תנ״ך · אחרונים · גור אריה · תורה

גור אריה על דברים

רבי יהודה ליווא [המהר"ל]

ספריית אור ברסלב · or-breslev.co.il

גור אריה על דברים

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-דברים/
הקובץ נוצר ב־16 בנובמבר 2026 מגרסה v38-202611160902 של הספרייה.

תוכן העניינים

פרק א 5
פרק ב 23
פרק ג 28
פרק ד 35
פרק ה 47
פרק ו 53
פרק ז 59
פרק ח 62
פרק ט 65
פרק י 68
פרק יא 72
פרק יב 82
פרק יג 95
פרק יד 98
פרק טו 106
פרק טז 108
פרק יז 117
פרק יח 122
פרק יט 129
פרק כ 134
פרק כא 143
פרק כב 151
פרק כג 156
פרק כד 163
פרק כה 165
פרק כו 174
פרק כז 186
פרק כח 188
פרק כט 193
פרק ל 199
פרק לא 200

פרק לב 202
פרק לג 208
פרק לד 213

פרק א

פסוק א

לפי שהן דברי תוכחות וכו'. כתב רש"י התירוץ על תיבת "אלה הדברים", ולא במקום הקושיא "במדבר בערבה", לפי שרש"י בא לתרץ לשון "אלה הדברים", דלא הוי למכתב רק 'וידבר משה בעבר הירדן וגומר', אלא לכך כתב "אלה הדברים", לפי שהן דברי תוכחות, כמו שכתב רש"י במגילת קהלת (א, א), שכל מקום שנאמר "דברים" הוא דברי תוכחה; "דברי ירמיהו" (ירמיה א, א), "דברי קהלת" (קהלת א, א), וכן "אלה הדברים". אי נמי, דהוקשה לרש"י, דלא מצאנו שום דברים לישראל, דאין לומר דקאי על מה שאמר אחר כך (פסוק ה) "הואיל משה באר את התורה", דאם כן הוי ליה למימר 'וזאת התורה אשר באר משה', מאי "אלה הדברים אשר דבר משה אל כל ישראל", אלא דברי תוכחה אמר להן, ונזכרו ברמז:

ומנה כאן כל המקומות וכו' לפיכך סתם הדברים והזכירן ברמז. אף על גב דמעשה עגל (להלן ט, יב-כא) ומעשה מרגלים (פסוקים כב-לט) כתוב לקמן באורך בפירוש, ולא הזכיר אותן ברמז משום כבודן של ישראל (קושית הרא"ם), התם שאני, שאינו מזכיר אלא אחד אחד, ולא מזכיר כל החטאים יחד, ד"אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא" (קהלת ז, כ), אבל כאן שהזכיר כל החטאים שחטאו ושהכעיסו לפני המקום, והם היו הרבה חטאים, מפני כבודן של ישראל מזכיר אותן ברמז (כ"ה ברא"ם). אי נמי, בכאן לפי שהוא ראש הספר, ואין להתחיל בחטא ישראל, שהוא גנותן, ולפיכך סתם הכתוב וכתבן ברמז מפני כבודן של ישראל. וכהאי גוונא כתב רש"י למעלה אצל "ויעשו בני ישראל את הפסח במועדו" בפרשת בהעלותך (במדבר ט, א), שאין הכתוב מתחיל בגנותן של ישראל בראש הספר:

לפי שהן דברי תוכחה וכו'. והקשה הרא"ם, דכאן משמע שהיה דברי תוכחה שהוכיח את ישראל, והתוכחה מפי עצמו, כמו שכתב רש"י לקמן (פסוק ג) אצל "ויהי בארבעים שנה" 'וממי למד משה וכו", אם כן מפי עצמו הוכיח אותם, ולא מפי הגבורה, והכתוב אומר (שם) "אשר דבר משה אל כל ישראל ככל אשר צוה ה'". ותירץ הרא"ם, דאף על גב דמפי עצמו הוכיח אותם, לא הוכיח אותם אלא ברשות הקדוש ברוך הוא. ועוד תירץ, דבעבר הירדן נעשו שני הענינים; שהוכיח אותם על ההכעסות שהכעיסו לפניו, וגם ביאר להם את התורה בע' לשון (רש"י פסוק ה), כדכתיב בהדיא בקרא (פסוק ה) "הואיל משה באר את התורה הזאת". ומתחלה הוא מזכיר את התוכחה ברמז, ואמר "ויהי בארבעים שנה וגומר", כלומר שגם בעבר הירדן באר את התורה בע' לשון, ואחר כך חזר להוכיח

את ישראל במרגלים ובעגל. והשתא "ככל אשר צוה ה'" קאי על המצות שבאר להם:
ואין צריך לזה, שהרי באלה הדברים רבה (א, ח) בפירוש אמרו, כי אמר משה, בשביל שאמרתי "שמעו נא המורים" (במדבר כ, י) נטלתי שלי, ועכשיו אני בא להוכיחם, אמר לו הקדוש ברוך הוא, דבר ואל תתירא. אמר הקדוש ברוך הוא, כיון שקבלו תוכחה, צריך אתה לברכם, התחיל לברכם "יוסף ה' עליכם" (ר' פסוק יא). הרי כי הם אמרו כי הקדוש ברוך הוא צוה לו להוכיחם:
אילו הוכיח את מקצתן וכו'. ואף על גב שכל התורה כולה לכל ישראל נאמרה, כמו שכתב רש"י בסוף פרשת כי תשא (שמות לד, לב) 'כיצד סדר המשנה', עד 'נכנסו כל ישראל', ואם כן, מהיכי תיתי לן לומר שיהיה מוכיח קצתן, מכל מקום שאני הכא, כיון שכתיב "אל כל ישראל", היה מקהיל את כל ישראל ביחד, לאפוקי סדר משנה, כך היה הסדר שהיו באים כל ישראל ללמוד, מיהא לא היו מחויבין לבא, שאם לא היה להם פנאי – לא היו צריכין לבא, אבל כאן היה מקהיל אותם יחד, והוכיחם, מטעמא דמפרש ואזיל. וכך יש לפרש בפרשת קדושים (ויקרא יט, ב) מה שפירש (רש"י) לשם, שפרשת קדושים נאמרה בהקהל, עיין שם:
בשביל מה שהכעיסוהו במדבר. אף על גב שבלשון "במדבר" לא נזכר רק מקום החטא בלבד, שהרי פירושו אלה דברי תוכחה שהוכיח משה את ישראל בשביל מה שחטאו במדבר, אם כן לא יהיה נזכר כלל התוכחה, ועל מה קאי מלת "אלה הדברים", ולא נזכר הדבור. אבל לדברי התרגום אתי שפיר, דהוא פירש "במדבר" 'אוכח יתהון על דחבו במדברא', ו"במדבר" דכתיב בקרא הוא התוכחה עצמה. וכך פירושו; אלה הם דברי התוכחה שדיבר לישראל, ומה התוכחה, הוכיח אותם על חטא שחטאו במדבר, והשתא לא יהיה דבור חסר. אבל לפירוש רש"י, דבור חסר הוא, כך הקשה הרא"ם:
ואין דבריו קשיא, כי פירוש "אלה הדברים" דברי תוכחה, כמו שפירש(ו) (רש"י ד"ה אלה), ועל זה אמר "במדבר" בשביל מה שהכעיסוהו במדבר, וממילא משמע שהוכיח אותם עליהם, דעל זה אמר "אלה הדברים", שפירושו דברי תוכחות. והתרגום שלא פירש "אלה הדברים" דברי תוכחות, הוצרך להוסיף 'אוכח יתהון'. ובפירוש קהלת (א, א) כתב בפירוש רש"י (שם) כי "אלה הדברים" פירושו דברי תוכחות, וזהו שאמר כאן (ד"ה אלה) 'לפי שהן דברי תוכחות', ואם כן פירוש "אלה הדברים" – אלה דברי תוכחות, ופשוט הוא:
בערבה וכו'. קצת קשה, למה שינה סדר החטאים שלהם, שאין מספר אותן כסדר. ויש לתרץ, שאינו מונה אותן כסדר, כדי להעלים התוכחה, שהרי אילו היה מספר החטא כסדר, היה יותר מפורסם ונגלה, והכתוב בקש להסתיר, ולא לפרסם:

שתפלו על המן שהוא לבן. ומה שנתן לזה שתי מילות "תפל" ו"לבן", ולא היה די ב"לבן" לבד, לפי שהיה החטא במן בשני דברים; האחד, שהיו מתרעמין על המזון שנתן להם הקדוש ברוך הוא, ואפילו אם היה רע, לא היה להם להתפל עליו, אחר כי הקדוש ברוך הוא נתן להם. אלא שהיה לחם טוב, והיה לבן, והיו תופלין עליו, והיה חטאם יותר, ולפיכך אמר "בין תופל ולבן". אבל קשה לפרש לשון "בין תופל ולבן", איך יתיישב הלשון דקאמר "בין פארן ובין תופל", הוי ליה למכתב 'בפארן ותופל':

אמנם בספרי (כאן) דרש מהכא, יכול לא הוכיח אותן רק בתחלת מסע, בין מסע למסע מניין, תלמוד לומר "בין פארן ובין תופל". ונראה דכך פירושו, דהוה אמינא שלא היו חוטאין אלא בתחילת מסע, שאז היו במנוחה והיו מתרעמין, אבל בין מסע למסע, היו טרודין במסע, ולא היו חוטאין, לכך קאמר שהוכיח אותן בין מסע למסע. והשתא יתיישב הלשון של "בין", וכך פירושו, "בין פארן" היינו קודם שבאו לפארן, ששם נשתלחו המרגלים (במדבר יג, ג), ו"בין תופל" היינו המקום ששם תפלו על המן, והוא קברות התאוה (שם יא, ד-לד), וזהו בין מסע למסע חטאו, והיו בתלונה עם הקדוש ברוך הוא, ולא היו רוצים לבא אל הארץ, שלא היו מאמינים אליו, והיו מבקשים לשלוח מרגלים:

וחצרות במחלוקתו של קרח. וקשה, דהא מחלוקתו של קרח אחר מעשה מרגלים היה, כמו שפירש (רש"י) בפרשת קרח אצל "ויפול על פניו" (במדבר טז, ד), שהיה זה סרחון רביעי. ותירץ הרא"ם, דהם אגדות חלוקות זו על זו. ואין דבריו נכונים, שלא פירש רש"י (כאן) 'מחלוקת של קרח שהיה בחצירות', כמו שאמר (רש"י ד"ה בערבה) 'שחטאו בשטים בערבות מואב', ולא אמר רק 'במחלוקתו של קרח', דסבירא ליה דודאי אחר מעשה מרגלים היה, והיה בפארן, ומכל מקום נקט "חצירות" המקום שהיה קרוב אצל החטא, דאיך יכתוב מחלוקתו של קרח, דודאי חטא של קרח היה בפארן, ומאחר דכבר זכר חטא מרגלים במלת "בפארן" (רש"י סד"ה בין), הוצרך להזכיר חטא קרח במקום הסמוך לו, דהיינו "חצירות", דאיך יכתוב שני פעמים "פארן". וכן לפירוש התרגום שפירש "חצירות" היינו 'דארגיזו בחצירות על בשרא', אף על גב דבקברות התאוה היה (במדבר יא, ד-לד), אלא שזכר המקום הסמוך לחטא, כדכתיב (ר' במדבר יא, לה) "מקברות התאוה נסעו חצירות":

היה לכם ללמוד וכו'. קאי זה על המרגלים, שדברו במקום, ולא למדו מוסר ממרים, שדברה באחיה ולקתה בצרעת (במדבר יב, א-י). ומה שדברו המרגלים על הקדוש ברוך הוא, היינו "כי חזק הוא ממנו" (במדבר יג, לא), כביכול אין הקב"ה יכול להוציאם משם

(רש"י שם). ואם תאמר, אם כן למה לי "וחצירות", והרי כבר כתיב "בין פארן". יש לתרץ, כי לכך כתיב "וחצירות" שזה עבירה בפני עצמה, שמי שיודע דבר ורואה, ואינו לוקח מוסר, הוא עבירה בפני עצמה. לכך חלק הכתוב לשנים. אי נמי, דשלוח מרגלים, שלא האמינו בהקדוש ברוך הוא – לחוד, ומה שהוציאו דבה – לחוד, ואם כן הם שני עבירות; האחת שילוח מרגלים, שהיה להם להאמין בקדוש ברוך הוא שהארץ טובה היא, ואחר כך הוציאו דבה (כ"ה ברא"ם):

פסוק ב

ובכ"ט בסיון שלחו המרגלים. שהרי חזרתם היה בתשעה באב (תענית כט.), חשוב שמונה ימים של אב, דבלילה בכו בכיה של חנם (במדבר יד, א), ונקבע בכיה לדורות (תענית כט.), ושלשים של תמוז, דהא תמוז דההוא שנה עברוה, כדאיתא בתענית (שם), ויום כ"ט ויום שלשים של סיון, הרי ארבעים, נמצא שנשתלחו המרגלים בכ"ט בסיון כו': **צא מהם שלשים יום שעשו בקברות התאוה**. פירוש, עם היום שבאו לקברות התאוה היו שלשים, כי "חדש ימים" (במדבר יא, כ) – דהוא חדש חסר – אכלו בשר, והוא כ"ט יום, ואכילת הבשר למחרת ביאתם לקברות התאוה, כדכתיב (במדבר יא, יח) "התקדשו למחר ואכלתם בשר וגו'", נמצא שלשים יום עשו בקברות התאוה – עם יום בואם לשם: **נמצא בשלשה וכו'**. פירוש, שהרי מעשרים באייר עד כ"ט בסיון ל"ט יום, הוצא שלשים יום שעשו בקברות התאוה, עם יום בואם לקברות התאוה, ושבעה להסגר מרים (במדבר יב, טו), נמצא שבע' ימים הלכו כל אותו הדרך. וכך היה; בכ' יום באייר נסעו ובאו לקברות התאוה בעשרים יום, והתרעמו על הבשר לומר "מי יאכילנו בשר" (במדבר יא, ד), ואכלו חדש חסר בשר. נמצא שהיה כלה ביום כ' לחדש סיון. וביום כ"א נסעו ובאו חצירות, ושהו שם שבעה ימים, ויום בואם מן המנין. ונמצאו כלים שבעה ימים ביום כ"ז. וביום כ"ח נסעו ובאו קדש ברנע, ושלחו המרגלים ביום כ"ט:

פסוק ג

שלא יהיה מוכיחו וחוזר ומוכיחו. שאם יהיה מוכיחו וחוזר ומוכיחו, יהיה מניח את המוכיח, וילך לו, כמו שאמר יעקב, מתיירא הייתי שמא תניחני ותדבק בעשו אחי. והשתא **שלא יהיה מוכיחו וחוזר ומוכיחו**, לא יהיה מתיירא ממנו שיחזור ויוכיח אותו, וליכא למיחש להכי. ועוד יש שני דברים בספרי; שלא יהיה בלבו עליו, שלא ישנא המוכיח בשביל שהוכיחו. ועוד, שלא יבאו לידי תוכחה. פירוש, שהמוכח יאמר לא חטאתי, ויבא בזה לידי ריב ומחלוקת. וזהו זולת הראשון, כי ענין 'שלא יהיה בלבו עליו'

אפילו אם יודע חטאו, יהיה בלבו עליו. וטעם זה, שיבאו לידי ריב ומחלוקת, ולא יהיה מקבל התוכחה, ובדבר זה יבואו לידי ריב ומחלוקת:

שלא יהיה מוכיחו וחוזר ומוכיח. ואם תאמר, וכי בשביל כך לא יוכיח אותו, והוא מצות עשה "הוכח תוכיח" (ויקרא יט, יז). ויש לומר, דההיא כשרואה עבירה צוה להוכיח אותו, אבל עבירה שעבר לפני זמן הרבה, ומוכיח אותו שלא יבא עוד לידי עבירה, אין טוב שיוכיח וחוזר ומוכיח, שאז לא יקפיד בתוכחה:

פסוק ד

אילו לא היה סיחון קשה וכו'. דאם לא כן, שם מקום למה לי, לכתוב 'סיחון מלך האמורי ואת עוג מלך הבשן', אלא 'אילו וכו":

לשון צוקין וקושי. מפני שסבירא ליה כי לשון "עשתרות" לשון חוזק ותוקף, כמו "עשתרות צאנך" (ר' להלן ז, יג), שפירושו מבחר הצאן אבירי בשן, כמו שכתב בפרשת עקב (רש"י שם), כי "אבירי בשן" (תהלים כב, יג) לשון תוקף, כי הבהמה הטובה יש לה תוקף, לכך פירש "עשתרות" דבכאן גם כן **לשון צוקין וקושי**. והביא ראיה כמו "עשתרות קרנים" (ר' בראשית יד, ה), דמדכתיב אצלו קרנים, מורה על חוזק, שתוקף הבהמה בקרנים, אם כן "עשתרות" נקרא על שם התוקף:

שם המלכות. דשם העיר ליכא למימר, שכבר כתוב "בעשתרות":

פסוק ה

בשבעים לשון פירשה להם. דאם לא כן, מהו לשון "באר", שמשמעותו מבואר עד שהכל מבינים, אלא שפירש להם בשבעים לשון. והרא"ם מפרש דילפינן בגזירה שוה "באר" "באר" דכתוב בפרשת כי תבא (להלן כז, ח) "באר היטב". ו"היטב" בגלגולו שבעים, כזה; ה', ה"י, הי"ט, היט"ב:

פסוק ו

הרבה גדולה לכם וכו'. וקשה, אם כן מאי ענינו לומר אחריו (פסוק ז) "פנו וסעו לכם וכו'". ואפשר שכך פירושו, אין אתם צריכין לעכב אצל הר סיני עוד לקבל דבר, כי קבלתם די, ולפיכך "פנו וסעו":

פסוק ז

זו דרך ערד וחרמה. היא הדרך שרצו לילך כשחטאו במרגלים, שנאמר שם (במדבר יד, מה) "ויכום ויכתום עד החרמה":

מפני שנזכר על שם ארץ ישראל וכו'. לא שהנהר הגדול באמת, דהא בפרשת בראשית (בראשית ב, יד) מונה אותו אחרון, וכאן אמר "עד הנהר הגדול", אלא מפני שהוא נקרא על שם ארץ ישראל:

פסוק ח

אין מערער בדבר. דאם לא כן, "בואו" למה לי, לכתוב "רשו" בלבד, אלא כשתבאו – תירשו מיד בלא מערער, **שאין מערער בדבר**:

פסוק ט

מהו לאמר. פירוש, שכבר כתיב "ואמר אליכם", לא היה צריך לכתוב "לאמר". דבשלמא כל אמירה שהוא אחר דבור, שייך שפיר לשון אמירה, כי לשון דבור הוא על הדבור בלבד, אף על גב שאין בו ענין, ולשון אמירה הוא על ענין שנעשה מן הדבור. ובכל מקום פירושו כך; וידבר ה' אל משה לאמר להם ענין זה, כי על הענין שייך אמירה. אבל כאן דכתיב "ואומר", שהוא לשון אמירה, לא יתכן אחריו לשון אמירה. וכן "אמור ואמרת" (ר' ויקרא כא, א), מ[ה]אי טעמא דרשו (תו"כ שם) 'להזהיר גדולים על הקטנים', כדלעיל:

אפשר שלא היה משה וכו'. וקשה, והלא יתרו אמר בפירוש "נבול תבול וגו'" (שמות יח, יח), אם כן לא היה יכול לדון אותם. ויש לתרץ דהכי פירושו, שאיך אפשר שלא יוכל לדון אותם משה, אף על גב שלא היה אפשר בדרך הטבע, מכל מקום הוא אפשר בדרך נס. אבל יתרו אמר "נבול תבול גם אתה גם העם", בודאי מצד משה, שעשה נסים לישראל, אפשר לעשות בדרך נס, אבל ישראל לא יוכלו לעמוד, שהם עומדים גם כן מן הבוקר ועד ערב (שם שם יג), ואם כן נבול תבול גם אתה, שכיון שאין אתה יכול לדון ישראל בענין זה, לא יעשה לך הקדוש ברוך הוא נס כלל, כי כל הנסים היו לעשות דבר לישראל; שהוציא אותם ממצרים, וקרע להם את הים, והוריד המן. וכיון שאי אפשר לישראל לעמוד בזה, לא יעשה הקדוש ברוך הוא נס בחנם. לכך לא קשה מה שאמר יתרו. אבל משה אמר "לא אוכל לבדי", דתלה הדבר במשה, לכך קשה, וכי אדם כמו משה יאמר "לא אוכל וכו'":

מי שכתוב בו ויחכם מכל אדם כו'. אף על גב שכשאמר "ומי יוכל וגו'" (ר' מ"א ג, ט) עדיין לא היה חכם מכל אדם, שהרי היה מתפלל על חכמה, הכי פירושו, שאמר "ומי יוכל וגו'", דמשמע שאפילו אם יתן לו חכמה "מי יוכל לשפוט וגו'", [ד]כן משמע "מי יוכל לשפוט", וזה אינו, שכיון שנתן לו חכמה מכל אדם (מ"א ה, יא), למה אינו יכול לשפוט:

פסוק יא

זו משלי וכו'. ואם תאמר, והלא עדיין קשה, והלא בכלל ברכות הקדוש ברוך הוא – ברכת משה. ויש לתרץ, כי ברכת הקדוש ברוך הוא, היה למשה רבינו עליו השלום ספק, אם הם ראויים להם עתה או אינם ראויים להם עתה, שמא אינם צדיקים, ולפיכך אמר – ברכתי הם ראויים בודאי, שיש להן קצבה:

פסוק יב

אם אומר לקבל שכר. פירוש, מה שאמר "איכה אשא", וכבר אמר משה "לא אוכל לבדי" (פסוק ט), כי העונש גדול (רש"י שם), ולמה הוצרך לומר עוד "איכה אשא". ועוד, דלשון "איכה" משמע שהיה חפץ שיהיה נושא טרחם עליו, אם היה אפשר לשאת, ולמה היה חפץ, אחר שיש עונש גדול, כמו שאמר "לא אוכל לבדי". אלא כך פירושו, **אם אומר לקבל שכר**, שאף על גב שהעונש גדול, יש לחשוב כנגד זה השכר שיש בדבר זה כשהוא דן, זה לא אוכל, שהרי הקדוש ברוך הוא רוצה בדיינים, ואין רוצה שאשא טרחכם. ואין להקשות, אם כן, למה היה אומר "לא אוכל לבדי", אחר שהקדוש ברוך הוא רוצה בדיינים, והוא לא ישא טרחם, אפילו היה יכול – לא מהני. דאין זה קשיא, שהקדוש ברוך הוא היה רוצה בדיינים בשביל טעם זה עצמו, שיש עונש לדיין, ושמא יטעה ויהיה עונש על דיין, ואין השם יתברך שוקל זכיות כנגד החטא – לומר כיון שיש שכר כאן לדיין שהוא דן, אף על גב שיש עונש לפעמים, בטל אצל השכר, לכך השם יתברך רצה בהרבה דיינין. ומכל מקום אי לא הוי הצווי מפי הקדוש ברוך הוא, היה משה רוצה שלא יהיה שום דיין, כדי שיטול השכר, לכך אמר הקדוש ברוך הוא, כיון שיש כאן קצת עונש, אף על גב שהשכר מרובה, לא יהיה משה דן את ישראל:

ואם תאמר, דכאן משמע דמפי הגבורה נצטווה בדיינין, ובפרשת יתרו משמע דאילו לא אמר יתרו לבחור דיינים כדי להקל מעליו, לא היה משה ממנה אותם. ואין זה קשיא, שכן אמרו ראויה היתה פרשת דיינים להאמר על ידי משה, אלא שמגלגלין זכות על ידי זכאי:

פסוק יג

הזמינו עצמכם לדבר. פירוש, מה שכתב לשון "הבה", מפני שהוא על ההזמנה לדבר, שכל הזמנה לדבר נופל עליו "הבה":

אנשים צדיקים. כי לשון "אנשים" בא בכל מקום על שהוא בעל מעשה, כמו "והלא איש אתה ומי כמוך בישראל" (ר' ש"א כו, טו), ואדם כשר הוא בעל מעשה, ולא הרשע, כי כל מעשה הרשע רעות והבל והבאי, ואיך יהיה נקרא בשם "איש" או "אנשים" אותם

ההולכים אחרי מעשה הבלי תעתועים (עפ"י ירמיה י, טו), רק נקרא "איש" מי שמעשיו כשרים, כמו שאמרו חכמים (שבת לז ע"ב) 'מרי דעובדא' על איש הכשר במעשים:
אמנם מצאנו שלשון "אנשים" בא על רשעים גמורים, כמו "ויותירו אנשים" (שמות טז, כ), "שני אנשים עברים נצים" (שמות ב, יג), "העיני אנשים האלה תנקר" (ר' במדבר טז, יד), שפירושו, בכל מקום שנאמר סתם "אנשים", פירושו שהם צדיקים, אבל במקום שמפרש שהם רשעים, כמו בכל מקומות שזכרנו, אין פירושו שהם צדיקים. ואל יקשה לך, דכיון דלשון "אנשים" בא על שהוא בעל מעשה, איך יתכן לקרותן בשם "אנשים". דיש לך לדעת דודאי כל ה"אנשים" בא על שהוא בעל מעשה, והאדם הצדיק הוא בעל מעשה לפי מעשיו, ולפי האמת. אבל אשר מופלג ברע, יאמר עליו גם כן לשון "אנשים", כמו שאמרו (יבמות קד.) 'כמה רב גובריה', רצה לומר כמה גדול כחו לעשות רע כל כך. וכמו שיאמר על נמרוד "הוא החל להיות גבור ציד לפני ה'" (ר' בראשית י, ח-ט), וזה להרע (רש"י שם). ומפני שאצל "ויותירו אנשים", וכן "שני אנשים עברים נצים", שאין אותו מעשה מופלג ברע, לכך דרשו כי לכך קראם "אנשים", שהם דתן ואבירם, שמבואר רשעתם במה שעשו שחלקו על ה' ועל משה (במדבר כו, ט), וזה לא היה מעולם, ונקראו "אנשים" על הפלגת מעשיהם הזרים. ולעולם לשון "אנשים" היפך נגד נשים, כי הנשים תשושי כח, אין מעשה להם, והאיש הכשר הוא בעל מעשים. ואם בעל פעולות שהם מופלגות ברע, נקראו גם כן "אנשים", כמו דתן ואבירם. אבל "יצאו אנשים בני בליעל" (להלן יג, יד), "ועמדו שני אנשים" (ר' להלן יט, יז), אין זה קשיא, כמו שבארנו בפרשת שמות (שמות פ"ב אות כ), עיין שם:
אמנם נראה, והוא נכון, כי לכך בא לשון "אנשים" על דתן ואבירם, מפני שהיו בעלי מחלוקת, כי לשון "אנשים" משמש על גבורים ויראי חטא, כי לשון "איש" בא על גבור, וזה ידוע. וכך איתא במכילתא (שמות יז, ט), והביאו רש"י בפרשת בשלח אצל "בחר לנו אנשים" (שם). ומפני שהיו דתן ואבירם בעלי מחלוקת הגדולים, שחלקו על ה' ועל משה, ובשביל זה נקראו "אנשים", שרצו להתגבר על משה במחלוקתם. ואין ראוי לקרוא "אנשים" רק בעלי מחלוקת, שהם מתגברים על אחר, ולא נמצא כמותם שראוי לקרוא בשם "אנשים". וזהו טעם שנקראו דתן ואבירם "אנשים". וכן מה ש"אנשים" סתם בכל מקום כשרים, והיינו יראי אלקים, מפני שבהם גבורה, שאין דעתן קלות, והם מתגברים על יצרם, היפך הנשים, כי הנשים דעתן קלות (שבת לג ע"ב), ואילו יראי אלקים אין דעתן קלות. לכך אמרו במכילתא (שמות יז, ט) 'אין "אנשים" אלא גבורים ויראי אלקים', רצה לומר גבורת הגוף והנפש. ודברים אלו ברורים:

חכמים כסופים. כך נמצא בפירוש רש"י. ולא ידעתי לפרש מה ענין 'כסופים'. ובספרי כך הוא הגירסא 'אנשים צדיקים ותיקים כסופים'. ונראה לפרש דהכי פירושו, "אנשים חכמים" שכל מעשיהם בצדק ובחכמה, ובשביל כך הם נחמדים בעיני הבריות. ולשון 'כסופים' מלשון "נכספה וגם כלתה" (תהלים פד, ג), מלשון חמדה. וזה שהנהגתו בחכמה נקרא 'נחמד למטה' (ר' ברכות יז.), ומתוך כך יהיו דבריהם נשמעים ומקובלים על הבריות:

שאם הוא בא לפני מעוטף בטליתו וכו'. אף על גב שמשה היה בוחר אותם ברוח הקודש, כדכתיב (שמות יח, כא) "ואתה תחזה", מכל מקום בתחלה היו ישראל בוחרים אותם, וכל שהיה רוח הקודש מסכים בו – היה בוחר:

לומר שאשמותיהן של ישראל תלויים בראשיהם. והקשה הרא"ם, דלפי זה הוי למכתב 'ואשמותיכם בראשיכם', דהא לנוכח ישראל מדבר. ולא קשיא מידי, שכך פירושו, ואשמותם של ישראל – היחידים החוטאים – בראשיכם, לכך נאמר 'ואשמם' בלשון נסתר, שהוא כנגד החוטאים, שאינם בפנינו, ואמר "בראשיכם" לנכח הכלל שהם בפנינו. ולפיכך הוי שפיר 'ואשמם בראשיכם':

פסוק טו

משכתים בדברים. שאין לשון לקיחה נופל באדם, לפי שאינו נכנס תחת רשות אחר אלא אם הוא מדבר על לבו, ומושך את לבו, שבזה הוא ניקח ברשות אחר. אבל אם אין לוקח את לבו, אין שייך לומר על האדם שהוא ניקח ברשות אחר. וכבר כתבתי זה פעמים הרבה, ואין צריך להאריך:

זו אחת משבע מדות וכו'. פירוש, שיתרו אמר ארבע מדות הכתובים בפרשת יתרו (שמות יח, כא) ; "אנשי חיל יראי אלקים אנשי אמת שונאי בצע", הרי ארבע, וכאן (פסוק יג) שלשה; "חכמים ונבונים וידועים". וגם יתרו אמר אלו שלשה, ומה שלא נכתבו למעלה, אמרו רז"ל (דב"ר א, י) לומר לך שאם לא מצא כל השבעה – יקחו ארבע ושלשה, או מה שימצאו. ומה שפירש רש"י (פסוק יג) "וידועים" אותם שהם ניכרים לכם, אם כן אינו מדה לעצמו, יש לומר, דאפילו הכי מדה בפני עצמו, כי מה שהם ידועים לשבטיכם – הם אנשים בעלי שם טוב, ואם לאו, אינם ידועים, ולפיכך הוא מדה בפני עצמו. ולכן מנה אותן הרמב"ם (הלכות סנהדרין פ"ב ה"ז) מדה זאת "וידועים", כלומר שרוח הבריות נוחה הימנו, ומפני זה הם ידועים אצל הכל. ומה שהוצרך לומר הטעם לרש"י (פסוק יג) 'שאם בא לפני מעוטף בטליתו', היינו מדכתיב לשון "וידועים", ולא כתב 'אנשי שם טוב':

אמנם נראה כי "וידועים" כמו שתרגם אונקלוס מלשון מדע, והשתא יהיו "חכמים נבונים וידועים" נגד חכמה בינה דעת. ומלשון "לשבטיכם" דרשינן (סיפרי פסוק יג) 'הניכרים לכם':

ראשים במקח כו'. פירוש, שתניחו להם לקנות תחלה קודם כל אדם, וכן למכור תחלה קודם כל אדם:

נכנס אחרון ויוצא ראשון. פירש הרא"ם, לכך נכנס אחרון – כדי שיעמדו הכל מפניו, וכן יוצא ראשון. ואין נראה, דהא מצוה על הזקן שלא יטריח את הציבור, כדאמרינן בקדושין (לב ע"ב) מנין לזקן שלא יטריח, שנאמר (ויקרא יט, לב) "זקן ויראת". ואמרינן (קידושין לג.) אבייה הוי מקיף. ואם כן, אסור לתלמיד חכם מטעם זה שיכנס אחרון, שזה היה טורח צבור. לכן נראה 'נכנס אחרון', שאין כבוד חכמים שימתין על אחרים, רק אחרים ימתינו עליו, לפיכך יכנס אחרון. וכן 'יצא ראשון', שאינו כבוד הזקן שילכו ממנו ויניחו אותו לבד, לכך יצא ראשון:

מניתי עליכם שוטרים לשבטיכם. כלומר, שאין "ושוטרים לשבטיכם" קאי אדלעיל – ואקח מכם אנשים חכמים, ואתן אותם ראשים, וגם שוטרים לשבטיכם, שלפי זה משמע שיהיה הדיין גם כן שוטר, ואין זה כן, ולפיכך צריך לומר "ושוטרים לשבטיכם" מילתא באפי נפשיה, וכך (פשוטו) [פירושו], **ומניתי עליכם שוטרים לשבטיכם**. וכדי שלא תאמרו דשמא הדיינים גם כן שוטרים, פירש דשוטרים אלו הכופתים וכו' [על פי הדיינין], שלא היו עושים השוטרים אלא על פי השופטים:

פסוק טז

הוו מתונים בדין. הקשה הרא"ם, מנא לן למדרש (סיפרי כאן) הכי, שמא הכתוב כפשוטו, "ואצוה את שופטיכם שמוע בין אחיכם". ונראה לי, שכל מקום שנאמר לשון צואה אינו אלא זירוז (קידושין כט.), ואם "אצוה אתכם" קאי על "שמוע", אין שייך בזה זירוז, דמאי זירוז יש בזה. אלא מילתא באפי נפשיה, שיהיו מתונים בדין, ויהיו נותנים ונושאים בדבר היטב, וזהו זירוז יתירה, שלא יאמר אחר שזה הדין בא לפני ב' וג' פעמים – אחתכנו, אלא **הוו מתונים בדין**, ותהיו נושאים ונותנים בדבר, וזה זירוז יתירה:

משמניתי אתכם. דאם לא כן, "בעת ההיא" למה לי (כ"ה ברא"ם):

שמוע לשון הוה. דאינו ציווי, דאם כן היה השי"ן בשו"א, אלא "שמוע" לשון הוה, פירוש שתשמעו תמיד בין אחיכם, ודרך המקור לשמש על פעל שהוא נמשך, כמו "הלוך והכות" (ר' מ"ב ג, כד), "הלוך ובכה" (ש"ב ג, טז), והמלה הזאת היא מקור. ועיין בפרשת פנחס אצל "צרור המדיינים" (ר' במדבר כה, יז):

שאוגר עליו דברים. ואף על גב שכבר כתיב "בין איש ובין אחיו", הענין הראשון אינו אוגר עליו טענות, אלא כגון המחליף פרה בחמור וילדה, ואין ידוע אם ילדה קודם שמשך חמור או אחר שמשך החמור (ב"מ ק.), ואין זה אוגר עליו דברים, שאפילו לא טענו הם – ראוי להיות ספק בזה, וכיוצא בזה, שלא בא הדין מחמת טענותם. אבל "בין גרו" רוצה לומר **שאוגר עליו דברים**, והחילוק בא מחמת הטענות שביניהם, ושכנגדו אינו מודה לו, וזה נקרא שאוגר דברים וטענות, אחר שאינו מודה לו עליו:

אפילו בין תנור לכירים וכו'. ואם תאמר, מאי שנא תנור וכירים מדבר אחר, שצוה הכתוב עליו. ויש לומר, כגון שחלקו הבית, ונפל לאחד התנור ולאחד כירה, והם לא טענו זה כנגד זה בשביל התנור והכירים, רק בשביל עיקר הבית, והוה אמינא כיון שאי אפשר שיהיה לשניהם התנור או הכירה, יש לחלוק כך – לאחד התנור ולאחד כירה, כיון שהם לא טענו בשביל זה, שדרך השכנים שאין להקפיד בכמו זה, כיון שחלקו הבית בשוה לגמרי, אלא שנפל לאחד תנור ולאחד כירה, לכך כתב שצריך לדון ביניהם גם על זה, וצריך שיפסוק שבעל התנור יתן המותר מה ששוה התנור על הכירים:

פסוק יז

זה הממונה להושיב כו'. שאין לומר כפשוטו, דהא כל הכתוב הזה בא לומר איך משה רבינו עליו השלום הזהיר הדיינים שידונו דין אמת, ולענין זה לא היה צריך אזהרה, דהא בשביל כך היה ממנה אותם שידונו באמת, ולא שייך בהא מילתא "ואצוה", שמשמעות הכתוב כי משה רבינו עליו השלום הזהיר הדיינים בתוכחות שיהיו נזהרין ביותר, כמו "כקטן כגדול תשמעו", ו"לא תגורו מפני איש", כי לפעמים אדם מתירא, והוא בשביל זה מכניס דבריו ואינו רוצה לפסוק (ר' סנהדרין ו ע"ב), ועל זה אמר "לא תגורו". ומכל מקום אין זה עשיית עול, ולפיכך הוצרך להזהיר אותם. ועוד, אם הזהיר הדיינין "כקטן כגדול תשמעו", וכל הדברים שזכר משה, מכל שכן הוא אזהרה שלא יכיר פנים:

ומה שפירש (רש"י) לקמן בפרשת שופטים (ר' טז, יט) "לא תכירו פנים", אף בשעת הטענות, שלא יהא רך לזה כו', ואם כן יש לפרש גם כן כך, והשתא הוצרך משה רבינו עליו השלום להזהיר אותם על זה כאן (קושית הרא"ם), זה אי אפשר לפרש כך, משום דכתיב "לא תכירו פנים במשפט", ומה שהוא רך לאחד – אין זה "במשפט", אבל הוא בטענות, שאף אם יסתמו טענות האחד כאשר הוא רך לזה, מכל מקום אין זה הכרת פנים "במשפט", רק שגורם שלא יוכל לטעון. אבל אם נפרש 'זה הממונה למנות דיינין', כי דיין שאינו הגון הרי גורם להטות משפט, כי הדיין יטה משפט, ושייך בזה "לא תכירו פנים במשפט":

שיהא חביב עליך דין של פרוטה וכו'. דאין לומר איש שפל וקטן תשמעו כמו איש גדול וחשוב, דזה פשיטא, דבשביל שהוא קטן לא ישמע את דבריו, ואין צריך לזה אזהרה:

דבר אחר שלא תאמר זה עני וכו'. דלפירוש הראשון קשה, דהוי למכתב 'קטן כגדול תשמעון', מאי "כקטן", דמשמע שיהא הגדול כקטן, ולפיכך צריך לומר ש'לא יאמר פלוני זה עני וכו", והשתא מצוה על העשיר שיהיה נשמע כקטן וכו'. ומפני שקשה לפירוש זה, דהוי למכתב 'גדול כקטן תשמעון', כתב 'דבר אחר וכו", והשתא הוא מזהיר על הקטן שיהא נשמע כגדול. ושתי הפירושים צריך, כי אחר שכתיב "כקטון כגדול תשמעון", פירושו גדול כקטן, וקטן כגדול, לכך באין השני כפי"ן. וכן כתב הראב"ע בפרשת ויגש. ולשון ראשון, מפקינן ליה מפשוטו – דאיירי בדבר קטן, מדלא כתיב 'כעני כעשיר':

לא תיראו. ואם תאמר, ולפירוש זה, למה הוצרך משה להזהיר אותם שלא ידונו שקר בשביל יראתו, וכבר אמרנו (אות מג) כי לדון שקר לא היה צריך להזהיר אותן. ויראה, דבא להזהיר אותן שלא יהיו יראים מפניו כלל, שאם יהיה לו יראה – מחפש לו זכות יותר, כיון שירא מפניו. והשתא הוצרך להזהיר, אף על גב שלדעתו דן דין אמת, כיון שמתירא מפניו, אי אפשר שידון לו דין אמת. אבל "לא תכירו פנים במשפט" אין לפרש כך, שאם נושא לו פנים במשפט – אם כן כבר דן בשקר. שאין לפרש שלא יהיה רך לזה וקשה לזה, דהא "במשפט" כתיב, ולפיכך הוצרך לומר שהוא אזהרה לממנה דיינים. ומפני דהוי למכתב '**לא תיראו** מפני איש', ושני בלישניה וכתב "לא תגורו", לכך פירש 'דבר אחר':

מה שאתה נוטל מזה וכו'. דאם לא כן, מאי "כי המשפט לאלקים", והלא המשפט לבעלי ריב הוא (כ"ה ברא"ם):

על דבר זה נסתלק וכו'. דאם לא כן, הוי למכתב 'הדבר הקשה תביאו אלי', כדכתיב קרא בפרשת יתרו (שמות יח, כו) "הדבר הקשה יביאון אל משה", דאצל בן אדם עדיף לשון הבאה, לפי שהוא דיין, ומביאין המשפט אליו לגמרי. דאילו כלפי הקדוש ברוך הוא עדיף לשון הקרבה, לפי שאין מביאין אל הקדוש ברוך הוא לגמרי, שאין בשר ודם בא אליו לגמרי, אלא שמקריבין לפניו המשפט. ולכך כתב "תקריבון אלי", לומר דמה שנאמר (במדבר כז, ה) "ויקרב משה את משפטן לפני ה'", זה היה מפני שאמר משה להקריב לו המשפטים. ולפיכך כתיב אצל משה הקרבה, אף על גב דעדיף לישנא דהבאה:

פסוק יח

אלו עשרת דברים וכו'. כלומר, "את כל הדברים אשר תעשון" רוצה לומר עיקר מה שהוא תלוי בדין, והם עשרת דברים שיש בין דיני ממונות לדיני נפשות:

פסוק יט

שהיו בו נחשים כקורות וכו'. ואם תאמר, והלא הענן היה הולך לפניהם והיה הורג נחשים ועקרבים (רש"י במדבר י, לד), ואיך ראו נחשים כקורות. ויש לומר, שלא ראו אותם אלא מתים (כ"ה בראב"ם):

פסוק כב

באיזה לשון הם מדברים. ואם תאמר, מאי אכפת להו **באיזה לשון הם מדברים**. ויראה, כי ע' לשונות הם כנגד ע' אומות, ולכל אומה נתן לה לשון, והלשון הוא מתיחס אל האומה, לפי מה שהיא – נתן לה הקדוש ברוך הוא לשון, כי לשון הקודש נתן לעם הקודש, נמצא כי הלשון הוא מתיחס לפי מדריגת האומה. ולפיכך היו רוצים לדעת **באיזה לשון הם מדברים**. והם ידעו כבר ענין כל לשון, כי אותם שיש להם לשון זה – ענינם כך. ורצו שיעמדו על ענין האומה מה הם, כי הלשון הוא גדר האומה מה שהיא: ולעיל בפרשת שלח לך (במדבר יג, כו) אצל "וישיבו אותם דבר" לא פירש (רש"י) מידי, משום דבהגדה שייך שפיר "וישיבו אותם דבר", שבא לומר שהביאו להם תשובת דבר. אבל שאמר 'הבא לי תשובה', פשיטא, כל מי ששולח שליח – אדעתא שיביא לו תשובה שולח אותו. וזה שהוקשה כאן, דלמה הוצרך לומר שישיבו דבר, שודאי לכך שלח אותם: **שאין בה עקמימות**. דאם לא כן, למה היו צריכין לידע "את הדרך אשר נעלה בה", אלא אין דרך **שאין בה עקמימות**, והיו רוצים לדעת הדרך שהוא ישר יותר, ואין בה כל כך עקמימות:

אשר נבוא אליהן תחלה לכבוש. לא כמשמעו, שיגידו להם באיזה עיר יבואו לכבוש, דהא היה כוונתם לכבוש כל הארץ, ואם כן מאי "והערים אשר נבא עליהן", אלא כך רצה לומר, הערים אשר נבא אליהן תחלה לכבוש, והם יותר נוחים לכבוש מן האחרים:

פסוק כג

מגיד שלא היה שבט לוי עמהם. פירוש, דלא הוי למכתב "שנים עשר אנשים", שהרי כתיב "איש אחד לשבט", אלא **מגיד שלא היה שבט לוי עמהם**, כלומר י"ב ולא י"ג (סיפרי כאן). ואם תאמר, מנא לן, שמא שבט אחר לא היה עמהם. ויש לומר, דשבט לוי הרבה פעמים לא היה בכלל חשבון י"ב, וממילא מוקמינן אשבט לוי:

והקשה הרא"ם, דכבר כתיב בפרשת שלח (במדבר יג, ד-טו) שנים עשר אנשים, כל אחד

בשמו, ולא נכתב כלל אחד משבט לוי עמהם, והיכי תיסק אדעתין לומר כי היה שבט לוי עמהם. ואין זה קשיא, דהאי 'מגיד' כך פירושו, מה שהוצרך משה רבינו עליו השלום לומר לישראל "שנים עשר אנשים", כדי לומר משה לישראל שלא היה באותו פעם שבט לוי עמהם, דהא מה שאמר "איש אחד לשבט" גם כן כתב למעלה (ר' במדבר יג, ב), ומשה היה חוזר להם בתוכחה הדברים הראשונים. וכך פירושו, מגיד משה לישראל ואמר להם – בקשתם דבר שלא כהוגן, שאין ראוי לכשר לבקש שלוח מרגלים, שהרי שבט לוי הכשרים לא בקשו כלל:

ואפילו אם תאמר 'מגיד' לך הכתוב, לא קשיא גם כן, אף על גב דכבר ידענו שלא היה שבט לוי עמהם, הכי פירושו, מגיד לך הכתוב שבח שלהם, שלא היו עמהם ולא חטאו. ואילו ממקרא דלמעלה, לא בא הכתוב לספר בשבח שלהם, אבל השתא מגיד לך הכתוב שבח שלהם, וזה הרבה:

פסוק כד

מגיד שנקרא על שם סופו. שהרי עדיין לא נקרא "נחל אשכול" עד שכרתו משם האשכול:

ארבעה אומנין וכו'. פירוש ארבע שורות, כי 'אומן' לשון שורה, כמו הפועלים אוכלים כשהולכין מאומן לאומן (ב"מ צא ע"ב), לפי שהשורה היא משוכה בשוה, וזה אומנות, נקראת 'אומן'. ומלשון "אותה" דמפיק, כלומר שהיו מרגלים אותה כולה, בצדדין ובאמצע הארץ, עד שהלכו את כולה, והיינו שהלכו בה ארבע שורות. ואלו ארבע שורות היו בשביל שארץ ישראל בארכה ארבע מאות פרסה, וברחבה ארבע מאות פרסה (רש"י במדבר יג, כה), והלכו במאה ראשונה שורה אחת, ובמאה שניה שורה אחת, ובמאה שלשית שורה אחת, ובמאה רביעית שורה אחת, כך לארכה, וכך לרחבה, וזהו שתי וערב, ובזה היו מרגלים את כולה:

ואם תאמר, מנא לן שבארבע אומנין היו מרגלים את כולה. יש לומר, סברא הוא, לפי שארץ ישראל היתה ארבע מאות מרובעת, כל מאה פרסה – שהוא מספר אחד – ענין אחד להם, ולפיכך לא היה צריך רק לכל מאה פרסה שורה אחת. ועוד יש בזה טעם אחר, כי כל שטח שהוא מרובע, כמו שהיה ארץ ישראל מרובע ארבע מאות פרסה על ארבע מאות פרסה, מתחלק הוא גם כן לארבע חלקים באורך ורוחב, כמו שהוא בעצמו מרובע. וכאשר רצו לרגל אותה בכל חלקיה, הוצרכו לרגל בה ארבע שורות שתי וערב בארבע חלקים, ואין כאן מקום זה:

ומה שפירש רש"י בפרשת שלח (ר' במדבר יג, כא) "ממדבר צין עד לבא חמת" 'הלכו

בגבוליה באורך ורוחב כמין גאם יונית', ומה צריך לזה, הרי הלכו בכל הארץ, היינו שבא לומר שהלכו על הגבול בתחילת הארץ, דאף על גב שהלכו בה ארבע אומנין, אפשר שלא היה השורה האחת באורך תחילת גבול ארץ ישראל, וכן ברוחב, ולכך אשמועינן שם שהלכו בגבול דרומית ממקצוע מזרח עד מקצוע מערב, וחזרו והלכו על שפת הים כל גבול מערבי עד לבא חמת, שהוא במקצוע מערבית צפונית, כמו שפירש רש"י שם: ומה שפירש רש"י שם (במדבר יג, כה) "וישובו מתור הארץ מקץ ארבעים יום" 'אפשר כן, והלא הארץ ארבע מאות פרסה על ארבע מאות פרסה, והם הלכו לארכה ולרחבה', אף על גב שהלכו יותר מארכה ורחבה, דזה אינו, דמה שאמר כאן שהלכו בה ארבע אומנין, אין רוצה לומר שכולם הלכו בה כך, זה אינו, רק שהיו מתחלקים שלשה שלשה ביחד, וכל שלשה מהם הלכו שורה אחת שתי וערב, ונמצא שכל אחד הלך לארכה ולרחבה בלבד. אבל הא ליכא למימר שהיו מחלקים ביניהם הארץ, ולא הלך אחד מהם ארכה ורחבה, דזה אינו, דהא כתיב (ר' במדבר יג, כא) "ויעלו ויתרו הארץ ממדבר צין עד לבא חמת", ומדכתיב "ויעלו ויתרו", משמע שכך היו הולכים ממדבר צין עד לבא חמת, ואם כן הלכו כמין גאם לארכה ולרחבה:

פסוק כה

מלמד שארץ ישראל גבוהה וכו'. אבל מן "ויעלו" (פסוק כד) לא מפיק, שמא לישנא מעליא נקט – דהליכה בלשון עליה, שהוא לשון טוב ומעולה. אבל מן "ויורידו" איכא למידק, שאם לא היה ארץ ישראל גבוהה, לא כתב "ויורידו". ועוד, "ויעלו" לאו ראיה, דשמא המקום שהתחילו ללכת ולרגל הוא גבוה, ושפיר קאמר "ויעלו", אף על גב שעיקר ארץ ישראל אינו גבוה. אבל מדכתיב "ויורידו", הוי שפיר ראיה, דאם כל ארץ ישראל אינו גבוה מכל [הארצות], לא הוי ליה לומר "ויורידו", דהא לא שייך לומר "ויורידו" רק על התחלת הירידה. ואם אדם בא ממקום ואינו יורד, ולבסוף יורד, לא יאמר בזה שירד. אבל עליה שפיר יאמר "ויעלו בנגב" (במדבר יג, כב), אף על גב שאינו עולה רק בהתחלת (עליתו) [הליכתו], ופשוט:

מי הם שאמרו טובתה. והא דכתיב בפרשת שלח לך (במדבר יג, כז) שאף המרגלים אמרו בטובתה, לפי שכל לשון שקר שאין אומרים בתחלה דבר אמת אינה מתקיים (רש"י שם), הכא ליכא למימר כן, שהרי לא נזכר כאן שום רעה, אלא טובה בלבד, אם כן לא אמרו זה רק יהושע וכלב. ועוד, דזה הכל היה תוכחה לישראל, שלא רצו לעלות, כדכתיב בקרא (פסוק כו) "ולא אביתם לעלות", ואם כן על כרחך לא היה זה מה שאמר הכתוב "ויאמרו טובה הארץ" דברי המרגלים, דמשמע שבא להאשימם שהיו אומרים

טובתה, ואפילו הכי לא רצו לעלות, דהא אדרבה, המרגלים הם המסו את לבבם שלא יעלו, ולא היה זה להזכיר לישראל. אלא על כרחך איהושע וכלב קאי, שהיו אומרים בטובתה, והיה להם להאמין להם יותר מן המרגלים, דמלתא דעבידא לגלויי לא משקרי אינשי (יבמות צג ע"ב), לאפוקי המרגלים שאומרים דבר שקר כדי שלא יעלו, ואם לא היו עולים לא היו נמצאים משקרים:

פסוק כז

בשנאת ה' והוא היה אוהב אתכם. דאם לא כן, לא הוי ליה למכתב רק "הוציאנו ממצרים לתת אותנו ביד האמורי להשמידנו", אלא שבא לומר בשביל שהיו הם שונאים אותו – חשבו כי הוא יתברך היה שונא את ישראל:

משל למלך בשר ודם וכו'. דאם לא כן, וכי בשביל שהיו שונאים אותם הוציאן ממצרים שהיו שם עבדים, אלא משל וכו'. והקשה הרא"ם, שמא הכתוב כפשוטו, בשביל שנאתן הוציאן מצרים כדי לתת אותם ביד האמורי, ולמה צריך משל:

ואני אומר שדברי רז"ל אמת, כי הוקשה להם הכתוב שאמרו הקדוש ברוך הוא הוציאם לתת אותם ביד האמורי, ואיך יהיה עולה על לבבם זה, שאם כן למה לא נתן אותם ביד פרעה כשרדפו אחריהם (שמות יד, ח), וביד עמלק (שמות יז, ח), וביד שאר שבאו להלחם נגדם, ולמה בקע להם הים (שמות יד, כא), אלא על כרחך פירושו שישראל אמרו שכל כוונתו של הקדוש ברוך הוא להוציאם ממצרים, שאין ראוי להם הארץ הטובה, הוא מצרים, ומכל מקום אינו כל כך שונא אותם שיהיה רוצה להשמיד אותם לגמרי, אין הדבר כן, אלא ששנאתו הוא להוציאם ממצרים, שלא להניח אותם במצרים, וליתן להם הארץ כנען, שהיא אינה כל כך טובה. ומה שכתוב "לתת אותנו ביד האמורי להשמידנו", אין פירוש שיהיה האמורי הורג אותם, אלא פירושו לתת אותם ביד האמורי, כלומר אף על גב שיוכל להשמיד אותם, ואם הם ישמידו האמורי – טוב ומקובל להקדוש ברוך הוא, שהרי אינו מבקש להשמיד אותם, אדרבה, תמיד היה מציל אותם. ואמרו שהקדוש ברוך הוא נותן אותם ביד האמורי – שאפשר שישמיד אותם, כל זה בשנאתו להם, שלא היה רוצה להניחם בארץ מצרים, ומשום אותה שנאה – שאינו רוצה להניח אותם בארץ מצרים – אינו מקפיד אף אם הוא מוסר אותם לסכנה של האמורי. שאם לא היה שונא אותם, לא היה מוסר אותם לסכנה להשמיד אותם [ביד] האמורי, אחר שארץ מצרים היא טוב מאוד. אי נמי, דלא הוי למכתב "הוציאנו ממצרים", רק 'בשנאת ה' מביא אותנו אל הארץ לתת אותנו ביד האמורי', דלמה תלה ביציאה. וכן משמע לשון רש"י שאמר 'הוצאתו לשנאה היתה':

פסוק לא

מוסב על מקרא שלמעלה הימנו וכו'. פירוש, "ובמדבר אשר ראית אשר נשאך" על כרחך מוסב למעלה, דאם לא כן, הוי למכתב 'ובמדבר נשאך וגומר', מאי "ובמדבר אשר ראית", אלא כך פירושו; אשר עשה במצרים לעיניך, ועשה גם כן במדבר אשר ראית, ומאי עשה – "אשר נשאך וגו'":

פסוק לז

התאנף נתמלא רוגז. לפי ש"התאנף" הוא התפעל, וצריך לפרש 'נתמלא רוגז', ולא כמו "ויקצוף" (פסוק לד), שהוא פעל עומד, אלא 'נתמלא רוגז':

פסוק מ

להעביר אתכם דרך רוחב ארץ אדום. וקשה, והלא שלחו לאדום, ולא נתנו להעביר אותם בגבולם (במדבר כ, יד-כא). ותירץ הרא"ם, אלמלא לא חטאו היה הקדוש ברוך הוא נותן בלב אדום לעבור בגבולו. ולי נראה, שהיה מכניס אותם דרך רוחב הר שעיר, לא דרך הארץ ממש, אלא שהיו נכנסים ברוחב לצד צפון, וזה נקרא "דרך הר שעיר" (פסוק ב). ומפני שכתב (פסוק ב) "אחד עשר יום מחורב דרך הר שעיר", נקט דרך הר שעיר, ורוצה לומר כמו שדרך הר שעיר ברוחב לצד צפון בזה הדרך היו עוברים, והוא דרך ערד וחרמה, כמו שכתב רש"י בפסוק (ר' פסוק ז) "פנו וסעו לכם ובואו אל האמורי", ופירש רש"י (שם) 'זו דרך ערד וחרמה', וזה אינו ארץ אדום, אלא אצל ארץ אדום. והא דכתיב (שם) "אל כל שכניו" 'עמון מואב והר שעיר' (רש"י שם), רצה לומר התקרבות להם, וזהו נקרא "דרך הר שעיר", משום שהיה זה בצד הר שעיר, ופשוט הוא:

פסוק מא

כלומר נזדמנתם. פירוש, שלשון "הן" אינו נופל אלא על תשובת שאלה, שישיב לשואלו "הן". וכאן לא היה שאלה שישיבו עליו "הן", ולפיכך הוצרך לתרץ לאו דווקא שאמרו "הן", אלא הכוונה בזה 'נזדמנתם', שהוא כמו שיאמר "הן", שהוא מזומן לעשות הדבר שיאמר עליו "הן", אף כאן 'נזדמנתם':

פסוק מב

לא תהא לכם עלייה. נראה לי, שדייק רש"י מלשון "לא תעלו", ולמה אמר "לא תעלו" לשון כזה, שהוא לשון אינו צח לומר "לא תעלו", שהרי בפרשת קרח פירש רש"י "לא נעלה" (במדבר טז, יב) 'פיהם הכשילם, אלא ירידה יהיה להם', ומנא לן למדרש (תנחומא שם, ו) כן, שמא כמשמעו הוא, שלא רצו לעלות אל משה. אלא על כרחך דלא היה להם לומר לשון כזה "לא נעלה", אם לא שפיהם הכשילם, שברית כרותה לשפתים (מו"ק

יח.). וכן בפרשת מקץ אצל "ירוד ירדנו" (בראשית מג, כ), עיין שם. ואם כן, למה אמר משה "לא תעלו", אחר שברית כרותה לשפתים, אלא כך אמר – לא יהיה לכם עליה אם תעלו, והשתא שפיר:

פסוק מו

כימים אשר ישבתם בשאר המסעות וכו'. הקשה הרב מיוחס נגד חכמים ז"ל (סדר עולם פ"ח), וכתבו הרא"ם, שאם ישבו בקדש "ימים רבים" י"ט שנה, וי"ט שנה עד שעברו את נחל זרד, דהוא ל"ח (להלן ב, יד), אם כן היו כלים ל"ח שנה בתשעה באב, שהרי "ותשבו בקדש ימים רבים" מעת שנגזרה עליהם, ואם כן עברו נחל זרד בט' באב, וזהו אי אפשר, שהרי באחד באב מת אהרן (במדבר לג, לח), והספידו אותו שלשים יום (במדבר כ, כט), ועוד עשו מלחמה עם מלך ערד (במדבר כא, א), ועוד יש חמש מסעות עד נחל זרד. ותירץ הרא"ם, שיותר מל"ח שנה היה עד שעברו את נחל זרד. והשתא היו יושבים בקדש י"ט שנים ה' חדשים, ובשאר מסעות גם כן:

אך קשה, כי מוכח שעברו את נחל זרד בתשעה באב, שהרי כתיב (ר' להלן ב, יד-טז) "והימים אשר הלכנו מקדש ברנע עד אשר עברנו נחל זרד שלשים ושמונה שנה עד תום כל אנשי המלחמה ויהי כאשר תמו וגומר", ובמסכת תענית (סוף ל ע"ב) מוכח שמתי מדבר פסקו בתשעה באב. ודע, כי תלה העברת נחל זרד בתום אנשי מלחמה, שאמר "והימים אשר הלכנו עד אשר עברנו את נחל זרד עד תום כל אנשי מלחמה שלשים ושמונה שנה", מפני כי אחר שעברו את נחל זרד היו באים וכובשים את סיחון ואת עוג, כדכתיב (ר' במדבר כא, יב-יג) "ויחנו בנחל זרד ומשם נסעו ויחנו בעבר ארנון", וכל גבול הזה כבשו בני ישראל, והוא הארץ אשר נשבע לאבותם, והקדוש ברוך הוא נשבע שלא יראו הדור ההוא הארץ שנשבע לאבותם, ולפיכך אמר שתם כל אנשי מלחמה, והותר להם לעבור את נחל זרד:

ואף על גב שעדיין לא עברו, מפני שהיה עוד איזה מסעות, וגם שהספידו את אהרן, לא חשיב אותן הימים הנוספים, דלא חשיב רק השנים שלא היו ראויים לעבור את נחל זרד, והיינו אותם השנים שלא תם כל אנשי מלחמה, אבל מיום שתם אנשי מלחמה – ראויים לעבור, אף על גב שלא עברו, לא חשיב. וכאילו אמר 'והימים אשר היינו יכולים לעבור', ולא חשב אותם הימים שעכבו:

פרק ב

פסוק א

היו עוברים דרך הר שעיר. כמו שנתפרש למעלה (פ"א אות סג), שאין רוצה לומר שהיו עוברים דרך ארצם, אלא 'דרך הר שעיר' כלומר מצד המדינה מדרום לצפון, ועיין למעלה (שם):

דרך יציאתן ממצרים וכו'. פירוש, הא דכתיב "דרך ים סוף", לא שהיה זה דרך אחרת שהוליכם עתה שלא הוליכם מקודם, אלא רצה לומר 'דרך יציאתם ממצרים', שאף כאשר יצאו ממצרים היו הולכים "דרך ים סוף", גם כן עתה היו הולכים כך, מן המערב אל המזרח דרך יציאתן ממצרים, כדמפרש ואזיל:

פסוק ג

פנו לכם צפונה סובו לכם כו'. וקשה, דמהכא משמע שמיד שהלכו כל ארץ אדום הלכו לצד צפון, ואילו בפרשת מסעי (רש"י במדבר לד, ג) משמע שלא הפכו פניהם ללילך לצד (מזרח) [צפון] עד שעברו כל צד דרומה של ארץ מואב, שארץ מואב בצד ארץ אדום היה. ותירץ הרא"ם, דכאן מגיד הכתוב "סובו לכם צפונה", שהיה להם ללילך צפונה, ומכל מקום כאשר שלחו אל אדום, ולא נתן אותם בגבולם לעבור (במדבר כ, יד-כא), הוצרכו ללילך כל דרומה של ארץ מואב גם כן, עד שבאו ממזרח שמש של ארץ מואב. ולפי זה יהיה דבר ה' אשר אמר "סובו לכם צפונה" – דמשמע עתה סובו צפונה – בחינם, שהרי לא הניח אותם אדום עבור בגבולו:

ונראה לומר, כי מה שכתוב כאן "פנו לכם צפונה" לא לגמרי שהפכו פניהם ללילך לצד צפון, אלא מתחלה היו מסבבין את הר שעיר, והוא משוך הרבה לצד דרומה מן ארץ מואב, וכשכלו את צד דרום מן ארץ אדום, לא היו הולכים כמו שהיו הולכים בתחלה, שבתחלה היו הולכים למזרח, אלא עתה היו הולכים לצד צפון, כי מפני שהיה הר שעיר משוך הרבה נגד דרום, כשגמרו דרומו של אדום נמצא שהיו הופכים פניהם לצד צפון. ומכל מקום לא היו לגמרי הולכים לצד צפון עד שגמרו דרומו של מואב, ובאו ממזרח שמש של מואב, אז הלכו לגמרי מצד מזרח. והוצרך רש"י לומר כי גם ארץ מואב בצד דרומו של ארץ כנען, דכתיב ביפתח (ר' שופטים יא, יח) "ויסוב את ארץ אדום ואת ארץ מואב ובא ממזרח שמש לארץ מואב", נמצא כי סבבו את ארץ מואב בצד דרום, עד שבאו ממזרח שמש. והשתא נכון הכל, דאם לא כן, לא שייך לומר "ונסב את הר שעיר" (פסוק א) אם מואב והר שעיר היו לגמרי זה אצל זה, אבל צריך לומר כי הר שעיר משוך הרבה

לצד דרום של עולם, והוצרכו לסבב אותו, וכאשר סבבו את הר שעיר – התחילו להפוך פניהם לצד צפון יותר מבראשונה:

פסוק ה

אפילו מדרך כף רגל וכו'. ואין פירושו "עד מדרך כף רגל" – אבל מדרך כף רגל רצה ליתן להם, דאם כן למה לא עברו את גבולם, אלא "עד" – ועד בכלל (ברכות כו ע"ב), שמדרך כף רגל גם כן אין ליתן להם:

ומדרש אגדה כו'. לפי מדרש אגדה (תנחומא ישן, כאן, ו) "עד" – ולא עד בכלל (ברכות ריש כז.), כמו שהוא בשאר מקום:

פסוק ז

לפיכך לא תכפרו את טובתו. אבל אין פירושו לפיכך אין אתם צריכין להם, דאם כן הוי ליה לומר 'יש לך רב', או 'יש לך כל':

פסוק ח

לצד צפון הפכנו כו'. וזה היה אחר עבור את ארץ מואב בצד דרומה, כמו שפירשנו למעלה (אות ג). והרא"ם פירש 'לצד צפון הפכנו פנינו', ובקשו ממלך אדום לעבור בארצם, ולא רצה (במדבר כ, יד-כא), והוצרכו לעבור את רוח דרומית של ארץ מואב, וכאשר כלה את ארץ מואב – הפכנו לצד צפון. וכבר נתבאר זה (אות ג):

פסוק ט

לא אסר להם אלא מלחמה וכו'. דאם לא כן, למה כתב אצל מואב "אל תתגר בם מלחמה", דוקא מלחמה, ואילו בעמון כתיב (פסוק יט) "אל תתגר בם", שמע מינה אפילו בלא מלחמה. ונראה לי פירושו, מה שהיתה הצעירה צנועה היה עמון הבא ממנה יותר קרוב אל ישראל, כי מדת ישראל הוא הצניעות, והגוים הם כולם פרוצים, ומצד ההתיחסות שהיה להם עם ישראל – צוה הקדוש ברוך הוא שלא להתגרות בהם. ונראה, דלאו דוקא שלא היה צניעות אלא בצעירה, אלא שזאת האומה כולה יותר צנועים, שאין סברא בשביל אמם יתן להם זה, אלא כיון שאמם היתה יותר צנועה – כל האומה כך. ויש לך להבין מפני מה הצעירה היתה צנועה יותר, ותבין זה ממה שאמרו חכמים (מגילה ריש יג ע"ב) 'בשכר צניעות שהיתה ברחל [זכתה ויצאה ממנה שאול]', כי לעולם הצעיר הוא יותר צנוע ופנימי, ובא ממקום צנוע ופנימי יותר, לכך לא נגלה מיד, כמו אשר קודם לו. ומזה הטעם לא היה אומה בכל ע' לשונות שאיחרו להתגלות כמו ישראל, שהרי תמצא כי כל האומות נעשה כל אחת לאומה גדולה קודם ישראל, שלא נעשו ישראל לעם עד שיצאו ממצרים, ואילו שאר האומות כבר היו נמצאים, וכל זה כי הוייתם ממקום פנימי,

לכך לא היו נמצאים מיד. ולכך הצעירה היה בה צניעות יותר, וכן האומה, והיה בה קצת התדמות לישראל, וצוה עליהם "אל תתגר בם (מלחמה)":

ער שם המדינה. אבל לא שם העיר, דאם כן היה משמע שלא נתן הקדוש ברוך הוא לבני לוט רק עיר אחת, ואם כן למה אמר "כי לא אתן לך מארצו ירושה", דמשמע כל ארצו:

פסוק י

אתה סבור שזו ארץ רפאים וכו'. פירוש, מה שהוצרך הכתוב לומר "האמים ישבו בה לפנים", ומה ענין זה לכאן, אלא לומר לך שאל תאמר שארץ עמון הוא של ישראל לפי שרפאים היו יושבים בה לפנים וכו', ולפיכך אמר שאין זה כן, אלא אף הם יחשבו רפאים כמו ענקים, שנקראים 'רפאים' וכו':

והקשה הרמב"ן, מה בכך ויהיה ארצם רפאים שנתן לאברהם, אחר שנתן לבני לוט – הוא שלהם, שהרי עמון ומואב ושעיר גם כן נתן לאברהם, והיא ארץ קיני קניזי וקדמוני (רש"י פסוק ה), ובשביל אברהם נתן לעמון ומואב ואדום, ואם כן ארץ רפאים – אף על גב שנתן לאברהם – למה לא יהיה לעמון ומואב בשביל אברהם. ואין זה קשיא, כי יש לישראל על כל פנים לרשת שבעה גוים (להלן ז, א), ואם נתן רפאים גם כן לבני לוט, לא יהיה לישראל שבעה גוים, כי קיני קניזי וקדמוני ודאי לבני לוט:

אבל יש להקשות, איך יאמרו ישראל שעמון ומואב היא ארץ רפאים, אם כן היכן היא ארץ קיני קניזי וקדמוני ששייך לעמון ומואב ואדום (רש"י פסוק ה). ושמא יש לומר, שיאמרו ישראל כי קיני וקניזי – יש ארץ אומה אחרת שלא היה לישראל חלק בו, והוא שייך לבני עמון ומואב, וסוף סוף לקחו עמון ומואב ארץ רפאים שלא כדין, כי ארץ רפאים נתן לישראל. ואין להקשות, מנא ליה לישראל לומר כך, דילמא איפכא, רפאים הוא למואב, וקיני וקניזי הוא לישראל. דסברא הוא, שהאחרונים הם של ישראל, כי עמון ומואב ואדום נטלו מתחלה ירושתם, ממילא הג' הראשונים הם עמון ומואב ואדום, כסדר אשר ירשו:

פסוק יב

נתתי להם כח שיהיו מורישים אותם. פירוש, הא דכתיב "יירשום" לשון עתיד, והלא כבר ירשו אותם, ולא שייך לומר לשון עתיד, ולפיכך פירש שנתתי להם כח שירשו בעתיד, והשתא "יירשום" לשון עתיד, שרוצה לומר שנתתי להם כח שיוכלו להוריש אותם תמיד עד שכילו:

פסוק טז

אבל משילוח מרגלים וכו'. וקשה, דהרי בפרשת בהעלותך (במדבר יב, א) אצל "ותדבר מרים" פירש (רש"י) שאין לשון "דבור" אלא קשה, שנאמר (ר' בראשית מב, ל) "דבר אתנו אדוני הארץ קשות". ואין זה קשיא, דהא והא איתא, ושניהם אמת, כי הדבור הוא קשה בשביל שהוא נאמר על חתוך הקול, והוא יוצא מן המדבר, וגוזר ומחתך האותיות ממנו בכח, לפיכך הוא קשה. לאפוקי אמירה, הוא רך, לפי שאינו אלא אמירת ענין, לא שייך בו קשה על ענין, לכך הוא רך. אבל מכל מקום מצד הדיבור בעצמו הוא פנים אל פנים, כי הדבור הוא קרוב אל המדבר יותר ממה שקרוב אליו האמירה, כי הדבור הוא חתוך האותיות, ומן האותיות מתחברת האמירה, והוא רחוק יותר מן המדבר. וכאשר כתיב "וידבר", רוצה לומר שהדבור שהוא יוצא מן פה המדבר היה אליו, וזה פנים אל פנים. אבל כאשר כתיב "ויאמר אליו", אינו פנים אל פנים, שהאמירה – שנעשה מן הדבור היוצא ממנו – היה אליו, ואין זה פנים אל פנים. נמצא הדבור קשה, שהוא גוזר ומחתך הדבור, וכל חתוך וגזירה הוא בכח, ולפיכך הוא קשה. אבל הדבור הוא פנים אל פנים כדלעיל:

ועוד, כי הדבור הוא פנים אל פנים מפני שהוא נאמר על עצם הדבור, וכתיב "וידבר ה' אל משה", אם כן יהיה הדבור פנים אל פנים. אבל "ויאמר", שלא היה מכוין רק שיבין השומע הענין, ולא שיהיה מדבר אליו, לכך אין האמירה פנים אל פנים, שלא שייך באמירה פנים אל פנים, שאינו רק שיבין השומע, אבל בדבור שהולך הקול מן המדבר אל השומע, שייך בזה פנים אל פנים היה הדבור:

פסוק כו

דבר אחר ממך למדתי וכו'. ואם תאמר, אפילו ללשון ראשון שלמד מן התורה שהחזיר הקדוש ברוך הוא על האומות, היה יכול לפרש 'ממך למדתי שהחזרת התורה על האומות וכו'. ונראה, דלעולם "ממדבר קדמות" צריך לפרש לפירוש הראשון 'מן התורה שקדמה לעולם', דאין לפרש 'ממך שקדמת לעולם' – שהחזרת התורה על בני ישמעאל, דעדיין יקשה, דמה ענין תורה אל הקדמת שלום למלחמה, ודבר זה עיקר הלימוד ללמוד שהדין בשלום כמו שהוא בנתינת התורה, ואם כן העיקר הוא חסר, ולפיכך צריך לפרש "ממדבר קדמות" 'מן התורה שקדמה לעולם', כלומר, כמו שהדין בתורה למדתי אל מלחמה. אבל אם היינו מפרשים 'ממך שקדמת לעולם', יהיה העיקר חסר מן הספר, דצריך להזכיר הכתוב עיקר הלימוד. ולפיכך למעלה שעיקר הלימוד שלמד משה דין הקדמת שלום

במלחמה מן התורה, צריך לפרש שלמד מן התורה. אבל לפירוש הזה שגם במלחמה איירי מה שלא היה מאבד את האומה בפעם אחת, יש לפרש 'ממך למדתי':

פסוק כט

לא לענין לעבור בארצם וכו'. דהא לא הניחו אותם לעבור בארצם (במדבר כ, כא), אלא לענין מכירת לחם ומים מדבר. והקשה הרא"ם, אם כן איך יתפרש "והמואבים היושבים בער", וצריך גם כן לפרש שהם מכרו להם לחם ומים, וזה אינו, שהרי כתיב (ר' להלן כג, ד-ה) "לא יבא מואבי בקהל ה' על אשר לא קדמו [אתכם בלחם ובמים]". ואין זה קשיא, שלא קדמו אותם להביא להם לחם ומים, אלא כאשר באו להם לקנות מהם – מכרו להם: וקשיא, והלא לא היו צריכים לקנות מהם מים אלא בשביל להנות אושפיזו (רש"י במדבר כ, יז), שהיו להם מי באר, ואחר שלא עברו דרך ארצו, למה היו צריכין לקנות מהם מים, וכן מזון, הרי מן היה להם. ויש לומר, שהכתוב מדבר מהם, כי אדום באו למכור להם מים ומזון, והם[61] לא ידעו שיש להם הכל, דאם לא כן, מה שאמר הכתוב על עמון ומואב (להלן כג, ה) "על דבר אשר לא קדמו אתכם בלחם ובמים", הא היה לישראל לחם ומים, אלא שהם לא ידעו, והיה להם להקדים. אבל אדום באו למכור להם מים ומזון. אך קשה, דהא כתיב (ר' פסוק ו) "אוכל תשברו מאתם" גבי אדום, והרי לא היו צריכים. ולכך יראה, למזונות יתירים קאמר, שאם רצה לתאותו מזונות או מים, שלא רצה לטרוח, על זה קאמר שיקנו מאתם:

מוסב על אעברה בארצך. דאין לפרש דקאי על "אוכל בכסף תשבירני" (פסוק כח), דלא הוי צריך למימר "עד אשר אעבור את הירדן", דהא מה שמוכרים להם מזון – הוא טובתו של סיחון, ולא הוצרך לקבוע להם זמן עד אשר אעבור את הירדן, אלא קאי על "אעברה נא בארצך" (ר' פסוק כז), שבקשו מהם לעבור בארצם, וקבעו להם זמן עד אשר אעבור את הירדן:

פסוק לג

שהיה לו בן גבור כמותו. דאם לא כן, למה כתב "בניו" וקורין 'בנו', אלא הרבה בנים היו לו, לכך כתב 'בניו', וקרינן "בנו" שהיה האחד גבור כמותו:

פסוק לז

אצל נחל יבוק. לפי שהיד היא אצל האדם, נקרא כל דבר שהוא סמוך לו "יד":

וכל אשר צוה ה' אלקינו שלא לכבוש הנחנו. פירוש, "וכל אשר צוה ה' אלקינו" לא קאי על "לא קרבת" הסמוך לו, שיהיה פירושו וכל אשר צוה ה' אלקינו שלא לקרוב – לא קרבנו, דלא מצאנו שהיה מצוה הקדוש ברוך הוא שלא לקרב אל עמון, רק "לא תתגר

בם מלחמה" (ר' פסוק יט), ועל כרחך צריכין אנו לפרש "וכל אשר ציוה ה' אלקינו" שלא לכבוש – הנחנו. אי נמי, דאי קאי על "לא קרבת", הוי למכתב 'ולכל אשר צוה ה' אלקינו', שאז רוצה לומר שלכל המקומות אשר צוה ה' אלקינו שלא לקרב – לא קרבנו, אבל מדכתיב "וכל אשר צוה ה' אלהינו", הוא מלתא אחריתי, ופירושו "וכל אשר צוה ה' אלהינו" שלא לכבוש – הנחנו:

פרק ג

פסוק א

כל צד צפון הוא עלייה. לפי שהוא התקרבות לארץ, ששייך בו עליה, שארץ ישראל היה בצפון שלהם, לפיכך לצד צפון יקרא עליה:

פסוק יא

באמת איש באמת עוג. והקשה הרא"ם, דאם כן עדיין לא ידענו המדה, שלא ידענו השיעור שיש לעוג. ותירץ הרא"ם, דלא בא הכתוב רק להגיד שהיה משונה משאר בני אדם, דשאר בני אדם גבוה ארבע אמות מאמותיו, וזה היה גובהו שמונה אמות מאמותיו. ולא נראה זה, דשמא אמותיו קצרים כפל שאר בני אדם, ואם כן לא הגיד לנו חידוש כלל. ונראה, דפירוש "באמת איש" כלומר בכל איש הגדול, והשתא מגיד לך הכתוב הרבה, כי כל איש הגדול, שידוע דאדם אפילו הוא ארוך הרבה – יש לך לשער בו את אלו אמות. כי הכתוב אומר "באמת איש", שלא היה יותר גדול. ומה שדרשו רז"ל (אונקלוס כאן) כי זהו עוג, קושטא דמילתא, שלא נמצא איש גדול כעוג, וזהו פשוט. והשתא נכונים דבריהם, והם משמעות המקרא "באמת איש", מי שיהיה הגדול בעולם:

ההוא יקרא ארץ רפאים היא אותה שנתתי כו'. דלשון "ההוא" למעט בא, זאת ולא אחרת, וצריך לפרש לאפוקי ארץ מואב:

פסוק יב

אינו מחובר לראשו של מקרא. כלומר, שאין פירוש "ואת הארץ ירשנו מערוער וגו'", דהא למעלה כתיב (פסוק ח) "מנחל ארנון עד הר חרמון", וכאן אומר "מערוער וחצי הר הגלעד", אלא דלמעלה מדבר בירושה, וכאן מדבר שנתן אותה לראובני ולגדי:

ומה שהפך רש"י הפירוש, וכתב "ההוא יקרא ארץ רפאים" לפני זה, לומר גם כן ד"ההוא יקרא ארץ רפאים" קאי על כל הארץ אשר ירשו עד הר חרמון, הכל יקרא ארץ רפאים, לא כפי מצב הפסוק שכתב אחר "מערוער אשר על נחל ארנון וחצי הר הגלעד ויתר

הגלעד", שיהיה זה בלבד נקרא "ארץ רפאים", דודאי דהכל יקרא "ארץ רפאים", דאם לא כן, למה היו כובשין אותו, כיון שלא נקרא "ארץ רפאים":

פסוק טז

כל הנחל וגבול מעבר לשפתו. כלומר, האי "וגבול" קאי על גבול (הירדן) [הנחל], שבגבול (הירדן) [הנחל] מעבר לשפתו היה גם כן להם. וכדי שלא יקשה, שהכתוב אומר "ועד נחל ארנון תוך הנחל", משמע שהגבול הוא עד תוך הנחל, תירץ דהכי פירושו 'עד ועד בכלל – ועוד מעבר לשפתו', ויהיה פירוש הכתוב נתתי מן הגלעד ועד נחל ארנון תוך הנחל, וגם הנחל בכלל, ועוד מעבר לשפתו, שהוא גבול הנחל:

פסוק יח

לבני ראובן וגד הוא מדבר. אף על גב שכל הספר מדבר עם ישראל (רש"י לעיל א, א), המקרא הזה מדבר נגד בני ראובן ובני גד, שהיו עוברים חלוצים (כ"ה ברא"ם):

לפי שהיו גבורים וכו'. ולא מפני שנתן להם משה בעבר הירדן מזרחה חלקם – לכך הבטיחו לעבור חלוצים (במדבר לב, יז), דאין סברא בשביל שנתן להם חלקם בעבר הירדן מזרחה – יסכנו עצמם יותר משאר ישראל:

פסוק כג

ואתחנן אין חנון בכל מקום וכו'. פירוש "ואתחנן" הוא לשון חנם, כי 'חנם' שרשו 'חנן', כי המ"ם בלשון 'חנם' נוסף, כמו מ"ם של "רקם" (שמות ג, כא), וכמו שכתב הראב"ע בפרשת משפטים, ושורש המלה 'חנן', כי הנו"ן השניה היא נבלעת בדגש של נו"ן 'חנם', כדרך לשון הקדש:

אין מבקשים אלא מתנת חנם. ובודאי הא דכתיב אצל משה לשון תפלה, "ואתפלל אל ה'" בפרשת עקב (להלן ט, כו), אין זה קשיא, שהצדיקים אינם מבקשים אלא מתנת חנם כאשר מתפללים על עצמם, שאינם מתגאים הצדיקים לומר שיש להם זכות. וכשהם מתפללים על אחרים, אינם מבקשים מתנת חנם, אדרבא, כשהוא מתפלל על אחר – מזכיר זכות אותו האחר שהוא מתפלל עליו, ואין בזה שום גאוה:

אבל קשה עדיין מחנה, שכתב אצלה (ר' ש"א א, י) "ותתפלל חנה אל ה'", וכן בחזקיה, שהיה מתפלל גם כן על חייו, כתיב (ר' מ"ב כ, ב) "ויתפלל חזקיה אל ה'". ויש לתרץ, כי חנה נמי מתנת חנם היתה מבקשת, וגלי הכתוב גבי אדון הנביאים שלא היה מתפלל בזכות עצמו, אף על גב דודאי יש לתלות במעשיו, כל שכן בשאר חסידים, שאינם כל כך במדריגתו, שאין לתלות במעשים שלהם. ולפיכך "ותתפלל חנה" גם כן מתנת חנם היתה מבקשת, אף על גב דכתיב "ותתפלל", דאטו מי שמבקש מתנת חנם אינו מתפלל

גם כן. וגלי הכתוב כאן שמתנת חנם הוא:

מיהא גבי חזקיה אין לומר כן, שבפירוש כתיב שהיה תולה בזכותו, שאמר (ר' מ"ב כ, ג) "זכור אשר התהלכתי לפניך באמת ובתמים". אלא דהיינו מה שאמרו חז"ל שלא יפה עשה חזקיה במה שהיה תולה בזכותו, שאמרו (ברכות י ע"ב) כל התולה בזכותו – תולין לו בזכות אחרים, שאמר לו הקדוש ברוך הוא "וגנותי על העיר הזאת למעני ולמען דוד עבדי" (מ"ב כ, ו). משה היה תולה בזכות אחרים, שאמר "זכור לאברהם וליצחק וגו'" (שמות לב, יג), ותלה הכתוב בזכות עצמו, שאמר (ר' תהלים קו, כג) "לולי משה בחירו שעמד בפרץ להשיב חמתו מהשחית":

לפי שאמר לו וחנותי וכו'. פירוש, מה שהתפלל בלשון "ואתחנן", דמנא ידע משה שהקב"ה נותן מתנת חנם, שאין בשר ודם נותן מתנת חנם, ומנא ליה שמדת הקדוש ברוך הוא שנותן מתנת חנם, לכך קאמר 'לפי שאמר לו הקדוש ברוך הוא "וחנותי וגו'" (שמות לג, יט) ', ידע משה רבינו עליו השלום שהקדוש ברוך הוא נותן מתנת חנם:

דבר אחר. לפי שקשה ללשון ראשון, דעדיין לכתוב "ויתפלל", ואפילו הכי מתנת חנם הוא, שהרי בפירוש כתיב מתנת חנם, שאמר (פסוק כד) "אתה החלות להראות את עבדך את גדלך", כמו שפירש רש"י אחר זה, אם כן לא היה מזכיר כלל שום זכות, אלא שיזכה במדת טובו של הקדוש ברוך הוא, ולפיכך תירץ '**דבר אחר**':

שמא הותר הנדר וכו'. וקשה, אחר שהיה סבור שהותר הנדר, אם כן לא היה צריך להתפלל, שהרי כבר הנדר הותר. ועוד קשה, למה הנדר הותר בלא תפילה, שלא התפלל, ויהיה הנדר מותר:

ונראה, שמשה היה סובר שהקדוש ברוך הוא נשבע שלא יביא משה את ישראל אל הארץ אשר נשבע לאבותם (ר' במדבר כ, יב), ובכלל שבועה זאת היא כל הארץ, אף ארץ סיחון ועוג, שהרי נתן הקדוש ברוך הוא לאברהם, כמו שפירש רש"י אצל "ההוא יקרא ארץ רפאים" (פסוק יג). ומה שבא משה אל ארץ סיחון ועוג, אף על גב שגם היא בכלל הארץ אשר נתן הקדוש ברוך הוא לאברהם, היינו טעמא, שעדיין לא שאלו בני ראובן ובני גד הארץ לחלקם, ואם לא [היו] מבקשים את ארץ סיחון ועוג – לא היו יורשים בני ישראל הארץ, כמו שכתב הרמב"ן בפרשת חקת (במדבר כא, כא), וכן הארכנו בפרשת מטות (במדבר פל"ב אות יב), עיין שם, אלא היתה הארץ נשארת חריבה מאין יושב, והיו מניחין אותה כך, והולכין להם. לכך לא יקרא בזה "לא תביאו את הקהל אל הארץ אשר נשבעתי לאבותם" (ר' במדבר כ, יב), כיון שלא היה כבוש הראשון לנחול הארץ ולישב בה. וכאשר שאלו בני גד ובני ראובן את ארץ סיחון ועוג לחלקם (במדבר לב, א-ה), היה

משה סובר אחר שהשבועה היא "לא תביאו את הקהל אל הארץ אשר נשבעתי", ואני הבאתים אל הארץ אשר נשבע לתת להם, שכיון שירשו את ארץ סיחון ועוג קורא אני בו "אשר נשבעתי לאבותם", והיה אומר שכיון שבטל מקצת הנדר – בטל כולו, כך היה דעת משה רבינו עליו השלום:

ומכל מקום היה אומר צריך אני להתפלל, שאף על גב שהנדר בטל מטעם נדר שבטל מקצתו בטל כולו, סוף סוף העונש לא בטל מה שהקדוש ברוך הוא רוצה להעניש אותו שלא יבוא לארץ, כי מה שבטל זה – והביאם אל ארץ סיחון ועוג – היה ממילא, כמו שפירשנו למעלה, שבעת שבא לשם לא היה הארץ של ישראל, ולא יאמר עליה "לא תביאו הקהל אל הארץ אשר נשבעתי לאבותם", ואם כן הקדוש ברוך הוא יקיים דבריו ויענוש בלא שבועה, דשבועה דל מהכא – העונש במקומו עומד, לכך הוצרך להתפלל לבטל העונש, אחר שנתבטל השבועה:

אמנם לפי האמת לא נתבטלה השבועה, שמה שאמר הקדוש ברוך הוא "לא תביאו את הקהל אל הארץ אשר נשבעתי לאבותם" היה על עיקר הארץ, והוא מעבר הירדן והלאה: **זה אחד משלשה מקומות וכו'**. זהו האחד, והשני – "ויצעק משה אל ה' לאמר" אצל מרים (במדבר יב, יג), שאין תלמוד לומר "לאמר", אלא אמר הודיעני אם מרפאה אם לאו (רש"י שם). וכן "וידבר משה לפני ה' לאמר יפקוד ה' אלקי הרוחות" (ר' במדבר כז, טו-טז), הודיעני נא אם תמנה עליהם פרנס (רש"י שם). ובספרי (כאן) שנו "וידבר משה לפני ה' לאמר" (שמות ו, יב), הודיעני אם אתה גואלן אם לאו וכו'. והקשה הרא"ם, דצריך עיון למה רש"י לא הביאו:

ויראה דרש"י לא הביא רק אותם שהיה משה מתפלל עליהן, והם אלו שלשה, דכתיב "ואתחנן אל ה' בעת ההיא". וכן היה מתפלל על מרים. והיה מבקש מלפניו "יפקוד ה' אלקי הרוחות איש על העדה". ולא הביא עמהן "וידבר משה לפני ה'" דפרשת וארא (שמות ו, יב), כי אותה בקשה – שיודיע לו אם גואל אותם אם לאו – לא היה בקשה גמורה, שלא היה מבקש עתה שיגאל ישראל, רק שרצה לדעת אם יגאל ישראל, ולכך לא חשיב אותו עמהם:

אבל בספרי בפרשת פנחס (במדבר כז, טז) אצל "יפקוד ה' וגו'", מנה אלו שלשה, ומנה גם כן עמהם "וידבר משה לפני ה'" דבפרשת וארא, אף על גב שלא היה מבקש עתה על גאולתם, מכל מקום היה חפץ בגאולתם, ורצה לדעת אם יגאל אותם. ומכל מקום לא חשיב (ספרי שם) עמהן "ויצעק משה אל ה'" דבפרשת בשלח (שמות יז, ד), משום דשם היה מבקש להודיע אותו אם יפול בידיהם אם לא, ולא היה זה שאלה ראויה, שהרי השיב

לו הקב"ה, אתה אמרת "עוד מעט וסקלוני" (שם), ואמר לו "לך עבור לפני העם" (ר' שם שם ה), 'וראה אם יסקלוך, [למה] הוצאת לעז על בני' (רש"י שם), ולכך לא חשיב זה. אבל בספרי בפרשת ואתחנן חשיב שם גם זה עמהם, ששם בא למנות כל המקומות שאמר משה להקדוש ברוך הוא שיודיעהו תשובה על דבריו. כך יראה נכון:

פסוק כד

א"ד רחום בדין. הקשה הרמב"ן, שרש"י לא דק, שהשם הראשון כתבו בא"ד, והשני ביו"ד ה"א, שהוא מדת הרחמים (ספרי כאן), "אלקים" זו מדת הדין (שם). והרא"ם תירץ וייישב דברי רש"י מה שלא כיוון אליו כלל, שפירש כי כוונת רש"י על שם האחרון שנכתב בה"א ונקרא 'אלקים', ועליו רוצה לפרש 'רחום בדין', כי אחר שהוא נקרא בשם 'אלקים' ונכתב בשם ה', פירושו 'רחום בדין', והשם הראשון הוא הזכרה בלבד והתחלת התפילה, כאילו אומר א"ד, שאתה רחום בדין. ואין זה כוונתו, שאיך יתכן זה שיהיה הקריאה והכתיבה דבר אחד, והם שני דברים מחולקים – הקריאה מן הכתיבה. ובכל מקום שדרשינן הקריאה והכתיבה – דרשינן כל אחד בפני עצמו, כמו שדרשו (ב"ר לד, ח) "הוצא" כתיב (בראשית ח, יז), 'היצא' קרי, כמו שפירש רש"י בפרשת נח (שם), וכן בכל מקום:

אך לא ידעתי מנין להרמב"ן ז"ל דבר זה – שהשם הראשון רחמים והשם השני דין לפירוש רש"י, שהרי אף לדברי הרמב"ן כמו שהביא לשון דברים רבה (ב, ז), שפרשו רבותינו ז"ל אלו שני השמות כך; אם בדין מתבעי הב לי, אם ברחמים מתבעי הב לי. ומשמע מדבריהם שהם מפרשים השם הראשון – שהוא שם א"ד – דין, כי הוא לשון אדנות, שהוא מושל על בריותיו לעשות כרצונו במדת הדין. לפיכך השם הראשון לשו ן דין, ושם השני הוא שם של רחמים. וכך הוא דעת רש"י גם כן, כי מה שאמר ה' [אלקים] 'רחום בדין', אין השם הראשון רחמים והשני דין, אבל איפכא, הר אשון – שהוא לשון אדנות – הוא דין, והשני הוא רחמים, כדמוכח באלה דברים רבה (שם). וגם בפרשת לך לך אצל "ה' אלקים מה תתן לי" (בראשית טו, ב), וכך פירושו, א"ד – שאתה יושב בדין, בשם של רחמים רחם עלי. וכן ראוי להיות, כי כאשר יאמר 'רחום בדין' על כרחך פירושו בדין שאתה יושב – רחם עלי. ואם כן ראוי שהשם א"ד – שהוא דין – קודם, ואחר כך שם הרחמים:

פתח להיות עומד ומתפלל וכו'. דאם לא כן, "אתה החילות" למה ליה, לכתוב 'אתה הראת וגומר':

גדלך זו מדת טובך. דאם לא כן, מאי ענין "גדלך" לתפילתו, דהוי להתפלל מיד "אעברה" (פסוק כה). ומה שפירש "ואת ידך" 'זו ימינך שהיא פשוטה', דאם לא כן, מה שייך זה אל תפילתו של משה, אלא שמזכיר מדת טובו, וכן מזכיר שהיא פשוטה לקבל שבים, וכן יקבל תפלתו. וכן "מי אל בשמים ובארץ אשר יעשה וגומר", מזכיר שיוכל לבטל הגזירה (רש"י ד"ה אשר), ואין מוחה בידו:

הראיני מלחמת שלשים ואחד מלכים. ואם תאמר, מאי סברא היא זאת – בשביל שעשה לו טובה אחת יעשה לו טובות הרבה, ויעקב אמר (בראשית לב, י) "קטונתי מכל החסדים" בשביל שעשה הקדוש ברוך הוא עמו טובות הרבה. יש לומר, הני מילי כשהם טובות מחולקות, כשנעשה לו האחת אין לעשות אחרת, כמו שאמר יעקב "קטונתי מכל החסדים". אבל בענין אחד, לפי שמלחמות סיחון ועוג הוא מעין כבוש הארץ, שהרי גם ארץ סיחון ועוג ירשו ישראל כמו ארץ כנען, אחר שהתחיל להראותו – יש לו לגמור, שכל דבר שיתחיל בו יש לגומרו, כדילפינן (תנחומא עקב, ו) לענין מצוה, כל מצוה שאדם מתחיל אומרים לו גמור, הכי נמי כיון שהתחיל בה – יש לגומרו:

פסוק כה

ההר הטוב זו ירושלים. נקרא ירושלים "ההר הטוב", ובית המקדש "לבנון", כי (ש)כמו שההר הוא נבדל בגבהותו ורוממתו משאר הארץ, כן ירושלים ניכר רוממותו בין שאר ישוב הארץ. ובית המקדש בתוכו מדמה ל"לבנון", שהוא מקום על הר מוציא אילנות, והאילנות הם נקראים "לבנון", והם נבדלים מן הארץ לגמרי, כן בית המקדש הוא נבדל מן מקום הארץ בקדושתו, עד שהיה קודש קדשים. וזהו שדרשו ז"ל (יומא לט ע"ב) למה נקרא שמו "לבנון", שהוא מלבין עונותיהם של ישראל. פירוש, כי מפני זה נקרא "לבנון", על שהמקום הזה הוא נבדל בקדושתו ממקום הארץ, שהארץ היא חומרי ביותר, לכך בית המקדש מלבין עון ישראל. שהאדם שחטא, שנטה אחר יצר של חומרו, המקום הזה שהוא נבדל בקדושתו מן הארץ, שלכך נקרא "לבנון" על שם שהוא נבדל מן הארץ החומרית ביותר[65], ולכך הוא מלבין עונותיהן, שכאשר יעבדו במקדש – שהוא קדוש אלקי – יסולק מהם החטא שהוא לאדם החומרי, ופירוש זה ברור:

פסוק כו

נתמלא חמה. מלשון עברה (כ"ה ברא"ם). ומה שהוסיף '**נתמלא חמה**', מפני לשון התפעל, שצריך לפרש כך "ויתעבר", שהוא משמש על עצמו, כמו כל לשון התפעל:

אתם גרמתם לי. פירוש, אלמלא שהכעיסו את משה במעשיהם – לא היה בא לכלל החטא. וכדי שלא תפרש "ויתעבר ה' למענכם" שבשביל שקרא אותם "מורים" (במדבר

כ, י) היה העונש עליו, וזהו משמעות "ויתעבר ה' בי למענכם", בשביל כבודכם, הביא ראיה שהרי הכתוב מספר מה שעשו ישראל "ויקציפו על מי מריבה" (תהלים קו, לב), וכתיב אחריו (שם) "וירע למשה בעבורם", ולא נוכל לפרש בשביל כבודם, שהרי מזכיר כל הרעות שעשו, כמו שנאמר "ויקציפו על מי מריבה", ולא היה לו להזכיר שהיה מעניש את משה, אם לא שפירושו שבשביל שהכעיסו את משה היה מעניש אותו:

שלא יאמרו הרב כמה קשה וכו'. דאם לא כן, למה אמר "רב לך" שאל יתפלל עוד, יתפלל ומה בכך. ובספרי משמע שפירושו "רב", כלומר יש לך רב, כי אני רבך, ואל תתפלל עוד, שאין לתלמיד להפציר כל כך ברב, 'שלא יאמרו כו':

דבר אחר. שקשה ללשון ראשון, דלא הוי לכתוב "רב לך", ודי במה שכתוב אחריו "אל תוסף דבר בדבר הזה":

פסוק כז

שבקשת ממני וכו'. פירוש, מה ענין תשובה זאת לבקשת משה, שבקש לעבור הירדן (פסוק כה), והוא השיב "וראה בעיניך", השיב לו דבר שלא שאל, ותירץ, שהרי עיקר שרצה לעבור – אלא כדי שיראה את הארץ, והשיב לו הקב"ה הרי אני מראה לך את כולה, והשתא הוי מענין בקשתו:

פסוק כח

על הטרחות ועל המריבות. דאי בענין הכבוש והנחלה, זה כתוב אחריו "וחזקהו ואמצהו", אלא כאן מלתא אחריתי '**על הטרחות ועל המריבות**' (כ"ה ברא"ם):

ואמצהו בדבריך. שאיך יחזקהו, ואין בידו לחזק אותו, אלא שיחזק אותו בדבריו כדי שלא ירך לבבו, כמו שמפורש:

פסוק כט

ונשב בגיא ונצמדתם וכו'. דמאי ענין זה לכאן – "ונשב בגיא מול בית פעור", אלא כך פירושו, כי ישבנו בגיא, ונצמדתם לעבודה זרה, וזכיתם למחילה, ואני לא זכיתי לזה (כ"ה ברא"ם). ולפי זה קשיא, דלא הוי להפסיק כל כך בשתי פרשיות. ויש לתרץ, שלא יהיה פירושו בשביל שחטאו בעבודה זרה בפעור – צריכין לשמוע אל המצות ואל החקים ואל המשפטים, ואם כן מי שלא חטא – אין צריך לשמוע אל החקים, שהרבה בישראל שלא חטאו בפעור, לכך חלק אותו לשנים, ולומר כי הוא דבר בפני עצמו, שכל ישראל ישמעו אל המצות ואל החקים ואל המשפטים, שאפילו צדיק גמור ולא חטא, חייב לעשות כל המצות, ולא יאמר כיון שלא חטאתי אין אני צריך כל כך לדקדק במצוה והקשה מהרא"י, למה זכר עון פעור – שנמחל הכל, יותר משאר עון. ושתי תשובות

בדבר; חדא, שהיא באחרונה, ועדיין לא נמחל הכל, כדכתיב בקרא ביהושע (ר' יהושע כב, יז) "המעט לנו עון פעור אשר לא הטהרנו ממנו [עד היום הזה]". ועוד תשובה, כי לא כתיב בכל שאר העבירות "ונצמדתם" כמו שכתוב בעון פעור (כאן, ובמדבר כה, ה), ודרשו ז"ל שנעשו ישראל לפעור כמו צמיד פתיל, כדאיתא בפרק ארבע מיתות (סנהדרין סד.), אפילו הכי "אם שמוע תשמעו", והכל נמחל, ופשוט הוא:

פרק ד

פסוק ב

לא תוסיפו כגון חמש וכו'. כלומר, שאין לפרש כמו שהוסיפו חכמים שניות לעריות, שבות לשבת, וכל איסור דרבנן, דאם כן "לא תגרעו" גם כן שלא יפחות מצוה אחת שלא יקיים אותה, דזה לא יתכן, דלא נקרא "תגרעו", אלא נקרא זה שאינו מקיים המצוה, ודבר זה הזהיר עליו פעמים הרבה לקיים המצות כולם, ולמה לי "לא תגרעו", אלא שלא יוסיפו על המצוה עצמה, לעשות ה' ציצית, או ה' בתים בתפילין. דאף על גב שלא כיון להוסיף, אפילו הכי כיון שד' ציצית הם מצוה, אם יעשה ה' ציצית הוא מוסיף עליהן. וכן אם מוסיף ברכה אחת בברכת הכהנים עובר משום 'בל תוסיף'. אבל אם ישן בסוכה אחר שעברו ימי סוכות, אין זה הוספה, כיון שכבר עברו ימי החג, והוא לא מכוין להוספה. אבל אם מכוין להוספה, אפילו יושב באמצע החורף בסוכה לשם מצוה, עובר משום 'בל תוסיף', שכיון להוסיף. וכל מצות דרבנן, כגון נר חנוכה, אין הכוונה להוסיף על התורה, רק לעשות זכר לנס, ואין הוספה על מצות התורה. וכן כל מצות דרבנן, אינם הוספה על התורה, דלא הוי "לא תוסיפו" רק כאשר מוסיף על התורה להיות שוה עם התורה, אבל לעשות גדרים וסייגים – אין זה תוספות, שלא ישוו עמהם:

פסוק ו

ושמרתם זו משנה וכו'. פירוש, המשנה היא נקראת שמירה, שצריך אדם לשמור, כדי שיהיה שמור בלבו לעשות המצוה. ונראה, מפני כי לשון שמירה על הדבר השמור במוח של אדם, וזהו במשנה, לפי שהמשנה צורת כל מצוה ומצוה, ושייך בזה שמירה, שהם שמורים אצלו, אבל התלמוד, שהוא קושיות ופרוק, אין שייך בו שמירה, לפי שאינו עומד בחדר ששם הצורות שמורות, כי יש לו חדר אחר במוח, לא החדר ששם הצורות שמורות:

בזאת תחשבו חכמים וכו'. פירוש, "חכמתכם" דכתיב הוא כמו חכמים, רצה לומר שבזאת תחשבו חכמים לעיני העמים. שאין לפרש "כי היא חכמתכם לעיני העמים",

כי אין חכמתכם לעיני העמים, כי היא חכמתם לעצמם, לפיכך צריך לפרש כי בזאת תחשבו חכמים לעיני העמים, אבל אין החכמה לעיני העמים:

פסוק ח

הגונים ומקובלים. שהרי אין לפרש "צדיקים" כמו שאר צדיקים במקרא, שלא יפול על המשפטים "צדיקים", שהרי לא יפול שם 'צדיק' אלא אם כן שייך עליו שם 'רשע', ולא יפול במצות שם 'רשע':

פסוק ט

אז כשלא תשכחו אותם וכו'. פירוש, "רק" בכל מקום מיעוט (רש"י שמות לא, יג), ואין לפרש המיעוט על השמירה, שיהיה משמעו למעט השמירה, דזה לא יתכן, שכל שהוא מוסיף השמירה הוא טוב, וצריך לפרש המקרא אדלעיל קאי, שאמר (פסוק ח) ש"היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים", ובא למעט, רק אם לא תשכחו הדברים (אין) [אז] אתם נחשבים חכמים:

פסוק י

מוסב על מקרא שלמעלה. ואין פירושו שתודיע לבניך ולבני בניך "יום אשר עמדת וכו'", דזה אינו, שהרי "והודעתם" כתיב במ"ם כנוי הרבים, וקאי למעלה (פסוק ט) "פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך", ועליו קאי "והודעתם" מ"ם כנוי הרבים, ואי הוי קאי למטה על "יום אשר עמדת", הוי למכתב 'והודעת לבניך יום אשר עמדת':

ילפון לעצמם. דאם לא כן, ילמדון הלמ"ד בפתח מיבעי ליה, דהוא מבנין הדגש יוצא לאחר, ומדכתיב "ילמדון" הלמ"ד בשו"א מבנין קל, אינו יוצא לאחר, ורוצה לומר ילמדון לעצמם:

פסוק יד

ואותי צוה ללמד אתכם תורה שבעל פה. נראה לי, דדייק מדכתיב "ואותי צוה ללמד אתכם", והוי ליה למכתב 'ואותי צוה חקים ומשפטים ליתן לפניכם', כדכתיב למעלה בקרא (ר' פסוק ח) "ככל התורה אשר אנכי נותן לפניכם", ומדכתיב "ללמד אתכם", שמע מינה דקאי על התורה שבעל פה, ששייך בה למוד, ובתורה שבכתב שייך נתינה, לפי שאפשר תורה שבכתב – אחר שהיא כתובה לפני האדם – ללמוד אותה מעצמו, ושייך בה נתינה:

פסוק יט

להסתכל בדבר וכו'. פירוש, שאין הראיה אסורה, שאיך אפשר שלא יראה השמש והירח, אלא שלא יסתכל אחריהן לטעות אחריהן:

להאיר להם. שנה הלשון וכתב 'אשר חלק להם', במקום "אשר חלק ה' אלקיך לכל העמים". והרא"ם נתן הטעם כדי לקצר הפסוק, והביא ראיה מן פרשת וארא (שמות ו, ג). וכשל עוזר ונופל עזור, גם שם אין כך הפירוש, כמו שכתוב שם. וכאן לא יתכן גם כן לפרש לקצר הפסוק, דאם כן הוי ליה לקצרו בלשון זה 'אשר חלק לכל העמים'. ולפיכך נראה דלשון "אשר חלק" משמע חלוקה שחלק לאומות בלבד, כלומר שזה הוא חלקם, ולפיכך אין לפרש "כל העמים" אף ישראל, דלא שייך לשון "חלק", דמשמע לשון חלק שנתן להם לחלקם בלבד, ולא לאחר. ולכך הוצרך רש"י לפרש "אשר חלק" 'להם', כדי שלא תפרש "לכל העמים" אף לישראל, ואם כן היה קשיא לך לשון "אשר חלק", דמשמע דזהו חלקם, ולא חלק אחר:

ואם תאמר, ומכל מקום קשיא, דאף לישראל הם מאירים. ויראה, דודאי אין המאורות מאירים לישראל, רק שמאירים לאומות שהוא חלקם, רק שישראל נהנים [מ]הטוב שהוא בא לאומות, כמו שפירש רש"י בפרשת בלק (במדבר כג, ט) אצל "הן עם לבדד ישכון ובגוים לא יתחשב", שישראל אוכלים עם הטובות שבאות לאומות, ואין עולות להם [מן החשבון]. והמאורות, אי אפשר לומר שיהיו נבראים בשביל ישראל, שהרי כתיב (בראשית א, יז) "ויתן אותם ברקיע השמים להאיר על הארץ", וכתיב (ר' שם טז) "ויעש אלקים המאור הגדול לממשלת היום ואת המאור הקטון לממשלת הלילה", והרי המאורות אינם מושלים בישראל, דכתיב (ר' ירמיה י, ב) "מאותות השמים אל תחתו כי יחתו הגוים מהמה", הרי כי אין המאורות מושלים בישראל, אם כן המאורות אין פעולתם לישראל, ואם כן אי אפשר לומר שיהיו נבראים לישראל בשביל כל פעולתם. ואין לומר שיהיו המאורות משמשים לישראל בדבר אחד, ובדבר אחד לא:

ולפיכך יש לומר שנבראו להאיר לאומות, והטוב – שהוא להאיר להם – לוקחים ישראל ואוכלים עמהם, והרע – שהוא ממשלתם – אינם מקבלים. דעל כרחך צריך לפרש הכתוב כן, דהא כתיב "אשר חלק לכל העמים" 'להאיר להם', "ואתכם לקח לו" (ר' פסוק כ), ואם כן אין לישראל חלק באור של מאורות. אי נמי דהכי פירושו, כי השם יתברך עזב האומות ונתן להם אור השמש בלבד, שהוא אורם, ועזב אותם אל הטבע בלבד, אבל ישראל לא נתן להם אור השמש בלבד, רק בישראל כתיב (ר' ישעיה ס, יט) "והיה להם ה' לאור עולם". וזהו "ואתכם לקח ה'", והוא מאיר להם להנהיגם בכל מעשיהם. כאילו אמר שאור השמש נתן לאומות להאיר להם, ובזה יתקנו הנהגותיהם על ידי אור טבעי, אבל "אתכם לקח ה'", והוא מתקן הנהגתם:

אשר החליקם וכו'. כל המפרשים מפרשים שהחליק אותם בדברי הבליהם, שהראה להם פנים כאילו יש ממש בעבודה זרה ובהבליהם, על דרך "משגיא לגוים ויאבדם" (איוב יב, כג), שהוא מטעה אותם. ולי נראה לפרש, כי הקב"ה החליק להם כי הטוב אשר יגיע להם במחשבותם כאשר הם עובדים עבודה זרה, אין זה תמיה אם מגיע להם טובה על ידי עבודתה, לפי שהיה עבודה זרה שלהם על ידי עבודת הכוכבים והמזלות, שנתן הקדוש ברוך הוא אותם למשול בתחתונים (בראשית א, טז), רק שאלו הטובות אינם רק דברי חלוק לשון, והמה פחיתות רעות הם באמת, רק שנראים טובות ואינם טובות. וזהו כמו החלוקה שהוא מחליק לו לשון, והמה פחיתות, כך הם הטובות שבאות להם כאשר הם עובדים הכוכבים, ובודאי יבוא להם, והוא באמת רע:

פסוק כא

נתמלא רוגז. עיין למעלה אצל "ויתעבר ה' בי" (לעיל ג, כו):

פסוק כג

תמונת כל דבר. הוסיף 'דבר', מפני שדרך הכתוב לפרש התמונה אשר עשה, כמו "תמונת כל סמל" (פסוק טז), "תבנית כל דגה וכו'" (פסוק יח), לפיכך הייתי מפרש "תמונת כל" שהוא עשה תמונה לכל צורת העולם, לפיכך הוסיף '**תמונת כל דבר**':

אשר צוך שלא לעשות. אין 'שלא לעשות' תוספת על הכתוב, דאם כן היה מקרא חסר, והיה לרז"ל להוסיף זה לתלמי כאשר כתבו לו התורה, אלא פירוש הכתוב "אשר צוך" על ענין הפסל הנזכר, ופירש רש"י שהצואה היתה שלא לעשות סמל:

פסוק כד

מתחרה לנקום. פירוש, הא דכתיב "אל קנא", לא שיהיה הוא יתברך בו קנאה, שאין בו קנאה, אלא שהוא מתחרה לפרוע מעוברי רצונו, נקרא זה 'קנאה':

פסוק כה

רמז שיגלו וכו'. פירוש, כאשר גזר עליהם הישיבה בארץ, גזר עליהם זמן מוגבל, כמנין "ונושנתם", ואילו היו עומדין שם כל הזמן, היה מגיע אל הגבול, ושתי שנים האחרונים נקראות הגבול מן הזמן, שכל דבר יש לו גבול, והגבול נבדל ממנו, וכאשר הגיע לב' שנים האחרונים – גלו, כשהגיע עד התחלת הגבול. כלל הדבר, אין הגבול מכלל הדבר, שיש לו גבול, והוא נבדל ממנו:

ודבר זה עשה לטובת ישראל שהגלה אותם בתחלת הגבול שלהם, שאם המתין עד סוף הגבול חס ושלום, היה מקוים בהם "ואבדתם מהרה" (להלן יא, יז), כי ארץ ישראל מקום של ישראל, וכל דבר שאין לו מקום ראוי שיהיה נאבד, שכל דבר בעולם צריך למקום,

וכמו שאמרו חכמים (אבות ד, ג) 'אין לך דבר שאין לו מקום'. ואם היו חס ושלום שם כל הזמן שנתן להם השם, אז לא היה להם שום דבר בארץ, והיו כמו דבר שאין לו מקום, ודבר שאין לו מקום הוא נאבד. ועכשיו שלא היו שם כל הזמן, רק עד הגבול ולא יותר, וגלו הימנה, לא יאמר בזה שאין להם מקום ויגיע להם אבוד חס ושלום, שהרי לא היו שם כל הזמן, ויש מקום להם, ודבר זה ענין ברור. והא דכתיב "ונושנתם בארץ", רצה לומר שראוי שתעמדו "ונושנתם בארץ", עד סוף הגבול. אי נמי, הגבול נמשך אל הדבר ובטל אצלו, וכאילו היו שם "ונושנתם", מאחר שהגבול טפל אצלו:

פסוק כו

הנני מזמינם וכו'. פירוש, שאינו רוצה לומר שאני מעיד שמים וארץ שאני הגדתי לכם דבר זה, דאם כן לא היה שייך בזה "העדותי בכם", אלא על כרחך שהזמינם להיות עדים שהתרה בהם היום:

פסוק לא

לשון לא יפעיל וכו'. פירוש, שלשון "לא ירפך" לא יתכן לפרש אלא בלשון יפעיל, מפני שהוא מרפה אחר, ואם הוא בנין הקל קאי הרפיון עליו בעצמו, וזה לא יתכן לפרש, כיון שהכוונה שלא יתן לך רפיון שתהיה אתה רפה. ומה שאמר 'כל לשון רפיון מוסב על לשון מפעיל וכו", היינו טעמא, מפני שלשון רפיון אינו נמצא בפועל כלל, אלא במי שמקבל הפעולה של רפיון, והוא לאותו שמחזיקין בו, אבל למחזיק לא שייך בו רפיון, לפיכך לא יתכן לשון קל אלא בלשון הפעיל, כדי שיתפרש הרפיון על המקבל הפעולה:

פסוק לב

על ימים הראשונים. שלא יתכן לפרש "לימים הראשונים" כמשמעו, שאיך יתכן לשאול לימים שעברו, אלא 'על [ימים] הראשונים', בשביל ימים הראשונים:

וגם שאל. פירוש, דהאי "ולמקצה השמים" שאלה בפני עצמו, **וגם שאל** (לימים ראשונים) [לכל הברואים]. דלא יתכן לפרש כמשמעו "למן היום אשר ברא אלקים אדם על הארץ מקצה השמים", דאין זה משמעו, מפני דהוי למכתב 'שאל נא למקצה השמים ועד קצה שמים ולמן היום אשר ברא וגו", דהשתא הוי שפיר, שאל נא כל הנבראים מקצה שמים שהיו מיום שנברא אדם, דיותר יש להקדים הנבראים שהם נמצאים עתה, ואחר כך יאמר על הזמן שהיו מיום שנברא אדם. לכך דרשו רבותינו ז"ל (חגיגה יב.) על קומתו [של אדה"ר]:

ותימה, איך יתכן זה, שאם נשים הארץ באמצע השמים, כמו שארץ באמצע הרקיע, ידוע שמן הארץ עד הרקיע כמו חצי הקו שהוא מן קצה השמים עד קצה השמים, וזה פשוט

הוא. והרב המזרחי פירש, כי "מקצה השמים עד קצה השמים" רצה לומר מסוף העולם ועד סופו (שם), ו'סוף העולם' הוא מן המקיף, שהוא תכלית המעלה, ו'עד סוף העולם' שהוא המרכז, שהוא המטה במוחלט, והוא עצמו השיעור אשר מן הארץ עד הרקיע, שהרי הארץ היא המרכז, והרקיע הוא המקיף, ואם כן אידי ואידי חדא שיעורא:

ואין זה נכון כלל, דאם כן הא דפריך התם בגמרא (שם) אהדדי; דאמרינן 'אדם הראשון מסוף העולם ועד סופו', אהא דאמרינן 'אדם הראשון מן הארץ עד הרקיע', ומשני 'אידי ואידי חד שיעורא הוא', הוי ליה למימר 'אידי ואידי חדא הוא', דהא ענין אחד בעצמו הוא, ולא שייך לומר 'חדא שיעורא' אם מסוף העולם ועד סופו הוא בעצמו מן הארץ עד הרקיע. ועוד דבמסכת תמיד (ריש לב.) אמרינן ששאל אלכסנדרוס מוקדון זקני הנגב איזה רחוק – אם מן הארץ עד השמים יותר רחוק, או מן המזרח עד המערב יותר רחוק, והשיבו מן המזרח עד המערב יותר רחוק, שהרי בתחילת זריחה ובסוף שקיעה כל אדם יכול להביט בה, ובאמצע השמים אין אדם יכול להביט בה. וחכמים אומרים זה וזה שוים. ומייתי התם מקרא מוכח דגם מן הארץ עד הרקיע ומן המזרח ועד המערב חדא שיעורא הוא. והתם ליכא לפרש כמו שפירש המזרחי, דהא בהדיא קאמר התם 'מן המזרח ועד המערב'. ועוד, דזקני הנגב השיבו בפירוש על שני צדדין של עולם, כמו שאמרו שהרי בעליות החמה הכל רואין בה:

אמנם כדי שתבין דברים אלו, אבאר לך, ובו יהיה הכל כפשוטו, שיהיה מן המזרח עד המערב שוה לגמרי כמו הקו שהוא יוצא מן הארץ עד השמים. והוא זה הדרך; שעל כרחך שם 'מזרח' ושם 'מערב' אינו נופל על נקודה אחת מן הגלגל, כמו שאמר שהנקודה שהיא על קוטר האלכסון העובר על הארץ וחותך הרקיע לשני חלקים הוא מזרח בלבד, והנקודה השני מערב. שלשון 'מזרח' נופל על צד המזרחי, ולשון 'מערב' נופל על צד מערב, לא על נקודה אחת. ואם אתה רוצה להניח הצדדין, צריך אתה להניח כל הצדדין מזרח ומערב וצפון ודרום ומעלה ומטה, שיהיה דומה הרקיע לבית שיש בו שש צדדין. ואם כן ראוי לחלק אותו לחלקים שוים, ונאמר שחצי הגלגל – הוא על הארץ – נחלוק אותו למזרח ולמערב ולמעלה, ויהיה לפי זה חצי הגלגל נחלק לשלשה חלקים, דהיינו צד מזרח ומערב וצד המעלה. וכמו כן בעצמו אם אתה רוצה להגביל צד צפון ודרום, שתתן חלק אחד – דהוא שליש הגלגל – לצד צפון, ושליש הגלגל לצד דרום, ושליש לצד (המעלה) [המטה], ובזה האופן יהיו כל הצדדין בשוה, שיהיה לצד אחד כמו צד השני. ומזה תבין כי שליש הגלגל שהונח לצד המעלה נוגע בצד מזרח במקום אחד ובמקום השני נוגע במערב, והוא כמו קשת עגול מונח בצד אחד על המזרח, ובצד השני על

המערב. והקו השוה שהונח על הקשת שהוא שליש הגלגל, הוא הקו שהולך מן המזרח עד המערב בשוה. הנה כי 'מן המזרח עד המערב' הוא כמו הקו שנתן על שליש חצי הגלגל שהוא על הארץ, שהוא חלק ששית מן כל הגלגל, זהו הרוחק שהוא 'מן המזרח עד המערב' כאשר תחלוק חצי הגלגל שהוא על הארץ לצדדין שוים, דהיינו העיגול תחלוק לשלשה חלקים, שליש למזרח שליש למערב ושליש למעלה, וכמו כן לצפון ולדרום, בענין זה הצדדין שוים, והרוחק שהוא מן המזרח עד המערב הוא כמו קו שוה שהושמה על קשת[96] שליש חצי הגלגל, שהוא חלק ששית מן כל הגלגל:

ומזה תבין כי יש 'ממזרח עד מערב' כמו 'מן הארץ עד הרקיע', שמן המזרח עד המערב הוא קו המונח על עגול שהוא חלק אחד מששית הגלגל, וקו הזאת היא בעצמה קו היוצא מן הארץ עד הרקיע. שכבר נתבאר בחכמת המדות שצלע המשושה הנעשית בעגולה היא כמו חצי קוטר העגולה. פירוש, כאשר תעשה משושה בעגול, דהיינו שתעשה אותו משש קוים שוים, עד שכל קו וקו הוא מיתר קשת לחלק אחד מן העגול, דהיינו חלק אחד משש בעגולה, יהיה כל קו וקו כמו חצי קוטר העגולה, דהיינו חצי רוחב העגולה. ודבר זה תוכל לראות בחוש העין על ידי צרקולי. אכן לבאר במופת הוא ארוך, ואין זה מקומו. ומכל מקום התבאר שהקו המונח על חלק ששית בעגול הוא כמו חצי קו הקוטר. וידוע כי מן הארץ עד השמים הוא חצי קו הקוטר, כי הארץ באמצע השמים, ומן אמצע העיגול עד העיגול הוא חצי קו הקוטר, נמצא כי 'מן המזרח עד המערב' שבארנו למעלה שהרוחק הוא כמו הקו המונח על חלק שליש מן חצי הגלגל, שהוא חלק אחד מששית הגלגל, והוא כמו חצי קוטר העיגול, שהוא הרוחק מן הארץ עד השמים. ובזאת הצורה נתבאר שמן המזרח עד המערב הוא כמו מן הארץ עד השמים. שאין ראוי להניח צד המזרח הנקודה שעל קוטר העגולה, דנקודה אחת לא נקראת 'צד'. ועוד, דאם כן מה יהיה מן הנשאר מן העגולה. וגם אין להניח כל חצי הגלגל מזרח, וחצי גלגל השני מערב, דאם כן יהיה מזרח ומערב מגיעים זה לזה בצד העליון. ולפיכך הצד המזרחי הוא חלק אחד, וצד העליון חלק אחד, וצד המערבי חלק אחד. ולא יהיה לך עוד קושיא ומבוכה בדברי חכמים:

אך לאיש חכם ונבון אומר כי יש עוד כפליים לתושיה לדברי חכמים, ויש עוד דרך אחר, דרך הקודש דרך האמת, מה שרצו חכמים ז"ל באמרם כי מן קצה השמים עד קצה השמים הוא כמו מן הארץ עד הרקיע. דע, כי דעת חכמים ז"ל לא היה רק על הרחוק בצד עצמו, לא מצד הקו המונח ממקום למקום, כי אין ספק לך כי השמים והארץ הם רחוקים זה מזה "כגבוה שמים מן הארץ" (ר' תהלים קג, יא), וכפי גבהם וריחוקם זה מזה

הם רחוקים זה מזה בצד עצמם, כי המקיף – והוא השמים – הוא זך ודק, ופשוט בתכלית הפשטות. והארץ, שהיא הנקודה האמצעית[112], עכור וגס. ומה שבין הארץ והרקיע הוא כמו ממוצע בין שניהם. וזה נקרא רחוק מצד עצמו. וזה כי המים שעל הארץ הם יותר זך מן הארץ, והאויר הוא יותר דק וזך מן (הארץ) [המים], והאש היסודי הוא יותר זך ודק, עד השמים שהם יותר דקים וזכים ופשוטים. והנה אמרו (חגיגה יב.) כי מן הארץ עד הרקיע הוא מן המרכז עד המקיף – הרוחק מצד עצמו כמו מן מזרח עד מערב. ואל יקשה לך, הרי מן מזרח עד מערב הוא כפל, זה אינו כן, כי לא נחשב רחוק בצד עצמו רק מן מזרח עד הארץ שהיא באמצע הגלגל, אבל אשר הוא מן הארץ עד המערב – אינו תוספת ריחוק על הריחוק הראשון בצד עצמו, שאדרבה הוא חזרה אל המקיף, כי לא נקרא רחוק מצד עצמו רק כמו שהוא מן האמצע – דהוא הארץ – עד המקיף, דמה שהוא חוזר אחר כך בצד השני אל המקיף אין זה הרחקה בעצמו, כמו שהתבאר:

ודע, כי לא היו טפשים שהשיבו חכמי נגב (תמיד לב.) שיותר רחוק ממזרח למערב מאשר הוא מן הארץ עד השמים, מפני שיכול האדם להסתכל בחמה כאשר היא במזרח או במערב, דמה ראיה הביאו שיוכל האדם להסתכל בה כשהוא במזרח או במערב, אדרבה, הרי נראה החמה יותר גדולה במזרח ובמערב, ואם כן נראה שהוא יותר קרוב אליה כשהיא במזרח או במערב. אלא דעתם, מאחר שכאשר החמה עומדת באמצע הרקיע אין הכל מסתכלין, וכאשר היא עומדת במזרח ובמערב הכל מסתכלין בה, הנה דבר זה גורם שנחשב צד המעלה יותר קרוב אצלינו [מ]מה שנחשב מזרח ומערב, אף על גב דודאי לענין הקו היוצא מן הארץ עד הרקיע וקו היוצא מן הארץ עד צד מזרח ומערב – שוים הקוים, מכל מקום כיון שהחמה יכול לראות במזרח ובמערב, וכאשר היא עומדת באמצע הרקיע לא יוכל להסתכל בו, נחשב צד המעלה יותר קרוב, שיותר פועל החמה בנו כשהיא עומדת באמצע הרקיע:

וחכמים אומרים זה כי שניהם הם שוים, וקאמר אלא טעמא מאי יכול האדם להסתכל כשהוא במזרח ובמערב – עד שלפי אותו טעם אף על גב שיכול להסתכל בשמש כשהיא במזרח או במערב – אין צריך לומר שיותר קרוב מן הארץ עד השמים [מ]כשהוא למזרח ולמערב, ומתרץ (שם) דבאמצע השמים קאי להדיא, ואין האד העולה מן הארץ מפסיק בין ראות האדם ובין השמש, ובשביל כך לא יוכל להסתכל בה. אבל במזרח ובמערב לא קאי להדיא, שהאד העולה מן הארץ הוא קרוב אל הארץ, מפסיק בין השמש ובין האדם הרואה, ולפיכך יוכל להסתכל בה. ובשביל כך אין לנו לומר שהיא יותר קרוב אלינו כשהיא עומדת באמצע הרקיע ממה שהיא עומדת במזרח או במערב, שדבר זה אינו

רק במקרה, שכאשר היא עומדת במזרח או במערב יש דבר מה שמכסה אותו, וכאשר עומדת באמצע הרקיע אין דבר שמכסה אותה, ופשוט הוא:

למד על קומתו וכו'. בפרק אין דורשין (חגיגה יב.) ובפרק ד' דסנהדרין (לח ע"ב). ומצאתי בזה פירוש שלכך היא קומת האדם מן המזרח עד המערב ומן הארץ עד הרקיע, מפני שהאדם הוא צורת (האדם) התחתונים עד הרקיע שהוא לעליונים, וכדכתיב (תהלים קטו, טז) "השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם". אם כן התחתונים כולם – כמו שהם – האדם הוא צורתן, שאם לא היה האדם היו התחתונים בריאה חסירה, שהם בעלי חומר בלבד, ואין בהם שלימות כלל. ומה שנברא האדם בתחתונים הוא השלמת התחתונים. ונמצא שהאדם השלמת כל הנמצאים התחתונים, שהוא לבד בריאה שלימה, והוא משלים כל התחתונים, עד שאתה שואל על הים שהוא בקצה העולם מה הוא השלמת צורתו, תשיב שהאדם הוא המשלים את מציאות התחתונים, הרי האדם צורת הכל. נמצא שהאדם קודם שחטא היה מתפשט בכל, שהאדם הוא הכל. אמנם אחר אשר חטא, ונטה אחר החומר, וכמו שאמר הכתוב (תהלים מט, יג) "אדם ביקר ולא ילין נמשל כבהמות נדמו", שאחר שנטה בעצמו אל החומרי, שהוא הבהמית, איך יהיה הוא צורה של הנמצאים, והרי הוא בהמי חומרי שנטה אחריו. ולפיכך מאז לא נחשב שהוא צורת הנמצאים, ומיעטו:

וקאמר שם כיון שסרח הניח ידו עליו ומיעטו, והעמידו על מאה אמה. וכן איתא בפרק חלק, ודרשו מדכתיב (תהלים קלט, ה) "ותשת עלי כפכה", 'כף' בגמטריא מאה. ובנוסחאות שלנו חסר זה בפרק אין דורשין (חגיגה יב.) ובפרק ד' דסנהדרין (לח ע"ב). ופירוש, כי מדריגות המספר נגד מדריגות הנמצאים, שכמו שבנמצאים תמצא מדריגות הפשוטים, והם הארבע יסודות שהם פשוטים, ואחר כך מדריגת מורכבים, ואחר כך מדריגת צומחים, ואחר כך מדריגת בעלי חיים, ואחר כך מדריגת בעלי חיים המדברים. וכנגד זה המספר; כי האחד הוא יסוד המספר, ואינו מספר בעצמו, אבל הוא יסוד מספר, והרי הוא כמו ארבע יסודות שהם פשוטים, והם יסודות הנבראים. ואחר כך מספר הפרטים, דהיינו עד ט' שהוא מספר הפרטים, והוא כנגד המורכב, שהרי כל מספר הוא מורכב מאחרים, שהוא יסוד מספר. ואחר כך מספר עשרות מדריגה אחרת, כנגד הצמחים. ואחר כך מספר המאה שהוא נגד בעלי חיים. ואחר כך מדריגת מספר אלף כנגד האדם, שהוא חי מדבר. ולא תמצא בכתוב מספר יותר, כי מספר "רבבה" (בראשית כד, ס), אף על גב שיוכל לספור מספר רבבה בכל מקום, כמו שאמר "שש מאות אלף" (שמות יב, לז), לא אמר 'ששים רבוא', אבל מספר אלף – בכל מקום שבא לכלל

מספר אלף מונה אותו, ולא יאמר 'שלשים מאה', רק 'שלש אלף'. ולפיכך רבבה אינו מספר כמו שאר מספר, רק שנאמר על רבוי בלבד, לכך נקרא 'רבבה'. ואם הוא מספר, הוא כנגד מדרגות המלאכים, שהם עוד מדריגה אחרת. אמר כאשר חטא – העמידו על מאה, שהרי נאמר עליו "נמשל כבהמות נדמו", שהמאה הוא מדריגת בעלי חיים. ולפי פירוש זה יהיה מה שאמרו 'והעמידו על מאה' לחסרון אל האדם, ואין פירוש זה נראה, כדאיתא בפרק חלק (סנהדרין ק.):

אבל עיקר פירוש זה כך; דע, כי האדם כאשר נברא ראוי שיהיה נברא בענין זה שיהיה מסוף העולם עד סופו, ומן הארץ עד הרקיע, שהאדם הושם בתחתונים, שנאמר (תהלים קטו, טז) "השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם", והאדם הזה בראו מן התחתונים בלבד בצלם אלקים, שנאמר (ר' בראשית ט, ו) "כי בצלם אלקים ברא את האדם", וכיון שנברא בצלם אלקים, הנה כמו שהשם יתברך הוא הכל ואין חוץ ממנו, כך ראוי הוא שהאדם שהוא נברא בצלמו הוא כולל כל עולמו, דהיינו שהאדם הוא בתחתונים, והכל נקרא עולמו עד הרקיע, שנאמר "השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם:

ועוד, כיון שנברא האדם בתחתונים בצלם אלקים, אין דבר אלקי חלק בלבד, כי החלק הוא לגשם שמתחלק, ומאחר שהאדם נברא בתחתונים בצלם אלקי, אי אפשר שלא יהיה לצורתו – אשר הוא צלם אלקים – כוללת בתחתונים. ולפיכך אמרו שנברא מן הארץ עד הרקיע וממזרח עד מערב, וזה מצד צלם אלקים. שאין ספק כי צלם אלקי אשר נתן בו השם יתברך הוא דבר אלקי, שאין צלם אלקי נאמר על התואר והתמונה בלבד, רק נאמר שדבק בצורת האדם ענין אלקי. לכך נאמר עליו שהוא מן הארץ עד השמים וממזרח למערב, כי כל דבר אלקי אינו מחולק ולא יוגבל, ולפיכך נברא מן הארץ עד הרקיע וממזרח עד מערב:

ואל יקשה לך דאם בשביל שהיה באדם צלם אלקי, למה אמר שהוא עד השמים וכן ממזרח עד מערב דווקא, שהרי דבר אלקי לא יוגבל. שאין זה קשיא, שכבר אמרנו לך למעלה שהאדם נברא בתחתונים בצלם אלקי, וזה הצלם אשר נתן השם יתברך אינו ענין אלקי לגמרי כמו העליונים, שהרי שם "אדם" עליו, ולפי ענין אלקי שיש בו יאמר עליו שהוא הכל, כמו שיש להשם יתברך בעליונים, והאדם שהוא נברא בצלם אלקים בתחתונים יאמר עליו שהוא בעולם התחתון הכל, ואינו חלק:

ומאחר שמכח הענין האלקי שבאדם מוכרח שהוא הכל ולא חלק, וזהו עיקר צורת האדם, אין אנו משגיחין עוד בשיעור הגוף, שהאדם עיקר שלו במה שיש בו ענין אלקי, ובטל אצלו הגוף, ואין בחינה בו, ולא היו בוחנין רק עיקר האדם:

אבל כאשר חטא, ונטה אל יצר הגוף, כי אין חטא בדבר שהוא אלקים, והחטא הוא בגוף, ולפיכך כאשר חטא האדם מעטו והעמידו על מאה אמה. ורצה לומר, אף על גב שמיעט ממנו הצלם האלקי שראוי לו, לא היה בטל לגמרי, רק שמיעט אותו, מכל מקום נשאר ענין אלקי מה, ולא בטל ממנו מכל וכל, רק שקודם שחטא היה עליו צלם האלקים הזה עד שהוא מן הארץ עד הרקיע ומן המזרח עד המערב, שזה יורה שיש לו צלם אלקי בתחתונים בשלימות, ולפיכך היה מן הארץ עד הרקיע וממזרח למערב. אבל אחר שחטא לא היה לו לגמרי, ולפיכך אמר שהעמידו על מאה אמה:

כי מאה אמה יש לו סגולה שאין בכל המספרים, וזה כי המאה הוא סכום מספר, שהוא מאה, ולא תמצא בו חלק כלל. וזה כי כאשר תרבע את המספר הזה עד שהוא שלם, כי מספר המרובע הוא שלם, שהרי ארכו כרחבו. ואם אינו מרובע אינו שלם, שהרי חסר מן הרוחב או מן האורך. וכאשר תרבע אותו להשלימו – הרי צלעותיו עשרה שלימות, והם סכום מספר. אבל כאשר תרבע מספר עשרה, אין צלעותיו שלימות, רק אמות שבורות. וכן אלף, אין צלעותיו שלימות, רק אמות שבורות:

לכן מספר מאה הוא מתדמה אל הכל, שהיה קודם ממזרח עד מערב שהוא הכל, ואינו חלק, כאשר ראוי לצלם אלקי, כי החלק הוא לדבר גשמי. ולכך היה קודם שחטא ממזרח עד מערב ומן הארץ עד הרקיע, שהוא היה הכל. וכאשר מיעטו היה נשאר בו ענין אלקי מה, ולא הוסר מכל וכל, ולכך העמידו על מספר שלם, שלא תמצא בו חלק. וכל מספר בעולם יש בו חלק – כאשר אתה רוצה להשלים אותו שיהיה שלם – תמצא שיש בו חלק, ואין ראוי לדבר אלקי חלק. אבל מספר מאה כאשר אתה משלימו[165] – לא תמצא בו חלק, וזה ראוי לצלם אלקי במה שהוא אלקי, שאין בו חלק:

ואף על גב שמספר רבבה כאשר תרבע אותו יהיה צלעותיו מאה, כבר התבאר שאין רבבה נחשב בכלל מספר, ששם רבבה יקרא על שם רבוי, כדלעיל. ואפילו אם היה מספר, אין זה דומה למאה, כי אצל מספר הרבבה, רחוק הוא מספר מאה, שהיא צלע מספר המרובע, מן מספר הרבבה, ומספר אלף הוא ביניהם, ודבר זה גם כן חסר נקרא. ולא כן מספר מאה, שהצלע המרובע הוא מספר י' – קרוב לו, לכך כאשר אתה משלימו הוא שלם לגמרי:

והנה אף על גב שלא היה אחר החטא כמו קודם החטא, שהיה קודם החטא הכל עד שלא היה חוץ ממנו, ואחר החטא מעטו, דבר זה בודאי שמעטו, אבל לא הוסר ממנו צלם אלקי, רק שמעטו. שכבר אמרנו לך גם כן שאין כל ענין אלקי שוה, יש שהוא אלקי לגמרי ואינו נוטה אל הגוף, ויש שאינו אלקי כל כך. ועתה שהעמידו על מאה, עדיין

יש בו מעלה זאת שיש בו ענין אלקי, אף על גב שמעטו. וכמו שקודם בשביל שהיה עליו צלם אלקי מכל וכל אמר שהיה הולך מסוף עולם עד סופו, שכל דבר שיש בו ענין אלקי דבר בלתי מחולק, ועתה – שנשאר עליו דבר צלם אלקי – אמר שהעמידו על מאה, שזה ראוי לצלם אלקי, שגם כן אין במאה חלק כמו שהתבאר. וכבר אמרנו לך, שכאשר מחוייב לומר כך מצד שהוא צלם אלקים שבו באדם, אל תביט ותשגיח אל הגוף, כי בטל הטפל אצל העיקר, שהעיקר הוא ענין אלקי באדם, ואין בחינה בטפל, רק בעיקר. וכמו שנחשב קומתו קודם מסוף העולם עד סופו בשביל צלם אלקים שבו, כך יחשב אחר כך קומתו מאה בשביל שיש בו צלם אלקים מה. וזה פירוש הוא ברור מאד, לא ימאן רק מי שלא נתן לו השם לב לדעת. אף כי יש בו עומק יותר שלא נוכל לפרש בפירוש, אלא אם כן הוא חכם מבין מדעתו. מכל מקום דברים אלו ברורים:

פסוק לה

כתרגומו אתחזיתא. לשון התפעל, ואינו לשון הפעיל, שאם כן היה לו לתרגם 'אחזית' (כ"ה בראב"ם):

פסוק לז

בפני אבותיו. דללשון ראשון לא הוי למכתב "ויוציאך בפניו", רק 'ויוליכך בפניו', אבל ללשון זה הוי שפיר, שרצה לומר שראו האבות ההוצאה:

פסוק מא

אז נתן על לבו וכו'. פירוש, האי "אז יבדיל" שהוא לשון עתיד, פירושו אז נתן אל לבו להיות חרד בדבר להבדיל, וכן עשה. והשתא יתפרש שפיר "יבדיל", שנאמר על מחשבתו. ועיין בפרשת בשלח אצל "[אז] ישיר" (שמות טו, א):

אף על גב שאינם קולטות. כמו שכתב רש"י בפרשת מסעי (במדבר לה, יג), עיין שם:

באותו עבר שבמזרחו של ירדן. פירוש, שאין "במזרחה שמש" מלתא בפני עצמו, ורוצה לומר במזרח שמש של עולם, דלא היה זה במזרח של עולם, אלא פירושו שיש שני עברים לירדן, ואמר באותו שהוא במזרח של ירדן היה זה:

לפי שהוא דבוק וכו'. פירוש, כל מקום "מזרחה" הוא בקמץ, לפי שהוא מורה על רוח מזרחית, וכאן לפי שהוא דבוק אל "שמש", כלומר זריחת השמש, הרי"ש בשו"א, והוא נקרא 'חטף', שחוטפין קריאתה, ורצה לומר זריחה של שמש:

פסוק מה

הם הם אשר דבר וכו'. פירוש, הא דכתיב "אלה העדות אשר דבר", פירושו אלה העדות הם הם אשר דבר בצאתם ממצרים, וחזר ושנאה להם בעבר הירדן. שאם נפרש "אלה

העדות אשר דבר בצאתם ממצרים", אם כן ישאר "בעבר הירדן" (פסוק מו) בפני עצמו, ואין לו פירוש כלל. אבל כאשר יתפרש על זה הדרך 'וחזר ושנאה להם בערבות מואב בעבר הירדן שהוא במזרח, שהעבר השני במערב', שפיר קאי עליו "בעבר הירדן וגומר". ומה שהוצרך להוסיף 'בערבות מואב', ולא סגי במה שאמר 'בעבר הירדן המזרחי', שמפני שהיו בערבות מואב, וכדכתיב בסוף מסעי (ר' במדבר לו, יג) "אלה הדברים אשר צוה ה' בערבות [מואב]", ולמה יכתוב כאן "בעבר הירדן", שהרי עבר הירדן כולל כל הצד אשר במזרח, ולא היה הם רק בערבות מואב, ולפיכך צריך לפרש דכך גם כן פירושו 'בערבות מואב אשר בעבר הירדן':

פרק ה

פסוק ג

לא את אבותינו בלבד כרת הברית. הוסיף מלת 'בלבד', שאם לא כן לא יתכן לפרש "כי אם אנחנו פה היום", דזה אין לומר כלל שיהיה הברית להם בלבד, ולא לאותם שעמדו בהר סיני:

פסוק ז

דבר אחר וכו'. דקשה לפירוש הראשון, לא לכתוב "על פני", ומהיכי תיתי לן להתיר בשום מקום – עד שיאסור הכתוב בכל העולם. אבל לפירוש השני הקושיא יתורץ, כמו שכתב רש"י בפרשת יתרו (שמות כ, ג), שבא לומר שאל תאמר כי העבודה זרה לא נאסרה אלא לאותו דור שהוציאם ממצרים, כדכתיב (ר' שמות כ, ב) "אנכי אשר הוצאתיך מארץ מצרים". ומזה הטעם כתב רש"י דוקא כאן פירוש הראשון, ולא בפרשת יתרו, לפי שהוא לפי פשוטו של מקרא, ובפרשת יתרו כבר התחיל רש"י לתרץ יתור המקראות, כמו שכתב (רש"י שמות כ, ג) '"לא יהיה" למה נאמר', וכיון שבא (רש"י שם) להתחיל לפרש יתור המקראות, ובפירוש הראשון לא יתורץ יתור "על פני", כתב פירוש השני לתרץ הכתוב. אבל כאן כתב פירוש הראשון, לפי שהוא לפי פשוטו, וכיון שכתב פירוש הראשון כתב גם כן פירוש השני, דלפי פשוטו לא היה צריך לכתוב "על פני", כדלעיל. לכך לא כתב רש"י רק אלו שני פירושים, ושוב כתב 'עשרת הדברות כבר פירשתים':

פסוק יב

בדבור אחד נאמרו. תימה, דלמה אמרו (שבועות כ ע"ב) יותר על אלו שני חלופים '**בדבור אחד נאמרו**', ממה שאמרו על שאר חלופים. והרמב"ן (שמות כ, ח) תירץ, דשאני אלו החלופים, משום שהם שינוי ממצות עשה אל לא תעשה, ולכך הוצרכו לומר בהם שהם

'**בדבור אחד נאמרו**'. והקשה הרא"ם על פירוש זה, דהא 'השמר דעשה – עשה', וכאן כתיב "שמור יום השבת לקדשו", ואם כן הוא עשה. ואין זה קשיא, שכבר פירש רש"י בפרשת ראה (להלן יג, א) אף על גב ד'השמר דעשה עשה' – זה שאין לוקין עליו, אבל הוא לאו לשאר דבר. ובודאי לענין עונש לא אמרינן בו כמו שאמרנו בשאר עשה (יומא פו.) 'עבר על עשה ועשה תשובה – אין זז משם עד שמוחלין לו', דזה אינו, רק תשובה תולה ויום הכיפורים מכפר, כמו בלאו (שם):

אבל פירושו לא יספיק, דהא במסכת שבועות (כ ע"ב) דרשו בדברות ראשונות נאמר (שמות כ, יג) "לא תענה ברעך עד שקר", ובדברות שניות נאמר (פסוק יז) "לא תענה ברעך עד שוא", לומר כי שוא ושקר דבר אחד, אף על גב דכאן אין לומר שהאחד לאו והשני עשה, אפילו הכי דרשו ש'בדבור אחד נאמרו'. ועוד, כיון דקיימא לן דמשנה תורה לאסופי אתא, כדאמרינן בפרק אלו טריפות (חולין סג ע"ב), למה לא נאמר דבמשנה תורה בא להוסיף לא תעשה על עשה, ומאי קשיא:

אבל נראה דודאי לא קשיא, דמשנה תורה ודאי לאסופי אתא, ולפיכך לא קשיא בכל דבר שהוסיף בדברות שניות על דברות ראשונות. אבל בהא[17] ליכא למימר לאסופי "שמור" על "זכור", דודאי שייך תוספות כאשר העיקר נכתב כמו שנכתב בדברות ראשונות, ואז נאמר אם נמצא תוספות בדברות שניות – דלאסופי אתא, ולא קשיא. אבל "שמור יום השבת" עיקר הדבור יש לו שנוי, דזהו עיקר הדבור, [דבדברות הראשונות כתיב] "זכור יום השבת", ובדברות אחרונות כתיב "שמור". כי פירוש "זכור" שיקדש אותו בפה לומר שהשבת הוא מקודש (פסחים קו.), ובדברות שניות נאמר "שמור יום השבת לקדשו", דהיינו שלא יעשה בו מלאכה. ואם כן עיקר הדיבור יש חלוף בו בענין, לא במלה לבד, וכזה לא יעשה, ואמרו כי 'בדבור אחד נאמרו'. וכן ב"שוא" ו"שקר", שזהו עיקר הדיבור שלא יעיד שוא, ובעיקר הדבור אין ראוי שיהיה חלוף. ושם מוכח דיש חלוק בענין בין "שוא" ו"שקר". ואם כן בעיקר הדבור יש חלוף, ועל זה אמרו ש'בדבור אחד נאמר'. שלא שייך תוספות דבר שהוא עיקר הדבור, אלא שינוי בעיקר הדבור, ונכון הוא זה ופשוט:

ועוד, כי בודאי משנה תורה לאסופי אתא, אבל למעוטי לא אתא, ואם כן קשיא למה מיעט ממנו "זכור" שנכתב בדברות הראשונות:

אף על גב שנמצא גם כן בדברות הראשונות (שמות כ, יא) "כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ וגו' וינח ביום השביעי על כן ברך ה' את יום השבת", ולא נמצא זה בדברות שניות. דודאי חלוף זה הוא לפי עיקר הדברות; שבדברות ראשונות נאמר "זכור יום השבת לקדשו", דהיינו שיעשה מעשה ויקדש יום השבת בפה, ויאמר השבת

מקודש, ופירש הכתוב מה קדושה יש בשבת יותר מבשאר הימים, ועל זה אמר "כי ששת ימים עשה ה' השמים והארץ וינח ביום השביעי על כן ברך ה' השבת", כי זהו קדושתו, שהשם יתברך לא עשה בו מלאכה, ולכך ראוי לך לזכור לקדש השבת בפה. ולא שייך כאן הטעם שבדברות האחרונות "וזכרת כי עבד היית במצרים ויפדך על כן צוך יום השבת" (פסוק טו), שזה אין ענין לו לקדושת השבת:

אבל בדברות האחרונות שכתב "שמור יום השבת לקדשו", שרצה לומר שלא יעשה מלאכה ביום השבת, אמר הטעם שלכך לא תעשה מלאכה, שתזכור "כי עבד היית במצרים ויפדך ה'", וזה תזכור כאשר תעשה מלאכה כל ימי השבוע, ואחר כך תשבות ביום השבת, זהו זכר ליציאתם ממצרים, שעשיתם מלאכה ואחר כך פדך, וזהו טעם בלבד שישבות ממלאכה. ולא שייך כאן שבירך השבת ויקדשהו, שזה הטעם על שיקדש השבת ויאמר יום זה מקודש שנח בו הקב"ה, אבל שישבות הוא ממלאכה – וכי בשביל שהקב"ה נח בו למה ישבות האדם, לכך הוצרך לתת טעם לשביתה שתזכור אשר פדך ממצרים, על כן צוך יום השבת, ופשוט הוא:

ולא מצאתי שום דבר בדברות ראשונות שלא נכתב בדברות שניות, רק שכתב בדברות הראשונות "וכל תמונה" (שמות כ, ד), ובדברות שניות "כל תמונה" (פסוק ח), וחסרון זה הוא להוסיף, שלא תאמר שאינו חייב אלא אם יעשה פסל וכל תמונה, לכך כתב בדברות השניות "לא תעשה לך פסל כל תמונה" כל אחד בפני עצמו. וכן בדברות ראשונות נאמר (שמות כ, יד) "לא תחמוד בית רעך", ובדברות אחרונות "לא תתאוה בית רעך" (פסוק יח), ולשון חמדה ותאוה אחד הוא (רש"י פסוק יח). או שהתאוה יותר מן החמדה, כי החמדה הוא על דבר שיש לו חמדה, שנחמד בעצמו, והתאוה שהוא תאב לדבר אף על גב שאינו נחמד בעצמו. וכל חמדה היא תאוה, ואין כל תאוה חמדה, ולפיכך לאסופי אתא:

לכך צריך לומר דוקא אצל "זכור" ו"שמור" בדבור אחד נאמרו, וכן "שוא" ו"שקר" בדבור אחד נאמרו, שאין ראוי לחסור במשנה תורה. וזה שהוכרחו לומר בדברים אלו דוקא 'בדבור אחד נאמרו', וזה נכון ופשוט:

ואם תאמר, ולמה נאמרו "זכור" ו"שמור" בדבור אחד, ולא כתב 'זכור ושמור את יום השבת'. אין לומר שבשביל שדרשו ז"ל (שבועות כ ע"ב) "זכור" ו"שמור" בדבור אחד נאמרו, לומר לך כל שישנו בשמירה ישנו בזכירה, והני נשי הואיל ואיתנהו בשמירה, איתנהו בזכירה, דזה אינו, דאם היה נאמר זכור ושמור ביחד – מכל שכן דהוי מקשינן להדדי "זכור" ו"שמור" 'כל שישנו בשמירה ישנו בזכירה'. ויראה, כי מה שהם בדבור אחד נאמרו, לפי שהם שני דברים – והם באמת דבר אחד; ויש לך לדעת כי "שמור" הוא

שיושלל כל מלאכה מן היום, באופן שלא ימצא בו מלאכה – עד שיהא ראוי לקדשו. ומכל מקום בשלילת המלאכה מן היום הזה לא נמצא בו השבת, כי כמה פעמים שהאדם הוא שובת מן המלאכה, ולא יהיה ניכר שיש לו שבת, לכך ציותה התורה "זכור את יום השבת" לקדש את השבת, ולזכור אותו לקדשו, שבזה יהיה היום מקודש. ואמנם בזכירה אין זה כלום אם יעשה בו מלאכה, דמאי מועיל קדושתו בפה לומר שהוא קדוש, ויהיה נוהג מנהג חול בעשית המלאכה. הרי "זכור" ו"שמור" כמו דבר אחד, שעל ידי שניהם הוא השבת, ולפיכך נאמרו בדבור אחד. והקדים הכתוב בדברות הראשונות הזכירה ואחר כך בדברות האחרונות השמירה, כי הזכירה היא עיקר, לפי שהוא מעשה, ובו יראה קדושת שבת יותר, מה שאין כן בשמירה, לפי שלא נראה בו קדושת שבת:

ויש בזה דבר עוד מופלג בחכמה, כי זהו ענין שבת שיש בו כפל תמיד. אמרו במדרש (שוח"ט תהלים צב, א) כל ענין שבת כפול; לחמה כפול – שני עומרים, קרבנו כפול – שני כבשים, עונשה כפול – "מחלליה מות יומת" (שמות לא, יד), אזהרתה כפול – "זכור" ו"שמור", שכרה כפול – "וקראת לשבת עונג ולקדוש ה' מכובד" (ר' ישעיה נח, יג), מזמור כפול – "מזמור שיר ליום השבת" (תהלים צב, א). וכל זה רמז כי השבת כפול בעולם הזה ובעולם הבא, ולפיכך כל ענין שבת כפול, מפני זה באו אזהרות שלו כפול:

כאשר ציוך קודם מתן תורה וכו'. דאם לא כן "כאשר ציוך" למה לי. והקשו בתוספות (שבת פז ע"ב ד"ה כאשר צוך), שמא "כאשר ציוך" במן, ששם כתב (שמות טז, כג) מצות שבת גם כן. ותרצו, ד"כאשר ציוך" דכתוב אצל כבוד אב ואם (פסוק טז) לא מצינו לפרש רק כאשר ציוך במרה, דלא נצטוו רק במרה על כיבוד אב ואם, לכך מפרשים "כאשר ציוך" בשבת במרה גם כן. ולפי דעתי שאין זה קשיא, ד"כאשר ציוך" משמע צוואה בעל פה, שאם היה נכתב גם כן בתורה, למה צריך לומר "כאשר ציוך", כיון דכתב זה בתורה בפירוש, ולכך צריך לומר שלא נכתב זה בתורה. וכן דרשו (חולין כח.) "וזבחת מבקרך כאשר ציויתיך" (ר' להלן יב, כא), מלמד שנצטווה משה על פה בהלכות שחיטה. דלשון "כאשר ציויתיך" משמע הצוואה הידועה לך בעל פה. אבל אם היה בתורה, לא הוי צריך לומר "כאשר ציוך":

פסוק טו

על מנת כן פדאך. דאם לא כן, מאי ענין "וזכרת כי עבד היית במצרים" לכאן:

פסוק טז

אף על כבוד אב ואם נצטוו במרה וכו'. ובפרשת בשלח (שמות טו, כה) לא כתב רש"י רק 'שבת ודינין ופרה אדומה', ולא כתב כבוד אב ואם (קושית הרמב"ן פסוק יב). ויש

לומר, דלעיל כתיב (שם) "שם שם לו חוק ומשפט ושם נסהו", ופירוש נסהו לעם אם ילכו בתורתו, ובכל המצות שייך נסיון, חוץ מן כבוד אב ואם, לפי שהאדם עושה בטבע לכבד אב ואם, והם מן המצות הטבעיות שהאדם עושה ומקיים בטבע, ולפיכך לא פירש למעלה כבוד אב ואם, שאין זה נסיון. אבל שבת ופרה אדומה ודינין, שייך בו נסיון:

ואם תאמר, לפירוש רש"י למה נצטוה בכבוד אב ואם במרה יותר מבכל המצות. בשלמא הנך שבת ופרה אדומה ודינין, כבר נתבאר טעם למעלה בפרשת בשלח (שמות פט"ז אות ל) למה בחר באלו שלשה מצות, אבל בכבוד אב ואם מאי טעם. ויש לומר, כיון שהוצרך לתת להם שלשה מצות, שבת פרה אדומה ודינין, שהם מצות שאינן מחויבים כל כך, כל שכן שיש להם לתת כבוד אב ואם, שהסברא והדעת נותן שיכבד כל אדם אביו ואמו, ואין ראוי לתת שבת ופרה אדומה לאדם, שהם רחוקים מן האדם, ולא יתן להם כבוד אב ואם, שהיא יותר קרוב, וכל אדם מקיים מעצמו:

ועוד יש לומר, לכך נתן להם שבת ופרה אדומה וכבוד אב ואם, שכאשר רצה לתת להם מקצת מצות – נתן להם אלו מצות, שמצות התורה נחלקים לארבעה חלקים; האחד, שאין טעם שלהם נגלה כלל, ולא יוכל האדם לדעת כלל, כמו פרה אדומה (במדב"ר יט, ו), וכיוצא בו מצות שעטנז והרבה מצות שהם חוקים. ויש מצות שטעמם ידוע כאשר נכתבו בתורה, כמו שבת ותפילין, ואם לא נכתבו לא ידענו הטעם, שכתב אצל שבת (שמות כ, יא) "כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ", ומצות אלו נקראים 'מקובלות', שהם מקובלים אצלינו מפי משה. השלישי, הם מצות המושכלות, כגון דינין, שכל משפטים ידועים אצלינו אף כי לא נתן לנו, [ד]ידענו שהמלוה לחבירו חייב לשלם, ואלו המצות הם נקראים 'מצות המושכלות'. המין הרביעי הם המצות הטבעיות, שחפץ האדם לקיים בטבע, כגון כבוד אב ואם, וכן כמה מצות שהם בתורה שהם בשביל רחמנות, שהוא בטבע. וראיה שתמצא אף בבהמה רחמנות, שהיא מרחמת את ולדה:

ולכך נתן להם אלו ארבע מצות, שיהיה להם מכל מין מצוה, כדי לנסות אותם, שלב האדם מהרהר בהן אם יקיים אותם; לפעמים מהרהר בחוקים, לפי שאין טעם ידוע בהם, ויאמר למה אעשה אחר שאין טעם לי בהם. ולפעמים אין מהרהר בחוקים, מפני שאמר שהטעם ידוע אצל הנותן, והוא מאמין, אבל מהרהר אחר המשפטים, באשר נראה לו שאין כך לפי דעתו. ולפעמים אלו ב' חלקים אין מהרהר בהם, החוקים – מפני שאין טעם שלהם ידוע, והמשפטים – מפני שקרובים הם לידיעת האדם, והוא מהרהר במצות המקובלות שאינם חוקים לגמרי, שיאמר שאין לי טעם בו, וגם אין טעם ידוע, וכאשר נכתב בתורה טעם שלהם, לפעמים מהרהר. ולפעמים הוא מאמין בזאת המצוה ומהרהר

בראשונים. ולפיכך אלו חלקים נתן להם אם ילכו בתורתו אם לאו. אבל מצות טבעיות, כמו מצות כיבוד אב ואם, דבר זה אין נסיון בו כלל, כי מקיים אותו בטבע. ולכך לעיל בפרשת בשלח (רש"י שמות טו, כה), דפירש על פסוק "שם שם לו חוק ומשפט ושם ניסהו", לא פירש רק שבת דינין ופרה אדומה, אבל לא כבוד אב ואם, שאין במצוה זאת נסיון. והכל נכון:

פסוק יז

אין ניאוף אלא באשת איש. פירש זה כאן, ולא בפרשת יתרו, משום דהוה אמינא ד"לא תנאף" על כרחך בשאר עריות, דאי באשת איש, הרי הזהיר הכתוב אפילו שלא יחמוד אותה בלב (פסוק יח), כל שכן שלא יהיה מזנה עמה, והוה אמינא ד"לא תחמוד" (שם) הוא באשת איש, ו"לא תנאף" בשאר עריות. אבל בפרשת יתרו לא הוצרך לפרש, דכלל שם (שמות כ, יד) "לא תחמוד אשת רעך" עם "עבדו ואמתו", ואין פירושו שם לזנות עמהם, אלא שהוא חומד אותם שיהיו שלו לגמרי, אף אשת רעהו שהוא חומד אותה שתהיה שלו, אבל החמדה לזנות עמה לא נזכר, ואם כן שפיר אתא "לא תנאף" שלא יזנה עמה. אבל בדברות אלו שינה הכתוב וכתב "לא תחמוד אשת רעך" בדבור בפני עצמו, ולא כלל אותו עם "עבדו ואמתו", והוה אמינא דאזהרת "לא תחמוד אשת רעך" כאן רוצה לומר שלא יחמוד אותה לזנות עמה, ואם כן אין לפרש "לא תנאף" באשת איש, רק בשאר עריות, או בפנויה, והזהיר החמדה לאשת איש, והניאוף בשאר עריות, או בפנויה מדבר הכתוב, והוצרך (רש"י כאן) לומר דודאי "לא תנאף" באשת איש, ו"לא תחמוד" היינו שלא יחמוד אותה שתהיה אשתו. אף על גב דמחלק "לא תחמוד" מן "עבדו ואמתו", מכל מקום הפירוש אחד:

ונראה לי, כי החמדה שני דברים; האחד חומד דבר מפני שהוא חסר דבר מה, וחומד אותו להשלים חסרונו, כמו מי שאין לו בית ואשה וחומד אותם, ומי שאין לו בית ואשה חומד בית קודם, ואחר כך חומד אשה, כי אחר שאין לו בית – אשה להיכן יכניס, והרי אמרינן במסכת סוטה (מד.) שיבנה בית ואחר כך ישא אשה. וכן אמרה תורה (להלן כב, ח) "כי תבנה בית חדש", ואחר כך אמר (להלן כד, ה) "כי יקח איש אשה חדשה". ויש מי שחומד מפני יצרו, אף על גב שאינו חסר בית ואשה, חומד לתוספת יצר. ובודאי היצר יותר מתגבר וקודם לאשה, ואחר כך לבית. ולפיכך בדברות אחרונות נאמר קודם "לא תחמוד אשת רעך", ואחר כך "לא תתאוה בית רעך". ומזה הטעם נראה שלא נכתב "שדהו" בדברות ראשונות, שאין השדה משלים חסרון האדם, שאין משתמש בשדה בעצמו, רק על ידי שחורש וזורע ומוציא ממנו פירות, ולא נקרא זה השלמת חסרונו,

כיון שאינו משלים בעצמו, אבל התבואה והפירות הם משלימים. לאפוקי בדברות האחרונות, שמדבר מה שיצרו תאב, ויצרו תאב לכל מה אשר יתאוה, ולכך הוסיף "שדהו". וגם כתב (כאן) "לא תתאוה" מזה הטעם, שכיון שהחמדה של דברות שניות הוא בשביל יצרו בלבד, אצל האשה שייך חמדה, מפני שהיא אשה בעלת חן נחמדת למראה, לכך כתיב חמדה אצל האשה. אבל אצל בית ושאר דבר כתיב "לא תתאוה", שהוא מן הנפש המתאוה, ולכך גם כן חלקם. ובדברות הראשונות, שרצה לומר שהוא חומד מפני שרוצה להשלים עצמו מה שחסר, כי בבית ובאשה שלימות האדם, ובכל דבר שיש בו שלימות שייך חמדה, שהאדם חומד לדברים המשלימים האדם, שדרך לחמוד כל דבר שעל ידו שלימות דבר. ודברים אלו דברים נכונים למי שמבין:

פסוק יט

שקולו חזק וקיים לעולם. ואם תאמר, אם פירושו שקול של הקב"ה שהיה בהר סיני – אותו קול חזק וקיים לעולם, למה צריך לקול זה. ואם בא להגיד שקולו חזק כשירצה לדבר, לא שייך בזה "ולא יסף", דמשמע אותו הקול לא יסף. יש לומר, דקולו של הקב"ה לא בא בשביל תנועת הפה – דנאמר בזה שהיה באותה שעה ולא אחר כך, אלא קולו של הקב"ה הוא השפעת התורה מאתו, והוא יתברך נקרא "מקור חיים" (תהלים לו, י) המשפיע תמיד, רק באותה שעה אזנים כרה לישראל כדי לקבל השפע של הדבור עד שהיו כולם במדריגות הנביאים, אבל קולו של הקב"ה משפיע מאתו החכמה תמיד, זה "ולא יסף", כי אצלו אין שינוי, רק השינוי מצד המקבלים, והוא יתברך משפיע תמיד, ולפיכך 'קולו חזק לעולם':

דבר אחר לא יסף. כי ללשון ראשון קשה, למאי נפקא מיניה בזה שהוצרך לומר להם כי קולו חזק וקיים לעולם:

פרק ו

פסוק ד

ה' שהוא אלקינו וכו'. הקשה הרא"ם, דאם כן עיקר קרא לא ביחוד איירי, אלא שהוא מודיע לנו שיהיה לבסוף אחד, ואין הענין משמע כן, שהרי זהו יחודו של הקדוש ברוך הוא. ואין דבריו קשיא כלל, אדרבה, זהו עיקר יחודו של הקדוש ברוך הוא, שבזה נראה אחדותו של הקב"ה שהוא עתה אחד, שהרי לבסוף יהיה אחד לגמרי, ומזה תראה שעתה מה שנתן כח לשרים ולמלאכים – שאינם גורעים כלל מיחודו של הקדוש ברוך הוא,

לפי שהוא אינו רק דבר שהוא שאול להם לזמן, ולא יהיה לנצח, ולבסוף שישוב הכל אל אחדותו נראה שהוא אחד ברוך הוא, ומיוחד בפי הכל:

פסוק ה

עשה דבריו מאהבה אינו דומה וכו'. הקשה הרא"ם, שרש"י כתב כאן 'עשה דבריו מאהבה', וכתב אחריו "ובכל נפשך" 'אפילו נוטל את נפשך', דמשמע שאם אמרו לו עבור על שום מצוה או שתהרג – שחייב למסור נפשו, ואילו בפרק סורר ומורה (סנהדרין עד.) פירש רש"י "ובכל נפשך" 'אפילו נוטל נפשך, שלא תמירנו בעבודה זרה', משמע דקרא לא איירי אלא בעבודה זרה דוקא, ולא בשאר מצות, עד כאן דברי הרא"ם:

ולא הבנתי הקושיא, כי רש"י ז"ל לא בא לפרש במאי הכתוב מדבר – אם בעבודה זרה בלחוד, או בכל מצות כרבי ישמעאל, ולפיכך לא כתב מידי, דמה שפירש רש"י 'עשה דבריו מאהבה' ליכא למילף דאיירי בכל המצות מלישנא ד'עשה דבריו מאהבה', זה אין ראיה, דאף על גב דקרא איירי דוקא בעבודה זרה, מכל מקום מדכתיב "ואהבת ה' אלקיך" שימסור עצמו למיתה, ולא יעבוד עבודה זרה משום אהבה, ולא שימסור עצמו למיתה בשביל יראה, שמע מינה שעיקר המצוה בעבודת הקדוש ברוך הוא הוא האהבה, ולא היראה. ואם כן אנו לומדין לכל דבריו שיעשה מאהבה ולא משום יראה, לפי שהמתירא – מכח יראה יקשה עליו העבודה, ומניח והולך. ולענין זה אין חילוק כלל בין שהכתוב איירי דווקא בעבודה זרה, או איירי בכל המצות, אין קשה כלל. וקאמר 'עשה דבריו מאהבה', מפני שלא במצוה זאת דווקא קאמר קרא, אלא בכל דבריו שהאדם עושה – יש לעשות מאהבה, אף על גב דקרא איירי בעבודה זרה לענין זה שכתוב "ובכל נפשך" אפילו נוטל נפשו, ואינו חייב למסור נפשו רק בעבודה זרה:

שממונו חביב עליו מגופו. תימה, אם כן דיבר הכתוב נגד הסכלים, שהרי בני גד ובני ראובן – שחסו על ממונם יותר ממה שחסו על בניהם ונשותיהם – נאמר (קהלת י, ב) "לב כסיל לשמאלו", ולמה צריך לכתוב לדבר מאלו אנשים. ויראה לומר, דמי שהוא אוהב את ממונו יותר מגופו, משום שהממון מחיה את האדם, שהוא סבה לחיותו, ודבר שהוא סבה לחיות שלו – הוא קודם לו במעלה בדבר מה, ולפיכך הוא אוהב אותו יותר מגופו. והשתא הא דכתב "בכל מאודך", לא שרצה לומר בשביל שהוא אוהב את ממונו יותר מגופו הוה אמינא שלא ימסור ממונו, רק בשביל שיש לממון מעלה – שהוא סיבה לו. וכאילו אמר אילו כתיב "בכל נפשך", הוה אמינא דווקא אם נוטל נפשך יש לו למסור נפשו עליו, אבל אם נוטל ממונו אין צריך למסור, בשביל שיש לממון האדם מעלה שהוא מחיה את הנפש, ואין צריך שיאהב אותו בדבר זה שיש לו מעלה כל כך, דאף על גב

שמעלת נפשו של אדם יותר, מכל מקום אילו כתב "בכל נפשך"[16] הוה אמינא דוקא נפשו יש לו למסור, אבל ממונו לא. שאין אנו שוקלין הקולות והחומרות בשום מקום, ואם יש חומרא קטנה בלמד שאין במלמד, אף על גב דאיכא במלמד חומרא גדולה, אין למדין זה מזה. ואם כתב "בכל מאודך" הוה אמינא דוקא ממונו, אף על גב שהוא מחיה את הנפש, מכל מקום הנפש יותר יש לו מעלה בצד עצמו, לכך צריך לכתוב שניהם, ונכון: **בכל מאודך בכל מדה ומדה וכו'**. אבל מ"בכל נפשך" ליכא למילף – אף על גב דמוקמינן קרא 'אפילו נוטל נפשך', דהתם איירי אפילו נוטל נפשך אם לא יעבור, קאמר קרא שלא יעבור וימסור נפשו, אבל כאן רצה לומר שמחוייב להודות להקדוש ברוך הוא על כל מדה ומדה, אפילו נותן לו דבר פורענות חייב להודות, והודאה מלתא אחריתי. ולרבי אליעזר דקרא ד"בכל נפשך" לא איירי אלא בעבודה זרה (סנהדרין עד.), הכי קאמר, כשהוא מחויב למסור נפשו בשביל אהבתו יקבל באהבה ויודה להקדוש ברוך הוא, וכן כשבא עליו פורענות מחויב לקבל מאהבה, ויודה לו יתברך:

פסוק ו

ומהו האהבה וכו'. פירוש, מה ענין "והיו הדברים האלה על לבבך" לאהבת השם יתברך, אלא הכי פירושו, שהכתוב מגיד לך מהו האהבה, מאיזה צד תהיה האהבה להקדוש ברוך הוא, ועל זה אמר "והיו הדברים האלה וגומר", לפי שעל ידי דברי תורה מכיר [את] הקדוש ברוך הוא ואת דרכיו כמה הם טובים, ושבחו מכיר, ויבוא לאהבה:

פסוק ז

שיהא דברי תורה מחודדין בפיך. כי "ושננתם" מלשון (ישעיה ה, כח) "אשר חציו שנונים" (כ"ה ברא"ם):

שיהא מחודדין בפיך שאם ישאלך אדם בהם אל תגמגם בהם. והטעם, כי צריך שתהיה נקרא "תורתו", דכתיב (תהלים א, ב) "ובתורתו יהגה יומם ולילה", וגם נקראת קנינו, [דכתיב] (משלי ד, ב) "כי לקח טוב נתתי לכם", ואם מגמגם בהן אין זה "תורתו". ולא נקרא קנינו, שלא נקרא 'קנינו' אלא אם שלו הוא, ואם מגמגם בתורה ומסופק בה – אינו שלו לגמרי:

ובדורות האלו ובארצות אלו הולכים נתיבות עקלקלות, חושבים ללכת לפנים להגיע למקום חפצם, והנה הם שבים אחור. אזכיר קצת מן הדברים, אף כי אין זה מקומם, כי קצרה רוחי מהכיל בראות לעינים קלקול דרכי התורה, שאם ישאלהו תורה – אין תשובה בפיו. לא די לנו כי נמשלנו כבהמות נדמו, ולא כמעולה שבבהמות רק כבני חמורים, ולא כחמורים רק נהפך לבנו לאבן דומם. אך דבר זה נוסף, כי הראשונים אשר היה בערך

אלינו כערך גלגל העליון לגרגר החרדל, הם הלכו נתיבות יושר להדריך את תלמידיהם בנתיבות אמת, עד שיגיעו אל מה שראוי. ועתה בדור הפחות הזה, עניותא בתר עניותא אזלא (ב"ק סוף צב.), סרו מן הדרך הישר, מיד שיבא הנער להשקיד בתורה עד שיזקין – הם נוהגים כמו אדם הסכל אשר יראה אומן אחד בונה חומה חופר יסוד עמוק לחומה עד שיהיה קיום לחומה, והסכל חושב כי דבר זה מעשה הבל, כי למה יחפור מתחת לארץ, ואין צריך לו רק יעמיד החומה על קרקע שוה, ואין צריך ליסוד החומה, וגורם בזה שהחומה קודם שתבנה ראשון ראשון – מתרוסס, וכך בארצות אלו:

כאשר היה בדורות הראשנים נתנו גבולים ועתים לחנך נער על פי דרכו, בן חמש למקרא בן עשר למשנה בן ט"ו לתלמוד (אבות ה, כא), והכל כדי לתת לנער משא כאשר יוכל שאת לפי טבעו. ומה שהוא לפי טבעו – מקבל הנער, כמו שסדר השם יתברך אוכל לילד חלב אמו, שהוא דבר מקובל אליו, ולא סדר לו מן המזונות אשר אינם לפי ערכו. והמזונות לפי שהם ערכו מקבל אותם, מגדל את גופו לפי טבעו. ואחר כך מקבל מזונות יותר לפי טבעו, עד אשר גדלו. וכך סדרו והגבילו חכמים את הנער לפי טבעו, בן ה' למקרא. ודבר זה יקבל הנער לפי טבעו, ויגדל את שכלו גם כן. ומה שלמד קבל אותו קבל חזק עד שיגדל יותר. ואז יתחיל המשנה, דבר שהוא לפי ערכו. וכבר התחיל ליסד הבית בלמדו במקרא עיקרי הדינים על דרך הבנה מה, והוא לו יסוד למשנה. וכאשר כלה מלאכת הקודש במשנה, שהיא היסוד הגדול ועמוד ברזל לכל התורה, כאשר יקרב למלאכת הקודש – התלמוד, אז יוכל לבנות מגדל ראשו בשמים, לא יפול צרור ארצה, והכל על היסוד הקיים, הוא המשנה שהיא לו יסוד מוסד. ואחר כך אם יקרב ידו לקרב לישא וליתן במלחמתה של תורה, אז ידיו רב לו, מלא מכל כלי מלחמתה של תורה, והם לו כחצים ביד הגבור, קולע אל השערה ולא יחטיא, לא יסורו ממנו בשכבו ובקומו. ובעת הליכתו לבית המרחץ, אשר הוא ערום מכל, הם יסובבוהו יבוננהו יצרנהו תמיד מכל רע, ומן החטא שוגג ומזיד, כאשר הם דביקים עם התורה והיא קרוב בפיהם ובלבבם לדבר בם, המה מזהירים [ו]מלמדים שלא יחטא. דומה לבשר שיש בו מלח, רחוק הוא שיקבל הפסד. גם הם מעוררים אותו לאהוב מצות ה' ולדבקה בו, כמו שאמרנו למעלה (אות ה) 'ומהו האהבה, "והיו הדברים האלה על לבבך וגו'"', כי הדברים שהם על לבבו הם לו למשוך אותו בעבותות אהבה אחר השם יתברך ומצותיו, ואף כי יזקין וכוחות טבעו יחלשו, אז הדברים שלמד הם יותר מתגברים, כמו שאמרו חכמים (שבת קנב.) זקני תלמידי חכמים כל זמן שמזקינין דעתן נוספת:

אך הטפשים בארצות אלו, דרכיהם היפך זה, מלמדים עם הנער מקרא מעט מן הפרשה,

ומפסיקין, ומתחילין בשבוע אחרת פרשה שניה קצת מן הפרשה, ובכלות השנה לא ידע הנער, כי נשכח ממנו הראשונים, ואז יחזור בשנה השניה. ומפני ששכל הנער יותר – מלמד עמו יותר ממה שלמד עמו אשתקד, וכן שלישית ורביעית וכמה שנים, וכאשר נעתק מן המקרא, מאומה לא ישא בידו, יציאתו כביאתו. ועוד יש דרכם כסל למו, מלמדו בפירוש רש"י על התורה, ומנהג זה נמשך ממלמדי תינוקות יושבי כפרים שלא היה להם ספרים, והנהיגו הדבר לבלות לכלות ימי הנער באין מועיל אל הנער. ויש שמעתיקין אותו אל הגמרא, מיד יצפצף הנער בקול דברים בלבד, ותמונת הפשט לא ידע להבין, אף דבר מה ממנו, ולא דמסיק ממנו כדמסיק תעלא מבי כרבא (יומא מג ע"ב), רק כדמסיק זבוב מאבן שיש. וכאשר יגדל הנער, ואז יתגבר קצת שכלו, מעתיק אותו אל למוד התוספות, ובסכלות דעתו כי למוד הגמרא וההלכה הוא הועיל לו. והאנשים האלו הוכו בסנורים, אין זה רק כי שכל הנער גדל מעצמו, אבל שיהיה מוסיף בשכלו מה שהלעיטו דבר שאין ראוי לו, ואינו לפי ערך שכלו – זה אי אפשר. ואין ספק שאם היה הולך בלא תורה, והתחיל ללמוד, בזמן מועט יגיע מה שעסק זה מהתחלתו:

ואז יעסוק בתוספות, ומי יתן והיה לו העיקר ולא יבקש תוספות. ועוד יעלה בסולם לדרוש במשאת שוא, יגיע לריק כחו, ויכלו בהבל ימיהם, ושנותם בבהלה, לעסוק בפלפול של הבל, להסביר פנים אשר לא כן, אוסף רוח בחפניו, והיה לרוח שקר בפיו. ודבר זה נוהג עד שיכתוב כתובה לאשה. אז הושלך משמים ארץ, ונראה לו כאילו חולם חלום כל ימיו, יפרוש מן התורה לגמרי, לא ישא בידו מאומה, לא מקרא ולא משנה ולא תלמוד ולא דרך ארץ. הלא כל אדם שיבקש כבוד קונו ודורש התורה, ראוי שיהיה דוה לבו על זה, עד שכמעט בעוונותנו הרבים דבר זה לא הניח תורה וחכמה וירא אלקים בינינו, חדשים מקרב באו, לא שערום ראשונים. ועל הרועים לרעות עלות הצאן לרגל המלאכה, לא לדפוק אותם ביגיעה בדרך קצרה והיא ארוכה, לא שהיא ארוכה, אך ימותו ולא יבאו לכלל תורה. כי מה ידעו צעירי הצאן איכה ירעו ואיכה ירבצון, אם לא על הרועה להדריכם להנהיגם דרך ישרה, ולא יקוים בו כד רגיז רעיא על ענא (ב"ק נב.):

וכאשר רציתי לתקן מה שאפשר, הלא גם זה לא עלתה בידי, באמרם ננתקה עולו אשר הכביד עלינו, נלך אחר מאהבינו, נותני צמר פשתים ושקויי, כי אין טוב רק לאכול ולשתות, ישמח בחור בילדותו, וייטיב לבו בימי בחרותו, ויראה טוב בעמלו, ואם הוא עמל לרוח – הלא היא חכמתו ובינתו לעיני כל עמי הארץ, ודי לי בזה כבוד שם ותהלה, כי יתנו לי אשה עירנית סחרנית, בת מי זהב. על זאת תאבל הארץ, ופסו אנשי אמונה אנשי יראה חכמים ונבונים[57]. והאדם החכם יוכל לדעת שזאת היא הסבה, ולא סבה

אחרת, ואם לא מפני הכבוד היה ראוי לומר מה שנמשך מזה. אמנם המפורסמות יגידו, והגלויות ידברו, והמה יענו ויעידו ויוסיפו על דברינו כהנה וכהנה. ועתה יחשב לפניו יתברך כאילו עשיתי תמור צערי, אשר אני רואה אשר ראוים לקבל חכמה תורת אמת, וכולם הולכי דרך עקלקלות, תועים במסילה העולה בית אל, יגעו לריק ולבהלה כל ימיהם, ולא יעלה בידם מאומה. והוא יתברך ברחמיו ישיבנו אל תורתו, וידריכנו בנתיבות אמת ויושר:

אלו התלמידים וכו'. דאין לומר כמשמעו, דהוי למכתב 'לבנך' בלשון יחיד, כמו "כי ישאלך בנך מחר" (פסוק כ), אבל תלמידים בלשון רבים, דאין לו תלמיד מיוחד שיאמר 'לבנך' בלשון יחיד, אבל הבן הוא מיוחד לאב, שאין מוליד הרבה כאחד, לכך יאמר בלשון יחיד "והגדת לבנך" (שמות יג, ח):

שלא יהא עיקר דבורך וכו'. מדכתיב "ודברת בם", ולא כתיב 'ודברתם', אלא "בם" 'ולא בדברים אחרים':

תלמוד לומר ובלכתך בדרך דברה תורה דרך ארץ זמן שכיבה וזמן קימה. כתב הרא"ם, כמו שלא הקפידה תורה בהליכת הבית אלא בהליכת הדרך, שדרכו בכך, כך לא הקפידה התורה בשכיבת חצי היום ובקימת חצי הלילה, אלא בזמן שכיבה ובזמן קימה, שדרכו בכך. ואין טעם להיקש זה:

אבל הפירוש כך הוא, דכיון דכתיב "ובלכתך בדרך", אם כן אין לפרש קימה ממש, דהא "ובלכתך בדרך" כתיב, ואין שייך בזה "ובקומך", אלא פירוש "ובקומך" שעת קימה. וקאמר הכתוב שיקרא קריאת שמע כאשר הגיע שעת קימה – והוא הולך בדרך. והא ליכא למימר שיקרא קריאת שמע כשקם בחצי יום, ויקרא קריאת שמע גם כן בלכתך בדרך, דזה אינו, דודאי אילו כתיב שיקרא קריאת שמע באכילה שלו, ובשתיה ובהליכה ובישיבה, אז נוכל לפרש בכל מעשה שעושה יקרא קריאת שמע, יהיה המעשה מה שהוא. אבל "בשכבך ובקומך" כתיב, ואין השכיבה מעשה נחשב, וכן אין הקימה נחשב מעשה, אבל השכיבה שהולך לישון שיהיה נח מן מעשיו, והקימה שקם למעשיו, ואמרה תורה שיקרא קריאת שמע בכל ענין שלו, הן שיפנה מן עסקיו, או אל עסקיו, יקרא קריאת שמע. והשתא בכלל זה הליכתו בדרך, שהרי בכלל "ובקומך" שיקרא קריאת שמע כאשר קם לעשות עסקיו וצרכיו. ואם התורה רוצה שיקרא קריאת שמע כאשר עוסק בעסקיו, אם כן למה קורא קריאת שמע בקומו לעסקיו. ולפיכך פירוש הכתוב שיקרא קריאת שמע אף בהליכתו בדרך, ואין צריך שיהיה בקומו ממטתו, ואם כן "בקומך" שכתוב – שעת קימה:

והא דלא הביא ראיה זאת על "ובשכבך", דהוה אמינא לעולם "ובשכבך" היינו כשהוא הולך לישון אף בחצי יום, "ובלכתך" כשהוא הולך לעסקיו. אבל השתא דכתיב "ובקומך", שפירושו כאשר יפנה לעסקיו, אם כן לא נוכל לפרש "ובלכתך בדרך" שיקרא קריאת שמע בשעה שהולך בדרך, שהרי כבר קרא קריאת שמע בקומו, ועל כרחך "ובלכתך" בא ללמוד שאין צריך שיקרא קריאת שמע בשעה שעומד ממטתו, כדלעיל, ומביא שפיר ראיה, ופשוט:

פסוק יב

מקום שהייתם שם עבדים. לא שהיו ישראל עבדים למצריים שהיו עבדים לפרעה, שאינו כן, שלא היו ישראל משועבדים אלא לפרעה, שנאמר (פסוק כא) "עבדים היינו לפרעה במצרים":

פסוק יג

אז בשמו תשבע. אבל אינו מצוה, כמו "אותו תעבוד", דאין טעם למצוה זאת שישבע בשמו של הקב"ה, ולפיכך צריכין אנו לומר "את ה' אלהיך תירא ואותו תעבוד", **ואז בשמו תשבע**, שיש לך כל המדות הללו:

פרק ז

פסוק ב

דבר אחר לא תחנם. דללשון ראשון לכתוב 'לא תחונם' בחולם, שהוא לשון חן:

פסוק ד

בנו של גוי כשישא את ישראלית וכו'. דאין לפרש "כי יסיר בנך" – דקאמר חמיו של הבן שנשא בתו של גוי, והוא יסיר את בנך אחר עבודה זרה, דאם כן יקשה לך למה הקפידה תורה לכתוב "כי יסיר" שיהיה חותנו של בן מסיר הבן, ולא הקפידה אבת, והוי ליה למיכתב 'כי יסיר בנך ובתך מאחרי', או 'כי יסיר זרעך מאחרי'. גם אין לפרש כי על "בתו לא תקח לבנך" (פסוק ג), כי בתו של גוי תסיר בנך מאחרי, דאם כן לכתוב 'כי תסיר את בנך', שהוא לנקיבה. אלא האי "כי יסיר" קאי אגוי, ואבן הנולד לו מישראלית שקרוי "בנך", ויהיה הגוי מסיר אותו מן הקב"ה. ומדלא הקפיד שהגויה תסיר את בנך הנולד מן הישראל, שמע מינה שאינו קרוי "בנך". ואין להקשות, דאם כן לא יהיה "כי יסיר את בנך" טעם אל "בתו לא תקח לבנך", והכתוב משמע שבא להגיד לך טעם האיסור של "לא תתחתן" (פסוק ג), שכן משמע לשון "כי יסיר". ויש לתרץ, דרבותא קאמר, דפשיטא דלא הוצרך לתת טעם כלל שלא יתן בנו לבתו, דהא מוליד לו בן לעבודה זרה, דהבן הוא גוי,

אלא "בתך לא תתן לבנו", אף על גב דהוולד הוא ישראל, ולא הוליד אותו לעבודה זרה, אסור משום "כי יסיר בנך". ובתוספות בפרק האומר (קידושין סח ע"ב) שיטה אחרת, עיין שם:

פסוק ז

ומדרשו וכו'. דהוקשה, דפשיטא, שאיך יעלה על הדעת שהקדוש ברוך הוא חשק בהם בשביל רבויים, והם בודאי מעט, ודבר שהעינים שולטות, ואין צריך לומר זה, אלא פירושו כמו שמפרש, שהם ממעטים עצמם:

פסוק ח

ומשמרו את השבועה. כלומר, שאין המ"ם משמשת כמו שאר ממי"ן שמשמשין בלשון 'מן', אלא שהיא תשמש לשון מחמת (כ"ה ברא"ם):

פסוק י

מחיים משלם לו וכו'. רצה לומר שאין פירושו שהוא משלם לזרעו להאביד, דיש הרבה רשעים מאריך להם הקב"ה ברשעתן יותר מן הצדיקים, שהקב"ה מדקדק עמהם כחוט השערה (יבמות קכא ע"ב):

פסוק יא

היום לעשותם. ולא היום ליטול שכרם, ד"לעשותם" קאי א"היום" (כ"ה ברא"ם):

פסוק יב

אם המצות קלות כו'. פירוש, דהוי למכתב 'עקב אשר תשמעון', כמו "עקב אשר שמע אברהם בקולי" (בראשית כו, ה), כי אצל "עקב" שייך לשון "אשר". והא דכתיב בהך פרשה (להלן ח, כ) "עקב לא תשמעון", אין ראוי לכתוב 'עקב אשר לא תשמעון', שהיה משמע שכך הוא בודאי, שכך משמע לשון "אשר", כדכתיב בפרשת ראה (להלן יא, כז) "את הברכה אשר תשמעו", ואצל הקללה (שם שם כח) לא כתיב "אשר", מוכח מזה כי לשון "אשר" משמע יותר ודאי. אבל גבי ברכה שייך בו "אשר". וראיה לזה, שהתרגום מוסיף (כאן) מלת 'די', והוא כמו "אשר". אי נמי, דדייק דלא הוי למכתב כלל "עקב", דהא כתיב (ויקרא כו, ג) "אם בחוקותי", וכיוצא בזה הרבה, ולא נאמר לשון "עקב", אלא לדרשה אתא. ואף על גב דכתיב "את המשפטים", ואין המשפטים מצות קלות (קושית הרמב"ן), אין זה קשיא, דאין מצוה חמורה בתורה שאין לה דקדוקי מצוה, ואפילו שבת שהיא חמורה מאד, יש בה דקדוקי מצוה, והם קלות:

אך קשיא, כי דרש זה רחוק מאוד מפשוטו, ואין דרך רש"י להביא אותו בפירושו. ויראה, דהכא מוכח לפי פשוטו שהכתוב מדבר מן מצות קלות, דאם לא כן – "והיה עקב" למה

לי, לכתוב 'והיה אם המשפטים תשמעון', כדכתיב (שם) "אם בחוקותי תלכו", על כרחך הכתוב רצה לומר שאפילו דבר שנראה לכם שאין בו שכר כל כך – תקבלו שכר גדול עליו, כאילו אמר שדבר זה יהיה שבשביל דבר קטן יהיה לכם שכר גדול, ולכך כתיב "והיה עקב", שלשון "עקב" הוא שכר. והשתא קשיא באיזה מקום נזכר בכתוב מצות קלות, קאמר דנרמז גם כן דבר זה בלשון "עקב", מצות קלות שהאדם דש בעקב – יהיה לכם שכר גדול. והשתא כיון שקרא בלאו הכי מוכח שמדבר במצות קלות, נוכל שפיר לפרש לשון "עקב" המצות שהאדם דש בעקביו, כיון דמוכח דקרא איירי בקלות בלאו הכי:

ישמור לך הבטחתך. פירוש, דהאי "ושמר" כאילו כתב ביו"ד, דפירושו 'אם המצות קלות כו' ישמור לך ההבטחה וכו", שאחר שהוצרכנו להוסיף 'אם', וכאילו כתב 'והיה אם המצות הקלות תשמעון', צריך לחבר אליו '**ישמור לך הבטחתך**', דאם לא כן יהיה דבור 'אם המצות הקלות תשמעון' דבור חסר, דלא כתב מה יהיה, ולפיכך צריך לומר 'ישמור הבטחתך'. אבל "ושמר" בוי"ו מלתא בפני עצמו:

פסוק יג

ורז"ל אמרו וכו'. גם רז"ל אומרים (חולין ריש פד ע"ב) כי פירוש "עשתרות" מלשון חוזק, דאם לא כן מאי ענין "עשתרות" אל לשון 'מעשרות', שהרי כתיב תי"ו ב"עשתרות", אלא לשון "עשתרות" גם הוא לשון חוזק, לפי שמעשרות ומחזיקים את בעליהן בעושר. וכן פירש רש"י בפרשת תבא (להלן כח, ד) שמעשרות ומחזקות בעליהן. אלא כי ללשון ראשון קאי החוזק על הצאן, וללשון זה קאי על הבעלים. כך פירש הרא"ם. ואין הלשון (של רש"י) מוכח כך, שאם כן הוי למכתב 'שמעשרות ומחזקות בעליהן'. לכך נראה שרז"ל מפרשים "עשתרות" לשון עושר, והתי"ו אחר השי"ן, ומפני שלשון יחיד מן "עשתרות" הוא 'עשתור', נאמר על עדר אחד מן הצאן המעשרות בעליהן, כי שה אחד אינו מעשיר, רק רבוי הצאן מעשיר, ו"עשתרות" נאמר על ריבוי עדרים, שכל אחד ואחד מעשיר. ומפני שלא יתכן שני תוי"ן לשון רבות זה אחר זה, לומר 'עשרתות', נתנו התי"ו האחת באמצע התיבה, שעשו אותה כאילו היא שורש, ושם 'עשתר' על עדר אחד, ונקרא עדר שיש בו רבוי צאן "עשתרות", על שם שמעשרות בעליהן:

ועוד, בכל מקום לא בא השם שנעשה מן הפעל כסדר האותיות, שכן תמצא "שמואל" (ש"א א, כ) על שם "מה' שאלתיו" (שם), והרי המ"ם היא בתוך התיבה, וכן הרבה. לכך כאן לא בא התי"ו של 'מעשרות' בסוף התיבה כסדר, רק בתוך התיבה, כאשר ראוי להיות בשם שנעשה מן הפעל. וכל זה כדי לדעת שהוא שם, ולא תאמר שהוא פעל,

ולפיכך החליפו ונתנו התי"ו בתוך התיבה, ושוב ליכא למטעי. והנה כתב הראב"ע גם כן בשם חכם גדול אחד שלשון "עשתרות" מלשון עשר, כמו שכתב בפירושו (כאן). ולפי דבריו גם כן התי"ו הבאה בתיבה – צריך לפרש שהיה ראוי להיות 'עשרות', אלא שבא כך מטעם אשר אמרנו למעלה, והוא ברור:

פסוק יז

שיפול עליו שוב לא תירא וכו'. שאם נפרש מלת "כי" כמו בשאר מקום – כי תאמר זה וכו' אל תירא, כמו "כי תצא" (להלן כא, י), "כי תבא" (להלן כו, א), שלשון זה משמע שיהיה דבר זה, אחר שיאמר "לא תירא מהם", אם כן לא יבא לידי כך כלל שיאמרו כך. ואין לפרש בלשון 'אם תאמר רבים הגוים לא תירא מהם', כי לשון 'אם' משמע שאפשר שיכול לומר, שהרי כל 'אם' תלוי הוא, ואחר שיאמר הכתוב בלשון תלוי, איך יאמר אחריו "לא תירא מהם". ומכל שכן שאר לשון שמוש "כי", דלא יתכן:

פרק ח

פסוק א

ומדרש אגדה. לפי שהוקשה להם (תנחומא ו), דהוי למכתב 'כל המצות', לא "כל המצוה", שעל מצוה אחת לא יתכן לומר "כל". ולפי פשוטו היינו צריכין לפרש כל מצוה ומצוה שנצטוו, וזה לא יתכן, דהוי ליה למכתב 'כל מצוה' בלא ה"א, ד"המצוה" בה"א משמע מצוה מיוחדת, ולא קאי על כל מצוה ומצוה. ואין לומר דלכך כתב "המצוה", דקאי על כל התורה כולה, שנקראת "המצוה" מפני שכולה מצות השם יתברך, ולפיכך תמצא "ושמרת את המצוה ואת החקים" (לעיל ז, יא), קרא לכל התורה כולה בלשון "מצוה" יחידית, וכך הוא לפי הפשט. מכל מקום לא שייך "כל המצוה אשר אנכי מצוך היום", דלא נצטוו באותו יום בכל התורה, ולפיכך דרשו כך, שצריך לגמור המצוה:

והטעם, כי בגמר המצוה – המצוה נעשית, כמו מי שבנה בית, שבגמר הבנין אז נקרא 'בית', וקודם גמר אין שם מצוה עליו. ולפיכך אומרים לו גמור המצוה:

ולפי זה, אין להיות אחד מל והשני עושה פריעה, דהא אומרים לו 'גמור המצוה'. ויש לחלק, דאף על גב שמי שמל ולא פרע כאילו לא מל (שבת ריש קלז ע"ב), מכל מקום אם יפרע יש מצוה במילה כמו בפריעה, ומותר. ולא אמרינן רק דומיא דקבורה, דאין המצוה רק הקבורה, ולא העלאה, ובהאי גוונא אמרינן דנקרא על שם הגומר. וראיה לזה, דשחיטת הקרבן בכהן אחד וזריקתו בכהן אחר, אף על גב דשחט ולא זרק לא הוי מידי, ולא אמרינן שאומרים לו גמור:

פסוק ב

שלא תנסהו. דאם לא כן, מאי ענין בעינוי שישמרו את המצות – שיאמר הכתוב "לדעת התשמור את מצותיו":

פסוק ד

ענני כבוד וכו'. דהא כתיב "שמלתך לא בלתה מעליך", משמע שלא היו מסירים את הבגדים, דאם לא כן, הוי למכתב 'שמלתך לא בלתה', אלא שעליהם היו ולא בלו. ואם כן יש להקשות, למה לא רחצו אותם, אף על גב שלא בלו – היה להם לרחוץ אותם מהזוהמה שלהם, והוצרך לתרץ ד'ענני כבוד היו שפין ומגהצין אותם', ולא הוצרכו לרחוץ אותם מזוהמה שלהם. ואף קטניהם היה גדל עמם מטעם זה, דכתיב "לא בלתה מעליך", ואם כן לא היו צריכין להסיר מפני שהיו צריכין למלבושים יותר גדולים:

ואם תאמר, למה היה זה הנס בחנם להם, שהרי היו יכולים לעשות בגדים, ולא מצאנו נס בחנם. ויראה, כי הקדוש ברוך הוא נתן להם כל פרנסתם, וכל הנהגותיהם בידי שמים, כמו שהקדוש ברוך הוא נתן להם המזון, והיה ענין אלקי, ולא היה אנושי כלל, כך היה מלבושיהם גם כן דבר אלקי, ולא על ידי בשר ודם. שכל ארבעים שנה שהיו במדבר היה הנהגתיהן על פי ה', שהיה מספק צרכיהן, שלא בא דבר בלתי שלם מן השם יתברך, שאחר שסיפק צרכיהם במדבר באכילה ושתיה, היה מספק כל צרכם אף במלבושיהם. שאין לומר שיהיה קצת צרכיהם על פי ה', וקצת צרכיהם אנושי:

אך קשה, דמאי שנא שהיה תחלת לבישת הבגדים על ידי האדם עצמו, שהיה מלביש עצמו ואחר כך היה הבגד מוסיף וגדל מעצמו, אם אנו באים לדמות לחומט, שמלבוש שלה גדל עמו, הרי הוא גם כן נברא עמה מתחלה, וכאן היה לבישת הבגד מתחלתו על ידי האדם עצמו, ואחר כך היה גדל עמו. ובפרשת תבא באלה דברים רבה (ז, יא) מוכח דהיה להם מלבושי כבוד שהלבישו אותם מלאכי השרת, ולא מלבושי בשר ודם, שכן איתא; 'רבי אליעזר בנו של רבי שמעון בן יוחאי שאל את רבי שמעון בן יוסי חמיו, כלי קוריוס יצאו עם ישראל במדבר'. פירוש, כלי עור שאינם כלים יצאו עם ישראל במדבר, בתמיה. 'אמר לו, אותן הבגדים שהיו עליהן מה שהלבישו אותם מלאכי השרת בסיני, לפיכך לא נתבלו. [אמר לו], ולא היו גדלים והיו הבגדים קטנים להם, אמר לו אל תתמה על זו, החילזון הזה כשהוא גדל – מלבושו גדל עמו'. ונראה לפי זה שהכל היו אותן מלבושים שהלבישו המלאכים אותם בסיני. וכן אמר אחר כך (שם) 'ולא היו צריכין תכבוסת, אמר לו הענן היה שף בהן ומלבנן. אמר לו, ולא היו נשרפין מן הענן שהוא אש, אמר לו אל תתמה על זו, אסיטין הזה אין מגהצין אותו אלא באש, אף בגדיהם שהיו

מעשה שמים, היה הענן שף בהן ואינו מזיקן', עד כאן. מוכח שהיה להם בגדים מלאכת שמים, ואלו ניתנו להם מן השם יתברך. והשתא הוי דומה לגמרי לחומט:

כדרך הולכי יחף. וקשה, דהא כתיב בפרשת כי תבא (להלן כט, ד) "ונעלך לא בלתה מעל רגלך", ואם כן לא היו הולכים יחפים (קושית הרא"ם). ואין זה קשיא, כי כך פירושו; "ורגלך לא בצקה", כי היה לך מנעלים ולא הלכת יחף, ולכך לא נפח רגלך **כדרך הולכי יחף**. והא דלא אמר 'ונעלך לא בלתה מרגליך' – שודאי אם היה להם מנעלים פשיטא שלא בצקה רגלך – להודיע שיש חלוק בין "שמלתך" ובין "נעלך", כי המלבושים הם לכבוד האדם, כמו רבי יוחנן קרי למאניה 'מכבדותיה' (שבת סוף קיג.), ובשביל זה הם צריכים לאדם – כדי להתכבד ולהתקשט האדם בהם, ובשביל כך לא בלו. ומנעלים אינם מלבושי כבוד, אבל הם מלבוש גנאי לאדם, שהרי בכל מקום קדושה אסור לילך במנעלים, כדכתיב (שמות ג, ה) "של נעלך". נמצא, כי המנעלים אינם אלא להכרח האדם, שלא יקבל נזק ברגליו, ואינם לעצמם. וזהו שתקנו חכמים (ברכות ס ע"ב) כשלובש סודר שלו או טליתו לברך 'מלביש ערומים', בלשון לבישה. וכשהוא מסיים מסאני 'שעשית לי כל צרכי', כלומר בשביל הכרח וצורך נבראו, לא בשביל עצמם כלל, שאין זה מלבוש לכבוד. לכך קאמר גבי מנעלים "ורגלך לא בצקה", כלומר מה שהמנעלים משמשות אל האדם – שלא יהיה ניזק – היה לך. והשתא הוי הכתוב כמשמעו; "שמלתך" – שהיו צריכים להיות לך שמלה לכסות בו – היה לך ארבעים שנה, ולא חסרת. ומה שהיה צריך לך למנעלים – שלא יהיו רגליך נפוחים – היה לך גם כן:

ולפי שדבר כאן "כי על מוצא פי ה' יחיה האדם" (פסוק ג), דהיינו חיות האדם, וחיות האדם שהוא צריך למנעלים אין זה בשביל עצמם, רק הכרחי שלא יוזק ברגליו, אמר "ורגלך לא בצקה", שזהו חיות האדם. אבל בפרשת כי תבא (להלן כט, ד) לא בא להזכיר רק הניסים שנעשה להם, כתב כפשוטו "שמלתך לא בלתה ונעלך מעל רגליך". ועוד[31], כי כאן אמר "כי על כל מוצא פי ה' יחיה האדם", הזכיר שהיה לו כל זה מן השם יתברך, לא רצה לומר הכתוב "ונעלך לא בלתה" אצל השם יתברך, כי המנעלים הוא דבר מגונה, והוא לו להכרח בלבד, דאין ראוי לומר שהיה להם מן השם יתברך המנעלים, שהם דבר גנאי. אבל לקמן כתיב (שם) "ואולך אתכם במדבר וגומר", כיון שלא נזכר השם שם, כתב "ונעלך מעל רגליך":

פסוק ח

זיתים העושים שמן. פירוש, דרך הכתוב לסמוך השמן אל הזית, לומר "שמן זית", וכאן אמר "זית שמן". ואין לומר שהם שני דברים, זית ושמן, שזה אינו, שאם כן היה הזי"ן

בפתח, ולפיכך פירש שרצה לומר **זיתים העושים שמן**. ובפרשת תבא (להלן כו, ב) פירש רש"י "זית שמן" [זית] אגורי שמן, ששמנו בתוכו. מפני שהוקשה לו, דודאי כל זית עושה שמן, אם אינו עושה הרבה – עושה מעט, ומתרץ שרוצה לומר 'אגורי שמן', רצה לומר ששמנו אגור בתוכו, שיש בו שמן הרבה, ואין כל זית יש בו שמן הרבה. וכאן לא הוצרך לתרץ כך, שאף על גב שכל זית עושה שמן, מכל מקום הכתוב בא לומר עיקר שבח הארץ, שיש בהם **זיתים העושים שמן**, וזאת היא הברכה, לא הזית. וכאילו כתיב 'ארץ שיש בו שמן זית'. והא דלא כתיב 'ארץ שמן זית', שאין הארץ מוציא השמן, רק הזית, ולפיכך כתב ארץ שמוציא הזית שעושה שמן. אבל לקמן (שם), דקאמר שהבכורים הם משבעת מינים שנשתבח בהן הארץ, ואם כן לא יתכן לומר שהשבח הוא השמן, דהא אין מביאין בכורים משמן, דדרשינן בספרי "מפרי האדמה" ולא משקה, שאין מביאין בכורים משקה, והוצרך לתרץ דהא דכתיב "זית שמן" רצה לומר אגורי שמן, ששמנו אגור בתוכו, שיש בו שמן הרבה:

ועוד, דלקמן קשה, שאין לסמוך הזית אל השמן, ואדרבה, השמן נסמך בכל מקום אל הזית, ולפיכך הוצרך לומר מפני שרצה לומר ששמנו אגור בתוכו כתב "זית שמן", כלומר זית שיש בו שמן הרבה. אבל כאן לא קשה, דמפני שהשמן בכאן עיקר, כתב "זית שמן", כי לעולם סמך הטפל אל העיקר, יאמר 'בגד של ראובן', כי ראובן עיקר והבגד טפל, ולא יסמך העיקר אל הטפל. והשבח בארץ הוא השמן, לכך כתב "זית שמן". אבל לקמן דאמרינן שהבכורים הם משבעת מינים שנשתבחה בהן ארץ ישראל, ואם היה השמן עיקר, כיון שאין בכורים משמן, לא היו בכורים ממה שנשתבחה בו ארץ ישראל, ולכך הוצרך לתרץ 'אגורי שמן ששמנו אגור בתוכו', והשתא הסמיכות שפיר, זית של שמן, דהיינו שהוא מלא שמן:

פרק ט

פסוק א

אתה עצום וכו'. דאם לא כן, "ממך" למה לי. וקשיא, כיון שישראל עצומים גם כן, כל כך הוא חידוש אם ישראל חלשים והם עצומים מהם, כאשר החידוש שישראל עצומים והאומות עוד עצומים מהם. ויש לומר, שישראל לא בכח ובגבורת מלחמה נצחו האומות, אלא עם גבורת השם יתברך, והשתא הוא חדוש גדול שאמר 'אתה עצום והם עצומים ממך', ואפילו הכי נצחתם אותם לא בכח ולא בחיל:

פסוק ד

לא בצדקתך אל תאמר בלבבך צדקתך ורשעת הגוים גרמו וכו'. פירוש, הא דכתיב "לא בצדקתך וברשעת הגוים", ולבסוף כתיב (ר' פסוק ה) "כי אם ברשעת הגוים", אלא כך פירושו, לא בצדקתך ורשעת הגוים יחד, אלא רשעת הגוים [לבדה], כדמסיק (כ"ה ברא"ם). וקשיא על פירושו, דהא צדקת ישראל ענין בפני עצמו, דהוא גורם לירושה שיהיו ישראל יורשים הארץ, ורשעת הגוים סבה שיהיה מוריש אותם, ואם כן איך יאמר "לא בצדקתך וברשעת הגוים כי אם רשעת הגוים", דמשמע רשעת הגוים הוא סיבה לירושה, שהרי הכתוב אמר לא בצדקתך ורשעת הגוים יחד גרמו, כי אם ברשעת הגוים. וזה לא יתכן, כי הכתוב נותן לכל אחד ואחד ענין בפני עצמו; כי אצל "בצדקתך" כתב (פסוק ה) "לא בצדקתך אתה בא לרשת", ואצל רשעת הגוים כתב (שם) "וברשעת הגוים מורישם". וכך הוי לפרש, לא בצדקתך אתה יורש וברשעת הגוים מורישם, אלא ברשעת הגוים אתה מוריש, ולמען הקים השבועה אתה יורש, וכך הוי ליה לפרש לקרא. ומדכתב רש"י 'לא בצדקתך כי אם ברשעת הגוים', משמע דרשעת הגוים גם כן סבה לירושה:

ויש לומר, דודאי קרא איירי בגרמת הביאה, אף על גב דכתיב "לא בצדקתך אתה בא לרשת וברשעת הגוים אתה מוריש", כך פירושו, לא היה גרמת ביאתכם לארץ שבשביל צדקתכם אתם באים לרשת ובשביל רשעת הגוים אתה מורישם, אלא גרמת ביאת הארץ – רשעת הגוים ושבועת האבות, רשעת הגוים להורישם ושבועת האבות לרשת. ומה שדחקיה לזה לכלול יחד צדקת ישראל ורשעת הגוים, כדי שלא יקשה לך, למה הוצרך כלל להזכיר רשעת הגוים, דהוי ליה לומר 'לא בצדקתך אתה בא לרשת אלא למען הקים השבועה', אלא שבא להזכיר כל גרמת הביאה, ולפיכך אמר לא היה גרמת הביאה צדקתך ורשעת הגוים וכו':

פסוק יח

שהיה עולה בי"ח נמצאו כלים בכ"ט באב. ולמעלה בפרשת כי תשא (שמות לג, יא) כתב דבי"ח דן החוטאים, ובי"ט עלה, ובראש חודש אלול אמר לו "עלה אלי ההרה" (להלן י, א). ופירש הרא"ם, דההיא ד'בי"ט עלה' הוא לפי סוגיא של גמרא דתענית (כט.) דתמוז דההיא שתא עברוה, והשתא החשבון מכוון. ושגגה הוא, דהא הך סוגיא דתענית איירי בשנה ב' שנשלחו המרגלים, והעגל דאיירי כאן הוא בשנה ראשונה לצאתם ממצרים. ועיין בפרשת כי תשא (שמות פל"ג אות ו), ושם מבואר:

ואמר לו סלחתי כדבריך. אף על גב שלא מצאנו במעשה עגל "סלחתי כדבריך", רק במרגלים (במדבר יד, כ), מכל מקום מוכח מן הכתוב שאמר לו "סלחתי כדבריך",

שהרי תמצא שבמ' יום אחרונים כתיב (פסוק כו) "ואתפלל אל ה' ואומר וגו'", ובמ' יום האמצעים לא כתיב התפילה, אלא לכך כתב התפילה במ' יום אחרונים, לפי שהקדוש ברוך הוא אמר "סלחתי כדבריך" במ' יום אחרונים, לכך כתב התפילה מהו שאמר לו הקדוש ברוך הוא עליו "סלחתי כדבריך", ולפיכך הוי כאילו כתיב "סלחתי כדבריך":

פסוק כ

זה כלוי בנים. ואם תאמר, דהכא משמע דמיתת בני אהרן מפני חטא של אהרן, והרי כתיב (ויקרא י, א) דמתו מפני שהקריבו אש זרה. ועוד, דבפרשת משפטים (רש"י שמות כד, י) משמע דהיה מיתתם על ידי שראו את השכינה. ונראה דכלוי בנים דהכא – היינו שימותו בלא זרע (במדבר ג, ד), והשתא אי לאו חטא אהרן היו מולידים קודם, ואחר כך היו מתים. ולפיכך גרם חטא אהרן שיהיו מתים בלא בנים, והשתא יהיה כלוי בנים לאהרן. ואי לאו חטא אש זרה, כשהגיע זמנם היו מתים כדרך כל העולם – בלא בנים, דהשתא נמי נקרא כלוי בנים לאהרן, ומפני חטא אש זרה מתו באש ההוא. דאף על גב שנתחייבו מיתה בשביל שהציצו בשכינה, כיון שלא רצה השם להמיתם, שלא לערב שמחת תורה (רש"י שמות כד, י), ועברה שעת הזעם, אי לאו שהקריבו אש זרה – לא מתו, שכבר עברה שעת הזעם. ואי לאו שהציצו בשכינה, לא מתו מפני אש זרה, אחר שהשם יתברך אמר קודם זה (שמות כט, מג) "ונקדש בכבודי", אל תקרי "בכבודי" אלא 'במכובדי' (רש"י ויקרא י, ג), ואיך יהיה זה, וכי יגרום שיחטאו כדי שיהיה מתקדש הבית – שיראה כמה גדול קדושת הבית שמיד שהקריבו אש זרה מתו, אלא אמר הקדוש ברוך הוא, אלו כבר חייבין מיתה, ומה שעשו שהציצו בשכינה – יהיה גורם שיקריבו אש זרה, ויהיו נשרפים, ויהיה הבית מתקדש. כי אותו החטא[26] יגרום כדי שיקבלו עונשם, שכיון שראוי שיהיה הבית מתקדש על ידי צדיקים, יהיה אותה עבירה גורמת חטא זה. ואי לאו שיתקדש הבית לא היה גורם החטא שהציצו בשכינה עבירה זאת, והשתא הכל נכון. ועיין בפרשת שמיני:

ואם תאמר, והיאך נענשו נדב ואביהוא בשביל חטא אהרן, וכתיב (להלן כד, טז) "לא יומתו אבות על בנים". ויש לומר, דלא נאמר "לא יומתו" אלא כשאין אוחזין מעשה אבותיהם בידיהם (סנהדרין כז ע"ב), וכאן אף על גב דנדב ואביהו צדיקים היו, וכן אלעזר ואיתמר – שהיו ראוים לעונש אי לאו תפלת משה, מכל מקום היו משתתפין גם כן בחטא ישראל, שהרי כל ישראל עשו את העגל. ואף על גב שהם לא חטאו בעגל, העולם נדון אחר רובו (קידושין מ ע"ב) כאילו חטאו הם גם כן. ולפיכך שייך שפיר שהיה "פוקד עון אבות על בנים" (שמות כ, ה), כיון דיש בהם גם כן מחטא העגל:

ועוד, דודאי נדב ואביהו לא נחשבים יותר צדיקים מאהרן, ודוקא כשהבן יותר צדיק מן האב אז אמרינן "לא יומתו אבות על בנים", אבל בענין זה בודאי נחשבים נדב ואביהו אוחזים מעשה אבותיהם בידיהם, דלא עדיפי מן אהרן, אף על גב דלא עשו הם את העגל, ומכל מקום לענין זה לא אמרינן שהם יותר צדיקים, שאם בקשו לעשות העגל מנדב ואביהו – מכל שכן שהיו עושים. לכך לענין חטא העגל נחשבים 'אוחזים מעשה אבותיהם בידיהם'. בודאי אם היה האב רשע והבנים צדיקים – "לא יומתו אבות על בנים", אבל אם האב צדיק ואפילו הכי חטא – אין ספק דלא עדיף הבן, שאינו כל כך צדיק כמו האב. ועיין בפרשת שמיני:

פסוק כא

טחון לשון הוה. פירוש, שהיה הולך וטוחן טחינה אחר טחינה, עד אשר דק:

פרק י

פסוק א

פסל לך ואחר כך ועשית הארון. לפי שראשית המחשבה תכלית המעשה, (והארון) והלוחות הם תכלית המעשה, ואשר היה הכוונה בהם. לפיכך הקדים הכתוב הלוחות, והארון אחריהם. אבל משה שהיה עושה המעשה, היה להיפך עושה, להקדים הארון:

פסוק ו

ח' מסעות ממוסרה וכו'. ובפרשת חקת (רש"י במדבר כא, ד) קאמר 'ז' מסעות', דהכא מקומות שהיו נוסעים ממקום למקום חשיב, כי יש ח' מקומות ממוסרה עד הר ההר, אבל לענין מסע שלהם שהיו נוסעים – אין כאן כי אם שבעה מסעות, כי ח' מסעות גורמים שבעה מסעות ממקום למקום. ולפיכך כתב בפרשת חקת 'שחזרו לאחוריהם ז' מסעות'[4]. אבל מה שאמר כאן 'ח' מסעות', פירוש מקומות שחנו שם מן המסע נקרא 'מסעות'. וראיה, בפרשת חקת פירש ש'נסעו לאחריהם שבעה מסעות', לשון זה שייך על הנסיעה, שהיו נוסעים לאחוריהם שבעה מסעות. וכאן אמר שיש 'ח' מסעות מן מוסירה', ורצה לומר המקומות. שאף מקום החניה נקרא מסעות, כדמוכח מסוף פרשת פקודי (שמות מ, לו), ובתחלת פרשת מסעי (במדבר לג, א):

פסוק ז

קשה מיתתן של צדיקים וכו'. פירוש, כמו הלוחות שהם מעשה אלקים (שמות לב, טז), לא היו מדברים גשמים שהם בעולם הזה, רק מדברים שהם אלקים, כן נפש הצדיק, נשמתו אלקית בלתי גשמית, והדברים אלקיים אין ראוי שיהיה הפסד להם:

שאמרו נתנה ראש כיום שעשו את העגל. והיינו טעמא, שרצו לעשות עבודה זרה, כמו שפירש רש"י בפרשת שלח (במדבר יד, ד):

פסוק ח

בשנה ראשונה וכו'. אף על גב שהלוים לא הובדלו עד שנה שניה אחר הקמת המשכן, מכל מקום בדבור ובמצוה כבר הבדילם הקב"ה, אלא שלא היה גמר מעשה עד אחר שהוקם המשכן, כי לא נתחנכו הלוים קודם שנתחנכו אהרן ובניו (ויקרא ח, א-לו):

פסוק ט

לפי שהובדלו וכו'. ואין פירושו מפני שהוא נושא הארון לא יהיה לו חלק ונחלה, דבשביל זה יהיה מגרע גרע, אין זה סברא, שאדרבה, מפני חשיבותו יטול יותר, אלא כדי שיהיו פנוים וכו':

פסוק י

מה הם ברצון וכו'. אף על גב דלא נתרצה אלא בסוף מ' יום, ולמה היו כל הארבעים ברצון, חילוק יש, דבמ' יום עצמם היו רצון, והאי רצון הוא רצון בלבד, שלא היה שום כעס כלל. ועל זה שייך לומר 'ברצון'. ולבסוף ארבעים נתרצה להם למחול להם חטא שלהם (רש"י לעיל ט, יח), ולזה שייך 'נתרצה להם ברצון'. ולפיכך ארבעים יום האחרונים היו ברצון, שלא היה עמהם כעס, ולבסוף ארבעים יום נתרצה להם למחול:

פסוק יב

אף על פי כן אין הקדוש ברוך הוא שואל וכו'. דאם לא כן, מה ענין "ועתה שואל" אל התוכחות (כ"ה ברא"ם):

ורבותינו דרשו מכאן הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים. יש בזה ענין נפלא. ויש מפרשים 'הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים', כבר בארו החכמים (מו"נ ג, טו) כי לנמנעות יש טבע קיים, אינם מפעולות פועל. ובארו החוקרים בדעתם איזה דברים מן הנמנעות (שם), ותכלית דעתם שהנמנע הוא לקבץ שני הפכים בנושא אחד, ודבר זה לא יצויר בחכמה והשגה כלל. ולפיכך לא יתואר עליו, כי אין זה מעשה לקבץ הפכים. והנה מי שיאמר שיעשה הקדוש ברוך הוא אדם צדיק ירא חטא, הוא שני הפכים בנושא אחד, כי ענין ירא חטא – שהוא ירא חטא מעצמו, והוא ירא את הקדוש ברוך הוא. שאם ירא מחמת שהקדוש ברוך הוא נותן כך בדעתו ועשה אותו ירא חטא, אין זה יראת שמים, שהרי הוא מוכרח לכך, ואין זה ירא שמים. וכמו שלא יקרא 'חוטא' אם הוא מוכרח ואנוס על החטא, כן אינו ירא שמים כשהוא מוכרח להיות צדיק. ואם כן, לעשות אותו ירא חטא – הוא ב' הפכים בנושא אחד, כי ירא חטא אינו ירא חטא רק שירא מעצמו.

ואם עשאו הקדוש ברוך הוא – אינו ירא חטא::

והמאמר הזה במסכת כתובות, ושם אמרו (ל.) גם כן 'הכל בידי שמים חוץ מציונים פחים'. וראוי לדקדק בזה, למה הכל בידי שמים חוץ מאלו שני דברים. דע, כי היראה הוא במתפעל, שהוא מתירא מן אשר מתירא ממנו, ומפני שהוא מתירא ממנו – הוא נבדל ממנו, שהרי כל מי שמתירא – נבדל ממנו, ואין זה דבוק. וזהו היפך האהבה, כי אהבה הוא מתדבק עם האוהב עד שנעשה אחד עם האוהב, והיפך זה המתירא, שהוא נבדל מן אותו שהוא מתירא, וזהו עצם היראה. וכל עוד שמבדיל עצמו ממנו – היראה יותר, וזה ידוע. דרך משל, מי שראה מלך בשר ודם, כל עוד שיתקרב אליו, ויש לו קירוב ושייכות אליו, אין היראה כל כך. ולפיכך היראה היא במקבל היראה, כאשר הוא נבדל ממנו מן אשר הוא מתירא. ולפיכך אי אפשר שיהיה הוא יתברך פועל היראה במקבל היראה, שכל פועל אשר יפעל באחר – הן יפעל בו לרע או לטוב – הרי יש דביקות לפועל במתפעל. והרי אמרנו כי אין היראה רק מה שנבדל בעל היראה מן אשר מתירא ממנו. ואף על גב כי אותו אשר מתירא מראה איך הוא גדול, ויש בידו להרע או להטיב, וראוי להתירא ממנו, מכל מקום עצם היראה, דהיינו שיקבל המקבל יראה ממנו יתברך, אינו ביד השם יתברך, כי היראה הוא מה שהמקבל היראה נבדל מן המתירא. ודבר זה בודאי שני הפכים בנושא אחד, שאם יתן לו דבר – יש כאן התיחסות בין הנותן והמקבל, שאף אם יפעל רע בנמצאים, הנה הוא גם כן מצד אשר פניו אליהם לרעה, מכל מקום יש כאן התיחסות. אבל היראה הוא מצד אשר המקבל היראה זולת אשר ירא ממנו:

לכך אמר גם כן 'הכל בידי שמים חוץ מציונים פחים', וזה מפני כי הציונה אינה פועלת, וכן החום אינו פועל, אבל האדם הוא מתפעל מן החום והקור, ודבר זה אינו ביד הפועל התפעלות של המקבל הפעולה. אבל כאשר היה פועל דבר מה, יהיה מה שיהיה, יאמר בזה שהוא ביד השם יתברך. אבל דבר שאינו פועל, שאין ציונה פועל, אבל האדם הוא מתפעל ממנו בלבד. ולפיכך כיון שאין הציונה פועל באדם, אינה ביד השם יתברך, במה שאינה מפעולת פועל. ואלו שני דברים, האחד, דהיינו יראת שמים מקבל המקבל ממנו בעצמו היראה, ואינו בפועל רק במקבל. וציונים ופחים, מקבל האדם על ידי אמצעים, שהם צנים ופחים. ולא תמצא יותר מאלו שני דברים. ודברים אלו דברים ברורים מאד, לא ימאן אותם האדם אלא אם לא יבין דברי חכמה:

ואף היא לא לחנם וכו'. פירוש, שאין הכתוב מחובר למעלה (פסוק יב) "ועתה מה ה' שואל מעמך לשמור מצותיו לטוב לך", דלא שייך לומר שהקדוש ברוך הוא ישאל לשמור מצותיו לטוב להם, דזה אין צריך שאלה מאתם, כיון שהוא לטובתם. אלא הכי פירושו,

"ועתה מה ה' שואל מעמך כי אם לשמור מצותיו", ואף זו "לטוב לך". והשתא "מה ה' שואל מעמך" מלתא בפני עצמו הוא:

פסוק טו

בכם כמו שאתם חשוקים. פירוש, האי דכתיב "בכם", ולא הוי למכתב רק "ויבחר בזרעם אחריהם", ולא הוצרך למכתב "בכם", אלא פירוש "בכם" כלומר כמו שהוא בכם, שאתם חשוקים היום הזה:

פסוק טז

אוטם לבבכם וכסויו. והוא אשר אינן מבינים – זהו אשר ימולו, וזולת זה לא יפול כלל "ומלתם":

פסוק יז

אם תפרקו עולו. ולא כתב (רש"י) 'אם תחטאו', מפני דשייך זה גבי "ואדוני האדונים", כלומר **אם תפרקו עולו** לעבוד זולתו – הלא הוא אדון האדונים, ולא ישא פנים לפורק עולו:

לפייסו בממון. הקשה הרא"ם, איך שייך אצל השם יתברך פיוס ממון. אבל אין זה קשיא, כי פשוטו כי אם אדם חוטא וירצה להביא קרבן, שהוא דורון אל השם יתברך, וזהו פיוס ממון, לא יתכפר בו, כי "זבח רשעים תועבה" (משלי כא, כז). או שיקדיש ממון לשמים, כדכתיב (שמות כה, ב) "ויקחו לי תרומה", זהו נתינת ממון לו שנותנים לו, בזה לא יתפייס:

פסוק יח

ודבר חשוב הוא זה. ואם תאמר, ולמה הוא חשוב דבר זה כשנותן לו בגד ללבוש, דהא כל אדם בעולם יש לו בגד ללבוש ולחם לאכול. ויש לומר, דהכי פירושו, כי לשאר בני אדם אין הקדוש ברוך הוא נותן לו רק העושר, וכיון שאינו מזמין לפניו לחם לאכול ובגד ללבוש, רק ממון, והוא עצמו עושה ממנו בגדים. סוף סוף, לא נתן לו דבר חשוב בשעה שנתן לו, רק שהוא עשה ממנו דבר חשוב. אבל הגר מזמין לפניו בגד ולחם, שהוא דבר חשוב בעצמו. ונראה כי חשוב הגר אצל השם יתברך, ולא יאמר שהגר הוא פחות ושפל אצל השם יתברך, כמו שהוא אצל האדם:

פסוק יט

מום שבך וגו'. כלומר, דהאי "כי גרים" אינו טעם אל "ואהבתם את הגר", דבשביל שהיו גרים בארץ מצרים אין טעם דבשביל זה יאהבו את הגרים (כ"ה בראב"ם), אלא פירוש הכתוב "ואהבתם את הגר", ואל תבזהו מפני שהוא גר, כי 'מום שבך וכו':

פסוק כ

את ה' אלקיך תירא ותעבוד לו ותדבק בו. כתב 'ותעבוד לו' במקום "ואותו תעבוד", מפני כי לשון "אותו" בכאן הוא במקום 'לו', שלא שייך לומר "ותעבוד אותו", כי העבודה היא 'לו', לא "אותו". וכתב גם כן 'ותדבק בו' במקום "ובו ותדבק", לפי שרש"י מפרש כי כל הפעולות נמשכות אל "ובשמו תשבע", שפירושו 'ואז בשמו תשבע', ולפיכך הוסיף (רש"י) וי"ו על הפעלים כדי שהיה כל פעל נוסף על שלפניו, ובזה יהיו נמשכים הפעלים עד "ובשמו תשבע". אבל אם הוי"ו על הפעיל, לומר "ואותו תעבוד ובו תדבק", אין לומר שכל אחד נוסף על שלפניו, וכל אחד בפני עצמו, ולא היה הדבור נמשך אל "ובשמו תשבע":

פרק יא

פסוק ב

תנו לב לדעת לקבל תוכחתי. דאם לא כן, "וידעתם" למה לי, דהוי למכתב 'כי לא את בניכם אשר ידעו', דמאי שנא שהזכיר כאן לשון "וידעתם":

כי לא את בניכם אני מדבר עכשיו. פירוש שהמקרא קצר, וצריך להוסיף 'אני מדבר', דאם לא כן לא נזכר בכתוב מה רצה לומר "אשר לא ידעו וגו'", ולפיכך צריך להוסיף 'אני מדבר עכשיו':

פסוק ז

מוסב על האמור למעלה. פירוש, שאין הכתוב רוצה לומר "כי עיניכם הרואות את כל מעשה ה'" ולכך "ושמרתם את כל המצות וגו'" (פסוק ח), ומלת "כי" משמש לשון 'דהא', שהוא אחד מד' לשונות שמשמש לשון "כי" (גיטין צ.), דזה אינו, שלמעלה אמר (פסוק ב) "כי לא את בניכם אשר לא ידעו וגו'", ומאחר שאמר "כי לא את בניכם אשר לא ידעו", רצה לומר שאינו מדבר עם הבנים שלא ראו מעשה ה', צריך לכתוב אחריו – רק עמכם אשר עיניכם הרואות, ואם לא כן היה הדבור חסר, ואין דרך הכתוב לומר שאין מדבר עם הבנים, וצריך לפרש עם מי מדבר (כ"ה בראב"ם):

פסוק י

ורז"ל דרשו וכו'. ואם תאמר, אם כן לפירוש הראשון קשה 'אפשר שיהיה בונה לבנו הקטן תחלה קודם שיבנה לבנו הגדול'. ולפירוש רז"ל (כתובות קיב.) קשה, אפשר שיבנה אדם הכעור תחלה, ואחר כך היפה, שפסולתו של ראשון ניתן בשני, ולפירוש דברי רז"ל משמע שבנה מצרים תחלה. ויש לומר, דלעולם בנה כנען תחלה, ואף על

גב שאין דרך לבנות לבנו קטן תחלה, היינו כשהבנין שוה, אבל כאן לקטן רצה לבנות הנאה, ולגדול הכעור, בונה לקטן תחלה, מפני שפסולתו של ראשון נותן בשני. וכך מקשה (שם) 'אפשר שאדם בונה לבנו הקטן תחלה ואחר כך לגדול' כשהם שוים. ואין לתרץ דודאי היה יותר טוב מן מצרים, אבל לא היה שבע פעמים טובה הימנה, דכיון דלא כתיב בפירוש בכתוב שהיה חברון טובה הימנה, אין לכתוב שהיה קודם חברון לצוען מצרים, ועל כרחך פירוש "וחברון שבע שנים נבנתה" (במדבר יג, כב) שהיתה טובה הימנה שבעה פעמים, והשתא נזכר בכתוב דהיתה חברון טובה הימנה. ולפירוש הראשון ניחא גם כן, כיון שהיה ארץ כנען טובה מן מצרים, בנאה ראשון, אף על גב שהוא בנאה לבנו הקטן:

והשתא יתורץ גם כן דכתב "וחברון שבע שנים נבנתה לפני צוען מצרים", ולפי פירוש רז"ל פירושו שנבנתה שבע פעמים בטובה, ואם כן למה הוציא בלשון זה לומר "שבע שנים נבנתה לפני צוען מצרים". אלא בודאי קרא כמשמעו, שנבנתה קודם צוען כמשמעו, אלא שאם אין פירוש הכתוב גם כן שהיא מבונה בכל טוב שבע פעמים מצוען מצרים, היה קשה 'אפשר שהוא בונה תחלה לבנו הקטן ואחר כך לבנו הגדול', כמו שפרשנו, וצריך לפרש שתרוייהו משמע; שנבנתה קודם צוען מצרים, ומבונה בכל טוב שבעה פעמים. אמנם בפרשת שלח לך (במדבר פי"ג אות טז) בארנו בענין אחר קושיא זאת:

פסוק יא

ובקעות הן מישור. אף על גב שהרים עדיפים מן המישור, יש זרעים שטובים לזרעם בבקעה. אי נמי לעיירות, שטובים לבנות בבקעה:

פסוק יב

כביכול אינו דורש אלא אותה וכו'. וענין זה מובן, שהארץ בלבד היה ראוי שתהיה נבראת, רק מפני שאי אפשר להיות הארץ בלבד, שאין ראוי לקבל קדושה הכל, לפיכך נבראו שאר הארצות עמה. ומפני כי אין בריאת שאר הארצות לעצמם, אלא שנבראו עמה, לפיכך כאשר דורש אותה – דורש שאר ארצות עמה, כמו שכל האברים תלוים בלב. וכן מדמין אותה חכמים ז"ל (תענית ריש י.) לומר שכל העולם מתמצית ארץ ישראל שותה, והיינו כמו שהדם הטוב והמשובח ניזון בו הלב, ושאר דם – הוא דם התמצית – ניזון בו שאר האברים, כן הוא בארץ, שכל העולם מתפרנס מתמצית ארץ ישראל. וענין התמצית הזה הוא ידוע למבינים:

עתים לטובה עתים לרעה. נראה שדיוק רז"ל (ר"ה יז ע"ב) 'לטובה ולרעה', מדכתיב "עיני ה'", דהוי למכתב 'עין ה'", כמו "עין ה' אל יראיו" (תהלים לג, יח), וכשהוא פעמים לטובה ופעמים לרעה שפיר כתיב "עיני ה'" לשון רבים:

מראשית השנה נידון מה יהיה בסופה. דאין לפרש "עיני ה' אלקיך בה מראשית השנה ועד אחרית השנה" כמשמעו, דאם כן לכתוב 'עיני ה' אלקיך בכל השנה', מאי "מראשית השנה ועד אחרית", אלא מראשית השנה נדון מה בסופו. ובמסכת ראש השנה (יז ע"ב) "עיני ה' אלקיך בה מראשית השנה ועד אחרית", עתים לטובה ועתים לרעה, כיצד; הרי שפסקו לישראל גשמים מרובים, וחטאו ישראל, שלא להורידן אי אפשר, אלא מורידין אותן שלא בעונתן. משמע דהאי "מראשית השנה עד אחרית" בכל השנה איירי, ולא שיהא נדון בראש השנה מה יהיה בסופה. אין זה קשיא, שודאי שניהם צריכין, דאי להא מילתא לחוד אתיא, לומר שמראשית השנה נדון מה יהיה בסופה, הוי למכתב 'עיני ה' בה מראשית השנה', מאי "מראשית עד אחרית", דמשמע שיתמיד עיניו בה מראשית עד אחרית, אלא בודאי עיניו תמיד בה, עתים לטובה ועתים לרעה, כיצד, הרי שפסקו גשמים לישראל וכו'. והשתא אתיא שפיר לישנא "מראשית השנה עד אחרית השנה עיני ה' בה" להוסיף ולגרוע לפי מעשה ישראל. ומכל מקום מזה גופיה ילפינן שבראש השנה הכל נידון, דאם לא כן, למה אמר "עיני ה' אלקיך בה מראשית השנה עד אחרית השנה", אלא הכי פירושו, הגזירה שנגזרה בראש השנה – מראשית השנה עד אחרית השנה עיני ה' תמיד בה לגרוע ולהוסיף:

ועוד יש לומר, דמה שדרשו ז"ל 'עתים לטובה ועתים לרעה', לא דרשו מן "ראשית השנה עד אחרית השנה", אלא דרשו זה מן קרא קמא דכתיב "תמיד עיני הקדוש ברוך הוא בה", ודרשינן מזה 'עתים לטובה ועתים לרעה'. אבל "מראשית השנה עד אחרית השנה" אתיא להא מילתא – מראשית השנה נגזר מה יהא בסופה:

פסוק יג

מוסב על של מעלה וכו'. דאם לא כן, מה ענינו לכאן, אלא שהוא מוסב על "למטר השמים תשתה" (פסוק יא):

אם תשמע בישן תשמע בחדש. פירוש, אם תשמע מצות שכבר שמעת וידעת אותם, ואתה מקיים אותם, 'תשמע בחדש', הם מצות שהם חדשים לך, שהרי מצוה גוררת מצוה (אבות פ"ד מ"ב). דאם לא כן, 'אם תשמעו' מבעי ליה. והא דלא אמרינן כאן 'דברה תורה כלשון בני אדם' (ב"מ לא ע"ב), דיש לומר דאתיא כרבנן, דסבירא להו דלא אמרינן 'דברה כלשון בני אדם', כדמוכח בפרק אלו מציאות (שם). ורבי שמעון הוא סבירא ליה

התם דברה התורה כלשון בני אדם. ואפילו לרבי שמעון, לא קאמר רק היכי שהדרש אינו כמשמעות לשון בני אדם, אבל כשהדרש כמשמעות לשון בני אדם – דרשינן, דאף בלשון בני אדם כאשר יכפיל לשונו הוא לחזק הענין. ולפיכך דרשינן לחזק הענין, כמו שדרשינן (ב"מ לא.) "השב תשיב" (ר' להלן כב, א), אין לי אלא פעם אחד, מאה פעמים מנין, שאם החזירה וברחה מנין שצריך להחזיר. וזהו חזוק למצוה, לכך דרשינן "השב תשיב". וכן כל הנהו שדרש. ובמקום שלא תוכל לדרוש אותו לחזק המצוה, אמרינן 'דברה תורה כלשון בני אדם':

בכל יום יהיו עליך חדשים. דאם לא כן, מאי "מצוך היום", הרי לא נצטוו באותו יום, אלא אף על גב שלא נצטוו היום יהיו כאילו נצטוו עליך היום, לכך כתיב "היום", שיהיו כל המצות עליך כאילו היום נצטוו. והטעם הזה שיהיו עליך חדשים, עיין למעלה בסוף פרשת בא (שמות פי"ג אות ח):

שלא תאמר אשנה וכו'. פירוש "לאהבה את ה'" הכי פירושו, שתהיה המצוה שתעשו לאהבה את ה', ואין "לאהבה את ה'" דבר בפני עצמו. ומה שכתוב אחריו "ולעבדו בכל לבבכם", שתהיה המצוה שתעשו לעבדו בכל לבבכם:

אזהרה ליחיד אזהרה לציבור וכו'. ואם תאמר, מה לי יחיד מה לי ציבור. ותירץ הרמב"ן, שהשם יתברך לא יעשה הניסים תמיד לתת מטר הארץ בכל עת ולהרבות העשב, רק על מעשה רוב העם, אבל היחיד – הוא בזכותו יחיה והוא בעונו ימות. ולפיכך אמר כי בעשותכם כל המצות מאהבה שלימה יעשה עמכם כל הניסים:

ונראה שאין לשון 'אזהרה ליחיד אזהרה לציבור' משמע כן, שלפי דבריו לא יבוא למצוה, רק לקבל שכר, שאם יעשו רבים המצוה יהיה להם ניסים הרבה. ונראה לומר, דיש מצות שהם ליחיד, כמו רוב המצות; חלה, ובכורים, ותפילין, וציצית. ויש מצות לרבים ולא ליחיד, כגון הקרבת הקרבנות, שאין היחיד מביא, רק הציבור. ובנין בית הבחירה, ולהעמיד שופטים, ודבר זה תלוי ברבים. ולפיכך הזהיר ליחיד, והזהיר לרבים במצות שהם לרבים. ולא יאמר שלא הזהיר דווקא על המצות שהם לכל יחיד ויחיד, אבל מצות של רבים, כיון שלא עלי בלבד מוטל, אין אני מוזהר, לכך הזהיר הרבים על מצות שהם לרבים. וכן לא יאמר לא הזהיר רק על מצוה שהיא לרבים, אבל מצות יחיד, אם אין אני עושה – יש עושים רבים, לכך הזהיר היחיד גם כן:

ויש לתקן פירוש הרמב"ן ז"ל, ש'אזהרה לרבים' אם הרוב לא יקיימו המצוה – היחיד נידון אחר הרוב, ואף על גב שהוא לא עשה – נדון אחר הרוב, ולפיכך מזהיר הרבים. והשתא ניחא לשון 'אזהרה' דקאמר, שלא אייירי לענין שכר כמו שפירש הרמב"ן, רק

לענין אזהרה, שיהיה נדון [אחר] הרוב. ומיהא מכל מקום גם לפי זה 'אזהרה' לאו דוקא, דאין כאן מצוה דשייך בזה אזהרה, ועל כרחך צריך לפרש אזהרה מן העונש:

פסוק יד

עשיתם את שעליכם וכו'. נראה שדרשו (בסיפרי כאן) כך, מפני שבפרשת בחקתי כתב ברכות הרבה, וכאן לא כתב אלא "ונתתי מטר ארצכם" ותו לא, אלא הכא לא אירי בברכות שהקב"ה נותן להם, רק שהקב"ה יעשה את שלו, והיינו ברכה שהיא צריכה אל הבריות, והיינו דבר שהוא מוטל עליו. ולפיכך פירשו שהקב"ה יעשה את שלו מה שהוא ראוי לו לעשות – הברכות שהם ראוים להיות. וכן לקמן (פסוק כג) אצל "והוריש ה' את כל הגוים וכו'", פירושו כמו בכאן (רש"י שם), דכתיב (פסוקים כב-כג) "כי אם שמור תשמרון והוריש", וקשיא למה לא נתן השכר רק להוריש, אלא כך אמר, אתם עשיתם את שלכם, אף אני אעשה את שלי, ודבר זה – להוריש הגויים – הוא מוטל עלי:

בלילי שבתות וכו'. עיין למעלה בפרשת בחוקתי (ויקרא פכ"ו אות ד) ותמצא מבואר, ואין להאריך:

על המלילות ועל הקשין. לפי ש"מלקוש" היא מלה מורכבת מלשון 'קש' ומלשון 'מל' (כ"ה בראב"ם):

פסוק טו

שלא תצטרך להוליכה למדברות. דאם לא כן, מאי ברכה היא "ונתתי עשב בשדך", יותר טובה התבואה מעשב. ועוד, לא הוי למכתב רק "ונתתי עשב לבהמתך", אלא "בשדך" אתי לומר 'שלא תצטרך להוליכה וכו':

דבר אחר. לפי זה כתב "בשדך", שרוצה לומר בשדך – במקום שהתבואה גדילה, בשדה יהיה העשב, כגון שתהיה גוזז וכו':

ברכה מצויה בפת בתוך המעיים. דאם לא כן, הרי כבר כתיב "ואספת דגנך וגו'":

פסוק טז

לפרוש מן התורה וכו'. דאי שיעבדו עבודה זרה, כבר כתיב "ועבדתם אלקים אחרים", אלא האי "וסרתם" 'לפרוש מן התורה' הוא דאתא:

שהם אחרים לעובדיהם. פירוש, דהאי "אחרים" אינו רוצה לומר זולת הקדוש ברוך הוא, דלא מקרי "אחרים" אליו, דהיה משמע שגם הם אלקות, רק שהם אחרים, אלא האי "אלהים אחרים" בערך האדם, שהם אלהים אחרים להם:

פסוק יז

אף מה שאתה מוביל לה. דאם לא כן, הרי כבר כתיב "ועצר את השמים ולא יהיה מטר", ואם כן מהיכא יהיה יבולה, אלא **אף מה שאתה מוביל לה** לא תוציא:

אף לאחר היסורין וכו'. פירוש, שאל יקשה לך כי כאן לא נזכר רק אלו תוכחות וקללות "ועצר את השמים ואבדתם מהרה", ואילו בפרשת בחקתי (ויקרא כו, טז-מא) כתובים הרבה קללות מאד, אלא האי "ואבדתם מהרה" רצה לומר אחר כל שאר היסורים אגלה אתכם. ומה שכתב 'לפי שגרמה לכם לחטוא', דלא הוי למכתב "הטובה", שהרי גלות הוא קשה מצד שהיו גולים, לא מפני שהיו גולים מעל הארץ הטובה, אלא שטובת הארץ גרם שיהיו חוטאים, לכך אמר "ואבדתם מהרה מעל הארץ הטובה", שגרמה לכם לחטוא:

פסוק יח

אף לאחר שתגלו. דאם לא כן, מאי ענין "ושמתם" אל "ואבדתם מהרה" (פסוק יז), אלא 'אף אחר שתגלו וכו'. והא דכתיב (פסוק כא) "למען ירבו ימיכם על האדמה", יש לומר כמו שפירש הרמב"ן, שתהיו שבים אל הארץ, ותאריכו ימים שם. ולי נראה דהאי קרא "ושמתם את דברי" בכל זמן איירי, לעולם אתם חייבים במצות האלו, אלא שלכך סמך אל "ואבדתם" לומר שאף אחר שתגלו תהיו חייבים במצות, וכן פירש הרא"ם:

אבל מה שכתב (רש"י) 'כדי שלא יהא דומים אליכם כחדשים', קשה, דהרי בלא טעם זה חייבים, דהא כל מצוה שהיא חובת הגוף חייבים בין בארץ בין בחוצה לארץ (קידושין לו ע"ב). ויש מפרשים, כי כאשר גלו בין האומות, ואין לישראל מקומות ובתים בפני עצמם, רק על דרך שאלה ושכירות, ואם כן לא יקיימו ישראל מצות מזוזה בגלות, שאין להם בתים מיוחדים. וכן תפילין, מפני שצריך שלא יסיח דעתו מן התפילין (מנחות לו ע"ב), דבימיהם דאגת וטרדת הגלות יותר, וגורם היה היסח הדעת. ובגלות גדול כמו שהיה להם, ראוי שיהיה פטורים מתפילין, כי איך לא יהיה להם היסח הדעת. ואם כן יהיו המצות עליהם חדשים כשיחזרו (לברך) [לארץ]. לכך אמר שאף בחוצה לארץ יקנו להם בתים, כדי שיעשו מזוזה. וגם בגלות יסירו הטרדות ויתחייבו בתפילין, כדי שלא יהיו נראים חדשים מזוזה ותפילין עליהם:

והרמב"ן נתעורר בזה ואמר שיש לזה סוד עמוק[81]. ואני אגלה הסוד. כתב הרמב"ן בפרשת תולדות (בראשית כו, ה) כי התורה היא "משפט אלקי הארץ" (מ"ב יז, כו), ולפיכך היו האבות שומרים את התורה דוקא בארץ, לא בחוצה לארץ, לפי שלא נצטוו בה. אבל ישראל, כל מצוה שהיא חובת הגוף חייב לעשות, ולא היה ראוי שישראל ישמרו

המצות בחוצה לארץ, כיון שהם "משפט אלקי הארץ", אבל אם לא נתן השם יתברך שישמרו המצות בחוצה לארץ ושיקיימו אותם כמו בארץ, היה בבואם לארץ אחר כך נתינה חדשה, כיון שכבר נתבטלו המצות חס ושלום. ואין כאן נתינה חדשה, ולכך אמר שלכך יקיימו המצות בחוצה לארץ גם כן, שאם לא כן היה צריך שיהיו המצות בבואם לארץ חדשים, ואין כאן דבר חדש כלל, שפעם אחת נתנה התורה מן השם יתברך, ולא שתי פעמים. ולפיכך כל מצות שהם חובת הגוף חייבין בחוצה לארץ. ומה שאמר 'כדי שלא יהיו חדשים עליכם', הוא בעצמו טעם הכתוב שחייב כל מצות שהם חובת הגוף, וחייבים עליהם בחוצה לארץ כמו בארץ, שהרי אין כאן מצות חדשות, וחיוב הראשון לא נתבטל, כדי שלא יהיו חדשים כשיחזרו לארץ. ונכון הוא מאד:

פסוק יט

משעה שהבן יכול לדבר. דאם לא כן, 'ללמוד בם [בשבתך] בביתך' מבעי ליה, אלא לכך כתב "לדבר בם" – משעה שיכול לדבר בלבד חייב האב וכו':

פסוק כג

אף אני אעשה מה שעלי לעשות. פירוש, "והוריש" דכתיב אדלעיל קאי (פסוק כב), ורצה לומר להוריש בשביל קיום המצות. ולמה ענין זה יותר מן כל הברכות הכתובות בפרשת בחוקתי (ויקרא כו, ד-יב), אלא פירושו שאעשה מה שמוטל עלי, ודבר זה מוטל על הקדוש ברוך הוא לעשות, לכן הבטיחם להוריש הגוים:

פסוק כה

לא יתיצב וכו'. הכי פירושו, דמדכתיב "לא יתיצב איש בפניכם", ולא כתב 'ואיש לא יתיצב בפניכם', מורה דאפילו אומה ולשון לא יתיצבו בפניכם. דכשהוא מקדים הפועל לומר "לא יתיצב", פירושו לא יתיצב כלל, דאי היה כוונת הכתוב דווקא איש, דרך להקדים ולומר 'ואיש לא יתיצב', לפי שהמסופר ממנו לומר שאיש לא יתיצב. אבל מדלא כתב כן, שמע מינה שלא יתיצב כלל, והמסופר הוא לא יתיצב אחד בפניכם. וכן פירושו אצל "לא תחסום" (להלן כה, ד), ופשוט הוא כן. וכמו כן פירש רש"י פרק הזורק (גיטין עז.) גבי "וכתב לה ספר כריתות ונתן בידה" (להלן כד, א), עיין שם:

פסוק כו

האמורות בהר גריזים ובהר עיבל. פירוש, אין הכתוב רוצה לומר שהוא נותן לפניהם ברכה וקללה עכשיו, דהיינו על כל מצות שבתורה בכלל – אם יקיימו תהא הברכה, ואם לא יקיימו – תהא הקללה, דאין זה כן, דלא איירי אלא בברכות האמורות בהר גריזים (להלן כז, יב), ולא כאן. ומה שכתב "אני נותן לפניכם היום", רוצה לומר שהיום מצוה

עליהם, כדכתיב (פסוק כט) "והיה כי יביאך וגו'". ועוד, דכאן משמע "ברכה וקללה" סתם, על כל המצות, דכתיב "את הברכה אשר תשמעו אל מצות ה'", וזה אינו, שהכתוב רוצה לומר ברכות וקללות **האמורות בהר גריזים ובהר עיבל**, ושם נאמרו ברכות וקללות על מצות מיוחדות, לא בסתם. אף על גב שיש שם ברכה וקללה על כל המצות גם כן, הפרט עיקר:

פסוק כז

על מנת אשר תשמעו. פירוש, דהאי "אשר" אינו רוצה לומר דודאי ישמעו, דאם כן לא שייך אחריו (פסוק כח) "והקללה אם לא תשמעו". אלא '**על מנת אשר תשמעו**' נותן לפניהם הברכה. והקשה הרא"ם, דלמה לא פירש האי "אשר תשמעו" כמו 'אם', דכן מצינו לשון "אשר" משמש במקום 'אם', כגון "ומולדתך אשר הולדת אחריהם וגו'" (בראשית מח, ו), דפירושו (רש"י שם) אם תוליד עוד בנים:

ולא הקשה מידי, דכאן קשיא למה שינה בלשון למכתב גבי ברכה לשון "אשר", וגבי קללה לשון "אם" (פסוק כח). אלא כך פירושו, את הברכה נותן אליהם מיד על מנת אשר ישמעו, וכל האומר על מנת כאומר מעכשיו דמי (גיטין עד.), ורצונו של הקדוש ברוך הוא ליתן להם הברכות מיד, ויתחילו הברכות לבא מיד, אלא שנתן להם בתנאי על מנת שישמעו. אבל הקללה נתן להם בלשון "אם", דהוא תנאי שאינו מתחיל עתה, רק אם לא ישמעו – אז תהא הקללה באה. ולא כן הברכה, אשר נתינתה מיד היתה, לכך כתב אצלה "את הברכה אשר תשמעו". ואילו היה אומר 'את הברכה אם תשמעו', לא היתה הברכה אלא כשישמעו, ואם כן מתי היתה באה, כי הברכה כתיב בה 'ברוך אשר אינו מקלה אביו ואמו', כיון שאין זה רק לא תעשה, שלא יעשה דבר זה, אם לא זה היתה שהברכה מיד חלה – מתי יהיה הברכה באה, דלעולם יש ספק שמא חס ושלום יעבור, אלא הברכה באה מיד על מנת אשר ישמעו:

פסוק כח

סר מכל הדרך. כתב הרא"ם, אף על גב שבקרא לא כתב 'מכל הדרך', אלא "וסרתם מן הדרך", ומשמע מקצת הדרך, כיון שכתב לשון "וסרתם", כל הסרה הוא הסרה לגמרי, שאם עדיין יש עליו שום מצוה לא נקרא זה 'הסרה', שעדיין הוא בדרך אשר צוה ה':

ככופר בכל התורה כולה. פירוש, פתח לומר "וסרתם", שהוא לעבור על כל המצות, ואמר אחריו "ללכת לעבוד אלקים אחרים", שהוא עבודה זרה, אלא המודה בעבודה זרה **ככופר בכל התורה כולה**. כי המצות הם מצות אלקי ישראל, ואליו הם דווקא, ואם הוא עובד עבודה זרה הרי הוא **ככופר בכל התורה כולה**, שאין מצוה רק אל השם יתברך:

פסוק כט

כתרגומו ית מברכיא. פירש הרא"ם, שהוצרך לומר 'מברכיא', מפני שהכתוב אל ישראל מדבר, והם לא נתנו את הברכה, רק הלוים נתנו הברכה (רש"י להלן כז, יב), ולא ישראל. ושיבוש הוא פירוש זה, שהרי אף על גב שנתנו הלוים הברכה, שייך לומר "ונתת את הברכה" כלפי ישראל, כי הלוים לא היו אלא שלוחם, ובית דין היו מצוים אותם על כך, ואין צריך להשיב בזה. אבל מפני זה תרגם 'מברכיא', שלא שייך בברכה "ונתת אותה על הר גריזים", דאין בברכה ממש שיתן אותה אל מקום מוגבל, לכך צריך לפרש אותו על המברכים, ולא ברכה ממש, כי הלוים שהיו עומדים באמצע, כשהפכו פניהם כלפי הר גריזים וברכו, לא היתה הברכה כלפי הר גריזים, שאין בברכה ממש, ולא שייך בה גבול: **כלפי הר גריזים**. שהרי לא היו הלוים עומדים על הר גריזים בשעת הברכה, ועל הר עיבל בשעת הקללה:

ופתחו בברכה. דכתיב (פסוק כו) "ברכה וקללה", שמע מינה הברכה קודמת לקללה. וקשיא, למה נכתבו הקללות בפרשת כי תבא (להלן כז, טו-כו), ולא נכתבו הברכות. ונראה שעיקר המצוה היו הקללות, כדי שיהיו ישראל מקבלים את התורה באלה ובשבועה (רש"י להלן כז, כו), אלא שפותחין לעולם בזכות תחלה (ר' סנהדרין לג.), הקדים הכתוב הברכה. ולעולם עיקר המצוה הקללות, כדי שיקבלו התורה. ועוד, אם כתב בפירוש הברכות, הייתי אומר הברכות ניתנו בפירוש, ולא הקללות, והא דכתיב "ואת הקללה על הר עיבל", היינו שמכלל ברכה אתה שומע קללה, דמכלל הן אתה שומע לאו (ספרי פסוק יח). והשתא שכתב הקללות בפירוש, על כרחך גם הברכות בפירוש נאמרו, דעדיפי ברכה מקללה, שהרי היה פותחו בברכה, דכתיב "ברכה וקללה":

פסוק ל

נתן בהם סימן. פירוש, שאין הכתוב רוצה לומר הלא הם נמצאים בעבר הירדן, כדי שלא תחשוב דאין הר גריזים והר עיבל נמצאים, כמו "הלא היא ברבת בני עמון" (לעיל ג, יא), כי שם הכתוב מביא ראיה לדבריו הרי היא ברבת בני עמון, דכל "הלא הוא" לחזק הדבר ולאמתו. וכאן לא יתכן לומר כך, דמאי חדוש יש בהר גריזים ובהר עיבל שהכתוב צריך לאמתו ולחזקו. אלא פירושו שהכתוב נותן סימן באיזה מקום הם הר גריזים והר עיבל: **אחרי העברת הירדן הרבה הלאה למרחוק כל לשון אחרי מופלג**. ויראה כי "אחרי" שהוא מופלג, ו"אחר" שהוא סמוך (רש"י בראשית טו, א), כי לשון "אחרי" ולשון "אחר" שני דברים; כי לשון "אחרי" היפך לשון "לפני", ולכך שניהם ביו"ד בסוף. והיפך של לשון "אחר" הוא "קודם". ולשון "לפניו" כמו "לפניו לא קם כמוהו" (ר' מ"ב כג, כה),

נאמר אף אם היו לפניו הרבה מאוד, רק שהיה לפניו. וכן "לאחריו" על כל דבר שהיה אחריו, אפילו היה זמן הרבה אחריו, שהרי היה אחריו. אבל לשון "קודם" בא על שני דברים שהאחד קודם את חבירו, שעליו יאמר 'קודם לו'. לא יאמר שדבר זה 'קודם זה' או 'אחר זה' אלא אם הם סמוכים זה לזה. שאם הוא רחוק, מאי שייך 'קודם' או 'אחר', כיון שאין שייך זה לזה כלל. וכאשר יאמר 'אדם [הראשון] היה קודם אברהם', לא יתכן לומר, כיון שלא היה בזמן אחד כלל. רק יאמר 'אברהם היה אחרי אדם', לפי שהאחוריים אינו גוף הדבר, והם נבדלים מן הדבר. וכן הפנים אינם גוף הדבר, אבל הם נבדלים מגוף הדבר עצמו. כי ההתחלה שהוא הפנים, וכן התכלית שהוא האחור, אינו גוף הדבר, ממה שהוא לא פנים או אחור. ולפיכך כאשר כתיב "אחרי" מלשון אחוריים, שאחוריים נבדלים מדבר שהוא אחור לו, לכך הוא מופלג. אבל "אחר" אין צריך שיהיה דבר בפני עצמו, שיאמר חלק זה מן הראש הוא אחר חלק זה, והם דבר אחד. ואם יאמר שהוא "אחורי" חלק זה, הוא דבר בפני עצמו, כי האחוריים – במה שהם אחוריים – הם סוף הדבר, ותכלית הדבר אינו הדבר בעצמו:

ואיכא למאן דאמר בבראשית רבה בפרשת לך לך (מד, ה) "אחר" הוא מופלג, "אחרי" סמוך. וטעמיה דידיה משום דאדרבא, הפנים – אף על גב שהוא אינו גוף הדבר לפי שהוא פנים לו – מכל מקום הוא מתחבר אל הדבר ההוא. וכן האחוריים גם כן, האחוריים הוא מחובר לו, שייך לו. אבל לשון "אחר" יאמר אף על גב שאין אותו דבר יש לו צירוף וחבור אליו, לכך "אחר" מופלג, "אחריו" סמוך. ופירוש זה ברור למי שיש מדע וחכמה: ומכל מקום אף על גב דאמרינן "אחרי" מופלג, מצאנו "אחרי" סמוך; "אחרי מות שני בני אהרן" (ויקרא טז, א), שבאותו יום שמתו בני אהרן נאמרה הפרשה. והיינו דאף על גב ד"אחרי" מופלג, לא נאמר כמה הוא מופלג, כי אף שעה אחת נקרא 'מופלג'. רק כאשר כתיב "אחר" הוא סמוך כאילו היה מעשה אחד עם המעשה הראשון, ולפיכך כתיב "אחר". ו"אחרי" מופלג, שהוא מחולק ומובדל ממנו, וזהו מופלג. ולפיכך לא קשיא מידי שפירש רש"י בסוף וילך (להלן לא, כט) "כי ידעתי אחרי מותי כי השחת תשחיתון", ומקשה 'והלא כל ימי יהושע עבדו את ה'. ומה קושיא, הא "אחרי" מופלג בכל מקום. אלא נראה לי, דאף על גב ד"אחרי" מופלג, היינו כמו שאמרנו, שאין הדבר כמו מעשה אחד, אבל אין צריך לומר שהוא מופלג הרבה בזמן. ושם אי אפשר לפרש הוא מופלג בזמן הרבה, דהא הכתוב אומר "כי אחרי מותי תשחיתון", ולמה תולה באחרי מותו, אלא בא לומר כאשר לא יהיה עמהם אז השחת תשחיתון, ומשמע מיד אחר מותו, דהא תלה במותו. ומקשה (רש"י שם) שהרי עבדו ה' כל ימי יהושע, ואם כן גם יהושע היה מדריך

אותם בדרך טוב, והוי ליה לומר 'כי ידעתי כי אחרי מות יהושע תשחיתון'. ופירוש ברור הוא מאוד למי שמבין את זה. ועיין בפרשת (חיי שרה) [וירא] (גו"א בראשית פכ"ב אות יז):

בפשטא וכו'. כי טעם הפשטא מפסיק התיבה בנגינתה מן התיבה שאחריה, ולכך נקרא טעם זה 'מלך', שכל טעם שנגינתו מפסיק התיבה מן התיבה שאחריה נקרא 'מלך', שכל מלך עומד בעצמו, אינו נמשך לאחר. וכל טעם שהנגינה אינה מפסיק התיבה מן שאחריה נקרא 'משרת', לפי שנמשך לאחר, אינו עומד בעצמו:

בפשטא. פירוש, שהוא טעם שנקרא 'מלך', וכל טעם שנקרא 'מלך' מפסיק התיבה מן התיבה שאחריה, כי הנגינה של מלך – הפסק:

במשפל. הוא יתיב:

ודרך רפה. רוצה לומר הדל"ת רפה, שכל אות ד' שסמוכה לפניה אחד מן אותיות י, ה, ו, א, מרפה הד', אלא אם הוא מפסיק בטעם מלך[161], שאז אינו רפה:

רחוק מן הגלגל. דאין לומר 'אצל', שהרי כתיב "[אצל] אלוני מורה", ואם כן אינו אצל הגלגל, אלא הוא **רחוק מן הגלגל**:

אלוני מורה שכם הוא. פירוש, אל יקשה לך מה שנתן סימן על הר גריזים ועל הר עיבל באלוני מורה, ומה ידיעתו באלוני מורה יותר ממה שהוא בהרים בעצמם בלבד, ותירץ, שאלוני מורה הוא שכם, והוא יותר ידוע מן ההר, כי כל עיר ידוע הוא:

פסוק לא

ניסים שבירדן וכו'. דאם לא כן, לא הוי למכתב רק 'כי אתם תבואו לרשת הארץ', למה לי למכתב "כי אתם עוברים את הירדן", אלא דניסים שבירדן יהיו סימן בידכם שתירשו את הארץ:

פרק יב

פסוק ב

מכאן לעוקר עבודה זרה וכו'. דאם לא כן, כפל לשון למה לי. ואין לומר 'דברה תורה בלשון בני אדם' (ב"מ לא ע"ב), דבפרק אלו מציאות (שם) מוכח דרבנן סבירא להו לא אמרינן 'דברה תורה בלשון בני אדם'. ולעיל פרשת עקב (פי"א אות י) נתבאר:

ומה תאבדון מהם. כלומר, האי "את כל המקומות" הוא כמו 'מן כל המקומות', דאי אפשר לאבד המקום. וצריך לומר כי הכתוב מפרש בעצמו מה יהיו מאבידין מן

המקומות, דאם לא כן, הוי למכתב 'אבד תאבדון את כל המקומות אלקיהם', עכשיו דכתיב "את אלהיהם", צריך לומר כי פירוש ומה תאבדו מהם, ומפרש "את אלהיהם":

פסוק ג

אילן הנעבד. אף על גב שמחובר לקרקע אינו נאסר, דכתיב "אלקיהם על ההרים", ולא ההרים אלקיהם (ע"ז מה.), קאמר במשנה (שם) 'מפני מה אשירה אסורה, מפני שיש בה תפיסת ידי אדם'. פירוש, אף על גב שהאשרה מחובר בארץ, יש לאדם תפיסה באשירה, שהיא בארץ, בצדדין שלה. ואפילו במקום השורש יש לאדם תפיסה בה, דהיינו שיכול לתפוס שרשו ועיקרו. אבל בהר אין לאדם תפיסה, והוא דבר אחד עם קרקע עולם. אבל רש"י פירש (שם) 'לפי שיש בה תפיסת ידי אדם' כשנטעו היה בו תפיסת ידי אדם:

פסוק ד

להקטיר בכל מקום וכו'. דאין לפרש כמשמעו, דקאי על "ואבדתם את שמם" (פסוק ג) לכנות שם גנאי (רש"י שם), דעל זה אמר "לא תעשו כן לה' אלקיכם", דחס ושלום שיהיו ישראל עושים כן לכנות שם גנאי, דבזה הכל מודים דאין לפרש כך הכתוב. והא דפירש הכתוב "לא תעשו כן לה' אלקיכם" שלא לנתוץ את מזבחו, לא דמי, דלפעמים אדם רוצה לנתוץ אבן בשביל שהוא צריך לנתיצת אבן, ולפיכך ליכא להקשות כל כך 'וכי תעלה על דעתך', דהא לא כיון לגנאי. אבל לכנות שם גנאי חס ושלום, לא סלקא דעתך. ורבי ישמעאל מקשה על זה גם כן חס ושלום שישראל יהיו נותצים מזבחו, אף על גב שלא יכוונו לגנאי, כיון שהוא מזבח שלו, חס ושלום שיעשו כך. אלא "לא תעשון כן לה' אלקיכם" דבק אל "אבד תאבדון את כל המקומות על ההרים הרמים" (פסוק ב), שרוצה לומר שבכל מקום הקטירו הגוים, ואתם לא תעשון כן לה' אלקיכם להקטיר בכל מקום. ומפני שקשה דהוי למכתב קרא ד"לא תעשו" מיד אחר "אבד תאבדון", תירץ 'דבר אחר וכו'. ולפי זה הפסוק דבוק אל פסוק "ונתצתם את מזבחותם ואבדתם את שמם" "לא תעשון כן לה' אלקיכם וגו'". ומה שכתוב אחריו (פסוק ה) "כי אם אל המקום אשר יבחר וגו'", דמה ענין זה לכאן. בשלמא לפירוש רש"י מתפרש שפיר, שרוצה לומר שלא תקטירו בכל מקום – כי אם במקום אשר יבחר. אבל לפירוש זה, צריך לפרש כמו שכתב הרמב"ן, "לא תעשון כן לה' אלקיכם" לנתוץ את מזבח שלו, רק יהיה מקדש ה' מכובד בעיניכם, ותכבדו אותו, "כי אם אל המקום שם תבא וגו'", כזה יהיה מקדש ה' מכובד:

אמר רבי ישמעאל וכי תעלה על דעתך וגו'. ואם תאמר, דקרא קאי על "ואבדתם את שמם", שלא ימחוק אות אחת מן השמות הקדושים. ואין לומר דזה גם כן יש לתמוה 'וכי תעלה על דעתך שימחקו השמות', דאם כן למה לא נקט גם כן 'וכי תעלה על דעתך

שיהיו מוחקים השמות', אלא במחיקת השם לא קשיא, כגון שכתב השם על ידות כלים, שעומד שם בבזיון, והוה אמינא שיש למחוק אותו, הוצרך להזהיר. אבל בנתיצת אבן מן המזבח ליכא למימר הכי. ויש לומר, דאין "לא תעשו" קאי על מחיקת שם, דהא כתיב אחריו (פסוק ה) "כי אם אל המקום", ועל כרחך צריך לומר כמו שפירשנו למעלה (סוף אות ד), וקאי על נתיצת אבן של מזבח::

ואם תאמר, מאי שנא זה משאר עבירות, שהרי כתיב (שמות כב, כז) "אלקים לא תקלל", ולמה לא קשיא 'וכי תעלה על דעתך שישראל מברכין השם'. ונראה, דכאן כתיב "לה' אלקיכם", מדכתיב "אלקיכם" משמע שעובדין אותו, וקשה, והיאך סלקא דעתך שהיה "אלקיכם" עובדין אותו, ויתצו את מזבח שלו, והוי למכתב "לא תעשו כן לה'". ועוד, ד"לא תעשו כן" משמע דקאי אדלעיל, דאם בא להזהיר על שלא יהיה נותץ אבן המזבח, הוי למכתב 'לא תתוצו מזבח ה' אלקיכם', אבל מדכתיב "לא תעשו כן לה' אלקיכם", צריך לפרש כך; "ונתצתם את מזבחותם ואבדתם את שמם" – כן תעשו לעבודה זרה, אבל לה' אלקיכם לא תעשו כך. והשתא קשה, אם עושים כך – שהם נותצים מצבות עבודה זרה, אם כן כשרים הם, ואם כן לא צריך לומר "לא תעשו כן", דודאי אדם צדיק וכשר אין נותץ מזבח השם יתברך. אלא "לא תעשו כן" קאי על אשר עבדו שם הגוים, ומזהיר הכתוב שאתם אל תעשו כמעשיהם. והא דכתיב "לה' אלקיכם", רצה לומר שאם תעשו כמעשיהם תגרמו גם כן שתחרב וכו':

ועוד, דאינו דומה, דאף על גב שהמברך השם הוא כופר בעיקר, זהו שהאמת כך הוא – שהוא כופר בעיקר כאשר מברך השם. אבל מכל מקום הוא אינו מכוין לכפור בשביל כך בעיקר, רק שיצרו גובר עליו מפני כעסו, ולפיכך הזהיר הכתוב עליו. אבל הכתוב בכאן לפני זה "ואבדתם שמם מן המקום" (פסוק ג), ורוצה לומר שיכוין לבטל, ועליה אמר "לא תעשו כן", ולפיכך מקשה חס ושלום שיהיה אחד מישראל מכוין לאבד ולבטל המזבח. אי נמי, כאן כתיב בלשון רבים "לא תעשו כן", משמע שבא להזהיר הכלל, וחס ושלום שיהיו ישראל נותצין המזבח. אבל "אלקים לא תקלל" ליחיד אזהר רחמנא שפיר:

והא דלא מפרש רבי ישמעאל "לא תעשו כן" על ההקטרה בלבד, כמו שפירש (רש"י) בלשון הראשון, דאם כן לא הוי קאי על הסמוך לפניו, רק על הקטרה שהוא רחוק מלפניו (פסוק ב), ו"לא תעשו כן" משמע דקאי אלפניו, ולפיכך פירש אותו רבי ישמעאל על כל המקרא שכתוב בו מעשה האומות, ושיהיה נותץ מזבח שלהם, ואהא קאי "לא תעשו כן לה' אלקיכם":

ונראה לי דאף לרבי ישמעאל המוחק שם מן השמות עובר בלאו, משום ד"לא תעשו כן

לה' אלקיכם" קאי על מחיקת השם גם כן, דכתיב "ואבדתם את שמם לא תעשו כן לה' אלקיכם", רק דקרא מוכח דקאי על "ונתצתם את מזבחותם", מפני סיפא דקרא דכתיב (פסוק ה) "כי אם אל המקום וגו'", כמו שפרשנו למעלה. וצריך לפרש אותו גם כן על נתיצת המזבח. ומקשה השתא, 'וכי סלקא דעתך שישראל יהיו נותצים המזבח', ועל זה קאמר 'אלא שלא תעשו כמעשיהם וכו'. דאין סברא שיהיה רבי ישמעאל חולק על סתמא דמתניתין שהמוחק את השם עובר בלאו:

פסוק ה

לשכנו תדרשו זה משכן שילה כו'. פירוש, "לשכנו" ששם יהיה המשכן קבוע, ולא היה זה במדבר, וכן לא היה זה באותן י"ד שנים שכבשו ושחלקו, [ד]לא היה משכן רק מטולטל, ולא היה לו מקום קבוע, ובשילה הקימו המשכן, ונקרא זה "לשכנו". והקשה הרא"ם, דמשמע הכא דאיירי קרא במשכן שילה, ואילו לקמן כתב (רש"י פסוק יד) "באחד שבטיך" 'ולמעלה (כאן) אמר מכל שבטיכם וכו', ואם כן משמע דבמקדש איירי קרא. ותירץ דהכי פירושו, "כי אם אל המקום אשר יבחר ה' אלקיך מכל שבטיך ולשכנו תדרשו", ולעולם בבית המקדש איירי רישא דקרא, ומכל מקום סוף המקרא "לשכנו תדרשו" איירי בשילה. וזה אינו, דאם כן "והבאתם שמה" (פסוק ו) קאי על שתיהן, בין על מקדש בין על משכן שילה, דאי לא קאי אלא על שילה בלבד – אם כן מה זה שכתב "כי אם אל המקום אשר יבחר וגו'", ולא בא הכתוב לפרש עליו מידי, אלא עליו קאי "והבאתם שמה", ולקמן (רש"י פסוק יא) מצריך קרא בפני עצמו שיביא לשם נדרים ונדבות לבית עולמים. ונראה לומר, דקרא איירי בוודאי דוקא בשילה, ומכל מקום ילפינן (רש"י פסוק יד) למקדש שיהיה מכל השבטים, דהא קדושת שילה לא היה חמור כל כך כמו קדושת מקדש, לפי שקדושת מקדש עולמית, ואין שילה עולמית, והוצרך הכתוב המקום להיות מכל השבטים:

פסוק ו

שלמי חובה. דאי בשלמי נדבה, הרי הם בכלל "נדריכם", אלא שלמים – **בשלמי חובה** איירי. והא דאמר בספרי (שלמיכם) ["זבחיכם"] 'בין שלמי יחיד בין שלמי ציבור', לא כמו שחשב הרא"ם 'שלמי יחיד' הם שלמי נדבה, דאין זה, אלא שלמי יחיד הם שלמי שמחה, והם חובה (חגיגה ח.), ו'שלמי ציבור' הם שלמי עצרת (ויקרא כג, יט), וכולם בחובה איירי:

לאכול לפנים מן החומה. דאם לא כן, למה צריך להביאם לירושלים:

פסוק ז

לפי הברכה הבא. שאין לפרש כמשמעו, שאם כן יהיה משמע מי שמתברך יש לו להביא, ומי שלא יתברך לא יביא, וזה אינו, דקרא בכל ישראל איירי, אלא '**לפי הברכה הבא**', שמי שיתברך ביותר – יביא יותר:

פסוק ח

כשתעברו את הירדן וכו'. פירוש, האי "לא תעשון" לא קאי אהא "ואכלתם שם לפני ה' אלקיכם – לא תעשון ככל אשר אנחנו עושים פה", ויהיה לפי זה [ש]אין להם לעשות במקדש כמו שהם עושים עתה במדבר, דזה אינו, שכל מה שהיו קריבים במקדש ובשילה – היה קרב במדבר, בין נדבה בין חובה (זבחים קיב ע"ב), אלא קאי האי קרא על "ועברתם את הירדן" (ר' לעיל יא, לא), כשתעברו את הירדן – לא תקריבו כמו שאתם מקריבים היום חטאות ואשמות, אלא יש לכם להקריב כשתעברו את הירדן "איש הישר בעיניו", דהיינו נדבה, ולא חובה:

ובפרק אחרון דזבחים איתא התם (זבחים קיז ע"ב) "איש כל הישר בעיניו", אמר משה להם, כשתכנסו לארץ ישראל נדרים ונדבות תקריבו, חובה לא תקריבו. והוא אליבא דרבי מאיר ושאר תנאי דהתם, ולא אליבא דרבנן בתראי, דלרבנן בתראי אף במדבר לא הקריב היחיד רק שלמים, ולא קרבן חובה. וקשיא לי, דלמה נדחק רש"י לפרש אליבא דרבי מאיר, והוא רחוק מאד מפשוטו לפרש "לא תעשון כן" על העברת הירדן למעלה (יא, לא). ויותר קשה מזה לפרש "איש כל הישר בעיניו תקריבו" חלוק מן "אשר אנחנו עושים פה". [הרי] לרבנן בתראי דהתם, דסבירא להו התם בסוף פרק בתרא דזבחים (שם) שאף באהל מועד שבמדבר לא הקריב יחיד רק נדרים ונדבות, וכל מה שהקריבו במדבר – הקריבו בגלגל, אתא קרא כפשטיה, לא תעשון בשילה ככל אשר אנחנו עושים איש כל הישר בעיניו להקריב שלמים, בשילה לא תעשון כן, אלא תקריבו חובה גם כן. ויראה, לישנא ד"לא תעשון ככל אשר אנחנו עושים פה איש כל הישר בעיניו" הכתוב דחקו לרש"י בשביל זה לפרש כרבי מאיר, דלרבנן דבא לומר שיקריבו בשילה חובות – מה שלא הקריבו במדבר, היה המקרא חסר, דלא כתיב כלל שיקריבו חובות, והכתוב משמע שבא להזהיר מה שלא יעשו, לא שיזהיר מה שיעשו. כך הוא דעת רש"י:

אבל לפי עניות דעתי, דבין אליבא דרבי מאיר ולשאר תנאי דהתם, ובין אליבא דרבנן דהתם, פשטיה דקרא כך; "לא תעשון" בשילה, דהוא נקרא מנוחה (רש"י פסוק ט), כמו שאנחנו עושים פה, דהיינו כל זמן שלא באנו אל המנוחה לא היה לנו מקום לבוא שם בקביעות ממרחקים, וזה כאשר באו לארץ והותרו הבמות, וזה נקרא "איש הישר בעיניו

יעשה". ואף על גב שכל זמן שהיו במדבר היה להם המשכן ולא הותרו הבמות, [זהו] מטעם אחר, שהיה המשכן קרוב לכל אחד ואחד, והיה נקרא המשכן במה שלו. אבל שיהיו באים אל המנוחה ממקום רחוק – זה לא היה. ולפיכך המשכן גם כן בכלל "איש כל הישר בעיניו", כיון שלא באו שם ממרחקים. לכך כלל הכתוב מה שהיו במדבר – וכאשר באו לארץ קודם שבאו לכלל מנוחה – בענין אחד, לומר לא תעשו ככל אשר אנחנו עושים פה "איש כל הישר בעיניו", שאף במדבר לא היה להם מקום קבוע לבוא שם, כמו שהיה להם כאשר באו לשילה:

ומכל מקום קשה, דסוף סוף מאי נפקא מיניה, דהא היו מקריבים במשכן במדבר כמו שהיו מקריבין (במדבר) בשילה. ולפיכך דרש רבי מאיר ושאר תנאי התם, דאהני לכל הפחות כשיבואו לארץ, ולא יהיה המשכן עמהם כאשר היה במדבר, דלא יקריבו אלא נדרים ונדבות, שהוא ישר בעיני אדם. ורבנן בתראי מפרשים הכתוב דאף במדבר – היחיד לא היה מקריב רק נדרים ונדבות, ולא חובה, כך נראה. והשתא פשטיה דקרא הוא נכון לכל אחד:

פסוק ט

עד עתה כמו עדיין. פירוש, אחר ש"לא תעשון" קאי על אותם י"ד שנה שבגלגל, צריך לפרש "עד עתה" כמו 'עדיין', שאם כמשמעו, יהיה פירושו "עד עתה" עד שעברו את הירדן, וזה אינו, שהרי עד שעברו את הירדן הותר להם אפילו חובות:

הנחלה זו ירושלים. נקראת ירושלים "נחלה", לפי שהנחלה אין לה הפסק, ולאפוקי ה"מנוחה", יכול שתתבטל המנוחה:

פסוק י

ויהא כל אחד מכיר חלקו ושבתו. פירוש, האי "וישבתם" רוצה לומר אחר שכבשו וחלקו, שזה מיקרי 'ישיבה', לפי שהוא מכיר את הישיבה שלו. לאפוקי קודם שחלקו, לא מיקרי זה ישיבה, שלא ידעו למי הוא חלק זה, ולמי הוא חלק זה. כדכתיב בפרשת תבא (להלן כו, א) "וירשתה וישבת בה", והתם מוכח בהדיא דהאי ישיבה הוא אחר החלוק, דאי קודם החלוק – רק אחר הכבוש – זה כבר כתוב "וירשתה", ולא מקרי ירושה אלא אחר הכבוש, ואם כן "וישבת בה" הוא החלוק. והכי נמי "וישבתם בארץ" הוא אחר החילוק:

פסוק יג

ליתן לא תעשה על הדבר. פירוש, אף על גב שכבר כתב (פסוק יא) "שמה תביאו וגו'", הוצרך לומר "השמר וגו'", **ליתן לא תעשה על הדבר**, ו"שמה תביאו" הוא עשה בלבד, והשתא הוא עשה ולא תעשה:

אשר יעלה בלבך וכו'. ואינו כמשמעו "בכל [מקום] אשר תראה", דאם כן לכתוב "בכל מקום" בלבד, ולמה כתב "אשר תראה", אלא פירושו כל מקום אשר יעלה על לבך, ובא למעט שעל פי נביא מותר להקריב, כמו שעשה אליהו וכו' (מ"א יח, ל-מ):

פסוק יד

ולמעלה אמר מכל שבטיכם. ואם תאמר, ודילמא קרא (פסוק ה) הכי קאמר, והיה המקום אשר יהיה נבחר מכל מקומות של כל השבטים, והשתא הוי כמו "באחד שבטיך". ויש לומר, דאם כן הוי למכתב 'והיה המקום אשר יבחר', למה הוצרך כלל למכתב "מכל שבטיכם", אלא למילף דזה המקום הובחר מכל השבטים, והיינו שהוא נלקח מכל השבטים. ואם תאמר, ומה מקשה 'ולמעלה כתיב מכל שבטיכם', הא המקרא דלעיל במשכן שילה קאמר (רש"י פסוק ה). ואין זה קשיא, אם שילה – שאין קדושתו עולמית – אמרה תורה "מכל שבטיכם", ירושלים – שקדושתה עולמית – לא כל שכן שצריך "מכל שבטיכם":

פסוק טו

הטמא והטהור אוכלים בקערה אחת. פירוש, מדכתיב "הטמא והטהור וגו'", והאי טמא בודאי כבר נגע בבשר, ונטמא, וקמשמע לן שהטהור יכול לאכול בשר שנטמא מן הטמא הזה. והקשה הרא"ם, דלא היה (רש"י) צריך לומר 'לפי שנאמר "והבשר אשר יגע בכל טמא" (ויקרא ז, יט) ', דזה הוי טומאת בשר וגו', אלא הוי ליה לומר 'לפי שנאמר (ויקרא יב, ד) "בכל קודש לא תגע וגו'"', דזה הוי טמא שאכל קדשים (רש"י שם), לכך כתב כאן שהטמא יאכל אותו. ותירץ הרא"ם, מפני ש"בכל קודש לא תגע" לא כתיב בפירוש שאסור לטמא לאכול קדשים, אלא ממדרש חכמים (יבמות עה.), כך תירץ. ואין זה נכון, אף על גב שהלאו אינו מפורש, העונש מפורש – "ואיש אשר יאכל מן הקדשים וטומאתו עליו וגו'", ובודאי לא ענש אלא אם כן הזהיר (יומא פא.). ויראה, דבכאן כתיב "הטהור יאכלנו עם הטמא", ואי קרא לא אתי רק שיאכל הטמא בשר זה, לא היה צריך לכתוב "הטהור יאכל", רק 'הטמא יאכל', אלא קרא פירושו שהטהור יאכל אותו בטומאת הבשר שכבר נטמא מן הטמא:

ואם תאמר, כיון שכתוב שהטמא מותר לאכול הבשר אף על גב דבקדשים אסור, כל

שכן שמותר לאכול בטומאת בשר. ויראה, דלא נוכל למילף טומאת בשר מטומאת הגוף, לפי שטומאת הגוף יש לו טהרה במקוה מן הטומאה, אבל טומאת בשר אין לו טהרה במקוה, וכיון שבשר אין לו טהרה במקוה הוה אמינא שאין פסולי המוקדשין מותרין. ואם תאמר, דלא לכתוב רק שהטמא יאכל, דהשתא הוי טומאת הגוף וטומאת בשר, שהרי (בשר) טמא האוכל ממנו – נטמא, ואם כן כבר נטמא, ואם כן נאכל הבשר בטומאת עצמו. ויש לומר, דהוי מוקמינן קרא כגון שתחב לו אחר בבית הבליעה, או שכרכו סיב, וכיוצא [בזה] שלא נטמא בשר, דהשתא לא נטמא הבשר. אבל השתא ליכא למימר הכי, דאם כן "הטהור" למה לי, אלא שטהור אוכל אותה בטומאת בשר:

ועוד יש לפרש, הא דנקט (רש"י) קרא ד"הבשר אשר יגע", משום דקרא "והבשר אשר יגע" הוא רבוי, דלא הוי צריך למכתב, ומרבינן מיניה דאף גחלים ולבונה של קודש מקבלים טומאה, דחבת הקדש מכשרתו לקבל טומאה. והכי איתא בפרק קמא דפסחים, והוה אמינא דאתא לרבויי פסולי מוקדשין:

שאין קרבן בא מהם כצבי וכאיל לפוטרן מזרוע ולחיים. האי טעמא שכתב הרב 'שאין קרבן בא מהם' אינו קאי על זה שכתב "כצבי ואיל" לפוטרן מזרוע ולחיים, דמה ענין זרוע ולחיים לענין קרבן, דלא מצאנו שתלה הכתוב (להלן יח, ג) זרוע ולחיים במה שחייב הבהמה בקרבן, אלא "כצבי וכאיל" קאי אמה שכתוב "הטהור והטמא יאכלנו כצבי וכאיל", ורוצה לומר שמן צבי ואיל אינו בא קרבן כלל, ובודאי טהור אוכל אותם בטומאה, דלאו קדשים, הכי נמי פסולי המוקדשים אוכל אותם בטומאה. אלא שהוקשה, למה למכתב "כצבי וכאיל", הא כבר כתיב "הטהור והטמא יאכלנו". לכך פירש שבא לאקשויי נמי לענין זה שאין צריך ליתן לכהן הזרוע והלחיים, דלגמרי יהיו כצבי וכאיל. ומכל מקום עיקר הכתוב לא בא רק לאקושינהו שיהא טהור וטמא אוכל אותם יחדיו כמו צבי ואיל, דלאו קדשים הם, ואין קרבן מהם:

פסוק טז

אף על פי שאין בו זריקה וכו'. פירוש, דהוה אמינא שלא אמרה תורה אלא בדבר שהוא ראוי לכפר במזבח, כגון תמימים, כיון שהיה ראוי לכפר במזבח. והשתא יתורץ קושית הרא"ם, דלמה לא נילף מדכתיב בפרשת אחרי (ר' ויקרא יז, י) "לא תאכלו כל דם", ופירש שם רש"י אפילו שלא במוקדשים חייב עליו, כמו שפירש שם, ואם כן מהיכי תיתי שלא לאסור פסולי המוקדשים משום שאין בו זריקה. דהוה אמינא כיון שהיו ראוי לכפר במזבח נאסר דמו, אבל פסולי המוקדשין – אין ראוי לכפר במזבח:

שאין צריך כיסוי. והקשה הרא"ם, דלא צריך קרא, דבהדיא כתיב דוקא חיה ועוף, ולא בהמה, והאי בהמה הוא. ולא עיין הרב בפרק כיסוי הדם (חולין פד.), דבעי התם למימר שבהמה בכלל חיה לכיסוי, ויליף לה מהאי קרא דלא בעי כסוי, דכתיב "על הארץ תשפכנו כמים". והוא הדין לכל שאר בהמה דאינה טעונה כיסוי – מהאי קרא נפקא לן (שם), וגלי קרא בפסולי המוקדשין, לפי שפסולי מוקדשין בהמה הוא בודאי, שאין שאר מין בהקרבה:

דבר אחר הרי הוא כמים. דקשה ללשון ראשון דלא הוי למכתב בכאן, כיון שכל בהמה אינה צריכה כיסוי:

פסוק יז

בא הכתוב ליתן לא תעשה על הדבר כו'. פירוש, אף על גב שהמצוה כבר כתובה (ר' פסוק יא) "שמה תביאו עולותיכם וזבחיכם ותרומת ידכם", מכל מקום כתב לך קרא יתירה "לא תוכל" ליתן לא תעשה על הדבר, כדי שיהיה עשה ולא תעשה. וכן כתב למעלה (רש"י פסוק יג) אצל "השמר לך פן תעלה עולותיך". אלא שבכתוב דלמעלה (פסוק יג) ליתן לא תעשה שלא יקרב חוץ למקדש, וכאן האזהרה שלא יאכל דברים המפורשים אחריו חוץ למקדש, ובא הכתוב ליתן לא תעשה:

אבל אינך רשאי. ונראה לתקן הלשון לפי הפשט, לכך כתב "לא תוכל", שלא יאמר האדם הני מילי כשאפשר לבא אל המקדש, שהוא בריא, אבל חולה וכיוצא בו, שאי אפשר לבא אל המקדש, אפשר שהוא מותר לאכול בכל מקום שרוצה, לכך כתב שאי אפשר לאכול בשעריך, אפילו אי אפשר לך לבא אל המקדש מחמת אונס – לא תוכל:

אזהרה לכהנים. דהא אי אפשר לומר שהוא אזהרה לישראל, שהרי אפילו בירושלים אסור לאכול הבכור להם, ואם כן איך יתכן לפרש "לא תוכל לאכול בשעריך", דמשמע הא בירושלים יש להם לאכול:

ותרומת ידך אלו בכורים. וליכא למילף מקל וחומר ממעשר שני, שהוא מותר לזרים, האוכל חוץ לחומה בלאו (רש"י ד"ה לא), בכורים – שהם אסורים לזרים – כל שכן שהם בלאו. וליכא למימר תרומה יוכיח, שאסור לזרים (ויקרא כב, י), ומותר לאכול חוץ לירושלים, דמה לתרומה שאין כאן אפילו מצוה להביאו לירושלים, אבל בכורים דאיכא עשה להביאו לירושלים – יהיה נמי בלאו. דודאי איכא לתרץ דאין מזהירין מן הדין:

ומה שהוצרך (רש"י) לחזור ולפרש פה 'אלו בכורים', מפני שהוה אמינא דוקא דלעיל (פסוק ו) כתוב "ותרומת ידכם" אצל "מעשרותיכם", הוא דומיא דמעשר, דהוא מין פירות

(להלן יד, כב), אבל כאן כתב "ותרומת ידך" אצל נדרים ונדבות, ומשמע דגם תרומת ידך דומה לו, ולאו בכורים הם, הוצרך לפרש דגם כן כאן איירי בבכורים:

פסוק יח

לפנים מן החומה. לא תוך העזרה כמו שמשמע "לפני ה'", שהרי אינו נאכל בעזרה אלא קדשי קדשים, דכתיב בהן (ר' ויקרא ו, ט, יט) "קדש קדשים בחצר אוהל מועד יאכלוהו", אבל קדשים קלים לא, שמע מינה שאינם נאכלים באוהל מועד שהוא העזרה:

פסוק יט

ליתן לא תעשה על הדבר. לפי שכבר כתב העשה "והלוי אשר בשעריך" (פסוק יח), והוא עשה, אלא שבא הכתוב **ליתן לא תעשה על הדבר** (כ"ה ברא"ם):

פסוק כ

למדך תורה דרך ארץ. דאם לא כן, "כי ירחיב" למה לי. דאין לומר דאתא לומר בריחוק מקום אתה זובח ולא בקירוב מקום, דאם כן לכתוב 'כי תעברו הירדן', מאי "כי ירחיב גבולך", אלא ללמדך דרך ארץ, כדאיתא בפרק כיסוי הדם (חולין פד.). וכך פירוש הכתוב; "כי ירחיב ה' את גבולך", ויהיה לך רחבת עושר, ואז דרך ארץ לומר "אוכלה בשר" מתוך רחבת ידים ועושר, "ככל אות נפשך תאכל בשר". ועוד, דאם לא בא ללמוד דרך ארץ, לכתוב 'כי ירחיב ה' אלקיך גבולך בכל אות נפשך תאכל בשר', ולמה הוצרך להאריך ולומר "ואמרת אוכלה בשר", אלא כך פירושו, כי ירחיב ה' אלקיך, ויש לך רחבת ידים ועושר, יש לך להתאות ולומר "אוכלה בשר". אבל אם אין לך רחבת ידים ועושר, אין לך להתאות בשר:

ואין לומר דקרא כולו אתא לדרך ארץ, ומנא לן לומר דבמדבר נאסר להם בשר תאוה. זה לא קשיא, דאם כן לא הוי למכתב "בכל אות נפשך תאכל בשר", דהא עיקר קרא לא אתא לאשמועינן התירה, דודאי מותר, אלא לאשמועינן אתא שהוא לא יתאוה בשר אלא מחמת עושר. אלא "בכל אות נפשך תאכל בשר", אבל במדבר אסר לגמרי בשר תאוה. ועוד, דלמה תלה בהרחבת גבול, הוי לכמתב 'כי יברכך ה' אלקיך ואמרת אוכלה בשר', דהא בכל עושר מותר לו לאכול בשר. אלא דבמדבר נאסר בשר תאוה. וכך פירוש הכתוב; "וכי ירחיב ה' גבולך", ואז מותר לו לאכול בשר, וגם דרך ארץ הוא לשאול בשר מפני שיש לו עושר. אבל במדבר נאסר לגמרי בשר תאוה:

ואין להקשות, "כי ירחק המקום" (פסוק כא) למה, הלא כבר למדנו "כי ירחיב ה' גבולך בכל אות נפשך תאכל בשר". יש לומר, כי שניהם צריכים; דאי ב"כי ירחיב" לחוד, הוה אמינא קודם שבאו לשילה, כיון שאין כאן דומה למשכן, מותר בבשר תאוה. אבל

בשילה ובמקדש, שהוא דומה למשכן, אסר להם בשר תאוה, רק יביאו הכל למקדש, כמו שהביאו הכל למשכן, קא משמע לן "כי ירחק ממך המקום". ואי כתיב "כי ירחק ממך המקום", הוה אמינא דוקא כי ירחק ממך המקום, אבל כשעברו הירדן, שהותרו במות (רש"י פסוק ח), (זה) אסר להם בשר תאוה, שהרי יכול להקריב בבמה שהוא קרוב, קא משמע לן "כי ירחיב ה' גבולך וגו'". ועוד נראה, כי מה שכתוב "כי ירחק ממך" הוא נתינת טעם למה "בכל אות נפשך תאכל בשר", כי ירחק ממך המקום, ואי אתה יכול לבוא לשם, לכך "בכל אות נפשך תאכל בשר", כיון שאי אפשר לך לבא כל שעה לשם:

פסוק כב

אינך מוזהר לאכלו בטהרה וכו'. וקשה, מהיכי תיתי לאכלו בטהרה, שהרי למעלה אמר (רש"י פסוק טו) 'לפי שנאמר (ויקרא ז, יט) "והבשר אשר יגע וגו'"' כמו שכתוב למעלה, ומשמע אי לא היה משמעות הכתוב של "והבשר וגו'" לא היה צריך אפילו בפסולי המוקדשים קרא, אם כן למה צריך קרא כאן בבשר תאוה שמותר לאכלו בטומאה. ונראה לומר דהאי קרא נמי איירי בבשר תאוה של פסולי המוקדשין. וכן איתא בהדיא בפרק ב' דחולין (כח.) 'רבי אליעזר הקפר אומר "אך כאשר יאכל את הצבי ואת האיל", וכי מה למדנו מצבי ואיל, אלא הרי זה בא ללמד ונמצא למד, מה פסולי המוקדשין בשחיטה, אף צבי ואיל בשחיטה', עד כאן. הרי דמפורש דמוקמינן קרא בפסולי המוקדשין. ואם תאמר, תרי קראי בפסולי המוקדשין למה לי. יש לומר, דאתא שיהא צבי ואיל בשחיטה, כמו שדורש רבי אליעזר הקפר, שבא ללמד ונמצא למד:

אבל בפרק ב' דחולין (שם) כתב רש"י שבספרי לא גרסינן 'מה פסולי המוקדשין בשחיטה', אלא 'מה בהמה בשחיטה', דלא מוקמינן האי קרא בפסולי מוקדשין, אלא בחולין. אם כן אי אפשר לתרץ כך, והדרי קושיא לדוכתיה, מהיכי תיתי לאסור. ובפרק כל הבשר (חולין ריש קטו ע"ב) לפירוש רש"י והתוספות בשמעתתא ד'כעורה היא ששנה רבי "לא תאכלנו" (פסוק כד) לרבות בשר בחלב שאסור באכילה', משם משמע בהדיא דקרא דהכא בפסולי המוקדשין כתיב, והשתא לא קשיא מהיכי תיתי לאסור:

ויש לומר לפירוש רש"י דבפרק ב' דחולין דקרא איירי בבהמות חולין, צריך קרא לגופיה, דהוה אמינא כיון שאסור היה לשחוט במדבר בשר חולין, רק היה צריך להקדישה (רש"י פסוק כ), הוה אמינא כשבאו לארץ גם כן צריך להקדישה, ויקריב בבמה. ולא בא הכתוב לומר מה שאמר "בכל אות נפשך תאכל בשר" (פסוק כ) רק להתיר שאין צריך לשחוט במשכן, שאז משום ריחוק מקום לא היה יכול לאכול בשר כאות נפשו, ומכל מקום צריך לשחוט קדשים, ולא חולין. ומדכתיב "הטהור והטמא יאכלנו יחדיו", מוכח דלאו

קדשים הוא, דאי הוי קדשים אסור לאכול אותם בטומאה, דכתיב (ויקרא ז, יט) "והבשר אשר יגע בכל טמא". ונכון הוא גם כן בלי קושיא:

פסוק כג

אזהרה לאבר מן החי. ופירש רש"י בפרק גיד הנשה (חולין קב ע"ב) דהכי קאמר, לא תאכל ממנה בעוד הנפש עם הבשר. וקשיא, דאם כן אבר מנא לן, דמשמע לפי זה לא תאכל בשר בעוד שהנפש עם הבשר. ועוד, דאחר שמתה הבהמה תהא האבר מותר, דהא לא אסר הכתוב אלא שלא יאכל ממנו בעוד הנפש עם הבשר. ויראה דאין לפרש 'לא תאכל ממנה בעוד הנפש עם הבשר', דלא כתיב 'לא תאכל ממנה בעוד הנפש עם הבשר', ומדכתיב "לא תאכל הנפש עם הבשר", שמע מינה בשעת אכילה – הנפש עם הבשר, וזהו שנחתך אבר ממנה קודם שמתה, נחשב שאוכל נפש עם הבשר, לפי שנחתך קודם שמתה הבהמה. לפיכך דווקא אבר שנחתך קודם שמתה, לפי שהאבר יש בו נפש, דהא אם נחתך אבר מן הבהמה, אינו חוזר וגדל, ולפיכך כתב "לא תאכל הנפש עם הבשר". ומה שהוצרך רש"י לפרש (שם) 'לא תאכל הבשר בעוד הנפש עם הבשר', היינו מדלא כתיב 'לא תאכל הבשר עם הנפש', ומדכתיב "לא תאכל הנפש עם הבשר", פירושו לא תאכל מן הבהמה בעוד הנפש עם הבשר:

פסוק כד

לדם התמצית. פירוש, דם היוצא אחר יציאת הנפש. ו[כן] קודם יציאת הנפש – בראשון יוצא דם שחור מתחלה, ושותת, ואחר כך אדום (כריתות כב.). ושניהם דם תמצית, שאין הנפש יוצא בו. ואחר כך מקלח, והוא דם הנפש. ואחר הקלוח שותת גם כן, והוא גם כן התמצית:

פסוק כז

אם עולות הן תן הבשר וגו'. נראה שתיקן בזה, שהכתוב אומר "ועשית עולותיך הבשר והדם על המזבח ה' אלקיך", והאי קרא בודאי קאי למעלה על (פסוק כו) "רק קדשיך אשר יהיו לך תשא ובאת אל המקום – ועשית עולותיך", ואפשר שיהיו הקדשים הכל זבחי שלמים, ולמה אמר הכתוב "ועשית עולתיך", לכך פירש רש"י דהאי "ועשית עולותיך" רוצה לומר 'אם עולות הן תן על גבי המזבח'. ופשוט הוא:

ללמד על הקדשים ועל התמורות. פירוש, מדכתיב "קדשיך" – מרבה תמורות, דכתיב שם (ויקרא כז, י) "והיה הוא ותמורתו יהיה קדש". "אשר יהיו לך" – אלו ולדות קדשים, שיהיו לך מן הקדשים (רש"י נזיר כה.). אבל 'קדשים שבאים מחוצה לארץ' נראה לי דמגוף המקרא ילפינן, מדכתיב (פסוק כו) "תשא ובאת", משמע שהוא מטפל בהבאתו

ממקום אחר. ובקדשים שהם בארץ ישראל – ואינם במקדש – כבר כתוב בפירוש למעלה בקרא (ר' פסוק יא) "והיה המקום אשר יבחר שמה תביאו", אלא האי קרא בקדשים של חוצה לארץ איירי:

פסוק כח

זו משנה. פירוש, משנה נקרא עיקר המצות איך שיעשה אותם, ולימוד המשנה מביא לידי מעשה, שמתוך שהוא יודע עיקרי הדינים יעשה המצות. לכך נקראת המשנה 'שמירה', ששומר את המשנה לעשות המצוה. ועוד, שהמשנה נקראת 'שמירה' לפי שהמשנה הם הם ההלכות הפסוקות, והם אצורות אצלו בשכלו, ובם השמירה שייך. אבל בתלמוד לא שייך שמירה, לפי שהתלמוד הוא תירוץ קושיות וסברות, ולא שייך בזה שמירה, כי אינו אוצר בדעתו אלא צורת הדברים, וזהו המשנה. ונקראת 'משנה', מפני שהוא פירוש התורה כולה, וכאילו חוזר ושונה אותה כולה:

שיהא חביב וכו'. דאם לא כן, "את כל הדברים" למה לי:

הטוב בעיני שמים וישר בעיני האדם. ומה שלא פירש איפכא, דהשתא הוי "הישר" דבק אל "בעיני ה'", וזה מסתבר יותר לפרש. ויראה כי יותר יש לפרש "הטוב" 'בעיני שמים', כי לשון "טוב" נאמר על דבר שהוא טוב בעצמו, אבל אינו נראה לבריות. ולפיכך יאמר "הטוב" 'בעיני שמים', כי השם רואה ללב, ויודע אם הוא טוב. אבל אדם לא ידע זה בעיניו. אבל לשון "ישר" הונח ראשונה על כל דבר ישר ואינו מעוות, והישר והמעוות הוא למראית העין, והאדם יש לו מראית עין גם כן, לכך יתפרש "הישר" 'בעיני אדם'. וזה ידוע, כי יאמר על הקו – שהוא ישר או מעוות – למראית העין. ואתיא זה כרבי עקיבא בספרי. אבל לרבי יוסי הוי איפכא; "הישר" 'בעיני ה', ו"טוב" 'בעיני הבריות', שצריך לעשות טוב לבריות, ואין צריך לעשות טוב אל השם יתברך, רק שיהיו מעשיו ישרים. וכאשר תדקדק עוד תמצא דבר עמוק במחלוקת זה, ואין להאריך:

פסוק ל

שלא מצינו נו"ן בלשון יוקש וכו'. והקשה רא"ם, שלמה לא נאמר שהמתרגם סובר שיש שני שרשים, נוקש ויוקש. ואין זה קשיא, כי רש"י סבירא ליה שאם היה מלשון 'יוקש', היה נמצא במקום אחר דלא נוכל לפרש אותו מלשון טירוף – רק בלשון יקש – והיה נמצא בנו"ן, שאז ליכא למטעי. אבל כיון שלא מצאנו בנו"ן רק במקום שיש לפרש אותו בענין אחר, מלשון טירוף וקשקוש, בודאי 'טירוף וקשקוש' פירושו. ולפיכך אמר שלא מצאנו לשון נו"ן בלשון יוקש. ורוצה לומר במקום שודאי פירושו בלשון יוקש, לא מצאנו נו"ן: אלא שאני אומר, כי אף המתרגם עושה הבדל ביניהם; כי התחלת המכשול נקרא 'נקש',

ותכלית הנפילה והמכשול קרא 'יוקש'. ולפיכך כאן כתיב "פן תנקש אחרי השמדם", ורוצה לומר אחר שתראה שאשמיד – פן תתחיל לטעות אחריהם:

אחר שתראה שאשמידם וכו'. פירוש, דהאי "אחרי השמדם" אין פירושו שתשמר לך שלא תנקש אחרי שהם נשמדים, דאטו אחר כך שישמידם יש להשמר – ולא קודם לכן (כ"ה ברא"ם), אדרבה, יותר יש להיות נזהר קודם שהקדוש ברוך הוא משמיד אותם. אלא פירושו, השמר לך פן תנקש אחריהם **אחר שתראה שאשמידם וכו'**, כלומר שיותר עונש יש לך, ויותר עבירה, אחר שתראה שאני אשמידם ואתה תינקש אחריהם, לכך צריך אתה להיות יותר נזהר:

לפי שלא ענש וכו'. הקשה הרמב"ן, דמשמע לפי זה שהוא אזהרה שלא יעבוד עבודה זרה, ואם כן לא יתכן לומר אחריו (ר' פסוק לא) "לא תעשו כן לה' אלקיכם", אם כן אינו אזהרה שלא יעבוד עבודה זרה, אלא שלא יעבוד בעבודות האלו להקדוש ברוך הוא. והרא"ם השיב על זה, ואמר שאינו קשיא, מפני כי "לא תעשו כן לה' אלקיכם" אזהרה בפני עצמו. ולפי זה, יהיה מי שעובד להשם יתברך בדבר שעובדים הגוים לעבודה זרה, כגון שזורק אבן למזבח, שדרך הגוים לעשות למרקוליס (סנהדרין ס ע"ב), היה חייב. וכן לפירוש הרמב"ן, כמו שמפרש הרמב"ן שלא יעבוד לשם יתברך בעבודה שהם עובדים לעבודה זרה. ודבר זה לא מצאנו. ובהדיא אמרו בספרי, שאם עבד למזבח כדרך שדרכם לעבוד לעבודה זרה – פטור. ואם כן איך יתכן לומר "לא תעשה כן לה'". אבל אני אומר כי כן פירוש הכתוב; "לא תעשו כן לה'", שהוא אלקיך, והוא נהג עמך כאשר ראוי, לפי שהוא אלקיך, אל תעבוד לאל אחר אחר הטובות שעשה לך, והוא כמו "הלה' תגמלו זאת וגו'" (להלן לב, ו):

פרק יג

פסוק א

חמשה טוטפות. ואם תאמר, למה הזהיר כאן, והלא הזהיר בפרשת ואתחנן (לעיל ד, ב). ויש לומר, דכאן הזהיר אפילו דלא אגידי כלל, כמו ברכת כהנים, דאף על גב דברכה רביעית של ברכת כהנים בפני עצמה קאי, ולא דמיא לחמשה מינים שבלולב, ולא לה' פרשיות בתפילין, דהתם כיון דאגיד התוספת עמהם, עובר בבל תוסיפו. אבל בברכת כהנים, כיון דברכה רביעית לא אגיד עמהם – אינו חייב, הוצרך לאשמועינן. וכן איתא בהדיא בספרי; 'מנין שאם פתח לברך את ברכת כהנים, לא יאמר הואיל ופתחתי לברך אומר "יוסף ה' עליכם" (ר' לעיל א, יא), תלמוד לומר "דבר", אפילו דבר לא יוסיף'. הרי

דבעי קרא להכי בפני עצמו. והיינו טעמא, משום דהברכה אינה רק דבור, ואינו אגוד עמהם, ובעי קרא להכי:

ולכך לא פירש לעיל רש"י (ד, ב) 'ארבע ברכת כהנים', וכאן פירש 'ארבע ברכת כהנים', והיינו דכאן מיתורא ילפינן דאף הוספה לברכת כהנים חייב. והא דלעיל (שם) פירש 'ה' ציצית', היינו מפני כי דרך להביא ראיה מג' דברים, לכך הביא למעלה 'ה' ציצית', שלא יוסיף עליו ולא יגרע ממנו. וכאן שהיה צריך להביא ברכת כהנים, די בהני שלשה; חמש טוטפות, חמש מינין בלולב, ארבע ברכות לכהנים:

ואף על גב דבספרי משמע דדריש שלא יוסיף על ברכת כהנים מלשון "דבר", יש לומר, דלאו מן "דבר" נפקא, אלא מיתורא דקרא, דלא הוי למכתב כלל קרא דהכא. וכך פירושו, מדכתיב קרא מיותר, שמע מינה דהך "דבר" דכתיב בקרא רצה לומר אפילו דבר לא יוסיף, כגון ברכת כהנים, לא יוסיף ברכה רביעית. וכן משמע, דלא דרשו רק בפסוק זה:

פסוק ב

אות בשמים. ענין זה ידוע לחכמים למה "אות" בשמים ו"מופת" בארץ, והוא ידוע מה שאמר הכתוב (ר' בראשית ט, יב) "אות ברית ביני וביניכם אות היא לעולם". כי ה**אות בשמים**, מפני שאות יותר מן מופת, לפיכך אמר '**אות בשמים**', בדברים הקיימים התמידים כמו בשמים, אשר לא יקבלו הויה והפסד. וכאשר יש בו נס, שהוא שינוי, נקרא אות. ודברים אשר משתנים, כמו הארץ, יקרא מופת, ואינו כל כך נס:

וגרסת רש"י שגרס 'כענין שנאמר בגדעון (ר' שופטים ו, יז) "ועשית עמדי אות", ואמר (ר' שם שם לט) "יהי נא חורב על הגיזה וגומר"'. משמע דזה הוי אות בשמים. וקשיא, דהא לא הוי זה אות בשמים. ואפשר כי דעת רש"י, כי מאחר שהיה על ידי טל מן השמים, נקרא זה אות בשמים. אבל מצאתי גירסא אחרת, והיא נכונה יותר; 'אות בשמים, דכתיב (בראשית א, יד) "והיו לאותות ולמועדים", מופתים בארץ, כדכתיב (שופטים ו, לז) "אם טל יהיה על הגיזה בלבדה ועל כל הארץ חורב וגו"'":

מפני מה נותן הקדוש ברוך הוא אות. פירוש, הא דכתיב (ר' פסוק ד) "כי מנסה ה' אתכם", וכי בשביל שהקדוש ברוך הוא מנסה אתכם אל תשמעו, ובלאו הכי תשמעו לו. אלא הכי פירושו, 'ואם תאמר מפני מה נותן לו הקב"ה אות, כי מנסה':

פסוק ה

בקול הנביאים. הנה ענין זה נכבד מאוד למה קרא הנביאים "קולו", ותורת משה "מצותיו":

ואותו תעבדו במקדשו. דאי עבודת המצוה, כבר כתוב "ואת מצותיו תשמרו", אלא דהכא איירי בעבודת בית המקדש, שהיא עבודה להקדוש ברוך הוא ביותר:

פסוק ז

אחיך מאב או בן אמך מאם. בספרי. ונראה לא שיהיה חסר - כאילו כתב 'אחיך או בן אמך' כמו שפירש הרא"ם, אלא כך הוא הפירוש; לפי שמספר הכתוב תארים "אחיך בן אמך", ולא לחנם נכתבו אלו התארים הרבים, אלא כך פירושו, "אחיך" הוא מן האב, שסתם אחיו הוא מן האב - שנקראים "אחים", כמו בני יעקב שנקראים "אחים" (בראשית מב, יג), לפי שהיו אחים מן האב, אף על גב שלא היו אחים מן האם. ומדכתיב "בן אמך", רוצה לומר שגם אם הוא אחיו מן האם, שהכתוב אמר (פסוק ט) שאל תהיה חס עליו מפני שהוא אחיך מאב וגם מפני שהוא בן אמך, ומכל שכן אם הוא אחיך מאב בלבד, או בן אמך בלבד:

אשר כנפשך זה אביך. פירוש, לכך כתב "אשר כנפשך" אצל "רעך", לרבות האב, לפי שהאב גם כן הוא כנפשו של האדם. והשתא אין צריך להוסיף 'או', אלא מה שאמר 'זה אביך' רצה לומר כי אביו הוא כנפשו גם כן, ומדכתיב זה אצל "רעך", הנה גם כן אביו בכלל. זהו הפירוש האמיתי, ולא כפירוש הרא"ם:

פסוק ח

זו חמה ולבנה. פירוש, שאין לפרש הרחוקים ממך עד קצה הארץ, דאם כן לא הוי למכתב רק הרחוקים ממך עד קצה הארץ, אבל מדכתיב "מקצה הארץ ועד קצה הארץ", אלו חמה ולבנה שמהלכים מסוף העולם ועד סופו:

פסוק ט

לא תהא תאב לו לא תאהבנו. שאין לפרש שהכתוב בא להגיד שלא יתרצה לעבוד עבודה זרה, דהא הכתוב אמר (פסוק י) "הרוג תהרגנו וגו'", ואיך סלקא דעתך שיתרצה לו. אלא פירוש הכתוב שלא יאהבנו לזה המסית. ומפני שקשה כי למה סלקא דעתך שיהיה אוהב לו - עד שהכתוב מזהיר לא יאהבנו, ולפיכך קאמר מפני שנאמר (ויקרא יט, יח) "ואהבת לרעך וגו'", והוה אמינא גם כן למסית יאהב. וכן "לא תשמע אליו" גם כן קשה, דאין לפרש כמשמעו שלא יתרצה לו, דאין סלקא דעתך דבר זה, וצריך לפרש שלא ישמע אליו בהתחנן לו למחול. ומפני שקשה מהיכי תיתי לומר דיהא מוחל לזה, ולפיכך קאמר 'לפי שהכתוב כו'. אבל בגמרא בפרק ארבע מיתות (סנהדרין סא ע"ב) משמע דקרא "לא תאבה" אתיא להך מילתא - דאם אבה ושמע, אף על גב דלא עבד, אלא אבה ונתרצה לעבוד, חייב מיתה. ואם כן קרא הוא כמשמעו:

לא תהפך בזכותו וכו'. מפני שלשון חמלה נופל על החומל על דבר שלא יאבד, לכך דרשינן (ספרי כאן) "לא תחמול" ש'לא יהפוך בזכות'. אבל "לא תחוס" משמע לא תהא מרחם עליו, וזה על מי שכבר בא שיהיה נאבד. לכך דרשינן, מפני שנאמר (ויקרא יט, טז) "לא תעמוד על דם רעך", אלא תרחם עליו, אבל על זה לא תרחם עליו:

פסוק י

יצא מבית דין חייב אל תחזירהו לזכות יצא זכאי תחזירהו לחובה. כך הגירסא בספרי. ואם תאמר, מנא לן תרווייהו לדרוש, דהא חדא צריך לגופיה (קושית הרא"ם). ונראה לומר, דשניהם שקולים הם, שהרי בדיני נפשות אמרינן (סנהדרין לב.) 'יצא זכאי אל תחזירהו לחובה, יצא חייב תחזירהו לזכות'. ולפיכך כאן שכתוב "הרוג תהרגנו", מרבינן תרווייהו, דשניהם שוים. והרא"ם פירש דשניהם מיותרים, שכבר כתיב "ידך תהיה בו בראשונה להמיתו". ולא נראה:

פסוק יג

כי תשמע לאמור אומרים כן יצאו אנשים בני בליעל. פירוש, מלת "לאמר" דבק אל "יצאו אנשים" שלאחריו. ואין פירושו שתשמע שיצאו אנשים בני בליעל, וזה אינו, דאם כן יהיה מלת "לאמור" מיותר, והוי למכתב 'כי תשמע יצאו אנשים', ומדכתיב "לאמר יצאו אנשים", הכי פירושו, שכך אומרים יצאו אנשים בני בליעל:

פסוק יד

אנשים ולא נשים. ואין לומר דבר הכתוב בהוה, שהם דרכם להסית, דכאן כבר כתיב "בני בליעל", ולא הוצרך למכתב "אנשים", אלא לדיוקא לדרשא הוא (כ"ה ברא"ם). ועוד, דבכל התורה בעינן קרא לרבות נשים כאנשים לענין עונשין, דילפינן מדכתיב (ר' במדבר ה, ו) "איש או אשה אשר יעשו מכל חטאת האדם", השוה הכתוב אשה לאיש לכל עונשין שבתורה, כדאיתא בבבא קמא בפרק שור שנגח. וכאן לא איירי לענין עונשין של אשה, רק לענין עיר הנדחת, ובהאי גוונא אין לנו שום כתוב להשוות אשה לאיש. וכבר כתבנו זה בפרשת אמור (ויקרא פכ"א סוף אות ב) ובשאר דוכתיה:

פרק יד

פסוק א

לא תתנו גדידה וכו'. פירוש, אף על גב שהלשון הוא התפעל, ורש"י סבירא ליה שאין חילוק בין לשון נפעל והתפעל, כמו שפירש בפרשת חיי שרה (בראשית כד, סה) אצל "ותתכס", עיין שם, מכל מקום צריך לפרש 'לא תתנו גדידה' בלשון פועל. כי אין לפרש

כמו שאר לשון התפעל, כי כל אזהרה הוא אזהרה על הפועל שלא יעשה, וההתפעל אינו פועל, רק מקבל הפעולה, ולא יבוא בזה אזהרה, לכך צריך לפרש כאן כמו פעל, לפרש '**לא תתנו גדידה וכו**':

וקשיא, דבפרק קמא דיבמות (יד.) דרשו רז"ל הך "לא תתגודדו" לבית דין בעיר אחת, חציים מורים כדברי בית הלל, וחצים כדברי בית שמאי. ומה שפירש הרא"ם שאינו אלא דרשא בעלמא, זה אינו, כי דרשה גמורה מן התורה הוא. אבל נראה, כי רז"ל בודאי תרווייהו מהך קרא נפקא; דמדשני בהך לישנא וכתב בלשון "לא תתגודדו", ואילו בכהנים כתיב (ויקרא כא, ה) "לא ישרטו שרטת", אף על גב דגדידה ושריטה אחת הוא, כדאיתא בפרק אלו הן הלוקין (מכות ריש כא.), ולמה כתב בישראל גדידה, ללמוד גם כן על דבר זה, דלא יעשו אגודות אגודות. ולהא בלחוד לא אתיא, דודאי פשטיה דקרא דומיא ד"לא תשימו קרחה" קאמר:

ובפרק קמא דיבמות (יג ע"ב) יליף מהכא, דקאמר התם האי "לא תתגודדו" לגופיה הוא דאתא. ומתרץ, אם כן לכתוב 'לא תגודדו', מאי "לא תתגודדו" שמע מינה להכי הוא דאתא. ואימא כולה להכי הוא דאתא, אם כן לכתוב קרא 'לא תגודו', מאי "תתגודדו", שמע מינה תרתי, עד כאן. והיינו אליבא דמאן דאמר דגדידה הוא בכלי ולא ביד, ויש חילוק בין גדידה ושריטה, כדמפרש התם. אף על גב דהלכה היא כדמוכח התם דגדידה בין ביד ובין בכלי, מכל מקום מקשה התם (יבמות יג ע"ב) אליבא דמאן דאמר כי יש חילוק בין גדידה ובין שריטה, ולדידיה לא נוכל ללמוד מן "לא ישרטו", דהא חילוק יש בין גדידה ובין שריטה. ומסיק התם דהוי למכתב 'לא תגודו'. והיינו כמו שדקדק רש"י למעלה, דלא שייך לשון "תתגודדו" לשון התפעל, דהא האזהרה הוא על הפועל, לא ההתפעל. ומשום כך הוצרך לישב הלשון 'לא תתנו גדידה'. אבל אי אתי להך דרשה 'לא יעשו אגודות אגודות', שייך "תתגודדו", משום דהאי חילוק שמחולקין בתי דינין, אלו מורים כבית הלל, ואלו כבית שמאי, אינו פועל, אלא הוא נעשה מעצמו. ולפיכך כתב "לא תתגודדו", דשייך ביה שפיר בענין זה מה שמתחלקין ונעשים אגודות אגודות, דהאי נעשים אגודות הוא קבלת הפעולה בלשון התפעל. ודקדוק נכון הוא זה, ולא הוי אסמכתא גם כן כלל, והוא בלאו גמור:

ואם תאמר, מאי ענין זה לזה – שלא יעשו אגודות, ולא יתגודדו. ולא תמצא בתורה כך, שני דברים דלא שייכי בהדדי. ויראה שאין זה קשיא, דודאי שייכי שפיר יחד, שכמו שהגדידה מחלק גוף האדם – עד שאין בשרו אחד ושוה, כך כשנחלק הבית דין שהוא בעיר אחת, חציים מורים כבית הלל, וחציים כבית שמאי, כאילו גופו של אדם מחולק.

והוציאו רז"ל מדרש זה כפי חכמתם וכפי הבנתם מלשון "תתגודדו", דלא הוי למכתב בזה הלשון, כדלעיל, אלא לכך כתב "לא תתגודדו", מפני שבא להזהיר גם כן על זה הענין: והקשה הרמב"ן, מה שפירש רש"י הטעם שאמר שאתם בנים לה' אלקיכם – לא תתגודדו כדי שתראו נאה, אם כן אפילו שלא על מת יהיה אסור. ונראה לומר, שהתורה לא דברה רק מה שדרך לעשות, והוא נקרא מעשה, ולפיכך אסרה תורה. אבל שלא על מת, שאין דרך לעשות, והעושה אותו בטל דעתו, לא הזהירה עליו. כך יש לפרש לפירוש רש"י (כ"ה ברא"ם):

אבל נראה כי האיסור הוא מפני כי ישראל הם מציאות אמיתי, שהרי הם עלולים מן השם יתברך, ונקראים בשביל כך "בנים" למקום, שהם נמצאים מאתו בעצם ובראשונה. ודבר זה אין כאן מקום להאריך, כי נתבאר במקום אחר. ולפיכך אמר שלא יתגודדו על מת לעשות השחתה בהם, כי השחתה [הוא] לדבר שאין לו מציאות אמיתי, אבל לישראל – שהם נקראים בנים – לא שייך זה:

ועוד יש לך להבין, שהשם יתברך הוא אחד (לעיל ו, ד), ומפני שהוא אחד אין מדותיו דין גמור, שהרי יש בו רחמים ודין. ואם היה מדותיו דין גמור, היה חס ושלום השם יתברך נוטה לגמרי למדה אחת, ואינו כלול מרחמים ודין, ואם כן יש כאן שניות. וזה שמשחית נפשו על מת מפני [ש]השם עושה בו דין ועושה השחתה לגמרי, וכאילו כל מדותיו הוא דין גמור, ואין כאן רחמים, ולפיכך הוא משחית נפשו לגמרי על זה. לכך היה דרכם של בעלי עובדי עבודה זרה שהיו מתגודדים בחרבות, שהיו סבורים להוציא מחשבתם, שהיו אומרים שהעבודה זרה אין בו אחדות, והיא נוטה לדין גמור. וכאשר יתגודדו בחרבות לעשות בהם דין גמור, אז יוציאו מחשבתם לפועל. אבל אם עשה שלא על מת פטור, שהרי לא נעשה דין בו – שיאמר שכל מעשיו דין גמור. ומזה הטעם אסרה תורה בית דין בעיר אחת – פלג מורים כבית שמאי ופלג כבית הלל, שהרי "המשפט לאלקים" (לעיל א, יז), ונראה כאן חס ושלום שניות, ולכך צריך שיהיה הבית דין אינו מחולק. וזהו שאמר הכתוב "בנים אתם לה' אלקיכם", ואם יהיה בכם שום שניות וחילוק, כאילו היה חס ושלום בו, כי העלול מורה על העלה:

ופירוש הראשון יותר פשוט, כי מפני שהם בנים אל השם יתברך, מציאותם מציאות אמיתי, לכך אין השחתה בהם. וזהו גם כן טעם שלא יהיה הבית דין מחולק, כי כל חילוק הוא השחתה, וישראל – במה שהם בנים אל השם יתברך – אין ראוי זה בהם. ופירוש פשוט מאוד הוא דבר זה:

לעשות כל הראש כבין העינים. כבר פירשנו למעלה בפרשת אמור (ויקרא פכ"א אות ט), ותמצא מפורש, ואין צריך לכפול הדברים:

פסוק ב

קדושת עצמך מאבותיך וכו'. דאם לא כן, היינו מה שכתוב אחריו "ובך בחר ה'", דהיינו כי הם עם קדוש. אלא רוצה לומר כי הם קדושים מעצמם (ו)מאבותם, ועוד בחר בהם ה' – נוסף על הקדושה מאבותם:

פסוק ג

כל דבר שתעבתי לך בשר בחלב וכו'. רש"י פירש הטעם בפרק כל הבשר (חולין קיד ע"ב) מפני שהבשול עצמו הוא האיסור, לכך אסור לאכול מן המעשה ההוא. ולאפוקי חוסם פי פרה ודש בה, אף על גב שהמעשה אסור (להלן כה, ד), כיון שאינו אוכל האיסור בעצמו, אלא דבר הבא מכח האיסור, אינו אסור. וכן החורש בשור ובחמור (להלן כב, י). ולפינן (חולין קטו.) משבת, דשם כתיב (ר' שמות לא, יד) "היא קדש", 'ואין מעשיה קדש', ואם בישל בשבת, אין הבא מכחה קדש, אף על גב שהיא קדש (רש"י חולין קטו.). והקשו בתוספות (שם סד"ה חורש) על פירוש רש"י, דלמה לא יחשיב הבשול עצמו איסור, כמו שיחשיב בבשר בחלב. ואין זה קשיא כלל, דהא גבי שבת אין התועבה הוא הבשול מצד עצמו, אלא דלא יהיה בא מכח שבת, דהא לאחר שבת מותר לבשל. ולפיכך אין מעשה שלו תועבה בעצמו. לאפוקי בישול בשר בחלב, שהיא תועבה מצד התבשיל, דלעולם הוא אסור (חולין קג ע"ב), והאיסור הוא מחמת בשול בשר בחלב, לכך הוא מתועב. ופשוט הוא:

ועוד הקשו (תוספות שם ד"ה כל), דצורם אוזן בכור, אפילו על ידי גוי ליתסר. ותרצו התוספות, דרחמנא שרינהו פסולי המוקדשין, דכתיב (לעיל יב, טו ורש"י שם) "כצבי וכאיל", ואם כן לאו תועבה הוא. והקשה הרא"ם על תירוץ זה, שמא התם כשנעשה המום מעצמו, ואז אינו אסור, אבל כשנפל על ידי גוי יהיה אסור. כך הם דברי הרא"ם. ולא הקשה מידי, משום דמצאנו דבשר בחלב הוא 'תועבה', ואסור אפילו נתבשל מעצמו – אם נפל חלב לתוך בשר ונתבשל – אסור (חולין קח.), ולפיכך אי הוי צורם אוזן בכור תועבה, היה אסור:

אבל כך יש להקשות, דאם כן, אפילו עשה ישראל נמי לשתרי, דכיון דמצאנו דפסולי מוקדשין לא הוי תועבה כשנפל בו מום. ולפיכך יש לומר, דלכך שרי רחמנא פסולי מוקדשין, דלא נקרא זה 'תועבה'. אפילו עשאו למום הזה גוי, לא נקרא זה מעשה תועבה, דלא עשה מעשה בבכור, רק שחסרו, דלא נקרא מעשה תועבה רק כשהוא דומיא

דאחרים, דהוא עשה מעשה שלפנינו, כמו בשול בשר בחלב. אבל חסרון הבכור, אין זה מעשה תועבה לפנינו, דלא הוי רק חסרון של הבכור, שאינו בפנינו. אלא אם כן היתה כוונתו להתיר את הבכור, זה נקרא מעשה תועבה, שהתורה אסרה להתיר את הבכור על ידי מום (ויקרא כב, כא), והוא התיר את הבכור הזה על ידי מום, והרי הבכור שהתיר הוא מעשה תועבה, כן נראה לומר. ולפיכך גוי שצורם אוזן הבכור, אין דבר נעשה בבכור, ולפיכך מותר לגמרי. ודווקא ישראל שצרם אוזן הבכור אסור, אבל גוי לא, דלא דמי צורם אוזן בכור לשאר תועבה, דשאר תועבה – התועבה גופה קיים, ולא כן גבי בכור, דבכור קיים, אבל אין לפנינו שום מעשה:

פסוק ז

בריה שיש לו שני גבין וכו'. דאין לומר כמשמעו ממפריסי הפרסה, והיא גם כן שסועה, כמו "ושוסעת שסע" (פסוק ו), דזה אינו חד[ת]א, בשלמא לעיל הוצרך למכתב "ושוסעת שסע", לומר לך דפרסה שלהם היא סדוקה לגמרי (רש"י שם), שלא תטעה לומר דאף אם אינו רק סדוקה הוי בהמה טהורה. אבל כיון דכבר כתב למעלה (שם) "מפרסת פרסה ושוסעת שסע", לא הוצרך למכתב "אך את זה לא תאכלו ממפריסי הפרסה השסועה" לומר שהיא שסועה לגמרי, דהא בודאי אדלעיל קאי, דכתיב "ושוסעת שסע". והראיה לזה, דבפרשת שמיני (ויקרא יא, ד) לא כתוב רק "את זה לא תאכלו ממפריסי הפרסה", וסמיך קרא אדלעיל (שם שם ג) דכתיב "ושוסעת שסע":

פסוק ח

ורבותינו פירשו ברגל. ואם תאמר, מנא לן ברגל, שמא בשבת, והיכי רמזה התורה לומר ברגל. ויש לומר, דמסברא ברגל איירי קרא, שהרי ברגל חייב לבוא למקדש ולהביא לשם קרבנות, ומאחר שחייבה התורה לבא למקדש – גם כן מה שחייבה התורה לטהר – ברגל הוא דקאמר:

פסוק יב

לאסור את השחוטה וכו'. ואין להקשות דילמא איפכא, לאסור המשולחת ולהתיר את השחוטה, דזה אינו, דמסתברא שלא אמרה התורה "שלח" (ויקרא יד, ז) לתקלה, שיהיו נכשלין בה בני אדם. ומיהא אי לאו קרא (פסוק יא) "כל צפור טהורה", מכח הך סברא לא מכשרינן, דהוי מקשינן אותה לציפור השחוטה, והוי אמרינן אף על גב שמשלח לתקלה, כיון שהוקשו הך שניהם – אסורים:

פסוק יג

היא ראה היא דאה וכו'. בפרק אלו טריפות (חולין סוף סג.) מוכח לה ד"דאה" היא "ראה", דקאמר 'מכדי משנה תורה לאוסופי קאתי', פירוש דלעולם משנה תורה מוסיף לך עוד על מה שכתוב בתורה, אם כן מאי שנא דפרשת שמיני כתב (ויקרא יא, יד) "דאה" וכאן "ראה", ולמה חסר במשנה תורה "דאה", אלא היא דאה היא ראה. וכן מוכח התם (חולין ריש סג ע"ב) דהיא "דיה" היא "איה" (ויקרא יא, יד), דאם לא כן, מאי שנא דבפרשת שמיני "למינה" כתיב א"איה", וכאן כתיב "למינה" א"דיה", אלא היא איה היא דיה, והיא דיה היא ראה. ד"ראה" נקרא על שם שהיא רואה ביותר (חולין שם). וזה היא "איה" שרואה ביותר, דכתיב (איוב כח, ז) "נתיב לא ידעו עיט ולא שזפתו עין איה", אם כן איה היא שרואה יותר מכל העופות, ואם כן היא דיה היא ראה, היא איה היא דיה (חולין שם). דודאי אין להקשות למה חזר וכתב כאן שם "איה", שכן הוא המדה, שכל דבר שנאמר ונשנה – לא נשנה רק בשביל דבר שנתחדש (סוטה סוף ג.), דהא לא קשה למה חזר לכתוב שאר העופות כולם, שכולם נכתבו בשביל הראה, שהוא דבר שנתחדש: ואדרבה, יש להקשות מה שלא חזר לכתוב שם "דאה", אף על גב שהוא אחד עם שם "ראה", שהרי איה ודיה גם כן שם אחד, ונכתבין כולם. ותרצו התוספות (חולין שם) דלא מצי למכתב כאן שם "דאה", דאם כן הייתי אומר דשם "דאה" בפני עצמו, ושם "ראה" עוף בפני עצמו. אבל השתא דקשיא 'מכדי משנה תורה לאוסופי קאתי', וצריך לומר דשם "דאה" ו"ראה" אחת הוא. אבל גבי "איה" "דיה" לא מצי למיטעי, משום דיש לדקדק מן "למינה", דשם כתב א"איה", וכאן א"דיה:

ועוד יש לתרץ, דלא הוצרך למכתב כאן "דאה", דקרא לשם עוף זה "ראה" על שם שרואה ביותר, אם כן יש לה שם שהוא שם העצם. כי פירוש "והראה" הוא עוף שהוא רואה ביותר, ואם כן שם העצם לא נזכר כאן, וממילא יש לך לדעת כי שם "דאה" הוא שמה, ומפני זה הוצרך רש"י לתת טעם לשם "ראה" יותר משאר שמות, לומר לך דשם "ראה" אינו שם העצם כלל, רק שנקרא על שם שהיא רואה ביותר. והשתא יש לה שם אחר חוץ משם "ראה". דאין לך לומר שם "איה" או "דיה" זה השם יש לעוף הרואה ביותר, דאין דרך להקדים שם התואר לשם העצם לכתוב שם "ראה" ואחר כך שם "איה" ו"דיה", אלא שם העצם הוא "דאה". ומפני כך זכרה התורה ג' שמות כאן; "ראה" "איה" "דיה":

פסוק כא

קדש עצמך במותר לך. פירוש, דלשון קדושה לעולם מורה על פרישות, וכן נתבאר למעלה בפרשת קדושים. אבל בשאר עבירות לא שייך בזה פרישה, כיון שהוא מצוה,

רק אם מתקדש מן הערוה יקרא גם כן "קדוש", לפי שהוא פורש מן הערוה, אשר האדם מוטבע עליו בטבע. ולפיכך היו בוכים למשפחותם (במדבר יא, י), שהיה קשה עליהם פרישות העריות מאד, לכך יקרא פרישת ערוה "קדוש":

שלש פעמים וכו'. כתב הרמב"ן, המדרש הזה (חולין קיג.) הוציאו אותו ממלת "גדי" שלש פעמים, שבא למעוטי חיה ועוף ובהמה [טמאה]. אבל הלאו עצמו – אחד לאיסור אכילה, ואחד לאיסור הנאה, ואחד לאיסור בישול, כמו שכתב רש"י במשפטים (שמות כג, יט) ובכי תשא (שם לד, כו). ורוצה לומר, דלא הוי למכתב רק 'לא תבשל בשר בחלב אמו', מאי "גדי", ובא למעוטי כל הנהו. ועיין בפרשת משפטים (שמות פכ"ג אות יט) ובפרשת כי תשא (שם פל"ד אות יט), כי נתבאר באורך, עיין שם:

פסוק כב

שאין מעשרין מן החדש על הישן. כתב הרא"ם, דהוא הדין מן הישן על החדש אסור, דהוי נמי משנה שעברה על שנה זו. ונקט 'מן החדש על הישן' דהוי ליה תורם מן היפה על הרעה, ומכל שכן מן הרעה על היפה. והביא הרא"ם מדברי הרמב"ם שכך הוא. אף על גב דבאיזהו נשך (ב"מ עב ע"ב) ובכמה מקומות משמע שהתבואה הישנה יותר טובה מן החדשה, דיש לומר כאשר התבואה בזול, אז החדשה יותר טובה, שדרך לתת אותה לאוצר, החדשה – טובה לאוצר, ולא הישנה. והתורה מדברת בשעת הברכה, וכדכתיב (ויקרא כו, י) "וישן מפני חדש תוציאו". ולא הוצרך הרב המזרחי להביא ראיה שאסור מן הישן על החדש מספר הרמב"ם, שהרי בפירוש איתא כן במסכת ראש השנה (ריש יב ע"ב) שאין מעשרין לא מן החדש על הישן, ולא מן הישן על החדש:

פסוק כו

ולד ולדות הארץ. משמע דבהמה נקרא 'ולדות הארץ', ואילו בפרק השוכר את הפועלים (ב"מ פט.) קאמר בגמרא 'יצא חולב ומגבן דלאו גדולו מן קרקע'. והתוספות (שם ד"ה גדולי) תרצו שהבהמה נקראת גדולי קרקע לפי שמתפרנסת מן הקרקע, אבל ממעט חולב ומגבן דלא הוי דומיא דדש, דהוא בודאי גדל מן הקרקע. וכן פירש רש"י בפרק קמא דסוכה (סוף יא ע"ב). וצריך עיון, דהא רש"י פירש בכאן דבהמה הוי 'ולדות הארץ', ולעניין זה – שמתפרנסת הבהמה מן הקרקע – וכי בשביל זה תקרא 'ולדות הארץ'. ולפיכך נראה, שהבהמה נקראת 'ולדות הארץ', היינו שנבראת מן הארץ. וכן נקראת הבהמה 'גדולי קרקע' (עירובין כז ע"ב) לפי שנבראת מן הקרקע, וזה הוי בבהמה. אבל בפרק השוכר את הפועלים (ב"מ פט.) קאמר 'יצא חולב שאין גדולו מן הקרקע', כלומר שאינו יוצא מן הקרקע, שכן משמע לשון 'מן', ובודאי שאין הבהמה יוצאת מן הקרקע. ובפרק

בכל מערבין (עירובין כז ע"ב) בעי למימר מתחלה דדגים גדולי קרקע נינהו, ופריך (שם כח.) אי דגים גדולי קרקע נינהו לילקי נמי עלייהו משום שרץ הארץ. ומה טעם יש בזה, וכי בשביל שמתפרנסין מן הקרקע – ילקה עליהן משום שרץ הארץ, זה לא יתכן. אלא כמו שאמרנו, שכל מידי שנברא מן הקרקע נקרא 'גדולי קרקע', וכיון שנברא מן הארץ שפיר נקרא "שרץ הארץ" גם כן. והרא"ם פירש בכאן דמה שאמר '**ולד ולדות הארץ**' למעוטי דגים אתא. ואינו כך, דבפרק בכל מערבין (שם) אמרינן ד'**ולד ולדות הארץ**' אתא למעוטי עופות:

פסוק כז

והלוי לא תעזבנו מליתן לו מעשר. דאין לפרש כמו שפירש (רש"י) למעלה (יב, יח) "והלוי אשר בשעריך" אם אין לך לתת מחלקו – תן לו משלחנך, דכאן כתיב אחריו "כי אין לו חלק ונחלה", והשתא ליכא לפרש שיתן לו משלחנו בשביל שאין לו חלק ונחלה, דהא יש לו מעשרות במקום הנחלה, והיא נחלה שלו (רש"י להלן יח, א). אלא קרא דהכא איירי במעשר עצמו, ואשמועינן שיתן לו מעשר, מפני שאין לו חלק ונחלה:

פסוק כט

יצאו לקט ושכחה וכו'. פירוש, הא דכתיב – כשאין לו חלק ונחלה אז יתן לו מעשר, אבל אם היה דבר שיש לו חלק בו – אין ללוי בו מעשר, שלא נתן להם הקדוש ברוך הוא את המעשר אלא מפני שאין להם חלק:

ובא הלוי ליטול מעשר ראשון והגר והיתום והאלמנה ליטול מעשר עני. פירוש, שאין הלוי והגר והיתום נוטלים דבר אחד, כמשמעות הכתוב, אלא זה מעשר ראשון, וזה מעשר עני (כ"ה ברא"ם)

ולא תאכלנו בירושלים וכו'. דאם לא כן, משמע שיתן מעשר עני חוץ ממעשר שני, וזה אינו, שהרי מעשר עני במקום מעשר שני, ולפיכך פירש דהכי קאמר "והגר והיתום והאלמנה אשר בשעריך", כלומר שאין צריך לאכול אותו בירושלים, רק בשעריך. ממילא יש ללמוד שאין צריך להפריש מעשר שני, דאם לא כן, מהיכי תיתי שיש לאכול מעשר עני בירושלים, אלא שמעשר עני במקום מעשר שני, והוה אמינא כי דין מעשר שני עליו:

ואתה הולך לירושלים וכו'. פירוש, הא דמשמע רק יאכל בשעריך ולא בירושלים, ולא צריך יותר רק ליתן המעשרות, וזה אינו, דלא די במה שהוא מוציא את המעשרות כדכתיב בקרא (פסוק כח), דצריך ודוי (להלן כו, יג), ולכך קאמר 'ואתה הולך וגו", והכתוב סומך על מה שהתבאר במקום אחר (שם), ולא הוצרך לפרש פה:

פרק טו

פסוק ב
שמוט את ידו של כל בעל משה. פירוש, דלא יתכן לומר כפי מצב הכתוב, דאם כן "אשר ישה ברעהו" לא יהיה לו חבור, אבל עכשיו דפירש 'שמוט ידו של כל בעל משה', קאי שפיר עליו "אשר ישה":

פסוק ז
התאב קודם. דאם לא כן, 'כי יהיה בך עני' מבעי ליה, אלא ללמוד שאם הוא תאב – קודם לשאינו תאב:

פסוק ח
לו אפילו אשה. שהאשה מיוחדת לו יותר מכל הקנינים, ולפיכך דרשו "לו" לרבות אשה:

פסוק ט
תלמוד לומר ולא יקרא. פסוק זה בפרשת כי תצא (להלן כד, טו) הוא, אף על גב שהכתוב הוא בשכיר יום, אין חילוק ביניהם, שהרי התורה הזהירה על שניהם – לזה ליתן דרך צדקה (פסוק ח), ולשכיר יום מפני שכירותו. ומכל שכן הוא, שהרי שם כתיב "כי עני הוא ואליו הוא נושא נפשו", ואפילו הכי אינו מצוה שיקרא אל ה'. ולא שיהיה פירושו שהכתוב (שם) מצוה לו שלא יקרא אל ה', דאם כן מאי כתיב בתריה (שם) "והיה בך חטא", אלא שכך פירושו, כי "ולא יקרא" משמע תמיה, וכי לא יקרא עליך אל ה', ואם היה מצוה לא שייך לומר דרך תמיה, ומזה משמע שאינו מצוה:

פסוק יא
על כן מפני כן. לא כמו שאר "על כן" שבמקרא, שפירושו 'הואיל', כמו שכתב (רש"י) בפרשת "וירא אליו" בפסוק (בראשית יט, ח) "כי על כן באו בצל קורתי", דאיך יתכן לומר 'כי לא יחדל אביון הואיל ואני מצוך', ולפיכך פירש 'מפני כן':
עצה טובה אני משיאך. דאם לא כן, "לאמור" למה לי, אלא הצווי בפני עצמו, והאמירה בפני עצמו, ואמירה הוא עצה טובה בלבד:

פסוק יב
במכרוהו בית דין הכתוב מדבר. ופירש רש"י בקידושין (יד ע"ב) ד"כי ימכר לך" משמע על ידי אחר. והקשה הרא"ם, דהא "כי ימוך ונמכר לך" (ר' ויקרא כה, לט), דהוא גם כן לשון נפעל כמו "ימכר", ואפילו הכי דרשינן (קידושין יד ע"ב) דהוא על ידי עצמו, ואם כן בזה נמי נאמר דהוא על ידי עצמו. ויראה דלא קשיא, דכיון דכתיב "כי ימוך

אחיך ונמכר לך", שפירושו מצי למכתב לשון נפעל מפני שכתוב לפניו "כי ימוך", והנה הפועל והגורם המכירה הוא העניות, ושייך לשון "נמכר", אף על גב דהוא מכר עצמו, כיון דאינו עושה מדעתו, רק שהעניות הביאו לזה, שייך ביה שפיר "ימכר" לשון נפעל, כאילו על ידי אחרים נמכר. אבל כאן דלא כתיב "כי ימוך", רק "כי ימכר", איירי בודאי על ידי בית דין, דכן משמע "כי ימכר לך", על ידי אחרים:

בשביל ב' דברים. הקשה הרא"ם, דלמה לא אמרו גם כן בשביל ללמדך שלא יצא בראשי איברים, דילפינן (מכילתא שמות כא, יז) מהיקש דהוקש עברי לעבריה, מה עבריה אינה יוצאת בראש איברים, דכתיב (שמות כא, ז) "לא תצא כצאת העבדים", אף עבד אינו יוצא בראשי איברים. ואין זה קשיא, דלא אמרינן דנשנית בשביל חדוש (סוטה ג.) – רק היכי דהחדוש הוא בעצמו, דאי לא כתב כאן הענקה, אי נמי לצאת העבריה בשש, לא היה לנו לומר מדעתנו דבר זה. אבל שלא לצאת בראשי איברים, אין זה חדוש, דאדרבה, מנין לנו לצאת, אלא דהוי ילפינן בקל וחומר מעבד כנעני שיוצא בשש, והשתא כתב לך שלא יצא. ולא נקרא זה 'חדוש' של תורה, דחדוש של תורה בכל מקום דין חדוש דלא ידעינן מכח סברא, ודבר זה הוא איפכא, שלמדנו שאין לה דין ראשי איברים, ופשוט הוא:

פסוק יז

תלמוד לומר ואיש אל משפחתו תשובו. פירוש, שהכתוב מיותר, לפי שכבר כתיב (ויקרא כה, מא) "ושב אל משפחתו" כדי ללמוד מי שנמכר ב' או ג' שנים לפני היובל שישוב ביובל (קידושין טו.), ולא הוי צריך למכתב (ויקרא כה, י) "ואיש אל משפחתו תשובו", אלא לרבות הנרצע. ואיפכא ליכא למימר – "ואיש אל משפחתו תשובו" שאם נמכר ב' או ג' שנים לפני היובל שיצא ביובל, "ושב אל משפחתו" לרבות נרצע, דכתיב "ואיש אל משפחתו", איזה דבר נוהג באיש ואינו נוהג באשה, הוי אומר זו רציעה. ואין לומר במכרוהו בית דין הכתוב מדבר, שאינו נוהג באשה, דזה לא קשיא, דסוף סוף שם מכירה נוהג באשה, דכך לי כאשר מכרה עצמה או על ידי בית דין, סוף סוף נמכרת. אבל נרצע, שם אחר יש לו, שנקרא 'נרצע', וזה לא שייך גבי אשה. עיין בפרשת בהר (ויקרא פכ"ה אות יט):

פסוק יח

עבד עברי עובד בין ביום וכו'. ומדכתיב (שמות כא, ד) "אם אדוניו יתן לו אשה" ליכא למילף, דהוה אמינא דלא אתי קרא רק שמותר לישא אשה, ומיהא אם הוא אינו רוצה לישא – הרשות בידו, ולפיכך כתב "כי משנה שכר שכיר עבדך", לומר שהוא מחויב

לישא אשה (קידושין טו.), דאם לא כן לא שייך "משנה שכר שכיר עבדך", הלא ברצונו נשאה (כ"ה בראי"ם):

פסוק יט

במקום אחר אומר אל יקדיש וכו'. ואם תאמר, דילמא הכי פירושו, אל יקדיש איש אותו – שאין צריך להקדישו, שהוא עצמו קדוש, וכאן כתיב "תקדיש", רוצה לומר שתנהוג בו קדושה, שלא יעבוד בו ולא יגוז, והרמב"ן (ויקרא כז, כו) פירש כן. ונראה דאם כן, הוי למכתב (שם) 'אך בכור אשר יבכר קדש לה":

הקדש עילוי. פירוש, להעלותו בדמים כפי טובת הנאה שיש לו בו, לפי שלישראל יש טובת הנאה ליתן לכל מי שירצה, ודבר זה יכול להקדיש כפי מה שיש לו בבכור, דהיינו טובת הנאה:

פסוק כ

מה מעשר שני וכו'. פירוש, דכתיב (ויקרא יד, כח) "מקצה שלש שנים תוציא וכו'", אם כן אין מעשר נפסל משנה לחברתה:

פרק טז

פסוק ב

ובקר תזבח לחגיגה. שאין פסח בא מן הבקר, אלא מן הצאן ומן העיזים (שמות יב, ה):

שאם נמנו וכו'. פירוש, הא דכתיב "וזבחת פסח לה' צאן ובקר", דמשמע שאף בקר לפסח, היינו טעמא שגם הבקר צריך לפסח, כדי שיהיה הפסח נאכל על השובע (פסחים סט ע"ב):

פסוק ג

ולא הספיק הבצק להחמיץ וכו'. ואם תאמר, והלא אף קודם שיצאו ממצרים צוה להם הקדוש ברוך הוא לאכול מצה, כדכתיב (ר' שמות יב, טו) "שבעת ימים תאכל מצות וכו'", כמו שכתוב בפרשת בא. והרמב"ן תירץ, שכך היה גלוי לפני הקדוש ברוך הוא שיצאו בחפזון, ולא יספיק הבצק להחמיץ:

ונראה לומר, שהקדוש ברוך הוא רצה דווקא להוציאם בענין זה, להראות שהוא יתברך הוציאם ביד חזקה, ולא יאמרו ישראל מעצמנו יצאנו. אבל כאשר יראו כי פרעה מלך מצרים, שהיה ממהר לשלחם קודם שהחמיצו עיסתם, אף על גב שאין זה ברצון שלהם, אין זה רק בשביל שחזקה יד ה' עליהם, ובידו החזקה הוציאם. ואלמלא היתה עיסתם חמוצה, כבר לא היה ניכר יד ה' החזקה, דודאי מרצונם ישראל היו יוצאים, ואם כן באיזה

דבר היה נראה יד ה' החזקה עליהם. ומפני כך היה מחשבתו יתברך בראשונה להוציאם קודם שתחמיץ עיסתם, להודיעם מה שהבטיחם "כי ביד חזקה יגרשם מארצו" (ר' שמות ו, א), ולפיכך צוה קודם יציאתם על אכילת מצה, אחר שכך היה רוצה להוציאם. ועיין בפרשת בא (שמות פי"ב אות סג), ושם מבואר. ובספר גבורות נתבאר עיקר זה:

על ידי אכילת מצה ופסח. פירוש, דהאי קרא לא קאי אמה שסמוך לפניו "שבעת ימים תאכל עליו מצות למען תזכור את יום צאתך", דהא אכילת מצה לא חובה הוא, אלא שלא יאכל חמץ, ובמה שלא יאכל חמץ אין זכר, כי אולי אין לו חמץ לאכול, ואם כן צריך לפרש שרוצה לומר באכילת פסח ומצה שנאכל בלילה ראשונה, שהוא מצוה, הוא נזכר:

פסוק ד

לפי שנסתלק וכו'. כלומר, אל יקשה לך מה שכתוב "אשר תזבח בערב ביום הראשון", שהרי כבר כתיב (פסוק ב) "וזבחת וכו'", שכתב כך כדי שלא תטעה לומר בשלמים הכתוב מדבר:

דבר אחר. פירוש, כתב "אשר תזבח בערב [ביום הראשון לבוקר]", דלפירוש הראשון קשה דלכתוב "בערב", ולא צריך לכתוב "ביום הראשון", אלא בחגיגה הכתוב מדבר, ולפיכך כתב "ביום הראשון", ללמוד שנאכל לב' ימים ולילה אחד, כמו שמפרש:

פסוק ו

כלומר נעשה נותר. פירוש, האי 'שרפהו' לא שיהיה שורפו ביום טוב, דאין שורפין קדשים ביום טוב (פסחים פג.), אלא פירושו שהוא יוצא לבית השריפה, כי דין שריפה עליו, ומשהה אותו עד למחר ושורפו:

פסוק ז

לבוקרו של שני. דאין לפרש לבוקרו של ראשון, דהא יום טוב הוא, ואסור לילך חוץ לתחום. וקשה, שמא על ידי בורגנין, שמותר לילך כמה פרסאות (עירובין נה ע"ב). ויש לתרץ, דהאי לא מקרי "ופנית", שעל ידי בורגנין נחשב הכל כמו עיר אחת. אך קשה,[20] דהא תחומין דרבנן (סוטה ל ע"ב). ונראה לתרץ, דעל כרחך האי "ופנית בבוקר" לאו ביום ראשון הוא, דאי ביום הראשון, אם כן לא היה בירושלים בחג הפסח רק בלילה, והתורה הצריכה להיות בירושלים ביום טוב להיות נראה בעזרה, שהרי כתיב (ר' פסוק טז) "בחג המצות ובחג השבועות יראה כל זכורך", ונאמר (שמות כג, טו) "לא יראו פני ריקם", להביא קרבן (רש"י שם), אם כן צריך להיות בירושלים ביום, לכן האי "ופנית

בבוקר" רוצה לומר לבקרו של שני. ופירוש זה עיקר ונכון, ולא כדפירש הרא"ם. וכן איתא בהדיא בפירוש רש"י והתוספות (ד"ה לינה) במסכת סוכה (מז.):

פסוק ח

שבעה מן הישן וכו'. ואם תאמר, ומאי נפקא מיניה שכתוב בתורה 'שבעה מן הישן וששה מן החדש'. ואפשר לומר, שאין אכילת מצה דוחה עשה דחדש, שאם אין לו לאכול כי אם חדש, אין לו לאכול מצה. אף על גב דמצה עשה "בערב תאכלו מצות" (שמות יב, יח), וחדש לא תעשה (ויקרא כג, יד), כיון דאפשר בישן, אין אכילת מצה דוחה לא תעשה, אף על גב שאין לו מצה מן הישן. דלא אמרינן דאתא עשה ודוחה לא תעשה כהאי גוונא, רק אם אי אפשר אלא לדחות הלאו, אבל במקום שאפשר לקיים שניהם – לא אמרינן הכי (יבמות ו. , כא.). וכן כתבו התוספות בפרק קמא דקדושין (ריש לח.) בשם הירושלמי (ר' חלה פ"ב ה"א) דאין עשה של אכילת מצה דוחה לא תעשה של אסור חדש, רק שנתנו טעם אחר, עיין שם:

לא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כולו יצא. כל הסוגיא נתבאר באריכות בפרשת בא (שמות פי"ב אותיות לג-לה) עיין שם ותמצא מבואר, ואין לכפול:

הכתוב קבעו חובה. בפרשת בא (שמות פי"ב אות לה) מבואר באריכות[30]:

פסוק ט

משנקצר העומר שהוא ראשית הקציר. דאין לומר קציר דעלמא, דאם כן אין זמן לדבר, שזה קוצר היום וזה קוצר למחר, אלא בקצירת העומר הכתוב מדבר. ועוד, שכן כתוב בפירוש למעלה (ר' ויקרא כג, טו) "וספרתם מיום הביאכם את עומר התנופה וגו'", והוא ראשית קצירת העומר:

נדבת ידך. פירוש, "ידך" הכתוב פה כמו "אם תשיג ידו" (ר' ויקרא יד, כב), שרוצה לומר שידו משיג לזה, ולשון 'די (מסת) [נדבת] ידך' הוא נדבת די השגת ידו:

פסוק יג

שמסככין הסוכה בפסולת גורן ויקב. ולא בדבר המקבל טומאה, כגון אוכלים או כלים, או דבר שאין גידולו מן הארץ (סוכה יב.). ואין להקשות שמא "גרנך" רוצה לומר גורן דווקא, והיינו אוכל. תרצו בגמרא (שם), דאם כן 'באספך גרנך' מיבעי ליה, "מגרנך" דבר הבא מן הגורן:

פסוק טו

לרבות לילו האחרון של יום טוב לשמחה. אף על גב דכל "אך" למעוטי בא (רש"י שמות לא, יג), היינו מלת "אך" בלבד, מכל מקום גופיה דקרא שכתוב "והיית אך שמח" בא

לרבוי שמחה, ומרבינן ליל יום טוב האחרון לשמחה, ולא תאמר שאין שמחה בליל יום טוב האחרון, שהרי הוא רגל בפני עצמו (סוכה ריש מח.), ואם כן אין סברא שיהא חייב לזבוח שלמי שמחה בשביעי כדי לאכול בליל ח', לכך צריך קרא "והיית אך שמח". אבל יום האחרון של חג לא בעי קרא, דפשיטא, שהרי אפשר להביא שלמי שמחה ביום הח'. וכן כל לילות של היום טוב לא צריך קרא, כיון שכל ז' ימים הם רגל אחד, ופשיטא שהם בכלל שמחת הרגל. ומיעוטא ד"אך" ממעט ליל הראשון של חג, שאין חייב בשמחה, שאין חייב לזבוח בערב הרגל משום שמחת הרגל. ואין להקשות מאי חזית לרבות יום אחרון ולהוציא ליל א', אימא איפכא. ומתרץ בגמרא (שם) דיותר מסתברא לרבות ליל אחרון, לפי שיש שמחה לפניו, אבל ליל הראשון אין שמחה לפניו:

אך בגמרא (שם) מוכח דהאי קרא "והיית אך שמח" גם כן אתא ליום טוב אחרון של חג, דתנן התם, חייב אדם לשמוח ביום האחרון. וקאמר מנא הני מילי, ומייתי הך ברייתא "אך שמח" לרבות ליל יום טוב האחרון. ופירש רש"י (שם) יום שמיני אתרבי, דהא עיקר שמחה ביום הוא, ולהכי מרבינן ליל שמיני מפני שהוא סמוך לסוכות, ועל כרחך הלילה של שמיני אתרבי. וקשה, דשמא קרא ליום שמיני אתא, ומנא לן למילף שהוא אתא לרבות הלילה. ויש לתרץ, דקרא דהכא בחג הסוכות משתעי "והיית אך שמח", ולומר שחייב בשמחה בחג הסוכות, ולפיכך מרבינן ליל יום טוב האחרון, וקרא מתפרש בחג הסוכות, שחייב להביא קרבנות בחג הסוכות בשביעי כדי שישמח גם כן בליל אחרון, אם כן הכתוב קאמר שימשוך השמחה של סוכות. וכן משמע מדברי רש"י, דאמר (שם) 'ועל כרחך לילה אתרבי שהוא סמוך לשבעה ימים דקרא', ומשמע שימשוך השמחה עוד יותר, והיינו ליל יום טוב האחרון. ואי קאי בשמחת יום אחרון, לא יתכן לומר "והיית אך שמח" אשבעה ימי סוכות. וילפינן מיניה דכל שכן חייב בשמחה ביום, דעיקר שמחה ביום היא, ולפיכך מהאי קרא "והיית אך שמח" מרבינן ליל יום טוב אחרון ויום אחרון:

פסוק טז

ושלמי חגיגה. אף על גב דבקרא כתיב "ולא יראו פני ריקם", ואינו מדבר רק בעולת ראיה בלבד, הוסיף רש"י '**ושלמי חגיגה**', לפי שגם החגיגה היא על גבי המזבח, והם האימורים, ולפיכך הם גם כן בכלל "ולא יראו פני ריקם":

פסוק יח

דיינין הפוסקין את הדין. מה שהוסיף 'הפוסקים את הדין', אף על גב דידוע שכל דיין פוסק את הדין, כדי לבאר לך למה הוצרך לומר עוד "שוטרים", ולפיכך פירש שזה הדיין אינו עושה רק פסק הדין, ותו לא, דאינו כופה אותו, ושוטר – הוא שכופה ורודהו לקיים

מצות השופט. ואיפכא ליכא למימר, דשופט הוא הרודה וכו', דמתחלה הוא פוסק הדין, ואחר כך כופין אותו לקיים. אם כן הראשון הוא הפוסק הדין, "ושוטרים" שנכתב אחר כך, הוא הרודה וכופה אחר מצות השופט. אי נמי, שופט הוא מלשון 'משפט', שפוסק המשפט, ו'שוטר' מלשון "אם תשים משטרו בארץ" (איוב לח, לג), שפירשו רז"ל (ב"ר י, ו) שאין לך עשב מלמטה שאין לו מזל מלמעלה שמכה אותו ואומר גדל. אם כן לשון "שוטר" הוא רדיה:

ויש מפרשים (ראב"ע כאן), כי השופט אין לו כח וממשלה על בעלי הדינין, נמצא לדבריהם השוטר יותר חשוב מן השופט. וזה אינו, דאחר שהם שופטים, אם כן חשובים הם, שאין ממנין שופטים אלא שיש לו המדות החשובות הנזכרים בפרשת דברים (לעיל א, טו) "אנשים חכמים וידועים", ואם כן למה לא היה להם הממשלה לרדות. אלא על כרחך השוטר הוא שליח הדיינין, שאין כבוד לבית דין שהם ירדו המסרבים, ולכך יש להם שוטרים הכופתים במקל ורצועה. ועוד, בהדיא אמרינן בפרק כהן משוח (סוטה מב.) 'מה שוטר ממונה אחר עליו', והוא השופט:

בכל שעריך בכל עיר ועיר. לא כמו "מזוזת ביתך ובשעריך" (לעיל ו, ט), דלא שייך בזה "אשר ה' נותן לך", דאין השערים נתונים, דמה יש בשערים שאמר עליהם "אשר ה' אלקיך נותן לך", אלא פירושו 'בכל עיר ועיר', וזה שייך בו "אשר ה' אלקיך נותן לך":

מוסב על תתן לך. דאין לפרש כמשמעו, דלא היו הערים נתונים לשבטים, אלא נתן הארץ בכללה לישראל, והם חלקו את הערים לשבטים, אבל עיקר הנתינה לא היה לשבטים וכו'. ועוד, דלמה צריך למכתב כלל "לשבטיך", דכיון דכתיב "אשר ה' אלקיך נותן לך", למה לי למכתב "לשבטיך", אלא 'מוסב וכו':

והרא"ם פירש דהוו כאילו חסר וי"ו מן "בכל שעריך", וכאילו כתב 'לשבטיך ובכל שעריך'. ואין צריך לומר כך, דודאי אף על גב ד"לשבטיך" מוסב על "תתן לך", לא זז התיבה ממקומה. ואדרבה, יחסר וי"ו ד"לשבטיך", דהוי כאילו [כתיב] 'תתן לך בכל שעריך ובכל שבטיך', רק שלא נכתבה הוי"ו, דאם כן הייתי אומר כי סדר המקרא כן, תחלה ממנין בכל עיר ועיר, ואחר כך לשבטיך, שכן משמע 'ובכל שבטיך', וזה אינו, דממנין תחילה לשבטיך, [ש]בית דין החשוב יותר בוררין תחלה. ולפיכך פירש רש"י דפירושו 'תתן לך לשבטיך ובכל שעריך', וזה מפני דודאי יש למנות תחלה בית דין לשבט, שבוררין בית דין החשוב והגדול. והא דלא כתב 'לשבטיך ובכל שעריך', דזה אינו, אף על גב שהיו ממנין תחלה בית דין השבט, בית דין עיר ועיר היו עיקר המשפט, רק שאם היו צריכין לשאול, או שהיה מסתלק מבית דין שבעירם ללכת לבית דין הגדול,

היה רשאי. מכל מקום בית דין של עיר ועיר הם עיקר המשפט, ופשוט הוא:
ואם תאמר, אחר שהיו ממנין בית דין בכל עיר ועיר, למה היה למנות בית דין לכל שבט ושבט. תירץ הרמב"ן, דאין אחד יכול לכוף את חבירו לדין רק בפני בית דין שבעירם (סנהדרין לא ע"ב). ואפילו שני בעלי דינים והם בעיר אחרת, יכול לומר כל אחד לבית דין שבעירם נלך. אבל בית דין של שבט יכול לדון את כל השבט ולכוף אותם, אפילו היו הנדונים בעירם, יכול לומר כל אחד לבית דין הגדול של שבט אני אלך. וכן אם נסתפקו בית דין של העיירות, הולכים לשאול את בית דין השבט. וכדרך שהיו סנהדרין לתקן כל ישראל, כך היה בית דין של שבט לתקן לאותו השבט מה שהיו צריכין[73]. ויראה גם כן, שאם הנתבע תלמיד חכם יותר מן דייני העיר, שאין יכול התובע לכוף אותו לדון לפני דיין הקטן ממנו, ויהיה צריך לתבוע אותו לפני דיין השבט, דיותר גדול:
מנה דיינים מומחים. אין לפרש דילפינן דאתא למנות דיינין מומחין, דאי כמשמעו, כבר כתיב (פסוק יט) "לא תטה משפט", דהא שפיר יש לומר דאתא לומר דיש עשה ולא תעשה בדבר. אלא מפני שכתוב "ושפטו" בלשון נסתר, והוי למכתב בלשון נוכח 'תשפטו משפט צדק', כמו שהוא כל הפרשה. אלא דהכי קאמר, מנה דיינים מומחין, כדי שהם יהיו שופטים משפט צדק. ועכשיו שפיר לשון נסתר, דהא קרא קאמר למי שממנה דיינים – שיהיה ממנה דיינים מומחין כדי שישפטו משפט צדק:
אבל בספרי אמרינן "ושפטו העם משפט צדק", והלא כבר כתיב "לא תטה משפט", אלא מנה דיינים מומחין. וקשיא, שמא תרוייהו לדיינים אתא, חד לעשה וחד ללא תעשה (קושית הרא"ם). ונראה דהכא פירושו, דהוי למכתב "ושפטו את העם" בלחוד, ולא הוי למכתב כלל "משפט צדק", דהא כבר הוזהר על שלא יטה משפט, ואם כן "ושפטו את העם" רוצה לומר שישפוט משפט שהוא אמת. ולפיכך צריך לומר דרוצה לומר מנה דיינים מומחין, והשתא צריך קרא שפיר – למדרש שיהיו ממנים דיינים מומחים שישפטו משפט אמת, דאם ימנו דיינים שאינם מומחים, אף על גב דודאי לא יטה משפט, שיעשה לפי חכמתו ודעתו, ואין זה בכלל "לא תטה משפט", ואף כי טועה – הרי הוא דן לפי ראות עיניו, מכל מקום מצוה היא שלא לעשות כך, אלא מצוה לשפוט צדק ולא בטעות. ועל כרחך הך מצוה למנות דיינים מומחים, כדי שידונו דין צדק. ופירוש זה נכון וברור, דדרשה דספרי כהוגן הוא:

פסוק יט

אפילו לשפוט אמת. דאי לשפוט שקר, לא יתכן לומר אחריו "כי השוחד יעור", דהא הוא מכוין להטות, אלא איירי שהוא מכוין לשפוט אמת, וקאמר רחמנא לא יקח, דאי אפשר שלא יטה:

דברים המוצדקים. דלא יתכן לומר כמשמעו - דברים שדיבר הדיין, שאין השוחד מקלקל הדברים שכבר דיבר, דודאי "כי השוחד יעור עיני פקחים" שייך שפיר, אבל "דברי צדיקים" - שכבר יצאו - איך יסלף השוחד אותם, אלא פירושו '**דברים המוצדקים**', דהיינו משפט אמת. ותימה לי, מי הכריחו לזה, דלמה לא יפרש כי הוא מסלף דברי צדיקים, היינו שמדבר הדיין דברים מעוותים, ורוצה לומר כי השוחד מסלף דברי צדיקים, שגורם השוחד שידבר הדיין דברים שהם מעוותים. ויש לומר, שאם מסלף הדיין דבריו - שטועה, זה כבר נאמר שהוא "יעור עיני פקחים". ואם במזיד, לא נקרא "צדיקים", אלא 'רשע'. וכך הם דברי אונקלוס שתרגם 'פתגמין תריצין', משמע שהוא מפרש **דברים המוצדקים** והישרים, מדלא תרגם 'פתגמין צדיקיא':

ואם תאמר, למה לי שניהם "השוחד יעור עיני פקחים ויסלף דברי צדיקים", דודאי כאשר הוא מעור עיני חכמים - מסלף דברים המוצדקים. וכן כאשר יסלף דברים המוצדקים - בודאי מעור עיני חכמים. ויש לומר, כי צריכי תרווייהו; "כי יעור עיני חכמים" על שאינו רואה זכות שכנגדו. כגון ראובן תבע את שמעון, וקבל שוחד משמעון, ויש לפניו סברא לזכות את שמעון, אף על גב דסברא אמיתית היא, מכל מקום יש סברא גם כן - שהיא דוחה אותה סברא - דמצי ראובן לטעון, וכאשר מקבל שוחד - "יעור עיני חכמים", דאינו רואה זכות של ראובן כלל. ובזה שייך "השוחד יעור עיני חכמים", שהרי לא ידע שום דבר מאותו סברא, והיה נעלם ממנו:

משל זה, ראובן תבע שמעון 'מנה אתה חייב לי שהודית לי', והדיין מקבל שוחד מן ראובן, הוא פוסק חייב לשלם, שהרי הודה. ומה ששמעון מצי טעין 'שלא להשביע עצמי הודיתי' נעלם, זהו "השוחד יעור עיני פקחים", שהרי נעלם ממנו זכותו. ואם שמעון השיב בעצמו 'שלא להשביע עצמי הודיתי', והדיין קבל שוחד, הרי אומר שאין טענת להשביע היא טענה, זה הוא "מסלף דברי צדיקים", שהרי ידע זכותו, רק שצדד סברא משובשת לדעתו, שאומר שאין זה טענה. וזהו "ויסלף דברים המוצדקים", דיש לפניו זכות ראובן, ובשביל שקבל שוחד מסלף הדברים:

פסוק כ

הלך אחר בית דין יפה. דאין לומר כמשמעו, דאם כן למה כתיב "צדק צדק תרדוף", דהוי למכתב 'בצדק תשפוט':

אזהרה לבעלי דינין. ואם תאמר, מאחר שהם מקבלים את שלשה רועי בקר, מי ימחה בידם לקבל עליו. ויש לומר, דודאי אילו היה מוחל מדעתו, ומקבלים אותם בין לדין בין לטעות – הוי שפיר, אלא איירי דלא קבלו עליהם בין לדין בין לטעות, אז מצוה לילך אחר בית דין יפה, דכמה פעמים הדיינים טועים, ולא יתברר הטעות. ואם כן יהיה התובע גוזל את הנתבע אם הוציא ממון שלא כדין, או איפכא:

כדאי הוא מינוי וגו'. דאין לפרש אותו דקאי על "צדק צדק תרדוף", שזה הוא אזהרה לבעלי דינים בלבד, והוא מצוה פרטי לאנשים פרטיים, ולא ישיג בזה שכר כללי קיום את ישראל בארצם. ולפיכך צריך לפרש אותו במינוי הדיינים הכשרים, שהדיין ממונה לכל ישראל, ושייך בזה "למען תחיה וירשת את הארץ":

ועוד, דלא היה טעם לזה להחיות את ישראל בשביל שהם הולכים אחר בית דין יפה, אבל מינוי דיינים כשרים הוא ראוי לזה, וטעם גמור הוא, כי שקר אין לו קיום, והאמת יש לו רגלים. לכך הוא נותן קיום להם להחיותם, ומקיים את ישראל בארצם. אבל בשביל שהולך אחר בית דין יפה, מסתמא גם כן הדיין שאין חשוב כל כך דן דין אמת, אלא שאינו חשוב כל כך:

פסוק כא

לחייב עליו משעת נטיעה. דאם לא כן, "לא תטע" למה לי, דאי עבד – אפילו לא נטעה חייב, אלא לעבור [בלא תעשה] וכו':

לא תטע לך אשרה כל עץ אזהרה וכו'. כאילו חסר וי"ו, וכאילו כתב 'וכל עץ אצל מזבח ה". וכדי שלא תטעה לומר שפירושו דומיא ד"לא תטע לך אשרה", דהוא לעבודה זרה, ולפיכך כתב "כל עץ אצל מזבח ה' אלקיך" בלא וי"ו, דלא קאי על אשירה, וכאילו כתב בפני עצמו כל אחד ואחד בלאו; לא תטע לך אשירה, לא תטע לך כל עץ, דהשתא לא הוי דומיא. ולפיכך לא מפרש רש"י 'ולא תטע לך כל עץ' בוי"ו, שלא תטעה לומר דהאי "כל עץ" הוא לעבודה זרה כמו "לא תטע לך אשרה". אי נמי, דהוי משמע דוקא נטיעה הוא דאסר, אבל בונה לא, לכך כתב "כל עץ וגו'", רוצה לומר דכל עץ – בין בית בין אילן – לא יהיה אצל מזבח ה' אלקיך, וזהו יותר נכון. דאילו לפירוש הראשון קשיא, דאף על גב דהיה כתוב 'וכל עץ אצל מזבח ה' אלקיך', לא היינו טועים לפרש דלעובדה איירי, דאי לעובדה לכתוב "כל עץ", ולא לכתוב אשרה. והרמב"ם מפרש דהא דאמר דאזהרה

הוא לבנות בית, אין זה אלא אסמכתא, דעיקר קרא אתיא לנטיעה, ולא לבונה:
ומפרש הרמב"ם בפרק ו' מהלכות עבודה זרה (ה"ט) הנוטע אילן אצל מזבח ה' הרי זה לוקה, דכתיב "לא תטע לך אשירה אצל מזבח ה' אלקיך", לפי שהיה דרך עובדי עבודה זרה ליטע אילנות בצד מזבח כדי שיתקבצו שם העם. ואחר כך כתב (שם ה"י) אסור לעשות אכסדראות של עץ במקדש כדרך שעושים בחצרות, וזו הרחקה יתירה, שנאמר "כל עץ". כך הם דברי הרמב"ם ז"ל:
ואין נראה מדברי רש"י ז"ל דהוא אסמכתא, שהרי פירש שהוא 'אזהרה לנוטע אילן [ולבונה בית] וכו". ובספרי שנינו בהדיא דהבונה אכסדרה הוא בלא תעשה. ואין הטעם כמו שפירש הרמב"ם ז"ל משום שהיה דרך עובדי עבודה זרה לעשות כך כדי לקבץ העם תחתיה, אבל טעם האיסור דהוא כמו שתוף דבר אל דבר, שהרי ראוי להיות המזבח במיוחד, כדי להורות על מי שנבנה לו המזבח הוא מיוחד. ומי שנוטע אצלו אילן, או בית, הרי הוא משתף עמו דבר:
וזה למדתי ממה שאמרו רז"ל בפרק קמא דסנהדרין (ז ע"ב) 'הממנה דיין שאינו הגון כאילו נטע אשירה, ובמקום תלמיד חכם כאילו נטע אשירה אצל מזבח, שנאמר "לא תטע לך אשירה אצל מזבח ה'"'. וכמו ששם עיקר האיסור שהשוה יחד שאינו הגון להגון, כך הנוטע אשירה אצל מזבח ה' הרי הוא משתף יחד העבודה זרה למי שהוא יחיד בעולמו. ואף בית או עץ אסור, דסוף סוף אף על גב שלא עשאו לעבודה זרה, הוא משתף יחד בית דירה למזבח. וכן האילן, שהוא דבר נטיעה, משתף למזבח, ואסור. וזהו עיקר הטעם. והשתא בין עץ ובין בית אסור, והוא בלא תעשה:

פסוק כב

עכשיו שנאה. אף על גב דגם מזבחות היו להם, דכתיב (שמות לד, יג) "את מזבחותם תתוצון", פירש הרמב"ן דמצבה עשו יותר חוק לעבודה זרה, עד שלא היה נמצא שום עבודה זרה שלא היה לה מצבה ליצוק שמן על ראשה ולהקטיר עליה. כך פירש הרמב"ן. ולי יראה דאינו דומה מזבח אבנים, דלא שייך בזה 'חוק לעבודה זרה', דזה המזבח לא היה רק כמו שאר כלי שרת, דהמזבח נמי היה להקריב עליו, ואין זה 'חוק לעבודה זרה', דלשון 'חוק' שייך אדברים שאינן כן אצל כל העולם, ובמזבח – כיון שכל אדם בעולם עושה כך, יעבוד למי שירצה לעבוד, עושה מזבח ומקריב עליו מה שירצה, ולא שייך בזה 'חוק לעבודה זרה' בדבר שהכל עושין. וסתם הקרבה היא על מזבח, ואין סתם הקרבה היה על מצבה, ולכך נאסר. וזה לא שייך במזבח, דאם לא כן יאסור גם כן להקריב בשר, אחר שעובדים [כך] לעבודה זרה. ועל כרחך צריך לומר דלא דמי, דכיון שכל הבריות

שעובדין עושים כך, לא שייך בזה 'חוק לעבודה זרה'. והכי נמי מזבח, הכל היו עובדים במזבח, וכי בשביל שגם אלו עובדים במזבח נאסור לעבוד השם יתברך במזבח. דלא שייך בזה 'חוק לעבודה זרה', דעיקר הקרבה הוא במזבח. רק האבות בחרו במצבה, ואין זה סתם הקרבה, והנה עשאו הכנענים זאת העבודה חוק לעבודה זרה, אסר מילתא דהיא 'חוק לעבודה זרה', כך יראה:

פרק יז

פסוק א

אזהרה למפגל בקדשים. דאם לא כן, "דבר רע" למה לי:

פסוק ג

אשר לא צויתי לעבדם. פירש רש"י בפרק קמא דמגילה (ט ע"ב) אילו כתבו "אשר לא צויתי", היה משמע אשר לא צויתי שיהיו, ואפילו הכי היו, ואם כן היה משמע שהם אלהות, לכך כתבו '**אשר לא צויתי לעבדם**'. ותימה, דהא לא נזכר בכתוב רק העבודה, "וילך ויעבוד אלקים אחרים אשר לא צויתי", ואין לפרש "אשר לא צויתי" שיהיו בדבר שלא נזכר בכתוב. ולמה לא פירש (רש"י שם) אילו לא כתבו רק "אשר לא צויתי", היה משמע "ויעבוד אלקים אחרים אשר לא צויתי", אבל אילו עבד אלקים אחרים שצויתי היה שפיר. ואם כן משמע דיש אלקים אחרים שצוה לעבוד, דכן משמע "אשר לא צויתי" הוא ביאור על "אלקים אחרים", אותם אלקים אחרים אשר לא צויתי. אבל השתא דכתבו לו '**אשר לא צויתי לעבדם**', אין מלת "אשר לא צויתי" ביאור על "אלקים אחרים", אלא קאי על זה שעבד אלקים – אשר לא צוה לעבדם, ועל העבודה קפיד קרא, דעבד מה שלא צוה לעבדם. אבל ציויתי לחשוב בהם תקופות ומזלות:

פסוק ה

נאמר שעריך למטה. "והוצאת אל שעריך" (כאן), ונאמר "שעריך" למעלה (פסוק ב) "כי ימצא באחד שעריך", מה "שעריך" דאמר למעלה שער שעבד בו, דכתיב "כי ימצא באחד שעריך":

פסוק ו

ואין נעשין זוממין עד שיזומו כולם. פירוש, מאה עדים שהעידו 'פלוני הרג את פלוני', והזימו שנים מהם, אינם נהרגים עד שיהיו מוזמין כולם, דעדות אחת היא (מכות ה ע"ב). ומכל מקום כל העדות בטלה, שעדות שבטלה מקצתה בטלה כולה גם כן (גיטין לג ע"ב), והוי כל העדות עדות אחת, לומר שבטל הכל:

פסוק ח

לשון הבדלה והפרשה שהדבר נבדל ומכוסה ממך וכו'. פירוש, כי לשון 'הפלאה' עיקרו הוא פרישה, שכן תרגומו בכל מקום 'ארי יתפרש', רק כי כאן לא נוכל לפרש אותו כל כך לשון הפרשה, כי הפרשה משמע המפריש דבר מדבר, [ולכך] צריך לתקן הדבר, דענינו לשון הבדלה, כי כל הפרשה הוא הבדלה. ולשון הבדלה שייך כאן, שהדבר נבדל ומכוסה ממנו. והוסיף (רש"י) לשון 'מכוסה ממך', כי לשון הבדלה דעלמא לא יתכן גם כן כאן, דלשון 'הבדלה' הוא דבר הנבדל מדבר. ולפיכך הוסיף 'ומכוסה', כלומר שכל דבר שהוא מובדל מן האדם – הוא מכוסה, לכך נכתב כאן לשון "כי יפלא", שפירושו לשון הפרשה, וכל הפרשה הוא הבדלה, ולא סתם הבדלה – רק מכוסה:

בין דם טהור לדם טמא וכו'. דאם לא כן, מאי "בין דם לדם". וקשה לפירושו, דאם כן לא לכתוב רק 'כי יפלא דבר דם ודין ונגע ממך', ויהיה פירושו אם הוא טמא או טהור, וכן בדין ונגע, ולמה הוצרך למכתב כלל "בין דם לדם". ויש לתרץ, דאורחא דמלתא נקט, כי ההפלאה – שנעלם החילוק שיש בין דם הטמא לטהור, ובשביל כך אינם יודעים. לפי שיודעים שזה הדם טמא, ורוצים לטמא את האחר גם כן, ואין יודעין החילוק ביניהם. או איפכא, שיודעים כי זה הדם טהור, ורוצים לטהר את האחר גם כן, ואינם יודעים החילוק שביניהם. לכך כתב "בין דם לדם בין דין לדין":

אבל בספרי, ומייתי לה בפרק הנחנקין (סנהדרין פז.), לא אמרו כך, רק אמרו "בין דם לדם" בין דם נדה לדם יולדת לדם זיבה, "בין דין לדין" בין דיני ממונות לדיני נפשות לדיני מכות, "בין נגע לנגע" בין נגעי אדם לנגעי בתים לנגעי בגדים. ובפרק הנחנקין (סנהדרין פז ע"ב) מפרש התם דההפלאה הוא בכל אחד ואחד בפני עצמו; בדם נדה במאי הם חולקים, ובדם יולדת גם כן במאי חולקין, ובדם זיבה גם כן, כדמפרש התם. ואם כן צריך לפרש "בין דם לדם" – הדינין שיש בדם נדה שאינם בדם יולדת וזיבה, וכן הדינים שיש בדם יולדת, ואינן בדם נדה, מחולקים בהם, ונעלם מעיניהם. והשתא שפיר יתפרש "בין דם לדם". והרמב"ן נדחק מאוד בפירוש הך ברייתא לפרש מלת "לדם" כמו 'בדם', ואינו נראה נכון. אבל רש"י שמפרש 'בין דם טמא לדם טהור', לא פירש אליבא דברייתא:

ומצאתי בגמרא פרק הנחנקים (סנהדרין פז.) שלא גרס שם למ"ד אצל 'לדם יולדת', וכן בכל הני, רק כך גרסינן 'בין דם נידה דם יולדת דם זיבה'. ונראה שזהו גירסת רש"י, שמפרש הך ברייתא 'דם נדה דם יולדת דם זיבה' הכל על "דם" הראשון. והשתא יהיה פירושו כמשמעו, בין דם טמא לדם טהור, רוצה לומר אם הוא טמא אם הוא טהור, כך

הוא פירוש הכתוב, אלא שרבותינו ז"ל פרשו דחילוק זה נמצא בכל דמים, בין דם נדה, דם יולדת, דם זיבה. כך נראה גירסת רש"י:

שיהו חכמי העיר חולקים וכו'. ואין זה סותר למה ששנינו בספרי; "דברי" – אלו ערכין וחרמים והקדשות. "ריבות" – זו השקאת סוטה ועריפת עגלה ערופה וטהרת מצורע. דודאי בספרי דרשו כן, דלמה הוצרך למכתב עוד "דברי ריבות", אחר שכבר כתב "כי יפלא בין דם לדם", ודרשו דהאי "דברי ריבות" – שיהיו חולקין בו החכמים, הם דברים אלו דמפרש. אף על גב דלפי פירוש ספרי "ריבות" קאי על הדין, דהיינו עגלה ערופה שנקרא "ריבות"[36], שאין זה כך, שגם לפירוש ספרי "ריבות" פירושו שהחכמים חולקים ומריבים, רק שנקרא השקאת סוטה ועגלה ערופה יותר "ריבות", מפני שהם מריבים בדין שהוא ריב בעצמו, שהרי השקאת סוטה בא בשביל ריב בין איש לאשתו[35]. וכן עגלה ערופה בא על ידי מריבה שהרגו[36]. וערכין וחרמים נקראו "דברי", שבא על ידי דבורו:

[34]ואם תאמר, מאי שנא הני דכתב לה בפירוש בקרא, דהיינו "בין דם לדם בין דין לדין בין נגע לנגע", וכל הני ערכין וחרמים ושאר מילתא, לא כתב בפירוש בקרא. ויראה לומר, דכל הני ג' דברים, דהיינו דם נדה דם יולדת, וכן דין, וכן נגעים, הם תיקון מציאות מין האנושי וסדר מנהגינו. שהוא יתברך תיקן הווייתנו על היותר שלם. וידוע כי מציאות האדם יושלם בג' דברים; דכל אדם צריך תקון עצמו. וצריך לאשה, והוא תקון ביתו. וצריך לעסוק בממון כדי לפרנס עצמו ולהחיות עצמו, ובזה צריך לתקן מה שיש לו עם זולתו. ונגד האשה אמר "בין דם לדם", דהיינו מה שתיקן לך הקדוש ברוך הוא איך יתנהג עם האשה להיות עמה בדם נדתה, וביולדת ובזיבה. וכן הנהגתו עם האחרים, והוא "בין דין לדין". וכן מה שצריך תקון עצמו, והוא נגעים, דהוא נגע בגופו. ואלו הם עיקר הנהגת האדם, שבו יושלם תקון מציאותו; בעצמו, ובאשתו, ועם אחרים. ואשתו הוא כמו ממוצע בין עצמו ובין אחרים, דאשתו כגופו דמי (ברכות כד.). וכאילו אמר, אלו שלשה וכיוצא בהם, שהם כוללים כל הנהגתינו:

ולפיכך אמר כי אלו הדברים ראוי לבית דין הגדול שבירושלים לתקן. כי הם "עיני העדה" (במדבר טו, כד), אשר בם תולים כל העולם וכל הישוב. ולכך כתב כאן "וקמת ועלית", כלומר שהבית דין הוא באמצע הישוב (סנהדרין לז.), שהכל פונין אליו. וראוי לבית דין אשר שם לישב ולהנהיג את ישראל. ואחר כך קאמר דאף שאר דברי ריבות יש לך לשמוע, כדי שלא ירבו המחלוקות בישראל. דזהו גם כן ישוב ישראל, שלא ירבו המחלוקות. ולפיכך זכר ג' שהם בעצמם תיקון הנהגת האדם, ואמר אחר כך כי אף

שאר דברים מחויב לשמוע אליהם, כדי שלא ירבה המחלוקת, ויהיו כל חלקי ישראל מקושרים, ולא יהיה ריב ביניהם:

פסוק יא

אפילו אומר לך על ימין וכו'. דאם לא כן, "ימין ושמאל" למה לי. ורוצה לומר, דהוא ידמה בעיניו שאמרו לו על ימין – שמאל, פירוש על דבר שהוא מותר וכשר לעשות, אמרו שהוא אסור. וכן על דבר שהוא שמאל ואסור, אמרו שהוא מותר, ואפילו הכי תשמע להם. ונראה שאפילו אם אמרו ממש על ימין שהוא שמאל, ועל שמאל שהוא ימין, דאפילו אם היה הדין מקובל אליו מפי בית דין הגדול בירושלים שהיו לפניהם שאמרו לו כך הדין, ועכשיו בית דין אחר אמרו לו היפך הדברים שקבל מפי רבים, ואותם הרבים יותר בחכמה ובמנין, אפילו הכי אמר הכתוב "לא תסור מכל הדברים וכו'". דמי שצוה על התורה, על האסור ועל המותר, צוה גם כן דבר זה – "לא תסור מכל אשר יורוך" (כ"ה ברמב"ן). ונמצא, כי מה שהם מורים לו – בהיתר עושה, שכך צוה הקדוש ברוך הוא, כי הוא יתעלה טיהר וטימא בתורתו, והוא יתברך צוה לשמוע אל דבריהם לכל אשר יורו. וזה כתב גם כן בתורה "לא תסור מכל אשר יורוך ימין ושמאל". והשתא לפי זה "ימין ושמאל" כמשמעו, דאף אם הם טועים בדין, ואמרו לך על דין טהור שהוא טמא, ועל טמא שהוא טהור, בהיתר אתה שומע להם, ומצות השם יתברך אתה עושה. וכן מתבאר בפרק הנחנקין (סנהדרין פח.) דבכהאי גוונא איירי, שהוא אומר מפי הקבלה, והם אומרים מדעתם כפי סברתם, אפילו הכי חייב מיתה. וקאמר (שם), אחר שהוא אומר מפי השמועה שקבל, והם אומרים מפי סברתם, למה צוה הוא יתברך לשמוע להם, ומפרש התם כדי שלא ירבו מחלוקות בישראל:

פסוק יג

מכאן שממתינין לו עד הרגל וכו'. כדברי רבי עקיבא (סנהדרין פט.). אף על גב דפליג התם רבי יהודא, דאין מענין דינו של זה, אלא ממיתין אותו, ושולחין בכל המקומות 'איש פלוני נהרג וכו", פסק כרבי עקיבא, דהלכה כרבי עקיבא מחברו (עירובין מו ע"ב), וכל שכן דרבי יהודא תלמידו היה (יבמות סב ע"ב). אבל גבי בן סורר ומורה (להלן כא, כא) לא פירש (רש"י שם) רק ד'מכריזין בבית דין פלוני נסקל על שהיה וכו" (קושית הרא"ם). נראה דאף רבי עקיבא מודה גבי בן סורר ומורה דלא בעי רק הכרזה בעלמא, דההיא דבן סורר על כרחך ליכא למימר דכרבי יהודא אתא, דהא רבי יהודא לא קאמר הכרזה, רק דקאמר ש'כותבין ושולחין בכל המקומות וכו", ואילו בבן סורר ומורה לא אמרינן רק דמכריזין בבית דין, ואם כן כרבי יהודא נמי לא אתא. אלא מפני שזקן ממרא

נידון בבית דין של ע"א בירושלים, וצוה בתורה "וכל ישראל ישמעו ויראו", אם כן יש לנו לפרש דהיינו כשעולין לרגל, ואז יהיו שם כל ישראל, יהיו דנים אותו. ורבי יהודא סבירא ליה דאין מענין דינו של זה, אלא ממיתין אותו מיד, ובית דין שולחים שלוחים לכל מקום 'פלוני נהרג בבית דין שהיה זקן ממרא'. אבל בן סורר ומורה, נהרג בבית דין של עירו (להלן כא, כא), לא שייך להמתין עד הרגל, גם לשלוח כתבים לכל מקום, שאינם רק בית דין של עירם, ואינם בית דין של כל ישראל שיהיה עליהם מוטל להזהיר את כל ישראל שישמעו ויראו. ולכך לא היו מכריזין רק בבית דין של עירם, ואין צריך לשלוח בכל מקום:

פסוק טז

אלא כדי מרכבתו. פירוש, אפילו אם מרכבתו הרבה מאוד – מותר, ואינו אסור אלא סוס של בטלה, ואין צריך למרכבתו. דבגמרא (סנהדרין כא ע"ב) למדו מדכתיב "לא ירבה לו", דמשמע "לו" אינו ירבה, שאין לו צורך בו, אבל למרכבתו ירבה, אפילו מרכבתו הרבה כפי אשר ירצה. וכן "לא ירבה לו כסף וזהב" (ר' פסוק יז), ילפינן (שם) "לו" אינו מרבה, אבל ליתן לחילותיו ירבה, ואינו אסור אלא להניח בבית גנזיו:

שלא ישיב העם מצרימה. והקשה הרמב"ן, ומה בכך שישיב העם מצרימה, והלא מותר לילך לסחורה, ולא אמרינן "לא תוסיפון לראותם עוד עד עולם" (ר' שמות יד, יג), אם כן מה בכך דישיב העם מצרימה אחר סוסים. ואין זה קשיא, לפי שדרך המלך מרבה לו סוסים, והסוסים הנבחרים הם במצרים (רש"י כאן), אם כן אם ירבה לו סוסים, הרי צריך שישיב העם מצרים למען הרבות סוס, שדבר זה אסרה התורה שיהיה צריך למצרים. אבל סחורה אינו מוכרח, ואינו צריך, כי נמצא סחורה בכל מקום, ואפילו אם לא נמצא הסחורה רק שם, אינו צריך לו לסחורה. אבל כאשר ירבה סוסים, והוא צריך להביאם ממצרים, אם ירבה לו סוסים צריך לו להשיב את העם מצרימה, וזה אסרה תורה. כלל הדבר, כמו שהדירה היא בקביעות אסרה תורה, שנראה שהוא צריך למצרים, אבל לסחורה אינו צריך. והמלך שמרבה לו סוס, כיון שמרבה לו סוס, הרי צריך למצרים, ודבר זה אסור. ופירוש הרא"ם לא ישר:

פסוק יח

שני ספרי תורה וכו'. והרי הוא כמו "ומשנה כסף קחו בידכם" (ר' בראשית מג, יב), שפירושו פי שנים כראשון (רש"י שם), הכי נמי "משנה תורה" רוצה לומר שני ספרי תורה:

פסוק כ

אפילו מצוה קלה וכו'. דאם לא כן, הרי כבר כתיב (ר' פסוק יט) "לשמור את כל דברי התורה ואת החקים לעשותם" (כ"ה ברא"ם):

מכלל הן. דהא "למען יאריך ימים" – אכל מה שנכתב למעלה קאי, ולכך אין לפרש שאם יעשה כל האמור בענין הזה למעלה – יאריך ימים, ואם לאו – לא יאריך ולא יקצר, דזה אינו, דאם יעבור על כל האמור בענין, שירום לבבו ולא ישמור כל התורה כולה, איך סלקא דעתך דלא יקצר, אלא על כרחך האי "למען יאריך ימים" '**מכלל הן** אתה שומע לאו'. ועוד, רש"י פירש בפרשת יתרו אצל "למען יאריכון ימיך" (שמות כ, יב), שדברי תורה נוטריקון, נדרשים **מכלל הן** אתה שומע לאו, כדאיתא התם:

שאם בנו הגון וכו'. דאם לא כן, "ובניו" למה לי. וכן דרשו בפרק קמא (דברכות) [דכריתות] (ה ע"ב) ובהוריות (יא ע"ב):

פרק יח

פסוק א

אבל נחלה גמורה לא יהיה לו. פירוש, מה שכתב "ונחלה לא יהיה לו" (פסוק ב), וכבר כתיב "לא יהיה לכהנים חלק ונחלה", אלא פירוש הכתוב (שם) '**אבל נחלה גמורה לא יהיה לו**', וקאי על מה שאמר לא יהיה לשבט לוי חלק ונחלה כי הוא יתברך נחלתו, ועל זה אמר אבל שיהיה לו נחלה גמורה – לא יהיה לו:

ונראה שארץ כנען שמעבר לירדן וכו'. והרמב"ן פירש ש'נחלת חמשה עממים' נקרא חמשה עממים שמעבר לירדן והלאה, שארצם ארץ זבת חלב ודבש, והם הנזכרים בפסוק "והיה כי יביאך" בפרשת בא (שמות יג, ה), והם "כנעני חתי ואמורי והחוי והיבוסי". אבל פריזי וגרגשי, אין ארצם כל כך נחלת זבת חלב ודבש. והביא ראיה (הרמב"ן שם) מספרי, דדרשו כך בפרשת תבא אצל הבאת בכורים, דאמרינן התם (ר' להלן כו, ט) "ונתן לנו את הארץ הזאת ארץ זבת חלב ודבש", מה "ארץ זבת חלב ודבש" האמור להלן (שמות יג, ה) ארץ חמשה עממים, אף זה ארץ של חמשה עממין. הרי שמיעט תנא קמא ארץ שני עממים מן הבכורים. ורבי יוסי ממעט אף עבר הירדן, אף על פי שהיתה של אמורי. כך הם דברי הרמב"ן. ולפי פירושו כך היא הגירסא; "ונחלה לא יהיה לו" אלו נחלת חמשה, "בקרב אחיו" אלו נחלת שנים. ואפשר שגם גירסת רבינו קלונימוס יש לפרש כפירוש הרמב"ן, 'נחלת חמשה' רוצה לומר חמשה עממין, 'נחלת שבעה' כל שבעה עממים, דהיינו שני עממים הנשארים, עם החמשה הראשונים:

אבל לא נראה כלל פירוש הרמב"ן, דלא מצא גירסא נכונה בספרי. כי בספרי בנוסחא שלנו כן הגירסא; 'מה "ארץ זבת חלב ודבש" דלהלן ארץ חמשה עממים, אף כאן ארץ חמשה עממים. מכאן אמר רבי יוסי וכו'. ואין כאן תנא קמא כלל, אלא הכל דברי רבי יוסי. ועל כרחך צריך לפרש כך; חדא, שהוא פירש שמוסיף רבי יוסי על תנא קמא, וזה אינו, שהרי תנא קמא סובר דארץ שני עממים – שהוא מארץ ישראל גופיה – אין מביאין, מפני דאינה זבת חלב ודבש. אם כן כל שכן ארץ נחלת בני ראובן וגד, דהא לא מצינו בשום מקום שיהיה ארץ זבת חלב ודבש. ובמסכת ביכורים (פ"א מ"י) שנינו בהדיא דמחלוקת תנא קמא ורבי יוסי אינו רק בפירות דמעבר הירדן, דתנא קמא סבירא ליה דמביאין, ורבי יוסי סבירא ליה דאין מביאין. אבל שיהיה תנא קמא סובר דאין מביאין רק מארץ חמשה עממים – דבר רחוק וקשה לצייר, והוא דבר שאינו:

ועוד, דהרי בפרשת כי תשא כתיב (ר' שמות לג, ב-ג) "אל ארץ כנעני האמורי והחתי והפריזי והחוי והיבוסי אל ארץ זבת חלב ודבש", אם כן גם הפריזי הוא ארץ זבת חלב ודבש, לא כמו שהביא הרמב"ן כלל. ועוד, דבהדיא אמרו בפרשת בא (מכילתא שמות יג, ה) "והיה כי יביאך" 'בארץ חמשה עממים הכתוב מדבר, שהם שבעה במקום אחר (לעיל ז, א). או אינו מדבר (שמות יג, ה) אלא בארץ חמשה עממים, הרי אתה דן, נאמר כאן ביאה, ונאמר להלן (לעיל ז, א) ביאה, מה ביאה האמור להלן חמשה עממים שהם שבעה במקום אחר, אף כאן בארץ חמשה עממים שהם שבעה במקום אחר'. אם כן מוכח בהדיא דהך "כי יביאך" (שמות יג, ה) לאו בה' עממים מדבר, אלא בארץ שבעה עמים. ועוד, שם (מכילתא שם) אמר רבי יוסי הגלילי '"אשר נשבע לאבותיך" (שם) למה נאמר, לפי שנאמר (להלן כו, ב) "ולקחת מראשית פרי האדמה", שומע אני כל הפירות, הרי אתה דן, נאמר כאן שבועה, ונאמר להלן (שמות יג, ה) שבועה, מה להלן ארץ חמשה עממים שהם שבעה במקום אחר, אף כאן ארץ חמשה עממים שהם שבעה במקום אחר'. אם כן רבי יוסי הגלילי סובר דכל ארץ ז' עממים חייב בביכורים, לא כדברי הרמב"ן דאף תנא קמא – דמחייב יותר – לא מחייב רק ארץ חמשה עממים, ולא ארץ שבעה עממים:

גם על דברי רש"י קשה, דהוא מונה 'ארץ חמשה עממים' שמעבר לירדן והלאה, ו'שני עממים' של סיחון ועוג. וזה לא יתכן, דהא בספר יהושע נזכרו כל שבעה עממים בנחלה אשר הנחיל יהושע, אם כן שבעה עממים הנחיל יהושע:

לכך נכון פירוש רש"י, דהא דאמר 'זו נחלת שאר' היינו קיני קניזי וקדמוני. ובנוסחא שלפנינו בהדיא גרסינן (ספרי כאן) "ונחלה לא יהיה לו" 'אלו נחלת שלשה', "בקרב אחיו" 'אלו נחלת חמשה', ו'נחלת שלשה' זה קיני קניזי וקדמוני. והא דקראם 'נחלת

חמשה', לא כמו שפירש רש"י ז"ל דלא היו רק חמשה, רק כי חמשה עממים היו עיקר, ושנים – דהם פריזי וגרגשי – אינם עיקר, וטפלים אצל האחרים, ולכך קראם 'חמשה'. ונראה כי גבולם הוא נבלע בתוך החמשה, ולכך קראם בכל מקום 'נחלת חמשה', כי פריזי וגרגשי הוא בטל אצלם ונבלע בתוכם, והיינו דקאמר (מכילתא שמות יג, ה) 'חמשה שהם שבעה במקום אחר', כלומר שאינם יותר רק חמשה שהם עיקר:

ולפירוש רש"י קשה, דפירש ד'נחלת שני עממים' הוא מעבר הירדן, דהיינו ארץ סיחון ועוג, ואם כן למה לא נטלו חלק הלוים בארץ סיחון ועוג, דהא לא מיעט הכתוב רק חמשה עממים, ולא ארץ סיחון ועוג. ואם כן למה לא נטלו חלק הלוים בארץ סיחון ועוג, דהא "ונחלה לא יהיה לו" אתי לקיני וקניזי וקדמוני, ואם כן אין מיעוט לארץ סיחון ועוג. ויש לומר, דקרא לא איירי רק במה שיהיה לעתיד, אבל ארץ סיחון ועוג כבר ירשו אותו (במדבר לב, לג), ובהא לא איירי קרא, שהרי לא היה ללוי בו חלק:

פסוק ג

הלחיים עם הלשון. שכן הלחי נקרא עד הגרגרת (חולין קלד ע"ב), וכשנוטל הלחי עד שם – נוטל עמו הלשון (רש"י שם):

דורשי רשומות. פירוש, דורשי מצות הרשומות, רוצה לומר הכתובות (רש"י ב"ק פב.):

פסוק ד

כשאתה גוזז וכו'. אבל אין פירושו "ראשית גז צאנך" כשאתה גוזז פעם ראשון תתן לו, ואחר כך לא תתן לו, דאם כן הוי למכתב 'גז ראשון תתן לו', אלא פירוש "ראשית" כדכתיב גבי חלה (במדבר טו, כ) וגבי תרומה (כאן), שנותן לו מקצת ומשייר מקצת, כך "ראשית הגז" נותן לו מקצת. ולפיכך קאמר (רש"י) אחריו 'ולא פירש השעור', כלומר אחר שפירושו 'כשאתה גוזז כל שנה', אם כן לא נתפרש השיעור. אבל אילו היה פירושו כשגוזז פעם ראשונה תתן לו כל הגיזה, הרי השיעור נאמר (כ"ה ברא"ם):

וחמש צאן עשויות. פירש רש"י בראשית הגז (חולין קלז.) כשהן חמש הן מעשות בעליהן למצוה, והיא ראשית הגז:

פסוק ו

ואין שירות אלא בכהנים. אבל לא רצה להביא ראיה מדכתיב (פסוק ח) "חלק כחלק יאכלו", והרי אין שייך בבן לוי "חלק כחלק יאכלו", דהוא גופיה אתא ללמוד, דלא תאמר בבן לוי הכתוב מדבר, ויאמר הכתוב שכל הלוים יחלקו את המעשרות לחלקים שוים, כמו שחולקים הכהנים בקדשים (רש"י שם), ובהא איירי קרא, ולפיכך הוצרכו ללמוד דלא איירי רק בכהן. אי נמי, דבא ללמוד דלא איירי בכל שבט לוי בין בכהן בין בלוי.

והשתא לא יקשה "חלק כחלק יאכלו", דודאי מקרא זה קאי על הכהנים. וכך פירוש הכתוב, "וכי יבא הלוי" בני לוי כולם, דהם כהנים ולוים, ובא ושרת. ואמר "חלק כחלק יאכלו", ואותם שהם ראוים לחלק – כמו הכהנים – "חלק כחלק יאכלו", ולפיכך מלמד[33] דלא איירי קרא רק בכהן ולא בלוי:

דבר אחר. ללשון ראשון לא יתכן לומר "ככל אחיו הכהנים" (ר' פסוק ז), דכיון דלא איירי רק שמקריב קרבן שלו, לא הוי למכתב "ככל אחיו הכהנים", שהרי הוא מקריב קרבן שלו, ולא אחיו הכהנים, ולא הוי למכתב רק 'ובא ושרת'. ולפיכך מפרש דבקרבנות הרגל הבאים מחמת הרגל איירי:

פסוק יא

כגון מעלה בזכורו והנשאל בגלגולת. בספרי. ולא ידעתי למה הניח ברייתא דפרק ארבע מיתות (סנהדרין סה ע"ב), דשם קאמר ד"אוב" הוא המעלה בזכורו והנשאל בגלגולת, אבל "דורש אל המתים" זה המרעיב עצמו ולן בבית הקברות. ובמקום אחר בספרי גופיה "ושואל אוב" זה המעלה את המת בזכורו:

מעלה בזכורו. רש"י פירש בפרק ארבע מיתות (סנהדרין סה ע"ב) שמעלה את המת ומושיב אותו בזכורו. והקשו בתוספות (שם ד"ה מעלה) דלא יתכן זה גבי אוב דשאול (ש"א כח, ז-יט). ואין זה קשיא, דיש הרבה מעשה אוב, דנשאל בגלגולת נמי מעשה אוב הוא. ואפשר שדעת התוספות הוא ד'נשאל בגלגולת' רוצה לומר מעלה הגלגולת ממנו, וזה גם כן לא יתכן גבי שאול. ולפיכך פרשו התוספות דשם הכישוף כך הוא נקרא '**מעלה בזכורו**':

פסוק יג

ואז תהיה עמו ולחלקו. דבר זה הוציא מדכתיב "עם ה' אלקיך", דלא הוי למכתב רק 'תמים תהיה', כדכתיב (בראשית כה, כז) "ויעקב איש תם", ומאי "תמים תהיה עם ה' אלקיך", אלא פירושו שאז תהיה עם הקדוש ברוך הוא ולחלקו. ואף על גב ד"עם ה' אלקיך" פירושו 'התהלך עמו בתמימות', מכל מקום כיון דלא הוי צריך למכתב רק "תמים תהיה", הוי כאילו נכתב "עם ה' אלקיך" שני פעמים; "תמים תהיה עם ה' אלקיך", ואתה מקבל כל דבריו בתמימות – ראוי אתה שתהיה עמו ולחלקו. ומה שלא פירש "תמים תהיה" בפני עצמו, שיהיה תמים, ואז יהיה לחלקו, שזה היה מקרא חסר כאשר נשאר "עם ה' אלקיך" בפני עצמו, אבל השתא פירושו "תמים עם ה' אלהיך", ואז "תהיה עם ה' אלהיך":

פסוק יד

ואתה לא כן נתן לך שהרי השרה שכינתו כו'. פירושו, שאין פירוש "לא נתן לך ה' אלקיך" מפני האזהרה שהזהיר שלא לעשות, דזה אינו, ד"לא נתן" משמע עבר, שכבר לא נתן, ואילו היה אזהרה – משמע שעכשיו הוא מזהיר, אלא על כרחך הכי פירושו, "לא נתן לך ה'", כלומר שאין אתה צריך לזה, דהרי 'השרה שכינתו כו:

"ומה שאמר (רש"י) 'לא נתן כן לך הקדוש ברוך הוא', והחליף הכתוב "לא כן נתן לך ה' אלקיך" (קושית הרא"ם), שלא תטעה לפרש "לא כן נתן לך ה' אלקיך" כמו שנתן אלקי האומות להם לשמוע אל מעוננים ואל קוסמים, אבל ה' אלקיך לא נתן לך כן, חס ושלום לפרש כך, שאם כן היה משמע כאילו היה ממש בעבודה זרה, שהרי נתן להם לשמוע אל מעוננים ואל קוסמים. ועכשיו פירושו שלא נתן הקדוש ברוך הוא לך, כמו שנתן אל האומות מעוננים וקוסמים, אבל לך לא נתן מעוננים רק נביאים. אבל לא יתכן לפרש "ואתה לא כן נתן לך ה' אלקיך" – כמו שנתן ה' אלקיך לאומות, דזה אינו, דבמה שהוא "ה' אלקיך" אינו נותן לאומות, לכך אמר כי "ה' אלקיך" הכתוב, כאילו כתב 'הקדוש ברוך הוא נתן', ועכשיו פירושו לא נתן הקדוש ברוך הוא אליך כמו שנתן הקדוש ברוך הוא לאומות:

פסוק טו

כמו שאני מקרבך מאחיך. דאין לומר כמשמעו, שלא היה נביא כמו שהיה משה (להלן לד, י), אלא רוצה לומר כמו שאני מקרב אחיך, כך יהיה כל נביא (כ"ה ברא"ם). ואם תאמר, לפירוש זה הרי כבר כתיב "נביא אקים לך מקרבך מאחיך", ולמה הוצרך למכתב "כמוני". ואמנם בספרי דרשו "כמוני" – כמו שאני מדבר דבר ואיני מתירא, וכן הוא אומר "רק אל יוסף פרעה התל" (שמות ח, כה), כך כל הנביאים לא יהיו מתיראים; שכן אמר יהושע (יהושע כד, יט) "לא תוכלו לעבוד את ה'". וכן אליהו אמר "לא עבדת את ה'". וכן אלישע אמר (ר' מ"ב ג, יג) "מה לי ולך לך אצל נביאי אמך וכו'":

זה המדרש יש בו ענין נפלא, אפרשהו לך למען תבין. כי הכתוב אמר "כי נביא אקים", לא כמו האומות שהם דורשים אל מעוננים ואל קוסמים, שכל המעשים האלו הם מעשים מן רוחות הטומאה, ואינם מן האלקים, אבל הנביא יהיה דברו מן האלקים. וזה נראה כי ענין אלקי עמו, דכאשר לא ירא הנביא, ענין זה הוא מפני כי דבר רוח אלקים עליו, שהם דברי קדוש, ומכח דברי קדוש – שהוא נורא על כל בשר ודם – לא היה הנביא מתירא מבשר ודם, כי זהו הוראה על שנבואתו נבדלת אלקית, שהרי אינו מתירא מבשר ודם, וזהו שנבואתו למעלה מבשר ודם:

ומפני שמשה היה מגנה ענין האומות, אמר "נביא אקים לך וגו'", דאף על גב דמדריגות הנביאים האחרונים לא היו כמו משה, אל תאמר כלל מפני זה שלא יהיו דברי אלקים חיים בקרבו, אלא הוא כמוני בענין זה שדברי אלקים חיים בקרבו, ולכך אינו ירא כמוני. הרי הנביא הבא אחרי שוה הוא לי בענין זה, כי דברי אלקים חיים בו. אף על גב דהיה מדריגת משה חשוב לענין זה שהיה יודע יותר, מכל מקום בעיקר הדבר – שהיה דברי משה דברי אלקים חיים – הרי כל הנביאים שוים, כי דברי קדוש היו שומעים. ומזה היה והוא אינו יראה שהיו יראים מפניו. והבן זה היטב:

וכן מנביא לנביא. פירוש, שאין "נביא מקרבך" מורה על נביא פרטי, כמשמעות "נביא מקרבך", שאין זה כן, אלא פירושו בודאי "נביא מקרבך" על דור אחר דור, שיהיה כן מנביא לנביא אחר. דאם לא כן, הרי הכתוב בא לומר (פסוק יד) "לא כן נתן לך ה' אלקיך" לשמוע אל מעוננים, ומשמע מזה שמדבר בכל הזמנים, שתקן הקדוש ברוך הוא לישראל אשר לא יצטרכו אל מעוננים ואל קוסמים, ואם כן איך מדבר מנביא פרטי שיאמר "נביא אקים מקרבך", אלא פירושו '**וכן מנביא לנביא**':

והמתנגדים מפרשים על נביא פרטי, ומפרשים "כמוני" שהוא ישווה לו כמשמעו. וטוב להם השתיקה, שהרי יש לפרש להוציא מדעתם, כי אמר "נביא כמוני", כמו שאני מלמד אתכם התורה, ומצוה אתכם על התורה, ומזהיר לשמור התורה לעולם, נביא כזה כמוני יקים לך, שכולם יהיו מתנבאים לקיים תורת משה. ולא היה אחד שפיחת והוסיף עליה, כדאמרינן במגילה (יד.) מ"ח נביאים נתנבאו לישראל, וכולם לא הוסיפו ולא פחתו על תורת משה רבינו עליו השלום. ובא להוציא כוונתם, שמי שלא יהיה כמו משה שיהיה מצוה על התורה – אל תאבה לו ואל תשמע לו, כי בא לעקור יסוד הכל. שאותו שבחרו, ותלמידיו, הפכים הם ומעשיהם לתורת משה:

פסוק כ

אבל צויתיו לחברו. מדלא כתיב 'אשר לא צויתי', ד"צויתיו" משמע – לו לא צויתי, אבל לאחר צויתי:

מיתתן בידי שמים וכו'. דתנו רבנן בפרק אלו הנחנקין (סנהדרין פט.), 'ג' מיתתן בידי אדם', כמו שפירש רש"י כאן. ומפרש התם "אשר יזיד לדבר" זה המתנבא מה שלא שמע. "אשר לא ציויתיו", אבל לחבירו צויתיו. "ואשר ידבר בשם אלקים אחרים" המתנבא בשם עבודה זרה. "ומת הנביא ההוא", סתם מיתה בחנק. 'ושלשה **מיתתן בידי שמים וכו**'', "והאיש אשר לא ישמע אל דברי" (פסוק יט), קרי ביה 'אשר לא ישמיע דברי', זהו נביא הכובש נבואתו. ונראה, מדלא כתיב 'אשר לא ישמע אל דברי הנביא' דרשו

כן, דהוי למכתב 'אשר לא ישמע אל דברי הנביא', כדכתיב (פסוק טו) "אליו תשמעון", דהרי הנביא מדבר, אלא לדרוש 'אשר לא ישמיע'. אי נמי, דהוי למכתב 'אשר יעבור את דברי'. "אשר לא ישמע" כמשמעו, מי שלא ישמע אל הנביא. והעובר על דברי עצמו גם כן הוא בכלל "אשר לא ישמע אל דברי":

פסוק כא

עתידים אתם לומר. דאם לא כן, הוי ליה למימר 'ואם תאמר', מאי "וכי תאמר", אלא לשון "כי" הוא לעתיד, כמו "כי תבא" (להלן כו, א), "כי תצא" (להלן כא, י):

פסוק כב

ולא יהיה הדבר ולא יבא וכו'. ואם תאמר, והרי יונה היה מתנבא "נינוה נהפכת" (ר' יונה ג, ד), ולא נעשה (שם שם י). זה לא קשיא, דהנביא המתנבא לרעה – לא היה אומר שכך יהיה בודאי, אלא אם לא יעשו תשובה אז כך יהיה. לפי שכאשר יעשו תשובה, הקדוש ברוך הוא מתנחם על הרעה. ומה שאמר כאן כי הדבר שלא יבא "בזדון דברו הנביא", הם הדברים שאינם תלוים בתשובה, כגון שהוא מתנבא לטובה. וכן אמר ירמיה (ירמיה כח, ט) "הנביא אשר ינבא לשלום בבא דבר הנביא יודע הנביא אשר שלחו":

והא דכתיב בירמיה (ר' יח, ט) "רגע אדבר על גוי לבנות ולנטוע ושב הגוי ועשה הרע בעיני ה' ונחם על הטובה", זה כשלא היה רק שחשב הקדוש ברוך הוא לטובה עליה. וחילוק יש בין הנבואות, דאף נבואה גמורה, כשלא היתה רק הבטחה לבד, כמו שאמר הקדוש ברוך הוא ליעקב "הנה אנכי עמך ושמרתיך והשיבותיך אל האדמה בשלום" (ר' בראשית כח, טו), וכמו שהובטח למשה רבינו שאמר לו הקדוש ברוך הוא "כי אהיה עמך" (שמות ג, יב), אין בודאי שיתקיים. וכדאמרינן על זה בבראשית רבה (עו, א-ב) 'מכאן שאין הבטחה לצדיקים, שהרי בחור שבאבות הבטיחו הקדוש ברוך הוא, והיה מתייירא "וירא ויצר לו" (ר' בראשית לב, ז). ובחור שבנביאים הבטיחו הקדוש ברוך הוא והיה מתירא, דכתיב (במדבר כא, לד) "אל תירא אותו כי בידך נתתי אותו", ואין אומרים "אל תירא" אלא למי שמתייירא'. והיינו שהיה מתייירא שמא יגרום החטא (ברכות ד.). וזה בשביל שלא היה רק הבטחה לעשות כן, ולא היתה גזירה יוצאה מפי השם יתברך שכך יהיה בודאי, אלא שהוא מבטיח אותו על דבר זה. והיינו כשהמקבל הבטחה הוא על ענינו הראשון – שלא נשתנה, אבל אם נשתנה, הרי לא הובטח רק כשהוא באותו אופן שהיה כבר. אבל דברי הנבואה אינו הבטחה, רק שכך יהיה על כל פנים, בלא שום הבטחה, רק כאילו כבר היה. ולפיכך הנבואה תבא בלשון עבר, כדי לומר לך דאינו הבטחה לעתיד לדור הזה, אלא כך יהיה על כל פנים:

ובהבטחת חנניה בן עזור נאמר (ר' ירמיה כח, ב) "כה אמר ה' שברתי עול מלך בבל וגו'", הרי היה מתנבא שכבר נעשה הדבר, ששבר הקדוש ברוך הוא עול מלך בבל, אף על גב שעדיין לא היה – מתנבא לשון עבר כאילו כבר היה. ונבואה כזאת אם לא תבא, בידוע ששקר דבר הנביא בודאי. כי לא היה זה הבטחה לעתיד, כי הבטחה לעתיד כאילו נאמרה על תנאי אם לא יהיה שינוי כמו שהובטח, לאפוקי נבואה אשר היא בלא הבטחה לעתיד. רק יאמר אותה הנבואה שהדבר כבר נגזר שיהיה כך זאת הנבואה, על כל פנים תהיה, אחר שכבר נגזר. זהו הפירוש האמיתי:

והא דאמרינן (ברכות ז.) 'כל דבור שיצא מפי הקדוש ברוך הוא לטובה – אינו חוזר', אין זה נקרא 'חוזר', כיון שלא היה בתחלה הבטחה גזירה גמורה, אלא הבטחה, ורוצה לומר כשלא יהיה שינוי למי שהובטח. ואין 'חזרה' דבר זה, דהא הוא יתברך אינו חוזר, אבל האדם נתלכלך בחטא, והוא חוזר ממה שהיה תחלה, ולא אמרינן שהוא חוזר מדבריו רק בדברים שאינם תולים במקבל. ועיין בפרשת וישלח (בראשית פל"ב אות יא):

לא תמנע מללמד עליו חובה. דכמשמעו אין לומר, דודאי כיון שהוא נביא שקר איך יהיה נענש אם ידון אותו וימית אותו. אלא פירושו שאל ירא מללמד עליו חובה, ויאמר[100] אם אלמד עליו חובה – שמא לא אלמד כראוי, ואטעה, והריני גורם להיות נביא נהרג על ידי שלא כדין:

פרק יט

פסוק ג

שיהיה מתחילת הגבול כו'. ואף על גב דהשתא הגבול נחלק לארבעה חלקים, ולא לשלשה חלקים, מכל מקום נקרא 'משולש', כי כל אחד מן הערים מחזיק בשוה מן הארץ, שיש לכל אחד פנוי כמו לשני, וזה נקרא 'משולש', אחר ששלשתן הם שוים בארץ. שהרי העיר הראשונה יש לה פנוי סביבות העיר כמו חצי הארץ, רביעית מצד זה ורביעית מצד זה. שהרי יש לבצר פנוי רביעית הארץ מתחלת הגבול עד בצר, ורביעית הארץ מן בצר עד ראמות פנוי. וכן יש לראמות פנוי משני צדדיה כמו חצי הארץ; רביעית מן בצר עד ראמות, ורביעית מן ראמות עד גולן. וכן לגולן פנוי משני צדדיה כמו חצי הארץ; רביעית מן ראמות עד גולן, ורביעית מן גולן עד סוף הגבול. ובזה נקרא "ושלשת", כיון דהוי שלשה מקומות, והיה כל מקום אליו פנוי כמו לשני, ולשני כמו לשלישי, זה נקרא "משולש":

פסוק ו

לכך אני אומר להכין לך דרך וערי מקלט רבים וכו'. פירוש, שאין "פן ירדוף אחריו גואל הדם" מחובר אל "ונס" (ר' פסוק ה), שינוס הרוצח אל עיר המקלט פן ירדוף אחריו גואל הדם. דאם כן יקשה, מאי קאמר "כי ירבה הדרך", הלא לא קאמר רק שהוא ינוס אל עיר המקלט שמא ירדוף אחריו גואל הדם. ואם כן אפילו אינו רחוק, ינוס אל עיר מקלט, שמא ירדוף אחריו. אלא כך פירושו, "פן ירדוף גואל הדם והשיגו", לכך אני מצוה לך להכין לך הדרך וערי מקלט רבים, ואם לא כן, מפני ריחוק הדרך ישיג גואל הדם את הרוצח:

פסוק יג

שלא תאמר כו'. דאם לא כן, פשיטא, דאיך סלקא דעתך דיהא חס על מי שהרג במזיד (כ"ה ברא"ם):

פסוק טו

זה בנה אב וכו'. וליכא למימר דנילף מהכא דכל מקום שנאמר "עד" הוא אחד ולא שנים, דכאן כתיב בהדיא "עד אחד", דזה אינו, דאם כן לשתוק קרא מ"אחד", ואנא ידענא ד"עד" הוא לשון יחיד, דהוא עד אחד:

להיות חבירו נענש על עדותו לא עונש גוף ולא עונש ממון. ד"כל עון" דכתיב בקרא פירושו עונש הבא על עון, שהעד כשהוא מעיד אינו קם רק להביא אותו לעונש, דאם לא כן, מאי נפקא מינה בעדותו. ולפיכך הא דכתיב "לכל עון ולכל חטאת", פירושו לא יקום לעונש עון ולעונש חטאת. ו"עון" הוא במזיד, ו"חטאת" בשוגג (יומא לו ע"ב), ולענין קרבן קאמר, שאין עד אחד מביא אותו לידי קרבן. ו"עון" הוא כולל הכל, בין עונש ממון ובין עונש נפשות, דהכל "עון" קרי מה שהוא חייב לחבירו, כי "עון" מלשון "עותה ושתי" (אסתר א, טז), והכל הוא בזה, בין עונש ממון ובין עונש נפשות. ולא הוצרך לומר 'עונש קרבן' בפני עצמו, רק מפני שכתוב בתורה "לכל עון", והוה אמינא דווקא עונש מזיד, כי "עון" משמע מזיד, אינו קם – שהרי מכחיש העד. אבל שוגג – קם, הוצרך למכתב גם שוגג, אף על גב שהוא אינו מכחיש העד. ואילו כתב "חטאת", הוה אמינא דווקא לחטאת להביא אותו לקרבן אינו קם, אבל למזיד – אין אדם מישראל חציף כל כך להעיד שקר בדבר שחברו מכיר בשקרו, שאין החי יכול להכחיש החי, והוה אמינא דקם למזיד:

אבל קם הוא לשבועה. דאם לא כן, לכתוב סתמא "לא יקום עד אחד באיש", דהא לכל מילי הוא דאינו קם, אלא בא ללמוד דלשבועה קם (כ"ה ברא"ם):

ולא שיכתבו עדותן בבית דין בשטר וכו'. ואם תאמר, כל שטר יהא פסול, מפני שכתבו עדותן בשטר. ויש לומר, הכא שאני, דכיון דניתן השטר לגבות, והרי בהך שטר נתחייב לו, ולא הוי נייר בעלמא, וכאשר יבא לבית דין לגבות – אינו גובה על ידי עדות העדים, אלא על ידי השטר שנתחייב בו, ואין כאן עדות על פה. ולא דמי למי ששולח עדותו בכתב לבית דין, דזה לא הוי שטר כלל, רק עשוי להעיד. תדע, דהא חתם על השטר קודם שנעשה חתנו, ונעשה חתנו, השטר כשר (ב"ב קנט.). ואמאי יהא כשר, והרי עכשיו פסול, אלא כיון דלא עשו השטר עתה, אלא כבר קודם שהיה קרוב, כשר השטר, ושוב לא יפסל:

והרמב"ם כתב בפרק שלישי מהלכות עדות (ה"ד) מדברי סופרים חותכין העדות בדיני ממונות בעדות בשטר, אף על גב שאין העדים קיימים. נראה מדבריו שעדות העדים בשטר הוא מדרבנן. ואין דבריו נראין כלל, דהא למאן דאמר 'עידי חתימה כרתי', משמע דלדידיה עידי חתימה עיקר, בין בגיטין בין בשטרות, ואיך קאמר דמדברי סופרים הוי דבר זה:

ורבינו תם פסק דאף בכתב יכולין להעיד, ולא פסל אלא אילם (גיטין עא.), שאינו ראוי להעיד בפה, זה לא יעיד. ותימה, דמיעט רחמנא 'מפי כתבם' דומיא ד'מפיהם' (שם), מה 'פיהם' בראוים להעיד, אף 'מפי כתבם' בראוים להעיד, דהרי דרשינן 'מפיהם ולא מפי כתבם' אראוי להעיד. ולפיכך פסול להעיד מן הכתב:

פסוק טז

שהוסר העד מכל העדות וכו'. אבל אם לא היו מזימים אותם, רק שני עדים אמרו 'לוה', ושנים אחרים אומרים 'לא לוה', שלא הסירו את העדים מכל העדות, אין זה הזמה. ואם תאמר, ומאי טעם הוא זה לומר שאם היו מזימין את העדים לומר 'עמנו הייתם באותו יום' נעשו זוממין, ומשלמין, ואילו מכחישים את העדים, אף על גב שהעדות בטילה, אין העדים נעשין זוממין. ובטור חושן משפט בהלכות עדות (סימן לח) מפרש הטעם, משום דכשהעדים האחרים אומרים 'עמנו הייתם', הרי הם העידו על העדים עצמם 'עמנו הייתם'. וכאשר הם אומרים 'לא היינו עמהם' לא מהני, שאין אדם יכול להעיד על עצמו, והוי כאילו באו שני עדים ואמרו שחללו שבת, שהאחרונים נאמנים, ואין (האחרונים) [הראשונים] נאמנים על עצמם לומר 'לא היינו עמכם'. אבל כשאמרו האחרונים לא היה המעשה כך, תרי ותרי הם (ב"ק עב ע"ב), והראשונים נאמנים כמו האחרונים, כך הם דברי הטור. ואין הטעם הזה עולה, שהרי אפילו אם העיד כי פלוני הרג פלוני, ואותו פלוני בא אחר כך ברגליו, אינם זוממין, וכאן לא שייך טעם הטור:

ונראה לי, כיון דקיימא לן דאף הזמה שלא בפניו לא הוי הזמה (כתובות כ.), שמע מינה דצריך שיעיד על העד עצמו. והכי נמי אם מכחישים העדים בלבד, אף על גב דהוא בפניו, כיון דלא באו להעיד על העד, רק שאומרים שאין העדות כמו שהעיד העד, (ו)אין זה עדות על העד כלל, ולפיכך לא נעשו זוממין בהא. ואפילו אם בא הרוג ברגליו, אין כאן עדות על העד, ואין נעשים העדים זוממין אלא אם כן העידו עליהם בעצמם, ובין הכחשה ובין בא הרוג ברגליו אין כאן עדות על העדים. ופירוש זה ברור:

פסוק יז

בעדים הכתוב מדבר כו'. מפרש בגמרא בפרק שבועת העדות (שבועות ל.), דאי בבעלי דינין – וכי שנים באים לדין, שלשה אינם באים לדין, דלפעמים יש מחלוקת בין שלשה, שכל אחד ואחד אומר שלי הוא, נמצא כי המחלוקת בין שלשה. אבל שלשה עדים כמו שני עדים נחשבים, ושפיר כתב "שני אנשים". ועל כרחך בא ללמד שלא יעידו אלא מעומד, דכתיב "ועמדו". וגם בא ללמד שאין עדות אלא באנשים, ולא בנשים. דאם לא כן, הוי למכתב 'ועמד העד ואשר להם הריב לפני ה", אלא "אנשים" ולא נשים. ולהא לחוד לא אתא, דאם כן "אשר להם הריב" למה לי, אלא לומר שגם בעלי הריב בעמידה (שם). והא דאיתא במסכת מועד קטן (סוף כ ע"ב) דיליף דקריעה מעומד, מדכתיב (ר' איוב א, כ) "ויקם ויקרע את בגדיו", פריך בגמרא (שם ריש כא.) אלא "ועמד ואמר" דגבי חליצה (להלן כה, ח) הכי נמי דבעי מעומד וכו'. אם כן משמע "ועמד" לא משמע עמידה. כבר תרצו התוספות (שבועות ל. ד"ה מצוה) דעמידה דאחריו מעשה, כמו "ועמד ואמר" לא משמע עמידה, אבל כאן דלא כתיב רק "ועמדו" משמע עמידה שפיר, דהא לא כתיב בקרא רק עמידה, לאפוקי אם מעשה אחריו, דרך הכתוב לומר שעמד ועשה מעשה זה: **אלו בעלי הדין**. דאילו עדים כבר כתיב, ויליף (שבועות ל.) דגם בעלי דינין בעמידה:[53]

פסוק יט

כאשר זמם ולא כאשר עשה וכו'. ונתן הרמב"ן טעם לזה, כי כאשר באו המזימים תחלה קודם שנהרג, אמרינן כי בזכותו באו העדים להצילו, ולכך יהרגו העדים שבאו להרוג את הצדיק. אמנם אם לאחר הריגתו באו העדים המזימים את העדים, נראה כי היה אותו שהעידו עליו חייב ממקום אחר, דאם לא כן, לא אירע זה על ידי בית דין, כי הקדוש ברוך הוא עם דייני ישראל, דכתיב (תהלים פב, א) "בקרב אלקים ישפוט", ולא היה באה סיבה זאת על ידיהם, שיהיה נהרג איש צדיק והעדים המזימים יבואו אחר כך. אלא שנאמר שהיה זה חייב ממקום אחר, ולפיכך אינו נהרג. ואין דבר זה טעם לסמוך על דבר זה – שלא היה נהרג על ידי בית דין אם לא היה חייב ממקום אחר, דבכל מקום

אמרו (ב"ב קלא.) אין לדיין אלא מה שעיניו רואות, והקולר תלוי בצואר העדים, ומה יעשו בית דין:

ואם היינו באים ליתן טעם בדבר, יותר היה נראה ליתן טעם דהכתוב אומר גבי עדים זוממין "ובערת הרע בקרבך", פירוש דבר שהוא רע. והמחשבה של אדם אינו דבר קיים, שהיום יחשוב על דבר, ומיד יסור מחשבתו ממנו. ולפיכך עדים זוממין, שאינם עושים מעשה בידיהם, והרע מה שעשו [הוא] מה שחושבים במחשבתם רע, והכתוב אומר "כאשר זמם", כלומר בשביל שחשב להמית אותו. לכך אינם נהרגין אלא אם עדיין במחשבתו, שמבקשים להרוג. אבל אם כלתה המחשבה, שנגמר המעשה, שסר מהם אז המחשבה שלהם, (ש)לא יתכן בזה "ובערת הרע". בשלמא גבי מעשה שהאדם עושה בידים, כיון שעשה בידים המעשה, יש קיום לו מה שעשה המעשה. אבל עידי זוממין לא עשו שום מעשה, רק שעלה על דעתם לעשות לאחיו, ולפיכך דווקא כאשר עדיין לא הרגו – והמחשבה של עדים זוממין עדיין מקוים – אז יש להרוג. אבל אם עברה המחשבה, כיון דהמחשבה אינה עוד, לא יתכן בו "ובערת הרע" בדבר שאינו נמצא. כן היה נראה לומר. ובפרק אחד דיני ממונות ובדברי רב אלפס תמצא מפורש כי עדים זוממין לאו מעשה נחשב, ועיין שם. ודבר שאינו מעשה, חמור קודם שנגמר מן אחר שנגמר; שקודם שנגמר הרי הוא נמצא עדיין במחשבתו, ובענין הראשון. לכך גבי עדים זוממין, חמור קודם שנהרג מאחר שנהרג. אבל גם זה אין עיקר הטעם:

אבל עיקר הטעם הוא ענין נפלא, יש לך להבין ממלת "כאשר זמם" בעצמו, דהמחשבה שהוא חשב לעשות לאחר – יהפך עליו, וחייב מיתה, כי מה שרצה לעשות לאחר – אותה המחשבה יהפוך עליו. ולאפוקי אם כבר הרגו, שאותה המחשבה לא יתכן להפוך עליו, אחר שכבר נעשה. וזה טעם הדבר, כי לעולם תמצא כי המחשבה מתהפך על המחשב רע – אם חשב שלא כדין. ואמר הכתוב גבי המן (אסתר ט, כה) "ישוב מחשבתו הרעה אשר חשב על היהודים על ראשו ותלו אותו ואת בניו על העץ". תלה הכתוב הדבר לפי שהוא חשב לרע על היהודים שלא כדין – אותה המחשבה תבא עליו. לפי שכאשר יחשוב לעשות רע, והוא שלא כדין, הוא עושה רושם בעצמו. משל לספינה שעל הים, והיא רצה בכח נגד [הספינה] השנית שכנגדה לטובעה, אם אותה חזקה, הרי היא טובעת את עצמה מכח אותה מכה שהיא מכה באחר. ולפיכך המחשבה שהוא רוצה לעשות שלא כדין – מתהפך עליו. וזה ענין נפלא למבין. לכך אמר כאן "כאשר זמם", ולא נגמרה המחשבה, ראוי שתתהפך המחשבה עליו, שכן המדה נותן:

וזהו מה שרמזו חכמים (שבת צז.) 'כל החושד בכשרים לוקה בגופו'. פירוש, אחר שהוא

חושד שלא כדין, וחושב עליו מחשבה שלא כדין, הנה המחשבה תהפך עליו בגופו להיות נלקה באותה המחשבה. וכן לענין קללה אמרו (סנהדרין ריש מט.) 'לעולם תהא מן לוטא ולא תהא מן לייטא'. פירוש, שיותר טוב להיות מקולל, מאשר יהיה מקלל אחרים. כי המקולל, בעבור כי שלא כדין [המקלל] עושה, אין הקללה תבא עליו. אבל המקלל שלא כדין, הרי אותה קללה בעצמה תחזור ותבא עליו כאשר אמרתי, כי ראוי להיות נהפך עליו. והוא דומה לאדם שזרק אבן בדבר קשה, ואין נכנס בו אותו אבן – שב עליו. וכן אם אדם רוצה להביא דבר על אחר, ומפני שהוא שלא כדין, מתהפך עליו. אבל אם נגמר המעשה, שוב אין לומר כי אותו מעשה יתהפך עליו, שהרי אדרבה, נגמר המעשה, ואיך יתהפך עליו. והכל ברמז זה במה שאמרו חכמים (מכות ה ע"ב) 'כאשר זמם ולא כאשר עשה', כי כאשר זמם, אותה המחשבה שהיה רוצה לעשות – נהפך עליו. אבל 'לא כאשר עשה', דלא שייך בו זה. ודבר זה אמת למבין:

פסוק כ

הכרזה בבית דין. ולעיל גבי זקן ממרא (יז, יג) פירש (רש"י) שממתינין לו עד הרגל, דזקן ממרא נידון בבית דין של ע"א בירושלים, וכיון שהכתוב אומר (שם) "וכל העם ישמעו ויראו", יש לעשות מה שאפשר לעשות יותר. והא דאמר לו רבי יהודה (סנהדרין פט.) וכי 'יראו וישמעו' כתיב, "ייראו" כתיב (לעיל יז, יג), רבי עקיבא לא חש לקושיא זאת, שכיון שכתיב (שם) "וכל העם ישמעו ויראו", יש לעשות מה שאפשר לעשות, להמתין עד הרגל. אבל כאן שהיה נידון בבית דין של עירו, אי אפשר רק שיהיה **הכרזה בבית דין** בלבד. וזקן ממרא ג"כ צריך הכרזה, דאם לא כן, מאי מהני המתנה עד הרגל:

פסוק כא

עין בעין ממון. דאין לומר ממש, דהרי כבר כתיב (פסוק יט) "ועשיתם לו כאשר זמם", "יד ליד" למה לי, אלא שמע מינה דבר הניתן מיד ליד (ב"ק פד.). ומקשה שם (שם), "רגל ברגל" למה לי, איידי דכתב רחמנא "יד ביד", כתב נמי "רגל ברגל":

פרק כ

פסוק א

שאין מחוסר אבר יוצא למלחמה. אפשר הטעם, כי כאשר מחוסר אבר נראה שהוא מוכן לחסרון בגופו, ויש לחוש שיהיה ניזק במלחמה בגופו, כיון שהוא מוכן להיות חסר בגופו. אבל נראה שיש בזה דבר עמוק מאוד, כי צריכין שיעשה השם משפט באויביהם, ויעשה מדת הדין בהם. ולכך צריך שיהיו שלמים, כי אז מדת הדין עמהם, כי אין מדת

הדין שורה אלא אם כן יש הכל שלם, שכל ענין הדין בלא תוספת ומגרעת, רק הכל דין שלם. ולפיכך מחוסר אבר אינו יוצא למלחמה. ולפיכך פירש (רש"י) (דאם) [ד]נסמכה פרשה זאת אל הפרשה הקודמת, שאם עשית משפט אז אתה מנצח את האויב, וכל זה כי כאשר יש משפט אז מדת הדין עושה דין באויבים:

מובטח שאתה מנצח. כי חרב בא לעולם על עיוות הדין (אבות פ"ה מ"ח), והכי נמי אם עשה דין יש לו חרב. כי הדין דומה לחרב המחתך, לכך אמרינן בכל מקום (ר' סנהדרין סוף ז ע"ב) 'חותכין את הדין'. לכך אם מעוות הדין, הרי חרב בא לעולם, ואם תיישר הדין, זה החרב הוא עמך, שהרי אתה חותך את הדין כהלכה. והיינו דאמרינן (שם) 'חרב בא לעולם על עינוי הדין, ועל עיוות הדין, ועל המורים בתורה שלא כהלכה', שכל אלו אינן מחתכין כראוי, לכך החרב בא עליהם:

יהיו בעיניך כאויבים. דאם לא כן, בודאי לא ינצח על אוהבים, "אויביך" למה לי. ואם תאמר, ועדיין למה צריך למכתב "על אויביך", דאי שלא תרחם עליהם – כבר כתיב בפירוש (פסוק יג) "והכית וגומר" (קושית הרא"ם). ויש לומר, דהך (שם) איירי כשצרו על עיר (פסוק י), אז המצוה אחר שלא השלימה (פסוק יב) – "והכית את כל זכורה", כדי שיהיו יראים דאם לא יעשו שלום – וילכדו ישראל העיר – יהיו הורגין הכל. אבל כאן במלחמה שהיא שלא בעיר, רק מערכה מול מערכה, ובזה לא נצטוו שלא להחיות, ולכך מזהיר שאל ירחם עליהם. כמו שעשה אחאב, שהיה מרחם על בן הדד (מ"א כ, לד), ובא העונש עליו:

פסוק ב

סמוך לצאתכם מן הספר. דאם לא כן, בשעת קריבה ממש למלחמה – אין להם פנאי לעשות דברים אלו. ועוד, שכתיב אחר כך (פסוק ט) "ופקדו שרי צבאות בראש העם", איך יעשו זה בשעת קריבה למלחמה. גם אין לומר בשעת יציאה ממקומם למלחמה, דאם כן הוי למכתב 'והיה כאשר תצאו', ומדכתיב לשון קריבה, על כרחך הוא התקרבות יותר. ואי אפשר לומר רק בשעה שיוצאים מן הספר, דזה נקרא קריבה למלחמה:

בלשון הקודש. ילפינן (סוטה מב.) מגזירה שוה, נאמר להלן (שמות יט, יט) "משה ידבר", ונאמר כאן "ודבר אל העם", מה התם **בלשון הקודש**, אף כאן **בלשון הקודש**. שהרי בלשון קודש ניתנה תורה:

פסוק ג

אפילו אין בכם אלא זכות קריאת שמע וכו'. דאם לא כן, לא הוי ליה למימר "שמע ישראל", רק הוי ליה למכתב 'ודבר אליהם היום אתם קרבים וגו" (כ"ה ברא"ם). וטעם

הדבר כי זכות קריאת שמע די להם לנצח, כי האחדות שהם מאמינים בו – שהם מנצחים את כח האומות, לפי שהם דבקים בכח אחד, שהאחד מורה על שאין מבלעדו. ומאחר שאין מבלעדו, נמצא כי הוא גובר על הכל, עד שאין הכל נחשב אצלו, רק כח אחד. וישראל דבקים באחד, לכך הם גוברים על האומות, כמו שהוא יתברך אחד על הכל ומנצח הכל בכח אחדות, וכח אחדות גורם שאין אתו נחשב שום אלקים, כדכתיב (ר' להלן לב, לט) "ראו כי אני אני הוא ומבלעדי אין אלקים":

שאם תפלו בידם וכו'. דאם לא כן, "אויביכם" למה לי. וכאן לא דרשו כדלעיל (רש"י פסוק א) שאל תרחמו עליהם, דכאן לא היה הכהן מכוין רק לחזקם במלחמה, שלא יהיו סבורים אף אם יפלו לפניהם ירחמו עליהם. ולעיל לא שייך למדרש 'שאם תפלו בידם לא יהיו מרחמים עליהם', כי דבר זה שייך באזהרת הכהן לחזקם במלחמה, ולמה הוצרך למכתב אצל "כי תצא" (פסוק א):

פסוק ה

ודבר של עגמת נפש הוא וכו'. דאם לא כן, למה כתב "ואיש אחר יחנכנו". ואם תאמר, די בזה שמא ימות במלחמה, ומאי נפקא מיניה אם אחר יחנכנו או לא יחנכנו. ויראה, משום שיש אדם בשביל שאחר יקח את שלו חלש דעתו עליו, כמו שפירש רש"י 'ודבר של עגמת נפש הוא', ובשביל חלש דעתו עליו אתרע ליה מזליה ומת במלחמה, ודבר זה גורם המיתה. ולפיכך תלה הכתוב ב"איש אחר יחנכנו", כי זהו גרמת המיתה:

פסוק ט

מעבירות שבידו וכו'. טעמא דרבי יוסי, משום ד"הירא" משמע יראה בלבד בלב, ואם כן למה יחזור, יאמר לו "אל תירא כי ה' אלקיכם הוא ההולך עמכם" (ר' פסוקים ג, ד), כמו שהיה מזרז אותם השוטרים והכהן (שם), ולמה יחזור בחנם. אבל רבי עקיבא בודאי סובר כיון דהוא ירא ומצטער – יחזור. וכן מוכח דזהו טעמיה דרבי יוסי, דקאמר התם בפרק משוח מלחמה (סוטה מד ע"ב) 'מאן תנא להא דתנו רבנן, שמע קול קרנות והרתיע חוזר וכו', עד ד'אפילו תימא רבי יוסי, משום דכתיב "ולא ימס"'. משמע דמחלוקת שלהם היכי דלא הוי חשש ד"לא ימס", כגון שאינו רק יראה בלבד, שלא יוכל לראות חרב שלופה. אבל אם הרתיע, שכבר נמס לבו, יש לו לחזור משום ד"לא ימס". ולפיכך פירש רבי יוסי "איש הירא" במתירא מעבירות, ולא במתירא שלא יוכל לעמוד בקשרי המלחמה ולא יוכל לראות חרב שלופה, דאיש כזה לא יחזור, דנאמר לו 'אל תירא', כי לא תראה חרב, כי ה' ההולך אתכם ילחום לכם, והם לא יראו חרב. והרא"ם פירש טעמיה דרבי יוסי משום דכיון דאין מיתה בלא חטא, אם כן למה יחזור בשביל שום מורך לב.

ואין דבר זה טעם, דלא קיימא לן הכי כלל, אלא 'יש מיתה בלא חטא' במסכת שבת (נה ע"ב):

ולפיכך תלתה וכו'. דאם לא כן, מאי טעמא שימות בשביל שבנה בית ולא חנכו. אלא התורה צוה על זה שישוב לביתו ויחנכנו, פירוש, שלא נדע מי החוזר מחמת העבירה, ומי החוזר מחמת שלא חנכו לבית. ואם תאמר, ולרבי עקיבא דסובר שאין חוזרין מחמת עבירה, אם כן למה חוזר מחמת שלא חנכו לבית. יש לומר, דלרבי עקיבא חוזר עליו לפי שבנה בית ולא חנכו, ולפיכך יש לו הרבה מקטרגים שלא יזכה לבית וכן לאשה. כי הרבה מקטרגים יש על האדם כשיהיה רוצה לזכות בדבר, והשטן מקטרג בשעת סכנה (רש"י להלן כג, י), ולפיכך אמרה תורה "פן ימות", ולא יזכה מחמת המקטרגים, שהם מקטרגים בשעת הסכנה. ובפרק קמא דסוטה (ב.) אמרינן 'ארבעים יום קודם יצירת הולד בת קול יוצא ואומר בת פלוני לפלוני, בית פלוני לפלוני, שדה פלוני לפלוני'. הרי כי אלו שלשה דברים הם עיקר שצריך אל האדם; האשה "עזר כנגדו" (בראשית ב, יח), והבית לדירתו, וצריך לו אדמה להתפרנס הימנה. ובשביל כך יש מקטרגים יותר על אלו דברים. לכך כל זמן שלא גמר הדבר אל ילך במלחמה, דהשטן מקטרג בשעת סכנה:

ואני שמעתי הקטרוג הוא, שמא קודם יצירת הולד נגזר לאחר, רק שהוא הקדים ברחמים, כדאמרינן במסכת מועד קטן (יח ע"ב) על הא מלתא גופיה לענין נשואי אשה 'שמא יקדמנו אחר ברחמים'. ואז יש מקטרגים עליו, שאומרים אלו דברים ניתנו לאחר קודם יצירת הולד, והוא ירצה בהם, והשטן מקטרג בשעת הסכנה. ולכך דוקא אלו שלשה, מפני שאלו שלשה דברים יש להם גזירה קודם יצירת הולד, כדלעיל. והשתא הוי שפיר לשון "ואיש אחר יחנכנו" (פסוק ה), כלומר אותו איש – שנגזר לו אלו דברים קודם יצירת הולד – יזכה בשלו, שהרי נגזר לו:

אי נמי, דטעמיה דרבי עקיבא שחוזר על אלו שלשה דברים, מפני שאלו שלשה דברים הוא מתירא שמא ימות במלחמה, ואיש אחר יקח אשתו או ביתו או כרמו. ומחמת זה חלשא דעתיה, ואתרע מזליה, וימות במלחמה, כדלעיל (אות ח):

אבל רבי יוסי סבירא ליה דאי משום הך טעמא בלבד – אין צריך לחזור בשביל זה, דלא נקרא שעת מלחמה 'שעת סכנה', ואינו ירא כלל שמא ימות, כי ה' הולך עמהם, ואין כאן שעת סכנה כלל. ואם כן למה אמר הכתוב לחזור, אלא לכסות על החוזרים בשביל חטא, בשביל זה אמרה תורה לחזור על אלו שלשה דברים. ואם לא יחזור, אין הקדוש ברוך הוא עמהם. והשתא "פן ימות" דכתיב בקרא אין לפרש כמשמעו כמו דמפרשינן אליבא דרבי עקיבא, דהא לרבי יוסי לאו שעת סכנה הוא, אלא פירושו "פן ימות" בשביל

שעובר על דברי תורה שאמרה לחזור, ואז אין הקדוש ברוך הוא עמו, ושמא ימות. ולרבי יוסי נמי מה שאמרה תורה לחזור על אלו שלשה דברים דוקא, כי אלו שלשה דברים בצד עצמן ראוי לחזור עליהם, כדסבר רבי עקיבא, אלא שהקדוש ברוך הוא עם ישראל, ואין המלחמה 'שעת הסכנה', ולכך לא היה צריך לחזור בשביל סכנה. מכל מקום כיון שהתורה צוה לחזור לכסות על החטא – צוה לחזור בדבר שראוי לחזור מצד עצמן:

פסוק י

במלחמת הרשות הכתוב מדבר וכו'. הרמב"ן הקשה על זה, שהרי משה רבינו קרא לשלום לסיחון (לעיל ב, כו) ועוג, ולא עבר משה רבינו עליו השלום על עשה ד"החרם תחרימם" (פסוק יז), ולא תעשה ד"לא תחיה כל נשמה" (פסוק טז). וכן אמרו ז"ל במדרש רבה (דב"ר ה, יד) ובתנחומא ובירושלמי (שביעית פ"ו ה"א) 'יהושע בן נון קיים זאת הפרשה, מה עשה, בכל מקום שהיה הולך לכבוש היה כותב מי שמבקש להשלים ישלים וכו'. ועוד, כתיב (ר' יהושע יא, יט-כ) "לא היתה עיר אשר השלימה כי מה' היתה זאת למען חזק את לבם וגומר", ואם כן אם לא חזק את לבם, היה מותר לקבלם:

וכבר השבנו זה למעלה (במדבר פכ"א אות כ) למה קרא משה רבינו עליו השלום לסיחון ועוג לשלום, משום דלא היה עדיין שעת מלחמה, כי לא נצטוו אז לכבוש סיחון ועוג, כמו שנתבאר למעלה. וכן יש לתרץ מה שקרא יהושע לשלום אל האומות, מפני שלא היה אז שעת כיבוש, דקודם שעברו הירדן היה דבר זה. וטעם הדבר, דמיד כאשר עברו הירדן נקרא כאילו כבשו את הארץ, ולאחר כיבוש אין לקרוא לשלום. וזה ההפרש יש בין שבעה עממים לשאר אומות; דשבעה אומות מיד כשעברו הירדן נתן להם את הארץ, ולפיכך לא הותר להם לקרוא לשלום. אבל שאר אומות לא נקרא כיבוש רק עד שנתן להם העיר, לכך יש לקרוא (למלחמה) [לשלום] קודם שכבשו העיר. ואחר כיבוש כתיב (פסוק יג) "והכית את כל זכורה לפי חרב". ובשבעה עממים – "לא תחיה כל נשמה" (פסוק טז) אחר שעברו הירדן:

ומה שקשה מדכתיב "לא היתה עיר אשר השלימה", תירץ הרא"ם דלא קשיא, דהך "השלימה" רוצה לומר שלא השלימה וקבלה עליה שלא לעשות כמעשיהם, דבכהאי גוונא יש לקיים אותם. ולפי זה הוי מצינו לאוקמי הא דשלח יהושע 'כל הרוצה להשלים יבא וישלים' נמי בכהאי גוונא – להשלים ושלא לעשות כמעשיהם. וכך פרשו התוספות בסוטה בפרק אלו נאמרין (סוטה לה ע"ב ד"ה לרבות). ותירוץ זה אינו נכון כלל, דעדיין הוי מצי רש"י לפרש "וקראת אליה לשלום" כמשמעו, שאין ספק בזה אם יקבלו מס ושעבוד (פסוק יא) צריכין שלא יעבדו עבודה זרה, דהא הם כפופים תחת ידיהם, ובן

נח מצווה על עבודה זרה ועל עריות (סנהדרין נו.), ועל כרחם צריכים לקבל שלא יעשו כמעשיהם. ומה שפירש רש"י בפרק אלו נאמרין (סוטה לה ע"ב ד"ה וכתבו) דלא שייך תשובה באותן שהם בארץ מפני שעושין מחמת יראה, זה בודאי שייך לענין זה לקבל אותם כגרים, שמא אינם גרים גמורים ועושים מחמת יראה. אבל לענין הא מלתא – דהוא קריאת שלום – לא אמרינן כך, דהא כתיב (ר' יהושע יא, יט) "לא היתה קריה שהשלימה", ומשמע שאם השלימה מקבלין, והיינו שלא יעשו כמעשיהם:

והרא"ם הביא ראיה לדברי רש"י שאין לקרוא לשלום לשבעה עממין, שהרי יושבי גבעון כתיב בהו (יהושע ט, יח) "ולא הכום בני ישראל כי נשבעו להם נשיאי העדה", משמע דאם לא נשבעו להם נשיאי העדה – הכום, אף על גב דקבלו עליהם מסים ושעבוד, כדכתיב בקרא בהדיא (שם שם כז). ועוד הביא (הרא"ם פסוק יא) ראיה מהא דכתיב (פסוק יא) "והיה כל העם הנמצא בה", ודרשו בספרי – והביאו רש"י (שם) – 'לרבות כנענים שבתוכה', דיש להחיות אותם. ומה צריך לרבוי לדעת הרמב"ן, הרי סבירא ליה דאף שבעה עממים בכלל "וקראת אליה לשלום". עוד הביא (הרא"ם פסוק יא) ראיה, ממה דכתיב (ר' פסוק יח) "למען אשר לא ילמדו אתכם לעשות ככל התועבות", ודרשו (ספרי שם) 'הא אם עשו תשובה מקבלין'. ואם קריאת שלום הוא לכל שבעה עממים, לא הוי ליה למתלי בעשו תשובה, אלא אפילו עשו שלום גם כן מקבלין:

ואין קשיא וראיה כלל, שהראיה שהביא מן "ולא הכום כי נשבעו להם נשיאי העדה", כבר יישב הרמב"ן בעצמו (פסוק יא), כי בתחלה כאשר שלח אליהם יהושע השלום לא קבלו השלום, ושוב אינו מועיל השלום:
:

אלא שנראה לי דחוק, דמה סברא בזה כל זמן שלא עשו עמהם מלחמה למה לא יהיה מועיל. אבל לי נראה, דודאי התורה אמרה שיש לקרות לכל הערים לשלום, כי השלום מדה טובה. וכן אמרו (דב"ר ה, יב) 'גדול השלום אפילו בשעת מלחמה צריכין שלום'. ויושבי גבעון לא היו מאמינים לשלום, אך הוצרכו לכרות עמהם ברית (יהושע ט, טו), ואין זה בשביל השלום, רק כמו שני אוהבים שכורתים ברית יחד, ולא קבלו עליהן כמו עיר שמקבלים בשביל השלום מס ושעבוד. ולפיכך אם לא היתה השבועה שנשבעו להם הנשיאים – היו הורגים אותם, כי עתה לא שייך שלום, כי שלום לא שייך רק כשהם בעיר והם פותחים להם מעצמם, זהו שיש לקבלם בשביל השלום. אבל אלו שכבר באו ישראל לעריהם, פשיטא שיאמרו שלום. ואין מועיל מה שמקבלים אחר כך מס ושעבוד, כי זה מועיל בשביל השלום, ולא בשביל שכרתו ברית להם:

אך כי יש ליישב תירוץ הרמב"ן שפיר, דכיון דשלחו אליהם לשלום ולא קבלו, שוב אין

לקבל אותם, דהוי כמו שהתחילו עמהם במלחמה, שאם הם לא התחילו במלחמה – עיר אחרת התחילו במלחמה. ובודאי כאשר עיר אחת לא השלימה – גורמת שלא תשלים עיר אחרת גם כן, ועושה מלחמה. ואם עיר אחת משלמת – גורמת שעיר אחרת גם כן תשלים. ולפיכך אחר שהתחיל העיר הסמוכה להם במלחמה, נחשב שאותה שעדיין לא עשתה מלחמה גם כן התחלת מלחמה, ולפיכך לא יועיל אחר כך:

ומה שהביא הרא"ם מדמרבינן כנענים בתוכה (רש"י פסוק יא), ואם יש לקרות לשלום לשבעה אומות – פשיטא שמותר. אין זה קשיא, דפירוש הכתוב אף על גב שכבר קראו לכל שבעה אומות, ולא השלימו שבעה אומות, כדכתיב (ר' יהושע יא, יט) "לא היתה קריה אשר השלימה", ונמצא אחד מז' אומות בעיר אחרת שקבלו שלום, שמותר להחיותם, אף על גב כי שבעה אומות לא קבלו שלום. ומה שהביא ראיה ממה שאמרו (ספרי פסוק יח) "ולא ילמדו לעשות ככל התועבות", 'הא עשו תשובה מקבלין אותם', ומה צריך ללמוד מזה, הא קרא ד"קראת אליה לשלום" (פסוק י) איירי בשבעה אומות גם כן. אין זה קשיא, דהיא גופיה אתא לאשמועינן דקרא "וקראת אליה לשלום" איירי אף בז' אומות, שלא תאמר דווקא במלחמת רשות כתיב "וקראת אליה לשלום", ולא במלחמת מצוה. ועוד, הא בפרק אלו נאמרין (סוטה לה ע"ב) מוקמינן האי קרא דמקבלים אותם בגרים אם עשו תשובה, והא ליכא למילף מן "וקראת אליהם לשלום":

אך מה שפירש הרמב"ן דהא דקאמר בספרי על "כי תקרב אל עיר להלחם עליה" 'במלחמת רשות הכתוב מדבר' – היינו דסיפא דקרא איירי במלחמת רשות, מה שכתב שאם עשתה מלחמה "הכה תכה את כל זכורה" (ר' פסוק יג), וזה איירי במלחמת רשות, דבמלחמת מצוה כתיב (פסוק טז) "לא תחיה כל נשמה", כך פירש הרמב"ן. ודבר זה לא יתכן, דהא מלתא לא הוי צריך לפרש, דבפירוש כתיב זה בכתוב:

אמנם אשר נראה ברור, כי בודאי יהושע קרא לשלום, מכל מקום לא נצטוה יהושע על זה, דכיון שהיו רשעים גמורים, ועשו כל התועבות (ויקרא יח, כז), יש להרוג אותם, ואין צריך לקרות אליהם לשלום, כי לא נצטוו לקרוא לשלום לרשעים. ואין מצוה לקרות לשלום רק לשאר אומות, שאין חייבים הריגה מחמת עצמם. ומכל מקום יהושע עשה זה מעצמו, כמו שעשה משה לסיחון ועוג, שקרא לו לשלום, אף על גב שלא נצטוו על כך, קרא להם לשלום (רש"י לעיל ב, כו). ואילו היו מקבלים עליהם שלום – היה מותר להם לקבלם, שהרי כתיב (פסוק יח) "למען אשר לא ילמדו אתכם לעשות ככל התועבות", ואם מקבלים עליהם שלום – הם כפופים תחת ידיהם, ואין רשאין לעבוד עבודה זרה, כדלעיל. רק שהשם יתברך חזק את לבבם שלא ישלימו, לתת אותם בידם (יהושע יא,

יט-כ), כמו שחזק את סיחון (לעיל ב, ל). וכן משמע הא דקאמר בירושלמי (שביעית פ"ו ה"א) 'יהושע קיים פרשה זו', ומה רבותא שקיים פרשה זאת, כיון שנצטוו על זה. אלא רוצה לומר שקיים פרשה זאת מעצמו מדרך סברא, והוא מדה טובה בלבד. והשתא ניחא הכל:

פסוק יא

לרבות כנעניים שבתוכה. ואם תאמר, ולמה לי קרא, תיפוק ליה מן "ושבית שביו" (להלן כא, י), לרבות הכנעניים שבתוכה (רש"י שם), דאף על גב שנצטוו שלא להחיות משבעה עממים, אפילו הכי "ושבית שביו" מרבינן דיש להחיות אותם. ויש לומר, דמהתם ליכא למילף, דשאני התם דיפת תואר חדוש הוא (קידושין כא ע"ב), משום 'מוטב שיאכל בשר תמותת שהומת ולא יאכל בשר נבלות' (שם), אבל הכא הוה אמינא דאסר. ואי כתב הכא, הוה אמינא דווקא הכא, אבל גבי יפת תואר, דגופיה חדוש, אין לך בו אלא חדושו (ב"ק עב ע"ב), דהיינו בשאר אומות שאינם אדוקים בעבודה זרה, אבל בשבעה אומות לא, לכך צריך לקרא:

אמנם קרא ד"שבית שביו" אינו משמע דמדבר ביפת תאר, דהא יפת תאר אחר כך כתיב (שם שם יא) "וראית בשביה אשת יפת תאר וגו'", ואם כן הדרא קושיין לדוכתיה, דכיון דכתיב "ושבית שביו", יש ללמוד דכנענים בתוכה מותר להחיות. ויראה, דהוה אמינא דווקא לקמן שהם נקנים לו לעבדים גמורים, ומגייר אותם, מותר לקיימן, דהא נתגיירו. אבל במקום שאינם עבדים גמורים לחייבן במצות לא, קא משמע לן אפילו אם נמצא משבעה אומות בתוכה מותר להחיותו. ואי כתב כאן, הוה אמינא דוקא כאן, אבל לקמן כיון דיפת תואר חדוש הוא, הוה אמינא אין לך בו אלא חדושו, קא משמע לן:

פסוק יז

הא אם עשו תשובה ונתגיירו. פירוש, שקבלו עליהם שבעה מצות, אז רשאים לקבלם. דאם לא כן, פשיטא, למה לא נקבל אותם, דהיאך יעלה על הדעת שאם יתגיירו לגמרי שיהיו נהרגין. כך פירש הרא"ם. ואינו נכון, דאם כן תקשה גם כן אם קבלו עליהם שבעה מצות נמי היאך יעלה על הדעת ש[לא] יחיו, שהרי מצווה עליו להחיותם, כדכתיב (ויקרא כה, לה) "וכי ימוך אחיך ומטה ידו והחזקת בו גר ותושב וחי עמך", והאיך סלקא דעתך להרוג. אלא דהוה אמינא כיון דכל כך היו מקולקלין אין לקבל אותם. הכי נמי אפילו אם פירוש נתגיירו גירות גמור – בעי קרא, שלא תאמר כיון דכל כך היו מקולקלין אין לקבל אותם:

פסוק יט

אין צרין וכו'. פירוש, כיון דכתיב "כי תצור אל עיר ימים רבים", משמע שהם צרין זמן אחד וצריכה לבנות מצור עליה, דכך פירוש הכתוב; "כי תצור אל עיר ימים רבים", ותראה שאין אתה כובשה מיד, ולפיכך אתה צריך לבנות מצור, "אל תשחית עצה". ואמר הכתוב "ימים רבים", דהם שלשה ימים, כי "ימים" הם שנים, "רבים" שלשה (רש"י כאן), וכשצרו שלשה ימים ולא כבשו, אז נראה שצריך לבנות מצור, כיון שלא כבשו תוך שלשה ימים. אבל תוך שלשה ימים אין בונין מצור, שמא ישלימו ויכבשו בלא מצור את העיר. ומשלשה ימים ואילך נאמר (פסוק כ) "ובנית מצור". לפיכך למדו מכאן (ספרי) ד'אין צרין על עיר פחות משלשה ימים לפני שבת', דאחר שלמדנו מזה דעד שלשה ימים נקרא התחלת מלחמה, דשמא בלא מצור יכבשו, ומשלשה ימים ואילך נראה כי לא יכבשו מיד, לפיכך כל שלשה ימים נקרא 'התחלת מלחמה'. ואין צרין קודם שבת, שנראה כאילו בא לעשות מלחמה בתחלה בשבת, וזהו אסור (שבת יט.). דוודאי כיון שהתחילו במלחמה אין מפסיקין (שם). ולפיכך יש להתחיל שלשה ימים לפני שבת, משום דאמרינן תוך אלו שלשה ימים יכבשו, ואם לא יכבשו – כיון דהתחילו אין מפסיקין. אבל פחות משלשה ימים, כיון דהוי כאילו מתחיל בשבת ללחום, דתוך שלשה ימים הוי התחלת מחלמה. והכי נמי ילפינן מזה דתוך שלשה ימים קוראים אליהם לשלום (רש"י כאן), כיון דהוי התחלת מלחמה, שמא ישלימו עדיין. אבל כשצרו שלשה ימים, ונראה שלא השלימו, שוב אין לקרוא להם לשלום עוד:

שנים או שלשה ימים. פירוש, לפי הענין, שלפעמים אי אפשר להמתין להם שלשה ימים, שמא יבואו לאנשי העיר עוזרים ממקום אחר, לכך אומר '**שנים או שלשה ימים**'. ולפיכך כתיב (ש"ב א, א) "וישב דוד בצקלג ימים שנים", ולא שלשה ימים, מפני שהכל הוא לפי הענין שאפשר:

ובמלחמת הרשות הכתוב מדבר. אחר שצוה לקרות שלשה ימים לשלום, זהו הוי במלחמת הרשות, כדאיתא לעיל (אות י):

משמש בלשון דילמא שמא האדם עץ השדה וכו'. פירוש, בשלמא אם העץ יכול לבא לפניך במצור להתיסר ביסורי צמא ורעב, ונמצא חוצה, יש להשחיתו שנמצא חוץ, שלא (ל)התיסר בייסורי רעב וצמא, ואם אתה מניחו הרי אין כאן יסורי רעב וצמא, ולא ימסרו עצמם לכבוש. אבל אין העץ כן, למה תשחיתו בחינם. ובא למילף כי אם נמצא אדם חוץ, שיש להשחיתו. לפיכך אמר "כי האדם עץ השדה לבא מפניך במצור", ומזה תשמע כי אם האדם היה נמצא חוץ למצור שיש להשחיתו. ולכך תלה הכתוב באדם, לומר 'וכי

האדם עץ השדה', ולא כתב 'וכי עץ השדה יכול לבא מפניך במצור', והרי זה בא ללמד ונמצא למד. והקשה הרא"ם, דאם כן ה"א של "האדם" אין ענינו לכאן, דכיון שפירש 'שמא אדם הוא עץ השדה', או 'עץ השדה הוא אדם', אם כן לא הוי למכתב בה"א מלת "האדם". ולא עיין בתרגום אונקלוס, שתרגם 'לא כאנשא אילן חקלא', חסר כ"ף של 'כהאדם עץ השדה', כמו הרבה מקומות שחסר כ"ף הדמיון, כדכתיב (ר' איוב יא, יב) "ואדם עיר פרא יוולד", ופירושו כמו עיר פרא, וכן הרבה, ולא קשה:

פרק כא

פסוק ב

מיוחדים בזקנה. דאם לא כן, לכתוב 'ויצאו זקני העיר':

ממקום שהחלל שוכב. פירוש, המדידה אינה בשביל החלל עצמו, למדוד מן החלל סביבות הערים, כדמשמע לשון המקרא "כי ימצא חלל באדמה וגומר", דלא שייך מדידה אלא ממקום למקום, דבענין זה הוי מדידה, אבל לומר שימדדו מן החלל אל העיר – זה לא שייך, ולפיכך צריך לפרש שימדדו '**ממקום שהחלל שוכב**':

לכל צד לדעת איזה קרובה. אבל לא שיהיה חייב למדוד אל כל המקומות בין רחוקה ובין קרובה לקיים מצות "ומדדו", כדמשמע לישנא דקרא, אלא פירושו לדעת איזה קרובה, וכאשר ידענו שזו היא קרובה, אין צריך למדוד, דלא הוי המדידה רק לדעת איזה קרובה:

פסוק ז

הכהנים אומרים כפר לעמך וגו'. דאם לא כן, אלא זקני העיר יאמרו "כפר לעמך" (פסוק ח), למה כתוב (פסוק ה) "ונגשו הכהנים בני לוי", אלא הכהנים אומרים "כפר לעמך ישראל". ואף על גב דכבר אמרו זקני בית דין "ידינו לא שפכו הדם", מכל מקום צריכים ישראל כפרה, מפני שכל ישראל ערבים זה בזה (שבועות סוף לט ע"ב):

פסוק י

אין לומר ושבית שביו. והקשה הרא"ם, שמא לעולם במלחמות מצוה הכתוב מדבר, ו"שבית שביו" יש לקיים בשאר אומות שבתוכם, שאינם בכלל "לא תחיה כל נשמה" (לעיל כ, טז). ונראה דלא קשה מידי, דאם עיקר קרא איירי בשבעה אומות, אם כן למה לי למכתב "שביו" יתירה, דלא לכתוב רק "ושבית", ובודאי לא איירי רק בשאר אומות, דהא בשבעה אומות לא שייך "ושבית", שהרי הם ב"לא תחיה", ואם כן יתורא ד"שביו" למה לי. ועוד, כיון דכתיב "ונתנו ה' אלקיך בידך", אם כן קרא בודאי איירי גם כן באומה שהיה עליה מלחמה, דאם לא כן, הרי לא איירי רק באומה שבתוכה, ולמה

לי למכתב "ונתנו ה' אלקיך בידיך". וכך הוי ליה למכתב 'כי תצא למלחמה על אויבך ושבית שביו'. לכך צריך לומר שכך פירוש הכתוב, "כי תצא למלחמה" על שאר אומות, "ונתנו ה' אלקיך בידך" שאר אומות, "ושבית שביו" כנענים שבתוכה:

ועוד, דלא שייך בזה 'לא דברה [תורה] אלא כנגד יצר הרע' (רש"י פסוק יא), דבשביל יחידים שנמצאו במלחמה בשאר אומות אין לומר שישאנה באיסור, דכשם שלא ישא אותה שהיא משבעה אומות, כך לא ישא אותה שהיא משאר אומות, ולמה ישאנה באיסור. והשתא אתי שפיר שמהפך רש"י הפירוש, שאחר שפירש 'לרבות כנענים שבתוכה', הוקשה לו אם כן מנא לן דאיירי במלחמת רשות, דלמא איירי במלחמת מצוה, וקאי על שאר אומות שבתוכה. לכך מביא ראיה ד'לא דברה תורה אלא כנגד יצר הרע', ולא שייך ביחידים שימצאו שם ש'דברה תורה נגד יצר הרע' – שאם לא יתיר אותה ישאנה באיסור, דכשם שלא ישא אותה שהיא מז' אומות, הכי נמי לא ישא אותה שהיא משאר אומות:

ואם תאמר מאי ראיה מן "ושבית שביו", דהא בלאו הכי חדוש הוא שהתיר התורה איסור כדי שלא יבא לישאנה באיסור (קידושין כא ע"ב), ואם כן אף מז' אומות התיר הכתוב. ואין זה קשיא, דהא "וראית בשביה" (פסוק יא) משמע דתחלת שביו לא היה בשביל יפת תואר, ואפילו הכי התיר התורה "ושבית שביו", אם כן שפיר מייתי ראיה דלא יתכן "ושבית שביו", כיון דהם ב"לא תחיה":

לרבות וכו'. פירוש, "שביו" מיותר הוא לדרשה, דהוי למכתב 'ושבית ממנו'. ואין לומר דקרא איירי במלחמת מצוה, ו"שבית" איירי בשאר אומות שהם בתוך ז' אומות, שכבר אמרנו למעלה (אות ה) דאם כן "שביו" למה לי, לא לכתוב רק "ושבית", וממילא קרא איירי בשאר אומות שהם בתוך ז' אומות, דאי בשבעה אומות לא שייך "ושבית", דהם ב"לא תחיה":

ואם תאמר, למה לי "שביו", תיפוק ליה מדכתיב (ר' לעיל כ, יא) "והיה כל העם הנמצא בה יהא למס ועבדוך", ודרשינן (ספרי שם) 'אפילו הם משבעה אומות הם בכלל והיה למס ועבדוך' (קושית הרא"ם). ויש לומר, דכיון דיפת תואר חדוש (קידושין כא ע"ב), והוי אמרינן דווקא בשאר אומות שאינם אדוקים כל כך בעבודה זרה, דגוים דבחוצה לארץ אינם בלאו ד"לא תתחתן בם" (לעיל ז, ג), מותר יפת תואר, אבל אם היא מז' אומות – שהם עובדי עבודה זרה – התורה אסרה בלאו "לא תתחתן", לא התיר הכתוב, לכך צריך למכתב גבי יפת תואר. ואי כתב רחמנא גבי יפת תאר, הוי אמרינן יפת תואר דחדוש הוא, ורחמנא התירה משום יצר הרע (רש"י פסוק יא), אבל בדוכתי אחריתי – לחיות

האנשים של שבעה אומות כשהם בתוך שאר אומות - לא, לכך צריך קרא. אבל קצת קשה על תירוץ זה, דכתיב (פסוק יא) "וראית בשביה אשת יפת תואר", משמע דמתחלה כששבו אותם לא בשביל יפת תואר היה זה, ואפילו הכי התיר הכתוב. ולעיל בפרשת שופטים (פ"כ אות יא) נתבאר, עיין שם:

פסוק יא

לא דברה תורה אלא כנגד יצר הרע. דאם לא כן, למה תלה הכתוב ב"יפת תואר", הוי למכתב 'וראית בשביה אשה', מאי "יפת תואר", אחר שהוא רוצה ליקח אותה מאי שנא "יפת תואר" או אינה "יפת תואר". ובפרק קמא דקדושין (ריש כב.) דרשינן "וחשקת בה" אפילו אינה יפת תואר, ואם כן למה כתב "יפת תואר", אלא שהתורה לא דברה אלא כנגד יצר הרע, ולכך כתב "יפת תואר", שדרך היצר הרע להתגרות באדם כאשר רואה יפת תואר:

ומשמע לפי זה שיפת תואר הותרה לו אפילו קודם שעשאה כל המעשים, דאם לא כן, אחר שנתגיירה - גיורת גמורה היא, ולמה לא ישאנה. אבל מפירוש רש"י לא משמע הכי, דמסיק 'אבל אם נשאה וכו'", וזהו כשנתגיירה, דכן משמע 'אבל אם נשאה סופו להוליד ממנה בן', דאם לא נתגיירה - אין הבן שלו, ומשמע דקאי אהא דקאמר 'לא דברה תורה אלא כנגד יצר הרע', דהוא ביאה ראשונה. והתוספות בעצמם תרצו (קידושין כב. ד"ה שלא), דמה שקשה למה לא ישאנה, הרי גיורת גמורה היא, זה אינו קושיא, כיון שבעל כרחה נתגיירה, לא נקראת גיורת גמורה, אלא כמו 'בשר תמותת'. והקשו עוד (שם), כיון דאי אפשר לבא עליה במלחמה, וצריך לכוף יצרו, לא שייך לומר 'לא דברה תורה אלא כנגד יצר הרע'. וזה יש לומר, דלא דמי מי שיש לו פת בסלו, למי שאין לו פת בסלו (יומא יח ע"ב), וכיון שסופו רשאי להנשא לה - 'פת בסלו' קרינן. וכן מוכח דדוקא אחר כל המעשים הותרה לו יפת תואר, דכתיב (פסוק יב) "והבאתה אל תוך ביתך", ותניא (קידושין ריש כב.) 'מלמד שלא ילחצנה במלחמה', ופירש רש"י (שם) שלא יבא עליה במלחמה:

והקשו עוד בתוספות (שם), דאם אין מותר אלא אחר כל המעשים, אם כן גיורת היא, ואמרינן בפרק כהן גדול (סנהדרין כא.) תמר [בת] יפת תואר היתה. פירוש, והיתה מותרת לאמנון. והשתא דאמרינן שלא הותרה לדוד אלא אחר שנתגיירה, אם כן היתה בת דוד, ולא היתה מותרת לו. בשלמא אם היתה מותרת לו קודם כל המעשים, אם כן עדיין גויה היתה, וולד גויה כמוה (רש"י לעיל ז, ד), ולא היתה נחשבת בת דוד. והתוספות תרצו בזה (קידושין כב.), דתמר לא היתה בתו של דוד, אלא גדלה בביתו,

לכך נקראת בתו:

ואני אומר, מנין לתוספות דבר זה, כי אני אומר כל זמן שהיא אצלו ולא קבלה מעצמה להתגייר, אינה גיורת גמורה. וכן הבנים אשר לו ממנה, אינם מתיחסים אחריו כלל, והם כמותה. ומה שפירש רש"י (כאן) 'הא אם נשאה סופו להוליד ממנה בן סורר ומורה', אף על גב שאין הבן מתיחס אחר האב כלל, הכי קאמר, אפילו אם אחר כך נתגיירה מעצמה, ואז הבן מתיחס אחריו, כיון שהתחלת הנשואין בעל כרחה, הולד יהיה בן סורר ומורה. כי דעתה על עמה ועל אלוקיה, והוליד בן סורר ומורה. וכן פירש הרמב"ן בפרשה הזאת (סוף פסוק יב) "והיה אם לא חפצת ושלחת לנפשה" (ר' פסוק יד), דאם לא יחפוץ בה היא חוזרת אל אלוקיה ואל עמה, ואינה גיורת. סוף דבר, יפת תואר נקראת אף אחר כל המעשים, ואינה ישראלית כלל. והשתא אתי שפיר שנקרא 'בשר תמותת נבילה':

ועוד, אמרינן בפרק עשרה יוחסין (קידושין עו ע"ב) אהא דאמרינן התם כל מי שהיה נכתב במלחמת בית דוד אין צריך בדיקה אחריו, דהוא מיוחס. ומקשה, והא אמר רבי יהודה אמר רב ארבע מאות ילדים היו לדוד, וכולם היו בני יפת תואר וכו'. ומאי מקשה, דשמא בני יפת תואר היו, והיו מתיחסים אחר אביהם. אלא על כרחך צריך לומר דכל בני יפת תואר לא היו מתיחסים אחר אביהם:

ומה שהקשה הרא"ם, דמה צריך היתר לזה, דהא בעילת גויה דרך זנות אינו רק מדרבנן, כדאמרינן בפרק אין מעמידין (ע"ז לו ע"ב) דבית דין של חשמונאי גזרו עליה, ואם כן בעילה ראשונה דאינה רק משום יצרו, ד'לא דברה תורה אלא כנגד יצר הרע', ואינו אסור מן התורה כלל. ואין זה קשיא, דהא הבועל ארמית קנאין פוגעין בו (שם), וזהו שסופו לישא אותה – אין לך דבר פרהסיא יותר מזה, והוא אסור הלכה למשה מסיני (שם), שהרי נשאה לשם ביאה:

אפילו אשת איש. מהפך רש"י הפירוש, שאם לא כן היה קשה למה יתיר הכתוב אשת איש, אבל השתא ש'לא דברה תורה אלא כנגד יצר הרע', ולכך התיר הכתוב **אפילו אשת איש**. ואם תאמר, פשיטא, הרי אין אישות לגוי. ויראה לומר, דודאי צריך קרא לכתוב אשת איש, אף על גב דאין אישות לגוי, היינו כלפי ישראל שבא עליה שאינו חייב עליה משום אשת איש, כדאמרינן בפרק ד' מיתות (סנהדרין נב ע"ב), אבל בודאי היא חייבת, דאם בא עליה ישראל חייבת כמו בן נח דעלמא. ואם כן הוה אמינא, אף על גב דאין אישות לגוי, אסור ליקח אותה משום דידה, דיש לבני נח בעולת בעל. לכך הוצרך לאשמועינן דמותרת לו:

אי נמי, דהוה אמינא דכיון דהיא בעולת בעל, דיש לה אישות בבעלה, אף על גב דלא

מחייב עליה אם בא עליה, אבל להיות בה אישות – לא הוי בה אישות, כיון דאגידה באחר, קא משמע לן דיש לו אישות בה. דיפת תואר, אף על גב שהיא גויה, יש לו בה אישות, כדאיתא בספרי בפרשה זאת "ושלחתה לנפשה" (פסוק יד), מלמד שאם לא יחפוץ בה שמשלחה בגט. ועוד אמרו בקדושין (ריש כב.) "ולקחת לך לאשה", 'לקוחין יש לך בה'. והוה אמינא כיון דאגידא באחר, לא יהיה לו לקוחין בה, קא משמע לן דיש לו בה לקוחין:

והתוספות בפרק קמא דסנהדרין למדו מזה, אף על גב דאין אישות לגוי, איסור מיהא איכא, חוץ מאיסור בעילת גויה, כיון דצריך קרא גבי יפת תואר "אשת" אפילו אשת איש, דכתיב (בראשית ב, כד) "ודבק באשתו" 'ולא באשת חבירו' (סנהדרין נח.), ואם כן יש בה איסור עשה. דאין סברא שיהיה לגוי דבר באסור, ולישראל לא יהיה אסור. ואף על גב שהישראל הבא על גויה, והיא בעולת בעל, אינו נהרג, היינו מפני חשיבות נפש הישראל, שיש להקל שלא להמית אותו. אבל לא מצאנו דבר שיהא אסור לגוי ולישראל מותר:

ואין זה ראיה, דלא שייך בו חומר, שאצל ישראל לא הוי אישות, ולגבי ישראל נחשבה פנויה. ואין ראיה מכאן כלל גם כן, כדאמרינן. ואין להקשות כיון דנתגיירה, אם כן שוב אין לה אישות עם בעלה הגוי. שכבר אמרנו (לעיל אות ז ד"ה ואני) שאין זה גיורת, כיון שבעל כרחה הוא:

פסוק יב

ועשתה את צפרניה וכו'. עיין בפרשת בראשית אצל "ויעש הרקיע" (בראשית א, ז):

פסוק יג

שהגוים הארורים וכו'. אף על גב דקרא נמי איירי באשת איש, כדפירש רש"י (פסוק יא), לא הוצרך לתת טעם לבגדי אשת איש, דודאי הם נאים משום דהאשה מתקשטת לבעלה. ולא הוצרך לתת טעם רק לבגדי פנויה, דקרא איירי אפילו בפנויה, והשתא קשה למה הוצרך להסיר בגדיה, ותירץ וכו':

בבית שמשתמש. דאם לא כן, "בביתך" למה לי, דכבר כתיב (פסוק יב) "והבאת אל תוך ביתך":

וכל כך למה. פירוש, למה צריכה לבכות את אביה ואמה, שהם עובדים עבודה זרה:

פסוק יד

מבשרך הכתוב וכו'. דאם לא כן, הוי למכתב 'ואם לא חפצת בה', שלשון "והיה" נאמר על דבר שדרכו להיות. אבל זה שלא נשאה אלא משום "וחשקת" (פסוק יא) ומשום

"יפת תואר" (שם), ואין דרך לכתוב בענין זה "והיה", שהרי אין זה הוה תמיד. ולכך אמר כי הכתוב מבשרך שזה יהיה בודאי. ואף על גב דכתיב "אם" והוא תלוי, מכל מקום מדכתיב "והיה", לשון זה נאמר על דבר ההוה ורגיל להיות, כדלעיל:

פסוק יז

כנגד שני אחים. ואין פירושו שיקח הבכור "פי שנים בכל אשר ימצא", דהיינו הנכסים כולם שיקח שני חלקים, דבבבא בתרא (קכג.) מסקינן דילפינן מיוסף, שנאמר (ר' דה"א ה, א) "ובחללו יצועי אביו ניתנה בכורתו ליוסף", ושם לא ניתן לו אלא שני חלקים כנגד שני בנים, שנאמר (בראשית מח, ה) "אפרים ומנשה כראובן ושמעון יהיו לי". והשתא דכתיב "בכל אשר ימצא לו", בשלמא אם פירושו שיקח שני חלקים בכל הנכסים, הוי אתי שפיר "בכל אשר ימצא לו", כלומר דבכל הנכסים יקח שני חלקים. אבל השתא, למה לי, לפיכך דרשו (בכורות נב.) דילפינן מזה למעט שאינו נוטל בראוי, [ד]אם היה לאביו מלוה ביד אחר, אין הבכור נוטל בו פי שנים, דהוי ראוי (ב"ב קכה ע"ב), והתורה אמרה "בכל אשר ימצא לו" (כ"ה ברא"ם):

פסוק יח

מתרין אותו בפני שלשה. פירוש, האי "ויסרו" דהכא הוא התראה, כדכתיב "ולא ישמע אליהם", ואם כן היא התראה. ומה שאמר 'ומלקין אותו', היינו מדכתיב "ויסרו", שהוא לשון מלקות, כדכתיב (להלן כב, יח-יט) "ויסרו אותו וענשו אותו", וזהו מלקות בודאי (רש"י שם), כמו שנתבאר לקמן (גו"א שם). ואם כן תרווייהו שמעינן מיניה. ומה שכתב '**מתרין אותו בפני שלשה**', דתנן (סנהדרין סוף עא.) 'מתרין אותו בפני ג' ומלקין אותו'. ובגמרא מקשה (שם ריש עא ע"ב) למה בעי ג' להתראה. ומתרץ הכי קאמר, מתרין אותו בפני שנים, ומלקין אותו בפני שלשה:

וקשה, אם כן למה כתב רש"י 'מתרין אותו בפני שלשה'. ויראה, דסבירא ליה לרש"י הא דקתני בהך משנה 'מתרין אותו בפני שלשה ומלקין אותו', רבותא קאמר; דלא תאמר דבעינן התראה בפני שנים, ומלקין אותו בפני ג' אחרים, משום ד'אין עד נעשה דיין' (כתובות כא ע"ב), ולכך קאמר דמתרין אותו בפני ג'. כלומר, כיון דעל כל פנים בעי ג' דיינים להך מלקות, אותם גופייהו מתרין בו. לכך נקט רש"י המשנה כצורתה. ולא דבעי ג' להתראה, דבשנים סגי, אלא דאשמועינן דסגי באותם דיינים גופיהו:

והא דמשני התם 'הכי קאמר מתרין אותו בפני שנים, ומלקין אותו בפני שלשה', ולא מתרץ דרבותא אשמועינן, דאף אותם הדיינין המלקין אותו – מתרין בפניהם, מפני דהוי קשה, דהוי ליה למימר ד'מתרין אותו בפני שנים מן הג' המלקין בפניהם', ולמה אמר

ד'מתרין בפני שלשה'. ומתרץ דהכי קאמר, 'מתרין בפני שנים', כלומר דאין ה'שלשה' דקאמר דמתרין אותו בפניהם – כל השלשה, אלא בודאי שנים מן השלשה, ולא נקט 'שלשה' רק לאשמועינן דבפני אותם שלשה עצמם מצי להתרות. והשתא דהוי חדוש לישנא דמתניתין, נקט רש"י לישנא דמתניתין:

בן סורר ומורה אינו חייב וכו'. בא לתרץ הא דקאמר שמתרין אותו, ואין התראה אלא אם כן מבררין לו על מה הוא נדון כדי שיהיה נזהר שלא לעשות, דאם לא כן, מה מהני התראה, אחר שאינו ידוע במה יהיה נזהר. והרי לא ידע עד כמה נקרא "זולל וסובא", ולפיכך אומר 'בן סורר ומורה וכו', והשתא מצי להתרות בו שלא יאכל תרטימר בשר וכו':

על שם סופו נהרג. הקשה הרא"ם, דגבי ישמעאל (בראשית כא, יז), אף על גב שקטרגו עליו המלאכים 'מי שעתיד להמית בניך אתה מעלה לו את הבאר' (רש"י שם), והשיב להם הקדוש ברוך הוא "באשר הוא שם" (שם), פירוש שאין האדם נידון אלא לפי מעשיו של אותה שעה (ר"ה טז ע"ב). וכאן אנו אומרים שבן סורר ומורה '**על שם סופו נהרג**'. ויש לתרץ דלא קשיא מידי, דהא דקאמר ד'אין האדם נידון אלא לפי מעשיו של אותו שעה', היינו בדין בית דין של מעלה, לפי שאין ראוי לדון אלא כפי אותו שעה. אבל בית דין של מטה דנין על שם סופו, כדי להצילו מבית דין של מעלה, שהם ידונו אותו כדי שלא ימות בדיניהם חייב. ואין דומה עונש בית דין של מעלה לבית דין של מטה, דבית דין של מטה מכריחין לקיים המצוה (כתובות פו.), ובית דין של מעלה נותנין רשות:

והרא"ם תירץ, דהכא התחיל כבר בעבירה קצת, ולפיכך דנין אותו כמו שיהיה לבסוף. וגבי ישמעאל, לא עשה שום עבירה שנאמר עליו שיהיה נידון על שם סופו, כך תירץ הרא"ם. וזה אינו, דבפרק קמא דראש השנה (טז ע"ב) משמע דאין חילוק, דסתמא קאמר 'אין דנין את האדם אלא לפי מעשיו', משמע דלעולם אין דנין אותו רק לפי מעשיו של אותו שעה. אבל העיקר כמו שפירשנו (וגו'). ועיין בפרשת וירא (גו"א בראשית פכ"א אות כ) שם נתבאר:

עוד הקשה הרא"ם על מה שאמר (רש"י) 'מוטב שימות זכאי ואל ימות חייב', כיון דבסוף – אף על גב שהוא הורג – דינו בסייף הקלה (סנהדרין עו ע"ב), ולמה נחמיר עליו השתא לדונו במיתה החמורה, ודינו חמור יותר מבסייף. ותירץ הרא"ם, דהאי 'מלסטם הבריות' רוצה לומר בשבת, ויעבור עבירה שחייב עליה סקילה, ולפיכך נידון בסקילה. וזה אינו, דספק נפשות להקל, דכתיב (במדבר לה, כה) "והצילו העדה", וכיון דספק נפשות להקל, אם כן מנא לן לומר שיהיה מלסטם בשבת עד שיתחייב סקילה. ויראה דלא קשה, אפילו

נודה להך סברא עדיין לא יקשה, דהא זה שהוא בן סורר ומורה גורם שהיה הורג כמה נפשות בשביל שיהיה מבקש לימודו, ולפיכך החמירה התורה עליו. אף על גב שאם היה בסוף מתחייב בנפשו – לא היה נדון רק בסייף, שאין בית דין מחייבין אותו רק על חטא אחד שבאו עליו עדים. אבל זה שנהרג על שם סופו, אמרינן ביה שהיה מתחייב בסוף כמה מיתות על כמה רציחות, וחמור מצד זה יותר במה שהוא זולל וסובא, [ד]גורם היה לו כמה מיתות, לכך דינו בסקילה, ולא קשיא מידי:

אמנם כל זה לא צריך, דהא מה שאמר 'מוטב שימות זכאי ואל ימות חייב', היינו שיהיה רודף, והרודף מתחייב בנפשו (סנהדרין עג.), ויכול להרוג את הרודף בכל אשר ירצה להכותו (שם), לרגום אותו ולדחות, כך פירוש 'ימות חייב'. דאם לא כן, אלא פירושו שהיה מתחייב בבית דין, מאי 'ימות חייב' איכא הכא, הרי כל המומתין מתכפרין. אלא פירושו שהיה מתחייב מחמת רודף, והרודף מתחייב בנפשו בכל שאפשר להמיתו, ולפיכך נסקל בן סורר ומורה, כיון שהנרדף יכול להמית הרודף בכל מה שיכול להמית, אין צריך לו לחלק ולעיין במה ימית אותו, רק בכל מה שירצה, ופשוט הוא:

פסוק כב

כל הנסקלין נתלין. פירוש, הא דכתיב "והומת ותלית", אינו רוצה לומר שכל מי שחייב מיתה – נתלה, אינו כן, אלא כל מי שחייב סקילה הוא בתליה, שהרי נאמר אחריו (פסוק כג) "כי קללת אלקים תלוי", מה מקלל בסקילה (סנהדרין נג.) והוא נתלה, אף כל שהוא בסקילה הוא נתלה. וזה לא אתיא רק אליבא דרבי אליעזר (סנהדרין מה ע"ב), דאליבא דחכמים (שם) אינו נתלה רק עובד עבודה זרה, וילפינן טעמייהו "כי קללת אלקים תלוי", מה קללת אלקים כופר בעיקר, אף כל שכופר בעיקר (שם). וכתב הרא"ם (פסוק כג) שרש"י פירש כך, משום דלפי המדרש (תנחומא כאן א) שדרשו שאם חסים עליו אביו ואמו סוף שיהיה חייב סקילה שיצא לתרבות רעה, ומדרש זה לא אתיא אלא אם פרשה זו איירי בכל הנסקלין, שאם לא איירי אלא במקלל בלבד, אין טעם לסמיכות – דבסוף יהיה בא לידי עבודה זרה שיהיה חייב סקילה ותליה, שהרי לא חייב תליה כשהוא בן סורר ומורה, ולא שייך ביה סוף שיבא לידי כך. וניחא ליה לפרש אליבא דרבי אליעזר, שהמדרש נתפרש יותר בכך:

פסוק כג

זלזולו של מלך וכו'. ואם תאמר, מנא לן למדרש שהוא בסקילה מדכתיב "כי קללת אלקים תלוי", דילמא קרא אתיא לומר ש'זלזולו של מלך תלוי משל וכו'". ויש לתרץ, דלעיל (רש"י פסוק כב) כתב לפי מדרשו, והשתא כתב לפי פשוטו של מקרא. ומפני

שהוקשה לפי פשוטו, למה לי למכתב כי זלזולו של מלך תלוי, דמאי נפקא מיניה, הרי תורה צותה "לא תלין נבלתו וגו'", אלא בא לומר כדלעיל (שם) דמברך השם הוא בסקילה:

זלזולו של מלך. אף על גב דודאי חס ושלום לא יתכן לומר כאן המלך תלוי, שהכל יודעים שהאדם נתלה, מכל מקום הוא **זלזולו של מלך**, שיאמר כי הצורה המשותפת עם השם יתברך – נתלה. כלומר, שיש פחיתות בצורה המשותפת. ואין הדבר כך, כי הפחיתות הוא מצד החומר, לא מצד הצורה. לכך אם האדם נתלה, שהוא בצלם אלקים, יאמרו כי הצורה המשותפת נתלה, שיש פחיתות בצורה. וזה גנאי שתהיה בצורה המשותפת חסרון, והמדרש הזה (סנהדרין מו ע"ב) נכון. ואין דבר בעולם שיש לאדם שיתוף עם השם יתברך רק בצורה, שנאמר (בראשית א, כז) "בצלם אלהים ברא אותו":

פרק כב

פסוק א

כובש עין וכו'. דאין לפרש שהוא מעלים מלהגיד שמצאה, דאם כן 'והעלמת אותם' הוי למכתב, דהוי משמע שהוא מעלים אותם שהם אצלו. אבל מדכתיב "והתעלמת מהם", משמע שהוא 'כובש עינו וכו':

לא תראה אותו שתתעלם. פירוש, הא דכתיב "והתעלמת", לא שצוה הכתוב להתעלם, אלא הוא דבק אל "לא תראה". וכך פירוש הכתוב; '**לא תראה אותו שתתעלם**':

פעמים שאתה מתעלם. פרק אלו מציאות (ב"מ ל.). כגון כהן והוא בבית הקברות, או זקן ואינו לפי כבודו (שם):

פסוק ב

דרשהו שלא יהא רמאי. פירוש, שצריך שיתן סימנים בה. ולפי זה יהיה "אחיך" הוא הפעול, שאחיך הוא הנדרש שלא יהיה רמאי, ו"אותו" קאי על "אחיך", והוא כמו "ותפתח ותראהו את הילד" (שמות ב, ו), שבא השם עם הכנוי. ובאחד סגי, אלא בא לתוספת ביאור. אך שקשה, כי נזכר השם קודם הכינוי, ואם כתוב 'עד דרוש אותו אחיך' היה שפיר, אבל מאחר שנכתב "עד דרוש אחיך אותו", קשה למה כתב "אותו". ונראה לי כי כך פירושו, 'וכי סלקא דעתך שיתנהו קודם שידרוש אותו, אלא דרשהו כו'". כלומר, לכך כתב "דרוש אחיך אותו", שהוא דורש אחר האבידה, ולא שיהיה רמאי מבקש לגזול את חבירו, שזה אינו דורש האבידה כלל. ומפני שקשה, איך ידע אם בא לגזול של חבירו, או שדורש האבידה, אמר 'דרשהו אם רמאי הוא או אינו רמאי'. ומה שפירש

רש"י 'דרשהו', אינו לשון הכתוב של "דרוש אחיך אותו", דודאי הכתוב הוא כמשמעו, אלא שבא לפרש באיזה ענין ידע שהוא דורש האבידה ואינו גזלן, וקאמר 'דרשהו אם רמאי הוא'. כן יראה:

פסוק ד

טעינה וכו'. ואם תאמר, ולכתוב טעינה ולא בעי פריקה, ואנא אמינא, מה טעינה שאינה צער בעלי חיים – חייב בה, פריקה – שהיא צער בעלי חיים – לא כל שכן. ותרצו בגמרא (ב"מ סוף לב.) אי לא כתב פריקה, הוה אמינא דיו לבא מן הדין להיות כנדון, מה טעינה בשכר, אף פריקה בשכר. לכך כתב פריקה, לומר פריקה בחינם, ומהא שמעינן דטעינה בשכר:

פסוק ה

שלא ישיר שער בית הערוה. אף על גב דדוקא רבי אליעזר בן יעקב סבירא ליה דהעברת שער מדברי תורה (נזיר נט.), אבל תנא קמא סבירא ליה דהעברת שער אינו רק מדברי סופרים (שם). ואין לומר דהאי 'דבר אחר' אליבא דרבי אליעזר היא, אם כן הוי ליה לפרושי "לא יהא כלי גבר על אשה" שלא תצא אשה בכלי זיין למלחמה אליבא דרבי אליעזר (שם), כמו שתרגם אונקלוס. לפיכך נראה דרש"י פירש פשטיה קרא, דכתיב "לא ילבש", משמע כמו דסבירא ליה לרבי אליעזר, דאם לא כן, למה לא כתב גם כן 'לא יהא כלי אשה על איש'. אלא דזה היה משמע שלא יהא עליו כלי אשה, שכן משמע לשון 'לא יהא כלי אשה על איש', וזה אינו, דאיירי שלא ישיר שער בית השחי ובית הערוה, ושייך לומר "לא ילבש", שאין כאן שום כלי אשה על איש, רק שמלביש עצמו מלבוש של אשה, שמעביר שער בית השחי ובית הערוה, אבל אין כאן כלי אשה ממש דשייך לומר 'לא יהא כלי אשה על איש'. (ואחר כך) [וקודם לכך] כתיב "לא יהא כלי גבר על אשה", דמדבר שלא תלבש האשה כליו של איש. וכן יש לפרש לפי פשוטו, דאף על גב דלא הוי העברת שער לתנא קמא רק מדברי סופרים, כיון דפשוטו כך, פירוש פשוטו של מקרא. והשתא אתי שפיר דלא מפרש "כי תועבה היא" רק אליבא דפירוש ראשון, כי גם פירוש השני צריך לפרש "לא יהא כלי גבר על אשה" שלא תלבש אשה בגדי איש לשבת בין האנשים:

פסוק ו

בעודה על בניה. כלומר, שאין פירוש הכתוב שלא יקח האם על הבנים, אבל האם מותר לו ליקח בלבד, שהרי אחריו כתיב (פסוק ז) "שלח תשלח את האם", שאסר ליקח את

האם, אלא פירוש "לא תקח האם על הבנים" בעודה על הבנים, ובא למעוטי אם אין כנפיה נוגעין בקן שהותר לו ליקח אותה (חולין קמ ע"ב):

פסוק ז

אם מצוה וכו'. דאם לא כן, למה כתב שכר מצוה בזאת המצוה יותר מבכל המצות שהם בעולם, שלא נכתב שכרה בצדה, אלא לכך כתב כאן ללמוד קל וחומר למצות החמורות, שמתן שכרם גדול:

פסוק ח

לכך נסמכו וכו'. ויראה שיש טעם הגון לענין זה שמצוה אחת גוררת האחרת; כי מי שמשלח האם הוא מקיים ישוב העולם להשאיר הקן שלא יחרב מכל וכל, ולפיכך זוכה גם כן לישוב העולם, להיות לו בית. ואם יקיים מצות מעקה, דהוא בבית, יזכה גם כן לשדה, שהוא גם כן מישוב העולם, רק שאינו מן ישוב כמו הבית. ואם יקיים מצות התלויות בשדה, יזכה עוד לשור וחמור, שהם גם כן צריכין ליישוב העולם. שכך אמר רבי יוסי (גיטין נב.) 'מעולם לא קריתי לשורי שורי, רק קריתי לשורי שדי', מפני שהוא צריך לאדם לצורך חיותו וקיומו בישוב העולם. ואם הוא מקיים מצות בשור וחמור, שהוא צורך חיותו וישובו, הוא זוכה לבגדים, שהם ישוב וקיום העולם אחר שור וחמור. ואם לא ילבש שעטנז, יזכה לטלית העליון, שבו יש גדילים, אף על גב דאינו קיום העולם כמו המלבוש התחתון. לכך כתיב אחריו (פסוק יב) "גדילים תעשה לך". ולעולם זכר דבר שהוא יותר ישוב וצורך העולם ממה שאחריו. שהרי ידוע, כי שלוח הקן הוא דבר שהוא קיום המין לגמרי, וזוכה לבית שהוא ישוב המין, וכן השדה, וכן השור וחמור, וכן בגדים. וזה נכון:

פסוק ט

חטה ושעורה וחרצן וכו'. פירוש, מדכתיב "לא תזרע כרמך כלאים", משמע לא תזרע כרמך – שהוא החרצן – כלאים עמו, דהיינו חטה ושעורה. דלא מקרי 'כרם' בלא חרצן, ואם כן אינו חייב אלא אם זורע חטה ושעורה וחרצן. ואף על גב דכבר כתיב (ויקרא יט, יט) "שדך לא תזרע כלאים", דאפילו על שני מינים בלבד חייב (קידושין לט.), אמרינן בספרי דהזורע כלאים חייב שתים, אחת משום "שדך לא תזרע", ואחת משום "לא תזרע כרמך". כך פירשו התוספות בפרק קמא דקדושין (שם ד"ה לא):

ולי נראה לפרש, דסבירא ליה דלא מקרי זה "כלאים" בחטה וחרצן, שהכרם הוא מין אילן, והזרע אינו מין אילן, ודבר כזה לא מקרי שהוא זורע כלאים. שהרי חרצן בפני עצמו, שהוא מין אילן, ומין זרע בפני עצמו. לכך צריך שיהיה זורע חרצן עם שני מינין,

והשתא הוי כלאים כשזורע חטה ושעורה עם חרצן. אי נמי, דלא שייך כלל זריעה בחרצן, רק נטיעה, וכאן כתיב "לא תזרע כרמך כלאים", לכך צריך לפרש שהוא זורע חטה ושעורה, דהוא זריעת כלאים תוך חרצן, שהוא "כרמך":

ו'במפולת יד' דקאמר, לפירוש אשר אמרנו למעלה, שלכך בעי חטה ושעורה משום דלא נקרא "כלאים" אם לא היה רק מין אחד, יש לפרש גם כן, שאם לא היה הכל במפולת יד – שהיה מערב את חטה ושעורה וחרצן וזורע, לא הוי כלל "כלאים" חרצן וחטה ושעורה ביחד, כיון שהם מחולקים, זה מין אילן וזה מין זרע, ולכך בעינן שיהיה מערב חטה ושעורה וחרצן, עד שיהיה "כלאים" נחשב, כך יראה לי. ויש לומר עוד, דהוי למכתב 'כרמך לא תזרע כלאים', כדכתיב (ויקרא יט, יט) "שדך לא תזרע כלאים", אלא לכך לא כתיב 'כרמך לא תזרע כלאים', שאינו כרם עדיין עד שעת זריעה, דהוא זורע חטה ושעורה וחרצן במפולת יד, לכן צריך לכתוב "לא תזרע כרמך כלאים". ועיין בתוספות בפרק קמא דקדושין (לט. ד"ה לא):

פסוק י

והוא הדין לכל שני מינין. דילפינן (ב"ק נד ע"ב) "שור" "שור" משבת, ד"שור" הכתוב בשבת (לעיל ה, יד) הוא הדין לכל בהמה וחיה, דשם כתיב "וכל בהמתך", הוא הדין שור דכלאים – כל שני מינים יש בהם כלאים:

הוא הדין להנהיגם יחד וכו'. דמה חרישה השתמשות בשור וחמור שהם כלאים, אף כל דבר שהוא השתמשות בכלאים – הוא אסור (ספרי כאן):

פסוק יא

ורבותינו דרשו וכו'. עיין למעלה בפרשת קדושים (ויקרא פי"ט אות לו), ותמצא מבואר:

פסוק טו

מי שגדלו גידולים הרעים וכו'. דאם לא כן, למה כתב "אבי הנערה ואמה", אלא שיתבזו עליה. דאין לומר דכך גזירת הכתוב דוקא כשיש לה אב ואם, דבספרי יליף לה דאף כי אין לה אב ואם מקרא דכתיב "והוציאו את בתולי הנערה", דבא לרבות אף על גב אם אין אב ואם לה, ואם כן למה כתוב "אבי הנערה ואמה". דאין לומר מפני שאין רשות לאשה לדבר בפני בעלה, אם כן "אמה" למה לי, הא לא כתב בקרא (פסוק טז) רק "ואמר אבי הנערה":

פסוק טז

שאין רשות לדבר וכו'. דאם לא כן, 'ואמרה' מיבעי ליה, שהרי האשה נתבעת, ולא היה ראוי לאב להשיב:

פסוק יז

הרי זה משל וכו' יחוורו הדברים. כרבנן דרבי אליעזר בן יעקב (כתובות מו.), דאף על גב דלא בעל – הבעל יכול להוציא שם רע. ואם כן הא דכתיב "ופרשו השמלה" היינו שיחוורו הדברים כשמלה חדשה. ומה שלא פירש (רש"י) כפשוטו, משום דהא דכתיב "ופרשו השמלה וגו'", ועל כרחך קרא איירי שהבעל הביא עדים שזנתה תחתיו, דאם לא הביא עדים שמא מוכת עץ היתה, ואינה חייבת סקילה, אלא צריך עדים שזנתה תחתיו, ואם כן מאי מהני שפרשו השמלה, אף על גב דנמצאו בתולים לה על ידי השמלה, כיון שיש עדים שזנתה תחתיו היה לנו לומר שמא הבועל בעל על ידי הטיה, שלא להכחיש העדים, על כרחך אינו רק משל 'יחוורו הדברים כו':

פסוק יח

ויסרו אותו מלקות. למדנו זה בגזירה שוה בפרק נערה (כתובות מו.), למדנו "ויסרו" הכתוב כאן מ"ויסרו" הכתוב בבן סורר ומורה (לעיל כא, יח), ולמדנו "ויסרו" הכתוב בבן סורר ומורה שהוא מלקות בגזירה שוה ד"בן" "בן", כתיב הכא (שם) "בן סורר", וכתיב שם (להלן כה, ב) "והיה אם בן הכות", ושם כתיב בפירוש מלקות בקרא (שם שם ג):

פסוק כ

ואם אמת בעדים ובהתראה. דאם לא כן, לא היתה חייבת סקילה, שמא מוכת עץ היתה[60]. ואפילו זנתה תחתיו אינה נסקלת בלא התראה, כמו שאר עבירות:

פסוק כא

במעמד אנשי עירה. דאנשי עירה שיסקלוה ליכא למימר, דהא כתיב (לעיל יז, ז) "יד העדים תהיה בו בראשונה", ואם כן למה כתב כאן "כל אנשי עירה". והטעם הוא לבזות האב על ידי כל אנשי עירה. ואפשר, כי סבירא ליה לרש"י כי לכך צריך כל אנשי העיר, דכיון דהיתה פרוצה ויצאה בעיר, תוך אנשי העיר היפך הבתולות, לכך תהא נסקלת במעמד כל אנשי העיר. והיינו דפירש אחריו מיד "ומצאה איש בעיר" 'פרצה קוראה לגנב כו', ולפיכך תהא נסקלת תוך אנשי העיר. אף על גב דגבי מוציא שם רע לא כתיב "ומצאה איש בעיר", מכל מקום ילפינן דודאי היה זה גם כן על ידי שהיתה בעיר, כדכתיב גבי נערה מאורסה, וקרא דהכא גם כן בנערה המאורסה משתעי, שזנתה מן האירוסין (רש"י פסוק כ):

פסוק כב

לרבות הבאים אחריהם. פירוש, דכל אותן הבאים עליה בזנות אחריהם גם כן חייבים מיתה, שלא תאמר "אשר ינאף אשת רעהו" (ר' ויקרא כ, י) אמר רחמנא, דמשמע הראויה

להיות אשתו, לאפוקי אם זנתה כבר, ואינה ראויה לאשתו, לא יהא חייב עליה, קא משמע לן דאף הבאים אחריהם חייבים:

פסוק כג

פרצה קוראת לגנב. דאם לא כן, "ומצאה איש בעיר" למה לי:

פסוק כו

הרי זה בא ללמד ונמצא למד. פירוש, שבא ללמד על נערה המאורסה, דהנערה המאורסה אנוסה היא, כמו שמשמע לפי פשוטו. ואין צריך, דהא בהדיא כתיב בקרא "ולנערה לא תעשה דבר", ומה צריך עוד (רש"י פסחים ריש כה ע"ב). אלא שבא ללמד ונמצא למד, דמה נערה המאורסה ניתן להצילה בנפשו, דכתיב (פסוק כז) "ואין מושיע", הא יש מושיע יצילה אפילו בנפשו, אף רוצח ניתן להצילו בנפשו. ומה רוצח יהרג ואל יעבור, דאמרינן ליה מאי חזית דדמך סומק טפי, דילמא דמא דהיאך סומק טפי, אף נערה המאורסה יהרג אל תעבור. בפרק כל שעה (פסחים כה ע"ב):

פרק כג

פסוק א

דאין קדושין תופסין בה. דאם לא כן, 'לא יגלה' מיבעי ליה, מאי "לא יקח". ובגמרא (קידושין סז ע"ב) מקשה, דילמא לכתחילה לא יקדש אותה, ואם קדשה קדושין תופסין בה. ומתרץ, כתיב קרא (להלן כד, ב) "ויצאה מביתו והיתה לאיש אחר", ולא לקרוב, רוצה לומר לבנו. ואם כן תרי קראי למה לי, אלא חד לכתחילה, וחד בדיעבד, **דאין קדושין תופסין בה**:

בשומרת יבם הכתוב מדבר. מדכתיב "כנף אביו", אלא "כנף אביו" פירושו כנף הראוי לאביו לא יגלה, והיינו שומרת יבם, שראויה לאביו (יבמות סוף צז.):

ולסמוך לה וכו'. דדרשינן סמוכים במשנה תורה לכולי עלמא (יבמות ד.), ולכך נכתב כאן לסמוך לה "לא יבא ממזר" (פסוק ג), לומר מה כנף אביו הוא בכרת, דדודתו הוא בכרת (כריתות ב.), אף כל ערוה שהיא בכרת – יש ממנו ממזר, אבל אין בה כרת – אין ממזר ממנו (יבמות מט.). והקשו בתוספות (שם ד"ה וכתיב), הרי "לא יבא פצוע דכא" (פסוק ב) הפסיק הענין. ותרצו, כיון דפצוע דכא אינם בני בנים, לא חשיב הפסק, והוי כאילו כתיב "לא יבוא ממזר" מיד אחר "לא יגלה כנף אביו". ולי יראה דלא חשיב "לא יבא פצוע דכא" הפסק, כיון דגם "לא יבא ממזר" נסמך לפצוע דכא, כדאמרינן (יבמות עה ע"ב) במתניתא תנא; מה "לא יבא ממזר" בידי אדם, אף פצוע דכא בידי אדם.

ומה להלן באותו מקום, אף "לא יבא ממזר" באותו מקום. ולפיכך כיון דממזר ופצוע דכא נסמכו לענין שלהם, שוב אין קשה דפצוע דכא הפסיק הענין, דהוי כמו ענין אחד: **וקל וחומר לחייבי מיתת בית דין וכו'**. הא דהוצרך לומר 'שאין בחייבי מיתות בית דין שאין בו כרת', שלא יקשה לך שמא כרת חמור – שהוא מיתה בידי שמים – ממיתת בית דין שאינה רק מיתה בידי אדם, ודילמא דין שמים חמור מדין בית דין של מטה. ותירץ, דזה אינו, שהרי בכל מיתות בית דין יש כרת גם כן, והוא נידון במיתת בית דין, לפי שהוא חמור מיתת בית דין. ולא שייך כאן 'אין מזהירין מן הדין' (מכות יז ע"ב), דאין כאן אזהרה כלל, רק שלמדנו שיש ממזר מחייבי כריתות, שדבר זה מום זר היכא שבא על חייבי כריתות, והולד יש בו ממזרות. ושפיר ילפינן קל וחומר היכי שבא על חייבי מיתות בית דין שהוא דבר זר והולד ממזר, ופשוט:

פסוק ב

שנפצעו וכו'. בפרק הערל (יבמות עה.). ובגמרא (שם עה ע"ב) מקשה, מנא לן דבאותו מקום. ומתרץ, דומיא דכרות שפכה, שהוא באותו מקום. והתם מקשה על כרות שפכה – ואימא מחוטמו. ומתרץ "כרות שפכה" כתיב, על ידי כריתה שופך, ואם לא נכרת לא היה שופך, ואילו חוטמו שופך בלא כריתה. במתניתא תנא (שם) "לא יבא פצוע דכא" "לא יבא ממזר", מה ממזר באותו מקום, אף פצוע דכא באותו מקום:

פסוק ג

לא ישא ישראלית. אבל אין פירושו שלא יהיה ישראל, ולא יחשב בכלל ישראל, דזה אינו, דהא נולד מישראל, ולמה לא יהיה בכלל ישראל, אלא '**לא ישא ישראלית**':

פסוק ד

לא ישא ישראלית. רוצה לומר, שאין פירוש שאל יקבלו אותו להתגייר לגמרי. אף על גב דגבי ממזר פירושו ש**לא ישא ישראלית**, היינו מפני שכבר הוא ישראל, אבל זה שהוא גוי, לא יניחו אותו להיות ישראל, כי לא יקבלו אותו להתגייר. אבל זה לא יתכן, שהרי בתריה כתיב "גם דור עשירי וגו'", ואם לא יתגייר לא שייך כאן "דור עשירי", וכולם דור ראשון, ואין כאן דור עשירי:

והא דפירש 'לא ישא ישראלית', הוא הדין לא יבא עליה בביאה בעלמא, שאין חילוק בין על ידי נשואין בין על ידי ביאה, דלא כתב כאן "לא יקח", רק מפני שכתב גבי מצרי ואדומי "דור שלישי יבא להם בקהל ה'" (פסוק ט), ושם אין פירושו שיבוא עליה בזנות, דזה אסור, ופירושו ישא ישראלית, אף "לא יבא" – שלא ישא ישראלית. והרא"ם (פסוק ג) פירש דכוונת רש"י דווקא על ידי נשואין. ודברים שאינם הם, כדמוכח באלו נערות

(כתובות לה ע"ב) דממזרת לוקה עליה אף על גב דלא קדשה, גבי הא דמקשה 'אי רבי יצחק קשיא ממזרת', מוכח דממזרת לוקה אף על גב דלא קדשה. ודברי הרמב"ם בהלכות אישות הם כך, שממזרת לא לקה עליה אלא אם כן קדשה. ודברים דחוים הם, כמו שהשיב עליו הרמב"ן (קידושין עח.):

פסוק ה

על העצה וכו'. דאם לא כן, הוי למכתב 'על אשר לא קדמו', מאי "על דבר":

כשהייתם בטירוף. דאם לא כן, "בדרך" למה לי (כ"ה בראב"ם):

פסוק ח

ואף על פי שיצא בחרב. פירוש, דלמה הוצרך למכתב "לא תתעב", דמהיכי תיתי לתעבו עד שיאמר הכתוב לא תתעבו:

פסוק יא

ואסור לכנוס כו'. בפסחים בפרק אלו דברים (פסחים סח.) אמרינן שם, "ויצא אל מחוץ למחנה" זו מחנה לויה, ו"לא יבא אל תוך המחנה" זו מחנה שכינה. מכאן שבעל קרי נשתלח חוץ לשני מחנות. ופריך (שם), אימא אידי ואידי במחנה שכינה, ולעבור עליו בעשה ולא תעשה. אם כן נימא קרא 'ויצא אל מחוץ למחנה ולא יבא אל מחנה', מאי "המחנה", ליתן לו מחנה אחרת שיצא ממנה. ולפיכך פירש כאן דאסור ליכנוס למחנה לויה כמו למחנה שכינה. ואם תאמר, אם כן מנא לן דאתי למדרש לעשה ולא תעשה, ומשמע במחנה לויה איכא עשה ולא תעשה, דילמא מחנה לויה בעשה, ומחנה שכינה בלא תעשה. ויראה, דאם כן הוי למכתב 'אל יבא אל תוך המחנה ויצא אל מחוץ למחנה', ואז היה פירושו בודאי אל יבא למחנה שכינה, ויצא אל מחוץ למחנה לויה. דמדכתב 'אל יבא' ואחר כך 'ויצא', על כרחך שעומד במחנה לויה, שאם עומד במחנה שכינה מאי שייך 'אל יבא'. ואם עומד במחנה ישראל לא שייך 'ויצא'. ואם כן עומד במחנה לויה, ועל כרחך 'אל יבא' קאי על מחנה שכינה, 'ויצא' על כרחך קאי על מחנה לויה. והשתא היה לאו במחנה שכינה, ועשה במחנה לויה, ובכך ליכא למטעי. אבל מדכתיב "ויצא מחוץ למחנה", ואחר כך "אל יבא", שמע מינה דהכי קאמר, שיצא ממחנה שכינה וגם ממחנה לויה, ואל יבא תוך מחנה לויה, כדלעיל:

פסוק יב

סמוך להערב שמש כו' שאין טהור בלא הערב שמש. פירוש, "והיה לפנות ערב" אינו דווקא לפנות ערב, דהוא הדין אם ירצה לטבול כל היום הרשות בידו (יומא פח.), אלא

מפני שלא יהיה טהור אלא בהערב שמש - למה יטבול בבוקר, שמא יחזור ויראה קרי, ויהיה צריך טבילה שניה (כ"ה ברא"ם):

פסוק יג

מחוץ לענן. דהיינו חוץ לשלשה מחנות, דהא כתיב "ויצאת", והם במחנה ישראל היו, אם כן היו יוצאים חוץ לשלוש מחנות:

פסוק יח

לא תהיה קדשה מזומנת לזנות כו'. רוצה לומר, כי פירוש "קדשה" כמו הקדשה דיהודה (בראשית לח, כא), שהיא מזומנת לכל. וכן "לא יהיה קדש" 'מזומן למשכב זכור'. דאין לפרש מזומן לזנות עם אשה, דלשון "קדש" מזומן, ולא יתכן זה רק בנשכב, אבל בשוכב לא שייך זמון, שאין מזומן כל שעה, [ד]אם אין קשוי ותאוה לא יוכל לבעול, והכתוב אומר "קדש", דמשמע מזומן לזנות כל שעה, לכך מוקמינן מזומן למשכב זכר. ובפרק ארבע מיתות (סנהדרין נד ע"ב) אזהרה לנשכב מנין, תלמוד לומר "לא יהיה קדש מבני ישראל", ואומר (מ"א יד, כד) "וגם קדש היה בארץ". והכי פירושו, תלמוד לומר "לא יהיה קדש", ואין "קדש" רק מזומן, וזה שייך בנשכב דוקא, כדלעיל. ומייתי עוד ראיה, דכתיב "וגם קדש היה בארץ", ושם כתיב בקרא "תועבה", ואם כן "לא יהיה קדש" גם כן תועבה הוא, והיינו משכב זכור, דכתיב (ר' ויקרא כ, יג) "ואיש אשר ישכב את זכר תועבה עשו". ולשוכב לא אתא, דהא כבר כתיב (ויקרא יח, כב) "ואת זכר לא תשכב", אם כן קרא אתא לנשכב (כ"ה ברא"ם):

ומה שהקשה הרמב"ן, דאם כן למה יזהיר על הקדש שהוא מזומן, שאפילו בהצנע ובחדרי חדרים יש בו כרת וסקילה. דזה אין קשיא, דמשום קדשה כתיב "לא יהיה קדש", אבל עיקר איסור זה אינו משום שהוא מזומן, דהא בודאי אפילו בהסתר ובחדרי חדרים יש בו סקילה. וכתב "קדש" לישנא דכתב גבי "קדשה", וזה נמצא הרבה. ועוד דלא קשיא, כמו שנתבאר לקמן:

ואונקלוס שתרגם "לא תהיה קדשה" 'לא תהא אתתא לגבר עבד וכו', סובר הוא, שכיון שכתב "לא יהיה קדש", דווקא במזומן לזנות איירי קרא, ואם נפרש מזומן למשכב זכור - זה אסור בלאו הכי, דאפילו בחדרי חדרים יש בו סקילה, ולפיכך תרגם שלא תהא אשה ישראלית לעבד, שזו היא מזומנת לזנות, שהרי נשאה, וכל נשואין מזומן לשכב עמה, ואין קדושין תופסין בה (רש"י כאן). וכן לא ישא איש ישראל שפחה, דהוא מזומן לזנות, כיון שנשאה, וכל נשואין נקרא 'מזומן לה', וזהו קדש המזומן לזנות. ומה שלא תרגם אונקלוס "קדשה" כמו קדשה דיהודה, ו"קדש" המוכן לזנות עם הנשים, שכבר אמרנו

כי לא יתכן זה גבי איש, שלא נקרא מזומן, שאין מזומן כל שעה, שאם אין תאוה – אין זנות. רק אם איש ישראל נושא שפחה, זה מזומן לזנות, שהנשואין שנשאה – זה שהוא מזומן לזנות:

אי נמי, דאין זנות בישראל, דכיון דקדושין תופסין, אין כאן זנות. דכל מקום שקדושין תופסין אין כאן זנות כלל, דלא קיימא לן כרבי אליעזר דסבר פנוי הבא על פנויה עשאה זונה (יבמות סא ע"ב). ומה שפירש רש"י ז"ל "קדשה" המזומנת לזנות, נראה לי שרוצה לומר שהיא מזומנת אף עם גוי ועבד שאין קדושין בו, דאין בודקת ומזנה, לכך הוא בלאו. ולפיכך ניחא ליה לאונקלוס לתרגם עיקר האיסור, דהיינו שלא תהא אשה ישראלית לעבד שאין קדושין תופסין בו. דהא אף אם נפרש כמו קדשה דיהודה , על כרחך עיקר האיסור משום שאין קדושין תופסין בו, דהיינו גוי ועבד:

והרמב"ן פירש, שהוא אזהרה לבית דין שלא יניחו אשה שתשב על הדרך לזנות, ולא יניחו איש יושב למשכב זכר. והביא ראיה מספרי, דקאמר שם "מבני ישראל", אבל אי אתה מוזהר עליו באומות. ואם פירוש "לא יהיה קדש" אזהרה לנשכב, מאי 'אבל אי אתה מוזהר עליו באומות', דהנשכב מן הגוי בסקילה. ועוד אומר שם (בספרי) 'ומה קדש חמור, אתה מוזהר בישראל ולא באומות, קדשה קלה לא כל שכן'. ואם כדברי אונקלוס, אין חילוק בין קדש ובין קדשה. דודאי מיעוטא דכתיב "מבני ישראל" למעוטי 'אבל לא באומות', אזהרה שאין מצווין בית דין על קדשה באומות ועל קדש באומות, שהם מזומנים למשכב זכר. אבל עיקר קרא לא אתא לאזהרת בית דין, שבלאו הכי בית דין מוזהרים על כל עבירות, ולמה יזהיר בית דין על עבירה זאת ביותר שלא יניחו משכב זכר בישראל, והרי כל העריות הם מוזהרים שלא יניחו. אבל מיעוטא ד"בני ישראל" אתא שאין מוזהרין באומות. ולכך לא קשיא קושית הרמב"ן הא דכתיב "לא יהיה קדש מבני ישראל", אף על גב דבחדרי חדרים נמי אסר, דלכך כתב הך לישנא, לומר דבאומות אין מוזהרין אפילו הוא מזומן לזנות. והשתא לא קשיא מידי כלל. וכן מה שהקשה (הרמב"ן) [ד]לפירוש אונקלוס אין חילוק בין קדש וקדשה, גם אין זה קשיא, דאף על גב דאין חילוק בין קדש וקדשה בכאן, סוף סוף ימצא קדש חמור, דהיינו המזומן למשכב זכר, מה שלא תמצא בקדשה, ושפיר איכא קל וחומר:

פסוק יט

גם לרבות שינוייהם. זה לא כדברי בית הלל בפרק הגוזל (ב"ק ריש צד.), דקאמר זה לבית שמאי, ואילו לבית הלל "גם" קשיא, כדאמרינן התם:

פסוק כ

אזהרה ללוה כו'. דאם לא כן, 'לא תשוך' מבעיא ליה (רש"י ב"מ ס ע"ב), מאי "לא תשיך", אלא אזהרה ללוה שלא יעשה שיהיה המלוה נושך, ו"לא תשיך" פעל יוצא לאחר:

פסוק כא

לאו הבא מכלל עשה וכו'. דאין לומר שהוא עשה שיתן רבית לגוי כדי שישוך הגוי, וזהו "לנכרי תשיך", רוצה לומר על ידי שיתן רבית לגוי גורם שהגוי נושך, דזה לא יתכן, וכי מחויב ליתן רבית לגוי כדי שיהיה הגוי נושך. אלא קרא אתא לומר "לנכרי תשיך" ולא לישראל, לעבור עליו בשני לאוין ועשה, [ד]לאו הבא מכלל עשה הוא עשה. והב' לאוין הם; "לא תשיך לאחיך" (פסוק כ), "ולאחיך לא תשיך". אבל "לפני עור לא תתן מכשול" (ויקרא יט, יד) לא קאמר, דלא איירי אלא בלאו דרבית – דהוא עובר בשני לאוין ועשה, אבל "לפני עור" לאו ברבית תליא, ולכך לא חשיב "לפני עור לא תתן מכשול":

פסוק כב

בשלש רגלים. דרשו בפרק קמא דראש השנה (ר"ה ד עמ' ב) "בחג המצות בחג השבועות ובחג הסכות" (ר"ה טז, טז) למה לי, דהא מינייהו סליק. דקודם זה נזכרים שלש רגלים, דכתיב (ר"ה טז, א) "שמור את חדש האביב", "שבעה שבועות תספר לך" (ר"ה טז, ט) "חג הסוכות וגו'" (ר"ה טז, יג), ולא הוי למימר רק 'שלש פעמים בשנה יראה זכורך', ולא הוי צריך לחזור ולפרש אותם, כיון שנזכרים כבר, ומינייהו סליק. אלא לבל תאחר הוא דאתא, דהכי קאמר, תהיו נראים לפני לשלם נדריכם בחג המצות [בחג שבועות] ובחג הסוכות, [ד]חייבים אתם לשלם נדריכם (רש"י ר"ה שם):

פסוק כד

ליתן עשה על לא תעשה. כי "מוצא שפתיך עשה, "תשמור" הוא מצות לא תעשה (ר"ה ו.), וזהו '**ליתן עשה על לא תעשה**' דקאמר. והקשו התוספות (שם ד"ה תשמור), והלא 'תשמור דעשה – עשה', ואם כן אמאי הוי "תשמור" דכאן לא תעשה. דכך אמרינן בפרק בתרא דיומא (פא.) מפני מה לא נאמר אזהרה בעינוי, מפני דלא אפשר. ופריך, ולכתוב 'השמר בענוי', ומתרץ ד"השמר" דעשה הוא עשה. ותרצו התוספות, ד"תשמור" דהכא קאי על "לא תאחר" דכתיב ברישא דקרא (פסוק כב), ולכך הוי כאילו כתוב 'תשמור שלא תאחר'. וקשיא, מאי ענין שלא לאחר לכאן, דשלא לאחר כבר כתוב, שאם נדר נדר סתם – חייב לקיים נדרו בשלש רגלים (רש"י שם), וזה נקרא שלא יאחר נדרו. אבל לאו זה שלא יעבור על דבריו, כגון שנדר בפסח זה אקריב קרבן כך וכך, דעל זה מזהיר שאם לא קרב עבר בלאו ד"תשמור", ואיך נאמר דקאי על לאו ד"לא תאחר":

ותימה דמאי קושיא, דהא דקאמר 'השמר דעשה - עשה', היכן שכתב העשה, כגון השמר בעינוי, דעינוי הוא מצוה לענות (ויקרא כג, כז), ואם כן "תשמור" הוא מצות עשה לענות גם כן. אבל כאן לא כתב רק "מוצא שפתיך תשמור", ולא נזכר כאן עשה, ושפיר יש לפרש "מוצא שפתיך תשמור" שלא לעבור, דהרי לא נזכר שום עשה כלל כאן, רק "מוצא שפתיך תשמור", ולא אמרינן כהאי גוונא 'השמר דעשה - עשה'. כי לשון זה הוא כאשר נכתב בפירוש העשה, אבל "מוצא שפתיך תשמור", אין כאן עשה, רק לא תעשה. וכן "ושמרתם את החקה" דבפרשת תפילין (שמות יג, י), דאמרינן (עירובין צו.) דהוא השמר דעשה, מפני שכתוב "ושמרתם את החוקה הזאת", דמשמע דקאי על קיום המצוה, דכתיב "ושמרתם את החקה הזאת". וראיה לזה, "השמר בנגע צרעת" (להלן כד, ח), דהכל מודים דהוא לא תעשה, דפירושו השמר בנגע שלא לקוץ (רש"י להלן כד, ח). וכן פרשו התוספות גם כן בפרק המוצא תפילין (עירובין צו. ד"ה השמר). והכי נמי "מוצא שפתיך תשמור", שלא לעבור מוצא שפתיך. שאילו כתב 'תשמור לעשות', זה הוי מצות עשה:

ועוד, מעיקרא לא קשיא, דהא העשה כבר כתיב, '"מוצא שפתיך" זו מצות עשה' - לפירוש התוספות (ר"ה ו. ד"ה זו) שפירשו דלכך הוי "מוצא שפתיך" מצות עשה, משום דכתיב (במדבר לב, כד) "והיוצא מפיכם תעשו". סוף סוף בלשון זה דכתיב "מוצא שפתיך" כאילו כתיב 'מוצא שפתיך תקיים', ואם כן "תשמור" מלתא בפני עצמו, והוא לא תעשה בודאי:

ואני תמה, מפני מה נדחקו (התוספות) לומר דילפינן ד"מוצא שפתיך" הוא עשה מדכתיב "והיוצא מפיכם תעשו", דהא יש לנו ללמוד מצות עשה דכתיב "ועשית" בסיפא דקרא, והוא קאי "על מוצא שפתיך", כאילו כתיב 'מוצא שפתיך תעשה'. ואף על גב שדרשו שם (ר"ה ו.) מלשון "ועשית" - אזהרה לבית דין שיעשוך על כרחך, הך דרשה נראה מדכתיב "תשמור ועשית", והוי למכתב 'תשמור ותעשה', אלא לכך כתיב "ועשית", דהוא משמע לשון עשוי. ומכל מקום מדכתיב "ועשית", משמע שבית דין יעשוך שתעשה אתה המצוה לקיים מוצא שפתיך, אם כן הוא מצות עשה. דאם לא כן, ולא היה כאן מצות עשה, לא יתכן לומר "ועשית", אלא 'יעשוך בית דין', לא "ועשית". והשתא ניחא בלא קושיא, דהא כבר כתיב "ועשית", והוא מצות עשה בפני עצמו, ואם כן "תשמור" מצות לא תעשה:

פסוק כה

בפועל הכתוב מדבר. כדאיתא בהשוכר את הפועלים (ב"מ סוף פז ע"ב) "ואל כליך לא תתן", בשעה שאתה נותן לכליו של בעל הבית, דהיינו שעת הבציר, שהוא גמר מלאכה. לאפוקי שכרו לעדר ולקשקש, דאינו גמר מלאכה, ואינו נותן לכליו של בעל הבית, אין פועל אוכל בו:

פסוק כו

אף זה בפועל הכתוב מדבר. כדאיתא התם "וחרמש לא תניף", בשעה שאתה מניף על קמה של בעל הבית, אבל אם אין אתה מניף חרמש על קמה של בעל בית – לא. דלגופיה לא איצטריך, דכתיב "וקטפת מלילות בידך". וכן לעיל (פסוק כה), אין צריך לכתוב "ואל כליך לא תתן", דהא לא התיר הכתוב רק לאכול כשבעך (שם), ומזה מוכח דלא התיר לו רק לאכול, ואם כן "ואל כליך" יתור, לדרוש כדלעיל (אות כ):

פרק כד

פסוק א

מצוה עליו לגרשה וכו'. פירושו, מה שאמר "והיה אם לא תמצא חן בעיניו", דמשמע ששונאה, ואם שונאה בודאי יכול לגרשה אפילו לא מצא בה ערוה, כדסבירא להו לבית הלל (גיטין צ.), ולפיכך פירש דכך רוצה לומר, "והיה אם לא תמצא חן בעיניו כי מצא בה ערות דבר" – מצוה לגרשה. ובודאי בלאו ערות דבר נמי יכול לגרשה כשלא תמצא חן בעיניו, אלא כאשר מצא ערות דבר למצוה לגרשה. ומה שתלה הכתוב שלא מצאה חן, היינו לומר שאם לא מצאה חן – מצוה לגרשה מיד, שלא תשתנה דעתו ותמצא חן בעיניו. ולפיכך כתב "והיה אם לא תמצא חן בעיניו כי מצא בה ערות דבר" יגרשנה מיד. ואף על גב דאליבא דבית הלל שדרשו (שם) 'כי מצא בה ערוה או דבר', פירוש אם מצא בה ערוה יכול לגרשה, או דבר בעלמא – שהקדיחה תבשילו – יכול גם כן לגרשה, ולדידיה לא נוכל לפרש מצוה לגרשה. נראה לי כי בית הלל מפרש כך הכתוב; כי מצוה עליו לגרשה כי מצא בא דבר, ואותו דבר הוא דבר ערוה, ולכך מצוה לגרשה. ומדאמר שמצא בה דבר, שמע מינה שכל דבר גם כן יש לגרש על ידו, אלא שאינו מצוה רק אם הוא דבר ערוה. דאם לא כן, אלא שאין מגרש רק על ידי ערוה, לכתוב 'כי מצא בה ערוה'. ומזה ילפינן שערוה או דבר יכול לגרשה, ומכל מקום קרא במצוה איירי. ופשוט הוא:

פסוק ג

הכתוב מבשרו וכו'. דאם לא כן, 'ואם שנאה האחרון' מבעיא ליה:

פסוק ד

לרבות סוטה שנסתרה. בפרק קמא דיבמות (יא ע"ב). אף על גב דקרא לא איירי בסוטה שנסתרה, מכל מקום כיון דכתיב "אחרי אשר הטמאה", נתן טעם למחזיר גרושתו דאסורה לראשון אחר אשר הטמאה, בשביל כך לא יחזור, וזה הטעם גם כן כולל סוטה שנסתרה, דהא נטמאה מן הבועל, דאסור לחזור לבעלה. ואף על גב דלעיל (במדבר ה, לא) פירש (רש"י) "ונקה האיש מעון" משישקנה תהא אצלו בהיתר, אבל קודם השקאה היא עמו באסור, מכל מקום צריך "אחרי אשר הטמאה" לומר שיש בה לאו, דבכהאי גוונא מתרץ בגמרא שם (יבמות יא ע"ב):

פסוק ה

חדשה לו. דאם לא כן, 'כי יקח אשה בתולה' מיבעי ליה, מאי "חדשה", 'שהיא **חדשה לו**':

ולא לתקן הדרכים. ובגמרא מפרש (סוטה מד.), אם כן דאפילו כל דבר לא יעבור עליו – אפילו לספק מים ומזון ולתקן הדרכים – אם כן "לא יצא בצבא" למה לי. ומפרש לעבור בשני לאווין. וכך מפרש בפרק משוח מלחמה (שם):

אבל החוזרים מעורכי המלחמה וכו'. בפרק משוח מלחמה (סוטה מד.). מדכתיב "ולא יעבור עליו", מיעוטא הוא, "עליו" אינו חוזר, אבל חוזר על האחרים:

פסוק ו

לא ימשכנו בדברים שעושים בהם אוכל נפש. דאף על גב דכתיב "לא יחבול רחיים ורכב", לאו דווקא רחיים ורכב, אלא כל כלי אוכל נפש, כדאמרינן בפרק החובל "כי נפש הוא חובל" – לאתויי כל כלים שעושים בהם אוכל נפש. ולמה נאמר "רחיים ורכב", לומר מה רחיים ורכב שהם שני כלים שעושים מלאכה אחת, וחייב על זה בפני עצמו ועל זה בפני עצמו, אף כל שהוא שני כלים, חייב זה בפני עצמו ועל זה בפני עצמו, אף על גב דעושה בו מלאכה אחת:

פסוק ח

לא תחבול שלא בשעת הלוואה. דלשון 'חבלה' משמע שהמלוה עושה זה, לאפוקי בשעת הלואה, דלא שייך חבלה, שהוא נותן לו ברצונו, ומה שהוא נותן לו – מלוה עליו. דכמו שהוא יכול למכור אליו מה שירצה, כך יכול למשכן לו מה שירצה. אלא שלא בשעת הלואה איירי, והוא חובל אותו על כרחו בבית דין, בזה כתיב "לא תחבול בגד אלמנה":

פסוק יט

למען יברכך ואף על גב שבאת לידו שלא במתכוין. פירוש, הא דכתיב כאן "למען יברכך" יותר מבשאר מקום, לומר לך אף על גב שבאת לידו שלא במתכוין. פירוש, כשזכו בו עניים לא ידע מן השכחה כלום, ואפילו הכי מברכו, קל וחומר העושה במתכוין – מניח פאה ולקט (ויקרא יט, ט) – ומכוין למצוה:

פסוק כא

כל שאין לו לא כתף ולא נטף. פירוש, שלשון 'כתף' כשיש פסיגין קטנים יוצאים מן האשכול זה על גב זה, נראים כמשא המונח על כתיפו של אדם, זה נקרא 'כתף'. 'ולא נטף', פירוש שבאשכול עצמו יש הרבה גרגרים, כאילו הם נוטפים זה על זה, וזה נקרא 'נטף'. ואם אין לו פסיגין הרבה זה על זה, גם אין בשדרה עצמה גרגרים תלויים בשדרה ויורדין, אלא יש לו מעט, אחד הנה ואחד הנה, זה נקרא 'עוללות'. והרא"ם פירש שהוא מין אשכול שאין לו ענבים, רק למטה מחוברים יחד, ואין לו פסיגין. גם אין לו ענבים תלוים בשדרה. ולא יתכן פירושו, דהא שנינו (פאה פ"ז מ"ד) 'ספק – לעניים', פירוש ספק אם יש לו כתף או נטף. וזה לא יתכן לפירושו, דאיך יהיה בו ספק, הרי נראה איזה עוללות. אבל לפירוש זה הוי שפיר, כי לפעמים אין יכול לדעת אם יש לו כתף או נטף, דהכל תלוי אם תכופין וסמוכין זה לזה. לכך אמר אם אינו נראה שיש לו כתף, שלא נדע אם כל כך הם סמוכים, הוא לעניים. וכן פירש רבינו שמשון (שם):

פרק כה

פסוק א

סופם יהיו נגשים אל המשפט. דאם לא כן, "כי יהיה ריב" למה לי, לכתוב 'כי יגשו אנשים למשפט' (כ"ה בר"א). ואם תאמר, מה בכך כי יהיו נגשים למשפט, מה דבר רע יש בזה יותר מן ריב עצמו. יש לומר, דסופם יהיו נגשים למשפט, ולא יוכלו להתפשר יחד מעצמם, כי אם על ידי דין. ולימד לך בזה, כי דמי האי תגרא לבדקא דמיא, דכיון דהתחיל מעט להיות יוצא חוץ, סוף מלחלח הקרקע, עד שנעשה נחל שוטף. כך הריב גם כן, כי כאשר יתחיל מעט, סוף שיהיה גדול עד שלא תוכל להשקיט אותו, כי אם על ידי משפט:

פסוק ב

לאחריו שתים וכו'. מפני שחשיבות האדם מלפניו, ופחיתותו מאחריו, והפחיתות צריך להיות מתיסר יותר מן הפנים, שהוא החשוב, לכך מלקין אותו שתים מלאחריו ואחד

מלפניו. ועוד, כי הפנים מפני שהוא יותר חשוב – הוא יותר מעט באדם, שכן תמצא לעולם שהחשוב הוא מעט מן שאינו חשוב, שהוא הרוב, לכך גם כן יהיה נלקה אותו שהוא מעט – המיעוט, והפחות – שהוא הרוב יהיה נלקה הרוב, ודבר זה ברור. ואין לומר דלפניו אחת ואחריו שלש, דתפשת מועט תפשת, תפשת מרובה לא תפשת (ר"ה ד ע"ב):

סוכם ומשלים את הארבעים. ואם תאמר, למה כתב "ארבעים", ולא כתב 'שלשים ותשע יכנו'. ויש מפרשים, דודאי דין הוא שילקה ארבעים, מפני שחטא וחייב עונש לשמים יהיה נלקה ארבעים, כנגד ארבעים יום של יצירת הולד (רש"י בראשית ז, ד), רק מפני שהוא יתברך אינו מעיר כל חמתו, לכך לא ילקה ארבעים שלימות. והיו קורין גם כן "והוא רחום" (תהלים עח, לח) עם המלקות (מכות כב ע"ב), שיש בו י"ג תיבות נגד המלקות, שהוא י"ג לפניו ושני פעמים י"ג לאחריו, ובו כתיב (שם) "ולא יעיר כל חמתו", ולכך לא היה נלקה ארבעים שלמות. ויש מפרשים (הרא"ש), כי המלקות הוא מן הדין בודאי מ', כנגד יצירת הולד[9]. ולא נלקה מ', לפי שדין המלקות להיות משולשים – שתים לאחריו ואחד מלפניו (רש"י סנהדרין סוף י.), ומכת ארבעים אי אפשר לחלקה, לכך לא ילקה רק ל"ט. ומכל מקום החיוב הוא מ'. ולפיכך רבי יהודה סבירא ליה בפרק אלו הן הלוקין (מכות סוף כב.) דמכין אותו מ' מכות, היה מייחד מקום מיוחד למכת הארבעים בין כתיפיו (שם), ולרבנן לא סבירא להו הכי:

אמנם נראה, כי בודאי היה ראוי ללקות ארבעים כנגד ארבעים יום של יצירת הולד, וביום האחרון – הוא יום ארבעים – מקבל הולד הנשמה, ובכל ל"ט הוא בריאת הגוף. ובגוף הוא החטא, שבו היצר הרע, והנשמה חטאה עמו, שכל המחובר לטמא הרי הוא כמוהו בעודה עם הגוף. ולפיכך אמרה תורה "ארבעים יכנו", שאף הנשמה שעם הגוף חייב המלקות, שכל אשר הנשמה עם הגוף – שהוא החוטא – הרי היא כמוהו, כדלעיל. אכן כשמכין אותו ל"ט מכות, ובזה שב יצירת הגוף נקי מן החטא, שכן אמרו חכמים (מכות כג.) כל חייבי מלקות נפטרו מידי עונשן על ידי מלקות, והרי בל"ט מכות הוסר החטא מן הגוף, וממילא נמצא הנשמה טהורה. שאין בה פחיתות בעצמה, רק כאשר היא מצורפת לגוף החוטא, וכאשר הגוף נקי מן החטא, אין כאן פחיתות וחטא בנשמה, ואין צריך להלקותו עוד:

פסוק ד

והוא הדין לכל בהמה וחיה ועוף. כדאיתא בפרק הפרה (ב"ק נד ע"ב) 'אחד שור ואחד כל בהמה לחסימה'. ומפרש בגמרא (שם) מנא לן, ויליף לה משבת, נאמר כאן "לא

תחסום שור בדישו", ונאמר להלן (לעיל ה, יד) "לא תעשה כל מלאכה שורך וחמורך וכל בהמתך", מה להלן שור והוא הדין לכל בהמה, דהא כתיב "וכל בהמתך", אף כאן שור וכל בהמה וחיה ועוף כיוצא בו. אף על גב דגבי שבת גופיה לא כתיב עופות, ילפינן ליה בפרק הפרה (שם) מדכתיב בדברות האחרונות "וכל בהמתך", והוי למכתב 'ובהמתך' כדכתיב בדברות הראשונות (שמות כ, י), אתא לרבויי אף חיה ועוף כיוצא בו:

אם כן למה נאמר שור. דהוי למכתב 'לא תדוש בחסימה'. ואף על גב דלעיל אמרינן ש'דבר הכתוב בהוה', היינו היכי דעל כל פנים הוצרך למכתב אחד מן בעלי חיים, כתב לך "שור" משום דזה הוא בהוה. אבל לא לכתוב מידי, רק 'לא תדוש בחסימה'. ומתרץ, דאתי למימר "שור" 'ולא אדם'. ופירוש 'שור ולא אדם', רוצה לומר דאינו עובר בלאו אם התנה עם הפועל שלא יאכל. לאפוקי בשור, אם חוסם אותו, בלאו. ואף על גב דהתנה עם בעל בית כששכרו על מנת שלא תאכל פרתך כלום, חייב אם חסמה. ומכל מקום באדם נמי חייב להניח לו לאכול, כמו שהוא חייב להניח לאכול הבהמה, כדיליף בפרק השוכר את הפועלים (ב"מ פח ע"ב). וכן משמע מדברי רש"י לקמן (ד"ה בדשו), דקאמר 'אם כן למה נאמר דיש, מה דיש דבר שלא נגמרה מלאכתו וכו', יצא החולב והמגבן וכו", והחולב בודאי האדם הוא הפועל, משמע הא גדולי קרקע פועל אוכל בו. אלא לא הוציא אדם רק מלאו, שמותר להתנות עמו ש[לא] יאכל, כדלעיל (כ"ה בר"ם):

להוציא את האדם. והא דאמר (רש"י) לעיל 'דבר הכתוב בהוה', ולמה הוצרך לומר כך, נראה דאי לאו טעמא 'דבר הכתוב בהוה', היינו אומרים "שור" דוקא, כמשמעות הכתוב, ולא הוי ילפינן "שור" "שור" משבת (לעיל ה, יד), דיש לאוקמי קרא בדיוק. והוי מוקמינן גזרה שוה למילתא אחריתי. אבל השתא דאמרינן 'דבר הכתוב בהוה', ואין הכתוב בדוקא משמע, ילפינן "שור" "שור" משבת, ולא מוקמינן גזירה שוה למילתא אחריתי. ואי לאו גזירה שוה, הוי אמרינן מנא לן ש'דבר הכתוב בהוה', שמא כמשמעו "שור" ולא מידי אחריתי, לכך אמרינן (ב"ק נד ע"ב) דילפינן "שור" "שור" משבת:

יכול יחסמנו מבחוץ כו'. פירוש, דהוי למכתב 'ושור בדישו לא תחסום', מפני שכן דרך הכתוב להקדים מה שהוא עיקר הענין של המצוה, ואם עיקר המצוה שלא לחסום בדישו, דהיינו שכבר התחיל לדוש, אבל מבחוץ יכול לחסום, הוי למכתב 'ושור בדישו לא תחסם', אז הוי קפיד קרא כי בדישו לא יחסום, אבל מבחוץ יחסום. אבל השתא דכתיב "לא תחסום שור בדישו", עיקר המסופר כי החסימה שעליה הקפידה התורה שלא יעשה, בין מבחוץ בין מבפנים. לכך דרשינן מלשון "לא תחסום" דאתא לרבויי שלא לחסום כלל מבחוץ, שלעולם המכוון מן הענין – והוא המסופר – בו יש להתחיל:

יצא החולב וכו'. אף על גב דאמרינן "שור" 'ולא אדם', ואם כן איך נאמר '**יצא החולב וכו'** שאינו גדולי קרקע', דמשמע אי לאו היה האי טעמא היה חייב. כבר נתבאר למעלה (אות ה) שלא ממעטינן אדם רק דלא חייב עליו אם חסמו או שהתנה עמו שלא יאכל, ומכל מקום חייב להניחו לאכול. ואתא קרא למעט החולב והמגבן וכו', דלא צריך להניח אותו לאכול כלל, כיון דלא הוי דומיא דדיש, דהוי גדולי קרקע:

פסוק ה

שהיה להם ישיבה אחת בעולם. מלשון "ישבו" הוא דמפיק שהיה להם ישיבה אחת, ולא מן "יחדו", שהרי "יחדו" דרשינן אחר כך (רש"י ד"ה יחדו) 'פרט לאחיו מן האם' (כ"ה ברא"ם):

פרט לאחיו מן האם. דאם לא כן, "יחדו" למה לי. ואם תאמר, שמא "יחדו" שמיוחדים מן אב ואם. ואי משום דיבום בנחלה תליא, דכתיב (פסוק ו) "יקום על שם אחיו המת", והיינו לנחלה (רש"י שם), ומאחר דבנחלה תליא, סגי אם הם אחים מן האב (ב"ב קי ע"ב), דהא יבום חידוש הוא, דהרי משתרי ערוה לגביה (ושריא), לכך צריך שהם אחים מן האב ומן האם. כבר פירשו בגמרא (יבמות יז ע"ב) דילפינן "אחים" "אחים" מבני יעקב, מה התם אחים מן האב, דכתיב (בראשית מב, יג) "שנים עשר עבדיך אחים", אף כאן אחים מן האב ולא מן האם. ומכל מקום אצטריך "יחדו", דאם לא כן, הוה אמינא נילף "אחים" מן לוט, דכתיב (בראשית יג, ח) "כי אנשים אחים אנחנו", ולא צריכים כלל שיהיו אחים, לכך בעי "יחדו". כך מפורש בפרק שני דיבמות (יז ע"ב):

עיין עליו וכו'. בפרק ב' דיבמות (כב ע"ב). ופירש רש"י (שם) הוי מצי למכתב 'אן לו', כדדרשינן בקדושין (ד.) לכתוב (שמות כא, יא) 'אן כסף' בלא יו"ד, כמו "מאן יבמי" (פסוק ז), וכמו "מאן בלעם" (במדבר כב, יד), דלא כתיב בהו יו"ד, שפירוש "מאן בלעם" שאין בדעתו לילך עמנו, ולהכי כתיב כאן "ובן אין לו" ביו"ד, למדרש 'עיין עליו', דאם יש לו זרע בכל העולם לא היתה מתייבמת. ובקדושין (ד.) כך איתא; אמר רבינא אם כן לימא קרא 'אן כסף', מאי "אין כסף", אין כסף לאדון זה, אבל יש כסף לאדון אחר. וממאי דדרשינן הכי, דתניא "וזרע אין לה" (ויקרא כב, יג), אין לי אלא זרע, זרע זרעה מנין, תלמוד לומר "וזרע אין לה", עיין לה. ותנא גופיה מנא ליה דדרשינן הכי, אמרי דכתיב "מאן יבמי", "מאן בלעם", ולא כתיב בהו יו"ד, וכאן כתיב יו"ד, שמע מיניה דאתא לדרשה:

ויש מקשים, הרי כל "אין" שבתורה מלא ביו"ד. ואיך מביא ראיה מן "מאן בלעם" "מאן יבמי", דהתם המ"ם שורש, מלשון "מאנת" (שמות י, ג), ומאי ענינו ל"אין", דמביא ראיה

ממנו. ויראה, כי סבירא להו לרז"ל, כי בכל מקום גם כן "אין" משמש כמו "ומותר האדם מן הבהמה אין" (קהלת ג, יט), לפיכך כתיב בכל מקום "אין" מלא. ורז"ל שידעו שמוש לשון הקודש, סוברים כי "מאן" "מאנת", אף על גב דשם המ"ם שורש הוא, והלשון משמש ענין אחר מן לשון "אין", שהרי שם פירושו 'אינו רוצה' (רש"י שמות ז, כז), מכל מקום הכל ענין אחד, רק כי אצל "מאן" שהוא משמש 'אינו רוצה', שזהו שמוש יותר מן "אין", הוסיפו מ"ם בלשון זה, שכן דרך לשון הקודש, כי לפי שמוש שלו מרבה בו אותיות. והפילו היו"ד, שכך צריך אל הלשון, שכאשר הוא פעל עבר אין בו יו"ד, כמו "ברך", "באר", וכיוצא בזה:

אי נמי, שאין דעת רז"ל שמלת "מאן" לשון "אין", רק הביאו ראיה שאין צריך ליו"ד, כמו שאין צריך ליו"ד במלת "מאן", רק שבאה היו"ד בכל מקום להורות שהוא מלשון "ומותר האדם מן הבהמה אין", שפירושו שאפילו אם תחפש לא תמצא דבר. שכן הוא לשון "אין", כי השוא[ל] 'איה' או "אין", הוא כמו חפוש, שרוצה לומר שאף כאשר תחפש אין דבר נמצא. ולפיכך דרשו כאן (וכן) "ובן אין לו" 'עיין עליו', שמאחר ששמוש הלשון כך הוא, שאין כאן דבר כלל, יש לפרש כאן "ובן אין לו" עיין עליו, שאין לו בן ולא בן הבן, כמשמעות לשון "אין". וכן דרשינן "אין כסף" לאדון זה, אבל יש כסף לאדון אחר (קידושין ד.). כי לשון "אין" מלשון "ומותר האדם מן הבהמה אין", שמשמע שיש כסף במקום אחר, שאם לא כן לא יאמר 'איה כסף', דמשמע שראוי להיות כאן כסף כמו שיש במקום אחר, רק שכאן אצל אדון זה אין כסף. ודבר זה מובן לכל:

פסוק ו

מצוה בגדול ליבם. וכך פירושו, "ולקחה לו לאשה", ומי יהיה מיבם – הבכור יקח אותה לאשה:

אשר תלד פרט לאילונית. וכך פירושו, ואיזה אשה ייבם – אותה שהיא ראויה שתלד, לאפוקי אינה ראויה שתלד, פטורה מן החליצה ומן הייבום (יבמות עט ע"ב):

יקום על שם אחיו זה שייבם יטול נחלת המת בנכסי אביו. אבל לא לקרוא לו שם כשם המת, שאם היה שמו יוחנן קורין לו יוחנן, זה אינו, דכן ילפינן מגזרה שוה, דכתיב כאן "יקום על שם אחיו המת", ונאמר להלן (ר' בראשית מח, ו) "על שם אחיהם יקראו בנחלתן", מה להלן לנחלה קאמר, אף כאן לנחלה קאמר. ואם תאמר, השתא נמי דדרשינן לנחלה, שמא הכי פירושו, והיה הבכור אשר תלד יקום על שם אחי אביו, דהרי הכתוב בא לומר שיטול הבן נכסי אחי אביו, ומאי "יקום על שם אחיו". ואם תאמר, אם כן בלא גזרה שוה נמי, האיך סלקא דעתך דקרא אתא שאם שמו יוחנן קורא לו שמו יוחנן, אם

כן הוי למכתב 'יקום על שם אחי אביו'. ואי ליבם מזהיר רחמנא, הוי למכתב 'יקום על שם אחיך'. כבר תרצו זה בגמרא (יבמות כד.) דהוה אמינא דלבית דין אזהר רחמנא שהם יאמרו ליבם שהבכור אשר תלד יקום על שם אחיו. אבל השתא דקרא אתא לנחלה, ליכא למימר דרחמנא לבית דין אזהר שהם יאמרו ליבם דיקום הבכור אשר תלד לנחלה, דיבם אינו מנחיל, רק בית דין מנחילין. ובגמרא (שם) פריך, כיון דהאי "והיה הבכור" רוצה לומר שמצוה בגדול ליבם, אימא היכא דאיכא בכור תתקיים מצות יבום, היכא דליכא בכור לא תתקיים מצות יבום כלל. ומתרץ, אם כן אשת אחיו דלא היה בעולמו דאסר רחמנא למה לי, הא לאו בכור הוא, כיון שלא היה בעולמו כשמת אחיו:

פסוק ז

כתרגומו לתרע בית דין. דאין לומר כמו "בשעריך תאכלנו" (לעיל טו, כב), דלמה צריכה לעלות השערה, והלא כבר היתה בעיר, דהיכן היתה אם לא בעיר:

פסוק ח

ועמד בעמידה. כך אמרינן בספרי. ותימא דבפרק אלו מגלחין (מו"ק סוף כ ע"ב) קאמר דקריעה היא בעמידה, מדכתיב (ר' איוב א, כ) "ויקם ויקרע". ומקשה, וכל היכא דכתיב "ועמד" בעמידה, אלא מעתה "ועמד ואמר" הכי נמי דווקא בעמידה, והתניא בין עומד בין יושב בין מוטה. ובפרק מצות חליצה (יבמות קו.) קאמר התם 'בתי עמודי', פירש רש"י דמצוה לעמוד משום "ועמדו שני האנשים" (לעיל יט, יז), ואם כן לא מהאי קרא "ועמד ואמר" מפקינן, רק מפני החליצה כמו דין (יבמות קד.), ובעלי דינין בעמידה. ויש לומר, דאין צריך לעמוד רק היבמה, מפני דהיא עושה חליצה, לכך צריך שתעמוד, מפני שהחליצה היא כמו גמר דין. אבל דברי היבם לא הוי כמו גמר דין, ואין צריך שיעמוד היבם. והך דספרי הוא כרבי יהודה, דבעי עמידה אף שלא בגמר דין, כדאיתא בפרק שבועת העדות (שבועות ל.), ולכך מפרש "ועמד ואמר" כמשמעו, דאף הוא צריך שיעמוד, ולא משום חליצה, אלא דבעי עמידה אף בתחלת דין:

ואמר בלשון הקודש וכו'. בפרק אלו נאמרין בסוטה (לב.) יליף בגזירה שוה; נאמר כאן "וענתה ואמרה", ונאמר להלן (ר' להלן כז, יד) "וענו הלוים קול רם", מה התם בלשון הקודש, אף כאן בלשון הקודש. והתם גופיה ילפינן בגזרה שוה (סוטה לג.), נאמר כאן "וענו הלוים קול רם", ונאמר להלן (שמות יט, יט) "משה ידבר והאלקים יעננו בקול", מה התם בלשון הקודש, שכל התורה נאמרה בלשון הקודש (רש"י שם), אף כאן בלשון הקודש:

פסוק ט

וירקה בפניו על גבי קרקע. אבל אין פירושו שתרוק בפניו ממש, דלא כתיב 'וירקה תוך פניו' דהוי משמע דוקא כן, אבל "וירקה בפניו" משמע שיהיה בפניו. וכן שמשו רז"ל לשון זה במסכת עבודה זרה בפרק רבי ישמעאל (עבודה זרה נג.) 'רק בפניה, השתין בפניה'. והא דלא כתב 'וירקה לפניו', דכיון שהרוק הוא בזיון ליבם, שייך לומר "וירקה בפניו", אף על גב שהרוק על הארץ, מפני שהוא בזיון, נאמר הבזיון בלשון "בפניו", כאילו היה בפניו. ובכל מקום נאמר "בפניו" אצל בזיון, כדלעיל 'רק בפניה, השתין בפניה', לכך כתיב "בפניו":

פסוק י

מצוה על העומדים וכו'. ואם תאמר, אם כן היה המצוה לקרא 'בית חלוץ הנעל', שהרי כתיב "ונקרא בית חלוץ הנעל", ולמה הקריאה "חלוץ הנעל". ויש לומר, דאם היה המצוה שיקראו 'בית חלוץ הנעל', הוי למכתב 'ויקראו בית חלוץ הנעל', ומדכתיב "ונקרא בית חלוץ הנעל", פירושו כי הקריאה היתה 'חלוץ הנעל', וכאשר יקראו 'חלוץ הנעל' אם כן נקרא הבית "בית חלוץ הנעל" מעצמו ממילא, ושייך בזה "ונקרא", כיון שלא היתה הקריאה רק 'חלוץ הנעל', ונקרא הבית מעצמו "בית חלוץ הנעל":

פסוק יא

סופו לבא לידי מכות. דאם [לא] כן, "כי ינצו" למה לי, הוי למכתב 'כי יכה איש את רעהו', למה לי למכתב "כי ינצו", אלא ללמד מכח מצה יבואו לידי מכות וכו' (כ"ה ברא"ם):

פסוק יב

מה להלן ממון. וילפינן גבי עדים זוממין גופייהו, שהרי כבר כתיב (לעיל יט, יט) "כאשר זמם", למה לי למכתב תו (שם שם כא) "יד ביד", אלא דבר הניתן מיד ליד, כך דרשו בהחובל (ב"ק פד.):

פסוק יג

גדולה שמכחשת הקטנה. דאם לא כן, למה לא יעשה ליטרא או שני ליטרא, אלא **גדולה שמכחשת הקטנה**. אבל מותר לו לעשות ליטרא וחצי ליטרא ורביעית מליטרא, דהנהו אין מכחישין זה את זה:

פסוק יד

אם עשית כן לא יהיה לך כלום. דאם לא כן, 'לא יהיה בכיסך' מיבעי ליה, למה לי "לך" (כ"ה ברא"ם). אי נמי, דהוי למכתב 'לא יהיו' לשון רבים, אלא כתב "לא יהיה לך" למדרש (ספרי) דלא יהיה לך כלום. והשתא אתא שפיר דדרשו (שם) גבי "איפה שלמה

וצדק יהיה לך" (פסוק טו) 'אם עשית כך יהיה לך הרבה', דהוי למכתב 'אבן שלמה וצדק יהיו לך' לשון רבים, דהא ארבים קאי אלא למדרש אתא 'יהיה לך הרבה':

פסוק יז

בא זדון וכו'. פירוש, דע, כי כאשר ברא והעמיד הקדוש ברוך הוא יתברך העולם, מדד ושקל ופלס לכל אחד ואחד קיומו בפני עצמו, שלא יהיה כל אחד נוגע בחבירו כלל אפילו כחוט השערה. וכן כל הנמצאים בעולם משוערים, והוא השיעור האלקי אשר שיער את הכל. ולפיכך, כאשר האדם משקר במדות ובשיעורים אשר נוהגים בבריות, אז בא האויב. כי היה לו מקודם מדה משוער אשר בו שיער הקדוש ברוך הוא שלא יוסף האויב בכחו, ולא ירבה גבולו להיות נכנס בתחום חבירו יותר מן השעור אשר העמידו השם יתברך. ולפיכך, כאשר הוא משקר במדה, ואין המדה אצלו משוערת, רק יוסיף המדה או פוחת, אז בא האויב ומתגבר עליו גם כן, ויוצא מן המדה המוגבלת, וזה יציאה מן המדה המשוערת:

אמנם יש עוד בזה דבר מופלא מאוד. וזה שאמרו ז"ל בפרק המוכר את הספינה (ב"ב פח ע"ב) קשה עונשין של מדות יותר מעונשין של עריות, שזה נאמר בהן לשון "אל", וזה נאמר בהן לשון "אלה" (פסוק טז). ומפרש התם כי "אלה" לשון קשה, דכתיב (יחזקאל יז, יג) "ואת אילי הארץ לקח". ומפרש שהקושי שלהם כי גזל הרבים אין לו שבים, שאינו יודע למי יחזיר, כי בודאי זה קושי דבר שאין לו תשובה. ונראה לי, כי נקט דבר אחד בלבד שהוא קשה. ועוד ראוי לומר שהמשקר במדות דבר קשה, שהרי המדה – מדה משוערת, והוא משקר בדבר שהוא נעשה לשעור מצומצם, והוא מוסיף או פוחת עליו, דבר כזה הוא דבר קשה. ולפיכך האויב בא ומתגרה, כי האויב הוא קשה (ר' רש"י לעיל כ, ג). ובמדרש (תנחומא כאן, ח) אמרו אם ראית דור שמשקר במדות, המלכות בא ומתגרה בו, שנאמר (ר' משלי יא, א-ב) "מאזני מרמה וגו' בא זדון ויבא קלון". זה המדרש מבאר הדבר היטב, כי אין דבר יותר קשה מן המלכות. ומפני כי משקרים במדות, שאין לך דבר קשה לשקר בדבר שיש לו מדה ושעור ועשוי לשעור, והוא משקר בו, לכך הוא דבר קשה, לכך המלכות – שהוא קשה – יבא ומתגרה בו:

פסוק יח

שהיו מטמאין אותו במשכב זכור. יש לעיין, למה ענין זה דווקא. דע, כי כל האומות כולם נבראו לשמש את ישראל, כדכתיב (לעיל טו, ו) "ומשלת בגוים רבים ובך לא ימשלו", חוץ מזרע עמלק, שאין מתחברים עם ישראל, ולפיכך הם נקראים אויב ושונא לישראל, שכל זמן שזרע עמלק בעולם אין אחדות בעולם, וכמו שהארכנו בפרשת בשלח בסופו

(שמות פי"ז אות יג), עיין שם, ותמצא מבואר ענין עמלק עם ישראל. ולפיכך ישראל עם האומות כמדריגת איש עם אשה, דכתיב בו גם כן (בראשית ג, טז) "והוא ימשל בך". ואם אין האיש זוכה – האשה מושלת בבעלה. וכך חס ושלום אם אין ישראל זוכים – האומות מושלים עליהם. סוף סוף סדר המציאות ענין ישראל עם האומות כמו איש עם אשה, [וישראל] האיש אחד, ויכול להיות לאיש אחד נשים הרבה, וישראל הם אחד גם כן, והאומות הרבה:

ויש בחינה כי האומות מצד אחד נמשלים לזכרים, וישראל לנקבה. שהרי האומות מונין לחמה (סוכה כט.), והחמה זכר, וישראל ללבנה (שם), שהיא נקבה. וכן אמר הכתוב (ר' ישעיה כו, יג) "כי בעלונו אדונים זולתך". וגם זה נכון למבין. סוף סוף אין כאן רק זכר ונקבה; כאשר ימשול ישראל על האומות – ישראל הם זכר והאומות כמו הנקבה, ואם חס ושלום אין ישראל זוכים – אז האומות נעשים זכרים, וישראל תשש כחם כמו נקבה: אבל עמלק השונא המתנגד, אינו משתעבד תחת ישראל. נמשל הוא לזכר גם כן, מאחר שהוא מתנגד לישראל. וכאשר ישראל גוברים עליהם, אותו התגבורת עליהם להשמיד אותם ולמחות אותם מן תחת השמים (פסוק יט). אבל כאשר גוברים זרע עמלק, דבר זה אינו רק משכב זכר, שמושל על זכר, כיון שאין לזרע עמלק חבור עם ישראל. וזה שאמר (רש"י) שהיה מטמאן במשכב זכר. וכן זה שהיה חותך מילתן (רש"י כאן), לפי שעמלק הוא מתנגד לישראל בפרט, יותר מן כל שאר אומות. וישראל צורתן במה שהם נימולים, ובזה הם ישראל. לפיכך חותך מילתן, שהוא הדבר המתנגד לעמלק בפרט מכל האומות, כי עמלק מתנגד לצורת ישראל. ומפני כי הוא יתעלה שונא את הערלה, וחפץ שיהיו ישראל נמולים, ולפיכך בדבר זה היה מטיח כלפי מעלה, והוא זריקת הערלה כלפי מעלה, לומר 'ראה מה שבחרת':

הנחשלים תרגם אונקלוס דהוו מתאחרין. ונראה לי דאונקלוס תרגם לשון "נחשלים" מלשון 'כמשחל'. אף על גב דשם השי"ן קודם, מצינו הרבה כזה. והוא לשון הוצאה, כמו שתרגם אונקלוס "כי מן המים משיתהו" (שמות ב, י) 'שחלתיהו'. והכתוב רוצה לומר, אותם שהוסרו מן המחנה על ידי חולשם, וזהו "הנחשלים". וכן בספרי "הנחשלים אחריך" 'מלמד שלא היה הורג אלא בני אדם שסרו מאחרי המקום, ונחשלו מתחת כנפי המקום'. משמע שמשמעותו שהוסרו מתחת כנפי המקום:

ולא ירא עמלק וכו'. דאין לומר דישראל לא היו יראים אלקים, ולפיכך "ויזנב בך כל הנחשלים" מחמת חטאם, דלא היו חוטאים רק מעט, ואותן היה מזנב, אבל לא חס ושלום שיהיו כל ישראל אינם יראים אלהים:

פסוק יט

מאיש עד אשה וכו'. דאם לא כן, "זכר עמלק" למה לי, דהוי למכתב 'תהרוג את עמלק', מאי "תמחה את זכר עמלק", אלא רוצה לומר הכל 'מאיש עד אשה, שלא יהיה שם עמלק נזכר', והיינו "תמחה את זכר עמלק":

פרק כו

פסוק א

עד שכבשו את הארץ וחלקוה וכו'. בפרק קמא דקדושין (לז.). ואם תאמר, לכתוב "וישבת בה", ולא בעי "וירשת". ויש לתרץ, דאי כתב "וישבת בה", הוה אמינא היינו כשכל ישראל יושבים בארץ, אף על גב שאין כל אחד ואחד יושב בחלקו, כיון שכל ישראל ביחד יושבים בכלל הארץ – 'ישיבה' מיקרי. והיינו מיד אחר שכבשו הארץ וירשו, לכך כתיב "וירשת", אם כן ירושה אמורה, מאי אני מקיים 'ישיבה' – היינו אחר שישב כל אחד ואחד בחלקו:

פסוק ב

מראשית ולא כל ראשית אין כל הפירות חייבים וכו'. כתב הרא"ם, שהגירסא היא 'אין כל הפירות חייבים בבכורים'. והכי פירושו, "מראשית" 'ולא כל ראשית', כלומר שאל יעשה כל כרמו ביכורים, אלא מקצת ראשית ולא כל ראשית, כמו שדרשו חכמים ז"ל גבי חלה, דכתיב (במדבר טו, כא) "מראשית ערסותיכם", 'מראשית ולא כל ראשית', שאם עשה כל עיסתו חלה אינו חלה (חלה פ"א מ"ט). הכי נמי אם עשה כל כרמו בכורים, אינו בכורים. ואחר כך אמר (רש"י) 'אין כל הפירות חייבים בביכורים וכו", מלתא באנפי נפשיה, ללמוד שאין ביכורים אלא מז' מינין. כך כתב הרא"ם. וכתב עוד, שאין לפרש 'שאין כל הפירות חייבים בבכורים וכו", ואם כן יהיה פירוש "מראשית" 'ולא כל ראשית' – שאין כל המינין חייבים בבכורים אלא ז' מינין, דקשה, מאי שנא דדרשו כאן שאין כל המינין חייבים בביכורים, ולמה לא דרשו כמו גבי חלה, שלא יעשה כל כרמו ביכורים. ועוד, דלמה לי קרא "מראשית", תיפוק ליה מגזירה שוה ד"ארץ" "ארץ":

ופירושו טעות, כי לפירושו צריך לומר שאפילו עשה כל שדהו ביכורים אינו ביכורים. וזה אינו, דודאי אם עשה כל שדהו ביכורים הוי ביכורים, ומשנה פשוטה היא בפרק ב' דביכורים (מ"ד) העושה כל שדהו בכורים הרי הוא בכורים. ואין לומר כלל דגבי בכורים דרשינן שאין צריך לעשות שדהו בכורים, וכך פירושו, 'ולא כל ראשית' כלומר שאין צריך לעשות הכל ראשית, דבר זה לא יתכן, דפשיטא שאין צריך לעשות כל שדהו

בכורים, דאם כן מה יהיה לו. ועוד, דהרי "ראשית" כתיב:
ומה שלא דרשו כן בביכורים כמו שדרשו גבי חלה, לפי שביכורים אינם צריכין לפטור את שאר הפרי, דרחמנא קריה "ביכורים" (ר' שמות לד, כו), רוצה לומר שנעשה בבכור, יהיה עוד אחריו או לא יהיה – לא תליא רחמנא רק שהוא בכורים. אבל חלה, וכן תרומה, צריך שיהיה פוטר את השיריים, לפי ששניהם נקראים הפרשה והרמה בלשון "תרומה", שמרים מן השאר, ואם אין שם שאר – אין כאן חלה ואין כאן תרומה. וזהו ההפרש שיש בין חלה ותרומה – ובין בכורים. וראיה לזה, שהפירות אינם טבל קודם שמפריש את הביכורים (ביכורים פ"ב מ"ג), אם כן אין הפרשתם לפטור את השיריים. אבל חלה ותרומה, שהם טבל קודם הפרשה שלהם, מתקן את השיריים. ואם אין כאן שיריים כלל, מה יתקן. ולפיכך לא מסתבר כלל לדרוש גבי בכורים שאם עשה כל שדהו בכורים שלא יהיו בכורים, דאין הבכורים רק "ראשית פרי האדמה", ואם כן אם עשה כל שדהו בכורים, סוף סוף הוא "ראשית פרי האדמה". לכך גבי חלה ותרומה, דכתיב (לעיל יח, ד) "ראשית דגנך", "ראשית עריסותיכם" (במדבר טו, כ), דרשו כך – אם אין כאן שיריים אינו תרומה ואינו חלה. ולא כן גבי בכורים, דשפיר נקרא "ראשית" אף על גב שאין שיריים:
ועוד, דגבי חלה, אם עשה הכל חלה אינו חלה, דהתם "ראשית" קאי על כל העיסה, דפירוש "ראשית עריסותיכם" קודם שתאכלו ממנה. ואם כן "ראשית" קאי על כל העיסה, יש לדרוש "מראשית" 'ולא כל ראשית', שלא יקח הכל. אבל גבי בכורים, דלא קאי "ראשית" רק על הבכורים עצמם שנקראו "ראשית", כמו שפירש רש"י 'אדם יורד לתוך שדהו, רואה תאנה שבכרה, כורך עליה גמי לסימן', דאין לפרש גבי בכורים – כמו גבי חלה – "ראשית פרי האדמה" קודם שתאכלו מהם ולקחת בטנא, דזה לא יתכן. דבשלמא גבי חלה דכתיב "ראשית עריסותיכם", צריך לפרש "ראשית" קודם שתאכלו מן העיסה, דאם לא כן, מאי "ראשית" דמשמע ראשית עריסותיכם. אבל "ראשית פרי האדמה" כמשמעו הוא, שהוא ראשית פרי האדמה, שהם בכורים. ומאחר דקאי לשון "ראשית" על הפרי שנתבכר ראשון, לא נוכל לדרוש "מראשית" 'ולא כל ראשית' שאם עשה כל שדהו בכורים אינו בכורים, דלא יתכן לומר 'מקצת ראשית'. בשלמא גבי חלה, דהא דכתיב "ראשית" קאי על כל העיסה, כלומר "ראשית עריסותיכם" – קודם שתאכלו הימנו תתנו מקצת – שפיר. אבל בבכורים, אם לקח מקצת ראשית – זה הוי כל ראשית, דמה שנשאר אחר זה לא הוי ראשית, כיון שכבר לקח הראשית. לכך אי אפשר לפרש רק שאין כל המינים חייבים, ועל זה קאי "מראשית":

ואם תאמר, כיון ד"ראשית" (במדבר טו, כ) משמע ששיריה ניכרים, למה לי "מראשית" 'ולא כל ראשית' גבי חלה, והלא "ראשית" משמע דשיריה ניכרים, ולמה לי מ"ם של "מראשית". ואין זה קשיא, דאי לאו מ"ם של "מראשית", הוה אמינא ראשונה שבעיסה (רש"י במדבר טו, כא), וזהו ודאי ניכר, כיון דהוא ראשונה שבעיסה. ולכך צריך למכתב "מראשית", דמשמע מקצתה ולא כולה:

ומה שהקשה (הרא"ם) עוד, דלמה לי קרא, תיפוק לי מגזירה שוה ד"ארץ" "ארץ". נראה דלאו קשיא, דאינה גזירה שוה מופנה כלל, ולא נתקבלה הלכה למשה מסיני. והכי פירושו, כיון דכתוב "מראשית", דמשמע מקצת ולא כולה, אם כן יש לנו לידון נאמר כאן "ארץ", כלומר שהכתוב מצריך להביא הפירות לירושלים (ספרי כאן) בשביל הארץ, שהרי כתיב (פסוק ג) "הגדתי היום וכו'". וכתיב התם (לעיל ח, ח) "ארץ", כלומר שגם שם מדבר בשבח הארץ, שהרי בז' מינין נשתבחה ארץ ישראל. ולפיכך אין צריך להביא בכורים אלא מז' מינין. וכן מוכח מדברי רש"י, שכתב 'אף כאן שבח ארץ ישראל', משמע דלא מגזירה שוה, אלא כיון שהוא שבח ארץ ישראל, יש לפרש כי אין ביכורים אלא משבעת מינין. וכן מוכח בהדיא בספרי שכך פירושו:

זית שמן וכו'. פירוש, דמשמע "זית" בפני עצמו, ו"שמן" בפני עצמו, דאין הזית נסמך אל השמן, אבל השמן נסמך אל הזית לומר "שמן זית" (שמות כז, כ). שכל זית עושה שמן, לכך אין צריך לפרש "זית שמן", אבל אין כל שמן מן זית, צריך לפרש "שמן זית". ואם כן קשיא, דהא אין מביאין בכורים ממשקה (תרומות פי"א מ"ג). וכן שנינו בספרי (כאן) דאין מביאין ביכורים משמן מהאי טעמא, דדווקא "פרי" אמרה תורה, ולא משקה. וכן דבש פירש (רש"י) 'דבש תמרים', דאי דבש דבורים, לא שייך לומר "פרי האדמה". ועוד, דאם "זית" בפני עצמו ו"שמן" בפני עצמו, אם כן היה משמע כל שמן בעולם, ולא דוקא שמן היוצא מן הזיתים נקרא "שמן", רק לומר כל שמן – אפילו שמן דגים – נקרא גם כן "שמן", וזה לא שייך בו "פרי האדמה". לפיכך הוצרך לומר כי "זית שמן" אחד הוא:

זית ששמנו אגור בתוכו. עיין למעלה בפרשת "והיה עקב" (פ"ח אות ה):

אדם יורד וכו'. ואין לפרש "ולקחת מראשית פרי האדמה" כמו גבי חלה "מראשית עריסותיכם" (במדבר טו, כא), שפירש (רש"י שם פסוק כ) ראשית כל דבר תתנו חלה לכהן קודם שתאכל ממנה, כדלעיל, דגבי "ראשית עריסותיכם" יש לפרש כך, מפני שהכנוי של "עריסותיכם" – דמשמע שלכם – נוכל לפרש שהוא ראשית עריסה שלכם, דהיינו קודם שתאכלו ממנה. אבל כאן כתיב "ראשית פרי האדמה", משמע שנתבכר הפרי ראשון. ועוד, דהא במקום אחר כתיב בפרשת כי תשא (שמות לד, כו) "ראשית

בכורי אדמתך תביא בית ה' אלקיך", מדקרא אותם "בכורים", אם כן הכתוב רוצה לומר בתחלת בכור יקרא שם. ומתחלה פירש (רש"י) מ"ם של "מראשית", ואחר כך פירש תיבת "ראשית" (כ"ה ברא"ם):

פסוק ג

אין לך כהן אלא שיהיה בימיך. פירוש, אף על גב שאינו חשוב כמו הראשונים. והרמב"ן הקשה על זה, דלענין בכורים מאי שנא כהן חשוב ומאי שנא כהן שאינו חשוב, כיון דבכורים מצוה היא. ויראה דכך פירוש "אל הכהן אשר יהיה בימים ההם", שאני מצווה לך שיביא הבכורים אל הכהן אשר יהיה בימים ההם למשפט ולהוראה ולכל דבר שהוא כהן, אף על גב שאינו חשוב כמו הכהן שהיה בימים הקדמונים, אל אותו כהן תביא ביכורים. ולפי פירוש זה לא קאי "בימים ההם" אלא לענין שאר דברים – להוראה ולמשפט, והיא כמו (ר' לעיל יז, ח-ט) "וקמת ועלית אל הכהן או אל השופט וגו'". ושם כתיב "אל השופט", וכאן כתיב לכל שאר חכמים, שמחויב לשמוע אל כל תלמיד חכם. ואי לא כתיב רק "אל השופט", הוה אמינא דווקא מי שהוא שופט לכל ישראל, דהיינו בית דין הגדול, צריך אתה לשמוע אליו כמו בימים הראשונים, אבל לשאר בית דין לא, לכך כתב "אל הכהן אשר יהיה בימים". ועוד, דקרא דהכא בא לומר שאתה צריך לנהוג בו כבוד כמו כהן אשר היה בימים הראשונים, וקרא דלעיל (שם) בא לומר שחייב לשמוע לו כמו אותו שהיה בימים הראשונים, לכך צריך תרי קרא:

שאינך כפוי טובה. פירוש, אף על גב דאין צריך לומר "כי באתי אל הארץ", דהרי אני רואה שבא אל הארץ, ומה שצריך לומר "כי באתי אל הארץ", לומר **שאינך כפוי טובה**, כלומר שאינו חשוב הטובה לכלום, לפיכך קאמר שיאמר "הגדתי כי באתי אל הארץ", והוא טובה אצלי, ואני מודה עליו:

פעם אחת בשנה. דאם לא כן, "היום" למה לי (כ"ה ברא"ם):

פסוק ד

להניף אותו וכו'. בספרי. דאם לא כן, "מידך" למה לי, לכתוב 'ולקח הכהן הטנא', אלא הכתוב מופנה ללמוד גזירה שוה, נאמר כאן "יד", ונאמר בשלמים (ויקרא ז, ל) "ידיו תביאנו", מה התם תנופה, שמניח הכהן ידו תחת יד בעלים, אף כאן תנופה (מנחות סוף סא.). ואין להקשות, דהרי הוא תנופה בחבורים, ובפרק שתי מדות (מנחות צד.) אמרו אין תנופה בשותפין, דקאמר התם שאם מניח ידו תחת יד חבירו הוי חציצה. שנראה דזה לא קשיא, דגבי כהן לא הוי חציצה, דכך המצוה דבעלים עם כהן – מניף יד הכהן תחת יד הבעל, ולא הוי חציצה. אבל שני שותפין, בודאי כיון שאין המצוה כך, שלפעמים

הוא מביא בפני עצמו שלא בשותפות, הוי חציצה (תוספות קידושין לו ע"ב ד"ה מכניס). ובתוספות בסוכה בפרק לולב הגזול (מז ע"ב) פרשו בענין אחר. אך שם כתבו התוספות קושיא מן הירושלמי (סוטה פ"ג ה"א) על תירוץ שלהם, לכך לא כתבתי תירוץ התוספות, גם כי ישבו שם הקושיא. אך פירוש אשר אמרנו נראה פשוט:

פסוק ה

לשון הרמת קול. לא שהוא עונה על דברי איש אחר, שאין כאן מדבר שיהיה עונה על דבריו, אלא הוא '**לשון הרמת קול**' (כ"ה ברא"ם):

מזכיר חסדי המקום וכו'. דאם לא כן, מאי ענינו לכאן, אלא שמזכיר שנתן לו הארץ (פסוק ג), ומזכיר עמו שאר חסדי המקום עליו:

שלבן בקש לעקור את הכל וכו'. ופירוש "אובד" כמו 'מאבד אבי'. והראב"ע (כאן) רצה להשיב על חכמי האמת (ספרי כאן), כי היה לכתוב 'ארמי מאבד אבי'. ולפיכך פירש שבארמי היה אובד אבי יעקב, שהיה בחוסר כל. ופירוש "ארמי" הוא יעקב, כאשר היה יעקב בארם היה אבוד מבלי לבוש. אלו דברי הראב"ע. והנה הוא השיב על חכמים, וטען עליהם משא של מחט, וטען על עצמו אלף גמלים טעונים. כי קושיא שהקשה על חכמים ז"ל יש לתרץ בהרבה פנים. ונוכל לומר כי "אובד" הוא שם דבר, כמו שיתבאר בסמוך, שלכך כתב "אובד אבי", רוצה לומר כי ארמי הוא אבידת אבי. פירוש, כי "ארמי" שהוא לבן, הוא בעצמו אבידת יעקב, כי היה חושב עליו תמיד להאבידו. ולכן נקרא "ארמי אובד של אבי". ואילו כתב 'ארמי מאבד אבי', לא היה משמע רק שפעם אחד חשב עליו רע, לכך כתב "אובד אבי", כאילו ארמי היה אבידתו. והוא שם דבר על משקל "ואחריתו עדי אובד" (במדבר כד, כ), כמו שכתב הרד"ק (ספר השורשים שורש אבד) בשם החכם רבי יעקב בן אליעזר. ופירושו, כי תמיד חושב לאבדו, ולכך נקרא "אובד" שלו. כי בהרבה מקומות יקרא סבת הדבר בשם הדבר המסובב, ויקרא האבן – כשהוא מונח במקום שראוי להכשיל בו בני אדם – "מכשול" (ישעיה ח, יד), על שם שנכשלים בו בני אדם, ולא יקרא 'מכשיל'. והכי נמי נקרא "אובד אבי" על שם שהוא אבידת יעקב. וכן בהרבה דברים נקרא פועל הדבר על שם הדבר, ושם דבר לא יסור ממנו, ותמיד הוא כך. אבל הפועל פועל פעולה אחת, ולכך קראו בשם דבר "אובד אבי", ולא היה נקרא בשם 'מאבד אבי':

וכך אני משיב לבעלי הדקדוק אשר קשה עליהם להוציא המלה מלשון הדקדוק, אף כי הרבה פעמים כתבו על מלות שהם מלה זרה, ונמצא כאשר הוא עומד, וצריך לפרשו יוצא. דכך כתוב (שמות יד, כה) "ויסר את אופן מרכבותיו", הרי "ויסר" פועל עומד,

וצריך לפרש אותו יוצא. וזאת המלה היה קשה עליו (הראב"ע כאן) יותר לפרשו פועל יוצא. ומכל שכן מלה זאת שתמצא אותה פועל עומד וצריך לפרשו יוצא; "כי גוי אובד עצות המה" (להלן לב, כח), וכן "ותאבדו דרך" (תהלים ב, יב). אף כי הוא (ראב"ע להלן לב, כח) נדחק בפירוש המלה לפרשה עד שיעשה אותה פועל עומד, הרי הסכים למתרגם שתרגם (שם) 'מאבדי עצות אינון', ואם כן עשה מן עומד – יוצא. וכן ראוי לו, ולרד"ק אשר הלך אחריו, לפרש המלה הזאת בכאן, ולא לילך אחר דעתם לחלוק על דברי חכמים ועל המתרגם גם כן. כי לא מלה זרה אחת כזאת תמצא במקרא, וכלם יש להם טעם אמת גמור, אף זאת כאחת מהם, כי טעם אשר אמרנו אינו רחוק, ולא בשמים הוא, כמו שפירשנו לעיל:

ועוד יש לומר, מאחר שלא יצאה המחשבה לפועל, שלא איבדו, נאמר אצל זה פעל עומד, רוצה לומר כי הפעולה עמדה ולא יצאת, לכך נאמר לשון פעל עומד. שהפעל לא היה יוצא לאחר להיות נאבד, לכך כתב לשון פעל עומד":

ועוד הקשה הראב"ע, כי מה טעם לומר "ארמי אובד אבי וירד מצרימה", ולבן לא עכב לרדת אותו מצרימה. ואין זה קשיא, כי פירושו "ארמי" הוא אובד של אבי לגמרי, והקדוש ברוך הוא הצילו, "וירד מצרימה". ומה שלא הזכיר שהקדוש ברוך הוא הצילו מיד ארמי (בראשית לא, כד), כמו שזכר (פסוק ח) שהקדוש ברוך הוא גאלם מיד מצרים, הטעם כי לא ירצה לעשות שתי טובות ממנו, אלא כך פירושו; מתחלה היה ארמי אובד אבי לגמרי, וירד מצרימה, גם שם עינו אותנו, עד שגאלם הקדוש ברוך הוא. והנה העלם מן המות שהיה בו בתחלה – אל הטובה הגמורה שעכשיו הם בה. ואילו אמר שהקדוש ברוך הוא הצילם מיד לבן, היה לפי זה "ארמי אובד אבי" דבר בפני עצמו, "וירד מצרימה" דבר בפני עצמו, וזה אינו, כי רוצה להגיד תכלית הרע שהיינו בו בימי יעקב, שהיה ארמי אובדו, ועכשיו נתן לנו ארץ טובה. ולא בא להזכיר רק המעלה שיש לנו עכשיו על המדריגה שהיה לנו בימי יעקב, שהיה ארמי אובד אבי. וזהו שאמרו בערבי פסחים (פסחים קטז.) מתחיל בגנאי ומסיים בשבח. ואין דבר זה ראוי להיות מתחיל בגנאי ומסיים בשבח, ואחר כך יתחיל עוד בגנאי. אלא צריך שיהיה מתחיל בגנות ומסיים בשבח, שאם כן לא יהיה נזכר כאן קצה השפלות עם קצה הטובה הגדולה, לכך לא הזכיר שהציל אותן מלבן. וכך הם דברי רז"ל:

ואם קשה עליו לומר שהיה לבן רוצה לאבד את יעקב, אף כי רדף אחריו ובקש לעכבו שלא יצא הימנו (בראשית לא, כג-ל), בשביל כך לא רצה לאבד אותו, תעיין בספר גבורות ה' בהגדת פסח (פנ"ד), שם נתבאר בראיות ברורות:

אבל פירוש הראב"ע אין לו ידים ורגלים, כי הוא כתב שיעקב יקרא "ארמי". ולמה יקרא אותו "ארמי", ואברהם היה נקרא "אברהם העברי" (בראשית יד, יג), אף שהיה בארץ ישראל, נקרא על שם הקודם, ולמה יקרא הוא ליעקב "ארמי". ולמה לא כתב 'בארם היה אובד אבי'. וקושיא זאת הוא יותר גדולה מן הקושיא שהקשה הוא על רבותינו ז"ל, שהיה לו לכתוב 'מאבד'. ועוד, באיזה מקום מצא שיהיה פירוש "אובד" – עני, כי הראיות שהביא מן "תנו שכר לאובד" (משלי לא, ו), אינו ראיה, דמה שכתוב אחריו (שם שם ז) "ישכח רישו ועמלו לא יזכור", אין פירושו שהוא חסרון ממון, אלא פירוש "ישכח רישו" הוא דבר שחסר לו, [ד]יקרא "רישו" כל מה שהוא חסר. והנה כל מי שחסר דבר יקרא "ריש", דאפילו אם לא יחסר לו רק ממון נקרא "ריש", כל שכן כאשר יחסר לו יותר. אבל שיקרא חסר ממון "אובד" – זה אינו. ועוד, כי מה שכתב (הראב"ע) כי לא ירשתי הארץ מן אבותי, שהרי כאשר היה יעקב בארץ היה חסר מבלי לבוש. לדבר זה אין לו לא טעם ולא ריח, כי אף על גב שהיה בארם חסר מבלי ממון, היה אפשר שיהיה לו הארץ אחר בואו מפדן ארם, שהיה עשיר גדול, ומה בכך שהיה חסר בארם:

פסוק ט

זה בית המקדש. כלומר, שאין פירוש "אל המקום" כל הארץ, דכתיב "ויתן לנו את הארץ", שהוא הארץ בכללה, אם כן "ויביאנו אל המקום הזה" בבית המקדש איירי:

ויתן לנו את הארץ כמשמעו. הביא ראיה למה שפירש כי "ויביאנו אל המקום הזה" הוא בית המקדש, דהא "ויתן את הארץ" הוא כמשמעו הארץ בכללה, אם כן "ויביאנו אל המקום הזה" בבית המקדש איירי:

פסוק י

מגיד שנוטלו אחר הנחת הכהן וכו'. דאם לא כן, הרי כבר כתיב (פסוק ד) "והניחו לפני מזבח ה'", למה חזר וכתב "והנחת". אלא שאחר הנחת כהן (שם) חוזר ולוקחו בידו, שיהא בידו בשעת קריאה (פסוקים ה-י). ומה שכתב (רש"י) 'וחוזר ומניף', נראה דילפינן מהנחה הראשונה, שכתב (פסוק ד) "והניחו אצל מזבח ה' אלקיך", מה הנחה הראשונה על ידי תנופה היתה, אף "והנחתו" האמור פה על ידי תנופה היתה, ואם כן שתי תנופות היו:

פסוק יא

מכאן אמרו אין קורין אלא בזמן שמחה. דאם לא כן, מאי "ושמחת בכל הטוב", הרי בכורים אסורים לזרים (בכורים פ"ב מ"א), אלא "ושמחת" הוא אתי לומר דבזמן שמחה קורין:

מביא ואינו קורא וכו'. כלומר, הא דכתיב "והגר אשר בשעריך", לומר שאף על גב שאין הגר יכול לקרות, אפילו הכי מביא בכורים. אבל אין לומר דקרא אתא לומר דמביא וקורא, דזה אי אפשר, שהרי לא יכול לומר (פסוק ג) "אשר נשבעת לאבותינו" (בכורים פ"א מ"ד). וכן איתא בפרק אלו הן הלוקין (מכות יט.), עיין שם:

פסוק יב

כשתגמור להפריש מעשר של שנה שלישית. אבל אין פירושו כי תכלה לעשר מעשרות של שנה שניה בשנה שלישית, דלמה לי למכתב כלל "בשנה שלישית", דלמה תולה בשנה השלישית, ולא הוי ליה למימר רק 'כי תכלה לעשר תבואתך שנה שנית':

שנה שאין נוהג בו אלא מעשר אחד. דאם לא כן, מאי "שנת המעשר", כל שנה הוא "שנת המעשר", אלא שאין נוהג אלא מעשר אחד:

פסוק יג

התודה שנתת מעשרותיך. פירוש, דהאי "ואמרת לפני ה' אלקיך" אין פירוש כמו שאר אמירה, דלא שייך זה אצל הקדוש ברוך הוא, שהוא יודע הכל, שאין צריך לומר לו. ושאר אמירה שתמצא אצל הקדוש ברוך הוא, בשביל דבר שהיה חפץ האומר, אבל כאן לא היה צריך האומר לדבר:

זה מעשר שני ונטע רבעי. שאלו ב' דברים נקראים "קודש", לפי שבשניהם כתיב "קודש"; אצל מעשר שני כתיב (ר' ויקרא כז, ל) "וכל מעשר הארץ קדש לה'", ובנטע רבעי "קדש הלולים" (ויקרא יט, כד):

שאם שהה מעשרותיו וכו'. דאם לא כן, למה מתודה בשנה השלישית על מעשר שני, דהא אין מעשר שני בשנת שלישית (רש"י ד"ה שנת), אלא על כרחך הוא מעשר של שנה שניה, ולמדך שאם שהה שצריך להעלות לירושלים:

לרבות תרומות ובכורים. פירוש 'תרומות' – כל תרומה, בין תרומה גדולה בין תרומת מעשר, ולפיכך כתב (רש"י כאן) 'תרומות' בלשון רבים, לכלול תרומה גדולה ותרומת מעשר (מע"ש פ"ה מ"י). אף על גב שאין הישראל מפריש תרומת מעשר, רק הלוי, הכי פירושו, אם הלוי מתודה – צריך להזכיר שנתן תרומת מעשר. והיכן נזכר זה שנתן תרומת מעשר, ומפרש שנזכר בלשון "וגם", שכולל כל תרומה. ומה שהוסיף רש"י 'ובכורים', זה לא נזכר במסכת בכורים, רק "וגם" 'לרבות תרומה ותרומת מעשר', אבל בכורים לא נזכר שם (קושית הרא"ם), והיינו דמשנה דהתם אתיא כרבי שמעון. והכי איתא בירושלמי (מע"ש פ"ה ה"ה) תני 'והבכורים', מאן לא תני 'והבכורים' רבי שמעון, ומאן תני 'והבכורים' רבנן, דתנינן (ביכורים פ"ב מ"ב) וחייבין בביעור, ורבי שמעון פוטר.

ואם כן רש"י פירש אליבא דרבנן. ועוד, דבכורים בכלל 'תרומה', דאמר מר (פסחים לו ע"ב) "ותרומת ידך" (ר' לעיל יב, ו) זה בכורים. והרא"ם פירש דמה שאמר (רש"י) 'לרבות תרומות' בלשון רבים, היינו תרומה דבכל שנה ושנה. והקשה עליו, למה לא זכר 'תרומת מעשר', וזכר 'בכורים'. ונכנס בדוחק שלא לצורך, שודאי דברי רש"י הם כמו המשנה, ולא קשיא:

לא הפרשתי ממין על שאינו מינו וכו'. ומה שמפרש "ככל מצותיך" שלא שינה הסדר, ו"לא עברתי ממצותך" שלא הפרשתי ממין על שאינו מינו, כי מה שצריך להקדים בכורים שייך בזה "ככל מצותיך", לפי שהקדמת בכורים לתרומה ותרומה למעשר (תרומות פ"ג מ"ו) הוא שלימות המצוה, לפי שהמצוה בפני עצמה הוא הפרשה, והקדמה הוא ענין בפני עצמה. ולפיכך שייך בזה "ככל מצותיך", כלומר שעשיתי ככל המצוה לגמרי בתכלית. אבל ממין על שאינו מינו, ומן החדש על הישן, זהו גוף המצוה, ושייך בזה "לא עברתי ממצותיך":

לא שכחתי מלברך על הפרשת המעשר. פירוש, שלא שכחתי מלשבחך על הפרשת המעשרות, שנתתי המעשרות לשם הקדוש ברוך הוא, ונתתי אותם באהבה, ושבחתי עליו הקדוש ברוך הוא. זה פירוש "ולא שכחתי" 'מלברך על הפרשת המעשרות'. שאין לפרש ברכה על פה, דהוי רק מדרבנן:

פסוק יד

והיכן הוזהר וכו'. פירוש, הא דכתיב "ולא בערתי ממנו בטמא", דמשמע שיש לאו במקום אחר. שאין לפרש דזה בעצמו הלאו, זה אינו, שאינו רק שהוא מתודה כך, ואין לאו רק אם הוא מפי השם. ולפיכך קאמר 'והיכן הזהיר על אכילתו':

ובפרק הערל (יבמות עג ע"ב) הקשו בתוספות (ד"ה היכן), תימה לר"י, דהכא משמע דמן "לא בערתי" לא משמע אזהרה, ובפרק כל שעה (פסחים כד.) אמרינן "והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל" (ויקרא ז, יט), אם אינו ענין לגופו, דילפינן ממעשר הקל, דכתיב "לא בערתי ממנו בטמא", עד כאן דברי התוספות. ואני בעניותי לא הבנתי דבר זה, דמאי קושיא, דודאי עדיף להביא מקרא זה, שכתוב בפירוש "לא בערתי בטמא", ומזה נילף דיש לאו על ביערו בטמא, דכיון שהיה מתודה "לא בערתי ממנו בטמא", אם כן יש לאו, דמזה הכתוב אנו לומדין דיש לאו. ולמה לו להביא קרא ד"לא תוכל" (לעיל יב, יז), שלא נזכר בפירוש שיש לאו במעשר שני שנטמא, ועדיף להביא קרא ד"לא בערתי", אף על גב דלא נזכר בקרא דלא בערתי שיש לאו, מכל מקום מוכח שיש לאו על זה:

ובפרק הערל (יבמות עג ע"ב) פירש רש"י 'והיכן הוזהר על אכילתו', מדלא הוצרך

להתודות על הטהור, דהא אף טהור אסור להדליק בו את הנר, דלא נתן מעשר שני אלא לאכילה, ושמע מינה דהכי קאמר, אפילו אם הוא טמא, שלא יכולתי לאכלו, לא הדלקתי בו הנר. ושמע מינה שאסור לאכלו, והיכן הוזהר על אכילתו. כך הם דברי רש"י שם. ולפי זה הוי שפיר דלא הוצרך להביא ראיה שיש לאו רק באכילתו, משום דלא כתיב אכילה בכתוב, אבל ביערו בטומאה אין מביא קרא, וכן אנינות, וכן שלא נתן למת. אבל לפירוש רש"י דבכאן קשה, למה לא הביא ראיה לביעור בטומאה, רק על האכילה הביא: **לעשות לו ארון ותכריכין**. לא אתא זה כההוא דבפרק הערל (יבמות עד.), דהתם מוקמינן קרא "ולא נתתי ממנו למת" זו סיכה, אבל לארון ותכריכין לא אתא, ד"ממנו" מגופו משמע. ורש"י סבירא ליה כמשנה דמסכת מעשר שני (פ"ה מי"ב), ובריייתא דספרי, דמפרשי "ולא נתתי ממנו למת" '**לעשות לו ארון ותכריכין**':

ואם תאמר, הרי אפילו לחי דומיא דארון ותכריכין אסור, דהא אסור ליתן מעות מעשר שני אלא במידי דאכילה (מע"ש פ"א מ"ז), ואם כן למה אמר "למת". וצריך לומר, דכל שכן, דאפילו למת – שהוא מצוה – לא נתתי, כל שכן מידי דאינו מצוה לא נתתי. ועיין בדברי הרמב"ן:

והקשה הרא"ם על דבריו, דאם כן, למה דייק בגמרא (יבמות עד.) דמותר לסוך בשמן שנטמא, מדכתיב "ולא נתתי ממנו למת", למת הוא דאסור, הא לחי דומיא דמת נתתי, איזה דבר השוה בחיים ובמתים – הוי אומר זה סיכה. ומנא ליה למידק כך, שמא מכל שכן קאמר, אפילו למת שהוא מצוה לא נתתי, ומכל שכן מידי דלאו מצוה. ואינו קושיא, דמתחילה כדמוקי ליה קרא בסיכה, אי אפשר לפרש כך, דסיכה ליכא מצוה, דדוקא ארון ותכריכין הוא מצוה, ולא סיכה, שאינו רק לכבוד יתירה. והכי מוכח בפרק נגמר הדין (סנהדרין מו.) דארון ותכריכין הוי מצוה. ולפיכך צריך לומר דקרא לדיוקא אתא. אבל כי מוקמינן קרא לארון ותכריכין, לא אתא כלל לדיוקא, אלא אפילו למת אסור, וכל שכן לחי. כך יש ליישב קושית הרא"ם:

ונראה לומר עוד, דלא נתתי לצורך המת, ותכריכין הוא עיקר צרכו של מת, כמו דשייך גבי חי אכילה ושתיה, שייך גבי מת ארון ותכריכין, דזה עיקר צרכו. והוא מתודה "לא נתתי ממנו למת", כלומר צרכו של מת. והדיוק 'הא לצרכו של חי' שפיר, ובודאי דלא דייקינן השתא הא לחי דומיא דמת – כגון לקנות חלוק לחי – שפיר דמי, דלא נפרש הכי, אלא כך מפרשינן, לא נתתי לצרכו של מת, הא לצרכו של חי מותר. וכי מוקי ליה התם (יבמות עד.) לסיכה, לא נוכל לומר לצרכו של מת אסור, הא לצרכו של חי שפיר, ולא נידוק להיות סיכה מותר במעשר שנטמא, זה אינו, דאין סיכה נקרא צרכו של מת,

ד'צרכו של מת' משמע עיקר צרכו. לפיכך קאמר שם 'ואימא לארון ותכריכין', וזהו כל צרכו, ודייקינן הא לצרכו של חי נתתי:

אבל לדברי רש"י לא צריך כלל, דרש"י פירש (יבמות עד.), וכן הרמב"ן (כאן), דהתם כי פריך 'ואימא לארון ותכריכין', קאי על שמן שנטמא, ללמוד להתיר ארון ותכריכין במעשר שני שנטמא. והשתא לא קשיא כלל, דשפיר דייקינן "לא נתתי למת" לקנות ארון ותכריכים, והיינו שמן שנטמא. ודייקינן הא 'לחי דומיא דמת מותר', דמותר ליקח חלוק ממעשר שני שנטמא (כ"ה ברא"ם). ומה מאוד תמיה לי דבר זה, דהא קל וחומר הוא; ומה מעשר טהור, שמותר באכילה, אסור ליקח חלוק, מעשר שנטמא, שאסור באכילה (יבמות עד.), אינו דין שאסור לקחת חלוק בזה. ואיך יהיה מקשה התלמוד קושיא שהוא נגד הסברא:

ולפיכך נראה דהא קאמר 'ואימא ליקח ארון ותכריכים', בודאי אמעשר טהור קאמר, וכמו שפרשנו למעלה. והא דקדייק התם (יבמות עד.) דמעשר שני שנטמא מותר לסוכו, מדכתיב "ולא נתתי ממנו למת", איזה דבר ששוה בחיים ובמתים – הוי אומר סיכה. אף על גב דקרא איירי בטהור, מכל מקום בודאי כיון שסך בו את המת – נטמא. ודייק, הא לחי כהאי גוונא היכי שנטמא – מותר לסוכו. דאם לא כן, למה כתב "למת", דמשמע בכהאי גוונא שאסור למת מותר לחי, והיינו מעשר שני שנטמא. ומה שהקשה הרמב"ן ז"ל, אם מתודה שלא סך בו המת, למה צריך, שאם סך בו המת – בערו בטמא, וכבר התודה "ולא בערתי ממנו בטמא". אין זה קשיא, דסיכה לא הוי בכלל איסור בעור בטומאה, שהרי מעשר שני שנטמא מותר לסוך בו (שם), ואילו לבערו להדליקו אסור בטומאה, אלא סיכה לא נקרא שבערו בטומאה, ופשוט הוא:

ועוד נראה דהכי פירושו, "ולא נתתי ממנו למת" לקנות ארון ותכריכין, אף על גב דגם בחי אסור, לעבור בשתים קאמר; בעשה – שנאמר (ר' לעיל יד, כו) "ונתת בבקר וביין", ומשמע דוקא במידי דאכילה, ולא שלא במידי דאכילה (רש"י שם). אבל למת יש עוד לאו ד"לא נתתי", והא דדייק גבי סיכה 'הא חי דומיא דמת נתתי', ולא אמרינן דלמא גבי מת הוי תרתי, וגבי חי איכא חדא. דזה לא יתכן, דהאי איסור מהיכי תיתי; אם הוא אסור לסוכו משום דהוי מבערו בטומאה – אם כן גבי מת נמי איכא הך איסורא שמבערו בטומאה, וכבר התודה על זה. ואם לא שייך בזה[167] דמבערו בטומאה כשסך אותו – מותר לגמרי. והשתא יש לישב שפיר הכל, דהא דתנן במתניתין (מע"ש פ"ה מי"ב) "ולא נתתי ממנו למת" לקנות ממנו ארון ותכריכין, ובגמרא (יבמות עד.) מוקי ליה לסיכה, דודאי הכל אסור – בין ארון ותכריכין, ובין סיכה. ואתא לאשמועינן דהוא בלאו, דהוה אמינא

דהוא איסור עשה בעלמא, אף על גב דודאי עיקר קרא אתא לסיכה:
והא דאיתא בספרי "ולא נתתי ממנו למת" לעשות ארון ותכריכין, דברי רבי אליעזר. והקשה עליו רבי עקיבא, אם למת אסור – אף לחי אסור, ומה תלמוד לומר "ולא נתתי ממנו למת", שלא החלפתי אותו בטהור. הרי רבי אליעזר דורש כמו המשנה ד"לא נתתי" לארון ותכריכין, והקשה עליו רבי עקיבא דהרי אף לחי אסור. ואף על גב דמצינו למימר דפירושו ולא נתתי ממנו לדבר שעיקר צרכו של מת, ובהאי גוונא בחי מותר לעיקר צרכו, סוף סוף כיון דלא מצינו דדבר זה גופיה שרי בחי, לא היה להתודות עליו במת לא נתתי לארון ותכריכין. ולתרוצא בתרא ניחא טפי לגמרי בפשיטות, דלא היה לו להתודות, דאף בחי לכל הפחות איסור הוא לקנות בו טלית לחי. ולפיכך דורש רבי עקיבא 'לא החלפתי אותו בטהור'. וכך פירושו של מקרא; "לא נתתי ממנו למת", שהייתי מחליף את המעשר הטמא בטהור, עד שהיה אפשר לבא מן המעשר דבר אל המת. שאם החליף אותו בטהור, הרי יוצא לחולין המעשר, ויכול ליתן ממנו למת. והוא הדין דמותר לכל צרכו, אלא דנקט הכתוב עיקר איסור, דהיה בא ממנו מן המעשר אל המת אם החליף אותו. והשתא לא קשיא לחי נמי מעשר שני אסור להחליף (מע"ש פ"א מ"א), דהשתא ליכא דיוק, שהרי פירושו שלא החלפתי אותו עד שהיה אפשר שיבא ממנו למת לסוך אותו. והשתא יתורץ הכל בלי קושיא. והרמב"ן פירש בפירוש ספרי פירוש רחוק, וכך יראה לפרשו:
הבאתיו לבית הבחירה. דאם לא כן, מה הוסיף עוד שאמר "שמעתי בקול ה' אלקי", אלא לומר שהבאתי אותו לבית הבחירה. שעיקר טעם המצוה שצוה הקדוש ברוך הוא במעשר שני – כדי להביאו לבית הבחירה ולשמוח שם לפני ה' (לעיל יד, כו), אמר "שמעתי בקול ה'" לעשות עיקר המצוה:

פסוק טו

כאשר נשבעת לאבותינו לתת לנו וקיימת. פירוש, שאין "נשבעת לאבותינו" דבוק אל מה שלפניו (אל) "ואת האדמה אשר נתת לנו" הקודם לו, דהא לא נשבע שנתן לנו. וגם אינו דבוק אל "ארץ זבת חלב ודבש" הבא אחריו, דלא נשבע הקדוש ברוך הוא לתת להם ארץ זבת חלב ודבש. לכן פירושו "כאשר נשבעת לנו" 'וקימת', וזאת הארץ היא "ארץ זבת חלב ודבש". והשתא "כאשר נשבעת לאבותינו" דבק שפיר אל "ואת האדמה שנתת לנו":

פסוק טז

בת קול מברכו. דאם לא כן, הרי כבר נצטוו, ולמה אמר עוד "ושמרת ועשית", אלא 'בת קול מברכתו':

פרק כז

פסוק ב

ואחר כך תוציאו משם אחרות וכו'. דאותם אבנים שהקימו בירדן היו שם עד עולם, כדכתיב בספר יהושע (יהושע ד, ט) "שתים עשרה אבנים הקים יהושע בתוך הירדן וגו' ויהיו שם עד היום הזה", אם כן על כרחך אבנים אחרים היו:

שלשה מיני אבנים היו וכו'. ובגמרא דסוטה (לה ע"ב) לא חשיב כך, אלא 'שלשה מיני אבנים היו; אחד שהקים משה בעבר הירדן, ואחד שהקים יהושע בירדן (יהושע ד, ט), ואחד שהקימו בגלגל'. ואותם שהקימו בהר עיבל, קפלו הסיד מעליהם אחר שברכו וקללו, והביאם לגלגל (רש"י בסוטה שם). וחשיב שהקימו בהר עיבל ושהקימו בגלגל מין אחד. ויראה לי לומר, כי מה שכתב (רש"י כאן) 'שלשה מיני אבנים', לא חשיב רק המצוה שיעשו בבואם לארץ ישראל, ולא חשיב של משה, שהיה בעבר הירדן (לעיל א, ה). והא דחשיב (רש"י כאן) של הר עיבל ושל גלגל בב' מינים, והם אחד, יראה לומר דרש"י חשיב הקמות בלבד. דאף על גב דשל עיבל ושל גלגל מין אחד של אבנים היו, סוף סוף ב' הקמות היו. וכך פירושו, ג' מיני אבנים שהיו מקימים אותו. דאף על גב דשל עיבל עצמם – הקימו אותו בגלגל, כיון דכל הקמה בפני עצמו מצוה הוי, חשיב אותו. ומה שהקדים (רש"י כאן) אותן של גלגל, אף על גב דהר עיבל היה קודם, שקפלו האבנים בהר עיבל והביאו לגלגל, משום דאבני ירדן ואבני גלגל שניהם היו כדי לזכור שכרת להם מי ירדן, כדמוכח קרא, לכך סמך אותן יחד. אבל אבני הר עיבל לא בשביל זה היה:

פסוק ח

בשבעים לשון. דאם לא כן, "באר היטב" למה לי. ויש מפרשים (רא"ם) תיבת ["היטב"] ("הטיב") עולה שבעים כזה; ה', [ה"י, הי"ט, היט"ב] (ה"ט, הט"י , הטי"ב):

בכל יום יהיו בעיניך וכו'. דאם לא כן, "היום הזה" למה לי, אם בא לומר שהיום כרת ה' ברית – מאי נפקא מיניה:

פסוק יב

והכהנים והלוים וגו'. אף על גב דשבט לוי היה עומד על הר גריזים, מתרץ במסכת סוטה בפרק אלו נאמרין (סוטה לז.) אליבא דרבי אליעזר, הראוי לשירות – למטה, ושאינו ראוי לשירות – למעלה על הר גריזים:

ופתחו בברכה וכו'. והא דכתיב "אלה יעמדו לברך את העם", דמשמע שאלו ששה שבטים מברכים, זה אינו, דהא בפירוש כתוב (פסוק יד) "וענו הלוים וגו'". אלא "לברך את העם" פירוש שיעמדו על הר גריזים, שכשהלוים מברכים את העם פונים הלוים את פניהם אל הר גריזים, ואלו ששה שבטים עומדים על הר גריזים נקרא "עומדים על הברכה". וכן "ואלה יעמדו על הקללה" (פסוק יג):

ופתחו בברכה וכו'. דהא ברכה קודם קללה כתיב, אם כן על כרחך פתחו בברכה. ואם תאמר, למה כתב קללה בקרא, אדרבה, הוי למכתב הברכה בקרא. ויראה לומר שהעיקר הוא הקללה, שהיו צריכים לקבל התורה באלה (רש"י פסוק כו), ולפיכך כתב הקללה בקרא:

פסוק יז

מחזירו לאחריו. לא שהוא מסירו ממקומו, דהא אין זה כלום, דאפשר שמרבה גבול רעהו אם מסירו לתוך שלו. אלא פירוש "מסיג גבול רעהו" מחזירו לאחוריו, שזה לשון "מסיג", והוא מלשון "נסוגו אחור" (ישעיה מב, יז). וכן פירושו, שהוא מסיג הגבול לאחריו לתוך שדה של חבירו, נמצא שהוא מרבה גבול שלו (רש"י לעיל יט, יד):

פסוק כד

י"א ארורים וכו'. ולי נראה מספר י"א יש בו ארור, לפי שהקללה במעוט, והברכה ברבוי. ולפיכך א' הוא ארור, שאין בו רבוי. וכן ב' הוא ברכה, לפי שהוא התחלת הרבוי. ולפיכך אות ראשון מן 'ארור' א', ואות ראשון מן 'ברוך' ב'. ובמדרש (ב"ר א, י) ברא העולם בב', ולא בא' אות ראשון, מפני שהאל"ף היא 'ארור', וביי"ת 'ברוך', כדי שיהיה קיום לעולם. וי"א יותר ארור, כי מורה זה על הקללה מאת ה', כי עד מספר עשרה הוא שייך לתחתונים, כמו שאמרו (סוכה ה.) לא עלה משה ואליהו למעלה מעשרה. ולכך מספר י"א הוא התחלת המספר המתיחס אל עליונים, כמו אחד בתחתונים. וכאן בא לומר שיהיו ארורים מן השם יתברך, ולפיכך הארורים י"א. ו'ארור' במספר קטון י"א. וכן הברכה מלמעלה הוא י"ב, שהוא התחלת הרבוי בעליונים, ולכך 'ברוך' במספר קטן י"ב:

פרק כח

פסוק ד

מעשירות ומחזקות. פירש ב' דברים; **מעשירות ומחזקות**. דאם מלשון עושר, למה נכתב לשון "עשתרות" בתי"ו, לפיכך צריך לפרש 'ומחזקות'. ואם משום 'מחזקות'[1], למה הוציא לשון חזוק מלשון "עשתרות", לכתוב 'מחזקות', אלא שהוא גם כן קרוב ללשון עושר. ובשביל שניהם יחד נקראו "עשתרות". אי נמי, לכך פירש 'מעשירות', דהחזוק שבכאן – שמעשירות:

פסוק ה

דבר יבש. דלפי פירוש הראשון יהיה "ומשארתך" כמשמעו, כמו (שמות יב, לד) "משארותם צרורות בשמלותם". ולא יתכן "ומשארתך" **דבר יבש**, דאם כן דבר לח היכי רמיזי:

פסוק ו

שתהיה יציאתך וכו'. דאם לא כן, למה בירך הביאה והיציאה, ולא ההליכה, אלא פירושו שתהא יציאתך מן העולם כמו ביאתך לעולם בלא חטא. וקשיא, דאיך נוכל לפרש "ארור אתה בבואך וארור אתה בצאתך" (פסוק יט), דכשנולד – בודאי בלא חטא נולד (קושית הרא"ם). ויש לומר, כמו שהוא נולד בלא חטא, כך הוא בלא זכות, ואמר הכתוב כמו שאין לו זכות בבואו לעולם, כך לא יהיה לו שום זכות בצאתו מן העולם, שלא יהיה לו שום מצוה. אי נמי, דקרא כתיב (תהלים נח, ד) "זורו רשעים מרחם", ואפשר שיהיה בו חטא מן הבטן, ופירושו שתהא בביאה חטא כיציאה:

ועוד, קרא (כאן) יש לפרש כפשטיה, רק דהוקשה למה לא כתב 'ברוך אתה בכל מקום', ולמה הוצרך להאריך ולכתוב "ברוך אתה בבואך וגו'", ותירץ דאתא למילף שתהא יציאתו בלא חטא כמו ביאתו לעולם. וגבי קללה הוא כמשמעו, דלא יקשה דלמה לא כתב 'ארור אתה בכל מקום', דודאי אי לא הוי צריך לכתוב אצל הברכה "ברוך אתה בבואך וגו'", הוי קשה דלמה מאריך הכתוב, אבל כיון שצריך לכתוב אצל הברכה ואצל הקללה, אין זה אריכות כלל. דאדרבה, זה קצור לשון, שלא כתב לשון אחר, ואין זה אריכות רק קצור. ודבר זה תמצא בכמה מקומות מאד, שאף על גב שהלשון הוא ארוך יותר, אם אין צריך לכתוב לשון חדש בקרא, נקרא קצור ולא ארוך:

פסוק כב

יבואו עליך גייסות. דאין החרב בא עליהם, שהרי אין לחרב כח מעצמו עד שיאמר הכתוב "יככה ה' בשחפת וגו'". אלא עיקר זה הוא שרוצה לומר 'גייסות יבואו עליך':

מכה של תבואה. דכתיב במקום אחר (בראשית מא, כג) "שדופות קדים". וכן בכמה מקומות בדברי רז"ל דשדפון – **מכה של תבואה** הוא, 'שדפון מלקה אותו' (ברכות יח ע"ב):

עד דתיבד כלומר עד אבוד אותך שתכלה מאליך. פירוש, מה שתרגם אונקלוס 'עד דתיבד', ולא תרגם 'עד דיהובד יתך', מפני שסובר שאין פירוש "עד אבדך" כמו להאבידך, שאם כן הוי למכתב "עד האבידך" (ר' פסוק נא), אלא סובר שפירושו עד אבוד אותך, רוצה לומר שתכלה מאליך, אבל 'להאבידך' משמע בידים. אף על גב שלשון 'אבוד' הוא פועל עומד, ולא יתכן בו 'אותך', רש"י סובר זאת המלה לפעמים היא פעל עומד לגמרי, כמו "כן תעשה לכל אבידת אחיך אשר תאבד ממנו" (לעיל כב, ג), בא לשון "תאבד" על האבידה בעצמה. ולפעמים באה זאת המלה על בעל האבידה, כמו "אוי לך מואב אבדת עם כמוש" (במדבר כא, כט), וזה אינו פועל עומד גמור, שהרי אין בעל האבידה נאבד, והוא דומה לפעל יוצא, רק שלא פעל בעל האבידה דבר, אבל האבידה נאבד מעצמה מן בעל האבידה. לכך יש לפרש גם כן "אבדך" שתכלה מאליך:

פסוק כג

משה מפי עצמו אמרם וכו'. פירוש, כי אחר שהיה אומר מפי עצמו, לא היה הקללה בכח כל כך. אבל כשהוא יתברך היה אומר, מפני שהוא יתברך קללותיו יותר וברכותיו יותר, לכך הברכות והקללות יותר. ואין הפירוש 'משה מפי עצמו' בלא הקדוש ברוך הוא, שאף דבר אחד לא אמר משה מפי עצמו, אלא כי משה רבינו עליו השלום היה אומר, והקדוש ברוך הוא הסכים על ידו. או היה אומר לו הקדוש ברוך הוא 'אמור אתה כך וכך'. והנה הקללות שבמשנה תורה היה הקדוש ברוך הוא אומר למשה 'אמור אתה כך וכך', וסוף סוף היה הקללה מפי עצמו. אבל הקללות שבבחקותי היה אומר הקדוש ברוך הוא בעצמו, ומברך בעצמו אך משה היה מדבר לישראל הדברים שדבר הקדוש ברוך הוא:

ובזה אני מתרץ מה שלא תמצא בקללות משנה תורה דברי נחמה בסוף, כי כן יסורין של הקדוש ברוך הוא להטיב באחריתם, כי אין דבר רע יוצא מאתו, כל שכן עם ישראל אין הקדוש ברוך הוא מביא רע אליהם בעצם, כי אם לנקותם מן החטא להטיב להם באחריתם. ולפיכך מזכיר בקללות של הקדוש ברוך הוא נחמה, ואין הדבר כך בקללות

של משה שקלל אם יחטאו לפניו, לפיכך לא נזכר נחמה כאן:
ועוד, שאין ספק כי הנחמה תהיה מתוך הצרה, כמו שהיה במצרים מתוך הצרה בא להם הגאולה, ותהיה הנחמה מתוך הצרה היותר גדולה, והן הקללות שבפרשת בחקותי שהם יותר צרה, ומתוך אותו צרה תבא הרווחה. אבל קללות שבמשנה תורה, אין לומר שמהן תבא ההרווחה ולא מן הצרות שהם יותר גדולים, שהם קללות שבתורת כהנים:
ובשביל זה הטעם הקללות של הר סיני הם מוגבלים ומשוערים, שנאמר בהן (ויקרא כו, יח) "ויספתי ליסרה אתכם שבע על חטאתכם", וכאשר כלה, אז תבא הרווחה וגאולה. מה שאין כך בקללות שבמשנה תורה. ואף על גב דהקללות שבמשנה תורה גם כן הם ספורים, מכל מקום לא כתיב בהן מספר כמו שכתב בהר סיני, דכתיב "ויספתי ליסרה אתכם שבע", כלומר ואחר כלות המכה תבא הרווחה אם ישובו, אבל כאן לא נזכר שום מספר. ועוד, הרי כתיב כאן (ר' פסוק סא) "גם כל חלי וכל מכה אשר לא כתוב בספר הזה", והרי אין קצבה כלל:
ואם תאמר, כל שכן יקשה, כיון דמכות שבמשנה תורה אין כל כך, אם כן למה הם הרבה יותר, שהרי במשנה התורה הם צ"ח, ובהר סיני הם מ"ט (רש"י להלן כט, יב). ועוד, שהרי כתיב כאן "גם כל חלי וכל מכה וגו'". ואין זה קשיא, דהא בהא תליא, דכאשר המכה גדולה בעצמה מאוד – שקולה נגד כמה וכמה מכות, והרי היה מעט הכמות ורב האיכות. ומכל מקום אחר המכות של הר סיני נמשכת הגאולה, שלא כתב שם "גם כל חלי וכל מכה וגו'", וכאשר כלו המכות אחר כך חוזר לרחם השם יתברך, כי דבק בהן הרחמים, שהרי יש בהן קץ וסוף:

פסוק כד

זיקא דבתר מטרא. דאם לא כן, איך יהיה המטר אבק ועפר:

פסוק כז

גרב שחין לח. עיין בפרשת אמור (ויקרא פכ"א אות לא), ושם מבואר באריכות:

פסוק ל

ותיקון סופרים הוא זה. פירוש, שדרך התורה לכתוב הלשון כמו שדרך הסופרים לכתוב הלשון לשבח, כן דרך התורה לכתוב לשון לשבח. ולא שיהיו הסופרים חס ושלום משנים ולתקן דבר בתוכו, חלילה לומר כך, אלא שהתורה נוהגת דרך סופרים, כמו שדברה תורה בלשון בני אדם (ברכות לא ע"ב), כך כתבה כמו שכותבין הסופרים ומתקנים הלשון לכבוד. וכן נתבאר בפרשת וירא (בראשית יח, כב, אות נז) אצל "ואברהם עודנו עומד לפני ה'":

פסוק מז

בעוד היה לך כל טוב. דאין פירושו שלא עבדת בשמחה ובטוב לבב בשביל שהיה לך רוב כל, ובשביל זה היית מבעט בהקדוש ברוך הוא, שאין רוב טובה סבה שלא יעבדו אותו בשמחה, לכך פירושו "מרוב כל" בעוד שהיה לך רוב כל. אבל לא ידעתי מי הכריחו לזה לפרש המ"ם של "מרוב" 'בעוד שהיה לך רוב כל', למה לא יפרש כמשמעו, "תחת אשר לא עבדת את ה' אלקיך בשמחה" בשביל שהיה לך רוב כל, ובשביל זה היה ראוי לך לעבדו בשמחה, ולפיכך "ועבדת את אויבך" (פסוק מח). והשתא המ"ם של "מרוב" תשמש במקום 'מן', כי מן רוב כל שהיה לכם היה לכם לעבוד בשמחה. ואפשר כי מה שאמר (רש"י) '**בעוד היה לך כל טוב**', לא פירש רק ענין הכתוב, שרוצה לומר בעוד שהיה לך רוב טוב היה לך לעבוד, כלומר שהיה לך לעבוד **בעוד היה לך כל טוב**, לעבוד מרוב טוב:

פסוק נב

לשון רדוי וכיבוש. לא ידעתי אנה מצא משקל זה, כי אם היה מלשון רידוי היה למכתב 'עד רדות', אבל "רדת" הוא על משקל "רב לכם שבת בהר הזה" (לעיל א, ו), אבל "רדת" בלשון רידוי לא נמצא. והרא"ם תמה על אונקלוס כי פירש "רדת" מלשון ירידה, משום דלא שייך לשון ירידה בחומה, אלא בדבר שנעתק בכללה ממקום למקום, ואין החומה נעתק ממקום למקום. ולא ידעתי אם לא ראה "יורידו המשכן" (במדבר א, נא), "והורד המשכן" (במדבר י, יז), וכל זה יורידו מן הקמתו לארץ, אף כאן יורידו החומה לארץ. ולא הוקשה לרש"י קושיא זאת, אלא עיקר דיוק שלו – "והצר לך בכל שעריך עד רדת חומותיך", ומשמעות הכתוב שיהיו מצירים ברעב וכיוצא בזה (רש"י פסוק נג), ואם כן מאי "עד רדת חומותיך", שאם יורידו החומה למה הוצרכו להצר אותם ברעב ובצמא. ולפיכך הוצרך לפרש עד רדוי החומה, פירוש שיהיו מצירים להם בכל צרה עד שיכבשו את החומה, דמעצמם ימסרו לאויבים. אמנם גם זה יש לישב, "והצר לך" בכל צרה, והוא רעבון ושאר צרה, עד שיורידו את חומתיך. וזה קללה בפני עצמה, דאתם תהיו סבורים שלא תלכד העיר, ותהיו נסגרים בעיר בצרות רעבון, ואתם סבורים שילך ממנו כשלא ילכוד, זה אינו, כי יהיה מציר לך עד שהוא יוריד חומת העיר. אי נמי, דהכי קאמר, "והצר לך בכל שעריך" בעקת רעבון, ובשביל זה לא יהיה בך כח ללחום "עד רדת חומותיך", כי לא תוכל ללחום כנגדו, והוא יוריד ויהרוס החומה:

פסוק נג
מחמת שיהיו צרין על העיר. פירוש, שאין "במצור ובמצוק" כל אחד ואחד בפני עצמו, דמאי ענין שיהיו במצור ובשביל זה יאכלו בניהם, אלא פירושו מחמת שיהיה מצור אז יהיה שם עקת רעבון, וזהו "במצוק":

פסוק סא
יעלם לשון עליה. אף על גב שהעי"ן בשו"א, וראוי להיות בחט"ף פת"ח, ומשום כך כתב הראב"ע שיש מפרשים אותו מלשון הבאה, ורש"י סובר שאין חילוק, אף על גב שהעי"ן בשו"א:

פסוק סב
מועטים חילוף מרובים. פירוש, שמה הוצרך לומר "ונשארתם במתי מעט תחת אשר הייתם וגו'", ולא מצאנו בשום קללה כך שאמר איך היו מתחלה. ולפיכך פירש שכוונת הכתוב בא לומר כי תשארו מועטין חילוף מרובין, רוצה לומר כי הקללה הוא לפי ערך הברכה אשר הייתם ככוכבי השמים, שהוא ריבוי דרך פלא, כך יהיה המועט דרך פלא. ואם לא היה אומר כן, לא הייתי יודע המיעוט איך יהיה:

פסוק סג
כן ישיש ה' אויביכם. נראה דדייק מדכתיב "כן ישיש ה'", ולא כתיב 'כן ישוש' בוי"ו. דאף על גב שגם כן תמצא "שוש אשיש" (ישעיה סא, י), הרי "שוש" מלשון קל, "אשיש" מלשון הפעיל. והטעם הוא נראה כי השישה הוא מלשון הפעיל, כי דרך האדם להביא עליו השמחה, ומשמח עצמו, ואם אין האדם משמח עצמו – אין כאן שמחה. ולכך כתיב "ישיש", שהוא פועל יוצא, שהוא משמח את לבו, וזה לא שייך בהקדוש ברוך הוא. אי נמי, הא דפירש כאן 'ישיש ה' אויביכם', טעמא מפני שאין הקדוש ברוך הוא שש במפלתן של רשעים, כדאיתא בפרק ב' דמגילה. והא דדייק התם 'דיקא נמי מדכתיב "ישיש" ולא כתיב 'ישוש", הכי פירושו, מדכתיב "ישיש" אינו עומד, ועל כרחך צריך לפרש פועל יוצא:

פסוק סח
אתם מבקשים להיות נמכרים. פירוש, מדכתיב אחר זה "ואין קונה", אם כן לא יהיה כאן מכירה, לא יתכן לפרש רק **אתם מבקשים להיות נמכרים**. וכן דרך שמוש לשון התפעל, דרכו לבא במי שהוא מראה בו הפעול, אף על גב דאינו כך. כמו יש מתרוששים מראה עצמו רש ואינו כן, וכן הרבה מאד גם כן. וכך "והתמכרתם", שאתם רוצים להיות נמכרים. ואין לפרש "והתמכרתם" בלשון נפעל, דאם כן לא שייך אחריו "ואין קונה":

פרק כט

פסוק ג

לדעת חסדי המקום וכו'. שאין פירושו שלא היה לכם דעת להשיג דבר, דאם כן למה "עד היום הזה". אבל פירושו לא נתן לכם לב לדעת החסדים של המקום, ועכשיו ידעתם, דמפני שראו חסדיו מ' שנה, כמו שמסיק "לחם לא אכלתם" (פסוק ה), ולפיכך בכל זה הכרתם חסדי המקום:

פסוק ו

עתה אתם רואים עצמכם וכו'. דאם לא כן, מאי בא לומר במה שאמר "ותבואו אל המקום הזה", אלא בא לומר כיון שאמר רואים עצמכם בגדולה, שהרי באתם אל המקום הזה, ויצא סיחון לקראתכם ונכנו, ואם כן רואים אתם עצמכם בגדולה, אל תבעטו:

דבר אחר ולא נתן לכם לב לדעת וכו'. והשתא לפירוש זה "ולא נתן לכם לב לדעת" (ר' פסוק ג) בכל שכל ומדע איירי, שלא נתן להם לב לדעת עד היום. וטעם שלא נתן להם לב לדעת עד היום הזה, מפני 'שאין אדם עומד וכו'. ולפי זה יהיה פירוש הפסוקים כך; "ולא נתן לכם לב לדעת עד היום", שאתם תוכלו עתה לעמוד על דעת רבכם, ולפיכך תכירו הניסים שעשה הקדוש ברוך הוא, "ואולך אתכם לחם לא אכלתם וגו' ותבואו אל המקום הזה", ונצחתם שני מלכים גדולים, ולפיכך יש לך ללמוד. ומעתה "ושמרתם את דברי הברית" (פסוק ח), שאם אתם לא תעשו – יקפיד הקדוש ברוך הוא מכאן ואילך. ומפני כך כתב (רש"י) פירוש זה אחר "ותבאו אל המקום הזה", להודיע כי מה שפירש "ותבואו אל המקום הזה" 'עתה אתם רואים עצמכם כו", הוא לפירוש הראשון בלבד, אבל לפירוש זה דפירש "ולא נתן לכם לב לדעת" בהכרה, שלא עמדו על דעת רבם, כל הפסוקים מתפרשים בענין אחר, כמו שאמרנו:

פסוק ט

למד שכנסם וכו'. דאם לא כן, האיך נמצאו כולם יחד, אם לא שכנסם בברית. אי נמי, מדכתיב "נצבים" לשון נפעל, מוכח שכנסם משה, כי כל נפעל מקבל מאחר הפעולה. ומה שפירש 'יום מותו כנסם להכניסם בברית', משום דאי לאו הכי, תקשה למה הכניסם בברית עתה, ולא כל מ' שנה, אלא על כרחך מפני שעתה היה משה מסתלק מהם, היה צריך להכניסם בברית. כי כל ימי משה לא היה צריך להכניסם בברית, שהרי הוא מלמדם ומנהיגם להיות עובדים להקדוש ברוך הוא. וידע כי אחר מותו צריכים יותר לברית, שכן אמר להם (להלן לא, כז) "הן בעודני חי עמכם היום ממרים הייתם עם ה'

ואף כי אחרי מותי". ומפני כי היה הברית שלא יהיו סרים מאחרי ה' אחרי מות משה (להלן לא, כח-כט), וכל ימי משה לא היו צריכין, אם כן בודאי לא הכניסם בברית אלא ביום מותו, שאז 'אם לא עכשיו אימתי' (אבות פ"א מי"ד). ועוד, דהא קרא דלעיל (פסוק ג) "ולא נתן לכם לב לדעת" היה ביום שכתב משה ספר תורה ונתנה לשבטו (רש"י שם), ולקמן מוכח דכל זה היה ביום מותו, דהא בתחילת פרשת וילך כתיב (להלן לא, ב) "בן מאה ועשרים שנה אנכי היום". ואין ספק כי פרשת אתם נצבים קאי אפרשה של מעלה, דאם לא כן, הוי למכתב 'וידבר משה אל ישראל אתם נצבים':

ראשיכם לשבטיכם. ואין לומר כמשמעו, דאם כן איך מזכיר "שבטיכם", דהיינו כל ישראל, ואחר כך יאמר "זקניכם", הוי ליה להזכיר החשוב קודם (רש"י כאן), כמו שזכר "ראשיכם" קודם. אבל אונקלוס תרגם כמשמעו, ומפרש "שבטיכם" רוצה לומר כל שבטיכם, והוא חשוב יותר מ"זקניכם", מפני שהוא כולל השבט שבו יכללו זקנים. אבל "ראשיכם" לא הוי בכלל "שבטיכם", כי הראש הוא ראש עליהם, והוא מיוחד, ואינו נכלל בכלל "שבטיכם". ואף על גב דהשביעם דרך כלל לשבטים, השביעם בפרט גם כן "זקניכם וכו'", עד "כל איש ישראל", והם הפרטים. אבל כלל ישראל זכר כבר במה שכתב "אתם נצבים היום כלכם", רוצה לומר הכל ביחד. והכל קודם לראשים, שהם ראשי השבטים. הראשים קודם ל"שבטיכם", שהם ראשים לו. והשתא כל הפסוקים כסדר. וזה יותר נכון:

פסוק י

מלמד שבאו כנענים כו'. דאם לא כן, מאי "מחוטב עציך", דמשמע שהיו מיוחדים להם חוטבי עצים. ואם תאמר, ולמה היו ישראל מתלוננים על הנשיאים (יהושע ט, יח) אשר נשבעו להם, והלא משה גם כן קבלם. ואין לומר דמשה היה נותן אותם שואבי מים, היה להם להשיב את ישראל, שגם כן הם יכולים ליתן אותם שואבי מים. וצריך לפרש כמו שאמרנו למעלה (פ"כ אות יא) שעיקר הדבר מה שכרתו להם ברית, כדלעיל. אי נמי, כמו שבארתי בפרשת שופטים (שם), קודם שבאו לארץ לא היו בכלל "לא תחיה כל נשמה" (לעיל כ, טז), רק בשעת מלחמה כשעברו את הירדן. וזהו לפירוש רש"י, כמו שהתבאר למעלה בפרשת שופטים. אבל בודאי קודם כבוש שרי לקבלם כשנתגיירו, דכתיב (ר' לעיל כ, יח) "למען לא ילמדו", וכיון שנתגיירו לא שייך "למען לא ילמדו" (רש"י שם):

וקשה, אם כן, למה נתן אותם משה שואבי מים, ולא קבלם לגמרי. ונראה, דודאי מותר לקבלן מן התורה, והכי מוכח בפרק הערל (יבמות עט.), רק דמשה גזר עליהו להההוא

דרא. ואם כן מן התורה היה מותר לקבל. אבל קשה, דהתם (שם) נמי אמר 'יהושע גזר עליהן' אחר דורו של משה. וקשה, הרי כתיב (לעיל ז, ג) "לא תתחתן בם", ורבא מוקי ליה בפרק הערל (יבמות עו.) קרא בגירותן דאית להו חתנות, ואפילו הכי איסורם מן התורה. ואם כן, מה צריך לגזור יהושע. בשלמא מה שהוצרך משה לגזור, דיש לומר דקרא ד"לא תתחתן בם" – כנענים שהם בארץ אחר שעברו הירדן, דבהא איירי קרא. אבל יהושע, למה הוצרך לגזור עליהם, הא מדאורייתא אסירי:

ויראה, דמדאורייתא אינם אסורים איסור עולם, דהא ממזר ועמוני אי לאו דכתיב בהו "עד עולם" לא הוי איסור דידהו עד עולם. ואף על גב דכתיב בהו לאו, הוי כמו שאר חייבי לאוין, שאין ממזר מחייבי לאוין (יבמות סוף מד ע"ב). ואי נסב נתינה דכותיה, הבן מותר לגמרי, דלא כתיב דורות בהו. והשתא לא קשה מידי. ובהכי עולה שפיר, דאמרינן (מכות יג.) 'אלו הן הלוקין, הבא על הנתינה', דמשמע מן התורה אסורין. ובכמה מקומות מוכח שהם אסורים מן התורה, ובפרק הערל (יבמות עט.) משמע שיהושע ודוד גזרו עליהן. דלא קשיא מידי, דמן הלאו ד"לא תתחתן בהם" אינו אסור רק אותו המתגייר בלבד, אבל בנו ובן בנו אינו אסור:

ובפרק הערל (יבמות עה ע"ב) בעי למימר דפצוע דכא וכרות שפכה לאו בר אולודי הוי, דאי הוי בר אולודי, למה לא מני ביה דורות גם כן. ודחי ליה התם, דאימא לעולם בר אולודי הוא, והא דלא מני ביה דורות, דלית ביה דורות, דאיהו אסור ובריה מותר. שמע מינה היכי דלא כתיב ביה דורות, לית ביה דורות. והכי נמי, אין כאן אלא לאו ד"לא תתחתן", אבל איסור דורות לית בהו. כך יראה לפרש, ונכון הוא בלא קושיא. והתוספות האריכו מאוד שם. והשתא הא דתנן (מכות יג.) הבא על הנתינה לוקה, היינו נתינה עצמה, שהוא לוקה מן התורה, דקאי ב"לא תתחתן בם". והא דאמר (רש"י לעיל כ, יח) שאם נתגיירו שמותר לקבלן, היינו שאינם בכלל "לא תחיה כל נשמה", אבל הם בלאו ד"לא תתחתן בם". ומה שגזרו עליהם יהושע ודוד, היינו לפסול את זרעם. כך יראה:

פסוק יא

להיותך עובר. פירוש, 'לעבור' הוא פועל קל, ואינו יוצא לזולתו, שיהיה פירושו 'לעבור אותך', ולפיכך הכינוי הוא כמו אתה, ופירושו 'אתה עובר', כך פירש הרא"ם. ולא יתכן לפרשו כמו "ושכותי כפי עליך עד עברי" (שמות לג, כב), שפירושו עברה שלי, דהוא גם כן פעל עומד עם כנוי, משום שרוצה לומר שיהיה עובר, ולא יתכן הכנוי אלא במקום 'אתה'. וכן "לעשותכם" (לעיל ד, יד), כמו לעשות אתם:

פסוק יב

כל כך הוא נכנס בטורח כו'. פירוש, שלא יתכן לומר כי הברית הוא בשביל להקים אותם לעם, שלא היו עם על ידי הברית, כי הברית לא היה רק שישמרו מצותיו. אלא פירושו כך, 'כל כך נכנס בטורח למען קיים אותך לפניו וכו'. כלומר, אחר שאי אפשר לו להבדיל ממך, לכך נכנס לכל הטורח הזה להשביעך, ולא הניח לך לעבור והיה מחליף אותך באומה אחרת:

פסוק יד

ואף עם דורות העתידים. דאין לפרש כמשמעו, שאינם בפנינו אלא במקום אחר, דהא "אתם נצבים היום כלכם" כתיב (פסוק ט), שהיו כולם כאן (כ"ה ברא"ם). ואם תאמר, אחר שלא היו בעולם, איך אפשר לכרות ברית עמהם, והלא אינם בעולם. ויש לתרץ, דודאי שפיר הוא, דהא אין בית דין יכול לבטל דברי בית דין חבירו אלא אם כן גדולים בחכמה ובמנין (מגילה ב.), ואין בית דין כמו בית דין של משה. וכיון שכך הוא, הרי שפיר יכולים לקבל עליהם ברית "את אשר ישנו פה ואת אשר איננו פה". וראיה לזה, דכתיב (יהושע ט, יח) "ולא הכום בני ישראל כי נשבעו להם נשיאי העדה", אף על גב שלא היו ישראל אצל השבועה, אחר שנשבעו נשיאי העדה – יכולים הם לגזור. ובודאי הנשיאים הביאו באלה ובשבועה כל הדורות, ולא קשיא מידי:

פסוק טו

לפיכך אני צריך להשביעכם. כלומר, דכל הפסוקים (טו-יז) "כי אתם ידעתם", "ותראו שקוציהם", "פן יש בכם", מחובר למעלה, דהא קרא "כי אתם ידעתם" נתינת טעם למעלה, אלא פירושו "כי אתם ידעתם וכו' עד פן יש בכם", **ולפיכך אני צריך להשביעכם**. ואחר כך חוזר ומפרש המקראות כסדר:

פסוק יז

שמא יש בכם. נראה שרוצה לומר שאין פירוש "פן" כמו "פן יפתה לבבכם" (לעיל יא, טז), דשם פירושו דלמא יפתה לבבכם – לא יהיה כך. אבל כאן פירושו שהוא לשון שמא, כלומר שיש לחוש, וספק **שמא יש בכם** אשר לבבו פונה היום וגו':

ופירש הרא"ם, כי רוב המעיינים טעו ופירשו כי זה "פן יש בכם" הראשון, מפני שראו כתוב אחריו (ברש"י) "אשר לבבו פונה היום", וזהו אחר "פן יש בכם" הראשון. והוא שבוש גמור, דאם כן למה חוזר ופירש "פן יש בכם" 'שמא יש בכם', והלא כבר פירש למעלה (רש"י פסוק טו) פן יש בכם 'שמא השיא לב אחד מכם אותו ללכת וגו'". ועוד, איך פירש אותו כאן "אשר לבבו פונה היום" 'מלקבל הברית', ולעיל פירש (שם) דשמא

השיא לב אחד ללכת אחרי עבודה זרה. ועוד, דאיך אפשר לפרש "אשר לבבו פונה" מלקבל הברית, והכתוב מכחישו, שאמר "מעם ה' ללכת אחרי אלקים אחרים". ולפיכך[62] "פן יש בכם" הוא השני, ומה שאמר 'לבבו פונה' הוא לשון רש"י, כי רצה לפרש מה שכתב פעם אחרת "פן יש בכם" פעם שנית, מפני כי הראשון מדבר בעבודה זרה, והשני בקבלת הברית. כך פירש הרא"ם:

ואני אומר כי המעיינים לא טעו כלל, וכל קושיותיו אינם קושיא כלל; כי לעיל שפירש (רש"י פסוק טו) 'שמא השיא לב אחד מכם', אין פירושו של "פן יש בכם", אבל הוא פירוש למה הזכיר כאן הכתוב "ותראו את שקוציהם". וקאמר דכך פירושו, ותראו את שקוציהם, ושמא השיא לב אחד מכם. וזה פירש אותו קודם "פן יש בכם", ואיך נאמר שהוא פירוש של "פן יש בכם". ומפני שלא פירש את המלה "פן יש בכם", פירש 'שמא יש בכם' כאן (רש"י פסוק יז), שכל הכתובים מפרש אותם כאן. ומה שהקשה, דלעיל (רש"י פסוק טו) פירש אותו "פן יש בכם" שרוצה לעבוד עבודה זרה, וכאן פירש אותו "פן יש בכם" פונה לבבו מלקבל הברית. דלעיל, מפני שלא היה צריך רק לחבר הפסוקים ביחד, ואיך הכתובים מקושרים, [ד]"כי אתם ידעתם" הוא נתינת טעם למעלה, די לו בזה הפירוש, דכך הוא מחובר למעלה "כי אתם וגו' פן יש בכם" הא, ולפיכך אני צריך כך להשביעכם. וכאן מפני שמדקדק בלשון "אשר לבבו פונה היום", ולמה קאמר "היום", והוי ליה למכתב ולומר 'אשר לבבו פונה', לכך הוצרך לומר "אשר לבבו פונה היום", ולא ירצה לקבל הברית. והא דקאמר לעיל (שם) 'לפיכך אני צריך להשביעכם', היינו להשביע אתכם בשבועת האלה, דשמא יש בכם שפונה לבבו מלקבל הברית, לכך אני משביע אתכם באלה, כמו שמפרש אחריו. ופירוש פשוט הוא, דאיך יתכן לומר ולפרש "אשר לבבו פונה היום" על עבודה זרה, דאם כן "היום" למה לי. ונכון הוא זה, ולא טעו כלל:

פסוק יח

יחשוב בלבבו ברכת. פירוש, אף על גב דודאי לאו ברכה הוא, דהא לקללה אליו בא, מכל מקום פירש "והתברך" דהוא יחשוב לו ברכה. וכן דרך התפעל לבא בהרבה מקומות על הפעולה שמראה בעצמו, אף על גב שאינו לפי האמת, כמו (משלי יג, ז) "יש מתעשר ואין לו כל יש מתרושש וגו'":

למען שאוסיף וכו'. ואף על גב שמי שהולך בשרירות לבו אין עושה זה כדי שיהיה מוסיף לו הרוה את הצמאה, פירש הרמב"ן, דמצינו בהרבה מקומות בכל סבה יאמר עם המסובב "למען", בין שיעשה אדם הגורם לרצונו, כמו "למען ייטב לך וגו'" (לעיל ה,

טז), ובין שלא לרצונו, כמו "למען למוג לב" (יחזקאל כא, כ), "למען יאשמו" (ר' יחזקאל ו, ו), "כספם וזהבם עשה לעצבים למען יכרת" (ר' הושע ח, ד):

פסוק כה

לא נתנם לחלקם. אבל אין פירושו שלא נתן להם חלק בעבודה זרה, דלא שייך בזה 'חלק', כי העובד עבודה זרה אינו עובד לחלק:

לא ידעו להם גבורת אלקים. כי כאשר "לא ידעום" קאי על "אלקים" שזכר, ואמר לא ידעום אותם לאלהות, כי לא ידעו גבורת אלקים בהם. ומה שהפך הפירוש, דלא יתכן לומר תחלה 'אשר לא ידעו להם גבורת אלהות', ואחר כך יאמר שלא חלק אותם אלהות להם לחלקם, דאיך יחלוק להם ואין בהם גבורת אלוה. לכך צריך לפרש כאילו כתוב הפוך, ואין מוקדם ומאוחר, אשר לא חלק אלקים, וגם לא ידעו בהם שום גבורת אלהות. אי נמי, דהשתא שפירש שלא נתן העבודה זרה לחלק של ישראל, הוקשה לו אם כן למה הוצרך למכתב "ולא חלק להם", דהא לא ידעו אותם לגמרי. ולפיכך פירש דהך "אשר לא ידעום" פירושו שלא ידעו בהם גבורת אלוה. אבל לתרגום אונקלוס "לא חלק" לא נתן להם נחלה, לא יקשה מידי. לכך אחר שפירש (רש"י) "לא ידעום" לפי פירושו, הביא תרגום אונקלוס על "לא חלק". אך קשה, דאיך יפרש התרגום שלא חלק להם נחלה, דלא שייך בזה חלק, והוי למכתב 'ולא נתן להם נחלה'. ולפיכך נראה שהתרגום מפרש כמשמעו, שלא יתכן שיהיה להם לחלקם רק על הטובות שמקבלים ממנו, ואם לא כן, לא שייך שלא נתן לחלקם:

פסוק כח

ואם תאמרו מה בידינו כו'. פירוש, מה שכתוב כאן "הנסתרות לה' אלקינו", מפני שבא לומר 'ואם תאמרו מה בידינו וכו':

נקוד על לנו ולבנינו. בפרק נגמר הדין (סנהדרין מג ע"ב) פלוגתא דתנאי, ופירש אליבא דרבי נחמיה, ואין צריך להאריך בזה. וטעם אלו י"א נקודות, יש מפרשים דהם י"א נקודות נגד י"א ארורים שקבלו עליהם (רש"י לעיל כז, כד), ולומר דהאי "לנו ולבנינו" נוהג כשקבלו את התורה באלו י"א ארורין. אבל עיקר הפירוש, כי הנקודה בא לעקור, לפיכך נקוד על "לנו ולבנינו" ועל עי"ן שב"עד", כי "לנו ולבנינו" משמע עכשיו ענש על הנגלות, וזה אינו, שלא ענש על הנגלות עכשיו. ולומר, כי בודאי יש עונש על הנגלות, אך עכשיו אינו על הנגלות. והעי"ן שב"עד" נקוד גם כן, כי לשון "עד" מורה על עתיד, ומקצת זמן עתיד לא יענשו גם כן, דהיינו עד שיעברו הירדן, לכך נקוד על מקצת "עד". ומקצת "עד" נשאר לדרוש עם "עד עולם", דודאי עד עולם יענשו:

פרק ל

פסוק ג

וכשנגאלו הכתיב גאולה לעצמו כו'. בספרי פרשת בהעלותך. 'ואף בגלות שאר אומות' (רש"י כאן), ואם תאמר, אם כן למה דרשו רז"ל בישראל מה שנאמר "ושב ה' אלקיך", כיון דאף בשאר אומות כתוב כך. ויש לומר, דודאי בשאר אומות כתוב (ר' ירמיה מח, מז) "ושבתי את שבות בני עמון", והשם יתברך עושה דבר זה בעצמו, ושייך לומר "ושבתי", שגדול יום קבוץ גלויות כאילו הוא עצמו צריך לאחוז בהם. אבל כאן הוא דברי משה, ולא היה למשה לומר זה, שאין לבשר ודם לומר שהגאולה היא כאילו הוא צריך להיות אוחז בהם. ואין לומר שדבר זה לכבוד הקדוש ברוך הוא, שכל כך הוא אוהב אתכם, ולכך יש לכם לעבוד אותו, שזה אינו, כי דבר זה תמצא גם כן בשאר אומות, ומאי אינהו עדיפי. ולכך צריך לומר דכאן פירושו כאילו נגאל הוא עצמו. והשתא לא קשיא דאין לבשר ודם לומר כאילו הוא שב, דכיון דהאמת שהשם יתברך עם ישראל בגלותם, והוא שב עמהם מן הגלות, יש לומר שפיר. אבל אי לא הוי רק כאילו אוחז בהם, ולא שב אתם ממש, כמו שהוא באומות, לא היה לבשר ודם לומר "ושבתי" – ד'גדול יום קבוץ גליות כאילו הוא עצמו צריך לאחוז בהם', כך יש לפרש:

אבל דע לך כי עיקר הפירוש, כי השם יתברך ברא העולם על סדרו, ויהיה כל נברא במקום שנתן לו השם יתברך. והגלות הוא שינוי סדר בעולם, שיהיה גולה ממקומו המיוחד והמסודר לו. וכאשר שב מן הגלות, אף אצל האומות כתיב "ושבתי", לפי שהדבר הזה מגיע לו, שהגלות היפך רצונו אשר סדר העולם, וכאשר שב למקומו, גם כן דעתו יתברך שב ונח ושקט, וזהו "ושבתי" דכתיב. אבל ישראל, שהגלות שלהם מגיע לעצם כבודו, שהשם יתברך נקרא "אלקי ישראל" (שמות כד, י). וכן סדר בבראשית הבריאה שיהיה ישראל בארץ הקדושה, וכאשר גלו – במה שעצם כבודו דבק בהם – כאילו גלה אתם. וכאשר שבים כתיב "ושב ה' אלקיך וכו'". וחילוק גדול יש בין "ושבתי", ובין "ושב ה' אלקיך", שמזכיר שמו, שזה בודאי כאילו נגאל ושב אתם. אבל בשאר אומות, אף על גב שהגאולה מתיחס לו, אין זה רק במה שזה רצונו שיהיה הכל מסודר על מקומו, ולא יהיה גלות לשום נמצא. מכל מקום, אין זה מגיע לעצם שמו. אבל אצל ישראל כתיב "ושב ה' אלקיך", להורות שהדבר הוא כאילו הוא יתברך נגאל עמהם, ודבר זה ברור:

פסוק יב

שאילו היתה בשמים וכו'. כלומר, דאין פירושו שאם היתה בשמים היה נמנע לקחת אותה, כי בודאי אפשר לנביא שיעלה השמים ולקחת אותה. והרא"ם פירש דאין לפרש דאם היה בשמים היה נמנע לקחת אותה, דהיה משמע אבל עכשיו שאינו בשמים אינו נמנע, אבל צריך מכל מקום להביאה. וזה אינו, שהרי כבר ניתנה להם. אלא פירוש הדבר, שאם היתה בשמים היית צריך לעלות אחריה וליקח אותה וללמדה:

פסוק טז

הרי הטוב ובו תלוי וחיית ורבית. ולפי[כך] פירש "ראה נתתי לפניך את החיים ואת הטוב" (ר' פסוק טו) החיים תלוי בטוב (רש"י שם), ולא תמצא חיים רק על ידי טוב:

פרק לא

פסוק ב

וה' אמר אלי וכו' זהו פירושו של לא אוכל. דהא בודאי אי אפשר לפרש מילתא בפני עצמו, דהא היינו טעמא שלא היה יכול לצאת ולבא, מפני שכך גזר עליו הקדוש ברוך הוא. והביא ראיה לזה מדכתיב "היום", ועל כרחך פירושו היום מלאו ימי, והיינו שנטלה ממנו הרשות, ונגזר עליו שלא יבא לארץ. אבל אם פירושו בשביל תשות כח, אם כן מהו "היום". 'דבר אחר', ולפירוש זה הוי "וה' אמר אלי" מילתא בפני עצמו. וזה יותר נכון משנפרש "וה' אמר אלי" הוא פירוש על "לא אוכל וגו'" 'היום מלאו ימי וכו':

ואם תאמר, דמשמע מכאן ששנותיו היו מלאים, ובפרשת פנחס כתב (רש"י במדבר כז, יג) שאם לא היה חטא מי מריבה לא הגיע זמנם לפטור. ויש לומר, שלא הגיע זמנם לפטור, [ד]לפי גודל זכות שלהם היה ראוי להם חיים יותר, אך בשביל חטא המריבה לא נתן להם חיים יותר, אך היו שלמים. ועוד, כי היום מלאו ימיו, שאם היה מת קודם לכן – היה לך קיצור ימים. ומכל מקום אף על גב שמלאו ימיו לענין זה שאין לו קיצור ימים, מכל מקום לא היה מת גם כן, דמלוי ימים שלו לא היה רק שאין לו קיצור ימים, ואפשר שיהיה חי עוד. ובשביל חטא המריבה לא היה חי עוד:

פסוק ו

לא יתן לך רפיון. אבל אין פירושו שלא יעשה אותך רפוי כמשמעות "לא ירפך", דלא שייך בזה פעל, שכאשר לא יחזיק בו – מעצמו הוא רפוי, ולא שייך בזה פעל. ולפיכך צריך לפרש '**לא יתן לך רפיון** להיות נעזב', אלא תמיד תהיה עם הקדוש ברוך הוא, ויחזיק בך, ובשביל זה יהיו נוצחים:

כשנגמרה כו'. פירוש, דאין מוקדם ומאוחר (פסחים ו ע"ב), דהרי עדיין לא היתה השירה נכתבת, שאחר זה כתיב (פסוק כב) "ויכתוב משה את השירה":

פסוק יב

ליתן שכר למביאים. דאם [לא] כן, טף למה באו, אלא **ליתן שכר למביאים** (חגיגה ג.). וקשה, למה הוצרכו לומר כך '**ליתן שכר למביאים**', שמא גם כן ללמוד הקטנים, דהא בודאי קטן יכול ללמוד תורה, ומצוה עליו ללמדו. והאי "טף" איירי בקטן שיכול ללמוד, דאי לאו הכי, היכי נאמר '**ליתן שכר למביאים**', מאי שכר למביאים יש כאן, דתינוק קטן שאינו יכול להבין מה יעשה שם. ואם כן איירי בקטן שיש לו דעת, ואם כן מאי קשיא 'למה טף באו'. ויראה דלא קשיא מידי, דודאי אין סברא שיהא מחויב ללמד תורה הקטן בחג הסוכות של שמיטה (פסוק י), ואי משום ללמד הקטן – יכול ללמדו כל השנה, ולמה בחג הסוכות. בשלמא אנשים דבני מצוה נינהו, גזירת הכתוב כך הוא המצוה. אבל קטנים, דלאו [בני] מיעבד מצוה נינהו, לא שייך זה בהם גזירת הכתוב. והשתא מתרץ שפיר 'לתת שכר למביאיהם', פירוש אף על גב דאין מצוה בדידהו שיבואו דווקא בחג הסוכות, מכל מקום צוה להביאם, כדי לתת שכר טוב למביאיהם, שהם שייכים במצוה:

פסוק טז

נכר הארץ גויי הארץ. אבל אין פירושו "אלקי נכר הארץ", שהאלקים אשר עבדו הוא נכר בארץ, כי אלקי ישראל הוא אלקי הארץ, וכל שאר אלהות הוא נכר בארץ, וכן פירש אותו הרמב"ן. דאם כן, מאי בא לומר שהוא נכר בארץ. בשלמא אי פירוש "נכר הארץ' גויי הארץ', יאמר לך הכתוב שיהיו נמשכים אחר גויי הארץ עד שיעבדו אלקיהם. אבל אלקים שהוא נכר בארץ, מאי בא לומר בזה. ועוד, שאחריו כתיב "אשר אתה בא בקרבו", ואם פירוש "אלקי נכר הארץ" העבודה זרה שהוא "אלקי נכר" בארץ, הוי למכתב אחריו 'אשר אתה בא בקרבה', אבל מדכתיב "בקרבו", בודאי על הגוי נזכר ב"נכר הארץ":

פסוק כג

מוסב למעלה כלפי שכינה. דאין לפרש על משה הסמוך "ויכתוב משה" (פסוק כב), דהא כתיב אחריו "אשר נשבעתי", ומשה לא נשבע. ומה שהפסיק בפסוק "ויכתוב משה", מפני כי דיבר בשירה "וענתה השירה וגו'" (פסוק כא), קאמר כי זאת השירה כתב משה, "וענתה השירה וגו'" על ידי שהיא כתובה, וחזר ואומר "ויצו את יהושע":

פסוק כט

כל זמן שיהושע חי כו'. מקשין (ר' חזקוני), מנא לן, דהא כל מקום שנאמר "אחרי" מופלג, כמו שפירש (רש"י) בפרשת ראה (לעיל יא, ל) ובפרשת לך לך (בראשית טו,

א), ואם כן יש לפרש שפיר מופלג. דכאן לא נוכל לומר רק סמוך, דכיון שבא הכתוב לסמוך אותו, יש לסמוך אותו בסמוך, ולא במופלג. והיה לו לכתוב 'אחר מות יהושע', שהרי הכתוב בא לומר כיון שלא יהיה להם מוכיח מיד יהיו משחיתים, לכך היה לו לכתוב 'אחר מות יהושע'. ועיין בפרשת (חיי שרה) [וירא] (גו"א בראשית פכ"ב אות יז) ובפרשת ראה (לעיל פי"א אות לה), ושם מבואר:

פרק לב

פסוק א

שאני מתרה וכו'. דאם לא כן, למה אמר "האזינו השמים וגו'". ומה שאמר 'שכך אמרתי להם שאתם תהיו עדים', מפני שאין התראה אלא אם כן יודע המותרה שמעיד עליו עדים: **ואחר כך ואבדתם מהרה על ידי האומות.** הוצרך לזה, שלא יקשה מה שאמר שיד העדים יהיה בם, והרי כתיב (לעיל יא, יז) "ואבדתם", וזהו אינו על ידי שמים וארץ. ולפיכך פירש שגם זה על ידי שמים, שפירוש הכתוב 'ואחר כך "ואבדתם מהרה" על ידי האומות', שכאשר אין להם לאכול, אין כח להם ללחום:

פסוק ב

יערוף לשון יטיף יערוף לשון נטיפה כו'. תחלה פירש שהוא לשון עתיד, כי היו"ד היא יו"ד האית"ן, ואינה שורש. ואחר כך פירש הלשון, שהוא לשון נטיפה:
דשא עטיפת הארץ. עיין בפרשת בראשית (בראשית א, יא):

פסוק ג

מכאן שעונין ברוך שם כבוד מלכותו וכו'. אבל שלא במקדש עונין 'אמן' (תענית טז ע"ב). והטעם, כי מפני שכתב "כי שם ה' אקרא", וזהו שם המפורש, ושם המפורש לא נקרא ככתבו רק במקדש (יומא סט ע"ב), ולכן עונין 'ברוך שם כבוד מלכותו' במקדש דוקא: והא דקאמר בספרי 'מנין שעונין 'אמן' אחר המברך, תלמוד לומר "הבו גודל לאלקינו'". לא דכתיב בקרא שעונין 'אמן', דאדרבה, עיקר קרא איירי שעונין 'ברוך שם כבוד מלכותו', דכן משמע "הבו גודל", שזהו גדולה כאשר אמר 'ברוך שם כבוד מלכותו'. רק דבא ללמוד שעונין אחר המברך, ומייתי דכתיב "כי שם ה' אקרא", שיש לומר 'ברוך שם כבוד מלכותו' אחר שם המפורש, כך יש לומר 'אמן' אחר כל ברכה:

פסוק ד

אף על פי שהוא חזק וכו'. דאם לא כן, למה קראו בשם "צור" במקום הזה, הוי לו לומר 'ה' תמים פעלו' (כ"ה בר"א"ם):

משלם צדקתם בעולם הזה. ואם תאמר, כיון דהרשע עשה מצוה גמורה כמו שעשה הצדיק, למה יהיה משלם לרשע מצותו בעולם הזה, ולצדיק בעולם הבא. ואין זה קשיא, כי הצדיק אשר הוא צדיק בכל, הנה עיקרו הוא צדיק, והעבירה שעשה הוא מיעוט, ואינו עיקר, ודבר בטל הוא אצל זכות הצדיק. ויש לו תשלומין בעולם הזה, שהוא דבר שאינו עיקר, כמו שהעבירה שהיא מיעוטה אינו עיקר. והרשע הוא היפך, שאם הוא רשע גמור, תשלומין שלו הוא במקום שהוא עיקר, והוא בעולם הבא. אבל המצוה שאינה עיקרית, תשלומין שלה בדבר שאינו עיקר, והוא בעולם זה, שאינו עיקר:

ומה שפירש "אל אמונה" שמשלם גמול צדיקים לעולם הבא, כי מפני שלשון "אל אמונה" הוא נאמן לשלם שכר, כמו הנאמן שהוא נאמן להחזיר מה שהופקד בידו. ורוצה לומר הקדוש ברוך הוא נאמן לשלם לצדיקים שכרם מה שיש להם בידו:

הכל מצדיקים את דינו וכך ראוי וישר להם. פירוש "וישר הוא" – וישר להצדיק את הדין. ולא פירש אותו כמשמעו, מפני שכבר כתיב "אל אמונה ואין עול", ולא הוצרך למכתב עוד "צדיק וישר הוא", ולפיכך פירש "צדיק וישר הוא"; ["צדיק"] – שהכל מצדיקין את דינו, "וישר" – רוצה לומר שכך ראוי וישר להם (כ"ה בראב"ם):

פסוק ו

שיש בידו להפרע מכם ושהטיב לכם. פירש אותו על הפירעון שיש בידו ועל הטובות, דכך כתיב קרא "עם נבל" – ששכחו העשוי להם (רש"י כאן), "ולא חכם" – להבין הנולדות (שם). אי נמי, מפני שאמר הכתוב "הלה' תגמלו זאת", ופירושו 'וכי לפניו אתם מעציבין', שאין זה עוצב, אחר שיש בידו להפרע מכם, ויקח כל שעה נקמתו מכם. אם כן מתפרש בהכרח שיש בידו להפרע מכם. שאין לפרש "הלה' תגמלו זאת" שעשה לכם כל הטובות, דהוי למכתב 'התגמלו זאת לה", ומדכתיב "הלה' תגמלו זאת", פירוש וכי לה' אתם עושים זה. וצריך לפרש אותו גם כן על הטובות, דכתיב אחריו מיד "הלא הוא אביך". לפיכך לא פירש העתיד גם כן בטובה – שיש בידו להטיב לכם, מפני כי לשון "הלה' תגמלו זאת" כלומר שאין זה נגד הקדוש ברוך הוא, מפני שיש בידו להפרע מכם. וזהו נכון:

פסוק יב

ואני אומר כי דברי תוכחה. רש"י פירש את הכתוב "ה' בדד ינחנו" במה שעבר, שהושיבם בטח. ורז"ל (ספרי כאן) פירשו אותו על העתיד. וקאמר, מפני כי זאת השירה דברי תוכחה וכו', שלא יזכרו את הראשונות וגם הנולדות לא יזכרו, ולפיכך צריך ליישב המקרא לכאן ולכאן. פירוש, לשעבר ומה שעתיד להיות לא יזכרו גם כן. ודבר זה לא

יתכן רק בראשונות ואחרונות שראו קודם שיחטאו, אבל מה שעתיד לעשות להם בעולם הבא – שלא ראו – לא, [דלא] יתכן לפרש הכתוב רק בדברים שיהיו בשעה שיחטאו. ואף על גב שרש"י פירש למעלה (פסוק ז) "בינו שנות דור" 'להבא, שיש בידו להטיב לכם וכו", ואם כן גם כן רש"י מפרש להבא, היינו שיאמר להם בינו הטובות שעתיד לעשות להם, אבל שיהיה מוכיח אותם בדבר שלא ראו, ולומר "הלה' תגמלו זאת וגו'" (פסוק י) על העתיד, זה אינו. ועוד, דלא דמי, דודאי מזכיר שפיר בתוכחה הטובות שעתיד לעשות להם, ואפילו הכי חוטאים. והיינו דוקא הטוב שעושה להם בעולם, שהטובות בעולם אין דרך להיות, כי יש דברים רעים בעולם, והוא עושה להם טובות. אבל טובות עולם הבא, שהוא כולו טוב, ואין בו רע, דבר כזה אינו מזכיר. רק במקום שיש רע, והוא עושה להם טוב, וזהו בעולם הזה. לכך אין להזכיר מה שיעשה להם בעולם הבא:

פסוק יז

לית בהן צרוך. פירוש, ש"אלוה" נקרא כל שמקבלים אותו כאלוה, ואם כן הא דקאמר "לא אלוה", והרי הם מקבלים אותו כאלוה, אלא פירושו שאין בהם צרוך. כלומר מה שצריך להם האדם – דבר זה לא נמצא בהם, כי אין בהם צרוך:

פסוק יח

כשבא להטיב להם כו'. ואם תאמר, איך יתכן לומר כי הם מתישים כחו חס ושלום, והלא כתיב (ר' איוב לה, ו) "אם חטאת מה תפעל לו". אמנם דקדקו לומר (ספרי כאן) שהם מתישין הכח, רוצה לומר הכח שהוא מאתו מתישין, לא חס ושלום שיהיו מתישין אותו יתברך, כי לא נאמר 'מתישין אותו', רק מתישין כחו. ודע, כי ענין זה, שכאשר יש מקבל יש נותן, וכאשר אין מקבל, דהיינו כאשר אין ישראל ראויים לקבל, אז כאילו אין כאן מקבל. וכאשר אין מקבל, יסולק כח הנותן. וזהו התשת כח, כי כאשר אין כאן מקבל, אז לא נמצא כח פועל. ודבר זה ענין נפלא מאוד:

פסוק כא

באומה שאין לה שם שנאמר הן ארץ כשדים זה העם לא היה. פירש הרמב"ן, שלא היה נחשב לגוי, והקדוש ברוך הוא הגדיל אותם. אבל עיקר הפירוש מה שכשדים אינו עם, שאינו בכלל שבעים אומות. שנאמר (פסוק ח) "יצב גבולות עמים למספר בני ישראל", וזה לא היה משבעים אומות. וראיה לזה שלא היה משבעים אומות, כי שבעים אומות היה שפילג לשונם בדור הפלגה, ונאמר (בראשית י, יא) "מן הארץ ההיא יצא אשור", ופירשו רז"ל (ב"ר לז, ד) שלא היה רוצה להיות בדור הפלגה, ויצא מעצתם, שלא רצה לבנות המגדל. וכתיב (בראשית שם) "ויבן את נינוה וגו'", נמצא כי אלו המקומות לא

היו בעצת דור הפלגה, ואלו הם כשדים. שכן כתיב (ר' ישעיה כג, יג) "הן כשדים עם לא היה אשור יסדה וגו'", נתן טעם למה אינם ראוים לעם, כי אשור – אשר יצא מעצת דור הפלגה – הוא יסדה, ואין זה עם. אף על גב דכשדים הם מבני נחור, דכתיב (ר' בראשית כב, כב) "ואת כשד ואת פלדש", הם כבשו אותו הארץ שבנה אשור, לכך כתיב "הן ארץ כשדים זה העם לא היה אשור יסדה וגו:

'"לפיכך דרשו רז"ל (מגילה יג ע"ב) שאין להם לא כתב ולא לשון. שהלשונות נתן הקדוש ברוך הוא לשבעים אומות, ולא היה אשור בכללם. נמצא כי לא נקרא לשון, שלא היה מן אותם הלשונות שפילג הקדוש ברוך הוא לשונם, ולא נקרא לשון. וכן יש לפרש גבי אדום, שדרשו רז"ל (ע"ז י.) שאין להם לא כתב ולא לשון מן ע' לשון, שנתן לכל אומה ואומה לשון מיוחד, ובכלל זה לא היה אדום. כי שר שלהם סמאל, והוא אינו בכלל ע' מלאכים הסובבים כסא כבודו יתברך. וכמו שפילג אותם בלשון שהיו ע' לשונות, כן חילק אותם בכתב, שלכל אומה יש כתב:

פסוק כו

ויש פותרין אותו כתרגומו ויחול רוגזי עליהן. מפני שמפרש "אפאיהם" לשון 'אף', וזה לא יתכן, כמו שמפרש (רש"י כאן). 'ואונקלוס תרגם אחר לשון הברייתא', פירוש, מה שתרגם אותו (לא) 'יחול רוגזי עליהון', היינו מפני שחילק אותם לג' תיבות 'אמרתי אף אי הם', כלומר אמרתי באפי וכו', והיינו 'יחול רוגזי עליהון', ועל מלת 'אי הם' שפירושו אתנם כאילו אינו, תרגם אונקלוס 'יחול רוגזי עליהון', כי אחר שרוגזי חל עליהון, הרי הוא עושה כאילו אינם:

פסוק לה

כשארצה להביא עליהם יום אידם קרוב ומזומן. דאין לומר כמשמעו, דהא כתיב "לעת תמוט רגלם", דהוא כשתתום זכות אבות (רש"י כאן), וזה הדבר אין לומר דהוא קרוב, דכשחטאו לא היה קרוב יום אידם, שלא כלה זכות אבות. אלא פירש "כי קרוב יום אידם" כשתתום זכות אבות, וארצה להביא עליהם הפורענות, אז מוכן הוא ומזומן לפניו להביא על פי הרבה שלוחים:

פסוק לו

ויתנחם הקדוש ברוך הוא על עבדיו. הפך את הכתוב, שכתוב "ועל עבדיו יתנחם". גם הוסיף 'הקדוש ברוך הוא'. מפני שפירש "כי ידין ה'" כאשר ישפוט את ישראל ביסורין, **ויתנחם הקדוש ברוך הוא על עבדיו.** והם שני פעולות שונות – מה שיהיה שופט את ישראל ביסורים, ומה שינחם הקדוש ברוך הוא על עבדיו. לכך חלק אותם; "כי ידין ה'"

ביסורין הללו, ויתנחם ה' על עבדיו. לא כפי מצב הכתוב "כי ידין ה' עמו ועל עבדיו יתנחם", כי משמע דבר זה שהוא פעל אחד, שכך משמע וי"ו החבור של "ועל עבדיו". ולפיכך הוסיף בפני עצמו לומר '**ויתנחם הקדוש ברוך הוא על עבדיו**'. וכאשר כתוב 'ויתנחם על עבדיו', אין הוי"ו של "ויתנחם" מחבר אותו למעלה, כי הוא בא לחבר הפעלים, אף כי אין הפעלים שוים. ולא יתכן זה אם כתוב "ועל עבדיו יתנחם":

פסוק מא

דבר אחר ותאחז ידי את מדת המשפט וכו'. טעות סופר הוא, שהכל הוא פירוש אחד. וכך ראוי להיות; "ותאחז במשפט ידי" להניח מדת רחמים באויבי שהרעו לכם, כי "אני קצפתי מעט והם עזרו לרעה" (זכריה א, טו), ותאחז ידי את מדת המשפט וכו', כלומר שאניח מדת רחמים, שלא אשתמש בה, ותאחז במדת המשפט לנקום נקם:

פסוק מב

בפנים אחרים נדרש בספרי. פירוש, דהוא (רש"י) פירש קצת כלפי ישראל, וקצת כלפי אומות העולם; דהא "כי גוי אובד עצות" (פסוק כח) פירשה כלפי גוים, ואחר כך "מגפן סדום גפנם" (פסוק לב) פירשה כלפי ישראל. אבל בספרי פירשה רבי יהודה כולה כלפי ישראל, ורבי נחמיה פירשה כולה אאומות. ומפרש (רש"י) איך רבי יהודה מפרש אותה כולה כלפי ישראל, ומפרש "כי גוי אובד עצות" את התורה שהיא להם עצה נכונה. ושאר הדברים פירש רש"י גם כן נגד ישראל:

אף על גב דיש עוד חילוק, כי "אי אלקימו צור חסיו בו" (פסוק לז) פירש רש"י שהקדוש ברוך הוא אומר לישראל אי עבודה זרה שלכם וכו', ורבי יהודה (בספרי כאן) מפרש אותו ואמר ישראל לאומות איה הגמונים שלכם שהייתם חסים בו, מכל מקום כיון דרבי יהודה גם כן מצי לפרש 'ואמר הקדוש ברוך הוא לישראל איה עבודה זרה שלכם' כפי פשוטו, יש לומר דגם רבי יהודה מפרש כך לפי פשוטו. ולא פליג [רק] על רבי נחמיה (רק), דהוא מפרש כל המקרא על אומות העולם, שאמרו כמו שאמר טיטוס "אי אלקימו". וזה לא יתכן אליבא דרבי יהודה, דהא "ואמר" כתיב, ולא נזכר אומות בקרא, דהרי כל הפרשה מדברת בישראל לדעת רבי יהודה, ולא יתכן לפרשו באומות. אבל 'ואמר הקדוש ברוך הוא' יתכן שפיר, מפני שכתוב (פסוק לו) "כי ידין ה' עמו ועל עבדיו יתנחם", ולפי פשוטו קאי גם כן על הקדוש ברוך הוא:

ומה שדרש רבי יהודה על ישראל שיאמרו לאומות "אי אלקימו" 'הם ההגמונים וכו', מפני שהוקשה לו דאם הוא מאמר הקדוש ברוך הוא לישראל, בסוף – כאשר "אזלת יד ואפס עצור ועזוב" (פסוק לו) – לא הוי ליה למימר "אי אלקימו יקומו ויעזרכם" (ר'

פסוקים לז-לח), אלא הוי ליה למימר 'אי אלקימו למה לא עזרו אותם כבר'. איך יתכן לומר "ויעזרכם" אחר שכל השנים עד שנת הגאולה לא עזרו אותם, ובשעת הגאולה אומר "אי אלקימו יקומו ויעזרכם". ולפיכך פירש אותו רבי יהודה 'ואמר ישראל לאומות', דהשתא אתא שפיר "יקומו ויעזרכם" מהשתא, דיבוא עליכם הפורענות "יהיו הם עליכם סתרה" (ר' פסוק לח). אבל אין המקרא יוצא מידי פשוטו (יבמות כד.) לפרש אותו "ואמר" 'ה' על ישראל', כמשמעות הכתוב:

בלשון זה משמש כי לשון דהא וכו'. מפני שאין לפרש אותו ללשון שהוא תחילת דברים, דכיון דכבר כתוב (פסוק לה) "כי לי נקם ושלם", איך יאמר אחר כך "כי ידין ה' עמו", ולכך הוא צריך לפרשו בלשון 'דהא', שהוא נתינת טעם על "לי נקם ושלם". אבל לפירוש רש"י ולרבי יהודה ד"לי נקם ושילם" אייריי בפורענות ישראל, מפרש "כי ידין ה' עמו" כשישפוט הקדוש ברוך הוא אותם, אזי יחזור ויתנחם:

אז יגלה ה' ישועתינו וכו'. הוצרך לפרש כך, מפני שלא הוזכר זה המקרא של "ואמר אי אלקימו צור חסיו בו" רק מפני שבא להגיד הסיבה שאמר האויב "אי אלקימו צור חסיו בו", דאם לא כן למה מזכיר כלל שאמר האויב "אי אלקימו", אלא בא להגיד הסיבה, שגורם שתתגלה ישועתנו. אבל לפירוש שפירש למעלה יתפרש "ואמר אי אלקימו", שהקדוש ברוך הוא יאמר לישראל כך, כדי להראות להם מזה כי הוא יתברך הכל, ומאתו בא להם הפורענות והישועה גם כן, כמו שפירש למעלה:

כי נשאתי תמיד אני משרה שכינתי וכו'. לפירוש הזה לא יתכן לפרש אותו בלשון עתיד, דהא דיבר בפורענות האויב עד הנה, ועתה יהיה נשבע. בשלמא אם כל הפרשה נגד ישראל, מדבר אל ישראל גם כן "כי אשא אל שמים ידי", שאני נשבע לנקום מאויבי, שלא זכר נקמת האויב כלל. אבל לרבי נחמיה, שכבר הזכיר בכל הפרשה נקמת האויב, למה צריך להשבע על זה עתה, היה להזכיר השבועה בתחלה. לכך פירש אותו כך, 'כי תמיד אני משרה שכינתי וגו", כלומר מה שלא עשיתי נקמה בכם עד עכשו, מפני שישיבתי בשמים וחי לעולם, ואפילו גבור למטה וכו':

פסוק מד

דיוזגי. פירוש, שבת שהיו דורשים שנים, כי לשון 'דיו' שנים, מלשון 'דיו פרצופין' (עירובין יח.). וכן 'זוגי' הוא זוג, ופירושו שנים כאחד. כי '**דיוזגי**' רוצה לומר שנים מתחברים כאחד:

פסוק נב

מנגד מרחוק. ואין פירושו נגד ממש, כלומר נכחו תראה את הארץ, דכל ראיה שאדם רואה – לדבר העומד נגדו הוא:

תראה ואם לא עכשיו אימתי. פירוש, מה שהכתוב נותן טעם למה שאמר (ר' פסוק מט) "עלה אל הר העברים וראה את הארץ כי מנגד תראה את הארץ", דכיון דאמר לו "עלה וראה את הארץ", למה הוצרך "כי מנגד תראה", אלא פירושו דלא הורשה לך רק לראות מנגד, ולא תבא לשם, אם כן ימות כאן, לכך אמרתי לך ראה עתה, כי אם לא עכשיו – אימתי:

ושמה לא תבא כי ידעתי כי חביבה וכו'. פירוש, נתינת טעם שאמר "עלה וראה את הארץ כי שמה לא תבא", וכי מפני זה מחויב לראות, אלא פירושו ידעתי שהיא חביבה לך הארץ, וכיון דלא תבא שם, על כן "ראה את הארץ":

פרק לג

פסוק א

לפני מותו סמוך למיתתו שאם לא עכשיו אימתי. פירוש, כי "לפני מותו" סמוך למותו, דאם לא כן, מאי בעי למימר שברכם לפני מותו, וכי סלקא דעתך לומר שברכם אחר שמת, אלא סמוך למיתתו ברכם (כ"ה בספרי). ומפני שקשה לו עדיין, מה בא להגיד שהיה סמוך למיתתו, ותירץ לומר ש'אם לא עכשיו אימתי', ועל כרחו היה צריך לברך אותם עכשיו, ואם היה חי עדיין לא היה מברך אותם. מפני שכן ראוי לפרנס להוכיח תמיד את דורו, שמכח רוב התוכחה לא יחטאו. ואילו היה מברך אותם, היה רואים עצמן חשובים וצדיקים, והיו חוטאים:

ויש לפרש גם כן, מפני שפירש "לפני מותו" סמוך למיתתו, והוקשה איך משמע "לפני מותו" סמוך למיתתו, שהרי לא כתיב רק "לפני מותו", ומשמע בין סמוך בין מופלג. לפיכך פירש דכיון דקאמר "אשר בירך אותם לפני מותו", אם כן על כרחך פירושו סמוך למיתתו, דאם לא כן, למה היה מברך אותם עכשיו, וכי לא היה יכול לברך אותם אחר כך, אלא סמוך למותו היה, ואם לא יברך אותם עכשיו – אימתי:

פסוק ב

פתח תחלה בשבחו של מקום כו'. דאם לא כן, מה ענין "ויאמר ה' מסיני" לכאן:

שפתח לבני עשו שיקבלו את התורה. וכן שנינו בספרי, שהלך אל עשו אם יקבלו את התורה, והשיב עשו מה כתיב בה, אמר לו "לא תרצח" (שמות כ, יג), "לא תגזול וגו'".

אמר עשו, כל ברכתו שנתברך "ועל חרבך תחיה" (בראשית כז, מ). אמר לישמעאל שיקבל את התורה, אמר מה כתיב בה, אמר "לא תגנוב" (שמות כ, יג). אמר, כל ברכותיו אינו רק "והוא יהיה פרא אדם ידו בכל" (בראשית טז, יב), שיהיה מלסטם את הבריות, ואיך יקבל התורה. אמר לעמון ומואב שיקבלו את התורה, אמרו מה כתיב בה, אמר "לא תנאף" (שמות כ, יג). אמרו, כל עצמן של אותה אומה של עריות הוא, דכתיב (בראשית יט, לו) "ותהרנה שתי בנות לוט מאביהן", היאך יקבלו את התורה:

ואף על גב דבקרא לא כתוב אלא שעיר ופארן, ובפרק קמא דעבודה זרה (ב ע"ב) נמי קאמר שהחזיר הקדוש ברוך הוא את התורה על כל אומה ולשון, ומנא לן לומר כך. ונראה, דודאי היה הקדוש ברוך הוא מחזיר התורה על כל האומות, דאם לא כן, מאי שנא שהיה מחזיר אותה על עשו ועל ישמעאל – משום שלא יאמרו אם נתת לנו התורה היינו מקבלין, שאר אומות נמי יאמרו כך. אלא על כל אומה ולשון היה מחזיר. וקרא דקאמר "וזרח משעיר למו הופיע מהר פארן", הכי קאמר, אחר שחזר על כל האומות ולא קבלוהו, בא אל עשו וישמעאל, כי אלו מסתבר יותר שיקבלוה, שהם זרע אברהם, שקיים כל התורה (יומא כח ע"ב), והיה מחזיר עליהם דרך מעלות; מתחלה אל הרחוק, עד שבא אל עשו וישמעאל. והם היו ראוים לקבל אותה, מפני שהם זרע אברהם, ואפילו הכי לא קבלו אותה. ולפיכך "וזרח משעיר למו", כיון דלא קבלו אף בני עשו – שוב אין מי שיקבל אותה, ובא אל ישראל מהר שעיר. וכן בפארן גם כן, שבסוף בא אל פארן, אמר אלו בני ישמעאל [ראוי] שיקבלו אותה, ולא קבלוה. אז בא אל ישראל, כי מעכשיו לא נשאר אחד:

ומה שזכר עשו וישמעאל, מפני כי יש בעשו שאין בישמעאל, ויש בישמעאל שאין בעשו; ישמעאל נמול בתחלה (בראשית יז, כה), וקבל עליו בריתו של אברהם. ועשו אינו בן הפלגש, כמו ישמעאל שהיה בן הפלגש. ולפיכך באחרונה בא אל אלו שנים. והא דאמרינן בספרי שהשיב עשו מפני שנאמר לו "על חרבך תחיה", וכן ישמעאל מפני שנאמר לו "והוא יהיה פרא אדם ידו בכל", לא שהאומות האחרים שלא נתברכו בברכה הזאת לא היו משיבים כך, אלא רוצה לומר אפילו אלו שהיו מזרע אברהם ויצחק, כיון שנתברכו בברכה הזאת שאינה הגונה וראויה, כל שכן האחרים, שלא נתברכו כלל, שנמצאו בהם כל אלו הדברים כולם:

ואם תאמר, ומנא ליה לרז"ל לומר שהחזיר הקדוש ברוך הוא התורה על כל אומה ולשון, שמא לא החזיר רק על בני אברהם, וכיון דאינהו לא קבלוה, אחרים לא כל שכן. ויש לומר, דזה לא יתכן, דהרי הם יהיו אומרים שהיו מקבלים אותם, ולא היה יכול לענוש

את האומות – מה שלא קבלו את התורה – מכח קל וחומר. דהא בפרק שור שנגח (ב"ק לח. ורש"י שם) מסיק דבשביל זה היה הקדוש ברוך הוא מתיר ממונן לישראל, ולא מענישין מכח קל וחומר. ולפיכך בודאי על כולם החזיר. אלא שכתיב בקרא "שעיר" ו"פארן", שהם האחרונים, דמסתברא שהם יקבלו אותה:

אש שחורה על גבי אש לבנה כו'. דבר זה סוד מופלא, כי התורה נקראת בשתי שמות; נקראת בשם "חסד", "ותורת חסד על לשונה" (משלי לא, כו), ונאמר (משלי ג, יז) "דרכיה דרכי נועם", ונקראת בלשון "אמת", "תורת אמת היתה בפיהו" (מלאכי ב, ו). כי המצוה בעצמה עשייתה הוא הטוב ונועם. ולפיכך היה יסוד התורה אש לבנה. וכאשר תשכיל במצוה תמצא אותו אמת ונכון הוא, כמו כבוד אב ואם. ושמירת שבת טוב ונועם הוא, וכאשר תשכיל בו נמצא שהוא ראוי ומחוייב לעשות. נמצא כי עיקר המצוה הוא טוב וחסד, וזהו מורה אש לבנה, כי הלובן מורה הטוב והזכות, דומה לאור שהוא טוב. והצורה, היא אש שחורה, כי השחור מורה על רשימה מבוארת היטב, כך התורה דבריה מבוארים ברורים:

פסוק ה

באגודה אחת הוא מלכם. וזהו מפני כי המלכות הוא האחדות, ולפיכך נקרא קריאת שמע קבלת מלכות שמים (ברכות יג.), אמרו בראש השנה (לב ע"ב) "שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד" (לעיל ו, ד) זהו מלכות שלימה. לפיכך כאשר ישראל באגודה אחת – מלכותו עליהם, וכאשר נחלקים, ואין כאן אחדות, מלכותו – דהוא אחדות – אינו עליהן:

פסוק ז

ומפני הנדוי. אף על גב שקיים הדבר, שהרי אמר "אם לא אביאנו אליך וגו'" (בראשית מד, לב), ובודאי קיים זה, למדו מכאן במסכת מכות (יא ע"ב) דאף נידוי על תנאי צריך הפרה, ולא ידע יהודה זה, ולפיכך עצמותיו מתגלגלים:

כאן רמז לשמעון כו'. פירש הרמב"ן, כי "ידיו רב לו" יכבוש מצריו נחלה גדולה יותר מן הראוי לו, ורמז בזה שינחיל מנחלתו לשמעון אחיו, וכתיב (יהושע יט, ט) "מחבל בני יהודה נחלת בני שמעון". ולי היה נראה לפרש כמשמעו, שהיה יהודה מתברך בלשון "שמע", ולא בלשון 'האזין', לומר כי שמעון שנקרא גם כן על שם "כי שמע ה' כי שנואה אנכי" (בראשית כט, לג), נחלתו בתוך נחלת בני יהודה. ולפיכך רמז לשמעון בברכה זאת גם כן, דהוא "שמע ה' קול יהודה", ונמצאים שרמז כאן ברכת שמעון בתוך נחלתו:

פסוק ח

כתרגומו. כי תרגם 'תריבהו על מי מריבה בחנתיה על מי מצותא ואשתכח מהימן'. ופירש הרמב"ן, כי הכונה בזה לאונקלוס, כי משה לא חטא כלל, רק שלא קדש את שמו בבני ישראל המריבים. וזה שאמר הכתוב (לעיל א, לז) "גם בי התאנף בגללכם". גם נאמר (לעיל לב, נא) "על אשר לא קדשתם". ואין זה צריך, דכך פירושו, כי בחנתיה לאהרן ונמצא שלם קדמך, ועל אהרן קאי. ואין חלוק בין פירוש רש"י לפירוש התרגום בלשון "תריבהו", רק דלפירוש התרגום רוצה לומר בחנתיה ונמצא שלם, ולפירוש רש"י נסתקפת לבא עליו בעלילה:

פסוק יא

מחץ מתנים קמיו מחץ קמיו מכת מתנים. דאין לפרש "מחץ מתנים קמיו" רוצה לומר תוך מתנים, דאם כן לא הקפיד אלא שתהא המכה תוך המתנים, אין זה כלום, דאפשר שתהא המכה תוך המתנים ואינו מכלה את השונא. אבל כשיאמר "מחץ קמיו" 'מכת מתנים', הוא מכה גדולה, שנקראת המכה 'מכת מתנים'. ומה שהוצרך להפוך מצב הכתוב לומר 'מחץ קמיו מכת מתנים', ולא כמצבו 'מחץ מתנים מכת קמיו', מפני שכתיב "מחץ מתנים", ואצל "מחץ" לא יפול לשון מכה, ואם כן הוי ליה למכתב 'הכה מתנים', והיה פירושו הכה מכת מתנים:

פסוק יג

אתה מוצא וכו'. נראה מה שהוצרך לכתוב זה פה, מפני שנראה בברכת יוסף שכל ברכתו כמו ברכת יעקב (בראשית מט, כה), והוקשה כיון שכבר ברך יעקב אותו בברכה זאת, לא הוצרך משה לברך. ותירץ, שכן תמצא בכל השבטים, שברכת משה מעין ברכת יעקב. ועל כרחך צריך לומר, שאם לא היה ברכת משה, אף על גב שלא היה מקוים בכל שבט יוסף הברכה שבירך אותם יעקב, כיון שמקוים במקצת, הוי שפיר, שלא ברך השבט כולו, רק ברך יוסף. לכך ברכם משה עוד, שיהא ברכה זאת בכל השבט. וכן בכל השבטים, היה ברכת משה שתתקיים הברכה בכל השבט:

פסוק טז

הנגלה אלי תחלה בסנה וכו'. ונראה שעל דעת רש"י זכר דבר זה שנגלה אליו בסנה, שמאחר שנגלה לו בסנה על שם "עמו אנכי בצרה" (תהלים צא, טו), אין לך רצון יותר מזה. והיו"ד ב"שוכני" יתור, כאילו כתיב 'ורצון שוכן סנה':

תבואתה ברכה זו לראש יוסף. כי "תבואתה" מלשון "תבא". וכתב הראב"ע שבאה התי"ו בשני סימנין, בתי"ו וה"א, כמו "עזרתה" (תהלים מד, כז), "ישועתה" (שם ג, ג). וצריך

לומר לפי זה כי הוא שם דבר בלשון נקבה, ובא בשני סימנין. שאם "תבאתה" הוא לשון עתיד לנקבה, אין צריך תי"ו ולא ה"א בסוף. ואפשר כי הוא שם דבר לנקבה, וה"א נוספת, וכן "עזרתה" עזרה ליחידה, והה"א נוספת:

פסוק יט

כל אסיפה על ידי קריאה היא. ופירוש "יקראו", היינו שהעמים – שהם השבטים – יקראו זה את זה "קומו ונעלה ציון" (ירמיה לא, ה), שהאחד יקרא את האחר. והרא"ם הקשה, דהוי ליה למכתב "יקראו" הקו"ף בקמ"ץ, לשון נפעל, במקום יאספו, שהוא לשון נפעל. ואין זה קשיא, דאין הקריאה מאחר, רק שהם קוראין זה את זה לעלות ציון. ועוד הקשה הרא"ם, מה ענין השבטים אל הר המוריה – בתוך יששכר וזבולון. ולא דקדק, דעל ידי יששכר, הקובע עתים וקובע מועדים, על ידו יאספו לירושלים. ועל ידי זבולון היה גם כן, שהיה עוסק בפרקמטיא ונותן ליששכר, והיה יכול לעסוק בתורה (פסוק יח):

פסוק כ

לפי שהיה סמוך לספר וכו'. פירוש, הא דכתב "כלביא שכן", ולא כתב 'כלביא רבץ', היינו מפני שהיה שוכן על הספר, ואמר כלביא הוא שוכן על הספר, לשמור הספר מן האויבים:

פסוק כא

ספון אותה חלקה כו'. דאין לפרש ה"מחוקק" – שהוא משה – ספון, דאין המחוקק ספון, רק קבורתו ספונה. אף על גב דכתיב "ספון" לשון זכר, יש לפרש "כי שם חלקת מחוקק ספון" דבר זה, ו"ספון" קאי על דבר זה, וכמו שפירש רש"י "ויהי השמש באה" (בראשית טו, יז), ופירושו ויהי הדבר הזה, כך יש לפרש ספון דבר זה:

פסוק כו

אין כאל ישורן דע לך ישורן וכו'. שאין לפרש אין כאל של ישורן, כמו "אל ישראל" (תהלים סח, לו), דהא הכ"ף של "כאל" בקמ"ץ, וכיון שהוא בקמ"ץ אין לסמוך אותו, והרי הוא כמו 'כהאל' בה"א הידיעה, וכל ה"א ידיעה לא יתכן בו סמוכות. לפיכך צריך לומר 'דע לך ישורן אין כאל':

פסוק כז

למעון השחקים כו'. פירוש, כי "מעונה אלקי קדם" הוא מחובר לפסוק שלפני זה (פסוק כו) "ובגאותו שחקים", והשחקים הם למעונה אלקי קדם (כ"ה בר"א"ם). ופירוש "אלקי קדם" שקדם לכל אלקים, ובירר את השחקים. וזה ראיה על שהשחקים הן מעון יותר חשוב, דהרי "אלקי קדם" הוא, והוא יכול לברר לו מה שירצה, ובירר לו השחקים:

כל תיבה שצריכה למ"ד כו'. הקשה הרא"ם, דאם כן היה טעם המלה מלעיל, כמו כל ה"א שמשמשת במקום למ"ד, וכיון שטעם המלה מלרע, אם כן הה"א לנקיבה. ויפה הקשה. ועוד תמה אני, דלא מצאנו ה"א משמשת במקום למ"ד רק במקום למ"ד המשמשת על ביאה לדבר, אבל במקום הזה, שאמר שבירר למעונתו השחקים, לא מצאתי ה"א במקום למ"ד. גם היה רש"י יכול לפרש "מעונה" בלשון נקיבה, שהרי תמצא "מעונה" בלשון נקיבה; "מעונתיו טריפה" (נחום ב, יג), "ומעונתו בציון" (תהלים עו, ג):

פסוק כח

כל יחיד ויחיד תחת גפנו. דאם לא כן, מאי "בטח בדד":

פסוק כט

תשועתך בה'. כלומר **תשועתך בה'** תלויה בו. ומה שהוצרך להחליף מלת 'תשועתך' במלת "נושע", מפני הבי"ת של "בה'", דהוי למכתב 'נושע מה", דלא יתכן לומר "נושע בה'", אבל 'תשועת בה" רוצה לומר תשועתך תלויה בו יתברך (כ"ה ברא"ם):

פרק לד

פסוק א

מערבות מואב כמה מעלות וכו'. דאם לא כן, "מערבות מואב" למה לי, דודאי מערבות מואב עלה, דבערבות מואב היה. ואם תאמר, ולמה פסען בפסיעה אחת. אבל יש לדעת, כי דבר זה מורה על המדריגה הגדולה שהיה למשה לאחר מיתתו, שהיה בא למדריגה אשר אין שם חלוק כלל, לכך פסע כל המעלות בפסיעה אחת, לא זו אחר זו, שאז היה דבק במעלה שיש חלוק, וכל דבר שיש חלוק – גשם או כח בגשם, אבל משה היה דבק במעלה שאין שם גשם, ולא מצטרף ומתיחס אל גשם, ולפיכך אין שם חלוק מעלות, ולכך פסען בפסיעה אחת:

את כל הארץ הראהו כו'. דאם לא כן, למה הוצרך לפרט כל הנהו בפרט, הוי ליה למכתב סתם 'ויראהו ה' כל הארץ' (כ"ה ברא"ם):

פסוק ד

לאמר לזרעך אתננה כדי שתלך לאמר לאברהם וכו'. דאם לא כן, לא שייך לומר כאן "לאמר", דלא שייך "לאמר" אלא אחר "וידבר", אבל כאן דכתיב "זאת הארץ אשר נשבעתי לאברהם ליצחק וליעקב", לא יתכן "לאמר", ולפיכך דרשו שפירושו שיאמר זה לאברהם ליצחק וליעקב שקיים את שבועתו. ודבר זה מבואר בכמה מקומות, ואין להאריך:

שלולי כך הייתי מקיימך. עיין בפרשת (נצבים) [וילך] אצל "בן מאה ועשרים שנה אנכי היום" (לעיל לא, ב, אות א):

פסוק ה

אלא הקדוש ברוך הוא אומר ומשה כותב בדמע. פירש הרא"ם, ולא בדיו, לתת הבדל בין הח' פסוקים לשאר כל התורה, כדי שיהיה היחיד קורא אותם, כדאיתא בפרק השותפין (ב"ב טו.). ודברים בלתי מובנים הם, שאיך משה כתב בדמע שלא בדיו, וקיימא לן ספר תורה שלא כתבו בדיו פסולה. ואין לומר שאלו ח' פסולים אשתני, זה אינו, דכיון דילפינן (מנחות לד.) דבעי כתיבה בדיו, ושלא בדיו פסולה, אם כן אין חילוק בין הנהו פסוקים לשאר פסוקים. ועוד, דלמה אשתנו הנך פסוקים לכתוב שלא בדיו. אי בשביל כדי שיהא היחיד קורא כמו שפירש הרא"ם, זה אינו, דהא אדרבא, שנתן טעם (ב"ב טו.) למה היחיד קורא, ומפרש משום דנכתבו בדמע. ואם כן קשיא, למה כל זאת, למה נכתבו שלא בדיו. ועוד, דלא הוי ליה למימר 'ומשה כותב בדמע', שלשון זה משמע נפילת דמעות, הוי ליה לומר 'ומשה כותב בדמעות', כמו "ותשקימו בדמעות שליש" (תהלים פ, ו). [ובודאי פירוש טעות הוא]:

אבל פירושו 'ומשה כותב בדמע', שהיה משה בוכה על מיתתו, והוא כמו "הזורעים בדמעה" (תהלים קכו, ה), דמסתמא כיון שהזכיר מיתתו "וימת משה", היה בוכה. והשתא לא קשיא איך כתב "וימת משה", הואיל והיה משה עדיין חי, שכיון שהיה בוכה על מיתתו, זהו התחלת המיתה, וזהו "וימת משה וגו'". (ובודאי פירוש טעות הוא):

פסוק ו

קברו היה שם מוכן. פירוש, מה שנקבר מול בית פעור, וקשיא למה נקבר מול בית פעור. ותירץ 'קברו שם היה מוכן ששת ימי בראשית', וכיון ש**קברו היה שם מוכן** ששת ימי בראשית, בודאי טעם יש בדבר שיהיה נקבר מול בית פעור, לכפר על מעשה פעור:

פסוק ז

אף משמת. דאם לא כן, הוי למכתב 'וימת משה בן מאה ועשרים שנה לא כהתה עינו ולא נס ליחו', אלא כדי לדרוש "במותו" לא כהתה עינו ולא נס ליחו, והיינו אף אחר שמת:

ולא נהפך תאר פניו. מדכתיב "לא כהתה עינו", ופירושו מלשון "עין הבדולח" (במדבר יא, ז), שלא נשתנה תאר פניו (כ"ה ברא"ם):

פסוק יב

ולכל היד החזקה שקבל התורה בלוחות וכו'. פירוש, שהיו הלוחות אבן סנפיון, והיו אמה על אמה, והיה משה סובלן, כך פירש הרא"ם. ולא יתכן; חדא, דלא הוי צריך

לומר שקבל את התורה בלוחות בידיו, רק שהיה משה סובל את הלוחות. ועוד, במדרש אמר שהיה הכתב של הלוחות סובלן. ובירושלמי במסכת שקלים (פ"ו ה"ה) אמרו, כיון שחטאו ישראל בעגל, בקש הקדוש ברוך הוא לחוטפן מידו של משה, גברו ידיו של משה וחטפן ממנו, הוא שהקדוש ברוך הוא משבחו "ולכל היד החזקה", [ש]שלטה על ידי לגברה. והוצרך לומר כך, דאם פירוש "היד החזקה" שעשה במצרים, זה כבר כתיב (פסוק יא) "לכל האותות והמופתים":

ולכל המורא הגדול נסים וגבורה שבמדבר וכו'. דאם מה שעשה במצרים, הרי כבר כתיב (פסוק יא) "לכל האותות והמופתים וגו'", אלא פירושו נסים וגבורות שעשה במדבר הגדול והנורא, לכך כתיב "המורא הגדול":

סליק ביאור על רש"י על התורה בעזרת א' הגדול והנורא:

ברוך ה' לעולם אמן ואמן [תהלים פט, נג]:

יהי שם ה' מבורך לעולם אמן ואמן [ראה תהלים קיג, ב]:

סליק ספר דברים וסליק הספר גור אריה: