תנ״ך · אחרונים · גור אריה · תורה

גור אריה על בראשית

רבי יהודה ליווא [המהר"ל]

ספריית אור ברסלב · or-breslev.co.il

גור אריה על בראשית

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-בראשית/
הקובץ נוצר ב־16 בנובמבר 2026 מגרסה v38-202611151759 של הספרייה.

תוכן העניינים

פרק א 4
פרק ב 36
פרק ג 49
פרק ד 60
פרק ה 71
פרק ו 74
פרק ז 90
פרק ח 97
פרק ט 107
פרק י 114
פרק יא 117
פרק יב 124
פרק יג 134
פרק יד 137
פרק טו 149
פרק טז 157
פרק יז 161
פרק יח 168
פרק יט 187
פרק כ 196
פרק כא 199
פרק כב 211
פרק כג 214
פרק כד 223
פרק כה 235
פרק כו 248
פרק כז 254
פרק כח 260
פרק כט 275
פרק ל 279
פרק לא 289
פרק לב 295
פרק לג 311
פרק לד 316
פרק לה 320
פרק לו 324
פרק לז 329
פרק לח 351
פרק לט 362
פרק מ 365
פרק מא 368
פרק מב 378
פרק מג 382
פרק מד 387
פרק מה 392
פרק מו 401
פרק מז 410
פרק מח 419
פרק מט 428
פרק נ 437

פרק א

פסוק א

אמר ר' יצחק וכו'. ב"ר (א, ב). אף על גב דאין ספור אחד בתורה שלא לצורך, אפילו "אחות לוטן תמנע" (להלן לו, כב) כדאיתא בפרק חלק (סנהדרין צט ע"ב), אחר ששם 'תורה' אינו נופל אלא על מצות התורה, שהרי לשון 'תורה' הוא לשון הוראה – להורות לנו המעשה אשר נעשה. ולפיכך דוקא תורת משה נקרא "תורה" (דברים לג, ד), מפני שבה כתובים המצות. וכן פירש הרד"ק (ספר השורשים שורש י. ר. ה.) שלשון 'תורה' הוא לשון הוראה, אם כן אין לכתוב בה רק המצות. תדע לך, שהרי ספר איוב שגם כן כתבו משה – כדאיתא בבבא בתרא (סוף יד ע"ב), ואילו היה נכתב בתורה ספר איוב היה אסור לקרות באותה ספר תורה בציבור, לכך מקשה 'לא היה צריך כו':

לפי שאם יאמרו וכו'. ואם תאמר דאכתי קשה דמאי ענין נתינת הארץ לישראל אצל מצות התורה שכתוב זה בתורה, ואין זה קשיא, מפני שרוב מצות התורה תלויות בארץ, שהרי תרומות ומעשרות (קידושין לז.) ובנין בית הבחירה (סנהדרין כ ע"ב) בארץ תולה, ואם אין הארץ לישראל לא יתכן אלו המצות כלל, שהרי באלו כתיב (דברים יז, יד) "וירשתה וישבתה בה", ויאמרו האומות 'ליסטים אתם' ולא ירשתם את הארץ, אלא בגזילה בא לידכם. והרמב"ן כתב גם כן שכל מצות שבתורה 'משפטי אלקי הארץ', כלומר שכל המצות שבתורה הם שייכים דוקא בארץ. וכן כתוב בספר מלכים (ר' מ"ב יז, כו) כשגלו ישראל וישבו גוים בארץ – "ולא ידעו משפט אלקי הארץ וישלח בם ה' האריות", נמצא התורה היא "משפט אלקי הארץ". ועיין בדברי הרמב"ן בפרשת תולדות בפסוק "וישמור משמרתי" (להלן כו, ה). ולפיכך הוצרך לכתוב בתורה שמן הדין בא הארץ לישראל – שהוא בראה והוא נתנה:

ואם תאמר תינח פרשת בראשית, שאר ספורים שנכתבו בתורה מאי איכא למימר (קושית הרא"ם), ואין זה קשיא גם כן, שאם היה נכתב פרשת בראשית בלבד לומר שהקדוש ברוך הוא בראה ונתנה לאשר ישר בעיניו – ישיבו האומות שקר אתם דוברים, שלא נתן הקדוש ברוך הוא הארץ לכם, שאין הקדוש ברוך הוא עושה דינא בלא דינא (ברכות ה ע"ב), כי למה יטול הארץ מן האומות ויתן לישראל, אבל השתא שכתוב כל הסיפור שכל הדורות היו מכעיסין לפני הקדוש ברוך הוא עד שבא אברהם וקבל שכר כולם (אבות פ"ה מ"ג), נטל הארץ מן האומות ונתן הארץ לזרעו לנחלה, ולא לכל זרעו – שהרי אמר לאברהם "ידוע תדע כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם ועבדום וגו'" (להלן טו, יג), ולא נתקיים זה לא בישמעאל ולא בעשו, רק בזרעו של יעקב, שהיה הקדוש ברוך

הוא מביא אותם לשיעבוד, ונתקיים בהם "וגם את הגוי אשר יעבודו דן אנכי וכו'" (שם שם יד), עד "החדש הזה לכם", ולפיכך הוצרך לכתוב כל הספור שהיו ישראל בשעבוד וגאל אותם, ולפיכך נתינת הארץ לישראל, ולא לישמעאל ולא לעשו:

והקשה הרמב"ן דמאי קשה לרבי יצחק שלא היה לכתוב בתורה "בראשית", שאם לא כתב זה בתורה היה עולה על הדעת שהעולם קדמון, ולא ברא הקב"ה כלל העולם 'יש מאין', ומי שיאמין שהעולם קדמון כמו שיאמין ארסטו - כל הניסים שהם בשינוי העולם שבאו בתורה הם נמנעים, ואין לו תורה כלל, ובחדוש העולם 'יש מאין' כל הנסים הם אפשרים שהרי גם הבריאה ברא הקב"ה הכל 'יש-מאין', ולמה לא נאמין בחידוש ובריאות הניסים כלם, ואין זה קשיא, שאין בריאת העולם ראיה על הניסים שחידש הקדוש ברוך הוא, אדרבא - הניסים שחידש הקב"ה הם ראיה על בריאת העולם, שחידוש הניסים ראינו בעינינו, ואילו חידוש העולם לא ראינו בעינינו, ואיך יהיה ראיה מן החידוש על הניסים. וכן בפירוש אמר הכתוב (שמות כ, ב) "אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים", ואילו 'אנכי אשר בראתי שמים וארץ' לא אמר, וכן הרבה מצות תולה הכתוב ביציאת מצרים מפני שראינו זה בעינינו, ואין אדם יכול להכחיש הנס, וכן פירש הראב"ע בפרשת יתרו, עיין שם:

שהיא מצוה ראשונה שנצטוו. וגיד הנשה (להלן לב, לב) שהיא לפני "החודש הזה לכם" (קושית הרא"ם), על כרחך על ידי משה גם כן נצטווה גיד הנשה לישראל, וכן מילה (להלן יז, יא), שהרי כתיב (דברים לג, ד) "תורה צוה לנו משה" בגימטריא תרי"א, ו"אנכי" ו"לא יהיה לך" (שמות כ, ב-ג) מפי הגבורה שמענו. דמאחר שגם מילה וגיד הנשה מפי משה נצטוו, יש להתחיל מן "החודש הזה לכם" מצוה ראשונה שנצטוונו מפי משה. ואין להקשות אם היה מתחיל מן "החודש הזה לכם" אם כן לא היה נכתב בתורה מילה וגיד הנשה, דאין זה קשיא, דאם היה מתחיל "החודש הזה לכם" היה נכתב מילה וגיד הנשה אחר "החודש", אלא שעתה שהוצרך להתחיל בסיפור האבות והמצות שנתנו להם, שהם מילה וגיד הנשה, לא הוצרך לחזור ולכתוב מה שכבר נכתב. ומילה שחזר וכתב (ויקרא יב, ג), אין זה אלא לדרשה, כדאיתא ביבמות בפרק הערל (יבמות עב ע"ב), ובפרק ר' אליעזר דמילה (שבת קלב.):

ומה טעם פתח בבראשית. התחיל להקשות מן כל הספורים עד "החודש הזה לכם", וסיים הקושיא '**ומה טעם פתח בבראשית** וכו", ואין זה קשיא, שכך הוא פירושו - שלא היה צריך להתחיל רק מ"החודש הזה" שהוא בפרשת בא (שמות יב, ב), והקדים להתחיל אפילו מבראשית לספר ענין הבריאה גם כן, והוא להחזיק הקושיא:

שאם יאמרו האומות ליסטים אתם וכו'. ואם תאמר הלא מה שקנה עבד קנה רבו (פסחים פח ע"ב), ואחר שנח נתן כנען עבד עבדים לאחיו (להלן ט, כה) אם כן אין זה גזילה מה שלקחו הארץ מהם, ויש לתרץ דאצל מצות התלוים בארץ כתיב (דברים יז, יד) "וירשתה וישבתה", ולא נקרא דבר זה מה שבא להם על ידי עבד שלהם 'ירושה', כי לשון 'ירושה' משמע שהוא שלך מאבותיך (בבא בתרא קיז ע"ב). ומה שאמרו 'לסטים אתם' אינו רוצה לומר לסטים ממש, רק רוצה לומר דרך לסטים לקחתם הארץ, ואינו דרך ירושה. ועוד יש לתרץ, דאף על גב שנתן נח כנען עבד עבדים לאחיו – לא נתן אותו עבד עבדים ליקח ארצו, דאם כן מה מהני החלוקה שהיה נח מחלק הארץ לבניו (רש"י להלן יב, ו), אלא נתן אותו עבד עבדים – חוץ מן הארץ שהיה לכנען, כדי שתתקיים החלוקה שיחלוק להם הארץ, והוי כאילו נתן נח הארץ לכנען על מנת שאין לרבו רשות בו (קידושין כג ע"ב), ולפיכך לא היה לישראל רשות בו. ואף על גב דבמסכת קדושין (שם) אמרינן אפילו נתן לו על מנת שאין לרבו רשות בו קנה רבו, אלא אם כן אמר על מנת שתצא בו לחירות דלא קנה רבו, דאפשר לחלק כיון שנתן אותו נח לעבד עבדים, וגם נח חלק הארץ לבניו, יש לומר דבתנאי זה נתן אותו לעבד עבדים על מנת שיהיה לו הארץ כדלעיל, שתתקיים החלוקה, והשתא אם לוקחים ישראל הארץ אינו עבד, ולפיכך לא זכה ישראל בה. ועוד יש לומר כיון שנתן להם הארץ לישיבתם, הרי הוא כמי שנתן דבר לעבד על מנת שיצא בו לחירות, דלא דוקא על מנת שיצא בו, אלא כל שפירש מה יעשה בו העבד – לא קנה רבו המתנה. וכך מוכח בפרק קמא דקידושין, ונח כאשר חלק הארץ לבניו לא נתן לכנען הארץ רק לישיבה, לא למכור ולא למידי אחריתי, ולפיכך לא היו יכולין ליטול:

והא דבפרק חלק (סנהדרין צא.) דהשיב לכנען מה שקנה עבד קנה רבו, ההיא אתיא כרבי מאיר (קידושין כג ע"ב), דסבירא ליה דלעולם מה שקנה עבד קנה רבו. ועוד יש לומר דלא קשה, דודאי ז' עממין לא היה הארץ בירושה להם, שהרי בחלקו של שם נפלה הארץ (רש"י להלן יב, ו), ולפיכך לא היה תשובה רק לבני כנען, אבל לא לכל האומות. והשתא לא יקשה גם כן דכאן משמע שהארץ היא של ז' אומות, ולקמן (רש"י יב, ו) משמע שהארץ נפלה בחלקו של שם (קושית הרא"ם), אלא הא דאמר כאן 'שכבשתם ארץ ז' עממין' לאו דשלהם היה, אלא שבא לידכם שלא בירושה, שהרי מכנען כבשתם: ומה שפירש לקמן (רש"י במדבר יג, כב) 'אפשר שבנה חם את כנען לבנו הקטון', לא קשיא, דאף אם תאמר שבחלקו של שם נפלה הארץ – אין לך לומר רק כי חם בנה הארץ לבנו הקטן, שהרי הארץ נקרא על שם כנען בנו הקטן (מכילתא בא יג, יא), אלא על כרחך אף על גב שבחלק של שם נפלה הארץ – היה חם כובשה מן שם אחיו, וקרא הארץ

על שם בנו. ומה שפירש רש"י אצל "והכנעני אז בארץ" (להלן יב, ו) שכנען 'היה הולך וכובש הארץ מזרעו של שם', דמשמע בימי אברהם היה כובש, אין זה קשיא, שהרי אמר 'היה הולך וכובש', דמשמע שכבר התחיל בימי חם, ועתה גמר הכבוש. והרא"ם תירץ דפירוש 'לסטים אתם שכבשתם ארץ ז' עממין' היינו שלא נתתם לבני שם גם כן חלקם. ואין זה במשמעות 'לסטים אתם', שלא לקחו בגזילה כלום, והשתא שנפרש 'ליסטים אתם' היינו שכבשתם ארץ ז' עממין שהם כבשו מאחרים – ליכא למימר, דהא ישראל גם מבני שם (רש"י להלן יב, ו), ואם כן שפיר כבשו, דודאי שם היה מחלק גם כן לבניו את חלק ארצו שהגיע לו, ומנין שנפלה הארץ בחלק ישראל, ואם לא חלק לבניו – אם כן היו יושבים כלם בה, ולא היה לישראל ליקח הכל, כיון שכבר זכו בו כל בני שם, וכל אחד ישב בחלקו, הוי ישראל לגבי שאר הארץ מה שלא היה חלקם כאחר, ועדיין לסטים הם, כי למה יקחו חלקים אחרים, ופשוט הוא:

אין המקרא הזה אומר וכו'. לקמן יפרש מפני מה צריך לדרוש הכתוב:

בשביל ישראל והתורה. בב"ר (א, ד). ויראה לומר מה שנברא העולם בשביל אלו ב' דברים, דכתיב (משלי טז, ד) "כל פעל ה' למענהו", רוצה לומר כל מה שנברא בעולם בשביל הקב"ה נברא ולכבודו נבראו (יומא לח.), "כל הנקרא בשמי לכבודי בראתיו" (ר' ישעיה מג, ז), ואין כבוד מן הנבראים אלא כאשר יקיימו את מצוותיו ועובדים אותו, ואין זה רק באומה הישראלית, ועליהם נאמר (שם שם, כא) "עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו", שלכך יצרתי אותם כדי שיספרו תהלתי, וישראל אינם עובדים להקב"ה אלא במצוותיו שמקיימים את התורה, וזה בשביל ישראל ובשביל התורה נברא העולם, וכל שאר העולם נברא בשביל ישראל. ומפני שאלו ב' דברים יש להם טעם נכון שבשבילם נברא העולם, הביא רש"י אלו שנים, אף על גב שהרבה דברים דרשו רז"ל שבשבילם נברא העולם:

אמנם עיקר סוד זה מה שנברא בשביל התורה הוא כי ראשית כל הבריאה היא התורה שהיתה נבראת קודם שנברא העולם אלפיים (ב"ר ח, ב), ואין דבר נברא באחרונה רק ישראל, שהרי לא היתה אומה אחרונה לישראל, כי אדום ומואב נעשו לאומות קודם לישראל, וישראל באחרונה. ומפני שהתורה היא ראשית הכל ממנה נשתלשל הכל, ובשביל זה בשבילה נברא הכל, כמו האילן שהוא נטוע אינו גדל רק בשביל העיקר שהוא ראשיתו ובשבילו גדל, ומכל מקום תכלית גידול שלו להוציא פירות, ובשביל תכלית זה גדל וצמח, שאם אין הפרי שיצא בסוף לא היה גדל, וזה הוא שגורם גידול שלו, וכן ישראל שיצא באחרון מן כל הנבראים, והם שלימות כל העולם, וכאשר יצאו ישראל

אז היתה שלימות כל עולם, ואז עמדה הבריאה, כי כבר הגיע התכלית והשלימות. לפיכך בשביל התורה נברא – שהוא הראשית והתחלה, ובשביל ישראל – שהם תכלית הכל. ובשביל כך נקרא גם כן ישראל "ראשית" (ירמיה ב, ג), כי התכלית הוא ראשית המחשבה. וכלל הדבר הזה – שהעולם נברא בשביל דבר שהוא ראשית והתחלה לכל הבריאה, כמו התורה שהיה התחלה, כי מן התחלה נמשך הכל, וכן בשביל הדבר שהוא תכלית ושלימות הבריאה שבו יושלם הכל ובא בסוף, וזהו ישראל. ובשביל כך היה דבר בישראל שלא היה בכל האומות, כי לא תמצא אומה באחרונה כמו ישראל, מורה על שישראל הם משלימים כל העולם, ולפיכך הם באחרונה. ובדבר זה יתבאר מה שאמרו חכמים (יבמות סא.) 'אתם קרוים אדם', שהרי ישראל דומים אל האדם, שכל הבעלי חיים נבראו בראשונה והאדם באחרונה, לומר שהאדם משלים הכל, וכן כל האומות נבראו ראשונה וישראל באחרונה, ודברים נסתרים הם ונפלאים מאד:

ואם באתי לדרוש. רש"י בא ליישב הפשט, ופירש ראשית בריאת שמים וארץ והארץ היתה תוהו ובוהו "ויאמר אלקים יהי אור", ועיקר התחלת ספור הבריאה – "יהי אור". וכך פירושו; בתחלת בריאת שמים וארץ, וכאשר הארץ היתה בהתחלת הבריאה תוהו ובוהו, אז "ויאמר אלקים יהי אור" (פסוק ג). ומה שהוצרך להמשיך הסיפור עד "ויאמר אלקים יהי אור" ולא המשיך הספור עד "והארץ" (פסוק ב), שאם כן היתה הוי"ו של "והארץ" נוספת, ולא היתה משמשת שום דבר, שהיה לו לכתוב 'הארץ היתה תוהו ובוהו', ולפיכך המשיך הספור עד "ויאמר אלקים יהי אור". אף על גב שגם הוי"ו של "ויאמר" אינה וי"ו החבור, מכל מקום היא משמשת להפוך העתיד עבר, אבל וי"ו של "והארץ" לא היתה משמשת כלום (כ"ה ברא"ם):

שאין לך ראשית שאינו דבוק. יש טועים ואומרים שלכך "בראשית" הוא דבק מפני התי"ו בסוף מילת "בראשית", ואין זה כן, שאין זה תי"ו הסמיכות אלא אם כן פתח לפניה, כמו "חית השדה" (להלן ב, יט), "מצות ה'" (יהושע כב, ג), והתי"ו שב"בראשית" היא תי"ו הנוספת כמו "שארית" (מ"ב כא, יד). אלא לכך לעולם המלה סמוכה, מפני שפירושה ראשית של דבר, ובלשון אשכנז 'אירשטניש', ולפיכך צריך שתהיה המלה לעולם דבק לתיבה של אחריה, כמו "ראשית דגנך" (דברים יח, ד), שרוצה לומר ראשית הדגן, "ראשית ממלכתו" (בראשית י, י) ראשית המלוכה:

שאין לך ראשית במקרא וכו'. וכאן אי אפשר לפרש סמוכה, מפני שאחר "בראשית" פעל עבר "ברא", ולא באה מלה סמוכה על פעל עבר רק על שם דבר, לפיכך צריך לשנות גם כן הפעל לשם הפעל, וזהו שאמר 'אף כאן אתה אומר בראשית ברא כמו בראשית ברוא':

כמו תחלת דבר ה' וכו'. שגם שם צריך לשנות הפעל עבר שהוא "דבר" – בשם, מפני מלה הסמוכה שהיא "תחלת", וצריך לומר 'תחלת דבורו' שהוא שם:

בראשית הכל. כלומר שמלת "בראשית" סמוכה אל מלת 'הכל', ואף על גב שאין כאן מלת 'הכל' – יש תיבות שהם מקצרים:

ועדיין לא גילה וכו'. ומה שלא הקשה קושיא זאת למעלה אצל 'ולא בא המקרא להורות סדר הבריאה', ושם היה לו להקשות שאם היה בא להורות סדר הבריאה שהשמים קדמו – והלא המים קדמו, דלמעלה לא קשה מידי, דאף על גב שהשמים קדמו, מכל מקום השמים קדמו למה שנברא אחריהם, ולא קשה מה שכתוב 'בראשית ברא שמים וארץ' שכך פירושו – בראשית ברא שמים וארץ ואחר כך האור, אבל כאשר נפרש 'בראשית הכל' אם כן אתה צריך לומר שהשמים קדמו לכל, וקשה והלא המים קדמו. ואין לומר שהמלה החסרה אינו 'כל', ופירושו בראשית הנבראים שנבראו אחר כך הוא האור, שדבר כזה לא יתכן שיהיה חסר מן המקרא, ולא שייך לומר שיהיה חסר מן המקרא אלא מלת 'הכל' וכיוצא בו, מפני שמלת 'כל' הוא ידוע מעצמו, וכאילו היא כתובה, ובכח המאמר הוא, ודבר זה פשוט. אבל קשיא לי, מאי קושיא זאת 'ועדיין לא גלה בריאת המים מתי', שמא הא דכתיב "ורוח אלקים מרחפת על פני המים" זו היא בריאתן:

ולא נאמר ברא ה'. כדכתיב לקמן (ב, ד) "ביום עשות ה'":

שעלה במחשבה. ואם תאמר מה דהוה הוה, ומאי איכפת בזה אם כך עלה במחשבה, ויש לומר שבא להגיד לך שטוב הוא לאדם שיהיה עומד במידת הדין ושאין צריך למדת הרחמים, שהרי כך היה רצונו של מקום בתחלה לבראותו במידת הדין, מזה תראה שכך הוא חפצו ורצונו, רק מפני שאין העולם יכול להתקיים בראו במדת הרחמים, ואשרי לו מי שיכול לעמוד במדת הדין, ואין צריך לרחמים:

אמנם דבר זה הוא עיקר סוד סדר העולם, וידוע הוא, כי אף על גב שהקב"ה ברא העולם במידת הדין – קיום שלו אינו רק ברחמים, שאף שמים לא זכו בדין, כי כל הדברים הגשמים הם יוצאים מן הדין בצד שאינם בעלי צורה מופשטת, ואף המלאכים, ולפיכך לא היה להם קיום בדין אם לא שתף שם רחמים עם הדין, והבן דבר זה. ובבראשית רבה (יב, טו) לא אמרינן שם שעלה במחשבה לבראתו בדין, רק שנברא בשניהם, וזהו כמו שאמרנו, ולא כמו שפירש רש"י 'שעלה במחשבה':

במדת הדין. "אלקים" זה מדת הדין (ב"ר לג, ג), שכן מספרו 'הוא דיין', אבל שם של ד' מדת הרחמים (שם בב"ר), שכן באתב"ש עולה מספר שם ד' מצפץ, ומספרו 'ברחמים'.

ועוד ששם בן ד' הוא שם העצם (רש"י להלן ב, ה) המורה על אמתתו, ואמתתו היא הטוב הגמור המשפיע לכל הנמצאים:

פסוק ב

לשון ריקות וצדו. קשה אמאי פירש רש"י 'ריקות וצדו', ואונקלוס תרגם על "תוהו" – 'צדיא', ועל "בוהו" – 'רקניא'. ועוד שהוא פירש על "תוהו" – 'שהאדם משתומם על בוהו שבה', ואם כן תהיה "תוהו ובוהו" ענין אחד, ונראה שסובר רש"י כי "תוהו ובוהו" הם שני שמות באו על ענין שממון, ולפיכך פירש שניהם על מלת "בוהו", אלא שנכתבו שניהם להורות על רוב השממון, ואילו כתב חדא לא היה מראה על רוב השממון, לכך פירש על "תוהו" שהאדם תוהה על בוהו שבה, והוסיף לכתוב הכתוב "ובוהו" על רוב השממון. והתרגום שתרגם על "תוהו" – 'צדיא', ועל "בוהו" – 'רקניא', היינו שאין לפרש שניהם בלשון אחד, שאין זה דרך הכתוב, אבל רש"י פירש שפיר על "תוהו" שהאדם משתומם על בוהו שבה, כן יראה. ויש מפרשים "תוהו" הוא צדיא ו"בוהו" הוא רקניא, אלא שקשה לרש"י – לכתוב "בוהו" שהוא רקניא שהוא יותר מ"תוהו", ולא לכתוב "תוהו" כלל, ולפיכך פירש שניהם על "בוהו", כלומר שאילו לא כתב רק "בוהו" הייתי מפרש 'צדיא' שהוא פחות מ'רקניא', שבלשון "בוהו" משמע 'צדיא ורקניא', והשתא דכתיב "תוהו" שהוא 'צדיא', אם כן "בוהו" – 'רקניא'. ולעיל פירש ["תוהו"] שהאדם משתומם על בוהו שבה, מפני כי לשון "בוהו" כאשר לא נכתב אחר "תוהו" פירושו לגמרי כמו תוהו, והוי"ו של "ובוהו" במקום ב' כמו "ה' שלחני ורוחו" (ר' ישעיה מח, טז), כך פירש הרא"ם. ואין צריך, רק שהשממון נקרא 'תוהו' מפני שהאדם משתומם עליו, ודרך האדם להיות משומם על דבר שהוא חרב ויש בו שממון, לכך כתב לך הכתוב סתם "תוהו", ואין צריך הכתוב לפרש, אלא שרש"י הוצרך לפרש לך על מה משומם ופירש 'על בוהו שבה', אבל לפי האמת לשון "תוהו" דבר שבני אדם משוממים עליו, וזהו השממון, ואין צריך להוסיף ולומר 'על בוהו שבה', רק רש"י עשה לך תוספת ביאור:

על פני המים שעל הארץ. פירוש הא דכתיב "וחשך על פני תהום" – פשיטא שעל התהום הוא חושך, ועדיין יש חושך בתהום, ועוד "על פני תהום" לא יתכן, שאין לתהום פנים, ולפיכך פירש "תהום" דהכא במים שעל פני הארץ איירי, שנקראים "תהום", וקודם שנברא האור הזה היה שם חושך:

כסא הכבוד עומד וכו'. פירוש מלת "רוח אלקים" אינו כמשמעו, דאין דרך להיות נסמך הרוח אל אלקים, דלמה כתוב "רוח אלקים", ועוד ברוח לא שייך לשון מרחף אלא נושב, כמו "ישב רוחו יזלו מים" (תהלים קמז, יח), לפיכך פירש "ורוח אלקים" על כסא הכבוד,

ונקרא "רוח אלקים" מפני שעומד ברוחו של הקב"ה. ומה שלא כתב בפירוש 'וכסא הכבוד מרחף', כדי שלא תאמר שהקב"ה צריך לכסא, לכך כתב "ורוח אלקים" שהרי הקב"ה נושא כסאו, לא כמו כסאו של אדם שהכסא נושאו, 'וכסא כבודו' נראה נושא והוא מנושא:

פסוק ד

אף בזה אנו צריכין לדברי אגדה. פירוש שדרך הכתוב לכתוב "וירא אלקים כי טוב" אחר גמר מעשה, וכאן כתיב "וירא אלקים את האור כי טוב ויבדל", ומשמע בשביל שראה הקב"ה שהוא טוב – "ויבדל", וקשה איך תלה ענין ההבדלה במה שהוא ראה שהוא טוב, ולפיכך אנו צריכין למדרש (חגיגה יב.) ש'ראהו שאינו כדאי וכו', והשתא אתי שפיר "וירא אלקים את האור כי טוב" ואינו נאה וכו', והבדילו. ועוד דלא לכתוב "האור כי טוב", רק 'וירא אלקים כי טוב', כמו שכתב בשאר הימים (פסוקים י, יב, יח וכו'), אלא "וירא אלקים את האור כי טוב" ואינו כדאי לרשעים שישתמשו באור וגנזו. ולפי פשוטו כתב "וירא אלקים את האור כי טוב ויבדל", שראה שהוא טוב, ואינו נאה לו לחושך להשתמש בערבוביא:

ראוהו שאינו כדאי וכו'. ואם תאמר הלא כתיב (ר' במדבר כג, יט) "כי לא איש אל ויכזב ובן אדם ויתנחם" (קושית הרמב"ן), ויראה דודאי לא שינוי היה, אלא שהכתוב מגיד למה נגנז האור הראשון, ואמר מפני שהקב"ה ראה שאינו כדאי לעולם הזה מפני הרשעים. ואין להקשות אחר שידע שהאור שיברא אינו כדאי לעולם הזה, אם כן למה בראו בששת ימי בראשית, שיש לומר שכל דבר – אף מה שיהיה לעתיד – הכל נברא בששת ימי בראשית, "ואין חדש תחת השמש" (ר' קהלת א, ט). וכן דרשו בב"ר (יב, י) שאף עולם הבא נברא בששת ימי בראשית, שהרי כתיב (ישעיה כו, ד) "כי ביה ה' צור עולמים", מטעם ש"אין כל חדש תחת השמש":

פסוק ה

לפי סדר הפרשה וכו'. אף על גב דיש להשיב שלכך לא נאמר 'יום ראשון' שאין ראשון בלא שני, וכיון שלא היה שני לא יתכן לכתוב ראשון, ולכך כתב "יום אחד" (קושית הרמב"ן), מכל מקום כאשר כתב משה התורה כבר היה ז' ימים, והוי למכתב 'יום ראשון' משמת ימי המעשה שהיו בעת הבריאה, שהרי כל הכתוב לשון עבר – "והארץ היתה תוהו ובוהו וחושך" (פסוק ב), הוי ליה למכתב גם כן 'יום ראשון' משמת ימי המעשה, ואילו כתב 'בראשית היה בורא אלקים שמים וארץ והארץ תוהו ובוהו' אז היה התירוץ כך, אבל כאשר הכתוב מדבר לשון עבר – שפיר מצי למכתב 'ויהי יום ראשון', שהרי

בעבר כבר היו ששת ימי המעשה. ונראה שמה שפירשו רז"ל (ב"ר ג, ח) שלכך נכתב "יום אחד" שהקב"ה היה יחיד בעולמו ביום הראשון, אין הפירוש "יום אחד" יום שהיה הקב"ה בו אחד, שזה היה דרש רחוק מאד, אלא פירושו כמשמעו שהיום אחד, רק מפני שהוקשה להם דהוי למכתב 'יום ראשון', כמו שאמרנו למעלה, כי בעת שכתב משה רבינו עליו השלום התורה כבר היו ז' ימי בראשית, והוי מצי למכתב 'יום ראשון', וכתב "יום אחד" להודיעך כי זה היום היה אחד, שלא היה ביום הזה שום שניות לגמרי, רק אחדות גמור. כי הזמן שהוא היום מתיחס אל הדבר שנמצא בו, ומפני שלא היה נמצא בו רק אחדות נקרא "יום אחד", כי הזמן שהוא מתיחס אל הנמצא בו הוא ברור. ועוד יש לתרץ קושיא הראשונה, שכיון שהיו הימים נבראים, וכבר התחיל בבריאה, אף על גב שעדיין לא נשלמו – שייך שפיר 'יום ראשון' מן הימים שנבראים עתה, שכל ששת ימי בראשית ענין אחד נחשב לגמרי, והוי מצי לכתוב 'יום ראשון':

פסוק ו

בתוך המים באמצע המים. שאין לפרש "בתוך המים" כמו "ובני ישראל הלכו בתוך הים" (ר' שמות יד, כט), שאין הכונה שם שהיו באמצע הים ממש, דהכא על כרחך צריך לפרש 'באמצע המים', דהתם שייך לומר "בתוך הים" לפי שהלכו בים עצמו שייך לומר 'תוך', אבל כאן שלא היה הרקיע בתוך המים עצמם, שהרי יש הפרש גדול בין המים שעל הרקיע ובין הרקיע (רש"י פסוק ז), ולא שייך לומר "בתוך המים", אלא על כרחך האי "בתוך" רוצה לומר באמצע המים, והשתא כתב שפיר "יהי רקיע בתוך המים", כי לשון "תוך" פירושו שהוא בנתיים. ובמקום שהוא בא על שהוא תוך עיקר הדבר, כמו "ובני ישראל הלכו ביבשה בתוך הים" פירושו גם כן בנתיים, והיינו שהיה הים סביב להם והם בנתיים. אבל כאן שלא נוכל לומר שהיו המים סביב הרקיע, אין לפרש רק שהיה באמצע המים, ולכך אתא שפיר. וזהו שאמרו בב"ר (ד, ג) "יהי רקיע בתוך המים", 'בניים ובנתיים' עד כאן. הרי לך שרז"ל מפרשים לשון "תוך" 'בניים ובנתיים', ומטעם זה סבירא להו שהרקיע היה באמצע המים:

ואם תאמר מנא ליה לומר שלא היה הרקיע תוך המים ממש, שמא תוך המים ממש היו, והשתא נוכל לומר דלא היה הרקיע באמצע, יש לומר מדכתיב בסמוך (פסוק ז) "מעל הרקיע" כדבסמוך (רש"י שם). והשתא אתיא שפיר דהוצרך למכתב "מעל הרקיע", דלא למדנו מן "בתוך המים" שהם תלוים באויר, רק מן "מעל הרקיע", ומן "בתוך המים" ילפינן דהרקיע באמצע. אי נמי, דיש לומר דעל כרחך "בתוך המים" פירושו באמצע המים, דאי כמשמעו – והלא אף ביום הראשון היה הרקיע תוך המים, שלא באו המים

ביום השני על הרקיע, ואם כן למה אמר ביום השני "יהי רקיע בתוך המים", אלא פירושו 'באמצע המים', וזה היה ביום השני, כי ביום הראשון לא היה עדיין הבדלה, ונכון הוא. ולפי פירוש זה אין להקשות כיון דלמדנו שהם תלוים באויר מדכתיב "בתוך המים", אם כן למה צריך למכתב "מעל לרקיע", דכיון דהמים היו באויר – לא סגי למכתב 'על הרקיע', דהא אין המים על הרקיע. ורש"י לא הוצרך לדקדק מן "מעל לרקיע" שהם תלוים באויר, שהרי כבר ילפינן מן "בתוך המים", אלא שלא תאמר כי משמעות "מעל הרקיע" שהם נתונים על הרקיע ממש, לכך אמר שאין זה כן, דלא נאמר 'על הרקיע' אלא "מעל":

פסוק ז

תקנו על עמדו. שאין לפרש כמשמעו, שהרי כבר נעשה הרקיע ביום ראשון (כ"ה ברא"ם):

כמו ועשתה את צפרניה. ולקמן פירש רש"י בפרשת כי תצא (דברים כא, יב) פירוש "ועשתה" – 'תגדלם', אם כן אין ראיה שהוא לשון תקון (קושית הרא"ם), אין זה קשיא, דלקמן פירש אליבא דמאן דאמר דסבירא ליה 'תגדלם', דכל המעשים דלקמן מפרש רש"י למאן דאמר שתתנוול. אבל כאן מביא רש"י ראיה ממאן דאמר שתתקן אותם, ואליביה צריך לפרש דהוא לשון תקון. דפלוגתא (דר"מ) [דרבי אליעזר] ורבי עקיבא הוא ביבמות (מח.), וכאן מייתי ראיה למאן דאמר שתתקן. ואין להקשות דכיון דסבירא ליה כמאן דאמר 'תגדלם', מאי מייתי ראיה מאידך מאן דאמר, דודאי שפיר מייתי, דעד כאן לא פליגי רק משום דסבירא ליה שאין הדין שתתקן אותם, שזה יהיה יפוי לה, והכתוב מצריך לנוול אותה, אבל בלשון לא פליגי, דנוכל לפרש "ועשתה" לשון תקון, ולכך מייתי שפיר ראיה:

על הרקיע לא נאמר. אף על גב דכבר למדנו לעיל מן "בתוך המים" כבר נתבאר זה למעלה (אות כג):

מעל לרקיע וכו'. והא דאמרינן במסכת יבמות "וחלצה נעלו מעל רגלו" (דברים כה, ט) שלא יהא דבר חוצץ בין הנעל ובין הרגל, ואם כן משמע "מעל" אדרבא על הרגל לגמרי, לא דמי, דהתם לא מלשון המ"ם דרשינן, אלא דהוי למכתב 'וחלצה נעלו מרגלו', ומדכתיב תיבת "מעל" משמע שיהיה הנעל על הרגל לגמרי. והמ"ם צריך למכתב, דלא יתכן למכתב 'וחלצה נעלו על רגלו'. אבל כאן מלשון המ"ם דרשינן, דהוי למכתב 'בין המים אשר על הרקיע' אילו היו המים על הרקיע, ומדכתיב "מעל" במ"ם פירושו מצד המעלה הם המים, ולא על הרקיע:

ומפני מה לא נאמר כי טוב. הלשון שאמר 'ומפני מה לא נאמר' דמשמע דקאי למעלה, הכי פירושו, בשלמא אם לא היו המים באויר – הוי שפיר דלא כתב לך "כי טוב" אצל יום שני, שהרי לא היה בריאה ביום שני, דהתחזקות רקיע אינו בריאה נחשבת בשום דבר, ולכך לא נאמר "כי טוב", אבל השתא שהקב"ה עשה חדוש בריאה, דהיינו שהמים העליונים תלוים במאמרו של הקב"ה (רש"י פסוק ו), ואם כן היה כאן בריאה חשובה גדולה מאוד להתלות המים במאמרו של הקב"ה, ובודאי שייך לכתוב "כי טוב", ומתרץ דאף על גב דהיה כאן בריאה חשובה – לא נגמרה מלאכת המים עד יום שלישי:

פסוק ח

שמים שא מים שם מים אש ומים וכו'. בפרק קמא דחגיגה (יב.) 'מאי שמים אמר רבי יוסי בר חנינא שם מים, במתניתא תנא אש ומים'. ובב"ר (ד, ז) אמרו, 'שמים שא מים טעון מים'. פירוש 'שא מים' שהרקיע הוא נושא את המים, שכאשר ברא הקב"ה הרקיע הוגלדה טיפה אמצעית ונעשה ממנו השמים (ב"ר ד, ב), אם כן הרקיע הוא נושא את המים. והא דהוצרך רש"י למכתב כלם ולא סגי ליה בחדא, מפני שהכתוב אמר "ויקרא אלקים לרקיע שמים", ואם כן משמע ששם "שמים" יותר נאות לקרא לו מן שם 'רקיע', וקשיא הרי אדרבא איפכא, שלשון 'רקיע' נאות יותר שהוא על דבר המרוקע ושטוח, ואילו שם 'שמים' אין טעם להם, ולמה אמר "ויקרא אלקים לרקיע שמים" כאלו שם 'שמים' יותר נאות, לפיכך תירץ ששם 'שמים' נאות יותר לפי שבלשון זה דברים הרבה שמורה שם 'שמים' על ה'רקיע', לכך ראוי להיות נקרא "שמים":

ויראה כי אלו ג' לשונות הם שלשה דברים; 'שם מים' רוצה לומר כי גוף הרקיע הוא מן מים ולא מן אש, מפני כי המים יש בהם ממש יותר. 'שא מים' רוצה לומר כי הקב"ה בבריאת השמים העמיד המים כמו החלב שנתן בו דבר המקפיא ומעמיד אותו (ב"ר ד, ז), לכך נקראו 'שא מים' שהעמיד המים שבהם עד שהם נשואים, כי השמים הם כמו דבר קפוי וזהו 'שא מים'. 'אש ומים' רוצה לומר שהרקיע מורכב משניהם מאש ומים. ומפני כי שלשתן כאחד טובים ומתפרש בהם ענין השמים – כלל רש"י את כלם יחד, כי הנך לישני כל אחד מפרש ענין שמים בענין מיוחד; כי להך לישנא שדרש "שמים" 'שם מים', רוצה לומר השם מורה מה עיקר השמים, וזהו 'שם מים'. ולמאן דאמר 'אש ומים' רוצה לומר כי השם נופל מה הם חלקי השמים שנעשה מהם השמים, וזהו 'אש ומים'. והב"ר סובר כי השם נופל איך נעשה שמים, ולפיכך דרש 'שא מים טעון מים', כי השמים דבר שהוא קפוי ונושא מים, לכך דרש כך. ומפני שאין כאן מחלוקת, כי על

ידי שלשתן מתפרש ענין "שמים" כלל את כולם יחד, והכל כדי לפרש למה נאות יותר שם "שמים" מן שם 'רקיע':

פסוק י

אלא אינו דומה טעם דג וכו'. ואין לתרץ קושיא זאת דלכך נקרא "ימים" מפני ש"כל הנחלים הולכים אל הים" (קהלת א, ז), ויש בו מיני ימים הרבה, דודאי שינוי הימים אינו גורם שינוי השם להיות נקרא הים בשם "ימים", דכיון דכלם נכנסים לים אחד היה ראוי להיות נקרא בלשון יחיד, אלא מפני חילוף הדגים של הנחלים והימים – ההולכים אל הים אוקינוס. ומה שהקשה המזרחי על דברי רז"ל שאמרו (ב"ר ה, ח) 'אין טעם דג העולה באספמיא כטעם דג העולה בעכו', ועכו ואספמיא רחוקים הם מאוקינוס, והואיל והכתוב מדבר באוקיינוס כמו שכתב רש"י (פסוק ט) "יקוו המים" – 'שטוחים היו והקוום באוקיינוס', אם כן "מקוה המים" שכתוב כאן הוא אוקיינוס, ואיך קרא אוקיינוס בשם "ימים" בשביל דג העולה באספמיא, ואין זה קשיא כלל, דהכי פירושו – אין דג העולה מעכו כו' "וכל הנחלים והימים הולכים אל הים" (ר' קהלת א, ז), ולכך נקרא ים אוקיינוס "ימים", ואם לא היה שינוי טעם הדגים לא היה ראוי שיהיה הים נקרא בלשון רבים "ימים", אחר שלא נקוה שם רק המים מן הנחלים, וכל המים הם שוים:

פסוק יא

אין דשא וכו'. פירוש לשון 'עשב' הוא על כל עשב ועשב בפני עצמו, אבל 'דשא' הוא על לבישת הארץ כשהיא מלאה בדשאים. והקשה הרמב"ן והלא רז"ל אמרו דשאים לשון רבים, ואילו לפירוש רש"י כי לבוש האדמה כשהיא מתמלאת בדשאים נקרא 'דשא' – לא יתכן לומר לשון רבים לומר 'דשאים'. ורש"י בעצמו (כאן ובפסוק יב) הזכיר לשון 'דשאים' בלשון רבוי. והרב מזרחי תירץ כי לשון תורה לחוד ולשון חכמים לחוד (חולין קלז ע"ב). ואין צריך לפירושו, דודאי דעת רש"י כי בודאי יקרא 'דשא' לבוש האדמה כשהיא מתמלאת בדשאים והכל הוא לבוש אחד, מכל מקום יכול האדם להפריד זה מזה ולומר שני דשאים כאשר הם מחולקים ואינם מחוברים. והרי 'בגד' יקרא אפילו אם היה אלף אמה, ומיד שנתחלק נקרא 'בגדים' על שם החילוק. אבל 'עשב' אין צריך לחלק, כי כל עשב מחולק לעצמו, לכך אמר 'מתמלאת בדשאים', ופירושו כאשר יתחברו ביחד דשאים מחולקים נקרא זה 'דשא', כמו כאשר יתחברו בגדים יקרא זה 'בגד' אחד, וכך יוכל לומר 'דשא פלוני' אף על גב שלשון 'דשא' נאמר על דשא שהוא לבוש בלבד ואינו מין לעצמו, מכל מקום יכול לומר מין לעצמו כאשר יפרש בפירוש 'דשא פלוני', והרי שם 'בגד' נופל על כל דבר שהוא בגד בלבד, ומכל מקום יוכל לומר גם כן 'בגד פלוני',

ואין כאן קושיא כלל. אבל לא ידעתי למה הוצרך רש"י לדבר זה, שהרי שפיר יש לומר כי 'דשא' יקרא על הירוק בלבד, מבלי בחינת צורתו, רק הירק נקרא 'דשא', ועשב כל אחד ואחד יקרא 'עשב', היינו בשביל חילוק צורה שלו, דודאי חילוק גדול בין 'עשב' ובין 'דשא'; 'דשא' יקרא מיד שיצמח קודם שניכר מה הוא העשב, ו'עשב' יקרא כאשר יש לו הכרה מה שהוא זה העשב, לכך נאמר "תדשא הארץ דשא" כי מתחילתו יקרא 'דשא' ולבסוף נקרא "עשב מזריע" כאשר נגמר גידולו, והשתא שפיר יש לומר 'דשאים' אף על גב דלשון 'דשא' רק על הצמח בלבד, מכל מקום יאמר לשון רבוי כאשר הם שנים:

שיגדל בו זרעו לזרוע בו במקום אחר וכו'. פירוש האי "מזריע זרע" אינו רוצה לומר שהעשב מזריע הזרע בארץ, שאין העשב מזריע בארץ, אלא שהוא מגדל בו הזרע שהאדם מזריע במקום אחר, ומפני זה נאמר על העשב שהוא "מזריע זרע":

והיא לא עשתה כן וכו'. אין הפירוש שהאדמה עברה במזיד על ציווי הקב"ה, שאין יצר הרע בה שתהא עוברת על ציווי הקב"ה, אבל כי הארץ הזאת שנוי יש לה, שהיא בלבד נחשבת מן התחתונים, כי "השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם" (תהלים קטו, טז), יורה בזה כי שינוי יש בין הארץ ובין השמים, כי השמים הם מן העליונים, והארץ מן התחתונים, ובעבור חסרונה היא מחסרת מן השלימות תמיד. וזהו שאמר (ר' קהלת ז, כ) "אין אדם צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא", פירוש כי אי אפשר להיות האדם צדיק "בארץ", אשר יעשה תמיד הטוב והשלימות "בארץ" שהיא מוכנת תמיד אל החסרון, בעבור חסרון שלה. לכך כאשר גזר מאמר הקדוש "עץ פרי – עושה פרי", בעבור חסרונה לא היתה ממלאת רצון בוראה והיתה מחסרת מן השלימות. וכאשר חטא האדם (להלן ג, ו), בא לו פחיתת חטאו אשר חטא גם כן מזה, לפי שהוא נברא מן האדמה (להלן ב, ז) אשר יש בה מן חסרון, ולפיכך נמצא חסר גם כן, שלא היה מקיים מצוות בוראו על השלימות:

ודוקא חטא זה עשתה האדמה, שלא היתה ראויה שתוציא הארץ שיהיה טעם העץ כמו פרי, וזה כי הארץ בעצמה היתה מקבלת השפעה מן העליונים, ואצל העליונים נחשבת הארץ כמו פרי המקבל מן העץ, ודבר זה מבואר מאוד בדברים עמוקים איך הארץ שהיא יסוד התחתון מקבלת מן אשר במעלה עליונה ממנה, לכך לא נתנה כח רק לפרי שהוא דוגמתה, אבל לא נתנה כח וטעם לדבר שהוא גדול במעלה יותר מן הארץ, לתת כח לו כפי צרכו אחר שהוא גדול ממנה, ולפיכך הארץ לא היתה מוציאה "עץ פרי" שיהיה טעם העץ כטעם הפרי, והיתה מוציאה פרי שיש בו טעם, ולא העץ. ודברים אלו ראוי להבינם, כי הם דברי חכמה מאד. ולפיכך הארץ עשתה הבדל בין הפרי ובין העץ. [ואם

לא הפרידה ביניהם, היה המקבל – שהוא דבר חסר – בטל אצל העיקר – שהוא האילן, ועכשיו אין הפרי בטל, והמקבל בעצמו דבר חסר, וזהו חטא האדמה]. וכאשר חטא אדם ולקח הפרי מן העץ, בשביל שהיה נחמד (להלן ג, ו), בעבור שנברא מן האדמה החסירה, והוא כמו פרי, נתאוה לפרי לחסרנו, [לפרי דוקא הבדל, וכאשר לקח הפרי עשה מן המקבל החסר – עיקר, שנמשך אחריו. ודוקא על פרי זה הזהיר, מפני שהעץ בתוך הגן, וכל דבר שהוא בתוך ובאמצע ראוי להיות עיקר, והנה האדם נמשך אחר המקבל, ועשה אותו עיקר – דבר שהוא חסר, ואלו הם דברי חכמה מאוד]. ולכן בא העונש אל כל המפרידים והמבדילים בין העץ ובין הפרי בשביל חסרונם:

ולקמן (ג, יז) פירש רש"י משלו משל למי שיצא לתרבות רעה שמקללין השדיים שינק מהם, ולכך האדם שנברא מן האדמה, כאשר חטא – קלל את האדמה. והפירוש כי מפני שהאדם נברא מן האדמה, והיא שגרמה לאדם לחטא, לפי שהאדמה היא חומרית, כמו שאמר (להלן ג, יט) "כי עפר אתה ואל עפר תשוב", ודבר החומרי סבה לחטא, כמו שהאם שממנה נולד הבן סבה לחטא הבן, שהיא נותנת גם כן החומר שממנה נוצר, עיין בפרשת וישלח שם נתבאר. לכך כאשר באה הקללה לאדם, באה גם אל הדבר שהיא סבה לחטא. וכאן פירש רש"י מפני שעברה על ציווי של הקב"ה נפקדה עונה עליה, והם שתי לשונות בבראשית רבה (ה, ט), דרכו של רש"י לפרש במקום אחד לשון אחד ובמקום השני לפי לשון השני. ללשון אשר פירש בכאן – חטאה גם כן האדמה שהוציאה פרי, ולא "עץ (עושה) פרי", ובשביל זה היה הבדל בין הפרי ובין העץ, וכאשר בא האדם ולקח פרי מן העץ, שהיה הפרי נחמד לו, כשבאה הקללה על לקיחת הפרי, באה הקללה על כל המפרידים בין הפרי ובין העץ בשביל חסרון שלהם, והבן זה מאד. וללשון שני הקללה לארץ בשביל שהיא הסבה והגרם לחטא האדם:

הם גרעיני כל פרי. פירוש הא דכתיב אצל עץ פרי "אשר זרעו בו", ולא כתב כן אצל עשב האדמה, מפני שכאן רוצה לומר הזרע הוא בפרי, שהגרעין הוא תוך הפרי, ולא כן בעשב הארץ שזרעו גדל בחוץ, לכך כתב שכאן נקרא גרעין הפרי "זרע" לפי שמהן צומח האילן, לכך נקרא גם כן "זרע" אף על גב שהוא תוך הפרי ובשם פרי יקרא, כמו זרע העשב שזרעו גדל בחוץ והוא בפני עצמו:

פסוק יב

נשאו ק"ו. אף על גב שבעת שאמר הקב"ה "למינו" לאילנות (פסוק יא) לא היו הדשאים נבראים, ואיך שמעו, יש לומר אף על גב שאינהו לא שמעו – מזליהם שמעו (מגילה ג.), ש'אין לך עשב מלמטה שאין לו מזל מלמעלה', כדאיתא במסכת חולין. אי נמי הך

'שמיעה' רוצה לומר קבלת הגזירה מאת הקב"ה, שלשון 'שמיעה' יבא על הקבלה ברוב, ומפני שהקב"ה גזר גזירה על האילנות שיצאו למיניהן, אותה הגזירה בעצמה קבלו הדשאים, אף על גב שלא נגזרה הגזירה על הדשאים – מכח קל וחומר היתה הגזירה אף על הדשאים, וכאילו גזר הקב"ה על האילנות וקל וחומר לדשאים, וחדא גזירה היתה, ולפיכך 'שמעו הדשאים' רוצה לומר קבלו הגזירה, וכל מעשה בראשית על ידי גזירת הקב"ה נעשה, אף על גב שעדיין לא נבראו, ופירוש זה נכון למדקדק:

(**גמ' חולין ס.**) שאין דרכם לצאת בערבוביא. פירש רש"י בחולין (סוף ס.) לפי שיש להם ענפים מתפשטים לכל צד, ואין דרכם לצאת תכופים:

פסוק יד

מיום הראשון נבראו. אין הפירוש דרש"י מדקדק מהא (דלקמן) [דלעיל] (פסוק א) דהכל נברא ביום ראשון, דאם כן למה פירש כאן יותר, שהרי כל הנבראים ביום הראשון נבראו. ואין לומר גם כן דרש"י מדקדק מדכתיב ביום ראשון "יהי אור" (פסוק ג) וכאן כתיב "יהי מאורות", ומשמע שביום הראשון נבראו, שהרי רש"י פירש למעלה (פסוק ד) שאור שברא בראשון נגנז לעתיד לבא. ומה שפירש הרא"ם שרש"י פירש כאן אליבא דחכמים, דהכי סבירא להו בפרק אין דורשין (חגיגה יב.) שהמאורות שנאמר אצלן "יהי מאורות" הן הן המאורות שנבראו ביום הראשון ולא תלאן עד יום ד', ולמעלה (פסוק ד) כתב רש"י אליבא דרבי יעקב דסבירא ליה שאור הראשון נגנז, אין נראה כלל שיכתוב רש"י דעות חלוקות בפרשה אחת, וכל שכן שרש"י כתב למעלה אצל "ויבדל" (פסוק ד) – 'אף בזה אנו צריכין לדברי אגדה', שמוכח שדברי אגדה הם מוכרחים להיות. וכן לקמן (בפסוקנו ד"ה להבדיל) כתב רש"י 'אבל בז' ימי בראשית שמשו האור והחושך הראשונים', מוכח בהדיא שרש"י סבירא ליה דלדברי הכל שהאור הראשון נגנז, ואין בזה מחלוקת כלל אפילו לדברי חכמים. אלא שרש"י סבירא ליה דאף לדברי חכמים שאמרו, 'הן הן המאורות שנבראו ביום ראשון' סבירי להו שגנז מקצת האור, והוא האור הבהיר, ונגנז לעתיד לבא, והאור שהוא לעולם הזה נשאר. לכך אמרו 'הן הן המאורות שנתלו ביום ד', הן הן שנבראו ביום ראשון':

ומה שנדחק להם לומר ש'הן הן המאורות שנתלו ביום ד', הן הן המאורות שנבראו ביום ראשון', ולא אמרו שנגנז כל האור הראשון, משום דסבירו לחכמים שאחר שגזר הקב"ה בריאת האור ביום הראשון, סברא הוא שאף האור בעולם הזה ראוי להיות נברא ביום הראשון, שענין האור הכל אחד, דשם "אור" הוא, ומאחר שקבע הקב"ה הבריאה לאור ביום הראשון, סברא שגם האור של העולם הזה נברא ביום הראשון. אי נמי מדכתיב

"יהי מאורות ברקיע השמים" ולא כתוב 'יהי מאורות ויהיו מאורות ויתן אותם ברקיע השמים', שמע מינה שהאור בעצמו נברא כבר, אלא שנתלה ביום הרביעי. ומחלוקת התנאים (דלר"מ) [דלר' יעקב] אור הראשון מילתא בפני עצמו, ו"יהי מאורות" מלתא בפני עצמו. ולחכמים – הא דכתיב "יהי מאורות" הוא בעצמו האור הראשון. והכל מודים שהקב"ה גנז את האור לצדיקים; (לר"מ) [לרבי יעקב] כל האור גנזו, ואותו שנברא ביום ד' הוא אור אחר. ולחכמים לא היה אור יום ד' אור אחר, אלא מאותו אור נשאר מקצת. וכן יש במדרש הבהיר (אות קס) כי שביעית אותו האור נשאר, והשאר נגנז, וכיון דהוא שביעית אור הראשון אינו כל כך מאיר כמו שהיה שלם:

כל תולדות שמים וארץ נבראו וכו'. יליף מלשון "את", דלא הוי למכתב "את", אלא לרבויי הוא דאתא. ופירש הרמב"ן (פסוק א) שלכך אתא "את" לרבויי מפני שהוא מלשון 'אתא', ובלשון חכמים (פסחים כב ע"ב) 'לאתויי הא', ולפיכך "את" לרבויא. ואני אומר שרז"ל דקדקו לשון "את" על אמתתו, ופירוש "את" לפי פשוטו – שבא לשון "את" על עצם הדבר הפעול, כמו שפירש הרד"ק (ספר השורשים) בשורש א. ת. , ולפיכך פרשו רז"ל שהוא מרבה דבר שהוא מחובר ומצורף אל הדבר. וזה – אילו נכתב 'בראשית ברא השמים והארץ' יבא ענין הבריאה על גוף השמים בלבד, וכן הארץ, ולפיכך כתב (פסוק א) "את השמים ואת הארץ", ומלת "את" הוא עצם הדבר. וכל עצם נמשכים אליו ונתלים בו מקרים, כי דבר שאינו עצם נמשך אחר דבר אחר, ואין דבר נמשך ונתלה רק בדבר שהוא עצם, כמו דבר שהוא עיקר שנמשך אליו דברים הרבה, כך דבר זה – כאשר יאמר "את השמים" כלומר עצם השמים, רוצה לומר שיש להם דברים נמשכים אחר העצם, שאין עצם בלא מקרה, ולפיכך הוא מרבה כל דבר הנמשך והמחובר אל הארץ ואל השמים והנתלה בהם, ותולדות הארץ הם שמחוברים ומצורפים אל הארץ. ולפיכך דרשו חכמים ז"ל (פסחים כב ע"ב) "את ה' אלקיך תירא" (דברים ו, יג) – 'לרבות תלמידי חכמים'. והיינו טעמא, שתלמידי חכמים הם דביקים ומחוברים בהשי"ת, ולפיכך "את ה' אלקיך תירא" – 'לרבות תלמידי חכמים'. וכן אמרו (פסחים כב ע"ב) "את בשרו" (שמות כא, כח) 'הטפל לבשרו', מזה יראה בפירוש שלשון "את" אתא לרבויי כל דבר שנמשך אחר עיקר ועצם הדבר, והבן זה היטב. ואם נפרש שלשון "את" הוא כמו 'עם', שהרי בהרבה מקומות "את" משמש במקום 'עם', הוי נמי שפיר, שלכך אתא לרבויא שהוא כמו 'בראשית ברא עם השמים' כלומר התולדות וכן 'עם הארץ' התולדות:

חסר וי"ו. ורש"י דקדק בכאן יותר על חסרון וי"ו מן שאר ווי"ן מלאים וחסירים הרבה, אלא שהוקשה לו הלשון "יהי מאורות", שלפי הלשון הוי למכתב 'יהיו מאורות', ותירץ

שהרי גם כן **חסר וי"ו**, אלא הוא לשון מאירה, והשתא אתי שפיר "יהי מארת" כאילו כתיב 'יהי מארה':

אסכרה. הוא חולי שמתחיל בפה ומסיים בגרון:

משנגנז האור הראשון. לא מיד, שהרי על כרחך בשבעת ימים הראשונים היה משמש האור הראשון, שכך כתוב (ישעיה ל, כו) "כאור שבעת הימים", דשמעת מיניה שאור ז' הימים – אור הראשון היה משמש, ולא נגנז אלא עד מוצאי שבת (ב"ר יא, ב). ולפיכך צריך לומר דהאי "להבדיל" רוצה לומר אחר ז' ימים. והא דלא נגנז האור הראשון אלא עד מוצאי שבת, לפי שלא נגנז האור הראשון אלא בשביל חטא האדם שראה הקב"ה שעתיד לחטא, ולפיכך קודם שנברא אדם הראשון לא נגנז, וכאשר נברא אדם וחטא בסוף יום ו' והיה סמוך לשבת, ומפני כבוד השבת לא נגנז האור הראשון עד מוצאי שבת. ואף על גב דחכמים סבירי להו 'הן הן המאורות שנבראו ביום הראשון ולא נתלו עד יום ד", מכל מקום לא היה אור אחד לגמרי, אלא קצת מן אור הראשון:

והם נמנים למולד הלבנה. אף על גב שהכתוב מדבר בחמה ובלבנה, כדכתיב "והיו" לשון רבים, גם המועדים נימנים לחמה, שהרי מעברין השנה בשביל תקופת החמה. וכן בפרק אלו טרפות (חולין ס ע"ב) אמרינן בהדיא שאף לחמה נמנים המועדים מטעם זה:

לסוף שס"ה יום. אף על גב שמהלך החמה דוקא הוא שס"ה יום (ב"ר י, ד), והירח אין מהלכה שס"ה, רק בכל חדש הירח מסבב י"ב מזלות מה שהחמה מסבבת בשס"ה יום, נקט כאן 'שס"ה יום' מפני החמה שמהלכה יותר מאוחר, והיא שגומרת מהלך שלה **לסוף שס"ה יום**:

פסוק טו

עוד זאת ישמשו. פירוש הא דכתיב "והיו למאורות" וכו', ומשמע לפי פשוטו כי אין להם שמוש אחר רק שיהיו למאורות ברקיע השמים להאיר על הארץ, ואין הדבר כן, שהרי כבר אמר לפני זה (פסוק יד) "והיו לאותת ולמועדים", אלא פירושו '**עוד זאת ישמשו** לעולם וכו", וחסר 'ועוד זאת'. והוצרך לומר '**עוד זאת ישמשו** לעולם שיאירו' מפני שהכתוב משמע שבא לומר שיהיו מאורות, וזה לא יתכן, דכבר אמר (פסוק יד) "יהי מאורות ברקיע השמים", אלא הא דכתיב "והיו למאורות" לא בא לומר שיהיו מאורות, רק הכתוב מספר שימושם למה נבראו המאורות ברקיע השמים, ואמר שהם נבראו לאותת ולמועדים ולהאיר על הארץ:

פסוק טז

אי אפשר לשני מלכים וכו'. הממשלה שהם מושלים בעולם נקרא 'כתר', שסימן המלכות הוא הכתר, ולפי ששני המאורות אחד מושל בלילה ואחד ביום, ושניהם מושלים במלכות אחד שהוא העולם, נקרא 'שני מלכים בכתר אחד'. ויש מקשים (ראב"ע כאן) על דברי חכמים (חולין ס ע"ב) שהרי הכתוב כפי פשוטו "שני המאורות הגדולים" לפי ששניהם גדולים, "המאור הגדול" שהוא גדול נגד הירח. ואלו לא ידעו דברי חכמים, שמפני שהכתוב משמע שנבראו כאחד, כדכתיב "ויעש אלקים את שני המאורות הגדולים", ומאחר שאין זה כזה, וזה מאור הגדול וזה מאור הקטון, איך יהיו נבראים כאחד, כי לעולם היה הנבראים שהם משונים זה מזה נבראים בזמנים מחולפים, ואיך יהיו מאור גדול ומאור קטון נברא כאחד, וזה הפירוש אמיתי:

(**חולין ס ע"ב**) **לכי ומעטי את עצמך**. ואם תאמר סוף סוף מה השיב אל הירח שאמרה 'אי אפשר לב' מלכים שישתמשו בכתר אחד', ונראה לומר שזה בעצמו מה שאמר לה 'לכי ומעטי את עצמך' הוא התשובה, לפי שכאשר הירח מתמעט הנה נמצא החמה לבד מושל, שהרי האור בירח פוחת והולך עד שלא תשאר לה שום אור, ואז החמה בלבד מאיר, ואם כן החמה היא מושלת בלבד, ויש בזה דברים נסתרים, ולקמן בפרשת פנחס (כח, טו) יתבאר קצת:

הרבה צבאיה. דאם לא כן, הוי למכתב למעלה 'ויעש המאורות הגדולים והכוכבים', אלא על שהקטין הלבנה – לפיוס דעת עשה זה ש**הרבה צבאיה**, לכך אחר שכתב "את המאור הקטון" אמר "ואת הכוכבים", כי עשה זה לפייס את קטנות הירח:

פסוק כ

נפש שיהא בה חיות. שהרי לא בחיות מדבר הכתוב, אלא "נפש חיה" רוצה לומר נפש שיש בה חיות:

שרץ כל דבר שאינו גבוה וכו'. פירוש דמייתי ראיה לדבריו שלשון "נפש חיה" נפש שיש בו חיות, שהרי כתיב אצלו "שרץ", וכל דבר חי שהוא שורץ ונע ונד, נקרא "שרץ", וזהו עניין 'נפש שיש בו חיות'. ולפיכך מהפך רש"י הפירוש להביא ראיה אל "נפש חיה" שפירושו 'נפש שיש בה חיות', ולכך קראו הכתוב "שרץ", שהשריצה הוא עניין חיות:

כל דבר שאינו גבוה וכו'. והקשה הרמב"ן שהרי כתיב (שמות א, ז) "ובני ישראל פרו וישרצו וירבו", אם כן גם על האדם יאמר לשון שריצה, ונראה לומר דלא קשה, ששם רוצה לומר שהיו פרים ורבים הרבה, ומכח שהיה הרבה מהם ביחד היה מתכסה הילוכן עד שלא נראה, והיו נראים כרוחשים. ועוד דחילוק יש בין "ישרצו" ובין "שרץ", דודאי

אף הגדולים נעים ונדים בארץ, ושייך בהו לשון "שרצו בארץ" (להלן ט, ז), אלא שאין לקרות אותם בשם 'שרץ', דשם 'שרץ' נקרא בשביל שאין הלוך שלהם ניכר (רש"י פסוק כד), ובגדולים שהליכה שלהם ניכר אין לקרות אותם בשם 'שרץ', ומכל מקום לשון פעל כמו "וישרצו" שייך גם כן עליהם, דגם הגדולים נעים ונדים, כי שם 'שרץ' נופל על דבר שלא יתכן בו ההלוך, אבל הגדולים מפני שיתכן בהם הילוך לא נקראו בשם 'שרץ', אף על גב דהם גם כן נדים ונעים. והא דכתיב (פסוק כא) "אשר שרצו המים" ולא כתיב 'אשר שרצו במים', שמפני שהם יוצאים מן המים בבריאתם נראה שהמים רוחשים, ולפיכך נופל לשון שריצה על המים. ועוד הא דכתיב "ובני ישראל פרו וישרצו" וכן "ישרצו המים" שכתב כאן – הוא על התנועה לצאת לפעל, יקרא זה 'שריצה', וכאשר התנועה לפעל דרך רבוי יקרא זה שריצה, והשתא לעולם לשון שריצה על התנועה, שנקרא 'שרץ' על שם שהוא מתנועע ולא נראה הליכתו. וכן מה שכתוב "ובני ישראל פרו וישרצו", וכן "שרצו המים", "ושרץ היאור צפרדעים" (שמות ז, כח) מפני כי היו יוצאים בבריאתם הרבה, והתנועה לפעל דרך רבוי נקרא שריצה. ואף על גב שהעטלף בעופות יותר קטון מן החולד ועכבר, ולא נקרא בשם 'שרץ', היינו מפני שהזבובים יותר קטנים, ואין ראוי שיקרא בשם 'שרץ' רק הדבר שהוא יותר קטן במינו, ונראה כרוחש (כ"ה ברא"ם):

פסוק כא

ובדברי אגדה וכו'. דאם לא כן למה הוציא התנינים מן הכלל של "כל נפש החיה הרומשת", אלא שהם בריות מיוחדים כמו לויתן ובן זוגו:

והרג הנקיבה וכו'. שהרי "תנינם" חסר כתיב. ואין לומר שהרג הזכר, שאמרו בגמ' בבבא בתרא (עד ע"ב) דכיון דכתיב (תהלים קד, כו) "לויתן זה יצרת לשחק בו", לאו אורחא לשחק עם הנקיבה:

ומפני שרש"י הכניס זה המדרש בפירושו, והרבה בני אדם אשר לא ראו אור החכמה קשה עליהם דבר זה, ולא ידעו נתיבות החכמה, שאילו ידעו לא יחשבו כזאת, והיו נפלאים ומשתוממים על דבר נפלא הפלא ופלא איך חכמה ובינה כזאת נתן אלקים בלב חכמים, והיו אומרים 'ברוך שחלק מחכמתו ליראיו' (ברכות נח.), אציע מן המאמר הזה מה שאפשר שיקנה קצת הבנה בזה, ואולי יקנה יותר מעצמו. וכך הוא המאמר בפרק המוכר את הספינה (ב"ב עד ע"ב); 'אמר רב יהודה אמר רב כל מה שברא הקב"ה בעולמו – זכר ונקיבה בראם, ואף לויתן זכר ונקיבה בראם, ואילו נזקקים זה לזה מחריבין העולם. מה עשה הקב"ה, סירס את הזכר והרג את הנקיבה, ומלחה לצדיקים לעתיד לבא'. עד כאן המדרש. דע כי בכל מין שברא הקב"ה בעולם – שלימותו הוא הזוג זכר ונקיבה,

ונקרא 'זוג' על שם שהם מזדווגין זה לזה. והאדם – אמרו חכמים (יבמות סג.) לא נקרא 'אדם' אלא כשיש לו זוג עמו, שנאמר (ר' להלן ה, ב), "זכר ונקיבה ברא אותם ויקרא את שמם אדם". והנה בא לומר שיש בריות נמצאו בעולם כי למעלתם ולגדולתם אין העולם הזה יכול לקבל אותם מחמת עילוי מדריגתם, ולפיכך אמר שהלויתן 'זכר ונקיבה בראם, ואלמלא מזדווגים זה לזה' כלומר שאם היה הזיווג להם – שבזה היה היצירה שלימה, לא היה אפשר לקיום העולם, כי לא יכול לסבול העולם הזה. (ורש"י) [ורשב"ם] פירש שם מפני כי לא היה יכול העולם להתקיים מפני התולדות, שהיו מולידים רבים. פירש לך פשוטו של המאמר, והוא גם כן נכון. אך עיקר הדבר הוא הזיווג בעצמו, שאין ראוי שיהיו מזדווגים, דאם מזדווגים אין העולם כדאי להם, והיו מחריבים מכח שלהם העולם הזה, אשר לא היה יכול להתקיים מזיווג שלהם כאשר הם יחד. אך בפרטית שלהם, דהיינו הזכר בלבד, אין זה נמנע להיות קיים, כי הזכר בלבד אין לו כח כמו שיש לזיווג: ואמר ש'מלחה לצדיקים לעתיד לבא'. ובאור דבר הזה מה שאמרו 'ומלחה לצדיקים לעתיד לבא'. שממנו יובן שהצדיקים אוכלים, והנה הרבה בני אדם בהגיעם אל המאמר הזה הם מתמרמרים מאוד נגד המאמר הזה מצד עצם המאמר, שנראה בעיניהם פלא שיהיה דבר שנראה שאינו שלימות – כמו האכילה והשתיה – במקום קדוש, ואנו רואים בעמוד משה בהר "לחם לא אכל ומים לא שתה" (שמות לד, כח), וכן אליהו ז"ל. ועוד כאשר חברו אליו מאמר חכמים במקום אחר (ברכות יז.) ש'העולם הבא אין בו אכילה ושתיה, אלא צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו שכינה', לקחו המאמר הזה ונתנו לו פירושים הרבה מאוד, זה אומר בכה וזה אומר בכה, עד שנתרבו הפירושים. ואתה לא כן תעשה, כי בתמים תלך בדברי חכמים, כי המאמר הזה לא הוא בלבד בא בדבר חכמים ז"ל, אלא יש עליו עדים נאמנים שלא יוכלו לפרש אותם לפי פירושם, והוא המאמר במדרש קהלת רבות 'כל הנביאים לא ראו רק את הסעודה, אבל מתן שכרה "עין לא ראתה אלקים זולתך" (ישעיה סד, ג)' עד כאן. ומה שנאמר במקום אחר (ברכות יז.) העולם הבא אין בו אכילה ושתיה, זה נאמר על מתן שכרה, שהוא עולם הבא בודאי, ושם לא תהיה אכילה ושתיה בעולם הבא, רק 'צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם', כי אז לא יהיו צריכים לאכילה, רוצה לומר הקיום, שכבר קבלו אותו קודם עולם הבא. אבל הסעודה אשר רמזו בכאן שתהיה לצדיקים לעתיד, הוא קודם עולם הבא:

ואל תאמר כי אכילה זאת – שהיא סעודה שתהיה לעתיד – כמו שהוא אכילה זאת שהיא אצלינו, אבל האכילה הזאת לא תהיה אכילה שהיא מן כח המתאוה, אבל תהיה סעודה המקיים וסועד את האדם ונותן לו קיום, לכך תקרא 'סעודה'. ואין לומר אם כן יהיה לו

גם כן אכילה ושתיה תאוות הגוף, זה אינו כלל קשיא, כי האכילה ושתיה שהם תאוות הגופניות לא תהיה, כי מדריגות סעודה זאת בלא דברים אלו, אבל ענין הסעודה נאמר על הקיום בלבד, ואין ספק שתתחלף הסעודה הזאת כהחלף המדריגות אשר בין העולם הזה ובין עולם הבא, מכל מקום שם 'סעודה' תהיה שם. ואם יאמר, בשלמא בעולם הזה ימצא שם סעודה בעבור החום הטבעי המעכל, וכיוצא מן טבע הגוף, ולא שייך בזה לעתיד לומר כך, הנה אין זה קשיא, שאם האדם הטבעי הגשמי הוא ניזון בדבר חומרי גופני גשמי, כך נזון הרוחני לפי ענין שלו, רוצה לומר שמקבל קיום ופרנסה, וזהו ה'אכילה והשתיה' של דבר הרוחני, והשתא יהיה הערך שוה. ואיך יהיה דבר זה קשה לך, שהרי בעולם הזה יש חלוף בין הפרנסה; כי האדם ניזון בדבר דק כמו הלחם והבשר, והבהמה נזונת מתבן, וכן כל דבר לפי ענינו ניזון, נמצא כי יש לצדיקים לעתיד סעודה. ואם היו אומרים שתהיה הסעודה בבשר ויין – היה קשה מאד, אבל הם אמרו שהסעודה תהיה בלויתן, וכן בהמות בהררי אלף (ב"ב עד ע"ב), ויין המשומר לעתיד (ברכות לד ע"ב), וזיז שדי, וכלם הם מציאות ראויים לפי ערך הסעודה:

וראה נא כי רבי עקיבא היה סובר שגם המלאכים אוכלים לחם, כדאמרינן בפרק יום הכפורים (יומא עה ע"ב) – "לחם אבירים אכל איש" (תהלים עח, כה), 'לחם שמלאכי השרת אוכלין אותו, דברי רבי עקיבא. וכשנאמרו הדברים לפני ר' ישמעאל אמר להו צאו ואמרו לרבי עקיבא טעות הוא, וכי מלאכי השרת אוכלים לחם, והלא כתיב (דברים ט, ט) "לחם לא אכלתי ומים לא שתיתי"', הרי שרבי עקיבא היה סובר שגם מלאכי השרת יש להם הסעודה הזאת, והם סעודים בדבר שהוא בערך להם, כי הכל צריך להתפרנס מן העלה הראשונה, שבשפע שלו קיימים הכל, והיה סובר שמקבלים קיום. אף על גב דר' ישמעאל פליג, לא פליג אלא במלאכים שאין להם הענין של אדם, כי האדם יש בו ענין אחר שצריך לסעודה, ולא כן המלאכים והבן זה ההפרש. ובזה הם חולקים; כי לדעת רבי עקיבא המלאכים יש להם אכילה זאת, כי האכילה הזאת הוא קיום שלהם, כמו שהיא כל האכילה. ואל תטעה לומר שהמלאכים אוכלים ממש, רק כבר אמרנו לך פעמים הרבה שהכונה בזה הקיום שמקבלים המלאכים. ולדעת רבי (אליעזר) [ישמעאל] לא שייך אכילה רק באדם ולא במלאכים, וזה כי האדם בעבור שהוא מן התחתונים והאדם בריאה חסירה שאפשר להשלים, ולפיכך האכילה היא לאדם להשלים מה שחסר, וצריכים אל האכילה – רוצה לומר הקיום. אבל המלאכים אין הדבר חסר בהם – עד שתאמר שאפשר בהם להשלים עצמם, ולפיכך הם עומדים בקיומם כאשר נברא, ואין צריך להם אכילה – שהיא הקיום. והבן דבר זה היטב :

לפיכך יש אכילה לאדם, ובאכילה זאת יקנו מעלה עליונה אשר אין עוד. ומשה רבינו עליו השלום כאשר עלה לקבל התורה נכנס במחיצת מלאכים (שבת פח ע"ב), ולפיכך "לחם לא אכל" (שמות לד, כח). ובאליהו נאמר (מלכים-א יט, ח) "וילך בכח האכילה ההיא ארבעים יום", ועתה איך תוכל להקשות על דברי חכמים, והרי אתה רואה בעיניך כי כאשר היה האדם בגן עדן היה עמו אכילה, כדכתיב בפירוש (להלן ב, יז) "מכל עץ הגן אכל תאכל", ואין ספק כי מעלת האדם בגן עדן קודם שחטא היה מאוד מאוד גדולה, והרי היה בו אכילה ושתיה בודאי, והכי נמי יש לומר אצל סעודת הצדיקים, הרי כי האכילה אינה רק הקיום שמקבל הנמצא, ומה חסרנו אם נאמר שהצדיקים יקבלו קיום, ודבר זה הוא פרנסתם. ומה שאמרו (ברכות יז.) 'העולם הבא אין בו אכילה ושתייה אלא צדיקים יושבים', כבר בארנו זה. הנה האכילה של אדם מעץ החיים היה גורם לו שחי לעולם (להלן ג, כב), וזה בעבור כי האכילה לאדם הוא קנין מה להשלים עצמו, ויתדבק האוכל במה שהוא נמשך אחריו – אם למות, אם לחיים להשלים, וכל הדברים האלו אשר בהם סעודות הצדיקים – מושפעים מאתו יתברך, זהו הנראה מדברי חכמים כמו שאמרנו למעלה, כי הסעודה קודם העולם הבא, והעולם הבא הוא שכרה, ויהיה הסעודה דומה לסעודה של אדם הראשון בגן עדן. וכן יש בשמות רבה 'עתיד הקב"ה לעשות סעודה לצדיקים בגן עדן'. כלל הדבר כי אלו דברים הם מציאות מושפעים מאתו יתברך, ויהיו דומים לפירות הגן עדן, והצדיקים יהיו סועדים בם, כי הם דברים יקרים עליונים מושפעים מאתו יתברך, וכשיקבל אותם יקנה השלמה וקיום ודבוק בעילה וסבה המקיים הכל, והוא הסעודה באמת בגן עדן:

ואלו ב' דברים, האחד הלויתן, וכן בהמות בהררי אלף, אל תאמר שהם משתתפים בדברים אשר הם לנו עתה, כי כלם מציאות נבדלים ממינים אלו לגמרי, כמו שנבדלים פירות גן עדן – מדברים אשר אצלינו. ומפני שבעולם הזה דברים שהם משלימים האדם הם הרבה, כי לא תמצא דבר אחד שהוא משלים את האדם בכל, כי אין דבר זה כזה, כי צריך הוא לאכילה – והאכילה משלים אותו מה שמשלים אותו, וכן השתיה משלים אותו מה שמשלים אותו השתיה, ולכל אחד יש השלמה בפני עצמו, ולפיכך אמר כי הצדיקים יהיו סועדים דברים אלו, כי על ידי דברים אלו יקנו כל השלמה; כי הלויתן בריאה מתיחסת למים, והבהמה מתיחסת לארץ, והמים והארץ שני מינים מחולקים, אין זה כזה. וזיז שדי הוא באויר השמים. הרי לך מינים מחולקים עד שלא יחסר שום השלמה, שאין ספק כי דברים שהם מחולקים נמשך מזה דברים מחולקים – עד שהם משלימים הכל. ובבריאת עולם אלו שלשה כוללים כל הבריאה; שיש בריאות בים כמו

הדגים, ויש ביבשה כמו הבהמות, ויש מן המים ומן האדמה, והוא עוף השמים פורח באויר (רש"י להלן ב, יט). הנה אלו החלקים כוללים הכל. ויש דבר מיוחד בפני עצמו, והוא דבר נולד מן הפרי ונעשה משקה, ענין זולת הראשונים, שהרי הוא ענין אחר במה שהוא משקה. וכשם שאלו דברים הם מחולקים כוללים כל חלקי הבריאה, כך כוללים כל חלקי השלמה עד שהוא מושלם בכל. והאכילה בעולם הזה הוא קנין מה והשלמה, כך האכילה לעתיד הוא קנין והשלמה, אבל החלוף בין האכילה הזאת והאכילה לעתיד – כמו חלוף המדריגות אשר יש בין העולמות אשר הוא עתה והעולם אשר יהיה לעתיד. כמו שיש חלוף בין אכילה זאת ובין אכילת גן עדן, כי האכילה [בעוה"ז] משלמת האדם שלימות לפי הראוי בעולם הזה, והאכילה בעולם הבא השלמת האדם הוא כפי הראוי לעולם הבא. ולפי שלא נראה לאדם רק אכילה גופנית, לכך קשה על האדם לצייר, כמו שרחוק ממנו להשיג ענין עולם הבא, ודי בזה למבין ענין זה:

וכאשר תבין דברים אלו תדע ההבדל שיש בין המלאכים ובין האדם, כי האדם מקבל הקיום מן יוצר הכל, והוא הסעודה שהוא יתברך סועדו ומקיים, ודבר זה מבואר, ומאחר שמקבל הקיום מן השם יתברך, אם כן למה יש לנו לספק בסעודה, הרי כל ענין הסעודה אינו אלא קיום מלשון 'סעד', כי אלו דברים חלקי השפע כל אחד דבר מיוחד, והם הכל, והאדם יקבל שפע הכל, והבן זה:

וכבר אמרנו כי יש בריאות לפי מעלתם אין ראוים שיהיו בשלימות בעולם הזה, לכך הרג הנקבה, שלא יהא הזכר נמצא עם זוג שלו בשלימות. ו'הנקיבה מלחה לצדיקים', פירוש אף כי הנבראים לא נבראו להריגה – וזו הרגה, מפני שעיקר הריגתה הוא לצדיקים לעתיד, והרבה נבראים נבראו ונמצאו בשביל קיום ופרנסת האדם. ודווקא הנקיבה מלחה, מפני שהגיע לה הפסד מצד עצמה ויש לה הכנה לזולתה, והיינו במה שהיא עומדת לסוף לצדיקים לעתיד לבא, והיא מוכנת בכח לדבר שיהיה בסוף, ודבר זה ענין הכח, ושייך דבר זה לנקיבה, פירוש מה שכל נקיבה היא מוכנת לזולתה – והיא בכח לא בפעל, ולכך דבר זה טבעי לנקיבה. והיינו דמשני 'בשרא דנקיבה מלחא מעלי לה', כי דבר שהוא במלח יש לו קיום לזולתו על ידי המלח, והוא בכח מוכן לדבר שהוא בסוף, וכל ענין הכנה ראוי לנקיבה, והיא ענין טבעי מסודר מן השם יתברך. ואילו היו נבראים עם זוג שלהם והיו אומרים שבהם תהיה הסעודה לעתיד – היה קשה, אך מפני שכל הבריות האלו אין בריות שלימות, שהרי אין זיווג להם, מזה תדע כי אינם בריות המתיחסים לעולם הזה, והם מתיחסים לעתיד, לכך כל דבר זה הוא מסודר וראוי, ואין להאריך כאן יותר. והוא יתברך יתן חלקינו בחיים, ולשאוב מים בששון ממעייני

הישועה (עפ"י ישעיה יב, ג), ולשמחנו עם המצפים לשמחתו, ויפרוש עלינו מזיו כבודו, ואז נשמח בארבע מינים:

נפש שיש בה חיות. הוצרך לפרש כאן '**נפש שיש בה חיות**', דלמעלה (פסוק כ) שכתב "שרץ נפש חיה" משמע שאינה חיה ממש, שהרי קראו "שרץ" מפני החיות שהוא נע ונד, אבל כאן כתיב "ואת כל נפש חיה הרומשת" והוא אמינא שיש חיה בים, ובשביל שאין לה רגלים גבוהים נקרא "רומשת", ולעולם "חיה" כמשמעו הוא, ולכך הוצרך לפרש שגם כאן "נפש חיה" '**נפש שיש בה חיות**', שהרי קאי אשרץ דלעיל, דכתיב "ויברא אלהים וגו'":

פסוק כב

לפי שמחסרין וצדין. וקשה והלא הבהמות לא נתברכו, ואם כן איך עומדין, ויש לתרץ דאחר המבול נתברכו הבהמות, שכתוב (להלן ט, ז) "פרו ורבו", וקאי גם כן על הבהמות. ואם תאמר גם הנחש בכלל אותה הברכה, אין זה קשיא, שכיון שכבר נתקלל אין הברכה חל עליו. ואם תאמר מין האדם – שאין צדין אותם – למה נתברך, ויש לתרץ כיון שהאדם הוא בר דעת ובעל בחירה יותר משאר הנבראים, ואפשר שבכונה יכול להתבטל מפריה ורביה מפני שום דבר שאינו רוצה לעסוק בפריה ורביה, לכך נתברך כדי שלא ישב בטל. אבל בבהמות שאינו בעל חכמה, והוא עוסק בפריה ורביה כטבעו, לכך אילו לא היה צדין מהן – לא נתברך. ואם תאמר למה לא בירך פרי העץ, שהרי מחסרין אותם (קושית הרא"ם), ויש לתרץ דעץ מעצמו גדל ואין צריך למעשה, לכך לא הוצרך לברכה, לאפוקי בהמות שצריך מעשה והוא תשמיש, ויש לחוש שיתבטל המעשה:

לשון פרי כלומר עשו פירות ורבו. לא שרש"י סובר כי "פרו" הוא שם נגזר מן 'פרי' שהוא שם העצם, כמו שסובר הרא"ם, דזה אינו, רק שם 'פרי' נגזר מן "פרו" ומן "ופרינו בארץ" (להלן כו, כב) שנאמר על יציאת התולדות, ומה שאמר 'לשון פרי' – הביא ראיה לפרש מלת "פרו" מן שם הנגזר מן הפעל שהוא פרי, שלשון "פרי" נאמר על דבר נולד. ומפני שכתב כאן "פרו ורבו" והוקשה לו כפל הלשון, לכך פירש כי "פרו" – 'עשו פירות' בלבד, ואין כאן רבוי, ואחר כך אמר שיהיו הרבה וזהו "ורבו". ולכך הוסיף רש"י 'ורבו' אחר 'עשו פירות' להודיע הפירוש:

פסוק כד

שהכל נברא ביום הראשון. ואם תאמר אם כן למה כתב "ישרצו המים" (פסוק כ) אצל דגים, ו"תדשא הארץ" (פסוק יא) אצל דשא, והוי למכתב גם כן 'תוצא הארץ', יש לתרץ דודאי אף הדגים והדשאים נבראו מיום ראשון, ומה שכתוב "תדשא" ו"ישרצו" אינו בא

לומר רק איכות יציאתן לפועל, לפי שיציאות הדגים יוצאים דרך שריצה, שכך נראים בעולם שורצים, לכך אמר "ישרצו המים", וכן הדשאים כאשר יצאו תתמלא ותתלבש האדמה מהן (רש"י פסוק יא) כתב "תדשא", ולעולם היו נבראים מיום ראשון. והא דלא פרש"י על "ותוצא הארץ דשא עשב וגומר" (פסוק יב) **שהכל נברא ביום הראשון**, מפני ששם אינו דבור הקב"ה, אלא ספור המעשה מה שעשתה הארץ, ואין להביא ראיה ממנו, דשמא הכתוב מספר סוף המעשה שהוציאה הדשאים לעולם, ולעולם לא היו נבראים מיום ראשון. אבל מן דבור הקב"ה שכתוב "תוצא הארץ נפש חיה" יש ללמוד – אחר שהקב"ה לא גזר עליהם רק ההוצאה, שמע מינה שכבר היה הכל פקוד ונברא עמה מיום הראשון. שלא היו הנבראים ברואים כלל אלא בדבור הקב"ה, ואחר שלא ציוה עליהם הבריאה רק היציאה שמע מינה שהכל נברא מקודם, שאם לא כן באיזה דבור היו נבראים. אבל במעשה כאשר הכתוב מספר, אפשר לומר שהוא מספר סוף הענין, "ותוצא הארץ" שהוציא אותם לעולם, וממילא שנברא כבר:

וקשיא שכתב, "ויברא אלקים את התנינים" וכן "ויברא אלקים את האדם" (פסוק כז), ותירץ הרא"ם שהכתוב מספר המעשה שהיה ביום ראשון, ולעולם ביום ראשון נברא הכל. ופירושו דחוק ורחוק מאוד. ולי נראה מפני שאצל שני נבראים אלו זכר הכתוב דבר חדוש; לומר "ויברא אלקים את התנינים הגדולים", זכר "גדולים". וכן באדם כתוב (פסוק כז) "ויברא אלקים את האדם בצלמו". והנה התנינים היו גדולים במראיהן ובצורתן ויש בהן ענין אלקי, וכן האדם נברא בצלם ובתואר אלקים, ואחר שהוא כן שפיר כתוב 'בריאה' אצל אותו דבר הגדול, כי ודאי ענין זה לא נברא ביום ראשון, שלא נברא על שלימתו רק כל אחד ואחד ביומו, ואחר שנתחדש בשני מינים אלו דבר נפלא – שפיר כתב "ויברא אלקים", כי דבר זה ענין אלקי שיש בהם יותר על שאר נבראים לא היה ביום ראשון, כי דבר אלקי זה אין שייך לו אל הארץ, וכבר אמרנו ענין התנינים כנזכר למעלה, והוא נכון מאוד:

נפש שיש בה חיות. פירש זה שלישית, דהווא אמינא דכאן כיון שהכתוב מדבר בחיה, אם כן "נפש חיה" הוא כמשמעו, לכך פירש דאף כאן יש לפרש **נפש שיש בה חיות**, דמאחר דלמעלה (פסוקים כ, כא) אנו מוכרחין לפרש "נפש חיה" – '**נפש שיש בה חיות**', גם כאן ילמוד סתום מן המפורש (יומא נט.). וכאן אצל "נפש החיה" פירש 'שיש בה חיות' ובראשון (פסוק כ) פירש 'שיהא בה חיות', מפני שבא לומר הארץ לא הוציאה רק הנפש, והשם יתברך נתן החיות, כי אין חיות בארץ, אבל בודאי עיקר הפירוש '**נפש שיש בה חיות**':

שרצים הנמוכים הרומשים וכו'. וקשה שפרש"י הדבר בעצמו, שרצה לפרש מלת "רמש" הרומש על הארץ, ופירש 'שרצים הרומשים', ועוד קשה שלא פירש כלום למעלה (פסוק כא) אצל "הרומשת", ונראה לי כי סבירא ליה לרש"י בודאי לשון 'רומש' הוא נאמר על נע ונד, כדכתיב (תהלים קד, כ) "בו תרמוש כל חיתו יער", ולפיכך לא פירש מידי לעיל על "הרומש[ת] ", כי פשוט הוא. אבל מפני שהוקשה לו למה נקרא בשם 'רמש' דוקא הקטנים, לכך פירש כי השרצים הנמוכים ונראה כאלו נגררין, ולא נראה רק שהוא נע ונד – נקרא בשם 'רמש', כי לשון רמישה הוא נע ונד, וקריאת השם שנקראים בשם 'רמש' מורה על שאין הלוך להם כלל, לכך נקראים בשם 'רמש'. ודבר זה רצה לפרש – מפני מה שמם 'רמש'. והשתא לא קשה מה שכתב גבי חיה (פסוק כא), "נפש החיה הרומשת", מפני שהיא נעה ונדה תמיד, ונקרא זה 'רמישה', שהרי לשון רמישה בא על דבר שהוא נע ונד ולא נראה הלוכו, והחיה בעבור שהיא נעה ונדה נקרא זה רמישה גם כן אצלה, אבל אין שמה 'רמש', כי נראה הילוכה יותר:

פסוק כה

תקן צביונן. דאין לפרש כמשמעו, שכבר נאמר (פסוק כד) "תוצא הארץ נפש חיה", אלא לא אתא רק ש**תקן צביונן** בתפארתן, שיהיו נאים כמו 'צבי ופאר' כך פירש הערוך. ורש"י פירש במסכת חולין (ס. ד"ה לצביונם) שהוא מלשון רצון, כלומר בדמות שבחרו להם בעצמם – נבראו. ואם תאמר למה כתב זה כאן יותר מבשאר נבראים שתקן להם צביונן, ובמסכת חולין משמע שכל הנבראים בצביונן נבראו, יש לומר דבשרץ הארץ שיש הרבה מינים בהם שנראים מאוסים ומגונים, כמו העכבר והחולד, לכך כתב שאף הם בצביונן נבראו – בדמות שבחרו להם, ולפי ענייניהם הם יפים מאד:

פסוק כו

וכשהוא דן המלכים וכו'. זהו ראיה שהוא נמלך במלאכים, שהרי כשהוא דן המלכים הוא נמלך גם כן בפמליא שלו. ואם תאמר למה נמלך כשהוא דן המלכים יותר מבשאר נבראים, ויש לתרץ דמלך – חשוב הוא, ובריה חשוב הוא, ובמעשה גדול שואל עצה לדון המלך, ובמעשה פחות – כמו שאר נבראים – אינו שואל עצה, שהענוה היא מדה ממוצעת בין השפלות ובין הגאוה, שאין ראוי להשפיל עצמו יותר מדאי. וכן כתבו החכמים, והרמב"ם בהקדמות שמנה פרקים (פרק ד). ולפיכך היה שואל עצה בדבר שיש בו ענוה. וכאן בבריאת אדם הוצרך גם כן לטעם כדי שלא יקנאו בו המלאכים, דאם לא כן לא היה שואל עצה מהם, כי אין עצה רק בדבר שראוי לשאול עצה, לא בכל דבר, רק בענין זה שהיו מקנאים בו המלאכים. כך יש לפרש על דרך רש"י:

אמנם לא מוכח כך בפרק אחד דיני ממונות (סנהדרין לח ע"ב), שאמרו שם על פסוק "נעשה אדם" – ש'אין הקב"ה עושה דבר עד שנמלך בפמליא שלו'. משמע שאין חילוק בין מעשה למעשה, שהכל נמלך בפמליא שלו. וזה כי מלך בשר ודם עושה מעשה והוא ישר לזה ואינו ישר לאחר, כי אין כל הדעות שוות, והשם יתברך פעולותיו ומעשיו אצל כל חלופי הדעות וחלופי המציאות – מעשיו ישרים ואמתיים, ולפיכך כל מעשיו נמלך בפמליא שלו, והם חלופי הכוחות שאין זה כזה, ומעשיו ישרים ואמתיים אצל הכל. ומה שלא הוזכר בכתוב שהיה נמלך רק באדם, זה מפני שכל הנבראים תולין באדם, שאם יש לברא האדם יש לבראת הכל, כי כל הנבראים הם לשמש האדם. אבל באדם נאמר שנמלך במלאכים, שהאדם נברא לעצמו, וראוי שיהיה נברא בהסכמת הכל. ומעתה אין חילוק בין מעשה למעשה, שנמלך בכל המעשים:

ואפשר כי רש"י נמשך אחר אגדת בראשית רבה (ח, ח) שאמרו כי נטל רשות מן המלאכים, וסבירא ליה שאין נטילת רשות רק במקום שיש כאן צד שלא יסכימו על המעשה, ולפיכך פירש מפני שלא יקנאו בו המלאכים שנברא האדם בצלם אלקים (פסוק כז). כי מאחר שלא מצאנו שנמלך רק בבריאת אדם, ראוי לומר דוקא בבריאת אדם נמלך בפמליא שלו בשביל שלא יקנאו, לא בכל דבר. וגם כשהוא דן המלכים נמלך מטעם אשר נתבאר למעלה, שכיון שהכל הוא בשביל ללמוד את האדם, אין ליטול רשות בכל דבר, שלא היה זה ענוה, וכמו שנתבאר:

ואין דעת רש"י שהמלאכים מקנאים בו ממש, שלא שייך קנאה במלאכים, אבל הפירוש הוא כי המלאכים מפני שהם יותר ראוים לחשיבות, והתחתונים אינם ראוים לחשיבות, ולפיכך כאשר האדם בתחתונים בצלם אלקים שאינו בעליונים – יש כאן קנאה. פירוש שנקרא 'קנאה' כאשר ימצא מעלה באחר שראוי שתמצא בו, ולכך מקנאים בו, וצלם אלקים ראוי לעליונים מצד מעלתם, לא בתחתונים, ויהיה כאן קנאה – פירוש צד שאין ראוי לו. ולכך נמלך בהם, פירוש שברא את האדם עד שהכל היו מסכימים שראוי לאדם צלם אלקים. ולפיכך אצל האדם נכתב "נעשה אדם בצלמינו" שלא נברא נגד המלאכים, רק בהסכמת הכל, ומלמדנו בזה מדת ענוה, שהרי השם יתברך יכול לעשות בעולמו מה שירצה, ואם היה נותן חכמתו יתברך להיות האדם נברא – מה אכפת במלאכים אם היו אומרים כי לפי דעתם אין ראוי שיהיה צלם אלקים בתחתונים, רק מדת ענוה הוא שנטל רשות מן המלאכים:

אבל לפי דעתי אין דעת ב"ר רק כמו דברי תלמוד, שאין הקב"ה עושה דבר עד שנמלך בפמליא שלו כדי שיהיו מעשיו ודרכיו ישרים אצל כל הנמצאים, ואף על גב שלא נמצא

זה רק באדם, ולא בשאר נבראים, היינו שכל שאר נבראים נמשכים אל האדם, ובשבילו נברא הכל:

יש בעליונים. ואם תאמר מנא ליה לרש"י זה, ויש לומר מדלא כתיב 'אם נעשה' – משמע שהקב"ה התחיל לומר שיש לעשות האדם, ובבלתי ספק נתן טעם לדבריו, וזהו טעמו של דבר:

יש קנאה וכו'. ואם תאמר והלא לא שייך קנאה אלא בבעלי שכל, ובבלתי בעלי שכל אין שייך קנאה, ונראה שענין הקנאה הזאת שיהיו העליונים והתחתונים שקולים, ואם לא היה בתחתונים כדמותו לא יהיו העליונים והתחתונים שקולים ושוים, והכתוב מקדים לפעמים שמים לארץ (פסוק א), ופעמים ארץ לשמים (להלן ב, ה), ללמוד כי הם שקולים. ועיין לקמן אצל בריאת האדם ביום הו' (רש"י להלן ב, ז) שנברא מן העליונים והתחתונים שלא יהיה קנאה. ועוד נראה הקנאה הזאת הוא סוד מסתרי התורה, ורצה בזה שכל העולם צריך שיהיה מקושר עד שיהיו העליונים קשורים בתחתונים, וכבר ביאר זה הרמב"ם בספר מורה נבוכים (א, ע"ב), והאריך בענין הנפלא לבארו. והנה הקושר העולמות שעל ידו יתאחדו העליונים והתחתונים הוא האדם, ואם לא היה האדם היה קנאה במעשה בראשית. ופירוש הקנאה הזאת – החילוק וההתנגדות שהיו לנמצאות, שהרי העליונים הם בדמותו של הקב"ה, והתחתונים אינם בדמותו של הקב"ה, ואין כאן אחדות וקשור, ולפיכך ראוי להיות האדם נברא שבו יתקשרו הנמצאות, והוא עושה שלום וקשור בין עליונים והתחתונים, ומאחד הכל. וכאשר יש האדם בתחתונים הנה מקושרים כל הנמצאות, לפי שכל הנמצאים בתחתונים כלם בשביל האדם, והאדם יש בו דמות וצלם של הקב"ה, ולפיכך הם כולם אחד:

בדפוס שלנו. דאין לומר "בצלמנו" כמשמעו, דודאי פירוש "בצלמנו" כמו "ויברא האדם בצלמו" (ר' פסוק כז), ושם אין לפרש כך, דהא כתיב בתריה "בצלם אלקים ברא אותו", אלא פירוש "בצלמינו" – **בדפוס שלנו**. וכן פירוש "בצלמו" – בדפוס העשוי לו (רש"י שם). ומה שלא פירש "בצלמו" – בדפוס שלו, והוי"ו של בצלמו רוצה לומר דפוס של הקב"ה, כמו "בצלמינו" – דפוס שלנו, מפני שלא יתכן לפרש דפוס של הקב"ה, דודאי הכל הוא של הקב"ה, לפיכך פירש 'בדפוס העשוי לו', פירוש עשוי לאדם, וכלפי המלאכים שייך "בצלמינו" לומר 'בדפוס שלנו':

[אי נמי, לכך לא פירש "בצלמינו" כמשמעו, שהאדם נברא בצלם אלקים (פסוק כז), לא בצלם המלאכים, לפיכך אין לפרש "בצלמינו" כמשמעו. וכן "כדמותנו" אין לפרש כמשמעו, שאין האדם בדמות המלאכים, וצריך לפרש 'להבין ולהשכיל']:

יש בלשון זה לשון ירידה. מדלא כתיב 'וימשול בדגת הים', אלא לדרוש לשון ירידה. ומדלא כתיב 'וירדו' היו"ד בצירי, הוא לשון ממשלה:

פסוק כז

בדפוס העשוי לו. דאין לפרש בצלמו של הקב"ה, דהא אחריו מפרש "בצלם אלקים ברא אותו", אלא על כרחך פירשו בדפוס העשוי לאדם, כמו שמפרש:

והוא נברא בידים. ויש לתת טעם למה נברא האדם בידים יותר מכל הנבראים בעולם, דודאי אותו שנברא בידו הוא קרוב אל הקב"ה יותר, שבעצמו בראו, אבל המאמר אינו עצמו. ויש מפרשים שהידים הרמוזים כאן הם השמים, שנקראים ידי הקב"ה, לפי שפעולתו של הקב"ה על ידי השמים, והם עשר כמנין אצבעות היד, ועל ידי אלו השמים ברא הקב"ה את האדם, כדי שיהיה באדם דבקים כל המזלות, לכך בראו הקב"ה בחותם הזה, ועל ידי הדפוס הזה נקבעו באדם י"ב המזלות. וכן אמרו חכמים ז"ל (ב"ק ב ע"ב) 'שאני אדם דאית ליה מזלא' ובהמה לית לה מזלא, לכך לא היתה נבראת בחותם הזה, רק במאמר, הוא כח הטבע שנקרא 'מאמר', שהוא פועל ברצון הקב"ה ובגזירתו. וכן אמרו שבאדם נקבעו י"ב מזלות ושבע כוכבי לכת כלם, כמו שנמצא בספריהם. והאברים שנקבעו בו י"ב מזלות. אמנם פירוש זה אינו נכון, ואין זה מקומו:

תתהפך כחומר חותם. פירוש אותו חותם שחתם בו הקב"ה אדם הראשון – הוא מתהפך כחומר הזה, שאם יחתום אדם כחומר – יכול להפוך אותו לצורה אחרת אל מה שירצה, כן אותו חותם שחתם האדם הוא מתהפך לכמה צורות משונים זה מזה, שהרי אין צורת ראובן כמו צורת שמעון, ואין שניהם שוים (סנהדרין לח.). ומכל מקום יש ראיה מן הכתוב שהאדם נקרא חותם, מפני שנחתם על ידי רושם שנקרא חותם, שהרי אומר (איוב לח, יד) "**תתהפך כחומר חותם**", ואחר שנקרא 'חותם' אם כן לא היה במאמר. ובפרק אחד דיני ממונות (סנהדרין לח.) פירש רש"י שאדם שנקרא 'חותם' – מתהפך על ידי מיתה ונעשה חומר אחר מיתתו:

צלם דיוקן יוצרו. פירוש אף על גב שהצלם המתוקן הוא הדפוס, והנדפס יש לו **צלם דיוקן יוצרו**, מכל מקום כיון שהנדפס נעשה על ידי הדפוס, יש בדפוס **צלם דיוקן יוצרו**. ומה שאמרו בבבא בתרא (נח.) כי יעקב נקרא דמות דיוקנו, ואדם הראשון נקרא דיוקנו, אין זה קשיא, דודאי תרתי אתנהו, שנקרא אדם הראשון 'דיוקנא' לפי שלגמרי יש לו אותו הצלם בלי שום חילוק, ויעקב שהוא דומה ואינו דומה לגמרי נקרא 'דמות דיוקנו'. ומכל מקום אדם הראשון נקרא גם כן 'דמות דיוקנו' מצד אחר, שהרי אין הצלם הוא דיוקן יוצרו ממש, כי יש לאדם צלם מיוחד. וכאשר האדם דומה לגמרי לאדם אחר יאמר

שזהו דמות דיוקנו, מפני שכל אחד יש לו צלם מיוחד, ויאמר גם כן שיש להם צלם אחד, כי הדמות הוא אחד:

שבראו ב' פרצופין בתחלה ואחר כך חלקו. בב"ר (ח, א). אמנם בברכות בפרק הרואה (ברכות סא.) ובעירובין בפרק עושין פסין (עירובין יח.) לא אמרו כך, והכי איתא התם; כתיב "זכר ונקבה ברא אותם", וכתיב (ר' להלן ט, ו) "כי בצלם אלקים עשה האדם", ומשני בתחלה עלה במחשבה לבראתו שנים, ולבסוף לא ברא רק אחד. עד כאן. ויש להקשות איך הניח רש"י דברי תלמוד שלנו ותפס דברי ב"ר (קושית הרא"ם), ויראה דבגמרא לא דייק רק מלת "אותם", דמשמע שהיו שני בריאות לגמרי, וכתיב התם "כי בצלם אלקים עשה את האדם" דמשמע בריאה אחת, ולכך משני התם שעלה במחשבה לבראות שנים – וזהו "אותם", ואחר כך בראו אחד. אבל רש"י הוקשה לו דכאן משמע שזכר ונקבה נבראו בתחילת בריאתן, דאין לומר דהא דכתיב "זכר ונקבה בראם" רוצה לומר כך היה במחשבה, דלא יתכן לומר דקרא נכתב על שם המחשבה, דאף על גב דנוכל לומר דכתיב "אותם" בלשון רבים על שם שבמחשבה היו שנים, אבל לומר שנבראו זכר ונקבה ולא היה זה רק במחשבה – זה אין לומר, ולפיכך צריך לומר שנבראו ב' פרצופין ואחר כך חלקם. ואפילו למאן דאמר זנב היה ולא היו ב' פרצופין (ברכות סא.), כתב "זכר ונקבה בראם" שהרי נברא הזנב שהיה לפי המחשבה נקבה גמורה, ושייך בזה "זכר ונקבה בראם", ומכל מקום אליבא דכולי עלמא "זכר ונקבה" דכתיב היינו שבבריאה היו נבראים זכר ונקבה, ולא קשיא מידי:

ואם תאמר, ולמה נברא האדם דו פרצופין יותר מכל הנבראים, אמנם דבר זה דבר מופלא בחכמה מאד, שכמו האדם שהוא יחיד בתחתונים, שהרי לא נמצא בתחתונים בעל דעה והשכל, ולפיכך ראוי שתהיה בריאתו באחדות גמור, ואילו היה נבראה הנקבה בעצמה – אין זה יחידי, שהרי כל אחד ואחד בפני עצמו, ולפיכך לפי סגולתו שמסוגל באחדות בתחתונים – נבראו דו פרצופין באחדות לגמרי:

אמנם לפי מה שאמרו בגמרא (ברכות סא.) שמתחלה עלה במחשבה לבראתו שנים, ולבסוף נברא אחד, רצו בזה כי הזכר והנקבה מחולקים בצורתן, ולכך כאשר עלה במחשבה לבראתם היו שנים, כי כאשר הם מושכלים הם שנים, שצורת הזכר בלבד וצורת הנקבה בלבד, אבל כאשר נברא בפעל בגופו – היה החומר מקבל צורת שניהם, וזה למעלת צורת האדם השכלי, שהחומר אינו מוכן לקבל צורת הזכר בפני עצמו וצורת הנקבה בפני עצמו, רק שהחומר מוכן לקבל צורת האדם. כי החומר שהוא אינו מיוחד, אינו כל כך במעלה כמו החומר שהוא מיוחד. שאין ספק כי מעלת חומר האדם אינו

כמו חומר הבעל חי, וחומר בעל חי אינו כמו חומר הצמח, ולפיכך לא היה חומר האדם כל כך במעלה שיקבל צורת האדם הזכר בפני עצמו, והנקבה בפני עצמה, רק היה מוכן לקבל צורת האדם הזכר והנקבה בכלל, עד שתקן אותו אחר כך, שעשה לזה זכר בפני עצמו ולזה נקבה בפני עצמו. ודבר זה הם דברים עמוקים מאד מסתרי החכמה, רק ראינו להראות לכל העמים כמו טפה מן חכמת חכמים:

ופירש לך במקום אחר. ולפי זה יהיה "זכר ונקבה ברא אותם" – אחר שלקח אחד מצלעותיו (להלן ב, כא):

פסוק כח

ועוד ללמדך. דשניהם שמעינן מיניה, דאחר שכתב ["וכבשוה"] אצל "פרו ורבו" – שמעינן דדוקא מי שדרכו לכבוש הוא מצווה על פריה ורביה, אבל מי שאין דרכו לכבוש אין מצווה על פריה ורביה. אבל אין משמעות הכתוב לפרש לפי פשוטו מי שדרכו לכבוש מצווה על פריה ורביה, ולפיכך דרשינן גם כן שהזכר כובש הנקבה שלא תהא יצאנית. ואף על גב דבמסכת יבמות איכא פלוגתא פרק הבא על יבמתו (יבמות סה.) רבנן ור' יוחנן בן ברוקא, ומשמע דלרבנן דרשינן "וכבשה" האיש מצווה על פריה ורביה, ור' יוחנן בן ברוקה דריש האיש כובש הנקבה שלא תהא יצאנית, רש"י סבירא ליה דרבנן אית להו תרוייהו, כדלעיל, דמשמע תרוייהו מיניה. אבל ר' יוחנן בן ברוקה לא דריש ליה רק האיש כובש את הנקבה שלא תהא יצאנית, ולא אתא כלל רק לדרשה זאת, אבל לרבנן שדרשו שהאיש מצווה על פריה ורביה היה משמעות חסר אם נפרש כך, לכך דרשינן תרוייהו, ופשטיה דקרא בודאי בא לומר "וכבשה" שהזכר כובש את הנקבה, רק מדסמך קרא אצל "פרו ורבו" דרש גם כן ללמד שהאיש (ש)הוא מצווה על פריה ורביה וכו'. ויש מפרשים (הרא"ם) כי רש"י כתב פירוש הראשון אליבא דרבי יוחנן בן ברוקה, '**ועוד ללמדך** וכו" הוא אליבא דחכמים:

פסוק כט

השוה להם בהמות וחיות למאכל. פירוש הא דכתיב "לכם יהיה לאכלה – ולכל חית הארץ" ולא הוצרך "לכם", שכבר כתב "הנה נתתי לכם", אלא לכך כתב "לכם" כדי שיהיה קאי על האדם ועל חיות השדה להשוות אותם יחד; מה בהמה וחיה אינם אוכלים רק עשב, הכי נמי אדם אכילתו עשב וירק, ולא מידי אחריתי. ואם תאמר אם "ולכל חית הארץ" קאי למעלה על "כל עשב זורע זרע", אם כן סיפא דקרא (פסוק ל) דכתיב "את כל ירק עשב לאכלה" למה לי, ואם "ירק עשב" אינו "עשב זורע זרע" קשיא הרי רישא דקרא איירי בעשב זורע, וקאמר "את כל ירק עשב לאכלה", ויש לומר שדעת רש"י דודאי

"עשב זורע זרע" וכן "פרי עץ" הוא בכלל "ירק עשב", דהכל ירק עשב הוא, והא דהוצרך לכתוב "את כל ירק עשב" – כדי להתיר להם כל ירק עשב, ולא תאמר דוקא "עשב זורע" ו"פרי עץ", ולא כל ירק עשב, לכך כתיב פרט והדר כלל, לכלול הכל (פסחים ו ע"ב). ולכך פירש רש"י 'אך כל ירק עשב יאכלו ביחד', משמע דבכלל "ירק עשב" גם כן "עשב זורע זרע" ו"פרי עץ", דאם לא כן הא קרא איירי ב"עשב זורע זרע" ו"פרי העץ". ואין להקשות דלא לכתוב רק 'הנה נתתי לכם ולכל חית הארץ כל ירק עשב', ונלמד מזה שהקיש הכתוב את האדם וחיות הארץ יחד, דמהא לא הוי שמעינן דהשוה אותם יחד שלא יאכל האדם בשר, דהכתוב הוי אתא לגופיה לתת להם כל ירק עשב לאדם ולבהמה, אבל השתא דכתיב "לכם יהיה" להשות האדם והבהמה יחד, על כרחך אתא שיאכלו עשב הארץ כולם יחד, ולא יאכל האדם בשר, דאם לא כן למאי אתא, דאין לומר דאתא קרא להתיר את כל ירק עשב לאדם, ולא תאמר דוקא "עשב זורע זרע" ו"פרי העץ" ולא כל ירק עשב, לכך הוצרך לכתוב "לכם" להשוות את האדם לירק עשב, דאם כן לא לכתוב רק 'הנה נתתי לכם ולחית הארץ כל ירק עשב', דבכלל 'ירק עשב' גם כן "עשב זורע זרע" ו"פרי העץ", אלא הקישא אתא להשוות אותם יחד באכילה, ולא הותר לאדם בשר:

ואם תאמר בלא היקש נמי, כיון דכתיב "הנה נתתי לכם את כל עשב וגומר", ממילא בשר אסר, דאם לא כן למה אמר "הנה נתתי לכם כל עשב זורע זרע וגו' פרי עץ", ויראה דאף על גב שנתן להם עשב לאכלה ומשמע אבל בשר לא – היינו באכילת תדיר, אבל בשר לתאוה לא נאסר לו, דאמרינן (חולין פד.) אסור לאדם לאכול בשר כי אם כשיתאוה, דכתיב (ר' דברים יב, כ) "כי תאוה לאכול בשר", לכך הקיש אותו לבהמה, דהא בבהמה לא שייך דבר זה, כך יש לפרש. אי נמי, דודאי עיקר קרא אתא לומר שהשם יתעלה נותן ירק עשב בארץ שימצא האדם והבהמה פרנסתם, דאם לא כן למה הוצרך לתת לבהמה ירק עשב, שאין הבהמה מקבל תורה שצריך להתיר, אלא עיקר קרא אתא שנותן ירק עשב בארץ שימצאו אכילתם. ובפרק אחד דיני ממונות (סנהדרין נט ע"ב) קאמר שם – אמר רב יהודה אדם הראשון לא הותר לו בשר, דכתיב "הנה נתתי לכם כל עשב זורע זרע לכם יהיה לאכלה ולכל חית הארץ", 'ולא חית הארץ לכם', דמשמע מיתוריה "דלכם" הוא דמפיק, 'ולא חית הארץ לכם', זה אינו, דודאי אף התם מדהשוה להם חיות הארץ הוא דמפיק, דאם לא כן לא מצי למעט מ"לכם" 'ולא חית הארץ לכם', ד"לכם" משמע למעט שלא היה עשב זורע זרע לאכול לחית הארץ, אלא מהקישא הוא דמפיק:

ולא הותר וכו'. וקשה, דמשמע מדבריו שאם מתה מעצמה אינה אסורה, ואחר כך כתב רק עשב השדה יאכלו יחד, ולא בשר, ומשמע אפילו מתה מעצמה אסור (קושית

הרא"ם), ויראה לומר כי סבירא ליה אחר שאסור להמית בריה – לכך אסור לאכול אפילו מתה מעצמה, שאם מתה מעצמה שרי – לא יהיה האדם מפרנס הבהמה, שצריכה פרנסה ומזונתה על האדם – כדי שתמות ויאכלה, ולפיכך כל בשר נאסר. אי נמי שלא הורשה לאדם רק מה שהוא עיקר אכילתו, ומאחר שעיקר אכילתו אי אפשר להיות בשר – אחר שאסור לו להמית שום בריה, אי אפשר שיהיה עיקר מזונו בשר, דאיך לא יהיה אוכל עד שתמות בריה, ומאחר שאין עיקר אכילתו בשר – לכך אסר לו לגמרי בשר. ומה שהוצרך רש"י לומר 'להמית בריה' ולא אמר שלא הורשה לאכול בשר, ויראה דבא לומר טעם הענין למה לא יאכל בשר, ותירץ מפני שחס הקב"ה על הבהמה, שאם יאכל בשר היו אוכלים כל הבהמות, שעדיין לא נתברכו הבהמות עד שבא נח, שאז בירך הקב"ה הבהמות (להלן ח, ז), ויכול לצוד אותם, ולכך הותר להם אז הבהמות (רש"י להלן ט, ג). ואם תאמר יהיה מברך אותם ויהיה גם כן מותר להם הבשר, זה לא קשיא, דכבר פירש הטעם (רש"י פסוק כב) משום הנחש שעתיד לצאת. ואם תאמר אם כן אחר שבא נח התיר להם הבשר, יהיו מחסרין אותם, זה לא קשיא, שכבר בירך כל יוצאי התיבה ואף הבהמות:

פרק ב

פסוק ב

נראה כאילו כלה בו ביום. ולפי פירוש זה יהיה "ויכל אלקים ביום השביעי" כאילו היה יום שביעי, ואינו יום השביעי. ואינו נראה כך מב"ר (י, ט), שנראה כאילו כלה ביום השביעי, רק מפני שאין צריך להוסיף מחול על הקודש – כלה מלאכתו עם התחלת יום השביעי, והתחלת הדבר אינו דבר. ואם תאמר ולמה לא כתב 'ויכל אלקים ביום הששי', אין זה קשיא גם כן, שאילו כתב 'ויכל ביום הששי' הייתי אומר שכלה המלאכה באמצע יום ששי, אבל השתא דכתיב "ויכל אלקים ביום השביעי", ונאמר "וישבות ביום השביעי" אם כן סתרי אהדדי, ועל כרחך צריך לפרש "ויכל אלקים ביום השביעי" – בהתחלת יום השביעי. ואין להקשות ואם היה פירושו שכלה המלאכה באמצע יום ששי – מה נפקא מיניה, ונראה שדבר גדול בא לומר, שלא תאמר כי שביתת שבת הוא במקרה, כלומר שלא היה עוד מלאכה לעשות, שהרי באמצע היום שבת ממלאכה בערב שבת, ואם כן לא היה זה מעלת שבת, שאילו היה לו מלאכה היה עושה עוד מלאכה אף בשבת. ולפיכך כתב "ויכל אלקים ביום השביעי" דהיינו לגמרי ביום השביעי, שנראה כאילו כלה ביום השביעי, וכל כך המשיך הקב"ה המלאכה ולא שבת מן המלאכה אלא

בשביל השבת, שהוא יום מנוחה, מזה אנו לומדין שהשבת בעצמו ראוי לשביתה. וכן אמרו רז"ל (ב"ר ז, ז) שבערב שבת בין השמשות ברא הקב"ה השדים, וקדש עליו היום, ולא גמר אותם:

מה היה העולם חסר מנוחה וכו'. פירוש הא דכתיב "ויכל אלקים ביום השביעי מלאכתו" – היינו שקודם יום השביעי היה חסר מנוחה, ובשבת באה להם המנוחה. ומה שכתוב "ויכל אלקים ביום השביעי" – כך פירושו; ביום ז' היה כלה המלאכה, שנתן לה מנוחה, ולפיכך כתיב "ויכל אלקים ביום השביעי מלאכתו", שנתן מנוחה למלאכה אשר עשה, ובזה כלה המלאכה ביום השביעי. והרא"ם פירש כי "ויכל אלקים ביום השביעי" קאי על שכלה הקב"ה המנוחה. ופירוש טעות הוא, שהרי כתיב "ויכל אלקים וגו' מלאכתו", ואיך יקרא זה "מלאכתו", אלא מה שאמרו (ב"ר י, ט) 'מה היה העולם חסר', רוצה לומר כמו שפירשנו למעלה, שכלה המלאכה בזה, שבאה מנוחה ביום הז'. ולא כתיב, 'ויכל אלקים ביום הו", שהיה משמע שגם המנוחה באתה ביום הו', וזה אינו, שלא היה מנוחה רק ביום ז', ובזה כלה המלאכה ביום ז':

פסוק ג

ברכו במן וכו'. פירוש שביום הו' היה יורד להם לחם משנה. אף על גב שאין חילוק בענין הירידה, שגם בשאר הימים היה יורד הרבה יותר מעומר לגלגולת, הכי פירושו שהקב"ה נתן להם במדידה לחם משנה, וכן אמר הכתוב (שמות טז, כט) "על כן הוא נותן לכם ביום הששי לחם יומים", שהיה נותן להם לחם משנה בשביל השבת, ואם כן הבדל גמור בין יום השבת ובין שאר הימים. ויש להקשות דמאי ברכה הוא זה – אחר שנתן להם ביום השבת כמו שנתן להם ביום אחר, ולא היה כאן תוספות, ולא נקרא 'ברכה' אלא כאשר יש תוספות, ונראה לומר דודאי ברכה הוא כאשר הוא נותן הרבה בפעם אחת, מאשר נותן מעט כל יום ויום:

והמקרא כתוב על שם העתיד. והקשה הרמב"ן על זה שאין משמעות הכתוב על העתיד, ובאמת לא הוצרך רש"י ז"ל לומר כי הכתוב מדבר על שם העתיד, כי רז"ל (ב"ר יא, ב) לא הביאו רק לראיה שיום השביעי הוא מבורך ומקודש מן המן, אבל בודאי הוא מבורך ומקודש בעצמו, שהשבת מביא ברכה וקדושה לעולם. והביאו רז"ל ראיה מן המן, שלא ירד בשבת, ולא היו יכולים לעשות מלאכה, וזה קדושה, שהיו קדושים ממלאכת חול. וכן השבת מביא ברכה לעולם, והביאו ראיה מן המן, שהביא השבת ברכה לעולם, שהרי היה בא ברכה על ידו במן:

כפלה ועשאה בששי. ד"אשר ברא אלקים לעשות" כתיב, ולא כתיב 'אשר ברא ועשה'. וקשיא למה לא עשאו ביום הז' עצמו, ולמה הקדים אותה, אמנם היינו שאמרנו למעלה (אות א') כי קדושת השביעי בשביל שהוא ראוי לקדושה בעצמו, כי השביעי לעולם נבחר, כי הוא נגד 'ערבות' – הרקיע השביעי, שהוא כסא כבודו קדוש ומקודש, לכך השביעי נבחר לעולם, כדאיתא במדרש רבה בפרשת אמור (ויק"ר כט, יא), לכך לא עשה המלאכה ביום השביעי, והקדים אותה ביום הששי, וטעם הדבר עוד נפלא מאוד בקדימות המעשה. אבל קשה מאמר זה על מה שאמרו רז"ל (ב"ר ז, ז) שהשדים נבראו בערב שבת, ולא הספיק לגומרם עד שקדש היום ולא גמרם, ולפי זה למה לא הקדים בריאותם, כמו כל מלאכה שהיתה ראוי להיות בשבת שכפלה בערב שבת, לכך צריך אתה לדעת כי הכפל הזה הוא שכל אשר היה ראוי להיות נברא ביום שביעי – נברא ביום ששי, וכל אשר ראוי להיות נברא בין השמשות במוצאי שבת – נברא בערב שבת בין השמשות. והשדים אף אם היו נבראים בשבת – לא היה ראוי שיהיה גמר בריאתם ביום בשבת, רק בין השמשות של מוצאי שבת, ולכך כאשר נבראו בערב שבת גם כן לא נגמר בריאתם עד שקדש היום:

פסוק ד

אלה האמורים למעלה. כלומר שאינו כמו "אלה המשפטים" (שמות כא, א), שרוצה לומר אלה האמורים למטה בענין (כ"ה בראם):

ללמדך שכלם נבראו וכו'. אף על גב שכבר למדנו זה מ"תוצא הארץ" (לעיל א, כד ורש"י שם), הכא צריך קרא לכל הנבראים בששה ימים שהם נבראים ביום הא'. ואין להקשות "תוצא הארץ" למה לי, דצריך קרא לגופיה למאמרו של הקב"ה, שגזר "תוצא הארץ":

ד"א כו'. אין מחלוקת באלו שני פירושים רק במלת "הבראם", אם "בהבראם" מחובר אל "ביום עשות ה'", לומר שהכל נברא "ביום עשות ה' אלקים ארץ ושמים", או אם הוא מילתא בפני עצמו – 'בה"א בראם' (כ"ה בראם). ולפירוש הראשון קשה האתנחתא של "בהבראם", שהרי לפירוש הראשון מחובר למטה, לכך כתב 'דבר אחר':

רמז לרשעים וכו'. ויש לה גם כן פתח למעלה בצד ימין, שאם יחזרו בתשובה – ימין ה' פתוחה לקבל שבים, ועשה להם פתח לקבל אותם בתשובה, ועולים למעלה בצד ימין, כי ימינו פשוטה לקבל שבים:

פסוק ה

ואינו נפעל לומר הטרים וכו'. פירוש ראיה שאינו מן לשון 'קודם', שאילו היה מלשון 'קודם' – כמו שתבא פעולה מן 'קודם' לומר 'הקדים', אילו היה מלשון 'קודם' ראוי לומר מן "טרם" – 'הטרים':

וזה מוכיח. פירוש דכתיב אחריו "כי לא המטיר ה'", ואם פירושו מלשון 'קודם' היה צריך לכתוב אחריו מה היה קודם, שאילו היה נכתב 'וכל שיח השדה טרם יצמח אד יעלה מן הארץ', הוי שפיר, אבל לא שייך אחריו לשון "כי לא המטיר וכו'". וכן "כי טרם תראון את ה'" (ר' שמות ט, ל) לא נזכר אחריו מה היה טרם תראון, ואם כן על כרחך פירושו כמו עדיין לא הוא:

ואין מכיר בטובתם. כלומר, ואסור לעשות טובה לאיש שאין מכיר בטובה, ולפיכך כל זמן שלא היה האדם – לא המטיר. אבל מה שברא את כל הנמצאים ואין מי שמכיר בטובתם, שהרי ברא הדשאים ואין מכיר בטובתן, לפי שלעצמם הם נבראים, ולא נקרא זה 'טובה', שלא יקרא 'טובה' רק מה שנותן לאחר, כמו גשמים שהוא לצורך הנבראים:

והתפלל עליהן. כלומר, שאם לא התפלל עליהן מכל שכן שלא היה נותן המטר, שהרי האדם מכיר בטובתן, ואפילו הכי לא התפלל עליהן – אם כן הוא כפוי טובה, והוא יותר גרוע מן מי שלא מכיר בטובת המטר:

שליט ושופט. מפני כי לשון "אלקים" מלשון חוזק, כמו "ואת אילי הארץ לקח" (יחזקאל יז, יג), לכך פירושו שליט. והוסיף 'שופט' לומר שאין כל שליט נקרא "אלקים", שלא מצאנו זה רק אצל דיין, לכך כתב 'ושופט', כלומר השליט מפני כח המשפט שיש לו נקרא "אלקים", אבל המושל לבד לא נקרא "אלקים". ולפיכך הוא לשון רבים, וזה מפני שהוא משפיל ומרומם במשפט, כדכתיב (תהילים עה, ח) "כי אלקים שופט זה ישפיל וזה ירים", כי יש לו חלוף כחות להשפיל זה ולהרים זה במשפט, לכך הוא לשון רבים. וכל משפט יש בו חלוף ורבוי כחות, לעשות לזה כך, ולשני אשר הוא כנגדו כך, ולפיכך נקרא "אלקים" בלשון רבים:

ומה שלא פירש למעלה (פסוק ד') אצל "ביום עשות ה' אלקים" (קושית הרא"ם), מפני שלמעלה לא קשה מה שכתב ב' שמות לומר ששתף הקב"ה מדת רחמים עם מדת הדין, כמו שפרש"י בתחלת הפרשה (לעיל א, א), אבל כאן הוקשה לרש"י דלמה הוצרך לכתוב "ה' אלקים", אם בשביל ללמוד שנברא במדת הרחמים ובמדת הדין – כבר נכתב זה למעלה "ביום עשות ה' אלקים" (כ"ה ברא"ם). ואין להקשות דאם כן שדרך הכתוב לכתוב 'ה' ששמו אלקים', אם כן מנא לן לומר ששתף מדת הרחמים עם מידת הדין, שמא

במידת הדין לבד נברא העולם, והא דכתיב "ביום עשות ה' אלקים" – הרי דרך הכתוב לכתוב "ה' אלקים", ואין זה קשיא, דהא כתיב (לעיל א, א) "בראשית ברא אלקים" – שם 'אלקים' בלבד, וכאן כתב "ה' אלקים", וזה קאי מתחלת הבריאה, שהרי כתיב "ביום עשות ה' אלקים ארץ ושמים", ולמה שינה, אלא 'שעלה במחשבה כו" (רש"י לעיל א, א):

ה' ששמו אלהים. פירוש "ה'" הוא שם העצם שלו, ו"אלהים" הוא שם התואר (כ"ה ברא"ם):

פסוק ו

לעניין ברייתו של (גן) [**אדם**]. לא לענין הצמחים, שהרי עדיין לא היה האדם שמכיר בטובתן של גשמים (רש"י פסוק ה), וכל זמן שלא היה האדם לא היו הגשמים, ואם כן למה היה האד עולה, אלא לענין ברייתו של אדם:

העלה התהום. דאם לא כן הוי למכתב 'ואד יעלה מן המים', ולמה כתב "מן הארץ", אלא מפני שבא האד מתחת לארץ, שהוא התהום:

פסוק ז

שני יצירות. אף על גב שלא היה עדיין אותה היצירה, שהיא לעתיד, כיון שנברא האדם בכח על אותה יצירה שלעתיד – יש בו ב' יצירות עתה, לכך יצירה אחת כתיב בפירוש, ויצירה השניה נתרבה באות יו"ד, לפי שלא היתה יצירה לגמרי, והיה כמו נקודה קטנה. אבל בפרק הרואה (ברכות סא.) אמרו שם דלכך כתב "וייצר" בשני יודי"ן, למדרש דו פרצופין, כדאיתא התם. מכל מקום תפס דברי ב"ר (יד, ה), דסבירא ליה לרש"י דהכל נשמע מיניה כל שתי יצירות שהיו באדם, דהי מינייהו מפקת (עפ"י ב"ק ג.), והביא דברי ב"ר, משום דילפינן מזה דבר גדול, שיש לאדם חלק לעולם הבא:

שם תהא קולטתו וכו'. אבל בהמה אף על גב דלא נבראה מכל העולם – האדמה קולט אותה, דאין קבורה שייך בבהמה, אבל באדם שייך קבורה, דכתיב (דברים כא, כג) "כי קבור תקברנו", ובסנהדרין ילפינן מזה דקבורת עפר מצוה, שנאמר (להלן ג, יט) "כי עפר אתה ואל עפר תשוב", ואם לא שנברא מן כל עולם – לא היה שב האדם אל אותה העפר להיות עמה דבר אחד, והוא דבר נפלא למבין סוד הקבורה לאדם. ואין הכוונה שתולה בקבורה דוקא, שהרי כמה שלא נקברו רק נטבעו, אבל הכונה ראוי לקבורה אמרינן, כי האדם ראוי לקבורה, כי ענין הקבורה – הטמנה לדבר שיהיה בעתיד, ומפני שהאדם הוא בכח להיות חי לעתיד – יש לו קבורה בעפר, כי הקבורה, שהוא הטמנה, מורה שהוא בכח לדבר העתיד כשיחיו המתים, כי הדבר הנגלה הוא בפעל, והדבר הנטמן הוא בכח: וכדי שתבין דברי חכמים (תנחומא פקודי, ג) עוד, יש לדעת עוד כי מה שאמרו שבכל

מקום האדמה קולטתו, שאין האדם כמו שאר הנמצאים, לפי ששאר הנמצאים הם פרטים, לכך יש להם הפסד, כי יש להם דבר מה שיפסדו אליו, כי האש שהוא חלק דבר – יכול להיות נפסד אל יסוד אחר מן היסודות, ואילו היה האש הכל אין לו דבר שיהיה נפסד אליו. ולפיכך אמרו שהאדם נברא מכל האדמה, שכל מקום תהא קולטתו. כי מפני שהאדם נברא מכל האדמה, אם כן הוא הכל, ואין לו דבר שיפסד אליו, ולפיכך אין לו הפסד. וענין זה שנברא מכל האדמה – רוצה לומר שאין האדם כמו שאר נמצאים, שהם נוטים ביצירתם אל דבר מה מיוחד שנתיחד כל נמצא ונמצא לפי טבעו, ויש לו טבע מיוחד, ולפיכך הוא נברא בחלק, ומאחר שהוא חלק מיוחד נפסד אל חלק אחר, אבל האדם אין לו טבע מיוחד, ויש בו כח כללי, ומפני שנברא מכל האדמה, [פירוש שהבעל חי במה שהם ממינים רבים מחולקים, ואין אחד הכל. אבל האדם שהוא יחיד, שהרי לא תמצא שני מינים ממנו, אין לומר שהוא חלק, ולכך הוא הכל. ונברא מכל האדמה רוצה לומר כי האדמה יש לה ב' בחינות; האחת – מצד החלק, והשני – מצד הכל זולת בחינת חלקיו, והאדם נברא בבחינת הכל מן האדמה, והבעל חי בבחינת החלק מן האדמה.] אין לו דבר מיוחד, לפיכך אין לו דבר יפסיד אליו, כי אל מה יהיה נפסד כאשר הוא כמו הכל. וזה שאמר שנברא מכל האדמה שתהא האדמה קולטתו, רוצה לומר כיון שנברא מכל האדמה – הוא הכל, ואינו דבר חלקי, ולכך כל מקום שמת האדמה קולטתו, ואין לו הפסד שהרי אינו חלקי, ואינו חוץ ממנו. וראוי הוא שיהיה נברא מכל האדמה בעבור השכל שבו, שאינו דבר פרטי, לכך האדם דבר כללי. והרי הוא נברא יחידי (סנהדרין לז.), שדבר זה מורה שהאדם אינו חלק, והוא הכל. לכך נברא מכל האדמה, ואין לו דבר שיפסד אליו, לפי שהוא הכל. והתבאר לך כי האדם שהיה בכח האדמה קודם בריאתו – ושוב נמצא בפעל כשנברא, ובעת מותו חוזר אל האדמה, לפי שהיה שם בתחלה קודם בריאתו בכח – שב להיות שם בכח עד זמן התחיה. וכח זה אין לו הפסד, כאשר אין כאן דבר יפסיד אליו, שהרי האדם נברא מכל האדמה. וכל כח בעולם הוא צריך אל נושא, לכך קולט אותו האדמה, שהוא היה בכח האדמה בבריאתו, ואחר מותו שם להיות שם בכח, עד זמן התחיה, ואז שב להיות בפועל. וזהו שאמרו שנברא מכל האדמה שתקלוט אותו בכל מקום, כי האדם הוא כללי – נברא מכל האדמה, מפני זה בכל מקום שמת אין לו העדר, כי אין הפסד לדבר שהוא כללי, וכל האדמה נושא שלו, והבן דברים אלו מאוד: **מן מזבח אדמה**. ואם תאמר אחר שנברא ממקום המזבח דוקא, אם כן לא תקלוט אותו בכל מקום שהוא מת, יש לומר שמקום המזבח הוא יסוד של כל העולם, וממנו נמשך כל העולם, וכאילו מכל העפר נברא. כי מקום המזבח כמו כלל העולם, שכן דרשו (תנחומא

קדושים י) "מציון מכלל יופי" (תהלים נ, ב) – מציון נשתכלל העולם. ועוד כי דבר שהוא אמצעי הוא שוה לכל, לפי שהוא אמצעי, והמזבח הוא באמצע העולם, לכך הוא שוה לכל, וכל העולם קולט אותו:

שתהא לו כפרה. וקשה, והלא אין המזבח מכפר בלא קרבן, ולמה יהיה לו כפרה בשביל שהוא נברא ממקום המזבח, ויש לך לדעת כי הוא ענין מסתרי התורה, דע כי המזבח הוא באמצע מקום ישוב הארץ, ואותה האדמה היא בין הקצוות לגמרי, וכל דבר שהוא באמצע – הוא בשיווי, ואינו נוטה אל אחד הקצוות, והוא המובחר, ולכן הובחר המזבח והמקדש לעבוד שם שהוא מקום באמצע היישוב אינו נוטה אל הקצוות, והקצוות אינם טובים, ולפיכך אומר שהאדם נברא ממקום המזבח שהוא לגמרי באמצע העולם, ורוצה לומר שחומר האדם אינו כחומר שאר הנבראים, רק חומרו ממוצע מזוג בשווי לגמרי, אינו נוטה אל אחד מן הקצוות. וכן הפליגו חכמי הטבע להבדיל חומר האדם מחומר שאר בעלי חי מפני שהוא יותר ממוצע, וכל זה כדי שיהא לו כפרה, שאם יקרא לו חטא יהא נקל שיוסר החטא, כי החטא הוא בעבור שהוא נוטה אל אחד הקצוות, ואחר שהאדם נברא מן המצוע נקל הוא לשוב אל האמצע, למקום שנברא, והוסר ממנו החטא – שהיא הנטייה אל אחד מן הקצוות. משל מי שהוא בעצמו יפה וטהור, אם קבל זוהמא ושום דבר מגונה – בקל יוכל להתכבס, אבל אם היה דבר מזוהם בעצמו ומגונה, נכנס אז הזוהמה בו. וזהו שאמרו רז"ל (ב"ר יד, ח) כי ברא את האדם מן המזבח כדי שיהיה לו כפרה, פירוש הסרת הזוהמא. ודבר נפלא הוא מאד מאד איך גורם זה שבראו ממקום המזבח שיהיה לו כפרה, ועיין עוד:

עשאו מן העליונים ומן התחתונים. פירוש הא דכתיב גבי אדם "ויפח באפיו נשמת חיים" יותר ממה שכתיב בבהמה ושאר נבראים, שהאדם מן העליונים ומן התחתונים, ולפיכך כתב "וייצר ה' אלקים מן האדמה ויפח בו נשמת חיים". "מן האדמה" – מן התחתונים, "ויפח נשמת חיים" – מן העליונים:

ואם לאו יש קנאה במעשה בראשית. פירוש כי עליונים ותחתונים הם שקולים, כדאיתא במדרש רבות (ב"ר א, טו) פעמים מקדים שמים לארץ (לעיל א, א) ופעמים שמקדים ארץ לשמים (פסוק ד) לומר שהם שקולים זה כזה ולפיכך אמר שיהיה קנאה במעשה בראשית, פירוש קנאה – יש חילוק במעשה בראשית, שלא יהיו שקולים:

פסוק ח

במזרחו של עדן נטע הגן. כלומר פירוש "מקדם" הוא במזרחו, לא כמו שתרגם המתרגם 'מלקדמין', שאם כן קודם שנברא אדם נברא הגן, וקשיא דלעיל (פסוק ה) משמע שקודם

שנברא האדם לא היה עץ בארץ, שנאמר "וכל שיח וגו'", ואין לחלק דווקא עץ האדמה לא נברא, לפי שהוא צומח על ידי מטר, אבל עצי הגן שהם נטועים בידי הקב"ה, אפילו קודם שהיה המטר היו צומחים, שהרי עצי הגן נקראים גם כן עצי האדמה, כדכתיב סיפא דקרא (פסוק ט) "ויצמח ה' אלקים מן האדמה וגו'", ולמעלה כתיב (פסוק ה) "וכל שיח השדה טרם יהיה בארץ" משמע שלא היה שום עץ באדמה קודם שנברא האדם. ועוד דדוחק לפרש "ויטע" וכבר נטע קודם שנברא האדם, דלשון "ויטע" משמע אחר שנברא האדם, שכתוב לפניו (פסוק ז) "וייצר ה' אלקים וגו'":

וא"ת והרי כבר כתוב. אף על גב שמקום הקושיא הוא למעלה (פסוק ז) אצל "וייצר" (קושית הרא"ם), מכל מקום כתב זה כאן דלפירוש התרגום שפירש "מקדם" – 'מלקדמין' לא קשה, דגם כן נוכל לפרש "וייצר" וכבר יצר, והכי פירושו – וכבר יצר האדם כמו שכתוב למעלה "ויטע ה' גן בעדן וישם שם האדם", ובא לומר שמיד שנברא האדם שם אותו בגן עדן, ולא קשיא הרי כבר כתיב "וייצר". אבל השתא שאין לפרש "מקדם" – 'מלקדמין', מפני שהיה צריך לפרש "ויטע" – כבר נטע, ואין זה במשמעות המקרא, אלא "ויטע" פירוש עתה נטע, ואם כן צריך לומר גם כן "וייצר" כמשמעו, ולא וכבר יצר ה' אלקים, וקשיא והלא כבר כתיב "ויברא" (לעיל א, כז):

פסוק ט

לענין הגן הכתוב מדבר. שאין לומר לענין שאר עצי האדמה, דמאי ענין זה לכאן, שהרי אין הכתוב מדבר כלל מעצי האדמה אלא מעצי הגן, אלא על כרחך בעצי הגן הכתוב מדבר:

בתוך הגן באמצע הגן. דאין לומר כמשמעו, שגם שאר עצי גן הם בגן, אלא רוצה לומר באמצע הגן. ואין להקשות דכאן משמע שעץ החיים הוא **בתוך הגן באמצע הגן**, ואילו לקמן משמע שעץ הדעת הוא באמצע הגן, כדכתיב (ר' ג, ג) "ומפרי העץ אשר בתוך הגן לא נאכל", במדרש אמרו דעץ החיים ועץ הדעת עיקר אחד להם, והעיקר של שניהם היה בתוך הגן – באמצע הגן:

פסוק יא

הוא נילוס. פירוש על כרחך השמות לדרשא נכתבו, דאי לאו הכי לא הוי למכתב רק 'האחד פישון והשני גיחון', אלא מדכתיב "שם האחד" – משמע דמן השם יש לנו ללמוד ענין הנהר:

פסוק יד

וכתב המקרא על שם העתיד. ואין להקשות דמאי על שם העתיד הוא זה, שהרי משה רבינו בעת כתבו התורה כתב "ההולך קדמת אשור", ובימיו כבר היה אשור, ולמה לא יכתוב "ההולך קדמת אשור", ונראה לומר שמשה רבינו לא כתב התורה אלא כאשר היה המעשה נמשך, ולפיכך לא התחיל התורה 'אלה דברי משה בראשית ברא', אלא התחיל "בראשית וגומר", לספר כאשר היה המעשה, ולפיכך לא הוי למכתב כלל "ההולך קדמת אשור", אלא שהמקרא נכתב על שם העתיד:

והקשה מהרא"י שמא שם המחוז נקרא "אשור", והיה כאשר נברא העולם, ואף על גב שמצאנו לקמן הכתוב אומר (י, יא) "מן הארץ ההיא יצא אשור", שמא אדרבה, אשור היה נקרא על שם אותה המחוז, וכן "כוש" (פסוק יג), וכן "חוילה", דכתיב (פסוק יא) "הוא הסובב את כל ארץ החוילה", ומדלא פירש רש"י כלום על "חוילה" נראה שהוא שם המחוז, ולקמן (י, ז) מצאנו שהוא שם אדם "חוילה וסבתא ורעמא", אלא נקרא אדם על שם המחוז, ויראה דאין לומר שהאדם נקרא על שם המדינה, דאין טעם כלל להיות נקרא שם האדם על שם המדינה, רק נקרא שם מדינה על שם האיש – לומר שהוא בנה אותה, ולא מצאנו בשום מקום שיהיה נקרא האדם על שם המדינה. וטעמא דמלתא, דאיך יקרא אדם פרטי על שם המדינה, והרי הרבה בני אדם יש בה, ולמה יקרא אדם פרטי זה בלבד על שם המדינה. ומה שלא פירש רש"י על "חוילה" שהוא גם כן נקרא על שם העתיד, מפני כי "כוש" הכתוב לקמן (פסוק יג) בודאי נקרא המדינה על שמו, שהרי הוא בכור חם, וראוי להקרא המדינה על שמו, שהרי מצרים וכנען דהם אחריו נקרא המדינה על שמן, כל שכן כוש שהוא הגדול. ועוד שידוע כי היושבים בארץ כוש מבני כוש בנו של חם הם, וכן היושבים בארץ אשור – בני אשור הם. ועוד הרי אשור כתיב בהדיא בקרא (להלן י, יא) "מן הארץ ההיא יצא אשור ויבן את נינוה", נמצא שבנה מדינה, ולפיכך המדינות האלו כוש ואשור – על שם אותו אשור וכוש דלקמן. אבל ב"חוילה" אין ראיה, ויש לומר דאינו אותה "חוילה" דלקמן (י, יז), ואין לנו לומר בשביל דמצאנו חוילה לקמן – שהמדינה דהכא על שמו נקראת:

החשוב על כלם. דאין לומר הגדול שבכלם, דאם כן לחשביה ראשונה, ומדחשיב אותו אחרון שמע מינה שהוא חשוב, מפני שהוא נזכר על שם ארץ ישראל:

פסוק טו

לקחו בדברים. פירוש שבאדם לא שייך לקיחה, לפי שעיקר האדם במה שהוא חי משכיל, ובזה לא שייך לקיחה, שאף על פי שהוא לוקח גוף האדם ברשותו – אין שכלו

ודעתו יכול לקחת, ולפיכך פירש **שלקחו בדברים**, והשתא אתי שפיר דלקח גם דעתו ברשותו בדברים. וכן בכל מקום שכתוב אצל האדם לקיחה מפרש אותו הרב בענין זה, שפתהו בדברים, כדי שיבא הלקיחה גם כן על דעת האדם, שהוא עיקר האדם, ואם לא כן לא היה בא לקיחה על האדם, שעיקר האדם הוא דעתו ושכלו:

ופתהו לכנוס. וקשה ואמאי צריך פתוי לכנוס לגן עדן, ויש לומר דהאי פיתוי נמי שיאמר לו שהוא גן עדן, ולא לקחו והכניסו מבלתי שיאמר לו שהוא גן עדן, שאז לא היה הולך מרצונו:

פסוק יח

שלא יאמרו שתי רשויות הן כו'. והקשה הרמב"ן וכי היה הכוונה הראשונה של הקב"ה שיהא העולם תוהו, והלא "לא תוהו בראה רק לשבת יצרה" (ר' ישעיה מה, יח), ונראה לי לפרש שדברי רז"ל (פדר"א פי"ב) הם דברים נפלאים, והם דקדקו במלת "לא טוב היות האדם לבדו", על מה נאמר "לא טוב", שאין פירושו שאינו טוב – כדי שיוכל לקיים העולם שיפרו וירבו, שהפריה ורביה אינו דבר עצמי לאדם במה שהוא אדם, אבל הוא דבר מקרה לאדם, ו"לא טוב" פירושו שהמציאות בעצמו אינו טוב, לא שיהיה זה בשביל שום מקרה, ולפיכך הוקשה להם מלת "לא טוב", ותירצו זה בענין נכבד, שכך גזר המציאות שלא יהיה האדם אחד. ואף על גב שמן הסברא היה נראה לאדם אחדות, שהרי הוא יחיד בתחתונים בהשכלה (רש"י להלן ג, כב), ולא נמצא במין התחתונים שום דומה לו, מכל מקום כאשר נצרף אליו העליונים – אין ראוי לו האחדות כלל, וזהו שאמרו 'שלא יאמרו אלוה בתחתונים', כלומר מה שלא היה האדם יחיד בתחתונים – בהכרח היה, שאין ראוי האחדות אלא ליחיד הקב"ה, ומאחר שהוא אינו אלוה, בהכרח שיהיה לו זוג, ולא היה ראוי לו אחדות. ואם כן פירוש "לא טוב" שאין ראוי לאדם האחדות מצד עצמו, שאם היה ראוי לו האחדות – היה אלוה. ובוודאי כוונת הקדוש ברוך הוא בתחילת בריאותו כדי שיהיה לו זוג ויפרה וירבה ויהיו לו בנים, אלא שהכתוב אומר לך מאיזה מקום יצא שיהיה לו לאדם זוג ויפרה וירבה, ואמר מפני שלא טוב היותו לבדו, ואין ראוי למציאתו האחדות, אלא שיהיה לו לאדם זוג, ואילו היה ראוי לו למציאתו האחדות – לא נברא לו הזוג, ולא היה פרה ורבה, ואפשר שלא היה נברא כלל. והך 'שלא יאמרו' דקאמר רוצה לומר דכך בודאי נותן הדעת, כי אם לא היה לו זוג היה זה שניות:

ומה שהקשה הרמב"ן מאי שנא הוא מכל שאר בעלי חיים שיש להם זוג, אין זה קשיא כלל, ששאר בעלי חיים אינם שוים לו ודומים לו, שהרי הוא יחיד בתחתונים, וראוי לו האחדות, אבל שאר בעלי חיים, שהם אינם יחידים, פשיטא שאין ראוי להם אחדות.

ובשביל זה הוצרך הכתוב לומר "לא טוב" אצל האדם יותר מבשאר בעלי חיים, כך הוא פירוש הענין בלי ספק. ויש בזה הפרש גדול מאד בין האדם ובין שאר בעלי חיים, שהרי האדם נברא יחיד בלא זוג שלו, ואילו שאר בהמות ושאר הנבראים נברא זוג שלהם עמהם, וכל זה מפני שראוי לאדם קצת אחדות, בעבור שהוא יחיד בתחתונים:

ועוד התבונן במלת "לא טוב" אשר בו דרשו חכמים ז"ל שלא יאמרו כי הוא אלוה בתחתונים, ותמצא מבואר כי מלת "לא טוב" מבאר לך דבר זה, לפי שהוא נאמר על כל דבר שהוא רע ויוצא חוץ מהשם יתברך, כמו עבודה זרה שהוא אינו טוב, כי הוא יתברך הוא הטוב האמתי, ויאמר דבר זה 'אינו טוב' לפי שהוא מעשה אלוה אחר, ואם היה האדם נברא יחידי יהיה בזה דבר אחדות בתחתונים, ויהיה דבר אחדות חוץ ממנו יתברך, שהוא האחד האמיתי, ודי בזה:

זכה נעשה לו עזר וכו'. דאם לא כן "כנגדו" למה לי, והכי פירושו לפי זה – "אעשה לו עזר" שהוא עזר כנגדו, כי זה העזר אינו עזר כמו האב לבן או בן לאב, דלעולם לא יתנגדו זה את זה, אבל עזר זה יהיה "עזר כנגדו", כי האשה שהיא חשובה ושקולה כמו האיש – ומסייע לאיש, כי האיש מביא והאשה מתקנת לו – זה נקרא "עזר כנגדו". לכך אם לא זכה – היא כנגדו לגמרי. אבל האב לבן אינו כנגדו לעולם. כך יש לפרש לפי פשוטו, ואם לא היה כן לא היה מביא רש"י מדרש זה שאינו קרוב לפשוטו. ויש בזה דבר נעלם עוד, כי הזכר והנקיבה הם שני הפכים זה זכר וזאת נקיבה, אם זכה מתחברים בכח אחד לגמרי, כי כל שני הפכים מתאחדים בכח אחד כאשר הם זוכים, כלומר שהשם יתברך שעושה שלום בין ההפכים – מקשר ומחבר אותם, אבל כאשר אינם זוכים, אז לפי שהם הפכים גורם שהיא כנגדו:

פסוק יט

ועוד ללמדך וכו'. פירוש דאין לומר כי לא בא הכתוב ללמוד שהעופות נבראו מן הרקק, דאם כן בהמה למה לי למכתב. ובהאי פירושו נמי לא סגי – דבא ללמוד שבשעת יצירתן הביאן אל האדם כו' – דאם כן "מן האדמה" דכתב למה לי, לא הוי למכתב רק 'ויצר אלקים את כל חיות השדה'. ומפני שקשה דהוי למכתב 'ויעש' כדכתיב לעיל (א, כה), דרשו רז"ל (ב"ר יז, ד) שהוא לשון כבוש, כמו "כי תצור" (דברים כ, יט). ואל תרחיק זה הפירוש עם שהוא נראה רחוק, כי כאשר תבין מאוד תמצא שהוא דבר נפלא, כי כל לשון 'צורה' הוא בעצמו לשון רדוי וכבוש, כי הוא צר ועושה גבול וחוק לאותו דבר, וזהו כיבושו, שכובש את הדבר באותו צורה להיות לו גבול זה. ומתחלה כאשר לא היה האדם – נכתב (לעיל א, כה) "ויעש", ועכשיו שנברא האדם נכתב "ויצר", לפי שהצורה

נותנת לדבר חוק וגבול, ולכך נקרא 'צורה', וכאשר נברא האדם – על ידי צורתן שנתן לבהמות היה כובשן שיהיו תחת האדם. שכל דבר שיש לו גבול הוא תחת אחר, ולפיכך צורתו זאת – הוא כבוש בעצמו תחת האדם שהוא יותר עליהן, והבן זה:

סרסיהו וכו'. דאין לומר כמשמעו "כל אשר לו נפש חיה הוא שמו", ד"נפש חיה" בלא קריאתו של אדם הוא שמו, שהרי הוא נפש חיה:

פסוק כ

מיד ויפל. דאם לא כן מאי ענין "ויפל" לכאן:

פסוק כא

מקום החתך. פירוש כי סגירה שייך ב**מקום החתך**, שהוא נראה פתוח וסגר אותו. ולשון "בשר תחתיו" שכתב – כי כל פתיחה צריך ליתן דבר בה, וקאמר שהיה סוגר בה בשר, ו"תחתינה" קאי על הצלע. והוקשה לו למה הוצרך לסגור מקום החתוך, יהיה נשאר כך, ותירץ "וישן ויקח" כלומר וליטעמך למה הוצרך להפיל עליו תרדמה ולהיות ישן, אלא על כרחך כדי שלא תתבזה עליו כדסמוך, ומפני זה הכי נמי היה מסגיר אותו כדי שלא יראה בשר הגומא שממנו נוטל אשתו, ותתבזה עליו. לפיכך שינה סדר פירושו; שפירש תחילה "ויסגור" ואחר כך "וישן ויקח". והא דמשמע בעירובין (יח.) דלא צריך לומר 'ויסגור **מקום החתך**' רק אליבא דמאן דאמר 'זנב', אבל למאן דאמר 'שני פרצופין' אין צריך לומר **מקום החתך**, דזה אינו, דודאי מתחלה היה סובר המקשה כי "בשר תחתנה" כאשר לקח הפרצוף היה נראה גומא וסגר בה בשר, אבל כי משני למאן דאמר 'זנב' שהסגירה הוא ל**מקום החתך**, נאמר דאף למאן דאמר 'פרצוף' כאשר חלק ממנו הפרצוף האחד לא היה נראה בו גומא, והא דכתיב "ויסגור בשר תחתנה" גם כן ל**מקום החתך**, שכיון שאין צריך לומר דהיה שם גומא:

פסוק כב

שעשאה כבנין וכו'. פירוש מה שכתוב כאן באשה יותר לשון בנין מבאיש, היינו שעשאה כעין בנין:

להיות אשה. פירוש שאינו כמו "ויעש לאדם כתנות עור" (ר' להלן ג, כא) שיהיה פירושו גם כן כי הצלע בנה לאשה אחרת, אלא כמו "ויעשה אותה גדעון לאפוד" (ר' שופטים ח, כז) דפירוש שהכסף עשה ממנו אפוד, הכי נמי פירושו דמן הצלע עשה אשה:

פסוק כג

שבא על כל בהמה וכו'. ביבמות פרק הבא על יבמתו. ואין הפירוש חלילה שבא עליהם למשכב, שהרי הקדוש ברוך הוא כבר ציוה אותו על העריות (סנהדרין נו ע"ב) בפסוק

"ויצו" (לעיל ב, טז), אלא פירושו מפני שהאדם הוא צורת כל המינים, והוא נותן להם שלימות, וכל צורה הוא מתחבר לאשר הוא צורה לו, והאדם הוא צורה לכל התחתונים הבעלי חיים הבלתי מדברים. וזה שאמר 'שבא על כל בהמה וחיה ועוף', שהרי ידוע כי הצורה נמשל באיש, ואשר הוא צורה לו – נמשל בנקיבה, והתחברות הצורה לאשר הוא צורה לו נקרא ביאה. ואמר כי אף על גב שהוא צורה לכל הנבראים, והוא נקרא איש שלהם, אבל אין בזה הנחה והשקט, כי אין האדם צורה מיוחדת בשלימות רק לאשתו, כי אליה הוא צורה מיוחדת בשלימות, וכאשר לא היה נמצא זוגתו אשר הוא הצורה לה בפרט ובשלימות, נקרא החבור ההוא ביאה, כי הביאה אינה התחברות גמור, ולא היה נמצא התחברות אחר, רק שהוא צורה אל כל הנמצאים, ואם כן זהו עיקר התחברות. אבל כאשר נתן לו שיהיה צורה אל זוגתו, שהוא לה צורה בפרט ובשלימות, אז אמר "זאת הפעם עצם מעצמי" והוסר הביאה הראשונה, שהוא צורה גם כן אל כל הנמצאים, אבל הוא צורה רחוקה, כאשר נמצא מיוחדת קרובה הימנה, וזהו דעת חכמים:

וכאשר תבין עוד ותעמיק בזה, כי האדם כאשר לא נמצא לו זוגתו – והאדם שהוא כמו צורה צריך הוא לדבר שהוא אליו כמו חומר – וכאשר עדיין לא נמצא הנקיבה שהיא לאדם כמו חומר לצורה – אז יש לצורה זאת התחברות אל הדברים יותר חומרים, והם כל בעלי חיים שאינם מדברים, והכל כדי שימצא לו דבר שהוא לו [נושא והוא] כמו חומר, כי [הצורה] אי אפשר מבלעדי חומר, ולפיכך אומר 'שבא על כל בהמה וחיה ועוף', כי החבור מה שהיו הבעלי חיים עומדים לאדם במקום החומר לצורה – נקרא ביאה גמורה, לפי שצריך שיהיה האדם נבדל מן הבעלי חיים הבלתי מדברים, וכאשר היה לאדם התחברות אל בעלי חיים בלתי מדברים – הרי הוא מזדוג אליהם נכנס בגדרם, עד שזה ביאה גמורה נחשב לאדם שהוא שכלי, כי ראוי שיהיה האדם נבדל במעלתו מכל הנמצאים שאינם בעלי שכל, והרי יש חבור להם, וזהו הביאה. עד שנתן לו זוגתו, ואז היה צורה לדבר שהוא דומה לו, שגם היא בעלת שכל כמוהו, והוסר הביאה והחבור. הארכתי בזה לבאר דברי חכמים, כי ראיתי שהאומות משיבין על דברי חכמים, ואילו ידעו להבין דבר זה על עמקו היו אומרים כי כל חכמי הגוים לאפס ותוהו נחשבו נגד הקל שבדבריהם. והכל נרמז בלשון "זאת הפעם עצם מעצמי", שהתורה רמזה לנו כי האדם הוא כמו צורה, וצריך הוא אל דבר שהוא לו במקום חומר, אבל אין הדברים כולם שהם חומרים אליו במקום החומר, רק חומר מיוחד היא האשה שנתנה לו:

בלשון הקודש. דלא תמצא בכל שאר לשונות ששם הזכר והנקיבה דומים, רק **בלשון הקודש** 'איש' 'אשה', אבל בלשון תרגום 'גברא' 'אתתא', וכן בכל הלשונות, שמזה תראה כי **בלשון הקודש** נברא העולם:

פסוק כד

רוח הקודש אומרת כן. פירוש שאין זה מדברי האדם שהוא יצוה "יעזוב איש את אביו ואת אמו", דעל כרחך האי "יעזוב" לא הוי כפשוטו, דלמה צריך לעזוב את אביו ואת אמו בשביל אשתו, ועל כרחך קרא לעריות אתא לאסור (סנהדרין נח.), ואין בן אדם נותן התורה שיצוה על עריות, אלא **רוח הקודש אומרת כן** לאסור העריות:

ושם נעשה בשרם אחד. והקשה הרמב"ן שגם שאר בהמה וחיה ועוף נעשה בשרם אחד על ידי הולד, ומאי שנא אדם, ויראה דאין זה קשיא, דאין לבהמה ייחוס שיאמר על הולד – בן שור פלוני, אבל באדם יש לו ייחוס, שנקרא פלוני בן פלוני, וזה נקרא שבשרם אחד:

פרק ג

פסוק א

מה ענין זה כו'. הרא"ם הקשה והלא כסדר נכתב, שלא עשה להם כתונת אלא אחר שחטאו, אבל מתחלה לא היה להם בושה ולא היה להם כתונת, ועוד, אם מיד היה להם כתונת מאי זה שאמר (רש"י כאן) ש'ראה אותם ערומים וכו", והלא היה להם כתונתם, ואומר אני כי אין זה קושיא, שכך פירושו – מפני שכתוב (ר' לעיל ב, כה) "ויהיו האדם ואשתו ערומים ולא יתבוששו" – קשה מאי ענין זה לזה שכתוב אחריו "והנחש היה ערום", דמלשון שכתוב "ויהיו שניהם ערומים" משמע שבא לסמוך אחריו "ויעש אלקים כתנות עור", דאם לא כן מאי בא לאשמועינן בזה שנאמר "ויהיו שניהם ערומים ולא יתבוששו", דאם בא לומר שלא היה יודע האדם בין טוב לרע – הוי ליה לכתוב 'והאדם לא ידע בין טוב לרע', אלא משמעות הכתוב בא לומר בשביל שהיו שניהם ערומים ולא יתבוששו להלביש עצמם – הלביש אותם הקב"ה, ואם כן מאי ענין זה שסמך אחריו "והנחש היה ערום". והשתא מה בכך דנכתב כסדר, מכל מקום אל "ויהיו שניהם ערומים" לא יתכן למסמך רק "ויעש אלקים כתנות עור וילבישם" (פסוק כא), אלא שבא ללמד מאיזה דבר קפץ עליהם הנחש:

לפי ערמתו מפלתו. פירוש דאם בא ללמוד דבשביל שהיה ערום היה יכול להסית את האדם, דאם כן לא היה צריך לכתוב ש"היה ערום מכל", דאם היה ערום רק יותר מן

האדם היה יכול להסיתו, אלא לכך כתב "ערום מכל" ללמד על מפלתו של נחש – שהיה ארור מכל, ומגיד לך שזה היה בשביל שהיה ערום מכל, ולכך היה מפלתו מכל:

שמא אמר לכם וכו'. שאין לפרש לשון ודאי, דכיון שלא שמע הנחש שאסר להם לאכול לא יתכן לומר בלשון ודאי, לכך צריך לפרש לשון שמא:

פסוק ג

הוסיפה על הציווי וכו'. תימה לי מאחר שדחף הנחש האשה (רש"י פסוק ד), היה לאשה לומר האמת – כי לא ציוני על הנגיעה רק על האכילה, ועוד קשה דלמה הוסיפה האשה על דברי הקב"ה, מה שלא נצטוה האדם מפי הגבורה לומר "לא תגעו בו", והיא לא נצטווה בזה כלל, ויראה לומר דהאשה חשבה באמת כי אחר שהאכילה היא במיתה – גם הנגיעה אין לעשות, מפני שסבורה היתה כי ציוה הקב"ה עליה שלא תאכל מן העץ הדעת – לא שיש בזה חטא – רק לטוב להם, מפני שיש דבר מזיק ממית בעץ הדעת, וסבורה היתה כי כל התקרבות בעץ הדעת טוב ורע הוא הוא גורם המיתה, לכך גם הנגיעה מביא המיתה. ומה שלא הזהיר על הנגיעה רק על האכילה, מפני שעל האכילה הוצרך להזהיר מפני שפרי העץ נחמד (פסוק ו) ויבאו לאכול, ועל הנגיעה לא הזהיר, כי למה יגעו:

פסוק ד

דחפה עד שנגעה. דאם לא כן מנא ליה לומר "לא מות תמותון", דמאי ראיה יש שלא תמות:

דחפה וכו'. ואם תאמר והלא כתיב (ר' לעיל ב, יז) "כי ביום אכלכם ממנו מות תמות", ושמא עדיין ימותו, דהא עדיין לא עבר היום, כי בעשירית חטאו (סנהדרין לח ע"ב), ואם כן מנא ליה שלא ימותו, ויש לתרץ דמאחר דכתיב "ביום אכלכם ממנו מות תמות" אם כן מסברא היה לו להרגיש מיד כאב, דהיתה סבורה דיש בו דבר הממית, והיה לה להרגיש מיד כאב, ומדלא הרגישה כלום – שמע מיניה שלא תמות כלל. וכן צריך לתרץ, דאם לא כן תקשה לך שמא לא תמות בשביל שנאנסה, אלא דיש לתרץ כמו שאמרנו למעלה (אות ד), דהאשה היתה סבורה שאין כאן מצוה מן השם יתברך, רק לטוב להם נצטוו, שהתקרבות אל עץ הדעת טוב ורע ממית, ומפני זה הוסיפה לומר כי אף הנגיעה בו ממית, ומפני זה אין חילוק בין אונס ובין מזיד – באה המיתה:

פסוק ה

כל אומן שונא בני אומנתו. דאם לא כן, מאי זה שאמר "כי יודע אלקים וכו'", דאדרבה בשביל זה יאכלו, כדי שיהיו כאלקים יודעי טוב ורע (כ"ה בראב"ם):

פסוק ו

ראתה דבריו של נחש וכו'. דאין לפרש ראתה כמשמעה, דמאי ראתה עתה שלא ראתה כבר, אלא שרוצה לומר ותרא דבריו של נחש. ומה שהוצרך להוסיף כי הנאו לה דברי הנחש והאמינתו, ולא סגי ליה בזה שאמר 'ראתה דבריו של נחש', מפני שבא לתקן לשון "ותרא", שלא שייך לומר על הדבור רק לשון שמיעה, ולפיכך הוסיף 'והנאו לה והאמינתו', ובענין זה שייך לשון ראיה, כמו רואה אני דברי פלוני:

כי טוב העץ למאכל להיות כאלקים וכו'. ואם תאמר למה הפך סדר הדבורים, שהנחש אמר "ונפקחו עיניכם והייתם כאלקים יודעי טוב ורע" (פסוק ה), והיא הקדימה תחלה לומר "כי טוב העץ למאכל", ויש לומר דהנחש אמר כסדר הענין, דמתחלה "ונפקחו עיניכם", ואחר כך "והייתם כאלקים יודעי טוב ורע", אבל האשה היתה רואה כדברי הנחש, ומתבונן בהם אם על ידי אכילת העץ יהיו כאלקים, והוא העיקר, לכך בזה היתה מתבונן תחילה:

שלא תמות וכו'. דאם לא כן "עמה" למה לי, אלא רוצה לומר שכל מה שיקרה לה יהיה לו עמה, לכך נתנה לו מעץ הדעת. כך פירש הרא"ם. ולא נראה כן מפירוש רש"י, דלא פירש רש"י על מלת "עמה", ועוד פירוש "עמה" שגם הוא יפקחו עיניו כמותה, לכך נראה דאין דרך החוטאים לפרסם את חטאם, וכאן לא די שחטאה היא – אלא שגלתה חטאה ונתנה לאישה עמה, אלא – עשתה זה שלא תמות וישא אחרת. ועוד דדייק מלת "גם", דעל כרחך פירושו דגם בא לרבות שאר בעלי חיים, שגם להם נתנה (רש"י כאן), ועל כרחך לא היתה מכוונת שיפקחו עיני בעלי חיים, אלא על כרחך כוונתה שלא תמות היא ויהיו נשארים שאר בעלי חיים, לכך נתנה לכלם, הכי נמי גבי אישה, שהרי "ותתן גם לאישה" קאמר, דטעמא דגבי בהמה ועוף – איכא נמי גבי אישה:

פסוק ז

לענין החכמה דבר הכתוב וכו'. אף על גב דכבר קרא שמות (לעיל ב, כ), והיה לו שכל והשגה, נראה דלא היה לו השגה רק בדברים שהם טובים – כמו השגת הבורא יתברך, והשגת המציאות, אבל להשיג דברים רעים, כגון שהיו ערומים מן המצוה (רש"י כאן), זה לא היה יודע מתחלה ומקודם לכן, לכך אמרו בבראשית רבה (יט, ה) ד'עץ הדעת מוסיף דעת', וזאת החכמה שהוא מוסיף. וכן להשיג שיש בושת בעומד ערום, וזה גם כן ידע כשאכל מעץ הדעת, כדלקמן (רש"י פסוק יא), שאמר לו 'מי הגיד לך שיש בושת בעומד ערום'. והרא"ם פירש דנפקחו עיני שניהם – לענין זה קאמר, כיון שחטאו ידעו כי ערומים הם מן המצוה. ולא נראה כן פירוש הכתוב, דכתיב "ותפקחנה עיני שניהם",

דמשמע שדבר בהם נפקח שיוכלו לדעת כי הם ערומים, ולא שייך בזה 'חכמה' גם כן אם לא ידעו רק שמצוה היה בידם ונתערטלו הימנה, אלא על כרחך כמו שפירשנו למעלה, כי לא היה האדם יודע רק אמיתת מציאת הבורא והשגת העולם, ולא ידע בדברים שהם רעים, וכן כתבו הרב במורה הנבוכים (א, ב):

והקשה הרא"ם דמנא ליה לפרש "וידעו כי ערומים הם" - 'מצוה אחת היה בידם ונתערטלו ממנה', ולמה לא נפרש כמו שמפרש לקמן (פסוק יא) "מי הגיד לך כי עירום אתה" ופירש רש"י 'מי הגיד לך שיש בושת בעומד ערום', כך יש לפרש גם כן כאן "וידעו כי ערומים הם", ואין זה קשיא, דלקמן בודאי יותר מסתבר לפרש 'מי הגיד לך שיש בושת בעומד ערום', ולא נפרש "כי ערום אתה" שאתה ערום מן המצוה, דמצוה לא כתיב בקרא, רק "כי ערום אתה". אבל כאן ליכא למימר "וידעו כי ערומים הם" שיש בושת בעומד ערום, דאם כן היה להם לכסות גופם מיד, אלא אין בושת בעומד ערום - רק כשעומד ערום לפני השם יתברך, ולכך לא אמר כך, רק כאשר דבר עמו שכינה אמר "ואירא כי ערום אנכי" (פסוק י). ואף על גב דכתיב (פסוק ז) "ויתפרו עלי תאנה ויעשו להם חגורות", בזה לא היו מתקנין מה שהיו ערומים, דבר זה פשוט:

בדבר שנתקלקלו כו'. פירוש מה שלקחו עלי תאנה דווקא היינו מפני שבו נתקלקלו, ושאר עלים מנעו לקחת עליהם, רק תאנה לא מנעה, דצריכה לעשות, דאחר שעל ידה נתקלקלו הוצרכו ליתן עלים לחזור ולתקן:

פסוק ח

שהיה מתהלך בגן. פירוש כי הקב"ה היה מתהלך בגן, ואם לא הוסיף 'שהיה' היה פירושו שהקול היה מתהלך, ולא שייך על הקול 'מתהלך', רק הולך, כמו "וקול השופר הולך וחזק" (ר' שמות יט, יט), אבל 'מתהלך' שהוא לשון מתפעל לא שייך רק על מי שהולך מעצמו ולרצונו, ובקול לא יתכן לומר כן, שאין הקול מתהלך לרצונו ולדעתו, ולפיכך צריך להוסיף 'שהיה', ועכשיו מתהלך קאי על השם יתברך **שהיה מתהלך בגן**: **שהשמש באה משם**. נראה פירושו שהשמש באה לעולם, כלומר באותו צד שעומדת השמש, כי השמש נקרא "יום" בעבור שהוא עושה היום, ולפיכך אמר הכתוב שהיה שומע קול אלקים מתהלך בגן לרוח **שהשמש באה משם** לעולם בעת המעשה, וזהו מערב, כי בעת המעשה השמש היתה עומדת במערב, כי חטאו בעשירית (סנהדרין לח ע"ב). ואין לפרש '**שהשמש באה משם**' ששוקעת משם, לשון "כי בא השמש" (להלן כח, יא), דאטו 'ביאה' נכתב בכתוב, לכך צריך לפרש לרוח היום שהשמש עומד ובא לעולם:

פסוק ט

אלא לכנוס עמו בדברים. פירוש שהשם יתברך היה עושה לטובתו, שלא יהיה נבהל להשיב ואולי יאמר 'חטאתי' וישוב בתשובה, לכך נכנס עמו בדברים, כך פירש רש"י לקמן (ד, ט), גבי "אי הבל אחיך" 'להכנס עמו בדברי נחת אולי ישוב ויאמר חטאתי'. ומה שפירש דגבי בלעם אמר ליה "מי האנשים עמך" (ר' במדבר כב, ט) – כדי לכנוס עמו בדברים, ובפרשת בלק (שם) פירש להטעותו בא אולי יאמר שאין כל השעות שוות לפניו, יתבאר בפרשת בלק:

פסוק יא

מאין לך לדעת. דאם לא כן 'אף הסומא יודע שהוא ערום' (רש"י פסוק ז). ואין לפרש מי הגיד לך שערום אתה מן המצוה, כמו שנתבאר למעלה (סוף אות יא). ועוד דלא יתחבא בשביל שהוא ערום מן המצוה, אדרבא יש לו לבקש מחילה מאת השם יתברך, אלא שהיה ערום, והיה מתחבא עצמו מפני כבוד השכינה, שלא יראה אותו ערום:

לשון תמיה. ואינו שאלה כמו "ההשיב אשיב את בנך" (להלן כד, ה), שהרי השם יתברך יודע הכל, ולא שייך לשון שאלה. ועוד דאם שאלה – היה לו להשיב 'כן אכלתי', והוא לא השיב רק "האשה וגו'" (פסוק יב):

פסוק יב

כפר בטובה. דאם לא כן למה אמר "אשר נתת לי", הוי ליה למימר 'אשתי נתנה לי' (כ"ה בראב"ם):

פסוק יג

השאני הטעני. לא לשון הסתה, דאין זה תשובה לחוטא שאומרים לו למה חטאת – והוא ישיב פלוני הסית אותי:

פסוק יד

מכאן שאין מהפכין בזכותו של מסית. הקשה הרא"ם דאין 'דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין' תשובה, דהא כל מסית יש לו התנצלות זה גם כן, ואפילו הכי אינו זוכה בדין, ועוד, דלא שייך 'דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין' אלא בשליח לדבר עבירה, אבל בשאר דברים לא שייך 'דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין', דהרי (המסית) [המוסת] הוא מוטעה, כמו שפירש רש"י "השיאני" – 'הטעני', והמוטעה הרי הוא כמו שוגג לכל דבריו, כך הקשה הרא"ם:

ותימה על דבריו, דאין זה נכון כלל לומר שיהיה (המסית) [המוסת] שוגג, שאם עבד עבודה זרה על ידי הסתה חייב מיתה ואינו מוטעה בזה, ודבר פשוט הוא. ועוד דאם

האשה היתה שוגגת – למה חייבה הקב"ה באותן עונשין, והיא לא עשתה רק בשוגג, אלא מזיד הוא. ועיקר קושיא לאו קושיא, דמה שהקשה דלא יוכל להיות מפטר בכך כמו שאין המסית פטור בהך טענה, דודאי שפיר מצי למפטר בכך, ומה שאין המסית פטור משום ד'דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין' – דהתם אין החיוב שלו בא על שעשה המוסת העבירה – דתקשה לך 'דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין', אלא שהסיתו לדבר עבירה, דודאי כל מילתא שעיקר חיובו בא על שעשה המוסת העבירה – שייך בזה 'דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין', אבל גבי מסית חייבה תורה משום הסתה דידיה, ולא משום עבירה של מוסת. תדע לך שהרי חייב – אף על גב שלא עשה המוסת העבירה, חייב על ההסתה (רמב"ם הל' עכו"ם פ"ה ה"א), והכא אילו לא חטא האדם – היה [הנחש] פטור לגמרי, משום דהכא עיקר החיוב משום דהביא האדם לידי חטא, ולא משום הסתה, ובמה שהביא האדם לידי חטא שייך שפיר בזה 'דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין', דלא משום הסתה חייב כאן, ולא הקפיד הקב"ה על הנחש, ואם היה הסתה בלא חטא האדם – לא היה כאן עונש לנחש, דהרי לא בא לעונשו רק אחר שחטא האדם, דמשמע שכל עונשו של נחש בשביל שהיה גורם לחטא את האדם, ופשוט הוא. וכן פרשו התוספות פרק (קמא) [שלישי] דסנהדרין (כט.):

אך קשה אף על גב דאין מהפכין בזכותו של מסית, מכל מקום אם יודע זכות גמור למה לא ילמוד עליו, כיון דזכותו גמור הוא, ולא אמרינן רק ד'אין מהפכין בזכותו', אבל אם ידוע לו זכות גמור – בודאי אין להעלים זכותו, ודבר זה 'דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעים' זכות ברור, והיה נראה לפרש – וכן משמע מדברי רש"י שאמר 'שאין מהפכין בזכותו של מסית' – דהכי פירושו, דגבי אדם ואשתו מצאנו ששאלו הקב"ה למה עשית זאת, והשיבו האדם (פסוק יב) "האשה אשר נתת עמדי", האשה אמרה (פסוק יג) "הנחש השיאני", ואף על גב דלא היה תשובת אדם ואשתו תשובה כלל, דסוף סוף יש לדיין להפוך ולשאול בזכותם, אולי יש להם זכות, וגם כן היה לשאול לנחש – למה עשית זאת, ומה שתלה טעמא דהוי מצי להשיב 'דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין', הכי פירושו – שמא לכך לא שאל בשביל שאין לנחש שום התנצלות כלל; שהאדם היה לו התנצלות אף על גב דלא היה מועילו, מכל מקום היה צריך לישא וליתן עמו, אבל הנחש אין לו התנצלות כלל – שזה אינו, דודאי היה לו לישא וליתן עם הנחש, שהרי גם לנחש יש תשובה כמו לאדם – להשיב תשובה זאת – 'דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין', ואם כן היה לו לכתוב השאלה והתשובה כמו שכתב באדם ובאשה, אלא לומר לך דאין מהפכין בזכותו של מסית, ומאחר דאין מהפכין בזכותו של מסית לכך לא

שאלו כלל 'למה עשית' כדי שלא להפך בזכותו. אבל בודאי כמו שלא היתה התשובה מועיל לאדם ולחוה, כך לא היה מועיל גם כן לנחש, אלא דמכל מקום היה לשאול (להם) [לנחש] 'למה (עשו) [עשית]' והשתא אין צריך לתירוץ דלעיל:

אך בפרק ג' דסנהדרין (כט.) משמע כפשוטו דהוי מצי הנחש לטעון 'דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין', ואפילו הכי לא טען לו הקב"ה, וצריך לומר כיון דהסית את האדם על כל פנים חל עליו עונש מסית, ולא מהני ליה לפטור אותו אלא אם כן טען בעצמו, וכיון דלא טען לא טענינן ליה, והנה יש לו דין מסית עד שיטען בעצמו:

אם מבהמה נתקלל וכו'. דפחות שבבהמות עבורה יותר מן החיה, אלא ללמדך שימי עבורה של נחש ז' שנים. והכי פירושו – כמו שהבהמה נתקללה שבעה פעמים יותר מן החיה, שהרי עבור החתול – שהוא חיה – נ"ב יום, ועבור החמור שס"ה יום, ונ"ב יום שביעית שס"ה, כך תהיה הנחש מקולל יותר מן הבהמה שבעה פעמים, והוא ז' שנים, והחמור עיבור שלו שנה, נמצא הנחש הוא מקולל הימנה ז' פעמים. אבל ליכא למימר כמו שנתקללה הבהמה מן החיה ג' פעמים, דעז עבורה ה' חדשים והוא יותר מן החתול ג' פעמים, כן תהיה קללת הנחש שלשה פעמים מן הבהמה, ויהיה עבורו ג' שנים, דכיון דקללה הוא תלינן בו קללה מה שאפשר. ואין לומר כמו שנתקללה החיה מן הבהמה, והוא ארי דעיבורו ג' שנים, והוא יותר מבהמה דהוא חמור ג' פעמים, כך תהיה עיבורו של נחש ג' פעמים יותר מן החיה שהוא ארי, ויהיה עבור הנחש ט' שנים, כבר תרצו בגמרא בבכורות (ח ע"ב) דאטו 'מכל החיה ומכל הבהמה' כתיב, "מכל הבהמה ומכל החיה" כתיב, מה שנתקללה הבהמה יותר מן החיה, כך נתקלל הנחש יותר מן הבהמה, כל זה תרצו שם:

רגלים היו לו. דאם לא כן מאי "על גחונך תלך", דגם קודם היתה הולכת כן, אלא מתחלה היה לו רגלים (כ"ה בראב"ם):

פסוק טו

ואיבה אשית. דאם לא כן מאי איכפת לנחש באיבה זאת, אלא שהיה מכוין ליקח האשה. ואם תאמר אחר שהיה מכוין הנחש לישא האשה, אם כן כאשר תאכל מעץ הדעת תמות כמו שימות האיש, ומה שפירש רש"י שתתן לו תחלה לאכול, מנא ידע שתתן לו תחלה, ויש לתרץ דהנחש חשב דדרך נשים לכבד בעליהן, ותתן לו קודם, ולא תמות היא, כי תראה מיתת בעלה מיד:

לא יהיה לך קומה. פירוש מה שזכר בקללתו של נחש שהוא ישך האדם בעקב, ואין זה לו קללה, אלא הכי פירושו – '**לא יהיה לך קומה**', והשתא הוא קללה לנחש נשיכת

העקב, שלא יהיה לו קומה. ומה שהוסיף 'ואף משם תמיתנו' כדי לתרץ דאם בא לומר שלא יהיה לו קומה בלבד – יאמר שלא יהיה לו קומה, אלא שבא לומר גם כן שאף משם ימיתנו, וגם זה קללה לנחש, שבשביל שהנחש ממית האדם האדם רודף אחר הנחש להמית אותו, טרם ימית הנחש את האדם. ומכל מקום צריך לפרש גם כן שהקללה לנחש שלא יהיה לו קומה, דאם לא כן למה צריך למכתב שישך אותו בעקב, בשלמא הא דכתיב "ישופך ראש", בשביל שהראש הוא עיקר בעל חי אמר "ישופך ראש", אבל העקב אינו עיקר, לכך צריך לומר שהקללה הוא שלא יהיה לו קומה כמו שנתבאר למעלה. והרא"ם פירש כי מה שאמר 'ואף משם תוכל להמיתו' דאם לא כן לא יהיה שוה האיבה, כי אצל האדם כתיב "הוא ישופך ראש" דהוא כתיתה לגמרי, ואם לא ימית אותו נחש – לא יהיה האיבה שוה:

כתב לשון נשיפה. פירוש דהוי למכתב לשון נשיכה ולא לשון נשיפה, אלא מפני דגבי אדם כתיב "הוא ישופך ראש" הלשון נופל על הלשון לכתוב "ואתה תשופנו עקב":

פסוק טז

עצבונך זה צער גדול בנים. כך דרשו בעירובין פרק המוצא תפילין (עירובין ק ע"ב). ומה שלא פרשו "עצבונך" זה צער הוסתות של האשה, משום דלא שייך בזה "הרבה ארבה עצבונך" שאין השם יתברך מביא על האדם דבר שהוא רע לגמרי, כמו דם נדות שאין בו תועלת רק רע, ולפיכך דרשו "הרבה ארבה עצבונך" 'זה צער גדול בנים', שהשם יתברך נותן לה בנים ומרבה עצבון שלה, וזהו כמו "הרונך" ו"בעצב תלדי בנים", שכל אלו הדברים הם דברים טובים, רק שהשם יתברך נותן הטוב דרך צער ועצבות. אבל בב"ר דרשו אותו על צער הווסתות, ולא חשו לקושיא זאת:

אף על פי כן לא יהיה לך מצח וכו'. דאם לא כן לא יהיה "אל אישך תשוקתך" קללה, אבל ברכה ותשוקה. ועוד מה ענין לכאן "והוא ימשול בך", דהא אף קודם הקללה נאמר (לעיל א, כח) "וכבשה" חסר – ללמדך שהאיש כובש את האשה שלא תהיה יצאנית (רש"י שם), אלא שאמר אף על פי כן לא יהיה לך מצח לתובעו בפה, על זה אמר אלא "הוא ימשל בך", כלומר שיהיה הכל ממנו ולא ממך שום דבר, וזה הוא הקללה, כי לא יהיה לה מצח לתובעו, רק הכל ממנו ולא ממך:

פסוק יז

מעלה לך דברים ארורים. דאם לא כן כתב סתמא "ארורה האדמה בעבורך" ולא כתב מהו הקללה הזאת, אלא שפירושו "ארורה האדמה" שתהא **מעלה לך דברים ארורים**:

משל ליוצא לתרבות רעה וכו'. משמע מדברי רש"י דענין אחד הוא עם מה שאמר שתהא 'מעלה דברים ארורים כגון זבובים וכו', ואילו בב"ר (ה, ט) משמע שהם שני ענינים, שאמר שם ש'תהא מעלה לך דברים ארורים, דבר אחר משל למי שיוצא לתרבות רעה וכו', משמע דשני ענינים הם, ולא קשה מידי, משום דבב"ר כך פירושו – "ארורה האדמה בעבורך" 'שתהא מעלה לך דברים ארורים', רצו בזה שהקללה היא לאדם בלבד שתהא מעלה לו דברים ארורים, 'דבר אחר' דהוי ודאי קללה לאדמה גם כן הנך זבובים, ומה שנלקה האדמה הוא משל וכו', והשתא רש"י פירש לפי לשון האחרון. ולעיל פירש (א, יא) שהאדמה נלקה בשביל שעברה על ציווי השם יתברך, זה נתפרש למעלה (שם אות לג):

פסוק יח

תצמיח לך קוצים כשתזרענה. דאם לא כן אלא שתהיה מעלה קוצים בלא זריעה, אין זה קללה, דמאי תעלה כשלא זרעה זרעים:

קונדס ועכבית. פירש בערוך (ערך עכביות) מיני ירקות מרים הם, וצריך לתקנן. ומה שאמר ש'נאכלים על ידי תקון' מפני שכתיב "ואכלת את עשב הארץ", אם כן הם ראויים לאכילה (כ"ה ברא"ם):

ועל כרחך תאכלם. פירוש דכאן "ואכלת עשב הארץ" קללה, והקללה היא דעל כרחך צריך אתה לאכול עשב האדמה כגון קונדס ועכבית ושאר עשב השדה, ולא שאר ירקות, דאם לא כן מה בא לומר בזה:

פסוק כ

חזר לענין הראשון. דאם לא כן למה כתב כאן "ויקרא האדם שם אשתו חוה" ולא כתב זה גבי בריאתה. וקשה דלפי זה לא היה צריך לתרץ למה סמך בריאת חוה אל קריאת השמות, דהא לא קשה רק שיסמוך קריאת שמה אל בריאתה, ובזה שהוא צריך לסמוך "והנחש היה ערום" (פסוק א) אל "ויהיו שניהם ערומים" (לעיל ב, כה) לומר מאיזה עצה קפץ הנחש על חוה (רש"י פסוק א) – בזה יתורץ הכל, שהרי צריך לסמוך בריאת חוה אל קריאת השמות – לומר שברא חוה וקרא לה שמה, וצריך לסמוך גם כן "והנחש היה ערום" אל "ויהיו שניהם ערומים" לומר מאיזה עצה קפץ הנחש עליה, ואם כן הכל כסדר, וצריך לומר דהוי ליה למיכתב קריאת שם חוה אצל קריאת שם הבהמות, ואף על גב דבאותו שעה לא היתה נבראת חוה, ואיך יסמוך קריאת שם חוה אל קריאת השמות, מה בכך, אף על גב שהיה נכתב קריאת שם חוה אצל קריאת השמות – בודאי ידעינן דקריאת שמה היה אחר שנבראה, אלא שהקדים (קריאת שמה) [בריאת חוה] לסמוך

(קריאת שמה) [בריאת חוה] אל קריאת שם הבהמות. וכן משמע שהרי אמר 'חזר לענין **הראשון** ויקרא האדם שמות', שמע מינה דהוי למכתב קריאת שמה אצל קריאת שם הבהמות (לעיל ב, כ), ולפיכך הוצרך לתת טעם שכתב בריאת חוה שם – מפני שעל ידי קריאת השמות נזדווגה לו חוה:

ואין נראה כלל פירוש זה שיהיה נכתב קריאת שמה קודם בריאתה, שדבר זה לא נמצא בשום מקום, ולפיכך צריך לפרש דודאי לא קשה רק שיכתוב קריאת שמה אחר בריאתה ולא קודם לכן, ואל יקשה לך דהיאך 'חזר לענין הראשון', דהא בענין הראשון – דהיינו קריאת שמות – עדיין לא נבראת חוה, ואיך יקרא לה שם קודם שנבראת, ואם רוצה לומר לענין הראשון אחר בריאתה – אין זה ש'חוזר לענין הראשון', שכבר הפסיק מקריאת השמות ודבר מבריאת חוה, אין זה קשיא, שכיון שהתחיל הכתוב לדבר בקריאת שמות הנה גם כן בריאת חוה מענין הזה, שהכתוב אומר (ר' לעיל ב, כ) "ויקרא האדם שמות לכל הבהמה ולכל חיה ולאדם לא מצא עזר" – עד שברא לו חוה, וגם לאשתו קרא שם, נמצא כי גם בריאת חוה הוא מענין קריאת השם. ומה שנתן הטעם לענין סמיכות "ולאדם לא מצא עזר", מפני שעל ידי קריאת השם נזדווגה לו חוה, ולא פירש הטעם כי בא לפרש בריאת חוה ולומר כי גם לאשתו קרא שם, והשתא הוי כסדר, זה אינו, דאם לא בא רק לומר בריאת חוה היה לו להקדים בריאת חוה – כדי שיפרש כל קריאת השמות ביחד, אלא על ידי קריאת שמות נזדווגה לו חוה:

והא דהקשה כאן דהוי ליה לסמוך "ויקרא שם אשתו" קודם "והנחש היה ערום" ולעיל (פסוק א) הקשה דהוי למכתב "ויעש אלקים את כתנות עור" קודם "והנחש היה ערום", כבר נתפרש זה למעלה (אות א) דקאי על "ויהיו שניהם ערומים" דהוי ליה לסמוך אחריו "ויעש אלקים כתנות עור וילבישם" כמו שנתבאר למעלה, והכא קאי על "ויקרא האדם וגו'", והוקשה לו דהוי למכתב זה למעלה גבי בריאת חוה:

מה הוה בלשון היה. כי אותיות אהו"י מתחלפין:

פסוק כב

כמו שאני יחיד וכו'. ו"אחד ממנו" רוצה לומר המיוחד ממנו בעליונים, וזהו השם המיוחד בעליונים, והוא כמו "כמעט שכב אחד העם" (להלן כו, י) שפירושו 'המיוחד בעם' (רש"י שם):

ומה הוא יחידתו כו'. הקשה הרא"ם דאם "טוב ורע" האמור כאן היא דרכי הצניעות, כמו שפירש למעלה (ב, כה) יודעי טוב ורע – אין למעלה שייך זה, דאין צריכין למעלה דרכי צניעות, ואם פירשו יודעים טוב ורע הוא השכל והמדע, מכל מקום לא שייך, דהרי אין

השם יתברך יחיד בעליונים, דגם המלאכים יש להם מדע ושכל, ואין לומר כמו שאני יחיד באלהותי למעלה כך הוא יחיד בשכל בתחתונים, דמה דמיון יש בין זה לזה, כך הם דברי הרא"ם. והכל לא קשיא, דבין יהיה פירוש יודעי טוב ורע על דרכי הצניעות לא יקשה, דהשם יתברך יודע דרכי הצניעות, אף על גב דאין אצלו צורך ולא שייך בו זה, מכל מקום הוא יודע הכל, והרי פשוט הוא דהוא יודע שהוא מגונה מי שעומד ערום, אבל האדם לא היה משיג זה – שיש בושה בעומד ערום, אם לא שנכנס בו היצר הרע. כי דבר זה הוא נקרא תוספות השגה, כי מי שאין לו יצר הרע רחוק הוא ממנו להשיג דבר הצניעות, ודבר פשוט הוא, ולכך קאמר "הן האדם היה כאחד ממנו לדעת טוב ורע". ומה שכתב גם כן ואם נפרש לדעת טוב ורע הוא על השכל והמדע אין בזה יחידות להשם יתברך, כי הוא אינו יחיד בעליונים, דגם לעליונים יש להם שכל, אין זה קשיא, דשפיר יש לפרש כמו שאני יחיד באלהותי בעליונים במה שאני בורא הכל – כן הוא יחיד בתחתונים בחכמה ושכל, ומה שהקשה הרא"ם דאין זה דמיון, למה אין זה דמיון, דסוף סוף משתוה לו ביחידות. וכן אמרו גבי אברהם (פסחים קיח.) בשעה שהשליכו לכבשן, אמר גבריאל לפני הקב"ה ארד ואציל את הצדיק מתוך הכבשן האש, אמר הקב"ה אני יחיד בעולמי ואברהם יחיד בעולם 'נאה ליחיד להציל את היחיד', אין זה שווי בענין האדנות והאלהות, רק כי הקב"ה יחיד בעולמו באלהותו ואברהם יחיד בעולמו שהוא ראש לגרים (חגיגה ג.), והוא יחיד שנכנס תחת כנפי השכינה (ב"ר מב, ג). ועוד הרי גם כן נוכל לפרש השווי 'מה אני יחיד בחכמתי', שאין חכמת ומדע המלאכים משתוים אל מדע השם יתברך, כך האדם יחיד בחכמתו בתחתונים:

ולומר אלקים. אף על גב דכל הבריות יחיו לעולם, יהיו טועים אחר האדם, מפני כי הנולדים אחריו לא ידעו מתי נברא האדם, והוא קודם לכלם, אבל אותן הנבראים לא יחשבו עצמם אלקים כאשר יהיו נבראים, ולא יוכל לומר קין לאדם 'אני אלקים' שהרי אדם הולידו:

פסוק כד

במזרחו של גן עדן חוץ לגן. פירוש כי "מקדם" הוא במזרח של גן, והמ"ם מורה על הצד, כמו "והעי מקדם" (להלן יב, ח). ומה שאמר 'חוץ לגן' שכן צריך לומר, דהא כתיב "מקדם לגן" דמשמע שהוא במזרחו של גן – חוץ לגן, דאם לא כן לא הוי ליה למכתב "מקדם לגן עדן", רק 'מקדם בגן עדן', כדכתיב (ר' לעיל ב, ח) "ויטע גן בעדן מקדם", וכל מקום שכתיב בלמ"ד פירושו מחוץ, כמו "מקדם לבית אל" (להלן יב, ח):

להט החרב כו'. פירוש דאין לפרש שהשכין להט החרב, דלהט אין בו ממש, ולא שייך בו "המתהפכת":

פרק ד

פסוק א

שאם כתב וידע כו'. הרא"ם פירש מדכתיב "והאדם" עם וי"ו החבור, הוא מחובר למעלה אל הפרשה הקודמת, ואמר "ידע" אחריו, מוכח כי קודם הזמן שהוא מדבר ממנו היה זה. ואם תאמר תיפוק ליה בלאו הכי, שהרי פירש למעלה (ג, א) דהנחש קפץ עליהם בשביל שהיו עסוקים בתשמיש כדכתיב למעלה (קושית הרא"ם), ואין זה קשיא, דאף על גב שהיו עסוקים בתשמיש, לא משמע דהידיעה שהיתה נתעברה ממנו – היה כבר, לפיכך כתב "והאדם ידע", והך ידיעה היא דממנו נתעברה, כדכתיב בקרא "והאדם ידע ותהר":

על שם קניתי. אף על גב דיש יו"ד יתירה בקין, אפשר לומר דהא בשם 'קנין' יש יו"ד, וכאן נהפך היו"ד לפני הנו"ן, שכן דרך כל שם שנקרא על שם מה – מצינו אותיות מהופכות. ואפשר כי נו"ן של קין היא חסירה, והנו"ן אחרונה בקין נוספת, כי דרך הנו"ן להיות נופל בכמה מקומות. והראשון עיקר, כי תמצא שנקרא "שמואל" (ש"א א, כ) ופירושו מושאל, והרי האותיות מהופכים. ולפירוש הרד"ק שפירש (שם) כי שם "שמואל" מורכב מן שני שמות "מה' שאול" – יש בו שתיים; שהרי חסר השם, וגם אותיות מהופכים יש בו. ולקמן (ה, כט) דהוצרך רש"י לפרש "ינחמנו" 'ינח ממנו', ולא פירש כי חסר המ"ם והוא כמו 'נחם' (קושית הרא"ם), דודאי גבי שמואל דיש בו ב' תיבות "מה' שאלתיו" יש לחלק שם שמואל לב' תיבות, ולומר שהמלה האחת חסירה אות, אבל במלה אחת כמו 'נח' אין לומר דיש בה חסרון המ"ם, שכאשר תחסר מן לשון נחמה המ"ם – אין בו משמעות נחמה כלל, אבל בשם שהוא מורכב מב' מלות – תחסר אות. והנה שם "ראובן" נקרא על שם "ראה ה' בעניי" (להלן כט, לב) ולא נכתב העי"ן, אלא כשיש בשם אחד ב' תיבות או יותר אז אין כל התיבה שלימה, והוי שפיר, אבל בשם אחד לא יתכן. ומה שפירש הרא"ם לקמן אצל "זה ינחמנו" – אחר שיש למדרש דרשינן, אין נכון. אי נמי דיש חילוק גדול, כי אותיות אהו"י הנחים יכולים להיות חסר, מפני שאין נחשבים רק אותיות הנשימה, ולא מיקרו חסר, לכך "מה' שאלתיו" בשם שמואל, כי אותיות השם אותיות אהו"י שפירשו הם בשם שמואל, וכן העי"ן של "ראה בעניי" היא אותיות הגרון, כמו אלף נחשבת, ולא כן המ"ם של "ינחמנו":

ועם הבל נולדו שתי תאומות. כי "את" הוא טפל לדבר, כמו שדרשו רז"ל (עירובין ד ע"ב) "ורחץ במים את בשרו" 'את הטפל לבשרו', כך האשה היא טפילה לאדם, וכדלעיל אצל "את השמים" (א, יד, ובגו"א אות לח). וכתיב גבי הבל שתי אתין לרבות שתי נקיבות, ולפיכך יתורץ מנא לן דתאומה נולדה עמו. ויש להקשות למה נולדו עם הבל ב' תאומות יותר מקין, ויש לומר כדי להשלים ז' בני אדם נגד ז' ימי בראשית, לפי שהאדם שקול נגד כל ז' ימי בראשית, והיו ג' זכרים ושלשה נקיבות, כי יש לכל יום ויום בת זוג, כמו שאמרו רז"ל (ב"ר יא, ט) אמרה שבת לפני הקב"ה לכל נתת בן זוג ולי לא נתת בן זוג, הנה כל הימים הם זוגות א"ב ג"ד ה"ו ז', והוצרך להיות נולד עוד בת זוג נקיבה עם הבל נגד השבת, שאין לו בן זוג. ודע כי השבת היא נקיבה בכל מקום "מחלליה מות יומת" (שמות לא, יד):

פסוק ב

שנתקלל האדמה. דאם לא כן למה לא היה עובד אדמה, דהא הרועה צאן – עיקר הדבר לא יהנה ממנו, שהרי היה אסור לאכול בשר עד שבא נח והתיר להם הבשר (רש"י לעיל א, כט), ולא היה נהנה רק בגיזה וחלב. ועל כרחך צריך לפרש כך, דאם לא כן מאי קשיא מה שלא היה עובד אדמה, הא אמרינן בפרק הבא על יבמתו (יבמות סג.) דאין אומנות פחותה מן עובד אדמה. ואם תאמר מפני מה לא היה קין רועה צאן בשביל קללת האדמה, והרי הוא היה הבכור, ולמה לא בחר ברועה צאן, ויש לתרץ מפני שהוא היה הראשון הוצרך ליקח לחלקו עבודת האדמה שהיא ראשונה לחיי אדם, שצריך לעבודת האדמה ללחם ושאר פרי האדמה, שאי אפשר להתפרנס בחלב ובגיזה, ומפני זה הוצרך ליקח דבר שהוא ראשית לחיי אדם, והוא הכרחי, וזהו שאמר הכתוב "וקין היה עובד אדמה", פירוש כבר היה עובד אדמה קודם שלקח הבל לעצמו רועה צאן, מפני שהוא העבודה הראשונה. אי נמי דנפש רע מתאוה לרע, וקין נפש רע היה לו, שהרי הביא מן הגרוע לקרבן, ולפיכך היה מתאוה לדבר המקולל כמו האדמה, שכן תמצא לעולם – כי הטוב מתאוה לטוב והרע לדבר שאינו טוב:

פסוק ג

מן הגרוע. דלא כתיב 'פרי האדמה', אלא "מפרי", דמשמע דבר שהוא מקצת – ומובדל משאר פרי, וזהו הגרוע. ואין לומר דאדרבה הביא פרי חשוב, זה אינו, דלא נקרא זה "מפרי" שהוא נבדל מן עיקר הפרי. אבל בהבל כתיב (פסוק ד) "מבכורות צאנו" אין לפרש דבר הגרוע, דהא כיון דהיה מהדר על המיטב בודאי הביא המיטב יותר. ושם צריך לפרש המ"ם – שהביא מעידי עידית, והוא נבדל מן השאר מפני שאין דומה בחשיבתו,

אבל היכי דכתיב סתמא "מפרי האדמה" יש לפרש **מן הגרוע**, שהוא אינו עיקר הפרי נחשב. ואם תאמר, וקין אחר שהיה רוצה להקריב קרבן למה נטל **מן הגרוע**, ו'**מן הגרוע**' משמע מה שהוא גרוע יותר היה מכוין להביאם, שאין לומר שהיה קין מקפיד על דבר קטון כזה, שהרי כל פרי האדמה היה שלו, ויראה שכל אדם הוא מצליח בכח שיש לו, וכאשר ידע קין שכחו הוא מה שעינו רע, כי ידע מדתו בודאי, ולכך הביא קרבן הזה לחזק על ידי זה מדתו וכחו, שהוא עין רע, ובזה יתגבר על הבל אחיו, והשם הוא הטוב (מנחות נג ע"ב) – פנה אל הטוב ולא אל הרע:

זרע פשתן היה. כתב הרא"ם שמעתי כי סוף תיבות של 'קרבן' שהוא פירוש מנחה – והוא 'פשתן', קו"ף רי"ש בי"ת נו"ן סופי תיבות "פשתן". ולא ידעו אותם המפרשים ענין קין והבל, כי דבר נכון למבין כי כאשר היה זה רועה צאן וזה עובד אדמה – מסתמא היה קין מביא קרבן מה שהוא שייך לו, להגדיל כחו שהוא מיוחד בו ורחוק מחבירו, ואין בכל עבודתו – שהיה עובד אדמה – מה שהוא מיוחד לו דווקא ושהוא מובדל ומפורש מהבל רק הפשתן, שזה הדבר הוא כלאים והפכו לו, והוא היה מכוין בודאי דבר שהוא מיוחד לו דווקא, כדכתיב "ויבא קין מפרי האדמה", דהיה דעתו להביא מה שהוא מיוחד לו. וכן הבל היה מביא מבכורות צאנו כדי להביא מדבר שהוא מיוחד לו, ואין דבר מיוחד לקין רק הפשתן זרע שהוא כלאים והפכו לצאן, שמזה יבא מפשתן ומזה הצמר. ומזה תבין כי הבל וקין היו הפכים זה לזה, כי זה רועה צאן שמהם הצמר, וזה עובד אדמה שממנה הפשתן, ומפני שהיו הפכים לא היה אפשר להתקיים יחד, וגם קין לא היה אפשר לו להתקיים שהוא חלק אחד מן ההפכים, עד שנולד שת והוא יסוד הכל, שממנו הושתת העולם, והוא יסוד ושורש כל הפכים. אלו דברי חכמים (תנחומא בראשית ט) שאמרו כי הביא זרע פשתן, וברוך שבחר בהם ובחכמתם (אבות פ"ו, מ"א):

ונראה שמפני זה נענש הבל ונהרג, דהוא גם כן הביא קרבן להרחיק כח קין, דלמה לא הביא שור (פר) כמו שהקריב אדם הראשון "ותטיב לה' משור פר", אלא שהיה מכוין להרחיק הברכה מקין שהיה עובד אדמה, כי הצאן הוא הפוך לו, כי מן הצאן יבא הצמר ומן האדמה הפשתן, ואם לא כן כיון שהביא הבל קרבן היה ראוי להיות נשמר, רק שהוא החזיק בהרחקה, ולפיכך כתיב (ר' פסוק ד) "והבל גם הביא הוא", כמו שקין היה מכוין להרחיק הבל, והביא זרע פשתן שהוא הפך הצאן, הבל גם היה כוונתו להביא דבר שהוא הפך קין. ובזה יתורץ קושיא דלעיל (אות ה) למה הביא קין מן הגרוע, לפי שרצה להביא דבר שהוא הפך הבל, כי הבל היה רועה צאן שיש להם חלב ושומן, וקין היה עובד אדמה שנתקללה – היה מביא קרבן שהוא דומה לו, והפך הבל:

פסוק ד

אל ישעו אל יפנו וכו'. אף על גב דפירש לקמן על "ואל ישעו בדברי שקר" (שמות ה, ט), שאי אפשר לפרשו מן "וישע אל הבל ואל קין וכו'", מכל מקום צריך לומר ד"אל ישעו בדברי שקר" גם כן פירושו 'אל יפנו', דאם כן למה לא כתב 'אל ידברו' או 'יתעסקו', ומדכתיב "אל ישעו" הוא לשון נופל על לשון, מפני שהיה פונים על דברי משה ואהרן היה אומר גם כן "אל ישעו בדברי שקר". דכן דרך לכתוב לשון נופל על לשון, כדכתיב לעיל (ג, טו, ורש"י שם) גבי "ואתה תשופנו עקב", ולמדנו דלשון "ישעו" גם כן 'פונה' היא, דאם לא כן מה לשון נופל על לשון:

ירדה האש. דאם לא כן, מנא ידע ששעה אל מנחתו (כ"ה ברא"ם):

פסוק ז

לפתח קברך. פירוש "לפתח" הוא על פתח הקבר. אבל התרגום תרגם 'ליום דינא חטאה נטיר', נראה שמתרגם פירש "לפתח" כלומר כמו מי שהוא שומר על חבירו בפתח וארב לו, שכיון שיצא מיד בא עליו, כך החטאת רובץ לפתח כאשר תבא ליום הדין – אז יבא חטאת להיות משתלם על מעשיך, כך נראה דברי המתרגם. ופירוש "ואליך תשוקתו" כי היצר משתוקק תמיד אל האדם כדי להכשיל אותו ויהיה הקב"ה נפרע ממנו, לפיכך תרגם על "ואליך תשוקתו" דעתיד להתפרע מינך:

פסוק י

יש בזה מדרשי אגדה וכו'. כי ג' מחלוקות יש בזה (ב"ר כב, ז); יש מי שסובר שהיו חולקים כי קין נטל קרקעות והבל נטל מטלטלין, דין אמר קרקע דאת קאים עליה דידי הוא, ודין אמר – מה דאת לביש דידי הוא. ויש שסוברים על בית המקדש היו חולקים, שזה אומר בחלקי, וזה אומר בחלקי הוא. ויש מי שאומר על תאומה יתירה היו חולקים. פירוש הדרש הוא כאשר התבאר לך למעלה (אות ו), כי קין והבל היו שני הפכים, ואילו היו מובדלים לגמרי בלא השתתפות כלל – אז היה שלום ביניהם, כי זה היה כמו השלום שעושה הקדוש ברוך הוא בין גבריאל שהוא אש ומיכאל שהוא מים, ואין האחד מכבה את חבירו (במדב"ר יב, ח). אבל הם היו הפכים ולא היה הבדל ביניהם, כי זה נכנס ברשות חבירו; כי לקין ראוי האדמה, והרי הבל צריך לה לעמוד עליה. והבל היה לו הצמר כמו שנתבאר למעלה, והיה קין נכנס לרשותו להיות לובש מהם, לפיכך לא היה שלום ביניהם, ובא המחלוקת ביניהם, שכל אחד ואחד היה הפך מחבירו, ואי אפשר להם להיות נפרד אחד מחבירו, רק היו מתחברים משתתפים יחד ונכנסו במחלוקת:

אמנם מי שסובר שהיו חולקים על בית המקדש הוא שהפליג מאוד, כי בית המקדש

באמת הוא כלול משני כחות של הבל וקין, וראיה לזה כי הותר צמר ופשתן בבית המקדש, ומפני זה היה כל אחד ואחד חפץ בבית המקדש, כלומר שהיו חולקים במקום שהוא משותף לשניהם, ומפני שהיו מחולקים והיו משתתפים בזה – היה נכנס המחלוקת ביניהם. כי בודאי ראוי היה להם המחלוקת בבית המקדש, לפי שהוא באמצע העולם (תנחומא קדושים י), כי האמצעי משותף לשני הקצות שהם הפכים, ולפיכך קין והבל שהם הקצות – כל אחד היה רוצה בבית המקדש המשותף לשני הקצות, כלול מהכל:

ומי שסובר כי על תאומה יתירה היו חולקים, כבר כתבנו למעלה (אות ג) איך היה המחלוקת בתאומה, כי התאומה נגד השבת, והשבת הוא שביתה לכל הימים, ומפני שהיתה תאומה זאת משותפת לשניהם – בשבילם זה היה המחלוקת, כאשר אמרנו למעלה – כי היו הפכים והיו משותפים בדבר, ואם ההפכים מחוברים משתתף להם דבר – יבא המחלוקת. וזה דעת כל החכמים שהיה בא מחלוקת בשביל שהיו הפכים והיו מחוברים יחד בדבר אחד, ומפני זה היה סבת המחלוקת, ורק כי כל אחד בא לפרש ענין המשותף להם; כי לדעת הראשון היה השתתפות להם בממון שלהם, שהיה הבל עומד על קרקע שהוא לקין, וקין לובש מה שהיה להבל. וליש אומרים היה שותפם בבית המקדש, כלומר שהיו מחוברים בדבר שעיקרה הצלחת נפשם להם, והוא בבית המקדש, ובו היו משותפים, וכמו שנתבאר למעלה. וליש אומרים שהיו שותף שלהם בתאומה הוא דבר שייך לגופו, כי אשתו כגופו (ברכות כד.), ובדבר הזה היו מחוברים יחד כמו שאמר למעלה. והכל הולך לדבר אחד ולמקום אחד הוא עולה הכל, והכל אמת:

פסוק יא

מן האדמה שנתקללה כבר. פירוש "ארור אתה מן האדמה" דכתיב כאן – אף על גב שכבר נתקללה האדמה, כדכתיב (לעיל ג, יז) "ארורה האדמה בעבורך" – כאן רוצה לומר שתהיה ארורה יותר. ואין פירוש "מן" – יותר, כמו שפירש הרא"ם, דאם כן יהיה פירושו שיהיה קין מקולל יותר מן האדמה שנתקללה, וזה אינו, שהרי היה מקלל את האדמה, לא שהיה מקלל קין, רק פירושו שתהיה האדמה מקוללת לך, וזהו "ארור אתה מן האדמה" רק מפני שהוקשה לו הרי כבר נתקללה, לכך פירש שתהיה מקוללת יותר ממה שנתקללה כבר. והקשה הרמב"ן על רש"י דכאן לא קלל האדמה, רק קלל את קין שיהיה קין ארור ממנו, ופירוש הכתוב – "כי תעבוד את האדמה לא תוסיף תת כחה לך" (ר' פסוק יב), והרא"ם השיב בעד רש"י – כי גם הקללה הראשונה (לעיל ג, יז) – שיהיה הוא ארור ממנו, שמעלה לו זבובים ופרעושים. ולא השיב הרא"ם כלום, מפני

דכל הארץ נתקללה, אף אם יזרענה אדם אחר, אבל גבי קין לא לכל אדם נתקללה אלא לקין דווקא, ואם אחר יזרענה – תתן כחה, ואין זה קללת אדמה רק קללת קין, ומפני זה סבירא להרמב"ן שאין אנו צריכין לומר דהאדמה חטאה כאן כלל, דדווקא למעלה שקלל כל האדמה – אם לא חטאה לא קלל כל האדמה, אבל כאן שלא היתה מקוללת רק לקין, אף על גב שלא חטאה, כיון דאין זה לאדמה – יכול לקלל את קין מן האדמה. ואולי דעת רש"י דמה לי קללת חלק או קללת הכל, כמו דאין קללת הכל אלא אם חטאה – כך קללת מקצת שתהיה מקוללת אל קין בלבד – בשביל חטא האדמה. ונדחק לזה מפני שכתוב "אשר פצתה" דמשמע דחטא עשתה מה שקבלה הדם:

והקשה הרא"ם דמשמע דהפתח היה לרעה, ואילו בפרק אחד דיני ממונות (סנהדרין לז ע"ב) אמרינן 'מיום שפתחה הארץ לקבל דמו של הבל – שוב לא פתחה', ומקשה והכתיב (במדבר טז, לב) "ותפתח הארץ את פיה", ומתרץ 'נפתחה לרעה ולא נפתחה לטובה', משמע דפתיחת הארץ לקבל הדם היה לטובה, ויראה שאין זה קשיא, דרש"י סבירא ליה דקבלת הדם היה לטובת העולם, שלא יהיה הדם נראה, אבל מכל מקום חטא הוא לארץ לסייע את הרוצח לכסות מעשיו אשר עשה, אבל מכל מקום היה לטובה, ודבר פשוט הוא – כי עשתה היא טובה לעולם לכסות הדם, וסייעה את קין הרוצח, ובזה חטאה האדמה:

פסוק יב

אין לך רשות לדור. פירוש שאין הקללה שיהיה כך מעצמו נע ונד כמו שאר קללות של האדמה, דהא טעמא ד"נע ונד" מפני שהיה גולה על חטאו (סנהדרין לז ע"ב), ודבר זה ברצונו לא על כרחו:

פסוק יג

גדול עוני אתה טוען. פירוש דאין לפרש שכך היה מודה על חטאיו, דאם כן "מנשוא" למה לי, שאין ראוי לחוטא לומר אל השם שעשה חטא גדול שאי אפשר למחול לו, ויקטרג על עצמו נגד השם, ולפיכך דרשו רז"ל (ב"ר כב, יא) 'אתה טוען עליונים ותחתונים ועוני אין אתה יכול לטעון':

פסוק טו

וסוף המקרא מוכיח כו'. פירוש כי סוף המקרא שאמר "שבעתים יקם" – והיא נקמת הבל מקין (רש"י כאן) – מוכיח דמה שאמר "לכן כל הורג קין" אינו אלא לשון גערה. בשלמא אי הוי "שבעתים יקם" אותו שהורג קין שבעתים יוקם, לא הוי "כל הורג קין" גערה, אבל היה פירושו "כל הורג קין" – אותו הורג – "שבעתים יקם", אבל השתא ד"שבעתים

יקם" הוא נקמת הבל מקין, אם כן "כל הורג קין" הוא גערה, שהרי לא פירש הכתוב מה יהיה נעשה למי שהורג קין. ואם תאמר מנלן ד"שבעתים יקם" הוא נקמת הבל מקין, יש לומר דאם לא כן למה "שבעתים יקם" שלא יקם רק עד ז' דורות, בשלמא מה שלא היתה נקמתו של [הבל מ] קין מיד – זה מפני שאמר "הן גרשתי וגו'" (פסוק יד), ומפני בקשתו שם לו הקב"ה אות והיה תולה לו עד ז' דורות, אבל אחר שיעבור דברי הקב"ה ויהרוג את קין – למה יתלה לו ז' דורות, דאין לפרש שבע פעמים תהיה הנקמה לאותו שהורג קין – שזה אינו דין שתהיה ז' פעמים גדולה מן החטא יקם:

חקק לו אות משמו במצחו. דסתם "אות" כתב, ויש לפרש דבר הקרוב, וזה הוא הקרוב – 'אות משמו', לפי שהוא מורה על שאין השם יתברך רוצה שיהרג:

פסוק טז

יצא בהכנעה. דאם לא כן מאי "ויצא" שייך כאן, אלא שהיה רוצה לצאת כביכול מרשותו של הקב"ה כאילו לא היה יודע דעתו, כי **יצא בהכנעה** כאילו גונב דעת העליונה שלא ידע דעתו מזה, ולפיכך כתב "ויצא קין מלפני ה'":

רוח מזרחית קולטת בכל מקום כו'. והטעם כי מזרח נקרא 'קדמה' (שמות כז, יג) מלשון התחלה, כי הוא התחלת העולם, והרוצח שנגזר עליו שיהיה נע ונד אין דבר קולטתו רק דבר שהוא התחלה, כי התחלה הוא שקולט הכל, ודבר זה ידוע שההתחלה מקבל וקולט הכל, שהכל נבנה על ההתחלה, ולפיכך רוח מזרחית קולטת ומקבל כל הנדים. ודבר זה מבואר]:

פסוק יז

ויהי קין בונה עיר. פירוש שאין "ויהי בונה עיר" קאי על הסמוך – דהיינו חנוך, דהא סיפא דקרא כתיב "ויקרא שם העיר כשם בנו חנוך" (כ"ה ברא"ם):

לזכר בנו חנוך. פירוש מפני מה קרא שם העיר כשם בנו חנוך, אלא שקרא שם העיר **לזכר בנו חנוך**, לא שקרא כך שם העיר כשם בנו חנוך:

פסוק יח

שהלידה משמשת שתי לשונות. ומכל מקום צריך ליתן טעם למה פעם יכתוב "ילד" (כאן) ופעם "הוליד" (להלן יא, כז), ויראה כאשר בא לדבר מן תולדה חשובה יאמר עליו "הוליד", שהוא לשון הפעיל, לפי שכל אשר הלשון הוא בלשון הפעיל – התולדה חשובה יותר, מפני כי הלשון הוא לשון חשוב יותר, שהוא לשון שיש בו תוספות, אבל כאשר יאמר בלשון קל – אין התולדה חשובה, ומפני כי אלו התולדות כלם נמחו במבול (להלן ז, כג), לכך כתב לשון קל "ילד":

פסוק יט

אלא ללמדינו מסוף הענין וכו'. ולפירוש ב"ר (כג, ד) דלקמן (מובא ברש"י פסוק כד) שלא הרג למך כלום, אלא אמר 'ומה קין וכו', ולא נוכל ללמוד שקיים הקב"ה ההבטחה, לא קשה למה נכתב כאן דבר זה, מפני שכל הענין מדבר איך היו פורשין נשי למך מן למך בשביל שהיו יראים מפני עונש קין (רש"י שם), והוצרך לפייס אותם. והשתא לא קשה למה נכתב זה כאן, כי נכתב איך היה גדול עונש קין עד שהיו נשי למך פורשין ממנו בשביל יראת העונש. ועוד דבא לאשמועינן שכל זרע של קין נמחה, שהרי יראים היו מלהוליד, ובלאו הכי לא היינו יודעים שנענש זרעו של קין:

כך היה דרכן של אנשי מבול וכו'. דאם לא כן "שתי" למה לי, לא הוי למכתב רק 'ויקח למך נשים שם האחת וכו', אלא כתב "שתי נשים" לומר שאין לאחת בלא חבירתה, וזוגות לקח אותם, אחת לתשמיש ואחת להריון. ואם תאמר אחר שלקח צילה לתשמיש איך נתעברה, שנאמר (פסוק כב) "וצילה גם היא ילדה" (קושית הרא"ם), יש לומר היינו דכתיב "וצילה גם היא", מאי "גם", אלא אף על גב שנתן לה כוס של עיקרים, לא הועיל לה – ונתעברה:

פסוק כ

הוא היה הראשון. דאין לומר כמשמעו שהיה הוא אביהם של כל יושב אוהל ומקנה, דלא שייך שהיה אביהם של כל יושב אוהל ומקנה, דודאי מלאכה חשובה היא, וכל העולם עושים זה, אף אותן שאינם זרעו, אלא **הוא היה הראשון**. ומה שכתב 'יושב חדש כאן כו" מפני כי בפחות מחדש לא נקרא ישיבה, וכאן כתיב "יושב אוהל ומקנה" צריך לפרש חודש, וכמו שיתבאר לקמן בפרשת לך לך (יב, ט, אות כ) אצל "הלוך ונסוע הנגבה":

בונה בתים לע"ז וכו'. אף על גב דכאן כתיב "המקנה" בה"א, האלף וה"א מתחלפים שהם אותיות אהו"י, שדרך אלו אותיות להתחלף. והרא"ם פירש כי אפשר בספריהם נכתב "המקנה" באל"ף. גם מה שכתב המ' בחיריק, ומ' של "מקנא" בשוא – אין קפידא בזה, כך פירש הרא"ם. ואין אתה צריך לזה, כי חילוק יש בין "מקנא" המ' בחיריק ובין "מקנא" בשוא, כי כאשר המ' בשוא הוא תואר השם למי שמקנא, והוא שם התואר, אבל "מקנא" המ' בחיריק הוא שם דבר של קנאה, והמ' נוסף, כמו "משפט":

אבל אני אומר לך דרך החכמים בפירושיהם ובדרשותיהם, והוא כלל גדול לכל הדרשות שהם על דרך זה, וכבר גילה לך רש"י (לעיל ג, טו) כי דרך הכתוב לכתוב לשון נופל על לשון, והנה גם חכמים מודים שפשט הכתוב "יושב אוהל ומקנה" כמשמעו, אבל

דקדקו הם מלשון הכתוב, שהיה ראוי לכתוב 'הוא היה אבי כל רועי צאן' כדכתיב תמיד בכל המקומות, ולמה כתב לשון כזה "הוא היה אבי יושב אוהל ומקנה", אלא מפני שהוא לשון נופל על לשון דודאי רועי מקנה שלו לא היו אלא לעבודה זרה, כי העבודה זרה שהיה עובד היה במרעה מקנה וזה מענין עבודתם, והיו כל מעשיו ברועי מקנה לעבודה זרה, ולפיכך כתב לך "יושב אוהל ומקנה" לשון נופל על לשון, כי זה "המקנה" היה 'מקנא', והשתא אתי שפיר, ואין צריך לצאת חוץ מן הפירוש. וכן אמרו חכמים ז"ל (יבמות כד.) בכל התורה אין המקרא יוצא מידי פשוטו, והכי נמי פשוטו קיים, אלא הדרש כמו שאמרנו לך. ודבר זה הוא שורש גדול ומפתח גדול להבין מדרשי חכמים שהם בנויים על פשט המאמר:

ומכל מקום כאן נוכל לפרש שפיר בלאו הכי אף על גב שהמ' בחיריק – יהיה שם דבר, ונקרא העבודה זרה "מקנה" על שם שהיא מקנא, כמו שיקרא האבן "מכשול" (ישעיה ח, יד), על שם שהוא מכשיל, ויהיה פירושו שהיה אבי כל יושב אוהלים לעבודה זרה שהיא הקנאה, על שם שהיא מקנא:

פסוק כב

אינו לשון פעול אלא לשון פועל. פירוש "חורש" אינו על המלאכה שהיא נעשית, דאם כן לכתוב 'חורש' הרי"ש בסגול, ואילו היה "חורש" טעמו למעלה היה שם דבר. זה החילוק ידוע בדקדוק הלשון, כי כאשר הטעם למעלה והוא בסגול על משקל 'חודש' 'קודש' הוא שם דבר, והיה אז פירושו שהיה מלטש הנחושת והברזל עצמו מה שעשו האומנים, אבל עכשיו דכתיב "חורש" הרי"ש בצירי – פירושו שהיה מלטש כלי אומנות נחושת וברזל, כי חורש בצירי הוא פועל, וכלי אומנות הם פועלים נקראים "חורש נחושת וברזל":

היא אשתו של נח. דאם לא כן למה מזכיר הכתוב אשה זאת מכל הנשים, אלא להודיע שאשה כשירה היתה, ומה בא להגיד בזה, אלא שהיתה אשתו של נח, ובא להגיד לך שלא יקשה לך כי נח ניצל בזכותו (להלן ז, א), ושלשה בניו ונשיהם היו נצולין בשביל שלא הגיעו לכלל עונשים (רש"י להלן ה, לב), אלא אשתו למה, והגיד לך הכתוב שהיתה כשירה וצדקת ומעשיה נעימים (ב"ר כג, ג). ולפיכך זכרה כאן מה שלא זכר אשה אחרת, שלא היינו יודעים למה זכתה אשת נח להנצל, וכאן מגלה שצדקת היתה:

פסוק כד

ונשיו פורשות הימנו משקיימו פריה ורביה וכו'. ואף על גב דאין האשה מצוה על פריה ורביה, כמו שכתוב למעלה (א, כח) על "וכבשה" דחסר כתיב (רש"י שם), דאף על גב דאינה מצווה – שכר יש לה אם מקיימת פריה ורביה, כמו מי שאינו מצווה ועושה. ואם

תאמר אחר שידעו שבסוף יהיה כלה זרעו של קין כולו – מה פריה ורביה שייך בזה, דבפריה ורביה כתיב (ישעיה מה, יח) "לא תוהו בראה לשבת יצרה", ואלו יהיה נימוחים הכל (קושית הרא"ם), ואין זה קשיא, דלחיי שעה איכא מצוה שיהא מיושבת, כדחיישינן לחיי שעה לחלל עליו השבת אף על גב דלא יחיה רק שעה אחת (יומא פה.), כל שכן כאשר נראה שהשם יתברך לא רצה למחות אותם עתה, דיש בזה משום פריה ורביה. ואם תאמר אם כן אמאי היו פורשות – דאיכא נמי חיי שעה, דאין זה קשיא, דחיי שעה לא אמרינן אלא לענין קיום פריה ורביה, אבל להוליד בנים עוד על הראשונים אמרינן בפרק הבא על יבמתו (יבמות סב ע"ב) נשא בילדותו ישא אשה בזקנותו, כדכתיב (ר' קהלת יא, ו) "בבקר זרע זרעך ולערב אל תנח ידך כי לא ידעת איזה יכשר", וכאן לא אחד מהם יכשר, ולפיכך רצו לפרוש:

והקשה הרא"ם דהא פריה ורביה לא נצטוו בני נח כלל, ותירץ דהא בודאי נצטווה כדלקמן בהדיא שנאמר שני פעמים "פרו ורבו" (להלן ט – א, ז) ופירש רש"י (ר' שם פסוק ז) חד למצוה וחד לברכה, ומה שלא נמנה זה בכלל המצות שהם ז' מצות של בני נח – יש לומר כמו שתרצו התוספות בפרק ד' מיתות דלא חשיב רק מצות לא תעשה, אבל קום עשה לא חשיב. ולא מצאתי דבר זה בתוספות, אך הפך זה מצאתי בתוספות בפרק ד' מיתות (סנהדרין נט ע"ב ד"ה והא), דפריך והרי פריה ורביה דנאמרה לבני נח דכתיב (להלן ט, ז) "ואתם פרו ורבו" ונשנית בסיני "שובו לכם לאהליכם" (דברים ה, כז) ולישראל נאמרה ולא לבני נח, והקשה בתוספות מנלן דלבני נח לא נאמרה, אילימא דלא חשיב אותה בהדי ז' מצות – הא אמרינן למעלה (סנהדרין נח ע"ב) דקום ועשה לא חשיב, ויש לומר דשב ואל תעשה נמי הוא, כמו שהוא מצווה על פריה ורביה – מצווה שלא להשחית זרע. עד כאן דברי התוספות. הרי לך בהדיא דמצות לא תעשה הוא. ואי לאו תירוץ התוספות היה נראה דתלמודא דריש מדכתיב גבי פריה ורביה "לא תוהו בראה וגו'" וזה לא יתכן בבני נח שנאמר עליהם "כל הגוים כאין נגדו אפס ותוהו נחשבו לו" (ר' ישעיה מ, יז). ומכל מקום קודם מתן תורה בודאי נצטוו בני נח על פריה ורביה, כדכתיב "פרו ורבו" ב' פעמים, חדא למצוה וחד לברכה. אבל בתירוץ זה לא יתורץ, דאף על גב שנצטוו אחר המבול, מנלן שנצטוו קודם המבול, אמנם לא קשיא מידי, דודאי שכר יש להם כמי שאינו מצווה ועושה, תדע דהא נשים אינם מצוות, אלא על כרחך כדלעיל:

ומחר בא המבול. אין פירושו המבול שבא בימי נח, דהא באותו מבול נשטפו הכל (להלן ז, כג) אף שלא היו תולדות של קין, אלא המבול בא על תולדות קין לשטוף אותו, כדפירש רש"י לקמן (ו, ד) עלה הים בימי קין ובימי דור אנוש:

וזה ק"ו של שטות. תימה לי למה זה קל וחומר של שטות, דיגבה הקב"ה מבנים שיהיו רשעים, אבל לצדיק למה לא יתלה לו כמו שיתלה לקין ז' דורות בשביל שעשה תשובה או הרהר תשובה בלבו, הכי נמי יתלה לבנו בשביל שיהיה צדיק יותר וגובה חובו בבנים רשעים, ונראה דקל וחומר של שטות הוא, דאחר שהוא תולה בתשובה – שמא קין היה עושה תשובה יותר, ולא יוכל ללמוד קל וחומר, ומדלמד קל וחומר שמע מינה דלא תלה בשום דבר, לכך קאמר דהוי 'קל וחומר של שטות':

פסוק כה

בא לו אצל אדם הראשון. דאם כן למה "וידע האדם" עתה ולא קודם, לכן גם התורה רמזה שלא עשה "וידע האדם עוד את אשתו" פרשה בפני עצמה, אף על גב דהוא ענין בפני עצמו:

שניתוספה לו תאוה. דאין לפרש "עוד" כמו "ותהר עוד", משום דהריון השני תוספות על הראשון, לפי שההריון – שהוא העובר – נמצא בעולם, ונוסף עליו הריון השני, אבל בשתי ביאות לא שייך לומר "עוד", כי אין ניתוסף הביאה השנייה על הביאה הראשונה, לאפוקי "ותהר עוד" הוא תוספות על הראשונה, לפי ששייך ריבוי, שהרי הרתה שני בנים. בשלמא אילו היו הביאות תכופים – שייך בזה ריבוי, לפי שנתרבה הביאה השנייה על הראשונה להיות בבת אחת, ושייך בזה רבוי, אבל בדבר זה לא שייך בו רבוי, כיון דלא היו הביאות ביחד, לכך צריכין אנו לומר לשון "עוד" שנתוספה לו תאוה על תאוה, דהשתא הוי "עוד" תוספות על הראשון, ופירוש זה קרוב לפשוטו מאד, לא כמו שכתב הרא"ם שזה רחוק מפשוטו. אך קשה מה בא להגיד **שניתוספה לו תאוה** על תאותו, אך דעת רז"ל (ב"ר כג, ה) שאמרו אפילו אם לא היה רואה היה מתאוה, רוצה לומר כי השם יתברך רצה בתולדה הזאת, שהיה נולד שת שנבנה ממנו העולם, ולפיכך נתוסף לו תאוה, שכל מקום שירצה השם יתברך בתולדה מחדש התאוה. וכן אמרו חכמים (ב"ר פה, ח) גבי יהודה 'בקש יהודה לעבור וזימן לו הקב"ה מלאך הממונה על התאוה וכו':

פסוק כו

לקרא שמות הע"ז והעצבים בשם ה'. כי פירוש "אז הוחל לקרא בשם ה'" כי שם העבודה זרה קראו בשם ה'. אף על גב דלא נכתוב בכתוב שמות העבודה זרה, סתמא אין קורא בשם ה' שמות בני אדם אלא שמות העבודה זרה והעצבים, ולפיכך כתיב "אז הוחל לקרא בשם ה'". ומה שלא פירשו שהוא לטובה, כמו שנאמר באברהם (להלן כא, לג) "ויקרא בשם ה'", מפני שלא יתכן זה, דהרי כבר קרא הבל וקין בשם ה', ולא שייך לומר שאז התחילו. ועוד דלא הוי למכתב לשון "הוחל" רק 'אז קראו בשם ה", אלא לשון "הוחל"

– חלול הוא, לכך נאמר לשון "הוחל" כי הוא לשון נופל על לשון, אף על גב דלשון זה הוא התחלה לפי פשוטו – מכל מקום לכך כתב לשון "הוחל" כי התחלה זאת הוא חלול, וכבר הראיתך (אות כג) כי זה דרכי התורה, והוא יסוד גדול מאד לכתוב לשון נופל על לשון, ובזה מגלה לך עיקר פירוש הדבר. וכן אונקלוס תירגם "אז הוחל לקרא בשם ה'" 'חלו בני אינשא מלצלאה' פירש גם כן "הוחל" לשון חלול, אבל בודאי עיקר הלשון הוא התחלה, דאם לא כן הוי למכתב 'אז הוחל שם ה'", אלא כי הלשון הוא התחלה גם כן. וכן הבינו אותו רז"ל שאמרו (ב"ר כג, ז) – בג' מקומות נאמר זה הלשון וכולם לשון מרד, "ויהי כי החל" (להלן ו, א), "הוא החל להיות גבור ציד וכו'" (ר' להלן י, ח), וכל אלו לשון התחלה, ועם זה הוא לשון חלול, כאילו כתיב 'אז התחיל החלול' ושניהם משמע בלשון. והראב"ע שפירש אותו לשבח אין רוח חכמים נוחה הימנו, לפי שיש ללמוד מענין הפרשה דלא באה לספר בשבחם. וכי אפשר לפרש להיות קוראים עתה בשם ה', ומצאנו כאשר החל לרוב היו תמיד חוטאים יותר, ואיך נאמר דאכשר דרי:

פרק ה

פסוק א

ומגיד ביום וכו'. בב"ר (ר' כד, ז). דאם לא כן למה צריך למכתב "ביום ברא אלקים את אדם". אך קשה שהרי כתב לך (פסוק ב) "זכר ונקיבה בראם וגו'", ואם כן קאי "ביום ברא אלקים" על "זכר ונקיבה בראם", ומנלן לומר שביום שנבראו הולידו, והרא"ם פירש ד"ביום ברא אלקים את האדם" דבוק עם "זה ספר תולדות אדם" הכתוב לפניו, וכן פירושו – "זה ספר תולדות – ביום ברא אלקים את האדם", ולמדך ביום שנברא הוליד. ועדיין קשה מנא לן ד"ביום ברא אלקים" דבוק אל "ספר תולדות אדם", ויראה דלא יתכן לומר כמשמעו "ביום ברא אלקים את האדם וגו' זכר ונקיבה", דאם כן למה יכתוב "ביום ברא אלקים", דפשיטא ביום שבראם – זכר ונקיבה בראם, דאיך יעלה על דעתך שקודם יום הבראם או אחר הבראם זכר ונקיבה בראם, והוי למכתב 'זה ספר תולדות אדם זכר ונקיבה ברא אותם וגו', אלא דפרושו "זה ספר תולדות אדם ביום ברא אלקים אדם", כלומר שהולידו ביום ברא אלהים את האדם:

פסוק ג

עד כאן פירש מן האשה. דאין לומר שלא פירש מן האשה ק"ל שנה רק שלא הוליד עד ק"ל שנה (קושית הרא"ם), דהא למעלה אמרינן (ד, כה, אות לא)שהוסיף לו תאוה על

תאוותו כדי שיוליד תולדות, ומאחר שהיה רוצה שיוליד אם כן בודאי אם ידע אשתו היה מוליד, רק **עד כאן פירש מן האשה**:

פסוק כח

שממנו נבנה העולם. דאם לא כן למה שינה למכתב כאן "בן" יותר מבשאר תולדות, אלא **שממנו נבנה העולם**. ודע כי לשון "בן" הוא בכל מקום לשון בנין, לפי שהבן הוא בנינו של אביו, ואף לשון "בת" שרשו 'בנת', אלא שהנו"ן מובלעת. וראיה לזה כאשר יאמר בכינוי יאמר 'בתך' בתי"ו בדגש, להבלעת נו"ן, ולשון "רבות בנות" (משלי לא, כט), כך כתב הראב"ע בפירוש (להלן טז, ב), לכן דרשו (תנחומא בראשית, יא) כאן לשון בניין הוא:

פסוק כט

ינח ממנו עצבון ידינו וכו'. ולפי זה "ממעשינו" שכתוב אחריו צריך לפרש כך; זה יניח ממנו עצבון ידינו, שנהיה נחים ממעשינו ומעצבון ידינו. דאם לא כן איך יתפרש "ממעשינו", כי 'יניח ממנו' משמע שיהיה הנחה למעשינו או לעצבון ידינו, וכאשר יאמר "ממעשינו" במ' או "מעצבון ידינו" משמע שיניח אותנו מן העצבון עד שנהיה אנחנו מסולקים ממנו, והוא דבר והפכו, כי בלשון האחד משמע ההנחה הוא על האדם, ובלשון השני משמע ההנחה על המעשה, לכך צריך לפרש כך – זה ינח ממנו עצבון ידינו עד שנהיה אנחנו נחים ממעשינו. ומה שאמר 'זה ינח ממנו עצבון ידינו' ולא אמר 'זה ינח ממנו מעשינו' (קושית הרא"ם), כי כאשר יאמר "מעשינו" סתם אין הוכחה שהוא לרעה אלא אם כן כתוב אצלו "מעצבון ידינו", דאפשר "מעשינו" הוא לטובה, לכך נקט (הפירש) [המפורש] דהוא "מעצבון ידינו" שהוא מבואר לרעה, כך דעת רש"י:

ואומר אני שדעת רז"ל אינו כן, דבמדרש רבה (ב"ר כה, ב) אמרו – לא השם הוא המדרש ולא המדרש הוא השם, לא היה צריך קרא למימר [אלא נח] זה יניחנו, או נחמן (לאמר) זה ינחמנו, אלא בשעה שברא הקב"ה העולם השליטו לאדם הראשון על הכל, הפרה נשמעת לחורש, והתלם לחורש, וביום שחטא המרידו, וכיון שעמד נח – נחו, נאמר כאן ניחה ונאמר (שמות כג, יב) "למען ינוח וכו'". נראה כפי מדרשם ז"ל כי "ינחמנו" הוא כמשמעו, וכן פירוש הכתוב "ויקרא שמו נח" על שם הנחה "לאמר זה ינחמנו ומעצבון ידינו וכו'", ולשון נחמה הוא הנחה, כי כאשר האדם מנוחם – הוא לו הנחה, לכך אמר הכתוב "ויקרא שמו נח לאמור זה ינחמנו", פירוש כי הוא ינחם אותנו, וזהו הנחה, לכך קרא שמו "נח". אלא מפני שקשה למה לא כתב הלשון בשוה לגמרי – 'ויקרא שמו נחמן לאמור זה ינחמנו', או 'זה ינחנו ממעשינו' ולפיכך תרצו בזה שלכן כתיב כך לדרוש לשון

נח – שהתלם והפרה נחו, לפיכך כתיב "ויקרא את שמו נח" דהיינו שלכל היה הנחה, ומפרש אחריו לאמר "זה ינחמנו וגו'":

פסוק לב

כבש הקב"ה מעיינו וכו'. וקשיא תינח דכבש מעיינו עד ת"ק אם יהיו רשעים, אבל שמא יהיו צדיקים למה כבש מעיינו עד ת"ק, ואין לומר דמשום רשעים הוצרך לכבוש מעיינו עד ת"ק, דאם כן למה הוצרך לומר 'ואם יהיו צדיקים יהיה צריך להרבה תיבות', תיפוק ליה משום שהיו רשעים בלבד היה כובש מעיינו, אלא משום רשעים לבד לא היה כלום, ונראה לומר דודאי עיקר הטעם דכבש מעיינו בשביל שלא יוליד רשעים, אך הוקשה דשמא יהיו צדיקים, ולעולם מדת הטובה יותר ממדת הרע (סוטה יא.), והיה ראוי שיהיה מכריע שמא יהיה צדיק נולד – לחשש שמא יהיה רשע, לפיכך קאמר דאף אם יהיו צדיקים יש בזה קצת רע, דצריך לעשות הרבה תיבות, ולפיכך לא היה ראוי להכריע:

ובמדרש רבה (ב"ר כו, ב) 'ר' יודן אומר מה טעם שכל הדורות הולידו למאה ונח לת"ק, אמר הקב"ה אם רשעים הם יאבדו במבול (ויהיו) [ויהיה] רע לצדיקים, ואם צדיקים הם אטריח כו', ר' נחמיה אומר אפילו יפת הגדול לא היה ראוי לעונש עד שנתיים אחר המבול' עד [כאן]. ולדעת רש"י צריך לומר דר' יודן ור' נחמיה לא פליגי, שהרי רש"י חבר שתי הדעות יחד. והרא"ם תירץ דפליג ר' נחמיה אדר' יודן, דלר' נחמיה לא היה טעם שכבש הקב"ה מעיינו רק בשביל ספק רשעים שמא יהיו רשעים, אבל בשביל שיהיו צדיקים ויצטרך לכמה תיבות לא חייש. ודוחק גדול הוא דבשביל טעמא יתירה שנתן ר' יודן שאם יהיו צדיקים יצטרך לתיבות הרבה – יהיה חולק עליו, אבל בודאי ר' נחמיה פליג, כי לדעת ר' יודן כדי שלא יולד הרבה בנים כבש השם מעיינו, ואחר שהתחיל להוליד אם היו לו בנים רשעים היו בני עונשין ולא מהני כבוש מעיין, רק שלא יהיו לו הרבה בנים. ואלו ג' בנים – זכות נח וזכותן גרם שלא חטאו, ואם לאלו שלשה עמד זכותן – לא עמד זכותן להרבה בנים. ולדעת ר' נחמיה היה כובש מעיינו כדי שלא יהיה אפשר שהגדול בבניו בן עונשין. ורש"י כתב אליבא דר' נחמיה, כי אף לר' נחמיה צריך לומר שאם היה לו בנים רשעים היה רע לצדיק, דאם לא כן יוליד בנים מיד ואף אחר שיהיה בן ת"ק, ואז אותן שנולדו אחר שהיה בן ת"ק לא יהיו בני עונשין, אלא שהיה רע לצדיק כדלעיל, ולא קשיא:

ומה שאמר שקודם מתן תורה לא היה ראוי לעונש אלא אם כן היה בן ק', יש להקשות למה נענשו ער ואונן בידי שמים (להלן לח, ז-ט) ולא היו בני מאה, ויש לתרץ שבית דין של מעלה אין מענישין, אבל עונש הקבוע לחטא שהמוציא שכבת זרע לבטלה עונשו

מיתה בידי שמים כדאיתא בפרק כל היד (נדה יג.), וכיון שאין צריך דין, שזה דינו קבוע, חייב מיתה. דאם לא כן אחר מתן תורה בית דין של מעלה עד כ' שנה אין מענישין (שבת פט ע"ב) – אם אוכל חלב לא יהא חייב מיתה בידי שמים או כרת, אלא כמו שאמרנו: **והלא יפת הוא הגדול**. כמו שהוכיח לקמן בפרשת נח גבי "אחי יפת הגדול" (להלן י, כא):

פרק ו

פסוק ב

כשהיו מטיבין אותה מקושטת לכנוס לחופה. אף על גב דכמה מלאים וחסרים במקרא ולא דרש, משום דקרא הוה ליה למכתב 'כי יפות הנה', ועל זה אמר לפיכך כתב "טבת" חסר למדרש כשהיו מטיבין אותם ליכנס לחופה. ולא שיהיה פירוש "טבת" – מטיבין, דמיטב הוא פועל יוצא, ו"טבת" הוא עומד, רק שכתב חסר לדרוש פעל עבר, שלא היו טובות רק בשעת חופה, שאז היו מטיבין אותה לכנוס לחופה:

מכל אשר בחרו אף בעולת בעל אף על הזכר ועל הבהמה. וקשה מנא ליה תרוייהו למדרש, בשלמא זכר ובהמה שקולים הם בעונשין, אבל בעולת בעל הוא בחנק (סנהדרין נב ע"ב), ושמא להכי אתיא בלבד ולא לחמור – שבאו על זכר ובהמה, וכן נראה מלשון רש"י עצמו שכתב 'אף בעולת בעל אף על הזכר ועל הבהמה' כלל זכר ובהמה ב'אף' אחד, ויש לתרץ שבעולת בעל נפקא ליה מהא דכתיב "ויקחו להם נשים", דהא כבר כתיב "ויראו בני האלקים את בנות האדם", אלא "בנות האדם" הם הבתולות, ו"נשים" הם הבעולות, וכן איתא בהדיא בב"ר (כו, ה). ומה שפירש על "אשר בחרו" – בעולת בעל והזכר, דכך פירוש הכתוב – דבעולת בעל אשר לקחו מפני שכך בחרו והלכו אחר בחירתם, וגם הזכר והבהמה לקחו, שלא הלכו רק אחר אשר בחרו, ומפני כי "מכל אשר בחרו" קאי על "ויקחו להם נשים" – הוצרך לפרש גם כן 'בעולת בעל', שהכתוב רוצה לומר כי מה שלקחו בעולת בעל לא בשביל שהיה איסור זה קל בעיניהם שאין בו רק חנק, רק "מכל אשר בחרו" לקחו, ובא לרבות זכר ובהמה:

והקשה המזרחי דבפרק קמא דקידושין (יג.) קאמר – מי שאינו יודע בטיב גיטין וקידושין אל יהא לו עסק עמהם, ואמר רבא קשין לעולם יותר מדור המבול, דכתיב (ר' הושע ד, ב) "דמים בדמים נגעו", מאי משמע, כדמתרגם רב יוסף מולידין בנין מנשי חבריה, וכתוב (ר' שם שם ג) "על זאת תאבל הארץ אומלל כל יושבי בה וגם כל דגי הים נאספו", ואילו בדור המבול כתיב (להלן ז, כב) "כל אשר בחרבה מתו", ולא דגים שבים. משמע דבדור המבול לא היו באים על נשי חבריהם, והכא משמע דאף בעולת בעל לקחו, ואין

זה קשיא כלל, דגבי דור המבול לא היה החטא שלהם רק בזנות, ואדרבא רוב בעילות אחר בעל (סוטה כז.), ולא תלינן מה שנתעברה האשה – הוא מחבריהם, אבל מי שאינו יודע בטיב גיטין וקדושין – הרי היא נשאת לאחר ומוליד ממנה, דהיא סבורה שאינה מקודשת לאחר, ובשביל זה קאמר 'מולידין בנים מנשי חבריהם', אבל בדור המבול אפילו אם היתה נשואה לא יקשה, דסוף סוף לא היה יודע שודאי תתעבר, דרוב בעילות אחר הבעל, אבל זה שאינו יודע בטיב גיטין וקידושין – הרי בודאי יולידו מנשי חבריהם, ובשביל זה הוא קשה יותר. דאין דומה חטא המבול שהוא דרך זנות והוא דרך ארעי ולא יוליד בודאי ממזר, כמו מי שאינו יודע בטיב גיטין וקדושין, דהוא בקביעות. דכל זנות הוא מתיירא מפני כל אדם לעשות, בפרט בפני הבעל, אבל מי שאינו בקי בטיב גיטין וקדושין סובר שהיא אשתו, וזהו שקשה מדור המבול:

תדע לך שהרי מייתי התם קרא (ר' הושע ד, ב) "וכחש ונאוף פרצו דמים בדמים נגעו", אם כן כל אחד ואחד מלתא בפני עצמו; נאוף, ומולידין בנין מנשי חבריהם. ואין להקשות סוף סוף בהאי קרא נמי כתיב נאוף, ואם כן למה קשה מדור המבול, דאין זה קשיא, דהתם יליף מדכתיב "פרצו" בלא וי"ו, ולא כתיב 'ופרצו', על כרחך על ו"פרצו" בלחוד קאי הא דכתיב בסיפא דקרא "על זאת תאבל הארץ". והשתא יתורץ הא דאמר 'מי שאין יודע בטיב גיטין וקדושין' ולא אמר 'קשה אשת איש לעולם', אלא לא אירי באסורי אשת איש, רק באסור זה שהוא התרת קדושין. ואם תאמר מנא לן לפרש קרא באסור זה, דלמא בכל אסור אשת איש אירי כשהוא מוליד בנים מאשת איש, ויראה מפני שכתיב "פרצו" משמע שיש להם הרבה בנים על ידי אשת איש, ובאסור אשת איש לא שייך זה, שרוב בעילות אחר הבעל (סוטה כז.), ועל כרחך אירי בכהאי גוונא שהתירו קדושין בלא גט, דאז כל הבעילות אחר הנואף, ולפיכך כתיב "פרצו":

פסוק ג

לא יתרעם ויריב רוחי עלי כו'. ויהיה "ידון" לשון ריב כמו "מדון" (ירמיה טו, י). אך מה שכתוב אחר זה 'הנה רוחי נדון בקרבי אם להשחית אם לאו' משמע מזה כי "לא ידון" הוא מלשון שהוא דן בדבר אם להשחית אם לאו, וצריך לומר דהאי 'נדון' הוא לשון מדון גם כן, כי כל דבר ספק ויש הכרע לכאן ולכאן – זה נקרא "מדון" בשביל שאינו שוקט, לפיכך אמר 'רוחי נדון' לא אמר 'רוחי דן בקרבי':

לעולם לאורך ימים. ואין לומר כמשמעו, בשלמא אם פירוש "לעולם" כמו 'לאורך ימים', הוי שפיר דכשלא יבא עליהם הפורענות אם כן "ידון רוחי" לאורך ימים, אבל אם לא

יפרע עכשיו בשביל זה אין הוכחה שידון רוחי לעולם, שאין כאן רק המשך הפורענות שלא יבא מיד, אבל אין זה לעולם, לכך פירושו כמו 'לאורך ימים':

בשגם זאת בו שהוא בשר וכו'. הקשה המזרחי דמשמע דעיקר שהיה מקפיד לאבד היינו על כלל המין, וכן כתיב "לא ידון רוחי באדם" דמשמע כלל האדם, ואם כן לא היה ראוי שיהיה מכניס מכל מין ומין לקיום המין, אחר שהשם יתברך הקפיד על כלל המין לאבד אותם, ואין זה קשיא, שכאשר הביא הקב"ה המבול כאילו כל המין בטל, כי שנים שהם בלבד בתיבה ואינם פרים ורבים בתיבה (רש"י להלן ח, יז) – אין זה מין כלל, עד שיצאו מן התיבה וקבלו עליהם להדבק במינם דלא ישחיתו דרכם (רש"י שם שם יט), וכאשר כלה המין כאילו ברא השם יתברך המין מחדש:

פסוק ד

שנפלו והפילו כו'. דרשו (ב"ר כו, ז) 'נפל' כמשמעו, והיו"ד ב"נפילים" דהוי למכתב 'נפלים', אלא היו"ד משמע הפלת אחרים יוצא, כמו 'מפקידים'. ומלה זאת הורכבה מלשון קל ומלשון מפעיל, ולפיכך דרשו 'שנפלו והפילו', ופירושו שהם חטאו, ובחטאם נפלו, והחטיאו את העולם – והפילם:

בימי קין ובימי דור אנוש. 'בימי קין' – שבא המבול לשטוף זרע קין, שאמר הקב"ה "שבעתיים יוקם" (לעיל ד, טו). 'ובימי דור אנוש' דכתיב (לעיל ד, כו) "אז הוחל לקרא בשם ה'" כדלעיל (גו"א ד, כד, אות כז):

אשר יבואו היו יולדות ענקים כמותם. פירוש שמלת "אשר" הוא נתינת טעם למעלה למה שאמר "הנפילים היו בארץ", וצריך לפרש דכך הוא נתינת טעם – "אשר יבואו בני האלקים אל בנות האדם" והיו יולדות ענקים כמותם, ולפיכך "הנפילים היו בארץ" – שהם ענקים:

אותם שנקבו בשמות מחויאל ומתושאל על שם אבדון. כי אין "אנשי שם" פירוש שהיו בעלי שם, דהא היו "בני נבל גם בני בלי שם", אלא פירוש "אנשי השם" אותן שנקבו בשמות למעלה (ד, יח). ומפני שהוקשה לשון "אנשי השם" דהוי למכתב 'אשר נקבו בשמות', אלא בא להגיד כי שמם מורה על ענינים, לפיכך קרא אותם "אנשי שם"; "מתושאל" – שהותשו מן העולם, ו"מחויאל" – שנמחו מן העולם, "עירד" – שערדן מן העולם. ונראה לומר כמו שאדם חשוב נקרא 'בעל שם' (קה"ר ז, א) מפני כי מעלתו וחשיבותו מורה על מדרגתו, שהיא עצמי לו, כך אלו נקראו 'בעלי שם' שהאבוד אשר הגיע להם הוא עצמי להם, כי ראויים מצד עצמם אל האבוד, ולכך היה שמם מורה על

אבוד, כי ראוי האבוד להם מצד עצמם, ומפני כי שמם העצמי מורה על האבוד – לכך נקראו "אנשי שם":

פסוק ו

נחמה היתה לפניו כו'. דאם לא כן "בארץ" למה לי (כ"ה ברא"ם):

שאם עשאו מן העליונים כו'. פירוש "כי אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא" (קהלת ז, כ), וחטא נמשך לאדם מצד עצם האדם, ולפיכך אם היה האדם מן העליונים – בעבור שהחטא נמשך אל עצם האדם – אם היה בין עליונים היו בגדר אחד עם האדם, והיה נכנס בגדר העליונים החטא, והיה נמצא בהם גם כן יציאה מן הסדר אשר ראוי להם. ובודאי אילו לא היו רשעים וחוטאים כל כך – בשביל חטא מעט שיש באדם לא נקרא 'חוטא', אבל כאשר היה כל הדור חוטאים גמורים – אם היו בעליונים היה מחטיא את העליונים. ואם תאמר מה אשמועינן בזה שלא בראה מן העליונים, דסוף סוף לא נברא בעליונים, ויראה שהאדם יש בו נשמה מן העליונים וגוף מן התחתונים (רש"י לעיל ב, ז), ובא הכתוב לומר כי החטא בא גם כן מן הנשמה אף על גב שאין יצר הרע בנשמה, מכל מקום נפש רשע רע בעצמה (ר' משלי כא, י) בלא יצר הרע, ולפיכך אמר שאם היה בעליונים בלא גוף – היה מחטיא אותם. ויש שסובר בב"ר (כז, ד) שאילו עשאו מן העליונים לא היה חוטא, וסבירא ליה שלעולם אין חטא בא לאדם כי אם על ידי הגוף, אף כי נפש רשע רע היינו כשהוא בגוף גם כן:

ויתעצב האדם אל לבו וכו'. דאם לא כן הרי אין שייך התעצבות אצל הקב"ה. אבל לא ידעתי מהיכן למד רש"י כי אונקלוס מפרש 'ויתעצב האדם אל לבו, שעלה במחשבתו להעציבו', דאי בשביל שתרגם אונקלוס 'ואמר בממריה למיתבר תוקפיהון' יש לי לומר כי אונקלוס תרגם כמשמעו, ומפני שכל התעצבות מביא התעוררות לפעולה, כדכתיב (ר' להלן לד, ז) "ויתעצבו האנשים מאד" והביא זה להם להתעורר לנקמה, ולכך ההתעצבות בכאן הביא לנקום מהם, וזה נקרא "ויתעצב". ולפיכך תרגם אונקלוס 'ואמר במימריה למיתבר תוקפיהון' כי אונקלוס הוא מבין עיקר ויסוד כל התוארים אשר נאמרו במקרא, כמו "ויתעצב", "ותקצר נפשו בעמל ישראל" (שופטים י, יז), והכל שורש אחד להם, כי הענין הוא הפעולה אשר נגזר ממנו. וכן "ותקצר נפשו בעמל ישראל" – כאשר האדם פונה במחשבתו מן מי שאינו לו לרצון, ואחר שנתפצר לו מאוד עד שהוצרך לפנות לו, כאשר פונה לו פונה בקוצר נפש, פירוש שלא ברצון ובשמחה, רק מפני גודל הפצרה, ואין זה כמו מי שהוא פונה אל אוהבו, ואותו הענין נאמר עליו "ותקצר נפשו". והכל נאמר על הפעל, לכן לא יקשה לך כאן "ויתעצב אל לבו", כי הוא נאמר על הפעל

אשר בא מן העצבות, והוא התעוררות אל הנקמה, וזהו שתרגם אונקלוס 'ואמר בממריה מתבר תוקפיהון' ותעיין בדברים האלו:

והנה האנשים אשר באו מקרוב הרחיקו מאד התפעלות כזה וכיוצא בו במקום אשר יאמר השמות האלו המורה על הגשמות. ותימה מאלו האנשים כי האדם כאשר מתעצב אף על גב שהוא אדם גשמי, אין התעצבות רק פועל נמשך ממנו יהיה האדם נפעל או לא נפעל, אין הכוונה על התפעלותו שהוא מתפעל רק על הפעל שהוא נמשך ממנו, כן אצל השם יתברך כאשר היה נמשך ממנו ונתחייב ממנו פעולת התעצבות יאמר "ויתעצב", אף על גב שהוא אינו מתפעל – אין בזה כלום. וכן "וינחם", אחר שהפעולה שבאה עתה היתה הפך הפעולה הראשונה – שייך בזה "וינחם". כלל הדבר כי הלשון אינו מונח רק על הפעולות, לכך נאמרו עליו השמות האלו. וכן יאמר גם כן בשינה "עורה למה תישן" (תהלים מד, כד), כי כאשר לא ימשך ממנו העזר לישראל – הרי השינה, נמצא כי השינה כאשר אין פעולה נמשכת מן בעל הדבר, וכך נאמר על השם יתברך כאשר לא ימשכו הפעולות להגביר את ישראל על אויביהם, והרי השינה. נמצא לא שהשינה באה ממנו יתברך חס ושלום, אלא באה השינה הזאת מן ישראל כאשר אינם עושים הטוב, ומכל מקום פעולת השינה נמצא, והוא בטול הפעולה, כי אין השינה זולת זה, לא שיהיה שינה בעצמו חס ושלום, והבן דברים אלו היטב:

לכן תמצא כי רז"ל אמרו (חגיגה ה ע"ב) על השם יתברך – 'הקב"ה בוכה' וכיוצא בזה, ואם היה זה חסרון בחקו היו חכמי האמת מרחיקים זה מן השם יתברך לומר כך, אבל הם לא הרחיקו כי תמיד הוא נאמר על הפעולה, כי לא יאמר האדם בוכה על שינוי דבר באמיתות עצמו, רק על פעולת הבכיה הנמשכת, לפיכך יבא לשון זה עליו, כי אחר שהלשון אינו בא רק על הפעולה הנגזרה ממנו – נאמר כי הוא יתברך בוכה, ורוצה לומר שנמשך ממנו פעל הבכיה. כי האדם הבוכה הכל לפניו שלא לרצון, כך אצל השם יתברך בדברים שאין רצונו בהם יאמר שהוא יתברך בוכה על זה. אבל חלילה להיות נאמר עליו שום התפעלות, רק נאמר על הפעולה שהיא נגזרה ממנו. ואם כן תהיה פירוש הבכיה הזאת – כי נמשך ממנו יתברך מה שימשוך מן האדם הבוכה, וזה שלא נמצא חדוה ושמחה לפניו. וכמו שאינו מתפעל כאשר פועל פעולה אחרת, כך אינו מתפעל בזה. ובודאי אילו היה נאמר הבכיה שהוא יתברך היה נבהל ומצטער ומתפעל – חלילה לדבר כזה, כי אין חסרון בחקו, אבל כל אלו התארים הם על הפעולה הבאה מאתו מבלי שיהיה הוא יתברך מקבל שום התפעלות. ואל תאמר אחר שהאדם מתפעל צריך שיהיה הלשון מורה על התפעלות, כי טעות הוא כמו שאמרנו למעלה, כי הונח הלשון על

הפעולה הנגזרה, ולא הונח הלשון מצד התפעלות האדם כלל, אם כן אין צורך להרחיקו מן השם יתברך אחר שעיקרו על הפעולה כמו שנתבאר לך למעלה:

וכן "וילך" (להלן יח, לג), "ויבא" (תהלים כד, ז) אלו התוארים נאמרו עליו יתברך שהכוונה היא הפעולה, דהיינו שהגיע כבודו למקום שבא. ואף על גב שהוא יתברך נקי מן הגוף ומן מעשה הגוף (עיקר השלישי לרמב"ם), אי אפשר שלא יקבל המקום שבא לשם כבודו התקרבות אל הקדושה, וזה היה פועל הקב"ה – הוא חבור אל המקום ההוא, ולפיכך "וילך" וכן "ויבא" וכיוצא [בזה] הכל נאמר שהשם יתברך פעל הגלוי שנגלה לשם. והנה הביאה והיציאה והירידה נאמר באדם כאשר בא למקום שלא היה, וכן 'ויצא' שסר משם, והירידה שבא ממקום למקום, כך בשם יתברך, כי כל אשר יתברך נגלה כבודו לשם – היה נמצא פעולה מאתו, והוא הגלות כבודו לשם, לפיכך כאשר מתחדש אותה פעולה נקרא זה ביאה. ואף על גב שהאדם בודאי מתפעל כאשר יפעל אלו הדברים, מכל מקום לא הונח הלשון על האדם מצד התפעלות האדם, שהלשון הונח על הפעולה – יהיה האדם מתפעל או אינו מתפעל. תדע לך כי הלשונות האלו באו בלשון פועל "וילך" "וישב" (תהלים כט, י), "ויצא", הנה הונחו על פועל לא על התפעלות. ואם ישיב שאי אפשר לומר כך, דהרי 'כבודו מלא עולם' (קדושה של מוסף דש"ק), והיה קודם לכן במקום ההוא ובכל העולם בשוה, ואם כן איך יתכן יציאה או ביאה, כל האומר זה סותר פינת התורה, שיהיה המקדש כאשר נתקדש בכבודו יתברך כמו קודם שנתקדש בכבודו, ויהיה הר סיני קודם שבא כבודו כמו אחר שבא שם ואחר שסר הכבוד ממנו, אבל העיקר כי יש מסך בינו ובין ברואיו, והגלות הכבוד על הר סיני או בזולתו מן המקומות – הוא הסרת המסך המבדיל, ובשביל זה נאמר ביאה ויציאה:

אלו החכמים אשר מקרוב באו, עלו בסולם השמימה וראשם מגיע בארץ, כי טרחו והעמיקו בדברים אשר אין צריך להם. ואתה אל תאמר אשר תרגם אונקלוס פסוק "ויתעצב" 'ותב במימריה' שהוא להרחיק הגשמות וההתפעלות ממנו, כי אני אומר וכן האמת – שאין בכל אלו גשמות כלל, רק שאין זה דרך כבוד לתרגם כך, שהתרגום הוא פירוש, ואין לפרש כך, אבל המקרא לא הרחיק דבר כזה ממנו יתברך, ואין צריך להרחיק, כי אין בשום אלה כלל גשמות למבין, רק שיש לתרגם ולפרש דרך כבוד למעלה:

ואם יאמר סוף סוף השם יתברך שיש בו כל השלימות, אין ראוי לומר עליו התעצבות, שאין שלימות רק כאשר יש שמחה וחדוה, כי למבין אין זה קשיא, כי ה"עוז והחדוה במקומו" (דה"א טז, כז), רק מצד עולם הזה יש התעצבות, והוא יתברך פועל אצל כל אחד

ואחד לפי הראוי, אצל הראויים לחדוה – הוא שמח עמהם, ואצל הראוים אל התעצבות – מתעצב עליהם, כל אחד לפי ענינו. וכן כאשר היה מדבר עם ישראל היה נחלק הדבור כל אחד ואחד לפי כחו (תנחומא שמות, כה), ומאחר שאין התעצבות רק מצד העולם הזה, ועם העליונים השמחה והחדוה, אין זה קשיא עוד. וזה דרך אונקלוס והוא דרך נכון, והוא דרך הקודש ודרך האמת, ואין זה מקום ענין זה:

נתהפכה מחשבתו של מקום כו'. פירוש כי "וינחם" הוא לשון מחשבה אחרת, ואם כן על כרחך צריך לפרש כי נהפכה מחשבתו ממדת הרחמים למדת הדין. ומה שכתוב אחר זה (פסוק ז) "ויאמר ה' אמחה וגו'" אף על גב שכבר כתיב "וינחם ה' כי עשה את האדם" (קושית הרא"ם), חדא למחשבה וחד לגזירה, כי "ויאמר ה' אמחה את האדם" הוא הגזירה אשר גזר עליהם, "וינחם ה'" לא הוי רק מחשבה, אבל גזירה לא הוי:

בזמן חדוה חדוה. דבר זה מבאר יסוד ושורש בתורה בענין זה וכיוצא בזה, לפי שההנהגה בעולם הוא על ידי טוב ובו מעורב דבר רע במקרה, ועיקר הוא הטוב, ובצד אותו רע – ראוי שלא יהיה נמצא הדבר שיש בו רע, אך כי העיקר הוא טוב יש לו מציאות. ולפיכך בענינים אלו תמצא דבר והיפוכו, שנאמר (תהלים קד, לא) "ישמח ה' במעשיו" ונאמר בו "ויתעצב", כי זה מצד שני בחינות, וזה כי לעולם בחינה טובה כאשר הם עושים הטוב, ובחינה רעה כאשר הם רעים, לפיכך ברא הקב"ה העולם מצד הבחינה הטובה, ולא מנעו הבחינה הרעה, ומכל מקום כאשר בא הרע נאמר "ויתעצב", כי עתה בזה הזמן נוהג כך. ולפיכך הביא משל 'נולד לך בן מימיך', ד'בשעת חדוה' פירוש כאשר החדוה היא נמצאת, ראוי לשמוח, מפני שעתה זמנה, ודבר בעת פעולתה הוא על אמתתו. אמנם על הרע יאמר עליו "ויתעצב" כאשר הרע נמצא, ולא יובט רק אל ענין אשר נוהג עליו באותו הזמן ובאותו הפעם, כי כל אחד ואחד יש לו זמן ושעה מיוחדת, ולכן על הרע נאמר "ויתעצב" וכן "וינחם ה' כי עשה את האדם" בזמן שלו, שאף על גב שאין הרע עיקר אבל מעוט הוא, מכל מקום בזמנו הוא עיקר, ומצד הרע שהוא עתה יש התעצבות:

אמנם מה שאמר רש"י 'בשביל הצדיקים שיעמדו ממנו' תוספות על המדרש (ב"ר כז, ד), ואינו מעיקר דברי חכמים, מכל מקום הוא האמת. ומה שכתב הרא"ם שאין לגרוס אותו מפני שאין המשל דומה לנמשל, דאין הבן נברא לשום תועלת, ואין שמחת האב על הבן 'אלא בזמן חדוה חדוה', והרשעים נבראו לתועלת כדי שיעמדו הצדיקים מהם, דברים אינם נכונים כלל, כי שם אינו צריך לשום תועלת, כי אין הבן מפעולות האב, אלא שנולד לו במקרה, ולפיכך אין צריך לומר רק 'בשעת חדוה חדוה', כי אין להקשות אחר שהאב ידע שסופו למות למה הולידו, כי הקב"ה ציוה לו להוליד בנים (להלן ט, ז), ואפשר

אילו היה ברשותו – לא היה מוליד, כי סופו למות, ולפיכך הוא שמח. ונשי למך מפני שראו שכל הדורות יהיו נאבדים פרשו מתשמיש המטה, ולפיכך צריך לומר בשביל הצדיקים שיהיו נבראים מן האדם לא נמנע לברא האדם, כי הצדיקים עיקר, וראוי להיות העולם נברא בשבילם, ואין לחוש לרשעים. ומכל מקום כאשר הרשעים נמצאים שייך באותו זמן התעצבות, כי מצדם היה ההתעצבות שברא האדם, ואם לא היה בבריאת עולם הצדיקים עיקר – למה בראו. רק שלא היה רש"י צריך לזה, כי בריאת הרשעים הם מפני שאי אפשר לעולם בלא רשעים, ומכל מקום הצדיקים עיקר, והטוב מכריע הרע. אבל מפני כי רש"י סובר שאפשר לעולם בלא רשעים, רק שנבראו מפני שיעמדו צדיקים ממנו, לכך אמר טעם זה. ויותר היה נכון לומר מפני הצדיקים נבראו הרשעים, שאי אפשר לעולם בלא רשעים, ולא בשביל שהרשעים יצאו מהם צדיקים, שאם כן אין כאן התעצבות גמור כשהרשע הוא בעולם, שהרי ממנו יעמוד הצדיק. ותשובת אמת השיב לו, ישתבח אדון הכל ויוצר בראשית:

פסוק ט

הואיל והזכירו ספר בשבחו. דאם לא כן פתח בתולדותיו וסיים בשבחו. ואם תאמר הלא כמה פעמים הזכיר אברהם ויעקב ולא הזכיר שבחם, ויש לתרץ שאינו מספר בשבחו אלא כאשר מזכיר אצלו רשעים, כי הרשעים גורמים שהשם יתברך מסתיר פניו מן העולם, ולפיכך צריך להזכיר את הצדיק לברכה. וכן לקמן (יח, יח) אצל "ואברהם היו יהיה וגו'" כתב רש"י '**הואיל והזכירו ספר בשבחו**', היינו טעמא לפי שמזכיר שם רשעים, וכתיב (משלי י, ז) "זכר צדיק לברכה", ורוצה לומר כאשר בא לזכור אותו – ואין לשון זכירה רק אחר שכחה והסתר – אז יהא לברכה. וזה כאשר הרשעים מסלקין השכינה, ומסתיר פניו מן העולם, ואז כאשר מדבר מן הצדיק נקרא זה 'זכירה', ומזכיר אותו לברכה. אבל כשאין מדבר מן רשעים – "הנה עין ה' אל יראיו" (תהלים לג, יח) תמיד לא יסולק מהם, לא שייך בזה זכירה. ומהאי טעמא אין צריך לומר על צדיק 'זכר צדיק לברכה' רק כשהוא מזכיר אותו אחר מותו, שזהו נקרא 'זכירה' שנשכח כמת מלב (ע"פ תהלים לא, יג):

שעיקר תולדותיהם. ב"ר (ל, ו). ומה שהמעשים טובים נקראו "תולדות" דכתיב (ר' ישעיה ג, י) "אמרו לצדיק כי טוב כי פרי מעלליהם יאכלו", שהמעשים הם פרי שמוליד האדם. ומה שאמר ש'עיקר תולדותיהם' היינו מפני שהקדים תולדות המעשים לפני תולדות הבנים, שמע מינה שאלו עיקר. ויראה לי הטעם מפני שבתולדות משותף האדם עם הקב"ה יתברך שמו, והקב"ה הוא העיקר, והמעשים טובים הם מצד האדם בלבד,

לכך אמרו שעיקר תולדות שלהם הם המעשים טובים. ועוד, כי עיקר תולדות האדם מעשים טובים, כי התולדות לאו בגופו, ואילו מעשים טובים הם בגופו, ואין לך תולדות יותר מזה, שהרי הוא כאילו מוליד עצמו, וזהו יותר תולדה:

יש מרבותינו ז"ל כו'. אף על גב שאין הכרעה במלת "בדורותיו", שהרי יש לפרש שניהם, ואין לאחד יותר הכרעה, שיש לפרש לשבח כמו לגנאי. ואין לומר דבהא פליגי כי למאן דאמר 'לשבח' בשביל שהיה צדיק גדול אין לפרש לגנאי, ולמאן דאמר 'לגנאי' הוי איפכא, דזה אינו, דעל כרחך למאן דאמר 'לשבח' סבירא ליה נמי אילו היה בדורו של אברהם לא היה נחשב לכלום, שלא היה צדיק כמו אברהם, שהרי לקמן אמרינן (רש"י ז, ז) שהיה נח מקטני אמנה. וכן למאן דאמר 'לגנאי' פשיטא דסובר גם כן אילו היה בדור של צדיקים היה צדיק יותר, שהסברא נותן כן, שכן פרש"י לקמן (ר' כה, כ) אצל "אחות לבן מפדן ארם וגומר". אלא בזה פליגי – מפני שהכתוב בא ללמד במלת "בדורותיו" למה עשה הקב"ה נס עם נח והצילו מן המבול, וסבור מאן דאמר 'לגנאי' שהצלתו הוא מפני שבדורו היה צדיק, וכיון שלא היה צדיק יותר בדורו היה נקרא 'צדיק', והקב"ה עושה לו נס אף על גב שאילו היה בדור צדיקים לא היה צדקתו נחשב לכלום. וראיה שהקב"ה עושה הנס אחר שאין צדיק יותר ממנו – שכן פירש רש"י אצל לוט בפסוק "פן תדבקני הרעה" (להלן יט, יט) עיין שם, ולפיכך היה ניצול. ולאידך לישנא דאמר 'לשבח' – היה נצול מפני שאילו היה בדור צדיקים היה צדיק יותר, ולפיכך היה הקדוש ברוך הוא מחשיב מעט צדקותיו לרב, והיה מצילו. והשתא יש מחלוקת בשביל מה היה ניצול נח. והשתא לא יקשה גם כן למה מספר הכתוב בגנותו של צדיק למאן דאמר לגנאי, אלא הכתוב מגיד לך בשביל מה היה ניצול נח, ללמוד מדת הקב"ה, כיון שהיה צדיק בדורו. והשתא לא יקשה מה שפירש למעלה 'הואיל והזכירו ספר בשבחו' משמע שבא הכתוב לספר שבחו, דלא פליגי אלא במלת "בדורותיו", ולא פליגי ב"איש צדיק", דודאי הכל מודים שנכתב זה בשביל שבחו, רק מלת "בדורותיו" למה נכתב, אי לשבח אי לגנאי:

ואילו היה בדורו של אברהם וכו'. מה שאמר 'בדורו של אברהם' ואילו למעלה אמר 'בדורו של צדיקים', דודאי לענין שיהיה צדיק יותר – אפילו בכל דור של צדיקים – היה צדיק יותר, שהרי לא היה בין רשעים ללמוד ממעשיהם, אבל שלא יהיה צדקתו 'נחשב לכלום' – דווקא בדורו של אברהם, שהיה צדיק גדול, אז לא היה נחשב. אבל בצדיקים דעלמא היה נחשב, שהרי על כל פנים גם כן צדיק דעלמא היה. ומה שכתוב 'דורו של אברהם' מפני שמשמעות הכתוב "בדורותיו" לאפוקי בצדיק הבא אחר דורותיו, ולא היה זה כי אם אברהם שהיה אחר נח. ויש מפרשים (בעל הטורים) "צדיק היה בדורותיו"

כמנין "היה" שהוא עשרים – היה צדיק, שעשרה דורות מאדם ועד נח ועשרה דורות מנח ועד אברהם (אבות פ"ה, מ"ב-ג), וזה "צדיק היה":

נח היה צריך סעד לסומכו. פירוש על דרך 'בא לטהר מסייעין לו' (שבת קד.), אבל אברהם לא היה צריך לסעד, אלא היה מתחזק בצדקו מאליו. אבל לישנא דקרא "את האלקים התהלך" אינו משמעותו שהקב"ה היה מסייע לו, דלא כתיב זה בקרא, ונראה לי לפי שהיתה השכינה עמו, והיה נח דבק בשכינה, ולפיכך לא בא לידי חטא, וזהו הסעד שעשה לו הקב"ה, שמי שדבק באחד אי אפשר לו לזוז ממנו ולחטוא, וזה "את האלקים התהלך נח". אבל באברהם כתיב (להלן יז, א) "התהלך לפני" שהיה מהלך מעצמו בלא אותו דבוק שכינה שהיה עמו, כי אברהם היה מתגבר בצדקו בלא אותו דבוק, שהרי כמה פעמים היה מנסה אותו, ואז לא מסייע לו הדבוק כיון שהיה מנסה אותו, והבן זה היטב:

הכי גרסינן וזה שמושה של הא בלשון כבד. פירוש שה"א בלשון התפעל – לשון כבד משמשת, וכל לשון התפעל יש בו דגש, ונקרא זה שמוש ה"א בלשון כבד. ובספרים נמצא 'וזה שמושה של למ"ד', ולא יתכן, שהרי אין הלמ"ד משמשת כאן, והיא שורש:

אלא שהוי"ו מהפך אותו (**לשעבר**) [**להבא**]. יש שלא ידעו בלשון מקשים, דלמה צריך לומר כי "התפלל" הוא לשון עבר, והוי"ו מהפך אותו להבא, ולמה לא נאמר כי "התפלל" הוא להבא והוי"ו היא לחבר, והשתא אין אנו צריכין לומר שהוי"ו מהפך אותו להבא, ואין זה רק שלא ידעו בלשון, דמה שאמר שהוא 'משמש להבא ולשעבר בלשון אחד' אותו להבא פירושו ציווי, כמו "התפלל בעד עבדך" (ש"א יב, יט), וכל ציווי הוא להבא, אבל אינו לשון עתיד שכך יהיה, אבל "ובא והתפלל" אינו צווי שיצוה לו שיבא הגוי אל הבית, דמה יצוה לו לגוי, ואין צווי אלא לנוכח שהוא מדבר עמו, ולפיכך אינו ציווי אלא שפירושו שהוא יבא ויתפלל אל הבית, לכך צריכין אנו לומר שהוא עבר והוי"ו מהפך אותו להבא, ופירוש 'להבא' כמו "ויתפלל". ופירוש זה פשוט למתחילין בדקדוק:

פסוק יא

לשון ערוה וע"ז. ועל כרחך שניהם, דהי מנייהו מפקת (ב"ק ג.), ולפיכך קרא אתא לתרווייהו. ומה שכתוב לבסוף "וירא אלקים את הארץ והנה נשחתה כי השחית כל בשר", היינו מפני שעל ידי עריות בא להם המבול, כמו שפירש (רש"י פסוק יג) 'כל מקום שאתה מוצא זנות וכו'. ונראה מה שלא נקרא השחתה רק ערוה ועבודה זרה, מפני שיצר הרע המסית האדם לרע אינו אלא בשביל אלו, דיש יצר הרע לעריות ויש יצר הרע לעבודה זרה כדאיתא במסכת יומא (סט ע"ב) ובפרק חלק. ובכמה דוכתיה אמרו תרי

יצרא הוי – יצרא דעבודה זרה ויצרא דעריות, ומפני שהיצר הרע הוא לאלו שנים דווקא נקראו 'השחתה', כי מאחר שהוא נסת אל הדבר שהוא רע – הוא נשחת, כי דבר שהוא רע הוא נשחת, לכך נאמר (דברים ד, טז) "פן תשחיתון" על עבודה זרה, ועל עריות "כי השחית כל בשר", ורוצה לומר שהלך אחר יצר הרע ונעשה רע, וזהו השחתה. ועוד כי המשחית הוא יצר הרע, עולה ומשטין ויורד ומקטרג, ולפיכך אלו שנים שהיצר הרע יש בהם שהוא השטן המשחית – נקראו 'השחתה':

חמס גזל. אף על גב שחילוק גדול יש בין גזל לחמס, דאמרינן (ב"ק סב.) מה בין גזלן לחמסן – גזלן לא יהיב דמי, חמסן יהיב דמי, פירש הרא"ם דלשון התורה לחוד ולשון חכמים לחוד (חולין קלז.). ואינו מיושב, דלמה הכתוב משנה לכתוב "חמס" ולא כתב גזל, ואונקלוס תרגום 'חטופין', דמשמע חטיפה בלבד ולא גזל ממון, ויראה שהוקשה לרש"י – וכי אנשי דור המבול היו יראים את ה' שהיו נותנים דמים, דודאי לא היו יראים אלקים, אלא האי "חמס" הוא שגזל ממנו בלא דמים, ומה שכתוב בקרא "חמס" היינו שלפי האמת היה חמס, שמכח שכל (ה)אחד היה גוזל את חבירו, ואם גזל אחד מן חבירו וחבירו היה גם כן גוזל אותו – הרי היה לו דמים תחת מה שלקח ממנו, והרי הוא חמס. וזהו שנאמר "ותמלא הארץ חמס" שהרבה היו חומסין, זה מזה וזה מזה, עד שהיה הגזל – חמס. ומה שכתב רש"י 'גזל', היינו שהגוזל לא כוון שיהיה זה חמס, שגזל ממנו בין שהיה לו תמורת אותו חפץ דמים או שלא היה לו, לעולם היה גוזל, ולפיכך קרא 'גזל', אלא שהאמת הוא שהיה זה חמס בלא כוונתו:

פסוק יב

אפילו בהמה וחיה נזקקין לשאינן מינן. פירש הרא"ם שזהו לאחד משתי לשונות שכתב רש"י בסוף בראשית, דאילו לאידך לישנא שכתב 'הכל בראתי בשביל האדם וכו" להך לישנא לא היו נזקקין לשאינן מינן. ומה שכתב כאן "השחית כל בשר" אייריי שהאדם היה מרביע את הכלב על הזאב וכן כל המינין, כך פירש הרא"ם. ואין נכון פירושו, כי נוכל לפרש שאף למאן דאמר ש'הכל נברא בשביל האדם' נוכל לומר שחיה ועוף נזקקין לשאינם מינן, ולא בא לתת טעם רק מפני מה נאבדו, שהרי הבהמות לא נצטוו, ואין ראוים להיות נאבדים. ולפיכך אמר ש'הכל נברא בשביל האדם', וכיון שאין האדם למה אלו. אך קשה דבגמרא בפרק חלק (סנהדרין קח.) מפרש התם "כי השחית כל בשר דרכו" 'אמר ר' יוחנן מלמד שהרביעו בהמה על החיה וכו", ואם כן רש"י למה הניח תלמוד שלנו לפרש אחר ב"ר (כח, ח), ולפיכך יראה דרש"י סבירא ליה אחר שהיה מרביע אותם האדם היו משחיתים גם כן מעצמם אחר שהורגלו בכך, לפיכך לדידיה הוי שפיר גם

כן "כי השחית כל בשר דרכו" – שהכל נזקקין לשאינם מינם. ותדע לך שכך הוא, דהא קאמר שם (סנהדרין קח.) אהא דאמר 'שהרביעו בהמה על חיה' – והכל חזרו להיות נזקקין למינם חוץ מתשלומי שנזקק לשאינו מינו. והשתא אי לא היו נזקקין לשאינם מינם רק כאשר הרביעו אותם – לא שייך לומר 'חזרו', שהרי לא חטאו מעיקרא. ולפיכך גם כן ניחא הא דפירש רש"י לקמן (ח, יט) "למשפחותיהם" ש'קבלו עליהם להדבק במינם', דאתיא ככוליה עלמא, כי אליבא דהכל היו מזדווגים לשאינם מינם. והרא"ם פירש (כאן) דלא אתיא כמאן דאמר שהרביעו בהמה על חיה, ואינו כן, דהא אליביה קאמר שהכל חזרו חוץ מתשלומי, והיינו "למשפחותיהם" דכתיב, ופשוט הוא:

פסוק יג

כל מקום שאתה מוצא זנות וכו'. דקרא דהכא בזנות מיירי, כדכתיב (פסוק יב) "כי השחית כל בשר" וזהו עריות כדלעיל (רש"י פסוק יא), והכא דכתיב "קץ כל בשר" הוא גם כן עריות כמו "השחית כל בשר". ועוד קרא קאי אדסמיך ליה "וירא אלקים כי השחית כל וגו'", ובחמס לא משתעי:

אנדרלמוסיא. פירש בערוך (ערך אנדרולימוס) – דבר. אף על גב דהכא לא היה דבר, יש במדרש שהמלאך המות היה הולך במי המבול, ולפיכך ציוה הקב"ה לנח לעשות תיבה להיות נסתר בתיבה, על דרך "לא תצא מן הפתח" (ר' שמות יב, כב):

והורגת טובים ורעים. אף על גב דכאן לא הרג את נח, אדרבא היה ניצול, הכי פירושו – "קץ כל בשר בא לפני" **והורגת טובים ורעים** אם הצדיק והרשע יחד, לכך "עשה לך תיבת וגו'" (פסוק יד) שתהיה אתה נבדל מהם, ולא תהיה אצלם, ולכך לא תאבד עמהם. שלא אמרנו ש'הורגת טובים ורעים' אלא כאשר הצדיק עם הרשע יחד, מטעם כיון שניתן רשות למשחית שוב אינו מבחין בין רע לטוב (רש"י שמות יב, כב), אבל אם אין הצדיק עם הרשע – אינו נהרג עם הרשע. ומה שעל ידי זנות בא הדבר לעולם והורג צדיקים ורשעים הוא דבר נפלא מאד, כמו שאמרנו למעלה (אות כב) כי יצר הרע הוא השחתה, וכאשר יש יצרא דזנות שהוא השחתה יש רשות למשחית גם כן, וכל השחתה משחית הכל ואינו מניח שורש ויסוד, והם הצדיקים שהם יסוד ועיקר בעולם, והכל ביחד משחית – בין הצדיקים ובין רשעים. ואף על גב דגבי עבודה זרה נמי שייך השחתה כדלעיל (אות כב), דכתיב (דברים ד, טז) "פן תשחיתון", זה אינו קשיא, שאין הדבר שהוא על ידי המשחית בא לעובדי עבודה זרה, כי העובד עבודה זרה חוטא בו יתברך, לכך השם יתעלה נפרע ממנו בעצמו, ולפיכך אף על גב שעבודה זרה נקרא 'השחתה' מכל מקום בזה לא נתן רשות למשחית, רק השם יתברך בעצמו נפרע ממנו, שהוא מבחין בין טוב

לרע. ולפיכך בעריות כיון שנתן רשות למשחית – שוב אין מבחין בין טוב לרע. ויש לפרש גם כן שהעריות הוא בגוף האדם, וכאשר יחטא האדם בגוף בא דבר לכלות הגופים, ואין מבחין בין טוב ובין רע כי מצד הגוף אין חילוק בין טוב ובין רע, רק מצד הנפש יבא הבדל בין צדיק ובין רשע, שהגוף בשניהם אחד, רק שנשמת הצדיק יותר חשובה וזכה מן הרשע:

לא נתחתם גזר דינם וכו'. אף על גב דלעיל פירש 'כל מקום שאתה מוצא זנות' דמשמע בשביל זנות היה ולא היה בשביל חמס (קושית הרא"ם), הכא פירושו – בשביל הזנות הוא הורג טובים ורעים, שאין מבחין בין צדיק לרשע, מכל מקום אין כאן גזר דין, שהרי לא נאמר אלא "קץ כל בשר בא לפני", אבל גזר דין שלהם לא נחתם אלא על הגזל, ומפני גזל נתחתם גזר דין להביא הדין בעולם. ומפני כך חתימת הגזירה על הגזל, שהגזל הוא השחתת העולם הזה, דהיינו הגזלנין מחריבין את העולם, שאין משא ומתן בעולם, והשם יתברך כאשר גוזר גזירה אינו ממהר להביא אותה, שהוא חס על העולם, ואין הגזירה נחתמת להביא הדין, וכאשר הגזלן אינו חס על העולם ומחריב את העולם – אין השם יתברך חס גם כן, והגזירה באה:

ועוד יש בזה דבר נפלא מאוד מאוד [כי] כל גזירה שבאה מן השם יתברך ואינה באה במדת הדין מתוחה כל כך בחוזק, היא גזירה שאפשר לבטל אותו, וכאשר מדת הדין מתוחה בחוזק אז הגזרה נחתם, ואין להשיב. וכאשר החטא הוא למטה בגזילה, שהגזילה הוא שגוזל ומאנס בחוזק את אשר לחבירו, וכמו שהוא חוטא למטה – הוא מתעורר למעלה גזירת מדת הדין החזקה והקשה, וגזירה מדת הדין החזקה והקשה אין לו חזרה, והיא גזירה חתומה. ושמעתי גם כן כי לכך חתימת גזר דין על הגזל, מפני שהחתימה [היא] שאין להשיב הגזירה, וכל זמן שהיה אפשר להם בתשובה לא נתחתם גזר דין שלהם, שכל עבירה על ידי תשובה [השם יתברך] מוחל להם, אבל גזלן דכתיב (פסוק יא)"ותמלא הארץ חמס", וקשה גזל הרבים שאין לו תשובה, וכיון שאין להם תשובה נחתם גזר דין שלהם גם כן, שהרי אין תשובה להם, ולמה לא יחתום גזר דין שלהם. אמנם דרך האמת התבאר לך, והוא אמת ברור:

כמו מן הארץ וכו'. וקשיא דלא לכתוב כלל "את הארץ", דיודע אני שמן הארץ הם נשחתים, לכך פירש 'דבר אחר את הארץ – עם הארץ'. ואם תאמר למה השחית הארץ עמהם, ויש לתרץ דכתיב (תהלים קטו, טז) "והארץ נתן לבני אדם", ומאחר שהאדם חטא, כפי אשר הוא צריך האדם אל האדמה – דהיינו ג' טפחים של עומק המחרישה (ב"ב כו.) – השחית הקב"ה עמהם, וכך מוכח בב"ר בפירוש:

פסוק יד

על שם גפרית. שהרי המים רותחים היו, דכתיב (להלן ח, א) "וישוכו המים", ונאמר גם כן (אסתר ב, א) "כשוך חמת המלך", מה התם שכה מרתיחתו, וסתם מים רותחים יש בהם גפרית:

בתיבתו של משה וכו'. אף על גב שהיה לו לפרש זה על "מבית ומחוץ", הכי פירושו, בשלמא אי כופרא לאו זפת הוא לא קשיא מידי, דהכי פירושו – אצל כופר צריך מבית וחוץ מפני שהוא אינו חזק כמו זפת. אבל השתא שפירש שהוא זפת, קשה למה אם כן כאן "מבית ומחוץ", ושם (שמות ב, ג) דווקא בחוץ בזפת, ומבפנים בחומר וכו':

ועוד כדי שלא יריח. הלשון קשה טובא, דמשמע אפילו היו המים חזקים אצל תיבתו של משה – לקחה חומר (מבחוץ) [מבפנים], וזה אינו, דעל כרחך אם המים חזקים לא סגי בחומר מבפנים, דהרי בתיבתו של נח מפני חזק המים היה בזפת מבחוץ ומפנים, ונראה דהכי פירושו, אפילו אם תאמר על כרחך קרא התם (שמות ב, ג) איירי בשמירה יתירה שעשתה אמו, דאם לסתם שמירה לא לכתוב קרא שזפתה ואנו יודעין ממילא שזפתה התיבה, דאם לא כן יהיו נכנסין שם המים, אלא קרא אתא לשמירה יתירה, והיה די לה בזפת מבחוץ – שהמים היו תשים, והחומר שלקחה הוא לתוספת שמירה, קשה למה לא לקחה זפת, שזפת מבחוץ ומבפנים הוא חזק יותר, ותירץ על זה 'שלא יריח אותו צדיק ריח רע', ומגיד לך הכתוב אף על גב שהיה יותר שמירה זפת מבחוץ ומבפנים, מכל מקום לקחה חמר מבפנים כדי שלא יריח אותו צדיק ריח רע, וזה גם כן שמירה יתירה. אבל לפירוש הראשון שפירש מפני שהמים היו תשים, צריך לומר דאפילו לשמירה יתירה לא היה צריך זפת מבפנים, כיון שהמים היו תשים:

פסוק טז

יש אומרים חלון וי"א אבן טובה המאירה. ומה שלא רצה לפרש חלון, דאם כן יקשה למה לא כתב 'חלון'. ומי שפירש חלון כמשמעו, הא דלא כתב 'חלון' היינו לומר שלא היה אותו חלון עשוי בתיבה אלא להאיר להם, ולא להכניס ולהוציא, ונפקא מיניה שהיה עושה החלון כשיעור גדול, עד שהוא ראוי לאורה (בלבד). וגם לענין המקום יש חילוק, שאם הוא לאורה צריך לעשות החלון במקום שהוא לתיבה לאורה, ואם הוא עשוי לכניסה וליציאת אויר או שום דבר – היה מעמיד אותו במקום הראוי לו. ולפי שהכתוב לא נתן מקום – באיזה מקום יהיה החלון ואי זה שיעור בגודל, אמר הכתוב "צוהר תעשה לתיבה" בענין שהוא טוב לצוהר כו':

ואם תאמר למאן דאמר אבן טובה המאירה להם, ולמה לא לקח נר, שהרי יותר מסתבר

להיות משמש בנר משיהיה משמש באבן טובה, ויראה לי שהתורה עשתה בנין התיבה על דרך החכמה, שהיתה דומה לגמרי לכלל העולם, ולפיכך היה לה "תחתיים שניים ושלישים" כמו שיש לכלל העולם שלשה עולמות. וכדי שלא יהיה חסר מאור קבע בה אבן המאירה להם, כדי שיהיה דומה לגמרי לכלל העולם. ואם היה נח רוצה להשתמש לאור הנר היה הרשות בידו, אלא שזה ציותה התורה להיות בה מטעם שאמרנו, והיה קבוע בה אבנים דומים לשמש ולירח וכוכבי השמים. אפילו למאן דאמר שהוא חלון כמשמעו, היה החלון בתיבה עומד במקום האור שהיה חסר לתיבה, שלא היה לה אור. תדע, שהרי למאן דאמר 'אבן טובה' הרי בודאי חלון היה לתיבה, כדכתיב בקרא (להלן ח, ו), ואם כן למה לו אבן טובה המאירה להם, אלא שתהיה התיבה דומה אל העולם. והשתא יתורץ הקושיא דלעיל שפיר טפי, שכתוב "צוהר תעשה לתיבה", כלומר מה הוא חסר לתיבה – שאינו דומה לכלל העולם – רק האור, תעשה לה אור, ולא כתב 'חלון' שהרי חלון אינו לעולם, והבן זה היטב:

ועומד למעלה על אמה כו'. פירוש על אמה באורך, אבל היה רחב רק טפח, כדי שיהיה הרוחב דומה אל האורך למעלה כמו שהוא למטה, שהרי למטה היה שלש מאות אמה אורך וחמשים רוחב (פסוק טו), הרוחב הוא ששית האורך, וכן למעלה הרוחב הוא ששית האורך, והאורך הוא אמה והרוחב ששית אמה – שהוא טפח (כ"ה בר"ם). והשתא יתורץ לך למה היתה עומדת למעלה על אמה דוקא לא פחות ולא יותר, אלא משום שיהיה ברוחב שלה למעלה טפח, ובפחות מכן אי אפשר, דקיימא לן (רמב"ם הלכות טומאת מת פי"ב ה"א) דשפוע אהלים פחות מטפח לאו אוהל נקרא כלל, והתיבה בודאי היא אוהל לדרים בה, ולפיכך היתה עומדת למעלה על אמה – שיהיה ברוחב טפח:

שלא יפלו הגשמים וכו'. דאם לא כן כל פתח התיבה הוא למעלה, והוי ליה לעשות גם כן פתח התיבה למעלה:

עליונים לאדם כו'. דאם לא כן למה אמר הכתוב "תחתיים שניים כו'", לא הוי למכתב רק 'שלש עליות תעשה', ומדקאמר הכתוב "תחתיים שניים" שמע מינה שהיו מדריגות מחולקות בשלש עליות אלו, ומונה הכתוב אותה מלמטה למעלה. והאמת שכך הוא הגרסא בספרים שלנו בפרק חלק (סנהדרין קח ע"ב) כמו גרסת רש"י. אמנם מצאתי גרסא בספר ילקוט שגורס בגמרא שלנו תחתיים לבהמה אמצעי לאדם עליונים לזבלים, וכן מוכח בבראשית רבה (לא, יא) דלחד לישנא תחתיים לבהמה טמאה אמצעי לאדם ולבהמה טהורה, עליונים לזבלין. ויש מחליפין (שם בב"ר) תחתונים לזבלין, אמצעי לאדם ולבהמה טהורה, ועליונים לבהמה טמאה. והרי לדברי הכל האמצעים הם לאדם,

והוא יותר טוב לשמירה, כי התחתונים ראוים להיות ניזוק הדר בהם מחמת לחות המים שהם למטה, וכן העליונים מחמת שטף המים שנופלין על התיבה, אבל האדם באמצע, שכך נבחר לשמירה. והנך תרי לישני דב"ר, לחדא לישנא עדיף למטה מפני שהבעל חי מקבל השתנות יותר מן קול ורעש המים שבאים בשטף על התיבה, ויותר טוב לבהמה למטה. ולאידך לישנא – למעלה עדיף, כי הליחות נדבקים למטה בתיבה, בפרט כאשר הם רותחים. אבל לעולם האמצעי יותר טוב לשמירה, כמו הלב שהוא נתון באמצע האדם לשמירה. ויש בזה דבר מופלג מאוד בחכמה עמוקה בשתי הלשונות של בראשית רבה, ואין כאן להאריך בזה כלל. ומכל מקום אני אומר שהגרסא הנכונה כמו שהיא בילקוט, ואין להאריך:

פסוק יז

הנני מוכן כו'. דאם לא כן "הנני" למה לי, דמשמע הנני עושה כאשר בקשו ממנו, שכן לשון "הנני" בכל מקום – שהוא מזומן לעשות רצון השואל, כמו שאמר "הנני בני" (להלן כב, ז) וכן הנני אבי, רוצה לומר הנני מזומן לעשות:

שבלה הכל וכו'. פירוש "מבול" יכול להיות משורש 'בלה', והוא מנחי למ"ד ה"א, ויכול להיות משורש 'בלול' מן הכפולים, ויכול להיות משורש "יובל שי למורא" (תהלים עו, יב) מנחי יו"ד פ"א פעל, וזהו דעת המדקדקים שהוא מנחי יו"ד פ"א פעל. ורש"י פירש שלשתן, כי אם פירושו שהוביל הכל בלבד – יקשה כי ראוי להקרא 'יובל מים', וכן אם פירושו בלבל בלבד – היה ראוי שיקרא 'בלבל מים' או 'בלה מים', לכך פירש שלשתן, רוצה לומר כי הכתוב רמז שלשתן:

פסוק יט

אפילו השדים. דאם לא כן "מכל החי" למה לי, שהרי כתיב "מכל בשר", אלא אותן שאין בהם רק החיות בלבד ולא בשר, והיינו השדים (כ"ה בראב"ם):

מן הפחות שבהן וכו'. שהרי יש בהן שהיו שבעה שבעה, כגון עופות הטהורות היו שבעה שבעה (להלן ז, ג):

פסוק כ

ומאליהן באו וכו'. דאם לא כן מהיכן ידע נח שדבקו במיניהם, אלא שבאו מעצמן (סנהדרין קח ע"ב). ומפני שקשה דמכל מקום אף על גב שבאו מאליהן – שמא במקרה היה נמצא אצל אותן שדבקו במיניהם גם אותן שלא דבקו במיניהם, ולכך הוסיף רש"י שלא היה התיבה קולטת אלא אותן שדבקו במיניהם, ואם היה התיבה קולט אותו העוף ידוע היה שדבק במינו, ואם לא היה התיבה קולטת אותם – בידוע שלא דבק במינו.

ואם תאמר מנלן שבאו מאליהן, שמא הכניס כל כך עופות עד שהיה התיבה קולטת אותם, ואז ידע שלא השחיתו דרכם, ונראה דאין זה קשיא כלל, שהרי יש עופות במדבר, ואיך יהיה מכניס העופות שהם במדבר, אלא שמאליהן באו. ועוד איך היה אפשר להיות מכניס כל כך הרבה עד שמצא שנים שתהיה התיבה קולט אותם, שאם כן אתה מטריח הצדיק הרבה פעמים בחינם להביא עופות ולשלחם, אלא שמאליהן באו. ואף על גב דפלוגתא הוא במסכת סנהדרין בפרק חלק (סנהדרין קח ע"ב), רב חסדא אמר כל שהתיבה קלטתו הכניס בה, ורבי אבהו אמר מאליהן באו, סבירא ליה לרש"י דרבי אבהו לטפויי אתא – לומר בודאי כל שהתיבה קולטת הכניס בה, אלא אף מאליהן באו, דאם לא כן קשה מאי מהני 'מאליהן באו' הרי גם שאר עופות יבואו כדרכן, שדרך עופות לשוט בכל המקומות, ואם היתה התיבה קולטת הכל – יבואו עמהם אותן שלא דבקו במיניהם, לכך אמר 'מאליהן באו':

זה בנין התיבה. דאין לומר ביאתו לתיבה, דאם כן "ויעש" השני (להלן ז, ה) למה לי, ועוד דכתיב אחריו (ז, א) "בא אתה וכל ביתך וגומר":

פרק ז

פסוק ב

למדנו שלמד נח תורה. דאם לא כן – מנא ידע. ואין לומר שמאליהן באו וכל שהתיבה קולטת הכניס בה, דזה אין לומר אלא דוקא גבי "למיניהו" (ר' לעיל ו, כ), שלא היתה התיבה קולטת דבר שהשחית את דרכו, לפי שלא היה ראוי כלל לתיבה, אבל בעופות טהורות שציווה הקדוש ברוך הוא ליקח שבעה, קשיא מנא ידע, שמא טמאים הם, ולא היתה התיבה דוחה שהרי כולם ראויים אל התיבה, ואין סברא לומר שמפני שהיו קודם שנים מן הטמאים בתיבה – תהיה התיבה דוחה הנשארים, דמאי שנא האחרונים מן הראשונים, ולא היתה דוחה את אחת מהם, ולפיכך צריך לומר שלמד נח תורה. אבל בזבחים (קטז.) תרצו בזה גם כן כמו שתרצו אצל "למיניהו", שהעבירם לפני התיבה וכל שהתיבה קולטתו – הכניס בה. וסברתם גם כן שהיה נח מכניס אחד אחד, וכיון שהיו בתיבה שנים מן הטמאים לא היה התיבה קולטת אחרים. אי נמי שלא היה נמצא בעולם שלא השחיתו דרכם רק שנים מכל מין, וזה נראה. וקשה לפי זה למה דחה רש"י דברי סתם התלמוד, ויראה לומר דודאי כיון דכתיב "הטהורה" בודאי למד נח תורה, דאם לא כן איך שייך לומר "הטהורה" – הא לא ידע כלל מן הטהורים ומן הטמאים, אלא על כרחך שלמד נח תורה. והא דפריך בפרק פרת חטאת (זבחים קטז.) 'מנא ידע', דאף על

גב שלמד נח תורה אי אפשר לו להכיר אותם, שלא היה קניגי ובליסטרא להכיר אותם. והא דאמר בפרק ד' מיתות (סנהדרין נט.) גוי שלמד תורה חייב מיתה, היינו שאחר שנתנה תורה לישראל, כדמוכח התם משום שהיא מאורסה לישראל, אבל קודם מתן תורה יש לו ללמוד שפיר:

כדי שיקריב מהם קרבן וכו'. ואם תאמר למה שבעה שבעה דוקא, ויש לתרץ נגד ששה זמנים; זרע וקציר, וקור וחום, וקיץ וחורף, וזוג אחד יהיה לו לקיום המין כמו בטמאים. ולפי שהו' זמנים כל אחד ואחד ב' חדשים, כדאיתא בבבא מציאא (קו ע"ב), לכך ו' זוגות, לכל זמן – זוג אחד. ועוד יש לומר אחר שצריך ליקח יותר משנים, ואפקי קרא מיניה, אוקמיה אשבעה, לפי שהוא גם כן סכום מספר, שאם יקח להקריב מהם קרבן ישאר עוד זוג לקיום המין, לפיכך ציוה ליקח סכום מספר. ותמצא השבעה שהוא סכום מספר, שהרי הוא חוזר חלילה תמיד, וכל הימים נכללים בז' ימים, וכל השנים בז' שנים (ויקרא כה, ח), ולכן בחר במספר ז'. ונח הקריב זכרים ונקיבות לעולה, אפילו מן החיות הקריב, כדאיתא בפרק פרת חטאת (זבחים ריש קטז.):

פסוק ג

בטהורים דבר הכתוב וכו'. הקשה מהרא"י דלמה לא התחיל הכתוב בעוף כמו שהקדים הכתוב בטמאים "מן העוף למיניהו ומן הבהמה למינה" (ר' לעיל ו, כ), והוי למכתב גם 'מעוף הטהור שבעה שבעה' ויכתב סתם אצל בהמה אחריו, ללמוד בהמה מעוף, ותירץ מהרא"י לפי שהעופות מעוטם טמאות ורובן טהורות (חולין סג ע"ב), ובהמות המעוט טהורות ורובן טמאות (שם), ואילו כתב סתמא אצל בהמה – הוי אזלינן בתר רובא, ולקח שבעה מן הבהמה טמאה, והוי אמרינן אצל עוף טהור גלה לך הכתוב ליקח מן הטהורים שבעה, אבל לא בבהמה, דיותר אית לן למילף מעצמו מפני שכתוב סתמא 'מן הבהמה תקח ז", ויש לפרש ברוב הבהמות, ולפיכך כתב קרא סתמא אצל עופות, דהשתא אם בא למילף מן בהמה טהורה יהיה העופות גם כן שבעה בטהורים דוקא, ואם אתה רוצה ללמוד מן מה שסתם הכתוב אצל עופות וניזל בתר רוב – אם כן גם כן בטהורים דבר הכתוב. ואין צריך לדבריו, לפי שאצל "שבעה שבעה" שהכתוב צוה שיקח ממנו קרבן מן הבהמה הטהורה יש להקדים בהמה לעופות, שהרי ריבה הכתוב קרבנות יותר בבהמות מן עופות, שלא הכשיר רק מן התורים ומן בני יונה (ויקרא א, יד), ומן הבהמה – שור או כבש או עז (ויקרא כב, כז), וגם כפרתו מרובה, אבל לענין להחיות זרע על פני האדמה – יותר עוף קודם, מפני שכן בבריאה היה העוף קודם לבהמה. וכן לקמן אצל הקרבת הקרבן (ח, כ) הקדים הכתוב הקרבן מן הבהמה לעוף, ואצל קיום

המין הקדים העוף לבהמה, דכתיב (ר' להלן ט, י) "ואת כל נפש חיה בעוף ובהמה". ועוד לפעמים בפרשה זאת מקדים עוף לבהמה (להלן ח, יז), ולפעמים מקדים בהמה לעוף (פסוקים ח, יד), והכל נכון הוא, כי העוף קודם מפני שנברא קודם, ולפעמים מקדים הבהמה לפי שהיא קרובה אל בריאת האדם יותר, וכאשר תמנה מן גמר מעשה ושלימות הבריאה – הבהמה קודמת:

פסוק ד

אלו ז' ימי אבלו וכו'. פירוש הא דכתיב "כי לימים עוד שבעה" למה הגיד לו שעדיין יש ז' ימים אל המבול, אלא שאלו ז' ימים הם ימי אבלו של מתושלח, שעכב הפורענות אלו ז' ימים, וכדי שלא יקשה לנח הרי כבר כלה הזמן של "מאה ועשרים" (לעיל ו, ג), ולמה אין המבול בא, לכך אמר לו זה:

ומהו עוד. פירוש דהוי ליה למכתב 'כי לימים שבעה', ומהו "עוד", אלא עוד ז' ימים יותר על ק"ך שנה שנתן להם הקב"ה זמן (לעיל ו, ג):

פסוק ה

זה ביאתו לתיבה. פירוש שהיה בא עד התיבה ועדיין לא נכנס בה, ולפיכך כתב 'זה ביאתו אל התיבה', אבל כניסתו אל התיבה לא היה עד שדחקוהו מי המבול, כדכתיב בקרא שאחר זה (פסוק ז) "ויבא נח וגו'", והשתא "ויבא" הראשון שבא עד התיבה, והב' – שנכנסו לתוך התיבה. ופירוש רא"ם אינו נכון:

פסוק ז

לפי שנאסרו בתשמיש המטה. דאם לא כן הוי למכתב 'ויבא נח ואשתו' כדכתיב (להלן ח, טז) "צא אתה ואשתך וגו'", אף על גב דאחר שיצא מן התיבה כתיב (שם שם יח) "ויצא נח ובניו", היינו טעמא אף על גב שאמר לו "צא אתה ואשתך" והתיר לו תשמיש המטה, מכל מקום לא היה עוסק בפריה ורביה, מפני שהיה דואג שיביא המבול, כדפירש רש"י לקמן (ט, ט), ולפיכך אסר עצמו בתשמיש המטה עד שנשבע לו הקב"ה שלא יביא המבול לעולם, ופירוש הרא"ם אינו נכון:

לפי שנאסרו וכו'. הוצרך לחזור ולכתוב פה, וכתב פה טעם 'מפני שהעולם שרוי בצער', דאי מהא דלעיל יש לומר שלא נאסרו אלא עד ביאתם לתיבה – שיהיה בטל מפריה ורביה, והטעם הוא שלא יוליד ויהיה צריך לתיבה גדולה, והא דכתיב (לעיל ו, יח) "ובאת אל התיבה" 'האנשים (ב)לבד והנשים (ב)לבד' היינו שעתה הוא אסור בתשמיש המטה, והוא ובניו לבד והנשים לבד, ולפיכך כתב "ובאת אתה ובניך" ולא קאי על שעת ביאתם לתיבה, אבל השתא שנאסרו בתשמיש בבואם אל התיבה, דלא שייך בתוך התיבה

שיהיה צריך לתיבה גדולה, כי מה יולד בתוך שלשה חדשים, שהרי ט' חדשים לעבור, ולא נשאר עד יציאתם רק ג' חדשים, ועל כרחך צריך לומר שהטעם הוא כשבאו לתיבה נאסרו בתשמיש משום שהעולם בצער, ואם כן יש לנו לומר שמה שכתוב בצווי "ובאת אתה וגו'" (לעיל ו, יח) שנאסרו בתשמיש, היינו שנאסרו בתשמיש בזמן המבול שהיו בתיבה, והטעם הוא שהעולם שרוי בצער:

פסוק ט

באו אל נח מאליהן. דאם לא כן 'הובאו' מבעי ליה (כ"ה ברא"ם). והא דכתיב (לעיל ו, יט) "שנים מכל תביא אל התיבה" – היינו הכנסתן לתיבה. אי נמי "תביא" רוצה לומר על ידי דבורו, שהיה נח אומר 'בואו אל התיבה כל עוף כנף וגו", וכן הבהמה:

כולם הושוו וכו'. פירוש הא דכתיב "שנים" אף על גב שמן הטהורים היו ז' (פסוק ב), הכתוב רוצה לומר שכולם הושוו במין זה, שלא היו פחות משנים. אבל קשה לפירש"י – דאין דרך הכתוב לומר כך ולכתוב מן הפחותים היו שנים, ויותר מסתבר לומר שלא בא לומר רק שיהיו כולם באים זוגות, שהשבעה מן הטהורים היו שבעה זוגות, וזה "שנים שנים", לא שבעה יחידים, שאם כן לא היו זוגות:

פסוק יא

ר"א אומר זה מרחשון וכו'. פירוש טעמיה דרבי אליעזר שסובר בתשרי נברא העולם (ר"ה י ע"ב), ואחר שבתשרי נברא העולם יש לומר האי "אחד בחודש" (ר' להלן ח, יג) תשרי הוא, לפי שבאותו חודש שנברא העולם – עתה אחר המבול גם כן חוזר העולם להתחדש ולהתישב, כי מיום א' בתשרי שחרבו המים התחיל העולם להתישב. ורבי יהושע סובר שבניסן נברא העולם, לפיכך יש לומר ש"באחד בחודש" הכתוב הוא אחד בניסן שהתחיל העולם להתישב כבראשונה. אין לומר שטעמיה דר' אליעזר שהוא תשרי לפי שבתשרי נברא העולם, לפיכך "חדש השני" הוא שני לתשרי שבו נברא העולם ובו מתחילין למנות, דזה אינו, דאף על גב דרבי אליעזר סבירא ליה שבתשרי נברא העולם – מספר החדשים הוא מניסן. כך נראה לפרש פלוגתא דרבי אליעזר ורבי יהושע. וסוגיא דפרק קמא דראש השנה (י ע"ב יא ע"ב) דמייתי התם פלוגתא דר"א ור"י, ר"א אומר בתשרי נברא העולם, ור"י אומר בניסן, וקאמר (שם יא ע"ב) 'ואזדא לטעמייהו' ומייתי פלוגתא דר"א ור"י "בחדש השני", ר"א אומר זה מרחשון ור"י אומר זה אייר, ולפי זה ניחא 'ואזדא לטעמייהו', דכיון דסבירא לר"א בתשרי נברא העולם סבירא ליה שהמבול היה במרחשון, והשתא חרבו פני האדמה באחד בתשרי ולרבי יהושע חרבו באחד בניסן שבו נברא העולם, כן נראה לי:

אמנם יש עוד לפרש טעמיה דרבי אליעזר, שמספר השנים על כרחך לבריאת עולם מנינן, דדוקא חדשים מנינן מניסן, אבל לא השנים, שאי אפשר למנות השנים אלא משעה שנברא העולם, שהרי החשבון הוא לבריאה (ראה ר"ה ח.), וכיון שסובר שבתשרי נברא העולם, אילו היה מנין חדשים מניסן, אם כן נחה התיבה בחדש תשרי על הרי אררט, והיה לכתוב עוד שנה במספר השנים, כמו שכתוב כאשר יצאו מן התיבה (להלן ח, יג) "ויהי באחת ושש מאות שנה" לחיי נח, ולפיכך הוצרך ר"א לומר דהאי "שני" הוא שני לתשרי, והכתוב מונה כאן לתשרי. אף על גב שדרך הכתוב למנות החדשים מניסן, מפני שהכתוב מונה למבול לדין שנתחייבו בדין בתשרי, שהקב"ה גזר עליהם המבול, וכך מתרץ בגמרא, וכך פירש"י התם בפירוש:

וכתב הרא"ם יש מפרשים דטעמיה דר"א שאומר "שני" זה מרחשון, שאחר שסובר שבתשרי נברא העולם אם כן מונים השנים לתשרי, שכן מונין הדורות וחיי נח, ואם היה מספר החדשים מניסן – תהיה נחה התיבה בחדש תשרי באחת ות"ר שנה לחיי נח, היה לכתוב באחת ות"ר, כדלעיל. וכתב הרא"ם שהוא שבוש בידם, שהרי חכמי ישראל מונין לתשרי, ולא שהם אומרים שבתשרי נברא העולם שהרי לתקופה מונין מניסן, שכך סוברים שמנין תחלת השנים הוא מתשרי, שהוא ראש השנה לשנים. ולפיכך פירש הוא שטעמיה דר' אליעזר הוא שסובר שתשרי הוא ראש השנה לשנים, לפיכך המספר הוא לראש השנה:

ולפי זה יהיה מחלוקת ר"י ור"א לא תליא מידי במה שחולקין ר"א ור"י – לר"י בניסן נברא העולם, ולר"א בתשרי נברא העולם, כדאיתא בברייתא דר"ה (י ע"ב יא ע"א), אלא שמחלוקת שלהם בפלוגתא הזאת – אם יש למנות השנים מראש השנה אם לאו, ואם כן לפי דבריו לא הוי כלל 'ואזדא לטעמייהו', ובגמרא קאמר עליו (יא ע"ב) 'ואזדא לטעמייהו', ובפירוש רש"י נכתב 'ואזדא לטעמייהו – דר' אליעזר אומר בתשרי נברא העולם, ומונין שנות הדורות מתשרי'. ומה שהקשה מחכמי ישראל דסבירא להו שמונין למבול מתשרי אף על גב שבניסן נברא העולם, לאו קושיא הוא, שבודאי חכמי ישראל כך הכריעו – למנות מנין השנים מתשרי, לפי שהוא ראש השנה לשנים, ומכל מקום ר"א לאו טעמא דידיה הכי, אלא טעמא הוא לפי שסובר שבתשרי נברא העולם, לכך יש למנות מתשרי, דאי לאו הכי אם כן ר"י שמונה מניסן שנות הדורות – וכי לא סבירא ליה שתשרי ראש השנה הוא, אלא על כרחך אף על גב דתשרי הוא ראש השנה, היינו שראש השנה הוא בתשרי וסופו הוא בתשרי, אבל למנות בו מנין השנים ודורות אין מונין רק מניסן שבו נברא העולם, ור"א סובר שבתשרי נברא העולם ולפיכך יש למנות מתשרי,

ולאו טעמיה דידיה מפני שהוא ראש השנה:

ואין להקשות דמנא ליה לתלמודא לומר 'ואזדא לטעמייהו', שמא טעמיה דר"א הוא כחכמים שמונין למבול כר"א, שהוא ראש השנה לשנים, דודאי כיון דר"י טעמיה דידיה דמונה שנות הדורות מניסן לפי שבניסן נברא העולם, ומצאנו דר"א סבירא ליה שבתשרי נברא העולם, אם כן בודאי טעמיה דידיה גם כן שמונה מתשרי שנות הדורות לפי שסובר שהעולם נברא בתשרי, דלית לן לאוקמי טעמייהו בסברת הפוכות – שנאמר דטעמא דר"י דמונין מניסן – אף על גב דתשרי ר"ה לשנים – מונין מניסן שבו נברא העולם, וטעמיה דר' אליעזר אינו כן, דאף על גב שהעולם נברא בתשרי עדיף ליה טעמא דבתשרי ראש השנה לשנים, וסברא כזאת לא מצאנו, שהרי לדעת ר"י לא עדיף טעמא שבו ראש השנה, דאף על גב שתשרי הוא ראש השנה לא מנינן רק מניסן לפי שבו נברא העולם, ולר"א הוי איפכא דטעמא 'שבו נברא העולם' גרע טפי, שהרי סובר כי לכך מנינן מתשרי לפי שהוא ראש השנה ולא משום שבו נברא העולם, אף על גב דסבירא ליה שבו נברא העולם, ודבר פשוט הוא:

נבקעו להוציא מימיהן. לא כסתם בקיעה כמו "ויבקעו המים" (שמות יד, כא), דהתם נבקעו להיות המים לחרבה (שם), וכאן להוציא מימיהן:

הם חטאו וכו'. דאם לא כן לא לכתוב "תהום רבה", דכל תהום – רבה הוא, אלא לומר שמדה כנגד מדה להם הקב"ה:

פסוק יב

נמצאו כלים בכ"ח כסליו. ואין לפרש בסוף יום [כ"ח] כסליו, דאם כן יהיה הגשם יותר ממ' יום, שהרי בי"ז מרחשון התחילו הגשמים, ויהיה מ' לילה ומ"א יום, והכתוב אומר "ארבעים יום ומ' לילה", אלא על כרחך האי דקאמר ש'כלים בכ"ח בכסליו' דהיינו בהשכמת יום כ"ח. ועכשיו אתא שפיר האי דקאמר לקמן (רש"י ח, ג) שהגשמים פסקו בכ"ז בכסליו, היינו שלא עברו רק כ"ז יום והלילה של כ"ח. ומפני שלקמן אינו צריך כלל ליל כ"ח, שהרי אצל ק"ן יום – לא כתב 'יום ולילה', ולפיכך יום כ"ח נמנה אל ק"ן יום, ויהיה התחלת תגבורת המים בכ"ח יום:

לר"א. נקט לרבי אליעזר, דחכמי ישראל (ר"ה יב.) כרבי אליעזר מונין (כ"ה ברא"ם):

פסוק יד

דבוק הוא. שהרי אין לפרש כמשמעו, שאין הציפור כל כנף אלא שיש לו כנף. גם אין לפרש כל ציפור וכל כנף בוי"ו דזה לא יתכן, ולפיכך צריך לפרש דבוק – ציפור של כל מין כנף, ואתא לרבויי חגבים, דאם לא כן "כל כנף" למה לי, אלא כל שיש לו כנף:

פסוק טז

הגין עליו שלא שברוה וכו'. דאם לא כן מה לשון "בעדו", אלא שהקיף התיבה וכו', וזהו לשון בעדו:

ופשוטו של מקרא וכו'. רוצה לומר שאין צריך לפרש מלת "בעדו" שהגין סביביו, אלא שסגר כנגדו מן המים. ומצאנו לשון "בעדו" שהוא משמש כמו כנגדו, כמו שהביא ראיה. וללשון ראשון לשון "בעדו" הוא כמשמעו, שהגין בעדו, לפי שהקיף דובים ואריות:

פסוק יז

משוקעת היתה. פירוש מה שלא הורמה התיבה מעל הארץ אלא עד סוף מ' יום היינו מפני שהיתה התיבה משוקעת במים מתחלה, עד שגברו המים בסוף מ' יום והרימו התיבה מעל הארץ (כ"ה ברא"ם):

פסוק יח

ויגברו מאליהן. שהרי כבר כלו מ' יום של תגבורת המים, כדכתיב (ר' פסוק יז) "ויהי המבול על הארץ מ' יום", אלא האי "ויגברו" הוא לאחר ארבעים יום, שהתחילו להתגבר המים מעצמם:

פסוק כ

למעלה של גובה ההרים. ולא למעלה מן הארץ, שהרי כתיב (ר' פסוק יט) "ויכסו ההרים הגבוהים", ואין לומר שלא היה הר יותר מט"ו אמה. אף על גב שיש שסוברין כן שהיו המים על הארץ ט"ו אמה וגם על ההרים היו ט"ו אמה, שהיו המים מתגברים ועולים על הארץ ט"ו אמה בכל מקום בשוה, זה היה פלא ונס, אבל פשוטו אין צריך לפרש כן:

פסוק כב

נשמת רוח חיים נשימה של רוח חיים. פירוש דנשמה שייך באדם, דכתיב (ר' לעיל ב, ז) "ויפח באפיו נשמת רוח חיים", ואיך יאמר הכתוב אצל הבהמה והחיה "נשמת רוח חיים", אלא רוצה לומר נשימה של רוח חיים, וכל בעלי חיים יש לו נשימה:

ולא דגים שבים. ופירש הרא"ם לפי זה צריך לומר שלא השחיתו דרכם כמו בהמה וחיה ועוף (לעיל ו, יב). ולפי זה יקשה למה לא השחיתו דרכם כמו שהשחיתו כל בהמה וחיה ועוף, ויש לומר דלעיל פירש (רש"י ו, ו) "וינחם ה'" 'נחמה היה לפניו שלא ברא את האדם מן העליונים, שאם בראו מן העליונים היה ממריד אותם', מזה תלמוד כי האדם החוטא ממריד את כל השרוים במחיצה שלו, והדגים אינם עם האדם, ולכך לא חטאו הדגים:

פסוק כג

ואינו לשון ויפעל. רוצה לומר לשון נפעל, שהרי כאן לא יתכן לפרש כן, שאחריו "את", שלא יבא אחר נפעל, והוא מגזרת "ויפן וכו'" (שמות ב, יב). ומה שכאן המ"ם בפתח ואינו בסגול, לפי שהחית גרונית. והקשה הרא"ם דלמה הוצרך לומר שאינו לשון נפעל, שאינו דומה כלל ללשון נפעל עד שיאמר שהיא אינו לשון נפעל, אבל אין זה קשיא, כי בספרים שלנו המ"ם של "וימח" דגושה, ואין דגש שייך אלא אם היה מלשון נפעל. אך לפי דעתו הדגש הוא טעות סופר, ומכל מקום מפני כי הנבראים נמחו מעצמם, שהרי השם יתברך הביא המים והם מעצמם נמחו במבול, וכדכתיב "וימחו", ובשביל כך היה נראה לפרש "וימח" שהומחו מעצמם, והוצרך לומר שאינו כך, אבל הוא לשון ויפעל, שהרי אחר זה לשון "את":

ומדרש אגדה כו'. פירוש לפי שלא היה למיכתב "אך", דפשיטא שלא נשאר אך נח:

הכישו ארי. ואם תאמר מנא לן ארי ולא חיה אחרת, ויש לומר שכיון שכתב בתורה מיעוט, בסתמא מוקמינן הך מיעוטא על הפחות, ד'תפסת מרובה לא תפסת' (ר"ה ד ע"ב), וכיון שהיה נח צדיק גמור אין הקב"ה מוסר את הצדיק ביד בהמה וחיה, שהרי כתיב (ר' לעיל א, כו) "וירדו בדגת הים ובכל בהמה וחיה", ואם כן יש לומר כי בריה חשובה היה, והוא ארי שהכישו:

פרק ח

פסוק א

זה השם מדת הדין ונהפך לרחמים והוא כמו כשוך חמת המלך. והפך הפירוש לפרש "וישוכו" ואחר כך "ויזכור", לפי שפירש למעלה שנהפך מדת הדין לרחמים – הביא ראיה לדבריו שהיה כעס לפניו ועתה נהפך לרחמים, שהרי כתיב "וישוכו" – שכה מרתיחתו (כ"ה ברא"ם):

זכות שלא השחיתו כו'. וכתב הרא"ם שזהו לפי הלשון שהם השחיתו מעצמם (רש"י לעיל ו, ז), אבל אם לא השחיתו מעצמם אלא הם היו מרביעים מין על שאינו מינו – אם כן ממילא אותם שלא נעבד בהם העבירה לא היה להם זכות, אלא שלא נעבד בהם עבירה. וכבר התבאר (לעיל ו, יב, אות י) שאין זה נכון, דלהך לישנא שהאדם היה מרביע הכל – היינו בתחילה, אבל כשהרגילו לעשות – היו מעצמם באים על שאינן מינם, ומכל מקום לא נחשב להם לחטא כיון שהרגיל אותם האדם, והאדם הוא הגורם, ואלו שהיו בתיבה אף על גב שהרגילו אותן להיות נזקקין לשאינו מינן – לא קבלו הרגל, וזה זכותן:

רוח תנחומין. מפני שלא יתכן לפרש "על הארץ" כמשמעו, שהעברה רוצה לומר שעבר ממקום למקום בעלמא, וההעברה אינו פועל נגוב המים, והוי למכתב 'וישב רוח', שכאשר הרוח נושב הוא מייבש המים, לא ההעברה ממקום למקום:

פסוק ב

לא יכלה ממך. אף על גב שזה בה"א, "יכלא" בא', אין חילוק בלשון בין א' לה"א:

פסוק ג

התחילו לחסור. לא שהיה סוף החסרון, שהרי סוף החסרון היה באחד לחדש הראשון (פסוק יג), שיבשה הארץ:

בכ"ז כסליו. עיין למעלה (ז, יב, אות יד) שאינו סותר מה שכתוב (שם ברש"י) בכ"ח כסליו פסקו הגשמים:

הרי ג' מכסליו. שאין לפרש שהק"ן יום התחילו בי"ז במרחשון, ויהיה לפי זה הארבעים יום (לעיל ז, יב) נכללים עם הק"ן יום של תגבורת המים (שם שם כד), אלא שהמ' יום היו המים מתגברים וגם גשם מלמעלה, ואחר כך לא היה גשם תמיד אלא תגבורת המים בלבד, דאחר שהכתוב מחלק ביניהם במספר הימים, שהרי הכתוב אומר (שם שם יז) "ויהי המבול ארבעים יום", אם כן איך חוזר ויכלול הכתוב הכל יחד, אין זה דרך הכתוב כלל אחר שחילק ביניהם, וכי לא הוי מצי למכתב 'ויגברו עוד המים ק"י יום' דהשתא הוי שפיר מ' יום של מבול וק"י יום של תגבורת המים, אבל לכלול יחד שני מנינים שהם מחולקים – אין זה מדרך הכתוב, ולכך דעת רז"ל (ב"ר לג, ב) הוא נכון ואמיתי. והרמב"ן (בפסוק ד) שפירש כי הק"ן יום מתחילין מן י"ז במרחשון – אינו כך, ולא שייך לומר "ויגברו המים" (לעיל ז, כד) בארבעים יום שהיה עיקר המבול, שאין ספק כי באלו מ' יום היה הגשם מלמעלה ולא נחשב אצלם תגבורות המים שהיו גוברים מאליהם, ואף לשון "ויגברו" לא שייך רק כאשר כבר שם מים והם גוברים, אבל לומר "ויגברו המים" על התחלת ביאת המים אינו נכון, ודעת רז"ל הוא ברור:

פסוק ד

והוא ז' לכסלו שבו פסקו הגשמים. כי לירידת הגשמים אי אפשר לומר, שאם כן תהיה מנוחת התיבה בי"ז באייר, ואי אפשר לומר, שהרי היו תגבורת המים עד ר"ח סיון (רש"י פסוק ג), ולא תהא נחה תוך ימי התגבורת (כ"ה ברא"ם):

למדת שהיתה משוקעת וכו'. ואם תאמר ואיך יתכן זה דלא היה חסר רק ארבע אמות לט"ז ימים, דהא באב נראו ראשי ההרים (פסוק ה), ובראש חודש תשרי חרבו המים (פסוק יג), ולפי זה לא חסרו המים רק ט"ו אמה לס' יום, ולא יהיה אם כן שום הר בעולם

רק ט"ו אמה, ויש לומר בודאי מתחלת חסרון המים לא נחסרו המים רק מעט מעט, כי אין כח באויר ליבש ולחסר, אבל כאשר כבר התחילו לחסור הרבה, בסוף יתוסף מאד לחסור. והא דקאמר שהיתה משוקעת י"א אמה, אף על גב דהשתא יש לומר דהרבה מזה היתה משוקעת, ותהיה חסרון המים בי"ו יום עד י"ז יום בסיון רק אמה, ואחר כך עד ר"ח אב י"ד אמה, ויהיה התיבה משוקעת במים י"ד אמה, אלא מה שאמרו ז"ל (ב"ר לג, ז) שהתיבה משוקעת במים י"א אמה רוצה לומר דפחות מזה אי אפשר, אבל יותר מזה לא ידענו, דאפשר דהיתה יותר משוקעת, אבל 'תפסת מרובה לא תפסת, תפסת מועט תפסת' (ר"ה ד ע"ב), לכך נקט י"א אמה. ועוד כי קודם שהיו ההרים מגולים אין חילוק, והיו המים נחסרים בכל יום בשוה, רק שאחר שנראה ראשי ההרים אז היה היובש קצת גובר, והיה תמיד מוסיף והולך בשביל ההרים הגבוהים שלא היה שם מים, ובכל מקום שאין מים החורב גובר שם, ולכך עד שנראו ראשי ההרים שלא היה שום חורב בעולם – היה חסרון המים בשוה, עד שהיו נראים ראשי ההרים, והתחיל להיות יובש בעולם, מאז כל יום ויום היה מוסיף היובש:

פסוק ה

וא"ת הוא אלול. ונפקא מיניה שהיתה התיבה משוקעת י"ב אמה ושליש, שהרי מאחד בסיון עד ר"ח אלול שהם צ' יום חסרו – ט"ו אמה (ראה לעיל ז, כ), אמה לששה ימים, ומר"ח סיון שהתחילו לחסור (רש"י פסוק ג) עד י"ז בו נחה התיבה (פסוק ד), והם י"ו יום, ונחסרו ג' אמות פחות שליש, נמצא שחסרו המים מט"ו אמה שהיו המים על ראשי ההרים (לעיל ז, כ), ג' אמות פחות שליש, נשאר י"ב אמה ושליש, והוא שקוע התיבה: **אין זה אלא תשרי**. ואין לומר שהוא ניסן – ראשון לחדשים, ויהיה מן "ותנח התיבה בחודש השביעי" (פסוק ד) שהוא ראש חודש סיון (רש"י שם) עד שחרבו המים עשרה חדשים, שהרי נאמר כאן (פסוק יד) "בחדש השני בשבעה ועשרים יום לחדש יבשה הארץ", ונאמר גם כן למעלה (ז, יא) "בחדש השני", מה "חדש השני" האמור למעלה הוא שני לתשרי (רש"י שם), אף "שני" האמור כאן – שני לתשרי, וממילא ה"ראשון" שלפניו (פסוק יג) – הוא לתשרי. גם אין סברא לומר כלל שיהיה הכתוב מונה בענין אחד בשני ענינים מתחלפין, פעם (לעיל ז, יא) יהיה פירוש "שני" – לתשרי, ופעם (פסוק יד) לאייר. אבל אין להקשות דבפרשה הזאת מונה שלא לתשרי, דהא "ותנח התיבה בחדש השביעי" (פסוק ד) לאו לתשרי הוא, דהתם הוי טעמא שמונה למנין הפסקת הגשמים – מפני שעיקר הדבר תליא בזה דפסקו גשמים, והיו המים ממעטים עד חדש השביעי, אז "ותנח התיבה", אבל שיהיה מונה למנין החדשים – דהיינו מניסן – אחר שהכתוב כבר

שם מונה לתשרי, זה לא יתכן:

ומה שהקשה הרמב"ן (פסוק ד) איך יהיה סובל זה לשון הכתוב, שיהיה "בחדש השני" (לעיל ז, יא) – 'שני לדין', ו"בחדש השביעי" (פסוק ד) יהיה לחשבון הפסקת הגשם, וב"חודש העשירי" (פסוקנו) יהיה לחשבון ירידת הגשמים, לא כחשבון "שני" ולא כחשבון "שביעי", ואחר כך "בראשון באחד לחדש חרבו המים" (פסוק יג) יחזור למספר הראשון – 'ראשון לדין' וכו', זה לא קשיא מידי, כי חשבון "שני" (לעיל ז, יא) ראוי למנות לדין, שכך פירוש הכתוב כי בחדש השני שנגזר עליהם הדין – הוריד הקב"ה המבול עליהם, וראוי למנות לדין. ו"חדש השביעי" (פסוק ד) ראוי למנות להפסקת הגשמים, מפני שהכתוב מדבר במנוחת התיבה, שהיה התחלת הילוכה מסוף מ' יום, שכן כתב (לעיל ז, יז) "וירבו המים וגו'" כדכתיב למעלה, וכתב לך כי ב"חדש השביעי" חזרה התיבה לנוח, ולפיכך מונה הכתוב להפסקת הגשמים. ואמנם לקמן (פסוקנו) שהוא מונה שנראה ראשי ההרים, שרוצה לומר שהתחילה הארץ להתגלות אחר שהיתה מכוסה, מונה הכתוב לתחלת כסויה, והוא מיום שבא הגשם על הארץ, והשתא אתי שפיר הכל. וכן שחרבה האדמה (פסוק יג), שהוא תכלית לגמרי מן המבול, ראוי למנות לדין, כמו שמונה הכתוב תחילת ביאת המבול לדין (לעיל ז, יא), והשתא אתי שפיר החשבון כך. אבל חשבון הרמב"ן בנוי הוא על שאלו ק"ן יום (פסוק ג) היו נכללים בהם מ' יום של גשמים, ואין הענין כן כמו שאמרנו למעלה (אות ז), שהק"ן יום מתחילין אחר המ' יום:

פסוק ו

משנראו ראשי ההרים. ולא משעה שנחה התיבה (קושית הרא"ם), דהא אי אפשר לומר כן, שהרי לא היה רק כ"א יום משפתח חלון התיבה עד שלא יספה היונה לשוב (רש"י פסוק ה), ואם היה "מקץ ארבעים יום" משעה שנחה התיבה, יהיה מה שלא יספה היונה לשוב (פסוק יב) וראיות ההרים בפעם אחד, שהרי לאחר ב' חדשים משנחה התיבה היו נראים ראשי ההרים, וארבעים יום וכ"א יום ששלח העורב והיונה הוא גם כן שני חדשים, ואיך לא תשוב אליו מאחר שלא נראה רק ראשי ההרים, ומכל שכן שקודם ז' ימים הביאה אליו עלי זית טרף בפיה (פסוק יא), ועדיין לא נראה ראשי ההרים כלל:

אשר עשה לצוהר. פירוש מה שהוצרך לכתוב "אשר עשה", ולא סגי לומר "ויפתח נח חלון התיבה", שאם כן הייתי אומר שהוא הפתח, ולפיכך כתב "ויפתח נח את חלון התיבה אשר עשה", ואילו היה הפתח לא היה לומר "אשר עשה", דאי אפשר לכנוס בלא פתח, אבל אפשר בלא צוהר על ידי אבן טובה (ראה רש"י לעיל ו, טז). ויש להקשות

למאן דאמר "צוהר תעשה לתיבה" (לעיל ו, טז) 'אבן טובה המאירה להם' (רש"י שם), למה צריך, הרי היה לו (חלון) [אבן טובה], ולעיל פירשנו דהיה צריך לחלון לשלוח עורב כשירצה. ולפי זה מה שפירש רש"י כאן "אשר עשה" – 'לצוהר' היינו למאן דאמר "צוהר" הוא חלון, אבל למאן דאמר "צוהר" – אבן טובה, צריך לפרש "אשר עשה" – לשלוח העורב ממנו:

פסוק ז

הולך ומקיף וכו'. שאין לומר שהיה העורב בא אליו אל התיבה ויצא מן התיבה וחזר אליו, אם כן יקשה לך אחר שבא אל התיבה למה יצא ממנה, אלא שהיה מקיף התיבה, וזה נקרא "יצוא ושוב", כי מה שהיה חוזר מן חלון התיבה להקיף נקרא – "יצוא", ושובו אל חלון התיבה הוא נקרא ביאה, שהרי הוא חוזר אל חלון התיבה. ומה שלא פירש "יצוא ושוב" שהיה יצא מן החלון ושב אל החלון וחזר לצאת, ולא שהיה מקיף התיבה יצוא ושוב, מפני שאם היה העורב יוצא קצת בשליחותו מסברא היה הולך לגמרי בשליחותו, ולמה היה הולך במקצת, אמנם אם היה רק מקיף סביב התיבה – לא הלך מידי, שכל היקיפו הוא חזרה אל החלון, שכל היקף הוא חזרה:

שהיה חושדו על בת זוגו. במדרש בגמרא של חלק (סנהדרין קח ע"ב). והכי איתא התם 'שמא לאשתי אתה צריך, אמר לו רשע במותר לי אני אסור, באסור לי לא כל שכן' עד כאן לשונו. ויראה לי לפרש דבריהם כי העורב מפני אהבת בת זוגו, ושהיה מתירא שיהיו לוקחים זוגתו – לא היה רוצה לילך ממנו, וזה בטבע העוף שכך דרכו לעשות, ומכל מקום הוא טבע ומזג רע מן העוף בזמן הזה, שאילו היה לו מזג ישר לא היה לו טבע זאת בזמן המבול, שהרי תראה כי השם יתברך נתן בטבע כל בעלי חיים כאשר היו בתיבה שלא היו משמשים בתיבה (רש"י פסוק א), ולכך לא היה ראוי להיות חושד את נח – כלומר להיות מתירא שיהיו לוקחין את בת זוגו, ולפיכך קרא אותו נח 'רשע', כלומר שאינו ממזג ישר, וקאמר 'במותר לי וכו', כלומר ראה כמה מזג רע ובלתי ישר בעורב, שהרי אפילו בעת שהוא אסור בתשמיש אפילו בהמה וחיה ועוף (אפילו הכי) חושדו, כי היה משמש העורב בתיבה (סנהדרין קח ע"ב) משונה מכל החי, וכמו שנתבאר למעלה:

אבל מדרש אגדה וכו'. וקשה על מדרש זה (ב"ר לג, ה) למה לא היה מוכן העורב לשליחות נח, והיה מוכן לשליחות אחרת בעצירת הגשמים, ויראה לי שהעורב הזה הוא אכזרי, כמו שדרשו רז"ל (עירובין ריש כב.) "שחורות כעורב" (שה"ש ה, יא) 'אין התורה מתקיימת אלא במי שעושה עצמו אכזרי על בניו כעורב הזה', והכתוב אומר (תהלים קמז, ט) "נותן לבהמה לחמה לבני עורב אשר יקראו", אם כן אכזרי הוא, ומפני שרצה נח

לשלוח העורב לדבר טוב, להגיד לו כי קלו המים, והוא ישוב הארץ, ואין העורב מוכן לשליחות טוב כזה לבשר טובה בעולם, ולא היה מוכן אלא לשליחות אחרת לפרנס את אליהו, שהיה אליהו מביא פורענות לעולם והוא הרעב, ואל זה היה מוכן, לפי שהוא אכזרי גם כן, ואילו לא היה לאליהו מי שיפרנס אותו לא היה מביא הרעב לעולם, ואלו העורבים היו עושין שליחותו של מקום כדי שיהיה רעב בעולם. ומצאנו כי לעולם איש טוב מבשר טוב, שכן אמר דוד "איש טוב זה ואל בשורה טובה יבא" (ש"ב יח, כז):

פסוק ח

אין זה לשון שליחות וכו'. דאם היה לשון שליחות הוי למכתב 'וישלח' ומדכתיב "וישלח", אם כן אינו לשון שליחות, אלא שלחה ללכת לדרכה ובזה יידע אם קלו המים. [ו] מה שלא כתב "וישלח", מפני שלא יתכן לשון שליחות אלא בבעלי דעת, אבל במי שאינו בני דעת לא יתכן לשון שליחות. ומה שלא פירש זה על "וישלח" הראשון, משום דשם אין צריך לפרש, דפשיטא פירשו ששלחה ללכת לדרכו, שכן משמע "וישלח", אבל ביונה כתיב "וישלח היונה לראות הקלו המים", משמע שהיונה תראה אם קלו המים, ומה יועיל אם תראה היונה שקלו המים, אלא בודאי שתחזור היונה אליו ויראה בה אם קלו המים, ולפי זה היה משמע שהוא לשון שליחות, לכן הוצרך לומר שפירושו ששלחה ללכת לדרכה, ובזה ידע אם קלו המים אם לאו:

פסוק יא

אומר אני שזכר היה וכו'. ואם תאמר אם כן לכתוב הכל לשון זכר או הכל לשון נקיבה, מאי שנא דבכל הפרשה (פסוקים ט, יא, יב) כתב לשון נקיבה, ובמלת "טרף" כתיב לשון זכר, ויראה לי שנח לכך שלח הזכר לפי שהזכר מביא פרנסה לנקיבה, ואמר אם ישלח נקיבה – הנה אם תמצא דבר מה מן המאכל לא תביא אל הזכר לאכול, והזכר מביא לפרנס הנקיבה, לכך כתיב "והנה עלה זית טרף" – ולא אכל, כמו שדרך הזכר לטרוף ולהביא לנקיבה, ולאפוקי הנקיבה דדרכה לאכול. וכן כתיב שהזכר דרך לטרוף בשביל הנקיבה, כדכתיב (נחום ב, יג) "אריה טורף בדי גורותיו ומחנק ללבאותיו", ובמסכת בבא קמא (טז ע"ב) אמרינן ארי דורס ואוכל ברשות הרבים פטור, משום דהוי אורחיה, ושן ברשות הרבים פטור. טורף ואוכל חייב, דהוי קרן. ופריך מדכתיב "טורף בדי גורותיו ומחנק ללבאותיו", ומתרץ 'בשביל גורותיו בשביל לבאותיו', שמע מינה שדרך הזכר להביא לנקיבה. לפיכך שלח את הזכר ולא את הנקיבה. וכן בעורב שלח את הזכר ולא הנקיבה משום האי טעמא, והשתא יתורץ קושית הרמב"ן:

יהיו מזונותי מרורין וכו'. דרשו כן מדכתיב "והנה עלה זית", דלמה לי למכתב שהיה עלה זית, יהיה עלה מה שיהיה. והרמב"ן הקשה על פירוש רש"י שרז"ל (סנהדרין קח ע"ב) לא פירשו שיהיה "בפיה" לשון מאמר, אלא הוא כמשמעו, שהביא עלה זית טרף בפיה, ומפני שאין דרך היונה לאכול עלה זית לפי שהוא מר, מכל שכן שלא היה נח מאחר מזונותיה בתיבה, והיתה אוכלת בתיבה מזונות מתוקים, והיא הביאה עלה זית לתיבה, אלא שאמרה 'יהיו מזונותי וכו", והנהגת טבעו יקרא 'אמירה', לפי שהחכמים אומרים שהטבע הוא חכם להנהיג הנמצא, ולפיכך על פי טבעו של יונה זאת בחרה יותר בדבר שהוא כזית, ולא רצתה בדבר המתוק ביד בשר ודם, וזה שאמרו רז"ל 'אמרה יונה'. ובמסכת ערובין פרק ב' (יח ע"ב) אמרו שכך 'אמרה היונה לפני הקב"ה', ובמדרש ב"ר (לג, ו) אמרו שכך 'רמזה אל נח', ושתיהן אמת, שבודאי כך אמרה לפני הקב"ה – וזהו הנהגת טבע היונה, שאומרת כך לפני הקב"ה, והוא גם כן רמזה לנח, ויפה תפש הרמב"ן ז"ל על דברי רש"י. והרא"ם תירץ דבריו של רש"י, ולא נראה לי:

פסוק יג

לר' אליעזר הוא תשרי וכו'. ואם תאמר למה נקרא "ראשון", שהרי כתיב על חדש ניסן (ר' שמות יב, ב) "החודש הזה לכם ראשון לחדשי השנה", ואין לומר לרבי אליעזר שבתשרי נברא העולם (ר"ה י ע"ב) מקרי גם כן תשרי ראשון, שהרי בגמרא (שם יא ע"ב) פריך אליבא דרבי אליעזר "בחדש השני" (לעיל ז, יא), והוצרך לתרץ (שם יב.) 'מאי שני – שני לדין', וכתבו בתוספות (ד"ה אלא) הא דלא משני שני לבריאת עולם, משום דלא יתכן לומר שני לבריאת עולם, לפי שלא נברא העולם בתשרי שלפניו, ולא יקרא 'ראשון' או 'שני' סתם אלא ניסן, שהוא ראשון לחדשים, ואייר 'שני', ויראה לתרץ כיון שכתב 'שני לדין' כתב נמי "ראשון", ורוצה לומר ראשון לתשלום השנה של דין וכו', וכן "שני" (פסוק יד) רוצה לומר שני לתשלום השנה של דין, דכיון שהתורה קבעה המנין לתשרי, שוב כל המנינים לתשרי, ואין למנות עוד לניסן, כמו שאמרנו למעלה (אות יא). והא דלא משני התם (ר"ה יא ע"ב) כדפריך לרבי אליעזר 'מאי שני', ולא משני 'מאי שני שני שבו נשלם כך וכך שנה לבריאת עולם', דאם כן יקשה לך למה ליה לממני כך – ולא מנה לניסן שהוא ראשון לחדשים, כמו שהוא דרך למנות לחדשים, לכך משני 'שני לדין', ומפני שהמבול בא בשביל הדין שנגזר עליהם בראש השנה (רש"י שם ד"ה שני לדין) – מנה הכתוב לדין, ולא לניסן. ולפיכך יראה לי שלא הוצרכו התוספות לתרץ הא דלא משני שני לבריאה מפני שלא נברא באותה שנה העולם, שהרי אין זה מספיק, דאכתי איכא למימר שני לשנה שנשלם כך וכך שנים לבריאת עולם, אלא שלא רוצה לומר כלל

לבריאת עולם, דלמה ימנה לבריאת עולם כאן יותר משהוא מונה במקום אחר:
והרא"ם פירש מה שקרא כאן "בראשון" תשרי משום שהחודש תשרי ראוי לקרותו ראשון, לפי שהוא ראש השנה למנין השנים (ר"ה ב.), ושאר חדשים לא יתכן לקרותו 'שני' ו'שלישי'. ולא יתכן דבריו, שהרי כתיב (ר' פסוק יד) "ובחדש השני בשבעה ועשרים יום לחדש השני יבשה הארץ", אם כן גם חדש מרחשון יקרא "חדש השני":

פסוק יז

היצא אמור להם שיצאו אם אינם רוצים לצאת הוציאם בעל כרחם. פירוש כי "הייצא" הוא מורכב מן הקל והכבד, כי 'יצא' ביו"ד הוא קל, ו'הוצא' בה"א הוא כבד, וכאן (שכתב) [שקרינן] "הייצא" כאילו פירושו שהוא יפעיל שיצאו מעצמם, והיינו שיאמר להם שיצאו – ויצאו הם מעצמם, (וקרינן) [וכתיב] "הוצא" שאם לא יצאו מעצמם – הוציאם בעל כרחם. ואף על גב ש"הייצא" הוא בנין כבד שבא על משקל השלימים, כמו "הפקד את הלוים" (במדבר א, נ), מכל מקום כיון דנשתנה כאן, שבכל מקום (כתב) [קרי] 'הוצא', וכאן "הייצא", פירושו כאילו הוא מורכב מן 'הוצא' שהוא רוצה לומר הוציאם, ומן 'יצא' שפירושו שיצאו מעצמם. והיינו שפירש שיאמר להם שיצאו, והם יצאו מעצמם, 'הוצא' (קרי) [כתיב] שאם לא יצאו – יוציאם בעל כרחם. וקשה למה לא יצאו מעצמם, הרי היונה אמרה 'יהיו מזונותי מרורין וביד הקב"ה' (רש"י פסוק יא) ולא רצתה שיהיו מזונותיה ביד בשר ודם, ויש לתרץ דדוקא יונה שיש לה מזוג ישר, והוא מן העופות הטהורים (ב"ק צג.), אבל עופות הטמאים הדורסים, וכן אריות ודובים, אין טבעם כך, כי מזונותם אינם על ידי הקב"ה, שטורפים ודורסים ואוכלים, ואין זה מזוג ישר לטרוף, והכי נמי בהא מלתא גם כן אין חוששין שיהא מזונותן ביד הקב"ה:

מגיד שאף הבהמה וכו'. וקשיא דלא מצינו למילף רק שלא היו פרין ורבין בתיבה, ולא שנאסרו בתשמיש, ויש לתרץ דקרא יתירה הוא, דלא לכתוב כלל "ושרצו בארץ", והשתא ליכא למימר דקרא אתא לומר שבתיבה לא היו פרים ורבים, דאכתי קשה מאי בא הכתוב לומר לנח, שהמקרא הזה לנח נאמר "וידבר אלקים אל נח" (פסוק טו), ואין כאן לא ברכה ולא ציווי כמו שפירשנו למעלה, ומאי בא להודיע לנח שלא היו פרים ורבים בתיבה, נח גם כן היה ידע זה, דקחזי ליה, אלא שכך רוצה לומר "ושרצו בארץ" והתיר להם תשמיש, שהיו אסורין קודם לכן, וזה לא ידע נח אם היו משמשים בתיבה או לא, דודאי אסור לראות חיה ועוף המזדווגים יחד, והרבה שמושן בלילה ולא חזי ליה, ואמר לנח שלא היו משמשים. ועוד כי בא להגיד לנח שחוץ לתיבה מותר להרביע אותם, ולפיכך אמר "ושרצו בארץ" שמתיר להם תשמיש, ומותר להרביע את הבהמות, ופשוט:

פסוק יט

קבלו עליהם וכו'. ולמאן דאמר (ריו"ח, סנהדרין קח.) שלא היו נזקקים לשאינן מינם, רק שבני אדם היו מזקיקין את הבהמה והעוף לשאינן מינן, פרשנו למעלה כיון שהורגלו – הורגלו אף מאליהן. ולא יתכן פירוש הרא"ם כמו שנתבאר למעלה (ו, יב, אות כד):

פסוק כא

משננער לצאת ממעי אמו. וטעם הדבר הוא ידוע למבינים, שאין יצר אלא לדבר השלם והנגמר, אבל דבר שהוא מתנועע אל השלמה – אין לו יצר הרע, וזה כי אין יצר הרע רק לדבר חסר ומבקש למלאות חסרון תאותו, ולא שייך 'מבקש למלאות חסרון' רק באשר הוא שלם במה, ויש באותן שלימות חסרון, אבל דבר שאין לו מציאות בשלימות, כמו כאשר הוא בבטן אמו והיה מתנועע עתה אל שיהיה נשלם, הרי כיון שהוא מתנועע אל השלם מאין לו יצר הרע למלאות חסרון שהוא חסר. ועוד, כיון שהוא בבטן אמו הוא חסר, וכך הוא טבעו ראוי להיות, ולא שייך חסרון בדבר שראוי שיהיה בלתי שלם, אבל כאשר יוצא מבטן אמו והוא נשלם בדבר של מה, מבקש למלאות חסרון. והיצר הרע גם כן מתגרה בדבר שהוא שלם מה, ודבר זה ידוע, ורמזו אותו חכמים ז"ל (סוכה סוף נב.) 'כל הגדול מחבירו יצרו גדול ממנו'. וכל אלו דברים ברורים ונאמנים מדברי חכמה: ומה שאמרו במסכת יומא (ריש פג.) "זורו רשעים מרחם" (תהלים נח, ד), שאפילו בבטן אמו נעשר זר, כדמוכח התם, לא דמי, דהכא רוצה לומר שיצר הרע נכנס בו, דהיינו יצרו הרע, ובבטן אמו אפשר לו לעשות מעשה רע ואין לו יצר הרע, רק שהוא פועל כך בטבעו לפי שהוא רשע מבטן. וכן בצדיק הוא אומר (ר' ירמיה א, ה) "בטרם תצא מבטן ידעתיך" ואינו רוצה לומר שהוא עושה דבר בכוונה וברצון, שהרי אמרו (קה"ר ד, יג) שיצר טוב לא נכנס באדם רק עד י"ג שנה, אלא על כרחך יצר טוב ויצר הרע נקרא המחשבה שהוא נכסף לרע, והמחשבה שהוא נכסף לטוב, והמחשבה שהוא נכסף לרע לא יכנס בו קודם שיצא לאויר העולם. ומה שהוא עושה בבטן אמו – אין זה יצר הרע, אלא שהוא נמשך כטבע הרשע אל הרשעות והצדיק אל הדבר הטוב, וזהו לא יקרא 'יצר טוב' ו'יצר הרע': **לא אוסיף לא אוסיף כפל הדבר לשבועה**. וטעמא של דבר כי כפל הדבר הוא לחזק הדבר שיהיה כך, וזהו ענין השבועה, שהרי תרגום 'שבועה' – 'קיימא' (להלן כו, ג), ולפיכך כל כפל לשון – הוא שבועה. ובמסכת שבועות (לו.) אמרינן 'לאו לאו' שבועה הוא, דכתיב (ישעיה נד, ט) "אשר נשבעתי מעבור מי נח", ולא מצאנו שנשבע שלא להביא מבול אלא ממה שכתוב כפל לשון "ולא אוסיף ולא אוסיף", אם כן מוכח בהדיא שכפל לשון הוא שבועה. והקשה הרא"ם שלמה לא הביא ראיה ממה שכתוב (להלן ט, יא) "והקימותי את

בריתי אתכם ולא יכרת וגומר", ולמה הוצרכו להביא ראיה מן "אשר נשבעתי מעבור מי נח", ויראה דחילוק יש בין ברית לסתם שבועה, כי כריתות ברית הוא בין שני אוהבים, ואם האוהב האחד מפיר הברית והאהבה – הברית בטל, ואם היו חוטאים בעלי הברית לא היה הברית מועיל, רק אם היה צדיק אחד בעולם לא היה מביא המבול, ולפיכך נשבע, כי דווקא הברית שהוא בין שני אוהבים אם האחד אינו עושה כמו האוהב ונעשה שונאו – הברית בטל, ויכול השני לעבור הברית, אבל השבועה היא על כל פנים, ולא תליא בשום אהבה, רק שכך נשבע שלא יביא מבול:

פסוק כב

ששה עתים הללו וכו'. פירוש הא דכתיב "זרע וקציר וגו'" ששה עתים הם, ולא שמונה, אף על גב שכתב ח' זמנים "זרע וקציר וקור וחום וקיץ וחורף ויום ולילה" אין כאן יותר משששה זמנים, שהרי ה'יום והלילה' שייך עם "זרע וקציר" ועם כל הששה זמנים. וגם אין לפרש פחות משששה זמנים, ולומר כי ה'זרע והקציר' שייך נמי ב'קור וחום' או ב'קיץ ובחורף' כאשר האדם זורע או קוצר, ובאדם תליא, ואינו זמן בפני עצמו, דהא על כרחך אין רוצה לומר "זרע וקציר" מה שהאדם זורע וקוצר, דזה לא שייך לומר "לא ישבותו" על מילתא דאיתא באדם, אלא רוצה לומר "זרע וקציר" עת זרע ועת קציר, ואם כן עת זרע ועת קציר לחוד, וכן עת קור ועת חום, וכאילו כתוב עת זרע ועת קציר ועת קור ועת חום, וכן כל חדא בפני עצמו:

כך צריך להיות הגרסא חצי כסליו וטבת וחצי שבט חורף חצי שבט ואדר וחצי ניסן קור. ובספרים שלנו בבא שלימה חסירה, שהרי החום הוא בסוף ימי החמה (רש"י כאן), וכן ימי הקור סוף ימי הקור, וכן איתא בברייתא (ב"מ קו ע"ב):

ולא ניכר בין יום ובין לילה. ואם תאמר הא כתיב (לעיל ו, טז) "צוהר תעשה לתיבה", ומאן דאמר שהוא חלון עשוי לאורה (רש"י שם), אם כן היה ניכר בין יום ובין לילה, ויראה לפרש שהיה אור, ולא היה האור בקביעות, ומה שאמר (ר' לעיל ח, י) "ויחל נח שבעת ימים", ומוכח שידע נח שיעור היום, היינו שידע זה כדאיתא במדרש ב"ר (לא, יא) שאבן טוב היה לנח, בשעה שהיה מאיר ידע שהוא יום, ובשעה שהוא מכהה ידע שהוא לילה:

מלהתנהג כסדרן. פירוש שהרי היום אינו תמיד, אלא פירושו שלא יפסקו **מלהתנהג כסדרן**; היום ואחר כך הלילה, וחוזר היום ואחר כך הלילה:

פרק ט

פסוק ב

ואגדה לשון חיות. ואף על גב דאין תיבת "וחתכם" דומה לחיות, שאין חיות בלא יו"ד, אפילו הכי לשון נופל על לשון הוי, מפני שהיראה הוא בשביל החיות כתב לשון "וחתכם", לשון נופל על לשון, אף על גב שאינו לשון אחד לגמרי:

פסוק ג

כירק עשב שהתרתי לאדם הראשון וכו'. ואם תאמר לא לכתב "כירק עשב", שהרי כבר כתיב "כל רמש אשר הוא חי לכם יהיה לאכלה", ויש לומר דאי לא כתב "כירק עשב" הוא אמינא דווקא כשמתה הבהמה מאיליה אז מותר לאכלה, אבל להמית ולאכלה – לא, לכך כתב "כירק עשב" כמו שהירק אין חילוק, דלעולם מותר לאכול. אבל קשה דהא כיון שאסר לאדם אבר מן החי (סנהדרין נו ע"ב), שמעת מינה שאם מתה אפילו לאדם שרי, וממילא כאשר התיר לנח – התיר לו להמית גם כן, ואם כן "כירק עשב" למה לי, לכך נראה שלא התיר שום בשר לאדם, אפילו אם מתה מעצמה, ואף על גב שאדם נצטווה על אבר מן החי בפסוק "ויצו על האדם", היינו שלא יאמר דוקא בשר מן הבהמה שמתה דאסר, אבל אבר שנפרש מן החי – כיון שפירש מן הבהמה בחייה אין שם בשר בהמה עליו, ויהיה מותר, לכך הוצרך להזהיר על אבר מן החי. אי נמי שאם כתב "כל אשר חי לכם לאכלה" הוא אמינא "חי" דווקא, ולא ירק, הוצרך למכתב "כירק". ולא מצי למכתב 'ירק וכל חי לכם לאכלה', שהרי ירק כבר נתן לאדם (לעיל א, כט), ולא שייך בו עתה 'נתינה', לכך כתב "כירק עשב":

פסוק ד

כך הוא הגירסא בשר בנפשו דמו – אסר להם אבר מן החי, כלומר כל זמן שנפשו בו לא תאכלו הבשר. בשר בנפשו לא תאכלו – הרי אבר מן החי. ואף דמו לא תאכלו – הרי דם מן החי. ופירושו כי "בשר בנפשו" רוצה לומר שהבשר עם הנפש, והבי"ת הוא כמו 'עם', רוצה לומר כל זמן שנפשו בו לא תאכלו הבשר. ו"דמו" הוא ענין בפני עצמו, כאילו כתיב 'ואף דמו לא תאכלו', והוא דם מן החי. ומה שהוצרך לומר "בשר בנפשו" 'בעוד נפשו בו', ולא פירש כמשמעו בשר עם נפשו, מפני שהנפש הוא עם הבשר, ולא שהבשר הוא עם הנפש:

פסוק ה

שהתרתי וכו'. כך הוא הגירסא כמו שכתוב בספרים, ורוצה לומר "אך" בא להוציא דבר מן הכלל הראשון, דקאי אמה שכתוב לפני זה, ומאי בא להוציא, אלא מפני שהתיר נטילת נשמה לבני נח וכו'. וגירסת הרא"ם "את דמכם" אדרוש מהשופך דם עצמו, "לנפשותיכם" – אף החונק עצמו. ונראה כי גירסא משובשת היא, דמאי שנא חניקה משאר מיתות, ולמה לי לומר השופך דם עצמו, וחונק עצמו:

פסוק ז

ולפי מדרשו להקיש וכו'. ויש להקשות דשמא המדרש הזה (יבמות סג ע"ב) גם כן סובר שהכתוב לא בא רק לציווי, ולא דרשו דרשה זאת רק בשביל סמיכות המקראות, שכתוב (פסוק ו) "שופך דם האדם באדם דמו ישפך" – "ואתם", משמע בפירוש שהוא מקיש אותם להדדי (קושית הרמב"ן), ועוד דהא גם כן לפי המדרש צריך לפרש "ואתם פרו ורבו" למצוה, דהא דרשינן (יבמות סג ע"ב) 'כל מי שאינו עוסק בפריה ורביה', אם כן צריך לפרש "ואתם פרו ורבו" תתעסקו בפריה ורביה, והיינו נמי לגמרי מצוה, וקרא של מעלה (פסוק א) מפרש דלברכה הוא, שהרי כתיב "ויברך אלקים את נח ובניו". והקשה הרא"ם למה הוצרך לצוות את נח, והלא כבר הזהיר את אדם (לעיל א, כח), ומהכי תיתי לומר שאינו מצוה, שהרי כל ז' מצות לא חזר להזהר עליהם, ובשלמא שפיכת דמים, היינו מפני שהותר להם נטילת נשמה כמו שפירש רש"י ז"ל (פסוק ה), וכאן כבר הזהיר את האדם על פריה ורביה, דכתיב (לעיל א, כח) "ויאמר להם פרו ורבו וכבשה" ודרשינן (יבמות סה ע"ב) "וכבשה" חסר כתיב, לומר מי שדרכו לכבוש מצווה על פריה ורביה, ואם כן למה הזהיר על פריה ורביה זימנא אחריתא, ויש לתרץ דהוצרך הכתוב לחזור ולצוות על פריה ורביה כיון שנאסר בתשמיש המטה, כדכתיב (לעיל ו, יח ורש"י שם) "אתה ובניך ואשתך", ואף על גב שאחר כך חוזר להתיר להם תשמיש המטה (לעיל ח, טז), הא אין לך רק היתר ולא מצוה, לכך הוצרך למכתב עוד קרא ללמוד חובה ומצוה. אי נמי מן "וכבשה" לא למדנו מצוה לבני נח רק לישראל, אף על גב דכתב קרא גבי אדם, הכתוב מלמד מה שיהיה בסוף מצוה לישראל, וכהאי גוונא פירשו התוספות בפרק ד' מיתות (סנהדרין ס.) אצל "למניהו" (לעיל א, יב):

פסוק ט

מסכים אני עמך וכו'. פירוש לשון "הנני" יאמר על ההסכמה, כלומר הנני גם כן מסכים למה שתאמר, ולפיכך הוצרך לפרש שנח היה דואג מלעסוק בפריה ורביה וכו', עד שהבטיחו הקב"ה שלא להשחית את העולם. פירוש שכבר כתב למעלה (ח, כא-כב)

שהבטיחו הקב"ה שלא להשחית את העולם, 'וכן עשה' דקאמר היינו שכן עשה למעלה (שם), 'ובאחרונה אמר הנני מסכים כו" היינו מה שכתוב כאן "ואני הנני מקים", שאמר הנני מסכים עמך לעשות חיזוק לבריתי דהיינו ההבטחה שהבטחתי למעלה, ואתן אות. ואף על גב דכתיב (לעיל ח, כא) "לא אוסיף לא אוסיף" והוא שבועה (רש"י שם), ומכל מקום אות הוא חוזק יותר, כי השבועה אפשר שתהא לה התרה, כמו שדרשו רז"ל אצל "ויחל משה" (שמות לב, יא) בפרק אין עומדין (ברכות לב.) – שהתיר לו את נדרו, והוא הדין שבועה נמי התרה יש לה, ולכך נתן אות שהוא יותר חזק וקיום עד שאין לו התרה:

פסוק י

שהרי אין הלוכן עם הבריות. פירוש החיות המזיקין – כגון ארי דוב ונמר. והרא"ם פירש 'המזיקין' – השדים. וטעות הוא, כי כאן כתיב "לכל חיות הארץ", ואין השדים נקראים 'חיות', רק בכלל "כל חי" הם, כדכתיב (לעיל ו, יט ורש"י שם) "מכל החי", ולא נקראים 'חיות':

פסוק יא

אעשה קיום לבריתי ומה כו'. שאין "והקימותי את בריתי" עשיית הברית (קושית הרא"ם), שהרי כבר הבטיח הקב"ה את נח שלא לשחת את העולם (לעיל ח, כא), אם כן כבר עשה ברית עמו, אלא "והקמותי את בריתי" אעשה קיום לבריתי, והוא האות. ומפני שהוקשה לו הרי האות כבר נזכר אחריו בפסוק, דכתיב (פסוק יב) "ויאמר זאת אות הברית", לפיכך אמר שהכתוב מפרש מהו הברית:

פסוק יב

נכתב חסר. יש מחכמי הטבע שאומרים שהקשת הוא נעשה בטבע מן ניצוץ השמש, ולפיכך הוקשה באיזה ענין הקשת אות על שלא יבא המבול, אבל אין זה קשיא, כי קודם המבול לא היה כח בלהט השמש לפעול הקשת, ומפני זה אפשר לבא המבול, אבל אחר המבול שכל כך גובר הלהט של שמש, ואין צריך לומר כי השמש בעצמו קבלה השתנות, אבל הלהט והניצוץ היה גובר אחר כך מחמת שהוסר דבר המונע את הלהט והניצוץ, והיה גובר הלהט עד שנעשה הקשת, והוא אות ברית:

פסוק יד

כשתעלה מחשבתי וכו'. דאין לפרש "בעננו ענן" כמשמעו, דכמה פעמים יש ענן ואין הקשת נראה, אלא על כרחך פירוש "בעננו" – כשתעלה במחשבתי להביא פורענות:

פסוק כ

עשה עצמו חולין. דאם לא כן "ויחל" למה לי, לכתוב "ויטע כרם":

כמו איש נעמי. פירוש דאין לפרש "איש נעמי" (רות א, ג,) לשון אישות, שאם כן יהיה פירושו 'של נעמי', ואין האיש קנוי לאשה (קידושין ה ע"ב) שיאמר האיש מצטרף אל האשה, כי אשה מצטרפת אל האיש, לא האיש אל האשה, כך פירש הרא"ם. ואינו נכון, כי אף על גב שאין האיש נקנה לאשה שייך לומר 'איש של נעמי', שהיא ניקנית לו, כמו שיאמר "בעל נעמי". ועוד הרי כתיב (לעיל ג, טז) "ואל אישך תשוקתך", "מבלעדי אישך" (במדבר ה, כ), ואין חילוק בין "אישך" ובין "איש נעמי", מיהא זה יש ליישב דגם כן "אישך" כמו "בעליך". ויראה לי דרש"י סבירא ליה שאם לשון "איש" נופל על אדם שהוא זכר, אם כן לא שייך לומר "איש נעמי", שאין הזכר במה שהוא אדם זכר קניין של נעמי שיאמר "איש נעמי", ואין הזכר מצטרף אל האשה רק כשלקחה לשם אישות, ובזה מצטרף הזכר אל הנקיבה, לא מה שהוא זכר בלבד, ועל כרחך "איש נעמי" כמו 'בעל':

הביא עמו זמורות. דאם לא כן מהיכן היה ליטע כרם, אלא שהכניס עמו זמורות ויחורי תאנים. ומה שהוסיף 'ויחורי תאנים' יש מפרשים דאם לא כן קשה ההיא דלעיל שאמר ש'עשה עצמו חולין שהיה לו לעסוק בנטיעה אחרת', ודלמא לא היה לו נטיעה אחרת, אלא שהיה לו גם כן נטיעות אחרות, כגון יחורי תאנים. והקשו למה הכניס עמו אלו השנים בלבד ותו לא, ותירץ הר"ת מארולייניש בשביל שהם מתקלקלים יותר משאר נטיעות במים, ולכך הכניס עמו אלו שנים. וקשה על פירוש זה דהא נקרא "מבול" (לעיל י, ז) 'שבלה הכל' (רש"י שם), וכל הזרעים והאילנות בלו ולא נשאר אחד, שהרי הכל בלה, ולי נראה מפני שהם מאכלי אדם ביותר משאר אילנות, כדאמרינן (ראה ברכות מד.) היה אוכל בתאנים וענבים, והוא הדין אחרים שהם צריכים לעולם, כדמשמע בב"ר (לו, ג) שאף גרופית לזית הביא, ודרשו רבותינו ז"ל (שם בב"ר) מדכתיב (ר' לעיל ו, כא) "ואתה קח לך מכל מאכל ואספתו אליך", אין אדם כונס אלא אם כן צריך לו בסוף, וגם כן כאן היה כונס בשביל שיהיה צריך לו בסוף כשיצא מן התיבה:

פסוק כא

על שם שומרון וכו'. יראה לי שהכתוב מרמז עיקר הפורענות דבא על ידי היין, והם ב' דברים; האחד – הוא הגנאי הבא לאדם על ידי שכרות – שיתבזה, לכך נאמר "ויתגל בתוך אהלו" – שנתבזה. השני – הוא אבוד החכמה והשכל אשר יש באדם. ודע כי השכל הוא הדבוק בה' יתברך, ועל ידי השכרות יאבד הדבוק ההיא, וכאשר אין האדם דבוק בה' – יבא פירוד וגלות לאדם, כי כל זמן אשר האדם שכלו עליו הוא נטע נאמן, "כי האדם עץ השדה" (דברים כ, יט) הוא, ונטיעותיו בשמים, כי הראש שהוא השורש של (אילן) [אדם] פונה למעלה, וזה כי נקרא האדם "עץ השדה" נטוע בשמים, ועל ידי השכל הוא

נטוע במקומו אשר אם כל הרוחות באות ומנשבות בו אין מזיזין אותו ממקומו (ראה אבות פ"ג מי"ז), וכאשר הולך האדם אחר השכרות ושכלו נאבד – אז הוא גולה, וזהו שרמזה התורה באמיתות לשונה "ויתגל", כתב לשון "ויתגל" שהוא לשון גלות:

ותימה מדברי רש"י, שרז"ל בב"ר (לו, ד) לא אמרו שהכתוב מרמז על גלות עשרה שבטים רק בלשון "ויתגל" שהוא לשון גלות, אבל בלשון "אהלה" לא מצאתי בב"ר. והדין עם רז"ל, כי הכתוב מרמז בלשון "ויתגל" הגלות, לפי שאין הפרש בין גלות ובין גלוי, כי מי שהוא גולה ממקומו יצא מהסתרו ונראה במקום אחר, ורמז בו הגלות – כלומר לשון גלוי שנתבזה, וגלוי אחר – גלות ממקומו, ודבר זה נתקיים בגלות עשרת השבטים שגלו על עסקי היין, מפני שהפרידו השכל אשר הוא הנטע הנאמן, כמו שבארנו למעלה. וכך יש בב"ר (לו, ד) – 'ר' שמואל בר נחמני אומר 'ויגל' אין כתיב כאן אלא 'ויתגל', דבר זה גרם לו גלות ולבניו. עשרת השבטים לא גלו רק על עסקי היין וכו", ומדאמר 'גרם לו גלות' ומאי גלות גרם לו, אלא כמו שאמרנו שהיה לו גלות להיות נגלה ממקום מעלתו ומדריגתו, וכן לבניו גרם גלות. ולא כמו שפירש רש"י שהכתוב מרמז דוקא על עשרת השבטים, שהרי אמר 'לו ולבניו' משמע כל בניו, רק שזה נמצא בעשרת שבטים, ועיין:

פסוק כב

י"א סרסו וי"א רבעו. דאין לומר כמשמעו – שראה ערותו, דהא כתיב בקרא (פסוק כד) "אשר עשה לו בנו הקטן", ומה שראה ערותו אין זה עשיה נקרא. ובסנהדרין בפרק בן סורר ומורה (סנהדרין ע.) מסיק דמאן דאמר 'רבעו' סבירא ליה גם כן 'סרסו', דאם לא כן למה קלל כנען (פסוק כב) שהוא רביעי לבנו חם, בשלמא למ"ד 'סרסו' אמר 'את גרמת לי שלא להוליד בן רביעי יקולל לך בן רביעי', אלא למ"ד 'רבעו' למה קלל הרביעי, ולפיכך למ"ד 'רבעו' צריך לומר גם כן 'סרסו'. ומה שהוצרך לומר 'רבעו' משום גזירה שוה, כתיב הכא "וירא חם אבי כנען", וכתיב התם (להלן לד, ב) "וירא אותם שכם בן חמור", מה התם רבעה אף כאן רבעו. ומה שלא קלל את חם בעצמו, אמרי בב"ר (לו, ז) משום שהקדוש ב"ה בירך את נח ואת בניו, כדכתיב (פסוק א) "ויברך אלקים את נח ואת בניו", ואין קללה במקום ברכה:

פסוק כג

לכך זכו וכו'. בב"ר (לו, ו). פירוש לפי שאלו שני אחים היו נוהגים כבוד לכסות את אביהם, לפיכך זכו לכבוד, זה – לקבור את הגוף שלא יהיה מוטל בבזיון, וזה – לטלית של ציצית, דטלית הוא כבוד לגוף, וכדר' יוחנן דקרא למאני – מכבדותי (שבת דף קיג.). ובודאי כבוד ציצית שהיא מצוה – הוא יותר מקבורה, ומפני ששם נתאמץ במצוה יותר

– זכה לכבוד הזה, שיהיו מלבושיו – שהוא כבוד האדם כאשר הוא עם נשמתו – דרך כבוד, מה שאין כך ביפת, שלא זכה לכבוד רק הגוף בלבד, וגם לא זכה לדבר מצוה:

והא דאמרינן בפרק כיסוי הדם (חולין ריש פט.) דבשביל שאמר אברהם "אם מחוט ועד שרוך נעל" (להלן יד, כג) זכו בניו לטלית של ציצית (קושית הרא"ם), ויש לומר דזכות שניהם גרם מצוה זאת שהיא טלית של ציצית, דאם לא היה זכותו של שם, אף על גב שאמר אברהם "מחוט ועד שרוך" – בשביל זה אין סברא שיהיה בבגדיהם ציצית, דמה ענין "מחוט ועד שרוך" לבגד, שהחוט אינו בבגד, ולפיכך צריך לזכותו של שם שזכו לטלית של מצוה, ומכל מקום צריך גם כן זכות אברהם, דלמה יזכו לציצית, דאין ענין זכות של שם שיזכו למצות ציצית, והשתא על ידי שם זכו שיהיה מצוה בטלית שלהם, ואברהם שאמר "מחוט ועד שרוך" על ידו זכו לציצית, ולפיכך שניהם גרמו מצות ציצית בטלית, ופשוט הוא:

וחם שבזה וכו'. דע כי יש דבר נפלא במדרש (ב"ר לו, ו), כי התולדות נמשכים אחר היסודות – כמו שהאילן-ענפיו נמשכים אחר העיקר והיסודות. ואשמועינן הכתוב כי חם היה גלוי ערוה ובזוי הגוף בחלקו, שהיה מבזה את אביו, לכך נמשכו אחריו תולדותיו, והוא אשר הכתוב אומר (ר' ישעיה כ, ד), "כך ינהג שבי מצרים וגלות כוש וגומר", אמנם שם ויפת היו דבקים בכבוד, ומזה בניהם נמשכים אחר הכבוד. ובני שם זכו לטלית של ציצית, כי כבוד השם יתעלה (חופה) [חופף] אותם, וכבוד ה' עליהם. והפרש גדול יש בין שם ובין יפת, כי שם היה מכובד במצות ציצית – מפני שנתאמץ במצוה יותר זכה גופו ונפשו לכבוד, אבל יפת שלא נתאמץ ולא עשה בכוונת נפשו – זכה גופו לבד לכבוד, וחם שביזה יתבזה כל גופו ונפשו:

ודבר מופלא הוא בסוד המדרש הזה, ואם תדע שלשה בנים אלו ומדריגתם; כי שם הוא הנכבד הוא המובחר, ויפת הוא הגדול, וחם הוא הקטון, תבין כל הדברים באמיתתם למה לא נתאמץ יפת במצוה הזאת כמו שם, כי יפת דומה לגוף אשר אין פעולתו בזריזות, ולפיכך לא זכה רק הגוף לקבורה, ובשביל זה נקרא "יפת", כי יופי שייך בגוף דוקא. וחם הוא כח הנפש, ונושא כח הנפש החיוני – הוא חום טבעי בלב אדם, לכך נקרא "חם". אבל שם הוא עיקר, והוא כמו עצם הצורה של אדם, לכך נקרא "שם", כי השם בא על העיקר ועל עצם הדבר. ומזה תבין סוד אלו ג' בנים – שהיו נגד חלקי האדם; יפת נגד הגוף, וכל ענין הגוף הוא בעצלות, וחם נגד הנפש החיוני, אבל שם הוא על דבר שהוא עצם ועיקר. ומפני כי נפש החיוני הזה הוא גופני, ולפיכך הוא ארור שיהיה עבד (פסוק כה), כמו דאת אמרת "שבו לכם פה עם החמור" (להלן כב, ה), 'עם הדומה

לחמור' (יבמות סב.). אבל יפת אף על גב שהוא נגד הגוף אין בזה חסרון, כי דבר שהוא כח והוא גופני זהו קללה וארור, כי תמצא כח שאינו גופני והוא נבדל, אבל דבר שהוא גוף אין בזה קללה, שכן ראוי להיות גוף. ויש בזה דבר מופלג, ואין כאן מקומו:

ותמצא כי אלו ג' בנים הם כנגד ג' בני אדם, שכמו שאותם השלשה כוללים כל העולם, כן אלו ג' כוללים כל העולם. והנה יפת כנגד הבל, כי "שקר החן והבל היופי" (משלי לא, ל), ושניהם ענין גוף, ולכך הם הבל. וחם שהיה ארור – כנגד קין שהיה ארור (לעיל ד, יא). ושם שהוא עיקר כמו שנתבאר – כנגד שת שהוא יסוד ועיקר, ולכך נקראת "שת" שממנו הושתת העולם (במדב"ר יד, יב). ואין כאן מקום זה, רק היה הכוונה פה להודיע הדבר הנפלא אשר אמרו חכמים ז"ל (ב"ר לו, ו) כי יפת זכה לקבורה, כי כוונתם כי היה מעלת יפת דומה כבאדם הגוף, אשר ראוי לו הקבורה, שהוא ישוב אל העפר (לעיל ג, יט) ויתכסה בעפר. ושם זכה להיות עליו מלבוש מן המצות, שהיא כבוד ה', ובזה יהיה כבוד ה' חופף עליו כל היום (עפ"י דברים לג, יב):

פסוק כד

בנו הקטן והפסול. דאם לא כן למה קראו "בנו הקטן", דמאי נפקא מיניה אם היה קטן או גדול, אלא 'הקטן והבזוי', לכך ביזה אותו גם כן. והרא"ם פירש דחם היה גדול מיפת. ולא נראה כלל דלקמן (י, כא) אצל "אחי יפת הגדול" שם יתבאר בפירוש. ומה שמונה אותו אחר חם, זה מפני שמתחיל באמצע – זכר אחריו כסדר הקטן ואחר כך חוזר לראשון, וזה הוי יותר כסדר משהיה מזכיר אחריו יפת:

פסוק כו

שעתיד לשמור הבטחתו. דאם לא כן, מאי שייך "ברוך" במקום הזה, אלא שראה שהקב"ה יקיים הבטחתו לבניו ואמר "ברוך ה' אלהי שם":

פסוק כז

ומדרש חכמים כו'. דהוקשה להם (יומא ט ע"ב) שהתחיל בשם "ברוך ה' אלקי שם", ואחר כך אמר "יפת אלקים ליפת", וסיים בשם "וישכון באהלי שם", אלא הכי פירושו אף על גב ד"יפת אלקים ליפת". והנה מלה אחת היא, ובא לומר שלא תשרה השכינה במקדש שני:

אף משיגלו. דאי קודם שיגלו – כבר כתב (פסוק כו) "ויהי כנען עבד למו":

פרק י

פסוק ב

תירס זה פרס. דכיון דמדי ופרס קרובים זה לזה, והזכיר הכתוב "מדי" – והיכן הזכיר פרס, דפרס ומדי נראה שהם משורש אחד, שהרי בכתוב נמצא כי פרס מדי כאילו הם אומה אחת, דמלכות אחת הם, כדמוכח בכמה דוכתי:

פסוק ח

להמריד כל העולם. דאם לא כן "החל" למה לי, הוי למכתב 'הוא היה גבור ציד הראשון', אלא דהוא התחיל **להמריד כל העולם** על הקב"ה, ובשביל שהיה כאן חלול כתב לשון "החל" לשון נופל על הלשון. ואם תאמר הרי כמה עובדי כוכבים היה לפני זה, ואיך יאמר בזה שהוא החל, אין זה קשיא, כי "החל להיות" גבור ציד, שצד דעתן של בריות (רש"י פסוק ט). ואין להקשות על דברי רז"ל (ב"ר כג, ז) – מאחר שדרך הכתוב שלא לכסות פשע הרשעים והחוטאים, למה לא כתב בפירוש שהיה רשע, דע לך כי כל מקום הכתוב מדבר בעבודה זרה סתם, ולא כתב בפירוש, מפני כי אין עבודה זרה דבר נגלה בימיהם, כי לא נודע עבודת השם יתברך לכל עד שלא היה נקרא עבודה זרה, ולכך לא כתב גם כן בפירוש, וכתב "הוא היה גבור ציד", כלומר שבחו של נמרוד להיות גבור ציד לפני ה'. ופשוטו של מקרא הוא שהיה מלך תקיף, וכן תרגם אונקלוס, מכל מקום בזה שמזכיר הכתוב תקפו וכחו לפני ה' תלמוד שהיה ממריד בהקב"ה, שאין שייך גבורה לפני ה', והוא החל להיות גבור לפני ה' במקום שראוי לו ההכנעה, זה רמז על שתוקף שלו תוקף המרד וענין מענין עבודה זרה, וכי בזה היה ממריד על הקב"ה, ולפיכך נקרא "גבור ציד", שהגבור ציד הוא בעל תחבולה וערמה, ואינו הולך דרך תם וישר, וזה היה גם כן אומנתו, ומדכתיב "לפני ה'" בא לומר שלא היה בלבד גבור ציד כמו שאר אנשי ציד, רק גם כן היה בעל תחבולה וערמה בדברים אלקיים עד שהיה ממריד הבריות בו יתברך. וכן בעשו כתיב (ר' להלן כה, כז) "איש ציד" נגד יעקב שהיה "תם" (שם), מזה תדע כי הציד הוא בעל תחבולות וערמה, יוצא מן היושר. והוא היה מלך הראשון, וסתם מלכות הארץ מתנגד למלכות שמים, ולכך לא היה חפץ הוא יתברך שימליכו ישראל עליהם מלך, וזה היה מלך הראשון אין ספק שהיה ממריד העולם עליו, ונאמנו דברי חכמים:

פסוק יב

ונינוה היתה עיר גדולה לאלקים. ובב"ר (לז, ד) אמרו – לא ידענו אם נינוה העיר הגדולה או רסן היא עיר הגדולה, כשהוא אומר (ר' יונה ג, ג) "וננוה עיר גדולה" אם כן נינוה העיר

הגדולה. והקשה הרא"ם שתימה למה אינם מסופקים גם כן בכלח, ד"עיר גדולה" סמוך ליה, ואפשר לומר דמדהקדים נינוה לכלח שמע מינה דנינוה היא גדולה מן כלח, ואם כן על כלח לא קאי, אבל ברסן לא מצי להוכיח מדהקדים רסן – דהיא גדולה, דודאי צריך להקדים רסן דאיירי בה קרא. ואין זה סברא, דיותר מסתברא לומר דקרא קאי אסמוך לו, ויותר מסתבר דהכי פירושו – לא ידענו אם נינוה גדולה, דהא נינוה ידוע שהיא גדולה, או רסן, דכן משמע הכתוב "ואת רסן בין ננוה", ומתרץ כיון דכתיב "וננוה עיר גדולה לאלקים" יש לנו לומר שקרא הכתוב כאן "גדולה" מי שנקרא גם כן "גדולה" במקום אחר. ובתוספות פרק קמא דיומא (י. ד"ה איני) הקשו התוספות קושיא זאת, ותרצו דמדכתיב "היא העיר הגדולה", ולא כתיב 'העיר הגדולה', משמע דלא קאי אמה שכתוב סמוך לו, אלא אלפניו קאי, והיינו או רסן או נינוה, אבל בכלח הסמוך לו אין להסתפק, דהוי ליה למכתב 'בין נינוה ובין כלח העיר הגדולה'. אמנם לי יראה עוד דהכי פירושו – 'איני יודע אם נינוה כו", כלומר נינוה הכתוב היינו מסופקים בו אם היא עיר הגדולה, דיש לומר רסן היא עיר הגדולה, דמשמעות הכתוב דרסן עיר הגדולה דאיירי בה קרא, ולכך בודאי היה מסופק לך אם נינוה עיר גדולה, דשמא רסן עיר גדולה – דבה איירי קרא, ואף על גב דבכלח נמי איכא לספוקי, לא איירי רק בנינוה. והא דלא קאי רק על נינוה לומר דבה היינו מסופקים, ולא קאי על כלח, משום שהאמת דנינוה עיר גדולה, לכך נקט בלישנא נינוה, ורוצה לומר נינוה זאת הכתובה כאן, שהאמת הוא שהיא גדולה, היינו מסופקים אם היא 'עיר גדולה', משום שיש לפרש דרסן היא עיר גדולה, דקרא איירי ברסן, ומשמע דעל רסן קאי לומר שבנה עיר גדול, אי לאו שמצאנו מפורש במקום אחר דנינוה עיר גדולה, וזה פשוט:

פסוק יג

שפניהם דומים ללהב. דכל שם אשר יש לו פירוש כזה, שהוא לשון להב וכיוצא בזה, על כרחך נקראים על עניין מה, דאין אדם קורא אותו בשם להב אלא אם כן יש לו שייכות, דאם לא כן למה יקרא אותו בשם להב – אחר שאין לו שייכות לו, בשלמא שאר שמות "ענמים" ו"לודים" וכיוצא בזה כיון דאין שום עניין נקרא בשם "ענמים" יש לקרא אותו בשם ענמים, אבל להיות קורא אותו בשם להבים – למה יקרא אותו בשם להבים, ולפיכך צריך לומר דפניהם דומים ללהב:

פסוק יח

ואחר נפוצו משפחות הכנעני – מאלה נפצו משפחות הכנעני. פירוש דאין לפרש "ואחר נפוצו משפחות הכנעני" בכל הארץ, דלא שייך "נפוצו" כיון דהיה להם גבול, כדכתיב

(ר' פסוק יט) "ויהי גבול הכנעני מצידון בואכה סדומה", וכיון דהם מיושבים בארץ אחת – אין זה "נפוצו":

פסוק יט

סוף ארצו וכו'. פירוש דאין לשון "גבול" רק על הסוף. ואין לפרש על כל שטח המקום שיהיה נקרא "גבול", ויהיה פירוש "ויהי גבול הכנעני" כלומר שטח ארצו (קושית הרא"ם), וזה אינו, כי נמצא לשון זה דווקא על הסוף, כדכתיב (ר' שמות יט, כג) "והגבלת את ההר", וכן הרבה מאד, שמוכח כי הוא נאמר על הסוף ועל הקץ:

בואכה שם דבר הוא. ואינו כינוי, דלמי יהיה כינוי זה, אלא שם דבר הוא, וה"א הוא נוסף:

ולי נראה. פירש דלעולם הכ"ף הוא לנוכח, ומה (שהקשה) [שקשה] דלמי קאי כ"ף הנוכח, כך פירושו, כאדם האומר לחבירו גבול זה מגיע עד אשר תבא לגבול פלוני:

פסוק כ

אף על פי שנחלקו כו'. דאם לא כן יקשה לך למה לי "למשפחותם ללשונתם בארצותם", אלא לומר לך אף על גב שהם וכו' – אלו כלם בני חם הם, והשתא אתי שפיר:

פסוק כא

אבי כל בני עבר – הנהר היה שם. דאין פירושו שהוא "אבי כל בני עבר" שהוא בן בנו, כדכתיב (ר' פסוק כד) "ושלח הוליד את עבר" (קושית הרא"ם), דמאי שנא עבר דנקט, שהוא אחד מבני שם, משאר יוצאי חלציו של שם, שיאמר שהוא 'אבי כל בני עבר' – משיאמר שהוא 'אבי בני ארפכשד', או שאר שהם מיוצאי חלציו של שם. ומה שהוסיף 'היה שם', שלא תאמר "ולשם ילד" פירושו דנולד לו בן שהיה אותו בן אבי כל בני עבר הנהר, דזה אינו, דהוי להזכיר את הנולד קודם ואחר כך יאמר "אבי כל בני עבר", ועוד – דלא ידענו מי הוא אותו הנולד, שלא הזכירו הכתוב, אלא "אבי כל בני עבר" קאי על שם, ולשון "ילד" דכתיב בלשון יחיד – רצה לומר ילד זרע – עד שהיה אבי כל בני הנהר:

שהרי בן ת"ק שנה וכו'. פירוש דאין לומר דהא דכתיב (ר' לעיל ה, לב) "ויהי נח ת"ק שנה" היינו כשפסק להוליד (הערת הרא"ם), דאם כן יהיה הקטן שבבניו כשבא המבול בן ק' שנה, וזה לא יתכן, דהא שם היה בן מאה – שנתיים אחר המבול (להלן יא, י). ואין לומר דחם נולד בן ת"ק, ושם בן תק"ב, ויפת בן תק"ג, ושם גדול מיפת (קושית הרא"ם), דודאי או יפת הגדול או שם הגדול, אבל שיהיה חם הגדול זה לא יתכן, דהא כאן כתיב "אחי יפת הגדול", וסתמא כתיב, דמשמע הגדול בכל הבנים, כיון דלא כתיב 'אחי יפת הגדול ממנו'. והרא"ם תירץ דודאי כיון דסתם כתב לך תולדותיו, אם כן לא היו גדולים

זה מזה רק שנה מחבירו, ומכיון דהיה שם בן מאה – שנתיים אחר המבול, אם כן נולד בן תק"ב, וממילא למדנו כי יפת הגדול – בשנת ת"ק, ואחריו חם בשנת תק"א, ושם היה הקטן – בשנת תק"ב. וכן אמרינן בסנהדרין (סט ע"ב) דכל אחד היה גדול מחבריו שנה. והאמת שכך איתא בגמרא בפרק בן סורר ומורה (סנהדרין סט ע"ב), אלא שאני אומר דהא דקאמר שם 'שם גדול מחם שנה וחם גדול מיפת שנה' זהו באשר היינו סוברים דחשיב להו תנא דרך תולדותן, אז אמרינן דכל אחד ואחד גדול מחבירו שנה כמשמעות הכתוב, אבל לפי המסקנא דחשיב להו דרך חכמתן, והא דכתיב (ר' לעיל ה, לב) "ויהי נח בן ת"ק ויולד את שם ואת חם ואת יפת", ושם נולד בן תק"ב לנח, ויפת נולד בן ת"ק, שפיר מצינו למימר דחם נולד אחר שם, ולא ידענו מתי. וכן [נראה] מדברי רש"י, דכתב רש"י למעלה (ט, כה) 'ארור בנך הרביעי שיהיה משמש זרעם של אלו הגדולים', משמע דאלו ב' הם הגדולים, וכך היה; דיפת נולד בשנת ת"ק, ושם בשנת תק"ב, ובשנת תר"ב לנח היה שם בן מאה שנה, וזה "שנתיים אחר המבול":

פסוק כה

נתבלב לו הלשונות. פירש דמשמעות הלשון דהארץ נתחלקה, שהיו חולקים הארץ ביניהם על ידי מעשה, כי אומה פלוני לקח לו גבול פלוני ואומה פלוני גבול פלוני, ואין זה, אלא נתבלבלו הלשונות, ומתוך זה נפוצו מן הבקעה ונתפלגו בכל העולם:

ואם תאמר באמצע ימיו. והשתא לא יהיה צריך לומר שהיה נביא, דיש לומר שקרא לו שם "פלג" כשנפלגה הארץ באמצע ימיו. אבל בסוף ימיו – לא שייך לומר שקראו לו שם בסוף ימים של אדם – כשמת:

שהיה ענו וכו'. דאם לא כן למה יקרא אותו בשם "יקטן", כדלעיל גבי "להבים" (אות ד):

פסוק כו

על שם מקומו נקרא חצר מות. כדאמרינן בבראשית רבה (לז, ח) דהיו יושבי אותו המקום 'מלפין למימת', פירוש רגילים למות בכל יום:

פרק יא

פסוק א

לשון הקודש. דהא בלשון הקדש נברא העולם, כדלעיל (ב, כג) מהא דכתיב "כי מאיש לקחה זאת" (רש"י שם), ומכיון שהיה הארץ שפה אחת, אם כן לשון הקדש היה (כ"ה ברא"ם):

לאו כל הימנו וכו' בואו ונעשה עמו מלחמה. פירוש כי זה המגדל היו בונים להיות דבקים עם מערכות עליונים, שהיו עושים בפעולות הידוע להם לבנין ההוא, ובבנין ההוא נכנסו למעלה להיות עם המערכות העליונים, וזהו המלחמה שעושים עם העליונים, כי היה כל פעולתם לבטל כמה דברים הבאים בגזירות ה', וזה שהיו אומרים לא די שיבור לו העליונים להיות גזירתו על התחתונים גזירות, בואו ונעלה השמים בפעולתנו להתחבר עם מערכות השמים ונעשה עמו מלחמה לבטל מעלינו הגזירות שהם באים על התחתונים:

ותימה דבפרק חלק (סנהדרין קט.) תנא דבי ר' שילא דור הפלגה אמרו נעלה לרקיע ונכה אותו בקרדומות ויזובו מימיו, מחכו עליו במערבא אם כן יבנו אותו בחד טורא, עד כאן. הרי דסבר היה ר' שילא כי המגדל הזה היו עושים בפעולה הידוע אצלם להביא המטר, אף על גב שלא היו עולים לרקיע ממש, מכל מקום היו צריכין לעשות דוגמא ודמיון ועל ידי זה נשלם פעל שלהם הידוע אצלם, ומחכו עליה במערבא, כי לפי זה לא היה המגדל רק לעלות בו, ואם כן יבנו אותו בהר. ואם כן הכי נמי קשיא לרש"י, דכיון שאמרו 'נעלה לרקיע ונעשה עמו מלחמה' משמע מדבריו גם כן שהיה המגדל הזה לעלות בו, ואם כן יבנו אותו בהר, ואפשר כי רש"י לקח זה מבראשית רבה (לח, ו) שאמרו שבני דור הפלגה אמרו 'לא די שיבור לו העליונים באו ונעשה עמו מלחמה', משמע שהם סוברים כי רצו לעלות בשמים, ולא חשו למחכו עליה דמערבא דיבנו אותו בהר:

אמנם אין ראייה מזה, כי אין צריך לפרש כי על ידי מגדל היו רוצים לעלות השמים, אלא מפני כי המגדל הזה במה שהיה "ראשו בשמים" (פסוק ד) – הוא דוגמא משמים, שהמגדל הוא נבדל מן הארץ בגבהותו כמו השמים – להיות רוצים להתנגד אל השם יתברך, כי האדם ראוי שיהיה למטה והוא יתברך למעלה, וכאשר עשו להם מגדל לדוגמא – היו רוצים בפעולתם הזרות לכנוס בדברים השייכים לעליונים בהוראות המגדל הזה שהוא נבדל מן המטה, ודבר זה הוא התנגדות אל השם יתברך, והוא המלחמה:

והשתא לא יקשה קושיא יבנו אותו בהר, שזה היה קשיא כאשר נפרש שלא היה המגדל הזה רק לעלות בו, ואם כן יבנו אותו בהר, אבל עתה המגדל היה כמו השמים עצמו, ודבר זה לא יתכן בהר, שאין ההר – שהוא מן הארץ – יש לו דמיון לזה. כלל הדבר הזה שהמגדל הזה היה בנין על ידי פעולות זרות הידוע להם לאותו דור, עד שהיה בנין זה מתנגד אל רצון השם יתברך, וסדור העולם אשר סדרו השם יתברך, ודי בזה ואין כאן מקום להאריך:

אחת לאלף ותרנ"ו וכו'. כך הוא חשבון מבריאת העולם עד המבול. נראה שהיו סבורים כי המבול היה בא לפי סבוב הגלגל, וכך היו אומרים – במהלך הגלגל תליא מילתא, ולפי הזמן שיבא הגלגל למקום ההוא – בא המבול. והיו רוצים לבנות מגדל, ועניין המגדל היה עשוי בפעולה זאת נכרית לעכב המבול, וזהו שאמרו שיעשו לו סמיכות, והבן זה:

פסוק ב

שהיו יושבים שם כו'. הקשה הרמב"ן שהכתוב למעלה (י, ל), לא איירי רק בבני שם, לא בבני יפת וחם, ובוני המגדל היו כל בני נח, ואפשר לומר דרש"י סבירא ליה כיון דכתיב אצל בני שם (שם) "ויהי מושבם ממשא בואכה ספרה הר הקדם" אם כן אומות אחרים גם כן בקדם ישבו, שהרי עדיין לא נפלגה הארץ והיו יושבים סמוכים, רק בני שם היו יושבים אצל הר הקדם, ואומות אחרים סמוכים להם:

לתור להם וכו'. דמדכתיב בתריה "וימצאו בקעה", ולא הוי למכתב רק 'ויבואו שנער וישבו שם', אלא רצה לומר דמצאו בקעה כמו שבקשו, וממילא היה נסיעתם גם כן מענין זה לתור להם מקום כו':

פסוק ג

איש אל רעהו אומה לאומה. דאין לומר "איש" כמשמעו, דמדסיפא דקרא דכתיב (ר' פסוק ח) "אשר לא ישמע איש שפת רעהו" וזה אי אפשר לומר שיהיה לכל אחד ואחד לשון מיוחד, דלא היו רק שבעים לשונות, אלא רצה לומר אומה לאומה, והכי נמי רישא דקרא דכתיב "ויאמרו איש אל רעהו" – אומה לאומה:

פסוק ד

שלא יבא עלינו מכה וכו'. פירוש בשביל שהיו יראים שיבא עליהם מכה – כדי שיפוצו, ולפיכך בנו את המגדל ללחום נגד השם יתברך כדי שלא יפוצו משם, כי המגדל היה נגד השם יתברך. וכן ללשון השני (רש"י פסוק א) שרצו לעשות סמוכות אל הרקיע שלא יתמוטט, שלא יביא הקב"ה עליהם מבול כדי שיפוצו:

פסוק ה

למד לדיינים וכו'. פירוש לכך נכתב בתורה בלשון "וירד ה' לראות" – ללמד דיינים שלא יפסקו אלא בראיה. אבל אין לפרש כי לכך ירד השם יתברך כדי ללמד, דזה לא ראו הכל שילמדו מן הירידה. וכך פירושו; כיון דהכל גלוי לפניו, הוי למכתב 'וירא המגדל אשר בנו בני אדם', אבל לכך כתב ההשגחה שהשגיח השם יתברך במעשיהם בהך לישנא "וירד ה' לראות" – ללמוד הדיינים, שאין גלוי לפניהם הכל, וצריכים ראיה אחר שלא ידעו, שאל יפסקו שום דין רק בראיה:

פסוק ו

אמרם עשותם כו'. פירוש דאין לפרש המ"ם של "החלם" כנוי הפעול, דהא לא נוכל לפרש "החילם" הכינוי קאי על העיר והמגדל, דלא נזכר בדברי השם יתברך המגדל והעיר שיאמר עליהם "החילם" בכינוי הפעול, אלא קאי על "עם אחד" שנזכר בדברי השם יתברך, והמ"ם של כינוי הוא על הפועל, רוצה לומר להתחיל הם:

ועתה לא יבצר בתמיה. פירוש דאין לומר בניחותא, דאם כן לא הוי ליה למכתב "יזמו" לשון עבר, וכך הוי ליה למכתב – 'ועתה לא יבצר כל אשר יחשבו' דהא הכתוב מדבר שכל אשר יחשבו יהיו גומרים, ולא הוי למכתב לשון עבר. ועוד לא יתכן לומר כך, דאף אם יבנו המגדל השם יתברך יכול לבטל פעולתם כרגע אחד, ולמה לא יבצר, אלא פירושו בתמיה:

פסוק ז

בבית דינו נמלך כו'. כלומר הא דקאמר לשון "הבה" והוא לשון הזמנה (רש"י פסוק ג), ואין הקב"ה צריך להזמנה כי הכל מוכן לפניו, אלא שהוא מדה כנגד מדה, שהם אמרו "הבה" (פסוק ד) והקב"ה אמר גם כן "הבה":

הנו"ן משמש לשון רבים. כלומר ואינו לשון נפעל, דאין טעם לומר 'נרדה ונתבלבל לשונם', אלא הנון לשון רבים:

וזה עומד עליו ופוצע את מוחו. הוצרך רש"י לזה, דאם לא כן, אלא מפני שלא היו מבינים האחד לשון חבירו היו מונעים מלבנות – אם כן למה נפוצו, ולמה לא היו דרים ביחד אף על גב שאחד אין שומע לשון אחר, אלא מפני שבא ריב ומחלוקת ביניהם עד שהפיץ ה' אותם:

פסוק ח

מה שאמרו פן נפוץ נתקיים בהם וכו'. פירוש למה אמר "ויפץ ה' אותם", דהא בתחלה לא נאמר רק "נרדה ונבלה" (פסוק ז), וממילא היה, כיון דנתבלבל לשונם נפוצו, ואם כן לא הוי למכתב "ויפץ ה'", ועיקר המחשבה בלבול לשונם, אלא כך פירושו, מפני שהיו יראים ואומרים "פן נפוץ" (פסוק ד) נתקיים בהם שהפיץ אותם הקב"ה, לכך כתב "ויפץ ה' אותם":

פסוק י

כשהוליד את ארפכשד שנתים אחר המבול. פירוש דאין כל אחד ואחד ענין בפני עצמו, ויהיה פירושו שם היה בן מאה שנה, ועוד "ויולד את ארפכשד שנתים אחר המבול",

דאם כן לא היה שום דבר נזכר בזה שאמר שם בן מאה שנה, אלא פירושו דשם היה בן מאה שנה כשהוליד את ארפכשד – שנתים אחר המבול:

פסוק כח

ומדרש אגדה. כלומר שדרשו רז"ל (ב"ר לח, יג) למה הוצרך למכתב "על פני תרח אביו", אלא לכך מזכיר "על פני תרח אביו" במיתתו של הרן לומר כי על ידי אביו באה לו המיתה, ולפיכך הזכיר "על פני תרח אביו":

פסוק כט

זו שרה וכו'. דאם לא כן "יסכה" מאן דכר שמה שאמר "אבי מלכה ואבי יסכה", אלא זו שרה. וקשיא דלמה קרא כאן על שם הנביאות, יותר היה לכתוב זה בפרשת וירא, דשם לא מצי למטעי לומר דהיא אשה אחרת, ולכתוב 'כל אשר תאמר יסכה שמע בקולה', ומיהא אין זה קשיא, שהתורה נכתבת כך למי שאינו יודע להבין – יודע קצת כפי שכלו, ומי שיבין יותר – יהיה יודע יותר, דלכל אחד ואחד כפי כחו התורה מדברת עמו, ומפני כך אם אינו כחו להבין כי "יסכה" על שם שסכה ברוח הקדש – יבין הוא שהיא אשה אחרת, אבל למי שכחו להשיג יפה, והוקשה לו דאחר שלא נזכר יסכה בקרא מאי בא לומר דהוא "אבי יסכה", יכול לפרש שהיא שרה, ונקראת "יסכה" על שם רוח הקודש שהיתה סוכה בו, אבל לקמן (כא, יב) אין לומר שהיא אחרת:

אמנם דבר זה הוא נפלא מאד למבין, שהוא אשר אמרו חכמים ז"ל 'כל הנושא אשה לשם שמים כאילו ילדה', בפרק קמא דסוטה (ריש יב.), ולפיכך יש לאשה ב' בחינות, והם ב' לידות; האחד לאישה, ואחד לאביה. וכל אחד ואחד כאילו ילדה, אבל הוא מצד ב' בחינות; כי הבעל נותן לאשה (שהיא) מציאות שלם, כמו שהצורה נותן לחומר, ולפיכך הוי כאילו ילדה מי שנושא אשה לשם שמים. ולפיכך הא דכתיב "ואת שרה כלתו אשת אברהם בנו" כתב לה שם מיוחד, כי שם זה היה לשרה בשביל אברהם, כי לעולם היה שם שרי נמשך אחר שם אברהם, שכשהוסיף ה' לאברהם (להלן יז, ה) – הוסיף ה' לשרי (שם שם טו), ולפיכך שם שרי מפני אברהם, אבל שם "יסכה" לא היה לה מפני אברהם, שהרי אברהם היה טפל לשרה בנביאות (רש"י להלן כא, יב), ולפיכך מזכיר שם "יסכה" אצל אביה, והוא עניין נפלא למבין:

פסוק לא

תרח ואברהם. ד"יצאו" הוא לשון רבים, וקאי על כרחך על אותם שהם עיקרים, ו"אתם" גם כן לשון רבים, וקאי על שרי ולוט:

פסוק לב

ולמה הקדים הכתוב וכו'. הקשה הרמב"ן ז"ל והלא דרך הכתובים כך הוא לספר חיי האב ותולדות הבן ומיתתו ואחר כך יזכיר ענין הבן, ובנח עצמו הזכיר מיתתו (לעיל ט, כט), ולא מת נח עד שהיה אברהם בן נ"ח, וכן גבי יצחק שספר מיתת יצחק (להלן לה, כט), ואחר כך מתחיל לספר ענין הבן, אף על גב שאחר כך חי הרבה. ותימה על הרמב"ן למה לא השקיף ההבדל שביניהם, כי חילוק יש ביניהם, כי בודאי כאשר הוא מספר מקרה האב אז מצרף אליו המיתה, כי מיתת האב הוא גם כן מסיפורי האב, ומשלימות הענין להודיע כל סיפוריו ומה שנמשך אחריו, לכך הוא מספר כל עניינים של האב ואחר כך מתחיל גם כן בבן, והוי כסדר גמור, דפירש הכתוב זהו ספורי האב – וזה ספורי הבן. אבל לא מצאנו שבא הכתוב לספר דבר מן תרח כלל, רק שהודיע הכתוב תולדותיו איך נמשך התולדה ממנו, אבל לא בא הכתוב להודיע סיפור של תרח, וכל הפרשה כולה לא בא להודיע עניני תרח רק ספור אברהם "ויקח תרח אברהם וגו'" (ר' פסוק לא), ובשביל אברהם נכתב, ומאחר דבשביל אברהם נכתב, ואין מדבר בתרח כלל – שיהיה שייך בזה שהכתוב משלים עניינו, דאין תרח חשוב כל כך לספר ממנו עניינו, ואם כן לא נוכל לומר כלל "וימת תרח בחרן" הוא תשלום סיפור תרח שהתחיל בו:

וגם אין לומר דמזכיר הכתוב תולדות האב ומיתת האב ואחר כך יתחיל בענין הבן כדלעיל בפרשת בראשית (פרק ה כולו), דמזכיר מיתת האב ואחר כך מתחיל בסיפור הבן, התם שאני, דכיון דבא לספר שני הדורות זה אחר זה, משלים סיפור הדור שמתו ואחר כך מתחיל לספר דור הבן, אבל כאן לא מצאנו מנח עד כאן שהזכיר מיתת האב – שתאמר כי זה הוא מספור דור שלו, ועל כרחך אין זה השלמה כלל – שתאמר כיון דאינו רק השלמה – שדרך הכתוב להשלים ספור הדור ומקדים אותו הכתוב, דהא לא נמצא כך באחרים, ועל כרחך אין מיתת תרח הוא מסיפור הדורות לכתוב שנותיהם כמו שהוא דרך הכתוב, אלא שהוא בא לספר מיתת תרח. וראיה לזה שכאן כתיב "וימת תרח בחרן", רצה לומר ולא גמר מחשבתו שרצה ללכת ארצה כנען (פסוק לא), לפיכך אין ספור מיתת תרח מן הסיפור עד כמה היו חיי תרח. ומעתה התבאר לך טעם רבותינו ז"ל (ב"ר לט, ז) על ענינו באין ספק, כי כל מקום אשר הוא מספר מיתת האב קודם ואחר כך יתחיל בסיפור הבן שהיה בחיי האב – הוא בשביל שבא לספר ענינו של אב מה שהגיע לאב, ולפיכך לא הקפיד אף על גב שמזכיר מה שהגיע לו אחר כמה שנים, דהא כיון דקאי באב – משלים סיפור האב. וזהו הענין ביצחק, שמזכיר קודם מיתתו (להלן לה, כט), ואחר כך יתחיל לספר ענין הבן לספר התולדות איך היו נמשכין זה אחר זה, ואין

זה שלא כסדר, דכסדר הוא, דמגיד לך מן האב עד כמה הגיע זמנו ומת, והבן זה ההפרש: אך מה שכתב 'שלא יהיה הדבר מפורסם' קשיא, וכי נתנה התורה לשוטים שלא יחשבו שני הדורות, שהרי תרח קיים כשיצא אברהם מחרן, אבל בב"ר (לט, ז) לא אמר 'שלא יהיה מפורסם לכל', אלא כך איתא התם; 'אמר ר' יצחק אם לענין החשבון מתבקש לו עוד ששים וחמש שנים, אלא מתחלה אתה דורש שהרשעים קרוים מתים בחיים, לפי שהיה אברהם מפחד ואומר אצא ויהיו מחללים בי שם שמים ויאמרו הניח אביו לעת זקנתו ויצא, אמר לו הקדוש ברוך הוא – לך אני פוטרך מכבוד אב ואם, ואין אני פוטר אחר, ולא עוד אלא שאני מקדים מיתתו ליציאתך' עד כאן. ומה שאמר שהקדים מיתתו כדי שלא יאמרו שהניח אביו לזקנתו, והלא פסוק מלא "ויאמר ה' אל אברם לך לך" (להלן יב, א) שציוה לו שילך מבית אביו, אלא דמכל מקום היה גנאי לאברהם שלא קיים מצות כבוד אביו אף על גב שפטר אותו, שהרי הנשים שהם פטורות גם כן מכמה מצות, ואין ספק שאין שבח להן בזה רק גנאי להם, וכמו שיתבאר לקמן בפרשת בהעלותך בפסוק (במדבר ט, ב) "ויעשו בני ישראל את הפסח":

ויש בזה ענין נפלא מאוד רמזו רז"ל במה שאמרו כי הכתוב מקדים מיתתו של תרח לומר שלא הניח אביו ויצא, והוא דבר נפלא מאד – לומר כי אין כאן כבוד אביו, דכבוד אביו שייך כאשר הבן שייך ומתייחס אל אביו, וכאן לא היה אברהם נקשר עם תרח כאשר הבן מתייחס אל אביו, והיה אברהם התחלה, ומפני זה מקדים הכתוב מיתתו של תרח לומר כי ענין אברהם אינו נקשר עם אביו תרח כלל, רק היה תרח וכל חייו וסלוקו – קודם לאברהם, ולפיכך הוצרך להקדים מיתתו לענין אברהם לומר לך שאינם מתקשרים זה עם זה, וזהו שאמר 'לך אני פוטר ואין אני פוטר אחר', פירוש 'לך' שאין לך התקשרות עם אביך, ואין אחר בעולם שהוא פטור. 'ולא עוד אלא שאני מקדים' – פירוש קודם לכן נזכר מיתת תרח להודיע כי לא די שאין התייחסות אברהם אל אביו להיות חייב בכבוד אביו, אבל יותר מזה – כאשר יזכור ענין אברהם מזכיר לפני זה מיתת אביו, שזה ראיה כי ענין אברהם הוא מתחבר אל מיתתו של תרח, כי מפני שהוציא הקדוש ברוך הוא את אברהם מתרח, וכל הדורות מנח עד אברהם לא נבראו אלא כדי להוציא את אברהם, שהוא עיקר בנין העולם, ולכן פטר הקדוש ברוך הוא את אברהם מכבוד אב ואם, שאין לו התייחסות אל האב כלל, בעבור שהוא בריאה אחרת, ולא שאין לו ייחוס אל אביו, אלא שכאשר רוצה להזכיר ענין אברהם מזכיר תחילה מיתתו, וזה בשביל כי ענין אברהם לא ישותף כלל עם הדורות הראשונים, כי הראשונים היו תוהו, והוא התחלת הבנין, וכאשר האור בא יסולק החושך, ולפיכך שייך לפניו מיתת תרח. ובשביל כך לא היה גנאי לאברהם

אם יניח כך אביו, לכך אמר לו הקדוש ברוך הוא לא די שאני פוטרך מכבוד אב – מפני שאין לך יחוס אל אביך, אלא כי ענין זה שהוא "לך לך מארצך" מתחבר אל מיתת תרח, כמו שנזכר למעלה, לכך אין לך גנאי אם אתה מניח אביך. ואין דבר ריק בדברי חכמים, ואם ריק – הוא ממנו (ירושלמי פאה פ"א ה"א):

שהרשעים קרויים מתים. זה דבר נפלא מאד מדברי חכמים (ב"ר לט, ז), כי החיות הוא דבר שאין לו הפסק כלל, כמו "מים חיים" (במדבר יט, יז) – אשר לא יכזבו מימיו (עפ"י ישעיה נח, יא), שהוא נובע בלי הפסק, ומפני כי יש לרשע מיתה בסוף – הוא נקרא מת, כי יש לחיותו שלו הפסק, והרי אין זה חיים. והצדיקים אף במיתה שלהם נקראו חיים (ברכות סוף יח.), מפני כי אף במיתה שלהם לא פסק החיים מה שהם מוכנים לו להיות חוזרים לחיות בתחיה, ודבר זה ארוך מאד. ומה שהוצרכו לומר זה, ולא סגי ליה בטעמים דלעיל (אות יט) כי אין יחוס והצטרפות לאברהם עם אביו תרח, כי האור הוא סלוק החושך, ולמה לומר כי 'הרשעים בחייהם קרויים מתים', אין זה קשיא, שאם לא כן היה קשה והלא עדיין תרח חי, ואיך נאמר שאין יחוס לענין אברהם עם תרח אלא עם מיתתו, והרי עדיין חי היה תרח, והכתוב מספר לך ענין אברהם, ומאי מהני שכתב לפני זה מיתתו, אבל כשנאמר ש'הרשעים אף בחייהם נקראים מתים' והכל מיתה אריכתא דמיא, והשתא שפיר מה שהזכיר לפני זה מיתתו, דסוף סוף רמז לך כי הליכות אברהם אל ארץ כנען – שאז קנה אברהם תחלת מעלתו – הוא מתייחס ומתחבר אל מיתת תרח. אמנם מה שפירש רש"י שלכך הקדים שלא יהיה מפורסם לכל שהיה תרח חי, אין זה מדברי רבותינו ז"ל, ולא היה צריך לזה, רק כמו שאמרנו למעלה:

שהרשעים קרויים מתים וכו'. אף על גב שעשה תרח תשובה (קושית הרמב"ן), כדפירש רש"י גבי "ואתה תבא אל אבותיך בשלום" (להלן טו, טו), יראה שלא נתכפר לו רק עם המיתה, ובחייו נקרא מת, והמיתה היא מכפרת עליו, כי כל מיתה היא מכפרת. והרמב"ן פירש שבסוף ימיו עשה תשובה:

פרק יב

פסוק א

לך לך להנאתך ולטובתך. דאם לא כן לא יתכן לומר "לך לך". כתב רש"י כפל לשון, מפני שכתב "לך לך מארצך" דמשמע לצורכך, ולא מקרי 'לצורכך' אלא אם כן יש דברים הרבה שזה נקרא צרכו, דאי הוי דבר אחד היה נכתב בתורה בפירוש, דאין לכתוב "לך" – לצרכך אם הוא דבר מיוחד, שאין צרכו בדבר אחד. וכן לקמן גבי "ויצו עליו" (פסוק כ)

– על אודותיו – פירש רש"י 'לשלחו ולשמרו', משום דלא מקרי 'אודות' בדבר אחד. ויש כאן שני דברים; שכאן אי אתה זוכה לבנים, ועוד 'שאודיע כו'. ואם תאמר והלא כתיב (דברים ב, יג) "קומו ועברו לכם את נחל זרד" וכן "קומי לך" (שיה"ש ב, י), וכן הרבה, ונראה משום דכל מקום הלשון משמע "לך" – לעצמך, כלומר לדעת עצמו, וגם "שלח לך" (במדבר יג, ב) – לרצונך, וכן הכל. והא דכתיב "קומו ועברו לכם את נחל זרד" – אין זה מצוה שיצוה לעבור נחל זרד, אלא כלומר אם תבואו אל הארץ אשר אתם צריכים ללכת – "עברו לכם נחל זרד", אבל לא הוי מצוה דוקא לעבור נחל זרד, לכך שפיר כתב "עברו לכם נחל זרד", שלא היתה מצוה על זה, אבל במקום הזה שהוא מצוה "לך לך מארצך" דכתיב (להלן טו, ז) "אני ה' אשר הוצאתיך מאור כשדים וגו'", אם כן צוואה היתה, ואיך יאמר "לך לך", אלא הכי פירושו 'להנאתך ולטובתך', כלומר שגם הליכה הזאת הוא לרצונך, שהרי היא להנאתך ולטובתך:

וכאן אי אתה זוכה לבנים. אף על גב דקרא "לגוי גדול" קאמר, ואם כן למה אמר '**וכאן אי אתה זוכה לבנים**', ולא קאמר 'וכאן אי אתה זוכה לגוי גדול', משום דאין "גוי גדול" תולה בארץ ישראל, אבל 'אי אתה זוכה לבנים' תולה שפיר בארץ ישראל, משום דכתיב לקמן (טז, ג) "מקץ עשר שנים לשבת אברהם בארץ", ודרשינן (יבמות סד.) שאין ישיבת חוצה לארץ עולה מן המנין, דהיינו שלידת בנים תליא בארץ, וכמו שיתבאר לקמן (טז, ג, אות ו):

פסוק ב

לפי שהדרך וכו'. קשה דנראה שדברי רש"י סותרים אהדדי, שהרי לעיל (פסוק א) פירש שההליכה היא לטובתו, ושם אתה זוכה ולא כאן, וכאן פירש רש"י 'לפי שהדרך גורמת', דמשמע שהברכה לא היתה אלא להעמיד אותו שלא יתמעט מן הברכה (קושית הרא"ם), ויש מפרשים (תירוץ א' ברא"ם) שזה אשר כתב כאן הוא דברי בראשית רבה (לט, יא), והביא דברי ב"ר אף על גב שהוא חולק על פירושו – שבא לתרץ מה שכתב 'להנאתך ולטובתך' דלמה לי "לך לך", והלא בהדיא בקרא כתיב "ואעשך לגוי גדול", (שיעשו) [שיעשה] אותו לגוי גדול, ומשמע ש'כאן אי אתה זוכה', דאם לא כן למה תלה הכתוב הברכות בהליכה [ל] שם, ותירץ דאי לאו "לך לך" הווא אמינא מפני שהדרך ממעט וכו', ולא היה זה 'להנאתך ולטובתך', ולכך כתב "לך לך" שיהיה 'להנאתך ולטובתך'. ומפני שלא נרמז בפירוש הברכה בממון – כתב רש"י 'ואברכך – בממון', שסתם ברכה בממון היא. ומפני שקשה אחר ש"אברכך" הוא ברכה בפני עצמה, אם כן "והיה ברכה" גם כן ברכה בפני עצמה, ולפיכך הוצרך לתרץ 'והיה ברכה וכו'. ותלה הברכה של

"והיה ברכה" בהליכת הדרך, מפני שהכתוב אומר "ואברכך" דהיינו בממון, כמו סתם ברכה שהיא ברכת ממון, אמר הכתוב שכל כך תהיה מתברך שתהיה יכול לברך אחרים כשתרצה, ובכלל ברכת "ואברכך" הוא, אלא שהכתוב אמר שכל כך תהיה הברכה עד שתוכל לברך אחרים:

והשתא מקשה לפי האמת שאמר הכתוב "לך לך" - 'להנאתך ולטובתך', היאך יתפרש קרא ד"ואעשך לגוי גדול", דאין לפרש כמו ב"ר, דהא "ואברכך" דהוא בממון לא יתכן לפרש 'ושם אתה זוכה ולא כאן', דלמה לא יכול לזכות במקום אשר הוא, ואין לומר "ואעשך לגוי גדול" "ואגדלה שמך" מתפרש 'וכאן אי אתה זוכה לבנים וכדי שאודיע טבעך בעולם', "ואברכך" מתפרש 'לפי שהדרך ממעט הממון', דזה לא יתכן כלל, דכיון "ואברכך" הוא כתיב בין "ואעשך לגוי גדול" ובין "ואגדלה שמך", איך מתפרש "ואברכך" שלא יהיה ממעט ממה שהיה לו כבר, "ואעשך לגוי גדול" שלפני זה וכן "ואגדלה שמך" שאחר זה בתוספות ברכה, דמשמע דהברכה היא לטובתו, ולפיכך פירש 'דבר אחר':

אמנם כל אלו הדברים אינם צריכים, כי לא קשיא מידי, שאין דברי ב"ר סותרים לפירוש רש"י, ואף על גב דמדברי (ב"ר) [רש"י] משמע שהוא לטובתו, ובחוצה לארץ אי אתה זוכה לבנים כלל, ובודאי היה זוכה לבנים בארץ ישראל, מכל מקום הוצרך להבטיחו שלא ימעט, שהיה סובר אברהם אף על גב שיהיו לו בנים - מכל מקום יהיו לו מעט בשביל הדרך שממעט מפריה ורביה, ויסבור שיהיה לו בנים מועטים, ולפיכך הוצרך להבטיחו שלא ימעט מפריה ורביה כלל, אלא "ואעשך לגוי גדול" לגמרי. וכן משמע מתוך פירוש רש"י דקאמר 'ממעט פריה ורביה', אבל בודאי בנים יהיו לו. ולפי זה "ואעשך לגוי גדול" קאי על "לך לך", אחר שאמר שהוא להנאתו ולטובתו, אפשר שיהיה לו מעט בנים - כתב "ואעשך לגוי גדול", והשתא צריך "לך לך" וגם צריך "ואעשך" "ואגדלה שמך", דאי "לך לך" בלבד הוה אמינא אף על גב דיהיו לו בנים - יהיו לו מועטים, ולכך נאמר "ואעשך לגוי גדול", וכדי שלא תאמר דגם כאן היה זוכה לבנים, ולא היה לו הבטחה רק שלא ימעט, כתב "לך לך" ד'כאן אי אתה זוכה':

ומה שהוצרך לומר 'בשביל שהדרך ממעט פריה ורביה', ולא אמר כי לכך ברכו "ואעשך לגוי גדול" כי 'כאן אי אתה זוכה לבנים' ולכך אמר ואעשך שם לגוי גדול, דאין זה קשיא, ודאי שני ענינים הם; האחד שיהיו לו בנים, והשני לעשות אותו לגוי גדול, ואם בא לומר שכאן אינו זוכה לבנים לא היה לומר "ואעשך לגוי גדול", אלא 'ואתן לך בנים', ואם בא לומר טובתו שיהיה לגוי גדול, דבר זה הוא ברכה בפני עצמו, שהרי דבר זה לא תליא כלל בארץ, רק שיהיו לו בנים תולה בארץ, ולכך הוצרך לתרץ 'לפי שהדרך וכו'.

ועוד דעל כרחך צריך לפרש המקרא כך 'בשביל שהדרך ממעט וכו', דומיא "ואברכך" שנכתב אחריו:

ופירש אחריו מיד "ואעשך לגוי גדול", שרצה לומר דהוי כאילו כתב למעלה מיד אצל "לך לך", שאם כך איך יפרש "לך לך" 'להנאתך ושם אתה זוכה לבנים וכאן אי אתה זוכה' – היכן כתובים בנים, ופירש אחריו "ואעשך לגוי גדול" שבו נזכר טובות הבנים והגדלת השם. ומה שאמר כי הוא ממעט השם, ולעיל כתב שהוא להודיע טבעך בעולם, תרוייהו אית ביה, כי בודאי הדרך ממעט השם כלפי אותה החשיבות שהיה במקומו, דאין אדם מכובד אלא בביתו, ומכל מקום מהני כלפי המקום שלא היה שם ולא היה ניכר כלל, והבטיחו שלא יהיה ממעט מן השם כאילו היה בביתו ובמקומו:

זה שאומרים אלקי אברהם. פירוש כי הבטיחו הקב"ה שיהיה ממנו אומה גדולה, ומאחר שתהיה ממנו אומה גדולה הקב"ה מיחד שמו עליו, דאין הקב"ה מייחד שמו רק על אבות האומה, והיינו טעמא מפני שאין הקב"ה מייחד שמו על יחיד פרטי, רק על אומה שלימה, ואותם שהם אבות האומה הקב"ה מייחד שמו עליהם, ולפיכך על האבות דווקא:

זהו שאומרים אלקי יצחק וכו'. מפני שכל אחד הוא תוספת ברכה, לכך צריך לדרוש על יצחק ועל יעקב. וראוי לך לידע שיש במדרש הזה (פסחים קיז ע"ב) עניין פנימי נסתר, כי ראוי "ואעשך לגוי גדול" לאברהם כי אליו הגדולה, והברכה היא מכח יצחק יורדת לעולם, 'הרוצה להעשיר יצפין' (ב"ב כה ע"ב), והוא ידוע למבינים. והגדלת השם הוא במדת יעקב לעשות לו שם תפארת (ראה ישעיה סג, יד), והוא ידוע, וזה "ואגדלה שמך" שאמר 'אלקי יעקב':

בך חותמין כו'. ואם תאמר מאחר שכלם אבות למה לא יחתום בכולם, ואין זה קשיא, דאין חותמין בשתים, כדאמרינן במסכת ברכות (מט.). ואם תאמר מאי שנא אברהם, נראה מפני שהבן בכח האב ואין האב בכח הבן, ולכך בחתימת אברהם יש חתימה יצחק ויעקב. ואלו דברים הם אמת למבינים, והוא דבר נעלם:

התרחק עוד וצא. כפל לשון 'התרחק וצא' מפני כי התרחק קאי על "מארצך וממולדתך", שכבר יצא משם, ועל זה שייך 'התרחק', אבל על בית אביו שייך 'צא', שלא יצא עדיין משם, ולפיכך קאמר צא והתרחק עוד מבית אביך (כ"ה ברא"ם). הקשה הרמב"ן (פסוק א) דאם כן יהיה ארץ מולדתו אור כשדים, ואברהם אמר "כי אם אל ארצי ואל מולדתי תלך" (ראה להלן כד, ד), והעבד הלך לנחור (ולא) אל ארם נהרים (שם שם י), ונראה דחילוק יש, כי עדיין לא היה מולדתו בחרן, רק תרח בלבד, ולא נקרא זה 'מולדתו'.

ועוד כי תרח כבר כתיב "ומבית אביך", לכך פירש "וממולדתך" מאור כשדים, ששם היו ישובים מולדתו. אבל כאשר אמר "כי אם אל ארצי ואל מולדתי תלך" כבר היה מולדתו בחרן, אם כן בודאי מולדתו חרן ולא אור כשדים, כיון שמשפחתו היה שם, שבאותו זמן נחור ובניו באו מאור כשדים וישבו בחרן (להלן כד-י, כד), לפיכך אי אפשר לפרש "ארצי ומולדתי" רק על חרן. ומה שפירש (רש"י להלן כד, ז) "אשר לקחני מבית אבי ומארץ מולדתי" – 'אור כשדים', ולא פירש "מארץ מולדתי" – חרן, דזה לא יתכן, כיון שהוא יתברך לקחו מארץ כשדים כדכתיב (להלן טו, ז) "אני ה' אשר הוצאתיך מאור כשדים" אם כן איך לא יזכור התחלת הוצאה דהוא אור כשדים, אלא ודאי "מארץ מולדתי" היינו אור כשדים, שהיו יושבים שם מולדתו של אברהם כאשר לקחו משם, ולא קשיא מידי, ודברים אלו ברורים. והרא"ם תירץ דודאי כאשר היה בחרן לא נקרא 'ארץ מולדתו' חרן, רק אור כשדים, שלמה יקרא חרן ארץ מולדתו, והוא לא נולד רק באור כשדים, אבל כאשר היה בארץ כנען, כיון דאור כשדים וחרן הכל מעבר הנהר, ולפיכך מצטרף חרן לאור כשדים כאילו היה ארץ אחת, וגם חרן נקרא 'ארץ מולדתו':

לא גילה לו מיד וכו'. ובפרשת וירא אצל "קח נא בנך יחידך" (ר' להלן כב, ב) כתב 'ולמה לא גילה מיד, כדי לחבב המצוה עליו', ואצל "אל אחד ההרים" (שם) כתב ש'הקדוש ברוך הוא מתהא הצדיקים ואחר כך מגלה להן וכל זה כדי להרבות שכרן, וכן אל הארץ אשר אראך', מדכלל ביחד "אל הארץ אשר אראך" ו"את בנך יחידך" ו"אל אחד ההרים" שמע מינה דסבירא ליה דחד טעמא הוא בכלם, ופירוש זה שכאשר אין מגלה לו מיד – הדבר חביב עליו, מפני שהוא מצטער אחר המצוה שלא ידע, ומפני כך כל דבור ודבור שהוא מקבל מן השם יתברך מקבל אותו מאהבה, ונותן לו שכר על כל דבור ודבור. וכן אצל "קח נא בנך יחידך וגומר" לא גלה לו מיד, כדי שיהיה מצטער אחר המצוה, ויקבל כל דבור ודבור באהבת המצוה. וכן "על אחד ההרים אשר אומר אליך" לא גלה מיד, כדי שלא ידע המצוה ויצטער עליה, ומפני כך יקבל הדבור באהבה, ונותן לו שכר על כל דבור ודבור. והיינו דקאמר ש'הקב"ה מתהא הצדיקים ואחר כך מגלה להן וכל זה כדי להרבות שכרן', וכמו שהתבאר למעלה. ובמדרש רבה (ב"ר לט, ט) איתא התם 'אל הארץ אשר אראך, ולמה לא גלה מיד, כדי לחבבה בעיניו ולתת לו שכר על כל פסיעה ופסיעה, הוא דעתו דרבי יוחנן, דאמר רבי יוחנן קח נא את בנך יחידך, ולמה לא גלה מיד כדי לחבבה בעיניו ולתת לו שכר על כל דבור ודבור, דאמר רב הונא משום ר' אליעזר בנו של ר' יוסי הקב"ה מתהא הצדיקים ואחר כך מגלה להן טעמו, וכן אל הארץ אשר אראך, על אחד ההרים, וקרא עליה הקריאה (יונה ג, ב)', עד כאן. ודעת רש"י שהכל ענין אחד

הוא, וגרס 'דאמר רב הונא', שכל ענין זה – שיהיה הצדיק מצטער אחר המצוה ויעשה אותה באהבה ובזה מרבה שכרו, לכך קאמר אצל "הארץ אשר אראך" – 'לתת לו שכר על כל פסיעה ופסיעה', שכל הדרך אשר ילך אל הארץ כנען – כל פסיעה ילך באהבה, ויתן לו שכר על כל פסיעה, ואצל "בנך יחידך" שייך לתת לו שכר על כל דבור ודבור. אבל רש"י כתב גם כן לתת לו שכר על כל דבור ודבור אצל "הארץ אשר אראך", מפני דלא קשה רק למה לא גלה מיד, ובזה שהוא נותן לו שכר על כל דבור ודבור יתורץ מה שלא גלה מיד. ובפרשת וירא גרסינן בב"ר (נה, ז) גם אצל "הארץ אשר אראך" 'לתת לו שכר על כל דבור ודבור', וזה בשביל דמייתי התם לראיה אל "בנך יחידך", דשם הטעם לתת לו שכר על כל דבור ודבור. ובשביל שרש"י (כאן ד"ה אשר אראך) הביא גם כן לראיה "בנך יחידך אשר אהבת", כתב 'לתת לו שכר על כל דבור ודבור', שזה שייך בשניהם:

פסוק ה

אברהם מגייר כו'. דאם לא כן איך שייך לשון "עשה", והלא לא עשאום (כ"ה ברא"ם):

פסוק ו

נכנס לתוכה. לא שהיה עובר הארץ כולה ויצא מתוכה כמשמעות "ויעבור אברם", דאם כן 'הארץ' מיבעיא ליה, לא "בארץ", אלא שעדיין היה בארץ (כ"ה ברא"ם):

להתפלל וכו'. דאם לא כן למה "עד מקום שכם" דווקא:

הוא שכם. דאם לא כן הרי לא הלך רק עד שכם, אלא ש**הוא שכם**, וכתב לך "אילון מורה" מפני שהראה לו שיקבלו ישראל שם שבועת התורה, ואצל זה כתיב אילון מורה-"הלא המה בעבר הירדן אצל אלוני מורה" (ר' דברים יא, ל). ואם תאמר למה הראה לו מקום הר גריזים והר עיבל יותר משאר מקומות, אם בשביל קבלת התורה – די הוי כשיאמר לו הדברים בעל פה, ולמה הוצרך להראות לו, אלא נראה שהראה לאברהם מעלת הארץ שבא לשם, שיש מקומות בארץ ישראל קשורים במעלה העליונה הן לברכה הן לקללה, והראה לו הר גריזים והר עיבל ששם קבלו התורה על ידי ברכה וקללה, ואיך אלו המקומות קשורים בכח האלקים למעלה. ובלאו הכי נמי לא קשה, כי המקום גורם (סנהדרין יד ע"ב), שכיון שבא למקום שיהיה לעתיד כל אלו הדברים הגדולים – באה עליו הנבואה מכל אלו הדברים:

היה הולך וכובש כו'. כדמשמע ממלתא "אז", דמשמע אז ולא קודם לכן, ועיין בפרשת בראשית:

פסוק ז

על בשורת הזרע. ואף על גב שכבר בשרו אותו "ואעשך לגוי גדול" (פסוק ב), זה היה בתנאי "לך לך מארצך" (פסוק א), ויכול הנותן לחזור קודם שקיים התנאי, ושמא חזר הקב"ה קודם שקיים אברהם התנאי, ולפיכך עכשיו שבשרו כי "לזרעך" – בנה מזבח. אי נמי כיון שתלה המתנה במעשה, שאמר לו "לך לך מארצך", בקל אפשר להתלכלך בחטא ולא תתקיים הבטחה (ראה ברכות ד.), שהרי לאו הבטחה גמורה היה, שחסר מעשה, אבל הבטחה שהיא בלא מעשה יותר היא מקוים, כיון שלא תלאה בשום מעשה:

פסוק ח

ויעתק משם אהלו. כלומר ואין פירושו שהיה נעתק בעצמו משם, מפני כי לשון "ויעתק" הוא לשון הפעיל – העתיק אחר, ואילו היה קאי על עצמו הוי למכתב 'ויעתוק' על משקל יחמוד יחפוץ, או 'ויעתק' היו"ד בסגול:

מקדם של בית אל. פירוש שמ"ם "מקדם" הוא כמו מפאת קדם של בית אל, שבמזרחו של בית אל נטע אהלו. אבל אין לפרש שנסע "מקדם לבית אל" ורוצה לומר שנסע ממזרח בית אל ההרה, כמו שפירש לקמן (רש"י יג, יא) "ויסע לוט מקדם", ולפי זה המ"ם של "מקדם" לשון 'מן', ורוצה לומר לפי זה שנסע ממזרח בית אל ההרה והיה במערב בית אל, ויהיה בית אל במזרחו, והכתוב אמר "בית אל מים":

בתחילה נטע אוהל אשתו. ואין לומר דילמא איפכא דבתחילה נטע אהלו, ויש לומר שהכתיב קודם לקרי, וכיון דכתיב "אהלה" וקרינן "אהלו", אם כן אהלה נטע תחילה. וטעמא דמילתא משום שצריך לכבד אשתו יותר מגופו, כדאמרינן בפרק כיסוי הדם (חולין פד ע"ב). אבל מדברי התוספות בפרק קמא דחגיגה משמע גבי "יראה יראה" (שמות כג, יז) דקודם יש לדרוש הקרי, אם כן הא דדרשינן כאן שקודם נטע אוהל לאשתו – דאם לא כן מאי בא לומר שנטע אוהל לאשתו, דדבר פשוט הוא שצריך אוהל לאשתו, אלא שאוהל אשתו נטע תחילה:

נתנבא וכו'. ומה שהתנבא דבר זה יותר ממה שהתנבא על שאר צרות שהגיעו לישראל, מבואר למעלה (אות יב) כי המקום גורם. אי נמי מפני שהקב"ה אמר "לזרעך אתן את הארץ" (פסוק ז) והראה לו באיזה אופן ירשו, אם בחזקה או בכח ה', או יהרגו קצת במלחמה, והראה לו הקב"ה חטא עכן, שלא יפול מהם איש זולת על ידי עכן, ולפיכך התפלל עליהם:

להתפלל כו'. דאם לא כן למה בנה מזבח שם יותר, כדמשמע מלשון "ויבן שם", ועוד דבמזבח הזה קרא בשם ה' מה שלא היה במזבח הראשון (פסוק ז), אלא שכאן התפלל

לה' על צרה, אבל כשבא לשכם אף על גב שהתפלל על בני יעקב (רש"י שם) לא בנה שם מזבח, כי לא היתה התפלה על כלל ישראל:

פסוק ט

לפרקים וכו'. ד"הלוך ונסוע" משמע הרבה נסיעות (כ"ה בראב"ם), כמו "והכות את מואב" (מ"ב ג, כד) שהוא דבר הוה תמיד, ואם לא היה יושב חדש או יותר לא היו כאן נסיעות הרבה, דהכל נסיעה אחת הוי, אבל כשיושב במקום אחד חדש או יותר נקרא ישיבה בנתיים לחלק למסעות הרבה. ודוקא חדש ולא פחות, כדאמרינן בנדרים דלא מקרי מיושבי העיר אם לא ישב שם חודש אחד, שמע מינה דפחות לא מקרי ישיבה, ולפיכך כתב חודש או יותר. וכן במסעות של ישראל, לא נקרא מסע בפני עצמה אלא כשהיו נוסעים ממקום שישבו למקום שחנו. אף על גב שלפעמים לא היתה החניה רק יום או יומים (במדבר ט, כא-כב), שאני התם שהיתה על פי ה' (שם שם כג), ונחשב חניות יום אחד חניה גמורה, כדמחלק בערובין בפרק כיצד מעברין:

לדרומה של ארץ ישראל. דאין לומר לדרומה של עולם, דלמה היו כל מסעיו לדרומה של עולם דווקא:

בדרומה של ארץ ישראל. אף על גב דבית המקדש באמצע ארץ ישראל, כיון שהוא בחלקו של יהודה שנטלו **בדרומה של ארץ ישראל** (יהושע ח, סג), נקרא ירושלים בחלק דרום, על שם החלק שהיא בו. אף על גב דעדיין לא נחלק ארץ ישראל, נקרא על שם הסוף כדאשכחן בכמה דוכתי:

פסוק י

באותה ארץ לבדה. דאם לא כן "בארץ" למה לי:

פסוק יא

ועכשיו על ידי מעשה. יש מקשים והלא אסור לישא אשה אלא עד שיראנה (קידושין מא.), ואלו לא ידעו דרכי החכמה, דודאי ראה פניה, אלא שהפנים כיון שהוא מגולה לכל אין האדם מתפעל ביופי שלו, ולא נכנס יצר היופי בלבו, אבל על ידי מעשה שגילתה שרה שוקה ראה היופי שלה, פירוש שהיה יודע היופי שלה ומבחין היופי ביצרו:

בין אנשים שחורים וכו'. ובאבימלך שאמר "אחותי היא" (להלן כ, ב), אף על גב שאינם שחורים (קושית הרא"ם), מפני שהיו רשעים גמורים, כמו שכתב רש"י לקמן (כ, יא) 'אכסנאי הבא לעיר על עסקי אכילה ושתיה שואל אותו', וכבר ראה בהם שהם רשעים:

ודומה לו הנה נא אדוני סורו וכו'. ואין מלת "נא" דבוקה עם מה שאחריו, והוא מוכרת, ופירושה הנה יש לדאג, כך פירושו בכאן. ולקמן (יט, ב) הנה הגיע השעה שיש לתת לב וגו', כמו שפירש לקמן (רש"י שם):

פסוק יג

יתנו לי מתנות וכו'. דאין לפרש שאר טובות, דהא כתיב (ר' פסוק טז) "ולאברהם הטיב ויהי לו צאן ובקר", שמע מינה שהטוב הוא מה שהיו נותנים מתנות. ואם תאמר ואברהם למה קבל מתנות, והלא כתיב (משלי טו, כז) "שונא מתנות יחיה", ועוד אברהם עצמו אמר "אם מחוט ועד שרוך נעל וגו'" (להלן יד, כג), ומה אם בדבר שטרח בו והציל אותם לא רצה ליקח כל שכן בדבר שלא טרח, מיהא קושיא זאת יש לתרץ כמו שנפרש לקמן (יד, כג, אות לט) דאין זה בכלל "ואברכך" (לעיל יב, ב), כיון דמלך סדום נתן לו בשביל שהציל אותו, אבל כאן שנתן לו פרעה מדעתו לכבודו, זה הוי שפיר בכלל "ואברכך". ועוד קשיא שאמר לאשתו שתאמר 'אחי הוא' כדי שיתנו לו מתנות, ונראה שאברהם היה מתיירא כי פריצי הדור יהרגו אותו על דבר אשתו, כי יפה היא, לכך אמר 'אמרי לי אחותי את', ובודאי חשובי המדינה לא יקחו אותך בחזקה, שאין אדם חשוב עושה זה, והחשובים אדרבא יכבדו אותי, שכל אחד ואחד יחשוב שאתן אותך לו לאשה, ובשביל זה אהיה חשוב גם כן נגד הפריצים כשיראו שהגדולים והשרים יכבדו אותי בשביל שרה, ולא יעשו רעה לי, כי אין דרך לעשות רע לחשוב. ומפני זה אמרו (ע"ז כט.) שהמסתפר מן הגוי יהיה רואה במראה, שיהיה נראה חשוב, ולא יזיק לו הגוי. ובשביל זה יתורץ גם כן למה היה גורם אברהם שתלקח לפרעה, ואיך הורשה לו דבר זה, אלא אברהם חשב כי הפריצים והפחותים עושים זה להרוג על דבר האשה, והחשובים אינם עושים זה, ועתה כשיהיה נחשב בין החשובים לשלוח לו מתנות ויכבדו אותו – גם הפחותים יהיו יראים ממנו, ולא חשב אברהם כי המלך פורץ לו גדר (עפ"י סנהדרין כ ע"ב) לעשות מה שירצה, והשתא לא היה דעתו על המתנות רק שיהיה ניצול, וזהו "למען יטב לי בעבורך וחיתה נפשי בגללך":

ויש מקשים איך הותר לשרה לומר אחי הוא, והלא גילוי עריות יהרג ואל יעבור (סנהדרין עד.), בשלמא אברהם כיון דלא עשה מעשה רק שנתן מכשול ועבר "לפני עיור לא תתן מכשול" (ויקרא יט, יד) אין קשיא, דכל עבירות שבתורה יעבור ואל יהרג חוץ מגילוי עריות ושפיכות דמים ועבודה זרה (סנהדרין עד.), אבל שרה שבאה לעבור גילוי עריות חס ושלום הרי אמרינן יהרג ואל יעבור, ואין זה קשיא כלל, דודאי מה שאמרו ז"ל 'יהרג ואל יעבור' אם באים להרוג אותה או לשכב עמה תהרג, אבל אלו שלקחו אותם בחזקה

ובגזילה, מי שעושה זה הוא הדין שיעשה זה שיהרגו אותו על דבר אשתו, או ישכבו עמה כך, ואין מועיל כלל מה שתאמר שהיא אשת איש. ואפשר כי אשה שהיא אשת איש ואמרה שהיא פנויה, ואנסוה אנשים רעים, אין עליה אשמה, דמה לי אסורא רבה ומה לי אסורא זוטא (ראה יבמות קיט.), ולא שייך בזה "לפני עיור לא תתן מכשול" ולא איסור גילוי עריות, דמנא ידעינן שאסורא זוטא עבדי ולא אסורא רבה:

פסוק יד

היה לו לומר כבואם. אף על גב דלעיל כתיב (פסוק י) "וירד מצרימה", ולא כתיב 'וירדו מצרימה', בודאי במקום שהכתוב מדבר באברהם אינו מזכיר שרה לכתוב 'וירדו', מפני שאברהם הוא העיקר, אבל הכא דכתיב "ויהי כבא אברהם מצרימה ויראו אותה שרי פרעה", כיון שהכתוב בא לספר משרה הוי לכתוב 'ויהי כבואם' להזכיר שרה גם כן, שהרי מה שכתיב "כבא אברם מצרימה" בא לומר כאשר בא מצרימה אז ראו אותה שרי פרעה, והוי למכתב 'ויהי כבואם':

פסוק טו

הללוה ביניהם. דאם לא כן הוי למכתב 'וישלח פרעה ויקח אותה' כמו שכתוב גבי אבימלך, ומדכתיב "ותקח האשה בית פרעה" שמע מינה שלא לקחה פרעה, אלא שהשרים לקחו אותה אל המלך. ולי נראה דרש"י הוקשה לו בלשון "ויהללו אותה אל פרעה", לפי שההלול קאי על שרה לא יתכן לומר על זה "אל פרעה", דמאחר שיש לו פעול – והוא אותה – לא יתכן לומר "אל פרעה" כי אם גבי דבור שייך לומר 'וידבר הדברים אל המלך', משום שכל דבור הוא מדבר עם אדם, ולכן שייך בו "אל", אבל כאן דכתיב "ויהללו אותה" לא יתכן לומר "אל פרעה", כי אם 'ויהללו אותה לפני פרעה', וכמו שלא יתכן לומר 'ויברכו אותה אל ראובן', וכן בהלול נמי שאין חילוק ביניהם, וזה קל להבין ואמת:

פסוק טז

היטב פרעה בעבורה. כלומר שהוא מקרא קצר, דצריך להוסיף 'פרעה'. ומה שלא נכתב 'פרעה', כדי שלא תבין שהכתוב בא לספר מה שעשה פרעה – שהיטב לאברהם, אלא עיקר הכתוב בא להגיד מה שנעשה ענין זה לאברהם – שנלקחה אשתו כדי שבסבה זאת יתעשר, יהיה העושה מי שיהיה:

פסוק יז

במכת ראתן. דאם לא כן למה הביא עליו נגעים ולא שאר חלאים, אלא **במכת ראתן** שהתשמיש קשה לו. ועוד מדחלק הכתוב שאמר "וינגע ה' את פרעה נגעים גדולים ואת

ביתו", והוי למכתב 'וינגע ה' פרעה ואת ביתו נגעים גדולים', אלא נגעים של פרעה נגעים מיוחדים היו שלא היו לביתו, והיינו כי נגעים של פרעה מכת ראתן היה, שלא ישמש מטתו, ואילו לביתו נגעים אחרים היו. ובזה יתורץ מנא ידע פרעה שאשת איש היא, אלא משנוי הנגעים, שהוא לבד בא עליו מכת ראתן, וביתו שאר מכות, ובזה ידע שהיא אשת איש, ובא עליו מכת ראתן שלא ישמש מטתו:

על פי דבורה. דאם לא כן 'על אודות' מבעיא ליה:

פסוק יט

לא כאבימלך. פירוש שאין פירוש שהיו מגרשים אותו, אדרבא קרא מוכיח שהיו מכבדין אותו, שהרי נתנו לו מתנות:

פסוק כ

על אודותיו. דאם לא כן "עליו" למה לי, אלא '**על אודותיו**':

לשלחו לשמרו. פירוש ומהו הם 'אודותיו', היינו 'לשלחו ולשמרו'. ולא סגי בחדא מינייהו, ד'אודותיו' יותר מאחד משמע, ולפיכך צריך לומר לשמרו גם כן. ומפני שהוקשה לו והלא לשלחו מן העיר אין זה 'אודותיו' שהוא צריך לו, דלא מקרי 'אודותיו' אלא כשהוא לטובתו, והביא ראיה מן התרגום, שהרי תרגום (לשלחו) ["וישלחו"] 'ואלויאו', שהוא לצרכו. ומפני שהוקשה לו מנא ליה לתרגום להוציא לשון של "וישלחו" מפשוטו, שהוא לשון גירושין, הביא ראיה מלשון הכתוב (להלן יג, ב) "כבד מאד" – טעון משאות, וכיון שהטעינו אותו בכסף וזהב פרעה ועבדיו – לא יתכן לומר שגרשו אותו, שכל כך היו מכבדין אותו לטעון אותו בכסף וזהב. אבל מפשוטו של מקרא דכתיב "ואברהם כבד מאד" אין להביא ראיה, שמא היה זה העושר של אברהם קודם שבאו המכות על פרעה (פסוק טז), ואחר כך גרשו אותו, אבל כיון שפירש "כבד – טעון", יש להביא ראיה, דאין לומר טעון אלא בשעת הילוך, שאחרים טוענין אותו ללכת, כמו שטוענין על העגלה – שאחרים טוענין אותה:

פרק יג

פסוק ג

למדך דרך ארץ וכו'. כדי שלא להוציא לעז על הבעל בית שראה בו דבר רע שלא ירצה להתארח אצלו, וגם שלא להוציא לעז על עצמו שבעל בית אינו רוצה בו, שראה בו דבר רע:

פרע הקפותיו. אף על גב שאין סברא כלל לומר שלא היה ביד אברהם ממון לפרוע, אלא שעת רעבון היה, והיה מתיירא מן הליסטים, והיה מראה עצמו כאילו אין לו. וכן עשה יעקב בשעת רעבון שאמר "למה תתראו" (להלן מב, א), להראות עצמם כאילו הם רעבים:

פסוק ה

מי גרם וכו'. דאם לא כן "ההולך את אברהם" למה לי:

לשון קצר. דאין לומר כמשמעו, דאם כן 'ולא נשאה' מיבעי ליה, שהארץ לשון נקיבה, ואותם שנמצאו שהם לשון זכר – הם זרים ויוצאים מן הכלל נגד מספר הרב שמצינו שהם לשון נקיבה. ואפשר שאותם גם כן יש לתרץ על דרך **לשון קצר**:

פסוק ז

ויהי ריב שהיו מרעים כו'. דאם לא כן "והכנעני והפריזי" סיפא דקרא מה עניינו לכאן, אלא לגלות מה היה הריב (כ"ה ברא"ם):

ולוט יורשו. אף על גב שמי שגוזל אביו גם כן גזילה איכא, דבר זה שאני, שאין הקב"ה נותן ארץ בכללה לאיש יחיד אלא לו ולזרעו, ולפיכך היה לוט רוצה גם כן להחזיק בארץ מפני שהוא יורשו. ואם תאמר אחר שידעו שהקב"ה נתן הארץ לאברהם אם כן ידעו גם כן מה שכתיב (לעיל יב, ז) "לזרעך אתן את הארץ", ואין לוט קרוי זרעו, אין זה קשיא, כי סבור היה שההבטחה לא תתקיים באברהם, שאפשר להבטחה שתשתנה על ידי שום חטא (ברכות ד.), ואם כן מה שאמר "לזרעך אתן הארץ" – לא נתקיים שיהיה הארץ לזרעו, אבל מכל מקום הארץ יהיה לו בודאי, שהיו אומרים שכבר זכה בארץ כשבא לארץ, ומאחר שזכה בו – שוב ליכא למימר שלא תתקיים ההבטחה. ואם תאמר ולמה צריך הכתוב לומר "והכנעני והפריזי אז בארץ" – 'שלא זכה בו עדיין', תיפוק ליה שלא יהיה לוט יורשו, ואין זה קשיא, דהכתוב בא לומר שהיה ריב בין רועי אברהם ובין רועי לוט, ובשביל כך אמר אברהם "הפרד נא מעלי" (פסוק ט), ואם זכה בו אברהם לא היה צריך לומר הפרד מעלי, רק יתן אברהם רשות שירעו בכל מקום, דהא כל הארץ לאברהם, ואז לא יהיה ריב, אלא שלא זכה אברהם עדיין בארץ:

פסוק ט

כמו ואשמאילה וכו'. הקשה הרא"ם דלמה צריך ראיה, שהרי צורתה מוכחת שהוא מבנין הפעיל, כמו הטיב, ואין זה קשיא, כי דעת רש"י כיון שלא מצינו יטב בכל המקרא, איך יאמר להטיב בפתח, כי כאשר הה"א בפתח אז היו"ד נח נראה, ולא מצאנו נח נראה בכל לשון טוב, ולפיכך כתב "הטיב" (ר' דברים ה, כז), אבל 'ימין' היו"ד נראה, ולפיכך הוה ליה למכתב 'להימין' הה"א בפתח, ופשוט הוא מאוד:

פסוק י

לפני שחת ה' וכו'. פירוש "לפני שחת ה'" דבוק למטה אל "כגן ה' בארץ מצרים", אבל אינו דבוק למעלה אל "כי כלה משקה", כי הוא נאמר על ראיית לוט, שאמר "וירא את כל ככר הירדן כי כלה משקה", אם היה "לפני שחת ה'" דבוק אליו – יהיה פירושו שראה הככר כי כלה משקה לפני שחת ה', ולא ידע באותו זמן לוט שיהיה הקב"ה משחית הערים, ולפיכך אי אפשר לדבק למעלה, אלא אם יהיה "לפני שחת ה'" הוא פירוש למעלה כך; "וירא כל כיכר הירדן שהוא כלה משקה", ואימתי היתה "כלה משקה" – "לפני שחת ה' סדום ועמורה", ויהיה הענין חסר לגמרי, ולפיכך צריך לדבקו למטה "לפני שחת ה' סדום ועמורה" היה אותו מישור "כגן ה'":

כארץ מצרים לזרעים. כי ודאי אחר שהמשיל אותו לגן ה' שהוא יותר משובח – לא הוי ליה להמשיל לומר "כארץ מצרים", אלא "כגן ה'" לאילנות, והשתא אתי שפיר שמשבחו באלנות ובזרעים, ואין בגן ה' זרעים:

בואכה צוער עד צוער. שאין המקום של "בואכה צוער" לבד היה כגן ה', שבזה אין שיעור כלל, כי אם הביאה של צוער לבד:

דרשו לגנאי וכו'. דרשו (הוריות י ע"ב) "וישא לוט" כמו "ותשא אשה אדוניו עיניה" (ר' להלן לט, ז), שהוא לזנות, וכן כולם נדרשו לזנות:

פסוק יא

נסע מאצל אברהם וכו'. דאם לא כן הרי לא היה לוט במזרח שיאמר הכתוב שנסע "מקדם", ועל כרחך צריך אתה לומר מקדם דבר פלוני, ולפיכך צריך לפרש מפאת קדם של אברהם שנזכר בכתוב. אף על גב דודאי שיוכל האדם לומר שנסע ממזרח למערב, היינו כשבא להגיד לאיזה צד נסע אמר שהלך למערב או לדרום או לרוח זה, אבל כאן שלא אמר רק "ויסע לוט מקדם", והוי ליה לומר לאיזה רוח נסע, ולא הוי ליה למכתב שנסע מקדם, אלא שבא לומר שנסע מאצל אברהם והלך למערבו:

נטע אוהלים וכו'. דאין לומר לעצמו ולבני ביתו, דהא בככר הירדן ישב (פסוק יא), ולא עד סדום, אלא לרועים ולמקניהו:

פסוק יג

רעים בגופם וכו'. והתרגום תרגם איפכא. ובפרק חלק (סנהדרין קט.) איכא ברייתא כדברי המתרגם, ורב יודא כדברי רש"י. ויראה לי דטעם הברייתא דיותר יש לקרות 'רע' מי שהוא חוטא בממון, כדכתיב (דברים טו, ט) "ורעה עיניך וגו'", ודבר זה מורה שיש בו רע עין, מאחר שאינו עושה טוב לאחר. ולדעת רב יודא 'רעים בגופם' לפי ש'רע' הוא

יותר מן 'חטא', לפי שהוא רע לגמרי, ולפיכך יש לומר 'רעים בגופם', והוא יותר רע ממי שחוטא בממון, שזה נקרא 'חוטא'. ותפס רש"י דברי רב יודא, כי יותר לפי פשוטו שנקרא 'רע' מי שגופו רע:

פסוק יד

כל זמן שהיה הרשע אצלו וכו'. אף על גב דלעיל כתב (יב, ז) "וירא ה' אל אברם וגו'", שמא אברהם לבדו הוא שעבר בארץ עד מקום שכם והתפלל על בני יעקב (שם ו), ושם נראה לו השם, כך פירש הרא"ם. ולא נראה, דסוף סוף היה ההליכה עם אברהם, ולי נראה שקודם שהיה לו הרבה צאן היה בטל גבי אברהם, ולא נחשב לכלום, אף על גב שהיה רשע, וכי בשביל עשו שהיה אצל יצחק לא נגלה הקב"ה על יצחק (ר' להלן כו, ב), אלא שהיה בטל לגבי יצחק מחמת שלא היה חשוב, ועכשיו שהיה לו בקר צאן ואהלים (פסוק ה) לא היה עוד טפל לאברהם, ולפיכך היה הדבור פורש מאברהם. ועוד יש לומר דלא נקרא מה שנתן לו הארץ ואמר לו "לזרעך אתן הארץ" (לעיל יב, ז) דבור, שהרי בא לתת לו הארץ, ובשביל שהיה הרשע עמו בשביל זה לא ימנע מלתת לו הארץ, שלא נקרא זה דבור, שהעיקר היה הנתינה לתת אליו הארץ, אבל דבר זה נקרא דבור, שאמר לו בפעם שנית "שא עיניך וגומר", וכבר נתן לו הארץ, רק שבא לפרש לו עתה המתנה שנתן לו שאמר לו "שא עיניך וגו'", ודבר זה נקרא דבור:

פסוק טז

כשם שאי אפשר. פירוש שאין "אם" זה תלוי, דמשמע ספיקא, שהרי בודאי אי אפשר למנות עפר הארץ, אלא פירושו '**כשם שאי אפשר** וכו':

פסוק יח

ממרא שם אדם. דאין לומר שם המקום, דשם המקום כבר כתיב "אשר בחברון". ואין לומר שם המישור דשמו אלוני הוא, כדלקמן, ועל כרחך שם אדם הוא. והרא"ם פירש שמצינו אדם שנקרא ממרא כדכתיב (להלן יד, כד) "ענר אשכול וממרא":

פרק יד

פסוק א

שאמר לאברהם פול. פירוש מה שאמר הכתוב "בימי אמרפל" להגיד הזמן מתי היה, ותלה אותו באמרפל, ואמרפל גופיה לא ידענא מתי היה ומי היה, ולפיכך צריך לומר שהוא נמרוד, שהיה המלך הראשון. ולפינן זה מדכתיב כאן "מלך שנער" ושם כתיב (לעיל י, י) "ותהי ראשית ממלכתו שנער", ונקרא "אמרפל" לפי שאמר פול (כ"ה ברא"ם):

מקום ששמו גוים וכו'. דאין לומר שהיה מלך על גוים הרבה, דמאי שנא דמזכיר שמלך על הגוים ובשאר מלכים זכר שם המדינה, כדכתיב "מלך עילם" "מלך שנער" (כ"ה ברא"ם). אבל לא ידעתי מנא ליה שאותו שהמליכו עליהם היה תדעל, שמא המלך הראשון לא היה תדעל, ונקרא שם המקום על שם שנתקבצו שם מאומות הרבה ונקרא שם העיר גוים, ואחר כך מלך שם זה המלך תדעל:

פסוק ב

שאמר לאברהם פול. פירוש מה שאמר הכתוב "בימי אמרפל" להגיד הזמן מתי היה, ותלה אותו באמרפל, ואמרפל גופיה לא ידענא מתי היה ומי היה, ולפיכך צריך לומר שהוא נמרוד, שהיה המלך הראשון. וילפינן זה מדכתיב כאן "מלך שנער" ושם כתיב (לעיל י, י) "ותהי ראשית ממלכתו שנער", ונקרא "אמרפל" לפי שאמר פול (כ"ה ברא"ם):
מקום ששמו גוים וכו'. דאין לומר שהיה מלך על גוים הרבה, דמאי שנא דמזכיר שמלך על הגוים ובשאר מלכים זכר שם המדינה, כדכתיב "מלך עילם" "מלך שנער" (כ"ה ברא"ם). אבל לא ידעתי מנא ליה שאותו שהמליכו עליהם היה תדעל, שמא המלך הראשון לא היה תדעל, ונקרא שם המקום על שם שנתקבצו שם מאומות הרבה ונקרא שם העיר גוים, ואחר כך מלך שם זה המלך תדעל:
שונא אב. פירוש למה הוצרך למכתב שמם, אם משום שבא להגיד מי היו אותם המלכים – תקשה לך מלך בלע שלא נזכר בכתוב, אלא על כרחך לא מזכיר שם (הארץ) [המלך] אלא כשבא לדרוש להגיד רשעתם. וגבי בלע שהיה מלך שלא היה רשע כמותם, כמו שפירש רש"י גבי "והיא מצער" (להלן יט, כ), לא נכתב שם המלך. וגבי ברשע ובלע לא הוצרך לפרש, שמוכח מעצמו. ואף על גב דארבע מלכים הראשונים זכר שמם ולא דרשינן מידי, מכל מקום כאן אצל חמשה המלכים לא כתב שם מלך בלע, לומר לך שאלו המלכים אין התורה מדבר בשמם אם לא בשביל שום דרשה, ולכך לא כתיב שם מלך בלע – כי היכי שתדרוש שאר המלכים, וקל להבין:

פסוק ג

מדרש אגדה וכו'. לפי שקשה לשון "הוא ים המלח" משמע שעמק השדים עצמו הוא ים המלח, ולפיכך צריך לומר שנתבקעו וכו':

פסוק ד

חמשה מלכים וכו'. לא כל המלכים שנזכרו בלשון "כל אלה חברו" (פסוק ג), דהא לא מרדו רק חמשה מלכים:

ובי"ד למרדן. לא בי"ד לתחילת עבודתם, שהרי שלש עשרה שנה שלימות מרדו, כדכתיב "ושלש עשרה שנה מרדו", ואם לא היו מורדים רק שנת י"ג הוי למכתב 'ובשלש עשרה שנה מרדו':

לפי שהיה בעל המעשה וכו'. דאין לומר שמשום חשיבותו, שהרי אמרפל חשוב יותר אחר שזכרו תחלה (פסוק א), ואם כן למה אמר הכתוב "בא כדרלעומר":

פסוק ה

והמלכים אשר אתו אלו ג' מלכים. ולא מלכים אחרים, שאם היו עוד אחרים היה הכתוב מזכירם למעלה גבי "ויהי בימי אמרפל וכו'" (פסוק א):

הם זמזמים וכו'. שהכתוב מוכח שלא נכתב אלו האומות רק להגיד שגבורים היו אלו המלכים, שהרי נצחו אלו הגבורים, ואפילו הכי נצחם אברהם (רש"י פסוק ט), דאם לא כן מאי בא להגיד לך במה שכבר עשו מלחמה, ואם כן קשיא מהיכא ידעינן שאלו הזוזים היו גבורים – שהכתוב בא לספר גבורות מלחמות המלכים הד' שנצחו אותם, ולפיכך צריך לומר שהם זמזמים שהכתוב אומר בפרשת דברים (ב, כ) שהיו ענקים, ומגיד לך הכתוב שנצחו אותם המלכים הארבע:

פסוק ו

בהר שלהם. שהרי"ש הוא נוסף, והוא כמו **בהר שלהם**. והא דכתיב "שעיר" אחריו, ואין זה דרך הלשון, הלא מצאנו גם כן "ותראהו את הילד" (שמות ב, ו):

ואומר אני וכו'. כלומר שדוחק לומר שכל השמות שהם 'ככר' 'אלוני' 'אבל' פירוש מישור, דאם כן למה כתב פעם "ככר" (לעיל יג, יא) ופעם "אלוני" (שם שם יח) ופעם "אבל" (במדבר לג, מט) וכן כולם, אלא על כרחך כי של כל אחד ואחד היה שמו כך, ולפיכך זכר כל אחד ואחד בשמו. ולפיכך לא פירש רש"י על "ככר הירדן" ועל "אלוני", דעדיין לא זכר אלא שם 'אלוני' ושם 'ככר', אבל השתא דכתיב "איל" הוקשה למה שינה הלשון, שזכר בפרשה הזאת ג' פעמים 'ככר' 'אלוני' 'איל'. והקשה הרא"ם אם שם העצם הם אם כן הוי שם עצם פרטי, וכל שם עצם פרטי אינו נסמך, ותירץ הרא"ם דכן נמצא "בית לחם יהודה" (רות א, א):

פסוק ז

על שם שעתיד וכו'. הרמב"ן הקשה על דברי רז"ל בעלי אגדה זאת (תנחומא לך לך, ח) דקדש זה הוא קדש ברנע, לפי שהוא "באיל פארן אשר על המדבר" (פסוק ו), וממנו נשתלחו המרגלים, כדכתיב (במדבר יג, כו) "אל מדבר פארן קדשה", וכתיב (ר' דברים א, יט, כב) "ונבוא עד קדש ברנע ותאמרו נשלחה אנשים לפנינו", אבל קדש ששם משפט

הצדיקים [הוא] במדבר צין שבאו בשנת ארבעים [שנאמר] (ר' במדבר כ, א) "ויבאו כל בני ישראל מדבר צין" עד כאן. ולי נראה שלא קשה מידי, אף על גב שדברי רז"ל אין צריכין חיזוק וראיה והם דברים ברורים, כי הכל קדש אחד – בין קדש דמדבר פארן ובין קדש דמדבר צין, כי מדבר 'קדש' מדבר גדול היה נקרא 'מדבר קדש', כדכתיב (תהלים כט, ח) "יחיל ה' מדבר קדש", אם כן מדבר גדול הוא, והכל נקרא בשם מדבר קדש. וקדש ברנע מקום פרטי ומיוחד במדבר קדש – נקרא 'קדש ברנע'. וכן מדבר צין – מקום מיוחד הוא במדבר קדש, אבל שם 'קדש' כולל הכל. וראיה לזה דאונקלוס תרגם על מדבר קדש דמדבר צין (במדבר כ, א), ועל קדש ברנע (דברים א, יט) – 'רקם'. ואין לומר דבלשון תרגום היה שם 'קדש ברנע' ו'קדש' דמדבר צין שוה בשם 'רקם' כמו שהוא בלשון הקודש, שדבר זה לא נמצא כלל שיהיה כן במקרא – שני מקומות שמותם שוה בלשון הקודש ובלשון תרגום, אלא הכל מדבר אחד נקרא 'מדבר קדש', לא כמו שחשב הרמב"ן והראב"ע. וזהו שאמרו בסדר עולם "ותשבו בקדש ימים רבים" (דברים א, מו) י"ט שנים עשו בקדש, שנאמר (שם) "כימים אשר ישבתם" בשאר מסעות, והם היו ל"ח שנה; י"ט מהם עשו בקדש, וי"ט היו חוזרין ומטורפין וחזרו לקדש, שנאמר (במדבר לב, יג) "ויניעם במדבר", עד כאן לשונו. וזה היה בודאי מה שחזרו לקדש בסוף שנת ארבעים שנה (במדבר כ, א), אם כן קדש ברנע וקדש דמדבר צין הכל קדש אחד, אף על גב דהם שני מקומות, וכן כתבו התוספות בפרק ר' עקיבא במסכת שבת (פט. ד"ה מדבר):

ואונקלס תרגם כמשמעו. שהוא תירגם 'אתרא פילג דינא', פירוש חילוק הדין, שהדין היה מתחלק לשם בין הזכאי ובין החייב. ולשון "עין" מתפרש לפי זה, כי צריך לעיין בדבר המשפט בין זכאי וחייב. והרמב"ן מפרש (סד"ה אל) 'פילג דינא' מלשון עומק דינא, כמו פלגי ים בלשון חכמים (אסת"ר ה, א), כי שם ישבו כסאות למשפט לרדת לעומק המשפט, ולשון "עין" לפי זה מלשון מעיין הנובע מן עומק:

ועדיין לא נולד עמלק וכו'. דהא בן בנו של עשו הוא (להלן לו, יב). והקשה הרמב"ן אם הרצון בזה שמשה רבינו קרא שמו בשם הנקרא בימיו ואם כן אין זה דבר עתיד, עד כאן דבריו. ואין זה קשיא, כי בפרק קמא דכתובות (י ע"ב) גם כן אמרינן 'ומי כתיבי קראי לעתיד, אין, דכתיב (לעיל ב, יד) "ושם הנהר השלישי חדקל הוא ההולך קדמת אשור", ותני רב יוסף אשור זו סליקא, ומי הואי, אלא דעתידה'. והתוספות (ד"ה ותנא) הקשו לשם – וקשה אף על גב דסליק לא הוי בימי אדם – בימי משה הואי, וכיון דהואי בימי משה אם כן שפיר כתב לך קרא "הוא ההולך קדמת אשור", והוצרכו לתרץ דכך מקשה; 'וסליקא מי הואי' פירוש הואי בימי משה, דקים להו דלא הוי סליקא בימי משה:

ואני אומר דלא קשה מידי גם התם, דאילו כתיב בתחלת התורה 'אלה דברי משה בן עמרם בראשית ברא אלקים' שכל הספר הזה הוא דברי משה – היה קשיא, אבל השתא דלא כתיב 'דברי משה', וכאילו היה מגיד לך הענין כאשר הוא מראשית הבריאה עד סופו, ואיך יתכן לומר שהוא דברי משה אחר שלא נזכר משה בתחלה בתורה, ונכתב כל הענין על שעת המעשה, ולפיכך צריך לומר שהכתוב מגיד לך על שם העתיד. וכן כאן דכתיב "שדה העמלקי", ולא תוכל לומר שהוא דברי משה, כי לא נכתב בתחלת התורה 'אלה דברי משה' ואז היינו (נוכל) [יכולים] לומר כי דברי משה הם. וזה הענין פשוט הוא מאד, ודברי רש"י עיקר שהוא על שם העתיד:

פסוק ט

אף על פי כן נצחו כו'. דאם לא כן למה לי עוד "ארבע מלכים החמשה", אלא לומר שגבורים הם. ואף על גב דידענו כבר שארבע מלכים היו, מכל מקום הוא אמינא שד' מלכים במקרה נצחו את החמשה מלכים, משום דמזלא גרם (יבמות סד ע"ב), לכן אמר כי חדוש היה שנצחו ארבע מלכים החמשה, אם כן לא נצחו אלא משום גבורה שבהם, דאי משום מקרה – אין חדוש לדבר המקרה שיאמר הכתוב אף על פי כן נצחו הארבע מלכים, אחר שבמקרה נצחו, ומאחר שאמר אף על פי כן נצחו אף על גב דלא היו אלא ארבע, שמע מיניה דמשום גבורה הוא דהוה:

פסוק י

בארות הרבה היו שם. דאם לא כן כפל הלשון למה לי, אלא **בארות הרבה היו שם**:

שנוטלין אדמה משם לטיט של בנין. דאם לא כן "חמר" למה לי:

ומדרש אגדה כו'. דאם לא כן מאי נפקא מיניה אם היה בארות של טיט לבנין או למידי אחריני, אלא שהיה הטיט בהן וכו'. והקשה הרמב"ן דאין זה חיזוק לניסו של אברהם, כיון שיראו עובדי עבודה זרה שנעשה נס למלך סדום שהיה עובד עבודה זרה אדרבה – יחזיקו אמונתם, או שיאמרו בכל הניסים שהיו דרך כשפים, ותירץ הרמב"ן כי כאשר שב אברהם מהכות המלכים הביט בבור ההוא, כי חפץ להציל המלכים ולהשיב להם רכושם, ונעשה נס למלך סדום שיצא לקראתו, ונעשה הנס לכבוד אברהם, עד כאן לשונו. והרא"ם תירץ דעובדי עבודה זרה לא היו מאמינים כלל בניסים שהם חוץ מטבע של עולם, שהיו אומרים עולם כמנהגו נוהג (ראה ע"ז נד ע"ב), ואין כאן שנוי הטבע, ולא היו מאמינים בניסו של אברהם לפי שהוא יוצא חוץ לטבע, וכאשר ראו הנס נעשה שלא בטבע ובמנהגו של עולם – האמינו בניסים בכלל, ולא היה נס חיזוק על אמונת היחוד, אבל מה שמחזק אמונת היחוד זה היה מה שלא היה רוצה אברהם לעבוד אלילים, ועל

ידי זה השליכו אותו לכבשן האש ונצל (ב"ר לח, יג), וזהו חיזוק לאמונת היחוד, כן פירש הרא"ם:

ואני אומר כיון שראו כי מלך סדום ועמורה היו חמשה מלכים, ונצחו אותם ד' מלכים, ואם כן הד' מלכים גבורים היו (רש"י פסוק ט), וכאשר רדף אברהם לבד אחריהם ונצח אותם, ידעו שהשם יתברך הוא שלוחם מלחמתו, והוא יתברך עמו ולא עם מלך סדום, שאם היה עם מלך סדום לא מסר אותם ביד שונאיהם, ולפיכך האמינו שכל מה שנעשה במלחמה הוא כי השם יתברך עם אברהם, ו"רצון יראיו יעשה" (תהלים קמה, יט), וכאשר אברהם היה רוצה להציל המלכים הציל אותם, ואף זה שהיה בבור שחת, יצא בשביל שאברהם רדף להצילם. וכן אמר מלכי צדק "ברוך אברהם לאל עליון אשר מגן צריך וגו'" (ר' להלן יד, כ), היו מודים כי השם יתברך הוא שפעל זה, ולא תלו דבר הזה רק באברהם, וידעו כי בזכותו היה זה. ודבר הזה לא יתכן שלא היה מציל אותו מן אויבו בשעת מלחמה להגביר אותם על אויביהם, כמו שנתן כח לאברהם לרדוף אותם, ולהם לא עשה – עד שנפלו לבאר שחת ואחר כך יעשה לו נס בשינוי מנהגו של עולם, והקב"ה מושיע קודם שנפל, ולמה היה צריך לנס בחינם, ולפיכך אי אפשר לתלות הנס – אלא בזכות אברהם הוא ניצול:

פסוק יב

מי גרם לו זאת כו'. דאם לא כן "והוא יושב בסדום" למה לי (כ"ה ברא"ם), שכבר כתב זה למעלה (יג, יב):

פסוק יג

לפי פשוטו זה עוג שפלט מן המלחמה וכו'. ד"הפליט" בה"א משמע ידוע, ולא היה ידוע אלא עוג, דבמקום אחר כתיב (ר' דברים ג, יא) "כי רק עוג נשאר מיתר הרפאים", כלומר שנשאר שלא הרגו אותו אמרפל וחביריו:

שפלט מדור המבול כו'. כך דרשו רז"ל, והשתא נמי "הפליט" פירושו הידוע והמיוחד, ואין זה אלא עוג שפלט מדור המבול, כדכתיב (ר' דברים ג, יא) "רק עוג נשאר מיתר הרפאים", רצה לומר שנשאר מיתר הרפאים שהיו קודם דור המבול (לעיל ו, ד). ומה שדרשו "הפליט" זה עוג שנשאר מיתר הרפאים שנשאר מדור המבול, ולא דרשו שנשאר מיתר הרפאים שהרג אמרפל (פסוק ה), מפני ד"הפליט" בה"א משמע שכבר פלט פעם אחר, שלא נקרא "הפליט" בה"א אלא אם כן כבר פלט, ולפיכך צריך לומר שפלט מדור המבול. והא דהוצרך לפרש "רק עוג נשאר מיתר הרפאים" שנשאר מדור המבול, ולא כפשוטו שנשאר מיתר הרפאים שהכה אמרפל וחביריו, דזה אינו, שהרי לפי זה אין

"הפליט" משמע כלל שלא נשאר רק זה שבא לבשר את אברהם, שהרי "הפליט" פירושו שפלט מדור המבול, ולפיכך צריך לפרש "מיתר הרפאים" שהיו קודם המבול:

ואולי אם יתמה האדם שיהיה הרשע כל כך חי, שהרי המבול היה בשנת אלף ותרנ"ו שנה לבריאת עולם (רש"י לעיל יא, א), ומלחמות עוג היה קרוב לשני אלפים וחמש מאות, קושיא זאת קושיא של כלום, שכבר היו תמהים גם כן על חילוק הדורות שהיו קודם המבול - ואחר המבול, ואשר הם בזמן הזה, כי זה המחלוקת אשר יש לי עם אותם האנשים, כי הם יביטו אל הטבע בלבד, מעיינים במורכב, וכל מה אשר יגזורו על המורכב יגזרו על נשואו - והוא הצורה והנפש, שהצורה נתלה בנושא, וכאשר נגזר על המורכב מיתה והפסד - יגזרו על הצורה גם כן. ואני אומר ההפך, כי כל אשר נגזר על נשואו - והוא הנפש לפי עניינו - נגזר על החומר שהוא טפל אצלו, ולפי ענין הצורה בערך זה ויחוס זה מתחבר חומר אליו בטבע, שאם הצורה ראויה מצד עצמה להמשך המציאות יתחבר לה דומה, הוא החומר שראוי לזה גם כן. כלל הדבר - כפי אשר ראוי לצורה יש לה חבור חומר:

ומפני שיש חילוק והבדל בין הדורות כמו שהתבאר, [פירוש העולם יש לו התחלה ויש לו סוף, בכל הדברים אין התחלה וסוף שוים, וזהו שגורם שנוי בנמצאים, לפי קרבתם אל התחלה ואל הסוף, וזהו הראיה הגדולה שיש על חידוש העולם מה שהעינים רואות, כמו שיתבאר במקומו בעזהשי"ת. מסגולת ההתחלה שהוא יותר ראוי למציאות מדבר שהוא קרוב אל הסוף, שהרי ההתחלה נמצא ראשון, וההתחלה תנאי במציאות הסוף, שלא ימצא הסוף אלא אם קודם נמצא ההתחלה, ואין להתחלה שום תנאי, ודבר שנמצא בלי תנאי מציאותו יותר מדבר שיש למציאותו תנאי. ודבר זה בעולם אחד ויש בו התחלה וסוף, אבל לעתיד בריאה חדשה יברא, והתחלה חדשה תהיה בעולם. ומפני שינוי הראש והסוף יש שינוי לכלל צורת העולם, ומזה הגיע שינוי לצורת הנמצאים בעולם בהתחלה ובסוף, כמו שהתבאר.] [ו] נתחבר אל כל אחד ואחד חומר לפי עניינו הראוי לו; והדברים הקרובים אל הבריאה קרובים אל המציאות יותר, שהרי הם קודמים בבריאה, ודבר זה שהם נבראו קודם מורה שהם קרובים אל המציאות, וקדימת מציאתן - נמשך אחריו צורתו, והבדל שלהן - מצד צורתן, ולפיכך קדימת בריאתן נמשך אחריו הצורה, וזה שגורם אריכות מציאתן גם כן, והכל ימשך אחר הצורה. ואל תאמר חלילה כי המשך מציאתן יורה על עילוי צורתן, כי דבר זה אינו כך, כי עלוי הצורה ומעלתה בפני עצמה, וקדימת המציאות בפני עצמה:

ואל יקשה לך שאם כן היה ראוי שיהיה דבר זה נמשך ויהיה תמיד כך פוחת והולך

חיי האדם, קושיא זאת היא קושיא של כלום, שאין עוד השתנות והבדל בצורה, כי דבר זה היה נוהג עד זמן דוד, ולא שייך יותר מזה קדימה, כי נקרא 'קדימה' דבר שהוא מוקדם, ודבר זה אין קדימה אחר שעבר זמן חצי ימי עולם, כי מזמן הבריאה עד דוד פחות מג' אלפים שנה, וכל זה 'קדימה' נקרא, וכאשר היה כאן קדימה – לפי זה היה להם חיות ארוך והמשך לזמן, כי מה שהקדים מציאתן מורה על התיחסות שיש להם לעולם הזה ביותר:

ולפיכך הנולדים קודם המבול היה חייהם ארוכים הרבה ביותר, כי היה להם קדימה לגמרי, שאחר המבול היה עולם חדש, ואותן שהיו קודם המבול היו קודמים, שהיו בעולם שעבר, ולפיכך היה חייהם ארוכים הרבה מאוד, ודבר זה מבואר. ולפיכך אין ראיה מדורות האלו, כי היו מחולקים לגמרי, ואפילו אם היה חי כל כך עוג אין תמיה:

ואם לבך עוד מפקפק, אף על גב שאין פקפוק, הלא קושיא זאת לאו כלום הוא, שאין אתה צריך לומר שהוא בעצמו פלט מדור המבול, אלא אם האב הראשון פליט מדור המבול – שפיר הוא דנקרא "פליט". ואף על גב שתמצא בפרק פרת חטאת (זבחים קיג ע"ב) כי עוג הוא שפלט מן דור המבול, אין זה קושיא, דהא מצאנו שנקרא האב ובנו ובן בנו וכן כולם בשם אחד, ובפרט כאשר הם נבדלים בעניין מה מן הכלל, ויש בהם דבר מיוחד שנתיחד כמו שהיה בעוג, שיקרא האב ובנו ובן בנו בשם אחד, כי בא השם על אותו דבר שנתיחדו בו ואותו דבר גורם שנחשבו כאיש אחד, שהרי הם מיוחדים בדבר מה. ודבר זה מבואר מאוד, כמו שיקרא כל מין אדם בשם אחד בעבור שנתיחדו בעניין אחד. ואם כן קושיא זאת של כלום:

ואם יקשה לך דהא כתיב (לעיל ז, כג) "וישאר אך נח ואשר אתו בתיבה" (קושית הרא"ם), אמרו בזבחים פרק פרת חטאת (זבחים קיג ע"ב) דאף עוג היה בתיבה, כדאיתא התם. ואף על גב דלא כתב זה בפירוש בתורה, לא חשיב בתורה בפירוש אלא אותן שנשאר להם זרע עד סוף כל הדורות, אבל עוג הוא וזרעו נאבדו (במדבר כא, לה), ולא היה להם קיום. ואם תאמר למה פלטו לעוג מן המבול, דאין לומר שהיה ראוי להנצל בשביל צדקותיו, דהא רשע גמור היה, ועוד דבפרשת וירא (להלן יח, לב) פירש רש"י שלא היה אברהם מתפלל על פחות מי' – ועל ידי צירוף, משום שאמר נח ואשתו ובניו ונשיהם הרי שמנה, ועל ידי צירוף הרי ט' לא הצילו את דורם, אם כן קשיא הרי ט' היו עם עוג, והשם יתברך מצטרף עליהם, ואין לומר בשביל שלא הגיע לעונשים, דאם כן בני דורם ינצלו כל אשר הם פחות מבן ק', אלא על כרחך כל אותם שלא הגיעו לק' מתו במבול בשביל אבותם, דבעון אבות בנים מתים (ראה שבת לב ע"ב), וגבי נח שהיה צדיק אמרו

(ב"ר כו, ב) שבניו נצולו בשביל שלא הגיעו לעונשין, ואפשר לומר כי השאירו השם כדי שיבא משה ויהרג אותו (ברכות נד ע"ב), ויראה בזה חסדי הקב"ה עם הצדיקים ואשר עשה להם, ולפיכך אמר דוד "לסיחון האמורי ולעוג מלך הבשן", ואלו שניהם אחים היו (נדה סא.), ופלטן מן המבול להראות בהם חסדי הקב"ה:

אמנם לי נראה כי פלטו מן המבול שהיו מבני שמחזי, כדאיתא בפרק פרת חטאת, והיה בו ענין אלקית ביותר, אין ראוי מצד עצמו למות על ידי המים כי אם על ידי משה איש האלקים (דברים לג, א), שהיה גובר עליו בצד מעלתו האלקית, כי המים הם פחותי המדריגה, ואין ראוים מצד עצמם לאבד בהם כח עוג, והדבר הזה הוא ענין מופלג בחכמה מאוד, ואין להאריך במקום הזה:

מתכון היה כו'. פירוש אילו לא היה בא רק לספר חדשות – הוי ליה למכתב 'ויבא הפליט ויגד כי נשבה לוט', ומדכתיב "ויגד לאברהם" דוקא – שמע מינה שהיה חפץ שילך אברהם למלחמה ויהרג, ומרשעתו הכתוב מדבר. ואין לומר שבא אל אברהם כדי שיהיה מציל את בן אחיו, ואם כן היה הכתוב מדבר בזכותו של פליט, אם כן למה אשמועינן זה, בשלמא אם ברשעתו הכתוב מדבר – בא לומר כי נטל עונשו בסוף, שהרגו משה (ברכות נד ע"ב), והיה משה ירא שמא יעמוד לו זכותו של אברהם (נדה סא.), ואמר לו הקב"ה "אל תירא" (במדבר כא, לד), ולמה לא יעמוד – אלא שכיון לרעה. ולא יקשה מה שפירש רש"י לקמן (שם) שאמר הקב"ה למשה "אל תירא" מפני שהיה משה מתייירא שיעמוד לו זכותו של אברהם, והרי לא בא רק שיהרג אברהם, ואיך יעמוד לו זכותו, אלא מפני כי משה רבנו עליו השלום היה מסופק, כי חשב משה שבא בשביל להציל את לוט ובשביל זה יעמוד לו זכותו של אברהם, ואמר הקב"ה "אל תירא", כי בא להרוג, וכן יש במדרש (ב"ר מב, ח):

שהיה בא מעבר הנהר. לא שהוא מבני עבר כדאמר ר' נחמיא (ב"ר מב, ח), דאם כן למה מייחס אותו אל עבר ולא אל שם, ועוד דרבנן פליגי עליה דר' נחמיא:

שכרתו עמו ברית. לא שיש להם עמו ברית ושלום, דאין ברית אלא אם כרת עמו ברית, ומעצמו אין ברית, לפי שהברית הוא כמו שבועה, ולא יתכן שבועה מעצמו, אלא על ידי מעשה – **שכרתו עמו ברית**:

פסוק יד

אזדיין בחרבי. ולקמן בפרשת בשלח (שמות טו, ט) פירש שלא יתכן לפרש' **אזדיין בחרבי**' דאם כן הוי למכתב 'אריק בחרבי' בבי"ת, ואפילו הכי על כרחך לשון "אריק" הוא גם כן לשון 'אזדיין', דאם פירוש 'אשלוף' כמו שכתוב לקמן (שם), הוי למכתב

'אשלוף חרבי' כדכתיב הרבה בקרא, דלשון "אריק" אין נופל בחרב, אלא מפני שהוא לשון נופל על לשון, וכבר נתבאר הרבה שזהו דרך התורה לכתוב לשון נופל על לשון, ואי לא הוי "אריק" לשון זיון – לא כתב לשון "אריק" על שליפת חרב:

חניכו כתיב כו'. "שמנה עשר ושלש מאות" זה גמטריא שלו. ויש מקשים (רבנו בחיי) על דברי רז"ל (ב"ר מג, ב) מה טעם לדבר בלשון גימטריא, ואומר אני כי דברי רז"ל אמת, כי לא לחנם היה מספר הנערים כמספר שם אליעזר, וכתב לך בתורה מספר הנערים לדקדק עליהם שהוא מנין אליעזר, אבל דע כי מה שרדף אברהם את המלכים האלה ונצח אותם – הכל היה בשביל מעלת אברהם, אשר היה אברהם מיוחד בו, ובשביל זה רדפם ונצח אותם, ואל מעלת אברהם לא היה מיוחד להיות עבד לו כי אם אליעזר, שלפי גודל מעלת העבד הזה היה מיוחד לאברהם, ולפיכך אל נצוח המלכים האלה לא היה מיוחד רק אברהם ועבדו אליעזר, שיש להם לגבר ולנצח האויבים. אמנם לא רצה שיהיה לבד עם אליעזר לרדוף המלכים, כדי לעשות לנס דבר טבעי, גם כן כדי שיהיו נבהלים המלכים האלו, ואם אברהם ואליעזר לבד רודפים יהיו מתחזקים בנצוח שלהם, וכן תמצא בכל הניסים אשר היה לנס התחזקות מן הטבע, לכך לקח עבדיו עמו, אבל לקח אותם במנין 'אליעזר' שי"ח, כדי שיהיה בהם ענין אליעזר גימטריא של שמו, שהכל בשביל אליעזר, כמו שהתבאר – כדי שלא יהיה רודף אברהם לבד עם עבדו, שאם היה רודף אברהם עם עבדו היו מתחזקים בנצוח, שאין בטבע שירדפו כמה רבבות. ודברי חכמה גדולה הוא זה, כי אלו הנערים – אליעזר הוא צורתן, כי לא לקחם רק בשביל שיהא בהן אליעזר, ולא יהיה כל כך נס נגלה, ומפני שאליעזר הוא צורתן – לכך מנין שם אליעזר, שהשם הוא מורה על עצם צורתו – נסתר באלו נערים:

שם תשש כחו כו'. דאם לא כן "עד דן" למה לי, שכבר כתיב (פסוק טו) "וירדפם עד חובה" שהוא דן (רש"י שם), אלא ללמד שלא היה יכול לרדוף יותר מפני ששם תשש כחו, ומה שהיה יכול להרוג עד כאן – הרג, ויותר מכאן לא רדף אחריהם (כ"ה ברא"ם):

פסוק טו

ומדרש אגדה שנחלק הלילה. דאם לא כן הוי ליה למכתב 'ויחלק אברם ועבדיו עליהם לילה', ומדכתיב "ויחלק עליהם לילה" משמע כי חצי הלילה בא, ומלשון 'חלוקה' משמע שחלק אחד נתן לאחר. וכתב לך לשון זה מפני שחלק האחד הוא נשאר לעשות בו נס לבניו, ופירוש רז"ל (ב"ר מג, ג) הוא קרוב יותר לפי פשוטו:

פסוק יח

ומדרש אגדה הוא שם בן נח. דכתיב "והוא כהן לאל עליון", ואי אפשר להיות כהן רק שם, דהא נח כשיצא מן התיבה נעשה בעל מום, כמו שדרשו רז"ל (תנחומא נח, ט) מדכתיב "אך נח" (לעיל ז, כג) שהכישו ארי שאיחר מזונותיו, ואין ספק שלא היה כהן רק המובחר, וזהו שם, שהרי מקדים אותו הכתוב תחלה "שם חם ויפת" (לעיל י, א), ומאחר שנעשה שם כהן לא ירד מכהונה כל ימי חייו, דאין מורידין בקדושה (יומא יב ע"ב). ועוד הרי כתיב "מלך שלם", ו"שלם" הוא ירושלים (ב"ר נו, י), וירושלים נפלה בחלקו של שם (רש"י לעיל יב, ו), ומי יהיה מלך אם לא מי שהוא חלק נחלתו. ויש בזה רמז, כי כתיב "ומלכי צדק" היו"ד נוסף, דהוי למכתב 'ומלך צדק', אלא שמלך י' דורות משם עד אברהם, ועד בכלל י' דורות:

כך עושין ליגיעי המלחמה. ומפני שקשה דאם כן מאי בא לומר כי מלכי צדק הוציא לחם ויין, ומאי נפקא מיניה, אלא שהראה שאין בלבו עליו שהרג בניו:

ומדרש אגדה. דאם כן יקשה לך לכתוב 'ומלכי צדק הוציא מזון', ולמה "לחם ויין", אלא שהוא רמז על הנסכים. ואם תאמר ובשר אמאי לא היה מרמז לו, שיקריבו שם בשר קרבן, ויש לתרץ משום דהוי כמו מקדיש קדשים ואחר כך אכל אותם, אבל בלחם ויין לא הוי דומה כמקדיש קדשים, משום שכן דרך לעשות ליגיעי המלחמה להוציא לחם ויין, שכן כתיב (ר' דברים כג, ה) "על אשר לא קדמו אתכם בלחם ובמים", שמזה תראה שיש להקדים בלחם ובמים, ויין הוא כמו מים:

פסוק יט

על ידי עשייתן קנאן להיות שלו. לא ידעתי מי הכריח אותו לזה הפירוש, כי אין זה דעת רז"ל שאמרו (פסחים פז ע"ב) ד' קניינים קנה הקב"ה בעולמו – כך, דאם כן כל מידי שברא ועשה נקרא 'קנין' שלו, אבל עיקר הדבר כי נקרא 'קנין' הדבר שהוא לגמרי שלו, שעל זה יפול קנין – דבר שנקנה לו, כמו האשה שנקנה לבעלה. ואלו ארבעה דברים הם קנין שלו, כי שאר דברים אף על גב שהם שלו גם כן, כי הים שלו כדכתיב (תהלים צה, ה) "אשר לו הים", ואין זה 'קנין', מפני שאין הים מצד עצמו לבד שלו, רק עם דבר אחר, כדכתיב (שם) "ויבשת ידיו יצרו", כי הים חלק דבר, ולא נקרא דבר זה 'קנין', שהרי אינו מצד שהוא בלבד הוא שלו. וכן היבשה גם כן אינו שלו מצד שהוא יבשה בלבד, רק היבשה והים ביחד הם שלו. וכן הכסף הוא של הקב"ה, שנאמר (חגי ב, ח) "לי הכסף", אבל אין הכסף מצד שהוא כסף הוא שלו, שהרי נאמר גם כן (שם) "ולי הזהב", וכן כל הדברים. אמנם אלו ארבע דברים הם אחד ואין שתוף להם עם זולתם, ואם כן הם שלו

מצד עצמם בלבד, וזה נקרא 'קנין'. כי התורה היא של הקב"ה, ואין דבר משותף עמה, ולפיכך היא קנין להקב"ה – נקנה לו. וכן השמים והארץ, לא תמצא דבר עם שמים וארץ, והם נקראים קנין להקב"ה. וכן בית המקדש שהוא יחיד, שאין עוד אחד, הוא קנינו של הקב"ה. וכן ישראל הם עם אחד, הם קנינו של הקב"ה. והרי הדבר מבואר כי 'קנין' נקרא דבר שהוא שלו קנוי לו לגמרי מצד עצמו, וזה הם אלו דברים אשר הם נקנים לו יתברך מצד עצמם, ומפני זה הם נקנים לו לגמרי, אחר שמצד עצמם הם שלו. ולפיכך כתיב "קונה שמים וארץ", כי שמים וארץ נקראים קנין להקב"ה שהם קנוים לו לגמרי מצד עצמם, לא כמו שאר דבר שהם שלו, ולא מצד עצמם. ודבר זה הוא דבר מופלג בחכמה למי שמבין דברים אלו:

פסוק כ

ויתן לו אברהם מכל. אין פירושו שהוא מחובר למעלה אל "ומלכי צדק וגו'" (פסוק יח), ויהיה הנותן מלכי צדק, דהא מלכי צדק כהן היה (שם), איך יתן הכהן מעשר לאברהם: **מכל אשר לו**. לא מן השבי הזה, דהא אין לו לתרום מדבר שאינו שלו (ראה תרומות פ"א מ"א), וכאן לא רצה אברהם ליקח מן השבי הזה כלום, אלא "מכל" רוצה לומר '**מכל אשר לו**':

פסוק כא

מן השבי שהצלת. לא נפש כמו "נפשי בשאלתי" (אסתר ז, ג) שיתן לו נפשו של מלך סדום, דהא לא היה מלך סדום ברשותו של אברהם:

פסוק כב

וכן כסף השדה קח ממני. אף על גב דלקמן פירש (כג, יג,) "נתתי כסף השדה קח ממני" – 'מוכן הוא אצלי והלואי ונתתי', אין פירוש "נתתי כסף השדה" 'הלואי ונתתי', אלא מפני שלא היה אברהם נותן באותה שעה כסף השדה, ולא נוכל לפרש אותו 'נותן אני לך כסף השדה' כיון שלא נתן באותה שעה – הוצרך לומר מפני שהיה מוכן אצלו כסף השדה ורצה ליתן לו כל שעה, והלואי שנתן לו, לכך יתכן לומר שפירש "נתתי כסף השדה קח ממני", ולעולם פירש – נותן אני לך כסף השדה:

פסוק כג

אם מחוט ועד שרוך אעכב לעצמי. פירוש דאין הכתוב מחובר למטה אל "ואם אקח מכל אשר לך", דאם כן הוי למכתב 'אם אקח' בלא וי"ו, אלא מלתא באנפיה נפשיה "אם מחוט ועד שרוך" אעכב, וקאי אדבור מלך סדום שאמר "והרכוש קח לך", השיב לו אברהם נשבעתי – אם מחוט ועד שרוך – אעכב:

לתת מבית (**גנזי**) [**גנזיך**]. ואם תאמר וקל וחומר ומה בדבר שזכה בו אברהם – דהיינו מה שהציל – שהרי לאחר יאוש היה – לא ירצה ליקח, כל שכן מבית גנזיו, ויש לומר דסבר מלך סדום דשמא לא ירצה הרכוש מפני שהיה ניכר שהיה של מלך סדום, ויחשדו אותו הבריות ויאמרו שלא ברצון מלך סדום – לקח, אבל שכר מבית גנזיו לא יחשדו אותו, שהרי אינו דבר מסויים שהיו מכירין:

כי הקב"ה הבטיחני וכו'. פירוש לא שהיה אברהם מקפיד על כבודו ולא היה רוצה שיאמרו "אני העשרתי את אברהם", דזה אינו, שלא היה אברהם חס על כבודו, רק שהיה מקפיד על כבוד השם יתברך, שיהיה נראה כבודו יתברך שהוא יעשיר אותו. ואם תאמר ומה בכך שהקב"ה הבטיח אותו לעשרו, שמא זה הוא העושר שיתן אליו הקב"ה, דאם לא כן הרי קבל מתנות מפרעה (לעיל יב, טז) ולא אמר כי הקב"ה הבטיח אותו לעשרו, אלא על כרחך זהו העושר שהקב"ה הבטיחו לעשרו, ואם כן למה לא רצה לקבל אותו ממלך סדום, ויש לומר דהכא מפני שלא נתן לו מלך סדום רק מפני שנשבה, ומכח הפסד שהגיע לו – לא הוי זה בכלל "ואברכך" (לעיל יב, ב), ד'ברכה' אינו רק דבר שבא מכח ברכה ולא מכח צרה, אבל פרעה שנתן לו לכבודו – זהו הברכה שהבטיחו הקב"ה שיהיה מכובד עד שיתנו הכל אליו מתנות, והוא בכלל "ואברכך". ואף על גב דגם פרעה נתן לו בשביל המכות שבאו עליו, זה לא יחשב קללה, כי היה בשביל כפרתו, אבל באלו מלכים שנשבו במלחמה לא נקרא זה 'ברכה' אם היה מקבל מהם:

פסוק כד

הנערים עבדי. דאם לא כן מאי חילוק יש בין "הנערים" ובין "האנשים אשר הלכו אתי", אלא "הנערים" הם העבדים, ו"האנשים" הם אחרים אשר הלכו אתו וכו':

אשר הלכו אתי ועוד ענר אשכול וממרא כו'. פירוש דאין ענר אשכול וממרא היו מן האנשים אשר הלכו אתו, דאם לא כן לא הוי ליה לכתוב "והם יקחו חלקם", דכבר כתיב "וחלק האנשים אשר הלכו אתי", אלא ענר אשכול וממרא הוא ענין בפני עצמו – ועוד ענר אשכול וממרא וכו':

פרק טו

פסוק א

אנכי מגן לך וכו'. ומה שלא פירש כן "אל תירא" שהיה מתיירא מן העונש – והיה אומר לו הקב"ה "אל תירא", משום דאם כן למה הרג אותם מתחלה אם ירא היה מן העונש, על כרחך צריך לומר שלא היה ירא אברהם כלל מן העונש. אך קשה אם כן שלא היה ירא

אברהם כלל מן העונש – למה הוצרך לומר "אנכי מגן לך", ויש לומר שאברהם היה סובר שודאי רשעים גמורים היו כיון שנעשה לו נס שיהרוג אותם, אם היו צדיקים לא היה עושה לו הקב"ה נס שיהרוג צדיקים, ובודאי אין כאן עונש מה שהרג המלכים האלו, והיה מתייירא שקבל שכרו כיון שהקב"ה עשה נס אליו שהרג כל המלכים אלו, ובשביל כך קבל שכרו, וכשאמר לו הקב"ה "אל תירא" שלא קבל שכרו במה שהרג המלכים, יחשוב אברהם כי לכך לא קבל שכרו שלא היה נס, והיה דרך מקרה שהרג המלכים, ואם כן שמא צדיקים היו, והוצרך לומר שאינו כך, "אנכי מגן לך" מן העונש:

פסוק ב

ואם היה לי בן היה ממונה על אשר לי. דאם לא כן "ובן משק ביתי" למה לי. ואם תאמר ואברהם וכי לא היה מבקש בן רק שיהיה ממונה על אשר לו, ויש לומר דהכי קאמר – שהשם יתברך אמר "שכרך הרבה מאד", וקאמר מאי שכר יש לי; אם שכר העולם הזה – הלא על כל אשר לי ממונה אליעזר, ואין לי חפץ בכל אשר לי. ואם שכר בעולם הבא – הלא אליעזר דולה ומשקה מתורתו לאחרים, ואילו היה לי בן היה בני מלמד תורה, וזה שכר גדול מאוד לעולם הבא, שאמרו חכמים ז"ל כל המניח בן תלמיד חכם כאילו לא מת, ומפני שרצה להביא ראיה על שאברהם גם כן מתאונן לפני הקב"ה שאין לו בן ללמדו תורה פירש רש"י "דמשק" לפי התרגום פירושו מדמשק וכו', ולפי תלמוד שלנו (יומא כח ע"ב) דרשו נוטריקון 'דולה ומשקה וכו":

פסוק ג

מה תועלת וכו'. ד"הן לא נתתה" משמע תשובה לדברי הקב"ה, דכן משמע לשון "הן", כמו "הן כסף אשר מצאנו" (להלן מד, ח) וכן הרבה:

פסוק ה

צא מאצטגנינות שלך. דלפי פשוטו קשה מאי צריך להוציאו החוצה, הרי יכול לומר 'לך החוצה', מאי "ויוצא אותו החוצה". ואם תאמר מה שייך שנוי מזל בזה, הרי מתחלה לא היה מורה המזל רק 'אברם אינו מוליד', אבל אברהם מוליד, ואין כאן שנוי מזל, ויראה כי אין פירוש שהמזל היה מורה אברהם יש לו בן, זה אינו, רק המזל מורה על אברם אין לו בן, אבל לא היה מורה על אברהם כלום, ואמר לו הקב"ה '**צא מאצטגנינות שלך**', כי אברם ראית אינו מוליד, אבל אברהם יש לו בן, כלומר שלא ראית דבר על אברהם, ולפיכך קורא אני לך שם אחר, וישתנה המזל על ידי שינוי השם:

אבל אברהם יש לו בן. ענין זה נתבאר בפרק קמא דראש השנה (טז ע"ב) דקאמר התם 'ד' דברים קורעים גזר דינו של אדם', ואחד מהם שינוי השם. ואל תתמה למה יהיה שנוי

השם משנה המזל, דמאי איכפת בשם, אין זה קשיא, כי דבר גדול ומופלא הוא, ושם הארכנו בזה, ואין כאן מקומו. והקשה הרמב"ן הלא הוליד ישמעאל (להלן טז, טז) קודם שנשתנה שמו (להלן יז, ה), ותירץ הרמב"ן דפירוש המדרש (ב"ר מד, י) על בן הראוי ליורשו, כי ישמעאל לא יירש אותו, דכתיב (להלן כא, יב) "כי ביצחק יקרא לך זרע":

אין הבטה אלא מלמעלה למטה. הקשה הרא"ם דהא כתיב (שמות לג, ח) "והביטו אחרי משה", וכן "הבט ימין וראה" (תהלים קמב, ה) "ותבט אשתו מאחריו" (להלן יט, כו), "והביט אל נחש הנחושת" (במדבר כא, ט) – אשר עשה משה, ולפיכך הוצרך לומר 'אין הבטה' דאמור כאן – 'אלא מלמעלה למטה'. ולא נראה כלל, שאין [כן] לשון רש"י, וכן בב"ר (מ"ד, יב) אמרו 'אין הבט אלא מלמעלה למטה', אם כן אין הבטה כלל אלא מלמעלה למטה, אבל בכל דבר דאפשר לראות למעלה מדבר הנראה – שייך שפיר הבטה, כי ראות האדם הוא בכל העולם, וכאשר יביט אל דבר מה ופונה ראייתו אל אותו דבר – נקרא 'הבטה' שפיר, דהא ראותו הוא מלמעלה למטה, דממקום ששם עיני האדם שולטות – פונה ראייתו אל אותו דבר, אבל הכא דבכוכבים משתעי קרא, דאי אפשר שיהיה מביט למעלה מהם כלל, ועל זה אמרו חכמם ז"ל (ב"ר מד, יב) '**אין הבטה אלא מלמעלה למטה**'. ומה שהבטה הוא דווקא מלמעלה למטה, מפני שהבטה הוא מלשון חבטה בחילוף אותיות אחה"ע, והבטה נקרא כאשר הראות מחבט עליו, וזה כאשר הוא מחבט עליו מלמעלה למטה, אבל מלמטה למעלה אין זה חבטה:

פסוק ו

ולא שאל לו אות על זאת. פירוש אבל אין האמנה הזאת שיאמין שכך יהיה הדבר, דאיך סלקא דעתך שלא יאמין הנביא לדברי השם יתברך, אלא שלא שאל לו אות כמו ששאל על ירושת הארץ, וזה היה האמנה בה' ובוטח לגמרי והולך בתומו ובאמונתו (כ"ה ברא"ם). שאין לומר שעדין יקשה למה צריך לו אות, אחר שהוא מאמין בה', דודאי האות – שלא יגרום החטא שלא תתקיים ההבטחה, כי החטא בודאי גורם שלא תתקיים (ברכות סף ד.). והקשה הרמב"ן מי שהציל אותו מכבשן האש (ב"ר לח, יג) לא יאמין בדבר זה שיתן לו השם יתברך בנים, ואין זה קשיא, דודאי אף על גב שהיה שואל אות – אין זה שלא יאמין, רק שלא יגרום החטא, ומכל מקום יש בזה קצת בלתי מאמין:

והקשה הרמב"ן (פסוק ז) למה שאל אות בירושת הארץ ובנתינת זרע לא שאל אות, ותירץ משום דירושת הארץ תולה בדעת אחרים, דשמא ישובו הכנענים בתשובה ויקוים בהם "רגע אדבר על גוי להרוס ולעקר ושב אותו הגוי ונחמתי" (ראה ירמיה יח, ז-ח), ושמא גם כן כאן ישובו, או שיגרום חטא זרעו, אבל דבר זה שהוא נתינת הזרע לא שאל אות,

דהוא תולה בעצמו, ולפיכך לא שאל אות. והקשה הרא"ם לדברי הרמב"ן למה לא שאל אות כשאמר למעלה (יב, ז) "לזרעך אתן את הארץ הזאת" וכאן שאל אות, ולפיכך פירש הרא"ם דכאן היה מסופק בנתינת הארץ, דשמא אחר כל הניסים שנעשו לו וניצול מן הרעב (לעיל יב, י), והציל את אשתו מתוך בית פרעה (שם שם כ), שמא קבל שכרו, ולא יבא לו ההבטחה שאמר לו הקב"ה בתחלה "לזרעך אתן את הארץ", דהשתא לא הבטיחו רק שאמר "אני ה' אשר הוצאתיך מאור כשדים לתת לך הארץ הזה" (ראה פסוק ז), ספור דברים בעלמא, כלומר מתחלה הוצאתיך כדי ליתן לך את הארץ, ועתה לא הבטיחו, לכך שאל לו אות. אבל בנים – הבטיחו עתה, שאמר לו "כה יהיה זרעך" (פסוק ה), ולפיכך לא שאל לו אות, כך תירץ הרא"ם. וכל זה אין בו ממש, דאם כן למה הוצרך לשאל אות, ישאל הקב"ה אם יתן לו הארץ, ולא יהיה צריך לאות. ועוד שהקב"ה אמר לו "שכרך הרבה מאוד" (פסוק א), אם כן לא קבל שכרו. ומה שהקשה למה לא שאל אות על זה כאשר אמר לו "לזרעך אתן את הארץ הזאת", אין זה קשיא, שכאשר ראה שעה רצוייה אצל הקב"ה שאמר "שכרך הרבה מאד", שזה לא נאמר לו מעולם, לפיכך אמר להקב"ה "במה אדע", ושאל אות:

אך אשר הוקשה לי על דברי הרמב"ן, דפירש ששאל אות מפני שהדבר תולה באחר שמא יעשו תשובה הכנעניים, אם כן היה אברהם מבקש אות ואף אם יעשו תשובה ישאל את הארץ, וזה דבר פלא איך היה חפץ שיעשה לו אות ליתן לזרעו הארץ אף אם יעשו הכנעניים תשובה, וכי עביד הקב"ה דינא בלא דינא (ברכות ה ע"ב):

אך הנראה שהאות הוא שעל כל פנים תתקיים ההבטחה ואין צריך לירא שמא יגרום החטא, כי האות הוא שכך יהיה בודאי. ולא שאל אות על נתינת הזרע, מפני שחילוק גדול יש ביניהם, דבזרע אין חידוש שיהיה לו זרע, ואין כאן דבר מעשה כלל רק חדוש המזל (רש"י פסוק ה), והקב"ה אמר לו שיהיה לו זרע – והאמין בה' שכך יהיה לו לעתיד, אבל בנתינת הארץ, דהוא מעשה שהקב"ה יבטיח אותו שיתן מתנה כזאת לבניו, וסבור היה שמא לא יבא המעשה על כל פנים אלא על תנאי הבטיח לו, כי כל מעשה כל זמן שלא יצא לפועל יכול להשתנות. אבל מה שהבטיחו על הבנים, שאין כאן מעשה, בודאי הבטחתו תתקיים, כיון שלא נתן לו דבר שאין לשאר בני אדם, שאף אנשים רשעים יש להם בנים, כדאמרינן (מועד קטן כח.) 'בני חיי ומזוני לא בזכותא תליא אלא במזלא תליא', ובזה לא היה ירא שמא יגרום החטא, ולא שאל אות. אבל נתינת הארץ – מתנה כזאת היה ירא בודאי שמא יגרום החטא, וחשב אברהם כיון שלא אמר רק "אני ה' אשר הוצאתיך מאור כשדים לתת לך וגו'" (פסוק ז), חשב דאין זה רק ליתן, ואין כאן

רק הבטחה על הנתינה, והבטחה על הנתינה אינה נתינה ממש, כמו שאין אדם קונה כשיאמר לו 'אתן לך מתנה' (ב"מ מט.), כך לא נקנה לאברהם המתנה, ואם הוא צדיק בודאי "לא איש אל ויכזב" (במדבר כג, יט), אבל אם יגרום החטא תשתנה ההבטחה, ולפיכך שאל אות, אבל בזרע לא שאל אות דאין כאן מתנה, והיה בוטח בה'. ולפיכך אחר כריתות הברית נאמר (פסוק יח) "לזרעך נתתי", דבברית בין הבתרים כבר נתן לו הארץ, ואינו עוד הבטחה על הנתינה, ואין צריך לירא שמא יגרום החטא, שכבר זכה אברהם בארץ, ודברים ברורים הם אלו למבין:

ואני תמה על דברי הרא"ם שהקשה למה לא שאל אות על זה מיד שאמר "לזרעך אתן את הארץ" (לעיל יב, ז), הלא לדברי רז"ל היה ברית בין הבתרים קודם שאמר "לזרעך אתן את הארץ", כמו שפירשו בסדר עולם (פ"א), והביאו הרמב"ן פרשת בא (שמות יב, יח), אבל לפי סברתו השבנו. וזו פלא מדברי הרמב"ן, כי יסוד הכל הוא האמונה, ואיך היתה בעיניו מלתא זוטרתא, והנה במשה נאמר (במדבר כ, יב) "יען אשר לא האמנתם בי להקדישני", ואין ספק כי משה אדון הנביאים לא היה מסופק בו יתברך:

יש אומרים וכו'. אף על גב דאין כאן מקומו לפרש "במה אדע", פירש זה כאן מפני שפירש "והאמין בה' ויחשבה לו צדקה" – 'הקב"ה חשבה לאברהם לצדקה', ואף על גב דחטא אחר כך מיד במה ששאל אות על הארץ (נדרים לב.), אפילו הכי חשב הקב"ה לו לצדקה דבר זה שלא שאל אות על הזרע. ויש קצת דוחק לפירוש זה, דסוף סוף כיון דשאל אות על הארץ לא היה לו צדקה בדבור זה, ולפיכך פירש אחריו 'דבר אחר לא שאל אות וגומר', והשתא לא שאל אות בשום דבר, ולפי זה אתי שפיר טפי "והאמין בה'" שלא שאל אות כלל. והרא"ם פירש כי סמך פירוש זה לכאן להודיע ההפרש שיש בין זה הלשון ללשון ראשון, דללשון ראשון פירש "ויחשבה לו צדקה" שלא שאל אות כמו ששאל אות על ירושת הארץ, וזהו ה"צדקה". ולפי פירוש זה שלא שאל אות על ירושת הארץ, ואם כן אין דרך לשאול אות, ומאי צדקה יש בזה שלא שאל אות על הזרע, ולפיכך אחר שפירש פירוש ראשון פירש 'דבר אחר כו', דלפי פירוש זה "האמין" אין פירושו בה' שלא שאל אות, אלא צריך לפרש "והאמין בה'" שלא נשאר לו מבוכה בהבטחת הזרע, אבל בהבטחת ירושת הארץ נשאר לו מבוכה באיזה זכות יתקיימו. ואין להקשות לפירוש זה שלא שאל אות על נתינת הארץ – למה אמר על הזרע "והאמין בה'", והא אף על נתינת הארץ לא שאל אות, דזה לא קשה, דסוף סוף "והאמין בה'" על נתינת הזרע לגמרי, ולא היה לו בזה שום ספק, ואילו בנתינת הארץ סוף סוף שאל "במה אדע" כי יתקיימו בה, וגם בזה לא יפה עשה אברהם לשאול באיזה זכות יתקיימו, כי יש להאמין

בכל, ולא לשאול על שום דבר "במה אדע", אלא שאין כל כך נחשב חטא מי ששואל "במה אדע" – 'באיזה זכות יתקיימו' כמו שהוא נחשב מי שהוא שואל "במה אדע כי אירשנה", והיה ראוי שיצא שכרו שלא שאל אות על הזרע – בהפסד ששאל אות על הארץ, אם שאל אות:

באיזה זכות יתקיימו בה. ואם תאמר למה בזכות הקרבנות, והלא "לא על דבר זבח ועולה צוותי אבותיכם" (ראה ירמיה ז, כב), ויש לומר כי ראה אברהם את הכנעניים גולים ממנה, אמר "אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא" (קהלת ז, כ), ושמא ישראל יהיו גם כן גולים ממנה בשביל חטא, אמר הקב"ה בזכות הקרבנות, שהם כפרת ישראל על חטאתיהם – יתקיימו. ואף על גב דהרבה חטאים יש שאין להם כפרה בקרבן, לא היה ירא אברהם אלא מעבירות שוגגים ועבירות קלות, מפני "כי אדם אין צדיק בארץ", אבל בעבירות זדונות – דין הוא שיגלם אם יחטאו, לכך אמר עבירות שוגגים יש להם כפרה. אי נמי כיון שהקב"ה מכפר לישראל, אם כן רוצה בכפרתן של ישראל, ומכפר להם גם כן בכפרות אחרות; יום הכפורים, ותשובה, ותפילה. ועיין בפרק בני העיר במגילה. ואין כאן מקום להאריך, ובספר גבורות ה' (פרק ח) התבאר באריכות:

פסוק ט

שלשה עגלים. פירוש **שלשה עגלים** נקרא "עגלה משולשת", לפי שמשולשת הוא תואר לשם עגלה, ושם עגלה נאמר אף על רבוי בהמה, כמו שיאמר 'בהמה' על גופים רבים (ראה לעיל ו, ז), כך יאמר עגלה על הרבה גופים, ורוצה לומר מין עגלה. ומה שפירש רש"י '**שלשה עגלים**', אינו רוצה לומר כי "משולשת" הוא שם המספר כמו שהבין הרא"ם, שאינו כן, אך הוא שם התאר, רק שרש"י פירש כוונת הענין ואמר "משולשת" שיקח **שלשה עגלים**, ובזה בהמות מין עגלה משולשת. והרא"ם הקשה על פירוש רש"י שהוא מדברי רז"ל (ב"ר מד, יד), ודבריו אינם נכונים, כי דברי רז"ל ברורים כשמש, ואין בהם ספק, וכמו שנתבאר, וכן הוא דעת אונקלוס:

ושעירי חטאת יחיד. ולא חשיב פר כהן משיח (ויקרא ד, ג) ושעיר הנשיא (שם שם כג), מפני שהם במקום כבשה של יחיד או שעירה שהיחיד מביא, אלא שההדיוט שעיר חטאתו והכהן המשיח מביא פר, ומאחר דאין חילוק בחטא – רק שזה פר וזה שעיר – לא חשיב. וכבשה ושעירת יחיד דחשיב ליה בשנים, אין פירוש 'שעירה של יחיד' – שהיחיד מביא בשאר עבירות או שעירה או כשבה (ויקרא ד, כח-לב), רק פירוש שעירה על חטא עבודה זרה, וכבשה על שאר עבירות. אי נמי כיון דאינם נוהגים בכל ישראל רק באנשים יחידים – כהן משיח ונשיא, לא חשיב כפרת ישראל, רק כפרת יחידים:

אשם ודאי וכו'. ולא חשיב כבש[ת] מצורע (ויקרא יד, י), משום דכבש[ה] לא בא על חטא ידוע, רק בשביל מצורע. אף על גב ד"חטאת" מקרי (שם שם יט), כיון דלא בא על חטא רק אם היה מצורע, לא מקרי זה מכפרת חטא:

תורים ובני יונה. פירוש כל **תורים ובני יונה** שהם במקרא; בין דמצורע (ויקרא יד, כב), ובין דיולדת (שם יב, ו), ובין חוטא שהוא דל (שם ה, ז). אף על גב דהם מחולקים בעניניהם, כיון שנכללו כלם בתור וביונה – כלל כלם בשם אחד, דהכי נמי כלל כל האשמות אף על גב שהם מחולקים, כללם באשם אחד כיון דשם 'אשם' לכלם, הכי נמי כלל **תורים ובני יונה** בשם אחד:

פסוק י

ואין מקרא יוצא מידי פשוטו. דאם לא כן למה היה צריך לעבור בין הבתרים, דאי בא לומר באיזה זכות יתקיימו – אפשר לומר לו בעל פה שיתקיימו בזכות הקרבנות, אלא עיקר הדבר בא לכרות ברית עמו כדרך כורתי ברית, אלא שבחר אלו המינים לרמוז בו גם כן קיום ישראל בארץ, כי אחר שעל כל פנים יש ליקח בהמה ולבתרה בתוך ולעבור בין בתריו – רמז לו עם זה קיום ישראל:

לפי שהאומות וכו'. ומה שהאומות נמשלו לבהמות, לפי שהבהמה גדולה, והאומות גדולים בכמותם, אבל תור וגוזל הוא קטון, נגד ישראל שהם קטנים בכמות. ועוד כי הבהמות יש להם גוף עב וגס, וכזה הם האומות, והעוף יש לו חומר דק, ולפיכך הם פורחים באויר. ולפיכך ישראל נמשלים בהם שגם אין להם חומר גס ועב. ולפיכך העופות הם מוכנים להגיד העתידות, וכדכתיב (ר' קהלת י, כ) "כי עוף השמים יוליך הקול", וכן תמצא בישראל הנבואה מה שלא תמצא בשום אומה:

פסוק יד

דן אנכי בעשר מכות. פירוש דאינו מלשון (דן) [דין], דלא מצינו שהביא הקב"ה אותם בדין, אלא רוצה לומר "דן" שיעניש אותם (כ"ה ברא"ם). ומה שכתוב לשון "דן", שהוא רמז על י' מכות, שהראשונה דם (שמות ז, כ), והעשירית – "נגע אחד אביא על פרעה ועל מצרים כו'" (שם יא, א), ולכך פירש רש"י 'בעשר מכות', ולא פירש סתם – במכות:

בממון גדול. פירוש אינו כמו שאר "רכוש" במקרא, דפירוש שהרויחו על ידי משא ומתן, וכאן לא היה משא ומתן, אלא פירוש '**בממון גדול**':

פסוק טו

ולא תראה כל אלה. דאם לא כן מאי ענין "ואתה תבא אל אבותיך" לכאן, אלא רוצה לומר שלא תראה כל אלה. ואינו רוצה לומר 'כל אלה' אף הגירות, דהא הגירות היה גם

כן על אברהם, דכתיב (להלן כא, לד) "ויגר אברהם" (קושית הרמב"ן), אלא '**ולא תראה כל אלה**' קאי על "ועבדום ועינו אותם", דלא היה על אברהם (כ"ה ברא"ם). ועוד שלא היה ענין הגירות על אברהם, אף על גב דכתיב "ויגר אברהם" – לא היה לו ענין הגר, שהוא שפל ומדוכא, והוא היה "נשיא אלקים" (להלן כג, ו), והושוו כל העולם להמליכו (רש"י לעיל יד, יז), ופירוש '**ולא תראה כל אלה**', שלא תראה גירות של שפלות, ולפיכך כתיב (פסוק יג) "כי גר יהיה זרעך", אבל באברהם לא היה בו ענין גירות:

פסוק טז

וכן היה יעקב ירד למצרים וכו'. פירוש הא דכתיב "ודור רביעי ישובו הנה" – דור רביעי מן יעקב, ולא נמנה יעקב, שכאן שכתיב "דור רביעי" פירושו על הבנים של הגולה לשם. אף על גב דגבי מצרי ואדומי נמנה הגר הראשון עמהם, שאני התם דרבי קרא מ"להם" (דברים כג, ט) יתירה, כדאיתא ביבמות (עח.), אבל כאן דכתיב "דור רביעי" לא נמנה יעקב – שהוא הראשון – עמהם. והרא"ם פירש משום דיעקב זקן ולא נמנה עמהם. ואין בזה ממש, כי לכך נקט רש"י 'צא וחשוב דורותיו וכו' לומר כי יש למנות הדורות מיעקב ואילך:

פסוק יז

ויהי הם מריקים. כלומר שכתב לשון יחיד "ויהי" ואחר כך כתב "הם" לשון רבים, וכך ראוי להיות – ויהי דבר זה [ש]הם מריקים שקיהם וכו'. "ויהי השמש באה" פירושו ויהי הדבר הזה שהשמש באה, כי "ויהי" לשון זכר, "השמש באה" לשון נקיבה, וצריך לפרש כך – ויהי הדבר הזה (כ"ה ברא"ם):

פסוק יח

אמירה של גבוה וכו'. ומה שכתב כאן לשון עבר יותר מן "לזרעך אתן" (לעיל יב, ז), משום דעתה כרת לו ברית על זה, והוי מתנה גמורה בדבור, לאפוקי למעלה שלא כרת ברית, לא מקרי כאילו עשוי, דאם יחטא שמא לא יהיה המתנה (ברכות סוף ד.), וכאן כרת לו ברית, ובודאי יהיה. ומה שכתב לקמן (יז, ח) "ונתתי לך ולזרעך אחריך" לשון עתיד, פירושו על הנתינה ממש, וזה יהיה לעתיד, שהרי נתינתה לא היה לו עתה. והרמב"ן הקשה דאף על גב שאין אמירתו קרוי נתינה לא קשה, דלמעלה אמר "לזרעך אתן" שאפילו בדבור לא נתן לו רק שאמר לו ליתן לו, וכאן שנתן לו בדבור שייך לומר "לזרעך נתתי". ודבריו אינם נכונים, שלא יתכן לומר שנתנה בדבור, דאין נתינה בדבור, ואצל אדם לא שייך לומר שנתן לו דבר אחד בדבור, שאין כאן נתינה, רק יאמר שאמר לו לתת לו:

פסוק יט

עשר עממין כו'. פירוש אף על גב שלא נתן להם אלא שבעה, כדכתיב בפרשת ואתחנן (דברים ז, א) "שבעה גוים רבים ועצומים ממך" דאם לא כן מניינא למה לי, הרי כתובים בהדיא בקרא, לכך לא תוכל לומר כי שאר האומות הם בכלל "הכנעני" כמו שפירש רש"י לקמן בפרשת "והיה כי יביאך" (שמות יג, ה), דכיון דמונה אותם ואמר "שבעה גוים" לא נתן להם רק שבעה (כ"ה ברא"ם). והנשארים שלא נזכרו בפרשת ואתחנן, הם קני קניזי וקדמוני, ומפני שמצאנו בכתוב שלעתיד יתן להם עמון ומואב אדום, כדכתיב (ישעיה יא, יד) "אדום ומואב משלוח ידם ועמון משמעתם", אם כן אלו הם הג' שלא נתן להם עד לעתיד, ובאותו זמן ישבו בארץ אדום ומואב עמון, והם קני קניזי וקדמוני. ותבין את זה ממה שאלו הם קרובים אל ארץ ישראל, כדכתיב (דברים ב, ד) "אתם עוברים בגבול אחיכם בני עשו", וכן במואב (שם ב, ט), וכן בעמון (שם שם יט), כולם הם קרובים אל הארץ, ולבסוף יתן להם אלו הג':

פסוק כ

ארץ עוג. והקשה הרא"ם דהא (ארץ) עוג ממלכי האמורי הוא, שהרי אמר "שני מלכי האמורי" (דברים ג, ח), ואין זה קשיא, דודאי יש אחר שהוא אמורי בארץ גם כן, וזה שמעבר לירדן נקרא גם כן האמורי. וזה מוכיח במכילתא בפרשת בא (שמות יג, ה), שממעט שאין מביאין בכורים מעבר לירדן – שאינה זבת חלב ודבש, ומה שכתוב בפרשת בא (ר' שמות יג, ה) "והיה כי יביאך אל הארץ" וחשיב אמורי, ונכתב אחריו שהוא זבת חלב ודבש, היינו אמורי שבארץ, כך פירש הרמב"ן בפרשת בא (שם). ועיין בפרשת שופטים שם מבואר גם כן שיש אמורי בארץ, וצריך לומר כך, ולא יקשה מידי:

פרק טז

פסוק א

ולה שפחה מצרית. פירוש וכי לא היה לה רק שפחה זאת מצרית, והלא כמה שפחות היו לאברהם ולשרה, והוי למכתב 'ותתן לו שפחתה הגר המצרית', כדכתיב אצל יעקב "ותקח את זלפה שפחתה" (להלן ל, ט), אלא פירושו דהיה "לה" שפחה, אבל לאחרים לא היתה שפחה:

פסוק ב

בזכות שאכניס צרתי. פירוש שאני עושה זה כדי לקיים תולדות, ומכניס צרתי לביתי, אולי אבנה גם אנכי בזכות זה שיהיו לי בנים גם כן, אחר שהשם יתברך יראה שכל כך אני מתאוה להעמיד תולדות מאברהם:

לקול רוח הקדש שבה. דאם לא כן "לקול" למה לי, אלא "לקול" רוצה לומר שלא שמע רק לרוח הקדש שבה, וברוח הקדש שייך "קול", כדכתיב (דברים ד, יב) "קול דברים אתם שומעים ותמונה אינכם רואים זולתי קול", לכך כתיב "לקול שרה":

פסוק ג

לקחתה בדברים. דאין לומר כמשמעו, דלא שייך לקיחה באדם, כיון דעיקר האדם הוא דעתו, ולא יוכל ליקח את דעת האדם, ולא שייך בו לקיחה, אבל אם לקח אותו בדברים טובים – שאז לקח דעתו, שייך לקיחה:

מועד הקבוע לאשה. דאם לא כן מאי נפקא מיניה שהיה זה "מקץ עשר שנים", אלא לומר דקודם לכן לא היה צריך לישא אשה (כ"ה ברא"ם):

מגיד שאין ישיבת חוץ לארץ עולים לו לפי שלא נאמר כו'. פירוש דאם לא כן למה לא נשאה קודם זה הרבה, שהרי בחוצה לארץ היה הרבה עם שרה בלא בנים, אלא שלא עלתה ישיבת חוצה לארץ קודם שבא לארץ. והקשה הרמב"ן על פירוש זה, דהא מה שאין עולה ישיבת חוץ לארץ הוא מהלכה לכל אדם אף על גב שאינו אברהם, דכך קיימא לן במסכת יבמות (סד.), ואף על גב דלא שייך טעמא ד"ואעשך לגוי גדול" (לעיל יב, ב), ואם כן למה תלה רש"י טעמא ב"ואעשך לגוי גדול", ונראה לי דרש"י הוקשה לו כי אצל אברהם – שעדיין לא נצטווה על ישיבת הארץ – אם כן למה לא יעלה לו ישיבת חוצה לארץ, ולפיכך אמרו שלא נאמר "ואעשך לגוי גדול" רק בארץ ישראל. ואין להקשות מנא לן למילף מיניה שאר אדם דאין ישיבת חוץ לארץ עולה לו, שמא שאני אברהם בשביל שלא נאמר "ואעשך לגוי גדול" עד שיבא לארץ, אבל באדם אחר ישיבת חוץ לארץ עולה, ואין זה קשיא, דשפיר ילפינן דכמו גבי אברהם אין עולה לו ישיבת חוץ לארץ לפי שלא נאמר לו "ואעשך" עד שבא לארץ, שיותר ראוי להבנות בארץ מבחוצה לארץ, הכי נמי בכל אדם אין ישיבת חוץ לארץ עולה לו. ובודאי טעמא שלא נאמר "ואעשך לגוי גדול" רק בארץ ישראל מפני כי ראוי שיהיה כל האדם מיישב את הארץ שראוי לו, לכך לא נאמר "ואעשך לגוי גדול" רק בארץ ישראל, והכי נמי כל אדם אין ראוי ליישב רק הארץ שלו – שהוא ארץ ישראל, ולפיכך תלינן בעון חוץ לארץ:

ואם תאמר אם כן נילף גם כן שאם שהה הרבה מאד בחוצה לארץ כמו שעשה אברהם לא

יהיה צריך להוציא, וזה אינו, דלא אמרינן רק שאינו עולה לו וכגון ששהה בחוצה לארץ ובא לארץ אינו עולה לו, אבל אם שהה בחוצה לארץ יותר מי' שנים לא, ויראה דשאני אברהם מה שלא הוציא בחוצה לארץ שלא היה ראוי להוליד כלל בחוץ לארץ, ולפיכך לא הוציא בחוצה לארץ, אבל שאר אדם אף על גב דתלינן בחוץ לארץ, היינו שתולין בזה, אבל בודאי – אינו כן, ולפיכך בודאי אם שהה י' שנים ובא לארץ כיון דעתה הוא בא לארץ תלינן בעון חוץ לארץ ליתן לו י' שנים, אבל לבטל פריה ורביה – לא אמרינן שיהיה בחוצה לארץ לבטל פריה ורביה, וברור הוא ענין זה בלא חלוק כלל, וניחא השתא הכל, ופירש רש"י אתי שפיר:

ואם תאמר והלא אברהם עקור היה כדאיתא בפרק הבא על יבמתו (יבמות סד.), דאמרינן התם אברהם ושרה טומטומים היו, ואין זה קשיא, כי אם מטעם שהוא עקור – "מקץ י' שנים" למה לי, ועל כרחך מדכתיב "מקץ י' שנים" לדרשא אתא למילף מיניה דאסור לשהות יותר עם אשתו, ואף על גב שהיה עקור – אפשר על ידי רחמים שיתרפא, וכיון שראתה שרה שלא זכתה להבנות נתנה לו הגר, שמא ממנה תזכה להבנות, ולא יהיה עקר עוד. והרא"ם האריך בדבריו, וזה עיקר פירוש הגמרא, ואין בזה קשיא:

פסוק ד

מביאה ראשונה. דאם לא כן "ויבא אל הגר" למה לי, אלא לסמוך אל זה "ותהר" – ד**מביאה ראשונה** נתעברה. אבל גבי בלהה אין הכרח לפרש כך "ויבא אליה יעקב" (להלן ל, ד), מפני שאצל בלהה פירש הכתוב כי יעקב עשה מה שרצתה רחל, שיבא אל שפחתה, ואחר זמן "ותהר בלהה" (שם שם ה), ואין הכתוב רוצה לומר "ויבא אליה יעקב ותהר" **מביאה ראשונה**, דאם כן עיקר קרא בבלהה מדבר שנתעברה **מביאה ראשונה**, ולא הוי למכתב רק 'ויבא אליה ותהר' כדכתיב הכא, דודאי יעקב היה, אלא בודאי הכתוב ביעקב מדבר "ויבא אליה יעקב", שעשה יעקב רצון רחל, ולכך כתיב "יעקב" יתירה לפרש שהכתב מדבר ביעקב:

אין סתרה כגלויה וכו'. דאם לא כן לא הוי למימר "כי הרתה" פועל עבר, רק 'ותרא כי הרתה היא' דמשמע דהרה היא ותהיה חביבה בעיני אברהם, אבל "כי הרתה" דמשמע פעל (עובר) [עבר] ובמה שנתעברה תליא מלתא, על כרחך בשביל שנתעברה מיד היתה אומרת 'אין סתרה כגלויה'. ועוד דלא הוי למימר "ותרא", רק 'ויהי כי הרתה' מאי "ותרא", אלא רצה לומר כי ראתה בדעתה דבר בהריון שלה, ועל דבר המחשבה שאדם מתבונן שייך "ותרא":

פסוק ה

ועוד דבריך אתה חומס. ולא כתב כאן 'דבר אחר', משום דכתיב "חמסי" סתמא – משמע כל חמס, דאם לא כן דרך הכתוב לומר ולפרש עיקר הענין, ומדכתיב "חמסי" משמע כל חמס העשוי לי, והיינו דלא התפללת עלי, ואתה שומע בבזיוני, ותרוייהו בלשון "חמסי" הם נאמרין, ולכך כתב "חמסי" סתמא:

וכאן מלא קרי ביה ובניך. הנו"ן בפתח והיו"ד בחיריק, והוא נוכח לנקיבה, ונגד הגר אמרה כך "בניך":

פסוק ח

איה המקום שתאמר עליו מזה באתי. דאם לא כן מאי "אי מזה". ומה שהלשון כך 'איזה המקום שתאמר עליו מזה' ואין הלשון 'מאיזה באתה', מפני כי זה הלשון רצה לומר מה תעשה בכאן, ואז שואל "אי מזה באת" כלומר **איה המקום שתאמר עליו מזה באתי** לשאלת מה תעשה בכאן, ודרך להשיב מזה המקום באתי לכאן לצורך דבר זה, ולפיכך השיבה הגר "מפני שרי גברתי אנכי בורחת", שמזה תלמוד כי לא היתה השאלה רק מה ענינך לכאן:

פסוק יא

כשתשובי תהרי. לא שכבר היתה הרה, שהרי הפילה כבר (רש"י פסוק ה). ועוד מאי בא להגיד שהיא הרה, שגם היא יודעת (כ"ה ברא"ם):

כמו ויולדת. פירוש אף על גב דהלמ"ד בפתח והדל"ת בשוא הוא כמו 'ויולדת' הלמ"ד והדל"ת בסגול, והוא בינוני, דאם היה פועל עבר הוי למכתב 'וילדת' היו"ד בקמץ. ומצאנו לשון זה שבא גם כן הבינוני על משקל זה, יושבת מקוננות, והוא כמו "יושבת מקוננת בארזים" (ר' ירמיה כב, כג):

ציווי. פירוש אף על גב דהר' הוא בקמץ והאלף נחה, ולא הוי כמו 'ושמרת', אפילו הכי הוא **ציווי** לנקיבה נוכחת. ואל תתמה על הריש דהיא קמוצה, כי כן הוא ב**ציווי** "וקראת" (ר' להלן יז, יט) לזכר, שהריש גם כן קמוצה והאל"ף נחה, כי כך ראוי להיות – קמץ לפניה והאל"ף נחה:

פסוק יג

לשון תימה כו'. ויהיה פירוש הכתוב שאמרה שהשם יתברך הוא רואה בעלבון עלובים, ולכן קראה אותה "אל ראי", שרואה בכל עלובים, כי היתה מתמיה הגם במדבר שייך לראות מלאך, בשלמא שראיתי מלאכים בביתו של אברהם – זהו בשביל צדקת אברהם, אבל במדבר למה הוא נמצא כאן, אם לא שהוא רואה בעלבון עלובים:

פסוק יד

כתרגומו דתרגם בירא דמלאך קיימא אתחזיה עליה. ופירוש "לחי" הוא נאמר על מלאך שהוא חי וקיים. אך קשה על התרגום שתרגם 'אתחזי עליה' ולא אמר 'אתחזי לי עלה' כדכתיב "רואי" שהוא כנגד יחיד, ויראה דאונקלוס בא לפרש כי הכתוב אומר "על כן קרא לבאר" ולא כתיב 'קראה' לשון נקיבה אלא "קרא", רצה לומר כל בן אדם קרא את שמו כך. וכך פירושו – באר שנאמר עליו "לחי רואי", וזה כי הגר היתה אומרת כן. ומעתה כוונת הפסוק שקרא הקורא שם הבאר "לחי רואי", כי אתחזי המלאך להגר עליו, והקורא קרא את הבאר על שם המלאך דאתחזי עליו. ולפיכך תרגם אונקלוס 'בירא דמלאך קיימא אתחזי עליה', לפי שרוצה לפרש קריאת השם – למה קרא אותה כך הקורא:

פסוק טו

אע"פ שלא שמע. דאילו ממנה שמע, אחר שהיא מצווה על זה ולא אברהם – למה קרא אברהם, אלא ששרתה עליו רוח הקודש, והשתא נצטווה על ידי רוח הקודש:

פסוק טז

לשבחו של ישמעאל נכתב. אף על גב דכבר כתב בסוף הפרשה בפירוש (להלן יז, כה) שהיה בן י"ג כשנמול, מכל מקום רצה לומר שזה הכתוב מדבר בשבחו, דאילו ממקרא דלקמן לא הוי ידעינן שהכתוב מדבר בשבחו, ולכך נכתב זה הפסוק לומר שהוא מדבר בשבחו:

פרק יז

פסוק א

שאוסיף לך אות אחת. פירוש כי קודם שנמול היה יכול להזהר מן החטא בכל האברים חוץ מן שתי עיניו, ופעמים אדם רואה דבר אסור שלא בכוונה, ושתי אזנים שומעים דבר רע שלא בכוונה. והערלה היה בו שהוא דבר נמאס, ואחר שנמול המליכו הקדוש ברוך הוא על כל רמ"ח איברים, שאף עינים ואזנים לא ישתמשו רק לדבר מצוה, כך פירש (רש"י) [הר"ן] במסכת נדרים (לב ע"ב). ואני אומר כי המילה שנתן הקדוש ברוך הוא לאברהם שהיה מושל על עינים ואזנים, ורצה לומר כי מתחלה כאשר ראה דבר רע היה צריך לכבוש יצרו שלא יהיה נמשך אחר יצרו, וכן באזנים אם שמע דבר רע היה צריך למשול על יצרו, אבל כשנמול היו אלו האברים ברשותו, והיה מולך עליהם, ולא היה צריך להתגבר על היצר, שהיה יצרו ברשותו:

פסוק ב

ברית של אהבה וברית הארץ. כי "בריתי" סתם כתוב, על כרחך פירושו לכמה דברים נותן אני לך בריתי, דאם לא כן – ולא היה כאן רק ברית אחד – היה לו לפרש איזה ברית, לכך כתיב סתם "בריתי" לכלול הכל; ברית של אהבה, וברית הארץ:

פסוק ה

שאף יו"ד של שרה וכו'. וכך יש במדרש (ב"ר מז, א) אמרה יו"ד לפני הקב"ה מפני שהייתי קטנה מכל האותיות לקחת אותי מן שמה של צדקת, אמר לה הקב"ה בתחלה היית בשמה של נקיבה – בסוף, ועכשו תהיה בשמו של זכר בראש, ההוא דאמר (במדבר יג, טז) "ויקרא משה להושע בן נון יהושע", עד כאן. פירוש המאמר הזה – דע כי הוויות התורה הם מקויימים נצחיים לא ישתנו, כי ענין התורה והוויותיה באים ממקום שהוא למעלה מן ההפסד, לכך האותיות בתורה שהם עם הצדיק ראוי להם הנצחיות, ולא השינוי, כי התורה לא תפול תחת השינוי, לכך היו"ד המורה על קטנות אין לה השינוי, ובפרט כאשר היא עם הצדיק, כי הצדיק בצד עצמו אין לו שינוי גם כן, לכך היו"ד נתרעמה כי ראתה שהיה לה שינוי, לכך אמר הקדוש ברוך הוא שיתן אותה בראש יהושע. וזה הענין הוא דבר נפלא מאוד למבין, כי הוייה הזאת הקטנות שהיה היו"ד – נתן בראש יהושע, והוא האמת, כי אות היו"ד בעצמה שהיתה אצל שרה בסוף האותיות – צרף הקדוש ברוך הוא לראש יהושע, כי תכלית הוויות האבות – שהוא אברהם ושרה – היה ראש לבנים, ונתקיים בזה "אבן מאסו הבונים היתה לראש פינה" (תהלים קיח, כב), כי הווייה קטנה אצל הבונים שהם האבות – היתה לראש פינה:

והבן למה באתה בראש יהושע דוקא היו"ד, [כי היו"ד יש לה חיבור אל האחדים, שאין חוזר למנות אחד עשר עד אחר עשרה. ויש לה חיבור גם כן אל מספר עשרות, שהרי תמנה – 'עשר עשרים שלושים'. ואל האבות שייך בהם האחדות, כי האב אחד והבנים הרבה, ולפיכך האותיות שהם תוספות בשם האבות, ואינם מעיקר השם – הם אותיות האחדים. ולפיכך היו"ד ראוי לאבות, שהרי היו"ד מתחבר עם האחדים – האבות, וראוי לבנים – מצד שהיו"ד עם מספר העשרות ולפיכך כאשר רצה להעלות שרה למדריגה יותר גדולה נתן לה אות ה"א במקום היו"ד, שאין היו"ד לגמרי מן האחדים בעבור חיבור שלה אל מספר העשרות, ונתן אותה בראש יהושע. כי האבות הם אחדים, והבנים בהם ריבוי, והיו"ד בסוף האחדים ובראש הכללים שהם ריבוי. ומכל מקום אצל הבנים אות יו"ד מעלה, שהבנים כמו יהושע – שהם יחידי הדור – ובשביל כך הם קרובים אל מעלת האבות – נחשבים יחידים, לכך נתן בראשו אות יו"ד, שהיו"ד מתחברת עם אחדים גם כן,

אף על גב שהיא מספר כלל. לכך היו"ד שהיתה באבות ובנקיבה בסוף, בעבור שראוי לאבות האחדים כמו שהם אחדים, והיו"ד – אף על גב שהיא מתחברת עם האחדים, מכל מקום היא מתחברת עם הכלל שהוא מספר הריבוי, לכך לא היתה באה רק בסוף בנקיבה, לפי שעיקר מעלת האבות שהם יחידים, והיו"ד אין בה יחידות גמור, לפיכך לא נתן רק בסוף בנקיבה. אבל אצל הבנים היתה בראש, ונתקיימה בזה 'אבן אשר מאסו הבונים היתה לראש פינה', וזהו קטנות היו"ד שאינה כמו שאר מספרים אחדים]. מפני כי הוא ראוי לה, בעבור כי פני יהושע כפני הלבנה (ב"ב עה.) "המאור הקטון" (לעיל א, טז), לכן נתנה לו היו"ד הקטנה מן שרה שהיא נקיבה, דומה גם כן לירח, שהוא כח נקבה:

פסוק ו

ישראל ואדום. כי ישראל גוי אחד הוא, לא "גוים" (כ"ה ברא"ם). והרמב"ן הקשה על פירוש זה כי איך יתכן זה שיהיה מבטיח את אברהם בעת המילה על אדום, והוא אינו מקיים את המילה, ומה ענין לו אצל פרשת המילה, ואין זה קשיא כל כך, כי אחר שצריך להזכיר את ישראל – אמר 'ונתתיך להרבה גוים', וכתב אחריו (פסוק ז) "והקמותי את בריתי ביני ובינך ובין זרעך אחריך" וזה נאמר על ישראל, אבל "ונתתיך לגוים" יש לפרש על כל גוים שיצאו ממנו:

פסוק ח

והייתי להם לאלקים כו'. דאם לא כן "והייתי להם לאלקים" למה לי, הרי כבר כתיב (ר' פסוק ז) "להיות להם לאלקים":

אבל הדר בחוצה לארץ הוא כמי שאין לו אלוה. פירוש 'שאין לו אלוה' לעזרו ולסייעו שזה מעשה אלוה, כי ארץ ישראל היא שדורש אותה בפרט, ושאר ארצות חלק למלאכים, ומי שהוא דר בחוצה לארץ הרי הוא כאילו יוצא מרשות הקב"ה חס ושלום:

פסוק י

כמו להמול. כלומר דהוא מקור כמו 'להמול', ואינו ציווי, דאם היה ציווי הוי למכתב 'המולו לכם', דהא "לכם" לשון רבים היא. וסיפא דקרא דכתיב (פסוק יב) "ובן שמונת ימים ימול לכם כל זכר", היינו מפני דקאי אבן הנימול, והנימול הוא יחיד, וישראל מצווים למולו, והם רבים. אבל לפרש "המול" צווי – לא יתכן אחריו "לכם" לשון רבים, ולפיכך אי אפשר לפרש רק כמו 'להמול', ולא ציווי:

פסוק יג

שיש יליד בית כו'. ומדגלי קרא יש יליד בית נימול לח' ויש יליד בית נימול מיד – מסברא צריך לחלק היכי שלקח שפחה וילדה אצלו – כיון דגוף השפחה היתה שלו זה יליד בית שנימול לח', ואם לקח שפחה לעוברה בלבד, ולא יהיה לו חלק בגוף השפחה, רק לעוברה לקחה, ואין לו בגוף השפחה כלום. כך מפורש שם בפרק רבי אליעזר דמילה (שבת קלה ע"ב):

פסוק יד

למד שהמילה באותו מקום. דאם לא כן הרי כבר כתיב (פסוק י) "המול לכם כל זכר", ואם כן "וערל זכר" למה לי, אלא למד שהמילה במקום שמבדיל בין זכר לנקיבה, והיינו באותו מקום:

הולך עירירי ומת קודם זמנו. פירוש הולך עירירי בלא וולד, ומת קודם זמנו. ואם תאמר ובלשון 'ונכרת' היכן נרמז שהולך עירירי, דלשון 'נכרת' אינו משמע רק שהוא נכרת מן השורש, ויש לומר כי הולך עירירי בוודאי בכלל כרת, שגם הבנים הקטנים שהם הענפים נמשכים אחר השורש, כדאמרינן (שבת לב ע"ב) בעון האבות בנים קטנים מתים, ולפיכך כמו שהוא נכרת ומת קודם זמנו – כך בניו הקטנים מתים, או שלא יהיה לו בנים:

פסוק טו

שרה לי. פירוש שהקורא קורא לה 'שרי' מפני שלא נעשת שרה לכל העולם, לכך היתה נקראת שרי. והא דקאמר בפרק היה קורא בתחלה נעשית שרה לאומתה, היינו שאין שר לאדם יחיד, רק הוא שר לאומה, ומכל מקום הקורא קורא (לו) [לה] 'שרי' מפני שלא נעשית שר לכל:

פסוק טז

וברכתיה בהנקת שדים. דאם לא כן "וברכתיה" למה לי, הרי כבר נאמר "וברכתי אותה", ואין לומר סתם הנקת שדים, דהא כל אשה יולדת – מניקה, אלא שהניקה בנים הרבה. ונראה לי כי לא היה עיקר הברכה הנקת שדים כשנצרכה לו, דאין זה הבטחה, כי איך הקב"ה מבטיח אותה – דלא היה לה תועלת בברכה זאת, אבל עיקר הברכה להתברך מן מקור הברכה, ומזה היו השדים שלה מושכות חלב כמעיין. ונראה כי נתברכה ממקור הברכה, ומה שאמר 'בהנקת שדים כשנצרכה' רוצה לומר שאז נראה תוספות ברכה שלה איך נתברכה ממקור הברכה, אבל עיקר תוספות ברכה זאת לכל דבר:

ומנקתה לא הביאו. לנסות את שרה, שתאמר כל אחת ואחת מנקתי אין אצלי – תניק לי בני:

פסוק יז

אף על פי שדורות הראשונים כו'. הקשה הרא"ם דהא אף אם תמצא לומר שדורות הראשונים הולידו בני ת"ק (ר' לעיל ה, לב), הלא יחוס ת"ק אל תשע מאות שנה יותר ועוד מאשר הוא הק' אל קע"ה, אם כן מאי מתרץ, דעדיין מה היה תמיהת אברהם; כמו שהיה נח מוליד (שם) בחצי ימי חייו (לעיל ט, כט), כך ראוי לו להוליד למאה – שהיא חצי ימי חייו של אברהם או קרוב לזה, ועוד שלא הוליד בן ת"ק אלא נח בלבד, שסתם הקב"ה מעיינו כדלעיל (רש"י ה, לב), ואם כן אין להביא ראיה ממנו, וגם כי השלשים והשבעים הוא תחלת תולדותן, אבל סוף תולדתן לא קחשיב, ואברהם כבר הוליד את ישמעאל מהגר בן פ"ו שנה, ויעקב הוליד את בנימין והיה בן צ"ה שנה, אלו דבריו:

ואין מכל זה קשיא, דאף על גב שכבר הוליד ישמעאל, זה בודאי אפשר שיולד והוא בן מאה, אלא שהיה תמיהתו של אברהם כיון שראה שלא הוליד משרה חשב אברהם שאין ראוי להוליד משרה (כ"ה ברמב"ן), שכן תמצא הרבה פעמים שמוליד מאשה אחת, ואינו מוליד מאשה אחרת, ולכך לא הוליד משרה עד הנה, ואם נתן לה הריון הוא דבר פלא שיתחיל להוליד, כי התחלת הלידה הוא תגבורת הטבע, ולפיכך אמר שזהו חדוש שתהיה הטבע גוברת כאשר הוא בן מאה ושרה בת תשעים. ומה שהקשה כי אין ראיה מנח לפי שכבש מעיינו, מכל מקום לא היה דבר זה נס, שאם היה נס הרי עיקר מה שכבש מעיינו שלא להטריח על הצדיק ויהיה צריך הרבה תיבות, או שיהיה רע לצדיק אם יהיו נאבדים במבול (רש"י לעיל ה, לב), ודבר זה יותר רע לצדיק לשנות טבע העולם וסדרי בראשית, אלא אין זה שינוי העולם מה שהתחיל להוליד בן ת"ק:

ומה שהקשה דהקושיא עדיין במקומה שהייחוס הק' אל קע"ה כמו יחוס הת"ק אל התתק"נ או קרוב לזה, אין זה קשיא, אף על גב שהיחוס הוא שוה – אין ראיה מן היחוס הזה, אבל הראיה כיון שמהרו תולדותן אחר המבול אף על גב שהיה חייהם בני ר' או ק"ץ – היו ממהרין להוליד בניהן, וזה ראיה על החולשה, כי כל זמן שהאדם הוא בתגבורת כחו והולך ומוסיף – אינו מוליד, כי כח הזרע הוא צריך לגדול כחו שלו, וכשאינו מוסיף בגדול כחו – הוא מוליד, ולפיכך המהירות להוליד ראיה על חולשת הכח, וכיון שהכח חלש היה מתמיה שאיך יתכן שיהיה מגביר כח תולדותו והוא בן ק' להוליד מאשה שלא הוליד ממנה עד היום, שזהו תגבורת כח לידה, והשתא יתורץ הכל. כלל הדבר – להוליד מאשה שלא הוליד עדיין הוא כמו שלא הוליד לגמרי, דסוף סוף אם יוליד עתה ולא הוליד קודם נראה תגבורת כח, וזהו פלא גדול:

פסוק יח

איני כדאי. דאם לא כן למה אמר "לו ישמעאל" דמשמע שמתירא שלא יחיה, ולמה לא יחיה, אלא שאמר '**איני כדאי**':

לפניך ביראתך. דאם לא כן "לפניך" למה לי. והרמב"ן הקשה דלא יתכן זה, דהרי הקב"ה השיב לו "ולישמעאל שמעתיך" (פסוק כ), ואם היתה בקשתו שיחיה ביראת ה' הרי זה לא היה בישמעאל, ואין זה קשיא, כי רש"י מפרש שלא היה מבקש שיחיה ביראת ה', שזה הדבר תולה ברשות האדם להטות לבבו, וכן פירושו "לו ישמעאל יחיה" – כלומר בקשתו שיחיה כדי שיהיה עובד לך וירא ממך, כאילו אמר שאני מבקש שיחיה כדי שיהיה ביראתך, אבל בקשתו לא היה רק החיות, ולפיכך השיב לו על החיות בלבד:

פסוק יט

על שם הצחוק וכו'. ואם תאמר למה כלל אלו דברים ביחד, מאי ענין עשרה נסיונות לשם יצחק להיות נזכר זה בשמו, ויראה כי עיקר קריאת השם על הנס שנתן לו הקב"ה [בן] בן ק' לאברהם ובת צ' לשרה (פסוק יז), אלא שקשה למה נתן לו הבן הזה בן ק' דווקא ולא לפני זה, ולפיכך רמז בח' שזה הכל כדי שיהיה יצחק נימול לשמנת ימים, ואחר שנצטווה אברהם על המילה אז היה ראוי להוליד את יצחק, כדי שיהיה נולד יצחק ויהיה נימול לשמונה ימים. וכדי שלא יקשה לך ויהיה נימול אברהם קודם, ויהיה יצחק נולד קודם, אמר כי עשרה נסיונות נתנסה אברהם (אבות פ"ה מג), ואחד מהם המילה שיהיה לעת זקנתו, שהיה יותר נסיון כי הזקן תש כחו יותר. וראיה לזה כי ענר ואשכול כך השיבו לאברהם – והרי את כבר בן מאה ואתה מצער עצמך בין שונאך, ולפיכך היה הנסיון לעת זקנתו:

וצריך לשני הפירושים, דאילו משום צחוק לא הוי למקרי ליה רק 'צחוק', ומאי ענין היו"ד, אלא היו"ד על שם י' נסיונות. ואין לפרש עשרה נסיונות – רק עם ח' של מילה, וצדי וקו"ף של אברהם ושרה. ובהאי טעמא בתרא לא סגי, דקאמר בפירוש (להלן כא, ו) "צחוק עשה לי אלקים", נראה דמשום צחוק נקרא שמו כך:

ברית מילה תהא מסורה לזרעו. לא כמו סתם 'ברית' דהוא ברית אהבה (רש"י פסוק ב), דזה נאמר אחר זה (פסוק כא) "ואת בריתי אקים את יצחק", ושם על כרחך פירושו ברית של אהבה, דלפני זה קאמר (ר' פסוק כ) "ולישמעאל שמעתיך וגומר והפריתי אותו במאוד מאוד שנים עשר נשיאים יוליד", אבל מכל מקום תהיה בריתי עם יצחק, ולא שייך לפרש זה במילה, אם כן "את בריתי [אתו] לברית עולם" דכתב כאן – בברית דמילה קאמר:

פסוק כב

לשון נקייה. דאם לא כן הרי שכינה עומדת אצל אברהם, ולמה כתב "ויעל", אלא דלשון נקיה הוא שהשכינה עליו:

ולפי מדרשו שהצדיקים הם מרכבתו של הקב"ה. וטעמא דמילתא כי על ידם השכינה שורה בארץ, והשכינה היא עליהם, ולפיכך הם כסא לשכינה ומרכבתו. אבל בב"ר (מז, ו)לא אמרו רק שהאבות הן הן המרכבה שלימה, ורש"י כתב שהצדיקים הן הן מרכבתו (קושית הרמב"ן), ויראה דטעמא דרש"י שהאבות הן הן המרכבה שלימה, כי אחר שהיו שלשה אבות – והן אבות העולם – הן הן המרכבה שלימה בכלל, אבל שאר צדיקים הם פרטים ואינם מרכבה שלימה, וכל אחד יש לו ענין מה מן המרכבה. אך יראה שאין שייך לומר מרכבה רק באבות מטעם זה עצמו, לפי שהם אבות העולם בכלל, וראוי שיהיו מרכבה, אבל פרטי הצדיקים מפני שהם פרטים – לא שייך בהם מרכבה, ובזה דברי רז"ל במדרש (ב"ר מז, ו) 'האבות הן הן המרכבה', דוקא אבות מטעם שאמרנו:

פסוק כג

לשון ויפעל. מבנין הקל, ושרשו 'מול' על משקל "ויקם" (להלן כג, ג) "וישב" (להלן לז, ל):

פסוק כד

בהפעלו. פירוש שהוא לשון נפעל, שכן צריך לומר שהרי הדגש במ' מורה על נון של נפעל החסירה, והוא על משקל הנון:

פסוק כה

לכך נאמר בו את. והא דאמרינן בפרק הערל (יבמות עא ע"ב) לא נתנה פריעה לאברהם אבינו, יראה לומר דהאי פריעה דקאמר שצריך לגלות המילה היטב שלא יהיה נראה שהבשר מכסה ראש הגיד, וצריך היה לפרוע שיהיה נראה מהול, אבל באברהם שנתמעך מן תשמיש לא היה צריך, שלא היה נראה מכוסה – מחמת שנתמעך מן התשמיש. וב"ר (מז, ח) לא כתב פריעה כלל, רק כך כתוב; אברהם שנתמעך מן אשה לא כתיב ביה "את", אבל ישמעאל שלא נתמעך מן אשה כתב "את". ויש לפרש דבאברהם לא היה צריך רק חתוך בעלמא, כי מיד שחתך נמצא שהוסר בשר הערלה, אבל לישמעאל שלא נתמעך – היה צריך דקדוק יותר להסיר בשר החופה הערלה:

פסוק כו

בעצם היום שמלאו לאברהם צ"ט וכו'. דאם לא כן מאי "בעצם היום". והקשה הרמב"ן דמאי קא משמע לן בזה, ולמה נכתב דבר זה, ועוד דקיימא לן כרבי אליעזר בפרק קמא

דראש השנה דבתשרי נולדו האבות, דבתשרי נברא העולם, והוא כתב לקמן (רש"י יח, י) שהבשורה בפסח היה, כדאיתא בפרשת וירא, ואיך יתכן שמלאו לו לאברהם צ"ט שנים, ויראה דאין קשיא, דההיא דאמרינן (ר"ה י ע"ב) 'בתשרי נולדו האבות ובפסח נולד יצחק' הוא לפי מה שנאמר שהבשורה היה גם כן בתשרי, כדאיתא בפרק קמא דראש השנה (יא.) ומפרש "למועד" הראשון, ולפי זה אמרינן דמלאו לאברהם צ"ט שנים בתשרי. אבל רש"י מפרש (להלן יח, יד) "למועד הזה בשנה האחרת" שפסח היה (שם שם י), וקאמר ליה בשנה האחרת למועד הזה, והוא כמאן דאמר בניסן נולדו האבות. ומפרש רש"י אליבא דמאן דאמר בניסן נברא העולם, כי פשט הכתוב "למועד הזה" (ר' להלן יח, יד) שהוא פסח – משמע יותר שיהיה בשנה אחרת משיהיה "למועד הזה" למועד הראשון, כי "למועד הזה" משמע שהוא עומד בו:

ומה שהקשה דמאי בא לאשמועינן שנימולו באותו יום שמלאו לו צ"ט שנים וי"ג לישמעאל, זה יש לתרץ דהכתוב אומר כי בשני אברהם תליא, שלא יהיה נכנס שנה ק' לאברהם ויותר מי"ג לישמעאל, כי קודם מתן תורה לא היו נענשים רק עד מאה (רש"י לעיל ה, לב), "כי הנער בן ק' שנה ימות" (ישעיה סה, כ), ומשמע דבן ק' יענש, ולא היה ראוי שיהיה אברהם בן מאה בלא מילה. וכן בן שלש עשרה לישמעאל, שראוי שלא יהיה בנו יוצא מתחת רשותו – שיהיה גדול ואז לא יהיה תחת רשותו, ולא יתן את עצמו למול, כי עד שלשה עשר קטן הוא, ורשות אביו עליו למילה, אבל מבן י"ג ואילך הוא גדול, והוא ברשותו, ואיך ימול אותו אביו, דמה ענין אביו עליו. ואין ספק שלא היה ישמעאל מל עצמו שאינו מצוה, רק אביו מצוה עליו:

פרק יח

פסוק א

לבקר את החולה. פירוש מדלא נזכר שום דבור אצל המראה הזה, ומדלא מזכיר דבור עמו, על כרחך **לבקר את החולה** היה, ולא היה צריך לשום דבור ואמירה, רק לבקר החולה. ובמה הכתוב מדבר – במילה, שהפרשה הקודמת במילה מדברת (לעיל יז, כג-כז), ולענין המילה נגלה אליו לבקר החולה. והקשה הרא"ם על פירוש זה שהרי היה בכאן דבור, לפי כשנגלה אליו הקב"ה אז "וישא עיניו וירא" (פסוק ב) והכניס האורחים, וקאמר לשכינה "אל נא תעבור" (רש"י פסוק ג) עד שאכניס האורחים – והאכילם (פסוק ח), עד "ואברהם עודנו לפני ה'" (ר' פסוק כב), והיתה השכינה ממתנת לו עד שהכניס האורחים, ואחר כך אמר (פסוק כ) "ויאמר ה' זעקת סדום ועמורה כי רבה", ואם כן היה

דבור בכאן, רק שהפסיק הכתוב ביניהם בהכנסת האורחים, ובשביל זה דחה הרא"ם פירוש זה:

ונראה דלא קשה מידי, דלא נוכל לומר כי המראה היה בשביל דבור "ויאמר ה' זעקת סדום ועמורה כו'" (פסוק כ), דאם כן הוי למכתב "ויאמר ה' המכסה אני מאברהם" (ר' פסוק יז) קודם "וירא אליו ה'", שהרי פסוק זה נכתב להודיע טעם שאמר הקב"ה לאברהם "זעקת סדום ועמורה", ואם היה המראה הזה בשביל דבור "זעקת סדום ועמורה" הוי למכתב הפסוק הזה קודם המראה, ולומר "ויאמר ה' המכסה אני מאברהם" שהוא הטעם אל דבור "ויאמר ה' זעקת סדום ועמורה כי רבה", אבל שיהיה נכנס דבור "ויאמר ה' (זעקת סדום ועמורה כי רבה) [המכסה אני מאברהם]" בין המראה שנגלה אליו הדבור (פסוק א) ובין ענין סדום (פסוק כ) לא שייך כלל אילו היה המראה בשביל דבור "ויאמר ה' זעקת סדום ועמורה", לפיכך ענין המראה בפני עצמו, ואין "ויאמר ה' זעקת סדום ועמורה" מחובר לו כלל, והמראה דבר בפני עצמו, לכך צריך לומר לבקר החולה:

אי נמי דיליף לבקר החולה מדכתיב "וירא אליו", והיה לכתוב 'וירא אל אברהם' כיון שהוא תחלת הענין, ודרך הכתוב לכתוב בתחלת הענין השם בפירוש ולא לכתוב "אליו", דמשמע שהוא סמוך וקאי על שלפניו, לפיכך צריך לומר לבקר החולה, שגם המראה הזה בשביל המילה לבקר החולה, לפיכך כתב "אליו" שקאי אדלעיל – שהוא המילה. אך קשה דילמא הא דכתב "אליו" לומר שבשביל זכות המילה נגלה אליו הקב"ה, ולפיכך ניחא פירוש קמא, שלא מצאנו שום דבור ואמירה אצל המראה הזה, ואם כן על כרחך לבקר החולה היה, ואין צריך שום דיבור ואמירה:

אמר ר' חמא וכו'. נראה הא דקאמר 'ביום ג' למילתו היה' ולא ביום הראשון, מפני שיום ראשון אין כאן רק חולשות אבר אחד, והוא המילה, ולא נקרא 'חולה', דסתם חולה שכל הגוף חולה, ואותו מצוה לבקרו, אבל באבר אחד לא נקרא 'חולה', ולפיכך פירש ר' חמא שביום ג' למילתו היה, וביום ג' חולה כל הגוף. וכן דרך כל מכה, שמתחלה אין כל הגוף מרגיש עד איזה ימים, ובמילה עיקר הרגש ביום שלישי, כדכתיב (להלן לד, כה) "ויהי ביום השלישי בהיותם כואבים", והטעם שאז הליחות מתעפשת, והמכה מעלת שחין, והדם נצרר – אז כל הגוף מרגיש, ולפיכך נקרא אז חולה בכל הגוף, ומצוה לבקרו. אף על גב דבפרק רבי אליעזר דמילה (שבת קלד ע"ב) גבי מרחיצין את הולד ביום ג' למילתו, ומשמע דביום ראשון ושני כולה עלמא מודה דמרחיצין, וכן מוכח התם בהדיא דכולה עלמא מודה שמרחיצין ביום ראשון, בודאי לענין המכה יותר מסתבר דשרי ביום ראשון, שהרי יש לחוש שתעלה המכה שחין או דבר רע, וזה יותר יש לחוש ביום א'

מביום ג', אבל לענין חולשת הגוף – בודאי ביום ג' יותר חלוש מביום ראשון, דאז הוא מרגיש בצער יותר. ואין הרחיצה משום הכאב – שנאמר שלא יהיו מרחיצין הוולד ביום הראשון, דעיקר הרחיצה לרפאות המכה, וזה בודאי יותר ביום ראשון מאשר הוא ביום השלישי, וחולשת הגוף יותר ביום שלישי מאשר ביום ראשון:

הוא שנתן לו עצה על המילה. ותימה שאברהם יבקש עצה על המילה (קושית הרא"ם), ונראה לומר שעשה זה כדי שלא יאמרו שאברהם עשה בלא עצה, ואילו היה שואל עצה – והיו נותנים לו טעם ועצה שלא למול – היה שומע שלא למול, לכך שאל עצה ושומע דבריהם, ואחר כך היה מל, והשתא כל העולם יאמרו אחר ששאל עצה ושמע דברי המוחין – ואפילו הכי עשה, ולא יוכלו לומר שהממו הקב"ה ולא ידע אברהם מה לעשות. ומזה הטעם נאמר בעקידה (ר' להלן כב, ד) "ויהי ביום השלישי וישא עיניו וירא", שלא יאמרו הממו וערבבו כדלקמן. ועוד יש לפרש מפני שענר אשכול וממרא היו בעלי ברית אברהם (לעיל יד, יג), ודרך בעלי ברית שלא יעשה האחד שום דבר בלא דעת חבירו, שצריך להמלך בו, ולא שהוא מחוייב לעשות מה שיאמר לו חבירו, אלא שאין רשאי לעשות בלא דעתו, ואחר כך יעשה מה שירצה, ולפיכך הוצרך להמלך בהם מפני הברית לבד, והשתא לא הוי דבר נגד כבוד המקום אחר שהחיוב מצד הברית:

לפיכך נגלה עליו בחלקו. רוצה לומר מדכתיב "באלוני ממרא", שלא כתב זה בשאר דוכתיה, דמאי נפקא מיניה באיזה מקום היה. ואם תאמר והלא אוהל אברהם שם היה מתחלה כדמוכח בקרא (לעיל יג, יח), ואם כן בלא שנתן עצה על המילה היה בודאי נגלה שם, כיון שהיה אוהל אברהם בחלקו של ממרא, וכל שהיה נגלה אליו – גם באלוני ממרא היה נגלה, ויראה כי למעלה שלא היה הגלוי רק לומר אליו "לזרעך נתתי" (לעיל טו, יח), ולא שייך לומר דנגלה עליו בחלקו של ממרא, דהא לא היה הכוונה רק לדבר עמו בלבד, ולא היה עיקר הכוונה הגלוי, ולפיכך לא היה זה שכר לממרא, דהא בטל גילוי שכינה אצל הדבור, וטפל הוא אצל הדבור, כיון שעיקר הכוונה הדבור. אבל כאן שעיקר הכוונה הגילוי בלבד, דלא נזכר כאן אמירה, ומאחר שהיה עיקר הכוונה הגילוי של שכינה – היה זה כבוד גדול לממרא שהיה גלוי שכינה בחלקו, כי ביקור חולים אין צריך רק גלוי בלבד, שבזה עשה נחת רוח לחולה, ואם לא נתן לו עצה על המילה היה מסבב השם יתברך שיצא מחלקו, ובשביל שהיה זכאי – גלגל הקדוש ברוך הוא זכות על ידו, ונגלה בחלקו. ועוד יש לפרש השתא שנתן לו עצה על המילה היה נגלה עליו בחלקו של ממרא, דכתיב "וירא ה' אליו באלוני ממרא", ואם לא נתן עצה על המילה היה נגלה על אברהם, כדכתיב (לעיל יז, כב) "ויעל אלקים מעל אברהם", שהאבות בעצמן הן הן

המרכבה (ב"ר מז, ו), ולא היה נגלה רק עליו, עכשיו שנתן ממרא עצה על המילה היה נגלה בחלקו של ממרא, וזהו גם כן נכון למבין:

ישב כתיב. פירוש כאשר כתיב "ישב" בלא ו' יש לקראתו פעל עבר, ויש לפרש אותו פעל, דלשון 'יושב' הוא בינוני, ואין זה פעל רק כמו תואר השם, לפי שהוא פעל עומד, ולפיכך כתיב חסר שיש להיות פעל. ואין לפרש אותו כמשמעו, שהרי קרינן "יושב", אלא שכבר היה יושב כדמשמע מה שקרינן "יושב", אלא שבקש לעמוד, והקב"ה הושיבו, והנה עכשיו נתיישב, וזהו פעל, כך יראה. ויש מפרשים "ישב" חסר כתיב כדי שיהיה נקרא ישב היו"ד בג' נקודות, ויהיה משמע שהיה מתיישב מן המושיב אותו, והוא הקב"ה שהושיב אותו:

ואתה סימן לבניך כו'. פירוש ולמה הושיבו הקב"ה אחר שרצה לעמוד נגד כבוד השם יתברך, למה לא הניחו לעמוד, שהרי אמרינן (כתובות צו.) המונע תלמידו מלשמשו מונע ממנו חסד, וכל שכן אם האדם רוצה לעבוד בוראו, ולפיכך מתרץ רש"י משום כך לא הניחו לעמוד כדי שיהיה סימן לבניו, שכל דבר שהיה סימן לבניו בשביל זה נתקיים, כמו שפירש הרמב"ן בפרשת לך לך (לעיל יב, ו):

ואתה סימן לבניך וכו'. ומה שהודיע לו זה עתה דווקא – מפני כי מצות המילה גורם שהשכינה עם ישראל, מפני שהיא הברית והחבור בין ישראל לאביהם שבשמים. ויש בזה דבר נפלא למה הקב"ה ניצב עם דיינים, לפי שאין כאן ישיבה של הקב"ה בעולם הזה השפל, ולפיכך הוא עומד, והדיינים ישיבתם במקום הזה. וכל זה מפני שנתן לישראל המילה, שהיא הברית, וכל ברית בין שני אוהבים – שהאוהב מראה אהבה כאשר הוא בא למקום ששם אוהבו, [ו] אינו מקפיד אם אוהבו יושב במקומו והוא עומד. ויש לפרש גם כן מפני ש"המשפט לאלקים הוא" (דברים א, יז), ומסר המשפט לדיינים, והמשפט ברשות הדיינין להימין ולהשמאיל, אם כן כאילו הקב"ה כביכול תולה בדיינים, שהרי משפטו בידם, ומי שהוא תולה באחר – יש לו לעמוד, ואותו שהאחר תולה בו – הוא יושב, ולפיכך הדיינים בישיבה והקב"ה ניצב בעדת אל. ופירוש ראשון הוא הנכון:

הוציא חמה מנרתיקה. דאם לא כן מאי נפקא מיניה שאמר "כחום היום" או היה בשעה אחרת, אלא "כחום היום" שהוציא הקב"ה החמה מנרתיקה:

הביא עליו המלאכים. ואין להקשות לא יוציא חמה מנרתיקה – והשתא יבואו אורחים, דאם כן יבואו הרבה אורחים, ויהיה טרחא יותר מדאי. וקשה דמשמע אילו לא היה מצטער לא היה מביא המלאכים בדמות אנשים, והלא היו צריכין המלאכים לבשר את

שרה ולרפאות אברהם, ויש לומר שלא היה מביא המלאכים בדמות אנשים, אבל היו באים לבשר את שרה ולרפאות את אברהם בדמות מלאכים (כ"ה ברא"ם):

בדמות אנשים. ולוט אף על גב שלא היה מצטער כלל על האורחים באו אליו המלאכים **בדמות אנשים**, היינו טעמא לפי שלוט אין כל כך חשוב שיהיה נודע לו המלאך בצורת מלאך, ולפיכך באו בצורת אנשים להצילו, אבל אברהם שכבר הקב"ה עמו – לא היו באים המלאכים כדמות אנשים, רק שהיה מצטער על האורחים. ואף על גב שגבי אברהם קראם "אנשים" (פסוק ב) וגבי לוט קראם "מלאכים" (להלן יט, א), אין פירוש שהיו נראים ללוט כדמות מלאכים, דאם כן לא היה אופה להם מצות (שם שם ג), אלא פירוש לפי שלוט לא היו שכיחים אצלו מלאכים, כשבאו המלאכים אצלו היה יראתם ופחדם עליו מוטל, אף על גב דאיהו לא ידע מזליה ידע שהיו מלאכים (עפ"י מגילה ג.), והיה ירא, וזהו שהיה נדמו אליו כמלאכים, אבל אברהם שהיו המלאכים תדירים אצלו תמיד (רש"י לעיל טז, יג) לא היה פחדם ומוראם עליו אלא כמו אנשים, ולעולם לא היו נדמים לשניהם אלא אנשים:

פסוק ב

דאין מלאך אחד כו'. פירוש טעם הדבר שענין המלאך הוא השליחות, ולכך נקרא 'מלאך' לשון שליחות, ושמות המלאכים הוא לפי השליחות שנשתלחו, לכך אם מלאך אחד עושה שתי שליחות היה מלאך אחד שני מלאכים. וכן בעצמו אם שני מלאכים עושים שליחות אחדו – יהיו שני מלאכים מלאך אחד, אחרי שעיקר עצמות המלאכים השליחות, שלזה הם נבראים לעשות שליחות בוראם. ויש מפרשים מפני שאין זה כבודו של מקום שיהיה משתמש במלאך אחד שני דברים – כאילו היה חסר שלוחים, ונאמר (איוב כה, ג) "היש מספר לגדודיו". ואין שני מלאכים עושים שליחות אחד – שהיה זה נראה כאילו מבלתי יכולת שיהיה מלאך אחד עושה וגומר השליחות:

גכי לא אוכל וגו'. ואף על גב דכתיב (ר' להלן יט, יז) "ויניחוהו החוצה וגו'" "כי משחיתים אנחנו וגו'" (שם שם יג), ונראה דהוצאה שהיא קודם השחתה יכול המלאך המהפך לעשות, כיון שאי אפשר להשחית אלא אם כן מוציא את לוט תחלה (להלן יט, כב), אם כן ההוצאה מענין שליחות המהפך, אבל בעת שהוא מהפך לא יכול להציל, שהרי אין לומר שאין לו להפך עד שיהיה לוט ניצול, כיון שכבר הוא מהפך. וכן מה שכתוב "כי משחיתים אנחנו" לפי שעל ידי המלאך המציל את לוט היה יכול המלאך המהפך להפוך, לכך כתיב "כי משחיתים אנחנו":

ורפאל וכו' הלך משם וכו'. ואם תאמר מנא ליה לומר שהיה כאן מלאך לרפאות את אברהם, שמא לא היה כאן שום מלאך לרפאות את אברהם, ויש לומר שאם כן לא צריך לג' מלאכים, ואילו בשביל להציל לוט ולהפוך את סדום היו יכולים לילך לסדום, ולא יצטרכו לבא אל אברהם ולבא אל ביתו, אבל השתא שאותו שהיה מציל את לוט היה מרפא את אברהם - אתי שפיר, דכולם יבאו אל אברהם; האחד לבשר את שרה, ואותו שהיה מציל את לוט היה צריך לבא לרפאות אברהם, והמהפך את סדום לא היה רשאי לילך בלא אותו המציל את לוט, שלא היה יכול להפוך אם לא שיהיה לוט ניצול קודם, כדכתיב (להלן יט, כב) "כי לא אוכל לעשות דבר וגו'", ולפיכך באו שלשתן אל אברהם: **הלך להציל את לוט**. וקשה והלא אין מלאך אחד עושה שתי שליחות, ויש אומרים דלאחר שגמר שליחותו יכול לעשות שליחות אחרת. וזה אינו, דאם כן בתרי סגי - לרפאות אברהם וילכו משם לעשות שניהם שליחות אחרת. ויש מתרצין דרפואה והצלה חדא מלתא היא. וקשה דבגמרא דידן אמרינן (ב"מ פו ע"ב) שמיכאל שבישר את שרה היה הולך להציל את לוט, ולא שייך למימר כי בשורה והצלה חדא מילתא. ונראה כי מיני השליחות הם ג', שלא יוכל האחד לעשות שליחות חבירו; האחד - הוא טובה גמורה לעשות חסד, והשני - לעשות דין ורעה גמורה לאבד ולהשמיד, והשלישי - כמו ממוצע בין שניהם, ולקיים כל דבר שיהיה מקוים כמו שהוא דרך הנהגת העולם. והשתא לבשר את שרה ליתן לה בן - שהוא חסד גמור ליתן לעקרה (לעיל יא, ל) בן - היה מלאך אחד. ולהפוך את סדום - היה מלאך אחר, שהוא אבוד וכליון לגמרי. ולרפאות את אברהם שיוכל לחיות - הוא מלאך אחר, שזה אין טובה ואין רעה, רק שיהיה עומד קיים כמו דרך העולם. ומפני שאלו דברים אינם זה כמו זה, ולפיכך אין מלאך אחד עושה שתי שליחות, שאין זה שייך לשליחתו של זה. ולפיכך המלאך שריפא את אברהם **הלך להציל את לוט**, מפני שהצלה גם כן היא עמידת האדם בחייו, ואינו חסד ואינו גם כן אבוד וכליון: וגמרא דידן סובר שמיכאל הלך להציל את לוט, וכן ראוי לומר, מפני שלוט היה ניצול בשביל זכות של אברהם, כדכתיב (ר' להלן יט, כט) "ויזכור את אברהם וכו'", וגבי אברהם היה חסד ומתנה להציל את לוט בשבילו, שהרי לא נחשב לו הצלת לוט - קיום. ועוד נראה לומר דלעולם נקרא חסד מה שהציל את לוט, דסבירא לן דלוט כיון דלא היה ראוי להיות ניצול - וכל שאר המקומות נהפכו והוא לבד ניצול בזכות אברהם - וכן אמר לוט בעצמו "ותגדל חסדך עלי להחיות נפשי" (ר' להלן יט, יט), שהרי כל שאר מקומות נהפכו, אין זה רק חסד גמור. וכן מה שבשר את שרה להיות לה ולד גם כן - אין ראוי שיהיה לזקינה וזקן חסד כזה, ולפיכך חסד גמור, ומיכאל שבישר את שרה, שהוא מלאך

של חסד, הלך להציל את לוט, מפני שלוט היה רשע רק בזכות אברהם ניצול, ולפיכך חסד גמור הוא גם כן. אבל רפאל שריפא אין זה מקרי חסד, כיון שראוי להיות נרפא: אבל הב"ר (נ, יא) תולה הדבר כמו שאמרנו, מפני שהצלה דומה לרפואה, לפי שהצלה הוא להציל מן הפורענות גם כן, לפיכך אמר שרפאל הציל את לוט, לאפוקי מיכאל שבישר את שרה הוא ליתן בן במתנה, ובהא פליגי:

לשון נקייה. כלומר המלאכים הם עליון במעלה ובמדריגה מן האדם:

בב"מ וכו'. נראה דקשה לרש"י דמשמע שלא היו רוצים להטריחו, והלא כתיב "נצבים עליו" שהיו עומדים לפניו, ואם כן היו מטריחים אותו, ומתרץ 'בב"מ (פו ע"ב) וכו', והשתא לא קשה מידי, דודאי קודם שראו שהיה אסר ושרי – באו אצלו ורצו להטריחו, אבל אחר שראו אותו אסר ושרי – פירשו מאצלו, והיו עומדין במקום אחד קצת רחוק ממנו, כלומר – אין אנו רוצים להטריח אותך, וכאשר ראה זה מיד "וירץ לקראתם". ואם תאמר מנא לן שהיו עומדין במקום אחד, שמא אחר שראו אותו היו פורשים ממנו, ואז היה רץ לקראתם, ויש לומר דאם כן הוי ליה למימר 'וירץ אחריהם', אלא אחר שפירשו למקום רחוק קצת – עמדו ורץ לקראתם:

פסוק ג

לגדול שבהם אמר וקראם כולם אדונים. פירוש הא דכתיב "אדני" דמשמע לשון רבים, מדלא כתיב אדוני בחיריק, ואחר כך אמר "אל נא תעבור" דמשמע לשון יחיד, אלא האמירה הוא לאחד, וקראם כולם אדונים, לכך אמר "אדני" בלשון רבים. ואם תאמר אי לשון רבים הוי למכתב אדני בפתח, דמשמע לשון רבים, ומצאתי (ר' רבנו בחיי) מפני שהקמץ משמע לשון יחיד וגם לשון רבים, וכן מורה הנקודה, שהקמץ הוא מורכב מן פתח שהוא לשון רבים, ומן חיריק שהוא לשון יחיד, לפיכך השם שהוא קודש נקוד בקמץ, לפי שהקב"ה יחיד, ודרך כבוד אומרים לו לשון רבים שהוא כולל הכל, ומפני שכאן הוא מדבר לגדול – וקראם כולם אדונים – לכך קאמר "אדני" בקמץ, שהוא לשון יחיד, ומדבר לכלם בלשון רבים. וזה שפירש רש"י על 'ויאמר ה" – '**לגדול שבהם אמר וקראם כולם אדונים**', כדי לתרץ לשון "אדני" בקמץ. אבל כל זה אינו מוכרח, שהרבה מקומות מצאנו שהפתח נהפך לקמץ, בפרט בטעמים המפסיקין, שהרי המלה בנגינת רביעי. ואם תאמר ומהיכן ידע איזה הוא הגדול בהם, ואין זה קשיא הא, דאמרינן (יומא לז.) הרב ותלמידיו שהולכים בדרך, הרב באמצע ותלמידיו אחד בימינו ואחד בשמאלו. ועוד אמרינן (שם) שאסור לילך בצד רבו ואחורי רבו, אלא צריך לצדד עצמו שיהיה קצת מן הצד וקצת לאחוריו, ובזה ידע:

פסוק ד

יוקח נא על ידי שליח. דאם לא כן 'ואקח' מבעי ליה. ולפי שקשה הרי אין התורה מדבר בגנות של צדיק (ב"ב קכג.), וכאן כתב לך שעשה זה על ידי שליח ולא על ידי עצמו, ותירץ שבא להגיד לך הכתוב מדת הקב"ה, שהוא מדקדק עם סביביו כחוט השערה (ב"ק סוף נ.), ולומר כי מה שעשה אברהם על ידי שליח – שלם הקב"ה לבניו על ידי שליח, וכל מה שעשה אברהם על ידי עצמו – כגון הלחם ושאר דברים – מצינו ששלם הקב"ה לבניו על ידי עצמו כדאיתא בב"מ (פו ע"ב), להודיעך כי כל דרכיו אמת:

ואם תאמר למה כל הדברים עשה על ידי עצמו חוץ מן המים שעשה על ידי שליח, ונראה לומר דאי אפשר לטרוח בשני דברים כאחת – ליקח פת לחם ולהביא מים, לכך עשה אחד בעצמו ואחד על ידי שליח. ומכל מקום מה שעשה על ידי עצמו שלם הקב"ה בעצמו, ומה שעשה על ידי שליח שלם על ידי שליח. ואם תאמר אם כן ראוי להיות לקיחת המים על ידי עצמו, שהוא ראשון, ויראה שכל דבר שיש בו חסרון כיס יותר טוב לעשות על ידי עצמו כדי שיראו שבפנים יפות הוא עושה, אבל המים שאין בו חסרון כיס, אין כל כך צריך לעשות על ידי עצמו. אי נמי, דבר שהוא לכבוד הסעודה עשה אברהם בעצמו, אבל לקיחת המים לרחיצת הרגלים – שאין זה צריך לסעודה – שהוא לכבוד האורח, עשה על ידי שליח. ובזה שילם הקב"ה לישראל; כי מה שהוא צורך סעודה עצמו – כגון נתינת ירידת המן והגיז להם השליו על ידי עצמו, אבל המים אין שם הסעודה עליהם, לפיכך היה זה על ידי שליח:

ואם תאמר למה דווקא במצוה זאת מה שעשה אברהם על ידי עצמו שלם הקב"ה לבניו בעצמו, ויראה לי מה שדווקא במצוה זאת שעשה לאורחים דקדק השם יתברך עם אברהם לשלם כפי מה שעשה, ולא תמצא זה בכל שאר דברים שעשה, כי מצות גמילות חסדים מסוגל ביה, כדמוכח במסכת מועד קטן (כח ע"ב) דקאמר 'דיקבור יקברונה וכולו' כדאיתא התם, והטעם הוא שגמילות חסדים בפרט מן הדברים שאוכל פירות בעולם הזה והקרן קיימת לעולם הבא (פאה פ"א מ"א) – מוכרח הוא שיעשה פרי דומה למה שעשה, שאפילו פירות שלא נטע הוא עושה מכל שכן אותו פרי עצמו שנטע שיעשה, ולפיכך כל חסד שעשה אברהם למלאכים – שלם הקב"ה לבניו, שעשה להם כמו שהוא היה עושה, כי פרי שנטע היה עושה פרי גם כן:

כסבור שהם ערביים. יש מקשים איך היו עושים אלהות אבק שברגליהם, ואין זה קשיא, דאם כן יקשה לך "זבוב אלקי עקרון" (מ"ב א, ג) שהיו משתחוים לזבוב, ומאי ממש יש בזבוב שיהיה מתירא מן הזבוב, אבל בעלי עבודה זרה היה סכלות דעתם כי השם

יתברך ברוך הוא – אלקים קדושים הוא, אי אפשר לעבוד לו, ובחרו בכוחות שהם אינם קדושים, והם ממונים על דברים פחותים, ובעבור שאינם קדושים הם קרובים אל האדם הפחות, ולפיכך בחר זה בזבוב וזה באבק, כי היו עובדים לכוחות של אלו דברים אשר הם בחלקם, כי האבק שברגל – דבר פחות ושפל מאד הוא, והיו הערבים סבורים כי האדם אשר הוא במעלה גדולה – ואין לך בתחתונים יותר גדול מן האדם במדריגה – והוא תחת המדריגה השפלה אשר בעליונים, ולפיכך היו עובדים לאבק שברגליהם, לאותו שהוא ממונה עליו למעלה. וידוע הוא כי אין דבר שפל כמו האבק שברגל, ואין דבר ממונה עליו רק הכח אשר הוא קטון יותר בכחות העליונים, והיו אומרים כי האדם הוא נכנע למדריגה השפלה שבעליונים, והאבק דרכים הוא דמות למדריגה השפלה יותר, והאבק בחלקו, כי כל התחתונים בחלקו של עליונים הם:

ועוד דע כי הערביים הם נוסעים ממקום למקום, ואין להם חנייה וישוב רק הם יושבי אוהלים, ולפיכך הם הולכי דרכים ויש להם אבק ברגליהם תמיד, ולפיכך הם משתחוים לאבק, שהערביים היו אומרים שהם נתונים תחת שר הדרך, שהרי הם הולכי דרכים תמיד, ולפיכך היו הערביים משתחוים לאבק שברגליהם – שהוא אבק דרכים. וכמו שהעובדים למזל טלה היו עובדים לבהמות, מפני שהבהמות במזל טלה, כך הערביים מפני שהיו עובדים למזל הדרך – לכך היו משתחוים לאבק דרכים שברגליהם:

פסוק ה

שאין יצר הרע כו'. ואם תאמר והלא אברהם לא ידע שהיו מלאכים, ולמה אמר "לבכם", ונראה לי שכך פירושו – שאברהם היה מכוין לדבר לשון כבוד לאורחים – ואמר "לבכם", אף על גב דשני לבבות לאדם (ב"ב יב ע"ב) – קראן לשון כבוד שיצר טוב הוא העיקר בכם, דומה למלאכים שאין בהם רק יצר טוב לגמרי. ואפשר שהוא על דרך ניבא ולא ידע מה (ר' ב"ב קיט ע"ב):

ואחר כן תלכו. מפני שהמובן הוא "סעדו לבכם אחר תעבורו" שאחר שעברו יעשה להם סעודה, וזה אי אפשר, ולפיכך כתב 'ואחר כן' – אחר הסעודה תלכו. ומה שכתב 'תלכו' במקום "תעבורו" (קושית הרא"ם), כי העברה לא שייך רק כשהוא עובר ממקום למקום, ואחר שפירושו שאחר הסעודה ילכו מכאן – אם כן אין זה העברה, דהא זה התחלת הליכה, לפיכך קאמר 'אחר כן תלכו', ובא לשון העברה במקום לשון הליכה:

פסוק ו

סולת לעוגות קמח כו'. דאין לפרש קמח של סולת, דאין הקמח נסמך אל הסולת, אבל הסולת נסמך אל הקמח, שהרי מן הקמח עושים סולת, ולפיכך צריך לחלוק ביניהם; "קמח" לעמילן של טבחים, ו"סולת" לעוגות:

פסוק ז

שלשה פרים כו'. בב"מ בפרק הפועלים (בבא מציעא פו ע"ב). דאם לא כן 'בן בקר רך טוב' מיבעי ליה, אלא "וטוב" הוא ענין בפני עצמו, ורוצה לומר שעוד בן בקר אחר עשה, ומדאמרינן "וטוב" לדרשא, "רך" נמי לדרשא אתיא (שם בב"מ). ואם תאמר למה לא כתיב 'בני בקר שלשה' שהוא יותר קצרה, דאין לומר למילף על שהיו רך וטוב גם כן, דזהו קל וחומר – שאם שלשה פרים לקח, כל שכן שלקח רך וטוב, ואין זה קשיא, דאם כן היה צריך למכתב נמי שעשאם כדי ליתן להם שלשה לשונות בחרדל, שלא היה מובן למה צריך ג' פרים, לכך לא כתב בקרא כלל רק ברמז:

שלשה לשונות כו'. דאם לא כן ג' פרים למה לי, סגי בחדא, אלא להאכיל אותם ג' לשונות. ועל כרחך בחרדל, דאם לא כן למה דווקא לשונות, אלא מפני שיש לכבד האורח, ודרך חשובים ומלכים לאכול לשונות בחרדל, כדאמרינן בפרק הזרוע והלחיים (ר' חולין קלב ע"ב) שהכהן יאכל הלחיים שיש בהם הלשון בחרדל, מפני שכתוב בהן "למשחה נתתי לך" (ר' במדבר יח, ח) כלומר דרך גדולה ושררה, ולפיכך האכיל אותן ג' לשונות בחרדל. ובשתי לשונות לא סגי, דאם כן היה צריך לחתוך הלשון, ולא הוי זה חתיכה הראויה להתכבד לפני אורחים (חולין ק.), שכך דרך לתת אותה שלימה לפני החשובים – דרך כבוד:

זה ישמעאל. דאם לא כן 'לנער' מבעי ליה, "הנער" משמע הידוע, ואין זה אלא ישמעאל:

לחנכו במצות. דאם לא כן למה נתן לישמעאל דווקא, אלא **לחנכו במצות**:

פסוק ח

לפי שפירסה נידה כו'. ואין לומר דלא הוצרך למכתב, אם חמאה וחלב הביא – שלא אמר להם להביא, לחם שאמר לא כל שכן, דאדרבה היא הנותנת, שמא בשביל שהביא חמאה וחלב – דעדיף טפי – לא הביא לחם:

קמא קמא דמטא. דאם לא כן 'ובני הבקר אשר עשה' מבעיא ליה, דהא ג' פרים היו (כ"ה בראב"ם), אלא **קמא קמא דמטא** אייתי לפניהם:

נראים כאוכלים. דלא שייך אכילה כלל במלאכים, וכך אמרינן בפרק השוכר את הפועלים (ב"מ פו ע"ב) 'אכלו סלקא דעתך':

מכאן שלא ישנה אדם מן המנהג. דאין לומר דהכא שאני – דהרי אי אפשר שלא יאכלו כיון שמתחלה נראים לו בשביל שלא יצטער עבור אורחים, אם כן איך לא יאכלו, מכל מקום אם לא היה דין שלא ישנה מן המנהג לא שלח הקב"ה מלאכים אליו לאכול, כיון דאין דרכם לאכול, אבל השתא שאין דרך לשנות מן המנהג שפיר שלח לו המלאכים, ויהיו אוכלים עמו. אי נמי דלא הוי למכתב בקרא "ויאכלו", רק 'ויתן לפניהם לאכול והוא עומד עליהם', ולמה כתב עליהם בקרא לשון אכילה, אלא ללמוד שלא ישנה האדם, וזה יותר נכון:

פסוק ט

שאף לשרה שאלו כו'. ואם תאמר מנא לן דבא ללמוד דרך ארץ, שמא שאלו לשרה שלא ידעו היכן הוא, וזה לא קשיא, דהא לאברהם באו המלאכים תחלה, ואם כן ידעו היכן הוא, אלא לא שאלו רק משום דרך ארץ. והא דלא נקוד על למ"ד שבאליו, והשתא היו דורשין הכתב, דזה לא קשיא, דכל נקודה עוקרת הכתוב לומר שאין כאן מקומו, וכאן נמי הנקודה עוקר הכתוב למדרש אי"ו, אבל אין כאן מקומו, שהרי כאן היו מדברים עם אברהם ושאלו "איה שרה אשתך", ולא היו שואלין על אברהם, אלא בעת שהיה אברהם עוסק בסעודה ולא היה עם המלאכים – אז שאלו לשרה איה אברהם:

אך קשה דאם כן מאי מסיק 'ולאיש על אשה', מנא לן שיש לשאול לאיש על אשה, דאין לומר דיליף ליה מדשאלו לשרה איה [אברהם] הכי נמי יש לשאול לאיש על האשה, דשמא אין שואלים בשלום אשה כלל, ואין לומר דילפינן מדשאלו לאברהם "איה שרה" (פסוק ט) שמע מינה שהוא מותר, דאם כן לא לכתוב כלל נקוד 'איו' לשאול לאשה על איש – ונילף בקל וחומר, שהרי שאלו לאיש על האשה כל שכן שיש לשאול לאשה על האיש, אלא על כרחך דלא ילפינן מהך דכתיב "איה שרה אשתך" משום שהיו צריכין לשאול, אי משום לחבבה על בעלה, או משום לשגר לה כוס של ברכה (רש"י כאן), ואם כן קשיא עדיין מנא לן למילף, שמא הא שאני משום דאסור לשאול בשלום אשה, מיהא יש לומר דהכא איירי לפי מסקנא דהתם בפרק השוכר את הפועלים (ב"מ פז.) דמסיק דעל ידי בעלה מותר לשאול בשלומה, לפיכך כמו דשואל (לאיש על האשה) [לאשה על האיש] משום דרך ארץ, שואל גם כן לאיש על האשה משום דרך ארץ, אבל מגופיה דקרא דהיו שואלים "איה שרה" לא מצינו למילף, דההיא כדי לשגר לה כוס של ברכה שאלו, אי נמי לחבבה על בעלה, אבל מנקוד על איו שב"אליו" יש למילף. ולפיכך פירש"י בגמרא 'יודעין היו וכו', שבא לתרץ למה לי נקודת 'איו', דבלאו הכי יש למילף דרך ארץ, דהא ודאי מלאכי השרת יודעים היכן שרה היתה, ושאלו בודאי משום דרך

ארץ, אלמא דרך ארץ לשאול לאיש על האשה ומכל שכן לאשה על האיש, ולפיכך תירץ דלא בשביל זה שאלו אלא לחבבה כו':

והרא"ם הקשה דהא אמרינן בפרק קמא דברכות קול באשה ערוה, ואם כן אין לשאול לאשה על האיש, ודבר זה אין קשיא כלל, [ד] דוקא כי מכוין להשמעת קול אז אסור, אבל היכי דלא מכוין להשמעת קול, וכן האשה אינו מכוונת להשמעת קול, אין אסור כאן כלל. ולא אמרו חכמים ז"ל (אבות פ"א מ"ה) רק 'אל תרבה שיחה עם האשה', ולא בשמע קול דבריה, (וזה) [דזה לא אמרו חכמים ז"ל שיהיה אסור לדבר עם האשה. ו] הא דסוף קדושין (סוף ע.) (והא) דקאמר רב נחמן לרב יהודה לישדר שלמא לילתא, ואמר הכי אמר שמואל קול באשה ערוה, דמשמע משום כך אסור לשאול בשלומה, התם הכי פירושו – דירחק האדם שלא ידבר עם האשה במקום שאין צריך לו, אבל במקום שהוא מן הראוי לעשות, כגון זה, דדרך ארץ לשאול בשלום האיש, אינו אסור, דשלא לצורך אל יעשה:

להודיע שצנועה היתה לחבבה על בעלה. דודאי המלאכים היו יודעין היכן היא (ב"מ פז.), אלא ששאלו למה אינה נראית כל כך זמן ארוך, ומזה היה יודע אברהם שצניעות גדול הוא זה – אחר ששאלו למה אינה נראית כל כך:

לשגר לה כוס של ברכה. אבל אברהם לא היה משגר לה כוס של ברכה, משום דאין דרך ארץ ליטול מן האורח כוס או דבר אכילה וליתן אותו לפני בני ביתו, דאין זה הגון, ולפיכך הם שאלו אחריה לשלוח אליה כוס של ברכה:

הנה באוהל צנועה היא. פירוש שאין זה תשובה, שמי ששאל אחר אדם למה אינו נראה – מאי תשובה יש בזה 'הוא באוהל', דכל זה ששאל למה אינו נראית כאן, אלא על כרחך דכך השיב להם – שצנועה היא ואינה נראית:

פסוק י

כעת הזאת לשנה הבאה. כדמסיק – דאי הוי כתיב "עת" בשוא הוי דבוק אל "חיה", והיה פירושו בעת שתהיו חיים וקיימים, באיזה עת שיהיה, רק שתהיו חיים וקיימים, אבל השתא דכתיב עת בקמץ אם כן הקמץ מפסיק, ופירושו כעת הזאת, ו"חיה" ענין בפני עצמו, שתהיו חיים וקיימים כולכם. ומה שהוסיף 'ופסח היה', כלומר דאל יקשה לך דהא לאו לשנה הבאה לגמרי, דהא ביום ג' למילתו היה (רש"י פסוק א), וביום הראשון למילה אמר לו "למועד אשוב אליך ולשרה בן", וזה לשנה הבאה ליום הראשון של מילה, ואיך יאמר "כעת חיה" על יום ג' של מילה, ולפיכך פירוש 'ופסח היה', ופירוש "כעת" קאי על פסח, כלומר כעת הזאת שהוא פסח – גם כן תלד לשנה אחרת. והא דפסח היה

יליף ליה לקמן דכתיב (יט, ג) "ומצות אפה" גבי לוט (רש"י שם), ולא שהיה יום ראשון של פסח, רק יום ג' של פסח, ומפני שאין לאכול חמץ – אפה מצה. וכן בב"ר (מח, יב) אמרו – "לושי ועשי עגות" (פסוק ו) – 'פרוס הפסח היה', והיינו יום ג' של פסח. והרא"ם היה לו גרסא אינה נכונה 'ערב פסח היה', ולפיכך הקשה דברי רש"י אהדדי, ולא יתכן גבי אברהם ערב פסח היה, דאיך אכל מצה בערב פסח, והרי אסור לאכול מצה בערב פסח [ד] כאילו בועל ארוסתו בבית חמיו (ירושלמי פסחים פ"י ה"א):

לא בישרו המלאך שישוב אלא בשליחותו של הקב"ה כו'. פירוש שהקב"ה הוא שהודיע לו שהוא יתברך ישוב אליו. וכתב הרמב"ן דפירש כן מפני שמצאנו שהקב"ה אמר לו "למועד" אשוב אליך (ר' פסוק יד), וכן תמצא בדברי המלאך שאמר "שוב אשוב אליך", ולפיכך דברי המלאך הם דברי הקב"ה. וכן הוא נכון, דהא הקב"ה אמר "למה זה צחקה שרה וגומר למועד אשוב אליך" (פסוקים יג, יד), משמע שבא הקב"ה לחזק דברי המלאך, ואם כן דברי המלאך הם בעצמם דברי הקב"ה. ולי יראה דפירש כן – דאיך יאמר המלאך "שוב אשוב אליך כעת חיה" הרי איך המלאכים נשתלחים רק לפי שעה, ואיך יאמר המלאך "שוב אשוב אליך" לשנה הבאה, דשליחות המלאך הוא לפי שעה, אלא בשליחות הקב"ה הוא. פירוש – שכך אמר המלאך לאברהם – הקב"ה מודיע לך "שוב אשוב אליך", ומדבר השליח כאילו היה שולחו מדבר. ומה שהפך רש"י הפירוש לפרש "שוב אשוב" אחר "כעת חיה", להביא ראיה עוד אל הפירוש שפירש כבר 'כעת הזאת לשנה הבאה', דהא מה שאמר המלאך לו "שוב אשוב" לא היה זה אלא בשליחות המקום, וכיון שאתה מוצא בדבור המקום "למועד אשוב אליך" (פסוק יד) ופירוש למועד שקבעתי לך אתמול (רש"י שם), אם כן גם כן "כעת חיה" פירושו לשנה האחרת כעת הזאת:

הפתח היה אחר המלאך. לא שהיה המלאך אחר הפתח, דאין בפתח – שהוא החלל הפתוח – אחור ופנים, ולא שייך לומר "אחריו" (כ"ה ברא"ם):

פסוק יא

פסק ממנה דרך נשים נידות. רוצה לומר כי "אורח" פירושו – דרך נשים פסק ממנה, ומפני דודאי הוה לה דרך שאר נשים הוסיף 'דרך נשים נידות', רוצה לומר ד"נשים" דקאמר היינו נשים נידות. אף על גב דלעיל פירש (פסוק ח) שפרסה שרה נדה ולכך לא הביא לחם, מכל מקום לא היה לה דרך נשים, שיש להם אורח לראות בזמן קבוע להם (נידה טו.), וזה נקרא "אורח":

פסוק יב

מסתכלת במעיה כו'. דאם לא כן "בקרבה" למה לי, הוי ליה למכתב 'ותצחק שרה' כמו גבי אברהם דכתיב (לעיל יז, יז) "ויצחק", אלא שבא לומר שצחקה על כריסה, והוא "קרבה":

פסוק יג

שינה הכתוב מפני דרכי שלום. בפרק השוכר את הפועלים (ב"מ פז.). ופירשו – דהוי למכתב 'ואדוני זקן', דכן אמרה "ואדוני זקן" (פסוק יב), אלא שינה מפני דרכי שלום, דהוי משמע שאמרה שאברהם הוא זקן בעיני שרה, והוא מתבזה עליה בענין הזקנה, לכך אמר "ואני זקנתי". וקשה דשמא אינו שינוי, דהא היא אמרה "אחרי בלותי היתה לי עדנה" (שם), ואם כן זקינה היתה, ועל זה אמר "ואני זקנתי", ואין לומר דסוף סוף שרה "ואדוני זקן" נמי אמרה, ולמה אמר הקב"ה דבריה במה שאמרה "ואני זקנתי", ולא אמר דבריה "ואדוני זקן" – וזהו מפני דרכי שלום, זה אינו, דהא לאו שינוי מקרי, רק שהסתיר דבריה מה שאמרה "ואדוני זקן", אבל לא הוי שינוי כלל (קושית הרא"ם), ויראה דלא קשה, (ושרה) [דשרה] לא צחקה רק בשביל ב' דברים יחד; דהיינו "אחרי בלותי היתה לי עדנה" "ואדוני זקן", כלומר שתי סבות הם יחד, דאחרי בלותי היתה לי עדנה גם אדוני זקן, שאילו הייתי זקינה ואברהם אינו זקן לא היה חידוש כל כך, אם היה הוא זקן ואני לא זקנתי לא היה חידוש כל כך, אבל כאשר שניהם זקנים זהו חדוש גדול, והשתא הקב"ה דקאמר כי שרה צחקה במה שהיא זקינה בלבד – זה שינוי, וזה לא אמרה:

פסוק יד

מופלא ומופרד ומכוסה. פירוש כי לשון "יפלא" נאמר על הפרשה, כדכתיב (במדבר ו, ב) "כי יפליא לנדור נדר", והוא לשון הפרשה, וזה עיקר לשון הפלאה, אלא שאחר שהוא נאמר על הפרשה נאמר על דבר מופרד גם כן, דהא הפרשה והפרדה אחד הוא. וכן הפרדה וכסוי אחד, דכל דבר שהוא מכוסה מן האדם – הוא מופרד ממנו. ולפיכך תרגם אונקלוס "היפלא" – 'היתכסה' מה' דבר, כי לשון כיסוי הוא שייך כאן. ולא מצינו לפרש לשון הפרשה או הפרדה, דהפרשה הוא מי שמפריד דבר מדבר, וזה נקרא 'הפרשה', והפרדה גם כן על שני דברים שהם מופרדים זה מזה, ושניהם לא יתכן לפרש כך "היפלא מה' דבר", לכך פירוש 'היתכסה מה", שפירושו כי אין דבר נעלם מן ה' לעשות, וזהו בעצמו 'היתכסה', כי כל דבר שהוא מכוסה הוא נעלם, ומה' אין דבר נעלם, ויכול לעשות הכל:

למועד שקבעתי לך אתמול. דאין לומר למועד הזה בשנה האחרת, דהא עכשיו יום ג' למילתו היה (רש"י פסוק א), וביום הראשון למילתו היה אומר לו "למועד הזה בשנה האחרת" (לעיל יז, כא), אם כן אי אפשר לומר "למועד" בשנה האחרת מהיום, וצריך לפרש **למועד שקבעתי לך אתמול**. אבל לעיל (פסוק י) לא הוי מצי לפרש "כעת חיה" כעת שקבעתי לך אתמול, דלא יתכן לומר כך, דלשון "כעת" משמע כעת הזאת, אבל "למועד" שייך לזמן המוגבל כבר, וזה יקרא 'מועד' – זמן שנקבע:

פסוק טז

כל השקפה לרעה כו'. פירוש והטעם כי השקפה היא לרעה מפני שהוא לשון מכה, וכן המשקוף נקרא "משקוף" (שמות יב, כב) מפני שהדלת שוקף עליו, ולפיכך כל לשון השקפה הוא לרעה מפני שהוא מכה בכח על הדבר, וזה הוא לרעה, חוץ מן מתנות עניים שהוא מהפך מדת הדין – לטובה:

כסבור אורחים הם. אף על גב דבלאו האי קרא היה סובר שהיו אורחים, דאם לא כן "ואקחה פת לחם וגו'" (פסוק ה), ולמה עשה להם סעודה, אלא רוצה לומר דעדיין היה סובר שהיו אורחים, ולא תאמר מפני שהיה שומע מהם הבשורה ועל ידי זה נודע לו שהם מלאכים דאם לא כן מנא ידעו הבשורה שבשרו, אלא דעדיין כאורחים נדמו לו:

פסוק יח

זכר צדיק לברכה. אף על גב דכמה פעמים זכרו ולא ברכו, אינו דומה, דכל מקום שהוא זוכרו בפניו ומדבר עמו אין זה נקרא זכירה, אבל כאן שהוא זוכרו שלא בפניו צריך לברכו. ולעיל נתבאר בפרשת נח (ו, ט, אות טו) בענין אחר:

פסוק יט

אין למען נופל על הלשון. ד"למען" היא נתינת טעם, ואם נתרגם "כי ידעתיו" רוצה לומר שיודע אני כי יצוה ביתו, אם כן למה כתב לשון "למען", הוי למכתב 'כי ידעתיו אשר יצוה את ביתו':

כך הוא מצוה כו'. דאם לא כן 'למען אביא' מבעיא ליה, אלא "למען הביא" הוא דברי אברהם. ואין להקשות והרי אברהם עובד מאהבה היה, ואיך יאמר "למען הביא ה'", ואין זה קשיא, כי כל אשר הבטיח אותו – על הארץ הקדושה (לעיל יג, ו), וכן שיהיה לגוי גדול (לעיל יב, ב) – הכל אין לאברהם טובה גופנית בזה, רק שיתן לו הארץ אשר שם כמה קדושות ומצות, וכן ישראל אשר יקבלו המצות, והכל הוא קירוב אל השם יתברך:

כל המעמיד בן צדיק וכו'. מפני שהצדיקים אפילו במיתתן קרויים חיים (ברכות סוף יח.), ומי שיעמיד בן צדיק שהוא נחשב אפילו במיתתו חי, מי שיעמיד דבר כזה – הוא

גם כן בחיים, שלא ימשך דבר מן דבר אלא דומה מן הדומה יבוא לעולם, ולא יוליד אדם רק שהוא אדם, וכן לא יוליד צדיק – שהוא נחשב חי אף במיתתו – רק מי שהוא נחשב חי במיתתו. אבל בב"ר (מט, ד) אמרו 'כל מי שיש לו בן היגע בתורה כאילו לא מת', דבר זה הוא מדוקדק מאד לומר 'כל מי שיש לו בן יגע בתורה', ועיין בפרשת ויחי:

פסוק כא

שלא יפסקו דיני נפשות אלא בראיה. כלומר אף כי הוא יתברך יודע הכל בלא ראיה – כתב "ארדה ואראה" – לימד לדיינים שלא יפסקו דבר אלא בראיה גמורה, כמו שנתפרש למעלה (יא, ה) אצל "וירד ה' לראות", והשתא לפירוש זה כתוב לשון "ארדה" גם כן ללמוד לדיינים:

ד"א וכו'. והשתא הירידה פירושו לסוף מעשיהם, ארדה לדקדק עליהם ואראה במעשיהם, כי כל מי שהוא יורד לסוף הדבר – נקרא זה 'ירידה', והשתא שיהיה הירידה שכלית – מתפרש גם כן הראיה שכלית, כמו "ולבי ראה הרבה חכמה" (קהלת א, טז). ומה שאמר 'ד"א ארדה לסוף מעשיהם' ולא פירש מידי על הראייה, אף על גב דפירוש הראשון דפירש 'לימד לדיינים שלא יפסקו אלא בראייה' על לשון "ואראה" היה ולא על "ארדה", היינו דמתחלה לא הוכרחנו לפרש דהראייה היא ראייה גמורה אלא מפני הירידה שכתב אצלו, דלשון ירידה משמע על הירידה גמורה, ואי לאו לשון ירידה – פשוט הוא דהוי מצינו לפרש הראייה כמו "ולבי ראה הרבה חכמה", רק כי לשון ירידה הוא מוכח שהוא ראייה גמורה, דעל ידי הירידה הדבר נראה לפני היורד. והשתא דפירשנו הירידה שכלית 'ארדה לבסוף מעשיהם', ממילא הראייה גם כן שכלית. ועוד מה שפירש 'למד לדיינים' לא פירש על "אראה", רק על "ארדה" שצריך לרדת ולראות:

הכצעקתה של מדינה. כלומר שהוא לשון יחידה, וקאי על כל המדינה שבה חמשה כרכים:

וכן עומדין במרדן. פירוש שכבר כתיב (פסוק כ) "זעקת סדום ועמורה כי רבה", ומאי "הכצעקתה הבאה אלי עשו", אם כן בודאי עשו, אלא פירושו דעשה שלהם עשיה גמורה הוא, שאינם עושים תשובה, וזהו "עשו":

ולפיכך יש הפסק נקודת פסיק. כלומר שפירוש "כלה" רוצה לומר כלה אני עושה בהם, ואין פירושו כמו "כשלחו כלה" (שמות יא, א) דפירושו כולם, דאם כן לא הוי הפסק בין "עשו" ל"כלה":

צעקת ריבה אחת. והשתא לפי זה כתיב לשון יחידה "הכצעקתה" מפני שהוא נאמר על הריבה:

פסוק כב

ממקום שאברהם ליווה. דאין לפרש מאוהל אברהם, דהרי כבר כתיב (פסוק טז) "ואברהם הולך עמם לשלחם", אם כן כבר יצאו מביתו:

והלא לא הלך לעמוד לפניו וכו'. בב"ר (מט, ז). הרא"ם הקשה דמה חילוק יש בין 'וה' עומד לפני אברהם' או "ואברהם עומד לפני ה'", אמנם כך פירושו – דאחר שהשכינה בא אל אברהם (פסוק כ) לא שייך לומר על אברהם לשון "עודנו", דלשון "עודנו" משמע כי עדיין עומד ולא פירש ממנו, ולשון זה לא יתכן רק על אותו שבא אליו וסופו להיות פורש ממנו שייך לשון "עודנו עומד", אבל על מי שלא בא והוא כבר היה שם איך יאמר "עודנו עומד", דלשון "עודנו" לא שייך רק על מי שסופו לפרוש, וזה לא יאמר רק על מי שבא. הגע עצמך, אם יוכל לומר 'האילן עודנו עומד לפני ראובן', זה לא יתכן, כיון דסופו אינו לפרוש, וכאן נמי לא יתכן, כיון דלא בא אברהם לעמוד לפני ה', אם כן אינו מדבר שהוא עתיד לפרוש, דאין מדבר שהוא פורש רק על מי שבא בתחלה, דמפני דהוא בא אליו ממקומו והוא שוהה וממתין אצל אותו שבא לשם שייך בו "עודנו", כיון דהוא שוהה אצלו:

תיקון סופרים. אין הפירוש חס ושלום שהסופר כתב כך בתורה, חלילה לומר כך, אלא פירוש שהתורה כתבה דרך כבוד כלפי מעלה כמו שדרך הסופרים לכתוב דרך כבוד, וכמו שהתורה שהיא מדברת בלשון בני אדם (ברכות לא ע"ב) – כך כתבה לך גם כן כמו שדרך הסופרים לכתוב ולדבר, ולפיכך אמרו (ב"ר מט, ז) '**תיקון סופרים** הוא', רוצה לומר ענין זה הוא תקון סופרים – כמו שדרך הסופרים לעשות – כתב בתורה:

פסוק כג

מצינו הגשה וכו'. דכאן נמי כתיב מלחמה – "האף תספה צדיק עם רשע", פיוס – "ואנוכי עפר ואפר" (פסוק כז), תפלה – "אל נא יחר וגו'" (פסוק ל), וזהו תפילה, דכן משמע – אל נא יחר אפך. ולי יראה דכל שלשתן הם בענין אחד, שג' כוונות היו לו בדברים אלו; כי הדברים אשר דבר אברהם היו קצת קשים, והם עם זה פיוס, שהיה מפייס אותו שאמר "אולי יש חמשים צדיקים" (פסוק כד), וזה פיוס להקב"ה שיעשה בשביל הצדיקים, וגם היה מכוין בתפילה, שהיה מתפלל שיעשה זה הקב"ה דרך תפילה, וזה ברור. ודע כי רז"ל במדרש הזה (ב"ר מט, ח) רמזו דבר נעלם מאד, כי כיון אברהם נגד שלשה שמות 'אל' 'אלקים' 'ה'". כי נגד שם 'אלקים' שהוא מדת הדין דבר קשות – מלחמה, ונגד שם 'אל' הוא מדת החסד – דבר פיוס. ונגד ה' המיוחד אליו התפלה והרחמים. והוא נגד "הגדול הגבור והנורא" (דברים י, יז), כי המלחמה כנגד "הגיבור", ונגד "הגדול" הוא

מדבר פיוס, כי מצד גדולתו יש לדבר אליו פיוס, ומצד גדולתו עושה חסד. ונגד "הנורא" יש להתפלל דרך תפילה, והבן זה:

פסוק כד

עשרה צדיקים לכל כרך וכרך. ו"העיר" דקאמר היינו בסדום ושאר כרכים הסמוכים לה והמצורפים אליה, דהיא עיקר (רש"י פסוק כו), והשאר טפילים אצלה:

וא"ת לא יצילו הצדיקים את הרשעים וכו'. פירש כן כדי שיהיה קאי עליו "חלילה" (פסוק כה), דמתחילה איירי בהצלת כל העיר, ואחר כך אמר "חלילה להמית צדיק" ואיירי בהצלת צדיקים, אלא פירושו 'ואם תאמר כו":

פסוק כה

כך הוא אומנתו. אף על גב שלא היה זה, שהרי נח היה ניצול, ואם כן אין חלול השם (קושית הרא"ם), הרי יאמרו אי אפשר שלא היו יותר צדיקים בדור המבול, אלא שנשתייר נח ובניו מחמת הפלגת צדקתם, או מחמת קיום המין שלא יהיה נחרב העולם לגמרי, אם מחריב כאן כלם יאמרו שכך אומנתו לאבד הכל. ואין להקשות אם דבר שאינו הגון לאבד צדיקים ורשעים אם כן מצד זה אין ראוי לעשות, ומה צריך לטעם 'שלא יאמרו **כך הוא אומנתו**', דודאי ידע אברהם שאין שם צדיקים, אלא יש שם אנשים שנראים צדיקים ואינם צדיקים, ולפיכך כל "צדיקים" דסדום חסר, רוצה לומר צדיקים שאינם גמורים (ראה ברכות ז.) – אלא נראים צדיקים, ומפני שיראה כי כבר נעשה זה ג' פעמים – במבול ובהפלגה, לא יתלו זה שהיו צדיקים בנראה ולא לפי האמת, אלא יאמרו שכך אומנתו, שאחר שזה פעם שלישית – יאמרו הוחזק הדבר (יבמות סד ע"ב), וכך אומנתו. ולא יקשה כיון דבלאו הכי היו אומרים במבול ובהפלגה שהיה שוטף הכל צדיקים ורשעים אף על גב שלא היה זה, ואם כן השתא נמי אף על גב שלא ישטף צדיקים ורשעים יאמרו כך (קושית הרא"ם), דהשתא כיון שנעשה ג' פעמים לא יתלו בשום סבה ולומר שאין אומנתו כך, רק במבול בשביל שחטאו בזנות (רש"י לעיל ו, יא) ועל ידי חטא זה הורג טובים ורעים (רש"י שם שם יג), וגבי הפלגה נמי יש בו טעם שכולם חטאו, או מה שהוא, רק כשיראו שהוחזק לא יתלו בשום סבה, רק יאמרו אומנתו כך:

חלילה לך לעולם הבא. ובתנחומא (ישן וירא, יא) כך הוא הגירסא; 'חלילה לך בעולם הבא'. ויראה דכך פירושו – דאף לעולם הבא חולין הוא לך – אם אתה בעולם זה לא תעשה משפט, הוא חולין לך לעולם, ולא מיבעיא בעולם הזה דודאי הוא חולין לך, דהא בעולם הזה נעשה, אלא אפילו בעולם הבא [י] היה חולין לך – אם אין משפט בעולם הזה. כלומר, כי המעשה שאתה עושה בעולם הזה שלא לעשות משפט – חולין הוא

לך לעולם הבא. והטעם מפני שהמשפט עמוק מי ימצאנו (עפ"י קהלת ז, כד), ועל זה אמרו במסכת פסחים (ריש נד ע"ב) שעומק המשפט מכוסה מבני אדם, ועומקו מורה על מעלתו, ומגיע עד עולם הבא, ולפיכך אם אינו עושה משפט – הוא חולין אף בעולם הבא, ונכון הוא מאוד. ויש מפרשים (החזקוני) 'לעולם הבא' לדורות הבאים, זה נקרא לעולם שיבוא:

משפט אמת. לא משפט סתם, דאפשר שיעשה משפט שאינו אמת, ועל זה לא היה מבקש אברהם, רק '**משפט אמת**':

פסוק כט

וימלטו ד' כרכים כו'. הקשה הרמב"ן (פסוק כד) דאם כן מאי היה צריך לתפלה, למה לא יצילו ארבעים הצדיקים את ארבע הכרכים כמו שיצילו חמשים חמשה כרכים, ותירץ משום שאין דומים מרובים העושים מצוה למעוטים העושים מצוה (רש"י ויקרא כו, ח), ושמא לא יצילו הד' כרכים. אך קשה לי אם כן לא הוי למכתב "אולי ימצאון שם מ'" דמשמע בסדום, דשמא לא היו בסדום, ויהיו המ' צדיקים בשאר כרכים חוץ מסדום, אלא על כרחך דכל המקומות ניצלו כאחד, ולפיכך קאמר "אם אמצא שם ארבעים", דהיינו בכל החמשה כרכים, והם כולם מצטרפים וטפילים לסדום (רש"י פסוק כו), ואף על גב דמתחלה בקש נ' – עכשיו התפלל על מ', כלומר דאף על גב דלא יגיעו לכל כרך עשרה מכל מקום יהיו ניצולים, שיהיו ד' כרכים מכריעים את החמשה, וכן ג' כרכים יכריעו שנים לזכות, וכן כולם, כך פירושו. והשתא אתי שפיר לישנא ד"אם אמצא (בסדום) [שם]", שרוצה לומר בכל החמשה מקומות, אבל לפירוש רש"י לא אתי שפיר כלל:

פסוק לא

הואלתי רציתי. על "הואלתי" הראשון (פסוק כז) לא פירש 'רציתי', מפני שיש לפרש "הואלתי" – 'התחלתי', כמו "הואיל משה באר" (דברים א, ה), אבל עתה שכבר התחיל לדבר – צריך לפרשו מלשון 'רציתי'. ובאלה הדברים (שם) משמע מפירוש רש"י ד"הואלתי" הוא לשון התחלה, שכתב שהוא לשון התחלה כמו "הואלתי לדבר", זהו על "הואלתי" הראשון, דהוא לשון התחלה. דאין לפרש שניהם לשון 'רציתי', דמצינו כי אברהם לא היה מדבר בקשה אחת ב' פעמים, דבפעם הראשון אמר "הנה נא הואלתי וגו'", ואחר כך אמר "אל נא יחר לאדני" (פסוק לא), ואחר כך אמר "הנה נא הואלתי", ואחר כך אמר "אל נא יחר ואדברה אך הפעם" (ר' פסוק לב), הנה כל אחד ואחד הוי בקשה בפני עצמו:

פסוק לב

כבר בקש ולא מצא. אין לפרש 'בקש ולא מצא' מה שבקש אם ימצאו שם ארבעים וחמשה (פסוק כח), וזהו על ידי צירוף, שמא מ"ה לא נמצאו אבל ט' נמצאים, אלא פירושו '**כבר בקש ולא מצא**' כלומר אחר שהתפלל על מ"ה, וזהו על ידי צירוף, אם כן ממילא כל אותן הנזכרים אחר זה דהיינו שלשים ועשרים וי' – גם כן על ידי צירוף הם, דמאי שנא צירוף בחמשים ולא יהיה צירוף במ' וכן בלמ"ד וכן בכ"ף וכן ביו"ד, דאם הקב"ה יצטרף בנ' – יצטרף גם כן בארבעים וכן בכלם:

פסוק לג

כיון דנשתתק הסניגור הלך לו הדיין כו'. דאם לא כן "וילך ה'" למה לי. והקשה הרא"ם דאם כן הוי למכתב 'וילך ה' כאשר כלה אברהם לדבר', ואין זה קשיא, דאם כן הוי משמע כאשר כלה אברהם לדבר ולא השיב על דבריו וילך לו, ולפיכך כתב "וילך ה' כאשר כלה לדבר אל אברהם", רוצה לומר כאשר השיב על כל בקשת אברהם, וכאשר לא הוצרך להשיב וכלה, שלא היה שואל עוד – הלך לו:

נסתלק הדיין נסתלק הסניגור וקטיגור מקטרג. דאם לא כן "ואברהם שב למקומו" למה לי, אלא לסמוך אליו "ויבואו שני המלאכים סדומה" (יט, א), לומר לך אף על גב דנשלחו שני המלאכים להפוך את סדום – כל זמן שהיה אברהם מתפלל ולימד סנגוריא היו עומדים וממתינין אולי ימצא אברהם זכות (רש"י שם), וכאשר הלך הסניגור הקטיגור מקטרג – "ויבואו שני המלאכים סדומה" (כ"ה ברא"ם):

פרק יט

פסוק א

קראם אנשים. בבראשית רבה (נ, ב). אף על גב דבדמות אנשים באו אל לוט, דהא מצות אפה להם, ועוד הרי בכמה מקומות קראם אחר כך "אנשים" – "רק לאנשים האל וגומר" (פסוק ח), מכל מקום זהו דברי לוט שהיה סבור שהיו אנשים, אבל הכתוב כאשר מדבר עליהם ראוי שיהיה קורא אותם 'מלאכים' דהא מלאכים היו, ולמה יקרא אותם "אנשים". ואין לומר כל זמן שהם עם האדם והם עמו קורא אותן הכתוב גם כן "אנשים" מפני שכדמות אנשים נראים לבני אדם, דהא גבי לוט קראם "מלאכים". ועוד דזה לא מסתבר כלל, דסוף סוף לא הוי למכתב "אנשים", כיון שאין זה רק ספור הכתוב:

היו המלאכים נדמים אצלו כאנשים. פירוש ולפיכך כתב (לעיל יח, כב) "ויפנו משם האנשים" גבי אברהם, שהכתוב קרא אותם בשם "אנשים", דאין זה דברי אברהם רק

דברי הכתוב, ומה שאמר דאצל לוט שכחו רע כו' רוצה לומר מפני שהיה כחו רע היה פחד המלאכים עליו, אף על גב דהיו נדמים עליו כדמות אנשים, מפני שלפי האמת שהיו מלאכים היה נופל אימה על לוט. אבל גבי אברהם שהיו מלאכים שכיחים אצלו ולא היה ירא מן המלאכים כלל, וכאשר נדמו לו כדמות אנשים – היו לגמרי אנשים בעיניו:

וכי כל כך שהו כו'. פירוש שבאו המלאכים אל אברהם בשעה ששית, דכתיב (לעיל יח, א) "כחום היום", והוא שעה ששית, והיה שעה לאכילה, שכן דרך סעודה, אם כן הלכו בסוף שעה ז', ואיך אפשר דהמתינו מסוף שעה ז' עד הערב מחברון אל סדום, דאינו רחוק כל כך:

ישב כתיב. עיין למעלה (גו"א יח, א, אות ה):

אותו היום מינהו שופט עליהם. כלומר ואפילו הכי עשו לו נבלה זאת:

מבית אברהם למד. דאם לא כן הרי רשע היה, שלקמן אמרו לו המלאכים (רש"י פסוק יז) 'אתה הרשעת עמהם ובזכות אברהם אתה ניצול', אם כן למה היה מפציר להכניס אורחים (כ"ה ברא"ם), אלא '**מבית אברהם למד**', וההרגל על כל דבר שלטון, ודרך הרגילו הלך להכניס האורחים כמו שעשה אברהם:

פסוק ב

הנה נא אתם אדונים לי. פירוש כי לשון "נא" הוא נופל על דבר שהוא עתה, לפיכך פירש הנה אתם אדונים עתה מאחר שעברתם עלי:

צריכים לתת לב כו'. ופירוש "נא" כלומר הגיע עתה השעה שיש לכם לדאג ולתת לב שלא יכירו בכם הרשעים, וזהו לשון "נא":

פסוק ד

כך נדרש בב"ר. אבל בב"ר (נ, ה) לא משמע שדרשו דבר זה מדכתיב קרא יתירה "ואנשי העיר", רק דרשו מלשון "טרם ישכבו", דלא הוצרך למכתב אם טרם ישכבו או אחר כך, אלא כלומר "טרם ישכבו" והיו עדיין מדברים בהם אם רשעים אם צדיקים – "ואנשי העיר" שהיו מדברים בהם "אנשי סדום נסבו על הבית":

מקצה העיר עד הקצה. דאין לומר מקצה העיר בלבד, דאם כן למה מקצה העיר מלבד באו ולא שאר העיר, אלא מן הקצה אל הקצה. ומפני שהוקשה דזה אי אפשר שיהיה כולם על הבית, ותירץ 'שאין אתד מוחה', וכל מי שאינו מוחה נתפס באותו עון כאילו עשאו (שבת סוף נד ע"ב), ולפיכך כתיב שהיו נסבים על הבית:

פסוק ה

במשכב זכור. דאין לומר כמשמעו לעשות עמהם תוכחות כדכתיב (ר' שופטים ח, טז) "ויודע אנשי סכות", דאם כן מאי השיב להם לוט (פסוק ח) אוציאה לכם שתי בנות, הרי לא בקשו רק לעשות להאנשים רעה, ומה תשובה היא זאת, אלא לא באו רק על זנות, לפיכך השיב להם גם כן אחר שזנות אתם מבקשים – אוציא לכם:

פסוק ח

כי הטובה הזאת תעשו עמדי כו'. דאם לא כן וכי בשביל זה באו ללוט שלא יעשו להם דבר, שהרי לא היו נרדפים קודם מאנשי סדום:

פסוק ט

על שאמר לו כו'. דאם לא כן איך יתכן לומר "גש הלאה ויאמרו האחד בא לגור", והם שני דברים שאינם נסמכים יחד, שאחר שבאו לדבר אל לוט לא הוי למכתב "גש הלאה", שאין אומרים 'לך מעמדי' ורוצה לדבר עמו, אלא על כרחך שני דברים הם; כי על מה שאמר אוציאה שתי בנותי – על זה השיבו "גש הלאה" אין אנו חוששין לך בלשון נחת, ואחר כך התחילו לדבר עמו קשות "האחד בא לגור וישפוט שפוט", וזהו גזום ודבור קשה על שאמר "רק לאנשים האל אל תעשו דבר":

פסוק יא

מכת עורון. דאין ממש בסנוורים, שאינו כלי מלחמה לומר שהכו אותו בסנוורים:

הקטנים התחילו בעבירה. דאם לא כן למה קטנים תחלה, דכיון דהמכה באה עליהם ראוי לבא בפעם אחת, והוי למכתב 'קטנים וגדולים', אלא מפני ש**הקטנים התחילו בעבירה** באה עליהם המכה תחלה:

פסוק יב

אם יש לך חתן כו'. דאין לומר דודאי יש לך חתן ובניך והוציא, דהא "מי לך" קאמר, כלומר אם יש לך עוד פה (כ"ה בראב"ם):

ובניך בני בנותיך. דאין לומר בנים ממש – דהא בודאי מלאכים היו, ויודעים היו שאין לו בנים, כדמוכח קרא (פסוק יד) שלא רצה לוט להציל רק חתניו, ואם כן למה אמר "ובניך". והרא"ם פירש מדכתיב "חתן ובניך ובנותיך" דייק, דהוי למכתב 'בניך ובנותיך', אלה בניך שהם מחתן קאמר, דהיינו בני בנותיך:

שכל הלילה היה מליץ עליהם. ואם תאמר הרי לעיל משמע דלוט היה אומר שהיו רשעים, ויש לתרץ דודאי רשעים היו, אבל שיהיו חייבים לאבד אותם – זה אינו, ולפיכך היה מליץ:

פסוק יד

שתי בנות נשואות היו לו. דלשון "חתן" שעשה חתונה כבר, ומדקאמר "לוקחי בנותיו" ולא אמר 'בעלי בנותיו' דהיה משמע שכבר הם בעליהם, אבל "לוקחי" משמע שעדיין ארוסות הם להם:

פסוק טז

להציל ממונו וכו'. דאין לומר להציל בנותיו הנשואות, והעכוב היה בשביל שהיה משתדל עמהם שיצאו, זה לא נקרא 'עכוב', שלא נקרא 'עכוב' אלא שהיה מעכב בשביל דבר שאין לו להציל:

לא נאמר ויאמרו וכו'. והא דכתיב "ויחזיקו" אף על גב שהיה רק האחד מציל, יש לומר דלענין היציאה היו שניהם שותפין, שהרי כיון שרוצה להציל ממונו, ולא היה ראוי להיות הממון ניצול, שאמר ליה המלאך 'דייך להציל נפשות' (רש"י פסוק יז), והמלאך שנשלח להפוך סדום לא היה מניחו להציל הממון, שהיה ראוי להיות נאבד, לכך כתיב "ויחזיקו וגו'" ששניהם הוציאו אותו, כי המלאך המהפך דחה אותו לחוץ שלא יקח הממון, אבל "המלט על נפשך" (פסוק יז) – דהוא הצלת לוט – עשה האחד בלבד שהיה נשלח להציל. אי נמי דלא היה רשות למלאך להפוך עד שהוציאוהו מחוץ לעיר, לכך אף המלאך שהיה מהפך היה מוציא אותו, אבל גוף ההצלה שהיה ממלט את לוט לא היה עושה רק אחד:

פסוק יז

דייך להציל נפשות כו'. דאם לא כן "נפשך" למה לי (כ"ה בראב"ם):

ככר הירדן. כלומר דאין פירוש כל מישור – ככר, אלא מישור הירדן דווקא נקרא "ככר":

לשון השמטה. ואין לשון נמלט מן הרודף, דהא לא היה כאן רודף:

פסוק יח

ותרגומו בבעו כען. הקשה הרא"ם על המתרגם שהשמיט מלת "אל", ואם כן מה יעשה במלת "אל", גם תרגם 'בבעו כען' והנה תרגם מלת "נא" לשתי פנים; האחד לשון 'בבעו', והשני לשון 'כען', ואין זה קושיא, דכן תרגום גם כן "אל נא אחי תרעו" (פסוק ז), ותרגם אותו 'בבעו כען', מפני שמלת 'בבעו' הוא תרגום של "אל", שפירושו שאל יהיה הדבר הזה שאמרת להמלט ההרה, ותרגם המתרגם כוונת הענין 'בבעו כען', ואצל "אל נא אחי תרעו" תרגם 'בבעו כען לא תבאישו', מפני כי מלת "אל" מחובר ל"תרעו", כלומר בבקשה מכם אל תרעו, לכך תרגם המתרגם 'בבעו כען לא תבאישו', ולא קשה מידי:

פסוק יט

אם תנחנה. ומה שהקשו בגמרא בפרק קמא דשבת (י ע"ב) "הנה העיר הזאת קרובה הלא מצער היא" – 'מאי קאמר, אילימא דקרובה ממש וזוטא, הלא חזו לה, אלא דמוצערין עונותיה', והשתא לפי פשוטו איך יתורץ הקושיא (קושית הרא"ם), דיש לומר אף על גב דקחזי לה הוצרך לומר טעמא למה ינחנה, ואמר שהיא קרובה לנוס שמה והיא קטנה ואין להקפיד עליה, ולא הוקשה לרז"ל רק דהוי למכתב לפי זה 'הלא העיר הזאת הקרובה לנוס שמה' דיותר עדיף לומר כך, לא "קרובה לנוס", דמשמע דבא להגיד דקרובה לנוס שמה, דכיון דקחזי ליה לא צריך:

הופך אני. כי כנוי היו"ד היא על הפועל, לא על הפעול, ויהיה פירושו שהמלאך היה נהפך, וזה לא יתכן:

פסוק כב

זהו עונשן כו'. דאם לא כן למה להו למימר "כי לא אוכל לעשות דבר", וכל שכן שהיה ממהר להמלט שלא היה יודע שלא יוכל לעשות דבר עד בואו שמה, אלא על כרחך הוזקקו לומר כך. ואף על גב דכתיב (פסוק יג) "וישלחנו ה' לשחתה", אם כן היו תולים בו יתברך, מזה אין ראיה, דאפשר לפרש כי מרצון נפשנו אנחנו שלוחים אל אשר שלחנו השם יתברך, ומכל מקום תלאו ההשחתה בעצמם. ומה שלא הביא ראיה ממה שכתוב (ר' פסוקים כא, כב) "לבלתי הפכי עד בואך שמה" שתלו בעצמם, דודאי הפיכה שייך במלאך שהוא הפועל ההפיכה, אבל השחתה לא הוי למתלי בהו, כי זה נאמר על כוונת הפועל, שחפץ שיהיה נשחת, וזה מתיחס אל השם יתברך, לכך הוי להו לומר 'כי משחית ה':

מכאן אתה לומד שהאחד הוא הופך. אבל מן "ויאמר המלט על נפשך" (פסוק יז) לא יקשה, דשמא האחד היה אומר, ולא יחויב מה שאומר אחד יאמר השני, דכך אירע שהאחד היה אומר, אבל מהא איכא הוכחה שפיר דכיון דאמר "כי לא אוכל" הוי ליה למימר 'כי לא נוכל':

פסוק כד

וה' הוא ובית דינו. מפני שהוי"ו בכל מקום תוספת, ולפיכך צריך לומר 'הוא ובית דינו', אבל גבי "וה' אמר המכסה אני מאברהם" (לעיל יח, יז) לא דרשו מידי, מפני ששם בא ללמד כי "וה' אמר המכסה אני מאברהם" הוא מחובר למעלה, כי הקב"ה היה נראה לאברהם כדכתיב (לעיל יח, א) "וירא אליו ה'", ואז ראה אברהם המלאכים והכניסן, והקב"ה היה ממתין כל זמן שהיו המלאכים עם אברהם (רש"י לעיל יח, ג) עד "ואברהם

הלך עמם לשלחם" (שם יח, טז), "וה'" הנזכר למעלה "אמר המכסה אני מאברהם" (כ"ה ברא"ם), ולא הוי למכתב 'ויאמר ה' המכסה אני מאברהם', משום דהוי משמע ענין חדש שאינו מחובר למעלה, וזה אינו, שהוא מחובר למעלה. אבל כאן הוי ליה למכתב 'וימטר ה' על סדום', ואין צריך כאן לחבר למעלה, שהכל מחובר:

בעלות השחר. דאם לא כן 'וה' היה ממטיר' מבעיא ליה – אם הכתוב בא לומר שהקב"ה היה ממטיר בעת שהשמש יצא על הארץ, מאי "המטיר", אלא שלפני זה כתיב (פסוק כג) "השמש יצא על הארץ" וכתב שכבר המטיר, ורוצה לומר שכבר לפני זה המטיר על סדום מעלות השחר. והא דכתיב בקרא (פסוק כב) "כי לא אוכל לעשות דבר עד בואך שמה", היינו גמר ההפוך שהיו נהפכים לגמרי, וזה לא היה עד בואו צוערה, שזה היה כאשר יצא השמש על הארץ, אבל שהיה ממטיר עליהם גפרית ואש – זה היה **בעלות השחר**:

שעה שהלבנה עומדת ברקיע עם החמה. ואף על גב דאחר עלות השחר נמי הלבנה נראית, מכל מקום אינה מושלת, דשרגא בטיהרא מאי אהני (חולין ס ע"ב), ומעלות השחר שניהם מושלים, דאמרינן בברכות (ח ע"ב) לענין קריאת שמע של ערבית – אם קראה אחר שעלה עמוד השחר יוצא בה משום קריאת שמע כל זמן שלא תנץ החמה, ואם קריאת שמע של יום קרא קודם הנץ החמה משעת עלות השחר – יצא גם כן (שם), שמזה אנו רואים שנחשב קודם הנץ החמה – אחר שעלה השחר – מן היום ומן הלילה:

מתחלה מטר ונעשה גפרית. דאם לא כן איך שייך מטר גבי אש וגפרית, והוי ליה למכתב 'וישלך עליהם'. אך קשה דכתיב (שמות טז, ד) "הנני ממטיר לכם לחם מן השמים", וכתיב (תהלים יא, ו) "ימטר על רשעים פחים אש וגפרית ורוח זלעפות מנת כוסם", ולפיכך נראה דכאן דכתיב "מאת ה'", ואין דבר רע יורד מלמעלה, מכל שכן דכתיב "מאת ה'", שאין לומר "גפרית ואש מאת ה'", לכך יש לומר שהיה ממטיר בתחלה מטר ממש, אלא שאם לא יעשו תשובה – ישנה אותו לגפרית:

דרך מקראות לדבר כן כו'. וקשה מאחר שכתב למעלה כי הוא ובית דינו המטיר על סדום, אם כן בלא דרך המקראות לדבר כן, דהא כיון ד"המטיר" הוא ובית דינו, אם כן לא יתכן לומר 'מאתו' דהא מן השם יתברך לבד לא בא המטר, ויכול שפיר לומר הוא ובית דינו המטיר מאת ה', וקושיא זו הקשה הרמב"ן, והביא דברי הב"ר (נא, ג) שכן משמע שם שדיעות חלוקים שם, וכן איתא התם; אבא חלפי בר אבא בשם רבי יהודה "וה'" זה גבריאל, "מאת ה'" זה הקב"ה. אמר ר' אליעזר כל מקום שנאמר "וה'" הוא ובית דינו. אמר רבי יצחק מצאנו שההדיוט מזכיר את שמו, בתורה (ר' לעיל ד, כג) "ויאמר

למך לנשיו שמען בקולי נשי למך", עד כאן שם. משמע דרבי יהודה סבירא ליה כי "וה' המטיר" הוא גבריאל, וכתב "וה'" כי היה שלוח מאתו יתברך, והשליח היה גבריאל, "מאת ה'" הוא השם יתברך בעצמו. רבי אליעזר סובר כי "וה'" הוא ובית דינו, שהסכימו על הפעולה הזאת והיה דבר זה נידון בכל בית דין שלו, ולא היה זה על גבריאל שהיה שליח, רק כל בית דין של הקב"ה שהיו נידונים בו. ורבי יצחק סבירא ליה שהוא יתברך הנזכר במלת "וה'", ודרך הכתוב לדבר כן. ודבר זה הוא אמת גמור – דהשתא ג' מחלוקות יש, ורש"י חבר שני דעות יחד:

והרא"ם רצה ליישב דברי רש"י ואומר שאין רבי יצחק חולק על דברי התנאים הראשונים, כי גם רבי אבא סבירא ליה שאחר שכתב לך "וה'" אפילו יהיה זה גבריאל – מכל מקום אחר שנזכר גבריאל בשם "וה'" צריך למכתב אחריו 'מאתו', רק שסבר שנכתב "מאת ה'" במקום 'מאתו' שלא כמנהג, ובא רבי יצחק לומר דכמנהג נכתב, שאף דרך הדיוט לדבר כך. כך הם דברי הרא"ם:

ואינו נכון, דהא רבי אבא אמר "וה'" זה גבריאל, "מאת ה'" זה הקב"ה, משמע שבא לתרץ הא דכתיב "מאת ה'" ולא כתב 'מאתו', ואם נאמר דרבי אבא סבירא ליה דהוי כאילו כתב 'מאתו', אם כן לא תירץ מידי, אלא על כרחך דלרבי אבא שפיר הא דכתיב "מאת ה'", כיון דהא דכתיב "וה'" קאי על גבריאל. וכן אליבא דרבי (אבא) [אליעזר] "וה'" – הוא ובית דינו, הוי שפיר "מאת ה'", ופשוט הוא:

פסוק כה

ד' יושבות בסלע אחד. דאם לא כן לא שייך הפיכה לומר "ויהפוך את הערים" רק 'ויחריב את הערים', כי לשון "ויהפוך את הערים" משמע שהוא היה פועל הפיכה בערים, ולא יתכן אלא בדבר שהוא מהפך אותו כמי שמהפך דבר אחד, ולכך צריך לומר שהיו יושבות בסלע אחד והפכן. דאין לומר שכל עיר היתה בפני עצמה יושבת בסלע, והפך כל עיר בפני עצמה, שזה לא יתכן, דכיון דכתיב "ויהפוך" ובא להגיד איך שהפך אותם בכחו, וכתיב "ויהפוך הערים" כלל כולם ביחד, שמע מינה דכולם כאחד הפך אותם, דאם לא כן אפילו עיר אחת כולה בפעם אחת נמי לא:

פסוק כו

מאחריו של לוט. לא מאחר המלאך, כי המלאך היה מהפך הערים, ואיך היתה מבטת מאחריו:

במלח חטאה. דאם לא כן למה לקתה במלח:

פסוק כט

מהו זכירתו של אברהם. והקשה הרא"ם דמאי קושיא היא זאת, דודאי אברהם היה אוהב את לוט, והיה רודף אחרי המלכים בשבילו, והיה אוהב לו עד שמסר נפשו עליו, ועוד הקשה דהוי לומר שזכר ללוט מה שהיה הולך עמו מארצו, והניח ארצו ומולדתו, ואין זה קשיא, דודאי דעת רז"ל (ב"ר נא, ו) כי לא יתכן זכירה של אברהם על לוט בכל זה, דאם משום שהיה קרובו – לא מצאנו במדת השם יתברך רק שהוא זוכר חסדי אבות, או בנו שיצא ממנו, אבל לוט בן אחיו היה (לעיל יא, לא), לא שייך זכירה בזה שיאמר "ויזכור אלקים את אברהם", ומכל שכן שהיה קרוב ונתרחק, שפירש מקדמונו של עולם שאמר אי אפשי באברהם ובאלוה (רש"י לעיל יג, יא), ולא שייך בזה זכירה כלל. ומה שהלך עמו ועזב ארצו – לא הלך רק לטובתו, דהא כאשר יצאו מאור כשדים כתיב (ר' לעיל יא, לא) "ויקח תרח את אברהם בנו ואת לוט בן הרן בן בנו, ויצאו ללכת ארצה כנען", הרי כי תחלת יציאתו ללכת ארצה כנען לא היה עם אברהם רק עם תרח, ואפילו אם היה זה שיצא אתו – הרי סוף נתחרט ופירש מאברהם, ואין זכות לו בזה:

אמנם מה שרמזו רז"ל (ב"ר נא, ו) במה שאמרו ששמע לוט שאברהם אמר על שרה אחותי היא ושתק – הוא סוד מסתרי תורה, והוא נתבאר במה שאמרו חכמים ז"ל (ב"ר מא, ו) כי היה קלסתר פניו דומה לו, כאשר כתב הרב בפרשת לך לך (רש"י לעיל יג, ח), והכוונה לרז"ל בזה כי בפנימית הענין יש ללוט צרוף וייחוס אל אברהם, אף על גב דבנגלה היה לוט פירש מאברהם – יש בפנימית הענין דבר גדול שיש לו ייחוס אל אברהם, שהרי לא היה מגלה סוד אברהם ופנימיתו. והענין הזה יש לך לדעת הוא מה שאמרו חכמים ז"ל (ב"ק לח ע"ב) ב' פרידות טובות שרצה הקב"ה להוציא מהם מלכות בית דוד, שהוא מלוט, והבן זה. אבל מכל מקום דברים אלו שאמרנו לפי הפשט ברורים ואמתיים, ואין בהם ספק:

פסוק ל

לפי שהיתה קרובה לסדום. אף על גב שהבטיחו המלאך (פסוק כא) "לבלתי הפכי" (קושית הרמב"ן), היינו שלא להפך את העיר בעצמה, אבל מן המאורעות שיבאו לה מסדום לא הבטיח, והיה ירא מן הגפרית והאש שהקב"ה מוריד על סדום (פסוק כד) – יבא שריפה והיזק אל יושבי צוער (כ"ה ברא"ם). אי נמי שהיה סבור כי לא נמלטה העיר רק בשביל כי עונותיה מוצערין עדיין (רש"י פסוק כ), ושמא יחטאו ויתמלא סאתם, לכך היה ירא:

פסוק לג

יין נזדמן להם. שכן כתיב "בלילה הוא", והוי למכתב 'ההוא', אלא הקב"ה היה משקה לו היין, שהוא הזמין להם היין:

ובצעירה כתיב ותשכב עמו. כתב הרא"ם אף על גב דאין חילוק בין "ותשכב עמו" ובין "ותשכב את אביה", מכל מקום בשביל שנוי הלשון דרשו כן (במד"ר כ, כב). ולא נראה, אלא חילוק גדול יש בין "ותשכב עמו" ובין "ותשכב את אביה", כי "ותשכב עמו" דרך כבוד לומר על הבעילה לשון שאינו משמע שהיתה נוגעת בו רק ששכבה עמו, אבל "ותשכב את אביה" על כל פנים משמע שהיתה פועלת שכיבה באביה, וזהו החלוק שיש בין לשון "את" ובין לשון "עמו", כי מאחר שלשון "ותשכב את אביה" רוצה לומר שהיתה פועלת שכיבה באביה, וזהו הבעילה, שכמו ששייך לשון פועל בזכר לומר "וישכב אותה" (להלן לד, ב) שייך לומר גם כן על הנקיבה 'ותשכב אותו', שהרי הכתוב קרא גם כן שכיבת האשה מעשה, כדאמרינן אף על גב שלא עשתה האשה מעשה הכתוב קראו מעשה, כדכתיב (ויקרא יח, כט) "ונכרתו הנפשות העושות", וזהו "ותשכב את אביה": **בכירה שפתחה בזנות כו'**. ואף על גב שהזמין להם יין במערה, אם כן רצה שיצאו האומות, פירש הרא"ם מכל מקום הם כיוונו לדבר עבירה לשם זנות. אמנם בהוריות (יא.) אמרינן – לעולם יקדים אדם לדבר מצוה, שהרי בשביל שקדמה בכירה לצעירה לילה אחת קדמה ארבע דורות בישראל, ותירץ הרא"ם דרש"י נטה לדעת הב"ר (נא, י) דאמר לשם זנות נתכוונו. וזה דוחק גדול שיניח תלמוד שלנו ויהיה נוטה לב"ר, ויותר מסתבר דהכי קאמר – 'לעולם יקדים אדם לדבר מצוה' דהא בכירה בשביל שמצוה עשתה, אף על גב שלא נתכוונה למצוה, מכל מקום מצוה שלא בכוונה היתה, ובשביל זה קדמה ארבע דורות, לפיכך לעולם יקדים לדבר מצוה. דהא קיימא לן 'האומר סלע זו לצדקה על מנת שיחיה בני הרי זה צדיק גמור', כדאיתא בפרק קמא דפסחים (ח.) ובפרק קמא דב"ב (י ע"ב). ויש לומר עוד דודאי אף על גב שהיה לשם מצוה כדמשמע קרא (ר' פסוק לא) "ואין איש בארץ לבא עלינו", מכל מקום גם הזנות גרם, ועל ידי שניהם נעשה – דזנות איתא ומצוה איתא:

נקוד על בקומה. פירוש הוי"ו נקודה כדאיתא בהוריות (י ע"ב), שהוי"ו נקוד עליה לומר שידע בקומה. ואם תאמר אם כן למה נכתב "ולא ידע בקומה" אחר שידע בקומה, ויש לומר שלא ידע אם בעילה ממש היה או לאו בעילה היה, לכך נקוד על "בקומה", וכך פירוש הכתוב; בשכבה לא ידע – שבאתה לשכב, בקומה לא ידע – שקמה מן התשמיש,

אבל בקומה גרידא ידע, כי ראה שקמה מאצלו, רק שלא ידע אם קמה מן מה ששמש עמה, או שקמה משם בשביל ששכבה עמו – אבל לא שמש עמה:

פסוק לו

והוציאו ערותן. ויש גורסין 'עדותן', כי הבתולים הם עדות של אשה שלא זנתה:

פרק כ

פסוק א

ד"א להתרחק מלוט. דלפירוש הראשון יקשה לכתוב זה למעלה קודם "ויהי בשחת אלקים" (לעיל יט, כט), אלא לסמוך אל פרשת לוט:

פסוק ב

לפי שכבר לוקחה לבית פרעה וכו'. פירוש ובודאי לא תעשה מעצמה ברצונה אחר שראתה שנלקחה לבית פרעה, ולפיכך על כרחך שלא בטובתה אמר "אחותי היא". ודברי הרב המזרחי אין הבנה להם בכאן:

על שרה אשתו. דלא יתכן לומר שאמר כך אל שרה אשתו, דאם לא כן הוי למכתב 'אחותי את', אלא רוצה לומר '**על שרה אשתו**':

פסוק ד

לאבד אומות. דאם לא כן מאי "הגוי" דקאמר, והלא אין כאן רק אדם פרטי לא אומה שלימה, אלא פירושו וכי כל האומות שהם דור המבול ודור הפלגה וכו'. ומה שהוצרך להזכיר דור המבול ודור הפלגה – כך אמר; אם אתה עושה דבר זה – אומר גם כן שאותם האומות צדיקים היו – והרגתם:

פסוק ו

אבל נקיון כפים אין כאן. ומפני שקשה למה כתב "ואחשוך גם אנכי" דמשמע אבל אילו היה רוצה אבימלך לחטוא לא מנעו הקב"ה מן החטא, וזה אינו, אלא כך פירושו בודאי בתום לבבך עשית, **אבל נקיון כפים אין כאן**, רק שאני מנעתי אותך:

נתתי לך וכו'. דאם לא כן לא שייך כאן "נתתיך" דמשמע דנתן את אבימלך לאחר (כ"ה בראב"ם), לפיכך צריך לפרש 'נתתי לך', וכן "לא נתנו ה'" (ר' להלן לא, ז) פירושו ולא נתן לו ה':

פסוק ז

ואל תהא סבור שתתגנה. דאם לא כן למה תלה הדבר ב"נביא הוא", וכי אם היתה אשת אחר לא ישיב. וגם אם פירושו "כי נביא הוא" ויכול להתפלל בעדך, דגם זה קשה – וכי אם לא יתפלל לא ישיב לו:

פסוק ט

מכה אשר לא הורגלה. דאם לא כן מאי מעשים עשה אברהם עם אבימלך, דמה שאמר אברהם "אחותי היא" (פסוק ב) לאו "מעשים" בלשון רבים נקרא, ועוד דזה לא נקרא מעשה:

פסוק יב

וכדי לאמת דבריו כו'. דאם לא כן למה הוצרך לומר "אחותי בת אבי". ואל יקשה לך אחר שאמר "והרגוני על דבר אשתי" (פסוק יא) מה היה צריך לאמת דבריו, הרי אומר "והרגוני על דבר אשתי", ועל כרחו היה צריך לומר "אחותי היא" (פסוק ב), משום דאם כן היה משיב לו אבימלך סוף סוף מנא ידעת, שמא אין כולם רשעים ונתת מכשול לפני הצדיק אשר לא היה חוטא אם היתה אשת איש, ולפיכך השיב "גם אמנה אחותי בת אבי", כלומר שכן הוא האמת שהיא אחותי בת אבי ולא בת אמי, ואם כן לא נתתי מכשול, ועל השואל לשאול שמא היא אשתו אף על גב שהיא אחותו, ואם היה אברהם רואה שהוא מדקדק לשאול היה משיב לו 'אשתי היא גם כן', ואם כן אני לא נתתי מכשול לפני שום אדם:

וא"ת והלא בת אחיו וכו'. כלומר מי התיר לו לשקר עתה, בשלמא מתחלה – אמר "פן יהרגוני על דבר אשתי" (פסוק יא), אבל עתה למה, ותירץ שאין כאן שקר, דבני בנים הרי הן כבנים (יבמות סב ע"ב), ומה שאמר "אך לא בת אמי" הרן היה מאם אחרת, ולפי זה עדיין היה סבור אבימלך ששרה היא אחותו. ותימה מי הכריח רש"י לכל זה, דאחותו שלא מן האם מותרת, דשמא כך היה מאמת את דבריו – מה שאמרתי "בת אבי" היינו שבני בנים הרי הן כבנים, ומפני זה נקראה "בת אבי", ויש לומר שאם כן לא היה צריך לומר כלל "אך לא בת אמי", אי משום דהרן היה מאם אחרת – לא הוצרך לומר זה, רק שאמר לאבימלך שהיא אחותו מאב ולא מאם, ואין אבות לגוי, ולפיכך הוצרך לומר "אך לא בת אמי", ומכל מקום לא היה אברהם משקר כיון דבני בנים הם כבנים, ולא היתה בת אמו – שהרן מאם אחרת. ובפרק ד' מיתות (סנהדרין נח ע"ב) מקשה למה הוצרך לומר "אך לא בת אמי" היא, ומתרץ שם הכי קאמר קורבה דאחוה אית ליה בהדה. ופרש"י (שם) מה שאמר "אך לא בת אמי" קושטא דמילתא אמר ליה, דהרן מאם אחרת. ודעת

רש"י כי דבר זה מספיק לומר כדי שלא יהיה משקר, אבל זה אינו מספיק אם אמר לו אברהם שהיא בת אחיו, דאם כן למה הוצרך לומר "אך לא בת אמי" כלל, דמי שאל לו זה:

אבל אני מפרש הא דאמר שם 'קורבה דאחוה אית לי בהדה' כי הקרובים שהם קרובים מאוד נקרא "בת אבי", כי היחוס הוא אחר האב ולא אחר האם, ולפיכך אמר "בת אבי" כלומר קרובה דאחוה בלבד, אבל אינה "בת אמי" שתהיה אחותי ממש, וזה נקרא "בת אמי", כאשר היא אחותו ממש. והשתא הכל פשוט, כי איך נוכל לומר שלא יהיה נודע לאבימלך יחוס אברהם מעתה ויהיה נראה משקר, וזה פירוש הכתוב כמו שאמרנו:

פסוק יג

אונקלוס תרגם מה שתרגם. 'והוה כדתעו עממיא בתר עובדי ידיהון אותי קרב', לפי זה פירוש "התעו" קאי על האומות, שהיו תועים אחר העבודה זרה, ו"אותי" מחובר למטה אל "מבית אבי", כלומר שהשם יתברך לקח אותי מבית אבי. ומפני שהלשון משמע כי "התעו אותי" מחובר יחד, הלכך אמר שיש עוד ליישב דבר דבור על אופניו כו'. אך יראה שאונקלוס מפרש כי כאשר היו האומות תועים אחר העבודה זרה היה הקב"ה שומר אותי מן הטעות, והוציאני מן הטעות, וזה לשון "התעו" כמו "כל תבואתי תשרש" (ר' איוב לא, יב), שפירושו תעקר שרשו, כך פירש "התעו" השמירה מן הטעות, ואונקלוס תרגם הענין לא המלות:

פסוק יד

ויתפלל (**בעדך**) [**עליו**]. ואם תאמר שמא לא נתן הכסף לאברהם רק לכבוד שרה לפייסה, ומנא ליה לומר שנתן הכסף כדי שיתפלל בעדו, ואין זה קשיא, דאם בשביל שרה נתן הכסף – הוי ליה ליתן לשרה המתנות, ולמה נתן לאברהם, אלא על כרחך עיקר הממון נתן לאברהם כדי שיתפלל עליו, רק שאמר לשרה "הנה נתתי אלף כסף לאחיך" (פסוק טז) לכבודה ולפייסה, שאחר שהוצרכתי לבזבז ממוני כדי שיתפלל אברהם – בזה הוא לך כסות עינים (רש"י שם), ולפיכך תרווייהו איתניהו; לאברהם נתן שיתפלל בעדו, ולשרה אמר דברים אלו לפייסה:

פסוק טז

לשרה אמר אבימלך לכבודה כדי לפייסה כו'. פירוש מה היה הדבור לשרה, שהרי לא נתן לה דבר רק שאמר "הנה נתתי אלף כסף לאחיך", ולפיכך צריך לומר כי אלו הדברים הם לה לכבודה לפייסה:

פסוק יז

וילדו כתרגומו ואתרווחו. דאין לפרשו כמשמעו דהא "וילדו" קאי נמי על אבימלך, כדכתיב "וירפא אלקים את אבימלך ואת אשתו ואמהותיו וילדו", ועוד וכי כל אמהותיו באותה שעה על פרקן ללדת היו עומדין – שיאמר "וילדו" (כ"ה ברא"ם). אך קשה דלמה זכר "אמהותיו" ולא זכר 'עבדיו' אם פירושו על הנקבים, ולפיכך נראה לפי הכתוב כי דוקא בעד הנקיבות המעוברות שהיה נסגר רחמם עד שהגיע מן הולד שלהם דוחק גדול – והגיע להם חבלים מחמת שסגר ה' בעד הרחם (פסוק יח), והגיע להם מזה חבלים גדולים מאד – ולפיכך אמר הכתוב "וילדו", ותרגום אונקלוס 'ואתרוחו', ורוצה לומר דלא ילדו ממש, שלא הגיע עדיין הזמן, אלא שנתרווחו עד שלא בא עליהם חבלים, ואף על גב שלא הגיע השעה ללדת – כיון שסגר בעד הרחם שהוא הפתח שיוצא שם הולד – באו להם חבלים גדולים עד שנתרפאו ואתרווחו. ומלת "וילדו" לא קאי רק על אשתו ואמהותיו, אבל אבימלך מכה אחרת היתה לו מעצירת נקבים (רש"י פסוק ט), ומפני שאותן המעוברות הגיע להם חבלים גדולים יותר לפיכך זכר אותם בפרט, והשתא "כל רחם" הוא כמשמעו:

על פי דבורה. דאם לא כן 'על אודות שרה' מיבעי ליה, מאי "על דבר", אלא **על פי דבורה**:

פרק כא

פסוק א

סמך פרשה זו ללמדך כו'. הקשה הרא"ם דהא כאן מקומה ואין לה מקום אחר להסמך רק אחר פרשה זו, שהרי המלאכים בשרו את שרה בפסח (רש"י לעיל יח, י), ואחר כך נהפכו הכרכים (רש"י לעיל יט, א), ואחר כך נתעברו בנות לוט מאביהם, ואז נסע אברהם משם בשביל לוט שיצא עליו שם רע (רש"י לעיל כ, א), ולפיכך נלקחה שרה, ואחר כך זכר "וה' פקד את שרה וגו'", אם כן כאן מקומו הוא, ונראה כי אין הפירוש שרש"י למד מן סמיכות הפרשיות, שהרי לא אמר 'סמך פרשה זו לפרשה של מעלה', רק אמר 'סמך פרשה זו', שסמך אותה בלשון "וה' פקד", והוי למכתב 'ויפקוד ה' את שרה', אבל "וה'" משמע בענין של מעלה הכתוב לפני זה – פקד ה' את שרה. וחלוק גדול יש בין 'ויפקוד' ובין "וה' פקד", כי 'ויפקוד' אף על גב שגם יש כאן וי"ו החיבור, הוי"ו מחבר זמן הפקידה אל זמן מעשה אבימלך, וזה כאשר יבא הוי"ו על פעל שהוא 'פקד' אז הוא מחבר מעשה זה אל זמן מעשה הראשון. אבל כאשר הוי"ו בא על השם – לא יתכן לפרש כמו וי"ו החבור, רק מדבר בענין של מעלה עצמו "וה' פקד את שרה", והיינו כמו

שמפרש כי המתפלל על חבירו והוא צריך לו – נענה תחילה. ומה שאמר 'סמך פרשה זו' רוצה לומר שסמך עם ענין של מעלה כאילו הוא דבר אחד:

ובבבא קמא בפרק החובל (בבא קמא צב.) פירש רש"י דהוי למכתב 'ויפקוד את שרה', "וה' פקד את שרה" משמע כבר, וכאן משמע שמן סמיכות הפרשה למד זה, ושניהם אתנהו, דנוכל ללמוד גם כן ממה שסמך אותה עם ענין של מעלה – לומר שהוא דבר אחד, שכל המתפלל על חבירו הוא נענה תחלה, וגם לשון "פקד" משמע כבר פקד, דאחר דהוי"ו הוא מחבר אותו עם לפני זה, ואמר אחריו "פקד" שהוא לשון עבר, משמע נפקד כבר, כי כן משמע – באותו ענין של מעלה כבר פקד את שרה, וכן פרשנו למעלה "וה' המטיר" (יט, כד, אות ל):

והקשה הרא"ם עוד, דהרי כבר בשרה הקב"ה שתלד (לעיל יח, י), ואם כן בלאו הכי היתה יולדת, ואין לומר דלזה מהני שהיתה מתעברת מיד, אבל אם לא היה מתפלל על אבימלך היה עוד ממתין לה זמן מה, ואפשר לקיים ההבטחה אחר כך, אין זה כן, דהא בפסח נולד יצחק (רש"י לעיל יח, י), ואי אפשר להיות ממשיך הזמן, דהא כבר הבטיחו הקב"ה "למועד הזה בשנה האחרת" (לעיל יז, כא), ואין זה קשיא, דאף על גב שבפסח נולד יצחק כמו שהבטיח, מכל מקום העבור היה אפשר לאחר יותר, ובשביל שהתפלל על אבימלך נענה תחלה ונתעברה קודם. ובלאו הכי נמי לא קשיא, שהשם יתברך סבב ענין זה של אבימלך כדי שיתפלל אברהם על אבימלך ויהיה נענה תחלה, ואם לא כן יקשה שראוי שלא יהיה אירע מעשה אבימלך לשרה, שהרי ליצני הדור היו אומרים מאבימלך נתעברה (רש"י להלן כה, יט), ולמה נתן הוא יתברך פתחון פה לחוטאים, אלא השם יתברך היה מסבב זה כדי שיתפלל אברהם על אבימלך, ויהיה נענה תחילה. והשתא לא קשיא, דזה בעצמו הוא ההבטחה. אמנם אין כל כך ראיה מה שאירע מעשה זה לאבימלך, שהיה זה להראות לבריות כי ענין אברהם ושרה על פי ה', ולא יתמהו כאשר יראו שתלד שרה לזקנתה ויאמרו שמא אינו מאברהם (ר' רש"י להלן כה, יט), או גם כן אינו משרה – שמא אסופי מן השוק הביאו (ר' רש"י פסוק ז), וכאשר ראו שאירע לאבימלך – ידעו כי ענין אברהם ושרה זיווגם על ידי השגחת השם:

ומהו האמירה וכו'. ואם תאמר למה הוצרך להזכיר הדבור והאמירה, כיון דהרתה בודאי תלד, ועוד דקרא דכתיב ביה אמירה (לעיל יז, יט) לא נזכר הריון, רק לידה ולא הריון, אלא יש לומר דנקרא הריון מה שהרתה לזקנתה, שזה הוא ההבטחה אחת, ואותה הבטחה שאמר "אבל שרה אשתך תלד" רוצה לומר אף על גב שהיא אינה ראויה ללדת – וזה מפני שאינה ראויה להריון, לכך נקרא זה הריון. אבל אצל הדבור נאמר "מה תתן לי ואנכי

הולך ערירי" (לעיל טו, ב), וזה מה שלא זכה לבנים. והנה אף על גב שהרתה, שמא לא יזכה לבן קיימא, שהרי האצטגנינות מורה כי אברהם אינו מוליד (רש"י לעיל טו, ה). ואצל הריון כתיב לשון 'אמירה', ואצל הלידה לשון 'דבור', הדבור הוא קשה, והלידה הוא במדה זאת, כמו שזכרו מפתח הלידה בברכת אתה גבור, והבן זה:

כאשר דבר לאברהם. כי לפי משמעות הכתוב שאמר "ויעש ה' לשרה כאשר דבר" משמע שעשה וקיים ההבטחה אשר דבר, ודרך לומר שקיים ההבטחה שהבטיח אותו, ואין דרך לומר שקיים לו ההבטחה שהבטיח אחר, ולכך הייתי מפרש "ויעש ה' לשרה כאשר דבר" – 'לה', הוצרך לומר שאין זה כך, אלא שדבר לאברהם, שלא הבטיח הקב"ה רק אברהם:

פסוק ב

וקבע. הוצרך להוסיף '**וקבע**' משום דהוי למכתב 'למועד אשר דבר', מאי "אותו", ד"אותו" הוא (הפועל) [הפעול] ואין המועד הוא הפעול, שהרי אין הפעול מן הדבור – רק הדבור לא המועד, שאינו מקבל שום פעולה מן המדבר, וזה ידוע, לכך צריך לומר **וקבע** אותו, ובזה היה מקבל הפעולה מן הפועל. ומפני שקשה לפרש כן, שהרי כתיב "כאשר דבר אותו", ויעלה על הדעת לפרש אשר דבר אותו כלומר דבר אתו, וקאי על אברהם, לכך הביא ראיה מן התרגום 'אשר דבר יתיה', ולא אמר 'אשר דבר עמיה', ולפיכך צריכין לומר "אשר דבר אותו" קאי על המועד, ששרט לו שריטה וכו':

פסוק ז

לשון שבח וחשיבות. והקשה הרמב"ן על רש"י דלא מצאנו לשון "מי" רק לבזיון, כמו "מי אבימלך ומי שכם" (שופטים ט, כח), ויראה לומר אף כי בודאי הלשון משמע כמו שפירש הרמב"ן – מי זה שאמר לאברהם שתניק שרה בנים, שלא עלה על לב אדם מעולם, מכל מקום כאן אין לפרש כך, דאם כן למה תולה דבר זה באברהם, ויותר הוי ליה למכתב 'מי מילל לשרה', או 'מי מילל הניקה בנים שרה'. אי נמי 'אמר' הוי ליה לכתוב, כי 'אמר' מצאנו אף במחשבה, והוי ליה לומר דאף במחשבה לא עלה, לכך פירש אותו על הדבור שאמר הקב"ה לאברהם. מכל מקום יש ליישב פירוש הרמב"ן שדרך לנחם את האדם אף בדבר רחוק שמא כך יהיה לך נחמה, ולא נחם אדם מעולם את אברהם. ולא תלה הדבר בשרה, כי מצאנו שאברהם היה מצער עצמו יותר על זרע, שאיש מצווה על פריה ורביה (יבמות סה ע"ב), לכך אמר "מה תתן לי ואנכי הולך ערירי" (לעיל טו, ב):

פסוק ח

לסוף כ"ד חודש. דלשון "ויגמל" משמע מעצמו, נגמל שאין צריך לינק עוד, מדלא כתיב 'ויגמול את יצחק', דהוי משמע לשון פועל:

שהיו שם גדולי הדור. דאם לא כן למה כתב כאן "משתה גדול", ואילו גבי אחשורוש אף על גב שעשה גדול מאד לא כתיב 'גדול', דלא שייך 'גדול' במשתה, דכל משתה הוא גדול:

פסוק ט

מצחק עבודה זרה. אף על גב דבבראשית רבה (נג, יא) שלשה מחלוקות בדבר; דעת רבי עקיבא שדורש שהוא גילוי עריות, ורבי ישמעאל סובר שהוא עבודה זרה, ורבי אליעזר אומר שהוא שפיכת דמים, אין מחלוקת בדבר כלל, אלא מפני כי גילוי עריות הוא פשוט יותר, דכתיב (ר' להלן לט, יד) "הביא לנו איש לצחק בנו", וזהו ודאי גילוי עריות, ולפיכך בודאי קרא בגילוי עריות איירי. והוסיף רבי ישמעאל שגם יש בקרא עבודה זרה, והוסיף רבי אליעזר שגם שפיכת דמים נקרא 'צחוק', דכתיב (ש"ב ב, יד) "יקומו נא הנערים ויצחקו לפנינו":

ודבר ברור הוא לפי דרכי החכמה שאין מחלוקת בזה, כי אלו שלשה דברים הם נקראים 'צחוק' לפי שהם יוצאים מהנהגת העולם, שהצחוק הוא דבר שאינו כמנהג המציאות, כי לכך נקרא 'צחוק' כלומר דבר בלתי מציאות רק צחוק, וכל אלו שלשה יוצאים מן הסדר אשר הולך עליו מציאות העולם וסדורו, אבל מכל מקום אין דבר פשוט שנקרא 'צחוק' רק גילוי עריות, וזה ידוע, דגילוי עריות הוא צחוק בעצמו. ועבודה זרה גם כן קרא 'צחוק', מפני שהוא מעשה תעתועים וצחוק. ושפיכות דמים נקרא 'צחוק' מפני שהמעשה בזה כמו הצחוק – דבר שאין בו מציאות, כך השפיכות דמים מפני שאין המעשה מעשה של מציאות – נקרא 'צחוק'. ומי שמבין ענין אלו שלשה עבירות יבין דבר זה. ומאן דאמר שפיכות דמים איך לא יסבור דקרא אתי לגלוי עריות גם כן, דהא גילוי עריות הוא דבר מבורר מאוד דנקרא 'מצחק' יותר, אלא שכל אחד הוסיף להעמיק, ואין כאן מחלוקת, רק שכל אחד הוסיף על הראשון; כי רבי עקיבא נקט גילוי עריות שהוא דבר מבורר מאוד שנקרא 'צחוק', והוסיף רבי ישמעאל עבודה זרה שנקרא גם כן 'צחוק' אף על גב שאינו פשוט כל כך, והוסיף רבי אליעזר על זה גם כן שפיכות דמים. וכאשר תבין הדברים אשר נתבארו לך תמצא שכך הוא פשוט, ואין כאן מחלוקת בין התנאים, והכל כמו שמבואר למעלה:

ומה שהקשה הרמב"ן ז"ל על הרב שאמר 'מריב היה ישמעאל עם יצחק על הירושה' משמע שכבר היה יצחק גדול, שהיה מריב עם יצחק ויצאו אל השדה (רש"י כאן), ואם

כן כבר היה ישמעאל גדול מאוד, ואיך יכולה לשאת אותו, ואין זה קשיא, דכמו שיכולה לשאת אותו והוא בן שבעה עשר – אף על גב שלפי הסברא אין זה כך, שאין דרך לשאת אדם כזה, ועל כרחך צריך אתה לומר שאין למדין מן דורות הראשונים (סנהדרין סט ע"ב), שהרי אי אפשר לומר על היותר פחות, שהיה פחות מבן י"ז, כמו שאמר הרמב"ן שעל דעת רז"ל (ילקו"ש וירא רמז צ"ה) היה ישמעאל בן שבעה עשר, כך היתה יכולה לשאת אותו והוא בן תשעה עשר או כ'. אי נמי כי "שם על שכמה" (פסוק יד) לא קאי על הילד, רק על "לחם וחימת מים", ו"את הילד" קאי על רישא דקרא "ויתן אל הגר" – שגם הילד נתן לה. ומה שפירש לקמן שהילד שם על שכמה – לאו דווקא ממש על שכמה, רק שהוצרכה לסעדו, וזהו נראה:

ואם תאמר לדברי רז"ל (ב"ר נג, יא) שפירשו "מצחק" – עבודה זרה וגילוי עריות, למה הקפידה שרה ולא קפד אברהם, וצדיק כמותו לא יקפיד, ויראה שהיה בודאי מוחה, והיה סבור שיחזור בתשובה כאשר היה מוכיח אותו, ולפיכך לא גירשו מביתו, אבל שרה ידעה ברוח הקודש דסופו על כל פנים יצא לתרבות רעה לגמרי, ואין מועיל בו הוכחה. ומה שהקשה רבי שמעון בן אלעזר חס ושלום שתהא עבודה זרה בביתו של צדיק, קושיא זאת יש לתרץ כיון שגזר השם יתברך לצאת ישמעאל מן אברהם, אם כן אם אין זה גנאי – גם כן אין גנאי אם יהיה כך בביתו של צדיק, כי בודאי השם יתברך גזר שיצא ישמעאל ממנו שיהיה עובד עבודה זרה. ולפי זה "מצחק עם יצחק" פירושו "עם יצחק" – אצל יצחק, שהיה עושה מעשים אלו אצלו, ואין ראוי שיהיו נמצאים מעשים אלו "עם יצחק", שלא ילמד צדיק מן הרשע:

היה מריב עם יצחק על הירושה. מפני שקשה מה שהקפידה שרה על הירושה שאין כל כך חשובה – נגד שאר מעשיו הרעים, שאמרה "לא יירש עם בני עם יצחק" (ר' פסוק י), ולא אמרה 'לא יהיה מצחק עם בני', על כרחך כי שפיכות דמים היה בא על ידי הירושה, 'לפי שהיו מריבים וכו", ואמרה שרה הדבר היותר קשה לה, דהיינו שפיכות דמים. וכך פירושו – שאר עבירות עבודה זרה גילוי עריות – אין להקפיד כל כך, שיצחק הוא צדיק ולא אתי לטעות אחריו, רק כיון שהוא רוצה להרוג אותו על ידי הירושה – גרש אותו, "כי לא יירש עם בני עם יצחק", שלא יהרוג אותו על דבר הירושה. וסבירא ליה לרש"י כי אף אותם שדרשו (ב"ר נג, יא) עבודה זרה גילוי עריות ושפיכות דמים פירשו הכתוב כי היה מריב עם יצחק, דאם לא כן מאי תשובת שרה "לא יירש", למה הקפידה על הירושה ולא הקפידה על העבודה זרה וגילוי עריות דפתח בית קרא, אלא כמו שאמרנו למעלה שהקפידה על העיקר, כך הוא דעת הרב ז"ל. ואינו זה הכרח כלל שנאמר שיהיו

מפרשים כן אלו התנאים דמפרשים קרא בגילוי עריות ועבודה זרה ושפיכות דמים, רק הם מפרשים "כי לא יירש עם בני עם יצחק" כלומר גרש בן האמה בשביל חטאים ומעשים שלו, ואם אתה מקפיד כי לא אגרש אותו מירושתו – שאסור להעביר נחלה אפילו מבן רשע (כתובות נג.) – "כי לא יירש עם בני עם יצחק":

פסוק י

עם בני עם יצחק מכיון שהוא בני אף שאינו הגון וכו'. פירוש דמאחר שיצחק הוא בני, והוא בן הגבירה אצל יליד שפחה, ומאחר שבני הוא ראוי לירש, ומכל שכן שהגון יותר. ומפני שכתב "עם" "עם" תרי פעמים דרשינן (ב"ר נג, יא) כך, דהוי למכתב 'עם בני יצחק', וכן "באנו אל אחיך אל עשו" (להלן לב, ז) דרשו גם כן כך, מדלא כתיב 'באנו אל אחיך עשו'. ומה שהקשה הרא"ם דאם כן מה דרשו גבי "לעבדך ליעקב" (שם שם יט), "לאדוני לעשו" (שם לג, ה), דזה אינו קשיא, שמפני כי לשון "עבדך" כשהוא נכתב סתם ואין מחובר אליו "יעקב" הוא חשיבות יותר אל עשו, לפי שפירושו מי שהוא עבדך לגמרי שהוא נקרא בשם סתם "עבדך", אילו אמר 'לעבדך יעקב' לא היה משמע רק עבד קצת, ולא נקרא סתם עבד עד שיהיה עבדו לגמרי. וזה החלוק הוא ידוע, כי מי שהוא עבד לגמרי נקרא סתם 'עבדך' כאילו היה זה שמו העצמי, וכן "לאדוני לעשו", כי "לאדוני" סתם הוא יותר חשיבות אל האדון, אבל אם היה אומר 'לאדוני עשו' היה שם "לאדוני" בטל אצל שם עשו, ולא היה עיקר השם האדנות, לכן אמר "לאדוני" בלחוד, כלומר שהוא אדונו לגמרי, ועיין לקמן (לב, ו, אות י):

פסוק יא

שיצא לתרבות רעה. דאם לא כן מאי "על אודות בנו" דקאמר:

ופשוטו של מקרא על שאומרת לו לשלחו. ומכל מקום משום דקשיא דמשמע "על אודות בנו" ממש, לא על שאומרת לו לשלחו, דהוי למכתב 'וירע בעיני אברהם לשלחו' – לפיכך דרשו (תנחומא שמות א) שיצא לתרבות רעה. ועוד דמי הכריח אברהם לשלח את בנו שכתוב "וירע בעיני אברהם", והרי עדיין לא שמע שציוה אותו השם יתברך, על כרחך "על אודות בנו" שיצא לתרבות רעה:

שיצא לתרבות רעה. והרב המזרחי הקשה אם כן מאי זה דקאמר "אל ירע בעיניך על הנער ועל אמתך" (פסוק יב), דמאי שייך אצל "אמתך" תרבות רעה, ולא הבנתי קושיא זאת כלל, ד"אל ירע בעיניך" דקאמר לא קאי אמילתא דקאמר "וירע בעיני אברהם", אלא על מילתא דשרה קאמר, כי שרה אמרה "גרש בן האמה הזאת וגו'" (ר' פסוק י) ועליו הוא נאמר "אל ירע בעיניך" – לשלחו, "כל אשר תאמר לך שרה וגו'". ודוקא "וירע בעיני

אברהם" הוצרכו לפרש **שיצא לתרבות רעה**, דאם לא כן מאי "וירע בעיני אברהם", דלא ישלח אותו אברהם כדלעיל (אות יב). אי נמי דלא הוי למכתב "אודות בנו", אבל אצל "אל ירע בעיניך על בנך ועל אמתך" (ר' פסוק יב) בזה בודאי כפשוטו הוא – אל ירע בעיניך לשלחם. ועוד דאף "על [אודות] בנו" נראה לי שלא דרשו רז"ל (תנחומא שמות א) **שיצא לתרבות רעה** בלבד, רק פירושו "וירע בעיני אברהם" שהוצרך לשלחו – מפני **שיצא לתרבות רעה**, כי שרה נתנה טעם לדבריה שיש לשלחו מפני שהוא עושה מעשים רעים (רש"י פסוק ט), וזה רע בעיניו, כי השתא יוכיח אותו כאב שהוא מוכיח את בנו (ר' דברים ח, ה), ויחזור ממעשיו, כי מעשה נערות הם, וכאשר ישלח אותו ביד פשעו (ר' איוב ח, ד) – הרי לא יחזור. והשתא "וירע בעיני אברהם על אודות בנו" גם כן פירושו וירע בעיניו שצריך לשלחו – בשביל **שיצא לתרבות רעה**, ועל זה קאי "אל ירע וגומר":

פסוק יב

שמע לרוח הקודש. לפיכך נאמר "שמע בקולה", כי רוח הקודש הוא בקולה, כי הקול הוא רוח גם כן, וקול שלה יש בו רוח הקודש:

פסוק יד

אף הילד שם על שכמה. דאם לא כן הוי למכתב 'ואת הילד נתן לה', מאי "ואת הילד" סתמא, אלא על כרחך קאי על "שם על שכמה". ועיין למעלה:

ואחזתו חמה. והא דאמרינן בפרק הפועלים (ב"מ פז.) 'עד יעקב לא הוי חולשה', ותירץ הרא"ם היינו חולי בידי שמים לא הוי, אבל חולי הבא בידי אדם – דהיינו עין הרע – היה אף קודם לכן, דעין הרע הוא כאילו הכה אותו בחרב, ואין ספק שהחרב היה עושה אותו חולה. ודבר זה אין לו טעם, כי רוב חלאים הם על ידי עין הרע, כדאיתא בפרק הפועלים "והסיר ה' ממך כל חולי" (דברים ז, טו) זו עין הרע כדאיתא התם, ואם אין עין הרע – יש לו סבה אחרת שהיא כמו עין:

ואני אומר שאף חולי מן השמים הוי כמו דהוי בידי אדם, ואין חילוק, רק דקודם יעקב לא הוי חולשה פירוש שיהא נחלש האדם כמו שהוא דרך החולי חלש, אבל קודם יעקב לא הוי חולשה, רק צער החולי היה כואב לו עד שלא היה יכול לילך מחמת חמימות בראשו ובגופו הפועל בו, והיו המזגים בו מתנגדים עד שהיה כואב לו, ואין הנפש בשלימות, אבל שיהיה חולשה – דהיינו חלש מחמת החולי – זה לא היה. למה היה דומה – לשני גבורים המנצחים זה את זה, ואין אחד מנוצח, ומכל מקום יש לו צער מן השני ואין לו מנוחה ושלום. וכך מתחלה היה המזג המתנגדו מתנגד לו, ולא היה שלום בעצמיו. ומשבא יעקב היה דומה למי שמנוצח מן המתנגד, כך היה נחלש מן מזג המתנגד עד

שהיה חלוש:

וכאשר תבין מה שאמרו רז"ל 'עד יעקב לא הוי חולשה' למה עד יעקב דוקא לא הוי חולשה, לפי שהוא נמשך מן מדת רחמים, אשר מדתו להיות נרדף מעשו הרשע ומשאר אומות עד שהוא נחלש, ולפיכך הוא היה מחדש החולשה, כי הוא נרדף מכחות המתנגדות עד שהוא נחלש, וזה שכתב (תהלים כ, ב) "יענך ה' ביום צרה ישגבך שם אלקי יעקב", ולא אלקי אברהם, שהוא היה מוכן לצרה כמו שאמר "ואל שדי" (להלן מג, יד) שאמר לעולמו די יתן לצרתי די (רש"י שם), והכל נמשך אחר עצמו, וזהו החולשה. כך הוא אמת וראוי להבין, כי הוא דבר מופלא בחכמה:

[ומה שאמרו ביומא מרגלית תלויה בצוארו של אברהם שכל חולי שרואה אותו מיד מתרפא, אין הפירוש שנתרפא בפעם אחד, אלא התחיל להתרפא, והיה צריך לראות המרגלית עד שנתרפא, וזה פירוש מאברהם.]:

חזרה לגלולי בית אביה. דאם לא כן לא היה בא לה הטעות, כי המלאך היה מורה לה הדרך שלא תהיה באה לידי טעות, דהא אחר כך היה הקדוש ברוך הוא מגלה עיניה (פסוק יט) ומעלה לו הבאר, כל שכן שלא תהיה באה לידי טעות, (וכדי) [וכדאי] היה אברהם להיות הוא נשמר בזכותו, ולא תבא לידי טעות, אלא ש**חזרה לגלולי בית אביה**. ומפני שקשה אחר שלא טעתה למה לא היה לה מים, אם תאמר שכבר כלו המים – וכי סלקא דעתך שלא יתן לה אברהם מים כדי שיגיע ליישוב, בשלמא אם נאמר דטעתה – יש לומר שפיר דנתן לה מים, ומפני שטעתה איחרה בדרך וכלו המים מן החמת, אבל עכשיו שלא טעתה – למה לא היו לה מים, ולפיכך הוצרך לומר (רש"י פסוק טו) 'שדרך החולים לשתות כו", ואברהם לא ידע ליתן לה מים הרבה, אף על גב דאחזתו חמה מיד קודם הליכתו – לא היה יודע זה, והיה סבור שבשביל צער הפרידה הוא (כ"ה ברא"ם):

פסוק טו

כשתי טיחות. כדמשמע "כמטחוי" היו"ד היא יו"ד הריבוי:

פסוק יז

מכאן שיפה תפילת החולה מתפילת אחרים. הקשה הרא"ם דאמרינן בברכות (ה ע"ב) 'ולוקי ר' יוחנן לנפשיה, אין חבוש מתיר עצמו מבית האסורים', ותירץ דהתם היכא דלא מצי מכוין נפשיה, אבל היכא דמצי מכוין נפשיה – שאני. ובודאי דאין זה קושיא, דתפילה לא שייך ביה 'אין חבוש מתיר עצמו מבית האסורים', דהא תפילה היא והקב"ה מתיר אותו, אבל התם דאמר ליה 'הב לי ידך ואוקמיה', ופירוש התחזק עצמך ואז יגיע

לך עזר אלקים שתהיה חזק, ובזה שייך 'אין חבוש מתיר עצמו', שאין האדם מתחזק עצמו, וצריך אחר לחזקו. אבל תפילה לא שייך זה, שהקב"ה שומע תפילתו ומחזקו:

לפי אותה שעה. ולא קשה מבן סורר ומורה שהוא נדון על שם סופו, דהתם כבר התחיל בעבירה, מאחר שכבר התחיל בעבירה – הרי יש לו דין של אותו שעה, כך תירץ הרא"ם. ולא יתכן זה, דאמרינן בגמרא בפרק קמא דר"ה (טז ע"ב) אין דינו של אדם אלא לפי מעשיו, וילפינן מקרא דהכא דכתיב "באשר הוא שם", ומדקאמר 'אין האדם נידון אלא לפי מעשיו' משמע מעשים שעשה, ולא על שם העתיד כלל :

אבל יראה דשאני דין בית דין התחתון מדין בית דין העליון, כי בית דין התחתון דנין את האדם על פי החכמה של תורה, ולפיכך דנין את האדם 'מוטב שימות זכאי ואל ימות חייב' (סנהדרין עב.), וכל ד' מיתות אינה רק לנקותם מן עונש שלמעלה, שכל המומתים מתכפרים, ולפיכך בית דין של מעלה דוקא אין דנין אותו אלא לפי מעשיו, אבל בית דין התחתון דנין כדי לסלק מאתו רשעתו שיהיה צדיק, וזה בעצמו דין בית דין התחתון:

ועוד שבית דין התחתון דנין על פי התורה שנתן לנו השם יתברך, וזהו דין בית דין התחתון שדנין שעבר דברי תורה, ועל פי התורה חייב בן סורר ומורה, והרי אנו דן אותו בדין של של עכשיו, ואין חלוק בן דין סורר ומורה ובין דין אחר שחלל שבת, שזה עבר על דברי תורה ונידון עליו, וזה גם כן עבר על דברי תורה ונידון עליו עכשיו. וזה לא קשיא למה ציוה התורה לדון אותו על שם סופו, דודאי אין זה קשיא, שהתורה תיקון לכל דבר על שם סופו, כי היא החכמה והדעת שנתן לנו, והוא עבר על דברי תורה ונדון שעבר על דברי תורה, והתורה כדי להיישר ולתקן ציותה שלא יהיה בן סורר ומורה, והוא עבר, הרי נידון על שם עכשיו. ולא שייך שאין דנין את האדם רק על פי מעשיו של אותה שעה, כיון שהדין דן לפי מעשיו של אותה שעה, רק שהדין הוא על פי התורה, והתורה חייבה אותו על שם הסוף, ופשוט הוא:

אמרו לו צדיק וכו'. אף על פי דרשע היה כדלעיל (רש"י פסוק ט) שאין "מצחק" רק גלוי עריות ועבודה זרה ושפיכות דמים (קושית הרא"ם), ואין זה קשיא, כי לא היו יכולים המלאכים לקטרג אותו שלא להעלות הבאר בשביל חטאו, שהרי הקב"ה משיב כי לכך מעלה לו הבאר בשביל להוציא אומה שלימה הישמעאלים, ובשביל חטא ישמעאל – שהיה יחיד – אין לבטל האומה, אבל עכשיו שהיו מקטרגים על ישמעאלים – שהם כלל האומה – שיהיו כך עושים לישראל, שהם בניו, זה יש קטרוג בודאי. ועוד הרי המלאכים לא היו מקטרגים על מה שעשה, ולא אמרו 'מי שעשה כך וכך אתה מעלה לו הבאר', ועל כרחך בשביל כך לא היו מקטרגים בזה, כי השם יתברך עושה חסד אף למי שאינו

ראוי, וכך מדתו, ולכך לא היו מקטרגים רק מה שיעשה בסוף לישראל, ובהא לא שייך חסד כיון שהוא יעשה כך וכך לישראל, למה יעשה לו חסד. ולפיכך השיב למלאכים – צדיק או רשע הוא עתה, כלומר מדבר זה שאתם מקטרגים עליו – צדיק או רשע הוא, והשיבו צדיק הוא מדבר זה שיש עליו קטרוג וכו':

פסוק כ

רובה חצים בקשת. דאין רובין הקשת, ולפיכך הוצרך להוסיף רובה בקשת:

פסוק כא

ממקום גידוליה. דאם לא כן למה הוצרך לומר מ"מצרים", דמאי נפקא מיניה, אלא לומר לך דכל דבר הולך אחר עיקרו ויסודו:

פסוק כב

ונפדה אשתו וכו'. ובגי' זימנין הוי חזקה (יבמות סד ע"ב), לכך אמרו עתה "אלקים עמך בכל אשר אתה עושה":

פסוק כה

נתווכח עמו. אינו לשון תוכחה ממש – שהוכיח את המלך, דאין זה דרך כבוד לנהוג עם מלך, כי מלך היה. ועוד דלא שייך תוכחה [אלא] מה שעשה לעצמו שלקח ממונו, אלא **נתווכח עמו** מפני שאמר לו שיעשה חסד עם נינו ונכדו, והיה מתווכח עמו על אשר עשו לו עבדיו:

פסוק ל

תהיה לי זאת. התי"ו לנקיבה נסתרה, ואינה לנוכח, שיהיה אבימלך לעדה, דאם כן הוי ליה לומר 'למען תהיה לעד' לשון זכר:

מריבים היו כו'. דאם לא כן לא שייך לומר "בעבור תהיה לי לעדה כי חפרתי הבאר", דשמא הבאר אינו שלו. וקשיא איך סמך אברהם על נס כזה – שיאמר שמי שיעלה המים לקראתו הבאר הוא שלו, ויראה לומר כי הבאר היה ביד אבימלך, ולא היה ספק לאברהם שאין הבאר נובע כדרך הבאר שהוא עולה ומקורו מתברך – כיון שהוא גזל, שאין ברכה בדבר הגזול, ואיך אפשר שיהיה הבאר מתברך, ובפרט הבאר – כי כל נביעת הבאר ברכה היא, ואין ברכה ביד גזלן, דכתיב (ר' ירמיה ז, יא) "יש עושה עושר ולא במשפט בחצי ימיו יעזבנו", ולפיכך אמר אברהם כל מי שיבא על הבאר ויעלה המים לקראתו – הוא שלו, כי ידע אברהם כי יחזור הבאר לברכתו הרגיל – לבאר שהוא עולה ונובע כאשר יבא אברהם – שהבאר הוא שלו – על הבאר:

והקשה הרא"ם מנא ליה לרז"ל (ב"ר נד, ה) לומר שיהיה עדות זה על ידי מעשה זה, שמא

היה בירור הדבר על ידי עדים ברורים וזולת זה מן הבירור, אבל במדרש רבות (שם) גלו זה, דמאי ענין "שבע כבשות תקח מידי בעבור תהיה לי לעדה" לענין הבאר, אבל עיקר הטעם שהבירור היה על ידי הכבשים, דודאי לא היה הבאר מתברך להיות מקורו עולה בחנם, אלא כך אמר שאני ארצה להשקות צאני לצרכי - ויהיה הבאר מתברך ויהיה מקורו עולה, וכיון שרצה להשקות צאנו - היה מתברך הבאר, ולפיכך אמר "את שבע כבשות תקח מידי וכו'", כי על ידם נעשה הדבר הזה שהוא הבירור:

פסוק לג

חד אמר פרדס. ויש לתמוה מה נפקא לי מיניה אם פרדס היה או היה פונדק, ולפי דעתי יש רמז מופלא לכל אחד מאלו שתי דעות; כי למאן דאמר שנטע אברהם פרדס - רוצה לומר כי ראוי לאברהם נטיעת הפרדס במה שאברהם הוא דומה ומתיחס לפרדס, מפני שהפרדס יש בו אילנות נטועות, כך אברהם הוא הנטיעה הראשונה, שהרי בשביל אברהם נברא העולם, מפני שהיו שני אלפים תוהו, ולא היה מציאות להם עד שבא אברהם, אם כן אברהם היה הנטיעה הראשונה שנטע השם יתברך בעולמו. ולפיכך ראוי לו שיטע פרדס, שהיה דומה אברהם לעולם כמו הנטיעה, וכך היה אברהם בעולם, והיה נטיעה מתברכת - ממנו נהנים הכל, בכל אשר ישאל:

ולמאן דאמר 'פונדק', פירוש כי ראוי אברהם לנטיעת פונדק, כי היה אברהם מתיחס אל פונדק - שבו נכנסים כל עוברים ושבים ומתאספים שם, כך היה אברהם נקרא "אב המון [גוים]" (לעיל יז, ה), מאסף כל בני אדם בעולם. ודבר זה מבואר מכמה מקומות כי אברהם נקרא "אב המון" מאסף הכל, ובשביל כך נטע פונדק לכל העולם - מאחר שהוא מאחד ומאסף הכל, והוא נותן להם קיום פרנסתם, שעל ידו מתפרנס הכל, כמו הפונדק הזה שבו נמצא הפרנסה - כך המשכת הפרנסה באה לעולם על ידי אברהם, שהוא פונדק העולם:

כלל מחלוקותיהם בזה - כי למאן דאמר 'פרדס' היה העולם מתברך על ידי אברהם, ונמשכים הכל אליו בשביל שהוא היה הנטיעה שנטע השם יתברך בראשונה, והוא יסוד לכל, ולפיכך נטע אברהם פרדס. ולמאן דאמר 'פונדק' היה הכל מתברך על ידו מפני שהוא אב המון בני אדם, מאחד הכל והאסיף אותם, ובשביל כך על ידו מתפרנס העולם, ולפיכך נטע פונדק. וכל אלו דברים הם דברי אמת, דברים ברורים מי שיודע להבין דברי אמת ודברי חכמים. ולפי הכל נטע אברהם דבר דומה ומתיחס אליו, ועל ידי זה קרא בשם ה', כי בין למאן דאמר 'פונדק' ובין למאן דאמר 'פרדס' היה אברהם מורה על מציאות השם יתברך במה שהיה אברהם הפרדס או הפונדק אשר נטע ה',

והבן הדברים האלו:

ויש לפרש כי יסוד נטיעת החכמה נקרא 'פרדס' (ר' חגיגה יד ע"ב), כי כמו שהפרדס יש בו נטיעות, והנטיעות מוציאים פרי, כך היה אברהם נוטע נטיעות המושכלות שראוי לקרותן 'נטיעה', כי כמו שנטיעה היא נטיעה חזקה בארץ – כך מושכל המציאות הם נטועים חזקים, שהם קיימים אמתים. ומן מושכל הנמצאות אשר הם נטיעות חזקות ראשונות לשכל – הם עושים פרי להוציא מושכלות שניות ממנו, וזהו שנטע אברהם, שהיה עורך ומסדר סדר החכמה – שרשים אמתים בהקדמות חזקות, שהכל היו מודים בהן, וממנו היה מוציא פירות. [ו] כאשר היה אחד רוצה לדעת שום השגה – היה מביא לו מן הפרדס הזה, שהיו בו שרשי חכמות. והפרי הוא התולדה המתחייב מן החכמות, ולפיכך קאמר במדרש רבות (ב"ר נד, ו) שנטע פרדס שקרא "אשל", כלומר 'שאל מה שתשאל, ענבים תאנים רימונים'. והכוונה בזה – כל המושכל וכל השגה שהיה רוצה – היה מביא לו מן הפרדס הזה, והוא מן שרשי החכמות אשר נטע:

ומאן דאמר 'פונדק' רוצה לומר כי לא היה עיקר אברהם ללמוד חכמות לבני אדם, אלא היה מלמד להם המעשים הרצוים אצל השם יתברך והיה מגייר אותם והכניסם תחת כנפי השכינה (רש"י לעיל יב, ה), והכניס כל עוברים ושבים בעולם (סוטה י ע"ב), והיה מלמד אותם דרכיהם. כי לדעת הראשון לא היה מלמד אברהם רק לחכמים, וזה סובר לא כן, אלא כל עוברים – גדולים וקטנים – היה מקבל, ומכניסם תחת כנפי השכינה, והיה מלמד אותם המעשים אשר יעשו:

וזהו שאמר 'שאל מה תשאל בשר חמרא וכו'". ונקראו 'בשר ויין', שהמעשים הטובים אשר יעשה האדם הוא חיות וקיום הנפש, כמו שהבשר והיין הוא פרנסת וקיום הגוף. ודוקא נקט 'בשר ויין' לפי שהבשר והיין נעשים על ידי מעשה, לא כמו התאנים והענבים שגדלו מעצמם ואין בם מעשה, כך החכמות – כאשר יש לו הקדמות אמיתות מתחייבים לו גם כן תולדות אמיתות, שהם פרי הקדמות, לכך נקראו 'תאנים וענבים'. אבל המעשים הטובים נקראים 'בשר ויין', שאלו מפרנסים הגוף על ידי מעשה, שצריך לתקן בידי אדם. ועוד ראוי להיות המעשים נקראים 'בשר ויין' שהם מפרנסים הגוף ונותנים לו פרנסה, וכן המעשים הם אשר יעשה האדם וחי בהם (ר' ויקרא יח, ה), אבל התאנים והענבים שהם באים לקנוח סעודה ואינם עיקר סעודת האדם אשר יחיה עליו, כך החכמות שהם טובים אבל אינם אשר יחיה בהם, כי אם על ידי המעשים הטובים שבהם יחיה לעולם. ובהך סברא פליגי; למאן דאמר 'פרדס' יותר סברא לומר שהיה מלמד לגדולים ולמי שיש בו חכמה עיקר יסוד החכמה, עד שהם היו עומדים על אמיתת השם יתברך, וזהו

יותר עיקר וגדול מאוד. ולדעת מי שאמר 'פונדק' היה מלמד לרבים גדולים וקטנים, וזה יותר עדיף. והבן הפירוש הזה גם כן, ועם שהפירוש האמתי אשר הוא נבחר פירוש הראשון, מכל מקום גם פירוש זה נכון ואמת. ואם תשכיל ותבין – כי שורש אחד אמת וגזע צדק לשניהם:

על ידי אשל. דאם לא כן למה "ויקרא שם בשם ה'" (כ"ה ברא"ם):

פרק כב

פסוק א

אחר דבריו של שטן וגומר. דאם לא כן מאי "אחר הדברים האלה" דקאמר, דמשמע שתולה הדבר בענין הנזכר למעלה, אלא אחר דבריו של שטן. ואף על גב שדבר השטן לא נזכר בכתוב, כיון דכתיב בקרא הסעודה שעשה אברהם (לעיל כא, ח) – כאילו כתיב בפירוש דברי השטן, דודאי היה מקטרג. וכן מאחר דכתיב בקרא לעיל שיצחק נימול לשמנה ימים (שם שם ד), בודאי היה ישמעאל מתפאר, ולפיכך לא הוצרך לכתוב, ועליו קאי שפיר:

שניהם אני אוהב. אף על גב דלעיל כתב (רש"י כא, יד) שלא נתן לו כסף וזהב בשביל שיצא לתרבות רעה, זה הוכחה מגולה (ר' משלי כז, ה) כאשר ייסר איש את בנו (ר' דברים ח, ה), אבל מכל מקום אהבה היה לו על ישמעאל, שהרי בשרו השם יתברך שיעשה תשובה ישמעאל בנו, כדלעיל:

וכדי לחבב עליו המצוה. עיין למעלה בפרשת לך לך (יב, ב אות ח):

הקב"ה מתהא הצדיקים. מפני שהצדיקים חפצם לעשות רצון קונם, והם מצטערים אחר המצוה, וזה שכרם גדול מאד:

פסוק ג

הוא בעצמו. דאם לא כן מאי בא לומר שחבש החמור, דאיך ירכב בלא חמור (כ"ה ברא"ם):

ישמעאל ואליעזר. מדכתיב "נעריו" ולא כתיב 'ושני נערים עמו', וכי לא היו לו רק אלו שני נערים שיאמר "ושני נעריו", והרי שי"ח ילידי ביתו היו לו (לעיל יד, יד), אלא אלו ב' נערים, **ישמעאל ואליעזר**, מיוחדים לו:

שאם יצטרך אחד כו'. עיין בפרשת בלק אצל "ושני נעריו עמו" (במדבר כב, כב):

פסוק ד
ואילו היה לו שהות וכו'. ולפיכך איחר עד ג' ימים, דכן מצאנו לענין תפילה – שדעת של אדם אינה מיושבת עלו עד יום שלישי בבואו מן הדרך, שהיה טרוד:

פסוק ח
ואם אין השה וכו'. דאם לא כן למה אמר "בני", די היה כשיאמר "אלקים יראה לו השה": **ואעפ"י כן וילכו שניהם יחדיו**. דאם לא כן למה חזר לכתוב פעם שנית "וילכו שניהם יחדיו":

פסוק ט
ידיו ורגליו מאחריו. אף על גב דבקרא לא מוכח אם מלפניו או לאחוריו, מסתמא אחר שהעקידה הוא שלא יפרכס (ב"ר נו, ח) אם כן כך עדיף לעקוד ידיו ורגליו לאחוריו – שלא יפרכס:

פסוק יב
אמר א"כ לחינם כו'. דאם לא כן "ואל תעש לו מאומה" למה לי:
א"ר אבא וכו'. דאם לא כן מאי נתינת טעם הוא זה [ל] למעלה שאמר "ולא חשכת את בנך את יחידך ממני כו'", אלא מפני שאמר אברהם אל הקב"ה על דבור "אל תשלח ידך" – 'אפרש שיחתי כו", והשיב לו הקב"ה לא שניתי את שפתי, כי לא אמרתי רק להעלותו, והרי העלית אותו, ואם תאמר למה לי לכל זה, "כי עתה ידעתי כי ירא אלקים אתה". ומפני שקשה והרי הכל גלוי וידוע לפני השם יתברך, ולמה אמר "כי עתה ידעתי כי ירא אלקים אתה", אמר כי פירושו כך – כי עתה יודע אני להשיב לשטן ולאומות ששואלים וכו':

פסוק יג
מוכן היה. דאם לא כן "והנה איל" למה לי, כי לשון "והנה" הוא לשון הכנה שהוא מוכן, ולא ידענו מאיזה זמן הוא מוכן, לכך פירש מו' ימי בראשית:
שהיה רץ כו'. דאם לא כן 'אחוז' הוי למימר, דהוי משמע שהיה אחוז ועומד שם תמיד, אבל "נאחז" משמע שהיה נאחז על ידי אחר, כי היה רץ ונאחז על ידי שטן, לכך כתב "נאחז" לשון נפעל:

פסוק יז
אחת לאב ואחת לבן. אף על גב שדרך הכתוב בכמה מקומות להכפל כאשר אחד מקור והב' פעל, יש לומר דכאן קשה לרז"ל (ב"ר נו, יא) למה בירך [רק] את האב, וידוע כי

שכר יצחק גדול היה, ולמה לא נזכר, לכך דרשו ז"ל כי נזכר בלשון "ברך אברכך", ובודאי היכי דמוכח קרא הכל מודים דדרשינן:

אחר הרהורי דברים וכו'. הקשה הרא"ם על מדרש רז"ל (ב"ר נז, ג) למה לנו לפרש אחר הרהורי דברים של אברהם, וזה לא נזכר כלל בכתוב שלפני זה, ולמה לא נפרש אחר שאמר לו הקב"ה "הרבה ארבה את זרעך" (פסוק יז) שנולדה רבקה בת זוגו להשיאו לו לאשה, ובזה תתקיים הברכה. ואין בדבריו כלום, דלא שייך בזה "אחרי הדברים" אבל הכל הוא מעשה אחד, שהשם יתברך הבטיחו על הבנים – "ויגד לאברהם כו'", ולא שייך בזה "אחרי הדברים" – דמשמע שאינו ענין אחד עם הדברים הראשונים, אבל בהא מלתא הוי שפיר לשון (אחד) ["אחרי"], שהיה מהרהר אברהם שהיה לו להשיא לו אשה שאינה בת זוגו – באה עליו בשורה כי נולדה רבקה בת זוגו. ומה שהקשה דלא נזכר בכתוב הרהורי דברים, בודאי כיון שהיתה העקידה – מסברא שהיה אברהם חושב כך. וכך פירוש הכתוב – אחר הדברים שהגיע יצחק לשחיטה, ובודאי אברהם חושב שיש לו להשיאו אשה – אף על גב שהוא משיא לו מבנות ענר ואשכול, ולפיכך נתבשר שנולדה בת זוגו:

ומה שהקשה עוד דהרי "אחרי" בכל מקום מופלג (רש"י לעיל טו, א), ואיך דרשינן כאן סמוך, והשתא לדברי הרא"ם שכל "אחרי" הוא (סמוך) [מופלג], תקשה ליה "אחרי מות שני בני אהרן" (ויקרא טז, א), שהרי פרשת אחרי מות – ביום שהוקם המשכן נאמרה, ובו ביום מתו נדב ואביהו (זבחים קטו ע"ב). וכן אחרי מות משה (וכן) [כתיב] "כי ידעתי אחרי מותי השחת תשחיתון" (דברים לא, כט), ומוכח מדברי רז"ל – והביאו רש"י (שם) – שהקשו והלא כל ימי יהושע לא השחיתו, אלא מכאן תלמידו של אדם חביב עליו כגופו, הרי הם מפרשים "אחרי מותי" סמוך דוקא:

ובב"ר (מד, ה) אמרו ר' יודן ורב הונא תרוייהו בשם ר' יוסי בן זמרא, ר' יודן אמר כל מקום שנאמר "אחרי" – סמוך, "אחר" – מופלג, ורב הונא אמר כל מקום שנאמר "אחר" – סמוך, "אחרי" – מופלג. ומחלוקת שניהם כי חלוק יש בין "אחר" ובין "אחרי", כי "אחר" הפך קודם, ואחריו הפך לפניו, וזה תמצא בכל מקום שכך הוא. ומפני זה כמו שנאמר "לפניו" ביו"ד הרבים, כך "אחריו" בלשון רבים. וההפרש שיש בין "אחר" ובין "אחריו" – כי "אחר" יאמר כאשר דבר זה היה קודם – ודבר זה היה אחר דבר פלוני, אבל כאשר יאמר דבר זה הוא 'לפניו' או דבר זה 'אחריו', פירוש שהוא אחורי הדבר שהוא סוף הדבר, כמו "אחורי המשכן" (שמות כו, יב). ודעת רב הונא כי כאשר כתיב "אחר הדברים" הוא סמוך, שאם היה מופלג איך יאמר שדבר זה היה אחר זה, וזה לא שייך רק

כשהם סמוכים יחד זה לזה – שאז שייך לומר זה אחר זה, אבל "אחרי" נאמר על מופלג, כמו שנוכל לומר פלוני היה לפני זה, או פלוני היה אחרי פלוני, ואין במשמעות זה שהם סמוכים. ולא שייך זה בלשון "אחר", שכאשר יאמר 'פלוני אחר פלוני' הוא סמוך לו. ולדעת רבי יודן היה אפכא, כי "אחרי" סמוך – מפני כי האחוריים וכן הפנים מצטרפים ומתחברים אל הדבר, וכאשר יאמר "וה' הולך לפניהם יומם" (שמות יג, כא) (הרצון [רוצה לומר] שהיה מצורף להם – מחובר להם, וכן האחוריים מצורפים אל הדבר, שהם אחורי הדבר. ולדעת רב הונא מכל מקום הפנים והאחורים הם נבדלים ומחולקים מגוף הדבר כמו שידוע, לפיכך סבירא ליה כי נוכל לומר "אחרי" מופלג:

אמנם מזה נלמוד כי לא כל מקום שנאמר "אחרי" שהוא מופלג בזמן הרבה, כי אין האחורים הם בענין זה, ואין חלוק בין שהוא מופלג הרבה ובין שהוא מופלג מעט – רק שהכתוב בא להפליגו, כמו "אחרי מות שני בני אהרן" (ויקרא טז, א), שהכתוב בא לומר אחר שעבר מעשה הראשון ונשלם – היה מעשה זה אחריו. לכן כל מקום שנאמר "אחר" שהוא מסמיך אותו, רוצה לומר כאילו היה ענין אחד, ולפיכך "אחר הדברים האלה היה דבר ה' אל אברהם במחזה" (ר' לעיל טו, א), שהיה אברהם ירא שקבל שכרו (רש"י שם), והשיב הקב"ה שלא קבל שכרו, הכתוב רוצה לומר כאילו היה מעשה אחד, ולכך כתיב "אחר". אבל במקום הזה שכתיב "אחרי", אפילו היה סמוך בזמן הוא מופלג ממנו, שאין צריך שיהיה מופלג זמן ארוך, רק שאינו כמו מעשה אחד, וזהו מופלג שאמרו. וברורים הם אלו דברים למי שיבין דבר תורה על אמיתתם:

פרק כג

פסוק א

ויהיו חיי שרה וכו' לכך נכתב שנה בכל כלל וכלל. פירוש שהיה לו לכתוב "שנה" אצל מאה, ו"שנה" אצל עשרים ושבע, שכך תמצא בכל מקום נותן "שנה" אצל המאות, ואצל העשרות ופרטים ביחד גם כן "שנה". והטעם שכל מספר הם שני מינים; מספר שהוא סכום מספר, ומספר שהוא פרט. ולפיכך החשבון הגדול עושה הכתוב אותו סכום מספר, וכל שלא בא לכלל סכום הזה נחשב מספר פרט. ולפיכך מחלק ביניהם לכתוב אצל כל אחד "שנה". ולכך "שנה" שאצל העשרות מיותר, ומכיון ד"שנה" של עשרות אתיא לדרשה – כולה לדרשה אתו, דכך נותן המדה כדאמרינן בפרשת וירא (לעיל יח, ז, אות כג) אצל "בן בקר רך וטוב":

שכל אחד נדרש לעצמו. פירש הרא"ם אינו רוצה לומר שנדרש "שנה" אצל המאה לעצמן של המאה, ו"שנה" של עשרים לעצמן של עשרים, דזה אינו, דהא מסיק 'בת ק' כבת כ' לחטא' ואם כן אינו נדרש לעצמן – אלא להקיש לאחר, אלא ש'נדרש לעצמו' רוצה לומר שלא תאמר המאה ועשרים ושבע שנים כמשמעו, ויהיה הכל מנין אחד מאה ועשרים ושבע, אלא המאה – בפני עצמן, והעשרים – בפני עצמן, והשבע – בפני עצמן, ואין העשרים נוספים על המאה, ואין השבע נוספים עליהם, אלא 'לעצמן'. והשתא משמע שפיר מייתור ד"שנה" "שנה" דבא לחלוק בין כלל וכלל, שלא נפרש המאה ועשרים ושבע שנים ביחד, ולהכי אתי "שנה" "שנה". ולפי שלא ידענו בשביל איזו דבר נדרש כל אחד לעצמו, ולמה כתב לך הכתוב כן – תירץ רש"י 'בת מאה כבת כ' וכו", כלומר לכך חלק הכתוב בין כלל וכלל ויהיו נדרש לעצמן כדי שתדרוש 'בת ק' כבת כ' לחטא וכו", דאי לאו חלוק ד"שנה" "שנה" לא הייתי יודע כי המאה הם מאה בפני עצמן וכן העשרים הם בפני עצמן וכן השבע הן בפני עצמן, אבל הייתי מחבר הכל יחד, ולפיכך כתב "שנה" "שנה" לחלק, לומר כי המאה הם בפני עצמן, וכ' בפני עצמן, ושבע בפני עצמן, כדי שתדרוש 'מה בת עשרים לא חטאת וכו'. ולפי שקשה לרש"י מנא לן למדרש היקישא, דילמא "שנה" "שנה" לחלק בא (קושית הרמב"ן) – בת מאה שלא כבת ך', בת מאה בחטא ובת עשרים בלא חטא, ובת עשרים בלא יופי ובת שבעה ביופי, ותירץ "שני חיי שרה" – 'כולם שוין לטובה', והשתא בא היקישא להקיש כולם יחד 'בת מאה כבת עשרים לחטא וכו", דאין לומר איפכא – להקיש לרעה – בת עשרים כבת ק' לחטא, דודאי בת עשרים אינה בת עונשין (שבת פט ע"ב) ואין בה חטא, לכך צריך להקיש לטובה. ואי כתב "שני חיי שרה" לחוד ולא כתב "שנה" "שנה" – הוי אמינא דכולם שוים לטובה – ולא ידעינן מהו הטובה, דשמא לענין עושר ושאר טובה, אבל השתא דכתיב "שנה" "שנה" ילפינן 'בת מאה כבת עשרים לחטא' כדלעיל, עד כאן דברי הרא"ם בקצור, ובסמוך נשיב על דבריו:

ואם תאמר תינח עונשי שמים עונשין בית דין שלמטה דמענישין משלשה עשר מנא לן דלא חטאת, ולא קשה מידי, דודאי עונשי שמים הם על עבירות קלות, כדכתיב (ר' קהלת יא, ט) "ודע כי על כל אלה יביאך אלקים במשפט", "אם טוב ואם רע" (שם יב, יד), ודרשו בפרק קמא דחגיגה (ה.) אפילו על דבר קל אדם נענש לפעמים, כדאיתא התם, וכיון שלא חטאת בדיני שמים – מכל שכן דיני אדם, שהם בעבירות החמורות, שלא חטאת בהם. ואם תאמר גבי אברהם דפירש"י לקמן (כה, ז) 'בן מאה כבן שבעים לחטא ובן שבעים כבן חמשה לחטא' מנא לן למדרש היקישא, דילמא לחלק בא ולא

להיקש, דהא התם לא כתיב 'שני חיי אברהם', ויש לומר דהתם כתיב (שם) "ואלה ימי שני חיי אברהם", ולא הוי למכתב רק 'ואלה ימי אברהם', ולפיכך "שני חיי" להקיש בא, וכך דרשינן גבי אברהם 'בן מאה כבן שבעים לחטא ובן ע' כבן חמשה לחטא'. והא דלא מקיש בן מאה כבן חמשה לחטא ולא לכתוב "שנה" אצל שבעים, דאם היה כתוב "שנה" אצל מאה ושבעים ו"שנה" אצל חמשה – לא הוי שום יתור, דבשאר דוכתיה נמי כתיב שני פעמים "שנה". ועוד דהווא אמינא כשהיה זקן לגמרי היה בלא חטא, היינו שעשה תשובה, קא משמע לן 'בן מאה כבן שבעים' שזה היה עיקר ימיו, ולא חטא. והשתא יתורץ הא דכתיב גבי ישמעאל גם כן "שנה" "שנה", ובודאי התם לא למדרש כמו אברהם אתא, אלא שיש לומר דלכך כתב "שנה" "שנה" גבי ישמעאל למדרש לחלק, דהתם אין שום ייתור למידרש היקשא, דכתיב (להלן כה, יז) "אלה שני חיי ישמעאל", ודרשינן בן ק' שלא כבן ל', ובן ל' שלא כבן ז'. בן ז' היה בלא חטא לגמרי, ובן ל' חטא ויצא לתרבות רעה, ובן מאה חזר בתשובה:

ואם תאמר אחר דילפינן 'בת ק' כבת כ' לחטא' מנא לן דלא חטאת אחר שהיתה ק', ונראה לומר דאחר מאה יצר הרע פוסק, ובודאי לא חטאת אחר ק', ומכל שכן אם עד ק' לא חטאת – אחר ק' לא כל שכן. ועוד אמרו רז"ל (יומא לח ע"ב) כיון שעברו רוב שנותיו של אדם בלא חטא – מובטח שלא יחטא עוד. ואם תאמר ולדרוש בת מאה כבת ך' ובת ך' כבת ז' ליופי, ולא דרשינן כלל לענין החטא, ויש לומר שהרי כאשר היתה בת צ' כתיב (לעיל יח, יב) "אחר בלותי היתה לי עדנה", ואם כן שמעינן דלא היתה בת ק' כבת שבע. ואם תאמר והלא קודם מתן תורה אין ראוי לעונשין עד בן מאה כמו שכתב רש"י בפ' בראשית (ה, לב), ונראה לומר דעונש מיתה שאני, והתם בעונש מיתה איירי כדכתיב קרא (ר' ישעיה סה, כ) "כי החוטא בן מאה שנה ימות", והכא בכל עונשין דלא מיתה איירי, דאף קודם מתן תורה היו בית דין של מעלה מענישין, אבל לא במיתה. והשתא לא יקשה לך מה שהקשה הרמב"ן על רש"י ז"ל דהא "שנה" "שנה" לחלק משמע ולא להשוותו יחד, ועוד דגבי ישמעאל נמי כתיב "שנה" "שנה" ולא נוכל לדרש כך, דמה שדורש בב"ר (נח, א) 'בת מאה כבת ך" מייתורא ד"שני חיי שרה" דרשו כך. וגבי אברהם לא דרשו כך – כך פירשו הרמב"ן, אמנם בב"ר שלפנינו (סב, א) דרשו גם כן גבי אברהם כמו אצל שרה. ומה שהקשה מן ישמעאל כבר נתבאר למעלה, והשתא מתורץ הכל:

אמנם כל משא ומתן של הרא"ם הם דברים שאין הדעת מקבל, שהרי לא היה צריך לומר 'בת ק' כבת ך" רק בת מאה כבת ז' לחטא, ובת ך' כבת ז' ליופי, והכל יש להקיש לבת ז', דהכי מסתבר טפי, שהרי בת ז' לא חטאת בודאי לא עונשי שמים ולא עונשי אדם.

אבל הפירוש שבו יתורץ הכל בלי קושיא, דודאי דרך הכתוב לכתוב "שנה" "שנה" בכל אחד ואחד, אמנם מה שדרשו ז"ל 'בת מאה כבת ך" נראה מפני שכתוב בקרא "ויהיו חיי שרה מאה כו'", ומכיון דבא הכתוב להגיד כל חיי שרה – לא הוי לחלקם ולומר "מאה שנה ועשרים שנה ושבע שנה", דלכך בכל מקום מחלק ביניהם מפני שהכתוב אומר כי תחלה חיה כך שנים, ואחר כך כך שנים, אבל כאן דכתיב "ויהיו חיי שרה" משמע דבא הכתוב להגיד כל חייה, ולא הוי לחלקם ולכתוב בכל כלל וכלל "שנה", שדוקא השנים הם מחולקים, אבל אין החיים מחולקים, והוי ליה למכלל הכל ביחד לומר 'מאה ועשרים ושבע שנים'. וכן גבי אברהם דכתיב (להלן כה, ז) "ואלה ימי שני חיי אברהם אשר חי וגו'", מה שכתב "אלה ימי שני" כאילו כתיב 'חיי אברהם', שהרי הכתוב אומר ימי שני, ואין הימים מחולקים רק השנים. אי נמי שהרי כתיב "אשר חי", וכיון דהכתוב בא להגיד חייו – דהיינו כל חייו ביחד – לא הוי לה לחלק ביניהם רק לכתוב 'ואלה ימי שני חיי אברהם אשר חי מאה ושבעים וחמשה'. אבל בישמעאל שאמר "אלה שני חיי ישמעאל" (שם שם יז) הכתוב מהדר להודיע שניו, שפיר כתוב מאה שנה ושלושים שנה ושבע שנים, שבענין זה היו שניו, דמתחלה היה חי מאה שנה, ואחר כך שלשים שנה, שהשנים הם מחולקים. אבל אברהם ושרה דלא מזכיר הכתוב בהם שנותיהם, רק בשרה כתיב "חיי שרה", וגבי אברהם נמי כתיב "אלה ימי שני חיי אברהם אשר חי" אם כן לא הוי ליה לחלק אותם, אלא לדרוש אתא כל כלל וכלל לעצמו:

והכי פירושו – כל עשרים שחיתה כלל אחד הם, אף על גב שדרך האדם להשתנות – היו כלל אחד, ולא היה לה שנוי בכל הכלל הזה של עשרים שנה, וכן 'בת ק' כבת עשרים', לכך כתב "שנה" אצל המאה לומר שהם כלל אחד. והשתא מה שאמר 'בת ק' כבת ך' ובת ך' כבת ז" אין הפירוש שלמד מהקש, שזה אינו משמע מיתור "שנה" "שנה", אלא כיון שהכתוב אומר כי אלו מאה שנה הם כלל אחד, וכן אלו העשרים כלל אחד, ועל כרחך צריך לפרש שכלל עשרים שנוסף על ז' הוא כלל אחד, ולא היה חלוק בו, שבת עשרים כבת ז' ליופי. וכן בת ק' מה שכלל זה נוסף על עשרים – הוא אחד גם כן. והיינו כי בת מאה כבת עשרים לחטא, והנה כל כלל וכלל הוא אחד שאינו מחולק, ויסולק בזה קושיות הרמב"ן, ופירש"י נכון. וכן איתא בב"ר (נח, א) "יודע ה' ימי תמימים" (תהלים לז, יח) – 'כשם שהם תמימים, כך שנותם תמימים, בת ך' כבת ז' לנוי, ובת ק' כבת ך' לחטא' עד כאן. ופירוש ב"ר כמו דברינו, שרוצה לומר כי שנותיהם תמימים ואין חלוק בהם, והיינו מיתורא ד"שנה" "שנה" לעשות כל כלל וכלל לעצמו, ומאחר שהוא כלל לעצמו

– לא בא לומר רק שהם כלל אחד, שכל כלל הוא כולל הכל כאחד, ודברים מבוארים באין ספק:

בת עשרים כבת שבע ליופי וכו'. ואם תאמר למה משבח אותה הכתוב ביופי, והלא כתיב (משלי לא, ל) "שקר החן וגו'", ונראה לומר דקרא לא איירי ביופי, רק מפני שהאדם הוא מחובר מב' חלקים – מגוף ונפש, והגיד לך הכתוב ששרה היתה שלימה בכל אלו הב' חלקים, ולא היה בה חסרון – אם שלימות הגוף, ואם שלימות הנפש, היתה שלימה בכל אלו השני חלקים, ולא היה בה חסרון. אם שלימות הגוף – דהא בת ך' היתה כבת ז' ליופי, והיופי הזה שהוא אינו לפי הטבע ולפי המנהג יורה על שהגוף הוא נקי והוא בהיר מבלי סיג, וכמו שתמצא אצל משה רבינו "לא כהתה עינו ולא נס ליחה" (דברים לד, ז), שגם זה מורה בהירות הגוף. ומה שהיתה בת ק' כבת ך', יורה על מעלת הנפש, והנה היתה שלימה בכל:

פסוק ב

ארבע וכו'. דאין לומר ש"קרית ארבע" רוצה לומר עיר של אדם הנקרא 'ארבע', כדכתיב קרא (ר' יהושע יד, טו) "ושם חברון קרית ארבע האדם הגדול בענקים" (קושית הרא"ם), דאם כן הוי למכתב 'ותמת שרה בחברון קרית ארבע', ולא כתיב כן אלא כשהעיר נקרא בשני שמות, כדכתיב (לעיל יד, ז) "עין משפט היא קדש", "בלע היא צוער" (לעיל יד, ח), וכן בכל מקום, לפיכך צריך לומר אף על גב ששם אדון העיר היה ארבע כדמוכח קרא (יהושע יד, טו) – צריך לומר שגם שם העיר היה 'ארבע'. ואין לומר שהיה שם העיר 'ארבע' על שם האדון שהיה שמו ארבע, דאם כן אכתי תיקשי שלא יתכן לקרות שם אדם ארבע או חמשה בלא טעם, כמו שנתבאר בפרשת נח אצל "להבים", ואם כן צריך לומר שהעיר היתה נקרא כך על שם ד' ענקים שהיו בה, והיה המושל נקרא על שם עירו, והשתא אתי שפיר. וקשה דלמה הוצרך לכתוב כאן "קרית ארבע" ולא כתב כן למעלה, דכתב שם האדון לחוד, ואין שם אחר עמו, ויראה לומר שהכתוב מגיד על שם חשיבות המקום ומעלתו ששם מתה שרה – שהיו בה ד' ענקים, ולפי ענין ומדריגת הארץ היא מגדלת אנשים, יש מקום מגדלת גבורים (רש"י במדבר יג, יח), ולפיכך מה שהיו שם ד' ענקים מפני שהארץ ההיא גורמת. ובודאי מעלת המקום בעולם הזה מעיד על מעלת המקום שהוא כנגדו בעולם הבא, וכמו שהמקום בעולם הזה היה מיוחד לארבע ענקים שהם גבורים בכח הגוף – כך המקום הוא מיוחד לאחר מיתה לד' אנשים גבורים במעשיהם בנשמה, והם ד' זוגות שנקברו שם. ולפיכך פירש אחריו 'דבר אחר על שם ד' זוגות וכו'", וזה שרמזו רז"ל במדרש הזה (ב"ר נח, ד). וענין מספר ד' הוא מגלה לנו טעם

הזה, כי המקום מיוחד לארבע, לפי שהמקום הזה היה דבק בעולם העליון אשר הוא מתפשט לד', כדכתיב (ר' בראשית ב, י) "ונהר יוצא מעדן ומשם יפרד לארבע ראשים": **ד"א וכו'**. שקשה לפירוש הראשון דהוי למכתב 'קרית ארבעה' לשון זכר:

מבאר שבע. דכיון דכתיב סתם "ויבא" ולא כתב מאיזה מקום בא – יש לנו לומר שבא ממקום שנזכר לפני זה, והוא באר שבע (לעיל כב, יט). ומפני שקשה דמאי נפקא מינה בזה, ותירץ "לספוד לשרה ולבכותה" – 'ונסמכה', כלומר שלכך כתב לך שבא **מבאר שבע** כדי להסמיך לו "לספוד לשרה ולבכותה", כלומר שמיד שבא מן העקידה מתה שרה, שעדיין לא היה בביתו כשחזר מן העקידה. וכל זה לומר שעל ידי בשורת העקידה מתה שרה. ומה שאמר 'ונסמכה מיתת שרה' אין הפירוש 'ונסמכה' פרשה זאת לפרשת העקידה שלפניה, דאם כן הוי למכתב פירוש זה בתחלת הפרשה, ועוד מנא לן שאין זה מקומה שיתן טעם למה נסמכה הפרשה לכאן, אלא רצה לומר כי מה שהכתוב אומר "ויבא לספוד לשרה" בזה נסמכה מיתת שרה לעקידתו של יצחק. ורש"י בא לתרץ "ויבא אברהם" למה נכתב שבא **מבאר שבע**, לכך כתב רש"י 'ונסמכה' כאן, ולא בראש הפרשה (כ"ה בראב"ם):

וכמעט שלא נשחט. פירוש כמעט שלא גמר דבריו לומר שלא נשחט – פרחה רוחה, כך פירש מהרא"י, משום דהוקשה לו דאם המבשר אמר שלא נשחט – אם כן למה מתה. ואין מוכח כך בפסיקתא, והכי איתא שם – אמרה ליה ויי לברא דעלובתא, אלולי דאמר הקב"ה "אל תשלח ידך וגומר" (לעיל כב, יב) היית שחוט, לא הספיקה לומר דבר הזה עד שיצאת נשמתה, הכי הוא דאמר "ויבא אברהם וגו'", אלא נראה מפני ששמעה דכמעט נשחט, ודבר מועט היה שלא נשחט, לפיכך נבהלה, שכן דרך אדם להיות נבהל כאשר ישמע כי בדבר מועט היה נעשה לו ענין זה:

פסוק ד

גר מארץ אחרת וכו'. פירוש מה שקראו הכתוב "גר ותושב" אם הוא גר אינו תושב, ואם הוא תושב אינו גר, אלא פירושו '**גר מארץ אחרת וכו**'':

ומדרשו וכו'. ואם תאמר והלא פירש רש"י גבי "ויהי ריב" (לעיל יג, ז) שעדיין לא זכה בה אברהם (קושית הרא"ם), ויראה לומר דהכי קאמר – כי מאחר שהקב"ה עתיד ליתן לי הארץ לגמרי – לכל הפחות יש לי זכות בה עתה לקבור את המת, וכיון שאתם אין רוצים למכור – אקח אותה כך מצד הדין, שהקב"ה אמר "לזרעך אתן את הארץ" (לעיל יב, ז). ועוד יש לפרש דכך אמר אברהם 'אם תרצו הריני גר', כלומר אם תרצו למכור לי הקרקע – הריני גר ואקח אותה בדמים, ואם לאו, שאתם אומרים שאין ראוי למכור

לי אחוזה בעבור שאני כמו גר, ואף אם אני היום כאן דרך גירות אין ראוי למכור לי אחוזה שהיא אחוזת עולם לאדם, 'אטלנה מן הדין' בחינם, שהרי לי נתנה הארץ לאחוזת עולם. אבל בודאי אין ראוי לומר כן, כיון שעתה אתם דרים בארץ, אין ראוי ליקח אותה מאתכם לפי שעה – שאתם בה, אם כן היה ראוי למכור לי קרקע אף על גב שאני גר ראוי למכור לי קרקע, לפי שאני עתה בארץ. אבל לפי סברתם שאין נותנים אחוזה לגר אלא למי שהארץ היא לו לאחוזה ואינו בה דרך גירות – אם כן כל הארץ שלי, ואטלנו מן הדין בלא דמים:

פסוק ו

כמו ויכלא הגשם. אף על גב כי זה באל"ף ו"לא יכלה" הוא בה"א (קושית הרא"ם), אין חילוק בין אל"ף לה"א, שהם באים זה תחת זה:

פסוק ט

בית ועלייה על גביו. והא דכתיב (ר' פסוק יז) "השדה אשר במכפלה", היא כמו אצל המכפלה, כדכתיב (לעיל יג, יח) "באלוני ממרא אשר בחברון":

ד"א שכפולה בזוגות. ואף על גב דעדיין לא נקברו שם הזוגות, כך אמר שראוי לקבור שם ד' זוגות, לפי שהיתה המערה באופן זה מחזיק ברחבה לקבור שם ד' זוגות:

שלם כל שוויה. דאין לומר שהמערה תהיה מלאה מכסף, דאם כן 'בכסף מלאה' מיבעי ליה:

פסוק י

ישב כתיב חסר. עיין בפרשת וירא "ולוט ישב":

שכולם בטלו ממלאכתן. לפי שלשון "לכל באי שער עירו" משמע לכל אשר דרכו לבא אל העיר, וקשה איך באו מעצמן כל שדרכו לבא לעיר – והיו נמצאים שם בפעם אחת, ולפיכך צריך לומר **שכולם בטלו ממלאכתן** ובאו לגמול חסד עם שרה (כ"ה ברא"ם):

פסוק יא

נתתי הרי הוא כמו שנתתי. אבל בפרשת לך לך (לעיל יד, כב) כתב שבא העבר במקום הוה, והוא כמו אני נותן לך, שלא בא רש"י רק לפרש טעמא למה כתב לשון עבר במקום הוה, ולפיכך אומר מפני שבא לומר שעל כל פנים יתן לו ולא יחזור בו, והרי כאילו נתן לו כבר, ומכל מקום בהא לא סגי לפרש "נתתי" – 'הרי הוא כמו שנתתי' שלא כתב בקרא 'הרי הוא כמו שנתתי', רק "נתתי" כתיב, לכך צריך לומר שהוא לשון הוה, שהוא נותן עתה, רק שכתב בלשון עבר מפני שבא לומר שהרי הוא כמו שנתתי. ומה שהוצרך לתת טעם למה העבר בא במקום הוה יותר משאר עבר הבאים במקום הוה, כמו "הרימותי

ידי" (לעיל יד, כב), "בי נשבעתי" (לעיל כב, טז), מפני כי שם אין צריך לתת טעם, כי עיקר הכוונה שם אינה השבועה רק הפעל הנמשך אחר כך מן השבועה, שנשבע שיאמר שלא אקח משלך דבר, ולמה – מפני ש"הרימותי ידי", ולכך כתב לשון עבר. וכן "בי נשבעתי" שארבה את זרעך, ולפיכך ארבה את זרעך, ולא היה הכוונה על השבועה רק על הפעל אחר שנשבע כבר. אבל אברהם היה חפץ בנתינת המערה לו – היה לו לומר לשון הוה 'המערה אני נותן לך', ולפיכך צריך לומר שלכך אומר לשון עבר שרוצה לומר 'הרי היא כמו שנתתי', כלומר שלא יחשוב אברהם שיחזור קודם שיחזיק בו אברהם, כי 'הרי היא כמו שנתתי':

פסוק יג

אני אי אפשי בכך וכו'. הוצרך להוסיף זה מפני מלת "אך", שלעולם הוא סותר דבר הראשון (רש"י שמות לא, יג), וכאן הוא סותר דבר הראשון שאמר אני אי אפשי בכך:

מוכן הוא אצלי והלואי ונתתי כבר. אבל אין לפרש כמו שפירש למעלה (פסוק יא) 'הרי הוא כמו שנתתי לך', דזה לא הוי צריך לומר, שאם לא יתן לו הכסף לא יתן לו המערה. וגבי עפרון לא יתכן לפרש 'הלואי ונתתי לך', מפני שלא היה לעפרון הנאה במה שיתן המערה לאברהם שיאמר 'הלואי ונתתי', ולפיכך פירש 'הרי הוא כמו שנתתיה'. ומה שאמר 'הלואי ונתתי' הכל הוא פירוש מלת "נתתי". והרא"ם כתב לא שמעתי פירושו, והכל הוא נכון כמו שהתבאר:

וגם כאן הוצרך רש"י להוסיף רוצה לומר 'מוכן הוא אצלי הלואי ונתתי', ולא כתב שהוא עבר במקום הוה, דבהא לא סגי, דהוי ליה למכתב לשון הוה כדלעיל (אות טז). ומה שכתב תרוייהו 'מוכן – והלואי ונתתי', מפני שלא יתכן לומר 'הלואי ונתתי' אם לא היה מוכן תחלה, שאם אינו מוכן אצלו – והוא יאמר 'הלואי ונתתי' – כל אדם יאמר 'הלואי ונתתי' מאחר שאין לו מעות, ולפיכך צריך לומר 'מוכן הוא אצלי הלואי וכו'. והרא"ם הבין 'הלואי ונתתי' הוא פירוש "לו (ות)שמעני", ואין זה כן:

פסוק טו

ביני וביניך בין שני אוהבים כמונו. ואינו כמו "יצף ה' ביני וביניך" (להלן לא, מט), "ואתנה בריתי ביני וביניך" (לעיל יז, ב):

הנח המכר וכו'. כלומר מה שכתוב אחריו "ואת מתך קבור" בוי"ו, הכי פירושו – דבלשון "ביני וביניך" רוצה לומר מה הוא חשוב לכלום, וממילא משתמע אלא הנח המכר, ועליו קאי "ואת מתך קבור" בלא מכר:

פסוק טז

חסר וי"ו. כלומר שהיה חסר מפני שהיה מדקדק עמו כל כך, ומתחלה אמר לעשות הרבה – ומעט לא עשה, זה יורה שהוא חסר. ועוד עפרון חסר בגימטריא 'רע עין', שהיה רע עין, ולא היה רוצה לקבל רק משקל גדול. ומה שנקרא זה 'מעט', לפי שאין חילוק בין משקל גדול למשקל קטון, רק שמוציא המשקל הגדול יותר בריוח, ולפיכך אמרינן בבבא מציעא (ר' נב ע"ב) המעמיד על זוזי נקרא רע עין, פירוש מי שאינו רוצה לקבל רק מעות שהם טובים מאד הוא רע, שמדקדק כל כך עם חבירו. וכן היה עפרון גם כן, מעמיד עצמו על זוזי לתת לו קינטרין גדולים, ולפיכך כתב חסר – שיורה על שהוא חסר, והוא 'רע עין' במספר. ואם תאמר אחר שאברהם נתן הכסף במשקל גדול לעפרון מה לו לעשות, וכי יאמר תן לי שקלים קטנים, ונראה לומר מפני שאמר עפרון "ד' מאות שקל כסף", ולא הוי ליה לומר רק 'ד' מאות שקלים' כדכתיב (שמות כא, לב) "שלשים שקלים יתן לאדוניו", אלא שאמר שהם כסף מלא במשקל שלהם, ולפיכך כתיב "וישקול אברהם לעפרון את הכסף אשר דבר באזני בני חת", כלומר ייתור לשון "כסף" שדבר באזני בני חת, שיובן מדבריו שקלים גדולים שכספם מלא, לכך נתן לו שקלים גדולים. ועוד כיון שהמת היה מונח, ואברהם היה שוהה לשקול השקלים, ובודאי אם רצה עפרון לקבל כל שקלים לא היה אברהם עושה זה לעשות עכוב בחנם, אלא על כרחך לא היה רוצה עפרון רק בשקלים גדולים:

פסוק יז

תקומה היתה לו וכו'. דאין לפרש אותו לשון קנין כמו "וקם את הבית אשר לו חומה" (ר' ויקרא כה, ל) דבקרא הזה לא כתיב לשון קנין, דהוי ליה לחבר ביחד קרא "ויקם השדה וכו' לאברהם למקנה" (פסוק יח), וכיון דפסקינן קרא, שכך הוא הקבלה כי פסוק "ויקם" הוא פסוק בפני עצמו, שמע מיניה שאינו דבוק לפסוק של אחריו, ואי הוי לשון קנין אין לו משמעות אלא עם הכתוב של אחריו (כ"ה ברא"ם):

ופשוטו של מקרא וכו'. ואין להקפיד על שהפסיק בשני פסוקים, לפי שרמז לך גם כן המדרש הנזכר:

פסוק יח

בקרב כלם ובמעמד כלם. לפי שלשון "בכל באי שער עירו" משמע הב' של "בכל" לשון תוך וקרב, ולפיכך פירש 'בקרב כלם' (כ"ה ברא"ם). ומה שהוסיף 'ובמעמד כלם', מפני שלא היה המכוון רק שבמעמד כלם הקנה לו, שכולם ראו הקנין, דמאי איכפת ליה שהיה בקרב כלם, לפיכך הוסיף 'במעמד כלם':

פרק כד

פסוק א

בגמטריא בן. דאם לא כן מאי עניינו לכאן – שהקב"ה בירך אברהם בכל. והא דלא כתב 'בן' בפירוש, מפני שהבן הוא נחשב 'כל', שעד שלא היה לו בן לא היה נחשב לו לכלום כל הברכה שברכו, מפני שאמר אברהם "ה' אלקים מה תתן לי ובן משק ביתי יורש אותי" (לעיל טו, ב-ג), אבל עכשיו דהיה לו בן – היו כל הברכות שלו ברכות, ולא קודם לכך, ולכך כתוב "וה' ברך את אברהם בכל" על ידי שנתן לו בן:

פסוק ב

שישבע וכו'. ואין להקשות שישבע אליעזר במילה שלו, דזה אין קשיא, דכיון דצריך ליקח חפץ – אין לקיחת חפץ דבר שהוא גופו, ולפיכך נשבע במילה של אברהם. ומה שאמר 'שהיא מצוה ראשונה', לא שנתן טעם שהיה לו ליקח מצוה אחרת, שהרי אין מצוה אחרת שישבע בה, שלא נצטווה אברהם רק במצוה זאת (לעיל יז, י) ומצות העקידה (לעיל כב, ב), אלא הכי פירושו אף על גב דודאי דבר של קדושה כגון תפילין יותר עדיף, ועל זה אמר 'שהיא מצוה ראשונה', שאחר כך נצטוה בעקידה, ולפיכך בחר במצוה זאת ולא בתפילין. אך קשה מיעקב שהשביע ליוסף נמי תחת יריכו (להלן מז, כט), ושם לא שייך הני טעמא, ודוחק לומר כיון דאברהם עשה זה הוחזק להישבע בכך, ונראה לומר דודאי מנהג באותו זמן להיות נשבע כך לשום היד תחת הירך של מי שהוא נשבע לו, כמו שכתב הראב"ע (כאן) שכך היה דרך האומות שישים הנשבע ידו תחת ירך המשביע, שיהיה הנשבע ברשות אותו שנשבע לו לעשות כמו שיצוה אותו, ולפיכך גבי יעקב הוצרך להשביעו כפי מנהג האומות, כדי שלא יאמר פרעה – אביך אשר השביעך להעלותו לארץ כנען לא השביעך כפי הדת, ואין כאן שבועה, ולפיכך השביע אותו כפי המנהג. וכאן שהוצרך לתת טעם מפני מצות המילה, לפי שקשה לרש"י דמה לאברהם כפי מנהג האומות, היה לו להשביעו בנקיטת חפץ, ותירץ שיש כאן נמי המילה, שהיא נקיטת חפץ שהיה משביעו בה:

פסוק ז

מאור כשדים. הקשה הרמב"ן אם כן מה שכתוב אחריו "ולקחת אשה לבני משם" שיקח לו אשה **מאור כשדים**, וחלילה שיתערב זרעו בבני חם הפושע והמקולל, ותירץ הרא"ם שאברהם לא ידע שנחור ישב עתה בחרן, כי הוא הניחו באור כשדים כשיצא משם עם אביו, ולפיכך אמר שיקח לו אשה "משם", והעבד כאשר הלך לאור כשדים היה צריך

לו לילך דרך ארם נהרים ודרך חרן, כדכתיב בקרא כשיצא אברהם **מאור כשדים** נאמר (לעיל יא, לא) "ויבואו עד חרן וישבו שם", וכשבא לשם העבד הוגד לו כי משפחת אברהם בחרן, והניח הדרך של אור כשדים והלך לנחור:

ואין ממש בכל זה, כי איך לא ידע אברהם באיזה מקום ישב נחור, ולפיכך נראה לי כי רש"י סבירא ליה כי "ולקחת אשה לבני משם" קאי על מה שאמר "אשר לקחני מבית אבי", וכן פירוש הכתוב; האלקים אשר לקחני מבית אבי, ומתחלה לקח אותי מארצי, "הוא ישלח מלאכו וגו' ולקחת אשה לבני משם", פירוש "מבית אבי", שזהו סוף הלקיחה שזכר הכתוב, והוא העיקר. ומה שכתוב לפני זה "כי אל ארצי ואל מולדתי" (פסוק ד) בודאי דעת רש"י שנקרא חרן "ארצי" כיון ששם היו יושבים כל משפחתו בזמן ההוא – נקרא חרן "ארצי", וכן נקרא "מולדתי", כדכתיב (להלן מג, ז) "שאל האיש לנו ולמולדתינו". אבל "אשר לקחני מבית אבי ומארץ מולדתי" אין ארץ מולדתו רק משום שנולד בו, והוא אור כשדים, דלא יתכן לפרש שם ארץ מולדתו – חרן, שבאותו זמן שלקח אותו עדיין לא ישבו שם בני משפחתו, ולפיכך צריך לפרש "אשר לקחני מארץ מולדתי" היינו ארץ כשדים, ששם היה מולדתו:

ועוד דאם "ארץ מולדתי" – חרן, למה לי למכתב "ארץ מולדתי" שהרי כבר כתיב "מבית אבי", אלא אאור כשדים קאי, אבל גבי "ארצי ומולדתי" צריך לומר תרוייהו, דאי כתב "אל ארצי" בלחוד, הווא אמינא שיקח אשה מארצו אף על גב דלא הוי מולדתו, ואי כתב מולדתו הווא אמינא לוט או ישמעאל, לכך כתב "ארצי ומולדתי". אף על גב דכתיב (פסוק מט) "ואפנה על ימין או על שמאל", ופירושו ישמעאל ולוט, היינו מפני שנקרא 'מולדתו' אף על גב דלא הוי 'ארצו', כיון דיש בו חדא – יש לו לילך אליו. ועוד דהא כתיב (לעיל טו, ז) "אני ה' אשר הוצאתיך מאור כשדים", אם כן לקחו מארץ כשדים, וצריך לפרש "אשר לקחני מארץ מולדתי" מארץ כשדים, והשתא כל הכתוב הוא כמשמעו:

אבל בב"ר (נט, י) אמרו 'מבית אבי – זה בית אביו, ומארץ מולדתי – שכונתו', רצה לומר שלא מבית אביו בלבד לקח אותו רק מכל השכונה של בית אביו, דהיינו כל הארץ – לקח אותו. אבל מה שפירש הרמב"ן ז"ל כי אברהם נולד בחרן, אין הדברים כך, שהרי במסכת פסחים פרק האשה (סוף פז ע"ב) אמרו שלכך הגלה הקב"ה את ישראל לבבל – ששגרן לבית אמן, ועל כרחך צריך אתה לומר שאברהם נולד באור כשדים שהוא בבבל:

שאין נופל אצל דבור לשון לי ולא וכו'. והיינו טעמא מפני שדבור הוא נאמר על הדבור בלבד, לא על הענין הנאמר בדבור, והפעול מן המדבר הוא הדבור, כדכתיב (לעיל כ, ח) "וידבר את כל הדברים", ומאחר שהפעול מן המדבר הוא הדבור – הנה אין לו מקבל

כי אם הדבור בעצמו, שהוא המקבל הפעולה מן המדבר. ולפיכך לא יתכן לומר 'לי', שלפי שמלת 'לי' נאמר על המקבל, ואין מקבל רק הדבור שהוא הפעול מן המדבר. אבל "ויאמר" שייך אצלו 'לי' מפני כי לשון אמירה הוא על עניין הנאמר בדבור, ויש לו מקבל מי שנאמר לו העניין ההוא. ולפיכך אצל "וידבר" כתיב "אל", מפני שתרגום "אל" הוא 'עמיה', והוא לשון נופל על הדבור, כלומר שמדבר עמו, לא שהוא מקבל הדבור. לכן כל מקום שכתוב אצל דבור לשון 'לי' צריך לתרגם 'עלי' וכו':

פסוק ח

וקח לי אשה מבנות ענר וכו'. כי אחר שהשבועה היתה עליה כדכתיב (פסוק ג) "לא תקח אשה מבנות הכנעני אשר אנכי יושב בקרבו", ולא היה צריך לומר "בקרבו", אלא זהו ענר אשכול וממרא אשר היה אברהם יושב בקרבו, וגם עליהם השביעו שלא יקח אשה לבנו אף על גב שהם כשרים, ולא הוצרך לומר "בקרבו", כי מאחר שאמר "מבנות הכנעני" (פסוק ג) כל כנען במשמע, אלא לומר שעליהם קאי "ונקית משבועתי זאת", דהיינו שלא ליקח אשה מבנות ענר, וקח אשה מן ענר אשכול וממרא. ועוד מדאמר "ונקית משבועתי זאת" משמע שבועה אחרונה שהשביעו גם על בנות ענר אשכול וממרא, וזה "אשר אנכי יושב בקרבו", ועל שבועה אחרונה אמר "ונקית משבועתי זאת" – וקח לו אשה מבנות ענר אשכול וממרא, אבל שבועה שלא יקח אשה משאר בנות כנען – כדקאי קאי:

ואם תאמר והא רש"י פירש לקמן (פסוק מט) "ואפנה על ימין או על שמאל" – לקח מבנות לוט או ישמעאל, ונראה לומר כי מפני שאמר למעלה שיקח לו אשה ממולדתו (פסוק ד), וישמעאל ולוט גם כן ממולדתו, ואמנם ילך תחלה אל נחור מפני שאמר "כי אם אל ארצי וממולדתי", ומשפחת נחור 'ארצו ומולדתו', אבל אם לא יתן לו אז יפנה על ימין או על שמאל, דהא איכא חדא, דהיינו מולדתו. ומה שפירש כאן מבנות ענר אשכול וממרא וכו', היינו מפני שכתב "ואם לא תאבה האשה ללכת אחריך וגו'", שכולל כל שהוא ממשפחתו, ועל זה אמר "ואם לא תאבה" – 'ולקחת אשה מבנות ענר אשכול וממרא':

ומה שהורשה ליקח מבנות כנען ולא מבנות אליעזר עצמו, שהוא היה צדיק יותר, נראה כי בבנות ענר אשכול וממרא אין כל כך קללה לפי שהיו בעלי ברית אברהם (לעיל יד, יג), ונאמר (לעיל יב, ג) "ואברכה מברכך" ושייך בהם ברכה, אבל אליעזר סוף שגם הוא היה משרת את אברהם והיה זקן ביתו (פסוק ב) – מפני שעיקר הקללה שהם עבדים (לעיל ט, כה), ועדיין אותה קללה בו שהיה עבד, ולפיכך לא רצה שיקח את בתו:

מעוט הוא. ומה שאמר זה לעבד – כדי שיגיד זה להם שיהיה בניהם בא אליהם ולא יהיה אסור לצאת חוצה לארץ, ולפיכך לא ימנעו מלהשיא בנותם להם:

פסוק י

ניכרין היו וכו'. אף על גב דחמור דר' פנחס בן יאיר לא היה אוכל מן הגזל (חולין ז.), מכל מקום אסור לסמוך על הנס (פסחים סד ע"ב):

שטר מתנה. דאם לא כן מה "וכל טוב אדוניו בידו" (כ"ה ברא"ם). ואם תאמר איך הורשה אברהם להעביר נחלה מישמעאל, ואמרו חז"ל (כתובות נג.) לא תהא בעבורי אחסנתא, אין זה קשיא, שהרי אמרה שרה "כי לא יירש עם בני יצחק" (לעיל כא, י). ואדרבה יש לתמוה מה שנתן מתנות לבני הפילגשים (להלן כה, ו) והיה מעביר נחלה מיצחק, ושמא היינו שפירש רש"י (שם) 'שם טומאה מסר להם', כלומר שלא נתן להם שום דבר:

פסוק יד

ביררת. ואם תאמר היאך ניחש אליעזר עבד אברהם, ותרצו התוספות (חולין צה ע"ב) שלא נתן הנזמים תחלה, אלא שאל תחלה ואחר כך נתן הנזמים. ולא ידעתי מה הועילו התוספות בתירוץ זה, דסוף סוף היה סומך על ניחוש שלו שהאשה אשר תשקה אותו יקח אותה ליצחק, ואם לא רצתה להשקותו לא לקח אותה, הרי על ניחוש שלו היה סומך, ולא היה הניחוש בשביל הצמידים שיתן, אבל הניחוש היה בשביל שיקח אותה אשר תשקה אותו, ואין לומר דדעתו היה שאף אם לא תשקה אותו שיקח אותה – שזה דבר אינו כלל, דאם כן למה עשה הניחוש, ונראה אלי דלא הוי כהאי גוונא ניחוש, דהא אפילו בלא ניחוש שלו ראוי שיקח אליעזר אשה זאת – כיון שהיא גומלת חסד ראויה לביתו של אברהם (רש"י כאן), וכן גבי יונתן בלא ניחוש שלו ראוי הדבר, שאם יאמרו הם "עלו עלינו" (ש"א יד, ט) – מאחר שאומרים עלו אלינו אם כן יראים הם ולכך לא ירצו לבא אליהם, ואם כן אפילו סומך עליו לגמרי – אין זה ניחוש, כיון שבלא ניחוש ראוי הדבר בעצמו. ואין אסור הניחוש רק כאשר בלא ניחוש אין כאן שום טעם לדבר ההוא, ובודאי כהאי גוונא ניחוש הוא. ומה שאמרו (חולין צה ע"ב) 'כל ניחוש שאינו כניחוש של אליעזר עבד אברהם אינו ניחוש' – לא שהיה זה ניחוש, אלא שכך אומר – שכל מי שאינו סומך עליו כמו שסמך עליו אליעזר – אינו ניחוש כלל. העולה – לא היה זה ניחוש. ודבר זה נראה לי ברור שלא היה זה הוכחה לניחוש. ועוד נראה דשאני הכא מפני שהיה לדבר מצוה; גבי יונתן – מצוה היה להציל את ישראל, ואליעזר עבד אברהם – מצוה להביא אשה הגונה ליצחק, ולפיכך לא נאסר לו:

לשון תחנה. דאם לא כן מנא ידע שודאי כך יהיה, אלא רוצה לומר 'הודע לי בה' – דרך תחינה אמר:

פסוק טז

בתולה ממקום בתולים וכו'. ואם תאמר והלא פחותה מבת ג' היתה, ובתוליה חוזרין (נידה מד ע"ב), ולמה היה צריך לעדות זה, ואפשר לומר דהמתין אברהם ג' שנים מזמן הבשורה (רש"י להלן כה, כ), דלא ידע באיזה יום נולדה רבקה, ולא נולדה רבקה ביום הבשורה, וכאשר שלח את אליעזר עבדו כבר היה לה ג' שנים. אף על גב דלקמן פירש רש"י (שם) דרבקה היתה בת ג' שנים, כל שלא הגיעו לד' שנים – נקראה ג' שנים:

ואיש לא ידעה. אפילו שלא במקום בתולים. ואי כתב "**ואיש לא ידעה**" הווא אמינא אבל מוכת עץ היתה (ראה כתובות יא.), לכך כתיב "בתולה" (כ"ה ברא"ם):

פסוק יז

לפי שראה המים וכו'. פירש הרא"ם דהוי למכתב 'וירץ העבד אחריה', שהרי כשעלתה מן הבאר כדכתיב (פסוק טז) "ותעל" – הוצרך העבד לרוץ אחריה, שהרי היה עומד אצל העין (פסוק מג), וכשבאתה הנערה מן העיר וירדה אל העין לשאוב ועלתה – הוצרך העבד לרוץ אחריה, אלא על כרחך פירושו לפי שראה שהמים עולים לקראתה. וכך פירוש הכתוב; "וירץ העבד לקראתה" – לפי שראה שהמים עולים לקראתה. ופירוש משובש הוא, דמנא לן לומר שכבר עלתה לגמרי, שמא "ותעל" (פסוק טז) הוא תחלת עליה שהתחילה לעלות, ולפיכך כתב שפיר "וירץ לקראתה", ויראה לומר שרש"י הוקשה לו למה רץ, דמשמע שראה בה דבר חידוש, דאם לא כן וכי אחת באתה לשאוב מים שהיה רץ מיד לקראתה, ותירץ לפי שראה שהמים עלו לקראתה. ואם תאמר מנא לן דבר זה, שמא דבר אחר ראה, זה לא קשיא, כי לא בא הכתוב לסתום אלא לפרש (רש"י לעיל י, כה), והנס שהוא הוה ורגיל בביאת הצדיק אל המים – שהם עולים אליו. וכן מצינו באברהם (רש"י לעיל כא, ל), ובמשה (רש"י שמות ב, כ), וביעקב שהיה היאור עולה לרגליו (רש"י להלן נ, ג), כי הצדיק ברכה עולה לרגליו, ולפיכך מיד כשהוא בא שם – המקור של הבאר מתברך, ועולה כנגדו המים, כי הבאר שיש לו מקור של ברכה – מיד שיבא אליו העזר על הברכה – מיד המקור מתברך. ובב"ר (ס, ה) – כל הנשים ממלאות מן העין, וזו כיון שירדה למלאות עלו המים לקראתה. ופירש הרמב"ן ז"ל שדקדקו כך מדכתיב (פסוק טז) "ותמלא" ולא כתיב "ותשאב" כדכתיב אחר כך (פסוק כ), אלא שלא היתה צריכה רק מלוי:

פסוק כא

וישתמר חקות עמרי. רוצה לומר ששמר חקות לעשות לעבודה זרה כמו שעשה עמרי אבי אחאב (מיכה ו, טז):

ואין לתרגם שתי. פירוש והתי"ו התפעל חסירה, ותמצא במקרא חסירה תי"ו התפעל ונבלעה בדגש. אף על גב שאין כאן דגש, הרבה מלות דרכם לבא בחסרון דגש הראוי להם. ותימה לי למה לא פירש רש"י שהא' במקום התי"ו הכפולה, כי ראוי להיות שתים – אחת תי"ו התפעל ואחת תי"ו השורש ויבא הא' במקומה, וכן מצינו "אשר בזאו נהרות" (ר' ישעיה יח, ב) באה האל"ף במקום חסרות אות הכפל:

פסוק כב

רמז לשקלי ישראל. דאם לא כן מאי בא הכתוב לאשמועינן, שלא היה כל כך דבר גדול בקע משקל, שהכתוב משמע שנתן דבר גדול (כ"ה ברא"ם) – רמז לשקלים וכו', פירוש שצריכים לעבודה. ואם תאמר למה לה הרמז כאשר לא הבינה היא הרמז, ואין זה קשיא, אף על גב דאיהי לא ידעה מזלה ידעה (מגילה ג.), ולפיכך רמז לה. ואם תאמר למה רמז לה זאת המצוה יותר משאר מצות, אלא נראה שראה אותה גומלת חסד (רש"י פסוק יד) ורמז לה עוד העבודה והתורה בשני צמידים על ידיה, כמו שמסיק, והשתא תהא לה שלשה דברים, שעל שלשתן העולם עומד; התורה, והעבודה, וגמילות חסדים (אבות פ"א, מ"ב), ורמז לה מאחר שיש לה עמוד אחד – שיהיה לה כל שלשתן :

ועוד כי אלו ג' דברים תמצא בישראל, תורה בישראל, עבודה בישראל, גומלי חסדים בישראל, שכן אמרו ז"ל כל מי שאינו גומל חסד אינו מישראל. והטעם שבישראל דוקא הם אלו דברים, כי אלו שלשה דברים הם עמודי עולם שהעולם עומד עליהם, ולכן אלו ג' דברים נתנו לאבות, שהם יסוד ועמודי עולם. גמילות חסד לאברהם, עבודה ליצחק שנעקד על גבי מזבח, תורה ליעקב יושב אוהלים (להלן כה, כז). ומן האבות בא לישראל. ורמז לה כיון שהיא גומלת חסדים – ראוי היא שיבא ממנה הזרע המבורך אשר להם אלו ג' דברים, אשר הם עמודי עולם:

ויש לפרש כי בקע משקלו, שרמז לה בו שקלי הקרבנות – רמז לה טהרות נפשותיהן של ישראל, אשר הם קונים שלימות הנפשי, שנתן הקב"ה להם מצוה זאת בקע משקלו לכפר על נפשותיהן ולטהרם, וזהו מורה על זכוך הנפש שלהם. וכן בקע משקלו בעצמו – הוא הנפש, ועיין לקמן בפרשת תרומה (שמות כה, ב), שם תמצא מבואר דבר זה, כי בקע משקלו הוא עצם הנפשי. ותורה הוא שלימות השכל. וזאת המעלה הגדולה לישראל אשר להם שלימות הנפש והשכל יותר מן האומות, כי נפשם של ישראל זכה

וטהורה, וכן יש להם שלימות השכל. והנה רמז לה עצם ישראל קדושתן ומעלתן, ואמר לה אשרי מי שמזדווג בקדושים, כמו שאמרה שרה להגר (רש"י לעיל טז, ג) אשריך שזכית(ה) להדבק בגוף קדוש:

פסוק כג

לפי שהיה בטוח וכו'. אך קשה דמכל מקום למה לו ליתן קודם שישאל, שהיה יכול לשאול קודם ואחר כך ליתן, ונראה לומר מפני שהיה מרמז לה בקע משקלו ושני צמידים כמו שנתבאר למעלה (אות טז), ולפיכך כאשר ראה שהיתה עת ראויה והשעה מצלחת – מיד עשה הרמז גם כן, שלא להפסיק בדבור כלל, שאז היה מבטל הכוונה:

ללין לינה אחת וכו'. פירוש כי רש"י סובר כי 'לין' הוא שם דבר על משקל 'לשיר', ומאחר שהוא שם דבר הוא לשון יחיד, שהרי לשון רבים 'לינות'. אבל "ללון" אינו שם דבר, והוא מקור, ולפיכך הוא כולל בין על רבים בין על יחיד. והקשה הרא"ם דמנא ליה זה, דמאחר שמצאנו "לינו פה" (במדבר כב, ח) שהוא צווי, אם כן למה לא נאמר גם כן שהוא מקור, שהרי הציווי והמקור הם שווים, ונראה שאין זה קשיא, דאם כן הוי קשיא למה משני בלשון לכתוב פעם "ללון" (פסוק כה) ופעם "ללין", אם לא ש"ללין" הוא שם דבר, ולהורות בא כמו שנתבאר:

פסוק כד

השיבתו וכו'. דאם לא כן קשיא מאי בא לאשמועינן בזה דהשיבתו לו כך, אלא שבא לומר שהשיבתו לו על ראשון ראשון ועל אחרון אחרון, וזה מגדר החכם כמו ששנינו במסכת אבות (פ"ה מ"ז). אי נמי כיון שסיים דבריו "היש בית אביך מקום ללין" למה לא השיבתה על זה, ותירץ ש"השיבתו כו'":

פסוק כה

עצה. תבן של מיני קטנית (שבת עו.):

פסוק כח

ואין הבת מגדת וכו'. וברחל דכתיב (להלן כט, יב) "ותרץ ותגד לאביה", דאמה כבר מתה:

פסוק כט

למה ירץ וכו'. פירוש דרש"י בא לתרץ שהכתוב הוא הפוך, שהיה ראוי לומר מתחלה "ויהי כראות הנזם והצמידים וגו'" – "וירץ (העבד) [לבן]", שמתחלה ראה הנזם והצמידים, ולכך פירש שהכתוב מפרש בעצמו למה וירץ. ועוד על מה רץ כל כך במהירות, והם שני דברים; האחד – שאפילו אם הולך כדרכו למה היה רוצה להביא אליעזר לביתו, שהרי רשע היה (רש"י פסוק נ), ועוד על מה רץ במהירות כל כך, די היה

כשילך כדרכו, ועל זה אמר הכתוב "כראות הנזם וגו'", ולכך היה רץ, והשתא הכתוב כסדר:

פסוק לא

פניתי הבית מע"ז. דאם לא כן הרי כבר אמרה רבקה שיש מקום לנו ללון (ר' פסוק כה), ואם כן כבר היה קודם זה פנוי, ולא הוצרך לפנותו:

פסוק לג

אם משמש בלשון אשר ובלשון כי. פירוש שלשון 'אשר' ולשון 'כי' לשון אחד, שהרי "עד כי יבא שילה" (להלן מט, י) הוא לשון 'אשר', ו"אם" בכאן הוא גם כן לשון 'אשר', הרי "אם" משמש לשון 'אשר' ובלשון 'כי', ואם כן 'כי' משמש בלשון "אם" (כ"ה ברא"ם):

פסוק לו

ושטר המתנה בידי. דאם לא כן שמא לא יאמינו לו, דאין לומר שהיה ממתין עד שיאמרו 'שמא אין הדבר כמו שתאמר', שהרי אמרו (ב"ק צב ע"ב) מילתא דאית בך – קדם ואמרי, דילפינן מאליעזר דקאמר "עבד אברהם אנכי" (פסוק לד), ולמה היה רוצה להמתין עד שיאמרו אין אנו מאמינים לך:

פסוק לז

אם לא אל בית אבי תלך תחלה. פירוש מה שהוצרך לומר "אם לא אל בית אבי תלך" (פסוק לח) והוי ליה לומר 'אם לא תקח אשה לבני מבית אבי', אלא כך פירושו – אם לא תלך תחלה אל בית אבי. ומכל מקום אם לא יתנו לך בית אבי – קח לו אשה אחרת, ולכך אמר "אם לא תלך אל בית אבי":

פסוק לט

אלי כתיב. והא דלא כתיבא בפרשה של מעלה כשאמר אליעזר לאברהם, מפני שודאי אליעזר אמר "אולי" ולא 'אלי', שאיך יאמר לאברהם 'אני אומר אלי', אלא שכך היתה כוונתו, שהיה מחזר למצוא עילה "אולי לא תאבה האשה" כדי שיאמר אברהם 'ואם כן ישא בתך'. ואברהם הבין כוונתו, כי למה הוצרך לומר "אולי לא תאבה" שהיה לו לילך מיד ויסמוך על זכות אברהם, אלא היה מחזר למצוא עילה וכו'. אבל העבד כשהיה מספר להם חשב שמא לא יהיו מבינים כונתו במה שאמר "אולי לא תאבה", לכך פירש להם כוונתו, שהיה כונתו 'אלי'. ומה שהיה רוצה העבד שיהיו הם מבינים כונתו שהיה כונתו אליו כשאמר "אולי", כדי להגיד להם תשובת אברהם, כי בנו ברוך, ולכך יתנו לו בתם:

פסוק מד

גם לרבות אנשים שעמו. וקשיא דבדברי אליעזר לא תמצא שום רמז על האנשים, רק אמר "שתה וגם לגמלך" (ר' פסוק יד), ובדברי רבקה (פסוק יח, יט) לא מצאנו שזכרה האנשים כלל, ויראה לומר דודאי לא צריך להזכיר כלל האנשים, דהא כיון דאמרה "שתה וגם לגמלך אשקה" שתיית האנשים בכלל, דאין סברא להשקות הבהמה ולא האדם, ולא שייך שתאמר להשקות האנשים, דהא פשיטא הוא, דכיון (שהוא) [שהיא] רוצה להשקות כל הגמלים, בכלל זה האנשים. ועוד דאם הבהמות רוצה להשקות, שהוא טורח מרובה, כל שכן האנשים שהוא טורח מיעוט, ולא הוצרך לומר "גם אתה", רק שלקח סימנים – שהאשה שתאמר "גם אתה שתה וגם לגמלך אשאב", ואז יש ג' סימנים; חדא – שתיית עצמו, ועוד – האנשים שעמו, ועוד – הגמלים, והשתא היה סימן מובהק. דיכולה היתה לומר שתה והאנשים שעמך, אבל להשקות הגמלים הוא ענין שלישי, דהא הקרוב לומר שתה והאנשים, ומאחר שכל כך היתה אומרת להשקות גם הגמלים – זהו סימן מובהק. אבל כשבא להם לפרש עניין הסימן ההוא, רמז גם האנשים שעמו במלת "גם (לגמליך אשאב) [אתה שתה] ", שהרי הם לא ידעו זה אם לא פירש להם דבר זה, כי כאשר מדבר לרעהו צריך לפרש ולבאר, ולא יסמוך על הדבר שהוא בלב, ושמא לא ידעו הם שהיו אנשים שם – עד שידעו הם שודאי השקתה גם האנשים, לכך פירש להם ואמר שגם האנשים השקתה, דהשתא הסימן יתחזק בג' דברים. אבל למעלה (פסוק יד) לא צריך לפרש הסימן, דיודע היה בעצמו הסימן. ומצאנו דהסימן הוא בג' דברים, לכך לקח לו סימן בזה, דהוא ג' דברים; שתה, והאנשים, והגמלים:

פסוק מט

על ימין וכו'. נראה כי יקרא ישמעאל על ימין ולוט על שמאל לטעם ידוע, והבן:

פסוק נ

ולא על ידי תשובת דבר הגון. פירוש שאין רוצה לומר כי לא נוכל לדבר אליך כלל, דאם כן יקשה לך למה לא יוכלו לדבר דבר טוב, אלא שכך רוצה לומר שלא נוכל למאן על ידי תשובת דבר הגון וניכר, זה נקרא דבר "טוב" כל דבור שהוא כהוגן, אף על גב שאותה התשובה היא למאן:

פסוק נד

כל לינה שבמקרא. היינו טעמא כי כל לינה הוא לינת לילה אחד ולא שנים – דכיון שהיום מפסיק בין לילה ללילה, לא נכלל שני לילות כאחד. אף על גב דלעיל כתיב (פסוק

כה) "ללון" ומפרשינן (רש"י פסוק כג) 'כמה לינות', היינו מדשני בלישנא לכתוב "ללון" ולא כתב "ללין" (פסוק כג) דרשינן כן, אבל פשוטו של לינה לא הוי רק לילה אחד:

פסוק נה

ובא מלאך והמיתו. אף על גב שהוא בעצמו אמר "לא נוכל דבר אליך" (פסוק נ), שמא רצה לעכב על ידי שהיה רוצה שתשהה אצלו עד שנים עשר חודש כדין שנותנין לבתולה (כתובות נז.):

שכך נותנין לבתולה וכו'. ואם תאמר "עשור" למה לי, דאין לומר 'או עשור חדש' מלתא בעלמא היו מבקשים אף על גב שאינו שייך לדין של בתולה שנותנין לה י"ב חדש, אם כן תקשה שמא "ימים" מילתא בעלמא ולא משום שנותנין לבתולה י"ב חדש,ונראה לומר שהיו אומרים – ואם תאמר שאם נתן לה בכאן י"ב חדש יהיה לה יותר מי"ב חודש, דהא צריך לעכב בדרך הרבה, שהוא דרך רחוק מן ארם נהרים עד ארץ כנען, וגם צריך להכין שם צרכי החופה, ועל זה אמר אם כן תן עשור חודש, שלא יעלה יותר מב' חדשים מה שצריך לעכב עד החופה:

ועוד – שאמרו לו שאם אתה אומר הני מילי שנותנין זמן י"ב חודש כאשר קדשה בסתם והיא מבקשת י"ב חודש, נותנין לה י"ב, אף על גב שאם רוצה לטרוח הרבה בתכשיטין אין צריך י"ב חדש – מכל מקום היא אומרת שהיא אינה רוצה לטרוח יותר מדאי, אבל כאן לא היו מדברין בדין, שהרי מבקש היה דרך חסד, ואם כן אפשר על ידי טורח למהר ולתקן בפחות, או שאין צריך לתקן כל כך הרבה תכשיטין, מכל מקום צריך עשור. וכן מוכח בב"ר (ס, יב) דאמרו שם "ימים" אלו ז' ימי אבלו של בתואל, "עשור" אלו י"ב חודש שנותנין לבתולה, עד כאן. ומעתה קשה איך יתכן לפרש "או עשור" י"ב חודש שנותנין לבתולה, דהא "עשור" כתיב (קושית הרא"ם), ועל כרחך דהכי פירושו – שהדין הוא בעלמא שנותנין י"ב חודש לבתולה, וכאן מפני שאין כאן דין, רק דרך בקשה היו מבקשים עשרה ולא יותר. וכן מה שאמר 'אלו ז' ימי אבלו של בתואל' לאו דוקא שבעה, שאם כן יקשה אין מבקשים מועט ואחר כך הרבה, אלא 'אלו ז' ימי אבלו' דהוא במקום אחר, אבל דרך להוסיף כפי כבוד המת. אף על גב דבכל דוכתיה (ר' נדה לח ע"ב) מיעוט ימים שנים (קושית הרא"ם), היכי דמוכח [שאני] כגון הכא דאין מבקשין מעט ואחר כך הרבה, ולפיכך "ימים" הוא יותר מעשר. והרי תמצא גבי יפת תואר (ר' דברים כא, יג) "ובכתה אביה ואמה ירח ימים":

פסוק נז

מכאן שאין משיאין. ותימה דלמה נשא יצחק קטנה, דהא אמרינן (קידושין מא.) אסור לקדש את בתו עד שתגדל ותאמר בפלוני אני רוצה, ויש לומר כשאביה מקדשה, אבל כשהיא יתומה – כיון דהיא תוכל למאן אם לא יהיה בעלה ישר בעיניה (יבמות קח.) – מותר. ואם תאמר הרי אף כשהיה בתואל חי היה רוצה אליעזר שתלך עמו (פסוק מט), אף על גב שאביה חי, ואין זה קשיא, דבתואל גוי היה, ואין זכות לגוי בבתו לקדשה, ורבקה גיורת הואי, ויתומה. ועוד כי מה' יצא הדבר, כמו שאמרו הם "כי מה' יצא הדבר" (פסוק נ), ולא שייך כאן כלל שום איסור בדבר, שהקב"ה רצה בזה, וכיון שקפצה לו הארץ (רש"י פסוק מב) והיה הכל דרך נס, אין כאן שום קשיא:

פסוק נח

אף אם אינכם רוצים. דאם לא כן 'ותאמר הן' מיבעי ליה (כ"ה ברא"ם):

פסוק ס

את וזרעך. דאם לא כן 'היה לאלפי רבבה' מיבעי ליה, מאי "את", משמע דווקא את ולא אחרת:

פסוק סב

ושם היה אותו הבאר וכו'. לפי שתרגום של "בין קדש ובין שור" (לעיל כ, א) ותרגום של "בין קדש ובין ברד" (לעיל טז, יד) בשניהם 'בין חגר ובין רקם', ובאחד מהם כתיב (ר' לעיל כ, א) "ארצה הנגב בין קדש ובין שור", ובמקום אחר כתיב (לעיל טז, יד) "הנה בין קדש ובין ברד", שהבאר היה בין קדש ובין ברד, אם כן "ארצה הנגב" היה אצל הבאר (כ"ה ברא"ם):

פסוק סג

לשוח לשון תפילה. והקשו (תוספות בברכות כו ע"ב) דכאן מביא ראיה מן "תפלה לעני" (תהלים קב, א) שהוא לשון תפילה, ואילו בפרק קמא דע"ז (ז ע"ב) משמע איפכא, דמביא ראיה כי "שיחו" הוא תפילה מלשון "לשוח בשדה", ונראה לומר דכך פירושו – דהכתוב אפשר לפרש "לשוח בשדה" ללכת תחת אחד השיחים, וקאמר (ברכות כו ע"ב) 'אין שיח אלא תפילה ולפני ה' ישפוך שיחו', דהתם לא מצינו לפרש הכי מלשון אילן, והתם הוי מצינו לפרש מלשון דבור, וקאמר (ע"ז ז ע"ב) ד'אין שיחה אלא תפילה' ולא לשון דבור, דהא "לשוח בשדה" לא מצי לפרש לשון דבור. אבל אין לומר דהתם נפרש מלשון דבור וכאן ללכת תחת אחד השיחים, דאין מדה זאת בתורה, דילפינן סתום מן

המפורש (יומא נט.), ולכך ילפינן סתם דהכא מן המפורש דהתם, וילפינן סתם דהתם מן מפורש דהכא:

פסוק סד

ראתה אותו הדור. שחשבה שהוא שר או חשוב שכל כך היה הדור:

פסוק סו

גלה לו הניסים. וקשה דאם כן הוי למכתב 'את כל אשר נעשה' לא "את כל [הדברים אשר] עשה", דהוא לא עשה הניסים (קושית הרא"ם), ואין זה קשיא, דהא שפיר מצי למימר 'זה עשיתי שהלכתי ביום אחד מכאן עד שם', אף על גב דעל ידי נס היה – שפיר מצי למימר 'ואני ביום אחד הלכתי הדרך על ידי הנס שעשה הקב"ה'. וגם על התפילה אשר התפלל שייך שפיר 'עשה':

פסוק סז

והרי היא שרה אמו. פירוש שלא יתכן לומר 'האהלה שרה אמו' שהרי "האהלה" משמע אוהל הידוע, ואם כן אין צריך למכתב אחריו "שרה אמו", והוי למכתב 'אוהל שרה אמו', לא "האוהלה שרה אמו", אלא כך פירושו "האהלה" הידוע, '**והרי היא שרה אמו**':

כל זמן ששרה קיימת וכו'. נגד ג' מצות; ברכה מצויה – נגד חלה. ונר דלוק – נגד הדלקה. וענן קשור על האהל – כי הענן הכבוד הוא שכינת הכבוד יתברך, וזהו לכבוד הקדושה והטהרה, כי הטהרה מביא לידי רוח הקודש כדאמרינן במסכת ע"ז, ולפיכך שרה שהיתה שומרת הטהרה מן הנדות – זכתה שיהיה ענן הכבוד שורה על האהל. אמנם בב"ר (ס, טז) אמרו עוד אחד, והוא שאמרו 'כל זמן ששרה היתה חיה היה ביתה פתוח לרווחה'. וד' דברים זכרו רז"ל במדרש, ורש"י השמיט אחד וקיצר דבריהם, ואולי עשה זה מפני כי לשלשה שזכר יש טעם כמו שנתבאר למעלה, אבל 'כל זמן שהיתה שרה חיה היה ביתה פתוחה לרווחה' אין טעם:

אמנם מי שרוצה לעמוד על דברי רז"ל יש לו לדעת כי אלו הדברים נפלאים מורה על מעלת שרה, שהיתה מתברכת בכל הברכות. כי מה שהיה ענן קשור על האהל – הוא למדת אברהם, ודבר זה מבואר. וברכה מצויה בעיסה – כמו שאמרנו למעלה בתחלת לך לך (יב, ב, אות ה) "ואברכך" – 'זה שאומרים אלקי יצחק' (רש"י שם), ומשם הברכה, ולפיכך ברכה מצויה. ודלתותיה פתוחים לרווחה – הוא רמז לברכות יעקב, כי משם הרווחה באה לעולם, והוא ידוע. ונר דלוק מליל שבת לליל שבת – הוא ענין רביעי, והבן זה היטב:

ואם אתה רוצה לומר כי הוא נגד ארבעה דברים שאמר הקב"ה לאברהם – נתקיים כל

זמן ששרה היתה חיה, להודיע כי עמה יזכה. כי "ואעשך לגוי גדול" (לעיל יב, ב) – כבר נתבאר למעלה (גו"א שם אות ד) כי מפני שהוא לגוי גדול – הקב"ה מיחד שמו עליו כמו על אומה שלימה, לכך היה הענן של שכינה על האוהל, שזהו יחוד שמו עליו, כי ענן הכבוד היה על האוהל, אם כן השכינה על האוהל. וכנגד "ואברכך" (שם) ברכה מצויה בעיסה. וכנגד "ואגדלה שמך" דלתותיה היו פתוחות לרווחה לכל העולם, ובשביל כך היה שמו מתגדל בשביל הבאים בביתו, והיה יוצא טבעו בכל העולם (ראה רש"י שם פסוק א). ברכה בנר מערב שבת לערב שבת, ולא היה פוסק ברכתו עד ערב שבת אחר – נגד "והיה ברכה" (שם, שם ב), שרוצה לומר שהיה ברכה עד שיהיה מברך אחרים (רש"י שם), ומי שבירך את אחר – הוא עצמו ברכה שאינו פוסק. וזה הפירוש עם הראשון, הכל ענין אחד:

אמרתי זה להגיד לך שאין ראוי לחסר מכוונת רז"ל (ב"ר ס, טז), כי כל דבריהם בחכמה ובשיעור, לא הוסיפו ולא גרעו. והנה רש"י רצה לחסר מדברי רז"ל, כי הם אמרו ד' והוא הביא רק ג', והנה זה חסרון מן הכוונה אשר רצו רז"ל:

פרק כה

פסוק א

זו (**קטורה**) [**הגר**]. דאם לא כן למה לא כתב יחוסה כמו שכתב בהגר שנשא מצרית (לעיל טז, א), דאין לומר סתמא מארצו היתה, דאיך שייך לומר – הרי הזהיר את בנו שלא ישא מבנות כנען, אם כן הוי למכתב מאיזה עם היתה. אבל בלהה (להלן כט, כט) וזלפה (שם שם כד) לא הוצרך, דודאי מארם היו:

שנאים מעשיה כקטורת ושקשרה פתחה וכו'. אף על גב דחזרה לגלולי בית אביה (רש"י לעיל כא, יד), אחר שראתה החסד שעשה עמה השם יתברך ששלח מלאך לה (לעיל כא, יז), והיה מעלה לה הבאר (שם שם יט) – חזרה בתשובה:

פסוק ג

ראשי אומות. כי אין לפרש ש"אשורים" הוא לשון אדם אחד, כמו "כתים ודודנים", שלשון "היו אשורים" אין משמעותו כן, דהוי למכתב 'ובני דדן אשורים', אלא כך רוצה לומר – ובני דדן היו ראשי אומה שלהם אשורים וגו', וזה שדקדק רש"י בלשונו לומר היו 'ראשי אומה', ולא כתב ובני דדן היו אומה אשורים, אלא שבא ליישב "היו אשורים":

פסוק ה

ברכות דייתיקי וכו'. שהרי כבר נתן כל אשר לו ליצחק (לעיל כד, לו, ורש"י שם), ומאי יתן לו עוד (כ"ה ברא"ם), אלא מה שאמר הקב"ה לאברהם "והיה ברכה" (לעיל יב, יב) שהוא יברך את מי שירצה (רש"י שם), אותה מתנה נתן ליצחק לברך את מי שירצה:

פסוק ו

הפלגשים חסר כתיב דלא היה רק פילגש אחד. וקשיא דאם כן מה תהיה המ"ם של רבוי "הפלגשים", דלא הוי למכתב "פילגשים" במ"ם (קושית הרא"ם), ויראה דכך פירושו שהיו בני פילגש אחת מן הפילגשים דעלמא, כמו "ויקבר בערי גלעד" דכתיב ביפתח (שופטים יב, ז) – לפי הפשט – דפירושו בעיר אחת מן ערי גלעד, הכי נמי ולבני פלגש אחד מן הפילגשים. וכן "על עיר בן אתונות" (זכריה ט, ט) שפירושו עיר בן אחת מן האתונות. אף כאן – ולבני פילגש אחת מן הפילגשים, ולא קשיא מידי:

נשים בכתובה פילגשים שלא בכתובה. והרמב"ן הקשה עליו דהא כתובה לא הוי רק דרבנן ולא מן התורה (כתובות נו.), והגירסא בפרק ב' דסנהדרין (כא.)נשים בקדושין וכתובה, ופילגשים שלא בקדושין ולא בכתובה. ובאמת אין הדעת נותן שתהא נקראת 'פילגש' בשביל שאין לה כתובה, דהוא ממון שניתן למחילה, וכי בשביל שקדשה על מנת שאין עליו כתובה תהא נקראת פילגשו:

שמות הטומאה מסר להם וכו'. בפרק חלק (סנהדרין צא.), ופירושו מעשה שדים וכשפים (רש"י שם). ולא שרוצה לומר שנתן להם להשתמש בכשפים, אלא לסלק כשפים ושד שנכנס באדם לסלקו, ודבר זה נתן להם, אבל שיהיו משתמשים בכשפים – אין נראה לומר כלל, שהרי התורה (שמות כב, יז) חייבה מיתה מי שהוא מתעסק בכשפים. ומעשה שדים – זהו אפשר דמותר, דהרבה דברים מעשה שדים, כגון לשאול בשדים וכיוצא בזה להשביעם, והוא מותר, אבל כשפים אין נראה דהוא מותר למסור להם להשתמש בהם, כי אם לסלק הכשפים. ומה שהכריח לומר ד'שמות הטומאה מסר להם', דלא יתכן לפרש שנתן להם נכסים, דהא נתן הכל ליצחק בנו, דכתיב (פסוק ה) "ויתן אברהם את כל אשר לו ליצחק":

פסוק ט

מכאן שעשה ישמעאל תשובה והוליך את יצחק לפניו. דאין לומר דקרא חשיב להו דרך חכמתן וגדולתן, דאם כן גבי יצחק דכתיב (להלן לה, כט) "ויקברו אותו עשו ויעקב" למה לא כתב יעקב ברישא, כך איתא בפרק קמא דבבא בתרא (טז ע"ב). ויש להקשות דילמא קרא חשיב יצחק ברישא מפני שהיה יצחק בן הגבירה וישמעאל בן השפחה,

ואף רשע מודה שבן הגבירה חשוב יותר, ואין זה קשיא, דאם רשע היה ישמעאל – מפני שכל רשע שונא צדיק – היה השנאה מקלקלת השורה (ר' רש"י במדבר כב, כא), ולא היה מוליך את יצחק לפניו אף על גב שהיה בן הגבירה. וכך פירושו – כי ישמעאל עשה תשובה, ולא היה עוד רשע ששונא הצדיק, ולפיכך היה מוליך את יצחק לפניו כראוי:

פסוק יא

ברכו תנחומי אבלים. דאם לא כן מה היה צריך לברכה, הרי הקב"ה נתן הברכות לאברהם דכתיב (לעיל יב, ב) "והיה ברכה", ואברהם נתנו ליצחק לברך את מי שירצה (רש"י פסוק ה), ואם כן עשה אותו מקור הברכה, ואין לך ברכה שבירכו יותר מזה, ולמה הוצרך לברכה, אלא **ברכו תנחומי אבלים** (כ"ה ברא"ם):

ד"א אע"ג שאמר לו הקב"ה הברכות כו'. והשתא לא נתברך יצחק כלל, ולא מסר לו אברהם ברכות דייתיקי (רש"י פסוק ה), ויהיה פירוש הא דכתיב לעיל (פסוק ה) "ויתן אברהם את כל אשר לו ליצחק" למידי אחרינא אתא, וכן מוכח בב"ר (סא, ו):

פסוק יז

למה נמנו שנותיו של ישמעאל. בשלהי פרק קמא דמגילה (ריש יז.), דלא הוצרך הכתוב למנות שנות של רשע (רש"י שם, וכן ב"ר סב, ה). ואף על גב דישמעאל עשה תשובה (רש"י פסוק ט), לא היה הכתוב מונה שנותיו, כיון דמונה שנות רשעותיו, דלא עשה תשובה רק בסוף ימיו:

כדי לייחס וכו'. מבואר בסוף תולדות יצחק (רש"י להלן כח, ט), עיין שם:

לא נאמר גויעה רק בצדיקים. בסוף פרק קמא דבבא בתרא (טז ע"ב), ושם הקשה והלא דור המבול נאמר בו גויעה (לעיל ז, כא), ומתרץ התם 'גויעה ואסיפה' קאמר. ונראה דהכי פירושו כי לשון 'גויעה' היא אפיסה לגמרי, כמו "גוענו ואבדנו" (ר' במדבר יז, כז), נמצא כי לשון גויעה הוא אפיסה, והצדיק נתפשט מן הגוף וכוחות הגופנים פסו תמו ממנו לגמרי, עד שנפשו שכלית, ונקרא 'גויעה' על הגוף, שיקנה מדריגת הרוחנית. אבל הרשעים – בעבור כי נפשם אינה זכה וטהורה, ונפשם נוטה אל הגוף, הרי בנפשם לא שייך 'גויעה', שלא נסתלק הגוף מהם. ומקשה והא בדור המבול נמי כתיב (לעיל ז, כא) לשון 'גויעה', ומתרץ 'גויעה ואסיפה' [קאמרינן]. פירוש דודאי בדור המבול דכתיב 'גויעה' מפני שנתמו ונאבדו לגמרי, ולא נשאר נפשם וגופם, ושייך בזה גויעה בודאי. אבל 'גויעה ואסיפה' שייך דוקא בצדיק, כיון דכתיב (פסוק ח, יז) 'אסיפה', הרי מורה על השארות שיש לו, שהרי נאמר שאסף נפשו, ונאמר 'גויעה' דהוא לא נאמר רק על סלוק הגוף ממנו, עד שנסתלק הגוף לגמרי, לפיכך במקום שנאמר 'גויעה ואסיפה' אי אפשר

לפרש רק על הצדיק. והנה פירושו כי מפני הסתלקות הגוף – נאסף הנפש אל עמיו, כי הגויעה היא הסתלקות הגוף, וזהו שייך גבי צדיקים דוקא, כי להם יש התפשטות הגוף, ולא לרשעים. והוא יתעלה שמו יצרף אותנו אל הצדיקים, ויתן חלקנו בחיים, אמן:

פסוק יט

יעקב ועשו האמורים בפרשה וכו'. כלומר כי "אלה תולדות" מחובר אל יעקב ועשו האמורים בפרשה, וכל הספור מן "ויהי יצחק וגו'" (פסוק כ) עד יעקב ועשו (פסוק כו) – לפרש איך נולדו. ואם תאמר ואמאי מקדים לכתוב "ואלה תולדות יצחק" קודם שנולדו, דלא תמצא זה בשאר דוכתיה, והוי למכתב תחלה לידתם ואחר כך לומר "ואלה תולדות יצחק", ויש לומר דכתב כך כי מיד שהיו בבטן ראוי לקרות אותם "תולדות", שהרי בבטן היה יעקב צדיק גמור – כאשר היתה עוברת על פתח שם ועבר היה מפרכס לצאת, וכשהיתה עוברת על פתח עבודה זרה היה עשו מפרכס לצאת (רש"י פסוק כב), לכך הקדים לכתוב "אלה תולדות יצחק". אבל זה בודאי אי אפשר להפסיק ולכתוב אחר "ויעתר יצחק" (פסוק כא) לכתוב "אלה תולדות יצחק", דהא בעי למימר דמיד אחר התפילה נתעברה:

פסוק כ

ועל ידי וכו'. פירוש בשלמא אי הוי פירוש "תולדות יצחק" – מאורעות יצחק, כמו "מה יולד יום" (משלי כז, א) שכל דבר שאירע לו נקרא שנולד לו, לא קשה הא דכתיב "אברהם הוליד את יצחק", שגם זה מן מאורעות שלו, אבל עכשיו שפירש "תולדות יצחק" הם יעקב ועשו, אם כן למה כתב "אברהם הוליד את יצחק", לכך תירץ 'ועל ידי כו'. ואם תאמר למה כתב כאן "יצחק בן אברהם", לא הוי למכתב "בן אברהם" ולא הוי למכתב "אברהם הוליד את יצחק", ויש לתרץ דלכך כתב "יצחק בן אברהם" לומר לך כי אלו התולדות זכה יצחק בשביל הבטחתו של אברהם, שנאמר לו (לעיל כא, יב) "כי ביצחק יקרא לך זרע", 'ביצחק ולא כל יצחק' (נדרים לא.), הרי הקב"ה הבטיח את אברהם על יעקב ועשו, ולפיכך כתב "אלה תולדות יצחק בן אברהם". וכן גבי ישמעאל כתיב (פסוק יב) "ואלה תולדות ישמעאל בן אברהם", מפני כי כל התולדות היה לו בזכות אברהם, שנאמר (ר' לעיל יז, כ) "ולישמעאל שמעתיך והפריתי אותו", ולכך כתיב "אלה תולדות ישמעאל בן אברהם":

שהרי עדות יש וכו'. אין הפירוש שהכתוב מביא ראיה לדבריו, כי אין הכתוב צריך להביא ראיה, אלא כך פירוש הכתוב – יצחק היה נחשב בין הבריות "בן אברהם", מפני שהכל העידו עליו ש"אברהם הוליד את יצחק", והשתא האי "יצחק בן אברהם" "אברהם

הוליד את יצחק" הכל דבור אחד, שהכתוב מגיד לך כי יצחק היה מוחזק ונקרא "בן אברהם" בעולם – מפני שהכל העידו ש"אברהם הוליד את יצחק". אך קשה למה כתב כאן זה, וכי עדיף הך מילתא דכתיב "יצחק בן אברהם" מכל מה שנאמר למעלה (כא, ב-ח) שהיה יצחק בן אברהם, והוי ליה למכתב כי הכל העידו שאברהם הוליד את יצחק למעלה (שם), ולפיכך נראה לתרץ מה שכתוב כאן "אלה תולדות יצחק בן אברהם" שבא לייחס את תולדות יצחק, וכך פירושו – "אלה תולדות יצחק" שהיה מיוחס "בן אברהם" המיוחס הגדול, ורצה לומר כי התולדות האלו נמשכים מן המיוחסים והחשובים, ומפני שהייחוס הוא כבוד ותפארת לבנים כדכתיב (משלי יז, ו) "ותפארת בנים אבותם", ולא היו מאמינים ליצני הדור לייחוס יצחק, ולפיכך צריך לומר שהיו הכל מעידים שאברהם הוליד את יצחק. והשתא יתורץ למה לא נכתב זה למעלה (כא, ב-ח) שהקב"ה היה צר קלסתר פניו של יצחק, כי לא בא הכתוב (שם) לספר יחוסו של יצחק, ולמה צריך לומר שאברהם הוליד את יצחק, רק כאן שבא הכתוב לספר יחוסו של יצחק כדי לייחס התולדות, והייחוס הוא תפארת לבנים בפני העולם, ומפני 'שהיו ליצני הדור אומרים וכו" והיו רוצים להפוך כבודו ותפארתו, לכך צר קלסתר פניו דומה לאברהם. וכן גבי ישמעאל כתיב (פסוק יב) "אלה תולדות ישמעאל בן אברהם" לומר לך כי תולדות ישמעאל הם מיוחסים, שהם מתייחסים אחר אברהם המיוחס והחשוב. והשתא אתי שפיר הכל, ולא קשה מידי. וגם כן הא דמביא הכתוב ראיה לדבריו לומר 'שהרי עדות יש' היינו מפני שבא הכתוב לייחסו ולומר כי תפארת בנים של יצחק מפני שהם תולדות יצחק המתייחס אל אברהם, ומה תפארת היה לו כאן אחר שליצני הדור היו אומרים מאבימלך נתעברה, לכך קאמר "אברהם הוליד את יצחק" שהכל העידו שאברהם הוליד את יצחק:

בן ארבעים שנה שהרי וכו'. רוצה לומר אמאי המתין יצחק כל כך מלישא אשה, ולא נשא אשה קודם ך' שנה, ותירץ 'שהרי וכו", ולא היה יכול לישא קודם, שבן ל"ז שנה היה כשנתבשר שנולדה בת זוגו וכו'. ויעקב שנשא בן פ"ד (רש"י להלן כט, כא), שהיה יושב אוהלים (פסוק כז) ועסק בתורה, וקיימא לן לישא אשה וללמוד תורה ילמוד תורה ואחר כך ישא אשה, אבל יצחק בביתו למד:

בת ג' וכו'. והא דכתיב בקרא (לעיל כד, טז) "נערה" דמשמע נערה היתה, ולא תקרא בת ג' "נערה", ויש לומר דהיו אבריה וגידול שלה כנערה, כמו שאמרו ז"ל (סוטה יב ע"ב) 'קולו כנער', והיו אבריה גדולים כמו נערה. ומה שהעיד הכתוב עליה שהיתה "בתולה ואיש לא ידעה" (לעיל כד, טז), אף על גב דפחותה מג' ודאי בתולה היא (נדה מד ע"ב),

אין זה קשיא כמו שנתבאר לעיל פרשת חיי שרה, עיין שם. והא דנשא יצחק קטנה, ואמרינן המשמשין בקטנות מעכבין את הגאולה, שאני יצחק דעקר היה (יבמות סד.), ולא היה ראוי להוליד, ולא היה בכלל איסור זה כלל. ועוד לעיל פרשנו בפרשת חיי שרה (כד, נז, אות לה) כי אחר ש"מה' יצא הדבר" (לעיל כד, נ) הותר לו על פי ה' שרצה בזה, ומאתו היתה. ואם תאמר מנא ליה לומר דהיתה בת ג' שנים, אי משום דכתיב (לעיל כב, כ) "ויהי אחר הדברים האלה ויגד וכו'", הרי כל אותן התולדות הכתובים בקרא (שם) "הנה ילדה מלכה וגו'" לאו באותו הפרק נולדו, ויש לומר דלשון "ויגד" (שם) לא בא רק על דבר חדש שנתחדש, ואף על גב שכתובים גם כן תולדות שהיו מקודם, אין זה קשיא, דכך אמרו (ב"ר נז, ג) שכל אלו תולדות ילדה מלכה – שהשווה תולדותה לתולדות אברהם; ח' בני גבירות, וד' בני שפחות, ומאחר שהשווה תולדותיהם מזה נראה שיש התייחסות ודמיון בין תולדות אברהם ובין תולדות נחור, לכך רבקה היא בת זוגו של יצחק גם כן, והכל הוא להגיד תולדות רבקה שהיא בת זוג ליצחק, ואם כן "ויגד" בא שפיר שהוגד לו עתה שנולד זיווג יצחק:

אלא להגיד שבחה וכו'. הקשה הרא"ם בלא יתורא ידעינן שהיתה היא מפדן ארם (לעיל כד, י), ובת בתואל (שם שם כד), ואחות לבן (שם שם כט), [ו] שהיו כולם רשעים, דהא לבן ידוע היה ברשעתו, וכיון שהיתה רבקה צדקת כדכתיב (לעיל כד, סז ורש"י שם) "האוהלה שרה אמו" – ממילא לא למדה ממעשיהם, ותירץ הרא"ם דודאי בלאו הכי ידעינן שהיתה צדקת ולא למדה ממעשיהם, אבל לא היינו יודעין שהכתוב מספר בשבחה, ולפיכך כתב "בת בתואל וגו'" שהכתוב מספר בשבחה. ולי נראה דלא קשה, דהכי קאמר – שלא תאמר לאו בת דעת היתה דתוכל ללמוד דבר רע, כי קטנה מאד היתה, לכך יאמר בשבחה ד'בת רשע כו" ואפילו הכי לא למדה, ושמע מינה דהיה לה דעת ללמוד ולא למדה, דאם לא כן מה שבח הוא לה דלא למדה:

ואם תאמר אחר שהכתוב אומר שהיתה 'בת רשע' מה הוסיף בזה שהיתה 'אחות רשע', וכי יותר תלמוד מן האח ממה שתלמוד מן האב, ויראה כי הנמשך אחר המעשים שהם רעים כגון עבודה זרה וכיוצא בו הוא על ג' דברים; כי יש מהם שהוא עשה מכח יראה, שהוא ייראי מפלוני וצריך לעשות כמעשיו. והשני שהוא עשה מאהבתו ומחבתו, כמו שאמרו (סנהדרין סא ע"ב) בענין עבודה זרה העובד מאהבת אדם או מיראת אדם. ויש מהם שאינו עובד לא מאהבת אדם ולא מיראת אדם אלא מחמת מנהג שנהגו כך, כמו שאמרו רז"ל (חולין יג ע"ב) 'גוים שבחוצה לארץ לאו עובדי עבודה זרה הם אלא מנהג אבותיהם בידיהם'. והנה רבקה מפני שאביה היה רשע היה לה ללמוד מכח מורא של אב

(ויקרא יט, ג), ואף על פי כן לא למדה. ומפני שהיה אחיה רשע, וידוע כי האחים אוהבים זה את זה בתכלית, ונמשך האחד אחר מעשה השני מחמת האהבה, והיא לא עשתה ולא חששה אל האהבה. ומפני שכל העיר היו רשעים, והיה לה להיות נמשך אחר מנהג העיר שהיו כולם רשעים, ולא הלכה אחר המנהג, וזה בודאי הוראה על גודל צדקתה וזכות נפשה. ויש בזה עוד באלו ג' דברים – כי לא למדה מאביה ומאחיה ומאנשי המקום – כי לשלשה אלו יש לאדם ייחוס והצטרפות; כי האב הוא סבה לתולדה – שממנו יצא. והאח הוא חצי בשרו שהרי הם כאילו הם דבר אחד, כמו שפירשו רבותינו ז"ל (ספרי במדבר יב, יב) בפרשת בהעלותך (במדבר יב, יב) אצל "ויאכל חצי בשרו", והביאו רש"י לשם. והמקום המקבל את האדם, יקרא האדם גם כן על שמו. והיא פירשה מכולם, רוצה לומר מן הפועל אשר יש לכל דבר התיחסות, וגם מן אשר היא חלק ממנו פרשה, וגם מן המקבל שהוא המקום. ולכל אחד יש התיחסות מיוחד וצירוף בפני עצמה, והיא פרשה מכולם:

פסוק כא

הרבה והפציר. הוסיף 'והפציר' כי לשון "ויעתר" אף על גב שהוא משמע לשון רבוי, אינו רבוי כמו שאר רבוי, אבל הוא גם כן הפצרה, דאם לא כן לכתוב 'וירבה', לכך הוצרך להוסיף 'והפציר'. ואצל "ויעתר" הוסיף 'נתפייס', שאין שייך לומר שנתפצר מן האדם, לכך הוסיף 'נתפייס ונתפתה', פירוש שההפצרה הכתובה כאן – רוצה לומר מענין פיוס, עד שעשה השם יתברך תפלתו, וזהו גם כן ענין הפצרה, שכל המתפייס הוא מתפצר גם כן. ומפני שלא יתכן גם כן לשון פיוס, שהרי לא היה כאן כעס שיאמר 'נתפייס', ופירוש שזה הפיוס הוא ש'נתפתה לו' לעשות בקשתו. אבל אין לפרש 'נתפתה לו' בלבד, דלא שייך פתוי רק אצל מי שמעבירו מרצונו, אבל פתוי האמור כאן הוא ענין פיוס, שנתפייס לעשות את בקשתו:

ואומר אני כל לשון עתר וכו'. פירוש שאין כאן בלבד פירוש "ויעתר" לשון רבוי והפצרה, מפני שלא נוכל לפרש בענין אחר, אלא בכל מקום פירושו כן:

דומות למרובות וכו'. אף על גב דאין נשיקות השונא הרבה, הכי פירושו 'דומות למרובות', והנה הם למשא לאותו שנושק לו, ובזה הם הרבה:

עומדת בזוית זו וכו'. דאם לא כן הוי ליה למכתב 'על אשתו' (יבמות סד.), "לנוכח" משמע שהיו שניהם מתפללין זה כלפי זה (כ"ה ברא"ם), וזהו שאמר 'זה עומד בזוית זו וכו', מפני שכן דרך המתפללין שכל אחד ואחד עומד בזוית במקום מיוחד שלא יהיה

נטרד מחבירו, לכך זה עומד בזוית זה וזה באחר. וכן מצינו בהגדה דאבא חזקיה במסכת תענית שהיה עומד בזוית זה וכו':

פסוק כב

שסתם רציצה וכתב אם כן למה זה אנכי. פירוש כיון שכתב הרציצה סתם, צריך למדרש מהו הרציצה, דאם לא כן מה היה ענין הרציצה הזאת שהיה בבנים אלו. ועוד צריך לדרוש גם כן שכתב "אם כן למה זה אנכי", דאין ענין זה לכאן מה שאמרה "אם כן למה זה אנכי", ולפיכך צריך לדרוש כמו שדרשו ז"ל (ב"ר סג, ו) ענין הרציצה כמו שמפרש. והא דכתיב "אם כן למה זה אנכי" פירוש אם כן שהצער העבור כל כך גדול – למה התפללתי. והרא"ם פירש דברי רש"י שלכך צריך לדרוש, שכיון שסתם הרציצה משמע רציצה הנהוגה בשאר נשים, ואחר כך כתב "למה זה אנכי" משמע רציצה משונה משאר נשים. וזה לא יתכן, דאין רציצה נהוגה בנשים כלל, ושפיר כתב "אם כן למה זה אנכי", ואם יש רציצה בנשים אין צריך לשום דרשה רק שהיה כאן רציצה יתירה. והרמב"ן הקשה על רש"י דאין משמע מלשון "אנכי" – למה התפללתי על הריון, ולפיכך פירש "אם כן למה זה אנכי" – בעולם. וגם פירוש זה לא נראה, כי איך תאמר למה היא בעולם, שהקב"ה בראה שתהיה בעולם, אבל נראה פירושו "אם כן למה זה אנכי" יושב[ת] בטל ואין אני חוקר[ת] אחר זה, אין עלי רק לדרוש אחר זה, "ותלך לדרוש את ה'", וזה נכון:

ועשו מפרכס לצאת. שלשון "ויתרוצצו" לשון ריצה, שזה רץ לכאן וזה רץ לכאן, ומפני שכתוב בב' צד"י דריש ב' ריצות. ואם תאמר לפירוש זה שהיה עשו מפרכס לצאת, והלא אין היצר הרע באדם אלא מעת שנולד, שנאמר (לעיל ד, ז) "לפתח חטאת רובץ", ולקמן פירש רש"י (פסוק כג) 'מן המעיים הם נפרדים זה לרשעו וזה לתומו', ולא בעודם בבטן, ונראה דהיינו דוקא שאין האדם חוטא ביצר הרע להיות מתאוה לחטוא קודם שנולד, שאין יצר הרע בא אלא אחר הלידה, והטעם ידוע למשכיל, אבל כאן מה שעשה עשו לא בשביל יצרו, אלא מפני שהיה עשו רוצה לצאת לשוב אל מינו וטבעו, שכל דבר ודבר מתעורר אל טבעו, לפיכך כשבא יעקב לבתי מדרשות היה מתעורר אל רוח הקודש, ומתעורר לצאת בטבעו, וכן עשו כאשר היתה באה לפני בתי עבודה זרה, ולא משום יצרו הרע. עיין בפרשת נח נתבאר זה היטב אצל "כי יצר לב האדם וכו'" (לעיל ח, כא, אות כד):

מריבים בנחלת שני עולמות. יש מקשים למה היו עתה מריבים בתוך הבטן בשני עולמות, ועוד אם האחד נצח השני – וכי יקח בבטן העולם ממנו, ועוד עולם הבא – אשר יחפוץ ויבחר בו השם הוא הקדוש ויקרב אותו לו (עפ"י במדבר טו, ה), ויש לך לדעת

כי יעקב ועשו אינם משותפים יחד בעולם, לפי שהם מציאות מצד עצמם מתנגדים יחד, ולכך לא היו יכולים לעמוד יחד בבטן אמם, כי בטן אמם הוא דבר אחד משותף לשני דברים שהם מתנגדים זה לזה, ולפיכך אף שעדיין היו בבטן אמם היו מתנגדים זה לזה, כי מאחר שבעצם מציאות הם מתנגדים - אין להם שתוף ביחד, כמו אש ומים, שאף על גב שאין דעת ורצון בהם הם מתנגדים בצד עצמם, ואין עמידה להם, כך יעקב ועשו. אם כי מצד הטבע היו אפשר להיות יחד אין עיקר האדם הטבע, ולפיכך אף בבטן אמם היו מתרוצצים ומתנגדים זה לזה. ולא שהתנגדות הוא להם מצד עצם מציאתם בעולם הזה, שאם כן כל זמן שאין להם מציאות בעולם הזה ויצאו לאויר העולם - לא היה ראוי שיהיה נמצא התנגדות הזה, אבל מצד שם מציאות מה הם מתנגדים:

ולפיכך אמרו (ילקו"ש תולדות רמז קי) כי ההתנגדות בבטן אמם קודם מציאותם בעולם הזה - מורה על המריבה בעולם הזה ובעולם הבא. וכאשר היו בבטן אמם, המורה על השתוף ביניהם שהרי בטן אמם כולל אותם, ואין שתוף ביניהם, לכך היו מתרוצצים, כי עצם מציאות יעקב מצד מציאות מה שיש לו - לא מצד המציאות שיש לו בעולם הזה, רק מצד שם מציאות מה - מתנגד לעשו, וכן עצם מציאות עשו, לא מצד המציאות שיש לו בעולם בשלימות, רק במה שיש לו מציאות מה - מתנגד ליעקב, ולפיכך כאשר היו בבטן אמם קודם שלימות המציאות בעולם הזה היו מתרוצצים. ודבר זה - מה שהם מתנגדים מצד מציאות מה - (ו)הוא המריבה בשתי עולמות. שכל התנגדות שיש לשני דברים היינו שכל אחד רוצה לדחות את השני בעבור שהוא מתנגד אל מציאותו, ויעקב ועשו שהיו מתנגדים בבטן אמם טרם יצאו לאויר עולם המציאות - אם כן כל אחד ואחד רוצה שיהיה לו כלל המציאות, שהוא עולם הזה והעולם הבא, וידחה המתנגד לו. הארכנו לבאר זה להראות הפלגת דברי חכמים. ומכל מקום יש לך רמז כי עשו הגיע לחלקו מן המריבה - עולם שיש בו גנאי וחרפה, ולפיכך הוא ראשון לרחם, שהוא יצא ראשונה, ואליו הוא קרוב. ויעקב רחוק ממנו מצד שהוא מסולק מן הטנופת, וקרוב לעולם הנכבד, והוא יצא אחרונה:

לבית מדרשו של שם. והא דלא שאלה את יצחק או את אברהם, יש לומר דהיתה רבקה סבורה דשמא בשביל חטא יש לה צער העבור כל כך, שאמרו רבותינו ז"ל כי הנשים הצדקניות לא היו בפתקא של חוה, כדאיתא בפרק קמא דסוטה (יב.), דהם יולדות בלא צער עבור ולידה, והיתה מתיירא שתתגנה בעיני בעלה, או שיאמר אברהם ליצחק שאינה הגונה לו, וישא אחרת או יגרשנה:

לבית וכו'. דאם לא כן 'ותדרוש את ה" מיבעי ליה (כ"ה ברא"ם):

פסוק כג

על ידי שליח. דאחר שהלכה אל הנביא לדעת – בודאי הנביא השיב לה, שאם הקב"ה בעצמו השיב לה, למה לא השיב לה קודם שהלכה אל הנביא. ובודאי אל שם הלכה ולא אל מדרשו של עבר, דאם שם לא ידע, שהוא הגדול, עבר מנא ליה:

גיים חסר כתיב. לידרוש גאים, שהיו"ד והאל"ף מתחלף זה בזה:

אנטונינוס ורבי. ונראה לא שהיה זה מרמז על **אנטונינוס ורבי** בלבד, אלא על כללות שתי האומות מרמז, כי כמה וכמה מלכים עמדו מעשו (ר' להלן לו, לא-לט), ומה בא לומר במלך זה בלבד יותר מכל המלכים, רק כי רבי ואנטונינוס היו ביחד דומה ליעקב ועשו, זה נשיא ישראל וזה מלך אדום (ב"ר עה, ו), והיו בזמן אחד שנראה זה יותר בהם, שהם היו ראש לאומתם, והחשוב שבאומה ראוי להיות נראה חשיבות זה יותר, ובשאר אומה לפי מדריגה כל אחד ואחד נראה בו חשיבות זה. סוף סוף יש בשתי אומות דבר זה שהם מיוחדים בחשיבות. אף על גב דהיו כמה וכמה קסריים באדום שהיו גם כן חשובים, כיון שאמר "שני גוים בבטנך" אם כן פירוש הכתוב שני גאים שהיו ביחד, כי כך משמע לשון "שני גאים", וזהו רבי ואנטונינוס שהיו ביחד כמו יעקב ועשו, והיה נראה בהם חשיבות זה יותר, ובשאר – לפי מדריגת כל אחד ואחד. ומרמז על כלל ישראל ואדום שיש להם ענין מיוחד, שהם גיים, ורוצה לומר כי נפש חשוב יש להם, ונוהגים במאכל שלהם בחשיבות, וזהו שאמרו כי 'לא פסקו מעל שלחנם לא צנון ולא חזרת'. ורוצה בזה כי יש אוכל אכילתו כבהמה ואינו מחשיב עצמו, אבל ישראל ועשו אין נוהגין כך, רק מתקנין תקון הראוי לאדם להחשיב עצמו. וכן יש במסכת עבודה זרה (ב ע"ב) שאמרו אדום הרבה שווקים תקנינו, הרבה מרחצאות תקננו, והכל לעדן את נפשם. וכן אדום נוהגין עד היום במלבושיהם להתכבד מאד יותר משאר אומות, וגם בבניינים נאים, לא כמו ישמעאל שאינם מקפידים על מאכלם ועל מלבושם ועל מרחצאותיהם. וכן היו ישראל נמשכים אחר זה מפני מעלתם וחשיבותם בעצמם. לכך אמר 'שני גאים בבטנך', ורוצה בזה כי אומות חשובות שיש להם חשיבות נפש:

והשתא נראה מה שאמר רבי בשעת פטירתו שלא נהנה מן העולם הזה אפילו באצבע קטנה, זה אין דומה לזה, דצנון וחזרת אין זה הנאה כלל, אלא שהיה בוחר בזה להחשיב את עצמו, והוא דרך החשובים כאשר ראוי לפי חשיבות הנפש שלהם, אבל שיהיה נוטה אחר הנאתו ותאותו – לא נטה. אבל התוס' תרצו בפרק קמא דעבודה זרה (יא. ד"ה צנון) בענין אחר, ולפי הנראה לא קשיא כמו שאמרנו, דזה לא נחשב מן התאוות כלל, רק מן הגאות שמחשב עצמו:

מן המעיים יהיו נפרדים זה לרשעו וזה לתומו. דאם לא כן 'יצאו' מבעיא ליה, כמו "ומלכים ממך יצאו" (לעיל יז, ו):

לא ישוו בגדולה. כי פירוש "לאום מלאום" האחד יתחזק מן הלאום האחר, וזה כשזה נופל זה קם. ותימה שרש"י פירש 'כשזה קם זה נופל', וזה אינו כמשמעות הכתוב, ועוד כי הראיה שהביא 'לא נתמלאה צור וכו" הוא להפך, כשזה נופל זה קם, ונראה דלגבי ישראל כשזה קם זה נופל, שהרי הקב"ה מקים את ישראל ואדום יפול, אבל גבי אדום שאין הקב"ה מקים – לא שייך לומר 'כשזה קם זה נופל', ולפיכך אמרו 'לא נתמלאה צור וכו":

פסוק כד

ובתמר תאומים וכו'. מלא בוי"ו, דאם לא כן מנא ליה למדרש (ב"ר סג, ח) ששניהם צדיקים, דהכא כתיב חסר אלף להורות שהאחד רשע, ובאל"ף – לא צדיקים ולא רשעים משמע, אלא 'מלא' בוי"ו קאמר:

פסוק כה

אדמוני סימן וכו'. פירוש כי מה בא לומר שהיה אדמוני, אלא 'סימן וכו" (כ"ה בר"א"ם):

טלית של צמר וכו'. רוצה לומר שאין פירושו שהאדרת הוא עשוי משער – כמשמעו, שאם כן איך היה שוה עשו לאדרת העשויה משער, כי אין האדרת העשוי משער מלא שער, רק היא חלקה, ולא היה עשו חלק (להלן כז, יב), אלא פירוש כטלית של צמר המלאה שער:

פסוק כו

ואחרי כן יצא אחיו וכו'. והוקשה לרש"י למה יצא זה אחרון ולא ראשון, וכתב רש"י 'שמעתי וכו" ובזה יתורץ שיצא אחריו, לפי שהיה נוצר מטיפה ראשונה:

סימן וכו'. פירוש קודם שיצא הראשון היה האחרון מתחיל לצאת, וזה יורה שהראשון לא יגמור גדולתו עד שיקח אותו האחרון. ומה שידו היה אוחזת בעקב – יורה לקיחה בידים, ובסוף מלכותו – דהיינו העקב – יקח אותה:

הקב"ה קראו. הקשה מהרא"י מנא ליה לרש"י למדרש תרווייהו, על כרחך חדא מינייהו אורחא דקרא הוא, ותירץ שהסברא הוא שהיה ראוי להיות הפך זה; גבי עשו 'ויקרא אביו', שהטעם שכולו נגמר בשערו אינו ידוע כל כך שיקראו הכל כן. וגבי יעקב 'ויקראו' לפי שהוא ידוע מלשון הכתוב "בעקב עשו", ולפיכך אחר 'שהכל קראו' לעשו, כל שכן גבי יעקב, ותירץ רש"י לפיכך כתיב "ויקרא" שהקב"ה קרא לו שם זה. 'דבר אחר אביו קרא לו' כן על שם שיקח הגדולה לבסוף, וכדי שלא יקראו לו שם אחר היה ממהר לקרות

לו שם זה, כדי שיתקיים לו השם:

ונראה דאין זה קשיא, דרש"י אינו מדקדק כלל למה לא כתיב "ויקראו", אלא מפני שכתיב "ויקראו" (פסוק כה) לפני זה, הוי למכתב כאן 'ויקרא יצחק' כיון שהזכיר קוראים אחרים לפני זה, דהיינו "ויקראו שמו עשו", שאין זה מדרך הלשון לכתוב "ויקרא" אחר "ויקראו", ותירץ כדי לרמוז שהקב"ה קרא לו, לכך כתיב "ויקרא" והוא הקב"ה, כי הוא רמז על הנסתר. 'דבר אחר אביו קרא לו כו', פירוש שלא הוצרך לכתוב 'ויקרא יצחק', לפי שסתם קורא הוא האב, ולא הוצרך למכתב, והוקשה למה קרא לו כן, ותירץ וכו'. וגבי הקב"ה אין צריך לומר 'על שם אחיזת העקב', אלא שהקב"ה קרא לו כן על שהוא ימשול לבסוף, ובסוף יהיה מלכותו, שהא יודע, אבל גבי יצחק צריך לפרש 'על שם אחיזת העקב':

ושפחה לא רצה ליקח וכו'. וקשה למה לא ישא אשה אחרת (קושית הרא"ם) כמו שעשה יעקב (להלן כט, כח), ונראה דאין זה קשיא, שראה יצחק אחר כל הניסים שנעשו לאליעזר כי זאת היא בת זוגו מה', ולא אחרת, ולכן לא רצה לבטל מה שנגזר לו מאת ה', שתהיה לו זאת לזוג. אבל שפחה לא היה מבטל בזה הגזירה מאת ה', כי שפחתה היא, והרי היא תחת ידיה, שהרי שרה עצמה נתנה שפחתה לאברהם (לעיל טז, ג), וכן רחל ליעקב (להלן ל, ד), וכן לאה (שם שם ט):

פסוק כז

היאך מעשרין את התבן וכו'. נקט אלו השנים מפני שהם פטורין לגמרי, אפילו מדרבנן. ויש לדקדק על הלשון דקאמר 'האיך מעשרין' דמשמע שלא היה שואל רק היאך מעשרין, אבל אמר שודאי חייבים במעשר, ואם כן במה מסתפק 'האיך מעשרין', ויראה דכך היה עשו אומר – דודאי כל מידי שהוא לגמרי לאכילה, כגון פירות, חייבין במעשר לגמרי (מעשרות פ"א, מ"א), אבל תבן שאינו רק שומר לפרי, וכן המלח שאינו עומד לעצמו אלא שנותן טעם באוכל, אין הסברא נותן שיתן מעשר ממנו. אבל מכל מקום כיון דהוא שומר לו, וכן גבי מלח שהוא נותן טעם (שבת מב ע"ב) אם כן הוא דבר שנהנים ממנו, 'היאך מעשרין אותו'. ויש לך לדעת כי אלו שני דברים פטורים מן המעשר; המלח – שאינו דבר בעצמו, ואינו עומד רק לתת טעם באחר. והתבן אינו בעצמו דבר, רק הוא שומר לפרי. והמעשר הוא מן הדברים שהם בשביל עצמם, שהתורה אמרה מכל אשר נתן השם יתברך לאדם יתן מעשר (דברים יד, כב), ואלו שני דברים אינם נבראים רק בשביל אחרים. והתבן והמלח הם שני הפכים; כי התבן אין בו טעם כלל, ובשביל כך אינו דבר בעצמו. והמלח לפי רוב הטעם שבו אינו דבר עומד בעצמו, והוא עומד לתת

טעם באחר. ועשו מפני רמאותו היה אומר דסוף סוף כיון שהכל הוא מן השם יתברך היאך מעשרין אותו, כלומר דאין ליתן מעשר מהם לגמרי – דהא בעצמם אינם דבר, ואינם בשביל עצמם, אבל לפוטרם לגמרי – לא, ולכך קאמר 'היאך מעשרין אותם':

אדם בטל וכו'. דאם לא כן 'איש אדמה' מיבעי ליה, כמו "נח איש האדמה" (לעיל ט, כ), דהוי משמע עובד אדמה, אלא אדם בטל ותמיד הוא בשדה. ומפני שקשה לרש"י על לשון "איש", דלא יתכן לומר רק על עושה פעולה ולא על העדר הפעולה, תירץ 'וצודה בקשתו וכו', ומשום זה נקרא "איש שדה" על שם שהיה צודה בקשתו:

אהלו של שם ואהלו של עבר. כאן לא קשה איך הניח שם ולמד במדרשו של עבר, דהא אמרינן לעיל (אות כט) גבי 'למדרשו של שם' (רש"י פסוק כב) שלא להניח הגדול ולשאול הקטן, הכא שאני, דלמוד התורה יכול ללמוד מן הקטן כמו מן הגדול, ולעולם לא ילמוד אדם אלא (מאי) [ממי] שלבו חפץ, ואפילו אם הוא קטן, דלאו מכל אדם זוכה ללמוד. ודווקא לגבי שאילה אין לשאול הקטן במקום גדול, ולפיכך לעיל 'למדרשו של שם' דוקא, וכאן שם ועבר:

פסוק כח

בפיו של עשו. דאם לא כן 'כי ציד לפיו' מבעי ליה:

פסוק כט

ברציחה וכו'. ואף על גב דגם מצאנו לשון "עיף" ברעב, "בארץ עיפה", מכל מקום יש לפרש נמי ברציחה, דכתיב "ויבא עשו מן השדה והוא עיף", דהוי למכתב 'ויבא עשו עיף מן השדה', שמע מינה הא דקאמר "והוא עיף" לאו לענין רעב, שכל אדם כשבא מן השדה הוא רעב, אלא דהך "עיף" לא תליא בשדה כלל, והוא מילתא באנפיה נפשיה – 'עיף ברציחה':

ואותו היום וכו'. ואף על גב דרש"י פירש "ויגדלו הנערים" (פסוק כז) כשהיו שלשה עשר שנים וכו' כדלעיל, נראה דלא קשה, דאף על גב שהיה פורש לעבודה זרה – לא עבדה ולא עשה מעשה, אלא פורש אחריה ללמוד דרכה, דלא קאמר ד'עבד עבודה זרה', אלא 'פירש לעבודה זרה', ואין זה עדיין תרבות רעה:

שהאבלות הוא גלגל שחוזר בעולם. כי ההויה וההפסד תלוי בגלגל, ולפיכך נקרא האבילות 'גלגל שחוזר בעולם'. ואף על גב שגם ההויה הוא מן הגלגל, אין זה דומה, כי עצם הויה הוא בלי זמן, ולפיכך לא נקרא עצם הויה 'גלגל שחוזר בעולם', אבל עצם ההפסד הוא שתולה בגלגל, והבן זה היטב:

פסוק לא

לפי שהעבודה בבכורות. וקשה מאי שייך מכירה בבכורה, וכי אם כהן רוצה למכור כהונתו לישראל יכול לעשות, ותירץ הרא"ם שכוונת יעקב היתה למנוע את עשו מן הבכורה, רק שהוא לא יעבוד כדין הבכור, מפני שרשע היה אינו כדאי, כמו שכתב רש"י. אבל קשה על מה שפירש רש"י (להלן כז, לו) גבי "גם ברוך יהיה" (שם שם, לד) שאמר יצחק אם כן לבכור ברכתי, משמע שהיה מוכר הבכורה ליעקב, דאם לא כן מאי קאמר 'לבכור ברכתי', ונראה לי דווקא גבי כהונה שזכתה לו התורה, וישראל זר הוא נחשב (רש"י ויקרא כב, יב), אבל קודם מתן תורה שהיתה העבודה בבכורות (זבחים קיב ע"ב) מפני שהוא ראוי לכבוד, ולא מצאנו שזכתה לו מדין התורה, אלא שכך הוא מן הסברא והמשפט שיהיה הבכור הגדול והחשוב – עובד, ולפיכך יכול למכור, דהא שלו הוא הכבוד, ויכול למחול. ודמיא להא דאמרינן (קידושין לב.) חכם שמחל על כבודו [כבודו] מחול, וטעם הוי משום שהתורה שלו ויכול למחול על כבודו, ויכול ליתן רשות לאחר לברך לפניו, והוא הדין גבי בכורה נמי יוכל למכור, שהוא יעבוד במקומו. אך קשה דלא שייך מכירה בדבר שאין בו ממש (רמב"ם הל' מכירה פכ"ב, הי"ג), ולא יפול עליו קנין, וצריך לומר שהיה מקנה עשו גופו ליעקב לענין הבכורה ולכל זכות הבכורה, והוי קנינו קנין:

פסוק לב

מה טיבה של עבודה זו וכו'. דאם לא כן מאי ענין "הנה אנכי הולך למות" לכאן (כ"ה ברא"ם):

פרק כו

פסוק ב

שהיה בדעתו וכו'. דאם לא כן "אל תרד" למה לי, ולמה הוצרך להזהירו:

כמו שירד אברהם. ואם תאמר למה תלה באברהם, שמא מעצמו היה רוצה לצאת חוץ לארץ, ונראה שהכתוב מוכח כן, שהרי אמר "מלבד הרעב הראשון", ולמה הוצרך לומר כן, אלא להגיד לך שיצחק היה רוצה לצאת חוץ לארץ כמו שיצא אברהם ברעב הראשון (כ"ה ברמב"ן). וכדי שלא יקשה מנא ליה ללמוד מאברהם, שמא הרעב בימי אברהם היה יותר גדול, לכך אמר "מלבד הרעב הראשון", אם כן הוא דומה לרעב הראשון, מדאמר "מלבד הרעב הראשון", ושפיר יליף יצחק מאברהם. ואם תאמר אברהם מי התיר לו לצאת אחר שצווה אותו השם יתברך להיות בארץ (לעיל יב, א), ונראה מפני שכן המדה

'רעב בעיר פזר רגליך', כך אמרו בפרק הכונס (ב"ק ס ע"ב), ואם כן מן הדין הוא עושה שהיה יוצא. ואם רצון הקב"ה שלא יצא – יזהיר אותו הקב"ה שלא יצא, כיון שהדין שמותר לצאת. ואם תאמר יצחק למה ליה למילף מאברהם, בלאו הכי כיון שמן הדין לצאת למה לא יצא, ונראה לתרץ כי אפילו הכי היה צריך ללמוד מאברהם, דאי משום 'רעב פזר רגליך' שמא שאני יצחק שברכו הקב"ה (לעיל כה, יא), ובשביל הרעב לא יחסר לו לחמו, ואין לו לצאת חוץ לארץ, כמו שהיה האמת שהקדוש ברוך הוא אמר לו "ואהיה עמך ואברכך" (פסוק ג), אבל מאברהם ילפינן שפיר, שהרי הקדוש ברוך הוא הבטיחו (ר' לעיל יב, א-ב) "לך לך וגו' ואגדלה שמך ואברכך" – בממון (רש"י שם), ואפילו הכי יצא חוץ לארץ, ובשביל זה היה צריך למילף מאברהם:

ואם תאמר מנא ליה לאברהם לצאת אחר שנתברך ואגדלה שמך ואברכך בממון, ואין זה קשיא, כי אברהם לא היה יוצא חוץ לארץ עד שהיה צריך לצאת מחמת הרעב, ולפיכך בודאי שפיר יצא, כמו שכתוב למעלה 'רעב בעיר פזר רגליך', והדין לצאת. אבל יצחק לפי שהיה יוצא חוץ לארץ קודם שהיה צריך לצאת מחמת הרעב, היה צריך למילף מאברהם, שהרי הקדוש ברוך הוא הבטיחו גם כן – והיה יוצא. ואין להקשות דשאני אברהם שהיה יוצא כשהיה צריך לצאת, דאין זה קשיא בודאי, דכיון דהברכה הכתובה באברהם (לעיל יב, א-ב) לא אירי ברעב, ולא נאמרה שיהיה בארץ בשעת הרעב – והקדוש ברוך הוא יברך אותו, מהשתא כיון שאין הברכה כך במשמעותה – הותר ליצחק גם כן לצאת, דלמה לא יצא, אי משום הברכה ויהיה לו הרעב כשובע, אין זה במשמעות הברכה כמו שלא היתה גבי אברהם, ולפיכך הוצרך הקב"ה לחזור ולברכו אפילו בשעת הרעב:

פסוק ד

אדם אומר וכו'. פירוש שאין "והתברכו" רוצה לומר שתהא לכל גויי הארץ הברכה בשביל ישראל, שהרי "והתברכו" משמע לשון התפעל, הם עצמם מתברכים בזרעך, ולא שיהיו מקבלים הברכה:

פסוק ה

כשנסיתי אותו וכו'. דזה משמע 'לקול', כלומר שלא יהרהר אחר דבריו רק שהוא ישמע לקול, ואף על גב שאינו מבין הדבור והוא אצלו כמו קול שאין בו דבור. וכן "אם שמוע תשמע לקול ה' אלקיך" (שמות טו, כו), וכל זה שלא יהרהר אחר הדבור, אלא ישמע לקול לבד לעשות בכל אשר ישמע:

הרחקת וגו'. אף על גב שזה שלא כסדר הענין לזכור ההרחקות קודם המצות, שההרחקה קודם למצות לפי השגת האדם, ולכך נכתבו בתורה קודם לפי שהם מדרבנן, וחכמת

חכמים גזרו אותם והרחיקו אותם, ומאחר שהם דבריהם – הם קודמים לדברי תורה, שהיא רחוקה מהשגת האדם:

הרחקת לתורה. והקשה הרמב"ן והלא יעקב נשא שתי אחיות שאסרה תורה (ויקרא יח, יח), ותירץ הרמב"ן כי האבות למדו התורה כולה ברוח הקודש כמו שהיא מסורה לנו, וקיימוה כמי שאינו מצווה ועושה, ודווקא בארץ ישראל, כי התורה היא "משפט אלקי הארץ" (מ"ב יז, כו) ולא בחוצה לארץ, ויעקב בחוצה לארץ נשא שתי אחיות, וכן עמרם דודתו (שמות ו, כ). ויש להשיב בענין אחר, ובפרשת ויגש מבואר באורך מאוד (להלן מו, י, אות ה):

פסוק ח

שראהו משמש מטתו. דאם לא כן מנא ידע שהיא אשתו. ואין לומר שראה שנשקה וחבקה (קושית הרא"ם), חדא – "מצחק" כתיב, ולא נקרא "מצחק" רק משמש מטתו, כדכתיב (ר' להלן לט, יד) "הביא לנו העבד עברי לצחק בנו", ושם פירוש לתשמיש, שאמרה שרצה לשמש עמה. ועוד דקלות ראש כזה לא היה נוהג יצחק, שהרי אמרו חכמים (אבות פ"א מ"ה) 'אל תרבה שיחה עם האשה באשתו אמרו', וכל שכן בקלות ראש בחבוק ונשוק. ומה שהיה משמש מטתו ביום, דקיימא לן במסכת שבת בפרק רבי עקיבא (שבת פו.) תלמיד חכם מאפיל בטליתו (כ"ה בראב"ם):

פסוק י

כבר הבאת אשם. ואין לומר "והבאת אשם" לשון עתיד, שהרי מיד כששכב בא האשם, שעם השכיבה בא האשם, ולפיכך אם שכב – **כבר הבאת אשם** בשעת שכיבה:

פסוק יב

כארץ ישראל עצמה. אף על גב דודאי ארץ ישראל הוא, שהרי אסר לו הקדוש ברוך הוא לצאת חוץ לארץ (רש"י פסוק ב), אפילו הכי לא היתה עיקר ארץ ישראל עצמה:

אומד זה למעשרות. אף על גב שאין חילוק בין פירוש זה לפירוש הראשון, שאם שערו לעשות תבואה מאה ועשתה [י'] אלף, או ששערו לעשות מעשר מאה ועשתה מעשר [י'] אלף, לעולם הברכה מאה פעמים כמו שהיתה דרכה לעשות, אלא פירושו רבותינו (ב"ר סד, ו) נתנו טעם למה שיער את השדה, והלא אין הברכה שורה לא בדבר המנוי ולא בדבר המדוד אלא בסמוי מן העין (תענית ח ע"ב), ולפיכך פירשו **שאומד זה למעשרות**, רוצה לומר בשביל המעשר היה צריך אומד, וכך איתא בב"ר (סד, ו) בפירוש:

פסוק יג

שהיו אומרים וכו'. דאם לא כן "עד כי גדל" למה לי, אלא שהיה גדל בתכלית הגדלות, וזהו '**שהיו אומרים וכו'**', ורוצה לומר כל כך ברכה היה בזבל פרדותיו של יצחק – עד שהוא יותר טוב מכספו וזהבו של אבימלך. ואחי החכם המופלג מורנו הרב ר' חיים מורנקווט נטריה רחמנא ופרקיה פירש כי 'זבל פרדותיו של יצחק ולא כספו של אבימלך' פירוש שכל כך הרבה פרדות היה לו, שיותר היה שוה זבל פרדותיו מכספו וזהבו של אבימלך. אך קשיא דאם כן לא יהיה זה רק עושר בלבד, וכבר נזכר זה במה שכתיב "וילך האיש הלוך וגדול", ובודאי הא מילתא לענין עושר נאמר, ואם כן מה שכתיב "כי גדל מאוד" הוא דבר זולת הראשון, ועל כרחך זהו מה שהיה כל אשר לו מוצלח. ומה שנקרא 'פרדותיו' ולא 'חמוריו', מפני שהפירדה אינה בכלל ברכה שהרי אינה פרה ורבה כלל (קידושין סוף יז.), ואפילו הכי זבל פרדותיו יותר טוב מכספו וזהבו כו', שזהו עיקר הברכה ועשרו. ולפיכך לענין הענקת עבד עברי דכתיב גביה "כאשר יברכך" (ר' דברים טו, יד) ממעטינן פרדות, משום שאינם בכלל ברכה, כדאיתא בפרק קמא דקדושין (סוף יז.):

פסוק טו

מפני שאמרו וכו'. דאין לומר מפני שהיו מקנאין בו כמו הבארות האחרות שחפר, דאם כן היה להם ליקח הבארות, ולא לסתום. ומפני שהתרגום הוא 'טמונין פלשתאי', דמשמע שהיו מטמינין אותם לעצמם, ואם כן לא סתמו אותם מפני הגייסות הבאות למלחמה רק לעכב לעצמן, פירש כי 'טמונין' הוא תרגום של "סתמום":

פסוק יח

ופלשתים סתמום קודם שנסע משם. דאין לומר שעתה סתמום, דאם כן איך קרא להם שמות אחר שחזרו פלשתים וסתמו אותם, אלא פירושו שכבר קודם שנסע מגרר אז סתמו אותם, ועתה חזר וחפרן. ואין להקשות הלא בתחלה היו סותמין אותם מפני הגייסות (רש"י פסוק טו), ועתה איך יחזור יצחק ויחפור אותם (קושית הרמב"ן), אין זה קשיא, כי בשעה שסתמו אותם – שעת מלחמה היה, ועכשיו לא היה מלחמה (כ"ה בר"ם). ועוד סבור היה כי עלילות דברים הם מפני הקנאה, כדכתיב (פסוק יד) "ויקנאו אותו פלשתים", ועכשיו שהלך מהם אין כאן עוד קנאה. ועוד להניח דבר כזה שהוא חשש תקלה – אין להניח, כיון שלא היה יצחק דר אצל הבארות, אבל אחר שנסע יצחק משם ויחן בנחל גרר (פסוק יז), שם היו אותן הבארות, ובשביל חשש מלחמה אין לסתום אותן, ולפיכך חזר וחפרן:

פסוק כ

עסק ערעור. ונראה מה שעל הבאר הראשון היה להם ערעור ועל השני שטנה (פסוק כא) ועל השלישי לא רבו (פסוק כב), כי בבאר הראשון שהיה סמוך אל הנחל (פסוק יט) היו אומרים שהמים יוצאים מן הנחל אל הבאר, ולקחו הבאר בערעור הזה. ואחר כך הרחיק יצחק עד מקום שאין לומר שהמים יוצאים מן הנחל אל הבאר, ושוב לא יכלו לערער, מכל מקום היו מריבים ושוטנים, שהיו אומרים כי אנחנו היינו חופרין אותו אם לא חפרת אתה. וזהו שטנה, שהיו שוטנים אותו. ונראה שבפעם השני לא היה צריך להרחיק כל כך, אלא שחפר באר במקום שהיה ידוע שאין מי נחל נמשכין לבאר. ואחר השטנה היה מעתיק לגבול אחר, ולפיכך כתיב (פסוק כב) "ויעתק" עד מקום שלא יוכלו לומר שהם היו חופרין שם, ולא היה להם שטנה, ולפיכך לא היה להם ריב ושטנה בפעם הג':

פסוק כב

וניפוש בארעא. שאינו לשון עבר, כי אחר שקרא שם הבאר "רחובות" על שם "כי הרחיב ה' לנו", אם כן עדיין לא פרו בארץ, שאם כבר פרו למה יקרא שם הבאר על שם ההרחבה, ולפיכך על כרחך צריך לפרוש "ופרינו" – 'וניפוש':

פסוק כו

סיעת מרחמוהי. פירוש שהמ"ם הוא שמוש, סיעת מן אוהביו, ולפיכך קשה שלא היה לו לכתוב תי"ו של "אחוזת", אלא רק 'אחוזה מרעהו', והביא ראיה שכן מצאנו תי"ו במקום אחר שלא לצורך – במלה שאינה סמוכה, כמו "עזרת מצר" (תהלים ס, יג), ולפיכך גם כן כאן אחוזת מן רעהו, והתי"ו נוסף, כי לא תבוא תי"ו הסמיכות על המ"ם של שימוש. ולא ידעתי למה לא פירש המ"ם נוספת, ויהיה התי"ו תי"ו הסמיכות:

פסוק כח

תהי נא אלה וכו'. פירוש מאי "בינותינו בינינו ובינך", בחד מינייהו סגי לכתוב 'תהי נא אלה בינותינו', מאי "בינינו ובינך", אלא אותו אלה שהיא בינותינו מן אביך (כ"ה בראב"ם):

פסוק כט

כשאמרנו לך מעמנו וכו'. פירוש שהרי אמרו "וכאשר עשינו עמך רק טוב", ומאחר שטוב עשו לו פשיטא שלא נגעו בו לרע, אלא פירושו "לא נגענוך" כשאמרנו "לך מעמנו" (פסוק טז), ואפילו באותה שעה לא עשינו לך רע, ובשעה שהיית אצלינו לא עשינו עמך רק טוב:

אתה גם אתה כו'. לא הוציא זה ממלת "אתה", שאין זה במשמעות "אתה", אלא מפני שכתוב אחריו "עתה ברוך ה'", ופירוש "עתה" כך הוא – כלומר כמו שעשינו לך טוב – "עתה" גם תעשה לנו כן, וכדי שתהיה "עתה ברוך ה'" מתקשר אל מלת "אתה" הוסיף על מלת "אתה" 'גם אתה עשה לנו', ומתחבר אל זה גוף הכתוב "עתה ברוך ה'", כאילו כתוב גם אתה עשה לנו כן עתה ברוך ה':

פסוק לד

אבא נשא בן מ'. דאם לא כן למה הוצרך לכתוב בן כמה שנים היה כאשר נשא, כי אף ביעקב לא כתב (להלן כט, כג), ואף על גב דגבי יצחק טעמא שנולדה בת זוגו כשהיה בן ל"ז (רש"י לעיל כה, יט), ולא היה אפשר לישא קודם, מכל מקום אם לא שראוי לישא בן ארבעים לא נתן בת זוג בן ארבעים דוקא, אם כן בן מ' ראוי לישא. ואפשר כי ארבעים שנה הוא רביעית ימי חיי האדם שהיו באותו זמן, שהרי יצחק חי ק"פ שנים (להלן לה, כח), והשם יתברך נתן לו שיבה יותר, שהרי ישמעאל חי קל"ז שנה (לעיל כה, יז), וכאשר נשער במצוע של שניהם יהיה המצוע ביניהם קנ"ח שנה, שהוא סתם בני אדם שאין להם כל כך שיבה ולא קיצור, ורביעית קנ"ח הוא ארבעים שנה [פחות] (ו)חצי שנה. ודבר זה הוא כמו שאמרו רז"ל במסכת אבות (פ"ה מכ"א) 'בן שמונה עשר לחופה', והוא רביעית שבעים שנה [פחות] (ו)חצי שנה, שכן שערו חכמים כי עד רביעית שניו אין צריך שיהיה לו זוג. אבל כאשר עברו רביעית שניו, שהם חלק א' מארבע חלקים שלו, צריך שיהיה לו זוג, שכן ימי האדם מתחלקים לארבע רביעיות, והם ידועים בפי הכל, והם כנגד ימי החמה. וידוע כי החמה היא מתחלת מן תקופת טבת לקרב אלינו ולגדל הצמחים עד תקופת ניסן, ואז נותנים הצמחים פרי. הרי כי רביעית ימי החמה אינם מולידים עד אחר רביעית, ולפיכך יש לישא גם כן אחר רביעית ימי חייו. ולפיכך אמרו 'בן י"ח לחופה', וכל ענין תולדות האדם נמשך בערך ויחוס שנות החמה כאשר תדקדק, ולפיכך חלקו גם כן ימי האדם לד' חלקים הידועים נגד ארבע תקופות השנה. ולפיכך אמר עשו 'אבא נשא בן ארבעים וכו':

ויש בזה עוד דבר מופלג מאוד למה נשא יצחק בן ארבעים, כי מספר זה מספר שלם בעבור שיש בו ארבע צדדין, ואז ראוי להיות שלם עם זוג שלו, כי פחות מכאן אין כאן שלימות מספר, וכאשר אין כאן שלימות מספר – אין מוכרח השלימות בזוג. וזה היה בחיי הראשונים שהיו ארוכים. ולפיכך הוליד בן ס' שנה, שאז הוא שלם לגמרי, כי כמו שארבעים הם שלימות בעבור שהוא מספר מרובע נגד ארבע צדדין, כך מספר ששים הוא שלם בעבור שיש בו מספר ששה נגד ו' קצות; ארבע צדדין, והמעלה והמטה. וכאשר

היה בן ארבעים היה ראוי לשלימות הזוג, וכאשר היה בן ששים היה ראוי לשלימות התולדות להוליד אחרים. ולפיכך כתב לך הכתוב בן כמה שנה היה יצחק כשנשא (לעיל כה, כ), ובן כמה היה כשהוליד (שם שם כו). ודוקא ביצחק מגלה לך הכתוב, מפני שזה נמשך אחר מדתו במה שכל מעשיו בדין, והדין יש בו שלימות, שלכך הוא דין, לכך כתב זה אצלו. ומפני שעשו תולדות יצחק, פושט טלפיו כאילו נמשך אחר דין, ואין זה אלא גוזל וחומס וצד נשים תחת בעליהן, לפיכך נשא בן מ' כמו יצחק. והבן הדברים מאוד כי הם סתרי החכמה, רמזו אותו חכמים (ב"ר סה, א) במה שאמרו 'אבא נשא בן ארבעים':

פסוק לה

שהיו עובדות עבודה זרה. דאם לא כן למה "ליצחק" תחלה ואחר כך "לרבקה", דאין לומר דעל כרחך צריך לכתוב כן, דאם לא כן איך יכתוב בענין אחר, דהוי למכתב 'ותהיינה ליצחק ולרבקה מורת רוח', דהוי קאי על שניהם יחד, ומדמקדים לומר "מורת רוח ליצחק ולרבקה" שמע מינה ליצחק תחלה ואחר כך לרבקה. ועוד מה שייך "מורת רוח" דמאי היו יכולים לעשות, אם לא שהיו מעשיהם בלתי מתוקנים. דאין לומר עבירה אחרת, כיון דסתם כתיב "מורת רוח" יש לפרש מה שהוא מעשה כנענים בארץ, דהם עובדים עבודה זרה, דאין לך עובדי עבודה זרה אלא בארץ, שהגוים בחוצה לארץ לאו עובדים עבודה זרה, ולפיכך יש לפרש מה שהם מיוחדים כו':

פרק כז

פסוק א

בעשנן של אלו. פירוש שהיו מקטירין לעבודה זרה, כי מפני שהיה ליצחק קדושה, לא קדושה כמו שאר קדושה, רק קדושה יתירה, שהיה קרבן קדוש לה' שנקרב על המזבח (לעיל כב, ט), ומפני גודל הקדושה שהוא קרבן לה' – לכך כהו עיניו, מפני כי הראיה היא יותר קדושה בעבור שהראות ענין שכלי, לכך לא היה אפשר להתחבר ראות יצחק הקדוש עם טנופת עבודה זרה. ואלו דברים הם דברי חכמה מאוד ידועים לחכמים, שראוי ליצחק ראיות העין בכח קדושה, וכאשר היה שם טנופת – כהו עיניו. ומה שדרשו (פסיקתא רבתי, יב) 'בעשן של אלו', דאם לא כן לא הוי ליה למסמך לכאן "ותכהנה עיניו", רק אצל "ויאמר יעקב הן עשו איש שעיר אולי ימשני אבי" (ר' פסוקים יא, יב) הוי למכתב 'ועיני יצחק כהו'. ולפירוש השני סמך זה לכאן לומר שבשביל שיטול יעקב הברכות כהו עיניו:

פסוק ב

חמש שנים וכו'. פירוש לפי דעתי שכל עשר שנים האדם משתנה, וראיה לזה שמצאנו (אבות פ"ה מכ"א) 'בן עשר שנים למשנה בן עשרים לרדוף בן ל' לכח בן ארבעים לבינה כו", הרי שנות האדם משתנים מעשר לעשר. אבל כל עשר שנים הם כמו זמן אחד ושעה אחת. ובאותן עשר שנים שהיתה מיתה – ידאג, דהיינו חמשה לפני מיתת אבותיו וחמשה לאחריה, דכל אלו עשר שנים הם זמן אחד ושעה אחת:

פסוק ג

אבל משיאה על גבי חבירתה. אף על גב שרש"י פירש לשון השחזה, אין השחזה ממש, שהרי חילוק יש בין השחזה ובין משיאה. ונראה שיצחק הקפיד דוקא לומר "שא" ולא לשון השחזה ממש, כי השחזה – שהוא על הרחיים – אדרבא מביאה פגימה בסכין, אבל 'משיאה' מעברת הפגימה:

שאל תאכיליני נבילות. ואף על גב שהיה עשו בחזקת כשרות, היה צריך יצחק להזהירו, שהיה מתייירא שמא ימהר לכיבוד אב ואם, ומתוך זה ימהר בבדיקה ולא יבדוק בכוונת הלב ובמתון. לפיכך הזהירו שיבדוק הסכין יפה במתינות, ולא יחוש על כבודו:

מן ההפקר. ואף על גב שהיה עשו בחזקת כשרות, היה צריך להזהירו שלא יצוד חיות ועופות בסמוך לעיר, כההיא דתנן מרחיקין מן העיר, דלאו ודאי גזל הוא, והיה יצחק סבור שמא יעלה על דעתו שכבוד אב ואם דוחה אסור דרבנן, דהיינו ספק גזל – דדבריהם, ולפיכך הזהירו שגם זה לא יעשה, אלא ירחיק מן העיר. אי נמי דהכא הוצרך להזהירו טפי באזהרה יתירה על השחיטה ועל הגזל, מפני שאם יהיה חוטא בשגגה לא תבא הברכה, כי אין הקב"ה עם החוטא אף על גב שהוא בשגגה, ולכן היה מזהירו, אף כי היה בחזקת כשרות אצלו, הזהירו שלא יטעה שיהיה סבור שהוא הפקר ולא יהיה הפקר, וכן על השחיטה לבדוק יפה הסכין ולא יטעה:

פסוק יא

בעל שער. דאין לומר ד"איש שעיר" כמשמעו, שאין האיש במה שהוא איש – שעיר, אלא הוא **בעל שער**, ויקרא '**בעל שער**' על שם השער שבו, אבל אין השער בו במה שהוא איש, ולכך צריך (לומר) לפרש "איש" – 'בעל':

פסוק טו

שחמד אותן מן נמרוד. שאף הוא היה איש ציד (לעיל י, ט), והיו לו בגדים כשהיה לובש אותם היו החיות והעופות באים אליו והיה צד אותן (פרקי דר"א פכ"ד), והבגדים ההם חמדן עשו ולקחם ממנו:

פסוק יט

אנכי עשו המביא לך וכו'. דאם לא כן איך היה משנה לאביו ולומר 'אנכי עשו', והקב"ה שונא השקר, ואיך יקבל הברכות דרך שקר. והכתוב מוכיח כן שלא היה משקר, שיעקב אמר "אנכי עשו בכורך", ועשו אמר (פסוק לב) "אני בנך בכורך עשו", כי מלת "אנכי" בא בהפסק ושלא בהפסק בשוה, ולפיכך אם יאמר "אנכי" בהפסק - אנכי המביא לך, עשו בכורך - הוי שפיר. אבל "אני" לא יתכן לומר בהפסק - בשוא, רק בהפסק הוא בקמץ, ושלא בהפסק בשוא, ואם היה אומר 'אני' בקמץ כדי להפסיק, היה יצחק מבין, ואם יאמר בשוא לא יתכן לומר 'אני' - המביא לך:

פסוק כא

אין שם שמים שגור בפיו. ואף על גב שהיה עשו בחזקת כשרות ליצחק (קושית הרמב"ן), מכל מקום היה יצחק דן את עשו לכף זכות - שהיה עשו נזהר שלא להזכיר שם שמים (כ"ה ברמב"ן). כי העובד מיראה את הקב"ה אינו מזכיר את שמו לעולם, כי הוא מתייירא מפני שמו הגדול, ונבהל מפניו. ומפני שמדת יצחק היה כן, דכתיב (להלן לא, מב) "ופחד יצחק היה לי", והיה מפחד תמיד מפני הקב"ה, והוא מדה גדולה למאוד, היה אוהב את עשו. ויעקב שהיה מזכיר את שמו, היה סובר שהוא עובד מאהבה, ולפיכך מי שהוא אוהב את אחד תמיד הוא מזכירו, והוא בפיו, ואין זכרו נשכח ממנו. ומכל מקום היה יצחק נוטה אחר עשו, שהיה בעיניו עובד מיראה:

אין שם שמים שגור בפיו. אבל לא שהיה מסופק מחמת הקול - שהיה קול יעקב, דאם כן מיד אחר שאמר יעקב "אנכי עשו בכורך וגו'" היה ליצחק לומר "גשה נא וכו'", אבל אחר שלא היה רוצה לבדוק אחריו רק אחר שאמר "כי הקרה ה' וגו'", שמע מינה כי הדבור הזה היה מביא לו הספק. ומה שלא היה מסופק מיד בשביל הקול, מפני שהיה נגד חזקת הקול גם כן חזקה שאין יעקב משנה, שאין דרך האדם לעשות עצמו לאיש אחר, אבל כששמע גם כן שהיה שם שמים שגור בפיו, דהשתא הוי תרתי הוכחות - אז היה רוצה לבדוק אחריו, דיש שתי הוכחות שהוא יעקב, והוכחה אחת - דהיינו שאין אדם משנה לאביו:

פסוק כב

מדבר תחנונים. דלא שייך לומר שהיה קול יעקב משונה מן עשו, דאם כן אין לך הכרה יותר מקול, דאמרינן (חולין צו.) סומא האיך מותר באשתו, ואמרינן בטביעות עיניו דקלא, שמע מינה דקול הוא הכרה גמורה, אלא על כרחך קול יעקב ועשו שוים, דלא היה שינוי בקול שלהם:

מדבר תחנונים וכו'. ומה שלא הזכיר יצחק חזקה שאין שם שמים שגור בפיו, כי אחר שהיו שתי הוכחות שהוא עשו – דהיינו "הידים ידי עשו", ואין אדם משנה לאביו במילתא דעביד לגלויי, ויש כאן שתי הוכחות שהוא יעקב – שהקול הוא קול יעקב מדבר תחנונים, ושם שמים הוא רגיל בפיו, היה יצחק דן ההוכחות זו כנגד זו; כי ההוכחה שאין שם שמים שגור בפיו – שקול לגמרי כמילתא דעבידי לגלויא לא משקרי אינשי, ומכל שכן לאביו, דשניהם אין רגיל, אבל לפעמים נמצא, ולפיכך הם שניהם שוים. ולא היה צריך לדון רק הוכחות הקול ל"ידים ידי עשו", ולפיכך היה אומר "הקול קול יעקב" – שמדבר תחנונים, ומכל מקום "הידים ידי עשו", והידים אי אפשר לשנות כמו הקול, שאף על גב שאדם מדבר תמיד לשון קנטור – אפשר להשתנות ולדבר בלשון רכה, ולפיכך "והידים ידי עשו" אלימי ליה, ולפיכך "לא הכירו ויברכהו" (ר' פסוק כג), כי היה דן חזקה של "והידים" יותר עדיף, והשתא יתורץ הכל:

מדבר בלשון תחנונים. ואף על גב שהיה עשו בחזקת כשרות ליצחק (קושית הרא"ם), סבור היה יצחק שיעקב כמו רש, ו"תחנונים ידבר רש" (משלי יח, כג), ועשו כמו עשיר, "ועשיר יענה עזות" (שם), וסימן הוא בו שיהיה גביר ואדון, ויש לברכו:

פסוק כז

שנתן בו ריח טוב. דאין "אשר ברכו" כמו שאר ברכות שיש בו רבוי פירות, דבשביל זה אין בו ריח טוב, אלא "אשר ברכו" **שנתן בו ריח טוב**:

פסוק כח

ויחזור ויתן. ולא שיחזור ויתן אותן הברכות בעצמם, דאם כן לכתוב 'יתן' בלא וי"ו, ושמעינן זה, דכן כל הברכות נותן וחוזר ונותן, אלא שיתן לו ברכות שלו **ויחזור ויתן** ברכות של אביו, כך פירש הרא"ם, ומפורש בבראשית רבה. ולי יראה שדעת רש"י אינו כן, רק לפי שברכת יעקב בלי מצרים, לפיכך כתב "ויתן" לפי שאין שעור לברכתו, וכל מה שיתן לו ברכה עוד – יחזור ויתן אותו ברכה יותר, כלומר תוספות ברכה, שאם יתן לו שיעבדוהו עמים – יוסיף ויתן לו יותר, וזהו שאמר '**ויחזור ויתן**' עד אין קץ, שכן כל ברכתו של יעקב בלי מצרים. והוצרך לפרש כן מפני הוי"ו של "ויתן", שאין לה דביקות למעלה:

ומדרש אגדה כו'. כלומר אל תתמה אם לא בירך יצחק את יעקב רק אלו מעט ברכות, שכל הברכות האלו מרבוי האכילה והשתיה הם, וכי אין ברכה למעלה מזו שיברך אותו בהם, ותירץ 'ומדרש אגדה וכו', ונדרשו הברכות לכמה פנים, ורמז גם בברכות אלו ברכות אלקיות כמו שדרשו ז"ל במדרש רבות, והנה ברך אותו בברכות אלקיות וגם הברכות גופניות, ואל כולם נתכוין יצחק לברך אותו:

פסוק כט

אמר בני אמך. וקשה דלמה לא אמר בכאן "בני אביך" כמו שאמר יעקב "בני אביך" (להלן מט, ח), דיותר מסתבר לייחס הבנים אחר האב משייחס אותם אחר האם לומר "בני אמך", אף על גב שתולה הבנים באם – היינו כשהוא מייחס אותם אל האב כבר, כמו שכתב (להלן מו, טו) "אלה בני לאה" מפני שכבר ייחס אותם לאביהם – אמר "אלה בני לאה", אבל במקום שלא יחס אותם אל אביהם אין מיחס אותם אל האם, כמו שהוא בכל מקום. ותירץ החזקוני (כאן) שהיה ירא יצחק שמא ימות וישא רבקה איש אחר, ונתן אותם גם לעבדים לו. ותירוץ זה אינו, שלא היה ברשות יצחק ליתן ליעקב כל אחיו מאיש אחר לעבדים, כמו שלא נתן לו כל האומות בעולם לעבדים, שגם אחיו מאיש אחר אינם שייכים ליצחק, ומכל שכן שהם לא בעולם. ונראה מפני שנתן יצחק ליעקב אחיו להיות כפופים תחתיו קראם "בני אמך", כמו שאמך תחת בעלה (קידושין ל ע"ב) ואין רשות לאשה בלא בעלה (שם כג ע"ב) – כך יהיו הם בני אמך מתייחסים אליה בזה להיות כפופים תחתיך, ואין אדם תולה דברי קללה בעצמו (סוטה יא.) לומר 'בני אביך' יהיו עבדים. אבל יעקב אף על גב דגם הוא אמר "וישתחוו לך בני אביך" (ר' להלן מט, ח) ונתן כל אחיו תחתיו, לא הוי מצי למימר 'בני אמך' מפני שהיה לו נשים הרבה:

בלעם הקדים וכו'. והקשה הרמב"ן הלא גם כן נאמר באברהם (לעיל יב, ג) "ואברכה מברכך ומקללך אאור", ותירץ דשאני התם דכתיב בתריה "והיה ברכה" (שם) דחתם גם כן בברכה. ולי היה נראה דהתם לאו ברכה היא, דהא כתיב "ואברכה מברכיך ומקללך אאור", ולא כתיב התם 'מברכך ברוך ומקללך אאור', אלא שהקב"ה הבטיחו לעשות לו זה, דדוקא גבי ברכה שייך להקפיד בזה, בשביל שהברכה הוא כמו שהוא נתברך:

בלעם הקדים. ואף על גב שאצל בלעם הברכה נאמר (במדבר כד, ט) על ישראל, כל מברך – לפי שעל ידו תבא הברכה למתברך – הנה הוא מברך כמו שהוא לו, ולרשע תחלתו שלוה וסופו ייסורין – הקדים הברכה. אבל סוף סוף כיון שבירך אותם "מברכך ברוך" הנה הברכה בכל זמן, וכן "אוררך ארור" בכל זמן, רק הקדמת הדבור בלחוד היה כמו שהוא אצל רשעים:

פסוק ל

זה יוצא וזה בא. דאם לא כן "אך" למה לי, לכתוב 'כאשר יצא', אלא לא בא הכתוב אלא למעט היציאה '**זה יוצא וזה בא**', ועדיין לא יצא לגמרי:

פסוק לג

לשון תמיה. רוצה לומר שלשון חרדה אין לפרש חרדה כמשמעו, שהרי לא היה יצחק מצטער על שנתן הברכה ליעקב, אלא שהיה מתמיה, וזהו ענין החרדה, שכל אדם שהוא תמה על דבר יש בו חרדה:

ומדרשו וכו'. בא לתרץ לשון חרדה כמו שהוא לשון חרדה בכל מקום:

שראה גיהנם פתוחה תחתיו. רוצה לומר תחת עשו, כי עם יעקב נכנס גן עדן (רש"י פסוק כז), ועם זה גיהנם:

איפה לשון לעצמו הוא משמש. פירוש שאין משמש מלה זאת לענין אחד, שהרי תמצא אותו לכמה דברים; כאן תתפרש 'איה פה הוא הצד ציד', "ואיפוא זאת עשו" (להלן מג, יא) פירושו צריך אני לבקש איה פה תקנה (רש"י שם). וכן בכל מקום צריך לפרשה לפי הענין, לכך צריך לומר שהיא מלה משמשת לעצמה 'איה פה', ומתפרש בכל מקום לפי מה שהוא שייך:

פסוק לז

אם תקנה נכסים וכו'. ואם תאמר אם כן מה השיב לו עשו "הברכה אחת היא לך אבי" (פסוק לח), הרי יצחק לא אמר רק מה תועלת יש בברכות, **שאם תקנה נכסים וכו'**, ויש לומר דכך אמר עשו "הברכה אחת" כלומר וכי כל הברכות הם ענין אחד, וכי לא תוכל לברכני בברכה שאינה ענין אחד עם ברכת יעקב, והיא הפוך לברכות יעקב, ואז לא יכול יעקב ליטול אותה ממני כי אינה שייכת לו. ועל זה ברכו יצחק "הנה משמני הארץ וגו'" (פסוק לט), וזה אין שייך לישראל, כי לישראל תהיה ארץ הקדושה, ולא ירצו באדמה טמאה. "ועל חרבך תחיה" (פסוק מ) שהוא הפך מדת יעקב, אשר אתו השלום והאמת, ואלו ברכות לא יקח, שלא שייך ליעקב זה:

פסוק לח

הה"א משמשת לשון תמיה וכו'. כי אף על גב שהה"א בפתח, ודרך ה' התמיה להיות בשו"א, כי נמצא בפתח גם כן, כמו "הכמות נבל" (ש"ב ג, לג), "הבמחנים" (במדבר יג, יט), מפני השו"א הבא אחר הה"א, שאין שני שוואין זה אחר זה:

פסוק לט

זו אטליא של יון. מפני שכתוב כאן "מושבך", פירוש המקום יהיה מטל השמים ומשמני הארץ, והוצרך לפרש איזה מקום. אבל ביעקב (פסוק כח) הברכה היא מאת השם יתברך, שיהיה להם תמיד פירות שמנים על ידי ברכת השם יתברך, לא בשביל המקום:

פסוק מ

כלומר כשיעברו וכו'. דאין לומר אפילו לא יעברו על התורה – דאין האדם מצטער אם רואה אחר מצליח – והוא ראוי שיהיה מצליח, אלא אם הוא מצליח והוא רשע – אז מצטער על שהרשע מצליח והוא אינו מצליח. וכן "כאשר תריד" רוצה לומר כאשר תצטער על הברכות, וזה שלא יקיימו ישראל התורה. ועוד שאם כל זמן שיצטער עשו – יפרוק עולו, אם כן לא היה ברכת יעקב ברכה, כי תמיד יהיה עשו מצטער:

פסוק מב

לחשוב מחשבה אחרת. רצה לומר לשון 'וינחם' הוא לשון החושב מחשבה אחרת, כמו "וינחם את אשר עשה" (ר' לעיל ו, ו, ורש"י שם), וכן כאן "מתנחם" חושב מחשבה אחרת (כ"ה ברא"ם):

ופשוטו לשון תנחומין. אין רוצה לומר שזה הפירוש לבד לפי פשוטו, שהרי כבר פירש לפי פשוטו 'חושב מחשבה אחרת', אלא לפי המדרש (ב"ר סז, ט) שפירש "מתנחם" לשון תנחומין, יש לפרש לפי זה כפשוטו "מתנחם" הוא על הברכות בהריגתך (כ"ה ברא"ם):

פסוק מה

ורוח הקודש וכו'. דאם לא כן לא היה לומר "למה אשכול", אלא 'פן אשכל':

פרק כח

פסוק ב

כל תיבה שצריכה למד כו'. לאו דוקא כל תיבה, דבשם אדם לא נוכל לומר כך – שתהיה הה"א בסוף התיבה כלמ"ד מתחלתה, שאין לומר 'ויבא ראובן שמעונה' במקום 'ויבא ראובן לשמעון', רק גבי שם מקום וארץ שייך לומר כך, כי נראה לומר כי כל מקום שתבא ה"א בסוף התיבה רצה לומר שבא לתוך המקום, ולא שייך זה אלא במקום וארץ שיש להם תוך:

פסוק ד

שאמר לו ואעשך לגוי גדול. פירוש כי בשאר ברכות "ואברכה מברכך" (לעיל יב, ג) שהוא נאמר על אברהם – איך יתן אותו ליעקב, אלא מה שאמר "ואעשך לגוי גדול" (שם שם ב) אתה תהא אותו גוי גדול. וכן "והתברכו בזרעך" (שם כב, יח). ועל נתינת הארץ (שם טו, יח) נמי לא שייך לפרש, כי נתינת הארץ היא מתנה ולא ברכה (כ"ה ברא"ם):

פסוק ה

לא ידעתי מה מלמדינו. ונראה דבא ללמדנו כי רבקה היתה אם יעקב ועשיו שהיו אחים אינם מתחברים יחד, וכדכתיב בקרא, וידע יצחק שצריך לצאת זרע כשר אחד שאין בו פסולות, ולפיכך אמר יצחק מאחר שרבקה היא "אם יעקב ועשו" בנים מחולקים, אם כן לא די בזה – רק שאני צריך לשלוח את יעקב לבית לבן אחי רבקה שהיא אם יעקב ועשיו, וישא יעקב מבנותיו, ומהם יצא הזרע המבורך – שיהיה אחד, ואין בהם פסולת. ועוד שפירש הכתוב "וילך אל לבן בן בתואל אחי רבקה אם יעקב ועשו", שהולידה שני בני אדם שהכתוב אמר עליהם "שני גוים בבטנך" (לעיל כה, כג), ולפיכך ראה כי בית בתואל מוכן הוא שיעמדו משם לאמים, ולפיכך שלח את יעקב לשם שיקח את בת לבן גם כן, כדי שיבא משם הזרע המבורך והקדוש, כי משם ראוי לבא:

פסוק ט

אחות נביות. ואם תאמר שהכתוב בא להגיד כי היו לישמעאל נשים הרבה, ומאותה אשה שהיתה לו נביות נשא גם כן מחלת, זה אינו, דהשתא נמי לא ידעינן אותה האם, דהא לא נזכרת אם נביות בקרא. ואם תאמר דילמא זמן רב היה בין הקדושין ובין הנשואין, ואחר שקדשה זמן הרבה – נשאה, דעכשיו לא ידענו בן כמה נתברך יעקב, ואין זה קשיא, דכיון דהלך אל ישמעאל מפני כי רעות בנות כנען בעיני אביו (פסוק ח), אם כן בודאי מיד נשאה, כדי להראות לאביו כי נשא אשה כשירה. ועוד למה נאמר שהיה זמן הרבה, כי אף לבתולה אין נותנין יותר משנים עשר חודש:

פסוק י

על ידי שבשביל וכו'. כפל הלשון 'על ידי' 'שבשביל' (קושית הרא"ם), מפני שמלת 'בשביל' לומר בשביל שרעות בנות כנען – הלך עשו אל ישמעאל, ו'על ידי' לומר על ידי זה הפסיק הענין בפרשתו של יעקב, 'ומשגמר חזר לענין הראשון' הוא תירוץ למה צריך לכתוב "ויצא", שצריך לחזור לענין הראשון כאילו אמר שבשביל שרעות בנות כנען – הלך עשו אל ישמעאל, על ידי זה הפסיק בפרשה של (עשו)[יעקב], ומשגמר חזר לענין הראשון. והקשה הרא"ם למה הוצרך לתרץ 'בשביל שהפסיק הענין וכו', לתרץ כמו שתירץ בפרשת בראשית גבי "וייצר אלקים" (ר' לעיל ב, ז) – כלל שאחריו מעשה הוא פרטו של ראשון (רש"י שם), הכי נמי "וילך פדנה ארם" (פסוק ה) הוא כלל, שהלך לפדן ארם, וחזר לפרש מה שקרה לו בדרך, ולפיכך חזר לכתוב "וילך פדנה ארם", ואין זה קשיא, דדוקא כשהפרט מפרש הכלל, כגון בפרשת בראשית שחזר לפרש בריאת האדם, זה נקרא 'פרטו של ראשון', אבל לכתוב "וילך פדנה ארם" (פסוק ה) ויחזור לכתוב מה

קרה לו בדרך – אין זה פרט ההליכה, דההליכה הוא בפני עצמו, ומה שקרה לו בדרך – אף על גב שקרה לו בדרך – מה שקרה אין זה פרט של הליכה לפדן ארם, אבל הוא מה שקרה לו בדרך:

לא היה צריך לכתוב רק וילך חרנה. כדכתיב לעיל (ר' פסוק ז) "וילך יעקב פדנה ארם", ולא כתב 'ויצא יעקב מבאר שבע וילך חרנה'. ובב"ר (סח, ו) קאמר 'ויצא יעקב, וכי הוא בלבד יצא והלא כמה גמלים וכמה חמורים יצאו'. וכך פירושו – דכיון דהכתוב בא לספר מענין יעקב שהלך לחרן, לא הוי ליה למכתב רק ההליכה לשם, לא ענין היציאה מבאר שבע, שזהו הענין לא שייך לענין יעקב, דהרי כמה גמלים יצאו משם, ואין דבר זה שייך ליעקב במה שהלך לחרן, ואין דרך הכתוב לספר רק בעיקר הענין שהוא מדבר, שהרי אין דבר נזכר בזה במה שיצא מבאר שבע, דאי בא להזכיר מאיזה מקום יצא – הוי ליה לומר 'וילך מבאר שבע', כדכתיב (רות א, א) "וילך איש מבית לחם", אבל יציאת המקום לא הוי מידי, דכמה גמלים וכמה חמרים יצאו, אבל הליכה בודאי שפיר, משום דהוא נאמר על כל ההליכה מה שהלך ממקום שהיה למקום שהלך לשם, ולכך דרשו (ב"ר סח, ו) כי 'יציאת צדיק עושה רושם', וכך פירושו – כי יציאת יעקב נקרא 'יציאה' ולא יציאה אחרת, מפני שיציאתו נראה ומורגש לכל שעושה רושם:

שיציאת צדיק מן המקום עושה רושם. ואם תאמר למה לא כתב 'ויצא יעקב' בפרשה הקודמת (פסוק ז), ויש לומר דוקא בפרשה הזאת מפני שהוא מדבר עתה איך היה יעקב צדיק ונגלה עליו הקב"ה (פסוק יג) – יאמר כי יציאת צדיק כזה עושה רושם, אבל בפרשה שלפניה אינו מדבר בצדקתו כלל, ולא הוי משמעות המקרא שעושה רושם. ואם תאמר ואיך עושה רושם, והלא עדיין יש בו צדיק יצחק, ומתרץ בב"ר (סח, ו) אין דומה זכות צדיק אחד לזכות שני צדיקים:

פנה הודה וכו'. ונראה שמזכיר ג' דברים לפי שהצדיק בעיר מדריך האנשים בקרבה ביראת שמים, שהוא מצות עשה ולא תעשה, והם מצות השם יתברך. והשני – שהוא משכיל אותם בחכמה. והשלישי – ללמד אותם מדות טובות והגונות הנזכרים במסכת אבות, והדומים לאלו המדות טובות והישרות. וכנגד הראשון אומר 'פנה הודה', כי ההוד הוא לשון שבח, כמו "הודו לה'" (תהלים קלו, א), ועל האיש שהוא ירא אלקים נאמר עליו שראוי לשבח אותו, כמו שנאמר (משלי לא, ל) "יראת ה' היא תתהלל", ויראת ה' הוא לו שבח בודאי. וכנגד החכמה שהוא מלמד אותם נאמר 'פנה זיוה' הנאמר על החכמה שהיא זיו, כדאמרינן בפרק מי שהחשיך (שבת קנו.) 'מאן דאתילד בד' בשבת יהא גבר חכים ונהיר', ופירש"י 'גבר זיותנא'. וכן "חכמת אדם תאיר פניו" (קהלת ח, א).

'הדרה' הוא רמז על המדות המשובחות שהם תפארת לעושיה, כדאמרינן (אבות פ"ב מ"א) 'איזה דרך יבחר לו האדם כל שהיא תפארת לעושיה':

וכן ותצא מן המקום וכו'. ואצל רות מביא ראיה מן "ויצא יעקב", ונראה לומר שלא תאמר שמא יעקב שאני שהוא בחור באבות (ב"ר עו, א), ותירץ וכן גבי נעמי ורות, והשתא אי אפשר לומר דמה שכתב גבי יעקב "ויצא" הוא דוקא ליעקב משום דהוי בחור באבות, דהא נעמי ורות לא היו מן האבות ולא היתה חשובה כמו יעקב, ולמה כתב 'פנה זיוה' גבי יעקב, אלא הא דכתיב גבי יעקב לא משום שהיה צדיק ובחור באבות, אלא בסתם צדיק איירי. ואין לומר דאיירי בצדקת כמו נעמי ורות, דנעמי ורות לא כתיבי בקרא של יעקב, אלא על כרחך או ביעקב דוקא איירי – או בסתם צדיק, ולפיכך הוצרך לומר כאן 'וכן גבי נעמי ורות'. וכן התם גבי נעמי ורות אנו לומדין דבסתם צדיק איירי, ולא תאמר שאני נעמי ורות דמופלגין במעשים היו, דהא כתיב "ויצא יעקב", והשתא על כרחך אפילו בסתם צדיק איירי, דאין לומר דוקא כמו יעקב, שהרי אפילו בצדיק שאינו כמו יעקב 'פנה זיוה', למה כתב ביעקב, אלא לא יעקב בלחוד אלא בכל צדיק איירי. ולכך גבי רות צריך להביא ראיה מן יעקב, שלא יקשה לך מנא לן שכל צדיק עושה רושם, דשמא שאני נעמי ורות, דודאי אינהו הוי עדיפי מצדיקים דעלמא, והשתא דכתב גבי יעקב – על כרחך גבי יעקב בא לאורויי בכל צדיק כדלעיל:

יצא ללכת וכו'. אין פירוש "וילך חרנה" יצא ללכת חרנה, דלא נמצא בשום מקום "וילך" – יצא ללכת, רק מפני שהיה על הדרך שבה הולך חרנה נקרא "וילך חרנה", אף על גב שעדיין לא הגיע לשם. ומה שהוצרך לפרש כך, מפני שאם כבר הלך חרנה מאי זה דפנע במקום שאחריו, דאין לומר שחזר לפרש כדכתיב בפרשת וירא (ר' לעיל יט, טז-יז) "ויוציאם החוצה ויהי כהוציאם וגו'", דחזר לפרש מה היה כשהוציאם החוצה, דהתם כתיב "ויהי כהוציאם אותם החוצה", דחזר לפרש "החוצה", וכן כאן הוי ליה למכתב 'ויהי כצאתו מבאר שבע ויפגע במקום'. ועוד דלא מצי למכתב בענין אחר, אבל כאן הוי ליה למכתב "ויפגע במקום" קודם "וילך חרנה", ולכך צריך לפרש שעדיין לא הלך אלא 'יצא ללכת', דנקרא זה "וילך חרנה":

והא דלא פירש מידי על "וילך פדנה ארם" דלעיל (פסוק ז), משום דודאי לעיל פירושו יצא ללכת פדנה ארם, אבל כאן דכתיב "ויצא מבאר שבע" דהוא על תחלת הליכה לחרן, אם כן איך נפרש אחריו "וילך חרנה" על תחילת ההליכה לחרן, שהרי כבר כתיב "ויצא יעקב" על תחלת היציאה, לכך צריך לפרש שניהם הם על תחלת ההליכה, שהיציאה הוא כלפי המקום שיצא משם – דהוא באר שבע, וההליכה כלפי המקום שהלך לשם

– דהוא חרנה, ש'יצא ללכת חרנה'. ועוד דלא יתכן לפרש למעלה (פסוק ז) "וילך פדנה ארם" שיצא ללכת פדנה ארם כל זמן שלא פירש "וילך חרנה" שחוזר לענין הראשון, דאם "וילך חרנה" הליכה אחרת מן הראשונה – ואינה מענין הראשון – אין צריך לפרש "וילך פדנה ארם" (פסוק ז) יצא ללכת פדנה ארם, שהרי בהליכה הראשונה לא פגע בו דבר, ולפיכך לא פירש מידי לעיל. ומכיון שפירש "וילך חרנה" שחוזר לענין הראשון, אם כן כמו "וילך חרנה" שפירש 'יצא ללכת', הכי נמי "וילך פדנה ארם" יצא ללכת פדנה ארם, ופשוט, וזהו פירוש נכון:

פסוק יא

הוא המקום וכו'. ואם תאמר דילמא 'המקום הנזכר' הוא חברון, שהוא נזכר יותר בסמוך מן הר המוריה, ולמה פירשו בו שהוא הר המוריה שהוא יותר רחוק, ויש לומר דכיון דכתיב "ויפגע במקום" הב' בפתח, שהוא כמו ה"א הידיעה, כמו שפירש רש"י בפרשת לך לך (לעיל יד, י) אצל "והנשארים הרה נסו", ואם כן הכתוב תלה הדבר במקום ידוע, והרבה מקומות ידועים בתורה, על כרחך הכתוב רוצה לומר במקום ידוע בתורה ששם ראוי להיות נגלה מראה השכינה, ואין מקום מיוחד רק הר המוריה, ששם ציוה להעלות את יצחק בנו לעולה. ועוד כיון דכתיב כאן "ויפגע במקום" ורוצה לומר במקום שהוא ידוע ומבורר במה שהוא מקום מיוחד מן הארץ בלבד, לא חברון, שזה אינו ידוע במה שהוא מקום בלבד, רק במה שהוא עיר, ולא מצאנו מקום שהוא ידוע ומבורר במה שהוא מקום רק הר המוריה, דכתיב (לעיל כב, ד) "וירא את המקום מרחוק":

כמו ופגע. לשון פגישה. ומשום דהוי למכתב 'ויבא למקום וילן' דרשו (ב"ר סח, ט) שהוא לשון תפילה:

שתקן תפילת ערבית וכו'. דבלא תיקון מה חדוש שהיה מתפלל, וכי עד הנה לא התפלל, אלא 'שתקן וכו'". אף על גב דבגמרא מוכח בפרק גיד הנשה (חולין צא ע"ב) דצלי קודם שבא השמש, ויש לומר דקיימא לן כר' יהודה דסבירא ליה בפרק תפילת השחר (ברכות כו ע"ב) דמותר להתפלל תפילת ערבית מפלג המנחה. ונוכל לומר הא דאמר בגמרא (חולין צא ע"ב) 'כד צלי בעי למהדר מיד בא השמש' אין הפירוש שהתפלל כבר, אלא כך פירושו – שהיה רוצה לחזור כאשר התפלל, והיה רוצה להתפלל ביום, מיד "בא השמש" קודם שהתפלל – והיה מתפלל בלילה, ותקן תפילת ערבית:

ללמוד שקפצה לו הארץ וכו'. אבל להא לחוד לא אתיא, דאם כן לכתוב 'ויפגע בו המקום' אם בא ללמוד שקפצה לו הארץ נגדו, שכיון שקפצה אליו ברגע אחד אם כן המקום פגע בו, לא שהוא פגע במקום:

שלא בעונתה וכו'. שכן משמע "כי בא השמש" שלא הרגיש בביאת השמש, ופתאום ראה כי בא השמש כבר, ועל כרחך הטעם שלא הרגיש בביאת השמש מפני ששקעה השמש שלא בעונתה, ולפיכך לא עלה על דעתו ביאתה עד ששקעה השמש, ואז ראה ששקעה החמה כבר. ואילו כתב 'ויבא השמש' לא היה משמעותו אלא שראה ששקעה (ר' רש"י לעיל טו, יז). והרא"ם אמר שאין חלוק בין 'ויבא השמש' ובין "כי בא השמש". ותימה איך אין חלוק ביניהם, והלא חלוק גדול יש ביניהם, שלשון "כי בא השמש" משמע לשון עבר, ולא היה לו שעת שקיעה, כי כאשר היתה השמש גבוהה מעל הארץ נשקע, ולא היה כאן שעת שקיעה. אבל 'ויבא השמש' משמע הוה, שעתה שקע השמש, שכן משמע לשון 'ויבא השמש' שהכתוב מדבר על עת העומד, העת שהיתה שוקעת. ומפני ששקעה שלא בעונתה לא היה לה עת עומד שהיתה שוקעת (כו') [בו], אבל היתה עומד גבוה מן הארץ ופתאום תחת הארץ נמצא, שלא היה לה שעה שהיתה שוקעת בו:

כמין מרזב וכו'. אין הפירוש דדייק מדכתיב "מראשותיו" במ"ם, דמשמע סביב ראשו, דאם כן ראוי להיות המ"ם בצירי, אלא כי לשון "מראשותיו" משמע כך, כמו "ואת החנית מראשותיו" דשאול, דודאי למעלה מראשו קאמר. וכן 'מרגלותיו' – "ותשכב מרגלותיו" (רות ג, יד) שפירושו למטה ממרגלותיו. ומפני שהניח האבנים למעלה מן הראש – על כרחך שעשאם כמין מרזב סביב הראש מפני חיות רעות:

עלי יניח צדיק את ראשו. אף על גב דהיה עושה אותם כמין מרזב לשמור אותו מן חיות רעות, מכל מקום היה סומך ראשו על אחת מן האבנים. ואם תאמר מה ריב היה לאבנים שאין בהם דעת, כך שואלים בני אדם, ולא ידעו אלו בני אדם דעת חכמים (חולין צא ע"ב), ואכתוב אלו דברים. והנה אם היה המריבה לאלו האבנים בלי ענין ובלי סבה – היה קשה מה ענין המריבה, אבל המריבה היתה לסבה גדולה, כמו שאמרנו; דע כי מעלת יעקב מעלה נפרדת ומיוחדת מאוד, ידוע לחכמים ולמשכילים בחכמה שהיה קדוש ונבדל מכל עניני העולם, ולפיכך נאמר אצלו (ישעיה כט, כג) "והקדישו את קדוש יעקב", נקרא השם יתברך "קדוש יעקב" על שם שהיה יעקב הקדוש והנבדל, ודבר זה ידוע למשכילים בענין יעקב. ודבר שהוא קדוש ונבדל הוא דבר שלא יתחלק, והוא אחד, כאשר ידוע לחכמים. וידוע כי יעקב עיקר האחדות, ולפיכך אמרו בני יעקב אל יעקב 'כשם שאין בלבך אלא אחד כך אין בלבבינו אלא אחד' (פסחים נו.). ומפני זה היה המחלוקת של האבנים, כי דבר שהוא נבדל הוא אחד מכל צד, ולא יצטרף אליו רבוי כלל רק אחדות, לכך היה המריבה '**עלי יניח צדיק את ראשו**':

והבן למה היה רוצים שיניח הצדיק את הראש, כי שם הנשמה של יעקב קדושה ונבדלת,

ואין ראוי לה רק דבר אחד כמו שראוי לדבר שהוא שכלי, והשכלי הוא מתייחס ומצטרף אל כל החלקים הפרטים בענין אחד, שאינו מחולק השכלי להיות מתייחס אל זה במקצת ואל זה בקצת, שאם כן היה מתחלק, ואין חלוק ורבוי בשכלי, רק אחדות גמור, ולכך מצטרף אל אחד, ולא אל רבוי. ובשביל כך היה מריבה, כי היה כאן רבוי גשמיים – הם האבנים – אשר הניח תחת מראשותיו, שזה אמר 'עלי יניח צדיק את ראשו' כי הדבר השכלי יש בו אחדות ואין בו רבוי, וכאן מפני רבוי האבנים היה מחלוקת. אבל בדבר שהוא גשמי שייך שפיר רבוי, כי הגשם מתרבה. ולפיכך עשאן הקב"ה אחד, כי השכל מצטרף אל רבוי הפרטים במה שהם דבר אחד, לכך נבלעו כאחד, ואז היו מצטרפים תחת ראש יעקב. ובין שתאמר כי כך היה בפועל שנעשו כל האבנים אבן אחד, ודבר זה אין פלא ואין ראוי להפליא על זה, ובין שנאמר שבעת המראה היו אבן אחד כאשר עלה יעקב במעלתו, ואחר כך חזר להיות [כמו] (כמ)בראשונה, כמו הרבה נסים שהיה המטה לנחש (שמות ד, ג) שחזר לקדמותו (שם שם ד), אין הפרש. ואף על גב כי מה שכתב "ויקח האבן" אחר שהקיץ משנתו, מפני שהיו אבן אחת כשהיו מראשותיו – קרא אותם על שם זה:

[ומעתה אל יקשה לך שאין דעת באבנים לומר 'עלי יניח צדיק ראשו', שאם היה הדבר הזה שהיו חולקים מצד הבחירה על ידי שכל בלבד – היה זה קשיא הרי אין דעת וחכמה באבנים, אבל אין הדבר כך, רק מה שהיו האבנים אומרים 'עלי יניח צדיק ראשו' בשביל ריבוי האבנים מצד עצמם, שאמר כל אחד 'עלי יניח צדיק ראשו', ודבר כזה נעשה אף בדבר שהוא בלתי בעל שכל, כמו כל הדברים הטבעים פועלים לפי טבעם, אף אם אין בהם דעת. וכך תאמר גם כן שהיו פועלים אלו אבנים, אחר שכך ראוי לפי הענין אשר ראוי ליעקב, ואין חילוק בזה – שהדברים הטבעים פועלים בטבע מה שראוי להם, ופעולה זאת הוא שלא בטבע, כי באותו לילה כל מעשיו ופעולותיו היו למעלה מן הטבע, לכך היו האבנים פועלים באשר ראוי בפעולה בלתי טבעית, כי כן היה ענין יעקב באותו לילה ענין בלתי טבעי:

ודע, כי יעקב מיוחד מכל האבות נבדל מן החומר ומן הגוף, שלכך נקרא "קדוש", ולפיכך באותה לילה כאשר הגיע יעקב אל מעלתו זאת, כאשר הניח אבנים תחת מראשותיו, אשר שם הנשמה הנבדלת, הנה כל אבן אומר 'עלי יניח צדיק ראשו', כי מאחר שיעקב מעלתו אלקית נבדלת בלתי מתחלקת, לא יצטרף אליו דבר מחולק. ולומר לך, כי דברים שמצטרף יעקב עליהם עד ששמו חל עליהם, והם נושאים לו, מפני שיעקב קדוש, אי אפשר שיהיו מצטרפין לו בדרך חילוק. וגם אין לומר שיהיה מצטרף אליו דבר אחר,

שאין דבר שהוא אחד בעולם הזה, רק ליעקב היה מעלה זאת בפרט, ולפיכך בני יעקב שהם מצטרפים אל יעקב, ושם יעקב חל עליהם, הם גם כן אחד, שאין חילוק בהם:

כלל הדבר, כל מה ששם יעקב מצטרף לו - נעשה אחד, וזהו שהאבנים אשר הם מצטרפים אל יעקב, והם נושאים את ראשו, ויעקב מצטרף להם - היה כל אחד אומר 'עלי יניח צדיק ראשו', כי הדבר הנבדל אין בו חילוק, וכל החלקים יש להם צירוף אליו [ב] ראש, ולפיכך היה מריבה ביניהם עד שנבלעו כאחד, ואז מצטרפין תחת יעקב, וכל אשר שמו נקרא עליו הוא אחד. ופירוש זה ברור, ועוד יש להעמיק בזה]:

וזהו שדרשו רבותינו ז"ל (חולין צא ע"ב) כתיב "ויקח מאבני המקום", ולבסוף כתיב (פסוק יח) "ויקח את האבן", אלא התחילו מריבות וכו'. ויש מפרשים (ראב"ע, רד"ק) מאי "מאבני המקום" 'אחד מאבני המקום'. ואלו האנשים מצאו תורה של הפקר לפרש בה כרצונם, כי אף הדיוט אינו מדבר כדברים האלו, דמאחר שלא לקח רק אבן אחד - לא הוי ליה למכתב רק 'ויקח אבן', כי אחר שלקח אבן יחידי - מה לו לכתוב ולהשתתף אותו עם שאר אבני המקום לכתוב "מאבני", אבל אם רבים לקח, מרבים - שייך בו "מאבני המקום", כי לקח מקצת אבנים, כי רבים מרבים הם "מאבני המקום", אבל אבן יחידי - אין זה מקצת, ודבר זה ברור למשכיל, רק מפני שרדפו אחר פשט הכתוב נהגו בתורה הפקר:

אבל חכמי האמת פירשו האמת, כי ר' יצחק פירש כן כי נתקבצו כל האבנים אל מקום אחד, זה אומר 'עלי יניח צדיק את ראשו', ולפי פירוש רבי יצחק "ויקח את האבן אשר שם מראשותיו" - כי כל אחת ואחת היה תחת מראשותיו, וכאילו לא היה רק אחד מראשותיו, שהרי כל אחד ואחד היה רוצה להיות תחת מראשותיו, כי כבר ידעת מה שרמזנו כי כלם הם פונים אליו, ולפיכך כל אחת אומרת 'עלי יניח צדיק את ראשו' כי הוא משותף לכל, וזהו "האבן אשר שם מראשותיו". והברייתא מסיק כי 'נבלעו באחת', ושתיהן אמת למבין דבר זה כמו שפרשנו, כי מצד אחדותו של יעקב אין מצרף אליו רק אחדות, ולפיכך האבנים נעשים אליו אחד, אף על גב שאין דעת בהם, כיון שאין ראוי הרבוי מצד עצמו ליעקב, לכך היה המריבה אף על גב שאין דעת בהם, ונעשו אחד:

הוכרחתי לכתוב דברים אלו להראות לאנשים עורי לב, אשר שמים דברים אשר הם כבשונו של עולם - לדברי תוהו, כאילו אין בהם ממש, ודבריהם אשר הם תפל בלי טעם וריח - לדברים אשר הם ברומו של עולם, כי איך לא יביטו אל המראה הגדול שהתורה פירשה כי לקח "מאבני המקום", כי מה לנו בזה, רק כל דבור ודבור במראה הזה הוא דבר מופלא. ואל תחשוב כי הדברים אשר נתבארו למעלה הם שורש ועיקר הדבר, רק

הם התחלה למבין קצת מעט מה שאפשר למתחילים, כענין ברוך הנותן חכמה לחכימין. ודיין האמת אשר היינו כעורים ממשמשים בצהרים (ר' דברים כח, כט):

עוד דע אתה אם תחפש דברי חכמים כמטמוניות אז תמצא אוצר כלי חמדה אשר אצרו במטמוניהם, ואיש הפתי חושב אך דברי דרשה הם, לא אמרו כך אלא להרחבת הלשון, ואתה לא תחשוב כן, רק כי כל דבר מדבריהם שורש התורה. ומפני כי ידעו רז"ל במעלת יעקב כאשר הוא שורש החבור והתאחדות, והנה הוא דומה יעקב ל"בריח התיכון המבריח מן הקצה אל הקצה" (ר' שמות כו, כח) לעשות הכל אחד. והוא שרמזו רז"ל (תנחומא תרומה, ט) הבריח התיכון ירד עם יעקב למצרים. ולפיכך מעלת יעקב הוא התאחדות באחדות, לכך האבנים אשר לקח נבלעו כאחת ונעשה אחד, כי הוא המאחד אותם בעבור הטעם אשר רמזנו לך למעלה, כי יעקב קדוש נבדל במעלתו, והנבדל הוא אחד בודאי, לפי שהוא שכל בלבד. ומפני כי מראה שראה יעקב מראה אלקים היה, ולפיכך היה מורה על עצם מעלתו ורוממתו אשר יש ביעקב, ולפיכך האבנים אשר מראשותיו נבלעו באחת להורות על עצם מעלת יעקב, כמו שאמרנו לך. ומתחלה היה המריבה, כי אין דבר שהוא אחד מצטרף לשני דברים, שאינו מתחלק כהחלק הגשם, ולפיכך היה המריבה – עלי יניח צדיק ראש הקדוש הנבדל הזה:

פסוק יב

עלו תחלה וירדו וכו'. ואם תאמר אם כן יהיה אותה השעה בלא שמירה, ויש לומר היינו דכתיב (פסוק יג) "והנה ה' נצב עליו" – לשמרו. ואם תאמר אם כן היה להם לירד תחלה ואחר כך לעלות, והשתא לא היה יעקב בלא שמירה, ונראה שאין מלכות נוגעת בחבירתה (יומא לח ע"ב), לפיכך המלאכים אשר הם למטה בארץ הם צריכים להסתלק קודם, ואחר כך ירדו אחרים:

פסוק יג

קפל הקב"ה כל הארץ תחתיו. דאם לא כן מאי "הארץ אשר אתה שוכב עליה", דמאי רבותא ליתן לו הארץ אשר שכב עליה. ויש מקשין איך שייך לומר שיהיה כל הארץ תחתיו, ואין זה קשיא, כי יש להבין כי ארץ ישראל ארבע מאות פרסה על ארבע מאות פרסה, והנה יסוד של ד' מאות הוא ד', וכל דבר בעולם נכנס תחת יסוד שלו. ורוצה לומר בדבור זה שאמר הקב"ה "הארץ אשר אתה שוכב עליה לך אתננה" היה מקפל כל הארץ, אשר היא ד' מאות פרסה, בארבע אמות של יעקב, שהוא יסוד של ד' מאות, ואמר "הארץ אשר אתה שוכב עליה לך אתננה". ובלא זה נמי לא קשה, ואין להאריך:

פסוק טו

מעשו ומלבן. דאם לא כן למה הבטיחו יותר "אנכי עמך" ממה שהבטיח לאברהם ויצחק:
הרי אם משמש בלשון אשר. דהא לא יתכן כשאר 'אם' שהוא ספק, דהא לא ספק היה, אלא ודאי, ולכך צריך לפרש מלשון 'אשר':

פסוק טז

שאם ידעתי וכו'. דאם לא כן "ואנכי לא ידעתי" למה לי:

פסוק יז

אמר ר' אליעזר וכו'. פירוש כי "בית אלקים" אינו נאמר אלא על בית המקדש, והכא מאי "בית אלקים" איכא, ותירץ '**אמר ר' אליעזר וכו**'', ויהיה "בית אלקים" על השיפוע, שהוא מכוון נגד בית אלקים, שהוא בית המקדש. ומה שאמר 'רגליו היו עומדות בבאר שבע וכו", זה מוכח מן הכתוב (פסוק י) "ויצא יעקב מבאר שבע", "ויפגע במקום" הוא בית המקדש (רש"י פסוק יא), "וילן שם" הוא בית אל ששם לן (פסוק יט). וקשה מאי קדושתו של אמצע הסולם שהיה הבית המקדש מכוון כנגדו, בשלמא ראש הסולם או רגלי הסולם במקום שהסולם שם עומד – יש קדושה, אבל במקום אמצע הסולם מאי חשיבות איכא (קושית הרמב"ן), ויראה כי דעת רש"י ז"ל שהוא סובר כי ראוי להיות בית המקדש תחת אמצע הסולם נגד בית המקדש שלמעלה, כי בזה האופן היה הסולם נתון בשוה בין בית המקדש שלמעלה ובין בית המקדש שלמטה, שאם היה ראש הסולם נגד בית המקדש היה עומד התחלת הסולם למטה – רחוק מן בית המקדש. ואם היה רגלי הסולם בבית המקדש, היה רחוק הסולם למעלה ממקום בית המקדש שלמעלה, וראוי שיהיה הסולם בין שניהם, שיהיה מן בית המקדש עד הסולם למטה כמו למעלה, ולמעלה כמו למטה, וזה לא יתכן אלא אם נאמר כי אמצע הסולם היה נגד בית המקדש, והשתא היה רחוק בין למעלה ובין למטה כמו חצי הסולם, והשתא הסולם בין שניהם בשוה כמו שראוי. כי הסולם היה לעלות מן בית המקדש של מטה לבית המקדש של מעלה, ומן בית המקדש של מעלה לרדת למטה, וראוי שיהיה הסולם עומד בין שניהם בשוה, כך הוא דעת הרש"י:

ועוד יש לומר שדעת רש"י שראוי שיהיה בית המקדש תחת אמצע הסולם – והוא שפוע הסולם, וזה כי הסולם היה עומד בארץ וראשו בשמים (פסוק יב) לומר כי העולם התחתון קשור בעליונים, ועולים השמימה כסולם הזה שיש מדריגות בה, כן יש מדריגות מן הארץ עד השמים. והנה לא היתה הסולם עומד בשוה להודיע לך דבר עמוק מאוד, וזה כי העליונים הם יותר במעלה ובמדריגה מן התחתונים, לכך היתה הסולם במדריגות עולה

מן התחתונים לעליונים. והעליונים שהם מתרוממים מן התחתונים – היינו מצד ההבדל שביניהם, ואינם מתדמים במין אבל הם נבדלים זה מזה, לכך היתה עליות הסולם אינו עולה בשוה רק מצד לצד, יורה זה על חלוף הצדדים, כי התרוממות [העליונים מן התחתונים] (התחתונים מן העליונים) במה שהם מחולקים נבדלים. אמנם בית המקדש במה שהוא בית וועד השכינה, ושם יבא האדם לעבוד את ה' (דברים יב, יא), יש בו שני הצדדים – מתיחס לעליונים ותחתונים, והכל שוים בו, ולא יאמרו העליונים 'לנו הוא זה' במה שרשות בני אדם בו, ולא יאמרו בני אדם 'לנו הוא זה' במה שהוא מקדש ה', ולכך ראוי שיהיה בית המקדש עומד תחת אמצע שפוע הסולם, שהסולם הוא התחלפות בין עליונים לתחתונים הולך מצד אל צד, ובית המקדש כלול משניהם תחת אמצע הסולם, ולפיכך ראוי ונכון שיהיה בית המקדש תחת אמצע הסולם:

ומסתייעא לן דבר זה ממאמר קדישין עליונים (עפ"י דניאל ד, יד), מאן מלאכי אלקים רבנן (נדרים כ ע"ב), דבפרק קמא דכתובות (ה.) אמרו גדול מעשה צדיקים יותר ממעשה שמים וארץ, דאילו שמים וארץ נברא ביד אחת, שנאמר (ישעיה מח, יג) "אף ידי יסדה ארץ וימיני טפחה שמים", ואילו במקדש כתיב (שמות טו, יז) "מקדש ה' כוננו ידיך". והנה הורו בזה כי העליונים [והתחתונים] נבדלים זה מזה ומתחלקים זה מזה,ובשביל שהם נבדלים זה מזה, אין אחד הכל, ולפיכך נברא שמים ביד ימין וארץ נבראת ביד שמאל, כי סתם יד הוא שמאל (מנחות לז.), וכמו שיש חלוף צד בין ימין ושמאל, והימין יותר משובח במה שיש לה כח ימין, כך העליונים נבדלים מן התחתונים, והבדל שלהם שיש להם יותר מעלה ומדריגה. ואילו בית המקדש נברא בשתי ידים במה שהוא כולל הכל, והוא החבור בין עליונים ותחתונים, ראוי שיהיה נברא בשתי ידים, שהידים הם מורים על חלוק והבדל צד, ואילו בית המקדש יש בו כח הכל כמו שנתבאר, שהוא הוועד בין עליונים ותחתונים, והיה ראוי שיהיה בית המקדש תחת אמצע השפוע:

ומה שרגלי הסולם היו עומדים בבאר שבע והראש בבית אל, זהו מפני כי באר שבע הוא מקום משובח בארץ לקבל ברכה, כמו שראוי לתחתונים שהם מקבלים ברכה, והיתה שם ברכה רובצת תחת (עפ"י בראשית מט, כה), ולפיכך היה שם ברכה של בארות, שהיה התהום והמקור מתברך, וזהו ברכה רובצת תחת, ולפיכך נקרא 'באר שבע'. ולפיכך שם רגלי הסולם להתעלות מלמטה למעלה. ובית אל היה שם ענין אלקי, ולפיכך נקרא 'בית אל', וכמו שאמרו על בית אל שלא שלט שם מלאך המות, שמלאך [המוות] הוא בתחתונים, ואין להאריך בזה. ובית המקדש שכלול מהכל – הוא תחת אמצע הסולם. הנה התבאר לך דברים גדולים ועמוקים, והם דברים אמיתיים בצד עצמם:

ומכל מקום דברי ב"ר לא יסבול זה, כי כך שם המדרש (סט, ז); אמר ר' יוסי בן זמרא הסולם הזה עומד בבאר שבע ושיפועו מגיע עד בית המקדש, מאי טעמא "ויצא יעקב מבאר שבע ויחלום ויאמר מה נורא המקום הזה". ואמר ר' יהודה בר סימן הסולם הזה עומד בבית המקדש ושיפועו מגיע עד בית אל, טעמיה דר' יהודה "מה נורא המקום הזה – ויקרא שם המקום הזה בית אל", ולא אמרו שיהא הסולם הולך מן באר שבע עד בית אל, רק שנאמר שהתחלת הסולם הוא בבאר שבע וסופה בבית המקדש, או התחלה בבית המקדש וסופה בבית אל, והטעם כיון שהתחתונים נבדלים מן העליונים, אין ראוי שתהיה סולם אחת מן התחתונים לעליונים לגמרי, בעבור שלא ישתתפו, ולפיכך או שרגלי הסולם עומדים בבאר שבע וראש הסולם בבית המקדש כדעת ר' יוסי, ולדעת ר' יוסי ראה יעקב ההתעלות מן התחתונים עד בית המקדש שהוא המקום הכלול משתיהן, הוא רשות הגבוה, ויותר לא ראה. ולדעת ר' יהודה היו רגלי הסולם עומדים בבית המקדש שהוא המקום המשותף, וראש הסולם הוא בית אל, ורצה לומר שראה הכל עד תכלית מעלת מדריגות העליונים. אבל בדבר זה הכל שוים; שאין לתת הסולם מן באר שבע עד בית אל מטעם אשר התבאר למעלה, כי הם מתחלפים במדריגתם, ואין המדרגות משתתפים מתחברים יחד. ורש"י שפירש כי רגלי הסולם בבאר שבע ועובר על בית המקדש וראש הסולם בבית אל – דבר שאין הדעת נותן כן, כמו שנתבאר למעלה. ועוד כי ראוי שיהיה מקום בית המקדש מסויים, ואמצע הסולם אינו מסויים, לכן פירוש הנכון הוא דעת רבותינו ז"ל, וכמו שאמרנו למעלה:

וכלפי שאמרו רז"ל וכו'. פירוש מדברי רז"ל (חולין צא ע"ב) שאמרו 'צדיק זה בא וכו" שהיה יעקב במקום בית המקדש, ולא שהיה מכוון שפועה נגד בית המקדש בית אלקים, אלא שהוא עצמו היה במקום בית המקדש, שהרי אמרו 'צדיק זה בא לבית מלוני', שהוא בית המקדש:

ועוד וכו'. כלומר עוד קשה, שהרי אמרו רז"ל (פסחים פח.) כי יעקב קרא לירושלים 'בית אל', וזו לוז היא מה שקרא יעקב 'בית אל', כדכתיב (פסוק יט) "ואולם לוז שם העיר לראשונה", ומהיכן למדו רבותינו ז"ל כי קרא לירושלים 'בית אל', לכך 'אמר אני', והשתא יתורץ מה שאמרו רז"ל כי קרא לירושלים 'בית אל', היינו בשעת הקפיצה שהיה לשם ירושלים. וכן 'צדיק זה בא לבית מלוני' היינו בזמן הקפיצה, שהיה לשם ירושלים. והשתא גם כן יתורץ מה שקרא יעקב שם המקום "אין זה כי אם בית אלקים", היינו על מקום ששכב יעקב, שהיה במקום בית המקדש:

וקפצה לו הארץ. והקשה הרמב"ן למה לא קפצה לו הארץ אלא עד אחר שבא לבית אל, ולא קודם ביאתו לבית אל, ותירץ הרא"ם שהיה זה כדי שיתפלל בשני מקומות יחד, שהם שניהם חשובים; ירושלים ובית אל, ומה טוב ומה נעים שבתם יחד. ולי יראה דלא יתכן בענין אחר, כי איך יתכן כי תקפץ בית המקדש לאדמה טמאה בחוצה לארץ, לפיכך הוצרך לחזור עד בית אל שהוא מקום נכבד גם כן מאד, ושם בא בית המקדש. וקשה לי מי דחק רש"י לפרש דחזר עד בית אל, הוי ליה לפרש דקפצה לו הארץ עד בית אל, והוא בא בקפיצה עד בית אל, ושם בא בית המקדש לקראתו עד שם, והשתא היה מתורץ כל קושיות הרמב"ן, שהקשה למה תקפוץ לו הארץ אחר שחזר אל בית אל, ועוד הקשה דהרי משמע דהך קפיצה היתה כמו קפיצה של אליעזר עבד אברהם ואבישי בן צרויה שאמרו (סנהדרין צה.) שקפצה להם הארץ, לא שתבא בית המקדש אליו, ואם היה רש"י מפרש שקפצה לו הארץ עד שבא ברגע אחת לבית אל, אז לא הוי קשה מידי, דהרי היה קפיצה זו כמו שאר קפיצות, ואולי רש"י נדחק לזה מפני שהוקשה לו דאם קפצה לו הארץ לבא ברגע אחת – למה לא בא ברגע אחת לגמרי אל הר המוריה. בשלמא אם נפרש שבית המקדש בא לקראתו, לא היה בא רק עד בית אל ולא לחוץ לארץ, מפני שהיה אדמה טמאה. אבל לפירוש הרא"ם דפירש טעמיה דמילתא מפני שמה טוב ומה נעים להתפלל בשני מקומות כאחד, הוי מצי לפרש שפיר כך, שקפצה לו הארץ – שבא לבית אל, ושם בא לו הר המוריה גם כן, שיתפלל בשניהם כאחד. ומכל מקום לפרוש שני אתי שפיר, ולא קשיא מידי. אלא שכל זה הוא נראה בעיני רחוק הך קפיצה שבא לשם הר המוריה, כי הוי ליה לתלמודא לפרש דבר זה, אך הפירוש שנראה בענין זה כמו שאמרנו למעלה, כי קפצה לו הארץ עד בית אל, ושם בא בית המקדש לקראתו, כי בית המקדש ובית אל שניהם מקומות קדושות בארץ, והשתא יתורץ הכל:

וקפצה לו הארץ. וקשה ויעקב מתחילה כאשר היה שם למה לא היה מתפלל במקום שהתפללו אבותיו, ונראה שבדרך היה מתייירא מעשו שלא ירדוף אחריו, ולפיכך לא היה רוצה להתפלל שהיה טרוד ולא יוכל לכוין, וכשבא עד חרן אמר בוודאי אינו רודף אחרי עוד, שהרי עשו לא יהיה רודף אחרי יותר אלא כשיעור שיש ליל עד חרן, ולפיכך כשהגיע לחרן חזר להתפלל בבית המקדש:

דחילו שם דבר. ואינו לשון עבר לרבים שיהיה פירושו כמה היו יראים זה המקום. ומפני שהוקשה הוי"ו של 'דחילו' שהוא משמע לשון רבים, אמר כמו 'סוכלתנו' שהוא שם דבר. אבל הא ליכא למימר שהוא שם דבר לרבים, דהא בודאי אין לומר, דהא המקום לשון יחיד הוא. אבל אי איכא למימר לשון רבים – היינו שפירושו שבני אדם היו יראים

את המקום הזה, ולשון עבר הוא, וזה אינו. ומה שפירש שהוא 'שם דבר' רצה לומר שם התואר למקום, ונקרא 'שם דבר' אף שם התואר, כיון שאינו פעל עבר. והרא"ם פירש שהוא שם דבר, ואינו נכון:

ומדרשו שבית המקדש וכו'. "וזה שער השמים" קאי על בית המקדש של מעלה, והכי קאמר – זה שבארץ "הוא בית אלהים", וזה שכנגדו הוא "שער השמים":

פסוק כ

אם ישמור כו'. שקשה הרי הבטיח אותו הקב"ה "והנה אנכי עמך וכו'" (פסוק טו), ולפיכך על כרחך צריך לפרש אם ישמור ההבטחה וכו', ומאחר שפירושו אם ישמור הבטחה הזאת שהיא "אנכי עמך" צריך לומר שהזכיר יעקב גם שאר הבטחות, דאם לא כן מאי שנא הבטחה הזאת, ולפיכך פירש רש"י כל אחד ואחד על שמירת הבטחה. ואל יקשה לך אחר שכבר הבטיח אותו הקב"ה אם כן מאי מספקא ליה, שיש לומר שהיה מתירא שמא יגרום החטא או נתמעט זכיותיו, כמו שאמר "קטונתי מכל החסדים", ולפיכך אמר שאם על כל פנים יקיים השם יתברך הבטחתו ולא יגרום החטא, ועל זה היה נודר (כ"ה בראב"ם):

והמבקש לחם קרוי נעזב וכו'. והטעם נראה לי שנקרא "נעזב" מפני שהוא דבר שצריך לו תמיד, ואינו כמו שאר דברים שצריך לו לפרקים, ולפיכך המבקש לחם הוא נעזב לגמרי. ומאחר שהוא יתברך משגיח עליו לתת לו לחם – משגיח עליו בכלו לתת לו בגד ללבוש גם כן, ולפיכך אמר יעקב "ובגד ללבוש" אף על גב דלא הוי זה בכלל "כי לא אעזבך", מכל מקום מצד זה הוא בכלל "כי לא אעזבך", כי אחר שמשגיח עליו בלחם משגיח עליו לתת לו כל פרנסתו, ונותן לו בגד ללבוש:

פסוק כא

כמו שאמר והשיבותיך וגו'. ואף על גב דלעיל (פסוק טו) הבטחה הזאת קודם "כי לא אעזבך", מקדים "כי לא אעזבך", כי דוקא למעלה שהוא הבטחת השם יתברך הקדים "והשיבותיך" דבכלל זה הכל, כי כאשר ישיב אותו לביתו שלא היה חסר כל כך אם היה נשאר בחרן, כל שכן שלא יהיה חסר לחם ובגד, ולא הוצרך לומר "כי לא אעזבך" רק שהוא נתינת טעם למה "והשיבותיך" – "כי לא אעזבך", ומפני כך "והשיבותיך" גם כן. אף על גב דלא הוי בכלל "כי לא אעזבך" רק שלא יחסור לחמו, מכל מקום כיון שהוא ישגיח עליו שלא יחסר לחמו – הוא משגיח בכל מה שצריך, אף להשיב אותו אל ארץ אבותיו. אבל יעקב עשה כדרך בני אדם המבקשים מעט ואחר כך מוסיפים, ולכך התחיל "ונתן לי לחם לאכול וגו'". ועוד כי לא הקדים הכתוב "כי לא אעזבך", כדי שיכלול גם כן אחר

כן כשבא אל ארץ אבותיו שלא יעזוב אותו לעולם, אבל יעקב בעת שהיה נודר להיות האבן הזאת מצבה היה נודר כסדר, שלא היה רוצה לומר "כי לא אעזבך" לבסוף, דאם כן לא היה מתחייב בנדר עד לעולם, וזה לא רצה יעקב, רק בשובו יקיים הנדר שנדר, וזה עשה (להלן לה, ז):

שלא אלמוד וכו'. דאם לא כן "בשלום" למה לי, שכבר הבטיחו הקב"ה "והנה אנכי עמך ושמרתיך" (פסוק טו). וקשה והלא לא הבטיחו הקב"ה על זה, ונראה לומר מה שאמר הכתוב "והשיבותיך" (שם) שהקב"ה ישיב אותו לשם, שיהיה הוא כמו שלא יצא משם, דהיינו שלא ילמוד מדרכי לבן, דהיינו השבה גמורה שיהיה כאילו לא יצא. ומפני שאמר יעקב "ושבתי" הוצרך להוסיף "בשלום", דודאי גבי "והשיבותיך" שהקב"ה בעצמו יהיה הפועל, בודאי פעולתו בשלימות לגמרי – עד שיהיה השבה שלימה, שלא ילמוד מדרכי לבן, אבל יעקב שאמר "ושבתי" הוצרך להוסיף "בשלום" שיהיה השבה מעליא. אך קשה למה לא תלה יעקב השבה הזאת בהקב"ה, והוי ליה לומר 'והשיבני בשלום', ויש לתרץ דאין דרך כבוד שיאמר אדם 'והשבתני' שיהיה הוא יתברך מתעסק בהשבה שלו, לכך לא רצה יעקב לומר 'והשבתני', ואמר "ושבתי", והוצרך להוסיף "בשלום". ועוד כי השם יתברך לא בא להגיד רק פעולתו אשר יפעול, והפעולה הזאת היא ההשבה אל האדמה, כי כל לשון הפעיל הוא המתחיל בפעולה, שכאשר יאמר 'ראובן האכיל שמעון' היינו שנתן בפיו האוכל ושמעון גמר האכילה, ואין שלימות הפעולה על ידי ראובן. ומפני כי יעקב בא להזכיר גמר וסוף הדבר, שכבר נשלם הפעל שהוא ההשבה, שבשביל זה חייב לקיים הנדר כאשר נגמר ההשבה, ולפיכך אמר "ושבתי בשלום אל בית אבי", ולא תלה גמר ותכלית ההשבה בפועל, כי אין גמר ותכלית ההשבה הוא מפעולת הפועל כדלעיל, רק שהוא יתברך המסייע והאדם גומר, ולפיכך אמר "ושבתי", והוצרך להוסיף "בשלום":

שיחול שמו עלי וכו'. פירוש שאין הכתוב רוצה לומר שזהו הוא הנדר "והיה ה' לי לאלקים", דחס ושלום שיהיה הוא נודר שאז כאשר יקיים ההבטחה יהיה השם יתברך לו לאלקים, שבין יקיים או לא יקיים השם יתברך הוא לאלקים, רק פירוש '**שיחול שמו עלי וכו**'' (כ"ה בראב"ם):

פסוק כב

כתרגומו אהא פלח וגו'. פירוש שאין "בית אלקים" הוא כמשמעו, שלא יהיה כאן בית אלקים, אלא שיהיה "בית אלקים" לעבוד בו השם יתברך:

פרק כט

פסוק ב

משקים הרועים. פירוש שלשון "ישקו" אף על גב שהוא לשון עתיד – צריך לפרש בלשון הוה 'משקים'. וצריך להוסיף גם כן 'הרועים'. ואין לפרש דקאי על הרועים שנאספו עתה שלשה עדרי צאן, ויהיו אחר כך משקים הצאן, ולפי זה יהיו "ישקו" לשון עתיד כמשמעו, שזה לא יתכן, שלא נכתוב 'הרועים' בפסוק שיהיה קאי על זה "ישקו" לשון עתיד, אבל אם קאי על כל רועים דעלמא הוי שפיר, שפירושו "ישקו" מי שדרך להשקותו, והיינו הרועים, וכיון דאיירי ברועים דעלמא – כלומר שדרך רועים דעלמא להשקות מן הבאר, ולפי זה צריך להיות '**משקים הרועים**' לשון הוה, שהרי כך הוא תמיד:

פסוק ג

רגילים להתאסף. פירוש אף על גב שהוא לשון עתיד גם כן – פירושו הוה, מפני שכן הם **רגילים להתאסף**, וכל דבר שהוא רגיל כתיב לשון עתיד במקום ההוה (ר' רש"י לעיל כד, מה), כמו "יעשה איוב" (איוב א, ה):

ותרגומו ומגנדרין. הוצרך להביא ראיה מן התרגום, ואצל "והשיבו" – ותרגומו 'ומתיבין', מפני כי אלו שניהם דהיינו "וגללו" וכן "והשיבו" הוא המתחייב מן האסיפה, שלכך מתאספין כדי לגלול האבן ולהשיב אותו אל הבאר, ואין דרך הכתוב לומר בפועל המתחייב האחד מן השני לומר בשניהם רגילים לעשות כך; לומר רגילים לאסוף ורגילים לגלול, דמשמע שכל אחד ואחד בפני עצמו, דכיון דעיקר מה שרגילים להתאסף רק משום לגלגל האבן – לא היה לו לומר רק 'רגילים להתאסף' למה – כדי לגלגל האבן, וכיון שהם מגלגלים האבן בודאי רגילים להשיבו, ולכך אין לומר 'רגילים להתאסף' 'רגילים לגלגל' ו'רגילים להשיב', לכך מביא ראיה מן התרגום שפירש על שניהם לשון הוה:

פסוק ו

הטעם באל"ף. שזהו ההבדל בין לשון עבר ובין לשון הוה בפעלי השניים, כי לשון עבר הטעם למעלה (תחת) [מעל] הב' – נקרא טעמו למעלה, ולשון בינוני – טעמו תחת האל"ף. ונראה דהיינו טעמו, כי הפעל עבר טעמו למעלה להורות הטעם על אות ג', להשלים ג' אותיות השורש, אבל בבינוני שהוא כמו תאר השם והוא תאר לנקיבה, לכך הטעם לפני הא' הנקיבה, וקל להבין:

פסוק ז

ואם הבהמות שלכם וכו'. דאם לא כן תרתי "הן עוד היום גדול" "לא עת האסף המקנה" למה לי:

פסוק י

כאדם שמעביר הפקק. דאם לא כן לכתוב 'ויגלגל האבן מעל פי הבאר' כמו "וגללו" (פסוק ג), אלא שרוצה לומר לשון גלוי, כמו שהוא מסיר פקק החלון שהוא סתימת החלון (שבת קכה ע"ב), ושייך לומר עליו "ויגל" (כ"ה ברא"ם). אי נמי שכן הוא הלשון, כל שנתרבו אותיותיו – פעולתו יותר כפי האותיות שהם בו, וכאן אותיות השורש חסר לומר "ויגל" ולא 'ויגלגל', לומר פעולה חסירה היה:

פסוק יא

והעני חשוב כמת. לפי שאין לו חיות מצד עצמו, שכל החיים יש להם קיום מצד עצמם בלבד ואינם צריכים לזולתם, והעני אין לו חיות מצד עצמו רק מצד אחרים, לכך מצד עצמו הוא חשוב כמת. ולפיכך כתיב (ויקרא כה, לו) "וחי אחיך עמך", שאחרים מחיים אותו. וזהו שאמר (משלי טו, כז) "ושונא מתנות יחיה", כי אחר שהוא שונא להיות חי מאחרים – אם כן יש לו חיות מעצמו, לפי שאינו מקבל החיות מאחרים. שאין ענין החיות רק החיות מעצמו, שלכך נקרא המעין שהוא נובע מעצמו ואין מקבל מאחר "מעיין חיים" (ר' שיה"ש ד, טו), מפני שהוא מעצמו נובע, וזהו החיים:

פסוק יב

אם לרמאות וכו'. וקשה מה הגיד בזה לרחל, ויראה כדי שתתרצה רחל להינשא לו, ולא תאמר שיהיה לבן מרמה אותו:

אמה מתה וכו'. שאם לא כן היה לה להגיד אל אמה, שהרי 'אין הבת מגדת אלא לאמה' כמו שפירש רש"י אצל "ותרץ רבקה" (לעיל כד, כח):

פסוק יג

והנם בחיקו כו'. נראה שרוצה לומר כי יעקב הטמין הממון והנם בחיקו בהסתריו, כי מקום החיק הוא בסתר יותר – שאין נראה, וכאשר הוא מחבק אותו אז הוא מתדבק בו לגמרי, ובשביל זה ימשוך אליו אהבתו, ולא יעלים ממנו. וכן 'שמא הם בפיו', ורוצה לומר כי הפה הוא יותר נסתר מן החיק, שהוא תוך האדם, ועל ידי נשיקה רצה הוא למשוך אותו אליו עד כי דבר שהוא בפה – דהיינו בסתר לגמרי – ימצא. ומתחלה היה מחבקו להדבק בו באהבה יתירה עד שיגלה לו אם הם טמונים בחיקו, ואינו כל כך הסתר. ועוד הוסיף אם הם טמונים בפיו, דהיינו הטמנה גמורה והעלמה יתירה, ובשביל

זה שהיה מתדבק בו באהבה יתירה, שנשק לו, לא יעלים ממנו. וזה שאמרו (ב"ר ע, יג) אם הם טמונים בפיו ימצא, רוצה לומר אם יש לו פנימות וסוד בהם – בשביל כי הנשיקה בפה הוא דבוק גמור, וימשוך אליו פנימיותיו, וימצא דבר שהוא בפיו נסתר גמור:

והנם בפיו כסבור ממון הביא וכו'. דאם לא כן אין דרכו של רשע לחזור על האורחים, ואף על גב שהיה קרוב לו:

פסוק יח

שגוהן ימים אחדים. דאם לא כן יקשה לך כי אמו אמרה לו "וישבת עמו ימים אחדים" (לעיל כז, מד), והוא אמר "אעבדך שבע שנים", אלא שזהו "ימים אחדים" שאמרה לו אמו. אף על גב דמשמע דהיו ימים אחדים בשביל אהבתו אותה (ראה פסוק כ), ובלאו הכי לא נחשב לו "כימים אחדים" (קושית הרא"ם), היינו אף על גב דאמו אמרה לו "וישבת עמו ימים אחדים" היינו מי שאינו שרוי בצער נדמה לו ז' שנים – ימים אחדים, ולא היה דעתה שיהיה יעקב בעבודה, אבל האמת שלא היה יעקב שרוי בטובה אלא בעבודה קשה, כדכתיב (להלן לא, מ) "הייתי ביום אכלני וגו'", וכזה היה ראוי שיהיו לו ימים מרובים, לכך כתיב שהיו לו כימים אחדים בשביל האהבה שהיה אוהב אותה כאילו לא עבד:

לכך אמר ברחל בתך הקטנה. ואם תאמר יאמר 'בבתך הקטנה', ויש לומר דהוי משמע אפילו בקטנה דלא עדיפא כמו גדולה – אעבוד אותך, ואחר כך היה נותן לו לאה, שהיה אומר דאפילו בקטנה משמע, דכל מקום קטנה לגריעותא, לכך אמר "ברחל" דווקא:

פסוק כא

מלאו ימי שאמרה לי אמי. דאין לומר מלאו שני העבדות, דלא שייך בזה "מלאו ימי", כי היה לו לומר 'מלא עבודתי', כי לא היה מקפיד לבן רק על העבודה ולא על הימים, דאם לא עובד לא היה מלא, ולפיכך צריך לפרש על הזמן לבד, דהיינו מלא הזמן שקבעה לי אמי. ומה שלא תלה יעקב בעבודה שלו – שכבר כלו ימי העבודה, דהיה ירא שלבן יאמר שאין המנהג לתת הצעירה לפני הבכירה (פסוק כו), המתן עד שתנשא לאה, ולכך אמר שאי אפשר לו על כל פנים, ויסולק בזה קושיות הרמב"ן:

ועוד כי מלאו ימי וכו'. כי לפירוש הראשון לא היה לו לומר "מלאו ימי" אלא מלאו הימים, כי הימים שאמרה לו אמו לא נקרא "ימי", אלא 'מלאו ימי שהרי וכו":

פסוק כה

אבל בלילה וכו'. פירוש הא דכתיב "ויהי בבקר והנה היא לאה" והלא אף בלילה היא לאה, דאין לומר שפירוש הכתוב שבבוקר ראה שהיא לאה, דאם כן לכתוב 'ויהי בבוקר

ויאמר אל לבן מה זאת עשית' ותו לא, אלא ודאי הכי פירושו "והנה היא לאה" – בבקר, אבל בלילה לא היתה לאה, לפי שמסרה לה הסימנין, וקיימא לן דסימנין דאורייתא, והוי סימן מובהק, ולפיכך בלילה הרי היא רחל לענין דינא לסמוך עליו:

פסוק כז

נקוד בחטף. פירוש בשו"א, ונקרא השו"א בחטף – לפי שמחטיפין השו"א יותר משאר נקודות:

שאם כן היה צריך לנקוד בקמץ. וכן הוא בדניאל (ר' ט, כז) "שבוע וחצי שבוע":

שבעה שבועות. שהוא לשון זכר, דלא כתיב 'שבע שבועות', כי "שבעה" לשון זכר:

לשון רבים. כלומר הנון הראשונה של "ונתנה" הוא **לשון רבים**, ואינה נון נפעל לומר שתנתן לך גם את זאת. ומה שלבן לא אמר 'ואתן לך גם את זאת', מפני שהיה כולל עמו שאר בני העיר הבאים להכניס החתן והכלה לחופה (ר' פסוק כב), ושתף עמו כל הקרואים דרך כבוד, שגם הם נותנים. אי נמי שרוצה לומר כי "לא יעשה כן במקומנו" שיתנו הצעירה לפני הבכירה, לכך אמר "מלא שבוע זאת ונתנה לך", כלומר בני העיר, שאינם רוצים לתת הצעירה לפני הבכירה (כ"ה ברמב"ן):

פסוק לד

לפי שהאמהות נביאות היו. ובפרק קמא דמגילה (יד.) דחשיב ז' נביאות ולא חשיב לאה ורחל (קושית הרא"ם), התם לא חשיב רק אותם שנבואתם מפורש בכתוב, שהרי שרה נקראת "יסכה" (לעיל יא, כט) שהיתה סוכה ברוח הקודש (רש"י שם), ועוד נאמר (לעיל כא, יב) "כל אשר תאמר לך שרה שמע בקולה", ומזה למדנו (מגילה יד.) שהיה אברהם טפל לשרה בנביאות, אבל נבואת רחל ולאה לא נכתב בתורה. ואף על גב דמוכרח לומר מכח דקדוק הכתוב שהיו נביאות, מכל מקום אין הכתוב מדבר בנביאות שלהם, שאין הכתוב מדבר רק שקראה שמו לוי, אבל אין הכתוב מדבר בנבואתם. אבל כל הנביאות הכתוב מדבר בנבואתם. והכי נמי מתרץ התם על מ"ח נביאים שעמדו לישראל כי האי גוונא:

מרובה באוכלוסין וכו'. ואם תאמר מאי ענין "על כן" שיהיה מרובה באוכלוסין, ואפשר כי לשון "כן" הוא לשון גבול ושיעור 'כן וכן יהיה', ומי שנאמר לו "על כן" שלא יהיה לו שיעור מוגבל, והם יותר משיעור מוגבל, וזהו "על כן". ויש לומר בזה ענין אחר, כי בכל מקום שנאמר "על כן" שמו יותר עיקר, שנתן טעם לשמו 'על כן נקרא שמו כך', ומאחר ששמו יותר עיקר מן האחר לכן נאמר בו שהוא מרובה באוכלוסין, שזהו השם כאשר יש לו רבוי אוכלוסין ואינו בטל אצל האחרים, כי השבט שהוא מועט באוכלוסין אין

לו שם בפני עצמו, ובטל הוא אצל האחרים, אבל שבט שנותן טעם לשמו שאמר "על כן" מורה כי יש לו שם מבורר וידוע אצל הכל, לכך הוא מרובה באוכלוסין. ועוד יש בזה דבר מושכל, כי כאשר יאמר "על כן" מדבק טעם השם – בשם, לאפוקי במקום שלא אמר "על כן" אינו מדבק טעם השם בשם, וטעם השם הוא דבר מושכל – שנותן טעם, ומפני שדבק בו המושכל יש לו מעלה יותר עליונה ומשם הרבוי, ודבר זה מופלא ואמת:

שהארון מכלה בהם. פירוש שלפעמים היו שוגגין, ולא היו נזהרין בשמירת קדושתו, ולפיכך היה הארון מכלה בהם. ואם תאמר והלא אף קודם שנשאו הארון, דהיינו כשיצאו ממצרים, לא היה שבט לוי יותר משאר שבטים, ומנין שבפרשת במדבר (ג, טו) היה חדש אחר שהוקם המשכן, ונראה כשיצאו ממצרים היו מעטים מפני טעם אחר, דכתיב (שמות א, יב) "וכאשר יענו [אותו כן ירבה וכן יפרוץ] וגו'", ולוי לא היו בכל העינוי מפני שלא נשתעבדו שבט לוי (רש"י שמות ה, ד). וטעמא דהכא לא שייך אלא למה לא היו רבים אחר יציאתם:

שלח הקב"ה לגבריאל וכו'. אבל ליעקב כאשר קרא לו שם (לעיל כה, כו) לא שלח הקב"ה לגבריאל, מפני כי יעקב אחד מן האבות (ברכות טז ע"ב), והן הן המרכבה (ב"ר מז, ו), אין צריך למלאך, אבל לוי אינו כמו יעקב, והוצרך למלאך, ולא על ידי הקב"ה בכבודו ובעצמו:

פרק ל

פסוק א

קנאה במעשיה. דחלילה בצדקת להיות מקנאת, שהקנאה מוציא את האדם מן העולם (אבות פ"ד מכ"ב):

וכי כך עשה אביך וכו'. דאם לא כן איך יתכן ליתן לה בנים (כ"ה ברא"ם):

שחשוב כמת. ונראה הטעם כי החיים אין להם הפסק כמו "באר מים חיים" (שיה"ש ד, טו), שנקרא "באר מים חיים" מפני כי המקור הזה תמיד נובע, והמיתה היא העדר הדבר והפסקו. ולפיכך מי שאין לו בנים – שיש הפסק לתולדתו – נקרא מת, ולא נקרא חיים אלא מי שהוא כמו באר שנקרא חיים, שתמיד הולך ונובע, וכן מי שיש לו תולדות פרה ורבה ויש לו מקור נובע – בזה נקרא חיים, אבל מי שיש לו הפסק הוא כמו מת:

פסוק ב

וכי במקומו אני וכו'. אבל אינו כמשמעו, דכל אדם הוא תחת השם יתברך ותחת רשותו:

ממך כו'. דאם לא כן "ממך" למה לי. ואם תאמר ומה בכך, וכי בשביל זה לא יתפלל עליה (קושית הרמב"ן), ונראה מפני שתולדות השבטים אינן כשאר תולדות, שכוונת השם יתברך להוציא דוקא מאשה זאת ולא מאשה אחרת, ולכך לא היה רוצה יעקב לשנות הדבר. אבל יצחק היה יודע שכל בניו יהיו לו מאשה זאת, שהיא בת זוגו, לכך התפלל עליה (לעיל כה, כא):

פסוק ג

וחגר מתניו וכו'. אף על גב דלא מצינו בקרא שהיה אברהם מתפלל על שרה, בודאי היה מתפלל עליה, שאם לא כן למה הבטיחו על זה, בודאי תפלת אברהם גרם זה, כי מי שאינו מתפלל על טובה אינו נותן לו, והשם יתברך אמר (ר' לעיל יז, יט) "אבל שרה אשתך תלד", הבטיחו שתלד, ואם לא היה מתפלל וחפץ מאוד – למה הבטיחו. ועוד כיון שהשם יתברך הבטיחו, אם כן בודאי היה חפץ מאוד בזה, שאין מבטיחין את האדם בדבר שאינו חפץ בו, ואם כן בודאי התפלל, שכל צדיק מתפלל על דבר החסר לו. ועוד כי מה שהוא רוצה – הוא תפילתו, כי "רצון יראיו יעשה" (תהלים קמה, יט):

הכניסה צרתה לביתה וכו'. פירוש שהיתה מתאוה לבנים עד שהכניסה צרתה לביתה, כדי שתלד בנים ותהיה היא מגדלתן, ומתוך זה יהיה הקב"ה גם כן מרחם עליה, כיון שכל כך היתה מצטערת לבנים, ומזה הטעם הכנסת צרתה גורם פקידתה:

פסוק ו

דנני וזיכני. ולא כשאר מקום שפירושו דין, דכאן לא היה דין רק זכות:

פסוק י

וכדי לרמות. דאם לא כן למה נתן לבן שפחה הקטנה לבתו הגדולה:

פסוק טו

ולקחת גם את דודאי וכו'. רוצה לומר כי תי"ו של "ולקחת" אינה לנוכח רחל, ותהיה פירושו 'ואתה תקח את בעלי', והביא ראיה מן התרגום שאין תי"ו של "ולקחת" הוא לנוכח, שהרי תרגומו 'ולמיסב' ולא תרגם 'ותסיב'. וטעם אונקלוס – מפני שאם היה לשון "ולקחת" לשון עתיד לנוכח, לא יתכן שפיר דתאמר לאה "ולקחת גם את דודאי בני", דהא לא ברחל תליא מילתא ליקח את הדודאים של ראובן, ולא הוי לה למימר "ולקחת גם את דודאי בני", אבל אם פירוש "ולקחת" מקור, פירושו שאת(ה) רוצה לקח את הדודאים, כי המקור בא על המחשבה גם כן, כמו שהוא ידוע:

שלי היתה שכיבת הלילה וכו'. דאם לא כן מאי "לכן", אלא שלי היתה שכיבת הלילה ואני נותנת לך תחת דודאי בנך, וזהו "לכן ישכב עמך הלילה", כלומר בשביל הדודאים אני נותן לך שכיבת הלילה:

ולפי שזלזלה וכו'. דאם לא כן לא היה לו לכתוב לשון "ישכב" אלא לשון 'תקח [י] אישי' כמו שאמרה לאה "המעט קחתך את אישי", אלא שבא לומר שזלזלה כו', לכך לא זכתה לשכב עמו בקבר. ואם תאמר והלא לטובת בניה נקברה בדרך כמו שדרשו רז"ל בפסוק (ר' להלן מח, ז) "ואקברה בדרך", זכות עצמה גדולה מזכות בניה, ושכיבתה במערה יותר גדול היה זכות לה. ולקמן (רש"י שם) לא נתן טעם רק מה שנקברה בדרך ולא הוליכה לעיר בית לחם, וזה לזכות בניה, אבל אם היתה נקברת במערה היה לה זכות יותר גדול:

פסוק טז

נתתי לרחל שכרה. ולא שיהיה פירושו שנתתי לך שכר כמשמעותו, דהא לא נתנה ליעקב מידי:

שדנה דין בעצמה. ואם תאמר ולאה היאך סמכה על הנס, היה לה להתפלל קודם שנתעברה שלא תתעבר זכר, ויש לומר דאז אף נקיבה לא היתה מתעברת, כי לזכר היתה ראויה, ולפיכך המתינה עד שתתעבר, וזכות רחל ולאה ביחד גרמו להחליף הזכר, ועל כרחך צריך להיות נקיבה במקום הזכר:

פסוק כב

זכר לה וכו'. דאין לומר כמשמעו שזכר את רחל, שלא שייך זכירה אלא בדבר שאינו בעין תמיד, ורחל שהיא צדקת היא תמיד בעין, ולא שייך בה זכירה רק בדבר שאינו בעין תמיד לא בצדקת, כי "עין ה' אל יראיו" (תהלים לג, יח), ולפיכך צריך לפרש שזכר לה שמסרה הסימנים וכו':

שמסרה סימנין וכו'. ואף על גב שהיו ברחל כמה מצות לא זכר לה הקב"ה רק אלו, כי אחר שמסרה סימנים שלה לאחותה שלא תצא מיעקב בחרפה (ב"ב קכג.) – איך יהיה לה הדבר הזה שתצא מבעלה יעקב בחרפה:

כבט שלא חלה. פירוש עשו ראה שלא ילדה, מלשון "כי חלה גם ילדה ציון" (ישעיה סו, ח), "הרינו חלנו" (שם כו, יח):

פסוק כה

משנולד שטנו וכו'. נראה מפני כי יעקב ועשו הם שני הפכים בכל דבר כדמוכח קרא, ויוסף עיקר תולדתו של יעקב, כדכתיב (להלן לז, ב ורש"י שם) "אלה תולדות יעקב יוסף", ולפיכך מדמה הכתוב (עובדיה א, יח) יעקב לאש ובית יוסף ללהבה, לפי שיוסף

יצא מיעקב, והלהב יוצא מן האש (ר' ב"ק נט ע"ב). ופירוש זה כי עשו מתנגד ליעקב, ובעבור שיעקב הוא חלק לבד, שהרי יעקב ועשו נולדו בבטן אחד, ויעקב חלק, אין הכח מן יעקב על עשו. אבל כאשר יצא כח יעקב לפעל, שהם הבנים, ובפרט יוסף שהוא נקרא בנו, אז נמצא בפעל ובשלימות. ואין חלק דבר הוא בפעל ובשלימות, ואינו רק בכח, ולפיכך נקרא יעקב "אש ובית יוסף להבה", כי האש הוא בכח והלהבה בפעל, וכן אמרו במדרש אש בלא להבה אינו שולט, וכל ענין זה דבר נפלא, כי החלק אינו בפעל ובשלימות – שהרי הוא חלק, וכל דבר שהוא בכח אינו שולט, אבל יצא הכח לפעל על ידי זרעו, שאין לזרעו של יעקב חבור לזרע עשו, ואז "בית יוסף להבה", ומכל מקום צריך אל האש שהוא יסוד הלהב, כי יעקב הוא השורש והנושא לכל זה, ודברי חכמה מאוד דברים ברורים. ויש רמז גם כן כי כח עשו הוא כח מאדים, ויוסף מזלו מזל שור, ואמרו כי מאדים הוא נופל במזל שור, ושם אין לו כח, ולפיכך יוסף שטנו של עשו, והוא ידוע:

פסוק כז

נחשתי בניחוש שלי וכו'. דאין לומר על ברכת הצאן כמשמעו, דבזה לא שייך "נחשתי", דמאי ניחוש יש כיון שגם קודם לכן היו לו צאן, אלא שלא היו כל כך הרבה – אין זה ניחוש. ועוד דלא שייך ניחוש בצאן רק דבר נראה ונגלה, שמתחלה לא היה לו צאן הרבה ואחר כך היה לו צאן הרבה, ואין זה ניחוש, כי בצאן היה עובד, כי ניחוש נקרא דבר שאינו תולה באותו דבר עצמו רק בענין אחר. ולפיכך על הבנים אומר כי היה מנחש, שלא היה לו בנים ועכשיו היה לו בנים, אף על גב דאינו תולה בדבר שעבד לו:

אפשר היו לו בנים וכו'. ואם תאמר דילמא קטנים היו (קושית החזקוני), או כל כך צאן היו לו שגם בנותיו הלכו אל הצאן, ויש לומר דקשיא לן למה הוצרך למכתב (לעיל כט, ט) "כי רועה היא" דמאי נפקא מיניה, אלא שהכתוב בא לומר שלא היה ללבן בן כלל, והוצרך לשלוח בתו אל הצאן, וכדי שלא תאמר דילמא לעולם היה לו בנים, ודרך אקראי היה כי לא היה פנאי לבנים, ולעולם בנים היו לו, לכך אמר הכתוב "כי רועה היא" תמיד, ומזה למדנו שלא היה לו בנים כלל ללבן, דאם היה ללבן בנים קטנים אם כן עדיין קשה מאי נפקא מיניה שהיתה רועה קבוע, בשלמא אם לא היה בנים כלל בא ללמוד לך שלא תאמר שהיה לו בנים, אבל אם דרך אקראי היה – סוף סוף היה לו בנים, אלא למדנו מזה שלא היו לו בנים כלל:

פסוק כט

את חשבון מיעוט וכו'. כלומר הא דכתיב "ואת אשר היה מקנך אתי" אף על גב דכבר כתיב (פסוק כו) "את עבודתי אשר עבדתיך", ומאי בא לומר עוד "ואת אשר היה מקנך

אתי", דכל עבודתו שעבדו אינו אלא בצאן, שלא עבד את לבן שאר עבודה, אלא פירושו 'חשבון מיעוט מקנך שהיה אתי וכו'. ושני דברים אמר לו; "את עבודתי אשר עבדתיך" בכל כחי, וגם חשבון מיעוט מקנך ובא הברכה לרגלי כדכתיב בקרא (פסוק ל):

פסוק ל

כמו עם רגל. שרוצה לומר סמוך לרגלי, וזהו שמוש הלמ"ד של "לרגלי", והוא כמו 'עם'. ומפני שאין הברכה עם הרגל שיאמר "ויברך ה' אותך לרגלי", ועוד מה זכות יש ליעקב שהשם יתברך ברך לבן עם ביאת רגלו, לכך הוצרך לפרש 'בשביל ביאת רגלו', וזהו פירוש "לרגלי":

לצורך ביתי. דאין כל מה שהאדם עושה הוא לביתו ממש, שכל הצאן לא היו לביתו – אלא מכרם ולקח בעדם צורך ביתו, ולפיכך פירש "לביתי" '**לצורך ביתי**':

וצריך אני ג"כ לעשות עם בני. ומה שלא פירש כמשמעו – כמו שלבן עושה לביתו גם אני אעשה לביתי (קושית הרא"ם), דאין שייך, דכי אם לא היה עושה לבן לביתו וכי לא היה ראוי שיעקב יעשה לביתו. ואף על גב שבניו קטנים היו, מכל מקום היו יכולים לעשות מלאכה, שהרי ראובן הביא בימי קציר חטים דודאים מן השדה (פסוק יד):

פסוק לב

גאותן שיולדו. דאותן שנולדו כבר הסיר לבן ונתנם ביד בניו כדכתיב בקרא (פסוק לה):

נקודים וטלואים בעזים ושחומים בכבשים. רוצה לומר אף שחום בכבשים, אבל נקוד וטלוא מכל שכן, שאם נפרש כל שחום בכבשים – דווקא חום, קשה דהא לקמן פירש "והכשבים הפריד יעקב" (פסוק מ) 'הנולדים עקודים וכו' (רש"י שם), ואם כן מדקאמר 'הנולדים עקודים' מוכח דהנולדים עקודים הם של יעקב בכבשים, דאם לא כן – מאי שנא אותם הנולדים מאשר כבר היו שם, בשלמא אם העקודים והטלואים היו ליעקב, אם כן כבר הסיר את כל העקודים והטלואים, ולא היה שם רק הנולדים בלבד שהם ליעקב. והא דכתיב (פסוק לה) "ויסר ביום ההוא את התישים וגו'", ולא הזכיר שהסיר את הכבשים הנקודים והטלואים, מפני שעל כרחך אתה צריך לומר שאין רגיל להיות כל כך נקוד וטלוא בכבשים כמו שדרך להיות בעזים, שהרי אף אם תאמר שלא היה שכרו של יעקב הכבשים הטלואים רק החומים – אם כן יש לך לדקדק למה קבע לו שכרו בעזים הנקודות והטלואות ובכבשים החומים, אלא מפני שאינו שכיח כל כך נקודים וטלואים בכבשים כמו בעזים, וכן חום אינו שכיח בעזים, ולפיכך הזכיר העיקר "ויסר התישים וגו'" שרגילים להיות נקודים וטלואים, ו"כל אשר לבן בו" מרבה הכל, ואפילו כבשים שאין דרך להיות נקודות וטלואות, והשתא יהיה דבר המקלות בין לכבשים בין

לעזים, וכן פירש הרמב"ן. והשתא יתורץ מה שפירש לקמן אצל "והכבשים" (פסוק מ) 'הנולדים עקודים וטלאים', ועיין עוד לקמן (אות מה):

ועוד שלא תאמר. וצריך לשני הטעמים האלו, דאילו טעם 'שלא תאמר על הנולדים וכו" אם כן לא היה צריך להסיר רק הקטנים, אבל הגדולים הם ניכרים ואין צריכין הבדל. ואילו משום 'שלא תאמר על ידי זכרים שהם נקודים תלדנה הצאן דוגמתן' אם כן לא היה צריך להסיר רק הגדולים הראוים להריון, והוא הסיר הכל בין גדול בין קטן, ולפיכך צריך לפרש שניהם כאחד:

פסוק לג

אם תחשדני. שכן משמע לשון "ענתה" שהוא עניה לשואל, וזה כשתחשדני, ואז אני צריך לראיה:

כי תבא צדקתי ותעיד על שכרי. הוצרך לפרש '**כי תבא צדקתי ותעיד על שכרי**' ולא פירש כפשוטו – כי תבא אתה לראות שכרי, דכתיב "כי תבא על שכרי לפניך", ולא שייך לומר לנוכח "כי תבא לפניך":

שלא תמצא בעדרי כו'. הוצרך להוסיף 'שלא תמצא', כדי שיהא טעם אל "וענתה בי צדקתי" מה הוא העדות, אלא כך פירושו "וענתה צדקתי" שלא תמצא אלא נקוד וטלוא, ו"כל אשר איננו נקוד וטלוא" מלתא בפני עצמו הוא, דבוק אל "גנוב הוא אתי":

ובגניבה הוא שרוי אצלי. צריך לומר כך כדי לפרש מלת "אתי", שלא היה לו לומר רק 'גנוב הוא', אלא כך פירושו – גנוב הוא לך, ובאותה גניבה הוא שרוי עמי:

הלואי ותחפוץ. פירוש הא דכתיב "לו יהי" שמשמעו לשון עתיד, דלא כתיב 'לו והיה כדבריך', אלא פירושו לו ותחפוץ, שהיה ירא שיחזור, ואמר "לו יהי כדבריך" שתחפוץ אחר כך:

פסוק לה

ויסר לבן. ולא יעקב, שנזכר אחר זה "ויתן ביד בניו" וזהו ביד בניו של לבן, דודאי לא נתן ביד בניו של יעקב, שהרי בני יעקב עושים לעצמם, כמו שפירש"י למעלה (פסוק ל) "מתי אעשה גם אנכי לביתי". וכן "וישם" דכתיב בתריה (פסוק לו) גם כן קאי על לבן, דכתיב "וישם דרך שלשת ימים בינו ובין יעקב":

חברבורות לבנה. אף על גב שזה גם כן בכלל נקוד, בא לרבות שאפילו לא היה לו רק אחת, ולא תאמר דווקא כשהוא הרבה מנומר:

ויתן לבן. ולא יעקב, כמו שהוכחתי למעלה (אות לד):

פסוק לו

הרעועות וכו'. דאם לא כן "הנותרות" למה לי. ועוד דהוי למכתב 'הנשארות', מאי "הנותרות" דמשמע שהם מותר בלבד, ואין אדם מקפיד עליהן. ואם תאמר ממה נפשך, אם כל הטובים היו נקודים וטלואים אם כן כדין עשה לבן להסירם, שהרי יש לו להסיר כל נקוד וטלוא, ואם היו הטובים אינם נקוד וטלוא, אם כן לבן אף על גב שהיה רמאי (לעיל כט, כה) ורשע (רש"י לעיל כד, נ) כיון שאמר "לו יהי כדברך" (פסוק לה) והיה עושה בנפש חפיצה, איך היה עושה זה ולא ירא שיעקב יחזור בו, כיון שהוא משנה התנאי, ונראה שיעקב אמר "נקוד וטלוא" (פסוק לב) שהוא משמע טלוא ונקוד הרבה, והוא חפש אחר כל אשר יש בו לבן (פסוק לה), ואף על גב שלא היה לו אלא שנים או שלשה שערות לבנות, וידוע שמב' ושלשה שערות לא יהיו מולידין כיוצא בהן, ואפילו הכי הסיר הכל ואמר שזה גם כן הוא בכלל "נקוד וטלוא", וכוונתו היה כדי להסיר הטובים, לכן צריך לומר בהמה שהיתה טובה חפש אם יש בה ב' או שלשה שערות לבנות והסיר אותם מתוך עדרו, עד שלא נשאר טובה בעדרו:

ולפירוש זה יתורץ דבר המקלות שעשה יעקב, אף על גב שנראה רמאות, שהרי לבן עשה מה שלא היה לו לעשות שלקח מן העדר כל הטובים, לכך עשה דבר המקלות משום זה, ובודאי כל ענין המקלות אינו כל כך כמו אלו שלקח מן העדר. ויתורץ גם כן "כל אשר לבן בו" דכתיב כאן (פסוק לה), ולא כתב זה לעיל. ואין צריך לך לטעם אחר כלל, והוא פירוש רז"ל, כי אחר שהיה לבן עשה לו דבר זה, כי התנה עמו להסיר נקוד וטלוא – והוא הסיר כל אשר לבן בו, והיה יעקב משער כי דבר המקלות לא יגיע לכל זה שהסיר, אם לא שיהיה מעשה ה' שאמר "והנה כל העתודים העולים על הצאן" (ר' להלן לא, י) והוא סייע לדבר המקלות, אבל לפי הענין הטבעי לא היה מגיע להשלים חסרונו מה שלקח, ואין כאן עוד קשיא כלל:

פסוק לז

עץ ושמו לבנה. דאין לפרש "לבנה" 'לבן', שהרי כתב אחריו "ויפצל בהן פצלות לבנות מחשוף הלבן", אלא שמע מינה שלא היה לבן רק העץ נקרא לבנה לפי שהוא נעשה כן אחר הפיצול:

ועוד לקח מקל לח לוז. הוצרך להוסיף '**ועוד לקח מקל לח לוז**' כדי לתרץ [למה] (שלא) אמר "ולוז" בוי"ו, ותירץ שהוא מחובר למעלה, וכאילו כתיב '**ועוד לקח מקל לח לוז**':

פסוק לח

תחבן וכו'. דלא שייך "ויצג" אלא על דבר העומד בלא סמך, והמקלות אי אפשר לעמוד מעצמם, לכן צריך לפרש לשון תחיבה, והם עומדים כך:

במרוצת. שלשון 'רהט' הוא מרוצה:

הבריכות העשויים בארץ להשקות הצאן. מה שהוסיף 'העשויים להשקות הצאן' מפני שקראן הכתוב "בשקתות המים", שהוא לשון משקה, לכך פירש 'העשויין להשקות הצאן'. וכן פירוש הכתוב; במרוצת המים, ואיזה מרוצת המים – העשוים להשקות הצאן, וזהו "בשקתות":

ברהטים אשר תבאנה הצאן לשתות. כלומר דאין "אשר תבאנה הצאן" מחובר אל "שקתות המים", כלומר באותם השקתות אשר תבאנה הצאן לשתות, דלא הוה ליה למתלי בביאת הצאן לשתות, רק הוי למכתב 'בשקתות אשר מהם הצאן שותים', לכך צריך לומר דקאי אלמעלה – דהציג המקלות ברהטים אשר תבאנה הצאן, וכאשר תבאנה הצאן יהיו נרתעים כמו מי שבא פתאום אל מראה משונה, ולכך תלה בביאת הצאן:

הבהמה נרתעת וכו'. פירוש שאין המים מחממים את הבהמה שיאמר 'ויחמנה הצאן בבואן לשתות', אדרבה המים מקררין, אלא פירושו כשבאת לשתות נרתעת הבהמה וכו'. והוקשה לרבי הושעיא דלא הוי לכתוב רק 'ויחמנה הצאן בבואן אל המקלות' ופשוט בעת שבאו לשתות היה, דכבר כתיב "אשר תבאנה הצאן לשתות", אלא המים נעשו זרע, לפיכך תלה הכתוב בשתיית הבהמה, וכתב "בבואן לשתות" שמי השתיה נעשו זרע. וזהו "ויחמנה", פירוש דהוי למכתב 'וירביעו את הצאן', ופירש רבי הושעיא "ויחמנה" שהיו המים נעשין זרע בתוך מעי הבהמה, וזהו "ויחמנה", שהבהמה היתה מתחממת, ונעשה המים זרע בתוך מעיה. ויש מפרשים (החזקוני) זהו "ויחמנה" שהמלה אנדרוגינוס, שהיה לכתוב 'ויחמו' או 'ותחמנה', אלא מפני שהבהמה היתה זכר ונקיבה יחד, שהרי נעשה זרע זכר ממנה והיא בעצמה נקיבה, ולפיכך "ויחמנה":

פסוק מ

הכשבים הפריד יעקב כו'. לפירוש אשר נתבאר למעלה (אות כז) כי היה ליעקב גם כן הכבשים הטלואים והנקודים – שפיר הא דקאמר 'הנולדים עקודים וטלואים', מפני כי לא היה בעדר לבן כבשים נקודים וטלואים, שהסיר אותם לבן (פסוק לה), ולפיכך הכבשים – הפריד הנולדים. והקשה הרמב"ן על זה למה לא הסיר מהם העזים הנולדים גם כן, למה זכר הכבשים בלבד, דהרי גם העזים היו שלו, ויש לתרץ מפני כי בכבשים שנים צריך להפריד, דהיינו נקודים וטלואים ושחומים, ולפיכך זכר אלו מפני שעליו

קאי "ונתן פני הצאן אל עקוד וכל חום". ומה שפירש רש"י 'הנולדים עקודים' ולא פירש 'הנולדים חומים' (קושית הרמב"ן), מפני דקרא לא זכר לפני זה (פסוק לט) שנולד חום בצאן לבן, שזכר הכתוב שנולדו כל הצאן עקודים וטלואים, ועליו קאי "והכשבים", ומשמע דקרא מדבר בנולדים עקודים וטלואים, אלא שזכר כבשים ולא עזים מפני שעליו קאי דהפריד גם כן חומים. וכך פירוש הכתוב; והכבשים שנולדו עקודים הפריד, וגם את החומים הפריד, "ונתן פני הצאן וגומר". והשתא יתורץ כל קושיות הרמב"ן. ויהיה הרב סובר שגם ליעקב היו הנקודים והטלואים בכשבים. אבל קשה דהוי ליה לפרש "וחום בכשבים" (פסוק לב) 'אף חום בכבשים', דהוי משמע דכבשים שהם נקודים וטלואים ליעקב גם כן:

ולפיכך נראה לפרש דהרב מפרש דודאי לא היו בכבשים ליעקב רק החומים ולא הנקודים והטלואים, ומה שמפרש "והכבשים הפריד" – 'הנולדים עקודים', אף על גב דלא הסיר מעיקרא לפני זה שום טלואים מן הכבשים, ואם כן למה אמר הנולדים בעדר נקודים וטלואים, יש לומר כמו שאמרנו (אות כז) כי לא שכיח שיהיה בהם טלוא ונקוד, דאם לא כן למה לא התנה גם כן שיהיה נקוד וטלוא בכבשים שלו, אלא בודאי אין שכיח שיהיה בהם נקוד וטלוא, ועכשיו היו שם הרבה נקוד וטלוא (פסוק לט), לכך אמר 'הנולדים נקודים וטלואים'. ודקדק הרב זה מדלא הפריד הכבשים רק אחר שכתוב (פסוק לט) "ותלדנה הצאן עקודים נקודים", אם כן לא קאי "והכבשים הפריד" לפי מצב הכתוב רק על הנולדים. ומה שהקשה הרמב"ן דלמה לא הוליך גם כן עמהם העזים שהם שלו, ועשה מהם עדר עקוד, זה אין קשיא, דזה פשיטא דהיה עושה, וזה כתב לך בסיפא דקרא "וישת לו עדרים לבדו" דשלו עשה גם כן עדר לבדו בשביל כך, כדי שיהיו לפני צאן לבן ויביטו אליהן. וזהו שפירש רש"י "וישת לו עדרים לבדו" 'כמו שפירשתי', רוצה לומר שהיה נותן עדרים שלו שהיה בו נקוד וטלוא לפני הצאן, וקאי זה על העזים הנקודים והטלואים, שגם אותם הוליך לפני הצאן. אלא שהכתוב בא לומר דגם אותם שלא היו ליעקב בהן דבר – הפריד אותם לעצמן, ובסיפא דקרא כתיב "וישת לו עדרים" היינו אותם שהם שלו, וגם הם הוליך לפני העדר:

ואני תמה על זה למה הוצרך להיות נכנס בכל הדוחק הזה, דהא הוי ליה שפיר לפרש דשלו – שם עדרים לבד, ולא הוליכם כלל לפני הצאן, דאם היה מוליך אותם לפני הצאן היה צריך להוליך אותם בקרוב להם, והיה עדר אחד, וזה לא יתכן, דהא הנולדים בעדר יעקב אף כי אינו נקוד וטלוא בעזים הוא שלו, והוצרך על כל פנים לעשות מהם עדר מיוחד, ולא יהיו עם צאן לבן לא בשביל הבטה בלבד, והשתא היה הכתוב כפשוטו לגמרי

– כי הכבשים הפריד אותם שילדו עקודים נקודים, ויתן פני הצאן אל עקוד וטלוא וחום אשר בצאן לבן, שלא היה ליעקב חלק בהם, והיינו חום בעזים ונקוד וטלוא בכבשים, ואותם הוליך בראש הצאן כדי שיהיה צופות בהן. אבל רש"י סובר דמדכתיב "וישת לו עדרים וגו'" משמע דקאי גם כן אמה שלמעלה, דשם לו עדרים לבדו והוליכן גם כן לפני הצאן:

ומכל מקום פירוש הכתוב "והכשבים הפריד" הוא על צאן לבן שלא היה ליעקב חלק בהם, "וכל חום בצאן לבן" הם העזים שלא היה לו בהם חלק. ולא קשיא למה לא כלל העיזים עמהן הנקודים הנולדים שהם שלו, ויעשה מהם עדר אחד, דזה לא קשיא, דאותם שהם שלו בלאו הכי צריך לעשות מהם עדר מיוחד, כי הם שלו, וכל הנולדים מכאן ואילך מן העזים הנקודות – אף שהם אינם נקודים – הם של יעקב, רק כי הכבשים שאינם שלו לא הפריד רק לתת פני הצאן אליהן. והא דלא כתיב 'והעזים הפריד' ורוצה לומר השחומות, מפני שהיו מעטים שחומות בעזים, אך על ידי המקלות נולדו הרבה נקודים וטלואים בכשבים שהיו ללבן, וזה היה עיקר ההפרדה. אי נמי שאמר הכתוב (פסוק לט) "ותלדנה הצאן עקודים וגומר", והשתא קשה כי המקלות לא היו מועילים ליעקב אבל מזיקים, כי "תלדנה הצאן עקודים נקודים", לכך אמר הכתוב מכל מקום היה לו תועלת בהן כי הכבשים הפריד מהם הנולדים נקודים וגו', והוליך אותם לפני הצאן, והיו גם כן המקלות להועיל לזה שיביטו אליהם העיזים, ותלדנה כמותם. ולפיכך הוצרך לפרש גם כן 'הנולדים עקודים וגו" לא כל שהיו בעדרו עקודים נקודים, שלא בא הכתוב רק לומר מה שעשה מן הנולדים על ידי המקלות. ומה שהקשה הרמב"ן מה שלא זכר הכתוב שנולד חום, כבר נתבאר מה שהוא כסדר ומנהג של עולם אין צריך לפרש, וזה הפירוש נראה נכון. ומה שהוצרך השתא לומר 'ואל כל חום שמצא בצאן לבן', שמשמע שלא היה החום של לבן, דאם כן למה הוצרך להוסיף 'שמצא בצאן לבן', שלא תפרש שנתן פני הצאן אל כל חום כאשר עדיין היו בצאן לבן, וזה לא יתכן, שהרי כשנתן פני הצאן אל כל חום כבר הפריד אותם, ולכן צריך לפרש "ואל כל חום בצאן לבן" לא שהיו עתה החום בצאן לבן, אלא שמצא כבר בצאן לבן – והפריד אותם:

פסוק מג

פרות ורבות משאר צאן וכו'. דאם לא כן מאי "צאן רבות", הוי ליה למכתב 'צאן רב', אבל כתב לך לשון "רבות" כדי למדרש מלשון רבוי. אף על גב דאין חלוק בין לשון 'רב' ובין לשון "רבות", רק כי 'רב' הוא תאר ליחיד מפעלי הכפל, ו"רבות" תאר לרבות מפעלי הכפל, מכל מקום דרשינן שפיר, כי 'צאן רב' נכתב בכל מקום, דמשמע על כל הצאן

שנקרא בלשון יחיד שהוא רב, ומדשני בלשנא לכתוב "רבות" – כדי למדרש "רבות" מקור מן הדגושים מנחי למ"ד ה"א, שהוא מלשון פרות ורבות, שהוא מנחי למ"ד ה"א, ו"רבות" הוא מן הדגושים, ולכך כתב לך לשון זה שעל דבר שמתרבה בא המלה מנחי למ"ד ה"א בכל מקום, ואילו כתב לך 'רב' לא יתכן למדרש שהיו מתרבים, אבל משכתב לשון "רבות" הוא מתפרש שהיו פרות ורבות:

שהיה מוכר צאנו. דאם לא כן מה ענינו לכאן, קאי בצאן – שמספר הכתוב איך נתרבו צאנו על ידי דבר המקלות – וקאמר "ועבדים ושפחות", ועוד דהכתוב אמר אחר כך כי בני לבן אמרו (להלן לא, א) "מאשר לאבינו עשה את כל הכבוד הזה", ואיך יתכן זה, בשלמא הצאן – מאשר לאביהם היו, אבל עבדים ושפחות איך יתכן זה, אלא על כרחך כך היה זה – **שהיה מוכר צאנו** בדמים יקרים וקונה עבדים ושפחות, והשתא הכל מאביהם היה. ומה שאמר כי מוכר היה 'בדמים יקרים', דאם לא כן מאי בא לומר שהיו לו עבדים ושפחות, פשיטא אחר שהיה לו צאן בודאי יכול למכור אותם בדמים, ולמה מונה הכתוב אותם מלתא בפני עצמו, דהיה מוכר בדמים יקרים והיו לו עבדים ושפחות:

פרק לא

פסוק ג

ושם אהיה עמך וכו'. ואין פירושו כי אהיה עמך לשמור אותך בדרך (קושית הרא"ם), שאילו על השמירה – דרך הכתוב לומר השמירה "והנה אנכי עמך ושמרתיך" (לעיל כח, טו), אבל "ואהיה עמך" בכל מילי, והשתא קשה דלמה לא יהיה עמו כאן, וקאמר 'אבל בעודך וכו'". ומה שפירש בפרשת וישלח (להלן לב, ט) 'שתי הבטחות הבטחתני אחת בצאתי מבית אבי ואחת בבית לבן ושם אמרת "שוב אל ארץ אבותיך ואהיה עמך" בשתי הבטחות האלה אני בא וכו", דמשמע דהבטחה הזאת היתה לשמור אותו בדרך (קושית הרא"ם), אין זה קשיא, דכיון דסתמא כתיב "ואהיה עמך" דבר זה יכלול הכל:

פסוק ז

אין מנין בפחות מעשרה. משום דדרך בני אדם לספור עד עשרה ואחר כך חוזרים למנות 'אחד שנים', ולפיכך "עשרת מונים" הם עשר מנינים. ואם תאמר למה לא אמר 'ותחלף משכרתי מאה', ויש לומר דכך היה אומר – כמו שדרך המונים מונים עד עשרה וחוזרים למנות 'אחד שנים', כך היה עושה לבן, אמר "נקודים יהיה שכרך" (פסוק ח) ואחר כך 'טלואים' – עד עשרה פעמים היה משנה, אחר כך חוזר לומר לא יהיה כך שכרך אלא "נקודים יהיה שכרך" כמו שאמר בראשונה, וזה גנאי גדול לו ורשעה גדולה, דאילו היה

אומר 'מידי אחריני יהיה שכרך' היה לו קצת טענה לומר 'טעיתי ודבר זה יהי שכרך', אבל עכשיו כי מתחלה אמר 'עקודים' וחזר לומר 'נקודים' ואחר כך 'טלואים' ואחר כך 'ברודים', וחזר לומר 'עקודים' ואחר כך חזר עוד ממנו – זה היה גנאי גדול לו:

פסוק י

אף על פי שהבדילם כו'. תימה מה היה צריך להביאם מן עדר לבן, דהא אף בעדר יעקב היו הרבה נקודים וטלואים, ושמא רש"י סבירא ליה דזה היה קודם מעשה המקלות. אבל קשה דאין הכתוב משמע רק שהיה דבר זה של דבר המלאך רק בסוף שני העבודה, דכתיב שם (פסוק יג) "אנכי האל בית אל וגו' שוב אל ארץ מולדתך", וזה היה בסוף שני העבודה, דודאי אילו היה בתחלת שני העבודה איך יעבור דברי ה' שהיה אומר שוב אל ארץ אבותיך, אלא אחר כך היה, ויש לתרץ שהיה מעשה זה מן העתודים תדיר משעה ראשונה עד אחרונה, והביאן מעדר לבן – מפני שבתחלה עדיין לא היו נקודים טלואים בעדר יעקב:

פסוק יג

כמו אל בית אל הה"א יתירה. דהא "אל בית אל" סמוך הוא, ומכיון דהוא סמוך לא תבוא עליו הה"א הידיעה:

לשון ריבוי וגדולה. דאין לפרש משיחה ממש, דלא שייך משיחה בשמן גבי מצבת אבן כי אם גבי מנחות שייך משיחה, אבל גבי אבן מה שייך בו משיחה, אלא לשון רבוי וגדולה:

וצריך אתה לשלמו. דאם לא כן "אשר נדרת" למה לי (כ"ה ברא"ם):

פסוק טז

כי זה משמש לשון אלא. שלא יתכן לפרש כמשמעו, דהרי אינה נתינת טעם למעלה:

פסוק יז

עשו הקדים כו'. וטעם הדבר כי עשו היו לו נשיו עיקר, כי נשאן לשם זנות, ולכך היה מקדים נשיו קודם בניו, דנשיו היו עיקר דעתו, רק כי הבנים יצאו ממנו בסבת תאות נשיו. אבל יעקב לא נשא נשיו רק בשביל להעמיד תולדות י"ב שבטים (רש"י לעיל כט, כא), ובניו היו גורמים לישא אשה, לכך בניו קודמים, שהם הסבה לנשיו. ועשו – הנשים הם סבה לבניו, כדלעיל. ועוד כי תולדות יעקב – השם יתברך היה חפץ בהם קודם שנבראו, והם היו גורמים שישא יעקב נשיו כדי שיולדו אלו הבנים, לפיכך ראוי להקדים הבנים ואחר כך הנשים. אבל עשו מפני שנשא נשים – הוליד תולדות מהם, ולפיכך מקדים הנשים לתולדות. ובמשה דכתיב (ר' שמות ד, כ) "וירכב אשתו ובניו על החמור"

דמקדים אשתו תחילה, התם בניו קטנים היו, שהיו צריכין לאמן, ואי אפשר להם בלא אם, לכך מקדים הכתוב אשתו תחילה. אך קשה מהא דכתיב בפרשת וישלח (ר' להלן לב, כג "ויקח יעקב את נשיו ואת אחד עשר ילדיו" אם כן מקדים "נשיו" אצל "ילדיו", ויראה דאין זה קשיא, כי הכתוב מספר שם איך העביר אותם הנחל, ודרך להקדים תמיד דבר שלא היה כל כך טורח אליו להעביר את הנחל, ובניו קטנים יותר טורח מנשים, לכך מקדים הנשים תחלה. אמנם נראה לי דאין חלוק זה רק כשהוא מדבר שהביא בניו אל ארץ שמתיישב שם, כי האשה היא ישוב העולם, גם הבנים הם ישוב העולם. וביעקב מקדים הבנים שהם קודמים, ובעשו הנשים – לטעם שנתבאר למעלה, אבל כשאינו מדבר רק שהעביר אותם הנחל – לא שייך חלוק זה כלל:

פסוק יט

שנתן ביד בניו. כלומר שאין זה הצאן של לבן שהיו ביד יעקב, שאותן הצאן היו עם יעקב, ולא היה יכול יעקב לברוח, אלא הצאן **שנתן ביד בניו** דרך ג' ימים (לעיל ל, לו), שאז היה יכול לברוח:

לפרוש אותו מעבודה זרה נתכוונה. כך פירשו בב"ר (עד, ה), ודרשו כך דאם לא כן איך שייך כי תגנוב רחל חס ושלום, ובפרט דבר כזה שהם תרפים שהם עבודה זרה, ואפילו אם תאמר דאין זה עבודה זרה גמורה רק כמו שפירש הרמב"ן דהיו מכוונין בהם השעות, דאם לא כן איך מצאנו תרפים בבית דוד אם היה עבודה זרה בהם, סוף סוף היה לבן עובד אותם, כדכתיב בקרא בפירוש (ר' פסוק לב) "את אשר תמצא את אלקיך לא יחיה", ואם כן עבודה זרה היה לו, ואיך תעכב בביתה דבר שהיה נעבד, ולפיכך דרשו שלא היתה מכוונת רק להפריש אותו מעבודה זרה. ואם תאמר היה לשרוף אותם או להשליך אותם בנהר, ואין זה קשיא, דסבורה היתה שמא ירדוף אחריהם ולא יהיה מאמין להם אם תאמר שלא גנבה אותם, ויעכב אותם, לפיכך לא שרפם כי אז תחזיר את התרפים:

פסוק כג

ובשביעי השיגו. אף על גב דביום ד' היה כשהגיעו, כי לא יצא יעקב רק מביתו, ולא היה כאן רק מהלך ד' ימים שהלך יעקב, רק אל לבן היה מהלך ז' ימים, דהיה רחוק מביתו ג' ימים אצל הצאן שביד בניו, יש לפרש 'יום הז' שיצא לבן מביתו, כי לבן הלך ג' ימים לצאנו, ואז הלך יעקב מיד, דודאי לא היה ממתין יעקב עד איזה ימים – דשמא בתוך כך יחזור לבן, ועוד דכתיב (פסוק כב) "ויגד ללבן ביום השלישי", וכל שלשה ימים אלו הלך יעקב בהם, ונמצא כי לבן היה מהלך ג' ימים לגזז את הצאן, ויעקב הלך מהלך שלשה ימים גם כן, נמצא שהם רחוקים ו' ימים, וביום הג' להליכת יעקב נודע לו שברח

יעקב ורדף אחריו, נמצא כי הלך לבן ביום אחד מה שהלך יעקב בשבעה ימים. אף על גב דלא הלך יעקב כי אם ד' ימים, מכל מקום הך הליכה – הרחקה מלבן קאמר, כלומר מה שהיה יעקב מתרחק ממנו בז' ימים כמו שאמרנו, דכל ג' ימים דהלך לבן לגזוז צאנו – היה יעקב מתרחק ממנו:

ויש לפרש גם כן מה שאמר 'מה שהלך יעקב בז' ימים' פירוש אילו היה יעקב במקום שהיה לבן גוזז הצאן היה הולך ז' ימים, וכך פירש הרא"ם. והראשון יותר נראה, כי הליכה דהכא – הריחוק, שכל דבר שיתרחק זה מזה נקרא 'הליכה':

ואם תאמר ומנא ליה דהיה עדר לבן שלשת ימים רחוק לצד אחר, כגון שהלך יעקב לדרום ולבן היה לצד צפון, שמא לא היה לבן רק למזרח, דהשתא לא היה צריך לומר שהיה רודף שבעה ימים ביום אחד, ויש לומר חדא – דלקח אחיו עמו, ואיך מצא את אחיו כאשר גזז את צאנו, אלא שחזר לביתו קודם. ועוד – אם לא היה צאן לבן אל צד אחר לגמרי – מה בא הכתוב (פסוק כב) לומר כי הוגד ללבן ביום השלישי, אם בא לומר הכתוב דכבר הלך יעקב מביתו ג' ימים והיה רחוק ממנו, אכתי לא ידעינן, דאפשר שלא היה לבן ממנו רק יום אחד אם היו הצאן לאותו הצד שהלך יעקב, אלא על כרחך לא היה לבן רק לצד אחר לגמרי של הליכת יעקב, והשתא אתי שפיר "ויוגד ללבן ביום השלישי" (שם), ובאותו זמן היה יעקב רחוק ו' ימים:

פסוק כו

כל חיל הבא למלחמה וכו'. דאם לא כן איך שייך "כשבויות חרב", דאין שבין את השבויים בחרב – אך הורגין בחרב, אלא כל חיל הבא למלחמה אף לשבות נקרא "חרב":

פסוק לב

ומאותה קללה מתה וכו'. דאם לא כן היכן מקויים קללת צדיק, דאין לפרש "לא יחיה" אלא תומת בידים, הוי ליה למכתב 'את אשר תמצא אלקיך יומת', מה "לא יחיה", אלא קללה היא זאת. ומה שאמר "לא יחיה" ולא אמר 'ימות', משום דהוי לשון נקיה יותר שלא להזכיר מיתה. והשתא איך נתקיים הקללה של יעקב, לפיכך אומר דמאותה קללה מתה בדרך. ואבן עזרא הקשה על דברי חכמים (ב"ר עד, ד) כי אם מאותה קללה מתה, מי המית אשת פנחס, כלתו של עלי, שמתה בהקשותה ללדת (ש"א ד, יט), ודברי הבאי הן אלו, כי אינה דומה רחל, שהיא אחת מן האמהות (ברכות טז ע"ב), והכתוב מדבר בצדקתה דכתיב בקרא (לעיל ל, כב) "ויזכר אלקים את רחל", ואיך יספר הכתוב מיתתה בדרך בלידתה, ואיך לא תהיה נשמרת מן הרע. ומשלימות התורה שתהיה שלימה, וכאשר נכתב בתורה "ויזכר אלקים את רחל" שזכרה לטובה, ומיד יהיה נזכר הפך זה

– שמתה בלידתה, ולכך הוצרך להיות נזכר הסיבה בתורה, ומצאו חכמים מה שאמר יעקב "לא יחיה", ואם ברכת יצחק חשובה שעל כל פנים היא באה, איך לא נחשבת קללת יעקב בחור שבאבות:

פסוק לג

באהל יעקב הוא אהל רחל. ומה שכתוב "ויצא מאהל לאה ויבא באהל רחל", כי אחר שיצא מאוהל לאה חזר אל אהל רחל (כ"ה ברא"ם). ומה שהוכרח לומר כי אהל יעקב הוא אהל רחל, דקשיא איך יצא מאהל לאה ויבא באהל רחל, דמשמע דאהל לאה היתה קודם לרחל, וזה לא יתכן, דאהל רחל היתה בודאי קודם אהל לאה, שהיא היתה עקרת הבית (רש"י פסוק ד), ובקרא משמע דהחשוב קודם סמוך ליעקב, כדכתיב "ויבא באהל לאה ובאהל שתי האמהות", אם כן החשוב קודם סמוך ליעקב, ואם כן רחל קודמת היתה ללאה, ואיך יצא מאהל של לאה ובא אל אהל רחל, ועל כרחך צריך לפרש שחזר אל אהל רחל אחר שיצא מאהל לאה, ואם כן למה לא נזכר קודם שבא אל אהל רחל, אלא על כרחך 'אהל יעקב הוא אהל רחל'. ואין זה ראיה מוכרחת, כי אף על גב דאצל יעקב היתה רחל עיקר – לא היה כך אצל לבן, ולפיכך לבן כאשר היה מחפש "בגדול החל ובקטון כלה" (עפ"י להלן מג, יב), ולכך יצא מאהל לאה ויבא באהל רחל. והא דלא כתיב למעלה מיד 'ויבא באהל לאה ובאהל רחל', מפני שהכתוב בא לומר "וימשש לבן את כל האהל ולא מצא" (פסוק לד), כי אהלה היה ממשש יותר, אולי הכיר בה שהיא ממשמשנית כמו שפירש רש"י, ובשאר לא חפש כל כך, לכך סמך כולם ביחד לומר "ויבא באהל יעקב ובאהל לאה ובאהל שתי האמהות ויצא מאהל לאה ויבא באהל רחל וימשש את כל האהל", והשתא הוי כפשוטו, ואין צריך לדחוק:

פסוק לח

איל בן יומו נקרא איל. דאם לא כן 'אילים הוא דלא אכל אבל כבשים אכל', אלא שנקרא 'איל' אפילו בן יומו, כך איתא במרובה (ב"ק סה ע"ב). ואף על גב דלעניין קרבן לא הוי איל רק בן שתי שנים, בודאי היכי דשני בלשני למכתב, כמו אצל קרבן נכתב "כבשים" (במדבר כט, יג) ונכתב "אילים" (שם), בודאי שם פירושו דהוא איל לגמרי, פירושו כשהוא קשה, וכשהוא בן שתים אז שפיר נקרא 'איל' מפני שהוא קשה, כי 'איל' הוא לשון קשה, מגזרת "ואת אילי הארץ לקח", אבל בכל מקום דכתיב סתמא – אפילו בן יומו נקרא 'איל', אף על גב דהשתא אינו קשה, מכל מקום מין קשה הוא, וסופו להיות כך:

פסוק לט

גנובתי יום וגנובתי לילה גנובת יום וגנובת לילה. פירוש היו"ד היא יתירה, דהוי ליה למכתב 'גנובת יום וגנובת לילה'. ואין לומר כי היו"ד סימן הפעול, שאין זה כך, שאם הוא פעול עם כנוי המדבר הוי ליה לכתוב 'גנובתי יום', ואם הוא שם הוי למכתב 'גנובתי' הב' בקמ"ץ, אלא היו"ד יתירה, כמו "רבתי" (איכה א, א) דהוי למכתב 'רבות', וכן "שרתי" (שם):

פסוק מ

לשון שינה. מלשון ישן, ואף על גב דאין כאן יו"ד, דרך היו"ד להיות נופלת כדין נחי פ"א הפועל:

פסוק מב

לשון תוכחה ולא לשון הוכחה. שאם היה לשון הוכחה שהוא לשון בירור – היה פירושו כי השם יתברך ראה יגיע כפו ועניו וברר דבר זה, שראה הקב"ה את עניו ויגיע כפו, ואין צריך לזה בירור והוכחה, כי מה שהיה אומר לו שראה יגיע כפו אין צריך לזה בירור, אך פירושו לשון תוכחה (כ"ה ברא"ם):

פסוק מג

איך יעלה על לבי. פירוש מה שכתב "מה אעשה להם" לא שהיה מסופק מה יעשה להם, אלא פירוש המלה הזאת – כאשר אדם ירצה לומר שאין לעלות על הדעת לעשות להם דבר רע שייך לשון "מה", כלומר מה שייך לעשות, שיעלה על המחשבה לעשות:

פסוק מו

לאחיו הם בניו. דאם לא כן מאי "אחיו" דקאמר, דאין לומר שהם אחיו של לבן כדכתיב לקמן (פסוק נד) "ויקרא לאחיו לאכול לחם", דהכא לא שייך לומר שיאמר לאחיו של לבן שיעשו גל, דאין זה דרך כבוד שיאמר לאחרים עשו מלאכה זאת, ואם אין זה מלאכה נחשבת, לפי שהוא לעשות ברית, אם כן היה לו לומר גם כן ללבן שיעשה גל. ועוד דלא יתכן לפרש "לאחיו" שבאו עם לבן, שלמה יקרא אותם "אחיו" והם היו רודפים אחריו להרגו, בשלמא אחר שכרתו ברית שייך לקרותם "אחיו", לכך כתיב לקמן (פסוק נד) "ויקרא לאחיו לאכול לחם" וזהו אחר הברית, אבל קודם הברית לא יתכן זה כלל:

פסוק מט

לפי שאמר כל אחד יצף כו'. ומה שלא פירש לפי שאמר לבן "יצף ה' ביני וביניך", דאין סברא שיקרא הכתוב "מצפה" מפני שאמר לבן, דמאי לנו ללבן, דהכתוב משמע כי לכך נקרא "מצפה" מפני שאמר וכו', ואין הכתוב קורא לו "מצפה" בשבילו, לפיכך פירושו

מפני שכל אחד אמר. אך קשיא דאם "אשר אמר" פירושו כל אחד אמר, איך יפרש אחריו (פסוק נ) "אם תענה את בנותי", שהרי זו דברי לבן (קושית הרא"ם), וצריך לפרש דקרא ד"אם תענה את בנותי" חוזר למעלה (פסוק מח) לדברי לבן, וכן פירוש הכתוב; "ויאמר לבן הגל הזה עד וגומר", וכמו שהגל הזה נקרא כך בשביל שיהיה עד, גם כן נקרא כך "מצפה גלעד" (שופטים יא, כט), שאמר כל אחד ["יצף ה' ביני ובינך"] וגו', וחוזר "אם תענה את בנותי" למה שאמר (פסוק מח) "ויאמר לבן":

ולא נראה איש את רעהו. דאין לפרש סתירה ממש, רק "כי נסתר" ולא יהיה רואה אחד את חבירו מחמת המרחק שביניהם:

פסוק נב

הרי אם משמש בלשון אשר. דלא יתכן לפרש כמשמעו – ויהיה פירושו דהגל הזה יהיה מעיד עלי אם אקיים את הדבר הזה שאני לא אעבור, דזה לא יתכן, דאיך תעיד הגל על זה, אלא פירוש שהגל הזה אני עושה עד על דבר זה שאמרתי שאני לא אעבור אליך, ועל הדבר הזה אני עושה את הגל לעד:

פסוק נד

שחט בהמה למשתה. לא ששחט זבחים לקרבנות, דחס ושלום להאכיל קדשים לגויים עובדי עבודה זרה, דכתיב אחריו "ויקרא לאחיו וגומר":

פרק לב

פסוק ב

מלאכי אלקים מלאכים של ארץ ישראל וכו'. מפורש כך בבראשית רבה (עד, יז) ובתנחומא (וישלח, ג). והקשה הרמב"ן על זה דאיך באו המלאכים נגדו והוא רחוק מארץ ישראל, דהרי לא כתיב שבא לארץ כנען עד שכם, דכתיב (להלן לג, יח) "ויבא יעקב שלם עיר שכם אשר בארץ כנען", ולפי דעתי אין זה שום קושיא, דכיון דהיה הולך ובא לארץ ישראל – באו המלאכים של ארץ ישראל לקראתו לשמור אותו, דכיון דצורך ארץ ישראל הוא, והוא הולך לארץ ישראל, הדין נותן שיהיו לו שומרים מלאכי ארץ ישראל, לכל הפחות השמירה דבר שהוא תולה בהליכה, שלא יהיה לו מונע לבא לארץ ישראל, וזה מוטל על מלאכי ארץ ישראל, ומלאכי חוצה לארץ לשמור אותו שלא יגיע לו נזק אחר. ואין להקשות דאם כן מיד שיצא מבית לבן היה ראוי להיות באים כנגדו, דאין זה קשיא, דכיון דלא היה פטור מלבן עד שהקב"ה בא אל לבן ואמר לו "השמר לך" (לעיל לא, כד), ועדיין לא היה זה, לא נקרא שהיה הולך לארצו, כי שמא יהיה לו

מניעה מלבן שלא יניח אותו לבא אל הארץ, עד שבא הקב"ה אליו ואמר לו "השמר לך" ויצא בשלום מן לבן ללכת אל הארץ – אז היה נקרא שבא לארץ, ואז באו מלאכי ארץ ישראל לקראתו, ולא קשיא מידי:

והשתא יתורץ נמי מה שקרא שם המקום "מחנים" (פסוק ב) על שם שתי מחנות, והרי בבוא(ו) מחנה אחת של ארץ – הסתלקה של חוצה לארץ, ועוד דלעיל אמרנו (כח, יג, אות יט) שאין מלכות נוגעת בחבירתה (יומא לח ע"ב), ומשום כך היו עולים המלאכים תחלה שליווהו עד כאן, וירדו מלאכים אחרים, וכאן היו שניהם ביחד, אלא דכאן שלא היה בארץ, אלא הולך לארץ, הוצרכו לו שניהם. ואין זה כל כך ראיה, כי למעלה היה הקב"ה נצב עליו לשמרו (רש"י לעיל כח, יג) – שם עלו תחלה, שהרי לא יהיה בלא שמירה, אבל כאן אם היו עולים תחלה יהיה יעקב בלא שמירה:

ולא קשיא גם כן דלמה לא באו לקראתו גם כן מלאכים של חוצה לארץ מיד שיצא מבאר שבע (לעיל כח, י), דכאן כשהיה בא לארץ דהוא יותר מעולה מחוצה לארץ (כלים פ"א מ"ו) – היו המלאכים באים לקראתו להעלותו אל הארץ, אבל כשיצא מארץ לחוצה לארץ לא היה יוצא בשביל חוצה לארץ רק מפני הכרח, לא יתכן שיבואו לקראתו מלאכים של חוצה לארץ כלל, כי דיה לצרה בשעתה (ברכות ט ע"ב), ולמה יבואו לקראתו מלאכי חוצה לארץ :

אך קשיא מה שפירש למעלה (רש"י לעיל כח, יב) כי "עולים ויורדים" כי מלאכים של ארץ היו עולים וכו', והרי עדיין לא יצא מן הארץ, כי אין בית אל סוף הארץ, ונראה לומר כי רש"י סובר כיון דהכל מעלים לירושלים ואין הכל מוציאין, כדאמרינן בכתובות בפרק בתרא, ועכשיו יצא יעקב מהר המוריה שהוא ירושלים, הרי כאילו יצא לגמרי, דגם זה יציאה מקרי, דהא ירושלים יותר קדוש מן שאר הארץ (כלים פ"א מ"ח), הרי התחיל לצאת, ומכיון דהתחיל לצאת עלו מלאכים של הארץ, דקדושת הארץ הוא ירושלים, והוא יצא ממנה. והוא יזכינו להעלותינו שמה, ולראות בבניינה ובתפארתה:

פסוק ד

וישלח יעקב מלאכים ממש. בב"ר (עה, ד) רבנן אמרי מלאכים ממש, ולא כמאן דאמר שלוחי בשר ודם. ויש מפרשים טעמייהו דרבנן – דלעיל אמרינן (כח, יב) "עולים ויורדים" 'עולים תחלה ואחר כך יורדים, מלאכים שליווהו בארץ היו עולים, ואחר כך ירדו מלאכי חוצה לארץ' (רש"י שם), וכאן היו שני מחנות המלאכים של ארץ ישראל ושל חוצה לארץ ביחד, והווי ליה גם כן לעלות תחלה של חוצה לארץ ואחר כך לירד של ארץ ישראל, ותירץ 'מלאכים ממש', פירוש דכאן שאני, דהוצרכו עדיין לו המלאכים של חוצה לארץ

לשלוח אותם אל עשו אחיו. ומזה מדקדק דהוי 'מלאכים ממש'. ויש מפרשים דקשה לו למה באו מלאכי ארץ [ישראל] לחוצה לארץ נגדו (רש"י פסוק א), והרי עדיין רחוק מארץ ישראל, ובאו מלאכים של ארץ ישראל נגדו, ותירץ 'מלאכים ממש', רוצה לומר מאותן מלאכים של ארץ ישראל נטל מלאכים לשלוח אל עשו אחיו, מפני כי עשו היה רוצה למנוע אותו שלא יבא לארץ שנתן לו אביו, ועל מלאכים של ארץ [ישראל] לעשות שליחותו אל עשו, כדי שלא יבא לו מניעה מלבא אל הארץ:

ועל פירוש ראשון קשה דמה שפירש ד'עולים תחלה ואחר כך יורדים' הוא בשביל שהקב"ה נצב עליו ולא היה בלא שמירה, אבל כאן למה היה למלאכים לעלות תחלה, דאם כן היה בלא שמירה, לפיכך היו שניהם יחד. מיהא יש לתרץ מדקרי ליה "מחנים" (פסוק ב) על שם שתי מחנות (רש"י שם), על כרחך אף כאשר היתה מחנה של ארץ [ישראל] לא נסתלקה אותם של חוצה לארץ, דאם נסתלקו של חוצה לארץ מיד, וזה נכנס וזה יוצא, לא שייך כאן 'שתי מחנות'. ולפי זה משמע שלכך באו המלאכים שישלח אותם יעקב, ולפי זה בודאי יפה עשה יעקב ששלח מלאכים, ואינו מוכח בב"ר (עה, ג) כך, אדרבה משמע שלא היה לו לשלוח מלאכים, שלא ידע עשו בהליכתו, ואמרו שם "מחזיק באזני כלב מתעבר על ריב לא לו" (ר' משלי כו, יז) מה ששלח מלאכים אל עשו: ולפיכך נראה לי מה שפירש 'מלאכים ממש' מפני דהוי למכתב תחלה הטעם מפני מה שלח יעקב מלאכים, והוי ליה למכתב 'ויירא יעקב מפני עשו אחיו וישלח מלאכים' כדכתיב אחר כך (ר' פסוק ז) "וירא ויצר לו ויחץ הילדים", שנתן טעם למה חלק אותם לשתי מחנות, הכי נמי הוי למכתב כך 'וירא יעקב מפני עשו אחיו וישלח וגו", אבל למכתב "וישלח יעקב" בלא טעם לא הוי למכתב, אלא מפני דקאי אדלעיל (ר' פסוק ב) "ויהי כאשר ראם ויאמר מחנה אלקים זה וישלח יעקב וגו'", ולכך סמך "וישלח יעקב" למעלה משום דאלעיל קאי. וכן משמע בב"ר, דקאמר בב"ר (עה, י) 'דבר אחר וישלח יעקב מלאכים מה כתיב למעלה מן הענין ויהי כאשר ראם וכו", משמע מדסמך ליה לקרא של מעלה דרשו שהיו 'מלאכים ממש':

ועוד אמרו שם בב"ר (עה, ד) 'אמר רבי חנינא בר חמא הגר שפחת שרה נזדמנה לה חמשה מלאכים (ר' רש"י טז, יג), זה שהוא אהובו של מקום על אחת כמה וכמה'. והקשה הרא"ם על זה שמזה אין ללמוד דהיו מלאכים ממש, דאם כן גבי משה דכתיב (במדבר כ, יד) "וישלח משה מלאכים" נמי נימא הכי דהוי מלאכים ממש, ועוד דגבי יהושע שאמרו (ב"ב עה.) 'פני משה כפני חמה ופני יהושע כפני לבנה', וכתיב (ר' יהושע ב, א) "וישלח יהושע שני אנשים מרגלים", ותירץ הרא"ם דהכי פירושו – דמדסמך הך

פרשה לפרשה של מעלה יש ללמוד שהיו מלאכים ממש. ואל תתמה איך שלח מלאכים ממש, על זה אמר דהא הגר שפחת שרה נזדמנה לה חמשה מלאכים, כך פירש הרא"ם. ואין מוכח כן מדברי ב"ר, אלא דבעי ללמוד מזה דהיו מלאכים ממש, דאם כן הוי ליה לסדר מלתא דרבי חנינא אהא דאמר "וישלח יעקב מלאכים" – 'מה כתיב למעלה מן הענין וכו', ומדלא סדר דברי רבי חנינא אהא – שמע מינה דלא מהא יליף רבי חנינא שהיו מלאכים ממש, רק שהיה ראוי לזה יעקב שיהיו שלוחיו מלאכים ממש:

ומה שהקשה הרא"ם דהא מצינו "וישלח משה מלאכים וכו'", אין זה קשיא, דהא אמרינן למעלה בפרשת חיי שרה (רש"י כד, מב) 'אמר רבי אחא יפה שיחתן של עבדי אבות מתורתן של בנים, דאילו פרשה של אליעזר כפולה בתורה', אף על גב ד"תורת משה" אקרי (מלאכי ג, כב), דהוא "עבד ה'" (דברים לד, ה), ולמה לא היה תורתו גם כן כמו שיחתן של עבדי אבות, אלא על כרחך לפני המקום חשוב ענין אבות יותר ויותר, לפי שהאבות הם התחלה ותולדה לבנים. וטעם זה ידוע למבין כי הוא דבר נפלא, כי האבות הם יסוד העולם בעבור שהם עיקר לכל ישראל, וגם השבטים הם אבות כל שבט ושבט לשבטו, כי ראובן – בני ראובן נקראו על שמו (במדבר א, כ), והם עיקר צורת העולם, כי כל אחד נחשב בפני עצמו עד שהוא עיקר הבריאה. והמלאכים אשר הם ניתנים לשמור העולם וממונים עליו – הם נמצאים עם האבות, שהם יסודות הבריאה. אבל משה רבנו עליו השלום אף על גב דפניו כפני החמה – אינו מן האבות בעבור שאינו התחלה, שאין אבות העולם רק אותם שהם התחלה, ומהם נתייסד העולם. לזה תמצא במדרש רבות בפרשת בראשית (א, ד) שקודם שנברא העולם – האבות היו במחשבה להיות נבראים, והיינו הטעם כי האבות הם עיקר העולם שממנו נתייסדו ישראל, וזה הטעם היו המלאכים נמצאים עם האבות:

וראה איך הבדל גדול יש בין האבות ובין משה רבנו עליו השלום, שהרי במדרש רבות פרשת יתרו (שמו"ר כח, א) 'כשעלה משה רבינו למרום בקשו מלאכי השרת לדחותו, מה עשה הקב"ה צר קסלתר פניו של משה רבינו עליו השלום כדמות אברהם, אמר להם לא זהו שירדתם אצלו'. ראה כי לא היה ראוי משה רבנו עליו השלום להתקיים בין המלאכים עד שנדמה פניו קלסתר פניו של אברהם:

וזהו שהוקשה להם כי אחר שראינו שכל עניני האבות לצרכם באו המלאכים, כי צרכיהם לא היו צרכי אדם פרטי, אלא ענין כלל העולם, בעבור שהם יסודות העולם שהמלאכים ממונים עליהם, ואיך יתכן לומר כי מלאכים בשר ודם, בפרט ענין כזה שהוא צורך יעקב לשוב אל ארץ כנען אשר נתנה לו הארץ (לעיל כח, יג), ואיך נאמר 'מלאכי

בשר ודם היו', ומפני זה סבר רבי חנינא כי מלאכים ממש היו. ודעת רבי חנינא דעת בפני עצמו, דלא למד מסמיכות הפרשיות:

כל תיבה שצריכה כו'. פירוש תיבה כמו 'ארץ' 'שדה' 'בית' וכל דבר שיש לו תוך שבאים לשם. אבל לא יתכן לומר כאשר ירצה אדם לומר 'ראובן הלך לשמעון' לומר 'הלך שמעונה', דזה לא יתכן, כי אף על גב שהה"א באה במקום למ"ד – לא באה רק על הלמ"ד המשמשת, שבא לומר שבא תוך המדינה או תוך הבית – יאמר בזה 'ארצה' 'ביתה' (להלן מג, כו), וכיוצא בזה. ומפני כי הה"א מורה על ביאתו אל תוך הארץ או תוך הבית דוקא – נתנה בסוף התיבה ולא בתחלה, אבל הלמ"ד המשמשת שבא דבר אל דבר, לא דוקא תוך הדבר, נתנה הלמ"ד בתחלתה של מלה:

פסוק ה

לא נעשיתי שר וחשוב וכו'. דאם לא כן "עם לבן גרתי" למה לי. אי נמי לכתוב 'עם לבן הייתי':

אינך כדאי לשנאותי על הברכות וכו'. דאם לא כן מה בא להגיד בזה. ואם תאמר וכי זה כבוד אביו שהיה אומר 'לא נתקיימה בי ברכת אבי', ויראה היינו דקאמר אחר כך 'דבר אחר גרתי תרי"ג מצות שמרתי', ומה בא לומר לעשו שקיים תרי"ג מצות, אלא דהכי קאמר – אם תאמר דלא שייך שלא נתקיימו בי הברכות, דברכות יצחק על פי ה' ברכו (רש"י לעיל כז, ז), על זה אמר 'תרי"ג מצות קיימתי', כלומר שהברכות שנתנו לי "ויתן לך האלקים מטל השמים" (לעיל כז, כח) אין עיקר הברכות על טוב העולם הזה כמו שאתה סובר, רק שאלו ברכות הם ברכות על התורה, כמו שדרשו במדרש ורמזו רש"י ז"ל לעיל (שם) 'ויש מדרשי אגדה הרבה', והנה זה נתקיים בי, וזה עיקר הברכה, וידעתי שאתה אל תקנא בי במה שקיימתי את התורה, שאין אתה חב בזה. אי נמי דקאמר יעקב 'לא נתקיים בי' פירש שבי לא נתקיימה, כי עשו היה סובר כי הוא יקבל עצמו הברכות, כי לא חשש עשו לזרעו, כמו שאמרנו למעלה (לא, יז, אות ח) כי היה מקדים את נשיו לבניו (להלן לו, ו), ואמר 'בי לא נתקיימו' אך בזרעו תתקיים, ומה איכפת לך בזרעך. ומה שאמר לו כי קיים תרי"ג מצות, כדי לזכור לו כי זכות התורה יעמוד לו, ובזאת אני בוטח. כי אף עשו הרשע היה רואה ביצחק אביו מה גרמה לו מצות השם יתברך וקיום תורתו, ולא שוטה היה, אך רשע היה (ב"ב טז ע"ב):

תרי"ג מצות שמרתי. ואם תאמר והא נשא שתי אחיות (פסחים קיט ע"ב), ויש לומר דזה היה על פי רוח הקודש, ומכל מקום תרי"ג מצות קיים שהרי לא נשא אחרות, רק אלו

שנשא על פי רוח הקודש, וזה נקרא שקיים תרי"ג מצות. ועיין לקמן בפרשת ויגש (מו, י, אות ה):

פסוק ו

אבא אמר כו'. דאם לא כן כיון דאמר 'לא נתקיימו בי הברכות' מה לו לומר "ויהי לי שור וחמור" שנראה כי היה עשיר, דאין פירוש שור אחד או חמור אחד, דהא שלח לו דורון גדול (פסוקים יד, טו), אלא הפירוש כדרך שבני אדם אומרים 'קרא התרנגול' כמו שמפרש (כ"ה ברא"ם):

זה אינו לא מטל השמים. והא דמשמע בפרק מרובה (ב"ק סג.) דשור וחמור מקרי גדולי קרקע, עיין בפרשת ראה אצל "ונתת הכסף וגו'" (דברים יד, כו), ושם מבואר דלא יקשה:

להודיע שאני בא אליך וכו'. לא להגיד לך כי יש לי שור וחמור, דלא יתכן בזה "למצוא חן בעיניך", דזה אין סבה שימצא חן בעיניו, רק שלא ישנא אותו על הברכות, לא שימצא חן (כ"ה ברא"ם), אלא פירושו כי ואשלחה להגיד לך שאני בא אליך, ומבקש אהבתך, ובשביל זה אמצא חן בעיניך כשאני שלם עמך ומבקש אהבתך. ונראה דבשביל זה לא היה צריך להוציא קרא מפשטיה, רק כמשמעו, כמו שיש מציאות חן כשהוא מודיע לו שהוא בא אצלו מפני שהוא שלם עמו ומבקש אהבתו – כך יש מציאות חן כשהוא מודיע לו ענינו, כדרך האוהבים שמודיעים זה לזה ענייניהם:

פסוק ז

שהיית אומר אחי הוא כו'. דאם לא כן "אל" תרי זימני למה לי, הוי למכתב 'באנו אל אחיך עשו'. והא דלא דרשו "לעבדך ליעקב" (פסוק יח) דהוי למכתב 'לעבדך יעקב' (קושית הרא"ם), כבר נתבאר בפרשת וירא גבי "לא יירש עם בני עם יצחק" (כא, י, אות י), שאילו אמר 'לעבדך יעקב' לא היה משמע כל כך חשיבות, מפני שהיה בטל שם "לעבדך" אצל "יעקב", ולא היה עבד גמור אליו, אבל "לעבדך" סתמא משמע עבדך גמור עד שלא נקרא בשם אחר רק בשם "עבדך", ולכך אמר "לעבדך" שהוא עבדו לגמרי, ואיזה שהוא עבדך – "ליעקב". וכן גבי "לאדוני לעשו" (פסוק יט) אם היה אומר 'לאדוני עשו' היה בטל שם "לאדוני" אצל "עשו" ולא היה כאן אדון לגמרי, לכך אמר "לאדוני" סתם, כלומר שהוא סתם אדונו עד שנקרא בשם הזה סתמא "לאדוני", ואחר כך איזה אדון – "לעשו", ובזה היה לרשע חשיבות יותר. ועיין לעיל בפרשת וירא (כא, י, אות י):

פסוק ח

שמא יהרג ויצר לו שמא יהרוג אחרים. פירוש דלמה למכתב תרתי – היינו יראה היינו צרה, אלא 'שמא יהרוג הוא את אחרים' דהיינו שיהרוג עשו, ואף על גב דעשו היה בא

להורגו, ואמרו חכמים (סנהדרין עב.) כל הבא להרוג – השכם להרגו, היה מתייירא מן יצחק אביו שיקלל אותו, וכן איתא בתנחומא. ולא ידעתי למה נקט 'שמא יהרוג אחרים', הוי ליה לומר 'שמא יהרוג עשו', ואין לומר שהיה מתייירא שמא יהרוג את אחרים, דהיינו אותן שהביא עשו עמו (פסוק ו), ואף על גב דבאו להורגו – ואמרינן 'הבא להרגך השכם להורגו', שאני הכא דאנוסים היו, דעשו הכריח אותם לבא עמו, זה לא יתכן, דהא אמרינן בפרק כל שעה (פסחים כה.) דכל עבירות שבתורה יעבור ואל יהרג חוץ מעבודה זרה וגילוי עריות ושפיכות דמים דיהרג ואל יעבור, שאם אומרים הרוג את פלוני או אהרוג אותך – יהרג ואל יעבור, ואמרינן (שם ע"ב) טעמא דמילתא דמאי חזית דדמא דידך סומק טפי, דילמא דמא דהאי סומק טפי, ואם כן לא שייך לומר דעשו הכריח אותם בעל כרחם – דהוי להו ליהרג, ואפשר לומר דשמא לא באו להרוג את יעקב, אף על גב דעשו הביא אותם עמו – משום היראה באו, אבל לא באו להרוג, ויעקב מפני שלא ידע אם באו להרוג או לא – היה מתייירא שמא יהרוג אותם שלא כדין, ומשום כך היה מציר שמא יהרוג הוא את אחרים. ואין להקשות דממה נפשך, אי דינא הוי בהאי מילתא אחר שהם באו עם אותו שבא להרוג – מסתמא דינם כמותו, לא הוי צריך לדאוג כיון דהם באו עמו – אינהו דאפסדי אנפשייהו, ואם יש לנו למתלי דבאו משום יראה ובודאי לא יעשו מידי, אם כן בודאי אסור לו להרוג, ולא שייך בזה "ויצר" כיון דאסור להרוג, דאף על גב דיש להרוג אותם כיון שבאו עם עשו שבא להרוג, מכל מקום היה ירא מן העונש, דהוי כמו חטא בשגגה, שיעקב היה סבור שבא להרוג והם לא באו להרוג, וזה הוי חטא בשגגה: ויש מקשים למה היה ירא יעקב, והלא הבטיחו הקב"ה שנאמר (לעיל כח, טו) "והנה אנכי עמך ושמרתיך", ועכשיו היה מתירא, ובגמרא מתרץ בפרק קמא דברכות (ד.) ובפרק חלק (סנהדרין צח ע"ב) וכן פירש"י בסמוך (פסוק י) דלכך היה ירא – שמא יגרום החטא. ומקשים על זה מהא דבפרק קמא דברכות (ז.) כל דבור שיוצא מפי הקב"ה לטובה – אפילו על תנאי אינו חוזר, ואם כן למה היה ייירא, ואין לומר ד'נתלכלך בחטא' שאני כשהוא נתלכלך אחר ההבטחה, דהא ירמיה אמר לחנניה בן עזור (ר' ירמיה כח, ז, ט) "שמע נא הנביא אשר ידבר לשלום בבא דבר הנביא יוודע אשר שלחו ה'", ומוכח בזה כי הנביא אשר הוא לטובה – אי אפשר שישתנה אפילו בחטא, דאם לא כן איך יוודע בזה, שמא חטאו (כ"ה בר"ם). ולא קשיא מהא דירמיה (יח, ט) "רגע אדבר וגו' לנטוע ולבנות ושב הגוי ההוא וכו'", התם בשכך דבר הקב"ה עם לבו, ולא יצא מפי הקב"ה לנביא, שאין בחלופו הכזבה, אבל כששלח הקב"ה הנביא להתנבאות לא ישתנה. וכך תירץ הרמב"ם ז"ל. וקשה על זה מהא דתניא (ברכות ד.) "עד יעבור עמך ה' עד יעבור

וכו'" (שמות טו, טז) 'ראוים היו ישראל להיות נעשית להם נס בביאה שניה כמו בביאה ראשונה, אלא שגרם החטא', ואם כן איך יתכן כזה הבטחה שיצאה מפי הקב"ה וישתנה – והנביא ניבא בזה, וירץ הרד"ק ז"ל (ירמיה כח, ז) דהתם אם לא נתקיימה כולה – נתקיים מקצתה, אבל היכא שלא נתקיימה הנבואה כלל, כמו שהיה אצל ירמיה, בזה נראה שלא שלחו ה'. וכל אלו הדברים אין להם שורש ויסוד וענף:

והעיקר הוא כי חילוק יש בין הבטחה ובין נבואה, כי הדבר שלא נאמר אלא לשם הבטחה להבטיח את האדם – אין זה נבואה, שלא בא רק להבטיח את הצדיק לעשות עמו טוב, ובדין הוא שתבא לה שנוי מפאת המקבל, כי אחר שלא היתה רק מפני זכות אשר הובטח – ואותו המקבל אפשר שישתנה, וישתנה ההבטחה אשר הבטיח אותו הקב"ה. אמנם יבחן הנביא כאשר לא היה מתנבא להבטיח, רק שהוא אומר שכך שלחו להתנבאות שיהיה בעתיד, לא להבטיח. ולפיכך רוב דברי הנבואה הם בלשון עבר כאילו כבר נעשה, כלומר שכך נגזרה הגזירה לטובה מאת ה', לא כמו ההבטחה שהוא מבטיח את האדם לעתיד. וכל הבטחה היא אינה רק למקבל הבטחה, וכאשר ישתנה – משתנה, לאפוקי נבואה שהוא תולה הדבר בעצמו, לא בשום מקבל, רק בענין עצמו שכך יהיה. ומפני כי חנניא בן עזור אמר נבואתו כדכתיב בקרא (ר' ירמיה כח, ב) "הנה שברתי את עול מלך נבוכדנצר", כאילו כבר נעשה, ואין זה הבטחה, ובדבר הזה אמר לו ירמיה "שמע נא חנניא וגו'" (ר' שם, שם ז). וזה לשונם בב"ר בפרשה זאת (עו, ב) 'מכאן שאין הבטחה לצדיקים בעולם הזה', פירוש מפני כי בעולם הזה הם, ואפשר שישתנה מפאת המקבל. והרי מוכח בדברים אלו דבמקום הבטחה שאני:

ועוד בב"ר (שם) – "'ויען בניה בן יהודע אמן כן יאמר ה' וגו'" (ר' מ"א א, לו), והלא כבר נאמר (ר' דה"א כב, ט) "הנה בן נולד הוא יהיה איש מנוחה וגו'", אלא הרבה מקטרגין יעמדו מכאן'. הרי לך שבענין הזה שכבר שלח הקב"ה לדוד להתנבאות על שלמה המלך כדכתיב בקרא, ולא תוכל לתרץ כאחד מן הפירושים הנזכרים למעלה, שהרי שלחו להתנבאות ואפילו הכי היה ירא שמא לא תתקיים הנבואה, וכל זה מפני שאמרנו כי לא היה רק הבטחה לדוד, ולא היתה נבואה כמו שאר נבואות. ומה שהקשה (הרא"ם) מזה "עד יעבור עמך ה' וגו'" (שמות טו, טז), נבואה זאת לא נאמרה, אלא שכך ראוי לעשות ניסים בביאה שניה, דלא נזכר בפירוש, שאילו נזכר בפירוש שיהיו ניסים בביאה שניה – היה בודאי קשיא דהא לאו נתקיימה הנבואה, אלא התם לא בא רק להקיש, וההקש הזה שפיר הוא, דכך פירוש הכתוב – שקול לפני הקב"ה ביאה שניה כמו ביאה ראשונה, ואם כן בזה משמע כיון דשקול הוא ביאה שניה כמו ביאה ראשונה – לכל דבר הוא

שקול, [גם] לעשות להם נס, דאין היקש למחצה (כריתות כב ע"ב), אלא שגרמה החטא לבטל שלא נעשה להם נס מפני החטא, ומכל מקום דבר הנביא יקום, שאמר כי שקולים הם לפניו בשוה, והיה ראוי בענין הנסים שיעשה להם נסים גם כן, אלא שגרם החטא. ועוד דהא "עד יעבור עמך ה'" הוא בעצמו גם כן הבטחה, דקאמר כי "עמך ה'" מפני שהם עמך אתה עושה להם ניסים תמיד, ובביאה שניה יש לך לעשות להם נסים כמו בביאה ראשונה, והרי היא הבטחה מפני שהם "עמך", ואם יגרום החטא - כיון שלא היה רק הבטחה בשביל שהם "עמך" - אין זה שינוי. וכאשר תדקדק בזה לא תמצא עוד קשיא. ועיין בפרשת שופטים (גו"א דברים יח, כב), ובספר גבורת ה' (פ"ז) שם בארנו יותר באורך, מכל מקום דברים אלו ברורים ולית בהו ספיקא:

פסוק ט

לשון זכר ולשון נקיבה. ומכל מקום נראה לי שצריך לתת טעם למה נקרא בלשון זכר ובלשון נקיבה מיד זה אחר זה, ואין זה בלא טעם, ונראה לי כי כאשר ידבר על דבר אחד - לא על עיקר הדבר - יקרא בלשון נקיבה, וכאשר ידבר על עיקר הדבר עצמו - ידבר עליו בלשון זכר. ואין דבר בעולם שאין לו דבר שהוא עיקר - ודבר שאינו עיקר הדבר, ולפיכך ידבר על השמש בלשון נקיבה כאשר אינו מדבר מאמתת עצם השמש, וידבר עליה בלשון זכר כאשר מדבר מאמתת השמש. ודבר זה בעצמו גם כן כאשר ידבר על המחנה, ואינו מדבר בעיקר המחנה - ידבר בלשון נקיבה, אבל כאשר ידבר בעיקר המחנה יאמר בלשון זכר. ולפיכך (אמר) אילו אמר 'והכה אותה' היה משמע שאינו מכה עיקר המחנה, אבל כאשר אומר "והכהו" משמע עיקר המחנה במה שהוא מחנה, וזה שלא נשאר דבר בה, ולא תאמר שיכה קצת - ועיקר המחנה קיים, כך יראה:

על כרחו. דאם לא כן מנא ידע דתהיה בודאי לפליטה. והקשה הראב"ע הרי כתיב (ש"ב י, יא) "אם תחזק ארם ממני והיתה לי לישועה", ותירץ הרא"ם דמגוף המקרא אין ללמוד, אלא מקבלת רז"ל שאמרו (תנחומא ישן וישלח ו) 'התקין עצמו לשלשה דברים' כמו שמפרש אחרי זה 'התקין עצמו', ומנא ליה לרבותינו לומר כך דהתקין עצמו למלחמה, ולפיכך פירש "והיה המחנה הנשאר לפליטה" - '**על כרחו** כי אלחם עמו', ומזה למדו לומר כך. ודברי תימה אלו הדברים, דהרי בפירוש כתיב דהיה רוצה ללחום, דכתיב (פסוק ז) "וייצר" - 'שמא יהרוג אחרים' (רש"י שם), ומיהא יש לתרץ קושית הראב"ע דגם זה דכתיב "והיתה לי לישועה" שאף על גב שלא היה נגמר לגמרי הישועה מכל מקום כאשר יעזור לו נקרא 'ישועה', כי אי אפשר שלא יהיה לו ישועה מה, וכל מה

שיהיה ישועתו – נתקיים "והיתה לי לישועה", אבל כאן שכתיב "והיה המחנה הנשאר לפליטה" פירושו בודאי יהיה לפליטה:

פסוק י

ובבית לבן אמרת וכו'. אף על גב דרש"י פירש (לעיל לא, ג) כי "ואהיה עמך" פירושו אבל בבית רשע אין אני עמך, מכל מקום כיון שהבטיח אותו שיהיה עמו כשאינו בבית רשע, ועתה אינו בבית רשע, אין הבטחה יותר מזה:

פסוק יא

נתמעטו זכיותי וכו' לכך אני ירא שמא נתלכלכתי בחטא. פירוש שאין לומר מפני מעוט זכיות בלבד יש לו לירא, דסוף [סוף] כשהבטיחו הקב"ה לא הבטיחו שאם יעשה לו טובות שתתבטל ההבטחה, אלא אם יתלכלך בחטא תתבטל ההבטחה. ו'לכלוך בחטא' נמי לא הוי מידי אם היה לו כל זכיות שלו, דהיו מגינים על חטא שלו, והיה מנכה מיעוט עבירות כנגד זכיות הרבים שלו, אבל יש לחוש שנתלכלך השתא בחטא – והזכיות נתמעטו, לכך היה ירא. והשתא מה שהקשה הרמב"ן על זה דהא לא שייך 'נתמעטו זכיותי' דהא הזכיר לו הבטחה זאת שהבטיחו בצאתו מבית לבן "ה' האומר אלי" (פסוק ט), ומשם ואילך לא עשה עמו חסדים עד שהיה ירא, אין זה קשיא, דעיקר יראה היה שמא נתלכלך בחטא כמו שאמרו רז"ל (ברכות ד.), אלא הזכיר 'מיעוט זכיות' דהיה ירא עכשיו דיהיה החטא גורם לו כיון דאין לו זכיות להתלות בו, כי הזכיות גם כן שכבר עשה קודם ההבטחה בבית לבן הם כנגד החסדים שעשה לו הקב"ה קודם, ואם כן אין כאן רק הבטחה, ויש לדאג שמא נתלכלך בחטא אחר כך. ומה שהקשה איך יזכיר אחריו (פסוק יב) "ואתה אמרת היטב איטב עמך" אחר שכבר אמר 'שמא נתלכלכתי בחטא', ואין זה קשיא, דכך אמר דרך בקשה – כיון דסוף סוף הבטיחו הקב"ה, והיה מבקש דרך תחנונים, שעם התחנונים יהיה לו מועיל ההבטחה של הקב"ה:

נתן מקלו וכו'. דאם לא כן הוי ליה למכתב 'כי במקלי באתי עד הנה', ולמה הזכיר את הירדן, אלא שנתן מקלו בירדן, ומכל מקום שמעינן תרתי מיניה; שמעינן דנתן מקלו בירדן ונבקע הירדן, וגם שמעינן מיניה דלא היה לו רק המקל, מדכתיב "ועתה הייתי לשני מחנות", משמע כי לא היה לו מאומה:

פסוק יג

היטב איטב היטב בזכותך איטב בזכות אבותיך וכו'. ולא אמרינן 'דברה תורה כלשון בני אדם' (קידושין יז ע"ב), דפירשו התוספות בפרק אלו מציאות (בבא מציעא לא ע"ב ד"ה דברה) דאפילו למאן דאמר 'דברה תורה כלשון בני אדם' – היכי דמוכח קרא דרשינן.

והכי נמי מוכח קרא, דהא בודאי יש לו זכות אבות וזכות דידיה כדלעיל (רש"י פסוק ט) – שתי הבטחות הבטיחו הקב"ה; בצאתו מחרן הבטיחו בזכות אבות, שהזכיר לו האבות, ובצאתו מבית לבן – לא נאמר זכות אבות, וזכות עצמו הוא:

ולאברהם אמר כו'. וקשה למה לא זכר הבטחת עצמו בפירוש "והיה זרעך כעפר הארץ" (לעיל כח, יד), ויש לומר דזכות אבות יותר גדול מזכות עצמו, דלא שייך בזה 'נתלכלך בחטא' כל כך, שהשם יתברך זוכר חסדי אבות לבנים אף על גב שאינם ראוים. אבל קשיא דמכל מקום היה ליעקב להזכיר ברכת "והיה זרעך כעפר הארץ" שזאת הברכה הוא כוללת אברהם ויעקב, כי לשניהם נאמר זה, אמנם נראה כי דבר זה דבר מופלג בחכמה, כי ישראל נתברכו בג' ברכות; ככוכבי השמים, וכחול אשר על שפת הים (לעיל כב, יז), וכעפר הארץ. ככוכבי השמים – כי רבוי כוכבי השמים כל אחד ואחד יש לו שם בפני עצמו והוא נספר, כדכתיב (ישעיה מ, כו) "המוציא במספר צבאם". כחול אשר על שפת הים – שאין מספר לו, ולא בא במספר. ואלו שני דברים לא היו בפעם אחד; כי בימי משה שהיו נספרים נמשלו ככוכבי השמים, כמו שאמר משה "והנכם היום ככוכבי השמים לרוב" (דברים א, י). ובימי שלמה – היו יהודה וישראל "כחול אשר על שפת הים" (ר' מ"א ד, כ). וכל אחד מעלה בפני עצמו; הראשון יותר חשוב מצד החשיבות, וזה יותר חשוב מצד הרבוי:

אמנם רבוי "והיה זרעך כעפר הארץ" אין זה נאמר רק על התרבות בלבד, שהוא יוצא תמיד אל הפעל כמו המעיין שהוא מוסיף מים ונובע תמיד, ואין צריך שיהיה נמצא כלל רבוי מים, אף על גב שיקח הכל – סוף סוף הוא נובע ומתפשט. ולפיכך אמר "והיה זרעך כעפר הארץ", כי הארץ לרוב דקות חלקיה אין מספר להם, וברכה כזאת אין דבר בפעל, רק כאשר תמיד הוא מוסיף והולך – כאשר יקח חלק אחד עוד יש חלק בו אחר, ואין גבול ותכלית להם. ודבר זה אינו מצד התפשטות הרבוי, רק מצד ההתרבות, כמו המעיין הנובע תמיד מוסיף והולך, וברכה כזאת לא ימנע אף אם לא ישאר רק קצת – שמהם יבאו אחרים ויוסיף תמיד, שהרי אין ברכה זו רק כי אין גבול להם, ולא יבא לגבול וקצה, לאפוקי "והיה זרעך כחול אשר על שפת הים" (לעיל כב, יז) שברכה זאת מכח רבוי יש לו הרחבה, ובשביל כך אם ימעט – הרי אין כאן הרחבה. ולא כן הברכה "כעפר הארץ", שאין כאן הרחבה רק מצד הדקות, שדבר זה אינו רק שאין תכלית וסוף להם לדקות החלקים. ועיין בפרשת בלק אצל "מי מנה עפר יעקב" (במדבר כג, י) שם מבואר פירוש זה. ומה שלא הזכיר "ככוכבי השמים", מפני שאותה ברכה לא שייכא כאן, שהרי בא לומר מפני שנתברך ברבוי כחול אשר על שפת הים יהיה הוא וזרעו נשמרים מן החסרון,

והבטחת "ככוכבי השמים" הוא נאמר על המעלה הגדולה שיהיה להם, לא על הרבוי, כי חול הים יותר, דכתיב (ר' הושע ב, א) "והיו בני ישראל כחול אשר על שפת הים":

פסוק יד

ד"א מן הבא בידו חולין. מדלא כתיב 'ויקח ממה שבידו', מאי "הבא בידו", אלא שבא לחלקו אחר שעישר, והיו חולין בידו. וגם פירוש זה דלקח אבנים טובות יש לדרוש מדלא כתיב 'מן הבא אליו', מאי "בידו" – אלא שמעינן תרתי:

פסוק טו

ובהמה משנתעברה וכו'. כלומר אל יקשה לך איך אפשר לשער כי עשרים תיישים מעברים מאתיים עזים, שמא יבואו תמיד על הראשונות שכבר באו אליהם, שאינם בני דעת אחר שנתעברו הראשונות שיבואו לעבר את האחרים, ולכך קאמר 'ובהמה משנתעברה אינה מקבלת זכר', ובהכרח מעבר האחרות (כ"ה ברא"ם):

פסוק טז

גמלים מיניקות ובניהם עמהם שלשים. דאין פירושו כמשמעות הכתוב כי המניקות ובניהם ביחד שלשים, דהכתוב מספר הדורון ששלח לו, והמקבל הדורון אינו נותן עיניו לחשוב הגמלים עם הבנים, כי אינם שוים, והוא נותן עיניו בכל דבר ודבר בפני עצמו, אלא פירושו 'ובניהם עמהם' רוצה לומר ובניהם עמהם – שהוסיף עליהם הבנים:

ומדרש אגדה וכו'. דרשו רז"ל (ב"ר עו, ז) דלמה בכל המינים היו לו זכרים, ולמה לא היו כאן זכרים, אלא "בניהם" הם הזכרים. ומה שאמר שהיו כל כך זכרים כמו נקיבות, ושמא היו הזכרים אינם כל כך הרבה, דהסברא הוא כך, חדא – דאין מקרא יוצא מידי פשוטו (יבמות כד.), וכמו דלפשוטו דפירש "בניהם" בניו כמשמעו, הוי בניהם שלשים כדפירש 'ובניהם עמהם' כמו שאמרנו, הכי נמי לפי מדרשו 'הבנים' – הם זכרים נגד הנקיבות. ועוד דהכא נמי יש למידק כן, דהא מקבל הדורון נותן עיניו בזכרים לחוד, דיותר חשובים האחד מן השני, ולכך על כרחך לא כלל שניהם ביחד. וכך פירוש הכתוב; גמלים מיניקות וזכרים שלהם – זכר נגד נקיבה – שלשים, שהיו שלשים זכרים ושלשים נקיבות:

פסוק יז

כל מין ומין לעצמו. דמשמעו שלא היה מערב את העדרים, והיה נותן בידם כל עדר ועדר בפני עצמו, ואין זה שייך אלא בכל מין ומין שלא היה מערב אותם ביחד, דאם לא כן מה חלוק עדרים יש כאן:

דרך יום או פחות. דאין לומר "עברו לפני" ממש בסמוך לו לגמרי, שהרי כתוב (פסוק כא) "ותעבור המנחה על פניו והוא לן בלילה ההוא", דמשמע שלא היתה הולכת ממש

לפניו. ומיהא יותר מדרך יום ליכא למימר, דלא יתכן לומר "עברו לפני", דלא נקרא 'לפני אדם' אלא שהאדם יכול לבא אליו באותו יום, ואין הפסק לינה בנתים:

פסוק יח

של מי אתה מי שולחך כו'. כלומר הלמ"ד משמש במקום 'של', כמו שמפרש, דלא יתכן לפרש "למי" כמו שמוש הלמ"ד בכל מקום – דהוא משמש להבאת דבר אל דבר, ויהיה פירושו 'למי אתה הולך', דאם כן לא יתכן התשובה "לעבדך ליעקב" (פסוק יח), ולפיכך צריך לפרש "למי אתה" 'של מי אתה'. ומפני שאין דרך אדם לשאול כל אדם 'של מי אתה', דמה נפקא מיניה יהיה למי שהוא, וכל אדם הוא לעצמו, ולפיכך צריך להוסיף ולומר 'מי שולחך', מפני שהיה רואה מוליך המנחה, ואמר 'מי שולחך', שכן דרך לשאול על דבר חדוש, שראה מוליך המנחה. והביא ראיה מן התרגום דתרגם 'דמאן אתה' שרוצה לומר של מי אתה. ומפני שפירש 'של מי אתה מי שולחך' אם כן לא יתכן לפרש "ולמי אלה לפניך" על המנחה של מי היא, דכיון דאמר 'מי שולחך' בכלל הזה הוא של מי המנחה, שהמנחה היא אל השולח, ולכך הוצרך לפרש מיד "ולמי אלה לפניך" 'ואלה שלפניך של מי הם', כלומר למי המנחה הזה שלוחה. גם בשביל שבא לפרש שני הלמדי"ן, למ"ד של "למי אתה" ולמ"ד של "ולמי אלה לפניך" כאחד, שפירוש שניהם במקום 'של' הביא ראיה לשניהם דהוא כמו "לה' הארץ ומלואה" (תהלים כד, א):

פסוק יט

גם הוא יעקב. פירוש אף על גב דלא היה יעקב אחר הראשון מיד, אלא השליח השני היה אחריו, לא יתכן לפרש "גם הוא אחרינו" על השליח השני, דלשון "הוא" משמע הנזכר לפני זה, ולא נזכר השליח בדברי הראשון שיאמר עליו "הוא אחרינו". והא דכתיב בסמוך (פסוק כ) "ואמרת גם הנה עבדך יעקב אחרינו" אף על גב דכבר אמר להם זה שיאמרו לו "גם הוא אחרינו" (קושית הרא"ם), חזר לומר זה כדי לומר להם שיאמרו לו עוד "כי אמר אכפרה פניו" (פסוק כ), וזהו דברי השלוחים שיאמרו לעשו כך, שהוא מתבייש ממנו על הרעה שעשה לו, ומבקש מחילה במנחה הזאת ההולכת לפניו (כ"ה ברא"ם). והראב"ע פירש "כי אמר אכפרה פניו" הוא דברי תורה, שאמרה בשביל כך היה שולח לו המנחה כדי לפייסו. ודבר זה אינו, דזה לא היה צריך לומר, שהרי לעיל בקרא כתיב (ר' פסוק ז) "ויירא וייצר לו", ולמה צריך למכתב ששלח זה לפייסו. ועוד דכתיב (פסוק כ) "ואחרי כן אראה פניו", ומעולם לא כוון יעקב לראות פניו של רשע, ולא הוי למכתב רק 'אכפרה את פניו במנחה ההולכת לפני' ותו לא, אלא הם דברי השלוחים שיאמרו כן לעשו. ומדברי רש"י נראה כי אף הפסוק שאחריו (פסוק כא) "ותעבור המנחה על

פניו" הוא דבר השלוחים שאמרו לעשו על יעקב כי לן במחנה ושלח המנחה לפניו, שכן משמע לשון שאמר 'אף הוא שרוי בכעס וכו", שאילו היה דברי התורה הוי ליה למימר 'אף הוא היה שרוי בכעס', משמע כי השלוחים אמרו לו כך, כי הוא שרוי עתה בכעס. ועוד מאי 'אף הוא' דקאמר, וכן הוי ליה לומר 'אף יעקב היה שרוי בכעס', אלא הם דברי השלוחים, וכך אמרו; כמו שאתה בכעס על מה שעשה לך, אף הוא שרוי בכעס שהוא צריך לכל זה:

פסוק כא

ומדרש אגדה וכו'. דרשו (ב"ר עו, ח) כן מדכתיב "על פניו" ולא כתיב 'ותעבור המנחה לפניו', אלא "על פניו" כמו "על אפי ועל חמתי היתה לי העיר הזאת" (ירמיה לב, לא), ורוצה לומר שעל כעסו שלח לו המנחה הזאת:

פסוק כג

ודינה היכן היתה. יש מקשים מנא ליה שדינה לא היתה במנין הילדים, שמא דינה היתה במנין הילדים ואחד מן השבטים לא היה שם, ומתרצין דכל השבטים מצינו חנינה חוץ מבנימין, כמו שפירש רש"י לקמן (מג, כט) אצל "אלקים יחנך בני", ואם אחד מן השבטים לא היה שם – לא היה חנינה בכל השבטים. ותירוץ זה אינו כלום, דאם אחד מן השבטים לא היה שם לא נאמר שהטמין אותו בפני עשו, דלמה יטמין אותו בפני עשו, אלא שלא היה שם בשביל דבר מה, ואם כן שמא עתה לא היה עם הילדים, וכשבאו אל עשו היה עמהם באותה שעה, כי למה לא יהיה עמהם בבואם אל עשו, ואין זה קשיא מעיקרא, ד'ילדים' לשון זכר, 'ילדות' לשון נקיבה. ועוד דמתחלה כתב "נשיו" ואחר כך "ילדיו", ואם כן חשיב החשוב חשוב קודם, ואם היתה דינה שם היא אחרונה במנין, ולא ידעינן שחסר אחד רק מדלא מנה עוד אחד להיות הכל שנים עשר, והוא מנין האחרון, והוא שייך לדינה שהיא אחרונה, כי האחרון חסר במנין:

ולכך נענש יעקב. דכבר אמרנו למעלה (לא, לב, אות יג) כי התורה אשר מדברת תמיד בצדקת הצדיק ומגלה צדקתו – אי אפשר לומר שיארע לו דבר רע ומכשול אלא אם תפרש באיזה מקום חטא, דאיך יתכן זה שמדבר בצדקת הצדיק – אם כן אין לנו לומר שעשה שום חטא אלא אם נכתב בפירוש – ואם כן איך בא מקרה לידו בזה, ולכך צריך להיות נכתב בתורה מה שחטא שבא לידו עונש, אבל מעצמינו אין לומר בשום פנים, לכך צריך לומר דכאן נכתב חטא של יעקב. ואין לומר שחטא הצדיק אין צריך להיות נזכר בתורה, שדבר זה אינו בודאי, כי היתה התורה חס ושלום חסרה, שהרי כיון שזכרה בעונש הצדיק ומסברא לא חטא הצדיק, כי אין מדרך הצדיק שיחטא, ואם לא נזכר חטאו

בתורה הרי תורת ה' שהיא תמימה (ר' תהלים יט, ח) – חסירה, ולפיכך בכל מקום שנזכר עונש הצדיק יזכר חטאו, ודבר זה נכון:

יבוק שם הנהר. ואין פירושו שם מקום מעבר של עיר יבוק, דהא כתיב (ר' דברים ג, טז) "עד נחל יבוק" (כ"ה בראב"ם):

פסוק כד

עשה עצמו כגשר. דאם לא כן איך שייך העברה במטלטלין, דאם הוא נושא אותם ממקום למקום – כיון שהאדם גם כן עובר והם עוברים על ידי אדם העובר – לא שייך ביה 'העברה', שהאדם עובר והוא נושא אותם עמו, לכך צריך לומר ד**עשה עצמו כגשר**:

פסוק כה

שכח פכין קטנים. בגיד הנשה (חולין צא.) פירש שם (רש"י) דכל כלים החשובים כבר העביר אותם, כדכתיב (פסוק כג) "ויעבר את אשר לו". ואם תאמר מנא ליה דשכח אותם, שמא עדיין לא העבירם וחזר אחריהם, ויש לומר דהא על כרחך אתה צריך לומר דהיה דבר קטן מאד, וגם לא היה הרבה כלים אלא ב' או ג' פכים קטנים, דהא כתיב "ויעבר כל אשר לו" ואם הרבה היו לא העביר עדיין כל אשר לו, אלא מעטים היו. ואין דרך בני אדם שחוזר אחר כלים קטנים מעטים עוד פעם אחר בפני עצמו, דמאחר דמשא קטון הוא – מעביר אותו עם הראשון, דהרי דבר קטן מאד היה, אלא ששכח אותו. ואין לומר שכל כך היה משא גדולה בראשונה עד שלא היה יכול להעביר עמו אף דבר קטן, אטו בשוטה עסקינין דיעבר מתחלה משא גדול כל כך עד שאי אפשר לישא עוד אף דבר קטן – ויחזור אחר כך עוד פעם בשביל דבר קטן, והיה לו לחלק את המשא לשני משאות בינונים, אלא ששכח אותם. ועוד – דקרא מוכח שהיה עושה עצמו כגשר ועמד בנחל ונוטל מכאן ונותן לכאן (רש"י פסוק כג), והשתא אי לא שכח את פכין קטנים – איך נעשה שהיה נשאר לבדו, דהרי היה הכל אצל הנחל כמו שאר כלים שהיה מעביר, ולא נשאר לבד תחלה, אלא על כרחך שכח אותם רחוק מן הנחל וחזר אחריהם, ונשאר לבד. ואם תאמר מנא ליה 'פכין קטנים' דילמא מידי אחריתי, יש לומר דכיון דבתורה סתמא כתיב "ויוותר יעקב לבדו" ולא פירש על מה חזר – יש לנו לאוקמי אמסתבר טפי, דהיינו פכים קטנים, דמילתא דשכיח הוא דדרך לשכוח אותם, לפי ששאר דבר קטן אין רגיל כך להשתמש בהם, ומייחד אדם להם מקום בכלים גדולים כתיבה וכיוצא בזה, אבל פכים קטנים – רגיל שישתמש בהם תמיד בכל מקום, ובאים לידי שכחה, ויש לנו לאוקמי אמסתבר. אי נמי הא דקאמר 'פכים קטנים' כעין פכים קטנים קאמר, דהוא דבר קטן, ודרך השכחה בהם:

פסוק כז

הודה לי על הברכות. דאם לא כן הוא בקש לברכו והשיב לו "לא שיאמר עוד שמך" (ר' פסוק כח), אלא יעקב בקש להודות לו על הברכות, והשיב לו "לא יאמר עוד וגומר", דסופו יודה לו על הברכות. ומה שהוצרך לומר כי 'סופו נגלה ה' עליו', דאם לא כן איך רשאי המלאך לשנות לו שמו, דאין זה שליחותו, אלא פירושו כי 'סופך יהיה נגלה וכו'. ועוד דכאן כתיב "לא יאמר עוד שמך יעקב", ואם בא לקרות לו שם הוי ליה למימר 'לא יקרא עוד שמך' אם היה בא לומר שלא יקרא לעולם עוד שמו יעקב, אלא "לא יאמר" קאמר, ורוצה לומר דכך יאמר לו על ידי הקב"ה, ומזה למדנו שלא קרא לו שם אחר כלל, אלא אמר לו מה יהיה בסוף, שכך יאמר לו. ולפיכך צריך לפרש הא דכתיב (פסוק כט) "ויברך אותו שם" שלא היה רוצה יעקב בזה, והוצרך להודות לו מיד. ומה שלא רצה להודות לו מיד – מפני שלא היה רוצה להודות אלא כאשר היה רצון הקב"ה, וחשב כי יקטרג עוד עליו, וגם הקב"ה לא יברך אותו ואז לא היה צריך המלאך להודות, שהרי תלה אותו כאשר הקב"ה יברך אותו וישנה שמו, ולפיכך לא רצה יעקב, והוצרך להודות לו שם:

פסוק כט

ותוכל להם. ואין פירושו כמו "אך אל שאול תורד" (ישעיה יד, טו) שהוא מקבל הפעולה, אלא פירושו '**ותוכל להם**', ובא השורק במקום החולם, כמו שאמרו המדקדקים דכל לשון יכולת בא בשורק "אוכל" (לעיל יט, יט) "יוכל" (לעיל יג, טז), "תוכל" (לעיל טו, ה), כדי להבדיל ביניהם ובין אוכל שהוא לשון אכילה, כי אם היה אומר 'תכל' בחולם – היה משמעו לשון אכילה:

פסוק ל

אין לנו שם קבוע. דאם לא כן למה לא ישאל על שמו:

פסוק לב

לרפאות את צלעתו. דאם לא כן וכי לו לבד זרחה, והלא לכל העולם זרחה (חולין צא ע"ב), אלא **לרפאות את צלעתו**. ומפני שקשה וכי מפני שעה או שתים שהיה יותר צולע היה הקב"ה ממהר לזרוח השמש, אלא מפני ששקעה תחלה בלא זמנה (רש"י לעיל כח, יא) – עתה זרחה בעבורו. והשתא לא קשיא וכי בשביל שעה קטנה הקדים זריחת החמה, דאין זה קשיא, דכבר היתה גם כן שוקעת קודם זמנה – מן הדין למהר עתה זריחתה כדי לרפאותו:

והוא היה צולע. כלומר שאין הכתוב בא להגיד "והוא צולע על ירכו" אחר שזרחה השמש, שאם כן משמע זה שבא להגיד שכך היה נשאר – צולע על ירכו אחר שזרחה השמש, אבל הכתוב בא להגיד שהיה צולע על ירכו כשזרחה השמש, ואחר כך נתרפא, כדכתיב "ויזרח לו":

פרק לג

פסוק ה

מי אלה להיות שלך. פירוש "מי אלה" מי הם אלו, ולא תתחבר אליו "לך", ולכך צריך לפרש מי הם אלו – אם הם בניך או עבדך להיות שלך, דודאי אני יודע שהם שלך שהרי הם עמך, אלא מי הם – בניך או עבדך שהם שלך:

פסוק ח

מי לך כל המחנה הזה אשר פגשתי שהוא שלך. דהרי "מי כל המחנה" פירושו מי הם – לשאלה על האנשים מוליכים המנחה, ולא תתחבר לו מלת "לך", ולכך צריך לפרש מי כל המחנה שפגשתי להיות שלך, דודאי הם שלך, אלא מי הם שלוחך או בניך או מי הם שהם שלך. ומפני כי פירוש "לך" 'מי הם שהם שלך' הוצרך לסרס המקרא ולומר 'מי כל המחנה אשר פגשתי שהוא שלך', שהרי אינו נופל "אשר פגשתי" על 'להיות שלך' רק על 'מי אלה'. והוצרך להוסיף 'כלומר למה הוא לך', מפני דודאי עשו ידע מי הם שכבר אמרו לו מוליכי המנחה (לעיל לב, יח), אלא 'למה לך' שלא היה לך לשלוח אותם. ואף על גב שהיו מגידים השלוחים, ואליו נשתלחו, אמר עשו שאינו מקבל הדברים, דלמה הוא לך:

ומדרשו וכו'. דהוקשה למדרש (ב"ר עח, יא) דמאי היה שואל "מי לך כל המחנה אשר פגשתי וגו'", הרי הגידו לו כבר מוליכי המנחה (לעיל לב, יח), ולמה צריך לו לשאול עוד, אף על גב דיישב הלשון 'למה הוא לך', מכל מקום לא היה צריך לכתוב כך, ולפיכך דרשו שהיה אומר זה על המלאכים. ותשובת "למצוא חן בעיניך" קאי על זה, כלומר שכל זה עשו המלאכים כדי "למצא חן בעיניך" להראות חשיבות שלי אליך, ועל ידי זה אמצא חן (כ"ה ברא"ם):

פסוק ט

כאן הודה לו על הברכות. דאם לא כן הוי למכתב "אחי יהא לך" מאי "אשר לך", לומר כל אשר הוא לך, ורמז לו הברכות, שגם הברכות שהם לך – יהיו לך (כ"ה ברא"ם):

פסוק י

אל נא תאמר לי כן. פירוש שהיה מבקש ממנו שיקח המנחה – ואמר "אל נא", אלא פרושו '**אל נא תאמר לי כן**' שלא לקבל המנחה:

כי כדאי והגון לך כו'. פירוש מה שאמר מתחלה "אם נא מצאתי חן בעיניך ולקחת את מנחתי" משמע שיעשה זה בשביל מציאת חן, ואחר כך אמר "על כן ראיתי פניך" ופירושו על אשר ראיתי פניך, אלא שאמר לו 'כי כדאי והגון לך שתקבל מנחתי', וזה עוד נתינת טעם שהוא כדאי והגון לגמרי שיקבל המנחה מאחר ש"ראיתי פניך וכו'":

ועוד שנתרצית וכו'. כי אין הוי"ו של "ותרצני" מחובר אל "כי על כן ראיתי פניך" ויהיה הכל טעם, שאין זה כך, רק כי שני טעמים הם; האחד – "כי על כן ראיתי פניך", ועוד טעם אחר שיש לך לקבל המנחה – 'שנתרצית למחול סרחוני':

פסוק יא

אינה אלא לשאילת שלום. פירוש אחר ששאילת שלום נקרא 'ברכה' כמו שמפרש, אף המנחה שבאה בשביל שאילת שלום נקרא 'ברכה' (כ"ה בראב"ם):

לא טרחת וכו'. דאם לא כן הוי למכתב 'אשר הבאתי לך', אלא הכי קאמר "אשר הובאת לך" על ידי אחר, שאתה לא טרחת ואני טרחתי, וכיון שטרחתי בה ראוי לך לקבל אותם:

פסוק יב

כמו שמעה סלחה. כלומר שהה"א נוספות, והנו"ן יסוד, ואינה לשון רבים על עשו ויעקב, אלא הנו"ן היא שורש. ומה שלא פירש הנו"ן לשון רבים – פירש הרא"ם שאם היה הנו"ן לשון רבים היתה נו"ן השורש חסירה, והיה ראוי להיות הסמך דגושה לחסרון הנו"ן. ואין זה כן, דלא מצאנו שום נו"ן של (ויסע) ['נסע'] כשהסמ"ך בשו"א שהסמ"ך דגושה. אבל מה שהוצרך לומר שהנו"ן הוא יסוד – מפני כי לא שייך לשון נסיעה על עשו, רק על יעקב שהיה דר תחילה אצל לבן והיה נוסע אל הארץ – שייך ביה לשון נסיעה, כי לשון נסיעה הוא לשון העתקה, כמו "את המלא תסיעי" (ר' מ"ב ד, ד), אבל בעשו שלא בא אלא לקבל פני אחיו – לא שייך ביה נסיעה, ולכך פירושו שהוא לשון יחיד ש'עשו אמר ליעקב נסע כו":

פסוק טו

אמצא חן בעיניך ולא תשלם לי עתה שום גמול. פירוש אמצא חן בעיניך שתסכים עמי לעשות שאילתי, שלא תציג עמי שום אדם. והרא"ם פירש שהמפרש כך הוא שבוש בלי ספק, דהרי לא היה כוונת עשו רק להיטב ליעקב, ואיך יאמר 'אמצא חן בעיניך' ולא תעשה לי הטובה, כך הקשה הרא"ם. ולא הקשה מידי, דהא ודאי אמרינן בקדושין (ז.)

נתנה האשה לו ממון ואמר הוא לה הרי את מקודשת לי – אם הוא אדם חשוב הרי היא מקודשת, דניחא לה דיקבל אדם חשוב ממנה ממון, והוי כאילו קבלה היא ממון. והכי נמי בודאי היה ניחא לעשו שיקבל יעקב אחיו שום טובה והנאה, והיה ניחא לו בזה, והוא לא היה רוצה, והיה אומר 'אמצא חן בעיניך שלא תשלם לי עתה גמול'. ועוד מאחר שנתן יעקב לעשו מתנה, והיה רוצה להחזיר לו טובה, שכן ראוי לכל אדם להחזיר לו טובה, ורצה עשו להיות פטור בזה מה שהיה מציג עמו מן העם, ועל זה אמר יעקב 'אמצא חן בעיניך ולא תשלם לי עתה', כלומר אמצא חן בזה ולא יהיו התשלומין עתה, אף על גב שאני מצריך אותך לתשלומין אחרים 'אמצא חן בעיניך ולא תשלם לי עתה':

פסוק טז

וישב עשו לבדו וכו'. פירוש מדכתיב "וישב ביום ההוא" והוי למכתב 'וישב עשו ביום ההוא' מאי "וישב ביום ההוא עשו", אלא כך פירוש "וישב ביום ההוא" ומי הוא ששב – עשו ולא אנשיו, והשתא מדקדק היכן היו, אלא נשמטו:

והיכן פרע וכו'. כלומר וראיה לזה שנשמטו אחד אחד שהרי תמצא בדוד (ש"א ל, יז) כי ד' מאות לאדום נמלטו, והשאר כלם נהרגו, ולמה אלו ד' מאות נמלטו, אלא בשביל כי אנשי אדום ד' מאות נשמטו אחד אחד ונמלטו מן עשו – כנגד זה נתן הקב"ה לאדום להיות נמלטים ונשמטים מן החרב:

עשה שם י"ח חודש כו'. בב"ר (עח, טז). והוכרחו רז"ל לומר כך – כי למה קרא שם המקום סכות על סכות בהמתו ולא 'בית' על שם ביתו, ועוד אין [דרך] בני אדם יקראו שם המקום [על] מה שאירע לבהמתו, [ו] אין לומר שזה אין חדוש שיהיה לאדם בית, הכי נמי אין חדוש שתהיה סוכה לבהמה, רק פירוש הכתוב "ויעקב נסע סכותה" כלומר שעשה י"ח חודש שם, ועשה לו סוכת בזמן הקיץ, "ויבן לו בית" דכתיב – הוא בזמן החורף. ומפני שהוקשה דאם כן הוי למכתב קרא "ויקרא שם המקום סוכת" אחר "ויעקב נסע סכותה" לא אחר "ויבן לו בית וגו'", אלא "למקנהו עשה סכות" היינו בזמן הקיץ שאחר החורף, ומפני שהיה שם שני קיץ ורק חורף אחד אם כן ראוי שיקרא שם המקום "סכות". ואין להקשות אם כן למה לא כתוב 'ועשה לו סכות' כיון דאיירי קרא בקיץ שאחר החורף, ואין זה קשיא, דכבר עשה סוכות בקיץ הראשון, ולא היה צריך עוד לעשות סוכות לו, אבל בהמתו היה תמיד מוסיפים לו, והיה צריך להוסיף לעשות סוכות, ולפיכך כתיב "ולמקנהו עשה סכות" יותר ממה שעשה כבר בקיץ הראשון, והוא פירוש קרוב מאד לפי פשוטו, ומוכרח לומר שבני אדם לא יקראו שם המקום על מה שהיה לבהמתו:

וגם מוכרח לומר שהרי כתוב (ר' להלן לד, כה) "ויקחו שמעון ולוי איש חרבו", קראן

הכתוב "איש", ואינו פחות מבן י"ג, וידוע שלא היה יעקב בבית לבן רק עשרים שנה (לעיל לא, מא), שבע שנים עבד קודם שנשא (לעיל כט, ז), נשארו י"ג, תן להריון ראובן ושמעון ולוי י"ח חדשים ואיזה ימים, ופחות לא על כל פנים, ואם כן איך היה לוי בן י"ג שנה במעשה דשכם, על כרחך י"ח חדשים היו בסכות. אבל אין לומר כי יעקב היה זמן הרבה בשכם קודם מעשה שכם כאשר אמרו רודפי הפשט, דקרא כתיב (להלן לד, א) "ותצא דינה בת לאה לראות בבנות הארץ", דמשמע שהיה מעשה זה מיד בבואם לשכם, ולא ראתה עדיין בנות הארץ. ועוד דכתיב (ר' שם שם כב) "אך בזאת יאותו לנו האנשים וישבו אתנו", מוכח דלא ישבו עדיין אתם זמן הרבה, דאם כבר ישבו שנים הרבה אתם איך נאמר עכשיו "וישבו אתנו":

פסוק כ

קרא שם המזבח על שם הנס. פירוש כי על ידי עבודתו עשה הקב"ה יתברך עמו ניסים, וקרא שם המזבח שעליו יעבוד להקב"ה "אל אלקי ישראל", שהקב"ה הוא אלוה שלו שהצילו מפני שהוא עובד לו. וכמו שלאה קראה שם בניה ראובן "כי ראה ה' בעניי" (לעיל כט, לב), [שמעון] "שמע ה' בעניי" (ר' שם שם לג) מפני ששמע ה' וראה ה' ונתן לה בן – קרא גם כן יעקב שם המזבח "אל אלקי ישראל" על שם הנס:

דרשו שהקב"ה קרא ליעקב אל. וכך פירושו – 'ויקרא לו ליעקב אל', ומי קרא לו "אלקי ישראל". במגילה בפרק שני (יח.) דרשו כך, דאם לא כן 'ויקרא לו יעקב אל אלקי ישראל' מבעיא ליה, והוי פירוש שיעקב קרא כך למזבח, ומדכתיב "ויקרא לו אל אלקי ישראל" הכי פירושו – שקרא ליעקב "אל", ומי קרא לו – "אלקי ישראל". ומפני שיעקב יש לו חותם של הקב"ה, שנאמר (מיכה ז, כ) "תתן אמת ליעקב" וחותמו של הקב"ה אמת (שבת נה.), קרא לו "אל":

ויש לך להבין גם כן למה קראו הקב"ה ליעקב "אל" – שהוא אלוה בתחתונים, כי העולם התחתון נתן הקב"ה לבני האדם, כדכתיב (לעיל א, כו) "וירדו בדגת הים ובעוף השמים", וכל האומות נתן הקב"ה תחת ישראל, כדכתיב (דברים כח, א) "ונתנך ה' עליון על כל גויי הארץ", ואין ספק כי הם עליונים על כל האומות, וכל האומות תחת רשותם וממשלתם בעשותם רצון בוראם, ומקודשים ומובדלים מכלל כל הנמצאים. ויעקב יצא ממנו האומה הישראלית שנקרא 'ישראל' על שמו, והוא סבה להם, ולפיכך אמר הכתוב "ויקרא לו אל אלקי ישראל", שהקב"ה קראו "אל" בתחתונים, שכל התחתונים תחת רשותו כמו שנתבאר לך למעלה, וכל זה מצד התחתונים בלבד:

ויש היו גורסין בב"ר (עט, ח) 'אני אלוה בתחתונים ואתה אלוה בעליונים' בשביל

שאיקונין של יעקב חקוק בכסא הכבוד, והיא גירסת הרמב"ן. ואינה נכונה כלל הגירסא הזאת, רק הדברים כמו שאמרנו, כי איך אמרו ז"ל דבר שאין לו משמעות 'אתה אלוה בעליונים ואני בתחתונים', ואיך יובן דבר זה, אף על גב שדברו רז"ל דברים נעלמים - מכל מקום הדברים הנגלים יש להם הבנה, אבל לדבר זה אין לו הבנה כלל, ולא דברו חכמים כלל בעניין הזה. וגם לסוד שרמז הרב - איני מודה לו כלל שיהיה קורא לו אלוה בעליונים. והמדקדק בדברי ב"ר לא יפרש כך כלל אף לדברי הרמב"ן שגורס 'אני אלוה בתחתונים וכו", ולפי גירסתו הפירוש כך; אני אלוה בתחתונים ואתה אלוה אף בעליונים, כך יש לפרש לפי גרסתו. אבל אני אומר שאם הגרסא נכונה 'אני אלוה בתחתונים ואתה אלוה בעליונים' - הם דברי יעקב שאמר כך להקב"ה, 'אני אלוה בתחתונים ואתה אלוה בעליונים', ולפירוש זה "ויקרא לו אל אלקי ישראל" כמשמעו, שיעקב קרא להקב"ה כך, ודרשו שאמר לו 'אני אלוה בתחתונים' - מפני שהוקשה להם למה הוא "אל אלקי ישראל" בלבד, אלא הפירוש שכך אמר 'אני אלוה בתחתונים ואתה אלוה בעליונים', ולכך הוא "אל אלקי ישראל", שהוא אלקי האלקים (דברים י, יז), שהוא אלקי יעקב שהוא אלוה תחתונים, וזה פשוט:

ובמקום אחר בויק"ר בפרשת בחקותי (לו, ד) פרשו סוד זה ביותר מפורש; "ועתה כה אמר ה' בראך יעקב ויוצרך ישראל" (ישעיה מג, א) 'אמר הקב"ה לעולמו עולמי עולמי אומר לך מי בראך מי יצרך - יעקב בראך יעקב יוצרך, וכתיב בוראך יעקב יוצרך ישראל', ודבר זה יש לך להבין כאשר תדע מעלת יעקב ומדריגתו ממה שנתבאר לך בפרשת ויצא (כח, יא, אות יז), ומפני כי שם הארכנו, ואולי יקשה לאדם הבנתו, נחזור הדבר בכאן בקצור [ו] יובן לך הדברים על בורים, ותדע מעלת יעקב שהוא אלוה בתחתונים, כי מעלתו שהוא קדוש נבדל מעניני הגוף, ולכך נאמר (ישעיה כט, כג) "והקדישו את קדוש יעקב", וכל קדוש יש לו מעלה נבדלת מן הגוף, ובשביל זה הוא אלוה בתחתונים. ובשביל מעלתו זאת שהוא קדוש נבדל מן הגוף אמר בפרק גיד הנשה (חולין צא ע"ב) כתיב (לעיל כח, יא) "ויקח מאבני המקום", וכתיב (שם שם יח) "ויקח האבן אשר שם מראשותיו", אמר ר' יצחק מלמד שנתקבצו כל האבנים למקום אחד וכל אחת אמרה עלי יניח צדיק ראשו, תנא וכולם נבלעו באחת, ופירוש זה כי כאשר קנה יעקב באותו לילה מעלתו שיהיה קדוש נבדל, ובדבר שהוא נבדל מן הגוף אין רבוי וחלוק, ולפיכך אילו היה אדם אחר אפשר היה לרבוי אבנים שיהיו תחת ראשו, כי כל גוף וגשם יש בו רבוי גם כן, אבל יעקב מעלתו נבדלת מן הגשמיות, ולפיכך אי אפשר לו להתחבר לו אבנים ביחד, ומפני שהיו הרבה תחת ראשו היה כל אחד ואחד אומר 'עלי יניח צדיק

ראשו', ולפיכך כתיב "ויקח את האבן אשר שם מראשותיו", שלא היה חבור אבנים תחת ראשו – רק אבן אחד, שכל חלק וחלק יפנה אליו מצד עצמו, וכל אחד מתחבר אליו במה שהוא משלים הכל, ולכך כל אחד אמר 'עלי יניח צדיק את ראשו'. ובברייתא מסיק ש'כלם נבלעו באחת', וזה מפני כי אין ראוי אל הנבדל רבוי החלקים, שאין רבוי בנבדל, ולא יצטרף אליו רבוי. גם אין ראוי שיצטרף אליו חלק אחד פרטי, במה שאין פרטי וחלק שייך בנבדל, לכך נעשו כל האבנים אחד, ומצד זה מצטרפים אל הנבדל במה שהם הכל והם אחד, ודבר זה מצטרף אל הנבדל. ראיה לזה שהזכיר השם מלא על עולם מלא ואחד. וראוי היה נס זה ליעקב נעשה באותה לילה שקנה מעלתו, וכבר הארכנו עוד בפרשת ויצא (לעיל כח, יא, אות יז) הרבה, אך כתבנו זה כאן להודיע מעלת יעקב שהוא נקרא 'אלוה בתחתונים', שהרי 'אלוה' הוא מי שהוא קדוש מענייני הגוף, וזהו יעקב. וכל הפרושים אשר אמרנו הכל שורש אחד ודבר אחד, וכאשר יש לך להבין תמצא דברים אלו:

פרק לד

פסוק ז

שהאומות גדרו כו'. דאם לא כן מאי "וכן לא יעשה", דמשמע שאין המנהג לעשות כך. הקשה הרמב"ן כי הכנעניים שטופין בעריות, שנאמר (ויקרא יח, כז) "כי את כל התועבות האל עשו אנשי הארץ וגו'," ובימי אברהם (לעיל כ, יא) ויצחק (לעיל כו, ז) היו יראים פן יהרגו אותם לקחת נשיהם, עד כאן. והרא"ם השיב על זה דאדרבא מדכתיב (ר' ויקרא יח, כד-כז) "כי את כל התועבות האל עשו וגו' ואפקוד עונם עליהם כי בכל אלה נטמאו הגוים וגו'", ואם היה מזמן רב מדוע לא הקיאה אותם הארץ כבר, אלא מזמן קרוב התחילו בהם. וכן באבימלך כתיב (לעיל כו, י) "כמעט שכב אחד העם את אשתך והבאת עלינו אשם", ופרעה אמר "למה לא הגדת כי אשתך היא" (ר' לעיל יב, יח), שנראה שהיו גדורים בעריות. אך קשה לי למה אמר הכתוב "כי נבלה עשה בישראל לשכב את בת יעקב" ולא הוי ליה למימר רק "כי נבלה עשה", ולפיכך משמעות הכתוב כי יעקב איש אלקי היה נחשב, ונבלה הוא לעשות זה ב"בת יעקב וכו' וכן לא יעשה", שאין ראוי לעשות מעשה כזה, כי הוא דבר גנאי מאד במה שהיה נחשב יעקב איש אלקי – אין ראוי לעשות מעשה כזה לבתו. ולכך הוסיף "וכן לא יעשה", כדכתיב (לעיל כ, ט) "מעשים אשר לא יעשו עשית עמדי", ושם פרש"י בעצמו 'מכה אשה לא הורגלה כו'.

וכן אונקלוס תירגם למעלה (שם) 'עובדין דלא כשרין לאתעבדא', וכן תרגם כאן 'וכן לא כשר לאיתעבדא', והכל ענין אחד על דבר שהוא יוצא מן המנהג:

פסוק יג

הכתוב אומר כו'. דאם לא כן "אשר טמא אחותם" למה לכתוב, כי לא דברו הם "אשר טמא(ו) את דינה אחותם", דהא במרמה השיבו, ואם היו אומרים להם "אשר טמא(ו) דינה אחותם" היו מבינים כי במרמה הם מדברים, אלא בודאי הכתוב אומר "כי טמא דינה אחותם" ולא הוי זה מרמה. אך קשה אם שכם חטא כל העיר מה חטאו להרוג, ותירץ הרמב"ם (הלכות מלכים פ"ט הי"ד) דבני נח מצווים על הדינין, ועבירה אחת שעובר – נהרג על ידו, וכאן ראו המעשה הרע הזה ולא דנוהו, לכך היו חייבין מיתה שלא היו דנין אותם. ובאמת דבר תימה הם אלו הדברים, כי איך אפשר להם לדון את בן נשיא הארץ (פסוק ב), כי היו יראים מהם, ואף על גב שנצטוו על הדינין – היינו כשיוכלו לדון, אבל אונס רחמנא פטריה (ב"ק כח ע"ב), ואיך אפשר להם לדון אותם:

ונראה דלא קשיא מידי, משום דלא דמי שני אומות, כגון בני ישראל וכנעניים, שהם שני אומות, כדכתיב (פסוק טז) "והיינו לעם אחד" – ומתחלה לא נחשבו לעם אחד, ולפיכך הותר להם ללחום כדין אומה שבא ללחום על אומה אחרת, שהתירה התורה. ואף על גב דאמרה התורה (דברים כ, י) "כי תקרב אל עיר להלחם עליה וקראת אליה לשלום", היינו היכי דלא עשו לישראל דבר, אבל היכי דעשו לישראל דבר, כגון זה שפרצו בהם לעשות להם נבלה, אף על גב דלא עשה רק אחד מהם – כיון דמכלל העם הוא, כיון שפרצו להם תחלה – מותרים ליקח נקמתם מהם. והכי נמי כל המלחמות שהם נמצאים כגון "צרור את המדיינים וגו'" (במדבר כה, יז), אף על גב דהיו הרבה שלא עשו – אין זה חילוק, כיון שהיו באותה אומה שעשה רע להם – מותרין לבא עליהם למלחמה, וכן הם כל המלחמות:

פסוק טו

להיות נימול. שהוא מבנין נפעל מנחי עין הפעל, שרשו 'מול'. ו'אינו לשון לפעול', שאם היה כן היה לכתוב 'למל' הלמ"ד בחירי"ק והמ"ם בחול"ם אם היה מחסירי נו"ן ששרשו 'נמל', ואם היה מנחי עין הפעל – כי לשון 'מילה' ימצא בשני ענינים, או מנחי עי"ן שרשו 'מול', או מחסירי נו"ן שרשו 'נמל' – ואם היה מנחי עין היה ראוי להיות 'למל' על משקל "לקום" (לעיל לא, לה) "לשוב" (שמות ד, כא):

פסוק טז

אתה מוצא בתנאי וכו'. וקשיא דודאי היה צריך לומר כך, דכיון דבני יעקב היו אומרים להם 'ימולו אז יתחתנו עמהם', בהכרח יאמרו 'אם ימולו אז יתנו להם בתם, ואם לאו לא יתנו להם', וכן 'בנותיכם נקח לנו, ואם לאו לא נקח בנותיכם', ובודאי אי אפשר לומר 'בנותיכם תתנו לנו' דהא אמרו עכשיו לא ניתן בנותינו לכם ולא נקח בנותיכם אחר שאינכם נימולים. ולא שיהיה פירושו כי נקח איזה שנרצה אנחנו, דלא דברו בזה. ובבני חמור אשר דברו לבני עירם קודם שהזכירו את המילה, אמרו להם (פסוק כא) "האנשים האלה שלימים הם אתנו וישבו בארץ" ויהיו צריכים לנו, כי ניקח בנותם לנו כשאנו צריכים, ואת בנותנו ניתן להם כשאנו רוצים להשיאם, היו מדברים מה שהיה מועיל ישיבתם, ואם כן הכל כסדר, ואין צריך לפירוש רש"י:

פסוק כא

בשלום ובלב שלם. דאם לא כן מה שייך כאן שהם "שלימים" עמהם, ולפיכך פירושו שרוצה לומר 'בשלום'. ומפני שלא מצאנו תואר השם מלשון 'שלום', כי "שלימים" תואר השם, צריך לפרש 'בלב שלם'. ולא נוכל לפרש "שלימים" – בלב שלם, דלשון זה יבא על מי שאוהב אחד בלב שלם, ובודאי לא ראו בני שכם אהבה מהם – שיאמרו שהם אוהבים אותנו בלב שלם. ואי אפשר לפרש רק שהם עמנו בשלום, ודבר זה הוא בלב שלם, דהיינו השלום. אבל אין לפרש "שלימים הם אתנו" שהם עמנו בלב שלם לענין השלום, דזה לא כתיב בקרא, לכך צריך לפרש כי "שלימים הם אתנו" שהם עמנו בשלום. וכתב לשון "שלימים" ולא 'בשלום' לומר שהשלום הוא בלב שלם:

פסוק כג

אך נאותה לדבר הזה ועל כן ישבו אתנו. דאין פירושו 'אך נאותה להם שישבו אתנו', דלא היו מבקשים בני יעקב שישבו אתנו שיאמר "אך נאותה להם" שישבו אתנו, אלא פירושו 'אך נאותה להם לדבר הזה':

פסוק כה

ואף על פי שבני יעקב כו'. דאם לא כן למה כתב בקרא "בני יעקב", דודאי יודע אני שהיו בני יעקב, והוי למכתב "שמעון ולוי", אלא למדרש – בני יעקב היו, ולא נהגו אלא כשמעון ולוי, שהם אנשים דעלמא. ובב"ר (פ, י) יליף התם "בני יעקב" – 'שלא נטלו עצה מיעקב', "שמעון ולוי" – 'שלא נטלו עצה זה מזה'. וכך פירושו – דמדכתיב "בני יעקב" למדנו שלא נטלו עצה מיעקב, ומה שכתוב "שמעון ולוי" אחר "בני יעקב", והוי למכתב 'שמעון ולוי בני יעקב' – על כרחך קרא בא ללמוד עוד שלא נטלו עצה זה מזה. ואין לומר

אפכא "בני יעקב" שנטלו עצה מיעקב, דאם כן מה בא לומר 'שלא נטלו עצה זה מזה', דכיון שנטלו עצה מיעקב למה להם עצה זה מזה, אלא שלא נטלו עצה מיעקב, ומפני שדרך שנים שעושים דבר נוטלים עצה זה מזה – אף דבר זה לא עשו. ורש"י לא הביא רק שלא נטלו עצה מיעקב, נראה דהוא מפרש כך "שני בני יעקב" היו, ואפילו הכי לא נטלו עצה מיעקב, רק היו כמו "שמעון ולוי", וזהו "שמעון ולוי" דכתיב בקרא. ואין נראה כך מב"ר:

לפי שמסרו עצמם עליה נקראו אחיה. פירוש שהכתוב משמע שבא ליתן טעם למה שמעון ולוי עשו זה, וקאמר מפני שהיו אחיה, ואם כן משמע דאלו שנים הם אחיה, וזה אינו, דהרי שאר נמי אחיה, אלא הא דכתיב "אחי דינה" היינו שאלו נקראו אחיה מפני שנתנו עליה נפשם, ולא אחרים נקראו אחיה:

פסוק כט

לשון שביה. לכן טעמו מלרע, דאילו מלשון 'שב' – היה טעמו מלעיל, כמו שפירש לעיל בפרשת לך לך (רש"י טו, טז) דכל מלה שהיא בת שתי אותיות כשהיא מדבר לשון עבר טעמו מלעיל, ו"שבו" הוא בת ג' אותיות, כי שרשה 'שבה' מנחי למ"ד, ולפיכך טעמו מלרע:

פסוק ל

צלולה היתה החבית וכו'. כי הגזירה שגזר הקב"ה על הכנענים היתה צלולה, שהיו אומרים אינו עכשיו אלא לאחר זמן, כמו השמרים שהם למטה בסוף החביות (שבת קלט ע"ב) – כך היו אומרים לאחר זמן יהיה, והשתא "עכרתם אותי" שאומרים עכשיו יהיה. ולא כר' יהודה דדרש התם (ב"ר פ, יב) כך 'עכורה היתה החביות וצללתם אותה', פירוש עכורה היתה שלא ידעו (המצריים) [הכנענים] שורש הדבר והיו מסופקים בדבר הזה, עכשיו יהיה הדבר צלולה בידכם. והא דכתיב "עכרתם אותי" – פירוש אותי עכרתם ואת החביות צללתם:

פסוק לא

הכזונה הפקר. פירוש מדכתיב "הכזונה" ולא כתיב 'הזונה יעשה את אחותינו', שאילו כתיב 'הזונה יעשה את אחותינו' היה פירושו כמשמעו, שעשה אותה זונה, שגוי הבא על בת ישראל עשאה זונה, אבל "הכזונה" בכ"ף הדמיון פירושו כמו זונה, דזונה לא עשאה שהיתה קטנה, ופתוי קטנה אונס הוא (יבמות לג ע"ב), ואם כן על מה יפול הדמיון הזה שאמר "הכזונה", אלא פירוש "הכזונה" רוצה לומר כמו זונה שהיא הפקר (יבמות סא ע"ב) – כך "יעשה את אחותינו" לשכב עמה כאילו היא הפקר. ושלא תאמר כי פירוש

"הכזונה יעשה אחותינו" כמו שעושין עם הזונות, דהיינו שכיבה בלא נישואין, ויהיה פירוש "את אחותינו" כמו 'עם אחותינו', לכך מביא רש"י ראיה דהא מתרגם 'ית אחתנא', ומפני זה על כרחך צריך לפרש "הכזונה" כמו זונה שהיא הפקר יעשה את אחותינו, שאם פירוש "את" כמו 'עם' הוי התרגום 'עם אחתנא' (כ"ה בראב"ם). והא דלא תרגם "את אחותינו" 'עם אחתנא', ויהיה פירוש "הכזונה" כמו שעושין עם הזונה יעשה עם אחותינו (קושית הרא"ם), מפני דיותר עדיף שאין להוציא מלת "את" ממשמעו, ואין צריך לפרש אותו מלשון 'עם'. ועוד דאין צריך להוסיף על מלת "הכזונה" 'כמו שעושין עם הזונה', שהיה מקרא קצר יותר מדאי. אבל לי נראה כמשמעו, [ו] מפני שהיתה קטנה ואינה זונה ממש – לכך אמר "הכזונה יעשה את אחותינו", אף על גב דפתוי קטנה אונס נחשב, מכל מקום דומה לזונות:

פרק לה

פסוק א

לפי שאיחרת בדרך נענשת. דאם לא כן לא הוי ליה למימר "קום", רק "עלה בית אל", אלא כך אמר לו – למה אתה יושב, שאין לך לשבת ולאחר הנדר, אלא קום ועלה בית אל. ולעיל (רש"י לב, כב) דפירש מפני שמנעה מעשו הרשע נענש, בודאי נענש מפני שמנעה מעשו הרשע – ונפלה ביד רשע מדה כנגד מדה, הוא מנעה מרשע – ונפלה ביד רשע, דאין לומר מפני שאיחר בדרך נענש, דמאי ענין עונש איחור דרך להיות נענש על דבר זה, אלא בודאי מפני שמנעה מעשו הרשע נענש, אלא על ידי שאיחר נדרו היתה פנקסו מתבקשת, והכי נמי היתה החטא מתבקש מה שעשה כבר שמנעה מעשו, ואילו לא אחר נדרו לא היתה הגזירה נעשה עתה, ושמא על ידי תפילה ותשובה היתה הגזירה מתבטלת בין כך ובין כך, והכי קיימא לן (ירושלמי נדרים פ"א ה"א) איחר אדם את נדרו פנקסו מתבקשת, שנאמר (משלי כ, כה) "ואחר נדרים לבקר", איחר האדם נדרו פנקסו מתבקשת:

פסוק ב

והטהרו מע"ז. דלפני זה נזכר עבודה זרה "והסירו אלקי נכר", ואחריו כתיב "וההליפו שמלותיכם", ועל כרחך משום עבודה זרה יחליפו הבגדים, דאי מטומאה – סגי ליה בטבילה, אלא מעבודה זרה, ואם כן "הטהרו" דכתיב גם כן מעבודה זרה (כ"ה בראב"ם):

פסוק ד
עם שכם אצל שכם. דלא שייך לומר "עם" כמשמעו שהוא בא על שני דברים שהם זה עם זה, כי העיר היא עיקר והאלה אצלה:

פסוק ז
שהקב"ה בבית אל. דאין פירושו כמו "אל אלקי ישראל" (לעיל לג, כ), דהתם פירושו שהוא אלקי ישראל, שעשה עמו נסים והוא אלקיו להצילו (רש"י שם), אבל כאן למה יאמר "אל בית אל", אלא פירושו '[גילוי] שכינתו בבית אל', ואם כן חסר בי"ת, והוא כמו 'אל בבית אל', ובענין אחר למה יקרא "בית אל":
אבל אחד מכל שאר הלשונות וכו'. פירוש שמזה ראיה דלשון מרות ואדנות גורם לשון זה לומר בלשון רבים:

פסוק ח
ולפיכך העלימו יום מיתתה. מפני שהקב"ה בירך את יעקב ברכת אבלים, כדכתיב (פסוק ט) "ויברך אותו", ופירושו (רש"י שם) ברכת אבלים, והוי ליה למכתב מיתתה. לאפוקי בלאה לא נכתב שום דבר, ולא הוי למכתב מיתתה כיון שלא זכר שום דבר מן מיתתה. ומה שפירש שהעלימו יום מיתתה שלא יקללו אותה – שכתוב (ר' ישעיה ל, כא) "ואזנך תשמענה מאחריך וגו'", שבני אדם מספרים אחר מיטתה מה היה בימיה, לפיכך דוקא מיתתה העלימו מטעם זה, שאין למת אשר יצא ממנו דבר רע – כבוד במיתתו, שהכל מספרים מה שהיה בחייו. אף על גב דיצחק יצא ממנו עשו ולא העלימו את מיתתו (פסוק כט), לא קשה מידי, שכן אמרו רז"ל בפרק המפלת (נידה לא.) כי האם נותנת דם ובשר (וגידים), כל הדברים החומרים שממנו יבא הפחיתות, אבל מן האב יבאו דברים שאינם חומרים כל כך, ולפיכך הפחיתות והרשעות תלוי באם מה שנתנה לו דברים פחותים רעים:

פסוק י
לשון אדם הבא במארב כו'. דאם לא כן אם בא לתת לו שם "ישראל" למה לו לומר "לא יקרא עוד שמך יעקב", כאילו שם יעקב גנאי לו, אלא מפני שהוא לשון אדם הבאה במארב ועקבה, לכך אמר "לא יקרא עוד שמך יעקב":

פסוק יא
אעפ"י שנתעברה ממנו כו'. וקשה מנא ליה שנתעברה הימנו, שמא אחר נבואה זו נתעברה, ושהה אחר נבואה זו בבית אל עד ימי עבור, ויראה כיון שאמר לו למעלה

בשביל שאחרת בדרך נענשת (רש"י פסוק א), אם כן אין סברא שישהה שם זמן חצי שנה בחנם:

גוי בנימין גוים מנשה ואפרים. עיין בפרשת ויחי אצל "קהל עמים" (מח, ד, ושם גו"א אות ג):

פסוק יג

במקום אשר דבר אתו איני יודע מה מלמדינו. ותימה לי מאד ולמה אינו יודע מה מלמדנו, דהרי משמע כי המקום הוא מיוחד לשכינתו יתברך, דהא קרא שם המקום אשר דבר אתו "אל בית אל" (פסוק ז), ולא תמצא זה בשום מקום, אף על גב שדבר עם אברהם ועם יצחק לא קרא שם המקום, חוץ מיעקב שקרא שם למקום, מוכיח כי המקום גורם, כי ידע יעקב בקדושת המקום, ולפיכך נאמר "במקום אשר דבר אתו" לומר שהמקום גורם, אם כן שפיר ידענו מה מלמד אותנו:

פסוק טז

שהניר מצוי. פירוש למה הארץ מנוקבת ככברה – שהניר הוא מצוי, ומחמת הניר נעשה הארץ חלולה ומנוקבת ככברה:

פסוק יז

ועם בנימין נולדה תאומה יתירה. ואם תאמר ולמה נולדה עם בנימין תאומה יתירה, ויש לפרש כי עם יוסף לא נולד שום תאומה, וכן יש במדרש בפירוש (פרקי דר"א פרק לו) שלא נולדה עם יוסף תאומה לפי שהוא ראוי לישא את אסנת בת פוטיפרע במצרים (להלן מא, מה), ולפיכך לא נולד תאומה עמו – ונולדה התאומה עם בנימין אחיו, כי כן דרשו (סוטה לו ע"ב) גם כן שהיה ראוי יוסף להעמיד י"ב שבטים אלמלא שיצא הזרע מבין אצבעותיו, ואפילו הכי נולדו מבנימין אחיו ונקראו על שם יוסף, דהרי נולדו מיוסף שתים (להלן מו, כ) ומבנימין עשרה (שם, שם, כא), הכל שנים עשר, ונקראו תולדות בנימין על שם יוסף, "בלע" ו"בכר", "בלע" – שנבלע בין האומות, ו"בכר" שהיה בכור, כדאיתא בפרשת מקץ בפירוש רש"י (להלן מג, ל) ממדרש חכמים (סוטה לו ע"ב), ולפיכך גם אשתו שהיתה ראויה ליוסף באה מבנימין, ונולדו עם בנימין שתי תאומות כדי שיולד ממנה הבנים שהיו ראוים ליוסף גם כן:

אמנם עיקר הדברים מה שהיה לבנימין תאומה יתירה וליוסף לא היתה תאומה כלל הוא מפני כי יוסף הוא הראש ממטתו של יעקב, והוא שאמר עליו (להלן לז, ב) "ואלה תולדות יעקב יוסף" שהוא העיקר של תולדות יעקב (רש"י שם), ולפיכך נולד יחידי כמו כל דבר שהוא שורש הדבר ועיקרו שהוא אחד. ובנימן היו לו שני תאומות בעבור שהוא

היה הסוף, וכמו שהראש ראוי שלא יהיה לו תאומה, כך הסוף יש לו רבוי תאומה, בעבור שכל סוף הוא השלמת הכל - יש בזה השלמה מיוחדת יותר מן שלימות החלק, ולפיכך עם בנימין שהוא האחרון ועמו נשלמו שנים עשר שבטים - נולדה נקיבה יתירה; האחת מה שהוא אחד מן השבטים ויש לו זוג, ועוד אחת מה שיש לבנימין השלמה יתירה כמו שאמרנו, לכך נולדה עמו עוד תאומה אחת, שהנקיבה היא השלמת האדם. וכן היה בהבל נולדה עמו תאומה יתירה (רש"י לעיל ד, א) לטעם זה, והבן זה מאד. לכך ב' בחינות יש בבנימין; האחד מצד עצמו כמו שאר השבטים, והבחינה השני מצד שהוא השלמת השבטים, וזה דבר בפני עצמו, ולפיכך נולדו עמו שתי תאומות. [נמצא כי שלשה חילוקים יש; יוסף - שהוא ראש, ואין שייך בראש השלמה כלל, שהרי הוא ראש, לכך לא נולד שום נקבה - שהיא השלמה - עמו. שאר שבטים - שכל אחד יש בו השלמה למי שהוא אחריו, נולד נקבה, שכל נקבה היא השלמת הזכר, לכך נולד השלמתם עמו. אבל האחרון - מפני שיש בו שתי השלמות, שהוא משלים מה שלפניו, ומפני שהוא אחרון - משלים הכל, ויש בו ב' השלמות, נולדו עמו ב' נקבות, שכל נקבה - השלמה.]:

פסוק כב

קודם שבא לחברון כו'. פירוש מה שכתוב "ויהי בשכון ישראל בארץ ההיא" דמשמע שתלה הכתוב במה שהיה בארץ ההיא, ואין דבר זה תולה במה שהיה יעקב בארץ ההיא. ואם בא לומר הזמן שאירע דבר זה, דבר זה נשמע ממילא שהיה באותו זמן, ואפילו לא כתב זה, אלא הכתוב בא להגיד שכל דבר זה אירע ליעקב קודם שבא לאביו, ובא כל זה לו מפני שאיחר בדרך כדלעיל:

פסוק כז

שם העיר ממרא קרית הארבע אל מישור וכו'. דלא יתכן לומר כי "קרית" רוצה לומר עיר של ארבע, דכיון דכתיב לעיל בפרשת חיי שרה (כג, ב) "ותמת שרה בקרית ארבע היא חברון", והוי למכתב 'ותמת שרה בחברון קרית ארבע', ולמה אמר "קרית ארבע היא חברון", אלא על כרחך צריך לומר דשם העיר "קרית ארבע". ועוד שאין לפרש עיר של אדם שנקרא "ארבע" (יהושע יד, טו), שלא תבא על שם אדם ה' הידיעה, וכתיב "הארבע" בה"א, אבל על שם העיר כתב ה"א הידיעה, שאין שם העיר בשם העצם "ארבע" - דעדיין היה קשה שלא תבא ה"א הידיעה על שם העיר כמו על שם אדם, אבל רוצה לומר כי הוא שם היחוס, שהעיר מתיחסת אל ארבע, והוא כמו "ישי בית הלחמי" (ש"א טז, א) שהוא גם כן שם היחוס, שדוד היה מתיחס אל בית לחם שהוא מקומו. וכן "בית האלי" (מ"א

טז, לד) "אבי העזרי" (שופטים ו, כד) – שם יחוס המקום הוא, ועל זה בא ה"א הידיעה בכל מקום, כך יראה. והרא"ם פירש כי מפני כי שם העיר מורכב משני שמות – הוא כמו שם התאר, ויבא על השם ה"א הידיעה. ולא הראה אחר כמוה, כי כל אלו שמות היחוס הם, ואינם שמות העצם:

פרק לו

פסוק ב

היא יהודית. ואף על גב דלעיל כתיב (כו, לד) "יהודית בת בארי" הכי נמי היה עשו משנה שם אביה, כי "ענה" היה ידוע שהוא ממזר, ולפיכך אמר עשו שהיתה "בת בארי" (שם), וכן אמר שהיא מזרע חת, כי החוי הוא יותר גרוע מן הכל, שהם ארורים כחויי שהוא נחש, כי זרע חם הם ארורים (לעיל ט, כה), והחויים יותר, והרשע אמר שהיא מזרע החתי:

שבא צבעון וכו'. והשתא יהיה "בת ענה" – שכן היו סבורים העולם שהיא בת ענה, והאמת שהיא בת צבעון. ואין לומר דענה היא אשה נקראה 'ענה' ואביה צבעון, דלא מצאנו דמייחס הבת לאמה רק בשביל טעם, כדלעיל (לד, א) "ותצא דינה בת לאה", ואמרינן (רש"י שם) וכי בת לאה היתה ולא בת יעקב, ודרשינן כדלעיל, אבל לייחס אחר האם בלא טעם – ואף לא ידענו מי היא האם – לא נמצא בשום מקום, דהרי לא נזכר בכל המקרא 'ענה' שהיא אשה לומר "בת ענה" – שאמה כך שמה:

ואין לומר דאדרבה ענה בא על אשת צבעון והיתה בת ענה באמת וסבורים היו שהוא בת צבעון, דכיון דמצינו לקמן דצבעון נתקלקל שבא על אמו, לפי שמצאנו דענה הוא אחיו של צבעון, דכתיב (ר' פסוק כ) "ואלה בני שעיר צבעון וענה", ומצאנו שענה בנו של צבעון דכתיב בקרא (ר' פסוק כד) "ואלה בני צבעון איה וענה", אלא שבא צבעון על אמו והיו סבורים דענה הוא אחיו בן שעיר והיה בנו (ב"ב קטו ע"ב), ואם כן צבעון נתקלקל, הכי נמי צבעון נתקלקל דבא על אשת ענה דהיא כלתו, וילדה אהליבמה. ואין לומר עדיין דלעולם לא נתקלקל רק ענה שבא על אשת צבעון אחיו, וצבעון לא נתקלקל, ולקמן נאמר דאדרבא שעיר נתקלקל, שבא על אשת בנו צבעון וילדה את ענה, והיו סבורים שהוא בן צבעון ולפי האמת הוא בן שעיר, והשתא צבעון לא נתקלקל כלל, מכל מקום יש לומר דיותר סברא לתלות כל הקלקולים בצבעון, ויהיו שעיר וענה בלא קלקול וכל הקלקולים הם בצבעון, דהוי קלקול אחד – משנאמר דשעיר וגם ענה נתקלקלו, כך פירש הרא"ם:

ואין פירושו נכון, דלא קשיא מידי, דודאי אין לומר דבא ענה על אשת צבעון, דאחר שהכתוב מייחס (אותו) [אותה] אל ענה שהיא אביה באמת – איך יהיה מייחס אותה אל צבעון דלאו אביה כלל – בשביל שכך היו סוברים העולם, בשלמא איפכא הוי שפיר, דמתחלה היה מייחס אותה שהיא "בת ענה" דכך היה מפורסם, ואחר כך מייחס אותה ייחוס האמתי. וכן לקמן יש לומר צבעון בא על אמו, ולא נאמר דשעיר בא על כלתו והוליד את ענה, משום דיותר מסתבר לומר דמתחלה הוא מייחס את ענה כמו שהיו הבריות סבורים, דהוא בן שעיר (פסוק כ), ואחר כך אמר דהוא בן צבעון לפי האמת (פסוק כד):

ואם תאמר ושמא פירוש "בת ענה בת צבעון" כי אהליבמה נקראת בת צבעון שהוא אבי אביה, וכדכתיב (שמות ב, יח) "ותבאנה אל רעואל אביהן", ואין זה קשיא, דלכתוב 'בת ענה בן צבעון', דהשתא ידעינן נמי שאהליבמה היא בת בנו, ולמה מיחס אותו אל אבי אביה שלא לצורך. והקשה הרשב"ם בפרק יש נוחלין (ב"ב קטו ע"ב) דמנא לן לומר דצבעון בא על אמו, שמא הא דכתיב (פסוק כ) "אלה בני שעיר צבעון וענה" כי ענה זהו בן בנו, ונקרא בן שעיר דבני בנים הם כבנים (יבמות סב ע"ב), ותירץ הרשב"ם דלא הוי ליה למחשביה אצל צבעון. ולי נראה במקום שבא ליחס התולדות אל מולידיהן לא שייך לומר 'בני בנים הם כבנים', דאין זה יחוס האמתי, כי יותר ראוי ליחס אל אביהן:

פסוק ג

ג' הקב"ה מוחל להן וכו'. והטעם דכל אלו בריה חדשה הם, ומכיון דאינם בריה ראשונה – הקדוש ברוך הוא מוחל להם. ואלו שלשה דברים הם מחולקים; הנושא אשה – קודם זה היה פלג גופא, וכשנשא – הוא גוף שלם. ונשיא העולה לגדולה – קודם היה אדם אחד ועתה נחשב כמו הכלל, והוא יותר מאדם פרטי. וגר שנתגייר אדם אחר לגמרי. הנה השנוי שימצא באלו שלשה דברים. ולפיכך נמחלו עונותיו כי נעשה יותר שלם; וזה כי איש הנושא אשה כל אחד נקרא מתחילה חצי אדם, כי זכר בלא נקיבה פלג גופא מיקרי, ועתה גוף שלם בריה חדשה. גר שנתגייר כקטן שנולד דמי (יבמות כב.), והוא בריה חדשה. ועולה לגדולה בריה אחרת, דמתחלה לא היה נחשב רק יחיד, ואחר שהוא עולה לגדולה נחשב כמו הכלל. ואם תאמר למה לא כתב לך 'מחלת' בשאר נשואים, ולמה כתב כאן, ויש לומר דודאי היה לבת ישמעאל ב' שמות, והכתוב קורא אותה אצל נשואיה "מחלת" (לעיל כח, ט) לומר כי מוחל עונותיה על ידי נשואים, ומדלא קראה בשם אחר דרשו כך:

פסוק ה

קרח זה ממזר. ואין לומר שני קורחים היו, דהא גבי ענה אי לאו "הוא ענה" לומר דהוא ענה דמעיקרא הייתי אומר שהוא אחר, והכא לא כתיב 'הוא קרח', דגבי ענה אי לאו "הוא ענה" מסתמא איכא למימר דאינו הראשון דהרי קאמר (פסוק כ) "אלה בני שעיר" וחשיב "וענה", וקאמר אחר כך (פסוק כד) "אלה בני צבעון" וחשיב "וענה", אם כן "ענה" אחר היה מכח סברא – אי לא כתב "הוא ענה" למילף 'הוא ענה דמעיקרא', אבל גבי אלוף קרח דלא מצאנו אותו בבני אליפז (פסוקים יא, יב) וחשיב אותו באלופי אליפז (פסוק טז) – בודאי ממזר הוא:

פסוק ו

לגור באשר ימצא. דאם [לא] כן 'לגור בארץ אחרת' הוי ליה למכתב (כ"ה ברא"ם):

ומדרש אגדה מפני שטר חוב וכו'. דאם לא כן קשיא מאי טעמא "וילך אל ארץ אחרת מפני יעקב אחיו", וכי כל הארץ לא נשא אותם שיאמר הכתוב שהלך לו אל ארץ אחרת מפני יעקב אחיו, אלא פירוש הכתוב כך – כי הלך לו אל ארץ מפני יעקב, שלא היה רוצה להיות בפירעון השטר המוטל על זרע יצחק. וכך פירש הכתוב – "ולא יכלה ארץ מגוריהם לשאת אותם ביחד" והיה עשו בדוחק – הלך לו אל ארץ מפני יעקב אחיו, שלא רצה לפרוע השטר. אבל בשביל ש"לא יכלה ארץ מגוריהם לשאת אותם" לא הלך, כי אין הפירוש שכל ארץ כנען לא יכלה להם, דאם כן לכתוב 'ולא יכלה ארץ כנען לשאת אותם', ומכל שכן דלא יתכן ארץ שהיא ד' מאות פרסה לא יכלה לשאת אותם, אלא מקום שגרו לא יכלה להם, אם כן למה הוצרך עשו ללכת אל ארץ אחרת לגמרי – ישאר בארץ כנען, אלא מה שהלך אל ארץ אחרת הוא מפני השטר המוטל עליו, כי אחר שהיה צריך להעתיק ממקום שהיו דרים שם, כי לא יכלה אותו מקום להספיק מרעה למקנה, הלך לגמרי אל ארץ אחרת. ומכל מקום אי לאו טעמא ש"לא יכלה ארץ מגוריהם" לא היה הולך עתה כמו שלא הלך עד הנה, והיה יכול ללכת אחר זמן, אלא מפני כי עתה היה לו סבה אחרת גם כן ש"לא יכלה ארץ מגוריהם לשאת אותם", ועל כרחך לבסוף ילך מפני השטר, לכך הלך עתה:

פסוק ט

התולדות שהולידו כו'. דאין לומר תולדות שהוליד עשו, דהא לא זכר כאן תולדות שהוליד עשו עצמו – אלא תולדות בניו (כ"ה ברא"ם):

פסוק יב

להודיע גדולתו וכו'. בפרק חלק (סנהדרין צט ע"ב). ואין הפירוש כי הקושיא דלא הוי למכתב שם האם כמו שלא הזכיר האם בכל האחרים, שזה אינו, דמאי קשיא, דילמא בא להודיע כי אליפז לא היה רק מפילגש ואפילו הכי היו לו כמה אלופים, אלא הקושיא למה כתב "ותמנע היתה פלגש לאליפז", דהוי למכתב 'ופילגשו ושמה תמנע' כדכתיב (לעיל כב, כד) "ופלגשו ושמה ראומה":

מלמד שבא על אשתו של שעיר. דאין לומר דתמנע דדברי הימים (א, א, לו) היתה תמנע אחרת ולא תמנע הכתוב כאן (קושית הרא"ם), דאם כן קשיא למה לא מנה בכלל האלופים, דכיון דבדברי הימים מנה כל בני אליפז הכתוב כאן ומנה תמנע גם כן, למה לא מנה תמנע גם כן כאן בכלל האלופים. דאין לומר שלא היה תמנע אלוף, דכיון דכל בני אליפז הכתובים בדברי הימים היו אלופים (פסוקים טו, טז) – למה לא יהיה תמנע גם כן אלוף. וכן כל בני רעואל הכתובים בדברי הימים כולם חשובים אלופים כאן (פסוק יז), ואיך יהיה בקרא חסר תמנע שלא היה אלוף, אבל לפי דברי רז"ל (ב"ר פב, יב) ניחא, דהיתה נקיבה, ולא שייך בה אלוף. ומה שהקשה הרמב"ן דרחוק שימנה (בדה"י א, א, לו) תמנע בין הזכרים, שחשב שם "בני אליפז תימן אומר צפו וגעתם וקנז ותמנע ועמלק", דאין זה קשיא, דלא יתכן למחשב תמנע באחרונה כי היתה אם עמלק, [ואין] לכתוב הבן ואחר כך האם, ומזה עצמו למדו רז"ל שהיתה פלגש אליפז וילדה עמלק, כי אם היתה נקיבה ולפיכך לא שייך בה אלוף – לחשבה אחרון. וגם אין לומר כי תמנע בהיתר נולדה, כי מת שעיר ונשא אליפז אשתו וילדה אשת שעיר תמנע, והיא אחות לוטן מן האם (קושית הרא"ם), זה אינו, דהכתוב בא למנות תולדות שעיר כדכתיב (פסוק כ) "אלה בני שעיר", ואיך יחשוב "אחות לוטן תמנע" (פסוק כב) שאינה כלל מבניו, בשלמא אם נאמר דהעולם היו סבורים שהיא בתו – שפיר חשבה בתוך תולדותיו כמו שאמר למעלה (פסוק ב) גם כן "בת ענה בת צבעון", אף על גב שלא היתה "בת ענה" רק שכך היו סבורים – אמר "בת ענה" (רש"י שם), הכי נמי גבי בני שעיר:

פסוק כד

הוא ענה האמור למעלה. דאם לא כן קשה מאי "הוא ענה אשר מצא הימים", ומשמע דזה הוא ענה אשר נזכר במקום אחר מצא הימים, ולא מצאנו בשום מקום שנזכר בקרא הוא ענה שמצא הימים, אלא הכי פירושו "הוא ענה" דכתיב למעלה (פסוק כ), אשר אותו ענה מצא הימים. וכן הא דכתיב (אסתר א, א) "הוא אחשורוש" אף על גב דלא נזכר

בשום מקום שמלך "מהודו ועד כוש" (קושית הרא"ם), הכי פירושו – הוא אחשורוש שנזכר במקום אחר (עזרא ד, ו) "המולך מהודו וגו'":

פסוק לא

וכנגדם העמיד יעקב. לקיים מה שנאמר (יחזקאל כו, ב) "אמלאה החרבה" כשזה קם זה נופל, ולפיכך כשקם (דוד) [שאול] המלך בטל את המלכות מהם. והא דאמר 'העמיד ח' מלכים ובטל המלכות מהם', כדי לקיים "שני גויים" (לעיל כה, כג), רוצה לומר שוים, כמו שהעמיד זה – העמיד זה:

פסוק מג

מגדיאל זו רומי. פירוש מדכתיב "אלוף מגדיאל" למה נקרא "מגדיאל", שאין לומר כי כך שמה ולא ניתן למדרש, דזה אינו, דודאי כל שם דלא נזכר דבר בשם כמו שאר שמות העצם לא דרשינן, דהוי שם העצם, ואין בו טעם, אבל כאן דנקרא שם המקום "מגדיאל" למה יקרא אותו "מגדיאל", מורה על שמגדיל אותה בגדולה, ואם היה בא לקרא לה שם העצם ראוי לקרא לה שם עצם שאין דבר נזכר בשם, אבל בשם "מגדיאל" שנזכר בו הגדולה – למה נקרא בשם הזה, אלא זו רומי שהשם יתברך מגדיל אותה, ולכך נקרא "מגדיאל". גם 'רומי' מלשון התרוממות כמו מגדיאל שהוא לשון גדולה, כי זאת העיר הוא יתברך מגדיל אותה:

והקשה הרמב"ן על זה – למה קרא אותו "אלוף מגדיאל", והלא מלכות גדול הוא רומי, למה יקרא אותו "אלוף", ועוד כי אם היה זו נבואה לעתיד – הנה מלכים רבים מלכו על רומי, כך הם דברי הרמב"ן. וכל דבריו אינו קושיא, דכבר פירש רש"י (פסוק מ) דכל אלו המלכים על שם המדינות נקראים, ואם היו מלכים רבים – מה בכך, כולם על רומי מלכו, וכאן אומר 'אלוף המושל על רומי', וכל המושלים על רומי – "אלוף מגדיאל" נקראים. ומה שהקשה כי אין רומי "אלוף" רק מלכות גדול, גם כן אין זה קשיא, דודאי עתה היא מלכות גדול, כי נתפשט המלכות בכל הארץ, והא דקראו אותו "אלוף" – כי "אלוף" הוא לעולם, אבל במה שהיתה מלכות רומי כל כך גדול ומושל – זה לא היה מעולם, והכתוב מספר לך הגדולה שהוא לעולם:

ומלכות רומי רמז הכתוב ב"מגדיאל", כי השם יתברך מגדיל אותו, וזהו המלכות. ולפיכך נזכר "אלוף מגדיאל" באחרונה, והוא אלוף העשירי, שהעשירי יותר חשוב. וגם "אלוף עירם" הוא רומי, כי יש להם עיר ומגדל העיר בארץ, ומגדל ראשו בשמים, כי עד שם מגיעים בהתרוממות. וכך אמרו בפרקי ר"א (פל"ח) 'אלוף עירם זה רומי'. והנה יש להם

עיר ומגדל, עד כי ירד ה' ראות את עיר ומגדל אשר בנו בני אדם (עפ"י לעיל יא, ה), וימלא החרבה לבנות עיר קדשו ומגדל דוד עד עולם במהרה בימינו אמן:

פרק לז

פסוק א

אחר שכתב לך כו'. פירוש דהוי למכתב פרשה זאת למעלה אצל "ויבא יעקב אל יצחק אביו" (לעיל לה, כז), ואז בודאי נתיישב, ולמה הפסיק בישובי עשו ותולדותיו, ותירץ דהוא 'משל וכו':

ספונים וחשובים. פירוש 'ספונים' – לפרש איך נתיישבו, ו'חשובים' – לפרש מלחמותיהם:

אדם ממשמש בחול וכוברו וכו'. ואם תאמר והרי הקדים פרשת ויצא [ו] פרשת וישלח שמדברים בענין יעקב, ולמה לא הקדים את עשו, ואין זה קשיא, דהרי המשל הוא כאשר מתערב המרגלית בחול מביא כברה וכוברו, והכי נמי דווקא כשנתערבו יחד, ואין עירוב ליעקב עם עשו אלא יישוביהם, דדרך אחים שנולדו בארץ להיות יושבים יחד ואוחזים באחוזות אביהם יחד, לפיכך קודם שספר ישוביהם עדיין אין עירוב, ויכול להקדים את יעקב. אבל אחר שבא לספר הישובים של יעקב ותולדותיו, ויש לחשוב כי עשו נתיישב עם יעקב שהרי אחים הם, ומעורב יעקב עם עשו בענין הישוב, ולא עוד אלא אם לא היה ישוב לעשו – כיון שיעקב ועשו אחים אי אפשר שלא יירש הארץ עם יעקב, ולפיכך צריך הכתוב לומר כי היה לעשו ותולדותיו ישובים בפני עצמן. ומפני שכל כוונת הכתוב על יעקב ועל בניו לספר מהם כל אשר הגיע להם, לכך מקדים הכתוב יישובי עשו ותולדותיו, כלומר אלו יישובי עשו ותולדותיו, והיה להם יישוב בפני עצמן, ואחר שסיפר לך בקצרה מהם – מתחיל לספר בישובי יעקב ותולדותיו באריכות. וכך תמצא שאמר הכתוב (יהושע כד, ד) "ואתן לעשו את הר שעיר לרשת אותו ויעקב ובניו ירדו מצרימה", אמר לך הכתוב אחר שעשו גם כן הוא בן יצחק אי אפשר שלא ליתן לעשו ארץ לרשת אותו, שאם לא כן היה יורש הארץ עם יעקב. אף על גב דכתיב (לעיל כא, יב) "כי ביצחק יקרא לך זרע" – 'ולא כל יצחק', זהו אחר שנתן לעשו את הר שעיר כדי שירש יעקב את הארץ, אבל אם לא נתן לו הר שעיר היה יורש גם כן עם יעקב, דהא בן יצחק היה שנתן לו הארץ. ואף בני ישמעאל היו יורשים אם לא שנתן להם אברהם מתנות ושלחם ממנו בעודנו חי (לעיל כה, ו), כמו שאמרו רבותינו ז"ל בב"ר בפרשת

חיי שרה (סא, ז), ובפרק חלק. ויצחק לא נתן מתנות לעשו, לפיכך היה צריך להקדים תחילה ישובי עשו ותולדותיהם, ואחר כך אלה ישובי יעקב:

ומשליך הצרורות. פירוש אחר שהתחיל הכתוב לדבר מיעקב - לא דבר עוד מעשו, כי השליך אותו מעליו, מפני שעשו הוא צרורות, ויעקב לא היה לו עירוב עם עשו עצמו, כמו שאין למרגליות עירוב עם צרורות רק עם החול שהמרגלית מעורב בו, ולכך אחר שהוציא את המרגלית נוטל את המרגלית וכל עסק שלו בו, והצרורות שאין צריך לו בהן - משליך. כך הישובים שיעקב היה מעורב בהן - מכביר בכבדה, שמדבר ממנו בקצרה ישוביהן, אבל אין מאריך בהם לספר האיך נתיישבו, כי לא ספר את ישובי עשו ותולדותיהם רק למצא את יעקב, וכאשר בא ליעקב הוא מספר מיעקב ישוביו ותולדותיו ומאריך בהן, ואת עשו - הם עניני עשו זולת ישובי עשו - לא הזכיר כלל. והרא"ם פירש כי 'ומשליך את הצרורות' אינו מענין המשל, ואינו נכון, כי בודאי הוא מענין המשל לומר כי לא דבר הכתוב מעשו עצמו, ומשליך אותם לגמרי ואינו מדבר ממנו עוד:

פסוק ב

אלה תולדות יעקב. פירוש כי מה שאמר הכתוב "**אלה תולדות יעקב** יוסף", וכי לא היו לו תולדות אחרים יותר מיוסף, אלא קאי על ישובי תולדות יעקב, כי לפני זה כתיב "וישב יעקב בארץ וגו'" אמר אלה הם של תולדות יעקב, כלומר אלה הם היישובים של תולדותיו. אף על גב שבתורה לא נכתב רק יישוב של ב' שבטים וחצי שבט, מכל מקום כיון שנזכר בתורה שבאו אל הארץ לרשת הארץ - כאילו כתב בפירוש יישוביהם. ומפני שלא נזכר במקום הזה יישוב של תולדותיו כלל, אמר 'וגלגולי יישוביהם', כלומר שהכתוב מדבר בין ביישוביהם ובין בגלגולי ישוביהם (כ"ה ברא"ם), והכתוב מספר עתה גלגולי סבת ישוביהם, וגלגול סבתם היה יוסף:

ומפני כי לפירוש הזה יקשה ב' קושיות; האחת כי הוי למכתב 'ואלה' בוי"ו, וגם הוי למכתב 'של תולדות יעקב' שהרי קאי על ישובי תולדות יעקב, והוי למכתב 'של תולדות יעקב', ובמדרש ראשון (ב"ר פד, ו) שדרשו עיקר תולדות יעקב הוא יוסף מתורץ שלא נכתב 'אלה של תולדות', כי הכתוב בא לומר כי תולדות יעקב הם יוסף. ובמדרש השני (ב"ר פד, ג) יתורץ שלא נכתב וי"ו אצל "אלה", שהרי הכתוב אומר 'בקש יעקב לישב בשלוה קפץ עליו רוגזו של יוסף', וכך פירושו - "וישב יעקב" שבקש לישב, מה עשה הקב"ה - "אלה תולדות יעקב וגו'", שבא לו סבה מיוסף:

אבל לא ידעתי אחר שעל כל פנים צריך הוא לתרץ "וישב יעקב" 'בקש לישב בשלוה קפץ עליו רוגזו של יוסף', או כפי מדרש הראשון כי עיקר תולדות של יעקב הוא יוסף,

הוי ליה לפרש הכתוב כמשמעו "אלה תולדות" על כל יוצאי ירך יעקב המנויים בפרשת ויגש (להלן מו, ח-כז), ויוסף גם כן אחד מהם, אלא שהתחיל הכתוב ביוסף – או משום דעיקר תולדות של יעקב הוא יוסף, או צדיקים בקש לישב בשלוה קפץ עליו רוגזו של יוסף, והמקרא הוא כפשוטו, ואין צריך להוסיף עליו ולגרוע ממנו, והוא הנכון בפירוש הכתוב:

שכל עצמו של יעקב וכו'. פירוש כי יוסף עיקר תולדותיו, שהרי יעקב לא עבד רק ברחל (לעיל כט, יח), והוא היה בכור רחל (לעיל ל, כג), דאף על גב דבנימין היה גם כן בנה של רחל (קושית הרא"ם), מפני שכל הנושא אשה אין דעתו על מספר בנים ידועים ב' או ג' – רק להעמיד תולדות, והרי ביוסף נתקיים עמידת תולדות, שהוא עיקר מחשבתו, ובנימין הוא נוסף עליו, ומפני כי יוסף עיקר ובנימין נוסף עליו לכך אמר "אלה תולדות יעקב [יוסף] ":

שכל מה שאירע לו. ומפני זה היה עיקר תולדותיו, כי מאחר שכל מה שאירע ליעקב אירע ליוסף, מורה כי הוא כרעיה דאבוה. ורמזו לנו רז"ל (ב"ר פד, ו) דברים נפלאים במה שאמרו 'זה נשטם וזה נשטם, זה אחיו מבקש להורגו וזה אחיו מבקשים להרגו', כי לא נשטם יעקב ולא היה אחיו מבקש להורגו רק משום עצם מעלתו, והיינו שהיה יעקב נבדל במעלתו מכל בני אדם, ובשביל כך אחיו מבקש להורגו, כי בשביל שהיה ליעקב וליוסף מעלה אלקית – נבדל מהם, ובשביל זה מבקשים להרגו, כי כל נבדל לפי שהוא נבדל במעלתו מבקשים להרגו, ודבר זה דברי חכמה מאד. ולפיכך נתן ליוסף ברכת יעקב, שנאמר (להלן מט, כו) "ברכת אביך גברו על ברכת הורי עד תאות גבעת עולם תהיינה לראש יוסף וגו'", הרי מפני שהוא 'פרישא דאחוהי' (אונקלוס שם) זכה לברכת יעקב, כי כמו שיעקב נבדל מעשו – כך יוסף נבדל מאחיו במלכות, ולפיכך קרא אותו "נזיר אחיו" (שם) לכשתבין את זה. ולפיכך אמרו 'זה נשטם וזה נשטם וכו", וכולם הם בעצמם ענין יעקב ומדריגתו:

וכן מה שהיה איקונין דומה לו הוא דבר נפלא מאד, כי יעקב נשתנה מכל שאר הנבראים בזיו איקונין, כדאמרינן בשוכר את הפועלים (ב"מ פד.) 'שופריה דיעקב כעין שופריה דאדם [הראשון] ', אשר הוא צלם אלקי, ולזה היה זוכה יוסף שהיה דומה לו בשופריה. וכן מה שתרגם אונקלוס (פסוק ג) 'ארי בר חכים הוא ליה', והוא דעת רבי נחמיה בב"ר (פד, ח), הוא גם כן כי החכמה שקבל יעקב מסר החכמה לבנו, כי הוא מקבל ממנו, לפי שהוא עיקר תולדותיו. אף על גב דבב"ר מחלוקת בזה, רבי יהודה סבירא ליה זיו איקונין דומה, ורבי נחמיה סבר כל מה שקבל משם ועבר מסר לו, אין המחלוקת רק בפירוש

"זקונים" איזה דבר היה גורם האהבה. וכל אלו דברי חכמים הם כשתעמיק בהם תמצא דברים נפלאים, וכל דבר ודבר יש לו טעם מופלא מאוד, כי הדברים האלו אינם מענין הגוף, כי החכמה וכן זיו איקונין שהיה דומה ליעקב מורה כמו שהיה ליעקב מעלה אלקית, שהרי כל אלו דברים אינם דבר של גוף, כך היה ליוסף שהיה מעלתו מעלה אלקית רחוק מן הגוף, וזה ידוע למבין:

שהיה עושה מעשה נערות. דאם לא כן למה כתב לך בקרא כלל "והוא נער" הרי כתיב בהדיא "יוסף בן י"ז", אלא לדרשה אתא, **שהיה עושה מעשה נערות**. ובב"ר (פד, ז) משמע שדרשו כן דכיון שהיה בן י"ז שנה לא שייך לומר "נער", דאין האדם נער בשנים אלו. והקשה הרא"ם דבמדרש משלי מוכח דלכל הפחות עד כ' שנים נקרא האדם "נער", ויראה לומר דהכי פירושו – כי למה קרא אותו הכתוב "נער" בכאן, דודאי צריך לומר שבא לומר בשביל שהיה נער ולא זכר אחרית דבר – היה מביא דבה רעה אל אביהם, שאם לא היה נער לא היה עושה זה. ומקשה – בן י"ז שנה היה ואת אמרת "והוא נער", דמאחר שהיה בן שבעה עשר שנים אין לומר עליו כלל מפני נערותו היה עושה זה, דאף על גב דנקרא האדם "נער" עד עשרים שנים, מכל מקום לענין זה אין לומר עליו שהוא נער ולא הבין את הנולד, ולכן מתרץ **שהיה עושה מעשה נערות**, וכשם **שהיה עושה מעשה נערות** בזה – כן היה עושה מעשה נערות בזה, שהיה מביא דבתם רעה. ועוד נראה מדכתיב "והוא נער" משמע נערות גמור, דאם לא כן לא לכתוב "והוא" רק 'נער את אחיו', ופירוש זה נכון:

כל רעה שראה באחיו. ואם תאמר אחר שראה באחיו הדבה אם כן למה לקה (קושית הרא"ם), ומי שראה רעה באדם למה לא יגיד לאביו כדי להפרישם מן העבירה, ואף על גב דאמרינן בערבי פסחים (פסחים קיג ע"ב) ג' הקב"ה שונא אותם מי שיודע דבר עבירה באדם והוא מעיד יחידי, הכא שאני כיון שלא הגיד אלא לאביו, ונאמן אצל אביו כבי תרי, למה לא יגיד, דלא אמרינן שלא להעיד אלא כשאין נאמן כבי תרי, אבל אם הוא נאמן כבי תרי למה לא יעיד, דכך איכא התם, ונראה לומר דודאי הם לא עשו זה אלא שכך היה סובר יוסף, כי היו חותכין מבית השחיטה קודם שתצא נפשה, וזה מותר לעשות, דהשחיטה התירה, כדאמרינן בפרק השוחט (חולין לג.) 'הרוצה לאכול מבהמה קודם שמתה חותך כזית בשר מבית השחיטה קודם שתצא נפשה, אחד גוי ואחד ישראל מותרין בו', מטעם דלית מידי דלגוי אסור ולישראל שרי, ויוסף היה סובר כי אסור להם לעשות זה. וכן מה שקראו לבני השפחות 'עבדים' אינו רוצה לומר שהם עבדים ממש, רק שאמותיהם היו מתחלה שפחות לאמותיהם של אלו, ויוסף היה סובר שדעתם שהם

עבדים ממש. וכן מה שהיה חושד אותם על העריות, שלפי שהיו נותנין ונושאין עם בנות אנשי הארץ, ויוסף סבור היה דאסור, כדשמואל בשלהי קדושין (פא ע"ב) דאין משתמשין באשה כלל, ואינו כן, אלא קיימא לן כאידך דשמואל (שם פב.) דסבירא ליה הכל לשם שמים מותר. וכתבו התוספות (שם ד"ה הכל) עליה אנו סומכין להשתמש בנשים, עד כאן. ואם תאמר מנא ליה לרז"ל (ב"ר פד, ז) שעל ג' דברים אלו היה מביא דבה, ויש לומר דלמדו מגזירה שוה, דכתיב כאן "ויבא דבתם רעה", ובעריות נאמר "רעה", דכתיב (להלן לט, ט) "ואיך אעשה הרעה הגדולה". ובעבדים כתיב גם כן 'רעה', דכתיב (שמות כא, ח) "אם רעה בעיני אדוניה". ובאבר מן החי כתיב גם כן 'רעה', דכתיב (פסוק לג) "חיה רעה אכלתהו", וילפינן מגזירה שוה, כך הם דברי הרא"ם:

ובמה שכתב דהם עשו כדין דהיו חותכין מבית השחיטה והוא מותר, אין זה נראה לפי ההלכה, דעדיין לא ציוה השחיטה לישראל שהשחיטה תהא מתיר להם – אלא במיתה, וחזר קושין לדוכתיה, ואפילו אם האמת שהאבות היו מקיימים את התורה כולה – לא היו מצווים עליה מפי גבורה אלא שקיימו אותה מעצמם כמו שכתב הרמב"ן, ולפיכך יצחק היה שוחט, כמו שפירש רש"י גבי "שא נא כליך וכו'" (לעיל כז, ג), אבל אינם מצווים עד שנצטוו ישראל מפי הגבורה, והשתא איך נאמר מפני שהיו נוהגים מעצמם במצות שחיטה – תהא השחיטה מתיר להם דבר איסור שאסור להם מן הדין, דהוא אבר מן החי, וגם בבראשית רבה (פד, ז) לא משמע כן, דקאמר התם 'וחשודין על אבר מן החי', ואילו לפי דבריו היה מגיד עליהם שהיו אוכלים אבר מן החי, לא שהיו חשודין על אבר מן החי. ואף על גב שרש"י כתב 'שהיו אוכלין אבר מן החי' – הפריז רש"י על המדה, חס ושלום שהיה אומר 'אוכלין', אלא כוונתו חשודין על אבר מן החי כדקאמר בבראשית רבה:

ולכך נראה ד'חשודין' קאמר, והשתא לא קשה מידי, כי מפני שהיה יוסף צדיק גמור כאשר נקרא 'יוסף הצדיק', מחמיר היה מאד באיסור אבר מן החי, ולא הניח לו אף עבדיו לבשל לו, כי העבדים חשודין על אבר מן החי, כדאמרינן בפרק מי שאחזו (גיטין סז ע"ב) דלא רצה רב ששת לסעוד אצל ריש גלותא משום דחשידי עבדי אאבר מן החי. וכן מה שקוראים 'עבדים', מפני שהיו הם מרחקים אותם – זהו קריאתן 'עבדים'. וכן מה שתולין עיניהן בבנות הארץ – לאדם הצדיק אין להסתכל באשה כלל שמא יהיה יצרו גובר עליו, ואלו לא היו מדקדקים באלו ג', כי הצדיק אשר הוא צדיק גמור העבירה היא חמורה עליו מאד, ומפני זה הוא מרחיק עצמו מן העבירה ואפילו בדבר שאינו אסור, וזה עושה בשביל צדקתו, ודומה אליו מי שאינו נזהר כל כך כמו שהוא נזהר – שהוא

נחשד בדבר. ולפיכך אתי שפיר 'כל רעה שהיה רואה', כי אצל הצדיק גמור רעה היא, ומכל מקום הם לא חטאו כלל חס ושלום בענין הזה:

ומה שפירש הרא"ם כי רז"ל דרשו "רעה" דכתיב בקרא ולמדו גזירה שוה, דגבי אבר מן החי כתיב (פסוק לג) "חיה רעה אכלתהו", וגבי עבדים כתיב "רעה" גם כן "אם רעה בעיני אדוניה" (שמות כא, ח), וגבי ערוה כתיב "רעה" – "ואיך אעשה הרעה הגדולה הזאת" (להלן לט, ט) כמו שמבואר בדבריו, גזירה שוה שלו לא קבלתי, ואין אדם דן גזירה שוה מעצמו (פסחים סו.). ולמה לא דרש גם כן דחשודין על הצדקה, דכתיב (דברים טו, ט) "ורעה עיניך באחיך האביון". ונראה כיון דכתיב בקרא "היה רועה את אחיו בצאן את בני בלהה ואת בני זלפה נשי אביו", דלמה למכתב "בצאן", הוי למכתב רק "[יוסף] בן י"ז שנה היה רועה את אחיו", דעיקר הכתוב בא להודיע שהיה עם אחיו ולפיכך היה מביא את דבתם אל אביהם, אלא דפירושו על עסקי צאן היה מביא דבה, שהיו חשודין על אבר מן החי. ועל עסקי אחיו בני בלהה וזלפה שהיו קורין להם עבדים היה מביא דבה, ועל עסקי נשים הביא דבה, כי חשודין על כל העריות, ויש להזהר בהן שלא יהיו מתיחדים עמהם נשי אביו:

ועוד יש לומר ממלת "רעה" דכתיב בקרא דרשו כך, והנה מצאנו כי ג' דברים נקראים באדם 'רע' במקרא בפירוש; יצר רע של אדם, דכתיב (לעיל ח, כא) "כי יצר לב האדם רע מנעריו". ועוד מצאנו שנקרא העין 'רע', כדכתיב (דברים טו, ט) "ורעה עיניך באחיך". ועוד נקרא הלב 'לב רע' בכמה מקומות, אלו דברים נקראים בשם 'רע'. ומפני כי היה יוסף צדיק גמור, והרי הוא בייחוד משאר השבטים נקרא 'יוסף הצדיק', והצדיק הוא הטוב שנאמר (ר' ישעיה ג, י) "אמרו לצדיק כי טוב", ומפני כי טוב הוא – היה מרחיק עצמו מן דבר הנקרא 'רע', והאחים שאינם כל כך במדריגת צדקתו – היה חושד אותם בענין 'רע'. אבל לשון הרע – לא מצאנו שנקרא 'רע' בכתוב כמו אלו ג'. והנה היה חושדן על העריות בשביל כי יצר רע באדם לעריות יותר מכל. וקראום לבני השפחות 'עבדים', והוא מפני עין רע שהאדם נותן בחבירו במעלה שיש בו – ולקחה הימנו, ובני השפחות היו גם כן בני יעקב, והאחים לא רצו שיהיו חשובים כמותם – קראו להם 'עבדים', וזה מדריגת עין רעה שבהם, שלא היו רוצים שיהיה לאחר המעלה והמדרגה שיש להם, שאילו היה להם מדריגת עין טוב לא היה קוראים להם 'עבדים' ליקח מעלתם. והשלישי הוא 'לב רע' שהוא אכזר על הבריות – אמר(ו) כי הם חשודים על אבר מן החי, שזהו אכזריות על הבריות אף כי בבהמה לחתוך ממנו ולאכול ממנו, והוא ענין 'לב רע' באדם. ודע כי לפעמים אדם שונא את אחר מפני שאין דעתו נוחה הימנו, ואין נקרא שונא הבריות,

אבל מי שהוא נוהג אכזריות עם הבהמה הוא בודאי משום לב רע ואכזריות שבו, ולכך נקט אבר מן החי – לאכול כך מן הבהמה אבר החי:

ועל ג' דברים אלו אמרו רז"ל בפרק ב' דמסכת אבות (משנה יא) 'רבי יהושע אומר עין הרע יצר הרע ושנאת הבריות מוציאין את האדם מן העולם'. ורצו בזה כי אלו ג' דברים נקראו 'רע', כי שנאת הבריות שהוא שונא את הבריות הוא בלב רע, כי השנאה הוא בלב, וראוי להוציא את האדם מן העולם, כי השם יתברך שברא את העולם בראו בטוב, דאצל כל אחד נאמר "כי טוב" (לעיל א, ד, ועוד), וכאשר נוטה אל הרע יוצא מן מציאות עולם. לכך עין רע, יצר רע, שנאת הבריות בלב רע, מוציאין את האדם מן העולם, שהמציאות הוא טוב, וההעדר הוא רע, לכך הנוטה אל הרע נוטה אל ההעדר שהוא רע. והצדיק כמו יוסף היה נוטה אל הטוב, לכך היה חושד את אחיו כאשר היה רואה דבר שלא היו מדקדקים עליו, ואצל הצדיק המדקדק חושבו לעון. ומכל מקום חטא יוסף, שלא היה לו להביא דבה אל אביו, שאין זה ממדת הצדיק לחשוד אותם, והרי הם לא חטאו כלל. ולא מנו עם אלו ג' לשון הרע, מפני שלשון הרע אינו דומה לאלו ג', כי יצר הרע דבק באדם, וכן עין הרע וכן לב רע, לאפוקי לשון הרע אין דבק דבר רע באדם רק שהוא פעל רע, וכל אלו הג' הם מזג רע באדם, ואף עין רעה יש בני אדם שיש להם מזג רע בעין, מזיקים ושורפים בעיניהם, ולא כן לשון הרע שאינו ממזג רע בלשון, רק המפעל הוא רע, לכך לא כלל עמהם לשון הרע. אי נמי כי אלו ג' נקראים "רע" בכתוב בפירוש:

ועוד תעמיק בזה תבין איך היה חושד יוסף את אחיו שקוראין לבני השפחות 'עבדים', וחשודים על העריות, ועל אבר מן החי, כי אלו הם רחוקים מן יוסף, וארמוז לך דבר זה ותעמיק ותמצא דברים אלו דברי חכמה מאוד; רמזו חכמים בזה כי יוסף היה מקרב את אחיו, כמו שאמרו במדרש רבות (ב"ר פד, ה) כי בזכות יוסף נולדו כל השבטים, הרי הוא ראשון והוא מחזיק כולם, ולפיכך היה מקרב אף בני השפחות, והוא ראש המטה. והוא שרחוק הרבה מן העריות. וידעת מדריגת יוסף כי הוא עיקר התולדות של יעקב, והתולדות שהם מתייחסים ליעקב הם תולדות נבדלים מן העריות, שיעקב נקרא "קדוש", דכתיב (ר' ישעיה כט, כג) "והקדישו קדוש יעקב", וכל מקום שתמצא 'קדושה' הוא פרישה מן הערוה, כמו שפירש רש"י בפרשת קדושים (ויקרא יט, ב), ולפיכך היה חושד אותם על העריות מפני רחוקו של יוסף מן הערוה. והיינו דאמרו במסכת עבודה זרה (ג.) תבא אשת פוטיפר ותעיד על יוסף שלא נחשד על העריות, ויש לך להבין דבר זה מאד. וכן מה שאמרו שהיו חשודין על אבר מן החי הוא דבר נפלא, כי יוסף מפני שהוא עיקר התולדות – ושאר השבטים היו חלקים, ולפיכך נחשבים שאר השבטים כמו

האברים, שהם חלקים גם כן. אמנם יוסף הוא ראש המטה, והוא כמו הגוף שנמשכים אחריו כל האברים, ולפיכך היה חושד את השבטים שהם נמשכים אחר האברים, שהם דוגמתם. ויש לעיין בזה היטב. ודבר זה עמוק מאד, והוא אמת ברור מאוד אם תבין דברי חכמה:

כל רעה שהיה רואה באחיו בני לאה וכו'. דאין לומר כל רעה שהיה רואה בכל אחיו (קושית הרא"ם) – שהרי אדרבה הוא היה מקרב את בני בלהה וזלפה, ואיך היה מביא דבה עליהם. ועוד ש'היו מזלזלים בני השפחות' לא תוכל לומר כי אם באחיו בני לאה, והוא הדין שאר עבירות גם כן. והרמב"ן הקשה עליו אם כן למה לא יצילו אותו בני השפחות שעליהן לא הביא דבה רעה, ויש לתרץ כי אין עיקר השנאה בשביל הדבה, שהרי לא אמרו 'הנה בעל הדבה בא', אלא "בעל החלומות" (פסוק יט), ולפיכך נשתתפו כולם במכירתו, כי בחלומו היו כולם שוים (כ"ה ברא"ם). אבל מה שקשה לי – שהוצרך רש"י לפרש דקאי על בני לאה דוקא מפני שהוא היה מקרב בני בלהה וזלפה, ולא הוכרח לזה, כי בני לאה היו מרחקין את בני בלהה ואת בני זלפה, ובשביל שיוסף גם כן נער – לא היו האחים הגדולים מתחברים אל יוסף בעבור שהוא נער, לפיכך היה מתדבק הוא אל בני בלהה ובני זלפה שהם דוגמתו, והשתא אתי שפיר "והוא נער את בני בלהה ואת בני זלפה", כי לפי פירש"י היה יוסף מקרב את בני בלהה ואת בני זלפה, ולא שייך בזה שהוא היה עם בני בלהה ובני זלפה – רק בני בלהה ובני זלפה היו עם יוסף, והשתא היה הדבה על כולם, וכן נכון:

כל רעה שהיה רואה. כלומר דאין פירושו שהוא היה מביא דבתם לרעה – שלא היה עושין שום רע, רק שהוא הוציא עליהן רעה, דזה אינו, דאם כן הוי למכתב 'ויוצא דבתם רעה', אבל "ויבא" משמע שלא עשה רק ההבאה, וכל דבר שהיה רואה בלבד – הביא:

וישחטו שעיר עזים. אף על גב שלא לקה באבר מן החי, מכל מקום לקה על מה שאמר שאכלו אבר מן החי, והראה לו השם יתברך כי אינם אוכלים חי אלא שחוט, ובדבר הזה נלקה, כי בא לו על ידי זה צרה. ומה שלא לקה לגמרי באבר מן החי, כדי שידע יוסף כי חשד אותם שלא כדין, וזה מדותיו של הקב"ה, כי תחלה מראה לו שחטא ומביא עליו המכה, ולפיכך "וישחטו שעיר עיזים" (פסוק לא), ובודאי יוסף הצדיק ידע מזה שחטא בכל דבר, ושוב לא היה צריך להראות לו עוד שאינם חשודים בכל שאר עבירות. והוא דומה לדיין שמגיד לו תחלה שחטא ואחר כך מכה אותו, כדי שידע למה הוא מכה אותו ויקבל הדין:

כל לשון דבה וכו'. פירוש שאין 'דבה' רק לשון דבור, ואינו לשון חרפה או גידוף, דאם לא כן לא הוי צריך למכתב "דבתם רעה", דבלשון דבה בעצמו הוא נזכר הרעה, אלא דבה הוא כמו "דובב" (שיה"ש ז, י), וצריך לפרש המ"ם של "דבתם" כלומר 'מה שהיה יכול לדבר בהם', שבזה יתוקן מ"ם של "דבתם":

פסוק ג

שנולד לעת זקנותו וכו'. והקשה הרמב"ן והלא יששכר וזבולן אינם גדולים ממנו רק בשנה או בשנתים, ויראה דאין זה קשיא, דכל ילד שנולד לו אחרון נקרא "זקונים" בעבור שהוא פוסק עמו מלהוליד, יהיה זקן או אינו זקן – נקרא ילד זה "בן זקונים", כי 'לעת זקנותו' דקאמר רש"י רוצה לומר שנולד שנראה זקן, וסבר יעקב שהוא פוסק מלהוליד. ואף על גב דבנימין נולד אחריו, בעבור שהיה כמו ז' שנים בין לידת יוסף ובין לידת בנימין – כבר נקשרה האהבה ביוסף להיות ילד זקונים, וכך הוא נשאר אף אחר לידת בנימן, ואהב אותו מכל אחיו (כ"ה בראב"ם). אי נמי אף על גב דבנימן נולד אחריו היה קטן לגמרי, ולא היה בר דעת כמו האחרים, שלא היה לו רק כמו עשרה שנים והיה קטן, ויוסף כבר היה בר דעת, ובבנים שהם בני דעה וחכמה היה יוסף "בן זקונים" יותר מכולם. אבל אונקלוס מפני שהוקשה לו כי אם בשביל שנולד לו לעת זקנותו היה אוהב אותו – לא היו מקנאים בו, דכן הדרך הוא, שדרך לאהוב את הילד שנולד לעת זקנותו, ולפיכך על כרחך צריך לומר דהיה אוהב אותו לא כדרך שאוהבים את הילד זקונים – אלא אהבה ממש, ולפיכך הוכרח לפרש "בן זקונים" – 'בר חכים'. ומפני שגם על פירוש אונקלוס יש לדקדק מפני מה היה מוסר ליוסף כל מה שקבל משם ועבר, ולכך פירש 'דבר אחר שהיה זיו כו':

על שם צרותיו. דאם לא כן למה הוצרך למכתב מה שעשה לו, ולא הוי למכתב רק "וישראל אהב את יוסף מכל אחיו", אלא בא לומר לך בשביל שהיה מוסיף לו את כתונת הפסים – ולא היה לו לעשות זה, שלא ישנה אדם בנו בין הבנים – הביא לו צרות אלו, ולמדך התורה שלא ישנה את בנו בין הבנים (שבת י ע"ב). אי נמי דהוי למכתב 'וילביש אותו כתונת פסים', מאי "ועשה", אלא לומר לך שעל ידי זה עשה לו צרותיו:

לפוטיפר סוחרים. אף על גב דבקרא לא כתיב אלא "מדינים סוחרים" (פסוק כח) ולא משמע דהוי טפי רק שיירא אחת, מכל מקום לא הוצרך למכתב "סוחרים", אלא דרך סוחרים לקנות זה מזה, ולמדך שאחד היה מוכר אותו לחבירו. ובמלת "פסים" הוזכר פוטיפר ראשונה, מפני כי סוף המעשה הוא תחלת המחשבה, והשם יתברך רצה שירד למצרים והוא העיקר, לכך הקדימו הכתוב:

פסוק ד

דבר עמו. שלא יתכן כינוי "דברו" רק על הדבור שהוא נדבר מן האדם, ועליו שייך לומר "דברו", אבל על האדם לא יתכן "דברו", וצריך לומר '**דבר עמו**':

פסוק ח

את דבתם רעה וכו'. אף על גב שזה היה לפני כל החלומות, בא לומר כי מכח החלום הוסיפו שנאה על הראשונה עוד יותר ממה שהיה, כי כן דרך השונא שאם אינו שונא בתכלית - אם יחדש עוד דבר שנאה - מוסיף לשנוא אותו על הראשון. אבל הרמב"ן מפרש "על חלומותיו" כמשמעו, שהיו שונאים אותו והיו מקנאין בו על חלומות, "ועל דבריו" שהיה כמתפאר עליהם, וזה יותר שנאה לבד הקנאה מן החלומות:

פסוק י

לאחר שספר וכו'. שהרי כבר נאמר "ויספר אותו לאחיו" (פסוק ט), אלא שני פעמים ספר לאחיו. ואם תאמר למה הוצרך לספר לאחיו אחר שכבר סיפר להם תחילה, ויש לומר שכל כוונת יוסף שיהיו האחים פותרים לו החלום דרך תימה כמו שעשו בראשונה "המלוך תמלוך עלינו אם משול תמשול בנו וכו'" (פסוק ח) , ובפעם הראשון היו חושבים כי אין ממש בחלום, והוא כדרך כל חלומות שקר, והיו פותרים אותו "המלוך תמלוך וגו'", וכאשר חלם שנית היו חושבים כי זה החלום אמת אחר שנראה ב' פעמים, לכך לא היו רוצים לפתור אותו, והיו שותקים ולא ענו לו דבר. לכך בחלום הראשון נאמר "וישנאו אותו" (ר' פסוק ח), ובפעם שני נאמר (פסוק יא) "ויקנאו בו אחיו", שהיו מקנאים אותו על הגדולה ועל השררה שהחלום מורה. וכאשר ראה יוסף שלא רצו לפתור אותו אז ספר אותו לאביו בפני אחיו, והכוונה בזה שיהיה יעקב פותר אותו החלום ויכלול האחים עמו, שיאמר "הבא נבא" דרך גערה, וכן עשה יעקב שאמר "הבא נבא אני ואמך וגו'", והיה דעת יעקב לפתור החלום שיקויים בעד כולם, וכאילו היה יעקב שליח לדבר בעד כולם, כי אין הבנים מדברים בפני אביהם. ולכך בזה החלום הוסיף "ועל דבריו" מפני כי היו מקנאים בו מפני החלומות וגם על דבריו שהיה מתפאר עליהם למלוך, כמו שפירש הרמב"ן (פסוק ח). אבל לעיל לא היה השנאה רק מפני דבריו שהיה מתפאר עליהם למלוך, ולכך אמרו (פסוק ח) "המלוך תמלוך וגו'". ולפירוש רש"י קשה הפירוש "על דבריו" - 'על הדבה' (פסוק ח), למה לא נזכר בפעם ראשון רק "ויוסיפו עוד שנוא אותו", ויש לתרץ לדברי רש"י דפעם ראשון כתיב "ויוסיפו עוד שנוא אותו", ואם כן מדכתיב (פסוק ה) "עוד שנוא אותו" הרי נזכר בהדיא על הדבה, שכן משמע לשון "עוד שנוא",

אבל כאן היה משמע "עוד שנוא אותו" יותר על חלום הראשון, ולא בשביל הדבה, לכך כתב "על דבריו" שרוצה לומר על הדבה שהוציא:

לפי שהיה מטיל שנאה. לא שלא היה מחזיק החלום אמת, שהרי כתיב (פסוק יא) "ואביו שמר את הדבר":

והלא אמך וכו'. דאם לא כן מה היה התימה שאמר "הבא נבא וכו'". אבל מה שאמרו האחים "המלוך תמלוך וגו'" (פסוק ח) תרגם אונקלוס 'המלכו אתה מדמה וגו", פירוש מאחר שאתה מספר החלום הזה אתה חושב למלוך, וזה היה התמיה שלהם, אבל יעקב שאמר "הבא נבא וגו'" – מה תמיה יש בזה:

והוא לא היה יודע וכו'. ואין לומר דשפיר ידע שהדברים מגיעים לבלהה, והא דקאמר "הבא נבא אני ואמך להשתחות" מפני שרצה להוציא מלבן של בניו, דאם לא כן היה לו לחוש שמא גם כן הם יהיו יודעים שהדברים יהיו מגיעים לבלהה, אם כן תהיה השנאה יותר, שיהיו מעכשיו מחזיקים החלום יותר אמת, דמשמע מדברי יעקב שאם היה לו אם – מחזיק החלום אמת, ושמא יהיו יודעים שהדברים מגיעים לבלהה – והשתא יהיו מחזיקים החלום אמת, אלא לא היה יודע שהדברים מגיעים לבלהה. אבל 'אין חלום בלא דברים בטלים' לא היה מתייירא יעקב שיהיו יודעים בניו גם כן, ותהיה השנאה עליו יותר, שדבר זה 'אין חלום בלא דברים בטלים' הוא ענין למוד בקבלה, וצריך לזה למוד, ויעקב לא ידע – רק שלמד משם ועבר, ואיך ידעו אותו בניו אם לא למדום, וידע יעקב שלא למדו דבר זה, כי ליוסף למד עיקר חכמתו (רש"י פסוק ג):

ויעקב נתכוין וכו'. ואין לומר דיעקב לא ידע ש'אין חלום בלא דברים בטלים', דמלתא דהוא למוד אין ספק שיעקב היה יודע. אף על גב דלעיל 'שהדברים מגיעים לבלהה' לא היה יודע, אין זה ענין למוד, אלא פתרון חלום הוא זה, ולא נצטרך לומר שהיה יעקב פותר חלומות, רק חכם ונביא היה:

פסוק יב

נקוד על את. פירוש כי לעולם "את" הוא פועל יוצא לאחר – שהיו רועים אחרים, ונקוד על "את" שלא היו רועים זולתם רק עצמם, כי כל נקודה עוקרת התיבה, וכאן הנקודה עוקרת התיבה לומר שלא היו רועים אחרים. ואם תאמר אם לא היו רועים אחרים לא לכתוב כלל מלת "את" (קושית הרא"ם), ואין זה קשיא, כי הכתוב מגיד לך כי הם היו אומרים בודאי לאביהם שילכו לרעות צאן אביהם, אבל האמת הוא שהיו רועים את עצמן. אי נמי שודאי דאם לא כתב "את" הייתי מפרש 'וילכו לרעות צאן אביהם' לא עצמן, אף על גב דלא כתב "את" – כאילו כתב "את", והשתא דכתיב "את" ונקוד עליו לעקור

את המלה – דרשינן (ב"ר פד, יג) שהלכו לרעות את עצמן. והא דכתיב "צאן אביהם" – פירושו שגם צאן אביהם הלכו לרעות. ואם תאמר מה בא הכתוב ללמדנו בזה שהיו רועים את עצמם, ומאי נפקא מיניה, יש לומר דבא ללמדינו שלא באו לחטוא אלא מתוך אכילה ושתיה, כי האדם כאשר הוא נוטה אל דברים אלו היצר מגרה וסופו לחטוא, ודבר ידוע הוא זה:

פסוק יג

הנני לשון עניה וזריזות. דאין לפרש שהוא לשון עניה כמו "ויאמר משה משה ויאמר הנני" (שמות ג, ד), דהכא כבר כתיב "הלא אחיך רועים בשכם לכה ואשלחך אליהם", ואם כן היה מדבר עמו,ולא שייך אחריו ענייה:

פסוק יד

ויעלו בנגב ויבאו עד חברון. והקשה הרא"ם דשמא מפני שארץ ישראל גבוה מכל הארצות כדפירש רש"י אצל "מהרו ועלו אל אבי" (להלן מה, ט), ואפשר כי דעת רש"י מאחר דכתיב (במדבר יג, כב) "ויבא עד חברון" משמע דהכל עלייה עד חברון, דאם לא כן הוי למכתב 'ויבא לחברון', ואם חברון יושב בעמק כדכתיב "מעמק חברון" לא היה הכל עלייה, ומדכתיב "**ויעלו בנגב ויבאו עד חברון**" משמע דהכל עלייה עד חברון, כי לשון "עד" משמש על עלייה ממקום שהלך למקום שבא, ולפיכך משמע שהיה הכל עלייה עד חברון. אבל באמת לא היה צריך להביא ראיה זאת, רק כי חברון מקום טרשים דלכך הוקצה לקבורה, כדפירש רש"י בפרשת שלח לך (במדבר יג, כב), ומזה יש ללמוד כי חברון יושב בהר. ועוד דכתיב (יהושע יד, יב) "ועתה תנה לי את ההר", וכתיב אחריו (ר' שם שם יג) "ויתן לכלב את חברון":

מקום מוכן לפורענות. דאם לא כן למה כתב "ויבא שכמה" ולא כתיב 'ויבא שמה', דהא לפני זה כתיב (פסוק יג) "הלא אחיך רועים בשכם וגו'" (כ"ה ברא"ם):

פסוק טו

זה גבריאל. דעל כרחך מלאך היה, דאם לא כן למה צריך כל הסיפור שמצאו איש ושאל אותו "איפה הם רועים", ואמר לו בדותן הם והלך אליהם, מאי נפקא מיניה אם מתחלה הלך אליהם בלי טעות או על ידי טעות, ולמה הוצרך הכתוב לכל זה לומר "וימצאהו איש", אלא שהשם יתברך שלח מלאך להגיעו אל אחיו, ואם לא כן לא הלך אל אחיו אלא היה חוזר משכם לביתו כיון שלא מצא את אחיו, כי לא ידע איפה הם, ולכך שלח אליו המלאך, ומאחר שהיה מלאך – **זה גבריאל** שנקרא "איש", שנאמר (דניאל ט, כא) "והאיש גבריאל", כי נקרא גבריאל "איש" שהרי נקרא גבריאל מלשון גבר[185], וגבר הוא

איש[ב185]. ועוד, דלא הוי למכתב עוד "וישאלהו האיש" רק 'וימצאהו איש וישאלהו', מאי עוד "וישאלהו האיש", אלא לומר לך מי שנקרא "האיש" במקום אחר, **וזה גבריאל** שנקרא "והאיש גבריאל". והרא"ם פירש דמפני שאמר לו יוסף "הגידה נא לי איפה הם רועים" (פסוק טז), ולא שאל אותו תחלה אם ידע איפה הם, אלא בודאי מלאך היה שדרכו לדעת[ג185]:

פסוק יז

הסיעו עצמן מן האחוה. דאם לא כן כיון דלא שאל אותו רק איפה הם רועים הוי ליה להשיב "שמעתי אומרים נלכה דותינה", ולא הוי צריך לומר "נסעו מזה", אלא לכך אמר "נסעו מזה" שאמר '**הסיעו עצמן מן האחוה**' (כ"ה ברא"ם):

לבקש נכלי דתות. כי אחר שצריכין למדרש "נסעו מזה" 'הסיעו עצמן מן האחוה', דאם לא כן למה הוצרך להשיב "נסעו מזה" – ואם כן מה טעם דקאמר "כי שמעתי אומרים נלכה דותינה", אלא כך פירושו – כי שמעתי אומרים שרוצים לבקש לך נכלי דתות, ולפיכך הסיעו עצמן מן האחוה:

ולפי פשוטו שם מקום. ויהיה "דותינה" מקום אחר זולת שכם. ואף על גב דעכשיו לא היה הקלקול בשכם אלא בדותן, ולעיל פירש (רש"י פסוק יד) כי בשכם קלקלו והוא מקום מוכן לפורענות, ואין זה קשיא, דשכם הוא עיקר מפני שהוא כרך, ודותינה הוא טפל, ואמרינן לענין מגילה (מגילה ב ע"ב) דכרך וכל הסמוך לה וכל הנראה עמה נדון ככרך, וקוראים את המגילה בט"ו אם היא מוקפת חומה (שו"ע אור"ח סי' תרפח ס"ב), ולפיכך דותינה הסמוכה לשכם נדון כמו שכם, ונקרא כי בשכם קלקלו:

פסוק יח

אותו כמו אתו עמו כלומר אליו. פירוש אל יקשה לך דכתיב "ויתנכלו" דהוא לשון התפעל, ולא שייך לומר אחריו לשון "אותו" דהוא מורה על פעול, ואין שייך לומר "ויתנכלו אותו" כי אין לשון התפעל פועל יוצא, לכך פירש דהאי "אותו" כמו 'אליו', וכאילו כתיב 'ויתנכלו אליו להמיתו', והשתא הוי שפיר, דבלשון התפעל שייך לשון 'אליו'. וכדי שלא יקשה לך דמאי שייך לפרש "אותו" במקום 'אליו' – קאמר דהאי "אותו" כמו 'אתו', דאין הפרש בין "אותו" ובין 'אתו', דהרבה פעמים נמצא "אותו" במקום 'אתו', כמו "למועד אשר דבר אותו אלקים" (לעיל כא, ב), ופירושו למועד אשר דבר אתו, ו'אתו' הוא לשון 'עמו', והוי כאילו כתוב לשון 'עמיה', ופירושו 'אליו', דהא תרגום של "אליו" – 'עמיה' (לעיל יב, ד), והשתא הוי "אותו" כמו 'אליו' (כ"ה ברא"ם):

פסוק כב

רוח הקודש מעידה וכו'. פירוש שאין הכתוב רוצה לומר שהשם יתברך עשה זה שיאמר ראובן כן כדי להציל אותו, אבל הוא לא כוון לדבר הזה רק היה כוונתו שלא יהיו שופכים

דם בידם, רק שהוא יתברך היה מסבב הדבר הזה מאתו כדי שיהיה ניצל, וזה לא יתכן, שאם כן לא היה אומר אחריו "להשיבו אל אביו", דהא השם יתברך הביא אביו אל יוסף (להלן מה, כח), לא שהשיבו אל אביו, אלא זה היה כוונת ראובן, שהיה כוונתו להשיבו אל אביו:

ואם תאמר איך היה כוונתו של ראובן להצילו, והרי היה בו נחשים ועקרבים (רש"י פסוק כד), ובמסכת יבמות (קכא.) (תנן) [תניא] נפל לבור מלאה נחשים ועקרבים - מעידין עליו להשיא את אשתו, וכאן היו נחשים ועקרבים (קושית הרא"ם), אין זה קשיא, דהתם קאמר 'לבור מליאה נחשים ועקרבים' דודאי ימיתוהו, אבל כאן לא היה הבור מליאה, אלא היה נחשים ועקרבים שם. וכך משמע התם דקאמר 'לבור מליאה נחשים ועקרבים', משמע דווקא מליאה, אבל אינה מליאה - לא, שאם יש שם מעטים יכול הוא להמית אותם, אבל בור מליאה אי אפשר. והא דקאמר יהודה "מה בצע כי נהרג את אחינו וכסינו את דמו" (פסוק כו), לא בשביל נחשים ועקרבים, דאפשר שלא ימיתהו, אלא בשביל דודאי סופו למות, דהרי אין לו מים ומזון (כ"ה ברא"ם). אמנם ראובן אמר להם שאל ישפכו דם בידם, אבל גרמת מיתה - לא, ודבר זה שישליכוהו אל בור אין זה רק גרמת מיתה, ואין חייב מיתה על זה, דמשסה כלבו של חבירו בחבירו פטור, דאם לא כן כשאמר להם ראובן "השליכו אותו אל הבור" ובודאי דעת ראובן היה להצילו ולהעלותו מן הבור, אבל הם מאי סלקא דעתך, הרי ימות ברעב שם, אלא היה אומר להם אל ישפכו דם בידם, אבל לא הקפידו על גרמת מיתה:

פסוק כג

את כתונת הפסים הוא שהוסיף לו אביו. פירוש מה שכתיב "את כתנתו את כתונת הפסים" דמשמע שני כתונת היו לו, ואין דרך לאדם להיות לו שני כתונת, לכך אמר 'הוא שהוסיף לו אביו', כי הוסיף לו אחת לחשיבותו, ועשה אותה של פסים, ולא היתה זאת על בשרו - כדי שלא תתמלא זיעה. וכן בתמר כתיב (ר' ש"ב יג, יח) "ועליה כתונת פסים כי כן תלבשנה בנות המלך מעילים", משמע כי היה עליה כתונת פסים במקום מעיל - על החלוק, כך היה ליוסף כתונת פסים על החלוק, ולפיכך כתיב "אשר עליו", מפני שהיתה למעלה על גבי החלוק:

פסוק כד

אבל נחשים ועקרבים יש בו. בפרק במה מדליקין (שבת כב.). אבל אין לומר מים אין בו - אבל עצים ואבנים יש בו, דאם כן לא היה הבור ריק, והתורה אמרה "והבור ריק", אבל אם נחשים ועקרבים היה בו נקרא זה "והבור ריק", כי אין נחשים ועקרבים הם

מלוי לבור, מפני שעכשיו הם בכאן ואחר כך הולכים, והם לשעה, ואין זה נקרא מילוי לבור, ושפיר מקרי "והבור ריק" (כ"ה ברא"ם). ואם תאמר אם כן – דאין נחשים ועקרבים הם מילוי לבור, אם כן נאמר אילו כתיב "והבור ריק" הוה אמינא ריק הוא ממים, **אבל נחשים ועקרבים יש בו**, לכך כתב "אין בו מים" ללמוד ד"הבור ריק" (בא ללמד שהבור ריק) אפילו מנחשים ועקרבים, ונראה דזה לא יתכן, שאף אם כתב רק "והבור ריק" הוי משמע דאף נחשים ועקרבים אין בו, דכיון דהכתוב בא לומר דלא היה בו דבר – ובודאי הכתוב רוצה לומר שלא היו בו מים שהיו מזיקים אותו, ואם כן היינו מפרשים דלגמרי לא היה בו דבר המזיק אותו, ולא הוי צריך למכתב כלל "אין בו מים" ללמוד דהוי ריק לגמרי:

פסוק כח

היא שיירה אחרת וכו'. לא השיירה הראשונה שנאמר (פסוק כה) "והנה אורחת ישמעאלים באה מגלעד וגו'". ואם כן משמע דזו היא השיירה הראשונה, ואף על גב דכתיב למעלה "ישמעאלים" וכאן כתיב "מדיינים" – כתב הראב"ע שהמדינים נקראו גם כן ישמעאלים, כדכתיב (ר' שופטים ז, יב) "מדין ובני קדם נופלים בעמק", וכתיב שם (שם ח, כד) "כי ישמעאלים הם", מוכח שהמדינים נקראים ישמעאלים, דכבר הקשה הרמב"ן דזה לא יתכן, דלמה יקראו המדינים – "ישמעאלים", אלא שיירה אחרת הוא. וקשה אם כן איך יתורצו המקראות, שהרי כתיב (פסוק לו) "והמדנים מכרו אותו אל מצרים לפוטיפר סריס פרעה", וכתיב קרא אחריני (ר' להלן לט, א) "ויקנהו פוטיפר מיד הישמעאלים אשר הורדוהו שמה" (קושית הרא"ם), ויש מפרשים כי כאשר הביאו את יוסף למצרים ולא רצה פוטיפר לקנותו בשביל שהיה ירא שמא גנבוהו, והמדנים הביאו את הישמעאלים להיות ערב בעד המקח – מפני שהם מכרו אותו למדנים, וזהו שנאמר "ויקנהו פוטיפר מיד הישמעאלים", שלא רצה לקנותו עד שהיו ישמעאלים ערבים, ומהם קנה:

ודבר זה דבר נבואה ואין לו טעם, דלמה הוצרך הכתוב למכתב זה, לכך נראה דעת הראב"ע בזה שהמדינים יקראו ישמעאלים, וכמו שהביא ראיה לזה, ואי משום שקשה מאי טעמא שיקראו המדנים "ישמעאלים" – נראה שהישמעאלים רבים וסמוכים להם, שהרי אמר (לעיל טז, יב) "ועל פני כל אחיו ישכון", שיהיה זרעו גדול עד שעל פני כל אחיו ישכון (רש"י שם), ולפיכך היו "אחיו" שהם מדין ושאר אחיו – טפלים אצלו, ונקראו כולם בשמם. ועל כרחך כיון דכתיב בקרא "על פני כל אחיו ישכון" מתייחסים כולם ומתחברים אליו, והיו נקראים כלם בשם "ישמעאלים". ולפיכך כתיב בתחלה

בקרא (פסוק כה) "והנה אורחת ישמעאלים באה מגלעד" – קרא אותם "ישמעאלים", שכאשר הכתוב מדבר שהשבטים ראו אותם קראם "ישמעאלים", כי הכירו אותם שהם ישמעאלים, כי מלבושי ישמעאל להם. ואחר כך כתיב (פסוקנו) "ויעברו אנשים מדינים", מפני שהאמת הוא שהיו מדינים, וחזר וכתב לך בקרא (אחרינא) "וימכרו את יוסף לישמעאלים", כי הם הכירו אותם שהם ישמעאלים. וכן בפרשה שאחריה כתיב (ר' להלן לט, א) "ויקניהו פוטיפר מיד הישמעאלים אשר הורידו שמה", מפני שפוטיפר גם כן הכיר אותם שהם ישמעאלים, וכתיב "ויקנהו פוטיפר וגו'", אבל "והמדנים מכרו אותו לפוטיפר" (פסוק לו), שאין הכתוב מדבר רק מן המוכר ולא מן הקונה – קורא אותם "מדנים" לפי שהם מדנים, ולא קרא אותם שהם "ישמעאלים" רק כשהכתוב מדבר במי שהיה נושא ונותן עמהם, אז קרא אותם "ישמעאלים" כי מלבושיהם היו כישמעאלים. לכך כתיב (פסוק כה) "וישאו עיניהם ויראו והנה אורחת ישמעאלים":

ועוד יש לומר, והוא יותר נראה, כי בודאי עיקר השיירה היו ישמעאלים, כי הגמלים היו נושאים נכאת וצרי ולוט, רק כי איזה אנשים מדינים היו עמהם, ולפיכך כתיב (ר' פסוקנו) "וימכרו אותו לישמעאלים", נקט עיקר השיירה, כי ההולך למכור הולך אל השיירא למכור, והשיירא הם ישמעאלים רובם "ואורחות ישמעאלים" נקראה, לכך כתב (פסוק כז) "לכו ונמכרנו לישמעאלים", אף על גב דהקונים היו מדינים סוחרים – נאמר "נמכרנו לישמעאלים" על השיירה שהיו ישמעאלים, כי דעתו של מוכר הוא על השיירה – יאמר 'מכרתי אותו לישמעאלים', וכן אחר כך כתיב (ר' להלן לט, א) "ויקנהו פוטיפר מיד הישמעאלים", כי הקונה תולה קניותו מה שקונה מן כלל השיירה, שהם ישמעאלים, אף על גב דהמוכר לו בפרט היו מדינים – בטלים אצל כלל השיירה, שאין מדקדק הקונה רק על כלל השיירה, שהם ישמעאלים. ומה שכתב (פסוק לו) "והמדינים מכרו אותו" דודאי המוכרים שהיו מוכרים את יוסף היו מדינים, ולפיכך כתיב "והמדנים", ולעולם כאשר מדבר שהשבטים מכרו אותו נאמר "וימכרו אותו לישמעאלים", מפני כי דעתם היה למכר אותו לשיירה, וכן כשמדבר מן פוטיפר נאמר "ויקנהו מיד הישמעאלים" כי דעתו על השיירה, אבל כשהוא מדבר במי שמכר את יוסף יאמר "והמדינים מכרו", והוי שפיר:

אבל רש"י פירש (כאן) שנמכר פעמים הרבה, וכן איתא בב"ר (פד, כב) 'כמה אוניות' – רוצה לומר כמה שטרי מכר נכתבו עליו – 'רבי יודן אמר ארבע וכו', ואפשר לפרש דהכי סבירא ליה גם כן – דודאי עיקר השיירה היו ישמעאלים, ולכן כתיב (פסוקנו) "וימכרו את יוסף לישמעאלים", ומפני שלא היה דרך הישמעאלים להתעסק עם דבר חוץ מסחורתם,

דהוא נכאת וצרי ולוט, ולא היה להם פנאי – חזרו הישמעאלים ומכרו אותו לסוחרים שדרכם לסחור, והסוחרים מכרוהו אל מדינים, שדרך הסוחרים לסחור – אם נפרש כי המדנים והסוחרים שתי מכירות היו כל אחד מפני עצמו. ולא זכר אותו רש"י כאן, מפני שלא נזכר בכתוב בפירוש. ולפיכך כתיב (ר' פסוק לו) "והמדנים מכרו אותו למצרים". ומכל מקום כתיב (ר' להלן לט, א) "ויקנהו פוטיפר מיד הישמעאלים" כמו שאמרנו למעלה דהקונה הוא הולך אחר עיקר השיירה, שתולה את קניינו ואת מקחו בשיירה, והם היו ישמעאלים. ומה שפירש רש"י (פסוקנו) "ויעברו אנשים מדינים סוחרים" – 'זו שיירא אחרת', אינו רוצה לומר שיירה אחרת ממש, דאם כן איך יתכן "ויקנהו פוטיפר מיד הישמעאלים", אלא רוצה לומר שיירה אחרת שהיו אצל הישמעאלים, ועמהם היו הולכים, ונקראים 'שיירה אחרת' שהיו זולת הישמעאלים שזכר למעלה. אלא דקשיא אם כן מנא לן לומר כלל שנמכר פעמים הרבה, שמא לא נמכר רק למדינים, ומפני שעיקר השיירא היו ישמעאלים קאמר "ויעברו אנשים מדינים סוחרים" שהמדינים קנו אותו כמו שנתבאר למעלה, ויש לומר דאם כן למה הוצרך הכתוב להזכיר כלל שהיו שם ישמעאלים, לא הוי ליה למימר רק 'וימכרו את יוסף לאנשים סוחרים', אלא ללמד שנמכר פעמים הרבה:

ובב"ר (פד, כב) קאמר 'כמה אוניות נמכר, ר' יודן אמר ארבע; אחיו מכרו אותו לישמעאלים, וישמעאלים לסוחרים, וסוחרים למדינים [ומדינים מכרו אותו אל מצרים] . רב נחמן אמר חמשה; מדינים מכרוהו לדמוסיה של מדינה, ופוטיפר קנה אותו מדמוסיה של מדינה'. ולדעת רבי יודן ניחא, דיש לתרץ כמו שאמרנו למעלה "ויקנהו פוטיפר מיד הישמעאלים" דכל עיקר השיירא – ישמעאלים היו. אבל לדעת רב נחמן דסבירא ליה חמשה מכירות היו, דסבר "והמדינים מכרו למצרים" כתיב (ר' פסוק לו), ולא כתיב 'והמדנים מכרו לפוטיפר', לכך דרש כי המדינים מכרו לדימוס של מדינה, והוא פקיד ממונה על צרכי המדינה, לא יתכן לפרש כך (להלן לט, א) "ויקנהו פוטיפר מיד הישמעאלים אשר הורידו אותו שמה" שכבר יצא מיד הישמעאלים אל דימוס המדינה, ופוטיפר לקחו מדימוס, ונראה דהוא מפרש "ויקנהו פוטיפר מיד הישמעאלים" רוצה לומר כי פוטיפר לקחו מיד דימוס של מדינה שקנאו מן הישמעאלים, ונקרא זה "מיד הישמעאלים" מפני שלא היה יוסף ביד אחר חוץ מישמעאלים אשר הורידו אותו שמה, רק שנכתבו עליו שטרי מכירות, לכך נאמר "ויקנהו פוטיפר מיד הישמעאלים":

זהו דעת רז"ל בענין זה, והוא הנכון, כי דבריהם הם דברי חכמה מאוד, כי ידעו בענין המכירה למצרים – שהוא היציאה מן הרשות שהיה בו לרשות אחר לגמרי, והיה מצרים

רשות אחר לארץ כנען, כי במצרים נשתעבדו, וארץ כנען היה לישראל אחוזת עולם (לעיל יז, ח), ואין דבר היוצא מרשות לרשות אחר לגמרי – אלא על ידי רבוי וחלוף רשויות. ולפיכך פרשו הכתוב על אמיתתו כי היו הרשויות ארבע. ויש לך להבין כי לא היה נמכר יוסף אלא על ידי אחיו – שהם קרובים אליו, ואחר כך לישמעאל, שהיו בני אברהם, יותר רחוקים. ולא נמכר לבני עשו לטעם מופלא, כי היה מכירתו תמיד התקרבות אל מצרים, ודרך ישמעאל הורד יוסף מצרים. ויש לך להבין את הדבר כי נפלא מאד במכירתו של יוסף, כי מכירתו של יוסף היתה על ידי בני יעקב שהם אחיו, ומן אחיו בא לישמעאלים שהם בני אברהם, וישמעאל קרוב למצרים מפני אמו הגר המצרית (לעיל טז, א). ואף מדינים הם בני קטורה (לעיל כה, א, ב) שהיא הגר (רש"י שם), רק שישמעאל יותר קרוב אל בני אברהם כי נולד על ידי שנתנה שרה את הגר לאברהם (לעיל טז – ב, ג), לכך כתיב (לעיל כה, ט) "ויקברו אותו יצחק וישמעאל" ולא כתיב בניו האחרים. והסוחרים אף על גב שהם גם כן מדינים, מפני שאין דעתם רק לסחור ולא לשם עבדות, אין זה יציאה מרשות שהיה בן חורין והבאה אל העבדות – כמו שהיה אחר כך, שקנו אותו המדינים, ואין דעתם לסחור בו. ומי שסובר שנמכר לדמוסיה של מדינה, כי המדינים היו קרובים אל עם מצרים, ולא נקראו קרובים אל היחיד, כי דבר זה אין שייך לומר, לפיכך המדינים מכרו אותו לדמוסיא של מדינה – הממונה על כל המדינה, והוא כאילו נמכר לכל המדינה, ואחר כך לפוטיפר. ואשר גזר מעולם על הירידה למצרים (לעיל טו, יג) – סיבב סיבות ראויות כי מן בני יעקב אחיו לישמעאלים, ובתוכם מדנים סוחרים, ומהם למצרים, והיה יוצא יציאה אחר יציאה, תמיד היה מתקרב למצרים, כי זהו גזירת השם יתברך:

בני יעקב. לא המדינים שבצדו, דאיך ימשכו אותו מן הבור, והרי עדיין לא קנוהו:

וישלחו את כתונת הפסים. לשון שלוח הוא, ולא רצו להגיד בשורה רעה, דאין משיבין על הקלקלה, ואמרינן בפרק קמא דפסחים (ג ע"ב) "מוציא דבה הוא כסיל" (משלי י, יח) כהאי גונא, ולכך על ידי שלוחים הגידו לו. ויש מפרשים דהוא לשון חתיכה בסכין, כמו "מעבור בשלח", כדי שיהיה נראה כאילו החיות קרעו אותו. ואין זה נכון, דהוי להו לקרוע קודם ואחר כך לטבל בדם, כדי שלא יהיה נראה הקרע בלא דם, ואז היה ניכר שנעשה אחר כך:

פסוק לג

נצנצה בו רוח הקודש. דאם לא כן הרי כבר כתיב "טרוף טרף יוסף", למה לי "חיה רעה אכלתהו" (כ"ה ברא"ם). ואף על גב דרוח הקודש היה מסתלק ממנו, כדכתיב לקמן (מה,

כז) "ותחי רוח יעקב אביהם", ש'שרתה עליו שכינה שפירשה הימנו כו" (ר' רש"י שם), זה דוקא שריית שכינה – רוח הקודש לגמרי, אבל '**נצנצה בו רוח הקודש**' אין זה שריית שכינה ממש. והא ד'**נצנצה בו רוח הקודש**' אף על גב שלא היה בו תועלת, דהא לא היה מבין דבר רוח הקודש שנצנצה בו, אלא מפני כי רוח הקודש קרובה אליו תמיד – בא אליו רוח הקודש, מרוב ההכנה שהיה לו לרוח הקודש. ולפיכך הקשה אחר שכל כך קרוב היה לרוח הקודש, שבא אליו רוח הקודש אף על גב שלא היה לו בו הבנה, אם כן 'למה לא גילה אליו וכו":

ושתפו להקב"ה עמהם. ואם תאמר וכי בשביל שהיו משתפים להקב"ה עמהם לא יגלה הקב"ה, ומה היה מועיל שתוף שלהם, ויש לומר דחשבו שמא הסכמת הקב"ה עמנו הוא כדי שלא יהיה יעקב מקלל את בניו, והשתא אם יהיה הקב"ה מסכים עמנו שעה אחת בחרם יהיה החרם והשבועה חל – לא יכול יעקב לבטל הגזירה בתפילתו שיתפלל לה' שיהא מודיע לו היכן הוא בנו, אבל אם לא היו משתתפים הקב"ה עמהם היה יעקב מבטל בתפילתו, והקב"ה עושה רצונו, ואפילו אם דעת השם יתברך שלא לגלות – על ידי תפילתו יהיה גורם שיגלה לו השם יתברך, אבל עכשיו שהשם יתברך יהיה עמהם בהסכמתם יהיה החרם חל שעה אחת, ושוב לא יכול לבטל. ואין להקשות מנא ליה לרש"י לומר שהשם יתברך לא רצה לגלות מפני החרם, דשמא לא רצה לגלות מפני הטעם דשמא יהיה מקלל את בניו, ובשביל כך לא רצה לגלות, ויש לומר שאם לא היה רוצה לגלות כלל – אם כן לא היה נותן בפיו דברים של גלוי, שהרי 'נצנצה בו רוח הקודש וכו", אלא אם לא היה החרם היה השם יתברך מגלה לו, אבל מפני הנידוי שעשו לא היה הקב"ה מגלה. וכן פירש מהרי"ק בשורש ל"ז, אלא שהוא כתב הטעם שלא רצה השם יתברך לגלות מפני עונש יעקב כדי שיהיה כ"ב שנים בעונש, כמו שכתב רש"י אחר כך (פסוק לד), כשם שהוא לא קיים מצות כבוד אב ואם כ"ב שנה, ובשביל טעם זה הסכים השם יתברך עמהם בתחלה כשעשו הנידוי. ובשביל זה יתורץ שכתב רש"י אחריו (פסוק לד) "ימים רבים" – 'כ"ב שנה', ומאי קשה לו דמפרש דהוא כ"ב שנה, אלא דבא לומר דהשם יתברך הסכים עמהם מטעם זה שהיה עונש של יעקב אבינו:

ודברינו נראו מדבריו, שאם מטעם זה אם כן קשיא מה עלה על דעת השבטים, בודאי הם לא ידעו עונש יעקב, ומאי סלקא דעתין שיהיה הקב"ה מסכים עמהם, בשלמא לענין קללה – זה דבר דמסתבר שלא יהיה מקלל את בניו, ובודאי השם יתברך מסכים עמהם. ועוד – דהרי אף אם היה מגלה לו שהוא חי אפשר להתקיים עונש יעקב, שהרי אף אם הוא חי ולא ידע באיזה מקום הוא – היה מצטער, אבל לפירוש דלעיל ניחא, שאם ידע

שהוא חי היה יודע מעצמו שהשבטים מכרו אותו, דהא לא אכלה אותו חיה רעה:
וכל הדברים הם רק משא ומתן, אמנם מדברי המדרש (תנחומא וישב, ב) נראה שאין הפירוש כן, שלא שתפו הקב"ה עמהם רק בשביל שראובן לא היה עמהם ולא היו רק ט', ואין החרם מתקיים בט' רק בי', לפיכך שתפו להקב"ה עמהם. ולא קשיא שמא הקב"ה אינו מסכים עמהם, כי היו משתתפים להקב"ה עמהם שהם לא יגלו הדבר, ולא היה השתוף כלל שהשם יתברך לא יגלה, אלא היה השתוף לענין זה שיהיו עשרה בכח החרם שלא יגלו הם את הדבר. ודע לך כי הוא יתעלה משותף לכל הבריות ויש לכל הבריות חלק בהקב"ה, ובאותו דביקות שיש להקב"ה עמהם – שתפו אותו, ולפיכך היו יכולים לשתף את הקב"ה לומר שעם הקב"ה אנו מחרימין במה שהוא יתברך עמנו, ולא היה כוונתם רק על דבר זה שיהיה החרם בעשרה, כי הוא מקומו של עולם, והוא כולל את הכל, ושתפו את הקב"ה עמהם. וזהו שאמרו בפרקי דר' אליעזר (פל"ח) 'ראובן לא היה שם, ואין החרם מתקיים רק בעשרה, מה עשו שתפו המקום עמהם, ואף הקב"ה דכתיב ביה "מגיד דבריו ליעקב" (תהלים קמז, יט) ולא גילה הדבר מפני החרם'. הנה דקדקו מאוד – התחיל 'במקום' וסיים 'ואף הקב"ה לא גלה הדבר', ולא אמר כי 'שתפו להקב"ה עמהם' רק 'כי שתפו המקום', והוא סוד הזה, כי הוא יתעלה כולל הכל, ולפיכך נקרא בשם 'מקום' מפני שהוא כולל הכל כמו המקום שהוא כולל מה שבתוכו, שבכך היו יכולים שפיר לשתף הקב"ה שהוא עם הכל, והוא יהיה עמהם בחרם הזה שיהיו י' בחרם שלהם, כי כאשר הם ט' – הקב"ה מצטרף עמהם, וכמו שפירש רש"י בפרשת וירא. והקב"ה לא גילה הדבר הוא מפני החרם שעשו שבטים שהיה שומע להם, לא שהיו יכולים להחרים עליו חס ושלום, אלא כי הוא יתברך מפני שאינו מקיל בחרם השבטים, וחשוב הוא בעיניו – שמע לגזירתם, והנה קבל גזירתם, ולא גילה הדבר:
ואם תאמר מנא לן לומר שלא גילה הקב"ה מפני החרם שעשו הם, שמא בשביל שתתקיים גזירת בין הבתרים כדכתיב (פסוק יד) "וישלחהו מעמק חברון", ואין זה קשיא, (חדא) דבסוף כ"ב שנה כאשר רצה הקדוש ברוך הוא שירד יעקב למצרים (להלן מו, ב) – היה ראוי שיגיד לו הקב"ה. וכך מוכח שם בפרקי דר' אליעזר דמפני חשיבות החרם שלהם לא גילה, דקאמר שם 'הגידו לראובן ושמע החרם ושתק, ואף הקב"ה דכתיב ביה "מגיד דבריו ליעקב" לא הגיד מפני החרם', עד כאן. דמאי רבותא דקאמר 'ואף הקב"ה' דהוי יותר חדוש מראובן, אדרבא ראובן לא היה עם החרם והקב"ה שתפו עם החרם, אלא דכבר אמרנו דלא היה השיתוף רק שיהיה החרם בעשרה, ולא היה כוונתן שלא יגלה הקב"ה ובשביל זה שתפו. ולפי זה לא היה לרש"י למתלי הטעם שלא גילה מפני

השתוף, רק מפני החרם, שכיון שהחרימו השבטים שלא (גלה) [לגלות] דבר זה – לא היה הקב"ה מקיל בחרם, והוא באמת טעם רבותינו ז"ל שלא היה זה מפני השתוף כלל. ואולי דעת רש"י ז"ל כך הוא – שאם לא היה שתוף הקב"ה עמהם – לא היו אפילו מבקשים מן הקב"ה שלא יגלה את הדבר, ולא שייך בזה "ותגזר אומר ויקם לך" – דהא לא היה דעתם על הקב"ה, אבל עכשיו ששתפו למקום עמהם בחרם שיהיו עשרה לחזק החרם – לכך החזיק הקב"ה החרם, ולא היה מגלה דבר. ודבר זה נכון ואמת, כאשר תעמיק בו מאד תמצא שכן הוא:

פסוק לד

ימים רבים וכו'. פירוש מה שהוצרך לומר "ימים רבים" והלא כל אדם יכול לחשוב דהוא כ"ב שנה כמו שמפרש, אלא הכתוב מודיע לך שהוא נגד כ"ב שנים שהיה בבית לבן, ומפני כי שם נאמר (לעיל כט, כ) "ויהיו בעיניו כימים אחדים" ימים מועטים, הביא הקב"ה עליו להשלים אותן הימים, שהיו אלו כ"ב [שנים] רבים אליו עד שהשלימו אותן הימים שהיו מועטים:

פסוק לה

אין אדם יכול לקבל תנחומין על החי וסבר שהוא מת. ואם תאמר ויעקב היה לו לחשוב מאחר שלא היה יכול לקבל תנחומין בודאי חי הוא, ויש לומר דודאי על המת נגזרה גזירה שישתכח הימנו (פסחים נד ע"ב), אבל אין זמן קבוע ומוגבל לזה, ויש מי שיצרו תקיף עליו ואינו מקבל תנחומין לזמן ארוך, ויעקב חשב כי לכך אינו מקבל תנחומין שיצרו תקיף עליו. אבל באמת לא יתכן דבר זה – שיהיה ביעקב שהוא צדיק גמור מדה גרועה כזאת להיות יצרו תקיף עליו שלא לקבל תנחומין, ולא תנוח דעתו עליו. ויש מפרשים כי יעקב חשב כי לכך אינו מתנחם מפני שלא היה מתייאש מקבורתו, ותמיד היה מחזיר עליו אולי ימצא את גופו להיות נקבר, ולפיכך כתיב "ויתאבל על בנו ימים רבים" שלא כלה האבילות, וכל זה שאין מתחילין למנות ימי האבילות אלא אחר שנתייאש מלקוברו, ויעקב לא נתייאש מלקברו. אף על גב דדין אבילות אינו מתחיל רק אחר הקבורה או שנתייאש מלקברו, מכל מקום אנינות נקרא, ואחר שלא נתייאש מקבורתו אין אבילות חל עליו, ומכיון שלא נשלם זמן האבילות ועדיין אבילות עליו – אינו מתנחם. אבל האמת לא יתכן כך, שהרי לא היה מת, ואם כן אין לומר שלכך לא קבל תנחומין מפני שלא כלה זמן האבילות, ולפיכך צריך לומר ש'אין אדם מקבל תנחומין על החי'. ועוד יש לומר דיעקב היה סובר כי מה שאינו מתנחם בשביל שאמר מובטח הייתי שלא יהיה גינהם שולט, ובשביל מיתת יוסף יהיה חס ושלום גיהנם שולט בו,

ובשביל זה אין תנחומין לו, כי מת כזה – כיון שעשה לו רושם זה – אין תנחומין לו. אבל האמת אינו כך, שהרי לא היה מת, ולמה לא קבל תנחומין. ואין לומר כי יעקב לא רצה בתנחומין כלל, כי היה זה חס ושלום מדה גרועה – אדם שאפשר לו לקבל תנחומין ולא רצה, אלא מעצמו היה כך שלא היה לו קבלת תנחומין, שאין תנחומין על חי. והיה סבור כי בשביל מיתתו ישלוט גיהנם בו חס ושלום, לכך אין נחמה לו, שהנחמה הוא בדבר שכלה – ודבר זה עדיין לא כלה:

סימן מסר וכו'. יש לפרש כי דין האדם בגיהנם י"ב חדש (שבת לג ע"ב), ואם כל בניו קיימים שהם י"ב שבטים נגד י"ב חדשי השנה – שהוא דין האדם בגיהנם, אז אין גיהנם שולט בו:

כלפי יצחק. דאם לא כן אין דרך להתאבל ואחר כך לבכות, שכתוב (פסוק לד) "ויתאבל על בנו ימים רבים" ואחר כך כתיב "ויבך אותו אביו", אלא על יצחק דהוא אביו של יעקב קאי. ומדכתיב "ויבך אותו" ופירשו כי עם יעקב היה בוכה, שמע מינה שלא עם יעקב – לא היה בוכה, מפני שהיה יודע שהוא חי, ומפני צרתו של יעקב היה בוכה. ואף על גב שלא ידע זה הסוד רק הקב"ה והשבטים, מכל מקום ברוח הקודש נודע לו, וכן לבנימין נודע לו ברוח הקודש, כי לא תאבד עצה מנביא. ועוד "סוד ה' ליריאיו" (תהלים כה, יד), והגיד לו הקב"ה ברוח הקודש. אף על גב ששתפו להקב"ה עמהם שלא היה נגלה (רש"י פסוק לג), לא היה זה רק שלא יהיה נגלה ליעקב, לכך היה נגלה ליצחק ברוח הקודש, ומאחר שראה יצחק כי לו נגלה ולא נגלה ליעקב על ידי רוח הקודש, אם כן אין רצון הקב"ה שידע יעקב מזה, לכך לא גילה ליעקב:

פסוק לו

שוחטי בהמות המלך. אבל לא הורג החייבים מיתה, דלא יתכן שהשם יתברך יניח את הצדיק לידי אדם ההורג נפשות, אם השם יתברך הזמין לצדיק ישמעאלים נושאים נכאת וצרי ולוט כדי שלא יריח הצדיק את ריח רע (רש"י פסוק כה) – כל שכן הורג נפשות, דהוא יותר מאוס. אבל המתרגם תרגם 'רב קטליא', וכן בדניאל (ב, יד) "לאריוך רב טבחיא די למלכא נפק לקטלא לחכימי בבל", והמתרגם סבירא ליה אף על גב שהוא "שר הטבחים" לא היה הוא הורג נפשות בעצמו, אלא היה הוא שר ממונה על החייבים מיתה, ונכון הוא:

פרק לח

פסוק א

והפסיק בפרשתו של יוסף. דאי לומר לך ד"בעת ההיא" היה המעשה של יהודה – מאי איכפת לך באיזה זמן היה, והוי למכתב פרשתו של יוסף ולגמור אותה, דמאי מלמדינו שהיה זה מעשה יהודה "בעת ההיא", אלא ללמוד כו':

פסוק ב

כנעני תגרא. ולא כמשמעו, דאם כן למה הוצרך למכתב "בת איש כנעני", מסתמא כיון שבארץ כנען היה – כנען הוא, שכל הארץ כנעניים היו. ובמסכת פסחים (נ.) איתא 'אפשר בא אברהם והזהיר את בנו שלא ישא כנענית (לעיל כד, ג), בא יצחק והזהיר את בנו שלא ישא כנענית (לעיל כח, א), והוא ישא כנענית, אלא תגרא'. אמנם לפירש"י דלקמן בפרשת ויחי (נ, יג) שאמר אל ישא אותי אחד מבני בניכם, שהם מבנות כנען, (אותה) [הרי] שנשאו כנעניות, ואם כן נוכל לומר כאן דכתיב "כנעני" כמשמעו, וצריך לומר הכא דמדקדק שהיא 'בת תגרא' לא בשביל דאיך עברו על צוואת אביהם, אלא שקשה אמאי הוצרך לומר "בת איש כנעני" כי סתמא כולם כנעניים הם. והא דקאמר 'אפשר שהיה עובר על מה שציוה אברהם וכו', וכן יצחק', היינו אליבא דמאן דאמר תאומות נולדות עם השבטים, דאיכא פלוגתא דר' יהודה ור' נחמיה; רבי יהודה סבירא ליה אחיות תאומות נולדו עם השבטים, ור' נחמיה אומר כנעניות היו, ופירוש רש"י לקמן (נ, יג) – אליבא דר' נחמיה. ואם תאמר ור' נחמיה דסבירא ליה דכנעניות היו תקשה ליה 'אפשר בא אברהם והזהיר וכו", ויש לומר דוקא כאשר עדיין לא נולדו י"ב שבטי ישראל שהם בני ישראל – אם היו נושאים כנעניות לא היו בטלים בתוך כלל ישראל, אבל כאשר היו כל י"ב שבטים – ונחשבו לאומה – כדכתיב למעלה (לד, טז) אצל שכם בן חמור "והיינו לעם אחד", וקודם לכן – היו שני אומות, אם כן שם אומה עליהם מיד שנולדו השבטים, וכאשר נחשבו לאומה אין איסור בזה, לפי שכל המתחבר לאומה הרי הוא כאומה ובטילה אצלם לגמרי, ונחשב בכלל ישראל. והכי אמרינן דכנעניות אינה אסורה אלא אם כן לא חזרו בתשובה, אבל חזרו בתשובה לא, וכדכתיב (ר' דברים כ, יח) "למען לא ילמדו אתכם לעשות ככל התועבות", הא אם עשו תשובה מקבלים, וכדאיתא במסכת סוטה (לה ע"ב). אבל ר' (נחמיה) [יהודה] סבירא ליה כי שם 'אומה' נופלת גם כן על הנקיבות, ולפיכך אין לומר שהשבטים הם כמו אומה והגר שבא בהם בטל בהם, כי עדיין אינם אומה בלא נקיבות:

ואם תאמר לרבי (נחמיה) [יהודה] למה נולדו עם השבטים נקיבות תאומות – ישאו גם כן ממשפחות אברהם, ואין זה קשיא, כי לדעת ר' (נחמיה) [יהודה] כיון שעכשיו יהיו נעשים אומה בפני עצמם על ידי נשותיהם, אין סברא שיהיה להם חבור עם אומה אחרת – רק אל עצמם, כי עתה ראוים להבדלה שהרי היו אומה בפני עצמם, ואין ראוי שיהיה חבור להם אל אומה בעולם. ובלאו הכי נמי לא קשיא מידי, דסבירא ליה לר' (נחמיה) [יהודה] כיון שיעקב יצאו ממנו השבטים כלם, ולא כמו אברהם שיצא ממנו יצחק לבד, ויצחק יצא ממנו יעקב ועשו, ומן יעקב יצא הכל בלי חסרון הכל שלם לגמרי – אף הנקיבות יצאו ממנו עד שלא היה חסרון במה שבא ממנו, אבל לר' (יהודה) [נחמיה] עיקר הם הזכרים, והם נקראים שבטים, ולכך די היה בשבטים עצמם:

פסוק ה

שפסקה מלדת. והקשה הרמב"ן ומאי חדוש זה **שפסקה מלדת** שיקרא שם המקום על שם **שפסקה מלדת**, ועוד דמנא ידעה שתפסוק מלדת עד שתקרא שם המקום "כזיב", וקושיא ראשונה לא קושיא היא, דהא חדוש גדול אשה שילדה שלשה בנים זה אחר זה ותפסוק בפעם אחת, וג' הראשונים ילדה תכופים זה אחר זה. ומה שהקשה מנא ידעה שתפסק שתקרא שם המקום ההוא על שם שפסקה – גם אין זה קשיא, דשמא אחר איזה שנים קראה שם המקום "כזיב" על שם המאורע שאירע לה שם דפסקה מלדת. אלא דגבי שלה דרשו ז"ל פסקה – קשיא שדרך לקרא שם הבן בשעת לידה, ואיך ידעה שתפסק מלדת שתקרא שם הבן "שלה", ואפשר לומר דמה שדרשו ז"ל (ב"ר פה, ד) שם הבן "שלה" על שם פסקת – לא שהיא כוונה לזה לקרא שם הבן על שם **שפסקה מלדת**, אלא שכך דרשו ראוי לו להיות שמו "שלה" שהרי פסקה מלדת, וכן בכל מקום דרשו רז"ל השמות אף על גב דלא נקראו השמות על זה, וכדאמרינן בפרק קמא דברכות (ז ע"ב) דשמא גרם, ודריש מאי 'רות' – על שם שיצא ממנה דוד שריוה להקב"ה בשירות, ואין ספק שלא נקראה על שם זה. וכן נראה לומר מה שכתוב "והיה בכזיב בלדתה" שהכתוב קרא שם המקום על שם שפסקה בו מלדת, וכאילו אמר הכתוב 'שמא גרים' ובכזיב היתה, והפסיקה מלדת. אבל אין הכרח לומר כך, דהא שפיר יש לומר דנקרא שם העיר על שם העיר **שפסקה מלדת**, ואחר איזה שנים שראתה **שפסקה מלדת** נקרא שם העיר כך.

ואם תאמר ועדיין מה מלמדינו שנקרא שם העיר על שם **שפסקה מלדת**, יש לומר דמלמד אותנו שהיתה ראויה לילד עוד ובדרך עולם לא פסקה, רק שלא רצה הקב"ה שתלד עוד, ומזה תוכל ללמוד כי תולדותם לא היו בדרך מנהגו של עולם, אלא תולדותם היה משוער

וקצוב כמה תלד כל אחת ואחת, והתולדות שהיתה ראויה ללדת היתה ממהר להוליד, אחר כך פסקה ולא הולידה עוד. וכן היה בתולדות יעקב שהוליד כל תולדותיו זה אחר זה תכופים, ופסק מלהוליד חוץ מבנימן שהאריך להוליד אותו איזה שנים אחר יוסף, והוא לטעם מופלא ועמוק כדי שיהיה נולד בארץ, כי הוא אושפזיכנא של שכינה, כי היא בחלקו, וראוי להיות נולד בארץ ששם השכינה:

פסוק ח

הבן יקרא על שם המת וכו'. אין רוצה לומר שהבן יקרא שמו בשם המת, דמאי איכפת לאונן בדבר זה אם יהיה שמו כשם המת, אבל פירושו ש'הבן יקרא על שם המת' דכיון דהוא מייבם את אשתו, ומחוייב זה לעשות מפני המצוה, הרי אחיו הוא הגורם להבן שיהיה נולד, דאי לאו איהו לא נשא אשתו ולא הוליד את הבן, ועכשיו מכח האח הוליד את הבן, אם כן הבן יקרא על שם האח, והיינו דכתיב (פסוק ט) "לבלתי נתן זרע לאחיו", שהזרע שייך לאחיו. ונקט רש"י לישנא דקרא 'הבן יקרא על שם המת' כמו שכתוב לקיים שם המת על נחלתו, ופירש גם כן כאן הבן יקרא על שם המת לישנא דקרא:

פסוק יא

דוחה היה אותה בקש וכו'. פירוש דסיפא דקרא משמע כי לא רצה ליתן אותה לשילה לאשה, והוא אמר לה "שבי אלמנה בית אביך עד יגדל שילה בני", משמע כאשר יגדל שילה רוצה ליתן אותה לו לאשה, אלא הא דקאמר "עד יגדל שילה" היה דוחה אותה בקש (כ"ה ברא"ם). והקשה הרמב"ן למה היה דוחה אותה בקש ולא אמר לה מיד כי אינו רוצה שתהא לו לאשה מחמת שמוחזקת למות אנשיה, ואולי יש לתרץ שלא היה רוצה יהודה שתנשא לאחר מפני שאין זה כבודן של בניו המתים, לכך היה דוחה אותה בקש. ולפיכך תקנו חכמים (כתובות נב ע"ב) לאלמנה מזונות בבית אישה שתשב באלמנות כך משום כבוד בעלה. אי נמי משום אסור ייבום לכך לא אמר לה שתלך להנשא לאחר, ואף על גב דהשתא נמי לא היה מייבם אותה – מכל מקום לא היתה לאיש זר גם כן, אלא היתה יושבת כך באלמנות, ולא היה דוחה מצות ייבום עד שהיתה לאיש זר. ומה שפירש רש"י כי בשני פעמים איכא חזקה ואילו בשור המועד בעינן ג' פעמים, דבפרק הבא על יבמתו (יבמות סד ע"ב) מוכח דבנשואין קיימא לן כרבי דבשני פעמים איכא חזקה, ובשור המועד קיימא לן כחכמים דבעינן ג' פעמים:

פסוק יד

כסתה פניה. לא שלבשה בגדים דאם כן למה לי "ותתעלף", דודאי ידעינן דלא הלכה בלא בגדים, אלא לומר לך דעשתה זה כדי שלא יכיר בה יהודה:

בפתיחת עינים. כי נקרא פרשת דרכים 'פתיחת עינים' לפי שהאדם פותח עיניו כשבא לפרשת דרכים. ורז"ל דרשו – מפני שהוקשה להם דהוי ליה למכתב '**בפתיחת עינים**', ואין לומר גם כן דהוא שם מקום, דלא נמצא שום מקום שקרא 'פתח עינים', כך איתא בפרק קמא דסוטה:

לפיכך הפקירה עצמה וכו'. אבל אין פירושו בשביל שראתה כי לא נתנה לו לאשה עשתה זאת – כדי שתנתן לו לאשה, דהא לא עשתה דבר רק שהפקירה עצמה לזנות:

פסוק טו

לפי שישבה בפרשת דרכים. ואם תאמר ויהודה היאך הותר לו זנות, דהא קדשה היתה, ונאמר (דברים כג, יח) "לא תהיה קדשה מבנות ישראל", ויש מפרשים דקידשה בעירבון שנתן לה (פסוק יח). ואין ממש בזה, שלא נתנם אותם אלא לעירבון, וקיימא לן (קידושין ח.) התקדשי לי במנה אף על גב דהניח משכון עליה אינה מקודשת, מנה אין כאן משכון אין כאן. ועוד הרי לא רצה יהודה ליתן לה כלום עד שאמרה היא "מה תתן לי" (פסוק טז), ואותו העירבון בקשה היא משום שיהיה ראיה לה שממנו מעוברת, ולכך רצתה בג' דברים אלו.

ויש באדם היכירא בג' דברים; האחד – בצורה עצמית שלו, הב' – במלבושים שלו, שבהם ניכר ונבדל משאר בני אדם, הג' – במה שהוא אומנתו – בו נבדל מאנשים אחרים. היכר ראשון הוא צורתו. הב' הוא דומה לצורה, כי האדם יתואר במלבושין, ונותנין לו צורה גם כן. הג' הוא אומנתו, שאין זה תאר וצורה לו לגמרי, אבל הוא היכר לו. ולכך אמרה "חותמך" (פסוק יח) שהוא חותם שלו (רש"י שם), והחותם הוא כמו צורתו, כי הוא עדות על צורתו, כמו הכתיבה שהוא חותם של ראובן בן שמעון שהוא מעיד על עצמו, וכך החותם מעיד על היכר עצמו. "ופתילך" (שם) הוא כסותו (רש"י שם) שהוא ניכר בו. הג' הוא שבט מושלים המורה על הממשלה שהיה ליהודה, שבו נבדל מזולתו. ועוד יש לומר כי לכך אמרה שיתן לה ג' דברים אלו – כי הבנים לכל אדם הם לג' דברים; האחד – שלא ימחה שמו מישראל, וכדכתיב אצל מי שאין לו בנים (דברים כה, ו) "ולא ימחה שמו מישראל". השני – שראוי מצד עצמו אף על גב שיש לו בנים שיוציא ענפים, והבנים כמו ענפים, וכל שמרבה בהם יותר שלימות. הג' – הוא שישמש הבן לאב, ומזה הצד ראוי שיהיה לו בנים. ולפיכך אומר "חותמך" נגד שהבן הוא חותם של אב, שהרי האב חותם אותו, [ו] על ידי זה מקיים שמו בישראל. "ופתילך" הוא ענף ציצית – שהם ענפים מן הבגד, כך הבנים הם ענפים לאדם. ולכך אמרו 'בעון ציצית בנים מתים' בפרק במה מדליקין (שבת לב ע"ב). וידוע כי הבנים דומים לציצית – כמו שהציצית יוצאים

מן מלבוש האדם – כך תולדות הבנים יוצאים מגוף האדם, שהוא מלבוש הנשמה, ולפיכך הבנים נקראים "פתילך". "ומטך" שהרי הבן מטה לאב להישען עליו. והראתה לו שכוונתה אינה לשם זנות – רק להעמיד בנים היתה חפיצה. וידוע כי תועלת הבנים הם לג' דברים; האחד שאם אין לו בנים כלל שמו מחוי – והבנים מקיימין שמו בישראל. והשני – כי הבנים הם לאדם כמו ענפים, וכל עוד שיש ענפים הרבה לו – אף על גב שיש לו בן שלא ימחה שמו מישראל – מכל מקום טוב כאשר יש לו יותר בנים. הג' – שהוא צרכו וסעדו בעולם – כמו המקל שהוא סעד לזקנים. ואפשר כי רמזה לו כי בשביל ג' דברים ראוי שישאנה; מצד המתים – שלא ימחה שמם, וזהו רמזה בחותם, שהחותם יש בו צורה, ובשביל מחוי החותם של בניו שמתו – ישאנה, כדכתיב (דברים כה, ו) "ולא ימחה שמו", ומחוי שייך בצורה. ובשביל יהודה עצמו גם כן – שהבנים הם ענפים יוצאים מן גוף האדם שהוא מלבוש הנפש, וראוי לו שיולד עוד ענפים, ולא קיים יהודה עדיין פריה ורביה, ואסור לו לבטל מפריה ורביה, ודבר זה ברור. ובשביל כך אמרו חכמים (שבת לב ע"ב) 'בשביל עון ציצית בנים קטנים מתים', כי הבנים הם ענפים יוצאים מן גוף האדם. ובשביל תמר – דאיהי בעי חוטרא לידה, דאמרינן בפרק הבא על יבמתו (יבמות סה ע"ב) דאם אמרה בעינא חוטרא לידה ומרא לקבורה שומעין לה.

מכל מקום קשיא איך הותר ליהודה הא קדשה היא, ויראה דיהודה אמר לה "הבה נא אבא אליך" (פסוק טז) ופירוש "הבה" לשון הזמנה (רש"י לעיל יא, ג) שתתני דעתך לכך, ולמה הוצרך לומר "הבה נא", אלא מפני שאמר לה שלא תעשה המעשה דרך זנות – רק תהא מיוחדת לו, ואין כאן זנות אלא אם עושה לשם זנות, וכאן כיון שאמר לה "הבה נא" שתתייחד לו – אין כאן זנות. ומה שאמר "תקח לה פן נהיה לבוז" (פסוק כג) והרי יחדה לו, דאין זה קשיא, דמכל מקום אין הכל יודעין שיחדה לו, והוי זנות, ועוד יתבאר לקמן.

ואם תאמר תמר שהיתה צדקת איך הפקירה עצמה ליהודה, והרי כלתו היא, וחייבת שריפה עליו, ולמה הכשילה את יהודה, ויראה שאין איסור 'כלתו' לבני נח לאחר מיתה, ומותרת לו משום איסור כלתו, והרי לא היתה זונה, ולפיכך לא עשתה איסור. אבל קשיא לי אדרבא למה רצה יהודה לדון אותה בשריפה (פסוק כד), אי משום שהיא בת כהן (רש"י שם) אין זה אלא בנערה המאורסה או בנשואה שזנתה תדון בשריפה (רש"י ויקרא כא, ט), אבל זאת היא פנויה, דאין יבמה שייך בבני נח, אף על גב דיהודה התחיל במצות ייבום – זהו למצוה, אבל שתהיה נדון על זה – לא אמרינן, ואם כן למה דנוה בשריפה, ויש לומר כמו שבני יעקב הרגו את שכם ואת חמור בשביל הזנות, שאמרו "כי נבלה עשה בישראל לשכב את בת יעקב וכן לא יעשה" (לעיל לד, ז) מפני שהאומות גדרו

עצמן מן העריות משעה שבא המבול, הנה מפני זה דנוה במיתה משום הזנות, ודנוה בשריפה מפני שבת כהן היתה, וכמו שתמצא בת כהן שתדון בשריפה (ויקרא כא, ט), לכך תדון היא גם כן בשריפה מפני שהיתה בתו של שם (רש"י פסוק כד), והכל כך גזרו בית דין של שם דהאשה המזנה תדון במיתה, ואם היא בת כהן תהא בשריפה – כך גזרו, וכן מוכח בפרק אין מעמידין. ותימה על הרמב"ן דקאמר שהיה אותה מיתה מפני כבוד המלכות, ובהדיא איתא בפרק אין מעמידין (ע"ז לו ע"ב) דחייב אותה מיתה מפני שגזירת בית דין של שם שגזרו עליה, דקאמר 'זנות בית דין של שם גזרו שנאמר הוציאוה ותשרף', פירוש אחר המבול גזרו על הזנות, ולפיכך אמר יהודה "הוציאוה ותשרף". אך בפרק ד' מיתות (סנהדרין סוף נז ע"ב) איכא תנא דסבירא ליה דכל שהוא חיוב מיתה לישראל – בן נח מוזהר עליו, וכלתו גם כן במיתה, ולפי זה היתה תמר מוזהרת:

ובמסכת סוטה (י.) בפרק (נוטל) [המקנא] 'אמר ר' שמואל בר נחמני מאי "ותשב בפתח עינים" (פסוק יד), שנתנה עינים לדבריה, גיורת אני פנויה אני יתומה אני טהורה אני', ופירש רש"י 'יתומה אני' – שהייתי קטנה במיתת אבי והשיאוני אמי ואחי, ואין נשואי ער ואונן לאסור עליו משום כלתו, ומשמע דאסורה משום כלתו, ובשביל שהיתה יתומה קטנה ומיאנה לא היתה אסורה משום כלתו, ולכך הפקירה עצמה ליהודה. אך קשיא דאם קטנה היתה – למה הוצרכו ער ואונן לשמש שלא כדרכה כדאיתא בפרק ד' אחים (יבמות לד ע"ב), ולב"ר (פה, ה) דש מבפנים וזורה מבחוץ, והלא קטנה היא ולא מתעברת כלל (יבמות יב ע"ב), ואין שייך לומר שתכחיש יפיה, ויש לומר דודאי גדולה היתה, אך כשנשאת היתה יתומה, וסבירא ליה דעל דעת קדושין ראשונים בועל, וכדסבירא ליה לשמואל בפרק מצות חליצה, ואין כאן קדושין כלל. אף על גב דשמואל מודה דמדרבנן אסורה למאן כשבעל, דהא אמרינן (נדה נב.) עד מתי הבת ממאנת עד שתביא סימנים, מכל מקום דבר זה לא שייך גבי בן נח, לכך הותרה לו. ולפי זה הא דאמר יהודה "בא אל אשת אחיך וייבם אותה" (פסוק ח) לאו ייבום גמור הוא, דהא לאו אשתו של ער היתה, אלא כיון דלא מיאנה יש כאן מצות ייבום כל זמן שלא מיאנה. אף על גב דכשנשאה אונן היתה גדולה – כיון שלא היה רוצה ער לשמש עמה כדרכה, אם כן גדולה היתה בשעה שנשאה אונן, סוף סוף על דעת ייבום נשאה, ולא על דעת קדושין, וכיון דלא היה לער קדושין בה – לא היה לאונן בה אישות מן התורה.

אלא דקשיא לי הלשון דקאמר 'יתומה אני', דהוי לה למימר 'יתומה הייתי', ועוד קשיא לי וכי שוטים היו ער ואונן דלא היו בועלים לשם קדושין בפירוש גמור כדי שלא תמאן בהן, כל אדם חכם בודאי בועל בפירוש לקדושין. ואם לא דפרש"י (שם בסוטה) דקדושי

ער ואונן לאו קדושין היתה – הייתי אומר דודאי קדושין הם, והא דאמרה 'יתומה אני' לא בשביל היתר כלתו, שאם לא כן היתה אסורה משום כלתו, אלא 'יתומה אני' וברשות עצמי אני להנשא לכל מי שארצה, לאפוקי אם לא היתה יתומה לא היתה ברשות עצמה להנשא רק ברשות אביה, דשמא אביה קדשה במקום אחר. אף על גב דכבר נשאת ויצאת מרשות אביה – אמרה 'יתומה אני' כלומר שנעשה בה מעשה יתומה בחיי אביה, דכיון דיצאה מרשות אביה הרי היא 'יתומה' נקראת כדאמרינן בכמה דוכתי, ובהדיא קאמר התם (סוטה י.) 'שמא קבל אביך בך קדושין – יתומה אני', ולא קאמר 'שמא קדושין היו', אלא רוצה לומר 'שמא קבל אביך קדושין' במקום אחר – 'יתומה אני', פירוש שנעשה בי מעשה יתומה בחיי אבי, שכבר נשאת ויצאת מרשות אביה. וכן יש להוכיח בהדיא מדברי התוספות כדלקמן. והשתא הדרא קושין לדוכתיה שהיתה אסורה ליהודה משום כלתו, ויראה שלא היתה אסורה ליהודה משום כלתו למאן דאמר כלתו אסורה לבני נח – דכל דיש בה איסור מיתה לישראל אסורה לבן נח – יש לומר דכמו שאיסור אשת אח (ויקרא יח, טז) – נדחה משום ייבום דהוא מצוה, אף איסור כלתו נדחה משום ייבום דהוא מצוה. אף על גב דאין ייבום אלא באחים (דברים כה, ה) – קודם מתן תורה היה הייבום אף באב, וכן פירש הרמב"ן (פסוק ח), ולפיכך היה אסור כלתו נדחה מפני מצות ייבום:

ומדרשו כי כסתה פניה בבית חמיה. דאם לא כן הא כבר כתיב (פסוק יד) "ותתעלף" – שרוצה לומר כדי שלא יכיר אותה:

פסוק יח

שמלתך שאתה מתכסה בה. הקשה הרמב"ן על זה כי איך ילך יהודה ערום, ואין זה קשיא, דהיו לו בלאו הכי מלבושים, רק שהיה לו מלבוש זה לשם מצות ציצית, והיה לו כמו סרבל וכיוצא בו דפטור מציצית, וזה לא היה לו רק כדי שיקיים על ידו מצות ציצית, ולפיכך אמרה "ופתילך" ולא אמרה 'שמלתך', דהיה משמע כל שמלה שיש לו. ועוד הקשה הרמב"ן דאיך שייך שיהיה יהודה מבזה מצות ציצית ליתן לקדשה, כבר נתבאר למעלה דיחדה אותה לו, דלמה לו לומר "הבה נא" (פסוק טז), רק כי יחדה אותה לו, וביחוד לא הוי זנות, דאם לא כן אשה שהיתה זונה וכי לעולם לא תוכל להיות יוצא מן הזנות להיות מותר לאיש, אלא בודאי כשקבלה עליה להיות מיוחדת – מותר, ואין כאן איסור. ועוד – דכיון שאמרו רז"ל בב"ר (פה, ח) 'בקש יהודה לעבור וזמן לו הקב"ה מלאך הממונה על התאוה ואמר לו מכאן גואלים עומדים', והנה לא קשיא מה שהיה מבזה מצות ציצית ליתן לקדשה, כי מלאך הממונה על התאוה גרם זה:

פסוק כג

יהיה לה מה שבידה. לא שעכשיו תקח אותם, דהרי לא נתן לה עכשיו כלום, אלא יהיה לה לחלוטין מה שבידה:

פן נהיה לבוז אם תבקשנה וכו'. אבל אין פירושו אם תקח אותם מידה נהיה לבוז, דזה אדרבה, דיותר טוב שלא יהיה בידה חותמו ושאר דברים שלו – שלא יכירו אותם:

כי מה עלי לעשות כו'. דאם לא כן מה הוצרך יהודה לומר "הנה שלחתי וכו'", אם בא לומר לכך אניח המשכון בידה אחר ששלחתי לה ואתה לא מצאתה – אם יהודה היה מוחל על המשכון מה הוצרך לומר "הנה שלחתי וגו'", שיכול האדם למחול על שלו. ומפני שהוקשה לרז"ל (ב"ר פה, ט) למה הוצרך הכתוב להאריך בזה ולומר "וישלח יהודה את גדי העזים וגו'" דמה איכפת ליה אם שלח גדי העזים או שלח ממון לפייסה, לא הוי למכתב רק 'וישלח יהודה ליקח העירבון' ובודאי לא תתן לו בלא פיוס, אלא להגיד לך כי בגדי העזים הזה ראוי ליהודה שתרמה אותו, כי רמה את אביו גם כן בגדי העזים, וללמדך כי מדותיו של הקב"ה לשלם לאדם במדה שמדד בה:

פסוק כד

רובו של ראשון וכו'. כך איתא בפרק החולץ (יבמות לז.) ובב"ר (פה, י) דהכרת העובר הוא לג' חדשים, ולא ג' חדשים שלימים, אלא רובו של ראשון ורובו של אחרון ואמצעי שלם, דהא כתיב "ויהי כמשלש חדשים ויאמר ליהודה וגו'", אם כן הכרת העובר הוא לג' חדשים. ומה שאמרו 'רוב של ראשון וכו' ולא אמרו ג' חדשים שלימים, יש מפרשים הוא שפירש אחריו "כמשלש" – 'כהשתלש חדשים כמו ומשלוח מנות וכו", דפירושו שהחדשים משלשים עצמם, ולא נקרא שהחדשים משלשים עצמם רק בעבר שניכר ההריון של העובר בשלשה חדשים של ההריון, ובזה משתלשים החדשים מעצמם בשביל היכר העובר, ומדתלי הכתוב במה שהחדשים נשתלשו מעצמם – ולא תלה הכתוב במספר החדשים לומר 'ויהי אחר שלשה חדשים' שמע מינה דלא היה ג' חדשים שלמים, כי לענין העבור אין צריך ג' חדשים שלמים רק ברובו של ראשון ורובו של אחרון ואמצע שלם נקרא גם כן כי נשתלשו החדשים, אבל לענין מספר החדשים אם מתחיל שום מספר באמצע החודש מונה חדשים שלמים, דכשהוא עומד ארבעה עשר ימים בניסן מונה חודש עד ארבע עשר ימים באייר. והרא"ם פירש כי דיוק רש"י כי תמר ילדה לז' (רש"י לעיל כה, כד), והכתוב אמר "כמשלש חדשים" – אין לומר שלשה חדשים שלימים, דכיון שהיא ילדה לז' חדשים אין צריך ג' חדשים שלמים, ודי ברובו של ראשון ורובו של אחרון ואמצעי שלם, דזה הוי שליש ימי עבורה מתמר. ולפי זה אתיא

דברי רש"י כמאן דאמר דהולד ניכר לשליש ימיה, ולכך הוצרך לפרש דהיה כאן רובו של ראשון ואחרון ואמצעי שלם. וכל משא ומתן זה אין מקום לו, דודאי 'רובו של ראשון ורובו של אחרון ואמצעי שלם' לא אתמר אליבא דהך סברא דיולדת לשבעה עוברה ניכר לשליש ימיה, דאם כן הא דבעי יולדת לשבעה עוברה ניכר לשליש ימיה (סנהדרין סט.) היינו לענין רובו של ראשון ורובו של אחרון ואמצעי שלם - אם כן מאי מבעיא ליה, הא אפילו יולדת לט' נמי הכי איתא, אלא בעי למידק דיולדות לשבעה עוברה ניכר לב' חדשים ועשרה ימים מן שלישי ולא כפירושו, ודברים פשוטים הם. וכל זה אין צריך, כי דיוק רש"י מדכתיב "כמשלש" בכף הדמיון, דאי הוי ג' חדשים שלמים לכתוב 'ויהי משלש חדשים', ומדכתיב "כמשלש חדשים" לא היו חדשיה שלימים, אלא רובו של ראשון ושל אחרון ואמצעי שלם:

כהשתלש החדשים. רוצה לומר שאין פירושו 'כשלשה חדשים' רק **כהשתלש החדשים**, ומלת "כמשלש" על דעת רש"י הוא שם, כמו "משלוח ידם" (ישעיה יא, יד), והוא שם בתוספות מ"ם. 'וכן תרגם אונקלוס כתלתות', פירוש מדלא תרגם אונקלוס 'כתלתא ירחא' שמע מינה שהוא סובר כי פירוש "כמשלש" הוא שם והמ"ם נוסף כמו "משלוח", והכ"ף הוא לומר רובו של ראשון ורובו של אחרון ואמצעי שלם. ואצל העבור שייך לומר 'השתלש' ולא שלשה, מפני דשייך לשון 'שלשה' על מספר נפרד זה מזה, וחדשי העבור מתחברים יחד ואין נפרדין ומחולקים, לכך יאמר "כמשלש חדשים" ולא 'כשלשה חדשים':

וגם הנה היא הרה וכו' הרה שם דבר. כלומר אין הלשון פעל עבר לנקיבה כמשמעותו, דאם אין זה פעל עבר צריך להוסיף 'היא' לומר "גם הנה היא הרה", ולפיכך הייתי מפרש לשון עבר, וזה לא יתכן, דהוי למכתב 'הרתה', כמו "ותרא כי הרתה" (לעיל טז, ד) דהגר, ואם הוא בינוני צריך לומר 'הורה', כמו "הורה גבר" (איוב ג, ג) דאיוב, אלא פירושו שם דבר, וצריך להוסיף 'הנה היא הרה':

בתו של שם היתה. לאו דהיתה בתו של שם ממש, דהא רש"י פירש בסוטה (י.) גבי הא ד"פתח עינים" (פסוק יד) 'שנתנה עינים לדבריה וכו' יתומה אני', וקדושי ער ואונן לאו קדושין, ואיך יתכן זה, שהרי היה ממיתת שם עד זמן נשואי ער שהיה אחר מכירת יוסף יותר מחמשים שנה, ואיך לא היתה גדולה, אלא פירושו בת בנו ונקרא זה בתו. אבל מתוספות נראה דלא מפרשינן כלל כמו שפירש רש"י דהיתה קטנה בשעת נשואי ער ואונן, דהא פירשו התוספות בפרק קמא דעירובין (טו ע"ב ד"ה על) ד'בית אביך' נקרא אף אחר מיתת האב בגמרא דמתניתין (שם סוף טו.) 'בכל עושין לחיין', ומהא דתמר

מוכיחים דכל יוצא חלציו נקראים "בית אביך", והשתא קשיא דהא תמר קטנה היתה כדמוכח בההיא דסוטה, ואם כן על כרחך לומר הא דאמרינן דהיתה בתו של שם – לאו בתו ממש היתה אלא בת בנו, ואם כן נוכל לומר "בית אביך" ממש, ומה ראיה מתמר דכתיב בה (פסוק יא) "שבי אלמנה בית אביך", ועל כרחך דהתוספות לא פירשו הך דסוטה כך, אלא מפרשים כמו שנתבאר למעלה (סוף אות ט) 'יתומה אני' שאיני ברשות אבי, וזה נקרא 'יתומה אני':

לפיכך דנוה בשריפה. אף על גב דהיתה פנויה ובעולה ואין הפנויה בשריפה, דאין זה קשיא, דבית דין של שם גזרו כך (ע"ז לו ע"ב) אחר המבול, שעשו האומות גדר (רש"י לעיל לד, ז) וגזרו בפנויה מיתה, ובת כהן בשריפה אף פנויה, דכל דתקון בית דין כעין דאורייתא תקון (פסחים ל ע"ב), וכיון דמצאנו בבת כהן שריפה בארוסה (ויקרא כא, ט) – ותקנו הם מיתה בפנויה, תקנו גם כן בבת כהן שריפה אף בפנויה. אבל אין לומר דהיתה בשריפה מפני גזירות בית דין של שם אף שלא בבת כהן, דזה אינו, דלמה יגזרו בית דין על פנויה שריפה, דכיון דלא באו רק להחמיר עליהן לדון אותה במיתה – מה לי אם תמות בשריפה או תמות בשאר מיתה, אלא מפני שהיתה בת כהן, ושייך לבת כהן שריפה, כדחזינן בבת כהן שהיא ארוסה. וכן תמצא בכל קדשים שנטמאו דינם בשריפה (פסחים כד.), והכי נמי בת כהן – קדושת כהן יש בה ונטמאה – בשריפה היא:

פסוק כה

ואל תאבד ג' נפשות. ואם תאמר והיכן ידעה שתהא לה תאומים (קושית הרא"ם), ואפשר כי ידעה זה דהיו מקובלים שהמלכות יהיה מן יהודה, ויודעים שיהיה ראוי יהודה להוליד תאומים, כי אחר שהמלכות יצא מיהודה הנמשל לירח כמו שפירש הרמב"ן, ואין ירח בלא חמה, ולפיכך תלד תאומים – האחד נקרא שמו "זרח" על שם החמה הזורחת, ואחד "פרץ" על שם הלבנה שהוא פרוצה לעתים ולעתים שלימה. וכן מוכח בב"ר (פה, י) דידעה תמר שהיא מעוברת מלכים וגואלים, דאמרינן שם שהיתה מטפחת על כריסה ואומרת 'מלכים אני מעוברת, גואלים אני מעוברת', וכיון שידעה שהיתה מעוברת גואלים ומלכים – ידעה גם כן דהיתה מעוברת תאומים, דהא בהא תליא:

פסוק כו

צדקה בדבריה. שאין לפרש "צדקה ממני" ענין אחד – שהיא צדקה יותר מיהודה, דלא יתכן לומר כך, דהא יהודה לא עשה דבר שיאמר צדקה היא יותר ממני, דלא ידע יהודה שהיא תמר כלתו, אלא פירושו "צדקה" 'בדבריה', ו"ממני" רוצה לומר 'ממני מעוברת':

ורז"ל דרשו שיצא בת קול כו'. דהוקשה להם מנא ידע יהודה דהיתה מעוברת ממנו, שמא זנתה עם אחר גם כן, אלא בת קול אמר זה:

יש אומרים לא הוסיף ויש אומרים לא פסק. מאן דאמר 'לא הוסיף' כמשמעו, ומאן דאמר 'לא פסק' – כתיב הכא "לא יסף", וכתיב התם (ר' דברים ה, יט) "קול ולא יסף", מה התם לא פסק, אף כאן לא פסק (סוטה י ע"ב). ואם תאמר ולמאן דאמר 'לא הוסיף' ולמה לא הוסיף, דודאי מותרת היה לו, דאם לא היתה לו מותרת לא הפקירה עצמה אליו, ואמאי לא הוסיף, ונראה לי דסבירא ליה אף על גב דתמר הפקירה עצמה ליהודה והיתה כלתו – משום ביאה ראשונה עשתה זאת, שהיא מצות ייבום, אבל ביאה שניה – לא. ומאן דאמר 'לא פסק' סבירא ליה כיון דהותרה הותרה:

פסוק כז

והנה תאומים מלא. ופירושו דכאן הוא מלא לגמרי בוי"ו ובאל"ף, והתם (לעיל כה, כד) הוא חסר גמור, דחסר האלף דהוא אות השורש, וזה נקרא חסר. וכן הוא נמצא במסורת – דהוא מלא, מפני שדרך להיות חסר וי"ו. אבל אין לפרש דהוא מלא באל"ף כמו חסר דהוא אצל רבקה, דזה לא נקרא מלא, דכן דרך התיבה להיות, ומנא לן למדרש שהיו צדיקים, שמא לא בצדיקים ולא ברשעים איירי קרא:

פסוק כח

הוציא האחד את ידו וכו'. פירוש דאין "ויתן" רוצה לומר (הוציא) [נתן] ידו לחוץ, כי לא יתכן לשון נתינה ממש, שלא היתה כוונתו של עובר להושיט את ידו. ומפני שקשה למה לא כתב לידה ממש, שהרי כל עובר מוציא איבריו לחוץ כאשר נולד, לכך אמר דהכא שאני, דאחר שקשרה השני החזיר היד, ואין זה לידה ממש, ושייך בו "ויתן" כיון שלא נולד אלא הוציא והחזיר:

פסוק ל

כנגד ד' חרמות. בב"ר (פה, יד.). ואם תאמר ומאי בא לרמוז כאן ענין עכן שמעל בד' חרמות, ויש לך לדעת כי לא היו אלו הבנים – בנים דעלמא, אבל היו בנים נולדו בגזירת השם יתברך, ויש בהם דברים נעלמים המורים על עניניהם, והיה ראוי להיות מן פרץ מלכות בית דוד ומן זרח מצד עצמו ראוי לצאת ממנו עכן שמעל בחרמות, ושינוי תולדה בזרח מורה זה, כי היה חידוש שיוציא העובר את ידו ולהשיבה, וזה מורה על עניני הבנים מה שהיה בעצמות כל אחד ואחד מן הבנים. וענין זה דבר גדול כי האחד שהוא פרץ – ממנו המלכות, שהמלך מושל לוקח במשפט, כמו שכתוב בפרשת המלך, והשני גם כן לוקח בכח היד, אבל הוא מעילה במה שאסור לו. כי שני הבנים פרץ וזרח דומים

ללבנה וחמה, ששניהם הם מושלים ומלכים בעולם, וכל מלך פורץ גדר לעשות לו דרך במשפט (סנהדרין כ ע"ב), אבל אינו פושט יד ולוקח דבר שאינו שלו בממשלת יתירה. ולכך ישראל מונים לירח המאור הקטן, וזכה פרץ להיות ממנו מלכות בית דוד, ופורץ גדר לעשות לו דרך ויצא תחלה. אבל זרח הוא כנגד החמה, שגם הוא מלך, ופושט יד ביותר לתקפו יותר מן הראוי למלך, ולכך אין ראוי למלך, ויצא ממנו עכן פושט יד ליקח שאינו ראוי לו מועל בחרמות, וזה היה מורה מה שנתן יד לפשוט בדבר שאינו ראוי לו. ומפני שכח זה הוא לו מן השמש, שהרי נקרא "זרח" על שם זריחת השמש (רמב"ן פסוק כט), מעל בד' חרמות, נגד כח השמש שנתלה ביום הרביעי (לעיל א, יז).

ובפרק נגמר הדין (סנהדרין מג ע"ב) סבירא ליה למאן דאמר בג' חרמים מעל ולמאן דאמר בה' חרמים – ד' בימי משה ואחד בימי יהושע, נטה רש"י אחר ב"ר (פה, יד) מפני שהוא יותר מסתבר, שכן מצאנו שהיה גם כן ד' דברים שמעל בימי יהושע, ועיין בב"ר, והטעם מבואר למעלה. ויש לומר עוד בב"ר לא חשיב רק אותם שהיו בימי משה, כי אותו שהיה בימי יהושע שקול בעצמו כארבע, שהיו בו ד' דברים, ועיין שם בב"ר:

פרק לט

פסוק א

חזר לענין הראשון. דאם לא כן הרי כבר כתיב (לעיל לז, לו) "והמדנים מכרו וגו'", אלא מפני שהפסיק במעשה תמר – דרך הכתוב לחזור לענין ראשון:

ועוד כדי לסמוך וכו'. הוצרך לשני הטעמים, מפני דאי מטעם ראשון – לא הוי להפסיק רק עד "וירבו הימים" (לעיל לח, יב), אבל "וירבו הימים" הוא מעשה אחר, והיה לו להשלים שם מעשה יוסף, אלא 'כדי לסמוך וגו'. ובהך טעמא לא סגי, דאם לא כן לא הוי ליה להפסיק ב"וירד יהודה" (לעיל לח, א), רק "וירבו הימים" דהוא מעשה תמר, לכך צריך לשני הטעמים; דהשתא סמך "ויהי בעת ההיא" (שם) לפרשה של למעלה – מפני מכירת יוסף הורידו אותו מגדולתו. וסמך אחריו "וירבו הימים" כדי לסמוך אליו מעשה אשת פוטיפר. ולפיכך לא פירש למעלה (רש"י לח, א) רק טעם אחד לסמוך למכירת יוסף "וירד יהודה וגו'" כדלעיל, מפני שלא בא ליתן טעם רק על "וירד" בלבד, ולא הוי טעמא רק כדי לסמוך ירידת יהודה אל מכירת יוסף:

פסוק ג

שם שמים שגור בפיו. דאין לומר כמשמעו כמו "ראה ראינו כי היה ה' עמך" (לעיל כו, כח), ורוצה לומר כי היה מצליח על ידי הקב"ה, דזה כתיב אחריו "וכל אשר עשה ה'

מצליח בידו", אלא רוצה לומר כי שם שמים היה שגור בפיו, ומפני זה "כל אשר עשה – ה' מצליח בידו". אבל בב"ר (פו, ה) לא משמע כך כלל; אמר ר' אבא מלחש ונכנס מלחש ויוצא, אמר ליה אדוניו מזוג רותחין – והיו רותחין, מזוג פושרין – והיו פושרין, אמר ליה יוסף מה תבן בעפרים וכו', עד שראה שכינה על גביו, הדא הוא דכתיב "וירא אדוני יוסף כי ה' אתו". ונראה דהכי פירושו – מפני שקשה למה ראה כי השכינה אתו, ואין דרך בן אדם לראות זה, ותרצו מפני שהיה 'מלחש ונכנס וכו", ובזה היה סבור שהוא מלחש ומכשף, ולכך נגלה עליו כדי שידעו כי אין הלחש רק שהתפלל לה', ומכל מקום "כי ה' אתו" כמשמעו, רצה לומר (כמשמעו) שהשכינה אתו, דומיא מה שכתוב לפניו "ויהי ה' את יוסף" (פסוק ב), אבל שנאמר "כי ה' אתו" – '**שם שמים שגור בפיו**' לא מצאתי זה בדברי רז"ל. והרא"ם הביא ראיה מב"ר (פו, ה) ותנחומא (וישב סימן ח) לדברי רש"י, והמדקדק בהם לא די שלא מצא ראיה לדבריו אלא סתירה ימצא מבוארת:

פסוק ו

כי אם הלחם היא אשתו. והא דכתיב "אשר הוא אוכל" – נאמר על התשמיש, כמו "אכלה ומחתה פיה" (משלי ל, כ). ואף על גב דאדוני יוסף נסתרס כשלקח את יוסף למשכב זכור, הך מילתא שנסתרס אינו סירוס גמור, אלא שלא היה מתאוה לתשמיש, ומפני שלא היה מתאוה לתשמיש תאוה יתירה – לא לקחו לתשמיש, כי אותם המתאוים לזכרים יש בהם תאוה יתירה, והקב"ה סרסו כדי צרכו כדי שלא יהיה לו תאוה יתירה לתשמיש זכר. והא דכתיב (לעיל לז, לו) "סריס פרעה שר הטבחים", אין צריך לומר שהיה סריס שלא היה יכול להוליד, אלא הוא משרת, כמו שפירש המתרגם (שם). וכן פירושו ז"ל, דהא לא למדו רז"ל (סוטה יג ע"ב) שנסתרס אדוני יוסף מדכתיב "סריס פרעה", אלא למדו מדכתיב (להלן מא, מה) "פוטיפרע" בעי"ן, והוי למכתב 'פוטיפר' לקמן בפרשת מקץ:

כיון שראה כו'. דאם לא כן למה ליה למכתב "ויהי יוסף יפה תואר", אי למסמך אחריו "ויהי אחר הדברים האלה" לומר בשביל כך נשאה עיניה אליו, מאי נפקא מיניה אי בשביל זה או שכך היתה חפיצה לשכב עמו, דמאי נפקא מיניה – סוף סוף רצתה שתשכב עמו, אבל לפירוש רז"ל (ב"ר פז, ג-ד) אתי שפיר, מגיד לך בשביל שעשה יוסף דבר זה וסלסל בשערו כו' – גירה הקב"ה בו את הדוב:

פסוק ט

בני נח נצטוו כו'. אבל לא מה שקבלו עליהם בני יעקב התורה קודם שנצטוו, דאף על גב דהיו מקיימים אותה מעצמם – היו כמו שאינו מצווה ועושה, ולא שייך בזה "וחטאתי

לאלקים", דאם היה מקיים את התורה היה לו שכר ואם אינו מקיים אין עונש, לכך פירש "וחטאתי לאלהים" 'בני נח נצטוו על העריות' (סנהדרין נו.):

פסוק י

אפילו בלא תשמיש. דאם לא כן 'לשכב עמה' מבעיא ליה, כמו "שכבה עמי" (פסוק ז): **להיות עמה לעולם הבא**. דאם לא כן "להיות עמה" למה לי. ואין לפרש "להיות עמה" בלא שכיבה לדבר שיחות, כמו שפירש הרמב"ן, דאם כן לכתוב "להיות עמה" ולמה לי למכתב "לשכב אצלה", כי אחר שלא רצה להיות עמה מה צריך הכתוב עוד:

פסוק יד

מעבר הנהר מבני עבר. דעל ידי שניהם נקרא "עברי", דעל שהיה מעבר הנהר אין סברא שיהא נקרא כך, כיון שאברהם שהוא אבי אביו בא מעבר הנהר, וכבר זמן רב שנעקרו משם, ועדיין יקרא על שם עבר הנהר. וגם שהוא מבני עבר – לא נקרא כך, דלמה נקרא על שם עבר ולא נקרא על שם שם, דלמה יתלה בבנו, אלא על ידי שניהם שייך שפיר לקראת "עברי", דכיון דהיה מעבר הנהר, וגם היה מבני עבר – נקרא כך "עברי", אף על גב שכבר הוא זמן רב שנתיישב אברהם בארץ כנען – כיון ששם הזה שהוא מבני עבר לא נשתנה, וסוף סוף אבותיו ישבו בעבר הנהר – נקרא "עברי":

פסוק יז

בא אלי לצחק בי העבד העברי אשר הבאת לנו. כלומר שצריך להפוך המקרא, דאין לפרש כפשוטו "בא אלי העבד העברי אשר הבאת לצחק", דהא לא הביא אותו לצחק, אלא פירושו כמו מהופך – בא אלי לצחק העבד העברי אשר הבאת:

פסוק יט

עניני תשמיש כאלה. פירוש לא תשמיש ממש, דהא אמרה "בא אלי לשכב" (פסוק יד) ולא ששכב עמה, אלא עניני תשמיש – הבא לשמש – עשה לי. ומהשתא יסולק קושית הרמב"ן שהקשה אם כן תפגום את עצמה בעיני בעלה, אין זה קשיא, שלא אמרה רק 'עניני תשמיש', רוצה לומר שבא לשכב עמה ולא רצתה – ועוד שצעקה. ומה שדרשו רז"ל (ב"ר פז, ט) בשעת תשמיש אמרה כן, משום שהכתוב מיותר לגמרי, דלמה לי למכתב עוד "כדברים האלה וגו'", דלא הוי ליה למכתב רק "ויהי כשמוע את דברי אשתו", אלא לומר שבשעת תשמיש גם כן אמרה לו כך כדי שיהיה כועס על יוסף, דבשעת תשמיש שבא לשכב עמה – ומאוס הוא על האדם האשה הנשכבת עם אחר – והיא אמרה לו שהוא רצה לשכב עמה עד שעשה לה כך וכך, ולפיכך היה כועס עליו יותר:

פסוק כב

במימריה הוה מתעבד. שאין פירושו כל אשר הם צריכים לעשות היה יוסף עושה - כי היה יוסף עבד שלהם, דאין זה חשיבות ליוסף לעשות כל אשר הם צריכים לעשות:

פרק מ

פסוק א

ועוד כדי שתבא הרווחה וכו'. דאם לא כן סגי באחד, ומה הוצרך שיהיה הקצף על שניהם, אלא שתבא הרווחה על ידיהם, ולא היתה באה הרווחה אם לא על ידי שניהם, דאי היה פותר לשר המשקים טוב - היה חושב שר המשקים שדרכו בזה להחניף ולומר טובות לבני אדם, אבל כאשר פותר לשר האופים רע ולשר המשקים טוב - היה נראה שאינו מחניף ומדבר טובות. ובהך טעמא לא סגי, דהיה ראוי להביא המעשה הזה בסמוך לחלום, אבל השתא היו ימים י"ב חדש במשמר (רש"י פסוק ד), ולפיכך צריך לומר טעם הראשון גם כן. אבל זה אין להקשות שיהיה הקצף על אחד מיד - מפני שהרגילה הארורה אותו בפי הבריות, ויהיה השני ניתן במשמר סמוך לחלום, דכיון דעל כל פנים היה הקצף בא על אחד - השם יתברך גומר הדבר ומשלים כל הדבר שיהא בא הרווחה על ידיהם, דהא מעשה אחד הוא, דעל ידי שניהם באה הרווחה:

זה נמצא זבוב וכו'. דאם לא כן למה תלה שר האופים (פסוק כב) ולא תלה שר המשקים, אלא זה נמצא זבוב בכוס שלו, והוא אונס, כדרך הזבוב בעת שהיא פורחת ליפול בכוס, ושמא בעת שנתן אותו ליד פרעה נפל בו הזבוב, אבל הצרור בודאי היה שם בקמח או בכלי מתחלה, ופשע שלא דקדק אחר זה:

בפיולי פוטרין. פירוש 'פיילי' הוא כוס, בלשון רז"ל במסכת סוטה (טו ע"ב) 'מביא פיילי של חרס'. ו'פוטרין' גם כן כוס בלשון רומי, כך פירש הערוך. ופירוש אחר מצאתי - כוס של בשמים ששותין אחר המרחץ, וכן פרש"י בפירוש רבות:

פסוק ד

להיות אתם. דאם לא כן במאי פקד (אותם) [אותו] אתם, אלא שפקד (אתם) [אותו] להיות הוא אתם לשרת אותם:

שנים עשר חודש. לפי שנאמר כאן "ימים", ונאמר להלן (ויקרא כה, כט) "ימים תהיה גאולתו", מה התם שנים עשר חדש - אף כאן י"ב חדש. אבל ליכא למילף מן "חדש ימים" (במדבר יא, כ), דדנין "ימים" סתם מ"ימים" סתם, ואין דנין מ"ימים" שנאמר אצלו "חדש":

פסוק ה

ומדרשו כל אחד חלם כו'. ויהיה פירושו לפי זה ויחלמו שניהם חלום אחד, ולא שיהיו שניהם חולמים בשוה חלומו וחלום חבירו, אלא שחלם חלומו – ופתרון חבירו, ששר האופים חלם כי תוך ג' ימים יהיה שר המשקים יוצא מבית האסורים, ושר המשקה חלם כי תוך ג' ימים יהיה שר האופה נתלה, ומפני דסוף סוף חלם כל אחד מה שעתיד לבא עליו ועל חבירו – נקרא "ויחלמו שניהם חלום". והשתא אתי שפיר הא דכתיב "ונחלמה איש חלומו בלילה", דמשמע דלא חלם לשר המשקה מן שלשה סלי חורי ולא חלם לשר האופים "והנה גפן לפני" (פסוק ט). והרא"ם הבין כי לגמרי חלם להם בשוה לשניהם, והוקשה לו מן "איש חלומו", ואין זה כן, דלא חלם לו רק הפתרון:

כפתרון חלומו חלום הדומה לו לפתרון העתיד לבא עליהם. כלומר שאין פירושו שחלם להם הפתרון כמשמעות הכתוב, אלא שחלם להם חלום הדומה לפתרון שעתיד לבא עליהם, שלא תאמר שהיה ענין הפתרון מה שעתיד לבא עליהם רחוק מפירוש החלום, דהשתא היה יוסף פותר דרך מקרה, כי חלום שהוא רחוק ואינו דומה לפתרון שעתיד לבא – אי אפשר לדעת אותו מן החלום. ומה שהוסיף 'העתיד לבא עליהם' ולא סתם ש'חלם חלום הדומה אל הפתרון שנפתר לו' – זה לא יתכן, דלא חלם לו חלום כפתרון שנפתר, אלא הוא פתר החלום דומה לחלום שחלם, ולא יאמר "כפתרון חלומו", אלא 'פתרון' יקרא העתיד לבא עליהם, וחלם חלום הדומה אל העתיד לבא עליהם:

פסוק י

דומה לפורחת. פירוש כף של "כפורחת" היא כף הדמיון, שלא היה פורחת רק בחלום, כך היה הדמיון שלו, לכך אמר "כפורחת". ומה שלא אמר גם כן 'וארא בחלום והנה גפן לפני' בכ"ף (קושית הרמב"ן), נראה דלא קשיא, דכל דבר שנראה מבחוץ בחוש העין – שייך לומר בחלום "והנה גפן לפני" (פסוק ט), שהרי בחלום נראה גפן, אבל מה שהוא פורחת – שהיא הוצאת הפרח – לא יתכן זה בחלום, דלא הוציא הגפן פרח, אלא שנדמה לו כך מפני שראה פרחים בגפן, ונדמה לו כי הגפן הוציא הפרחים, כי לשון 'פורחת' הוא נאמר על הוצאת הפרח, לכך אמר כי נדמה אליו כאילו פורחת – וזה על ידי שראה פרחים בגפן נדמה אליו כאילו הוציא פרחים, דלעולם כך סובר האדם כאשר יראה פרחים קטנים בגפן – יודע מזה שהוציא פרחים. והשתא אתי שפיר – דכף הדמיון הוא על "כפורחת" שהוא לשון בינוני הנאמר בשעה שמוציאה פרחים, ובחלום לא שייך, שלא הוציאה פרחים. דאין לומר שכך ראה בחלום שהיתה הגפן מוציא פרחים – שאין האדם רואה בחוש העין הפרחים יוצאים, שאינם יוצאים כל כך במהירות, רק נאמר כאשר

נמצאים פרחים בגפן אז נדע שהיא מוציאה פרחים, אבל במראית החלום שאין ממש לא יתכן זה, לכך הוסיף כף הדמיון. ולזה פירש "כפורחת" שראיתי פרחים בגפן – עד שהאדם חושב שהיא מוציאה פרחים. אבל על לשון "עלתה ניצה הבשילו אשכלותיה" אין צריך להוסיף כף הדמיון, שהכל נמשך אל "כפורחת", כי מאחר שכבר כתיב שהיתה כמו פורחת – גם על זה קאי "עלתה נצה". ועוד דאי כתיב 'כגפן לפני' היה משמע דבר דומה אל גפן לפני – לא גפן ממש, אבל אחר שאמר הכתוב שגפן לפניו לא שייך לומר שהיה כמו פורחת לא פורחת ממש – דזה לא יתכן אחר שהיה גפן לפניו מה שייך 'כמו פורחת', אלא נאמר כי בחלום שייך לומר כי כך נדמה אלי בחלום שהיא כפורחת:

ואחר הפרח כו'. כי לא הכל ביחד כמשמעות הכתוב, אלא אחר הפרח עלתה ניצה:

פסוק יב

סימן הם לשלשה ימים. לא שהשריגים הם ג' ימים בעצמם. ואם תאמר ומנא ידע כי הם ג' ימים – שמא ג' שנים, ונראה לומר כי אם היו ג' שנים היו ג' גפנים, דאין שנה זו יש לו חבור אל שנה אחרת, אבל אם הם ג' ימים – היה גפן אחד, שהוא דומה אל שנה אחת, ובו ג' שריגים, והם דומים לג' ימים בשנה. ואם תאמר ג' חדשים או ג' שבועות, זה אינו, כי הגפן הוא מוציא השריגים, וכן השנה שהוא שנת החמה – ממנה הם הימים, אבל אין החדש נעשה מן סבוב החמה. ושבוע גם כן אינו תולה בחמה, שאין ניכר תשלום מספר ימים שבעה בחמה, רק הימים משוערים בחמה, ופשוט הוא:

פסוק יג

כשיפקוד שאר עבדיו כו'. דלשון "ישא" הוא לשון מנין, ולא שייך מנין באחד בלבד, דאחד אינו נמנה, אלא 'כשיפקוד שאר כו":

פסוק יד

אשר אם זכרתני אתך כו'. פירוש "כי" משמש בארבע לשונות (גיטין צ.), ואחד הוא 'אי', שהוא 'אם', ו'אם' הוא לשון 'אשר' כמו "עד אם דברתי דברי" (לעיל כד, לג), ולפיכך כאן הוא כמו 'אשר אם זכרתני', וכן פירושו – כל כך תעלה במעלה לפני פרעה, עד שאני מבקש ממך אשר אם זכרתני כאשר ייטב לך, ויעלה זכרוני לפניך "ועשית נא עמדי חסד וגו'" (כ"ה ברא"ם):

פסוק כ

ולשון הולדת וכו' כמו הוכבס את הנגע. פירוש שהוא מקור מבנין הפעל, וכן "הוכבס את הנגע" (ויקרא יג, נה) הוא מקור מבנין הפעל, ופירושו שהוכבס על ידי אחרים. ואף על גב שכתיב אחריו מלת 'את' "הולדת את פרעה" "הכבס את הנגע", צריך לפרש "יום

הולדת" שהולידה את פרעה, וכן "אחרי הוכבס" שכבס את הנגע, כמו שכתיב (שמות י, ח) "ויושב את משה ואת אהרן". ולפי המדקדקים שניהם "הולדת" "הכבס" מורכבים משני בנינים; "הולדת" מבנין הפעל ומבנין הקל, "הכבס" מבנין הפעל ומן בנין הדגש, אף על גב שעל "הולדת" לא אמרו שהוא מורכב משני בנינים – נראה אלי שהוא מורכב:

פסוק כג

הוזקק להיות עוד אסור שתי שנים. דאם לא כן מאי נפקא מיניה דכתב "ולא זכר שר המשקים את יוסף וישכחהו", אם בא לומר שלא עשה אתו חסד – זה נכתב כבר, דהרי כתיב (להלן מא, א) "ויהי מקץ שנתים ימים" שזה בהדיא שלא הזכירו עד שנתים ימים, אלא לומר שסבה היתה מאת השם יתברך שלא יזכיר אותו עתה – מפני שתלה בטחונו בשר המשקים. ואם תאמר מאי טעמא דווקא שתי שנים, ויש מפרשים דכתיב (פסוק יד) "והזכרתני" "והוצאתני" ונגד אלו שני דברים נגזר עליו להיות אסור עוד שתי שנים. ונראה לומר כמו הזמן שהיה מקוה לו ומצפה לו שיזכור אותו – כך נגזר עליו שיהיה אסור, והוא לא היה מצפה לו רק עד שנה, וכיון שלא זכרו עד שנה – שוב אין זכרו, דודאי כבר נשכח ממנו, וכדאמרינן בפרק בתרא דברכות (נח ע"ב) 'הרואה את חבירו לאחר י"ב חודש מברך ברוך מחיה המתים', לפי שאחר י"ב חודש נשכח ממנו כמת מלב, ולפיכך מברך 'ברוך מחיה המתים', ולפיכך תוך י"ב חודש היה יוסף מצפה לו שעדיין לא נשכח ממנו, ואחר י"ב חדש לא היה מצפה לו, ובאותו זמן שהיה מצפה לו שהוא זמן שנה – כנגדו היה אסור. ולפיכך היה שתי שנים; שנה שהיה מצפה לו, ושנה שנענש כנגדו. ויש רמז "וישכחהו" בגימטריא 'שנה', כי לא נגזר עליו שישכח את יוסף רק בשנה ראשונה שיצא מבית האסורים, אבל לאחר שנה ממילא הוא נשכח ממנו, כמו שאמרנו למעלה. ויש מפרשים "אם זכרתני" (פסוק יד) בגמטריא שני פעמים שס"ה עם שתי המלות, ונגד זה היה אסור, והיינו דכתיב אחריו (להלן מא, א) "שנתים ימים" תלה הכתוב בימים, מפני כי מנין הימים נגזר עליו להיות בבית אסורים, מפני שאמר "אם זכרתני" נגזר עליו כך. "אשרי הגבר אשר שם ה' מבטחו" (תהלים מ, ה):

פרק מא

פסוק א

מקץ כתרגומו מסוף. פירוש שאין "מקץ" לשון קצה – ואם היה לשון קצה היה נאמר בין על ההתחלה ובין על הסוף, שהרי התחלה הוא גם כן קצה, לכך אמר 'כתרגומו' שהוא לשון סוף ולא קצה. ומה שהוצרך להוסיף 'מסוף' ולא הספיק בזה שאמר 'כתרגומו',

שרוצה לומר כי מה שתרגם המתרגם 'מסוף' הוא פירוש המלה, ואינו כוונת הענין שיהיה כוונת הענין 'מסוף', רק 'מסוף' פירושו 'וכל לשון קץ סוף הוא', כלומר שלא תמצא לשון 'קץ' רק על הסוף, וזה ראיה שאינו לשון 'קצה', שאם היה פירושו לשון קצה היה נמצא גם כן על ההתחלה. ומה שלא פירש על "מקץ עשר שנים לשבת אברהם" (ר' לעיל טז, ג) מפני ששם אין נפקותא אם יהיה הלשון לשון 'קצה' או יהיה לשון 'סוף', אבל כאן הוצרך לומר שהלשון הוא סוף, כי הסוף הוא שנשלם כל הב' שנים, אבל לשון 'קצה' יאמר על קצה ב' שנים – שלא נשלמו ב' שנים עדיין, כי לשון 'קצה' משמש על דבר שלא נשלם כמו "ועשה כרוב אחד מקצה מזה" (שמות כה, יט), דהיינו בכפורת עצמו בקצהו, וגם כאן היה פירושו שהיה החלום הזה בסוף ב' שנים ולא נשלמו הב' שנים, וזה לא יתכן כאן, שרש"י פירש למעלה (מ, כג) כי נגזר על יוסף להיות עוד בבית הסוהר ב' שנים, וגזירת הקב"ה בלא גירעון יום אחד ושעה אחת:

כל שאר נהרות וכו'. פירוש מה שכתוב כאן "היאור" בה"א הידיעה כאילו ידוע באיזה יאור מדבר – היינו ששאר נהרות אינן קרויים יאורים, רק נילוס, ולכך כתיב בה"א הידיעה. אף על גב דבספר דניאל נמי כתיב (ר' יב, ה) "אחד לשפת היאור" על נהר חדקל (קושית הרמב"ן), לא קשיא מידי, שכך פירושו – שאין לך שנקרא בסתם יאור רק הנילוס, אבל בספר דניאל מפרש הכתוב שם (י, ד) שהוא חדקל, ולא נקרא יאור סתם, אבל כאן כתיב יאור סתם בלא שום שם אחר. ומה שפירש רש"י שעשוי בידי אדם ולכך נקרא בשם 'יאור', וחדקל אינו עשוי בידי אדם ונקרא גם כן 'יאור', נראה שגוף החפירה שהמים בתוכו נקרא בכל הנהרות 'יאור', דסוף סוף חפירה היא בין שהיא נעשה בידי אדם ובין שנעשה בידי שמים, ו'נהר' יקרא מרוצות המים, מלשון "ונהרו אליו גוים רבים" (ר' ישעיה ב, ב), שהוא מלשון המשכה ומרוצה, ולעולם החפירה נקרא 'יאור', ולפיכך כתב בנהר חדקל "על שפת היאור" (ר' דניאל ב, ה), ורוצה לומר החפירה. אך כאן מפני שכתוב סתם "יאור" הוצרך לומר כי כל שאר הנהרות אינם קרוים 'יאור' סתם, שאין הנהר נקרא יאור סתם על שם החפירה, כי עיקר שם שלו בשם 'נהר' המיוחד להם – לא החפירה, אבל כאן יקרא בלשון סתם "יאור" לפי שהוא עשוי חפירות בידי אדם. ולפי זה כל נהר יקרא 'יאור' בשביל החפירה, אבל לא נקרא סתם 'יאור':

פסוק ב

סימן וכו'. ואינו רוצה רש"י לפתור החלום, אלא שבפתרון יוסף לא פתר מה שראה אותן יפות מראה – תירץ שהוא סימן לשני השובע, ולא הוצרך דבר זה לפתרון כי הוא ידוע:

פסוק ג

טינבש. הוצרך לפרש לשון לעז, כי לשון 'דק' אינו נופל רק על דק ממש ולא על דבר כחוש, הביא מלשון לע"ז שיאמר גם כן על דבר כחוש, אף על גב שעיקר הלשון על דבר שהוא דק, כמו עפר וחול:

טינבש בלע"ז16א. פירוש אינו דק כמשמעו - שזהו על דבר השחוקב16, אלא 'טינב"ש בלע"ז' שהוא נאמר על בשר הכחוש:

פסוק ד

סימן הוא וכו'. פירוש אף על גב שבפתרון יוסף לא פתר האכילה – היינו שהאכילה הוא סימן וכו', ולא הוצרך לפרש כי הוא בכלל "וקמו שני הרעב" (ר' פסוק ל). והרמב"ן הקשה על רש"י ואמר כי "ונשכח כל השבע" (שם) הוא פתרון מה שראה בחלום "ולא נודע כי באו אל קרבנה" (פסוק כא), אבל פתרון האכילה הוא כי שני הרעב יאכלו ויתפרנסו מן שני השובע, ולפיכך אמר יוסף "ועתה ירא פרעה איש חכם ונבון" (ר' פסוק לג) ואם לא היה זה נרמז בחלום הליועץ נתנוהו למלך, שהיה מיעץ לו, אלא שנראה בחלום כי אכלו הפרות הרעות את הטובות. ומה שהקשה הרמב"ן כי לא נודע השובע הוא פתרון "ולא נודע כי באו אל קרבנה", זה אין קשיא, דלא יתכן לומר "ולא נודע כי באו אל קרבנה" אלא עם האכילה, והאכילה – "ולא נודע כי באו אל קרבנה" – אחד הוא על שישכח השובע, ויפה הביא הרא"ם ראיה, דהא גבי שבלים לא יתכן אכילה – שיהיו השבלים הרעות ניזונות מן הטובות, ועל כרחך צריך לפרש גבי שבלים שיהיו נבלעים השנים הטובות ברעות ולא נודע, הכי נמי גבי פרות – האכילה הוא רמז על "ונשכח כל השובע", לכך פירש רש"י (פסוק ל) שהוא פתרון הבליעה, ולא אמר שהוא פתרון האכילה, כי מן הבליעה יש ללמוד יותר, דהוא רמז על שנשכח כל השובע. ועוד איך אפשר שיהיה פתרון האכילה – שיהיו אוכלים השנים הרעות את הטובות, דאין ספק כי החלום הוא מראה לאדם מה שהוא נגזר מן השמים, ודבר זה שיהיו אוכלים שני הרעב את שני השבע אין זה פועל השם, לכך נכון דברי רש"י ז"ל שלא היה ענין האכילה רק שיהיה נשכח השובע. אף על גב דהיה יוסף מאצר את התבואה (פסוקים מח, מט) – כל כך רעב היה אחר כך עד שלא נודע השובע. אף על גב שאם לא היו ימי שני השובע היה הרעב עוד יותר, אין בכך כלום, כיון שהיה רעב גדול למאד אחר כך, שייך שפיר ולא נודע השובע. ומה שהקשה (הרמב"ן) וכי ליועץ המלך נתנו, יתבאר לקמן (אות טז) שיוסף אמר לפרעה אל יקשה לך על הפתרון למה בא החלום הזה אל פרעה ולא אל אדם אחר, דבשביל כך בא החלום לך ו"ועתה יראה פרעה וגו'" (פסוק לג) כמו שיתבאר:

פסוק ה

טודייל בלע"ז. פירוש אף על גב שעיקר לשון "קנה" על הקנה הגדל באגם ולא על גבעול של תבואה, מכל מקום יאמר גם כן על גבעול של תבואה, שכן הוא בלע"ז גם כן:

שייני"ש בלע"ז. פירוש אף על גב שלשון "בריאות" בא על מי שאינו חולה, מכל מקום כמו שבלשון לעז נאמר לשון בריאות על בשר שהוא טוב - כן בלשון הקודש יאמר "בריאות" על בשר טוב:

פסוק ו

שליידי"ש בלע"ז. רוצה לומר אף על גב שלשון "שדופות" עיקרו על החולה כמו "בשדפון וביקרון" (דברים כח, כב), אפילו הכי כמו שיאמר בלע"ז לשון זה על הצמחים השדופות אף על גב שעיקר הלשון הוא על החולי - וכן הוא בלשון הקודש גם כן:

שקופין. הביא ראיה מן המתרגם שאין "שדופות" הכתוב כאן כמו "בשדפון וביקרון" (דברים כח, כב), שהרי כאן תרגם המתרגם 'שקיפין' ופירש 'חבוטות', ושם תרגם 'שדפנא', אלא כאן תרגם המתרגם לפי הענין, שהזרע הוא חבוט מהם:

שקורין ביש"א. פירוש ראיה שזה הרוח משדף התבואה - שהרי נקרא לזה הרוח שם בפני עצמו 'בישא' שלא נקרא לרוחות האחרות, אלא יש בזה מה שלא תמצא באחרות, והוא שמשדף התבואה:

פסוק ז

והנה נשלם וכו'. פירוש שעתה כאשר הקיץ בבוקר אז נשלם החלום, לא כמו יקיצה הראשונה (פסוק ד) שעדיין רצה לישן ולא היה נשלם החלום, אבל כאשר הקיץ בבקר ולא היה חפץ לישן עוד - כדי שיחלום עוד - נשלם החלום. ומה שהוסיף 'והוצרך לפותרים' דאם לא כן מה בא הכתוב לאשמועינן שנשלם החלום, אלא הכתוב מגיד לך למה שלח עתה אחר פותרים ולא בראשונה אחר חלום הראשון, אלא שעתה נשלם החלום והוצרך לפותרים:

פסוק ח

כפעמון. אף על גב דשם 'פעמון' נאמר על הזוג ועל הענבל יחד, ודבר המקשקש הוא העינבל, (ו)כתב הרא"ם אף על גב דשם ה'פעמון' הוא נאמר על שניהם - יקרא כאן החלק בשם הכל. ואין צריך לפירושו, כי הקשקוש מתיחס אל הפעמון לא אל הענבל, ומפני שכאן רוצה לומר שהיה רוחו מקשקש בתוכו לכך אמר "ותפעם":

לפי שהיו ב' פעמיות. פירש הרא"ם מדשני בלישנא דייק, דהכא כתיב "ותפעם", ושם כתיב (דניאל ב, א) "ותתפעם", ואחר שהוסיף באותיות לכתוב "ותתפעם" יש לדרוש ב'

פעמיות, כפי תוספות המלה. ולי נראה שהלשון בעצמו משמע כן, כי "ותתפעם" משמע שהרוח מכה בעצמו, כי כן לשון התפעל שהוא מורה הפעולה בעצמו, ומאחר שהוא מכה בעצמו – כל חלק ממנו מכה ומוכה, הרי שני מכים ושתי מוכים:

הנחרים בטימי. פירוש מלשון "כל הנחרים בך" (ישעיה מא, יא) לשון גירוי, כי השואלים בעצמות מגרים בהם להגיד להם עתידות:

פותרים היו וכו'. דאם לא כן "לפרעה" למה לי, אלא שהיו פותרים אותו ולא היה נכנס באזני פרעה. ואם תאמר ולמה לא היה נכנס באזניו, מנא ידע, שמא אמת פתרו, ויש לומר שכל מי שרוחו מקשקש בקרבו – הוא בשביל שחלם לו חלום שצריך לפתרון – אין רוחו נחה לו עד שנפתר לו, וכאשר פתרו לו החלום לפרעה עדיין לא נחה רוחו בקרבו, וידע בשביל זה שאין ממש בפתרון שלהם.

ועוד נראה דכאשר יוליד ז' בנות ויקבור ז' בנות – הרי הוא כמו בראשונה, ואם כן למה תפעם רוחו, כי דבר זה שתתפעם רוחו מורה על חדוש. וכן יראה ממה שפירש שהיו פותרין לו ז' בנות, דאם לא כן מנא ליה לרז"ל (ב"ר פט, ו) לומר שכך היו פותרין לו 'ז' בנות אתה מוליד וכו', או מה נפקא מיניה מה היו פותרים כיון שלא יפה היו פותרים, אלא נראה שרז"ל דקדקו שהכתוב אומר "ואין פותר אותם לפרעה", שלא היה קולם נכנס באזניו, ורוצה לומר כאילו לא פתרו אליו כלום, וזהו על כרחך שאמרו 'ז' בנות אתה מוליד וז' בנות אתה קובר' והשתא הוא כמו בראשונה, ואם כן בשביל מה "ותפעם רוחו", ולפיכך לא היה קולם נכנס באזניו. ורז"ל במה שאמרו שהיו פותרים 'ז' בנות' וכן 'ז' אפרכיות וכו" באו לפרש למה לא היה קולם נכנס באזניו, ולפיכך פירשו ז"ל שהיו פותרים דבר שאינו חדוש כמו 'ז' בנות יהיה מוליד וכו", אבל יוסף היה פותר חדוש גדול, שיהיה רעב ויהיה צריך לאצר תבואה, ולכך הוצרך יוסף לומר "ועתה ירא פרעה" (פסוק לג). ויתורץ בזה גם כן קושית הרמב"ן (פסוק ד) למה הוצרך יוסף לומר "ועתה ירא פרעה", אבל אחר שהתפעם רוחו בקרבו על דבר חדוש, והם לא פתרו לו שום דבר חדוש, לא היה קולם נכנס באזניו, ולפיכך אמר יוסף מה שתפעם רוחך הוא בשביל שהחלום הזה דבר חדוש שמראה לך השם כדי שתעשה זה – "ועתה ירא פרעה איש חכם ונבון".

ומצאתי פירוש בדרך אגדה דכתיב "ואין פותר אותם לפרעה" כלומר לא היו פותרים לפרעה, כי לפי שהיו פותרים 'שבע בנות וכו", ושאל להם למה נקראו הבנות "פרות", והשיבו על שם "פרו ורבו" (לעיל א, כח), כי שם "פרות" ושם 'לידת בנות' הכל יקרא 'פרה'. וזה לא היה פתרון לפרעה, כי לפרעה שלא היה יודע לשון הקדש לא היה לו זה

פתרון כלל. ומצאנו לקמן דלא היה פרעה מבין לשון הקדש בפרשת ויחי (רש"י להלן נ, ו), כי בלשונו של פרעה לא היה נקרא הפרה ושם 'פרה ורבה' בלשון אחד, והיינו דכתיב "ואין פותר אותם" מלא בוי"ו, אותיות 'פרות', ה"פרות" לא היו פותרין אותם לפרעה. ודבר זה דברי אגדה, ויש להשיב עליהם, דהא גם כן דרשו כן רז"ל (ב"ר פט, ו) 'ז' אפרכיות אתה כובש וכו", וזה לא יתכן לפי זה, מכל מקום אין זה קשיא, כיון שפתרון הפרות לא היה כלום ולא היה נכנס באזניו – גם כן פתרון השבלים שדומה לזה – אינו כלום.

ואין להקשות לפירוש אשר אמרנו מנא ליה דהיו פותרין הני תרי מילי – דלמא מידי אחריני דהוי גם כן כמו אלו שנים שאינו דבר חדוש, שזה אין קשיא, דכיון שאלו שני חלומות ראה בלילה אחד – על כרחך הם שוים ודומים, כי כך הם דומים; כי הבנים ישוב הארץ כמו כבוש הארץ, כדילפינן מקרא (לעיל א, כח) "פרו ורבו וכבשוה", 'מי שדרכו לכבוש הארץ מצווה על פריה ורביה' (רש"י שם), וז' שבלים הם דומים לז' אפרכיות שיכבוש, וישוב הארץ דומה למי שיכבוש הארץ, ואם כן בענין זה הם ז' פרות גם כן, כי הם שווים. ויש לומר גם כן שלאו דווקא שהיו פותרים לו 'ז' בנות', רק מידי דלא הוי חדוש היו פותרין, רק שרצו לומר דבר כזה שאינו חדוש היו פותרין, וחדא מלתא נקט:

פסוק יא

חלום הראוי לפתרון. עיין למעלה בפרשת וישב:

עבד וכו'. אף על גב ד"עבד" אצטריך לגופיה, מכל מקום לא היה צריך לומר להזכיר שהוא עבד, דיש לדבר לשון נקיה, והוי ליה לומר 'ושם אתנו איש':

וקרוב לענינו. דאם לא כן "איש כחלומו פתר" למה לי:

פסוק יג

הרי מקרא קצר. אף על גב שכבר פירש שהוא 'פרעה הנזכר למעלה', מכל מקום בלשון קצר הוא, שאין דרך בלשון לסמוך על מה שנזכר למעלה. ומה שהוצרך לומר שהוא 'פרעה הנזכר למעלה' ולא הספיק בזה שהוא מקרא קצר כמו בשאר מקום, לפי שבודאי בכל מקום דרך הכתוב לסתום ולקצר על מי שדרך לעשות תמיד, אבל כאן היה דבור של שר המשקה, ואין דרך אדם לסתום הדבור, אף על גב שהכתוב בודאי דרך לסתום – אבל אינו כך בדבור האדם, שדרך לפרש יותר:

פסוק יד

מן בית הסוהר. אבל למעלה אצל "כי שמו אותי בבור" (לעיל מ, טו) לא הוצרך לפרש, שיש לומר מתחלה שמו אותו בבור קודם שנתנו אותו בבית הסוהר, אבל כאן קשה

שהרי בבית הסוהר היה (כ"ה ברא"ם). ועוד דלעיל יש לומר כיון שבית הסוהר עמוק בבור קראו אותו יוסף "בור", והכי קאמר – לא עשיתי מאומה כי שמו אותי בבית הסוהר עמוק כמו בור, אבל כאן שהכתוב קרא אותו "בור", אין לומר מפני שהיה עמוק, דמאי נפקא מיניה בזה:

מפני כבוד המלכות וכו'. דאין לומר כדרך היוצאים מבית האסורים, דאכתי לא ידע יוסף שיצא מבית האסורים. ועוד דאין דרך ארץ שפרעה שלח אחריו וילך קודם לגלח ראשו, אלא שעשה זה מפני כבוד המלכות:

פסוק טז

אין החכמה משלי וכו'. כלומר שאין פירוש בלעדי יהיה זה שהשם יענה לשלום פרעה, שאין זה סברא, דלמה ידבר כן, כיון שפרעה קרא לו שיפתור לו החלום:

פסוק יט

כחושות. ואינו מלשון עני:

כל לשון רקות שבמקרא חסרי בשר. פירש כשאין יו"ד בין הרי"ש ובין הקו"ף, ואז הוא מפעלי הכפל מלשון 'רקק', אבל יש הרבה ריקות במקרא ביו"ד שהוא מנחי עין הפעל – שיבא על כל דבר שהוא ריק, אבל זה שהוא מפעלי הכפל לא נמצא רק על חסרון בשר:

פסוק כו

כלם אינם אלא שבע וכו'. הא דכתיב "שבע פרות שבע שנים ושבע שבלים שבע שנים" לא בא להגיד שכל אחד ואחד הוא שבע שנים, שמזה לא יהיה משמע כי ענין החלום אחד הוא:

לפי שהוא דבר מופלג ורחוק וכו'. אבל קשיא ד'הגדה' שייך גם כן על דבר מופלג, והוי ליה לומר לשון 'הגדה' בשניהם, ושמא יש לומר דניחא ליה למנקט אצל חלום ראיה דבכל מקום נאמר "וארא בחלומי" לא לשון הגדה, דלא שייך זה בחלום, אלא במילתא דהוא סמוך – דלא שייך בו לשון 'הראה' כתב לשון 'הגיד'. אבל לא ידעתי למה לא יפרש הרב דמידי דהוא לטובה שייך לשון 'הגדה', לפי שכל טוב ראוי להגיד, אבל במידי דהוא רעה יאמר בו 'הראה', לפי שאין ראוי להגיד לאדם דיבה רעה, "מוציא דבר כסיל" (ר' משלי י, יח), ומראה אותו לו ואינו מוציא אותו מפיו, ולא יתכן בזה הגדה, אבל 'הראה' שייך בו, וזה יותר נכון:

פסוק ל

הוא פתרון הבליעה וכו'. דאם לא כן למה פתר לו דבר שאינו בחלום, ומנא ליה ליוסף זה. ומה שאמר "ונשכח כל השובע" ואחריו (ר' פסוק לא) "ולא נדע", הפרש יש בין

שניהם, כי "ונשכח" היינו שמחמת הרעב יהיה נשכח השובע, שלא תהיה נראה השובע ותהיה נשכחת, ודבר שהוא נשכח לפעמים יקרה שהוא נזכר, לכך אמר "ולא נודע" שלא יהיה נודע כלל בשום ענין השובע:

פסוק לו

אוכל הצבור. ולא כל האוכל, דאם כן ימותו ברעב (כ"ה ברא"ם):

כשאר פקדון. לא שיהיה פקדון ממש, דאם כן היה לו לכתוב 'והיה האוכל פקדון', ומדכתיב "לפקדון" פירושו שיהיה כמו פקדון, כדכתיב (ר' לעיל יא, ג) "ויהי הלבינה לאבן", שפירושו גם כן כמו אבן. והרא"ם לא הבין דברי רש"י בעניין זה, כי לא דקדק רש"י רק לתרץ לשון "לפקדון", ולכך פירש 'כשאר פקדון', שאם היה פירושו שיהיה האוכל פקדון – לא הוי למכתב "לפקדון" בלמ"ד:

פסוק לח

הנשכח כדין וכו'. פירוש הא דכתיב "הנמצא" אין פירושו אם נמצא בעולם איש כזה, ותהיה נפעל בינוני או נפעל עבר, אלא פירושו אם אנו מוצאים איש כזה, והנו"ן הוא לעתיד למדברים בעדם. ואם היה פירושו אם נמצא בעולם איש כזה – היה תרגומו 'המשתכח'. ומה שהכריח את המתרגם לעשות אותו עתיד ולא בינוני – כתב הרא"ם מפני שהה"א התימה לא תבא על הבינוני, רק על עבר ועתיד. כך פירש הוא, וזה אינו, דהרי נמצא "השומר אחי אנכי" (לעיל ד, ט) דהוא בינוני, והכא נמי גם כן תוכל לבא ה"א התימה לבינוני נפעל. ועוד – למה לא נפרש אותו עבר, הנמצא עד היום איש כזה מיום שנברא העולם. אך מה שהכריח את המתרגם לפרש אותו כך, מפני שאילו היה פירושו אם נמצא כך במציאות – היה לו לפרעה לומר זה מיד אחר החלום, ולא לומר תחלה "וייטב הדבר בעיני פרעה ובעיני עבדיו" (ר' פסוק לז) ואחר כך אמר "הנמצא כזה איש אשר וגו'", אלא לא היה פרעה אומר "הנמצא איש חכם ונבון", שהוא מתמיה על פתרון החלום, רק שהוא מחובר אל דברי יוסף שאמר (ר' פסוק לג) "ועתה ירא פרעה איש חכם ונבון", וכתיב "וייטב בעיני פרעה ובעיני עבדיו", ועל זה אמר "הנמצא כזה איש אשר רוח אלקים בו" אם נלך ונבקשנו:

פסוק לט

לבקש איש חכם ונבון. דאם לא כן למה אמר פרעה אלו הדברים, וכי לא היה כוונתו רק לשבחו, ועוד דהוי ליה לשבחו בדבר שהוא יותר שבח – לומר אין איש אשר רוח אלקים בו כמוך, כמו שאמר לעבדיו (פסוק לח), אלא מפני שאמר יוסף "ירא פרעה איש חכם ונבון" אמר לו אין איש חכם ונבון כמוך:

פסוק מ
לשון שם המלוכה. לא כסא ממש, דמאי רבותא דכסא, אלא שהוא שם למלכות:

פסוק מא
מניתי יתך וכו'. דלשון נתינה לא יתכן, דאיך נתן אותו על ארץ מצרים. ועוד דהרי קודם זה גם כן במצרים היה (כ"ה ברא"ם):

פסוק מג
השנייה למרכבתו. לא כמו דכתיב (ר' להלן מג, יב) "ומשנה הכסף תקחו בידכם", שפירושו לשון כפל (רש"י שם), דמאי רבותא שירכב בשני מרכבות, אלא השניה למרכבתו:

פסוק מד
אני פרעה שיש יכולת בידי. דאם לא כן "אני פרעה" למה לי (כ"ה ברא"ם):
אני גוזר וכו'. דאם לא כן איך קשור "ובלעדיך לא ירים איש את ידו ורגלו" אל "אני פרעה", לכך צריך לפרש 'אני פרעה **ואני גוזר וכו**'' (כ"ה ברא"ם):
שלא ברשותך. דאין לומר שלא ירים איש כלל ידו ורגלו חוץ ממנו, דאם כן הוי למכתב 'לא ירים איש ידו ורגלו רק אתה', ומדכתיב "בלעדיך" – שלא יהיה מעשה חוץ ממך, וזהו '**שלא ברשותך**':

פסוק מה
שנסתרס מאליו. מלשון פריעה סירוס יתירה הוא, כך פירש רש"י בסוטה (יג ע"ב), לכך כתיב "פוטי פרע" שתי מלות לדרוש פריעה. והא דפירש רש"י בפרשת וישב (לעיל לט, יט) "כדברים האלה עשה לי עבדך" 'בשעת תשמיש', דמשמע שלא היה סריס, לא קשה, דאפשר דאף על גב דהוא סריס – יכול לשמש את מטתו, ולא עשאו רק סריס בעלמא, [ו] מפני שנסתרס לא היה יצרו כל כך לרדוף אחר הזכר:

פסוק מז
כתרגומו. 'וכנשו דיירי ארעא' – תרגום "ותעש" לשון אסיפה, ו"הארץ" דיירא ארעא, ומכל מקום 'אין הלשון נעקר מלשון עשייה', כי המתרגם לא תרגם רק הענין, והלשון הוא עשייה ממש, ופירושו כי דיירי ארעא היו צוברים יד על יד (כ"ה ברא"ם):
קומץ על קומץ יד על יד היו אוצרים. פירוש הא דכתיב "לקמצים" רוצה לומר יד, כי הקומץ הוא היד. ומפני שקשה למה כתיב "לקמצים", כי לא היו אוספים ביד, ותירץ שהכתוב רוצה לומר 'יד על יד', רוצה לומר שהרבה היו אוצרים אחד על חבירו בחפירות, שמיד שהניח את זה – הניח חבירו עליו, כמו היד שהיא סמוכה אל ידו השנית מניח

השניה מיד על הראשונה – כך היו אוצרים יד על יד. והרא"ם לא פירש כן, כי רצה לפרש דברי רש"י כמו פירוש הרד"ק, ואין ענין לו:

פסוק מט

לפי שאין מספר. רוצה לומר "כי" הראשון שהוא "כי חדל לספור" הוא לשון 'אשר', עד אשר חדל, והשני שהוא "כי אין מספר" לשון 'דהא', דזה הוא שמוש לשון "כי" כאשר נתבאר פעמים הרבה. ואם תאמר למה לי "כי אין מספר" אחר שכבר כתיב "כי חדל לספור", יש לומר דהייתי אומר "כי חדל לספור" מפני הטורח שאינו רוצה לטרוח, אבל אם רוצה לטרוח יכול לספור, לכך אמר "כי אין מספר" כלל. ואי כתיב "כי אין מספר" בלחוד ולא כתב "כי חדל לספור" לא יתכן, דהא בודאי אפשר לספור על ידי הרבה בני אדם, לכך אמר "כי חדל לספור" הסופר האחד – "כי אין מספר":

פסוק נ

מכאן שאדם אסור לשמש מטתו וכו'. וצריך לומר כי נולדה ליוסף בת כבר, דאם לא כן אפילו בשנת רעבון – כיון שלא קיים מצות פריה ורביה עד שיש לו בן ובת למה נאסר לו תשמיש המטה, ולפיכך היה לוי משמש מטתו, שהרי יוכבד נולדה בין החומות. וכן יצחק היה משמש מטתו, דכתיב (לעיל כו, ח) "והנה יצחק מצחק את רבקה אשתו". אך קשה דאם כן יהיו יותר מע' נפש, לפיכך נראה הרעב דהכא – כיון שהיה קצוב ז' שנים (פסוק ל) – לא היה רשאי לשמש מטתו, דלא אמרינן דמותר רק בשביל שאין קצבה לרעב, ויהיה עומד בלא בנים לעולם, אבל הכא שיש קצבה – אסור. ועוד יש לומר דלאו לענין אסור קאמר, דודאי מותר, אלא דמכל מקום גנאי היה לאפרים ומנשה אם נולדו בשני רעבון על ידי דחיית אסור. ומצינו כהאי גוונא, דאמרינן בסוף שבת (קנו.) מאן דנולד בשבת – מיית בשבתא, דמתחלל שבת על ידו, ואף על גב דלאו איהו עבד, מכל מקום גנאי הוא לו שעל ידו מתחלל שבת, הכא נמי גנאי היה להם שיהיו נולדים על ידי דחיית אסור, דהיינו תשמיש בשני רעב:

פסוק נה

לפי שאמר להם שימולו וכו'. וקשיא לי למה אמר להם שימולו, והלא אין מכריחים את הגוי להתגייר, ויש לדבר זה ענין נפלא, כי כאשר ראה יוסף כי התבואה שלהם הרקיבה ותבואת יוסף לא הרקיבה – אז ידע יוסף כי מחמת שערלים היו, כי המילה הוא הברית (לעיל יז, יא), ותרגום "ברית" 'קיימא' (שם), ומי שאין לו הקיום הזה שאין לו המילה – נרקבה לו התבואה. וכבר ידעת כי כל דבר שנברא עם האדם הוא ראוי להתקיים חוץ מן הערלה, שהרי אמרה תורה להסיר אותה (שם), ולכך בעל הערלה דבק בדבר שאין לו

קיום, ולכך היה התבואה שלו נרקב. ומהשתא לא יקשה איך היה מכריחם על המילה, כיון שהוא רצון הקב"ה שיהיו נימולים, שפיר דמי להכריחם. ויש לך לדעת עוד כי לא היו ראוים שיהיו מתפרנסים מיוסף הצדיק, אשר שמר הברית ולא בא על הגויה, כי אם על ידי המילה, ואז היו ראוים להיות מתפרנסים על ידי יוסף – המשביר בזכות המילה. והבן זה – כי בזכות המילה היה יוסף לראש משביר, ולפיכך לא היו ראוים להתפרנס מיוסף כי אם כאשר נימולו, ודבר זה ידוע למבינים:

פסוק נו

אלו העשירים. דאם לא כן "על פני הארץ" למה לי (כ"ה ברא"ם):

דבהון עיבורא. וחסר בקרא 'בר', כאילו כתיב 'כל אשר בהם בר' (כ"ה ברא"ם):

פסוק נז

היה צריך לכתוב מן יוסף. ואם תאמר ולמה לא כתיב 'באו [מצרימה] אל יוסף לשבור', ויש לומר דודאי לא היה כוונתם בראשונה רק לבא למצרים, כי שמעו כי יש שבר במצרים, רק מתחלה באו מצרימה ואחר כך באו אל יוסף, לכך כתיב "וכל הארץ באו מצרימה לשבור אל יוסף", כי מתחלה "באו מצרימה לשבור", ואחר כך "אל יוסף":

פרק מב

פסוק א

למה תתראו למה תראו עצמיכם וכו'. פירוש כי "תתראו" לשון ראיה, והתי"ו היא להתפעל, וההתפעל שמראה הפעולה בעצמו, ואמר יעקב לבניו למה אתם מראים עצמיכם כאילו אתם שבעים, ומאחר כי עשו וישמעאל אחים לכם – יאמרו לכם "וחי אחיך עמך" (ויקרא כה, לו), ולפיכך היו יראים מפני עשו וישמעאל ולא מאנשי כנען:

ודומה לו ומרוה גם הוא יורא. דבר זה קאי אפירוש של מעלה, דפירש "למה תתראו" למה אתם נראים כאילו אתם שבעים, ואהא מייתי ראיה דהוא לשון שביעה. ולפירוש זה "תתראו" הוא לשון שביעה, כאילו כתב למה אתם עושים עצמכם כאילו אתם שבעים, ואין 'מראים עצמכם' שאמר רש"י פירוש "תתראו", אלא מה שאמר 'כאילו אתם שבעים' הוא פירוש "תתראו". ולי יראה כי ראיה זאת ליש אומרים המפרשים לשון כחישה, ומביאים ראיה מן "ומרוה גם הוא יורא" (משלי יא, כה) שכתיב בא' והוא לשון כחישה, וכך פירשו – "נפש ברכה תדשן", שהוא בעצמו יהיה דשן, ולא די שיהיה הוא בעצמו דשן – אלא יהיה מרוה כחוש, וזהו "ומרוה גם הוא יורא", ואם כן "יורא" לשון כחישה:

פסוק ב

ולא אמר לכו. כי היה ראוי לתפוש לשון טוב, כי "רדו" מלשון ירידה ואינו דבור צח וטוב – לשון המורה על ירידה, ואמרו חז"ל "פתח דבריך יאיר", ואף על גב שמי שהוא הולך מארץ ישראל למצרים יורד, דארץ ישראל גבוה מכל הארצות, אפילו הכי לא הוי ליה למימר כך – אחר שהוא לשון ירידה. אבל מה שכתוב (פסוק ג) "וירדו אחי יוסף" (קושית הרא"ם) – לא קשה, כי הוא לשון הכתוב, ודווקא המדבר לא יאמר "רדו" מפני שהוא לשון קללה אל המדובר:

פסוק ז

נעשה להם כנכרי. פירוש התפעל של "ויתנכר" שעשה עצמו נכרי, ולא שהוא מענין הכרה כמו (פסוק ט) "ויכר יוסף את אחיו" (כ"ה ברא"ם):

פסוק ח

שיצא מאצלם בלא חתימת זקן וכו'. ואם תאמר ולמה כתב עוד "ויכר יוסף את אחיו", ויראה לומר כי לכך כתב "ויכר יוסף את אחיו" לומר כי "והם לא הכירהו" דכתיב – לא שכך קרה שלא הכירהו, כי לפעמים אדם מכיר את אחר והוא לא מכירו, ואם היה כן איך מלאו לבו של יוסף לומר להם "מרגלים אתם" (פסוק ט) כי שמא יכירוהו, ולפיכך אמר "ויכר יוסף את אחיו והם לא הכירהו" כלומר הוא היה יכול להכיר אותם והם לא יוכלו להכיר אותו, ולפיכך מתחלה כתיב (ר' פסוק ז) "ויכר יוסף את אחיו ויתנכר אליהם", ואחר כך בא הכתוב לומר שלא היה זה במקרה, שהרי הכיר אותם כאילו לא יצא מאצלם כלל – הכרה גמורה, והם לא הכירוהו לגמרי, וזה היה שיצא מהם בלא חתימת זקן:

ומדרש אגדה וכו'. מפני שקשה דלא הוי למכתב "ויכר יוסף את אחיו" רק 'ויכר יוסף אותם', דהרי כבר דבר מהם (פסוק ז), אלא פירושו הוא רחם עליהם כאחיו:

פסוק י

לא אדוני לא תאמר כן. דאין לומר "לא אדוני" שאין הדברים כמו שאמרת, דאם כן הוי למכתב 'לא כן אדוני':

והרי עבדיך באו לשבור אוכל. שהרי דבר אחר הוא "לא אדוני" "ועבדך באו לשבר אוכל", ולא יתכן לומר בו וי"ו, אלא כך פירושו 'והרי עבדיך' והשתא הוי"ו מחובר אל "לא אדוני", שכך אמרו לו; אל תאמר כן, ועבדיך הרי באו לשבור אוכל, ולא באו לרגל את הארץ. ומה שכתב הרא"ם כי אין ראיה, שמא מרגלים עושים עצמם כאילו הם לוקחים תבואה, ואין זה קשיא, שאין פירוש '**והרי עבדיך באו לשבור אוכל**' להביא ראיה אל

דבריהם שאינם מרגלים, אלא 'והרי **עבדיך באו לשבור אוכל**' לומר שכך הוא האמת, שעבדיך באו לשבור אוכל ולא לרגל:

פסוק יא

נצנצה בהם רוח הקודש. דאם לא כן למה הוסיפו לומר "נחנו" אחר שאמרו "כולנו בני איש אחד":

פסוק יב

שהרי נכנסתם וכו'. דאם לא כן מתחלה אמר להם שהם מרגלים (פסוק ט) והם אמרו שאינם מרגלים (פסוק י), ולמה חזר ואמר "לא כי" מרגלים אתם. ועוד שהוסיף "לא כי" דמשמע בודאי הוא אומר עליהם כי מרגלים הם, ומאין היה יכול לומר טענת בריא:

פסוק יד

הדבר אשר דברתי הוא הנכון וכו'. כלומר לשון "הוא אשר דברתי" משמע שיוסף הביא ראיה מדבריהם, ואין זה כן, שהרי הם אמרו כי אינם מרגלים, ואיך שייך לומר "הוא הדבר אשר דברתי", אלא פירושו כאילו היה המקרא מסורס, וכך הוא – הדבר אשר דברתי הוא אמת ונכון. ולפי המדרש (ב"ר צא, ז) "הוא" כמשמעו, שהרי הביא ראיה מדבריהם – מאחר שאתם אומרים כי באתם להרוג אם כן מרגלים אתם:

פסוק טו

אם יחיה פרעה. כלומר לא יתכן לפרש "חי פרעה אם תצאו" כמשמעו, שאם כן היה משמע שיחיה פרעה אם תצאו, אלא פירושו 'אם יחיה' לשון שבועה, כאילו אמר 'בחיי פרעה אני נשבע', ומהו השבועה – "אם תצאו", אלא לא תצאו:

מן המקום הזה. לא שיהיה פירושו "אם תצאו" מן החשד הזה, דאם כן לא הוי למכתב לשון 'יציאה', כי 'יציאה' אינו רק במקום:

פסוק יז

בית האסורים. לא ששמו עליהם שומרים, כי לשון 'אסיפה' לא יתכן רק במקום כנוס כמו בית. אבל גבי "ויתן אותם אל משמר" בפרשת וישב (ר' לעיל מ, ג) לא הוצרך לפרש, כי שם כתב בפירוש "אל בית הסוהר" (כ"ה ברא"ם):

פסוק יט

שאתם אסורים בו עכשיו. לא שהמשמר שלהם, שהרי של פרעה היתה, אלא מפני שהם אסורים בו עכשיו יאמר "משמרכם":

לבית אביכם. לא כמשמעות "הביאו" שהוא לשון הבאה אליו, אלא "הביאו" – '**לבית אביכם**', אף על פי שאצל יוסף לא שייך בזה הבאה אלא הולכה:

מה שקניתם לרעבון בתיכם. לא שהשבר מצד עצמו הוא "שבר רעבון בתיכם", אלא שהם קנו אותו לרעבון בתיהם:

פסוק כ

יתאמנו כלומר שיתבררו דבריכם. דאם לא כן לא שייך "ויאמנו" לשון עתיד, דאם הדברים הם אמת – כבר הם אמת בעצמם, ומאי "ויאמנו" דמשמע לשון עתיד, אלא 'ויתאמנו' כלומר שיתבררו דבריכם ויתאמנו, ואינו לשון אמת:

פסוק כג

כשהיו מדברים עמו וכו'. לא שהיה עתה המליץ בינותם, דכל שכן דלא היה ראוי להם לדבר זה בפני המליץ, שהרי יגיד ליוסף דבריהם:

המליץ זהו מנשה. דאם לא כן לא הוי ליה לכתוב "המליץ" בה"א הידיעה, רק 'כי מליץ בינותם', ומאחר שכתוב בה"א משמע מליץ ידוע, ואין ידוע שהיה מבין בלשון הקדש רק מנשה שהיה בכור ליוסף, והיה מלמדו לשון הקודש, שהרי האב חייב ללמוד לבנו לשון הקודש:

פסוק כד

לפי ששמע שהיו מתחרטין. לא שהיה בוכה מפני צרתם שהיו מצטערים מאד, דאם כן למה עתה ולא כשהיה מאסר אותם בבית האסורים (פסוק יז), אלא מפני שהיו מתחרטים והיה מרחם עליהם:

ד"א כו'. דאם לא כן למה עשה זה, שהרי אחר שיהיה מתוודע לאחיו (להלן מה, א) יאמרו עדיין יש בלבו על המכירה, שהרי זכר לשמעון שהשליכו לבור:

לא אסרו אלא בפניהם. דאם לא כן "לעיניהם" למה לי (כ"ה בראב"ם):

פסוק כז

הוא לוי. דאם לא כן 'אחד' מיבעיא ליה, "האחד" משמע הידוע:

פסוק כח

הכסף עם התבואה. דאם לא כן מאי "גם":

להביאנו לידי עלילה. לא שיהיה פירושו על מה שמצאו הם הכסף, דלא שייך בזה "מה זאת עשה", כי "מה זאת עשה" משמע מעשה שאינו טוב לנו. אבל מפני שכתב "ויחרדו" אין להביא ראיה, כי אף על הטוב שייך חרדה כאשר דבר חידוש הוא, כמו "והאיש משתאה" (לעיל כד, כא):

פסוק לו

שמכרוהו כיוסף. הקשה הרא"ם דמשמע שיעקב ידע שיוסף חי, וזה לא יתכן, דאם כן מה זה שאמר (להלן מד, כח) "ויצא האחד מאתי וכו', [ואומר אך טרוף טורף] ", ואין זה קשיא, כי אין פירושו רק שהיה חושד אותם שמכרו את שמעון כמו שהיה חושד אותם על יוסף, ולא שידע זה בודאי, רק חשד איכא:

פסוק לח

לא קבל דברו כו'. פירוש למה לא השיב על דברי ראובן שאמר "את שני בני תמית וכו'" (פסוק לז), אלא שלא קבל דבריו מפני שאמר 'בכור שוטה הוא'. ואין להקשות דלא היה ליעקב לומר רק "לא ירד בני עמכם", ולמה הוצרך לומר "כי אחיו מת", דהשיב זה כדי שלא יסבור ראובן כי טענתו טענה, וכך רוצה לומר אף על גב שיפה אמרת "את שני בני תמית" לא אעשה זה, לכך אמר "לא ירד בני עמכם כי אחיו מת", וחזר יעקב את דבריו הראשונים, שרוצה לומר מה שהייתי מתייירא תחלה – עדיין הוא במקומו, כי דברי ראובן אינו כלום, לכך חזר דבריו הראשונים. אבל אין לומר שכך אמר יעקב – שלא תוכל לשמור אותו ויש לחוש שיקרהו אסון, דאין זה קשיא, דהא מצי לשמור אותו שמירה מעולה בדרך עד שלא יהיה לו סכנה בדרך, דהא לא הוי טעמא רק שהשטן מקטרג בשעת הסכנה (רש"י פסוק ד), דכל דרך הוא בסכנה, ויכול לשמור אותו עד שאין בו סכנה. תדע לך, דהא כאשר אמר יהודה "וחטאתי לך כל הימים" (להלן מג, ט) לא השיב יעקב מידי (קושית הרא"ם), אלא בודאי קבל יעקב דברי יהודה משום שקבל עליו לשמור אותו שמירה מעולה, שאמר "וחטאתי לך כל הימים":

פרק מג

פסוק ב

יהודה אמר להם וכו'. דאם לא כן מה ראה יהודה להמתין בדבריו שאמר "אם לא הביאותיו אליך וחטאתי לך כל הימים" (פסוק ט) עד בסוף, ולמה לא אמר יהודה בתחלה, מיד כאשר לא קבל דברי ראובן (לעיל מב, לח) היה לו ליהודה לומר זה, אלא ש'**יהודה אמר להם וכו'**. ומה שפירש רש"י זה בכאן, לפי שלשון "כאשר כלו לאכול" משמע שכך היה בלא שום עצה, לכך פירש שלא היה זה בלא עצה אלא יהודה נתן העצה, שאם לא יהודה נתן העצה קשיא לך למה לא אמר מיד הדברים שדבר אחר כך:

פסוק ג

בלתי אחיכם אתכם. כי פירוש "בלתי" כמו בלא, והשתא אתי שפיר שאמר 'לא תראוני בלא אחיכם אתכם'. אבל המתרגם תרגם "בלתי" כמו 'רק', ופירוש הדבר שלא תראו את פני רק כאשר אחיכם אתכם, ולפי זה חסר מלת 'כאשר', דאם בלא 'כאשר' אין הבנה לזה 'לא תראו את פני רק אחיכם אתכם', ולפיכך הוסיף המתרגם מלת 'כד' דהוא כמו 'כאשר', ולא תרגם אחר הלשון, כי לשון המקרא שלא כתב 'כאשר' לא יסבול פירוש זה:

פסוק ז

אפילו עצי עריסותינו וכו'. דאם לא כן 'לנו ולמשפחותינו' מיבעיא ליה, אלא "ולמולדתנו" מלשון "ילדו על ברכי יוסף" (להלן נ, כג) שהוא מלשון גידול (רש"י שם), ופירושו שהיה שואל על עצי עריסותיהם שמגדלים שם הקטנים:

שיש לנו אב או אח. כלומר כי "ונגד לו" כתב ולא פירש מה הוא שהגידו, וצריך להוסיף '**שיש לנו אב או אח**':

פסוק ח

נצנצה בו רוח הקדש. דאם לא כן "ונחיה" למה לי, הרי כתיב "ולא נמות גם אנחנו":

בנימין ספק כו'. דאם לא כן מה "גם אנחנו" הרי כבר כתיב "ולא נמות", אלא כך אמרו – בנימין ספק, וכאן ודאי אם לא נלך – נמות, ועוד בנימין נפש אחד – ואנו כולנו מתים עם בנימין:

פסוק ט

לעולם הבא. דכך משמע "כל הימים" ליום שהוא כולו ארוך. ובפרשת ויגש (להלן מד, לב) כתב רש"י "וחטאתי לאבי כל הימים" שקבל עליו נידוי שני עולמות, אין זה קשיא, דכאן לא בא רש"י רק לתרץ לישנא ד"כל הימים", דלמה כתב "כל הימים", ומתרץ מפני שקבל עליו נידוי **לעולם הבא**, דשייך ביה "כל הימים", ומכל שכן נדוי בעולם הזה שקבל עליו. אבל בפרשת ויגש לא ספר יהודה רק החומר שנכנס בו, כי למה נכנס הוא בעובי הקורה, לכך אמר שקבל עליו להיות מנודה בשני עולמות:

פסוק י

על ידך. דאם לא כן מה עשה להם יעקב שיאמר "כי לולא התמהמהנו":

כבר היינו שבים עם שמעון. דאין לומר כבר היינו שבים ולא נצטערת על לקיחת הנער, דלא היה מרויח יעקב בזה כלום אם לא היה מצטער עתה – היה מצטער כבר בעת שלא היה בנימין אצלו, אלא על שמעון אמר, שלא היה מצטער על שמעון כל כך:

פסוק יא

לשון יתור הוא. דאם לא כן הוי למכתב 'אם כן זאת עשו', מזה נראה שהוא לשון מיותר, ובאה 'לתקון מלה בלשון עברי':

שהכל מזמרין עליו. לא שיהיה פירושו לשון 'תזמור' כלומר שיקחו ממה שנקצר בארץ, זה לא יתכן, כי כל דבר נקצר ואין זה מנחה, כי לא תבא מנחה רק מדבר המשובח:

פסוק יב

פי שנים כראשון. דאין "כסף משנה" כמו "במרכבת המשנה" (לעיל מא, מג), ויהיה פירושו עוד כסף אחר זולת כסף המושב, דאם כן הוי למכתב 'את הכסף המושב ואת כסף משנה', אבל מדכתיב "את כסף משנה" קודם ואחר כך "ואת הכסף המושב" מוכח דלא קאי אכסף המושב:

שמא הממונה על הבית שכחו שוגג. שאין לפרש שמא אתם שכחתם שוגג, דזה לא יתכן לומר, כי הלוקח אינו חוזר בנתינת הכסף – רק המוכר הוא שתובע אותו, ולכך צריך לומר שמא הממונה שכחו:

פסוק יד

מעתה אינכם חסרים רק תפילה וכו'. דאם לא כן על מה מחובר וי"ו של "ואל שדי", אלא כך אמר הרי אינכם חסירים רק תפילה – ואל שדי":

שדי בנתינת הרחמים וכו'. דאם לא כן למה התפלל בשם הזה יותר מבשם אחר:

שכולתי מספק וכו'. דאין ודאי – דאם כן מאי "ואל שדי יתן לכם רחמים", הרי התפלל עליהם:

פסוק טז

שהיה לומר וטבח. רוצה לומר הב' בפתח על משקל 'שמע', 'סלח'. ואין לומר שהוא על משקל 'זכור' 'אכול', כי לא מצאנו גזרה זאת 'אכול' 'זכור' 'אמור' רק באותן שאין למ"ד הפעל שלהן אחת מאותיות הגרון, אבל אותן שלמדיהן ח' – לעולם נמצא בפתח להרחיב על אות הגרון, 'שמע', סלח' 'פתח' 'לקח', ולפיכך היה לכתוב 'טבח' גם כן:

פסוק יח

אל תוך הבית הזה. לא אנחנו מובאין אל הבית, דהרי כבר הובאו אל בית יוסף כדכתיב "כי הובאו בית יוסף", ואם כן למה אמר "מובאים" לשון הוה, אלא שכך הפירוש 'אנחנו מובאין אל תוך הבית'. ועוד יש לפרש מפני שכתיב סתם "מובאים", ואין דרך לכתוב סתם "מובאים" אם לא שיפרש אל מה הם מובאים, ואין לומר שכבר כתיב בקרא "כי הובאו בית יוסף", דזהו לשון הכתוב, אבל "אנחנו מובאים" הוא לשון עצמם, והיה להם

לפרש, ולפיכך פירש שאין צריך לפרש, דרוצה לומר '**אל תוך הבית הזה**', שהוא לפניהם, ועליו אמרו ש'**אל תוך הבית הזה**' אנחנו מובאים:

להיות מתגלגלת כו'. כלומר לשון "להתגולל עלינו" לשון התפעל, ולא יתכן לפרש לשון פעל, דאם כן 'לגלגל עלינו' מבעיא ליה, אלא להיות עלילת הכסף מתגלגלת עלינו:

פסוק כ

ירידה היא לנו. כבר כתבתי למעלה שכל מקום שנאמר לשון ירידה במדבר עצמו בא לדרשה, שאין למדבר לדבר לשון ירידה עליו, אבל כאשר הוא דבור הכתוב – לית קפידא:

פסוק כג

ואם אין זכותכם כו'. דאם לא כן "ואלהי אביכם" למה לי:

פסוק כד

ואם אין זכותכם כו'. דאם לא כן "ואלקי אביכם" למה לי:

פסוק כה

עטרוה בכלים נאים. דאם לא כן הרי כבר לקחו אותה אתם, ומה שייך הזמנה עוד:

מפרווזדור לטרקלין. דאם לא כן אלא בית ממש – היכן היה יוסף שאמר "ויבא יוסף הביתה":

פסוק כח

על שאילת שלום. דאם לא כן הרי כבר נראו לפניו והשתחוו (פסוק כו), ולמה חזרו והשתחוו ליוסף, כדכתיב "וישתחוו לו ארצה" (כ"ה ברא"ם):

פסוק ל

כולם על שם אחי וצרותיו אשר מצאו אותו. ומה שקרא בנימין שמות בניו דוקא בשמות אלו – לפי שאלו י' שמות – חמשה מהם מורים על מעלת יוסף, וחמשה מהם על צרותיו, וזה יותר צער אחר שהיה לו חמשה שמות שנקרא לו על שם המעלה והגיעו לו הצרות, שהצרה הפך המעלה, וזה כי נקרא לו "אחי" על שם שהיה אחד מן השבטים החשובים, ונקרא עוד "ראש" על שם שהיה ראש המטה. ונקרא עוד "בכר" שהיה בכור לאמו, שזהו חשיבות בפני עצמו. "מופים" מפי אביו למד, מזה נודע שהוא עיקר תולדותיו של יעקב, שכל מה שקבל משם ועבר מסר לו, ובשביל זה הוא עיקר תולדותיו כדלעיל. ו"נעמן" שכל מעשיו נעימים. וכנגד שהיה "אחי" – עתה היה גר באכסניא שאין לו אח וקרוב. וכנגד שהיה "ראש" – עתה ירד בין האומות. וכנגד שמפי אביו למד והיה עיקר תולדות אביו – עתה לא ראה אביו בשמחתו. וכנגד שהיו מעשיו נעימים – עתה שבאו אל, באו עליו יסורין כאילו לא היו מעשיו טובים. וכנגד שהיה בכור שהוא עיקר – עתה נבלע

בין האומות. ולכך "בלע" ו"בכר" זה אצל זה, "אשבל גירא נעמן אחי" גם כן זה אצל זה, "ראש מופים חפים וארד" זה אצל זה. ולא זכר חמשה המורים על המעלה ביחד וחמשה המורים על הצרה ביחד, שרצה לחלק ולהפריד הרע שלא יחזק, לכך ד' טובים ביחד באמצע, ולא תמצא רק שני שמות מורים על הרע ביחד. ולא היו כל החמשה המורים על הטוב באמצע ביחד – ושני שמות רעים ביחד לפניהם ושלשה אחריהם, שאם כן היה מתחזק ברע, כי שלשה הוא חזקה (יבמות סד ע"ב). וכן יש במדרש (סוטה לו ע"ב) כי ראוי היה יוסף לצאת ממנו שנים עשר שבטים אלא שיצא הזרע מבין אצבעותיו, לכך לא העמיד שנים עשר שבטים, ואפילו הכי כולם יצאו מאחיו בנימין, ונקראים כולם על שם יוסף. והיה לבנימין עשרה בנים – וליוסף שני בנים – נקראים על שמו, הרי י"ב כנגד שנים עשר שבטים:

פסוק לג

לזה אין לו אם. אף על גב דלאה מתה כבר – שנקברה במערת המכפילה, שיעקב אמר "ושמה קברתי את לאה" (להלן מט, לא), אלא פירוש '**לזה אין לו אם**' כלומר שמתה אמו קודם שנתגדל. וזה פירוש 'אין לו אם', שהיה גדולו חסר אם, לאפוקי שאר השבטים אף על גב שלאה מתה – לא היו חסרים אם, כי מתו אחר שהיו גדולים, ולא נצרכו לאמם, כן יראה לי. ואם נפרש כמו שכתב הרב החזקוני (כאן) כסבור היה יוסף שנשי אביו קיימות, יש להקשות דשמא יהיה נתפס בשקר, דשמא מתו, וזה גנאי הוא לו שיהיה נראה כמשקר, אלא כך פירושו – 'שאין לו אם' לגדולו של בנימין אין אם, שנתגדל בלא אם:

פסוק לד

לא שתו הם יין והוא לא שתה יין. קשה דלמה שתו עכשיו – כיון שלא ידעו שיוסף הוא – למה שתו עכשיו יין, ודוחק לומר מפני כבוד המלכות של יוסף עשו זה, אם כן צריך אתה לומר כי לא שתו עם איש נכבד עד היום, ועוד – כי יותר כבוד היה להם כשיאמרו מתאבלים אנחנו על אחינו ואין אנו שונים יין, ויש לתרץ כי היו מתמיהים מה היה יוסף רוצה – שהוא שר וחשוב, אתמול החזיק אותנו כמרגלים – ועכשיו שותה עמנו, אלא עדיין אנחנו בעיניו מרגלים, ולפיכך הוא רוצה לשתות עמנו יין, כי נכנס יין יצא סוד (עירובין סה.), ויתפוס אותנו בדבור אחר, כך הוא כוונתו, ואמרו הם – אם לא נשתה יאמר לכך אין אתם רוצים לשתות שיראים אתם כי תגלו סוד שלכם, אדרבא – נשתה עמו יין ונשכר ולא ישמע מאתנו שום דבר ונצא מהחשד שלו, לפיכך שתו עמו ונשתכרו עמו:

פרק מד

פסוק ב

גביעי כוס ארוך. דאם לא כן למה נקרא "גביעי", אלא שהוא גבוה כמו גבעה. ומה שכתב בירמיה "גביעים וכוסות" דמשמע גביעים אינם כוסות, היינו כוסות ארוכים ושאינם ארוכים:

פסוק ז

ותרגומו חס לעבדך. פירוש כי המתרגם אינו סובר שיהיה פירושו מלשון גנאי, ותרגם אותו לשון חס, שהוא לשון רחמים, שהקדוש ברוך הוא ירחם עלינו וישמור אותנו מזה (כ"ה בראב"ם):

פסוק י

כדבריכם כן הוא כו'. והקשה הרמב"ן אחר שאמר שהדין הוא כדבריכם איך אמר "חלילה לי וגו'" (פסוק יז), ותירץ הרא"ם שכן הוא הפירוש – בודאי בדין הוא כי עשרה אנשים שנמצא ביד אחד גניבה – כולם חייבים, אך מפני שאני איני חושד אתכם שידעתם בזה – "חלילה לי וגו'", כי עשרה שנמצא גניבה ביד אחד שכולם חייבים – כאשר חושד את כולם. ואין צריך לזה, כי מה שהם אמרו – השיב להם יוסף, כי הם אמרו (פסוק טז) "האלקים מצא עון עבדיך הננו עבדים לאדוני גם אנחנו וכו'", ואמרו הם כי אף על גב שאינם חייבים ויודעים הם שלא חטאו – יהיו עבדים לו, ועל זה אמר יוסף "חלילה לי" מדעתכם – שיקבל אותם לעבדים אף בלא חטא, רק האיש אשר נמצא הגביע בידו הוא החוטא, והוא יהיה לי עבד, "ואתם עלו לשלום אל אביכם". אף על גב שהדין הוא שעשרה שנמצא גניבה באחד מהם – כולם חייבים, כבר אמר להם שלא רצה להעמיק עמהם בזה הדין, אלא ידין אותם כמי שנמצא הגניבה ביד אחד בלבד ולא היו אתו אחרים, שהרי אמר להם "אשר נמצא הגביע בידו יהיה לי עבד ואתם תהיו נקיים". ולשון "חלילה" לא קאי רק על דבורם – שאמרו להיות עבדים כך בלא חטא, ולא הקשה הרמב"ן מידי בזה:

פסוק טז

יודעים אנו שלא סרחנו וכו'. דאם לא כן מאי 'מצא עונינו' דקאמר, דהם לא חטאו עכשיו: **נותן** (**צד"י**) [**טי"ת**] **במקום תי"ו**. לפי שקשה לחבר יחד אחת מאותיות ס', ש', צ', עם התי"ו, וכאשר תנסה תבחין שקשה לחברם, לפיכך כאשר אות ראשון צד"י או שי"ן או סמ"ך יבא השתנות בתיבה, כי אם אות הראשון צד"י – תתחלף עם שיקדים הצד"י, וגם

יתחלף התי"ו לט', לפי שקשה לחבר הצד"י עם התי"ו, וכן כאשר אות ראשון הוא סמ"ך ויבא בלשון התפעל הקדימו הסמ"ך, והחליפו התי"ו בט' גם כן. אבל בשי"ן – אין כאן רק חלוף תי"ו התפעל עם השי"ן, שתקדום השי"ן לתי"ו התפעל, לפי שקשה לחבר השי"ן עם התי"ו רפויה, ואם תקדום התי"ו אז היתה רפויה וקשה לחברם יחד, אבל כאשר תקדום השי"ן – אז התי"ו דגושה, כדין אחר שוא נח. אבל בסמ"ך וצד"י קשה לחבר עמהם התי"ו אף שהיא דגושה, לכך הוצרכו להחליף התי"ו בט'. ורש"י לא הזכיר הזי"ן, וקצת מדקדקים הביאו גם כן הזי"ן עמהם:

פסוק יח

יכנסו דברי באזנך. רוצה לומר שאין לפרש כמשמעו שרצה ללחוש באזנו, שאין דרך כבוד לדבר באוזן המלך אלא לפניו (כ"ה ברא"ם). ועוד איך אמר "באזני" לשון רבים, שאין מדברים תוך שני אזנים אם ירצה ללחוש באוזן האדם:

מכאן שדבר אליו קשות. דאם לא כן למה יחרה אפו עד שהוצרך לו לומר "ואל יחרה אפך". ואם תאמר תיפוק ליה בלאו הכי מדכתיב "כי כמוך כפרעה" כמו שפירש אחר כך 'סופך ללקות וכו', ויש לומר דהתם לפי מדרשו (ב"ר צג, ו) פירש כן, ואילו לפי פשוטו אין פירוש כך, לפיכך הוצרך ללמוד מלשון "אל יחר" שדבר אליו קשות, דלפי המדרש דבר אליו קשות – אבל דבר אליו ברמז ולא בפירוש, ומפני שאמר "ואל יחר" יש לך ללמוד שדבר אליו קשות בפירוש, דאם לא כן למה הוצרך לומר "ואל יחר" (כ"ה ברא"ם). ואם תאמר עדיין תיפוק ליה מדכתיב (פסוק יט) "אדוני שאל וכו'" ופירש רש"י 'בעלילה באת עלינו' (קושית הרא"ם), ויש לתרץ דאין מוכרח לפרש כן, דלמה נפרש כך, אי משום דקשיא למה הוצרכו לומר "אדוני שאל וגו'" אין זה קשיא, שהיינו מפרשים כפשוטו "אדוני שאל את עבדיו" כלומר כך היה המעשה שבא אחינו בנימין עמנו על פי ההכרח שאמרת לנו להביאו, ואנחנו אמרנו (פסוק כב) "לא יוכל לעזוב את אביו ומת", ואם כן כבר אמרנו כמה קשה פרידת בנימין מאבינו וחייו תלויין בבנימין, והוצרכנו להביאו כשכלה לנו המזון, מזה תראה כי חייו תלויים בבנימין, לכך אל תוריד את אבינו ביגון שאול. ועכשיו שכתב "ואל יחר אפך" ומוכח שדבר קשות – אם כן על כרחך "אדוני שאל" פירושו 'בעלילה באת עלינו', דאם לא כן היכן מצינו שדבר אליו קשות:

ומדרשו וכו'. פירוש דלפי פשוטו יקשה דהוי למכתב 'כי כמוך כמלך', דאחר שאמר חשוב אתה בעיני כמלך אם כן לאו דווקא פרעה אלא מלך סתם:

סופך ללקות בצרעת. יש מפרשים לפי שחשדו את יוסף שלקח אותו למשכב זכור, אמר **סופך ללקות בצרעת** כמו שלקה פרעה מכת ראתן שקשה לתשמיש (רש"י לעיל

יב, יז), לפי שלקח אותה לתשמיש, כך תהיה נלקה בצרעת שהתשמיש קשה לו. ועוד יש מפרשים שכל מי שמוציא שם רע נלקה בצרעת, כמו ששנינו במסכת ערכין (טו ע"ב) "וזאת תהיה תורת המצורע" (ויקרא יד, ב) המוציא [שם] רע נלקה בצרעת, ולפי שגרם פרעה להוציא שם רע על שרה – ששכב עמה, נלקה בצרעת. וכן אבימלך נלקה גם כן בצרעת מפני שהוציא שם רע על שרה, וכן אתה **סופך ללקות בצרעת** גם כן מפני שאתה מוציא שם רע על בנימין שגנב לך. ולי יראה שלכך ילקה – דאמרינן במדרש רבות בפרשת מצורע (ויק"ר יז, ג) על 'דברים נגעים באים, ואחד מהם 'הגוזל את שאינו שלו', ומייתי ראיה מעוזיהו שנצטרע לפי שלקח כהונה לעצמו (דה"ב כו, כא), וזהו שאמר '**סופך ללקות בצרעת** כמו שלקה פרעה' שגזל את שרה מעם אברהם, והיא אינה הגונה לו שיקח את שרה לאשה. וכן מה שאתה גוזל את בנימין – אחד מן השבטים – שאינו ראוי לך, תהיה נלקה בצרעת. והבן זה היטב למה נגעים באים על הפושט יד בשאינו שלו, כי כל ענין הצרעת דבר זר שאינו רגיל בבני אדם, כי הלוקח דבר שאינו ראוי לו בא עליו דבר שנוי שאינו ראוי – והוא דבר זר:

ד"א כו'. לפי שקשה דלשון "כמוך כפרעה" אינו משמע על העונש שיענש כמוהו, אלא שהוא כמוהו במדותיו או בחשיבות. ולפי פירוש 'דבר אחר' שבמדותיו הוא כמוהו, שמבטיח ואינו עושה כמוהו:

גוזר ואינו מקיים. בב"ר (צג, ו). שגזר שלא יהיה עבד מלך ולא יהיה לובש בגדי שרים, והמליך את יוסף:

מבטיח ואינו עושה. אף על גב שלא מצאנו שהבטיח ולא עשה, אלא שמכל שכן הוא, שאם גזירותיו אינו מקיים – כל שכן שאינו מקיים הבטחתו. ומה שהוצרך לומר '**מבטיח ואינו עושה**' אף על גב שמכל שכן הוא, כדי לסיים 'אף אתה כן', לפי שבזה הם שוים – שמבטיחים ואינם עושים, 'וכי זו היא שימת עין וגו":

ד"א וכו'. שהוקשה ללשון השני שלא היה לו לומר רק 'כי אתה כפרעה', ולא הוי למכתב "כי כמוך כפרעה", כי לשון "כמוך" משמע אתה כפרעה – ופרעה כמוך, שכן משמעות ב' כפי"ן הבאים זה אחר זה, לכך צריך לפירוש זה 'אהרוג אותך ואת אדוניך', כלומר פרעה כמוך ואתה כפרעה, שניהם ביחד אהרוג. ואם תאמר לכל המדרשים איך נפרש לשון "כי" שהוא נתינת טעם למעלה אל מה שאמר "ואל יחר אפך", ונראה לומר כי בודאי אין מקרא יוצא מידי פשוטו (יבמות כד.), ופשוטו 'חשוב אתה בעיני כמלך', רק לכך כתב "כפרעה" לדרשה לומר שאמר לו אל יחר אפך אם אדבר לך דברי קשים, כי חשוב אתה

בעיני כפרעה, ומה שתלה את זה בפרעה – היינו שאותם דברים קשים שייכים לפרעה, כמו שפירש למעלה שסופו ללקות בצרעת כמו פרעה, או אהרוג אותך ואת אדונך:

פסוק יט

מתחלה בעלילה באתה עלינו. דאם לא כן למה היה צריך לספר כל זה, אף על גב שנוכל לפרש כמו שפירשנו למעלה (אות ז) – מכל מקום מדכתיב "ואל יחר אפך בעבדך" שמע מינה דברים קשים, ועל כרחך אלו הם הדברים הקשים:

מתחלה בעלילה באתה עלינו וכו'. דאין להקשות אחר שהיה מחזיק אותם כמרגלים – שייך לשאול "היש לכם אב או אח" להכיר אותם מי הם, ואין זה קשיא, שהיה לשאול להם מאיזה מקום הם, ויתנו עידיהם מי הם ויצדקו:

בתך היינו מבקשים. כתב הרא"ם שלכך נקט '**בתך היינו מבקשים** או אחותינו אתה מבקש' ולא נקט 'בתך אנו מבקשים או בתינו אתה מבקש' או 'אחותך היינו מבקשים או אחותינו אתה מבקש', מפני שתלו הגדולה ביוסף, שהרי כאשר ישאו את בתו של יוסף הרי הם יהיו חתניו וצריכין לכבדו, בעבור שהחתן הוא תחת יד חמיו. ו'אחותינו אתה מבקש' גם כן [תלו] הגדולה ביוסף, שהרי תהיה אחותינו תחת יד בעלה, וידו על העליונה. ואין צריך לפירוש זה, מפני שהשאלה היתה "היש לכם אב או אח" – יש לומר הדבר הקרוב אל השאלה ששאל, דהיינו 'אחותינו' שהיא בת אבינו, ושאלת על אביה ועל אחיה הקרובים לה יותר, דאם בתם היה מבקש – היה זה רחוק מן האב ומן האח, ולעולם יש לומר הקרוב יותר. וגם אם היה רוצה לישא את בתם היה לו לשאול על הבנים שיש להם, שהם אחות האשה, לא שישאל על האח שהם אחי האב להאשה. ואצל '**בתך היינו מבקשים**' נקט דבר הקרוב יותר גם כן לו, והיינו הבת, ופשוט הוא:

ואף על פי כן ונאמר. דאם לא כן למה היה צריך לספר לו "ונאמר אל אדוני", בשלמא "אדוני שאל וגו'" למה – ש'מתחלה בעלילה וכו', אלא "ונאמר אל אדוני" למה לו לספר – וכו':

פסוק כ

מפני היראה הוציא שקר וכו'. וקשיא וכל שכן שיהיו נתפסים בשקר, שמתחלה אמרו (רש"י לעיל מב, יב) שלכך נכנסו בי' שערים לבקשו, ועתה יאמרו שאמרנו לך שהוא מת, והרא"ם תירץ שכאשר באו עם המנחה ליוסף (לעיל מג, כו) ושאל להם על האח שמבקשים אותו אם נמצא, ואז אמרו לו ששמענו שהוא מת. והא דקאמר 'מפני היראה הוציאו שקר מפיו' היינו כבר הוציאו שקר מפיו כשאמרו שהוא מת כשהביאו את המנחה. ופירוש זה מבולבל, דלמה ליוסף לשאול מה היה מאחיכם אם נמצא או לא,

ששאלה כזו לא יתכן מחכם אלא מסכלות היה ממנו, כי מה בקש שיאמרו לו שהרי הוא עצמו היה.

ולפיכך נראה שכך פירושו ש'הוציאו שקר מפיו' שכך אמרו לו – מה שאמרנו לך ש"האחד איננו" (לעיל מב, יג) כלומר אנחנו סבורים שהוא מת בשביל שיצא לדרך והיה לו לבא ולא בא, ובשביל זה אמרנו שהוא "איננו", ומכל מקום כיון שלא ידענו בודאי – נכנסנו בי' שערים, אולי יהיה נמצא, ופירשו עתה כי "איננו" שאמרנו – שהוא אבוד ממנו עד שאנו חושבים שהוא מת, לאפוקי שאין אנו יודעין באיזה מדינה ובאיזה מקום הוא ואינו בחזקה שהוא מת. וזהו השקר, שהרי לא היה הדבר כן, אלא שהיה להם בחזקת חי, שלמה יהיה בחזקת מת – שהרי מכרוהו (לעיל לז, כח). ואין להקשות דהשתא יבין יוסף כוונתם – שלכך הם מפרשים דבריהם כי מה שאמרנו "והאחד איננו" שאנו סבורים שמת כדי שלא יאמר להם יוסף הביאו אותו אלי, דאם לא כן למה הוצרכו לפרש דבריהם, דאין זה קשיא, שהוצרכו לומר כך כדי לומר לו אהבת יעקב לבנימין, בשביל שהאחד מת ויותר הוא לבדו, שאם היה יוסף עומד להיות נמצא – לא היה יעקב כל כך מצטער על לקיחת בנימין, כי היום ומחר ימצא יוסף :

ואם תאמר אם כן מנא ליה לרש"י שהוציאו שקר כדי שלא יאמר יוסף הביאו אלי, שמא בשביל להגיד (להם) [לו] האהבה שיש ליעקב על בנימין, ואין זה קשיא, דאם כן לא היו צריכין לומר "ואחיו מת" דמשמע שכך הוא אצלם שמת, רק היה להם לומר שהוא נאבד לאביו ומצטער עליו שדואג שלא יהיה נמצא, וזה היה אמת, אלא שהיו יראים שיאמר להם 'לכו ובקשו אותו עד שתמצאו אותו', ולפיכך אמרו שהוא אצלינו בחזקת שמת, ומכל מקום לחומרא עשינו גם כן שמא עדיין חי, ובקשנו:

מאותו אם אין לו אח וכו'. פירוש שאין לפרש כי לאמו אין לה רק זה – שהרי אמו לא היתה קיימת, ואיך יאמר שנשאר לבדו לאמו, ולפיכך פירשו שמאותו אם אין לו אח (כ"ה ברא"ם):

פסוק כב

שהרי אמו בדרך מתה וכו'. ויראה לי משום דאמרינן (גיטין ע.) ג' דברים מתישין כחו של אדם, ואחד מהם הדרך, כדכתיב (תהלים קב, כד) "עינה בדרך כחי", ומכיון שאמו מתה בדרך – נראה שאין בכוחה לסבול הדרך, ויש לחוש לבנה, שטבע הבן הוא כמו הטבע של האבות:

פסוק כט

שהשטן מקטרג בשעת הסכנה. דאם לא כן בבית נמי יש לחוש לאסון, אלא בבית אין לחוש מפני שאינו מסוכן (ב"ר צא, ט), אלא בדרך הוא מסוכן שהרי אמו בדרך מתה, ולפיכך יש לחוש נמי לאסון – הוא המלאך המות – שיקרהו נוסף על המיתה הטבעית שיש לדרך:

עכשיו כשהוא אצלי מתנחם אני כו'. אף על גב דלא נזכר בכתוב כלל שהוא מתנחם בו על אמו, פירש הרא"ם מדכתיב (פסוק כז) "שנים ילדה לי אשתי", והוי למכתב 'שנים ילדה לי רחל', אלא "אשתי" החביבה לי, ומדהזכיר זה כאן שמע מינה שהוא מתנחם בו על מיתתה. ויש לפרש מדקאמר "והורדתם את שיבתי ברעה שאולה" ולא אמר 'ביגון שאולה' כמו שאמר יהודה (פסוק לא), אלא רמז לו על האשה, שכל מי שאין לו אשה הוא ברע, כמו שאמרו רז"ל (יבמות סב ע"ב) השרוי בלא אשה שרוי בלא טובה, ו'בלא טובה' היינו רעה, ומייתי ליה מקרא שנאמר (לעיל ב, יח) "לא טוב היות האדם לבדו", ודבר שאינו טוב – הוא רע, ועל אותו 'רעה' היה מתנחם עם בנימין, אם יקחו את בנימין תהא לו הרעה הזאת. ובלאו הכי לא קשיא מידי, שהרי קשה מה שאמר "והורדתם שיבתי ברעה שאולה" כאילו לא היה לו רעה, והלא היה לו כבר צרת רחל וצרת יוסף, ולמה אמר "והורדתם את שיבתי ברעה שאולה", אלא פירושו כל זמן שבנימין קיים – הוא מתנחם, לכן נמצא במיתת בנימין כאילו שלשתן מתו ביום אחד, וזהו "והורדתם שיבתי ברעה":

פסוק לא

ומת אביו מצרתו. לא ומת הנער, שאם היה פירושו 'ומת הנער' צריך לפרש כי יעקב יראה כי אין הנער ויחשוב יעקב שמת, ודבר זה אינו, שלמה יחשוב שמת אחר שיאמרו לו שאינו מת – והוא עדיין במצרים:

פסוק לב

ואם תאמר וכו'. פירוש כי לשון "כי עבדך" הוא נתינת טעם למעלה (כ"ה ברא"ם):

להיות מנודה בשני עולמות. עיין למעלה בפרשת מקץ (מג, ט, אות ז):

פרק מה

פסוק א

שאחיו מתביישין וכו'. פירוש "ולא יכול להתאפק" שלא היה יכול לסבול הבושה שיתביישו אחיו לכל הנצבים עליו בהתודע אליהם, כך צריך לפרש לפי פירושו. וקשה לי שעדיין לא הזכיר הכתוב שהיה מתודע אל אחיו ואמר "ולא היה יכול יוסף להתאפק",

וכך הוי למכתב 'ויהי בהתודע יוסף לאחיו ולא יכול להתאפק וגו", ועוד תימה לי מה דחקיה לרש"י לפרש "ולא היה יכול להתאפק" על הבושה שיגיע לאחיו בהתודע אליהם, שזה לא נזכר, ולא פירש זה על הבושה שהיה מגיע אליהם כאשר חשד אותם בגניבה, דהשתא הוי כמשמעו – "ולא היה יכול יוסף להתאפק" לסבול הבושה שהיו אחיו מתביישין עתה בגניבה:

פסוק ב

בית פרעה ביתו של פרעה. כלומר שכאן לא יתכן לפרש 'בבית', ויהיה פירושו בית כמשמעו, שאם כן לא יתכן לומר לשון פעל רק נפעל, לפיכך צריך לפרש "וישמע בית פרעה" כמו "בית יעקב" (ישעיה ב, ה), "בית ישראל" (תהלים קטו, ב):

פסוק ג

מפני הבושה. אבל לא יתכן לפרש "כי נבהלו" שמא יעשה להם רע, שאם כן לא שייך לומר "נבהלו מפניו", וזה יתפרש על מי שנבהל **מפני הבושה**:

פסוק ד

גשו נא אלי ראה שהם נסוגים אחור קרא להם בלשון רכה והראה להם שהוא מהול. והקשה הרא"ם אם הוציא רש"י מה שהיו נסוגים לאחור מלשון "גשו נא אלי" – דאם לא היו נסוגים לאחור למה הוצרך לקראם לומר "גשו נא אלי" – אם כן מה שמסיים 'הראה להם שהוא מהול' מנא ליה זה, אם מלשון "גשו נא אלי" שלכך אמר "גשו נא אלי" להראות להם המילה – הרי פירש כי לשון "גשו נא" שהיו נסוגים לאחור ואמר "גשו נא" שיהו חוזרים למקומם, אבל אם לא היו נסוגים אחור אלא על מקומם היו עומדים הוי שפיר, דכיון דכתיב "גשו נא" אם כן על כרחך לקרב אותם יותר אליו, ואין זה אלא להראות להם המילה, ויראה לי שלא קשה מידי, שעל כרחך היו נסוגים לאחור דאם לא כן למה הוצרך לקרות אותם בלשון רכה, דהוי ליה לומר "גשו", ומדאמר "גשו נא" בלשון רכה שמע מינה שהיו נסוגים לאחור, והוצרך לקרותם בלשון רכה שלא יהיו יראים לחזור אליו כיון שהיו נסוגים לאחור מתחלה, ומכל מקום אין הכתוב רצה לומר שכבר נסוגו לאחור, דמסתמא יוסף לא היה מניח אותם להיות נסוגים אחור, אלא שהתחילו להיות נסוגים, וזהו שלא כתב 'ראה שנסוגו אחור' אלא 'נסוגים', כלומר שהתחילו להיות נסוגים, ואם כן למה אמר "גשו נא", "אלא בשביל להראות להם המילה. ועוד דהוי ליה לומר 'אל תהיו נסוגים אחור' לא "גשו נא אלי", אלא שכוונתו היה שיגשו אליו לגמרי – כדי להראות להם המילה:

פסוק ה

להיות לכם למחיה. כלומר שאין פירוש הכתוב שהקב"ה שלח אותי למחיה כדי שיהיה ליוסף מחיה כמשמעות הכתוב "למחיה שלחני", ולפיכך פירש הכתוב '**להיות לכם למחיה**':

פסוק ו

עברו משני הרעב. כלומר שאין פירוש הכתוב כי זה שנתים היה רעב ועוד חמש שנים, דמאי דהוי הוי, ולא הוי צריך למכתב רק כי 'עוד חמש שנים רעב', אלא כך פירושו – כי זה שנתיים **עברו משני הרעב**, ואם כן נשאר חמש שנים רעב, ובא להוכיח בזה שעדיין הרעב חמש שנים, שהרי לא עברו רק ב' שנים:

פסוק ח

לחבר ולפטרון. פירוש מה שכתיב "לאב" רוצה לומר שבזה אני אב לו – שאני חבר אל פרעה, ומתוך שאני חבר לפרעה, וכל הנהגתו על ידי כדרך החברים – ומפני זה אני פטרונו, רוצה לומר מנהיגו, כמו האב שהוא מנהיג את הבן. ולא היה די בפירוש 'לחבר', מפני כי עיקר החברים שישוו יחד, ואין רוצה לומר כך כאן, אלא ש'חבר' שבכאן שהיה עושה כל דבר על פיו, שבזה היה נחשב לו פטרון. ומה שהוצרך לומר 'חבר' ולא סגי בפירוש 'פטרון', מפני כי הפטרון הוא מושל על מי שהוא פטרון לו, וכאן לא היה כך – אלא פרעה היה המושל על יוסף לא יוסף על פרעה, אלא שבכך היה פטרון לא מצד שהוא חבר לו, ומפני שהוא חבר לו עושה הכל על פיו:

פסוק יא

לשון מוריש ומעשיר וכו'. והקשה הרמב"ן בשלמא לשון 'מוריש' יתפרש שפיר על האדם, אבל על "אשר לך" דכתיב "פן תורש אתה וכל אשר לך" איך שייך לשון "מוריש', ויראה לי דשייך על עבדים ושפחות ובהמות כאשר אין להם מזונות כפי צורך שלהם, כמו שאמרו רז"ל (שבת קנה ע"ב) 'לית עתיר מחזיר', ובפירוש כתיב (דברים כח, מב) "יירש הצלצל", ופירש שם (רש"י) 'יעני' 'יעשה רש מן הפרי' ועל העץ קאי הנזכר שם בכתוב, ומכל שכן ששייך לשון זה על הבהמות:

פסוק יב

והנה עיניכם רואות בכבודי ושאני אחיכם ושאני מהול ועוד כי פי המדבר אליכם. פירוש דלא יתכן "והנה עיניכם רואות כי פי המדבר אליכם", דלא שייך ראיה בזה אלא שמיעה, והוי ליה לומר 'ואזניכם שמעו כי פי המדבר אליכם', ועל כרחך צריך לחלק הכתוב כך – "והנה עיניכם רואות" מלתא בפני עצמו, לכך פירש 'הנה עיניכם רואות

בכבודי ושאני אחיכם'. ולא סגי ליה בחדא מינייהו, דכבר אמרנו לעיל פעמים הרבה בפרשת לך לך דאין דרך הכתוב לכתוב סתם דהוי ליה לפרש, שאם לא נזכר בכתוב רק חדא מילתא – דרך הכתוב לכתוב בפירוש, ולכך אם היה כוונת הכתוב לומר "והנה עיניכם רואות" – 'בכבודי', הוי ליה למכתב 'והנה עיניכם רואות בכבודי', וכן אם רוצה לומר "והנה עיניכם רואות" – 'שאני מהול', הוי ליה לפרש 'והנה עיניכם רואות שאני מהול', ומדכתיב סתם "והנה עיניכם רואות" רוצה לומר רואות כל דבר, ולפיכך מפרש על הכבוד ועל שהיה מהול, ולכן סתם וכתב "והנה עיניכם רואות". והאי 'רואות בכבודי' דקאמר לא שיהיה ראייה על שהוא אחיהם, אלא איירי לענין זה שיש יכולת בידו להיטב להם, לכך יאמרו ליעקב "רדה אלי וגומר" (פסוק ט).

והקשה הרמב"ן מאי ראיה יש מן הלשון, דהא הרבה יש שיודעין לשון הקודש, כי הוא שפת כנענית. וכן על המילה יש להקשות דהא כל ישמעאלים הם נימולים, וכל זרע אברהם שהם מבני קטורה, ועוד דלמה לא הזכיר להם המכירה שהיתה בזה המקום, ולמה הוצרך לומר להם סימן במילה ובלשון, ויראה מה שלא הזכיר להם המכירה לא קשיא, דכבר הזכיר להם המכירה "אני יוסף אשר מכרתם אותי" (פסוק ד), רק שיוסף סבר שמא יחשבו כי יוסף הגיד דבר המכירה לאחר – ולא יאמינו שהוא אחיהם, ולפיכך הוסיף להם המילה והלשון, שהרי המילה לא תמצא בבני כנען – שמדברים בלשון הקודש, ובבני ישמעאל שיש להם המילה – אין להם לשון הקודש, ועל ידי שניהם הוא סימן מעליא (כ"ה ברא"ם).

ואני אומר כי זה דווקא הכרה מעליא ולא ענין המכירה, כי דרך בני אדם לדבר ולהגיד המאורעות והמקריים שבאו לידו, אבל המילה שהיא אות ברית באדם בגופו (לעיל יז, יא), וגם בלשונו ניכר, וזה הוי הכרה לעצמות האדם. ומה שנתן יוסף הכרה זאת – בדין הוא הכרה מעליא, ואין עליהם לומר כי שמא אחד מבני ישמעאל למד לשון הקודש, כי אחר שהלשון אינו לבני ישמעאל – אין לנו לומר כך כלל, רק יתלו ביוסף שהלשון הוא לשונו, וכן המילה. ולא כן דבר המכירה שאינו הכרה לאדם בעצמו מי הוא, ולכך אין זה סימן. והרי כן אמרינן (יבמות קכ.) דאין מעידין רק על פרצוף פנים, ואף על גב שנמצא בלבושיו בעשרה לבושים – חיישינן לשאלה שמא השאיל כליו לאחר (שם קכ ע"ב), אבל על פרצוף פנים מעידים, ולא חיישינן שמא יש אחר דפרצוף שלו דומה לו, ולא חיישינן לכך כלל שיהיה דבר עצמי שוה לשניהם. והנה ענין המכירה – כיון דאין הכרה עצמית יש לומר ששמע המכירה מיוסף, ואין כאן הכרה – כמו דחיישינן גבי כלים לשאלה, אבל גבי לשון ומילה כיון דהכרה עצמית, שכל אומה יש לה לשון בפני עצמה, וגם המילה

אות ברית היא, ולית לנו למחוש למידי, כי לא תמצא מילה ולשון בשום אומה רק בבני יעקב, ולפיכך לענין הדין הלשון והמילה הכרה עצמית יותר משאר סימנים. ואם היו חוששין שמא רמאי הוא – וישמעאל הוא שלמד לשון הקודש, לענין זה סגי שהיה מגיד להם דבר המכירה, ואפילו עצי עריסותיהם הגיד להם (רש"י לעיל מג, ז), ובזה ידעו שאין כאן רמאות, מכל מקום צריך הכרה עצמית לאדם, והמילה והלשון הכרה עצמית הוא, ואם לא היה הכרה עצמית זאת – אין כאן הכרה. ומה שהוצרך לומר יוסף עתה הכרה זאת של לשון הקודש, ולעיל (פסוק ד) לא נתן להם הכרה רק במילה (קושית הרא"ם), ועוד למה הוצרך לומר "והנה עיניכם רואות" שאני אחיכם, שהרי כבר הראה להם המילה, דזה אין קשיא, דודאי גם כן למעלה הרי כיון שדבר עמהם בלשון הקודש הרי יש כאן שני סימנים – המילה ולשון הקודש, אלא שכאן היה אומר להם להגיד לאביו דבר זה, כדכתיב אחריו (פסוק יג) "והגדתם לאבי" כדי שידע יעקב שכן הוא, ויסמוך גם כן על זה. ואם תאמר מה ראיה מן המילה, הלא כל מצרים נימולים, שיוסף אמר להם והכריח אותם למילה, כבר נתבאר למעלה שעיקר ההכרה היתה המילה והלשון יחד, וזה לא נמצא במצרים. ועוד דכל מצרים שנימולו אין זה רק הכרה של יוסף, וזהו גופיה הראיה, דכך אמר – במי יש מילה – רק בזרע יעקב, ובשביל כך הכרחתי את מצרים על המילה, אם כן מילת מצרים מסייע להכרה:

פסוק יד

צואריו בנימין על שני מקדשים וכו'. בב"ר (צג, יב) קאמר שם – וכי כמה צוארים היו לבנימין, אלא על שני מקדשים שעתידין להיות בחלקו ועתידין ליחרב, ובנימן בכה על צוואריו – ראה שמשכן שילה עתיד בחלקו ועתיד ליחרב, עד כאן. ויש לתמוה על מדרש זה דמאי שנא מ"צואריו" דגם הוא לשון רבים כמו 'ידיו ורגליו', ואם כן מה חלוק יש בין "צואריו בנימין" ובין "צואריו", ופירש הרד"ק דלכך יבא לשון 'צואר' בלשון רבים מפני שיש בצואר שני צדדים, ומפני שיש בו שני צדדין נקרא הצואר בלשון רבים. ולי נראה דנקרא הצואר בלשון רבים כי מן הצואר ולמטה כל האיברים הם שנים שנים; שתי ידים, שתי רגלים, גם גוף האדם הם צלעות לימין האדם צלעות מיוחדת, ומצד שמאל צלעות מיוחדת, אבל הצואר מחבר שני הצדדין יחד, ומפני זה הצואר יקרא לפעמים לשון רבים – מפני שהוא חבור שני הצדדין, ולפעמים יקרא לשון יחיד לפי שהוא אחד גם כן, והוא עיקר הטעם. והרא"ם מפרש כי בסמיכות אין דרך להיות נכתב בלשון רבים כי אם בכינוי רגיל להיות נכתב בלשון רבים, ולפיכך דרשו כאן דכתיב בסמיכות לשון רבים – דבכה על שני מקדשים, "ובנימן בכה על צואריו" שהוא בכינוי – ודרך להיות

נכתב עם יו"ד הרבים, וכאן נכתב חסר בלא יו"ד – דרשינן שבכה על משכן שילה. אבל בספרים שלנו נכתב "צואריו" עם יו"ד, ועוד דקשיא דמאי חלוק יש בין סמיכות לכינוי, ויש לתרץ ד"צוארי בנימן" יו"ד הרבוי נשמע, ואף על גב דבכל מקום 'צואר' בלשון רבים – לשון רבים כזה שנשמע יו"ד הרבוי אין להיות, לכך דרשינן שבכה על שני מקדשים, אבל "צואריו" הרי נקרא ביו"ד כמו בלא יו"ד, שאין היו"ד נשמע, וזה הוי שפיר דאין כאן משמעות שני צוארים ממש, ומכל מקום כיון דדרשינן אצל "צוארי" שלכך בא בלשון רבוי שבכה על ב' מקדשים – דרשינן נמי "צואריו" שבא בלשון יחיד שבכה על מקדש שילה:

על ב' מקדשים וכו'. ומה שבכו עתה על שני מקדשים שעתידין ליחרב – לפי שיש במדרש הבכייה וההכרה לאחיו היתה רמז על יהודה וישראל שהם עשרת השבטים, שראש עשרת השבטים הוא יוסף, שיודע יהודה לישראל בבכי ובתחנונים, שנאמר (ירמיה לא, ח) "בבכי יבואו ובתחנונים אובילם וגו'", כל הענין הזה הוא רמז למה שעתיד, כי האבות לעולם הם היו סימן לבנים. ולפיכך נרמז זה עכשיו, כי כאשר יתודעו זה לזה יבכו על הצרות והחורבנות שהגיע להם; ליוסף חורבן אחד, ולבנימין שני חורבנות:

פסוק טז

כמו בבית פרעה. והבי"ת חסירה. שאין לומר כמו שפירש למעלה (רש"י פסוק ב) 'בני ביתו' (קושית הרא"ם) שאם כן לא יתכן לומר "נשמע בית פרעה", אלא 'והקול שמע בית פרעה', לא לשון נפעל. ואין להקשות דלעולם פירוש 'בני ביתו', וחסר למ"ד, והוא כמו אל בית פרעה, מפני שלא מצינו למ"ד כזו חסירה מן המכתב, אבל בי"ת מצינו חסירה – "שבי אלמנה בית אביך" (לעיל לח, יא), הרי בי"ת חסירה. ולמעלה (פסוק ב) אי אפשר לפרש 'וישמע בבית פרעה', שאם כן לא נזכר מי הוא השומע, ואם נפרש "וישמע בית פרעה" 'בני ביתו' – נזכר השומע:

פסוק יז

טענו את בעירכם תבואה. כלומר שלא תתפרש שיטענו הבהמות על אחרים כמשמעות "טענו את בעירכם", אלא שיטענו על הבהמות תבואה:

פסוק יח

כמצולה שאין בה דגים. אין דרך להיות בעומק המים דגים, וזה 'כמצולה שאין בה דגים':

פסוק יט

ואתה צויתה מפי לומר להם. פירוש "ואתה צויתה" לא שתהיה הצוואה מאחר – לא מפרעה, כמו משמעות "ואתה צויתה" שאמר לו פרעה, וזה לא יתכן, שממי נצטווה יוסף, אלא "ואתה ציותה" – 'מפי'. והוסיף 'לומר להם' מפני שאין שייך לומר "ואתה ציותה זאת עשו" שאיך יהיה נצטווה יוסף "זאת עשו", אלא שהוא נצטווה שיאמר להם "זאת עשו", וקרא מחובר למעלה (פסוק יז) "אמור אל אחיך זאת עשו וגו'" – "ואתה צויתה זאת עשו", כלומר שיאמר להם שנצטווה לומר להם "זאת עשו". ומפני שקשה שאם כן למה צריך לומר להם שנצטווה לומר "זאת עשו", די כשאמר להם יוסף "זאת עשו", אלא שכוונת פרעה היה כדי שידעו אחיו שברשותו של פרעה אמר להם כך, ולפיכך אמר פרעה ליוסף שיאמר לאחיו שהוא נצטוה לומר לאחיו "זאת עשו", ולפיכך הוצרך רש"י להוסיף 'אמור להם שברשותי הוא':

פסוק כג

כחשבון הזה. פירוש הא דכתיב "כזאת" אינה כף הדמיון, שהרי דבר הזה בעצמו שלח לו, ואם כן מאי "כזאת", אלא פירושו "כזאת" '**כחשבון הזה**' שהוא מפרש אחריו, 'ומהו החשבון וכו', והשתא הוי שפיר "כזאת", והכ"ף הזאת נקראת כ"ף השעור כמו "כשלשים איש" (ש"א ט, כב). ואף על גב ד"כזאת" לשון נקיבה, אין רש"י מפרש "כזאת" – '**כחשבון הזה**', רק שהוא מפרש כי כ"ף "כזאת" באה על השעור שאמר כמו חשבון הזה, ולפי האמת פירשו מנחה – **כחשבון הזה**, ולא בא רק לפרש על מה משמש כ"ף של "כזאת", ופירש לך שהיא באה על החשבון ונקראת כ"ף השעור.

וקשיא לא לכתוב "כזאת" ולכתוב 'ולאביו שלח עשרה חמורים וגו'", ויראה לי שפירוש הכתוב "כזאת" – דווקא מנין הזה שלח, עשרה חמורים ועשר אתונות, לא פחות ולא יותר, ולא היה זה המנין באקראי, אלא לענין מכוון. וזה – שרצה יוסף במה ששלח י' חמורים וי' אתונות כדי שלא יכעוס אביו על האחים העשרה שמכרוהו, וגם הראה לו כדי שירד אביו למצרים ואל ימאן מלרדת אליו, ורמז לו כי העשרה אחים היו כמו עשרה חמורים שנושאים משא גדול ואינם יודעים מה הם נושאים, כך היה מכירתם ועשיית הפעל שהורידו אותו מצרימה, שהטעין אותו עליהם הקב"ה לעשות מעשה זה להורידו למצרים, והם לא ידעו הפעל שהורידו אותו, ולפיכך "עשרה חמורים נושאים מטוב מצרים", ורמז שעל ידי המכירה הזאת למצרים יהיו אוכלים כל טוב, ויהיו מנצלים את מצרים עד שלא ישאר דבר במצרים, וזהו שפרש"י למעלה (פסוק יח) "ואכלו את טוב ארץ מצרים" שעתידים לעשות את מצרים 'כמצולה שאין בה דגים', וכאן כתיב

נמי "נושאים מטוב מצרים" "ועשר אתונות נושאים בר ולחם ומזון", והרמז שההורדה למצרים היה בשביל לפרנס ולכלכל אותם בשנת רעבון גם כן, וזהו שאמר (ר' פסוק ז) "כי האלקים שלחני לפליטה גדולה לחיות עם רב". ולענין מכוון הראשון לקח חמורים, מפני שהענין הראשון יותר טוב ונכבד שהוא לנצל את מצרים, והשני – לכלכל אותם בעת הרעבון, והחמור הוא הזכר, דהוא חשוב יותר מן הנקיבה שהוא האתון.

ורבותינו ז"ל (ב"ר צד, ב) דרשו ש"טוב מצרים" היה גריסין של פול. אפשר שעל זה כוונו רז"ל שיוסף שלח "טוב מצרים" אשר יגיע לישראל הוא ענין זה – לפי שהיה יעקב ירא מן הגלות לרדת שם (רש"י להלן מו, ג), כי היה יודע יעקב הגלות שיבא לישראל במצרים, ולפיכך שלח יוסף אליו כי הגלות הוא טוב, כי יהיו ישראל פרים ורבים מכח השעבוד וגלות, כדכתיב (שמות א, יב) "וכאשר יענו אותו כן ירבה וכן יפרוץ", והיו משעבדים את ישראל בפרך (שם שם יג) המשברת את הגוף (רש"י שם) ומענה אותם, והיו דומים לגריסים ברחיים, שכל זמן שאדם כותש אותם ברחיים הם נשברים לחלקים רבים, ומאחד נעשה ששה, לפיכך שלח לו גריסין של פול. ולשון 'גריסין של פול' הם פולים שבורים לחלקים, כדכתיב (איכה ג, טז) "ויגרס בחצץ וגו'", וכן היה שעבוד מצרים בפרך המשבר את הגוף,וזהו "טוב מצרים". וענין זה ענין יותר נכבד מן המזון אשר יפרנס אותם ברעבון, לכך שלח אותו על ידי החמור שהוא הזכר, והפרנסה והמזון על ידי האתון – שהוא טוב גופני כמו הנקיבה, והבן זה. ואפשר שגם זה רמזו רז"ל (מגילה טז ע"ב) ששלח לו יין ישן – היא הגזירה הישנה שנגזר עליהם לשתות כוס יין של הגלות, ומנין 'יין ישן' – ת"ל, שנאמר (שמות יב, מא) "ומושב בני ישראל ת"ל וכו'", וכך נגזרה הגזירה: **גריסין של פול**. במדרש (ב"ר צד, ב) שהם טובים לצרת נפש שהיה ליעקב כל ימי חייו:

פסוק כד

אל תתעסקו בדבר הלכה. ויש להקשות על מדרש זה (תענית י ע"ב) למה הוצרך יוסף לצוותם יותר מאשר צוה אותם יעקב, ועוד וכי כל השבטים לא ידעו כמו שידע יוסף, ולפיכך נראה לפרש דודאי גם כן רז"ל מפרשים פשוטו של מקרא שהזהיר עליהם יוסף בשביל המכירה שיבואו לידי רוגז ומריבה, אלא שהוקשה לרז"ל למה לו ליוסף לומר לשון "אל תרגזו", והוי ליה לומר 'אל תריבו בדרך', ועוד אם בשביל שלא יריבו ביחד "בדרך" למה לי, וכי בדרך לא יריבו ובבית יריבו, אלא עיקר הטעם שצוה אותם שלא יריבו לא בשביל שהיה מקפיד על הריב שיבא ביניהם רק בשביל כי הרגזנות בדרך מביא לידי סכנת הדרך, והדרך מתרגז עליהם. ומפני שעדיין קשה למה כתב לשון רוגז ולא כתב לשון מריבה, שהרי הרגזנות בא בשביל מריבה, לכך אמרו כי לא בלבד המריבה

היא שמביא לידי סכנה, אך כל רוגז – כמו העסק בדבר הלכה, שהם נושאים ונותנים בדבר הלכה ומתרגזים זה עם זה. לכך דבר יוסף לשון כולל, אף על גב דודאי עיקר הכוונה של יוסף היה על הריב שלהם, שזהו בודאי לא גרע מעסק הלכה, שהריב – אין לך רוגז יותר ממנו, ובודאי הם גם כן ידעו כבר דבר זה, ומכל מקום יוסף בא להזהיר אותם כי מפני המכירה לא יניחו הדבר, ויבואו לידי רוגז, ודבר יוסף לשון כולל. וכן ל'דבר אחר' דמפרש 'אל תפסיעו פסיעה גסה' דריש גם כן לכך כתב בלשון "תרגזו" ולא כתב 'אל תריבו בדרך', אלא דכל התרגזות אין לעשות, ומי שפוסע פסיעה גסה (ו)הוא עושה פעל נוסף, כמו "למה הרגזתני להעלות אותי" (ש"א כח, טו), שפירושו כמו למה הרעשתני להעלות אותי על ידי כשפים, שכל פעל שאינו מסודר הוא הרגזה והרעשה. ולפיכך דרשו דבהאי "אל תרגזו" נכלל בו 'אל תפסיעו פסיעה גסה', שהוא פועל הרגזה. וכן 'תכנסו חמה לעיר' להוסיף ההליכה שלא בזמנה – נקרא זה הרגזה. והא דאמר בגמרא (תענית י ע"ב) וכן בדברי רש"י '**אל תתעסקו בדבר הלכה** שאל ירגז עליכם הדרך', דמשמע דהם מפרשים "אל תרגזו" שאל יביאו רוגז הדרך, זה אינו, אלא בשביל שבא לתרץ יתור לשון "בדרך" קאמר שאל ירגז עליכם הדרך, ולעולם "אל תרגזו" כמשמעו:

פסוק כו

אשר הוא מושל. לפי שזה הוא אחד מד' לשונות של 'כי', שהרי 'כי' משמש בלשון 'אם', והוא משמש בלשון 'אשר' בכמה מקומות:

נחלף לבו והלך מלהאמין. הרמב"ן דחה פירושו ופירש הוא "ויפג לבו" לשון שביתה ובטול, כמו "עיני נגרה ולא תדמה מאין הפוגות" (איכה ג, מט), וכן "ויפג" שנפסק ונתבטל חיות לבו עד שהיה כמת. ולי נראה כי לשון 'פוגת' על כל דבר שינוי, וזה נקרא 'פוגת', וכן מוכח התרגום שתרגם (כאן) 'והוי מילין פייגין על ליביה', שלא היו מיושבים על לבו, ואין דעתו נחה בזה, כי לא האמין להם. וכן נראה לי "מאין הפוגות" פירושו מאין שינוי. ולפירוש הרמב"ן לא יתכן תרגום אונקלוס שתרגם 'על ליביה':

פסוק כז

סימן מסר להם וכו'. ואם תאמר למה היה עוסק בפרשת עגלה ערופה כשהיה פורש, אין לומר שכן אירע המעשה במקרה שלמד עמו בפרשת עגלה ערופה – אם כן מנא ידע יוסף שיזכור את מה שהיה עוסק עמו בפרשת עגלה ערופה, ויש מפרשים שכאשר היה יעקב מלוה את יוסף עד עמק חברון היה אומר יוסף לאביו שיחזור לביתו ואל יטריח את עצמו, והשיב יעקב שמצוה גדולה היא בלויה, שהרי מי שאין מלוה הוא שופך דם, כדכתיב בפרשת עגלה ערופה (דברים כא, ז) "ידינו לא שפכו את הדם הזה ועינינו לא

ראו", ודרשינן (סוטה מה ע"ב) וכי סלקא דעתך שיהיו זקני בית דין שופכי דמים, אלא לא פטרנוהו בלא לויה, הא למדת מי שאינו מלווה כאילו שופך דם, וכל המתלווה אינו ניזק (סוטה מו ע"ב). ולפיכך ידע יוסף שיעקב ידע שבפרשת עגלה ערופה פירש ממנו, שהרי יזכור ענין הלויה שהיה מלוה אותו. ויראה שלכך שלח לו סימן זה, מפני שרמז לו שאיך יהיה ניזוק אחר שהיה מתלוה, וכל המתלוה אינו ניזק, לכך ידע יעקב שבאמת הוא – שהוא חי:

סימן מסר להם. והא דכתיב "וירא את העגלות וכו'", לא בפירוש שלח לו סימן הזה, אלא ברמז, שבענין הזה הייתי עוסק כשפירשתי ממך. ולא שלח לו בפירוש על ידי אחיו סימן הזה, לפי שהיה משמע שאם לא היה מלוה את יוסף היה נהרג מאחיו, וזה היה צער לאחיו, ויחשבו כי יוסף מחזיק אותם כרוצחים, לכך לא שלח לו דבר זה בפירוש, אלא ברמז שלח על ידי עגלות. ומה שאמר '**סימן מסר להם**' לא שהיה מגלה להם בפירוש, אלא אמר להם בדבר זה למד עמי כשהייתי פירש ממנו, והם לא ידעו מה היה:

פרק מו

פסוק א

ויזבח זבחים לאלקי אביו יצחק שחייב אדם בכבוד אביו יותר מכבוד זקינו. והרמב"ן הקשה על זה דהוי ליה למכתב סתם 'ויזבח זבחים לאלקי אבותיו', ועוד דכתיב (ר' לעיל לב, י) "ה' אלקי אבי אברהם ואלקי אבי יצחק", ואין זה קשיא כלל על דברי רז"ל (ב"ר צד, ה), כי כאן שהוא קרבן – ועל ידו הוא מתקרב ומתקשר בו יתברך, ולענין זה "אלקי אביו יצחק" שהוא "פחד אביו יצחק" (לעיל לא, נג) קודם בודאי, אבל גבי תפילה בודאי הזכיר זכות אברהם ואחר כך זכות יצחק כסדר, ופשוט הוא:

פסוק ז

ובנות בניו סרח וכו'. והא דכתיב "בנותיו" אף על גב דלא היה אלא בת אחת, אין אדם מונע מלקרא כלותיו – בנותיו:

בנות בניו יוכבד וסרח. עיין לקמן בפסוק (כו) "כל הנפש הבאה ליעקב":

פסוק ח

על שם השעה. פירוש אף על גב שבעת שכתב משה התורה כבר באו, ואם כן למה כתב "הבאים" לשון הוה, אלא שכתב לך הכתוב על אותה שעה שבאו (כ"ה ברא"ם):

פסוק י

זו דינה שנבעלה לכנעני. כך סבר ר' חנינא בפרשת וישלח, שאין לומר כנענית ממש, אפשר כי אברהם ציוה שלא יקח בנו מבנות הכנעניים (לעיל כד, ג) ויעקב מניח את שמעון ליקח כנענית, אלא בן דינה. ואפילו למאן דאמר דנשאו בני יעקב כנעניות וכמו שפירש רש"י בפרשת ויחי (להלן נ, יג) 'לא ישא אותי אחד מבני בניכם שהם מכנעני', אפילו הכי למה הוצרך לכתוב "כנענית", שאם לא נאסר להם כנענית אם כן למה כתב כאן "בן הכנענית", הרי סתמא הרבה היו מבני כנענית. ומה שלא כתב 'בן דינה', מפני שבא לומר למה נשאה שמעון, וזה מפני שנבעלה לכנעני, ולא רצתה לצאת מביתו עד שישבע שמעון שישאנה. וטעם מדרש זה (ב"ר פ, יא) יש לו סוד, כי ראויה היתה לשמעון בעבור שכח שמעון במדת הדין, כדכתיב (להלן מט, ה) "שמעון ולוי אחים כלי חמס מכרותיהם", ודינה ראויה לו.

אך קשה איך נשא את אחותו, ולעיל פירש רש"י בפרשת וירא (כ, יב) "וגם אמנה בת אבי אך לא בת אמי" דמשמע אחותו מן האם אסורה, ויש לומר דהך תנא סבירא ליה דאחותו מן האם אינה אסורה לו, וכך יש תנא בפרק ד' מיתות (סנהדרין נח.), ושם פירש רש"י דאותו תנא סבירא ליה דהא דקאמר אברהם "אמנה אחותי בת אבי ולא בת אמי" לא שאחותו בת אם אסורה, אלא דקושטא דמילתא קאמר שהיא אחותו מן האב ולא מן האם.

אבל עדיין קשה הרי האבות קיימו כל התורה וידעו אותה ברוח הקודש, היו מקפידין שלא לישא כנענית – ולא הקפידו על ערוה דהוא אסור מן התורה, ויש מפרשים כי שאני קודם מתן תורה מלאחר מתן תורה, כי כל האבות היו מקיימים את התורה כולה – אך צריכים היו לקבל עליהם את התורה כגרים שנתגיירו, לכך היו כקטן שנולדו. פירוש להך מילתא בלבד לענין קבלת התורה לא שייך בהם ענין אחוה שיהיו אחים לענין עריות, שלא נולדו בחיוב המצוה אלא הם קבלו מאיליהן, להך מילתא הוו כגרים שאין עריות בהם. ולפיכך כל עריות שהן מן התורה שנתנה אחר כך – לא היה נוהג באבות; כגון יעקב נשא שתי אחיות, ועמרם דודתו, ויהודה היה מייבם את כלתו, אף על גב דמן התורה אסור, והם היו שומרים את התורה, הרי אם מצד התורה אתה בא לאסור והם קבלו אותה עליהם – לא היו להם בזה קורבה, אבל קורבה מצד עצמם לא נתבטלה.

ואין להקשות דאם כן יהיו יוצאי מצרים מותרים בקרוביהם, דהא קבלו עליהם את התורה (שמות כד, ז) ולא נולדו בחיוב, ויהיו מותרים בקרוביהם, אין זה קשיא, דהם הוכרחו לקבל, דהא כפה עליהם הר כגיגית כדלקמן (רש"י שמות יט, יז), ולא אמרינן

בזה דהוי כקטן שנולד. דודאי מי שנתגייר מעצמו, כגון גוי, כיון דלא היה צריך לגייר והוא מגייר עצמו – הוי בריה אחרת לגמרי, אבל ישראל שיצאו ממצרים – כיון שהיו מחויבים לקבל את התורה, והיו מוכרחים לזה, אין זה כקטן שנולד. ותדע לך דאם לא כן יקשה לך דהא בודאי נתגיירו כדמוכח בפרשת משפטים (שמות כד, ו), שהרי היו צריכים מילה וטבילה וקרבן (רש"י שם), ואפילו הכי אין להם דין כגר להיות מותר בעריות.

ואפשר לתרץ עוד כי תולדות יעקב שהותר להם לישא אחותם הכל היה ברוח הקודש שהותר להם, מפני כי בני יעקב היו עם אחד בפני עצמו – הותר להם לישא ביחד, כדי שלא יהיו צריכין להיות מתחברים לעם אחר. והרי תמצא גבי אדם הראשון שהותר לו לישא את אחותו, כדכתיב (תהלים פט, ג) "אמרתי עולם חסד יבנה", ואמרינן (סנהדרין נח ע"ב) 'חסד עשה הקב"ה עם קין שהתיר לו אחותו', הכי נמי חסד עשה הקב"ה עם בני יעקב שהתיר להם [אחותם]. כי יעקב עם תולדותיו שוה לאדם ותולדותיו, כי שאר האומות – אחר שאינם מזרע יעקב נחשבים כאילו אינם, ונשאר תולדות יעקב בלבד. כי אדם הוליד כלל בני אדם, ויעקב הוליד כלל ישראל הנקראים 'אדם', ואין אומה בעולם נקראים 'אדם' זולת ישראל (יבמות סא.). וכל העולם נקראים 'בני אדם' ,וכל ישראל נקראים 'בני ישראל'. לכך היה מותר לשמעון לישא אחותו לבדו. כמו שנולדו עם בני אדם כל אחד תאומה, כך היה עם בני יעקב נולדים תאומות (רש"י לעיל לה, יז). והכל היה ברוח הקודש, כי יעקב שהיה יודע ברוח הקודש – ידע שמותר לשבטים אחותם, כמו שהיו יודעים לקיים התורה ברוח הקודש – יודעים גם כן להתיר ברוח הקודש, ואין זה סותר התורה, כי נותן התורה אוסר ונותן התורה מתיר, כמו שבארנו. וכן הטעם מה שנשא יעקב שתי אחיות, אף על גב שהאבות היו מקיימים את התורה, כי כמו שידע יעקב התורה ברוח הקודש כך היה יודע שיש לו לישא שתי אחיות, והם הגונים לו להעמיד י"ב שבטים עמודי עולם מב' אחיות. ואין זה קשיא אם ידע זה יעקב ברוח הקודש, שהרי כל התולדות היו יודעים ברוח הקודש, כמו שפירש רש"י אצל "עתה ילוה לי אישי" (לעיל כט, לד), וגם זה היה ברוח הקודש. ואין זה שלא שמר התורה, אך כי הפה שאסר הוא פה שהתיר (כתובות טז.), ומי שהיה מודיע להם התורה הודיע להם גם כן זה, והודיע ליעקב כי ראוי לו שישא שתי אחיות כמו שנאמר לו לאליהו להקריב בחוץ.

ואל יקשה לך למה נחשב ליעקב לגנאי מה שנשא ב' אחיות כדאיתא בפרק ערבי פסחים (פסחים קיט ע"ב) שלא ירצה לברך לעתיד מפני שנשא ב' אחיות, אין בזה קשיא, כי זה

הוא הגנאי כי לא הותר ליעקב ב' אחיות רק בשביל שלא נתנה התורה לו, וזה ידע יעקב, ומפני שהותר לו דבר כזה בשביל שלא נצטווה, אף על גב שעל ידי רוח הקודש עשה – גנאי הוא, דסוף סוף דבר זה יהיה נאסר כשתנתן התורה, ואם נתנה התורה לא הותר דבר זה ליעקב, שלא מצאנו שיהיה אסור ערוה נדחה. אמנם אני מפרש באותו מדרש (פסחים קיט ע"ב) שלכך לא רצה יעקב לברך מפני שהיה יעקב מוכן לדבר שיהיה נאסר בסוף, שידע יעקב כי ראוי לו ב' אחיות על פי רוח הקודש, וזה קצת גנאי שיהיה מוכן לדבר שיהיה נאסר, ולא כן יצחק, אף על גב שהיה מותר לו גם כן ב' אחיות, כי לא היה מוכן לדבר שיהיה נאסר, וזה הדבר שגרם שלא רצה לברך, ודבר גדול הוא זה, וזה נראה ברור מאוד, וזה עיקר פירוש הדבר כאשר תעמיק בו.

אמנם בשביל זה לא נאמר שלא קיים יעקב כל התורה, שהרי יעקב אמר לעשו 'תרי"ג מצות קיימתי' (רש"י לעיל לב, ד), ואחת מהם שלא ישא שתי אחיות, אלא ודאי מה שהתיר לו דבר אחד אין זה שעבר על התורה, כי התורה שאסרה היא שהתירה לו גם כן, כי הכל היה ליעקב על פי התורה, כמו שפירשנו גם כן כזה בפרשת תולדות, ואם נשא ב' אחיות נוסף על הראשונות אז היה עובר התורה, כי נשים אלו התירה לו התורה לגמרי – ואחרים אסרה. ואין להקשות שעמרם נשא דודתו (שמות ו, כ), ומשה הקים י"ב מצבות (שם כד, ד) ואיך היו נוהגים היתר במה שקבל אברהם על עצמו, שנאמר (לעיל יח, יט) "כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו אחריו וגו'", וכך הקשה הרמב"ן (לעיל כו, ה), ואני אומר – וכן ראוי לומר – כמו שקבלו מאברהם את התורה ולמד אותה לבניו, הכי נמי למד לבניו איסור והיתר שלהם, ונהגו היתר על פי מה שלמדו, וכבר אמרנו טעם מופלג בפרשת שופטים להתיר הקמת המצבה, עיין שם, והותר לו, לכך היה משה רבנו עליו השלום מקים מזבח אחד לכלל ישראל, וי"ב מצבות לכל שבט ושבט בפני עצמו, והנה לא עבר תורת אברהם, רק שעשה על פי רוח הקודש. וכן מה שנשא עמרם דודתו, מפני שקבלו מאברהם כי בזה לא נאסרה, ואף על גב שאברהם קיים הכל ואליו היה אסור הכל, שהרי אברהם שמר כל התורה כולה, מכל מקום בקצת מצוות היו נוהגים היתר על פי קבלתם ברוח הקודש. ולפיכך נשא יעקב ב' אחיות, עמרם – דודתו, הכל מיד ה' עליהם. ואולי הטעם הוא כי מפני שהוא מצוה גדולה כפריה ורביה ולהעמיד את העולם, ולא מכל אשה זוכה אדם להבנות, כדאמרינן ביבמות (סד.) נשא אשה ושהה עמה י' שנים צריך להוציא – שמא לא זכה להבנות ממנה. ולכך גם כן במצוות עריות שאסרה תורה היו יודעים שאין צריך לנהוג, דאין כל אשה ראוי להבנות ממנה, ושמא נגזר להבנות מן אשה הזאת דודתו, כיון שעדיין לא נצטוו, כמו שהיה האמת שהיתה

ראויה לו, והוליד ג' רועים אשר לא היו ולא יהיו. וכן יעקב נשא ב' אחיות והוליד י"ב שבטים עמודי עולם. ואיך נאמר שיהיו אוסרים דבר זה לבטל גזירת הקב"ה, לכן היו נוהגין היתר על פי רוח הקודש, וזה היה נראה נכון וראוי לומר.

אבל אני תמה על דברי הרמב"ן, שהקשה הרמב"ן (לעיל כו, ה) דאיך יהיו נוהגין היתר במה שקבל אברהם על עצמו – קושיא זאת אינו מכריח אותנו לומר שהיו כל ישראל שומרים את התורה אף מצות לא תעשה, ומה בכך שהיה אברהם שומר כל התורה – בשביל זה אין הכרח לומר כלל שהיו כלם חייבים, כי אין מצות התורה שוות בדבר זה; כי תמצא כי אברהם נתן לו ברית מילה (לעיל יז, י), וליעקב – גיד הנשה (לעיל לב, לב), כי המצוות – המקבלים מיוחדים בהם. ולפיכך אני אומר גם כן כמו שתמצא במצוות שנצטוו שלא היו הכל שווים, כך במצוות שלא נצטוו מפי השם אינם שווים הכל, כי אברהם בפרט היה מסוגל לכל המצוות, ויצחק למצוות שחיטה, ויעקב למצות שבת, שכאשר תבין תדע כי אלו מסוגלים לאלו מצות בפרט, לכך יש לומר כי לא קיימו מי שאינו מסוגל לכל המצות את כל המצוות. ואפילו אם אתה אומר מאחר שכל המצות הם מצוות צדיקים וישרים וטובים – למה אין ראוי ומחוייב שיעשו הכל, שהרי מי שאינו מחוייב בדבר כמו הסומא אליבא דרבי יהודה (ב"ק פז.) והנשים במצוות שהם פטורות – מצוה הוא דעבדי ומקבלים שכר, זהו דוקא במצות עשה דיש על זה שכר, אבל מצוות לא תעשה שאין קבול שכר על מצות לא תעשה, ומאחר שלא נצטוו – למה יקיימו. וראיה לזה הנשים שהם פטורות מ"בל תטמאו" (ויקרא כא, א) ו"לא תשחית" (שם יט, כז) אם מקיימים המצוה אין להם שכר כלל על זה, והכי נמי למה להם להפריש עצמם מן דבר שאין אסור להם בזה. אבל מצות עשה יש לעשות ולקיים, כי זה הוא רצונו של מקום, ויש קבול שכר על זה. ולכן תמצא תמיד במצות עשה שהיו מקיימין, כגון שחיטה ושבת, אבל במצוות לא תעשה אין הדבר כך, דלא מסתבר לאסור אחר שלא נצטוו, אלא אם אותו המקיים ראוי שיהיה נזהר בהם:

ואומר אני כי אברהם היה מיוחד לשמור כל התורה, ולפיכך אמרו עליו (קידושין פב.) כי שמר כל התורה כולה בעבור שהוא מסוגל למצוות התורה. ולכך עמרם שנשא דודתו, ויעקב ב' אחיות – כי אלו הם מצות לא תעשה, ואם לא היו מצווים על מצוות לא תעשה – למה יקיימו אותם, וזהו באמת דעתי, והוא נכון. והשתא אין צריך ליתן טעם כלל למה נשא יעקב ב' אחיות, כי מצוות לא תעשה אין לחיוב מעצמו, רק מצות עשה. ואברהם בלבד הוא ששמר כל התורה כולה, בין עשה ולא תעשה. והחילוק שיש בין עשה ובין לא תעשה ידוע לכל משכיל, כי מצוות עשה הוא קנין מעשה מפני שהיא קנין, אף על

גב שלא מתחייב בה – אם לא יעשה יהיה חסר המצוה שהיא קנין מעשה. אבל מצוות לא תעשה – שאין המצוה קנין המעשה, רק שישב ולא יעשה ואינו קונה שום דבר, ועיקר המצוה שלא יעבור רצון הבורא יתברך שאסר עליו, וכל זמן שלא אסר הקב"ה – אינו עובר רצון בוראו יתברך. ולפי דעתי אם מקיים לא תעשה שלא נצטווה עליו הוא גריעותא, שאין לאסור עצמו בדבר שלא אסר אותו התורה. וראיה לזה שאמרו חכמים (ברכות יח.) לא ילך אדם בבית הקברות וציצית שלו נגררת על הקבר, דהוי לועג לרש. ואילו לענין כלאים אמרו חכמים (פסחים מ ע"ב) שמותר לעשות מהם תכריכים, ולא הוי זה לועג לרש, אלא דשאני מצות לא תעשה דאין לועג לרש כיון שלא נצטווה במצוות, ואינו חסר קנין מצוה. אבל מצוות עשה הוי לועג לרש אף על גב שהמת פטור מן המצוות – סוף סוף חסר לו קנין מצוה, ודבר זה עיקר. אף על גב שהתוספות פרשו בדרך אחרת, זה עיקר ונכון.

אבל מה שנמצא במדרש שאמר יעקב 'תרי"ג מצוות קיימתי', מוכח שגם יעקב מסוגל אל כל המצוות, רק שנשא ב' אחיות על פי רוח הקודש. ואף במצוות עשה יש חלוק, כי אין כל המצוות שוות רק הכל לפי המצוה ולפי המצווה, שכבר אמרנו כי ראוי יצחק למצות שחיטה ביותר, ויעקב למצות שבת, ויהודה למצות ייבום, כי מאחר שלא היו מצווים במצוות היו המצוות נחשבים מעשה טוב, וכל אחד לפי מדתו היה נזהר יותר במצוה אשר היה דבוק בה, כמו שהוא הענין אף עתה, כי יש מעשה טוב שהאחד נזהר בו יותר מן אחר, והכל הוא לפי מדת האדם, ויש נזהר בכל המעשים טובים, והבן זה. ומה שפירש הרמב"ן (לעיל כו, ה) כי האבות היו מקיימין את התורה דווקא בארץ, אין הדעת סובל ומקבל את דבריו, ודברים אלו שאמרנו הם דעת רז"ל, ואין בהם ספיקא:

פסוק טו

הזכרים תלה בלאה וכו'. ואם תאמר אם כן "אשה כי תזריע וילדה זכר" (ויקרא יב, ב) למה לי, ובפרק המפלת (נידה לא.) דרשינן "אשה כי תזריע וילדה זכר" 'אשה מזרעת תחלה יולדת זכר' (קושית הרא"ם), ויראה לומר שאם לא נכתב "אשה כי תזריע וילדה זכר" לא הוי ידעינן פירוש הכתוב למה תלה הזכרים בלאה והנקיבה ביעקב, ולא הוי ידעינן לפרש, והשתא דכתיב "אשה כי תזריע" ילפינן שפיר דטעמא הוי שהזריעה גורמת. ומהאי קרא ליכא למילף רק כאשר האשה מזרעת תחילה יולדת זכר בודאי, והווא אמינא אם האיש מזריע תחילה פעמים זכר ופעמים נקיבה, לכך תלה הנקיבות בזכרים לומר שהאיש מזריע תחלה יולדת בודאי נקיבה.

וטעם הדבר במה שאמרו אשה מזרעת תחלה יולדת זכר – יש מפרשים כאשר זרע האשה

למטה בא עליו זרע הזכר ומתגבר עליו, דכל עליון גובר לפעול בתחתון יותר ממה שפועל התחתון בעליון. ואין זה טעם לתלות בה הזכר לומר "אלה בני לאה", אדרבא יש לתלות הזכר בזכר לפי שזרע הזכר עיקר, שגובר על זרע הנקיבה.

אמנם נראה כי הזרע של נקיבה יותר שייך לזכר מפני כי הזכר הוא מצטרף דווקא אל האשה יותר, והאשה מצטרף אל הזכר. ולפיכך כאשר האשה מזרעת תחלה – מפני כי האשה יש לה צירוף אל הזכר – מולידה גם כן בנים זכרים, וכאשר זרע שלה קודם אז זרע הזכר טפל אצלה ופעולתה עיקר. והזכר צירוף שלו תמיד אל הנקיבה, כי הנקיבה היא בת זוגו, ולפיכך כאשר הזרע שלו בא תחלה אז הוא עיקר, וכל התנועות מן המתנועע הולכות תמיד אל השלימות המתנועע, ותשלום הזכר הוא בנקיבה ותשלום הנקיבה בזכר, שהרי בסדר הבריאה הזכר והנקיבה הם משלימים זה את זה, לכך יוליד כל אחד דבר שהוא השלמתו. וזהו שרמז לך הכתוב "אלה בני לאה" "ואת דינה בתו", כי מפני שהזכר מתחבר יותר אל הנקיבה יאמר "ואת דינה בתו", ותולה הנקיבה בזכר מפני שכל פועל הוא פועל יותר השלמתו ממה שהוא פועל כיוצא בו, כי השלמתו הוא עצמו – כאילו פועל עצמו. ועל זה נאמר (סנהדרין ט ע"ב) 'אדם קרוב אצל עצמו', והנה יפעול כל אחד ואחד השלמתו, וזהו נכון. אמנם יש בזה עוד דבר נפלא ודבר עמוק, כי כבר אמרו חכמים (נידה לא.) שלשה שותפים בולד – אב ואם והקב"ה מצייר הולד, וכאשר הנקיבה מזרעת תחלה השם יתברך מצייר הולד זכר, וזה מפני כי הוא יתברך מחבר זכר ונקיבה על ידי שמו יתברך, שנתן היו"ד באיש וה' באשה, ולכך מצייר הוא יתברך הולד כפי פעולתו אשר הוא מאחד הזכר והנקיבה. ואם היה מצייר מן זכר זכר ומן הנקיבה נקיבה לא היה כאן אחדות, ולפיכך השם יתברך שהוא מאחד אותם – נותן מן הזכר נקיבה ומן נקיבה זכר. ורש"י פירש בפרשת בראשית (ר' לעיל ב, כד) "על כן יעזוב איש את אביו ואמו והיו לבשר אחד", 'על ידי הולד שנוצר משניהם נעשו בשר אחד', הרי לדבריו התאחדות הזכר והנקיבה הוא על ידי הולד. ומפני זה יש להתאחד אותם לגמרי – שיהיה הזכר מן הנקיבה והנקיבה מן הזכר, שבענין זה התאחדות גמור. ודבר זה הוא יותר עמוק ואין להאריך בזה, רק תבין דבר זה היטב.

ומה שאמר "ואת דינה בתו" אף על גב דפירש למעלה (רש"י ל, כא) כי תחילת בריאת דינה היתה זכר אלא שנשתנה לנקיבה (קושית הרא"ם), אין זה קשיא, דעיקר הפירוש לפירוש אשר אמרנו כי הנקיבה היא קרובה אל הזכר טפי, ולכך כאשר הזכר מזריע תחלה יולדת נקיבה, ואף על גב דהשתא גבי דינה לא זרע תחלה, סוף סוף יותר מתייחס הנקיבה אל הזכר, ולפיכך תלה הזכרים בנקיבה והנקיבה בזכר:

פסוק כו

צריכין אנו לומר שמתו כו'. הקשה הרא"ם למה אנו צריכין לומר שמתו, הא כבר כתיב "מלבד נשי בני יעקב" ואלו היו נשי בני יעקב, ואין זה קשיא, דהא למאן דאמר כי שמעון נשא את דינה אי אפשר לומר ד"מלבד נשי בני יעקב" אתא לרבוי אותם שהם זרעו של יעקב, אלא "מלבד נשי בני יעקב" ואינם זרעו, דזרעו אף על גב דהם נשי בני יעקב מנה אותם. ועוד איך אפשר לומר דהם בכלל "נשי בני יעקב", דודאי כיון שהכתוב מונה לך כמה הם תולדותיו של יעקב – ועדיין לא ידענו כמה היו, דמה שכתוב "מלבד נשי בני יעקב" לא ידענו כמה מתו וכמה עדיין המה בחיים, אלא בודאי לא היו חיים אף אחת מהן.

אלא קשיא לי למה צריך לומר כך, דתקשה ליה לאותו מאן דאמר למה לא נזכר בכתוב לידתן כמו שנזכר לידת דינה (לעיל ל, כא), ועל כרחך מפני שלא היה לידתם רק כדי שיהיו לנשים לשבטים, לפיכך בטלים אצלם, וכאילו היה תאומת ראובן – (הוא) ראובן בעצמו, דטפילה היא אצלו, ולא הוי דומיא דדינה, אף על גב דהיתה אשה לשמעון – היה לה לידה בפני עצמו, אבל אלו אפילו בלידתם היו טפלים לזכרים, ומפני שהם טפילים לא חשב רק העיקר ופטר במנין הטפל.

והקשה הרא"ם הא דכתיב "מלבד נשי בני יעקב" מהיכי תיתי לרבוי – למאן דאמר כנעניות היו – נשיהם עד שיהיה צריך למכתב "מלבד נשי בני יעקב", דהא לאו "יוצאי יריכו" היו, כך הם דברי הרא"ם. ואין קשיא, כי עיקר הכתוב שלא תאמר כיון דלא מנה נשי בני יעקב גם כן – ואף על גב דלא היו יוצאי יריכו – מה בכך, הוי לו למנות כל אותן שבאו למצרים, ומפני כך יש לחשוב דודאי מתו נשי בני יעקב, וקאמר דנשי בני יעקב לא מנה הכתוב, אבל בודאי באו עמו. אי נמי שהכתוב רוצה למנות גם כן נשי בני יעקב, ובענין זה מנה אותם במה שאמר "מלבד נשי בני יעקב", שאם לא כתב כך לא היה מונה אותם כלל, ואף על גב שלא מנה אותם בפרט – מנה אותם בזה שאמר "לבד נשי בני יעקב", ופשוט הוא:

פסוק כט

הוא בעצמו אסר הסוסים. דאין לומר על ידי שליח כמו "ואת בן בקר אשר עשה" (ר' לעיל יח, ח) שלא עשה רק על ידי שליח, מפני שאם כן למה צריך למכתב כלל "ויאסור רכבו", וכי סלקא דעתך שיעלה לקראת אביו בלא מרכבתו, אלא שאסר הוא בעצמו:

יוסף נראה אל אביו. הקשה הרמב"ן שאם כן למה צריך למכתב "וירא אליו" שידוע שיתראו פנים אל פנים אל אביו, ונראה שאין זה קשיא, שהכתוב מגיד שיוסף קבל פני

אביו כדרך להקביל פני אביו, וזהו לשון "וירא" שהוא נראה אל אביו לקבל פניו דרך כבוד, לפיכך כתב "וירא אליו", כמו שכתב לקמן (רש"י מז, ז) "ויברך יעקב את פרעה" – 'והוא שאילת שלום כדרך כל הנראים למלכות לפרקים', הכי נמי נראה לו כדרך הבן שמקבל פני אביו ונותן לו שלום. ומה שהקשה שאיך יתכן לומר שיוסף יפול על צואריו, שאין דרך כבוד ליפול על צואר אביו, והיה לו להשתחוות אל אביו, אין זה קשיא כלל, כי היה יוסף נכבד שהיה מלך במצרים, והיה בוכה מפני כבוד אביו, [ו] היה כבוד גדול לאביו ולא פחיתות. ומה שלא השתחוה לו – גם כן אין זה קשיא, לפי שאחר שהבכיה כבוד לאביו משום אהבתו – לא יתכן השתחויה, שהבכיה מתעורר עם בואו אל אביו מיד: **ואמרו רבותינו ז"ל שהיה קורא קריאת שמע**. והקשו למה יוסף לא קרא קריאת שמע כיון ששעת קריאת שמע היה, שדוחק לומר שהקדים או שאחר כי זריזין מקדימין (פסחים ד.), ושעה אחת לכלם, ועוד מנא לן שקרא קריאת שמע – שמא התפלל, ויש לתרץ כי יוסף קרא קריאת שמע, וקיימא לן כרבי יהודה (ברכות יג.) שבאמצע הפרק מפסיק לשאול מפני היראה, והיינו יראת אביו, ולפיכך היה מפסיק בקריאת שמע, אבל יעקב לא היה מפסיק וקרא קריאת שמע.

אמנם יש לדעת ענין קריאת שמע שהיה קורא ובזה יתורץ מה שלא היה קורא יוסף קריאת שמע, לפי שכאשר בא יעקב וראה את יוסף בנו מלך, בא בלבו אהבתו ויראתו של הקב"ה איך מדותיו הם טובות ושלימות, ומשלם שכר טוב ליראיו. וזהו מדת החסידים אשר יקרה להם טוב מתדבקים אל הקב"ה על הטובות והאמת שעשה עמהם. וזהו קריאת שמע שבו נזכר ייחוד מלכות שמים (דברים ו, ד) ואהבתו (שם שם ה). וראוי היה לקרות קריאת שמע כאשר בא אליו יוסף אחר הצער הגדול אשר היה לו בעבורו, ועתה ראה אותו מלך, היה אוהב את הקב"ה אשר עושה לו זה, וקבל מלכותו ואהבתו ויראתו, וזהו נכון למבין:

פסוק ל

פשוטו כתרגומו. שתרגם אילו היה עכשיו מת היה מתנחם על מיתתו, אחר שראה את יוסף. והוקשה לרז"ל (תנחומא ויגש ט) שהרי כתיב "אמותה הפעם" ולא כתיב 'אילו מת', ולפיכך דרשו וכו':

פסוק לא

ועוד אומרה אליו והאנשים רועי צאן. דהא כתיב "ואגידה לפרעה ואומרה אליו", דלמה צריך לומר "ואגידה" "ואמרה", אלא דהכי פירושו אגידה אל פרעה שבאו אחי אלי, ועוד "אומרה אליו". ואם תאמר ולמה לא כלל יוסף את הכל בדבור אחד, ויש לומר דאין

זה דרך ארץ לבא אל המלך ולבקש מאתו "אחי ובית אבי באו אלי והאנשים רועי צאן" בעבור שישבו בארץ גושן, אלא כך אמר – כי אבוא אל המלך לומר כי "אחי ובית אבי באו אלי" וגם אומר לו אגב "והאנשים רועי צאן בעבור ישבו וגו'", זה דרך ארץ הוא. והשתא "ואגידה לפרעה" מילתא בפני עצמו, ו"אומרה אל פרעה" מילתא בפני עצמו, והרא"ם פירש ענין זר:

פרק מז

פסוק ב

אבל בתלמוד בבלי וכו'. וסברת המחלוקת שתלמוד שלנו (ב"ק צב.) סובר שברכת משה היה לחזק אותם מפני שצריכין חזוק, שהיו חלשים. ותלמוד ירושלמי סובר אותם שכפל שמותם הוא ראיה על הגבורה שלהם. והכל מודים כי הכפל היא גבורה, רק כי התלמוד שלנו סובר כי הכפל בא לחזק, לפי שהיו חלשים. ולירושלמי אותם שכופל שמם הם כבר חזקים, והכתוב בא להגיד כי הם גבורים, ולכך כפל שמם:

טעם יש בדבר כו'. כמו שכתוב לקמן בפרשת זאת הברכה (דברים לג, ז), עיין שם:

פסוק ו

בקיאים באומנות לרעות צאן. לא "אנשי חיל" למלחמה, שהרי כתיב "ושמתם שרי מקנה" (כ"ה בר"א"ם):

על אשר לי על צאן שלי. לא על כל אשר לי בכלל, דהא "שרי מקנה" כתיב (כ"ה בר"א"ם):

פסוק ז

שאילת שלום כדרך כל הנראים. והקשה הרמב"ן שאין דרך ליתן שלום למלך, כמו שאמרו (שבת פט.) 'כלום יש עבד שנותן שלום לרבו', ובודאי לא כוון רש"י רק שאילת שלום הנהוג למלך:

פסוק ט

ימי גירותי. לא ימי דירתי, כמו "מי יגור באהליך" (תהלים טו, א):

פסוק י

ברכו שיעלה נילוס וכו'. יראה שלא היה נעשה נס מפורסם לעובד עבודה זרה, והשתא יהיה בודאי עושין אותו לאלוה, ויראה דהכי פירושו – בשביל שהיה פרעה עולה ליאור – היה הנילוס מתברך בשעתו ובזמנו, רק שהיה צריך לפרעה לילך על היאור – ואז היה היאור מתברך בזמנו, כדרך שהיה ראוי ליאור להיות עולה, והיה ברכתו של יעקב שתמיד יעלה היאור כאשר היה פרעה הולך על היאור מיד יום יום, שכן דרך המלכים

לילך על היאור, ולא היה כאן נס נראה, שאין זה רק דרך ברכה מאת ה', דבלאו הכי דרכו של יאור לעלות:

פסוק יא

רעמסס מארץ גושן. והקשה הרא"ם אם כן היה ארץ רעמסס פחות מארץ גושן, ואם כן כאשר אמרו (פסוק ד) "ועתה ישבו נא עבדיך בארץ גושן" היו מבקשים יותר ממה שהיה צריך להם, ואין דרך מבקשי מתנה לשאול יותר ממה שהוא צריך לו, ואין זה קשיא, שכשאמרו "ישבו עבדיך בארץ גושן" לא היה כוונתם שישבו בכל הארץ, רק שרצונם לומר "בארץ גושן" לאפוקי במצרים, דאין לפרש כל הארץ גושן, כי שבעים נפש (לעיל מו, כז) איך ירשו כל ארץ גושן, ולפיכך אמר "ישבו בארץ גושן", וכאשר נתן להם רשות להושיב אותם בארץ גושן – הושיב אותם בארץ רעמסס, שהוא המובחר בארץ:

פסוק יב

לפי הצריך (**לטף**) [**לכל בני ביתם**]. פירוש שאין "לפי הטף" משמע מעט, שהיה מדקדק שלא ליתן יותר רק לפי הטף, שאין הכתוב מגיד לך איך היה מדקדק עמהם, אלא פירוש "לפי הטף" כמו הצריך. והוסיף 'לכל בני ביתו' לומר כי אין כוונת הכתוב רוצה לומר שדווקא הטף היה מפרנס אותם ולא בני ביתו, שאם כן מה יעשו בני ביתו, אלא "הטף" הוא כל בני ביתו, ונקראים הטף בני ביתו, שעיקר בני בית הם הטף – שמגדלים אותם בבית:

פסוק יג

חוזר לענין הראשון. פירוש שאין הכתוב רוצה לומר כי "ולחם אין בכל הארץ" הוא בשנה השלישית, דהא שתי שנים עברו משני הרעב (לעיל מה, ו), ויהיה זה בשנה השלישית, אלא להתחלת שני הרעב חוזר, כך דעת רז"ל. ותדע לך שהרי כאן כתיב "ולחם אין בכל הארץ", ואם היה זה בשנה השלישית מאי בא לומר, הרי כבר בשנה הראשונה לא היה לחם, שנאמר (לעיל מא, נו) "והרעב היה על כל פני הארץ", אבל לענין הראשון הוא חוזר. ואם תאמר אם כן יהיה נראה יוסף כמשקר שאמר (שם שם ל) שבע שנים יהיה רעב, ותירץ הרא"ם שבשני הרעב לא אמר יוסף שיהיו שני הרעב במצרים, רק בשני השבע אמר יהיה במצרים, ולפיכך לא הוחזק שקרן במה שפסק הרעב במצרים, אחר שבכל הארצות היה רעב. וכן כתיב (שם שם כט, ל) "הנה שבע שנים באות שבע גדול בכל ארץ מצרים וקמו שני הרעב אחריהן ונשכח כל השבע וגומר". ואין תירוץ זה מספיק, שהרי כתיב (ר' לעיל מא, לו) "והיה האוכל לפקדון לשבע שני הרעב אשר יהיו בארץ מצרים", אבל הנראה כי המצריים לא היו סכלים, והיו יודעים דאפשר לשנות דבר על ידי תשובה

ותפילה, הכל היו מודים בזה. והנה זה מחכמת יוסף וטוב דעת כי אצל השובע אמר (לעיל מא, כט) "הנה שבע שנים באות", ולא אמר 'הנה שבע שנים קמות', ואצל הרעב אמר (שם שם ל) "וקמו שבע שני רעב", ולא אמר 'ובאו שני רעב', כי 'באו' רוצה לומר שהם באים בודאי וכך יהיה, אבל "וקמו" שהיו קמים לבא ולא בודאי, כי כל דבר אפשר לשנות על ידי בקשה ותחנונים מאת השם יתברך המרחם על הכל. ומפני שאמר זה יוסף, כבר אין טענה על יוסף. ומפני זה יתלו ביעקב כאשר ראו כי איש אלקים הוא, כי מי שנתן הכבוד לצדיק להראות לבריות כי עם רגלי תלמיד חכם באות הברכות – הוא שעושה החסד גם כן שמסבב סבות שידעו הכל כי בשביל הצדיק הוא, כדי להדר ולפאר את הצדיק. ויש מתרצין שהיו החמש שני רעב, אבל לא היה דומה ושוה רעב חמש שנים אחרונים אל שתי שנים ראשונים, וגם זה נכון:

ודומה לו כמתלהלה היורה זיקים. והלמד של "כמתלהלה" (משלי כו, יח) כפולה כמו "ירקרק" (ויקרא יג, מט) "סחרחר" (תהלים לח, יא). ואף על גב ד"מתלהלה" בה"א 'ותלאה' בא', אין חילוק בין ה"א ובין א' כי מתחלפים. ואף על גב דשורש "מתלהלה" 'להה' ושורש 'ותלאה' 'לאה', אין חילוק, כי אותיות אהו"י מתחלפין, ומביאים ראיה מזה לזה, דלשון אחד הוא, אף שיש חילוק ביניהם – כי זה בה"א וזה בא' – הלשון אחד:

פסוק יד

נותנים לו הכסף. כלומר שאין "בשבר" דבוק אל "וילקט", לומר שלקט הכסף בשבר אשר הם שוברים, דלא היה מלקט הכסף בתבואה, רק שהיו **נותנים לו הכסף** בתבואה, ועל ידי זה היה מלקט הכסף:

פסוק יח

כי אשר תם. כי לא יתכן לומר "אם" בלשון ספק, שהרי ודאי תם, ולא שייך בזה ספק. והקשה הרא"ם דלא הוי צריך למכתב 'אשר' – רק 'כי תם הכסף', ואין זה קשיא, כי הוא מחובר למה שאחריו, וכך פירושו – **כי אשר תם** הכסף בשביל זה נמות:

ובא הכל אל יד אדוני בלתי גויתנו. השמיט מלת "אם", לפי שאין כאן מקום אל מלת "אם" לפירוש הכתוב. אף על גב שאין צריך והוי מצי למכתב 'בלתי גוויתנו', מכל מקום כך דרך הלשון לכתוב, כמו "המבלי אין קברים" (שמות יד, יא), וכן "בלעדי רק אשר אכלו הנערים" (לעיל יד, כד) גם כן צריך לומר ככה, ומפני שאין צריך למלת "אם" השמיט מלת "אם". וגירסת הרא"ם "בלתי אם גווייתינו" 'אם לא גוויתינו', והקדים מלת 'אם' למלת 'לא', שבזולת זה אין מובן לו, לכך פירש שמלת "בלתי" הוא כמו מלת 'לא', ופירושו כמו אם לא גווייתנו שנשאר. ובספרים שלנו לא נמצא כן. ודוחק לומר כי מלת

"בלתי" הוא כמו 'לא' והוא הפוך, שלא נמצא מלת "בלתי" במקום 'לא', ויותר מסתבר הוא כמו שפירשנו למעלה. וכן "הרק אך במשה דבר ה'" (במדבר יב, יב):

פסוק יט

ותן זרע לזרוע האדמה. לא זרע לאכול מפני שהוא רעב, דלשון "זרע" משמע לזרוע:

פסוק כ

קנויה לו. לא תחת ממשלתו, שגם קודם לכן היתה תחת ממשלתו (כ"ה ברא"ם):

פסוק כא

מעיר לעיר. פירוש שאין פירוש "העביר אותו לערים" שהושיב אותם לערים – שפיזר אותן בכל ערי הארץ, שאין לזה טעם למה יפזר אותם בערים, אלא הפירוש שהעבירם **מעיר לעיר** כמו שמפרש:

כן עשה לכל הערים וכו'. רוצה לומר שאין פירוש הכתוב שהעביר העם מקצה אל הקצה, ורוצה לומר אותן שבקצה הארץ העביר אותן לקצה האחר, שזה אי אפשר, דאם כן אותן שבתוך הגבול מה יעשה בהם, אלא שפירש שכן עשה לכל העם שבכל גבול מצרים:

פסוק כד

לזרוע השדה שבכל שנה ושנה. לא אותה שנה בלבד – כדמשמע לשון המקרא שפרעה נתן להם זרע לזרוע בזאת השנה "והיה בתבואות ונתתם חמישית התבואה לפרעה וארבע הידות יהיה לכם לזרע השדה וכו'", ואותו חמישית יהיה תשלומין לפרעה תחת הזרע שנתן לכם לזרוע השדה בזאת השנה, אלא שבכל שנה ושנה קאמר, "וארבע הידות יהיה לכם לזרע השדה ולאכלכם".

והקשה הרא"ם למה פירש זה כאן ולא פירש זה על "והיה בתבואות וכו'", והשתא הוי קאי על כל הנאמר אחריו שכל שנה ושנה כאשר יהיו בתבואות יתנו החמישית לפרעה, ויראה שכאן הוצרך לכתוב, לפי שכתב "וארבע הידות יהיה לכם לזרע השדה" דמשמע שלא יהיה זה רק בפעם הראשון, שהרי בראשונה היה נותן להם פרעה הזרע (פסוק כג) ולא נתנו לפרעה רק החומש, ואם היה שבכל שנה ושנה – היה ראוי גם כן שיתן הזרע כמו בראשונה שנתן הזרע ונתנו לו החומש, ולכן הייתי אומר כי "ארבע הידות יהיה לכם לזרע ולאכלכם" בפעם הראשון בלבד, ומכאן והלאה אחר שנתנו הם הזרע – יהיה הכל שלהם, הוצרך לכתוב שאין הדבר כן, אלא לזרע שבכל שנה ושנה. ועוד מדכתיב "יהיה לכם לזרע השדה" משמע הזריעה שבשנה אחרת תהיה לכם לבד, שאם היו נותנים בשנה האחרת לפרעה החומש גם כן לא היה אומר הכתוב "יהיה לכם לזרע השדה", שהרי גם כן לפרעה יש חלק, ולמה אמר "לכם לזרע השדה", ולפיכך היה עולה

על הדעת שלא היה זה רק בפעם הראשונה, ומאז והלאה לא היו נותנים לפרעה שום דבר, וזה אי אפשר, שהרי כתיב (פסוק כו) "וישם אותה יוסף לחוק", ולכן פירש כאן לזרע שבכל שנה ושנה:

לאכול העבדים והשפחות. לא כל אשר בבתיכם כמשמעות המקרא, שאם כן לא הוי צריך למכתב "בתיכם ולטפכם":

פסוק כה

לעשות לנו זאת. לא "נמצא חן – והיינו עבדים לפרעה", שאין צריך לזה חן שיהיו עבדים לפרעה, ועל כרחך צריך לומר "נמצא חן" לעשות לנו כל אלה, "והיינו עבדים לפרעה" בפני עצמו:

פסוק כז

והיכן בארץ גושן. לא שהיו יושבים בשני ארצות – במצרים ובגושן, שזה לא יתכן, שהרי היו בארץ מצרים (לעיל מו, ח), אלא והיכן – "בארץ גושן", והוא ביאור לאשר כתוב "בארץ מצרים":

פסוק כח

ויחי יעקב למה פרשה זו סתומה. ב"ר (צו, א). אף על גב שכמה פרשיות סתומות אינו מקשה רק בפרשה הזאת, לפי שהיא סתומה מכל וכל, שאין לה הפסק כמו שאר פרשיות סתומות. שהחלוק בין סתומות ובין פתוחות – שהסתומה היא מתחלת באותה שורה עצמה שמסיים בה הפרשה שלפניה, רק שמניח שיעור ט' אותיות, ופרשה פתוחה אינה מתחלת באותה שורה, אבל פרשה זו סתומה מכל וכל, ואין הפסק לה רק כמו סוף פסוק (כ"ה ברא"ם). ואין להקשות אחר שאין לה ריוח כלל שמא אינה פרשה בפני עצמה – והיא פרשה אחת עם פרשה שלפניה, שהפרשיות איזו סתומה ואיזו פתוחה הוא קבלה בידינו מעזרא הסופר, שהיה סופר מהיר בתורת משה, ופרשיות אלו אחר שמחלקין אותם לשתי פרשיות אם כן על כרחך היא קבלה בידינו. ועוד שאין ענין פרשה זו לזו, וצריך לומר שכל אחת פרשה בפני עצמה:

נסתמו עיניהם וכו'. ואף על גב שכל זמן שאחד מן השבטים חי לא היו המצרים משעבדים בהם כמו שכתב רש"י בפרשת וארא (שמות ו, טז) ובפרשת שמות, שעבוד הזה לא היה בקביעות אלא לאחר שמת יוסף וכל אחיו, ואז היה השעבוד בקביעות, דכתיב (ר' שמות א, ח, ט) "וימת יוסף וכל אחיו וכל הדור ההוא – ויאמר מלך מצרים לעמו הנה עם בני ישראל רב ועצום ממנו", אבל אחר מיתת יעקב היו משעבדים בהם

– ואין קביעות שעבוד עליהם, והיינו שכתב כאן 'כיון שמת יעקב היו משעבדים בהם', ואילו לקמן כתב שימי השעבוד התחילו משמת לוי, וזה משמע ימי השעבוד בקביעות: **לפי שבקש לגלות את הקץ**. ב"ר (צו, א). פירוש קץ כל הגלויות, שאין לפרש קץ מצרים – דלמה נסתמא ממנו, שהרי הקץ של מצרים נגלה לאברהם בפירוש, שאמר לו הקב"ה (ר' לעיל טו, יג) "ידוע תדע כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם ארבע מאות שנה", ולא ציוה עליו שלא לגלות. ואין לחלק ולומר שלא גלה לו מתי מתחילין לחשוב אלו ארבע מאות, דמכל מקום אם אין לגלות קץ מצרים אין לגלות גם כן דבר זה שהגלות הוא ד' מאות שנה, אלא מפני שרצה לגלות הקץ של כל הגלויות. ואם תאמר אם כן היה לסתום פרשת "ויקרא יעקב אל בניו" (להלן מט, א) ולא בהתחלת הפרשה, ויש לתרץ שאין לחלק דבר שהוא ענין אחד לגמרי לשתי פרשיות, שהיה נראה פרשה אחת, ולכך לא שייך לסתום אצל המיתה שכל הענין דבק, ומכיון שלא יוכל לעשות שתי פרשיות ולסתום במקום המיתה בעצמה – רמז בתחלת הענין שבא לספר ימי חייו, שזה התחלת ספור מיתתו:

פסוק כט

כל מי שנאמר בו קריבה וכו'. דאם לא כן למה כתב כאן קריבה, אלא לכך כתיב קריבה לפי שהיו ימיו מקרבים למיתה. וקשיא לי דלמה נכתב, דודאי נראה שהיו ימיו יותר קצר מימי אבותיו, שהרי בפירוש מונה הכתוב ימיו (פסוק כח) וימי אבותיו, ויש מפרשים שהכתוב בא להודיע לך כי חיי יעקב נתקצרו מימי אבותיו, ולא שתאמר כי לאברהם וליצחק נתוספו חיים יותר ממה שהיה בדורות שלפניהם בשביל טעם מה, אבל ליעקב לא נתקצרו, דבשביל שנתוסף לאברהם וליצחק חיים לא שייך גבי יעקב "ויקרבו", כי לשון "ויקרבו" משמע שנתקרבו ונתקצרו מימי אבותיו, דהיינו שנות הדורות, ולכך כתיב "ויקרבו" להודיע דבר זה שיעקב לא הגיע לימי אבותיו כסדר שנות הדורות.

ואם תאמר ומה נפקא מיניה אם נאמר שחייו של יעקב היו כפי הראוי ושנות אברהם ויצחק נתוספו יותר מן השעור, או נאמר כי שנות אברהם ויצחק כסדר ושנות יעקב נתקצרו, יש לומר שבא להודיע על זה שאמרו חז"ל (ב"ר סג, יב) קצר הקב"ה ה' שנים משנות אברהם שלא יראה את עשו בן בנו יוצא לתרבות רעה, ומנא ליה לומר זה, שמא שנות אברהם כסדר היה וליצחק היו לו תוספות שנים, ומפני שאמר הכתוב "ויקרבו ימי ישראל למות" שלמדנו מזה כי לא הגיע יעקב לשני אבותיו, אם כן שנות יצחק כסדר וכשעור ולא היה שם תוספות, אם כן צריך לומר נתקצר לאברהם ה' שנים שלא יראה את בן בנו יוצא לתרבות רעה. ואין לומר שלא הגיע יעקב לימי אבותיו שהרי היו ימי אברהם קע"ה שנה, וליצחק נתוספו ה' שנים, דזה אינו, דאם נתוספו ליצחק – שמא לא

היה ראוי לפי דורו שיהיו חייו רק ק"ס שנה והשאר הכל תוספות, ולא שייך עוד אצל יעקב קריבה, דכיון שהיה תוספות שנים אצל יצחק לא שייך עוד קריבה אצל יעקב. ולי יראה שהכתוב מגיד לך שלא תאמר שמשום שלא היה צדיק כאבותיו לא היה ימיו כל כך ארוכים כאבותיו, לכן אמר שהימים שלו קרבו למיתה, שכך גזרו ימי חייו שלא יהיו יותר. וכן משמע בב"ר כפירוש הזה. והשתא יתורץ מה שלא כתב באברהם קריבה, וגם הוא לא הגיע לימי אבותיו, אלא שודאי אין לעלות על הדעת שאברהם לא היה כל כך צדיק כתרח אביו, אבל ביצחק ויעקב היו שניהם צדיקים גמורים, ואפשר לעלות על הדעת שהיה אחד צדיק יותר, לכך כתב "ויקרבו ימי ישראל למות".

ועל דרך האמת יש לך להבין למה כתיב "ויקרבו" אצל יעקב ודוד (מ"א ב, א), וחיי דוד היו ע' שנים (ב"ר צו, ד), אז בימיו עמד החיות, ומימי אדם עד דוד היו חיי שני אדם פוחתין תמיד תמיד עד דוד, ואז ירדו ימי חיות של האדם לעמוד על שבעים, וכן נשאר נוהג בשבעים שנה, והימים הראשונים היו ארוכים יותר ימי חייהם. וימי יעקב היו פחותים מטעם מופלג, ומדתו שהיא מן האחרונות גרמה זאת, ומזה ידוע גם כן חיי דוד שהיו יותר קצרים:

למי שהיכולת בידו כו'. דאם לא כן הרי יוסף לא היה אצלו, ואילו ראובן ושמעון ויהודה היו אצלו, והיה לו לקרוא אל אשר אצלו:

והשבע וכו'. קשיא לי למה השביע במילה ולא בנקיטת חפץ, שהרי אצל אברהם פירש הטעם (רש"י לעיל כד, ב) משום שהיתה המצוה חביבה עליו ובאה לו על ידי צער, וזה לא יתכן ביעקב, אלא אם נאמר בשביל שעשה זה אברהם עשה זה יעקב גם כן, ועוד כי יוסף השביע את אחיו (להלן נ, כה) ולא השביע אותם במילה, שלא נמצא כן שהשביעם במילה, ויש לומר שודאי עיקר השבועה דרך להשביע תחת הירך – כך היה נוהג באומות, שכן כתב גם כן הרב אברהם בן עזרא בפרשת חיי שרה (לעיל כד, ב), והטעם הוא שהנשבע הוא אמר הנני ברשותך לעשות כרצונך, וחשב יעקב כי אם לא השביע כדרך הנהוג באומות יאמר פרעה כאשר יאמר לו יוסף "אבי השביעני וגו'" (להלן נ, ה) – שלא השביע אותך כדיניהם ואינה שבועה, וכל עיקר שבועת יעקב ליוסף לא היה רק כדי שלא ימחה פרעה אותו מלעלות ולקבור את אביו, שאם יאמר לו פרעה 'עבור על השבועה' יאמר לו יוסף אם כן גם אני אעבור על השבועה שנשבעתי שלא אגלה לשון הקדש, כמו שפירש בפרשה זאת, ולכן הוצרך להשביעו כדרך האומות. ומה שהוצרך למעלה (רש"י לעיל כד, ב) ליתן טעם לשבועת אברהם שהשביעו בשבועת המילה משום

מצות המילה, ולא נתן הטעם משום שהיה כן המנהג להשביע תחת הירך, שאם כן היה קשה מה לו לאברהם למנהג האומות:

חסד שעושין עם המתים וכו'. ב"ר (צו, ה). והקשה הרא"ם שהרי כתיב באליעזר עבד אברהם (ר' לעיל כד, מט) "אם ישכם עושים חסד ואמת עם אדוני אברהם", וכן ברחב הזונה כתיב "אם תעשו עמי חסד ואמת", והאריך לתרץ קושיא זאת, וכל דבריו בלתי נכונים, אך דברי רז"ל נכונים הם בלא פקפוק, כי בודאי שייך לומר "חסד ואמת" בכל דבר, כי הוא 'חסד' מצד וגם הוא 'אמת' שכך ראוי לעשות, ודבר שראוי לעשות הוא נקרא "אמת". אך כאן הוקשה להם לרז"ל שכתב "חסד ואמת", מפני שכל הנעשה למתים אינו רק בשביל גמילות חסדים, שקבורת המת אינו אלא בשביל גמילות חסדים, אף על גב שכאן היה אביו, ומצווה עליו לקברו – הקבורה בשביל שחייב לגמול חסד עמו, אבל "אמת" ליכא, שהרי עיקר המצוה אינו אלא בשביל גמילות חסדים, והכי איתא בפרק אלו מציאות (ב"מ ל ע"ב) כי קבורה היא גמילות חסדים, ואין שייך לומר שכך ראוי לעשות, דזה שייך בחיים שראוי לעשות זה לזה, אבל למתים אין שייך זה, רק הכל גמילות חסדים נקרא, לכך הוצרכו רז"ל לומר "חסד ואמת", רוצה לומר שהחסד הוא אמת, כלומר שהוא חסד גמור שאינו מצפה לתשלום גמול, והוא חסד של אמת. ולפיכך בכל מקום פירוש "אמת" על המעשה שהוא ראוי ואמת לעשות, וכאן פירוש "ואמת" על החסד שהוא אמת.

ומכלמקום קשה לפי דרך רז"ל – שהיה לו לכתוב 'חסד אמת' בלא וי"ו, מאי "חסד ואמת", ואין זה קשיא, מפני שגם כן יש כאן שני דברים "חסד ואמת", שהרי מה שהוא גומל חסד עם המת – הוא חסד למת, וגם הוא עושה אמת, שהחסד ההוא אמת. כי העושה חסד שלא למת אינו עושה חסד אמת, שהרי הוא נראה חסד ואינו חסד גמור, ופעל זה שהוא פועל חסד למת – הוא פעל אמת, לפי שנראה שהוא גומל חסד, והוא באמת כך, שהרי אינו מצפה לתשלום גמול. אבל שאר גמילות חסד שנראה שהוא גומל חסד אינו כך לפי האמת. ולפיכך הגומל חסד למת הוא עושה חסד, ומעשיו הנראים שהוא גומל חסד – הוא אמת כך, והנה יש "חסד ואמת":

סופה להיות עפרה כנים. כך דרשו רז"ל בב"ר (צו, ה). יש מפרשים דכל הני טעמים צריכים יחד; דב'עפרה כינים' לא סגי, דזה לא שייך רק כאשר היה נקבר בעפר שלהם, אבל אם היה נותן אותו בארון והיה ניתן בנילוס או בכיפה – לא שייך הך טעמא, דהא לא נקבר בעפרם. ובטעמא ד'יעשוני עבודה זרה' לא סגי, דזה הטעם לא שייך אלא כשהוא בעין ולא היה נקבר, שיהיו סבורים שלכך לא נקבר כדי שיעבדו אותו, אבל אם היה נקבר

בארץ לא היו עושים אותו עבודה זרה. ועוד דלא שייך עבודה זרה אם נקבר בקרקע עולם, שקרקע עולם אינה נאסרת (סנהדרין מז ע"ב), ולא נעשה המת עבודה זרה כיון שאינו נאסר, וכשנקבר בקרקע עולם שב להיות המת כקרקע עולם, ואין עליו שם עבודה זרה כמו שאין שם עבודה זרה על חמה ולבנה וכוכבים, לכך בעי לטעמא ד'יהיה עפרה כנים' אם יהיה נקבר בארץ בעפר. ובהך תרתי לא סגי ד'יהיה עפרה כנים' ו'יעשוני עבודה זרה', דאם כן למה היה מטריח אותם לקוברו בארץ, יקבר בחוצה לארץ מיד – רק שלא יהיה בארץ מצרים, אלא משום שאין מתי חוצה לארץ חיים אלא בגלגול מחילות. ובהך טעמא לבד גם כן לא סגי, דאם כן הוי ליה לצוות לבניו לישא עצמותיו עמם כשיצאו, ולכך צריך לטעמא דיהיה עפרה כינים ויעשו אותו עבודה זרה. ובטעמא דאין מתי חוצה לארץ חיים אלא בגילגול מחילות – ויהיה עפרה כינים לא סגי, דאם כן לא יקברו אותו בעפרה ויתנו אותו בארון ויהיה עומד בכיפה ואחר כך יעלו אותו עמהם. וכן בטעם שאין מתי חוצה לארץ חיים וטעם דיעשוני עבודה זרה לא סגי, דאם כן יקברו אותו בעפרה ואחר כך יעלו אותו עמהם, ולא שייך בזה עבודה זרה שאין משתחוין לו אלא אם כן לא היה נקבר, שאז יהיו סבורים המצרים שלכך לא נקבר כדי שיעבדו אותו. ועוד דקרקע עולם אינה נאסרת, ולפיכך צריך לכל הני טעמים. אבל הא ליכא להקשות דהשתא עם כל הטעמים קשה גם כן ויקברו אותו בחוץ לארץ, ואחר כך כשיצאו ממצרים יעלו אותו עמהם, דכיון דהיה מטריח אותם לשאת אותו ממצרים וגם כן כשיצאו יהיו צריכין להעלותו – טוב יותר בפעם אחת ולא בשתי פעמים, ולפיכך הוצרך לג' טעמים.

וכל פלפול זה אין צריך, דכל שלשה טעמים נכתבו בקרא; "אל תקברני במצרים" רוצה לומר אל תקברני בעפרם, מפני ש**סופה להיות עפרה כנים**. "ונשאתני ממצרים" (פסוק ל) שלא אהיה עמהם מפני שיעשוני עבודה זרה, לכך תשאני משם. "וקברתני בקבורתם" (שם) במערה, מפני שכל המתים עתידים לעמוד מתוך המערה, שכן דרשו רז"ל במדרש. ורש"י סדר שני הטעמים יחד '**סופה להיות עפרה כנים**' ומשום גלגול מחילות, דשניהם שוים משום צער המת, אבל בכתוב לא שייך לומר "וקברתני בקבורתם" ואחר כך "ונשאתני ממצרים". ו'שלא יעשוני עבודה זרה' אמרו במדרש ב"ר (צו, ה) כשם שנפרעים מן העובד כך נפרעין מן הנעבד:

וי"ו זו מחובר למעלה. קודם "אל תקברני במצרים" (פסוק כט) מיד אחר והשבעה לי, שהרי אי אפשר לומר "אל תקברני במצרים" אלא אם כן כבר מת, ומה זה "ושכבתי עם אבותי". 'ואין לומר השכבני עם אבותי' והשתא תהיה "ושכבתי" במקומו, ואין צריך לומר שהוא מחובר למעלה כו':

פסוק לא

תעלא בעדניה סגיד ליה. פירוש בעת שהשעה עומדת לו – סגיד ליה, כמו 'אין לך אדם שאין לו שעה' (אבות פ"ד, מ"ג), לפיכך קאמר '**תעלא בעדניה סגיד ליה**' ,דהא אביו היה, ונחשב הבן אצלו 'תעלא', אפילו הכי היה משתחוה לו. ומה שלא השתחוה לו מיד בבא יוסף אליו, דשם ודאי אין סברא שישתחוה האב לבנו, ואדרבא היה זה גנאי ליוסף שיהיה אביו משתחוה לו. גם היה נראה שהיה יעקב מחניף ליוסף שיעשה בקשתו, אבל עכשיו דהבטיח אותו על הקבורה היה משתחוה לו. ואם תאמר מנא ליה דמשום 'תעלא בעידנא', שמא משום דהבטיח אותו על הקבורה ולפיכך השתחווה לו, דאין זה קשיא, דאפילו הכי לא היה להשתחוות לבנו:

הפך עצמו לצד השכינה. פירוש דלמה ליה למכתב "על ראש המטה", יהיה ההשתחויה על איזה מקום שיהיה. והקשה הרא"ם מנא ליה לרז"ל (מגילה טז ע"ב) לומר שהשתחוה יעקב ליוסף עד שהוצרכו רז"ל לומר 'תעלא בעידניה סגיד ליה', שמא השתחוה לשכינה על בשורה טובה שנתבשר להקבר בארץ, ותירץ הרא"ם דהוי ליה לפרשו ולכתוב 'וישתחוה לה" או 'לאלקים'. ויראה לי שאין לפרש כן, שכבר הבטיחו הקב"ה "ואנכי אעלך גם עלה" (לעיל מו, ד), ואם היה משתחוה לה' היה נראה שלא האמין בהבטחה שהבטיחו הקב"ה, ואין כאן בשורה חדשה:

שהשכינה למעלה מראשותיו של חולה. אף על גב דלא היה עדיין חולה, דלאו דוקא חולה, אלא כל שתשש כחו הקב"ה למעלה מראשותיו, וכיון שהיה דואג על מיתתו וציוה על הקבורה – שמע מיניה דתש כחו והיה השכינה למעלה מראשו (כ"ה ברא"ם). והטעם דהשכינה [למעלה מראשו] – כי "את דכא ושפל רוח אשכון" (ר' ישעיה נז, טו), ואין לך דכא כמו חולה, ולכך השכינה עמו תמיד. ומה שהשתחווה עתה אף על גב שלא קיים יוסף את השבועה עדיין, כי לא היה נחשד כלל שלא יקיים את השבועה:

פרק מח

פסוק א

וי"א אפרים וכו'. ולא סגי לומר שהוא קצור לשון המקרא כמו שמפרש לקמן על "ויגד" (פסוק ב), כי לקמן נוכל לפרש 'ויגד המגיד' מי שהיה, שהרבה בני אדם היו נכנסים אל יעקב והיו אומרים לו "הנה בנך יוסף בא אליך" (שם), ולכך על "ויגד" לא דרשו כלום, אבל יעקב שהיה רחוק מיוסף, ולא שייך לפרש המגיד מי שהוא, שהרי אין שכיחים רבים שיבאו מגושן למצרים למקום שהיה יוסף, ולא שייך לומר 'אחד

מן המגידים' על דבר שלא נמצא שנעשה ברגילות ושכיח שיהיה, לכך הוצרכו לדרוש (תנחומא ויחי, ו) שהיה אפרים, ולא סגי בפירוש הראשון. ומה שאמרו דווקא אפרים ולא מנשה, כי אחר שאפרים יהיה יותר חשוב מן מנשה – מסתמא לזה היה מלמד תורה:

פסוק ב

והרבה מקראות קצרי לשון. זה קאי גם כן על פירוש ראשון (רש"י פסוק א) על "ויאמר" – 'אחד מן המגידים':

פסוק ד

קהל ועמים. אין הפירוש כי "קהל" אחד ו"עמים" נמי אחד – הרי ב', דלא כתיב '**קהל ועמים**' אלא "קהל עמים". ועוד דבפרשת וישלח דכתיב (לעיל לה, יא) "קהל גוים" לא הוסיף וי"ו, רק מן "גוים" בעצמו משמע שנים, ואם כן גם כאן מן לשון "עמים" משמע שנים, ויראה דודאי מן לשון "עמים" משמע שנים, אלא שהוסיף וי"ו על לשון 'ועמים' כדי שלא תאמר כי פירושו 'קהל של עמים', ויהיה פירושו יותר משני עמים, כי שנים לא יקראו 'קהל של עמים', לכך פירש שכך פירושו '**קהל ועמים**', והשתא לא יהיה פירושו רק שני עמים. אבל לעיל בפרשת וישלח (שם) על "גוי וקהל גוים" לא הוצרך להוסיף וי"ו על 'וגוים', שלא תפרש אותו 'קהל של גוים' רוצה לומר הרבה גוים, שזה אי אפשר, דאם כן למה אמר "גוי" – לכתוב "קהל גוים" בלחוד, ויהיה הרבה גוים, וכיון דכתיב "גוי" בפני עצמו שמע מינה דבלשון "קהל גוים" לא יכלל רק שני גוים, ופירושו "קהל" והם "גויים", שהקהל הם משני גוים, ולכך לא הוצרך לפרש. ופירוש '**קהל ועמים**' שהקב"ה הבטיח אותו שיהיה לקהל, והקהל הוא מעמים, וזה שפירש '**קהל ועמים**', כאילו כתיב קהל יהיה ועמים יהיה, והשתא לא הוי רק שני עמים. והרא"ם שבש הגירסא בפרשת וישלח, ואין דבריו צריכין:

פסוק ה

לפני בואי אליך. כלומר שאין הכוונה כאן שנולדו עד שבא יעקב אליו, שהרי נולדו הרבה שנים קודם שבא יעקב אל יוסף, אלא רוצה לומר שנולדו לפני בואו אליו, לאפוקי אחר באו, וזה נקרא "עד בואי". ומפני שכל "עד" יש לו תמיד זמן שמתחיל בו, ועליו אומר '[מ] זמן פלוני עד זמן פלוני', הוצרך להוסיף 'משפרשת ממני וכולי', דהשתא שייך לומר "עד בואי" (כ"ה ברא"ם):

ליטול חלק בארץ איש כנגדו. ואם תאמר מאי מהני להם דבר זה, סוף סוף לא יהיה להם יותר מלשאר שבטים, יש לומר דמהני להו שפיר, דאמרינן בפרק מרובה (ב"ק פא ע"ב) דלא היה שבט מישראל שלא היה לו בהר ובשפילה ובנגב, לכך מהני שיהיה לאפרים

כל הדברים האלו וכן למנשה, וזהו שבח גדול להם, דיש ניחא ליה בהאי ויש ניחא ליה בהאי, וכאשר נתנו לאפרים בהר ובשפילה ובנגב לקח כל אחד ואחד מה דניחא ליה, ואם היה שבט אחד, אף על גב שאם היו רבים היו נותנים לו הרבה – היה מרבה לו בהר או בשפילה, דלא היה צריך רק שיהיה להם נחלה הרבה, כך יש לומר.

והרמב"ן הקשה על פירוש רש"י (פסוק ו) שאמר שלא היה הבכורה ליוסף רק שיהיו נקראים שבטים – שהרי הכתוב אומר (פסוק ו) "בנחלתם", ובכל מקום אמרו יוסף היה בכור לנחלה, ועוד דהעלה בגמרא בפרק יש נוחלין (ב"ב קכב.) דלשבטים איפלוג, פירוש שכל השבטים נטלו בשוה – אותו שהיה שבטו מרובה כאותו שהיה שבטו מועט, כך הקשה הרמב"ן.

ואינו קושיא מה שאמר כי יוסף היה בכור לנחלה, דודאי אף רש"י מודה בזה, שהרי בפירוש אמר (רש"י פסוק ו) 'ולא יהיה להם שם בשבטים לענין נחלה', מכלל דאפרים ומנשה היה להם שם בשביל נחלה, אלא הרב מפרש דחילוק יש אף על גב דכל אחד נטל חלק בשוה, כיון דמסקינן (ב"ק פא ע"ב) דלא היה שבט שלא היה לו בהר ובשפילה כדאמרינן למעלה, היה מועיל להם שהיו ב' שבטים, דהשתא היה לכל אחד ואחד בהר ובשפילה, ואם לא שהיו ב' שבטים לא נתנו להם. ועוד לענין שלא תסוב הנחלה משבט זה אל שבט אחר יש חילוק ביניהם, דלכל אחד היה לו נחלה בפני עצמו, ולא יסוב משבט לשבט. והרי כך צריך לומר למאן דאמר לקרקפתא איפלוג אפילו לפירוש הרמב"ן ז"ל.

ומה שפירש דאם נאמר דחלקו אותן לגלגולת היה בכורה של יוסף שנתנו להם כפלים כשאר השבטים, דבר זה אין הדעת מקבל, באיזה מקום נזכר זה בכתוב שיהיה לבני יוסף כפל לכל אחד ואחד, ולמה היה ליעקב לומר "אפרים ומנשה כראובן ושמעון יהיו לי", לא הוי ליה רק לומר שיתן לו הבכורה שיקח כל אחד שני חלקים בארץ – אם היינו מפרשים דהיו נותנים לבני יוסף לכל אחד ב' חלקים – חלק בכורה וחלק פשוט, אלא על כרחך לא היה ב' חלקים, רק שנקרא אפרים שבט בפני עצמו כמו ראובן ושמעון, והשתא איך יאמר דהיה הבכורה ליוסף אם נחלק לקרקפתא, אלא על כרחך כמו שפירש רש"י לענין זה, דהיה נוטל חלק בפני עצמו שלא תסוב משבט אפרים למנשה הנחלה כדאמרינן למעלה, והיה לכל אחד בהר ובשפילה. ומה שהקשה על זה דהרי בגמרא מסיק דלשבטים איפלוג ולא לקרקפתא, רש"י מפרש דאף אם נאמר דאפלוג לשבטים לא נטל כל שבט (יותר) [בשוה], רק כל אחד ואחד לפי שהוא מרובה באוכלוסין נתנו לו חלק רב ולמועט נתנו לו חלק קטן, ולא מבעיא ליה שם רק באיזה ענין היה חלוקה, אם לי"ב חלקים היה הגורל, או שהיו מטילין גורל על כל אחד ואחד.

אלא דקשיא מאי דמסיק התם דלעתיד תהיה הארץ נחלקת לי"ג חלקים, פירוש חלק אחד לנשיא, וזה אי אפשר לפרש רק שתהא הארץ נחלק בשוה לי"ג חלקים, דאם נאמר כל אחד לפי מה שהוא – מה יהיה מגיע לנשיא, אלא על כרחך לי"ג חלקים שוים קאמר, והכי נמי הא דאמרינן דארץ ישראל נחלק לי"ב חלקים הוא לחלקים שוים, אם לא שנדחק לפרש דמתחלה נחלקה לי"ג חלקים שוים, ונוטל הנשיא חלק אחד, ואחר כך יחזרו ויחלקו הי"ב חלקים של שבטים כל אחד כפי מה שהוא, וזה לא משמע מן הברייתא. וראיה לזה דקאמר בגמרא כי בעי למפשט דלשבטים נחלק – קתני מיהא שמתחלה נחלק לי"ב שבטים, ומאי ראיה היא זאת, שמא הכי קאמר – מתחלה לא היה נחלק לי"ג חלקים כמו שיהיה לעתיד שיהיה גם כן חלק אחד לנשיא, אלא לי"ב שבטים בלבד, ולא בא לאשמועינן רק דהיו חולקים אותו לי"ב חלקים ולא לי"ג, אלא עיקר ראיתו מדקתני ברישא עתידה שתחלק לי"ג חלקים שוים הכי נמי הא דקאמר 'לי"ב חלקים' רוצה לומר לי"ב חלקים שוים, דודאי 'לי"ג חלקים' משמע חלקים שוים נטלו. והשתא הוי שפיר נמי 'קתני מיהת וכו" דמשמע דמרישא בלחוד דייק ולא מסיפא, ואדרבה מסיפא דייק טפי אי לא מיבעי רק באיכות החלוק אם היה הגורל על כל אחד ואחד או על השבטים, דבהדיא קתני 'אם ראובן עלה – חלק פלוני יהיה עולה עמו', ובהדיא מוכח דלשבטים איפלוג, והווא ליה למימר 'קתני מיהא אם ראובן עולה כו", ולא הוי ליה למימר 'קתני מיהא שמתחלה נחלק לי"ב שבטים', אלא כמו שאמרנו דדייק מרישא.

ועוד דאי לקרקפתא דגברא אחלוק האי דקאמר "אפרים ומנשה כראובן ושמעון יהיו לי" באיזה ענין קאמר, כיון דהגורל היה על כל איש ואיש בטל לגמרי לפי זה "כראובן ושמעון יהיו", בשלמא אם נאמר דאף לאותה סברא ד'לקרקפתא דגברא איפלוג' סבירא ליה דהחלוק לא היתה רק לשבטים, ולשבטים היו מפילים גורל, והיו נותנים לאפרים נחלה בפני עצמו, ולמשנה בפני עצמו, ולעולם היו נותנים לפי רבוים ולפי מיעוטם – שפיר, אבל אם נאמר דהיה הגורל על כל איש בפני עצמו – מאי מהני לאפרים ומנשה, דדוחק לומר דהיה מהני שהיה בא בגורל חלק אפרים ביחד וחלק מנשה ביחד, דאם כן היה הבכורה על מידי דהוא בידי שמים ולא בידי אדם, והרי יעקב נתן הבכורה ליוסף לא שיהיה כן בגורל. אבל אם נפרש 'לשבטים' רוצה לומר לחלקים בשוה, ו'לקרקפתא' כל שבט לפי מה שהוא, ומכל מקום כל שבט ושבט היה לו תחום בפני עצמו – ניחא. אבל מה שפירש הרמב"ן ולמאן דאמר ל'קרקפתא דגברא' היו נוטלים כל אחד מבני יוסף ב' חלקים – כלל אין לומר כך, כמו שנתבאר למעלה. ועוד איך יתכן זה, דלא נתן יעקב

הבכורה רק לאפרים ומנשה, לא לכל אחד ואחד מבני יוסף. ועיין בפרשת פנחס (במדבר כו, נד) עוד, ושם הארכתי לפרש הסוגיא:

פסוק ו

אם תוליד עוד. שאין לומר שכבר נולדו לו כמשמעות הלשון, שאם כן למה לא לקח אותם לברכם – כמו שלקח אפרים ומנשה לברך אותם (כ"ה ברא"ם). וקשיא הרי לא נולדו ליוסף בנים עוד, ומה כתב לך – כיון שלא היו לו בנים עוד, ואפשר לומר כי היו לו בנים אחרים גם כן, וכיון שהם "על שם אחיהם יקראו בנחלתם" לא הזכירם הכתוב, ובכל מקום שמונה אפרים ומנשה – הם נכללים במספרם. אבל קשיא דלא ידעינן למנות אותם – אם יהיו נמנים עם שבט מנשה או עם שבט אפרים, לכך יש לפרש כי כן פירוש הכתוב – אם אתה רוצה להוליד עוד, שלא יחשוב – אחר שבני הם במנין השבטים, אקח עוד נשים להוליד שבטים כדי שיהיו בני במנין השבטים, לפיכך אמר – אם אתה רוצה להוליד עוד בנים – לא יהיו במנין השבטים, לכך הוצרך יעקב לומר זה כדי שלא יחשוב יוסף שבניו יהיו במנין השבטים וישא נשים. ואילו לא אמר זה – לקח יוסף עוד נשים והיה מוליד.

ואפשר עוד לומר כי יעקב הוצרך לומר זה, אף על גב דידע יעקב ברוח הקודש שלא יהיו ליוסף עוד בנים, היה יוסף אומר דאפרים ומנשה הם כראובן ושמעון – וחלקי לא אבדתי, ואם יהיו לי בנים אחרים הם יורשים את נחלתי כמו שאר שבטים, דבשביל שאפרים ומנשה בניו במנין השבטים – עדיין חלק יוסף במקומו עומד לשאר בניו שיוליד, ואף על גב דבסוף לא יוליד בנים, הרי יאמרו אפרים ומנשה – אם היו בנים ליוסף אבינו בניו היו יורשים חלק יוסף, עכשיו דאין לו בנים אנו יורשים חלק יוסף אבינו, ויהיה לנו ג' חלקים, אמר יעקב "ומולדתך וגומר", **אם תוליד עוד** יהיו על שם אחיהם – לא על נחלתך, ואם כן אין ליוסף חלק בפני עצמו. וכדי שלא יהיו אומרים בני אדם שלא ידע יעקב שלא יהיו עוד ליוסף בנים, אמר "אשר הולדת" לשון עבר, כלומר כמו שאין לך בנים כבר – כך לא תוליד עוד, אלא עיקר דבר זה שלא ירשו בני אפרים ומנשה חלק עוד, ומה שלא אמר דלא יהיה ליוסף עוד חלק, דזה הוה גנאי ליוסף, ויהיו סוברים כי אין ראוי יוסף ליטול חלק בארץ, ונתן לבניו אפרים ומנשה, ולכך אמר "ומולדתך אשר תוליד על שם אחיהם", כלומר דנחלת אפרים ומנשה הוא נחלתך, ולכך "על שם אחיהם יקראו בנחלתם", דאם לא כן באיזה מקום תמצא שיקרא האח על שם אחיו בנחלתו, וזה נכון למדקדק:

ואף על פי שנחלקה הארץ לגלגולת. פירוש ואם כן מאי רבותא דאפרים ומנשה על שאר בני יוסף, שהרי לפי הגלגולת נחלק, ומתרץ דלא נקראו שבטים רק אלו, ויהיה פירוש הכתוב "על שם אחיהם יקראו בנחלתם" שלא יקראו שאר הבנים שבטים. והקשה הרא"ם דאפילו נאמר שלא נחלקה הארץ רק לגלגולת – אכתי איכא טובא, דלא נתנו לשאר בני יוסף שום חלק כלל, כדמשמע מקרא דכתיב (במדבר כו, נג) "לאלה תחלק הארץ" והם אפרים ומנשה, ואם כן טובא איכא. והם דברים תמוהים, חדא – דאפילו אם היה זה בא רש"י ליישב – מה מעלת אפרים ומנשה כנגד שאר שבטים שאמר הכתוב "אפרים ומנשה כראובן ושמעון יהיו לי", ומפני שאמר שיהיה להם שם בשבטים לענין הנחלה, ועל זה אמר מה שם שייך באפרים ומנשה משאר שבטים. ועוד כי איך יתכן שלא יהיה נותן לבני יוסף חלק כלל, ובין למאן דאמר ליוצאי מצרים נחלק ובין למאן דאמר לבאי הארץ נחלק – סוף סוף יוצאי מצרים היו או באי הארץ היו, ואיך לא יהיה נותן להם חלק, דממה נפשך אם היו ליוסף בנים עוד זולת אפרים ומנשה היו נכללים במנין אפרים ומנשה, כדכתיב "על שם אחיהם יקראו בנחלתם", והוא הדין לענין מספר לצורך הנחלה "על שם אחיהם" היו, ו"לאלה" (שם) גם כן עליהם קאי, או שלא היו לו ליוסף עוד בנים כלל, ולפיכך לא הוצרך לכתוב בפרשת פנחס (במדבר כו, כח-לז) מספר שאר בני יוסף זולת אפרים ומנשה:

פסוק ז

אעפ"י שאני מטריח עליך וכו'. דאם לא כן למה הוצרך יעקב לומר זה ליוסף, דגם יוסף ידע שלא נקברה בארץ. וקשה דלמה לא אמר יעקב זה ליוסף כשהשביעוהו על הקבורה (לעיל מז, לא), ולמה אמר זה עתה, ויש לומר כי דיו לצרה בשעתה (ברכות ט ע"ב), ולא הקדים הפורענות שעתיד לבא (מגילה ה.), ולכך לא היה רוצה לגלות עד יום מותו, דאם לא עכשיו אימתי, ועל כל פנים ראוי שלא יהיה נשכח לגמרי, דהוא מן הדברים הנעלמים. וזה היה גם כן שלא היה מגלה את הקץ עד יום מותו (רש"י מט, א), דאם לא עכשיו אימתי:

עת הגריד. שנת היובש:

שהארץ חלולה ככברה. אף על גב דאפקיה לשם מדת הארץ, מכל מקום מדאפקיה בלשון "כברת" שמע מינה תרתי (כ"ה ברא"ם):

להכניסה לארץ. אף על גב דודאי בארץ נקברת, דכתיב "מתה עלי רחל בארץ כנען" (קושית הרמב"ן), אלא רוצה לומר שלא הכנסתיה לארץ מיושבת – להכניסה לבית לחם לעיר, כך פירש הרא"ם:

אבל דע לך וכו'. מדכתיב "ואקברה שם", ולא הוי למכתב רק "בדרך", אלא "שם" פירושו דווקא היה ראוי לקבור אותה שם בדרך – ולא במקום אחר, והיינו טעמא כמו שמפרש ואזיל. ואם תאמר ולמה רחל בוכה יותר משאר אמהות, ובמדרש איכה רבתי (פתיחתא סוף אות כד) אמר שם לפי שרחל אמנו אומרת להקב"ה מה עשו בני שכך הבאת עליהם פורענות, אם בשביל עבודה זרה שנקאת 'צרה', הלא אהבתי אישי יעקב ועבד בי ז' שנים (לעיל כט, כ), ולבסוף נתן אבי לו את אחותי לאשה (שם שם כד), וקבלתי אהבתי לבעלי ומסרתי הסימנים לאחותי. אני בשר ודם – ואתה מלך רחמן על אחת כמה וכמה שתרחם עליהם, והקב"ה משיב "יש שכר לפעולתך ושבו בנים מארץ אויב" (ר' ירמיה לא, טו). וביאור ענין זה כי בשביל שידעה רחל שיעקב ראוי שישא שתי נשים, כי אין העולם הזה – שהוא עולם החלוק והפירוד – ראוי שיהיה הכל באחדות, ואם לא היה ליעקב רק אשה אחת היו ישראל אחד, ולא היה יהודה מלאה ואפרים מרחל, כמו שלא יחצו לעתיד לימות המשיח, ומפני שראתה רחל דבר זה – קבלה באהבה, ולפיכך גם כן ראוי שימחול השם יתברך לישראל, כי מפני שאין האחדות בעולם הזה, ועדיין העבודה זרה בעולם – זהו שגורם לישראל לחטוא, שזהו מחסרון שהוא בעולם וממנהגו, ולכך רחל היא מבקשת רחמים, שהרי בה נראה שעולם הזה מסוגל שיהיה [בו] שניות וצרה בעולם הפירוד, שאינו מסוגל לאחדות. ועוד שכך אמרה – שאם לא היה מסדר העולם וענין שהוא נוהג להיות בו צרה – לא היה דבר זה לאבות, שהרי האבות לפי שהם אבות העולם [הם] עיקר מציאות העולם, וכמו שנתבאר בפרשת וישלח יעקב מלאכים (לעיל לב, ג סוף אות ב) שהאבות הם עיקר העולם וסדר של עולם, וכיון שמצאנו שהיה ענין שלהם להיות להם צרה כמו שהיה לרחל, אם כן ענין זה ראוי לעולם הזה, ולפיכך רחל מבקשת רחמים בלבד, והבן זה היטב.

ועוד יש במדרש (ב"ר עא, ב) "רחל מבכה על בניה" (ירמיה לא, יד) ישראל נקראים על שם רחל, ולא על שם רחל אלא על שם בנה, שנאמר (ר' עמוס ה, טו) "אולי יחנן ה' צבאות שארית יוסף", ולא על שם בנה אלא על שם בן בנה "הבן יקיר לי אפרים" (ירמיה לא, יט). וזהו המדרש יש לו סוד יותר, כי קרא כנסת ישראל 'רחל', לפי שרחל עקרת הבית של יעקב והכל טפל אצלה, ולכך היא כמו בית יעקב, ונקראת כנסת ישראל – שהם בית יעקב – על שמה, ובזכות רחל ישובו לגבולם להתחבר בהקב"ה. כי פירוד זה שישראל נפרדים מעל הקב"ה מפוזרים בכל הארצות – יש להם כח המקשר והמקבץ אותם, שהרי רחל היא 'בית יעקב' מחברת אותם, ובזכותה יהיה להם קבוץ גמור לשוב לגבולם, ולפיכך נקברה רחל בדרך. כי דבר זה הוא שלא תהיה נקברת רחל במערה אצל

האבות רק תהא עם בניה, שהיא מתיחסת אל בניה, לפי שרחל היא היתה 'בית יעקב' גם כן, ולפיכך כאשר הוגלו ישראל היתה רחל מבקשת רחמים, שאין ראוי שיהיה לישראל פירוד, כי היא קיבוץ לבית יעקב. והקב"ה משיב לה כי אף על גב שהוגלו לשעה, בזכותה שהיא מחברת ומאחדת הכל – ישובו לגבולם. כי יש כח קבוץ עוד בישראל ואחדות, שבזכות אותו קבוץ ואחדות ישובו הם לגבולם להתאחד. ולפיכך נקברה רחל בדרך, כי אחר שישראל הם בגלות חוץ למקומם, נמצא אצלם כח קבוץ שלהם המקבץ ומאחד אותם – שם, הוא בית יעקב, ובשביל אותו קבוץ מתכנסים מן הארץ אשר הוגלו ונפזרו לשם. ועל פי זה הסוד תרגם יונתן בן עוזיאל הפסוק הזה "קול ברמה נשמע קול נהי רחל מבכה על בניה" – על כנסת ישראל, שנקראת "רחל":

פסוק ח

בקש לברכם וכו'. דאם לא כן וכי עד השתא לא ראם שכתוב "וירא ישראל את בני יוסף ויאמר מי הם", ואפרים רגיל היה בתלמודו לפני יעקב (רש"י פסוק א):

פסוק יא

לא מלאני לבי וכו'. פירוש כי "לא פיללתי" הוא לשון מחשבה ועצה כמו שפירש אחר זה (ד"ה פללתי), ומפני שלא יתכן לומר 'ראות פניך לא חשבתי' כי משמע שהיה זה בשביל שלא מחשב עליו, אמר 'לא מלאני לבי לחשוב מחשבה שאראה עוד פניך':

פסוק יב

לסמוך ידיו עליהם ולברכם. ואף על גב שמתחלה אמר יעקב שאינם ראוים לברכה (רש"י פסוק ח), ואם כן מהיכן היה יודע יוסף שיברך אותם, שאחר שראה שנשק אותם (פסוק י) אחר שאמר "מי אלה" (פסוק ח) שמע מינה שחזר רוח הקודש לברך אותם, שאם לא כן לא נשקם. וזהו שפירש רש"י 'לאחר שנשקם', כלומר שבזה ראה שדעת אביו לברכם:

כשחזר לאחוריו וכו'. שזה דרך כבוד למי שנפטר מגדול:

פסוק טז

מלאך הרגיל. מפני שלשון "גואל" משמע לשון הוה, ולא היה גואלו עתה שיאמר "המלאך הגואל", הוצרך לפרש 'ה**מלאך הרגיל**', ולפיכך נקרא "הגואל" בלשון הוה:

יברך את הנערים וכו' מנשה ואפרים. לא שיהיה פירושו "הנערים" שילדו לבסוף, שכן משמע הלשון שברך את יוסף כדכתיב (פסוק טו) "ויברך את יוסף", ולא כתיב 'ויברך אפרים ומנשה', ומשמע שיברך את בניו שיהיו לו לבסוף מיוסף עצמו, וזה לא יתכן, שאם כן היה לו לומר 'יברך את זרעך' מאי "הנערים":

פסוק יז

הרימה מעל לראשו ותמכה. פירוש הא דכתיב "ויתמוך יד אביו להסיר אותה" וכאשר יתמוך יד אביו בזה לא יסיר אותה, והוצרך לפרש שהרימה מעל ראש אפרים ויסמוך אותה וכו'. ופירוש "ויתמוך יד אביו להסיר" רוצה לומר כי במה שתמך יד אביו נשארה היד מוסרה ולא תחזור על ראש אפרים ומנשה:

פסוק יט

ידעתי בני ידעתי שהוא הבכור גם הוא יהיה לעם וכו'. פירוש שאין "ידעתי בני ידעתי" דבוק אל "גם הוא יהיה לעם", שאם כן לא היה נופל הלשון "ידעתי בני ידעתי" רק 'ידעתי בני כי גם הוא יהיה לעם', כי כפל הלשון הוא לחזק, לפי שיוסף היה סובר כי לא ידע זה יעקב, לכך כפל הלשון שידע זה. ועוד מאי "גם", דהא לא נזכר לפני זה שיהיה אפרים לעם שיהיה קאי על ש"גם" מנשה יהיה לעם, ולפיכך צריך לפרש כך – "ידעתי בני ידעתי" שהוא הבכור, ולא לבד שהוא הבכור – אלא "גם יהיה לעם", ולפיכך הוסיף וי"ו על 'וגם', לומר שהוא מחובר למעלה:

כל העולם יתמלא וכו'. דאם לא כן לא יתכן לומר "וזרעו יהיה מלא הגוים", שאיך יהיה זרעו מלא הגוים, אלא בצאת שמעו:

פסוק כ

הבא לברך. פירוש שאין זה מצות עשה, שאין יעקב מצוה מצות לישראל, אלא שכל כך יהיו אפרים ומנשה חשובים – עד שמי שבא לברך את בנו יברך אותו כך:

בברכתו לפני מנשה. אבל מה שאמר יעקב למעלה (פסוק ה) "אפרים ומנשה כראובן ושמעון יהיו לי" והקדים את אפרים לפני מנשה, שמא חשב יוסף שעשה זה יעקב להקדים את אפרים לפני מנשה כדי לטול בכורה מראובן ולא יהיה בכורה למנשה, שאם אמר 'מנשה ואפרים יהיו כראובן ושמעון' יסבור יוסף כמו שראובן הוא בכור גם כן מנשה הוא כמוהו, שגם הוא בכור ליוסף, ולראובן תהיה בכורה וגם למנשה, ולפיכך אמר "אפרים ומנשה כראובן ושמעון יהיו לי" שלא יהיה בכורה למנשה וגם לראובן לא תהיה לו בכורה, שהרי משוה לו אפרים דלא שייך בו בכורה, והשתא יהיה מנשה כשמעון, אבל אפרים ליכא למיטעי שהרי אינו בכור. אי נמי כי אפרים בודאי חשוב יותר לפי שלמד תורה מפי יעקב, כמו שפירש לעיל (רש"י פסוק א), וראוי להקדים אותו בדבור, אבל בברכה דלא תליא בחשיבות כלל שלמד תורה, אלא אותו שהוא יותר ראוי לברכה, והבכור בשביל שהוא בכור יותר ראוי לברכה, אפילו הכי בברכה הקדים אפרים בשביל שהוא מזומן לברכה:

פסוק כב

אתה טורח בקבורתי וכו'. אבל למעלה כשאמר "ואני בבואי מפדן" (פסוק ז) לא אמר זה וליתן לו שכם, מפני שעתה בא לחלק הארץ לכל השבטים וליתן לכל אחד ברכתו הראויה לו (רש"י להלן מט, כח), נתן לו גם עתה שכם:

הוא חכמתו ותפלתו. שהחכמה נקרא 'חרב' שהוא חריף וחד כמו חרב, והתפלה נקרא 'קשת', שהלשון – שבו תלוי התפלה – נקראת חץ בהרבה מקומות, ותפילת הצדיק עולה למעלה קורעת עליונים ותחתונים – כמו החץ מן הקשת. אבל אונקלוס תרגם 'בצלותי ובבעותי', פירש הוא החרב – תפלה, והקשת – הוא תחנונים. קרא אונקלוס התפלה של הצדיק 'חרב' דהיא קורעת עליונים ותחתונים. והתחינה 'קשת', מפני שהוא מתקשה מאד בתפלתו, ולפיכך התחינה היא יותר, והולכת כמו חץ. אמנם יש עוד דבר נעלם לקרא התחינה "בקשתי":

פרק מט

פסוק א

בקש לגלות הקץ. כמשמעות הכתוב "ואגידה לכם את אשר יקרא אתכם באחרית הימים", ולא מצאנו שיקרא מאתים שנה "אחרית הימים" בדורות הראשונים שחייהם היה ק"ן שנה, ואין זה אלא כמו פ' או ק' שנה, שלא נקרא דבר כזה "אחרית הימים". ועוד הלשון "אשר יקרא אתכם" שיקרה מעצמו, וזה לא שייך בברכה, שהברכה באה על ידי ברכת המברך. ואי קאי על מה שדבר לראובן שמעון ולוי שלא ברכם, (ד)בזה לא שייך "אשר יקרא אתכם", שלא אמר להם דבר שיקרא אותם בסוף:

פסוק ג

שלא ראה קרי וכו'. אף על גב שאין אשה מתעברת מביאה ראשונה (יבמות לד.), שני ביאות בעל, כדאמרינן (עירובין ק ע"ב) הרוצה שיהיה לו בנים זכרים יבעל וישנה, ומשני הטפות ביחד שהיו מתערבים הזרעים – נתעברה. ויש מפרשים (החזקוני) בשביל שהיו האמהות מתאוות להעמיד תולדות – מעכו באצבע, שלא יהיה הזרע לבטלה:

פסוק ד

חציו קמ"ץ וחציו פת"ח. כמו "אמר" "שמר" "זכר" שהוא עבר, וכל עבר לשון יחיד מבנין הקל חציו קמץ וחציו פתח:

פסוק ה

לא היו מדברים בפני אחיהם. אבל שמעון ולוי היו מדברים לפני ראובן, לפי שאין סברא שלעולם ישתוק הקטן אם לא ידבר הגדול, אלא ממתין לו קצת – עד שהיה יכול לדבר, ואם לא – אז הוא ידבר. ואין להקשות מנא לן שלא היה ישששכר וזבולן, והיו מדברים בפני אחיהם הגדולים, שהמתינו לגדולים, וכשלא דברו הגדולים אז דברו הם, דלא מצינו בפירוש שהיה כך, ולמה נאמר שהיו שותקין כיון שלא מצאנו, אבל שהיו שותקין לראובן – זה יש לומר בודאי, כיון שראובן לא היה מסכים במכירתו (לעיל לז, כב). ומה שלא נתן הטעם אל בני השפחות ש**לא היו מדברים בפני אחיהם** הגדולים, דאפשר לומר כיון שהיו מזלזלים בבני השפחות לקרותן עבדים (רש"י לעיל לז, ב) – גם הם לא היו נוהגים בהם כבוד, והיו מדברים בפניהם, כי "מכבדי אכבד", ולכן טעם ברור קאמר:

פסוק ו

אבל בדברי הימים כו'. פירוש ומנא ליה לומר שיש לייחס את האדם עד יעקב, שמא אין דרך הכתוב לייחס רק עד השבט ותו לא, והביא ראיה מדברי הימים (א, ו, כב-כג) ששם מיחס אותו עד יעקב. והקשה הרא"ם הרי בכל מקום הוא מייחס רק עד השבט, ואם כן מה שהוא מייחס את קרח עד ישראל שם קשיא, כיון שאין דרך לייחס רק עד השבט, ועוד שזמרי בן סלוא שלא נמצא שהכתוב מייחס אותו עד ישראל – קשיא למה היה לו לייחס אותו עד ישראל, ואין זה קשיא כלל, כי כל מקום שהכתוב בא לומר מי הוא אותו האיש מייחס אותו עד השבט ותו לא, שידענו כי השבטים – בני ישראל הם, אלא שבמקום שהוא בא לייחס אותם לא בשביל להודיע מאיזה שבט הם אלא מעלתם והשתלשלותם – משלשלת הייחס הוא מייחס אותו, עד ישראל ראש הייחוס, ובקרח – שבא לייחס אותם מפני מעלתם, כדכתיב בקרא (במדבר טז, ב) "קריאי מועד אנשי שם", ובא הכתוב לייחס מפני מעלתם, שאם לא כן הרי ידוע שקרח בן יצהר בפרשת וארא. כן כשייחס את זמרי בן סלוא (במדבר כה, ט) לא ייחסו אלא מפני מעלתו וגדולתו, כדכתיב (שם שם יד) "בית אב לשמעוני", והיה לו לייחס אותם עד ישראל, כמו שמצינו בדברי הימים. ועיין בפרשת קרח וגם שם נתבאר.

ואם תאמר ומה בכך שלא נזכר בתורה 'בן ישראל', וכי בשביל כך לא היה בנו של יעקב, אמנם יראה לפרש שידוע כי גדולת יעקב גדולה מאוד, ואם יורש הרשע קצת מחשיבות יעקב כמו שדרך התולדות דומים אל האב – אז היה קרח יותר חולק, שהרי עכשיו לא בא לחלוק על משה רק בשביל גדולתו, וכן "נשיא בית אב לשמעוני", והיה יעקב מתפלל שלא ירשו מגדולתו ומחשיבותו כלום עד שיהיה שם יעקב נקרא עליהם. ועכשיו כיון

שלא ירש הרשע דבר מיעקב – לא נחשב ליעקב לגנאי, לאפוקי ישמעאל ועשו אין ספק אילו היו בני אנשים דעלמא לא היו מצליחים ברשעתם כמו שהם מצליחים, לכך נחשב לאברהם וליצחק לגנאי, ולא כן ליעקב:

פסוק ח

לא אתה כמותם. דאם לא כן "אתה" למה לי (כ"ה ברא"ם):

לא אמר כדרך שאמר יצחק. עיין בפרשת תולדות (לעיל כז, כט אות יז):

פסוק ט

חיה רעה אכלתהו. ומפני שהיה יהודה מלך והיה מתיירא ממלכותו של יוסף כאשר חלם, לכך הרגו יהודה, כך חשב יעקב:

פסוק י

לא יסור שבט מיהודה מדוד ואילך אלו ראשי גלויות. דאם לא כן מאי "עד כי יבא שילה" דמשמע אף בגלות לא יסור השבט, ולא מצאנו שבט ליהודה בגלות, אלא 'אלו ראשי גליות':

עד כי יבא מלך המשיח וכו'. ופירוש הכתוב כך הוא "לא יסור שבט מיהודה" אף על גב שעדיין אין משיח שהמלוכה היא שלו, ויש להסיר השבט מיהודה, אפילו הכי לא יסור "עד כי יבא שילה", שהמלוכה היא שלו לגמרי, שאז אין צריך לומר שלא יסור, דכל שכן הוא – אם בשעה שראוי שיוסר בגלות לא הוסר, כל שכן כשיבא משיח שהמלוכה שלו. והחולקים מקשים שכבר אין נשיאות בארץ ישראל ואין שבט בבבל, ואיך יקויים נבואות יעקב, ואין זה קשיא, כי בודאי אילו אמר 'לא יסור שבט מישראל' הוי קשיא הרי מישראל הוסר השבט, אבל כתיב "לא יסור שבט מיהודה", ומיהודה לא הוסר, רק שכל ישראל אינם ראוים למלכות או לשאר נשיאות, ולפיכך כאשר יש שום שררה או דבר מה תחזור השבט ליהודה. ומי שאמר 'יתברכו זרעך שלא יוסר מהם שיהיו הכל בעלי אומנות צורפי זהב וחורשי נחושת', וכאשר אין איש שנותן לעשות בזהב ובנחושת וכי לא נתקיימה בשביל זה הברכה, כך בדבר זה, הרי ברכת יעקב קיימא לעולם, כי לא יסיר השבט מיהודה, ואילו היה השררה ליהודה בלבד – ואמר הכתוב "לא יסור שבט מיהודה", היה קשיא איך הוסר השבט מיהודה, אבל אין השררה רק לישראל, ומישראל הוסר השבט – לא מיהודה, וכאשר אפשר שום שררה לישראל אף אחר החורבן – היא ליהודה, כמו ראשי גלויות שבבבל, אבל כאשר אין ישראל ראוים מצד עצמם – אין כאן בטול לברכת יהודה, שברכתו תמיד.

ועוד אני תמה על השואלים דבר זה, וכי מוכרח הוא שיהיה דבר זה לעולם בתמידות, וכי

לא הוסר השבט מיהודה בימי שאול, וכי כל השופטים שהיו שופטים קודם מלוך מלך לישראל היו מיהודה, או כל מלכי בית חשמונאי היו מיהודה, שאילו כתיב 'שבט יהיה מיהודה לעולם' היה משמע שיהיה השבט לעולם להם, ויהיה מלך מיהודה, אבל פירוש הכתוב שלא יוסר השבט מיהודה, שיהיו כמו שאר השבטים נחשבים, וזה לא יוסר ממנו, שאם הוסר לפי שעה וחזר אליו – אין זה הסרה כלל נקרא, (כל) [רק] דבר החוזר ובא למקומו הראשון, שאף על גב שלא נמצא שבט ביהודה בדורות האלו, מכל מקום לא נקרא גם כן שהוסר השבט ממנו, כי דבר שהוסר אינו חוזר, שכבר הוסר, ולפיכך כאשר הוא חוזר – נקרא זה שלא הוסר. ומה שהוסר לפי שעה, מפני שאין הברכה רק שלא יוסר השבט מיהודה, פירוש שלא יסור מכל וכל:

פסוק יא

לשון רבוי יין. דאף על גב דלא כתיב 'מיין' כמו שכתב אחריו (פסוק יב) "ולבן שניים מחלב" דמשמע מרוב חלב (רש"י שם), אבל כאן כתיב "כבס ביין לבושו" ולא משתמע שיהיה מרוב יין, אפילו הכי פירושו דמשום רוב יין הוא:

ואונקלוס תרגם במלך המשיח וכו'. מפני שהוקשה לאונקלוס שאם בא להגיד לך הכתוב רבוי יין, זה כתב אחריו (פסוק יב) "חכלילי עינים מיין", ו"אוסרי לגפן עירו" למה לי, אלא איירי במלך המשיח. ומה שפירש רש"י דברי אונקלוס רוצה לומר ש"עירה" הוא ירושלים, קשיא לי דאין לומר שהוא יאסור את ירושלים בישראל – כלומר "אוסרי לגפן" שיאסור לגפן עירה, ואין הענין כן, דלא שייך בירושלים "אוסרי", רק בבני אדם שהם יושבים שם יקרא "אוסרי", שהרי תרגם 'יסחר צדיקים לקרתיה', והרי יאסור לירושלם את ישראל, (ומכ"ש) שפירש רש"י שמפרש דברי אונקלוס – מאד מאד הוא רחוק. אבל דעת אונקלוס בענין אחר, כי ישראל נקראו 'עיר' כמשמעו, כי העיר מיוחד לתשמיש ולכל צרכי אדם, והעם למלך – כמו העיר לאדם, לפי שהאדם רוכב ומושל עליו. וזהו שאמרו (שבת קנב.) 'דעל סוס – מלך', כי דומה הרוכב למלך מפני שהוא רוכב על הבהמה – כמו המלך שהוא רוכב על העם. וזהו שכתב "אוסרי לגפן עירה" רוצה לומר כי משיח יושיב עיר שלו שהוא רוכב עליה – בירושלים. וה"גפן" הוא ירושלים, שהעיר הזאת מטע ה', וכן נקרא ירושלים "כרם", שנאמר (ישעיה ה, א) "כרם היה לידידי", וממשיל ירושלים לגפן הנטוע, שהגפן נטיעה נכבדת בארץ ומהוללת, כך ירושלים נטיעה נכבדת בארץ. והרי שייך על בית ואהל נטיעה, כמו שפירש רש"י בפרשת וירא אליו (לעיל כא, לג) "ויטע אשל בבאר שבע", "ויטע אהל אפדנו" (דניאל יא, מה). ולפיכך מדמה את ירושלים שנבנית בארץ – לנטיעה.

ותרגם 'יבנון היכליה', מפני שאמר הכתוב אחריו "ולשורקה בני אתונו", ומפרש אונקלוס כי בית המקדש יקרא "שורקה" שהוא יותר גבוה וארוכה מן הגפן, ובית המקדש הוא "כמגדל דוד בנוי לתלפיות" (שיה"ש ד, ד) כמו השורקה הזאת. וכמו שקרא העם "עיר" למלך המשיח, כן יקראו הצדיקים "אתון", כי האתון משא שלו יותר ויותר, והם צדיקים עושים רצונו של מקום במצות, והחכמים שנושאים עול בתורה, כמו שקרא את יששכר "חמור גרם" (פסוק יד) לקבל עליו עול התורה. לכך אמר "ולשורקה בני אתונו", כלומר כמו שיאסר לקרתא דירושלים העם, כך יהיה מסחר צדיקיא ועבדי דאוריתי סחור סחור לבית המקדש, וזה "ולשורקה בני אתונו", כי 'בני האתון' יקרא צדיקים במעשה וחכמים בתורה, לכך תרגם שניהם. ומפני שלא נזכר עדיין בית המקדש, ואיך אמר "ולשורקה בני אתונו" שיהיו הצדיקים ועבדי אורייתא סביב בית המקדש, אמר כי כך פירוש הכתוב – כי העם הנזכר יבנון ההיכל, ואחר כך "ולשורקה" דהוא ההיכל – יהיה סביביו הצדיקים ועבדי אוריתא באולפן, וזהו דעת אונקלוס, והוא פירוש נכון ומקובל מאונקלוס:

פסוק יב

וכן מה שפירש רש"י דברי אונקלוס בכתוב הזה שהוא מפרש "חכללי עינים מיין" גשהוא לשון הרים או לשון מעיין. ג תמה אני על פה קדוש כמו רש"י למה נדחק בכל הדחקים שאין בהם צורך כלל, כי ידוע כי אונקלוס הוא תרגום בא לפרש כוונת הכתוב, ומפני שהוקשה לו כי "חכלילי" אין זה דבר טוב אבל הוא רע מאד להיות לאדם "חכלילי עינים", כמו שאמר הכתוב (ר' משלי כג, כט-ל) "למי חכלילי עינים למאחרים על היין", והרי הכתוב מגנה אותם, ולפיכך תרגם אונקלוס כוונת הענין, שאין הפירוש כלל שיהיה לו חכלילי עינים, אלא שפירושו על ההרים שיהיו אדומים, כי הכתוב לא בא להגיד רק כל כך יהיה היין רב עד שיהיה מאדים כל דבר שהיין שם, והיין עיקרו בהרים, וכן הוא ביקבים שבו מקומו, ומשם נוטף היין. וכוונת הכתוב כי המקום אשר יקבל היין – יאדים, ויהיה נוטף מן היקבים מפני הרבוי. ולכך מדמה הכתוב זה אל "חכלילי עינים", כי השותים הרבה יין עיניהם אדומים, וגם עיניהם מוציאים לחות תמיד, לכך אמר 'יסמקון טורוהי יטופון נעווהי', לשון 'נטיפה' מפני שהכתוב המשיל אותו ל"חכלילי עינים". וכן "ולבן שנים מחלב" אין הכתוב מדבר שיהיו השנים לבנים, דודאי אין נאה שיהיו כל כך השנים לבנים, ולפיכך תרגם אנקלוס כי הכתוב הוא ממשיל בזה המקום שיש בו החלב, דהיינו הבקעות שיש שם צאן, וכן פירוש ה"חלב" על התבואה שנקרא גם כן "חלב", שאם תסחט החטה יצא ממנה חלב. ועוד ששדה תבואה נקרא 'שדה לבן'.

ואמר הכתוב "ולבן שינים מחלב" כלומר מקומות המקבלים החלב. ונקראו "שנים" לפי שהשנים מקבלים החלב, ורוצה לומר כי מקומות המקבלים החלב יהיו לבנים מן החלב, דהיינו 'עדרי ענא' ותבואה כל כך יהיו להם הרבה עד שיהיו לבנים:

פסוק יז

על שם שהוא נושף וכו'. אף על גב דודאי גזרות מחולקות הם, דהא "שפיפון" שרשו שפף, ו"נושף" שרשו נשף, "תשופנו" שרשו שוף, אין זה קשיא, כי הוא סובר כי כל תיבות אלו יש להביא ראיה מזה על זה לפי שכולם משותפים שאינם שלימים, ובחסרון הנו"ן בלשון 'נשף' ישאר שף, ובלשון 'שפף' יפול פ' הכפולה וישאר שף. וכן בלשון 'שוף' יפול הנח הנעלם וישאר שף. ומפני זה יש להביא ראיה מזה על זה, כי פירושם אחד. וזה תמצא במקומות הרבה מאוד, לכך לגזרות שאינם שלימים פירוש אחד להם. והנה "חמותי ראיתי אור" (ישעיה מד, טז) מגזירת חמ"ם, "ויחמנה" (לעיל ל, לח) מגזרת יחם, "וכל חום" (שם שם לה) מגזרת חום מנחי עין, הרי ג' גזרות ופירושם מלשון חמו"ם. והוא מפני שהגזרות אינם שלימים – לכך ישתווה פירושם, שהם כמו גזרה אחת, ויש להביא ראיה מזה על זה. וכן 'טוב' 'יטב' שרשים מתחלפים והענין אחד, וכמה כמוהו. ולפיכך נהג רש"י להביא ראיה מהאחד על השני. וכן בפרשת בשלח (שמות יד, ג) אצל "נבוכים הם בארץ", ובכמה מקומות הביא ראיה מזה על זה. אך לא ידעתי למה נדחק שנקרא על שם שהוא נושף, והרי שפיר מקרי כך על שהוא הולך על גחונו והוא שף בארץ, והוא מלשון רז"ל, ובב"ר תמצא הרבה מאוד. ובב"ר (כב, ו) בפרשה "אם תטיב שאת" (לעיל ד, ז) 'ללסטים שפוף', פירש שם רש"י שהוא לשון כפיפות ושפלות, כמו "שפיפון" – דשף מדוכתיה. ובפרשת האזינו (דברים לב, כד) אצל "זוחלי עפר" גם משמע כזה הפירוש:

פסוק יט

לפי שהוא שם דבר צריך שני דלתי"ן. פירוש כי שם דבר הוא עצם הדבר ועיקרו, לכך באה התיבה בשלימות, אבל הפעל – אין הפעל כמו עיקר ועצם הדבר, רק שהוא פעל בלבד. כי אם יאמר "גדוד" הוא נאמר על עצם הגדוד בשלימות, ולכך התיבה בשלימות, אבל כאשר אמר "יגודנו" אין זה רק פעל שיעברו גדודים ממנו, לכך לא תבא התיבה בשלימות. אבל במפעיל שהוא מפעיל אחרים, או בהתפעל שהוא מראה הפעולה בעצמו, בשביל רבוי הפעולה באה התיבה בשלימות. אבל בפעל קל שאין בזה רבוי פעולה תבא חסירה בלא אות הכפל. זהו דעת רש"י, ואין כאן מקום להשיב עליו:

פסוק כב

תרין שבטין וכו'. ובכאן גם כן פירוש רש"י דחוק על אונקלוס ואינו סובל לפרש כך. וכבר השיב הרמב"ן ז"ל על זה. וכך פירוש הכתוב לדעת אונקלוס – מפני שדמה את יוסף כגפן שהוא עומד על העין, שכן תרגם אונקלוס 'ברי דיסגי יוסף ברי דיתברך כגפן דנצב על עינא דמיא', אמר כי "בנות" הגפן הזה – ורוצה לומר בדותיו שיצאו מן הגפן נקראים "בנות צעדה עלי שור", דהיינו כל כך יארכו פארותיו ובדותיו עד שיהיו מגיעים על החומה של הכרם, כך ילכו יונקותיו. ורמז בזה הכתוב על שני שבטים שהם בדים שלו. לכך תרגם אונקלוס 'תרין שבטים יפקון מיניה יקבלון חולקא ואחסנתא', כי מפני שאמר הכתוב "בנות צעדה עלי שור" ורוצה לומר כי יגדלו הפארות למאוד עד שיהיו דומים אל האילן, רוצה לומר שהם שבטים – וראוים לקבלת הנחלה כמו השבטים, וזהו המעלה הגדולה שתהיה להם, לכך אמר 'יקבלון חולקא ואחסנתא'. ובחינם נדחק רש"י לומר כי כתב "בנות" על שם בנות צלפחד, כי "בנות" שייך לומר בפארות הגפן שיארכו בדותיו עד שיהיו דומים לאילן, שיטלו חלק כמו השבטים:

פסוק כג

נעשו לו אחיו אנשי ריב וכו'. יצא הרב בכאן מלשון הדקדוק לפרש "רובו" מלשון ריב, והוא לשון פועלו. ומי ישמע לו בדבר הזה, כי "רוו" הב' דגושה. גם מה שאמר שהוא 'לשון פועלו' והביא ראיה מן "שומו" (ירמיה ב, יב) "רומו" (איוב כד, כד) – כשל עוזר ונפל עזור, כי כלם מפעלי הכפל שרשם – 'רמם' 'שמם', ונמצא העבר מפעלי הכפל בחולם ושרשו. ו"רבו" בכאן מגזרת רבב ואינו לשון ריב אלא כמו "השמיעו בבל רבים" (ר' ירמיה נ, כט), והוא לשון יריית חץ, ורוצה לומר שהיו מורים אליו להיות נוקמים ממנו. ואונקלוס שתרגם 'נוקמוהי' לא תרגם רק כוונת הענין, אבל אין פירוש "רובו" לשון ריב. ותימה לי לפי דבריו דהוא מפרש "ורבו" מנחי עין הפעל מה יעשה רש"י בלשון "ראו נא כי אורו עיני" (ש"א יד, כט) והוא בחולם והוא עבר, וכן "מה טובו אוהליך" (במדבר כד, ה) "בושה וחרפה" (ר' ישעיה ל, ה) "למען תזכרי ובושת" (יחזקאל טז, סג) "בושנו מאד" (ירמיה ט, יח), והנה כלם הם בחולם והיה זה כאחד מהם, ואפשר לומר שאלו נמצאים תמיד בחולם, אבל כיון שמצאנו "ולא רבו עליהם" (ר' לעיל כו, כב) בקמץ, ראוי להיות כאן גם כן בקמץ אם הוא מנחי עין. אמנם אם הוא מפעלי הכפל מלשון יריית חץ, על משקל "כאשר תמו" (דברים ב, טז), אין זה קשיא מה שלא נפתח, שהיה זה כדי להבדיל בין לשון יריות חצים ובין לשון "רבו משערות ראשי" (תהלים סט, ה), שהוא מלשון רבוי. ועוד נראה דאף אם נפרש שהיא מנחי עין כמו שירצה הרב

והוא מלשון ריב, לא קשיא מידי, והוא נכון לפי שהוא מן המרובעים מאותן שהלמ"ד שלהם כפולה, כמו "כונן למשפט כסאו" (תהלים ט, ח), ולכך הרי"ש בחולם להורות על וי"ו הנחה, והב' דגושה להורות על כפל הלמ"ד, וזהו נכון יותר מכל. וכן יש לי לומר אצל "שוו" "רוו" "דוו" (ש"א יד, ט) כולם מאותן שהלמ"ד כפולה, ונדגש הלמ"ד והפ"א בחולם להורות על העין הנחה. וזה יותר נכון מכל אשר ראיתי ושמעתי:

ותרגומו לשון ותהי המחצה. גם כן כאן דחק לפרש תרגום אנקלוס, שהוא מפרש לשון "חץ" מלשון "ותהי המחצה" (במדבר לא, לו), כי אף אם אונקלוס פירש "חץ" כמשמעו תרגם אותו 'בעלי פלגותא' שפיר, כי החץ נקרא "חץ" מפני שהוא חולק, כי כאשר החץ הולך מן הרובה – הולך וחוצה כל דבר בפגישתו, אבל החרב שהוא חותך אינו הולך ביושר נכחו לחצות הדבר – כמו החץ שהולך נכחו ביותר, ולכך נקרא "חץ", ולפיכך כל חולקים נקראים "בעלי חצים" על שם שהם חולקים:

פסוק כה

יירה מתרגמינן אישתדא אישתדאי וכו'. גם כן כאן נדחק מאד לפרש דברי אונקלוס מה שתרגם "ברכת שדים ורחם" 'ברכתא דאבא ודאמא', וכוונת אונקלוס מה שתרגם נראה לפרש כפשוטו, כי השדים מיוחדים להניק וליתן, והרחם לקבל, וכן האב שנותן הזרע נקרא "שדים" והרחם שמקבל הזרע נקרא "רחם", וכאילו כתיב ברכת נתינה וקבלה, שכל דבר הנותן ומשפיע נקרא "שדים" על שם שהוא משפיע את אחרים, והמקבל נקרא "רחם", וזה הפירוש פשוט:

פסוק כו

תהיינה כולם. פירוש אף "ברכת הורי" ו"ברכת אביך" כולם תהיינה לראש יוסף, ואין פירושו על "ברכת אביך" בלבד, דאם כן ברכת הוריו למה הזכיר כאן:

פסוק כז

זאב הוא אשר יטרף. דאין לפרש בנימן יטרף זאב – כמשמעות הכתוב, דאין דרך לטרוף הזאב, ודרך הזאב לטרוף את אחר, לכך פירושו "בנימין זאב" הוא – אשר יטרוף:

פסוק כח

תלמוד לומר בירך אותם וכו'. אינו רוצה לומר שכולם שוים בברכתם, דאם לא כן "לא יסור שבט מיהודה" (פסוק י) יהיה שייך אצל כל אחד, וזה לא יתכן, וכן כל הברכות, אלא כי מה שיש ביהודה גבורת ארי ולבנימין זאב (פסוק כז) – בדבר מה ממנו יהיו שווים, שיהיה לראובן קצת דמיון אל ארי – אבל לא ארי גמור, אבל העיקר הוא באותו שבט שנתברך באותה הברכה, רק שכולל כלם יחד – בדבר מה מן הברכות יהיו כלם שוים:

פסוק כט

אל אבותי עם אבותי. דלא שייך לשון "אל" כי אם בדבר שבא אל הדבר, אבל "קברו" דאינו רק על הקבורה שנקבר - לא הוי למכתב "אל אבותי", אלא הוא כמו 'עם אבותי'. ונראה מה שלא נכתב 'עם אבותי' - שהיה מצוה את בניו כולם שישתדלו בקבורתו עד שיגיע לשם, ולכך אמר "אל המערה", ורוצה לומר שישתדלו כולם עד שיבא לשם, ואילו אמר 'קברו אותי עם אבותי' היו סבורים לומר כי הם לא ישתדלו רק בעצם הקבורה, ויוסף בלבד מוזהר עליו, דכתיב (לעיל מז, ל) "ונשאתני" ולא הם. וכדי שלא יהיה הפירוש שאין צריכין לקבור אותו רק אל המערה דהוא סמוך למערה, הוסיף לומר "במערה" (פסוק ל) גם כן:

פסוק לג

ואמרו רז"ל יעקב אבינו לא מת. וכך איתא בפרק קמא דתענית (ה ע"ב) - אמר ר' יצחק אמר ר' יוחנן יעקב אבינו לא מת, וכי בכדי ספדו ספדיא וחנטו חנטיא, אמר ליה מקרא אני דורש (ר' ירמיה ל, י) "ועתה אל תירא עבדי יעקב ואל תחת ישראל כי אני מושיעך מרחוק ואת זרעך מארץ שבים", מקיש אותו לזרעו, מה זרעו בחיים אף הוא בחיים, עד כאן. והרבה מן המתמיהים על זה דאיך לא מת, והרי קברו אותו, ועוד כי הקשה מן התורה והשיב 'מקרא אני דורש', וכי יותר קרא של נביאים מקרא של תורה, אמנם פירוש זה כי המציאות וההעדר הם שני דברים שאין להם התיחסות וצירוף, כי זה מציאות וזה העדר, ולפי זה אם נמצא שני דברים מתיחסים ביחד אי אפשר לומר שהאחד יתואר במציאות והאחד יתואר בהעדר, שמאחר שהם מתיחסים אי אפשר לומר כך, שהרי המציאות וההעדר אין להם התיחסות. וידוע כי האב והבן מתיחסים ביחד, ואם כן ראוי לומר שאם הבן בחיים שגם האב בחיים, ולא נוכל לומר שהאב מת והבן בחיים מאחר שהאב והבן מצטרפים, והמיתה הוא העדר, ואין יחוס למציאות עם ההעדר. ואין לומר כי המיתה מבטל היחוס, כי זה אי אפשר שיבטל היחוס הזה, מאחר שאין בן בלא אב, אם כן יחוס זה וצירוף זה אין ביטול לו, ומאחר שהבן בחיים גם כן האב בחיים, ואי אפשר שיהיה רק כך. ובכל אב בעולם היה ראוי לומר כך, אלא שאין הבן יש לו חיים בעצם, והחיים באדם מקרה, כי הם חיים לשעה ומיד יוסר, אבל דבר שיש לו חיות בעצמו - כמו שהם זרע ישראל - והם חיים קיימים תמידים, וכדכתיב (דברים ד, ד) "ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כלכם היום", ודבר זה חיות בעצם. ולפיכך יעקב שהוא אב להם, ונקראו 'בני ישראל' במה שהוא מתיחס להם כמו האב והבן, ראוי שיהיה בחיים, כלומר כי שם ה"חיים" נקרא עליו, היינו שאמר 'מה זרעו בחיים', כלומר מאחר שזרעו

בחיים והאב מתיחס אל הבן – האב גם כן בחיים הוא. ובב"ר (מט, ד) פרשת וירא בפסוק (לעיל יח, יח) "למען הביא על אברהם" 'תני רבי שמעון בן יוחי אומר כל המעמיד בן יגע בתורה כאילו לא מת'. וזה מבואר גם כן, כי בעל התורה במה שהתורה היא חיים, גם אינו דבר מקרה שיוסר ממנו, ואינו כמו החיים האלו שהם חיים מקריים, לכך האב אשר יש לו יחוס אל הבן וצירוף אליו – כמו שהבן בחיים, כך הוא גם כן בחיים, והבן זה היטב.

ועוד יש בזה דבר נפלא ונעלם ודבר מה ארמוז אם תבין, וידוע כי המיתה היא קצה וסוף, ודבר שאין לו קצבה אין לו מיתה. ומפני שיעקב אין מתיחס לו קצה, כי הקצה הוא לשני גבולים שהם קצה, כי כאשר תניח ג' נקודות זו אצל זו אין לנקודה האמצעית קצה כלל, ומפני שיעקב הוא האמצעי בין אברהם ובין יצחק, והוא השלישי המכריע ביניהם, הוא כנגד הנקודה האמצעית שאין מתיחס לה קצת וגבול, ולפיכך יעקב אבינו לא מת. ודבר זה אמת וברור מאוד על פי החכמה. ובפרשת שמות (ד, יט) יתבאר עוד מזה אם תבין אותו, כי הם דברי חכמה מופלאה, רמזו חכמי האמת ליודעי מדע. ועל פי סוד הזה נקרא יעקב "ישרון" (ישעיה מד, ב) על שם היושר, כי כל דבר יושר אין לו קצה, שהקצה למי שנוטה מן היושר, אבל היושר אין לו קצה. וזה שאמר בלעם (במדבר כג, י) "תמות נפשי מות ישרים ותהי אחריתי כמוהו", רוצה לומר כי במה שהם ישרים – אין לישר מיתה בעצם, ונשמתו קיימת לעד – "ותהי אחריתי כמוהו", כי אין לדבר הישר אחרית במה שאינו נוטה לקצה, והוא נשאר באמצעי שאין לו קצה. ובספר דרך חיים נתבאר עוד, כי דברים אלו הם ברורים ליודעי חכמה. והמעלה שהיה אל יעקב אבינו שלא מת – כי החיים יש להם דביקות אל השם יתברך ביותר, וזהו מעלת החיים "ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כלכם היום" (דברים ד, ד). ואם הדביקות הזה אינו לבני אדם, זהו שהחומר הוא המבדיל בין השם יתברך ובין (הגוף) [השכל], אבל יעקב נפרד מן הגוף, ויש לו החיים והדביקות עם השם יתברך, וזהו המעלה היתרה, וזה שאמר 'יעקב אבינו לא מת':

פרק נ

פסוק ג

השלימו לו ימי חניטתו עד שמלאו לו מ' יום. פירוש כי לשון מלוי נאמר על דבר שיש לו השלמה, ולכך צריך לפרש כאן "וימלאו לו מ'" לחניטתו, אף על גב דלא נזכר בכתוב – קאי על החניטה דכתיב בקרא שלפני זה (פסוק ב):

ארבעים יום לחניטה ושלשים לבכי. פירוש כי דין הבכי שלשים יום כמו שמצינו במשה (דברים לד, ח) ובאהרן (במדבר כ, כט), ואלו שלשים יום מתחילין אחר החניטה ואין עוד המת לפניהם, שכל זמן שמתעסקין עמו – אין לבכות עליו מפני טורח החניטה שהיו מתעסקין עמו:

פסוק ו

אבל ירא היה לומר עבור וכו'. ואם תאמר וכי היה יותר מקפיד על ידיעת הלשון משהיה מקפיד על חכמת יוסף שלא היה חכם כמוהו, ויראה דודאי היה ירא יותר מן הלשון, כי ראוי שיהיה מלך על כל אומה ולשון היודע לשון כל אומה ואומה, ואם היה מגלה שהיה יודע בע' ואחד לשון היה נראה שהוא ראוי למלוך על כל הלשונות, וראוי למלוכה יותר מן פרעה. ולפיכך אל תתמה למה לא היה פרעה יודע בלשון הקודש ובשבעים לשונות היה יודע, מפני שפרעה היה באותו זמן כולל כל הלשונות – ומושל על כולם, ולכך ידע בע' לשונות, אבל לשון הקודש למדריגת קדושתו – אין מתיחס לו כלל, ולפיכך לא למד פרעה לשון הקודש מיוסף או ממי שהוא, כי אין הלשון ראוי לו. ואם היה יוסף מדבר בלשון הקודש היו יודעים כי יוסף יותר ראוי למלוכה מפרעה, והיה זה פחיתות לו. ועוד יש לך לדעת כי יוסף אשר היה מלך במצרים היה זה נתלה בענין גדול מאד, לפי שהיה ראוי למלוכה מצד עצמו מצד השם יתברך, ולכך היה יודע בע"א לשונות, ופרעה עד ע' לשונות, כי מלכותו וגדולתו על כל הלשונות, ואם היה מגלה שהוא יודע בע' ואחד לשון היה פרעה נדחה, ולפיכך השביעו שלא יגלה את הדבר. ובודאי אין הפירוש על גלוי הלשון בלבד, רק הכוונה שהיה מגלה אל מצרים כי הוא ראוי מצד עצמו יותר מפרעה, ויהיו מורדים בפרעה וימליכו עליהם מי שהוא יותר ראוי למלוכה – וזהו יוסף, לכך היה משביעו שלא יהיה מראה להם שהוא יותר ראוי למלוכה במה שיוסף כולל כל הלשונות במעלתו, ודבר זה נפלא מאוד מאוד כאשר תבין עיקר זה:

פסוק טו

ומשמת אביו לא קרבו. פירוש כי קודם לכן היה מקרב אותם יותר מן השעור אשר ראוי, עד שיהיו אוכלים על שלחנו תמיד (רש"י כאן), ועכשיו לא קרבן כל כך. אבל אין לפרש דלא קרבן כלל, דאיך יתכן שלא יהיה יוסף הצדיק מקרב את אחיו. ועוד יש לומר שלא קרבן כלל, וזה מפני כי קודם שמת יעקב לא היה שעבוד עליהם, ולא היה שעבוד רק אחר מיתת יעקב (רש"י לעיל מז, כח), והיה מתירא שיאמרו מצרים 'הבה נתחכמה להם' (עפ"י שמות א, י) כאשר יהיה יוסף עמהם, שהוא מלך חשוב, ויהיו נלחמים עמהם, ולפיכך לא קרבן, שנראה שאין ליוסף שום עסק עמהם. אבל כאשר היה יעקב חי לא

היו חושבים המצרים כך עליהם, שהרי לא היה שעבוד עליהם עד שמת יעקב ואז חשבו עליהם המצרים, ויוסף חכם היה ולא רצה לקרב את אחיו כמו בראשונה:

ויש אולי לשון בקשה וכו'. הוצרך לכל זה להוכיח שנוכל לפרש "לו ישטמנו יוסף" כמו "אולי לא תאבה האשה" (לעיל כד, ה), שהרי נמצא לשון "אולי" לשון בקשה כמו "לו" שנמצא בלשון בקשה, וכן נמצא "אולי" לשון 'אם' כמו "לו" שמשמש לשון 'אם', ואם כן מצאנו כל מה שמשמש לשון "לו" משמש גם כן "אולי", ואם כן גם בלשון זה שוים, כמו שתמצא "אולי" משמש בלשון 'שמא', הכי נמי "לו ישטמנו" משמש בלשון 'שמא':

פסוק טז

את מי צוו את בני בלהה. דאין סברא שיהיו מגלים סוד שלהם שמכרו את אחיהם לשום אדם, ויותר היה ראוי להם לדבר עמו בעצמם משיהיו שולחים על ידי אחר, ויגלו את חרפתם למכור את אחיהם:

פסוק כא

עשרה נרות וכו'. פירוש השבטים הם כמו נרות המאירים, כי יש י"ב שבטים נגד י"ב כוכבים המאירים את כל העולם, ולפיכך אמר להם 'עשרה נרות כו", אף כי היו חושבים להרוג אותו (לעיל לז, כ) היה ניצול מידם, וכל זה מפני שהיה אחד מן השבטים דומה למזל ברקיע אשר אי אפשר לאבד, כל שכן שהוא יחיד שלא יוכל לאבד עשרת השבטים. אבל אין לפרש דאין אחד יכול להרוג עשרה, דזה אין אין ראיה, כי יוסף שאני שהיה מלך, והיה יכול לצוות לאלף אנשים להרוג אותם, אלא אמר כי השבטים הם נרות המאירים את העולם. והשתא יתורץ מה שאמר 'עשרה נרות ואין דרך נרות לכבות', והוי ליה לומר 'עשרה בני אדם לא יוכלו לכבות אור אחד', אלא שקורא כל השבטים בשם נרות, לפי שהם דומים למזלות המאירים:

ברוך ה' לעולם אמן ואמן [תהלים פט, נג]. יהי שם ה' מבורך לעולם אמן ואמן [ר' תהלים קיג, ב]. סליק ספר בראשית: