלקן הכתוב לכתוב את שניהם עכ"ל, ובד"ה ליתן היתר ביאר יותר וז"ל דהא קרא בהיתר במות דגלגל משתעי וקאמר עד מתי אני אומר לכם איש כל הישר בעיניו תעשו כי לא באתם אל המנוחה וגו'. אבל משבאתם לא ואי אין היתר בין זה לזה לא ה"ל למיכתב אלא מנוחה ומדכתיב נחלה ש"מ דה"ק להו אחר קדושת המנוחה תחזרו להיתר הראשון עד בואכם אל הנחלה עכ"ל) וכו' באו לירושלים נאסרו הבמות ולא הי' להן היתר והיא היתה נחלה (ההיא דכתיב בקרא דמשבאת אל המנוחה ואל הנחלה יאסרו הבמות) וכו' ע"כ המשנה הצריכה לענייננו עם פירש"י בהסגר. ומזה ידענו שבמת גלגל ונוב וגבעון נקראין במה גדולה ושם הי' המזבח שעשה משה ובבמה זו היו קרבין הצבור והיחידים הי' עושים להם בכל מקום שהם במות קטנות ונקר אין במות קטנות. אבל הצבור לא היו קרבין רק בבמה גדולה וכמו שאמרו ז"ל בפירוש בגמ' דאילו צבור בקטנה לא קרבי וכו'. אבל מה הי' הצבור קרבין בבמה קטנה [גדולה] והיחידין בקטנה לזה נעתיק מה דתנינן שם בברייתא תנו רבנן. כל נידר ונידר הי' קרב בבמה (פירש"י ז"ל בבמה קטנה דאלו בגדולה ע"כ קרבו חובת צבור כדכתיב ויעשו את הפסח בגלגל) שאין נידר ונידב אין קרב בבמה (ובגמ' מאי טעמא דכתיב איש כל הישר בעיניו יעשה וכו' ישרות תקריבו חובות לא תקריבו ופירש"י ז"ל שאין היחיד מקריב חובה לר"מ בשעת היתר הבמות אפי' בגדולה כמו שמוכח להלן. וצבור בקטנה לא קרבי אישתכח דאין חובות קריבין בקטנה ואי קשיא לר"מ איך יחיד עשה פסחו בגלגל וקרא כתיב ויעשו את הפסח. הא לא קשיא דפסח קרבן צבור קרי לי' דאתיא בכנופיא כדאיתא ביומא וה"נ בדר"ש קתני. אף צבור לא הקריבו אלא פסחיהן אלמא קרבן צבור קרי לי' עכ"ל. והא דצבור מקריבין חובה בגדולה היינו כדאמרינן בגמ' איש כל הישר בעיניו יעשה. איש ישרות הוא דליקרב חובות לא ליקרב (ומשמע לי' לר"מ דקרא סתמא כתיב אפי' יחיד

בגדולה לא ליקרב חובות) הא צבור אפי' חובות ליקרוב) מנחה ונזירות קריבין בבמה (ומפרשינין בגמ' משום דמנחות ונזירות ישרות נינהו) דברי ר"מ וחכ"א לא קרבו ליחיד אלא עולות ושלמים בלבד. ומפרש בגמ' דהיינו טעמא דס"ל נזירות לאו ישרות נינהו דאע"ג דע"י נדר באה עליו מ"מ הוא לא התנדב הקרבנות אלא אסר עצמו ביין וטומאה ותגלחת. ומאליו הוויין קרבנותיו חובה במלאת ימי נזרו ובמנחה ס"ל אין מנחה בבמה. ופירש"י ז"ל דהטעם כדאמרינן לקמן דכתיב למען אשר יביאו בני ישראל את זבחיהם אשר הם זובחים על פני השדה והביאום לד' וגו' וזבחו זבחי שלמים לד' אותם ואמרינן לעיל בפ' השוחט ומעלה דפסוק זה בקדשים שהוקדשו בשעת היתר הבמות והקריבים בשעת איסור קאי שאסור ג"כ להקריבן בבמה. וכתיב וזבחו זבחי שלמים אין לי שקרבו בבמה אלא שלמים דהא אוקימנא לה בקדשי במה מנין אף עולה. תלמוד לומר זבחי יכול אף חטאת ואשם תלמוד לומר אותם למעט שאינו נידר ונידב. ורבנן דייקו זבחים ולא מנחות) רבי יהודא אומר כל שהצבור והיחיד מקריבין באוהל מועד שבמדבר מקריבין באוהל מועד שבגלגל וכו' (מכלל דשמעינהו לר"מ ורבנן דאמרי יש חילוק ומהו חלוקו שאין יחיד מקריב חובות אפי' בבמה גדולה שהוא אוהל מועד שבגלגל לר"מ ורבנן ולר"י מקריב ודוקא בבמה קטנה אינו קרב אלא נידר ונידב ור"מ ורבנן ס"ל כדמפרש בגמ' מדכתיב איש כל הישר בעיניו יעשה דמשמע איש דהיינו יחיד לא ליקרב אלא ישרות. וקרא סתמא כתיב ומשמע אפי' בבמה גדולה. ור"י אמר לך כי כתיב ישר דממעט חובות ליחיד אבעיניו כתיב. ור"ל במה קטנה דעושה היחיד לעצמו ופירוש ישר נדבה ואינו יוצא ג"כ מפשוטו והוא הבמה שישרה בעיניו לעשותה אבל בגדולה יחיד קרב אפילו חובות. ר"ש אמר אף צבור לא קרבו אלא פסחים וחובות שקבוע להם זמן (ר"ש פליג אכולהו דכולהו ס"ל דלצבור אין חילוק בין מדבר לגלגל בבמה גדולה. ור"ש אומר אף צבור עצמן לא הקריבו חובות בגלגל אלא כעין פסחים דהיינו חובות שקבוע להם זמן אבל לא פר העלם דבר ושעירי ע"א ומכ"ש דיחיד לא קרב חובות אפי' בגדולה ובגמ' מ"ט דר"ש דכתיב ויעשו בני ישראל את הפסח בגלגל פשיטא דבעו למיעבד פסחא אלא הא קמ"ל חובות כעין פסח הוא דקרב הא לאו כעין פסח לא קרב) ע"כ המשנה והברייתא המצטרך לענינינו ונמצינו למדין מכל זה דאיסור הבמות באוהל מועד שבמדבר נלמד מקרא דשחוטי חוץ שהבאתי למעלה והיתר הבמות בהעברת הירדן עד שילה נלמד משני פסוק ים. א' מפסוק לא תעשון כן לד' אלקיכם שכבר כתבתי לעיל שלפי פשוטו הוא דבק עם פסוק שאחרי'. ומדבר באיסור הבמות בעת שיבוחר עפ"י נביא המקום המקודש. שהוא שילה וירושלים הא למדת שעד שלא נבחר שילה וירושלים הי' הבמות

מותרות. ב' מפסוק שלפנינו שחוזר ע"כ ג"כ על כי שעברו את הירדן ומדבר בהיתר הבמות. ועוד היתר הבמות בין שילה לירושלים נלמד כנ"ל ממה שחלקן הכתוב. עד כה הארכתי לשלמות הביאור:

ט (ד"ה עד אתה) לשון עד עתה הוא מכוון לרוב עד זמן ההוה שעומד בו המדבר אבל בפסוק שלפנינו לא יתכן זה כי הי' משמעו שבאוהל מועד שבמדבר הי' מקריבין בבמות מה שאינו כן וכנזכר לעיל. ועוד הרי גם בזמן הדבור הזה לא הי' באים אל המנוחה ואל הנחלה ומאי עד עתה. אבל באמת שלפעמים יתפרש עד עתה. עד ועד בכלל שגם עתה הוא כמו בעבר ולא פסק הענין הזה ובזה פירושו כמו עדיין. ובזה יתבאר כל המאמר הזה שמתחלה מה שאמר כי לא באתם וגו' מעמיד עצמו המדבר כדרך הספור בזמן המאוחר שספר ממנו מתחלה. והוא זמן העברת הירדן. ואמר אח"כ שלטעם זה הותרו הבמות באותו זמן. לפי שבאותו זמן לא באתם עדיין אל המנוחה ואל הנחלה:

י ר"ל כי אין בפסוק זה גזרה וגזרתו הוא הפסוק שאחריו והי' המקום אשר יבחר ד' וגו' ופעל ועברתם אינו להודעה והבטחה שיעברו את הירדן. אבל פירושו וכאשר תעברו אז הנמשך מ"ש בפסוק שאחריו והי' המקום וגו':

יא (ד"ה שמה תביאו) ע"כ אינו רוצה לומר שלמעלה אומר לענין שילה לבד. שהרי כתוב למעלה מכל שבטיכם ופירש"י ז"ל להלן פסוק י"ד דהיינו ירושלים. אבל רצה לומר שלמעלה אמור גם לענין שילה. דהיינו לשכנו תדרשו וכאלו כתוב בויו החבור ולשכנו תדרשו. אבל מ"מ פסוק שאחרי פסוק שלמעלה שהוא פסוק והבאתם שמה וגו' מחובר רק עם הסמוך לו לפניו דהיינו לשכנו תדרשו ולא עם שלפני פניו המקום אשר יבחר ד' וגו' לכך יפה כתב רש"י ז"ל למעלה אומר לענין שילה. ור"ל פסוק והבאתם שמה וגו' הוא לענין שילה. מדברי הרא"ם ז"ל:

יג ר"ל שמה תביאו וגו' הוא עשה. והשמר לך הוא לא תעשה. כמאמרם ז"ל כל מקום שנאמר השמר פן ואל אינו אלא לא תעשה:

יד והיינו אליבא דמ"ד ירושלים נתחלקה לשבטים והי' א"כ בחלק בנימין. שהרי יהודא ובנימין סמוכין זה לזה וירושלים הי' בקצה יהודא ותחלת נחלת בנימין. כידוע כל זה מגבולי הארץ. ולפיכך צריך לו' שמ"ש מכל שבטיכם אינו אלא בבחינת הכסף הגבוי. אבל למ"ד דלא נתחלקה ירושלים לשבטים צריך לפרש באחד שבטיך דהכא שהוא שילה כדתנינן בספרי מדברי הרא"ם ז"ל:

טו (ד"ה תזבח) דמלת תזבח מיותר ולא הי' לו לומר אלא בכל אות נפשך תאכל בשר ומכאן דרשו בבכורות שאין לפסולי המוקדשין היתר, אלא הנאה הבאה לאדם ע"י זביחה

דהיינו אכילה לאפוקי גיזה וחלב או להאכיל לכלבים שאין הנאתן ע"י זביחה וזהו כלישנא בתרא דהתם אבל בלישנא [קמא] אמרו תזבח ולא גיזה בשר ולא חלב ואכלת ולא לכלביך:

(ד"ה הטמא) שאם הטמא והטהור אוכלין בקערה אחת. א"כ נטמא הבשר והרי הטמא אוכל בטומאת הגוף והטהור בטומאת בשר:

(ד"ה כצבי) תחלה פירש ענין הדמיון לצבי ואיל לפי שגבי צבי ואיל הדין פשוט שאין נוהג בהן השמירה מן הטומאה. לכן דמה אותם הכתוב בענין זה לצבי ואיל ובדבור שאחריו פירש צורך הדמיון הזה אחרי שכבר פרט בהן הדין הנוהג בצבי ואיל בעצמן ואמר שהדמיון בא לפוטרן מן מתנות כהונה כמוהם.

טז ר"ל שהי' עולה על הדעת לומר שלא נאסר הדם אלא אם נזרק ממנו במזבח מדברי הרא"ם ז"ל:

(ד"ה תשפכנו) כל המאמר הזה נראה אך למותר ולא נזכר בכל איסורי מאכל כי אם בדם לבדו לזה דרשו שבא לרמז שהדם מכשיר הזרעים כמים מפני שאצל הכשר לא נזכר רק מים וכי יותן מים וגו'. אבל מה שדרשו לומר שאין צריך כסוי צ"ל שאף שאין כסוי נוהג רק בחי' ועוף כמ"ש אשר יצוד ציד חי' ועוף מ"מ סד"א דכיון דאקשי' רחמנא לצבי ואיל ליבעי כיסוי כוותייהו קמ"ל דלא מדברי הרא"ם ז"ל:

יז ר"ל שלעיל אמר והבאתם שמה וגו' ואת מעשרותיכם וגו' שהוא עשה להטעינם הבאת מקום לאכלן לפנים מן החומה וכן אמר שם ותרומת ידכם אלו הבכורים וכאן בא ליתן לא תעשה על הדבר:

(ד"ה לא תוכל) ר"ל שפעל יכול הוראתו לרוב על מציאת הכח בהעצם אל הפעולה כמו ויכלת עמוד מבלי יכולת ד' כי יכול תוכל ולפעמים הוראתו העדר המניעה אל הפעולה מצד אחר ועד"ז פירוש לא תוכל האמור כאן. שהוא המניעה אל הפעולה מצד המצוה ית' ועד"ז פירשו ג"כ מ"ש ואת היבוסי וגו' לא יכלו בני ישראל להורישם שאין ענינו העדר הכח רק העדר הרשות מפני השבועה:

בא"ד ולא יבוסים היו וכו'. ר"ל דאל"כ הרי השבועה לא ליבוסי היתה רק לבני חת ופשוט:

(ד"ה ובכורות) פשוט שהרי האזהרה בענין האכילה והבכור נאכל לכהנים:

יח מאמר לפני ד' הוראתו לרוב בעזרה וכאן הוראתו לפנים מחומת ירושלים שהרי לא נאמר בחצר אוהל מועד אלא אצל חטאת ואשם שהן קדשי קדשים ועוד שהרי לא הזהיר לעיל אלא על האכילה בגבולין לא תוכל לאכול בשעריך מדברי הרא"ם ז"ל:

(ד"ה והלוי) לעיל הזכיר מעשר שני ונדרים ונדבות של שלמים. כי רק אלו נדרים ונדבות הנאכלין ואיך אמר כאן והלוי הלא אין ללוים חלק במעשר שני ושלמים כי לבעלים הם וע"כ צ"ל שצוה עליהם השי"ת בדרך צדקה ובאה האזהרה על הלוי כאן בפרט אף שבכלל עניי ישראל הוא לפי שרישותו הוא מפני הנחלה שניטלה משבט זה ויתר השבטים לקחו נחלתו. ומטעם זה הוא קודם לעניי שאר השבטים לדעתי ורש"י ז"ל שכתב הזמינהו על שלמיך בכלל זה הוא גם מעשר שני לפי שעפ"י הרוב מוליכין מעות מעשר שני לירושלים וקונים בהם שם שלמים כמו שאמרו ז"ל בתלמוד ופשוט שהמצוה במכ"ש על המעשר הראוי לתת ללויים שלא לאחר ומכ"ש למנוע מליתן להם ובאה המצוה עליהם יותר מן הכהנים אף שגם להם לא חלק בארץ לפי שמתנות כהונה רבים עשרים וארבעה במספר:

יט כאן הוסיף ליתן לא תעשה למי שאינו מזמין בן לוי עני על שלמיו:

(ד"ה על אדמתך) הוא הדבר אשר דברתי לעיל בסמוך שלכך באה בעניי הלווים אזהרה נוספת לפי שנטלו חלקם בארץ ומפני שבגולה יסור ההבדל הזה אינך מוזהר עליו יותר מעניי ישראל ומבואר:

כ דאי משום היתר בשר תאוה בבואם לארץ לא הי' לו לומר אלא כי תבואו לארץ ומאי כי ירחיב ואי משום כדי לתת טעם להיתר בשר תאוה שהוא בשביל רחוק המקום מבית הבחירה הרי הטעם הזה נאמר בפסוק שאחריו כי ירחק ממך המקום וגו'. וע"כ שבא לרמז במאמר כי ירחיק שלא יאכל האדם אלא כערך השגת ידו:

כא (ד"ה כאשר צויתיך) פשוט דלשון זה משמע שנצטווה מכבר וכבר הארכתי בזה במקום אחר בפסוק שמור את יום השבת וגו' כאשר צוך ד' וגו' בואתחנן ואין צורך להאריך במה שביארתי מכבר יע"ש:

כג ענין ההתחזקות במצות כאן לע"ד הוא לבלתי האמין שלא יעבור על המצוה רק יזהר מאוד מאוד כי פתויי היצר רבים ועצומים וצריך להזהר ממנו ולהתחזק נגדו:

(ד"ה ולא תאכל) ר"ל אזהרה לאבר שנחתך מן החי בעוד שהוא חי ונפשו בו ואז אותו אבר אסור אף אחר שנפסק החיות מן החי ומן האבר הנחתך ופירוש לא תאכל הנפש עם הבשר לא תאכל האבר שנחתך בעוד הנפש עם הבשר. והנה לא פרשו ז"ל לא תאכל הנפש עם הבשר שהוא ג"כ אזהרה לדם ופירושו לא תאכל הבשר בעוד שהנפש ר"ל דמו בתוכו דכל הני אזהרות בדם למה לי לכן פירשו ז"ל שהוא לאו אחר ואגב שהזכיר מקודם כי הדם הוא הנפש סמך לו לא תאכל הנפש עם הבשר שהוא אזהרת אבר מן החי:

כו והוא מחובר עם תחלת הפרשה והוא היתר בשר תאוה:

כז ר"ל תחלה הזכיר עולותיך ולכך אמר הבשר והדם על מזבח וגו' שהבשר ג"כ כולו למזבח ואח"כ אמר ודם זבחיך וגו' דהיינו שלמים ולכן אמר והבשר תאכל ופשוט:
כח ר"ל שמור הוא השנון תמיד לבלתי שכוח חלילה:
(ד"ה את כל) ממלת כל קא דרשי שהוא לרבות כל הפרטים שתחת הסוג. (ד"ה הטוב) ביאור דבור זה צריך להבנתו דבור שאחריו ואבארו כיד ד' הטובה עלי. בספרי הובא בילקוט הנוסחא בזה הלשון הטוב בעיני השמים והישר בעיני בני אדם דברי רבי עקיבא. רבי ישמעאל אומר הטוב בעיני בני אדם והישר בעיני שמים. וכן הוא אומר ומצא חן ושכל טוב בעיני אלקים ואדם ע"כ. ואשר מצאה ידי הכהה בבאור זה הוא כזה שהטוב הוא מעשה הצדק לבדו ולא יבחן מצד התועלת המגיע ממנו לעושהו או לזולתו כי גם אם לא יגיע ממנו שום תועלת יכונה טוב מצד עצמו אמנם הישר הוא גבול הטוב והוא הדרך אשר ילך בו האדם ולא יעבור ממנו במעשה הטוב והוא מצד התועלת המגיע ממנו להעושה או זולתו או הנזק המגיע ממנו. ונבאר הדבר הכללי הזה ע"י טוב פרטי הצדקה וחניות דלים הוא טוב יגיע ממנו תועלת להחונן או לא. כי המעשה מצד עצמו הוא צדק ואם יעבור הגבול בפזור עד שיש לדאוג פן יורש גם הוא לא יחדל המעשה מצד זה להיות טוב אבל איננו ישרר"י מבחינת הנזק המגיע ממנו להעושה. ולכן אמרו ז"ל המבזבז אל יבזבז יותר מחומש כי יותר מזה השיעור עובר גבול הישר והמעשה טוב ולא ישר. הרי שהישר הוא הגבלת הטוב ותנאו איננו היושר כי גם אם יעבור גבול היושר לא יפסק מהיות טוב כי הרע הנמשך הוא מניעת דבר אחר והוא ההעדר והחסרון הדבוק להעושה. ולכן אין היושר מוגבל ושוה בזה לכל אישי האדם. ופזור סך אחד ישר בזה ובלתי ישר באחר. והקש על זה במעשה גמילות חסד בממונו וגופו והרדיפה אחרי מעשה המצות שבכל אלו ימצא גבול היושר כי צריך האדם לתת חוקו לנפשו ולבני ביתו זה פן הח'. שהיושר הוא רק גבול הטוב אבל לא תנאי הטוב. ויש שיהי' היושר תנאי הטוב ולא הגבלתו לבד כי מעשה אחד הוא לפעמים טוב מאוד ופעם הפכו והוא רע מאוד והטוב בזה איננו בלתי טוב מדומה ולא טוב אמתי. ונתפוס גם בזה פרט אחד מדת הרחמים והחמלה והחנינה הוא טוב מאוד והפכו האכזריות והחמה הוא רע מאוד. אמנם לפי ראות עיני בני אדם אשר לא יראו ללבב וגם לא יראו הנולד הוא חוק כללי ולא לראות עיני המקום ב"ה. כי ד"מ החמלה על זרע עמלק הוא רע לא טוב וההתאכזרות עליו הוא טוב לא רע. וכן בשבעה עממין שכתוב בהן לא תחי' כל נשמה א"כ הטוב והרע הזה אינו טוב ורע כולל וכן תמצא דמיונות הרבה מזה המין הרי כי הטוב והרע יתהפכו לפעמים כפי שקול אל דעות ב"ה והוא היושר האלקי. והנה אין היושר הזה הגבלת הטוב

ר"ל הגבלת כמותו ושיעורו רק תנאי עצם הטוב והוא הגבלת איכותו. והנה בפן הא' שהיושר הוא הגבלת כמות הטוב בלבד זהו הישר בעיני בני אדם כי היושר הזה נמשך כנ"ל לחסרון בני האדם וגבול יכלתם. אמנם הטוב נשאר טוב גם בעבור גבול היושר הזה וזהו הטוב בעיני השמים שאין נופל שם בגבול יכולת. והטוב בעיני שמים ר"ל הטוב מצד עצמו מופשט מבחינת חסרון העושה והשלם ע"ה שאמר לאשתו מי שלימו קורמי באגמא בעבור חוזק בטחונו וגודל חשקו וטרדתו בתורה ועבודה מעשהו זה הוא הטוב בעיני שמים אבל בפן הב' שהיושר הוא ג"כ תנאי הטוב הוא להפך שהטוב איננו רק טוב מדומה לעיני בני האדם אם הוא נגד תנאי הזה. אבל היושר הוא האלקי ולו הפלס ומאזני הדעת איזה דבר טוב לפי הזמן והנושא ולזה צונו השי"ת בתורתו לעשות הטוב בעיני השמים בהגבלת היושר לפי חסרון בני אדם וזהו פן הא' וכן צונו ב"ה לעשות הטוב בעיני בני האדם בתנאי אם יסכים אל היושר האלקי. שבזה הוא ג"כ טוב בעיני שמים ובזאת תדע כי רבי ישמעאל ור"ע. מר אמר חדא ומא"ח ולא פליגי ועל שניהם ביחד באה הציווי בתורה ולפי פירש"י ז"ל שלפנינו לא הובא בו רק מאמר ר"ע ולא מאמר רבי ישמעאל ואולי שיש השמטה כאן בפירש"י ז"ל וי"ל ג"כ לפי שדברי ר"ע יותר פשוטים לא הביא רש"י ז"ל כפירושו רק דברי ר"ע ז"ל. זהו מה שנלע"ד הקלושה בכל זה:

(ד"ה והישר) כבר מבואר בסמוך:

ל ר"ל ששם מוקש הוא מגזרת חסרי פא יוד ומשקלו מועל כמו מופת מודע ואינו מגזרת חסרי פא נון כי שרשו יקש מענין פח יקוש ואין שרשו נקש כי לא נמצא לעולם. ואפילו ליסוד הנופל לפרקים כמו מתת מן נתן. והנה לדעת אונקלוס פתרונו מכשול כפירוש מוקש בכל מקום. חבל לפירש"י ז"ל הוא מענין קשקוש כשהאדם כרוך אחרי איזה דבר נוקש לבו בקרבו אחריו:

(ד"ה אחרי פשוט כי מה ענין לתלות השמירה הזו בזמן שאחרי ההשמדה אבל הכוונה כי באמת אזהרת השמירה הוא בכל זמן אנח שאחר ההשמדה יש לך לתת לב איך להזהר ביותר:

(ד"ה איכה יעבדו) כבר מבואר זה בפרשת משפטים בפסוק זובח לאלקים יחרם וגו' קחנו משם. וכתב הרא"ם ז"ל שצ"ל לפירש"י ז"ל שפירוש ואעשה כן אני. ר"ל לאלהיהם ומ"ש בפסוק שאחריו לא תעשה כן לד' אלקיך וגו' הוא אזהרה אחרת וסרה קושיית הרמב"ן ז"ל עכ"ל:

לא כי כל חתין וגמין רבויין

פרק יג

א ממלת כל קא דייקו ז"נ:

(ד"ה תשמרון) למעלה אמר שמור ושמעת את כל הדברים האלה וגו' וכאן כפל עוד לומר אותו תשמרו לעשות וגו'. אבל הענין בזה שנמענה שמור הוא עשה כמו שפירש"י ז"ל לעיל שמור זו משנה. ר"ל שהוא מצות השנון ולמודה בראיי' מ"ש אחריו ושמעת את כל וגו' שאין שם מניעה ואזהרה רק שנון חת הלמוד מכבר והשמיעה ללמוד מחדש אבל כאן אמר אותו תשמרו לעשות וגו' והשמירה הוא בגדר לא תעשה אף אם הוא אצל קום עשה שענינו אל תעזוב מעשות מצות אלא שאין לוקין על לאו זה חף למ"ד לוקין על נחו שחין בו מעשה כמאמרם ז"ל השמר דלאו לאו השמר דעשה עשה ומבואר:

ב הכתוב אמר אות או מופת ומלת או המחלקת מורה שאינו לשון כפול. רק הם נבדלים באיזה בחינה ולמדו ז"ל החלוקה הזאת בגזרה שוה כדרכם ואמרו אות בשמים כענין שנאמר והיו לאותות ולמועדים וגו' ורצונם ז"ל כמו שסיים בילקוט שיעמיד לך החמה והלבנה ומופת בארץ כענין שנאמר בגדעון חם טל יהי' על הגזה לבדה ועל כל הארץ חורב כן הוא בילקוט וכן הוא ג"כ נוסחת ספרים אחרים שבאו בדפוס ברש"י והיא הנוסחא האמתית. והנוסחא החדשה שבאה בפירש"י ז"ל חין לה ביאור כלל ודע שמופת הוא כל שינוי שיוצא מההיקש הטבעי וחות הוא בכלל מה שרומז על דבר אחר והוא סימן לו ואותות הנבואה הן מה שמרמזין על חמתת נבואת הנביא ולפיכך כל מופת הוא אות. אבל חין כל אות מופת ונפי שהמופתים בשמים נענים המה על המופתים אשר בארץ. לכן הם אותות יותר חזקים על אמתת הנבואה מהמופתים אשר בארץ. לכן בבחינת המופתים אשר בארץ מהראוי שיקראו המופתים בשם אותות. ומופתי הארץ בשם מופת סתם:

ה והוא דבוק עם מה שלמעלה לא תשמע אל מצות הנביא המתנגד אל תורת משה:

(ד"ה ובקולו) יישבו ז"ל כפילת הלשון כדרכם הטוב ואמר לך הכתוב כאן שחתם חייבים לקבל עול תורת משה ודברי הנביאים:

(ד"ה וחותו תעבודו) ר"נ כי העבודה ההיא הוא עבודת הקרבנות דאלו עבודת המצות כבר אמור. מדברי הרא"ם ז"ל:

ו ר"ל שלפיכך חזר לומר כאן והפודך מבית עבדים חף שכבר נכלל זה במה שאמר לפניו המוציא אתכם מארץ מצרים כדי לעורר בזה כי הטובה האחת הזו לבדה הנכללת בטובות הרבות והגדולות אשר ביציאת מצרים והוא טובת הפדיון והחירות מהעבדות שהיא הטובה הקטנה בערך שאר הטובות הנחשבות בהגדת ליל פסח בכל זאת היא ג"כ

כדאית לקבל בגללה עבודת האלקים ית' ובא גם כאן המאמר הזה. ע"ד הכלל האמור מכבר שמדרכי הדבור לספר את הידוע ולשנות את האמור כבר לעורר על הבחינה שבו:
ז ר"ל כל הסתה מגדרה לעורר תשוקת זולתו לדבר רע ומגונה:
(ד"ה אשר כנפשך) ויחסר ויו כדרך הלשון. ובתשלומו או רעך ואשר כנפשך. מדברי הרא"ם ז"ל (ד"ה אשר) ר"ל שאין זה דבוק עם לאמר כי אין מדרך המסית לומר כן לפי שלשון הזה מחליש התעוררות התשוקה. אבל הוא מדברי הכתוב לעורר על הגנות שבו:
ח ר"ל למה פרט קרובים ורחוקים וכי האחד יותר ראוי לטעות בו מהב'. אבל באמת זה בא ג"כ לעורר על השטות שבפעל ההוא:
(ד"ה מקצה) לייתור המאמר שלאיזה צורך פרט שיעור המרחק שהוא מופלג מאוד. דרשו ז"ל שאין המאמר הזה מקצה השמים וגו' דבוק עם הרחוקים ממך שלפניו. רק שדבוק עם מאלהי העמים שלפני פניו. ויותר נ"ל שהם ז"ל פירשו שגם מאמר הקרובים אליך או הרחוקים ממך אינו דבק עם העמים רק עם מאלהי. ור"ל אלהות הקרובים או הרחוקים. ואלהות הקרובים הם אשר בארץ והרחוקים הן אשר בשמים ובזה מאמר מקצה וגו' דבק עם הרחוקים ממך והוא ביאור אליו כי פירוש הרחוקים ממך וגו' הוא עבודת כוכבים ומזלות ובזה יתבאר ג"כ מ"ש רש"י ז"ל לעיל למה פרט וכו' מטיבן של קרובים וכו' עכ"ל. ואם האלקות הקרובים והרחוקים שניהם ארציים איך יעלה על הדעת שבשביל רחוקם יהי' בהם יותר ממש מאשר בהקרובים. אבל להנ"ל יתכן שהראה אותנו הכתוב לבלתי ללמוד מן העמים כי תועי רוח המה וממה שעובדים את הקרובים הם הארציים אתה למד שגם הרחוקים והם השמיימים הבל המה ואין בם ממש כן נ"ל בזה.
ט ר"ל שאין פירוש לא תאבה לו מענין הרצון כמו לא אבה יבמי וכן על דרך זה ולא תשמע אליו פירוש בענין עבודת אלילים כי זה לא יתכן כלל כי אחר שהזהיר בפרשה שלפני' לבלתי שמוע בענין זה לקול הנביא ולא יביטו אל אותותיו ואל מופתיו ואיך יזהיר שוב אח"כ לבלתי שמוע בקול קרובו ההדיוטי ע"כ צ"ל שכל האזהרות שבפסוק שלפנינו אינם אלא לענין שלילת הרחמים והחמלה הראויה לזולתו. ובזה יתכן ג"כ פתיחת הפרשה כי יסיתך אחיך וגו' או בנך וגו' אשר כנפשך ולמה פרט הכתוב הקרובים ומה לנו אם המסית קרוב או רחוק אבל להאמור יכון הפרט הזה כי לפי שבאה פרשה זו להזהיר לבלתי רחום על המסית. לכן אמר הכתוב שאף אם יהיה המסית שאר בשר היותר קרוב לך התאכזר עליו לסקלו באבנים ואל תכירהו:
(ד"ה ולא תשמע) מבואר בסמוך:

בא"ד לפי שנאמר עזוב תעזוב עמו וכו'. ר"ל ופירש שם אונקלוס ע"ה מישבק תשביק מה דברבך עלוהי וכו' והנה רש"י ז"ל פירש כל האזהרות שבפסוק זה שאינן לשון כפול רק הם כסדרן כמנהג הדברים הנמשכין זה אחר זה במאורע כזה שבתחלה אמר שאף שהמסית עצמך ובשרך לא תאהבנו ותעיד עליו. ואף יותר מזה שגם אם יתחנן לך לא תשמע לו ויותר מזה שאחר שתעיד עליו בב"ד. עליך המצוה לשלוח בקרובך זה יד ולהרגו ולא די לך בזה שלא תמנע להעיד עליו בלבד כמ"ש בפסוק שאחריו ידך תהיה בו וגו'. ויותר מזה שרא תבקש עליו זכות לפוטרו שמשפט מות בב"ד. וגדולה בזו שאם לא ידעו הב"ד עליו חובה ואתה יודע עליו חובה אל תשתוק:

י תניא בספרי מנין ליוצא מב"ד חייב שאין מחזירין אותו לזכות ת"ל כי הרוג. יצא זכאי מנין שמחזירין לחובה ת"ל תהרגנו ע"כ. ור"ל דתרווייהו יתירי ולא הל"ל אלא ידך תהיה וגו' והלכך דרשינן תרווייהו דאפי' למ"ד דברה תורה כלשון ב"א היכי דאיכא למידרש דרשינן. מדברי הרא"ם ז"ל:

יג בש"ס דידן פרק מרובה ספיק לה מדכתיב באחת ערין דמשמע ערין המיוחדים לך ולהוציא ירושלים שלא נתחלקה לשבטים אבל בספרי הובא בילקוט הוא כלשון שלפנינו ברש"י ואיני יודע לפרשו:

(ד"ה כי) ר"ל שאין פירוש לאמר כאן לאסר לזולת רק פירושו כדברים האלה:

יד (ד"ה אנשים) לא הי"ל אלא יצאו בני בליעל מקרבך ופעמים יאמר אנשים להורות החשיבות וכאן לא יתכן. זה וע"כ להוציא נשים:

טו הגזרה שוה באה במקום הזה ללמד שהוא כאלו נכתבות כולן במקום אחד ומצינו עוד ג"ש כיו"ב בר"ה בענין מנין התקיעת דר"ה שהוא ג"כ ליתן את האסור בכל אחד בפ"ע בכל אחד ואחד. והנה ידוע שהדרישות וחקירות הוא במה שהזמה תלויה בהן לפי שתלויין בזמן ובמקום והם שבע במספר שבוע. שנה חודש שבת יום. שעה. מקים אבל הבדיקות הם שאלות אחרות שאין בהם הזמה

טז כן דרכם ז"ר לדרוש הוראת המקור שלפני הפעל על הכרח עשיית הפעולה ההיא ועל השנות הפעולה כ"פ השב תשיבם וגו' אפי' מאה פעמים וכן הוכח תוכיח וכאן דרשו ז"ל ער הכרחיותה אם א"א בסייף כדין תעשה באופן אחר והוא נ"כ ע"פ כלל הידוע דאפי' למ"ד דברה תורה כלשון ב"א כל היכי דאיכא למידרש דרשינן ומבואר:

יז פשוט שכן הוא הוראת הלמד במקום זה כמו ויקחו לי תרומה שפירושו לשמי:

פרק יד

א (ד"ה בין עיניכם) ר"ל כאן הוא אומר בין עיניכם ואצל כהנים נאמר בראשם וילפינן קרחה קרחה בג"ש כדאיתא בש"ס:

ב ר"ל שיש כאן ב' טעמים ולכן אמר ובך בחר ולא כי בך בחר וע"כ שהוא טעם אחר ואין הבחירה סבת קדושה שהזכיר מקודם:

ג כפשוטו הוא לאו כללי לאסורי המאכלות הנזכרים אח"כ אבר לייתור הלאו הזה כמ"ש ז"ר כר היכי דאיכא למידרש דרשינן ולא מוקמינן בלאוי יתירי ובפרט שלא בא הלאו דזה למלקות להיותו לאו שבכללות. לכן דרשוהו ז"ל לדרשה כל שתעבתי לך וכו', כיון שנעבדה עבירה באותו דבר כדי לאכלו הרי הוא בכל תאכל:

ו (ד"ה בבהמה) שהרי ברישא דקרא כתיב וכל בהמה וגו' מה ת"ל בבהמה שדי בהמה דרישא אבבהמה דסיפא ודרוש הכי בהמה הנמצאת בבהמה אותה תאכלו כן הוא בש"ס:

ז ולפ"ז חסר ו' אצל גמל וראוי להיות השסועה ואת הגמל. מדברי רא"ם ז"ל:. בא"ד למה נשנו כו'. ר"ל שכבר כתובים בסדר שמיני בת"כ:

ח וכמ"ש הרמב"ם ז"ל בטעמו של דבר בסוף הלכות טומאת אוכלין הובא ברא"ם וז"ל מפני שהם נכונים ליכנס למקדש ברגל ולאכול קדשים

יא שהוא מקרא מיותר ולא הי"ל אלא וזה אשר לא תאכלו מן הצפור והוא כדתניא בספרי ומייתי לה בש"ס דקידושין רפי שנאמר ולקח למטהר שתי צפרים וגו' יכול כשם שהשחיטה אסורה (כמ"ש רש"י ז"ל להלן בדבור הסמוך) כך משולחת אסורה ת"ל כל צפור טהורה תאכלו ופירש"י ז"ל כל רבוייא הוא. וסיים עוד בברייתא הזו אי כשם שמשולחת מותרת כך תהא שחוטה מותרת ת"ל וזה אשר לא תאכלו מהם ופירש"י ז"ל אשר רבוייא הוא. ופריך אפוך אנא ומשני מסתברא לא אמרה תורה שלח לתקלה. וכתב רש"י ז"ר שם דלפ"ז צ"ל דרבוייא דכל צפור טהורה תאכלו אסמכתא בעלמא ע"כ מדברי הרא"ם ז"ל

יט כבר מבואר זה בסדר בראשית באורך מה יכלול שם שרץ בלה"ק לדעת רש"י ז"ר וכאן רמז רש"י ז"ר ע"ז בקצרה:

כא (ד"ה כי עם) אם המאמר הזה לנתינת טעם בלבד על אזהרת איסורי אכילה הקודמין הי"ל זה בתחלת הפרשה לפני כל האזהרות שזכר. ועוד למה הזכיר אותו אצל ראו נבלה ביחוד. לזה אמרו ז"ל רמז יש כאן היותו ג"כ מאמר בפ"ע בלתי דבוק עם הקודם (ד"ה לא תבשל) ר"ל ג"פ נזכר לאו זה בתורה ואמרו ז"ל גדי פרט לעופות גדי פרט לחיה גדי פרט לבהמה טמאה:

כב ר"ל אל תבשלו גדי בחלב אמו ומפני שמי שאינו מעשר כראוי עונשו שתבושל התבואה עודה בקשי' ע"י רוח קדים ששורפה והוא משל לבישור ולהורות על העונש הזה סמך לו לבשול גדי בחלב אמו:

בא"ד וכן לענין בכורים. ר"ל לפי שבמקום אחר אמר ראשית בכורי אדמתך תביא וגו' לא תבשל גדי וגו' גם שם הסמיכות להורות העונש דזה אם אינם מפרישין בכורים כראוי ובכאן הוא סוף דבור ואח"כ מתחיל דבור אחר ונשמט בדפוס נקודות ההפסק:

(ד"ה שנה בשנה) ר"ל אין מעשרין משנה על חברתה וה"ה מן הישן על החדש ולאו דוקא מן החדש על הישן. מדברי הרא"ם ז"ל:

כג ונקרא מעשר שני מפני שצריך להקדים לו מעשר ראשון וליתנו ללוי:

כד ר"ל כי יברכך דבק עם כי לא חובר שאתו שלפני פניו ולא עם כי ירחק וגו' שלפניו:

כו ר"ל כמו שפירש"י ז"ל בב"ק דהיינו גפן מחרצן וכן בקר וצאן עכ"ל. כי החי והצומח יש להם אם עד האם הראשונה בששת ימי בראשית ולמעוטי מים ומלח וכמו שצריך שיהיה פרי מפרי כצ"ל גדולי קרקע למעוטי כמהין ופטריות וזהו ולד ולדות הארץ כי החי ניזון מן הקרקע:

כז לעיר בפסוק לפני ד' אלקיך תאכלנו וגו' אתה ובנך וגו' והלוי אשר בשעריך וגו' פרשוהו ז"ל שבא לצוות להזמין את בן לוי ער השולחן אם אין לו מעשר ראשון ומעשר עני לפי ששם מדבר באכילה וכלל את הלוי עם בער הבית בעצמו במ"ש תאכלנו אתה וגו' והלוי אבל כאן שרא כלל הלוי עמו באכילה רק הפסיק הענין בפסוק הקודם שמדבר באכילה והתחיל פסוק אחר והלוי לא תעזבנו פירש"י ז"ל שמדבר במעשר ראשון. מדברי הרא"ם ז"ל:

כט (ד"ה והגר והיתום) ר"ל כאן למד לך הכתוב שבשנה הג' לשמטה אין מפרישין מעשר שני לאכלו בירושלים אבל מפרי שין בשנה ההיא מעשר עני וניתנים לעניים:

[ד"ה ואכלו] וכמו ששנינו במס' פאה אין פוחתין לעני בגורן מחצי קב חטין וקב שעורין וכו':

בא"ד ואתה הולך לירושלים וכו'. ר"ל שחשב כאן מעשר ראשון ומעשר עני ומכלל זה נשמע ג"כ מעשר שני של שנה ראשונה ושניה לשמטה:

פרק טו

ב ר"ל ידו אינו דבק עם משה רק עם שמוט וגם ידו אינו הפועל רק הפעול ובעל משה הוא הפוער ושיעור המקרא כסדרו כן הוא שמוט את ידו כל בעל משה. מדברי הרא"ם ז"ל:

ג כי לענין היתר נגישה אין צורך והתורה לישראל נאמרה ולא לבני נח:

ד תיבת אפס הוראתו למעט הדבר ממקצת משיניו הנמצאים בו ע"פ הרוב שקצת משיגים יחסרו בו. ובזה צריך א"כ לדעת איך תפול הוראה זו בכאן אצל שמטה וגם צריך להבין קשור מקרא זה שאחריו עם התחלת הפרשה שהיא במצות שמטה אבל הוראת אפס בכאן לפי שמדבר מקודם במצות שמטת כספים הנוהגת בהלואת ישראל לישראל על זה אמר בפסוק שלפנינו אפס שהמצוה ההיא לא תמצא מקום בכל זמן כי בזמן שאתם עושים רצונו של מקום לא יהי' בכם אביון שיצטרך להלואה ובזה יבוא על נכון קשורי המקראות. שלפנינו אמר אפס כי לא יהי' בך אביון וגו' ואחריו אמר רק אם שמוע תשמע וגו' ר"ל שהעדר הרישות לא יהי' רק בתנאי קבלת עול מצות השי"ת. ואמר עוד אח"כ בפסוק שלישי שאחריו כי ד' אלקיך וגו'. ר"ל שאז תתברך ממקור הברכות ולא תלוה לישראל. ואדרבה ישראל ילוו בנכרים. הארכתי אף שאין לו ענין עם דברי רש"י ז"ל:

ו ר"ל לפי שיצוייר שגם המעביטי הי' עובט לכן הוצרך לומר והעבטת וגו' ואתה לא תעבוט וכן ביאר בדבור הסמוך ומשלת וגו' ובך רא ימשולו:

ז כל המאמר מאחד אחיך באחד שעריך בארצך וגו' נראה מיותר וכבר אמר תחלה כי יהי' בך אביון ומרת בך מורה עניי ישראל ולא עניי הנכרים ולמה זה אמר אח"כ מאחד אחיך וגם למה הזכיר אחריו. באחד שעריך בארצך להורות מקום העני ומה לנו במקומו ולזה פירשו ז"ל שבא הכתוב ללמדנו שהקרוב קרוב קודם ופירוש אחיך קרוביך וכן שעניי עירו קודמין ועניי ארץ ישראל קודמין לעניי חוץ לארץ (ולכן אמר בארצך וברש"י שלפנינו נשמט זה והובא בילקוט) ולפי שהמאמר ההוא מורה הקדימה לבן התחיל רש"י ז"ל גם כאן בהתחלת הפסוק בענין הקדימה לומר התאב תאב קודם אף שאין זה יוצא מן הכתוב אלא שהוא משקול הדעת (ד"ה לא תאמץ) ר"ל כי ישנם ב"א אשר אוי להם מממונם ואוי להם מחוסר אחיהם. ולכן נופל בזה אמיצת הלב כי תגבר עליהם תשוקת הממון ומפני זה הם מאמצים את לבבם על הרגשת החמלה עד שיש בני אדם שאחרי מלחמת חמלתם עם תשוקתם ישעו יד ליתן לעני אך בטרם קבלת העני מידם תגבר התשוקה ברוחם וקופץ ידו לאחור במהירות עד שמפני המהירות בהשבת ידיו יכונה בשם קפ צה:

(ד"ה מאחיך האביון (כפשוטו בא המאמר הזה כדי לגנות רוע המעשה ההוא וכאומר הלא אחיך הוא. אבל ע"ד דרש אמרו ז"ל שגם זה רמוז בכתוב והוא מדרשת דורשי רשימות וכבר הארכתי בזה במ"א:

ח כבר ידוע כי רגילין ז"ל לדרוש המקור הקודם לפעל ואפי' למ"ד דברה תורה כלשון ב"א:

(ד"ה אשר) כי אשר. יחסר מיותר וכבר אמר לפניו די מחסורו:

(ד"ה לו) שהיל"ל אשר יחסר ובתוספת מלת לו דרשו ז"ל שבא לרמז להשיאו אשה:

ט ר"ל גבי כובש שכר שכיר כתיב ביומו תתן שכרו וגו' כי עני הוא וגו' ולא יקרא עליך וגו' ואף ששם לא בא בדרך אזהרה לעני. ופירוש ולא יקרא עליך אשר לא יקרא עליך. ומצאנו הרבה ווין שמשמשין במקום אשר ואמר שם הכתוב ביומו תתן שכרו אשר לא יקרא עליך אל ד'. מ"מ ממה ששנה הכתוב שם את הלשון מלשון הכתוב כאן שכאן הכתוב מדבר בלשון הדומה לציווי ושם הוא מדבר בל' אזהרה דרשו ז"ל שבא לרמז על ההערה הזו בענין הקריאה כי כן דרכם ז"ל לגרות שמחכמת לשון הכתוב לרמז ער ההערות הנופלות בענין. והנה בספרי הובא בילקוט סיימו עוד אחר הדבור המובא בפירש"י ז"ל כאן וז"ל יכול מצוה שלא לקרא ת"ל וקרא עליך ע"כ. וביאור הענין נ"ל שהוא התעוררות מוסרי שאין ראוי להעני ע"פ השכל לצעוק חמס לפני הש"י על דבר העור הנעשה לו בהלנת שכרו והמיאון להלוות לו וכתיב גם ענוש לצדיק לא טוב ומה יתרון לעני בעונש הבלתי מחונן אותו רק על זאת יתפלל כל עני חסיד להסיר דאגת לבבו בהמציא לו לחם חוקו אכן אף שאין הקריאה על האכזרי הגונה. בכל זאת אין העני הקורא חוטא כי הוא מדבר ופוער פיו מתוך שברון לבו כי חזקה עליו יד המחסור ואין דורש אליו ואיננו שליט ברוחו לכלוא אותו כי יחם לבבו מרוב צרת נפשו וכמה דברים התירה התורה נגד יצה"ר. וענין זה נכלל ונרמז בשנוי לשון הכתובים כאן ובס' תצא כי נגד מ"ש כאן וקרא עליך וגו' אמר שם ולא יקרא וגו' בדרך אזהרה לרמז בזה שאין הקריאה מצוה לנקום נקם ונהפוך הוא שאין הקריאה ראויה והגונה. וכן להפך אין מניעת הקריאה מצוה ר"ל חובה והקריאה אסורה כי על כן אמר כאן בפסוק שלפנינו מקביל למאמר הנ"ל (ולא יקרא וגו') וקרא עליך אל ד'. והיוצא מב' כתובים אלו שמניעת הקריאה ראויה ויפה ומ"מ אין הקריאה חטא. וע"ד דברה תורה כנגד יצה"ר כנל"ב:

(ד"ה והיה) זהו מצד הסברא כי מה ענין החטא על הקריאה אבל פירוש חטא כאן הוא עונש שיכונה הדבר בשם סבתו כמו גדול עוני מנשוא שפירוש עוני עונשי והעונש אף שגם הוא אינו מיוחס בעצם אל הקריאה. בכל זה יתייחס אל הקריאה מפני היותה סבת מהירות הגעת העונש:

י בדבור זה ובשני דבורים שאחריו הראו אותנו חז"ל איך נרמז בל' הכתוב המוסרים האלו התלויים במדת הצדקה ומה נעים זה:

יא מיני הסבות אל המעשה או מניעת המעשה שתים הנה הסבה הגורמת או הפועלת והסבה התכליתית. הסבה הגורמת והפועלת היא קודמת אל המעשה והסבה התכליתית מאוחרת מן המעשה ד"מ האש הוא סבת חום האבן והוא הסבה הפועלת והוא ר"ל האש היא קודם במציאות להמצא החום באבן וכן החלומות אשר חלם יוסף הי' סבה הגורמת לירידת אבותינו למצרים והחלומות ההם קדמו לירידתן מצרימה. ואולם תחית מתי מדבר היא הסבה התכליתית לקבורת משה במדבר (כפי אגדת חז"ל) והסבה ההיא ר"ל התחיה היא מאוחרת בזמן לקבורת משה במדבר, ועתה נאמר שמלת על כן תביא להוראת סבת הנמשך כמו על כן לא יאכלו ב"י את גיד הנשה וגו' שבא להורות סבה הגורמת וכן כי ששת ימים וגו' על כן ברך וגו' השבת וגו' ויכשר עם הקודם ע"ד יחם הסבה הגורמת. אבל על כן יעזוב איש וגו' ודבק באשתו הוא להורות סכה הפועלת כי בעבור היות דביקת אדם וחוה דביקה טבעית על כי היתה עצם מעצמיו הורידה טבע האב הדביקות ההוא בצאצאיו. והנה בפסוק שלפנינו כתוב כי לא יחדל אביון וגו' על כן אנכי מצוך לאמר. פתוח תפתח וגו' קשור מלת ער כן עם הקודם כי לא יחדר וגו' אינו ע"ד הסבה הגורמת כי הסבה הגורמת לפתיחת היד אינו אלא החמלה והרחמנות המתחייבת מצד הריש והמחפור אשר לאחיו העני והיא באמת קודמת בזמן להנמשך ממנה הוא פתיחת היד. אבל איך תהי' הסבה הגורמת ההיא שהיא הרחמים נתלית בהיות האביונות מצוי' בכל עת וזמן וכי בהונח שתהי' מציאת האביון יקר ובעתים רחוקות. לא יתחייב לחוס ולחמור עליו. וע"כ שקשור מלת על כן עם כי לא יחדל וגו' הקודם. איננו מצד סבת הרחמנות רק מצד סבה אחרת והוא חזרת המקרה הרע ההוא גם עליו ע"ד שאמרו ז"ל בתלמוד גם כן כי בגלל הדבר הזה גלגול הוא שחוזר בעולם. ור' חייא ע"ה אמר אקדימו ריפתא לעניא כי היכי דליקדמו לבניכי ובבחינה זו הסבה נתלית בהיות הריש והחוסר מצוי בכל עת וזמן וא"כ הסבה ההיא היא סבה תכליתית. שאינה אלא קודמת בשכל להפעל הנמשך הוא פתיחת היד אבל בפעל היא מאוחרת להנמשך. ודע שמלת מפני מורה ג"כ הסבה. אבל נבדלת ממלת על כן וכן ממלת לכן ומלת בעבור המורים על הסבה כי הסבה אשר תורה עלי' מלת מפני. או שהיא בעצמה זרה ומבהילה המעוררת חרדה ואימה בנפש או שהיא דעה ושנואה המעוררת חימה והזרות בה מצד הפלגת הרוע ובזה המסובב מבהיל ומחריד. מפני שרי גברתי אנכי בורחת מורה סכת היראה ופחד. אנה מפניך אברח הוא ג"כ סבת המורא הגדול ומענין זה ג"כ בנפשנו נביא לחמנו מפני חרב המדבר. עורנו כתנור נכמרו מפני זלעפות רעב וע"ד זה ג"כ והר סיני עשן כולו מפני אשר ירד ד' עליו באש. ובזה הסבה וכן המסובב שניהם מחרידים וכמו כן מה שנאמר

אצל אתון בלעם בראותה מלאך ד' כי נטתה מפניו וכן אצל מורא יבוא לרוב מרת מפניו תיראו ונאמר במלכים ולא יכלו הכהנים לעמוד לשרת מפני הענן וגו'. ובתוכחת ספר זה סדר תבוא כתוב לאמר ידבק ד' בך וגו' מפני רוע מעלליך אשר עזבתני והסבה בזה היא זרה מצד התיעוב עזיבת א' גדול ונורא והמסובב ג"כ מבהיל ואיום הארכתי עד כה בהבאת משרים הללו לעמוד על ברור אמתת דברי. ובזה יובן לך מה שכוון דש"י ז"ל כאן, כי להיות כפי שהתבאר למעלה קשור מלת ער כן וגו' עם כי לא יחדל אביון הקודם אינו אלא מפני הסבה התכליתית שבו והוא חזרת מקרה הרישות להנצל ממנה ע"ד אמרם ז"ל עשר בשביל שתתעשר או לקבל חסד מזולתו אם לא ינצל ח"ו הוא או זרעו א"כ שיעור הכתוב כי לא יחדל וגו' על כן וגו' להיות שהחוסר והמסכנות חוזר חלילה על אישי האדם על כן אני מצוך להנצל מהרע שבו ע"י פתיחת ידיך ומחמת זה ראוי הקשור סבת כי לא יחדל וגו' עם מסובב הציווי פתוח תפתח וגו' במלת מפני שהוא הוראת סבה המבהילה וידענו בזה שהסבה הוא תכליתית רא גורמת לבד. כן נ"ר:

(ד"ה לאמר) כבר ביארתי לעיל בסמוך שפתיחת היד הוא חסד לבני האדם להנצל מהדלות ולכל הפחות להנצל מתכלית החוסר כי יבוא כמתהלך דישו ושהסבה התכליתית הזו תורה עלי' מלת על כן וזהו שביארו רש"י ז"ל כאן אחרי שביאר בדבור הקודם שפירוש על כן כאן מפני כן שהכוונה על הגלגל החוזר בעולם. ביאר כאן בדבור שלפנינו באר היטב. שהצדקה עצה טובה והוא הנרמז במאמר כי לא יחדל וגו'. ושכל רש"י ז"ל את ידיו לציין על תיבת לאמר, כדרכו ז"ל ע"פ דרך רז"ל לדרוש מלת לאמר שבאה כפולה לתיקון הלשון ויאמרו ז"ל שבאה לרמז איזה דין או הערה. ולכן כתב רש"י ז"ל שמאמר הכתוב אנכי מצוך לאמר כאלו אמר אנכי מצוך ואומר לך. ובבחינת היות הצדקה חובה גם בזולת תועלת הנותן לפי שכך צונו השי"ת הוא מצוה ובבחינת היותה טובת הנותן היא אמירה:

יב והוא כמו שפירש"י ז"ל בפ"ק דקידושין דכי ימכר ע"י אחרים משמע עכ"ל. ואף שנמצא לשון נפעל גם במוכר עצמו כי ימוך אחיך ונמכר לך מ"מ סתם ר' נפעל אינו אלא ע"י זולתו אא"כ אם מפורש בהדיא. מדברי הרא"ם ז"ל:

יד ולחיש מפרשים הוא מענין משוי. ור"ל שתעניק לו מכל מין כאלו אתה מטעינו הרבה על צוארו:

(ד"ה מצאנך) רפי שהפרדות אינן בכלל ברכה שאינן מולידות:

טו ר"ל ששניתי לך בהענקה ביזת מצרים וביזת הים וכן אתה תשנה בהענקה. ר"ל שתעניק מכל מין:

יז בבר מבואר בסדר בהר וכאן אשנה בקוצר. בסדר בהר נאמר כי ימוך אחיך ונמכר לך וגו' עד שנת היובל יעבוד עמך ויצא מעמך וגו' וישב אל משפחתו וגו' ופירוש עד שנת היובל אם פגע בו יובל לפני שש היובל מוציאו וע"כ האי ושב אל משפחתו וגו' למכרוהו ב"ד אתי שאם הגיע היובל תוך שש למכירתו יוצא ביובל. ובפרשה הקודמת נאמר אצל מצות יובל וקדשתם את שנת החמשים וגו' ושבתם וגו' ואיש אל משפחתו תשובו וע"כ האי לרבות נרצע אתי שאם פגע בו היובל תוך שש לרציעתו היובל מוציאו:

(ד"ה ואף) ר"ל דהעבד מיותר ולא הי' לו לו' מרא ואם אמור יאמר שארי הוא מחובר עם שלמעלה שמדבר שם בעבד עברי בסדר משפטים:

יח ר"ל דממ"ש ואם אדוניו יתן לו אשה. לא נשמע אלא ששפחה כנענית מותרת לעבד עברי. אבל עדיין לא נשמע שהרב מוסר לו שפחה כנענית בעל כרחו שר עבד עד הגיענו למקרא שלפנינו כי משנה ש"ש עבדך. מדברי הרא"ם ז"ל:

יט כי בסדר בחקותי הוא אומר. אך בכור אשר יבוכר לד' בבהמה לא יקדיש איש אותו ופירש"י ז"ר שם. לא יקדישנו לשם קרבן אחר לפי שאינו שלו בא"ד שמצוה לומר כו' ד"ר אעפ"י שקדוש מאליו. מ"מ מצוה להקדישו בפה כדאיתא בש"ס:

בא"ד דבר אחר כו'. פלוגתא דתנאי הוא בערכין ומפרש בש"ס דהך מ"ד ס"ר דכיון דאי לא מקדיש רי' (בפה) נמי קדוש. אין סברא לומר דמ"מ מצוה להקדישו ולכך מוקי לי' להקדש עילוי:

בא"ד מקדישו אתה הקדש עילוי בו'. ר"ל שאם אמר בכור זה חרם לגבוה או לכהן שמין טובת הנאה שיש לו בה דהיינו כמה ישראל רוצה ליתן לו שיתן בכור זה לבן בתו כהן וטובת הנאה זו יתן לגבוה או לכהן:

כ (ד"ה שנה בשנה) ד"ל דמעשר אינו נפסל משנה לחברתה דכתיב מקצה שלש שנים תוציא את כל מעשר תבואתך וגו' ופירש"י ז"ל שבא ללמד. שאם השהה מעשרותיו שנה ראשונה ושני' יבערם מן הבית בשנה שלישית מדברי הרא"ש ז"ל:

(ד"ה שנה בשנה) דאי לענין שמצוה לאכלו תוך שנה לחוד אתי. הי' לו לומר שנה שנה כדכתיב גבי מעשר. עשר תעשר וגו' שנה שנה מאי שנה בשנה שמעת מינה תרתי:

כא (ד"ה כל מום) ר"ל לאפוקי מום עובר או מום שבסתר דאינו נפסל על ידו להקרבה.

כג ובזה משונה בכור משאר פסולי המוקדשין ופשוט:

פרק טז

ב ר"ל שפעל וזבחת שלפניו מושך עצמו ואחר עמו וכאלו אמר וזבחת פסח וגו' צאן וזבחת בקר. מדברי הרא"ם ז"ל

ג ובאיזה אופן הוא מזכיר את העוני מפרש הכתוב אח"כ כי בחפזון יצאת וגו' הרי שהמצה זכר לחפזון וע"י כך הוא מזכיר את דעוני:
(ד"ה למען) ר"ל שזה מוסב גם על המקרא שלפניו וזבחת פסח וגו' ששניהם אכילת פסח ומצה מזכירין יציאת מצרים:
ד ר"ל ופסח דורות לא הוה ילפינן מפסח מצרים לפי שי"ל שרק בו הוזהרו מלהותירו לבקר כדי שלא יתמהמהו בסבתו במצרים. מדברי הרא"ם ז"ל:
בא"ד ולפי שנסתלק כו' ר"ל שהי' לו לכתוב בקצרה ולא ילין מן הבשר אשר תזבח לבוקר ולמה הוצרך לסמן איזה זבח ולומר שהוא הזבח אשר תזבחנו בערב ביום הראשון אשר למעלה הוא מדבר בפירוש בפסח לזה תירץ דלפי שהפסיק בחקות שבעת ימים כו' ופשוט:
בא"ד לכך כתב בערב כו'. ושיעור הכתוב לפירוש זה לא ילין לבוקר מן הבשר אשר תזבח בערב ביום הראשון ר"ל בערב פסח אחר חצות שאז ינטו צללי ערב:
בא"ד דבר אחר חגיגת י"ד כו'. לפירוש זה ביום הראשון אינו ערב יו"ט רק כמשמעו ביום הראשון שר יו"ט. וכן אין ביום הראשון דבק עם תזבח שהרי הזביחה בערב יו"ט ולא ביו"ט אכל דבק עם לא ילין. ושיעור הכתוב ולא ילין מן הבשר אשר תזבח בערב (ר"ל בי"ד אחר חצות בנטות צללי ערב) ביום הראשון לבוקר. ר"ל לא תלין אותו ביום הראשון של י"ט לבוקר ולפ"ז הך בוקר ר"ל בוקרו של ט"ו שכל יום הראשין הוא ע"כ בכלל ההיתר שכולל יומו ולילו ואיצטרך קרא לחכי דלא תימא הואיל והוקש לפסח (כדכתיב וזבחת פסח צאן ובקר) אינו נאכל ארא ליום ולילה כפסח וכדעת בן תימא בש"ס). וכתב הרא"ם ז"ל וז"ל וא"ת אכתי למה לי (ר"ל לפירוש הראשון שמזהיר על המותיר בפסח עצמו) הרי ככר אמור בפ' תשא. ולא ילין לבוקר זבח חג הפסח. וי"ל דההוא לענין הקרבה ובאימורי הפסח קא מיירי וכן פירש"י ז"ל בהדיא שם זבח חג הפסח אמוריו ומכאן אתה למד לכל הקטר חלבים ואמורים דמרבוייא דזבח איתרבו שאר קרבנות (כדאיתא בש"ס) אבל הכא בבשר הפסח קמיירי לענין אכילה. עכ"ל ז"ל:
ו ר"ל בערב הוא אחר שש שהחמה נוטה למערב כבוא השמש הוא לילה ומועד צאתך הוא בבוקרו של ט"ו:
בא"ד כלומר נעשה נותר כו' ר"ל דאין פירוש שרפהו ממש דהא קיי"ל אין שורפין קדשים ביו"ט. אבר ר"ל שרפהו שנעשה נותר ומשום זה יוצא למחר לבית השרפה:

ז (ד"ה ופנית) ר"ל דהאי בוקר ע"כ הוא בוקרו של ט"ז וממילא מוכח דבעי לינה במוצאי יו"ט ואין לומר בוקרו של ט"ו. דלמ"ד תחומין דאורייתא אי אפשר לצאת ביו"ט חוץ לתחום:

ואפי' למ"ד תחומין דרבנן מ"מ אי אפשר לומר ביו"ט כמו שפירש"י ז"ל בר"ה ובסוכה דף מ"ז פ' לולב וערבה וז"ל שהרי הוא יום שחייב ליראות בעזרה עכ"ד:

ח ואין להקשות לפירוש השני חרי אין מדת דבר שהי' בכלל ויצא מן הכלל ללמד אינו נוהגת אלא אם הכלל והפרט שניהם שווין באיסור או בהיתר. וא"כ לא איצטריך הפרט לגופי' אלא ללמד על הכלל כולו שיהא דומה לפרט דומיא דאמרינין שלמים בכלל כל הקדשים היו (לענין אזהרת אכילתן בטומאת הגוף) דכתיב אשר יקרב וגו' מכל הקדשים וגו' וטומאתו עליו ונכרתה ולמה יצאו (והנפש אשר תאכל בשר מזבח השלמים וגו' וטומאתו עליו ונכרתה וגו') להקיש אליהן מה שלמים מיוחדים קדשי מזבח וכו' לאפוקי קדשי בד"ה. אבל בנדון שלפנינו דהפרט לגופי' איצטריך ללמד שהשביעי רשות וא"כ ה"ל יצא לידון בדבר החדש דרא גמרינין כללי' מיני' דומיא דאשת אח שהי' בכלל העריות לאיסור ויצא לידון בדבר החדש להתירו במקום ייבום. ולא גמרינן שאר עריות מיני'. דהא לא קשיא דרא מיקרי יצא לידון בדבר חדש אא"כ אם דפרט יש בו תנאי ואופן שהוא כהפך מן הכלל. דהיינו שהכלל באיסור ופרט בהיתר. דומיא דאשת אח שבאופן שאין לו בנים, הוא היתר אז אמרינין דלא גמרינין כללו מיני' להתיר באין לו בנים אם יש עם איסור אשת אח. גם איסור שאר עריות. אבל אם הפרט אינו בהפך מן הכלל רק מגלה על הכלל כולו דהיינו שהוא פירוש הכלל דומיא דהכא שאין בפרט אופנים שונים שנאמר שהוא מגביל תנאי הכלל רק הוא מגביל משפט הכלל. מה שביעי רשות אף ששת ימים רשות א"כ הפרט מבאר שלעולם אין משפט הכלל חובה אין כאן יוצא לידון בדבר חדש וה"ל דומיא דהבערה שהיתה בכלל כל המלאכות. ויצא ללמד שחייבין עלי' בפני עצמה אף כל חייבין עליהן בפ"ע שהפרט מגלה משפט הכלל ואין בו אופנים ותנאים שונים. שפעמים הוא דומה לכלל ופעמים אינו דומה:

ט ר"ל שאין חג השבועות תלוי בהתחלת הקציר רק בקצירת העומר. אבל לפי שהעומר ראשית הקציר כמ"ש במקום אחר והבאתם את עומר ראשית קצירכם וגו'. לכן אמר מהחל חרמש וגו'. מדברי הרא"ם ז"ל:

יב כי אין בחג השבועות זכר ליציאת מצרים כמו חג המצות וחג הסוכות. לכך אמר רש"י ז"ל שהכוונה בכאן על החיוב וההכרח לשמור חוקיו ית' מצד יציאת מצרים:

יג ר"ל כפשוטו הכוונה על זמן האסיף. אבל לפי שפרט גורן ויקב. ולא אמר בכלל באספך את תבואותיך או את מעשיך. למדו רז"ל שאין מסככין אלא בפסולת גורן ויקב דהיינו קשין של תבואה וזמורות ריקנין וכמו שדקדקו ז"ל בש"ס סוכה ממה שלא נאמר גרנך ויקבך (דהוה משמע התבואה עם הקשין וחזמורות עם החרצון) רק מגרנך ומיקבך משמע פסולת גורן ויקב. ור"ל דבעי סכוך הדומה לפסולת גורן ויקב. דהיינו דבר תלוש שאינו מקבל טומאה וגדולו מן הארץ:

יד ר"ל לפי תלמודו הוא ציווי כדתניא פ' לולב וערבה והיית אך שמח לרבות ליל יו"ט האחרון (ר"ל שהרי כבר נאמר במקרא שלפניו ושמחת בחגך וגו' וע"ש שבא לרבות עוד זמן אחר) לשמחה (ופירש"י ז"ל לשמחה שלפניו לכוללו עם שמחת שבעת הימים שיזבח שלמים בשביעי. כדי לאכול ליל שמיני ושאר הלילות לא צריכי רבוייא דימים אפי' לילות במשמע וכי איצטריך לליל יו"ט אחרון שאינו בכלל ושמחתם לפני ד' אלקיכם שבעת ימים. וע"כ לילה איתרבי שהוא סמוך לשבעת ימים, דקרא ויום שמיני אתי בק"ו מלילה שהיום עיקר שמחה ולילה טפל) או אינו אלא לילי יו"ט הראשון (ופירש"י ז"ל שצריך לזבוח שלמים בערב י"ט לשמחת לילה הראשון דלא בעינין זביחה בשעת שמחה) תלמוד לומר אך חלק ומה ראית מרבה אני לילי יו"ט האחרון שיש שמחה לפניו ומוציא אני לילי יו"ט הראשון שאין שמחה לפניו ע"כ הברייתא:

סדר שופטים

יח (ד"ה בכל שעריך) ר"ל שעריך הנזכר כאן הוא כנוי לעיירות כמו בשעריך תאכלנו ואין ביאורו שער כמו וכתבתם על מזוזות ביתך ובשעריך שבא הרבות שערי חצירות ושערי עיירות. ולכן תרגם אונקלוס ע"ה בכל שעריך האמור כאן בכל קרוך אבל על מזוזות ביתך ובשעריך תרגם ובתרעך מדברי הרא"ם ז"ל:

(ד"ה לשבטיך) ר"ר שאינו דבוק עם נותן לך הסמוך רק עם תתן לך (ד"ה לשבטיך) ר"ל שתיבת לשבטיך מיותר שהרי אם נותן שופטים בכל עיר יש בתי דינין הרבה בכל שבט וע"כ פירוש לשבטיך, שמלבד בתי דינין שימנה בכל עיר ימנה נוסף רזה ב"ד לכל שבט וכתב הרא"ם ז"ל. ולפ"ז יחסר ויו והשיעור כאלו כתוב שופטים ושוטרים תתן לך בכל שעריך ולשבטיך עכ"ל. ועניין התמנות הב"ד לכל שבט ושבט ביאר הרמב"ן ז"ל הובא ברא"ם וז"ל שיחייב הכתוב למנוח ב"ד לכל שבט על כל השבט והוא ישפוט את כל השבט ואח"כ ממנים ב"ד לכל עיר ועיר ואעפ"י שכולן שווין במנין כ"ג לדיני נפשות וג' לדיני ממונות מ"מ הב"ד הממונה על כר השבט הוא לשבט כסנהדרי גדולה לכל

שבטי ישראל והגדולים בחכמה על הבתי דינין של העיירות המה יתמנו על כל השבט ותחתיהם יתמנו על כר עיר ועיר וענין הראשית של ב"ד השבט הוא באופן זה. א' שאין בעלי הדין יכולין לכוף זה את זה לדון, אלא בב"ד שבעירם ולא שבעיר אחרת ואפילו היו שני בעלי הדין בעיר אחרת. אבל ב"ד השבט יכול לכוף את כל אנשי שבט ולדון בפניהם ואפי' היו הנידונין בעירם יכול לומר לב"ד הגדול של השבט אזילנא. וכן אם נסתפקו בעלי הדין של העיירות יבואו לב"ד הגדול של השבט וישאלו. וכן אם הוצרכו לגזור ולתקן דבר על השבט שלהם גוזרין ומתקנין הכל כמנהג סנהדרי גדולה עכ"ל:

(ד"ה ושפטו) ר"ל שאינו ציווי לדיינים. רק ציווין לישראל למנות דיינים שופטי צדק. והכרח פירוש זה כמ"ש בספרי הובא בראב"ם שלדיינים באה האזהרה בפסוק שאחריו ולא תטה וגו' זהו מן הספרי. ולבד זה הסברא מחייבת ג"כ הפירוש הזה כי אין ממנהג הכתוב לכלול הציווי לישראל ולדיינים בפסוק אחד. ועוד אחרי שנצטוו ישראל למנות להם דיינין מן הסברא שנצטוו ג"כ למנות להם דייני צדק:

יט כאן ובדבורים שאחריו יישב רש"י ז"ל האזהרות הכפולות עפ"י מדרש"י רז"ל שבאו האזהרות בהדרגה על דרך למעלה מזה ולמעלה מזה. ומה נעים הפירוש הזה:

(ד"ה דברי צדיקים) ר"ל שאין זה סמיכות הקנין דברים של הצדיקים רק סמיכות התואר למתואר.

כ ר"ל שאין ציוויי לדיין רק לישראל שילכו בדברי ריבותם אחר ב"ד יפה והכרח זה ממה שאמר אח"כ למען תחי' וירשת וגו' שהוא שכר כולל לכל ישראל:

(ד"ה למען) ר"ל שמוסב למעלה שופטים ושוטרים חתן לך וגו' מפני שהוא שכר כללי לכל ישראל ולא שכר איש פרטי הדיין הנזהר לשפוט צדק מדברי הרא"ם ז"ל

כא פשוט שהרי איסור האשרה אינו תלוי בהיותה בצד המזבח. (ד"ה ולא תטע) ר"ל אצל מזבח וגו' אינו דבק רק עם כל עץ.

כב אבל אבנים הרבה אינן נקראין מצבה רק מזבח וזה מותר בזמן היתר הבמות:

(ד"ה אשר שנא) ולכן אמרו רז"ל מצבה אהובה לאבות ושנואה לבנים:

בא"ד מאחר שעשאום חוק כו'. והוא כמו שביאר הרמב"ן ז"ל הובא בראב"ם וז"ל שאע"פ שהכנענים מקריבין במזבחות מ"מ לא היו להם חוק כל כך עד שלא יהי' להם ע"ז זולתם כמו שהחזיקו במצבות שלא הי' להם ע"ז שאין שם מצבה להקטיר עלי' ולנסך עכ"ל ז"ל:

פרק יז

א ר"ל דכר דבר רע יתירא ולדרשא אתי ודרשו ז"ל בספרי שהוא אזהרה למפגל בקדשים ע"י דבור רע. כפי שבויקרא וקדושים לא נכתב רק עונש האוכל פגול אבל אזהרה למפגל

לא שמענו. והרא"ם ז"ל כתוב דדבור רע לאו דוקא דקדשים נפסלין במחשבה כדנפקא לן מלא יחשב עכ"ל וכבר תמה עליו בתוי"ט ז"ל סוף פ"ג דמציעא דמחשבת פסול בקדשים בעי דבור דוקא כמו שהוכיחו התוס' ז"ל בסוף פרק הנזכר וכן מורה לשון רש"י והרע"ב ז"ל בפסחים וזבחים והכי קיימא לן:

ב ר"ל לא ברית כל התורה שאין חיוב מיתה בכל עבירה ויש מהן בכרת ויש במלקות וכאן הוא דבר הלמד מענינו שמדבר בע"ז כמ"ש בפסוק שאחריו וילך ויעבוד וגו':

ג ר"ל שאף אם יכוונו בע"ז דרך אמצעי שיהי' האמצעי בינו ובין האלקים גם זה אסור שהרי לא צוותי לעבדם:

ד כי העדות המכוונת בפרטות המעשה ובזמן ובמקום הוא עדות שלמה ונכונה ופירוש נכון איננו מזומן כמו כי נכון הדבר מעם האלקים וגו' (בסדר מקין) רק פירושו מענין הכשר. כמו כי נכון וכשר הדבר לפני המלך ולפי זה אין פירוש הדבר (נכון דדבר) דבר המעשה רק פירושו דבר העדות ומבואר:

ה ר"ל שאם שער שנידון בו אינו שער שעבד בו מוציאין אותו לשער שעבד בו כדילפינן מג"ש:

בא"ד ונאמר שעריך למעלה וכו'. והוא הנאמר בראש מקרא שלפנינו כי ימצא בקרבך באחד שעריך וגו':

ו ר"ל מה שנים אין נעשין זוממין עד שיזומו שניהם ואם לאו אין מקיימין דין הזמה בעד זומם דילפינן לה בש"ס ממ"ש גבי עדים זוממין. והנה עד שקר דעד וגו' ועשיתם לו כ שר זמם וגו'. ואסר מר כל מקום שנאמר עד הרי כאן שנים עד שיפרוט לך הכתוב אחד. וזה נלמד ממ"ש במקום אחר לא יקום עד אחד באיש לכל עון ולכל חטאת וגו':

ח ההבדלה הוא הפך החבור והכסוי הפך הגלוי ושניהם משתתפין בהוראת רחוק הדבר האחד מהדבר האחר והיותם בלתי נוגעין זה בזה בקצותם וכמו שהדבר הנבדל בלתי נוגע בדבר שנבדל ממנו כן הדבר המכוסה אין קו הראות נוגע ופוגש בו אלא שהדבר המכוסה הוא נבדל מצד דבר שלישי שהוא אמצעי בין שני הנבדלים והנבדל הוא מצד הפרש המקומי לבד ולזה כל מכוסה נבדל ואין כל נבדל מכוסה כל זה בהבנה הגשמית של השמות הללו. ואולם בהבנה הרוחניות או המושאלות יכונה השגת הדבר המושג בנגיעה וכאלו המשיג נוגע במושג ודבק בו והסכלת המושג וקצור השגתו בהבדלה ופרוד שהמשיג נבדל מן המושג ורחוק ממנו ולזה כל דבר תמהון יאמר עלין שהוא פלאי לפי שקצר יד המשיג להשיג דרך התהוות הפלא הזה אבל לרוב ישתמש בעל הלשון להוראת קוצר ההשגה בשם העלם וכסוי לפי שהדבר הנעלם מן ההשגה הוא לרוב אם התולדה

יוצאת מהקשים רבים ומשפטים אחוזים זו בזו כחוליות השרשרת לפי שהמשפטים ההם הם כמו אמצעי בין ההקדמה הראשונה שהוא מהמושכלות הראשונות ובין התולדה האחרונה הנדרשה והוא על יחס אחד עם הכיסוי הגשמי המפסיק בין הראות ויחס העין עם ההשגה אחד הוא וישתמשו הכתובים לכנות ההשגה בראות כמפורסם וקיצור ההשגת בכסוי והסתר ואולם לפי שכנ"ל הבדלה וכסוי משתתפין בבחינה מה לא יקפיד בעל הלשון בהבנה הרוחנית וישתמש בשם האחד במקום השני זהו כוונת רש"י ז"ל לקרב ענין הבדלה לענין כסוי:

(ד"ה בין דם) בברייתא הובא ברא"ם פירשו ז"ל בין דם נדה לדם זיבה ודם לידה וכן על דרך זה פירשו ז"ל בין דין לדין ובין נגע לנגע ופירוש בין דם לדם לפי זה בין כל מיני דמים כי כשירצה הלשון לכלול מינים רבים בנשוא אחד יטיל למד בין המינים כמן זאת תורת וגו' לזכר ולנקבה. וכן זאת התורה לעולה ולמנחה ולחטאת וגו'. והנה מלת בין מורה פעם על ההפרש המקומי שיש בין שני נושאים כמו בין בית אל ובין העי ופעם על ההפרש הנשואי. כמו ושבתם וראיתם בין צדיק לרשע וגו' ועל הנחה השני' הזו בא מלת בין כאן ואמר כי יפלא ממך דבר למשפט בין דם לדם וגו' ר"ל שהפליאה בדבר המשפט היא בין דם לדם בין נגע לנגע וגו' ר"ל בענין ההפרש שיש בכל מיני דמים ובכל מיני נגעים לידע בהם בין טומאה לטהרה זהו כפי מדרשם ז"ל. ומלשון רש"י ז"ל כאן נראה שלמד לדם אינו להורות הכללות רק להורות ההפרש כמו בין צדיק לרשע. וכן להבדיל בין הבהמה הטמאה לטהורה שמדרך הלשון או לכפול מלת בין או להטיל למד בנושא השני כמו בין החי' הנאכלת ובין החי' אשר לא תאכל בין הבהמה הטמאה לטהורה וכן עד"ז יתפרש כאן בין דם לדם. בין דם טמא לדם טהור:

ט הכי איתא בספרי והובא בש"פ וכי תעלה על דעתך שילך אל השופט אשר לא יהי' בימים ההם (וא"כ אשר יהי' בימים ההם נראה מיותר) אלא לומר לך אין לך אלא שופט שבימיך עכ"ל ז"ל. והוא עפ"י הכלל שביארתי פעמים רבות שהיתור בלשון יבוא לעורר על איזה בחינה שיש בענין המדובר ומבואר:

יא ימין ושמאל בהבנתו מושאלת יורה על צד הראוי והבלתי ראוי וכמו שהימין חשובה על השמאל כן צד הראוי יכונה ימין והבלתי ראוי שמאל וא"כ מה שאמר כאן לא תסור מהגדת השופט שמאל יתכן. אבל מה שאמר לא תסור לימין ע"כ צ"ל שהכוונה שידמה לך היות העד המתנגד אל דברי השופט הצד הימין. דהיינו שתדמה בדעתך שהשופט אמר לך על ימין שמאל ועל שמאל ימין וע"ז הזהירנו הכתוב לא תסור לימין המדומה דק תחליט בדעתך שהשגיאה אתך זהו פירוש לא תסור לימין אבל ביאור לא תסור לשמאל

הוא כפשוטו שיודע אתה שאומר לך על ימין ימין ועל שמאל שמאל וא"כ זה נלמד בק"ו מאזהרת לא תסור לימין זהו ביאור דבור זה:

יג שהרגל זמן האסיפה ובזה כל ישמעו:

טז בברייתא הובאה פ' כ"ג יכול לא ירבה למרכבתו ולפרשיו ת"ל לא ירבה לו סוסים (ותיבת לו מיותר שהי' לומר לא ירבה סוסים) לו אינו מרבה אבל מרבה למרכבתו ולפרשיו א"כ למה נאמר למען הרבות סוס סוסים בטלים וכו':

בא"ד שלא ישיב וכו'. ר"ר שויו ולא ישיב הוא לנתינת טעם והרבה ווין במקרא משמשין כיוצא בו וכן ויו ולא יסור שבפסוק שמושו לנתינת טעם וכתב הרא"ם ז"ר וז"ל והוקשה לו לרמב"ן ז"ל ממה דגרסינן בסנהדרין. לישיבה אי אתה חוזר אבל אתה חוזר לסחורה ואם ישלח. המלך לקנות שם סוסים סחורה היא זו ומותר. וזה יש ליישב שי"ל שטעם האיסור שאם ירבה לו סוסים ישלח המלך אנשים מישראל להתיישב שם לשלוח לו סוסים בכל פעם ואין זה דומה לשאר סחורת ארעי אבל זה תמוה מה שתמה הסמ"ג על כמה קהלות קודש השוכנים שם ואפשר שטעמם כדתניא בתוספתא דקידושין אמר לו רבי עקיבא למנימן, גר מצרי טעית (ומותר אתה בקהל) שכבר עלה סנחריב ובלבל כל האומות ואין מצרים יושבין במקומן אמנם רבי יהודה נחלק עליו במס' ידים ואוסר למצרים נתן הכתוב קצבה שנאמר מקץ ארבעים שנה אקבץ מצרים וגו' ובסוכה פרק החליל אמרו דאלכסנדריא של מצרים איענוש משום שעברו אלאו דלא תוסיפו לשוב וגו' ואותו מעשה הי' אחר בלבולו של סנחריב. ולכך העלה הסמ"ג שהתירץ הנכון בזה כפירוש ר"א ממיץ שלא אסרה תורה אלא בדרך זה כלומר מארץ ישראל למצרים עכ"ל הרא"ם ז"ל:

יז ד"ה וכסף גם זה יוצא מייתור מלת לו כמו דתנינן בספרי לו אינו מרבה אבל מרבה לחיילותיו ע"כ ואינו אסור אלא להניח בבית גנזיו:

יח נ"ל דדיוקו זה מייתור מאמר והי' כשבתו על כסא ממלכתו ולא הי' לו להיות תחלת הפסוק אלא מן וכתב לו וגו' לכך דרשו ז"ל שמאמר זה מחובר בדרך רמז עם האזהרות שלפניו לא ירבה לו וגו' ודרשו והי' לשון קיום והתמדה כמו שרגילין ז"ל לדרוש והי' בהווייתו יהא:

(ד"ה את משנה) והא דכתיב משנה במקום שנים מפני שכבר כתב ספר תורה בהיותו הדיוט שכל איש ישראל חייב לכתוב ס"ת לעצמו ועכשיו שמלך אין לו לכתוב אלא ס"ת אחד ונקרא משנה על שם היותו שני לראשון שכתב לו בהדיוטותו והראשון מניחו בבית גנזיו והשני שכתב לו אחרי מלכו הוא עמו תמיד יוצא למלחמה והוא עמו יושב

בדין והוא עמו מיסב בסעודה והוא כנגדו אבל אם לא הי' לו ס"ת קודם שמלך כותב לו אחר מלכו שני ספרי תורה אחד מניח בבית גנזיו והשני יהי' עמו תמיד ולא יסור מעמו מדברי הרא"ם ז"ל

כ ר"ל דאלו במצוה של תורה הרי כבר אמור בפסוק שלפניו לשמור את כל דברי התורה וגו' וע"כ שמדבר כאן במצוה של נביא מדברי הרא"ם ז"ר:

(ד"ה למען) למעלה בפסוק י"ח לענין אזהרת רבוי סוס ונשים אמר שבזכות זה תתקיים מלכותו. וכמו שפירש"י ז"ל שם. ומכלל הן אתה שומע לאו שבעברו על לאוין ההם יוסר ממלוכה בסבת מלחמה או מרד וכאן לענין ציווי שמירת התורה אמר למען יאריך ימים וגו' ומכלל הן אתה שומע לאו קצור ימים:

פרק יח

א שהרי מאמר זה מיותר וכבר אמר לא יהי' לכהנים הלוים וגו' וע"כ דמרבה אפילו בעלי מומין:

(ד"ה חרק) ר"ל בזת מלחמה וישב כפל הלשון כדרכו הטוב (ד"ה ונחלתו) גם כאן ביאר כפל הלשון שאשי ד' הוא פרטי ואינו מורה רק על קדשי המקדש שעולה מהם לאישים אבל נחלתו הוא כולל גם קדשי הגבור. ודע שלעולם כל זכות באיזה דבר הנמשך בכל זמן ובכל דור יכונה נחלה שהוא דבר קיים כמו נחלת אבות. ודע שב' נקודות ההפסק שבאו קודם דבור בקרב אחיו. וכן ב' נקודות ההפסק שבאו בהמשך לשון רש"י ז"ל שוב שנית קודם דבור בקרב אחיו הכל טעות סופרים כי כולו דבור אחד:

ג שהכהנים פטורין מן המתנות והלוים הם בספק אם הם בכלל עם לכן פטורין ממתנות דהממע"ה. ואם נטר הכהן לא יחזיר מדברי הרא"ם ז"ל

ד (ד"ה וראשית) ר"ל שאין פי' ראשית גז צאנך שהגזה הראשונה של שנה הראשונה תתן כולה לכהן ושאר הגזות שבכל שנה ושנה פטורות או שהצאן הראשון שאתה גוזז תתן לכהן ושאר הצאן פטורות אלא שפירוש ראשית גז צאנך שבכל שנה שאתה גוזז צאנך חתן מן כללות הגזה את הראשית לכהן עכ"ל הרא"ם ז"ל ור"ל שפירוש ראשית גז צאנך כפירו' ראשית דגנך שקורא אותו במקום אחר תרומה וע"כ שמדגן שר כל שנה תתן דראשית לכהן וכיון שכלל בפסוק שלפנינו שני הראשיות ראשית הדגן וראשית הגז בפסוק א' ע"כ שפי' שניהם שוה:

בא"ד וכמה צאן כו'. ופירש"י ז"ל בפרק ראשית הגז עשויות שמעשות את בעליהן למצוה שלא הי' מצוה בפחות והיינו ראשית הגז דכתיב בה צאן דמשפע מרובה דאלו בכורה

בכור שור כתיב דמשמע חד וכן מתנות זרוע ולחיים וקבה אם שור אם שה כתיב אפילו חד מדברי הרא"ם ז"ר:

ו ר"ל בכל בני לוי בין יהיו כהנים או לא:

ח שאין במוספי הרגלים רק עולות ושעיר חטאת ומהעולות אין לכהנים אלא העורות:

יב אם הי' נאמר עושה כל אלה מלת כל דבוק עם אלה, שהם הדברים הנעשים אבל עכשיו שנאמר כל עושה אלה מלת כל דבוק עם עושה והכללות הוא בהעושים:

יג לפי פשוטו פירושו תמים תהי' לד' אלקיך ומלת עם באה במקום למד אבל לפי מדרשו מאמר עם ד' אלקיך הוא שכר התמימות והשיעור שתהי' תמים אז תהי' עם ד' אלקיך כלומר לחלקו ונחלתו כמ"ש עם תמים תתמם מדברי הרא"ם ז"ל בשם הספרי:

יד דמאמר ואתה לא כן נתן לך ד' אלקיך משמעו שהוזהרו על זה קודם אזהרת לא ימצא בך מעונן וגו' והיכן הוזהרו על כך לזה כתב רש"י ז"ל שאזהרה זו ניכרת במה ששרה השי"ת שכינתו על נביאי ישראל וגם נתן להם אורים ותומים מדברי הרא"ם ז"ל:

טו ר"ל דאין פירושו כמוני במדרגה שהרי כתוב ולא קם נביא בישראל עוד כמשה אבל פירושו כמוני שאני מקרב אחיך מדברי הרא"ם ז"ל:

כ לא אמר אשר לא צויתיו סתם אבל אשר אשר לא צויתיו בכנוי הנוכח. וכן הוסיף מלת לדבר וכל זה משמעו אותו לא צויתי וצויתי לאחר וכן שלא נצטוה לדבר אבל גוף דדבר יש בו מצוה:

(ד"ה ואשר ידבר) תחלה אמר המתנבא מה שלא שמע כלל והוסיף עוד אח"כ המתנבא מה ששמע מפי נביא נביא אחר אבל לא נאמרה הנבואה אליו:

בא"ד אבל הכובש וכו' גם זה נלמד מקרא דלעיל והי' האיש אשר לא ישמע אל דברי וגו' קרי בי' לא ישמיע ר"ל שכבש נבואתו כמו שאמרו ז"ל בסנהדרין פרק הנחנקין:

כא לא אמר כי תאמר בלבבך. רק וכי תאמר וגו' בתוספת ואו. לזה אמרו ז"ר שרמז יש כאן היותו כענין וכי תבואו אל הארץ שפירושו כאשר תבואו ואין פירושו דילמא כמו כי תאמר בלבבך רבים הגוים האלה ממני וגו' שא"כ אין טעם לויו החבור וכי וע"כ יתפרש כאשר תאמר בלבבך איכה נדע הדבר אשר לא דברו ד' לזה אמרו ז"ל שרמז הכתוב על העתיד בימי ירמי' הנביא ע"ה:

כב ואין הבחינה הזו אלא אם ינבא הנביא ייעוד טוב ולא יבחן זה בייעוד רע כי אפשר שב מי שהנבואה עליו בתשובה ומעשה נינוה יוכיח וכבר האריך בזה הרמב"ם ז"ל בהקדמת פירושו למשניות סדר זרעים יע"ש ביותר ביאור וראיות בא"ד אא"כ מומחה לך וכו', וגם במומחה אין שומעין בבטול מצוה עולמית רק בבטול לפי שעה ולא לדורות כמו שסיים

רש"י ז"ל ואם מצות הנביא בדבר הרשות רכו למקום פלוני וכיוצא מצוה לשמוע לו מיד אף שאינו מוחזק ומומחה כמו שביאר הרמב"ם ז"ל בהלכות יסודי התורה. בא"ד לכך נאמר אליו תשמעון והוא לעיל סוף פסוק ט"ו כי חזר חזר וכתב אחר כך פסוק י"ט. והי' האיש אשר לא ישמע וגו' אנכי אדרוש מעמו. לכן אמרו ז"ל שבא לרבות לשמוע לנביא אף בבטול מצוה לשעה:

(ד"ה לא תגור) שהרי פסוק זה לא נאמר אלא לענין הבחינה אם דבר הנביא אמת ולא כתב כאן עונש מיתה על הנביא. ואיך נופל כאן אזהרת לא תגור ממנו ויותר ראוי להיות מקומו למעלה בפסוק ד' שסוף הפסוק הוא שם ומת הנביא ההוא והי' לו לחבר לו מאמר לא תגור ממנו. ועוד הרי בכל מחויבי מיתת ב"ד לא מצינו כלל אזהרת לא תגור ולזה ע"כ צ"ל שאין יראה האמורה כאן יראת עשות המשפט בנביא מפני תקיפתו ואלמותו שעל זה כבר הוזהרו שופטי ישראל באזהרה כוללת לא תגורו מפני איש והוא כולל לכל דכר משפט עונשין ודיני ממון. אבל הכוונה ער יראת ודאגת הלב מפני נבואתו והליכתו בדרכי הנביאים הקדושים פן יענשו בדיני שמים. ולכך יחסומו פיהם מללמד חובה עליו לזה אמר אל יעלה מורא זו עליך ובזה האזהרה הזו מתייחסת לענין פסוק שלפנינו ופירוש זה הוא הלמד מענינו ומבואר:

פרק יט

ג כי פעל תכין נגזר משם נכון המורה ברוב על שלמות הדבר אם שלמות היופי הראוי לדבר כפי תכליתו כמו נכון יהי' הר בית ד' וגו' ואם שלמות עצם הדבר ותמימותו בלי שום חסרון כמו והממלכה נכונה ביד וגו' והרבה כיוצא בו וכן כאן מורה פעל תכין בענין שלמות עצם הדרך שתכליתו להוליך למחוז החפץ והוא שלם בענין התכלית ההוא ולזה אמרו ז"ל מקלט הי' כתוב על פרשת דרכים:

(ד"ה ושלשת) ונופל בזה מספר המשולש לפי סך הדמויים שיש כאן ובכיוצא בזה השתמשו בש"ס בלשון משולש רפי שלכל שיווי יצטרך שני דברים שיפול בהם השיווי. והנה מן הגבול עד העיר הראשונה כשיעור שיש מהעיר הראשונה לשני'. הרי כאן שיווי אחד וכשיעור שמן השני' לשלישית הרי שיווי שני וכמהלך שמן השלישית לגבול השני. הנה שיווי שלישי. שלשלשת שיוויים צריך ארבע דברים א' שוה אל ב' ואל ג' ואל ד' ומבואר מאוד ויעויין מ"ש הרא"ם ז"ל בזה ומה שכתבתי נראה לי יותר והקורא יבחר:

ה ושיעור הכתוב לפי זה. ונדחה ידו אשר אחזה בגרזן לכרות העץ וחסר בפסוק אשר אחזה ומדרך הלשון לחסר פעל האחיזה והנגיעה ולהורות הפעל דזה ע"י הבית לבדו שבראש השם שאחרי הפעל החסר הזה כמו ידו בכל ויד כל בו. היא בעינים וחסר יחס

החבור (כי האחיזה והנגיעה הוא ג"כ יחס החבור) הוא יושבת בעינים והרבה כיוצא ועל דרך זה בא ג"כ כאן ונדחה ידו בגרזן ור"ל שידו שאוחזת בברזל הגרזן נשמטה ומתוך כך נשל הברזל מקתו או לא הי' יכול לאמן ידיו בעת הבקוע והשיל הברזל הבקעת ונחזה והרגה כפי כל אחד מן הפירושים שזכר רש"י ז"ל בסמוך ומבואר:

(ד"ה ונשל) היא מחלוקת תנאים במשנה מכות ולדעה ראשונה אינו גולה אא"כ אגדו בידו דהיינו נשמט הברזל מקתו שהדבר שבו נעשה פעל ההריגה שהוא הגרזן נשאר אגדו בידו אבל השיל הברזל מן העין והתיזה הבקעת והרגה אינו גולה ולאידך תנא הוא להפך דדוקא אין אגדו בידו דומיא דבקעת שהרגה הוא דגולה אבל אגדו בידו דומיא דנשמט הברזל מקתו אינו גולה והטעם בכל זה כי יש פנים לכאן ולכאן איזה מהם קרוב יותר לאונס אם אגדו בידו או אין אגדו בידו וכל חד מהנך תנאי מביאין ראי' לפירושם מן הפסוק כמו ששנינו בברייתא שהובא בש"ס על הך משנה ולכך כל אחד מן התנאים מוציא הצד של הפירוש דאידך תנא ממשמעות וכלל דין הגלות:

ו ר"ל שאינו דבק עם הוא ינוס אל אחת וגו' הסמוך לו בפסוק שלפניו בסופו רק שדבוק עם תכין לך הדרך שבפסוק ג' שאל"כ אין טעם לדבר הוא ינוס אל אחת הערים פן ירדוף וגו'. ומי ימנע עתה ביד גואל הדם לרדוף אחריו בדרך מנוסתו, אבל אם הוא דבוק עם תכין לך וגו' יבוא פירוש הפסוק על נכון שע"י רבוי ערי המקלט והכנת הדרך יוכל הרוצח לנוס בנקל ויקשה על גואל הדם להשיגו בדרך:

ח לא נמצא בכתוב שהבריר יהושוע רק שלש ערי מקלט לבד שלש שבעבר הירדן שהבדיל משה וע"כ צ"ל שמה שנאמר להלן בפסוק שאחריו ויספת לך עוד שלש וגו' והכוונה לעתיד לבוא בהנחל עליון גוים האחרים לישראל והם קני וקניזי וקדמוני שלא כבש יהושוע אלא שבעה עממין מהעשרה עממין שנתן הקב"ה לאברהם. כמו שנזכר בסדר לך כמ"ש רש"י ז"ל שם וז"ל עשר אומות יש כאן ולא נתן להם אלא שבעה גוים והשלשה אדום ומואב ועמון והם קני וקניזי וקדמוני עתידים להיות ירושה לעתיד וכו' עכ"ל:

טו וליכא למימר אדרבה נליף מיני' דכל מקום שנאמר עד אינו אלא אחד דומיא דעד דהכא. דזה אינו דא"כ אחד למה לי וסתם עד אינו אלא אחד. וע"כ שבא להוציא עד הנזכר במקום אחר ולהורות היותי שנים דוקא. וכן אמרו ז"ל בסוטה ממשמע שנאמר עד איני יודע שהוא אחד למה פרט לך הכתוב אחד זה בנה אב כל מקום שנאמר עד הרי כאן שנים עד שיפרוט לך הכתוב אחד מדברי הרא"ם ז"ל:

(ד"ה לכל עון) עון פירושו עונש כמו כי לא שלם עון האמורי גדול עוני מנשוא והרבה כיוצא. ולזה הוא כולל בין עונש גוף ובין עונש ממון ומדפרט לכל עון ולכל חטאת ולישתוק מיני' שכבר אמר לא יקום עד אחד באיש הילכך דרשינן שבא ללמד לכל עון ולכל חטאת הוא דאינו קם אבל קם הוא לשבועה:

(ד"ה על פי) הכי משמעותא דקרא על פי העדים שיאמרו לדיינין ואיתמעיט כתבן ותורגמן:

טז מכאן ילפינין במס' מכות בברייתא גדר הזמה שהוא אם העדות עדות סרה לפי דברי המזימין ר"ל שסרה גופה של עדות שלא היו הזוממין במעמד ונוכחית המעשה שמעמידין עלי' ובזה האמינה תורה לאחרונים יותר מהראשונים אבל בהכחשת אופן המאורע לבד אין האחרונים נאמנים יותר מהראשונים:

יז דאי בבעלי דינים וכי שנים באין לדין ולא שלשה ועוד וכי אנשים באים לדין ולא נשים. וע"כ דבעדים הכתוב מדבר ומוסב על פסוק שלפניו כי יקום עד חמס באיש וסתם עד אינו אלא שנים כמ"ש רש"י ז"ל לעיל:

(ד"ה אשר) וחסר ויו החבור ואשר כדרך הלשון:

(ד"ה לפני) כן הוא משמעו של הפסוק לפני ד' לפני הכהנים והשופטים. ולפני הכהנים השופטים הוא ביאור למאמר לפני ד' ומקום וועד ב"ד נקרא לפני ד' לפי שצריכין לשפוט עפ"י התורה ולישב במורא ולהזהר מאוד ולהיות מתון:

(ד"ה אשר יהיו) כבר מבואר זה לעיל בריש הסדר פסוק ט':

יח ומכאן ילפינן שאין העדים נעשין זוממין עד שיזומו שניהם כמו שפירש"י ז"ל בפ"ק דמכות על מה ששנינו שם ר"ש אומר מה שנים אינן נהרגין עד שיזומו שניהם אף שלשה וכו':

יט וכמו ששנינו בברייתא דמכות דלא אמרינן ק"ו. לפי שאין עונשין מן הדין:

(ד"ה לעשות) שלא הי' לו לומר אלא כאשר זמם לעשות ולישתוק מה תלמוד לומר לאחיו לאחיו ולא לאחותו:

כ בכר מקים שנא' אצל מיתת ב"ד וכל ישראל ישמעו ויראו דרשו בו ז"ל לשון זה שבא ללמד שמכריזין עליהם בב"ד והלשון הזה נאמר כאן וכן בסדר תצא אצל בן סורר ומורה. אבל קשה שלמעלה בסדר זה אצל זקן ממרא שנאמר שם ג"כ וכל העם ישמעו ויראו פירש"י ז"ל שם מכאן שממתינין לו עד הרגל וממיתין אותו ברגל וזהו מחלוקת ר"ע ור' יודא במשנה פרק הנחנקין שר"ע למד מכאן שממתינין לו עד הרגל ור' יודא פליג שבא ללמד ער הכרזה לבד. ונהי די"ל דלר"ע נמי צריך הכרזה דאל"כ מה תועלת יש בהמתנה

עד הרגל ולר"ע תרתי בעי מ"מ למה פירש"י ז"ל שם אליבא דר"ע. וכאן גבי עדים זוממין וכן בסדר תצא אצל בן סורר ומורה פירש אליבא דר' יודא בלחוד כן הקשה הרא"ם ז"ל ועמד בצ"ע ומה שנלע"ד בזה אחרי שנדקדק. למה נחלקו ר"ע ור"י בזקן ממרא לחוד ולא נחלקו בכל הצריכין הכרזה בחייבי מיתות כגון בן סורר ועדים זוממין שהרי בכולן אינו כתוב אלא לשון זה ישמעו וייראו. ועוד דגם ר"י דפליג התם אדר"ע וסובר דאין ממתינין לו עד הרגל מ"מ סבור הוא דכותבין ושולחין בכל המקומות פלוני נתחייב מיתה על אשר המרה פי ב"ד הגדול ולא נתפרש בשאר חייבי מיתות שצריכין הכרזה שצריך לכתוב לכל מקום ולהכריז שם (דאם לא שיכריזו בכל המקומות מה תועלת יש במה שכותבין ושולחין בכל מקום) ומסתמא שאין מכריזין רק באותו מקום בלבד שעבר ונידון שם. ולכך צ"ל שבין לר"ע ובין לר"י אין מכריזין בשאר חייבי מיתות שצריכין הכרזה דק במקום הנידון ולא נחלקו אלא גבי זקן ממרא והחילוק שבין זקן ממרא לשאר חייבי מיתות. הוא לע"ד כזה דגבי שאר חייבי מיתות ב"ד אותן שצריכין הכרזה. י"ר שרא הצריכה התורה להכריז רק במקום שנעשה בו הזדון מפני ששם היתה התקלה ההיא. ושם נעשה בו משפט מות הילכך החיוב על ב"ד המקום ההוא לאיים ולהזהיר אנשי המקום. לבל יאונה עוד המכשול הזה בקרבם (ומה שלא הצריכה התורה הכרזה בכל חייבי מיתות כדי להזהיר אנשי מקום מעשה העבירה. יש לתת טעם בדבר ויהי' הטעם מה שיהי' עכ"פ טעם ההכרזה בהארבעה שצריכין הכרזה אינו אלא לאיום ואזהרה) אבל שאר מקומות ישראל שלא נעשתה שם הנבלה מן הסברא שלא אמרה תורה להכריז שם אבל האיום והאזהרה במקום מיוחד הוא מקום התקלה לא יתכן אלא בשאר עבירות שמעשה העבירה קלה ומסורה לכל אדם לעשותה בפתוי היצר ולכן להיות שאירעה התקלה במקום ההוא וקלות החטא יש לאיים ולהזהיר אנשי המקום לבל ימצא בקרבם עוד אשר יזיד לעשות כמוהו. אבל בחטא המראה שלא ימלא איש את לבבו למרות פי ראשי סנהדראות רק אדם גדול בחכמה ובשנים אשר גבה לבו לרוב חכמתו אינו נופל איום ואזהרה במקום מיוחד שאינם מצויים כל כך במקום אחד חכמים עזי מצח הרבה אשר ירימו יד בב"ד הגדול למרות פיהם במקום לשכת הגזית בעזרה ועוד מה צורך בהודעה שאם יפקד מן המקום חושב גדול ונכבד כמו הממרא ההוא כל חושב ותושב מן המקום ההוא ירגיש החסרון וידע כי נעשה בו משפט מות והלכך שפיר אנו למדין ממה שהצריכה התורה הכרזה בזקן ממרא אף שהחטא ההוא לא שכיח במקום אח' וגם הריגת העובר מפורסם ממילא לתושבי מקום הממרה שכל טעם ההכרזה הוא רק בשביל חומך חטא ההמראה למרות פי ב"ד גדול שמהם חצא תורה לכל ישראל ולזה הוא

צריך הודעה לכל כללות ישראל כי בכללות ארץ ישראל אפשר שימצאו רבים ממרים וכיון שצורך בשביל כללות ישראל יתכן זה גם בממרה ולזה נחלקו ר"ע ור"י באיזה אופן תהי' ההודעה לכל ערי ישראל דלר"ע ע"י שממתינין להמיתו עד הרגל ולר"י אין נראה לו זה כמן שאמר נמצא אתה מענה את דינו ארא ששולחין כתב להודיע בכל ערי ישראל וב"ד שבכל עיר יכריזו מה שנעשה בב"ד הגדול לפלוני הממרה כן נ"ל בזה:

כא כן הוא בש"ס פרק החובל מכדי כתיב ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו יד ביד למה לי (כלומר אי ס"ד דעין תחת עין וכן יד תחת יד וגו' דכתיב בחובל בחבירו בפרשת משפטים הוא עין ויד ממש א"כ ממילא שמעינן שאם העדים העידו שפלוני קיטע יד חבירו ובאו לחייבו לקטוע ידו ואח"כ הוזמו שקוטעין יד העדים ממ"ש ועשיתם לו כאשר זמם וא"כ יד ביד דכתיב בפרשה שלפנינו גבי עדים זוממין למה לי) ש"מ ממון. ואשמועינן קרא שאם העידו שפלוני קיטע יד חבירו והוזמו משלמין ממון הניתן יד ביד מפירש"י ז"ל) ואיידי דכתיב יד ביד כתב נמי רגל ברגל (ואינך כולהו ועכ"פ ילפי' מכאן דמ"ש בחובל בחבירו בפרשת משפטים עין תחת עין וגו' פירושו ממון) ע"כ הש"ס שם:

פרק כ

א (ד"ה על אויביך) שלא הי' לו לומר אלא כי תצא למלחמה, על אויביך למה לי. ועוד שהרי באו ישראל למלחמה על הכנענים מבלתי סבת איבה קודמת. אבל באמת שגלה לנו הכתוב במאמר על אויביך. כי הכנענים באמת שונאי ישראל המה גם בזולת צאתם עליהם למלחמה ולזה אין ראוי עליהם רחמים:

(ד"ה עם רב) באמת כי תוספת מלת ממך יורה להקטנה שאין רבוי העם רק בערכך ואין הרבוי בבחינת העם עצמו גדול מאוד אבל הקטנה ההיא אינו נופלת כאן. האם קצור קצרה יד ד' חלילה להתקומם נגד עם רב אשר רבויו גדול בבחינת עצמו. לזה ע"כ צריך לפרש שאין ההקטנה בבחינת הרבוי מצד עצמו רק בבחינת המקום ב"ה שכל רבוי כאין ואפס יחשב נגדו:

ב (ד"ה ונגש) מ"ש רש"י ז"ל כאן היותו כהן מיוחד לדבר זה וכן מ"ש רש"י ז"ל בדבור שאחריו ודבר בלה"ק כל זה הוא נלמד בברייתא הובאה בגמרת סוטה מן הכתובים והועתק בראי"ם:

ג והוא מדרשת דורשי רשומות שביארתי סגנון הדרשות ההם במקום אחר באורך ואינן באין מהכרח לשון המקרא רק שמראין חכמת הכתוב שנרמז בו הדרש האמת ההוא:

(ד"ה על אויביכם) כבר מבואר לעיל פסוק א' פרשה שלפנינו:

(ד"ה אל ירך) אחז הכתוב כאן בלשונו. ד' שמות המורים התפעלות היגון מפני הרע האפשרי להיות בעתיד והם מורך לבב. מורא חפזה הערצה. והם ד' מדרגות ההתפעלות הזה. המדרגה היותר קטנה הוא מורך לב. והוא ההפוך מן אומץ לב ובטחון אשר הוא בטוח שינצח לשכנגדו ומורך לב הוא בספק ועולה הדאגה בראשו פן ינוצח למעלה מזה במדרגה הוא מורא שמוכרע אליו היותו מנוצח מהיותו מנצח למעלה חפזה שהוא קרוב לוודאי בלבו שינוצח. והמדרגה היותר גדולה הוא הערצה שבעל המדרגה הזו מתדמה אליו כאלו הוא כבר מנוצח והוא קרוב לבהלה. ולפי שדרכי הלוחמים מן האומות לעורר בלב מחנה האויבים מדרגות ההתפעלות הזה על ידי תנועות הכלי זיין והשמעת קול רם מבהיל. והנה מצהלות הסוסים הוא האיום היותר נקל למעלה מזה הגפת התריסין למעלה מזה קול הקרנות הברה מחרדת ומשברת הלב. למעלה מזה קול הצוחה מהחללים הנופלים. שהמראה ההיא וקול האנקה ההוא הוא מבהיל ומרעיד ונגד זה תפס הכתוב ד' לשונות הללו:

ד אמר הכתוב כי ד' אלקיכם ההולך עמכם וגו' וא"כ אין כאן גזרה בכתוב. והי' לו לומר כי ד' אלקיכם הולך עמכם בלי הא הידיעה. ובזה מאמר הולך עמכם הוא הגזרה ונשוא המאמר. ולפי פשוטו חסר מלת הוא וכאלו אמר כי ד' אלקיכם הוא ההולך עמכם. ובזה שב מאמר ההולך עמכם נשוא וגזרת המאמר. אבל בדרש דרשו ז"ל כי גזרת המאמר הוא אלקיכם. והשיעור כי ד' הוא אלקיכם ההולך עמכם. ולפי זה פירוש הכתוב כי אלקיכם ההולך עמכם הוא ד' והכוונה בכח נצחונו של המקום ב"ה אתם באים:

(ד"ה ההולך עמכם) לפי פשוטו הוא ע"ד דברה תורה כלשון בני אדם ולפי שבעלי המחנה נעתקים ממקום למקום במקומות האויב והולכים וכובשים לכן אמר כי ד' ההולך עמכם. שבכל מקום לכתם ינצחו בכוחו של ד' ב"ה. אבל בדרש דרשו שפעל ההליכה על הארון שעלי' קדושת המקום ב"ה:

ח שני פסוקים הראשונים מהדבור שמע ישראל וגו' כי ד' וגו' הם דברי הכהן משוח מלחמה כמו שהקדים בפסוק שלפניהם ונגש הכהן ודבר אל העם. אמנם שלשת הפסוקים השנים מי האיש אשר בנה וגו' ומי אשר נטע וגו' ומי האיש אשר ארש וגו'. נראה שהם רק דברי השוטרים כמו פסוק האחרון שלפנינו. מי האיש הירא וגו' שהרי לפני שלשת פסוקים הנזכרים הקדים ג"כ ודברו השוטרים אל העם וגו'. אבל לפ"ז לא יתכן מה שאמר כאן בתחלת פסוק האחרון שלפנינו. ויספו השוטרים לדבר אל העם ואמרו שכל זה נראה מיותר. שלענין ההודעה שהשוטרים היו המדברים כבר הקדים בתחלה ודברו השוטרים אל העם. ויותר קשה שאיזה תוספת נופל כאן ויספו לדבר. אם

המדבר הוא איש אחד למה יכונה סיום הדבור בלשון תוספת. אם כל המשך הדבור בענין אחד כמו כאן שפורטים והולכים מי השבים ממערכי המלחמה. לזה אמרו ז"ל ששלשת פסוקים הראשונים מדבור השוטר הי' דבור הכהן המשוח מלחמה. והשוטרים היו המשמיעין את הדבור ובזה ההבדל שבין פסוקים השנים הראשונים שלא נזכר שם רק שדבר הכהן ולא נזכר שמה שדברו השוטרים. לפי ששני הפסוקים הראשונים הי' הכהן המדבר והמשמיע בעצמו אבל בשלשת פסוקים שאחריהם הי' הכהן המדבר לבד והשוטר הי' המשמיע. אמנם פסוק האחרון הי' השוטר המדבר והמשמיע ולכך בא המאמר ויספו השוטרים לדבר אל העם. לפי שאינו המשך דבור הראשון ופנים חדשות באו לכאן שבמאמרים הראשונים הי' הכהן ראש המדברים והשוטר לא הי' אלא משמיע בקצת הדבורים. אבל בפסוק האחרון הי' השוטר כל המדבר הוא לבדו ולכן יתכן גם פעל ויספו. לפי שהוא תוספת על דבור הכהן. אבל הטעם נ"ל בשלשת החלופים ההם בענין המדברים ההם. לפי שבאמת דרך כבוד לכהן המשוח שיהי' הוא המדבר באמצעות השוטר היינו שהשוטר ישמיע דבריו אבל לפי שב' פסוקים הראשונים מדברים בכבוד המקום ב"ה וכבוד ישראל והתעוררות העם למלחמה והכהן מדבר אל כל צבא המלחמ' הנה מפאת תוכן הדבור המעולה הזה ומצד תכליתו לעורר לב בטחון ואמץ ראוי שיהי' הכהן בעצמו המדבר והמשמיע כי לפי חשיבות הדבור נהפוך הוא שלא זאת לבד שאינו מגיע העדר כבוד לכהן אם ישמיעהו בעצמו רק שגם הכבוד דבוק בו בעצם. אבל בשלשת פסוקים שאחרי הדבור הזה יש תוכנם פרטות החוזרים מעורכי המלחמה וגם הדבור אינו כלפי כל ישראל רק נגד האנשים שנתחדש בהם הדבר שעליו צריכין לחזור ממצב המלחמ' בזה הכבוד לכהן המשוח שישמיע השוטר דבריו אל העם. אבל בכל זאת לפי שפעל החזר' ההיא מצות המקום ב"ה ואין החזרה בעבור המקרה ההיא שהיא סבתה גנאי להחוזר ראוי שיהי' המדבר בזה האדם הגדול כהן משוח מלחמה. אבל אין ראוי לפי כבודו שיהי' הוא ג"כ המשמיע. לפי שאין המצו' ההיא תכלית הדבור הזה וגם אינה כוללת רק פרטית לקצת אנשים שקרה להם המקר' הזה. אבל הדבור שבפסוק האחרון שהדבור רק מול האנשים חלושי הלב אשר החזר' בגלל חלושת הלב וקוטן הרוח הוא גנאי להחוזר גם הדבור מול אנשים כאלו אינו לפי כבוד הכהן. והוא להפך כי ירגישו האנשים ההם בשפל מדרגתם שאינן כדאין שידבר הכהן בעצמו את הנוגע להם. ולכן השוטר המשמיע הוא המדבר בעצמו להם:

(ד"ה הירא) דר"י הגלילי סובר שאין מיתה בלא חטא ולכך אין לו לירא ממיתה רק בעל העבירות ולפיכך פירוש הירא ורך הלבב מעבירות שבידו:

אבל לפ"ז יקשה איך יתיישב מה שצות' תור' לחזור על בית וכרם ואשה. פן ימות במלחמה הא אין מית' בלי חטא לזה אמר שאלו חוזרין כדי לכסות על החוזרין מעבירות שבידן. ובזה יובן טעם המצו'. אבל עדיין לא יתיישב בזה שאם טעם המצו' רק כדי לכסות על אנשי החטא. מה זה שכתוב בשלש' החוזרין ההם פן ימות ולכן תירץ דהכוונ' שאם לא יחזור. החטא הזה כדאי בעצמו שימות ובזה יובן דבור זה ודבור הסמוך שאחריו וגם יובן מ"ש רש"י ז"ל טעם החזר' מפני בית וכרם ואשה כאן ולא במקומו לעיל. מדברי הרא"ם ז"ל:

(ד"ה פן ימות) כבר מבואר זה למעל' בסמוך ותרא' שם ג"כ שדבור זה בא ג"כ במקומו הראוי:

ט ר"ל שפירוש ופקדו מענין מינוי כמו שתרגם אונקלוס וימנון רבני חילא וא"כ לא יתכן שנאמר שלא יתמנו שרי החיל רק אחרי הדבור הזה ובלי ספק שראשי החיל ממונין מכבר כראוי ולכך צ"ל ששרי צבאות האמורין כאן הם הזקפין וזה אינו הכרחי להכין מכבר כי אין המשמרת הזאת חריצות הצריכ' השגח' ושימת לב שידרש אלי' אנשים חכמים ונבונים:

י הרמב"ן ז"ל פירש שכוונת רז"ל שמאמר זה אינו כולל כל המלחמות לענין כל האמור בפרשה. שקיום הנשים והטף אף אם לא ישלימו אינו בשבעת עממין כמו שמפורש בהדיא בפסוק ט"ו ט"ז. אבל לענין האמור בפסוק שלפנינו וקראת אלי' לשלום היא כולל אף מלחמת מצו'. והרמב"ן ז"ל הרב' בראיות על זה ואחת מן הראיות שהביא. הוא מ"ש פסוק י"ח למען אשר לא ילמדו אתכם וגו'. ופירשו שם רז"ל ממשמעות הלשון והובא בפירש"י שם בפסוק זה הא אם עשו תשוב' ומתגיירין אתה רשאי לקבלם והתשוב' הוא שיקבלו עליהם שבע מצות בני נח לא שיהיו גרי צדק. אבל דרך רש"י ז"ל אינו כן שגם לענין קריא' לשלום אין מלחמת מצו' בכלל המאמר הזה. וסתר הרא"ם ז"ל הראיות של הרמב"ן ז"ל ואמר שלדעת רש"י ז"ל אין קריאת השלום לענין קבלת שבע מצות בני נח רק כמו שמבואר בפרש' זו והי' לך למס ועבדוך. וענין המס הוא בממון הראוי למלך וענין העבדות הוא ההכנע' ושיהי' כבושין תחת יד ישראל ולא יתמנו על ישראל לשום דבר בעולם אבל בזולת המס והשעבוד אין קפידא על האומות הרחוקות אם הם עובדי ע"ז או לא. אבל הזיין עממין הקרובות בהם הקפיד' תורה שיקבלו עליהם שבע מצות בני נח שאחת מהן הוא שלא לעבוד ע"ז וזהו המובן ממשמעות פסוק י"ח דבמתגיירין ר"ל שקבלו עליהם שבע מצות ב"נ שמכללם הוא לבלתי עבוד ע"ז. אתה מקבל אף מן הזיין עממין אלו דבריו ז"ל והאריך בטוב טעם ודעת. והדברים ראויין לחכם עצום ורב כמוהו:

יא דרש זה יוצא מן רבוי מלת כל. שכיון שנעקרו ממקומן ונתיישבו בין הרחוקות דין הרחוקות יש להם:

(ד"ה למס) ענין המס והשעבוד כבר מבואר למעל' פסוק יוד בשם הרא"ם ז"ל ויעויין שמה:

יב לשון הכתוב מוקש' ואם לא תשלים עמך ועשתה עמך מלחמ'. שהרי אין הציווי לאויבים רק לישראל והי' לו לומר ועשית עמה מלחמ'. ואם אין כוונת המאמר לציווי רק הוא מוסב על מלת ואם שאם לא תשלים עמך רק תעשה עמך מלחמ' גם זה מוקשה כי בהעדר השלום לבד גם אם לא תעש' עמך מלחמ' מהראוי לישראל להלחם עלי' כמו שאמר בראש הפרש' כי תקרב אל עיר להלחם עלי'. לזה אמרו ז"ל שכוונת הכתוב שאין כאן אמצעי בין מלחמ' ובין שלום שאם לא תשלים עמך אז בוודאי תעש' עמו מלחמ' ועל כרחך לא תוכל להניח' ולילך:

(ד"ה וצרת) ר"ל כאן הוא גזרת מאמר זה ואינו מוסב על מלה התנאית ואם. לומר שאם לא תשלים עמך ותעש' עמך מלחמ' ואתה תצור עלי'. ויהי' הגזר' בפסוק שאחריו ונתנה ד' אלקיך בידך. ר"ל אז יתן אותם ד' בידך לפי שבאמת שאם לא תשלים עם ישראל החוב' עליהם להלחם עמה ולא רשות וע"כ וצרת הוא הגזר' וההמשך ממלת התנאי ואם. ור"ל ואז תצור עלי'. אבל ממה שלא אמר הכתוב ותלחם עלי' וכי בא הכתוב להורות לנו סדר המלחמ' אם ע"י בנין מצור או דרך אחר לזה אמרו ז"ל שהכוונ' להתיר לנו המצור אם יהי' ההכרח שלא נאמר שאף שבא הציווי בפסוק שאחריו להרוג כל זכר אבל הרעבה והצמא' לא הותר לנו כי טובים חללי חרב מחללי רעב ותחלואים הבאים עקב המצור. לזה אמר הכתוב שגם זה חוב' אם ההכרח לזה:

יג אם מאמר וצרת עלי' הוא גזרה כמבואר בסמוך ע"כ גם המחמר ונתנ' וגו' אינו מוסב על מלה התנאית ואם. שבראש פסוק הקודם וע"כ הוא להבטחה ודבוק עם וצרת עלי' שבסוף פסוק הקודם. ר"ל אז תצור עלי' ואתה תהי' בטוח בלי ספק. שיתנה ד' אלקיך בידך אם תשמור התנאי הנזכר לפני זה דהיינו שבראשיתך תפתח בשלום ואם לא תשלים עמך תלחם עלי'

יז לא חשב כאן רק ששה עממין ובאמת שהמצוה הזאת נוהגת בשבעה עממין. לכן בא כאן כאשר צוך ד' אלקיך לרבות הגרגשי ופרט הכתוב רק קצתן והיותר כלל בכלל כאשר צוך:

יח אינו ר"ל גירות ממש שזה אינו צריך הכתוב ללמדנו. אבל הכוונ' גירות דבני נח. אינו עובד ע"ז ואוכל נבילות שבהשבע' עממין אינו מספיק השלמה לבד רק שיקבלו עליהם להיות גר תושב. מדברי הרא"ם ז"ל:

יט (ד"ה רבים) בסוף הדבור. ובמלחמת הרשות הכתוב מדבר. ור"ל כדתניא בספרי לתפשה ולא לשובתה ואי במלחמת מצוה לשובתה מצירין עלי' ולא לתפשה בלבד מדברי הרא"ם ז"ל:

כ לשון ירידה אינו נופל כאן אבל הוא מענין רדוי ומרדות וכן תרגום אונקלוס עליו השלום ותבני כרכומין על קרתא די היא עבדה עמך קרב עד דתכבשה ותרגם לפי הטעם כי עיר כבושה היא כפופה תחת יד הכובש והוא רודה בה וא"כ מלת רדתה בפסוק שלפנינו הוא מענין לא תרדה בו בפרך:

פרק כא

ב ולכן לא אמר זקני העיר כמו שאמר בפסוק ג' וד' אבל זקניך משמעו שמדבר כלפי ישראל זקנים המיוחדין לכל ישראל והם סנהדרי גדולה שהם זקני ישראל בכלל ולא זקני עיר בפרט. ובסוטה פ' עגלה ערופה תנן זקניך שנים ושופטיך שנים הרי כאן חמשה (לפי שאין ב"ד שקול) מדברי הרא"ם ז"ל בתוספת ביאור:

(ד"ה ומדדו) בפסוק לא נזכר רק סוף המדה ולא ראש המדה ומן הסברא אמרו ז"ל שראש המדה מן החלל מדברי הרא"ם ז"ל:

(ד"ה אל) ר"ל שהמדידה אינה חובה אלא לידע על ידה איזו עיר היותר קרובה אל החלל שעלי' לבדה מצות הבאת העגלה כמ"ש בפסוק שאחריו והי' העיר הקרובה וגו' ולקחו וגו' עגלת בקר אבל אם נמצא החלל בצד עיר שאין ספק בה שהיא היותר קרובה אין צורך למדידה כלל מדברי הרא"ם ז"ל:

ד (ד"ה וערפו) פי' וערפו יסירו ערפה ואע"פ שהוא מן הקל הנה כמוהו לא תזמור תסיר הזמורה מדברי הרא"ם ז"ל

ז ר"ל שאין זקני ב"ד אומרים מאמר זה בשם אנשי העיר ובשליחותם כי מאין הם יודעים שאין הרוצח מאנשי העיר ההיא וע"כ שמאמרם זה ידינו וגו' הוא לנוכח עצמם ממש לכן הקשו ז"ל בדרש וכי עלתה על נב וכו':

בא"ד הכהנים אומרים כפר. דהא לעיל פסוק ה' נאמר ונגשו הכהנים וגו'. ולא נזכר מה יעשו או יאמרו בגשתם. לכן מן הסברא שמאמר זה כפר לעמך וגו' מפי הכהנים נאמר שאחרי שזקני ב"ד אמרו היותם נקיים מדם הזה שאין זה בגרמתם אז ענו הכהנים

שבהם תלוי' הכפרה ואמרו אחרי היותם נקיים כפר א"כ לעמך ישראל ולא יהיו הנקיים נתפשים במיתתו:

ח ר"ל שזהו מאמר הכתוב ואינו ממאמר הכהנים. והודיענו הכתוב שאחרי המעשה הזה ונכפר להם הדם:

סדר תצא

י (ד"ה ושבית) שהי' לו לומר ושבית שבי מאי שביו וע"כ ללמד שהותר יפת תואר מכל הנמצא בעיר ההיא אף שהם כנענים וכמו שהדין בעיר שהשלימה מערי שאר האומות שהכנענים הנמצאים בתוכה נידונים כמותם להחיות כולם האנשים והנשים והטף כמו שפירש"י ז"ל שופטים כ' פסוק י"א והוא נלמד ממ"ש שם והי' כל העם הנמצא בה יהי' לך למס וגו'. הוא הדין נמי שהכנענים הנמצאים בעיר משאר האומות שלא השלימה שנידונים כמותם להחיות נשיהם וטפם:

יא והוא כדתניא פ"ק דקידושין לא דברה תורה אלא כנגד יצר הרע וכו' ופירש"י ז"ל יפת תואר משמע מתוך שמתגרה בו יצרה מחמת יופי' התירה לו ובקושי וכו' עכ"ל. ודע דהא דאמרינן לא דברה תורה אלא כנגד יצר הרע. אינו אלא בביאה ראשונה אבל בביאה שני' שאינה מותרת אלא לאחר כל המעשים האמורים בפרשה (כמו שנאמר להלן ואחרי כן וגו' ובעלתה) וכיון שנעשו בה תנאי הגירות הרי היא מותרת לו ע"פ הדין. אבל יש בזה שיטות ויוקדם תחלה מימרא דש"ס קידושין וזה תוארה איבעיא להו כהן מהו ביפת תואר רב אמר מותר ושמואל אמר אסור בביאה ראשונה כ"ע ל"פ דשרי דלא דברה אלא כנגד יצה"ר כי פליגי בביאה שני' רב אמר מותר הואיל ואישתרי אישתרי ושמואל אמר אסור דהא גיורת לכהן לא חזיא א"ד בביאה ב' כ"ע ל"פ דאסור דגיורת לכהן אסורה כי פליגי בביאה א' רב אמר מותר דהא לא דברה תורה כו' ושמואל אמר אסור כל היכי דקרינן בי' והבאתה אל תוך ביתיך קרינן בי' וראית בשבי' וכל היכי וכו'. ותו הביא שם בש"ס ברייתא ת"ר וראית בשבי' וכו' ולקחת לקוחין יש לך בה (ופירש"י ז"ל קידושין תופסין ואעפ"י שהיתה נכרית שהרי אינה מתגיירת מדעתה) והבאתה מלמד שלא ילחצנה במלחמה (פירש"י לבוא עלי') ע"כ הש"ס הצריך לענינינו. והנה שטת התוס' ז"ל היא השיטה היותר מרווחת דביאה ראשונה מותר לבוא עלי' במלחמה כיון דלא דברה תורה אלא כנגד יצה"ר ואם נאמר שאסור במלחמה עד שיפייסנה ויביאנה לביתו איך יקר יצרו ותאוותו בכך אבל ביאה שני' אינה מותרת אלא לאחר כל המעשים תנאי הגירות. ולפי שטה זו יובן שפיר ההבדל שבין ביאה ראשונה לשני' ועל החלוק

הזה מיוסד מחלוקת רב ושמואל גם לפי הלשון הראשון. דפליגי בביאה שני' וא"ש נמי לשטה זו הא דאיתא בפ"ק דסנהדרין תמר בת יפ"ת היתה ולפיכך היתה מותרת לאמנון כדכתיב דבר נא אל המלך כי לא ימנעני ממך ע"כ ור"ל די"ל שדוד בא על מעכה (אם אמנון ותמר) במלחמה ביאה ראשונה והיתה מתעברת מיד מביאה זו שהיתה אז עדיין נכרית ולא היתה א"כ תמר בת דוד שבנך מן הנכרית אינו קרוי בנך אלא בנה ולא היתה אחות אמנון אלא שלפי שטה זו מה שאמרו בברייתא מלמד שלא ילחצנה במלחמה אינו ר"ל לבוא עלי' כפירש"י ז"נ אלא ר"ל שלא ילחצנה במלחמה להתחיל למנות ירח ימים לעשות סדר הפרשה עד שתהי' בביתו זו היא שטת רת"ם ז"ל בתוס' ושטת הרמב"ן ז"ל שלא ילחצנה במלחמה אבל מביאה אל העיר ובא עלי' שם לשבור לבו הזונה ואחר הביאה הזו תאסר עליו עד מעשה סדר הפרשה דהיינו תנאי הגירות. ובזה ג"כ יתיישב הכל (וגם מורווח יותר לפי דרך זה לשון הברייתא שלא ילחצנה במלחמה) ולא יקשה איך יאסור נבוא עני' במלחמה והרי לא דברה תורה אלא כנגד יצה"ר שלא יקשה קושיא זו אלא לפי מה שהבינו התוס' מפירש"י שאסור לבוא עני' ביאה ראשונה עד אחרי כל המעשים הנעשים במשך ירח ימים אבל הוא נקל מאוד לכבוש היצר עד יביא אותה לביתו. והנה שטה זו היינו יכולין לכוון ג"כ בפירש"י במה שפירש מלמד שנא ילחצנה במלחמה לבוא עלי' אך ממ"ש רש"י ז"ל כאן בחומש בדבור שלפנינו אבל אם נשאה סופו להיות שונאה וכו'. דמשמע דקאי אביאה קמייתא שהרי לפני זה אמר אם אין כו' ישאנה באיסור ועלה כתב בתר הכי אבל אם נשאה וכו'. והנה פרשת כי תהיינה וגו' נסמכה לפרשת יפ"ת שהיא אצלו אחר כל המעשים וע"כ דביאה קמייתא לשטת רש"י ז"ל אינה אלא לאחר כל המעשים ועכ"פ שטת הרמב"ן ז"ל הוא ג"כ דביאה א' הותרה בגיות. השיטה השלישית הוא מה שהבינו התוס' ז"ל מפירש"י שביאה ראשונה אינה מותרת ג"כ רק בגירות אחרי שמביאה לביתו ועשותה כל סדר הפרשה ירח ימים ולכן תמהו עליו התוס' ז"ל תמיהות גדולות א' הרי לא דברה תורה אלא כנגד יצה"ר ואיך ישקיט רוחו הא איכא יצה"ר במלחמה ובביתו עד ירח ימים. ב' א"כ מה חילוק יש בין ביאה ראשונה לשניה דמחלק בהו הש"ס לעיל בפלוגתא דרב ושמואל (וזה באמת אינה קושיא גדולה דהחילוק פשוט דבביאה א' י"ל לא דברה תורה וכו' משא"כ בביאה שני') ג' שלפי שטה זו ע"כ לא בא דוד אל מעכה אם תמר עד לאחר כל המעשים שהיתה חשובה גיורת ולקוחין יש לו בה ואיך היתה מותרת לאמנון הרי היתה אחותו מאביו ואיך אמרה לו תמר כי לא ימנעני ממך. והנה בתוס' יישבו הקושיא הראשונה והשלישית. דלענין קושיא ראשונה י"ל דאף שצריך להמתין מלבוא עלי' פעם ראשונה עד ירח ימים י"ל

שיש כאן בטול היצר ע"י שיש לו פת בסלו שסופה להיות מותרת לו לאחר כל המעשים. ולענין קושיא ג' י"ל שלא היתה תמר בת דוד אלא בת מעכה לפי שקודם לכן היתה אמו מעוברת והא דכתיב כי כן תלבשנה בנות המלך מעילים לא משום שהיתה בתו אלא לפי שגדלה בביתו של דוד עם בנות המלך. ולענין קושיא שלישית לא תירצו התוס' ז"ל כלום וכבר כתבתי שאין זה קושיא כ"כ. שעיקר החילוק דבביאה א' יש תגבורת היצר אבל בביאה שני' לח תקיף יצרי' וכ"כ הרא"ם ז"ל. והנה נשמט מלעיל מה שהקשו התוס' ז"ל עוד קושיא רביעית לשטה זו מהא דאיתא שם בברייתא לא דברה אלא כנגד יצה"ר מוטב שיאכלו בשר תמותות שחוטות (ר"ל בשר מסוכנת שחוטה שהוא מאוס כדכתיב ולא בא בפי בשר פגול) ואל יאכלו בשר תמותות נבלות ואמאי קרא לה בשר תמותות הרי כבר נתגיירה. ותירצו ז"ל דהא נמי לא קשיא די"ל לפי שמגיירה בע"כ ואינה גיורת גמורה קרי ליה בשר תמותות ע"כ. והנה הצגתי לפניך כל השטות וצריך לבאר עוד דמדאצטריך קרא להתיר יפ"ת מכלל דהבא על הכותית אפי' שלא לשם אישות רק דרך זנות איכא איסור מן התורה. וזהו באמת דעת קצת גדולים כמ"ש בבאר הגולה מש"ע אבן העזר סי' ט"ז אבל להפוסקים דאין אסור מן התורה רק דרך חתנות ולא דרך זנות. ומכ"ש להפוסקים דגם דרך חתנות אין כאן אסור מן התורה רק בשבעה אומות בגירותן ובגיותן לית להו חתנות צ"ל כמ"ש הרא"ם ז"ל או דאיצטריך קרא להתיר אשת איש כמ"ש רש"י ז"ל בדבור הסמוך שאחריו או דאיצטריך קרא להתיר אפילו לבוא עלי' במלחמה בפרהסיא אך לשטת רש"י ז"ל שאסור לבוא עני' במלחמה צ"ל כשנוייא קמא: (ד"ה אשת) כבר כתבתי לעיל בשם הרא"ם ז"ל שלדעת קצת פוסקים צ"ל שמה שהצריכה תורה להתיר יפ"ת הוא רק משום אשת איש אבל באמת אף לשאר הפוסקים הדין כן. שהתירה התורה אפילו אשת איש שהרי הוא ברייתא ערוכה בפ"ק דקדושין ולדידהו נפיק הך היתרא מדכתב אשת יפת תואר ולא כתב יפת תואר לחודא כמ"ש הרא"ם ז"ל. ודע עוד דהא דצריך קרא לרבויי אשת איש אף דקיי"ל דאין אישות לעכו"ם דנפקא לן בסנהדרין מקרא דאשר ינאף את אשת איש אשת רעהו פרט לאשת אחרים כבר תירצו התוס' ז"ל בקדושין שם דמ"מ איכא איסור עשה מודבק באשתו ולא באשת חבירו ולהכי איצטריך קרא למישרייי' בשבי':

יב הוא פלוגתא דר"א ור"ע בפ' החולץ ביבמות דר"א פירש ועשתה תקוץ צפרני' ואליבי' פירש"י ז"ל בפרשת בראשית בפסוק ויעש אלקים את הרקיע תקנו על עמדו כמו ועשתה את צפרני'. ור"ע פירש ועשתה תגדל ואליבי' פירש"י ז"ל כאן תגדלם עכ"ל הרא"ם ז"ל. ובאמת נ"ל שגדול הצפרנים הוא תקון בעד הצפרנים וניוול לגוף והעברת הצפרנים הוא

תיקון לגוף והריסה אל הצפרנים הרי לפ"ז אין הכרע כלל מלשון רש"י בסדר בראשית אליבא דמאן מהנך תנאי פירש דבין למר ובין למר הוא מענין תקון אלא דלר"א הפירוש בצד היותו תקון לגוף ולר"ע הפירוש מצד היותו תקון לצפרנים זה מה שי"ל בדעת רש"י ז"ל. אבל הרמב"ן ז"ל כתב דלר"א פירוש ועשתה מענין צמיחה כמו ועשת את התבואה וגו'. והנה רש"י ז"ל פירש כאן כשטת ר"ע תגדלם לפי שהפירוש הזה יותר קרוב לפשוטו של מקרא א' כמו שפירש ר"ע טעמו של דבר דכמו שמעשה הגלוח הנאמר בראש הוא ניוול כן מעשה הצפרנים הוא ניוול. ב' דכל סדר הנהגתה הוא ניוול ובכתה את אבי' וגו' והסירה את שמלת שבי' וגו' (וטעמו של ר"א בברייתא שם דמה מעשה הראש העברה אף עשיית צפרנים העברה) לכן יתפרש גם עשיית הצפרנים לניוול:

יג (ד"ה וישבה) דמאמר זה נראה מיותר שהרי כבר אמר למעלה והבאתה אל תוך ביתיך ולא הי' לו לומר אלא והסירה וגו' מעלי' ובכתה וגו' לכך דרשו ז"ל דהכוונה וישבה בביתך ביתך המיוחד לך. שמשתמש אתה שם תדיר וגם זה לניוול כמו שהולך ומפרש להלן מדברי הרא"ם ז"ל:

בא"ד רואה בניוולה וכו'. הנה טעם הניוול הזה לדעת רז"ל כדי שתתגנה עליו ולא ישאנה לפי שהגירות הוא בהכרח ולמפרשים ז"ל טעם אחר בצורך הניוול הזה הובאו ברמב"ן ז"ל ואלו ואלו דברי אלקים חיים וכוונות הרבה במצוה אחת:

יד לא הי' לו לומר מלת והי' אלא ואם לא חפצת בה כמו ואם אמור יאמר העבד וגו' אבל מלת והי' הוראתה לרוב ההחלט כי כן יהי'. לכן מדרך חז"ל לדרוש בכל מקום מלת והי' האמורה אצל מלת ואם שהוא מלה מורה שלילת ההחלט כמו שדרשו רז"ל בפסוק והי' אם שמוע תשמע אם שמוע בחדש תשמע בישן ומלת אם שהוראתה התנאי מחובר עם שמוע ומלת והי' שמורה ההחלט מחובר עם תשמע שהנמשך תשמע בחדש הוא החלטי וע"ד זה דרשו ז"ל גם כאן שבמלת והי' יש רמז לאיזה ענין מוחלט הנופל כאן והוא השנאה כן נ"ל בזה:

טו ר"ל כמו שדרשו ז"ל בספרי הובא בראב"ם וז"ל פי שנים בו (ר"ל כאלו הוא עצמו פשוט ונוטל פי שנים כנגד עצמו ר"ל כנגד שני פשוטים) או פי שנים בכל הנכסים הרי אתה דן הואיל ונוחל עם א' ונוחל עם חמשה מה מצינו כשנוחל עם אחד פי שנים בו (ר"ל שהפשוט נוטל שליש הנכסים והוא נוטל כנגד שני פשוטין שני שלישי נכסים) אף כשנוחל עם חמשה פי שנים כאחד מהם (וחולקין הנכסים לששה חלקים ונוטל הבכור שני ששית נכסים והם כ"א ששית נכסים) או כלך לדרך זה וכו' עכ"ל הספרי:

(ד"ה בכל) אם הי' ביאור פי שנים שהבכור נוטל תמיד שני שלישי נכסים והיותר יחלק בין האחין דהיינו פי שנים בנכסים ע"כ פי שנים דבוק עם בכל אשר ימצא לו דהיינו שיתן לו פי שנים בכל הממון הנמצא לאביו אבל לפי שכבר הכריח בספרי שאין הדין כן רק שפירוש פי שנים כנגד שני אחין ע"כ שאין פי שנים דבוק עם בכל אשר ימצא וגו' רק הוא ענין אחר לעצמו ללמד שאין הבכור נוטל בראוי כבמוחזק ופירוש ראוי נכסים שנפלו מאחד ממורישי אביו נאחר מות אביו וכן מלוה בלתי משכון מטלטלי שבזה חולק הבכור עם הפשוט בשוה מדברי הרא"ם ז"ל:

יח (ד"ה ויסרו) כדתנן פ' בן סורר ומורה מתרין בו בפני ג' ומלקין אותו ופריך בגמ' ל"ל ג' בתרי סגי ומשני ה"ק מתרין בו בפני ב' (פירש"י דבעינן עדי התראה ושעבר על התראתו ואין אביו ואמו נאמנים עליו להורגו) ומלקין אותו בפני ג' (פירש"י כלומר ואח"כ יביאהו לפני ב"ד ושליח ב"ד מלקה אותו) ויליף התם ר' אבהו מלקות בבן סורר ומורה דלמדנו יסרו מבן (דכתיב בן סורר ומורה) ובן מוהי' אם בן הכות הרשע (וע"ד זה גמרינן ג"כ מלקות במוציא ש"ר. דלמדנו ויסרו דמש"ר מויסרו דבן סורר ומורה ויסרו מבן וכו') מה להלן מלקות אף כאן מלקות:

כב (ד"ה ותלית) הוא פלוגתא דר"א וחכמים בסנהדרין דלר"א כל הנסקלין נתלין שנאמר כי קללת אלקים תלוי מה מגדף שבסקילה נתנה אף כל שבסקילה נתלה ולחכמים אינו נתלה אלא מגדף ועע"ז מה מגדף שכפר בעיקר נתלה אף כל שכפר בעיקר דהיינו עע"ז לאפוקי שאר נסקלין הבא על הבהמה והזכור וכיוצא:

כג כבר נזכר לעיל שרש"י ז"ל פי' אליבא דר"א דס"ל כל הנסקלין נתנין ולדידי' יתפרש מאמר זה כפשוטו. כי בזיון אלקים הוא התלוי שיאמרו מפני מה נתלה זה מפני שברך את השם וכן מפני שעע"ז והאמין שכוכב זה עשה אות ומופת פלוני וכל זה כביכול גנאי כלפי השי"ת אבל לחכמים דס"ל כל הנסקלין נתלין וא"כ מה קללת אלקים יש כאן אם יאמרו הבריות שפלוני נתלה מפני שבא על כלתו וכיוצא לכך פירש"י ז"ל דאלייהו פירשו ז"ל משל לשני אחים תאומים וכו'. ומ"מ לא יקשה שאחרי שפירוש כי קללת אלקים תלוי לפי שאדם עשוי בדמות דיוקנו של מלך מאין לנו שכל הנסקלין נתלין הא עיקרא דמילתא לא גמרינן לה גם לחכמים אלא ממגדף שבסקילה דז"א דמ"מ משמועתא דקללת אלקים מורה ברכת השם יותר משאר עבירות וממה שהוציא הכתוב בלשון זה משמע שבא ללמדנו בעצם וראשונה על המגדף. כדי ללמד מזה לכל הנסקלין. והנה הרמב"ן ז"ל טען ואמר שאין משל זה דשני אחים תאומים כפשוטו ויש לו סוד ובאמת שכפשוטו אין נופל משל זה כלל כלפי השי"ת. והכתוב אמר ומה דמות תערכו לו ויש

להמליץ קצת ולהסביר להשכל משל זה לשטת רש"י ז"ל שלפי שמכל הברואים השפלים שמתחת גלגל הירח האדם הוא הבריאה היותר נכבדת והקרוב אל בוראו יותר מצד אור השכל המאיר בו. והשכל נקרא דיוקנו של מלך מצד זה נאמר כי קללת אלקים תלוי שעצם כזה הקרוב למלך נתלה בבזיון אבל אם הענין הזה ניתן לאמרו מצד צורת המשל אבל מ"מ חומר המשל משל לשני אחים תאומים וכו' רחוק מן צורת הנמשל. ויש לו סוד כדברי הרמב"ן ז"ל והוא ידוע ונגלה לשרידים כמוהו:

פרק כב

א ר"ל לפי פשוטו מלת האזהרה לא דבוקה עם והתעלמת לא תראה ותתעלם כלומר כשאתה רואה אינך יכול להתעלם אבל מ"מ רז"ל דרשו שרמז יש כאן פעמים שאתה מתעלם ר"ל ועל צד הרמז הזה באה מלת האזהרה לא. דבקה עם פעל תראה ולא סמכה לפעל והעלמת. אבל בכל זה הדרש לא יכחיש פשוטו של מקרא כי כן הוא מנהג הלשון לסמוך מלת האזהרה לפעל הראשון לקשוט הלשון ותקונו אם פעל הראשון הוא תנאי האזהרה של פעל השני כמו במשפט הבא בפסוק שלפנינו שאין המצוה לחזר אחרי אבדת חבירו אם אינו יודע היכן היא אבל המצוה שבראותו אבדת חבירו להשתדל להשיבה אליו והי' יכול לומר כי תראה את שור אחיך או שיו נדחים לא תתעלם מהם אבל מנהג הלשון לסמוך מלת האזהרה לפעל הראשון לפעמים לתפארת ולכך נהג בכתוב שלפנינו ג"כ מנהג זה כדי לרמז פעמים שאתה מתעלם דהיינו זקן ואינו לפי כבודו שהוא לפי חשיבות המוצא וערך האבדה שאם הוא איש כזה שגם אם אבדה לו דבר כזה לא הי' טורח להשיבו לביתו ולא הי' מזלזל בכבודו לא חייבתו תורה לחוס על של חבירו יותר משל עצמו והכל לפי כבוד האיש וערך האבדה. וכן מותר להתעלם אם היתה מלאכתו מרובה משל חבירו שיפסיד ע"י טפול באבדת חבירו במה שהוא בטל ע"י זה ממלאכתו ושכר מלאכתו יותר משיווי אבדת חבירו לא חייבתו תורה ג"כ לאבד את שלו ולהציל של חבירו כי אפס לא יהי' בך אביון כתיב אבדתך קודמת לשל חברך אבל אם אין שכר מלאכתו מרובה משל חבירו רק פחות חייב להשיב' והבעלים משלמין לו שכר מלאכתו. ויש בזה חלוק דינים כמבואר בגמרתנו:

ב ר"ל שלרמאי אפילו בסימנין אין מחזירין כמבואר בש"ס:

(ד"ה והשבותו) ר"ל דמאמר זה נראה מיותר שכבר אמר למעלה השב תשיבם וגו' וללמד בא שתהא השבה:

ד כן הוא בש"ס דמציעא דנופלים דרמו אינהו וטעונייהו באורחא משמע אבל קרא דרובץ תחת משאו דטעינייהו עלייהו משמע ובפריקה קא מיירי:

ה בש"ס פרק שני נזירים מייתי פלוגתא דתנאי דת"ק דראב"י ס"ל שאין הכוונה כפשוטו שלא ילבש הגבר שמלת אשה ואשה שמלת איש אפילו שיהי' ניכר המין אם זכר אם נקבה אם לובש איזה מלבוש המיוחד למין זולתו שהרי נאמר אח"כ בטעם הדבר כי תועבת וגו' ומה תועבה יש בזה (וגם לרבנן דפליגי אדר"ש ולא דרשי טעמא דקרא מ"מ הרי כאן מפורש הטעם במקרא) וע"כ הכוונ' שלא יחליפו הזכר והנקב' מלבושיהם זה בזה באופן שלא יוכר המין ובזה יכול לבוא לידי תועב' (שיתייחדו הזכר והנקב' ויבוא לידי הרגל דבר כן נ"ל הפירוש ואין ר"ל שאין כאן לאו אלא אם ישבו בלבושים מחולפים אלו הזכר בין הנקבות או הנקבה בין הזכרים) וראב"י ס"ל דאף אם לובש הזכר בלבוש אחר המיוחד למין הנקבה או להפך. יש כאן לאו אף שניכר המין. וצ"ל לדידי' דמעש' זו גופא תועב' היא כיון שיצוייר במעשה זו אופן שהוא תועבה ובכלל זה גם המעביר שער בית השחי ובית הערו' שהוא תקון המיוחד לנשים לבד. והנה בלשון ראשון פירש"י ז"ל אליבא דת"ק דר"א ב"י ולד"א פי' אליבא דר"א ב"י ומבואר:

(ד"ה כי תועבה) הוא לת"ק דראב"י ולא לראב"י מדברי הרא"ם ז"ל והוא פשוט:

ו (ד"ה לא תקח) והוא כדתנן בפרק שלוח הקן היתה מעופפת (ר"ל לאפוקי רובצת) ואין כנפי' נוגעות בקן פטור מלשלח ע"כ. ופירוש לא תקח האם על הבנים לא תקח האם בעודה על הבנים והכרח דרש זה ממ"ש והאם רובצת וגו' ומשמע דעכ"פ בעינן דומיא דרובצת שיהיו כנפי' נוגעות בקן:

ז ר"ל ולכך בא מתן שכר הארכת ימים במצו' קלה זו יותר מבמצות החמורות דבא ללמד מכאן ק"ו למתן שכרן של מצות החמורות מדברי הרא"ם ז"ל ומה נעים הערתם ז"ל:

ח (ד"ה כי יפול) כן הוא בש"ס עדיין לא נפל והכתוב קראו נופל וכה"ג דרשו ז"ל בפסוק על פי שנים עדים יומת המת:

ט ר"ל שלא אמר הכתוב לא תזרע בכרמך כלאים והי' משמעו שלא יזרע כלאים בתוך הכרם והשתא דכתיב לא תזרע כרמך כלאים משמע שהכרם עצמו נזרע עם הכלאים דהיינו חטה ושעורה וחרצן וה"ה כל שני מינים עם החרצן עכ"ל הרא"ם ז"ל. וכוונתו דוודאי גם אי הוה כתיב לא תזרע בכרמך כלאים נמי הוה משתמע דבעי שלשה מינין דשדך לא תזרע כלאים משתמע שפיר שני מינין דשדה שאינה זרועה מיקרייא נמי שדה אבל כרם לא מיקרי אא"כ נטוע בתוכו חרצן. אבל ר"ל דאי הוה כתיב לא תזרע בכרמך כלאים הי' משמעו לאסור גם אם הכרם נזרע כבר ואח"כ זרע בתוכו שני מינים אחרים אבל השתא דכתיב לא תזרע כרמך כלאים משמעו שהכרם נזרע עם כלאי שני מינין אחרים ביחד. ותניא בספרי הובא ברא"ם ז"ל מה אני צריך והלא כבר נאמר שדך לא

תזרע כלאים מלמד שכל המקיים כלאים בכרם עובר בשני לאווין משום כלאי זרעים ומשום כלאי כרם ע"כ ואינו עובר משום שני שמות אא"כ זרע שלש' מינים הנ"ל בבת אחת ואילו הי' כתוב לא תזרע בכרמך כלאים הי' עובר משום שני שמות גם אם הכרם נזרע כבר ואח"כ זרע בתוכו שני מינין:

(ד"ה פן תקדש) וענין הקדושה במקומות הללו הוא הרחוק וההבדל:

י ר"ל וחרישה לאו דוקא וכן שור וחמור לאו דוקא:

יב ר"ל דבבגד של פשתן עושה תכלת ומגו דתכלת פוטר. לבן של צמר נמי פוטר ומגו דלבן של צמר פוטר בבגד פשתן לבן של פשתן פוטר נמי בבגד צמר:

יב ר"ל שהכתוב מרמז הערה זאת שעבירה גוררת עבירה במה שהוסיף תיבת ושנאה שלא הי' לו לומר אלא ובא אלי' ושם לה וגו':

יוד דממה שאמר את האשה הזאת שהוא כנוי הרומז על הגוף הנוכחי. משמע שהאשה נצבת עמו בב"ד:

טו דזה משמע ששניהם נקראים לב"ד האב והאם כדי לעמוד על המחקר והטעם שמתחלה נקראין שניהם. מי שגדלו וכו':

יז שמאמר ופרשו השמלה נראה מיותר ולא הי' לו לכתוב אלא ואלה בתולי בתי ולישתוק ומשום זה פירש"י ז"ל שפירשו ז"ל המאמר בדרך משל שיחוורו הדברים כשמלה. אבל הרמב"ן ז"ל טען בזה ואמר שלא דרשו זה אלא למ"ד דמש"ר חייב אעפ"י שלא בעל (ומ"ד זה מפרש הפרשה ואקרב אלי' וגו' ואלה בתולי בתי וגו' בדרך אחר כמבואר בגמרת כתובות) ולמ"ד זה ע"כ ופרשו השמלה בד"מ אבל למ"ד דבעינן בעל דוקא. מאמר ופרשו השמלה יתפרש כפשוטו כי זאת לפנים בישראל מכניסין החתן והכלה והעדים הן השושבינין משמרין להן מבחוץ (שלא ינהגו מנהג רמאות) ובודקין אותן (פן תביא היא דם צפור) ובעת הפרדם נכנסין השושבינין ולוקחין השמלה לראות אם יש בה דמים ואבי הנערה ואמה הם שלוקחין השמלה מיד השושבינין ומביאין לב"ד כדי להראות שאלה בתולי בתם עכ"ל ז"ל:

יח כבר ביארתי לעיל בפרשת בן סורר ומורה שלמדנו יסרו מויסרו ויסרו מבן ובן מוהי' אם בן הכות הרשע

כ דע"כ מוציא ש"ר שמדבר בו הכתוב היינו בעדים. דאם לא הביא עדים שזנתה תחתיו אין ממש בדבריו הרי לא הי' שם התראה ועוד אימור קודם ארוסין נבעלה מדברי הרא"ם ז"ל ופשוט:

כא (ד"ה לזנות) וחסר בית השמוש כמנהג הלשון:

(ד"ה אנשי) דמצות סקילה באמת בעדים כמ"ש יד העדים תהי' בו וגו' אבל הכוונה במעמד כל אנשי עירה:

כב ר"ל דתיבת המספר שניהם נראה מיותר ומנינא למה לי הרי פרט אח"כ האיש השוכב וגו' והאשה. אבל בא לרבות שיהו שניהם שווין בהנאה ולהוציא מעשה חדודין שהאיש לבדו נהנה ולא האשה ובזה גם האיש פטור ממיתה מדברי הרא"ם ז"ל:

(ד"ה גם) דכל אתין וגמין רבויין וכתב הרמב"ן ז"ל שהנוסחא האמתית הבאים מאחוריהם ולא הבאים אחריהם שהרי אינו מדבר כאן בבתולה וא"כ מה לי ראשון ומה לי שני ומה צורך לרבות וצריך לגרוס הבאים מאחוריהם דהיינו ביאה שלא כדרכה אלו דבריו ז"ל:

כג דמלת בעיר מיותרת ולא הי' לו לומר אלא ומצאה איש ושכב עמה אבל בא לרמז שפרצה קוראה לגנב ויציאתה גרם לה. וכבר הארכתי בסדרים הקודמין שהספור המותרי הוא לעורר על איזה בחינה שבו קחנו משם:

כז בסוף הדבור ורבותינו דרשו. ז"ל הברייתא (הובאה בפרק כל שעה ובסנהדרין פרק בן סורר ומורה) מה למדנו מרוצח לנערה המאורסה אלא הרי זה בא ללמד ונמצא למד מה רוצח יהרג ואל יעבור. אף גלוי עריות יהרג ואל יעבור ומה כו':

פרק כג

א ר"ל מדכתיב לא תקח דמשמע לשון לקוחין שהן קדושין מכלל שהאזהרה הזו מדברת בקדושין דאי לביאה אתי ליכתוב לא יבוא איש אל אשת אביו או לא יגלה כנף אביו או ערות אשת אביו. וכה"ג דרשו חז"ל מכח הכרח זה דגבי אחות אשה נמי כתיב לשון קיחה ואשה אל אחותה לא תקח. שמדבר נמי בענין קדושין. והנה בקדושין פרק האומר דילמא ללכתחלה הוא דאתי' (ר"ל שאינה אלא אזהרה שלא יקדשנה לכתחלה. אבל אי קדיש קדושין תופסין בה) ומשני כתיב קרא אחרינא והיתה לאיש אחר ולא לקרובים (והוי' ל' קדושין) ומכאן מפיק הש"ס שם דאין קדושין תופסין בחייבי כריתות דגבי אשת אב ואחות אשה אית לן תרי קראי חד רא תקח ואידך והיתה לאיש אחר ולא לקרובים (וכמו שפירש"י ז"ל שם) דמסברא יש לנו לומר דאחות אשה ואשת אב. דאשכחן בהו דאזהר על יהו קרא לכתחלה הדר כתב עלייהו והיתה לאיש אחר דאפי' דיעבד לא תפסו בהו קדושין. אבל שאר קרובים דלא אשכחן בהו אזהרת קיחה לכתחלה לא קאמר עלייהו דלא תפסי בהו דיעבד) ושאר קרובים שבכרת ילפינן מהיקשא דרבי יונה דאמר קרא (בסוף פרשת עריות באחרי) כי כר אשר יעשה מכל התועבות האלה ונכרתה. הוקשו כל העריות זה לזה וילפינין מאחות אשה (ומאשת אב לא ילפינן דהא אשת אב הוא בכרת

וסקילה ואכתי חייבי כרת לחוד מנ"ל) מה אחות אשה בכרת ואין קדושין תופסין בה אף כל וכו':

(ד"ה ולא יגלה) ר"ל דלאו זה בא להזהיר על שומרת יבם של אביו ולעבור עליו בשני לאוין. ואין להקשות כיון דסוף סוף מוקמינין בלאווי יתירא נוקי תרוייהו באשת אביו ולעבור עלי' בשני לאווין, די"ל דלאו הכי אורחא למיסמך תרווייהו ראווי בחד קרא ולהכי מוקמינין לה בשומרת יבם של אביו. כר ראו לענין אחר. ועוד י"ל דיותר מסתבר לאוקמי בשומרת יבם של אביו שאף שיש כאן שני לאווין. מ"מ כל לאו הוא בשביל ענין שאין בחבירו דלא דדודתו הוא בשביל היותה אשת אחי אביו ולאו דהכא הוא בשביל היותה שומרת יבם של אביו וזה יותר מסתבר מלאוקמי תרי לאווי בשביל ענין אחד כן נ"ל:

בא"ד ולסמוך לה לא יבוא ממזר וכו'. ר"ל דאי לא כתב אלא לא יקח איש את אשת אביו לחוד ה"א דאין ממזר אלא מחייבי מיתת ב"ד דהא אשת אב בסקילה לכך סמך לה דודתו שאינו אלא בכרת. ובתוס' יבמות הובא ברא"ם כתבו וז"ל. וא"ת והא מפסיק קרא דלא יבוא פצוע דכא בנתים. וי"ל דכיון דלאו בני בנים נינהו ולא שייך מינייהו ממזר לא חשיב הפסק עכ"ל ז"ל:

בא"ד שאין בעריות וכו'. ר"ל דלא שייך כאן הך כללא דאין עונשין ומזהירין מן הדין לפי שאין בעריות כו'. וכולהו הווי להו חייבי כריתות וכ"כ הרא"ם ז"ל ופשוט

ב ופירוש פצוע דכא או פצוע או דכא. שנפצעו בציו או שנדכאו בציו. ופצוע היינו מכת חרב. מדברי הרא"ש ז"ל:

(ד"ה וכרות שפכה) ופירוש כרות שפכה ששופך ע"י הכריתה ר"ל לפי שכן טבע הגיד על ידי כריתה שופך ר"ל שותת שלא ע"י כריתה מקלח כדדייק בש"ס:

ג ר"ל אבל ממזר נושא גיורת דקהל גרים לא איקרי קהל כחכמים דר' יהודא בש"ס:

ד (ד"ה על דבר) לא כתב על אשר לא קדמו מכאן דרשו ז"ל שבא לרמז ג"כ על דבר העצה וז"ל הספרי כשהוא אומר על דבר אף על העצה א"ד הרא"ם ז"ל. והכתוב בא להסתיר הרע הזה מפני כבודן של ישראל. דדברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין:

(ד"ה בדרך) דמלת בדרך מיותר. אבל בא לעורר ההתפעלות שבו כשהייתם בטרוף להגדיל הרע שעשו וכבר העירותי על הכלל בזה בלשון וטבע הספור במקומות הרבה ודי עתה אפוא הקצור בזה:

ח ר"ל שנתן הכתוב טעם לאזהרת לא תתעב אצל מצרי ואדומי. באדומי כי אחיך הוא ואצל מצרי כי גר היית בארצו. וקושי כפול יש כאן. א' שיתחייב אזהרה זו העדר מעשה רע לישראל לבד. גם זולת טעמים הללו. ב' דמכלל נתינת טעמים הללו דשאר אומות

שלא יפור בהם אחד מטעמים האלה מותר לתעבם. וז"א כמ"ש רש"י ז"ל להלן פסוק ט'. דשאר אומות מותרות מיד לזה כתב רש"י ז"ל. שבאמת מניעת ההרעה לבד מחייבת אזהרה זו. אבל לפי שהאדומים והמצרים הרעו לישראל באשת לכן הוצרך לתת טעם אחר לאזהרה זו:

(ד"ה לא תתעב) מפורש בסמוך למעלה:

ט ר"ל שמ"מ הרע שעשו גרם להם איסור בוא בקהל עד דור שלישי. אבל שאר אומות שלא נמצא בהם מעשה רע לישראל מותרין מיד בגרותן אף שלא נמצא כהם גם הדבר הטוב במצרי ואדומי:

בא"ד הא למדת וכו'. מוסב על אזהרת ביאת עמון ומואב בקהל לעולם אף שהם בני לוט וקרובים ג"כ לישראל:

יא ר"ל וה"ה דשאר טמאים משתלחין והכתוב אחז את ההוה ורגיל:

(ד"ה ויצא) בספרי ומייתי לה בפסחים פרק אלו דברים ויצא אל מחוץ למחנה זו מחנה לוי'. ולא יבוא אל תוך המחנה זו מחנה שכינה, ור"ל דאי לא כתיבי שתי מחנות הוה מוקמינין קרא בדמסתבר טפי שיצא ממחנה שכינה. אבל עומד במחנה לוי' אינו משתלח לכך כתיבי שתי מחנות חד למחנה שכינה וחד דמחנה לוי'. ומפרש התם בש"ס דאין לפרש דהכי קאמר קרא ויצא אל מחוץ למחנה שכינה ולא יבוא אל תוך המחנה לוי' דהכי מסתבר טפי לאוקמי קרא קמא במה שפשוט יותר. וקרא תנינא לאוסופי את שאינו פשוט כל כך אתי) דא"כ קשה אכתי לא אפיקתי' עיילתי'. ר"ל דהא היוצא ממחנה שכינה בא לו למחנה לוי'. וא"כ הוצרך הכתיב להזהירו תחלה לצאת ממחנה לוי' עד שרא הזהירו מלבוא למחנה לוי' אחר שכבר יצא ממנה ואיך דלג הכתוב מצות היציאה וע"כ צריך לפרש דה"ק קרא ויצא אל מחוץ דמחנה לוי' ולא יבוא אל תוך המחנה שכינה והיינו כמו שפירש"י ז"ר שם בגמ' דר"ל שאם נטמא במחנה לויה יצא ממנה ולא יבוא משם למחנה שכינה רק למחנה ישראל. עכ"ל ופריך רבינא אימא אידי ואידי במחנה שכינה וחד לעבור עליו בעשה וחד לעבור עליו בל"ת (ור"ל שאם נטמא במחנה שכינה הוא מצוה בעשה לצאת משם ואם הוא עומד חוץ למחנה שכינה הוא מוזהר בלאו לבלי יכנס לשם) ומשני א"כ ליכתוב קרא ויצא אל מחוץ למחנה ולא יבוא אל תוכה ולשתוק. המחנה למה לי ש"מ ליתן לו מחנה אחרת. ע"כ הש"ס הצריך לענינינו וע"פ הדברים תראה שדברי רש"י ז"ל כאן ובדבור הסמוך שאחריו לפ"ר הם מוקשים כי יש לשאול א' שמלשון רש"י ז"ל נראה. שכל הפסוק הזה מדבר רק במחנה אחת הוא מחנה לוי' וכפר הלשון למיקש עלי' בעשה ול"ת כפירכא דרבינא ומחנה שכינה בק"ו ממחנה לוי'

אתיא והרי הוכיח בש"ס דע"כ קרא גופא לשתי מחנות אתי וא"צ לק"ו. ועוד אם אין המקרא מדבר רק במחנה אחת ולמיקם עלה בעשה ול"ת מנ"ל דלמחנה לוי' אתי ומחנה שכינה מק"ו אתי והדק"ל הוא פירכא דרבינא דילמא אידי ואידי במחנה שכינה ולעבור בעשה ול"ת ועדיין לא ידענו אם הוזהר על מחנה לוי'. ומה שצ"ל ביישוב זה שסובר רש"י ז"ל דלפי מה שתירין דמיתורא דהמחנה דרשינן ליתן לו מחנה שני' הדרינין רמאי דהוה גרסינן תחלה בברייתא. ויצא אל מחוץ למחנה זו מחנה שכינה. ולא יבוא אל תוך המחנה זו מחנה לוי'. ולא קשה אכתי לא אפיקתי' עיילתי' דה"פ דברייתא דאי לא הוה כתיב אלא ויצא מחוץ למחנה גרידא הוה מוקמינין בדמסתבר טפי דהוא מחנה שכינה. אכל השתא דכתיב ולא יבוא אל תוך המחנה. ש"מ מדחזר וכתב לך המחנה ליתן לו מחנה שני' דמחנה דקאמר הוא מחנה שני' היינו מחנה לוי' וכורי' קרא לעולם בחד מחנה מתוקם הוא מחנה לוי' ומחנה שכינה בק"ו אתי. דמתחלה כד הוה ס"ד דבורי' קרא דולא יבוא וגו' הוא מיותר. וע"כ דמדבר הכתוב בשני מחנות וכל קרא למחנה אחרת אתי. פריך שפיר שאין ראוי לאוקמי קרא קמא במחנה שכינה ותנינא במחנה לוי' דא"כ אכתי לא אפיקתי' עיילתי'. וא"כ צ"ל בהפך ולגרוס בברייתא. ויצא אל מחוץ למחנה זו מחנה לוי' ולא יבוא אל תוך המחנה זו מחנה שכינה. אבל לבתר דמסיק דכולי' דולא יבוא לאו מיותר דלעבור עלי' בר"ת אתי רק תיבת המחנה מיותר שפיר מצינין לפרש דכולי' מדבר ממחנה אחת. ותיבת המחנה מגלה לנו שמדבר במחנה שני' וכולי' קרא במחנה לוי' ולעבור בעשה ול"ת ומחנה שכינה בק"ו אתי. וכיון דכולי' בחד מחנה. א"צ לשבש עוד לשון הברייתא וגירסא קמא עיקר וכדפרשינן לעיל דאין כוונת הברייתא אלא לגלויי דקרא בתרא לגלויי על קרא קמא קאתי דכולי' במחנה לוי' מישתעי. ודברי הרא"ם ז"ל בכאן אינם מובנים לי. והנה הרא"ם ז"ל הקשה איך אתי מחנה שכינה בק"ו ממחנה לוי' הא אין מזהירין מן הדין ותירץ דהכא חד גופא הוא דגם מחנה לוי' משום קדושת שכינה הוא ובחד גופא מזהירין מן הדין. כמו שנאמר בהר סיני הנוגע בקצהו מות יומת. שפירושו אפי' בקצהו וכ"ש גוף ההר שהקצה והגוף גוף אחד הן. ולא שייך אין מזהירין מן הדין אלא דומיא דבתו מאנוסתו דאי לאו ג"ש דהנה הנה זמה זמה. לא אתיא בק"ו מבת בתו מאנוסתו דכיון דתרי גופי נינהו אין מזהירין מן הדין עכ"ל. ולע"ד דאין צורך לזה. דרא שייך אין מזהירין מן הדין אלא היכי דכתב קרא בהדיא הנושא הקל אין למדין החמור ממנו. אבל הכא דכתב קרא מחנה סתם ומסתבר א"כ למוקמי קרא בנושא החמור הוא מחנה שכינה. אלא דמשום יתורא מוקמינין קרא במחנה לוי' הקר. בזה אמרינין דמשום הך ק"ו כלל הכתוב שניהם ולכך כתב לך מחנה סתם. א"כ עיקר הכוונה דמשום

הך ק"ו אמרינן דכתב לך קרא גם במחנה שכינה. והק"ו מגלה לן פירושא דקרא. ובזה יתבאר ג"כ בדרך יותר מורווח מה שאמרנו לעיל ביישוב דברי רש"י ז"ל. והוא דבשלמא למאי דס"ד מעיקרא דכולי' קרא תנינא מיותר וצריך לאוקמי' במחנה אחרינא הוכיח שפיר מפני קושיית אכתי לא אפיקתי' עיילתי' דקרא קמא במחנה לוי' ובתרא במחנה שכינה ומכח זה משבש לשון הברייתא אבל לבתר דמסיק דלאו כולי' קרא מיותר אלא תיבת המחנה מיותרת. יש לאוקמי תרווייהו קראי במחנה שכינה ולעבור בעשה ול"ת והמחנה אתי לרבויי מחנה לוי' כמו דדרשינן בעלמא תיבה הכא לרבות. שמרבה נוסף עוד על האמור בפסוק וא"צ לשבש לשון התנא כלל. וה"פ אי לא כתב אלא ויצא מחוץ למחנה ולא יבוא אל תוך לחוד ה"א שמדבר במחנה שכינה לחוד. ולעבור בעשה ולא תעשה. השתא דכתב ולא יבוא אל תוך המחנה ש"מ ליתן לו מחנה אחרת כלומר דמרבה גם מחנה לוי' אלא דעדיין יקשה. מנ"ל דאתי לרבויי מחנה לוי' נוסף על מחנה שכינה. אימא דאתי לגלויי דכולי' קרא רק במחנה לוי' מדבר ולעבור בעשה ול"ת. לזה תירץ רש"י ז"ל כאן בחומש דמשום דמחנה שכינה בק"ו ממחנה לוי' אתי. יותר י"ל דאתי לרבויי מחנה לוי' והפסוק מדבר במחנה שכינה כמשמעותא דקרא זולת הרבוי. וכמו שביארתי דהלכך אין שייך כאן אין מזהירין מן הדין כן נ"ל בזה:

יב ר"ל שאין כוונת הכתוב. שיטבול דוקא סמוך להערב שמש דבאמת ז"א דמיד אחר שנטמא יכול לטבול וכ"כ הרמב"ם ז"ל פ"א מהל' מקוה הובא בראי"ם וז"ל. בעל קרי טובל והולך כל היום כולו מתחלת הלילה עד הערב שמש עכ"ל. אלא הא דכתב קרא לפנות ערב. דמשמע סמוך לביאת שמש לומר לך שאינו טהור בלא הערב שמש. ואם טבל אחר ביאת השמש אין הטבילה מועלת לו לטהרו עד בוא השמש למחרתו וראי' לזה שלא יקפיד הכתוב שתהי' הטבילה דוקא סמוך לביאת שמש ממ"ש בת"כ סדר אמור איש איש מזרע אהרן והוא צרוע או זב וגו' ולא יאכל וגו' כי אם רחץ בשרו במים ובא השמש וטהר וגו' הרי שרא דזכיר שם זמן לטבילה ולא הקפיד שם אלא שתבוא עליו השמש אחר הטבילה:

יד ר"ל דוודאי לא הקפיד הכתוב שיהי' היתד תלוי ער הזיין אבל פירוש מלת ער לבד כמו על הכליות יסירנה וכוונת הכתוב שלא יחפור בכלי זיינו וכלי תשמישו אבל יהי' לו יתד מיוחד לכך ופירוש על אזנך לבד אזנך שלתשמיש המגונה הזה לא ישתמש בכלי זיינו ומכ"ש שאר כלי תשמישו:

טו ר"ל ולא יראה וגו' מוסב על ד' אלקיך שבראש הכתוב:

טז ר"ל אונקלוס תרגם עבד עממין ור"ל ישראל הנמכר לעכו"ם עכ"ל הרא"ם ז"ל. ולכן לא תרגם עבד בר עממין כמו שתרגם בפסוק לנכרי תשיך:

יח (ד"ה ולא יהי') ר"ל בפרשת עריות בסדר אחרי כתוב ואת זכר לא תשכב משכבי אשה הרי אזהרה לשוכב ובסדר קדושים בפ' עונשי העריות כתוב אשר ישכב את זכר משכבי אשה תועבה עשו שניהם דמיחם בם הרי עונש לשוכב ולנשכב ועדיין אזהרה לנשכב מנין ומפיק לה ר' ישמעאל בברייתא הובאה בפרק ד' מיתות מורא יהי' קדש דהכא ואליבי' פירש"י ז"ל כאן מזומן למשכב זכור. והרמב"ן ז"ל טען ולמה יזהיר בהיות הנשכב קדש ומזומן והלא אף הנבעל במקרה ובהצנע יש בו כרת ומיתת ב"ד עכ"ל. ולע"ד נראה שהכתוב קורא את הנשכב קדש לפי שהנשכב אינן פועל רק הנפעל וא"כ אינו אלא מכין ומזמן עצמו לפעולת הגנאי שיעשה בו פועל זולתו וכל המזומן לפעולת גנאי אשר יעשה בו מזולתו נקרא קדש וכאן הכוונה על פעולת השכיבה כמו שלמדו ז"ל שם בסנהדרין מגזר' שוה ועל שם כך נקרא קדש ולא בשביל היותו מיוחד לכך תמיד כן נ"ל:

כ דהמלוה הוא הנושך ואלו הי' זה אזהרה למלוה לא תשיך מיבעי' לי' ומדכתיב לא תשיך ע"כ שהוא אזהרה ללוה שלא תגרום שינשוך אחיך אותך. ונ"ל לגרוס ברש"י ובמקום אחר אזהרה למלוה והוא בת"כ פרשת בהר:

כא ר"ל שהרי בכל אזהרת הרבית נאמר מלת אחיך וממילא שמעינן שאין מוזהר על הנכרי ולנכרי תשיך למה לי וע"כ שבא בשביל הלאו הנשמע מכללו להוסיף עוד עשה באיסור רבית. ובספרי הובא ברא"ם שנינו לנכרי תשיך זו מצות עשה א"כ נראה מזה שלפי הספרי לא בא המאמר הזה בשביל העשה הנשמע מכללו רק שבא לענין אחר שיש מצוה בלקיחת הרבית מן הנכרי ואי מאחיך לא הוה שמעינן אלא רשות אבל בש"ס שלנו שהעמידו המאמר הזה להוסיף עשה באיסור רבית ע"כ חולק על הספרי. אבל הראב"ד ז"ל פירש שכוונת הספרי ג"כ על מה שאמרו בגמרא ומה שאמר לנכרי תשיך זו מצות עשה. ר"ל העשה שהוא ע"י הלאו הבא מכללו שלא ישיך לישראל ע"כ. ולע"ד שדברי הראב"ד מוכרחין שהרי בספרי עצמו פירשו דאזהרת לא תשיך לאחיך הוא על הלוה מדכתיב לא תשיך ולא לא תשוך וא"כ לפ"ז גם לנכרי תשיך דהכא היא נ"כ על הלוה שמותר ללות מגוי ברבית. ולפ"ז אי נימא שכוונת הספרי כפשוטו שלנכרי תשיך הוא בעצמו מ"ע. ולא הנשמע מכללו ע"כ נצטרך לומר שהישראל מצווה ליתן רבית לנכרי בהלותו וזה לא יתכן וע"כ מוכרע כפירוש הראב"ד ז"ל שכוונת הספרי ג"כ כמו שהוא בגמרא שהנשמע מכללו הוא מ"ע:

בא"ד לעבור עליו בשני לאוין ועשה. השני לאוין הם האחד לא תשיך לאחיך וגו' שבפסוק שלפניו והשני ולאחיך לא תשיך וגו' שבפסוק שלפנינו ועיין רא"ם מ"ש בזה:

כד ז"ל הברייתא הובאה בפ"ק דר"ה מוצא שפתיך זו מ"ע (ופירש"י ז"ל דהכי משמע מוצא שפתיך קיים) תשמור זו מצות ל"ת (כדר' אבין אמר ד' אילעי כ"מ שנאמר השמר פן ואל אינו אלא ל"ת) וכו' ופריך הש"ס תשמור זו מצות ל"ת למה לי. מלא תאחר לשלמו נפקא ומשני ההוא כו' ע"ש בש"ס:

פרק כד

א ר"ל שהרי הכתוב נתן טעם לדבר למה לא מצאה חן בעיניו מפני שמצא בה דבר ערוה. מכלל שכשמצא בה דבר ערוה מצוה שלא תמצא חן בעיניו רק שיגרשנה ולהכי פירש הכתוב טעם מציאת השנאה ובש"ס פליגי ב"ש וב"ה לב"ש אסור לגרש אא"כ מצא בה דבר ערוה שנאמר כי מצא בה ערות דבר ותיבת דבד מוקמי לג"ש למילף דבר דבר מן ממון (דכתיב על פי שנים עדים יקום דבר) דאין דבר שבערוה (לאסרה ער בעלה ולענין גיטין וקדושין כמפורסם בתלמוד) פחות משנים. וב"ה ס"ל או ערוה או דבר ואפי' הקדיחה תבשילו (דהיינו דבר) ע"כ. ומשום זה הקשה הרא"ם ז"ל דרש"י ז"ל פירש כאן אליבא דב"ש. ולענ"ד דלב"ה קשה ערות למה לי. ליכתוב כי מצא בה דבר לחוד ולכן צריך לתרץ שכתב לך ערוה ללמד שבדבר ערוה מצוה לגרשה. אלא שקשה דמ"מ למה לי קרא להכי תיפוק ליה דהא איכא איסור עשה דונטמאה ג"פ אחד לבעל ואחד לבועל ואחד לתרומה וצ"ע:

ב ר"ל לכך בא תוספת מלת אחר שהי' יכול לומר והיתה ראינו לחוד:

ג דכל המאמר הזה נראה סותר ולא הי' ראוי להיות תחלת הפסוק אלא במאמר וכתב לה וגו'. ועוד שעכ"פ הי' לו לומר והי' אם ישנאה האיש האחרון ועכשיו שכתב ושנאה האיש האחרון משמע שהוא מאמר החלטי סופו לשנואתה:

ד הוא מחלוקת תנאים בפ"ק דיבמות לר"י בן כופר משום ר"א מחזיר גרושתו מן הנישואין אסורה. מן הארוסין מותרת שנאמר אחרי אשר הוטמאה אבל אנן קיי"ל כחכמים דס"ל אחת זו ואחת זו אסורה אסורה (ופירש"י דכתיב והיתה לאיש אחר והוי' קדושין משמע וכתיב לא יוכל וגו' לשוב לקחתה) ומה אני מקיים אחרי אשר הוטמאה לרבות סוטה שנסתרה ואף שכבר למדנו דאסורה לבעלה מונטמאה (דכתיב בפרשת סוטה) תירצו בגמ' דאיצטריך למיקם ערה בלאו:

ה ר"ל שקיא חדשה לו ולמעט מחזיר גרושתו שאינה חדשה לו ולא למעט אלמנה וגרושה שכבר היתה לאיש דא"צ שיהי' חדש לה רק שהיא תהי' חדשה לו (ד"ה לכל דבר באמצע

הדבור אבל דחוזרין מעורכי המלחמה כו') כדתניא בפרק משיח מלחמה יכול אף בנה בית ולא חנכו נטע כרם ולא חללו ארס אישה ולא לקחה פטור מערכי צבא בספוק מים ומזון וכיוצא ת"ל ולא יעבור עליו (ועליו מיעוטא הוא) עליו אינו עובר אבל עובר הוא על האחרים ע"כ. וזה הכלל כדתנן פ' משוח מלחמה ואלו שאין זזין ממקומן הבונה בית וחנכו נטע כרם וחללו (דכל הנך אתיין מרבוייא דדמיין לנושא את ארוסתו כמו שיבוא בפירש"י בסמוך) והנושא את ארוסתו והכונס את יבמתו שנאמר וכו' ע"כ ופירש"י ז"ל וז"ל דהנך דלעיל שהן החוזרין הולכין מבתיהן עד הספר ושם שומעין דברי כהן וחוזרין מן המערכה לארץ ישראל ואין חוזרין לבתיהן אלא עוסקין בספוק מים ומזון להולכי המלחמה אבל אלו אין זזין ממקומן ואפי' ללכת עד הספר ולשוב על פי כהן ואלו הן הבונה בית וחנכו ועדיין לא דר בו שנה וכו' עכ"ל (ד"ה יהי') ר"ל יהי' רבוייא הוא הוסיף לו הוי' אחרת להיות כזה שגם הנוטע כרם ולא עלתה לו שנה שלמה לאחר שחללו שוה לנושא ארוסתו ולא עלתה לו שנה לחופתו שכל אלו אין זזין ממקומן מדברי הרא"ם ז"ל. (ד"ה ושמח) ר"ל שפעל שמח הוא עומד בבנין הכר ויוצא לשני בבנין הדגוש וע"כ תרגומו ויחד ית איתתי' ואלו הי' בא ושמח בקל הי' תרגומו ויחדי עם איתתי':

ו (ד"ה לא יחבול) והוא כמו ששנינו בספרי הובא ברא"ם דכי נפש הוא חובל בא לרבות כל כלי אומנות שהם חיי נפש. ורחים ורכב לאו דוקא:

ח ר"ל דהשמר כולל שני דברים שלא יתלוש סימני הטומאה מהנגע שהוא שער לבן מבהרת וכן שלא יקוץ הבהרת עצמו ופשוט:

ט כמו ששנינו בספרי מה ענין זה לזה ללמדך שאין נגעים באים אלא על לשון הרע:

י ואונקלוס תרגם ארי תרשי בחברך וגם הוא לשון חוב כמו שאמרו ז"ל בב"ק ממרי רשותך פארי איפרע מדברי הרא"ם ז"ל:

יב ר"ל ואין האזהרה על השכיבה שרא ישים העבוט למצע תחתיו שהרי אמר אח"כ השב תשיב וגו' הרי שמצוה להשיבו אלא ע"כ הפירוש לא תשכב ועבוטו אצלך וכן הוא מנהג הלשון לקשר הפעל הטבעי ההוה בזמנו עם הענין או הדבר אשר יתמיד בזמן הוויית הפעל במלת היחס על או בו כאלו הפעל ההוא לא יתפשט חוץ מן הענין או הדבר ההוא רק מוגבל ביחס אל הדבר והענין ההוא לבדו כמו אם זרחה השמש עליו ויזרח לו השמש כאשר עבר את פניאל לא תבוא עליו השמש שלפי שרוצה לספר כי התמיד או נתהווה הדבר או הענין ההוא בזמן הפעל הטבעי אשר ישמור חוקו בזמן ההוא יאמר זה ע"י הקשור הפעל הטבעי והמקרי במלות היחס כאלו לא יתייחס הפעל הזה רק אחר הפעל המקרי. ולפי שכל הדברים הווים ביום או בלילה לכן יקשור השנויים הטבעיים

ההווים ע"י השתנו' הזמנים ההם במלות היחס עם הפעלים המקרים ההווים בזמנים אלו והן זריחת השמש ביאת השמש. השכיבה:

יד ר"ל והלא כבר כתוב בפרשת קדושים לא תעשוק את רעך ולא תגזול וגו' ופירש"י ז"ל שם דרא תעשוק לכובש שכר שכיר אתי אבל כאן בא להוסיף לך לאו אם השכיר הוא אביון ולעבור על העני בשני לאוין:

(ד"ה אביון) ואביון נגזר מן אבה ואבה ותאב הרובים בענין:

(ד"ה בשעריך) כי הגבלת המקום דזה בארצך בשעריך לא יתכן כפשוטו ואם הגר איננו מארצו הכי יש לנו היתר לעשוק את שכרו וע"כ שהמקום הנזכר כאן איננו להגביל ולמעט מקום אחר רק בא על דרך הרוב כי השכירים הם לרוב בארץ אחת עם השוכרים אותם. ואולם בכל זה הוא כפשוטו הוספה מותרית לזה דרשו ז"ל שבא לרבות בשעריך בא לרבות גר תושב. ואשר בארצך בא לרבות שכר בהמה וכלים. והא דלא דרשי אשר בארצך לרבות גר חושב ובשעריך לרבות שבר בהמה וכלים והסדור הזה מסתבר טפי שהזהיר תחלה על עושק השכירים מאחיך מגרך גר צדק ואשר בארצך גר חושב ואח"כ הזהיר על עושק שכר בהמה וכלים. אבל הטעם בזה לפי שלא יתייחס אחר שער העיר או המדינה רק האדם לבדו שהם נכנעין אל השער מקום המשפט. לזה יחר הבע"ח לא יתייחסו רק אחר הארץ והעיר מקום המצאן ועור כדרכם ז"ל לתלות הנושא אשר יכללוהו ז"ל עפ"ז הדרש באיזה תיבה שבפסוק. בגזירה שוה מתיבה ההוא מפסוק אחר שנזכר אצלה הנושא ההוא. והנה מצאנו אצל אזהרת אכילת נבילה לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה וגו' הרי שנזכר הגר חושב אצל מלת בשעריך והתוך הכתוב עפ"י הדרש לא תעשוק שכיר וגו' מאחיך או מגרך ולא תעשוק שכר כל דבר אשר בארצך ולא תעשוק שכיר מגרך אשר בשעריך כל זה כלול ברמז התיבות ההם:

טו ר"ל כי אליו מוסב על שכרו הנזכר מקודם בפסוק זה ור"ל אל השכר הזה הוא מוסר כר נפשו וחייו:

(ד"ה והי') ר"ל בוודאי החטא אינו תלוי בקריאה אבל מהירת הפרעון תלוי בקריאה:

טז באמצע הדבור אבל מי שאינו איש וכו' ר"ל לכך הוסיף מלת איש למעט את הקטן והוא ע"ד רמז ובוודאי שאין הכוונה בדיני אדם רק שמרומז ע"י מלת איש דיני שמים שהקטנים מתים בעון אבותם בדיני שמים:

יז (ד"ה לא תחבול) והוא כדתניא בפ' המקבל המלוה את חבירו אינו רשאי למשכנו ואם משכנו חייב להחזיר לו בד"א במשכנו שלא בשעת הלואתו אבל בשעת הלואתו

אינו חייב להחזיר לו ופירש"י דקרא בחובלו לאחר הלואה הוא דכתיב אבל היכי דאתיי' גיהרי' (דהיינו בשעת הלואה) לאו חוברו הוא עכ"ל:

יט דשערו רז"ל שאין גדיש פחות מסאתים:

(ד"ה לא תשוב) כלומר אם כבר עבר ממנו אז הוא דהווי שכחה. אבל אם עדיין לא עבר ממנו לא הווי שכחה דלא קרינן בי' לא תשוב:

(ד"ה למען) ר"ל שמיד בששכחו והבעלים עדיין לא ידעו בו זכו בו העניים שרא בכוונת הבעלים וידיעתם ולמדנו מזה שני דברים א' ק"ו למתכוון לזכות לעני שלא זכה אלא בכוונת הבעלים ב' נפלה סלע מידו וכו' זהו כוונת רש"י ז"ל. וכן הוא בספרי מדברי הרא"ם ז"ל:

כ והוא כדתנא דבי ר' ישמעאל בפ' הזרוע לא תפאר לא תטול כל תפארתו ופירש"י לא תטול כל פריו (שהפרי הוא תפארת האלן) לשון וכל תבואתו תשרש דמשמע עקירה ולשון ויזנב בך נטל את זנבך עכ"ל וה"נ פירושו לא תטול כל פריו עד שלא תניח בו פאה:

כא כי פירוש לא תעולל לא תטול העוללות מן עץ הגפן והוא ג"כ מלשון וכל תבואתי תשרש. והוא כלל כולל לכל פעל הנגזר מן השם כשיבוא בבנין הדגוש. ישמש לפעמים הסרת הענין שיורה עליו השם ההוא:

פרק כה

א לא אמר הכתוב כי יגשו אנשים אל המשפט. אבל האריך לומר כי יהי' ריב בין אנשים. ונגשו וגו' ואמרו ז"ל שרמז לנו בזה שאין השלום יוצא מתוך מריבה וסוף המריבה לבוא עלי' אל המשפט. ושיעור הכתוב עפ"י הרמז הזה כי יהי' ריב בין אנשים הוא נחלוטין וברור שלא ישלמו. רק יגשו אל המשפט:

(ד"ה והרשיעו) ב' נקודות ההפסק שלפני לא תחסום הוא ט"ס. והכל דבור אחד וכן צ"ל למוד מן הענין לא תחסום וגו' לאו שלא ניתק לעשה עכ"ל. ור"ל לפי שבסוף פרשה זו המדברת מדין מלקות. נאמר לאו דלא תחסום הוא דבר הלמד מענינו. דאינו לוקה אלא בלאו הדומה ללאו דחסימה שיש בו מעשה ואינו ניתק לעשה ולולי שלמדנו מוהי' אם בן הכות. דיש לאו שאינו לוקה עליו לא היינו למדין שום דבר מלאו דחסימה. אבל אחרי שלמדנו מוהי' אם וגו' שחין כל הלאווין שווין לענין מלקות וסתם לנו הכתוב ולא פירש למדנו זה מלאו דחסימה בדבר הלמד מענינו ופשוט:

ב (ד"ה לפניו) ר"ל מדכתב לפניו כדי רשעתו. משמע לפניו כדי רשעה אחת הא לאחריו יותר מכדי רשעה אחת ותפשת מועט תפשת והוא כדי שתי רשעיות ופשוט:

(ד"ה במספר). ר"ל שעל פי פשוטו אמר הכתוב שיכהו במצות השופט במספר המיוחד לפי האומד ואח"כ בפסוק שאחריו אמר ארבעים יכנו לא יוסף וגו' ר"ל שהאומד לא יהי' יותר מארבעים. גם אם יכול לקבל יותר מארבעים אבל לפי זה הי' צריך להנקד בית במספר בפתח ולא בשווא. ור"ל במספר המיוחד שהוא או ארבעים או פחות מן ארבעים לפי האומד וממה שנקוד הבית בשבא הוא למד כאלו הוא דבוקה לשם המספר ארבעים שבפסוק שאחריו. וכאלו כתובה מלה זו שם. במספר ארבעים יכנו וכיון שפרט המנין ארבעים. לא הוצרך לנקוד הבית בפתח רק בשבא. כידוע שהא הידיעה לא תבוא לעולם מטעם זה בשם הסמוך לשם אחר ומזה דרשו שפיר במכות מדלא כתיב ארבעים יכנו במספר וכתיב במספר ארבעים יכנו ע"כ (ר"ל גם לפי הרמז הזה שמלת במספר דבוקה לפסוק שאחריו. ארבעים יכנו וגו') אין ר"ל שהשופט ימנה את ההכאות למען לא יכשל להוסיף שא"כ הי' ראוי לכתוב תיבת במספר אחר ארבעים יכנו. וע"כ אין הכוונה רק להגביל סך ההכאות וזה מיותר שהרי פרט ואמר ארבעים יכנו. לזה דרשו ז"נ שהכוונה מספר הסוכם את הארבעים והוא סך ט"ל שגורם לקרות אחריו בשם ארבעים. והנה לפי זה תיבת במספר שבסוף פסוק שלפנינו משמש לשתי כוונות ע"פ פשוטו. במה שהוא סוף פסוק שלפנינו הכוונה במספר המיוחד עפ"י האומד. ובמה שהוא עפ"י הנקוד תחלת פסוק שאחריו הכוונה להגביל סך ההכאות כן נראה לי ביאור זה:

ד בב"ק פ' שור שנגח את הפרה. מפיק לה מג"ש שור שור משבת (דנאמר בו בדברות האחרונות לא תעשה כל מלאכה אתה ובנך וגו' ושורך וחמורך וכל בהמתך וגו') דפרט שם שור וחמור. והלא בכלל כל בהמה הם ולמה יצאו להקיש אליהן ולומר לך מה שור וחמור האמור כאן חי' ועוף כיוצא בהן (דחי' בכלל בהמה ועוף אתי מוכל בהמתך וכל רבוייא הוא) אף כל (ר"ל מקום שנאמר בו שור וחמור) חי' ועוף כיוצא בהן:

בא"ד א"כ למה נאמר שור כו'. ר"ל כמו שאמרו בגמ' פ' הפועלים מכדי כל מילי איתנייהו בחסימה דילפי שור שור משבת. למה לי למיכתב שור. ליכתוב רחמנא לא תדוש בחסימה:

בא"ד להוציא את האדם ר"ל דהחוסם את האדם פטור ממלקות. כמו שאמרו ז"ל בפ' הפועלים מה לשור שכן אתה מצווה על חסימתו. תאמר באדם שאינך מצווה על חסימתו וכן פסק הרא"ם ז"ל שהחוסם את הפועל פטור ומ"מ צ"ל שאינו פטור אלא מלאו דחסימה. אבל מ"מ עשה מיהא איכא שמצוה על בע"הב להניח לפועל לאכול העושה במלאכתו בדבר מאכל כדדרשינן בהך פרקא מקרא דכי תבוא בכרם רעיך וגו' דאדם

בין בתלוש (דהיינו דישה) בין במחובר (דהיינו קצירה) מצוה להניחו לאכול. מדברי הרא"ם ז"ל:

(ד"ה בדישו) ר"ל דס"ד לומר דדוקא בשעה שהוא עומד בגורן על הדישה נא יחסמנו. אבל יחסמנו מחוץ לגורן ויכניסנו אח"כ לגורן לדוש תלמוד לומר לא תחסום שור מ"מ. ור"ל שהי' לו לומר שור בדישו לא תחסום ובזה אזהרת לא תחסום דבוק עם בדישו שהוא המוזהר עליו אבל עכשיו שכתב אזהרת לא תחסום לפני המוזהר עליו. דרשינן לא תחסום מ"מ. מדברי הרא"ם ז"ל:

ה לאו מלת יחדיו קא דרשו דזה איצטריך לדרשא אחרינא כמ"ש רש"י ז"ל בדבור שאחריו. אלא מכי ישבו אחים קא מפקי לה שאין נופל במאמר זה פעל הישיבה שהי' לו לומר כי ימות חיש ובן אין לו יבמה יבוא עלי' וגו' וע"כ בא הפירוש בקבלה שהיתה להם ישיבה אחת בעולם אבל אם נולד לו אחר מיתה אח אינה זקוקה לייבום דהואיל והותרה הותרה:

(ד"ה יחדיו) והוא כמו שפירש"י ז"ל ביבמות המיוחדין בנחלה. הראויין לירש זה את זה עכ"ל:

(ד"ה ובן) כן דרשו ז"ל מדכתיב אין ביוד ולא כתיב אן. וה"נ דרשו ז"ל בפסוק ויצאה חנם אין כסף. דיוד דאין לדרשא אתי וזה מפורסם:

ו פשטות ביאור הפסוק והי' הבכור אשר תלד היבמה מהיבם יקום הולד ההוא על שם אחיו המת שאם הי' שם המת ד"מ יוחנן קורין את הולד ג"כ בשם יוחנן. אבל באה הקבלה האמתית מרבותינו ז"ל דהך קרא כולי' לאו בולד משתעי אלא ביבם ויבמה משתעי וה"פ דקרא והי' הבכור היבם יהי' הגדול שבאחין אשר תנד. ר"ל והיבמה תהי' בת לידה פרט לאיילונית ובהיות כן יקום על שם אחיו כלומר יקום היבם על שם אחיו לנחלה (ויבואר פירוש זה בציון הסמוך) וז"ל הש"ס ביבמות. אמר רבא אע"ג דבכל התורה כולה אין מקרא יוצא מידי פשוטו הכא אתי ג"ש (על שם. על שם. כתיב הכא יקום על שם אחיו וכתיב התם על שם אחיהם יקראו בנחלתם מה התם לנחלה ולא לשם. אף כאן לנחלה ולא לשם) ואפיקתי' מפשטי' לגמרי ע"כ הש"ס. והוא כמו שפירשו שם התוס' ז"ל דכיון דיקום על שם אחיו לנחלה קאמר ליכא לאוקמי הך אלא ביבם דאי על הבכור שתלד היבמה קאמר שיקום על שם המת לנחלה שיירש את המת א"כ יקום על שם אחי אביו מיבעיא לי' וכיון דיקום על שם אחי' ביבם משתעי ע"כ כולי' הך קרא ביבם משתעי אלו דבריהם ז"ל. א"כ אתאי ג"ש ואפיקתי' להך קרא מפשטי' לגמרי וכל זה מבואר:

(ד"ה אשר תלד) כבר מבואר זה לעיל בסמוך:

(ד"ה יקום) זה הכלל אם אביהם חי בשעת מיתת האח היבם אינו יורש כלל כדאיתא ביבמות. דאמר מר האב קודם לכל יוצא ירכו ואפי' מת האב אח"כ חולק עם אחיו בנכסי המת שירש מאביו בשוה. דאמרינן בערכין פ' יש בכור. בכור קרי' רחמנא (ליבם והי' הבכור וגו') מה בכור אינו נוטל בראוי רק במוחזק אף יבם כן. אבל אם מת אביו ואח"כ מת אחיו אז נוטל חלק אחיו המת בנכסי האב וגם נוטל כל נכסי אחיו והשאר חולק עם יתר אחיו בשוה זהו על דעת ר' יהודא במשנה פ' החולץ. ואנן קיי"ל כרבנן בני מחלוקתו. דאפי' בחיי האב יורש נכסי אחיו המת רק לענין שיירש חלק אחיו המת בנכסי אביו בהך לחודא יש חלוק דאם האב הי' חי כשמת האח חולק עם אחיו בשוה דה"ל ראוי. אבל אם מת האב ואח"כ מת האח קודם שחלקו אז נוטל היבם חלק אחיו המת. והשאר חולק בשוה עם כל יתר אחיו:

(ד"ה ולא ימחה) דאי שלא יהי' היבם סריס מאשר תלד נפקא שכשם שהקפיד הכתוב שלא תהי' היבמה איילונית ע"כ הקפיד נמי שלא יהי' היבם סריס ושיהיו היבם ויבמה ראויין להוליד וע"כ צ"ל דאתי למעוטי שאין דין יבום נוהג באשת סריס:

ז ואינו כמו בשעריך תאכלנו שפירוש עיר שא"כ אין נופל ע"ז פעל ועלתה וע"כ פירושו כתרגומו לתרע בית דינא ומושב הזקנים הוא בגובה שער העיר:

ח דאל"כ תיבת ועמד מיותרת וע"כ דעמידה דוקא בעינן:

(ד"ה ואמר) בסוטה פ' ואלו נאמרין יליף לה מג"ש יע"ש:

ט ואין פירושו בפניו ממש שיפול הרוק על פני החולץ רק פירושו כמו לפניו. ושנינו בספרי הובא ברא"ם יכול בפניו ממש. ת"ל לעיני הזקנים רוק הנראה לזקנים ע"כ. וביאור זה שלפי שצריך שיראו הזקנים פעל הרקיקה ואין די במה שיראו הרוק המוטל בלבד (כמ"ש הפוסקים ז"ל) וכן צריך שיהי' שיעור הרוק שיעור הנראה לזקנים א"כ אם הוא מן הצורך שתרוק בפניו דוקא ושיראו הזקנים זריקת הרוק מפיה על פני החולץ שיעור גדול מן הרוק כדי בזיון וחרפה ואין זה דרכי נועם וביותר אם היבום אין ראוי מן התורה רק החליצה (כאלמנה לכהן גדול וכיוצא) והיבם הוא אדם רב ושוע ואיך יעשה לו החרפה הזו בפרסום לכן פירשו ז"ל שהכוונה כמו לפניו כן נ"ל ביאור זה והקורא יבחר:

יא ר"ל ולכן לא אמר הכתוב כי יכו אנשים איש את אחיו והחל במריבה לבד לומר כי ינצו אנשים יחדיו וגו' לרמז לנו מאמר מוסרי זה שסוף המריבה בדברים לבוא לידי מכת היד ואין שלום יוצא מתוך מצות. לכן חסר העיקר בראש הפסוק ולא זכר רק הסבה שהוא המצה וכאלו הנמשך והוא פעל ההכאה מובן מעצמו:

יג ז"ל הספרי הובא ברא"ם אבן ואבן יכול לא יעשה ליטרא וחצי ליטרא ורביע ליטרא תלמוד לומר גדולה וקטנה גדולה שהיא מכחשת את הקטנה (ר"ל ששניהם ממין משקל אחד ליטרא או חצי ליטרא אלא שהאחד גדול והאחד קטן) שלא יהי' נוטל בגדולה ומחזיר בקטנה ע"כ. וכן דרשו ז"ל ג"כ גבי איפה ואיפה גדולה וקטנה גדולה שמכחשת את הקטנה. וביאור זה אם לא כתב לך אלא לא יהי' לך בכיסך אבן ואבן לחוד יכול היית לפרש שלא יהי' לך שני מיני משקל דהיינו ליטרא וחצי ליטרא. אבל עכשיו שהוסיף לומר גדולה וקטנה הרי שבא לפרש שלא הקפיד על שנוי מיני המשקל רק על הגודל ועל הקוטן והוא במין משקל אחד. ועוד שאין הגודל והקוטן נופל רק במין אחד שאינו נופל על הלשון לומר הבית הזה גדול מן האבן הזה. רק הבית הזה גדול מן הבית האחר: (ד"ה לא יהי') דאחרי שאמר בכיסך בכנוי הנוכח למה הוסיף עוד מלת לך. לא יאמר רק לא יהי' בכיסך אבל הוסיף מלת לך. לרמז שיש בכח הכתוב הזה עוד מאמר אחר אם יהי' בכיסך לא יהי' לך. מדברי הרא"ם ז"ל. בתוספת ביאור:

טו דלך בתרא דומיא דלך קמא. מדברי הרא"ם ז"ל:

יז יישבו ז"ל בזה הסמיכות ופשוט:

יח לפירוש הראשון הוא לשון מקרה שכל דבר הבא על האדם פתאום מה שלא פלל מקודם לזה יכונה מקרה:

(ד"ה ויזנב) ופי' ויזנב הסיר הזנבות שהם איברי המילה וזרקן כלפי מעלה כלומר מה הועילה מצותך שצוית לעמך ישראל. מדברי הרא"ם ז"ל:

(ד"ה הנחשלים (ונחשלים כמו נחלשים. מן השמות ההפוכין כמו כבש כשב וכיוצא. מדברי הרא"ם ז"ל:

(ד"ה ולא ירא) ר"ל שאינו תואר לישראל כמו ואתה עיף ויגע שאין טעם למאמר הזה כאן דזה סבה מתנגדת למחיית זכר עמלק. אבל באמת שמלת ירא כאן אינו שם תואר רק פעל כמו מלא. כי שקל פעל הוא פעם שם תואר כמו זקן ופעם פעל כמו ח"י ויהי כי זקן יצחק וגו'. וכן מלת ירא כאן הוא פעל ודבוק עם ויזנב בך וגו' שנזכר מקודם שהפועל הוא עמלק וכן הפועל כאן שבכלל פעל ירא הוא ג"כ עמלק. והוא פעל עבר משקל פעל. כי פעל הקל יש לו שלשה תמונות. פעל פעל פעול. כאשר הזכירו המדקדקים:

יט כן הוא בכלל זכר:

סדר כי תבוא

פרק כו

א ר"ל ולכך לא כתב ביאה לחוד רק ביאה וירושה וישיבה מגיד שלא נתחייבו ישראל בבכורים אלא לאחר ארבע עשרה שנות כבוש וחלוק:

ב ר"ל שאין ראשית כל מיני הפירות חייבין בבכורים אלא ראשית מקצת המינים לבד ועדיין לא ידענו אלו המינים שראשיתן חייב ואלו שראשיתן פטור לכן באה ג"ש דארץ ארץ להודיע שהראשיות החייבין הן מן ז' המינים. ושאר הראשיות פטורין מדברי הרא"ם ז"ל. ואח"כ כתב רש"י ז"ל שזית שמן איננו שני מינין דא"כ הוויין שמונה מינין רק הוא סמוך אל שמן. וביאורו זית שבתוכו שמן וכן ודבש אינו דבש דבורים שא"כ אין חייבין בבכורים רק ששה מינין שדבש אינו פרי. אבל פירושו דבש תמרים. וב' נקודות ההפסק שלפני זית שמן וכן שלפני דבש הוא ט"ס כי הכל דבור אחד:

(ד"ה מראשית) בדבור הקודם הביא רש"י ז"ל מה שדרשו מן המם דמראשית. מראשית ולא כל ראשית. ובדבור שלפנינו העתיק דרשתם ז"ל ממלת ראשית עצמו שפירושו ראשית הפרי ופירוש זה כמ"ש הרמב"ם ז"ל בפי' המשנה וז"ל שבשעת ההבאה בלבד יצטרך שיהי' פרי גמור. אבל בשעת ההפרשה אפילו הם פגים כלומר שאינן מבושלין. ולפיכך אמרו שאם קרא להם שם והן פגין באילנותיהן אין צריך לקרות להן שם אחר לקיטתן עכ"ל. ובוודאי שאם לא קרא להן שם במחובר קורא להן שם אחר לקיטה בתלוש. מדברי הרא"ם ז"ל:

ג הבאת הבכורים ונתינתם לכהן נבדלה מנתינת התרומה לכהן. מפאת הכבוד כי בנתינת התרומה לא יקדים הישראל לבית הכהן לתתה לו. אבל ישלחנה לו ע"י שלוחו או שיבוא הכהן בעצמו אליו לבית הגרנות לחלוק לו התרומה ועוד כי גם בהביא הישראל בעצמו התרומה לכהן יתראה הדבר כמתנה לכהן מאת הישראל משא"כ בבכורים שהצורך דוקא שיבוא המביא אל המקדש לתתה לכהן שם ועוד שמתת הבכורים עיקרה להש"י שטעונה הבאת מקום לירושלים ולעזרה ותנופה והנחה לפני המזבח ואח"כ נוטלה הכהן הרי שמתת הבכורים אינה כמתנה לכהן אלא כמכס להמקום ב"ה. וכהנים משולחן גבוה קא זכו. ואתה רואה עוד שבגשת הישראל אל הכהן בעבור הבכורים הצריכו הכתוב לומר הגדתי היום לד' אלקיך כי באתי וגו' ולא אמר בכנוי המדבר בעדו לד' אלקינו כדי לכלול גם עצמו אבל הוא דרך כבוד לכהן שמדבר עמו דרך הכנעה. ומכל זה יתראה שבמתת הבכורים צריך המביא אותם להתראות לפני הכהן כמביא דורן לשר ושוע שקבלתו הוא מתנה לנותן. ולכן עליו לבוא בעצמו אל הכהן ולקדם פניו

בכבוד במאמר הגדתי וגו' כאומר לא משלי אני נותן לך רק משל שמים וגם אומר דרך כבוד לד' אלקיך ובעבור כל הכבוד הנחלק לכהן בהבאת בכורים בענין צורך ההבאה אל הכהן והאמירה ההיא בעת ההבאה אמר הכתוב אשר יהי' בימים ההם כמו שאמר בענין המשפט ובאת אל השופט או אל הכהן אשר יהי' בימים ההם הכל לכוונה זו אין לך אלא כהן שבימיך וסרה בזה טענת הרמב"ן ז"ל:

(ד"ה ואמרת) כאן פירש"י ז"ל כוונת המאמר הגדתי היום וגו' שר"ל שבהבאה זו אני מגיד היום לד' כי באתי אל הארץ ולכך לא אמר כפי המתראה בהשקפה ראשונה. שהי' לו לומר ביותר הנה הבאתי היום ראשית פרי האדמה לד' אלקיך. אבל באמת שהזכיר תכלית ההבאה. שתכלית ההבאה להודיעו שאינו כפוי טובה והוא יודע ומכיר שלא נחלו אבותיו את הארץ בכח זרועם אך מתת אלקים הוא שנתן להם ארץ חמדה כזו המשובחת בפירותיה ולסימן הכרת טובה מביא ממבחר בכורי האדמה תשורה להנותן ב"ה ע"ד דמיון בני אדם שבתת השר או המלך משדותיו לאחד ממשרתיו יביא לו בכל שנה מנחה מזמרת הארץ לאות הכרת טובה ולכך בבוא המביא בכורים ראשונה אל הכהן נקדמו בכבוד ולהדר פניו לגשת אליו ולומר שהביא מנחת בכורים לד' ועל דרך שביארתי למעלה שתכלית ההודעה הזו לכהן להראותו שלא הוא הנותן אליו מתנה. אבל הוא מכס לד' ומשולחן גבוה יזכה הכהן יאמר וישא מדברותיו אל הכהן בתכלית ההבאה שהיא הכרת הטובה וא"כ בכח המאמר הזה היות ההבאה תשורה לכהן וגם סימן ההבאה שהיא הכרת הטובה ודי ביאור בזה:

(ד"ה הגדתי) כן הוא בספרי ופירושו שאם הביא בכורים ממין אחד וקרא וחזר והביא ממין אחר אינו קורא עליהם. ומתוספת מלת היום קא דרשי לה. מדברי הרא"ם ז"ל:

ד דמלת מידך מופנה ולא הי' צריך לכתבו אלא לג"ש משלמים. שנאמר שם ידיו תביאנה וגו' מה כאן כהן אף להלן כהן. ומה להלן בעלים אף כאן בעלים הא כיצד כהן מניח ידו תחת יד הבעלים ומניף:

ה שאין כאן מענה על שאלה רק הוא מענין הרמת קול כמו שמצינו במענה הראשון של איוב ויען איוב ויאמר. ושם הוא הרמת קול מן הצער וכאן ירום קולו משמחת לבב:

ט לא מצינו שיקרא ארץ ומדינה בשם מקום והכוונה כאן על בית המקדש להודות על הטוב הגדול הנפשי שבנה לנו בית הבחירה והוא קודם במעלה להטוב הגופני ולכן הזכיר אח"כ הודיית נתינת ארץ זבת חלב ודבש:

י לעיל בפסוק ד' אמר. ולקח הכהן הטנא מידך והניחו לפני מזבח וגו' ר"ל כמו שפירש"י ז"ל שם שטעון תנופה בבעלים וכהן והנחה לפני המזבח. ואח"כ אמר בפסוק שאחריו

וענית ואמרת וגו' שמזה משמע שאחרי תנופה והנחה הקודמת יבוא מקרא בכורים. אבל לפי הסדר הזה יקשה מה שאמר בפסוק שלפנינו אחרי מצות הקריאה והנחתו וגו' והשתחוית וגו'. והרי כבר היתה ההנחה לפני הקריאה. והנה הרמב"ם ז"ל הובא ברא"ם כתב בזה הלשון כשמגיע להר הבית נוטל הסל על כתפו ונכנס עד שמגיע לעזרה וקורא עודנו הסל על כתפו ואומר (לכהן) הגדתי היום וגו' עד לתת לנו אח"כ מוריד הסל מעל כתפו ואוחזו בשפתיו והכהן מניח ידו תחתיו (ר"ל תחת שוליו ולא תחת יד הבעלים ממש דלא ליהווי חציצה כמ"ש הרא"ם ז"ל לעיל בפסוק ד') ומניף וקורא ארמי אובד אבי וגו' עד סוף הפרשה ומניחו בצד המזבח בקרן מערבית דרומית ומשתחוה ויוצא עכ"ל ומדבריו נראה שאין שם אלא תנופה אחת והנחה אחת. ולפי זה צ"ל שמתחלה אמר הכתוב דרך כלל שטעון תנופה והנחה לפני המזבח ובפסוקים שאחריו מפרש כל המעשה בפרט וענית ואמרת וגו'. דהיינו שמקודם ההנחה מצות הגדת מקרא בכורים ואח"כ והנחתו והשתחוית. אבל ברייתא דספרי יליף מכאן שטעון שתי הנחות. דהיינו שאחר אמירת הגדתי וגו' מוריד הסל מעל כתפו ואוחזו בשפתיו למעלה והכהן מניח ידו תחת שוליו ומניף וקורא ארמי וגו' עד סוף הקריאה ומניח הכהן הסל לפני מזבח ד'. וחוזר המביא ונוטלו ממקום הנחתו וחוזר ומניף כבתחלה ומניחו לפני ד' ומשתחוה ויוצא ולכך כתב שתי פעמים הנחה בפרשה שלפנינו ולא שוהנחתו שבסוף הענין הוא והניחו שבתחלה שהרי לעיל אמר והניחו הכהן וכאן אמר והנחתו דהיינו המביא. ומה שאמרו שלפני הנחה האחרונה טעון ג"כ תנופה זהו ג"כ נכון מצד הסברא. דלאיזה צורך חוזר ונוטלו ממקום שהניחו הכהן ושוב מניחו תסגי בהנחה בתרייתא לחוד ולמה לי קמייתא או תיסגי קמייתא לחוד. וע"כ שטעון שתי תנופות אחת בשעת קריאה ואחת בשעת השתחוי'. ובתוס' דמכות פירשו עוד דדרשי והנחתו כמו והניחותו מענין לך נחה את העם הזה וגו' ובאמת שזה רמז על שם שבשעת תנופה הוא מוליך ומביא מעלה ומוריד וא"כ התנפה מרומז בתיבת והנחתו אבל עיקר טעם הוצאת הרמז הזה משום צורך שתי הנחות כמו שביארתי בסמוך:

יא הוא פלוגתא תנאי בפ"ק מבכורים ואידך תנא ס"ל דאינו תלוי בזמן שמחה והאי ושמחת אין פירושו בזמן שמחה רק כמשמעו שאחר שתביא מנחת בכורים וקיימת מצותך אז תשמח בכל הטוב אשר ברכך ד' בכל אות נפשך אחרי שאתה מכיר את הטובה:

(ד"ה אתה) ר"ל שאין כוונת הכתוב שיתן בעל השדה וכרם מתנות משלו ללוי ולגר שנתינת הבכורים הרי הוא לכהן ואין עליו חובה יותר מזה אבל כוונת הכתוב במה

שכלל הלוי והגר בשמחה זו כדי שיהי' מובן מכלל זה שגם על הלוי והגר חובת הבכורים ולכוונה זו אמר כאן שאם המביא הוא לוי וגר אחר שיצאו ידי חובת בכורים ישמחו אח"כ בהטוב אשר נתן להם ית'. ואין כוונת המאמר על השתתפות הלוי והישראל יחד בשמחת הישראל. רק על היותם משותפים בדין הבאת הבכורים וזה מבואר:

(ד"ה אבל) הרמב"ם ז"ל הובא ברא"ם פסק כמ"ד הגר מביא וקורא שאברהם אבינו ע"ה אב לגרים ויכול לומר לאבותינו כמו שנאמר אב המון גוים נתתיך:

יב ר"ל שאין בשנה השלישית דבוק עם פעל כי תכלה ויהי' א"כ פירושו שבשנה הג' הוא מצות ביעור המעשרות של שתי שנים הקודמות דזה אינו שהרי כתוב במקום אחר מקצה שלש שנים תוציא את כל מעשר תבואתך וגו' א"כ אין מצות הביאור עד לאחר שנה השלישית של שנות השמטה וע"כ שאין בשנה השלישית דבוק עם כי תכלה רק עם מעשר תבואתך וחסר שין השמושית והשיעור כי תכלה לעשר את כל מעשר תבואתך שבשנה השלישית וזהו מה שכ' רש"י ז"ל כשתגמור להפריש מעשרות של שנה הג' מדברי הרא"ם ז"ל בא"ד אי מה להלן חג הסוכו' אף כאן כו' ר"ל ויהי' זמן הביעו' בתחלת שנה הרביעית בערב החג סוכות:

בא"ד וזהו פסח וכו' ר"ל דקיי"ל באילן הלך אחר חנטה והפירות שחנטו בשלישית אף שנלקטו ברביעית מתעשרין אחר שנת הג' ואין נוהג בהם מעשר שני רק מעשר עני וגם צריכין ביעור כפירות של שנה שלישית א"כ זמן ביעור של שנה שלישית נמשך עד פסח של שנה רביעית ובערב פסח של שנה רביעית שאז כלה כבר זמן לקיטת כל פרי העצים חייב להתוודות ומבואר:

(ד"ה שנת המעשר) דשנת המעשר נראה מיותר ולדרשה קא אתי שנה שאין נוהג בה אלא מעשר ראשון בלבד ולא מעשר שני ומ"מ אין הכוונה שאין נוהג בה שום מעשר אחר אבל הכוונה שמשתי מעשרות שנהגו בשתי שנים הקודמות אינו נוהג בשנה הג' רק אחד והוא מעשר ראשון כמו שאמר אח"כ ונתת ללוי וזהו מעשר ראשון אבל מ"מ נוהג עוד בשנה זו מעשר אחר וזהו מעשר עני שלא נהג בשתי שנים הקודמות ולכן אמר כאן ג"כ לגר ליתום וגו' שזהו מעשר עני. ושתי נקודות ההפסק שבאו לפנינו ברש"י לפני מאמר לגר וגו' הוא טעות סופר והכל דבור אחד עם הקודם. ודע שמ"ש כאן בשנה השלישית לאו דוקא בשנה השלישית של שנות השמטה דהסדר הזה נוהג בשנה הששית ג"כ והכוונה בסוף כל שלש שנים לשנות השמטה נוהג ביעור ומעשר עני ומבואר:

יב (ד"ה בערתי) כי שני אלו דהיינו מעשר שני ונטע רבעי קרוים קודש דגבי נטע רבעי כתיב ובשנה הרביעית יהי' כל פריו קודש הלולים לד' וגבי מעשר שני כתיב בסדר

בחוקותי וכל מעשר הארץ מזרע הארץ מפרי העץ לד' הוא קודש הוא לד' והפסוק הזה מדבר במעשר שני כמו שפירש"י ז"ל שם:

בא"ד ולמדך שאם שהה מעשרותיו של שתי שנים וכו' ר"ל שאם שהה המעשר שני שנהג בשתי שנים הראשונות של כל שלש שנים משנות השמטה שצריך להעלותו עכ"פ עכשיו בשנה הרביעית מדברי הרא"ם ז"ל (ד"ה וגם נתתיו) לפי שמלת וגם הוא תוספת יורה על מעלה שקדמה והוא תרומה ובכורים שזכר רש"י ז"ל אח"כ בדבור שלפנינו שהוא קודם למעשר ראשון כ"כ הרמב"ם ז"ל בהל' מעשר הובא ברא"ם:

(ד"ה ככל) כאן ובדבורים שאחריו בפסוק זה דרשו ז"ל התוספת וכפל הלשון שכולל בעצמו ענינים מיוחדים שהם תנאי מתנות הללו ומה נעימים ואמתים דבריהם ז"ל:

(ד"ה ולא שכחתי) אין ר"ל נוסח הברכה בא"י אמ"ה אקב"ו על הפרשת מעשרות שהרי כל ברכות המצות אינן אלא מדבריהם אבל הכוונה לא שכחתי מלשבחך ולברכך בעת הפרשת המעשרות מדברי הרא"ם ז"ל:

יד ע"כ מקרא שלפנינו אינו מדבר אלא במעשר שני שהרי נאמר לא אכלתי וגו' ולא בערתי וגו' ולא נתתי וגו' ואלו במעשר ראשון הניתן ללוי ומעשר עני הניתן לעני וכן תרומה וחלה ובכורים הניתנין לכהן אין הבעלים האוכלים והמבערים בטמא והנותנים ממנו למת כי המתנות ההן אין לבעלים חלק בהם והם כולם לכהן או ללוי או לעני ומבואר:

(ד"ה ולא ביערתי) ר"ל דבטמא משמע בין בטומאת עצמו ובין בטומאת הגוף:

בא"ד והיכן הוזהר על כך כו' ר"ל דולא בערתי וגו' אינו אזהרה אלא ווידוי בלשון מדבר בעדו וכל האזהרות הן מן השם ב"ה לנוכח ישראל ולכן אין ללמוד מכאן אלא אסור בעלמא ולא לאו ולכך למדו רז"ל אזהרה ממקום אחר ולכך כתב רש"י ז"ל לעיל בדבור לא אכלתי באוני מכאן שאסור לאונן ולשון זה משמע דאינו אלא אסורא גרידא ולא לאו כדדייק תלמודא בפרק בתרא דיומא מלשון המשנה יוה"כ אסור באכילה ושתי' וכו' והרמב"ן ז"ל כתב בפרק ג' מהלכות מעשר שני וז"ל האוכל מעשר שני באנינות לוקה וכן האוכלו בטומאה שנאמר לא אכלתי באוני ממנו ולא בערתי ממנו בטמא עכ"ל. וקושי כפול יש כאן שהרי ע"כ אין ללמוד מכאן לאו כנ"ל א"כ באנינות אין כאן מלקות כלל ובטומאה מלקות דידה לא מקרא דהכא נפיק אלא מקרא דלא תוכל וגו' מדברי הרא"ם ז"ל:

בא"ד לא תוכל לאכול וגו' זו אכילת טומאה ר"ל דהך קרא גבי מעשר שני כתיב דהזהיר שלא לאכלו בגבולין חוץ לחומת ירושלים ודרשו ז"ל בו לא תוכל לאכול המעשר הזה

בתורת בשעריך האמור בפסולי המוקדשין שנאמר שם בשעריך תאכלנו הטמא והטהור יחדיו וא"כ הטמא אוכל בשר פסולי המוקדשין בטומאת הגוף והטמא והטהור אוכלין בקערה אחת הרי נטמא הבשר וא"כ הטהור אוכל הבשר בטומאת עצמו (כן הוא בש"ס) אבל במעשר שני הוזהר מלאכלו בין בטומאת הגוף בין בטומאת עצמו:

(ד"ה שמעתי) כאן ובדבור שאחריו יישב רש"י ז"ל בשם הדרש כפל הלשון:

(ד"ה עשיתי) כן צ"ל הנקוד שמחתי ושמחתי בו והוא מיוסד ע"פ הנאמר בפ' ראה אצל מעשר שני לא תוכל לאכול בשעריך וגו' כי אם לפני ד' אלקיך תאכלנו וגו' אתה ובנך וגו' והלוי אשר בשעריך ושמחת וגו' ופירש"י ז"ל שם בד"ה והלוי אשר בשעריך וז"ל אם אין לך לתת לו מחלקו מעשר ראשון או מעשר עני הזמינהו על שלמיך עכ"ל ור"ל השלמים הניקחים בכסף מעשר שני הרי שמצו' להזמין את הלוי והעני על מעשר שני וזה שכתב רש"י ז"ל כאן שמחתי. ושמחתי ר"ל שמחתי בו גם אחרים:

טו ר"ל סמיכות התפלה הזו אצל ווידוי המעשרות הוא יפה ונכון אחרי שעשינו מצותך יהי רצון מלפניך שתקיים גם לנו מה שהבטחתנו:

(ד"ה אשר נתת) ר"ל שאין מאמר כאשר נשבעת לאבותינו דבוק עם מאמר וברך את עמך וגו' ואת האדמה וגו' שהרי לא הבטיח השי"ת לאבות בברכת הארץ רק בנתינת הארץ וכן אין מאמר ארץ זבת חלב ודבש דבוק עם כאשר נשבעת לאבותינו שהרי לא היתה ההבטח' לאבות בפירוש על נתינת ארץ זבת חלב ודבש שתנאי זה לא הוזכר כלל בהבטח' רק על נתינת ארץ הכנעני סתם אבל כוונת המאמר כך הוא ע"ד שפירש"י ז"ל בדבור הסמוך הקודם אנחנו עשינו בביעור המעשרות כל מה שגזרת עלינו הואל נא גם אתה לעשות מה שהבטחתנו לברך אותנו ואת אדמתנו שכבר ידענו מדתך כי אתה אומר ועושה גוזר ומקיים שהרי הבטחת לאבותינו לתת לנו את האדמ' הזאת אשר היא ארץ זבת חלב ודבש וקיימת הבטחתך במתנה היפ' הזו. ולפי זה מאמר כאשר נשבעת לאבותינו דבוק עם מאמר אשר נתת לנו ומאמר ארץ זבת חלב ודבש דבוק עם ואת האדמ' שלפני פניו. ושיעור הכתוב וברך את עמך ישראל ואת האדמ' ארץ זבת חלב ודבש (ר"ל שהיא ארץ זבת חלב ודבש) אשר נתת לנו הארץ החמד' הזאת עפ"י השבוע' שנשבעת לאבותינו לתת לנו את הארץ הזאת ועם מה שהוסיף רש"י ז"ל מלת לתת לנו אחר מאמר כאשר נשבעת לאבותינו בזה הראה ז"ל אותנו שמאמר כאשר נשבעת לאבותינו אינו דבוק עם וברך וגו' רק עם מאמר אשר נתת לנו. ובמה שהוסיף עוד רש"י ז"ל תיבת וקיימת לפני מאמר ארץ זבת חלב ודבש הוא ג"כ כדי להורות שכבר נשלם המאמר כאן

ואינו מקושר עם ארץ זבת חלב ודבש. אבל מאמר ארץ זבת חלב ודבש הוא תואר אל האדמ' הנזכרת למעלה עפ"י הכוונ' שביארתי למעל' זהו ביאור דברי רש"י ז"ל כאן:

טז זה לשון הילקוט בפסוק זה מהו היום הזה וכי עד עכשיו לא צוה הקב"ה לישראל והלא אות' שנה שנת הארבעים הית' ומה תלמוד לומר היום וכו' ר"ל דפסוק זה שלפנינו ע"כ מוסב על מצות מקרא בכורים ומצות ווידוי מעשר שבפרש' שלפני' ולכן אמר את החוקים האל' שהוא כנוי הרומז על החוקים אשר הם נזכרים בסמוך או מקודם או בסמוך אח"כ וממה שלא באו בפרש' שלפנינו חוקים ודינים ע"כ הוא רומז על הקודמים הסמוכים. ולכן שאלו ז"ל מה תלמוד לומר היום והלא כבר צוה אותם הקב"ה בהר סיני כמו שנאמר בסדר משפטים ראשית בכורי אדמתך תביא וגו' וכן ביעור המעשרות נאמר בפרשת ראה מקצ' שלש שנים תוציא את כל מעשר וגו'. ועוד שכל המצות כבר נאמרו בסיני ונשנו בערבות מואב ולכן נקרא משנה תורה ולהלן בפרש' שאחרי' שאמר ג"כ שמור וגו' אשר אנכי מצו' אתכם היום לפי ששם אמר זה משה רבינו ע"ה לנוכח עצמו והוא צוה באמת אותם ביום שאמר הפרש' הזו לישראל אבל כאן שאמר כלפי הקב"ה והקב"ה לא הי' המצו' היום. אבל כבר צוה אותם על כך לזה תירצו ז"ל שהכוונ' שיהי' החוקים ההם חבובים עליהם בכל יום כאילו נצטוו היום:

(ד"ה ושמרת) כבר ביארתי בהרב' מקומות שהדרש לא יכחיש הפשט הפשוט ולפי פשוטו מה שאמר מתחל' בפסוק זה היום הזה ד' אלקיך מצוך לפי שמשה רבינו ע"ה הוא שליח השם יתעלה ולכן אמר היום הזה ד' אלקיך מצוך. כי למה שנצטוו מפי משה היום הזה הוא כאלו נצטוו על זה היום מאת השי"ת והמצוה בעצמו אף שכבר צוה בעת אחרת יכול לומר ג"כ על הציווי הזה כשיצוה עליו בפעם השנית ראה אנכי מצוך היום בזה. וא"כ לפי הפשוט אמר הפסוק בתחל' הנני מצוך היום על החוקים האל' ואח"כ אמר ראה שתשמור ותעש' כאשר צויתיך כל זה לפי הפשט. אבל הדרש אשר יתור הרמז הצפון בסגנון הדבור ולא ישגיח על דרך הלשון לפי הענין כוונת הלשון כנ"ל עפ"י הרמז על חביבות המצו' ויקרת' וא"כ עפ"י הרמז הזה נכלל ממילא בציווי חביבות המצו' שמירת' ועשיית' לכן מה שאמר בסוף הפסוק ושמרת ועשית וגו' אמרו ז"ל שהוא רמז לברכ' שאם יקיים החוקים בשנ' זו ישנ' אותם לשנ' אחרת. וכוונת המאמר היום הזה ד' אלקיך מצוך וגו' ושמרת ועשית וגו' ואם יהיו החוקים האל' יקרים בעיניך אז תתברך ותוכל לשמרם ולעשותם בכל שנה שנה ומה נעים דרשתם ז"ל ובכל זה הפשוט הוא אמתי ג"כ ומבואר:

יז ר"ל כל הפרש' והבדל' שהוא לגדול' ויקר נקרא התאמרות ומענין זה יתאמרו כל פועלי און שע"י הצלחתם הם חושבים את עצמן כאלו הם מופרשין מיתר העם גדולים מהם במעלה:

פרק כז

א ר"ל שהמקור בא כאן במקום הציווי כמנהג המקרא בהרבה מקומות בתנ"ך ושמור כמו ל שמור בחסרון למד בכל"ם ופירש"י ז"ר שההבדל בין הציווי המיוחד בתמונתו ובין הציווי הבא בתמונת המקור שהציווי המיוחד איננו מדוקדק שיעשה המצטווה פעל הציווי תיכף. אחר הציווי שגם אם יעשנו אחר כך יתקיים פקודת המצוה אבל הציווי שע"ד המקור הוא מדוקדק שתהי' התחלת פעל הציווי תיכף עם הציווי. ולזה התמונה הזו נמצאת לרוב בפעל הזכיר' והשמירה להורות שהתחלתה תהי' תיכף ותמשך עד זמן גמרה כמו זכור את יום השבת וגו' זכור את אשר עשה לך עמלק וגו' וזה שכתב רש"י חז"ר כאן והוא לשון הוד. וביותר ביאור כתב זה רש"י ז"ל בסדר יתרו בפסוק זכור את יום השבת יעויין שם:

ב פשטות הכתובים בפרשה שלפנינו יש לפרש שלא היתה שם רק הקמה אחת שהקימו אבנים בהר עיבל וסדו אותם בסיד וכתבו עליהן דברי התורה ובנו שם מזבח והעל עליו עורות ושלמים ואכלו ושתו ושמחו וברכו והתוך המקראות לפי זה כך הוא תחלה אמר דרך כלל בפסוק ב' ג' והי' ביום אשר תעברו את הירדן וגו' והקמות לך אבנים גדולות וגו' וכתבת עליהן את כל דברי התורה וגו' ואח"כ פרט בפסוק ד' מקום הקמת האבנים ומה שיעשו עוד בזמן הקמתן ואמר והי' בעברכם וגו' תקימו את האבנים האלה וגו' בהר עיבל. ובנית שם מזבח וגו' והעלית עליו עורות וגו' וזבחת שלמים וגו' וכתבת על האבנים וגו'. וכל זה יש לנו לפרש לפי פשטות הכתובים. אבל לפי שהציווי הי' בעצם יהושע שהרי אמר שמצות הקמה הזו לאחר העברת הירדן לארץ א"כ ע"כ אין הציווי הזה רק ליהושע. והנה מצאנו בספר יהושע שהי' שם שתי הקמות האחת שהקים יהושע בתוך הירדן י"ב אבנים גדולות למנין השבטים והשנית שהקימו בגלגל אחר שלקחו מתוך הירדן שתים עשרה אבנים אחרות והוליכום להר עיבל וכנו שם מזבח וסדו האבנים בסיד וכתבו כל דברי התורה עליהן ואח"כ קפלו האבנים האלה והוליכום לקבוע אותם בגלגל ומעתה צ"ל א"כ עפ"י זה שכוונת המקרא לשני הקמות. וביאור פסוק ב' שלפנינו כזה. והקמות לך אבנים גדולות. זהו הקמה הראשונה שהקים יהושע בתוך הירדן ואח"כ אמר ושדת אותם בסיד זהו הקמה השני' האבנים האחרות שלקח יהושע מתוך הירדן והעבירום

להר עיבל וזהו שחלק רש"י ז"ל כאן המקרא שלפנינו לשנים והקמות לך בירדן ואח"כ תוציאו משם וכו' מדברי הרא"ם ז"ל בתוספת ביאור:

בא"ד נמצאת אתה אומר וכו'. קשה הדבר הזה שהרי בגמרא סוטה פרק אלו נאמרין מבואר להדיא שלא הי' שם רק שחי הקמות והאבנים שקבעו בגלגל הן דן בעצמן האבנים שהקימו בהר עיבל שאחרי בנין המזבח וההקרבה עליו וכתיבת דברי התורה על האבנים קפלו את האבנים והוליכום לקבעם במלון בגלגל מדברי הרא"ש ז"ל:

ט אונקלוס תרגם הסכת ושמע אצית ושמע ופירושו הטה אוזן ושמע שתרגום האזינו השמים אציתו שמיא:

(ד"ה היום) דאף שהיום קבלו הברכות והקללות האמורות בהר עיבל כמו שבא להלן בפרשה מ"מ אף שזהו פשוטו. הדרש ידקדק בזה הרי אף טרם בואם בברית היו לעם לד' ולזה אמר שרמז יש כאן בכל יום יהיו בעיניך כו':

יב ופירוש אלה יעמדו לברך את העם על הר גרזים שמעון וגו' אלה יעמדו על הר גרזים שמעון וגו' לברך הלוים את העם וכן פירוש ואלה יעמדו על הקללה ואמרו ז"ל בברייתא הובאה בש"ס דסוטה ר"א אומר א"א לומר לוי למטה (כמ"ש רש"י ז"ל בדבור שלפנינו והלוים והארון למטה) שכבר נאמר למעלה (כמ"ש בפסוק שלפנינו אלה יעמדו לברך וגו' על הר גרזים וגו' שמעון ולוי וגו') וא"א לומר לוי למעלה שכבר נאמר למטה (מדכתיב בספר יהושוע קפיטול ח' וכל ישראל וזקניו וגו' עומדים מזה ומזה לארון נגד הכהנים הלוים נושאי ארון ברית ד' חציו אל מול הר גרזים וגו' הרי שהלוים לא היו בכלל העולים אבל עמדו באמצע השבטים וע"כ שעמדו בין שני ההרים) הא כיצד זקני כהונה ולוי למטה והשאר למעלה רבי יאשי' אומר כל הראוי לשרת לכהונה למטה והשאר למעלה. מדברי הרא"ם ז"ל:

יז והוא כאלו הגבול נסוג אחור לאחוריו מלפני הגזרן:

כד ולכן אמר ארור מכה רעהו בסתר ולא אמר מכה רעהו סתם כדי לרמוז בזה לשון הרע דאינו בגדר לשון הרע אא"כ הוא בסתר כמו שאמרו ז"ל בבא בתרא כל מילתא דמיתאמרא באפי מרא לית בה משום לישנא בישא:

פרק כח

ד (ד"ה עשתרות) אין ר"ל שעשתרות מענין עושר. שהרי סיים כעשתרות הללו שהן בסלעים חזקין אבל ר"ל שרז"ל פירשו שלכך נקראו עדרי הצאן עשתרות רפי שמחזיקות את בעליהן ע"י העושר הבא מהם:

ה לפירוש הראשון נקראו הפירות טנאך על שם שהנחתן בטנא והוא כדרך לשון בני אדם בברכה וקללה לתפוס בלשון את הכלי שמונחים בו הדברים אשר יברך או יאור ולפי זה פירוש משארתך העיסה על שם שמונחת במשארה ולפירוש הב' פירוש טנאך ומשארתך הדברים הרחים והיבשים לפי שהדברים הלחים כגון תירוש ויצהר מונחים להסתנן בטנא והיבשים כגון פירות מונחין בשאר כלים ונשארין שם שאינם זבין מהן והוא ג"כ על שם הכלי מדברי הרא"ם ז"ל בתוספת ביאור:

ו רד"ל שגם הנקיות מחטא בכלל ברכה זו עפ"י הרמז:

כב (ד"ה עד אבדך) ר"ל שאבד בלה"ק איננו פעל יוצא שיסור לומר פלוני אבד את החפץ שזה מבטא כוזב כי באמת מעל אבד בלה"ק הוא פעל עומד ונופל על החפץ. ולכן יאמר העברי פלוני אבדה לו החפץ או אבדה ממנו החפץ כמו ותאבדנה האתונות לקיש אבי שאול וגו' (שמואל א' ח') וכן לכר אבדת אחיך אשר תאבד ממנו ומצאתה וגו' (סדר תצא). וכן הוא פירוש עד אבדך במקום דזה שתהי' אתה האבוד והכלוי ולכן תרגם ג"כ אונקלוס עד דתיבד שהוא ג"כ להוראה זו שהרי תרגם ג"כ בפסוק הנזכר לכל אבדת אחיך אשר תאבד ממנו די תיבד מיני' ומלת מיני' יורה שפעל אשר תאבד איננו אחיך רק על האבדה כן הוא המנהג בלשון העברי אבל על דרך לשון בני אדם המנהג לומר פעל אבד ע"ד פעל יוצא כי נשכח ממנו הלשון בזמן הגלות וישתמשו בפעל אבד כאלו הוא יוצא ויאמרו שפלוני אבד את החפץ ועל החפץ יאמרו שנאבד בבנין נפעל. ולכן כתב רש"י ז"ל כאן תרגום עד דתיבד כלומר עד אבוד אותך ר"ל שהרי לא פירש אונקלוס מה יאבד כי הכוונה באמת שהוא בעצמו הנאבד לפי שהוא פעל עומד ע"ד. וביאר זה רש"י ז"ל מבטא הנהוג שהכוונה עד אבוד אותך כנ"ל ביאור דבור זה:

כג מה שלא פירש"י ז"ל הענין הזה מיד בפסוק ך' המתחיל ישלח ד' בך וגו' שגם משם הוא מוכרע שמשה מפי עצמן אמרן לפי שרש"י ז"ל רצה לבאר בזה סבת החלוף במין קללה שבפסוק שלפנינו מקללה זו שבסדר בחוקותי כמ"ש דש"י ז"ר להלן בדבור זה. ששם נתן הברזל לשמים והנחושת לארץ וכאן בא בהפך לכן הביא רש"י ז"ל ראי' מפסוקים הקודמין שמשמע לשונם שקללות הללו שבמשנה תורה משה מפי עצמו אמרן ועם זה מיושב החלוף הנ"ל כמו שביאר להלן ודע ששני נקודות ההפסק שבאו בדפים באמצע הדבור לפני מאמר ידבק ד' בך הוא בטעות והכל דבור אחד

כז ר"ל ולכן אמר בשחין מצרים ולא אמר בשחין סתם:

כט פירש עשוק מן כי התעשקו עמו הנאמר בסדר תולדות:

כ ר"ל מה שכנה ישכבנה בלשון ישגלנה הוא תקון סופרים וביאור ענין תקון סופרים כבר ביארתי באורך בסדר וירא בפסוק ואברהם עודנו עומד לפני ד' קחנו משם:
לז ופירוש והיית לשמה לנושא השמה אף שאין המקולל עצמי המשתומם רק אחרים הם המשתוממים:
מב הנה רש"י ז"ל פירש בכאן כי פעל יירש הוא מענין עוני ורישות והיא על דרך זה כי פעל ירש הוא משתתף לנחלה וירושה ולגירושין ושלוח ולעוני ורישות וכשיבוא לענין הראשון יבוא בקל ע"ד גזרת נחי פא יוד וכמו שיאמר מן ינק אינק תינק כן יאמר מן ירש אירש תירש וכשיבוא לענין השני יבוא בהפעיל להוריש גויים גדולים ועצומים וגי' ויורש את האמורי וגו' וכשיבוא לענין השלישי (כי שם רש הוא ג"כ מגזרת נחי פא יוד כמו שיתבאר להן ומשקלו א"כד על) יבוא פעם בקל כמו פן חורש אתה וביתך וגו' בסדר ויגש) שבא ע"ד השלמים בחלוף היוד בויו ופעם בהפעיל כמו ד' מוריש (על שקל מודיע מן ידע) ומעשיר. וכאן ביאר רש"י ז"ל שיירש הצלצל הוא ג"כ מענין רישות ובא א"כ לפ"ז ג"כ ע"ד השלמים בהראות היוד (כי מדרך גזרה זו לבוא לפעמים בהראות היוד (כמו היצא אתך בסדר נח) ועל שקל בנין הכבד הדגוש וכמו שנאמר בבנין זה בהעתיד יפקד תפקד כן יאמר ע"ד השלמים מן ירש יירש. ובא יוד פא דפעל בקמץ לתשלום הדגוש באות אהחע"ר. והנה לא רצה רש"י ז"ל לפרשו מענין ירושה כי כנ"ל יאמר תמיד על היורש בקר שהוא ירש את הממון וא"כ הי' לו להנקד יירש הצלצל כי הצלצל הוא היורש במקום זה וכן כתב רש"י ז"ל שאין לפרשו מענין גירושין שא"כ הי' לו לכתוב יוריש הצלצל בהפעיל. וביאור דבריו ז"ל דבאמת מצאנו הרבה פעלים הדומים בהיותם יוצאים או עומדים ובאו בכל זאת פעם בקל ופעם בכבד ופעם גם בהפעיל וע"ד זה נוכל לומר ג"כ שאף שנמצא בהיותו יוצא לשני בבנין הפעיל כמו ד' מוריש ומעשיר בכל זה נוכל לומר ג"כ שבא ג"כ בבנין הדגוש במקום זה. אבל אין לומר כן אלא בפעל שהוא בדמיון פעל ירש שלפנינו שמציאותו על המעט בהפעיל במקרא ובדמיון פעל כזה אינו רחוק לומר שבא פעם ע"ד בנין אחר אכל בענין הורשה וגירושין שבא לרוב במקרא וכולם המה רק על תמונת ההפעיל רחוק לומר שבא רק במקום אחד על תמונת בנין אחר ואם יש לפותרו מהוראה אחרת יותר יש לנו לומר שרק לענין ההוראה האחרת ההיא בא הפעל הזה כן נ"ל לבאר דברי רש"י ז"ל כאן:
מז ד"ר שאין מם מרוב כל להוראת הסבה ויתפרש מפני רוב כל ויהי' שיעור הכתוב לפ"ז תחת אשר לא עבדת את ד' אלקיך בזמן שהי' לך שמחה וטוב לב מפני רוב הצלחתך, שאין הפירוש הזה אמת שאין תנאי העבודה העושר וההצלחה אבל תנאי העבודה הוא

השמחה אלא שלא תמצא השמחה במדוכה מעוני ודרישות הוא המונע ומטריד לרוב בני אדם מן העבודה השלמה זולתי בני עלי' המעטים אשר לרוב חשקם ודבקיתם בד' לא ירגישו בחצי הזמן ולא יפגע בהם טובו ורעתו ולכן צ"ל שפירוש מרוב כל ברוב כל והמם תחת הבית כמם ד' מסיני בא ואין מרוב כל דבוק עם בשמחה וטוב לבב אבל הוא דבוק עם עבדת את ד' אלקיך ושיעור הכתוב תחת אשר לא עבדת את ד' אלקיך עבודה תמימה בתנאי הראוי לה שהוא בשמחה וטוב לבב בעת היות לך רוב כל באין מונע ומישבית מן העבודה זהו פירש דבור זה. וכן פירש גם הרא"ם ז"ל:

מט ר"ל שדמיון פריחת הנשר כולל בעצמו. קרות התנועה ושאין שום שטן ומעכב לתנועה והביאה הפתאומית למחוז החפץ מאין מי אשר יפלל ביאה זו במקום הזה עד רגע בואו כי הנשר מרוב הגביהו לעוף וקלות התעופפו לא יתראה לשפלים פריחתו מרוב הגובה ומהירת הפריחה עד רדתו לנוח במקום עמידתו וכן לא ימצא שום סכסוך ומעצור שיעכב הר גבוה את פריחתו כי יגביה עוף מעל להרים הגבוהים אשר ער הארץ: (ד"ה לא תשמע) כבר ביאר רש"י ז"ל במקומות הרבה כי שמיעה בלה"ק משותת לשמיעת האוזן ולהבנת הלב:

נב כי על הריסת החומה אין נופל לשון ירידה וע"כ שאין המכוון בזה הריסה ואינו משורש ירד רק משורש רדה מן לא תרדה בו בפרך וחסר בית השמוש ובתשלומו עד רדת בחומותיך:

נג ר"ל כי במצור ובמצוק אין הוראת הבי"ת לתואר ואיכות פעל האכילה וכמו עבדו את ד' ביראה וכן בטחו בו בכל לב כי בשמחה תצאון שבכל אלו תשמש הבית שבראש השם להורות שהשם הזה הוא תואר פעל שלפניו אבל אצל במצור ובמצוק האמור לפנינו תשמש הבית שבראשם להוראת הפכה כמלת מפני המורה סבה הגורמת וכמו שתשמש הבית להוראת הסבה התכליתית כמו ויעבוד יעקב ברחל שפירושו בעבור רחל כן תשמש ג"כ לסבה הגורמת כמו מפני ופירוש במצור ובמצוק מפני המצור ומצוק אבל לפי שהמצור אינו סבת הקרובה לפעל הזה רק המצור הוא סכת המצוק שהוא עקת רעבון שהוא סבה הקרובה להאכילה הזרה ההיא לכן ביאר רש"י ז"ל מחמת שיהיו צרים וכו' ויהיו שם עקת כו' זהו כוונת רש"י ז"ל כאן:

נד ר"ל שאין הרכות הנזכר כאן ענין אחר זולת העונג ונאמר שהרכות הוא הפך האכזריות לפי שפעל הזר הזה מתנגד להפנוק מצד האכזריות שבו ומתנגד להרבות מצד המיאוס שיש בו שבאמת זה אינו כי הרכות הנזכר כאן הוא נרדף להפנוק מפאת שני בחינות שישנם במדת הפנוק כי המפונק הוא רק מצד היותו בלתי יכולת לסבול כל דבר קשה

לגוף והוא ענוג מצד היותו אוהב הדברים הערבים לחושים והביא רש"י ז"ל ראי' לזה ממ"ש להלן פסוק נ"ו אשר לא נסתה כף רגלה הצג על הארץ מהתענג ומרוך וע"כ ששניהם ענין אחד שטבע הזו אינו נמשך רק מן הפנוק לקושי דקרקע והעדר נקיותה והמפונק לא יסבור הקושי ואוהב הנקיות בגופו ומלבושיו ואף בנעליו אבר אין טבע זה נמשך מהעדר האכזריות והיותו לב רחמני:

בא"ד אעפ"י שהוא מפונק וכו' ר"ל כי וודאי משמעות הקללה ההיא שאעפ"י שהוא רך וענוג מ"מ תרע עינו באחיו וגו' מתת לאחד מהם וגו' ולהיות שביאר רש"י ז"ר מקודם כי הרכות והעונג הנזכר כאן שניהם על ענין הפנוק לבדו א"כ אין רוע העין הנזכר כאן הפך הנמשך מטבע הענוג כלל כי גם היותר מפונק יכול להיות רע עין ומה קללה היא זו לומר שהרעב יכבד כל כך עד שאפי' המפונק ירע עינו מתת לזולתו מהבשר לכן פירש"י ז"ל שהוא הפך הנמשך מטבע העגוג על דרך זה שימחק לו מרוב רעבון גם האכילה המאוסה ההיא עד כי תרע עינו וכו'. ודע עוד שהשני נקודות סימן ההפסק שבאו בדפוס לפני מתת לאחד מהם. וכן הציון פסוק נ"ה שבא לפני מאמר זה הכל ט"ס כי כולו דבור אחד ומאמר מחת לאחד אינו ציון התחלת הפסוק רק הוא מלשון רש"י ז"ל בעצמו עד כי תרע עינו בבניו הנותרים מחת לאחד מבשר בניו אחיהם אשר יאכל וכמנהג רש"י ז"ל להשלים כדרך המפרש את החסר מכח טבע הלשון והוא בכח המאמר לכן הוסיף על מבשר בניו מלת אחיהם וכן נקודות ההפסק שבאו אח"כ ודציון פסוק נ"ו תרל עינה הכל ט"ס וכן תחת תרע עינה צ"ל שם תרע עינו והכל דבור אחד מן התחלת דבור זה שלפנינו עד מאמר וביתר בניו אשר יותיר ששם הוא התחלת דבור אחר בא"ד דבר אחר כו' ר"ל שאעפ"י שהוכיח רש"י ז"ל מקודם שהרכות והעונג הנזכר בפסוק נ"ו הוא ענין א' מ"מ כ' רש"י ז"ל שאף שהרך והעונג הנזכר בפסוק נ"ו מוכרח היות שניהם מענין הפנוק לבד מ"מ הרך והעונג הנזכר בפסוק שלפנינו יש לפרש היות הרכות ענין אחר זולת העונג והוא הפך האכזריות. ולפ"ז מה שאמר אח"כ תרע עינו וגו' שע"כ משמעותו שהוא הפך הנמשך מצר טבע הרבות והעונג ויתפ"ש ההפך דזה לפי טבע כל אחד מצד העונג יתפרש כמו שביאר רש"י ז"ל מקודם בדבור זה אעפ"י שהוא מפונק וכו' יומתק לו וכו' ור"ל שהוא הפך הנמשך מצד מיאוס האכילה ההיא ומצד הרכות שהיא החסרה יתפרש אעפ"י שהוא רחמן מרוב רעבתנות יתאכזרו וכו' ור"ל מצד האכזרית שבפעולה ההיא וכבר ביארתי ג"כ לעיל ששתי נקודות ההפסק שבאו בדבור זה לפני תרע עינה הוא ט"ס והכל דבור אחד עד הציון וביתר בניו ובמו תרע עינה הוא ט"ס וצ"ל עינו לפי שמוסב על פסוק ג"ד שלפנינו:

(ד"ה וביתר) כבר כתבתי במקומות הרבה שדרך רש"י ז"ל להשלים החסר והוא ככח המאמר:

נז ולפ"ז פירוש ובבניה אישר תלד. שתלד אותם בעתיד ור"ל שכן ימשך הענין ההוא גם בבנים שתלד בעתיד:

נט ר"ר והוא כמו והפדה ד' בין מקנה מצרים ובין מקנה ישראל בסדר וארא והוא ענין אחד עם פלא ועם פלאי שתדבר דהיוצא מהיקש הטבעי הן במהותו כמו שיהפכו המים לדם ד"מ שעל זה הונח שם פלא והן במדרגתו כענין מקרה איוב שנהפך עליו תיר תכלית הצלחה הזמנית לחכלית הרע הזמני הוא נבדל ממנהג הטבעי החסידי. וכן נעלם ומכוסה מאתנו סבת התהוותו:

(ד"ה ונאמנות) והוא הגיון ומבטא הלצית שהיסורין שהם שלוחי הדין נאמנות לקיים שליחותן לבוא על המיוסר ובזמן שראוי בואם:

סא ר"ל ואינו מענין העלמה משורש עלם רק מן עלי' מן עלה והמם אינה שרשית רק לכינוי הפעול על רבים נסתרים:

סב מלח אחת לפעמים יתפרש על הסבה הגורמת כמלת יען כמו ולו תהי' לאשה תחת אשר ענה ובמקרא שלפנינו לא יתפרש על הסבה כי אין הרבוי כאן סבה להתמעטותם אבל יתפרש לחלוף מועטין חלוף מרובין כמו שלם ישלם שור תחת השור והוראת המלה הזאת בכולל הוא ההתנגדות וההפך מן הקודם ד"מ עונג תחת צער או בהפך לקיחה תחת נתינה או בהפך וכיוצא בזה ואם יהי' הקודם סבה הגורמת על המקביל הנמשך ממנו תורה על הסבה הגורמת בכלל גם אם אין הנמשך מתנגד ומקביל אל הקודם כמו יען אשר עשית וגו' ולא חשכת את בנך וגו' כי ברך אברכך וגו' ושם אינו נופל מרת תחת אבל מלח תחת אם יורה הסבה הגורמת צריך להיות המסובב מקביל ומתנגד לסבתו ואם לא יחי' הקודם סבה הגורמת אז יתפרש חלוף:

סג שורש שש הוא מנע"ו כמו קם וכשהוא פעל עומד יבוא בקל ישוש בויו כמו יקום בקל מן קם וכשיעבור הפעל אל זולתו יבוא בהפעיל ישיש ביוד כמו שנא' בהפעיל מן קם יקים לכן פירשו ז"ל בדרש הוא אינו שש אבל משיש אחרים. ומה נעימים דבריהם ז"ר שאין שמחה לפני המקום ב"ה ביסור בריותיו וכיוצא בזה אמרו ז"ל אצל שביעת ים סוף מעשה ידי טבעו בים ואתם אומרים שירה לפני. והדברים ראויין לאומריהן ז"ל אבל על דרך הדקדוק כתבו המדקדקים ז"ל שפעמים הפעל הזה עומד גם בהפעיל כמו שישו אתה משוש כל המתאבלים עליו כ"כ הרד"ק ז"ל הובא בראב"ם:

סד כי אין היסורין גורמין עון אבל תכלית ביאת היסורין הוא למרק עון:

סו ורבותינו דרשו כו' ור"ל כי מי שאין לו שדה וסומך לקנות תבואה מן השוק חייו בספק פן בזמן העתיד לא יהי' לו דמים ומי שאין לו דמים לקנות תבואה וסומך על הפלטר עליו נאמר ולא תאמין בחייך כי בכל יום ויום יפחוד ממחסור כן פירש"י ז"ל בסוטה פ' עגלה ערופה:

סז לפי שהצרות מתגברות בכל יום לפיכך בכל יום יהמה לבו ויאמר לשוא הייתי מתאונן על יום שעבר כי בערך הצרות של היום היום העבר הי' טוב מן היום הזה כן ביאר רש"י ז"ל בדבור שאחריו:

סח כי אם לא יבואו שם בשבי' שיוליכו אותם השובים אותם מה קללה היא זו מדברי הרא"ם ז"ל ופשוט:

(ד"ה והתמכרתם) כבר ידוע כי ההתפעל ישמש לפעמים על המתדמה כמו יש מתעשר ואין כל וגו' וכיוצא. וע"ד זה בא כאן והתמכרתם כי לא יתכן לפרש שיהיו נמכרים באמת כמו שביאר רש"י ז"ל להלן בדבור שאחריו ופשוט:

פרק כט

ג לבאר דבור זה נאמר שהוא הוצעה למ"ש רש"י ז"ל להלן פסוק ואו. ובמ"ש רש"י ז"ל כאן בדבור שלפנינו וכן במ"ש רש"י ז"ל להלן פסוק ואו יתבאר כל המשך הפרשה הזו עד סוף הסדר וכפי הנראה שאחר שקרא משה לפני ישראל את ברית התוכחה הזו קרא להם אמר שמע עתה ישראל אשר אומר אליכם עור אחרי הפסק הקריאה הזו והחל בפרשה זו אתם ראיתם וגו' עד סוף פרשה שלפנינו ואח"כ פרשת אתם נצבים וגו' ומ"ש כאן ויקרא משה אל כל ישראל. לא שכנסם שנית אחרי הפרדם. שהרי אמר להלן בסוף הפרשה ושמרתם את דברי הברית הזאת וגו' דמשמע שהי' אמירת פרשה זו וקריאת דברי הברית הכל במעמד אחד ועוד מדקאמר להלן בראש סדר שאחריו אתם נצבים וגו' לעברך בברית וגו' דמשמע שבכנוס זה עמדו בברית. אבל הכוונה במה שאמר כאן ויקרא משה וגו' אף שהי' הכל במעמד אחד וכבר היו מכונסים מקודם לכן לשמוע דברי הברית. לפי שהיו דברי הבריח מאמר משה בשליחות הקב"ה. אולם זה המאמר שלפנינו הם דברי משה ע"ה מעצמו ומפני בך הי' הפסק בין המאמרים נופל בזה לשון קריאה לפי שאחרי שכלה משה קריאת דברי הברית הי' הפסק מועט להכין את ישראל לשמוע דבור משה שאחריו ובזה נופל קריאה שנית לומר אחר ששמעתם דברי הברית. שמעו עתה בני מה שאני מזהיר אתכם ע"פ דברי הברית הזאת ויש לפרש עוד שאין מוקדם ומאוחר בתורה ותחלה ספר לנו גוף דברי התוכחה שנצטוה משה לומר לישראל ועתה בראש פרשה שלפנינו ספר איך קרא משה לכל ישראל יחד להכניסם בברית וטרם

קריאת דברי הבריח הקדים להם פרשה שלפנינו ופרשת אתם נצבים. שהפרשיות הללו מזהירות בקבלת דברי הברית ואח"כ קרא לפניהם כל דברי הברית הכתובים למעלה והנה לאופן הראשון פרשיות הללו הם חתימה לדברי הברית ולאופן השני פרשיות הללו הם הקדמת דברי הברית אח זה ראיתי להקדים לקשור פרשיות הללו עם הקודמת, אף שאין זה משתמש לבאר דברי רש"י ז"ל. ועתה אבוא לבאר דברי רש"י ז"ל בכל הפרשה שלפנינו ונאמר כי המשך פרשה שלפנינו יורה שבא משה לומר לישראל או בחתימת דברי הברית או בהקדמת דברי הברית כפי כל אחד משני הפנים הנ"ל שהחיוב עליהם לקבל על עצמם דברי הברית. מפני הטובות שעשה המקום ב"ה עמהם והם הנסים הגדולים שהיו ביציאת מצרים והטובות שהיו להם בעוד לכתם במדבר ובירושת ארץ סיחון ועוג. אבל אם זאת לבדו כוונת הפרשה יקשה. א' שרפי זה המאמר הזה קצר מאוד וכבר הקדים משה בסדר דברים. ברוחב הלשון לערוך לפניהם חסדי המקום ב"ה עמהם וחיוב העבודה וכאן אמר זה בקוצר בדברים אחדים ואם בא המאמר הזה לכוונה זו לבד. לא יאות בזה הקצור ולספר בכלל. שהרי הוא מאמר מזהיר ומעורר לקבלת דברי הברית. ב' מדוע הצריך להזכירם שוב שנית בחובת קבלת עבודת ד' אשר הפליא חסדו עמהם. אחרי שכבר הוכיחם בהמראתם לנגד הבורא ית' עם כל רוב טובו עמהם ואחרי זה אין מצורך עוד רק לעורר לבם ע"י הברכה והקללה שיקבלו עליהם מצותיו ית'. ג' מה שבא כאן באמצע המאמר פסוק ולא נתן ד' לכם לב לדעת וגו' שעפ"י הכוונה הזו. ר"ל חובה קבלת המצות מפאת חסדי המקום ב"ה אין לו התקשרות כלל עם המשך המאמר ואין לו מובן כלל לאיזה צורך בא המאמר הזה. ד' גם אם נאמר שבא הפסוק הזה לעצמו מבלתי התקשרות עם שלפניו. יותר הי' ראוי להיות מקומו אחרי כלות ספור כל החסדים. לומר שעם כל החסדים ההם בכר זאת ולא נתן ד' לב וגו' והוא בסוף הפרשה לפני פסוק האחרון ושמרתם את דברי הברית וגו' לכן עפ"י ההערות האלה פירשו חז"ל שהמאמר הזה הבא להזהיר על שמירת דברי הברית עיקרו לא בא להזהיר מפאת החסדים שעשה הבורא ית' עמהם רק מפאת ההשנה שנשלמה להם עתה יותר ממה שהיתה בהם קודם זמן כריתת הברית. ובא לומר להם שעד כה בהיותם ממרים למקום הגיע להם העונש כפי מדרגתם בהשגה. ולא נמשך להם העונש זמן רב שיגיעו קרוב לכליון והפסד האומה רק הי' עונשים במדבר לאט ולשעתו. לנוע במדבר להמית החוטאים ולקיים זרעם למען יהיו לגוי אמנם עתה כאשר הבשילו תבונותיכם והגעתם להכרה השלמה אין לכם התנצלות וטענה עוד. ואם לא תאבו לשמוע לדברי הברית אז תהי' סרה אחריתכם. כי יבואו עליכם דברי הקללה. ותגיעו קרוב לכליון והפסד

ותגלו מארצכם ותהיו מפוזרים בין העמים והייתם למשל ושנינה וארצכם תהי' שממה כאשר האריך בזה בסדר נצבים. ועפ"י כוונה זו יתקשר המאמר היטיב שתחלה החל לומר אתם ראיתם וגו' בארץ מצרים וגו' המסות הגדולות וגו' ואח"כ אמר ולא נתן ד' לכם לב לדעת וגו' כלומר שעם כל החסדים הגדולים שהתחסד הקב"ה עמכם. ועם כר הנסים והנפלאות אשר היו מקושרים עם הטובות ההן בכל זאת רא נתן ד' לכם לב לדעת ועינים לראות ואזנים לשמוע. ואין הפירוש כפשוטו שלא ידעתן הנסים והטובות, דהן רא ראיתם אותם ולא שמעתם מזה רק הוא דרך משל והכל כנוי על ההשגה. לא לבד שרא התבוננתם מתוך הפלאות החסדים ההם מה שיש להתבונן מזה להקיש מן הנראה על הבלתי נראה וכמאמר המשורר ע"ה דרך התור הן הכה צור ויזובו מים הגם לחם יוכל חת וגו'. אבל גם הנראה והנשמע כאלו לא ראיתם ולא שמעתם כי לא עשה שום רושם בנפשכם להתעורר אל האהבה והיראה והכרת הטובה. עד היום הזה שהגעתם למדרגת ההשגה ולפי שמתחלה לא נגמרה השגתכם ולא הגיע בימים ההם העת לנחול את הארץ כי לא הייתם זכאים לכך והי' מן הצורך לצרף אתכם עוד במדבר. כי אם תגיעו אל הארץ בטרם זמנה לא תסבול אתכם וחקיא אתכם מיד בשגיון דעתכם. וחטאתיכם ומעשיכם במדבר יוכיחו על זה לתכלית זה הייתי מוליך אתכם במדבר ארבעים שנה ובמשך הזמן הזה הי' מתנהג עמכם השי"ת כמנהג האב עם בנו הרך אשר לא גמל פרי תבונתו עדיין כי ייסרהו לעתים במרדו:

ובכל זאת שמאל דוחה וימין מקרבת ויכלכל כל מחסוריו כי ייחר עדיין כי יציין שכלו והי' לאיש כן הספיק הקב"ה כל צרכיכם במדבר האכירכם את המן ובגדיכם ונעליכם רא בלו מעריכם. אמנם עתה בהיות לכם לב דעה לדעת את ד'. הגיע תור להביא אתכם לארץ וזה ראשית ירושתכם כי באתם אל המקום הזה וכבשתם ארץ סיחון ועוג. לזאת אני מזהיר אתכם כי אם תמרודו במקום עוד. לא יהי' עונשכם כעונש אבותיכם הולכי מדבר כי אין לכם התנצלות עוד. כי כבר דעתכם שרמה ועונשכם יהי' עזיבה והכרתה וגלות כמנהג האב עם בנו אשר בראותו שגם אחרי גדר לא יעזוב אולתו ומרדו ישליכהו מעל פניו כי יאמר נואש ואפס תקוה עוד וכל העונש הזה מבואר בדברי התוכחה. לכן, ראו עתה כבר בא מועד להביא אתכם לארץ כי כבר נשלם דעתכם כזאת ותבואו אל המקום הזה וגו' כי יצאתם מימי הבחרות לימי הגדלות ואין לכם טענה עוד. רכן ושמרתם את דברי הברית הזאת למען תשכילו וגו' כי אם תמאנו ומריתם מרה יהי' אחריתכם כאשר האריך אח"כ בפרשת נצבים. ועתה מה נכון קשור הכתובים תחלה אמר אתם ראיתם וגו' המסות הגדולות וגו' ובכל החסדים והנפלאות ההם לא נגמר שכלכם וזהו

האמור אח"כ ולא נתן ד' לכם לב לדעת וגו' כאשר ביארתי למעלה באורך לזאת רא הגיע עדיין העת ועונה להכנס לארץ. לכן ואולך אתכם במדבר מם שנה לצרף אתכם ועם כל מרייכם הספיק השי"ת ערככם שם במן וקיום שמלותיכם למען היות לכם שארית ותהי' לגוי גדול ועתה אחרי משך הזמן כאשר בשל שכרכם והגעתם לימי הגדלות. החל השי"ת להביאכם לארץ. וזהו ותבואו אל המקום הזה וגו' ונתנה לנחלה וגו'. עתה עתה הנני מזהירכם כאשר פסקה התנצלותכם. והנכם אנשי דעת וחכמה ושמרתם את דברי הברית וגו' וכנ"ל. זהו עיקר כוונת המאמר. ועם הכוונה הזאת בא ג"כ זכר החסדים חסדי המקום וחיוב העבודה מצד זה. אבל הוא כוונה טפלית וכדרך המדבר החכם אשר בדרך דבורו למול כוונה מיוחדת ישא על שפתיו מדי דברו הערה לכוונה אחרת המועלת ג"כ והנה הארכתי עד כה בבאור זה. זהו לפי פירוש השני שזכר רש"י ז"ל להלן פסוק ואו שהוא מזהיר בשמירת דברי הברית. מצד שלמות ההשגה שהגיעה להם. אבל כאן בדבור שלפנינו פירש"י ז"ל באופן אחר שהוא מצד שלמות המדות הכרת חסדי המקום. וכוונת המאמר על דרך זה אתם ראיתם וגו' המסות הגדולות וגו' ובכל זה ולא נתן ד' לכם לב לדעת וגו'. ר"ל לידבק במקום ולהכיר חסדיו עד היום הזה שאני מתבונן בכם תקון נפשכם לדעת ולהכיר טובותיו ית' וזה יתן ללבי פרי תקוה כי תהיו לגוי קדוש ראוי לקבר טובת האלקים ית' ואורם עד כה ואולך אתכם במדבר וגו'. ר"ל שהייתם נעים ומטולטלים במדבר והייתם צריכים לחסדי השי"ת. הספקת המן והתמדת קיום כסותכם. לבל ישלוט בם הרקבון וכליון במעמד הזה פקחתם עיניכם לדעת מה רבו, חסדיו ית' וזאת הוליד בכם הדבקות. אבל עתה ותבואו אל המקום הזה וגו' ירוא ירא אנכי פן השבע והעושר והכבוד ויקר ישיא לבכם ותשכחו כי ד' הוא המטיב לכם. כי ידמה לכם כאלו אינכם נצרכין לחסדיו עוד. לזאת אני מזהירכם ושמרתם את דברי הברית ואם לא יימר אחריתכן באשר האריך בסדר נצבים זהו מה שראיתי בקש שכרי בבאור דברי רש"י בפרשה זו שלפנינו

ו כבר ביארתי בסמוך כל דבור זה בשלמות ולא נשאר להוסיף עוד זולתי שמכאן עד סוף הפרשה הכל דבור אחד וב' נקודות ההפסק שבאו שני פעמים לפני מאמר ושמרתם את דברי הברית הוא טעות סופר:

סדר נצבים

ט ואף שכבר אמר לעיל בסוף סדר תבוא ויקרא משה אל כל ישראל וגו' מ"מ כאן הודיע שכנס גם הגרים ונשים וטף א"ש לא נעדר מדברי הרא"ם ז"ל (ד"ה ראשיכם) ר"ל שחסר

למד השמושית ולא יתכן לפרש כפשוטו שחסר ויו וראוי להיות ראשיכם ושבטיכם שהרי בא אח"כ כר איש ישראל וא"כ שבטיכם מיותר עכ"ל הרא"ם ז"ל. ויש להוסיף עוד טעם אחר שהרי אנו רואין מלשון פסוק זה ופסוק שאחריו שהזכיר החשוב חשוב קודם י ואין ר"ל שהם רמו את משה כמו שרמו ליהושוע רק ר"ל שבאו להתגייר ולא קבלם משה. ונתנם חוטבי עצים ושואבי מים הרא"ם בשם הרמב"ן ז"ל:

יא כנוי הפעול לרוב הוא במקום אותי אותך שהוא סימן הפעל כמו יקימך שפירושו יקים אותך להרגך פירושו להרוג אותך ואם הי' כתוב כאן להעבירך בהפעיל יתכן לפרשו להעביר אותך. אבל עכשיו שכתוב לעברך בקל ע"כ כנוי הפעל במקום אתה. שתעבור אתה. כמו שמצינו לעשותכם שפירושו לעשות אתם. שהיא כנוי הפועל ולא הפעול. והוא בסדר ואתחנן קפיטול ד' פסוק י"א ואותי צוה ד' וגו' ללמד אתכם וגו' לעשותכם אותם בארץ:

(ד"ה לעברך) מלשון זה שאמר לעברך. משמע שלא קריאת דברי הברכות והקללות לבד וקבלתן אותם הי' הברית. אבר שהי' ג"כ כריתת ברית ממש ועברו בין בתרי הזבחים וכיוצא בזה כתב בפירוש הרמב"ן ז"ל:

יב ר"ל לא שהי' הברית למען היותם לעם למקום ב"ה. כי כבר הם עבדיו ועמו מיציאת מצרים. כמו שבא הענין הזה כמה פעמים בתורה. אבל הי' הברית שיתקיימו להיות עמו לעולם ע"י קשורי השבועה והדאל. ולכן אמר למען הקים וגו' ולא אמר למען היותך היום לו לעם:

(ד"ה והוא יהי' לך) בסוף הדבור ד"א אתם נצבים. לפי שהיו ישראל יוצאין וכו' לפיכך עשה אותן מצבה וכו' בפירוש הראשון של הדרש. אמר אתם נצבים. בבחינת הקיום והתמדת האומה שאין לכם רירוא מן הקללות ע"ד אמרם ז"ל חצי אכלה בם חצי כלים והם אינם כלים הרי שאין לכם לירוא את הכלי' מפני הקללות ונהפוך הוא שהקללות מציבין ומעמידין אתכם שתסבלו העונש וכליון לא יגיע לכם כמו שאמר להלן בסדר זה בצר לך וגו' ושבח עד ד' אלקיך וגו' ושב וקבצך מכל העמים וגו' ולפירוש השני אמר אתם נצבים בבחינת התמדת וקיום קבלת מלכות שמים ושמירת המצות. למי שכבר הגיע העת למסרן לפרנס ומנהיג אחד. לזה אמר אתם נצבים שעם השתנות הפרנס. ואין כל הרוחות והדעת שוות. בכל זאת עמדו והתיצבו בקדושתכם כמצבת אבן שלא תמוט ולא תשתנו הלילה גם אתם ועל דרך זה עשו יהושוע ושמואל כשמסרו העם לשופט אחר ואמרו התיצבו ואשפטה אתכם וכזה אמר כאן משה רבינו ע"ה לפני מותו ע"י הברית שאני כורת עמכם תהיו כמצבת אבן ותתמידו באמונתכם ובכשרון לבכם

טו מלת כי הוא דנתינת טעם ומוסב על כריתת הברית האמור למעלה. וזה שכתב רש"י ז"ל לפי שרא תם וכו' ושמא השיא וכו'. וזה מבואר להלן בפסוקים הבאים מן יש בכם וגו' לכך הוא צורך הברית:

יז ר"ל זה מוסב על פסוק ט"ו כמו, שביאר רש"י ז"ל שם:

(ד"ה פן) לרוב ישתמש מלת פן על הספק בעתיד כמו פן תאכל ושבעת וגו' ורם לבבך וכן השמרו לכם פן יפתה לבבכם וגו' וכאן הוא לספק בהוה שמא יש בכם:

יח (ד"ה והתברך) כלומר שיבוא לפעמים בנין התפעל במקום בנין אחר והתברך תחת וברך. והתגלח תחת וגלח. והתפלל תחת ויפלל:

(ד"ה למען) ופירוש מלת את במקום הזה. כמו עם:

כה ר"ר לא נתנה להם לאלהות וגם לא בחרו אותם משכלם. ופי' אשר לא חרק להם לא חלק אותם להם וחסר מלח אותם כדרך הלשון ופי' אשר לא ידעום לא ידעום בעצמם לאלהות כי לא היו מכירים בהם גבורת אלהות. ולכך פירש"י ז"ל מאמר ולא חלק להם לפני מאמר ולא ידעום. מדברי הרא"ם ז"ל:

בא"ד ואונקלוס תרגם וכו' מלת ידיעה נופל לפעמים בלשון הקודש על ההרגש הנפשי המתיילד מחבור הדברים. והוא א"כ משתתף להציור הבא מן המוחשים החצונים. וההרגש המתיילד מן הדברים החצונים כמו ויודע בהם את אנשי סוכות שפתרונו שהענישום והכאיבום בהכאת הקוצים ועל דרך זה תרגם אונקלוס באן לא ידעום לא אטיבא להון וכן ענין כי ידעתיו וגו' האמור אצל אברהם בסדר וירא שענינו כביכול על הרגש האהבה הבאה מאברהם ע"ה. וכן הוא לדעתי ג"כ באור הכתוב רק אתכם ידעתי מכל משפחות האדמה. על כן אפקוד וגו' כלומר רק אתכם אהבתי מכל העמים על כן אני מייסר אתכם כאשר ייסר איש את בנו:

כח מבואר מעצמו שהוא לקשר פסוק זה עם פסוקים הקודמין. ומ"ש רש"י ז"ל בסוף הדבור נקוד על לנו וכו' ד"ר שהיא כפי כלל הידוע. שהנקודה ממעטת את הכתוב:

פרק ל

ג ולפי הדרש פירוש מלת את כמו עם. ובסמוך יתבאר ענין זה כפי קוצר שכלי הדל:

בא"ד ועוד י"ר וכו' לפי פירוש זה גם כן מרת את במקום עם אלא ששני הפירושים האלו הם נבדלים בבחינת שוב השי"ת מאיזה בבחינה נופל עליו ית' כביכול פעל השיבה ולפי פירוש הראשון נופל פעל שיבה בבחינת שכינת המקום ב"ה ובבחינת פירוש השני נופל פעל שיבה בבחינ הפלא וקושי הקבוץ והנה שם שכינה רע"ד נופל על ההשגחה הדבקה במקום מיוחד משאר המקומות כי המקום שתתראה ותתגלה בי יותר דבקות ההשגחה

נאמר כי שם שוכן כבוד המקום ב"ה כמו שנאמר שמשכן הנפש הוא במוח ואף שהנפש אינו נתפס במקום. מ"מ לפי ששם מתגלה כח הנפש יותר מבשאר איברים נאמר שמשכן הנפש הוא במוח ולזה נאמר שבהיות ישראל על אדמתן היתה השגחת השי"ת דבקה בעבור ישראל בארץ הקודש כמ"ש ארץ אשר ד' אלקיך דורש אותה תמיד עיני ד' אלקיך בה וגו' ואחרי שגלו ישראל מעל אדמתן ונתפזרו בין העמים הוכרחה ההשגחה להיות דבקה לצורך ישראל בארצות העמים לבלתי יכחד ח"ו שם האומה ויתמידו ויתקיימו בין האומות השונאים אותם. כמ"ש ואף גם זאת בהיותם בארץ אויביהם לא מאסתים ולא געלתים לכלותם וגו' וכמו שאמרו ז"ל בהגדה. שבכל דור ודור עומדים עלינו לכלותינו והקב"ה מצילנו מידם. וכמעט כל עין פקוחה מבני אומתנו תראה הנסים הנסתרים בקיום האומה והפרת מחשבת הרשעה ולהיות רצון השי"ת האחרון שתתדבק ההשגחה בישראל בארצם ולהשפיע עליהם כל טוב ושלמות באמצעות העבודה נופל על זה פעל שיבה על דרך ההשאלה והוא חלות הענין במקום מיוחד אחרי אשר סר ממנו מקודם לזה ולפי שחריה ההשגחה בארץ הקודש הוא רצון השי"ת נופל בבחינה זו לכנות חזרת ההשגחה לארץ ישראל בשם גאולה לפי שבערך דבקות ההשגחה הקודמת היא תכלית רצונו ית' כי אין חפץ לד' שתתדבק השגחתו בארץ הגוים רק בארץ הקדושה והנה לבחינה זו נאמר ג"כ שהקב"ה משרה שכינתו על הנביאים ושהשרה שכינתו בבית המקדש הכל לפי התגלות ההשגחה באמצעות אנשי הרוה ובאמצעות בית הבחירה ואם על איש מצליח בכל דרכיו נאמר כי ד' עמו. ק"ו בהנושא אשר יתפרסם בו יותר עזוז נוראותיו ית' ונאמר ג"כ מטעם זה אני ד' שוכן את דכא וגו' להתגלות השגחתו בו ית' לחלץ אותו ממעוק ועוני כל זה הוא לפירוש הראשון ולפירוש השני נופל פעל שיבה בבחינת הפלא כי קבוץ עם דל וחלש מארצות חפוצותם מארבע רוחות האדמה הוא פלא גדול יותר בערכו מפלא יציאת מצרים. ולפי שכל אשר יתהווה ברצונו ית' יכנו במקרא קודש על דמיון פעולת בני אדם כמו ויעש ד' אלקים לאדם ולאשתו כתנות עור וגו' ויעש את הרקיע. על דרך זה אמר הכתוב כאן לשון שיבה לדמיון פעולת גבור החיל אשר נשבה אהובו במלחמה לבין שונאיו והשבוי אין לאל ידו להושיע לו לחולשתו ומורך לבבו ומפני זאת יוכרח הגביר הזה לבקוע בגבורתו מחנה האויב ולהחזיק ביד אהובו החרש ולהוציאו מביניהם להשיבו לארצו ומולדתו ונאמר שהגבור ישב עמו. כן נאמר כאן שהשי"ת שב עם ישראל לעריהם. לגודל הפראים שהוצרכו בשיבה הזאת. זהו ההבדל שבין הפירושים בבחינת פעל השיבה הנאמרת כאן ברמז ל' הכתוב אצל השי"ת

ולרמוז זה בא הקל במקום היוצא ולשני הרמזים האלו יתפרש מלת את כמו עם. כן נ"ל לבאר בזה לפי קט דעתי:

יא ותרד פלאים הוא ג"כ מענין כסוי כי כמו שהחשיבות יכונה עלי' כן השפלות יכונה בירידה. ומדרגה האחרונה מהשפלות יכונה בירידה כעומק והנה עם העמקות היותר שפלה יקרא פלאים. כי מרוב עומקו נעלם ומכוסה מן העין תכלית העומק יסודו וקרקעיתו:

יב ר"ל שמשמע הכתובים הללו שכתוב בהם לא בשמים היא וגו' ולא מעבר לים וגו'. יש לפרש בשנים פנים. א' שקיום המצוה הזאת אם הי' בה טורח לעלות בשבילה השמים או לעבור בעבור ידיעתה לעבר הים הי' לכם התנצלות לאמר מי יעלה לנו השמים או מי יעבר לנו לעבר הים. אבל עכשיו אין לכם שום התנצלות. כי אין בה שום טורח כי קרוב אליך הדבר מאוד. ב' שקיום המצוה הזו גם אם הי' מן הצורך לקחת ידיעתה מן השמים. או מעבר לים הי' כדאי לכם מרוב חשיבותה ויקרתה. כי תכספו ותנהו אחרי'. לאמר מי יעלה לנו השמים או מי יעבר לנו לעבר הים. לרוות צמאונינו בידיעתה והייתם צריכין להשתדל ולעלות השמים כמוני שמסרתי לכם התורה מסיני ואף גם מעבד הים איננה שאינכם צריכין לבקש עובר מעבר לים מכל שכן עתה אחרי אשר היא קרובה לכם מאוד איך ראוי לכם לחבק אותה ולדבק בה מאהבה, כאשר ידבק האזור במתני איש. ולפן הא' מאמר מי יעלה לנו השמים וגו' ומי יעבר לנו וגו' הוא בדרך תמהון מ' אשר ירצה לעלות השמים וכן גם מי אשר ירצה אף בזאת לעבור ימים עבורה אבר לפן הב'. המאמר הזה הוא בדרך בקשה וכוסף וכלות הנפש. מי יתן ונעלה השמים ומי יתן לעבור לעבר ימים והנה איזה משני פנים הללו הוא האמתי יוכל הקורא להכריע מעצמו כי הפן השני הוא הפירוש הנכון ומלבד שההכרע הזה הוא מצד הנושא החשוב בעצמו יקרת מצותו ית'. יקשה עוד לפן הא' שכל המאמר הזה אין בו התעוררות ולא ידיעה חדשה וכי לא ידעו בעצמם שלא בשמים היא ולא מעבר לים הוא ולכל היותר לא הי' לו לכתוב אלא כי לא רחוקה ולא כבדה ומכוסה ממך המצוה הזאת כי קרוב אליך הדבר ועוד למה אמו לא בשמים היא ולא מעבר לים היא הלא גם בהר גבוה ותלול אינה וגם אינה במקום מרחק מיל מכם. אבל לפירוש האמתי השני יומתק המאמר הזה בידיעה והתעוררות הבא ממנו:

יד ר"ל כי נתנה לכם בידכם שבכתב ושבע"פ ומה קורבה גדולה מזו:

טו ולכך לא סמך דבר להפוכו החיים למות. הטוב להרע. אבל אמר החיים והטוב המות והרע. כי סמך המסובב לסבתו:

יט (ד"ה ובחרת) אלו הי' לציווי הי' מן הראוי לומר ולקחת לך את החיים. אבל ובחרת מורה בחירה חפשית מעצת השכל וע"כ שאינו לשון ציווי רק דרך עצה:

סדר וילך

פרק לא

ב (ד"ה אנכי היום) זהו משמע מלת היום ולולי הוראת הצמצום היום ממש אינו נופל כאן במאמר זה מלת היום בא"ד דבר אחר שנסתמו כו'. לפי פירוש הראשון. פירוש מאמר לא אוכל וגו' הוא מצד נתינת הרשות שאין הרשות עוד בידו לצאת ולבוא שכבר הגיע עת שררת יהושוע ופירוש השני הוא מצד העדר היכולת ולא מצד הכח הגופני רק מצד מניעת ההשגה, לפי שהנהגת משה ע"ה את העם היתה הנהגה אלקית ולא הנהגת שכל האנושי וכשהרגיש משה רבינו ע"ה סתימת מעייני החכמה הבין שכבר הגיע זמנו ליפטר מן העולם ושסוגדו לפניו שערי בינה בדרך פלא כדי שירגיש שיהושוע הוא המנהיג מעתה ולא הוא ולשני הפירושים מה שאמר הכתוב בפסוק ב' וד' אמר אלי וגו' הוא נתינת טעם למה שאמר בתחלה לא אוכל עוד לצאת ולבוא. ור"ל לפי שד' אמר אלי לא תעבור אתה את הירדן ויהושוע יעבר לפני העם א"כ הגיע זמן ממשלת יהושוע לכך לא אוכל עוד לצאת ולבוא ובא ויו החבור בראש מאמר וד' אמר אלי וגו' לכשר המסובב עם סבתו לא אוכל וגו' מדוע זה וד' אמר אלי וגו' ויש ווין הרבה כאלו במקרא לחבר המסובב עם סבתו. כמו שביארתי בסדר בא בפסוק וימש חושך:

ו שורש רפה הוראתו הפך הדבוק והאחיזה והוא הפרד עצם מעצם. והם בלתי מתאחדים וכשיבוא בקל הוא פעל עומד כמו רפו ידיו כל ידים תרפינה שהם מן הקל משורש רפה כמו שנ' מן עשה בקל עשו תעשנה ומן בנה בנו תכננה וכשהוא יוצא לשני. יבוא לרוב בהפעיל ויבוא קשום עם מלת ממנו או עם מלת לו כמו הרף ממנו. שהוא על שקל והעל את הצפרדעים. ויפן זנב אל זנב. ופעמים יבוא על דרך השלמים בהפעיל כמו הרפה ממני (שופטים בספור יפתח הגלעדי), הרפה לה (מלכים בספור מעשה אלישע עם השונמית ונערו גחזי) שהוא על שקל הפקד אבל דדף הוא על שקל העל וכן הרב כבסני מעוני. ועתה אחרי הוצעה זו נאמר להבחין מתי יבוא בקר ומתי יבוא בהפעיל ואחרי העיון נמצא כי בפעל הרפיון יכנה בעל הלשון את הידים לפועלים כי רפו ידיו ענינו שהידים רפויות מלאחוז במלאכה וכלי אומנות. וכן כי רפה היום לערוב הוא ע"ד הדמיון כאלו השמש אחוז ודבוק באורו עם היישוב ובנטותו נאמר שרפה מאחיזתו. וכזה בבחינת הידים בעצמן יבוא פעל זה בקר רפו ידיו כל ידים תרפינה אמנם על דרך ההפעיל יבוא

פעל זה בשתי בחינות אם בבחינת כח ורצון הגוף המניע את הידים לרפות מן הדבר אשר יאחזו ויתדבקו בו ובבחינה זו יבוא קשור עם מלת ממנו. הרף ממני (בסדר תשא אצל מעשה העגל) ענינו עשה ידיך רפויים. שיסורו ממנו וכמו שנאמר בפעל סר (למנע"ו משורש סור) סרו ידיו בקל בבחינת הידים הסיר ידיו בכבד מצד הכח המניע את הידים. ב' שיביא בהפעיל רא מצד הפועל שהוא המרפה אח ידיו רק מצד העצם הנאחז שנרפה מהעצם האחר ע"י פעולת העצם האחר ההוא לרפות ידיו מהעצם הנאחז והוא ע"ך כל בנין הפעיל המורה פעולת הפועל באמצעות זולתו. הלביש האכיל וכן הוא כאן רפיון הנאחז מהתאחד והתדבק עם האוחז ע"י פעולת האוחז ובבחינה זו יבוא קשור עם מלת לו. כמו הרפה לה האמור אצל גחזי שענינו שאלישע אמר לגחזי אשר אחז ביד השונמית להדפה בכח מאת פני אלישע. אל תאחז בה תן לה רפיון שתרפה ממך ע"י שתרפינה ידך ממנה. והכלל שבבחינה זו אם הכוונה שרפו ידי האוחז יבוא בקר ואם הכוונה על רפיון הנאחז יבוא בהפעיל. ועתה נבוא לביאור דבור רש"י ז"ל שלפנינו ונאמר כי בא כאן לא ירפך בהפעיל בראיית פתחות יוד דאיתן. ואם הי' בקל משפט היוד להנקד בחירק וכמו שיבוא פעל רבה בעתיד מן הקר בחירק ירבה. ובעתיד מההפעיל בפתח ארבה את זרעך וגו' כן בא כאן ירפך בפתח להיותו מההפעיל ולפי בחינה א'. שיבוא ההפעיל גם מצד האוחז בבחינת הכח והרצון המגיע את הידים יהי' הפירוש במקום זה שכביכול לא ירפה ממך את ידיו מלהיות אחוזות בך. וכן כנוי הכף הוא. במקום ממך לא ירפך ענינו לא ירפה (ידיו כביכול) ממך כי בבחינה זו בא הפעל הזה קשור עם ממנו כנזכר לעיל. אמנם לפי בחינה ב' שההפעיל יבוא מצד הנאחז יהי' הפירוש רא יתן לך השי"ת רפיון שתהי' רפוי מאתו ית' ע"י שירפה השי"ת ממך. וכנוי הכף הוא בבחינה זו במקום מלת לך ולא ירפך האמור כאן ענינו לפי זה לא יתן לך רפיון שתהי' רפוי מאתו בפעולתו. אבל לאיזה בחינה משני בחינות הנ"ל ההכרע במקום זה. נאמר כי יותר ראוי לפרש לא ירפך לא ירפה לך מלפרש לא ירפה ממך כי בבחינה ב' בא ההפעיל בבחינת הכח והרצון המניע את הידים וזה לא יתכן אצל הש"ית כי אם ע"ד דברה תורה בלשון בני אדם ולמה לנו הדוחק הזה. ויותר נוח לפרש כפן הא' שהוא בבחינת הנאחז וכנ"ל וגם שבפן הזה הוראת ההפעיל כהוראתו לרוב דפעורה באמצעות אחר. כן נ"ל ביאור זה ותשלום ביאור דבור זה יבוא בסמוך:

בא"ד להיות נעזב ממנו. כאן תיקן רש"י ז"ל ענין אחר. מה שיקשה בתחרת ההשקפה שאחרי שאמר לא ירפך. שענינו חוזק ההתאחדות וההתאבקות ואחרי מאמר זה אמר ולא יעזבך שענינו שלילת הרחוק אחרי שתפס המדרגה הגדולה. אחז מדרגה הקטנה

ממנה והי' ראוי להיות הסדר בהפך לא יעזבך ולא ירפך והכוונה לא זאת לבדו שלא ירחק ממך. אבל יותר מזה שיחבקך וידבק בך כי בבלא שלילת הרפיון שלילת הרחוק ואולם שלילת הרחוק לא יחייב שלילת הרפיון לזה כתב רש"י ז"ל שבבחינת ישראל עם הקב"ה אין הדבר כן ושרירת הרחוק יחייב שרירת הרפיון כי בשאר דברים שלילת הרחוק הוא אמצעי בין העזיבה וההתדבקות לא כן אצל ישראל והשי"ת. ובא הכתוב להורות לנו בסדור מאמר זה לא יהפך ולא יעזבך שעם ישראל המה בטבע חרשים ואנושים כנגד האומות שונאיהם וכר כח הנצחון של ישראל החרשים. נגד המתקוממים עליהם הוא אך במה שהם אחוזים ודבוקים בעזוזו ית' והשגחתו לא יפרד מהם כרגע וזהו ענין הדבקות המובן כאן במאמר לא ירפך שר"ל שצריכין ישראל להדבקות האלקי תמיד. לא יסורו ממנה כרגע אכן לולי עזוזו ורוב כוחו ית' המתדבק עמהם תמיד. היו כלים ואובדים ותמו כרגע כי הם עדרי הגבורה וחלשים מצד עצמם וא"כ בבחינת ישראל והקב"ה אין אמצעי כלל בין שלילת הרפיון ובין העזיבה ורחוק. כי שלילת הרפיון הוא מושאל אל דבקות ההשגחה בכל זמן ורגע ושלילת הרחוק הוא מושאל אל ההשגחה בעתה בעת הצורך. כדמיון המוכן לזולתו להושיעו בהיצר לו. ולזה יפנה לו פנים פעם אחר פעם לראות בשלום מעמדו. ואם הוא צריך לעזרתו והרחוק הוא מושאל אל המתייאש להושיע לזולתו. ואינו רוצה להיות עמו בקרוב מקום למען לא יראהו. ואינו חושש לרוע מעמדו ואם הוא בנפשו. ולהיות ישראל לולי ד' עזרתה להם בכל זמן ורגע כי נכחדו מגוי ח"ו ולא היתה להם פליטה חלילה. צריכין לדבקות ההשגחה בתמידות. ולא שלילת הרחוק לבד ולכוונה זו אחז הסדר לא ירפך ולא יעזבך. ורצה בזה כי אם ירפך אז יעזבך כי אין כאן אמצעי בין שלילת הרפיון ובין העזיבה. כמו שהוא בשאר דברים וזהו שכוון רש"י ז"ל כאן. במ"ש לא יתן לך רפיון להיות נעזב ממנו. ד"ר כי כאן יתחייב מן הרפיון שהוא שלילת ההתדבקות. העזיבה המוחלטת והרחוק החזק. כן נ"ל בכל זה לפי קוצר דעתי:

ז ר"ל כי בא תבוא בקר וע"כ מרת את אינה סימן הפעול. כמו לרוב. רק פירושו עם. כמו את יעקב באו. שפירושו עם יעקב ופשוט:

בא"ד משה אמר לו ליהושוע כו'. ר"ל כי משמעות אתה תבוא עם העם. שהוא משותף עמם בביאה. ובאמת שהוא הי' הראש והמנהיג. ולא עפ"י עצתם באו לארץ, דק עפ"י דבר יהושוע ולכן צ"ל שבבחינה זו אמר לו שיבוא עם העם. שאעפ"י שהוא העיקר. בכל זאת יעץ אותו. להוועץ בזקנים וילך עפ"י דעתן ועשתן:

אבל הקדוש ברוך הוא לא הסכים עם משה בזה. והרבישו ליהושוע כבוד וגדולה יותר מזה. ואמר לו כי אתה תביא בהפעיל. כלומר שאינך צריך לעצת הזקנים. ועל פיך לבד יבואו:

בא"ד אבל הקב"ה אמר כו'. הוא להלן פסוק כ"ג. ויצו את יהושוע וגומר. וכמו שפירש רש"י ז"ל שם. מוסב כלפי שכינה וכו' יע"ש:

י כן צ"ל בשנה ראשונה של שמטה. והוא שנה השמינית. ור"ל רפי שכתוב כאן מקץ שבע שנים וגומר. הרי שלא היתה מצות הקהל בתשרי של תחלת שנת השבע הוא שנת השמטה. וע"כ שהיתה בסוף שנת השבע. ואם כן איך אמר אחר כך בחג הסוכות. הלא חג הסוכות הוא בתשרי שהוא ראש השנה לשנים ולשמיטין ויובלין כמו ששנינו במס' ר"ה וא"כ חג הסוכות הוא בתחלת השנה השמינית וא"כ פירוש הכתוב כאלו הוא לשון מסורס. וכסדרו ראוי להיות במועד שנת השמטה מקץ שבע שנים וגו' תקרא וגו' ור"ל במועד של שנת השמטה שהמועד הזה הוא חג הסוכות ואיזה חג הסוכות אותו הרגל שהוא מקץ שבע שנים. ר"ל חג הסוכות הנופל אחר השנה השביעית ויתר הדבור יבואר להלן:

בא"ד ולמה קורא אותה שנת השמטה כו'. ר"ל שבמועד שנת השמטה משמע מועד שר שנת השמטה עצמה ולא מועד הסמוך לשנת השמטה שלפנינו לזה יישבו ז"ל לפי שאף שנת השמינית הוא שנת שמטה למקצת דברים:

בא"ד בקציר של שביעית כו'. ר"ל דקיי"ל בר"ה שבתבואה הלך אחר שנה שהביאה בה שליש גדולי' שאז נגמרה במקצת וראוי' לקצת דברים ולכך תבואה שגדלה שליש בשביעית אתה נוהג בה מנהג שביעית בשמינית כדאיתא התם:

יב ר"ל האנשים מלבד השמיעה הלמוד בלבד הוא מצוה אצלם. ולכן הזכרים באו גם בשביל הלמוד אבל הנשים שאין הלמוד חובה אצלם אינן באות רק בשביל השמיעה בלבד שהוא הלמוד כדי לעשות. אבל הטף שאינן בני דעת אינן בכלל מצוה כלל ואין הציווי בעצם אל הטף שיתאספו לשמוע הקריאה רק הציווי בעצם אל האבות שיביאו גם הטף עמם לכבוד התורה כדי שישימו אבותיהם ללבם שהחובה עליהם לחנך את זרעם בדרכי התורה הטהורה ולהיישירם אל השלמות וזהו כדי ליתן שכר למביאיהן. ר"ל שאין הטף מקיימי המצוה בבואם רק האבות עליהם המצוה להביאם והן הן מקבלי שכר הבאתן זהו ביאור דברי הש"ס בחגיגה שמשם רקח רש"י ז"ל דבריו כאן בדבור שלפנינו:

יד כי לא בא אח"כ שום ציווי דברים מאת השי"ת ליהושוע רק להלן פסוק כ"ג אמר ויצו את יהושע ופירש"י ז"ל שם מוסב למענה כלפי שכינה וכו'. והנה לא בא שם ציווי דברים רק חזק ואמץ כי אתה תביא וגו'. וזה אינו ציווי רק זרוז:

טז ר"ל כי שם נכר אינו מוסב ער אלהי שלפניו שיתפרש אלהות זרה כמו אלהים אחרים כי לא נמצא בלשון רק סמיכות התואר אל המתואר יפת תואר ויפת מראה וכדומה אכל לא נמצא סמיכות המתואר אל התואר לומר אלהי נכר וע"כ ששם נכר אינו סמוך רק לאחריו והוא הארץ וכן אלהי ג"כ סמוך אל הארץ ופירושו אלהים של גוי הארץ וסמיכות אלהי אל נכר הארץ הוא סמיכות הקנין וסמיכות נכר אל הארץ הוא סמיכות המקום אל הדבר. וכתב הרא"ם ז"ל וז"ל ונקראו גויי הארץ נכריי הארץ מפני שכבר נגזר עריהם שיגורשו משם עכ"ל:

יח ר"ל כי הסתר פנים הוא כנוי להעדר ההשגחה על דרך דמיון כמו שאינו רואה בצרתם:

כא ר"ל לא על עדות השמים והארץ רק השירה מעצמה תהי' לעד שלמחר כשיכחישו ההתראה ויאמרו לא התרה בנו על הרעות האלה יקראו השירה הזאת שכתוב בה בפירוש ההתראה שהתרה בם על הצרות האלה המוצאות אותם מדברי הרא"ם ז"ל:

כג זה מוכרע ממה שאמר להלן אשר נשבעתי להם ואנכי אהי' עמך הכל בלשון מדבר בעדו ופשוט:

כו כבר ידוע במלאכת הדקדוק כי המקור ישמש בלשון הקודש במקום כל הזמנים וגם במקום הציווי

כח ממה שצוה משה את הלוים בני שבטו להקהיל את הזקנים והשוטרים מה שלא הי' צריך אל הטורח הזה שע"י התקיעה בחצוצרות שהי' מצוה אל התוקעים לתקוע היו נאספים תמיד כמ"ש בסדר בהעלותך יוד. ולזה תירצו זר שהתקיעה בחצוצרות להתאסף הוא מדרך המלכי' להודיע בזה שרצונם שיתאספו העם להם כשמוע דברם. וגם היו החצוצרות משל משה ולא משל צבור וצוה משה לגנזם ולא השליט ליהושוע עליהם. ולפי שגנזם ביום הזה עודו בחיים. להראות שאין שלטון ביום המות ולא ינהג היום במנהג המלכים והשלטונים רק כמנהג הראשים שתחתיהם. ולכן נגנזו לכבודו שרא יתראה בזה שמשה נלקחה ממנו המלוכה ביום אחרון. ולכן לא צוה לתקוע בחצוצרות וניתנה ליהושוע והוא יתקע בחצוצרות למקרא העדה ולכן לא השליט ליהושוע עליהם להודיע בזה שלא שבעבור שמשפט התקיעה ליהושוע לבדו לא תקע משה לפני מותו בחצוצרות רק נמנע מלתקוע מפני שאין שלטון ביום המות:

(ד"ה ואעידה) ר"ל ששם אמר לישראל שיעיד בדם אח"כ את השמים והארץ ואין המאמר שם רק כמספר ומודיע מתחלה מה שיעשה אח"כ וזה פשוט:

סדר האזינו

פרק לב

א ר"ל שאין השירה הזו אמורה לשמים וארץ אבל הכוונה לאמרה לישראל רק שאמר לשמים וארץ שהם ישמעו השירה שיאמר לישראל כי תוכן השירה ההיא מה יקרה לישראל באחרית הימים. העונש שיגיע להם בחטאם כאשר יעברו ער הברית ומשכר שיגיע להם בעתיד בשובם מחטאם. ולפי זה השירה הזו היא שירת התראה לכן אמר לשמים וארץ שהם ישמעו ויהיו עדים בדבר שהתרה בם מקודם מה יקרה להם בחטאם וז"ש רש"י ז"ל האזינו השמים שאני מתרה בהם בישראל כו'. ר"ל ולא שהי' הדבור לשמים שישמעו מה שיאמר להם ומבואר:

בא"ד שכך אמרתי להם שתהיו עדים בדבר וכו'. והוא מה שכתוב בסוף פרשת נצבים העדותי בכם היום את השמים ואת הארץ וגו':

בא"ד ולמה העיד בהם שמים וארץ וכו'. ר"ל שלא תוכלו להכחיש ההתראה ההיא כאלו השמים והארץ יעידו עליכם שהתריתי בכם שהם קימים לעולם והוא סגנון מליצי וכמ"ש הראב"ע ז"ל שדרך הנביאים לייחד עדות בדבר קיים כמו שמעו הרים את ריב ד' והאתנים מוסדי ארץ ופשוט בא"ד ועוד שאם יזכו כו'. לכוונה הראשונה ענין המריצה הזו להיותם עדים קיימים. כאלו בחר בעדים שהם קיימים לעולם וההתראה בפניהם הוא עפ"י זה התראה חזקה. והכוונה בזה הוא לחוד ותוקף ההתראה וכאומר לא תהי' התראתי זאת קלה בעיניכם כמתרה לאיום והגזמה לבד אבל ההתראה הזו התראה נאמנה היא כמתרה בפני עדים שהם קיימים לעולם. ולזה שימו אותה ער לב כי לא דבר ריק הוא ותעשה רושם בנפשכם. ולכוונה השנית ענין המליצה הזו לפי שיקברו עונשם ושכרם ע"י השמים והארץ והוא מתרה בפני העדים שהם השוטרים בעצמם והעיר את ישראל במאמר זה שעונשם תלוי בעדים הללו. והוא מתרה בם בפני המענישים כדי שישמעו וישלמו להם כגמולם ושני הכוונות הם אמתיות ונתכוון במאמר זה לשני הכוונות ומבואר:

פסוק ב'. ר"ל שגם הפסוק הזה הוא הדבור לשמים וארץ לפי שאמר בפסוק א' שישמעו מה שידבר לישראל חזר ואמר להם בפסוק ב' שלפנינו שהתראה הזאת שיאמר בפניהם לישראל] אינה התראת גזרה. כמלך הגוזר על עבדו ומעיד בו. באיום משפטיו לעשות

מצותו שזה לא יתכן אצל השי"ת כי הוא ית' אינו צריך לזולתו אבל ההתראה הזאת הוא לקח טוב ר"ל התראה למודית כאב המלמד בנו להועיל לו. ושאם ייטיב דרכו ייטיב גם לו. ואם ילך שובב תיסרהו רעתי. א"כ התראה הזאת הוא תורה ולמוד:

ורק לטובתם לתת להם חיים וברכה. לכך קרא מרע"ה לשמים וארץ, האזינו אתם אמרת התראתי ושמעו שהתראתי הזאת הוא לקח ולמוד טוב הנותן חיים לישראל כזאת העידו שהעדותי בישראל בפניכם. והיתה העדאתי תורה הנותנת חיים לעולם ואם בכל זאת לא ישמעו ויסרבו האשמה בראשם ורעתם בעצמם תיסרם כדמיון הרופא הנאמן אשר לא ישמע החולה לעצתו ומשך הכאב עליו בזדונו. וז"ש רש"י ז"ל זו הוא העדות שתעידו וכו' שהם חיים לעולם. ושיעור הפסוקים האלה האזינו שמים ושמעה ארץ ואדבר ומה תוכן דבורי זה רקח טוב לישראל להמשיך עליהם חיים וברכה להצילם מכליון ואבדן והתוך הפסוק כזה לקחי במטר יערוף ואמרתי כטל תזל כשעירים וגומר:

ג ר"ל שפסוקים הקודמין הם דבור מיוחד לשמים וארץ ובפסוק זה הסב מרע"ה הדבור אל ישראל בהאזנת שמים וארץ ואמר להם בפתח דבריו שכשיזכיר את שמו ית' בשירת ההתראה הזו יתנו בכל פעם גודל לו ית' ויברכו שמו לומר בשכמל"ו:

ד הפסוקים הקודמין הם הקדמת השירה ומפסוק שלפנינו ואילך הם דברי השירה ופירש"י ז"ל שהקדים פסוק זה שלפנינו בפתח שירתו במאמר כללי שאינו נוגע לישראל לבד שלפי שדברי השירה הזאת מיוחדים לישראל לבד ומדבר במשפט העונש המגיע להם. אם לא יקיימו את התורה ויסורו מדרך ד' לזאת הקדים פסוק שלפנינו המדבר מהנהגת עולמו ית' בכלל וכאומר מקודם שאודיע לכם מה גמול יגיעכם תדעו כי כל המגיע מאתו ית' הן לשכר והן לעונש הכל בצדק ובמשפט בזמן הראוי ובשיעור הראוי ולז"א כי ההבדל בין משפט מלכי ארץ ובין משפטי השי"ת. הוא מצד עצם המשפט ומצד השיעור והפלס. דהיינו מצד איכות המשפט ומצד כמותו שהוא השכר והעונש. והנה מצד איכות המ המשפט יהי' במשפטי ארץ עולה לעתות דהיינו שיגיע לצדיק משפט רע בעד העול שעשה ולא ישולם לו בעד הטוב כי אין במדת זמן חייהם לגמול לו בעד הטוב וגם בעד הרע. וכן מטעם זה ג"כ להפך ישולם לרשע בעד גמורו הטוב ולא יספיק להענישו בעד הרע. וכן מצד מדרגת המשפט אין ביד שופטי ארץ לפלס שיעור עונש הראוי. ופעמים יעניש מצד הקצף והנקימה הרבה יתר על השיעור לא כן אצל משפט השי"ת שיגיע הן לצדיק השכר הטוב על צדקתו. והעונש על זדונו, וכן בהפך לרשע השכר על מעשה הטוב והרע השקול על רשעתו וכן מצד כמות העונש הכל בשיעור הראוי ובזמן הראוי. וד' ב"ה הצדיק במשפטיו בכל הצדדין והכל מצדיקין את דינו זהו

שיעור הקדמת הפסוק הזה בכלל. ועתה אבאר פרטי דבורי הפסוק הזה אחת לאחת בציוני ער סדר דבורי רש"י ז"ל בפסוק שלפנינו. והנה אמר מרע"ה הצור ת"פ כי כ"ד משפט והמאמר הזה הוא מצד כמות המשפט ואמר תואר הצור אף שהוא ית' בידו להגדיל העונש עד מאוד עכ"ז לא בשטף הוא מביא כי אם בדין שהכל בשיעור הראוי ובעת הראוי לזה אמר אח"כ על הנראה במנהג העולם שהצדיק פעם רע לו. וכן הרשע פעמים טוב לו ולא ישורם לצדיק כשעשה צדקו ולרשע כרשעתו. לז"א לענין צדיק ורע לו. שגם לצדיק הרע שיקרה לו הוא למרק חטאו. ובכל זאת רא יקופח שכרו כי הוא ית' אל אמונה. וישלם לו בעתיד ולעה"ב כמעשה הצדק. ולענין רשע וטוב לו אמר ואן עול ר"ר כי עונשו ישולם לו בעתיד והטוב שמגיע לו עתה הוא לשלם לו על מעשה הטוב שעשה לפרקים כי חלילה אין עול לפניו ית' שבשביל רשעת הרשע לא יגמול לו חלילה על מעשה הטוב (ד"ה צדיק וישר) יש במאמר הזה ב' שאלות א' כי תואר צדיק וישר כולל בקרבו המדות שזכר מקודם לזה. כי כל דרכיו משפט אל אמונה ואין עול וא"כ אחר שזכר הפרט למה הי' צריך להזכיר אחריו הכלל ותפארת המליצה הוא בהפך זה להזכיר תחלה הכלל ואח"כ הפרט ועד"מ אין נאות לומר ראובן הוא משופע בעל נכסים רבים. ולו בסף וזהב הרבה מאוד וגם צאן ובקר ועבדים והוא עשיר אבל הנאות לומר ראובן הוא עשיר משופע בעל נכסים כו' ב' שמאמר הזה מצד עצמו ג"כ אינו מדרך הלשון כי תואר צדיק הוא גדול המדרגה מתואר ישר כי הישר הוא הבלתי עושק מזולתו חוקו הראוי גומל טוב כפי החוק שיש לזולתו עליו ומענישו על הרע כראוי ומעשה הישר הוא כפי חוקי השכל. אבל הצדיק הוא העושה חסד לזולתו בחנם. לא כפי החוק וככה משפטי העונש הבאים מאת השי"ת לא יבואו רק מפאת הצדק בהשגחתו ית' על עולמו ובאין משפט אין עולם. ואם עיר ועיר ומכ"ש מדינה ומדינה נחוצה לשופטים ק"ו ב"ב של ק"ו העולם בכללו. א"כ המשפט הוא מדרכי הטוב והמטיב ית'. וא"כ אחר שזכר תואר צדיק איך זכר אח"כ התואר הקטן ממנו במדרגה תואר ישר ומדרך להזכיר התוארים כסדרן ולעלות במדרגה ולא לרדת מן הגבוה אל הנמוך. לכן פירש"י ז"ר מהאגדה כי מאמר זה צדיק וישר הוא לא בא לתאר בו הבורא ית' מצד המדות הכלולים בתואר צדיק רק לכוונה אחרת ולומר שכר אנשי העולם מודים ומכירים היות משפטיו ית' צדיקים והכל מצדיקים עליהם את דינו ולפי שהכל מודים ומצדיקים עליהם את דינו ית' בא עליו על זה תואר צדיק כלומר צדיק מפי הבריות והוא א"כ תואר אחר הבלתי כולל במדות הקודמין ומה שאמר אח"כ וישר הוא איננו לתאר בו השי"ת רק ר"ל הכל מצדיקים דינו

ית' ולא ע"צ החנף ח"ו רק כי כן הוא הישר וראוי. וחסר מלת דבר ובתשלומו ודבר ישר הוא וראוי ההצדקה הזאת:

ה אחרי הפסוק הקודם שהקדים צדקת משפטיו ית' בכלל ושהכל מודים ומכירים בזה התחיל בענין התוכחה לעמו שזהו תכלית השירה הזאת ומציג לפנינו העונש כאלו הוא בהוה ואמר כמתאונן על מה שרואה בעיניו הם הסבו לעצמם ההשחתה הזאת והרע שעשו עשוהו לא בהשכל ויותר מזאת כי מרו בהמטיב אשר עשה להם הטובות הגדולות כמו שיבאר בפסוקים הבאים. והנה מלת לו פעמים משמשת כנוי הנסתר ופעמים משמשת כנוי החוזר כמו לעצמו. ולזה פירש"י ז"ל שתיבת לו כאן הוא מושך עצמו ואחר עמו ובתשלומו שחת לו לא לו ומלת רו הראשונה משמשת במקום כנוי החוזר ופירושו לעצמו ולו השני' משמשת כנוי הנסתר:

(ד"ה בניו) ר"ל שזכר בכאן תיבת בניו לרמז בזה עד מה פגמו בעצמם שהיו בניו ובהשחתה שהשחיתו עשו מום בעצמם. ואחר שזכר רש"י ז"ל הכוונה הטפלית של המקרא חזר וכתב אח"כ לתקן הלשון שהוא נמשך למה שזכר קודם שחת לו לא לו ועד"ז אמר אח"כ בניו מומם ר"ל ולא מומו:

ו ר"ל לא זאת שאתם כפויי טובה אבל אינכם חסים ג"כ על נפשכם פן תמנעו מכם הטוב ותרבו לכם רע כמו שבא במאמרים הסמוכים עם נבל ולא חכם וכמו שיבואר בסמוך (ד"ה עם נבל) יבואר בסמוך:

(ד"ה ולא חכם) אין הכסילות הפך הנבלה כי הנבלה הוראתה כפיית טובה. כמו שבא בספור דוד עם נבל שאמר עליו על כפיית הטובה נבל הוא ונבל שמו אבל מ"ש כאן ולא חכם אין הכוונה על התנגדות הנבלה אבל הכוונה תוספת ענין אחר שמתחלה הזכיר עם נבל על היותם כפויי טובה על טובותיו ית' שגמר להם ואח"כ אמר ולא חכם כאומר גם לולי הטובות שקדם לכם. למה לא תתבוננו פן ימנע מכם הטוב בעתיד ויגמול לכם כמעשיכם:

ויכננך תיבת כן הוא בלשון ארמי בסים:

ע"כ נמצא בהכת"י מהגאון המחבר זצללה"ה:

תם ונשלם ספר באר יצחק בעזה"י