תנ״ך · אחרונים · גור אריה · תורה

גור אריה על במדבר

רבי יהודה ליווא [המהר"ל]

ספריית אור ברסלב · or-breslev.co.il

גור אריה על במדבר

רבי יהודה ליווא [המהר"ל]

מקור הטקסט: ספריא · רישיון: לפי המהדורה: נחלת הכלל או Creative Commons

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/גור-אריה-על-במדבר/
הקובץ נוצר ב־16 בנובמבר 2026 מגרסה v38-202611160902 של הספרייה.

תוכן העניינים

פרק א 5
פרק ב 9
פרק ג 11
פרק ד 17
פרק ה 25
פרק ו 36
פרק ז 40
פרק ח 46
פרק ט 57
פרק י 61
פרק יא 72
פרק יב 77
פרק יג 80
פרק יד 93
פרק טו 101
פרק טז 112
פרק יז 125
פרק יח 128
פרק יט 135
פרק כ 150
פרק כא 157
פרק כב 169
פרק כג 181
פרק כד 187
פרק כה 190
פרק כו 197
פרק כז 210
פרק כח 214
פרק כט 225
פרק ל 226
פרק לא 236

פרק לב 244
פרק לג 248
פרק לד 250
פרק לה 251
פרק לו 256

פרק א

פסוק א

באחד לחודש מפני חיבתן וכו'. יש מקשים, למה לא פירש זה על "שאו את ראש" (פסוק ב), דהוא עיקר מקומו. ויש להשיב לשאלתם, שבא ליישב דלא לכתוב "באחד לחדש [השני]", שלא בכל מצוה ומצוה נכתב מתי נאמרה ובאיזה חדש ובאיזה יום, ותירץ 'מפני חיבתן מונה אותם כל שעה', והשתא שפיר כתב "באחד לחדש [השני] בשנה השנית", להודיעך שמספר הזה מיד היה, ונמנו ג' פעמים בשנה אחת. והיינו דקאמר 'מפני חיבתן מונה אותן כל שעה', שהרי כשיצאו ממצרים בט"ו בניסן מנאן (שמות יב, לז), וכשנפלו בעגל בי"ז בתמוז מנאן, באחד באייר חזר ומנאן, וזהו החיבה. ואי לא כתב כאן באיזה שנה ובאיזה חדש היה, לא ידענו שהיה הכל בשנה אחת. ואף על גב שרש"י פירש בפרשת כי תשא (שמות ל, טז) שאפילו במנין אחד הוי חיבה, 'משל לרועה וכו', מכל מקום יותר חיבה כשמנאן כל שעה משמנאן פעם אחת בלבד. ואף על גב דכל מנין ומנין היה לצורך – כמו מנין הראשון, ואם כן מה חיבה יש במה שמונה אותם כל שעה, מכל מקום כיון שמנאם פעם אחת, דרך לסמוך אחר כך על האומד, שאף על גב (שחסרו) [שהוסיפו] או שפחתו, אי אפשר שיהיו פוחתין או מוסיפין הרבה, ואין צריך למנות, וזהו החיבה, שאינו סומך על האומד:

באחד בניסן הוקם המשכן. ואם תאמר, והלא לא כשבא להשרות שכינתו מנאן, אלא אחר כך, באחד באייר (קושית הרא"ם). ויש לומר, כיון ד**באחד בניסן הוקם המשכן** (שמות מ, יז), כל זמן שלא היה עדיין חודש מזמן שהוקם המשכן לא נקרא שהוא שורה במשכן עם ישראל, כדאמרינן במסכת נדרים נדר מיושבי העיר אסור בכל מי שדר שם חודש אחד. ובחודש אחד נקרא דירה, לכך כששרה שכינה ביניהם שלושים יום – מנאם:

פסוק ב

דע מנין כל שבט ושבט. פירוש, שלא נמצא שמנה המשפחות בפרשה זאת, כי אם השבטים (פסוקים כ-מג), אם כן "למשפחותם" צריך לפרש כאילו כתוב 'לשבטיהם', **לידע מנין כל שבט ושבט**. ואם תאמר, למה כתב "למשפחותם", ויש לומר, שעל ידי המשפחה היו יודעים מספר כל שבט ושבט, שהאיש אשר היה ידוע ממשפחה פלונית שהיא משבט פלוני היה נמנה על אותו שבט, והיו יודעים יותר במשפחות שלהם, שדרכם להיות נקראים על שם המשפחה. וכן כתיב לקמן (פסוק יח) "ויתילדו על משפחותם", ולא היו נקראים על שבט. וכיון שעל ידי המשפחות נודע שבטיהם – כתב "למשפחותם":

מי שאביו משבט וכו'. פירוש, שאין פירוש "לבית אבותם" שיהיו יודעין מאיזה בית אב הוא, דאם כן היינו "למשפחותם", אלא וכו':
על ידי שקלים. ולא האדם עצמו, שהרי כתיב (ר' שמות ל, יב) "ונתנו איש כופר נפשו בפקוד אותם ולא יהיה בהם נגף", אלא על ידי בקע לגלגולת היה:

פסוק ג

שאין יוצא צבא וכו'. פירוש, שאין לפרש שלא יהיה נמנה אלא מי שהוא בן עשרים וגם הוא יוצא צבא – דאם היה בן עשרים ולא יצא בצבא אינו נמנה, דאם כן 'כל היוצא צבא בישראל' הוי ליה למכתב, ואז היה פירושו שאם ידוע כבר שהוא יוצא צבא – יהיה נמנה, שכן משמע ה"א הידיעה של 'היוצא'. ולקמן בפרשת נשא (פ"ד אות יג, ד"ה וא"ת בני קהת) יתבאר. אבל מדכתיב "כל יוצא צבא", הוא ביאור למעלה, שכן כתב "יוצא צבא". ועוד, דלקמן כתב (ר' פסוק יח) "במספר שמות מבן עשרים ולמעלה לגלגלותם", ולא כתיב "יוצא צבא":
ואם תאמר, תינח בכאן שכתב "יוצא צבא" ללמוד שבן עשרים יוצא צבא, אבל בכל הפקודים למה צריך למכתב, אבל אם היה פירושו דווקא היוצאים בצבא חייב למנני, אבל פחות – לא, אתי שפיר, דבכל אחד כתב לך אותן שהיו בן כ' וגם יוצאי צבא היה מספרם כך וכך. אלא אם בא ללמוד שאין פחות מבן כ' יוצא צבא, למה לי, ויש לומר, דבפקודים כתב "יוצא צבא" ללמוד שכל הפקודים היו ראוים להיות יוצאי צבא, שלא היה בהם מחוסר אבר, שפסול לצאת למלחמה (רש"י דברים כ, א). ומה שלא פירש גם כן "יוצא צבא" שיכולים היו לצאת בצבא, ומנין שבא ללמוד שאין פחות מבן כ' יוצא צבא, מפני שכאן הוא צוואה מפי הקב"ה, ולא שייך לומר בצווי שבא ללמדינו שהיו כולם ראוים לצאת למלחמה, מאחר שאין זה כי אם מצוה, לכך צריך לדרוש שאין יוצא צבא פחות מבן עשרים:

פסוק ד

כשתפקדו כו'. שאין פירושו רוצה לומר ש"אתכם יהיו" אלו האנשים לכל דבר צרכי רבים וחשיבות העדה כמשמעות הכתוב, דאם כן מאי ענינו לכאן, אלא פירושו "ואתכם יהיו" 'כשתפקדו'. גם רצה לומר שאין פירוש הכתוב "ואתכם יהיו איש איש למטה איש ראש לבית אבותיו" שאותן האנשים יהיו נשיאים מכאן ואילך, שכן משמע "ואתכם יהיו איש איש למטה" משמע שהם עכשיו אנשים דעלמא, לכך פירש כשתפקדו יהיו אתכם נשיא כל שבט ושבט, שכבר הם נשיאים, שהרי בחנוכת המזבח כבר היו נשיאים כדכתיב בקרא (להלן ז, י-פד) :

פסוק טז

לכל דבר חשיבות שבעדה. שאין פירושו שהעדה קוראים אותם כדמשמע "קריאי העדה", שהם קרואים מן העדה, שאין דרך העדה לקרוא את הנשיא, אלא "קריאי העדה" שהיו קרואים ממשה ואהרן, ו"קריאי העדה" רצה לומר לדבר חשיבות שבעדה היו נקראים:

פסוק יז

האנשים האלה שנים עשר נשיאים הללו. כי "האנשים האלה" משמע שהיו אנשים סתמא, כדמשמע "האנשים", ולא נלקחו מפני שהיו נשיאים, וזה אינו, דכיון דאלו שנים עשר אנשים נשיאים היו, בודאי מפני נשיאותם לקח אותם, דאי לא, מאי שנא הני, לכך פירש 'שנים עשר נשיאים הללו', פירוש מפני נשיאותם לקח אותם. וכך רצה לומר; האנשים האלה שהם נשיאים:

אשר נקבו לו כאן. פירוש, שאין לשון "נקבו" כמו שאר "נקבו" שהוא לשון הנקוב ומפורש במקום אחר, דלמה יתלה במה שהוא נקוב במקום אחר, והלא אף כאן פירש לו הקב"ה כל אחד בשמו. וכן אין לפרש "אשר נקבו בשמות" הכתובים ונקובים, ויהיה קאי "נקבו" על שהם נכתבים כאן, דלמה יתלה בכתיבתם בתורה, והלא הקב"ה ציוה אותם לקח כל אחד ואחד בשמו, לכך פירש 'הנקובים לו כאן', פירש רש"י שהקב"ה פירש לו למשה את שמם כאן, שאמר אלו תקח, ולא קאי על כתיב בתורה, ולא מה שהם נקובים במקום אחר:

פסוק יח

הביאו ספרי יחוסיהם וכו'. נראה דדייק רש"י מדכתיב "על משפחותם", היינו ספרי יחוסיהם, ומדכתיב "ויתילדו" היינו חזקת לידתם, מדלא כתיב 'ויתפקדו על משפחותם':

פסוק מט

כדאי הוא לגיון של מלך וכו'. אין רוצה ליתן טעם למה נמנו הלוים מבן חודש (להלן ג, טו) ולא מבן כ' שנה כמו ישראל, דזה בודאי לא קשה, כי טעמא שנמנו מבן חודש שאז נקרא "שומרי משמרת הקודש". וגם לא בא ליתן טעם למה לא נמנו עם ישראל בפעם אחד, ולמה נמנו לעצמם, שזה לא יתורץ בפירוש דבר אחר. אבל הפירוש כך הוא; אף על גב שהלוים נמנו מבן חודש בשביל שומרי משמרת, הוי להו להיות נמנים גם כן מבן כ' שנה כמו שנמנו ישראל מבן כ' שנה, שהרי בכלל ישראל הם. שהרי הלוים גם כן נמנים מבן ל' [שנה] ולמעלה (להלן ד, ג), אף על גם שנמנים מבן חודש גם כן. ולפיכך תירץ ש'כדאי לגיון המלך שנמנה לבדו', פירוש, מאחר שהם לגיון המלך נמנים

הם לבד, דהיינו שומרי משמרת הקודש מבן חודש, ולא נמנו עם ישראל מבן כ' שנה כלל, שהוא מספר ישראל. 'אל יהיו אלו בכלל' פירוש, אף על גב שנגזרה עליהם מיתה מבני כ' (להלן יד, כט) , מכל מקום מאחר שלא נמנו הלוים מבני כ', לא היתה הגזירה עליהם כלל:

פסוק נ

כתרגומו מני. פירוש, שאינו לשון מנין, שהרי אחריו "על משכן העדות":

פסוק נא

כתרגומו יפרקון [**כשבאין ליסע במדבר ממסע למסע וכו'**]. הוצרך להוסיף 'כשבאין ליסע ממסע וכו", שהלשון משמע יורידו פעם אחת, וזה אינו, שהרי תמיד היו מפרקין, ומתרץ 'כשבאין ליסע ממסע למסע', וקאי השתא על כל מסע כך היו עושין, ולא על (כל) מסע ראשון:

לעבודתם זו. פירוש, שאין "והזר הקרב יומת" שהזר הקרב אל המשכן לכנוס למשכן יומת, דאם כן לא היה כאן מקומו לענין סדר עבודתם, אלא רצה לומר הזר הקרב לעבודה זו, ואדלעיל קאי (כ"ה ברא"ם):

יומת בידי שמים. כתב הרא"ם, דיליף זה מדכתיב בתריה (ר' פסוק נג) "ולא יהיה קצף על בני ישראל", וזהו כמו שכתוב בקרח (להלן יז, יא) "כי יצא הקצף", דאירי בקצף שמים. ואין ראיה מזה כלל, דשמא קצף דכתוב בידי שמים – אעדה קאי, שלא יהיה קצף אשאר ישראל, כמו שהיה בבני קרח שהיו מתים השאר שלא חטאו, כדכתיב (ר' להלן טז, כב) "אל אלקי הרוחות האיש אחד יחטא ועל כל העדה תקצוף", אבל החוטא בודאי במיתת בית דין. ומלשון "קצף", דכתיב "ולא יהיה קצף" אין ראיה, דאף על גב ד"קצף" פירושו בידי שמים, יש לפרש המיתה בידי אדם:

לכך נראה דיליף ליה מקל וחומר, ומה הכהנים שהחמירה התורה בקדושתן – הזר הקרב לעבודתן אינו במיתת בית דין אלא בידי שמים, עבודת הלוים, שלא החמירה התורה בקדושתן, לא כל שכן. וזר ששימש במיתת שמים, מדכתיב בפרשת קרח (להלן יז, כח) "כל הקרב הקרב אל משכן ה' ימות", ולא כתב 'יומת', ו"ימות" בודאי מעצמו משמע, שלא בבית דין. [ו]עוד, דכתיב בפרשת בהעלותך (להלן ח, יט) "ולא יהיה בבני ישראל נגף בגשת בני ישראל אל הקדש", ו"נגף" משמע מיתה בידי שמים בודאי:

פרק ב

פסוק ב

מנגד מרחוק מיל. דכל "נגד" הוא נוכח, ואין נראה שהם נוכחים אלא כשהוא מרחוק מיל, שאם לא כן הוא נראה שהם יחד ולא נוכחים. אך מרחוק הרבה אין לומר, כדי שיוכלו לבא בשבת שם, שאסור ללכת יותר ממיל. והא דכתיב (ר' שמות יט, ב) "ויחנו שם ישראל נגד ההר", יש לחלק, דחילוק יש בין "נגד" ל"מנגד", ד"נגד" משמע על שהוא נגדו, ומשמע קרוב רק שהוא נגדו. ו"מנגד" משמע רחוק קצת, כמו "מנגד תראה את הארץ" (דברים לב, נב) , שפירושו הפאה והצד שהוא נגדו, שכן משמש המ"ם בכל מקום על הצד, כמו "בית אל מים" (בראשית יב, ח), רצה לומר מצד בית אל. ולפיכך אי אפשר לומר רק שהוא רחוק קצת, שאם אינו רחוק אין לומר "מנגדו" שפירושו מצד נגדו, שכיון שהוא סמוך – הכל צד אחד ופאה אחת, ולא נקרא 'מצד נגדו'. לכך לא יתכן לומר 'מצד נגדו' אלא אם הוא רחוק קצת, שאז יאמר שהוא מצד נגדו ולא עמו לגמרי, שאם אינם רחוקים זה מזה נעשה מקום אחד. אבל שני דברים מחולקים שייך שפיר "נגד", אף על גב שהוא קרוב לו מאוד, וזה פשוט. ולפיכך אף על גב ש"נגד" הוא אף על קרוב, "מנגד" דווקא רחוק:

והא דבפרשת יתרו (שמות יט, ב) [פירש רש"י] "נגד ההר" 'למזרחו של ההר, וכל מקום שאתה מוצא "נגד" פנים למזרח', וכאן אי אפשר לפרש פנים למזרח, שהרי סביב לאהל מועד יחנו, שאין זה קשיא, דהכי פירושו, שצד המזרח נקרא יותר 'פנים' מצד אחר בעבור שנקרא "קדם" שהוא מלשון פנים (רש"י פסוק ג), ולפיכך אם היו חונים מצד מערב ההר לא יאמר שהוא חונה "נגד ההר", שאין להיות נקרא המערב לבד בשם "נגד", שאם כן היה המזרח אחור, ואין ראוי שיהיה נקרא מזרח אחור. או שיהיה דרום לבד או צפון לבד "נגד", ויהי מזרח לימין או לשמאל, ולפיכך 'כל מקום שאתה מוצא "נגד" פניו למזרח'. אבל כאן דכתיב "מנגד אהל מועד", וכולל כל האוהל מועד יחד, שייך שפיר לומר "מנגד" עליו, כיון שכל סביביו היו חונים, יתכן לומר שפיר כי חנייתן בכלל היה נגד אהל מועד, שהוא באמצע. כי העגולה היא נוכחית לנקודה, והשמים נקראים נגד הארץ, אף על גב שהם מסבבים אותה מכל צדדים, מפני שהם מתנגדים נוכח כלל הארץ, מבלי בחינה אל חלק אחד. ולמעלה הארכנו בזה עוד, עיין שם בפרשת יתרו:

פסוק ג

לפנים הקרויים קדם ואיזה זה רוח מזרחית והמערב וכו'. רצה לומר כי "קדמה מזרחה" שכתוב כפל לשון, הכתוב מפרש דבריו בעצמו, ואומר 'קדמה לפנים הקרוים קדם, ואיזהו וכו'". והביא רש"י ראיה שהמזרח נקרא 'קדם', שהרי המערב שהוא נוכח מזרח נקרא 'אחור', יתחייב על המזרח שנקרא 'קדם'. ואינו מביא ראיה ש"קדמה" נקרא מזרח, שהרי כאן כתוב בפירוש "קדמה מזרחה", וכתיב (בראשית כח, יד) "ופרצת ימה וקדמה", אלא שרוצה להביא ראיה כי "קדמה" שנקרא מזרח אינו שם העצם כמו צפון ודרום, והיה קשה כי אין דרך הכתוב לבאר שם העצם, כי שם העצם הוא שמו הקבוע לו וידוע, ולפיכך הביא ראיה שהמערב קרוי 'אחור' בשם תואר שלו, אם כן 'קדם' שם תואר הוא, והשתא שהוא שם התואר אמר הכתוב "קדמה" לפנים הנקראים כך בשם התואר, ומי הוא זה שנקרא כך וכו':

ואם תאמר, דלמה למכתב בקרא כפל לשון, לכתוב "מזרחה", ונראה שהכתוב מגיד לך מפני שיהודה הוא מלך (בראשית מט, י), ויש לתת אותו בצד שהוא חשוב יותר וקודם לשאר צדדין, לכך נתן במזרח שהוא גם כן קדם. וכמו שנתן לו השם כבוד זה להיות בצד אשר הוא קדם, כן נתן לו במה שיעלה תחלה. ואי כתב "מזרחה" או "קדמה" בלחוד, לא הוי ילפינן, אבל השתא כתב 'לפנים הקרוים קדם' מלשון תחלה וקדימה – ילפינן:

פסוק ט

כשראין הענן מסתלק וכו'. והקשה הרא"ם, דלמה לא פירש גם כן שהיה משה אומר "קומה ה' ויפוצו אויביך" (להלן י, לה) ונסעו דגל מחנה יהודה, שהרי לקמן בפרשת בהעלותך פירש (רש"י י, ב) נמצאו שהיו נוסעים על ידי הענן ועל ידי חצוצרות ועל ידי משה, ולא הזכיר כאן על ידי משה. ונראה דלא קשה, שלא הזכיר כאן רש"י אלא סימן הנסיעה באיזה דבר ידעו בני יהודה ליסע, וזהו כשראו הענן מסתלק וחצוצרות תוקעין, אבל מה שאמר משה "קומה" לא היו שומעין בני יהודה, שלא היה אצלם לגמרי, ולא שהו בני יהודה רק עד שאפשר לומר למשה "קומה" והיו נוסעים, דודאי [משה] אומר "קומה" (משה), ועל זה היו סומכין:

וכשהולכין היו הולכין וכו'. פירש רש"י אליבא דמאן דאמר כתיבה היו הולכין. וכתב זה כאן, כדי לישב לישנא "ראשונה יסעו", דלא אמר 'ראשונה ילכו', אלא נסיעתם דווקא היה יהודה בתחלה, שהתחיל לעקור וליסע תחלה[31]א, אבל בהליכתן לא היה יהודה בתחלה כלל, אלא כאשר היו חונים כן הולכין, ולפעמים נמצא יהודה שלא היה בתחלה, [ד]כשהיו הולכין למערב נמצא יהודה אחרון, לכך אמר "ראשונה יסעו":

פסוק יז

לאחר שני הדגלים הללו. פירוש, האי "בתוך המחנות" לא קאי אמחנות הנזכרות לפני זה, דהיינו דגל יהודה וראובן (פסוקים ג – טז), ויהיה אוהל מועד נוסע אחר מחנה יהודה, אלא "בתוך המחנות" תוך כל מחנות ישראל, והאהל מועד נסע אחר שני דגלים הללו. דאין לומר אחר מחנה יהודה[33], דהא כתיב "כאשר יחנו כן יסעו", וחנייה של אהל מועד היה אחר שני דגלים (רש"י פסוק ט), הוא הדין הנסיעה נמי:

פרק ג

פסוק א

ביום דבר ה' אל משה נעשו אלו תולדות שלו. דאם לא כן, מה ענין "דבר ה'" לכאן. ואף על גב שגם אחר כך נעשו תולדות לו, שהרי תמיד היה מלמד אותם, קא משמע לן דאפילו לא למדו רק דבר אחד נעשו אליו תולדות, ולפיכך כתב "ביום דבר ה'" נעשו אליו תולדות. ואם תאמר, וכי להם לבד לימד, והלא לכל ישראל לימד (רש"י שמות לד, לב), ויהיו הכל תולדותיו, ויש לומר, דשאני ישראל שהרי הקדוש ברוך הוא ציוה לו שילמד להם תורה (דברים ד, יד), והתורה שניתנה למשה לא ניתנה אלא ללמד לישראל תורה, לא שייך לומר שישראל הם בניו, שאלמלא לא היו ישראל – לא היה תורה ניתנה למשה. אבל מה שלימד לבני אהרן יותר ממה שלימד לישראל, זה היה ממשה לבד, ולא נצטווה מפי הגבורה ללמוד להם יותר, ובזה להם בפרט כאילו ילדם:

פסוק ו

ומהו השירות וכו'. פירוש, שאין השירות ענין בפני עצמו והשמירה ענין בפני עצמו, דלא מצאנו שום שירות רק השמירה, אלא השירות הוא השמירה, ופירושו קא מפרש קרא להשירות (כ"ה בראב"ם):

פסוק ט

לעזרה. לא שיהיו הלוים נתונים לו לצרכו, אלא לצורך בית המקדש נתונים לו:

כמו מתוך וכו'. פירוש, שאין פירוש "מאת" כמו "מאת אשר ידבנו לבו" (ר' שמות כה, ב) , דאם כן היה משמע דהלוים היו ברשות ישראל, והם נתנו אותם, וזה אינו, שלא היו הם ברשות ישראל, אלא פירוש הכתוב 'מתוך ישראל':

פסוק י

לשון פקידות. דמנין לא יתכן, דלא שייך מנין באדם פרטי לומר 'תפקוד איש פלוני':

פסוק טו

כשיצא מכלל נפלים הוא נמנה לקרוא שומרי משמרת הקודש וכו'. נראה מה שנקרא "[שומרי] משמרת הקודש" (פסוק כח), פירוש כי הוא נקרא 'לגיון של מלך' (רש"י לעיל א, מט), ו"ברוב עם הדרת מלך" (משלי יד, כח) , ולפיכך נקראו "שומרי משמרת הקודש" משעה שיצאו מכלל נפלים:

להיות נמנה מן הבטן. ודוקא שם (להלן כו, נט) נמנה מן הבטן, לפי שודאי לא היה נפל, שהרי כשנכתבה התורה בימי משה (ב"ב טו.) כבר יצאת[16] מספק נפל, לפיכך מנה את יוכבד מיד. אבל כאן דספק נפל הוא, לא מנה אלא משיצא מכלל נפל:

פסוק טז

לדעת מנין יונקיהם. וקשה, וכי בשביל הטורח שלא רצה ליכנס לאהל שלהם נמנו על פי ה', ונראה שפירושו כי גנאי הוא לתלמיד חכם שיכנס לאהל אחר ששם נשים, ולפיכך אמר היאך אני נכנס לאהליהם **לדעת מנין יונקיהם**:

פסוק כא

כלומר לגרשון היו הפקודים משפחת הלבני ומשפחת השמעי כך וכך. פירוש, שאין הכתוב בא לומר המשפחות של גרשון מי ומי הם, דזה כבר כתיב (פסוק יח) "בני גרשון למשפחותם לבני ושמעי", אלא פירוש הכתוב שמשפחת הלבני והשמעי פקודיהם כך וכך, ומנין המשפחות אתא לאשמועינן (כ"ה ברא"ם). והא דלא קאמר 'משפחת הלבני ושמעי כך', ולמה כתב "לגרשון וגו'", ללמוד שאין צריך למנות כל משפחה ומשפחה בלבד, לכך קאמר "לגרשון משפחת השמעי והלבני" ביחד, דאין למנות רק השבט. והא דכתיב המשפחה, היינו כדלעיל (פ"א אות ג) שעל ידי המשפחות היה נודע אם מגרשון או מקהת הוא, שאם הוא מוחזק ממשפחה שהיא ידוע שהיא מגרשון – נמנה מגרשון, וכן באחרים:

פסוק כה

יריעות התחתונות. ונקראות "המשכן", לפי שנראו בתוך המשכן (רש"י שמות לה, יא). דאין לומר כל המשכן הוא, והשתא הוי שפיר טפי לישנא ד"את המשכן", דזה אינו, דהא אחריו "ואת האהל", ואי "המשכן" כל המשכן – לא הוצרך לפרש עוד:

העשויות לגג. פירוש, לכך נקראת "אהל" לפי שהיו להאהיל על המשכן:

עורות אלים ותחשים. פירוש, אף על גב שלא פירש לך הכתוב רק מכסה תחש, צריכין לומר דהאי "מכסה" קאי אעורות אלים מאדמים ומכסה התחש, דאם לא כן, למה לא נזכר מכסה התחש, אלא נכלל בודאי בלשון "מכסה". ומה שכלל שניהם בלשון "מכסה",

לפי ששניהם יש להם שם אחד, ואפילו היו הרבה מכסאות, כולם בשם אחד נכללו – בלשון "מכסה":

הוא הוילון. פירוש, אף על גב שלשון "מסך" הוא מלשון סכך, וכל סכך הוא למעלה, אפילו הכי נקרא הוילון "מסך", כמו שפירש רש"י בפרשת ויקהל (שמות לה, יב) שכל דבר שהוא מגין, בין שהוא מגין למעלה בין שהוא מגין למטה או מהצד, נקרא בשם "מסך", ששייך לשון סכוך מן הצד כמו מלמעלה. ומפני שהוילון הוא מגין על המשכן מלפניו, נקרא "מסך". ואין להקשות דלפי זה גם כן המחיצה יהיה נקראת "מסך", שהוא מסיך מן הצד, וזה לא מצאנו בשום מקום שנקראת המחיצה "מסך", דודאי המחיצה לא נקראת "מסך" לפי שהמחיצה היא עיקר המשכן, ועל ידי המחיצה נעשה המשכן, ואין שייך שיהיה נקרא המשכן עצמו בשם "מסך". אבל הוילון שכנגד פתח המשכן נקרא "מסך", לפי שהוא מגין שלא יהיה פתוח:

פסוק כט

וסמוכין להם וכו'. נראה שרש"י בא לתרץ כאן השינוי, דבכל מקום כתיב (פסוק לה) "על ירך המשכן יחנו צפונה", וכן למעלה כתיב (פסוק כג) "אחרי המשכן יחנו ימה", וכאן כתיב "יחנו על ירך המשכן תימנה", והוי למיכתב 'על ירך המשכן יחנו תימנה', אלא לכך לא כתב "יחנו" אצל "תימנה", דכאן לא בא הכתוב לומר הציווי 'יחנו תימנה', אלא פירוש שהיה כבר תימנה, ובא לומר כיון שהיה תימנה נמשכו אתם במחלוקת בני ראובן. ובכל הספרים בפירוש רש"י 'יחנו תימנה', נראה לי דכוונתו להראות הקושיא, כלומר דכך הוי ליה למכתב. והשתא הוי "תימנה" מלתא בפני עצמו, ולא קאי על "יחנו":

פסוק לא

אף היא קרויה מסך. כלומר, אף על גב שמסך שער אוהל מועד נקרא יותר "מסך", שהרי הוא מגין בחוץ, אבל מסך הפרוכת שכבר הגין עליו מסך אהל מועד, לא היה ראוי להיות נקרא "מסך", אפילו הכי נקרא פרוכת "המסך", לפי שמגין בין הקדשים ובין קדשי הקדשים (שמות כו, לג), ולפיכך נקרא זה גם כן "מסך":

פסוק לח

משה אהרן ובניו וכו'. גם כן כאן בא לתרץ הלשון, דהוי למכתב 'משה ואהרן ובניו יחנו לפני אהל מועד קדמה', אלא שלא בא לצוות, רק שבא להגיד לך "והחונים קדמה" היו אלו החשובים, ולפיכך היו גם כן כמותם החונים סמוכים להם. והשתא שפיר לישנא דכתוב בתורה "והחונים קדמה", דלא בא הכתוב לומר הצווי שיחנו, אלא שכך היו לפני אוהל מועד (תימנה) [קדמה], [ו]כמותם הסמוכים להם:

פסוק לט

נקוד על אהרן וכו'. תימה, איך יליף מכאן דלא היה אהרן במספר הלוים, דלא איירי במספר הלוים כלל, דקרא כתב "אשר פקד משה ואהרן", כלומר שאהרן היה המונה, ואם כן הנקודה על "ואהרן" היה שלא היה אהרן מונה, לא שלא היה במספר הלוים. והרא"ם פירש דכך כוונתו, שאהרן לא היה מונה הלוים. וזה אינו כלל, כדמוכח בהדיא בפרק קמא דבכורות (סוף ד.) , דפריך התם 'אהרן דלא היה במנין הלוים לא לפקע', ומייתי התם דנקוד על "אהרן" שלא היה במנין הלוים. מוכח התם בהדיא שלא היה נמנה:

ונראה לומר דלא קשיא מידי, דודאי אם היה אהרן במנין הלוים אי אפשר שלא יהיה מונה עם משה, כמו שהיה בשאר הנשיאים שהיו במנין ישראל והיו מונים עם משה (רש"י לעיל א, ד), וזה להחשיב אותם שלא יהיו כמו שאר העם, ולפיכך היו עם משה במנין ישראל. והיה מונה משה עליהם, שהתחיל למנות שנים שלשה, והיו הנשיאים דומים כמו האחד בחשבון, שהוא יסוד המספר, ובעצמו אינו מספר, רק כשנמנה עליו. ולפיכך אם היה אהרן נמנה – אי אפשר שלא יהיה מונה גם כן. ולפיכך הנקודה שעוקרת שלא היה אהרן עם משה, מזה אתה למד שלא היה נמנה. שאין לומר דקרא אתא שלא היה מונה, דזה קל וחומר, שהרי כל שאר נשיאים היו עם משה כשמנה שבטיהם, ואיך לא יהיה אהרן עם משה כשמנה שבטו. ועוד, הרי אהרן היה במנין ישראל עם משה (לעיל א, ג), קל וחומר שהיה עם משה במנין הלוים:

פסוק מה

לא פדו בהמת הלוים בכורי בהמה טהורה של ישראל. תימה, דהא בפרק קמא דבכורות (ריש ד.) אמרינן שם אי איתא דדרשת קל וחומר, פירוש, אם פדו בהמה טמאה של לוים בכורי בהמה טמאה [של ישראל], כל שכן יפקעו בכורי בהמה טמאה של לוים מדין בכורה, אם כן נפטרו הלוים מבכור בהמה טהורה, דהא פטרו בהמתן בכור בהמה טהורה של ישראל. אם כן מוכח בהדיא דבהמתן של (ישראל) [לוים] פדו בכור בהמה טהורה:

ונראה דהכי פריך; 'אפילו מבכור טהורה נפטרו', כלומר לפי סברתך דיליף לה בקל וחומר, אם הפקיע בהמתן של לוים בהמתן של ישראל במדבר – אינו דין שתפקיע את עצמה, ולפי זה אנו צריכין לומר שבמדבר היו מפקיעין בהמות טמאות של לוים בכור בהמות טמאות של ישראל, ולא שהיה הפקעתן על ידי שה, דאם היה הפקעתן על ידי שה, איך באת ללמוד שיהא בכור בהמה טמאה פטורה אפילו בלא שה, דכיון דבהמה טמאה לא פטר את בכור בהמה טמאה, ליכא למילף קל וחומר, שהרי דין הוא שיפטור

שה לוי את בכור בהמה טמאה, דהא גבי ישראל נמי בהאי גוונא פוטר דרך פדיון, שיתן שה בפטר חמור (שמות יג, יג) . אלא על כרחך אביי סבירא ליה שלא היה הפטור שפטר בהמת הלוים – שה דידהו פטר בכור בהמת ישראל, אלא בהמה תחת בהמה, והפקיעו בהמות טמאות עצמם של לוים את של ישראל, דנתנה התורה בהמתן של לוים תחת בכורי [בהמות] ישראל. ולפי זאת הסברא גופיה נמי היה פוטר בהמת הלוים בכור בהמה טהורה של ישראל כמו בבכור בהמה טמאה. ולכך פריך רבא, דהשתא לפי סברתך נימא נמי שבכור בהמה טהורה דידהו נמי נפטרו, דהא את אמרת דבהמה של לוים פקעי קדושת בכורות בהמות ישראל:

והתם נמי בעי מתחלה למימר דלא היה שה הלוים פוטר את בכור בהמה טמאה, דאמר שם (בכורות ריש ד ע"ב) 'וממאי דבשה', כלומר שהיו פודין הלוים שה שלהם בכור בהמה טמאה. משמע דהמקשה הוי בעי למימר שלא פדו שה של לוים בכור בהמה טמאה, אלא בהמה טמאה עצמה פטר הבכור בהמה טמאה של ישראל, ולכך אמר 'ממאי דבשה'. וכך יש לומר דהוי סברת אביי. ולפיכך מתרץ רבא דלא פטרי בהמות של לוים בכורי בהמות ישראל כלל, אלא אדם אדם פטר, ובהמה דפטרי במדבר – היינו דווקא שנתן שה בעד פטרי חמור, ולא לאפקועי קדושתייהו כלל. דזה אין הפקעת קדושתם, כיון דנתן שה בעד בכור בהמה טמאה, שזה הוא דרך פדיון. וממילא בכור בהמה טהורה של ישראל לא היו יוצאין לחולין, ונשארין בקדושתיהן:

וכן מוכח כל הסוגיא דבכורות, דקאמר שם (ד ע"ב) 'אמר רבי חנינא שה אחד של לוי פוטר כמה פטרי חמוריהם של ישראל. תדע לך, שהרי מנה העודפים באדם וכו'". ולא לשתמט בשום דוכתא לומר בהמה אחת של לוי פטר כמה בכורים של ישראל, ולמה נקט למילתיה בפטרי חמורים דווקא – אי סלקא דעתך דאף בכור בהמה טהורה פטר. ועוד, דקאמר שם 'דילמא לא הוי עודפים', וקאמר – לא סלקא דעתך, דכתיב (להלן לב, א) "ומקנה רב היה לבני ראובן וגו'". וקאמר, דלמא אפילו הכי פשוטי הלוים לבהדי פטרי חמורים הוי קאי, דמשמע הכי קאמר, שדרך בהמה להיות לה פשוטים הרבה. והשתא יקשה לך, כיון שצריך פשוטי לבהדי פטרי חמורים, בכורי שה איך נפדו, ולא קאמר רק דפשוטי שה הלוים נגד בכורי בהמה טמאה, ואם כן באיזה עניין נפדו בכור בהמה טהורה של שה. וכבר פרשנו הסוגיא שפיר דלא קשיא הא דקאמר (בכורות ריש ד.) 'אפילו מבכור בהמה טהורה נמי לפטרו', שהוא לפי סברת אביי:

אך קשה, דקאמר שם (בכורות ד.) רב ספרא לאביי 'לדידך בן לוי דהוי ליה שה ואפקע – לפקע, דלא הוי ליה שה לא מפקע – לא לפקע'. ואם כן משמע דאף אביי סבר דהוי

אפקעתן על ידי שה ולא על ידי בהמתן של לוים תחת בהמתן של ישראל, ויש לומר, דרב ספרא לא בעי למימר עתה אם היו הלוים פוטרים על ידי שה או על ידי בהמתן של לוים, דבין שהיו הלוים פוטרים על ידי בהמתן או שהיו פוטרין על ידי שה פריך שפיר, דאם היו פוטרין על ידי בהמתן של לוים נמי יש להקשות 'בן לוי דהוי ליה בהמות ואפקע – לפקע, דלא הוי ליה בהמות ולא אפקע – לא לפקע'. ולא ירד רב ספרא לחלק אליבא דאביי במאי פטר. אבל רבא מדקדק כך אליבא דאביי, כדי להקשות מבכורי בהמה טהורה:

ועוד יש לומר, דאף אליבא דאביי היו הלוים פוטרים בשה, דכיון דמצאנו בתורה דשה ניתן תחת פטר חמור (שמות יג, יג), אם כן היה הפקעת הלוים בשה, דאין ענין בהמה טמאה לפטר חמור – שיפקיע בהמה טמאה את פטרי חמורים של ישראל, רק דהוי בעי למימר דלא היה זה דרך פדיון, שיהיה נפדה ויוצא לחולין פטר חמור של ישראל על ידי פדיון שה של לוי. דאם היה דרך פדיון – תו ליכא למילף בקל וחומר דיהיו פטורים פטרי חמורים של לוים מפדיון מקל וחומר דהפקיעו בכורי בהמה טמאה של ישראל, דאין ענין זה לזה, דגבי שה שלהם דרך פדיון היה, ולא שייך זה בבהמה טמאה שלהם שיהיו פטורים בלא פדיון, אלא על כרחך אביי סבר דלאו דרך פדיון היה, רק משום קדושת הלוים אף בהמתן מפקיע קדושת בכור של ישראל, ובלא פדיון:

והשתא מקשה, אם כן על כרחך אתה סובר גם כן דבהמה טהורה של לוים היה מפקיע בכור בהמה טהורה של ישראל מפני קדושת הלוים, ואם כן יהיו עכשיו בכורי בהמה טהורה של לוים פטורים מן הבכורה מקל וחומר; דמה אם הפקיעו בהמתן קדושת בכורי בהמות של ישראל, אינו דין שיפקיעו עצמן. אבל רבא סבירא ליה דלא פטר בהמת הלוים בהמתן של ישראל רק במקום דהוי פדיון, ולא משום קדושת הלוים. ולענין אדם שפטורים הלוים מלפדות בכוריהם – הוי קל וחומר שפיר, דהא באדם יש קדושה ומפקיע, אבל לענין בכורי בהמה טהורה לא אמרינן כך, דלא שייך בהו פדיון, ואין בהם קדושה:

והכי נמי לא דרשינן קל וחומר לענין שתהא פטרי חמוריהם פטורים מן הבכורה, שאם הפקיעו בהמתם פטרי חמוריהן כל שכן שהם פטורין, דהא בהמה טמאה של לוים לא פטר, רק שה דרך פדיון, וליכא למילף מזה קל וחומר דבהמה טמאה שלהן תהא פטורה. וגם כן ליכא למילף דשה שלהן יהא פטור מן הבכורה – דהא הפקיע שה שלהן פטרי חמוריהן של ישראל, דהתם פטר חמור הוא דפטור דרך פדיון, אבל לא בכור בהמה טהורה, שאין בבהמתן קדושה. והשתא כל השיטה נכונה, והכל נכון:

ושה אחד פוטר וכו'. רצה לומר, דאין פירוש "בהמת הלוים תחת בהמתן" שדוקא כל בהמתן, אבל שה אחד לא, דזה אינו, אפילו לא היה כאן אלא שה אחד פוטר כל בהמות ישראל. ומה שכתב "בהמת הלוים" כולם, כדי לומר לך שאין צריך ליחד ולברר ולומר שהיה תחת פטרי חמורים של ישראל, ולכך כתב סתם "בהמת הלוים", דהשתא אין צריך שום בירור כלל, רק בהמת הלוים תחת בהמתן:

תדע וכו'. והקשה הרא"ם, דהא בגמרא (בכורות ד ע"ב) פריך אהא, וקאמר דילמא לא היו עודפים כלל, והוצרך לשנות משינוי דקרא, דקאמר התם; אם כן לכתוב 'בהמת בהמת', או 'בהמתן בהמתן', מאי "בהמת בהמתן", שמע מינה דאפילו בהמה אחת של לוים תחת כמה פטרי חמורים של ישראל. ואם כן קשיא, דלמה כתב רש"י ראיה שהיא דחויה בגמרא. ונראה לומר, דודאי בגמרא שרצה למילף דין זה ששה אחד פוטר כמה בכורים מ"בהמת (ישראל) [הלוים]", ולא מצינו למילף שום דין רק בי"ג מדות (תו"כ ר"פ ויקרא) או מיתור דקרא, דאימא אין הכי נמי היו שוים לגמרי בהמת הלוים ובכורי בהמות ישראל, אף על גב דרחוק שיהיו שוים לגמרי, לכך לא יליף בגמרא מהך סברא, כיון שיש לומר דאין הכי נמי, דלא היה עודף באחד מהם. אבל רש"י כתב לפי פשוטו, דפשיטא אין לפרש כן לפי הסברא, דדוחק הוא לומר שהיה המנין שוה בהם לגמרי:

פרק ד

פסוק ב

מנה מהם [הראויין] לכך כו'. דאם לא כן, הרי כבר נמנו הלוים (לעיל ג, לט), ולמה מנאן שנית, אלא שימנה מהם כמה ראוים לעבודה:

פסוק ד

המקדש שבכולן. לא קדש קדשים כמשמעו, שלא נקרא "קדש הקדשים" אלא כשהיה המשכן עומד בבנינו, אז היה נקרא "קודש הקדשים" אותן עשר אמות הפנימים לצד מערב (רש"י שמות כו, לא) :

פסוק ה

כשהענן מסתלק וכו'. פירוש, שאין הכתוב רוצה לומר כשיסעו המחנות אז יורידו המשכן, דזה אינו, שאם כן יהיה הורדת הפרוכת אחר נסיעת המחנות, וזה אינו, שהרי בפרשת בהעלותך (להלן י, יג-יז) היה מסע קהת עם הארון והכלים – אחר נסיעת מחנה יהודה מיד, והכתוב אומר "בנסוע המחנות", דמשמע שנים:

פסוק ט

לוצי"ש בלע"ז. פירוש, שאין "נרותיה" כמו "נר ה' נשמת אדם" (משלי כ, כז), ושאר "נר" שנאמר על נר הדולק [ד]אז נקרא "נר", אלא "נרותיה" בכאן הוא על הכלי שנותנין בו השמן והפתילה, אף אם אינו דולק, שלא היה אפשר ליתן נר הדולק לתוך המרצוף:

פסוק י

כמין מרצוף. פירוש, שאין פירושו מכסה כמשמעו, כמו "מכסה התחש אשר עליו" (פסוק כה), דלא שייך לומר "אל מכסה עור תחש", דמשמע שהיה לו בית קיבול, ועל כרחך צריך לומר שהוא כמו שק שיש לו בית קיבול, אלא מדקרא אותו בשם "מכסה" על כרחך אינו כמו שאר שק שנעשה לקבל בתוכו, דההוא לא יקרא "מכסה". אלא דהכא הוא '**כמין מרצוף**' העשוי לכסות בו בגדים בעת המסע, ומפני שלא נעשו רק שלא יקלקלו הבגדים נקרא "מכסה":

פסוק יב

בתוך המשכן שהוא קודש. לא שיהיה פירושו שמשרתים בכלים בקדושה, דאם כן "בקדש" בשוא מבעי ליה, לא שיהיה הבי"ת בפתח, דמשמע קודש הידוע, והיינו המשכן שהוא ידוע ביותר:

פסוק יג

מזבח הנחושת. דאי מזבח הזהב, כבר נאמר (ר' פסוק יא) "ופרשו בגד תכלת וכסו אותו" (כ"ה ברא"ם):

יטלו את הדשן. לא שיהיו נותנים דשן עליו כפי משמעות "ודשנו", אלא יטלו הדשן:

רבוצה תחת הבגד כארי בשעת המסעות. פירוש, אף בשעת המסעות לא זזה האש ממקומו על ידי המסע, אלא היה כארי רבוץ ומונח, לא כדרך שאר אש שהוא מתנענע ממקום למקום אפילו שלא על ידי מסע, כל שכן על ידי מסע שהוא קופץ ודולג, זה לא עשה כן, אלא היה רובץ כארי. שאם לא היה רובץ על מקומו לא היה מועיל כפיית פסכתר עליו, כדרך האש שהוא יוצא בכח, אבל השתא שהיה רובץ כארי היה נשאר על מקומו, ולא זז משם:

ומה שהיה כארי רובץ דוקא בצורה זאת, ובמקדש שני אמרינן שהיה רובץ ככלב, כדאמרינן בשלהי פרק קמא דיומא (כא ע"ב), יש לפרש לפי שהארי יותר רובץ בחוזק מן הכלב, כן האש שהיה במשכן ובמקדש ראשון היה בכח נדבק למטה, ואינו זז משם. אבל במקדש השני לא היה הרביצה מן האש של מעלה בכח גדול אצלינו, אלא היה ככלב, לפי שלא היה קדושה העליונה רובץ אצלינו כל כך בדביקות גמור, ולפיכך מדמה

אותה לרביצת הכלב, ובמקדש ראשון לרביצת הארי, שנאמר אצלו (ר' להלן כד, ט) "כרע שכב כארי מי יקימנו". ומפני שהקדושה במקדש הראשון היה בו בדביקות יותר, לא סרה הקדושה עד אחר שעברו עבירות הרבה מאוד. ולא כן בבית מקדש שני, שלא עשו כל כך חטאים, ונחרב הבית:

ויש בזה עוד דבר נסתר מאוד, לפי שמקדש ראשון נקרא "אריאל" על שם ארי, והיה אש שלמעלה דומה לארי, כי מקדש ראשון בשביל זכות אברהם, ולפיכך היה האש דומה לארי, שהוא לימין מן המרכבה (יחזקאל א, י) . אבל מקדש שני שהיה בשביל זכות יצחק, היה האש לשם דומה לכלב הנמשך מצד השמאל. ובית הג', שיבנה במהרה בימינו, הוא בזכות יעקב. ופירוש הזה הוא אמת למבין. והבן למה היה מקדש שני חסר אורים ותומים הארון ושכינה ואש ולוחות (יומא כא ע"ב), [ד]כולם הם נמשכים מן האור, ויצחק כהו עיניו (בראשית כז, א) :

פסוק טו

שאם יגעו חייבים מיתה בידי שמים. פירוש, כי אין "ומתו" דבוקה עם "לא יגעו", כי למה יהיו חייבים מיתה, אלא פירוש שאם יגעו – "ומתו". ומה שכתב 'בידי שמים', כבר ביארנו בפרשת אמור (ויקרא פכ"ב אות יג) שכל מקום שכתוב בו "ולא יגעו ומתו" שהוא מיתה בידי שמים ולא מיתה בידי אדם, שפירוש הכתוב ולא יגעו כדי שלא ימותו, ואם כן בידי שמים הוא, דמיתה בידי אדם אפשר שיגע ולא ימות, כגון שלא העידו עליו בבית דין. ובכל מקום שכתוב מיתה בידי אדם לא נמצא שהיא נשמע מכלל הלאו, מפני שהמיתה בבית דין היא מלתא בפני עצמה, שכתוב בנביא שקר (ר' דברים יח, כ) "והאיש אשר יעשה בזדון ומת", רצה לומר אחר שעשה את העבירה הזאת ומת בבית דין. אבל כאן "ולא יגע ומתו", שהמיתה הנזכרת קאי על "ולא יגעו", שמזהיר אותו שלא יגעו, שאם יגעו ימות בודאי:

ועוד, לא מצאתי בכתוב מיתת בית דין בלשון רבים לומר "ומתו", אלא בלשון יחיד, מפני כי בית דין דנין כל אחד ואחד בפני עצמו, ולא שייך בדין שלהם "ומתו", אבל במיתה בידי שמים שהוא מחייב דרך כלל, שייך לומר כך, וזה גם כן נכון. ועוד נתבאר בפרשת אמור:

פסוק טז

שמן וקטורת ומנחת התמיד וכו' עליו לצוות ולזרז. שאין כל הדברים הנזכרים כאן – שהיה אלעזר ואיתמר ממונה עליו – שווים, שהרי השמן והקטורת היה ממונה עליו לשאת, ומנחת התמיד לא היה נושא אלעזר, שאיך ישא המנחה, שהרי לא נקראת

"מנחה" עד שהיא מקודשת בכלי שרת, ואיך ישא אותו אחר כך, שהרי תהיה נפסלת ביוצא. ועוד, למה ישא אותו מתוקנת, הרי יכול לתקנה כל זמן שרוצים להקריב המנחה, ויותר טוב הוא כך משיהיה מתקן אותה לזמן מרובה. לפיכך האי "ומנחת התמיד" אינו שוה לשמן ולקטורת, שפירוש "ומנחת התמיד" שהיה ממונה להקריב בעת חנייתן:

ועוד היה ממונה על משא בני קהת וכו'. פירוש, דהאי "פקודת כל המשכן" לא קאי אדלעיל – דשמן וקטורת ומנחת התמיד [הם] "פקודת כל המשכן", דאין זה פקודת כל המשכן, שהרי המזבח והמנורה וארון הם גם כן מפקודת המשכן, אלא הכי פירושו 'ועוד היה ממונה וכו':

פסוק כב

גם הם כמו שצויתיך על וכו'. רוצה לומר, שאין פירוש הכתוב לענין המנין בלבד, ורצה לומר שימנה גם בני גרשון, שהרי כבר נמנו כל ישראל (לעיל ב, לב), ומאי "גם הם" דקאמר, דמשמע לשון "הם" שלא היה זה רק בלוים. והכי נמי לא מצי קאי על "למשפחותם לבית אבותם", דכל ישראל נמנו למשפחותם לבית אבותם (לעיל א, ב). ואין לומר דקרא קאי אבן שלשים שנה ומעלה הכתוב אחריו, דהא כתב בפני עצמו (ר' פסוק כג) "מבן שלשים שנה ומעלה תפקוד אותם", וכיון דכתיב בפני עצמו "מבן שלשים תפקוד אותם", "נשא ראש בני גרשון גם הם" לא לענין למנות אותם מבן ל' קאמר. ולפיכך פירש הכתוב "גם הם" 'כמו שצויתיך לראות כמה הגיע וכו', ואהא קאי "גם הם", שכמו שצויתיך על בני קהת לראות כמה הגיעו לכלל העבודה (רש"י לעיל פסוק ב), כן תראה גם כן כמה הגיעו לכלל העבודה בבני גרשון. וזה שלא היה בכלל ישראל, שלא היו ישראל נמנין לראות כמה הגיעו לכלל עבודה:

ואין להקשות, דלא נזכר בכתוב רק המנין, והיכן נזכר שיראה כמה הגיעו לכלל עבודה, דודאי מדכתיב "נשא את ראש בני גרשון", ולא כתיב 'פקוד בני גרשון', בודאי פירושו שיברר קצת מהם לא כולם, והיינו אותם שראויים לכלל עבודה, שכן משמע לשון "נשא", שישא את ראש קצתם מתוך השאר, ואהא קאי "גם הם". ולפיכך בפרשה הקודמת אצל "נשא את ראש בני קהת" (פסוק ב) פירש רש"י גם כן (שם) 'מנה מהם כמה הגיעו לכלל עבודה', והיינו כדי לתרץ לשון "נשא" הכתוב שם. וראיה לזה, שבמנין הלוים כתיב (ר' לעיל ג, טו) "פקוד כל בני לוי", ולא כתיב "נשא", והיינו משום שהלוים היו נמנים כולם מבן חדש ולמעלה (שם), וכאן לא נמנו אלא הראויים לכלל עבודה. וזהו שדקדק (רש"י פסוק ב) בלשונו לומר 'מנה מהם', ולא 'מנה אותם', כי לשון "נשא" משמעה המקצת ימנה מהם. ובלא לשון "נשא" אתי שפיר, דכיון דכבר נמנו הלוים (לעיל ג, לט), על

כרחך הא דכתיב "נשא בני גרשון" רצה לומר שימנה מהם כמה הם שראוים לעבוד: ואם תאמר, למה לי לכתוב "גם הם", אם ללמוד שימנה אותם שבאו לכלל עבודת משא, הא בהדיא כתיב (פסוק כג) "מבן שלשים שנה ולמעלה תפקוד אותם", ויש לומר, דאי לא כתב "גם הם", הוה אמינא דלא מתחייב במנין אלא אם יש בו תרתי; דהיינו שהוא בן ל', וגם הוא עובד באהל מועד, כדמשמע קרא "מבן שלשים שנה ולמעלה כל הבא לעבוד וכו'", ולפיכך ילפינן מבני קהת דכיון שהגיע לכלל עבודה, אף על גב שלא עבד, שהיה לו אונס או מחמת חולי, חייב במנין. וזהו שכתב רש"י 'כמו שצויתיך וכו' לראות כמה הגיע לכלל עבודה', אף על גב שלא עבד:

ואם תאמר, בני קהת גופייהו שמא לא מתחייב אלא אם כן הוא בן שלשים ועבד באהל מועד, ויש לומר, דבני קהת כתיב (פסוק ג) "כל בא לעבוד", ולא כתיב "כל הבא" בה"א, דודאי כשנכתב בה"א הידיעה משמע שלא כל שהוא מבן שלשים יהא נמנה, רק אותו שבא לעבוד, ולא אותו שלא בא לעבוד, שכל ה"א הידיעה משמע שהוא ידוע כבר שבא לצבוא צבא באהל מועד, וכיון שהוא ידוע שבא לצבוא צבא אז יהא נמנה מבן ל'. אבל "כל בא לצבא" (פסוק ג) בלא ה"א הידיעה, משמע שלא בא ללמוד, אלא שאין פחות מבן ל' ראוי לעבודה, והכי פירושו, מבן שלשים ולמעלה הוא בא לצבא לעבוד וכו', וכמו שפירשנו אצל "כל יוצא צבא" (לעיל א, ג), 'מגיד שאין פחות מבן כ' יוצא צבא' (רש"י שם) בריש במדבר, עיין שם (גו"א אות ו). ולמדנו מזה שמיד שהגיע לכלל העבודה חייב במנין:

ואם תאמר, לא ליכתוב "גם הם" ולא "כל הבא", והשתא ידעינן גם כן שמיד שבא לכלל עבודה חייב במנין, ויש לתרץ, דאי לאו "כל הבא" הייתי אומר אפילו חרש ושוטה בני מניין הם, דהא בני ל' [שנה] הם, ו'כל בא לצבא צבא' דכתב פירושו שאין פחות מבן ל' הוא בא לעבוד עבודה, אבל במנין שייך נמי אף על גב שהוא לאו בר עבודה, לכך כתב "כל הבא", דרצה לומר דווקא כל הבא לעבוד, דהיינו שראוי לעבוד, וקאי "כל הבא" על "מבן שלשים ולמעלה", לפרש איזה ראוי למנין – אותו הידוע שראוי לעבוד, אבל אותו שאין ראוי לעבוד – לא:

ואם תאמר, בני מררי נמי דלא כתיב "גם הם", וכתיב (פסוק ל) "כל הבא", מנא ליה שיש למנות כל הראוים לעבודה אף על גב שאינו עובד, ויש לתרץ, דודאי מבני גרשון ילפינן, דמאי שנא, כמו שחייבה התורה במנין בני קהת וגרשון משהגיע לכלל עבודה, הכי נמי בני מררי. אבל בבני גרשון הוצרך לכתוב "גם הם", דכיון דכתיב "כל הבא" דמשמע דווקא הבא לעבוד וגם הוא בן ל' חייב במנין, הוצרך לכתוב "גם הם". אבל השתא

בבני מררי, כיון דעל כרחך אנו צריכין לפרש "כל הבא" בבני גרשון כמו שפרשנו למעט חרש ושוטה, הכי נמי ממעטינן גבי בני מררי חרש ושוטה, וילפינן בני מררי דומיא דבני גרשון וקהת, דיש ללמוד סתום מן המפורש. אבל בבני גרשון, כיון דמסתבר לפרש קרא כפשטיה, דהיינו שהוא בן ל' ובא לעבוד, הוי מפרשינן כך, אף על גב דלא הוי דומיא דבני קהת:

פסוק כה

עשר תחתונות. דיריעות עזים ליכא למימר, דהא כתיב אחריו "ואת אהל מועד", דהיינו יריעות עזים:

עורות אלים מאדמים. ובפרשת במדבר (לעיל ג, כה) פירש רש"י על "מכסהו" 'עורות אלים ועורות תחשים', שכאן אין לכלול (אותם) בשם "מכסה" עורות תחשים גם כן, דהא כתיב אחריו "ומכסה התחש". ואם תאמר, מאי שנא כאן שלא כללה התורה שניהם בשם "מכסה" כמו בפרשת במדבר (שם) , ויש לומר, דהכי שאני, כיון דבפריקה איירי איך היו נושאין, והיו כל אחד בפני עצמו. אבל בפרשת במדבר שהכתוב מדבר איך היו שומרים, ועל מה היו ממונים, כלל שניהם בשם "מכסה", דשניהם ביחד היו מכסים על המשכן, ושם "מכסה" אחד להם כאשר היו על המשכן, אבל כשהיה כל אחד בפני עצמו, נקרא כל אחד בשם בפני עצמו:

וילון המזרחי. לא היריעה שהיתה כפולה לפני פתח המזרחי (שמות כו, ט), שאותה היריעה היתה מחוברת בשאר יריעות הפרוסות על משכן (שם), ואין לה שם בפני עצמו:

פסוק כו

הסוככים ומגינים. פירוש, שלא היו הקלעים בסמוך למשכן, רק רחוק מן המשכן, שהרי באמצע קלעי החצר היה המשכן קבוע, ולפיכך צריכין אנו לפרש '**הסוככים ומגינים**', והיה המשכן עומד בתוכם, והיו הקלעים מגינים על המשכן, ולפיכך כתב "על המשכן":

ית כל דיתמסר להון. כלומר, שאין פירוש "יעשה" כמשמעו, וקאי "כל אשר יעשו" על הכלים שנעשו למשכן ולמזבח, דאם כן 'כל הנעשה להם' מבעיא ליה, שהרי כבר נעשה, אלא "יעשה" 'דיתמסר להון' בסוף:

פסוק כז

ואיזה מהבנים וכו'. וקשה, למה הוצרך כלל לכתוב "על פי אהרן ובניו", לכתוב "ביד איתמר בן אהרן הכהן" (פסוק כח) בלחוד. ונראה דג' עבודות היו; עבודת בני קהת, והם היו נושאים הכלים המקודשים (פסוק טו), ולחשיבותם נתמנה עליהם אלעזר בן אהרן (פסוק טז) . והאחרון הוא בני מררי, נושאי קרשי המשכן (פסוק לא), ונתמנה עליהן

איתמר בן אהרן הכהן (פסוק לג). וגרשון היה כמו ממוצע בין העבודות. ולפיכך אמר הכתוב כי היה פקודתם על ידי כלל אהרן ובניו, כי האמצעי לעולם דומה אל הכלל, לפי שהאמצעי הוא נוטה לב' הצדדין. ומפני כי עבודת הגרשוני הוא כמו הממוצע בין העבודת הקהתי והמררי, היה עבודתו כללית, לפי שהוא נוטה לשניהם. לכך נתמנה עליהם אהרן ובניו. אלא שמעלין בקודש (ברכות כח.) , ואין מורידין להיות זה אלעזר, שכבר ניתן לו דבר קודש יותר, והוא משמרת הקהתי. ומכל שכן אהרן שהיה חשוב עוד יותר מן אלעזר, לפיכך נשאר ביד איתמר בן אהרן:

ואל יקשה לך, אחר שנתמנה איתמר על בני גרשון, איך היה ממונה על בני מררי, ואין מורידין בקדושה, שאין זה קשיא, לפי שלא היה העבודה לאיתמר על בני גרשון אליו מיוחד, שהרי בכלל אהרן ובניו היתה העבודה מסורה, רק שאין מורידים בקדושה, לא היה אלעזר על בני גרשון. ומפני שלא היתה העבודה אליו בפרט, אין זה הורדת קדושתן, כי היה העבודה שלהם המיוחד להם תחלה להם, ואחר כך היה להם עבודת בני גרשני, שהיו משותפים בהם, ואין זה רק עליה, כי תחלה נמסר (להם) [לו] עבודת כל בני מררי, שזה מיוחד (להם) [לו], ואחר כך מעלין אותם להיותם ממונים על בני גרשני כדלעיל על דרך הכלל אהרן ובניו, ונשאר המנוי של בני גרשון ביד איתמר כדלעיל. אבל גבי אלעזר, כיון דהעבודה המיוחדת (להם) [לו] היה מנוי על בני קהת המקודשים יותר, היה זה הורדה (להם) [לו] אם אחר כך יהיה נמסר (להם) [לו] עבודת בני גרשוני. כי לעולם עבודה המיוחדת להם היא קודמת, ולפיכך אין זה הורדה. הנה חילוק והפרש יש בין מנוי שהיה נתמנה איתמר על בני מררי ובין שהיה ממונה על בני גרשון, כי בבני מררי היה המנוי שלו בפרט במיוחד, ועל בני גרשון לא היה מינוי שלו רק מצד הכלל, אשר היה מכלל אהרן ובניו:

פסוק לב

ויתדותם ומיתריהם לעמודים. פירוש, היתד הוא ארוך ו' טפחים, ומחברו בקלעים, וטבעת נחושת קבוע באמצע, וכורך שפת הקלעים סביב במתרים נגד כל עמוד ועמוד, ותולה הקונדוס דרך טבעתו באונקלי, והוא כמו יתד זקוף, ראשו כלפי מעלה, והוא תקוע בעמוד. ולפי שעל ידי היתידות היו תלויים בעמודים, היה זה בעבודת בני מררי, שהיו נושאים העמודים, וכן המתרים. אבל היתדות שהיו בקלעים, והמתרים למטה, היה בעבודת בני גרשון:

פסוק מז

עבודת עבודה היא השיר במצלתים. הקשה הרא"ם, דאם כן צריכין אנו גם כן לפרש "עבודת משא" עבודה למשא, ולא היה עבודה למשא, אלא על כרחך צרכין אנו לפרש "עבודת משא" עבודה של משא, וכן יש לפרש "עבודת עבודה" עבודה של עבודה, כלומר כל העבודות חוץ מן משא נקראים בשם "עבודה", כדכתיב (פסוק כד) "לעבוד ולמשא". ואפשר כי רש"י סובר דלא יתכן לומר כך, דאחר דנקראת אותה העבודה במשכן בלשון סתם "עבודה" (שם), אם כן הוו למכתב סתם "עבודה", שהרי היא נקראת סתם עבודה, ולמה כתב בקרא "עבודת עבודה", אלא לדרוש עבודה שהיא עבודה לעבודה אחרת. אבל "עבודת משא", שהכתוב בא לומר שהעבודה הזאת אינו סתם עבודה, רק עבודת משא, ואינו סתם עבודה, הוצרך לכתוב "עבודת משא", ואין לכתוב "עבודה" ותו לא: אבל עדיין קשה, שנוכל לפרש "עבודת" מלשון מלאכה, ואין מורה זה על עבודת אלקים, רק כמו "עבדה רבה" (בראשית כו, יד), שפירושו פעולה (רש"י שם), ו"עבודה" שכתיב אחריו הוא רצה לומר על עבודה שהיא עבודה להשם יתברך, כי עבודה שהיא במשכן, כגון נעילת שערים (רש"י להלן ח, כה) ושיר וכל הנך, נקראים 'עבודה', מפני שהם כמו העבד המשרת לאדון. ולפיכך נקרא זה "עבודה", ו"עבודת עבודה" פירוש כמו פעולת העבודה, שהיא העבודה לשם יתברך. ולפי זה יהיה לשון "עבודת" נאמר רק על הטורח שהם עושים הלוים, ו"עבודה" הבא אחריו נאמר על עצם העבודה, שהיא לשם יתברך:

פסוק מט

ואותם הפקודים. פירוש, כי אין "ופקדיו אשר ציוה ה' את משה" מחובר ביחד, ויהיה פירושו "ופקדיו אשר ציוה ה' את משה" היה כך וכך, דהא לא נזכר שום דבר אחריו. אלא פירוש "ופקדיו" היה במצוה מבן שלשים, וזהו "אשר ציוה ה' את משה", כי כך נצטווה שיהיה מבן שלשים. אף על גב דכבר כתיב בכל הלוים[83] "מבן שלשים ולמעלה", חזר וכתב כאן "ופקדיו אשר צוה ה' את משה", לומר שכך היה, ולא היה טעות שיהיה נמנה אחר יותר מבן נ', ופחות מבני שלשים על ידי שטעה אחד בשניו. ואשמועינן גבי לוים, משום דאי היה טעות בהם היתה עבודה שלהם פסולה (חולין כד.), קאמר "ופקדיו אשר ציוה את משה", ולא היה שום טעות במנין זה:

פרק ה

פסוק ב

ביום שהוקם המשכן נאמרה. פירוש, אף על גב שפרשה הזאת היא כתובה אחר הקמת המשכן, **ביום שהוקם המשכן נאמרה**, דלא יתכן לומר שכבר הוקם ולא יהיו הטמאים משולחים מן המחנה, שהרי יהיו נכנסים אף למחנה שכינה, ולפיכך על כרחך תאמר דביום שהוקם נאמרה. וכדי שלא יקשה לך הרי אינה סמוכה להקמת המשכן, לפיכך אמר (רש"י) שאין זה קשיא, שהרי 'שמונה פרשיות נאמרו באותו יום', ואין אחד מהם סמוכה להקמת המשכן:

וכולם דרשו וכו'. במסכת פסחים (סז.) דרשו כך; מדכתיב גבי מצורע (ויקרא יג, מו) "בדד ישב", שמע מינה דהחמיר במצורע יותר מבשאר טמאים, שהוא משולח יותר מכל שאר הטמאים, ואין טמאים אחרים יושבים עמו. ואם גם שאר טמאים משולחים כמו המצורע, אם כן למה כתב גבי מצורע "בדד ישב", דמשמע הוא לבד ישב בדד, שאין טמא אחר יושב עמו. ואם כן על כרחך צריך לומר דהוא משולח חוץ לג' מחנות, דהא זב משולח חוץ לב' מחנות. דאין לומר דטמא [מת] וזב משולחים חוץ למחנה אחת, דהא כתיב (פסוק ג) "ולא יטמאו את מחניהם", תן מחנה לזה ומחנה לזה, דהוי למכתב 'ולא יטמא את מחנם', מאי "מחניהם", אלא תן מחנה לזה ומחנה לזה (רש"י גיטין סז.). ואם הזב משולח חוץ לב' מחנות, אם כן המצורע משולח חוץ לג' מחנות:

והקשה הרא"ם, שמא הא דכתיב "ולא יטמאו את מחניהם" 'תן מחנה לזה ומחנה לזה' הכי קאמר; טמא מת משולח חוץ למחנה אחת, והמצורע חוץ לב' מחנות, ו'תן מחנה לזה' – זב וטמא מת, ו'תן מחנה לזה' היינו מצורע, וכדי שלא תאמר מנא ליה שהמצורע משתלח חוץ לב' מחנות וטמא מת והזב חוץ למחנה אחת, דילמא איפכא, אי נמי, דמצורע וזב יש לו מחנה בפני עצמו, וטמא מת מחנה בפני עצמו, הוצרך למכתב "בדד ישב", שאין טמא אחר יושב עמו. ולא קשה מידי, דאם כן, לכתוב 'ולא יטמאו את מחנם', ולמה למכתב "את מחניהם", אם בשביל ללמוד על מצורע שנשתלח חוץ לב' מחנות, זה כבר למדנו מ"בדד ישב" דיש לו מחנה מיוחדת. ואל תשיבני דלא יתכן למכתב 'ולא יטמאו את מחנם', כיון דיש למצורע מחנה בפני עצמו, דודאי יתכן לומר 'מחנם', דהיינו סתם מחנה, אף על גב דיש למצורע מחנה בפני עצמו, שהרי כתיב "וישלחו מן המחנה", וכתיב בתריה "כל צרוע וכל זב וכל טמא לנפש", אף על גב דאינם שוים, וכל אחד משולח מן מחנה בפני עצמו, ולא כתב 'וישלחו מן מחניהם', ועל כרחך אתה צריך לומר דיתכן למכתב לשון סתם 'מחנה' אף על גב דכל אחד ואחד מחנה בפני עצמו, ואם כן

למה לא כתב 'ולא יטמאו את מחנם' כדכתיב "וישלחו מן המחנה", אלא למדרש אתא, ופשוט הוא זה:

ואם תאמר, דילמא טמא מת משתלח חוץ למחנה לויה וזב חוץ למחנה שכינה, תרצו התם בגמרא (פסחים סז.) כתיב (שמות יג, יט) "ויקח משה את עצמות יוסף עמו", 'עמו במחיצתו', ומשה לוי היה (שמות ו, כ), אם כן טמא מת מותר במחנה לויה, שהרי מת עצמו במחנה לויה מותר:

לשון עצמות. פירוש, מדלא תרגם 'מסאבא', על כרחך פירוש 'טמיא' הוא עצמות אדם. והקשה הרא"ם, דהכי נמי יש לדקדק שאין פירוש הכתוב עצם, מדלא תרגם 'גרמא' כמו שתרגם שאר "עצם" דקרא, ואין זה קשיא, דשם 'עצם' נאמר על עצם חי ונאמר גם כן על עצם מת, ו'טמיא' לא נאמר רק על עצמות מתים, לכך מביא (רש"י) ראיה 'שחיק טמיא' (ב"ר י, א) דהם עצמות מתים:

ואם תאמר, מי הכריח התרגום לפרש עצמות, ולא תרגם כמשמעו 'למת', שהרי "לנפש לא יטמא" דפרשת אמור (ויקרא כא, א) תרגם 'על מית' (קושית הרא"ם). ויראה שהוכרח התרגום כן, מפני דכתב "לנפש" בלמ"ד, ולא כתב 'מנפש', ולא תמצא לשון זה אלא בטומאת אדם, ולא בשרץ ולא בשום טומאה. ונראה טעמא, מפני שרוח טומאה שורה על מת, והנטמא במת דבק לטומאה, כי הלמ"ד מורה על הדביקות והתחברות לדבר. ולכך תרגם אונקלוס 'לטמי נפשא דאנשא', כי שם 'טמי' הוא המורה על דבר זה, כי מתים יש בהם טמטום, ומטמטמים את האדם מן רוח הקודש. ולפיכך נקראו דורשי מתים "חרטומים" (ר' בראשית מא, ח), ופירש רש"י ז"ל (שם) 'הנחרים בטימי מתים', שהם דורשים אל המתים כדי שתשרה עליהם הטומאה. אבל "לנפש לא יטמא" דפרשת אמור, יש לפרש כמשמעו, שלא יבא לנפש מת. וזה מפני שכתוב אצלו פעל "לא יטמא", יאמר הכתוב שפיר "לנפש לא יטמא", שלא יטמא למת. אבל במקום שכתיב (להלן ט, ו) "טמאים לנפש אדם", או "טמא לנפש", דהוי למכתב 'טמא מנפש אדם', כיון שכבר נטמא ועכשיו אינו נוגע בטומאה, לא הוי למכתב "טמא לנפש", לכך הוצרך לתרגם 'לטמי נפשא דאנשא':

והרא"ם פירש מאחר דכתיב "לנפש" בלמ"ד, משמע דבר שהוא שייך לנפש, והיינו עצמות מת שהוא שייך לנפש, ואינו מת ממש. ולכך תרגם אונקלוס 'טמיא דאינשא'. וזה אינו, שהרי "טמאים לנפש אדם" (להלן ט, ו) היה נדב ואביהו, ולמה כתב בלמ"ד, שהרי לא היה הטומאה רק למת, ולא לעצם:

עוד פירש הרא"ם, דרש"י דייק דהאי 'טמיא נפשא דאנשא' רצה לומר עצמות, ואינו אדם

הנטמא מטמת מת, דאם היה פירושו אדם הנטמא מטמא מת, אם כן האדם הנטמא בו – ולד הטומאה, דטמא מת הוא אב הטומאה (כלים פ"א מ"א), והנוגע בו הוא ולד הטומאה, לא הוי דומיא דמצורע וזב, דהם אבות הטומאה (כלים פ"א מ"ג), אבל אי 'טמיא' הוא עצמות, אם כן אדם הנטמא בו אב הטומאה, והוי שפיר דומיא דמצורע וזב, והם אב הטומאה, אבל איך יזכור הכתוב אדם הנטמא בטמא מת, דהוא ולד הטומאה, עם מצורע וזב דהם אב הטומאה. ואין זה נכון כלל, כיון דאין טמא מת משולח רק ממחנה שכינה בלבד (פסחים סז.), אם כן ולד הטומאה הוי דינו כמו אב הטומאה, דהרי שניהם שוים, דשניהם הם משולחים ממחנה שכינה ומותרים במחנה לויה. ואם כן למה נפרש דווקא באב הטומאה, כיון דולד הטומאה הוי דינו כמו אב הטומאה. והשתא לפי פירושו דבעינן דומיא דזב ומצורע שהם אב הטומאה, אם כן ולד הטומאה יהיה מותר ליכנס במחנה שכינה, ויהיה אדם הנטמא בטמא מת מותר במחנה שכינה, וזה לא יתכן כלל:

ומה שתרגם אונקלוס "או בנפש אדם אשר ימות" (ר' להלן יט, יג) 'בנפשא דאנשא', זהו בשביל דשם כתיב "בנפש" בבי"ת, ושייך שם לתרגם כמשמעו, דכבר אמרנו דלא תרגם אונקלוס 'לטמי נפשא' רק "טמאים לנפש אדם" בלמ"ד, ושם לא כתב "טמא", גם לא כתיב "לנפש":

פסוק ז

הוא הקרן. פירוש, שאין אדם משלם התוספות אלא אם כן משלם בראש הקרן, ולפיכך נקרא הקרן "בראשו". ובגמרא פרק הגוזל קמא (ב"ק קי.) משמע דצריך לכתוב "בראשו", אף על גב דלא כתב רק "אשמו" בלבד ואנא ידעינן דקרן הוא ולא חומש, שהרי כתיב אחריו "וחמישיתו יוסיף עליו", אפילו הכי כתב "בראשו" ללמד דקרא דבתר הכא (פסוק ח) "ואם אין לאיש גואל להשיב האשם אליו" אירי בגזל הגר ולא בגניבת הגר, דאמר "האשם" זהו הקרן, "המושב" זהו החומש, ובגזל הגר הכתוב מדבר. או אינו "האשם" זהו קרן, "המושב" זהו כפל, ובגניבת הגר הכתוב מדבר, תלמוד לומר (כאן) "אשמו בראשו", הרי בממון המשתלם בראשו – דהיינו קרן לבד ולא כפל – הכתוב מדבר:

למי שנתחייב לו. פירוש, כי אין "ונתן לאשר אשם לו" כמו "ואשמה הנפש ההיא" (פסוק ו), שפירושו שחטא הנפש, ויהיה "לאשר אשם לו" למי שחטא לו, והוא הקב"ה, ואם כן יהיה החומש להקדוש ברוך הוא, וזה לא יתכן, דהא כתיב (פסוק ח) "ואם אין לאיש גואל להשיב האשם אליו האשם המושב לה' לכהן", ופירושו (רש"י שם) "האשם" זהו הקרן, "המושב" זהו החומש, ומשמע דווקא אם אין לו גואל להשיב אליו, ואם יש לו

גואל יתן לו או ליורשיו, לפיכך "לאשר אשם לו" על כרחך מלשון חיוב, כלומר **למי שנתחייב לו**. והרא"ם פירש ענין זר:

פסוק ח

קנאו השם וכו'. פירוש, דאם "לה'" הוא – אינו "לכהן", ואם "לכהן" הוא – אינו "לה'", אלא ה' קנאו ונתנו לכהן באותו משמר (כ"ה בראב"ם) . דאם לא כן, אלא הרשות שיתן הוא לאיזה כהן שירצה, הרי כמה מתנות כהונה שניתנים לכהן, ולא כתב אצל אחד מהם שהשם קנאו ונתנו לכהן, אלא דהכא שאני, דכל מתנות כהן יכול הבעל לתת לכל מי שירצה, לאפוקי זה שאין לו לתת רק לכהנים שבאותו משמר, שהם עובדים עתה לה', ובזה קאמר שהשם קנאו ונתנו לכהן:

האמור בויקרא וכו'. כי מלשון "מלבד" משמע שכבר כתב לך התורה שהוא חייב בו, לפיכך צריך לומר שנתפרש בויקרא (ה, כה):

פסוק י

שטובת הנאה לבעלים. פירוש, שיכול הישראל ליתנו למי שירצה, ואם יש לו אוהב בכהנים יכול ליתן לו. אי נמי, שמותר לקבל ממון מן ישראל אבי אמו של כהן לתת מתנות לבן בתו כהן. אבל אין פירושו שהוא יקבל ממון מן הכהן כדי שיתן לו המתנות, דאם כן היה זה מכירה, והתורה אמרה (דברים יח, ד) "תתן לו", ולא מכירה. ואפילו לסייע הכהן בבית הגרנות לישראל אסור, כדתנן בבכורות (כו ע"ב):

פסוק יב

מה כתיב למעלה וכו'. נראה דלא למד רש"י מסמיכות הפרשיות, דאם מסמיכות הפרשיות, היה לו לומר בלשון הזה 'למה נסמכה פרשת סוטה לפרשה של מעלה' כמו שכתוב לקמן (ו, ב, שם יג, ב) . ועוד, מנא ליה שהוא שלא כסדר עד שישאל למה נסמכה. אלא דלא היה להתחיל הפרשה ב"איש" רק ב"אשה", שהיא העיקר שהפרשה מדבר ממנה, והוי למכתב 'כי תשטה אשת איש', מאי "איש איש כי תשטה אשתו", אלא אדלעיל קאי:

תצטרך להביא לו הסוטה. ונראה לי דלאו דוקא סוטה, הוא הדין שיהיה צריך לכהן שיהיה זב או מצורע, שכולם צריכים לכהנים, דאם לא כן, מאי שנא סוטה. ואפשר לומר דשאני מצורע וזב – אם הוא רוצה להיות רשע ושלא יביא הכפרה – מי יודע, ולא יצטרך לכהן. אבל להביא הסוטה, אפילו רשע נמי אינו רוצה שתזנה אשתו, והוא שנאוי לו כמנהגו של עולם, שהרי כתיב (פסוק יד) "וקנא את אשתו", וכיון שהוא מקנא – בודאי יביא:

וכאשר תבין עוד דבר זה על אמתתו, יש לך לדעת שהוא מדה כנגד מדה, לפי שהוא אינו רוצה ליתן המתנות לכהן, מפני שאומר למה יתן ממון שלו לכהן, לפיכך אמר הכתוב חייך שתצטרך לו, שתדע מעלת הכהן, שהכהן הוא האמצעי בין הקדוש ברוך הוא ובין ישראל לעשות שלום ביניהם על ידי הקורבנות, כי ישראל נקראים אשה להקדוש ברוך הוא, כדכתיב (שיה"ש א, ח) "אם לא תדעי לך היפה בנשים", ובהרבה מקומות נקראים אשה, לפיכך צריך לכהן להביא אליו הסוטה שיעשה גם כן שלום בינו ובין אשתו, שהיא שטה הדרך מאתו, והכהן עושה שלום ביניהם. וזהו בודאי דומה לגמרי מה שהכהן עושה שלום בין ישראל לאביהם שבשמים, ומשרה שכינה בארץ, כמו שפירש רש"י בפרשת מסעי (להלן לה, כה) , שהשם יתברך שנקרא איש ובעל לישראל – הוא אצלם, והוא אינו רוצה להכיר מעלת הכהן – צריך להביא אליו הסוטה לעשות שלום בינו ובין האשה:

תט מדרכי הצניעות. כלומר, מה שהוא אומר "תשטה" מלשון נטה, ולשון נטייה לא יפול רק על מי שהוא נוטה מן הדרך, ואם נפרש שהיא נוטה מן הדרך שנצטווה – שזנתה, [יקשה] דלא מצינו לשון "תשטה" על שאר עבירות, כי אם בסוטה (פסוקים יט, כ, כט), אלא פירושו '**תט מדרכי הצניעות** ותחשד', ומפני כי דרך ארץ של כל הנשים להיות כל אשה צנועה, וזאת היא נוטה מדרכי הצניעות, שייך בזה 'תט מן הדרך והמנהג':

אבל לפי דעתי אין צריך, כי כל אשה יש לה חבור בבעלה ולא בבעל אחר, ואם נסתרה עם אחר הרי היא שטה מן החבור, שאם לא נטתה מן החבור לא היתה מתקרבת אל אחר להיות נסתרה עמו:

ומהו המעל וכו'. כלומר, שאין "ומעלה בו מעל" מילתא בפני עצמו היא, דאם כן מהו המעל הזה שאמר הכתוב "ומעלה בו מעל", אלא הכתוב מפרש בעצמו 'ומהו המעל "ושכב איש אותה"' (פסוק יג), ומילתא חדא היא. ואין הפירוש שודאי שכב אותה, שהרי פירש (רש"י) שנטתה מדרכי הצניעות ותחשד, ולא שודאי שכב אותה, אלא "ומעלה בו מעל" קאי על "תשטה", כלומר שהיא נוטה מדרכי הצניעות, והיא חשודה בעיניו כי מעלה בו מעל ושכב איש אותה:

פסוק יג

ומי שאינו איש. פירוש, שאין מקנאין אם חשדה שנרבעת לבהמה (סוטה כו ע"ב):

כמעשה דשתי אחיות. טעות סופר הוא, ותלמיד טועה שלא ידע להבין מאי 'ואין שכיבת אחותה אוסרתה' הגיה זה. וצריך להיות כך; 'ואין שכיבת אחותה פוסלת אותה'. שלא תאמר כמו שאם זנתה אשתו פסולה, הכי נמי אם שכב הוא אצל אחותה פסול על אשתו. ובמסכת יבמות (צה.) בעי למילף זה מקל וחומר, דכיון שנאסרה אשתו עליו כשזינתה,

יהא הוא גם כן אסור על אשתו אם בא על אחותה, וילפינן מהאי קרא "ושכב איש אותה" שכיבתה פוסלת אותה, ואין שכיבת אחותה פוסלת אותה. והכי איתא בפרק האשה רבה (שם) ; ומה במקום שבא על איסור קל, שהאוסר אינו אוסרה כל ימיו, שהרי האיש כשקידש אשתו אינו אוסרה כל ימיו, שאם נתן לה גטה – חזרה להיתירה, אפילו הכי אם בא[82] על איסור זה נאסר האוסר, שאם זנתה נאסר הבעל (רש"י פסוק לא), שהוא אוסרה, מקום שבא על איסור חמור, שהאוסר אוסרה כל ימיו, שהרי כשמקדש האשה אוסר אותו על אחותה, אפילו נתן גט לאשתו אסור באחותה (יבמות ח ע"ב), אינו דין שיהא האוסר, דהיינו אשתו שאוסרת אחותו עליו, אסורה בנאסר, שהוא אישה, אם בא על אחותה, תלמוד לומר "ושכב איש אותה", ולא שכיבת אחותה אוסרתה:

פרט לסומא. דאם לא כן, "מעיני" למה לי:

הא אם היה רואה וכו'. מן "ונעלם" ילפינן, דלמה הוצרך למכתב "ונעלם", אלא לאפוקי שאם היה רואה ומעמעם. ומפני שדיוק ראשון מן "עיני" בלחוד הוא דילפינן, פירש אותו תחלה, אבל 'אם היה רואה ומעמעם' מן "ונעלם מעיני אישה" ילפינן – הא אם היה רואה אישה ומעמעם, לכך פירש זה אחריו:

שיעור שתראה לטומאת ביאה. דאם לא כן "ונסתרה" למה לי, דאם בא לומר שעשתה מעשה זה בסתר ולא נודע אם נטמאה אם לאו, [זה אינו], דהא כבר כתיב "ונעלם מעיני אישה", אם כן בסתר עשתה עד שלא ידענו אם עשתה אם לאו, אלא 'שיעור שתראה וכו':

אם יש בה אפילו עד אחד לא היתה שותה. קשה, דמצינו לפי זה ד"עד" הוא עד אחד, דאם לא כן, היאך יוכל לדקדק 'הא **אם יש בה אפילו עד אחד לא היתה שותה**', אדרבא, נימא "ועד אין בה" שנים, הא אם יש בה שני עדים לא היתה שותה, וממילא אם יש בה עד אחד – שותה. ובגמרא פרק קמא דסוטה (סוף ב.) קאמר התם "ועד אין בה" בשנים הכתוב מדבר, אתה אומר בב' עדים, או אינו אלא עד אחד, תלמוד לומר (דברים יט, טו) "לא יקום עד אחד", ממשמע שנאמר "לא יקום [עד]" איני יודע שהוא אחד, ומה תלמוד לומר "אחד", זה בנין אב (הרי) כל מקום שנאמר "עד" הרי כאן שנים, עד כאן. ואם כן בשנים מדבר הכתוב, ופירוש הכתוב שני עדים אין בה, אלא עד אחד, והיא לא נתפסה – אסורה:

ורש"י (מ)עצמו פירש בפרשת שופטים אצל "לא יקום" (שם) 'זה בנין אב כל מקום שנאמר "עד" בשנים דיבר הכתוב' (קושיות הרא"ם). מיהא זה אין קשיא, דודאי כאן כאילו כתב אצלו 'אחד', דאי איירי בשנים – פשיטא שאם שני עדים יש כאן שאינה שותה, ששני עדים מעידים שנטמאה. ואם בא לומר שנים אין כאן אבל אחד יש כאן –

אפילו הכי שותה, זה פשיטא, דבלאו קרא בודאי עד אחד לאו כלום הוא, לכך הוי כאילו כתב בפירוש 'ועד אחד אין בה'. אבל קושיא הראשונה קשה:

וצריך לומר, דרש"י מפרש פשוטו של מקרא, [ד]בודאי לענין השקאה איירי, ולכך מפרשינן "ועד אין בה" אפילו עד אחד אין בה, אבל אם יש בה עד אחד לא היתה שותה. אף על גב דכל מקום שנאמר "עד" הרי הוא שנים, הכי הוי כאילו כתיב בפירוש 'ועד אחד', כלדעיל. אבל רז"ל דרשו מדכתיב "והיא לא נתפשה", דלמה צריך למכתב "והיא לא נתפשה", אלא קרא איירי לאסור אותה, שלא נתפשה, ואם כן קרא יש לפרש "ועד אין בה" שנים, אבל אם לא נתפשה אסורה, שהרי יש לומר "ועד" שנים אין בה, אבל אחד יש בה, והיא לא נתפשה אסורה, כדאיתא התם בפרק קמא דסוטה (ב ע"ב). וזהו דרך רש"י לפרש פשוטו של מקרא. ואין דברי רש"י סותרים דברי הגמרא, ולא דברי עצמו:

אבל יש עדים לסתירה וכו'. דאם לא כן, "בה" למה לי, והוי ליה למכתב 'ואין עד', אלא לדיוקא אתא. והקשה הרא"ם, דלא הוי לא כרבי יהושע ולא כרבי אליעזר, דאי כרבי אליעזר, האי "בה" אתא למעוטי קנוי ולא סתירה, דקנוי בעי ב' עדים. ואי כרבי יהושע, האי "בה" אתא למעוטי קנוי וסתירה, דבשניהם בעי שני עדים, ולא בסתירה בלחוד. ואין זה קשיא, דהכל מודים דהאי "בה" איכא לאוקמה 'בה ולא בסתירה', משום דבסתירה גם כן הוא מענין טומאה, ובודאי דכותיה ממעט, ויש למעט יותר סתירה דהוי דכותיה, דעל ידי הסתירה הוא הטומאה. ורבי אליעזר גופיה אי לאו דסתירה איתקיש לטומאה היה ממעט סתירה. ומפני דאליבא דכולי עלמא מסתברא 'בה ולא בסתירה', מפרש רש"י פשוטו של מקרא 'בה ולא בסתירה', ולא חייש לדרבי אליעזר, דשמותי הוא, ורבי יהושע ורבי יוסי הכל סבירא להו ד"בה" אתי למעוטי סתירה. ומה שהוסיף רבי יהושע למדרש גם כן קנוי ממעוט ד"בה", אין זה קשיא, בודאי כל מידי ממעט מן "בה", דהא כתיב "בה", ומשמע טומאה בלבד, ולא מידי אחריתי, אבל רש"י לא בא ללמוד כל הדינין, רק לפרש פשוטו, שכתוב "בה" – למה הוצרך למכתב, ופירש דאתא למעט סתירה, ולכך הוצרך לכתוב. ואם אתה רוצה ללמוד דין קנוי – יש לך ללמוד, דהא "בה" כתיב, דמשמע ולא מידי אחריתי:

ועוד יש לומר, דודאי עיקר הכתוב לא בא למעט רק סתירה, וכיון דסתירה ממעט, מהיכי תיתי לן לומר דקנוי סגי בעד אחד, דבכל התורה צריך ב' עדים (דברים יט, טו) . בשלמא לרבי אליעזר דטומאה וסתירה הכל בעד אחד, הוה אמינא דקנוי נמי בעד אחד, לכך בעי קרא לקנוי. אבל לרבי יהושע ליכא למילף [קנוי] מטומאה דסגי בעד אחד, אדרבא, סתירה יוכיח דבעי שני עדים, ואם כן בקנוי למה אין צריך ב' עדים כמו בכל

התורה כולה, ולכך כיון דקרא ממעט סתירה – ממעט נמי (טומאה) [קנוי]. והא דבגמרא (סוטה ב ע"ב) מפרש טעמא דרבי יהושע דממעט קנוי וסתירה מן "בה", הכי קאמר, כיון דסתירה ממעט לך הכתוב, יש לאוקמי מהשתא קרא "בה" ולא בקנוי גם כן, כיון דאין סברא לומר דסגי בעד אחד גבי קנוי, ואם כן נוקי קרא למעט קנוי וסתירה. ומפני שעיקר הכתוב בא למעט סתירה כדלעיל, ולא קנוי, רק מפני שסתירה ממועט מיניה יש גם כן למעוטי קנוי, נקט רש"י סתירה, שזהו עיקר המעוט:

פסוק יד

או עבר ואינו ידוע וכו'. שאם ידוע כמשמעות הכתוב, אם כן למה היא שותה, אלא שאין ידוע אם נטמאה אם לאו. ועוד, דהא "ונעלם מעיני אישה" כתיב (פסוק יג) :

פסוק טו

ולא חטים. כלומר, לא תליף מקל וחומר, מה שאר מנחות שלא הכשיר בה שעורים – הכשיר בה חטים, זו שהכשיר בה שעורים, אינו דין שנכשיר בו חטים, לכך אמר '**ולא חטים**'. דאם לא כן, מה בעי למימר, הרי "שעורים" כתיב בקרא. ומפני שהוקשה לו דמה נשתנה מנחה זאת, שלא הוכשר בה חטים שהם בכל המנחות, לכך אמר 'היא עשתה מעשה בהמה וכו", לכך סברא שיהא קרבנה מאכל בהמה, דהיינו שעורים **ולא חטים**:

פסוק יח

סותר קליעת שערה. כדתניא בפרק קמא דסוטה (ח.), "ופרע את ראש האשה" מלמד שהוא מרבה בגלוי השער שלה, דהיינו שיסתור את קליעת שערה. ולפיכך כתב "ופרע את ראש", ולא כתיב 'ופרע ראשה', אלא "את" לרבוי אתא:

היא שער ניקנור. פירוש, מפני שלא נתקדש בקדושת עזרה מותר להשקות שם הסוטה. ומה שכתוב "לפני ה'", היינו מפני שעומדת תוך השער של עזרה הוי "לפני ה'". ונקרא 'שער ניקנור', מפני שאיש אחד ושמו ניקנור עשאו לדלתותיו, כדאיתא במסכת יומא (לז ע"ב) :

כדי ליגעה וכו'. דאין לומר שנתן על כפיה משום תנופה, כמו "על כפי אהרן ועל כפי בניו" (שמות כט, כד) דמלואים, דהכא אי אפשר לומר לתנופה, דאם כן לא הוי ליה להיות ניתן על כפיה אלא אחר השבועה שהשביע אותה, ובא להקריב קרבנה (פסוקים יט-כה) היה ראוי להיות ניתן על כפיה, אלא לכך נותן מיד על כפיה כדי ליגעה:

המרים על שם סופם וכו'. דאם לא כן, למה היו מרים. ואף על גב דקאמרינן בגמרא (סוטה כ.) שנותן שם עשב מר, מפני שכתב "המרים" (קושית הרא"ם), אפילו הכי מדכתיב "המרים" בה"א הידיעה, משמע שכך הוא ידוע, ולא נמצא בכל מקום שנותן בו

דבר מר, ולפיכך אמר שנקראו "מרים" על שם סופן, ולפיכך אמר "המרים", שהם מרים לה כאשר נזכר בסוף הפרשה (פסוק כז). אבל בגמרא מקשה למה הוצרך למכתב כלל "המרים", אלא לדרוש שנותן בה דבר מר, ותרווייהו שפיר:

פסוק יט

ומה היא השבועה. כלומר, שאין השבועה בפני עצמה והאמירה בפני עצמה, דהא לא מצאנו שום (אמירה) [שבועה], אלא כי האמירה והשבועה הכל אחד, לכך פירש הכתוב '**ומה היא השבועה**':

מכלל לאו וכו'. כרבי חנינא בן גמליאל, דסבירא ליה הכי במסכת קידושין (סא.) דמכלל לאו אתה שומע הן. ומה שאמר (רש"י) 'הא אם שכב חנקי', ולא הוי ליה למימר אלא 'הא אם שכב לא תנקי אלא תמות', דהיינו דמפני דאף רבי חנניא דסבירא ליה דמכלל לאו אתה שומע הן, לא נוכל לשמוע כאן מיתה, אלא לא תנקי, ואיסורה הוא דעביד, ומנא ליה שתמות, ולפיכך כתוב שתדוק כאן 'הא אם שכב חנקי' (קידושין סב.). ואם תאמר, מנא ליה לומר כך 'חנקי', כבר תירץ בגמרא (שם) 'הנקי כתיב', ופירש רש"י "הנקי" כתיב בלא יו"ד, ולמדרש 'אם סטית תתחנקי'. ותימה לי, דלא מצאנו בקרא יו"ד כהאי גוונא, דהאי 'הנקי' לשון נפעל הוא, ואין דרך לבא יו"ד בלשון נפעל. ונראה לי דהכי פירושו, דהוי למכתב 'תנקי', כמו "אז תנקה מאלתי" (בראשית כד, מא), וכל הפרשה בלשון עתיד "יתן ה' וגו'" (פסוק כא), והוי ליה למכתב גם כן 'תנקי'. אי נמי, דהוי ליה למכתב 'נקי את ממי המרים המאררים האלה', והוי שפיר אם לא סטית – את נקי ממי המרים, אלא למדרש 'אם סטית'[136]. ומפני שהוקשה בתלמוד דאיך נדרש 'חנקי', כיון דקריאתו אינו שוה, דהא 'חנקי' הוא בשו"א נח, ו"הנקי" בקמץ, ואהא משני הנקי כתיב חסר יו"ד, כלומר, בודאי אילו כתיב ביו"ד, אין אחר יו"ד שו"א נח כלל, ואי אפשר לדרוש 'חנק', אבל "הנקי" בלא יו"ד כתיב, ושפיר דרשינן 'חנקי', כך יראה:

אלא שמצוה כו'. פירוש, מה שהתחיל בלשון זה לומר "הנקי ואת כי שטית חנקי", ולא איפכא, מפני שמצוה לפתוח בדיני נפשות בזכות (סנהדרין לג.), לכך התחיל בלשון זכות:

פסוק כ

הרי כי משמש בלשון אם. דאין לפרש כמו "כי תבא" (דברים כו, א), "כי תצא" (דברים כא, י), והוא על זמן כשיהיה דבר זה, שאם כן יהיה פירוש כאשר שטית טומאה יתן ה' וגו', וזה לא יתכן, שהרי לא היה משביע רק להבא, ולא שיאמר כאשר יהיה הזמן שסטית טומאה יהיה לך כך וכך. וגם אין לפרש לשון "כי" מלשון 'דהא', כלומר דהא שטית

טומאה ונתן לך שכבתו וכו', שאם כן יהיה משמע שודאי זינתה, ואינו ודאי שיאמר הכתוב 'דהא שטית טומאה':

פסוק כב

אמן מאיש זה אמן מאיש אחר אמן על האלה אמן על השבועה. הקשה הרא"ם, דבמסכת סוטה (יח.) שנינו, על מה היא אומרת "אמן אמן", אמן על האלה, אמן על השבועה, אמן מאיש זה, אמן מאיש אחר, אמן שלא סטיתי ארוסה ושומרת יבם וכנוסה, אמן שלא נטמאתי, אמן שלא אטמא. ובפרק קמא דקדושין (כז ע"ב) אמרינן שם מנין לגלגול שבועה מן התורה, שנאמר "ואמרה האשה אמן אמן", אמן על האלה אמן על השבועה, אמן מאיש זה אמן מאיש אחר, אמן שלא סטית ארוסה ושומרת יבם. והקשו בתוספות (שם ד"ה אמן) מנא ליה כל הני, דלא כתיב אלא (חד) [תרי] "אמן", ותרצו דאמן על האלה אמן על השבועה אמן מאיש זה אמן מאיש אחר – כולהו מחד "אמן" נפקי, מפני ש"אמן" הכתוב – אכל מה שכתוב בפרשה קאי. וכתיב נמי "תחת אישך", דמשמע נמי בין איש זה בן איש אחר. ואידך "אמן" לארוסה ולשומרת יבם, דלא כתיב. עד כאן דברי התוספות. והשתא לרש"י שלא הביא רק 'אמן על האלה אמן על השבועה אמן מאיש זה אמן מאיש אחר', קשיא, הלא הכל מחד "אמן" נפקא, דאכל הכתוב בפרשה קאי, ו'איש אחר' נמי כתב בפרשה, וקרא אתיא לשלא סטיתי ארוסה ושומרת יבם:

ויראה דרש"י לא סבירא ליה תירוץ התוספות, אבל רש"י סבירא ליה דלא בעינן רק "אמן" אחד לכל מה שכתוב בתורה, דהיינו אמן על האלה אמן על השבועה, וכל זה מחד "אמן" נפקא, דכל זה אינו גלגול. ו"אמן" השני לגלגול אתי, ואין חילוק בכל גלגולים, דכיון דבכל דבר מגלגלים על הכל – הכל גלגול חדא הוא, דהא מהך גלגול נפקא (קידושין כז ע"ב) בעלמא דמגלגלים בכל שבועות, ואין חילוק בעולם, דבכל דבר מגלגלים, ואם כן אין קשיא כלל מנא לן כל הני, כיון דאלה ושבועה כתיבי בקרא, וחד "אמן" לגלגול אתא, ילפינן דמגלגלין הכל. ובהדיא מוכח כך מדברי רש"י, שפירש בפרק קמא דקידושין (שם ד"ה אמן) אהא דאמר שם 'מנין לגלגול שבועה מן התורה', שנאמר "ואמרה האשה אמן אמן", ופירש שם רש"י וזה לשונו 'אמן אמן יתירה, למדרש גלגול'. והמדקדק בדבריו [יראה ד]לא בא לפרש רק היכי נדרש מן חד "אמן" כל הני. לכך פירש דדרשינן מיניה גלגול, וכיון דדרשינן מיניה גלגול, כל ענין גלגול אחד הוא. ולכך מגלגלים מאיש זה ומאיש אחר – שלא סטית ארוסה ונשואה ושומרת יבם וכנוסה:

אך קשיא, למה משנה רש"י סדר המשנה, דהא במשנה קאמר (סוטה יח.) 'אמן על האלה, אמן על השבועה', והדר קאמר 'אמן מאיש זה אמן מאיש אחר', ואילו רש"י

מהפך, ונקט ברישא 'אמן מאיש זה אמן מאיש אחר'. ונראה לי, דרש"י סבירא ליה דודאי "אמן" קמא מוקמינן לגלגול, דהוא יותר חידוש ורבותא, רק דהוי מוקמינן ליה לאלה ושבועה, ולא לגלגול, לכך כתיב "אמן" השני לאלה ושבועה, ואם כן אמן הראשון לגלגול אתא. וכך מוכח מדברי רש"י בפרשת משפטים אצל "ויצאה חנם אין כסף" (שמות כא, יא), עיין שם (גו"א אות לח) ותמצא מבואר, כי דעת רש"י כי יתור בתרא מגלה איתור קמא, שהשני דוחק הראשון דאתא לטפויי. ובמשנה נקט השבועה כסדר – אותו שהוא יותר חידוש וצריך רבוי – בסוף:

פסוק כד

אין זה סדר המעשה כו'. כלומר, שהרי אחר הקרבת המנחה כתיב (ר' פסוק כו) "והשקה את האשה", ואתיא כרבי שמעון (סוטה יט.), ורבנן פליגי התם שמשקה ואחר כך מקריב המנחה, ופירש (רש"י) אליבא דרבי שמעון, שכן משמע לשון המקרא (כ"ה ברא"ם):

להיות לה רעים ומרים. פירוש, דלאו דווקא מרים, אלא 'רעים ומרים', שכל דבר רע נקרא 'מר':

פסוק כה

ואף היא מניפה עמו. אף על גב שלא כתב תנופה רק בכהן, ילפינן בגזירה שוה משלמים; כתיב הכא "ולקח מיד האשה", וכתיב גבי שלמים (ויקרא ז, ל) "ידיו תביאנה", מה להלן בעלים עמו, שהרי כתיב "ידיו תביאנה", אף הכא בעלים עם הכהן (סוטה יט.) :

זו היא הגשתה. שהרי אי אפשר לפרש הקטרה כמשמעו, דהרי כתיב אחר כך (פסוק כו) "וקמץ הכהן וגו'":

בקרן דרומית מערבית. זה נתבאר בפרשת צו את אהרן (ויקרא ו, ז) :

פסוק כז

הפרש יש כו'. אבל "בתוך עמך" דלמעלה (פסוק כא) גבי שבועה, פירושו שהכל יהיו נשבעים בה, כדלעיל (רש"י שם) . אבל הכא דכתיב "לאלה בקרב עמה", ולא כתיב 'לשבועה', אין הפירוש שהכל יהיו נשבעים בך, דאם כן הוי ליה למכתב גם כן "ולשבועה" כדלעיל:

פסוק כח

ונקתה ממרים המאררים. לא מן העונש, כמו "ונקה האיש מעון" (פסוק לא), דזה לא יתכן, שאם טהורה היא איך יהיה לה עונש, דמאי עשתה, אלא פירושו "ונקתה" 'ממים המאררים', שלא תאמר דיש בתוך המים המאררים דבר שעל כל פנים תבא לה רע, לכך אמר הכתוב שתהיה נקיה ממים המאררים:

פסוק לא

דבר אחר משישקנה וכו'. דלפירוש ראשון הוי ליה למכתב 'והאיש נקה מעון', כמו "והאשה תשא עונה", אלא הכתוב מחובר למעלה, אם עשה כל המעשים הכתובים למעלה אז ינקה מעון:

פרק ו

פסוק ב

למה נסמכה כו'. ואם תאמר, אלא באיזה מקום תהא כתובה פרשה זאת, שמא כאן מקומה. ואם נשאל טעם למה סדר הפרשה בכאן, אם כן היה ליתן טעם בכל פרשה ופרשה. ויראה, משום דכאן היה שלא כסדר לגמרי, דסוטה הפך הקדוש, דהרי לא נקרא קדוש אלא שהוא פרוש מן עריות, כדלעיל בפרשת קדושים (רש"י ויקרא יט, ב), ואם כן הסוטה הפך הקדוש, ודבר זה שלא כסדר לגמרי, ולכך מקשה למה נסמכה. אי נמי, דהוי למכתב 'כי ידור נדר נזיר להפליא', שכיון שהנזירות הוא נדר, הוי ליה להתחיל ולומר 'כי ידור נדר להפליא', למה מתחיל בלשון הפלאה, אלא הפלאה היא לשון הפרשה, וסמך אותו לפרשה שלפניה, ש'כל הרואה סוטה בקלקולה יפרוש עצמו מן היין':

פסוק ה

קדוש יהיה השער שלו. פירוש, כי "קדוש יהיה" שהוא קדוש לענין זה – דשערו קדוש, ומכיון דשערו קדוש נאמר עליו "קדוש יהיה". ודרשו בספרי או אינו אלא קדושת הגוף, כשאומר "קדוש הוא" (פסוק ח) הרי קדושת הגוף אמור, ומה אני מקיים "קדוש יהיה", על כרחך לענין השער שלו, שהוא קדוש. ואין לומר איפכא, ד"קדוש הוא" – קדושת הגוף משמע, שכן משמע לשון "הוא", ו"קדוש יהיה" קדושת שער. ועוד, דכתיב אחריו "גדל פרע שער ראשו", ועל כרחך צריך לפרש לגדל פרע שער ראשו, דאם לא כן, הוי למכתב 'יגדל פרע שער ראשו', ולפיכך צריך לומר "קדוש יהיה" השער שלו, וקאי על זה לגדל פרע שער ראשו:

ואין קרוי פרע כו'. מדכתיב (ויקרא כא, י) "את ראשו לא יפרע" גבי כהן גדול, והיינו שלא יגדל פרע על אבל (רש"י שם), ועל כרחך למדנו כי שלשים יום נקרא 'פרע', שאין תלמוד לומר יותר משלשים יום, דהא לא הוי לתספורת לענין אבילות יותר משלשים יום, ואם כן[16] למה לא יגדל פרע עד שלשים יום, ועל כרחך צריך לומר שאם יניח שלשים יום הוי פרע, ולפיכך ציוה שלא יגדל פרע על אבל. ואין לומר דאף ז' ימים נמי הן פרע, דהא מנא לן, דכיון דאין לך ללמוד זה רק שלשים יום, אם כן אין לנו לרבות יותר:

פסוק ט

דבר אחד הוא מקרה של פתאום. פירוש, שהמיתה קרה פתאום, ולא חשב עליו שימות. והא דלא כתב 'וכי ימות מת פתאום', שאם כן הייתי מפרש 'וכי ימות מת פתאום', כלומר שכך קרה שמת המת, ולא היה משמע שמת המת פתאום ולא היה יכול להיות נשמר מן הטומאה, ולכך כתב "בפתע פתאום", שפירושו מקרה של פתאום, ועל כרחך שקרה פתאום המיתה, ולא היה יכול להיות נשמר:

פסוק טו

ומנחתם ונסכיהם של עולה ושל שלמים. לא של חטאת, לפי שאין לחטאת נסכים (מנחות צא ע"ב). ומפני שקשה דאחר שלא בא הכתוב רק ללמוד על עולה ושלמים, אם כן כבר ידענו שיש לעולה ולשלמים נסכים, בשלמא אי לחטאת קאמר, הוצרך למכתב, אף על גב שבכל התורה אין לחטאת נסכים – הכא השוה אותה לעולה ולשלמים, אלא השתא קשה למה הוצרך, ותירץ וכו'. ואם תאמר, מנא ליה לומר [כך], ודילמא לכך כתב בקרא לומר דחטאת יטעון נסכים. כבר למדנו בפרק שתי מדות (שם) דאי אפשר לומר כן, דכתיב בתריה (ר' פסוק יז) "ואת האיל יעשה זבח ואת מנחתו ואת נסכו", ולא הוי צריך למכתב "ואת מנחתו ואת נסכו", שכבר כתיב, אלא ללמדך מה איל שבא בנדר מביא נסכים, שהרי הוא שלמים, אף כל שבא בנדר מביא נסכים, לאפוקי חטאת שלא בא בנדר, אינו מביא נסכים:

עשר מכל מין. דילפינן בפרק ואלו מנחות (מנחות עו.) מלחמי תודה. והתם (מנחות עז ע"ב) גמרינן מדכתיב (ר' ויקרא ז, יד) "והקריב אחד תרומה לה'", וילפינן מתרומת מעשר (להלן יח, כו), מה להלן אחד מעשרה, אף כאן אחד מעשרה. ואין לומר שיהיו חמשה, ויקחו חציו של לחם תרומה, דהוי נמי אחד מעשר, דגמרינן מדכתיב "אחד" שלא יקח פרוסה. ואם תאמר, מנא לן למילף מלחמי תודה, נילף מלחם הפנים שהם י"ב (ויקרא כד, ה), יותר מסתבר למילף מלחמי תודה שהוא מיחיד, לאפוקי לחם הפנים שאין זה ליחיד, כך מפורש בפרק אלו מנחות (מנחות עו.) :

פסוק יז

על מנת לקדש הלחם. כלומר, שאין פירושו שישחוט אותן על סל המצות כמשמעו, דאם כן הוי ליה למכתב 'ואת האיל ישחוט על סל המצות', ללמוד שיהיה שוחט את זבח השלמים על הסל, אבל השתא דכתיב "ואת האיל יעשה זבח שלמים על סל המצות", פירושו שישחוט את השלמים כמו שדרך לשחוט את השלמים, רק בשעת שחיטתן

ישחוט **על מנת לקדש הלחם**, וזה נקרא "ועשה זבח שלמים", כי בשעת שחיטה כוונתו לשם זבח שלמים, ואמר שהוא שוחט **על מנת לקדש הלחם**:

של איל. שאין פירושו "את מנחתו ואת נסכו" של נזירות, דלא יתכן לומר "ואת מנחתו ונסכו" של נזיר, דהא לא היה מביא המנחה והנסכים בפני עצמו שיאמר 'ומנחתו ונסכו של נזיר', שהמנחה והנסכים טפלים אל האיל, אלא פירושו של האיל. אף על גב דלא זכר כלל המנחה והנסכים של עולה, לא הוצרך להזכיר, והם בכלל "ועשה את עולתו" (ר' פסוק טז), שכל עולה יש לה מנחה ונסכים (מנחות צ ע"ב), ולא הזכיר הכתוב המנחה והנסכים **של איל** אלא ללמד שלא יהיו נסכים לחטאת (מנחות צא ע"ב), כמו שנתבאר (אות ה):

פסוק יח

הרי זה דרך בזיון. והתורה אמרה (שמות כ, כג) "לא תעלה במעלות על מזבחי", שלא לנהוג בזיון בזה (רש"י שם), אף על גב שדרך הוא לילך כך, כל שכן שלא לגלח שם, שהוא דרך בזיון:

תחת הדוד. פירוש, אחר שהבשר הוא לבעלים, אם כן למה הקפיד הכתוב ליתן אותן **תחת הדוד** אשר יבשל בו זבח השלמים, דמאי שנא מאש אחר, דאש של בעלים אין בו קדושה, ותירץ דהבעלים היו מבשלין בעזרה, ומכיון דבעזרה היו מבשלים, הקפידה התורה שישרוף [שער ראשון] בעזרה:

פסוק יט

לאחר שנתבשלה. פירוש, כי מה שאמר הכתוב "ולקח הכהן הזרוע בשלה", אין הפירוש שיקח הזרוע בבשול שלה אף קודם שנתבשלה כל צרכה, וכך משמע, מדלא כתיב 'הזרוע מבושלת', דזה אין סברא לומר, דמה מועיל שהתחילה בבישול, אלא הכתוב רוצה לומר '**לאחר שנתבשלה**'. והא דכתיב "בשלה" ולא 'מבושלת', דרשו בספרי אין "בשלה" אלא שלימה. ונראה לי פירושו, שדרך כל דבר בבשול מתחלק ומתפרד, ולפיכך אילו כתיב 'מבושלת', דמשמע אחר שנתבשלה, היה אפשר שהיה מבשלה עד שתתפרד, ולכך קרא כתב "בשלה", שלא ימתין עד שתתפרד לחלקים:

פסוק כ

החלה והרקיק והזרוע תרומה הן לכהן. כלומר, שאין פירושו שינהג בהם כהן קדושה, דאם כן לכתוב 'קודש הוא', "לכהן" למה לי. ומה שאמר 'חלה והרקיק והזרוע', לומר לך שלא תאמר כי "הוא" לשון יחיד, ולא משמע רק על אחד, לכך אמר דעל כולם קאי,

ולשון "הוא" רצה לומר על כל מה שהוא מניף, כלומר מה שהוא מניף – קודש הוא (כ"ה ברא"ם):

מלבד חזה התנופה הראוים לו מכל שלמים. כלומר, שאין פירושו מלבד חזה התנופה ושוק התרומה מן הקרבן הזה, דלשון 'מלבד חזה התנופה ושוק התרומה' משמע שכבר כתב במקום אחר, שכן משמע 'מלבד', כלומר שיתן לו הזרוע לבד מה שמחויב שנתבאר במקום אחר, דהיינו חזה התנופה ושוק התרומה (ויקרא ז, לד). ומפני שהוקשה לו, אם כן דבכל שלמים יש חזה התנופה ושוק התרומה, אם כן למה כתב כאן, פשיטא שהם בכלל שאר שלמים, ותירץ וכו':

פסוק כא

על מאה עולות ועל מאה שלמים. והא דלא נקט מאה חטאת, משום דבחטאת אינו קורא בו "כפי אשר תשיג", דדוקא דבר שהוא תולה בהשגת יד, דהיינו עולה ושלמים, שיכול להביא כל זמן שירצה עולות ושלמים, רק שישיג ידו, יכול להוסיף, אבל חטאת, דאינו תולה בהשגת יד, שאינו יכול לנדב כשירצה, אינו יכול להוסיף. כך מפורש בספרי:

כן יעשה מוסף על תורת נזרו. פירוש, דלא הוי למכתב "כן יעשה", רק הוי למכתב 'כפי נדרו אשר ידור יעשה', מאי "כן יעשה", אלא "כן יעשה" הוא מחובר למה שלאחריו, "כן יעשה על תורת נזרו", כלומר מוסף על תורת נזרו יעשה, ולא פחות:

פסוק כג

אמור להם כמו זכור ושמור. פירוש, כי "זכור" (שמות כ, ח) וכן "שמור" (דברים ה, יב) מקור שבא במקום צווי, אף כאן בא המקור במקום צווי. והרא"ם פירש כי הרב סובר כי הוא הוה, המורה על התמדת הפעולה. ואין דבריו נכונים, כי בודאי הוא מקור, ומה שהביאו לזה, מפני כי אצל "זכור" כתב הרב (רש"י שמות כ, ח) 'תנו לב לזכור תמיד את השבת', וחשב שהוא (רש"י) סובר שהוא הוה המורה על התמדת הפעולה, ואינו, כי אינו רק מקור. ולא בא הרב (שם) רק לתרץ למה כתב לשון זה, ופירש כי לשון זה הוא מורה על התמדת הפעולה, כי המקור הוא מורה תמיד על התמדה, כמו "יצוא ושוב" (בראשית ח, ז), "הלוך ובכה" (ש"ב ג, טז), "הכה ופצוע" (מ"א כ, לז) . והטעם הוא, כי מפני שאין זמן למקור, ולא כן הבינוני שהוא לזמן הבינוני, והוא זמן אחד, ולפיכך יבא הלשון על פעולה התמידית יותר, וזה דעת הרב. וכאן לא פירש רש"י שום טעם, כי כאן אין ציווי גמור, דהא לאו מצוה הוא, שהרי המצוה נכתב כבר בלשון "כה תברכו", לכך פירש כמשמעו, ולא הוצרך לפרש כאן טעם. אבל אצל "זכור" הוצרך לפרש טעם, כי היה ראוי להיות ציווי, אחר שהוא מצוה, לכך הוצרך לתקן הלשון:

שיהיו כולם שומעים. פירוש, מה שאמר הכתוב "אמור להם", והוה ליה לומר 'תברך להם', ואמר בלשון אמירה, אלא לומר דהוי כמו אמירה, שיהיו שומעים הברכה, ולא כמו ברכה – אף על גב שהמתברך אינו יודע כלל מן הברכה, אלא כאן יהיו שומעים הברכה, כאילו היה אומר להם דבר, שמי שנאמר אליו – שומע:

פסוק כז

דבר אחר וכו'. והוצרך לפירוש זה לומר "ואני אברכם" 'לכהנים', אף על גב דנוכל לומר כפשוטו 'ואני אברך לישראל' כמשמעו, משום דלא הוי למכתב רק 'ואברכם', ולמה כתב "ואני אברכם", אלא שרצה לומר כי הכהנים מברכים לישראל, ואני אברך בעצמי לכהנים. ומכל מקום פירוש הראשון לפי פשוטו:

פרק ז

פסוק א

ככלה הנכנסת לחופה. לפי שהמשכן הוא החופה, שהיה נקרא "אהל מועד" להתוועד עם ישראל ולהתחבר עמהם. ואף על גב שבכל הספרים נכתב "כלות" בוי"ו, הכי פירושו, מדכתיב "כלות", ולא כתיב 'ביום כילה להקים המשכן', אלא לדרוש לשון כלה. והא דקאמר 'כלת כתיב', רצה לומר שלא כתיב "כילה", שאז לא נוכל לדרוש לשון כלה, שהרי יש יו"ד בין הכ"ף ובין הלמ"ד. אף על גב שאין היו"ד כתובה, כיון שהחירק הוא במקום היו"ד, כאילו היו"ד כתובה. אבל עכשיו שכתב "כלות", נוכל לדרוש לשון כלה:

בצלאל וכל חכם לב וכו'. מקשים (מהרא"י), סוף סוף אף על גב שבצלאל וכל חכם לב עשו המשכן כו' (שמות לו, א), משה הקים אותו, כדכתיב בפרשת פקודי, ושפיר כתב "ביום כלות משה להקים". ואין זה קשיא, דאין דרך הכתוב לומר כך, דכיון דעתה לא בא לומר רק כאשר הקימו המשכן התחילו לחנכו, מאי נפקא מיניה מי הקימו. בשלמא אם עשה משה המשכן כולו, שפיר כתב "ויהי ביום כלות משה", שהוא עיקר בעשית המשכן, ונקרא על שמו, אבל השתא שהמשכן עשאו בצלאל וכל חכם לב, אם כן אין נפקא מיניה בהקמה, שהקמה בטילה אצל עיקר המעשה, ובשביל שהקים משה את המשכן לא הוי ליה למתלי בו, כיון שבצלאל וכל חכם לב היו העושים, והוי ליה למכתב 'ויהי כאשר הוקם המשכן', ומתרץ דנקרא על שמו כיון שמסר נפשו עליו, ושפיר כתב "ביום כלות משה להקים המשכן":

ולא נאמר ביום הקים וכו'. הרמב"ן כתב שאין זה ראיה גמורה, ד"כלות" אינו מחובר למלת "להקים", אבל פירוש הכתוב, ביום כלות משה להקים ולמשוח ולקדש את כל

– "ויקריבו וגו'" (פסוק ב). והשתא לפי פירוש הרמב"ן יהיה "כלות משה להקים את המשכן" כפשוטו. ודבר זה לא יתכן; חדא, דאם כן יהיה פירוש הכתוב ביום שכלה להקים ולמשוח ולקדש – הקריבו הנשיאים, ואם כן "ביום המשח אותו" (פסוק פד) למה לי, דממנו ילפינן דביום שנמשח הקריבו, כמו שפירש רש"י בסמוך (שם). ועוד, אין הלשון סובל זה, דהוי למכתב 'ביום כלות משה להקים המשכן ולמשוח אותו ולקדש[8] כל כליו ויקריבו הנשיאים':

אך קשיא לי, למה לא נאמר "כלות להקים המשכן" כמשמעו, ופירושו שכלה להקים, כי יש למשכן התחלה בהקמה – דהיינו אהל מועד, ואחר כך החצר, ונקרא זה "ביום כלות להקים המשכן". כי אין לומר שאין ההקמה נקרא אלא כאשר הוא עומד לגמרי, ומאחר שאין נקרא שהמשכן הוקם אלא כשהוא הוקם ונגמר ההקמה – לכך לא יתכן לומר בו "כלות להקים המשכן", דודאי זה לא יתכן, דכמו שנוכל לומר שהתחיל להקים המשכן, כן יתכן שכלה להקים המשכן, ואין שום הפרש. לכך נראה שדרשו (סיפרי כאן) מדכתיב "כלות להקים המשכן", ולא הוי למכתב הך לישנא, רק 'ויהי ביום הקים המשכן', ולפיכך דרשו רז"ל שכלו הקמותיו. וכן מוכח לשון רש"י, שאמר ש'לא נאמר ביום הקים המשכן', הנה לא למדו מן לשון "כלות", אלא שלא הוצרך למכתב כלל "כלות":

ראש חודש ניסן היה. פירוש, אל יקשה לך למה לא משח המשכן בפעם ראשונה, שהרי בפרשת פקודי משמע דמיד שהוקם המשכן היה נמשח, ותירץ, דזה לא קשה, דכל הקמות הראשונות לאו הקמות היו, אלא הקמה זאת דהיתה בראש חודש ניסן, שהרי בראש חודש ציוה להקים אותו (שמות מ, ב), ולפיכך זאת היתה הקמה. 'ובשני נשרפה הפרה וכו', כלומר שהכל נמנה מן הקמה זאת, לאפוקי ההקמות הראשונות לא היו הקמה, שהרי לא נשרף הפרה גם כן אלא עד יום ב' מן ההקמה הזאת, ולא נשרפה הפרה כאשר הוקם המשכן בשבעת ימי המלואים, וכן ביום ג' היתה הזאת הלוים. ומעתה לא קשה למה לא משחו בראשונה, מפני שההקמה האחרונה היה נקרא 'הקמה'. וטעם הדבר, שהיא הקמה אחרונה, שהיה המשכן מקוים:

פסוק ב

שהיו שוטרים וכו'. דאם לא כן, "הם נשיאי המטות" למה לי:

הם העומדים על הפקודים שעמדו עם משה ואהרן במנין הפקודים. הקשה הרא"ם, שהרי ביום כלות משה להקים המשכן לא היו עדיין הפקודים, עד אחד באייר, ותירץ, שהכתוב דיבר על שם העתיד, כמו "ההולך קדמת אשור" (בראשית ב, יד), ואשור לא היה (רש"י שם). ואין זה נכון, שכל הפרשה הזאת נכתבה על שם עבר, שכן היה בזמן

כשהוקם המשכן. ולפיכך יתכן לומר "הם העומדים על הפקודים" שכבר היו הפקודים. וכן משמע לשון הכתוב (פסוק א) "ויהי ביום כלות משה המשכן", שלא נאמר 'ויכלה משה להקים המשכן', אלא "ויהי ביום כלות משה", כלומר באותו היום שהוקם, וזה מוכיח כי בזמן שמדבר הכתוב [ה]זה – כבר הוקם לפני ימים המשכן, ושפיר כתב "הם העומדים על הפקודים", כי בזמן שדיבר הכתוב כבר עמדו על הפקודים:

פסוק ג

שלא קבל משה מידם וכו'. דאם לא כן, מאי "ויקריבו לפני המשכן". והקשה הרא"ם, דלפי זה הוי למימר (בפסוק ה) 'קח מלפני המשכן', ותירץ, שכשהקריבו לא הניחום שם, רק היה בידם עד שנאמר לו מפי המקום. והקושיא אינו כלום, דפירוש "קח מאתם" רצה לומר מרשותם, שיהיו קודש, דכל זמן שלא קבל משה אותם – היו ברשות הנשיאים, דאדעתא שיקבל משה הקדישו, וכל זמן שלא קבל אותם משה לא היו קודש, ולפיכך שפיר כתב "קח מאתם", כלומר מרשותם, אף על גב שהיה לפני המשכן:

פסוק יא

אם כסדר תולדותם או כסדר הדגלים. הקשה הרא"ם, איך היה משה מסתפק בזה, הלא לא היו עדיין דגלים. ולא דיבר כלום, כי הדגלים היו יודעים מיעקב אבינו, כדכתיב (ר' לעיל ב, ב) "לאותות לבית אבותם", כסימן שמסר להם יעקב; יהודה מן המזרח וכו' (רש"י שם), ופשוט הוא:

פסוק יב

אותו היום נטל עשר עטרות. ורצה לומר, כי אותו יום היו לו עשר מעלות, דהוי למכתב 'ויהי המקריב הראשון', למה לי "ביום הראשון", אלא מפני שאותו יום נטל עשר עטרות, והם כתובים בפרשת שמיני (גו"א ויקרא פ"ט אות ב), לכך תלה הכתוב חשיבות הנשיא שהקריב ראשון – ביום הראשון, לפי ש**אותו היום נטל עשר עטרות**:

או אינו אלא שגבה וכו'. והא דכתיב "ויהי המקריב נחשון בן עמינדב", היינו שהוא הקדישו לקרבן והוא הביאו לאהל מועד, ולפיכך הוצרך למכתב (פסוק יז) "זה קרבן נחשון בן עמינדב", להורות לך כי הקרבן שלו לגמרי. והרא"ם ז"ל מפרש דלא נוכל לומר כלל שגבה משבטו, דהא בכל שאר הנשיאים לא כתב רק "ביום השני הקריב נתנאל בן צוער" (פסוק יח), ולא כתב באחד שבטו. ולא דיבר כלום, כי יש לומר גלי לך קרא ביהודה שהקריב מן השבט, והוא הדין באחרים דהקרבן היה מן השבט, דכל שאר ילפינן מיניה. ואי משום דכתיב (שם) "הקריב נתנאל בן צוער", אין זה ראיה דהיה הקרבן משל נשיא בעצמו, דכמו שיש לפרש "זה קרבן נחשון בן עמינדב" דהיינו שהוא

הביא אותו אל אהל מועד והוא הקדישו, כך יש לפרש גם כן "הקריב נתנאל בן צוער" לומר שהוא הביא הקרבן למשכן. ומכל מקום ילפינן מן "למטה יהודה" דגבה משבטו, ולפיכך צריך למכתב בכל חדא "זה קרבן וגו'", כלומר שהקרבן היה מן הנשיא בעצמו, ולא שגבה משבטו:

ואם תאמר, למה לי למכתב "למטה יהודה", הוי למכתב 'ויהי המקריב הראשון נחשון נשיא יהודה', כמו בשאר [נשיאים] שכתוב כך, והשתא לא צריך למכתב "זה קרבן נחשון". ויראה לומר, שבא הכתוב לומר שזכה לגדולה הנשיא הזה להקריב ראשון לא מצד עצמו, דמצד עצמו בודאי הכל שוים – כל הנשיאים, אלא מפני המטה, שהיה למטה יהודה, שראוי אליו שיהיה המטה הזה ראשונה. ולפיכך קאמר "ויהי המקריב ביום הראשון נחשון בן עמינדב למטה יהודה", כלומר בשביל שהוא למטה יהודה, והוא טפל אצל השבט, לא השבט [טפל] אצלו. ומזה הטעם לא הזכיר "נשיא" בו, שלא תאמר שהוא היה העיקר, אלא אדרבה, שבטו היה עיקר:

פסוק יג

סלת למנחת נדבה. דאין לומר מנחת נסכים השייכים לקרבנות, דאם כן הוי להזכיר גם כן הנסכים. ועוד, דאין להזכיר המנחה עד שיזכיר הקרבן, והוי ליה להקדים הקרבן ואחר כך המנחה, לפי שהמנחה הוא לפי הקרבן; שלשה עשרונים לפר, שני עשרונים לאיל (להלן כח, יב) :

פסוק טו

מיוחד שבעדרו. פירוש, דבפרשת פנחס כתב (להלן כט, ב, ח) "פר בן בקר אחד", לא 'פר אחד בן בקר', אלא לכך הזכיר מלת "אחד" גבי פר, לומר שהוא תואר לפר, מה היה הפר הזה – **מיוחד שבעדרו**, ופשוט הפירוש הזה. והרא"ם הלך דרך זר, שפירש כיון שלא היה רק מכל מין אחד, לא הוי צריך למכתב "אחד". והרי כאן כתב (פסוק יז) "ולזבח השלמים בקר שנים אלים חמשה". ואם יאמר דכיון דבעולה לא מצאנו רק אחד מכל מין לא הוי צריך למכתב "אחד", והרי כתיב בפרשת פנחס (ר' להלן כח, טו) "שעיר אחד לחטאת", ולא היה בחטאת רק שעיר אחד, ועל כרחך מפני שהיה בעולה יותר מאחד לפיכך כתב "שעיר עזים אחד" גבי חטאת, הכי נמי כיון דבשלמים היו יותר מאחד, שפיר כתב גם כן בעולה שהיה אחד:

פסוק טז

לכפר על טומאת התהום. הקשה הרא"ם, הלא טומאת התהום הוא טומאת קבר טומאה מספק, והרי השתא היו בחזקת טמאי מתים בודאי, שהרי עדיין לא נטהרו, ולמה היו

צריכין כפרה על טומאת התהום. ואין זה קשיא, דודאי צריכין כפרה על טומאת התהום שאירע ביום הראשון עצמו, דכל שעה יש לחוש שמא נגע בספק טומאת התהום, ולפיכך הקריבו שעיר לכפר על הטומאה. שכן בכל הרגלים שעיר **לכפר על טומאת התהום**. ואף על גב שכבר בלאו הכי היו טמאי מתים, כיון שלא נצטוו על הטומאה אין הקפדה על טמאי מתים שבהם, שלא מצאנו שהצריך הכתוב אחר שהוקבעו הדגלים שיטהרו עצמם:

פסוק יט

מנין אותיותיו כו'. פירש זה כאן, כי אמר (רש"י כאן) שנתנאל בן צוער השיאן עצה זו, ואם לא היה באלו דברים ענין גדול וחכמה בהן – מאי עצה הוי בקרבנות אלו, כל אדם יכול להשיא עצה, לכך פירש רש"י שיש בכל אחד רמז גדול, כמו שמפרש. ואם תאמר, מה ענין זה לכאן לשנות אדם הראשון ונח (רש"י ד"ה מזרק), ויש לומר, כי מלאכת המשכן שקול כמו בריאת העולם, וכל דבר שהיה בבריאת העולם היה במלאכת המשכן; היו במשכן יריעות, כמו בכלל העולם "הנוטה שמים כיריעה" (תהלים קד, ב) , וכמו שהכוכבים נראים כך הקרסים נראים במשכן, כמו שדרשו רז"ל במדרש רבות, ולפיכך כל יסודי עולם, שהם; אדם, נח, שבעים אומות (רש"י ד"ה שבעים) , והתורה ועשרת הדברות (רש"י פסוק כ), שכל העולם עומד עליהן, נרמזו במשכן, לדמות משכן אל כלל העולם:

פסוק כד

ביום השלישי היה הנשיא המקריב כו' אבל בנתנאל נופל אחריו הלשון לומר נשיא. פירוש, בכל שאר הנשיאים נאמר הנשיא המקריב [ה]זה היה לבני שבט פלוני, לכך נאמר 'ביום פלוני נשיא לבני שבט פלוני', כי פירושו ביום פלוני היה נשיא המקריב לשבט פלוני. ובישששכר, שכבר הזכיר שמו והקרבתו, אין שייך לומר היה הנשיא המקריב לבני ישששכר, דלשון זה בא לומר מי היה המקריב, והרי כבר הזכיר שמו והקרבתו לומר "הקריב נתנאל בן צוער" (פסוק יח), לכך לא קאמר 'נשיא לבני ישששכר', אלא אמר "ביום השני הקריב נתנאל בן צוער נשיא ישששכר":

פסוק פד

הם הם שהתנדבו ולא אירע בהן פסול. ואם תאמר, ולמה כתב שלא אירע בהם פסול יותר מבכל הקרבנות שהקריב אהרן ביום השמיני למלואים. ויש לומר, דבא לומר דקרבנות הנשיאים היו חביבין על השם יתברך כמו שאר הקרבנות שצוה השם, דאותם קרבנות היו נשמרים מפסול כיון שהשם יתברך צוה על הקרבתם, והם חובה, היה שומר אותם

מפסול. אבל בהני דברים שהקריבו הנשיאים, הוה אמינא כיון דלא ציוה מתחלה השם יתברך עליהם, ואין זה אלא דרך נדבה, אין צריכין שמירה מפסול, דאם יקריבו – יקריבו, ואם לא יקריבו – אין חובה להקריב, לכך כתב שלא אירע בהן פסול, שהשם יתברך היה שומר אותם מפסול, דהוי גם כן אלו קרבנות כמו שהיו חובה, דראוים היו אלו הקרבנות להקרבה ביום זה, כמו שהתנדבו הנשיאים בחכמתן:

פסוק פה

שהיו כלי בית המקדש מכוונים כו'. בספרי אמר שלא ככלי הדיוט כלי בית עולמים, כלי הדיוט שוקלן אחד אחד ושוקלן כולן כאחד פעמים מרבה פעמים ממעט. והקשה הרא"ם על זה, דאם הוא נס – מה תועלת יש בנס הזה, ואם כדרך כל הארץ – הלא כן בכל המשקלות, [ו]למה הזכיר אותו הכתוב. ואין זה קשיא כלל, כי בודאי חידוש גדול, כי אי אפשר לצמצם כל כלי שלא יהיה יתר או פחות במשקלו, [ו]כאשר יצטרפו הרבה יחד נעשה ממנו תוספות משקל. ובכלי המשכן לא היה זה, בין שהיה על ידי נס ובין שהיה דרך אומנות, חידוש גדול היה. וענין זה החידוש יש לו טעם מופלא, וזה כי כמו שהיה טעם למה היה משקל הכף עשרה, כך יש טעם שצריכין כל הכפות ביחד להיות משקלם מאה ועשרים, ואם היה מעט תוספות בכף אחת, היה מצטרף הכל יחד, ולא היה נמצא זה החשבון בכלל הכפות שהיו י"ב. ואמר כי המשקל היה מצומצם, כי היה המשקל שלהם מורה על דבר, ולא דבר ריק הוא, לכך נעשה דבר זה בכלי בית עולמים:

פסוק פו

כפות זהב למה נאמר. פירוש, כי שני פעמים כתיב "כפות זהב שתים עשרה", ולא הוי למכתב רק 'עשרה עשרה הכף בשקל הקודש' בקרא השני (כאן), ולמה נכתב פעם שנית "כפות זהב שתים עשרה", אם בא לומר שלא אירע בהן פסול, בראשון סגי למכתב, אלא זה אתא למלתא אחריתי, למילף שהיו הכפות של זהב:

כפות זהב של זהב היו. הקשה הרא"ם, דהשתא לא ידעינן אם המשקל של זהב או של כסף, דאפשר ד"זהב" קאי אכפות, לומר שהם של זהב. ולא הקשה כלום, דודאי כאשר כתוב בפירוש שהיה המשקל של זהב, אז על כרחך צריך אתה לומר המשקל היה של זהב, ומשקל של זהב משתנה ממשקל של כסף (רש"י כאן), אבל השתא "זהב" א"כפות" קאי. דאין לומר כלל ד"זהב" הכתוב קאי על משקל, שהיה המשקל של זהב, דאם כן לא ידעינן ממה היה הכף – אם מן כסף או זהב או נחושת, שאין לומר אזה כלל דסמך הכתוב אמה שכתוב אחר כך בחשבון הכלל, שאמר "כפות זהב שתים עשרה", דמאי שנא בכל הכלים שמפרש "מזרק כסף", וכל הדברים אשר זכר, ואצל הכף לא יזכור של

מה היה, אלא על כרחך "זהב" דכתיב קאי על הכף, שהיה של זהב. בשלמא דהוי אמרינן מתחלה דמצינו למימר שהכתוב רצה לומר הכף היה של כסף והמשקל היה של זהב, אף על גב דלא נזכר בפירוש שהיה הכף של כסף, זה אין קשיא, שהכתוב סומך אמה שהזכיר לפני זה "מזרק כסף" ו"קערת כסף", ועל זה קאי שאמר "כף אחת" של כסף, אם כן "זהב" קאי על כף. והשתא "עשרה" כתיב בלא "זהב", וסתמא משקל – של כסף הוא, דודאי היכי דכתיב "עשרה" סתמא אין לפרש אותו רק כסף. ועוד, דכאן כתיב "כפות זהב שתים עשרה עשרה הכף", אם כן בסתם משקל מדבר הכתוב, שהרי לא נאמר אצל המשקל "זהב", ולמה נאמר שהוא של זהב:

ואם תאמר, ולמה לא כתב למעלה 'כף זהב עשרה' – שיכתוב מה היה הכף אם של זהב או של כסף, כדכתיב אצל הקערה "קערת כסף וגו'". ויש לומר, משום הדרש שדרשו (במדב"ר יג, טז) "כף אחת" 'זו התורה שנתנה מידו של הקדוש ברוך הוא' (רש"י פסוק כ), ולא שייך אצל זה זהב, כי לא תליא מידי בזהב. ואצל "עשרה" שייך זהב, לפי שהוא נגד עשרת דברות, שנאמר עליהן (תהלים יט, יא) "הנחמדים מזהב":

פרק ח

פסוק ב

על שם שהלהב עולה מאליה וכו'. ובפרשת תצוה (שמות כז, כ) לא פירש (רש"י) אלא שצריך להדליק עד שתהא הלהב עולה מאליה, ולא פירש על שם שהלהב עולה, ובפרשת אמור (ויקרא כד, ב) לא פירש כלל על "להעלות נר תמיד". ונראה, דבפרשת תצוה בא לפרש למה כתב "להעלות" ולא כתב 'להדליק', ומתרץ דלכך לא כתב 'להדליק' ללמוד שצריך להדליק עד שתהא הלהב עולה. ובפרשה הזאת בא לפרש למה כתב כאן "להעלות", אי לאורויי שצריך להדליק עד שתהא הלהב עולה, זה כבר למדנו מפרשת תצוה שצריך להדליק עד שהלהב עולה, לפיכך פירש שהלשון טוב הוא, מפני שהלהב עולה כשמדליק אותו, לכך כתב אותו. אבל בפרשת תצוה, שאפילו אין רגיל לעלות הלהב כתב כך בתורה, ללמד שצריך להדליק עד שהלהב עולה. ומפני שקשה, דודאי כשאינו הולך לו מיד אז הלהב עולה מאליה, אבל כשהוא מניחו והולך לו אין הלהב עולה, ואם יהיה הכהן המדליק מדליק קצת והולך לו, אין זה "בהעלותך", ותירץ שאינו כן, אלא שצריך להדליק עד שתהא הלהב עולה, והשתא הוי לשון טוב מה שכתוב "בהעלותך". אבל בפרשת אמור לא מפרש מידי, מפני שלא קשה שם למה הוצרך לכתוב

"להעלות", מפני שסבירא ליה (רש"י שם) שפרשת אמור עצמו מה שכתב בפרשת תצוה, ועיין שם:

ועוד דרשו וכו'. אף על גב דלפי לשון זה הוי למכתב 'בעלותך', כי לשון "בהעלותך" הוא פועל יוצא, ואינו נופל על העולה, לפיכך הוי למכתב 'ב(ה)עלותך' (קושית הרא"ם), מכל מקום לא קשה מידי, דלא דרשו רז"ל (סיפרי כאן) כך רק מיתורא, דלא הוי למכתב רק 'בהעלות הנרות', כמו "להעלות נר תמיד" (שמות כז, כ), והוי ליה למכתב 'דבר אל אהרן בהעלות את הנרות וגו", ומשום כך דרשו שלכך כתב "בהעלותך" מפני שהיה שם מעלה לפני המנורה, והיה צריך לו לעלות, כתב גם כן בזה הלשון "בהעלותך". וכבר אמרנו לך פעמים הרבה כי זהו מיסוד מדרשי התורה שכתוב לשון נופל על לשון, ומפני שכאן היה עליה אל אהרן כתב "בהעלותך":

אל מול פני המנורה וכו'. הקשו דאם כן 'יאירו ששת הנרות' מיבעי ליה, דלא היו מאירים אל מול המנורה רק ששה. ויש מפרשים ד"אל מול פני המנורה" היינו הנוכח שהוא כנגד האמצעי, דהיינו הנוכח בכותל מערבי שכנגד נר האמצעי. והשתא הוי שפיר "אל מול פני המנורה יאירו שבעת הנרות", דהא כנגד הנקודה ההיא מאירים שבעה נרות. ופירוש זה משובש הוא, שהרי הרב כתב בפרשת תרומה (רש"י שמות כה, לז) ששת הנרות יאירו כלפי האמצעי, לא שהיה מאיר אל נוכח האמצעי:

ויש מפרשים[13] שכך פירוש הכתוב; "בהעלתך את הנרות אל מול פני המנורה" כאשר תדליק הנרות יהיו אל מול פני המנורה, שיהיו ששה פונים אל מול האמצעי, ו"יאירו שבעה נרות" מילתא בפני עצמו, כלומר שבזה האופן יהיו מאירים שבעה הנרות. וכן משמע מלשון ספרי, שכתב "והאיר על עבר פניה" (שמות כה, לז), 'שומע אני שיהיו הנרות דולקות על פני כל הנרות', פירוש שכל אחד מן הנרות יהיה דולק נוכח עצמו, 'תלמוד לומר "אל מול פני המנורה", שיהיו הנרות מקבילין את המנורה והמנורה מקביל[18] את הנרות, הא כיצד, שלשה כלפי מזרח ושלשה כלפי מערב, נמצא כולם מקבילין האמצעי', עד כאן. הרי שמפרש שהנרות והאמצעי מקבילין זה את זה. ואם כן לפי זה צריך לפרש "אל מול פני המנורה" כמו שפירש בספרי, שיהיו הנרות אל מול האמצעי והאמצעי מול הנרות. ועל כרחך אנו צריכין לפרש אחר כך "יאירו שבעת הנרות" שבזה האופן יהיו מאירים שבעה הנרות, ולא קאי זה על "אל מול פני המנורה":

והקשה הרא"ם על זה, שאם כן לא היה לרש"י לכתוב פירוש (ד"ה יאירו) 'ששה שעל ששת הקנים שלשה וכו" על מאמר "יאירו שבעת הנרות", כיון שהוא מילתא באפיה נפשיה, והוי ליה לפרש על "אל מול פני המנורה", ששם אנו צריכין לפרש כך. ואין זה

קשיא, כי רש"י מפרש זה על "יאירו שבעת הנרות", מפני שהוקשה לו פירוש הכתוב, דמשמע כי שבעת נרות יאירו אל מול פני המנורה, לכך פירש כי לא היו שבעה נרות מול פני המנורה, רק 'ששה שעל ששת הקנים כו'. מכל מקום פירוש זה דוחק, דאם כן היה "בהעלותך את הנרות אל מול פני המנורה" ענין חסר לכתוב "בהעלותך את הנרות אל מול פני המנורה", ויאמר אחר כך בזה האופן יהיו מאירים שבעת הנרות, וכך הוי למכתב; 'בהעלותך את הנרות אל מול פני המנורה תדליקם יאירו שבעת הנרות':

ורבי יצחק בר ששת פירש דהא דכתיב "שבעת הנרות" פירוש הנשארים מן השבעת הנרות. וכך פירש הכתוב; אל מול פני המנורה יאירו הנשארים מן שבעת הנרות, שהאחד מהם הוא המנורה, והנשארים מן השבעה יאירו אל מול פני המנורה. ובודאי אין טעם לזה הפירוש, שהרי לא שייך לומר על ששה, שהם עיקר והאחד הוא בטל אצלם, איך יאמר בזה 'הנשארים מן הנרות', דודאי אם היה זה מעוט השבעה יאמר בזה 'הנשארים', אבל על ששה נרות לא יאמר בזה הלשון 'נשאר', דהם עיקר, והאחד הוא בטל אצלם (כ"ה בראב"ם) :

והרא"ם פירש ששייך שפיר לומר "אל מול פני המנורה יאירו שבעת הנרות", מפני כי נר האמצעי הוא מאיר אל מול עצמו, ומה שהוא מאיר אל מול עצמו שייך לומר עליו "אל מול פני המנורה". ולפיכך לא פירש רש"י רק על ששת הקנים היאך יאירו אל מול פני המנורה, אבל באמצעי אין שייך לפרש כלום, דודאי הוא מאיר אל מול עצמו, [ד] כשהוא עומד כסדר הנרות בודאי הוא מאיר אל מול עצמו, כך פירש הרא"ם. וגם יש להקשות, כי איך יאמר על דבר שהוא מאיר לעצמו שהוא נוכח עצמו, כי "אל מול" לשון נוכח הוא, ואיך יאמר שהוא נוכח עצמו, כי ה'נוכח' הוא מלשון התנגדות. ומכל שכן שהברייתא דספרי מפרש בהדיא שיהיו הנרות מול המנורה והמנורה מול הנרות, ולפי דברי הרא"ם יהיו הנרות וגם המנורה מול המנורה, ולא יהיה המנורה[31] מול הנרות כלל. ומה שהביא ראיה מן "והעלה על עבר פניה" (ר' שמות כה, לז) דאמר בספרי 'יכול שיהיו הנרות מאירים על פני כל הנרות כו", ומזה הוכיח שכל נר הוא מאיר מול עצמו אם הוא עומד כסדר הנרות, גם זה צריך ביאור, כמו שיתבאר איך הנרות מאירים מול עצמו:

ויש לפרש דשפיר היו כל שבעת הנרות מול פני המנורה באופן זה, ד"פני המנורה" הוא הפנים מן הנר האמצעי, שהנר היה עגול, והפנים ממנו נקרא אותו צד שהוא עומד נגד כותל מערבי, וקאמר הכתוב שכל שבעה הנרות יהיו מוסבים אורם נגד פני המנורה, שגם האור של הנר האמצעי יהיה מאיר על פניו, דהיינו שיהיה השלהבת, שהוא האור, נגד פניו של המנורה, דהיינו שלא תהא הנר האמצעי הפתילה משונה לצדדין, אלא שיהיה

מאיר נגד פניו של האמצעי. ואין להקשות מלשון ספרי שכתב ש'יהיו הנרות מקבילין את המנורה והמנורה מקבילה את הנרות, הא כיצד, שלשה כלפי מזרח ושלשה כלפי מערב ואחת באמצע, נמצא כולם מקבילין את האמצעי', מוכח מזה שמפרש הכתוב כי הששה מקבילין את האמצעי, לא שיהיו השבעה מקבלים פני מנורה, דאין זה קשיא, לפי שרצה לומר כאשר היה אורם מול פני המנורה יהיו שלשה נרות כלפי מזרח, ושלשה נרות כלפי מערב, ואחת באמצע, שבזה האופן היו הנרות מקבילין את המנורה והמנורה את הנרות, אבל בכתוב כתיב "יאירו שבעת הנרות", ושייך לומר שפיר "אל מול פני המנורה יאירו שבעת הנרות", כיון שאור הנרות כולם היה מול פני המנורה, כמו שנתבאר למעלה. זה הפירוש עולה והגון מאד, ואין בו קושיא כלל. ומה שכתב רש"י ש'יהיו שלשה המזרחים פונים וכו', והוי ליה לפרש על כל השבעה נרות שיהיו מאירים אל מול פני המנורה, בודאי זה כמו שכתב הרא"ם, דרש"י לא בא רק לפרש ששת הקנים, דנר אמצעי פשיטא, כיון שהיה מונח כמו שאר הנרות של שאר מנורות, לא הוצרך לפרש מידי, רק על ששת הקנים שלא היו מונחים כסדר שאר המנורות, הוצרך לפרש בהם היאך היו מונחים:

אמנם הפירוש האמיתי אשר הוא ברור בעיני ונכון, כי הכתוב אמר "אל מול פני המנורה יאירו שבעת הנרות", ולא כתיב 'שבעה', שאילו כתב לך 'אל מול פני המנורה יאירו שבעה הנרות' היה קשיא, והרי לא היו שבעה נרות מאירים, רק ששה נרות, אבל "שבעת" אינו בא על שבעה נפרדים, רק על כלל השבעה, על זה יאמר "שבעת". וזה החילוק בין 'שבעה' ו"שבעת". ועל הכלל של "שבעת" יאמר שהם מול פני המנורה, אף על גב שלא שייך זה בכל שבעה נרות בכל אחד ואחד בפני עצמו, יאמר על כלל השבעה שהם "מול פני המנורה", דהיינו מה שאפשר להיות מול פני המנורה, דהיינו ששת הקנים מול פני המנורה. שכיון שכל השבעה הם כלל אחד, אף על גב שאין כל אחד מול פני המנורה, יאמר כך. כי 'שבעה' הוא בא על שבעה נפרדים כל אחד ואחד בפני עצמו, וכיון שהשבעה הם נפרדים, צריך שיהיה כל אחד ואחד נגד המנורה. אבל "שבעת" יאמר על הכלל שהם מול פני המנורה:

וכן תמצא במדרש בראשית רבה פרשת "וירא האור", שאמר שם כי האור הראשון לא היה משמש רק שלשה ימים, וברביעי נתלו המאורות. ומקשה, והא כתיב (ר' ישעיה ל, כו) "ואור החמה יהיה כאור שבעת הימים", דמשמע שהיה משמש כל שבעה ימים, ומתרץ דלא היה משמש רק שלשה ימים, ואמר עליהם "כאור שבעת הימים" כאדם האומר דבר זה אני מצניע לשבעת ימי המשתה, ואף על גב שאינו לכל ז' ימי משתה, אלא ליום אחד, עד כאן. וכל ענין זה מפני כי שבעת ימי בראשית כלל אחד, ולפיכך דבר

שהיה במקצת הימים – יאמר שהיה בכולם, כי כל הימים דבר אחד. כמו שיאמר האדם 'הסכין חותך', אף על גב שאין חותך רק חוד הסכין, ולא כל הסכין. ולא יאמר 'חוד הסכין חותך', אלא כיון שכל הסכין אחד, יאמר שפיר 'הסכין חותך'. כך יאמר 'שבעת נרות מאירים מול פני המנורה', אף על גב שאין מאירים רק ששה אל מול פני המנורה, כיון שכל שבעת הנרות מנורה אחת, ואי אפשר לאחד בלא השני, דבר שהוא שייך במקצת נאמר על כל השבעה. לכך כתיב "שבעת הנרות", לא כתיב 'שבעה נרות', שאם כתב 'שבעה נרות' היה קשה הרי לא כל השבעה מול פני המנורה, אבל "שבעת הנרות" בא על כל שבעה נרות שהם כאחד, כמו "שבעת ימים תאכל מצות" (שמות יג, ו)< sup>38 , "כאור שבעת הימים" בכל מקום. ופירוש זה נראה לי ברור, ואין בו ספיקא. והשתא ברייתא דספרי עולה כהוגן, ואין בה ספיקא כלל:

ולמה כדי שלא כו'. פירוש, מפני מה נשתנה אור של מנורה זו – שיאירו כל הנרות אל מקום אחד, אדרבה, דרך שאר מנורה להבדיל נר אחד מן השני, כדי שיתפשט כל האור לכל הבית, ומתרץ 'כדי שלא יאמרו לאורה הוא צריך':

פסוק ג

להגיד שבחו של אהרן וכו'. וקשה, מאי שבח יש בזה שהיה מדליק המנורה, ויש לתרץ, דהוצרך צמצום גדול לצמצם שיהיו כולם נגד האמצעי ממש, והוצרך לצדד אותם. ואפילו אם תאמר שהיה נעשה בנר פה מן הצד להניח שם הפתילה, אפילו הכי לא היו הנרות מחוברים במנורה, והוצרך לצדד את פניהם כדי שיהיו מול האמצעי לגמרי, וחומר גדול הוא:

פסוק ד

שהראה הקב"ה באצבע וכו'. מפני שלא יתכן לומר "וזה" על הדבר שאינו בעין באותו שעה. אבל "וזה דבר השמיטה" (דברים טו, ב) "וזאת התורה" (להלן יט, יד) שייך לומר לשון "וזה" שפיר, שלשון "זה" קאי על הדבר, ויכול לומר זה הדבר שהוא מספר והולך. וכן "וזאת התורה" קאי על התורה שהוא מפרש, והרי הדבר או התורה שהכתוב מפרש שייך עליו לשון "זה" או "זאת". אבל "וזה מעשה המנורה", דקאי אגוף המעשה, קשה, איך שייך עליו לשון "זה" אם לא היה גוף הדבר לפניו, [אלא] 'שהראה הקדוש ברוך הוא באצבעו וכו' (כ"ה ברא"ם):

ואם תאמר, והרי בפרשת תרומה (שמות כה, לא), ובסמוך גם כן (רש"י ד"ה כן), פירש שנעשה המנורה על ידי הקדוש ברוך הוא. ואין לומר שמתחלה הראה לו הקדוש ברוך הוא לעשות ולא היה יכול לעשות אף על גב שהראה לו, ועשאה הקדוש ברוך הוא,

דאם כן למה צריך לכתוב שהראה לו הקדוש ברוך הוא, כיון דלא למד משה מעשה המנורה כמו שהראה לו, אם כן מאי נפקא מיניה במה שהראה לו, הא לא למד. ונראה לי, דודאי אי אפשר לומר שהיתה המנורה נעשית לגמרי מאליה, שהרי המנורה מצוה על ישראל לעשות, כדכתיב (שמות כה, ט) "את תבנית המשכן ואת תבנית כל כליו וכן תעשו". ועוד כתיב (שמות כה, לא) "ועשית מנורת זהב", שתראה מזה שהיתה המצוה על ישראל לעשות המנורה, ואין לומר כלל שיהיו ישראל חסרים מצוה אחת, אלא כך הפירוש, כי השליך הככר לאור, והיתה נעשה המנורה באש כשהיה משה מכה בפטיש עליה, ונעשה הכל. ואם לא היה יודע משה רבינו צורת המנורה, איך יעשה, אבל ידע באיזה מקום הגביעים והכפתורים והפרחים, ושם היה מכה ונעשה מאליה:

וכך מוכח במדרש במדבר רבה בפרשה הזאת (טו, יד), וכך איתא שם; 'אמר לו הקדוש ברוך הוא השלך הככר לאור והיתה נעשית מאליה כפתוריה ופרחיה ממנו, היה מכה בפטיש והיא נעשית', עד כאן. מוכח בפירוש שהיה נעשה על ידי הכאתו כמו שאמרנו. וכך הוא כל מעשה שפועל השם, הכל צריך פועל למטה, והשם יתברך גומר על ידו. שהרי קריעת ים סוף, שהקדוש ברוך הוא עשה, ואפילו הכי הוצרך משה לעשות פעל למטה, כדכתיב (ר' שמות יד, טז) "ואתה הרם ידך ובקעהו", שהשם יתברך גומר על ידי אדם, ודבר זה ברור. ולפיכך היה צריך משה לדעת כל מעשה המנורה, והיה פועל כפי מה שהיה יכול, והקדוש ברוך הוא גומר על ידו:

כלומר גופה של מנורה וכו'. רצה לומר, שאין פירוש "ירכה ופרחה" דוקא ירכה ופרחה, דהא כולה מקשה היתה (שמות כה, לא), אלא ד"ירכה" שנאמר כאן רצה לומר 'מן אבר גדול וכו' עד אבר קטן', והכל בכלל. ומפני שהוקשה לרש"י לשון "עד", דמשמע 'עד כאן' ותו לא, ולא שיהיה פירושו הכל בכלל, הביא ראיה מן הכתוב (שופטים טו, ה) "מגדיש ועד קמה", שרצה לומר הכל:

כתבנית אשר הראה וכו'. רצה לומר, שאין פירוש "כמראה" כמו "וארא את מראות אלקים" (ר' יחזקאל א, א) הרמז על מראה של מעלה, דאם כן לא היה לזה שום טעם לומר כמראה של מעלה כן עשה המנורה, אבל פירושו כתבנית שהראה לו, ורוצה לומר תבנית של מנורה:

על ידי הקדוש ברוך הוא נעשה וכו'. כבר פירשנו ענין זה (אות ו), ואין חילוק:

פסוק ו

קחם בדברים. דאין שייך לומר על האדם 'קיחה', מפני שהאדם ברשות עצמו, ואם הוא שרוי אצל אחר – לא שייך בו קיחה, כיון דעיקר האדם הוא דעתו, לא שייך בו קיחה. לכן פירש '**קחם בדברים**', דשייך בו קיחה, כי בדברים טובים לוקח האדם ברשותו:

פסוק ז

מפני טמאי מתים . לא בשביל שאר טומאה, דלא שייך מי חטאת לשאר טומאה (כ"ה ברא"ם):

פסוק ח

והוא קרבן ציבור וכו'. דלא מצאנו קרבן פר בן בקר בלא שאר מינים עמו, רק בקרבן צבור עבודה זרה (להלן טו, כד) :

ובזו יש סמך לדבריו כי כו'. פירוש, מה שהחטאת אינה נאכלת הוא סמך לדברי רבי משה הדרשן, שאמר (רש"י פסוק ז) דבשביל עבודה זרה הביאו אותו, דקרבן עבודה זרה אינו נאכל, אלא נשרף. ומה שאמר 'בתורת כהנים', פירוש, דרש הזה שדרשו 'מה תלמוד [לומר] "שני"', דלא הוי למכתב רק 'ופר בן בקר לחטאת', דילפינן מיניה שאין החטאת נאכל – דרש הזה הוא בתורת כהנים:

ואומר אני שהוראת שעה היתה וכו'. וקשה, דבלאו הכי צריכין אנו לומר שהיתה הוראת שעה, שהרי חטאת חיצונה היתה, כדמשמע "האחד עולה והאחד חטאת" (ר' פסוק יב), דמשמע חטאת היא כשאר חטאת, דסתם חטאת היא חטאת חיצונה. ועוד, דפשיטא דאם היתה חטאת פנימית, פשיטא שאין חטאת פנימית נאכלת, שהרי כל חטאת פנימית נשרפת, ואם כן הוראת שעה היתה, שלא היה להם להביא חטאת חיצונה. ויש לתרץ, דלא מוכח בהדיא דהיתה חיצונה, דשמא פנימית היתה, ומה שהכתוב אומר "ופר שני" 'מה עולה אינה נאכלת אף חטאת זו אינה נאכלת', היינו גם כן לומר לך שהיתה חטאת פנימית. ולפיכך לא כתב (רש"י) שהיתה הוראת שעה שהיה החטאת חיצונה. והיינו שכתב רש"י בפרשת שמיני (ויקרא ט, יא) ש'לא מצינו חטאת חיצונה נשרפת אלא זו ושל מילואים', ולא זכר פר הלוים, אלא דלא מצאנו בהדיא שהיא חיצונה, דשמא פנימית היא, כך נראה:

פסוק ט

לפי שהלוים נתנים קרבן וכו'. אף על גב דלא נתנו אלא תחת הבכורות, מכל מקום כיון שנתנו תחת הבכורות, הם כמו שנתנו תחת כלל ישראל. וראיה לזה למעלה בפרשת במדבר, שכתב רש"י 'ואני מהיכן זכיתי שיהיו ישראל שוכרים את הלוים', ופירש שם על

ידי בכורי ישראל זכיתי בהם שיהיו כל ישראל שוכרים את הלוים. שמע מינה הבכורות הם כלל ישראל, דאם לא כן, על הבכורות היה מוטל לשכור את הלוים. ועוד, דודאי הלוים ניתנו בעד ישראל, לפי שישראל שלחו הבכורות שלהם לעבוד העגל, לכך עתה שלחו ישראל הלוים לעבוד ה'. מכל מקום הלוים עצמם בודאי נתונים תחת הבכורות, אבל כל ישראל נתנו אותם. ולפיכך היו צריכים ישראל לעמוד על קרבניהם, כי הלוים הם קרבן כפרה של ישראל, ואינם קרבן כפרה של הבכורות רק הלוים הם תחת הבכורות בעצמם. ולפיכך הוצרכו לעמוד ישראל על קרבניהם, מפני שהלוים הם קרבן כפרה של ישראל, וצריך לעמוד על הקרבן (סוטה ח.). אבל יש ללוים דין בכורות עצמם, שהיו צריכים תגלחת כמו מצורע, שהלוים הם תחת הבכורות עצמם (רש"י פסוק ז):

פסוק יז

שלי היו הבכורות וכו'. פירוש, שאין "כי לי כל בכור" שעדיין הם שלו, שהרי כבר נפדו (לעיל ג, מה-מח), אלא 'שלי היו'. ומה שהוסיף 'בקו הדין', כדי לפרש למה הלוים יותר שלו מכל הנבראים, והלא הכל שלו, אלא בלוים יש דבר אחר בהם, כמו שמפרש. והוסיף 'ולקחתי אותם לי' תחת "הקדשתי אותם לי", כדי להדביק בו (פסוק יח) "ואקח את הלוים" (כ"ה ברא"ם), שהרי כל המקרא לא בא אלא לומר איך באו הלוים במקום הבכורות, לכך צריך להיות 'לקחתי' במקום "הקדשתי", שלא בא הכתוב לומר אלא שהיו מקודם לקוחים אל ה' יתברך, ועכשיו אינם שלו. אבל לומר שמתחלה הקדשתי את הבכורות ועכשיו לקחתי את הלוים – אין זה טעם לו:

פסוק יט

חמשה פעמים וכו'. וקשה, מאי ענינו לכאן שמזכיר מעלתן של ישראל כאן. ויש לומר, דזהו דברי רצוי, שאמר ללוים אשריכם שתזכו לכפר על בני ישראל, מזכיר הכתוב שמותן חמשה פעמים בכתוב אחד כנגד חמשה חומשי תורה, להודיע שישראל וחמשה חומשי תורה שוים, שבשביל שניהם נברא העולם, כמו שפירש רש"י בתחלת פרשת בראשית (בראשית א, א) :

ועוד יש לפרש, שהכתוב בא להזהיר את הלוים שיהיו שומרים המקדש, שלא יקרבו בני ישראל אל המשכן, שלא יהיה קצף על בני ישראל וימותו. שהרי כל אחד מישראל חשוב כחמשה חומשי תורה, ואם מת הרי כאילו נשרף ספר תורה, כדאיתא בפרק הרואה העומד על יציאת נפש חייב לקרוע, ומפרש שם הטעם דאדם שמת – כספר תורה שנשרף, ומפרש רש"י לפי שהיה יכול עוד ללמוד, וכיון שמת הרי הוא כספר תורה שנשרף. ולכך הוי טעם שפיר "ואתנה את הלוים וכו' ולא יהיה בבני ישראל קצף וכו'", רוצה לומר, וכי

תימא מה איכפת אם יהיה קצף וימות, על זה אמר הרי אחד מישראל כחמשה חומשי תורה, וכשמת נחשב כשריפת ספר תורה, ולפיכך הקפדתי על תקנתן:

ומה שלא מפרש רש"י זה על גוף הכתוב, כדי לתרץ הלשון שאמר 'לקחתי אותם לי וכשטעו בעגל וכו", שהוי ליה למכתב 'כי לי כל בכור בבני ישראל וכשחטאו ואקח את הלוים', שלמה לא נזכר זה בכתוב בפירוש, ותירץ דכאן הכתוב מספר בחבת ישראל ובמעלתן, לכך לא רצה הכתוב לפרש [ו]לגלות זה משום חיבתן, וקאמר לשון קצרה שלא הזכיר חטאם, וכמו שמצאנו שכתב חמשה פעמים ישראל להאריך המקרא בשביל חיבתן, כך קיצר המקרא מפני חיבתן, שלא לדבר בחטאם:

שלא יצטרכו לגשת וכו'. דאם לא כן, למה יהיה בהם נגף עד שהכתוב אומר שלא יהיה בהם נגף:

פסוק כ

משה העמידן וכו'. פירוש, שאין מלת "ויעש" שוה לכל הנזכרים כאן, שלא היו עושים משה ואהרן מה שעשו ישראל, וכן לא עשה משה מה שעשה אהרן, כמו שמפרש אחר זה, אלא מלת "ויעש" מתחלף לכל אחד מה שעשה; '**משה העמידן וכו**'" (כ"ה ברא"ם):

פסוק כב

שאחד מהן לא עיכב. דאם לא כן, "כן עשו" למה לי. ואם תאמר, פשיטא **שאחד מהן לא עיכב**, יש לומר, שלא היו מעכבים ישראל מלעשות, מפני שלקח הלוים לעבודתו, ובישראל לא בחר. והלוים לא היו מעכבין, אף על גב שהיו צריכין להיות נזהרים בקדושה, שמא יענשו. ומשה ואהרן לא היו מעכבין, ולא היו מקנאין בגדולה שלהם, שמתחלה היו הם לבד, ועכשיו גם הלוים עמהם. ואין להקשות, פשיטא, לא לכתוב "כן עשו" וממילא ידעינן שלא עיכב, שהרי בפירוש כתב (פסוק כ) "ויעש משה ואהרן", דודאי צריך לכתוב "כן עשו" לומר שהכתוב מדבר בשבחן, ומשבחן הכתוב על כך. ואם תאמר, לא לכתוב "כן עשו", ושבחם נילף מקרא קמא (שם), מן "ויעש משה ואהרן וגו'", דאם לא כן, פשיטא שעשו מצות ה', ויש לתרץ, דקרא (שם) לגופיה אתא, לומר שמיד שעשו באו לעבודה, כדכתיב (ר' פסוק כב) "ואחר כך באו הלוים לעבודה". אף על גב דצריך חמשה שנים ללמוד קודם שבא לעבוד, כמו שפירש רש"י אחר כך (פסוק כד), מכל מקום אותם שכבר היו בני שלשים באו לעבודה מיד, לכך כתב אחריו "ויתחטאו ואחר כך באו לעבוד וכו'":

פסוק כה

אבל חוזר הוא לנעילת שערים ולשיר ולטעון עגלות. כלומר, הא דכתיב "לא יעבוד", אינו רוצה לומר ששום עבודה לא יעבוד, אלא קאי על עבודת משא, אבל שאר עבודה יעבדו, כגון שיר ונעילת שערים – דלא תליא במשא – היה חוזר. ומה שכתב רש"י לישנא ד'חוזר', אף על גב שמתחלה לא נפסל, יש לומר שקודם חמשים היה אסור בשאר עבודות, לפי שכל העובד במשא אסור בעבודה אחרת, דאפילו משורר שעבד בנעילת שערים חייב מיתה. ובספרי בפרשת קורח (להלן יח, ג) וכבר הלך רבי יהושע בן חנניה לסייע את רבי יוחנן בן גודגדא, אמר חזור בך, שאתה מתחייב בנפשך, שאני מן השוערים ואתה מן המשוררים, עד כאן. ולשון 'חוזר' כלומר שהוא חוזר לעבודה אחרת. ועוד, דאיירי בבני קהת, שאין להם עגלות כלל (לעיל ז, ט), וקאמר שהוא חוזר לעבודה אחרת, לעבוד עם בני גרשון. וכן בהדיא קאמר בספרי 'אבל חוזר לעבודת בני גרשון', ואם כן בבני קהת מדבר, ושייך בזה חזרה:

אבל מדברי הרמב"ן נראה שכל עבודה שהם מותרים אחר חמישים – מותרים גם כן קודם שלשים, והשתא הוי שפיר בלאו הכי לשון 'חוזר לשיר ולנעילת שערים ולטעון עגלות', עבודה שהיה לו קודם שהיה בן שלשים. וטעמיה דידיה, שאלו עבודות כיון שאינם תלוים בשנים, שהרי הם כשרים לו אף אחר חמישים, מותרים אף קודם שלשים, דשנים אין פוסל בהם. ולפיכך הקשה הרמב"ן, אם לאחר חמשים מותרים לעבודת השיר ו [כן] קודם שלשים, למה לא היה מונה אותם הכתוב רק מבן שלשים ולמעלה לעבודה, היה גם כן למנות אותם מבן עשרים ועד שיזקין לעבודת השיר:

ותירץ הרא"ם, דלא מנה הכתוב אלא בעבודה שהם מחוייבים, והיינו מבן שלשים עד חמשים, אבל שאר השנים אינם מחוייבים לעבוד שום עבודה במשכן, לפיכך לא מנה אותם הכתוב, כיון שלא נתחייבו. ובזה יתורץ גם כן הקושיא השניה שהקשה הרמב"ן; בני גרשון ומררי, שלא היה להם עבודה בכתף, אם כן למה נמנו [מבני שלשים עד חמישים], שהרי הם מותרים לעבוד לעולם. ומתרץ הרא"ם, דבני גרשון ומררי נמנו מבני שלשים עד חמשים, שאז הם מחויבים לעבוד במשכן, אבל אחר כך, וקודם לכן, אינם חייבים לעבוד במשכן, ולפיכך לא נמנו, דאין המנין שלהם רק לחייבם בעבודה:

ודברי תימה הן, דבני גרשון ומררי למה יהיו חייבים בני שלשים ועד חמישים, ואחר כך לא יהיו חייבים, כיון דהזמן לענין עבודתם אחד להם. וגם מה שהוא מחלק כי מבן שלשים עד חמשים חייבים לעבוד, אבל בשאר השנים אינם חייבים לעבוד, אין נראה, דמה סברא לחלק, כי למה יהיה מבן שלשים עד חמשים חייב לעבוד, ובשאר השנים

אינו חייב לעבוד, שכיון שהוא כשר לשיר ולנעילת שערים ולטעון בעגלות, למה לא יהיה חייב בעבודתו:

אבל לא ידעתי מניין להרמב"ן ז"ל כל זה, כי אני אומר שקודם שלשים לא הותר לו בשום עבודה, ואחר חמשים אז מותר באלו עבודות - בשיר וטעינת עגלות ונעילת שערים, והשתא לא יקשה מידי. ובלאו הכי קושיא השניה לא קשה, דאף על גב דבני גרשון ומררי היו להם עגלות (לעיל ז, ז-ח), היו נושאים גם כן, דהא בבני גרשון, וכן בבני מררי כתיב (ר' לעיל ד, כז, לב) "וזאת משמרת משאם", ואם כן גם הם נמנים מבני שלשים. ומה שאמרו (בתורת כהנים) [בסיפרי] 'אבל הוא חוזר לעבודת בני גרשון', לא לכל עבודת בני גרשון, דהא יש גם כן בהם משא. וכך פרשנו בפרשת נשא (לעיל פ"ד אות יט) שיש משא בבני גרשון ומררי. אלא שאמר 'לטעון עגלות', ולא תמצא טעינת עגלות רק בבני גרשון, ומפני שבני קהת היו חשובים יותר, חוזר לעבודת בני גרשון לטעון בעגלות, ולא לבני מררי שהם עוד אחרי בני גרשון, ודי אם מתחבר לבני גרשון:

ועוד הקשה הרמב"ן ז"ל, דלרש"י לא נפסל בן לוי בשיר, ובפרק קמא דחולין (כד.) (ד)תנן התם הלוים נפסלים בשנים, כדכתיב "ומבן חמשים שנה ישוב מצבא העבודה", יכול אף בשילה ובית עולמים כן, תלמוד לומר "לעבוד ולמשא" (ר' לעיל ד, מז), לא אמרתי לך אלא בזמן שהעבודה בכתף. דמשמע מדקאמר 'אף בשילה ובית עולמים יפסלו בשנים', ועל כרחך לענין בית עולמים - לשיר איירי, דהא ליכא משא בבית עולמים, והוא הדין במשכן, דנפסלו בשנים, איירי בשיר שנפסלו. ונראה דמהא לא קשיא, דכך יש לפרש; יכול אף בשילה ובבית עולמים, שלא היה עבודת משא, רק שיר, שיהיו הלוים נפסלים בשנים, תלמוד לומר "לעבוד ולמשא", לא אמרתי אלא שהעבודה בכתף, שכיון שיש עבודת כתף - הלוים נפסלים, אבל בבית עולמים, שאין עבודה בכתף אלא בקול, אין הלוים נפסלים. והוא הדין במשכן נמי אין הלוי נפסל לשיר. והא דלא קאמר 'יכול אף לשיר, תלמוד לומר "לעבוד ולמשא", דוקא למשא ולא לשיר', משום דקרא קאמר "ומבן חמשים ישוב מצבא העבודה", ומשמע שהוא פסול גמור, ולפיכך המעוט הוי בדדמי לה, דבמשכן הוא פסול גמור וישוב מצבא העבודה, אבל בבית עולמים לא נפסל. ואי הוי מפרשינן קרא דלמשא נפסל ולא לשיר, והא קרא קאמר "ישוב מצבא העבודה", דמשמע נפסל לגמרי, ואהא קאי המעוט דיש מקום שאינו נפסל הלוי, וזה לא יתכן לפרש במשכן - שלא יהיה נפסל לשיר, דסוף סוף הכתוב קראו פסול:

ומכל מקום נראה לי, דלאו דוקא שחוזר לשיר ולהיות כשר לעולם, דזה אינו, דקל וחומר [הוא], דאף בבית עולמים, שלא היו לוים נפסלים בשנים, היו נפסלים בקול, כאשר

נשתנה הקול שלהם מחמת זקנה (חולין סוף כד.), כל שכן במשכן, שנפסלים בשנים, שלא יהיו כשרים לעולם, אלא נפסלים בקול. אלא רצה לומר שחוזר לשיר עד שהוא נפסל בקול. ומפני זה יתורץ מה שלא הזכיר בספרי שחוזר לשיר, דכיון דהוא פסול בקול, אין לו הכשר לעולם. כך יש לפרש על דרך רש"י:

ומכל מקום לא נראה נכון, דמנא לן, כיון שלא הזכיר בספרי רק נעילת שערים, שאין זה עבודה גמורה, וכן לטעון עגלות, שגם זה אינו עיקר עבודה, מנא לן להכשיר עיקר עבודה כמו שיר, ודברי הרמב"ן נכונים:

פרק ט

פסוק א

ולמה לא פתח בזו וכו'. הקשו בתוספות בפרק קמא דקדושין (לז ע"ב ד"ה הואיל), מה גנות יש בזה, והלא לא נתחייבו בפסח עד שבאו לארץ ישראל, כדכתיב (שמות יב, כה) "והיה כי תבואו אל הארץ ושמרתם את העבודה הזאת", וכתב רש"י בפרשת בא (שם) תלה מצות פסח בביאתן לארץ ישראל, שלא נתחייבו לעשות את הפסח עד ביאתן לארץ ישראל, חוץ מאותו פסח שעשו בשנה שניה, שנתחייבו בו על פי הדיבור, ואם כן מה גנות יש כאן. ותרצו בתוספות, כיון שבשביל חטאם נשתהו במדבר, אם כן היינו גנות שלהם, שאלמלא חטאם היו באים לארץ מיד, כן תרצו התוספות:

ולפי דעתי אין צריך, שאף אם הוא פטור מן המצוה – או מחמת אונסה או שפטרו – גנאי הוא לו, דסוף סוף לא עשו המצוה כמה שנים שהיו במדבר. שכל מי שהוא פטור מן המצוה מחמת שהוא אונס, גנאי הוא לו שלא עשה המצוה, דלא אמרינן (ב"ק כח ע"ב) 'אונס רחמנא פטריה' רק לענין פטור מן העונש, אבל מכל מקום גנאי הוא לו שלא עשה המצוה, והיה לו זכות, וכאן לא היה להם זכות אותו המצוה. דודאי אם נאנס ולא עשה הפסח, אף על גב דפטור מן העונש, מכל מקום אין לו זכות ושכר אותה המצוה. דסומא פטור מן המצוה (קידושין לא.), וכי אין גנאי לו דבר זה שיהא פטור, שיותר טוב שיהיה חייב. ולא דמי לתרומה וכל המצות התלויות בארץ, דלא חלה המצוה עליהם לגמרי עד שבאו לארץ, אבל פסח שעשו כבר בשנה שניה, רק שהיו פטורין ממנו עד שבאו לארץ, גנאי להם זה, שדבר זה נקרא שהיו חסרים מצוה:

ואם תאמר, ופסח זה איך עשו אותו, והלא בניהם ערלים היו, שלא מלו במדבר (יבמות עב.), ומילת בניו מעכב (יבמות ע ע"ב). ויש לומר, דהיינו כשהמילה נוהג בישראל,

והוא לא מל בניו, אז "לא יאכל בו" (שמות יב, מח), אבל כאשר ישראל ערלים, אין כאן איסור ערלה, כיון שאין כאן איסור ערלה כלל נוהג בישראל:

פסוק ב

במועדו אף בשבת אף בטומאה. לא מיתורא לחוד מפיק, דמנא ליה למילף תרתי, שמא לא אתא רק לשבת ולא לטומאה (קושית הרא"ם) , אלא דכתיב "במועדו" תניינא (פסוק ג), ומפיק ליה 'אף בטומאה' (סיפרי כאן). ומה שכתב רש"י תרווייהו על "במועדו" הראשון, דסבירא ליה ד"במועדו" בתרא אתא לגלויי על "מועדו" קמא, דתרווייהו מרבה הכתוב, ואי לאו "במועדו" תניינא הוי מוקמינן ליה אחדא, לכך כתב "במועדו" תניינא לגלוי א"מועדו" קמא, דבכל ענין מיירי:

אף בטומאה. פירוש, אם הציבור נטמאו, אבל יחידים שנטמאו נדחים אל פסח שני, כדכתיב בפירוש בקרא (פסוקים י, יא):

פסוק ג

ככל חקותיו אלו מצות שבגופו וכו'. כתב הרמב"ן [ד]טעות סופר הוא, וצריך להיות; מצות שבגופו – "שה תמים זכר בן שנה" (שמות יב, ה), שעל גופו – "צלי אש ראשו על כרעיו ועל קרבו" (שמות יב, ט), ושחוץ לגופו – מצה וביעור חמץ, עד כאן לשונו. והביא ראיה שטעות סופר הוא, דאם שעל גופו הן שבעת ימים למצה וביעור, והם כתובים ב"כל משפטיו" הנזכר כאן, אם כן בפסח שני שכתוב (ר' פסוק יד) "ככל חקותיו וככל משפטיו" יהיה גם כן צריך ביעור חמץ ומצה שבעת ימים, ואין זה כן, שהרי בפסח שני חמץ עמו בבית ואינו זקוק לביעור (פסחים צה.), אלא "כל חקותיו" הם מצות שבגופו, כגון תמים זכר בן שנה, והוא כתוב ב"כל חקותיו", ושעל גופו – צלי אש ראשו על כרעיו ועל קרבו, והם כתובים ב"כל משפטיו". אבל מצות שחוץ לגופו לא נכתבים בקרא. ולפיכך פסח שני שאין כתוב בו רק "ככל חקותיו וככל משפטיו", לא שייך אלא מצות שעל גופו ושבגופו, ולא אשר הם חוץ לגופו:

פסוק ד

מה תלמוד לומר כו'. ותימה, אם לא שאמר להם מנא ידעי לעשות הפסח, שהרי לא נצטוו על ידי הדיבור, שהרי לא נתחייבו בפסח עד שבאו לארץ, ואם לא אמר להם בפירוש לא היו יודעין. ועוד, כיון דלא מקשה מידי אדבור שאמר הקדוש ברוך הוא למשה (פסוקים ב, ג) מצות הפסח שיעשו אותו ישראל, ומשמע משום שהוא חדוש, לכך לא קשה כלל, אם כן גם כן דבור משה לישראל הוא בהכרח גם כן:

ונראה דרז"ל (סיפרי כאן) דרשו כן, דלא הוי למכתב כלל "וידבר משה אל בני ישראל

לעשות הפסח", רק הוי למכתב 'ויעשו בני ישראל את הפסח', כיון שבדבור שאמר הקדוש ברוך הוא למשה לא כתיב רק "ויעשו בני ישראל את הפסח" (פסוק ב), ואין סברא שיכתוב "וידבר משה אל בני ישראל וגו'", כיון שבצווי לא כתיב "דבר", שאם בצואה הוא סומך על זה שכיון שכתב "ויעשו את הפסח" בודאי יהיה משה מדבר להם המצוה, דאם לא כן מנא ידעי, הכי נמי לא הוי צריך למכתב רק 'ויעשו בני ישראל את הפסח', וממילא אמר להם. ואדרבה, בכל מקום נאמר בצואה "דבר אל בני ישראל", כמו במצוה שאחר כך נאמר (פסוק י) "דבר אל בני ישראל", ולא נאמר שדיבר משה לישראל, שהכתוב סומך על זה בודאי שדיבר, וכאן איפכא, שלא נאמר בצואה כלל 'דבר אל בני ישראל', ויראה לומר, מה שלא נאמר כאן בצואה 'דבר אל בני ישראל', לפי שלא היה כאן דבור רק לעשות הפסח, ובשביל כך לא נאמר בזה 'דבר אל בני ישראל', שכל מקום שנאמר "דבר" הוא על ענין חדוש, ללמוד להם המצוה, וללמוד המצוה לא היו צריכים, שהרי יודעים היו המצוה, ולא היה חסר להם רק העשיה לעשות המצוה, לכך כתב "ויעשו", ולא נזכר שום דבור. ואם כן למה כתב גבי משה "וידבר", ומדכתיב אצל משה "וידבר", שמע מינה דעתה הזהיר על עיקר המצוה, לכך כתיב "וידבר משה לעשות הפסח", ורצה לומר שהזהיר אותם על עיקר מצות הפסח, והשתא מקשה והלא כבר דבר להם מועדי ה', ואהא מתרץ כששמע פרשת המועדות דיבר, והשתא ציוה להם בשעת מעשה גם כן:

פסוק ז

אמר להם אין קדשים קרבים בטומאה אמרו לו יזרק הדם על טמאים ויאכל הבשר לטהורים וכו'. פירוש, מדאמרו "למה נגרע", משמע שמשה אמר להם שהם לא יעשו הפסח, ובודאי טעמא קאמר להו משום טומאה, ואם כן איך אמרו "למה נגרע", דודאי טעמא רבה איתי ביה שיגרעו, משום דאין קדשים קריבים בטומאה, ומאי "למה [נגרע]", אלא הכי פירושו, שאמרו יזרק הדם על טמאים ויאכל הבשר לטהורים, והיינו "למה נגרע":

וראויה כו'. פירוש, אחר שהכתוב מדבר בכבודו של משה, אם כן יקשה למה לא נאמרה הפרשה על ידי משה. בשלמא אם אמרינן שאין הכתוב מדבר בכבודו, יש לנו לומר משום דאמר "כל הדבר הקשה יביאו אלי" (ר' דברים א, יז), והיה מתפאר בדבר הקשה, לכך נעלמה ממנו ההלכה הזאת, אבל השתא דבכבודו של משה מדבר, והכתוב בא לספר בכבודו בזאת המצוה, אם כן לא נענש בזאת המצוה, אם כן למה לא נאמר על ידו, ותירץ 'וראויה וכו':

פסוק י

אלא שהיה חוץ לאסקופת העזרה. ואם תאמר, איך בא הנקוד לעקור התיבה, דמשמע "רחוקה", והנקוד מורה לך אפילו חוץ לאסקופת העזרה, שאינו רחוק. ואין זה קשיא, כיון שהוא חוץ לאסקופת העזרה, שאסור לשחוט שם פסח, הוי דרך רחוקה לו, דכמו שדרך רחוקה אינו יכול לעשות הפסח, כן זה אינו יכול לעשות הפסח במקום שהוא שם. ומה שפסק כרבי אליעזר ולא כרבי עקיבא (פסחים צג ע"ב) ד"דרך רחוקה" כל שלא יכול להגיע כל זמן שחיטה, דהיינו מחצות היום של ערב פסח, שהוא זמן שחיטה (רש"י שם), ועד שקיעת החמה, שאם בהתחלת זמן שחיטה עומד במקום שלא יכול להגיע לירושלים קודם שקיעת החמה הוי "דרך רחוקה" לו, פחות מכאן לא הוי "דרך רחוקה", משום דלרבי עקיבא לא יתורץ הנקודה שהיא על "רחוקה", דהאי דרך רחוקה ממש, ומאי בא למעוטי יותר, כיון שאי אפשר להגיע לירושלים כל זמן שחיטה, ומפני הנקודה פירש אליבא דרבי אליעזר (כ"ה בראב"ם):

פסח שני וכו'. בא לתרץ, אחר שפירש הכתוב כל זמן שהוא חוץ לאסקופת העזרה הוא נקרא "רחוק", ואם כן מדבר באיש שיכול לקיים כל מצות החג מן מצה ומרור וביעור חמץ, ואם כן כאשר יעשה עוד פסח שני יהיה אוכל שני פעמים מצה ומרור, ומבער חמץ שני פעמים, שהרי בפסח ראשון עשה זה, ובפסח שני יחזור לעשות. בשלמא אי הוי "דרך רחוקה" ממש, ומיירי באיש שלא יוכל לקיים, אתא שפיר שהוא נדחה לפסח השני, אבל איש כזה שהוא כבר קיים הכל, איך נדחה לפסח השני, ומתרץ '**פסח שני וכו**', והשתא לא יעשה רק פסח, ולא ביעור חמץ, ולא שם יום טוב, ואם כן לא יעשה שני פעמים:

פסוק טו

העשוי לאוהל ללחות העדות. פירוש, שאין "אוהל העדות" מלה אחת עד שיהיה האוהל נקרא "אוהל העדות" על שם שהאוהל עצמו הוא עדות, שאין זה כן, שאין האוהל בעצמו הוא עדות, אלא שעשוי להאהיל על לוחות העדות:

כמו הוה על המשכן וכו'. פירוש, שאין "יהיה" לשון עתיד, דלא יתכן לומר "ביום הקים המשכן כסה הענן את המשכן ובערב יהיה וגומר", שלא היה נמשך דבר זה ממה שכסה הענן המשכן שיהיה אחר כך בערב המראה אש, והוי למכתב לשון עבר, אלא שהוא לשון הוה. ומה שכתב "יהיה" לשון עתיד, לפי שכל דבר הוה ויהיה כתב בלשון עתיד, כמו שכתב רש"י בפרשת בשלח אצל "אז ישיר" (שמות טו, א), לפי שההוה תמיד – הוה ועתיד להיות גם כן, לפיכך בא עתיד במקום ההוה תמיד:

פסוק יח

שנינו במלאכת המשכן וכו' עד על פי ה' ביד משה. פירוש, שבברייתא דמלאכת המשכן שנינו דכיון שהיו ישראל נוסעים היה הענן מתקפל על גבי בני יהודה, ותקעו והריעו ותקעו, עד כאן שנינו במלאכת המשכן, ולא שנינו במלאכת המשכן יותר. וכתב רש"י 'ולא היה מהלך עד שמשה אמר "קומה ה'" (להלן י, לה) ', וזו לא מצאנו בברייתא דמלאכת המשכן, אבל זה בספרי. אם כן כאשר מחברים מה שמצאנו בברייתא דמלאכת המשכן ומה שמצאנו בספרי, יהיה סימן נסיעתן כשהיו נוסעים; היה הענן מתקפל על גבי בני יהודה כקורה, ותקעו והריעו ותקעו, ועדיין לא היה הענן מהלך עד שמשה אמר "קומה ה'", כמו ששנינו בספרי, ואז "ונסע דגל מחנה יהודה" (ר' להלן י, יא) . וכשבאו לחנות גם כן, דכתיב (פסוק כג) "על פי ה' יחנו":

פסוק כ

ויש כמו ולפעמים. ואינו כמו "היש ה' בקרבנו אם אין" (שמות יז, ז) :

ימים מספר ימים מועטים. כלומר, שימים מועטים נקראים "ימים מספר", לפי שבקל יכול לספור אותם. אבל אין פירושו "ויש שיהיה על המשכן ימים מספר", כלומר ש"ימים" הוא מספרם, דהיינו מיעוט "ימים" שנים (נידה לח ע"ב), דאם כן זהו "יומיים" הכתוב אחריו (פסוק כב):

פרק י

פסוק ב

בשעת סילוק מסעות וכו'. פירוש, בשעה שהמסעות מסתלקין ממקום שהיו שם נקרא זה 'סילוק מסעות', אז היו תוקעין, שיודעים הכל שהמסעות מסתלקין, ויהיה כל אחד מכין עצמו ללילך. ואין פירוש 'סילוק המסעות' בשעה שכבר הסתלקו, כמו שהבין הרא"ם, דזה אינו, דאיך יסעו ואחר כך יתקעו, שהרי קודם היו תוקעין ואחר כך היו נוסעים, אלא האי דנקט 'בשעת סילוק המסעות היו תוקעין', פירושו שהתקיעה הוא סימן לסילוק המסעות. אף על גב שעדיין לא סלקו המסעות, כיון שהשעה הוא, ונסתלק עמוד הענן, נקרא זה 'שעת סילוק המסעות', שעל כל דבר יאמר שהוא שעת דבר זה אף קודם לכן, כיון שיהיה מיד, נקרא שעת זה:

פסוק ג

ותקעו בשתיהן והוא סימן למקרא העדה. פירוש, שאין סימן מקרא העדה מצד התקיעה בחצוצרות, כדמשמע לישנא דקרא "ותקעו בהן ונועדו אליך וגו'", שאין זה כן, שהרי

למסע המחנות היה גם כן תקיעה בחצוצרות (פסוק ב), אלא "ותקעו" דקאמר רצה לומר בשתיהן, שאם יתקעו בשתי חצוצרות ובשני כהנים, הוא סימן לקריאת העדה, "ואם באחת יתקעו" (פסוק ד) בכהן אחד, הוא סימן לקריאת הנשיאים. והיינו טעם, שהנשיאים בעם שקולים ככל העם, לפיכך אם יתקעו בשתיהן הוא סימן לכל העם עם הנשיאים; האחד סימן לנשיאים, והשני סימן לעם, שהנשיאים שקולים ככל העם. ואם באחת יתקעו, סימן לנשיאים בלבד:

פסוק ד

ואף הן יעידתן וכו'. כלומר, מצד התקיעה – בשתי חצוצרות למקרא העדה, ובאחת לנשיאים, הוא סימן, אבל מצד חילוף המקומות שהם נקראים לשם – אין כאן סימן, שהרי בשתיהן היה יעידתן אל אוהל מועד, ובגזרה שוה בא וכו'. ואם תאמר, אם כן לא צריך גזירה שוה, דודאי אל אוהל מועד היה יעידתן, דאם לא כן, רק אל מקום אחר, אם כן יהיה סימן במקום שהם נקראים שם, ולמה צריך בחצוצרות סימן למקרא העדה בשתים ולנשיאים באחת. ויש לתרץ, דלא הוי ידעינן מכח סברא זאת שיעידתן לאוהל מועד, דלעולם הוי אמרינן דלא לאהל מועד, ולא קשה אם כן כבר בלאו הכי יש סימן, דהוה אמינא לפעמים באוהל מועד ולפעמים במקום אחר, לכך צריך סימן שאם יתוועדו אל מקום אחר, דהיינו חוץ לאוהל מועד, צריך סימן אחר, וסימן דקרא היינו כשהיו נועדים להיות באוהל מועד, לכך צריך קרא דלעולם יעידתן באוהל מועד, ולא במקום אחר:

אי נמי, דהוה אמינא דמה שצוה הקדוש ברוך הוא להיות על ידי חצוצרות – לאו לסימנא הוא, אלא כך הוא גזירת הכתוב להיות מקרא העדה על ידי חצוצרות, ומקרא הנשיאים על ידי אחת, אף על גב שכבר יש סימן במקום שנקראים שם – גזירת הכתוב כך, ולפיכך הוצרך גזירה שוה:

ואם תאמר, ואם כן, מאי דוחקו לרש"י דמשום סימן הוא, שמא מכח גזירת הכתוב, ולא לסימנא. ויש לתרץ, דיותר טוב לומר שהוא לסימן, דהשתא יש טעם וסברא, ממה שנאמר שהוא גזירת הכתוב. שכל מה שנוכל לומר טעם וסברא – אין אנו מוכרחין לומר שהוא גזירת הכתוב. אבל אי לא כתב קרא, לא הוי ילפינן דין זה שיעידתן לאוהל מועד, שהיינו אומרים מנא ליה ללמוד דין זה שיעידתן לאוהל מועד, שיש לומר שגזירת הכתוב כן הוא שיהיה בשתי חצוצרות למקרא העדה:

פסוק ה

סימן מסע המחנות וכו'. פירוש, שאין סימן מסע המחנות מצד התקיעה לבד, שהרי בין מסע המחנות ובין מקרא העדה – בשתי חצוצרות (רש"י פסוק ז), ואם כן מאי סימן

יש בזה, אלא שזה הסימן הוא; שהמסע של מחנות הוא בתקיעה ותרועה ותקיעה, מה שאינו במקרא העדה והנשיאים. [ו]כך הוא נדרש בספרי; "ותקעתם תרועה", תקיעה בפני עצמו ותרועה בפני עצמו. אתה אומר תקיעה בפני עצמו ותרועה בפני עצמו, או אינו אלא תקיעה ותרועה אחת היא, כשהוא אומר (פסוק ז) "ובהקהיל את הקהל תתקעו ולא תריעו", (ו)הרי תקיעה בפני עצמו ותרועה בפני עצמו:

והכי פירושו; דמדכתיב "ותקעתם תרועה", האי קרא אינו רוצה לומר יתקעו תרועה, ולשון 'תקיעה' נופל על מי שתוקע בחצוצרות, וכל קול בכלל "יתקעו" – הן תקיעה הן תרועה, ויאמר הכתוב שיתקעו קול תרועה, אבל מדכתיב "תתקעו ולא תריעו", אם כן תקיעה מילתא בפני עצמה היא, דאם לא כן, היאך יאמר "תתקעו ולא תריעו", והלא שם 'תקיעה' יאמר גם כן על התרועה, אלא שמע מינה שהתקיעה אינה כמו התרועה, וכל אחד בפני עצמו. ואם כן הא דכתיב "ותקעתם תרועה" גם כן הכי פירושו, שיתקעו ויריעו, ושני קולות הם, ולא קול אחד:

וכן משמע מתוך פירוש רש"י, שפירש במסכת ראש השנה (לד.) שפירש אברייתא דלעיל וזה לשונו; תקיעה בפני עצמו, דלא תימא חד היא – והכי קאמר קרא הוו תוקעין תרועה, אלא הכי קאמר, הוו תוקעין תקיעה ואחר כך תרועה. או אינו אלא אחת, והכי קאמר הוו תוקעין תרועה, כשהוא אומר "תתקעו ולא תריעו" – תתקעו ותריעו קאמר, ותרועה לא קרי ליה תקיעה, עד כאן דברי רש"י. ומוכח בפירוש שדייק מדכתיב "תתקעו ולא תריעו", שמע מינה שחילוק יש בין תקיעה ובין לשון תרועה, מדקאמר "תתקעו ולא תריעו". והרא"ם פירש דרך זר בפירוש זה. ומדכתיב "ותקעתם תרועה", וכתיב (פסוק ו) "תרועה יתקעו למסעיהם", דרשו רז"ל (ר"ה לד.) דפשוטה לפניה ופשוטה לאחריה, והרי תקיעה ותרועה ותקיעה:

פסוק ז

מעתה אין חילוק וכו'. ואם תאמר, אם כן אין חילוק וסימן כלל, והכתוב נתן לסימן במסע המחנות, ואיך לא יהיה חילוק. ויש לתרץ, דבחצוצרות לחוד לא היה סימן, רק בהסתלקות הענן וחצוצרות היה סימן למסע העם. ולפיכך כתב "ובהקהיל את הקהל וכו'", דבחצוצרות לחודא היה סימן (מסע המחנות) להקהיל את העם:

ובהקהיל את הקהל וכו'. דאם לא כן, למה לי "תתקעו ולא תריעו", דמהיכי תיתי תרועה בהקהיל את העם, ולא הוי ליה למכתב "ולא תריעו":

פסוק ח

יתקעו במקראות הללו. פירוש, שלא היו תקיעות זולת אלו הנזכרים למעלה, כמשמעות הכתוב "ובני אהרן יתקעו בחצוצרות", דמדכתיב "ובני אהרן יתקעו בחצוצרות", והוי למכתב "ובני אהרן יתקעו" ותו לא, משמע דרצה לומר שיש תקיעה בחצוצרות שיתקעו בני אהרן זולת התקיעות המפורשים למעלה, וזה אי אפשר לומר, לכך פירש **שיתקעו במקראות הללו**:

פסוק י

בקרבן ציבור הכתוב מדבר. ובפרק אין נערכין (ערכין סוף יא ע"ב) יליף בהיקש, מה עולה קדשי קדשים, אף שלמים קדשי קדשים הם ולא קדשים קלים, כמו שכתב רש"י בפרשת אמור (ויקרא כג, כ) . ומה שלמים קבועים להם זמן, דהיינו בעצרת, אף עולה שקבוע לה זמן, דהיינו עולת ציבור שקבוע לה זמן, ולא נדבת ציבור:

מכאן למדנו כו'. פירוש, כיון דיש כאן זכרונות ושופרות, ויש מלכויות עמהם, אף בראש השנה, אף על גב דלא כתיב שם רק זכרונות ושופרות (ויקרא כג, כד) , יליף בבנין אב מכאן דיש עמהן מלכויות גם כן (ר"ה לב.):

פסוק יא

נמצאת אתה כו'. פירוש, למה הוצרך לכתוב יום שנסעו משם, אלא לומר שהיו שם שנה פחות עשרה ימים, כמשפט הנושא אשה, שנאמר (דברים כד, ה) "נקי יהיה לביתו שנה אחת ושמח את אשתו", כך כל י"ב חדש של מתן תורה היו נחים ולא נוסעים ומטולטלים, רק הכל דרך שמחה. ואלו עשרה ימים מפני כי הנסיעה היא נסיעה של כבוד וגדולה עם הדגלים, ולא היה כבוד כמוה, לכך היה התחלת נסיעת הדגלים בתוך השנה. וכיון שעל כל פנים היה תוך השנה, היה זה אחר שעבר שני שלישי החודש, ולא נשאר רק מיעוט החודש, התחילו ליסע דרך כבוד וגדולה:

פסוק יב

כמשפט המפורש וכו'. דאין לומר "למסעיהם" המפורשים בפרשת מסעי (להלן לג, א-מט), שאיך יאמר "למסעיהם" בלשון רבים, כי מסע הראשון – לא נסעו אלא מסע אחד, אלא פירוש "למסעיהם" כמשפט המפורש למעלה (ב, א-לא) מי ראשון ומי אחרון:

קברות התאוה במדבר פארן. דאם לא כן, דכאן כתיב "ויחנו במדבר פארן", אם כן במדבר פארן היו, ואחר כך כתיב (ר' להלן יא, לה) "ויסעו מקברות התאוה", אלא **קברות התאוה במדבר פארן** היה:

פסוק יז

כיון שנוסע דגל מחנה יהודה וכו'. פירוש, דהאי "והורד המשכן" הכתוב אחר "ונסע דגל מחנה יהודה" (ר' פסוק יד), שהוא משמע שאחר שנסע דגל מחנה יהודה הורד המשכן, דזה אינו, אלא "בנסוע המחנה" (לעיל ד, ה), דהיינו מיד כשהענן מסתלק (רש"י שם), היה נכנס אהרן ובניו ופרקו הפרוכת. דאין לומר אחר שנסע מחנה יהודה היה נכנס אהרן ובניו ופרקו הפרוכת, דאיך סלקא דעתך שיהיה יהודה נוסע תחילה ויהיה המשכן עדיין נשאר במקומו, שאין זה כבוד למשכן שיהיה עומד והם הולכים, אבל 'כיון שנוסע דגל מחנה יהודה' קאמר, דהיינו כשבאים ליסע (כ"ה בראב"ם) :

ובני גרשון ובני מררי טוענים אותו בעגלות והארון וכלי קודש וכו' עד שנסע דגל ראובן ואחר כך נסעו הקהתים. ומשמע מזה אבל בני גרשון ובני מררי כבר נסעו אחר שנסע מחנה יהודה וקודם שנסע מחנה ראובן, דהא לא אמר רק 'הארון וכלי קודש עומדים מכוסים עד שנסע מחנה ראובן, ואחר כך נסעו הקהתים', אבל בני גרשון ובני מררי כבר הלכו להם אחר מסע בני יהודה. וכן אמר אחר כך 'ואחר כך נסעו הקהתים', ומשמע מזה שבני גרשון ובני מררי כבר נסעו קודם מחנה ראובן. וכן משמע מה שאמר אחר כך (רש"י פסוק כא) 'והקימו המשכן בני גרשון ובני מררי שהיו קודם להם מסע שני מחנות':

ואם כן קשה לפי זה, שפירש למעלה (רש"י ב, יז) "ונסע אהל מועד" 'אחר שני דגלים הללו', דמשמע שהיה מסעי המשכן גרשון קהת ומררי אחר שני דגלים של יהודה וראובן, לא שיהיו בני גרשון ובני מררי אחר מחנה בני יהודה. והכתוב גם כן מוכיח בפירוש שהיו מסעי גרשון ומררי אחר דגל מחנה יהודה, וקודם ראובן. ויש לומר, כיון דבני קהת נסעו אחר דגל ראובן, נקרא זה "אוהל מועד בתוך המחנות" (לעיל ב, יז) , ולא היו בני גרשון ומררי אחר דגל יהודה רק בשביל שיקימו המשכן קודם בואם של בני קהת (רש"י פסוק כא) , ונקרא זה "ונסע אוהל מועד בתוך המחנות", וכאילו היה כל אוהל מועד בתוך המחנות:

פסוק כא

בני גרשון ומררי. פירוש, שאין "והקימו" דבק אל בני קהת הקודמים להם, שאיך יתכן שיהיו בני קהת מקימים המשכן קודם בואם, דכתיב "והקימו המשכן עד בואם". ועוד, הרי אין הקמת המשכן מסורה לבני קהת, אלא ל**בני גרשון ומררי** (לעיל ג, כה, לו). ומפני כי משמעות הכתוב "והקימו המשכן" כשהיו רוצים היו מקימים המשכן, וזה לא יתכן, שהרי "על פי ה' יחנו" (לעיל ט, כ), הוצרך לומר ש'סימן החניה נראית וכו':

והקימו מקימי המשכן וכו'. פירוש, אף על גב שלא נזכרו בני גרשון ומררי, מפני שהם מקימי המשכן כתוב בתורה סתם "והקימו המשכן", רצה לומר מי שדרכם להקים המשכן:

פסוק כה

שהיה שבטו של דן וכו'. אף על גב דבני יהודה מרובים טפי, שאני בני יהודה שהיה מלך (בראשית מט, י), והוצרך ליסע בראשונה כמלך, ולפיכך הנסיעה באחרונה לבני דן:

פסוק כח

זה סדר מסעיהם. פירוש, שאין מדבר כאן משום מסע שנסעו, כמו "אלה מסעי" (להלן לג, א), שמדבר במסעיהם, אלא פירוש 'אלה סדר מסעיהם':

ביום ההוא נסעו. אבל מה דכתיב (פסוקים יא-יב) "בעשרים בחודש נעלה וגו' ויסעו בני ישראל", אין זה נסיעה, אלא אף הבקשה וההכנה לנסיעה יקרא 'נסיעה', כיון שמתחיל ליסע, והוה אמינא כי סדר הדגלים היה באותו היום, ולא הנסיעה, לכך כתב "ויסעו":

פסוק כט

חובב הוא יתרו שנאמר וכו'. אבל מקרא דהכא אין להביא ראיה – דכתיב "חובב בן רעואל המדיני [חותן משה] וגו'", דהוה אמינא ד"חותן משה" קאי על "רעואל", אבל השתא דכתיב (שופטים ד, יא) "ומבני חובב חותן משה", שמע מיניה דיתרו הוא חובב. ומדכתיב "חובב בן רעואל", אם כן רעואל לאו חותנו הוא, והא דכתיב (שמות ב, יח) "ותבאנה אל רעואל אביהן" כו':

על שם שייתר וכו'. ובפרשת יתרו כתב (רש"י שמות יח, א) 'שבעה שמות היו לו', נתבאר בפרשת יתרו, עיין שם:

נוסעים אנחנו אל המקום מיד. דאם לא כן, הוי ליה למימר 'הולכים אנחנו אל המקום', דלשון 'נסיעה' משמע שהוא נוסע ממקום שהם בו אל המקום אשר הם נוסעים אליו – מסע אחד:

אלא שחטאו במתאוננים וכו'. צריך עיון, דהא רש"י סבירא ליה דחטא הראשון היה קברות התאוה (להלן יא, לד), כמו שיתבאר בסמוך (אות לג) , ואם כן הוי ליה למכתב 'אלא שחטאו (במתאוננים) [במתאוים]'. וכן פירש רש"י בפרק כל כתבי (שבת ריש קטז.) בתוך שלשה ימים לנסעם התאוו האספסוף תאוה. שמא סבירא ליה לרש"י דחטא הראשון של "התאוו תאוה" (להלן יא, ד) לא היו נענשין עליו עד שנשתרשו בחטא, שחטאו שני פעמים. ולמד רש"י זה מדהקדים הכתוב חטא מתאוננים (להלן יא, א) , שמע מינה שהוא הגורם שלא יכנסו לארץ מיד:

וכסבור שהוא נכנס. אף על גב שכבר אמר לו ה' בסוף פרשת שמות (שמות ו, א) "עתה תראה" 'ולא את העשוי לשלשים ואחד מלכים' (סנהדרין קיא.) , ואם כן ידע שלא יכנס (קושית הרא"ם), הרי תירץ רש"י בעצמו שהגזירה עדיין לא נגזרה, והיה סבור שהגזירה תתבטל:

ואף על גב שהוא בעצמו היה אומר "תביאמו ותטעמו" (שמות טו, יז), נתנבא שלא יביאם לארץ, אלא אחר יביאם (רש"י שם). וכן אמר "שלח נא ביד תשלח" (שמות ד, יג), [ביד] מי שסופו להכניסם לארץ (רש"י שם), כל זה אמר כשהיה מדבר עם השם יתברך, שכיון שידע שיש עליו עונש שלא יכניסם לארץ, היה מדבר כפי העונש שהוא עתה בו. ואין לעבד המדבר עם המלך, שענשו בדבר מה, לומר שאין חש לאותו עונש. לכך כל מקום שהיה מדבר עם השם יתברך היה מדבר כפי העונש. אבל כשהוא מדבר אל יתרו, דהיינו עם בני אדם, כיון שלא נגזרה הגזירה, דהיינו שלא נתפשטה הגזירה ונגלה, רק העונש הזה אצל השם יתברך, ולפיכך היה סבור משה רבינו עליו השלום שתתבטל. רק עם השם יתברך, שעונשו אצלו, היה מדבר עמו כפי העונש אשר ידע משה רבינו אשר הוא אצל השם יתברך. כלל הדבר, במקום שהיה עונשו - היה מדבר כפי העונש, ובמקום שלא היה עונשו, שלא נתפשטה הגזירה ונגלה כלל, ובשביל שלא נתפשטה הגזירה היה סבור לבטלה, לא היה מדבר כפי העונש. ובפרשת חקת (להלן פ"כ אות ח) יתבאר יותר, עיין שם:

פסוק ל

בשביל ארצי וכו'. פירוש, שאינו רוצה שילך אל ארצו כמשמעו - לדור שם, שהרי היה עם ישראל אחר כך, שנאמר (ר' שופטים א, טז) "ובני קיני חותן משה עלו מעיר התמרים את בני יהודה אשר בנגב ערד וישב את העם", הרי שנתגייר וישבו בניו בתוך בני ישראל, אלא רוצה לומר בשביל נכסיו ובשביל משפחתו להביאם:

פסוק לא

אין נא אלא לשון בקשה שלא יאמרו כו'. פירוש, מה שהיה צריך משה רבינו עליו השלום לבקש את יתרו שלא ילך, והלא היה לטובתו של יתרו, ואין מבקשים האדם בדבר שהוא טובתו, ותירץ, שהיה מתירא שלא יאמרו כי 'לא נתגייר וכו", והוי חילול השם, לכך היה אומר לשון "נא":

דבר אחר שתהא חביב וכו'. הוצרך לכל הפרושים האלו, מפני שכולם צריכים; דלפירוש קמא, לא הוי למכתב רק 'והיית לעינים', ולמה כתב "לנו לעינים", ולפיכך צריך לפרש 'כל דבר שנעלם וכו". וגם על זה קשה, שלשון "והיית" הוא עבר, והוי למכתב 'ותהיה

לעינים'. ואין הוי"ו מהפך העבר לעתיד, כי אחר שנסמך התיבה אל לשון עבר, והוא "ידעת את חנותינו", גם הוא עבר. ולשני הפירושים קשה, שהכתוב יותר היה להקדים שירצו להטיב ליתרו, כמו שאמר אחר כך "והיה הטוב", וזה אינו טובה ליתרו מה שיהיה יתרו מאיר עיניהם של ישראל, לכך פירש 'שתהא חביב עלינו וכו", רוצה לומר שגם זה טובה:

פסוק לב

היה דושנה של יריחו וכו'. ומה שהניחו דושנה של יריחו ליתן אותה למי שיש בית המקדש בחלקו, כדי שלא יערער ויאמר מקום בית המקדש היה טוב יותר, ולכך הניחו את המקום שהיה יותר דשן ליתן לו. ואם תאמר, מה הטובה הגדולה הזאת, שהיא חמש מאות אמה על חמש מאות אמה. אין זה קושיא, כי אחר שהיה לו המקום שהוא תמורת המקום הנכבד, יורה חשיבות המקום על מעלת העומד בו, כי המקום מורה על מעלת העומד בו. לכך קראו רז"ל המעלה בשם 'מקום', באמרם (כתובות קג ע"ב) 'ממלא מקום אבותיו', שתראה כי המקום מורה על מעלת הדבר. וכאשר נתנו לנחלתו המקום שהוא תמורת המקום המקדש, מורה על מעלתו של היושב בו. ומפני שהמקום יורה על מעלת העומד בו, ימשך אחר זה כמה מעלות וכמה ברכות, לפי מקום מעלתו וחשיבותו:

פסוק לג

מהלך שלשה ימים נסעו ביום אחד. דאם לא כן, 'ויסעו שלשת ימים' מיבעי ליה, מאי "דרך שלשת ימים", אלא שהלכו דרך שלשה ימים ביום אחד, ולכך אמר "דרך שלשת ימים" הוי, אבל הלכו ביום אחד:

זה הארון היוצא עמהם למלחמה וכו'. דאין זה ארון ששם לוחות שניות, דהא אותו ארון בתוך המחנה נוסע, דכתיב (ר' לעיל ב, יז) "ונסע אוהל מועד בתוך המחנות", וכתוב (ר' פסוק כא) "ואחר כך נסעו הקהתים נושאי המקדש", והוא הארון המקודש יותר. ובפרשת עקב פירש רש"י (דברים י, א) שזה הארון לא עשה בצלאל, אלא משה עשאו, שנאמר (שם) "בעת ההיא אמר ה' אלי פסל לך שני לחות אבנים ועשית לך ארון עץ", והוא הארון שעשה משה להניח שם הלוחות, דארון שעשה בצלאל לא נעשה עד אחר יום הכפורים (רש"י שם). ואם כן קשיא, היאך פירש רש"י כאן 'שברי לוחות היו שם', והלא הארון שעשה משה הניח שם הלוחות השניות, דכתיב "פסל לך שני לחות אבנים כראשונים ועשית לך ארון עץ". ופירש הרא"ם, שלא היו שם הלוחות רק עד שהוקם המשכן, ונתנו לוחות השניות בארון שעשה בצלאל, ובארון שעשה משה נשארו שברי לוחות:

פסוק לד

שבעה עננים כתובים. כדתניא בספרי; "וענן ה' עליהם יומם", "ועננך עומד עליהם" (להלן יד, יד), "ובעמוד ענן אתה הולך לפניהם" (שם), "ובהאריך הענן על המשכן" (לעיל ט, יט), "ובהעלות הענן" (שמות מ, לו), "ואם לא יעלה הענן" (שם שם לז), "כי ענן ה' על המשכן" (שם שם לח):

והקשה הרא"ם, לא ידעתי למה בחר באלו, שהרי הרבה עננים כתובים; "כל ימי אשר ישכן הענן" (לעיל ט, יח), "ויש אשר יהיה הענן" (שם שם כ), ועוד "ויש אשר יהיה הענן ונעלה הענן" (שם שם כא) . ויש לפרש, שלא היו רק שבעה, כי כל הכתובים בפרשה הזאת אינם לדרשה, שלא באו לדרשה רק אותם שלמדנו ממנו חדוש, אבל אותם שלא למדנו ממנו דבר, לא באו לדרשה כלל. ולפיכך לא בא לדרשה רק "ובהאריך הענן וגו'" (ר' לעיל ט, יט), כי מה שכתוב (לעיל ט, יז) "ולפי העלות הענן וגו'", הוא עצמו מה שכתוב בפרשת פקודי (שמות מ, לו) "ובהעלות וגו'", כי שתיהן רצה לומר כאשר נסתלק הענן נסעו. ומה שכתוב (לעיל ט, יח) "כל ימי אשר ישכן הענן וגו'", הוא בעצמו מה שכתוב "ואם לא יעלה הענן" (שמות מ, לז), כי בשתיהן רצה לומר כל זמן אשר היה הענן היו חונים. רק "ובהאריך הענן יומם" (לעיל ט, יט) הוא ענין בפני עצמו, לומר כשהיה מאריך הענן – שלא נסעו, שלא תאמר דווקא כשלא היה מאריך כל כך, אבל אם היה מאריך הרבה – היו נוסעים, ולכך כתב "ובהאריך וגו'". וכן "ויש אשר יהיה הענן" (לעיל ט, כ), וכל הנך דכתיבי בתר הכי, לא הוי לדרשה, כי לא בא להגיד רק כי לפעמים היה כך שהיה הענן חודש, ולפעמים היה כך, כמו שמפרש, ואין זה שום ענין חדש, והכל הוא ענין אחד. דאם כן יקשה, מה שכתוב (לעיל ט, יז) "במקום אשר ישכון שם הענן וגו'", דזה לא נכתב בפרשת פקודי, והוי לו למדרש אותו, ויהיו שמונה עננים:

לפיכך נראה לפרש, כי 'שבעה עננים כתובים' פירוש כי שבעה עננים בא להגיד שהענן היה במסעיהם, כי מה שכתוב "וענן ה' עליהם", וכן "בעמוד ענן" (להלן יד, יד), וכל הנך דמייתי (בתורת כהנים) [בסיפרי], הכתוב בא להגיד שהענן היה עמהם, ולכך באו לדרשה. אבל הכתובים בפרשת בהעלותך, אין הכתוב מדבר רק איך היו נוסעים על פי הענן, ולא בא הכתוב להגיד שהיה הענן עמהם, ולא בא הכתוב לדבר מן הענן, לכך לא באו לדרשה כולם. ואף שהכתוב שאמר (לעיל ט, יט) "ובהאריך הענן וגו'" מדבר הכתוב גם כן בנסיעתן, מכל מקום כיון דלמדנו מזה שהיה ענן ה' עמהם, יש למנות מהם אחד. אף על גב דעיקר הפרשה לא אתא רק לספר איך היה מסעיהם, מכל מקום סוף סוף למדנו מזה שהיה ענן ה' במסעיהם, ויש למנות אחד מהם. ומביא "ובהאריך

הענן יומם על המשכן ושמרו משמרת ה' ולא יסעו" (שם), מפני שהכתוב אין מדבר כל כך בנסיעתם ולא בחנייתם, כמו שאר הכתובים, שכתוב (שם שם יח) "כל ימי אשר ישכון הענן יחנו", "ויש שיהיה הענן מערב עד בוקר ונעלה הענן ונסעו" (שם שם כא), וכן כולם, נזכר החניה שהיו חונים על ידי הענן, וכל אלו הפסוקים בכלל הזה, שהכתוב מספר נסיעתן וחנייתן. אבל הכתוב הזה (שם שם יט) "ובהאריך הענן על המשכן ושמרו משמרת ה' ולא יסעו", שהכתוב לא בא רק לספר שהיה אסור להם ליסע כל זמן אשר ישכון הענן, ואם כן מקרא זה אינו בכלל סדר נסיעתן וסדר חנייתן, ולכך מייתי הכתוב הזה. ושאר הכתובים[118] שנזכר שם הענן, אין זה רק לספר איך היה החניה והנסיעה:

ועוד, דבהך קרא (שם) העיקר נזכר, שהיו אסורים ליסע, כדכתיב בקרא "ושמרו משמרת ה' ולא יסעו", וזהו איסור, שלא תאמר שמקום שהיה שם עמוד הענן היה רשות להם לחנות, ומכל מקום אם היה רוצים ליסע – רשאים, לכך מייתי מקרא הזה, דבו נזכר עיקר מה שהיה על ידי הענן, שאסר להם ליסע. ושאר הכתובים[118] אינם רק לספר יש שהיה הענן יומם, ויש יומים, ויש עשרה ימים, ואין זה דבר חדש. ומכל מקום העיקר נזכר בזה שאמר "ובהאריך הענן ושמרו משמרת ה' ולא יסעו" (שם), שאסורים ליסע. אבל הנזכרים בפרשת פקודי (שמות מ, לו-לח), ובפרשת שלח (להלן יד, יד), כיון שכולם באו לומר שהיה הענן עמהם, יש למנות כל אחד ואחד בפני עצמו. ופירושו פשוט ואמת וברור הוא:

הקשה הרא"ם, אחר כי שבעה עננים היו, וסוכות שציוה הקב"ה הוא בשביל שהושיבם בסוכות (ויקרא כג, מג), והם היו ענני כבוד (רש"י שם), אם כן היה לעשות מצות סוכה בענין זה, אחד למעלה ולמטה ואחד לפניהם. וקושיא זאת אינה קושיא למבין, כי הענן שהיה מן השמים, בין שהיה למעלה בין שהיה מן הצד, הכל הוא נחשב למעלה, כמו השמים אשר הם על האדם. ואף על גב שהשמים הם תחת האדם, הם על האדם, שאין האדם על השמים. וכן בענן עצמו, שהוא בא מלמעלה מששה פאות העולם, נחשב הכל עליהם. תדע, דהא כתיב (להלן יד, יד) "וענך עומד עליהם", הרי כי כולם "עליהם" נקרא, מפני כי הדברים אשר הם למעלה אין ראוי שיקראו תחת האדם, רק על האדם. לכך אין מצות סוכה רק למעלה, ולא למטה. כי אם היה עושה למטה או מן הצד, לא היה זה דומה לעננים, שהיו למעלה ולא למטה:

פסוק לה

עשה לה סימניות שאין זה מקומה. פירוש, כי היה למכתב פרשת "ויהי בנסוע" אצל הדגלים "ונסע אוהל מועד וגו'" (לעיל ב, יז), והוי למכתב שם "ויהי בנסוע" (שבת קטז.).

ואף על גב דכאן גם כן כתיב (פסוק לג) "ויסעו מהר ה' וגו'", אפילו הכי אין לכתוב "ויהי בנסוע" כאן, אלא גבי "ונסע אוהל מועד", שהכתוב של "ונסע אוהל מועד" איירי בכל נסיעה ונסיעה, וכן "ויהי בנסוע" איירי בכל מסע ומסע [ש]היה אומר כך, ולא הוי למכתב אצל "ויסעו מהר ה'". וכן גבי "ויהי בשנה השנית" (פסוק יא) לא הוי למכתב, שזה הוא מסע אחד, ומשמע שלא היה אומר משה כך אלא פעם זה בלבד, והרי לא מדבר כאן בנסיעה אחת:

כדי להפסיק בין פורענות לפורענות. בפרק כל כתבי (שבת קטז.). ושם אמרו 'פורענות ראשונה מה היא, "ויסעו מהר ה'" (פסוק לג), ואמר רבי חנינא ברבי חמא מלמד שסרו מאחרי ה'". ופירש רש"י (שבת קטז.) תוך שלשה לנסיעתם התאוו תאוה. ולפי זה צריך לומר כי "והאספסוף התאוו תאוה וגו'" (ר' להלן יא, ד), פירוש שכבר התאוו תאוה תוך שלשה ימים לנסיעתם. ובתוספות (שבת ריש קטז.) כתבו על רש"י ז"ל, שאין צריך לומר כך, דאמרינן במדרש "ויסעו מהר ה'", שהיו דומים לתינוק הבורח מבית הספר, ופירוש שלא היו רוצים ללמוד תורה, ובורחים משם, וזהו פורענות ראשונה. ויראה מה שדחקו לרש"י ז"ל לומר דהיה זה פורענות של "התאוו תאוה", דאי פירושו פורענות שהיו דומים לבורחים מבית הספר, אם כן עדיין יהיו שני פורעניות סמוכים זה לזה, דהיינו מתאוננים והתאוו תאוה. ומה שפירש הרמב"ן דעל שני פורענות לא קפיד קרא, רק שלא יהיו משולשים בפורעניות, ואז חס ושלום לא תפסוק הפורענות, הלשון אינו משמע כן מה שאמרו 'להפסיק בין פורענות'. אבל נראה שדעת התוספות, דמתאוננים והתאוו תאוה לא רצה הכתוב להפסיק ביניהם, שהרי בפעם אחד היה, ונחשב זה פורענות [אחת]. אבל בין שני פורעניות שלא היו בפעם אחד, שהרי זה היה שנסעו מהר ה', וזה היה אחר ג' ימים כשחנו, אין הכתוב רוצה להסמיך ב' פורעניות תכופין מאותם שאינם תכופין, כי זה היה הוספת פורענות. כך נראה דעת התוספות, ופירוש נכון וברור הוא:

פסוק לו

שאין השכינה שורה וכו'. פירוש, כי לשון "רבבות" הוא כ' אלפים, "ואלפי" הם שני אלפים, הרי כ"ב אלפים. והשכינה שורה בכ"ב אלף מחנות מלאכים, שנאמר (ר' תהלים סח, יח) "רכב רבותים אלפי שנאן", כנגד זה שכינתו בישראל. ולפיכך היו הלוים כ"ב אלף (לעיל ג, לט), שהם מחנה שכינה:

פרק יא

פסוק ד

וישובו גם בני ישראל ויבכו עמהם. פירוש, הא דכתיב "ויבכו גם בני ישראל", דמשמע דלא קאי "גם בני ישראל" רק על "ויבכו", אבל "וישבו" קאי על הערב רב, דכתיב "והאספסוף אשר בקרבו התאוו תאוה וישובו", כלומר שהיו שבים מזה. וכך משמע, דאם "וישובו" קאי על "בני ישראל", הוי ליה למכתב "גם בני ישראל" אצל "וישובו". וזה לא יתכן, דאם שבו הערב רב, למה בכו ישראל, ועל כרחך צריך לומר דהוי כאילו כתיב "גם בני ישראל" אצל "וישובו", '**וישובו גם בני ישראל ויבכו עמהם**'. ופירוש הרא"ם אינו נכון:

פסוק ח

נוטה לפתרונו של דונש. ולא לפתרון נוטריקון 'ליש שמן דבש', שהרי אונקלוס לא תרגם דבש כלל:

פסוק י

על עסקי משפחות וכו'. ותימה, איך בכו עתה על העריות שנאסרו להם כבר, ומה ענינו לכאן. ויש לתרץ, דלא קשה מידי, דעכשיו בכו על כל התאוות הגופניות שהפרישן הקדוש ברוך הוא, ואמרו (פסוק ה) "זכרנו את הדגה אשר נאכל במצרים חנם" 'מן המצות' (רש"י שם), שלא היינו דואגים מן המצות, והיינו אוכלים ושותים בלא דאגת המצות, ועל הכל מה שהיה להם התאוות בעריות, והפריש הקדוש ברוך הוא אותם מהם, ולפיכך היו מתאוננים עתה עליהם. ופירוש פשוט הוא:

פסוק יב

שאתה אומר אלי וכו'. פירוש "כי תאמר" הוא לשון עתיד, [ו]צריך לומר שהוא במקום הוה. ולשון "כי" משמש במקום 'אשר', שהוא לשון 'דהא', שהוא שמוש אחד מד' לשונות (ר"ה ג.) :

על האדמה אשר נשבעת אתה אומר לשאת אותם בחיקי. פירוש, כי "על האדמה" אינו דבק אל "כאשר ישא האומן את היונק", אלא הוא דבוק אל "כי תאמר שאהו בחיקך" "על האדמה":

פסוק טו

תשש כחו של משה כו'. הקשה הרמב"ן, דהרי דבור משה הוא כלפי הקדוש ברוך הוא, ואיך תשש כחו של משה כנקבה. ויש מפרשים (רא"ש, חזקוני) כי תשש כחו של משה

עד שלא היה יכול לגמור מלת 'אתה', ולא אמר רק "את". ופירוש זה אינו נגמר. והרא"ם פירש "ואם ככה" יהיה הדבר, "את עושה לי" שתעשה לי "את", שהוא לשון נקבה. ופירוש זה יותר תשש מן נקבה:

אבל פירוש ד'תשש כחו של משה כנקבה', דמאחר שהיה תשש כחו של משה כנקבה, לא היה יכול להסתכל באספקלריא המאירה, ושם נעשים הנסים והנפלאות בכח השם הגדול. והיה רואה משה - כאשר תשש כחו - באספקלריא שאינה מאירה, אשר שם אינם נסים ונפלאות, ולכך נקראת בלשון נקבה. ולפיכך היה אומר "ככה את עושה לי" לשון נקבה לאספקלריא שאינה מאירה, אשר מאותה מדה אינם באים הנסים והנפלאות והגבורות, והבן זה:

שהראהו הקדוש ברוך הוא הפורעניות כו'. דאין לפרש כמשמעו; האחד, למה יהרוג אותו הקדוש ברוך הוא, הרי משה לא חטא, ואין שייך לומר דבר כזה. ועוד, כי זה דבר גדול להיות מבעט ביסורין לומר "הרגני נא הרוג". אלא כך פירושו, 'שהראהו הקדוש ברוך הוא הפורענות שעתידה לבוא עליהם וכו'". ואף על גב דקרא איירי כאן במה שאמר "לא אוכל אנכי לבדי וגו'", לא קשיא, דכאשר אמר "לא אוכל לבדי וגו'" נענשו ישראל על שהתרעמו, והראה לו הפורענות, ועל זה אמר "הרגני הרוג". ואל תתמה הרי לא נזכר שום פורענות בכתוב שעליו יאמר "ואם ככה", דמשמע דקאי על דבר הנזכר בכתוב, הרי תוכל לפרש הכתוב שפיר לפי פשוטו, והכל דברי משה רבינו עליו השלום, שאמר "לא אוכל לבדי וגו'", ואין ספק שימשוך מזה להם פורענות מן התרעומות, שאם אין אני מתרעם לא היה בא להם פורענות, עכשו שאני נושא לבדי ואני מתרעם נמשך להם פורענות, "ואם כך את עושה לי" להיות אני לבדי נושא, ונמשך להם פורענות מזה, הרגני תחלה, "ואל אראה ברעתי", זהו פורענות שהראה לו:

פסוק טז

הרי תשובה וכו'. פירוש, מה שכתוב "אספה לי", ולמה הוצרך לכתוב "לי", מפני שהיה משה מתרעם נגד הקב"ה "לא אוכל וגו'", והיה על הקב"ה לתקן, אמר "אספה לי", כלומר בשבילי, לסלק תלונה שאתה מתלונן עלי:

קחם בדברים. דבבני אדם לא שייך לקיחה, כדלעיל (ח, ו) "קח את הלוים":

פסוק יז

זה אחד מעשר ירידות וכו'. פירוש, מה שכתוב "וירדתי", ולא הוצרך רק לכתוב "ודברתי וגו'", אלא שהוא אחד מעשר ירידות בתורה, שנכתבו כולם לחשיבות, וכאן כתב אשר הקדוש ברוך הוא יורד משמי מעונו בשביל הזקנים, כדי להחשיבם:

התנה עמהם. דאם לא כן, לא הוי למכתב לשון "ונשאו", אלא 'יהיו אתך', מאי "ונשאו": **הרי תשובה וכו'**. פירוש, מה שהוצרך לכתוב "ולא תשא [אתה לבדך]", וכבר אמר הכתוב "ונשאו אתך", אלא רצה לומר הכתוב "ולא תשא אתה לבדך", כמו שבקשת:

פסוק יח

הזמינו עצמכם וכו'. דאין לפרש הזמנה לאכילה, שאם כן יאמר הכתוב הזמינו עצמכם לדבר טוב אשר בקשתם, והוא אכילת בשר, ואיך מסיים הכתוב (פסוק כ) "עד אשר יצא מאפכם וגו'", אלא הוא הזמנה להריגה:

פסוק כ

עד דתקצון בו. שאין דרך האוכל לצאת מן האף, אלא שיהיה מאוס להם, והדבר המאוס יוצא מן האף, שהרי האף מואסו:

יותר ממה שקרבתם וכו'. דאם לא כן, אלא שתהיו מרחיקין אותו, זה כבר כתוב "עד אשר יצא מאפכם", ולמה לי עוד "והיה לכם לזרא", אלא שתהיו מרחיקין אותו יותר ממה שקרבתם:

פסוק כב

רבי שמעון בן יוחאי אמר וכו'. הקשה הרמב"ן, שדברי רבי שמעון בן יוחאי וכו' הם רחוקים מפשוטו של מקרא. ועוד קשיא, שלעולם הכתוב חסך על הצדיק שלא כתב חטא שלו, וכאן כתב בתורה דבר שנראה שחטא, ולפי האמת אינו חטא, ובדרך רחוק יובן שאינו חטא[38], וזהו היפך הסברא. ויראה לי שדבריו קרובים, ונראה שכך פשוטו של מקרא, וכך דעת רבי שמעון בן יוחאי, כי מה שאמר "שש מאות אלף וגו'", כך יש לומר, דודאי מה שאתה רוצה ליתן לעם הזה הוא בדרך הטבע והנהגת העולם, שאם אתה נותן שלא כמנהגו של עולם, אז אתה כועס עליהם, שמי שמחדשין לו ניסים בשנוי מנהגו של עולם, ומטריחים בוראם, אף על גב שאין טרחה לפניו, רק עמל הרשעים הוא לו לטורח, מיד הקדוש ברוך הוא כועס עליהם, ומביא עליהם פורענות. ואמר "הצאן ובקר ישחט להם", בדרך טבע ומנהגו של עולם. ולא כיון רבי שמעון בן יוחאי כלל לומר כי פירוש "הצאן והבקר ישחט להם" כדי שיהרגו, רק שהוא נשמע מכח דיוק הכתוב, הצאן ובקר ישחט להם כדי שימצא להם, שבדרך הטבע אינו מספיק להם זה, אלא אם אתה כך רוצה לעשות, שאתה רוצה להרוג אותם על ידי שתתן להם בכעס, לא במדת רצון, וזה לא יתכן, כי איך ימצא להם בשר בענין זה כמו שפירש, שאין אומרים לחמור הרי לך כור שעורים ונחתוך ראשך. והשיב הקדוש ברוך הוא למשה "היד ה' תקצר" (פסוק כג), פירוש שמשה לא היה רוצה רק שיתן הקדוש ברוך הוא בפנים מאירים, ולא בפנים

שאינם מאירים, כמו שאמרנו (ר' רש"י שמות טז, ז), אז השיב הקדוש ברוך הוא "היד ה' תקצר", כלומר שאתן להם בכח ובכעס, שיאבדו. ורמז לו במלת "היד ה' תקצר" התשובה לדבר אשר אמר כי אין ראוי שיהיה הקדוש ברוך הוא נותן להם כדי לחתוך ראשם, השיב לו שכך הוא ראוי, שלא יקצר יד ה', ובשביל זה הוא נותן להם, אף אם הוא בכעס, כדי שיתקדש שמו יתברך ברבים:

ופירוש זה יותר מבואר ופשוט מדברי הרמב"ן, שכתב כי משה רבינו עליו השלום חשב שאין הקדוש ברוך הוא יעשה להם נס, כי אחר שכל הניסים שהקדוש ברוך הוא עושה להם הוא לטוב להם, וזה יהיה לרעה להם, שהרי אמר "עד אשר יצא מאפכם ויהיה לכם לזרא" (ר' פסוק כ), ולפיכך סובר כי אין דבר רע יורד מן השמים, וחשב מפני זה שלא יהיה להם נס. ושאל מה יעשה להם בדרך כל הארץ עד אשר יספיק להם. ואין התירוץ "היד ה' תקצר" נאות לתשובה זאת, שאם נפרש כמו שפירש הרמב"ן, שיד ה' לא קצרה, שתוכל לעשות גם כן בדרך המקרה ובדרך הנהגת עולם, אם כן תשוב הקושיא למקומה, איך לא היה מאמין משה שיד ה' תוכל לעשות ולתת בדרך המקרה. ואם רצה לומר "היד ה' תקצר" לחדש בדרך נס ומופת, לא שייך לומר בזה "היד ה' תקצר", כי גם משה רבינו עליו השלום לא היה מסתפק בזה כלל:

ואני אומר כי זהו דעת רבי עקיבא, שפירש הכתוב כמו שפירש הרמב"ן ז"ל. כי איך יתכן לפרש אותו כמשמעו, שלא היה משה רבינו עליו השלום מאמין אחר כל הנסים שעשה, כי השם יתברך יכול לחדש אותות ומופתים, אלא היה סובר משה רבינו עליו השלום, כי כל הנסים כאשר ישראל עושים רצונו של מקום, מוסיפין כח וגבורה למעלה, ואם לא - "צור ילדך תשי" (דברים לב, יח) . ולפיכך לא היה סבור שיחדש השם יתברך אותות ומופתים, אחר שהם חוטאים. ובזה חטא, אשר לא יהיה נותן הגדולה לשם יתברך, כי בשביל כבודו - למען יתקדש שמו יתברך - מחדש כרצונו. וזה הכתוב עדיין לא ידע משה רבינו עליו השלום, וטעה בו. ועל זה השיב רבי שמעון בן יוחאי, מי שכתב בו "בכל ביתי נאמן" (להלן יב, ז), איך יטעה בזה, שלא היה יודע כי הוא יתברך יחדש נסים וגבוורת כרצונו. לכן הנאות לפשט הכתוב הם דברי רז"ל:

ומה שהיה השלו הראשון (שמות טז, יג) בלא שום כעס, היינו מפני ששם לא היה להם המן, ולא היה להם לאכול כלל. אבל עכשיו שהיה להם המן לאכול, והיו בוכים בכייה של חנם, בשביל זה ידע משה שלא יהיה נותן להם תאוותם כי אם בכעס גמור ובמדת הדין, ויבוא פורענות להם:

ורבן גמליאל מפרש כך; שאמר משה כי לא יוכל לעמוד על הטפל, שאף אם יעשה להם

ויביא להם תאוותם, יהיו מחפשים עוד תואנה ועלילות, ולפיכך היה אומר משה שאין תקנה כלל אלא שיפייס אותם מתלונתם. וזה שאמר "שש מאות וגו'", כך היה סובר משה רבינו עליו השלום, שאף בזה יהיו מתרעמים, ואם כן טוב לדבר בנחת עמהם שלא יהיו מתרעמים. ואז אמר הקדוש ברוך הוא "עתה תראה היקרך דברי אם לא", פירוש, שדבריך אין בהם ממש, רק דברי יקרו, שאביא פורענות להם. שדבריך שאתה סובר לפייס אותם אין בהם ממש, כי לא יתפייסו. ומה שאמר שפירוש "עתה תראה אם יקרך דברי" כלומר שתראה שלא תוכל לפייסם, לא שיהיה כך פשט הכתוב, אלא הכתוב כפשוטו, רק שאמר לו "עתה תראה היקרך דברי", כלומר כי דברי יהיו, ולא אחרים. מכלל זה אתה למד כי משה רבינו עליו השלום דיבר דברים להשקיט תלונותם, והיינו שיהיה מפייס אותם. וכן עשה, שהלך לפייסם, ולא עשו. וגם פירוש זה נכון לפשוטו מאוד:

פסוק כו

מה עשה לקח ע"ב פתקין. יש מקשים, למה הוצרך ליקח ע"ב פתקין, יקח י"ב פתקין; על י' יכתוב ששה ששה, ועל שנים יכתוב חמשה, והנשיאים יקחו הפתקין, והנשיא שיעלה בידו פתק שכתוב עליו ה' – יהא בשבטו ה'. ואין זה קשיא, דהא מסיק 'מי שעלה בידו חלק, אמר לו, הקדוש ברוך הוא לא חפץ בך', וזה שייך דוקא כשיקח כל אחד ואחד פתקו, אבל היכי שנשיא השבט יקח, יצטרך לומר דהמקום לא חפץ בשבט שיהא בו ששה, וזה אינו, כי שבט אחד הוא שוה לשני מצד השבטים, ולפיכך לקח כל אחד ואחד פתקו, לברר איזה לא חפץ בו. ועוד אפשר לומר, שהיה כתוב בפתקין 'זקן ראשון' 'זקן שני', וכן כולם, וכל מי שעלה בידו 'זקן ראשון' היה יושב בצד משה, כי היה ישיבתן סמוך למשה כפי חשיבותן, כמו שיושבים סנהדרין, כדמוכח בסנהדרין, ו[ל]כך כל אחד הוצרך ליקח פתקו:

פסוק כז

גרשם בן משה. דמשמע "הנער" הידוע, ואין ידוע יותר לפי הסברא רק גרשם, שהוא בנו של משה (שמות יח, ג) :

פסוק כח

והם כלים מאלהים. דאם לא כן, למה יתן אותם אל בית הכלא, אלא הטל עליהם צרכי צבור:

פסוק ל

מפתח אהל מועד. פירוש, לא שהיה משה חוץ למחנה, שהרי עם הקדוש ברוך הוא היה בפתח אהל מועד, אלא "ויאסף" **מפתח אהל מועד**. והא דכתיב "אל המחנה", רצה לומר

נכנסו כל איש לאהלו. ואף על גב דלא כתיב רק "ויאסף משה אל המחנה", הוצרך לפרש 'נכנסו איש לאהלו', מפני שלא יתכן לומר על משה לחוד שנכנס לאהלו, דלא נקרא זה "ויאסף אל המחנה", רק 'אל ביתו', כיון שהכתוב רצה לומר שנכנס לביתו, כי לא יקרא "מחנה" אהל אחד, אלא צריך לומר שנכנסו איש לאהלו, שהוא וזקני ישראל כל אחד שב לאהלו, וזהו "ויאסף אל המחנה", שכל אחד נכנס לאהלו:

פסוק לא

פורחים בגובה וגו'. דאם כמשמעו, יהיו העליונים מוטלים על התחתונים, ויהיו התחתונים מתים (כ"ה בראב"ם):

פסוק לב

עשו אותם משטיחין. דאם לא כן, "שטוח" למה לי, לכתוב 'וישטחו אותם סביבות המחנה', ומדכתיב "וישטחו להם שטוח", מוכח שכך אמר, שהיו משטיחים להם שטוח הרבה:

פסוק לג

עד לא פסק. פירוש, שלא פסקו לאוכלו, שעדיין לא גמרו האכילה:

אינו מספיק לפוסקו. פירוש, שלא התחילו האכילה. וזהו ההפרש שיש בין ב' הלשונות:

פרק יב

פסוק א

אין דבור אלא קשה. פירוש, מפני כי הדבור הוא המורה על חתוך הדבור היוצא מן האדם, לאפוקי האמירה, היא מורה על מכוון הענין. והדבור מן האדם הוא לשון קשה, לפי שהוא מחתך האותיות ממנו בכח. וכבר בארנו זה באריכות בפרשת דברים (ב, טז), עיין שם:

ומניין היתה יודעת וכו'. דאם לא כן, וכי דרך הנשים הצנועות, כמו צפורה, לפרסם הדבר איך בעליהן נוהגים עמהם בתשמיש (כ"ה בראב"ם):

שהכל מודים כו'. פירוש, שנקראת "כושית" שהיתה ניכרת מתוך שאר נשים, כמו הכושי משאר בני אדם. ומפני שהוא רחוק שיאמר הכתוב 'כשם **שהכל מודים כו'**', תירץ שגם בגימטריא "כושית" – 'יפת מראה', ולכך כתב כושית:

על שם נויה. הוא לפי פשוטו. ופירוש ראשון הוא על פי מדרש רבותינו ז"ל (סיפרי כאן), כי זה ביותר לפי פשוטו, שכך הכתוב קורא אותה "כושית" כלשון בני הבריות שקורין היפה 'כושית', שלא תשלוט באדם עין הרע. ומה שלא כתב 'ולפי פשוטו **על שם**

נויה' (קושית הרא"ם), דאין חילוק בין פשוטו ובין מדרשו, דגם למדרשו נקראת "כושית" על שם היופי, רק שלפי מדרשו נקראת "כושית" – 'כשם שהכל מודים בשחרות כושי, כך הכל מודים ביופיה', ולפי פשוטו – '**על שם נויה**', שלא תשלוט באדם עין הרע. ואין זה פירוש אחר, שהרי לפי הכל נקרא "כושית" **על שם נויה**, ולכך לא כתב 'לפי פשוטו':

פסוק ב

הרק אך עמו לבד דבר וכו'. פירוש, הא דכתיב "הרק אך במשה", רצה לומר עם משה דבר לבדו:

פסוק ד

מגיד ששלשתן כו'. דאם לא כן, לא הוי למכתב רק "צאו", דהא כבר כתיב "ויאמר ה' אל משה ואל אהרן ואל מרים", ולא הוי למכתב "שלשתכם" (כ"ה ברא"ם):

פסוק ו

אין נא אלא לשון בקשה. כלומר, שבקש הקב"ה בבקשה מהם שישמעו התשובה. וכל זה מפני כבודו של משה, כדי להתנצל הקדוש ברוך הוא בעצמו את משה:

אם יהיו לכם נביאים. פירוש, כי אין פירושו כמשמעו "אם יהיה נביאכם ה'", דמשמע יהיה "ה'" מחובר אל "נביאכם", ומשמעו אם יהיה נביאכם אלקות, אבל "אם יהיה נביאכם" דבר בפני עצמו, ופירושו '**אם יהיו לכם נביאים**', ומלת "ה'" מחובר אל "במראה אליו אתודע", כמו שפירש (כ"ה ברא"ם) :

פסוק ח

אמרתי לו לפרוש מן האשה. כך דרשו בספרי, דאם לא כן, היאך מצאנו התשובה שהשיב להם על שהיה פורש מן האשה, כיון שהם דברו עליו בשביל האשה (כ"ה ברא"ם). ועוד, דהוי למכתב גם כן שנבואת אהרן ומרים לא היה פה אל פה, כמו שאמר שנבואתם דרך משל וחידה (פסוק ו), הוי ליה לומר גם כן שאין הנבואה שלהם פה אל פה. אלא לא בא הכתוב להגיד שהיה נבואת משה פה אל פה. וכך הפירוש; "פה אל פה" דברתי לו לפרוש מן האשה:

ומכל מקום קשה לפרש "פה אל פה אדבר בו" כך, שהרי הוא כתוב אחר "בכל ביתי נאמן הוא" (פסוק ז), וזה מורה כי גם "פה אל פה אדבר בו" הוא מענין "בכל ביתי נאמן הוא". ואחריו גם כתוב "במראה ולא בחידות". ונראה לי לפרש, שרז"ל (שבת פז.) גם כן בודאי מפרשים כפשוטו, אלא מה שאמר "פה אל פה אדבר בו", ממילא התשובה על מה שאמרו שלא היה לו לפרוש, כי אחר שהקדוש ברוך הוא מדבר עמו פה אל פה, אין

ספק שכל מעשיו אין בהם דבר שלא כראוי, כי נביא השם כזה, שהוא מדבר עמו פה אל פה, כל מעשיו הם על פי ה':

פסוק י

והענן סר ואחר כך והנה מרים מצורעת כשלג. אף על גב שפירש למעלה (רש"י פסוק ט) שהקדוש ברוך הוא הלך לו מפני שגזר עליהם נידוי, אין זה קשיא, כי "וילך" (פסוק ט) משמע שלא סר לגמרי אלא ממקום שלהם כדין נידוי, דהיינו מארבע אמות שלהם, ולא סר לגמרי. ומכל מקום עדיין לא בא הפורענות, מפני שהיה לפני הקדוש ברוך הוא, עד "והענן סר ומרים מצורעת":

פסוק יב

אחותינו זו. פירוש, אף על גב שלא הזכיר על מי הוא אומר "אל נא תהי כמת", והיה לו לומר 'אל נא תהא אחותינו כמת', כיון שהיתה עומדת אצלם – עליה הוא אמר "אל נא תהא" **אחותינו זו** "כמת", ולא צריך לפרש, כיון שעמדה שם:

אמנו היה לו לומר. פירוש, מה שתלה הדבר "אל נא תהא כמת אשר בצאתו מרחם אמו ויאכל חצי בשרו", ואין לפרש כמשמעו, דאם כן קשיא, דהוי למכתב 'אל נא תהי אחותינו כמת אשר נאכל חצי בשרו', דלמה תולה הכתוב "בצאתו מרחם אמו", אלא שרצה לומר כי "אל נא תהי כמת", אחר שיצאת מרחם אמנו, והיא אחותינו, ואם היא מצורעת הרי כאילו נאכל חצי בשרנו, לכך אל נא תהי כן, כי דבר מגונה הוא. והשתא מה שכתוב "בצאתו מרחם אמו", הוי למכתב 'בצאתו מרחם אמנו', וכן 'ויאכל חצי בשרנו', אלא שכינה הכתוב. אף על גב דלפי פירוש זה הוי למכתב 'אשר יצאת מרחם אמו', כי איך תפרש הבי"ת של "בצאתו" במקום הזה, הרי מצאנו בי"ת משמש לשון 'בעבור', כמו "התשחית בחמשה" (בראשית יח, כח) , וכן פירושו כאן, אל נא תהי כמת, אשר בעבור יציאתו מרחם אמנו נחשב כאילו נאכל חצי בשרנו:

ולפי משמעו אף הוא נראה כן. פירוש, אף על גב שאין אנו אומרים שהוא כנוי, אלא הוא כפשוטו, יש לפרש כן על כל אח בעולם "אל נא תהי כמת אשר בצאתו מרחם אמו" של אחיו, ויאכל חצי בשרו. כלומר שאין עוזרו, הרי נאכל חצי בשרו. ועל כן אין ראוי להניח אותה מלהתפלל עליה:

וזהו אשר בצאתו מרחם אמו. פירוש, "אשר בצאתו מרחם אמו" רצה לומר אחר אשר היא גם כן אחותנו, אי אפשר לטהרה, כיון שאין כהן בעולם. וצריך לומר שלא היה לאלעזר וכן לאיתמר בנים גדולים, שאם היו להם בנים, הם היו מטהרים. ועדיין לא נתכהן פנחס בן אלעזר:

פסוק יד

ואם אביה. פירוש, כי אין "ואביה ירק בפניה" שודאי ירק, אלא 'ואם **אביה** ירק בפניה' (כ"ה ברא"ם). ומה שאמר 'הראה לה פנים זועפות', שאין לעשות כזה אפילו לבנו ובתו לרוק בפניהם, אלא הראה לה פנים זועפות, ונקרא זה "ירק", מפני שהוא גם כן ביוש:

קל וחומר לשכינה ארבעה עשר יום. כתבו התוספות (ב"ק כה.) הא דקאמר 'קל וחומר לשכינה י"ד יום', מפני כי הקדוש ברוך הוא נותן באדם עשרה דברים, והאב נתן ה' דברים, והאם נותנת ה' דברים, כדאיתא בפרק מפלת (נידה לא.) , ואם כן קל וחומר לשכינה כפל – י"ד, דהא הקדוש ברוך הוא נותן כפל האב. עד כאן דברי התוספות. ועוד פרשו (תוספות שם), דנקט י"ד יום, דאין הסגר פחות מז' ימים, ולפיכך המיעוט י"ד ימים, כנגד שני הסגרות:

ולי נראה, דכתיב "שבעת ימים", וכבר אמרנו בתחלת הפרשה (לעיל פ"ח סוף אות ג) אצל "יאירו שבעת הנרות" (לעיל ח, ב), שכל השבעת הנרות הם ענין אחד, מדלא כתיב 'שבעה נרות'. וכן כאן כתיב "הלא תכלם שבעת", ולא כתיב 'שבעה', ולכך קל וחומר לשכינה י"ד ימים, כיון דהנך "שבעת ימים" ענין אחד הוא. ופירוש פשוט הוא:

פרק יג

פסוק ב

למה נסמכה וכו'. קשה, דשמא זה הוא מקומה של פרשה, ומאי מקשה 'למה נסמכה'. וכן מוכח דזהו מקומה, דכתיב (לעיל יב, טז) "ויחנו במדבר פארן", ומשם נשלחו המרגלים, כדכתיב (פסוק ג) "וישלח אותם משה ממדבר פארן". ויש מפרשים, דקושיא זאת מפני שאין דרך הכתוב להסמיך שתי פרשיות ששניהם הם פורענות, כמו שכתב רש"י בפרשת בהעלותך אצל "ויהי בנסוע" (לעיל י, לה), וכאן פרשת מרים פורענות ופרשת מרגלים פורענות. ואין זה נכון, דאם כן יקשה לך דסמך פרשת מרים (לעיל יב, א) לפרשת מתאוננים, אף על פי ששניהם פורענות, אלא על כרחך היינו טעמא, דדוקא ב' פורענות של רבים אינו סומך, אבל פורענות יחיד, כמו גבי מרים, סמיך שפיר. ואם כן מצי למסמך פורענות מרגלים לפרשת מרים (כ"ה ברא"ם). ועוד קשה, דטעם מה שאינו סומך שני פורענות – בשביל שלא יבא פורענות על ישראל, ואם כן אף אם היה טעם לסמוך ב' פרשיות, מכל מקום אין לסמוך ב' פורענות, כדי שלא יבא פורענות:

והרא"ם תירץ, דרש"י סבירא ליה דפרשת קרח היה בחצרות, כמו שכתב (רש"י) ב"אלה

הדברים" (דברים א, א) 'וחצרות במחלוקתו של קרח'. אף על גב דמשמע בפרשת קרח דמחלוקתו של קרח היה אחר שבאו אל מדבר פארן, שהרי כתב (רש"י להלן טז, ד) שהוא סרחון רביעי; שחטאו בעגל, ובמתאוננים, ובמרגלים, ובקרח, אם כן קרח אחר מרגלים היה, יש לומר דמדרשות חלוקות זו על זו, ופירש רש"י לפי המדרש האחד פעם אחד, ופעם לפי מדרש השני, וזהו דרכו בהרבה מקומות. וכאן מקשה לאותו מאן דאמר שסובר כי מחלוקת של קרח היה בחצרות. והקשה הרא"ם על פירושו, דאכתי קשה, שמא מחלוקת קרח היה קודם מעשה מרים בחצרות, ואם כן היו מרגלים אחר פרשת מרים כסדר, ומאי מקשה 'למה נסמכה פרשת מרגלים לפרשת מרים'. ונראה דמשום הא לא קשיא מידי, דודאי מעשה מרים היה מיד אחר שנסעו מקברות התאוה (לעיל יא, לה) , שהרי מרים לא דברה במשה אלא בשביל שאמרה [צפורה] על נשותיהן של שבעים זקנים 'אוי לנשותיהן של אלו', כמו שפירש רש"י בפרשת בהעלותך אצל "ותדבר מרים" (לעיל יב, א), אם כן מסתמא מיד אחר שנבחרו שבעים זקנים היה מעשה של מרים, והיה מחלוקת קרח אחר מרים, ואחר כך שילוח מרגלים:

אלא שקשה לי, דלא יתורץ הקושיא, דמאי שתירץ (רש"י כאן) דבשביל שלא למדו המרגלים מוסר ממרים לכך סמך כך, אם כן אכתי הוי ליה למסמך מעשה קרח שלא למד מוסר ממרים, שדברה במשה, והוא גם כן דבר במשה ואהרן (להלן טז, ג), ואחר כך שילוח מרגלים, שהם לא למדו מוסר ממרים וקרח, והוסיפו לחטוא:

ונראה לתרץ, דמגוף הקרא אנו לומדין שהתורה סמכה הפרשיות זו אצל זו, דכתיב בפרשה שלפניה (לעיל יב, טז) "ואחר נסעו העם מחצרות ויחנו במדבר פארן", והאי "ואחר נסעו וגו'" על כרחך לא אתי רק לאורויי לך שאחר מעשה מרים נסעו מחצרות ויחנו במדבר פארן – "וידבר ה' אל משה וגו'" (פסוק א), ולסמוך פרשת מרגלים לפרשת מרים הוא דאתא, דאי לאורויי שאחר מעשה מרים נסעו מחצרות מיד, פשיטא, דהא כתב לפני זה (לעיל יב, טו) "והעם לא נסע עד האסף מרים", ומוכח דכשנאספה מרים אל המחנה – מיד נסעו, דהא באסיפה דידה היו תולים, ואם כן לא הוי למכתב "ואחר נסעו העם מחצרות", אלא על כרחך לא כתב לאורויי רק על פרשת מרגלים, שהיה מיד אחר פרשת מרים, שכל מקום שנאמר "אחר" סמוך (רש"י בראשית טו, א) . וכך פירושו; "ואחר נסעו מחצירות ויחנו במדבר פארן" "וידבר ה' אל משה שלח לך", לומר דמיד אחר חצרות נשלחו המרגלים. אף על גב דממילא ידעינן דמיד אחר שנסעו מחצרות וחנו במדבר פארן – נשלחו המרגלים (פסוק ג), מכל מקום לא הוי ידעינן דהתורה הקפידה לומר דאחר חצירות היה המעשה, והוי אמרינן דמעשה שהיה כך היה (עירובין סה ע"ב).

אבל עכשו דכתב בתורה "ואחר נסעו וגו'", הקפידה תורה להסמיך מעשה מרגלים אחר חצירות. ועוד, דלא הוי ידעינן דנשלחו המרגלים מיד, אלא היינו אומרים דהיו זמן מה במדבר פארן, ואחר נשלחו המרגלים, לכך אמר "ואחר נסעו העם מחצרות ויחנו במדבר פארן" "וידבר ה' וגו'", כדי להסמיך מעשה מרגלים אחר נסיעתן מחצרות. ועיקר קרא מה שכתב "ואחר נסעו מחצרות" לסמוך לו שלוח מרגלים, לומר שלוח מרגלים היה מיד. וכן איתא בהדיא במדבר רבה '"ואחר נסעו מחצרות" אחר שבאו לומר לשון הרע, והיו מסתכלין במעשה מרים, ואף על פי כן לא רצו ללמוד'. משמע בפירוש דמדכתיב "ואחר נסעו העם מחצרות" ילפינן, כדלעיל. והשתא מקשה שפיר 'למה נסמכה', כלומר התורה שאמרה כי מיד אחר פרשת מרים היה שילוח מרגלים – למאי נפקא מיניה, ומתרץ וכו':

ובבמדבר רבה מוכח דרז"ל דרשו סמיכות הפרשיות עוד, בשביל שהוקשה להם למה ציוה הקדוש ברוך הוא לשלוח מרגלים אחר מעשה מרים, דכתיב "ויחנו במדבר פארן" "וידבר ה' וגו'", והוקשה למה ציוה עתה לשלוח מרגלים, ולא קודם לכן או אחר מכאן. ואין לתרץ דעכשיו היה זמן ראוי לזה לשלוח מרגלים, זה אינו, דאם כן הוי למכתב כאן שבקשו ישראל ממשה לשלוח מרגלים כמו שכתוב בפרשת דברים (דברים א, כב), ולמה כתיב "וידבר ה'" כאילו השם יתברך עשה זה, וחסר מן הכתוב בקשתם, ואם כן מוכח מדלא הזכיר בקשתם לשלוח מרגלים, שכבר לפני זה היו מבקשים לשלוח מרגלים, ולא עתה בקשו לשלוח מרגלים, ולא הסכים הקדוש ברוך הוא לשלחם עד עתה, ולמה לא הסכים עד עתה, אלא כדי שילמדו ממרים. והשתא פריך שפיר 'למה נסמכה פרשת מרגלים כו'", הרי בקשת מרגלים היה כבר, ולמה נסמכה פרשת מרגלים לצוות עתה, ותירץ שפיר כדי שילמדו מן מרים. וכך איתא בבמדבר רבה בפרשה זאת (טז, ו) 'מה ראה לומר אחר מעשה מרים "שלח לך אנשים", אלא שהיה צפוי לפני הקדוש ברוך הוא שיאמרו לשון הרע על הארץ, [אמר הקב"ה] שלא יהיו אומרים לא היינו יודעים עונש לשון הרע, לפיכך סמך הקדוש ברוך הוא זה לזה', עד כאן. מוכח כדברינו, שהקדוש ברוך הוא ציוה על שלוח מרגלים אחר מעשה מרים, ולא קודם, שילמדו ממנה. והשתא יתורץ קושית הרמב"ן למה לא כתב כי בקשו ממשה שישלחו אנשים כדכתיב בפרשת דברים (דברים א, כב), שזה היה כי לא הסכים עמהם באותה שעה, ואחר זמן, אחר פרשת מרים, אז צוה, שאז יש להם ממי ללמוד, הסכים השם עמהם, וזה נכון:

לדעתך. דאם לא כן, "לך" למה לי. ואין להקשות, שהרי דרך הכתוב לומר "לך", כמו "עברו לכם את נחל זרד" (דברים ב, יג), וכמו "הגשם חלף הלך לו" (שיה"ש ב, יא), וכמו

"אלכה לי אל הגדולים" (ירמיה ה, ה) , דדוקא כשהוא הולך מעצמו שייך לומר כך, מפני שהוא הולך מדעתו ורצונו. אבל כאן, אם היה זה ציווי מאת השם יתברך, לא יתכן לומר "שלח לך", שהרי היה מחויב לשלוח, ולא מדעתו ורצונו עשה. ולפיכך צריך לומר דהאי "לך" '**לדעתך**' הוא, ד'אם תרצה שלח' קאמר ליה. ולפיכך בפרשת לך לך (בראשית יב, א) פירש (רש"י) נמי שהוא לטובתו ולהנאתו, דהיינו נמי לדעתו, דאף על גב דהוא ציווי, כיון שיש לו בו טובה – הולך לדעתו ולרצונו. ואף על גב ד"עברו לכם את נחל זרד" נמי ציווי הוא לעבור, יש לומר דציווי דהתם לאו ציווי על לעבור נחל זרד, רק שיכנסו ויקרבו לארץ ישראל, וזאת המצוה שמוטלת עליהם, וקאמר הכתוב אם תרצו להתקרב לארץ כמו שמוטל עליכם – "עברו לכם את נחל זרד", ולא היה מצוה לעבור את נחל זרד. עיין בפרשת לך לך:

לפי שבאו וכו'. פירוש, מה שהוצרך הקדוש ברוך הוא לומר 'אם תרצה שלח', ולמה הוצרך לומר 'אם תרצה שלח', כיון שלא בקשו לשלוח, ומתרץ '**לפי שבאו וכו'**':

הקשה הרמב"ן, לפי פירוש רש"י שמשה נמלך בשכינה אם ישלח מרגלים, אם כן הוא גם כן חטא, שהרי הקדוש ברוך הוא אמר שהארץ היא טובה מאד, ולמה נמלך לשלוח מרגלים, ולא היה מאמין לדברי הקדוש ברוך הוא. ועוד, שמצאנו בפירוש בכתוב בפרשת דברים (דברים א, כג) "ויטב בעיני", אם כן למה היה יפה בעיניו. ועוד הקשה, מה חטאו המרגלים שאמרו "ערים גדולות ובצורות בשמים" (דברים א, כח), והלא האמת כך היה, שהיו ערים גדולות ואנשי מדות, וכי שלח אותם משה רבינו עליו השלום לדבר שקרים, ומאחר שהאמת הגידו, מה פשעם. ועוד, שמשה בעצמו אמר יותר מזה, שאמר "להוריש גוים גדולים ועצומים ממך וגו'" (דברים ד, לח) . ועוד, מה היה כוונת משה רבינו עליו השלום בשלוח מרגלים – לראות העם אם חזק הוא אם רפה (פסוק יח), אם היה סובר שאם יהיו חזקים יהיו מחזירים למצרים, ואם כן פעל של בטלה היה:

ותירץ הרא"ם על מה שהקשה אם כן משה בעצמו חטא, השיב הוא, שרש"י בעצמו השיב בפרשת דברים (דברים א, כג) "ויטב בעיני" 'ולא בעיני המקום, ואם היה טוב בעיני משה למה אמרה בתוכחות וכו", כמו שפירש רש"י לקמן בפרשת דברים (שם), עד כאן דברי הרא"ם. ולא יתישב בזה, דסוף סוף כיון שהוא טוב בעיני משה, אם כן חטא. ואין לתרץ דודאי לא היה טוב בעיני משה, ומה שאמר "ויטב בעיני" מפני המשל שהביא רש"י (שם) 'משל לאדם שאומרים לו כו", דאם כן מאי זה שאמר "ויטב בעיני" 'ולא בעיני המקום', הא בעיני משה גם כן לא היה טוב, ולא אמר כך שהיה טוב אלא בשביל המשל שהביא שם. ואין לפרש דפירוש "ויטב" רצה לומר שכך היה אומר שהוא טוב בעיני, ולא

היה כך בלבבו, דאם כן הא דדייק 'ולא בעיני המקום' אתא לומר שהקב"ה היה אומר בפירוש שאינו טוב בעיניו, וזה לא מצאנו, שהרי אדרבה הקדוש ברוך הוא הסכים גם כן בשילוח המרגלים:

ונראה לפרש, שודאי ישראל בקשו לשלוח מרגלים, שאמרו (ר' דברים א, כב) "לתור לנו את הדרך ואת הערים אשר נבא בהנה", כלומר כי מי שאינו מכיר הדרכים דרכו לשלוח מרגלים, ואין זה בלתי מאמין, שאדרבה, אין לסמוך על הנס (פסחים סד ע"ב) , ויש להשתדל לעשות כל דבר שראוי לעשות. ויהושע גם כן עשה כזה, ששלח ב' אנשים מרגלים לרגל הארץ (יהושע ב, א), ודבר זה היה טוב בעיני ה' בודאי, כי אין דבר רע כלל בזה, רק טוב, שמורה להיותם זריזים בכבוש הארץ. וכן תמצא בפירוש בכתוב "נשלחה אנשים" בפרשת דברים (דברים א, כב), שלא בקשו לתור הארץ, רק באיזה צד יוכלו לכבוש, שהרי לא אמרו רק "את הדרך אשר נעלה" (שם), ולא זכרו כלל ממה שנזכר בפרשה הזאת "הטובה היא אם רעה החזק הוא הרפה" (פסוקים יח, יט), נראה שלא אמרו שום דבר מזה, ולפיכך היה טוב בעיני משה. ודבר זה פירש גם כן הרמב"ן ז"ל:

והיה נמלך בהקדוש ברוך הוא, שאין לעשות בלא עצה, והקדוש ברוך הוא ראה מה שבתוך לבם הרע, שלא היה זה בלבבם רק תואנה, וכוונתם שלא היו מאמינים שהארץ טובה, ושמא חזקים הם ולא יוכלו לכבוש אותם, והיו יראים מהם. אלא שלא רצו לדבר מזה דבר, ותלו את הדבר שישלחו מרגלים לתור להם הדרך אשר יעלו בה, ואת הערים אשר יבואו ראשונה בהם. אמר הקדוש ברוך הוא "שלח לך" 'לדעתך, אני איני מצוה לך וכו", כי הבא לטמא פותחין לו (שבת קד.) . ואז מעתה הבין משה כוונתם הרעה הזאת, שהרי מאחר שהקדוש ברוך הוא אמר "שלח לך" 'לדעתך', אם היה כוונתם לטובה – היה הקדוש ברוך הוא נותן לו עצה, שהבא לטהר מסייעין לו (שם), ועכשיו הקדוש ברוך הוא לא רצה ליתן לו עצה, אלא אמר "שלח" 'לדעתך', אלא בוודאי כוונתם היה לרעה, ולפיכך אין הקדוש ברוך הוא נותן לו עצה, כי 'הבא לטמא כו':

ולפיכך אמר להם משה שישלחו המרגלים ולראות הטובה היא אם רעה, וכל הענין הכתוב בפרשה הזאת, והכל עשה משה רבינו עליו השלום אולי יחזרו בהם ואל ישלחו כשיראו שאני מצוה להם לשלוח ולראות, [ש]אלמלא לא היה טובה – לא הייתי אומר להם לראות על כל דבר ודבר, וכך הוא המשל שהביא רש"י באלה הדברים (דברים א, כג). ומה שכתב רש"י לקמן (שם) 'ולמה אמרה בתוכחות', ולא מתרץ שאמרה בתוכחות מה שלא היו מאמינים לדברי השם יתברך שאמר שהארץ טובה ורחבה, הכי פירושו, למה אמר משה רבינו עליו השלום "ויטב בעיני" בתוכחות, שכיון שהיה טוב בעיני

משה רבינו עליו השלום, לא היה לומר לשון זה בתוכחות, ומתרץ דלשון זה בעצמו תוכחה היא, כי הוא משל וכו', ולפיכך כשראיתם שהוא טוב בעיני היה לכם לחזור ולומר לא נשלחה מרגלים, שהרי הוא בטוח שהארץ היא טובה, ואפילו הכי חטאתם ולא האמנתם, ולפיכך אמרה בתוכחות:

ומה שהקשה (הרמב"ן) מה חטאו שאמרו "ערים גדולות ובצורות בשמים" (דברים א, כח) , תירץ הרא"ם, דודאי חטאם היה במה שאמרו "לא נוכל לעלות כי חזק הוא ממנו" (פסוק לא) 'כביכול חזק הוא מן הקדוש ברוך הוא', כמו שפירש רש"י (שם) . אין זה מספיק, דודאי קושית הרמב"ן מה חטאו במה שאמרו "גדולות ובצורות בשמים" עד שהוצרך כלב להשתיק אותם, כדכתיב בהדיא בקרא (פסוק ל) "ויהס כלב" קודם שאמרו "לא נוכל לעלות", ולפיכך אין די בתירוץ שלו. ונראה דחטאם היה בלשון "אפס כי עז העם" (פסוק כח), לפי שדברו בטובת הארץ, ואמרו "אפס כי עז העם וכו'", וכל "אפס" הוא למעט מענין הראשון, וכך הוא ממעט; הארץ טובה מאוד, אבל אין טובתה מועיל, כי העם עז, ולא תועיל לנו הטובה, או שיצא שכרה בהפסדה, כי הרבה והרבה יהיו מומתין על ידה. ואם לא היה כוונתם כך, היה להם לומר "הארץ טובה היא וזה פריה והעם עז", ובלשון "אפס" סתרו דבריהם, ובזה יתורץ הכל:

פסוק ג

ברשותו. לא על פי גזרתו, כמו "על פי ה' יסעו על פי ה' יחנו" (ר' לעיל ט, כ), שהרי לא צוה להם הקדוש ברוך הוא לשלוח, אלא **ברשותו**, שלא היה מוחה בהם, [ו]נקרא זה "פי ה'":

לשון חשיבות הוא. הרא"ם מפרש דכאן כתב "כלם אנשים", שבאו לתאר אותם בשם "אנשים", ולומר שהיו "אנשים" לשון חשיבות. אבל במקום שלא בא לתאר אותם בשם "אנשים", כמו "יצאו אנשים" (דברים יג, יד) ודומיהם, אינו מוכרח לומר שהוא לשון חשיבות. ואין דברים אלו נראים כך. ובמדבר רבה (טז, ה) אמרינן 'כל מקום שנאמר במקרא "אנשים" אינו אלא צדיקים', משמע דכל מקום שנאמר לשון "אנשים" משמע חשובים. ועיקר פירוש דבר זה תמצא בפרשת שמות (פ"ב אות כ) אצל "שני אנשים עברים ניצים" (שמות ב, יג), ובפרשת דברים (א, יג) באורך:

באותה שעה כשרים היו. אבל משנשלחו, והיו שלוחיהם של רשעים, למדו ממעשיהם, ונעשים כמו המשלחים עצמם. לפיכך כאשר נתמנו – כשרים היו, ואחר המינוי מיד – רשעים היו. ולפיכך אמר לקמן (רש"י פסוק כו) 'מקיש הליכתן לביאתן', שאף הליכתן בעצה רעה, ולא קשה הא דאמר כאן שהיו כשרים באותה שעה (כ"ה ברא"ם):

פסוק טז

התפלל עליו. דאם [לא] כן, מה ענין זה לכאן. ואם תאמר, למה התפלל על יהושע יותר משהתפלל על כלב, ולא קשיא, דגנאי גדול יש לאדם שתלמידו אינו כהוגן, שיאמרו אלמלא שלמד כך מרבו לא היה עושה מעשים האלו. וכן בפרק היה קורא (ברכות יז ע"ב) "ברחובותינו אין פרץ ואין צווחה" (ר' תהלים קמד, יד) 'שלא יהא בינינו בן או תלמיד שמקדיח תבשילו ברבים':

פסוק יז

הוא היה הפסולת. דאם לא כן, למה צוה להם "עלו זה בנגב", ולא בשאר צד מארץ ישראל:

פסוק יח

יש לך ארץ וכו'. דאם לא כן, מה באו לומר בזה "ומה הארץ", שהרי נזכר הכל בפירוש אחר זה, אלא שאמר להם לראות את טבע הארץ, ש'יש ארץ וכו", ולפיכך אמר "ומה הארץ". ואל יקשה לך, דהא כתיב אחריו "החזק הוא הרפה הרב או מעט", יש לומר דהכי קאמר, שיראו בטבע הארץ אם מגדלת גבורים או חלשים, או מרבה באוכלסין או ממעט באוכלסין, הארץ מצד עצמה, שהארץ שהיא מרבה באוכלסין – טובה היא, והממעט באוכלסין – היא רעה. וכן בגבורים וחלשים. ומה שכתב אחריו "החזק הוא הרפה", אינו מדבר בטבע הארץ, אלא בעם היושב בה. ופירוש ענין זה, כי יש גבורים מצד הארץ, שהאדם שנולד בה לפעמים הוא גבור, ולפעמים הוא חלוש, כי יש ארץ שמגדלת גבורים, ויש ארץ מגדלת חלשים. וכן מצד אומה גם כן, יש אומה בסגולתה חלשים, ויש בסגולתה גבורים. ודבר זה תולה באומה, והוא ידוע:

ואם הארץ מגדלת גבורים, והאומה סגולתה להיות גבורים, אז הם גבורים לגמרי. ואם שתי הסבות יחד לרעה, הם חלשים. ואם אחת לטובה ואחת לרעה, הם בינונים. ומשה אמר שיראו מצד הארץ מה ענין, ודבר זה כדי לדעת את ירושתם מה ירשו. ואחר כך אמר שידעו מצד האומה, ודבר זה כדי לדעת עם מי ילחמו – מי הם האומה. וכן ברב או מעט, שיש שתי סבות לדבר; אם מצד הארץ, ומצד העם, דהיינו מצד עצמם. כי הסבה מצד הארץ הוא לכל העם הנולד, אף אם נולד בארץ מאומה אחרת. והסבה מצד האומה שייך דווקא לאותו אומה, אפילו הם בכל מקום:

והסימן שמסר להם שידעו אם גבורים הם, היינו כמו שמפרש (רש"י כאן) ; אם במחנים הם יושבים – הם גבורים לגמרי, שאינם יראים, שיושבים במחנים. ובודאי יש להם שתי הסבות ביחד לטובה, ואינם יראים כלל. ואם במבצרים חזקים מאוד יושבים, יש להם

שתי הסבות לרעה. ואם אינם כל כך מבצרים, אינם כל כך חזקים ואינם חלשים. ואז ידעו כי יש צד אחד; או מצד הארץ לטובה, או מצד האומה לטובה. ולעמוד על זה יכולים לראות כאשר יראו פרות הארץ ותולדותיה, אם בריאים וטובים, וכן מימותיה ואויר שלה. ובזה יוכלו לעמוד אם הארץ טובה – מגדלת גבורים. ולא היה צריך הסימן של מחנים או במבצרים רק אם האומה גבורים מצד האומה. ועוד, כי לפעמים אף על גב שהארץ מגדלת גבורים, יבוא שינוי בארץ, שהלכו הנולדים לארץ אחרת וישבו בה אחרים, לכך הוצרך לומר "ואת העם היושב בה". ואין זה כזה; כי מה שצוה להם לראות את טובת הארץ – לא לענין כבוש, אלא לראות מעלת הארץ. ומה שצוה להם לראות את העם היושב בה – משום כיבוש המלחמה:

וכן משמעות המקרא כמו שפירשנו, שהרי כתב "ואת העם היושב בה החזק הוא הרפה", משמע כי בקשה זאת לאו לענין הארץ, אלא לענין העם היושב בה, בין שהוא מאותו ארץ או מארץ אחרת. וכבר אמרנו איזה סימנים נתן להם לראות את הארץ אם מגדלת בטבע גבורים, דטבע הארץ יוכל כל אדם לדעת כאשר יתבונן בטבע הארץ ובאויר שלה ומימותיה, וכל זה ענינים השייכים לארץ. ולא היה צריך הסימן רק להכיר יושבי הארץ, שאפשר שבאו ממקום אחר לשם, ואין סימן בהם, רק אם יושבים במבצרים – הם חלשים, ואם בכרכים – חזקים הם:

סימן מסר להם וכו'. הקשה הרא"ם, אם כן כאשר אמרו המרגלים שהערים גדולות ובצורות בשמים, היה להם לשמוח, שנראה שהם חלשים ולא גבורים, ואם כן היו דברי המרגלים מסייעים דברי משה רבינו עליו השלום, והם לא היו מכוונים רק לרעה במה שאמרו "אפס כי עז העם וגו'" (פסוק כח) . ועוד, שיהיו דברי המרגלים סתרי אהדדי, שאמרו כי העם עז, ואם היו עזים – למה ישבו בערים בצורות מאוד. ובסמוך יתבאר (אות יא), ולא קשיא מידי:

סימן מסר להם. ומה שכתוב אחריו (פסוק יט) "אם במחנים או במבצרים", הכתוב מפרש דבריו איזה סימן הוא לראות אם גבורים או חלשים הם, היינו אם יושבים במחנים או במבצרים. ואפשר לתרץ, דהא דקאמר "הבמחנים אם במבצרים" לאו פירושו הוא, אלא כך אמר; "אם במחנים" רצה לומר שכולם הם במחנים, דהשתא אף על גב שהם חזקים, איכא לטיבותא שהם יושבים במחנים. או יש קצתם במבצרים, [ו]קצתם במחנים, דהא גריעי טפי, דמאחר דקצתם זה במחנים – מורה שהם גבורים, שהרי קצתם יושבים במחנים, ואם כן באותם שהם במבצרים – תרתי לריעותא; חוזק הערים, וחוזק העם. דודאי ענין הארץ אחד, כמו שאלו שבמחנים הם חזקים, כך אותם היושבים

במבצרים חזקים, והמבצרים שיש להם – לרווחא דמילתא הוא, או שכך ירשו מאבותיהם ערים בצורות. וליכא למימר אדרבא, איפכא, כמו שאותן היושבים במבצרים חלשים – גם אותם היושבים במחנים חלשים, דזה אינו, דאם כן למה היו יושבין במחנים ולא יהיו יראים מן החרב:

והשתא יתורץ קושיא הנזכרת למעלה (אות י) – אם כן כאשר אמרו המרגלים "ערים גדולות ובצורות" (דברים א, כח) היה להם לשמוח, זה אינו, דסימן מסר להם אינו רק אם מקפידין וכולם יושבים בערים בצורות, אחר שהם מקפידין שלא לשבת רק בצורות, אם כן חלשים הם. והם לא אמרו רק "והערים בצורות מאד", לא אמרו 'וכל הערים בצורות', אלא "והערים בצורות", כי יש ערים בצורות, אבל אינם מקפידים להיות יושבים כולם בערים בצורות:

והשתא הוי שפיר, [ש]רק אמר להם משה רבינו עליו השלום שיראו אם הם חזק או רפה, ונתן להם סימן; אם הם מקפידים לשבת דווקא בערים בצורות – בודאי רפה. ואם אינם מקפידים, אלא אף במחנים יושבים – חזקים הם. ואחר כך אמר להם, אם תימצי לומר שהם חזקים, שיושבין במחנים, מכל מקום צריך לדעת אם יש בהם מבצרים. והשתא איכא תרתי לריעותא; דהרי אינם מקפידין לשבת דווקא בערים בצורות, דנמצאו יושבים אף בפרזים, וגם יש ערים בצורות. ומכיון דיש בה קצת מקומות חזקים, מה בכך אם נמצאו בה איזה מחנים. ולפי זה אין צריך לומר שהמקרא מפרש דבריו:

אך מפני שרש"י (פסוק יט) (ש)הפך הפירוש, ומפרש "הבמחנים" מיד אחר "החזק הוא או הרפה", שלא על הסדר, משמע דבא לאורויי לך ש"הבמחנים או במבצרים" הוא פירוש על "החזק הוא או הרפה". ולא ידעתי מי דחקו לומר כך. ואפשר לומר דלא כיון (רש"י) שיהיה "אם במחנים או במבצרים" פירוש על "החזק הוא או הרפה", אלא מפני ד"החזק הוא או הרפה" איירי גם כן בדבר הזה, שהרי סימן מסר להם אם במחנים הם יושבים – חזקים, ואם במבצרים – רפים הם, סמך "הבמחנים או במבצרים" אחריו, שהרי ענין אחד הוא כמו שאמרנו למעלה, דאמר להם לראות אם הם מקפידין שלא לשבת רק במבצרים – הם רפים, ואם אינם מקפידים – הם חזקים. ואם אינם מקפידים, יש להם לראות אם כל הערים במבצרים, כדלעיל. והשתא "הבמחנים" קאי על "החזק הוא או הרפה". לכך סמך (רש"י) אותם יחד, שאין סברא להפסיק ביניהם ב"טובה היא אם רעה", דהוא מילתא אחריתי, לכך סמך אותם יחד, דהוי כאילו כתב אחר "החזק או רפה", דאין מוקדם ומאוחר בפסוק:

פסוק כ

ימים שהענבים מתבשלים בהם בבכור וכו'. רצה לומר, שאין פירוש הכתוב ימים שנמצא בהם בכורי ענבים, שאפשר שכל השנה להיות נמצא בכורי ענבים של שנה שעברה, אלא פירושו 'ימים שהענבים מתבשלים בהם בבכור'. ועוד, שאין לומר "והימים ימי בכורי ענבים", שאין לסמוך "הימים" ל"ענבים" לומר "ימי בכורי ענבים", אדרבה, יש לסמוך ה"בכורים" ב"ימים", שבימים תליא בכורים שלהם, לא שיתלה הימים בבכורי ענבים, ומתרץ הכי נמי קאמר, דהכי קאמר 'ימים שהענבים מתבשלים

פסוק כא

הלכו בגבוליה כו'. ואם תאמר, למה הלכו באורך וברוחב, אם רצו לעמוד על כל הארץ – עדיין לא הלכו בכל מקום. ויראה שהארץ משתנה באורך וברוחב, כי הארץ שקרובה יותר למזרח או למערב – משתנה. וכן מצפון לדרום – דרך הארצות להשתנות. וזה סיבת כל שינוי הארצות שהם בעולם – משתנים בשביל זה, לפי הקרוב והרחוק ממזרח וממערב ומצפון ומדרום. ולפיכך הלכו בארץ באורך וברוחב. והשתא הלכו ממזרח למערב ומצפון לדרום, ועמדו על כל הארץ. לאפוקי אם היו הולכין באלכסון, שלא היו הולכין ב' הרוחות. וכשהלכו כמין גם יונית, כבר הלכו כל הרוחות, ואינם צריכים יותר, אף על גב שלא הלכו המקומות כלם בפרט:

כמין גם. אות יונית, והיא ג' יוונית, וצורתו כמו אות כ"ף פשוטה הפוכה, רק מפני שאין הכ"ף פשוטה האורך והרוחב שוה, וכן הדל"ת אין האורך והרוחב שוה, לכך לא נקט אלו, רק גאם יוונית האורך והרוחב שוה בהם:

פסוק כב

כלב לבדו. מדלא כתיב 'ויבואו' (סוטה לד ע"ב):

שבע שנים נבנתה אפשר בנה וכו' אלא שהוא מבונה בכל טוב וכו'. ולפי זה יהיה פירוש "שנים" כמו 'שונים', כי שבע פעמים כל כך טובה היה חברון מצוען מצרים. ואם תאמר, ולמה לא כתב כי 'חברון טוב ממצרים שבע פעמים', דאין לומר דלכך כתב כך שאין המקרא יוצא מידי פשוטו (יבמות כד.) , שהרי על כרחך אנו צריכים להוציא מפשוטו מקושיא זאת 'אפשר שבנה חם וכו", ואם כן אנו צריכין להוציא מפשוטו, וקשה, דהוי למכתב שהיא טובה שבעה פעמים מצוען. ונראה לתרץ, דלשון קדימה יבוא על קדימת מעלה, שיאמר זה לפני זה במעלה, ובא הכתוב לומר כאן כי יש להפחות והגרוע שבמקומות בארץ ישראל – דהוא חברון – שבע מעלות נגד המעולה והטוב שהוא בארץ מצרים. ואם כתב 'וחברון טוב שבע פעמים מצוען', היינו מפרשים אלו השבע

פעמים כך; שהיא יותר בשוויה על ידי שיש בה דברים שלא תמצא בארץ אחרת, ובשביל כך היא שבע פעמים טוב יותר, ואין [זה] כן, אלא אותו שבע פעמים שטובה חברון מצוען – שבעה פעמים מעלה זו על זו, שפירותיה יותר משובחים ומעולים. שעל דבר שהוא יותר טוב במעלה אומרים הבריות כי 'זה לפני זה'. ולכך כתב "וחברון שבע שנים נבנתה לפני צוען מצרים", רצה לומר כי יש לו שבע מעלות קודמות. ואם תאמר, מאי נפקא מיניה, סוף סוף היה חברון שבע פעמים כמו צוען מצרים, ואין זה קשיא, כי כאשר יש לו מעלה, מורה שיש לארץ מעלה עליונה, אחר שפירותיה יש בהם מעלה, ואם כן יש בארץ מעלה עליונה אלהית:

פסוק כג

ממשמע שנאמר במוט. פירוש, על כרחך האי "במוט" בשנים הוא, דאין לומר שאחד היה נושא אותם כדרך הכפריים שנושאים מלבושיהם במוט לאחוריהם, דאם כן "במוט" למה לי, דמאי נפקא מיניה אם נשאו אותה במוט או ביד, שכך הוא במוט כמו ביד, אלא לכך כתב "במוט" לומר לך שהיו נושאים בשני אנשים עד שצריכים למשא שלהם מוט, כי שנים אי אפשר לישא משא אחד אלא במוט:

בשני מוטות הא כיצד וכו'. קשה, מנא לן לומר ששמונה היו נושאים, שמא שני מוטות וארבע בני אדם היו נושאים. ולישנא ד'הא כיצד' משמע מכח דיוק הכתוב מדקדק כך. ואביא הגמרא של מסכת סוטה (לד.), ויתורץ הקושיא. וכך איתא התם; מה תלמוד לומר "בשנים", בשני מוטות. אמר רבי יצחק טורטני וטורטני דטורטני, הא כיצד, שמונה נטלו אשכול, עד כאן. ופירש רש"י (שם) משא ומשא תחת משאו, שהתחתונים מסייעים את העליונים, ובכל אחד היו ב' מוטות וד' בני אדם נושאים אותם, ושני מוטות אחרים וארבע בני אדם נושאים אותם, והם באלכסון מתחת שנים העליונים, מוט אחד לראש אחד, ומוט אחד לראש אחד, עד כאן:

והשתא נראה לי, מה שאמר רבי יצחק 'טורטני וטורטני דטורטני' – מכח דיוק המקרא, דכתיב "במוט בשנים", ועל כרחך שני מיני משאות אמר הכתוב, דאין לפרש ב' מוטות זו אצל זו, דזה הוי מוטה אחת ולא שתים, דלא הוי רק מוטה רחבה, ואין חילוק אם מניח ב' עצים דקים זה אצל זה, או מניח דף רחב, הכל מוטה אחת. אלא על כרחך שהיה מוטה אחת, ותחת אותה מוטה עוד מוטה אחת, שהתחתונים מסייעין לעליונים. ודבר זה בודאי ב' מוטות ולא מוטה אחת. ואין לומר שלא היה כאן רק ב' מוטות, ונתנו אחת תחת חברתה, ולא היו נושאים אותה רק ד' בני אדם, שאם כן היה יותר טוב להניח אותם זו אצל זו עד שיהיה הכל מוטה אחת, ויהיו נושאים אותה ד' בני אדם, שזה יותר טוב

שכל ד' נושאים בשוה, ממה שיהיה מוט אחת, ותחתונים יהיו מסייעין לעליונים, והיה ראוי שישאו הכל במוט אחד. גם אין לומר שהיו כל ד' מוטות זו אצל זו, והיו נושאים בה ח' בני אדם, שזה לא היה ב' משאות, רק משא אחת כדלעיל, כיון שכולם מונחים זו אצל זו:

ואם תאמר, דהשתא נמי תקשה לך, למה היו נושאים בשני מוטות ותחתונים מסייעים לעליונים, יניחו ד' מוטות זו אצל זו, ויהי הכל משא אחד, ואין צריך לשני מיני מוטות, וישאו בהם ח'[115] בני אדם, ואין זה קשיא כלל, שאם כן יהיה המשא על שנים האמצעים שהם סמוך למשא, והרחוקים מן המשא הם אינם נושאים כל כך, ולפיכך אין המשא הזה רק שני מוטות זו אצל זו, שאז כל הד' נושאים בשוה, שכל אחד הוא קרוב למשא כמו האחר:

משמע שנאמר וכו' [**שמונה נטלו אשכול**]. ואם תאמר, ולמה לא פירש זה על הפסוק "וישאהו במוט". ויש לומר, שבא להביא ראיה אל מה שפירש 'זמורה ואשכול תלוי בה', דאין לומר האשכול בפני עצמו והזמורה בפני עצמה, אם כן קשיא, דכתיב בקרא לשון יחיד "וישאהו", וקאי על כרחך על הזמורה או על האשכול בלבד, ואם כן לא היו נושאים רק אחד מהם במוט, ונשאר אחד, שהרי שמונה היו נושאים במוט, ונשאר האשכול או הזמורה, ותאנה ורימון, ומי היה נושא אותם, אלא על כרחך שהאשכול תלוי בה, והכל ביחד היו נושאים במוט:

פסוק כו

את משה ואת אהרן. דאין לומר כמשמעות הכתוב "וישיבו אותם דבר" – ובכל ישראל איירי, שהרי כתיב בתריה "ואת כל העדה":

פסוק כז

כל דבר שקר וכו'. דאם לא כן, למה דברו בשבח ארץ ישראל, וכוונתם היה לגנות את הארץ:

פסוק כח

לשון חוזק. כמו "לבצר החומה" (ישעיה כב, י) :

פסוק כט

לפי שנכוו בו. דאם לא כן, והלא אין העמלקי בכלל שבע אומות, ולמה הזכירו אותו. ולא עוד, אלא שהקדימו אותו. ואין הסברא נותן כן, כי מאותם שבאו לירש את ארצם יש מורא יותר מאשר לא יבאו עליו למלחמה, אלא **לפי שנכוו בו** לכך הקדימו אותו:

פסוק ל

צווח ואומר. דאם לא כן, מאי "אל משה", אלא שצווח כאילו רצה לדבר במשה, ומתוך כך היו שותקין, שהיו רוצים לשמוע בגנותו. וזהו "ויהס אל משה", שהיה משתיק אותם במה שרצה לדבר במשה:

אפילו בשמים היא וכו'. ואם תאמר, למה דברו בנמנעות, והלא אינה בשמים, ויש לומר, דהכי אמר להם, אפילו יש להם מזל גדול בשמים שלא נוכל לגרשם – אפילו הכי נוכל לעלות, דאין מזל לישראל (שבת קנו.), והם מושלים על המזל, לכן "עלה נעלה" על המזל שלהם:

כן דרך הרוצה לשתק וכו'. דאם לא כן, 'וישתיק אותם אל משה' מיבעי ליה, אלא ש'כן דרך וכו":

פסוק לא

כביכול וכו'. דאין לפרש "ממנו" מישראל, דאין לומר כן, דלשון "ממנו" משמע שגם ישראל חזק – אלא שאותו העם חזק ממנו, וזה אינו, דהא מדמים עצמם לאותו העם היושב בארץ כחגבים (פסוק לג), ולא יפול הלשון "כי חזק הוא ממנו". וכן פירש רש"י לקמן (דברים ט, א) אצל "ועצומים ממך" 'אתה עצום והם עצומים ממך'. וכאן לא יתכן לפרש כן אצל המרגלים, שהיו מדמים עצמם כחגבים, אלא כביכול ש"חזק הוא ממנו" כלפי מעלה אמרו אותו:

פסוק לג

נמלים יש בכרם. דאם לא כן, מנא ידע מרגלים שאמרו "וכן היינו בעיניהם", אלא כך שמעו שהיו אומרים זה לזה '**נמלים יש בכרם**' (סוטה לה.). הרא"ם כתב שהוא טעות סופר, וצריך להיות 'חגבים יש בכרם'. ונראה שאין כאן טעות, ורש"י מפרש '**נמלים יש בכרם**' לפי שהיו קטנים מאוד בעיניהם היו קוראים אותם 'נמלים' על שם קטנותם, שדרך לקרוא למי שהוא קטן 'נמלה' על שם קטנות שלה, כי אין בריה קטנה כמו נמלה. אף על גב דודאי שיעור שלהם באמת כחגבים, וזהו השיעור האמיתי, שהיו בעיניהם של יושבי הארץ כחגבים. ואם תאמר, מנא ידעי שכך היה השיעור האמיתי – "בעיניהם כחגבים" – מאחר שלא אמרו אלא '**נמלים יש בכרם**', שמא כנמלים היו בעיניהם. ויש לתרץ, שכן אמרו "ונהי בעינינו כחגבים וכן היינו" – בודאי – "בעיניהם", מאחר שהיינו בעינינו כחגבים, אם כן בודאי גם כן כך היינו בעיניהם, שהשיעור אשר הוא אצלנו – גם כן הוא אצלם. ומה שאמרו 'נמלים', הוא כמו שפירשנו למעלה, שכן דרך לקרוא לקטן 'נמלה':

ואם תאמר, אם כן בלא אמירה שלהם שאמרו 'נמלים יש בכרם' יש למילף שהיו בעיניהם כחגבים, והשיעור שהוא לנו – כך יש להם, ואם כן למה הוצרכו רז"ל (סוטה לה.) לומר כי שמעו שהיו אומרים 'נמלים יש בכרם', זה אינו, דעל כרחך ליכא למילף משיעור זה שכך היינו בעינינו, דאם כן, למה הוצרך להם לומר "וכן היינו בעיניהם", די שיאמר "ונהי בעינינו כחגבים", וממילא גם אצלם היה כשיעור הזה, [ו]על כרחך אין למילף מזה, לפי שיש לומר שהקדוש ברוך הוא הטיל יראתם ופחדם על האומות עד שהיו בעיניהם של אומה כענקים. וכן יש במדבר רבה שכך אמר להם הקדוש ברוך הוא; מי הגיד לכם, שמא הייתם בעיניהם כענקים. אלא מפני שאמרו 'נמלים יש בכרם' אז ידעו שהם קטנים בעיניהם ולא גדולים, ומאחר שהיו קטנים בעיניהם – ממילא היו בעיניהם כפי השיעור אשר לנו בעינינו, והיינו כחגבים, שכך היינו בעינינו כחגבים. ובודאי יותר מחגבים לא היינו בעיניהם, שהרי הם אמרו 'נמלים יש בכרם':

ואם תאמר, מה דוחקיה לומר שהיו הם אומרים 'נמלים יש בכרם', שמא אמרו 'חגבים יש בכרם', והשתא תו לא צריך לכל הנזכר לפני זה. ויראה, דיש דיוק מהא דכתיב "ונהי בעינינו כחגבים וכן היינו בעיניהם", דלא הוי למכתב רק 'והיינו בעיניהם כחגבים', וממילא כמו כן היינו בעינינו כחגבים, [ד]מאי שנא, [ד]אם היו בעיניהם של אומות כחגבים – כך היו בעיני עצמם כחגבים, שהשיעור אצל האומות בודאי כך הוא אצל עצמם, דלמה יטעו בעצמם. ועוד, דהוי למכתב 'והיינו בעינינו ובעיניהם כחגבים', ולא הוי צריך למכתב "וכן היינו". אלא לכך כתב הכי, משום דלא ידעינן שיעור חגבים אלא משיעור שהיו בעצמם משערים, לפי שהיו אומרים 'נמלים יש בכרם', ודרך לקרוא כל דבר קטן 'נמלה', ועדיין לא ידענו איך היו בעיניהם, לכך כתב "ונהי בעינינו כחגבים", וממילא "וכן היינו בעיניהם", כמו שפירשנו למעלה. כך הוא דעת רש"י:

שמעניקים וכו'. פירוש, כל כך גדולים עד שנראה כי החמה מונח כמשא עליהם, כל כך גדולים הם:

פרק יד

פסוק ב

הלואי ומתנו. פירוש "לו" – 'הלואי'. והוסיף וי"ו על "מתנו", מפני שכן בכל מקום שכתב "לו" יש וי"ו על מלה שאחריה; "מי יתן והיה זה לבבם כל הימים" (ר' דברים ה, כו), "לו שמעני" (בראשית כג, יג) 'הלואי ותשמעני' (רש"י שם), הוסיף גם כן וי"ו, כי אילו לא

הוסיף היה מלה חסרה, כי 'הלואי מתנו' לא יתחבר, אם לא תאמר כך 'הלואי שמתנו' בשי"ן. ונותן הוי"ו במקום השי"ן, שכך הוא שמוש הוי"ו במקום הזה במקום השי"ן:

פסוק ד

לשון עבודה זרה. שאם כמשמעו, היה להם לומר 'נשים מלך', אלא שאמרו "ראש", לפי שרצו לעשות ראש וסיבה ועיקר – מה שאינו ראש, אלא שהוא תחת הקדוש ברוך הוא, והם רצו לעשות אותו לראש, והוא עבודה זרה:

פסוק ט

ושוב אל תיראו. פירוש, שאין "אל תמרודו" ו"אל תיראו" שני דברים, דאם כן לא היה צריך להם לומר "אל תיראו", שכבר אמר "סר צילם מעליהם", אלא פירושו "אל תמרודו", ואם תעשו כך – "אל תיראו":

נאכלם כלחם. לא שהם בעצמם לחם, שאין זה שייך:

וזהו איוב. מפני שאמר בלשון יחיד "סר צילם". בשלמא לעיל דכתיב (יג, כ) "היש בה עץ" בלשון יחיד, פירש (רש"י שם) אפילו יש בה עץ צדיק אחד מגין עליהם, אבל "סר" – בלשון יחיד – משמע אחד בלבד, ומה בכך אם אחד סר בלבד, הלא יש אחרים, ותירץ, דרמז הוא על איוב, אותו אחד כבר סר מעליהם, שהוא היה צדיק גדול, והיה מגין. ועל אחרים לא הקפידו, שלא היו כל כך צדיקים להגין:

דבר אחר צלו של מקום כו'. כי לפירוש הראשון קשה, דלא יתכן לשון "סר", דמשמע מעצמו סר, כמו הצל שסר מעצמו, ובמיתה לא יתכן לומר "סר", לפי שהמיתה על ידי שמים היא, ו'הוסר' מיבעי ליה:

פסוק י

יהושע וכלב. לא משה ואהרן, שאם רצו לרגום משה ואהרן – היו עושים אצל התלונה שהיו מלינים עליהם (פסוקים ב, ג), לא עתה, שלא דברו משה ואהרן כלום, אלא על **יהושע וכלב** קאי:

הענן ירד שם. דאיך יראו כבוד ה', והלא כתיב (שמות לג, כ) "כי לא יראני האדם וחי", אלא **הענן ירד שם**, וזהו נקרא "כבוד ה'":

פסוק יא

עד היכן. לא כמו בכל מקום שכתוב "אנה" המורה על המקום, דכאן לא יתכן לומר עד איזה מקום:

פסוק יב

תרוכין. ולא לשון ירושה, כמו שכתב לקמן (רש"י פסוק כד) אצל "וזרעו יורישנה", דלשון ירושה לא שייך אלא אם כתוב "יירשנה" בשני יודין (רש"י שם) :

ומה אעשה לשבועת האבות. דאם לא כן, מאי ענין "ואעשך לגוי גדול" לכאן:

פסוק יג

והם ראו אשר העלית. כתב 'והם ראו אשר', לומר לך כי לא קאי "אשר העלית" על "ושמעו מצרים", אלא פירושו "ושמעו מצרים" 'אשר תהרגם', ו"כי העלית" כמו 'אשר העלית'. כי לא יתכן בזה "ושמעו אשר העלית", דהא בודאי מצרים ראו ולא שמעו, ולפיכך הוצרך לפרש "ושמעו" 'אשר תהרגם', ו"כי העלית" בפני עצמו – '**והם ראו אשר העלית**':

פסוק יד

כמו על יושב הארץ. דהא עיקר הכתוב בא לומר איך יאמרו מצרים, ואם כן מאי נפקא מיניה שהם יאמרו אל יושב הארץ – או יאמרו בעצמם כך, אלא פירושו שיאמרו עליהם כך, אבל האמירה ביניהם היא:

פסוק טו

פתאום. שאם לא היה **פתאום**, אין זה חילול השם, לפי שאינו ניכר אם ימותו היום מעטים, ונראה שהוא כדרך העולם, ולא יטעו בהם הגוים, כי יאמרו שבדרך העולם מתו:

פסוק טז

יכולת שם דבר הוא. כלומר ואינו שם התואר לנקבה. אף על גב דכתיב בתי"ו בסוף, נוכל לפרש אותו שם דבר, ונמצא בתי"ו. ומה שפירשו בפרק אין עומדין (ברכות לב.) 'אמר משה לפני הקדוש ברוך הוא, רבונו של עולם, יאמרו אומות העולם תשש כחו כנקבה, ואינו יכול להציל', דמשמע שהם רוצים לומר כי "יכולת" הוא לשון נקבה, אין לומר כך, רק כי "יכולת" שם דבר, והוא הדבר שמתאר בו השם יתברך. ובודאי הוא לשון נקבה בכל מקום, כמו 'חכמה', שמתואר בו החכם, נקרא בלשון נקבה. והטעם הוא ידוע שכל דבר אשר הוא נופל אצל אחר יקרא בלשון נקבה, שהנקבה טפלה אצל זכר. ולפיכך חכמים קראו התורה 'אשה' אצל האדם, והיינו תורה שהוא יודע שנקרא אשה, לפי שהיא טפלה אצלו [ו]מחובר עמו, והאדם הוא העצם בודאי. וכאשר אמר הכתוב "מבלתי יכולת", כאילו רצה לומר שאין מגיע כל כך יכולת ה' להביאכם אל הארץ. אף על גב שאין היכולת מביא לארץ, רק בעל היכולת, הלא היכולת היא כלי לבעל היכולת. ומפני שבא לומר שיאמרו האומות תשש כחו כנקיבה, לכך אמר "מבלתי

יכולת", שהיכולת הוא נקבה כמו שאמרנו למעלה, והוא ויכלתו אחד, אם כן חס ושלום הוא גם כן נקבה, ותש כחו כנקבה. וזהו דעת חכמים (שם) באמתתם:
ועוד, כאשר כתב 'מבלתי יכול' אינו משמע מבלתי כח, שכמה פעמים כתיב לשון זה, כמו "לא תוכל לאכול בשעריך" (דברים יב, יז), ובודאי יכול, רק שאינו רשאי (רש"י שם). ולפיכך אילו כתב 'מבלתי יכול' אינו משמע תשש כחו, רק שאינו עושה בשביל שום טעם, כי הדבר שאינו ראוי לעשות נקרא גם כן שאינו יכול, ולפיכך כתב "מבלתי יכולת", דהיינו שאין כאן יכולת וכח:

פסוק יח

כשעלה משה למרום. דאם לא כן, "כאשר דברת לאמר" למה לי, אלא כך פירושו, שמשה רבינו עליו השלום אמר "ארך אפים" לצדיקים ולרשעים "כאשר דברת", שהקדוש ברוך הוא ארך אפים לצדיקים ולרשעים. ומפני שהקב"ה אמר אליו 'והלא אמרת לצדיקים ולא לרשעים', השיב משה 'והלא אמרת לצדיקים ולרשעים', וזהו "[כאשר דברת] לאמר", כמו שאמרת אתה 'אף לרשעים':
יגדל נא כח ה' לעשות דבורך. פירוש, שאין פירושו "יגדל נא כח ה'" שלא תהרג ישראל כדי שלא יאמרו תשש כחך כנקבה, שבזה לא שייך לומר "כאשר דברת לאמר", אלא "יגדל כח ה'" לעשות דבורו שאמר "ארך אפים" 'לצדיקים ולרשעים'. והפך רש"י הפירוש, ומפרש "כאשר דברת לאמר" – כן יגדל כחך לעשות. אבל ממצב הפסוק יראה פירושו שיגדל כחו כאשר דיבר להגדיל כחו, וזה לא מצאנו בשום מקום:

פסוק כ

בשביל מה שאמרת שיאמרו המצרים מבלתי יכולת ה'. דאם לא כן, "כדברך" למה לי, אלא פירושו "כדברך" שאמרת שכך יאמרו המצרים "מבלתי יכולת ה'" (פסוק טז), בשביל זה סלחתי:

פסוק כא

לשון שבועה. ואינו סיפור דברים, דאם כן למה לי לומר "חי אני":
הרי זה מקרא מסורס. פירוש, כאילו כתב "וימלא כבוד ה'" באחרונה, וכל הפסוקים (כב, כג) "כי כל האנשים אם יראו את הארץ" לפני זה, ואחר כך "וימלא כבוד ה' את כל הארץ", שלא ימותו בפעם אחת, כמו שמפרש. ונראה שטעות נפל בספרים, וכך יש להיות הגירסא; "חי אני" 'לשון שבועה הוא, כשם שאני חי כך אקיים להם, וכבודי ימלא את כל הארץ, כי כל האנשים אם יראו את כבודי, **הרי זה מקרא מסורס** וכו". וכך הגירסא בספר הרמב"ן. אבל הגירסא שבספרים שלנו; 'כשם שאני חי וכבודי ימלא את

כל הארץ, כך אקיים להם'. ומשמע דמה שהוא אומר 'וכבודי ימלא את כל הארץ' הוא מן השבועה שנשבע בחייו וכבודו, שהוא ימלא כל הארץ. ולפי זה אין צריך לומר שהכתוב הוא מסורס, אלא כסדר. לכך נראה שהנוסחא טעות היא:

ויש לתרץ הגירסא, שרש"י לא אמר שפירוש הכתוב "וימלא כבודי את כל הארץ" אתא לשבועה כאילו נשבע בחייו ובכבודו, דאם כן הוי למכתב 'וכבודי מלא כל הארץ', אבל מדכתיב "וימלא כבודי את כל הארץ", לא אתא רק לומר שכבודו ימלא במה שלא ימית אותם פתאום, כמו שמפרש רש"י אחר כך. רק שבא לתרץ מה שלא נכתב הכתוב כסדר, דהוי למכתב "וימלא כבוד ה'" באחרונה, אלא שגם השבועה עליו קאי, כשם שאני חי וכבודי מלא את כל הארץ – כך אקיים להם. והמקרא לא להכי אתא, דאם כן הוי למכתב 'וכבודי מלא כל הארץ', כדפרישית:

פסוק כב

וינסו כמשמעו. פירש רש"י שהיו מנסין להקדוש ברוך הוא אם יכול לעשות בקשתם, ולא היו מאמינים בהקדוש ברוך הוא. ולאפוקי מן המפרשים (חזקוני, בכור שור) שמפרשים אותו לשון כעס, כמו "והנם זועפים" (בראשית מ, ו), שמתורגם (שם) 'נסיסין'. ולפיכך פירש כמשמעו, כי שפיר נוכל לפרש נסיון, כי הבלתי מאמין הוא מנסה להקדוש ברוך הוא אם יכול לעשות בקשתו. ובערכין (טו.) מפרש רש"י לשון אחד שהוא לשון כעס בשם יש מפרשים, אבל דעתו בכאן שהוא כמשמעו, לשון נסיון:

פסוק כג

אם יראו לא יראו. דודאי לא יראוהו, ואין כאן ספק:

פסוק כד

רוח אחרת שתי רוחות. כלומר, שאין פירושו רוח אחרת ממה שהיה למרגלים, דהוי משמע שהיה למרגלים רוח אחרת, שזה אין לומר, דאפילו פה אחר היה להם גם כן, שהם גינו את הארץ וכלב שיבח את הארץ, וזה לא נקרא "רוח אחרת", דמשמע רוח אחרת בקרבו. אלא כך פירושו, שהיה רוח אחרת בכלב – ממה שהיה נראה רוחו ממה שדבר בפיו, כי מי שהיה שומע כלב מדבר היה סובר שרוחו אשר בקרבו גם כן מסכים עם המרגלים, ולגנות את הארץ, ואינו כן, כי רוח אחרת היתה בו, לא כמו הרוח שהבינו מפיו:

והוא מקרא קצר. שחסר 'לב', כי לא יתכן לשון מלוי בלא לב, ולפיכך חסר כאן 'וימלא את לבו':

חברון תנתן לו. דאם לא כן, "אשר בא שמה" למה לי, הלא הכתוב מדבר בארץ, שכתב לפני זה (פסוק כג) "אם יראו את הארץ", ולא הוי צריך למכתב "אשר בא שמה", אלא אינו מדבר בכל הארץ, אלא בחברון בלבד, שבא כלב שמה – תנתן לו. וכך פירושו; "והבאתי אל הארץ", ואיזה חלק מן הארץ – "אשר בא שמה", היינו חברון. ומדאמר שיביא אותו אל חברון, בודאי רצה לומר שיביא אותו שם ויתן לו, דאם לא כן הרי לכל הארץ הביא, ולמה זכר חברון:

פסוק כה

אם תלכו שם. כלומר, מה שכתוב כאן "והעמלקי והכנעני", ואין זה מקומו, [אלא] לומר שכך אמר להם; שלא תלכו לארץ, '**אם תלכו שם** יהרגו אתכם' העמלקי והכנעני. ומה שהוצרך לפרש 'אם תלכו לשם', ולא כפשוטו שלא תעמדו כאן, דהשתא הוי כפשוטו הכתוב אשר אחריו "מחר פנו וסעו לכם דרך המדבר וגו'", שילכו לאחוריהם, מפני שאם לא ילכו לשם – למה יהרגו אותם. ואם העמלקי והכנעני רודפים אחריהם, אף על גב שהם יסעו דרך המדבר, יוכלו לרדוף אחריהם גם כן. ועוד, דלמה ימסור הקדוש ברוך הוא אותם ביד העמלקי, כיון שאין עוברים פי ה' לכנוס לארץ. אלא על כרחך לא היו יראים מפני העמלקי אלא אם היו הולכים אליהם והיו עוברים פי ה', שהיה אומר להם שלא יעלו לארץ. אבל כאשר עומדים במקומם, לא היו יראים, שכבר מחל להם הקדוש ברוך הוא. ומה שהוצרך לומר להם "פנו וסעו" 'לאחוריכם', לא בשביל שלא יהרגו אותם, אלא גזרת הכתוב היה להם שיסעו לאחוריהם, להראות להם שלא יכנסו עוד לארץ, ולפיכך אמר להם שישובו לאחוריהם:

פנו לאחוריכם. רצה לומר, שאינו דבק בטעם "פנו וסעו דרך המדבר ים סוף", דלא שייך לומר "פנו לכם דרך המדבר", ולא יתכן לומר רק **פנו לאחוריכם** וסעו דרך המדבר:

פסוק כז

אלו המרגלים. דבמרגלים דיבר הכתוב, שהרי כתיב "אשר המה מלינים עלי", והמרגלים היו מלינים עליו את העדה. ובעדה שייך 'מתלוננים', לא מלינים, כי הגורם שאחד מתלונן הוא הנקרא 'מלין', ואותו שמתלונן נקרא 'מתלונן':

אשר המה מלינים את ישראל עלי. כלומר, הכתוב במרגלים מדבר, שהיו גורמים התלונה לישראל. דבישראל לא שייך לומר "מלינים" אלא 'מתלוננים', כיון שהם בעצמם מתלוננים. אבל במי שהוא גורם התלונה – יאמר עליהם "מלינים". וכן פירש רש"י בפרשת בשלח (שמות טז, ז). ולפיכך צריך לפרש [כך] "מלינים", דהא במרגלים – שהיו גורמים התלונה לישראל – מדבר:

פסוק כח

לשון שבועה הוא אם לא כן אעשה איני חי. כלומר, הא דכתיב "חי אני אם לא כן אעשה", דמשמע אני חי אם לא כן אעשה, שזהו היפך כוונת הכתוב, אלא אדרבה פירושו, 'אם לא כן אעשה איני חי'. ומה שכתב "חי אני אם לא כן אעשה", ולא כתב 'איני חי אם לא כן אעשה', ד"חי אני" הוא השבועה שנשבע בחייו, ואם לא היה אומר "חי אני" לא היה כאן שבועה כלל, שצריך להיות נשבע בשם (שבועות לה.). ואילו אמר 'איני חי אם לא אעשה זאת', לא היה כאן שבועה בדבר כלל. ולפיכך "חי אני" הוא השבועה. והשבועה הוא כך; "חי אני", רוצה לומר חיי תלוים בזה, כי חיי חס ושלום בטלו אם לא כן אעשה. וזה שפירש רש"י שהוא לשון שבועה, פירוש ולכך כתיב "חי אני", שהנשבע יאמר "חי אני" דרך שבועה:

פסוק לב

לפי שדיבר על הבנים. פירוש, הא דכתיב "ופגריכם אתם", ולא כתב 'ופגריכם יפלו במדבר', אלא מפני שדיבר על הבנים שיכנסו לארץ (פסוק לא), אמר "ופגריכם אתם", כלומר לא אתם כמו הבנים שיכנסו לארץ, אלא אתם תמותו:

פסוק לג

ארבעים שנה וכו'. אף על גב דמה שנגזר עליהם ארבעים שנה מפני ארבעים יום שתרו הארץ, "יום לשנה יום לשנה" (פסוק לד), מכל מקום הקדוש ברוך הוא קיצר להם הדרך, כמו שכתב רש"י למעלה (יג, כה) , אלמלא טעם זה היה הדרך מתקצר יותר, אלא שאם היה מתקצר יותר לא היו מגיעים אותם של כ' שנה לס' שנה, לכך לא קיצר הדרך יותר:

פסוק לד

שהניאותם את לבבם. לא שהקדוש ברוך הוא סר, אלא מה שאתם סרתם מאחרי ה' יקרא זה "תנואתי", והסרה מאתו יקרא הסרה של הקדוש ברוך הוא, כלומר שהם סרו מאתו:

פסוק לו

כששבו מתור הארץ. אבל אין פירושו שעתה חזרו להרעים שנית, דזה אינו, כיון שכבר הלינו עליו כל העדה (פסוק כז), והיו מלינים על משה ועל אהרן (פסוק ב), מה רצו עתה יותר לעשות, אלא פירושו **כששבו מתור הארץ** היו מלינים. ונכתב זה כאן לסמוך אליו "וימותו" (פסוק לז), לפי שהיו מלינים עליו כל העדה, והיו מוציאים דבה – מתו:

פסוק לז

במגפה. הידועה, במיתה ההגונה להם:

היו יוצאים תולעים מלשונם כו'. נראה לי כי פירוש ענין זה, דאמרינן בפרק עגלה ערופה (סוטה מה ע"ב) מטבורו של אדם נוצר [האדם], ומשלח שרשו אילך ואילך. נמצא כי הטבור הוא באדם כמו שורש האילן, כמו ששורש משלח פארותיו אילך ואילך, כך טבור האדם משלח שרשיו אילך ואילך. וזהו שנאמר (דברים כ, יט) "כי האדם עץ השדה", נמשל האדם לעץ השדה. ותמצא כי הדבור נקרא 'פרי', שהרי נקרא "ניב שפתים" (ישעיה נז, יט), כמו שיקרא התבואה "תנובת שדה" (יחזקאל לו, ל), וכן "פי חכם ינוב חכמה" (ר' משלי י, לא). וכבר כתב זה הרד"ק (ספר השורשים) בשורש נוב:

והנה העיקר בכל אילן משתרבב עד תכלית האילן, אז הוא מוציא הפרי, ועד שם משתרבב. וכל חלק שבאילן יש לו שרבוב מה, חוץ מן תכלית האילן שמוציא הפרי, אין לדבר זה שרבוב כלל. ומזה תלמד כי אין ראוי ללשון, שהוא מוציא פרי האדם, שיהיה לו שרבוב לשון, כי דבר זה ראוי לעיקר שהוא משלח שרשיו, ומשתרבב. וכאשר המרגלים "שתו בשמים פיהם" (תהלים עג, ט) , והיו משרבבים לשונם בתכלית, עד שעשו מן הלשון עיקר, שאל העיקר ראוי השרבוב. לכך היה משתרבב לשונם עד הטבור, כי תכלית שרבוב העיקר מן הטבור עד הלשון, כי הטבור הוא שורש, והלשון הוא התכלית. וכאשר שרבבו לשונם, כאילו הלשון שורש, לכך נשתרבב לשונם עד הטבור גם כן, כי זהו שיעור שהוא מתגדל ומשתרבב. והיו תולעים יוצאים מלשונם כמו דבר שאין לו שורש, שהפרי כל זמן שהוא באילן ועומד בשרשו אינו נתלע, אבל אם אין לו שורש – מקבל מיד תולעים. ולכך תולעים היו יוצאים מלשונם, כי הלשון שלהם – שהוא הפרי – אין לו עיקר, שהרי עשו ממנה עיקר, ונכרת מן העיקר שיש לכל לשון. והיו נכנסים בטבור, כי אחר שעשו מן הלשון שורש, אין הטבור שורש. ולכך מן הלשון היו יוצאים תולעים, כמו דבר שאין לו שורש, והיו נכנסים בטבור. כלל הדבר, כאשר קיים השורש – אין מקבל תולעים, והפרי גם כן קיים. נהפך הדבר, לשום ראש האילן למטה, לעשות ממנו שורש, הרי מקבל תולעים, וגם השורש נפסד, ובאים בתוכו תולעים:

פסוק מא

זו שאתם עושים לא תצלח. פירוש, "היא" לשון נקבה מוסב על הפעולה, כלומר הפעולה שאתם עושים לא תצלח בידכם, והפעולה לשון נקבה (כ"ה בראב"ם):

פסוק מג

כלומר כי זאת תבא לכם. רצה לומר, שאין הפירוש של "כי על כן" כמו 'לפיכך' כמשמעו, שאם כן היה פירושו לפיכך שבתם מאחרי ה' שתבא לכם זאת, וזה אינו, שלא עברו פי ה' כדי שתבא להם הצרה, אלא פירושו כמו 'על אשר', ורוצה לומר שהצרה הזאת תבא

עליכם על אשר שבתם מאחרי ה'. וכן פירש בפרשת וירא (רש"י בראשית יח, ה) "על כן עברתם על עבדכם":

פסוק מה

שם המקום על שם המאורע. לא שתהיה נקרא שם המקום בשם העצם שלו "חרמה", שאם כן לא היה בא כאן ה"א הידיעה לומר "החרמה", שלא בא ה"א הידיעה על שם העצם לומר 'החברונה', 'הירושלימה', אלא על שם התואר יבוא הידיעה, כמו שיבוא ה"א הידיעה על 'חכם', 'צדיק', 'רשע'. וכאן גם כן הוא שם התואר, לפי ששונאי ישראל החרימם שם האויב:

פרק טו

פסוק ג

נחת רוח לפני. לא שיהיה הקדוש ברוך הוא נהנה מן הריח, שהרי "אם ארעב לא אומר לך" (תהלים נ, יב) :

או שתעשו האשה חובה במועדיכם. פירוש, אין רצה לומר "ועשיתם אשה עולה או זבח", והעולה או זבח תעשו בנדר או בנדבה, או במועדיכם תעשו עולה או זבח, דלא מצאנו זבח במועדיכם חובת היום, דאי שלמי שמחה או חגיגה, אין זה נקרא "במועדיכם", דמשמע חובת היום, שלא היו שלמים של ציבור – רק שתי כבשי עצרת היו שלמי צבור (ויקרא כג, יט), ולא שייך בזה "במועדיכם" לשון רבים. גם לא היה להם המנחה והנסכים הכתובים כאן. אלא על כרחך "במועדיכם" מחובר אל "ועשיתם אשה", כאילו אמר או תעשו אשה במועדיכם, והוא קרבן עולה. ומה שאמר 'חובה במועדיכם', ליתן הפרש בין "מועדיכם" ובין "נדר ונדבה". ומפני שהוקשה לו, והיכן משמע בלשון "או במועדיכם" שרצה לומר קרבן חובה, על זה אמר 'שחייבתי אתכם וכו", רצה לומר שחייב הכתוב במקום אחר (להלן פרקים כח, כט):

פסוק ד

תקריבו מנחה ונסכים. פירוש, שאין "והקריב המקריב" ענין בפני עצמו, ורצה לומר כשירצה המקריב להקריב מנחה, כמו "ועשיתם אשה" הכתוב לפניו (פסוק ג) , זה אינו, רק אדלעיל קאי, שאם יעשו עולה או זבח או במועדיכם – תקריבו לכל בהמה מנחה ונסכים, ולקבוע חובה אתא לכל המקריב זבח. ומפני שהכתוב קאי למעלה אקרא של "ועשיתם עולה", שהוא נזכר בלשון רבים, כתב נמי בלשון רבים '**תקריבו מנחה ונסכים**', ולא כתב בלשון יחיד 'יקריב מנחה ונסכים' (כ"ה ברא"ם):

והיין לספלים. ספל היה בראש המזבח שבו היה מנסך היין (סוכה מח ע"ב), ונקב היה בספל, ויורד היין דרך נקב המזבח אל תחת המזבח, לנקבים שהם לתחת המזבח עמוקים מאד. ולא היה מנסך היין על האש (רש"י פסוק י):

פסוק ה

על כל האמור למעלה מוסב. ואינו מוסב על הנסכים בלבד כמו משמעות הכתוב, דאנסכים קאי, אבל המנחה הנזכר בכתוב משמע לכולם בשוה, רצה לומר לפר ולאיל ולכבש, דזה אינו, שהרי אין מנחת האיל והפר שוה; שמנחת איל שני עשרונים (פסוק ו), והפר שלשה עשרונים (פסוק ט), אלא "לכבש האחד" קאי גם כן אמנחה:

פסוק ו

ואם לאיל. דהא איל אינו כמו כבש עד שיאמר "או לאיל", ואינם שוים לא במנחה ולא בנסכים, אלא "או" הוא במקום 'אם':

לרבות הפלגס. פירוש, 'כבש' נקרא כל שנתו, דהיינו שנים עשר חדש, ומי"ב חדש עד שלשה עשר חדשים ויום אחד נקרא 'פלגס', ומכאן ואילך 'איל' (פרה פ"א מ"ג). ו'פלגס' כתב הרמב"ן שהוא מלה מורכבת יווני, ופירוש אין לה גדר. כלומר, אין לזה לא גדר האיל ולא גדר הכבש. ובכל מקום שהצריכה התורה להביא איל לקרבן, אם הביא פלגס לא יצא (שם). וכן במקום שצריך להביא כבש, אם הביא פלגס לא יצא (שם). אפילו הכי אם הביא פלגס בנדבה, וצריך להביא נסכים, רבתה תורה בלשון "או לאיל" שיביא לו נסכי איל. והשתא אתי שפיר (כ)שמרבינן פלגס בלשון "או לאיל", וכאילו כתב לפני זה שפלגס יביא למנחה שני עשרונים ושני שלישית ההין לנסכים, וקאמר "או לאיל תעשה" גם כן כך, כמו לפלגס:

פסוק יא

כבש ושה קרויים תוך שנתן. פירוש, אל יקשה לך דלעיל אמר (ר' פסוק ה) "ויין לנסך רביעית ההין לכבש האחד", וכאן אמר "לשה בכבשים או בעזים", פתח בכבש (שם) וסיים בשה (כאן), ומתרץ דשניהם שוים, דתוך שנתם קרוים 'שה':

פסוק יב

כמספר אשר תעשו כמספר הבהמות כו'. רצה לומר, שאין פירוש הכתוב 'כמספר הנסכים אשר תעשו', ויהיה פירוש הכתוב שאם רצו להביא עשר מנחות לכבש או לאיל או לפר ככה תעשו, שיהיו כל הנסכים של כבש רביעית ההין, ושל איל שלישית הין, ושל פר חצי הין. והיה משמע שמותר להוסיף על הנסכים לעשות לכבש ג' נסכים או יותר, וכן לשאר, וזה אינו, שהכתוב אומר "ככה תעשו", ולא יותר ולא פחות (סיפרי

כאן). אלא פירוש "כמספר אשר תעשו", שאם הרבה קרבנות – צריך להביא לכל אחד ואחד מנחה ונסך. ושלא תפרש שאם מביא הרבה קרבנות מביא מנחה ונסך לאחד מהם בלבד, וזה פירוש "תעשה לאחד", רוצה לומר לאחד מהם בלבד, ולא לשאר קרבנות, הוצרך לפרש לכל אחד ואחד, שהרי כתיב אחריו "כמספרם", שפירושו כמספר כולם תעשו, ולא לאחד מהם:

פסוק יח

וכיון שמפרש באחד מהם וכו'. דכתיב (דברים יז, יד) "וירשתה וישבתה בה":

אבל זו נאמר בבואכם. דלשון "בבואכם" משמע בשעת ביאה:

פסוק כ

כשתלושו כדי עריסותיכם. דאם לא כן, "עריסותיכם" למה לי, הוי ליה למכתב 'ראשית עריסה', אלא כשיעור עריסותיכם עכשו במדבר:

אבל חכמים נתנו בה שיעור. פירוש, אל יקשה לך מה שאמרתי שאין לה שיעור, ותנן במסכת חלה (פ"ב מ"ז) שיש לה שיעור, היינו שחכמים נתנו בה שיעור, אבל מדין תורה אין לה שיעור:

פסוק כא

מקצתה ולא כולה. ואם תאמר, ואכתי יש לומר כי הראשונה שבעיסות יש להפריש מקצתה, והשאר כולם פטורים, כי "מראשית עריסותיכם" רצה לומר ראשונה שבעיסות תתנו מקצתה, ואין זה קשיא, דלכך כתב (פסוק כ) "ראשית עריסותיכם", כדי להקשות קראי אהדדי; כתיב "ראשית עריסותיכם", דמשמע כולה, וכתיב "מראשית", דמשמע מקצתה, אלא על כרחך האי "ראשית עריסותיכם" אינו רוצה לומר ראשונה שבעיסות, אלא פירושו ראשית העיסה – קודם שתאכלו ממנו – תתנו תרומה. וכן פירוש "[מ]ראשית עריסותיכם" – קודם שתאכלו ממנה – תתנו תרומה. והשתא לא קשיא קראי אהדדי, דהאי "ראשית עריסותיכם" דכתיב בקרא אין פירושו שיתנו העיסה, אלא קודם שתאכלו ממנה – יתנו תרומה לה' מקצתה. ומהשתא נמי לא יקשה לך שמא ראשונה שבעיסה קאמר, דהא אין פירוש "ראשית עריסותיכם" ראשית העיסה, אלא ראשית קודם שתאכלו תתנו תרומה, ולא אייריי בעיסה ראשונה. וכן "מראשית עריסותיכם", מראשית העיסה, קודם שתאכלו, יפרישו מקצתה:

ועיין לקמן בפרשת תבא (דברים פכ"ו אות ב) למה דרשינן כאן "מראשית" 'מקצתה ולא כולה', ולקמן בפרשת תבא (דברים כו, ב) דרשינן ["מראשית"] שאין כל המינין חייבים

בביכורים, ולא דרשינן שלא יעשה כל האילן בכורים, כמו שדרשו כאן שלא יעשה כל העיסה חלה:

נאמר תתנו שיהא בה כדי נתינה. אף על גב דרש"י פירש למעלה (פסוק כ) שאין לה שיעור, יש לפרש דהכא למצוה הוא דקאמר, אבל בודאי שם חלה חל עליה אפילו נתן לו פחות מכדי שיעור נתינה. ובכל מקום דכתיב "ונתן" לא דרשו רז"ל שיהא שיעור נתינה, חוץ מכאן, לפי ששם בכל מקום מורה הנתינה שיתן לאותו שיש לו ליתן, כמו גבי גט, דכתיב (דברים כד, ג) "ונתן", ואין צריך שיהא בו נתינה, מפני שאמר שצריך ליתן הגט לאשה. אבל הכא דכתיב "תתנו לה' תרומה", ואין זה אלא הרמה, שלא היו נותנין לה', אלא הרמה לשם. ושני בלישנא לכתוב "תתנו", לומר שיהא בו שיעור נתינה. והא דכתיב אצל תרומה גדולה (ר' להלן יח, יב) "כל חלב יצהר וכל חלב תירוש ודגן ראשיתם אשר יתנו לה' תרומה", התם כתיב "אשר יתנו", ובא להגיד שאם נתן יותר מכדי נתינה הוא גם כן לכהן, ולא תאמר שאין לכהן רק כדי חיובו, דהיינו חטה אחת (חולין קלז ע"ב), ולא יותר מכדי חיובו, שהרי לא צריך להפריש יותר, לכך כתיב "כל אשר יתנו" – אפילו כדי נתינה – הוא לכהן, אבל אינו מחויב להפריש כדי נתינה. אבל בכאן כתיב "תתנו", שמחויב לתת כדי נתינה. והרא"ם פירש דהוי (כאן) אסמכתא, כיון דמצאנו גבי גט "ונתן", וכן גבי תרומה גדולה[36]. ואין זה נכון, כי חילוק מבואר הוא, דכאן כתיב "תתנו לה'" כדלעיל:

פסוק כב

לידון בפר לעולה ושעיר לחטאת. ובשאר עבירות פר לחטאת בלבד (ויקרא ד, יד). ואם תאמר, ונילף עבודה זרה מן שאר עבירות לחייבו בפר לחטאת, דמה שאר עבירות שאינם בפר לעולה – ישנן בפר לחטאת (שם), עבודה זרה שישנו בפר לעולה – אינו דין שיהא בפר לחטאת, ומתרץ בספרי (פסוק כד) דכתיב (שם) "ועשו פר בן בקר אחד לעולה", פירוש "אחד לעולה" ולא לחטאת, מדלא כתיב 'ועשו פר לעולה':

תלמוד לומר את כל המצות וכו'. ואם תאמר, דילמא בשגגת כל המצות הכתוב מדבר, ששגג ועבר כל המצות ביחד. זה אינו, דעל כרחך בעבירה אחת הכתוב מדבר, דכתיב (פסוק כד) "ואם מעיני העדה נעשתה לשגגה", משמע עשיית עבירה אחת, ולא עבירות הרבה. ובשאר עבירות שבתורה ליכא לאוקמי, מדכתיב "את כל מצות ה'", אלא פירושו אחת מן המצות שהם ככל המצות, וזו עבודה זרה, שהמודה בעבודה זרה וכו' (כ"ה בראב"ם) :

ואם תאמר, למה הוצרך למכתב "וכי תשגו ולא תעשו כל המצות וגו'", ולא כתב 'וכי

תשגו ותעבדו אלקי נכר". ויש לומר, דהכתוב בא להגיד לך טעם שיצא שוגג זה משאר חטאים לידון בפר לעולה ושעיר לחטאת, ואף על גב דעבודה זרה חמורה מכל שאר עבירות, אין לחלק, כיון שבשגגה עשו, לכך אין לחלק ביניהם, דכל עבירות שיש עליהם כרת, אף על גב שהאחת חמורה מהאחרת, כולם הושוו בחטאת (כריתות ב.) , ועל זה כתב לך "וכי תשגו ולא תעשו כל המצות", דעבודה זרה מחולקת מכל שאר חטאים, שהעובר עבירה זאת כאילו עובר כל התורה, שלא תמצא [כן] בשאר עבירות, והרי עבודה זרה היא חטא אחר. והשתא לא יקשה למה מחולק חטא זה מחטא אחר, שאין חילוק בין חטא זה לשאר חטאים בחומר העונש בלבד, רק שהחילוק שביניהם גם כן שזאת החטא שכל המצות תלוים בה, וכמו שחילקה התורה בין חטא שיש בה כרת – שחייב עליה חטאת (שם), לחטא שאין בה כרת – שאין חייב עליו קרבן, הכי נמי חילקה התורה בין חטא שבה תלוים כל החטאים, לחטא שאין תלוים בה כל החטאים:

פורק עול. פירש רש"י (כריתות ז.) עול המצות. ו'מגלה פנים בתורה' – דורש באגדות של דופי, כמו מנשה שאמר לא היה למשה לכתוב (בראשית לו, כב) "ואחות לוטן תמנע" (סנהדרין צט ע"ב) . ומה שזכר אלו ג' דברים דוקא, דע כי האדם הוא דבק בשם יתברך, ודבקתו הוא על ידי שלשה דברים; האחד, על ידי הקב"ה, שהוא אלוה לו. ועל ידי האדם שהוא עבדו, כי אלהותו נקרא על האדם. וכמו שאלהותו נקרא על האדם, כן האדם העובד לו, נכנס תחת רשותו. וכל דבר שהוא דבק בדבר, אי אפשר רק על ידי דבר אמצעי ביניהם, הוא המחבר הדברים, וזה ידוע. והנה **פורק עול** אומר שאין אלהותו על האדם. ומפר ברית, זה מפני שהוא אומר שאין לו חבור אליו מצד המקבל, והוא האדם, כי הברית הוא חותמו של האדם שהוא עבד לו, והוא מצד המקבל. והחבור שהוא אל אדם עם בוראו היא התורה, שהיא אמצעי בין האדם לבוראו. נמצא מי שהוא מכחש בכל המצות, ומסלק החבור לגמרי, שהוא מכחיש באדון שהוא אדון, ומכחיש בעבד שהוא עבד, וזהו מיפר ברית. וגם אומר שאין תורה, שהיא האמצעי. וכן העובד עבודה זרה הוא יוצא מכולם, כי מאחר שעובד לאלוה אחר – יוצא מרשותו לגמרי, והוא חסר כל אלו ג' דברים. כי כלל אלו ג' דברים; שהוא כופר באלוקים, שהוא עילה, וזה **פורק עול** מן העילה. ומכחיש בעלול, שהוא האדם, אשר הוא עלול, ואומר שאין כאן עלול שיהיה לו עילה, הוא השם יתברך. וכופר גם כן בחבור אשר הוא בין העילה ובין העלול, והוא התורה, שהיא בעצמה חבור בין העילה ובין העלול:

אחת דיבר אלקים כו'. פירוש, מלשון זה מוכח כי י' דברות בלבד שמעו מפי הקב"ה, שנאמר (תהלים סב, יב) "אחת דיבר אלקים", שהוא יתברך בדבור אחד דיבר כל י'

דברות. ו"שתים שמענו" מן הדברות. ומה שכתב "אשר דבר ה' אל משה", אף על גב ששמעו כל ישראל, הדבור היה עם משה, לא שישראל שמעו. ולפיכך נאמרו הי' דברות בלשון יחיד, "אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך לא יהיה לך" (שמות כ, ב-ג) בלשון יחיד, [ד]כלפי משה היה מדבר. ועל כל ישראל היה מצוה. וזהו סנגוריא של משה (ר' שמות לב, יא) "למה יחרה אפך בעמך" (רש"י שמות כ, ב), כמו שהתבאר בפרשת יתרו:

פסוק כד

נעשתה לשגגה נעשית עבירה זו כו'. פירוש, שאין "לשגגה" קאי על הציבור העושים, שעשו בשגגה, כמו "נעשתה" – דהיינו הציבור שעשו, דהא הכתוב "מעיני העדה" מדבר, שהם סנהדרין (הוריות ה ע"ב). ועוד, דהוי למכתב 'נעשתה בשגגה', מאי "לשגגה", אלא פירושו ואם מעיני העדה נעשתה עבירה זו על ידי שוגג, שהורו בית דין על אחד מן העבירות שהיא מותרת, והצבור עשו. וזהו "נעשתה לשגגה", שהעבירה על ידי הצבור נעשתה לשגגת עיני העדה:

וזו עולה וכו'. פירוש, בכל מקום החטאת קודמת, וכאן העולה קודמת, ולפיכך 'חטאת' חסר כתיב, אחר שהעולה קודמת. ואם תאמר, ולמה היה דבר זה להקדים העולה קודם חטאת בקרבן עבודה זרה. ועוד, דמה שהחטאת קודם העולה – טעמא אית ביה, כדלעיל (רש"י ויקרא ה, ח) למה הדבר דומה, [לבא לרצות] למלך, שפרקליט קודמו ומלמד עליו זכות, ואחר כך נכנס הדורון, כך החטאת פרקליט לכפר עליו, ואחר כך העולה שהיא דורון. ואם כן, למה היה כאן העולה קודמת. ויש לומר, דעולה היא שבאה על הרהור הלב, כדכתיב (ר' איוב א, ה) "ויהי כי הקיפו ימי המשתה ויעל איוב עולת מספר כולם כי אמר איוב אולי חטאו בני וברכו אלקים בלבבם", שמע מינה שעולה מכפר על הרהור הלב. ובעבודה זרה, שהמחשבה הקב"ה מצרפה למעשה (קדושין מ.) , הרי העולה גם כן פרקליט כמו החטאת, שהרי המחשבה של עבודה זרה גם כן מעשה נחשב. ומפני שהמחשבה קודם למעשה, העולה של עבודה זרה קודם החטאת. אבל גבי שאר עברות, שאין הקב"ה מצרף המחשבה למעשה (שם) , העולה דורון הוא, ונכנס אחרון:

פסוק כה

זה האמור בפרשה כו'. פירוש, אף על גב דכתיב "והם הביאו את קרבנם אשה לה'", ומשמע שיביאו קרבנם זולת הקרבנות האמורים בפרשה, דהקרבנות האמורים בפרשה בודאי חייב להביאם, ולא הוצרך למכתב "והם הביאו וגו'", והוה אמינא דפירוש "קרבנם" שהם חייבים כבר זולת הקרבן שכתוב בפרשה – יביאו, וכן "חטאתם" שחייבים כבר יביאו, ואז מכפר להם, וזה אינו, דאם כן הוי למכתב 'והם יביאו קרבנם', דאכתי

לא שמענו שיביאו קרבנם וחטאתם שחייבים כבר. אלא הוא האמור בפרשה, והכתוב הזה מיותר, ודרשו בספרי "והם הביאו קרבנם", מנין שבט שעשו בהוראת בית דין ועשו שאר שבטים, מנין שהם מביאים על ידו, תלמוד לומר "והם הביאו את קרבנם ואת חטאתם וגו'":

פסוק כז

תחטא בשגגה בעבודה זרה. פירוש, אף על גב דכתיב סתם "ואם נפש אחת תחטא", מכל מקום "אחת" דומיא דרבים, דהא רבים בעבודה זרה כדלעיל (פסוקים כב-כו), אף "אחת" בעבודה זרה. ועוד מביא (רש"י) ראיה דלא איירי הכא בשאר חטאים, [ד]הא שאר חטאים מייתי כבשה (ויקרא ד, לב) או שעירה (ויקרא ד, כח) כמו שמפרש, וכאן כתיב שעירה בלבד. ואין לומר דהכא איירי בכל החטאים, אף בחטא שאין זדונה כרת, דאם כן יהיה חמור כשאין בו כרת מיש בו כרת, דהתם מייתי כשבה או שעירה, וכאן דווקא שעירה:

פסוק ל

עוד דרשו וכו'. כי לפירוש הראשון קשה, דלא הוי למכתב כלל "את ה' הוא מגדף", ובלאו הכי אני יודע חטאו, שהרי הוא פורק עול ומגלה פנים ומיפר ברית (רש"י פסוק כב), ולמה צריך למכתב "את ה' הוא מגדף", ומתרץ, שדרשו רז"ל מזה (כריתות ז ע"ב) 'מכאן למברך השם וכו', וכך פירוש הכתוב; "כי את ה' הוא מגדף", ולכך הוא חייב כרת, אף כל המחרף, והיינו מברך השם יתברך, הוא חייב כרת. ולא אתא קרא רק ללמוד על מי שמברך השם יתברך, שגם כן הוא בכרת:

פסוק לא

בזמן שעונה בה. דאם לא כן, 'עונה תשא' מיבעי ליה. והא דכתיב (ויקרא כ, יא-יג) "דמיהם בם", וליכא למדרש 'בזמן שדמיהם בם', לא קשה, דהתם בא הכתוב לומר דמיהם של חיוב מיתה בם, ואין לפרש כאן דעונו – רצה לומר העון שעושה – היא בו, פשיטא, כיון שכתב "כי דבר ה' בזה", יודע אני שעונו בה, דמיד שעושה העבירה עונו בה, וכי אפשר למצוא שיעשה העבירה ולא יהיה העון בה, אלא פירושו '**בזמן שעונה בה**':

פסוק לב

בגנותן של ישראל דיבר הכתוב. דאם לא כן, "ויהיו בני ישראל במדבר" למה לי, אלא לאשמועינן שמיד שבאו במדבר – בא זה בשבת שני וחלל את השבת. ואם תאמר, בשבת ראשונה היה, דודאי ראשונה לא היה, מדכתיב "וימצאו מקושש ביום השבת", ולא נקרא "יום השבת" אלא אם כבר שבתו בו, דעל כן נקרא "יום השבת" על שם שישראל שובתין

בו, ואי בשבת ראשונה היה, ועדיין לא שבתו בו, לא היה נקרא "יום השבת". ותדע לך, דבשבת ראשונה נאמר (שמות טז, כט) "אל יצא איש ממקומו [ביום השביעי] ", "ויהי ביום השביעי יצאו מן העם" (שם שם כז), "וישבתו ביום השביעי" (שם שם ל), מפני כי עדיין לא שבתו לא נקרא "יום השבת". ועוד, דבשבת הראשון כתיב (שם) "וישבתו ביום השביעי", אם כן כבר שבתו ולא חללו אותו, ואם כן על כרחך לא היה בשבת ראשונה שום חילול:

ואף על גב דכתיב שם (שם שם כז) "ויהי ביום השביעי יצאו מן העם ללקוט", משמע שחללו את השבת, ובפרק כל כתבי (שבת קיח ע"ב) אמרינן 'אלמלי שמרו ישראל שבת ראשונה לא שלטה בהם אומה ולשון', אם כן מוכח דשבת ראשונה נמי לא שמרו (קושית הרא"ם), נראה לומר דהא דקאמר 'אלמלי שמרו שבת ראשונה', לא איירי שעברו וחללו את השבת, דאם היו מחללין אותה היה משה רבינו עליו השלום דן אותם בסקילה, אלא על כרחך פירושו שלא שמרו אותה, ולא נקרא זה 'חילול' אלא כשיש כאן חיוב מיתה. ולפיכך אמר (רש"י כאן) 'ובא זה וחללה כדכתיב (שמות לא, יד) "מחלליה מות יומת"'. דאם לא כן יקשה לך, למה לא היה דן אותם משה רבינו עליו השלום – אותם שחללו שבת ראשונה, אלא שלא היה שם חיוב מיתה, דלא היה שם התראה, ואין כאן חלול אלא במזיד והתראה, כדכתיב "מחלליה מות יומת", ולפיכך אמר 'שבת שניה':

ואף על גב דבמרה אפקידו על שבת (שבת פז ע"ב), ומוכח מן המקרא דהיה קודם שבת זה ב' שבתות, כמו שכתבו התוספות בפרק רבי עקיבא (שם) , ואם כן היו יותר שומרים מן שבת אחת, דסבירא ליה כמאן דאמר בפרק רבי עקיבא (שם) אף על גב דאפקידו במרה על שבת – אתחומין לא אפקידו, ולכך לא נקרא 'שבת ראשונה', כיון דלא אפקידו אכל המצות. ואפילו למאן דאמר דאפקידו גם כן אתחומין, נראה, כיון דלא כתב בתורה שבת של מרה, רק "שם שם לו חוק ומשפט ושם נסהו" (שמות טו, כה), לא הוי זה בכלל תורה שנתן לישראל, כי לא היה זה רק כמו שאר המצות שנתן קודם שקבלו התורה, כמו שאר מצות בני נח. ובפרק ארבע מיתות (סנהדרין נו ע"ב) 'עשר מצות נצטוו ישראל במרה; שבע שקבלו עליהם בני נח, הוסיפו עליהן שבת ודינין וכבוד אב ואם', עד כאן. מדקאמר 'הוסיפו עליהן וכו", שמע מינה שענין המצות שנצטוו במרה משפטם כמו שבע מצות לבני נח, ולא נחשב זה מכלל שבת שכתב בתורה. והחילוק, שאין להם רק כללות ולא פרטות ודקדוקים, שלא נתנו להם רק הלכות שבת, ולא דקדוקיה ופרטותיה. ולפיכך לא נקרא 'שבת ראשון' רק כאשר כתב בתורה שבת, והוא שבת של פרשת המן (שמות טז, טו-כט), ואז ניתנו פרטותיה ודקדוקיה. ועיין לעיל בפרשת בשלח[101]:

פסוק לג

וימצאו שהתרו בו וכו'. כלומר, אף על גב שכתב (פסוק לב) "וימצאו", לא היה חיוב שלו בשביל שמצאו אותו, שהרי צריך לומר שאחר שמצאו אותו שהוצרכו להתרות בו, ושיעשה מלאכה אחר ההתראה, ולפיכך צריך לומר דודאי התרו בו, והיה מקושש אחר ההתראה. והא דכתיב "וימצאו", שלא תאמר שראוהו מרחוק ולא התרו בו, ולפיכך כתב "וימצאו", שהיו אצלו, ובא לומר שהתרו בו, ולא הניח מלעשות:

פסוק לד

לא היו יודעין באיזה מיתה. הקשה הרא"ם, אם כן **שלא היו יודעין באיזה מיתה**, היה להם לדון אותו בחנק, דסתם מיתה בחנק הוא (סנהדרין סוף נב ע"ב) , ולמה היו מסופקין. ותירץ הרא"ם, דשמא הוקש שבת לעבודה זרה, ומה עבודה זרה בסקילה (דברים יז, ה), אף שבת בסקילה. ואין זה נכון, דלא הוקש שבת לעבודה זרה, רק ששניהם שקולים ככל המצות (רש"י פסוק מא) , ואין ענין זה שיהיה מחלל שבת כעבודה זרה לענין מיתה. אבל לא קשיא מידי, דלא אמרינן סתם מיתה בחנק אלא מיתה הכתובה בתורה סתם אחר שנחתמה התורה, ועדיין לא היתה התורה נכתבה עד סוף ארבעים שנה, ולפיכך לא נוכל למילף שהוא בחנק, דשמא עדיין יתפרש בתורה שיהא מיתה אחרת, ואינה חנק. דטעמא מאי סתם מיתה בחנק – כיון דלא פירש, שמא עדיין יתפרש, שהרי לא נגמרה התורה עד סוף ארבעים שנה:

פסוק לה

רגום כמו הלוך וכן זכור וכן שמור. פירוש, לשון הוה, כך פירש הרא"ם. והקשה הרא"ם, דכאן לא יפול לשון הוה, שהרי אינו תמיד, בשלמא "זכור" (שמות כ, ח) ו"שמור" (דברים ה, יב), שפיר קאמר קרא שיש לכם לזכור את יום השבת, שהדבר שהוא הוה תמיד יאמר כן. אבל בכאן שהוא דבר שאינו תמיד, איך יפול עליו "רגום". והרא"ם פירש זה לטעמיה (לעיל ו, כג) , דסבר רש"י כי "זכור" וכן "שמור" הוא הוה תמיד, והוקשה לו כך. אבל אין הפירוש כן, רק רש"י (שמות כ, ח) בא לתרץ למה כתב "שמור", ולא כתב "שמור" השי"ן בשו"א, שהוא ציווי, ולפיכך צריך לומר שכתב כך שפירושו לזכור תמיד השבת, כמו שנתבאר למעלה. אבל כאן כיון דכתיב לפני זה "מות יומת", דמשמע לשון ציווי, אין צריך לכתוב עוד ציווי, ולפיכך לא פירש רש"י כאן מידי, רק שהוא כמו 'זכור ושמור'. ואפילו לפי דבריו לא קשיא מידי, דהכי נמי הוא הוה, [ד]בשעה שהוא עושה המעשה יש לו לרגום אבן אחר אבן עד שימות, וזהו נקרא "רגום". וכן "הלוך והכות את מואב" (ר' מ"ב ג, כד), שיש לילך ולהכות תמיד מכה אחר מכה, עד שיהיו נהרגים כלם:

פסוק לו

ורחוק מבית דין. אף על גב דכבר כתיב קרא במקלל שהיה רחוק מבית דין בית הסקילה, דכתיב אצלו (ר' ויקרא כד, יד) "הוציאו את המקלל", אין ללמוד ממקלל, דמקלל חמור עונשו, לכך יש להוציאו, אבל מחלל השבת – לא, לכך צריך למכתב בשבת. ואי כתב בשבת, הוה אמינא אדרבה, דוקא בשבת אמרה תורה שלא לסקול אותו במחנה, שאינו דומה מתבייש בתוך המחנה למתבייש חוץ למחנה, ואדרבה, קולא הוא לגביה להוציא אותו, אבל במקלל יש לדון אותו אף בתוך המחנה בכל מקום שירצה, לכך כתב במקלל נמי שיש להוציאו חוץ למחנה:

פסוק לט

שמנין גימטריא וכו'. אף על גב ש"ציצת" חסר, היינו שבתורה הוא חסר, ואין הגמטריא ניתן על שם התורה איך כתב בה, אלא שהגימטריא על פי השם של 'ציצית', והוא נקרא בשמו 'ציצית' בב' יודין. ואין אנו צריכין לומר יש אם (למסורת) [למקרא], [ד]אפילו יש אם (למקרא) [למסורת], דהכא שאני, שהדבר הוא בשמו שיקרא בו, והוא יקרא בשם 'ציצית' בשני יודין:

הרי תרי"ג. ומה שאמר ממנין הקשרים והציצית, הקשה הרמב"ן, שהרי כל זה הוא לפי מנהגנו עתה, שמן הדין אין לעשות חמשה קשרים, וגם ח' חוטין אין אנו צריכין, שהרי לפי בית הלל (מנחות מא ע"ב) שלשה חוטין בטלית. ונראה שאין זה קושיא, דודאי לפי התורה היה גם כן סימן שהרי יש תרי"ג, דהיינו 'ציצית' בגימטריא ת"ר, ובימיהם היו עושים י"ג חוליות, כמו שמפרש בפרק התכלת (מנחות לט.), והשתא הוי תרי"ג. אף על גב דקאמר התם ד'הפוחת לא יפחת מז' חוליות כנגד שבעה רקיעים, והמוסיף אל יוסיף מי"ג חוליות; נגד ז' רקיעים, ושש אוירים שביניהם', דהיינו י"ג, ומשמע שהוא יכול לפחות. יש לתרץ, דאחר שהוא עושה ז' רקיעים, ואין רקיע בלא אויר שביניהם, הוי תרי"ג. ויהיה לפי זה ההפרש שבין כריכה לכריכה נחשב לאחת נגד האויר, ויהיה י"ג גם כן, וסוף סוף התורה הקפידה שיעשה סימן בציצית שיהיה היכרא שעולה לתרי"ג. ולפיכך עתה הסימן בחוטין, דאנו עושין ח' חוטין כדברי בית שמאי, וה' קשרים, היינו תרי"ג. ואין נפקותא בזה רק שיהא סימן לתרי"ג, כדי שיזכור המצות. ומה שכתב רש"י ש'מנין גמטריא שלו וכו", הכי פירושו, היאך עושה סימן לכל תרי"ג מצות, ש'מנין גמטריא שלו וכו", והוא הדין בימים הראשונים עשו מספר גמטריא של תרי"ג באופן אחר, כדי שיעלה למספר תרי"ג, והכל אחד:

פסוק מא

נאמן ליפרע. שכל מקום שנאמר "אלקים" – הוא דיין:

על מנת כן פדיתי וכו'. דאם לא כן, הרי אין תלוי אלהותו על ישראל במה שפדאם ממצרים, דבין פדאם ובין לא פדאם הוא להם לאלקים, אלא שעל מנת כן הוצאתי אותם ממצרים, כדי שיקבלו מלכותי:

בין טפה של בכור וכו'. דווקא נקט זה לסימן, לפי שהרשעים אומרים שאין הקדוש ברוך הוא רואה בתחתונים, מפני שהם שפלים ומגונים בעיניו, ולפיכך יאמרו שאין הקדוש ברוך הוא משגיח בהם. ועוד אמרו קצת, כי הפרטים מפני שהם מתחדשים במקרה, ולא כמו הכללים שהם בעצם, אבל הפרטים מתחדשים במקרה, לכך אין הקדוש ברוך הוא מביט במקרה. ואין דבר פרטי יותר כמו הטפה האחת, אשר אינה חשובה. ואין דבר מאוס ושפל מן הזרע, והרי הוא מבחין בין טפה לטפה, לומר שאין נעלם מנגד עיניו:

ולא בעלת חמש. הרא"ם כתב דזה שלא כהלכה, דקיימא לן בעלת חמש חייבת בציצית. ואין זה נכון, דודאי הלכה הוא דבעלת חמש אינה חייבת בציצית חמש כנפות, ואינה חייבת – רק שיש בבעלת חמש ד' כנפות, כדאמרינן (זבחים יח ע"ב) 'מרבה אני בעלת חמש שיש בכללם ד", אבל חמש מפני עצמם אינם חייבים, כמו בעלת ג'. וזהו שאמר '**ולא בעלת חמש**' מצד עצמם, ורצה לומר עד שיהיה חייב לעשות ה' ציצית בחמשה כנפים, רק חייב ד' ציצית ותו לא:

כנגד שמנה יום ששהו ישראל משיצאו ממצרים וכו'. הקשה הרא"ם, דבפרשת בשלח (שמות יד, ה) כתב רש"י שהשירה אמרו ביום ז' [של פסח], לכך אנו קוראים את השירה ביום ז', וכאן פירש דהיתה השירה ביום ח'. ואין זה קשיא, דמן סוף היציאה עד יום ז' של פסח הוא ז' ימים, ומתחלת היציאה עד שאמרו שירה ח' ימים, דחשיב זמן התחלת היציאה מחצות י"ד, שאז יצא מרשות מצרים כיון ששחטו הפסח (שמות יב, ו), שהוא אלוקיהם, ולא היו רשאין לומר דבר להם, זה נקרא יציאה מרשותם. אף על גב דהליכה ממש – גמר יציאתם ממצרים – היה ביום ט"ו (להלן לג, ג). וראיה שהוציאם מרשות מצרים ביום י"ד, שהרי איסור חמץ מתחיל ביום ארבעה עשר מחצות ואילך (פסחים ד ע"ב), ואכילת מצה בליל חמשה עשר (שמות יב, יח) , אלא מפני שמתחיל היציאה מחצות יום ארבעה עשר:

פרק טז

פסוק א

ויקח קרח פרשה זו יפה נדרשת וכו'. מפני שקשה לו לשון "ויקח", שלא היה לו לכתוב כאן, ומתרץ 'פרשה זו יפה נדרשת וכו', ואגב דרשה דהתם נדרש לשון "ויקח", כמו שמפרש (רש"י) אחריו:

לקח עצמו לצד אחר להיות נחלק מתוך העדה וכו'. כלומר, שלכך קאמר לשון "ויקח", לפי שכל אשר חולק, לוקח עצמו לצד אחד להיות נחלק מן אשר חולק עליו, ושייך בזה לשון לקיחה. ואין להקשות, דאם כן בכל מחלוקות יהיה נאמר לשון 'לקיחה', ולא מצאנו זה הלשון אלא בכאן. יש לתרץ, דווקא כאן מפני שהיה קרח חולק על הכהונה, שהיא לכלל ישראל, וכל ישראל תלוים בכהונה, והחולק עליה הרי הוא יוצא מכלל ישראל, ולוקח עצמו לצד אחד מכל ישראל, שייך עליו לשון 'לקיחה'. אבל בשאר מחלוקת, שאין היחיד חולק על הכלל, לא שייך לשון זה, שהרי אם הוא חולק על היחיד – בזה אינו לוקח עצמו מן הכלל. והשתא יתורץ נמי, דמאי מלמדינו הכתוב בלשון 'לקיחה' הכתוב כאן שלקח עצמו לצד אחר, אלא להשמיענו שהיה נחלק מתוך כלל ישראל:

והרמב"ן הקשה על זה, דאין פירוש המדרש (תנחומא קרח ב) שלקח עצמו לצד אחד, רק כוונת המדרש שלקח עצה בלבו מה יעשה, כי הלקיחה יאמר על העצה ועל המחשבה וכו'. ואין דבריו נכונים בזה, שלפי דבריו לא הוי ליה לומר במדרש 'שלבו לוקחו', רק הוי ליה למימר 'אין "ויקח" אלא שלקח מחשבה'. אמנם גם פירוש רש"י שפירש כי לקח עצמו לצד אחד להיות נחלק משאר העדה – אין זה משמעות לשון "ויקח", שלא כתב זה בקרא:

אבל פירוש "ויקח" שחשב מחשבה מה לעצמו, ועל זה שייך "ויקח", [ד]במחשבה המיוחדת שהיה לו נלקח לצד אחד. והיינו דקאמר במדרש 'שלבו לוקחו', כי המחשבה המיוחדת שהיה לו בזה – המחשבה לקחה אותו, ולכך כתב "ויקח". וזהו שתרגם אונקלוס 'ואיתפליג', רצה לומר שהיה נחלק במחשבה מיוחדת שהיה לו. וכן "מה יקחך לבך" (איוב טו, יב), פירוש שהלב לוקח אותך לצד אחד במחשבה מיוחדת:

ותימה על רש"י, שהוא פירש "מה יקחך לבך" להפליגך משאר בני אדם, דמשמע שהוא מפרש הלקיחה היינו במחשבה המיוחדת שיש לו מופלג משאר בני אדם, וכך היה לפרש "ויקח קרח", שהיה לו מחשבה מיוחדת שאין לשאר בני אדם, ובזה נלקח הוא, ולמה צריך לפרש 'להיות נחלק מתוך העדה'. ואפשר לומר, כי גם "מה יקחך לבך" אין פירוש מה יקחך לבך להפליגך משאר בני אדם במחשבה, אבל "מה יקחך לבך"

עד שאתה נחלק משאר בני אדם במעשה. אבל אין הפירוש כך, והפירוש הנכון הוא פירושינו:

לקחם בדברים וכו'. ושייך בזה לקיחה, לפי שהמפתה את האדם לוקח אותו ברשותו לגמרי, לפי שהוא נשמע לו. לאפוקי אם אדם לוקח אדם אחר, אין זה לקיחה, לפי שעיקר האדם – שהוא נפש המשכלת – אינו ברשותו, ואינו ציית לו, אבל כאשר מפתה אותו בדברים, הרי הוא לוקח את האדם עצמו:

ולא הזכיר בן יעקב. ואם תאמר, והלא אין צריך לכתוב "בן יעקב", שבכל מקום אינו מזכיר היחוס רק עד השבט, ומכאן ואילך הוא ידוע בעצמו, ולמה יש לכתוב יותר. והרא"ם פירש, מפני שמצאנו כזה בהתיחסם על הדוכן (דה"י א, ו, כג) "בן ישראל", לפיכך קשה, דגם כן כאן הוי ליה למכתב 'בן ישראל'. וזה אינו, דאדרבה, שם קשה למה ליה להתיחס על הדוכן עד ישראל. ונראה לי, דהכא לא בא הכתוב ליחס את קרח לומר מי הוא ובן מי הוא, שכבר ידענו שהוא בן לוי, דכתיב (שמות ו, כא) "ובני יצהר קרח ונפג וזכרי", אלא על כרחך קרא אתא לאשמועינן מעלתם, שהם מגדולים ומחשובים. וכן אצל מאתים וחמשים איש הזכיר מעלתם, "נשיאי עדה קריאי מועד אנשי שם" (פסוק ב). וכיון דקרא לא אתא רק לספר חשיבותם ומעלתם, היה גם כן ליחס אותם עד יעקב, שהוא עיקר החשיבות. ואף על גב דבלאו הכי ידענו שקרח מן החשובים ומיוחסים, אפילו הכי הכתוב בא לספר בגנותו, לומר מאחר שהוא כל כך חשוב – לא היה לו להיות נמשך במחלוקת, ובא הכתוב לספר בגנותו, שעם כל החשיבות הזה – נמשך במחלוקת. ולפיכך קרא דהכא פירושו "ויקח קרח", אותו קרח שהיה מגדולים ומחשובים, נמשך במחלוקת. ולפיכך מן הדין היה גם כן ליחס אותו אחר יעקב, אלא שבקש רחמים:

ואם תאמר, אם גנאי הוא שיצא מן הצדיק זרע רשעים, אף על גב דלא כתב בפירוש – וכי לא ידענו שהיה בן יעקב. ויראה דודאי צדיק שמוליד רשע יש דבר פסולת בצדיק שממנו נולד הרשע, כי אין צדיק שלא יהיה בו דבר פסולת ויוצא הרשע ממנו. והתפלל יעקב שלא יהיה לו חלק ברשע, שלא יהיה שום פסולת ממנו אצל הרשע, אבל פסולת של רשע הזה לא קבל מיעקב, רק מן לוי. ולפיכך לא כתב "בן יעקב", שאין ליעקב חלק במחלוקתו. והשתא אתא שפיר טפי שאמרו שם (סנהדרין סוף קט ע"ב) "בסודם אל תבא נפשי" (בראשית מט, ו) אלו מרגלים, ופירש שם רש"י (סנהדרין קט ע"ב) 'דלא כתיב שם פלוני בן יעקב'. וקשה, הרי לא הזכיר שם כלל (לעיל יג, ד-טו) יותר מאביו, 'פלוני בן פלוני', ולמה יזכיר שם יעקב. וכן רש"י שפירש (בראשית מט, ו) "בסודם אל תבא נפשי" 'זהו מעשה זמרי שלא כתב שם בן יעקב', והיכן היה להזכיר 'בן יעקב', שהרי לא

הזכיר רק (להלן כה, יד) "זמרי בן סלוא" (קושיות הרא"ם), אבל הפירוש כמו שאמרנו, כי עיקר תפילתו היה שלא יהיה לו חלק בהם, כי הרשע נולד מפסולת שיש בצדיק, ובקש רחמים על הדבר שלא יהיה לו חלק בו:

ומה שפירש רש"י (בראשית מט, ו) "בסודם אל תבא נפשי" 'זה מעשה זמרי', ובגמרא (סנהדרין קט ע"ב) קאמר 'זה מעשה מרגלים' (קושית הרא"ם), מפני דסבירא ליה דאי אפשר לפרש מעשה מרגלים, דאם כן מאי ענין זה לשמעון ולוי, דמרגלים שייך לכל ישראל, אלא דבגמרא בא ליישב לשון "בסודם", דשייך במרגלים דוקא זה, דהיו להם עצה ביחד איך יוציאו דבה, ולא היה זה אצל מעשה זמרי. ומכל מקום לא היו המרגלים לבד, דאם כן מה ענינו אל שמעון ולוי, רק ששמעון היה לו שני דברים; האחד במעשה זמרי, והשני מעשה מרגלים. לכך כתב "בסודם אל תבא נפשי", כלומר כל עצתם שהיה להם – הן במעשה זמרי הן במעשה מרגלים – "אל תבא נפשי":

והיכן מיחסו וכו'. פירוש, מנא לן להקשות, שמא אף על גב שהוא מייחס את האדם למעלתו וחשיבותו – אינו מיחסו אחר ישראל, עד שאני מקשה שהיה לו לייחס אותו במקום הזה אחר יעקב, שהרי כשהוא מייחס אותו על הדוכן – מייחס אותו אחר ישראל (דה"י א, ו, כג), ועל כרחך היינו טעמא מפני שבא להחשיבו, ולכך מייחסו אחר ישראל, אם כן אי לאו תפילתו ראוי לייחסו בכאן עד יעקב:

ודתן ואבירם בשביל וכו'. פירוש, דהוי לכתוב 'ויקחו', לכלול כולם יחד – קרח ודתן ואבירם, ולומר 'ויקחו קרח דתן ואבירם', ומתרץ 'בשביל שהיה סמוך לקרח בחנייתו וכו", והשתא אתא שפיר, שלא עשה דתן ואבירם עיקר, שלא היה דתן ואבירם רק נמשך אחר קרח, וקרח עיקר. והוקשה לרש"י, דאם כן מה ראה קרח שהיה חולק על משה, בשלמא בלאו הכי, היינו אומרים שקרח רשע היה, ומשום רשעתו היה חולק על משה. אבל השתא קשה, דעדיין הוי לכתוב ולכלול אותם יחד, דאם בשביל שהיו נמשכין אחריו, דמה לי מסית מה לי מוסת, שניהם רשעים, דדברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין (סנהדרין כט.) . שראובן המפתה את שמעון לעבוד עבודה זרה, והולכים שניהם לעבוד עבודה זרה, שניהם שוים, ואין לחלק ביניהם. אלא 'מה ראה קרח, נתקנא על נשיאותו של אליצפן וכו", והשתא דהוי שפיר שעשה הכתוב קרח עיקר, לפי שעיקר המחלוקת בו היה נתלה, מה שנתקנא על נשיאותו של אליצפן, ולפיכך הוא עיקר, והמשיך אחריו דתן ואבירם. והשתא אין להקשות שיכלול את קרח ודתן ואבירם ביחד, שהרי סיבת המחלוקת היה דוקא בקרח, ולא בדתן ואבירם:

ומכל מקום עם טעם זה הוצרך לטעם הראשון – מפני שהיו דתן ואבירם שרויים אצל

קרח, ולא סגי בלא האי טעמא. שאם באנו לומר דטעמא של דתן ואבירם משום רשעתם, וטעם קרח שנתקנא על נשיאות אליצפן, עדיין קשה דלכתוב 'ויקחו', דהא אין קרח סבה למחלוקת דתן ואבירם, ואין דתן ואבירם סבה למחלוקת קרח, אבל השתא כשקרח נתקנא על נשיאות אליצפן – היה הוא העיקר, ודתן ואבירם נשתתפו עמו בשביל שהיו שרוים בסמוכים להם, שייך שפיר "ויקח וכו'":

על נשיאותו של אליצפן. אף על גב דלא היו חולקים **על נשיאותו של אליצפן**, רק על הכהונה (רש"י ד"ה ויקח), היינו טעמא, שאילו היו חולקין **על נשיאותו של אליצפן** היו ישראל אומרים לכבודו עשה קרח זה, ולא היו ישראל נמשכין אחריו. לפיכך היו חולקים על כל דברי משה רבינו עליו השלום, ועל הכהונה בכלל, והיינו דסיים 'הריני חולק ומבטל את דבריו', כלומר אבטל את כל דבריו:

רובן משבט ראובן. דאם לא כן, למה חלקו הם ונכנסו עם קרח במחלוקתו, אלא שהיו משבט ראובן, והיו שרויים אצלו, כדאמרינן לעיל:

והלבישן טליתות שכולן תכלת. מסמיכות המקראות דרשינן (תנחומא קרח ב), שסמוכים פרשה זו לפרשת ציצית (לעיל טו, לז-מא). ואם תאמר, ולשאול כך בלא שילביש אותם. יש לתרץ, כדי שיראו ישראל חדוש, מאתיים וחמישים אנשים מלובשים בתכלת, וידעו הכל אשר חלק על משה. ואם לא היה רק בשאלה בלבד, אחד היה יודע המחלוקת שנחלק עליו, ועשרה לא היו יודעים:

התחילו לשחק. ואם תאמר, וקרח מה היה סבור, אם טלית של תכלת פטורה מן הציצית – שמא משה גם כן ישיב שהיא פטורה, ואין כאן מקום למחלוקת שלהם. ואם היה סובר קרח שהיא חייבת, ואם כן מנא לן להם סברא זאת, [ד]אם יש סברא לחייב – אם כן שמא משה ישיב גם כן הסברא, ולא יהיה להם מקום לחלוק. ודוחק לומר שכבר שמעו ממשה שהיא (פטורה) [חייבת], ובאו לחלוק על משה, שהרי היו שואלים אם היא חייבת או פטורה, ולא חלקו מיד. ויראה שלא היה קרח עיקר כוונתו על הטלית בלבד, אלא שהיה סבור שמשה ישיב שטלית שכולה תכלת פטורה, והיה רוצה להשיב אם כן אין צריכין אנו לכהן גדול, [ד]כמו שטלית שכולה תכלת פטורה מן הציצית, הכי נמי "כל העדה כולם קדושים" (פסוק ג), ואין אנו צריכין לכהן גדול:

ונראה לומר, שלגמרי היה קרח מדמה אותם יחד, לפי שראה קרח כי שני אחים, משה ואהרן, האחד מיוחד בעבודת המקום בעד כל ישראל, והוא הכהן גדול, והוא מיישר מעשיהם של ישראל בעבודת המעשה, שהם הקרבנות. ומשה רבינו הוא היה שומע מפי הקדוש ברוך הוא התורה והמצות, ומלמד אותם לישראל. סוף סוף אהרן ממונה

עיקרו על המעשה, ומשה על התלמוד. והיה קרח מביא זה ראיה שאין צריכין לשניהם, לא למעשה ולא לתלמוד. והביא ראיה מן טלית שכולה תכלת על אהרן, שהוא ממונה על המעשה, לפי שמצות ציצית גם כן נתנה לקיים כל המצות של הקדוש ברוך הוא, שנאמר (לעיל טו, לט) "וראיתם אותו וזכרתם את כל מצות ה' ועשיתם". ואמר קרח טלית שכולה תכלת פטורה או חייבת, וסובר שיאמר פטורה אחר שכולה היא תכלת, אינה צריכה חוט אחר לקיים בו "וזכרתם ועשיתם את כל מצות ה'". הכי נמי כל ישראל כולם קדושים בעבודת הקדוש ברוך הוא, ואין אנו צריכין לכהן אחר גם כן, שעל ידו יהא מקוים עבודת המקום:

וכנגד התלמוד היו מביאין מן 'בית מלא ספרים וכו", כלומר שכמו שבית מלא ספרים פטור מן המזוזה, לפי שהמזוזה צוה המקום לקבוע על מזוזות ביתינו, כמו שנאמר (ר' דברים ו, ז-ט) "וכתבתם על מזוזות ביתך ובשעריך ודברת בם בשבתך בביתך", כדי שיהיה האדם מדבר בדברי תורה תמיד. הרי כמו שנאמר בציצית "וזכרתם ועשיתם את כל מצות ה'", נאמר במזוזה "ושננתם לבניך ודברת בם וכתבתם על מזוזות ביתך ובשעריך", לומר שהציצית היא שגורם למצות המעשה, והמזוזה היא לקבוע בנו תלמוד תורה. ואם הבית מלא ספרים אין צריך למזוזה – הנה כל ישראל מלאים תורה וספרים, אין צריכין למזוזה. כלומר, שהם פטורים מאותו המלמד להם תורה, כי אינם צריכים שום אמצעי, שכולם חכמים ושמעו מפי הגבורה (שמות כ, ב) "אנכי" (רש"י פסוק ג), ומה צריך לאמצעי. ומה שפירש רש"י שלא היו חולקין על משה רק על אהרן, על כרחך היו חולקים גם כן על משה, שהרי אמרו אליו על דבר זה לא נצטוית. אלא על נשיאותו לא היה חולק, אבל היה חולק על תורתו. וזה פשוט שהיה חולק על תורתו:

ויש לפרש גם כן ששני הדברים היו על משה בלבד, והיו חולקים על המעשה, ועל התורה שהוא מלמד אותם לעשות. כלומר בשני חלקים – שהם התלמוד והמעשה – אין אנו צריכין למשה; אם לקבוע בנו מעשה לעשות התורה, אין אנו צריכין לו, כמו שהטלית שהיא כולה תכלת פטורה מן חוט ציצית המביא לידי מעשה. ואם לקבוע בנו תלמוד תורה, אין אנו צריכין, כשם שבית מלא ספרים אין צריך מזוזה לקבוע תלמוד תורה באדם. ופירוש זה נכון מאוד למבין יותר, כי אין ספק שמשה היה מיישר את ישראל בשני דברים אלו, בתורה ובמעשים. והיו סבורים הרשעים כי אינם צריכין לשום אמצעי להיישיר אותם בשני אלו דברים. ולפיכך הביאו ראיה מציצית ומזוזה:

והשתא יתורץ קושיא גדולה, מנא ליהו לרז"ל (תנחומא קרח אות ב) ששאל קרח על בית מלא ספרים, והשתא ניחא, דמסתמא אחר שהיה שואל השאלה של טלית כדי לכפור

על המצות המעשה, ממילא גם כן היה מביא המשל מן המזוזה על תלמוד תורה, שדין אחד להם, דלמה לא היה חולק על זה כמו על זה:

דתן ואבירם ואון בן פלת. פירוש כי אין "בני ראובן" קאי על אליאב ועל פלת שהם האבות, כמו שהדרך בכל מקום לייחס האבות אחר השבט, כדכתיב "בן יצהר בן קהת בן לוי", ו"בן לוי" דכתיב – על קהת קאי, על שהוא בן לוי, אבל לא קאי על קרח שהוא הבן, וכאן אינו כך, אלא "בני ראובן" קאי על הבנים, דהיינו **דתן ואבירם ואון בן פלת.** וטעמא דמילתא דהכא לא מצי קאי על האבות, דכיון דכתיב "ודתן ואבירם בני אליאב ואון בן פלת", הרי "און בן פלת" קאי בודאי על דתן ואבירם. ופירושו, ויקח קרח, וכן דתן ואבירם גם כן התחילו במחלוקת, וכן און התחיל במחלוקת. אם כן הא דכתיב "ואון בן פלת" כבר הפסיק הכתוב מלדבר מן אליאב, והתחיל בענין אחר החוזר על דתן ואבירם, כי נשתתפו במחלוקתו, ואמר הכתוב כי הם "בני ראובן", אם כן "בני ראובן" קאי על (אליאב) [הבנים]. ואין להקשות, דהשתא כאשר אמר "בן פלת" הפסיק מלדבר מן און, דזה אינו, שהרי פלת לא נכתב רק לומר בן מי הוא און, ואם כן הכל באון מדבר. ומה שהוסיף "בן פלת" אצל און, דהוצרך להוסיף שם האב על פלת, שאם לא כן לא יתכן לומר "בני ראובן", שלא יתכן לומר על שנים או שלשה בנים, והם בני אב אחד כמו שהיה דתן ואבירם ואון כולם בני אליאב, לומר על זה "בני ראובן", דהוי לייחס האב, שהוא אליאב, אחר ראובן (ר' להלן כו, ז-ט), ולא הבנים, אבל אם הם מחולקים באבות יאמר "בני ראובן", שפירוש על הבנים שכתובים, רצה לומר כי דתן ואבירם ואון שהם מחולקים – כולם בני ראובן, אף על פי שהם מחולקים, שכל אחד יש לו אב בפני עצמו, כולם בני ראובן הם. ופשוט הוא:

פסוק ג

כולם שמעו בסיני. דאין לפרש כמשמעו, כמו (ויקרא יא, מד) "והתקדשתם והייתם קדושים" (קושית הרא"ם), דלא שייך לומר אחריו "ומדוע תתנשאו על קהל ה'", וכי בשביל שהם צדיקים וקדושים אין להתנשאות עליהם, דשמא יש אחר יותר חשוב וקדוש, אבל אם פירושו 'כולם שמעו בהר סיני "אנכי" ו"לא יהיה לך" (שמות כ, ב-ג) ', אם כן כל העדה במדרגה אחת, שהרי כולם שמעו מפי ה', ואין אנו צריכין לשום אחר שיהיה עומד בין ה' ובין ישראל, כי כל העדה שמעו "אנכי" ו"לא יהיה לך" מפי הגבורה:

אם לקחת אתה מלכות. פירוש, הא דכתיב "ומדוע תתנשאו", דמשמע שגם היו חולקין על משה, ולא מצאנו זה בדברי משה, שהרי לא אמר רק "ובקשתם גם כהונה" (פסוק י), ולא היו מבקשים מלכות, אלא כך פירושו; "ומדוע תתנשאו" שניכם, **דאם לקחת אתה**

מלכות – לא היה לאהרן ליטול הכהונה. והשתא יתורץ לשון "תתנשאו", מאחר שאתם שני אחים, אין לשני אחים ליטול כל הגדולה:

ואם תאמר, ואמאי לא היו חולקים על נשיאותו של משה. ויש לומר, דכל אומה ולשון צריכה שיהא להם מלך אחד שהוא נכנס ויוצא לפניהם, 'דבר אחד לדור ואין שני דברים [לדור]' (סנהדרין ח.) . ואף על גב שכולם קדושים, צריכים למלך. ומה שלא היו חולקים דמנא לן שיהא משה המלך, שמא אחר, דזה לא קשיא, דמאחר שצריך להם מלך, היה משה כמו אחר, ולפיכך אין לחלוק. אבל על הכהונה היו אומרים שאינה צריכה להם כלל:

פסוק ד

שזהו סיחון רביעי. וכתיב (ר' איוב לג, כט) "הן יפעל אל פעם ושלש עם גבר", אבל "על ארבעה לא אשיבנו" כתיב (עמוס א, ג) :

פסוק ה

עתה עת שכרות. פירש הרא"ם, שכרות המחלוקת, וכמו (ישעיה נא, כא) "שכורת ולא מיין". ובחנם פירש כן, כי 'עת שכרות' רצה לומר שכבר הכל אכלו סעודתן, ויש לחוש שמא אחד שתה רביעית יין, ולפיכך אין להראות לפניו, ולכך 'עת שכרות'. ולא אמר 'משוכרים אתם', אלא שהזמן הוא זמן של שכרות, שדרך בני אדם שאכלו ושתו להיות שכורים. ומפני שהוקשה לו מה היה לו להקפיד על הרשעים אם יכנסו בשכרות או לא יכנסו ויתחייבו מיתה (ויקרא י, ט), ולמה הקפיד עליהם, דאין לומר כי משה ואהרן בשביל עצמם היו מונעים, זה לא יתכן, שהרי אהרן היה צריך להקריב קרבן של בין הערבים (שמות כט, מא), ועדיין לא היה קרב, דאם היה קרב קרבן של בין הערבים – פשיטא שאין להקריב שום דבר אחריו, דאחר קרבן בין הערבים לא היה דבר קרב (רש"י ויקרא ו, ה). ומכל שכן משה שהיתה השכינה מדבר עמו תמיד, שלא שתה רביעית יין. אלא על כרחך לא היתה כוונתו של משה רק לדחותם, אולי יחזרו:

עבודת הלויה. אף על גב שלא היו חולקים על הלויה, כיון שהיו חולקים על הכהונה (רש"י פסוק א) – כאילו היו חולקים על הלויה, דכיון שאין כאן כהונה אין כאן לויה, דקיימא לן (גיטין נט ע"ב) נתפרדה החבילה. ואם תאמר, והיאך בירר להם משה הלויה – ששבט לוי הם יהיו לוים, בשלמא הכהונה בירר להם שפיר, אבל הלויה לא בירר להם. ויש לתרץ, דסברא הוא, כיון שאהרן הוא הכהן, אם כן שאר שבטו, שהם קרובים אליו יותר, הם לוים. ועוד יתבאר זה (להלן פי"ז אות טו):

והקריב אותם אליו. פירוש, שאין "והקריב" רצה לומר שיקריב מי שהיה נבחר לקדושת קרבנות, כדמשמע מלישנא "והקריב אליו", אלא "והקריב" רצה לומר הקדוש ברוך הוא יקריב אליו אותו שהוא נבחר לקדושה, להיות משמש לפניו. והשתא קאי "והקריב" על הקדוש ברוך הוא. ולפיכך אמר (רש"י) 'והתרגום מוכיח כן', שפירש והקריב הקדוש ברוך הוא את הכהנים אליו, דהא תרגם "יקריב" השני 'יקרב לשמושיה'. ועל "יקריב" הראשון[98] גם כן תרגם 'יקרב לקדמוהי', ומדתרגם 'לקדמוהי', ולא תרגם 'יקרב קדמוהי' בלא למ"ד, שאז היה משמע יקריב לפניו קרבנות, אבל 'לקדמוהי' משמע יקריב אליו הכהנים, ושייך 'לקדמוהי'. וראיה לזה, שתרגם אונקלוס "יקריב לי במועדו" (ר' להלן כח, ב) 'יקריב קדמוהי', ולא 'יקריב לקדמוהי'. ועוד, דהא תרגם 'יקרב' בלשון קל, ולא הפעיל. ונראה דאונקלוס דייק זה מדכתיב "אליו", ולא כתב 'יקריב לו', שלשון "אליו" לא יתכן לומר כי אם על הכהנים המתקרבים ממקום אחר אל הקדוש ברוך הוא להיותם כהנים לו:

פסוק ו

מה ראה לומר להם כך. פירוש, למה הצריך ליתן להם עצה להקריב קטורת ויהיו נשרפים על ידי הקטורת, כדי שלא יהיו חושדין אותו שבשביל דבר תחבולה בחר דוקא על דבר זה, ותירץ מפני שהם בעצמם רצו בזה, לפי שהיו רוצים שיהיו כולם כהנים להקריב, ואמר להם 'גם אני רוצה בזה', כלומר כמו שאתם רוצים גם אני רוצה, והשתא לא יהיה חשד כלל, אלא במה שהם בחרו לנפשם עשה משה רבינו עליו השלום, ולא יהיו אומרים בשביל התחבולה עשה זה להם כדי שיהיו נשרפים:

פסוק ז

דבר גדול נטלתם וכו'. דאין לפרש 'יותר מדאי' כמו שכתב רש"י למעלה (פסוק ג) על "רב לכם", שלא יתכן לפרש על מי שהוא חולק על ה' 'יותר מדאי', דמשמע שאפשר שיהיו חולקים על ה' דבר מה. אבל למעלה פירש (רש"י פסוק ג) שפיר 'הרבה יותר מדאי', לפי שהיו מודים במלכות משה, ואמרו על אהרן שהכהונה שלו יותר מדאי:

פסוק ח

התחיל לדבר עמו וכו'. דאם לא כן, כתיב "ויאמר אל קרח", דמשמע לקרח מדבר, וכתיב "שמעו נא בני לוי", דמשמע לכל בני לוי, אלא 'התחיל לדבר עמו דברים רכים וכו' [אדבר גם אל כולם]':

פסוק י

ויקרב אותך לאותו שירות וכו'. פירוש, הא דכתיב פעם שנית "ויקרב אותך", אף על גב שכבר כתב (פסוק ט) "כי הבדיל אלקי ישראל [אתכם מעדת ישראל להקריב אתכם אליו]", אלא פירושו 'ויקרב אותך לאותו שירות שהרחיק ממנו שאר ישראל'. וכך פירושו, שאותו שירות שאמרתי – לא הותר רק לכם, וזהו "ויקרב אותך", רצה לומר דוקא אותך ולא אחר. ואילו מקרא דלעיל הוה אמינא דשמא לאחר גם כן הותר, אלא שהלוים הקריב שהם יהיו עובדים בחיוב, וישראל אם ירצה מותר לו לעבוד:

פסוק יא

בשביל כך. פירוש, כי הלמ"ד היא שמוש, ואינה שורש, ופירושה 'בשביל', שכן הרבה למדי"ן משמשין 'בשביל':

כך היא הגירסא בספר הרמב"ן לכן אתה וכל עדתך הנועדים על ה'. ולא הוסיף רש"י רק כתב לשון הכתוב, כי לא בא רש"י רק לומר – למה הם נועדים על ה' – כי בשליחות המקום עשיתי זאת. והפירוש, אתה וכל עדתך הנועדים אתך – נועדים על ה', כי אהרן מה הוא. ומצאנו הרבה כך, כמו "והנבואה עודד הנביא" (דהי"ב טו, ח), שפירושו והנבואה – נבואת עודד הנביא. וכך פירשו כאן; הנועדים אתך – נועדים על ה':

פסוק יב

מכאן שאין מחזיקין וכו'. דאם לא כן, הרי כבר הזהירם (פסוקים ה-ז), ולמה צריך לשלח אחריהם עוד:

פיהם הכשילם. דאם לא כן, 'לא נלך' היה להם לומר:

פסוק יד

הדבר מוסב על לשון האמור למעלה. פירוש, כי הכתוב אינו רוצה לומר שנתת לנו שדה וכרם, שהרי לא נתן להם כרם ושדה, אלא קאי על מה שכתב לפני זה – לא הביאותנו ולא נתת לנו. גם הפך (רש"י) (ה)דבר הכתוב, שאמר תחלה 'לא אל ארץ זבת חלב ודבש הביאותנו, אלא גזרת עלינו למות במדבר'. שהוקשה לו, איך יהיו מתרעמין אחר שאמרו (פסוק יג) "המעט כי העליתנו מארץ זבת חלב ודבש להמיתנו במדבר", ואמרו אחריו "אף לא אל ארץ וכו'", כי אחר שגזר עליהם שימותו במדבר, מה להם אל ארץ זבת חלב ודבש, על כרחך הלשון מוסב למעלה, קודם "להמיתנו במדבר", וכך פירושו; כלומר, לא הביאותנו ולא נתת לנו שדה וכרם, ולא עוד, אלא שגזרת עלינו למות במדבר. והשתא ניחא מה שהוצרך לומר 'ואמרת לנו אעלה אתכם', כדי שלא יקשה לך, שהתרעמו כי העליתנו מארץ זבת חלב ודבש ו"אף לא אל ארץ זבת חלב ודבש הביאותנו", ולמה יביאם

אל ארץ זבת חלב ודבש, כיון שלא הבטיחם, אלא שהבטיחם "אעלה אתכם וגו'" (שמות ג, יז) . ואין להקשות, למה לא ערבינהו קרא לכתוב 'המעט כי העליתנו ואף אל ארץ זבת חלב ודבש לא הביאותנו', משום דכך פירושו, שאחר שגזר לנו למות במדבר, אם כן שוב לא יקיים להביא אותנו אל ארץ זבת חלב ודבש, כיון שכבר נגזר עלינו למות במדבר, ופשוט הוא:

אפילו אתה שולח לנו לנקר עינינו. שהרי לא היה מבקש משה לנקר עיניהם עד שיאמרו "העיני האנשים ההם תנקר לא נעלה", אלא כך פירושו; 'אפילו אתה שולח לנקר עינינו', לא שהיה משה מבקש לנקר עיניהם. והקשה הרא"ם, דבאיזה מקום מצאנו שתהיה הה"א משמש בלשון 'אפילו'. ואין זה קשיא, כי רש"י מפרש כי מצינו הה"א משמש בלשון 'אם', כמו "העוד לכם אב" (ר' בראשית מג, ו), וכן "העיני האנשים תנקר" פירושו אם עיני האנשים תנקר. וכדי שלא תפרש שפירושו אם ישלח לנקר עיניהם לא יעלו, אבל אם לא ישלח לנקר עיניהם יעלו, פירש הוא שאינו כך, רק פירושו 'אפילו ישלח לנקר'. ורש"י פירש כוונת הענין בלבד, ואין פירוש "העיני" 'אפילו', ופשוט הוא. ומה שכתב 'אפילו אתה שולח לנקר עינינו', שאם הוא בעצמו היה מנקר עיניהם לא יפול אחריו "לא נעלה", שהרי כבר הוא אצלם, ומאי "לא נעלה":

פסוק טו

לפי פשוטו על הקטורת. והקשה הרמב"ן, הלא לדתן ולאבירם אמר זה, ודתן ואבירם לא היו מקריבים קטורת. ונראה לומר, שאף על גב שאין דתן ואבירם מקריבים קרבנות, אין זה קשיא, שהרי בכל מקום שלוחו של אדם כמותו (קידושין מא ע"ב), שהרי כל עצמו של מקריבי קטורת לומר ראוים הם להיותם כהנים גדולים, וכל כהן גדול מקריב בשביל הכלל (רש"י ויקרא ד, ג), לא בשביל עצמו בלבד:

אך קשה לי, למה לא הקריבו דתן ואבירם קטורת כמו שהקריבו מאתים וחמשים איש, וגם קרח הקריב (פסוק טז), ויראה שדתן ואבירם לא רצו להקטיר קטורת, דאף על גב שהיו אומרים דתן ואבירם שאין ראוי הכהונה לאהרן בלבד, מכל מקום היו אומרים החשוב החשוב קודם להקרבה, ודתן ואבירם לא היה בם שום גדולה – אין ראוי להקרבה כלל. אבל ר"ן איש, כולם נשיאי עדה הם (פסוק ב). וכן קרח, אין ספק שהיה חשוב בישראל מאד, שהרי היה לוי (פסוק א), וכל הלוים בכלל היו "שומרי משמרת הקודש" (לעיל ג, כח), אמר כי אלו הם ראוים לעבודה:

ומדרשו וכו'. דאם לא כן, לא הוי למכתב "מנחתם", אלא 'קטורת', דקטורת לאו מנחה. אלא קאי על התמידין, שיש שם בכל יום מנחה. ועוד, דאיך סלקא דעתך דיהיה הקדוש

ברוך הוא מקבל קטורת שהקריבו זרים, שכולם זרים היו, ולא היה צריך לו לומר "אל תפן":

חמורו של אחד מהם. לא חמור אחד כמשמעו, ויהיה קאי "אחד" על החמור, דאם כן לא יתכן לומר "מהם", אלא 'מאתם', כי לשון "מהם" הוא קאי על ישראל בעצמם, כמו כל "אחד מהם", אבל על החמור לא יתכן לומר 'לא לקחתי חמור מהם', אלא 'מאתם'. אבל כאשר תפרש 'חמורו של אחד', הוי שפיר חמור של אחד מהם מישראל, ד"מהם" הוא כמו עצמם, אבל על חמור לא יתכן זה:

פסוק טז

והם עדתך. אבל אין פירושו ד"והם" על אנשים אחרים חוץ מן עדתך, שהרי "עדתך" כבר כתיב בקרא, והוה אמינא "והם" קאי על דתן ואבירם, ואינם בכלל "עדתך", שכיון שאלו שנים נקובים בשמותם בפני עצמם (פסוק א), אינם בכלל "עדתך". ודווקא ר"ן איש הם בכלל, שאין נקובים בשמותם, אמר שיהיו לפני ה'. וכן למעלה משמע שאין בכלל עדתו רק הר"ן איש, דכתיב (פסוק ו) "זאת עשו קחו לכם מחתות קרח וכל עדתו", ולא היה בכלל זה דתן ואבירם, שלא היה להם מחתות. מכל מקום לא נוכל לומר כך, שהרי אמר להם "היו לפני ה' מחר", והיינו להקטיר קטורת, ודתן ואבירם לא הקטירו קטורת. ומה שכתיב "אתה והם ואהרן", כלומר שתהיו אתה והם ואהרן בזמן אחד ובשעה אחת לפני ה' מחר, ואם לא היה כן, אפילו אם לא היה נשרף אהרן יאמרו לא בכל שעה הקדוש ברוך הוא עושה נס (פסחים נ.) , ושמא אם באותו שעה היה מקטיר כשהקטירו הם – היה גם כן נשרף, או אם הם היו מקטירים בשעה שהקטיר אהרן – לא נעשה להם דבר גם כן, לכך אמר שיהיו ביחד הכל בשעה אחת:

פסוק יז

החמשים ומאתים שבכם. פירוש, שאין "והקרבתם איש מחתתו" קאי על קרח גם כן, כמו שהוא משמע לשון "והקרבתם" לנכח קרח, דמשמע אתם כולם, דאם כן קשה "ואתה ואהרן איש מחתתו" למה לי, אלא פירוש "איש מחתתו" הר"ן איש דוקא, והשתא אתא שפיר דצריך למכתב "אתה ואהרן איש מחתתו":

פסוק יט

בדברי ליצנות. דאם לא כן, למה היה מקהיל עליהם קרח כל העדה, דסתם הכתוב בזה וכתב "ויקהל", ולא כתב למה היו נקהלים, אלא שפירושו 'ויקהל **בדברי ליצנות**'. והשתא לא הוצרך הכתוב לפרש, דסתם מעשיהם היו **בדברי ליצנות**, שכן היו כל מחלוקת

שלהם; בטלית שכולה תכלת (רש"י פסוק א), ובית מלא ספרים (תנחומא כאן אות ב), כדי להלעיג על משה ואהרן, ולא הוצרך לפרש:

בא בעמוד ענן. דכמשמעו לא יתכן לפרש, שהרי כבר כתיב (שמות לג, כ) "לא יראני האדם וחי", אלא שראו עמוד הענן, ושם היה כבודו:

פסוק כב

יודע מחשבות וכו'. דאם לא כן, למה הזכיר שם זה עתה. ופירוש "רוח" 'מחשבה', כמו (ר' יחזקאל כ, לב) "העולה על רוחכם היה לא תהיה":

האיש אחד הוא החוטא. ולא "יחטא" דמשמע לעתיד, שאין הקדוש ברוך הוא כועס על החטא שלעתיד, אלא 'איש אחד הוא החוטא':

פסוק כד

הסתלקו מסביבות משכן. פירוש, שאין "העלו מסביב למשכן" שיהיו עולין למשכן קרח, דזה לא יתכן, שלמה יהיו עולין, אלא שיסלקו ממשכן קרח, כי כן משמע לשון נפעל של עליה, כמו "ונעלה הענן" (לעיל ט, כא), שהוא סילוק הענן (אונקלוס שם). ולמ"ד של "למשכן" כך פירושו, שיסתלק ממקום שהם עתה סביב למשכן. ומה שמפרש הרב '**הסתלקו מסביבות משכן**' ,אינו רוצה לומר שיהיה הלמ"ד נוסף כמו שפירש הרא"ם, דזה לא יתכן, דהוי ליה (לרש"י) לפרושי שהלמ"ד נוספת, אלא שרש"י מפרש הענין, שיסתלקו מסביבות המשכן, דהוא המקום שהוא סביב למשכן. והלמ"ד כמשמעה, שרוצה לומר העלו ממקום שאתם שם, דהיינו סביב למשכן:

פסוק כז

בקומה זקופה לחרף ולגדף. דאם לא כן, כל איש אשר יוצא – הוא הולך נצב – לא נופל ולא יושב, אלא '**בקומה זקופה לחרף ולגדף**', כמו שמצאנו אצל גלית הפלישתי, דכתיב (ש"א יז, טז) "ויתיצב הפלישתי", ושם היה מחרף ומגדף. אבל ב"נצבים" דבפרשת שמות (שמות ה, כ) "ויפגעו את משה ואת אהרן נצבים לקראתם", משום דהאי "נצבים" רצה לומר נצב נגד משה ואהרן, והיו מחרפין את משה ואת אהרן. אבל כאן דכתיב "יצאו נצבים פתח אהליהם", לא קאמר 'נגד משה ואהרן', על כרחך נגד הקדוש ברוך הוא קאמר, שיצאו נצבים לחרף ולגדף:

בא וראה כו'. אף על גב דקרא דהכי לא איירי בבליעת הבנים והטף, אלא איירי במה שיצאו נצבים, ומנא לן ללמוד מזה שאף הקטנים נענשו (קושית הרא"ם), מכל מקום על כרחך יש ללמוד מזה שהקטנים נענשו, דאי לאו הכי, למה הכתוב מספר חטאם, והלא קטן אינו בר עונשין הוא, וכאילו לא עשה כלום, שאינו בר דעת (גיטין כג.), אלא על

כרחך קרא דהכא לא אתא אלא ללמוד שכולם – כמו שהיו מתאספין יחד ויצאו נצבים – כך נענשו, אף על גב שהיו קטנים:

ואם תאמר, מאי שנא חטא זה מכל חטאים בעולם, שאין הקטן נענש. ויש לך לדעת עיקר הטעם, כי מה שאין הקטן נענש, כי אין הקב"ה מביא עונש על קטן. אבל במחלוקת, שגוף הגיהנום דבק במחלוקת, כי הגיהנום והמחלוקת נבראו ביום שני למעשה בראשית (ב"ר ד, ח), להודיע כי המחלוקת הוא גוף הגיהנם, ולכך נענש אף הקטן, כי העונש בא מעצמו. כי השם יתברך אין מעניש הקטן להביא עליו עונש, אבל עם המחלוקת עצמו הוא העונש, ואין צריך להביא עליו, והוא נענש. המשל; אם אמר אחד אני לא אהרוג אותך, אבל אם תהרוג את עצמך – אני לא עשיתי זה. כך ענין המחלוקת, כיון שנברא הגיהנום עם המחלוקת, הוא מביא עצמו לעונש, כי לא נקרא זה מביא עונש עליו, רק כל בעל מחלוקת מקומו המיוחד לו הוא הגיהנם, שהרי נברא עמו, אם כן הוא שייך לו: ועוד יש בזה דבר מופלא, והוא ענין ברור, וזה מפני כי יש נמצאים נכנסים לפנים משורת הדין, ואין באלו אנשים מחלוקת. ויש מעמידין דבריהם על הדין, ובזה מצוי המחלוקת. ויש עוד שאפילו אינו בדין להם, רק שיש להם שום ערעור, נכנסים במחלוקת, ואינם מוותרים. נמצא בעלי המחלוקת הכל דין. ומפני כך בית דין של מעלה דנין אותו בדין, כפי המדה אשר מחזיק בה בעלי מחלוקת. ואין לפטרו מפני כי אין דין על קטן ואין נוהגים עם הקטן בדין, אבל במקום שהוא מחזיק במחלוקת, שאינו מוותר, והוא כולו דין, אף בית דין של מעלה מענישין. והיינו דקאמר 'כמה קשה מחלוקת', כלומר שהמחלוקת דבר קשה, שאין ויתור לו, במה שהוא הכל דין. וכיון שהוא הכל דין, גם כן קטן חל עליו הדין. ודברים אלו ברורים אמתיים:

פסוק כח

שעל פי הדבור וכו'. מה שהוצרך להוסיף 'ובניו שני סגני כהונה ואליצפן בן עזיאל וכו'", אף על גב דלא נזכר (כ)שהיו חולקין על משה בדבר זה, דייק ליה רש"י, דלמה הוצרך לומר "כל המעשים האלה", אלא בא לרמוז על כל אשר עשה משה, דהיינו מה שעשה בניו סגני כהונה, ואליצפן בן עזיאל נשיא הקהתי:

פסוק כט

לא ה' שלחני אלא עשיתי מלבי וכו'. פירוש, מה ענין זה לזה "אם כמות כל האדם ימותו" לא שלחו ה', למה תלה זה בזה, אלא כך פירושו, אם ימותו כדרך כל הארץ – לא ה' שלחני, כי אני עשיתי הכל מלבי, ובדין הוא חולק עלי. לכך הם מתים כדרך כל הארץ, שהרי כדין עשה:

פסוק ל

ואם בריאה חדשה יברא ה' להמית אותם וכו'. פירוש, הרי כל יום בורא הקדוש ברוך הוא בריאות, ומאי זה שאמר "ואם בריאה יברא ה'", אלא 'בריאה חדשה'. וכדי שלא יקשה לך למה הוצרך בריאה חדשה, אמר כדי להמית אותם במיתה משונה שלא מת בה אדם, כדי שידעו שהאנשים נאצו את ה':

ורבותינו ז"ל פירשו וכו'. שהוקשה להם כפל לשון "בריאה יברא ה'", דהוי למכתב 'ואם יברא ה' ופצתה'. ובגמרא פרק חלק (סנהדרין קי.) הקשה, והא כתיב (קהלת א, ט) "אין חדש תחת השמש", ומתרץ 'לאקרובי פתחא'. והכי פירושו; אם נברא פה של גיהנם במקום הזה – מוטב, ואם לאו – יברא הקדוש ברוך הוא במקום הזה פה הגיהנם:

פרק יז

פסוק ב

האש שבתוך המחתות. לא האש שנשרפו השרופים, כדמשמע לישנא דקרא "וירם את המחתות מבין השריפה", וזה אינו, דעל כרחך על האש אשר בתוך המחתות הוא אומר, דלא שייך על אותו אש "זרה הלאה", שאין ממש באותו האש שנשרפו בו הר"ן איש:

לארץ מעל המחתות. פירוש, דאין "זרה הלאה" הנאמר כאן למצוה בפני עצמה, שישליך האש אל מקום מה, אלא שיסיר האש מתוך המחתה לארץ, שיוכל ליקח המחתה. דאם לא כן, אלא קרא קפיד אאש, אין טעם אחריו "כי קדשו", דקאי אמחתות. בשלמא אי רצה לומר "זרה הלאה" לארץ, כלומר שלא יהא נשאר במחתה, אתי שפיר, דקרא קאמר לכך תשליך אותו לארץ מתוך המחתה כי קדשו המחתות, וצריך אתה ליקח אותם למזבח. אבל אם רצה לומר שישליך את האש למקום מה, אין טעם "כי קדשו" הבא אחריו:

כי קדשו המחתות ואסורין בהנאה. לא שהאש קודש, ולשון רבים על רבוי האש שבתוך כל מחתה ומחתה, דאין מה שישליך את האש הלאה ראיה שהאש קדוש, לכך כתב דקאי על המחתה בלבד:

פסוק ג

שנעשו פושעים בנפשותם. לא שהם חטאו בנפשותם, כלומר שעשו בנפשם החטא, כמשמעו, דכל חוטא חוטא בנפשו, דכתיב (ויקרא ה, א) "ונפש כי תחטא", אלא שהם פשעו בנפשותם, רצה לומר שהם חייבו המיתה לנפשותם, שנחלקו על הקדוש ברוך הוא, וגרמו מיתה לעצמם:

ציפוי למזבח הנחושת. פירוש, ולא למזבח הזהב, דמזבח הזהב אין צפוי שלו נחושת. ומפני שהקטורת שמקטירין [הוא] על מזבח הזהב (שמות ל, לו), היה עולה על הדעת שיהא צפוי למזבח הזהב, כדכתיב קרא (פסוק ה) "למען אשר לא יקרב איש זר להקטיר קטורת לפני ה'", לפיכך הייתי אומר שהוא זכרון למזבח הקטורת, אבל זה אי אפשר:

פסוק ה

כדי שלא יהיה כקרח. ואין זה ציווי בפני עצמו – שלא יהיה אדם כקרח לחלוק על ה', דאם כן הוי למכתב 'לא יהיה כקרח וכעדתו' בלא וי"ו, אבל מדכתיב "ולא יהיה כקרח וכעדתו" בוי"ו, אדלעיל קאי, שיהא זכרון לבני מרי **כדי שלא יהיה כקרח** וכעדתו: **ומדרשו על קרח ומהו ביד משה וכו'**. וקשה, דאם כן היה משמע שקרח נצטרע, שהרי כתיב "כאשר דבר ה' ביד משה לו" לקרח, והיכן מצאנו שנצטרע קרח. ויש לומר, שהמצורע נחשב כמת (נדרים סד ע"ב), דכתיב (לעיל יב, יב) "אל נא תהי כמת אשר בצאתו מרחם אמו", ולקרח באה המיתה לגמרי. ו'מצורע' דקאמר – כלומר שבא עליו עונש דחשוב כמת, וזה כשלא חטא כל כך, אבל מחלוקת קרח, שחטא הרבה, שהרי הביא עמו במחלוקת ר"ן איש, הביא עליו מיתה גמורה, שנבלע חיים:

פסוק יא

רז זה מסר וכו'. דאם לא כן, מנא ידע משה רבינו עליו השלום שהקטורת עוצר המגיפה (שבת פט.):

פסוק יג

אחז המלאך וכו'. דאין לפרש על אהרן שעמד בין המתים ובין החיים, דאיך אפשר להיות, שהרי בכל מקום היו מתים וחיים מעורבים יחד, ואיך אפשר שאהרן יהיה עומד בין המתים ובין החיים, אלא על המלאך המות קאי, שהוא היה עומד בין המתים ובין החיים, כלומר שהיה עומד ביניהם, מי שמת – היה מת, ומי שהיה חי – עדיין חי, שלא היה רשאי להמיתו, ובזה היה עומד ביניהם. ופירוש זה ראיה למעלה שהמלאך המות מסר לו סוד הקטורת, שהרי הוא היה משחית, והוא יודע מה עוצר אותו. ומביא ראיה שהמלאך משחית, דכתיב "ויעמוד בין המתים ובין החיים" 'שאחז המלאך המות וכו'". ואחר כך חזר (רש"י) לפרש 'דבר אחר', שהקדוש ברוך הוא צוה שיעצור המגיפה בקטורת, שהיו מליזין אחר הקטורת. ולפי זה לא מסר לו מלאך המות זה, אלא הקדוש ברוך הוא למדו כדי שלא יליזו אחר הקטורת, רק שלא נכתב זה בכתוב. אבל לפירוש ראשון המלאך המות למדו בדרך סגולה בלבד:

פסוק יח

אף על פי שחלקתים לשתי משפחות וכו'. פירוש, מה שהוצרך הכתוב לומר במטה אהרן יותר "כי מטה אחד לראש בית אבותם", דמהיכי תיתי שיהיו שני מטות לראש בית אבותם, אלא מפני שנחלקו לשני משפחות, וראוי שיהיו צריכין לו שני מטות, לכך כתב קרא שמטה אחד יש ליקח, דשבט אחד הם:

פסוק כא

באמצע מטותם. דאם לא כן, "בתוך מטותם" למה לי, אלא שהיה באמצע המטות 'כדי שלא יאמרו וכו", כי אחר שהיה מונח באמצע המטות, היו המטות מפסיקין בין מטה לחלל המשכן, ששם כבוד השכינה, ואפילו הכי פרח:

פסוק כג

ציץ הוא חנטת הפרי כשהפרח נופל. הקשה הרא"ם, דכאן משמע שנקרא פרח כשנופל מן הפרי, ובפרשת וישב (בראשית מ, י) מוכח מדברי רש"י שהפרח הוא הנץ, אלא שהנץ הוא גדול מפרח, שפירש שם כי נץ גדול מפרח. ונראה שאין זה קשיא כלל, דכשהפרח עדיין לא נפל – נקרא הכל בשם 'פרח' 'הפרח' עצמו. ומה שהפרח דבק בו – הכל 'פרח' הוא. ובזה שייך לומר שניצה גדולה מפרח, רצה לומר כאשר הפרח עדיין לא נפל, אין הדבר שהפרח בו גדול כמו כאשר הפרח נופל, וכבר הוא ניצה. וכשהפרח נופל, נקרא הדבר הנופל פרח בלבד, ודבר פשוט הוא:

ולמה שקדים. פירוש, אחר שפירשנו כי "ויגמול שקדים" כאשר הוכר הפרי, אם כן למה יותר שקדים ממין אחר. בשלמא אם לא הוכר הפרי, אלא שהיה עומד בפרח שלו, יש לתרץ משום שזה המין הוא ממהר יותר למצוא בו פרח, אף על גב שהיה נס, מכל מקום בחר דבר שהוא ממהר להיות נמצא הפרח בו, שהרי כאן בלילה אחת היה מוציא הפרח. אבל אם נאמר שכבר הוכר הפרי, קשה, ולמה מין זה, דהשתא אין חילוק בין פרי זה לפרי אחר, דאף על גב שמין הזה ממהר להפריח, מכל מקום אינו ממהר להיות נמצא בו הפירות. ועל כרחך בנס היה מוציא פירות, והכי נמי היה אפשר במין אחר. ולפיכך אמר (רש"י) 'ולמה' בויו"ו. ומתרץ דלכך היה מין זה, שאינו רק רמז בעלמא, שהפרי הזה ממהר להפריח, וכך המעורר על הכהונה פורענותו ממהרת לבא. ומביא עוד ראיה מן התרגום, שהרי תרגם 'וכפית שגדין', ושם 'וכפית' ליכא לפרושי אלא על אשכול ענבים, שהם כפותים יחד זה על זה, ואם כן כבר ניכר הפרי. ולא הביא התרגום אחר שפירש שהוכר הפרי, שהוקשה לו כדלעיל 'ולמה ממין זה':

פסוק כה

לשון זה מפעיל יחיד וכו'. שהרי כתב "ותכל" בלשון יחיד, ולא כתב 'ותכלנה' לשון רבים. ומה שכתב שאפילו הם תלונות הרבה – מדלא כתיב תלונתם הנו"ן בקמץ, דהוי משמע תלונה יחידית, אבל תלונותם הנו"ן בחולם הוא שם דבר, בין שהוא תלונה אחת בין שהם רבים, כמו 'רוממות' 'גבהות', שאין חילוק בין יחיד ובין רבים, כן אין חילוק בין אחת ובין רבים בלשון 'תלונותם'. אבל 'תלונה' יבוא על ענין שהוא תלונה, ולפיכך יתרבה ויאמר 'שתי תלונות' על שני ענינים שהם תלונות, אבל 'תלונות' בחולם אינו בא על ענין שהוא תלונה, רק על התלוננות, כמו רוממות. וכן יאמר "תלונות" בחולם, ולא יוכל להתרבות. ודבר זה נראה אלי פשוט:

ולא ילינו עוד על הכהונה. הקשה הרמב"ן, דהא נס המטה לא היה רק על בחירת השבט, לא על כהונת אהרן. ונראה שאין הדבר כן, אלא אות המטה הוא על הכהונה, מצד שראוי בזה השבט הכהונה, ולפיכך לקח מכל שבט ושבט מטה אחד, ושם הנשיא כתב על המטה, מפני שהכהן הוא נבחר בשביל השבט, והיה המטה מכל שבט ושבט, ושם הפרטי הוא הנשיא, לומר כי הקב"ה בוחר בכהן הפרטי בעבור שהוא בתוך השבט הזה, לכך המטה היה לכל השבט, והשם על שם הנשיא. וכן כתיב בפירוש (פסוק כג) "והנה פרח מטה אהרן לבית לוי", אמר כי פרח מטה אהרן בשביל שהוא לבית לוי. ולפיכך עיקר הנס היה על הכהונה, ומאחר שהיה הסימן שהובחר אהרן בשביל שהוא בתוך שבט לוי, נמצא שיש קדושה מיוחדת לשבט, וקדושה מיוחדת לאהרן; קדושה מיוחדת לשבט להיותם לוים, וקדושה מיוחדת לאהרן להיות נבחר מהם לכהונה, וזה נכון וברור:

פסוק כח

אין אנו יכולין להיות זהירין בכך וכו'. פירוש, כפל לשון "כל הקרב הקרב" כך רוצה לומר; כל הקרב הקרב יותר מחבירו, שהרי כולנו [רשאים] ליכנס, והאחד שהוא יהיה מקרב עצמו יותר – ימות:

שמא הופקרנו למיתה כו'. האי "תמנו" לא שתמנו כבר, שהרי לא מתו, אלא 'שמא הופקרנו למיתה' (כ"ה בראב"ם):

פרק יח

פסוק א

למשה אמר שיאמר לאהרן. שהרי בני ישראל היו אומרים למשה "הן גוענו כולנו אבדנו" (ר' לעיל יז, כז), ולא השיב להם משה רבינו עליו השלום על תקנתן, אלא שזאת

התשובה היא למשה שיאמר לאהרן בשביל תקנתן. והנה על כרחך למשה נאמר, שאם לא כן, לא היה משה משיב להם על תקנתן, אלא אם נאמר שהם שאלו למשה מה תקנתן, והקדוש ברוך הוא השיב לאהרן, וזה אינו. ופירוש זה נעלם מהרא"ם, שהקשה למה לא שנו בספרי על פרשה ראשונה שהיא נאמרה למשה רבינו עליו השלום, ושנו אותו בפרשה שניה (פסוק ח) . והיינו טעמא, מפני שבפרשה ראשונה הכתוב מוכיח בהדיא שלא לאהרן נאמרה אלא למשה, מטעם שפירשנו שישראל שאלו על תקנתן. וזהו שדקדק רש"י בלשונו '**למשה אמר שיאמר לאהרן** על תקנתן של ישראל', ולא הוצרך (הסיפרי) לדרוש רק בפרשה שאחריה (פסוק ח):

ועוד, כאשר תדקדק בלשון הכתוב תדע ההפרש שביניהם, דבפרשה ראשונה נאמר (כאן) "ויאמר", שלשון אמירה נאמר על הענין, ושפיר יש לפרש שאמר לאהרן על ידי שליח, שכן תמצא בכתוב "ויאמר ה' לה" בפרשת תולדות (בראשית כה, כג), והיה זה על ידי שליח, כמו שפרשו רז"ל (ב"ר סג, ז). וכן "ויאמר אני חותנך יתרו בא אליך" (שמות יח, ו), על ידי שליח היה (רש"י שם). ויכול לשלוח ענין אחד על ידי שליח. אבל "וידבר" שייך על הדבור היוצא על חתוך הקול[4], והוה אמינא שלא נאמר דבר זה על ידי שליח, לפיכך הוצרך (הסיפרי) לפרש על "וידבר אל אהרן" (פסוק ח) 'למשה דבר שיאמר לאהרן'. אבל בלשון אמירה, שהוא נאמר על הענין, שייך שפיר על ידי שליח, ואין צריך לפרש:

ואין להקשות, תיפוק ליה מהא דכתב רש"י בפרשת ויקרא (ויקרא א, א) י"ג מעוטין נאמרו למעט את אהרן מן הדברות, יש לומר, דהתם איירי בדברות שנאמרו למשה ולאהרן, אבל כאן לאהרן בלבד נאמר, הוה אמינא כיון דלא נזכר משה כלל – לאהרן לבד נאמר (כ"ה ברא"ם):

מבני קהת אבי עמרם. דאין לומר דווקא על בני עמרם מזהיר, [ד]הרי כבר כתיב "אתה ובניך", ומה אתא עוד לרבויי "ובית אביך". [ו]אין לומר בני משה, [ד]לא מצאנו שיהיה לבני משה שום קדושה יתירה על בני קהת – שיכלול אותם בפרט על שמירת המקדש יותר מבני קהת:

פסוק ב

יתחברו עליכם להזהיר וכו'. לא שיהיה ההתחברות בענין שמירת המקדש, דאם כן לא היה ענין זה שייך לכאן. וכבר נצטווה על זה, שאמר "וילוו עליך וישרתוך ואתה ובניך לפני אהל מועד", ולמה לי עוד, אלא כך פירושו "וילוו עליך" בענין האזהרה לישראל. ומה שכתוב אחריו "וישרתוך", רצה לומר שהם ישרתו אותך בשמירת שערים (רש"י כאן), ובאותה עבודה חייבים להזהיר את ישראל שלא יקרבו אליהם זרים:

בשמירת שערים וכו'. אבל לא שישרתו אותו בביתו של אהרן, דלא היו נתונים הלוים אלא לה', כדכתיב (פסוק ו) "נתונים לה'", ולא לאהרן:

פסוק ד

אני מזהיר אתכם על כך. דאם לא כן, מה ענינו לכאן, שפרשה זאת כולה לאהרן וללוים נאמרה על תקנתן של ישראל (רש"י פסוק א), ובזה אין תקנה לישראל. דודאי גם ישראל היו יודעים שלא יקרבו אליהם, ומכח זה היו אומרים "האם תמנו לגוע" (לעיל יז, כח), ולפיכך על כרחנו צריכין אנו לפרש הכתוב שהוא מזהיר הלוים שיהיו הם מזהירים ישראל שלא יקרב זר. והא דאמרינן בפרק הנשרפין דקרא דהכא אזהרה שלא יקרב זר, היינו מדכתיב "וזר לא יקרב אליכם", והוי למכתב 'ושמרו משמרת אהל מועד אשר לא יקרב איש זר', והוי קאי על הלוים בלבד, מאי "ולא יקרב זר", שמע מיניה דאישראל קאי, לכך פירש המקרא שהלוים מצווים שיזהירו את ישראל שלא יעברו ישראל הלאו של "ולא יקרב זר":

פסוק ה

כמו שהיה כבר. דאם לא כן, "עוד" למה לי:

פסוק ו

יכול לעבודתכם וכו' תלמוד לומר נתונים לה'. והשתא האי "לכם מתנה נתונים" רצה לומר שהוא מתנה להם מה שנתן הקדוש ברוך הוא הלוים להם לעזר, שהרי אם לא היה שהלוים נתונים להם, היו צריכין הכהנים לעשות הכל (כ"ה בראב"ם):

פסוק ז

במתנה נתתיה לכם. לא שהעבודה היא מתנה להקדוש ברוך הוא, שאין זה כן, כי העבודה להקדוש ברוך הוא מחויב, ואין העבודה מתנה, אלא שנתן העבודה להם במתנה. וקשה, למה לי [לומר] שהקדוש ברוך הוא נתן להם העבודה במתנה. ותירץ הרמב"ן, שהכתוב בא לומר שהיא לכם מתנה גמורה עד שהזר הקרב יומת, כי אחר שאני נתתי לכם במתנה, העונש מי שיבא ויקח מכם יותר גדול, דהרי אני רוצה ליתן לכם מתנה. ודומה למלך בשר ודם שרוצה לכבד את עבדו, מאחר שכוונתו לכבדו – אחר שבא ליטול ממנו – מכעיס המלך:

פסוק ח

בשמחה. לפי שלשון "הנה" כלומר שאני מוכן ומזורז לזה, וזה מי שעושה דבר ברצונו **ובשמחה**. והא דכתיב (ר' בראשית ו, יז) "ואני הנני מביא מבול מים", שיש שמחה באבדון של רשעים (סיפרי כאן). והא דאמרינן בפרק קמא דמגילה (סוף י ע"ב) שאין

הקדוש ברוך הוא שמח במפלתן של רשעים, ומקשה, והא כתיב (דברים כח, סג) "כן ישיש ה' עליך וגו'", ומתרץ הוא אינו שש, אבל אחרים משיש. ואמרינן נמי (מגילה סוף י ע"ב) מאי "ולא קרב זה אל זה כל הלילה" (שמות יד, כ), בקשו מלאכי השרת לומר שירה, אמר הקדוש ברוך הוא מעשה ידי טבעו בים ואתם רוצים לומר שירה:

ונראה דלא קשיא, דודאי אין שמחה לפני הקדוש ברוך הוא בשעת המבול, דכתיב (ר' בראשית ו, ו) "ויתעצב ה' אל לבו", ואיך יתכן לומר שיש שמחה לפניו, אלא הכתוב אומר שיש שמחה באבוד רשעים, דהיינו שאחרים ששים, וכיון שיש שמחה באבוד רשעים כתב אצלו לשון "ואני הנני", שהוא לשון זריזות, אף על גב דאין שמחה לפניו באבוד רשעים, אין "הנני" הכתוב לשון שמחה, רק שהוא לשון זריזות, הזריז לדבר, והזירוז הוא שמחה בכל מקום, רק שאצל המבול, מפני שאינו שמח במפלתן של רשעים, מכל מקום הוא זריז לדבר, שהרי טוב הוא שיאבדו רשעים[31]. אבל גבי מתנות כהונה, בודאי הוא שמחה גמורה, שאין שום דבר שלא יהיה הזריזות שמחה. והא דאמר בספרי (כאן) יש שמחה לפני המקום כשיאבדו רשעים, משמע שיש שמחה גמורה, אין זה שהוא שש, רק שאחרים ששים, וזה שאמר שיש שמחה לפניו:

ארבע ועשרים מתנות כהונה. כל הדברים שיש לכהנים, כגון תרומות ומעשרות ובכורים, הם כ"ד. ונתן אותם לו הקדוש ברוך הוא בברית מלח, כמו שברית כרותה למלח שלא יסריח (רש"י פסוק יט), כן לא יתבטל מהם כ"ד מתנות כהונה:

שאתה צריך לשמרן בטהרה. לא שיהיו שומרים אותם מן הזרים שלא יאכלו אותה, דומיא "ומשמרת אהל מועד" (ר' פסוק ד), שהרי התרומה ביד זרים היתה, ומי שמרה עד עתה:

למשחה לגדולה. לא למשיחת שמן, שאין תרומה אלא מדגן ותירוש (פסוק יב), דלא שייך בהו משחת שמן:

פסוק ט

לאחר הקטרת האישים. שאין לפרש כמשמעו - שנתן לכהנים מן האש, שכל דבר שעולה על האש הוא כליל, ואין לכהנים חלק בהם, ולא יתכן לפרש אלא **לאחר הקטרת האישים**:

לכל קרבנם כגון זבחי שלמי צבור. פירוש, שגם הם קדשי קדשים (רש"י ויקרא כג, כ), כמו חטאות (ויקרא ו, יח) ואשמות (ויקרא ז, א), ואינם בכלל קדשים קלים (רש"י שם). והוסיף הרב הלמ"ד ב'לכל קרבנם', שלא יתכן לפרש 'לרבות זבחי שלמי ציבור' אלא אם נוסף למ"ד, שהרי לא יתכן לפרש "וזה לך מן האש כל קרבנם", שלא היה לו מן האש

כל קרבנם, רק הבשר אחר הקטרת האימורים, אלא פירושו "וזה לך מן האש" – לכל קרבנם יהיה לך חלק בו, דהיינו זבחי שלמי צבור. וכן כל הני שאחריו הוסיף הכתוב למ"ד, מפני שפירושו "וזה לך חלק מן הקדשים" – לכל חטאתם ואשמם, בכולם יש לך דבר בהם אחר שקרבו האימורים:

פסוק י

למד על קדשי קדשים שאינם נאכלים אלא בעזרה. הקשה הרמב"ן, דהא בקרא כתיב "בקדש הקדשים תאכלנו", ויהיה משמע לפי זה בלפני ולפנים, ואי אפשר שהיו הם נאכלים בקדש הקדשים במקום הארון, שלא נכנס שם אדם כי אם ביום הכפורים. ויראה, דודאי בכל מקום שכתב "בקדש הקדשים" היינו מקום שהוא לפני ולפנים, אבל כאן אי אפשר לומר כן, שהרי אין לומר שיהיו הקדשים נאכלים לפני ולפנים, שהרי כתיב (ר' ויקרא טז, ב) "ולא יבא בכל עת אל הקדש", "והיתה זאת לכם בעשור לחודש תענו את נפשותיכם" (שם שם כט) , אם כן אין לפרש "בקדש הקדשים" אלא דבר שהוא יותר מקודש מן מקום ששם אוכלים קדשים קלים, דהיינו העזרה (ויקרא ו, יט), שהיא קדש קדשים יותר מן מקום אכילת קדשים קלים:

פסוק יא

שהרי אלו טעונין תנופה. פירוש, שהכתוב משמע "וזה לך תרומת מתנה לכל תנופתם", דבשביל תנופתם הוא להם תרומת מתנה, ולא תליא מילתא בזה, שלא בשביל שהיה בהם תנופה נקרא "תרומת מתנה", אלא פירושו ד"לכל תנופתם" – שבתרומת מתנה יש תנופה, ובא הכתוב לפרש איזה דבר נקרא "תרומת מתנה", היינו בכל דבר שיש בו תנופה:

ולא טמאים. ולא בא הכתוב לומר שחייב לאכול כל טהור בביתך, ומי שאינו אוכל עובר בעשה, דאם כן לכתוב 'כל ביתך יאכל אותו', ואנו ידעינן שדווקא טהור, דאילו טמאים פשיטא שהם אסורים לאכול בטומאה, אלא קרא אתא דווקא טהור ולא טמא, ולאו הבא מכלל עשה – עשה (פסחים סוף מא ע"ב) :

דבר אחר לרבות אשתו. דאם לא כן, רבויי ד"כל" למה לי:

פסוק יח

הוסיף לך הוייה אחרת. כלומר מיתורא ד"לך יהיה", דמשמע שיהיה לכהן, לומר לך שהרשות ביד כהן לאכלו בשני ימים ולילה אחד, שלא תאמר ליום ולילה. והקשה הרא"ם, דהא פירש רש"י "שנה בשנה" לקמן בפרשת ראה (דברים טו, כ) שאם שחטו בסוף שנה נאכל בשנה אחרת, והיינו אותו יום שהוא בשנה אחרת, למד על הקדשים

שנאכלין לשני ימים ולילה אחד, ואם כן למה לי למכתב "לך יהיה":
ויראה לי, דאי מקרא דהכא הוה אמינא דוקא היכי ששחטו בתוך שנתו מותר לאכול אותו לשני ימים ולילה אחד, אבל אם שחטו בסוף שנה, כיון דמצוה להקריבו תוך שנתו כדלקמן (רש"י שם), גם כן מצוה לאכול אותו באותו שנה, לכך כתב "שנה בשנה", [ד]מותר לאכול בשנה השניה. ואי כתב "שנה בשנה", הוה אמינא שמצוה לאכלו לשני ימים ולילה אחד, כלשון הכתוב "תאכלנו שנה בשנה", משמע שמצוה לאכול ממנו כל שני ימים, לכך כתב "לך יהיה", ללמדך שנתן לו במתנה, אם ירצה לאכול אותה מותר לו לאכול לשני ימים ולילה אחד. אף על גב דבספרי ליף לה בשלמים דאין צריך לאכול ממנו בב' ימים, מדכתיב (ויקרא ז, טז) "והנותר ממנו יאכל", שמא בעי קרא לשלמים, וצריך קרא לבכור, דלא ילפינן מהדדי, לכך בעי קרא בבכור דאין מצוה לאכול בשני ימים:
אבל פירוש זה אין צריך, דבבכורות פרק עד כמה (בכורות כז ע"ב) אמרינן בהדיא דהנך תרי קראי "לך יהיה" 'הוסיף הויה אחרת' הוא אליבא דרב, והך קרא ד"לפני ה' תאכלנו שנה בשנה" הוא אליבא דבי רב, והתם מתרץ קראי ד"לך יהיה" אליבא דבי רב, וקרא ד"שנה בשנה" אליבא דרב. ורש"י כתב בפרשה זאת אליבא דרב, ובפרשת ראה כתב אליבא דבי רב. לכך קאמר (רש"י) כאן 'בא רבי עקיבא ולימד', לומר דלאו אליבא דכולי עלמא הוא, ורבי עקיבא כרב סבירא ליה:

פסוק כ

וחלק לא יהיה לך אף בביזה. דאם לא כן, הרי כבר נאמר "בארצם לא תנחל", ומאי צריך להוסיף עוד "וחלק לא יהיה לך בתוכם". וקשיא לי, דאי לא כתב "וחלק לא יהיה לך", הוה אמינא שדוקא על ידי גורל השוה אין להם, אבל שלא על ידי גורל – יש להם, קמשמע לן "וחלק לא יהיה לך". ויש לתרץ, אחר דמיעט הכתוב שלא יקחו חלק בשוה, מהיכי תיתי לומר שיקחו חלק שלא על ידי גורל, דאי מלוים שלקחו ערי מקלט והערים הנוסף עליהם (להלן לה, א-ח) , התם גלי רחמנא, אבל הכא דלא גלי – לא גלי:

פסוק כג

הלוים ישאו עון ישראל. ולא שיהיה פשוט – והלוים ישאו עון עצמן, דגם כל איש נושא עון עצמו, והכתוב אומר (ר' פסוק כא) "ולבני לוי נתתי את המעשר חלף עבודתם", משמע בשביל שנתתי להם המעשר לכך "והם ישאו עונם" של ישראל. וגם אין פירושו שישראל הם ישאו עון עצמם, דאם כן מה ענין הכתוב זה לכאן, דמדבר רק בלוים למה נתן להם המעשר. אלא על כרחך פירושו **הלוים ישאו עון ישראל**, ולפיכך נתן להם המעשר:

פסוק כד

הכתוב קראו תרומה וכו'. דאם לא כן, פתח במעשר – "כי את מעשר בני ישראל", וסיים בתרומה – "אשר ירימו לה' תרומה" (כ"ה ברא"ם), אלא שהמעשר נקרא "תרומה" בשביל שיש בו עדיין תרומת מעשר:

פסוק כז

תרומת מעשר וכו'. אבל איפכא ליכא למימר – שיהיה תרומה גדולה כתרומת מעשר, דהא כתיב "כתרומת גורן וכתבואת יקב", והיינו [תרומה] גדולה, שהיא נקחת מן הגורן מיד, לאפוקי תרומת מעשר שאינה נקחת מן הגורן עד שנתן המעשר ללוי, והוא נותן מן המעשר תרומת מעשר מן המעשר:

פסוק כח

כן תרימו גם אתם תרומת ה'. רצה לומר, אין "גם אתם" פירושו כמו שישראל נותנים תרומת מעשר כן תרימו גם אתם, דלא מצאנו שיהיו ישראל נותנים תרומת מעשר, אלא פירושו כמו שהם נותנים תרומה גדולה. ומפני שהוקשה לו מאי ענין זה לזה, שאיך מדמה הכתוב ענין הרמת תרומת מעשר לתרומה גדולה, דאין לומר שבא הכתוב לומר שאיסור שלהם שוה, זה כבר כתוב (פסוק כז) "ונחשב לכם תרומתכם וגו'" (רש"י שם), לפיכך צריך לומר שהכתוב בא לומר כי המעשר הוא נחלתכם, לכך צריכין אתם לתרום מנחלתכם כמו שישראל נותנים תרומה מנחלתן. והאי "כן תרימו" קאי אקרא שלפניו (פסוק כז) "כדגן מן הגורן", ועליו קאי "כן תרימו גם אתם" מעשר שלכם:

פסוק כט

שאם הקדימו בן לוי בכרי וכו'. דאי לא הקדימו, הרי צריך הישראל להקדים תרומה גדולה קודם המעשר, דכתיב (דברים יח, ד) "ראשית דגנך", אלא צריך לומר אם הקדים הישראל ונתן בדיעבד המעשר קודם תרומה גדולה, שצריך ליתן תרומה גדולה מן המעשר. ודווקא שהקדימו בכרי, אבל אם נתן לו המעשר בשבלים פטור הלוי מתרומה גדולה, דלא נתחייב הלוי אלא בתרומה אחת, דהיינו בתרומת מעשר, כדכתיב "כן תרימו גם אתם תרומת ה' מעשר מן המעשר", מעשר אחד אמרתי ולא שתי מעשרות. אבל בכרי, שכבר משעה שנעשה דגן (ו)נתחייב בתרומה גדולה (ב"מ פח ע"ב), אף על גב שהקדימו הלוי צריך ליתן תרומה גדולה. כך מסקינן בגמרא בפרק קמא דביצה (יג ע"ב) :

פסוק ל

לאחר שתרימו תרומת מעשר וכו'. פירוש, דהאי "חלבו" – דאיירי בתרומת מעשר (רש"י כאן) – בא ללמוד שהמותר מותר לזרים, שלא תאמר כשם שתרומה שהיא נתנה לכהנים

אסורה לזרים (ויקרא כב, י), כן המעשר אסור לזרים. ומה שפירש (רש"י) 'לאחר שתרימו תרומת מעשר', אין כוונת הרב שנפרש בי"ת של "בהרימכם" 'לאחר' כמו שהבין הרא"ם דברי רש"י, שמעולם לא כוון לו, אלא פירושו כמשמעו – כאשר אתם מרימים את חלבו, דהוא תרומת מעשר, אז ונחשב לכם המותר חולין. והבי"ת הוא כמו "באכלכם מלחם הארץ" (לעיל טו, יט) . אלא מפני שהלשון משמע שנעשה חולין בהרימכם חלבו, פירש (רש"י) שאין הכתוב רצה לומר על שעת הרמה, שלא נעשה חולין בשעת הרמה, אלא כוונת הכתוב שלאחר שתרימו נחשב חולין וכו':

פסוק לב

הא אם לא תרימו וכו'. כלומר, דודאי קרא לגופיה לא צריך, דפשיטא אם ירימו שלא ישאו חטא, אלא קרא רצה לומר 'הא אם לא תרימו ישאו חטא'. וכן "לא תחללו ולא תמותו" לא אתא לגופיה, דמהיכי תיתי שימותו כאשר ירימו התרומה (כ"ה ברא"ם) . ומה שלא כתב בפירוש שימותו אם לא ירימו, והוצרך לכתוב שמכלל לאו אתה שומע הן, כבר נתבאר (לעיל פ"ד אות י) שהוא בשביל זה שלא תאמר שהמיתה היא בידי אדם, כמו סתם מיתה, והשתא שנכתבה מכלל לאו, אין לפרש אותה רק בידי שמים. ועיין בפרשת במדבר (שם), ושם נתבאר היטב:

פרק יט

פסוק ב

לפי שהשטן ואומות העולם כו'. מדברי רבותינו ז"ל (יומא סז ע"ב). וכך פירושו, שלא היה לו לכתוב "חקת התורה". אף על גב דמצאנו במקומות הרבה לשון "חקה", כמו "חקת הפסח" (שמות יב, מג), "ושמרתם את חקותי ותורתי" (ר' ויקרא יח, ה) בהרבה מקומות, מכל מקום לא מצאנו לשון "חקה" בתורה, רק כאן שכתב "חקת התורה". שבכל מקום שנאמר "חקה" באה המלה על המצוה. והטעם הוא, כי המצות – בעשית המצוה אין צריך אדם לדעת טעם המצוה כלל, רק עשייתה בלבד. ואין תולה המצוה רק בעשייתה בלבד, ואין בו שום למוד, רק עשיה גרידא (כ)שעושה המצוה. אף על גב דלא ידע שום דבר, המצוה נעשה שפיר. אבל בתורה לא שייך לשון "חקה", כי בתורה שייך למוד, ואם כן למה כתב "זאת חקת התורה":

לפיכך תירץ 'לפי שהשטן ואומות העולם כו', לכך כתב בתורה לשון "חקת" ללמוד לך שאף בתורה יהא חקה, ואל יהרהר אחר התורה של פרה אדומה. והא דכתיב בפרשת מטות (להלן לא, כא) "זאת חקת התורה אשר צוה ה' את משה" אצל כלי מדין, מפני

שאלעזר לא בא ללמד תורה לישראל, רק להורות על המעשה שהיה לפי שעה. [ו]מפני שהיה לענין הוראה, ולענין הוראה אין צריך טעם, לכך כתב "חקת התורה", כלומר כך יעשו, ואין צריך טעם. אי נמי, התם דברי אלעזר, ובודאי אצל אלעזר שייך "חקה", שאין אדם צריך לדעת התורה בטעם שלה, ולפיכך כתיב "חקת התורה". אבל אצל השם יתברך לא שייך "חקת התורה", אלא לדרשא אתא. ואף על גב דאמרינן במדרש (במד"ר יט, ו) כי למשה רבינו עליו השלום היה הקדוש ברוך הוא מגלה טעם פרה אדומה, מכל מקום כיון שלא נתן טעם זה לכל ישראל, והתורה לישראל ניתנה, דכתיב (דברים לג, ד) "תורה צוה לנו משה", ונאמר (ר' דברים ד, מד) "וזאת התורה אשר שם לפני בני ישראל", שייך שפיר "חקת התורה":

ואם תאמר, למה כתב בפרה אדומה לשון 'גזרה היא מלפני', והלא כל המצות גזרות מלפני הקדוש ברוך הוא, כדאמרינן בפרק הרואה האומר 'על קן צפור יגיעו רחמיך' משתקין אותו, מפני שעושה מדותיו של הקב"ה רחמים, ואינם אלא גזרות. ואם כן כולם גזרות הם מלפני הקדוש ברוך הוא (קושית הרא"ם). אין הפירוש שיהיו גזרות בלי טעם כמו שסובר הרמב"ם ז"ל (מו"נ ג, מח) , דזה אינו, אלא הם גזרות שיש בהם טעם. ומה שנקראו 'גזרות' אחר שיש לכל אחת טעם, היינו שלא יאמר האדם שהם של רחמים, שהקדוש ברוך הוא מרחם על הבריות ועושה דבר לרחמים, וזה אינו, שהתורה שנתן לנו הקדוש ברוך הוא כל דבר במדת הדין, שכך נותן הדין לעשות, ואינו משום רחמנות. ואפילו מה שאמרה התורה לאדם ליתן צדקה (דברים טו, יא) ומעשר (לעיל יח, כא), וכל הדברים אשר הם מגמילות חסד, כל המצות כולם הם גזרות במדת הדין, ואינם רחמים. כי מה שחייבה התורה בצדקה ובמעשר, שכן האדם מצד שהוא אדם חייב שיתן מעשר, כדי שיהיה האדם נפש טוב, ולא יהיה נפש רע. ואם כן, מה שצותה התורה היא בגזרתו של הקדוש ברוך הוא על המקיים המצוה, ולא יביט אל העני ונכה רוח – שיהיה מצווה על נתינת הצדקה כדי שיהיה מתפרנס העני, זה אינו, שאין המצוה אלא לעושה המצוה. אבל המצות אשר נתן לנו הקדוש ברוך הוא כולם הם לתועלת המקיים המצוה. ולפיכך הם כולם גזרות, אף אותם שהם רחמים. וזהו שאמר 'מפני שעושה מדות הקדוש ברוך הוא רחמים ואינם אלא גזירות', כלומר שכך גזר הקדוש ברוך הוא במדת הדין, ואינם רחמים:

ומה שתמצא שהקדוש ברוך הוא אמר "ואל זה אביט אל עני ונכה רוח" (ישעיה סו, ב), שהקדוש ברוך הוא עוזר דלים, אין הענין שיהיה בשביל כך מצוה לאדם לפרנס אותם בשביל שרחם על העני, שאין זה כן, אלא מה שהוא עוזר דלים ומרחם – הקדוש ברוך

הוא בעצמו עושה זה לדלים ולאביונים במדת רחמים, וצוה הקדוש ברוך הוא במדת הדין לאדם שילך בדרכיו (דברים כח, ט). וזהו מגזרתו על האדם, ולא נתן הקדוש ברוך הוא המצות לישראל על צד הרחמים על הבריות, רק מפני גזירות. ובודאי טעם יש בכל מצוה ומצוה. וזהו פירוש נכון במאמר הזה, וכבר כתב זה הרמב"ן בפרשת תצא (דברים כב, ו) עיין שם, רק שהוא שינה בקצת פירושו, ופירוש זה נכון למשכיל:

לעולם היא נקראת על שמך. דאם לא כן, "אליך" למה לי, הוי למכתב 'ויקחו להם פרה אדומה'. והא דכתיב בפרשת אמור (ויקרא כד, ב) "ויקחו אליך שמן זית", לא קשיא, דהתם כך פירושו, שיקחו הם שמן זית לך, והם אינם צריכים לעשות שום דבר, רק שיקחו שמן זית, ואתה תהיה גומר את מצותו ליתן אותו לאהרן הכהן, ולצוות לו שיערוך אותו אהרן (שם שם ג). אבל כאן דכתיב בתריה (פסוק ג) "ונתתם אותה אל אלעזר הכהן", אם כן היו ישראל מתעסקין בנתינה לאלעזר, אם כן למה כתב "ויקחו אליך", והרי אלעזר שליח ישראל היה, כדכתיב "ונתתם אותה לאלעזר הכהן", ולמה כתב "אליך":

לעולם היא נקראת על שמך. וקשיא, מה מעלה יש בזה שהפרה היתה נקראת על שמו. ונראה, מפני שסוד פרה אדומה לא נגלה רק למשה (במדב"ר יט, ו), ולפיכך תלה פרה אדומה במשה שהוא עשאה, כי המצווה לעשות דבר ומבין ענין המעשה, אף על גב שהוא לא עשאה רק שנעשה על ידי אחר, נתלה במצווה היודע דבר אל אמתתו. ומזה הטעם נראה שהיתה פרה אדומה שעשה משה דוקא למשמרת לדורות (רש"י פסוק ט), ולא פרה אחרת, כי כל דבר שכלי יש לו קיום, וכן כל דבר הקרוב אל השכל, לאפוקי דבר שאינו שכלי – אין לו קיום. ולפיכך היה קיום לפרה שעשה משה, כי הוא נעשה על פי השכל והדעת, וכל דבר הנמשך אחר השכל יש לו קיום. ולפיכך פרה שעשה משה, כיון שעשה אותה על פי הדעת והשכל, יש לה קיום. וזה שיסד הפייט 'שכל הפרות כלות, ושלך עומדת' מזה הטעם, וכל זה שנעשית הפרה בהשגת השכל, שהוא דבר מקוים:

שתהא תמימה באדמימות. דאי תמימה ממום, הא כתיב אחריו "אשר אין בה מום" (כ"ה ברא"ם):

שאם היו בה ב' שערות וכו'. דאי לאו "תמימה" הוה אמינא אי איכא רוב שערות שלה אדומות – סגי, לפיכך כתב "תמימה". ומיהא דוקא שתי שערות, אבל פחות מב' שערות – שאם היה בה שער אחד – כשרה, דהלכתא גמירא לה דאין שער אחד כלום, לא לענין שתי שערות באיש (נידה מו.), ובאשה (שם), ופרה אדומה (פרה פ"ב מ"ה):

אמנם לי נראה שאין פחות משתי שערות נקרא שעירות, וכבר פרשנו זה בפרשת תזריע (ויקרא יג, ג, אות ג) אצל "ושער אין בו". כללא דמילתא, שהגוף של בעל השער אינו

נושא לשער אחד, אלא לשעירות. ולפיכך פרה שיש בה שער שחור, כיון שכל פרה יש לה שעירות, אין פוסל בה אלא אם כן יש בה שעירות שאינו אדום. ומפני זה מחלוקת תנא קמא עם רבי יהודה בן בתירה (פרה פ"ב מ"ה), דלתנא קמא דוקא שתי שערות בגומא אחת פוסלת, ולרבי יהודה בן בתירא אפילו אחת בראשה ואחת בזנבה. והיינו טעמא, דלתנא קמא כיון דרחמנא אמר שלא יהא שעירות של שחור, דוקא כששניהם בגומא אחת, שאז נקרא שעירות של שחור ביחד, אבל כשאינם ביחד, אין זה שעירות. ולרבי יהודה בן בתירא, אפילו בכל מקום, כיון שהפרה גוף אחד, אם יש ב' שערות שאינם אדומות הפרה פסולה, שיש בה שעירות שאינו אדום:

משל לבן שפחה וכו'. ואם תאמר, דמה ענין פרה אדומה – שהיא מטהרת טומאת מת – לכפר על מעשה העגל. ויש לתרץ, דאילו לא חטאו בעגל היו חיים לעולם, כדאיתא בפרק קמא דעבודה זרה (ה.), אמר רבי יוסי, לא קבלו ישראל את התורה אלא שלא ישלוט בהם מלאך המות, דכתיב (ר' דברים ה, כו) "למען ייטב לך ולבניך עד עולם", וכשחטאו בעגל אמר הקדוש ברוך הוא חבלתם מעשיכם – "אכן כאדם תמותון" (תהלים פב, ז), ולפיכך המיתה היא חטא העגל בעצמו. לכך אמר הקדוש ברוך הוא 'תבא אמו ותקנח וכו", ולפיכך מטהרין טומאת מת בה:

אמנם מה שאמרו (תנחומא כאן, ח) 'תבא אמו ותכפר על מעשה עגל', רמזו בזה רמז מופלג בחכמה מאד, כי כאשר חטאו ועשו העגל סבה והתחלה, מה שאינו התחלה, הוצרכו כפרה להורות כי אין העגל סבה והתחלה, רק שיש סבה והתחלה לעגל, והיא האם. ואין להקשות, דיאמרו שהאם התחלה, זה אינו, כי אין נקבה התחלה, שהיא עלולה, ואינה עלה, הנה הכל עלול ואינו עלה. ובזה האם מקנחת טינוף העגל בנה. ואף כי גם כן בעלי עבודה זרה אומרים כי העגל הוא עלול, מכל מקום היו אומרים שהאדם יש לעשות אותו התחלה אליו. וזהו כל הטועים אחר עבודה זרה, שמודים שהוא יתברך התחלת הכל, רק שאומרים שיש לעשות התחלה אל האדם. והנה כפרתם שהיו מודים שאין לעשות התחלה לאדם, רק העגל נחשב עלול אל האדם, ואין התחלה לאדם רק השם יתברך. ולפיכך כאשר הודו שהעגל נחשב עלול מן הפרה, זהו כפרה על חטאם שעשו העגל התחלה, ולפיכך האם מקנח טינוף העגל:

ועוד יש בזה דברי חכמה, כי כאשר חטאו בעגל ועשו להם התחלה, והיא אינה התחלה, היה כפרתם להורות כי דבר זה שעשו אינו התחלה, אבל יש לו דבר שנתהווה ממנו, ולאותו דבר שנתהווה ממנו יש לו דבר גם כן שנתהווה, עד שחוזר אל יסוד הפשוט. וכאשר חוזר אל יסוד הפשוט, הנה אינו נמצא לגמרי. ולפיכך כפרת חטא העגל כאשר

לקחו פרה, שממנו נתהוה הדבר ששמו הם התחלה, ושרפו אותה עד ששב לאפר, שהוא עפר, יסוד פשוט. בזה נראה שמה ששמו הם התחלה אינו התחלה, רק סופו חוזר אל הדבר שממנו נתהוה, וחוזר אל יסוד פשוט, ואין לשום אותו התחלה. ואולי תשאל, שהיה לשרוף העגל עד שיחזור ליסוד העפר, אין זה קשיא, כי מפני שהנקבה יותר יש בה יסוד עפר, וקרובה אל יסוד הפשוט, לכך עליה בפרט נאמר שנתהוה מן יסוד העפר, ושב אליו גם כן. אבל בעגל, אין עיקר שלו יסוד העפר, לכך אין חזרת העגל – ששמו אותו התחלה – לשוב אל יסוד הפשוט, רק על ידי אמצעי, שהעגל נתהוה מן הפרה, והיא קרובה אל יסוד עפר – שבה ליסוד הפשוט:

וראוי שתטהר טומאת מת, [ד]אין ספק כי אין דבר שיש בו ענין עבודה זרה כמו העגל, שהוא מוכן לעבודה זרה ביותר, ראש לכל העבודה זרה, לכך בחרו אותו לעבודה זרה בפרט. לכך הפרה הזאת היא הסתלקות עבודה זרה מן העולם. והעבודה זרה והמת ענין אחד, שהרי תיקרא עבודה זרה 'מת', "ויאכלו זבחי מתים" (תהלים קו, כח) . וכמו שהפרה הסתלקות עבודה זרה, היא הסתלקות טומאת המת גם כן. כלל הדבר, שהפרה – אפרה הסתלקות רוח הטומאה, שהרי חזר ליסוד הפשוט. ומפני שאפר הפרה היא הסתלקות העבודה זרה, שהרי כאשר יחזור אל האפר הזה הוא הסתלקות העגל לגמרי, וחזר אל דבר הפשוט, ולפיכך אפר הזה מסלק טומאת המת כאשר יזרוק עליו, כי האפר הזה הוא יסוד פשוט, אשר שבה אליו הפרה שממנו נתהוה העגל, ראש לכל עבודה זרה. ודבר זה ידוע לחכמים. והדברים האלו דברי חכמה מאוד, כתבנו אלו דברים, מפני שבעל המדרש (תנחומא כאן אות ח) אשר אמר 'תבא הפרה ותקנח טינוף הבן', נתן מקום לנו שהוצרכנו לפרש דברים אלו. והם דברים ברורים מאוד בסוד הפרה, ודי בזה:

פסוק ג

מצותה בסגן. שהרי אהרן קיים, ואפילו הכי אמר רחמנא שמצותה על ידי אלעזר הכהן (סיפרי כאן). ודוקא בפרה שנעשתה במדבר, אבל בפרות אחרות איכא מאן דאמר בכהן הדיוט, ואיכא מאן דאמר בכהן גדול (יומא מב ע"ב). והכל מודים בפרת מדבר שעל ידי סגן נעשה. ונראה דבהך סברא פליגי; דלמאן דאמר בכהן גדול לדורות, סבירא ליה דפרה במדבר היה גם כן ראוי להיות נעשה בכהן גדול, אלא מפני שהיתה נקראת על שם משה (רש"י פסוק ב) לא נעשית באהרן, שאז היתה נקראת על שם אהרן. ומאן דאמר בכהן הדיוט, סובר שגם פרה במדבר היתה ראויה להיות נעשית בכהן הדיוט, אלא שמעלה היתה לפרה שנעשתה במדבר לפי שהיא נקראת על שם משה, לכך נעשה גם כן מעלה זאת להיות נעשה היא בסגן, ולא בכהן הדיוט:

חוץ לג' מחנות. דילפינן (יומא סח.) מפרים הנשרפים שהם נשרפים **חוץ לג' מחנות**, דילפינן מייתור המקראות. ודבר זה נתבאר בפרשת ויקרא (גו"א פ"ד אות יא) . ומנייהו ילפינן לפרה אדומה, שגם כן נאמר בה "מחוץ למחנה", שהיא נשרפת חוץ לשלשה מחנות:

שאין קטיגור נעשה סניגור. ואם תאמר, הא מסקינן (ר"ה כו.) דלא אמרינן 'אין קטיגור נעשה סניגור' רק בפנים, ולא מבחוץ, דאם לא כן, בגדי זהב של כהן גדול למה לא אמרינן 'אין קטיגור נעשה סניגור' (שם), וכן כל הקרבנות שהיו של פרים למה לא נאמר 'אין קטגור נעשה סניגור'. ודם פר החטאת של יום הכפורים שהובא בפנים (ויקרא טז, יד) , היינו כיון דאשתני – אשתני (ר"ה כו.) . ועוד, דאם 'אין קטיגור נעשה סניגור', איך היתה הפרה מכפרת, והרי 'אין קטגור נעשה סניגור':

ויש לומר, דהכא אפילו מבחוץ כמו בפנים דמיא, כיון דבא לכפר על העגל עצמו, אין סברא שיהיה קטיגור נעשה סניגור, שאין סברא שיהיה אהרן מליץ על ישראל לכפר, והוא בעצמו חטא בזה, ואפילו בחוץ אין קטיגור נעשה סניגור. ודווקא במקום דלא בא לכפר על העגל עצמו, אמרינן כיון דהוא בחוץ – לא אמרינן אין קטיגור נעשה סניגור, ולא כהאי גוונא. ומה שלקחו פרה לכפר על מעשה עגל, דודאי מה שאמרנו במקום שבא לכפר על החטא עצמו אפילו מחוץ אין קטיגור נעשה סניגור, היינו כמו אהרן שלא היה מביא כפרה על חטאו, והוא בא לכפר כפרה זו על ישראל, אין קטיגור נעשה סניגור. אבל אותו שמביא כפרה על חטאו, לא אמרינן בזה אין קטיגור נעשה סניגור, אדרבה, במה שחטא יש לו לתקן עם הכפרה ההיא על החטא בעצמו. ולפיכך בפרשת שמיני (ויקרא ט, ד) הביא אהרן העגל על ישראל לכפר על מעשה עגל, מפני שהיה לו כפרה מיוחדת שם, כדכתיב (ויקרא ט, ב) "קח לך עגל בן בקר לחטאת", ושפיר היה מביא עליו עגל לכפר, וכן על ישראל גם כן, ולא אמרינן אין קטיגור נעשה סניגור. אבל כאן שלא היה כפרה מיוחדת לאהרן על החטא הזה, לא היה עושה הפרה. ודברים אלו נכונים, וכבר הארכנו ביותר בפרשת תצוה (שמות פכ"ט אות ב) ובפרשת שמיני (ויקרא פ"ט אות ז) , עיין שם:

פסוק ז

שאין טמא משולח וכו'. כלומר, דעל כרחך לא היה משולח חוץ למחנה ישראל, דהא במצורע כתיב (ויקרא יג, מו) "בדד ישב" שאין טמאים אחרים יושבים עמו (פסחים סז.), ואם כן לא היה טמא זה משולח חוץ למחנה ישראל, דאם משולח חוץ למחנה ישראל, היה טמא זה יושב עם המצורע. ומאחר דלא מוקמינן ליה לקרא חוץ לשלשה מחנות,

לית לן לאוקמי לקרא אלא במחנה שכינה. והיינו דקאמר ד'אין טמא משולח חוץ לשני מחנות אלא מצורע ובעל קרי'. וליכא למימר שיהא זה גם כן כמצורע, דהא במצורע כתיב "בדד ישב", שאין טמאים אחרים יושבים עמו, כמו שנתבאר למעלה בפרשת נשא (פ"ה אות ב). וכזב ובעל קרי ליכא למימר, כיון דלא אוקמינן קרא חוץ לשלש מחנות – לית לן לאוקמי קרא בב' מחנות, דב' מחנות לא כתיבי קרא, ואוקמינן קרא חוץ למחנה אחת. אי נמי, מדכתיב "אל מחוץ למחנה" מוקמינן קרא אמחנה אחת, דתפשת מרובה לא תפשת, תפשת מועט תפשת (ר"ה ד ע"ב) . ואף על גב דמצינו דטמאין משולחים חוץ לשני מחנות, לא נמצא זה רק (במצורע) [בזב] ובעל קרי (פסחים סז.), ושם נכתב בפירוש (לעיל ה, ב), אבל כאן מדכתיב "אל מחוץ למחנה", אוקמינן אמחנה אחת, ולא יותר:

סרסהו ודרשהו. דליכא למימר שיהיה במחנה ועדיין נקרא טמא, אלא שהכתוב מסורס:

פסוק ט

והניח לשלשה חלקים היה מחלקה וכו'. ונראה לי, דהנך שלשה חלקים דרשינן ליה מקרא; דכתיב "והניח מחוץ למחנה במקום טהור", והיינו אותו שהיה בהר המשחה לקדש ממנה כהן גדול כשהיה עושה פרה אדומה אחרת. ומדכתיב "והיתה לעדת בני ישראל למשמרת", זו היא שהיתה למשמרת מגזרת הכתוב. והא דכתיב "למי נדה", היינו אותו שהיה להזות על הטמאים (רש"י כאן), כדכתיב "למי נדה". ומה שהפך (רש"י) סדר הפירוש, לפי שפירש קודם אותו היותר צריך, כי יותר צריך להזות על הטמאים, ואחר כך לקדש ממנה כהן גדול לפרות אחרות, ואותה שהיתה למשמרת מגזרת הכתוב בסוף, שאין ראוי לפרש אותה, שאינה צריכה כל כך כמו אותה המוכרחת. אבל כשפירש (רש"י) על הכתוב, פירש תחלה אותה שהניח מחוץ למחנה לקדש ממנה פרות אחרות, דקאי אקרא של "והניח מחוץ למחנה", דהיא אותה שהניח בהר המשחה לקדש ממנה כהן גדול פרות אחרות, ואחר כך פירש כסדר:

כמו וידו אבן בי כמו לידות. הרא"ם הקשה, שאין השרשים שוים; ששורש "נדה" – נדד או נדה, ושורש "לידות" – ידה. ודע שאין זה קשיא, כי רש"י סובר, וכן כל חכמי צרפת, שכל השרשים שאינם שלמים הם אחד לגמרי, כי כל אות נופל בלשון נחשב כאינו, ולא קראו שורש אלא האות שהוא עומד ולא נופל לעולם. ולפיכך רש"י מביא בכל מקום ראיה מן האחד על חבירו, כמו 'נדד' 'ידה', דבשניהם האות השורש שאינו נופל הוא הד' בלבד, שהרי אות הנו"ן היא שורש נופל, ונופל בתיבת "אדדה כל שנותי" (ישעיה לח, טו), והאות האחרון היא כפולה, ודרך ליפול, ואין השורש רק הד'. והשתא שפיר מייתי

ראיה מן האחד על חבירו:
ואני אומר שהדין עם חכמי צרפת בזה, שהרי ברוב מצאנו שאותו שהם להם שורש נופל, אף על גב שאין הגזרות שוה בשרש שלהם, מכל מקום הפירוש שלהם שוה. תמצא 'רמם' 'רום' פירושם שוה, וכן 'דום' עם 'דמם' הפירוש שוה, וכן 'חום' 'חמם' 'יחם' הפירוש בהם שוה, וכן עוד הרבה, נראה מזה שאף על גב שאין השורש שוה בהם, הם שוים בפירוש, לכך מייתי (רש"י) ראיה. וכבר נתבאר זה בפרשת ויחי (בראשית פמ"ט אות יד) ובמקומות הרבה:
לשון חטוי. ואין "חטאת" כמשמעו, שעל מה הוא מכפר:

פסוק יב

באפר הזה. פירוש, הא דכתיב "יתחטא בו" לשון זכר, לא קאי אפרה, דהוי למכתב 'בה', אלא "בו" קאי אאפר, שהוא לשון זכר:

פסוק יג

ואיזה מת. פירוש, שאין "במת בנפש" תרי מילי, אלא פירושי דמפרש באיזה מת, לא כל מת, לאפוקי בהמה. אבל לעיל אצל "במת לכל נפש האדם" (פסוק יא), לא קשיא, שאין כתובין שתי ביתי"ן זה אחר זה "במת בנפש אדם", אבל "במת לכל נפש אדם" הוא מלתא חדא – במת, איזה מת שיהיה, הן גדול הן קטן. אבל "במת בנפש האדם", שיש שני ביתי"ן, הוצרך לפרש באיזה מת, בנפש האדם:
אם נכנס לעזרה. דאם לא כן, למה טימא משכן ה', וכי בשביל שלא טיהר עצמו במי חטאת טימא את מקדש ה', אלא מיירי שנכנס כך לעזרה בלא הזאה – אפילו בטבילה, כדמוכח סיפא דקרא "עוד טומאתו בו", אף על גב שטבל (רש"י כאן) הוא טמא, וטומאתו בו:

פסוק יד

בעוד שהמת באוהל. דאין לומר שהאוהל הוא טמא לעולם, אף על גב שיצא המת מן האוהל, זה אינו, דקרא דכתב "וכל אשר באוהל" היינו שהיה באוהל בשעה שיש שם מת, דאם לא כן, היינו "וכל הבא אל האוהל", אלא "וכל אשר באוהל" היינו שהיה באוהל בשעה שמת, והכי נמי "כל הבא אל האוהל" היינו בשעה שהמת שם. והא דלא כתב "כל אשר באוהל" לבד, ולמה צריך לכתוב "כל הבא אל האוהל", דהוי אמרינן דוקא אשר יהיה באוהל המת בשעת יציאת הנפש, דקרא קאי על "זאת התורה אדם כי ימות באוהל", דהיינו שימות המת, לכך נכתב "כל הבא" אפילו אחר כך. וכדי שלא תאמר

אפילו הבא אחר שיצא המת, כתב "כל אשר יהיה באהל", דמשמע בשעה שהמת שם, ומכח שניהם נלמוד:

פסוק טו

בכלי חרס הכתוב מדבר. פירוש, מדכתיב "וכל כלי פתוח", משמע שהדבר תלוי במה שהכלי פתוח והטומאה נכנס בתוכו, ועל כרחך בכלי חרס, דאי בכלי אחר, אין כלי אחר מטמא מתוכו, שנאמר (ר' ויקרא יא, לג) "וכל כלי חרס אשר יפול לתוכו", ודרשינן (חולין כה.) תוכו של זה ולא תוכו של אחר, ואם כן הא דכתיב "וכל כלי פתוח" **בכלי חרס הכתוב מדבר**:

שאין טומאה מגבו וכו'. הרא"ם פירש דמה שפירש רש"י שאין כלי חרס מקבל טומאה מגבו, רצה לומר מכאן ילפינן ליה, שהרי התורה אמרה כי איכא צמיד פתיל עליו טהור, ולא מקבל טומאה מגבו, אם כן אין כלי חרס מקבל טומאה מגבו. וכן איתא בהדיא במסכת חולין בפרק קמא (כה.) דמהכא ילפינן לכל כלי חרס שאינו מטמא מגבו, כלומר שכאן כתבה התורה שאינו מטמא מגבו. ובחנם טרח לפרש כן, דאף על גב דילפינן מהאי קרא שכלי חרס אינו מטמא מגבו מדשרי כי איכא צמיד פתיל עליו, מכל מקום קרא לא אתא למכתב דין כלי חרס מגבו, רק כלי חרס שאין עליו צמיד פתיל שהוא טמא, כאילו דין של כלי חרס שאינו מטמא מגבו פשוט, ולא איירי קרא בהכי, לפיכך פירש שאין מקבל טומאה מגבו:

וכן בנפתולי אלקים נפתלתי. אף על גב דרש"י מפרש בפרשת ויצא (בראשית ל, ח) שאין "נפתולי אלקים נפתלתי" בלשון חיבור, אלא הוא מלשון עקש ונפתל, מכל מקום סבירא ליה לרש"י אף על גב דפירש "נפתולי אלקים" מלשון עקש ופתלתול, מכל מקום קשה, דלמה כתב בקרא לשון כזה, ולא כתב לשון שהוא משמע לגמרי לשון עקש, דלכתוב 'נתעקשתי', אלא שלכך כתב "נפתולי" מפני שהוא נופל על לשון זה, שהרי הכתוב רצה לומר שהיא נתעקשה עם אחותה עד שהיתה שוה לה, כתב גם כן לשון "נפתולי אלקים" שהוא מלשון חבור ושוה. ודרך הכתוב לכתוב לשון נופל על לשון, כמו שכתב רש"י בפרשת בראשית אצל "ואתה תשופנו עקב" (בראשית ג, טו), שכתב לשון נופל על לשון, הוא הדין שכתב בלשון "נפתולי אלקים" לשון נופל על לשון:

ואם תאמר, מאחר שסובר רש"י שלשון "נפתולי אלקים" הוא מלשון חבור, אם כן למה לא פירש (בבראשית ל, ח) את הלשון מלשון חבור, ולמה הוצרך לפרש (שם) מלשון עקש. ואין זה קושיא, דרש"י הוצרך לזה מדכתיב "נפתולי אלקים" בלשון רבים, ובלשון חבור לא יתכן לומר בלשון רבים. אלא כמו שפירש רש"י[80] שהרבה פצירות עשתה

למקום. וכן משמע מלשונו. וכן גבי "אריק חרבי" (שמות טו, ט) פירושו כך, שלכך כתב לשון "וירק" על זיון החרב, לפי שהוא לשון נופל על לשון. ועיין שם (בראשית פי"ד אות כה), תמצא מבואר:

פסוק טז

לרבות גולל ודופק. בפרק בהמה המקשה (חולין עב.). פירוש, מדכתיב "על פני השדה", שלא היה צריך לכתוב, על כרחך **לרבות גולל ודופק** אתא, לפי שהגולל והדופק על פני השדה, לאפוקי מת צריך קבורה, וקוברין אותו אם ימצא ממנו על פני השדה. ורש"י פירש שם 'גולל ודופק'; גולל – כסוי הארון, ודופק – הוא הדף שנותנין בצד הארון. והקשו עליו בתוספות שם אם כן כל ארון מטמא באוהל – כדין גולל ודופק, ומאחר שהוא מטמא באוהל, אם כן היכי קאמר במסכת ברכות (יט ע"ב) 'מדלגין היינו על גבי ארונות', ואיך היו רשאין לדלג, והלא היו מאהילין על הגולל ודופק, שהוא מטמא באוהל:

ונראה שאין זה קשיא, דהא דאמרינן שהגולל והדופק מטמא באהל, היינו אחר שהמת הוא בקבר, והגולל עליו למעלה והדופק מן הצד, אז נקרא 'גולל' ו'דופק'. והתם במסכת ברכות (יט ע"ב), כיון שהארון היה שלם מכל צד, ואם כן אין הגולל והדופק סותם את המת בקבר, ולא נקרא שם 'גולל' ו'דופק' על הארון, אלא מה שסותם הארון עצמו נקרא 'גולל', דלא מיקרי 'גולל' ו'דופק' אלא אחר שהמת בקבר, וסותמין הקבר בגולל, וכן בדופק שנותנין מן הצד. ולפיכך הארונות שהם ארונות שלמות, לא נקראין בשם 'גולל', שהרי אין הארון הזה סותם המת בקבר, שהרי אחר שנתן המת בארון נותנין הארון בקבר. אבל כשנותן המת בקבר כמו שאנו עושין, שמניחין את המת בקבר, הוי הדף שנותנין עליו שפיר גולל, לפי שהוא סותם הקבר. וכן הדופק הוא דופק, מפני שהמת הוא בקבר. ובברכות (יט ע"ב) איירי בארונות שלמות, שאין שם 'גולל' ו'דופק' עליהם, אלא מה שנותנין על הארון עצמו. ומזה הטעם ציוה רבי שיהא ארונו פתוחה לארץ (ירושלמי כלאים פ"ט ה"ג), כדי שיהיה נקבר בקבר, לא יהיה מונח בארון. ובימים ההם היו הארונות שלמות, ולא היו פתוחין לארץ. ולפיכך אין כאן סתימות קבר בארון עצמו, אלא מה שנותנין על הארון. ודברי רש"י הם [כ] שמניחין אותו בקבר מיד, בלא דף מלמטה:

אמנם נראה העיקר, כי גולל ודופק דמטמא מרבינן ליה מן "על פני השדה", והוי כאילו נגע במת, לא שיהיה טומאה בגוף הגולל ודופק, אלא הוי כאילו נגע במת עצמו. וכן מוכח דאין טומאה לגולל ודופק, אלא דהוי כאילו נגע במת, ואין טומאה לגולל ודופק עצמו, דבפרק ט"ו דאהלות (מ"ט) אמרינן שם חבית מלאה משקין מוקפת צמיד פתיל

שנתנוה להיות גולל לקבר, החביות והמשקין טהורין, והנוגע בחביות טמא. והשתא אחר שהחביות טהור, למה הנוגע בחביות טמא. דאין לומר דצד החצון טמא, ותוכו טהור, דהא כלי חרס אין מקבל טומאה אלא מאוירו (רש"י פסוק טו). ועוד, 'החבית טהורה' משמע טהור לגמרי. אלא על כרחך פירושו דאין טומאה אל הגולל, רק דהוי כאילו נגע במת. ולפיכך החבית טהורה, והנוגע בחבית טמא, דהוי כאילו נגע במת עצמו. והשתא ניחא גם כן, דאם יש פותח טפח, שהמת עצמו אינו מטמא, דהא יש מציל למת, דכל פותח טפח מציל מפני הטומאה. וכיון דיש מציל למת, דהיינו האהל שיש עליו, אינו מטמא הגולל והדופק. דאין ספק שלא יהיה הגולל חמור מן המת עצמו. והשתא נמי יתורץ איך הגולל מציל על המת שלא יטמא באוהל, הא כל דבר שמקבל טומאה אינו מציל, דאין הגולל מטמא בעצמו, רק שהוא מטמא דהוי כאילו נגע במת עצמו. וזהו הנראה, ופירוש התוספות בפרק מי שמתו (ברכות יט ע"ב), ובפרק קמא דכתובות (ה ע"ב), ובפרק נגמר הדין (סנהדרין מז ע"ב), שם תמצא דעתם. אבל דברים אלו ברורים: ומה שהקשו התוספות (כתובות ד ע"ב) מדתניא (עירובין טו ע"ב) כל דבר שהוא בעלי חיים אין עושין ממנו גולל ודופק לקבר, אין זה קשיא אם דברו חכמים בדברים כאלה שאין דרך להיות, אף על גב שאין עושין ארון מן הבהמה, דאין זה קשיא, כי לא היה דעת חכמים ז"ל בדין הזה אם מותר לעשות מן בעלי חיים גולל ודופק, רק לגלות לך על גולל ודופק מה הוא ענינו, ולמה הוא מטמא באוהל. ובזה שאמרו ז"ל אין עושין מבעלי חיים גולל ודופק, ביארו ז"ל מה ענין הגולל והדופק, שאין בעלי חיים ראוים לו, [ד]כיון שצריך ליתן טעם למה בעלי חיים פסולין לגולל ודופק – נבין מאותו הטעם ענין גולל ודופק, שמתוך זה אפשר לעמוד עליו. שכאשר נדע הלכות דבר אחד – נוכל לעמוד על מהותו, ואין ספק שהלכותיו נמשכים אחר עצמו, לכך מתוך זה אנו עומדין על מהותו. ולפיכך אמרו רז"ל שאין עושין גולל ודופק מבעלי חיים, כדי ללמוד הטעם, וממנו תבין ענין גולל ודופק:

וזה היה כוונתם של רז"ל בכל מקום שדברו חכמים בדברים רחוקים מאד, שלא היו ולא נהיו; בפרק בהמה המקשה (חולין ע.) , יצא מרחם זה ונכנס ברחם אחר, וכיוצא בזה. אתה האדם אל תעשה כמו שעושין המהרהרין אחר דברי חכמים, וכאילו לא היה כוונתם רק לדבר בדברים כאלו, לא כן דעת החכמים האמתים, כי מה שדברו וטרחו בזה הוא הטעם והכוונה שיצא מזה, כי הם רצו לעמוד על ענין הבכור שצוה בתורה (שמות יג, ב), אם אינו דבר רק שהוא יוצא מבית הרחם, ואם כן לפי זה אם היה נכנס ברחם אחר בבהמה שלא בכרה ויצא – גם כן חייב בבכורה, שהרי פטר רחם הוא. או

שנאמר שאין כוונת התורה ב"רחם" אלא על האם שהרתה אותו וילדתו. ובזה הספק יש עיון בחכמת התורה, והוא גדול מאוד בסוד הבכור. וכן הבעיא דבעי התם (חולין ע.) ; נכנס חולדה והוצאתו והכניסתו, אין כוונתם כלל רק לידע אמיתות הענין במה הוא תולה הבכורה, וכאשר ידעו הדין אז ידעו במה הבכורה תליא, ובזה יעמדו על עיקר טעם המצוה במה היא תולה הבכור. כי ההלכות שיש למצוה מעמידין את האדם על עיקר מהות המצוה. והסכלים מתלוננים על אלו הדינין. וכלל זה יהיה בידך, כי כל הבעיות האלו, הם וכיוצא בהם, הם תלוים בדברים עמוקים מאוד. ולפיכך אמרו 'דרוש וקבל שכר', כלומר שהכוונה באלו הדברים הרחוקים והנפלאים רק לדרוש ולקבל שכר על הלימוד, לפי שעומד בזה על אמתת פירוש התורה, כי תורה הוא. ואין חילוק מה שכתוב בגמרא (שם) 'הדביק שני רחמים זה בזה ונכנס מזה לזה', או מבעיא – פטר רחם שכתוב בתורה מה ענינו; שפטר ופותח הרחם בלבד על ידי הולד, או פטר רחם – שיצא ממנו הולד שנוצר בבהמה. ודבר זה עיון עמוק, שהוא תולה באמיתת מצות הבכור:

פסוק יט

הוא גמר טהרתו. פירוש, הא דכתיב "וחטאו ביום השביעי", וכבר כתיב (פסוק יב) "הוא יתחטא ביום השלישי וביום השביעי", אלא שכך פירוש הכתוב, "וחטאו ביום השביעי", אז נשלם טהרתו, וכבס בגדיו. ואם תאמר, דלא לכתוב כלל "וחטאו ביום השביעי", בגמרא בפרק האומר במסכת קדושין (סב.) פריך לה, ומשני דהוה אמינא לקדשים, אבל לתרומה בחד סגי, דקרא דלמעלה דכתיב (פסוק יג) "את מקדש ה' טמא" בטומאת מקדש איירי (רש"י שם), והוה אמינא דלענין טומאת קדשים צריך יום שלישי ויום שביעי, אבל שלא לקדשים- לתרומה – בחד סגי, לכך כתב "וחטאו ביום השביעי", כלומר שצריך להזות יום שלישי ויום שביעי אף לתרומה. והתם מקשה נמי, "ואם לא יתחטא ביום השלישי וביום השביעי" (פסוק יב) למה לי, דהרי כבר כתיב (שם) "הוא יתחטא ביום השלישי וביום השביעי", ומתרץ, דהוה אמינא למצוה צריך להזות ביום השלישי וביום השביעי, ואי עביד בחד מינייהו – עבד, דכך משמע "הוא יתחטא וגומר" למצוה, לכך כתב "ואם לא יתחטא וגו' לא יטהר". ומקשה "והזה הטהור על הטמא ביום השלישי וביום השביעי" למה לי, ומתרץ, דהוה אמינא "שלישי" למעוטי שני, "שביעי" למעוטי ששי, דממעט בימי טהרה, אבל היכי דעבד בשלישי ובשמיני, דמפיש בימי טהרה, אימא שפיר דמי, קא משמע לן "והזה ביום השלישי וביום השביעי":

פסוק כ

אם נאמר מקדש למה נאמר משכן וכו'. פירוש, אילו כתב "משכן" (פסוק יג) , הוה אמינא דווקא מי שנכנס בתוכו בטומאה חייב כרת, לפי שנמשח בשמן המשחה (שמות מ, ט), אבל מקדש דלא נמשח בשמן המשחה – לא, לכך כתב "מקדש". ואי כתב "מקדש"[134], הוה אמינא דווקא מקדש שקדושתו קדושה עולמית, אבל משכן שלא היתה קדושתו עולמית, דכשנתבטל הבית נתבטלה קדושתו, אימא לא, לכך כתב גם כן "משכן":

פסוק כא

רבותינו אמרו שמזה טהור וכו'. ולמדו רז"ל בפרק קמא דנדה (ט.) ובפרק קמא דיומא (יד.) מדכתיב (פסוק יט) "והזה הטהור על הטמא", אלמא שהמזה – אף על גב שהוא מזה – טהור הוא, דהא "והזה הטהור על הטמא" כתיב (רש"י יומא יד.):

המזה טהור ומאי מזה נושא. כלומר דהך הזאה דכתיב הכא, אינו רוצה לומר מכח (נושא) [הזאה] הוא טמא, דהא אין מזה טמא, אלא מכיון שהזה מסתמא היה נושאו, וטמא מפני המשא. והוי ליה למכתב 'ונושא', אלא ללמוד דבעי שיעור הזאה, דאם לא כן, אינו מטמא. והמזה שהזה לצורך טהור לעולם, ולא אמרינן דנושא טמא אלא כשהזה שלא לצורך, אבל הזה לצורך טהור (תוספות נידה ט.). והרמב"ם (פרה אדומה פט"ו ה"א) לא חילק בין משא ובין מגע, אלא בין נגע לכשיעור הזאה ובין לא נגע כשיעור הזאה, דאם נגע כשיעור הזאה מטמא בגדים, ואם לא נגע כשיעור הזאה אינו מטמא בגדים. ובגמרא פרק קמא דנדה (ט.) לא מוכח כך, דקאמר דמזה טהור, ופריך והא כתיב "ומזה מי הנדה יכבס בגדיו", ומתרץ, 'מאי מזה – נגע'. ופריך, והא כתיב "מזה" וכתיב "נוגע". ועוד, מזה מטמא בגדים, נוגע אינו מטמא בגדים. אלא מאי "מזה" – נושא, ולמה כתב "מזה", לומר לך אם יש בו שיעור הזאה מטמא בגדים, ואי לאו – אינו מטמא בגדים, עד כאן. משמע ד"מזה" הוא נושא ולא נוגע, דהא לא קאי הך תרוצא ד"מזה" – נוגע. ואף על גב דהקשו בתוספות התם (יומא יד.) דהשתא במסקנא דקאמר דאין נושא מטמא אלא אם כן יש שיעור הזאה, אם כן יהיה "מזה" נוגע, ולא קשיא הא דנוגע לא בעי כבוס, דזה אייריי שלא היה שיעור הזאה. הרי תרצו התוספות גם כן למה לא בעו למימר הכי, עיין שם:

ואי לאו תירוץ התוספות, הייתי אומר דכיון דכתיב "והנוגע במי הנדה יטמא", משמע ד"מזה" לאו נוגע הוא, דכן מוכח הכתוב "והנוגע", מכלל דעד השתא לא אייריי בנוגע. ואין לפרש "והנוגע במי הנדה" דעד השתא אייריין בנוגע כשיעור הזאה, ועכשיו קאמר

"והנוגע במי הנדה" כלומר שלא נגע כשיעור הזאה יטמא עד הערב, ולא יטמא בגדים, דזה אינו, דאטו 'נוגע בלא שיעור הזאה' כתיב. דודאי אילו כתיב תחלה "הנוגע" ואחר כך כתיב "המזה", יש לפרש מדכתיב "מזה" דהיינו שעור הזאה, אם כן קרא דלפני זה קאי בכל מגע, אף בלא שעור הזאה. אבל לכתוב "ומזה יכבס בגדיו", ואחר כך יכתוב "הנוגע" בלא שעור הזאה, זה אינו, דכיון דקרא בתרא הוא בכלל קרא קמא, דודאי אף הנוגע לשעור הזאה – 'נוגע' נקרא, לא אתי שפיר. לכך אין לחלק בין מגע למגע, רק בין מגע לנושא, וברור הוא:

ובמסכת כלים תנן (פ"א מ"א-מ"ב) אבות הטומאה; השרץ, והשכבת זרע, וטמא מת, ומצורע, ומי חטאת שאין בהם כדי הזיה. למעלה מהם; נבילה, ומי חטאת שיש בהן כדי הזיה, [שהם] מטמאין את האדם במשא לטמא בגדים, עד כאן. משמע דמי חטאת שיש בהן כדי הזיה – דמטמא בגדים – דומיא דנבילה, מה נבילה במשא ולא במגע, אף מי חטאת במשא ולא במגע:

ומה שהביא את הרמב"ם לזה הוא, שמצא בספרי בפסוק "ומזה מי חטאת יכבס בגדיו והנוגע במי הנדה יטמא", ואמרינן בספרי; חילק הכתוב בין שיעור מים למים, שמים שיש בהם שיעור – יכבס בגדיו, ומים שאין בהם שיעור – יטמא, ולא צריך כבוס בגדים. ומדאמרינן ש'הכתוב מחלק בין מים למים', ולא קאמר שהכתוב חילק בין נושא למגע, שמע מינה שאין חילוק בין נושא למגע, אלא חילוק בין מים שיש בהן שיעור, למים שאין בהם שיעור (כ"ה ברא"ם):

ואני אומר שאין הפירוש כן, וכך הפירוש; שחילק הכתוב בין מים למים, כלומר שהמים שיש בהן שיעור יכולין להיות טמא על ידי משא לטמא בגדים, אבל מים שאין בהן שיעור – אינם יכולין להיות טמא טומאת משא. והא דלא אמרו שהכתוב מחלק בין מגע למשא, אין זה קשיא, דמתניתין דמסכת כלים (פ"א מ"א-מ"ב) נמי הכי קאמר; אבות הטומאה וכו' עד ומי חטאת שאין בהן כדי הזיה. למעלה מהן נבילה ומי חטאת שיש בהן כדי הזיה. חילק במי חטאת בין אין בהן כדי הזיה [ליש בהן כדי הזיה], ולא שנה החילוק בין מגע ומשא, לומר שבמגע הוא מטמא אדם וכלים, ואילו בנושא מטמא אדם לטמא בגדים. אלא שיותר עדיף לשנות החילוק במים עצמן, דברייתא דספרי קאי אקרא, וקרא אהדר לפרש דין המים של מי חטאת, דכל הפרשה מדבר במים, ואינו מדבר בדין נוגע ונושא. וחילק הכתוב במי חטאת, דמי חטאת שיש בהן כדי הזיה – מטמאין בגדים, ומי חטאת שאין בהן כדי הזיה – אין מטמאין בגדים. לכך ברייתא דספרי מחלק בין מים למים. והיינו כמו שאמרנו, דבשיעור הזאה – מטמאים בגדים על ידי משא, ואין בהן

שיעור הזאה – אינם מטמאים בגדים, והיינו כנגיעה:

וליכא למילף דיהא נוגע בשיעור הזיה מטמא בגדים מקל וחומר; ומה נושא פחות מכשיעור, דאינו מטמא טומאת ערב, אפילו הכי נושא כשיעור הזיה מטמא בגדים, נוגע בפחות משיעור – מטמא טומאת ערב, אינו דין דבשיעור יהא מטמא בגדים, דאיכא למיפרך מה לנושא – שכן מטמא בנבילה טומאת בגדים (ויקרא יא, כה), דין הוא שמטמא בגדים כשנושא מי חטאת, אבל נוגע – אינו מטמא בנבילה טומאת בגדים (שם שם כד), לפיכך דין הוא שלא יטמא נוגע בגדים אפילו כשיעור הזיה. וליכא למילף נמי דיהא נושא פחות מכשיעור מטמא טומאת ערב מקל וחומר; מה נוגע כשנוגע כשיעור – אינו מטמא בגדים, מטמא בפחות מכשיעור טומאת ערב, נושא – דכשיעור מטמא בגדים, אינו דין שיטמא לפחות טומאת ערב כשנושא פחות משיעור, דאיכא למיפרך, מה לנוגע שכן מטמא בשרץ (ויקרא יא, לא), דין הוא שיטמא פחות כשיעור, אבל משא שאינו מטמא בשרץ (כלים פ"א מ"א), אינו מטמא בפחות מכשיעור:

פסוק כב

הטמא הזה שנטמא במת. פירוש, שאין רוצה לומר "וכל אשר יגע בו הטמא" בכל טמא איירי, כדמשמע לישנא "וכל אשר יגע בו הטמא", שזה אין ענינו לכאן, שכל הפרשה אינה מדברת רק בטומאת מת. ומה שהוצרך להוסיף 'שנטמא במת', שלא תאמר דקאי על הטמא הנזכר בסמוך לו, דהיינו "והנוגע במי נדה יטמא עד הערב" (פסוק כא), דזה אינו, דמכיון שנוגע מי נדה עצמו אינו טמא רק טומאת ערב, לא יתכן שיעשה כיוצא בו – שהנטמא ממנו יהיה גם כן טמא טומאת ערב, ויהיה האב והתולדה שוים, דהא כתיב "והנפש הנוגעת תטמא עד הערב". אלא על טמא מת קאי, שיהיה טמא הנוגע בו טומאת ערב, וטמא מת טמא שבעה (פסוק יא) :

והנפש הנוגעת בטמא מת. פירוש, ולא אתא קרא רק להוסיף שיהיה גם כן האדם מקבל טומאה מן טמא מת, ולא תאמר "והנפש הנוגעת" שנגע במי שנטמא בטמא מת, דזה אינו, דהא כתיב "וכל אשר יגע בו הטמא יטמא", אפילו אוכלין ומשקין, ואין אוכלין ומשקין מטמאין אדם, אלא מפני שבכתוב הראשון דיבר באוכלין וכלים שנגע בהן טמא מת, קאמר הכא "והנפש הנוגעת" 'בו בטמא מת' יטמא גם כן עד הערב:

פרק כ

פסוק א

למה נסמכה וכו'. פירוש, שהרי פרשת פרה נצטווה בשנה (ראשונה) [שניה], כשהוקם המשכן, וח' פרשיות נאמרו בו ביום (גיטין ס.), ואחת מהם פרשת פרה אדומה (שם), ופרשת מרים בסוף מ' שנה (כ"ה ברא"ם) :

כמו שפרה אדומה מכפרת וכו'. כתב המהרא"י ז"ל, הא דלא סמך אותה לשאר קרבנות, היינו כי מפני שפרה אדומה קרא אותה הכתוב "חטאת" (לעיל יט, ט) , אף על גב שאינו קרבן ממש, כך מיתת צדיקים, אף על גב שאינו קרבן ממש, מכפרת:

אמנם עיקר דבר זה מה שמיתת צדיקים מכפרת הוא ידוע, ובזה תבין למה נסמכה מיתת מרים לפרשת פרה, וזה כי מיתת צדיקים הוא ראוי שיהיה כפרה, כי סלוק החטא הוא כאשר יסולק ענין הראשון אשר היה בו החטא, שהיה בעל גוף, אשר הוא מסוגל לחטא, אשר דבר זה הסרה וסלוק החטא, ובזה נסתלק החטא. ולכך כל מיתה היא מכפרת על האדם, בעבור שהיא הסתלקות הגוף, שבו תלוי החטא. ובמיתת הצדיק כפרה לכל העולם, כי הצדיק עיקר המציאות, ונחשב סלוק גופו סלוק לכל העולם, ובשביל סלוק זה נסתלק החטא. ובשביל כך נסמכה מיתת מרים לפרה אדומה, שבאמת הכל אחד; כי טהרת פרה אדומה מפני שהיא חוזרת לעפרה, ליסוד הפשוט, שנסתלק הוויתו, ובשביל זה יש כאן הסתלקות חטא העגל וסלוק הטומאה. וכמו כן מיתת הצדיק כפרה על כלל הנמצאים, בשביל שהוא נסתלק מן העולם, מן הרכבות הגוף שבו החטא, וכל העולם קבל הסתלקות גוף. וכמו שאצל הפרה יסוד הפשוט שלה העפר, כמו שהתבאר (לעיל פי"ט אות כז), כך אצל הצדיק יסוד הפשוט שלו הנשמה, ששבה להיות רוחני כמו שהיתה בתחלה – נשמה טהורה. ובשביל כך הוא סלוק החטא, שכל הסתלקות הגוף – אשר בו החטא – הוא סלוק החטא, אשר החטא מתיחס אל הגוף[6]. והנה שוים פרה אדומה עם הצדיק; כי הפרה אדומה על שהיא חוזרת אל יסוד הפשוט שלה מכפרת, וכן הצדיק כאשר הסתלק הרכבתו וחוזר אל פשיטותו, מכפר:

וכמו כן סמך מיתת צדיקים אל מעשה יום הכיפורים, דכתיב (ויקרא טז, א) "אחרי מות שני בני אהרן", דכתיב שם עבודת יום הכפורים, לומר לך כמו שיום הכפורים מכפר, כך מיתת צדיקים מכפרת. והכל ענין זה, כי יום הכפורים גם כן בשביל סלוק עניני הגוף, שאסור באכילה ובשתיה וכל תענוג הגוף, והם חמשה עינויים (יומא עג ע"ב) , ובשביל כך ראוי שיהיה כפרה במקום מעוט הגוף, שבו תלוי עיקר החטא, כמו שהתבאר למעלה. וכן מיתת צדיקים כפרה הסתלקות הגוף. ומפני שהצדיק עיקר המציאות[12], ויש

כאן הסתלקות הגוף, יש כאן כפרה לעולם. ואלו דברים הם מופלגים מאוד בחכמה. והתבאר לך דברי חכמים (מו"ק כח.) למה סמך מיתת צדיקים לפרה אדומה:

אף היא בנשיקה מתה וכו'. בא לתרץ, דלא הוי צריך למכתב "שם", רק 'ותמת מרים', אלא לכך כתב "שם", למילף בגזירה שוה מאהרן, דכתיב אצלו גם כן "שם" (להלן לג, לח), ואהרן מת בנשיקה, דכתיב אצלו (שם) "על פי ה'" (כ"ה ברא"ם) :

פסוק ג

במיתת אחינו וכו'. פירוש "גוע" שם דבר, כאילו כתב 'במיתת אחינו', כלומר באותה מיתה שהיא הדבר וכו'. ולא יתכן לפרש כשמתו אחינו, כלומר מקור מן הקל, ויהיה אז פירושו באותה שעה כשמתו אחינו, והשתא לא נצטרך לומר כמו לפירוש הראשון שהוא מיתת הדבר, אלא פירושו באותה שעה כשמתו אחינו, דאם כן היה לו לכתוב 'בגוע' בחולם הוי"ו. אף על גב דמצאנו מקור בפתח, כמו "כשכב המלך" (ר' מ"א א, כא) ודומיהם, מועטים הם, ובטלים במיעוט שלהם:

פסוק י

לפי שלא היו מכירין וכו'. דאם לא כן, מאי היו מתמיהין "המן הסלע הזה נוציא לכם מים", אלא שלא הכירו משה ואהרן את הסלע, והיו מבקשים את הסלע, ואמרו ישראל 'מאיזה סלע תוציאו לנו מים', כלומר מה לכם לבקש, כך הוא סלע זה כמו סלע אחר, מאיזה שיהיה תוציאו המים. ועל זה אמרו "שמעו נא המורים", וכי נוציא מים מן סלע שלא נצטוינו (כ"ה ברא"ם). ומה שהכו בסלע אף על גב שנצטוו לדבר אל הסלע, לפי שכבר דברו אל הסלע ולא נתן מימיו, מפני שדברו אל סלע אחר, והיו סבורין שמא צריכין להכות, לכך הכו בו (רש"י פסוק יא). ואל יקשה לך, כי אחר שמשה אמר "המן הסלע הזה נוציא לכם מים", ואם כן היה יודע שאין זה הסלע, אם כן למה הכה בו, דיש לומר, שרוצה להכות סלע אחר סלע, עד שיזדמן להם הסלע אשר הוא הסלע שיש להם להכות. וכדי שאם לא יתן שלא יהיה חילול השם, שהרי הכה בסלע שהיה סבור שיתן מים ולא נתן מים, לכך אמר להם בתחלה "שמעו נא המורים וכו'", כלומר אין זה הסלע בודאי, ואתם רוצים להכות בסלע שלא נצטוינו מפי הגבורה:

פסוק יב

גלה לך הכתוב וכו'. פירוש, שאין דרך הכתוב לגלות חטא, ומכל שכל חטא של צדיקים, אלא שגלה לך הכתוב לומר לך שלא היה בו רק חטא זה:

שאילו דברתם וכו'. משמע הכא מפני שלא דברו אל הסלע – חטאו, ואילו בפרשת בהעלותך כתב (רש"י לעיל יא, כב) 'וכי איזה קשה, זו או "שמעו נא המורים"', משמע

שחטא שלהם היה במה שאמרו "שמעו נא המורים" (קושית הרא"ם) . ואפשר לומר, דלאו דווקא נקט (רש"י שם) "שמעו נא המורים", אלא נקט רישא דקרא, וסמך אסיפא דקרא. וגם מפני שכאשר אמרו "שמעו נא המורים" התחיל החטא, שאלמלא לא כעסו לא באו לכלל טעות, כמו שפירש רש"י בפרשת מטות (להלן לא, כא) אצל "ויקצוף אלעזר על פקודי החיל":

אמנם כאשר תדע האמת, כי שני החטאים מה שאמר "שמעו נא המורים", וכן מה שהכה את הסלע פעמיים הכל חטא אחד. ומפני שרבים נבוכים בפירוש ענין זה, ולא ידעו לעמוד על אמיתת החטא, יש לפרש החטא הזה. דע, כי החטא של משה ואהרן כדכתיב בקרא "יען אשר לא האמנתם בי להקדישני וגו'", ודבר זה מה שהכו פעמיים אל הסלע כאשר נעשה להם נס, כי זהו יציאה מן האמונה, כי עשו מעשה זה דרך כעס, ומי שעושה מצות השם דרך כעס, בפרט כאשר נעשה להם נס כזה, כמו שעשו הם, שאמרו "שמעו נא המורים", וכן שהכו אל הסלע, אין זה אמונה. כי האמונה הוא מי שבוטח בו יתברך, אין לו בו רק שמחה, שזה ענין אמונה, שמאמין בו ובוטח בו, ועם הבטחון השמחה. אבל עם הכעס אין כאן אמונה. ומה שהכו פעמיים יורה זה על מעוט האמונה ובטחון בו, ולכך הוא כועס. ודבר זה ידוע, כי מי שאינו מאמין ובוטח בו יתברך בבטחון גמור, הוא בכעס ובמכאובות. וכאשר אמר השם יתברך אל משה להוציא מים מן הצור, היה להם לעשות באמונה בו יתברך, שהרי השם יתברך עושה נס כזה לישראל להוציא מים מן הסלע, ואז היו רואים הבטחון בו יתברך מה שהוא עושה עם הנבראים. והיה למשה ולאהרן להתחדש באמונה ובטחון יתירה, ואז היו עושים בשמחה (והם) עם הנס הגדול שעשה השם, שהיה ראוי לחדש להם אמונה ובטחון בו יתברך, והיה ראוי להם להוסיף אמונה ובטחון, והיה ראוי להם השמחה. ואל תאמר, הרי לא היה הכעס רק על ישראל, הנה אין זה קשיא, כי עם האמונה נתחדש שמחה, לא כעס, ולפיכך לא היה כאן אמונה. וזה שאמר "יען אשר לא האמנתם בי להקדישני לעיני בני ישראל", כי אם עשו את הדבר באמונה, והיה להם שמחה במצוה זאת, שעם כל אמונה שמחה, לפי שהוא בטחון בטובו יתברך, היה זה קדושה לעיני ישראל שיש להאמין ולהיות בוטח בו כאשר היה עושה נס. והנה שני הדברים, האחד מה שאמר "שמעו נא המורים", ומה שהכו בצור פעמיים, הכל היפך האמונה. ולכך תמצא פעמים אומרים רז"ל שהחטא מה שהכה צור פעמיים, ופעמים אומרים שהחטא מה שאמר "שמעו נא המורים", והכל ענין אחד, שבשעה שעשה השם יתברך נס להם, היה להם להוסיף אמונה ובטחון, ועם האמונה ובטחון אין כאן כעס:

ומה שכתב רש"י שאילו דברתם אל הסלע היה זה קידוש שמו, שהיו אומרים כי הסלע שאינו מדבר ואינו שומע מקיים מצות בוראו – אנו על אחת כמה וכמה, דמשמע מזה הפירוש "להקדישני" שעל ידי זה יהיה הקדושה, לא כמו שאמרנו, וכן איתא גם כן במדרש כמו דברי רש"י, שזה אינו, שאם כן יקשה לך קושית הרמב"ן ז"ל, כי אין חילוק בין הכאה שמכין בסלע גדול כזה, או בדבור. אבל עיקר הפירוש, כי השם יתברך היה רוצה שיקנו ישראל אמונה שלימה, ויראו כי הנמצאים נמשכים אחריו יתברך ודבורו. ואל יהא [ספק] לך, כי הסלע היה מקבל הדבור של השם יתברך בדרך נס, כמו שהאדם מקבל את דבר ה', כדכתיב (פסוק ח) "ודברתם אל הסלע", כי נס היה, והיה הוא יתברך רוצה שיהיו כל הנמצאים נמשכים אחר דבור השם יתברך לעשות רצונו מעצמם, לא על ידי הכרחי, ובזה יעשו ישראל גם כן רצון השם יתברך מעצמם בשמחה. ולכך אמרו שידברו אל הסלע, כי כאשר יקיים מכח דבור, הנה העשיה היא מרצון ומשמחה, וזהו ענין האמונה. ולפיכך אם דיבר אל הסלע, והיה מקבל דבריו ברצון בלי פעל הכרחי, היה זה קידוש שמו לעשות רצונו באמונה, ומעשה משה היפך האמונה. ואף על גב שבחורב לא היה זה, רק אמר (שמות יז, ו) "והכית בצור" (ר' רמב"ן), זה לא היה שם בפני כל ישראל, וכאן רצה שיהיו כל ישראל יקנו אמונה ובטחון בו יתברך, ויראו כי כל הנמצאים נמשכים אחריו ברצון. ועם כל זה משה עשה היפך זה, שהכה פעמיים בצור, גם כעס שאמר "שמעו נא המורים". וזה שאמר "יען אשר לא האמנתם להקדישני לעיני בני ישראל", שאילו דברתם – והיו הנמצאים נמשכים אחר השם יתברך ברצון, היה קדושה לעיני ישראל, שיהיו נמשכים גם כן אחריו:

ומה שאמר כאן שיקח המטה בידו (פסוק ח) , לא בשביל שיכה בו, רק בכל האותות והמופתים לקח מטה אלקים בידו (שמות ד, יז), והרי במלחמת עמלק כשעלה ראש הגבעה נאמר גם כן (ר' שמות יז, ט) "ומטה אלקים בידך", וכן בכל מקום, ואין זה ראיה: הנה התבאר לך אמיתת הפירוש אשר הוא אמת וברור, ועיין ותעמיק בפירוש הזה, ומה שאמרו בזה, ודבר זה ברור. ובספר גבורות ה' (פ"ז) הארכנו בזה, עיין שם:

שלא ירבה בתפילה. מכאן משמע שחטא משה היה – שנגזר עליו שלא יביא אותם לארץ – בשביל מי מריבה, ואילו בפרשת שמות משמע בשביל שאמר "ומאז באתי אל פרעה לדבר בשמך" (שמות ה, כג) נגזר עליו שלא יבוא לארץ, כדפירש רש"י שם (שמות ו, א) . ונראה דודאי דמה שאמר לו הקדוש ברוך הוא "עתה תראה" (שם) 'ולא את העשוי לשלשים ואחד מלכים' (סנהדרין קיא.), לא נשמע אלא מכח דיוק, שכך אמר – את זה תראה, אבל לא [מלחמת] אחד ושלשים מלכים. אבל לא קאמר שלא תראה, דאם כן הוי

גזירה, אין זה גזירה גמורה, שכל דבר שאינו יוצא מפי ה' אינו גזירה. וג' דברים הם; האחד קודם הגזירה, והגזירה בלא שבועה, וגזר דין שיש עמו שבועה. וקודם גזר דין – קודם שגזר הקדוש ברוך הוא שכך יהיה, אלא שכך הוא רוצה לעשות, והוא נקרא 'עלה במחשבה', ואין צריך כל כך תפילה וזכות גדול שתתבטל. אבל כשנגזרה, אי אפשר שתתבטל אלא על ידי תפילה וצעקה גדולה וזכות גדול. ואחר גזר דין שיש עמו שבועה, אין מועיל לא תפילה ולא צעקה (ר"ה יח.) , ופשוט הוא זה החילוק. ותמצא כגון אלו החלוקים, וכמו באדם, לפעמים יחשוב לעשות דבר, וכאשר הוא גומר לעשות אז הוא מוציא את הדבר בפה, ולפעמים הוא נשבע שיעשה דבר פלוני או ענין פלוני. כן כביכול למעלה; עלה במחשבה קודם שגוזר, ואחר שגוזר, וגזר דין שיש עמו שבועה:

ואל יקשה לך, שרש"י פירש בפרשת שמות (שמות ד, יג) "שלח נא ביד תשלח" 'שלח עם אותו שאתה תשלח להכניסם לארץ, אין אני סופי להכניסם לארץ', ובפרשת בשלח פירש רש"י (שמות טו, יז) "תביאמו ותטעמו", נתנבא הוא שלא יכניסם לארץ, ויביאם אחר לארץ. ובפרשת בהעלותך (לעיל י, כט) פירש רש"י על "נוסעים אנחנו" 'שתף משה את עצמו עמהם, כסבור שיכנס לארץ שעדיין לא נגזרה גזירה'. לא יקשה לך אהדדי, שכל זמן שהיה משה רבינו עליו השלום מדבר בנבואה, אז היה מתנבא שלא יבוא לארץ, כי כך ראה בנבואה. אף על גב שעדיין לא חטא, מכל מקום ראה בנבואה מה שיהיה לעתיד, ולפיכך נתנבא שלא יביאם לארץ, וראה הגזירה של מעלה, שלא יביאם לארץ. ומכל מקום חשב שהגזירה תתבטל בתשובה ובתפלה ובצעקה (ר"ה טז ע"ב). ולפיכך בפרשת בהעלותך (לעיל י, כט), שהיה הדבור רק ליתרו, היה משתף עצמו עמהם, לפי שהיה סבור שיכנס לארץ, ותתבטל הגזרה. ומכל מקום כאשר ידבר בנבואה, הוא צריך לדבר כאשר הנבואה נותנת הדין מה שיהיה, והיה מדבר שלא יביאם לארץ, שהרי כך היה בנבואה עליו. ובמי מריבה נגזרה גזרה עליו, כמו שפירש רש"י. והשתא יתורץ הכל, ולית קושיא כלל:

פסוק יד

לפיכך פירש אביכם וכו'. דאם לא כן, מאי באו להגיד לאדום מה שקרה להם, אלא באו להגיד להם שלא יריבו עמהם על ירושת הארץ, שהרי אביכם מעצמו פירש לו אל ארץ אחרת, שלא רצה לפרוע השטר:

פסוק טו

סבלנו צרות רבות. רצה לומר, שמה שכתוב "וירעו", אף על גב שלשון זה משמע רק שעשו להם רעה, ובמקום אחר כתיב (דברים כו, ו) "וירעו לנו המצרים ויענונו ויתנו

עלינו עבודה קשה", לכך פירש כי בלשון "וירעו" רוצה לומר ש**סבלנו צרות רבות**, ולכך אמר "וירעו" שכולל הרבה רעות. ומה שפירש רש"י '**סבלנו צרות רבות**', ולא 'עשו לנו צרות רבות', כלומר שאין פירושו שעשו לנו רע – ועברה הרעה, דאם כן למה היו צועקים (פסוק טז) אחר שכבר נעשה המעשה, אלא **סבלנו צרות רבות**, ומפני זה היינו צועקים אל הקדוש ברוך הוא:

שהאבות מצטערים וכו'. דאין לפרש "ולאבותינו" שהיו במצרים, דאם כן הוי למכתב 'וירעו המצרים לאבותינו ולנו', כמו שאנו אומרים בהגדה (של פסח) 'לאבותינו ולנו כל הניסים האלו', כי אבותינו היו קודם במצרים, אלא מתוך שציער אותם כאלו נצטערו האבות בקבר:

פסוק טז

וישמע ה' קולנו בברכה וכו'. דאם לא כן, מאי באו להגיד לעשו, אלא שהיו אומרים להם שהקדוש ברוך הוא שמע קולנו כמו שברכנו אבינו (בראשית כז, כג), וכיון שהקדוש ברוך הוא מסכים עמנו בברכה, לא תחלוק על ירושת הארץ, שגם נתן לנו הקדוש ברוך הוא בברכת אבינו (בראשית כח, ד) :

מלאך זה משה. דאם לא כן, הרי לא הוציאם על ידי מלאך, כי אם בכבודו ובעצמו :

פסוק יז

אין לך לעורר על הירושה. עתה בא לפרש איך הדברים נמשכים, שאמר (פסוקים טו-טז) "ונצעק אל ה'" "נעברה נא", אלא פירוש '**אין לך לעורר על הירושה** וכו':

פסוק יח

אתם מתגאים. דאם לא כן, למה הזכיר "בחרב", הוי ליה לומר 'פן אלחם בך':

פסוק כב

ואלו מאותן שנכתבו וכו'. מה שהוסיף זה כאן מה שלא כתב למעלה אצל "כל העדה" (פסוק א) , וגם קשה דלא היה צריך למכתב עוד שהיו כולם שלמים, אחר שכבר כתב למעלה (שם). אלא שלמעלה דיבר שהנשארים היו כולם חיים בעולם הזה, ועתה בא ללמוד שכולם היו בני עולם הבא, כמו שפירש לקמן. ומפני שדור המדבר מתו מעולם הזה, ומעולם הבא גם כן נטרדו (סנהדרין קח.), כתב באלו שהם אינם כן. ואפילו למאן דאמר דור המדבר יש להם חלק לעולם הבא, כדאיתא בחלק (שם), מכל מקום על ידי דין יהיה להם חלק בעולם הבא, אבל אלו הם מאותן "ואתם הדבקים" (דברים ד, ד), המזומנים לעולם הבא:

פסוק כה

בדברי ניחומים. דלא שייך לומר "קח", דאין אדם ניקח לרשות אחר אלא אם כן יפתה אותו בדברים טובים, שאז ניקח ברשותו:

פסוק כו

את בגדי כהונה. מדכתיב "והפשט את אהרן את בגדיו", והוי למכתב 'והפשט אהרן את בגדיו', אלא פירושו "והפשט את אהרן", לא הפשטה כסתם הפשטה, אלא את בגדיו השייכים לו דוקא, ומיוחדים, ולא לאחר. ואילו לא כתיב רק 'והפשט אהרן את בגדיו', הייתי אומר כמשמעו, בגדיו שהם שלו. ואם תאמר, והיאך הותר לאהרן ללבוש בגדי כהונה שלא לצורך עבודה. ויש לומר, שהרי הקדוש ברוך הוא צוה לו, ואם כן על פי הדבור היה (ר' במדב"ר יט, יט):

אמר לו הכנס למערה. בא לתרץ מה שמשה הפשיט את אהרן, ולא פשט בעצמו, שזה נראה גנאי לאהרן כאילו נטל ממנו הכהונה, ותירץ, שכן כל המעשים היו על ידי משה רבינו עליו השלום, שאמר 'הכנס למערה', והכל דרך כבוד לאהרן, ולא ההפשטה לבד היה על ידי (אהרן) [משה]:

מיד חמד משה וכו'. הוצרך להביא זה, כדי להביא 'וזהו שנאמר "כאשר מת אהרן אחיך" (דברים לב, נ) ', ופסוק זה ראיה שאהרן מת כך, דאם לא כן למה אמר "כאשר מת אהרן אחיך":

פסוק כז

אף על פי שהדבר קשה וכו'. דאם לא כן, "ויעש משה" למה לי, פשיטא שכך עשה. והקשה הרא"ם, שכתב במטה אהרן פרשת קרח (ר' לעיל יז, כו) "ויעש כן כאשר צוה ה'", ולמה צריך למכתב. ונראה שבא לומר, כי משה עשה שנתן המטה שם לא בשביל כבוד אחיו ומשפחתו, שלא יחלקו על הכהונה, אלא כמי שמקיים גזירת המלך. וכן פירש רש"י אצל לבישת בגדי כהונה (ויקרא טז, לד), שלא היה לובש אותם לכבודו. ועיין בפרשת צו בפרשת המלואים:

פסוק כט

האנשים וכו'. דאם לא כן, למה נאמר כאן "כל בית ישראל", ובמשה לא נאמר אלא "כל ישראל" (ר' דברים לד, ח) . ואם תאמר, סוף סוף היה משה גם כן מפרנס כל ישראל, וגם הנשים היה מפרנס, ולמה לא היו בוכים גם כן הנשים. ויש לומר, דודאי משה היטיב הוא לאנשים ולנשים, אבל הטבה אחת, ולא היה רק ענין אחד. אבל באהרן, אשר רדף שלום בין איש לאשתו, עשה שני דברים מתחלפים; לדבר עם האיש ענין מיוחד, ועם

האשה ענין מיוחד, עד שהיה עושה שלום ביניהם. כי מי שהוא רוצה לעשות שלום בין שנים, צריך לדבר ביניהם בענינים מתחלפים. וכן בין איש לחבירו. ומפני זה היו בוכים האנשים בכיה מיוחדת, והנשים גם כן בכיה מיוחדת. אבל במשה, אף על גב שודאי היו בוכים האנשים והנשים, מפני שטובה אחת לשניהם – לאיש ולאשה, בכייה אחת גם כן היה:

ויש לומר עוד, דמזונות חייב הבעל לפרנס אשתו, אם כן לא היה טובה זאת אלא לאנשים בלבד:

פרק כא

פסוק א

שמע שנסתלקו ענני הכבוד. דכפשוטו אין לפרש, דאם כן לא הוי למכתב לשון "וישמע", דזה הלשון משמע ששמע שמועה שהיה דבר חידוש, אבל מה שישראל באו דרך האתרים – אין זה דבר חידוש שיאמר, דבודאי ידע לפני זה כי ישראל הולכים במדבר ממסע למסע, ומה שייך בזה "וישמע כי בא ישראל". ופירושו כך; "וישמע הכנעני כי בא ישראל" בלבד, בלא ענן, "דרך האתרים":

דבר אחר דרך האתרים וכו'. דלפירוש הראשון לא הוי צריך למכתב, שהרי כתיב כי עמלק יושב בנגב, דכתיב (ר' לעיל יג, כט) "עמלק יושב בנגב", ואם כן דרך המרגלים באו, שהרי המרגלים גם כן עלו בנגב (לעיל יג, כב):

דרך התייר הגדול. והקשה הרא"ם, אם כן מה נתינת הטעם היה זה ששמע שישראל באו **דרך התייר הגדול** ולפיכך רצה להלחם, אדרבא, מפני שבאו **דרך התייר הגדול** לא היה לו להלחם. ואין זה קושיא, כי מה שאמר הכתוב "דרך האתרים" כך פירושו, כי שמע שבאו ישראל דרך האתרים, הם נושאי ארון, שהוא היה סבור כי אותם שהיו עם הארון הם האתרים לתור להם איך ילכו. ומפני שקשה כי אין זה אמת, כי הארון היה הולך לפניהם לתור להם מנוחה, ולא נושאי הארון, דרשו ז"ל (תנחומא כאן, יח) כי פירוש "האתרים" התייר הגדול, לא כמו שהיה סבור הכנעני. ומכל מקום כתב שפיר "וישמע הכנעני כי בא ישראל דרך האתרים", ופשוט הוא:

אינה אלא שפחה אחת. מדכתיב "שבי", ולא הוי למכתב רק 'וישב ממנו', אלא "שבי" ששבו ישראל, דהיינו שפחה, והכנעני שבו מהם. ומדקאמר קרא "שבי", כלומר אינו דבר חשוב, יש לנו לומר דבר שהוא יותר פחות והוא יותר שפל מכל, והיינו השפחה.

והרא"ם פירש שהוא מלשון "עד בכור השבי" (שמות יב, כט), דהיינו בכור השפחה, ואם כן שבי הוא שפחה:

פסוק ב

אקדיש שללם לגבוה. כלומר, שאינו לשון אבוד והריגה, כמו "זובח לאלקים יחרם" (שמות כב, יט) , דזה לא יתכן לומר כאן שיאמר שיאבד את האדם, דמאי נדר בזה שיאמר "וידר ישראל נדר", אלא רצה לומר שיקדיש שללם לגבוה, ושייך בזה נדר:

פסוק ג

אתהן בהריגה. דלא יתכן לומר חרמי גבוה, דאין מקדישין את האדם חרמי גבוה. אלא חרם דהכא הוא רצה לומר אבוד[12]. ואף על גב דאצל "עריהם" יתפרש חרמי גבוה, כמו שמפרש (רש"י) אחר כך, ואיך תתפרש מלה אחת לשני דברים (קושית הרא"ם), נראה דלא קשה, ד"חרם" סתם הוא דבר שאין הנאה בו, והוא חרם. ואצל אדם יתפרש כפי משמעות שלו, שדרך להחרים **אתהן בהריגה**. ואצל ממון מתפרש גם כן כפי ענינו, שדרך לעשות אותן חרמי גבוה:

פסוק ד

שבע מסעות. פירוש, (כו') מפני כי במוסרה עמדו עליהם בני לוי והרגום מפני שחזרו לאחוריהם (רש"י דברים י, ו), והוצרך לישראל לשוב לפנים ולא לאחור, ומאחר שהוצרכו לשוב, הספידו את אהרן כאילו שם מת, שהוא גרם להם החזרה ההיא, שבמיתתו נסתלקו ענני הכבוד (שם) :

פסוק ה

קראוהו קלוקל. על שם שיתפח המעיים ברעי ובצואה, שלשון 'קלקול' נופל מי שהוא בקלקול ברעי ובצואה:

פסוק ו

שורפים בארס שבשניהם. רצה לומר שאינו כמשמעו, שהוא שורף, שאין זה כן, אלא שהוא שורף בארס שבשניהם:

פסוק ח

אפילו כלב וכו'. דאם לא כן, "כל" למה לי:

ומתנונה. פירוש, נמשך בחליו:

וכי נחש ממית. ואם תאמר, אם כן למה לי נחש, ולמה לי לשום אותו על הנס, אחר שהיה תולה בזמן שהיו מכוונים לבם לשמים. ונראה לפיכך היה מצוה הקדוש ברוך הוא לשום על נס, כדי שיביט למעלה, שאי אפשר מי שמביט למעלה שלא יהיה רואה

ומכוון לבו לשמים. ומה שאמר לעשות נחש, כי כאשר רואה דבר שהזיקו בעיניו, הוא מכוון יותר בתפילה על דבר שהזיקו כאשר הוא נראה לעינים. ולפיכך ציוה שישימו נחש על נס, שבשני המעשים האלו מכונים לבם לשמים; שעל ידי שיהיה על נס – יביט למעלה, וכאשר יהיה רואה המזיק – מכוין יותר בתפלה, ויתרפא:

אי נמי, דודאי הקדוש ברוך הוא רוצה לשלוח להם רפואה על ידי נחש, ואין לשאול בזה טעם, כי הוא מפעולת הניסים. אף על גב דהרמב"ן נתן טעם לזה, אין הטעם ההוא מוכרח, אלא נס הוא כמו שאר ניסים. רק מה שאמרו (ר"ה כט.) 'בזמן שהיו מסתכלין כלפי מעלה', היינו שלא תחשוב כי הנחש מרפא בהבטה לבד, זה אינו, אלא כאשר היו מסתכלין אל הקדוש ברוך הוא, ומאמינים בהקדוש ברוך הוא אשר נתן להם רפואה, והיו משעבדים את לבם – אז בא להם, וזולת זה לא היתה באה להם הרפואה על ידי הבטת הנחש. ומה שאמרו (שם) 'וכי נחש מחיה', רוצה לומר שאין לפרש כי הנחש מחיה בלא שיסתכלו לשמים אל ה', דמאחר שהנחש דמות בעל חי, אין הקדוש ברוך הוא נותן כבודו לשום צורת בריה, כי לא יתן כבודו לאחר. ולפיכך לא היה הנחש מחיה רק אם יסתכל אל ה', ומאחר שהיו צריכין להסתכל כלפי מעלה – שוב לא נתן כבודו לאחר:

פסוק ט

ואני אעשה של נחושת לשון נופל על לשון. פירוש, כי השם מורה על העצם הדבר, ומכיון שה'נחשת' וה'נחש' בשם אחד, מורה על כי יש שווי להם בדבר, שלא לחנם נקרא 'נחושת' וה'נחש' בשם אחד. שהרי כתיב (בראשית ב, יט) "וכל אשר יקרא לו האדם נפש חיה הוא שמו", תראה מזה שהשמות נקראים על פי החכמה, ולא לחנם. ומפני זה ראוי לעשות הנחש מנחושת, כי יש יחוס זה לזה:

פסוק יא

והעי"ן בו יסוד לבד. רצה לומר, שעיקר היסוד שאינו נופל הוא העי"ן, אבל באמת שיש כאן עוד יסוד נופל, והוא היו"ד שאחר העי"ן, ששורש המלה על ידו, שהרי רש"י בעצמו אמר 'לא ידעתי למה נקרא שמו עיים', אם כן שורש המלה "עי". ומה שהביא רש"י ראיה מלשון "יעים" (שמות לח, ג), ו"יעה ברד" (ישעיה כח, יז), אף על גב שאלו שרשם עם יו"ד בראש המלה, כבר אמרנו בראש הפרשה (לעיל פי"ט אות יא) שאין רש"י קורא שורש רק האות שאינו נופל לעולם, לפיכך קורא 'עי' ו'יעה' שניהם שוים, לפי שלשון 'יעה' לפעמים היו"ד נופל, כאשר הוא דרך הלשון בנחי יו"ד בראש. וכן בתיבה ששרשה 'עי' לפעמים היו"ד נופל, שאינו נקראת, כמו "עי השדה" (ר' מיכה א, ו) . ומפני זה סובר

רש"י שדין אחד להם, ובשניהם השורש של המלה עי"ן לבדה. וכבר הארכתי בזה אצל "מי נדה" (לעיל יט, ט) . ואם כן קושית הרא"ם אינם קושיא כלל:

העוברים שם את הר נבו. דהר נבו הוא הר העברים, דכתיב (ר' דברים לב, מט) "עלה אל הר העברים הר נבו", וכאן כתיב "עיי העברים", על כרחך דמן עיי העברים היו עוברים את הר נבו אל אמוריים. ואיפכא ליכא למימר – דמן הר נבו היו עוברים את עיי העברים, דאם כן ישראל כבר עברו את הר נבו כשחנו בעיי העברים, דכתיב (ר' להלן לג, מז) "ויחנו בעיי העברים לפני נבו" (כ"ה ברא"ם):

ממזרח השמש במזרח שמש. פירוש, כי אין שימוש המ"ם במקום הזה לשון 'מן', מה שדרך המ"ם לשמש, אלא פירושו כמו "ויטע גן בעדן מקדם" (בראשית ב, ח), שרצה לומר במזרחו של גן (רש"י שם), והמ"ם נאמר על הפאה, כמו שתמצא הרבה כזה:

פסוק יג

תחום סוף מצר שלהם. כי אין פירושו כמו "לא יראה לך שאור בכל גבולך" (שמות יג, ז), שהוא נאמר על כל הארץ, דכאן לא יתכן, שהרי כתיב "כי ארנון גבול מואב בין מואב ובין האמורי", מוכח דלשון "גבול" על דבר מפסיק וסוף:

פסוק טו

כשפחה היוצאת להקביל וכו'. ואם תאמר, מיד היה להר לחזור למקומו, ויהיו ישראל רואים דם ההרוגים בנחל, ולמה לא חזר ההר למקומו רק עד שישראל עברו. ויש לתרץ, דאין דרך מי שמקבל פני אדונו שיחזור למקומו עד שעבר אדונו, לכך לא חזר לאחוריו עד שעברו ישראל, וישראל היו עוברים על ראש ההר. ומזה הטעם עצמו הוצרך לומר (תנחומא כאן, כ) שהיה ההר רוצה להקביל פניהם, ולא אמרו שההר היה יוצא ממקומו כדי להרוג את האמוריים, דאם כן מיד אחר הריגתם היה חוזר למקומו:

פסוק כב

אף על גב שלא נצטווה לפתוח בשלום. והרמב"ן הקשה בפרשת שופטים (דברים כ, י) על רש"י, דאם כן היה לישראל להחרימם, ולא לשלוח אליו "אעברה וגו'", דהרי ארץ סיחון ועוג נכלל בתוך ז' אומות, ולמה עשה זה לשלוח אליו דברי שלום. ויראה שאין זה קשיא, דחשב משה רבינו עליו השלום כי לא יכבוש עתה, אלא יעברו דרך ארצו, ולא יכבוש. שקודם להם לכבוש עיקר ארץ ישראל שמעבר הירדן והלאה. ומן הדין היה לו לעבור דרך ארצו ביד חזקה, ולא לשלוח אליו דברי שלום, אלא שמעצמו עשה זה:

פסוק כג

לפי שכל מלכי וכו'. מה שהוצרך ליתן טעם על סיחון יותר ממה שנתן על אדום, שגם הם לא רצו ליתן אותם לעבור בגבולם (לעיל כ, יח-כא), היינו טעמא, מפני שאדום היה להם דבר לתלות בו, דהיינו שישראל היו שולחים אליו דברי ריצוי "כה אמר אחיך ישראל" (לעיל כ, יד), ומדשלחו אלי כך לא ילחמו בי ויטו מעלי, ולפיכך לא היו יראים. אבל סיחון, אם לא נתן את ישראל לעבור בארץ, בודאי ילחמו עמו, וכי לא היה טוב לו שילחמו עם אחרים משילחמו עמו:

אילו היה חשבון וכו'. פירושו, לפי שהיה סיחון יוצא לקראתם, ולא ישב בעירו, מוכח שהיה מתירא, ולכך יצא לקראתם כדי שיהיה מקבץ את כל חילו, ואילו בעיר לא היה אפשר לו לקבוץ את כל עמו יחד, כי קטנה היתה מהכיל. וחשב כי 'אילו היתה חשבון וכו", ואם כן למה הוצרך לו זאת לקבץ כל עמו לצאת למלחמה, ולא היה נשאר במקומו ולא היה מאסף כל עמו יחד:

פסוק כז

בלעם ובעור. ד"המושלים" בה"א משמע הידועים, ואין ידועים אלא אלו שנים, שהם נמצאים בתורה, דכתיב (להלן כד, ג) "בלעם בנו בעור", ומדכתיב "בנו בעור" דרשו מזה (תנחומא בלק, יג) שהיה בלעם מנה בן פרס, בלעם חשוב יותר מן בעור [בנביאות], כדפירש (רש"י) בפרשת בלק (להלן כד, ג), ואם כן אלו שנים היו נביאים:

תבנה ותכונן חשבון בשם סיחון להיות עירו. פירוש, שאין "תבנה ותכונן" פירושו שעיר סיחון תבנה, שהרי עדיין לא היתה עיר סיחון, אלא פירושו "תבנה ותכונן" להיות עירו, כי עדיין לא היתה. וכך היו מקללין את חשבון, שתבנה ותכונן להיות עיר סיחון מכאן ואילך:

פסוק כח

ער מואב שם אותה המדינה. כלומר, שאין פירושו ש"ער" הוא לשון מדינה, כאילו כתב 'מדינת מואב', וכל מדינה נקראת בלשון "ער", שאין זה כן, אלא שם המדינה כך היה נקרא, בשם "ער". וראיה שאין פירוש הכתוב מדינה של מואב, דהא למעלה כתיב (פסוק טו) "ואשד הנחלים אשר נטה לשבת ער", ולא נוכל לפרש 'אשר נטה לשבת למדינה', דאם כן לא נזכר איזה מדינה, אלא על כרחך שם המדינה נקרא "ער", ואם כן אנו צריכין לפרש שהמדינה קרויה בלשון עברי "ער", ובתרגום 'לחיית', ולא שיהיה פירוש "ער" מדינה:

ער של מואב. כלומר, כיון שפירשנו כי "ער" הוא שם המדינה, צריך לפרש '**ער של מואב**', שאין מואב שם המדינה כמו "על פני מואב" (פסוק יא), שנקרא המדינה "מואב", שזה לא יתכן, שהרי שם המדינה "ער". בשלמא אי לשון "ער" לשון מדינה, ולא שם המדינה, נוכל לומר המדינה ששמה מואב, אבל השתא שפירשנו ששם המדינה "ער", אם כן צריך לומר "ער" של אומת מואב. ואף על פי שאין דרך לסמוך שם מדינה פרטית, הלא תמצא "בית לחם יהודה" (ר' רות א, א), שהוא גם כן סמוך:

פסוק כט

שקללו את מואב וכו'. דאם לא כן, מאי ענין זה לכאן "אוי לך מואב", אלא שהיה קללה למואב:

פסוק ל

וכן עד דיבון תרגומו של סר עד. כלומר, שאין לפרש כמשמעו, שהמלכות אבד מחשבון עד דיבון, שהרי אחריו כתיב "ונשים עד נופח":

שי"ן דגושה. מורה על מ"ם 'שממה' השנית, כאילו כתב 'שממה' בשני ממי"ן:

כך יאמרו המושלים. שהרי כל זה מדברי המושלים, שהנו"ן הוא למדברים בעדם, לכך צריך לפרש שכל זה הוא מן דברי המושלים, שאמרו בקללה שלהם 'השמנוה עד נופח', בקללה שקללו אותם:

פסוק לב

המרגלים לכדוה. דאם לא כן, 'וילכוד' מיבעי ליה, כדכתיב אחריו "ויורש את האמורי אשר שם", אלא **המרגלים לכדוה**, ואחר כך היה משה גומר לגמרי להוריש את האמורי:

פסוק לה

משה הרגו. כדכתיב (פסוק לד) "כי בידך נתתי", משמע שהיה ניתן בידו של משה. ומה שכתב "ויכו אותו ואת בניו [ואת כל עמו]", הכי קאמר, משה וישראל הכו אותו ואת בניו ואת עמו, ומיהא משה היה הורג את עוג, וישראל הרגו את בניו ואת עמו, נמצא שכולם היו הורגים אותו ואת בניו ואת עמו:

כדאיתא בברכות. דתנו רבנן (ברכות נד.), הרואה מעברות הים ומעברות הירדן ואבן שבקש לזרוק עוג מלך הבשן במשה. וקאמר (שם נד ע"ב) דאבן שזרק עוג במשה גמרא גמיר לה, אמר, מחנה ישראל כמה הוי, תלתא פרסה, איעקר טורא בר תלתא פרסי, ואשדי עלייהו ואקטלינהו. אזל ועקר טורא בר תלתא פרסי, ואייתי על רישא, ואייתי הקדוש ברוך הוא קומצא, ונקביה ונחית בצוארי. בעי למשלפיה, משכי שיניה להאי גיסא ולהאי גיסא, ולא מצי למישלפי. והיינו דכתיב (תהלים ג, ח) "שני רשעים שברת",

אל תקרא "שברת", אלא 'שרבבת'. משה כמה הוי – עשר אמין, שקיל נגרא בר עשר, ושוור עשר, ומחיה בקרסוליה וקטליה, עד כאן לשון המאמר:

ומפני שאמרנו שכל מדרש מדברי חכמים נפרש על אמתתו, צריכין אנו לפרש המאמר הזה על אמתתו. ואם שנמצא מאמר זה, שזה אמר בכה, וזה אמר בכה, אבל דברינו הם דברים ברורים באין ספק. ונראה מדעת רבותינו ז"ל כי כמשמעו היה, שרצה לזרוק אבן עליהם. שהרי אמרו רז"ל (ברכות נד.) שהרואה את האבן ההיא חייב לברך על הנס שעשה הקדוש ברוך הוא, משמע ומוכח שהקדוש ברוך הוא עשה נס עם ישראל כשהיה רוצה לזרוק אבן:

אמנם אשר הוא אמיתת דעת רבותינו ז"ל, דע כי הדברים הנמצאים בעולם הם מתחלפים מאד, עד שכל נמצא יש לו דבר מיוחד שנתייחד בו, עד שתמצא נמצאים שהם הפכים לגמרי; ותמצא דברים אשר הם נוטים אל מים, ויש אל אש, ויש אל רוח, ויש אל עפר, כפי היסודות אשר נבראו מהם. וכן תמצא נמצאים שהם גשמיים לגמרי, ויש שהם נבדלים מן הגשמיות והם נבדלים. ויש כמו ממוצעים, כך תמצא חלופים במציאות. ובשביל זה יש לך לדעת כי כח עוג, וכחו אשר דבק בו – היפך כח ישראל וכחם, כי עוג כל כחו היה גשמי, וכן כח אשר הוא דבק בו. וכח ישראל הוא נבדל מן הגשמית, כי הם דבקים בו יתברך. ולכך נתיחד עוג בסגולה שהוא לגשם, שהוא התפשטות שמסוגל בו הגשם, שיש לו רחקים, וזה לעוג. כמו שסיפר הכתוב (דברים ג, יא) על שעור גדלו. ובא לומר לך כי כח עוג כח גשמי, לכך הוא מתואר בסגולת הגשם, שהוא הרוחק והגודל. אבל ישראל הם היפך זה לגמרי, כי סגולתם בלתי גשמי:

ולכך יבוא התואר על ישראל בקטנותם, דכתיב (עמוס ז, ב) "מי יקום יעקב כי קטן הוא". וכן יעקב, שהוא היה קדוש, דבק בכח בלתי גשמי, כמו שהתבאר בפרשת ויצא (בראשית כח, יא, אות יז) , נקרא "קטן", דכתיב (ר' בראשית כז, טו) "ותלבש את יעקב את בנה הקטן", וכל זה כי הדבר הבלתי גשמי אין לו רוחק, והקטנות אין לו רוחק גם כן, לכך הבלתי גשמי יתואר בקטנות. ולפיכך נקראו ישראל "תולעת", "אל תיראי תולעת יעקב" (ישעיה מא, יד), נתן להם תואר התולעת, שהוא קטן מבלי שיעור התפשטות הגשמיות:

ובמדרש (תנחומא בשלח, ט), למה נמשלו ישראל לתולעת, מה תולעת אין כחו אלא בפיו, כך כח יעקב אינו אלא בפיהם, שנאמר (בראשית כז, כב) "הקול קול יעקב והידים ידי עשו". וביאור ענין זה, כי התולעת לקטנותו אינו פועל בגופו, שהוא גשמי, כי אין כחו בו. ומפני שאין גופו גדול – כחו בפיו, ושם יוצא הקול והרוח הבלתי גשמי. כך

ישראל אין כוחם כח גופני, שהרי לא נתן להם השם יתברך כח זה, רק כוחם בלתי גשמי, הוא הקול והרוח שהוא בלתי גשמי, וזה כח ישראל. ולפיכך אמר הכתוב "הקול קול יעקב והידים ידי עשו", ביאור זה כי יעקב סגולתו הקול, והוא הרוח והוא הבלתי גשמי, וזהו כחו, כי זה כח יעקב, שהם דבקים בו יתברך שאינו גוף. אבל "הידים ידי עשו", כי הידים, אין בכל אברי האדם שיש בהם התפשטות כמו הידים, שהם עשוים לפשוט בהם. וזהו סגולת הגשם, שיש לו התפשטות כמו הידים, וזה הכח הוא כח עשו:

וכמו שהיה לישראל כח בלתי גשמי, כך היה לעוג היפך זה כח גשמי. ולכך לא נמצא אדם בעולם שיתואר בגדלות כמו עוג, כמו שתמצא בכתוב (דברים ג, יא), ובמדרשי חכמים. ואל יהא לך ספק, כי כח עוג בגדלות שלו כח גדול מאוד מאוד, רק שהוא גשמי. ובשביל כך היה ירא משה, שהרי השם אמר אליו "אל תירא כי בידך נתתי אותו" (ר' פסוק לד), ואין אומרים "אל תירא" אלא למי שמתיירא:

ואמרו במדרש (נדה סוף סא.) שהיה ירא שיעמוד לו זכותו של אברהם, שנאמר (בראשית יד, יג) "ויבא הפליט", זהו עוג שפלט מדור המבול. ויש לתמוה, איך זכותו של אברהם יעמוד לעוג, ולא יעמוד לבניו. אבל דבר הזה דבר מופלג מאוד, כי עוג היה מן הענקים (נדה סא.), ואברהם נקרא (ר' יהושע יד, טו) "אדם גדול בענקים", שכך דרשו רז"ל (שמו"ר כח, א) "האדם גדול בענקים" זה אברהם. וחשב משה כיון שהיה התחברות לעוג עם אברהם, שהרי בא אליו להגיד כי נשבה אחיו (בראשית יד, יג), יש התחברות לכח עוג לכח קדושה. כי מדת אברהם הגדולה, שמשם מקבלים הענקים כח הגדלות, ובשביל זה נקרא אברהם "אדם הגדול בענקים". וחשב משה כי יש לעוג דבר מזה גם כן, שיש דמיון לכחו אל כח אברהם, שהוא כח קדוש, ובשביל כך היה ירא. אבל אין זה כך, כי אף אם היה לעוג התחברות אל אברהם במה שמדתו הגדולה שמשם מקבלים הענקים, היה כח אברהם כח קדוש אלקי, אבל עוג אינו רק כח גשמי, כי הגדולה שהיה לאברהם מתדמה לגדלות השם יתברך, שנקרא "גדול" (דברים י, יז) . אבל גדלות עוג הוא גודל גוף בלבד, מבלי כח קדוש כח אלקי. והדברים האלו נפלאים מאוד למי שמבין אותם:

וכאשר יצאו ישראל ממצרים, קבלו מדריגתם ומעלתם האלקית, והיה עוג היפך להם, שכחו כח גשמי. ותמצא תמיד שהגשמי מתנגד לבלתי גשמי. ולפיכך התחדש התנגדות מהם, לפי שהיה עוג דבק במזל מן מזלות הרקיע, שהוא כח גופני גשמי, ומשם מקבל כחו. ולפיכך היה כל ענינו נמשך אחר הגשמי, שהוא סגולת הגשם. וישראל מפני שאין כחם כח גשמי, לפי שהם מקבלין מן השם יתברך כח קדוש, אמרו ז"ל (שבת קנו.) אין

מזל לישראל. כי מי שכחו כח גשמי יש לו מזל, שהוא כח ושפע גשמי. אבל ישראל הדבקים בה', אין כחם גשמי, ואין מזל להם:

ולפיכך אמר 'מחנה ישראל כמה הוה תלתא פרסה וכו", כי השלשה יורה על מעלת ישראל, שהם מובדלים מן הגשם, וכחם בלתי גשמי. ולפיכך היה יעקב, שנקרא "קדוש", דכתיב (ישעיה כט, כג) "והקדישו קדוש יעקב", וכמו שהתבאר בפרשת ויצא (בראשית פכ"ח אות יז) , הוא היה שלישי לאבות. משה שהיה "איש אלקים" (דברים לג, א) – שלישי לבטן. וזהו שרמזו ז"ל בפרק רבי עקיבא (שבת פח.) 'בריך רחמנא דיהב לן אוריין תליתאי, לעם תליתאי וכו". וביאור זה, שרצה לומר כי התורה היא שכלית, ולפיכך התורה היא תליתאי, נתן אותה לעם תליתאי. שישראל יש להם מעלה אלקית נבדלת, כמו שהתבאר. ונתן התורה על ידי תליתאי, שהוא משה איש אלקים, נבדל מן הגוף, בירח תליתאי, ביום תליתאי, להורות כי התורה היא שכלית. ולכך נבחר לו מספר תליתאי, שהמספר הזה מורה על בלתי גשמי. וזה כי שני קצוות הוא התפשטות הגשם, אמנם האמצעי בין שני הקצוות הוא השלישי, אין לו התפשטות הגשם. תראה מזה מעלת ישראל, שמעלתם שהם נבדלים מן הגשם:

אמנם כח עוג הוא כח מושפע מן גשם, והיה מתנגד לבלתי גשמי. לכך אמר 'מחנה ישראל כמה הוי תלתא פרסה, אעקר טורא'. פירוש, כי עוג כמו שאמרנו היה כל כחו גשמי, לכך היה כחו בעקירת ההר, כי אין דבר שיש לו גודל כמו הר זה, שיש לו גבעה גבוהה, ולפיכך מתיחס אל הגשמי ביותר בעבור גדלותו. והיה סובר כי כחו הוא נגד ישראל, כמו שכח ישראל כח בלתי גשמי, כך כח עוג גשמי. והדברים שהם הפכים מתנגדים זה לזה לגמרי. לכך כח עוג הגשמי היה כל כך, עד שאפשר להתגבר על כח ישראל הקדוש. ולפיכך אמר 'אעקר טורא בתלתא פרסה ואשדי עלייהו', כלומר שיתגבר עליהם בכח גשמי שיש לו, ויזרוק ההר של ג' פרסה על ישראל. כי כאשר גובר בכח גשמי עליהם, נקרא זריקת ההר עליהם. שכבר אמרנו לך כי הגשמות מתיחס בהר לגודל שעורו, שכל גשם בעל שעור:

ואמר שנתן אותו על ראשו, מפני שכח עוג מה שהוא גדול, ומפני שראה עוג עצמו יותר עליון בגודל השעור, סבר שכמו כך יש לו להיות עליון ולמשול על ישראל, כי הגדלות שלו הוראה שהוא גדול ועליון על ישראל. ולפיכך נתן ההר – שבו יתגבר על ישראל – בראשו, ולהיות עושה המלחמה בראשו. כי אין דבר עליון באדם רק הראש, ועל ידי הראש רצה לזרוק ההר. כלל הדבר, במה שיש בעוג גבהות השעור וההתנשאות, והוא כחו, ואין דבר שמיוחס יותר לכחו יותר מזה, לכך על ידי הראש רצה לזרוק ההר עליהם,

ובזה היה רוצה עוג למשול על ישראל, במה שיש לו גבהות ועליון:
ואז אייתי השם קמצא, ונקבוהו לטורא. הלא כבר אמרנו (ד"ה ולכך) כי כח ישראל נמשל כתולעת קטן מנסר בארזים, כי הבלתי גשמי מחלק הגשמי ומפרידו, שהוא גובר עליו עד שמחלקו. וכאשר תבין עוד בדברי חכמה תדע להבין, כי דבר זה מופלג מאוד, כי הגשמי יש לו רחקים, והוא התפשטות הגשמי. אבל הבלתי גשמי לא שייך בו התפשטות רחקים, ולפיכך הוא דומה לאמצעי שבין שני הקצות, שהוא מחלק ומנקב את הקצות לשתים. ודבר מבואר הוא, כי הדבר הבלתי גשמי מחלק ומסלק את הגשמי. ולכך לא היה יכול לפעול בו בכח שלו. וזהו 'קמצא דאייתי עליה', הוא כח ישראל, והוא דבר מפורסם, ואין צריך לבאר, כי ישראל נמשל בזה, שנמשלו ישראל לתולעת בשביל שגם התולעת מנסר בארזים. וזהו הדבר עצמו שהנמלים נקבוהו להר, כי ההר גשמי, וכח נבדל מחלק ומסלק אותו:
ודע, כי כל כח הוא ראוי שיצא לפעל, וזהו ענין הכח. וכאשר אין הכח יוצא לפועל, הוא תוספת על בעל הכח, כיון שאין הכח יוצא לפעל. וכאשר הוא תוספת על בעל הכח, הוא לו לחסרון, כי כל תוספת – חסרון הוא, כמו שמוסכם מפי הכל כי 'כל יתר כנטול דמי' (חולין נח ע"ב) . וכאשר התגבר עוג בתוספת כחו להתגבר על ישראל, אם היה יוצא כחו אל הפעל – היה זה נקרא 'כח'. אבל כח זה להגביר על ישראל בדבר שאי אפשר, כי אין הגשמי פועל בבלתי גשמי, והוא מנקב את הגשמי כמו שהתבאר, הנה הכח הזה הוא נוסף – יורד על צוארו, ופועל בו, כמו שאמרנו, כי כל תוספות הוא פועל בעצמו, ונחית על צוארו:
ומפני שכל כחו הוא מקרה בבעל כח, ואפשר להסתלק ממנו ולהיות נפרד ממנו מן דבר שהוא נוסף עליו, כי תוספת הוא, ואז לא יפעל בו, היה נעשה לו דבר זה, שהוגבר תשוקתו על הרשעות לעשות רע. ואף כי לא יוכל לעשות רע, הנה תשוקת הרשע – אשר הוא רע – אינו מפרידו. ואף כי לא יכול לפעול רע, משתוקק הוא אל הרע תמיד. וזהו דרך הרשעים, כאשר לא יוכלו לעשות דבר ולפעול רע, מתחדש בהם התשוקה אל הרע יותר, ומבקשים לאכול בני אדם בשיניהם, כאשר לא יוכלו לפעול רע. ולכך אמר שנמשכו שיניו להך גיסא ולהך גיסא. פירוש 'שיניו' – כח רשעתו אשר הוא לרע, ודבר זה נקרא "שיני רשעים" (תהלים ג, ח) . וכן תמצא בכל מקום אמרו כך; 'ואף אתה הקהה את שיניו', מפני שהרשע תמיד חפץ לאכול ולישך בני אדם מפני רשעותו, אמרו 'הקהה את שיניו', אשר בם רוצה לאכול בני אדם. ואמר הכתוב (תהלים קיב, י) "רשע יראה וכעס שיניו יחרוק ונמס", הרי הרשע כשלא יכול לעשות – חורק שיני רשעתו, והדבר

זה ידוע. והנה נתוסף כח השתוקקות אל הרשע, ונארכו שיני רשעו. וזה שאמר "שיני רשעים שברת", כשלא יוכל הרשע למלאות רצונו – שיניו נשברים. ומעתה, כאשר רצה להסתלק מכח שהיה מתגבר נגד ישראל בשביל שלא יכול להם, היה שיני רשעים – שנארכו לפעול רע – לא היו מניחים להסתלק. וטבע הרשעים כאשר לא יוכלו לפעול רע, מאריכים לו השתוקקות הרשעות ביותר:

ואמנם יש דבר יותר עמוק מזה מאוד, כאשר תבין. ודע, כי כל הנבראים אשר ברא ה', אף כי יש נבראים אשר הם זרים בבריאתם, כמו שנראה בעוג שהיה לו שנוי בריאה, שלא נמצא בריאה זרה בשנוי בריאתו כמוהו, מכל מקום יש בו יושר הבריאה. שכל הנבראים אשר בראם השם יתברך, יש בהם מן היושר בבריאתם. וזה כאשר כל בריאה עומדת במדריגתה הראויה לה בבריאתה, ואינה יוצאת חוץ לסדר בריאתה, יש בה מן היושר. אכן כאשר יצא מן סדר הבריאה, כמו שעשה עוג שהיה יוצא חוץ ממדרגתו שנברא עליו, כי לא ברא אותו השם יתברך לאבד את ישראל, ולא היה אדם כמוהו מתנגד לישראל, שהיה רוצה לאבד את ישראל בפעם אחד בזריקה אחת, אין זה רק שהיה מתנגד לכח קדוש, הוא כח ישראל. ולפיכך בפועל הזה נארכו לו שיניו, כי פועל זה לאבד ישראל – יציאה מן היושר, והתפשטות ברשע. לכך נארכו לו שיניו ונתפשטו, לפי שהתפשט ברשע. ומאחר שהיה לו יציאה מן היושר אשר נברא, לא היה יכול להפרד. כי כל פועל כזה, שהתפשט ברשע, אין הפרד לו לפי חוזק היציאה, אשר היה לו יציאה מן היושר והתפשט ברשע. ולכך אמר ד'בעי למשלפי ולא הוי יכול'. ותעמיק בדברים אלו מאוד מאוד, כי הם דברים נכונים, ואין ספק בהם:

ואמר 'משה כמה הוי כו". כי מפני שהיה לעוג כח גשמי גדול מאד, הנה היה צריך למשה להתגבר על כחו הגדול. והיה צריך לו לעשות את כל ההכנות אשר ראוי לגבורה. וההכנה אשר ראוי; מצד עצמו, ומצד אמצעים, ומצד זריזות. כי לפעמים הוא מוכן לזה בעצמו, ואינו זריז, וצריך זרוז. אמרו (ר' קידושין כט.) כי מלחמה צריך זרוז, דכתיב ביהושע (יהושע א, ז) "רק חזק ואמץ". ולפעמים מזרז עצמו, ואינו מוכן למלחמה בעצמו. ולפעמים יש שניהם, שהוא מוכן וזריז, וחסר לו אמצעים שעל ידו נעשה, שהרי כלי מלחמה צריך לבעל מלחמה, דכתיב (תהלים מה, ד) "חגור חרבך על ירך גבור הודך והדרך". ואמר 'משה כמה הוי – עשרה'. הפירוש עשרה הוא מספר שלם, שהרי אין מנין יותר רק עשרה. וכן 'שוור עשרה', רצה לומר זריזות ומהירות כאשר ראוי. כלל הדבר, כי היה למשה כל השלמות הצריכים אל המלחמה; הן מצד עצמו, ומצד כלים הצריכים למלחמה, ומצד הזריזות. ו'מחיה בקרסוליה', שם יסוד כח ענק, כח גשמי. שכבר אמרנו

שאין כחו רק הגשמות, שהוא הגודל. ואין יסוד גודל האדם רק ברגלים, המקימים את האדם על קומתו. ולפיכך אמר שהכה אותו בקרסולו, לא במקום אחר, כי שם יסוד כחו של עוג. ורצה לומר שהיה מאבד את עוג מעיקרו, כך יש לפרש:

אמנם יש בזה דבר עמוק מאוד, כבר רמזנו לך, כי החילוף בין מדריגת משה ובין מדריגת עוג; כי מדריגת ומעלת משה כח קדוש נבדל, וכח עוג גשמי. וכאשר רצה משה להתגבר על כח עוג גשמי, הוצרך לעלות עד עיקר כחו, ושם יאבד אותו, כי אחר שהיה ירא משה מן עוג, על כרחך מפני הגדלות, שהוא מורה שיש בעוג צד יתר שלא נמצא בשאר נמצאים, לכך הוצרך נגד אותו צד יתר גבורה לנצח. וכבר אמרנו לך למעלה, כי הכח הבלתי גשמי הוא בבלתי שעור, וכל בלתי שעור, שאין לו התפשטות השיעור, הוא מתדמה כמו האמצעי בין שני הקצות. אבל הגשמי הוא בעל שעור, והוא התפשטות הגשם, שנעשה משלשה גבולים; הראש והסוף והאמצע. נמצא כי יש מספר שלשה בין מדריגת משה ובין הגשמי, ודבר זה עוד ידוע לחכמים. וכאשר נמצא כי שלשה גבולים יש ביניהם, וכנגד שלשה גבולים אלו – שהם כח עוג והוא צד יתר שלו – היה צריך משה להתגבר:

ולכך אמר שם 'משה כמה הוי עשרה אמות', כי מספר עשרה הם נחשבים כמו אחד, כי כח משה וכח עוג לפי גודל כחם היה נחשב בהם כח עליון, ואין דבר עליון בפחות מעשר. ולפיכך אמרו בכל מקום (שבת צב. , וש"נ) כי משה היה גדול עשר אמות, כי עד עשרה רשות תחתון. לכך חילוף שלשה המדריגות שיש ביניהם כל אחת עשרה. כי אף עוג היה דבק בכח עליון גם כן, רק שהיה גשמי – מן כח המזלות או מה שדומה לו. ולכך אמר 'משה כמה הוה עשרה, שקל נרגא עשר ושוור עשרה', והרי היה מוסיף בכחו עד שהגיע אל מדריגתו ומחיה בקרסוליה, הוא עיקר יסוד כחו בעצמו, כי כחו הגדלות, שהעיקר הוא קרסוליו:

והיינו שאמרו באגדה דאבא שאול בפרק המפלת (נידה כד ע"ב) שהיה רץ בקוליות אחר צבי שלשה פרסאות, וצבי לא הגיע, וכאשר בארנו בספר דרך החיים. והנה תמצא כי עוג היה רוצה לאבד את ישראל [ב]דבר שהוא עיקר, היינו לזרוק אבן על ראשם, ששם כח הנשמה שאינו גשמית, ושם היה רוצה לאבד את ישראל חס ושלום. והיה משה מאבד אותו, והיה עוקר אותו משרשו, עד שלא היה נמצא הוא ובניו, וזה שאמר 'ומחיה בקרסוליה'. וכלל הדבר, כי שלשה גבולים יש בין משה ובין עוג עד שהגיע אל מדריגתו, וכנגד זה זכר אלו שלשה דברים:

ואם אתה רוצה לעמוד על עיקר הסוד, כי זה משה האיש התחזק כמו צדיק יסוד, ולקח

נרגא מצד השמאל, כמו גבור חגור חרבו על ירכו, והוא הודו (עפ"י תהלים מה, ד) , ועלה עד עשר לנצח את עוג בשוקו, כי שם כחו. והן הן השלשה מעלות שהיה צריך למשה להגיע עד שם לנצח את עוג:

וכאשר תבין דבר זה אשר אמרנו, תמצא כי כל דברים אשר אמרנו בזה, הם דברים לא נאמרו באומד ובמחשבה - כדרך המפרשים דברי חכמים, אבל הם דברים ברורים אמתיים, אם יבין אדם את אלו הדברים. ואל יהא ספק לך, כי רצה עוג לזרוק אבן אחד על ישראל, כאשר ראה כי כל כחו כח גשמי, רצה לזרוק אבן על משה, וחשב בזה יתגבר כחו על ישראל בכל שלשה פרסאות מחנה ישראל, כאשר כחו של עוג - שהוא כח גשמי - גובר עליהם. ובשביל כך קאמר שם (ברכות נד.) 'אבן שבקש עוג לזרוק במשה'. ובברייתא אמר (שם נד ע"ב) שבקש לזרוק על שלשה פרסאות מחנה ישראל. אבל הדברים כמו שאמרנו, שהיה רוצה להתגבר על ישראל בכח שלו, וכאשר היה זורק האבן במשה, שהוא עיקר ישראל, הוא התגברות על ישראל בכח שלו, ובזה היה זורק ההר בת שלש פרסה על ישראל. ומי שרואה אותו האבן צריך לברך (שם.), כי באותו אבן היה רוצה לאבד חס ושלום כל ישראל. והשם יתברך הוא שהביא עליהם קמצא, הם כח אלקי נבדל מן הגשמות, ואז לא יוכל, כמו שהתבאר, "ויפלטם ויושיעם כי חסו בו" (ר' תהלים לז, מ) :

פרק כב

פסוק ב

אמר אלו שני מלכים. דאין לפרש "וירא" שראה שנצחו את האמורי, דהא לא ראה זה בעיניו שיאמר "וירא". אלא על כרחך הוא לשון הבנה, שהיה מבין. ואם "ראה" פירושו שלא היה רק שנצחו את האמורי, הוי למכתב 'וישמע', כמו "וישמע הכנעני" (לעיל כא, א), מאחר שלא שמע רק שנצחו אותם, והיה ירא מן ישראל, כדכתיב (שמות טו, יד) "שמעו עמים ירגזון". אלא על כרחך שהבין מה שעשו לאלו שני מלכי אומות, שהיו בטוחים עליהם, ולמד קל וחומר, ובזה שייך לומר לשון "ראה", כי בא לומר שהיה מבחין הבחנה יתירה ללמוד קל וחומר מן אלו מלכים שהיו שומרים אותם:

ולפיכך ויגר מואב. פירוש, כי אין "ויגר" (פסוק ג) מילתא בפני עצמו, דאם כן "וירא בלק את כל אשר עשה" מאי בא לאשמועינן, אלא "ויגר" הוא מחובר אל "וירא בלק". והקשה הרא"ם, דאם כן הוי למכתב 'וכי רב הוא', דהא "ויגר מואב" קאי על "וירא בלק", אם כן "כי רב הוא" מילתא בפני עצמו, וראוי להיות 'וכי רב'. ואין קשיא, דשפיר כתב

"כי רב הוא", והכי פירושו, כי מואב ראה אשר עשה לאמורי, ולפיכך ויגר מן ישראל. שאין לתלות מה שנצחו לאמורי היה במקרה, דלפעמים מקרה קרה אף על גב שאין דרך להיות, דהא "כי רב הוא", ואם כן יש לתלות בריבוי שלהם, ולא במקרה:

ואין להקשות, אם כן לא לכתוב רק 'וירא בלק את ישראל כי רב הוא', כיון דעיקר תליא במה שרב הוא, אין זה קשיא, ד"כי רב הוא" אין זה ראיה גם כן, דלפעמים עם רב לא יוכל לנצח, אם אינם בעלי מלחמה. אבל השתא "וירא בלק את אשר עשה לאמורי ויגר מואב כי רב הוא", והשתא אין לתלות שני דברים במקרה; לומר כי מה שנצחו היה במקרה, וריבוי שלהם לא הוי כלום, דאין המדה לומר כך, אלא יש לתלות מה שנצחו בריבוי שלהם:

פסוק ג

קצו בחייהם כמו קצתי בחיי. כך "ויקץ מואב" רצונו לומר קצו בחייהם. ומה שפירש רש"י מלת "ויקצו מפני בני ישראל" בפרשת שמות (שמות א, יב) 'נעשו כקוצים בעיניהם', וכאן לא פירש (קושית הרא"ם), היינו מפני ששם קשה למה קצו בחייהם, דלא שייך קצו בחייהם אלא כאשר מיצר לאדם, ואז קץ בחייו, ואם כן למה קצו מצרים בחייהם, שהרי לא היו ישראל מצירים את מצרים עד שקצו מצרים בחייהם, ולפיכך פירש (רש"י שמות א, יב) שנעשו כקוצים בעיניהם, אבל אין כאן לדרוש. אבל בבמדבר רבה (כ, ג) בפרשת וירא [בלק] דרשו גם כן (ויקוצו) ["ויקץ"] נעשו כקוצים בעיניהם, והיינו מדכתב לשון "ויקץ", ולא כתב 'ויצר מפני ישראל'. ומפני שאינו כל כך פשוטו של מקרא, לא הביא רש"י זה:

פסוק ד

המכה את מדין בשדה מואב. מפרש בפרשת וישלח (רש"י בראשית לו, לה) . וליכא למימר אדרבא, שהיו באים מדין לעזור את מואב, והרי בן בדד בא עליהם למלחמה, דאם כן למה הרג מדין דוקא, ולא את מואב:

מה ראו ליטול עצה וכו'. דאין לומר מפני יראתן עשו שלום ביניהם, דהא קרא מוכח שבאו ליטול עצה, מדכתיב "ויאמר מואב אל זקני מדין", ולא כתיב 'ויאמר מואב אל מדין', אלא בשביל עצה באו אל זקני מדין, ליטול עצה. ולמה עצה בקשו מהם:

כל מה שהשור מלחך וכו'. דאם לא כן, 'כלחוך הבהמה' מיבעי ליה (כ"ה ברא"ם):

מנסיכי מדין היה. טעות סופר הוא, דמנא ליה ד**מנסיכי מדין היה**. ובמדבר רבה (כ, ד) אמרו כך; "מלך למואב בעת ההיא", והלא נסיך היה, דכתיב (ר' יהושע יג, כא) "את אוי ואת רקם וגו' נסיכי סיחון יושב הארץ". והקשה הרא"ם, דמנא ליה לרז"ל לומר שהיה

בלק נסיך, בשלמא חמשת מלכי מדין צריך לומר שהיו נסיכים, דהקשו רז"ל כתיב (להלן לא, ח) "את אוי ואת רקם [ואת צור ואת חור ואת רבע] חמשת מלכי מדין", וביהושע כתיב (ר' יג, כא) "את אוי ואת רקם [ואת צור ואת חור ואת רבע] חמשת נסיכי סיחון", קשו קראי אהדדי. ומתרץ, בחיי סיחון היו נסיכים, וכשמת סיחון היו מלכים. אבל בלק, מנא ליה לומר שהיה נסיך מתחלה. ויראה, דכיון דכתיב בקרא (לעיל כא, כו) "והוא נלחם במלך מואב הראשון ויקח את כל ארצו מידו", אם כן כל הארץ היה לסיחון, בודאי לא היה בלק מלך בחיי סיחון, שלמה יהיה בלק מלך בחיי סיחון, שהרי במדין נמי היה סיחון ממנה שם נסיכים ולא היו מלכים, ואם כן אי אפשר לומר דהיה בלק מלך בחיי סיחון, רק נסיך היה במואב, כמו שהיו נסיכים במדין:

פסוק ה

כשולחני הזה וכו'. הקשה הרא"ם, אם כן מה יעשו רז"ל (במד"ר כ, ז) בפסוק (דברים כג, ה) "ואשר שכר עליך את בלעם בן בעור מפתור", כי לפי מדרש רז"ל יהיה "פתורה" תואר אל בלעם, שהיו הכל מריצין לו אגרותיהן אליו כשולחני הזה שהכל מריצין אליו מעות, ולא יתכן לפרש כן מ"ם של "מפתור", ואם כן על כרחך אתה צריך לפרש כי "פתורה" הוא שם המקום. ואין זה קשיא כלל על דברי רז"ל, כי נראה אלי שנקרא העיר על שם בלעם שהיה שולחני, לכך שם העיר "פתורה" על שם בלעם שהיה בה, והוא כמו שולחני. ומה שאמרו רז"ל בבמד"ר (כ, ז) "פתורה" עירו היה, ויש אומרים שולחני היה, שהיו מלכי גוים נמלכים בו, אין כוונתם שיהיה פירוש "פתורה" שולחני, שאינו כן, אלא פירוש שהיה בלעם שולחני, ונקרא שם העיר על שם בלעם, שהיה שולחני:

ואם תאמר, ולרז"ל שדרשו כך, מנא להו, שמא הוא כפשוטו, דהוא שם המקום. ויש לומר, דהוקשה לרז"ל דלמה לי למכתב כלל "פתורה", דמאי נפקא מיניה, אלא שנקרא המקום "פתורה" על שם בלעם, שהיה בלעם כמו שולחני שהכל מריצין לו אגרותיהן, והיה נקרא שם העיר על שם בלעם שהיה שולחני:

וגם על דרך הפשט נראה לי, דעל כרחך צריך אתה לומר דהכתוב בא לומר שמזכיר שם המקום, לומר כי חשוב היה עד שהמקום נחשב בשבילו, כי המקום נחשב בשביל אדם חשוב שבו, ולפיכך אמר הכתוב "וישלח מלאכים אל בלעם פתורה", כלומר המקום אשר שם האדם, אשר הוא[32] נחשב בעיני הבריות. ומאחר כי פשט הכתוב בא להזכיר המקום על שם חשיבות בלעם, הוסיפו חכמים חכמה ודעת לומר כי בזאת המלה עצמה נזכר חשיבות בלעם, כי היה כמו השולחני שהכל מריצין לו אגרותיהן, ושם העיר נקרא על שמו לגמרי, וזהו תוספת חכמה. וכן "אשר שכר עליך את בלעם בן בעור מפתור", ולמה

הוצרך הכתוב לומר שהיה "מפתור", אם לא שהכתוב בא לומר כי אף המקום נחשב בשביל בלעם וחשיבותו, ומאחר שחשיבות המקום הוא בשביל בלעם, דרשו שנקרא שם המקום "פתורה" על שם השולחני. ומה שאמר (רש"י) 'פשוטו שם מקום', רצה לומר שאין טעם למה נקרא "פתורה", כמו שאין טעם לשאר מקומות. ויש מרז"ל דרשו (במד"ר כ, ז) "פתורה" שהיה בלעם פותר חלומות, ולבסוף חוזר להיות קוסם. גם כן נקרא שם המקום "פתורה", מפני שהיה בלעם פותר חלומות, נקרא שם המקום "פתורה", מקום שפותרים שם חלומות:

משם היה. דאין לפרש "ארץ בני עמו" של בלעם, דאם כן הוי למכתב 'אל ארצו', ומדכתיב "ארץ בני עמו", משמע ארץ בני עמו היה, אבל לא ארצו. וזה בלק, שלא היה עכשיו ארצו, אבל הוא "ארץ בני עמו". ועוד, כל אדם הוא מארץ בני עמו (כ"ה ברא"ם). אלא פירוש "ארץ בני עמו" של בלק, שהיה משם ארץ בני עמו, ולא ארצו של בלק. והוקשה לרז"ל (תנחומא כאן, ד) דמאי בא הכתוב לומר בזה שהיה בלק משם, אלא לומר וכו':

הקריאה שלו וכו'. דאם לא כן, "לקרוא לו" למה לי:

ואם תאמר מה מזיקך וכו'. הוצרך להוסיף 'מה מזיקך', דאם לא כן, לא הוי אתי שפיר מלת "הנה", והוי למכתב 'הנה עם יצא ממצרים כסה את עין הארץ', אלא כך הפירוש; "הנה עם יצא ממצרים", ואם תאמר מה מזיקך, "הנה כסה את עין הארץ". והשתא אתי שפיר מלת "הנה", שהרי הוא דבור בפני עצמו (כ"ה ברא"ם). ואם תאמר, למה לא כתב 'הנה עם יצא ממצרים כסה את עין הארץ', ולא צריך להוסיף מלת "הנה". ויש לומר, שבא לומר שהם גבורים ונצחו את פרעה ויצאו, וזה "הנה עם יצא ממצרים". ועל זה אמר 'ואם תאמר מה מזיקך' שנצחו את פרעה, דמה לך לזה אם רצו להציל את עצמם ויצאו ממצרים, מה אכפת לך בזה, על זה אמר "הנה כסה את עין הארץ", שהרגו סיחון ועוג. ומפני שרצה להזכיר גבורת ישראל גם כן שיצאו ממצרים, הוצרך לומר "עם יצא ממצרים", שאם אמר 'עם יצא ממצרים כסה את עין הארץ', לא היה מדבר מיציאתם, רק שכסה עין הארץ -העם – כשיצאו:

סיחון ועוג שהיו שומרים וכו'. דאין לומר כמשמעו – שהן רבים כל כך עד שהם מכסים את עין הארץ, שיראת בלק היה מפני שהרגו סיחון ועוג, כדכתיב (פסוק ב) "וירא בלק וגו'" (רש"י שם), אם כן למה לא שלח לבלעם עיקר היראה שלו, שהרגו את סיחון ועוג, אלא בודאי "הנה כסה עין הארץ" פירושו שהרגו סיחון ועוג:

פסוק ו

אני ועמי נכה. ["נכה"] לשון רבים, והוא לפי פירוש זה מלשון הפעיל:

לשון משנה הוא וכו'. גם לפי פירוש זה הוא לשון הכאה, אלא שהוא מלשון כבד מן הדגושים, והוא מקור, והנו"ן שורש (כ"ה ברא"ם). אך רש"י סובר שאין זה כן, כי אותם הבאים בנו"ן הם מגזירת השלמים, ואינם דומים כלל לחסרים, כמו שכתב רש"י בפרשת שמות (שמות ג, כב) אצל "ונצלתם את מצרים", ושם התבאר. ולפיכך כתב שהוא לשון משנה 'מנכה לו מן הדמים' (ר' ב"מ קה ע"ב), משמע כי אין זה מלשון הכאה, בעבור שהוא בתוספת נו"ן, והוא סובר שהוא מן השלמים:

פסוק ז

כל מיני קסמים. דאם לא כן, וכי תבן היו מכניסים לעפריים (מנחות פה.) , שהיו מוליכים שם קסמים:

קסם זה נטלו בידם. ואם תאמר, למה לקחו קסם זה, דמה סברא יש בקסם זה – שאם לא יבא עמם בפעם ראשון אין בו ממש. ויראה לי, שהם לקחו בחכמתם שעה טובה לפי הקסמים והכוכבים שיבואו אל בלעם כדי שילך עמהם, ויש שעה שהמבקש יוציא חפצו ומבוקשו מן הנשאל. ולפיכך אמרו אם לא ילך עמנו בשעה הזאת – אין בו ממש, שהרי אין מועיל אפילו השעה היותר טוב לקסמים, כל שכן שעה אחרת:

פסוק ח

שמא אינו רוצה וכו'. דאין לפרש שמא אין הקדוש ברוך הוא מניח אותו ללכת כלל, אם כן היה מגלה להם שהוא ברשות הקדוש ברוך הוא, וזה אינו, שבלעם לא היה רוצה לגלות שהוא ברשות הקדוש ברוך הוא, שהרי כשאמר לו הקדוש ברוך הוא בפעם ראשונה "לא תאור וגו'" (פסוק יב), אמר בלעם אל שרי מואב "מאין ה' לתתי להלוך עמכם" (פסוק יג), כלומר עם אנשים שפלים כמותכם, עד שהוצרך לגלות באחרונה, שאמר (פסוק יח) "לא אוכל לעבור את פי ה'" (רש"י שם). אם כן ממילא מה שאמר להם עתה "כאשר ידבר ה' אלי", לא אמר אלא על כבודו, שמא אינו רוצה שאלך עם אנשים כמותכם:

פסוק ט

להטעותו וכו'. ובפרשת בראשית (בראשית ג, ט) פירש (רש"י) גבי "איכה", שהוא כמו "מי האנשים" דבלעם, לכנוס עמו בדברים, וכאן פירש להטעותו. ונראה לי דתרווייהו צריכים; כי אין לפרש כלל שהקדוש ברוך הוא אמר "מי האנשים" להטעותו, כי אין הקדוש ברוך הוא מטעה שום בריה, אלא הבא לטמא פותחין לו (שבת קד.), אבל אין מסייע לו. והשתא אם לא היה שם פירוש אחר על "מי האנשים", לא היה זה מדתו של הקדוש ברוך הוא לומר כך, דאם לא כן, איך יפרש בלעם "מי האנשים", ועל כרחך צריך

לו לטעות ולומר שאין הכל גלוי לפניו. אבל השתא דנוכל לפרש "מי האנשים" לכנוס עמו בדבור, כמו אדם (בראשית ג, ט) וקין (בראשית ד, ט), לא הטעה אותו הקדוש ברוך הוא, שהרי אפשר שפיר, ושוב אם יטעה בלעם את עצמו ויאמר שאין הכל גלוי לפניו – הוא הטעה את עצמו, ונתן פתח לפניו לטעות, וזה מדת הקדוש ברוך הוא. ומכל מקום אין לומר שמה שאמר הקדוש ברוך הוא "מי האנשים" לכנוס עמו בדבור שלא יהיה נבהל, זה אינו, דמה לרשע יהיה נבהל, ונבהל רשע כמותו. ודוקא גבי אדם וקין, שם איכא טעמא כדי שלא יהא נבהל להשיב לומר 'חטאתי' (רש"י שם), וזה לא יתכן גבי בלעם. אלא שנתן פתח לפניו לטעות, וזה להטעותו, רצה לומר שפתח לו פתח להטעותו:

פסוק י

חשוב אני בעיני המלכים. דאם לא כן, "מלך מואב" למה לי, הרי האנשים לא אמרו רק "כה אמר בלק בן ציפור" בפעם שניה (פסוק טז), הם לא קראו אותו "מלך". ובודאי הטעם הוא, מפני שלא היה מלך רק לפי שעה (רש"י פסוק ד), ובלעם קרא אותו "מלך". ומה שאמר 'אף על פי שאיני חשוב בעיניך', מנא ליה לומר כך, דשמא לא היה כוונת בלעם לומר רק שהוא חשוב בעיני המלכים, היינו דאם לא כן מה בא לומר בלעם שהוא חשוב בעיני המלכים, אלא כך אמר; 'אף על גב שאיני חשוב בעיניך, **חשוב אני בעיני המלכים**':

פסוק יא

זו קשה מארה לי. דאם לא כן, למה אמר "קבה", ובלק בקש "ארה" (פסוק ו), אלא שהיה שונא את ישראל יותר מבלק (במד"ר כ, ט). ומה שאחר כך (פסוק יז) בקש בלק "קבה" (קושית הרא"ם), היינו מפני שהשיב בלעם כי הקדוש ברוך הוא אמר "לא תאר כי ברוך הוא" (ר' פסוק יב), ואם כן לא יוכל לקללם אלא בלשון "קבה", אבל מתחילה אמר כי די ב"ארה", ואין צריך יותר. ומה שמפרש רש"י כי "קבה" מלשון 'נוקב', אף על גב דשורש 'נוקב' הנו"ן שורש, ושורש 'קבה' אין בה נו"ן (קושית הרא"ם), אין זה קשיא, כי כבר ידוע כי חכמי צרפת (ר' ראב"ע שמות ז, א) סוברים שכל אותן שאינן מגזרת השלמים הם ענין אחד להם. וכבר בארנו זה במלת "נבוכים הם בארץ" (שמות יד, ג) . וכן הוא דעת רז"ל באמת (במד"ר כ, ט), ולפיכך הביאו רז"ל ראיה מן 'נוקב' אל 'קבה', וכן הרבה. ואין זה מקומו, ובמקום אחר נתבאר[66], ובפרשת חקת אצל "מי נדה" (לעיל פי"ט אות יא):

וגרשתיו מן העולם. דאם לא כן, 'וגרשתיו מן הארץ' מבעיא ליה, כמו שאמר בלק (פסוק ו) "ואגרשנו מן הארץ" (כ"ה ברא"ם). ואין לומר דלשון קצרה נקט, וכוונתו לגרשו מן הארץ, כיון שהדבור הוא כלפי הקדוש ברוך הוא, שיתן לו רשות ללכת לקלל, אם לא

היה כוונתו לגרש אותם מן העולם – לא היה מדבר אל השם יתברך כך, דאחר שלשונו משמע גרושין מן העולם, שמא אין הקדוש ברוך הוא יתן לו רשות לגרש אותם מן העולם. אלא שהיה כוונתו לגרש אותם מן העולם. ואין לומר שהקדוש ברוך הוא יודע מחשבת אדם איך היה כוונתו, מכל מקום אין הקדוש ברוך הוא משיב אלא לפי הדבור היוצא מן האדם:

פסוק יב

ואם תאמר אם כן אקללם במקומי. פירוש, דאילו הוי דבר אחד, הוי למכתב 'לא תלך לאור', מה "לא תלך" ו"לא תאור". וכן "כי ברוך הוא" ענין בפני עצמו, דאם לא כן, למה צריך לומר עוד "כי ברוך הוא", די כשיאמר 'לא תלך לאור'. ועוד, וכי בשביל שהם ברוכים לא יקלל, אדרבה, בשביל שהם ברוכים רוצה לקלל:

אומרים לדבורה. אף על גב דלבסוף היה מברך את ישראל, אותם הברכות מפי הקדוש ברוך הוא על כרחו של בלעם (סנהדרין קה ע"ב), ברכות כאלו היה רוצה שיברך להם, אבל לברך מעצמו – לא, כי כל ברכה של בלעם – עם הברכה דבוק דברים שאינם של ברכה, והם רעות. והיינו דקאמר '**אומרים לדבורה** לא מעוקצך וכו", פירוש כי עם הדבש דבק קצת דבר רע, שהדבורה עוקצת, והאדם אינו רוצה בטוב כדי שלא יגיע לו הרע:

פסוק יג

אלא עם שרים גדולים מכם. וקשה, שמא הוא כמשמעו, דאין לומר דאם כן "עמכם" למה לי, שהרי הקדוש ברוך הוא גם כן אמר "לא תלך עמהם" (פסוק יב), ולא היתה כוונתו של הקדוש ברוך הוא שילך עם שרים חשובים (קושית הרא"ם). ונראה שזה אינו קשיא, דהכי פירושו, כי בלעם מה שלא אמר לשרי מואב עיקר דבור הקדוש ברוך הוא, שאמר לו "לא תאור את העם כי ברוך הוא" (פסוק יב), ואמר להם זה בלבד "לא תלך עמהם", היה כוונתו של בלעם שיהיו שרי מואב מבינים דבור הקדוש ברוך הוא שאמר לו "לא תלך עמהם" – כי עם אנשים חשובים ילך. ואם היה מגלה לבלק מה שאמר הקדוש ברוך הוא "לא תאור", לא היה בלק שולח עוד (פסוק טו). וזה שאמר רש"י כי 'לא רצה לגלות שהוא ברשותו של הקדוש ברוך הוא', כלומר מה שלא גילה להם עיקר הדבור שאמר "לא תאור", היינו כדי 'שלא לגלות וכו". ועוד, דלא הוי ליה לומר רק "לא תלך", מאי "עמהם". אבל בדבור הקדוש ברוך הוא לא קשיא כך "עמהם" דכתב, משום שהקדוש ברוך שאל אותו "מי האנשים האלה" (פסוק ט), והשיב להקדוש ברוך הוא כי האנשים האלה שלח ללכת עמהם, ושייך שפיר "לא תלך עמהם". אבל בדבור בלעם אל שרי מואב, לא הוי ליה לומר "עמכם":

פסוק יז

יותר ממה שהיית נוטל. דאם לא כן, הרי קריאה ראשונה (פסוק ה) נמי לטובתו ולהנאתו, כדכתיב (שם) "לקרוא לו", הקריאה שלו היתה (רש"י שם) . ועוד דאם אין פירושו כן, יהיה המובן שבפעם ראשונה לא היה רוצה לכבדו, אלא עכשיו הוא שולח לו שהוא ירצה לכבדו, וזה היה גנאי לבלעם, אלא פירושו 'עכשיו יותר נוטל וכו':

פסוק יח

למדנו שנפשו רחבה. דמשמע שאם יוכל לעבור פי ה' – היה עושה אם יתן לו בלק מלא ביתו כסף וזהב, ולמה יתן לו בעד טורח קטן מלא ביתו כסף וזהב, אלא בשביל שאמר וכו', ולפיכך אמר "אם יתן לי בלק מלא ביתו כסף וזהב", שהוא ראוי ליתן לי אם הייתי מקלל אותם, ואם כן נפשו רחבה. ואם תאמר, תפוק ליה דאם לא יקלל אותם יהרגו אותם לגמרי, ויהיה הכל בטל גופן וממונם, ולמה צריך לטעם 'לשכור חיילות'. ואין זה קשיא, שכך אמר בלעם, שאם תאמר שאין אתה מתיירא שיהיו הורגים אתכם, כי תוכל לשכור חיילות, אפילו הכי אין זה רק ספק וכו':

על כרחו גילה. פירוש, מה שאמר עתה שהוא ברשותו של מקום, שהרי לא היה בלעם רוצה לגלות, כמו שאמרנו למעלה (אות יז), על כרחו היה זה, שהוצרך לגלות על כרחו, כמו שכתב לקמן (רש"י כג, טז) אצל "וישם דבר בפיו":

ונתנבא כאן. דאין לפרש דקאי על מה שאמר אליו הקדוש ברוך הוא "לא תאור ולא תלך אתם" (ר' פסוק יב) , דאם כן הוי ליה למימר 'לא אעבור פי ה", מאי "לא אוכל", אלא הכי קאמר, אף אם אלך ויתן לי רשות, לא אוכל לעבור הברכות וכו':

פסוק יט

פיו הכשילו. דאם לא כן, מהו "גם" (במד"ר כ, י):

לא ישנה דברו וכו'. דאם לא כן, 'מה ידבר' מיבעי ליה. וכתב הרא"ם דכל זה על דרך 'ניבא ולא ידע מה ניבא' (ר' רש"י בראשית מה, יח). וכוונתו, שאם ידע מה ניבא, לא היה שואל עוד מאת הקדוש ברוך הוא לקללם. ואין צריך לדבריו, כי לנבואה כזאת שלא דיבר אליו הקדוש ברוך הוא, רק שהוא נתנבא, אפשר להתבטל, וכמו שהתבאר פרשת חקת אצל מי מריבה (לעיל פ"כ אות ח) :

פסוק כ

אם לקרוא לך. פירוש, דהוי למכתב 'לקרוא אותך', מאי "לקרוא לך". אף על גב דכתיב (שמות ב, כ) "קראן לו ויאכל לחם", התם הקריאה בודאי לטובתו, וכתב שפיר "קראן לו", אבל כאן דקראו אותו לצרכם, לא הוי לומר "לקרוא לך", ולפיכך צריך לומר דגם כן

פירושו שהקריאה היתה לצרכו, לקבל עליה ממון. ועוד, מאי "אם לקרא לך", דמשמע ספק, הרי אמר לו בודאי ששלח בלק אליו:

פסוק כא

רשע כבר הקדימך וכו'. ואם תאמר, מנא ליה הא. ויראה, דהוי ליה למכתב 'וישכם בלעם בבוקר'. ועוד, מאחר שהשנאה מקלקלת השורה, פשיטא שהיה משכים גם כן, ואם כן למה לא כתב 'וישכם', אלא לכך לא כתב 'וישכם', מפני שאף על גב שהיה בלעם משכים בבוקר – אברהם הקדימו, לכך לא נאמר בבלעם 'וישכם', מפני שאברהם הקדימו. ולכך אצל בלעם כתיב "ויקם", ואצל אברהם "וישכם" (בראשית כב, ג):

פסוק כב

ראה שהדבר רע וכו'. פירוש, הרי אמר לו המקום ללכת (פסוק כ), ואם כן למה חרה אף הקדוש ברוך הוא, אלא בשביל זה חרה אף המקום, בשביל שבלעם ראה שהדבר הוא רע בעיני ה', שהרי לא הרשה אותו רק בשביל הנאתו של בלעם לקבל שכר (רש"י שם), ומתחלה אמר "לא תלך עמהם" (פסוק יב), ואם כן ידע שבעיני הקדוש בורך הוא רע, ולפיכך חרה אף הקדוש ברוך הוא בבלעם שהלך (כ"ה בראב"ם) :

מלאך של רחמים היה. דאם לא כן, 'מלאך אלקים' מבעי ליה, ואם כן **מלאך של רחמים היה**. ואם כן למה כתב "לשטן לו", דמשמע לרע לו, ותירץ וכו':

מכאן לאדם חשוב כו'. דאם לא כן, 'ושני נערים' מיבעי ליה, "ושני נעריו" משמע המיוחדים שילכו עמו תמיד, וזה בשביל שאין אדם חשוב יוצא בלא שני נעריו:

ויהיו חוזרים ומשמשים זה את זה. ובפרשת וירא כתב (רש"י בראשית כב, ג) שאם יתרחק האחד יהיה השני עמו. ואין זה קשיא, דכאן אין לפרש שאם יתרחק יהיה השני עמו, דהא בלאו הכי יש לו שמירה, שהיו אנשים הרבה עמו, ולכך הטעם ש'יהיו חוזרים ומשמשים זה את זה'. והא דפירש לעיל (שם) 'שאם יתרחק כו", ולא פירש שיהיו חוזרים ומשמשים זה את זה, משום דעדיפא קאמר, דאפילו אסור לילך בלא שנים עמו, משום סכנה, שאם יתרחק לא יהיה אחד עמו. אבל היכי שיש שאר בני אדם עמו לא הוי אסור, רק דרך ארץ. ולכך כתב לעיל (שם) 'אין רשאי', כלומר שהוא אסור:

פסוק כג

רשע זה הניח וכו'. דאם לא כן, "וחרבו שלופה בידו" למה, הא אין המלאך מנצח בחרב, אלא ברוח פיו ימית רשע, אלא מפני שהרשע שינה כלי אומנותו, שינה גם כן המלאך כלי אומנותו:

פסוק כד

סתם גדר של אבנים. פירוש, הא דכתיב "גדר מזה וגדר מזה", ולא הוי ליה למכתב רק 'קיר מזה וקיר מזה', כדכתיב אחר כך "ותלחץ אל הקיר", ד'קיר' הוא קיר בלבד, ו'גדר' הוא על דבר שהוא מגודר מכל הצדדים, ולמה כתב "גדר", דמאי איכפת לי אם הוא מגודר מכל הצדדים אם לא, דאין כוונת הכתוב רק שהיה מקום שאינו רחב, ואם כן הוי ליה למכתב 'קיר מזה', כדכתיב אחריו. ותירץ, ד'סתם גדר של אבנים', ואילו כתב 'קיר' הייתי אומר קיר של קוצים, שדרך להיות מחיצה של קוצים לגינה, שאין קשה כל כך, ולא היה לחיצת רגל כל כך, לכך כתב "גדר", שהוא של אבנים, ולמדך כי האתון לחצה עצמה אל גדר אבנים:

פסוק כו

לעבור עוד לפניו להלוך. פירוש, הא דכתיב "ויוסף מלאך ה' עבור", משמע שהיה המלאך מתחלה לאחריו ועבר לפניו, וזה אינו, שהרי תמיד היה לפניו (פסוק כג), אלא כך פירושו, שהוסיף לעבור עוד לפניו שיהיה לפניו במקום אחר, שגם קודם זה היה עומד לפניו במקום הראשון, ועתה "ויוסף מלאך ה' עבור" לעמוד עוד לפניו במקום אחר, שמתחלה היה עומד לפניו במקום שאין צר כל כך, ועכשיו הוסיף לעמוד במקום אחר. ומלת "ויעבור" כמו "והוא עובר לפניו" (ר' בראשית לג, ג), שפירושו שהולך לפניהם. וכן פירושו כאן, שהמלאך עבר והקדים ללכת עוד, להיות לפניו במקום אחר:

סימני אבות הראה לו. פירוש, שמתחלה היה עומד המלאך בדרך שאין שם שום גדר (פסוק כב), אלא הכל יכול לעמוד שם, וזהו אברהם אבינו שיצאו ממנו הרבה אומות, ישמעאל ועשו ובני קטורה (בראשית כה, א-ד), שהיו אומות הרבה, וישראל. ולבסוף היה יצחק, שלא היו בו רק שני אומות, ישראל ואדום. ולפיכך עמד המלאך במקום "גדר מזה [וגדר מזה]", ושני הגדרים היו יעקב ועשו. ואחר כך "ויעמוד במקום צר שאין לנטות", זה יעקב ובניו, שהיו כולם קדושים, ולא היה פסולת בזרעו, ולא עבר שם זר, רק ישראל בלבד, וזה "במקום צר" שאין לנטות ימין ושמאל. ומתחלה עמד המלאך בדרך, והיה האתון אפשר לנטות, כלומר שאחר שיש באברהם גם כן אומה אחרת, יכול להיות שיקבלו חס ושלום דבר רע, שהרי הם אינם עיקר, שגם יש עוד אומה אחרת. וכן אצל יצחק. עד שבא אצל יעקב, שיצא ממנו ישראל בלבד, ובמקום הזה לא היה אפשר לבלעם לעבור:

פסוק כח

החוגגת שלש רגלים. דאם לא כן, 'פעמים' מבעי ליה. ואם תאמר, מאי שנא מצוה זאת (שמות כג, יד) – שרמז לו – משאר מצות. ויש לומר, כי הזמן יש לו ראשית אמצעי וסוף, ובא לומר לך כי ישראל הם בתחילה ובאמצעי ויהיו לבסוף. וכנגד זה נתן להם הקדוש ברוך הוא שלש רגלים; בתחלת הקיץ, הוא פסח (שם שם טו), ושבועות הוא התחלת אמצע הקיץ, רצה לומר תוקפו מתחיל מן עצרת ואילך, וקודם לכך אין כאן תוקפו של קיץ. וידוע זה על פי הטבעים. וזהו שאמרו רז"ל (שבת קמז ע"ב) כל משקה רפואות הם טובים עד עצרת, לפי שהמשקה אינו טוב רק בתחלת הקיץ, ובעצרת כבר עבר התחלת הקיץ, ומתחיל מעצרת ואילך תוקפו של קיץ, ותוקפו של קיץ הוא עיקר ואמצע הקיץ. וחג הסכות הוא תקופת השנה (שמות לד, כב), והוא סוף השנה. והחורף אינו בכלל הזמן, כי הוא העדר והפסד הצמחים. ולפיכך אמר (רש"י כאן) 'וכי אתה רוצה לאבד אומה שלימה החוגגת ג' פעמים בשנה', המורה על נצחיות האומה, שיש להם זמני שמחה; בראשית הזמן, ואמצעו, וסופו. כי הרגלים הם זמן שמחה (דברים טז, יד), והשמחה מורה על שלימות ועל המציאות, והאבל הוא על היפך, דהוא הפסד דבר, ולכך מתאבלין על מיתת המת. וישראל מציאותם בכל הזמנים; בראשיתו ובאמצעיתו וסופו, לכך יש להם לשמוח בשלש רגלים שהם בקיץ, שהוא המשך זמן המציאות. ולא נתן אותם בחורף, שהוא הפסד, ואינו מציאות. והדבר שיש לו דבר נצחי – איך באת לאבד. אמנם בענין אלו שלש רגלים שהם מורים על נצחיות ישראל, הם דברים גדולים, ואין כאן מקומו, והתבאר בספר גבורות ה' (פמ"ו) :

פסוק ל

מאי טעמא לא רכבת אסוסיא. כלומר, אתה רוכב חמור, ולמה אין אתה רוכב סוס. אמר להו 'בריטבא שדאי', נתתי אותה באגם לרעות. אמרה היא לו, "והלא אנכי אתונך אשר רכבת עלי ההסכן הסכנתי", כי פירוש לא זה בלבד שרכבת עלי מנעוריך, אלא אף שבאת עלי, כי בלעם בא על אתונו, כדאיתא התם (ע"ז ד ע"ב) :

פסוק לב

יראה ראתה נטתה. פירוש, כי האתון יראה מתחלה, ואחר כך ראתה המלאך, ואחר כך נטתה. כי תחלה, קודם שראתה דבר, היתה יראה, כדכתיב (דניאל י, ז) "והאנשים אשר עמי לא ראו המראה אך חרדה גדולה נפלה עליהם". ואחר כך ראתה, ואחר כך נטתה. וכתב הרא"ם, לא ידעתי לפרש מלת "כי" – "הנה אנכי יצאתי לשטן לך כי ירט הדרך לנגדי". ואין זה קשיא, דשפיר מתפרש – "על מה הכית אתונך הנה אנכי יצאתי לשטן",

ולפיכך לחצה עצמה אל הקיר, כי **יראה ראתה נטתה**, ו"הנה אנכי יצאתי לשטן" הוא טעם למה לחצה אל הקיר. ואמר, אם תאמר מה בכך כי יצאתי לשטן, מה ידעה האתון דבר זה, וקאמר דהיא **יראה ראתה נטתה**:

ותכל דוד. ורוצה לומר ותכל נפש דוד, שהרי "ותכל" הוא לשון נקיבה. וכאן גם כן צריך לומר 'כי ירט בעל הדרך לנגדי', ולא הדרך ממש (כ"ה ברא"ם):

לשון רצון. פירוש, כי רצה בעל הדרך ללכת הדרך שהוא כנגדי:

פסוק לג

הרי זה מקרא מסורס וכו'. פירוש, שאין לפרש כי מלת "גם" קאי על מלת "אותכה", שגם את בלעם הרג נוסף על האתון, דזה אינו, שכתוב אחריו בפירוש "ואותה החייתי", אלא מקרא מסורס – 'גם הרגתי אותך', לא די העכבה, אלא אף ההריגה. והשתא מלת "גם" קאי על ההריגה:

ואותה החייתי וכו' ועתה כו'. פירוש, "ואותה החייתי" למה לי, דלמה יהרוג האתון, דמה עשתה היא, אלא כך הפירוש, שאם לא נטתה האתון – אותך הרגתי ואותה החייתי, אבל עכשו הרגתי אותה:

פסוק לד

להתריס נגד המקום. דאם לא כן, הוי ליה לומר 'אם רע בעיני ה", מאי "רע בעיניך", אלא כך אמר, אם בעיניך רע – אף על גב שהמקום ציוני. ועוד, מאי "אם רע בעיניך", הרי בפירוש אמר "כי ירט הדרך לנגדי" (פסוק לב), אלא כך אמר; אם בעיניך רע, שאין אני סובר שהוא רע בעיניך אחר שהמקום ציווני, ועכשיו אם הדבר רע בעיניך, כמו שאתה אומר, אשובה:

פסוק לה

בדרך שאדם רוצה לילך מוליכין אותו. ולפיכך לא רצה למנוע אותו מן הדרך, אחר שרצה לילך אתם:

על כרחך וכו'. דאם לא כן, "ואפס" למה לי, אלא בא למעט שכך יהיה, ולא באופן אחר, אפילו אם אתה רוצה לשנות – לא תוכל לעשות. אי נמי, שלא יתכן לפרש שכך היה מצוה אותו "ואפס את הדבר וגו'", דלמה יצוה לו המקום, שהרי מצאנו שהיה רוצה לעשות רעה לישראל (רש"י ד"ה עם), והקדוש ברוך הוא לא הניחו (רש"י להלן כג, טז), ולמה היה צריך לצוות אותו, שעל כרחו היה מוכרח לדבר מה שיצוה אותו הקדוש ברוך הוא, אלא פירוש "ואפס" 'על כרחך':

פסוק לו

מטרפולין שלו. דאם לא כן, "עיר מואב" למה לי, אם בא להגיד שיצא כל כך נגדו – לכתוב 'ויצא לקראתו עד גבול ארנון אשר בקצה הגבול' (כ"ה ברא"ם):

פסוק לז

נתנבא וכו'. כי הוי ליה לומר 'האמנם אמרת לא אוכל כבדך', מה "האמנם לא אוכל כבדך", אלא שכך הוא האמת, שלא יכבדו:

פסוק מ

דבר מועט. דאם לא כן, פשיטא שזבח בקר וצאן, ומאי בא לאשמועינן. אלא הכתוב בא לאשמועינן שמעט שלח לו. ודרך רשעים מדברים הרבה, ואפילו מעט אינם עושים (ב"מ פז.) . ואין לומר שהכתוב בא לאשמועינן כי הרבה שלח לו, אם כן הוי למכתב 'ויזבח בקר וצאן לרוב', כדכתיב בדוכתי אחריתי אצל אדניה:

פרק כג

פסוק ג

אולי יקרה וכו'. דאם לא כן, "אולי" למה לי, הרי למעלה אמר (לעיל כב, יט) "ואדעה מה יוסף ה' דבר עמי", אם כן היה מובטח כי הקב"ה היה מדבר עמו בודאי, ועכשיו נסתפק, אלא לפי שיום היה:

פסוק ד

לשון ארעי לשון גנאי וכו'. עיין בפרשת ויקרא. אף על גב שרש"י פירש בפרשת בחוקתי (ויקרא כו, כא) כי 'מנחם פירש לשון מניעה, והוא קרוב לתרגום אונקלוס, שתרגם אותו (שם) 'בקשיו", ומשמע כי לשון 'ארעי' אינו כמו דברי אונקלוס שתרגם אותו 'קשיו', וכאן פירש 'לשון ארעי לשון גנאי בקושי נגלה עליו', משמע דלשון 'ארעי' הוא לשון 'קושי', זה אינו, דלא פירש כאן שהוא לשון קושי, רק בקושי נגלה, שכל דבר שהוא עראי הוא בקושי:

אברהם בנה וכו'. ואם תאמר, וכי לא ידע בלעם דאין דבר תולה ברבוי מזבחות, וכל אדם יכול לעשות מזבחות הרבה. אמנם דע, כי כוונת בלעם כי כל הנמצאים הם מקבלים מן השם יתברך, וכל הנמצאים יש להם חלק בו יתברך, ואין זה כזה. ולפיכך בנו האבות ז' מזבחות, כי יש להם דביקות בו יתברך בכל, נגד כל החלקים. כי השבע כולל כל החלקים, כי זה המספר נאמר על רבוי החלקים, כמו "בדרך אחד יצאו אליך ובשבעה דרכים ינוסו לפניך" (דברים כח, ז), וכן "כי שבע יפול צדיק וקם ורשע באחת" (ר' משלי

כד, טז), פירוש כי בכל מיני הנפילות ובכל חלקיהם יפול הצדיק, ואפילו הכי הוא קם. ולפיכך בנו ז' מזבחות, כי המזבח – שעליו הקרבת הקרבן – על ידו הדבקות בו יתברך. ואף על גב שישראל הם אומה יחידית, ולא היה ראוי שיהיה להם רק חלק פרטי, מכל מקום האומה היחידית יש בה הכל, כי לא תחסר כל בה, והיא דבוקה בו יתברך בכל: ולפיכך אבותיהם בנו ז' מזבחות ביחד, לא בנה כל אחד ז' מזבחות, שאם כן היה הכל רבוי, ולא אחדות. ומפני שיש להם דביקות בו יתברך בכל, ולא דביקות בחלק בדבר מה, בנו שבעה מזבחות, כי ז' הם כל החלקים. והרשע אמר כי האבות אין בהם הרבוי כולל כל החלקים, אברהם בנה ד' מזבחות, ויצחק אחת, ויעקב שתים. וטעם זה שבנה אברהם ד', ויצחק אחת, ויעקב שתים, נתבאר במקום אחר (גבורות ה' פס"ט), ואין כאן מקומו. ובלעם אמר כי הוא ראש לע' אומות, ומספר השבעים הם כמו שבע, שתוך מספר הכלל מספר הפרטי. ולפיכך ראוי שיבנה רבוי מזבחות, כי הם רבוי אומות. ומאחר שהם רבוי אומות יש בהם כל החלקים, ויש לאומות לבנות ז' מזבחות, מאחר שהם רבוי, ויש בהם כל החלקים. ומזה הצד אמר כי יותר חשוב הרבוי מן האחדות, והבן הדברים האלו:

ומה שהוצרך (רש"י) להביא סיפא דקרא גבי יצחק "ויכרו שם עבדי יצחק באר" (בראשית כו, כה), שלא יקשה, מנא לן שיצחק בנה מזבח, שמא "ויבן שם מזבח" קאי על אברהם, וכך אמר, שהקדוש ברוך הוא נראה לו בלילה (שם שם כד), ואמר "אנכי אלקי אביך וגו' עד בעבור אברהם עבדי" (שם), ואברהם בנה שם מזבח "ויקרא בשם ה'". אבל אי אפשר לפרש כך, דכתיב אחר כך "ויכרו שם עבדי יצחק", דמה ענין זה לזה לומר כי אברהם בנה שם מזבח – ויכרו שם עבדי יצחק באר, אלא הכל על יצחק קאי, ומספר הכתוב כל מה שעשה יצחק שם:

ואברהם לא העלה וכו'. דאם לא כן, 'ואעל עולות' מיבעי ליה, מאי "פר ואיל":

פסוק ז

בב' שמות אמר לו לקללם. ואף על גב דלא מצאנו זה בפסוק (לעיל כב, ו) , ויש לומר, לכך לא קרא מואב אותם בשום שם, רק אמר לבלעם "ולכה ארה לי את העם הזה" (שם), כלומר שבכל שמותם תקלל אותם. ולכך לא הזכיר לו שום שם, אלא כך אמר "ולכה ארה לי את העם", שיהיה מקולל במה שהוא עם, יהיו שמותיו איזה שירצה מן השמות, ולפיכך אמר בלעם שאמר לו לקלל בב' שמות:

פסוק ח

כשהיו ראויים לקלל וכו'. פירוש, כי "לא קבה" הוא לשון עבר, כמו "לא זעם ה'", ואם כן על כרחך פירושו שהיו ראוים לקללה, דאם לא כן, למה היה הקדוש ברוך הוא מקלל

אותם – אם לא היו ראוים לכך, אלא שהיו ראוים לקללה, ואפילו הכי לא קלל הקדוש ברוך הוא אותם. ואם לא היה לשון עבר, הוי למכתב 'מה אקוב לא יקוב אל', ואם כן על כרחך אנו צריכין לפרש כמו שאמרנו:

והוא לא כעס כל הימים. פירוש, הא דכתיב "לא זעם" לשון עבר, כלומר שעד היום הזה לא זעם ה', ואף על גב שדרך הוא לזעום בכל יום, והקדוש ברוך הוא לא זעם כל אותן הימים:

פסוק ט

הוא אשר זיכו לו אבותיו. פירוש, מלת "הן" פירושו כך; "כי מראש צורים אראנו ומגבעות אשורנו", הן אשר זיכו לו אבותינו, שהם הצורים והגבעות (רש"י כאן), שזיכו לו שיהיה "לבדד וגו'". והשתא מלת "הן" כמו 'הנה זה', כלומר דבר זה אשר אמרתי – זיכו להם אבותם שישכנו לבדד:

פסוק י

כתרגומו מן יכול לממני דעדקיא דבית יעקב דאמיר עליהון יסגון כעפרא דארעא. ופירוש דעדקיא – הקטנים. והקשה הרא"ם על אונקלוס, שאם סובר כי "עפר" הם הקטנים, ולפיכך תרגם 'דעדקיא', אם כן למה צריך להוסיף 'דעליהון אמיר יסגון כעפרא'. ואם פירוש "עפר" 'דמתאמר עליהון יסגון כעפרא דארעא', אם כן למה פירש 'דעדקייא דבית יעקב', הלא יכול לפרש על הגדולים, 'דמתאמר עליהון יסגון כעפרא דארעא'. ואין זה קשיא, דכיון דכתיב "מי מנה עפר יעקב", ואין לומר שנקראים עפר מפני שהם רבים כעפר, ד"עפר יעקב" כתיב, ואין העפר היא עפר מצד הרבוי שלה, דאף חלק אחד קטן יקרא "עפר", נמצא כי העפר הוא עפר מפני דקות. ולכך הא דכתיב "מי מנה עפר יעקב", אין פירושו שיקרא "עפר" מפני שהם רבים כעפר, רק צריך לומר שהם קטנים כמו עפר. ומפני שהוקשה לו, דלמה קרא הקטנים "עפר", והרבה דברים קטנים יש בעולם שיש לקרותם בהם, ולמה דוקא בשם "עפר", לכך אמר 'דעלייהו יתאמר וכו':

ואם תאמר, למה אמר כי לקטנים דווקא אין מספר. ויראה כי מפני שהכתוב לא ציוה למנות רק מבן כ' ולמעלה (לעיל א, ג), והקטנים מישראל לא ציוה למנותם, והוא בשביל דבר מופלא, כי לא יכללו בשיעור ובמנין, כי הם תמיד נושאים להתרבות. וזה הברכה אשר נתן הקדוש ברוך הוא "והיה זרעך כעפר הארץ" (בראשית כח, יד), ואין פירוש הכתוב על הרבוי בפעל, כי הכתוב אומר (דברים ז, ז) "כי אתם המעט מכל העמים", אלא פירושו כי כל האומות יגיעו אל השלמה והעמידה, אבל זרע יעקב אינו לעמידה, אבל נוסף עליהם בכל עת שהם עושים רצונו של מקום. וזאת היא הברכה העליונה,

כי נמשך הווייתם ממקום הברכה העליונה אשר אין לה הפסק. ומפני שהרבוי שיש להם – מצד התרבות התולדות, שהוא נמשך תמיד, לא מצד הגדולים אשר ישנם כבר, דהם נמצאים בפועל, רק מצד המשך תולדות הקטנים, אשר אין מנין להם, דכיון דתמיד הם הולכים ומוסיפין – לא שייך למנות דבר שנתוסף היום או מחר, כי הוא נושא תמיד להוספה. ודבר שיש בו עמידה דווקא – הוא נכנס במנין. ואף על גב דהשתא נמי בני עשרים תמיד מוסיפים, אין זה קשיא, מכל מקום לא היה תוספת זה מצד בן עשרים, רק כשנולד והיה אז קטן, והיו מוסיפין תמיד. לכך אמר "מי מנה עפר יעקב", ותרגם אונקלוס על הקטנים, שהם בהתרבות תמיד, ועליהם נאמר "והיה זרעך כעפר הארץ". ולעיל בפרשת ויצא פרשנו, עיין שם:

אין חשבון למצות שהם עושים בעפר וכו'. ואם תאמר, למה נקט דווקא אלו מצות. יש לומר, דהכי קאמר; שאפילו בעפר, שהוא דבר שפל, הם עושים הרבה מצות. ולפיכך אין ראוי לקלל אותם, דמכל שכן שיש להם מצות בדבר חשוב, אחר שעושים הרבה מצות בדבר שפל כעפר. ובמדרש מצאתי מפני שעושים מצות בעפר, לפיכך יזכו להרבות אותם כעפר, ולא לקללם למעט אותם:

ומספר רביעיותיהן. כתב הרא"ם, לא ידעתי איך יתפרש מלת "את" לפי זה. ונראה אלי, כי "מספר" אינו שם דבר, רק הוא מקור בתוספת מ"ם, והלמ"ד חסרה, והוא בכמה מקומות כך. ואף על גב שהפ"א בקמץ, אין בזה קושיא:

ישרים שבהם. לא סתם ישרים, דאם כן מה ענינו לכאן:

פסוק יג

לשון צווי הוא. כלומר, ואינו לשון עתיד, כמו "וקבותו לי משם" (פסוק כז) , דכאן בודאי לשון צווי, אבל לקמן (שם) אצל "וקבותו לי משם", צריך לפרש דהוא לשון עתיד, משום דקאי על "אולי יישר בעיני האלקים וקבותו לי משם", ואי אפשר לפרש רק בלשון עתיד, כדלקמן (אות כה):

פסוק טז

ונתן לו הקדוש ברוך הוא רסן. ותימה, למה לא דרשו (תנחומא כאן יג) למעלה אצל "וישם" הראשון (פסוק ה), שגם שם כתיב כמו כאן. ויש לומר, כי למעלה בודאי נוכל לומר כי "ויאמר שוב אל בלק וכה תדבר" הוא פירוש הדבור ששם הקדוש ברוך הוא בפיו. ואין להקשות, דלא לכתוב רק "ויאמר שוב אל בלק וכה תדבר", כי בא לאשמועינן כי הדבור בא לו מאצל הקדוש ברוך הוא, כי לפני זה הוא דברי בלעם (פסוק ד) "ויאמר את שבעת המזבחות ערכתי", והוצרך לכתוב כי השיב הקדוש ברוך הוא "וישם ה' וגו'".

והשתא תרוייהו צריכי; האחד ללמד שהקב"ה הוא השם בפיו, "ויאמר (אל בלעם) [שוב אל בלק]" – מלמד מה היתה השימה. ולפיכך כתיב "וישם ה' דבר", ומהו שם – "ויאמר שוב אל בלק". אבל כאן דכתיב "ויקר ה' אל בלעם", לא הוי צריך למכתב רק "ויאמר שוב אל בלק וכה תדבר":

פסוק יז

צחוק הוא. דאם לא כן, למה שאל אותו, הלא מיד דבר בלעם דבריו. וראיה לזה, כי בפעם הראשונה (פסוק ו) לא שאל בלק "מה דבר", רק עתה:

פסוק יט

ותרגום תייבין ומתמלכין חוזרין ונמלכין. בא לפרש התרגום שאמר 'תייבין ומתמלכין', דמשמע תייבין שכבר חזרו, ואם כן מה צריך לומר 'ומתמלכין', אחר שכבר חזרו. ופירש (רש"י) דבריו מה שאמר 'תייבין ומתמלכין', רצה לומר 'חוזרין ונמלכין', ואין 'תייבין' רוצה לומר שחוזרין מן המעשה, אלא מתחלה חשבו לעשות דבר זה בודאי, ומזה חוזרין, שאין ודאי להם לעשות, ומתמלכין אם לעשות:

פסוק כ

אתה שואלני וכו'. הוצרך לומר 'אתה שואלני' מפני מלת "הנה" שיש כאן, כי "הנה" הוא תשובה אל השאלה ששאל "מה דבר ה'" (פסוק יז), הנה זה הוא הדבר, כי "ברך לקחתי":

הוא ברך ולא אשיבנה. פירוש, מה שהוצרך לחזור ולומר "וברך ולא אשיבנה", ודי היה כשיאמר "הנה ברך לקחתי ולא אשיבנה", אלא פירוש הכתוב כי "ברך לקחתי", ומאחר שהוא ברך – "ולא אשיבנה":

וכן הוא גזירת רי"ש. פירוש, שאם אות שניה מן המלה הוא רי"ש, האות שלפניו בצירי, והיינו כשהתיבה פעל עבר דגש, ומפני שהרי"ש בלתי מקבל דגש, יבא צירי, שהוא נח, תמורת הדגש הראוי לבא באות שנית, כך פירש הרא"ם. ויש מדקדקים נתנו טעם אחר, ואינו נכון רק זה:

וטעמה למעלה. פירוש, בתחלת התיבה. וכלל זה; שכל שם דבר שהאות הראשון בפתח קטן, שהוא סגול, טעם הוא בתחילת התיבה:

פסוק כב

כתוקף רום וגובה שלו. רצה לומר, כי אין פירוש "ראם" כמו "וקרני ראם קרניו" (דברים לג, יז), שהוא מין בהמה, שמאי רבותא דבהמה למשול הקדוש ברוך הוא אל ראם, אלא פירוש "ראם" הוא רום של הקדוש ברוך הוא. ופירש כך; 'כתועפות רום וגובה שלו',

כלומר שהקדוש ברוך הוא הוציאם ממצרים בגודל תוקפו, דהיינו בניסים גדולים, כאשר הוא גדול:

ואמרו רז"ל אלו השדים. ולא ידעתי למה נקראו השדים 'ראמים'. ויראה, מפני כי השדים יש בהם דברים מענין הבריות, וגם יש בהם דברים מן העליונים, הרי מגיעים מן הארץ עד הרקיע. ובשביל כך מכנה אותם בשם 'ראמים', שנקרא 'ראם' על שם גבהותו ורוממותו. ואם תאמר, ולמה מדמה את כח ה' לשדים, ולא למלאך. אם בשביל כי המלאך נברא ממנו, גם השדים נבראו ממנו. ויראה, דענין השדים דבר חוץ לטבע ומנהגו של עולם, וזהו ששנינו (אבות פ"ה מ"ו) עשרה דברים נבראו בין השמשות, ויש אומרים אף המזיקים. וזה, כי כל השנוים שם הם דברים יוצאים מן הטבע ומנהגו של עולם. לפיכך נבראו בין השמשות, כלומר לא בששת ימי הטבע. כי מה שאמר שם 'אף צבת בצבת עשויה', אין הצבת מעשה טבע שנברא לדבר שהוא מלאכתו. ולכך השד הוא מזיק דבר שהוא טבעי. ומפני שהשם יתברך הוציא את ישראל בכח שאינו טבעי אשר יש לו יתברך, כי היה משנה טבע ומחריב אותו, והוציא את ישראל, לכך אמר "כתועפות ראם לו". ולא שהוא אומר כי אין לשם יתברך יותר כח מן השדים, אלא פירש "כתועפות ראם" שיש לו, דהיינו כח שאינו טבעי שיש לו. דכח של השם יתברך הוא יותר ויותר:

פסוק כג

עוד עתיד להיות עת כזאת וכו'. פירוש, כי הכ"ף הוא כ"ף הדמיון, וצריך לפרש הדמיון כך; עתיד להיות עת כזאת, אשר הוא מפרש ואזיל, שיאמר לישראל "מה פעל אל", כעת הזאת תהיה עוד. והרא"ם פירש דבריו "כעת הזאת" הכתוב למעלה, דהיינו שכתוב (פסוק כא) "ותרועת מלך בו", ויאמר שלעתיד יהיה גם כן אותה חבה וכו'. ואין דבריו נכונים כלל, כי איך ידמה את אשר יאמר ליעקב ולישראל "מה פעל אל" לזה שכתוב "ותרועת מלך בו":

פסוק כד

כשהן עומדין ממטתן שחרית וכו'. דאין לפרש כמשמעו, שהם גבורים כל כך כארי וכלביא, דאם כן למה צריך לומר "כלביא יקום וכארי יתנשא", והוי ליה לומר 'הן עם כלביא וכארי', אלא הוא נאמר על המצות, ומפני שהמצות הם גבורה, לפי שמי שעושה מצוה פועל פעולה אלקית נפלאה, לכך היה אומר שכל מעשה האומה הזאת אינם מעשים פחותים ושפלים, אלא הם מעשים נוראים וגדולים, והם המצות, אשר הם מעשה אלקים. וכן אמרו חכמים ז"ל (יומא עא.) תלמידי חכמים שיושבים ודומים כנשים, ועושים גבורה כאנשים, כי התורה היא אלקית, וכאשר לומד ומתגבר בתורה,

היא הגבורה עם הדברים האלקיים. וכן עשיית המצות היא כענין זה לגמרי, נקראים גבורה. וקרובים מאוד דברי רז"ל (תנחומא כאן יד) לפשוטו של מקרא, למי שמבין דבריהם האמתיים:

פסוק כז

אין זה צווי וכו'. פירוש, שאיך יצוה, שהרי עדיין לא ידע אם ישר בעיני המקום לקלל אותם, שהרי אומר "אולי יישר בעיני ה'", ולא שייך לשון ציווי (כ"ה ברא"ם) :

פסוק כח

ראש הפעור כו'. דאם לא כן, למה הוליכו ראש הפעור:

פרק כד

פסוק ב

להכניס בהם עין הרע. דאם לא כן, למה נשא עיניו בפעם הזאת יותר ממה שלא עשה זה מקודם (כ"ה ברא"ם):

ג' מדותיו. עין רעה – מדכתיב "וישא בלעם את עיניו". רוח גבוהה – שאמר "מאן ה' לתתי להלוך עמכם" (לעיל כב, יג), 'אלא עם שרים חשובים' (רש"י שם). ונפש רחבה – שהיה חומד ממון הרבה, דכתיב (לעיל כב, יח) "אם יתן לי בלק מלא ביתו כסף וזהב" (רש"י שם) :

פסוק ג

ומדרש אגדה וכו'. אבל אצל בלק (לעיל כג, יח) לא כתב המדרש הזה (תנחומא כאן יג), או משום שרצה לכתוב על בלעם ועל בלק ביחד. או משום דלא מוכח מדרש זה, דאפשר שוי"ו יתירה, כמו "למעינו מים" (תהלים קיד, יח) שהוי"ו יתור (רש"י כאן). אבל השתא דכתיב גם כן בבלעם ואצל בלק בנו בעור, אין לומר כך, דכיון דהוי"ו מיותר בשניהם:

כמו שישתום ויסתום ויגוב. פירוש, הניח חבית יין ברשות הרבים, והלך לדרכו, ושהה עד שיפתח החבית, וחוזר וסותם אותו בטיט, וייבש עד שהוא כמו בראשונה, אז היין אסור, שמא פתחו הגוי, ואסור משום מגע גוי (ע"ז סט.) :

פסוק ד

לפי שהיה ערל ומאוס. שהרי גם באברהם קודם שנימול לא היה בו כח לעמוד (רש"י בראשית יז, ג), ומשנימול היה הנבואה עליו מעומד. רש"י כתב הטעם מפני שהיה ערל ומאוס. ונראה לי שהוא ענין פנימי, כי קודם שנימול אברהם לא היה לו הברית, שהוא

מקשר שני דברים יחד, ומפני זה היה רוח הקודש מפיל את האדם. וכשהיה נימול, והיה עמו הברית, יש לו שלום ואהבת ה' ואחוה, והיה יכול לעמוד. והבן זה:

פסוק ו

וכשהפך המקום את פיו כו'. פירוש, בקש לומר לא יהיה להם בתי כנסיות, אמר "מה טובו אהליך יעקב". לא תשרה שכינתך עליהם – אמר "משכנותיך ישראל". ומה שרצה לקלל אותם בקללות אלו, שלא יהיה להם בתי כנסיות ובתי מדרשות, כדי להפריד חס ושלום השכינה מישראל. כי כל זמן שיש להם בתי כנסיות ובתי מדרשות – השכינה בישראל, כדאמרינן כל זמן שישראל מתפללין השכינה ביניהם. וכן בתי מדרשות גם כן, מיום שחרב בית המקדש אין להקדוש ברוך הוא אלא ארבע אמות של הלכה (ברכות ח.) , ואמרינן (אבות פ"ג מ"ב) שנים שיושבים ועוסקים בתורה שכינה ביניהם. וכל כוונת בלעם חס ושלום להפריד שכינה מישראל, והפך הקדוש ברוך הוא וברכם "מה טובו אוהליך יעקב ומשכנותיך ישראל":

עוד, מפני שנאמר (בראשית כז, כב) "הקול קול יעקב והידים ידי עשו", שכל זמן שהקול קול יעקב בבתי כנסיות ובבתי מדרשות – אין שונאיהם נזקקין לישראל, ולא יוכלו להרע להם (ב"ר סה, כ) , אבל אם [אין] הוא הקול קול יעקב, אז הידים ידי עשו שולטין בהם, לכך היה רוצה לקלל אותם בזה דווקא:

פסוק ח

בתוקף רום שלו יאכל הגוים שהם צריו. פירוש, שהכתוב מחובר "כתועפות ראם לו יאכל גוים צריו". שאין לפרש מילתא באפי נפשיה "כתועפות ראם", שכוחו של הקדוש ברוך הוא כתועפות ראם לו, זה הדבר אמר למעלה (כג, כב) "כתועפות ראם לו" (רש"י שם), ואם כן למה חזר וכתב פה "כתועפות ראם לו". אלא לומר לך שהקדוש ברוך הוא בתקפו ובגבורתו הגדולה, שהוא תועפות ראם, "יאכל גוים צריו":

אונקלוס תרגם כו'. רש"י דחק התרגום לפרש "וחציו ימחץ" על חלוקת ארצם. ולפי דעתי כי אונקלוס פירש כך הכתוב; "יאכל גוים צריו", כמו שתרגם 'יכלון בני ישראל נכסי עממיא'. "ועצמותיהם יגרם", כי העצם עיקר שעומד עליו האדם, והוא רמז על המלכים. ולכך תרגם 'ובביזת מלכיהון יתפנקון'. ולשון "יגרם" פירושו שבירה, כמו שפירש רש"י ז"ל. "וחציו ימחץ" רוצה לומר חץ של ישראל ימחץ הצרים. ומפני שהחץ הוא נכנס תוך האדם בכח יותר, נאמר זה לתוספת, שכל כך תהיה גבורה שלהם, עד שירשו את ארצם. ותמיד הגבורה הגדולה נאמר בלשון קשת וחץ, לפי שצריך לזה גבורה יתירה. ולכך מפרש אותו אונקלוס על שירשו את ארצם, שהוא דבר אחרון; שיהרגו אותם, וירשו

את ארצם:

ועוד, דכתיב "יאכל גוים צריו", דהיינו לשון אכילה, נאמר על שיאכל נכסיו. וכן "ועצמותיהם יגרם", שדרך לאכול את העצם, שהרי דימה אותו לארי ולביא. אבל "וחציו ימחץ", שלא נאמר רק שיהרוג אותם, נאמר זה על ירושת ארצם. ולא שייך בזה אכילה, כי הנחלה עומדת לעולם. לכך תרגם 'יכלון בני ישראל נכסי עממיא ובביזת מלכיהון יתפנקון', אמר 'יתפנקון' אצל מלכות, שיש להם תפנוקי מלכים, אבל "וחציו ימחץ" אינו נאמר רק שיהרגו אותם וירשו ארצם:

פסוק יד

איעצך מה לך לעשות. רצה לומר, שאין לפרש שהכתוב מחובר למה שאחריו "איעצך מה יעשה העם הזה לעמך באחרית הימים", דעל זה לא יפול עצה, כי איך יתיעץ לו מה יעשה העם באחרית הימים, אלא פירוש "איעצך" מה שתעשה, ו"אשר יעשה העם הזה" מלתא בפני עצמו, והוא מקרא קצר, כאילו כתב 'איעצך להכשילם':

והתרגום מפרש קצור המקרא. שהרי התרגום הוסיף 'אחוה לך מה דיעבד וכו", רצה לומר במה שאמר 'ואחוה לך' היינו סיפא דקרא (אונקלוס פסוק יז) 'ויקטול רברבי מואב', ועל זה קאי 'ואחוה לך':

פסוק יז

רואה אני שבחו כו'. פירוש, כי אין "אראנו" שהוא רואה את העם, דאיך אמר "ולא עתה", שהרי גם כן עתה היה רואה אותם (פסוק ב), אלא רואה אני גדולתם, ולא עתה:

פסוק יח

והיה ירושה שעיר לאויביו ישראל וכו'. כי אין לפרש "והיה ירושה שעיר" שהם אויביו של ישראל, דאם כן לא יהיה נזכר למי יהיו ירושה. ועכשו שפירש הכתוב "והיה שעיר ירושה" 'לאויביו', נזכר למי יהיו ירושה (כ"ה ברא"ם):

פסוק יט

ועוד יהיה מושל אחר. אין זה המושל הראשון, כי דוד לא היה מאבד שריד מעיר, אלא על מלך המשיח קאי:

פסוק כ

נסתכל בפורענות עמלק. לא ראיה חושית, דלא ראה אותם עתה בעין, אלא נסתכל בפורענות, שלהם שהוא ראית הלב. ומה שפירש 'נסתכל בפורענות', ולא פירש שראה פורענות שלהם, כמו "אראנו ולא עתה" (פסוק יז) שראה בגדולתן של ישראל (רש"י שם), מפני כי רצה לומר שהיה מתבונן בפורענות של עמלק מה גרם זה, ואמר שזה גרם שהיו

ראשית גוים שבאו עליהם, ולפיכך "ואחריתו עדי אובד". ושייך בענין זה הסתכלות, ולכך אמר 'נסתכל':

הוא קדם את כולם. לא שהוא ראשית לכל האומות, שהרי עמלק נולד מעשו (בראשית לו, יב), וכמה אומות היו לפניו:

ואחריתו ליאבד בידם. כי אין פירוש "עדי אובד" מעצמו, דאם כן מה ענינו אל "ראשית גוים עמלק", אלא פירושו "ואחריתו עדי אובד" במלחמה עם ישראל. ומפני שאין הדבר כל כך פשוט, הביא ראיה ממקרא (דברים כה, יט) "תמחה את זכר עמלק", שפירושו על ידי מלחמה (רש"י שם):

פסוק כא

תמה אני היכן זכית לכך. פירוש, שהוא לשון תמיה, מפני כי כתוב "איתן מושבך" לנוכח, והוי ליה למכתב 'איתן מושבו', ומדכתיב לשון נוכח, פירוש דהוא לשון תמיה "איתן מושבך", ומהיכן זכית לכך, שהרי נמי היית בעצה. ומפני שהוא לשון תמיה כתב לשון נוכח, לפי שכאשר מתמיה הוא מתמיה לנוכח, כאילו שואל את הנוכח למה זה ועל מה זה, וישיב תשובה עליו, ולפיכך הוא לנוכח:

פרק כה

פסוק א

על ידי עצת בלעם. פירוש, מה שהיו הולכים אחר הזנות, אף על גב שבמצרים היו ולא היה בהם זימה, שהרי הכתוב העיד עליהם (רש"י להלן כו, ה) , ואיך נכשלו עתה בעבירה הזאת, לא שהיו פרוצין בעריות, אלא מפני שהיה זה בעצת בלעם, כך פירש הרא"ם. ולי נראה דדייק, דהוי למכתב 'אל נשי מואב', למה כתב "בנות מואב", למה תולה ב"בנות", אלא מפני שהיה זה בעצת בלעם, שנתן להם עצה להפקיר בנותיהם לישראל, ולא היו מפקירים רק הבנות. ואילו היה זנות מעצמו למה היה דוקא לבנות, כי כל נשי גוים מזנין תחת בעליהן (ר' רש"י שמות יב, ל), ופשוט הוא:

פסוק ב

כשתקף יצרו וכו'. דאם לא כן, 'וישתחו לאלקי מואב' מיבעי ליה, מאי "וישתחו לאלקיהן", אלא על ידי הזונה היה זה, על ידי שאמר 'השמעי לי' היתה היא אומרת השתחוה לזה, ולפיכך כתב "וישתחוו לאלהיהן":

פסוק ג

שלח בהם מגיפה. שכל חרון אף עושה רושם (זבחים קב.), וכאן כתיב "חרון אף":

פסוק ד

לשפוט את העובדים. ולא שיהיה תולה את ראשי העם, כמשמעות המקרא "והוקע אותם", דראשי העם מה חטאו (סנהדרין ריש לה.), אלא "והוקע אותם" קאי על העובדים:

לעין כל. לאפוקי שלא יהיה חוץ למחנה רחוק מבין דין, כמו בית הסקילה שהיה רחוק מבית דין (סנהדרין מב ע"ב) . וכאן ציוה שיתלו אותם **לעין כל**, אינו רחוק ממחנה ישראל. והא דלא פירש כמשמעו "נגד השמש" – נוכח השמש, דלמה יהיה נוכח השמש, ואצל תליה כתיב (דברים כא, כב) "והומת ותלית", ולא הקפיד לאיזה צד יתלה אותו (כ"ה ברא"ם):

פסוק ו

נתקבצו שבטו של שמעון. מלשון "והנה" הוא דמפיק, דמשמע עתה – כאשר היו נדונים – בא איש אחד ויקרב את המדינית, אלא מפני שנתקבצו וכו', לפיכך בא עתה, ולא קודם לו. ומה שהוצרכו לומר שנתקבצו כולם אליו, ולא עשה זה מעצמו, כי לשון "והנה" פירוש שמן המעשה אשר היו נדונים החוטאים נעשה זה, ואם לא נתקבצו כולם ובקשו זה מאתו – לא צריך לעשות זה, אחר שהם אינם חפצים בזה, ואם כן לא היה שפיר לישנא "והנה", ולפיכך צריך לומר כי הם נתקבצו וכו':

[**נתעלמה ממנו הלכה**] **געו כולם בבכיה כו'**. דאם לא כן, למה בכו:

פסוק ז

ראה מעשה ונזכר הלכה וכו'. דאם לא כן, "וירא" למה לי, לכתוב 'ויקח פנחס' אלא שראה מעשה ונזכר הלכה (כ"ה ברא"ם):

פסוק ח

והרבה ניסים נעשו לו. דאילו לא היה אלא נס זה, יש לטעון ולומר שכך אירע במקרה, אבל אחר שהרבה ניסים היו נעשים לו, היה נראה כי מאת ה' היתה זאת. דאמרינן בפרק חלק ששה ניסים נעשו לפנחס; אחד שהיה לו לפרוש, ולא פירש. שאם היה פורש, לא היה רשאי לפגוע בו, דהא דאמרינן (סנהדרין פב.) קנאין פוגעין בו היינו בשעת מעשה (שם) . הב', שלא דיבר לשבטו שיסייע אותו שלא יהרג. הג', שכיון בזכרות האיש ובנקבות האשה. הד', שלא נשמטו מן הרומח עד שהביאם לפני ישראל. הה', שבא המלאך והגביה המשקוף, שיוציאם כך על הרומח לחוץ, ולא יפלו לארץ. הו', שהמלאך היה משחית בעם, כדי שלא יתנו לב על פנחס, ולא יהיו באים שבטו של שמעון להצילו:

פסוק יא

לפי שהיו שבטים וכו'. הא דנקט 'השבטים היו מבזין אותו', ולא נקט שהיו הבריות מבזין אותו, מפני כי עיקר היחוס הוא תולה בשבטים, שיודע כל אחד יחוס שבטו ממי הוא, כדאמרינן בעלמא (קידושין ע ע"ב) עתיד הקדוש ברוך הוא שיהיה מעיד על השבטים, וכדכתיב (תהלים קכב, ד) "שבטי יה עדות לישראל", והיו מבזין אותו שהם מיוחסים והוא אינו מיוחס:

אבי אמו עגלים לעבודה זרה. הך "אבי אמו" לאו דוקא, דהא בסוטה בפרק אלו נאמרין (מג.) מיבעיא אי אבוה דאימיה מיתרו, ואימיה דאימיה מיוסף, או איפכא. ועוד, גבי פנחס אמרו (סיפרי להלן לא, ו) מפני מה הלך פנחס לנקום נקמת מדין, שהלך לנקום נקמת יוסף אבי אמו. ואם כן אבי אמו מיוסף היה. אלא פירושו, 'אבי אמו' או 'אבי אם אמו', דגם אבי אם אמו נקרא 'אבי אמו', כדכתיב (שמות ב, יח) "ותבואנה אל רעואל אביהן":

ויחסו אחר אהרן. והקשה הרא"ם, דילמא אורחא דקרא הכי, דכמה פנחס בן אלעזר איכא בשוקא, וצריך ליחסו אחר אהרן לדעת איזה פנחס הוא. ועוד, שכן תמצא בכל המקרא שמייחס אחר ראש השבט, ומאי חדוש איכא הכי. ועוד קשה, דמאי בא הכתוב לאשמועינן שיחוסו של פנחס אחר אהרן, והלא בלאו הכי כתיב (לעיל א, ב) "למשפחותם לבית אבותם", שיחוס אדם אחר אביו, ולא אחר האם. ותירץ הרא"ם, דמכל מקום אי לאו האי קרא לא הוי ידעינן שהכתוב מדבר ביחוסו, לכך כתיב האי קרא לאשמועינן שהכתוב מדבר ביחוסו, לאפוקי מן המבזין שהיו מבזין אותו. ואין זה נכון, דאם כן קשיא מנא לן לומר שהיו השבטים מבזין אותו – ולכך בא הכתוב ליחסו אחר אהרן, שמא הכתוב בא לספר בשבחו בשביל שעשה מצוה. וכך אשכחינן בכל מקום שמדבר הכתוב בשבח הצדיק ליחסו. ועוד קשה, וכי בשוטים מדבר, שהיו אומרים 'ראיתם בן פוטי זה וכו', וכי לא ידעו דכתיב "למשפחותם לבית אבותם" (ולא שייך זה שהכתוב מספר ביחוסו), שכל אדם מתיחס אחר האב, אלא שהיו אומרים שמצד האם אינו מיוחס. והשתא מה מהני שיחסו הכתוב אחר האב, דסוף סוף מצד האם אינו מיוחס:

ולפיכך נראה, דכיון דכתיב בפרשה שלפניה (פסוק ז) "וירא פנחס בן אלעזר בן אהרן הכהן וגו'", אם כן כבר סיפר הכתוב שהוא "בן אלעזר בן אהרן הכהן", ומה בא לומר עוד "פנחס בן אלעזר בן אהרן הכהן". וליכא למימר דהך דלעיל (שם) לא אתא למימר רק מי הוא, אבל כאן הכתוב מספר בשבחו, דודאי קרא דלעיל לא אתא לגופיה, דלכתוב

'פנחס בן אלעזר הכהן', ולא היה כהן בעולם רק זה, וליכא למטעי. אלא הכתוב דלעיל מספר ביחוסו ובמעלתו, שהיה בן אהרן הכהן, ואם כן "פנחס בן אלעזר בן אהרן הכהן" דלעיל – הכתוב רצה לספר בשבחו, ואם כן הא דכתיב כאן "פנחס בן אלעזר וכו'", היינו משום שהשבטים היו מבזין אותו:

ועוד, דהיכי שהכתוב מספר יחוסו שייך לומר כך, אבל כאן דברי השם יתברך הוא, ולא שייך לומר שמספר בשבחו, דאין זה שייך בדבור הקדוש ברוך הוא למשה. אלא מפני שהשבטים היו מבזין אותו 'ראיתם בן פוטי וכו', אמר הקדוש ברוך הוא שאינו כן, שיחוסו אחר אלעזר בן אהרן הכהן. דאף על גב דגם הם ידעו דיחוס האדם אחר אביו, ומכל מקום אמרינן (קידושין ע.) הנושא אשה שאינה הוגנת לו פוסל את זרעו. ואמרו (ב"ב קט ע"ב) לעולם ידבק בטובים, שהרי משה נשא בת יתרו (שמות ב, כא) יצא ממנה יהונתן. ולפיכך היו השבטים מבזין אותו שפנחס מיתרו שפטם עגלים לעבודה זרה, ומסתמא הוא נמשך אחרי אבי אמו. ולפיכך בא הכתוב ומיחס אותו אחר אהרן הכהן, כלומר שפנחס זה – הכל אחר אהרן, כל כך היה יחוס אהרן גדול, שבטל אצלו יחוס יתרו, ואין בו שמץ פסול מיתרו שפטם עגלים לעבודה זרה. ואי לאו האי קרא "פנחס בן אלעזר בן אהרן", לא הוי ילפינן מיחוס דלעיל (פסוק ז) רק שהוא מיוחס אחר אהרן, ומכל מקום יש בו יחוס אחר יתרו גם כן, לכך אמר עוד "פנחס בן אלעזר בן אהרן הכהן", שהכל אחר אהרן, ולא אחר יתרו כלל:

בנקמו את נקמתי וכו'. פירוש, כי "בקנאו את קנאתי" רצה לומר שנקם נקמת הקדוש ברוך הוא, ובשביל זה השיב החמה מאת הקדוש ברוך הוא. ובשביל שלא מצאנו לשון 'קנאה' על נקמה, הוצרך להוסיף 'בקצפו את הקצף שהיה לי לקצוף', דלשון 'קנאה' הוא המתחרה לנקום, לפיכך נוכל לפרש "בקנאו את קנאתי" 'בנקמו את נקמתי', כי הנקמה היא באה על ידי קנאה המתחרה לנקום, ולכך הוא נוקם, ולפיכך כתב "בקנאו את קנאתי". ומה שלא פירש "בקנאו את קנאתי" 'בקצפו הקצף וגו', כי עיקר כוונת הכתוב הוא על הנקמה שעשה בפועל, שבזה השיב החמה מעל המקום, לא בקצף בלבד שקצף, שבזה לא השיב חמתו:

פסוק יב

שיהא לו לברית שלום. פירוש, שלא יתכן לפרש כי ברית של הקדוש ברוך הוא "שלום", שלא מצאנו בשום מקום שברית הקדוש ברוך הוא "שלום", אלא פירוש הכתוב שהוא נותן לו בריתו, שתהא לו הברית הזאת לברית שלום. ומפני שהוקשה לו למה נתן לו לברית שלום, תירץ 'כאדם המחזיק טובה וחנות למי שעושה לו טובה, אף כאן פירש

לו הקדוש ברוך הוא שלומותיו', שהחזיק הקדוש ברוך הוא לו לטובה על מה שעשה, והיה מפרש לו שלומותיו, שהוא במקום חנות שהאדם מחזיק למי שעשה טובה:

פסוק יג

והיתה לו בריתי זאת. פירוש, שאין "והיתה" דבור בפני עצמו עד שיהיה פירוש והיתה לו ברית כהונת עולם, דאם כן הוי ליה למכתב 'אני נותן לו ברית כהונת עולם', כדכתיב (פסוק יב) "הנני נותן לו ברית שלום", מאי "והיתה לו כהנת עולם", אלא פירושו "בריתי" האמור למעלה תהא לו לכהונת עולם:

לא נתנה אלא לאהרן ובניו שנמשחו עמו. ואם תאמר, ולמה לא נמשח פנחס כמו שנמשחו אהרן ובניו. ויש לתרץ, שאין מושחין קטן, ופנחס באותו זמן קטן היה כשנמשחו אהרן ובניו (ויקרא ח, ל) , ולפיכך לא שייך למשוח אותו. וכשנעשה גדול לא שייך למשוח אותו, דלא נמשחו אהרן ובניו אלא כשנמשח המשכן (שם), אבל למשוח אותו אחר כך – לא יתכן. ועוד יש לומר, דמיעוט בהמשחה יותר עדיף, דלא נמשחו אלא אותן שהיו מוכרחין למשוח, ולפיכך אהרן ובניו, דלא אפשר בלאו הכי, שהרי אין למשוח אהרן בלחוד, דאם כן תהיה הכהונה בטילה, שלא נולדו לאהרן בנים אחר המשחו. ולפיכך משח אהרן ובניו. אבל בני אלעזר ואיתמר, דאפשר בלא הם, דהרי נולדו להם בנים אחר המשחו, ויותר עדיף כשנולד בקדושה, לכך לא נמשח פנחס:

בשביל אלקיו. לא כפשוטו, דהוי משמע כמו "ויקנאו למשה במחנה" (תהלים קו, טז), שפירושו שהכעיסו אותו (רש"י שם) , וחס ושלום, שלא יתכן זה כאן:

פסוק יד

ייחס הרשע לגנאי. דאם לא כן, מאי ענינו לכאן, אלא 'במקום וכו'. ואף על גב דלא הזכיר כאן גנותו אלא שבחו, יחוס שלו הוא גנותו, דגנאי הוא לאדם חשוב להיות חוטא, ומכל שכן חטא מגונה לבעול ארמית לפני כל, ומוכיח זה על גודל פחיתתו של רשע:

דבר אחר. דאילו לפירוש הראשון יקשה לך, דלא הוי למכתב "המוכה", רק 'והאיש אשר עשה', מאי "המוכה":

פסוק טו

ושם האשה המוכה [**להודיע שנאתן**] **וכו**'. דאין לומר להודיע מעלת פנחס שלא ירא להרוג בת מלך, דודאי לא היו יראים ישראל מן המדינים, שהם היו יראים מפני בני ישראל (רש"י לעיל כב, ד). ועוד, שהם בעצמם הפקירו את בנותיהם לזנות (רש"י פסוק יח), ואין צריך להיות ירא מפניהם:

להודיעך שנאתן. ואם תאמר, מנא לן שבשביל שנאתן, שמא לא עשו זה אלא כדי להציל עצמם, שלא יהיה הקדוש ברוך הוא עם ישראל, שהיו מתייראים מן ישראל (רש"י לעיל פסוק ד), ובלעם נתן להם עצה זאת להחטיאם (רש"י פסוק א), ואם כן לא היה זה מפני שנאת ישראל, אלא להחטיאם. ויראה, שכבר ישבו ישראל בשטים ימים רבים, ולא עשו מלחמה עמהם, כדכתיב (ר' פסוק א) "וישבו בשטים", ואין ישיבה אלא עכבה (מגילה סוף כא.), ולא היו צריכים להתייירא, אם לא שעשו זה בשביל שנאתן להחטיאן. אי נמי, דודאי שנאתן גרמה, שאם לא היה שנאתן היו מתדבקין בישראל, שודאי אם עשו תשובה היו מקבלים אותם (סוטה לה ע"ב), וכל כך היו שונאין ישראל שהפקירו בנותיהן:

מנאו שלישי. ומה שלא מנאו אחרון לגמרי, שאם כן תאמר דרך מדריגתו חשב מלמטה למעלה, לכך מנאו באמצע, שאין לו חשיבות של ראשון, וגם אין לו חשיבות לומר מלמטה למעלה חשיב. וגם רביעי לא רצה למנותו, שתאמר מלמטה למעלה חשיב, והוא חשוב חוץ מאחד:

פסוק יז

לשון הוה. פירוש, "צרור" הוא מקור, ובא המקור כאן במקום ציווי, כי עיקר הדבר בכאן הוא ציווי לצרור את המדינים. ומפני שהוקשה לרש"י למה לא כתב בלשון ציווי 'צרור את המדיינים', תירץ שהוא לשון הווה, שאילו כתב "צרור המדינים" לשון ציווי, היה משמע פעם אחת, לכך כתב "צרור", והוא מקור, כדי שיהיה משמע הוה תמיד, כמו "הלוך ובכה" (ש"ב ג, טז), שפירושו הוה תמיד הולך ובוכה. וכן "הכות ופצוע" (ר' מ"א כ, לז) . ולא שיהיה דעת רש"י כלל כמו שהבין הרא"ם שהוא **לשון הוה** עתיד, רק דעת רש"י ז"ל כמו שאר מדקדקים שהוא מקור. ומה שכתב רש"י שהוא **לשון הוה**, לא בא רק לתרץ מפני מה כתב בלשון מקור ולא ציווי, לכך פירש שהוא הוה, כי המקור אינו מורה על זמן מיוחד, לא עבר ולא בינוני ולא עתיד, ולפיכך יבוא על התמדת הפעולה, וזהו שאמר שהוא **לשון הוה**, רוצה לומר שהוא הוה תמיד:

ועוד הקשה הרא"ם, למה לא פירשו המדקדקים[67] שהוא לשון ציווי, אף על גב שהציווי הוא 'שמור' 'פקוד' אות הראשון בשוא, הנה יש לומר שבא הציווי אות הראשון בקמץ, שהרי בלאו הכי יש עוד משקל 'שמע' 'שלח'. ויראה, שאם היה ציווי, היה ראוי שימצא גם כן בלשון עתיד, שהרי כלל זה בדקדוק; תשים אותיות אית"ן על הציווי, ותמצא העתיד. ואם היה "צרור" ציווי, היה נמצא "אצרור" בקמץ, כמו שראוי, ולא נמצא זה בשום מקום. ועוד, דאם כן היה המקור והציווי שווים, ואין לשום ב' לשונות – שמשתמשים הרבה בו – המקור והציווי, שיהיו שניהם שווים:

פסוק יח

מפני רות וכו'. וכך אמרו בבבא קמא (סוף לח.) ; "אל תצר את מואב" (דברים ב, ט), וכי מה עלה על דעת משה לעשות מלחמה שלא ברשות הקדוש ברוך הוא, אלא נשא משה קל וחומר בעצמו; ומה מדיינים, שלא באו רק לעזור את מואב, אמר הכתוב "צרור את המדינים", מואב לא כל שכן, ולפיכך אמרה תורה לא כמו שעלתה על דעתך עלתה על דעתי, שתי פרדות טובות יש לי להוציא מהם, רות המואביה ונעמה העמונית וכו'. ופי' ר"ת (ב"ק לח. תוד"ה נשא) אף על גב דבשעה שצוה הקדוש ברוך הוא "אל תצר את מואב" עדיין לא נצטווה "צרור את המדיינים", אלא שהיה גלוי לפני הקדוש ברוך הוא שכך יהיה עתיד משה ללמוד קל וחומר, ולפיכך נצטוה קודם "אל תצר":

ואם תאמר, לפי התוספות מאי קל וחומר הוא זה, והא 'אין עונשין מן הדין' (סנהדרין עד.), ואיך נילף קל וחומר ממדין לענוש את מואב. ויש לומר, דזה שייך דוקא במצות התורה, אבל לא בעינן זה שאינו על מצות התורה, רק לשלם לרשע. ועוד, דלא שייך כאן 'אין עונשין מן הדין', שכל אומה יכולה ללחום באומה אחרת, אלא דמכל מקום היה משה עושה כל דבריו על פי ה', ולא בלא רשות הקדוש ברוך הוא, כדמקשה (ב"ק לח.) ואיך סלקא דעתך שיעשה מלחמה בלא רשות הקדוש ברוך הוא, ומתרץ, דמשה הוי יליף קל וחומר, והשתא אין צריך נטילת רשות, כיון דאיכא נטילת רשות בקל וחומר:

ולי נראה לומר דודאי נשא משה קל וחומר שפיר, דכך הוא דעת משה, שאפילו אם לא בא אחר רק לעזור, יש לנקום ממנו, ומכל שכן הוא עצמו, וכך הוא סברת משה. ומה שאמרו 'ומה המדינים שלא באו רק לעזור אמרה תורה וכו', לא שמן הכתוב הביא משה ראיה, שלא מן הכתוב הביא משה ראיה, רק דמביא בגמרא ראיה שהאמת היה כך, שהרי "צרור המדינים" צוה הקדוש ברוך הוא, שלא באו רק לעזור, אם כן האמת כך הוא. אבל בודאי משה למד קל וחומר זה מסברתו:

ואין להקשות, אם כן "צרור המדינים" למה לי, כיון דהסברא כך שיש לנקום ממי שבא לעזור. דזה לא קשיא, דכיון שצוה "אל תצר מואב", אם כן גזרת הכתוב שלא לצור אף מואב עצמו, כל שכן מדינים, ואם כן הוצרך לומר "צרור המדינים". והשתא קשיא, שהסברא הפוכה, שמואב עצמן צוה שלא לצור, ומדינים – שבאו לעזור – אמר "צרור את המדינים", אז אמר הקדוש ברוך הוא 'לא כמו שעלתה על דעתך וכו', שתי פרדות טובות וכו". ועוד, שאף על גב שמותר לצרור מדיינים, אינו חיוב, דלא הלכו ישראל לכבוש כל העולם, והכתוב הוצרך לומר "צרור המדיינים", שהם מחויבים לצרור:

מפני רות שעתידה לצאת כו'. ובגמרא אמרו (ב"ק לח ע"ב) שתי פרדות טובות יש לי להוציא מהם, רות מן מואב ונעמה העמונית מעמון. ורש"י כתב (כאן) מפני כי רות עתידה לצאת מהם, והיינו כדברי התוספות שכתבו שם (סד"ה מואבים) הא דנקט שתי פרידות כדי נסב, דהא לא איכפת לן בעמון, כי לא היה ראוי להשמיד את עמון, לכך כדי נסב. ולפי דעתי לאו כדי נסב, דלא היה רות ראוי לזה מפני רות בלבד, רק מפני מלכות בית דוד שעתידה לצאת מרות, שבא ממנה דוד המלך. ובדוד לא היה מלכות בית דוד בלבד אלא על ידי רחבעם, שבא מנעמה העמונית, ומשניהם היה קיום למלכות בית דוד. לכך אמר 'שתי פרידות טובות יש להוציא מאלו ב' אומות', שעל ידי שניהם ביחד יהיה מקוים מלכות בית דוד, ולפיכך "אל תצר". ובזה שאמר 'שתי פרידות', אשמועינן מאי טיבותייהו שבשביל זה ניצול מואב. ועיין בפרשת מטות (להלן פל"א אות ב), שם נתבאר:

פרק כו

פסוק ב

על שבט האב וכו'. ולא שלא יהיה מונה רק בתי אבות כמשמעות המקרא, דהא כתיב "כל עדת בני ישראל", דמשמע שכולם ימנה:

פסוק ג

דברו עמם על זאת. פירוש, "אותם" שכתוב כאן הוא כמו 'עמהם', ואינו פעול, שאין האדם שמדברים אליו פעול, שאין האדם מדובר, אלא הדברים מדוברים, ולפיכך פירש שהוא כמו (אתם) [עמם]. ומפני שהוקשה לו דלמה לא כתב 'וידבר אליהם', לכך פירש שאין הכתוב רוצה לומר שדברו אליהם המצוה, אלא 'דברו עמהם על זאת', כי לשון 'וידבר אליהם' שייך כשהוא מצוה אליהם דבר אחד מפי הקדוש ברוך הוא, וכאן לא היה מצוה להם דבר, רק שדברו עמהם בשביל המנין. כלומר שהיו נושאים ונותנים עמהם איך נעשה למנות, ושייך בזה "וידבר אותם", כמי שמדבר עם חבירו בשביל ענין מה. לכך פירש 'דברו עמהם על זאת'. ולכך לא כתב גם כן 'וידבר אתם', דאז היה משמע לגמרי שהיה מדבר עמהם ענין אחד שאינו מצוה כלל, אבל לשון "אותם", דהוא לשון פעול, משמע שאותו דבר שהיה מדבר אתם – היה על דבר מצוה, שהיו צריכים הם לקבל, ולפיכך כתיב "אותם". ומכל מקום לא היה זה המצוה בעצמה, רק שדברו עליהם שיהיו מזומנים לזה, לכך לא כתיב 'וידבר אליהם' כמו בכל מקום:

אמרו להם צריכים אתם לימנות וכו'. פירוש, שאין פירוש הכתוב שיהיה מלת "לאמר" דבק אל מה שאחריו "לאמר – מבן עשרים שנה ומעלה" (פסוק ד) , ואם כן לא יהיה נזכר שום מנין בכתוב הזה, ויהיה הכתוב חסר, שיאמר "מבן עשרים שנה ומעלה כאשר צוה ה' את משה", ועדיין לא נזכר כאן שיש למנותם. אלא במלת "לאמר" נזכר המנין, דכך פירוש הכתוב "וידבר אותם לאמר" 'צריכים אתם לימנות':

פסוק ד

שיהיה מנינכם וכו'. פירוש, "כאשר צוה ה'" דכתיב, רוצה לומר כאשר צוה שיהא מנינכם מבן עשרים שנה, דכתיב (שמות ל, יג) "כל העובר על הפקודים". ואין "כאשר צוה ה'" פירושו שצוה שיהיו נמנים, דאין מנין זה שצוה למנותם עתה שום ענין אל מנין שנצטוו ישראל כשיצאו ממצרים – שיאמר שיהיו נמנים עתה כאשר צוה ה' את משה אל בני ישראל היוצאים מארץ מצרים, אלא לענין עשרים שנה קאמר, שיהא מנין זה מבן כ' כמו שנצטוו ישראל כשיצאו ממצרים למנותם מבני עשרים, שהמנין דין אחד לו להמנות מבן עשרים:

ואם תאמר, סוף סוף קשיא, למה תלה הכתוב במנין שהוא בפרשת כי תשא (שם), שעתה גם כן נצטוה בפירוש למנותם מבן עשרים. ויש לומר, משום כך תלה מנין זה במנין של פרשת כי תשא, דכך פירושו, מבן עשרים שנה ולמעלה כאשר צוה הקדוש ברוך הוא למנות כאשר יצאו ממצרים כשנמסרו ישראל למשה, ועכשיו כאשר בא למסור אותם ליהושע יש למנות אותם גם כן מבן עשרים, כמו בראשונה כאשר באו ישראל ליד משה, וכמו שהביא המשל למעלה (רש"י פסוק א) . והשתא לא הוי אלא טעמא, שנתן לך טעם למה צוה למנות אותם עתה מבן עשרים:

פסוק ה

ה"א מצד זה וכו'. והא דלא הספיק באות אחד מן השם בלבד, משום דשם י"ה נתן הקדוש ברוך הוא באיש ואשה, היו"ד באיש וה"א באשה. ולפיכך זה השם י"ה מעיד עליהם שהם בני אבותיהם, כלומר אותו השם – שהוא בזיווג איש ואשה – מעיד על הבנים שהם בני אבותיהם, שמי שהוא אצל הענין הוא יכול להעיד, וזה השם הוא אצל הזיווג מעיד עליהם. ויש להקשות, דלמה צריך לעדות, והרי בפירוש נכתב שהם בני אבותם בתורה, ולמה צריך עוד לראיה. ואין זה קשיא, דאין זה ראיה מה שהכתוב קראם בני אבותם, שהכתוב מדבר כפי החזקה, שכך היו מוחזקים אצל העולם, אבל אפשר שאינו כן, לכך הקדוש ברוך הוא מעיד עליהם שהם בני אבותם:

פסוק ט

אשר הצו את ישראל על משה. מפני כי "הצו" לשון הפעיל היוצא לאחר, הוצרך לפרש "אשר הצו" 'את ישראל על משה'. וכן "בהצותם" 'את העם על ה", מפני כי מלת "בהצותם", הוא לשון הפעיל (כ"ה בראב"ם). והקשה הרא"ם, למה שינה (רש"י) הלשון לכתוב '**אשר הצו את ישראל על משה** בהצותם את העם', ולמה לא פירש בשניהם 'הצו ישראל בהצותם ישראל'. ויש לפרש, כי היו חולקין על משה אותם שהם חשובים, מפני שאמרו "כי כל העדה כלם קדושים ומדוע תתנשאו על קהל ה'" (ר' לעיל טז, ג), ואין גבור מתקנא רק בגבור כמותו (ע"ז נה.) . ומפני כך היו נקראים "ישראל" על שם חשיבות, ואותם היו חולקים על משה. ואצל "בהצותם על ה'" לא שייך טעם זה לומר אין גבור מתקנא אלא בגבור, לכך כתיב "בהצותם העם על ה'", נקט להו בלשון שפלות – "העם", כי "העם" לשון שפלות הוא:

ועוד, כאשר היו חולקים על משה ואהרן, עדיין נשאר "ישראל" בשמם, שנקראים "ישראל", והקדוש ברוך הוא שיתף את שמו בשמם (ירושלמי תענית פ"ב ה"ו), וקראם "ישראל". אבל אצל "בהצותם על ה'", לא יתכן לקרוא אותם בשם "ישראל", כי בשם "ישראל" דבק השם בשמם, וכאשר היו חולקים על ה' – לא יקראו בשם "ישראל", כיון שבשם הזה שמו משותף בהם, וכאשר חולקים עליו איך יהיה שם ה' עליהם, לכך אמר "בהצותם" 'את העם'. ומפני שלא הוי למכתב רק 'אשר הצו על ה' ועל משה ואהרן', דרשו כך, כי חד לישראל וחד לעם:

פסוק י

לאות ולזכרון. דאם לא כן, איך היו הם לנס, רק נס נעשה בהם, אלא פירוש '**לאות ולזכרון**' לדורות הבאים אחריהם, שיהיו זוכרים אותם, ולפיכך הם בעצמם היו לנס:

פסוק יא

הם היו בעצה תחלה. מדכתיב "ובני קרח לא מתו", ולא כתיב 'ובני קרח חיו', משמע דלא מתו, אבל חיים נמי לא הוו, והיינו שנתבצר להם מקום גבוה בגיהנם וישבו שם. והיינו מפני שהרהרו תשובה בלבם, ותשובה גמורה לא עשו, ולפיכך לא חיים ולא מתו, ונתבצר להם מקום גבוה וישבו שם:

פסוק יג

לזרח הוא צוחר וכו'. פירוש, שאחר שכתוב כאן משפחת הזרחי, ולא מצאנו משפחת זרח בפרשת ויגש (בראשית מו, י), שכל אותם שלא היו מיורדי מצרים לא נמנו למשפחות (רש"י פסוק כד), אם כן על כרחך צריך אתה לומר כי "זרח" הכתוב כאן

הוא "צוחר" בפרשת ויגש (שם), והכל אחד, כי "צוחר" החי"ת מתחלף בה"א, והוא כמו 'צוהר', שהוא לשון זריחת אור (כ"ה ברא"ם) . ומפני שהוקשה לו אם כן למה לא נמנה משפחת אוהד (ר' בראשית מו, י), על זה אומר שהיא חסירה לגמרי:

וכן אצבון לגד. דהא לא מנה (כאן) אצבון (ר' בראשית מו, טז). אף על גב דלקמן פירש (רש"י פסוק טז) שמשפחת אצבון הוא משפחת אזני, וכאן כתב שהיא חסרה, יש לומר דרובה חסירה, לכך הוי כאילו כולה חסירה. וצריך אתה לומר כן, דכיון דלא מנה אותם בשם "משפחת אצבון", אלא "משפחת אזני" (פסוק טז), אם כן היא חסרה משפחת אצבון, ולא נשאר אלא מעט, ולפיכך קורא אותה משפחת אזני. ומה שכתב לקמן (רש"י פסוק טז) 'ולא ידעתי למה לא נקרא משפחתו על שמו', אף על גב דבא לאשמועינן כי רוב משפחתו חסירה, דמכל מקום יקשה, דסוף סוף כיון דאין הכתוב קורא משפחה רק אותן שירדו למצרים (רש"י פסוק כד), אם כן אין ראוי להקרא משפחת אצבון רק על שמו:

ומבני יצהר לא נמנה כאן אלא משפחות הקרחי. פירוש, ואחר שהיו לו שלשה בנים, ושנים חסרו, שהם הרוב, כאילו כל משפחתו חסירה, ואין כאן משפחת יצהר. ואם תאמר, ולמה כתב 'והרביעית לא ידעתי מה היא', שמא שלשה משפחות היו ליצהר, והיו משפחות נפג וזכרי כל אחד משפחה לעצמו, כמו משפחת הקרחי, ואם כן נמצאו ארבע; נפג וזכרי ושמעי ועזיאלי. ויש לומר, דלא נמנו כלל בני יצהר למשפחות בפני עצמן, שהרי לא מנה (בפסוק נח) למשפחת בני חברון כל אחד ואחד, שלא נמנו למשפחות אלא יורדי מצרים (רש"י פסוק כד) . ואף על גב שאמר שמשפחות שמעי ועזיאלי חסירה, ולא היו מיורדי מצרים, שאני אלו דבפרשת וארא מנה אותם למשפחות, דכתיב (ר' שמות ו, יז-יט) "ובני גרשון לבני ושמעי ובני קהת וגו' חברון ועזיאל אלה משפחות הלוי", ואם כן שמעי ועזיאלי משפחות הם, ולא מנה שם נפג וזכרי למשפחות, ומשמע דנפג וזכרי לאו משפחות הם. וכן בפרשת במדבר (לעיל ג, כ, כז) מוכח בהדיא קרא דמשפחות שמעי ועזיאלי משפחות הם, אבל נפג וזכרי לא מצאנו. ומה שמנה הכתוב קרח למשפחה, היינו מפני שהוא נשאר ממשפחת יצהר. ואף על גב דכתב (רש"י) דמשפחת יצהר חסירה, לא שתהיה חסירה לגמרי, אלא לענין זה חסירה, שנהרגו רוב משפחתו. ומכל מקום יש למנות משפחת קרח בפני עצמו, מפני משפחת יצהר:

והא דלא הקשה כאן מפני מה לא נקרא משפחת יצהר על שמו, כמו שמקשה לקמן על אצבון (רש"י פסוק טז), דיש לומר, דכאן לא קשה, שבא לומר שאין כאן אחד מן נפג וזכרי, וכולם חסרו. ולא יתכן לתרץ [כן] לקמן גבי אצבון, שהרי לא ידענו אחד

מבני אצבון שיאמר הכתוב שהוא חסר. בשלמא נפג וזכרי הכתובים בתורה (שמות ו, כא), בא לומר לך שאותם אינם עוד, אבל במשפחות אצבון לא יתכן לומר כן. ועוד, דמשפחות קרח, אף על גב דלא היה קרח מיורדי מצרים, משפחה נקרא, שכן תמצא בפירוש בפרשת וארא (שמות ו, כד) כי משפחת קרח משפחה, אף על גב דלא הוי קרח מיורדי מצרים. ולפיכך לא קשה על קרח מידי, והרי הוא כמו משפחות שמעי ועזיאלי: אך קשה, למה לא מנה "ישוה" למשפחת אשר, שלא נכתבה כאן כלל, ואם כן יהיו ח' משפחות חסרים. ויש לתרץ, דאין לנו ראיה מן המקרא, דשמא לא נעשה ישוה למשפחה ולא היו בנים מעולם לו – עד שנאמר שמשפחתו חסירה, דשמא לא היה למשפחה. אבל בשאר שבע המשפחות, ראיה יש שהיו משפחות; שהרי ה' משפחות של בנימן, לכך נקרא "בן אוני" (בראשית לה, יח) , כמו שמפרש לקמן (רש"י סוף פסוק כד) שחסרו משפחותיו. ואצבון גם כן, שהרי מנה "אזני" תחתיו (פסוק טז), כמו שאמרנו למעלה (אות י). ואם כן היה למשפחה. וכן משפחת אוהד לשמעון, טעמא דמסתבר שחסר הרבה משבט שמעון, ואם כן יש לומר שהיה משפחה ממנו חסירה. אבל בישוה, למה לנו לומר שהיה משפחה חסירה, דמנא לן לומר כן. ובכך יתישבו דברי רש"י שלא מנה ישוה:

פסוק כד

שהיו בני בנים ליהודה וכו'. פירוש, שאל יקשה לך, דאף על גב שהיתה אמן מעוברת מהן, סוף סוף איך יחשב בני בנים כמשפחות, ותירץ, דודאי נחשבים בני בנים למשפחות, כמו חצרון וחמול (פסוק כא), שהיו בני בנים ליהודה (כ"ה ברא"ם):

שהיו לבלע בנים הרבה וכו'. הקשה הרמב"ן (בפסוק יג), דסוף סוף יקשה למה מנה משפחות ארד ונעמן לעצמן (פסוק מ), אחר שלא היו הם מיורדי מצרים, דמאי בכך אם יצאו מהם משפחה רבה. ויראה שכך דעת רש"י, שיצאו מבלע בנים הרבה, עד שראוי בלע בעצמו להיות נחלק לג' משפחות, ולפיכך נחלקו בני בלע לג' משפחות. אלא שנקראת משפחת בלע על שם בניו נעמן וארד, מפני שלא יתכן שנקראו כולם על שם בלע, ולפיכך נקראת המשפחה על שם ארד ונעמן, כי אותן בני בנים שהיו לבלע – היו לו מארד ונעמן ומבנים אחרים. לפיכך נקראת משפחת בלע על שם בנו ארד ונעמן, וכאילו כתיב (בפסוק מ) משפחת הארדי שהיה לבלע מארד, וכן לנעמן – משפחת בלע שהיו לו מנעמן. ושאר בניו נקראו על שם משפחת בלע,ובזה יתישבו דבריו:

חמשה משפחות חסרו וכו'. הא דכתב זה כאן, הכי פירושו; בשלמא בלא פירוש שכל משפחה גדולה נחלק לשני משפחות, יש לומר שלכך לא נמנו משפחות בני בנימן כל אחד למשפחה, שלא היו משפחות גדולות, ונמנו על שם אחיהם, דלא מנה למשפחה

רק אותם שפרו ורבו הרבה מאוד, ואותם מנה למשפחות, אבל אותם שהם מעטים – לא מנה למשפחות. והשתא דאמרינן דאותם שהיו גדולים – מנה לשני משפחות, שמע מינה דאותם שהיו מיורדי מצרים, אף על גב דקטנים היו, מנה למשפחות, ואם כן למה לא מנה כל משפחות בנימין, ותירץ וכו':

פסוק נג

ולא לפחותים וכו'. דאם לא כן, "לאלה" למה לי, אלא לאשמועינן דווקא לאלו, ולא לפחותים:

לשבט שהוא מרובה נתנו חלק רב ואף על פי שלא היו החלקים שוים. ולפי זה יהיה פירוש "לרב תרבה נחלתו" קאי על השבט, שהוא רב. והקשה הרמב"ן על זה, דמדרש רז"ל בכתוב הזה איננו כן, אלא אמרו בספרי (כאן) "לרב תרבה נחלתו" – הרי שיצאו עמו עשרה בנים, ובכניסתו לארץ נמצאו חמשה, קורא אני עליו "לרב תרבה נחלתו". הרי שהיו שיצאו עמו חמשה בנים, ובשעת כניסתו לארץ נמצאו עשרה, קורא אני עליו "ולמעט תמעיט נחלתו". וכן בגמרא (ב"ב קיז ע"ב) מפרש שאין משמעותו אצל חכמים לחלק בין שבט לשבט, כמו שאמרו 'בשלמא למאן דאמר ליוצאי מצרים נתחלק, היינו דכתיב "לרב תרבה נחלתו"', עד כאן דבריו. כוונתו לטעון על פירוש זה, שרז"ל מפרשים "לרב תרבה נחלתו" על המשפחות שהם בשבט, שאם יצא עם עשרה בנים, ונמצאו בכניסתן לארץ חמשה, שיש להם ליתן כמו שהיו כשיצאו ממצרים. והיינו לענין משפחה של שבט, לא שנפרש הכתוב "לרב תרבה נחלתו" היינו שיתן לשבט הרב – הרבה, דאין זה משמע לחכמים לפרש כן, דכל השבטים לקחו בשוה. ועוד, דאם כן מאי פריך בגמרא (שם) 'בשלמא למאן דאמר ליוצאי מצרים וכו', והלא שפיר נוכל לפרש "לרב תרבה נחלתו" לשבט הרב ירבה נחלתו:

אמנם רש"י מיישב זה שפיר, דאף על גב דפירש הכתוב "לרב תרבה נחלתו" היינו לשבט הרב ירבה נחלתו, על כרחך עיקר קרא לא להכי הוא דאתי, דמהיכי תיתי לנו לומר בענין אחר עד שיאמר הכתוב "לרב תרבה נחלתו ולמעט תמעיט נחלתו", דהא כתיב (פסוק נג) "לאלה תחלק הארץ", בין למאן דאמר ליוצאי מצרים נחלקו, ומפרש "לאלה" ולא לפחותים מבן עשרים ויתרים מבן ששים, או למאן דאמר לבאי הארץ נחלקה, סוף סוף מהיכי תיתי לומר בענין אחר רק "לרב תרבה נחלתו". אלא על כרחך פירוש הכתוב כך; "לרב תרבה" לשבט שהוא רב ירבה נחלתו, אם הוא מרובה ביציאת מצרים – אף על גב דעכשיו הוא מעט. והוא הדין "למעט תמעיט נחלתו", אף על גב דעכשיו הוא מרובה, וזה בא הכתוב לאשמועינן. ומכל מקום אין מקרא יוצא מידי פשוטו (שבת סג.) . והשתא

פריך שפיר 'בשלמא למאן דאמר ליוצאי מצרים נחלקו כו":
ומה שהקשה הריב"ם בפרק יש נוחלין (ב"ב קיח. תוד"ה בשלמא), דאם כן יקשה לך למאן דאמר ליוצאי מצרים נחלקה, לא לכתוב "לרב תרבה נחלתו", דהא מ"לשמות מטות אבותיו ינחלו" (ר' פסוק נה) נפקא. דאפשר לפרש, דאילו לא כתיב "לרב תרבה נחלתו", הייתי אומר דתרוייהו בעינן; דבעינן באי הארץ וגם ליוצאי מצרים, ואם היה מבאי הארץ ולא היו אבותיו מיורדי מצרים – לא, דכך היה משמע "לאלה תחלק הארץ לשמות מטות אבותיו", ואם יצאו עמו עשרה בנים, ובשעת כניסתן לארץ לא היו רק חמשה, אין להם ליטול רק חמשה חלקים. והוא הדין אם יצאו עמו חמשה בנים, ובשעת כניסתן לארץ היו עשרה, לא יקחו רק ה'[84], עד שיהיו מיוצאי מצרים וגם מבאי הארץ. לכך כתיב "לרב תרבה נחלתו", שהכל תולה בשעה שיצאו ממצרים; שאם היו בשעה שיצאו ממצרים מרובים, ובשעה שנכנסו לארץ מועטים, יקחו כאילו היו מרובים. ואי לא כתב רחמנא "למעט תמעיט נחלתו", הייתי אומר השתא איפכא, או הא או הא; דליוצאי מצרים נחלק, וגם לבאי הארץ, וכדאיתא ליה לרבי שמעון בן אלעזר (ב"ב סוף קיז.). והשתא דכתיב "למעט תמעיט נחלתו", ופירושו דהיה מועט כשיצאו ממצרים, אף על גב דעכשיו הרבה, תמעיט נחלתו. ואם כן ידעינן דליוצאי מצרים נחלק, ונכון הוא תירוץ זה. ואי כתב "לרב תרבה" בלחוד, ולא כתב "לשמות מטות אבותם", לא ידעינן כלל מאי "לרב תרבה נחלתו", דכיון דלא כתב רחמנא דליוצאי מצרים נחלק, לא הוי ידעינן לפרש, דהא לא איירי כלל ביוצאי מצרים, ולא נוכל לפרש לרב בשעת יציאת מצרים – תרבה, אף על גב דבעת שבאו לארץ היו מעטים, לכך צריך "לשמות מטות אבותם". ומה שהקשה הרמב"ן, דרז"ל מפרשים הכתוב במשפחה שהם תוך השבט, מה בכך, דסוף סוף אין מקרא יוצא מידי פשוטו, והכתוב הוא כמשמעו, דהיינו לשבט הרב תרבה נחלתו, ולשבט המעט תמעיט נחלתו:
ומה שהקשה הרמב"ן, דכבר מסיק בגמרא (ב"ב קכב.) דארץ ישראל נתחלקה לשבטים, ולא לקרקפתא. פירוש, שהיו החלקים שוים – י"ב חלקים, כל אחד נטל חלק אחד. דאין זה קשיא לרש"י, שהרי רש"י מפרש הבעיא באופן אחר; אם נחלק ארץ ישראל לשבטים, פירוש שחלקו אותה לי"ב חלקים, לכל אחד חלק מה שהוא, ולא הטילו גורל רק על י"ב חלקים. או הטילו גורל לכל אחד ואחד מישראל, ולא היה נחלק לי"ב חלקים בלבד, ואהא מיבעיא ליה. ואהא פשיט "בין רב למעט", כלומר, בשלמא אי לשבטים נחלק, שייך "בין רב למעט", דהא היה חלק גדול וחלק קטן, דהשבט שמרובה היה לו חלק גדול, ושבט שאינו מרובה היה לו חלק קטן. אלא אי אמרת לקרקפתא נחלק, מאי "בין

רב למעט", הלא לא היה החלק הזה רק לקרקפתא, ולא שייך בזה לומר "בין רב למעט": ומה שהקשה הרמב"ן עוד בפרשת ויחי (בראשית מח, ה), דאם נאמר שכל שבט ושבט לא לקחו רק כפי מה שהוא, אם כן מה היה מועיל בכורתו ליוסף, כיון דכל השבטים לקחו כל אחד ואחד (בשוה) [כפי מה שהוא]. וגם זה אינו קושיא, דהיה מועיל לנחלה שלא תסוב נחלת השבט ממטה למטה (להלן לו, ז), ולענין זה הוי שני שבטים לנחלה. אף על גב דלא מהני לענין ממון, אין בכך כלום, דעיקר זה הוא משום חשיבות, דנקראים בניו שני שבטים. ועוד, הרבה דברים מחולקים דין השבט משאם לא היו נקראים שבט, שאין דנין את השבט אלא בע"א. ועוד הרבה דברים יש לשבט; לענין שופטים, שנותנין סנהדרין לכל שבט ושבט (סנהדרין טז ע"ב), ולענין דגלים וקרבנות נשיאים:

ויש להוכיח דברי רש"י דהשבטים לקחו כל אחד ואחד לפי מה שהוא, דהא בגמרא (ב"ב קיח.) קאמר, 'בשלמא למאן דאמר ליוצאי מצרים נחלק, היינו דצווחו בני יוסף, אלא למאן דאמר לבאי הארץ נחלק, למה צווחו וכו'. והשתא מאי פריך, אם לא נחלק לקרקפתא אלא כל השבטים נטלו בשוה – שפיר היו צווחים, דלא נטלו יותר מחלק אחד, והם היו רבים מאד, ולא היה מספיק להם מה שנטלו, וצווחו שפיר. ובשביל קושיא זאת נדחק (הרשב"א) [הרשב"ם] דקושיא זאת 'מה צווחו בני יוסף' לא הוי לפי המסקנא דמסיק לשבטים אפלוג, דלמסקנא לא הוי קשה מידי. ודבר תימה הוא מאד, דסתמא דתלמודא יהיה מקשה אליבא דחד תנא קושיא דלא תהא אליבא דהלכתא, דהא מסיק בגמרא (ב"ב קכב.) דלשבטים אפלוג. אבל לפירוש רש"י ניחא, משום דכל השבטים לא לקחו רק כפי מה שהם, ואם היו מרובים – כשבט יוסף – לקחו כפי מה שהם:

והרמב"ן תירץ בענין אחר, דהכי מקשה; בשלמא למאן דאמר ליוצאי מצרים נחלק, שפיר צווחו, משום דהרבה היו מבאי הארץ, ולא היו הרבה מיוצאי מצרים, והרי לא ירשו רק ליוצאי מצרים. אבל אם נאמר דלבאי הארץ נחלק, קשיא, דליכא למימר דצווחו משום דהיה להם דוחק – כי כל שבט ושבט לקחו בשוה והם היו רבים – דזה לא יתכן, דהא הרבה שבטים היו רבים מהם, דהא יהודה היה הרבה מכל אחד, וכן ישששכר וזבולון ודן. ואם כן יקשה לך למה לא צווחו הם, אלא לא צווחו בשביל שהיו רבים, בשלמא למאן דאמר וכו'. אבל תירוץ זה לא יספיק בכל הצורך, דהא שבט אפרים פחות היו הרבה ממה שהיה במנין ראשון, דבמנין הראשון היה שבטו ארבעים אלף וחמש מאות (לעיל א, לג), ובמנין השני היו ל"ב אלף (פסוק לז), אם כן אף למאן דאמר ליוצאי מצרים נתחלקה, קשיא למה צווחו בני אפרים. ואם כן קשיא, אף למאן דאמר ליוצאי מצרים נחלק, למה צווחו בני אפרים. וצריך לומר דהיו צווחים מפני כי רוב נחלת השבט בא

למעוט השבט שהיו בעת כניסתן לארץ, כגון שהיו בשבט אפרים הרבה יתומים בעת יציאתם ממצרים, שלא היו נחשבים מיוצאי מצרים, שלא היו בני עשרים. ובעת בואן לארץ היו גדולים, ואותם לא נטלו חלק כלל למאן דאמר ליוצאי מצרים נחלק, וכל אותם שנטלו חלק בארץ – שהיו אבותיהם מיוצאי מצרים בני עשרים – היו מעוט השבט של בני אפרים. ומפני כי רוב השבט היה בלא נחלה, לכך צווחו בני יוסף. אבל אין לנו ראיה על זה שנאמר כך. ואם נפרש כפירוש רש"י, לא יקשה מידי:

וכן בספרי (כאן) קאמר בהדיא "איש לפי פקדיו יותן נחלתו", מגיד שלא נתחלקה הארץ אלא [ל]כל שבט ושבט כפי מה שהוא. וכן הוא אומר "וידברו בני יוסף אל יהושע וגו'" (יהושע יז, יד), מה הוא אומר אחריו "אם עם רב אתה עלה לך היערה ובראת לך בארץ הפרזי כי אץ לך בהר אפרים" (שם שם טו), עד כאן. הרי דסבירא ליה דכל שבט ושבט נטלו לפי מה שהוא. והרמב"ן מכח הגמרא דחה זאת הברייתא, ורש"י מפרש שאין ראיה מן הגמרא, ומפרש כל הסוגיא כדלעיל:

אמנם בפרשת ויחי (בראשית פמ"ח אות ה) הוכחנו דלא כרש"י, עיין שם, ואין צריך לכפול הדברים, שכבר בארנו למעלה. והגמרא דלעיל (ב"ב קיח.) כבר ישבנו האיך פריך למאן דאמר לבאי הארץ נחלקה:

אמנם לי נראה דלא קשה, דכך מקשה; דאין לומר לכך צווחו משום דלא נטלו חלק יותר מן האחרים, זה לא סבירא ליה דבשביל כך היו צווחים, דהא כיון דכל אחד נטל חלק בארץ ישראל, לא היה להם לצווח – אלא אם לא נטלו כלל, אבל כל היכי שנטל – מה צווחו. דהא ארץ ישראל – אין ספק בזה שהיו יכולים להתפרנס ממנה, דכיון דהקדוש ברוך הוא הנחיל אותם את הארץ, אין ספק שהיה מנחיל אותם ארץ שהיה די להם, שכן הבטיח הקדוש ברוך הוא ליתן להם ארץ טובה ורחבה (שמות ג, ח) . ולפיכך פריך שפיר, דלמאן דאמר לבאי הארץ נחלק, כיון דכולהו נטלו, לא היה להם לצווח. דאין לומר כלל כי הקדוש ברוך הוא נתן להם הארץ שלא היה מספיק ליושב בה. אבל למאן דאמר ליוצאי מצרים נתחלקה, לא קשיא, כי באי הארץ לא נחשבו כלל מיורשי הארץ. ופירוש נכון וברור הוא:

ובריתא דספרי גם כן יש ליישב כפשוטו, דלעולם סבירא ליה שהיו החלקים שוים, והכי פירושו; שאם היה שבט גדול מרובה באוכלסין – נתנו לו חלק גדול לישיבה, כדי שיוכל לשבת ברווחה. ואם לא היה השבט כל כך הרבה, נתנו לו חלק שהוא טוב יותר בשאר ענינים מבורכים, שאין צריך ישיבה. ומכל מקום מקוים הכתוב שאמר "לפי פקודיו", פירוש לפי אשר יש בתוך השבט; אנשים הרבה יותן לו נחלה רחבה, ולשבט שהוא קטן

– יותן לו חלק שהוא מבורך בכל טוב יותר. והחלקים שוים זה נגד זה בענין הדמים. ולפיכך אמר יהושע אל בני יוסף "עלה לך היערה וכו'" (יהושע יז, טו), פירוש, שנתן להם ארץ שיוכלו להרחיב גבולם יותר. והשתא יתורץ הכל, והוא נכון:

והגורל היה על פי רוח הקודש. דאם לא כן, אלא כמו גורל דעלמא, כיון דאמרינן דצריך ליתן לשבט מרובה חלק רב לפי פירוש רש"י, שמא לא יבא לו אותו החלק על ידי גורל. אלא על פי רוח הקודש היה, והרוח הקודש נתן כפי אשר ראוי:

פסוק נה

אלו יוצאי מצרים. דהא "למטות אבותם" כתב לך, ואין זה רק ליוצאי מצרים. והשתא מפני שקשה קראי אהדדי, דהא כתיב (פסוק נג) "לאלה תחלק הארץ", דמשמע לבאי הארץ נתחלקה, לכך צריך לתרץ 'משונה נחלה זו יותר'. והשתא יתורץ הכל; ד"לאלה תחלק" רצה לומר דלהם תחלק הארץ מתחלה, ואחר החלוקה חזר הנחלה לאבי אביהם, דכתיב "לשמות מטות אבותם" יחלקו בשוה. ואם תאמר, מנא לן דהאי "לשמות מטות אבותם" הם יוצאי מצרים, דילמא הם השבטים, ותחזור כל הנחלה אל השבטים, וכל בני שבט יורשים בשוה. ומתרץ בגמרא (ב"ב קיז ע"ב), דכתיב (שמות ו, ח) "ונתתי אותה לכם מורשה אני ה'", 'ירושה היא לכם מאבותיכם', וליוצאי מצרים קאמר להו. ולפיכך האי "לשמות מטות אבותם" ביוצאי מצרים איירי, דלהם נתן הארץ בירושה. לכך אחר שחלקו הבנים, חזרה הנחלה אל האבות של יוצאי מצרים, כי להם ניתנה הארץ:

וקשה, דאם כן, מי שהיה יתום כשיצא ממצרים, ולא היה בן עשרים, לא לקח. והטעם הוא כי לא ניתנה הארץ אלא ליוצאי מצרים, ומהיכן יקח הוא, דאבותיו לא היו מיוצאי מצרים. וכן משמע מפירוש רשב"ם, דפירש (ב"ב סוף קיז.) שלא היו הבנים הנוטלים חלק בארץ רק שלוחים להביא הירושה אל אבותם – למי שסובר דחזרה הנחלה לאבותיהם, ואם כן יתום שיצא ממצרים, דלא היו לו אבות, לא לקח כלום. וקשיא, אם כן, מאי פריך בגמרא (ב"ב קיח.) למאן דאמר לבאי הארץ נחלק מאי צווחו בני יוסף, הלא הרבה יש להם לצווח, דלא לקחו אלא אותם שהיו להם אבות, ואותן בני עשרים שבאו לארץ – ולא היה להם אבות שיוכלו להוריש להם – לא נטלו, ואם כן שפיר צווחו. ויראה, דמקשה אליבא דרבי שמעון בן אלעזר (ב"ב סוף קיז.), דסבירא ליה לבאי הארץ נחלקה, ולא מצאנו דסבר שחזר הנחלה לאבותיהם, ולדידיה פריך:

חזרה נחלתן אצל אבי אביהן וכו'. דווקא נקט 'אצל אבי אביהן', דאם תחזור הנחלה אל האחים, היה כל אחד מן האחים חוזר ומוריש מה שירש, ולא היה כאן הפרש, אלא צריך לחזור הנחלה אצל אבי אביהן. והקשה הרשב"א דהוי ליה למתני בתוספתא (ב"ב פ"ז

מ"ג) 'שני אחים ואביהם שיצאו ממצרים'. ויש לתרץ, מפני שסמך (רש"י) על הסיפא שאמר 'חזרה נחלה אצל אבי אביהן', ולא הוצרך לומר דבר זה ברישא. ומתחלה נקט (רש"י) 'שני אחים שיצאו ממצרים', כדי שלא תאמר דאיירי באחים באי הארץ, לכך אמר 'שני אחים שיצאו ממצרים', דאותם אחים לא ירשו דבר, דהא לא היו מיוצאי מצרים. אבל הרשב"א[142] מפרש, דלא בעינן כלל שיהיה אבי אביהן מיוצאי מצרים, אלא גזירת הכתוב כשתשוב הנחלה אל אביהן שחולקין בשוה, אף על גב דבעלמא אין הדין כך, כאן מגזירת הכתוב נלמוד שיהיה כך, כן פירש הרשב"ם:[142]

ותימה, אם מגזירת הכתוב, אף על גב שלזה בן אחד ולזה עשרה בנים, כשחוזרין אצל אביהן – דהם אחים – חולקים בשוה, אם כן אפילו אם לא היה לאחד שום בן, רק בת, כשחוזרין אצל האח האחד יחלקו בשוה, דמאי שנא אם חזר לו חלק אחד ולשני חוזרין לו עשרה חלקים – חולקים בשוה, אם כן אפילו אם לא יחזור לו דבר – יחלקו בשוה. ואם כן למה קאמר התם (ב"ב קיח.) למאן דאמר לבאי הארץ נחלקה לא לקחו בנות צלפחד חלק אביהם צלפחד, רק חלק בנכסי חפר על ידי חזרה, ולמה לא יטלו חלק בנכסי צלפחד גם כן, דכשמחזירין הבנים – בני אחי צלפחד – אל אביהם, יהיה יורש צלפחד גם כן, ומוריש לבנותיו, ולמה קאמר הא דתנן (ב"ב קטז ע"ב) 'בנות צלפחד נטלו שלשה חלקים בארץ' דלא כמאן דאמר לבאי הארץ נחלק, דאפילו למאן דאמר לבאי הארץ נחלק – יהיו נוטלים בנות צלפחד שלשה חלקים. כגון, שהיו בני אחים לצלפחד ובני אחים לחפר, והשתא בני אחים של חפר היו מחזירין אל אביהם, אחיו של חפר, וירש חפר עמו, וחזר צלפחד לירש הימנו, ובני אחים של צלפחד החזירו הירושה לאביהם, וחזר צלפחד וירש עמו. אלא אם יאמר הרשב"א דלעולם מחזירין לחפר ולא לאחי צלפחד, דכיון דחפר הוא אביהם, מחזירין לחפר ולא לאחי צלפחד. וזה תימה לסברת הרשב"א, דכיון שהוא מפרש "לשמות מטות אבותיו" לחזור אל האחים, וכשחזרו אל האחים חולקים בשוה, למה נצטרך עוד לחזור אל חפר, דהוא אביהם. בודאי בשלמא לפירוש רש"י, דאין מחזירין אל אביהן, רק אל אבי אביהן, נוכל לומר כך. אבל לפירוש הרשב"א, שגזירת הכתוב הוא דיחזור לאביהן בלבד, ויליף ליה מן "לשמות מטות אבותיו", אין לנו בשום אופן לומר להחזיר הנחלה אל אבי אביהן:

אך קשיא על פירוש רש"י קושית הרשב"א, דהוי ליה למכתב 'לשמות מטות אבות אבותם', כיון דחזרה נחלה אצל אבי אביהן. ואין זה קשיא, ד"לשמות מטות אבותם" נמי קרי 'אבי אביהן', דהא בעי למימר ד"לשמות מטות אבותם" פירושו שתחזור הנחלה עד השבטים, וכל השבט יחלוק בשוה. רק דכתיב (שמות ו, ח) "ונתתי אותה לכם מורשה".

ולפיכך אבי אביהן נמי קרי "אבותם". ולאבותיהן ממש ליכא למימר, דאם כן חזרה למה לי, אלא שהיה חוזר לאבי אביהן:

אבל פירוש רש"י לא יתכן מתוך ברייתא דספרי (כאן) , דקאמר שם 'למה זה דומה, לשני אחים כהנים בעיר, לזה בן אחד ולזה שלשה בנים, ויצאו לגורן, זה נטל סאה, וזה נטל שלשה סאין, והורישו אבותיהן, וחזרו וחלקו בשוה'. מוכח דלא היה כאן רק שני אחים, ואין צריך כלל לאבי אביהן:

אבל הפירוש האמיתי, דודאי אין צריך כלל לחזור אצל אבי אביהם, רק לאחים עצמם, ואפילו הכי חולקים בשוה. ואין הטעם משום גזירת הכתוב, דאין זה גזירה, רק הטעם כי ליוצאי מצרים ניתנה הארץ, כדכתיב (שמות ו, ח) "ונתתי אותה לכם מורשה", אבל חלוקת הארץ לא נתן להם, דהא הם לא זכו בה, וחלוקת הארץ נתנה לבאי הארץ. ולפיכך לא חלקו יוצאי מצרים ביניהם הארץ, רק הבנים שהם באי הארץ חלקו, כפי שהיו באי הארץ. ומכל מקום לא היה נשאר כך החלוקה, דאם כן לבאי הארץ ניתנה הארץ, והתורה אמרה "לשמות מטות אבותם", ולפיכך ליוצאי מצרים חזרה הארץ, רק בירור החלוקה היה על ידי הבנים, וחזרה הנחלה לאבותיהן יוצאי מצרים. ושני אחים יוצאי מצרים חלקו בשוה, כיון שלא היה ביוצאי מצרים חלוקה לכל אחד ואחד, אם כן היו שני האחים ביחד זוכים בחלק בניהם, ולא כל אח ואח בפני עצמו, שכיון שלא היה החלוקה ליוצאי מצרים, כאשר חזרה הנחלה לאבותיהן – לא חזרה לכל אחד ואחד מהם נחלתו, שאם כן היה ליוצאי מצרים חלוקה, ולא היה חלוקה כי אם דווקא לבאי הארץ:

ומכל מקום אין לך לומר גם כן שאף שני בני אחים שהיו מיוצאי מצרים, והיו להם בנים באי הארץ, שתחזור הירושה לבני אחים שהיו מיוצאי מצרים, לא לאחים בלבד, דכיון דהטעם הוא שלא היה חלוקה ליוצאי מצרים, ומשום כך חוזרת הנחלה אליהם בשוה, מי יאמר לי שדווקא תחזור אל אחים ולא לשאר בני קרובים בשוה, כגון שני בני אחים או שאר קרובים, דזה אינו, דהא לא אמרינן שלא תחזור לכל אחד ואחד ירושתו בלבד רק מפני שלא היה החלוקה ביוצאי מצרים רק בבאי הארץ, ובזה שהיתה חוזרת לשני אחים ביחד – מקוים בזה שאין להם חלוקה. וכיון שליוצאי מצרים ניתנה הארץ, ראוי שיהיה לכל אחד חלקו כראוי, אך מפני שלא חלקו אותה יוצאי מצרים, לכך לא היה להם חלוקה לגמרי, ודיו שלא היה חלוקה לאחים ביחד וחזרו להם בשוה לאחים, ולא לשאר קרובים:

ועוד, כאשר חזרה הנחלה מבנים באי הארץ אל האבות יוצאי מצרים, ולא היה בהם חלוקה, אין לומר שתחזור הנחלה רק[168] לשני אחים מיוצאי מצרים ולא לרחוקים יותר,

כמו ב' בני אחים, שהרי באבות בלבד – שהם יוצאי מצרים – לא היה חלוקה, אבל בבנים – באי הארץ – היה חלוקה, מפני שאין חלוקה ביוצאי מצרים בעצמם. וכאשר חזרה הנחלה לשני אחים, הרי לא היה חלוקה לכל אחד בפני עצמו. לפיכך לא חזרה הנחלה רק לשני אחים, לא לשני בני אחים, שהרי בו בלבד לא היה חלוקה, ומיד בבנו היה חלוקה. וכן כאשר חזרה הנחלה אל יוצאי מצרים, בו בלבד לא היה חלוקה. וכאשר חזרה הנחלה לאחים בשוה, הרי לא היה לו בעצמו חלוקה, ואין צריך יותר:

והשתא יתורץ הכל. ואם היה לאחד מהם בת ולשני בן, לא חזרה חלק נחלה ליוצאי מצרים, ויחלקו האחים בשוה, ותטול הבת חלק אחד, דזה אינו, שכיון שלא היה לכל אחד בן שיזכה בחלוקה במקומו, אין האח מיוצאי מצרים זוכה בשום דבר, ואין לו חלק בארץ כלל. שצריך שיהיה בנו עומד במקומו זוכה בחלוקה, ואחר כך מחזיר אל אביו, וזה לא היה לו חלוקה. כך פירוש ההלכה, והיא באמת הלכה חמורה היא וקשה, ופרשנו אותה בזכות הרחמים. הדברים הם ברורים, ולית בהו ספיקא וקושיא:

פסוק נו

מגיד שנחלק ברוח הקודש. דאם לא כן, "על פי ה'" למה לי, הוי למכתב 'בגורל תחלק הארץ':

פסוק סב

למה נמנו בני עשרים. כתב הרא"ם, כאן נתן הכתוב טעם בעצמו למה לא נמנו בני כ', ואינו אחד מן הטעמים שנתן למעלה בפרשת במדבר (רש"י לעיל א, מט) ; אי משום כדי שלא יהיה נגזר גזירה של מרגלים עליהם, אי משום כדאי הוא לגיון שלי. וקשה, למה הוצרך ליתן טעם למעלה, והלא הכתוב (כאן) נתן הטעם בפירוש "כי לא ניתן להם נחלה וכו'", כך הם דברי הרא"ם. ולא קשיא מידי, דהא אינו מספיק טעם זה, דאף על גב דאינם נוחלין עם ישראל, וכי בשביל זה צריך שיהיה להם מנין בפני עצמו מבן חודש – שלא היו מונין בו ישראל, ימנה אותם מבני כ', ולא יהיו בכלל נוחלי הארץ. ולפיכך הוצרך לטעם דלעיל לתרץ לך למה נמנו במנין מיוחד. ומה שנתן הכתוב טעם מפני כי לא ניתן להם נחלה, ולא כתב מפני שכדאי לגיון שלי שיהא נמנה בפני עצמו, כי טעם לגיון שלי מספיק למעלה, מפני שלא בא הכתוב (לעיל) רק למנותם, ומפני טעם כי 'כדאי לגיון שלי' לכך נמנה בפני עצמו. אבל כאן שנמנו ישראל מפני נחלת ישראל, אי לאו טעמא "כי לא ניתן להם נחלה וכו'", היה להם למנות עם ישראל בשביל נחלת הארץ, אלא שלא נחלו עם ישראל, לכך לא התפקדו עם בני ישראל. וזה פשוט:

פסוק סד
אבל על הנשים לא נגזרה גזירה וכו'. דאם לא כן, "איש" למה לי:

פרק כז

פסוק ב
סרס המקרא וכו'. פירש, דאחר שעמדו בפני משה, למה להם אחר כך לילך לפני אליעזר:

פסוק ג
לפי שהיו באות וכו'. פירוש, מה שהוצרכו לומר "והוא לא היה בעדת קרח", ולא הוי להו לומר רק 'אבינו מת בחטאו', אלא משום דצריכין לומר "בחטאו מת" ולא החטיא אחרים עמו, וזה היו צריכין לומר, שאילו היה מחטיא אחרים עמו לא היה להם חלק בארץ, כי לא היה למתלוננים חלק בארץ, וכן לעדת קרח (ב"ב קיח ע"ב). ואם היו אומרים "בחטאו" לבד, לא היה משמע כלל בחטא עצמו, רק היה משמע חטא מה שעשה, יהיה שהחטיא אחרים עמו או לא החטיא אחרים עמו, לפיכך אמרו "והוא לא היה בעדת קרח וגו' כי בחטאו מת", דהשתא משמע שפיר בחטא עצמו, ולא בחטא אלו. ולא קשה, דאם כן לכתוב "והוא לא היה בעדת קרח", ולא לכתוב "כי בחטאו מת". דהוה אמינא בעדת קרח לא היה, אבל בחטא אחרים היה, שהחטיא אחרים עמו, ולפיכך הוצרכו לומר "כי בחטאו מת". והשתא פירושו "כי בחטאו מת" – שלא החטיא אחרים עמו:
מקושש עצים היה. בפרק הזורק (שבת צו.). רבי עקיבא יליף בגזירה שוה, כתיב הכא "אבינו מת במדבר", וכתיב התם (לעיל טו, לב) "ויהיו בני ישראל במדבר". ומאן דאמר מן המעפילים היה, יראה דגמר דלא בא הכתוב לסתום אלא לפרש (רש"י בראשית י, כה), ואין לומר שהיה המקושש, דאם כן הוי ליה למכתב בפירוש שם צלפחד בפרשת המקושש (לעיל טו, לב-לו), אבל במעפילים שהיו הרבה, לא יתכן לכתוב שם צלפחד בפירוש. אבל רבי עקיבא יליף גזירה שוה, והוי כאילו כתיב בפירוש:

פסוק ד
תתייבם אמנו וכו'. דאם לא כן, למה אמרו לשון "למה", דמשמע קושיא, ומאי קושיא הקשו עד שאמרו "למה יגרע", דמשמע שהוכיחו שאין ראוי להם להיות נגרעים:

פסוק ה
נתעלמה ממנו הלכה. דאם לא כן, לקמן בפרשת מסעי לא כתיב רק (ר' להלן לו, ה) "ויצו משה על פי ה' כן מטה בני מנשה דוברים", וכאן הוצרך להביא משפטן לפני ה',

אלא מפני שנתעלמה ממנו הלכה. אבל גבי מעשה זמרי נתעלמה ממנו הלכה (רש"י לעיל כה, ו), כדי שיטול פנחס גדולה (שם):

פסוק ז

כתרגומו יאות כו'. מה שהוצרך להוסיף 'כך כתובה פרשה זו לפני וכו", מפני שקשה, למה הוצרך לכתוב "כן בנות צלפחד דוברות", לכתוב "נתון תתן להם נחלה", וממילא ידעינן כי יפה דברו, ולמה למכתב "כן בנות צלפחד דוברות", ולפיכך פירש כי לכך כתב כך, לומר לך ד'כך כתובה וכו":

יפה תבעו וכו' [אשרי אדם שהקב"ה מודה לדבריו]. דאם לא כן, "דוברות" למה לי, לכתוב 'כן נתן תתן להם אחזת נחלה', ולמה לי למכתב "דוברות", אלא לומר לך 'אשרי אדם שהקדוש ברוך הוא מודה לדבריו':

נתון תתן להם וכו'. דברי רש"י סותרים; דלעיל פירש למאן דאמר לבאי הארץ נחלקה, ו"לשמות מטות אבותיו" (לעיל כו, נה) לענין חזרה קאמר (רש"י שם) , דלא שייך חזרה למאן דאמר ליוצאי מצרים, דהא מתחילה חולקים ליוצאי מצרים. ועכשיו מפרש כי בנות צלפחד נטלו ב' חלקים, וזה לא יתכן רק אליבא דמאן דאמר ליוצאי מצרים נחלקה, דלמאן דאמר לבאי הארץ נחלקה, איך יתכן לומר שיטלו הם בנכסי צלפחד אביהם, דהא לא הוי חזרה רק לחפר אבי אביהן. ומשום כך מוקמינן (ב"ב קיח.) מתניתין דקתני (ב"ב קטז ע"ב) דבנות צלפחד נטלו ג' חלקים למאן דאמר ליוצאי מצרים נחלקה, דאי למאן דאמר לבאי הארץ, לא נטלו אלא בנכסי חפר. ואפשר כי סבירא ליה כרבי שמעון בן אלעזר, דסבירא ליה דלבאי הארץ וגם ליוצאי מצרים (ב"ב סוף קיז.), ומפרש דרבי שמעון בן אלעזר סבירא ליה גם כן חזרה. דאף על גב דמוקי ליה לקרא ד"לשמות מטות אבותם" ליוצאי מצרים (שם), סבירא ליה לרש"י דכיון דליוצאי מצרים ניתנה הארץ, דכתיב (שמות ו, ח) "ונתתי אותה לכם מורשה", אם כן סברא שלא יטלו רק על ידי חזרה, דאין באי הארץ ראוים ליטול, לכך פירש למעלה (רש"י כו, נה) "לשמות מטות אבותיו" 'משונה נחלה זו כו". ומכל מקום אף ליוצאי מצרים נחלקה, ולפיכך נטלו בנות צלפחד חלק אביהן:

כך גרס הרא"ם לשון עברה מי שאין מניח בן ליורשו. פירוש, שהקדוש ברוך הוא מתמלא עליו עברה. וגירסא שלנו לשון העברה, כלומר שמי שאין מניח בן ליורשו, כאילו נכסיו עוברין ממנו, שאין הבת עיקר זרעו. וללשון אחר הם עוברים ממש:

אלא לאותו הדור. כי אחר שאותו הדור נצטוו בחלוקה, לפיכך היו מצווין שלא להעביר ממטה למטה (להלן לו, ט), שהיו מבטלים החלוקה. אבל דור אחר שבאה להם בירושה

ולא בחלוקה, יכולין להעביר ממטה למטה. וטעם הגון הוא, כי אחר שחלקו הארץ לבאי הארץ (ב"ב קיז.), או למאן דאמר ליוצאי מצרים נתחלקה (שם), סוף סוף זכו הם בחלוקה, לא הותר להם להעביר הנחלה, דאם כן תיבטל נחלת הארץ וחלוקה שלהם, אבל לדור אחר – לא:

פסוק יא

אין משפחה קרויה אלא משפחת האב. כדכתיב (לעיל א, ב) "למשפחותם לבית אבותם" (ב"ב קי ע"ב) :

פסוק יב

למה נסמכה לכאן. פירוש, דהוי למכתב בפרשת וזאת הברכה (דברים לד, א-יב) :

פסוק יג

הא אם קדשתם אותי כו'. הביא זה הפסוק כאן, אף על גב שהוא בפרשת האזינו (דברים לב, נא), דרצה לפרש מה שכתב חטא משה "כאשר מריתם פי" (פסוק יד), לא בשביל גנאי שלו, דאין דרך הכתוב לספר בגנאי של צדיק, אבל הוא לכבוד ושבח שלו, לומר שלא היה בהם חטא אחר זולת זה שהיה ראוי למות עליו (ר' שבת נה ע"ב). ובפסוק שבכאן אין מוכח זה, דיש לפרש אותו "כאשר מריתם פי ה'" היה זה גורם שעל ידי זה אתם מתים, שבזה נתמלאה הסאה, ואין כאן ראיה שלא היה בהם חטא רק זאת בלבד. לכך מביא הכתוב שאמר (דברים לב, נא) "על אשר לא קדשתם וגו'", ובפסוק זה מוכח בפירוש דלא מת אלא על עבירה זאת, שהרי "על אשר לא קדשתם" משמע דוקא על חטא זה, 'הא אם קדשתם לא הגיע זמן שלכם וכו'. ואם כן גם כן כאן פירושו "כאשר מריתם", כלומר בשביל חטא זה הגיע לכם המיתה, ולא בשביל דבר אחר:

ויש לומר גם כן, כי הביא פסוק של פרשת האזינו, לומר דגם כן בפרשת האזינו נזכר המיתה, דכתיב (שם) "על אשר לא קדשתם אותי", ויותר יש ראיה ממה שהזכיר ג' פעמים תמיד סרחונם, ממה שהזכיר ב' פעמים בלבד, לכך מביא קרא של פרשת האזינו לכאן, לצרפו עם המקרא שבכאן. ופירוש הכתוב כך 'הא אם קדשתם אותי וגו'", דעיקר קרא אתא לשבח משה ואהרן, דלא היה בהם אלא זאת, ואם היו מקדשים – לא הגיע הזמן ליפטר:

ואם תאמר, דכאן משמע דאם היו מקדשים לא הגיע זמנם ליפטר, ובפרשת וילך משמע בהדיא, דאמר "בן מאה ועשרים שנה אנכי היום" (דברים לא, ב), מה [תלמוד לומר] "היום", 'היום מלאו ימי ושנותי' (ר"ה יא.), ואם כן הגיע זמנם ליפטר. ויש לומר, דמלאו ימיו ושנותיו מה שראוי להיות חיות לפי טבעו, אבל לא מלאו ימיו ושנותיו מה שראוי

להיות לפי צדקותיו אם לא עשה החטא, ועכשיו שחטא – העמידו על חיי טבעו, לא על ידי זכותו. ופירוש זה נכון:

פסוק טו

לאמר השיבני וכו'. דאם לא כן, "לאמר" למה לי, אלא שהיתה בקשתו שיודיע לו הקדוש ברוך הוא תשובה, וזהו "לאמר". שהיה מצטער על דבר זה מאד, לכך היה מבקש שישיב לו אם יעשה בקשתו. ואם תאמר, מאי שנא כאן שדרשו כך, ובכל מקום לא דרשו "וידבר ה' אל משה לאמר". אין זה קשיא, שבכל מקום פירוש "לאמר", שאמר לו הקדוש ברוך הוא 'אמור להם לישראל', וממנו למדו במסכת יומא (ד ע"ב) שמי שאמר לחבירו דבר, שהוא ב'בל יאמר' עד שיאמר לו 'אמור', שנאמר "וידבר ה' אל משה לאמר", וכאן לא שייך למדרש כך בדבור משה אל ה':

פסוק טז

כיון ששמע משה וכו'. דאף על גב דעלה אל הר העברים לפני זה, כבר פירש (רש"י) "עלה הר העברים" (פסוק יב) גם כן סמוך אל הפרשה שלפניה, דהיה סבור משה רבינו עליו השלום כי הוא יתן להם נחלה. ויש להקשות, מנא לן לרז"ל (תנחומא כאן יא) למדרש כך, שמא הפרשה סמוכה כסדרה, מפני שאמר לו הקדוש ברוך הוא "עלה אל הר העברים וכו'", נתייאש שלא יבא אל הארץ, ולפיכך אמר "יפקוד וגו'" (קושית הרא"ם). ויש לומר, דבשביל שאמר הקדוש ברוך הוא "עלה אל הר העברים" עדיין לא נתייאש, דהרי היה סבור לבטל בתפילה, כדכתיב (דברים ג, כג) "ואתחנן וגו'". ואין לומר שפרשת ואתחנן היה קודם זה, ואמר לו "רב לך אל תוסף" כמו שמבואר שם (דברים ג, כו), זה אינו, דאם כן כבר נתייאש שאמר לו הקדוש ברוך הוא "אל תוסף וגו'", ולמה היה סבור שהוא יתן להם נחלה (רש"י פסוק יב) . ואם היה תפילת משה רבינו עליו השלום אחר זה, אם כן לא היה מתייאש, דהרי עדיין היה רוצה להתפלל, עד שהשיב לו הקדוש ברוך הוא על תפלתו (עלה אל הר העברים) ["רב לך אל תוסף"]. ויש לומר עוד, דלא היה צריך למשה לומר עדיין "יפקוד ה' אלקי הרוחות" עד סוף ימיו לגמרי, כי למה לו למשה לבקש זה קודם זמנו, דשמא הקדוש ברוך הוא יעשה זה מעצמו לפקוד עליהם איש אחר, וכל שעה היה יכול לומר "יפקוד":

פסוק יח

את שבדוק לך. דאם לא כן, הרי לא לקח אותו לו. ומה שאמרה רבקה "וקח לי משם שני גדיי עזים" (בראשית כז, ט), ולא לקח אותם לה, היינו מפני שהיה בעצת רבקה, שייך "וקח לי", אבל כאן לא שייך כלל "קח לך". וכן הא דכתיב (ירמיה ה, ה) "אלכה לי אל

הגדולים", "הגשם חלף הלך לו" (שיה"ש ב, יא), מפני שעיקר המעשה הוא בו, שייך "הגשם חלף לו", וכן "אלכה לי", אבל כאן לא היה למשה כלל צורך במעשה, אדרבה, היה רוצה שתהיה הגדולה לבניו (רש"י פסוק יז) :

תן לו מתורגמן וכו'. פירוש, כי הסמיכה בכל מקום הוא רשות, שנותן לו לנהוג כבוד, וזהו הסמיכה לדון ולהורות. ומפני שהוקשה לו, שאי אפשר לומר שנתן לו רשות בלבד, דזה פשיטא, בודאי יתן לו רשות, אלא פירושו שיתן לו מתורגמן שידרוש בחייו, כדי שלא יהיו אומרים שלא היה יכול להרים ראש בימי משה:

פסוק כ

שיהיו נוהגים בו כבוד. פירוש, האי "ישמעו" אינו פירושו שישמעו בלחוד, דמאי נפקא מינה בשמיעה שלהם, אלא פירושו שישמעו וינהגו כבוד ביהושע:

פסוק כא

הרי שאילתך כו'. דאם לא כן, למה צוה זה למשה, היה לו לצוות ליהושע בעצמו שיעמוד לפני אלעזר, אלא על כרחך הוא תשובה למשה:

פסוק כב

והודיעו מתן שכר פרנסי ישראל לעולם הבא. דאם לא כן, "ויקח" למה לי, הרי כבר כתיב "ויעש משה כאשר צוה ה'", אלא 'שהודיעו מתן שכר וכו", והוסיף יותר ממה שאמר לו הקדוש ברוך הוא, שלא אמר ה' רק שיאמר לו 'אשריך וכו" (רש"י פסוק יח), לא שיפרש לו השכר (כ"ה בראב"ם) :

פסוק כג

אף לענין ההוד. דאם לא כן, "כאשר דבר" למה לי:

פרק כח

פסוק ב

מכאן למדו ותקנו מעמדות. אף על גב דמן התורה הם, ואם כן מה היו צריכין לתקן, יש לומר, מתחלה כיון שהיו ישראל עומדים על גביו – סגי בזה, ודוד ושמואל תקנו שיהיו כל ישראל מבררים אנשים, שיהיו שלוחים של כל ישראל, וילכו לירושלים ויעמדו על הקרבן. וכ"ד מעמדות היו, כנגד כ"ד משמרות (תענית כז.) , שתקנו וסדרו גם כן דוד ושמואל, וזהו תקנתם. והוא עדיף יותר מדין תורה, שלא היו רק כהנים ולוים וישראל עומדים על גביו, ולא היה זה על ידי שלוחים של כל ישראל:

בכל יום מועד התמידים. כלומר, אף על גב שכל יום היה קרב התמיד, וכתיב (פסוק ג) "שנים ליום עולה תמיד", שייך לומר "במועדו", שפירושו שיקריבו כל אחד בזמנו. ולפיכך פירש '**בכל יום מועד התמידים**'. ואף על גב דכתיב בהדיא בקרא (פסוק ד) "את הכבש אחד וגו'", ההוא אזהרה לבית דין, כמו שמפרש ואזיל (רש"י פסוק ג):

פסוק ג

אזהרה לבית דין. שאם לא כן, הרי כבר נאמר (פסוק ב) "ואמרת אליהם" (כ"ה ברא"ם):

במזרחן של טבעות. במסכת תמיד (פ"ד מ"א). פירוש, טבעות קבועות היו לשם, ששוחטין שם תמיד של שחר ותמיד של בין הערבים, ונותנים ראש הבהמות בטבעות, והטבעות היו קבועות בארץ אצל המזבח בצפון. בשחר שוחט בטבעות שהם במערבית צפונית של מזבח, לפי שכל עוד שיתרחק מכותל המזרחית יותר טוב, כדי שיראה השמש, שבשחר אין השמש גבוה מן הארץ. ולפיכך צריך לשחוט על טבעות שהם במערבית צפונית. ובין הערבים הוא להיפך, שצריך לשחוט במזרחית צפונית של מזבח, כדי שיתרחק מכותל מערבית, כדי שיראה השמש. וששה סדרים היו של טבעות אצל מזבח, בכל סדר ארבעה טבעות, סך הכל כ"ד טבעות. והתמיד לא היה נשחט בסדר הראשון, שהוא מיד אצל המזבח, לפי שאז היה גובה המזבח מעכב האור מלראות, אלא היה נשחט על הטבעות השניות, כלומר בסדר השני מן הטבעות:

פסוק ה

מנחת נסכים. כלומר, אף על גב דלא כתיב 'ומנחתו', דהוי משמע דקאי על התמיד, ומשמע שצריך מנחה בפני עצמה כל יום, וזה אי אפשר, שהרי כתיב אחריו (פסוק ו) "עולת תמיד העשויה וגו'", ואכל האמור לפניו קאי, אם כן **מנחת נסכים** הוא. ועוד, דאם כן יקשה, למה אינו מזכיר **מנחת נסכים** כמו שמזכיר היין (פסוק ז), אלא **מנחת נסכים** הוא:

פסוק ז

על המזבח יתנסכו. כלומר, שאין פירושו שיהיה היין קודש, שזה אין צריך לומר, אלא "בקדש הסך נסך" במזבח שהוא קודש:

פסוק י

ולא עולת שבת בשבת אחרת. דאם לא כן, "בשבתו" למה לי. ואין לומר דלא אתא למעט אלא עולת שבת ביום הכפורים דלא, כגון אימורי שבת שנותרו ליום הכיפורים, שאל יקריבו אותם, אבל עולת שבת יש לו תשלומין בשבת אחרת, דאם כן לכתוב 'עולת שבת בשבת', מאי "בשבתו", שמע מינה דהכי קאמר, בשבת שלו, ולא בשבת אחרת:

אלו מוספין לבד אותן שני כבשים של עולת התמיד וכו'. פירוש, "על עולת התמיד" אינו רוצה לומר שיהיה התמיד למטה ומוספין עליו מלמעלה, אלא שיהיו נוספין עליו לבד אותן התמידים, רצה לומר שיהיה המוסף תוספת על התמיד. ומפני שהוקשה למה למכתב נוסף עליו, דמהיכי תיתי לי לומר שלא יהיה נוסף עליו, אלא פירושו שיהיה קרב בין תמידים, דאחר שהמוספין נוספין על התמיד, הרי לעולם העיקר קודם, ולפיכך עולת השחר קודם. וכן תמיד של בין הערבים מאוחר, כי אחר שדין תמיד של בין הערבים להקריב בין הערבים (פסוק ד), יהא תוספת על תמיד של בין הערבים אם יקריב תמיד של בין הערבים בזמנו ומוספין קודם, ונקרא קרבן זה 'תוספת'. אבל אם היה מאחר לתמיד של בין הערבים, לא היה זה תוספת עליו, דהרי עיקר זמן תמיד של בין הערבים הוא בערב, ולפיכך אחר שאמר שיהיו קרבנות מוספין נוספין עליהן, למדך דעולת התמיד הוא עיקר וקודם, וממילא כל חד כדינו; דעולת הבוקר הוא עיקר שתהא בבוקר קודם, ובין הערבים מאוחר בערב כדינו, ואז המוספים נוספים עליו:

פסוק יב

כמשפט נסכי הפר. פירוש, הא דכתיב "ושלשה עשרונים", דמשמע דבא המנחה לפר, ואינו כמו כן בכל מקום, דאם לא כן, למה הוצרך להאריך ולכתוב "ושלשה עשרונים לפר", לכתוב 'ומנחתו כמשפטו', וזה אינו, דהא מנחת הפר בכל מקום שלשה עשרונים, ולפיכך הא דכתיב "ושלשה עשרונים" למנחה, כאילו כתיב 'ושלשה עשרונים לפר כמשפטו':

פסוק טו

לכפר על טומאת מקדש וקדשיו. דכתיב אצל שעיר הפנימי של יום הכפורים (ר' ויקרא טז, טז) "וכפר על טומאת הקודש מטומאות בני ישראל", והוקש חיצון לפנימי, דכתיב (פסוק יא) "מלבד חטאת יום הכפורים". ובפרק קמא דשבועות (ט.) ילפינן כל שעירי המוספים משעיר החיצון של יום הכפורים, כדאיתא שם:

ומדרש אגדה אמר הקדוש ברוך הוא הביאו עלי כפרה על שמעטתי את הירח. רבים הם מן המתמיהים על דברי חכמים (חולין ס ע"ב) בזה, עד שהרב הגדול רב אלפס ז"ל מפרש, שרצה לומר הביאו לפני כפרה לכפר עליכם כדי שתשלימו עלי כפרה זו, היא הכבוד שאמרתי לעשות לה, ובזה נתיישבה דעתה. מפרש הוא ז"ל כי 'עלי' רצה לומר 'בשבילי', וצוה הקדוש ברוך הוא לישראל להביא קרבן כפרה על ישראל, והוא כבוד ללבנה, ובזה נתיישבה דעתה. ולפי דעתו יהיה פירוש "לחטאת [לה']" כך, שהקדוש ברוך הוא צוה לישראל להביא קרבן זה "חטאת לה'" – בשביל ה' אשר הוא מיעט את הירח, וציוה

להביא קרבן חטאת לישראל לעשות לה כבוד זה. ונכון הוא פירוש זה להשיב לשואלים. ועדיין יש לדקדק, למה הוצרכו לומר 'הביאו כפרה עלי', ולמה לא אמרו 'הביאו קרבן עלי', דבזה הלשון היה הלשון מרווח טפי, ומי הכריח לומר 'הביאו עלי כפרה', ולמה נתנו פתחון פה לשואלים בחנם. ועוד, למה רמז הכבוד בחטאת, ולא בשאר קרבנות מוספין. ועוד, למה לא נתיישבה דעתה בשום דבר רק בקרבן, וכמה דברים נתן לה, ולא נחה דעתה:

ואני אומר, "אם ללצים הוא יליץ ואם לענוים יתן חן" (משלי ג, לד) . אמנם המאמר הזה הוא מכלל המאמרים הנפלאים בדברי חכמים. והמאמר הזה בפרק אלו טריפות (חולין ס ע"ב) ; רבי שמעון בן פזי רמי, כתיב (בראשית א, טז) "ויעש אלקים את שני המאורות הגדולים", וכתיב (שם) "את המאור הגדול לממשלת היום ואת המאור הקטן לממשלת הלילה וכו'". והרב אברהם בן עזרא (בראשית שם) רצה להתחכם, ופירש דלא קשיא, שכך רוצה לומר, "שני המאורות הגדולים" שהם גדולים בערך שאר הכוכבים, "המאור הקטן" שהרי הירח קטן כלפי החמה. ודברי הבאי הם אלו הדברים, כי גם רז"ל יודעים לפרש כך, וכבר בארנו זה בתחלת בראשית (פ"א אות מה) שאין לפרש כך, שכיון שבבריאה אחת נבראו, אין ראוי שיהיה נברא בבריאה אחת שני דברים המתחלפים, שהאחד נקרא גדול והשני נקרא קטן, שיש בהם צד היפך. ולעולם תמצא בבריאה שהדברים שהם שוים נבראו יחד. ועל כרחך מה שכתיב "ויברא אלקים את שני המאורות הגדולים", שוים נבראו, כיון שנבראו כאחד מן הסיבה הראשונה, ובריאה אחת להם, ואחר כך הוקטן הירח:

אמנם כאשר אמרה הירח 'אי אפשר לשני מלכים להשתמש בכתר אחד', שודאי כתר אחד להם, שכאשר שוים הם, שבבריאה אחת נבראו, אם כן כל אחד חלק, ואינו הכל. ומאחר שהם מלכים, ויש להם מלכות, צריך שיהיה להם כתר אחד ביחד, מאחר שכל אחד רק חלק בעצמו, ואין כל אחד בפני עצמו, ואם כן הכתר - שהוא המלכות שיש להם - צריכים שישתמשו בכתר אחד. וזה אי אפשר, כי המלך צריך שיהיה מיוחד. ויש לך לדעת, כי המלך הוא המקשר את מלכותו עד שהכל אחד. ולפיכך צריך שיהיה מלך אחד, ולא שני מלכים, כי איך יתקשר להיות אחד על ידי שנים, כי שנים הם מחולקים. וקראו רז"ל (ברכות יג.) "שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד" (דברים ו, ד) קבלת מלכותו, ומה ענין "שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד" אל (אחדותו) [מלכותו], רק כי אין אחדות אלא למלך, שהוא יחיד בעמו, ועל ידו יתקשר הכל להיות כלל אחד. וכן הכתוב קראו אותו שהוא שני למלך "משנה" (בראשית מא, מג), וזה כי המלך הוא כמו האחד במספר,

ואותו שהוא אחריו שני. לכך קיימא לן במסכת ראש השנה (לב ע"ב) "שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד" הוא מלכות שלימה, וזה כי האחדות הוא המלכות, שמאחר שהוא אחד – ראוי למלכות. וכבר הארכנו גם כן בסוף בשלח. ולכך אמרה 'אי אפשר לשני מלכים להשתמש בכתר אחד', כי כל מלך צריך שיהיה מיוחד, ולא יהיה לו שתוף אל זולתו כלל, רק מיוחד בעצמו. וכאשר נבראו שני המאורות בבריאה אחת, והיה כל אחד חלק בלבד, ושניהם ביחד כוללים כל האור, אם כן הם משתתפים יחד. והכתר, שהוא המלכות שיש להם, גם כן להם בשתוף, ואם כן שני מלכים משתמשים בכתר אחד:

ואז השיב לה הקדוש ברוך הוא 'לכי ומעטי את עצמך'. המעוט הזה כדי שלא יהיו שני מלכים משתמשים בכתר אחד, שהרי הירח הוקטן עד שהאור נפסד ממנו לגמרי כל חודש, ונשארה החמה בלבד. ומאחר שהירח אין ממשלתו קיים, אלא הוכהה ונפסד, נמצא כי החמה לבד מלכות קבוע, ומשתמש בכתר אחד. וכך ראוי לעולם הזה, שהוא עולם אחד – מקושר, והמושל היא החמה, מקשר חלקי העולם יחד, לכך הוקטנה הירח. ועוד, כי כאשר אינם שוים, אין להם שיתוף ביחד כלל, ויש לכל אחד ואחד כתר בפני עצמו, שהרי אין להם שווי ביחד כמו שהיה בראשונה, מפני שהשווי היה להם ביחד כתר אחד, ומעתה מדריגה ומעלה לחמה לפי גדלה, ומעלה ומדריגה לירח לפי קטנותה:

ואז אמרה 'בשביל שאמרתי דבר הגון כו". פירוש, אחר כי מצד עצם הבריאה נבראו שניהם כאחד, ואין ראוי להיות אחד יותר גדול מן האחר, רק מצד ממשלת העולם ומלכותו אשר הם מושלים – אי אפשר לשני מלכים להשתמש בכתר אחד, אם כן נקצר שלימות הירח מה שראוי לה מצד עצם הבריאה, ואין לקצר מה שיש לה בעצם הבריאה.

ואז השיב הקדוש ברוך הוא לה 'לכי ומשול ביום ובלילה', שאין הקטנות פחיתות שתתרעם על הקטנות, אדרבה מצד מה הוא עלוי, שהרי הקטנות גורם למשול ביום ובלילה. וזה, כי אם היו מובדלים ולא הוקטן הירח, לא היה האחד נמצא בזמן השני, רק השמש ביום, והירח בלילה, שהיה היום לשמש והלילה לירח. אבל עכשיו אין הבדל בין הירח ובין החמה, ויכול להיות הירח נמצא ביום גם כן, שאין כאן הבדל בין המלכים. דרך משל, שנמצא השר עם המלך במקום אחד, ולא נמצא המלך עם מלך אחר במקום אחד, וזה בשביל שלא ישתמשו בכתר אחד, אבל השר הוא נמצא עם המלך:

ועוד יש בזה דבר מופלג מאוד, כי הקטנות גורם לה שתמשול ביום ובלילה, כי כל דבר שהוא במעלה – אי אפשר לו בלא חסרון. כמו השמש – שהוא מאור הגדול – אי אפשר לו בלא חסרון והעדר. ולכך אינה רק ביום, ובלילה היא נעדרת. אבל דבר שהוא קטן, אפשר בלא העדר גמור, כי במה שנמצא קטן – הוא חסרונו, ולא צריך העדר. ולפיכך

קטנותו גורם שישמש ביום ובלילה, ודבר זה ברור:

אז השיבה 'שרגא בטיהרא מאי אהני'. כי אין זה עילוי מציאות, כי נמצא הירח ביום עם השמש, ובטלה אצל השמש. עד שאמר לה 'למני בך ישראל ימים ושנים'. והוא מצד זה גם כן, כי אחר שהוקטן הירח נעשה ראש ומלך לשועלים, שמתחלה היתה חבר לארי, והוא החמה. וכאשר הוקטן, אז בא לה מקרה העולם הזה מבני האדם, שהם כלים ונפסדים וחוזרים להתחדש. ובשביל זה שהיא דומה לעולם הזה מונין לה ישראל, בעבור שהיא ביחוד נקרא מלך עולם השפל, כמו שאמרתי לך, שנעשית ראש לשועלים. וכמו שמונין למלך, כך מונין לירח, שהוא מלך שועלים. ואנו מונין לה כמו שמונין למלכים. ואילו היתה עם החמה בשוה, לא היו מונין לה, ובשביל זה הקטנות שלה אין פחיתות מצד זה, אבל הוא עלוי למציאות:

והשיבה דהרי מונין תקופות גם כן לחמה. כלומר דהחמה היא יותר גדול ויותר מלך, דאף על גב שהירח מלך תתאי, הרי החמה יותר עליון, וצריכין אנו למנות לבסוף אליה, להורות דהחמה יותר מושל, ומלכותה יותר. ולפיכך אין המנין אל הירח בלבד, עד שאנו מונין גם כן לחמה. ועוד דבר זה דבר מופלג. דע, כי הירח יותר ראוי למנות אליה מן החמה, וזה כי ראוי לזה יותר דבר שיש לו שעור קטן, שהירח שהוא מתחדש בחודש אחד, ולכך הוא יותר ראוי לשער בו הזמן. וכמו שיותר ראוי למדידה הכלי שהוא יותר קטן, יותר מן כלי שהוא גדול, לפי שאין הכל נמדד בכלי גדול, אבל הכל נמדד בקטן. ולפיכך יותר ראוי למנות לירח, שהשעור שלו יותר קצר. ומפני זה יש למנות הכל אל הירח, המדה הקטנה. ומפני זה האריכו חכמי המחקר, ואמרו כי הזמן תולה בגלגל היומי, לפי שהוא סובב יום אחד, ומפני שהוא יותר קצר – בו משוער הזמן. אבל דעת התורה אינו כך, רק הזמן נמנה אל המאורות. ותחלה נמנה אל הירח, המאור הקטן, שמפני שהוא קטן יש לו זמן קטן, והוא ראוי לשיעור הזמן. ולפיכך אמר 'ימנה בך ימים ושנים', וכל זה נמשך אל הירח מצד הקטנות. ואז השיבה 'בדידה נמי לא סגיא', דהא מנין הירח נמשך אל החמה, שהרי צריך לעבר חודש אחד בשביל תקופות החמה. ואם כן לא סגיא בלא דידה, ואין כאן מעלה מיוחדת לירח בשביל הקטנות. שראוי שיהיה מכריע, כי אם היה הקטנות מצד עצמו עלוי מציאות – ראוי שיהיה מכריע, אבל אין זה כן, ונשאר התרעומת. ודברים אלו ברורים למי שמבין אותם:

ואז השיב הקדוש ברוך הוא 'צדיקים יקראו על שמך'. וכך פירושו; כל התרעומת הוא על הקטנות, אמר לה הרי בעצמו הקטנות דבר הגון, כי הצדיקים יקראו על שמך. שכאשר תבין בארץ שהיא הנקודה האמצעית, אשר איננה נוטה אל אחד מן הקצוות,

והיא הקטנה ביסודות. שתראה מזה כי הקטנות הוא ראוי אל הצדיק, שהצדיק גם כן הוא אינו נוטה מן האמצעי ראוי לקטנות, כמו שהארץ – שהיא בפרט עומדת באמצע – היא קטנה, כי הקטן אין לו התפשטות, לכך ראוי לו האמצע. לכך הארץ, שהיא קטנה, באמצע העולם. כלל הדבר, כי הצדיק הוא מי שהוא אינו נוטה מן היושר, ואינו נוטה מן הצדק, ונשאר על הנקודה, ובאמצע. והקטן בעבור שאין לו התפשטות ראוי לזה. אמנם הגדול, מפני שהוא גדול, יש לו התפשטות בגדלותו, היפך הקטן, ואין זה סגולת הצדיק. וזהו שאמר 'צדיקים יקראו על שמך', כלומר הצדיקים במה שהם צדיקים, יקראו על שם הקטנות, והוא ראוי לנמצאות. ואפילו הכי לא נתיישבה דעתה, אחר שהיה לירח מעלה – ונחסרה, לא נתיישב בזה דעתה. הנה כל התשובה הוא הצד שקנתה שלימות בקטנות: ואמר הקדוש ברוך, הוא הביאו עלי כפרה. דע לך, כי שם 'כפרה' בלשון חכמים אינו כמו שהוא בלשון המוני, כי לשון 'כפרה' בלשון המוני על חטא שחטא, ועשה דבר שלא היה לו לעשות, ומתחרט על חטא שלו, ומביא כפרה לכפר על חטאו. ובאלו לשון 'כפרה' נופל דווקא על זה. ולפיכך הם מתפעלים אלו האנשים כאשר רואים בדברי חכמים 'הביאו עלי כפרה על שמעטתי הירח', שלא יתכן חס ושלום לומר שהוא צריך כפרה על מעשיו, שעשה דבר שלא היה לו לעשות, ומתחרט עליו. ועוד, בשביל שהם סבורים כי הקרבן שמביא האדם לחטאת הוא כמו דורון שמביא אל השם יתברך, ובזה מכפר לו חטאו, כך מבינים, ובשביל כך הוא יתברך ויתעלה, שהוא אחד (דברים ו, ד), ואין מבלעדו (דברים ד, לט), לא שייך בו דברים אלו. ולפיכך תמהו אלו האנשים על דברי חכמים:

ונחלקו דבריהם לחלוקים; כת אחת הם הדוברים על צדיקי יסודי תבל -וחכמי לב רחב כחול הים – עתק וגאוה ובוז, והם קלי עולם, ידמו בעצמם שהם חכמים, והם ריקנים מכל חכמה ומדע. הכת השני, שנותנת פירושים שונים, וחתרו דרך להשיב האניה ליבשה, ועדיין נשארו בנבכי ים, לא יוכלו לצאת הימנו, שהדברים אינם מקובלים על לב. לשני כתות אלו אני אשיב, אם קצרה דעתם מלרדת לעומק דברי חכמה, הלא לא רחוקה, ולא מעבר לים היא:

אין ספק, כי לשון כפרה הוא לשון סלוק וקנוח וכפרה, וכדכתיב (בראשית לב, כא) "אכפרה פניו", וכמו שפירש רש"י בפרשת וישלח (שם) . ואין ספק בזה הפירוש, כי אינו משמש על סליחת עון מי שחטא להשם יתברך בלבד, כי לשון זה הוא לשון כללי, לכל קנוח וכפרה וסלוק. וכן לשון 'חטאת', אין עיקר הלשון מי שחטא אליו יתברך, שעבר דבריו, כי לשון 'חטא' פירושו חסרון, כדכתיב (בראשית לא, לט) "אנכי אחטנה

מידי תבקשנה", "קולע אל השערה ולא יחטא" (ר' שופטים כ, טז), "והיה אני ובני שלמה חטאים" (ר' מ"א א, כא) . ולשון הכתוב בקרא יביא קרבן זה לחטאת, פירוש, החסרון מן העבירה שעשה – יביא קרבן זה עליו. ואם כן, כשאמרו 'שעיר זה יהא כפרה עלי', פירושו שהוא סלוק וקנוח התרעומת שהתרעם הירח, וזה היה על ידי שעיר זה. וכן לשון "חטאת", כי התרעומת הוא חסרון, שאין ראוי שיהיה כאן תרעומת, ואם כן הקרבן מסלק החסרון, כמו שהוא בכל חטאת, שנקרא 'חטאת' שהוא מכפר ומסלק החסרון:

ואין לך להקשות, סוף סוף, וכי בן אדם הוא שיעשה דבר ויתחרט, ויאמר שיביא סלוק התרעומת, שדבר זה אין כלום, חס ושלום שיהא עולה על דעתם שהוא דבר עולה במעשה ה', שהקטין הירח, שהרי כבר אמרנו לך למעלה (ד"ה אמנם), כי לא היה אפשר בענין אחר, שהרי אי אפשר לשני מלכים להשתמש בכתר אחד, כמו שנתבאר למעלה. רק שמצד הירח, שהוא בריאה פרטית, היה כאן תרעומת, מפני שמצד עצם בריאתה אין ראוי לה הקטנות, רק מצד סדר הבריאה, אבל לא מצד עצמה. והיינו דאמרה 'בשביל שאמרתי לפניך דבר הגון אמעיט את עצמי', כלומר בשביל שכך הוא לפי סדר הכללים בעולם, והראוי שלא יהיו ב' מלכים משמשים בכתר אחד, 'אמעיט עצמי', שאני אפסיד זכותי. ואל יקשה לך, סוף סוף וכי יש עולה לפניו, שמפני כך ראוי סדר הבריאה – יש לה להפסיד זכותה שהיה לה. ואין זה קשיא, שאילו היה נותן הדין שיבראו הנבראים, היה זה קשיא, אבל אין לשום בריה על הקדוש ברוך הוא כלום (דב"ר ב, א), כי מתוך חסדו בראם. וכאשר ראה חכמתו שכך ראוי לבריאה כללית, שיהיה מלך אחד, ולא יהיה ב' מלכים משתמשים בכתר אחד, מקבלים הנמצאים גזירתו, ואין דין עליו. ומכל מקום היה מסלק השם יתברך התרעומת אף לפי דברי הירח – שהיתה מתרעמת מה שהפסידה והקטינה – בשעיר זה. ואם כן, מי שאמר 'כפרה' ו'חטאת' ממש, לא משתבש כלל. ופירושו, לפי דברי וטענת הירח, שאמרה שמצד הירח – הבריאה פרטית – יש לה תרעומת, לתקן את זה בקרבן. ומעתה, מה עולה נמצא בדבריהם. ולו חכמו ישכילו דבריהם, לא היו אומרים כך:

ואם דבר זה קשה להם, מה ענין הקרבן, שיהיה כפרה וסלוק לתרעומת הירח. דבר זה אינו קשיא, כי הקרבת הקרבן לה' – קדושה ליום שיש בו קרבן, שלא ימצא בשאר ימי חול שמביאין קרבן. וכי אין זה דבר נכבד, שהוקבע בחדושה קרבן מיוחד, מורה זה על קדושה עליונה שיש בחדושה, ובה התקין השם יתברך מה שמעט אותה. והנה קרבן זה יש לומר עליו שהוא 'כפרה לה", "חטאת לה'", אבל אין זה מצד השם יתברך, כי מצד השם יתברך כל מעשיו במשפט וצדק, רק שמצד הבריאה הפרטית נקרא זה 'חטאת'

ו'כפרה לה". ודי בזה להשיב לאלו המתמיהים על דברי חכמים:
והנה לאיש חכם ונבון, [ה]רוצה להבין דברי חכמים, אפתח לו אוצר חמדה שאצרו חכמים במטמונים. דע, כי אין הקרבן שמביא האדם לחטאת, הוא כמו אדם שחוטא למלך בשר ודם ומביא דורון לפייס אותו, שאין הדבר כך. אבל החטאת נקרא 'קרבן', כי החוטא נתרחק מה' בשביל חטאו, והקרבן שמקריבין אל ה' – כאשר יש לו קורבה אל ה' על ידי הקרבן, הוסר חטאו שנתרחק בשביל חטא, והקרבן בשביל זה הוא סלוק חטאו. וכאשר מיעט את הירח, אל תאמר שלא נמשך בשביל זה חסרון והעדר בתחתונים, שאם ימצא חסרון והעדר בירח – שהוא שליט ומושל בעולם השפל – בודאי ימשך זה אל הנמצאים התחתונים למטה ממנו. וכאשר השם יתברך מחדש בכל חודש וחודש אור הירח, והנה השם יתברך מנהיג עולמו בהיפך אשר היה מקודם, אשר היה ממעט אור הירח, [ו] עתה מחדש אור, ובזה מנהיג עולמו. ובו צוה השם יתברך להביא חטאת להתקרב אל ה', להיותם בו דבקים. ובזה הנמצאים דבקים בו יתברך, במה שהוא מהוה ומחדש האור, לא במה שהוא ממעט האור, והוא יציאה לנמצאים אשר קבלו מיעוט על ידי מעוט הירח, ועתה הם מתדבקים במדת טובו יתברך, במה שהוא מחדש ומהווה האור:
וזה שתקנו (ר' תפילת מוסף דר"ח) 'שעירי חטאת לכפר בעדם לכולם היו תשועת נפשם מיד שונא'. כי ה'שונא' הוא השטן הוא המלאך המות (ב"ב טז.), שהוא העדר הנמצאים, כאשר הם דבקים במדת טובו במה שהוא מחדש האור, יצאו מן המעוט, שהיה נמשך לכל הנמצאים מעוט והעדר, ובזה עצמו הוא כפרה על השם, רוצה לומר סלוק תרעומת הירח, שמתחילה על ידי מעוט האור היו דבקים הנמצאים במדה זאת – מה שהוא ממעט אור הירח, וזהו בעצמו תלונת הירח. וכאשר הנמצאים דבקים במדת טובו – שהוא מהוה ומחדש אור – כאשר מקריבים קרבן בראש חודש, אז מקבלים הנמצאים ממנו ממדת טובו מה שהוא מחדש האור, וכך הוא יתברך דבק בהם עתה, והרי הוא יציאה אליו יתברך ממדה שהיה מנהיג עולמו מתחלה למעט הירח, ומנהיג עולמו במדת טובו, וזהו יציאה וסלוק חסרון הראשון כאשר הם דבקים במדת טובו, והוא עמהם גם כן על ידי קרבן זה, שהוא חטאת לישראל, וכפרה להסיר תלונת הירח:
אמנם כבר אמרנו לך למעלה (ד"ה ואין לך), כי ה'כפרה' הזאת וה'חטאת' אינם נאמרים רק בבריאה פרטית, כמו שאמרנו למעלה, כי לפי דברי הירח נאמר לשון זה. ואתה האדם, עם שהאמת כך הוא שהוא לפי דברי הירח מצד הבריאה הפרטית, אבל אין אתה מוכרח לזה, כי מה עולה מצאו בלשון זה שאמר "חטאת לה'", אפילו אם לא נאמר שהוא

כפי בריאה פרטית של הירח. כי כבר אמרנו (ד"ה אין ספק), כי אין לשון 'חטא' נאמר על מי שהוא חוטא אל ה', רק כל חסרון נקרא 'חטא'. וכאשר היה נמצא מעוט הירח מן השם יתברך, נמצא חסרון במעשיו. שכבר אמרנו כי נמשך אחר חסרון ומעוט הירח – שהוא המושל בתחתונים – חסרון ומעוט כל הנמצאים. ודבר זה מאת ה', שהוצרך כך טבע וסדר הבריאה, לפי שאין שני מלכים משמשים בכתר אחד, כמו שהתבאר (ד"ה ואין לך), ושעיר ראש חודש שהיו מקריבים בהתחדשות האור, בזמן שהוא היפך ההעדר ומעוט. ומכל שכן כאשר הוא הויה חדשה, שהחדוש מורה על מעלה עליונה מן ענין הראשון, כאשר חוזר להתחדש. והשם יתברך מנהיג עולמו בחדוש האור, ולכך מקריבין שעיר לחטאת לכפר בעדם, לסלק פחיתות הירח ומעוטו. וכמו שאמרו 'שעירי חטאת לכפר בעדם לכלם היו תשועת נפשם מיד שונא', כי נסתלק המעוט, ודבקים בו יתברך במדת טובו אשר הוא משפיע האור ממעלה העליונה. וזה בעצמו כפרה לסלק חסרון הבריאה:

ונקרא זה "לחטאת לה'", כי החסרון הזה נמצא במעשה ידיו. אף על גב שהוא להכרח כמו שאמרנו, סוף סוף היה חסרון. וכאשר מקריבין השעיר, הוא 'תשועת נפשם' לסלק חסרון זה, הוא תקון מעשה ידיו, שהם מעתה באמת ובתמים. רק שהעולם סבורים כי 'חטאת' זה כמו חטאת שמביא האדם, ובודאי זה אינו, כי החטאת שמביא האדם – אין קבוע לו זמן, ואפשר שלא יביא החטאת. אבל חטאת ראש חודש קבוע ומסודר הוא בזמן. ואף על גב שבזמן שחרב הבית אין כאן קרבן, הרי סדר הקרבן במקום הקרבן עומד, ומעתה אין חלוק. [ו]כמו שסידר הוא בבריאה ומיעט את הירח, כך תקן החסרון בסדר הקרבן, והוא נקרא "לחטאת לה'", שהוא המוחץ והוא הרופא (דברים לב, לט), והכל מסדר השם יתברך. סוף סוף, סדר קרבן זה מסלק חסרון מעשיו. רק שאצל ההמון לשון 'חטאת' בא על מי שעשה חטא, וכוונתו אל החטא, ואחר כך מכוון לתקן החטא. אבל אצל השם יתברך הכל מסודר ממנו בענין אחד; תחלת בריאתם, ואחר כך היה ממעיט הירח לצורך הבריאה, ואחר כך תקן והסיר החטא והחסרון, וזה היה על ידי קרבן שעיר חטאת. שכמו שלא היה החטא מתחלה רק במה שמעט הירח, כך עתה סלוק החטא בסילוק חסרון הירח. וזה במה שהם דבקים על ידי הקרבן במדת טובו, במעלה העליונה, במה שהוא מחדש ומהוה האור, ובזה יסולק מיעוט הירח:

והתבאר לך אמיתת פירוש זה. אך אל יעלה על דעתך שזה הוא פירוש המאמר על עומקו, אך לבאר לך עומק מעוט הירח וסלוק תלונתה בקרבן – דבר זה אי אפשר, רק בהעמיק בחכמה נפלאה, שאין כאן מקומה. אבל ראוי שיהיה נהפך פניהם של שונאיהן כשולי

קדירה (ר' מגילה יא.), כאשר יבינו הדברים אשר אמרנו למעלה, כי נראה חכמתם הרמה והנשואה, אשר ידעו בסתרי מעשה בראשית, ובריאתם וקשורם וסדרם. והוא יתברך יאיר עינינו במאור תורתו, ובדברי נביאיו יביאנו, ובחכמת חכמיו יחכמנו:

כל הקרבן הזה. כלומר, שלא קאי על שעיר בלבד, דלמה יכתוב אצל שעיר "על עולת התמיד", ולא אצל פרים (בפסוק יא). ועוד, שהרי "ונסכו" שכתוב אחר זה – על כרחך לא קאי כלל על השעיר. אלא פירוש '**כל הקרבן הזה**', וקאי גם כן על פרים ואילים (שם). "ונסכו" דכתיב לא קאי על שעיר החטאת, שאין נסכים לחטאת (מנחות צ ע"ב), אלא פירושו "ונסכו" של קרבן:

פסוק יח

אפילו מלאכה הצריכה לכם כו'. ואם תאמר, מהיכי תיתי לומר דיהא דבר האבוד מותר – עד שצריך הכתוב לאסור. ויש לומר, לכך כתב רחמנא אסורא גבי מלאכת עבודה, כדי לדרוש שההיתר דכתב לך גבי חולו של מועד – דווקא דבר האבוד הוא מותר. דאי כתב 'כל מלאכה' בלבד, הוי ההיתר דכתב רחמנא גבי חולו של מועד – גם כן בכל מלאכה. אבל השתא דכתב איסורא אצל דבר האבוד, ממילא נלמד התירא דחול המועד גם כן בדבר האבוד דוקא, ולא בשאר. עיין בפרשת אמור (ויקרא פכ"ג אות ו), שם מבואר הכל:

פסוק יט

פרים נגד אברהם. דכתיב (בראשית יח, ז) "ואל הבקר רץ אברהם". איל נגד יצחק, דכתיב (בראשית כב, יג) "ויעלהו לעולה תחת בנו". כבשים נגד יעקב, דכתיב (בראשית ל, מ) "והכבשים הפריד יעקב":

פסוק כו

שהם ראשונים וכו'. פירוש, שאסור להקריב מנחה מתבואה חדשה, אפילו מנחת סוטה שהיא של שעורים (לעיל ה, טו) – אסור להביא מן החדש, קודם הקרבת שתי הלחם (מנחות פד ע"ב) :

פסוק לא

אף הנסכים יהיו תמימים. מדכתיב "תמימים יהיו לכם" בכאן, והוי ליה למכתב למעלה (פסוק ל) 'שעיר עזים אחד לכפר עליכם תמימים יהיו לכם', וסמך אל "ונסכיהם", ללמוד שגם הנסכים יהיו תמימים. ופירש רש"י במנחות (פז.) שהיין שהעלה קמחים פסול, דהוי כמו בעל מום:

פרק כט

פסוק יא

מלבד עולת התמיד. פירוש, כי אין "ועולת התמיד" דבר בפני עצמו, לצוות על עולת התמיד, וזה אינו, שכבר ציוה על עולת התמיד (לעיל כח, ג-ח), אלא פירושו '**מלבד עולת התמיד**' שכבר נצטווה. אף על גב שלא כתב אצלו 'מלבד', רק "ועולת התמיד". ומה שהאריך לומר 'תעשו עולות הללו', מפני שלא יתכן לומר "מלבד" על חטאת, כי בודאי החטאת הוא לבד העולה, ולפיכך פירש הא דכתב '**מלבד עולת התמיד**', רצה לומר 'תעשו עולות הללו'. והא דכתיב "מלבד חטאת הכפורים", פירוש תעשו את החטאת הזה האמור, ושעיר חטאת (ויקרא טז, ט):

מוסב על המוספין. שאין לומר דקאי על חטאת הכפורים ועל עולת התמיד, שאין שום חטאת צריכה נסכים (מנחות צ ע"ב) . ועל עולת התמיד אין לומר דקאי, ד"עולת התמיד" הוא לשון יחיד, "ונסכיהם" הוא לשון רבים. אף על גב כי שני תמידים היו, של שחר ושל ערב (לעיל כח, ג-ח), ושייך "ונסכיהם", מכל מקום שניהם נקראו בלשון יחיד, והוי למכתב 'ונסכה', כדכתיב (לעיל כח, טו) "על עולת התמיד יעשה ונסכו", ולא כתיב 'ונסכיהם'. אף על גב דבחג כתיב (פסוק יט) "ונסכיהם", ופירושו על שני התמידים (רש"י כאן), היינו מפני הדרשה 'נאמר בשני וכו' (רש"י פסוק יח), אבל כפשוטו אין לכתוב בלשון רבים, ולפיכך הוא לשון ציווי, ופירוש "ונסכיהם" גם כן תקריבו, כמו שצויתי על המוספין:

ואינו לשון ציווי. מפני שפירשו "מלבד עולת התמיד ומנחתה ונסכיהם" (פסוק יט) שאתם מקריבים – צריכים אתם קרבנות אלו, ואם כן אין "ונסכיהם" הוא צווי, דקאי על "מלבד":

פסוק יח

פרי החג ע' וכו'. הוקשה לו פירושו, דלעולם מעלין בקדש ולא מורידין (ברכות כח.) , וכאן מורידין בקרבנות, ומתרץ שהשבעים פרים נגד האומות, שהם כלים והולכים, ולכך מתמעטים:

רמז לנסוך המים וכו'. ומה שרמז זה בשני ובששי ובשביעי, מפני שהסימן הוא 'בו"ז' מים, רמז למה שכתוב (ר' שיה"ש ח, ז) "מים רבים לא יוכלו לכבות האהבה אם יתן איש כל הון ביתו באהבה בו"ז יבוזו לו". ומפני שאנו מקריבין בחג הפרים שהם נגד האומות (רש"י כאן), וכן נסוך המים שהם נגד האומות, שהם נקראים "מים רבים" (שיהש"ר שם) , והם סבורים מאחר שמקריבין נגדם – אם כן הם יכבו האהבה בין ישראל לאביהם

שבשמים, הראה הכתוב שאף על פי כן נרמז לך 'בו"ז', רצה לומר "בוז יבוזו לו". ועוד, לפי שיום ב' של בריאה הובטחו מים התחתונים לנסכם על גבי המזבח, כדפירש בויקרא (רש"י ויקרא ב, יג) , לכך רמז ביום ב' ניסוך המים. ו' ז' – לומר ניסוך עד יום ח', ולא יום ח' בכלל:

פסוק לה

עצורים הם מעשיית מלאכה. והא דכתיב אחריו "כל מלאכת עבודה לא תעשו", דאי כתב "עצרת תהיה לכם" בלבד, הוה אמינא "עצרת" הוא עשה בלבד, ולפיכך כתב "כל מלאכת עבודה לא תעשו", לומר שהוא לאו. ואילו כתב "כל מלאכת עבודה לא תעשו" בלבד, ולא כתב "עצרת תהיה לכם", לא הוי אלא לאו, לכך כתב "עצרת תהיה לכם" – עשה:

פרק ל

פסוק א

שאם לא כן וכו'. אף על גב שלא בכל פרשה נאמר "וידבר משה אל ישראל", ובודאי אמרה לישראל, היינו היכי שלא נכתב אחריו דבור משה לישראל, נוכל לומר שודאי משה אמר לישראל הפרשה, רק שאין הכתוב מדבר מדבור משה לישראל, רק מן דבור השם למשה. אבל אם נכתב אחריו דבור משה לישראל (פסוק ב), משמע שהפרשה הקודמת לא אמרה לישראל, דלמה שבק לומר הפרשה דאיירי בה, ולא אמר "וידבר משה לישראל" על הקודמת, אלא בודאי פרשה ראשונה לא אמרה לישראל. אבל הרמב"ן פירש 'להפסיק ביניהם', שאם לא כן היה משמע "וידבר משה אל ראשי המטות" (פסוק ב) קאי אפרשה שלפניה, שדיבר להם פרשת המועדים:

פסוק ב

חלק כבוד לנשיאים. פירוש, הא דכתיב "אל ראשי המטות", והלא לכל ישראל נאמרה פרשה זאת, כדילפינן הכא מגזירה שוה ד"זה הדבר" משחוטי חוץ (ויקרא יז, ב) , אלא מה שכתב "ראשי המטות", כדי לחלוק כבוד לנשיאים ללמדם תחילה. ומה שלא התחיל רש"י בגזירה שוה ד"זה הדבר", והוי ליה למימר "ראשי המטות" – 'יכול לראשי המטות בלבד נאמרה הפרשה, תלמוד לומר "זה הדבר" וכו', אם כן למה נאמר "ראשי המטות", אלא שחלק כבוד', משום דהשתא איירי בלמוד הפרשה של נדרים, ואין צריך להביא ראיה שנאמרה הפרשה לכל ישראל, דפשיטא, דמאי שנא פרשה זו מכל הפרשיות שבתורה (ר' שמות לד, לב), ועל כרחך אנו צריכין לומר דבא הכתוב לחלוק כבוד

לנשיאים, בלא גזירה שוה ד"זה הדבר", אלא עד לבסוף, דקרא אתיא לומר שהפרת נדרים ביחיד מומחה ובג' הדיוטות, אז צריכין אנו לגזירה שוה, דקשה לן, שמא קרא אתא שלא נאמרה פרשה זו אלא דווקא לנשיאים, שהם שייכים בה יותר, לכך הוצרך גזירה שוה כדלקמן:

לומר שהפרת נדרים ביחיד מומחה וכו'. אף על גב דקרא אתא שילמד לנשיאים תחלה ואחר כך לכל ישראל, מכל מקום, כיון דלא צריך קרא להכי, שהרי כל התורה כך היה, שהיה מלמד לנשיאים תחלה (שמות לד, לא-לב), אם כן צריך לפרש שהכתוב בא לומר דבפרשה זאת ראוי לחלוק כבוד בפרט לנשיאים יותר מבכל מקום, והיינו מפני שהם שייכים בפרשה זאת יותר, מפני שהפרת נדרים ביחיד מומחה. וקאמר (רש"י) יכול שלא אמר משה פרשה זאת לכל ישראל. ואף על גב דכל התורה לישראל נאמרה, הכא שאני, דשמא כיון שהפרת נדרים ביחיד מומחה, לכך נאמרה להם דוקא, ולא לשאר ישראל. ואין להקשות דגם שאר הדיוטות מפירים בג' הדיוטות, דהכי נמי קאמר 'או שלא אמר אלא לנשיאים', ואין הדיוט מפר כלל אפילו בשלשה, ומתרץ "זה הדבר" לגזירה שוה. והשתא דילפינן דגם לישראל נאמרה, ובודאי הא דילפינן לישראל נאמר אינו אלא לענין זה דאף הדיוט מפר, דאי כמשמעו – שנאמרה לישראל, מאי נפקא מינה אם אמרה משה לישראל, או לא אמר הפרשה – והם למדו הפרשה מן הנשיאים, אלא בא לומר שאף לישראל נאמרה שיתירו גם כן הדיוטות. והשתא קשה, אם כן למה חלק כבוד לנשיאים בפרשה זאת ביותר, אלא שחילוק יש; דמומחה מפר ביחיד, אבל הדיוטות בעי שלשה. והשתא הוי שפיר כבוד לנשיאים. והרא"ם פירש, דאם אינו ענין ללמד לנשיאים תחלה, שהרי כבר נאמר (ר' שמות לד, לא) "וישובו אליו כל הנשיאים וגו'", תנהו לענין הפרת נדרים שהוא ביחיד מומחה. ואינו נראה שיהיה הפירוש ב'אם אינו ענין', דאין דרך רש"י לפרש הכתוב ב'אם אינו ענין':

ביחיד מומחה ובג' הדיוטות. יליף ליה בסמוך. אף על גב ד"ראשי מטות" משמע רבים, הכי קאמר, "ראשי מטות" – כל אחד ואחד יכול להפר נדרים:

יכול שלא אמר משה פרשה זו וכו'. אף על גב דכל התורה לכל ישראל נאמרה, יש לומר, כיון שהכתוב בא לומר שהיחיד מומחה מתיר הנדר בלבד, אם כן "ראשי המטות" שייכים דוקא בפרשה זאת, לכך להם נאמרה, כדלעיל (סוף אות ב):

מוסיף עליהם משה וכו'. כתב הרא"ם, שטעם הדבר כי "זה הדבר" משמע על דבר הרמוז לגמרי – זה הוא הדבר, ולפי שמשה רבינו עליו השלום היה מתנבא באספקלריא המאירה (יבמות מט ע"ב), היה מתנבא ב"זה הדבר". ו"כה" אינו משמע על דבר הרמוז,

והוא בא על המכוון מן הענין, לא "זה הדבר" בפירוש. ולפי ששאר הנביאים היו מתנבאים באספקלריא שאינה מאירה (שם), מתנבאים בלשון "כה". ואינו מספיק, דלפי זה לא היה על משה כלל להתנבאות בלשון "כה", שהוא מעוט ממדריגתו, ולמה היה מתנבא ב"כה", שהיא על נבואה שאינה באספקלריא המאירה:

ונראה, כי ענין זה הוא תולה בנבואת משה רבינו עליו השלום ומדריגתו, כי הנבואות הם שתים; האחת הוא שנתנבאו בה כל הנביאים על מעשה ה' והנהגתו בעולם, לכל אשר נעשה בעולם. והמדריגה של משה היה כולל זה, וכולל גם כן להתנבאות על המצות והתורה שצוה לו השם יתברך מפיו. וזאת המדריגה היא אינו דומה לראשונה, כי המדריגה הראשונה בדברים אשר יחדש ויעשה בעולם, והמדריגה של משה רבינו עליו השלום היא התורה מה שהשם יתברך רוצה שיהיה נוהג תמיד בעולם מבלי שינוי, והוא סדר מציאות כללי בעולם. כי בתורה אשר נתן השם יתברך על ידי משה, סידר את ישראל בסדר כללי, לא בענינים המתחדשים בפרטים מן הסבה הראשונה, שזה אין המדריגה כל כך. ובשביל זה תבין למה היה משה רבינו עליו השלום מתנבא באספקלריא המאירה, יותר מכל שאר נביאים, כי הענינים הכוללים הם מופשטים מן החומר, ומושכלים ביותר. ומדריגת שאר הנביאים היה למטה מזה, בענין אשר הוא יחדש בעולם ויעשה, לא בענינים הכוללים. וזה תמצא מבואר בכל הנביאים, שלא היו מתנבאים רק בענינים אשר הוא יתברך פועל ועושה ומשנה. אבל משה רבינו עליו השלום נתן תורה כללית ונצחית, לא ישתנה דבר, וזה נקרא הויה כוללת:

ובשביל זה היה מתנבא ב"זה הדבר", המורה על הנבואה באספקלריא המאירה, השייך למצוה אשר נתן השם יתברך לישראל. כי מצות התורה הם בענינים כוללים, לכך הם יותר מושכלים. אבל במקום אשר רוצה להתנבאות על מעשה ה' והנהגתו, כמו שאמר משה "כה אמר ה' כחצות הלילה" (שמות יא, ד). וכן "כה אמר ה' עברו ושובו" (ר' שמות לב, כז) , כי זאת המצוה אינה מן המצות הנצחיות, רק לזמן נמצא מן רצון השם יתברך למעשה שהיה, בזה שייך לשון "כה". כי מה שלא היה מתנבא משה רבינו עליו השלום תמיד באספקלריא המאירה, לא בשביל שלא היה מדרגתו שוה תמיד חס ושלום, אלא שאין כל הדברים שוים, ודבר שהוא באספקלריא המאירה היה מתנבא ב"זה הדבר", ודבר שלא שייך – היה מתנבא ב"כה אמר":

דבר אחר כו'. אף על גב דדרשינן קרא לגזרה שוה כדלעיל, מכל מקום צריכין אנו לפרש לישנא דקרא מה שכתוב הך לישנא "זה הדבר", דכל לשון "זה הדבר" לאורויי אמיעוטא, וצריכין אנו לפרש שהמעוט הוא ש'הבעל בלשון התרה וכו", וזה מגופיה דקרא ילפינן

ממשמעותיה. ואפילו הכי אתיא קרא לגזירה שוה, דכיון דאין לנו פירכא, ילפינן גזירה שוה, אף על גב דלא מופנה. וכך פירשו התוספות ביש נוחלין (ב"ב קכ ע"ב סד"ה מבעי) : **החכם בלשון התרה וכו'**. לפי שהחכם עוקר הנדר מעיקרו (כתובות עד ע"ב) , צריך להתיר בלשון התרה, שהוא מתיר איסור הנדר מעיקרו. ולשון 'היתר' שהוא מתיר האיסור. אבל הבעל אינו מתיר הנדר מעיקרו, שאינו מפר על ידי חרטה, אלא שהוא מיפר אותו מכאן ולהבא, לכך צריך להפר בלשון הפרה, שהוא לשון בטול. ואין להקשות, מהיכי תיתי שיהיה הבעל מיפר בלשון התרה, והחכם בלשון הפרה. דהוי ילפינן מהדדי במה מצינו, אי נמי בקל וחומר; מה חכם שאינו מתיר בלשון הפרה – מתיר בלשון התרה, בעל ואב שמתירין בלשון הפרה – אינו דין שיתירו בלשון התרה:

פסוק ג

קונם שלא אוכל וכו'. הקשה הרמב"ן, דבענין זה לא הוי נדר, דכל נדר הוא שאסר דבר עליו, שאמר 'קונם ככר זה עלי', שאסר הככר עליו, ולא שיהיה אוסר עצמו שלא יאכל הככר, דזה הוי שבועה. דזה ההפרש יש בין שבועה ובין לשון נדר, דשבועה שאוסר עצמו על דבר אחר, שנשבע שלא יאכל ולא יעשה מעשה פלוני. אבל נדר – שאוסר אותו ענין עליו, שאומר 'קונם ככר זה עלי' (נדרים ב ע"ב) :

ונראה, מדאמר 'קונם', שהוא לשון נדר (נדרים י.), אם כן הכי פירושו, יהיה ככר זה עלי בענין שלא אוכל אותו. ו'שלא אוכל' פירוש דהא מילתא, שיהיה הקונם בענין שלא אוכל הככר, דהיינו שיהיה עלי קונם. וכן נראה, שכל אשר זכר לשון 'קונם', שהוא לשון נדר, אף על גב שאמר 'שלא אוכל' 'שלא אשתה' הוי לשון נדר משום האי טעמא, ד'קונם' בעצמו הוא לשון נדר, ו'שלא אוכל' ו'שלא אשתה' הוי פירושו דהך מילתא. ובהדיא בפרק ג' דשבועות אמרו (כ.) 'איזה איסר, האומר הרי עלי שלא אוכל בשר', משמע דבהאי גוונא הוי נדר. ואף על גב דפרשו שם בתוספות (ד"ה שלא) דלא חש התנא לדקדק, וצריך שיאמר 'קונם אכילת בשר עלי', אבל רש"י סבר שהתנא דקדק שפיר, דיש לפרש כדלעיל – קונם עלי עד שיהיה הקונם שלא אוכל בשר, ונכון הוא:

יכול אפילו נשבע שיאכל נבילות וטריפות. הקשה הרמב"ן, דקאי בנדרים, וקאמר 'יכול שנשבע שיאכל נבילות וטריפות וכו", דהוי לשון שבועה. ואין לומר דלאו דוקא שבועה נקט, אלא הוא הדין נדר, שהוא נודר לאכול נבילות וטריפות, דהא לא מצאנו נדר לעשות מעשה, שכל נדר שאוסר דבר אחר עליו, ואי אפשר שיהיה נדר לעשות שום מעשה. שאם הוא נודר לאכול נבילות, אין זה נדר, שאין נדר אלא שאוסר דבר עליו. ומה שתמצא[47] 'הרי עלי שלמים' 'הרי עלי עולה' (ר' ר"ה ו.), אף על גב שהוא לעשות מעשה, היינו

משום דבאמירתו לגבוה חל השעבוד על נכסיו, דהוי כמו מסירה להדיוט (קידושין כח ע"ב), וחל הנדר עליו לשלם מה שהוא חייב לגבוה. אבל[47] אם אומר 'הרי עלי לאכול נבילות וטריפות', או אפילו בדבר היתר, כגון שאמר 'קונם שאוכל או אשתה', לא חל הנדר, שאין כאן איסור חפצא, דבעינן בנדרים שהוא אוסר החפץ עליו (נדרים ב ע"ב), וזה לא שייך בנדר אם הוא נודר לעשות מעשה, אלא אם אומר 'קונם כל פירות העולם אם לא אוכל או לא אשתה היום', דזה בודאי חל עליו, משום תנאי, שאסר עליו כל פירות שבעולם (ר' נדרים יד ע"ב):

והרא"ם פירש דברי רש"י, דהא דקאמר 'יכול אפילו נשבע וכו', לא איירי בנדרים, אלא בשבועה איירי. ותימה, דהוי לפרש הא מלתא על שבועה, שאין ענין זה – שהוא נשבע לאכול נבילות – לנדר שדיבר לפני זה:

ויראה דכך פירושו, דפירש רש"י לפני זה "נדר" 'האומר עלי קונם וכו', ורצה לומר דכך הוא לשון נדר, שיאמר 'קונם וכו', דלשון "ידור נדר" משמע שאוסר בדבר הנדור, דהיינו בלשון קונם, לפי שלשון 'קונם' הוא לשון הקדש, וכאילו אמר יהא דבר זה עלי כהקדש. והוקשה לו (לרש"י), הא כתיב "לאסור אסר על נפשו", דמשמע שאוסר בלשון אסור, ולא בלשון קונם. ומתרץ "לאסור איסר" בא ללמוד 'לאסור דבר המותר ולא להתיר דבר האסור', ולא אתא לאורויי באיזה לשון הוא אוסר:

כמו לא יחלל. רצה לומר ששורש "יחל" 'חלל', והלמ"ד השניה נפלה, כמו שדרך הלשון בפעלי הכפל שנופל אות הכפל:

לא יעשה דבריו חולין. פירוש, כמו חולין שאין אדם נזהר בשמירתן, כן מי שהוא עבר על דבריו – אינו נזהר בשמירתן:

פסוק ד

ברשות אביה. ואין "בית" ממש, מדכתיב בסוף הפרשה (פסוק יז) "בנעוריה בית אביה", והיינו שרצה לומר כל שבנעוריה – היא בבית אביה (ספרי כאן), דאינו רוצה לומר ב"בית אביה" ממש, דאם כן לכתוב 'בבית אביה בנעוריה', כדכתיב כאן "בבית אביה בנעוריה", ומדכתיב "בנעוריה בית אביה", שמע מינה דהכי קאמר "בנעוריה" – היא "בית אביה":

ולא קטנה. לא מדכתיב "בנעוריה" דייק, דשמא "בנעוריה" לא בא למעט רק גדולה, אלא משום דקטנה אין נדרה נדר, כדמסיק. ואם ידעה למי נדרה או לשם מי הקדישה – נדרה נדר, דלא מפקינן מ"בנעוריה" אלא גדולה, אבל קטנה – אם ידעה למי נדרה – נדריה נדר (נדה מה ע"ב) :

פסוק ו

הנאה זו איני יודע וכו'. אינו רוצה לומר שלא ידע פירוש לשון 'הנאה', שהרי כמה ראיות יש שהנאה זאת הוא לשון מניעה. אלא כך פירושו; 'הנאה זו איני יודע מה היא', באיזה דבר הוא מונע אותה מן הנדר; אם מניעה כמשמעה, שאם נדרה שלא תשתה יין הוא אומר לה שתי יין, אם כזה הוי הנאה. או על ידי שמיפר לה. כשהוא אומר "יניא אותה והפר" (פסוק ט), להודיענו שהנאה זו על ידי הפרה, כלומר שהוא מיפר לה הנדר, כגון שאומר לה 'מופר לך' (נדרים עז ע"ב). אבל אם אמר לה אביה שתי יין, ולא הפר הנדר, אין זה הפרה כלל, ואסור לה לשתות. אם כן הנאה זאת – הפרה היא. ומכל מקום פשוטו של מקרא הלשון הוא מניעה בלבד, כמו בשאר מקום, אלא שכאן אנו דורשין אותו שהוא הפרה, וזה על דרך הדרש, דאם לא כן, לכתוב 'לא יקום':

ואם תאמר, מה ראיה דהנאה זו – הפרה היא, אדרבה, משמע דאינו הפרה, דכתיב (ר' פסוק ט) "יניא אותה אישה והפר לה", משמע דהנאה בלחוד והפרה בלחוד. ויש לומר, שפירוש הכתוב "ואם ביום שמוע אישה יניא אותה", ובזה "הפר נדרה". ומדכתיב 'בזה הפר נדרה', שמע מינה שמה שכתוב "יניא" הוא גם כן הפרה. ואם פירוש "יניא אותה" וגם "הפר את נדרה", אם כן לא נזכר בכתוב שהפרתו הפרה:

במה הכתוב מדבר באשה שנדרה וכו'. קשה, דקאי בנערה, ואמר שהכתוב מדבר 'באשה שנדרה בנזיר', הוי ליה למימר 'בנערה שנדרה בנזירות'. תירץ הרא"ם, דהכי פירושו, דאי לאו קרא שכתב "וה' יסלח לה" באשה לקמן (פסוק ט), לא הוי מפרשינן ד"הנאה" זו הפרה, דהוי קשיא לן, דאם היפר לה הנדר – אם כן למה צריכה כפרה וסליחה. בשלמא אי לא הפר לה הנדר, לכך בעי כפרה. ולפיכך הביא קרא דכתיב באשה (שם) "וה' יסלח לה", ואף על גב דכתיב בהדיא (שם) "והפר לה", אפילו הכי צריכה כפרה וסליחה, ואם כן גבי נערה נוכל גם כן לפרש שהפר לה, ואפילו הכי צריכה כפרה וסליחה, אחר שלא ידעה שהפר לה. והשתא לפי פירוש זה יהיה 'במה הכתוב מדבר' תירוץ לפירוש של מעלה, כלומר דהשתא דאמרינן ד"הנאה" – הפרה, אם כן "וה' יסלח לה" במה הכתוב מדבר. בשלמא אי "הנאה" לאו הפרה, לכך בעי סליחה. אבל כיון דהנאה הוא הפרה, 'במה הכתוב מדבר וכו'. וקשה, דאפילו על ידי הפרה נמי, נוכל לפרש אף על גב דהפר לה אביה – כיון דנדרה הנדר, צריכה כפרה וסליחה:

ויראה מה שכתב (רש"י) דאיירי באשה שנדרה בנזיר, כי רז"ל (נזיר כג.) דרשו הדרש על מקרא דלקמן דכתיב גבי אשה, לכך נקט רש"י מדרש הזה כמו שדרשו רז"ל על פסוק הכתוב גבי אשה. ומה שדרשו גבי אשה ולא גבי נערה, יראה דרבותא קאמר, דאפילו

גבי אשה, דהוה אמינא אף על גב שלא ידעה האשה שהפר לה – לא היתה צריכה כפרה, משום שכל אשה יודעת שאין בעלה מקיים לה הנדר, דהא נדרים גבי אשה – מומים הם, דקיימא לן (כתובות עב ע"ב) כנסה סתם ונמצאו עליה נדרים, תצא בלא כתובה, כמו גבי מומין (שם), משום דבעון נדרים בנים מתים (כתובות עב.) , והוה אמינא דמסתמא מיפר לה, קא משמע לן דאפילו הכי בעי כפרה, וכל שכן גבי נערה:

ועוד יש לתרץ, דודאי לא נוכל למילף מנערה, דהוה אמינא דבעי כפרה, שלא היה לה לנדור, דשמא יפר האב את נדרה, ולא יקום הנדר. אי נמי, אפילו אם הפר לה האב עדיין צריכה כפרה וסליחה, כיון שעוקרת הנדר. אבל באשה לא נוכל לומר דצריכה כפרה משום דלא היה לה לנדור, או שאפילו הכי צריכה כפרה כיון שעוקרת הנדר, דאם כן לא היה הבעל רשאי להפר נדרה, כיון שגורם לה חטא שצריכה כפרה. בשלמא גבי נערה נוכל לומר דאין הכי נמי, דאסור להפר נדרה לכתחלה, אלא דקרא קאמר "ואם הניא", שעשה זה והפר את נדרה, שכן משמע לשון "הניא". אבל אצל אשה כתיב (פסוק ט) "ואם ביום שמוע אישה יניא אותה", משמע לכתחלה יניא, דלא כתיב לשון עבר, דמוכח שיש לו רשות להפר:

ואם תאמר, ולמה לא כתב לשון לכתחלה אצל נערה. ויש לומר, דאין דרך לכתוב הכתוב כך בלשון לכתחילה, שאחר שלא ידעינן שהנאה מבטל הנדר, איך יאמר 'אם יניא', דמשמע שהוא מכוין לבטל הנדר, והרי לא ידעינן שמבטל ההנאה את הנדר. ולכך כתב בלשון עבר, שכך נעשה שהניא אביה אותה, שכך אירע שאמר 'מופר לך הנדר' (נדרים עז ע"ב). אבל לקמן (פסוק ט), שכבר כתב (כאן) כי ההנאה מבטל הנדר, אמר שפיר שאם יניא כדי שלא יהיה הנדר מקוים – הוא מופר, שכבר כתב בפרשה שלמעלה (כאן) שההנאה מבטל הנדר. כך יראה:

ואם המופרין וכו'. נראה שהוצרך לזה, מפני שקשה דקרא משמע "וה' יסלח לה" בשביל שהפר האב או הבעל (פסוק ט) הנדר, כדמשמע קרא "וה' יסלח לה כי הניא אביה אותה". ואי קרא לא אתיא אלא שצריך כפרה וסליחה, אם כן לא תליא במה שאביה הפירם, [ד]כל שכן אם לא הפירם שצריך סליחה וכפרה. ותירץ, דאין הכי נמי, דמכל שכן הוא, והכי קאמר קרא, שצריכה סליחה וכפרה אף על גב כי אביה הפירם, ומכל שכן אם לא הפיר אותם האב שצריכה סליחה וכפרה. ואם תאמר, ומאי בא לאשמועינן, וכי לא ידעינן דאם לא הפר לה האב דבעי כפרה. ויש לומר, דכך פירושו של קרא, דאם המופרין צריכין כפרה, כל שכן שאינם מופרין כמה קשה חטא שלה, דודאי הרבה והרבה יש. והכתוב מגיד לך שהחטא של אותם שאינם מופרים שהוא גדול:

פסוק ז

הרי נשואה אמור וכו'. והשתא יהיה פירושו ד"אם היו תהיה" הנערה "לאיש", יש לה עוד אחד שמיפר עם האב הנזכר למעלה (פסוק ו). ולא יתכן לומר הארוס בלחוד מפר, כדמסיק בסמוך (רש"י פסוק ט) "והפר את נדרה", 'יכול אף על גב שלא הפר האב כו':

ולא הופרו ולא הוקמו. דאי הופרו או הוקמו, מאי דהוי הוי, ולא מצי בעל לא להפר ולא להקים:

פסוק ט

[**יכול אפילו לא הפר האב**]. יש פירושים שנפל בהם טעות, וגרסינן "ואם הפר יפר" (פסוק יג) . וזה לא יתכן, דהאי קרא גבי נשואה הוא (רש"י פסוק יא) . ויש לישב, אף על גב דקרא איירי בנשואה, הכי פירושו, "ואם הפר יפר אותם", ומשמע שהבעל יכול להפר, והוא הדין "והפר את נדרה" דכתיב גבי ארוסה (פסוק ט) – משמע שיכול להפר הבעל, ועל זה אמר 'יכול אפילו לא הפר האב'. אבל מן "והפר" (פסוק ט) לא מצי להביא ראיה שיכול הבעל להפר, דאדרבה, אינו משמע שיכול להפר, רק שהכתוב אומר "והפר נדרה אשר עליה וגו' וה' יסלח לה", כלומר שכיון שהבעל הפר נדרה, והיא סבורה שהנדר מופר, "וה' יסלח לה", אבל אין ראיה מזה שיכול להפר באמת. אבל מדכתיב (פסוק יג) "אם הפר יפר אותם ביום שמעו כל מבטא שפתיה וגו' לא יקום אישה הפרם", מוכח מזה שהפרתו הפרה:

והא דכתיב לפני זה (ר' פסוק ה) "ואם החריש אביה ביום שמעו וקמו כו'", ומשמע שאם הפר מופרין, דהוה אמינא דהכי פירושו "וקמו נדריה" שאפילו חכם לא מצי מיפר, כיון (שאביה) [שאישה] החריש – רוצה בנדר. דאם לא כן, לא לכתוב (פסוק ט) "ואם יניא", דהא מדיוקא דקרא איכא למילף, אלא על כרחך מדיוקא ליכא למילף:

ורש"י אחז שיטת ספרי ללמוד דאין הארוס בלחוד מפר מקרא ד"בנעוריה" הכתוב בסוף הפרשה (פסוק יז) . והוא לקוח מספרי, דדריש דלא הוי צריך למכתב כלל "בנעוריה בית אביה", דכבר כתיב למעלה (פסוק ד) "ואסרה אסר בנעוריה בית אביה", ולכך דרשינן כל שבנעוריה – אפילו היא ארוסה – עדיין היא ברשות אביה, ולא יצאה מרשותו. וכיון דלא יצאת מרשות האב, איך יפר הארוס בלבד. ואין לומר דקרא ד"אם היו תהיה" (פסוק ז) איירי בארוסה שאין לה אב, דהשתא הארוס בלחוד הוא דמיפר, דזה אינו, שאם יש לה אב – ברשות אביה היא, ואם כן כי אין לה אב ברשות עצמה היא עדיין, דהיא עצמה במקום האב קאי, ולפיכך הא דכתיב "ואם היו תהיה וגו'", על כרחך איירי בארוסה שיש לה אב, דאביה ובעלה מפירין נדריה. והא דהוצרך למילף מן "בנעוריה", ולא ילפינן מזה

דאי הארוס בלחוד מפר – כל שכן נשואה, ולמה הוצרך למכתב נשואה (פסוקים יא-יג), דיש לומר, אי לא כתב נשואה, הוה אמינא דהך "אם היו תהיה" (פסוק ז) נשואה היא, לפיכך כתב נשואה בפני עצמה, ללמוד על "ואם היו תהיה" דבודאי בארוסה משתעי קרא. ואין להקשות, דהיכי סלקא דעתך לפרש "אם היו תהיה" בנשואה ולא בארוסה גם כן, דמי יגיד לי לחלק, דיש לומר, מפני שכתב לפני זה (פסוק ד) "ואסרה אסר בבית אביה בנעוריה", משמע מזה אף ארוסה – האב מיפר, שהרי ארוסה גם כן בבית אביה היא, ולפיכך כתב קרא נשואה בפני עצמה (פסוקים יא-יג), ללמוד על קרא קמא דאירי אף בארוסה, שיהא הבעל מיפר. וכדי שלא תאמר שהבעל מיפר לחוד, הוצרך "בנעוריה בית אביה". אבל בפרק נערה המאורסה (נדרים סז ע"ב) יליף לה בפנים אחרים. ומפני ששיטת ספרי הוא יותר קצרה משיטת התלמוד, לכך אחז דרך קצרה. ומה שבגמרא לא למדו מקרא ד"בנעוריה בית אביה", כמו שלמדו בספרי, משום דהך קרא ד"בנעוריה" מפקינן בפרק קמא דקדושין (ג ע"ב) למלתא אחריתי, ללמוד דמעשה הנערה לאביה. ולפיכך לא דרשו מזה הפסוק של "בנעוריה":

פסוק יא

בנשואה הכתוב מדבר וכו'. והא דלא הקדים "ואם בית אישה נדרה", ואחר כך "ונדר אלמנה וגרושה" (פסוק י), דהוא אחר נשואין שנתאלמנה או שנתגרשה (רש"י פסוק י), דקרא דאלמנה וגרושה, לאו דוקא אלמנה וגרושה, אלא הוא הדין בוגרת, שאין רשות אחרים עליה, הנדר קיים (רש"י פסוק ד). וכיון דלא בא הכתוב אלא להגיד אשה שאין עליה רשות אחרים נדריה קיימין, שפיר מקדים ליה קודם "ואם בית אישה נדרה" דאירי באשה שיש עליה רשות אחרים. והשתא כל הכתובים כסדר; דקרא שלמעלה (פסוק ז) "ואם היו תהיה" קאי אדלעיל (פסוקים ד-ו), אנערה שהיתה ברשות אביה, ואירי בארוסה (רש"י שם). ובתר כך קאמר "ונדר אלמנה" (פסוק י), כלומר אשה שאין לה רשות אחרים עליה נדריה קיימין. ואחר כך "ואם בית אישה נדרה", שאם יש רשות אחרים עליה, הבעל מפר:

פסוק יד

תלמוד לומר לענות נפש וכו'. ואף על גב דלא נדרי עינוי נפש בלחוד הוא מיפר, אלא אף דברים שבינו לבינה מיפר, כדאיתא בנדרים (עט ע"ב) , מכל מקום לא הוי דברים שבינו לבינה דומיא דעינוי נפש; דנדרי עינוי נפש מיפר בין לעצמו ובין לאחרים, דאפילו נתן לה גט ונשאת לאחר מיפר. ואילו דברים שבינו לבינה אינו מיפר אלא לעצמו, אבל לאחרים לא הוי הפרה, ואם נתן גט ונשאת לאחר, הנדר במקומו. ולכך לא סבירא ליה

(לרש"י) דזה נקרא הפרה, ולכך לא כלל אותו עם נדרי עינוי נפש. ומהשתא יתורץ קושית הרמב"ן, למה לא נקט גם כן דברים שבינו לבינה, דאין זה נקרא הפרה. ולישנא דמתניתין נקט, דתנן (נדרים עט.) 'אלו דברים שהבעל מיפר, דברים שיש בהן עינוי נפש'. ומקשה בגמרא (שם עט ע"ב), שיש בהן עינוי נפש אין, שבינו לבינה לא, והתניא אפילו דברים שבינו לבינה מיפר, ומתרץ, דברים שיש בהן עינוי נפש מיפר בין לעצמו בין לאחרים. שמע מינה שהתנא קורא 'הפרה' לדברים שיש בהן עינוי נפש, מפני שלעולם מיפר:

פסוק טו

מיום אל יום שלא תאמר מעת לעת. משמע ד"מיום אל יום" משמע דוקא באותו יום, ולא מעת לעת. ובמסכת נדרים (עו ע"ב) משמע אדרבה, ד"מיום אל יום" משמע טפי מעת לעת מן "ביום שמעו" (פסוק ח). דקאמר התם, הפרת נדרים עד שתחשך, ומפיק ליה מן "ביום שמעו". והא דכתיב "מיום אל יום", אתא דמפירין נדרים בלילה. משמע דלשון "מיום אל יום" הוא מעת לעת, ואם כן למה אמר דלשון "מיום אל יום" בא ללמוד שאין מפירין אלא עד שתחשך. ויש לומר, דמה שאמר 'שלא תאמר מעת לעת, לכך כתב "מיום אל יום"', לא שרצה לומר דאם לא כן הוי למכתב "ביום שמעו", ד"ביום שמעו" משמע טפי עד שתחשך, אלא שרצה לומר שלכך לא כתב 'ואם החרש יחריש יום', דאז היה משמע בודאי מעת לעת, כמו "יום או יומים" (שמות כא, כא) , לכך לא כתב 'ואם החריש יום', שלא תאמר מעת לעת. ואין להקשות דלא לכתוב כלל "מיום אל יום", דזה לא קשיא, דהוה אמינא דאינו מיפר בלילה, אבל השתא דכתיב "מיום אל יום", מיפר בלילה. שפירוש "מיום אל יום" מתחלת היום עד יום אחר, ובכלל זה הלילה גם כן[103]. והא דלא כתב "מיום אל יום" לחודיה, ולא לכתוב "ביום שמעו", דהוה אמינא דבעינן יום שלם כסדר, מתחלת לילה עד לילה שאחריו, שכן משמע "מיום אל יום", ואם שמע בחצות היום אז מיפר מיום עד יום, שכך משמע, לכך כתב "ביום שמעו", דהשתא לא מצי למטעי כלל, ואינו מפיר רק ביום שמעו בלחוד. ואין להקשות, דלכתוב לעולם 'ואם יחריש יום', דלא מצי למימר שיהיה מפיר מעת לעת, דהא לא כתיב אלא "ביום שמעו", דודאי הוה אמינא דמצי להפר מעת לעת, והא דכתיב "ביום שמעו", הוי מוקמינן כגון ששמע בחצות הלילה, דאז לא יכול להפר רק ביום שמעו, והוי אמינא דבלילה לא מצי למפר. אבל אם שמע בחצות היום, הכי נמי מצי להפר עד חצות היום, ולכך כתב "מיום אל יום", דהשתא ליכא למטעי, שזה אין משמע מעת לעת, רק מתחלת לילה עד לילה שאחריו. והכל עולה נכון:

פסוק טז

אחר ששמע וקיים. דאם לא כן, למה לא יפר אחר שמיעה, דהא כל היום מצי להפר. ואין לומר שרצה לומר אחר יום השמיעה, דאם כן הוי ליה למכתב 'ואם יפר אחר יום שמעו', מאי "אחרי שמעו", אלא הכי פירושו '**אחר ששמע וקיים**':

פרק לא

פסוק ב

ולא מאת המואבים לפי שלא עשו אלא מחמת יראה. ואם תאמר, אם כן די שלא יצוה עליהם "צרור אותם" כמו שצוה על המדינים (לעיל כה, יז), אבל למה יצוה עליהם שלא יעשו ישראל עמהם מלחמה (דברים ב, ט), וכי עדיפי אינהו משאר אומות, שלא עשו כלל אפילו מחמת יראה. ויש לתרץ, דודאי עדיפי, שהרי צוה הקדוש ברוך הוא שלא יקחו את ארצם (שם), כי נתן להם לירושה בשביל אברהם (רש"י שם פסוק ה), אם כן עדיפי נינהו משאר אומות. ואם תאמר, אם כן גם כן יש לומר שמשום אברהם אין לעשות עמהם מלחמה. יש לומר, מה שהוקשה לרש"י לומר 'ולא מאת המואבים', היינו שהיה להם לאבד זכותם, כיון שהתחילו הם עם ישראל, והפקירו בנותיהם להם (לעיל כה, א), היה להם לאבד זכותם, אחר שהם פרצו הברית והשלום. לכך קאמר דזה אינו, שהרי לא עשו אלא בשביל יראה, ומאחר שלא עשו אלא בשביל יראה, אם כן לא אבדו זכותם. וקאמר (רש"י) 'דבר אחר וגו'. ולפי פירוש השני, אף על גב שחטאו וראוי לאבד זכותם, כיון שעתיד הקדוש ברוך הוא להוציא מהם שתי פרדות, צוה שלא יעשו עמהם מלחמה. ומפני שקשה לשון "נקום נקמת ישראל וגו'", שזה משמע כמו דרך שאר נקמות, שנותן שמחה כאשר יראה נקמה, דכתיב (תהלים נח, יא) "ישמח צדיק כי חזה נקם", וצוה הקדוש ברוך הוא שיקחו נקמתם ממדין, ובפירוש השני 'משום שתי פרידות טובות' לא יתורץ דבר זה, דסוף סוף לא ראו נקמה באויביהם ממואב, ולפיכך כתב פירוש הראשון שלא עשו רק מחמת יראה, ולפיכך לא היו חפצים ליקח נקמתן מן המואבים. אבל בפרשת פנחס אצל "צרור המדינים" (לעיל כה, יז), לא כתיב שם נקמה, רק "צרור", ובטעם זה 'בשביל שתי פרדות טובות' יתורץ:

שתי פרדות וכו'. בבבא קמא בפרק שור שנגח (בבא קמא לח ע"ב). אף על גב דלא בא ממואב אלא פרידה אחת, דהיא רות, דאילו נעמה העמונית מעמון היתה (שם), נקט בגמרא 'שתי פרידות' בשביל עמון ומואב, דסבירא ליה דמה שציוה על מואב ועמון הוא שייך זה אצל זה, כי ציוה עליהם שלא לעשות עמהם מלחמה (דברים ב, ט, יט), לפי

שמלכות בית דוד על ידי שניהם יהיה, שהרי מדוד ורחבעם היה מלכות בית דוד. ולכך בגמרא נקט 'שתי פרדות', אבל באחד, דהיינו במואב או בעמון, אינו מעלה ומוריד, שעיקר שיהא מהם מלכות בית דוד בכלל. ולפיכך קאמר (ב"ק לח ע"ב) 'שתי פרידות שעתיד אני להוציא מהם':

תדע לך שעיקר הכוונה כן היה, שלא היה רחבעם כל כך צדיק שהקב"ה החיה אומה שלימה בשבילו, אלא עיקר הטעם שרצה הקדוש ברוך הוא להוציא מלכות בית דוד בכלל על ידי עמון ומואב. לכך נקט 'שתי פרידות שעתיד הקדוש ברוך הוא להוציא', לפי שבשניהם כונה אחת, לא בשביל דוד בלבד, אלא מלכות בית דוד. והתוספות (שם) כתבו שלא הוצרך לומר 'שתי פרידות טובות', אלא 'פרידה אחת'. ולפי מה שפירשנו למעלה אתא שפיר:

וכן מוכח עוד, דקאמר התם שהחיה הקדוש ברוך הוא ב' אומות כדי שיוציא מהם ב' פרידות, ולא היה לו לומר אלא שהקדוש ברוך הוא החיה שתי אומות כדי שיוציא מכל אחת פרידה אחת מהם, דלא הוי ליה להוציא בלשון 'שתי פרידות', אם לא שנתלה אחת באחרת, שמע מינה כמו שאמרנו למעלה, כי שניהם דבר אחד וענין אחד. אבל רש"י כתב בפרשת פנחס (לעיל כה, יח) 'אבל מואב לא ציוה לצור בשביל רות כו", משמע שגם הוא פירש כמו דברי התוספות. ומיהא אין זה ראיה, דכך פירושו, בשביל רות שעתידה לצאת מהם, שממנה תצא מלכות בית דוד עם נעמה העמונית:

פסוק ג

עשה בשמחה ולא איחר. דאם לא כן, "וידבר משה אל העם" למה לי, פשיטא שעשה מה שציוה לו הקדוש ברוך הוא, אלא שעשה בשמחה (כ"ה ברא"ם). ועוד, 'ויאמר משה' מבעי ליה, דבענין זה שייך אמירה, אלא כתב לשון דיבור, כי הדבור הוא בשמחה בפנים שוחקים, עיין בפרשת דברים (רש"י דברים ב, טז) :

אנשים צדיקים. דאם לא כן, "אנשים" למה לי, אלא לומר שהם צדיקים, כי "אנשים" היפך 'נשים' שדעתן קלות (שבת לג ע"ב), לכך קאמר שהם "אנשים" ביראת אלקים. ועיין בפרשת שמות אצל "אנשים מישראל", ושם נתבאר ביותר:

שהעומד כנגד ישראל כאילו עומד נגד הקדוש ברוך הוא. והיינו מפני שכתיב (יהושע ז, ט) "והכריתו את שמינו מן הארץ ומה תעשה לשמך הגדול", כי שם ה' נקרא על ישראל, ולפיכך העומד עליהם כאילו עומד על הקדוש ברוך הוא:

פסוק ד

לרבות שבט לוי. כי שבט לוי היה נוסף על י"ב שבטים שנכתבו בקרא, שלא תאמר שלא היו רק י"ב, לכך כתב "לכל מטות ישראל", אף שבט לוי היה אלף. ומה שכתוב (פסוק ה) "וימסרו מאלפי ישראל שנים עשר אלף", היינו אותם י"ב אלף שילכו לצבא למלחמה, אבל האלף משבט לוי לא היו חלוצים, אלא עם הארון היו, ולא צריכים שילכו למלחמה, אלא משום גזרת הכתוב שיהיו מכל מטות ישראל לתת נקמת ישראל במדין. אי נמי, משום זכותם גם כן, שאלו האלפים כולם צדיקים וכשרים היו (רש"י פסוק ג), ולפיכך ציוה שילכו גם כן מן שבט לוי, שבזכות כל השבטים ינצחו במלחמה. וכן משמעות המקרא; "אלף למטה לכל מטות ישראל", אף שבט לוי תשלחו לצבא, אבל שנים עשר אלף חלוצי צבא היו, כדכתיב "שנים עשר אלף חלוצי צבא וגו'", כך הוא הפירוש. אבל הרא"ם לא הלך בדרך הזה, ואמר שלא היה משבט אפרים ומנשה כי אם אלף. ופירוש טעות הוא, דאם כן לא היה "לכל מטות" רבוי של כלום, דהא לא מרבינן כלל, דאם מוסיפין שבט לוי – צריכין אנו להוציא שבט אפרים ומנשה, שיהיו שבט אחד, דהא אפרים ומנשה נמי כל אחד נחשב מטה:

פסוק ה

עד שנמסרו על כרחן. דאין לומר די"ב אלף כשרים היו (רש"י פסוק ג), ושאר ישראל היו רוצין שילכו מכל מקום, מדכתיב "מאלפי ישראל אלף למטה", הקיש הכתוב אותן, כמו שהאלף כשרים – אף כולם כשרים:

פסוק ו

מגיד ששקול היה פנחס. דאם לא כן, "אותם" השניים למה לי:

שהלך לנקום נקמת יוסף. נראה לי שאין כוונת המדרש הזה (סוטה מג.) שפנחס זכר להם מה שעשו מדין ליוסף (בראשית לז, לו), כי גם אהבתם גם שנאתם כבר אבדה (קהלת ט, ו), ואין זכר להם. אלא כך פירושו, כי אחר שראה משה שמכירת יוסף על ידי מדינים, ראה שמדינים מתנגדים היו ליוסף, שאילו לא כן – לא היה מתגלגל על ידי מדינים מכירתו של יוסף, כי אין מגלגלין חובה לאדם אלא על ידי מי שהוא מתנגד לו, ועל ידו בא לו חובה. והיה יוסף היפך למדין; זה היה גדור מאוד בערוה, ומדינים הפקירו נשותיהן ובנותיהן בשביל ערוה כדי לזנות (לעיל כה, יח) . והיינו דקאמר (רש"י) 'מזרע יוסף שפטפט ביצרו'. ומאחר שהוא פטפט ביצרו, הוא היפך למדין. ויקבלו הם חובה שלהם על ידי פנחס, שהוא מזרעו של יוסף, שהיה גדור בערוה, היפך למדינים:

מזרע יתרו וכו'. מדכתיב (שמות ו, כה) "מבנות פוטיאל" ביו"ד, משמע שני פוטים, דהיינו מזרע יתרו ומזרע יוסף. דאם לא כן, לא הוי למכתב "פוטיאל" ביו"ד יתירה. ביש נוחלין (ב"ב קט ע"ב) :

פסוק ח

בלעם הלך לשם ליטול שכר כ"ד אלף וכו'. ואם תאמר, למואב הוי למיזל, ולא למדין, שהרי מואב היו יראים יותר ממדין (רש"י פסוק ב) . ויש לומר, דמואב לא היו חייבין לו בדין, משום שהיו יכולין לומר מה שפסקנו לך שכר הרבה – משום יראה עשינו. כדתניא, ומביא אותו בפרק בתרא דבבא קמא (קטז.), הרי שהיה בורח מבית האסורים, ואמר לאחד טול דינר והעבירני, אין לו אלא שכרו, שלא עשה אלא מחמת יראה. הכי נמי לא הוי לבלעם אלא שכרו, והוא דבר מועט, טורח הדבור והעצה שנתן להם. אבל מדין, שלא היו יראים, והיו מבטיחים אותו על שכר הרבה, צריכים הם לשלם לו שכרו משלם, כמו שהתנו עמו. אי נמי, כמו שפירש רש"י למעלה (פסוק ב) כי עצת בלעם היה יותר ניחא להו למדין ממה שהיה ניחא למואב, דמואב מה שעשו – עשו מחמת יראה, ומדינים לא עשו מחמת יראה, אלא מחמת שנאה, שהיו שונאים לישראל, שהרי הפקירו בנותיהן ובת המלך שלהן, הכל בשביל שנאתן (ר' רש"י לעיל כה, טו) . וכאשר ידע בלעם דמדין הוא שונא שלהם יותר, יתנו לו שכרו ברצון ובשמחה, כדרך מי ששמח במפלת שונאו, ובשביל כך יתנו לו שכרו. וזה נכון:

ויצא ממדין לקראתם. שאילו לא הלך ממדין לקראתם, לא היו הורגים אותו, כיון שלא נצטוו זה מפי משה רבם, שהרי לא אמר להם משה שיהרגו את בלעם. ואילו היה רצון משה שיהרגו את בלעם במלחמה עם מדיינים, אין ספק שהיה משה מצוה להם להרוג את בלעם. ולפיכך אמר ש'יצא ממדין לקראתם', והיה משיא אותם עצה רעה, ולכך עתה היה חייב מיתה, לפי שהיה רודף ומבקש להרוג כל ישראל. שכל מי שמביא מורך בלב אנשים במלחמה, הרי הוא גורם שיברחו מן המלחמה, ויהיה נהרג הבורח. לכך דנו אותו במיתה על ידי מה שעשה עכשו. ועוד, דאם לא היה יוצא לקראתם, היה להם להרוג מדינים, שעליהם נצטוו (פסוק ב), אבל לא בלעם, שלא נצטוו. אבל עכשו שהוא היה משיאם עצה רעה במלחמה הזאת, דין הוא שיהרג במלחמה עמהם, מאחר שהוא היה בא נגד המלחמה לבטל המלחמה, והם נצטוו מפי הגבורה במלחמה זאת (שם), הדין הוא להרוג המבטל המלחמה. והיה הכל כדבר אחד עם מדין, לכך הרגו אותו עמהם:

בחרב הוא בא על ישראל וכו'. דאם לא כן, "בחרב" למה לי (כ"ה ברא"ם):

פסוק יא

שלל הן מלבושים של מטלטלין בז הוא מטלטלין שאינם תכשיט. דאם לא כן, למה כתב פעם "שלל" ופעם "בז" (פסוק לב), אלא זה ההפרש יש ביניהם. ועוד, שכאן כתיב שהביאו את השלל למשה, ובסוף הפרשה כתיב (ר' פסוק לב) "ויהי המלקוח יתר הבז אשר בזזו אנשי הצבא", דמשמע שהבז היה לעצמם, ולא שהיו מביאים אותו אל משה, אלא דכאן איירי בתכשיטין, שהביאו אותן אל משה. וקרא דלקמן איירי בביזת מטלטלין, שאינם תכשיטין, שלא הביאו אל משה, אלא עכבו אותם לעצמם. ואיפכא ליכא למימר, דה"בז" – שהם מטלטלין שהם תכשיטין – לקחו לעצמם, דהא מצינו בפירוש בקרא שאותם שהם תכשיטין הביאו קרבן לה' (פסוק נ ורש"י שם), אלא על כרחך "שלל" הכתוב הם מטלטלין של תכשיט, ושאר מטלטלין, שאינם של תכשיט, נקראים "בז". ונראה לומר כי לשון "שלל" – דבר המכונס יחד, כמו 'מן שלל של בצים' (ביצה ז.) , ודווקא מטלטלין של מלבוש נקראים "שלל", מפני כי כל אחד ואחד מלבוש בפני עצמו, ולכך נקרא כאשר לוקחין הרבה – "שלל". אבל כסף וזהב לא יתרבה, ובשביל כך לא נקרא "שלל", רק "בז":

פסוק יז

ראויה להבעל. בפרק הבא על יבמתו (יבמות ס ע"ב). דאין לומר שנבעלה ממש, דאם כן קשה קראי אהדדי; דכתיב "וכל אשה יודעת איש הרוגו", משמע אבל טף – אף על גב שנבעלה – לא תהרגו. וכתיב בתריה (ר' פסוק יח) "וכל הטף שאינה יודעת איש החיו לכם", אבל טף שהיא יודעת איש הרוגו, ואם כן קשיא קראי אהדדי. אלא הכי פירושו, וכל אשה – שהיא ראויה להיות יודעת איש – הרוגו, דהיא אינה טף. וכל טף – שאינה ראויה להיות יודעת איש – שאינה ראויה לביאה, החיו לכם. והשתא "אשה" משמע שהיא בת ג' ויום אחד, ו"טף" שאינה בת שלש ויום אחד:

[**למה חזר ואמר וכו' או להחיות עם הטף**]. ואם תאמר, והיאך סלקא דעתך דאי לא כתב "הרוגו" – דאשה יודעת איש "החיו", דאם כן לא לכתוב "וכל טף בנשים". ועוד, שהרי כתיב (ר' פסוק טז) "הן הנה היו למעול מעל וגו'". ויש לומר, דאי לא כתיב "והטף בנשים", הוה אמינא ד"אשה יודעת איש" – שבא עליה איש, אבל השתא דכתיב "וכל הטף וגו'", על כרחך באינה ראויה למשכב קאמר. דאם לא כן, למה קרא אותה למעלה "אשה" ובכאן "טף". דאין לומר "כל אשה יודעת איש" דהיינו שבא עליה איש, "וכל הטף" שלא בא עליה איש, דלמה יקרא אותם "טף" בשביל שלא ידעה איש, אלא "וכל טף אשר לא ידעו איש" באין ראויה לביאה, והכי נמי הא דכתיב "וכל אשה יודעת"

בראויה לדעת, ואם בא עליה איש תהרג. אבל משום דכתיב (ר' פסוק טז) "הן הנה היו בדבר בלעם וגו'" ליכא למילף דאותה שבא עליה איש תהרג, דהוה אמינא דוקא אותם שהיו מכירין שנכשל בה פלוני תהרג:

ועוד יש לומר, דהוה אמינא דהכי פירושו; "החייתם כל נקבה", דודאי כשהרגתם את הזכרים - היה לכם להרוג הנקיבות עם הזכרים, שהנקיבות טפילות ובטילות אצל הזכרים. ועתה שלא עשיתם כך, אלא החייתם הנקיבות, שוב לא תהרגו הנקיבות, אלא החיו אותם עם הטף, כיון שעל כל פנים הטף יש להחיות. לכך כתב "וכל הטף בנשים החיו", כלומר שעם הטף בנשים החיו אותם, אבל הטף בזכרים הרוגו. ואין כל הנשים בטילות אצל טף בזכרים, דיותר יש להחיות הנשים עם טף של נשים, שהם מין שלהם, משיהרגו עם טף של זכרים, שאינם מינם:

ואם תאמר, דלכתוב 'כל זכר בטף וכל אשה יודעת איש הרוגו', ו"הרוגו" קמא למה בעי. ויש לומר, דבא לומר שיהרוג הזכרים מיד קודם הנשים, לפי שהנשים צריכין העברה לפני הציץ (רש"י ד"ה וכל), ואשמועינן דזכרים צריכין הריגה מיד, דהיה להם להרוג במלחמה, ולפיכך מיד יש להורגם, קודם שיעברו הנקבות לפני הציץ. לפיכך כתב לך "הרגו כל זכר", לומר כי הזכרים יהרגו אותם מתחלה:

פסוק יט

רבי מאיר אומר שהרגו בדבר המקבל טומאה וכו'. הרב סובר שטומאה בחבורין דאורייתא, ולפיכך כתב שהוא טמא טומאת שבעה. ואין הכל מודים לו, שהרמב"ן חולק עליו, עיין בדבריו. ואין כאן מקום המחלוקת והראיות עליו:

ואין הגוים קרויין אדם. דע, כי ההבדל שיש בין בעלי חיים ובין האדם, כי הבעלי חיים הם חומרים, והאדם - שיש בו נפש נבדלת - אינו חומרי כמו הבעלי חיים, ודבר זה מבואר. ועל זה אמרו (יבמות סא.) 'אתם קרוים אדם, ואין האומות קרוים אדם', כי האומות, אף על גב שהם אדם, מכל מקום נפשם אינה נבדלת, רק מוטבע בחומר. ומן המדה שהכתוב מגנה את ישראל, שאומר עליהם "כי עם קשה עורף אתה" (דברים ט, ו), שעומדים במעשיהם, לא יקבלו שנוי, תבין זה. כי החומר הוא בעל השתנות, אבל דבר שאינו חומרי לא יקבל שנוי. ובאומות הוא להיפך זה, ששבחו אותם חכמים שהם קרובים לשוב בתשובה. אמרו ז"ל (תנחומא שמיני, ט) האומות קרובי תשובה הם, ולפיכך כאשר נשלח יונה להתנבאות על נינוה, אמר הגוים קרובי תשובה, ויחזרו בתשובה, ולא תבא הפורענות, ויאמרו כי אני משקר, ולכך לא רצה ללכת להתנבאות. וזה מפני כי הם חומריים, ובעל החומר מוכן לשינוי, לכך ישנה מעשיו, שמקבל שנוי.

ומכל שכן מן המדות הטובות שיש לישראל, שהם גדורים בעריות, ועל האומות מעיד הכתוב כי הם פרוצים בעריות. שכל זה ראיה כי ישראל קדושים, נבדלים ביותר מן החומרי מכל האומות. וזה שאמרו 'אתם קרוים אדם, ואין האומות קרוים אדם', שההבדל שיש בין הבעל חיים והאדם נמצא בכם ביותר. ואין האומות אדם, לפי שנפשם מוטבעת בחומר, משתתף לבעלי חיים החומריים. ודבר מבואר הוא זה:

פסוק כא

תולה ההוראה ברבו. פירוש, מה שהוצרך לומר "אשר צוה ה' את משה", אף על גב שכל התורה מפי משה למדו (רש"י שמות לד, לב), היינו משום הוראה שהיה מורה, והיה נראה כאילו הוא מורה לישראל, ולוקח חשיבות לעצמו במקום משה, לכך אמר שהוא מפי משה, ואינו מורה במקום משה כלל:

פסוק כג

כל שתשמישו על ידי אש. לא שיבא באש בלא תשמיש, דבשביל זה אין הכשרו על ידי אש:

ורז"ל דרשו שאף להכשירן מן האיסור טעון טבילה וכו'. ויראה, שהוקשה לרבותינו זכרונם לברכה (ע"ז עה ע"ב) , דלא לכתוב רק 'אך יתחטא', כדכתיב למעלה (פסוק כ) "וכל כלי עץ תתחטאו", שכל חיטוי הוא במי חטאת (רש"י שם), ואין צריך לומר "מי נדה", לכך דרשו רז"ל שהוא טבילה שהנדה טובלת בהם, והיינו ארבעים סאה. אי נמי, דלמה צריך למכתב כלל שיתחטא במי נדה, וכי סלקא דעתך בשביל שבא באש יהיה טהור מטומאתו, אלא על כרחך האי קרא לטבילה אתא, שיטבול אותו לשם טבילה:

מטבילן ודיו. הקשה הרמב"ן, דאין לשון "תעבירו" טבילה, רק הוא הכשר מן האיסור, כמו "תעבירו באש", שהוא הכשר מן האיסור. ועוד, דאם כן אין אנו צריכין ללמוד הך טבילה מן "מי נדה", דהא בהדיא כתיב בקרא "תעבירו במים". ויראה שגם רש"י סבירא ליה דהך "תעבירו" הכשר מן האיסור, אלא מפני שסובר שכל שתשמישו בצונן אין צריך רק הדחה בלבד (ע"ז עה ע"ב), אם כן כיון שעל כל פנים יטבול אותו כדינו, למה לו הדחה תחלה, הא הטבילה עולה לו במקום הדחה, וגם במקום טבילה. לכך כתב (רש"י) '**מטבילן ודיו**'. ומכל מקום אין נראה זה, דאף על גב דסגי בהדחה, מכל מקום צריך (שכשוך) [שפשוף] קצת, ולא סגי בטבילה:

פסוק כד

שאין טמא מת משולח וכו'. דילפינן (פסחים סז.) מן "ויקח משה את עצמות יוסף עמו" (שמות יג, יט), רצה לומר 'במחיצתו', ומשה במחנה לויה היה:

פסוק כו

קח את החשבון. ולא פירש כאן 'קבל את החשבון', כמו שפירש (רש"י) ב"כי תשא את ראש בני ישראל" (שמות ל, יב) , היינו משום שאצל בני אדם שייך לומר קבלה, שהוא מקבל החשבון, שהרי אינו רוצה רק לדעת כמה הם, ושייך בזה שקבל את החשבון. אבל כאן לא היה רוצה לקבל החשבון בלבד, רק בשביל מעשה הבא אחריו "וחצית וגו'" (פסוק כז), ולכך כתב 'קח **את החשבון** וחצית וגו". והוסיף 'את החשבון', לומר שאין לפרש "ראש" כמשמעו, שאין טעם שישא את ראשם דוקא, אלא שהחשבון נקרא "ראש". וכתב הראב"ע (שמות ל, יא) כי הסך נקרא "ראש", מפני שדרך החשבנים לכתוב את הסך קודם באגרת הפרטים. ואין נראה. אבל נקרא החשבון "ראש", מפני כי הכלל הוא עיקר וראש לפרטים, שהפרטים יכנסו תחת הכלל, ולפיכך החשבון בכלל נקרא "ראש". ועיין פרשת כי תשא (שמות פ"ל אות ז) :

פסוק כז

חציו לאלו וחציו לאלו. כלומר, כי "וחצית" אינו נאמר על הפעולה, שיהיה מחלק המלקוח בלבד, דאם כן לא שייך לומר "בין אנשי המלחמה ובין כל העדה", אלא "וחצית" פירושו '**חציו לאלו וחציו לאלו**':

פסוק לב

כתב הלשון הזה. פירוש, שכתב "יתר הבז", דלמה היה המלקוח יתר הבז, ולא יהיה הבז יתר המלקוח, אלא לפי שהבז לקחו כל איש לעצמו, והמלקוח היו צריכין לחלוק בין תופשי המלחמה ובין העדה, אמר שהמלקוח, אשר היה יתר הבז, שכבר בזזו לעצמם היה להם לחלוטין, ויהי המלקוח כך וכך. והשתא הוי שפיר שהמלקוח הוא יתר הבז, שכבר בזזו לעצמם, ונשאר המלקוח לחלק עדיין:

פסוק מב

ממחצית בני ישראל אשר חצה לעדה מן הצובאים. פירוש, דחלוקה הוא חלוקה כמשמעו, ואיך יתכן לומר "אשר חצה מן האנשים הצובאים", אלא פירוש "אשר חצה" היינו אשר חצה לעדה חלקם, והוציאה להם מן האנשים הצובאים, ונתן להם. והשתא שפיר קאמר עליו "מן האנשים הצובאים":

פסוק מג

ותהי המחצה כך וכך ויקח וגו'. כלומר, שאין כוונת הכתוב לומר שכך וכך היה החצייה, דפשיטא, אחר שכבר כתיב חצי של אנשי הצבא (פסוקים לו-מ), כמו כן היה חצי של העדה. ועוד, "וממחצית בני ישראל" (פסוק מב) משמע שבא להגיד מה שלקח מן

המחצית, ואמר "ותהי מחצת העדה". אלא הכתוב נמשך עד "ויקח" (פסוק מז). והשתא הוי שפיר "וממחצית וגו'", דלא בא הכתוב להגיד לך כמה היו חצי של העדה, אלא לומר לך "ויקח משה וגו'", וענין אחד הוא – 'ותהי המחצה כך וכך ויקח משה מן המחצה', ולא בא להגיד כמה היה המחצה, דזה פשיטא, אלא בא לומר כמה לקח ממנו:

פסוק מח

הממונים. כלומר, מפני שהם ממונים מאחרים נקראו "פקודים". ואינו כמו "ויפקד המלך פקידים" (אסתר ב, ג), שנקראו "פקידים" לפי שהם פוקדים אחרים לעשות כך וכך. ואלו נקראים "פקודים" לפי שהיו ממונים מאחרים, לפיכך היו נקראים "פקודים", לא 'פקידים':

פרק לב

פסוק ג

מארץ סיחון ועוג. פירוש, אף על גב שכתוב זה אחר מלחמות מדין (לעיל לא, א-יב), ויש להעלות על הדעת שהיו אלו המקומות ממדין, אחר שלא אמרו בני גד ובני ראובן אלא אחר מלחמת מדין, ואין הדבר כן, אלא **מארץ סיחון ועוג** היה, כדכתיב בסוף הפרשה "ויתן משה וגו'" (ר' פסוק לג) :

פסוק ח

כך שמה. בשתי תיבות "קדש ברנע". ומה שכתוב במקום אחר "קדש", דמשמע "קדש" לבד שם המקום, זה אינו, אלא 'שתי קדש הוי', אחד נקרא "קדש" לבד, והאחד נקרא "קדש ברנע" (כ"ה בראב"ם):

פסוק יב

חורגו של קנז היה וכו'. פירוש, מה שקורא אותו הכתוב "הקניזי", היינו משום שהיה חורגו של קנז. 'וילדה לו אמו של כלב את עתניאל', פירוש ראיה לזה, שהרי מצאנו בדברי הימים שעתניאל בן קנז הוא אחי כלב, ואם כן על כרחך צריך אתה לומר שעתניאל בן קנז הוא אחיו מן האם, וילדה לו אמו של כלב לקנז את עתניאל, והיה אחי כלב. ולפיכך קורא הכתוב כאן את כלב "קניזי" על שם חורגו:

פסוק יז

וישב טפנו בעודינו אצל אחינו. לא כמו מצב המקרא "ואנחנו נחלץ חושים לפני בני ישראל עד אשר אם הביאנום אל הארץ וישב טפנו בערי המבצר", דמשמע אחר שהביאו את בני ישראל למקום נחלתם, אחר ירושה, דאם כן יקשה למה יהיו אז יושבים טפם

בערי המבצר, ולא קודם לכן. או מה יעשה טפם קודם לכן, בעת כבוש וחלוק. אלא פירושו 'בעודנו אצל אחינו', דהיינו מיד ישבו טפנו בערי המבצר וכו':

בערי המבצר שנבנה עכשיו. שהרי עדיין לא היו ערי מבצר, שהרי בנו אותם, כדכתיב בקרא (פסוק טז), אלא '**בערי המבצר שנבנה עכשיו**':

פסוק יט

בעבר המערבי. פירוש, אף על גב דכתיב סתם "מעבר הירדן", היינו עבר הירדן המערבי, לא עבר הירדן סתם, דהא נחלתם גם כן בעבר הירדן היה, אלא מה שכתוב "מעבר הירדן" היינו בעבר הירדן המערבי. וקרא אותו "עבר הירדן" סתם, מפני שהיו ישראל במזרח של עבר הירדן, נקרא הצד השני שכנגדו "עבר הירדן" סתם וכו':

פסוק כד

מגזרת צנה וכו'. ונראה לי מה שלא כתב 'לצאנכם' האל"ף אחר הצד"י, וכתב לשון "צנה", שלשון "צנה" הוא נאמר על רבוי צאן, וכן "צונה ואלפים שתה" (ר' תהלים ח, ח), רוצה לומר רבוי צאן. ולפיכך כתב כאן "לצנאכם":

והיוצא מפיכם תעשו לגבוה. דאין לפרש "תעשו" על התנאי שהתנה עמהם, דלא שייך לומר "היוצא מפיכם תעשו", שהרי כך התנה עמהם, ומחויבים על כרחם לקיים התנאי, ולא היה לו לתלות ביוצא מפיהם. אלא שיצא מפיהם דבר נדר – לעכב עוד שבע שנים – זה תעשו:

פסוק כח

כמו עליהם ועל תנאם מנה יהושע ואלעזר הכהן. מפני שכל "צו" שהוא ממנה את האדם על דבר אחד, שהרי אצל צוואה שייך 'צויתי על דבר זה'. לכך אמר 'ציוה עליהם ועל תנאם'. ומפני כי לשון "להם" משמע שציוה אל שבט גד וראובן בעצמם, הוצרך להביא ראיה שהוא כמו "ה' ילחם לכם" (שמות יד, יד), שפירושו בשבילם (רש"י שם), דאין פירושו כמשמעו. אף כאן שציוה עליהם, שהצוואה עליהם הוא בשבילם. ומכל מקום לא רצה לפרש לגמרי כמו "ה' ילחם לכם", שפירושו 'בשבילם', אלא פירש 'עליהם ועל תנאם', מפני שאצל צוואה שייך לשון 'עליהם', שצוהו על דבר זה:

פסוק לב

כלומר בידינו וברשותינו וכו'. כלומר, הא דכתיב "ואתנו אחוזת נחלתינו", לא שיהא נחלתם אתם, שהרי הם כאשר יעברו חלוצים יהיו בעבר הירדן המערבי, ונחלתם בעבר הירדן מזרחה (רש"י פסוק יט), ואם כן על כרחך צריך לפרש שיהא נחלתינו ברשותינו, ולא "אתנו" ממש. ומפני שכתב סתם "מעבר הירדן", ומשמע סתם עבר הירדן, וזה אינו,

שהרי גם כן במערב – שהוא הצד שירשו ישראל נחלתם – נקרא "עבר הירדן" (פסוק יט), הוצרך לומר 'בעבר הזה'. אף על גב שפירשנו למעלה (אות ו) דסתם "עבר הירדן" הוא עבר הירדן מערבי, הכא שאני, דבעת שירשו הארץ יהיו בעבר הירדן מערבי, ויהיה סתם "עבר הירדן" בצד השני, שהוא במזרח, כמו שפירשנו למעלה (שם) סתם "עבר הירדן" מערבי מהאי טעמא:

פסוק לו

סוף הפסוק מוסב על תחלת המלה ויבנו בני גד את הערים האלו להיות ערי מבצר ובדרות צאן. פירוש, שאינו כפי מצב הפסוק – כי בנו את דיבון ואת עטרות וגו' שהם ערי מבצר, כי אם היו ערי מבצר לא היה צריך להם לבנות, אלא סוף המקרא [מוסב] על תחלתו, שהוא "ויבנו" (פסוק לד), וכאילו כתב 'ויבנו בני גד לערי מבצר את דיבון' (כ"ה בראב"ם):

פסוק לח

שמות עבודה זרה הם והיו האמוריים וכו'. הקשה (הרא"ם) [הרמב"ן], דהא כל הערים קראו להם שמות, כדכתיב "ויקראו בשמות את שמות הערים אשר בנו", והאי "ויקראו" על כל הערים קאי, אף אותן שלא היו על שם עבודה זרה, ואם כן מאי שינוי היה באותן שהיו נקראו על שמות עבודה זרה, כיון שכל הערים קראו להם שמות. והרא"ם תירץ, דאותן שהיו נקראים על שם עבודה זרה – קודם שבנה אותם קראו להם שם אחר, שלא יהא נקרא עליהם שם עבודה זרה. ושאר הערים לא קראו להם שמות עד שבנו אותם הערים:

ולפי דבריו, ראוי שכל ישראל – מיד שכבשו אותם – יקראו להם שמות אחרים, כדי שלא יהיו נקראים על שם עבודה זרה. ואחר שבנו בני גד ובני ראובן את הערים, קראו להם שמות מה שרצו לקרות להם, דלמה יש לתלות קריאות "מוסבות שם" – שלא יהיו נקראים על שם עבודה זרה – לבני גד ולבני ראובן, ולא לכל ישראל, אחר שכבשו כל ישראל את הערים. בשלמא אם קריאת השם היה אחר שבנו המקומות, ובני גד ובני ראובן בנו אותן, לכך בני גד ובני ראובן קראו להם שמות. אבל אם נאמר שקודם שבנו המקומות קראו להם שמות כדי שלא יהיו נקראים על שם עבודה זרה, היה ראוי שמיד שכבשו את המקומות לקרות להם שם כל ישראל, ולמה יתלה זה בבני גד ובני ראובן דווקא. ומדברי רש"י משמע שבני גד ובני ראובן קראו להם שמות, ולא כל ישראל:

ויש לתרץ, כי מה שפירש רש"י כי בני גד ובני ראובן הסבו שמות עבודה זרה שלהן, ולא תלה בכל ישראל, לפי שלא הוצרכו לקרוא להם שמות אחרים כאשר כבשו אותם

מיד – קודם שירשו בני גד ובני ראובן הערים, מפני שהיו ישראל רוצים להניח הערים כמו שהם, ולא ליישב אותם בעבר הירדן. דודאי לא עלה על דעתם מתחלה ליישב את המקומות האלו, ושלא לעבור הירדן, שהוא עיקר ארץ ישראל, עד שבקשו בני גד ובני ראובן לשבת באלו הערים. וכן כתב הרמב"ן בעצמו בפרשת חקת (לעיל כא, כא), עיין שם. וכאשר היו רוצים ליישב בני גד ובני ראובן המקומות, אז קראו להם שמות אחרים שלא יהיו על שם עבודה זרה. ואחר שבנו את הערים קראו לכולם שמות אשר רצו לקרות להם:

ומכל מקום דוחק שלא יהיה חילוף השם אלא בשעה שבנו, ואם כן למה הוצרך הכתוב לכתוב "מוסבות שם", אחר שבלאו הכי היו קוראים לכל הערים שמות אחרים:

ולפיכך נראה, שדעת רש"י אף על גב שקראו לערים שמות אחרים, אי אפשר שלא יהיה נשאר שם המקום הראשון, שכן תמצא שמקום אחד נקרא בהרבה שמות, ואף אחר שנקרא בשם החדש – לא נתבטל השם הראשון. והוצרך להחליף שם הראשון שנקרא על שם עבודה זרה, לא שינוי גמור להיות קורא בשם אחר, אלא הסבו שמם הראשון, כמו "בעל מעון" שינו את השם במקצת, שנקרא 'אל מעון' (ר' ירמיה מח, כג, ורמב"ן כאן), ובזה יודע שלא יהיה נקרא בשם "בעל מעון". וזה יקרא "מוסבת שם", שכאשר יקרא שמות הערים – השם מוסב לשם אחר. אבל ערים אחרים שקראו להם שם אחר, אין מניעה לקרותן על שם הראשון גם כן. שכאשר נקרא בשם "ישראל" (בראשית לב, כח), נקרא גם כן בשם "יעקב", שנקרא לו שם אחר, וזהו נכון. אי נמי, כי הערים שהיו להם שמות עבודה זרה הם מוסבות לגמרי, שלא היו נקראים בשם הראשון כלל. ואילו הערים אשר בנו, אף על גב שקראו להם שמות אחרים, אינם מוסבות שם לגמרי מן שם הראשון, שגם בשם הראשון היו נקראים:

ומה שהקשה הרמב"ן ז"ל, שלא כתב בפירוש מה היו השמות אשר קראו להם, שאין הכתוב רוצה להגיד לך רק שאין אלו השמות הניחו להם ישראל, שאין ראוי לקרוא בשם עבודה זרה, אלא הסבו שמם:

ואת שבמה בנו את שבמה. כלומר "ואת שבמה" קאי אמה שכתוב לפניו "ובני ראובן בנו את חשבון ואת אלעלה" (פסוק לז), וכן בנו את שבמה. ולאפוקי דלא קאי "ואת שבמה" על מה שכתוב בקרא בסמוך לו "ואת בעל מעון מוסבות שם ואת שבמה", שיהיה "שבמה" גם כן "מוסבות שם", דאם כן לכתוב 'את נבו ואת בעל מעון ואת שבמה מוסבות שם', אלא קרא רוצה לומר שבנו את שבמה. והשתא כל המקרא כסדר, שכל המקרא מדבר מה שבנו הערים האלה; שבנו את חשבון, וגם בנו את נבה ואת בעל מעון, שהם

מוסבות שם, לפי שהיו נקראים על שם עבודה זרה. ובנו גם כן את שבמה, ולא היתה היא מוסבת שם, שלא היתה נקראת על שם עבודה זרה. וביש ספרים "ואת שבמה" – בנו אותה בשמה'. ומפרשים שבנו אותה בשמה, ולא היתה מוסבת שם. וכדי שלא יקשה לך, הרי הסבו גם כן שם המקום, שהרי למעלה כתיב (פסוק ג) "שבם", וכאן "שבמה", אמר (רש"י) 'והיא שבם'. כלומר שהוא אחד עם שבם האמורה למעלה, שאין חילוק בין "שבם" ל"שבמה":

פרק לג

פסוק א

אלה מסעי ארבעים ושתים מסעות. לא תמצא מ"ב מסעות ממש בפרשה הזאת, רק מ"א, רק דרש"י חשיב 'מסעות' המקומות שמשם נסעו, שהמקום שנסעו משם נקרא גם כן 'מסע'. וכן פירש רש"י בפרשת פקודי בפירוש (שמות מ, לו), עיין שם בסוף הפרשה: **לא נסעו אלא עשרים מסעות.** וקשה, דאם כן לכתוב בכלל 'ומסעי בני ישראל היו כך וכך מסעות'. ויש לומר, דאם כן הייתי אומר שכל המסעות היו מיום שנגזרה הגזירה עליהם, לפיכך הוצרך לכתוב כי כמה מסעות היו קודם הגזירה, דהיינו קודם שבאו למדבר פארן (פסוק יח) . ומאחר שהוצרך למכתב המסעות עד שבאו למדבר פארן, כתב לך כולם בפירוש, ולא כללם יחד. אך קשה עדיין, מה מועיל, הלא נוכל לומר כי מסע אחד היה כמה וכמה ימים, עד שלא נחו כלל ולא שקטו כלל במדבר, לפי ריחוק המסעות זה מזה. ויש לומר, דהמקומות האלו ידועים במדבר, וכמה רחוקים זה מזה, ולפיכך לא נוכל לטעות מידי. ובזה יתורץ הקושיא הראשונה גם כן, ולא תקשה למה הוצרך לכתוב אותן בפירוש, לומר לך כי קרובים הם אלו המקומות:

כאן ישננו כו'. פירוש, כי לפעמים היו ישראל בנחת ובשלוה, וזהו 'ישננו'. ולפעמים היו ישראל בצער כאשר היה חסר להם דבר, וזהו 'הוקרנו'. ולפעמים בסכנה היו, וזהו כמו חולה החושש בראשו. ואם תאמר, וכל זה מה נפקא מיניה שהוא מספר בדברים אלו. יש לומר, שכמו שהאב מספר כמה טורח הגיע לו עד בואו למקום הזה, והודיע לו איך היה מטפל עמו משום אהבתו אליו, כך השם יתברך היה מטפל עם ישראל בשביל אהבתו אליהם, ובשביל כך יזכרו ישראל הטובות שעשה להם, ויעבדו אותו בכל לב:

פסוק מ

למדך שהשמיעה היא המיתה כו'. פירוש, מה שכתוב בפרשת חקת (לעיל כא, א) "וישמע הכנעני", נוכל לומר "כי שמע כי בא ישראל דרך האתרים" (שם), ובא עליהם

למלחמה, והכתוב מחובר למה שאחריו – "וילחם עם ישראל וגו'". אבל כאן שלא הזכיר כלל המלחמה, רק השמיעה, ותו לא מידי, אם כן אין הכתוב בא להזכיר המלחמה, רק מיתת אהרן, והנמשך מן מיתת אהרן מה שגרמה, לכך אמר "וישמע הכנעני", ששמע מיתת אהרן ונסתלקו ענני הכבוד, וזהו "וישמע הכנעני בבא ישראל", כלומר ששמע בבואם בלא ענן, רק ישראל בלבד, ודבר זה היה גורם דבר מה, והוא שבא עליהם למלחמה, רק שלא בא הכתוב לפרש מה היה גורם. אי נמי, "בבא ישראל" פירוש, שמתחלה לא היה יכול לשמוע ביאתם, כי הענן היה מפסיק ביניהם, שלא היו נראים, אבל כשנסתלקו ענני הכבוד שמע "בבא ישראל". והשתא יש לפרש בפרשת חקת גם כן כך "וישמע הכנעני כי בא ישראל דרך האתרים", פירוש ששמע מיתת אהרן, ונסתלקו ענני כבוד:

ואם תאמר, דאמרינן במסכת תענית (ט.) שהענן היה חוזר בזכות משה, אם כן כבר חזר להם הענן, ומה שמע. ויראה, שלא חזר עד שעשה רושם, וזהו הרושם שעשה מיתת אהרן – שנסתלקו ענני הכבוד ובא הכנעני להלחם בהם, כדי שיראו מה היה גורם להם מיתת הצדיק. וכן תמצא במרים גם כן, שהיה הבאר בזכותה (רש"י לעיל כ, ב), וחזר גם כן בזכות משה ואהרן (תענית ט.), ולא חזר עד שעשה רושם – שלא היה מים לעדה, והיו צמאים (לעיל כ, ב). והכל כדי שידעו מה נאבד להם במיתת הצדיקים:

פסוק נא

על מנת כן תעברו את הירדן. ואם תאמר, מה טעם לזה שיעברו את הירדן על מנת כן. ויש לומר, כי הירדן הוא הדבר המונע לביאת הארץ, כי היה גדול ומונע ביאת הארץ, והוא מחוזק הארץ. ואם יעברו ישראל הירדן על מנת להוריש יושבי הארץ – המונע הזה נבקע (ר' יהושע ג, טז), עד שלא היה להם מונע כלל בענין הארץ. ואם לא יעברו על מנת כן – הנהר הזה שהוא המונע – ישטוף אותם, מאחר שמחויב עליהם לעשות:

פסוק נב

והורשתם וגרשתם. ואין פירושו לשון ירושה, דהא כתיב "את כל יושבי הארץ":

פסוק נג

והורשתם אותם מיושביה. ואינו לשון ירושה – וקאי על הנשיאים שהיו מורישים את הארץ לישראל, כי אחר כך כתיב (פסוק נד) "והתנחלתם את הארץ בגורל וכו'", אם כן לא אירי הכתוב "והורשתם את הארץ" רק בגירוש יושבי הארץ:

ואז ישבתם בה וכו'. דאין לומר ישיבה כמשמעו, שלא בא הכתוב להודיענו שישבו בארץ, רק איך יהיו מגרשים יושבי הארץ מפניהם, כדכתיב "והורשתם" 'להוריש אותם

מיושביה'. ואם תאמר, אם כן, מאי בא הכתוב לומר "והתנחלתם" הכתוב אחר כך (פסוק נד). ויש לומר, שגם כן כך בא הכתוב לומר, כי אם תורישו יושבי הארץ – תוכל ליתן לכל אחד ואחד כפי חלקו הראוי לו, אבל אם לא תעשה ככה – הרי לא יהיה החילוק כראוי, לפי שהשבט אשר בו גוים רבים לא יהיה נחלתו כפי אשר ראוי לו, ולפיכך תורישו הארץ. וראיה לזה הפירוש שכל הכתוב נמשך אחר "והורשתם את יושבי הארץ", כי אחר כך כתיב (פסוק נה) "ואם לא תורישו את יושבי הארץ וגו'", ומזה תלמוד כי הכל נמשך אחר "והורשתם את יושבי הארץ":

פסוק נד

דבר אחר בשנים עשר גבולין. הרא"ם הקשה על פירוש רש"י, דזה לא הוי כמאן, לא כמאן דאמר ליוצאי מצרים, ולא כמאן דאמר לבאי הארץ נחלקה; דתניא בפרק יש נוחלין (ב"ב קיז.), רבי יאשיה אומר ליוצאי מצרים נתחלקה, שנאמר (ר' לעיל כו, נה) "למטות אבותיכם תתנחלו". רבי יונתן אומר לבאי הארץ נתחלקה, שנאמר (לעיל כו, נג) "לאלה תחלק הארץ", ומה אני מקיים "לשמות מטות אבותם כו'". שמע מינה דהכל מודים ד"שמות מטות אבותם" איירי ביוצאי מצרים, ואילו כאן ספוקי מספקא ליה. ולא הקשה מידי, דלעיל (כו, נה) כתב "לשמות מטות אבותם", שפירושו לכל אחד ואחד בשמו דווקא, והכל מודים בזה שרצה לומר יוצאי מצרים. אבל כאן דלא כתיב כך, ספוקי מספקא ליה אם "למטות אבותם" רוצה לומר לכל אחד ואחד שהוא במטה, ומקרא קצר הוא, דהוי למכתב 'לשמות מטות אבותם'. או יש לפרש בשנים עשר גבולין דווקא. ופשוט הוא:

פסוק נה

יהיו לכם לרעה. פירוש, כי אין "לשכים ולצנינים" מחובר אל "אשר תותירו וגו'", [ו]פירושו, שהם הותירו לרעה, ולא הותירו הם אותם כדי שיהיו "לשכים ולצנינים וגו'", אלא פירושו כך "אשר תותירו מהם" '**יהיו לכם לרעה**':

פרק לד

פסוק ד

שיוצא ועוקם וכו'. לא ידעתי ליישב הלשון מה שאמר 'שיוצא ועוקם לצד צפונו של עולם', ואיפכא הוי ליה למימר 'ויוצא ועוקם לצד דרומו של עולם'. וכן בכל מקום שזכר אחריו 'מתפשט המצר ומרחיב לצד צפון', היה נראה לומר 'מתפשט המצר ומרחיב לצד דרום'. ומה שאמר אחר זה 'ומשם והלאה נתקצר המצר ונסב לצד דרום', ראוי להיות 'צד

צפון', כי מאחר שהמצר הזה הוא מצד דרומי, אם הולך ועוקם לצד דרום – הוא מרחיב, ואם עוקם לצד צפון – הוא מתקצר המצר. ועיין בספר יהושע (טו, ד-ה) בפירוש רש"י, ושם תמצא כמו שאמרתי למעלה:

פסוק טו

אל מול פני העולם כו'. דאם [לא] כן, יקשה לך תרוייהו למה לי "קדמה מזרחה", אלא פירושו לפנים הנקראים "קדם". עיין למעלה בפרשת במדבר (פ"ב אות ב) :

פסוק יז

כאילו עשאום שלוחים. דאין לומר שלוחים ממש, שהרי הרבה קטנים היו שם, דלא שייך בהו שליחות (קדושין מב.) , אלא '**כאילו עשאום שלוחים**'. אף על גב דלא שייך בהו שליחות, כיון דהם נשיאי השבט, הרי הם כמו אפוטרופוס, ואפוטרופוס יכול לחלוק עם אחיו. הכי איתא בפרק האיש מקדש (שם):

פסוק יח

לנחל את הארץ שיהא נוחל וחולק במקומכם. ולא כתב בתורה כאן "לכם" 'בשבילכם', בשביל שקאי אמה שכתוב לפני זה (פסוק יז) "אלה שמות האנשים אשר ינחלו לכם וגו'", ועליו קאי "נשיא אחד ממטה יהיה לנחול את הארץ" אשר כתב למעלה:

פסוק כט

שהם ינחילו אותה למחלקותיה. וכתב (רש"י) כאן 'ינחילו' פועל יוצא, ולא כתב הלשון כמו שכתוב למעלה (רש"י פסוק יז) 'לשון "ינחלו" לומר שהם במקומם', כי כאן כתב "לנחל" על הגורל, דהיינו שיפילו אותו לנחלה על ידי גורל, ובזה שייך "לנחל". ולענין שיברר כל אחד ואחד חלק, שייך 'לנחול'. לומר לך דהכל על ידי אלו האנשים; בין מה שיבררו כל אחד חלק טוב, ובין הפלת גורל, הכל יהיה על ידי אלו האנשים:

פרק לה

פסוק ד

והחיצונות לשדות ולכרמים. כך דרשו רז"ל במסכת עירובין (נא.). והקשה הרמב"ן על פירוש רז"ל, שאם כן הוי למכתב 'ומדותם חוץ לעיר לפאת קדמה', מאי "פאת קדמה", דמשמעות הכתוב לא שיהיה מחוץ לעיר אלפים אמה, אלא שיהיה אלפים אמה על אלפים אמה, והעיר בתוך אלף אמה על אלף אמה, וזהו "ומדותם פאת קדמה אלפים". ותירץ הרא"ם, כי "את" במקום הזה כמו 'מן', וכאילו כתב 'ומדותם מן פאת קדמה'. וזהו אינו, כי אונקלוס יוכיח זה, כי תרגם "את" 'ית', ותרגם "כצאתי את העיר" (שמות ט,

כט) 'מן קרתא', וזה ראיה שאין פירוש "את" בכאן 'מן':
ואשר נראה לי, כי לא קשיא כי לא כתב 'ומדותם לפאת קדמה', רק "ומדותם פאת קדמה", כי אחר שהוא מודד מן העיר אלפים אמה, הרי הוא מודד פאת קדמה אלפים אמה, לא 'לפאת קדמה'. וזה ההפרש יש בין "ומדותם פאת קדמה" ובין 'ומדותם לפאת קדמה', כי הכתוב רוצה לומר כי עיקר המדידה הם האלפים אמה, שיהיה המגרש. ואילו כתב 'ומדותם לפאת קדמה', היה הכוונה על תכלית המדידה, ופירושו היה 'ומדותם לפאת קדמה אלפים', ואחר אלפים יהיה דבר זה. ואין הכוונה פה כך, רק "ומדותם חוץ לעיר אלפים אמה", ואלפים יהיה המגרש. שכאשר יאמר 'ומדותם את קרקע פלוני כך וכך אמות ממנה', לא יאמר בזה 'ומדותם אל מקום פלוני'. וכן בכאן, מאחר שהמדידה היתה באלפים אמה צורך המגרש, לא יתכן לומר 'ומדותם אל[11] פאת קדמה':
ועוד, לכך הוצרך לכתוב "ומדותם פאת קדמה", לומר שכל פאת קדמה הוא המגרש, ולומר לך שיהיה מרובע. שכן משמע "ומדותם פאת קדמה", שיהיה מודד פאה המזרחית. וכל לשון 'פאה' הוא מרובע. וכן איתא בהדיא בפרק מי שהוציאוהו (עירובין נא.) דלשון 'פאה' דבר שיש לו קרן ופאה. ולפיכך אמר "ומדותם פאת קדמה". ואילו אמר 'ומדותם חוץ לעיר לפאת קדמה', היה משמע זה על פאת העולם, לא על הפאה שהוא מודד, ולא היה משמע כלל שיהיה קרנות למגרש, רק שיהיה מודד אל צד מזרח העולם אלפים אמה, והיה עגול לא מרובע. ומדכתיב "ומדותם פאת קדמה" ילפינן שהוא מרובע:
ואני בעניותי לא הבנתי פירוש הרמב"ן, שרצה לחלוק על דברי רז"ל, כי אמר כי פירוש "ומדותם" רוצה לומר כי יעשה מרובע אלפים אמה וכו'. ומדבריו משמע כי לא היה המגרש השני רק אלפים על אלפים, ודבר זה לא יתכן, שאם היה העיר אלפים אמה, איך יעשה לו מגרש לפי פירושו, שהרי העיר היא אלפים אמה. ודברי רז"ל אינם צריכין חיזוק. ומה שהקשה הרמב"ן, שאם כן תהיה העיר בלא קרנות, שהקרנות יהיו בכלל הרוחות, שכבר אמרנו למעלה מדכתיב "ומדותם את פאת קדמה" משמע שיהיה לה פאה וקרן. והכי איתא בהדיא בפרק מי שהוציאוהו (שם):

פסוק יג

מגיד לך שאף על פי כו'. דאם לא כן, "את שש הערים" למה לי, לכתוב (פסוק יד) "את שלש הערים וגו'", אלא לכך כתב "את שש הערים" להקיש את כל הששׁ יחד, דאין אותם שבעבר הירדן קולטות עד שהופרשו אותם ש[ל]ש של ארץ כנען, ויקלטו כולם יחד:

פסוק יד

דבגלעד נפישי רוצחים. וקשה, והלא ערי מקלט לא נעשו אלא לשוגגים (מכות ז.), ולא שייך ד'נפישי' שוגגים (קושית הרמב"ן). ותירץ הרמב"ן, כי היו הרבה מזידין, ומדמין עצמן שוגגים, ולכך הרבה היו גולים לשם בשביל שהיו מראים עצמם שוגגים, ולפיכך נתן הכתוב הרבה ערי מקלט בשביל אותן שהיו שוגגים גמורים, מאחר שהרבה נקלטים לשם. ולא יספיק תירוץ זה, שיותר ראוי שלא להוסיף ערי מקלט, שאז לא יהרוג במזיד ויאמר שוגג היה, שלא יהיה לו מקום לגלות לשם:

ואחי מוהר"ר סיני מפראג נטריה רחמנא ופרקיה תירץ, כי בכל מקום יש שוגגים, ואין עדים מעידים בו שיגלה עליו לערי מקלט, ולכך אין הרבה רוצחים גולים. ואף על גב שדרשו חכמים (מכות י ע"ב) כאשר יאמר משל הקדמוני "מרשעים יצא רשע" (ש"א כד, יג), משל לב' בני אדם, אחד הרג שוגג ואחד הרג במזיד כו', מכל מקום אין נמצאים הורגים במזיד כל כך – שיזדמן להם הורגים במזיד שיגלו על ידם, ולכך יש הרבה רוצחים שאינם גולים. אבל בגלעד דנפישי רוצחים, כל שעה יוכל להזמין אל השוגג אחד שהרג במזיד, ויהיה הורג אותו ויגלה על ידו. ולכך היה צריך ערי מקלט יותר בגלעד – לשוגגין – ממקום אחר, שכל שהרג שוגג צריך לגלות, אף על גב שאין עדים, על ידי שיזמן אותם לפונדק אחד. נמצא שבזה המקום הרבה גולים. ונכון הוא מאד פירוש זה:

אבל נראה לי כי כל שוגג היה לו להיות נזהר שלא יהרוג, ולכך חייב גלות, דאם לא כן, למה יגלה, דמה עשה, אלא שהיה לו להיות נזהר שלא יהיה חבירו נהרג על ידו. ובגלעד נפישי רוצחים אותם שהם מזידים, וממילא לא תמצא אף אחד מהם – אף הטובים שבהם – שהיה נזהר שלא יהרוג חבירו בשוגג. ולפיכך, כמו שתמצא הרבה מזידין שהורגים במזיד, מכל שכן שהיו יותר הרבה שוגגים, שאין נזהרים שלא יבוא על ידם שפיכות דם. ולפיכך היה צריך להרבה ערי מקלט:

ועוד, דודאי מה שהיו שם הרבה רוצחים, היינו מפני שהמקום גורם, שהיה מגדלת רוצחים לרצוח אנשים, לכך היה מוכן לגדל אנשים הורגי שוגג. כי יש בני אדם מוכנים לדבר מה יותר, והיה המקום מגדל אנשים שעל ידם יבא שפיכת דם – יש במזיד ויש בשוגג, ופשוט הוא:

פסוק טז

אין זה מדבר בשוגג. כלומר, ובא להודיע דלא פטור שוגג ממיתה אלא אם הורגו בדבר שאין בו כדי להמית, אבל אם הכהו בדבר שראוי להמית – אף שוגג חייב מיתה, זה לא יתכן, אלא ממזיד מדבר, ובא להודיע במזיד אינו חייב מיתה אלא בהכהו בדבר שראוי

להמית. דאין לומר בשוגג, דהא כתיב בסמוך (ר' פסוק כג) "או בכל אשר ימות בה ויפל עליו", דחייב גלות אף על גב שהכהו בדבר שראוי להמית, ואינו חייב רק לגלות, וכאן כתב "מות יומת", אלא במזיד הכתוב מדבר:

פסוק יז

שיש בו מלא יד. והקשה הרא"ם, למה הוצרך למכתב "אבן יד", כיון דכתיב "אשר יומת [בה]", מוכח דבעי כשיעור. ונראה דבא לומר, שצריך שיהיה בודאי ראוי להמית בו האדם, לאפוקי יש בו שיעור שלפעמים הוא מת בו ולפעמים אינו מת בו, הכל לפי החמימות והקרירות והרוחות, והרבה דברים יש כזה. והוה אמינא כיון דמת – נתברר שהיה בו ראוי להמית, ולכך כתוב "באבן יד", כלומר שאבן מלא יד דווקא, שראוי להרוג בכל ענין:

פסוק יט

אפילו בתוך ערי מקלט. דאם לא כן, "בפגעו" למה לי, הרי כבר כתוב "גואל הדם ימיתנו" (כ"ה ברא"ם):

פסוק כג

או בכל אבן אשר ימות בו הכהו וכו'. כלומר, דלא קאי "בכל אבן" על מה שלפניו, דכתיב (פסוק כב) "או השליך עליו כל כלי", דאם כן הוי למכתב 'או כל אבן', מאי "בכל אבן", אלא פירושו "בכל אבן" 'הכהו':

פסוק כה

שהוא בא להשרות השכינה בישראל. המדרש הזה (ספרי כאן) נרמז בו דבר מופלא וחכמה גדולה, כי טעם מה שאמרה התורה "וישב בה עד מות הכהן הגדול", כי הרוצח הוא היפך הכהן הגדול, והוא ידוע, שכשם שלמעלה סמאל היפך מיכאל שר הגדול, זה מימין וזה משמאל, וכשירות של מעלה – שירות של מטה, ושירות של מעלה "איש אחד לבוש הבדים" (ר' יחזקאל ט, ב), והוא מיכאל כהן גדול של מעלה, ולפיכך הרוצח, המקבל מן שמאל, הוא היפך לכהן גדול, שהוא משרת למטה. ולפיכך נדחה הרוצח מפני הכהן הגדול, ובמיתת הכהן הגדול אז יחזור למקומו. והוא ידוע ענין זה, כי אין לרוצח לשוב למקומו אלא כשהכהן גדול מסתלק, אז ישוב, כי כאשר הכהן הגדול מסתלק – החטא שלו מסתלק, שאין כאן דוחה:

דבר אחר וכו'. לא ידעתי היכן מצא רש"י דבר זה, שיאמר הכתוב "עד מות הכהן הגדול" בשביל דהוי ליה להתפלל, כי בגמרא דמכות (יא.) לא קאמר כך, אלא אמר "וישב שם עד מות הכהן הגדול", לפיכך אמותיהם של כהנים היו מספקין להם מים ומזון, דלא

לצלי על בניהם. ומקשה, הא אם מצלי מייתי, והא כתיב (משלי כו, ב) "קללת חנם לא תבא". ומתרץ, דהוי ליה להתפלל על דורו. אבל שיהיה זה טעם התורה ש"ישב שם עד מות הכהן הגדול" – לא אמרו זה, דהטעם הוא כמו שדרשו בספרי כדלעיל (אות ח), דאין סברה לומר שהתורה אמרה "וישב שם עד מות הכהן הגדול" כדי שיתפלל שימות, ואם כן נתנה התורה העונש לכהן גדול כדי שיתפללו שימות, ואין אלו דרכי התורה האמיתית:

פסוק כט

שתהא סנהדרין כו'. פירוש דסנהדרין של עשרים ושלשה שדנין דיני נפשות (סנהדרין ב.), דנין בחוצה לארץ, דבהכי איירי, והוא יהיה נוהג בחוצה לארץ. ומה שאמר (רש"י) 'כל זמן שנוהגת בארץ', מפני דסנהדרין גופיה בטל בחורבן הבית, כדדרשינן בסנהדרין (נב ע"ב) "אל הכהן ואל השופט שיהיה בימיך" (ר' דברים יז, ט), בזמן דאיכא כהן – איכא שופט, אין כהן – אין שופט. ומה שהוצרך לכתוב "בכל מושבותיכם", אף על גב דחובת הגוף היא, ולא חובת קרקע, היינו מפני שכתוב (ר' דברים טז, יח) "שופטים ושוטרים תתן לך בכל שעריך אשר ה' נותן לך", ויש לומר דוקא בארץ ישראל נוהגת, ולא בחוץ לארץ, לכך הוצרך למכתב "בכל מושבותיכם". והא דכתיב "כל שעריך אשר ה' נותן לך", מתרץ בגמרא במסכת מכות (ז.) דבארץ ישראל ממנין דיינין בכל עיר, אבל בחוץ לארץ בכל פלך ופלך ממנין, אבל לא בכל עיר. לכך כתיב "שופטים ושוטרים תתן לך בכל שעריך אשר ה' אלקיך נותן לך":

ומה שהקשה הרמב"ן, דלא מצאנו בדבר שאינו נוהג תמיד – אף לאחר החורבן הבית – לכתוב בו "לדורותיכם", כיון שאינו נוהג אלא בזמן הבית. ואין דבריו קשיא, דהא גבי חדש כתיב גם כן (ויקרא כג, כא) "בכל מושבותיכם לדורותיכם", ואיכא מאן דאמר בפרק קמא דקדושין (לז.) דלא הוי חדש בחוץ לארץ דאורייתא. ועוד, גבי פסח כתיב (שמות יב, יד) "לדורותיכם", ושנינו במכילתא (שם) אצל "חקת עולם תחגוהו לדורותיכם", והביאו רש"י בפרשת בא (שם), יכול מעוט דורות שנים, תלמוד לומר "חקת עולם וכו'". שמע מינה דאי לא כתיב "חקת עולם", היה פירוש "לדורותיכם" לא לעולם, רק קצת דורות:

פסוק ל

הבא להורגו שהכה הנפש. פירוש, שאין "מכה נפש" קאי על הרוצח, דאם כן מאי "לפי עדים ירצח הרוצח" דקאמר, דהוי ליה למכתב 'כל מכה נפש בעדים', אלא הכי קאמר, כל שבא להורגו, לפי שהכה לפי עדים שיעידו עליו – ירצח אותו:

פסוק לא

לא יפטר בממון. פירוש, אף על גב דסתם כתיב "לא תקחו כופר", פירושו לא תקחו כופר לפוטרו, כי לשון 'כופר' משמע כפרה, שיתכפר בממון, ולא יהיה מומת בבית דין:

פסוק לב

למי שנס. פירוש, כי "לנוס" הכתוב, אינו רוצה לומר שנס עתה, אלא שכבר נס לשם, אין ליקח כופר שישוב בארץ, ולפטור אותו מן הגלות. ומפרש (רש"י ד"ה לנוס) היאך נוכל לפרש "לנוס" 'שכבר נס':

פסוק לג

ולא תרשיעו. דאם לא כן מאי שייך חנופה בדם אלא הך לא תחניפו הוא שלא תרשיעו כי המחניף הוא רשע:

פרק לו

פסוק ד

מכאן שהיובל וכו'. דאם לא כן, מאי שייך "ואם", דהרי בודאי יהיה היובל, אלא שעתיד להיות בטל, ושייך "ואם יהיה היובל" על אותו זמן שמסופק אם יהיה אם לא יהיה, כי אם לא יהיו חוטאים - יהיה היובל, ואם יהיו חוטאים - לא יהיה היובל. ומה שכתב (רש"י) אחר זה 'ואפילו אם יהיה היובל', היינו שבא לתרץ למה כתב הלשון "ואם" בכאן, ואיך יתיישב הלשון דקאמר "ואם יהיה היובל", דהיינו ספק, שאין רוצה לומר שאם לא יהיה היובל - אז תשוב הנחלה להם, דודאי כל שכן שלא תשוב להם הנחלה. ותירץ, דהכי קאמר, 'ואפילו אם יהיה היובל', כלומר דאם לא יהיה היובל - פשיטא דלא תחזור הנחלה, אלא אפילו אם יהיה היובל וכו':

פסוק יא

ומלמד ששקולות. זהו פירוש למה מקדים פעם זאת ופעם זאת, לומר ששקולות היו. ואף על גב דקאמר שבכל מקום מקדים אותן לפי חכמתן, וכאן לפי תולדתן, מכל מקום אם לא שקולות היו, קשיא למה לא מנאן תמיד לפי חכמתן, או בכל מקום דרך תולדתן, כמו כאן, אלא ששקולות היו, דאף על גב דאחת מהן גדולה בחכמה או בשנים, אחרת היה לה מעלה אחרת, עד שהיו שקולות זו כזו. ומכל מקום בפירוש זה לא סגי, לומר שלכך מקדים פעם זו ופעם זו לומר ששקולות היו, דזה אינו, דהא בכל מקום - חוץ מכאן שמנאן לפי לידתן - מנאן בכל מקום בסדר אחד לפי חכמתן, ואם אתה אומר דלכך משנה סדרן לומר ששקולות היו, אם כן לא הוי למנותן תמיד בסדר אחד לפי חכמתן,

רק פעם להקדים זו ופעם זו, ולא בסדר אחד. אלא שמנאן תמיד לפי סדר חכמתן, ובכאן לפי סדר לידתן, רק מה שלא מנאן תמיד לפי סדר לידתן או חכמתן – היינו שבא להגיד ששקולות הן, ואין קדימה בהן, כיון שכל אחת שקולה כמו אחרת. ואין קשיא כלל למה פעם זו ופעם זו, כיון שהם שקולות. ומה שמנאן כאן לפי סדר תולדותן, ובכל מקום לפי סדר חכמתן, שכיון שאין חילוק בהן איזה מקדים, מנה אותן דרך תולדותן כמו שדרך בכל מקום למנות, או דרך חכמתן כמו שדרך בכל מקום למנות כך. ואם היה בכל מקום מונה אותן דרך חכמתן או תולדתן, לא ידענו ששקולות הם:

ברוך ה' לעולם אמן ואמן (תהלים פט, נג):

יהי שם ה' מבורך לעולם אמן ואמן (ר' תהלים קג, ב):

סליק ספר במדבר: