תנ״ך · אחרונים · גור אריה · תורה

גור אריה על שמות

רבי יהודה ליווא [המהר"ל]

ספריית אור ברסלב · or-breslev.co.il

גור אריה על שמות

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

תוכן העניינים

פרק א 4
פרק ב 14
פרק ג 23
פרק ד 31
פרק ה 42
פרק ו 45
פרק ז 57
פרק ח 62
פרק ט 66
פרק י 71
פרק יא 79
פרק יב 82
פרק יג 115
פרק יד 123
פרק טו 133
פרק טז 145
פרק יז 155
פרק יח 158
פרק יט 180
פרק כ 195
פרק כא 206
פרק כב 242
פרק כג 256
פרק כד 263
פרק כה 265
פרק כו 283
פרק כז 290
פרק כח 296
פרק כט 304
פרק ל 315
פרק לא 331
פרק לב 334
פרק לג 341
פרק לד 348
פרק לה 356
פרק לו 364
פרק לח 365
פרק לט 367
פרק מ 367

פרק א

פסוק א

אף על פי שמנאן בחייהן וכו'. פירש הרא"ם שאין לפרש שכותב התורה מנאן, דהיינו משה רבינו, דמאי זה שאמר 'שמנאן בחייהן', דבעת שכתב משה רבינו עליו השלום התורה – שני המניינים לאחר מיתתם היו, אלא כך הפירוש – שהקב"ה מנאן, [ד] בעת שבאו למצרים היה מונה אותם 'ראובן שמעון'. ואינו נכון, דהא לא משמע מן הכתוב שהקב"ה מנאן בעת שבאו למצרים, לכך נראה לומר כיון דמשה רבינו עליו השלום מנה אותם על שם שבאו למצרים, ומונה אותם אחר מיתתם (כאן), בודאי היה הקב"ה מוציאם במספר ומכניסן במספר, דאם לא כן לא היה מונה אותם על שם שעת יציאה והכנסה, אלא מפני שהקב"ה מנה אותם בהוצאה והכנסה – מונה אותם הכתוב גם כן על שעת ביאתן ועל שם אחר מיתתן:

להודיע שנמשלו לכוכבים. ומה שכתוב זה דוקא בשבטים ולא בצדיקים אחרים, מפני שהשבטים הם דוגמת הכוכבים, י"ב שבטים כנגד י"ב מזלות (שמו"ר טו, ו), וכל מזל ומזל כולל כוכבים הרבה, כמו שיכלול כל שבט ושבט הרבה מאוד, מטעם זה נמשלו השבטים לכוכבים:

המוציא במספר צבאם. אף על גב דלא כתיב בקרא רק ההוצאה, שנאמר (ישעיה מ, כו) "**המוציא במספר צבאם**", דייק מדכתיב (שם) "לכלם בשם יקרא", ולא שייך 'קריאה' אלא לבוא אל הקורא, והיינו הכנסה, שבא אליו בקריאה שהוא קורא (כ"ה ברא"ם). אף על גב דלא כתיב "מספר" רק אצל היציאה וה"שמות" אצל הכנסה, דייק דהוי למכתב '**המוציא במספר צבאם** יקרא לכלם בשם', להקדים הפועל, כמו שאמר "**המוציא במספר צבאם**", אלא למדרש (שמו"ר א, ג) הכי "**המוציא במספר צבאם** לכלם בשם", וגם "מספר צבאם לכל בשם יקרא", והשתא הוי "מספר" ו"שם" אצל הכנסה ואצל הוצאה. ועוד דנלמוד קל וחומר, מה הוצאה שלא נאמר בו שמוציא אותם בשם – מוציא אותם במספר, הכנסה שמכניס אותם בשם – אינו דין שמכניס אותם במספר. והוא הדין נמי נלמוד שמוציא אותם בשם, דמה הכנסה שלא נאמר בה שמכניס אותם במספר – אפילו הכי מכניס אותם בשם, הוצאה שנאמר בה שמוציאם במספר – אינו דין שמוציאם בשם. ואין להקשות איך נוכל ללמוד קל וחומר דמוציאם בשם כיון שכבר למדנו שבהכנסה יש מספר, ולא נוכל לעשות עוד קל וחומר, דכהאי גוונא מצינן בכמה דוכתי, עיין בפרק השוכר את הפועלים (ב"מ פח ע"ב) אצל 'ומה דיש':

וקשיא אחר דמקשינן הכנסה להוצאה, למה לא נכתבו כל שבעים נפש בהכנסה בשמות

כמו שכתובים אצל ההוצאה, ויש לומר דודאי לענין הוצאה צריך להוציא כל אחד ואחד בשמו, שגם התולדות יש להוציא כל אחד ואחד בשמו, לפי שההוצאה חשובה יותר להיות משמש בעולם, וכל אחד מן התולדות משמש בעולם בפני עצמו, שהרי התולדות היו מעמידים משפחות הרבה, וכל אותן שבאו למצרים היה כל אחד ואחד משפחה בפני עצמו, ולכך מנה כל אחד בפני עצמו. אבל אצל הכנסה אין מכניס בשם רק העיקר, שהוא האב. וכן הוא אצל הכוכבים נמי, כאשר מוציא אותם - מוציא בשם כל אחד ואחד, שכל מזל ומזל יש לו כוכבים הרבה, ומוציא הקב"ה כל אחד, ובהכנסה אין מכניס רק העיקר, שהוא המזל עצמו. ואם תאמר ומנא לן שכך הוא בכוכבים, ויש לומר דכך משמע הכתוב, דגבי הוצאה כתיב "המונה במספר צבאם", שה'צבא' רוצה לומר רבוים, דהיינו צבא הכוכבים מונה אותם במספר, אבל אצל הכנסה לא כתיב "צבאם", ולכך "בשם יקרא" קאי על המזלות עצמם, לא על צבאיהם:

והקשה הרא"ם למה צריך לתרץ שהמנין הוא מפני שנמשלו לכוכבים, הוי ליה לתרץ מפני חבתן מונה אותם כל שעה כמו שתירץ רש"י בפרשת במדבר (א, א), ואין זה קשיא, דלא שייך לומר כן אלא כשהוא מונה אותם בחייהם כמי שמונה את הצאן, אבל מנין הזה שהוא לאחר מיתה לא יתכן לומר שהוא משום חבה, שאין הרועה מונה את הצאן רק כמה יש לו עדיין, ולא מונה הצאן כמה מתו מן הצאן:

פסוק ה

והלא הוא ובניו וכו'. פירוש דקשה ממה נפשך למה כתב "ויוסף היה במצרים", דאם בא לומר שהיו שבעים נפש חוץ מיוסף שהיה במצרים, זה אינו, דהרי 'הוא ובניו וכו', ואם רוצה לומר עם יוסף היו שבעים נפש, קשיא 'והלא הוא ובניו בכלל שבעים נפש', והוי ליה לומר 'ויוסף ובניו היו במצרים', וכדי שלא תתרץ הקושיא כי "ויוסף היה במצרים" מלתא בפני עצמו לומר שיוסף היה במצרים, מקשה 'וכי מה בא ללמדנו שהיה במצרים וכו'. והא דלא התחיל בהך קשיא ד'מה בא ללמדינו', מפני דפשטיה דקרא דבא לאשמעינן לענין המספר של שבעים נפש ולא שהיה יוסף במצרים, דסמך זה אל "ויהי כל נפש יוצאי ירך יעקב שבעים נפש", ולא סמך זה אל הכתוב של מעלה (פסוק א) "ואלה שמות בני ישראל הבאים מצרימה" "ויוסף היה במצרים":

פסוק ז

שהיו יולדות ששה בכרס אחד. פירוש דלמה כתב לשון "וישרצו", דאף על גב דכתיב (בראשית ט, ז) "שרצו בארץ", הך "שרצו בארץ" רוצה לומר על השריצה וההליכה בארץ, כי שריצה נאמר על הרחישה שהוא נע ונד הנה והנה, אבל "וישרצו" דהכא דמשמע על

ההולדה – למה נאמר לשון שריצה, ותירץ '**שהיו יולדות ששה בכרס אחד**', כמו השרצים שיולדות הרבה. ועוד הוי ליה לסמוך "וירבו" אצל "פרו", דכתיב בכל מקום "פרו ורבו", אלא לכך כתיב "פרו וישרצו" להודיע כי "פרו" שנזכר כאן – היו כמו השרצים שהם מולידים יותר מאחד, והשתא "וירבו" בא לתוספות, כי "וישרצו" אינו משמע רק שהיו מולידים דרך ריבוי, ושמא הם שנים בלבד, לכך קאי עליו "וירבו" להוסיף, וכן "ויעצמו". ואילו כתב 'פרו ורבו וישרצו' לא הוי משמע רק שהיו מתרבים, ולא שהיו מולידים הרבה ביחד. ומה שאמר 'ששה' למדו בב"ר "פרו" א', "וישרצו" ב', "וירבו" ג', "ויעצמו" ד', "במאד" ה', "מאד" ו':

ואם תאמר למה ילדו ששה בכרס אחד ולא פחות ולא יותר, שאם במקרה – אין ראוי שיהיה ששה תמיד בכל זמן, ויש מפרשים משום שז' חדרים הם ברחם האשה, שלשה מימין ושלשה משמאל, ואחד באמצע, אם תתעבר בימין יהיו זכרים, ואם בשמאל יהיו נקיבות, ואם באמצע יהיו טומטום או אנדרוגינוס. וכפי מספר החדרים אפשר להיות יולדת בכרס אחד. וכן היה ברכת ישראל, **שהיו יולדות ששה בכרס אחד** ביחד, ג' זכרים וג' נקיבות. ואנדרוגינוס קללה הוא – לא היתה מתעברת. אך בב"ר[51] לא משמע הכי, דאיכא למאן דאמר שהיו יולדות י"ב בכרס אחד, ודריש "פרו" ב', "וישרצו" ב', "וירבו" ב' וכו':

ויש לומר שהכתוב אמר (פסוק יב) "וכאשר יענו אותו כן ירבה וכן יפרוץ", והם היו משעבדים בהם ו' ימים בלא הפסק, כי השבת היו מקיימים ומשמרים במצרים, כדאמרינן במדרש (ר' שמו"ר א, כח) 'ישמח משה במתנת חלקו' (תפלת שחרית דשבת) כשהיו במצרים אמר משה לפרעה איך אפשר שבני אדם יכולים להתקיים ולעשות מלאכה בלי הפסק, אמר להם פרעה לבקש להם יום אחד לנוח בו, ובקש משה ליתן לו יום השביעי למנוחה. כאשר נתן הקב"ה השבת על הר סיני (להלן כ, ז) היה משה שמח 'במתנת חלקו' למפרע מה שנתן לו פרעה את יום השבת, שקיימו אותו. ומפני שעשו ו' ימים מלאכה בלי הפסק, היו יולדות ששה בכרס אחד. ולמאן דאמר י"ב – סובר שגם בלילה עושה מלאכה מקרות הגבר כדלקמן (רש"י ב, יא), ואין דרך לעבוד אלא ביום, והיה עבודתם משנה שכר שכיר, שעבדו ביום ובלילה, לכן היו י"ב. ולמאן דאמר ו' – לא חשב רק היום לאחד. אף על גב שהיו מולידים ששה בכרס אחד קודם שנולד משה, אין זה קשיא, דכיון שאין עתידים לעמוד בזה השעבוד של שבת, ולא נגזר עליהם שעבוד של שבת, לכך לא נקרא שהיו עובדים רק ששה ימים. ואפילו אם היו עושים תמיד ביום השבת, כיון דלא נקרא "ימי המעשה" רק ו' ימים, לא נתן להם שכר שבת, לפיכך לא

היה יום השבת בכלל "כאשר יענו" (פסוק יב) כמו שאמרנו:
ויש מי שסובר שם (שמו"ר א, ח) שילדו ס' בכרס אחד, סבירא ליה כיון דכתיב "כאשר יענו כן ירבה" היה נגד כל יום ויום מן ימי המעשה י' בנים, שזה רבוי בנים, כי מספר עשרה הוא מספר של רבוי, והכתוב אמר "כאשר יענו כן ירבה וכן יפרוץ", כי אילו היו מענים יום אחד למעט תולדות – היה הקב"ה מרבה התולדות, דהיינו י' בנים, עכשיו היה ו' ימים – היה ס' בנים, כל יום היה בו רבוי של י' בנים. ועוד כיון דכתיב "כאשר יענו כן ירבה" אין שייך שיהיה נגד כל יום – בן אחד, שאם כן מה נתן להם נגד יום הראשון, דהא בלאו הכי כל אשה יולדת בן אחד, לכך כתיב "כאשר יענו כן ירבה", והרבוי הוא עשרה, ונגד כל יום היה להם עשרה בנים. אמנם אם יקשה לך איך אפשר שיהיו ס' בנים בכרס אחד, עיין בספר גבורות ה' (ס"פ יב), ושם הוא מבואר ענין זה. אמנם עיקר הפירוש שדור הזה היו מולידים ו' בכרס אחד – להשלים מספר שש מאות אלף של ישראל (להלן יב, לז), וכל אחת ואחת שהיה פרט – היתה יולדת פרט זה המספר – ששה בכרס האחד. כי מספר שש הוא ראוי לישראל, ודבר זה מבואר באריכות בספר גבורות ה' (פי"ב), והיתה יולדת ששה. ולמאן דאמר י"ב הוא כנגד הנקיבות גם כן, שהרי הזכרים בלבד היו שש מאות אלף (להלן יב, לז), וכנגד הנקיבות גם כן צריך. ולפיכך דרש "פרו" שנים, א' זכר ואחד נקיבה, וכלל הכתוב הכל בלשון אחד – דלא נקרא "פרו" אלא כשיש זוג שהם ראויים לפרות ולרבות. והכי קיימא לן דלא קיים פריה ורביה רק כשיש לו זכר ונקיבה. והבן זה היטב מאד כי ישראל מיוחדים במספר ששה, והרי תמצא כי כל זמן שהיו ארבעים שנה במדבר היה עומד זה המספר שש מאות אלף, שתראה כי מיוחדים הם בזה המספר. ובשביל להשלים זה המספר שמיוחדים בו ישראל כל אחת ואחת היתה יולדת ששה. ולמאן דאמר ששים – סבירא ליה שילדו ששים מפני כי מנין ישראל ששים רבוא, ומנין ישראל היה מיוסד על מספר ס'. וגם דבר זה מבואר באריכות בספר גבורות ה' (פי"ב), לכך היו יולדות ששים בכרס אחד. וראוי שיהיה הפרט דומה לכלל, כי כלל שלהם ס' רבוא ופרט שלהם ס'. ולמאן דאמר ששה היה הפרט דומה לכלל, הכלל שש מאות אלף, והפרט ששה:

פסוק ח

חד אמר חדש ממש וחד אמר שנתחדשו גזירותיו. בפרק כיצד מעברין (עירובין נג.) מאן דאמר חדש ממש, דכתיב "חדש", ומאן דאמר שנתחדשו גזירותיו, דלא כתיב 'וימת וימלוך'. ואם תאמר למאן דאמר 'חדש ממש' לא לכתוב "חדש" רק 'ויקם מלך על ישראל אשר לא ידע את יוסף', וממילא ידענו שהוא חדש, ויראה דמי שסובר 'חדש ממש' הוצרך

למכתב "חדש" לומר לך שלא היה זה מלך שוה לראשון רק מלכות אחרת, שאין מלכותו מתיחס אל המלכות הראשון, ולא דומה לו, וזה יקרא 'חדש ממש'. ובשביל שהיה 'חדש ממש' ולא היה מענין המלכות הראשון, היה גוזר גזירות רעות. ונראה כי שני האמוראים טעם מחלוקתם וסברתם הוא זה; שמי שסובר מלך 'חדש ממש' סובר שהתחדשות המלך על מצרים גרם להם השעבוד, כי המלכות כאשר תמשך בהמשך אחד לא יבא שינוי לאשר בארצו, והקב"ה מהעדא מלכין ומוקים מלכין, ותחת אותו המלכות ראוי ישראל לשעבוד גדול. ומאן דאמר 'שנתחדשו גזירותיו' מפני שהגזירה היא מהקב"ה שיהיו ישראל בשעבוד – אין צריך עתה רק התחדשות הגזירה. וכאשר תבין ענין זה תדע שאין צריך לך לומר אף למאן דאמר 'שנתחדשו גזירותיו' לומר שהיה זה פרעה הראשון אשר היה בימי יוסף, כי קשה לומר שהיה רשע כל כך חי ימים הרבה, אלא שהעיקר הוא שראוי לך לדעת כי כל מלכות אשר ימלוך הוא ובנו ובן בנו נקרא הכל מלך אחד, וכן צריך אתה לומר בכמה מקומות שכל המלכות אשר ימלוך בהמשך מלכותו – הכל מלך אחד יקרא, והתחדשות המלכות אשר אינו מענינו של המלך הראשון – זה נקרא 'מלך חדש'. ולמאן דאמר 'מלך חדש ממש' רוצה לומר שהיה מלכות שלא מענין מלכותו ולא מזרעו. ולמאן דאמר 'שנתחדשו גזירותיו' היה מענין מלכות הראשון או מזרעו, רק מפני שנתחדשו גזירותיו נקרא "מלך חדש":

פסוק י

נתחכמה לו לעם. פירוש הא דכתיב "נתחכמה לו" לשון יחיד, והוי למכתב 'נתחכמה להם', מפני דקאי על העם, דדרך הכתוב לדבר עליהן בלשון יחיד. ומפני שהוקשה לו (לרש"י) דלמה כתב "נתחכמה לו" והוי למכתב 'נתחכם פן ירבה', פירש שרצה לומר 'נתחכם מה לעשות לו'. ורז"ל (סוטה יא.) הוקשה להם דהוי למכתב 'להם', לפיכך דרשו כי "נתחכם לו" רוצה לומר למושיען. והא דלא דרשו במלת "עצום ורב", אף על גב דהוא גם כן לשון יחיד (קושית הרא"ם), היינו טעמא שהוקשה לרז"ל למה קראו המצריים עצמם לשון רבים לומר "ונוסף גם הוא על שונאינו" וישראל קראו בלשון יחיד תמיד, והסברא אינו נותן כך, דאדרבא מפני שהיו מדברים ברבוים של ישראל הוי להו להזכיר ישראל בלשון רבים, ולפיכך דרשו ז"ל 'נתחכם למושיען', לכן אמרו בלשון יחיד, והשתא דהוצרך למכתב בלשון יחיד[100] – כתב כל המקרא בלשון יחיד, דלא יתכן לכתב לשון 'עצומים' ולכתוב אחריו "נתחכמה לו". ומה שדרשו גם כן (סוטה יא.) "וישימו עליו שרי מיסים" (פסוק יא) מלמד שתלאו מלבן בצוארו של פרעה ואמרו לכל אחד כלום חשוב אתה מן המלך, ולא נאמר גם כן דכיון דכתיב כבר בלשון יחיד "נתחכמה לו" אם כן

צריך למכתב אחריו גם כן לשון יחיד "וישימו עליו" (קושית הרא"ם שם), דלא דמי כלל, דודאי "הנה עם בני ישראל וגו'" וכן "הבה נתחכמה לו" הכל הוא לשון פרעה, ואיך ישנה הכתוב לכתוב פעם לשון יחיד ופעם לשון רבים, אבל "וישימו" הוא לשון הכתוב שמדבר מן המצריים, הוי מצי שפיר למכתב 'וישימו עליהם' שהכתוב קורא אותם לשון רבים, כמו "וימררו את חייהם" (פסוק יד) שכתב בלשון רבים, לכך דרשו גם כן שהוא נאמר על פרעה. ובודאי רז"ל מפרשים הכתוב גם כן כפשטיה על ישראל, ולפיכך כתב כל המקרא של אחריו "למען ענותו ויבן ערי מסכנות" הכל לשון יחיד, דאין הכתוב מחלק בענין אחד לכתוב פעם בלשון רבים ופעם בלשון יחיד עד (פסוק יד) "וימררו את חייהם בעבודה קשה" שהוא ספור אחר – הכתוב קרא אותם בלשון רבים. ורש"י לא הביא רק דרשה הראשונה 'נתחכמה למושיען', אבל "וישימו עליו" לא הביא, מפני שזאת הדרשה אינה מוכרחת כל כך כמו הראשונה, דודאי גבי "הבה נתחכמה לו" דהוי מצי למכתב 'להם' – יש לדרוש, אבל אצל "וישימו עליו שרי מסים" יש לפרש כיון דקראן בלשון יחיד הכתוב קורא אותם גם כן בלשון יחיד בהך עניינא, אף על גב דהראשון הוא לשון מצרים וזה לשון הכתוב, אין זה הכרח גמור, דיש לומר כיון דהתחיל בו בלשון יחיד גומר כך. דאין דרך רש"י להביא רק דרשה מוכרחת מכח קושיא חזקה, והוא דרשה קרובה, לא רחוקה כמו זאת, לכך לא הביא:

אמנם לי נראה לומר דרז"ל דרשו הכתוב קרוב לפשוטו, שכתוב "נתחכמה לו" בלשון יחיד מפני שכוונתם היה שנתחכמו לאחדות העם, והוא יתברך המאחד את העם שעושה אותם תמיד גוי אחד. והיינו דקאמר 'נתחכמה למושיען' ולא אמרו 'נתחכם להקב"ה', מפני שלשון "נתחכמה לו" דהוא מורה על אחדותם אשר הוא אתם תמיד ומאחד העם – הוא השם יתברך, וכאילו אמר נתחכמה לאחדותו של עם בצד אשר הם בו אחד, וזהו השם יתברך המאחד אותם, והרי הכתוב הוא כמשמעו. וכן מה שדרשו ז"ל אצל "וישימו עליו שרי מיסים" שתלו מלבן בצוארו של פרעה, פירשו כך שהם דרשו "עליו" על העם, וכתב לשון יחיד מפני ששמו על כלם – כאיש אחד – שרי מיסים עד שלא היה אחד ממאן בדבר, והיו משועבדים בפעם אחד, וזהו גם כן "וישימו עליו שרי מיסים" שהעם כאחד היה משתעבד. וזהו שתלו מלבן בצוארו של פרעה ואמרו 'כלום אתה חשוב מן המלך', ובזה היו משימין עליו שרי מיסים כאחד. והשתא הוי שפיר הכתוב כמשמעו "וישימו עליו שרי מיסים" כאחד, והכל עולה נכון:

ויש לומר גם כן שרז"ל דרשו מלת "לו" ו"עליו" מפני שהם יותר לשון יחיד, ולא בא הך לישנא על עם שהם רבים. תדע דכל מקום דרשו מלת "לו" למעט 'לו ולא לאחר', וכן

"עליו" דרשו למעוט, וכל שאר לשון יחיד לא דרשו, שהוא לא בא למעט דבר. ולפיכך הוקשה להם אף על גב דמלת "עצום ורב" (ר' פסוק ט) שייך על עם, אבל "לו" ו"עליו" דהוא מיעוט לגמרי – לא יתכן עליו, כיון שהם רבים:

ועלה מן הארץ על כרחינו. פירוש שצריך להוסיף 'על כרחנו' דאם לא כן מאי איכפת להו, כל אדם רוצה שיעלו לוחמיו מן הארץ. ורז"ל (סוטה יא.) הוקשה להם כי אחר שילחמו בהם ישראל – יהרגו גם כן את מצרים, ולמה להם לומר "ועלה מן הארץ" ולא יותר, ולפיכך דרשו ז"ל כאדם שתלה קללתו בחבירו, והכוונה להם שהם יעלו מן הארץ, כי ישראל ילחמו בהם, ואם לא יברחו המצריים ויעלו מן הארץ – יהרגום:

פסוק יא

מסים לשון מס. והמ"ם הוא מ"ם הרבים, על משקל "מת" (בראשית יח, ה) ומן פת יאמר "פתים" (ויקרא ב, ו), כך יאמר מן מס "מסים" (כ"ה בראב"ע וברא"ם):

שרים שגובים מהם המס. לא שרים על המס שיש בידם המס, מדכתיב "וישמו עליו שרי מסים" משמע שהשרים היו ממונים על ישראל, כדכתיב "וישימו עליו", אלא **שרים שגובים מהם המס**:

בסבלותם של מצרים. כלומר שלא יתכן לומר בסבלותם של ישראל, דאם כן הוי למכתב 'בסבלות' בלשון יחיד, כדכתיב "למען ענותו" בלשון יחיד, אלא "בסבלותם" קאי על מצריים, וקרא אותם בלשון רבים:

שלא היו חזקים לאוצר ועשו אותם חזקים לאוצר. דאין לפרש שהם בנו העיר, דלמה לו לפרעה לבנות עיר לאוצר, דהעיר הוא על שם הבתים, ואין צריך לאוצר הבתים, לכך פירש שלא בנו הערים, רק שבנו הערים חזקים שיהיו ראוים לאוצר:

פסוק יב

בכל מה שהם נותנים לב לענות וכו'. פירוש הא דכתיב "יענו" דמשמע לשון עתיד, והוי למכתב 'וכאשר ענו אותם' לא לשון עתיד, אלא 'כל מה שנותנים לב לענות' דהיינו לעתיד. ומפני שקשה "כן ירבה", דלא יתכן לומר "כאשר יענו" שנותנים לב לענות – כן היו רבין, דאין ענין זה אצל זה לומר כאשר היו נותנים לב לענות כן היו רבים, אלא פירוש הכתוב 'כן לב הקב"ה להרבות ולהפריץ', ופירוש הכתוב כאשר לב המצריים לענות – "כן ירבה וכן יפרץ" על ידי שהיה לב הקב"ה להרבות ולהפריץ. ומפני שכתוב "כן ירבה", והוי למכתב 'כן רבה וכן פרץ', דכאן לא יוכל לתרץ לשון עתיד כמו אצל "יענו" – ולפרש כן לב הקב"ה להרבות, ד"כן ירבה וכן יפרוץ" פעל עומד ולא יתכן לפרש כן לב הקב"ה

להרבות, לכך תירץ שהוא כמו 'כן רבה וכן פרץ', ונכתב "כן ירבה" משום המדרש (סוטה יא.) 'אתם אומרים פן ירבה ואני אומר כן ירבה':

קצו בחייהם. והרי מקרא קצר, שלא נכתב 'ויקוצו בחייהם':

ומדרש אגדה. כלומר רז"ל (סוטה יא.) דרשו שאינו מקרא קצר, אלא 'כקוצים היו בעיניהם', והשתא לא הוי המקרא קצר כלל (כ"ה ברא"ם):

פסוק טו

לשון מולידות. כלומר שהוא פעל יוצא, המילדת האשה:

שיש לשון קל. בלא דגש כמו 'מולידות':

ויש לשון כבד. בדגש כמו "המילדות" (פסוק יז), שדגש יש בלמ"ד אות אמצעי מן השורש, וכן 'משבר' יש דגש גם כן באמצע אות מן אותיות השורש:

שפרה זו יוכבד. יש לפרש מדכתיב בסוף הפרשה (פסוק כא) "ויעש להם בתים" והיינו בתי כהונה ולויה ומלכות כמו שפירש רש"י (שם), ולא בא הכתוב לסתום אלא לפרש (רש"י בראשית י, כה), ולא מצאנו זאת לשפרה ולפועה, אלא ש'שפרה היא יוכבד וכו'. ועוד נראה לי שכתב "שם האחת שפרה ושם השנית פועה", מדכתיב "אחת" ו"שנית" – למה למכתב "שנית" לה, אלא על כרחך שהיו אמה ובתה, שנקראת הבת "שנית" לאם, ולא בא הכתוב לסתום רק לפרש, דאם לא כן לא ידעינן מי האם ומי הבת ומה מגיד הכתוב, ולא מצאנו אם ובת בכתוב רק יוכבד ומרים. וכן משמע הלשון שדרשו רז"ל (סוטה יא ע"ב) "שם האחת שפרה ושם השנית פועה" חד אמר זו אשה ובתה. ומדאמרו 'זו אשה ובתה' שמע מינה דמקרא מוכח שהוא אשה ובתה. וכן למאן דאמר 'זו כלה וחמותה' יוכבד ואלישבע, יש לדקדק גם כן מלשון "שם האחת ושם השנית":

ואם תאמר למה לא הזכיר את שם יוכבד ושם מרים בפירוש, ויראה שאין הכתוב מזכיר שם יוכבד ומרים ואהרן עד אחר לידת משה (להלן ב, א), שהרי בפרשה שאחריה כתיב (להלן ב, א) "וילך איש מבית לוי ויקח את בת לוי" – לא רצה להזכיר שם האב ושם האם של משה עד לידת משה, לומר לך כי משה היה מתוקן לגאולה מו' ימי בראשית, ומאחר שמשה מתוקן לגאולה מששת ימי בראשית – לא היו אבותיו עיקר אצלו, ואילו נתן שם לאביו קודם לידת משה היה משמעות הענין שהעיקר היה האב, ובשביל עצמו ושמו המיוחד לו נתן לו הקב"ה משה, כמו כל אב שהוא בפרט סבה לבן, לכך לא הזכיר שמו, כי אצל לידת משה לא היה האב סבה מיוחדת רק כאשר הוא כסדר עולם וכמנהג שכל אדם מוליד בן, אבל סבה פרטית לא היה כאן. וכל שאר בנים – אם לא היה זה האב לא בא הבן לעולם, וזה אינו במשה, כי אף שהיה עמרם מוכן יותר למשה, על כל פנים

מוכרח משה לבא לעולם, ולפיכך אינו מזכיר שם הפרטי קודם לידת משה, שלא תאמר כי נולד מעמרם בפרט, ואם לא היה עמרם לא היה נולד משה, שזה אינו, רק הוא כמו שאר אדם, ואם לא היה עמרם היה אחר, כי משה מתוקן מששת ימי בראשית. והבן עוד יותר מזה כי הוא ענין נפלא. ובספר גבורות ה' (פט"ז) הארכנו גם בזה, ודבר זה נכון:

פסוק טז

לא היה מקפיד רק על הזכרים וכו'. שאם בשביל שלא ירבו העם, היה לו לגזור על הנקיבות, וכיון שאין הנקיבות לא יהיו להם נשים ולא יולידו, אבל אם יגזור על הבנים לא יהיה זה כל כך, שהרי זכר אחד מעבר אלף נקיבות, ולא יהיה להם תועלת בגזירתם (כ"ה ברא"ם):

וחיה ותחיה. פירוש "וחיה" הוא לשון זכר, כמו "מאשר יושיט לו שרביט הזהב וחיה" (ר' אסתר ד, יא), ולפיכך צריך לומר שהוא כמו 'ותחיה'. ודרשו בשמות רבה (א, יד) 'אם חיה – חיתה', כלומר שמלת "וחיה" חסר אות, דהוי למכתב 'וחייתה', ובא לומר שלא יהיו המיילדות מחיים את הנקיבות כדרך המיילדות רק אם חיתה, וזהו חיות חסר:

פסוק יז

מספקות להם מים ומזון. במסכת סוטה (יא ע"ב), מדלא כתיב 'וחיו הילדים', אלא שהיו מחיים את הילדים שהיו מספיקים [להם מזון). ורש"י פירש בגמרא (שם ד"ה ותחיין) דהוי למכתב 'ולא המיתו את הילדים', מאי "ותחיינה את הילדים":

לפי שלשון עבר יש חילוק. שהרי 'פעלו' הוא לנסתרות, ו'פעלתם' לנוכחות, 'ובלשון עתיד אין הפרש, "ותחיינה את הילדים" הוא לשון עתיד, רק שהוי"ו מהפך לעבר, אבל המלה בעצמה לשון עתיד בלא וי"ו ההפוך. וכך יש להיות, לפי שתיבה זו וכיוצא בה משמשת לשון פעלו ופעלתם:

פסוק יט

ורז"ל דרשו. לפי שהוקשה אף על גב שהם בקיאים כמילדת – אטו מילדת אינה צריכה חיה אחרת:

פסוק כ

היטיב להם וכו'. פירוש שהוא פעל יוצא לאחר, ולפיכך היו"ד נקוד בצירי. 'שיסודה ב' אותיות' פירוש שאין ביסוד רק ב' אותיות. וסובר רש"י בין נחה למ"ד, ובין אותם ששורש שלהם ב' אותיות בלבד שהע' פעל נחה בהם – כלם יסודם ב' אותיות נקראים, מפני שהם שוים בזה שאין להם ג' אותיות נעות לעולם, לאפוקי 'יצא' ו'ישב' אף על גב שלפעמים נופל האות השלישי 'שב' 'רד', לפעמים היא נעה גם כן, כמו 'יצא' 'ישב',

אבל בנחי למ"ד ה"א לעולם לא נמצא הה"א בעצמה נעה, ולפיכך קראן בעלי ב' אותיות, והשוה אותם אל אותם ששורש שלהם ב' אותיות נחי עי"ן הפעל. ואלו שתי הגזירות מביא רש"י ראיה מן מלה אחת על האחרת אף על גב שאינם דומים לגמרי בגזרתן – נחי עי"ן הפעל ונחי למ"ד הפעל, כיון שהם שוים שאין להם רק ב' אותיות שנשארות לעולם – גזרה אחת להם. לפיכך (פרה) ['פנה'] 'רבה' 'גלה' כאשר הוא בא לדבר בלשון הפעיל בא היו"ד בצירי, כמו "ויטב" (פסוקנו) "ויפן" (שופטים טו, ד) "וירב" (איכה ב, ה), אבל כאשר בא לדבר 'ויפעל' פעל עומד, כמו "ויטב בעיניו" (ויקרא י, כ) שפירושו שבעיניו היה טוב, והוא פועל עומד, בא בחיריק. וסבר כי "ויטב" אין שרשו 'יטב', כי לא מצאנו 'יטב', וסבר כי שורש המלה אינו רק ב' אותיות מנחי עין הפעל – שרשו 'טוב'. והקשה מן "וילך" (להלן ב, א) "וירד" (בראשית יא, ה) "וישב" (שם לז, א) שבא היו"ד בצירי והוא פועל עומד, ולפי זה ראוי לנקוד היו"ד בחיריק כמו "ויטב בעיניו", ותירץ שזה אינו מגזרתן של הראשונים, דאף על גב שהם שוים בזה שלפעמים לא נמצא רק שתי אותיות בלבד, מכל מקום "ויפן" "ויטב" לא נמצא בהם אות שלישית נעה, אבל "וילך" (להלן י, כד) היו"ד נעה לפעמים, לכך נקרא שהיו"ד מן היסוד, אבל נחי למ"ד לא נקרא הה"א אות שלישית:

ומהו הטובה וכו'. כלומר שאין עשיית הבתים לחוד וההטבה לחוד, שאף עשיית הבתים בכלל ההטבה הוא, אם כן צריך לומר שהוא ביאור אל "ויטב אלהים" ו'מהו הטובה וכו':

פסוק כא

שקרויים בתים. ויראה לפי שהבית כולל הרבה – כן הכהונה, מפני שהוא כולל השייכים אל הכהונה, והם הכהנים בני אהרן, וכן הלויה. וכן המלכות נקרא "בית" מפני שהוא כולל עמו אשר הוא מולך עליהם וכולם נכללים בו, לכך נקרא "בית המלך" (מ"א ט, א). ועוד כי אלו הג' הם עומדים בקביעות ונמשכים תמיד כמו הבית שהוא עומד בקביעות; כי הכהונה לא תוסר לעולם, וכן הלויה. והמלכות – אם בנו הגון וראוי קודם לכל ישראל, כדכתיב (דברים יז, כ) "למען יאריך ימים על ממלכתו הוא ובניו", ודרשו (סיפרי שם) בנו קודם לכל, לכך נקראו "בתים", כך נראה:

פסוק כב

לפי שראו איצטגניני פרעה וכו'. וקשיא אחר שראו שהיום נולד בן שיושיע להם – כל שכן שיוכלו לראות אם מישראל אם מהמצריים, ויראה לי מפני שבת פרעה גדלו, ומפני כן נקרא בן לבת פרעה, כדכתיב בדברי הימים (ר' א, ד, יח) "אלה בני בתיה ירד וגו'", לפיכך לא היו האיצטגנינים רואים על תולדות אם מישראל – שהרי נקרא בן לבת

פרעה, וגם לא אם ממצריים הוא – מפני שילדה אותו יוכבד (להלן ו, כ), ולא היה מורה האצטגנינות לא שהוא מישראל ולא שהוא ממצרים, שהרי ממשה למדו (מגילה יג.) 'המגדל יתום בתוך ביתו כאילו ילדו':

פרק ב

פסוק א

פרוש היה ממנה. שאין לומר שעתה נשאה, שהרי כבר נולדו מרים ואהרן שהיו גדולים ממשה, אלא שחזר ולקחה אחר שפירש ממנה, ועשה לקוחים שניים (כ"ה ברא"ם). בסוטה (יב.) הושיבה באפריון ואהרן ומרים מרקדים לפניהם, דאם לא כן "ויקח" – 'ויחזור' מיבעי ליה, ועשה בה לקוחים שניים כדי לפרסם הדבר, שממנו ילמדו אחרים גם כן, לכך עשה לקוחים שניים כשהחזיר אשתו. וזהו על דרך הפשט, אבל בספר גבורות ה' (פט"ז) שם הארכנו מאוד בענין זה בנשואין האלו:

ובת ק"ל היתה. יש מקשים למה לא נזכר זה הנס בתורה כמו שנזכר בתורה הנס של שרה (בראשית כא, ב), ואלו האנשים טעו בשתים; האחת – אחר שהכתוב מגלה לך שינוי התולדות באותו זמן, שנאמר (לעיל א, ז) "פרו וישרצו", ועל כרחך פירושו שלא היו מולידים בדרך הטבע ומנהגו של עולם, שהיו מולידים הרבה בפעם אחת, ואם כן אין ענין ליתן זה נס ליוכבד, כי אחר שלכל ישראל היה זה, שהשם יתברך חזק את כח התולדה. והטעם השני שלא ידעו הם דברי חכמים ז"ל ולא עמדו בפירושם, כי שאני ענין האבות שמאריך התורה בהם כמו שפירש רש"י בפרשת חיי שרה (בראשית כד, מב), כי דרך הכתוב להאריך בסיפור האבות, והוא טעם נתבאר במה שפירשנו בתחלת וישלח. ולפיכך מי שמקשה קושיא זאת לכתוב כל הדברים אשר עשה השם יתברך בשינוי מנהגו של עולם הוא טעות גמור, דהרבה גופי התורה לא נכתבו רק ברמז, אבל האבות במה שהם עקרים ואבות מספר בענייניהם, ואין להאריך בזה כלל, כי כבר כתבנו זה:

והכתוב קורא בת לוי. פירוש שקורא אותה "בת לוי" בלא שמה, דמשמע שלא היתה נקראת [אלא] על שם אביה, כמו נערה שהיא ברשות אביה (כתובות מו ע"ב):

פסוק ב

נתמלא הבית אורה כו'. דאם לא כן קשה דמשמע דבשביל שהיה טוב – הצפינו, והרי כל אדם חס על בנו לחפש כל דבר שאפשר לו לעשות, ולמה לא תצפין אותו אחר שהיה אפשר לה להחיות את הילד, ועל כרחך צריך לומר שהיתה הגזירה עליהם כל מי שמטמין את הילד שלו הרוג יהרג, ואם לא שראתה הבית נתמלא אורה, שנעשה לו נס,

לא היתה מצפינו, דמאי חזית דדמך דידך סומק טפי וכו' (פסחים כה ע"ב), וכאשר ראתה האור בנס שמע מינה שהקב"ה עם הנער להצילו, אז ידעה וסמכה דעתה כי לא יהיה נודע למצריים אחר שאפשר להצפינו, לפיכך הצפינה אותו ג' ירחים, כל זמן שאפשר להצפינו (רש"י פסוק ג):

פסוק ה

סרס המקרא ודרשיהו. שהרי אין הרחיצה על היאור אלא ביאור, ולפיכך צריך לומר 'ותרד בת פרעה על היאור לרחוץ ביאור' (ראה רא"ם):

ורז"ל אמרו. פירוש דלא שייך כאן 'הולכות על שפת היאור' רק יושבות או עומדות, כיון דבת פרעה היה רוחצת אין לומר "הולכות" כמשמעו, דאם כן היו הולכות ממנה, אלא לכך כתב "הולכות" לדרוש הולכות למיתה, דבמיתה שייך לשון 'הולך', כמו דאת אמר "הולך למות" (בראשית כה, לב). ומלת "הלכת" חסר כתיב בתורה, והוא חזוק לרז"ל (סוטה יב ע"ב), שמספרו מיתה:

אמתה המ"ם דגושה. אבל לאותו מאן דאמר דדריש 'ידה' בודאי היה קורא המ"ם דגושה, דאין ספק חס ושלום שלא היה יודע בדקדוק הלשון. וכן פירש רב סעדיא גאון שאותו מאן דאמר היה קורא המ"ם בדגש. ורש"י מפרש רק כי לפי הקריאה שלנו, שאנו קוראין "אמתה" בלא דגש, אין לפרש 'ידה'. וכך פירושו – אבל לפי דקדוק הלשון היה ראוי להיות "אמתה" בדגש, ואינו דגש לפי הקריאה שלנו. אי נמי דגם מי שדורש כך סבירא ליה שכתיב בלא דגש לומר כי נשתנה ידה ונשתרבבה אמות הרבה, כי שמות הדגושים לא ישתנו בסמיכות וכינוי, וכאן דכתיב "אמתה" בכינוי ונשתנה המלה, האל"ף בשוא והיה ראוי להיות בפתח, אלא מפני שנשתנה אמתה ונשתרבבה אמתה אמות הרבה – נשתנה גם כן המלה, אף על גב שאין דרך השמות הדגושים להשתנות בכנוי, רק נשארים כמו שהם בלא כנוי – מלה זאת נשתנה, ולפיכך האל"ף בשוא והמ"ם בקמץ. ולפיכך אתי שפיר, דהוי ליה לרש"י לכתוב אחר שהזכיר פירוש רז"ל שהם מפרשים 'ידה' ממש – הוי ליה לכתוב 'והם דרשו וכו', אלא בא לתרץ הקושיא מה שאין המ"ם דגושה:

פסוק ו

את מי ראתה את הילד. פירוש דהוי ליה למכתב 'ותרא את הילד', שהרי בכנוי "ותראהו" נזכר הילד, אלא כך פירושו "ותראהו" אותו, ומי הוא שראתה – את הילד:

את מי ראתה השכינה. פירוש דהוי למכתב 'ותראה את הילד', מאי "ותראהו" (סוטה יב ע"ב), אלא כך פירושו – "ותראהו" השכינה שהיתה עם הילד, והשתא אתי שפיר, כי כינוי "ותראהו" חוזר לשכינה:

קולו כנער. בסוטה (יב ע"ב). וקשיא שזה דעת רבי יהודה, וכבר הקשה רבי נחמיה לרבי יהודה מאי מעליותא, דאם כן יהיה משה רבנו עליו השלום בעל מום, שהיה קול שלו משתנה להיות קולו עב (קושית הרמב"ן), ויראה שלא היה זה במשה בטבעו, ולא היה זה אלא לשעה, מגיד לך שהיה בוכה בכי גדול בקול גדול, והיה מאת הקב"ה כדי שתחמול עליו. וכן יש במדרש (שמו"ר א, כד) שבא גבריאל והכהו שיבכה בכי גדול (כ"ה ברמב"ן). ועוד יש לומר דר' יהודה סובר דלא נקרא 'קול עב' רק כשהוא עב ואינו חזק, אבל עב וחזק אין זה שינוי קול, דזה נקרא 'קול גדול' לא 'קול עב', ואינו נפסל בקול גדול:

פסוק י

ולשון הוצאה הוא. פירוש שגם בלשון עברי הוא לשון הוצאה כמו בתרגום ארמית, ואינו לשון הסרה:

או משתיהו. פירוש אם הוא לשון הפעיל יאמר 'המישותיהו', כמו "הקימותי" (להלן ו, ד), ואם אינו לשון הפעיל רק לשון קל יאמר 'משתיה':

פסוק יא

נתן עיניו ולבו מיצר עליהם. דאם לא כן וכי כבר לא ראה אותם עושים מלאכה, שהרי גדול היה כבר:

ממונה היה וכו'. דאם לא כן אלא שהיה מכה אותו על לא דבר, זה אינו, מדכתיב "וירא בסבלותם" 'נתן לבו להיות מיצר בסבלותם', ואם כן הכאה זו נמי בשביל סבלותם הוא, דאם לא כן אין ענין זה לזה – "וירא בסבלותם וירא איש מצרי מכה אותו", ואם היתה הכאה זאת על לא דבר – לא תליא מידי "בסבלותם", אלא שראה בסבלותם והיה מיצר עליהם, ובתוך כך היה רואה איש מכה את ישראל למלאכה:

מלקיהו ורודהו. לא סתם הכאה שהיא הכאה קלה, שעל זה לא היה מוסר נפשו, ואין זה יותר גדול משאר עבודה שהיו עובדים את פרעה בסבלותם, אלא '**מלקיהו ורודהו**' באכזריות. ומפני שקשה למה היה עושה זה המצרי להכות ולהלקות אותו באכזריות, אם בשביל שלא עשה מלאכה – איהו גרם לו בעצמו, ומאי "וירא בסבלותם", אלא 'בעלה של שלומית בת דברי היתה וכו', דאחרת ליכא למימר, שהרי העיד הכתוב שלא נבעלה אחרת למצרי רק זאת כדלקמן, מדקאמר (ויקרא כד, י) "והוא בן איש מצרי", שמע מינה שלא היה אחר, מדכתיב "והוא":

פסוק יב

ראה מה עשה לו בבית. דאם לא כן "ויפן כה וכה" למה לי, דכבר כתיב "וירא כי אין איש":

ולפי פשוטו כמשמעו. אורחא דמילתא נקט, שדרך לפנות כה וכה לראות כי אין איש (כ"ה ברא"ם):

כי אין איש לצאת ממנו שיתגייר. אף על גב שיצא ממנו המקלל והוא עברי, אין זה קשיא, שפירוש הענין שלא יתגייר אחד מהם אחר הכאה זאת, שמאותו המקלל כבר נתעברה שלומית. ועוד, שפירוש שאין יוצא ממנו איש – שראוי לצאת על פי הדין, כי זה שהיה ממזר אין זכות לו בו, כיון שבאיסור נולד הימנו. ועוד דלא היה מקפיד משה רק אם היה זרעו מתגייר מורה על שיש בו דבר טוב, אבל בן הישראלית לא היה מ [ת] גייר רק שנולד מן הישראלית, והוא בעצמו רשע גמור כאשר ידוע, ואיך נאמר שיהיה מגין עליו איש כזה, ופשוט הוא:

והקשה הרא"ם דמשמע אם יהיה איש טוב יוצא ממנו שיתגייר – לא המיתו, ולמה, אחר שהיה המצרי חייב מיתה, שאם לא היה חייב מיתה לא המיתו, ואם כן לא יציל אותו מה שעתיד לצאת ממנו בן טוב, דאם לא כן לא היה נהרג אחד בבית דין, ותירץ מפני שלא ידע זה משה בעדים שבא על אשתו, אלא שידע זה ברוח הקודש, וכיון שברוח הקודש ידע לא היה רשאי להמיתו אם היה יודע שיצא אחד טוב ממנו, דבשאר חייבי מיתות כיון שהוא חייב מיתה בעדים – אין אנו רואים את הנולדות, אבל זה שלא נתחייב בעדים, אם היה רואה שהיה יוצא ממנו בן אחד טוב – לא היה הורגו, כי הנבואה שהיתה על משה שחייב מיתה – אותה הנבואה גם כן הצילו אם היה זרע הגון טוב יוצא ממנו לעתיד, כך תירץ, אף על גב שלא פירש זה הטעם:

פסוק יג

דתן ואבירם. דילפינן בב"ר כתיב הכא "שני אנשים עברים ניצים", וכתיב (ר' במדבר טז, יד) "העיני האנשים האלה תנקר", מה התם **דתן ואבירם**, אף כאן **דתן ואבירם**. ואין להקשות דהא כל "אנשים" שבמקרא לשון חשיבות, כמו שכתב רש"י בפרשת שלח לך אצל "כלם אנשים" (במדבר יג, ג), ואם כן איך יתכן שיקרא ל**דתן ואבירם** בשם חשוב, ותירץ הרב המזרחי במקום שבא מלת "אנשים" לתאר שמותם שהיו אנשים, כמו "כלם אנשים" שהכתוב בא לתאר השם – אז פירוש אנשים כשרים, אבל כשלא בא לתאר השם אינו מורה לנו דבר. ואין זה כן, דהא "בחר לנו אנשים" (להלן יז, ט) דרשו (מכילתא שם) גם כן אנשים כשרים. ובפרשת שלח לא דרשו (במדב"ר טז, ה) מן "כלם אנשים"

שכשרים היו, אלא מן "שלח לך אנשים" (במדבר יג, ב), אף על גב דזה יש ליישב דסמכו על "כלם אנשים":

אבל העיקר הוא כי סתם "אנשים" הוא בודאי צדיקים בכל מקום, כי לשון "איש" הוא בא בכל מקום על שהוא בעל דבר, כמו "הלא איש אתה ומי כמוך בישראל" (ש"א כו, טו), ולפיכך לשון "איש" שהוא בעל דבר, וכל בעל דבר הוא חשוב. ומכל מקום כשהוא באה אצל רעה, כמו כאן, הוא בא על בעל דבר לרעה, שהרי אצל רעה נכתב. אף על גב דכאן אינו בעל דבר לרעה כל כך, שאין זה רק הכאה ואינו מופלג, לכך דרשו רז"ל (שמו"ר א, כט) שהם **דתן ואבירם** שנקראים במקום אחר "אנשים", שהם אנשים ברע, וכל מעשיהם בתכלית הרע. וכן "ויותירו אנשים" (שמות טז, כ) אף על גב שאין זה הפלגה ברעה מצד עצמו מה שהותירו המן, לכך דרשו ז"ל (שמו"ר כה, י) שהם **דתן ואבירם** שמופלגים ברעה מאוד, ואין אנשים ברע כי אם **דתן ואבירם** שנמשכו במחלוקת והיו רוצים להיות אנשים להתגבר על משה, וזהו בעל דבר לרע, דהיינו במחלוקת. אבל "ועמדו שני אנשים" (דברים יט, יז) אין לדרוש חשובים וכשרים, דסתם אדם כשר לעדות, שלא פסלה תורה רק רשע, ועל כרחך דרשינן (שבועות ל.) "אנשים" 'ולא נשים'. וכן "יצאו אנשים בני בליעל" דרשו (סנהדרין קיא ע"ב) "אנשים" 'ולא נשים', שהרי כבר כתיב "בני בליעל", ומה בא לאורויה "אנשים", אי בא לומר שהם כשרים – זה אינו בודאי, ולומר שהם רשעים – זה אין צריך, אלא ללמוד "אנשים" 'ולא נשים'. ועיין בפרשת דברים (א, יג):

אף על פי שלא הכהו. 'למה הכית' לא נאמר, אלא "למה תכה" לשון עתיד (סנהדרין נח ע"ב):

פסוק יד

והרי עודך נער [**שהרגו בשם המפורש**]. דאם לא כן הוי ליה למכתב 'הלהרגיני אתה מבקש' (שמו"ר א, ל). והקשה הרמב"ן על מדרש זה דאם כן מנא ידע שהרגו משה, שמא אחר הרגו, ותירץ שראה שסמך משה ידו עליו וקללו בשם המפורש. ויראה לי לומר אף אם הרגו בשם המפורש – עשה בו הכאה מועטת, ולא היה רוצה להורגו בחרב מפני שיהיה נראה הדם ויהיה נודע ההריגה, כי צריך לעשות פעולה למטה ואז שם המפורש פועל. וראיה מדוד שהרג את גולית בשם המפורש גם כן, כדכתיב (ר' ש"א יז, מה) "ואני בא אליך בשם ה'", ובמדרש שהרגו בשם, והיה צריך הוא לפעול פעולה למטה. ומשה שקרע הים בשם המפורש – היה נוטה במטהו על הים, שנאמר (ר' להלן יד, כא) "ויט משה את מטהו על הים ויולך ה' וגו'", וזה היה בציווי השם יתברך, ומכל שכן כאשר

הרג את המצרי בשם המפורש מעצמו – שלא היה הורגו אלא על ידי מעשה:
והקשה הרא"ם גם כן על זה, דאיך נוכל ללמוד שהרג המצרי בשם המפורש, דהא לא כתיב "הלהרגני אתה אומר" אלא גבי הרשע שהיה אומר "הלהרגני אתה אומר", אבל גבי המצרי לא כתיב (פסוק יב) רק הריגה ולא אמירה, ועוד קשה למה לא הרג את העברי גם כן בשם המפורש, שהרי היה מפחד כדכתיב "וייירא משה", היה לו להרגו בשם המפורש, ועוד דלשון "הלהרגני אתה אומר" משמע שזכר השם עליו, ואם כן איך ניצל ולא מת. וכל הקושיות האלו אינן קושיות; דמה שהקשה דלמה לא הרג את הרשע זה לא קשיא כלל, אף על גב שהיה ירא – שהיה אומר "אכן נודע הדבר" והיה מתיירא – לא היה לו להרוג את הרשע, דשמא לא ילשין עליו. ועוד אף אם יהרגו – מה בכך, דודאי זה לא ידע בלבד אלא אף אחרים, כדכתיב "אכן נודע הדבר", ולא ממנו בלבד היה ירא, אלא אף מאחרים היה מתיירא, ולמה יהרוג אותו בחנם. ומה שהקשה אחר שהזכיר השם איך ניצל, זה לא קשיא, דלא הזכיר השם, אלא שהרשע היה אומר דרך תמיה שמא אתה מזכיר השם המפורש עלי להרוג אותי בדבור כאשר הרגת המצרי, שאותו בודאי הרגת בשם, אבל לפי האמת לא הזכיר השם על הרשע. ומה שהקשה דגבי המצרי לא הזכיר הכתוב אמירה רק הריגה, אין זה קשיא, דודאי אם לא הרגו למצרי בשם המפורש לא היה הרשע אומר "הלהרגני אתה אומר" דמשמע שמא אתה מזכיר השם עלי, דאיך יעלה על הדעת שיזכיר השם עליו להורגו בו, אלא שכך אמר לו – שמא כמו שהרגת את המצרי בשם גם כן תזכיר עלי השם, ואני לא אוכל לשמוע אם אתה מזכיר השם. ועוד כי משה אמר (פסוק יג) "רשע למה תכה רעך", ומפני שזה הדבור הוא תוכחה לרשע אמר הרשע "הלהרגני אתה אומר", כלומר שזה הדבור הוא תוכחה להרגני, ומזה למדו רז"ל (שמו"ר א, ל) שהרגו למצרי בשם המפורש, דאי לא הרגו בשם המפורש לא שייך לומר "הלהרגני אתה אומר", דבשביל שהיה אומר "רשע למה תכה רעך" וכי בשביל זה אומר להרגו, שהוא מעשה ממש להרוג, אלא שהרגו בשם המפורש, ולפיכך אמר – אחר שבאמירה הרגת המצרי, שמא התוכחה הזאת שאמרת לי "רשע למה תכה רעך" גם כן הוא להרגני, כי דבריך הם הריגה, ודברים אלו שאמרת "למה תכה" התחלת הריגה הם לזכור עוד השם:
ומדרשו דאג לו על שראה שיש בהן דלטורין. המדרש הזה (שמו"ר א, ל) יש בו טעם נפלא, כי מי שיש בו מדה זאת אינו ראוי לגאולה, לפי שהגאולה היא נמשכת ממדריגה פנימית עליונה שהיא אינה בגלוי, ומי שמגלה דברים – הפך זה, שדבק במדריגה תחתונה, והיא נקראת מדריגה גלויה וחיצונה. לכך כאשר ראה דלטורין בישראל אמר

שראוים לשעבוד, שהשעבוד מדריגה תחתונה וראוי להם השעבוד, שהרי הם בעלי רכיל מגלים הסוד, וראוי להם השיעבוד שהוא מדריגה גלויה תחתונה:

ותדע ותשכיל כי באומות יש להם מדריגה גלויה וחצונית, ולישראל מדריגה פנימית עליונה, ודבר זה רמזו ז"ל בפרק הזרוע והלחיים (חולין קלג ע"ב) שאמרו שם סתם גוי מרבה דברים, וכן בעירובין (עה ע"ב) גבי ב' חצירות זו לפנים מזו וזו לפנים מזו, והטעם הוא שמדריגתו של גוי מדריגה חיצונה ואינה פנימית נעלמת, לכך תמיד מדבר ואין לו רוח פנימי. ומזה הטעם גם כן תבין מה שהנשים יש להם רבוי דברים (קידושין מט ע"ב), בשביל מדריגתם השפלה התחתונה והגלויה שלהם. וכאשר ראה בישראל שהם נמשכים אחר גלוי הדברים – אמר עתה ידעתי מפני מה הם משועבדים יותר מכל האומות, מפני שהם דבקים בגלוי שזה הוא מדריגה שפלה גלויה פחותה, לכך הם משועבדים. ואל יקשה לך שכל שכן שראוי שיהיו האומות בשעבוד, שהם דבקים במדריגה הפחותה הגלויה, שאין זה קשיא, דמפני שמדריגתם מדריגה גלויה בעצמה אין זה כמו הדלטור שהוא מגלה הדבר הפנימי, לכך האומות שהם מרבים דברים ומדריגתם מדריגה גלויה, ואין זה נחשב גלוי כמו הדלטור שהיה מגלה הסוד:

וחטא הזה, שהוא דלטוריא, יותר יש בישראל בעונותינו מבכל האומות, כמו שהגוי הוא מרבה לדבר, ודבר זה מביא לו שפלות ופחיתות, אף על גב שאינו מביא לו דברי שעבוד מביא לו שפלות, וישראל שיש בהם דלטוריא לגלות סוד, זה יותר רע, ומביא השעבוד. והטעם שמצוי זה בישראל יותר, כי ישראל הם בעצמם דביקים במדריגה העליונה, "ונתנך ה' עליון על כל גויי הארץ" (ר' דברים כח, א), ולכך הם דביקים במדריגה הפנימית היא מדריגת הסוד. וכאשר הוא נוטה אל הפחיתות אז הוא מגלה סוד, שהרי הוא יוצא ממעלתו העליונה ודבק במדריגה התחתונה. ולפיכך נמצא זה יותר בישראל מכל האומות, והוא גורם להם השעבוד. ואם זה שהוא דבק במדריגה התחתונה הגלויה – הוא במדריגת השפלות כמו שהוא מדריגת הנשים והאומות, זה שהוא מוציא הנסתר ומגלה סוד – הוא בתכלית השפלות, עד שיגיע לו שעבוד בתכלית. כתבתי זה להגיד לעמי פשעם ולבית יעקב חטאתם (עפ"י ישעיה נח, א), אולי ינצלו מן החטא הגדול:

והיינו דקאמר "אכן נודע הדבר", כי האומות שהם שבעים (רש"י דברים לב, ח) במספר 'כן', ו'כן' הוא לשון גלוי, שרוצה לומר 'כך הוא'. וישראל הם נגד האל"ף שהיא אות נחה ונעלמת, שהם על מספר 'כן', והם אומה יחידה כמו האלף, לכך הם נעלמים. והאלף היא אותיות פלא, וכל פלא הוא לשון העלמה "כי יפלא ממך" (דברים יז, ח), "היפלא מה'" (בראשית יח, יד), ותרגומו (שם ושם) 'היתכסי'. ואמר נודע לי הדבר שישראל הם

בשעבוד, לפי שמדריגת ישראל ה'אלף' שהוא על 'כן' שהוא מדריגת האומות, ועתה שהם דלטורין נמשכין אחר הגלוי – הם תחת האומות, שהם יותר גרועים. ודבר זה ראוי להבין:

פסוק טו

הם הלשינו עליו. דאם אחרים הלשינו עליו – למה לא שמע עד יום זה, ולא אתמול מיד ביום המעשה:

מיעקב למד כו'. דאם לא כן למה ישב על הבאר. ואם תאמר ויעקב גופיה למה נזדווג לו זיווגו על הבאר דוקא (בראשית כט, ב), אם היה דרך מקרה, אם כן אין ללמוד מיעקב, דהיה דרך מקרה, אבל דעת רז"ל (שמו"ר א, לב) כי ראוי להיות מזדווג לו על הבאר, כי האשה דומה לבאר שיש לו "ברכות תהום רובצת תחת" (בראשית מט, כה), כמו שהתבאר בפרשת ויחי. וזה תבין ממה שאמרו ז"ל (תענית ט.) שהיה להם הבאר בזכות מרים:

פסוק טז

רב שבהם ופירש מעבודה זרה ונדהו מאצלם. בשמות רבה (א, לב) מוכיח זה שם שפירש מעבודה זרה, דאם לא כן איך היו הרועים מגרשים את בנותיו של כהן מדין (פסוק יז), דאין לומר דלפעמים רשעים מתפרצים באדוניהם, דכיון שאמרו (פסוק יט) "איש מצרי הצילנו מיד הרועים" שמע מינה שדרך הרועים היה תמיד להיות מגרשים אותם, דאם לא כן מאי תשובה זאת "איש מצרי הצילנו", אלא ששאל אותם והלא אין דרך הרועים להניח לכם להשקות. ועוד אין דרך כהן מדין לשלוח בנותיו עם הצאן – למה לא היה לו רועים, אלא שפירש מעבודה זרה ונדוהו מאצלם שלא ירעה אדם צאנו. אך על פירוש רש"י קשיא למה פירש דהיה 'רב' שלהם, ולא פירש "כהן" 'כומר' כמו "אדמת הכהנים" (בראשית מז, כב), דאי בשביל שקשה איך משה נשא בת כומר לעבודה זרה, ואין דבר שנוא לפני הקב"ה כמו העבודה זרה, ויתדבק משה רבינו עליו השלום לכומר לעבודה זרה, כיון דפירש מעבודה זרה אין זה לו גנאי (כ"ה בראב"ם), ועוד דהא רש"י בעצמו סבירא ליה דהיה כומר, כמו שפירש בפרשת וארא אצל "בנות פוטיאל" (להלן ו, כה), ויש לומר שלא יתכן לפרש 'כומר' כיון שכבר פירש מעבודתה אין לקרות אותו בשם 'כומר', ולפיכך צריך לפרש "כהן" 'רב'. ואף על גב שנדוהו מאצלם, מכל מקום קורא הכתוב בשם החשיבות, כי מעלין בחשיבות ואין מורידין (ר' יומא יב ע"ב):

פסוק כ

הכיר בו שהוא מזרעו של יעקב שהמים עולים לקראתו. כי בשביל שבזרעו של יעקב מתברך כל העולם, כדכתיב (בראשית כח, יד) "ונברכו בך כל משפחות האדמה ובזרעך", לכך המים עולים לקראתו להיות הברכה באה מיד נגדם. ולפיכך אמרו בשמות רבה (א, לב) 'זה מבני בניו של יעקב שהבאר מתברך בשבילו'. והדבר הזה עוד סוד מופלא מאוד בחכמה, כי הבאר מתברך בזכות יעקב לפי שזהו ברכת יעקב "ברכת שמים מעל וברכת תהום רובצת" (בראשית מט, כה), וזהו הבאר שעולה, ואין כאן מקום זה:

ובשמות רבה (א, לב) איתא שם דהמים עלו לקראתו שנאמר (פסוק יט) "וישק את הצאן", 'וישק צאנינו' לא נאמר אלא "הצאן", כל הצאן היה משקה, אף של רועים. וזה היה בשביל שעלו המים לקראתו עד שגם הרועים היו משקים את הצאן. והקשה הרא"ם מנא לן שהמים עלו לקראתו, שמא כמו שהשקה הצאן שלהם – גם כן היה משקה הצאן של הרועים, ואין זה קשיא כלל, שהרי יתרו אמר לבנותיו "מדוע מיהרתן" (פסוק יח), והשיבו לו "איש מצרי הצילנו מיד הרועים" (פסוק יט), ואם פירוש "וישק הצאן" שהיה משקה צאן הרועים, מה תשובה היא זאת לאביהם שאמר "מדוע מיהרתן", דהרי מה שהיה משקה צאן הרועים מעשה בפני עצמו הוא, ולא שייך כלל אל ענין זה שהיו באים להגיד לאביהם, אלא שאמרו לאביהם איך היה ההשקאה, שהשקה צאנם שהמים עלו לקראתו עד שהשקה הכל:

פסוק כא

אין ויואל אלא שבועה. בנדרים בפרק רבי אליעזר (נדרים סה.), דאמרינן שם אין "ויואל" אלא לשון שבועה, כדכתיב (ר' במדבר ה, כא) "והשביע אותה בשבועת האלה". אף על גב ד"אלה" מגזרת נחי למד הפעל, ו"יואל" מגזירת נחי פ"א יו"ד הפעל, כיון שהיו"ד בנחי פ"א הפעל לפעמים נופלת, וכן נחי למ"ד הה"א יסוד הנופל הוא, ולפיכך הלשון אחד, וכבר נתבאר זה. ומה שלא פירשו ז"ל "ויואל" כמשמעו, כמו "הואלתי", דאם כן למה ליה למכתב כלל "ויואל משה לשבת את האיש", דודאי התחיל לשבת:

פסוק כג

נצטרע. דאין לומר כמשמעו, דאם כן קשיא וכי בשביל שמת מלך מצרים היו נאנחים מן העבודה, אדרבא הוי להם לשמוח, אלא שפירושו '**נצטרע**', והיו אומרים לו הרופאים שאין לו רפואה אלא שישחוט מן ילדי ישראל ק"ן בבוקר וק"ן בערב (שמו"ר א, לד). והא דכתיב "וימת" מפני שהמצורע חשוב כמת (נדרים סד ע"ב). והקשה הרא"ם אם כן "ויאנחו בני ישראל מן העבודה" מאי מן העבודה שייך בזה, ונראה דאין קשיא, כי מה

שכתוב "ויאנחו בני ישראל מן העבודה", אין "ויאנחו" קאי שהיו נאנחים על העבודה, אבל פירושו כמו "ותעל שועתם אל האלקים מן העבודה" בסיפא דקרא, שפירושו שהקב"ה היה שומע צעקתם שהיו צועקים מן העבודה בעת שהיו עובדים, וכך פירושו "ויאנחו" על הגזירה הזאת שהיה שוחט את הילדים שלהם, וזאת האנחה היתה מן העבודה, כלומר שהיה מצטרף אל זה קושי העבודה עד שהיו שתי סבות יחד; קושי הגזירה, רוצה לומר שחיטת הילדים, ועל זה היו נאנחים, ו"מן העבודה" היה זה גם כן. ולפיכך כתיב בסיפא דקרא "ותעל שועתם אל האלקים מן העבודה", ולא כתיב 'ותעל שועת העבודה', אלא רוצה לומר כי שועתם שהיא על שחיטת בניהם עלתה לפני הקב"ה – "מן העבודה". ומה שחבר הכתוב שתי סבות יחד – העבודה והאנחה, מפני ששתיהן היו סבות אל שיגאלו, וזה כי הגזירה על הבנים לשחוט היא קרובה לכנוס לפני הקב"ה, אכזריות הזה להרוג את בניהם לשפוך דמים. ו"מן העבודה" שראה הקב"ה את עבודתם לגאול אותם, אבל הגזירה הזאת לשחיטת בניהם אין זה סבה להיות נגאלים, רק שיהיו ניצולים מן המיתה, אבל העבודה שהיו עובדים בהם – הסבה שיהיה נגאלים מעבודתם, דכל זמן שהם תחת רשותם הרי הם עבדים להם כמו כל עם שהוא תחת המלך, ואם כן על ידי שניהם ביחד באה להם הגאולה:

פרק ג

פסוק ב

בשלהבת אש לבו של אש. פירוש כי "לבת אש" רוצה לומר הלב של אש, כלומר עיקרו, ועיקר של האש הוא השלהבת, לכך פירש "בלבת אש" 'שלהבת אש':

עמו אנכי בצרה. אין הפירוש כלל שהוא בצרה, חס ושלום לומר כך, אך פירושו שהוא יתברך אסור בזיקים בישראל, והוא עמהם תמיד, לכך כאשר ישראל בצרה אין מלכותו בשלימות. ולפיכך היה נראה לו בסנה, המורה לך על כי אין מלכותו בשלימות. וזהו פירוש "**עמו אנכי בצרה**" (תהלים צא, טו), רוצה לומר שהוא עם ישראל בצרה, ומאחר שהוא עמהם בצרה אין מלכותו בשלימות, ולפיכך נגלה מתוך הסנה. אכן ראוי לך לדעת כי כל ענין זה מצד העולם הזה, כי ישראל הם בעולם הזה, וכאשר ישראל בצרה אז אין מלכותו בשלימות בעולם הזה, אבל עצם כבודו – "ברוך כבוד ה' ממקומו" (יחזקאל ג, יב), רק כאשר אנו בוחנים מלכותו בעולם הזה – כאילו אין מלכותו בשלימות:

כמו לא עבד בה. והמדקדקים מפרשים זאת המלה בינונית, והביאו ראיה מן "ואיננו אכל", דלא שייך לשון "איננו" על פעל עובר רק על בינוני. ולפיכך צריך לפרש דמה

שפירש 'כמו לא עבד' (דברים כא, ג) אינו רוצה לומר לגמרי, רק שהוא מלשון פועל הדגש, אבל "עבד" "לקח" (בראשית ג, כג) הוא עבר וזה בינוני, שהרי אי אפשר לומר לך 'אין לקח' 'אין אכל', רק מלת "לא" תבא על עבר ו"אין" על בינוני:

פסוק ג

אסורה נא מכאן להתקרב לשם. דאם לא כן לא יתכן לומר "אסורה נא וארא המראה הגדול הזה", כי מה שהוא סר אינו סבה שיראה המראה הגדול הזה, דאפשר לסור לצד אחר, אלא על כרחך פירושו '**אסורה נא מכאן להתקרב לשם**', והשתא יהיה סבה אל שיראה המראה הגדול:

פסוק ה

אדמת קודש הוא המקום. דאם לא כן לא יתכן לומר לשון זכר על האדמה, שהיא לשון נקיבה:

פסוק י

ואם תאמר מה יועילו דבריך וכו'. דאם לא כן הוי למכתב 'ואשלחך אל פרעה להוציא את בני ישראל', ומדכתיב "והוצא" שמע מינה דכל אחד ואחד מילתא בפני עצמו (כ"ה בראב"ם). וכך פירושו 'ואם תאמר מה יועילו דבריך', ואמר לו יועילו "והוצא". והשתא כל אחד ואחד דבור בפני עצמו. והא דלא כתיב 'ואשלחך אל פרעה להוציא' ויהיה דבור אחד, משום דבא לומר דודאי יועילו דבריו ויהיה מוציא ישראל, אבל 'ואשלחך אל פרעה להוציא' היה משמע כי עיקר השליחות רק שידבר אל פרעה שישלח אותם, ואפשר כי אחר יוציאם, ואז היה משה אומר אם אחר יוציאם ילך אחר גם כן, לפיכך אמר דודאי יועילו דבריך שאתה תוציא אותם. אי נמי כי לשון 'ואשלחך אל פרעה להוציא' אינו משמע הוצאה לגמרי, כי להוציא מקור בא על המחשבה, כמו שנתבאר אצל "ולקחת את אשי" (ר' בראשית ל, טו), שרוצה לומר שאתה רוצה ליקח את אישי, וכך היה פירושו 'ואשלחך להוציא' שירצה להוציא, ולפיכך כתיב "והוצא" שודאי יוציא:

פסוק יא

אף אם אני חשוב וכו'. דאם לא כן הוי למכתב 'מי אני שאוציא את בני ישראל', ומדקאמר "וכי" שמע מינה דכל אחד ואחד מלתא בפני עצמו:

פסוק יב

ואת המראה אשר ראית כו'. רוצה לומר "וזה לך האות כי אנוכי שלחתיך" רוצה לומר שהשליחות הוא משלי, כמו שאמר 'לא משלך אלא משלי', כי לא היה מסופק משה

ששלחו הקב"ה, רק היה מסופק אם השליחות הוא משלו, כלומר שיהיה הכל מאתו, ויהיה עמו בשליחות מאחר שהשליחות שלו:

פסוק יד

יפה אמרת וכו'. וקשיא איך יתכן שיהיה בשר ודם מלמד למי שמלמד לאדם דעת (תהלים צד, י), ויש לפרש מפני ששאל משה רבינו עליו השלום "ואמרו לי מה שמו מה אומר אליהם" (פסוק יג), והשיב הקב"ה על מה ששאל, בודאי אם ישאלו "מה שמו" צריך אתה לפרש להם כל השם, ולומר להם "אהיה אשר אהיה" – 'אהיה עמהם בצרה זו אהיה עמם בצרה אחרת', כי אם ישאלו "מה שמו" הרי הם שאלו כל המהות, על כרחך צריך אתה לפרש הכל, והיה משה רבינו עליו השלום מתמיה ואמר 'דיה לצרה בשעתה' (ברכות ט ע"ב), איך אומר להם 'אהיה עמכם בצרה אחרת', אז השיב לו הקב"ה 'יפה אמרת', וכך תעשה שלא ישאלו לך "מה שמו", ואין אתה צריך לומר להם 'אהיה עמכם בצרה אחרת', כי מיד שתבא עליהם תאמר להם "אהיה שלחני אליכם", ושוב לא ישאלו לך "מה שמו", שהרי אמרת "אהיה שלחני אליכם", והשתא אין צריך לומר 'אהיה עמכם בצרה אחרת', דהא הם לא שאלו לך "מה שמו" שאתה צריך להגיד להם כל מהות השם. והשתא לא היה משה מחזיר דברי השם יתברך, רק שאמר אם ישאלו ישראל "מה שמו" צריך לומר כל השם "אהיה אשר אהיה", רק היה מלמד לו השם יתברך שאין צריך לו להגיד להם כל השם. ומתחלה מה ששאל משה "ואמרו לי מה שמו" השיב לו הקב"ה, עד שאמר משה 'דיה לצרה בשעתה', אז השיב לו כראוי:

ויש לפרש גם כן כך – דודאי דבר הגון וראוי לדעת כל השם, אף אם יצטער, מכל מקום יש לו לדעת אמיתת השם, אך כאשר אין האדם כל כך צדיק, כמו שהיו באותו פעם, ואינו מקבל עליו מדת הדין, אז אין ראוי לומר לו כל צרותיו, רק 'דיה לצרה בשעתה'. ואילו אמר הקב"ה מיד למשה "כה תאמר אהיה שלחני אליכם", אז היה משה רבינו עליו השלום מבין כי כן ראוי לכל אדם, ולפיכך השיב לו הקב"ה "אהיה אשר אהיה" – ולא כתב כאן "כה תאמר לבני ישראל", אלא אמר שכך הוא שמו, וכן הוא ראוי לדעת שיהיה עמהם אף בצרה אחרת. וידע הקב"ה כי משה רבינו עליו השלום שהוא נוטה ללב בני אדם שלא ירצה לדעת הצרות העתידות, ואמר 'דיה לצרה בשעתה', ואז השיב לו הקב"ה "כה תאמר וכו'". אי נמי, כי כך השיב לו גם כן בתחלה "אהיה אשר אהיה" אמתת שמי, ומכל מקום דבר זה לא יגיד לישראל רק "אהיה" בלבד, ולכך לא אמר כאן "תאמר לבני ישראל". ומשה רבינו מפני שהיה סבור שכך יאמר לישראל היה מתמיה 'דיה לצרה בשעתה', ואז אמר 'יפה אמרת כה תאמר וכו', שלא יאמר להם רק "אהיה

שלחני אליכם", ולא אמרתי לך "אהיה אשר אהיה" רק ללמד למשה אמתת שמי, אבל לומר לישראל לא יאמר רק "אהיה" בלבד, וזה נכון בלי ספק:

ויש לדקדק על זה כי משה אמר לו "מה שמו מה אומר אליהם", משמע שהיה שואל על השם בלבד, והשיב לו לומר להם 'אהיה עמהם בצרה זאת אהיה עמהם בצרה אחרת', והוי ליה לומר כאשר אמר אחר כך (ר' פסוק טו) "כה תאמר לבני ישראל ה' אלקי אבותיכם" לומר להם שם המיוחד, שהוא שמו המיוחד, ויש לך לדעת כי משה אמר שישראל ישאלו אותו מאיזה ענין בא להם התשועה הזאת, שאם יבוא להם התשועה הזאת בשם הגדול והקדוש יהיו יודעים כי תהיה התשועה שלימה ולא יבוא להם צער, כי הוא ברחמים, וזה היו רוצים לדעת מאתו כי הוא יתברך נקרא לפי פעולותיו, והיה רוצים לדעת באיזה שם תהיה הגאולה, וזהו "מה שמו" באיזה שם שלחך, ואז השיב לו הקדוש ברוך הוא "אהיה אשר אהיה", כי זה השם הגדול נקרא "אהיה", שהוויתו שהוא נמצא אל כל הנמצאים אשר הם צריכים לו יתברך, כי כן מורה השם שהוא באל"ף המדבר בעדו. כי כל מדבר הוא מדבר אל זולתו ונגלה אליו. ומפני כך השם הזה מורה על שהוא נמצא לכל הנמצאים, ובזה השם ידעו שהוא נמצא אל הנמצאות, ויהיה נמצא להם בכל אשר צריכין אליו. והוסיף לומר "אשר אהיה" לומר כי שמי הגדול אשר נמצא להם – הם אינם כל כך במעלה שיהיה זה נצחי אשר לא יוסר, אבל הוא סר. לכך הוסיף "אשר אהיה" כלומר שהוא נמצא להם וחוזר להיות מצוי להם, כי אין זה שהוא (הוא) יתברך עמהם נצחי תמיד, כי אין כל כך מעלת הנמצאים, לכך אמר "אהיה אשר אהיה", כלומר שהוא יתברך נמצא לנמצאים וחוזר להיות נמצא להם. ומזה ידעו ישראל מאחר שאין כל כך מעלת הנמצאים עד שיהיו במעלה שיהיה הוא נמצא להם והם דביקים בו בתמידות, אבל מקבלים הדביקות וחוזר להיות סר, וידעו מזה שישתעבדו. ולפיכך אין ראוי לומר להם כי אם שם "אהיה" בלבד. וזהו הפירוש הנכון בדברי חכמים, לא זולת זה הפירוש:

ומה שאמר אחר כך "כה תאמר זה שמי וזה זכרי", כי מתחלה אמר אליו כי הוא המצוי אשר נמצא להם להוציא אותם מצרה, ואחר כך אמר כי עוד יאמר להם זה השם "ה' אלקי אבותיכם". וזה כי השם הראשון נזכר בו שיושיע אותם מן הצרה, אבל גאולה שלימה אין בזה, כי חלוק יש בין התשועה ובין הגאולה; כי התשועה נאמר על שלא יהיה בצרה עוד, אבל הוצאה מן הרשות לגמרי לא נזכר בשם "אהיה אשר אהיה", ואפשר להיות חוזרים ומשתעבדים למצריים. אבל בשם הזה, הוא שם הויה, בו גאולה שלימה. כי כמו שהשם הראשון שם "אהיה" המורה על שהוא הנמצא ומצוי לכל הנמצאים, כן שם הויה

מורה שהוא נבדל מכל הנמצאות ולא נתלה בשום נמצא. ובשביל כך שם הראשון יש בו הצטרפות אל הנמצאות, כי נקרא בשביל זה "אהיה" באל"ף המדבר, כי המדבר לזולתו נגלה אליו. ורוצה לומר כי אני שהוייתי המצוי לכל. ושם בן ארבע אותיות נאמר על שהוא ההויה שאין לו התלות בזולתו, וזולתו אפס. ולפיכך נקרא בשם הויה שהוא ההוה בלבד בעצמו. ושם הזה הוא באות היו"ד, מפני כי מורה על נסתר, שהוא נסתר ונבדל מן הנמצאות, והראשון בשם אל"ף שהוא מורה על המדבר, שהוא נגלה לנמצאות. ודברים גדולים יש לך להבין בזה, כי מפני זה הוא אומר בשם הזה "זה שמי", רוצה לומר המיוחד לי, שהרי בשם הזה על שהוא נבדל מן הנמצאות ואין הצטרפות בו אל הנמצאות לכך הוא שמו המיוחד, ושם "אהיה" מפני כי הוא מצטרף אל המציאות אין זה שמו המיוחד, ודברים אלו גדולים ונפלאים:

ולכך כאשר היה אומר להם על הגאולה הזכיר זה השם, כי בשם הזה הוא הגאולה כאשר תבין כאשר שם הזה נקרא עליהם, כי בו הוא מייחד הנמצאות שאינם ברשות אחרים, כי הוא מיוחד ואין לו התלות בזולתו, והוא נותן בו גם כן לבריות אשר הם ראוים גאולה, ונבדלים מן רשות אחרים, ואין להם התלות בזולתם, וזהו גאולה שלימה. ולכך אמר "ה' אלקי אבותיכם ה' אלקי אברהם אלקי יצחק ואלקי יעקב", הזכיר ג' אבות שהם שרשי ישראל, ובהם ראוים להיותם אומה לעצמה ולהיותם נבדלים מן האומות, כי מן אברהם יצחק ויעקב ואילך הוא התחלת ההבדל, ובהם נבדלים, ובשביל כך שם ה' נקרא עליהם גם כן, אשר זה השם נבדל מזולתו. וכל זמן שאין נגאלים אין ראוים לזה השם שנקרא שם המיוחד, שהוא מיוחד מזולתו. זהו פירוש הפסוקים על דעת רז"ל (ברכות ט ע"ב) יודעי בינה כאשר דקדקתי בהם, והוא הנכון:

פסוק יח

סימן זה מסור בידם וכו'. וקשיא ממה נפשך, אחר שאמר 'סימן זה מסור בידם' ושמא משה גם ידע הסימן כמו שאחרים ידעו הסימן, ותירץ הרמב"ן כי הסימן מסור בידם כי הראשון אשר יאמר להם בזה הלשון "פקד פקדתי" הוא הגואל ולא יכזב אדם בזה, כך תירץ הרמב"ן. ותירוץ זה הוא רחוק מאד, כי הקב"ה נתן הבחירה לאדם, ויכול לכזב אם ירצה, כמו שאמר הכתוב (ר' דברים יח, כא) "איכה נודע הדבר אשר לא דברו ה'", וזה דבר ברור:

אמנם נראה לי שהסימן אשר נמסר בידם היה שבזה הלשון יהיו נגאלים, ומשה רבינו עליו השלום לא היה מתייירא עתה שלא יהיו מאמינים לו – רק שלא ישמעו בקולו, כלומר שלא יהיו שומעים אל דבריו כלל, ויחשבו אותו מכזב ולא יתנו לב להתבונן בדבריו,

ולא יבאו אל האמת. עכשיו שאמר להם "פקד פקדתי", הוא הסימן המסור בידם, הרי יהיו שומעים לו, ולכל הפחות יתנו לב להתבונן בדבריו, דהא יש סימן. אף על גב דאין ראיה גמורה – סימן הוא לכל הפחות עד שיתנו לב על דבריו, ואין זה האמנה. תדע לך שאחר שאמר "ושמעו לקולך" אמר משה "והן לא יאמינו לי ולא ישמעו בקולי" (להלן ד, א), וקשיא לי הרי אמר הקדוש ברוך הוא "ושמעו לקולך", אלא "ושמעו לקולך" פירושו שישמעו לך להתבונן בדבריך, ואחר כך אמר "והן לא יאמינו לי ולא ישמעו לקולי", אף אם ישמעו לי לשמוע ממני דברי, ויתבוננו בהם ויתנו לב אליהם, הרי לא יאמינו לי. ומה שהוצרך רבי חמא לומר (שמו"ר ה, ב) שבן י"ב שנה נתלש משה מבית אביו, היינו טעמא דאם לא היה נתלש מבית אביו אפילו ראיה להתבונן בדבריו לא הוי, דהרי אפשר לומר דמבית אביו למד, ולא היה זה ראיה כלל. אבל עכשיו שלא היה בבית אביו, יש בזה קצת ראיה:

והקשה הרמב"ן על פירוש רש"י שסימן זה היה מסור להם מיעקב ויוסף, ולא מצאנו זה רק ביוסף שאמר "ואלקים פקד יפקד אתכם" (בראשית נ, כד), אבל גבי יעקב לא מצאנו, ויראה דלא קשיא, דהכי פירושו כי יעקב אמר ליוסף ויוסף אמר לישראל בשם אביו, כי הכתוב שאמר (שם) "והאלקים פקוד יפקוד אתכם והעלה אתכם וגומר" אי אפשר שיהיה דברי יוסף, שיוסף לאו נביא היה, אלא "ואלקים פקוד יפקוד אתכם" דברי יעקב שאמר יוסף משמו. והכתוב שאחריו (שם פסוק כה) שלא בא יוסף להתנבא, רק להשביעם, ואמר "פקוד יפקוד אלקים אתכם" לשון זה הוא דברי יוסף, כאילו אמר 'בלשון זה תהיו נגאלים', ומדאמר יעקב לשון זה ויוסף אמר לשון זה – ידעו שבזה הלשון נגאלים:

ויש לדקדק עוד למה היו נגאלים בלשון "פקוד פקדתי" דווקא, ויש לומר כי מלת "פקד" משמש לרעה "פקד עון אבות" (להלן כ, ה), משמש לטובה – "פקד את שרה" (בראשית כא, א), וכאשר נגאלו היתה הגאולה הזאת על ידי המדה הכוללת רע – שהוא משלם רע לעוברי רצונו, וטוב – לראוים לו, כי הנה פרע למצרים על כל רעתם ושלם טוב לבני האבות אשר התהלכו לפניו, וזאת המדה היא המדה הגדולה והרמה. ובמדרש ילמדנו יש פקידה בשמים, שנאמר (ר' ישעיה כד, כא) "יפקוד ה' על צבא מרום", ויש פקידה לארץ "פקדת הארץ" (תהלים סה, י). ויש פקידה לכהונה, שנאמר (ר' במדבר ג, י) "ואתה תפקד את אהרן", יש פקידה לפורעניות "פקדתי את אשר עשה עמלק" (ש"א טו, ב), יש פקידה לשלום. ועוד הרבה נזכר לשם באורך. וזה המדרש מבאר ענין סוד הזה, כי ענין הפקידה מפני שאינו רק פקידה – היא כוללת הכל, שבכל שייך פקידה. וכל דבר שהוא כולל הרבה מדריגתו גדול על כל, וזה היה ביציאת מצרים, כי היה הגאולה במדה

הכוללת הכל לפי ענין רוממות זאת המדריגה, ולפיכך היה כאן גם כן פורעניות למצרים וטוב לישראל, ולכך נגאלו בלשון "פקד", שהפקידה משמש לכל, ומפני כך מדריגתה גדולה. ויראה שלכך כתיב לעולם כפל לשון "פקוד יפקוד אלקים אתכם", ו"אלקים פקוד יפקוד", מפני שהוא לרעה ולטובה:

ומצאתי בפרקי ר"א (פמ"ח) כי ישראל נגאלים בפ"א שהוא מאותיות מנצפ"ך שהוא כפולים, וכולם משמשים גאולה אחת. ובאות פ"א מן מנצפ"ך נגאלו ממצרים, ובשאר אותיות מנצפ"ך לגאולות אחרות. ולפיכך התחיל משה לאמר "פקד פקדתי" להורות על פ"א מאותיות מנצפ"ך. ונראה לפרש כי כ"ב אותיות אלפא ביתא בהם ברא הקב"ה את העולם, כאשר אמר בספר יצירה (פ"ב מ"ב), ותמצא כי האותיות כ"ב, ויש עוד מנצפ"ך שהם יותר גדולים מן כל כ"ב אותיות. ולפיכך סדר חמש אותיות באלפא ביתא דאי"ק בכ"ר בסוף הא"ב. והך' פשוטה הוא חמש מאות, והמ' – ו' מאות, וכן הנו"ן – ז' מאות, ף' – ח' מאות, הצדי' פשוטה – ט' מאות. מזה תראה כי הם על כל האותיות. והטעם מפני שכלם נקראים פשוטים, והמ"ם היא סתומה, שהפשוט והסתום הוא יותר במדריגה. וזהו הטעם שלא ישמשו אלו האותיות רק בסוף התיבה שאין אות אחריו, בעבור מדריגת ועליונות הפשוטים שלא יבוא שום דבר אחריו. וכמו שברא העולם בכ"ב אותיות, כך ברא ופעל הגאולה באותיות מנצפ"ך, כי הגאולה יותר עליון במעלה מענין העולם הזה. ולכך הגאולות הם באותיות מנצפ"ך שהם אחר אלפא ביתא שבהם ברא העולם. ואף על גב שכאן אין פ"א פשוטה, כפל הפאי"ן "פקוד פקדתי" מורה על כפל פיא"ן – כפופה ופשוטה, רק שאין הפ"א הפשוטה משמש בתחלת המלה כי אם בסוף, ולכך כפל הפיא"ן מורה פשוטה וכפופה, וזהו טעם המדרש הזה:

ושמעתי פירושו כי במלת "פקוד" רמוז כל הצרות בנעלם של תיבות פקד, כי נעלם הפ"א הוא א', ונעלם הקו"ף הוא פ"ו, ונעלם הד' הוא ל"ת. וזה כי ת"ל היו ימי גירות, כדכתיב (ר' להלן יב, מ) "ומושב בני ישראל ת"ל שנה". פ"ו הוא זמן השעבוד, שהוא משנולדה מרים. וכן במדרש שיר השירים רבה (ב, א) "כי הנה הסתיו עבר הגשם הלך" (ר' שיה"ש ב, יא) אלו ד' מאות שנה, שנאמר (בראשית טו, יג) "ידוע תדע כי גר יהיה זרעך", "הסתיו" (שם בשיה"ש) אלו ששה ושמנים שנה שהיה זמן השעבוד משנולדה מרים, ונקראת מרים על שם "וימררו" (לעיל א, יד). וא' שנה – היא שנה שבסוף, שנאמר (לעיל ב, כג) "וימת מלך מצרים ויאנחו בני ישראל", ששחט בניהם (רש"י שם). ורמז הכתוב לפקוד את מצרים, ויהיה נגלה ונראה לעינים, ויהיה נפקדים על כל חטא וחטא בפרט מה שעשו. לכן פקידה בעלמא הוא בגלוי, אבל על כל מה שעשו אינו נגלה כל כך:

לשון מקרה וכן ויקר אלקים. אף על גב דבפרשת ויקרא כתב (רש"י שם א, א) 'אבל לנביאי אומות העולם [נגלה עליהן] בלשון עראי בלשון טומאה דכתיב (במדבר כג, ד) "ויקר אלקים", משמע דלשון "ויקר" הוא לשון טומאה (קושית הרא"ם), הכי פירושו, שאמרו לו "אלקי העברים נקרה עלינו" בארץ מצרים בטומאה, לפי שכל הארץ מלאה גילולים, לכן "נלכה במדבר דרך ג' ימים" כדי שיהיה נקרה עלינו בקדושה. ועוד דלא דרשינן לשון עראי אלא כשהכתוב אומר כן, כגון "ויקר אלקים", משום דהוי למכתב לשון חבה. אבל הכא ישראל אמרו "אלקי העברים נקרה עלינו", ואין להם לומר לשון חבה, שאין להם לומר הקב"ה מחבב אותנו, ולא דרשינן כאן מידי במה שיאמרו הם עצמם "אלקי העברים נקרה עלינו". ועוד גבי נביא שראוי להיות נגלה עליו בלשון קריאה ולא בלשון עראי – נדרש לגנאי לשון טומאה, אבל כאן שלא היו נביאים הכל – שייך לשון מקרה, כי היה זה במקרה:

פסוק יט

אם אין אני מראה לו ידי החזקה. ויהיה פירושו "ולא ביד חזקה" כלומר שפרעה לא יתן אתכם להלוך כל זמן שאין אני מראה לו ידי החזקה. ומה שהוצרך לומר 'כל זמן שאין אני מראה לו ידי החזקה' ולא פירש 'כל זמן שלא אוציאם ביד חזקה', מפני שהוי למכתב 'ולא אוציאם ביד חזקה' – "ולא ביד חזקה" סתמא כתיב, ולפיכך פירש 'כל זמן שאין אני מראה לו ידי החזקה', והשתא פירוש "ולא ביד חזקה" כלומר שאין עם ההוצאה הנזכרת היד, שפירושו שאין נראה לו היד החזקה שיהיה מתיירא ממנו. והשתא ב' של "ביד" יתיישב שפיר, שהב' משמש לשון 'עם', כלומר שאין עם ההוצאה היד:

ולא בשביל שידו חזקה כי מאז וגו'. פירוש שהכתוב רוצה לומר כי מה שלא ישלח אותם פרעה אינו בשביל ידו החזקה שיש לו, אלא מה שלא ישלח אתכם הוא סבה שמאז אשלח ידי בו ואחרי כן יצאו, ואם היה משלח אותם מיד לא היה מכה אותו. ובשביל שחיבר הפסוק שלאחריו (פסוק כ) "ושלחתי את ידי" אל הפסוק הראשון, אמר 'משום ר' מנחם נאמר לי' ולא מאונקלוס. והרא"ם פירש 'כי מאז אשלח ידי וגומר' רוצה לומר שהוא ראיה על שאין לו יד חזקה, שהרי מיד כשאשלח בו יד יתן אתכם להלוך. ואין זה נכון, כמו שהקשה בעצמו, דאיך יתחבר אליו הוי"ו של "ואחרי כן":

פסוק כב

ומנחם חברו במחברת צד"י כו'. פירוש שאין הנו"ן בו שורש, והוא מן יסוד הנופל כמו 'נוגף' 'נושא' 'נושך'. והשיב הרב (עליהן) [עליו] שאם כן היה להיות נכתב הנו"ן בשו"א כמו "ונשאתם" (בראשית מה, יט), "ונגפתם". אבל קשה אחר שהרב גופיה אמר שהוא

מלשון כבד, ואם כן הוא מן יסוד הנופל אלא שכאן בא החיריק בשביל שהוא מן הכבד, שכל לשון כבד הוא בחיריק כמו "ודברתם אל הסלע" (במדבר כ, ח), ואחר שהוא מן הלשונות הכבדים איך יתכן לומר כן שיהיה בשו"א, ואם כן מה ראיה יש לזה, אבל דעתו הוא אחר שהוא מן הלשונות הכבדים אין הנו"ן מן יסוד הנופל, כי כל לשון כבד לא יחסר אות מן השורש, שלכך נקרא 'כבד' משום תוספות הברותיו, ולפיכך אין בו יסוד הנופל, אך הנון בו שורש:

פרק ד

פסוק ז

שמדה טובה ממהרת לבא. לפי שהטובה היא מציאות, והוא יתברך רוצה במציאות ואינו חפץ בהעדר, לכך ממהרת לבא:

פסוק ח

משתאמר להם בשבילכם לקיתי וכו'. דאם לא כן למה אמר "והאמינו לקול האות האחרון", דמשמע שהדין נותן שיאמינו, שהרי באות האחרון שהוא דם (פסוק ט) לא כתיב "והאמינו לאות האחרון", ולמה נכתב אצל אות היד, אלא שפירשו שהדין נותן שישמעו, כמו שמפרש:

פסוק ט

אילו נאמר והיו המים אשר תקח מן היאור לדם ביבשת וכו'. ואם תאמר ומאי שנא שיהיה דם ביבשת או יהיו דם ביד ויהיו נשארים כן, ויש לומר כדי שלא יטעו ישראל ויאמרו שלא היה האות כמו שאמר, שהוא אמר שיהיה דם בידו ובארץ יהיה נשאר בהוויתו, ולא היה דם אלא ביבשת, לכך אמר "והיו דם ביבשת" שלא יטעו בדבריו. והקשה הרא"ם "והיו" קמא למה לי, לכתוב 'והמים אשר תקח מן היאור בידך יהיו לדם ביבשת', ותירץ שכך דרך הלשון. ואינו צריך לתירוץ זה, דיש לומר דאם כתב "והיו" בתרא בלחוד הווא אמינא אחר שכבר היו מונחים ביבשת זמן מה נעשה לדם, שכן משמע שהמים יהיו לדם ביבשת, מפני שכל שנוי הוא בזמן, ואי אפשר שהיו השתנות המים רק בזמן, ולכך כתב לך "והיו המים שתקח מן היאור והיו לדם", כי השתנות היה מן היאור והוייתם לדם עם הגעתם ליבשה:

אמנם אני מתמיה מאוד על הגאונים כמו רש"י שהוצרך לפרש כזה, והרמב"ן גם כן שהוא אומר שכך הוא דרך הלשון, והביא ראיה לזה, שנראה שעיקר הקושיא אינו קשיא, כי מה שכתב שני פעמים "והיו" הוא מפני כי "והיו" בתרא הוא אינו דומה לקמא, כי

האחרון הוא על עיקר הוויית המים לדם, דהיינו על שינוי המים ויהיו לדם, וכאילו כתיב 'נעשים לדם', ואין חלוק בין שכתוב "והיו לדם ביבשת" ובין שכתוב 'נעשים לדם ביבשה', ואילו כתיב 'והיו המים אשר תקח מן היאור נעשים לדם ביבשה' (ד)לא הוי קשה למה כתיב 'נעשים לדם', דבא להגיד לך עשיותן לדם. אבל "והיו" קמא אין פירושו על העשיה רק על שיהיו המים נעשים לדם. וכך פירוש הכתוב – "והיו המים" ומהו שיהיו המים "והיו לדם ביבשת", כלומר נעשים לדם ביבשת. והא דלא כתיב 'והיו המים אשר תקח מן היאור לדם', מפני שאין המים הם לדם רק על ידי הויה, לכך כתיב "והיו המים אשר תקח מן היאור והיו לדם ביבשת":

ונראה לי שבא לומר שהיה זה ענין חדש מה שלא היה בשני האותות הראשונות, שאותות הראשונות היה חוזר המטה כבראשונה (פסוק ד), וחזר היד להיות כבראשונה (פסוק ז), ואין זה הויה גמורה שלא חזר כבראשונה, ולפיכך באותות הראשונות נאמר "ויהי לנחש" (פסוק ג) בלבד, אבל כאן אמר "והיו המים אשר תקח מן היאור והיו לדם", שהמים יהיו נעשים דם הויה גמורה, כי "והיו" בתרא מורה על זה כמו שאמרנו. וכן צריך לומר גם כן, דרש"י פירש בעצמו "והאמינו לקול האות האחרון" (פסוק ח) 'משתאמר להם בשבילכם לקיתי' (שם), ומה שהוצרך לפרש כך, לפי שקשה לו דמאי אולמא אות אחרון מן הראשון, ואם כן מאי ישיב באות השלישי מאי אולמא אות הג' מן הראשונים, אלא שהשלישי הוא יותר אות מפני שהיה הויה גמורה:

ועל דרך הפשט היה נראה גם כן כך, כי אלו ג' אותות – מה שהיה המטה לנחש, לא היה נחש טבעי כמו שאר נחש, דאם כן היה מטה אלקים (פסוק כ) נשתנה לבריאה אחרת, וכאשר חזר להיות מטה היה זה בריאה חדשה, ואין ראוי לומר שיהיה מטה אלקים נפסד ונשתנה לבריאה אחרת. ולפיכך כאשר היה המטה נחש, לא נקרא עליו שם נחש גמור כמו נחש טבעי. אבל היד כאשר היתה מצורעת היה זה טבעי כמו שאר צרעת, רק שלא היה נשאר כך, אבל היד חוזר לטבעו. ואילו המים – דם היו נשארים כך. ורש"י פירש הטעם "והאמינו לקול האות האחרון" 'משתאמר להם בשבילכם לקיתי', ויהיה לפי ענין זה האמנת האות השני יותר מן הראשון – והאמנת האות השלישי יותר מן הראשונים – אינם בענין אחד, אבל לפי הפירוש שנזכר למעלה הכל הוא בענין אחד:

פסוק י

בכבידות אני מדבר וכו'. דלא יתכן כמשמעו, דלא שייך כבידות בפה:

פסוק יא

מי למדך כו'. דאם לא כן למה לי "מי שם פה", אם בא לומר אף על גב שאתה מדבר בכבידות אני אברא לך פה, אם כן "או מי ישם אלם או חרש" למה ליה למכתב, אלא מפני שהגיעו כולם למשה, והיה מוכיח אותו שיבטח בה', וילך בשליחותו של מקום ויהיה עמו, כמו שהיה עמו לפני זה:

עשה לפרעה אלם כו'. וקשה למה צריך לפרעה להיות אלם אחר שלמדו לדבר דברים לפני פרעה, ועוד, אם לא נתאמץ בהריגתו – אם כן לא היה מועיל מה שלמדו לדבר לפני פרעה, כיון שהיה צריך שלא יהיה מתאמץ בהריגתו, ועוד, אם לא נתאמץ בהריגתו – מאי זה שכתב (רש"י) אחריו שעשה משרתיו חרשים שלא ישמעו מצות פרעה, והלא לא נתאמץ בהריגתו (קושית הרא"ם), ועוד, מאי היה מועיל שלא נתאמץ במצות הריגתו כיון שהוליכו לבימה לידון ונעשית ספקליטורין עורים ונמלט מן הבימה, ועוד, אם היה נעשה אספקלטורין עורים עד שנמלט מן הבימה – למה היה צריך שיהיה נעשה צוארו עמוד של שיש, כמו שכתוב בפרשת יתרו, שאמר "ויצילני מחרב פרעה" (רש"י להלן יח, ד), ויראה שכולם צריכין, כי הקב"ה מקרב כל הניסים אל הטבע כל מה דאפשר, שאין הקב"ה מבטל הטבע בחינם אם לא להכרח, וכל מה דאפשר שלא יהיה מבטל הטבע – הוא נעשה, לפיכך אם לא היה מלמדו לדבר, והיה פרעה נעשה אלם שלא נתאמץ כלל בהריגתו, היה זה שינוי טבע לגמרי למי שאין לו זכות כלל, ולא היה מתאמץ בהריגתו, הרי אין לו זכות כלל, לפיכך לימדו למשה לדבר וללמד זכות בטענתו, ולהתנצל עצמו עד שיהיה לו זכות מה. ולפיכך מה שהקב"ה עשה שלא יהיה מתאמץ בהריגת משה אין זה שינוי טבע לגמרי, אחר שלמד קצת זכות עליו. וכן אם לא עשה הקב"ה משרתיו אלמים שלא שמעו מצות המלך – בודאי אף על גב שלא נתאמץ במצות הריגתו בודאי ציוה המלך להורגו, אלא שלא נתאמץ, שאם לא ציוה להורגו כלל זה היה שינוי טבע לגמרי, שהיה ראוי להיות נתאמץ בהריגתו ועכשיו לא יהיה מצוה להורגו, אלא היה מצוה להורגו, ובזה נעשו משרתיו המוסרים לאספקלטר – חרשים, שלא שמעו מצות פרעה שהיה מצוה להרוג, אלא היה בדעתם שלא היה מצוה רק שאמר שדינו להרוג, ולא היו שומעים הצואה. וחלוק גדול בין מצוה ובין שאמר שיש להרוג מפני שהדין כך. ואילו לא היה זה שנעשו עבדיו חרשים שלא שמעו הציווי – בודאי מצות המלך יש לעשות ולהיות זריז על מצותיו, והיו הם אומרים לאספקלטור – ההורגים [ב]מצות המלך – להרוג את משה, ולפיכך נעשו חרשים שלא שמעו מצות המלך, רק היו סבורים שאמר שיש להרוג את משה – שכך ראוי להיות נהרג, ובשביל שלא היה מצות המלך

לא היו שומרים עליו כאשר ראוי לשמור על מצות המלך, ונעשים עורים שלא ראו אותו, וברח מן הבימה. אמנם משה לא היה סומך על הנס (פסחים סד ע"ב) שיהיה בורח, דאין לעלות על הדעת שהם עורים, עד שראה שנעשה צוארו אבן שיש, וראה שהקב"ה עמו, וברח מן הבימה. ובמה שנעשה צוארו אבן שיש לא סגי, שאף על גב שנעשה צוארו אבן שיש לא היו מניחים אותו לברוח, ולא בכל יום מתרחש ניסא (פסחים נ.), והיו ממתינים לו והיה פרעה ממיתו, לכך צריך לכל:

הלא אנכי ששמי ה'. פירוש שאין רוצה לומר כי "אני ה'" כמו בכל מקום שכתוב "אני ה'", דמאי בא להגיד כאן, אלא פירושו הלא אנכי שעשיתי כל הדבר הזה ששמי ה':

פסוק יג

אין סופי להכניסם לארץ. ואף על גב דעדיין לא נגזרה הגזירה עליו, ועוד, דבפרשת בהעלותך (במדבר י, כט) אמר משה "נוסעים אנחנו אל המקום" ושתף עצמו עם ישראל לפי שעדיין לא נגזרה הגזירה (רש"י שם), אין זה קשיא, דודאי הנבואה היתה שלא יכנס לארץ שכך גזר השם עליו, וסבור היה משה כי שינוי המעשה וצעקה מבטל הגזירה, ולפיכך אמר "נוסעים אנחנו אל המקום" ושתף עצמו עמהם, כי אותו הדבור לפי מה שהיה סובר משה – היה מדבר עם יתרו חותנו. אבל כאשר היה מדבר עם השם יתברך היה מדבר כאשר היתה הגזירה עליו עתה מאת השם יתברך, וכן ראוי לדבר עם השם יתברך, ורוצה לומר שכך הוא גזירתך עלי. ובשביל זה היה אומר גם כן "תביאמו ותיטעמו" (להלן טו, יז), והיה מתנבא שלא יכניסם לארץ, כי אותו דיבור היה מצד הנבואה שהיה מתנבא, ומפני שידע שכך הגזירה שלא יכניסם לארץ אמר "תביאמו ותטעמו", אבל בשביל זה לא היה מונע עצמו מלשתף עמהם, כי היה סובר שאפשר הוא לבטל הגזירה. ועיין בפרשת בהעלותך (במדבר י, כט) ובפרשת חקת שם נתבאר באריכות:

פסוק יד

אלא הוא יהיה כהן וכו'. ואם תאמר מה ענין עונש זה אל מה שלא רצה ללכת בשליחות המקום, ויש לומר דאם היית הולך בשליחות ברצון נראה שאתה מוכן לשליחות אל ישראל, וראוי אתה להיות כהן גם כן, כי הכהן שליח ישראל לאביהם שבשמים. אבל עתה שאין אתה הולך מרצון אין אתה ראוי לכהן, אבל אהרן ראוי לכהן. ויש בזה עוד טעם נכון, ונתבאר בספר גבורות ה' (ס"פ כח):

פסוק יח

ליטול רשות שהרי נשבע לו. והקשה הרא"ם דהכא משמע דלא היה צריך רק ליטול רשות בעלמא ולא צריך כלל התרה, וכן משמע לעיל (ב, כא) גבי "ויואל" פירש גם כן (רש"י שם) שהיה נשבע שלא יצא שלא ברשותו, ובפרק אלו נאמרים במסכת סוטה משמע דהיה צריך התרה, דקאמר אמר רב נחמן ואיתימא ר' יוחנן "ויאמר ה' במדין לך שוב מצרימה" (ר' פסוק יט), אמר הקב"ה במדין נדרת במדין התר נדרך. מוכח דהיה צריך התרה גמורה, ולא ליטול רשות, ויראה לי דבשביל שני דברים היה השבועה; האחד – שלא יזוז ממדין כי אם ברשות יתרו, שלא היה רוצה לתן בתו לארץ אחרת, ולא צריך התרה לזה רק נטילת רשות. והשני – שלא ישוב מצרימה שבו מבקשים נפשו, ובזה היה שבועה גמורה. וכן מוכח מן המקראות, דהרי כתיב (לעיל ב, כא) "ויואל משה לשבת את האיש", משמע דהיה השבועה להיות אצלו ולא יזוז מרשותו, וזה בודאי לא היה צריך רק רשות, דאין סברא לומר שהיה נשבע להיות יושב במדין עם יתרו ולא אמר שלא יצא כי אם ברשותו, דלמה ליתרו להשביע דבר שאין צריך, דדי בכך שלא יצא כי אם ברשותו. אבל שבועה זאת שלא יחזור למצרים הוי שבועה גמורה, דהיה מתייירא שמא כשיתן לו רשות לדור כאשר ירצה – יחזור למצרים, ובהא ליכא למימר שישביעוהו שלא ילך למצרים כי אם ברשותו, דמאי רשות שייך בזה כיון דאיכא סכנה לו. בשלמא שלא יזוז ממדין – זהו להנאת ולטובת יתרו, שלא רצה ליתן בתו לארץ נכריה, אם ימחול על זה ויתן לו רשות משום דטוב לו לדור במקום אחר – שפיר דמי, אבל לא שייך ליתן לו רשות על מילתא דאית ביה סכנה. ולהא מלתא דווקא קאמר ליה הקב"ה "לך שוב מצרים כי מתו כל האנשים וגו'" (פסוק יט), כלומר שתוכל להתיר השבועה מפני שמתו כל האנשים. ומשמע דהיתה השבועה שלא יחזור מצרימה מפני האנשים מבקשים נפשו, והרי השבועה היתה שישב עם יתרו, כדכתיב "ויואל משה לשבת את האיש", אלא על כרחך הכי פירושו שכך היתה השבועה – שלא יחזור למצרים על כל פנים, ושלא יזוז ממדין כי אם ברשות יתרו. ובפירוש אמרו בשמות רבה (א, לג) שהשביעו יתרו למשה שלא יעשה לו כשם שעשה יעקב ללבן שיצא ממנו בלא רשותו (בראשית לא, כ), משמע בפירוש שהקפיד יתרו שלא יצא ממנו כמו לבן שהקפיד על יעקב (שם שם כז), ולא משום סכנה של מצרים:

ושני שמות היו לו. ובפרשת בהעלותך (במדבר י, כט) בקצת ספרים 'ז' שמות היו לו', ובמקצתם 'הרבה שמות היו לו'. ובמכילתא (ר"פ יתרו) 'ז' שמות היו לו', ובספרי שם (במדבר י, כט) 'רבי שמעון בן יוחאי אומר ב' שמות היו לו'. ויש לפרש שכאן פירש

אליבא דספרי, ובפרשת בהעלותך אליבא תנא דמכילתא. אבל נראה שאין צריך, כי תנא דספרי ותנא דמכילתא יש לומר דלא פליגי, דמה שאמרו (במכילתא) 'ז' שמות היו לו' פירוש שהתורה קראה את יתרו בז' שמות, להודיע על ענין יתרו ועל מעשיו שהיו לו. אבל 'שני שמות' דקאמר דהיו לו – היינו שכך היה נקרא בין הבריות בב' שמות בלבד, ואלו ב' שמות נמצאים בפירוש, שנאמר (ר' במדבר י, כט) "ויאמר לחובב בן רעואל המדיני חותן משה", הרי שנקרא לו השם הזה בפירוש, [וכן] "וישב משה אל יתר חותנו" (פסוקנו), הרי אלו ב' שמות היו לו שנקרא כן בין הבריות. אבל שאר שמות שאינם בפירוש, כי תוספות הוי"ו על "יתר" אין זה שם, כי השם פעם בלא וי"ו ופעם בוי"ו אין זה שינוי גמור, כיון דעיקר השם כדקאי קאי. ולא נכתב זה השינוי בתורה רק להודיע על דבר אחד מיתרו, לא שהיה נקרא כך בין הבריות. וכן שאר השמות כגון "רעואל" אין זה שם ליתרו שיהיה נקרא כך בין הבריות, דהא מצינו בפירוש שאביו של יתרו היה רעואל, כדכתיב (במדבר י, כט) "ויאמר משה לחובב בן רעואל המדיני", ואין דרך להיות נקרא האב והבן בשם אחד, רק שהתורה קראו "רעואל" לדרשה. אי נמי שני שמות מובהקים היו לו בלבד, וכל שאר השמות אינם מובהקים, אלא שנקרא בהם פעם אחד, ואינם מובהקים, שלא היה נקרא כך רק שתים מובהקים, ושאר – אינם מובהקים:

פסוק יט

אלא שירדו מנכסיהם. ואם תאמר שמא סומין היו או בלא בנים או מצורעים היו שכל אלו נחשבים כמתים, כדאיתא בפרק קמא דעבודה זרה (ה.), ותרצו התוספות במסכת נדרים (ז ע"ב) דסומין לא דהא כתיב (במדבר טז, יד) "העיני אנשים תנקר", ומצורעים נמי לא דהא כתיב (שם שם כד) "העלו מסביב למשכן קרח ודתן ואבירם", אם כן בתוך המחנה היו, ומצורע אסור לכנוס למחנה (ויקרא יג, מו). ובנים גם כן היה להם, דכתיב (ר' במדבר טז, כז) "ודתן ואבירם יצאו נצבים נשיהם ובניהם וטפם". ולי נראה שאם סומים היו או מצורעים או בלא בנים לא היה זה תשובה, וכי בשביל שיש בהם אחד מכל הדברים לא יוכלו לעשות לו רעה אליו, **אלא שירדו מנכסיהם**, וכיון שאין השעה משחקת להם (ר' ברכות ז ע"ב) לא יוכלו להרע לו:

והעני חשוב כמת. ודבר זה ידוע כי העני שאין לו חיות מעצמו רק שהוא מקבל מזולתו, ובעצמו אין עומד בו החיות – הרי הוא כמת, כי החי הוא שצריך שיהיה חי מעצמו ולא נתלה מזולתו, ולפיכך 'העני חשוב כמת'. וזהו שאמר שלמה (משלי טו, כז) "ושונא מתנות יחיה", פירוש כי ההסתפקות בעצמו הוא החיות, שהרי מי שאינו מסתפק בעצמו והוא חסר עד שהוא רוצה לקבל תמיד מזולתו – זה הוא חסר, והחסר יש בו ההעדר אשר

הוא המיתה. אבל השונא מתנות והוא מסתפק בעצמו – זהו החיות, שלא יחסר דבר, והוא שלם. והעני אשר בעצמו חסר וצריך לזולתו הוא כמת בעבור חסרונו, וזהו הנכון: ודע לך עוד כי החיות הוא קבלת הברכה העליונה שאינו פוסק, וזהו נקרא "חיים", כי הדבר שיש לו הפסק הוא המיתה, ודבר שאין לו הפסק הוא החיים, וכאשר העני הוא חי ופסק ממנו הברכה – נחשב כמת. למה הדבר דומה, למעיין חיים ונסתם המקור שלו, אף על גב שיש בו מים כיון דהמקור שלו נסתם אינו נקרא מעיין חיים, וכך העני אשר יבש מן שפע הברכה נחשב כמת, אף על גב שלא נעדר לגמרי, מכל מקום בשביל שנסתם ממנו מקור הברכה, ויבש מעין הברכה שלו – בשביל זה אין לו שם "חיים" כלל, ונחשב כמת:

ומזה תבין אשר אמרו (תענית ה ע"ב) 'יעקב אבינו לא מת', כי האנשים מתחלפים במדריגה אין כל אחד שותה ממה ששותה חבירו, כי יש שותה מן המקור, והוא מעיין החיים, ולשעה פוסק המקור ונסתם, וזה מדת כל האנשים. אבל יעקב אבינו בשביל ששתה מן המקור שהוא בלא קץ ובלא תכלית, ועד שם הגיע, שהרי ברכת יעקב היה כדכתיב (בראשית מט, כו) "ברכת אביך גברו על ברכת הורי עד תאות גבעות עולם", וברכתו בלי מצרים כמו שאמרו חז"ל, ובשביל זה לא פסק ממנו המעיין הזה לעולם, אף ביסוד עולם אשר שם הנשמות בלא גולם. ודבר זה רמזו הלוי ט"ל ז"ל גם כן, כמו שפירש בעל מגדל עוז בשמו בהלכות תשובה במיימוני (רמב"ם פ"ח ה"ב), עיין שם במגדל עוז. נמצא כי יש ג' מדריגות: האחד הוא יעקב אשר זכה להיות בחיים אף במיתתו, בעבור שנתברך בלי שיעור וגבול. השני – סתם בני אדם אשר בעולמם מתדבקים במעיין, והוא פוסק כשיגיע זמנם. השלישי – העני אשר נחשב כמת אף בעת חייו מפני שאין לו דבר, והוא מת ויבש, ונחשב כמת אף בעולם הזה:

פסוק כ

חמור המיוחד וכו'. יש לשאול מה ענין חשיבות החמור הזה משאר חמורים שרכב עליו אברהם ומשה ומשיח, דלא שייך בחמור חשיבות, ובפרקי דרבי אליעזר (פל"א) יש שם מדרש זה, וכן ישנו שם "ויחבוש את החמור" (ר' בראשית כב, ג) הוא החמור שנברא בין השמשות, והוא החמור שרכב עליו משה, והוא החמור שעתיד בן דוד לרכוב עליו, עד כאן. ויש לשאול גם כן על זה דלא עדיף חמור זה שנברא בין השמשות מן החמור אחר, אבל דעת רז"ל כך, שתמצא דברים באברהם ובמשה ובמלך המשיח מה שלא תמצא בשום בריאה, ונתייחדו בדבר מעלה; כי אברהם תמצא התרוממות וגדולתו על כל הנמצאים, שנאמר אצלו (בראשית יז, ה) "כי אב המון גוים נתתיך", והוא אב לכל

העולם (ירושלמי ביכורים פ"א ה"ד), לא כמו שאר האבות שלא היו אבות רק לישראל, אבל אברהם נקרא "אב המון גוים" עד שהיה מעלתו ומדריגתו בהתרוממות מגיע למעלה מן השמים, כדכתיב (בראשית טו, ה) "ויוצא אותו החוצה", ודרשו ז"ל (ב"ר מד, יב) שהגביהו למעלה מן הכוכבים. וכן משה רבינו עליו השלום היה בהתרוממות הזה, שהרי נאמר במשה גם כן (להלן ט, כב) "נטה ידך על השמים", ודרשו רז"ל (תנחומא וארא, טו) והביאו רש"י בפרשת וארא (להלן ט, כב) שהגביהו למעלה מן השמים, כל זה [מורה] על התרוממות אברהם ומשה. ומלך המשיח הוא מתרומם עוד, שכן דרשו ז"ל בתנחומא (תולדות, יד) "הנה ישכיל עבדי ירום ונשא וגבה" (ישעיה נב, יג), "ירום" מן אברהם, שנאמר בו (בראשית יד, כב) "הרימותי ידי", "ונשא" ממשה שנאמר בו (במדבר יא, יב) "שאהו בחיקך", "וגבה" ממלאכי שרת. והבן זה למה זכרו ז"ל אברהם וכן משה ולא שלמה, כי אלו שנים בלבד מיוחדים בהתרוממות האמתי, כמו שתמצא בשניהם שהם למעלה למעלה מן העולם וחללו:

והצדיקים מחולקים במדריגות מחולקות, כי יש זוכה למדריגה זאת ויש לאחרת, והכל בשעור האלקים. תמצא כי יעקב היה צדיק גמור אשר כבר זכרנו בפרשת וישלח מעלתו ומדריגתו, ותמצא שהיה כל ימיו בצרה גדולה למאוד, כמו שאמר (בראשית מג, יד) "ואל שדי", 'מי שאמר לעולמו די יאמר לצרותי די', כי לא שקט מנעוריו, ואילו אברהם כל ימיו בגדולה והתרוממות, כמו שאמרו (ב"ר מג, ה) "עמק שוה" (בראשית יד, יז), שהשוו בו כל העולם והמליכו את אברהם למלך, והכל הוא בשיעור אלקי. וכן ענין משה שהיה מלך (זבחים קב.) על ששים ריבוא, והיה מתנשא על פרעה ועל מלכי סיחון ועוג. וכן יהיה מלך המשיח לעתיד במהרה בימינו, שכל האומות נותנים שי לו. וכאשר תדע זה הכל אז תתבונן במה שאמרו כי החמור שרכב עליו אברהם הוא החמור וכו', כי ראוי לך לדעת כי הרכיבה הוא [מורה] על התנשאות ורוממות, כי הרוכב הוא מתנשא על הבהמה, ומפני כי אלו היו מתרוממים ומתנשאים, כתבה התורה אצלם לשון רכיבה, שהיו מתנשאים במעלתם:

וקאמר בזאת הרכיבה שהיא על החמור דוקא לטעם עמוק מאד, וזה תדע בעבור כי אין במין הבהמות הטמאות שהיא מיוחד למצוה כמו החמור, שהרי אצלו פטר רחם נוהג, מה שאין כן בשאר בהמות טמאות (רש"י להלן יג, יג). וסוד הדבר הוא דבר נפלא, כי מפני שהחמור הוא נוטה אל הפשיטות יותר מכל שאר בהמות טמאות, שהוא חומרי יותר, והפשוט הוא יותר ראשית ויותר מוקדם לאשר הוא מאוחר. וזה ידוע כי יסודות הפשוטים הם קרובים יותר בצד מה אל התחלה – מן המורכבים אשר הם מורכבים מהם.

ולפיכך החמור הזה בעבור פשיטת צורתו הוא ראשית בהמות טמאות, ולכך חייבה התורה בהם ב"פטר רחם" (ר' להלן יג, יג) שהוא ראשית מן אשר שהוא ראשית. ומפני זה כתב אצל אלו השלשה רוכבים על החמור, בעבור שהחמור הוא פשוט, והפשוט הוא ראשית בענין הפשיטות, ולפיכך הם מיוחדים לרכיבה אלו השלשה, שהם עוד ראשים ועליונים במעלה, וכאשר הם מתנשאים על הפשיטות – מתנשאים התנשאות והתרוממות היותר שאפשר במעלה הנבדלת. ואף על גב דרכיבת סוסים הוא חשוב יותר מאד, זה הוא בשביל ענין הבהמה שהיא חשובה יותר, אבל לענין מעלת אלו השלשה, שהם מיוחדים במעלת הרוממות שהיו קרובים למעלה אלקית, ולכך ראוי להם החמור. כי אין מדברים בחשיבות ובעושר מעלת העולם, רק מעלה אלקית:

ולפיכך נברא החמור בין השמשות, ולא שהיה החמור חשוב יותר בשביל שנברא בין השמשות, כי מפני שהיתה רכיבה זאת מיוחדת, והוא רכיבה על העולם הטבע, ואלו השלשה היו רוכבים על הטבע, ובשביל זה לא היה ראוי שיהיה החמור הזה מסודר מן העולם הזה, שאם היה מסודר מן העולם לא היה רכיבתו על הטבע, שאין כל מי שרוכב על חמור הוא רוכב על הטבע. אבל במה שהוא מסודר מבין השמשות, והדברים אשר נבראו בששת ימי המעשה הם דברים טבעים, ודברים אשר נבראו בין השמשות הם דברים יוצאים קצת מן הטבע, ומכל מקום הם דומים לטבע. ולפיכך השדים נבראו בין השמשות (אבות פ"ה מ"ו) – אינם טבעים, ואמרו רבותינו ז"ל (חגיגה טז.) שהם דומים למלאכי השרת ולבני אדם. וכן כל הדברים שנבראו בין השמשות הם דברים יוצאים מן הטבע ודומים לטבע, כי בין השמשות גם כן ספק יום הוא (שבת לד ע"ב). ומפני שאלו שלשה היו רוכבים על הטבע לגמרי, עד שהגיעו למעלה האלקית, ראוי לפי סדר הענין שיהיה החמור שלהם שמיוחד לרכיבתם אינו מסודר מן הטבע כמו שכל חמור המיוחד לאדם שהטבע סדר לו, אלא הוא מסודר לו בין השמשות, שהזמן ההוא מיוחד לדברים שהם על הטבע, כי זה ראוי לרכיבת אלו השלשה שהיו רוכבים על עולם הטבעי, ואין ראוי בריאת הזמן של ששת ימי בראשית לתת להם החמור הזה, שהיה זה כמו שאר רכיבה, אבל סדר הזמן היוצא מן הטבע נותן זה, כיון שרכיבת אלו היה להעלותם לגמרי על הטבע, ודי בזה:

ואין הפירוש שהחמור היה חי כל כך, אלא שבבין השמשות הושם בכח העולם להוציא רכיבה זאת אל הפועל, כי ענין רכיבה זאת היתה ענין אלקית מאוד, הוא ההעלות על העולם. וזה פירוש דברי חכמים, והוא דבר חכמה, [ו]בספר גבורות ה' (פרק כט) שם נתבאר באריכות יותר, עיין שם:

אין מוקדם ומאוחר במקרא וכו'. דודאי קודם ששב למצרים לקח מטה אלקים בידו, ולפיכך צריך לפרש כך "ויקח משה את אשתו ובניו וירכיבם על החמור ויקח מטה האלקים בידו ויאמר ה' אל משה בלכתך לשוב מצרימה וישב ארצה מצרים". ואין לומר שפירוש "ויקח מטה האלהים בידו" וכבר לקח מטה אלהים קודם זה, דלא כתיב 'וכבר':

פסוק כב

כאן חתם לו על מכירת הבכורה. ויהיה לפי זה פירוש "בכורי" לפי שהוא בכור לאביו. ואני אומר כי רז"ל (ב"ר סג, יד) מפרשים "בכור" כמשמעו, לפי שהם ראשונים לכל הנבראים, ורק אותם ידע ה', ומפני זה נקראו "בכורי" כי השם יתברך ידע את ישראל בראשונה, ואחר כך כל האומות, וזהו הבכורה שלהם. וזהו הטעם עצמו שלקח גם כן יעקב הבכורה מעשו, בעבור שראוי ליעקב הבכורה מצד עצמו, לפי שהוא מציאות ראשון לעשו, רק שעשו יצא ראשונה, ובשביל שיעקב מציאתו ראשונה וראוי לו הבכורה – לקח הבכורה מעשו, והבן זה היטב:

פסוק כד

ויהי משה. דאין פירושו 'ויהי הענין הזה' כמו "ויהי השמש באה" (בראשית טו, יז), "ויהי הם מריקים שקיהם" (שם מב, לה), דלא נזכר פועל אחריו רק מלת "בדרך". ולא יתכן לפרש ויהי הענין הזה בדרך, דלא יתחבר לזה וי"ו של "ויפגשהו", דהוי למכתב 'ויהי בדרך במלון פגש אותו', ולפיכך פירושו '**ויהי משה** בדרך':

סכנה הוא לתינוק. הקשה הרא"ם היאך הותר לו לעבור על המילה משום סכנת הולד, והלא עדיין לא נתנה התורה דכתיב (ויקרא יח, ה) "וחי בהם" 'ולא שימות בהם' (יומא פה ע"ב) – עד שנדחה במקום סכנה, ודברים אלו אין הבנה להם, דהאי 'וחי בהם ולא שימות' אינו מצות עשה, רק דמתיר שיהיה נדחה המצוה במקום סכנה, וכיון דהיתרה הוא מה חילוק יש בין קודם מתן תורה ובין לאחר מתן תורה. ואדרבה קל וחומר, דאפילו לאחר מתן תורה שרבה להם מצות – נדחה המצוה במקום סכנה, קודם מתן תורה שלא רבה להם – כל שכן. שאין להקשות מנא ידע הך סברא, שעדיין לא נתנה התורה שכתב בה "וחי בהם" 'ולא שימות בהם', כי הרבה דברים הם בתורה – שהחכם יודע מכח חכמתו דבר שתליא בסברא, כמו זה:

שנתעסק במלון תחלה. הקשה הרא"ם דמשמע מזה שהיה משה רבינו עליו השלום רוצה לימול את בנו אחר שנתעסק [במלון] תחלה, ומרישא דברייתא (נדרים לא ע"ב) דקתני לא נתרשל משה רבינו עליו השלום על המילה, אלא אמר אמול ואצא לדרך – סכנה הוא לתינוק עד ג' ימים, משמע שלא היה רוצה לימול עד שיבא למצרים, ותירץ

דכבר היה סמוך למצרים, והיה אפשר להביאו בלא סכנה למצרים. ודברי נבואה הם, ובחנם דחק לומר כן, דלא ציוה הקב"ה רק שישוב מצרים (פסוק יט), וכי לא היה רשאי לעכב ג' ימים בדרך, דבאיזה מקום נזכר זה, כי אף אם שוהה עשרה ימים – כיון דאין זה ישיבה רק עראי, והכל נקרא שהיה שב מצרים – אין זה קפידה, אבל לעמוד בביתו עוד, דהוא ישיבה קבועה – זה שהוא שנאסר לו, אבל אחר שהתחיל במצוה זאת, והוא על הדרך, אין זה קפידה כלל:

פסוק כו

אז הבינה שעל המילה בא להורגו וכו'. הקשה הרא"ם והלא כבר ידעה שעל המילה בא להורגו, דהא אמרה "חתן דמים אתה לי" (פסוק כה) 'אתה גרמת שחתני על ידך נרצח' (רש"י שם), ויראה פירושו דהיתה סבורה כי המלאך בא להורגו בשביל שחטא ולא מל וכבר עבר עבירה זאת, ובשביל זה בא המלאך ורוצה להרוג אותו, לכך קראה את התינוק "חתן דמים" הורג אישי אתה, שעל ידך חתני נרצח בעבור שלא מל אותך. וכשראתה שהיה מניח אותו ולא עשה לו כלום, ראתה 'שעל המילה בא להורגו', פירוש 'על המילה' מה שהוא מעכב את המילה, וזהו נקרא 'על המילה', דחטא שחטא שלא מל – לא נקרא 'על המילה', דמה דהוי הוי, רק נקרא דבא על שחטא. וכך היתה סבורה מתחלה – שכבר נענש בשביל שחטא על המילה, אבל כשראתה שהניח אותו, אם כן לא נענש כבר, ואז ידעה שלא בא על מה שחטא, ולפיכך קראה אותו "חתן דמים למולות". והשתא הוי שפיר, דמתחלה קראה אותו סתמא ד'על ידך חתני נרצח', כלומר בשביל שחטא ונענש על ידך, ולא שבא בשביל חשיבות מצות המילה רק להעניש את משה, וכאשר ראתה שהניח אותו אחר שנימול – אז ידעה דבשביל חשיבות המילה היה, דהיינו מה שמעכב המילה. וחלוק גדול הוא כאשר היה בא על חטא שחטא, דזה לא הוי רק לענוש את האדם החוטא, אבל כשבא על עכוב המילה – אז לא בא לענוש את החוטא, רק משום חשיבות המילה, שהקב"ה חפץ במילה דוקא, ולא היה בא לענוש אחר שתהיה נעשה המצוה, ולפיכך קראו "חתן דמים למולת", כלומר בשביל עכוב המילה שלא נעשה – היה זה:

ואונקלוס תרגם דמים על דם המילה וכו'. והקשה הרא"ם דאם "חתן דמים" הוא רוצה לומר דם המילה, אם כן מה שתרגם 'אתחייב חתנא קטול' באיזה מקום נזכר, ויראה לומר כי מתחלה אמרה (פסוק כה) "חתן דמים אתה לי", ומדאמרה "אתה לי" כך אמרה 'בדמי דמהולתא אתיהב חתנא לנו', ואחר כך לא אמרה "אתה לי" אלא "חתן דמים אתה למולת", לכך פירשו אלמלא דם המילה, שבו נשאר חיים, היה חייב מיתה בשביל

המילה, שעכב המצוה. לכך בזה שאמרה "למולת" הזכיר הכתוב שהיה חייב מיתה. והבן כי אצל הצלתו מן המיתה (פסוק כה) הזכיר הכתוב דמי המילה, שבשביל דמו של בן היה ניצול מן המיתה. ואצל העונש (פסוקנו) הזכיר "למולת", שבשביל מצות המילה שעכב חייב מיתה. ומה שתרגם אונקלוס (פסוק כה) 'אתיהב חתנא לנו', אין פירושו דודאי אתיהב לה, אלא דרך תפילה אמרה זה, דעדיין לא ידעה עד שניצול, ואחר כך אמרה – זה בודאי שבשביל דם המילה ניצול, שאם לא היה דם המילה – היה חייב מיתה, לכך הוצרכה לומר שנית:

פרק ה

פסוק א

אבל הזקנים נשמטו כו'. הקשה הרא"ם דהא בהך קרא כתיב (ר' להלן כד, א-ב) "ועלית אתה ואהרן נדב ואביהו ושבעים מזקני ישראל ונגש משה לבדו והם לא יגשו", אם כן קרא איירי אף באהרן נדב ואביהו, ואם ע' זקנים חטאו – אהרן נדב ואביהו מה חטאו, ונראה שלא הוחזרו רק ע' זקנים, לפי שכל אחד היה לו מחיצה בפני עצמו; למשה מחיצה בפני עצמה, ולאהרן מחיצה בפני עצמה, וכן לנדב ואביהו מחיצה בפני עצמה, ולע' זקנים מחיצה בפני עצמה, וכמו שפירש רש"י אצל "ועלית אתה ואהרן" (להלן יט, כד) 'אתה מחיצה לעצמך ואהרן מחיצה לעצמו', וכיון שרצו שבעים זקנים לעלות – הוחזרו לאחריהם ואמרו להם אל תעלו, וממילא ידעו נדב ואביהו ואהרן שלכל אחד מחיצה בפני עצמו ועמדו במקום הראוי להם, ולא הוחזרו לאחריהם רק ע' זקנים, והוא גנאי. ועוד דכיון דלכל אחד היה לו מחיצה, ועלו נדב ואביהו למקום שלא הורשו לבא שם ע' זקנים, יש להם הגשה, אבל ע' זקנים לא נגשו כלל. וכך משמע הכתוב – "ונגש משה לבדו אל ה'", אבל אהרן נדב ואביהו לא נגשו אל ה', מכל מקום נגשו קצת, אבל שבעים זקנים לא נגשו כלל:

נשמטו אחד אחד. דאם לא כן כיון דכלל אותם הקב"ה ללכת לפרעה, כדכתיב (לעיל ג, יח) "ובאת אתה וזקני ישראל", למה לא הלכו, אלא שנשמטו (כ"ה ברא"ם):

פסוק ד

שבטו של לוי לא נשתעבדו. ואם תאמר ומאי שנא שבטו של לוי שלא נשתעבד מכל שאר השבטים, וגזירת "כי גר יהיה זרעך" (בראשית טו, יג) על הכל, יש לומר דכתיב "כי גר יהיה זרעך", ואילו שבטו של לוי היה חלק גבוה, כי יעקב נתן אותו למעשר כדאיתא במסכת בכורות, והיה הוא כולו לגבוה, ולכך לא היה בכלל השעבוד. ואם תאמר ופרעה

שהיה רשע (שמו"ר יא, א) למה לא היה משעבד את שבטו של לוי, ואפשר יש לומר כי פרעה בשביל זה גם כן שהיה מתיירא מן הנבואה "כי גר יהיה זרעך ועבדום וענו גם הגוי אשר יעבודו דן אנכי" (ר' בראשית טו, יג-יד), ולפיכך אמר שלא ירצה לשעבד את כלם, והכתוב אמר "כי גר יהיה זרעך" – כל זרעך, ומפני כי שבטו של לוי היה חשוב, אמר הנה אפטור מן השעבוד שבטו של לוי כדי שיהיה נחת רוח בזה. ולא ידעו כי שבט לוי הוא לשמים, והיה מקוים "כי גר יהיה זרעך ועבדום אותם", שהם זרעו ואינם חלק ה'. ויש מפרשים מפני כי יעקב היה נוהג כבוד בשבטו של לוי, כי לא נשא לוי ארונו של יעקב, ובשביל כך פרעה גם כן היה נוהג כבוד בהם ולא שעבד אותם. ומכל מקום צריך לטעם הראשון, דהא כתיב "כי גר יהיה זרעך", ומשמע כל זרעך, והרי שבטו של לוי לא נשתעבד, אלא כמו שאמרנו. ובספר גבורות ה' הארכנו עוד:

פסוק ו

הנוגשים מצריים היו. דאם לא כן למה היו הנוגשים אצים (פסוק יג) והשוטרים היו מוכים (פסוק יד), אלא שהנוגשים היו מצריים:

פסוק ז

כתמול שלשום כאשר הייתם עושים עד הנה. פירוש שלא היה להם זה "תמול שלשום" בלבד, דהא גם לפני זה היו משלימים חק שלהם, דהא לא הוכו רק עכשיו (פסוק יד), אלא פירוש "כתמול שלשום" הוא לשון בני אדם שמדברים כך על הזמן שלפני זה:

פסוק ט

ואי אפשר לפרש אל ישעו אל יפנו וכו'. ובפרשת בראשית (ד, ד) קאמר (רש"י) אצל "וישע ה' אל הבל" 'וכן אל ישעו – אל יפנו', ולא קשיא, דודאי אף אם פירוש המלה לשון דבור צריך לתרץ ולומר דלשון 'שעה' – פנה, דאם לא כן למה כתב כאן לשון "ישעו", והוי ליה למכתב 'ואל ידברו בדברי שקר', אלא מפני זה כתב לשון "ישעו" מפני שאמר עליהם שאל יהיו פונים אל דברי שקר, לכך אמר לשון נופל על הלשון "אל ישעו" כשבא לומר אל ידברו בדברי שקר. וכן יש לתרץ אצל "אריק חרבי" בפרשת בשלח (להלן טו, ט, אות יד), עיין שם:

פסוק יג

דבר יום ביומו חשבון של כל יום. אבל אין פירושו שלא עשו המלאכה לגמרי דהיינו עשיית לבנים, דודאי עשו, אלא 'חשבון של כל יום':

כאשר עשיתם בהיות התבן מוכן. לא "כאשר בהיות התבן" כמשמעו – דמשמע דהשתא לא היה להם תבן, וזה אינו, דבודאי היה להם תבן, אלא שאינו מוכן:

פסוק יד

למה ויכו שהיו אומרים מדוע וכו'. אבל אין פירושו כי הנוגשים שמו השוטרים עליהם שיאמרו "מדוע לא כליתים חקכם", ויהיה "לאמר" קאי על שוטרי ישראל, וזה לא יתכן, דלא הושמו השוטרים לומר "מדוע לא כליתם חקכם" רק לעשות המלאכה:

כתמול השלישי. לא כיום אתמול, דהא יום אתמול לא היו משלימים, דכתיב "גם תמול גם היום":

לשון ויופעלו. לא כמשמעות הכתוב דמחובר למעלה (פסוק יג) "והנוגשים אצים לאמור כלו מעשיכם", ומשמע דהם היו מכים את השוטרים, אך לא יתכן, דהוי למכתב 'ויכו' היו"ד בפתח:

פסוק טז

ולבינים אמרים לנו הנוגשים עשו כמנין הראשון. אבל אין פירוש "ולבנים אומרים לנו עשו" כלומר דאיך נעשה לבנים כאשר לא יתן להם תבן, דהא בודאי עשו לבנים, ולא היו מבקשים רק שלא יצטרכו להשלים המנין הקצוב. ועוד, דלא היו הנוגשים מכים אותם רק שלא השלימו, ולא בשביל שלא עשו כלל:

אילו היה נקוד בפתח הייתי אומר שהוא דבוק דבר זה חטאת עמך כו'. פירוש שאם היה כולו בפתח אפשר לפרש על מעשה הנזכר, דהיינו מה שאומרים "כלו מעשיכם" (פסוק יג) הוא חטאת של עמך, דכיון שהוא סמוך אפשר לפרש אותו שם התאר. אבל עכשיו שהוא קמץ, ואין לפרש אותו רק בלשון הזה – 'ודבר זה מביא חטאה על עמך', שוב לא יתכן לפרשו שם התאר, שאם כן היה פירושו ודבר זה – דהיינו מה שאומרים "כלו וגומר" – מביא דבר שהוא חטאת לעמך, וזה לא יתכן, שאיך יאמר כי דבר זה מביא דבר שהוא חטאת. אבל כאשר נפרש שם דבר כמו חטא הוי שפיר, כי דבר זה מביא חטא, כי פירוש חטא הוא חסרון, כי על ידי זה שאומרים "כלו מעשיכם" יבא להם צער וחסרון, וזה פשוט. והרא"ם פירש את דבריו בדרך זר, ולא יתכן כלל, אבל דבר זה פשוט:

פסוק יט

ויראו שוטרי בני ישראל את חבריהם. פירוש אף על גב דלא נזכרו 'חבריהם' במקרא, צריך לפרש כנוי "אותם" עליהם, דאם לא כן את מי ראו (כ"ה בראב"ם):

ראו אותם ברעה וצרה. לא שראו אותם ברע עין כדי להכביד עליהם, שהרי השוטרים היו צדיקים, ובשביל ישראל היו מוכים (רש"י פסוק יד):

פסוק כ

אנשים מישראל. לא השוטרים, כי השוטרים היו צדיקים:

פסוק כב

ואם תאמר מה איכפת לך. פירוש משה אמר להקב"ה – אם תאמר אלי מה איכפת לך שאתה אומר "למה הרעות" לשאול על מדותיו של הקב"ה, אין לך להרהר על זה אחר שלא איכפת לך, בזה קובל אני ששלחתני, ובשביל כך אני נכנס לדבר "למה הרעות". ומה שהוצרך לפרש "למה זה שלחתני" בלשון 'אם תאמר', מפני שלא היה למשה רבנו עליו השלום לומר "למה הרעות" ואחר כך "למה זה שלחתני", ואיפכא הוי ליה לומר – "למה זה שלחתני" בחנם כי לא הצלתם, ועוד יותר הרע להם, אבל לשאול שאלה חזקה למה הרע להם, ואחר כך ישאל "למה זה שלחתני" לא יתכן, ולפיכך צריך לפרש כך 'ואם תאמר ומה איכפת לך וגומר':

פרק ו

פסוק א

הרהרת אחר מדותי. בפרק חלק (סנהדרין קיא.). ואינו כמו "למה יחרה אפך בעמך" (שמות לב, יא), דזה הוא תפילה על שרצה הקב"ה לכלותם (שם שם י), אבל דבר שכבר עבר, שהרע ואמר "הרעות", זהו הרהור אחר מדותיו. ואילו היה אומר לשון עתיד 'למה תרע לעם הזה' אין זה הרהור כלל:

ולא העשוי וכו'. בכאן משמע דעתה בא עליו העונש שלא יכנס לארץ, ולעיל משמע דאף בלא חטא לא היה נכנס, שאמר (לעיל ד, יג) "שלח נא ביד תשלח", 'אין אני סופי להכניסם לארץ' (רש"י שם), ובפרשת חוקת (במדבר כ, יב) מוכח דהיה בשביל חטא מי מריבה, ובפרשת בהעלותך (שם י, כט) משמע שהיה סובר משה רבינו עליו השלום עדיין שיכנס לארץ, שאמר "נוסעים אנחנו אל המקום" (קושית הרא"ם), הכל מבואר בפרשת בהעלותך (במדבר י, כט) ובפרשת חקת (שם יב, כ):

מפני ידי החזקה כו'. "כי ביד חזקה" רוצה לומר ידו של הקב"ה החזקה, דאין לפרש בידו של פרעה שתהיה חזקה עליהם כדכתיב (להלן יב, לג) "ותחזק מצרים על העם", דזהו נאמר אחריו "וביד חזקה יגרשם מארצו" (כן הוא ברא"ם):

פסוק ב

דבר אתו משפט וכו'. אין לפרש דדייק מדכתיב "וידבר" שהוא לשון קושי, כמו שפירש רש"י בפרשת כי תשא (להלן לב, ז) אצל ["וידבר ה' אל משה לך] רד כי שחת עמך", שהרי בכמה מקומות כתיב "וידבר ה'" (פסוק י, ועוד) ולא דרש כלום, ועל כרחך אנו צריכין לומר מה שדרשו "וידבר ה' אל משה לך רד" מפני שלא נזכר אחריו אמירה,

כמו שהוא בכל מקום אמירה אחר דבור, אבל כאן מנא לן לדרוש שהוא לשון משפט, שהרי כתיב אחריו "ויאמר אליו אני ה'". גם אין לפרש מפני שכתב כאן "אלקים" שהוא מדת הדין, לכך דרשו שהוא לשון משפט, שהרי בכל מקום שכתב "אלקים" לא דרשו בו כלום:

ויראה לומר מפני שכתוב "וידבר אלקים", והוי למכתב 'וידבר ה" או 'ויאמר אלקים', אבל "וידבר אלקים" לא מצאנו זה רק כשהוא מדבר במדת הדין, כי כל דבור לשון קשה, והטעם לפי שהמדבר מחתך הקול בכח, לכך כל לשון דבור הוא קשה. וגם חתוך לשון הדבור הוא דבר מבורר ושפה ברורה, וכל מי שמדבר במשפט מדבר מבורר בשפה ברורה. ולכך גם כן בא לשון דבור כשהוא מדבר עם האדם פנים אל פנים, כי הדבור פנים אל פנים הוא גם כן דיבור מבורר. לכך כאשר נזכר אחר הדבור אמירה – הוא בא על דבור מבורר פנים אל פנים, שהרי כתיב לשון אמירה אחריו שהיא לשון רכה (רש"י להלן יט, ג), לומר לך כי מקבל הדבור מקבל אותו בלשון רכה. אבל כשלא בא לשון אמירה אחריו הוא בא על דבור קשה, דילפינן (מכות יא.) מ"דבר אדוני הארץ אתנו קשות" (ר' בראשית מב, ל):

וכאן מדכתיב "וידבר אלקים" ופירוש הכתוב אלקים היה מדבר עמו בלשון דבור, שהוא דבור מפורש ומחותך, ומאחר כי "אלקים" נזכר כאן ממילא הוא מדת הדין, שהרי אין לפרש אותו כי היה מדבר עמו פנים אל פנים, שזה אינו, שהרי המדבר עמו היה אלקים שהיה מדבר בשפה ברורה, וכאשר מדת המשפט הוא מדבר בשפה ברורה – הרי היא מדת הדין. לכך כאשר כתיב "וידבר ה'" (דברים ב, טז) הוא דבור פנים אל פנים, ולפיכך פירש רש"י בפרשת דברים (שם) שמחטא מרגלים ואילך לא נגלה עליו בלשון דבור שהוא פנים אל פנים, וזה כשאחריו לשון אמירה שהוא רכה. וכאן כתיב "ויאמר אליו אני ה'" האמירה בפני עצמה, שמאחר שכתוב "וידבר אלקים" אי אפשר לפרש רק לשון משפט. אבל במקום שכתיב (כמו בראשית א, ז) "ויאמר אלקים" אף על גב שהמדבר הוא אלקים, היה מדבר בלשון רכה. ובמקום שנאמר "וידבר" ולא נזכר לשון אמירה אחריו הוא גם כן מדת המשפט. כך יראה, והוא נכון על פי דרך רז"ל (שמו"ר ו, א). וכן "וידבר אלקים את כל הדברים האלה לאמור" (להלן כ, א) הוא גם כן דין (רש"י שם), ופשוט הוא זה. אבל כאשר כתוב "וידבר ה'", שהרי ה' מדת רחמים, אז פירוש "וידבר" שהוא מדבר פנים אל פנים בדבור מפורש:

דבר אתו משפט וכו'. פירוש בכעס ובמשפט היה משיב לו התשובה על מה שאמר "למה הרעות ולמה זה שלחתני" (לעיל ה, כב), השיב לו במשפט כי 'לא לחנם שלחתיך'.

והעונש שהגיע לו כבר נתבאר בפרשה הקודמת (רש"י פסוק א), אבל עכשיו דבר אתו משפטים, דהיינו בתוכחה:

על שהקשה לדבר ולומר. הקשה הרב המזרחי דמשמע שזאת הפרשה היא תשובה לענין של מעלה, ואם כן מהו שכתב בסוף (רש"י פסוק ט) 'ורז"ל דרשו לענין של מעלה', דמשמע שהוא (רש"י) אינו סובר שהוא מחובר לפרשה של מעלה. ועוד, דמשמע דברי רש"י כאן שהוא מחובר אל מה שאמר "למה הרעות" (לעיל ה, כב), ולבסוף כתב (רש"י ד"ה ויאמר) 'ולא לחנם שלחתיך', שנראה שהוא מפרש שהפרשה הזאת תשובה אל "למה זה שלחתני" (שם), ותירץ שמקרא הזה בלבד "וידבר אלקים אל משה אני ה'" הוא דבוק ומחובר לפרשה של מעלה, ואילו "וארא" (פסוק ג) הוא מילתא אחריתי בפני עצמו, תשובה על "למה זה שלחתני". ומה שכתב (רש"י) 'ורז"ל דרשו לענין של מעלה' היינו הכתובים הבאים אחר כך "וארא וגו'". וכך פירוש הכתוב שאמר לו הקב"ה למשה שלא יראה מה שיהיה נעשה לל"א מלכים בשביל שאמר "למה הרעות" (רש"י פסוק א), ועל זה אמר הכתוב שזה הגיע לו מפני שהקב"ה היה מדבר אתו משפט. והנה מקרא "וידבר" בלבד מחובר לענין של מעלה, אבל "וארא אל אברהם" מלתא בפני עצמו, ואינו מחובר כלל למעלה:

ולא הועיל כלום בפירושו, שהקושיא השניה עדיין במקומה עומדת, שגם "וארא" (פסוק ג) לפי פשוטו הוא מחובר למעלה, אחר שהשיב לו הקב"ה כי יש לו לקיים הבטחה שהבטיח אל האבות, ומשה היה אומר "למה זה שלחתני", אם כן ממילא הוא תשובה לדבריו, ולמה לא ידרוש אותו לשל מעלה, אך קושיא זאת אין מקום לה, כי לדברי רז"ל יהיה פירוש המקראות "וארא אל אברהם וגו'" נדרש למעלה ולא למטה, דהיינו אל "לכן אמור לבני ישראל" (פסוק ו), וזהו נקרא שהוא נדרש לשל מעלה, אבל לפי פירושו של רש"י אף על גב דודאי הוא קאי גם כן אפרשה שלפני זה, מה בכך, הלא כל התורה כך הוא שכל פרשה סמוכה אל שלפניה, ולא נקרא שהיא 'נדרשת לשל מעלה', אך זה נקרא דהוא 'נדרש על שלפניה' – רק כאשר עיקר הפרשה מחוברת לפניה, ואינו ענין למה שאחריו. לכך בסוף הפרשה (פסוק ו) קשה מלשון "לכן", דמשמע שהוא מחובר אל מה שלפניו, ולפי דעת רז"ל לא יהיה מחובר:

ולא לחנם שלחתיך וכו'. הקשה הרא"ם דמהכא משמע "למה זה שלחתני" (לעיל ה, כב) הוא שאלה ששאלו למה שלחתני אחר ש"מאז באתי אל פרעה הרע לעם הזה" (שם שם כג), ואילו בפרשה של מעלה משמע כי הוא לשון קבלה 'קובל אני ששלחתני', ואין זה קשיא, שאין כוונת רש"י במה שאמר 'ולא לחנם שלחתיך' שהוא תשובה אל "למה

זה שלחתני", אלא הוא תשובה לדברי משה שאמר "למה הרעות", והשיב לו הקב"ה למה אתה אומר "למה הרעות" כאילו שלא היה ממש בשליחותי, ועל זה אמר 'לא לחנם שלחתיך' כמו שאתה סובר:

לאבות הראשונים. הוסיף 'הראשונים', שזהו עיקר הנאמנות שהוא מקיים את דבריו מה שדבר **לאבות הראשונים** בימים הקדמונים, והוא מקיים לבניהם אחריהם:

אני ה' נאמן וכו'. יש מפרשים שלכך זה השם פירושו 'אני ה' נאמן בהבטחתי' מפני שבקריאתו ובכתיבתו הוא גימטריא 'אמן', מפני שהוא נאמן לקיים את דבריו ולאמן את דבריו. ויש מפרשים[47] כי בזה השם יש בו היה הוה ויהיה, והכל בשם זה לומר כי הווייתו בכל הזמנים שהם עבר הוה עתיד, והוא אחד בהם לא ישתנה דעתו, ולפיכך נאמן בהבטחתו לשלם. ויש בזה עוד דבר נפלא לחכמים, כי זה השם מורה על תשלום השכר עד שלא ישאר לבריה אצל בוראה דבר שלא ישולם, כי זה השם הגדול הוא ה' אמת, כדכתיב (ירמיה י, י) "וה' אלקים אמת", כי זה השם מורה על אמתת עצמו יתברך שמו, שהרי הוא שמו המיוחד, ובשביל כך מורה על אמתתו, ולפיכך ממנו ההתאמתות, ולכך אמר בכל מקום "אני ה'" נאמן לשלם, ואין כאן מקום זה:

פסוק ג

וארא אל האבות. הוצרך להוסיף 'אל האבות' לומר כי "וארא" מחובר למעלה שכתוב (פסוק ב) "אני ה'" נאמן לשלם שכר טוב לקיים דברי לאבות הראשונים (רש"י שם) "**וארא אל האבות** אל אברהם וגו'", ורוצה לומר אני ה' נאמן לקיים הבטחה לאבות הראשונים – וארא אל אותן האבות וגו', ובא הכתוב לפרש מה הוא ההבטחה שהבטיח את האבות, שאמר לו שרוצה לקיים דברו שהבטיח לאבות הראשונים. דאם לא כן הרי מקרא חסר, כי אמר "אני ה'" נאמן לשלם שכר טוב, ולא לחנם שלחתיך, כי אם לקיים דברי אל האבות הראשונים, ולא ידענו מה הבטחה לאבות הראשונים שצריך לקיים. ואם נאמר, כי אין צריך לפרש, כי ידוע מעצמו מה שאמר "אני ה'", נאמן לשלם שכר טוב לאבות הראשונים, אם כן לגמרי מיותר מה שאמר אחר כך "וארא אל אברהם יצחק ויעקב", שהרי כבר אמר זה במה שאמר "אני ה'" נאמן לשלם שכר טוב, אבל השתא שפירש כי "וארא" מחובר למעלה – לא יקשה אם לא נזכר ההבטחה במה שאמר "אני ה'" שהוא נאמן לשלם שכר טוב לקיים דברי אל האבות הראשונים, שהרי חזר לפרש, והוי כמו כלל ופרט, שמתחלה לא הזכיר רק שהבטיח הקב"ה את האבות, וחזר לפרש באיזה ענין הבטיח האבות. ולפיכך הוסיף רש"י על "וארא" – 'אל האבות' לומר שאין "וארא" דבר בפני עצמו, אבל הוא דבר אחד עם מה שאמר 'ולא לחנם שלחתיך כי אם לקיים דברי

אל האבות הראשונים' – "וארא" אל אותן האבות, והשתא הוי הכל דבר אחד, ופירש הכתוב את דבריו. והנה להכרח גדול הוצרך רש"י להוסיף 'אל האבות' לעשות דבור אחד. והרא"ם פירש פירוש משובש ללא צורך:

שהרי הבטחתי הבטחות ובכלם אמרתי וכו'. פירוש הא דכתיב "וארא אל האבות באל שדי" לא שירצה הכתוב לומר שנראה לאבות באל שדי, דמאי בא לומר כאן, אלא שהבטיח אותם הבטחות, ומפני שההבטחות היו "באל שדי" אמר הכתוב "וארא אל האבות באל שדי". ואם תאמר ומאי נפקא מיניה אם היו ההבטחות "באל שדי" או בשאר השמות הקדושים, ועוד הרי לא נזכר בכתוב הבטחות, ויראה לומר שם "אל שדי" הוא מורה על ההבטחות, שהרי פירוש "אל שדי" שדי באלהותי ליתן לכל מי שירצה די (רש"י בראשית יז, א), ולפיכך אמר "וארא אל אברהם אל יצחק ואל יעקב באל שדי", וכאשר נראיתי להם בשם הזה היה זה בודאי בשביל ההבטחה שהבטחתים ואמרתי שדי באלהותי להבטיח ולעשות:

שהרי הבטחתי ולא קיימתי. אף על גב שלא הגיע הזמן לקיים להם, סוף סוף לא נודע ולא הרגישו אמיתת שלו שנקרא בשם "ה'" בשביל שהוא מאמת את דבריו, והם לא ראו את זה (כ"ה ברמב"ן). והרא"ם הקשה מאי ראיה היא זאת שלא נגלה עליהם בשם המיוחד, שהרי עדיין לא הגיע הזמן לקיים ההבטחה. ותמיה עליו בזה מאוד, איך לא ראה דעת רש"י. ומה שהקשה על רש"י שאמר 'שהרי הבטחתים ולא קיימתי' והשם יתברך אין צריך ראיה לדבריו, הרי כאשר השם יתברך מדבר בעצמו מביא ראיה לדבריו, וכן תמצא בכל מקום:

פסוק ד

וכשנראיתי באל שדי וכו'. פירוש שאין מלת "וגם" רוצה לומר כל אחד ואחד ענין בפני עצמו, שנראיתי להם באל שדי, ועוד ענין אחר "וגם הקימותי את בריתי וגו'", אלא "וגם הקימותי את בריתי" דבק אל "וארא אל האבות באל שדי", שהבטחתי וגם הקימותי את בריתי, ורוצה לומר באותה הבטחה עצמה הקימותי בריתי אתם וגו', ואין "וגם הקימותי" ענין בפני עצמו:

הרי שנדרתי ולא קיימתי. אף על גב ש'לא קיימתי' לא נזכר בכתוב, אמר '**הרי שנדרתי ולא קיימתי**', מפני ש'לא קיימתי' אין צריך ראיה, שהרי לא גאלם:

פסוק ה

כמו שהצבתי והעמדתי ברית כו'. רוצה לומר פירוש מלת "וגם", שהוא מחובר לשל מעלה, הכי פירושו – 'כמו שהצבתי והעמדתי וכו', כן יש עלי לקיים. ואין "וגם" תוספות

דבר כמו "וגם" הראשון (פסוק ד), אלא הוא מתחייב מן הראשון, שאמר כמו שאני העמדתי – כן יש עלי לקיים:

הנואקים אשר מצרים מעבידים. רוצה לומר שאין פירוש "נאקת בני ישראל" ואיזה ישראל נואקים "אשר מצרים מעבידים אותם", וזה לא יתכן, דלא היו ישראל אחר בעולם שצריך לפרש "אשר מצרים מעבידים", ולכך צריך לפרש שכך ישראל נואקים – שמצרים מעבידים אותם (כ"ה בראב"ם):

ואזכור אותו הברית כו'. מה שהוסיף 'כי בברית בין הבתרים וכו', שנתינת הארץ לא היה מתחייב מן הצעקה שהיו צועקים מתחת סבלות מצרים, שבלתי ספק לא היו מבקשים רק שלא יהיה להם שעבוד, ואיך יהיה נזכר נתינת הארץ על ידי צעקה זאת. ומה שאמר הרא"ם אף על גב שלא היה הברית רק על נתינת הארץ מכל מקום כאשר בא ליתן להם הארץ לא יתכן מזולת זה שיוצאים מארץ מצרים, לא דקדק, שלא יתכן לפרש "ואזכור את בריתי" הוא נתינת הארץ בשביל הצעקה, שהם לא צעקו על נתינת הארץ. וכך פירוש הכתוב "וארא אל אברהם וגם הקימותי את בריתי אתם לתת להם את הארץ", "וגם שמעתי את נאקת בני ישראל אשר מצרים מעבידים אותם" ואזכור אותה הברית של נתינת הארץ על ידי זה, דהא באותו ברית של נתינת הארץ נאמר (בראשית טו, יד) "וגם הגוי אשר יעבודו דן אנכי", וכיון דאותו ברית של נתינת הארץ זכרתי בשביל שבאותה ברית נאמר "וגם הגוי אשר יעבודו דן אנכי", והם היו צועקים על דבר השעבוד, נמצא כי דבר זה גרם להיות נזכר ברית בין הבתרים שבו נתינת הארץ גם כן, "לכן גו'" (פסוק ו), הצעקה מן העבודה גרם זכירת הברית, לפי שבברית בין הבתרים שהוא ברית נתינת הארץ – נאמר בו "וגם הגוי אשר יעבודו דן אנכי":

פסוק ו

לכן על פי אותה השבועה. פירוש מה שאמר לשון "לכן", לפי שפירשו 'על פי אותה השבועה', דלשון "לכן" שבועה היא, כמו "ולכן נשבעתי לבית עלי" (ש"א ג, יד), כמו שפירש בפרשת חקת:

טורח משא מצרים. פירוש שאין לפרש "סבלות מצרים" כמו שאר סבלות, דלא יתכן לומר אצלו "תחת", "והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים", שעל לשון הטורח לא יתכן לומר לשון "תחת", ולפיכך הוסיף '**טורח משא מצרים**', והשתא אתי שפיר לשון "תחת", כי אצל לשון משא יבוא שפיר לשון "תחת", כי המשא הוא על האדם, ויאמר והוצאתי אותם מתחת טורח המשא:

פסוק ח

הרימותי לישבע בכסאי. לא הרמה בלחוד, שאין הרמה לשון שבועה, אלא '**הרימותי לישבע בכסאי**', והוא שבועה, כי כסא כבודו מורה על מלכותו, וכאילו נשבע הקב"ה במלכותו. וכן יורה לשון 'כסא' על המלכות, כדכתיב (בראשית מא, מ) "רק הכסא אגדל", שפירושו רק כסא המלכות:

פסוק ט

כל מי שהוא מצר וכו'. וקשיא דאם כן "ומעבודה קשה" למה לי, הרי בלשון "מקוצר רוח" משמעו כך – בשביל עבודה קשה שהיתה מוטלת עליהם לא היו שומעים להם, ויראה לומר כי שני דברים הם שלא שמעו; האחד – "מקוצר רוח" שהיו דואגים על המלאכה שהם צריכים לעשות, וכל מי שהוא מחשב על דבר קשה – הוא דואג ומציר לו, ונשמתו קצרה. וגם עוד סבה אחרת – "מעבודה קשה", שהיו חלשים ולא היה דעתם מיושבת עליהם, ולכך לא שמעו אליהם:

לענין של מעלה. כבר פרשנו פירוש זה בתחלת הפרשה (סוף אות ו):

שהיה לו לומר ושמי ה' לא שאלו לי. כי אם כוונת הכתוב להתרעם על משה במה ששאל "מה שמו" (לעיל ג, יג), הוי למכתב 'ושמי ה' לא שאלו', אבל מה שאמר "ושמי ה' לא נודעתי להם" אין זה תרעומת למשה מה שנודע הקב"ה אליו (כ"ה ברא"ם):

ואם תאמר לא הודיעם שכך שמו. פירוש ואם תתרץ קושיא זאת שכך פירוש הכתוב שהוא לא הודיעם שכך שמו לפי שלא שאלו לו, ומה שכתוב "לא נודעתי" הוא לגמרי כאילו כתוב 'לא שאלו', לפי שפירושו לא הודעתי שכך שמי, וזה היה על ידי שלא שאלו לי, אם כן קשיא הרי הודיעם שכך שמו כדמסיק, כי בתחלת ברית בין הבתרים נאמר (בראשית טו, ז) "אני ה' וגו'", אלא אם תאמר אף על גב שהודיע להם שכך שמו מכל מקום הם לא שאלו לו, לאפוקי משה ששאל על שמו של הקב"ה, ואם כן לא נוכל לפרש "לא נודעתי להם" מפני שלא שאלו, שהרי הודיעם, וקשיא דהוי ליה למכתב 'ושמי ה' לא שאלו לי', ואם כן קשיא אחת ממה נפשך; אם אתה מפרש "לא נודעתי" לא שאלו, ואז מתורץ הקושיא שהרי הודיעם שכך שמו, אם כן לכתוב 'לא שאלו לי', ואם אתה מתרץ הקושיא שכך פירושו "לא נודעתי להם" שכך שמי מפני שהם לא שאלו לי, אם כן קשיא הרי הודיעם שכך שמו (כ"ה ברא"ם):

ועוד היאך הסמיכה נמשכת בדברים. שהרי בא הכתוב להתווכח עם משה על מה שאמר "למה הרעות" (לעיל ה, כב), ואם כן היאך נסמך אחר זה "וגם אני שמעתי את נאקת בני ישראל וכו'" (פסוק ה). ויראה לי שאחד מן הקושיות אינם על דברי רז"ל

(שמו"ר ו, ד), שמה שאמר הרי הם ידעו את שם הקב"ה, שאף על גב שידעו את שם הקב"ה לא היו יודעים האבות סוד השם היאך מורה על אמיתתו יתברך שמו, והם לא בקשו לדעת, כי היו הולכים בתמימות ונאמנים עם הקב"ה, אבל משה רבינו ע"ה היה רוצה לדעת אמתת השם יתברך. ובזה יתורץ הקושיא שכתוב (פסוק ג) "לא נודעתי", כלומר אני בעצמי, כי השם יורה על אמתתו של הקב"ה[104], ולפיכך כתב "לא נודעתי", כי היודע השם יודע מאמיתת עצמו מה שראוי לדעת. ומה שהקשה היאך הסמיכה נמשכת, דלא קשיא מידי, דודאי פשט הכתוב לדברי רז"ל גם כן שבא לומר להם לישראל שיגאל אותם, רק שהוקשה לרז"ל למה הוצרך להאריך בדיבור הזה כל כך, והוי ליה לומר 'וארא אל אברהם אל יצחק וגומר וגם הקמותי את בריתי וגו', לכן אמור', ומה הוא האריכות "וארא אל אברהם אל יצחק [ואל יעקב באל שדי ושמי ה' ולא נודעתי להם] וגו' וגם הקמותי את בריתי וגו' לכן אמור וגו'", שאין ענין זה – שנראה לאבות בשם שדי ולא בשם המיוחד – ענין לכאן כלל, אלא אמר לו השליחות לישראל שהוא "לכן אמור" דרך קובלנא 'חבל על דאבדין וגו'

.וכך יהיה פירוש הכתוב על נכון על דעת רז"ל; "וארא אל אברהם באל שדי", כי זה השם בודאי ידעו האבות ידיעה גמורה, אבל השם הגדול "לא נודעתי להם", דהיינו לעמוד על ענין השם, דלא נקרא ידיעת השם אלא בידיעה גמורה לא בקריאת השם בלבד[107], ואף על גב שאמר אל אברהם "אני ה' אשר הוצאתיך מאור כשדים" (בראשית טו, ז) לא ידע זה השם בידיעה מה הוא ענין זה השם, רק שכך נקרא. ומשה רבנו עליו השלום אמר "מה שמו" (לעיל ג, יג) שרצה לדעת אמיתת השם, כי שאלת "מה שמו" פירושו איך מורה שמו על עצמותו[104], ולא בידיעת האותיות בלבד. כי כן פירוש "מה שמו" מה ענין שמו, אבל ידיעת הקריאה אינו "מה שמו". ולפיכך אף אחר שאמר הקב"ה לאברהם "אני ה'" הוי מצי לשאול "מה שמו", שהרי לא אמר הקב"ה אליו רק קריאת השם, ולא נקרא זה "מה שמו". וכאשר אמר למשה השם אין ספק שהיה מודיע לו טעם השם, ולפיכך אמר "ושמי ה' לא נודעתי להם", פירוש כי השם הגדול הוא מודיע הכרתו וידיעתו של השם בעצמו. ולא אמר 'לא הודעתי', שזה היה משמע קריאת השם בלבד כמו גבי אברהם:

ומה שלא אמר 'ובשמי ה" כמו שאמר "באל שדי", כי אילו אמר 'ובשמי ה" היה משמע השם מורה על דבר חוץ מעצמותו, שכן משמע הב' של 'ובשמי', שהבי"ת היא בית הכלי, כאילו רוצה לומר שלא נודעתי להם על ידי שמי ה', והיה משמע כי הידיעה הזאת אינה ידיעת אמתתו – אחר שאמר שלא נודע להם על ידי שמי ה', וזה אינו, כי דבר זה ידיעת אמיתתו, לכך אין כאן בי"ת הכלי, ולכך אמר "לא נודעתי", כי זה השם ידיעת עצמותו

יתברך. ואצל זה השם אמר לשון ידיעה ולא לשון מראה, כי הידיעה היא דכך מבורר וידוע, כי הידיעה בשם הזה מכיר ויודע את השם בשמו המיוחד לו:

מה הפטיש הזה וכו'. פירוש הפטיש כאשר יכה על הסלע, שהוא דבר קשה, כמה וכמה נצוצים של אש יוצאים מן הפטיש. וזהו לשון 'מתחלק', לפי שהפטיש מחמת שמכה על הסלע – מכח ההכאה ניצוצות יוצאים ממנו, וזהו חלוק שלו, כך נראה לי הפירוש. והא דאיתא בפרק קמא דקדושין (ל ע"ב) בני אם פגע בך מנוול זה משכהו לבית המדרש, אם ברזל – מתפוצץ, שנאמר (ר' ירמיה כג, כט) "הלא דברי כאש נאם ה' וכפטיש יפוצץ סלע", דמשמע שרז"ל מפרשים "כפטיש יפוצץ סלע" שהברזל עצמו מתפוצץ, שיש לפרש גם כן שהסלע מפוצץ הפטיש, שיוצאים נצוצות מן הפטיש, וסוף סוף על ידי הכאה – הברזל מתפוצץ, שיוצאים מן הפטיש נצוצות. והתוספות (שבת פח ע"ב) בשם רבינו תם פרשו דקרא איירי באבן המפוצץ ברזל, וכן יש במדרש (איכ"ר ד, י) מעשה באדם אחד שקנה סנפירין ובא לבודקו, ונתנו על הסדן והכה עליו בפטיש ונשבר הסדן, והסנפירין לא זז ממקומו, הדא הוא דכתיב "וכפטיש יפוצץ סלע" כך פירשו בפרק רבי עקיבא (שבת פח ע"ב). ואין צריך, כמו שאמרנו. ועוד דהא מדמה דבר ה' ל"פטיש יפוצץ סלע", וכמו שהמקרא, שהוא דבר ה', אינו מתחלק בעצמו – רק הטעמים היוצאים ממנו, והכי נמי אין הפטיש בעצמו מתחלק, רק הניצוצות היוצאים ממנו. ומדברי רש"י נראה שם מה הפטיש מחלק הסלע על ידו, והקשו בתוספות שם דהא משמע שהפטיש בעצמו מתחלק:

פסוק יב

שהוא אחד מן עשרה קל וחומר וכו'. פירוש מה ישראל שהוא לטובתם לא שמעו לי, פרעה שהוא לרעתו לא כל שכן. ואם תאמר והלא קל וחומר פריכא, שהרי כתיב בפירוש (פסוק ט) "ולא שמעו אל משה מקוצר רוח" (קושית הרא"ם), ויראה לי דלא קשה מידי, שהרי כל סברא יכול אדם לשקול בעצמו, וכך היה משה שוקל; דהן ישראל לא שמעו אלי אף על גב שהוא לטובתן, ואף על גב שיש כאן מניעה "מקוצר רוח", אין קוצר רוח כל כך סברא גדולה כמו מי שהוא לרעתו. וגבי דיני קל וחומר של תורה, אין לך למילף קל וחומר כשיש חומרא במלמד שאין בלמד, אף על גב דאיכא חומרא גדולה בלמד שאין במלמד. וטעמא דמילתא דכיון דמצינו דבר אחד קטון שיש במלמד מה שאינו בלמד, שמא כמו דאיכא חומרא זאת במלמד יש בו גם כן חומרא אחרת, אף על גב שהחומרא שהיא בלמד ואינו במלמד יותר גדולה מאד, אין אנו יודעין טעמיה של תורה, כי התורה מפי הגבורה נתנה. אבל הך מילתא ניתן למשה לשקול מסברת עצמו, והוא היה שוקל

החומרא – דמה ישראל שהוא לטובתן לא שמעו אלי, אף על גב ד"מקוצר רוח" היה זה, סוף סוף הייתי סובר שישכחו העבודה וישמעו אלי, פרעה שהוא לרעתו, שזה אין חדוש כל כך, כל שכן. ומכיון שכתבה התורה קל וחומר זה, הסכימה התורה שהוא קל וחומר אמת:

ומה שהפך רש"י הפירוש "ואני ערל שפתים" קודם הקל וחומר, שבא לומר דהוי כאילו "ואני ערל שפתים" קודם "ואיך ישמעני פרעה", דהא "ואני ערל שפתים" הסבה בעצמו גם כן אל "ואיך ישמע אלי פרעה", דהכל הוא בקל וחומר זה – ישראל שהוא לטובתן לא ישמעו לי, פרעה שהוא לרעתו "ואני ערל שפתים" גם כן, ולישראל לא אכפת כל כך במה שהיה ערל שפתים, ואם כן "איך ישמעני פרעה". ולפיכך צריך להיות כאילו היה "ואני ערל שפתים" קודם:

ויש מפרשים דכך עשה קל וחומר, דמה ישראל שלא היה כאן רק מניעה אחת "מקוצר רוח" לא שמעו אלי, כל שכן אצל פרעה שיש ב' סבות שלא ישמע; האחד – שהוא לרעתו, והב' – "ואני ערל שפתים", שסבת "ערל שפתים" הוא מניעה למלך בלבד, בשביל שאין דרך לדבר ערל שפתים אל המלך. והשתא הוי קל וחומר שפיר. ואין להקשות דלמא סברא ד"קוצר רוח" עדיף יותר משתי סברות "ערל שפתים" והוא לרעתו של פרעה, אין זה כך, דהא "קוצר רוח" בשביל שרוחו קצרה קץ בנפשו עד שאין הדברים נכנסים באזנו, והכי נמי כאשר המגיד הוא "ערל שפתים" קץ השומע מפני המגיד, ואין דבריו נכנסים באזניו. והשתא הוא שוה כאשר קץ בנפשו עד שאין הדברים נכנסים באזניו מפני קוצר רוח, או שהמגיד ערל שפתים שאז גם כן קץ בו השומע מפני המגיד, והשתא הוי שוה לגמרי, ועוד יש סבה אחת – שהוא לרעת פרעה, ולא יהיו הדברים נכנסים באזנו. ולפיכך הפך רש"י הפירוש "ואני ערל שפתים" קודם "איך ישמעני פרעה", מפני שעל ידי זה הוי קל וחומר שפיר:

אך אין צריך לכל זה, שפירושו כמו שאמרנו דהוי קל וחומר מסברא, ולמד שפיר משה קל וחומר, כאשר נראה דהך סברא דהוא לטובתן של ישראל עדיף, והיה להם לשמוע אף על גב שיש להם קוצר רוח:

פסוק יג

צוה להנהיגם בנחת. מפני שאין לפרש כמשמעו שצוה אותם שיוציאו בני ישראל, שאם כן היה לכתוב איך יוציאו כמו שנזכר בפרשה שאחר זאת, ולפיכך דרשו רבותינו זכרונם לברכה (שמות רבה ז, ג) הפסוק שהיה מצוה אותם על אודותם, היינו להנהיג אותם בנחת, וכן אצל פרעה. ולא הוצרך לפרש, שכן הוא במשמעות הכתוב "ויצום אל בני

ישראל", כאדם שאמר לחבירו מצוה אני אותך על פלוני בני. וכן יתפרש אצל פרעה. ומה שכתוב "להוציא את בני ישראל", כלומר בעת שיוציאו, ויהיו מדברים עם ישראל ועם פרעה – בזה הענין אני מצוה לך עליהם, שתנהיגם בנחת:

ופשוטו של מקרא צוה אותם על דברי ישראל. ואף על גב שלא נזכר בפרשה הזאת דבר הציווי, ואיך היה השליחות לפרעה:

פסוק יד

התחיל ליחסם דרך תולדותם. וקשה למה התחיל בשבט לוי ולא התחיל בייחוס משה ואהרן, לכתוב 'משה ואהרן בני עמרם בן קהת בן יצהר בן לוי', ונראה דחשב כל תולדותיו של לוי עד שבא ליחוס משה ואהרן, וכל זה לברר את משה ואהרן, שבכל אלו תולדות לא בחר ה' להיות גואלים רק משה ואהרן, ולכך מתחיל לספר כל תולדות לוי. והשתא יתורץ גם כן מה שהתחיל מראובן ולא התחיל מלוי, לפי שהכתוב רוצה לומר כי משבט ראובן לא היה הקב"ה מביא הגואל, וגם משבט שמעון לא הביא הגואל, כי לא היה מוכן לזה אלא לוי דווקא, היינו שבט לוי. ולכך מונה הכתוב מראובן עד לוי שהוא שלישי לבטן, ומפני זה היה מוכן לוי מבראשית לצאת ממנו הגואל:

פסוק טז

להודיע כמה ימי השעבוד. ויודעים אנו ימי חייו של לוי במצרים, שהרי לוי כשבא למצרים בן מ"ג היה, שהרי בן (פ"ד) [פ"ו] שנה היה יעקב כשהוליד את לוי, וראיה לזה כי ז' שנים היה מיום שנשא יעקב את רחל עד שנולד יוסף כדמוכח בקרא, שהרי כאשר ילדה רחל את יוסף אמר "שלחני ואלכה" (בראשית ל, כה), ואז נשלמו הז' שנים שהיו לו לעבוד עוד (שם שם כז). וראיה עוד גם כן "י"ד שנה עבדתיך בשתי בנותיך ושש שנים בצאנך" (שם לא, מז), ואלו ו' שנים משנולד יוסף (רש"י שם כח, ט), כמו שכתוב בקרא שאז התחיל לעבוד בצאנו (שם ל, לא-מג). ויוסף בן שלשים שנה היה בעמדו לפני פרעה (שם מא, מו), וז' שני השובע וב' שני רעב הרי ל"ט, נמצא משעה שנשא רחל ולאה עד שבאו למצרים מ"ו שנה היה. וכל הז' בנים של לאה נולדו בז' שנים (סדר עולם רבה, ב). אם כן בשנה הג' של נשואי לאה ילדה את לוי. נשאר מלידת לוי עד שבאו למצרים מ"ג שנה. וכך היה לוי כאשר בא למצרים. ונשאר עוד מן חייו צ"ד שנה. וכל ימי לוי לא היה שעבוד, הוציאם מן "רד"ו" (בראשית מב, ב) שזה הזמן היו במצרים (רש"י שם), נשארו קי"ו שהם ימי השעבוד:

פסוק כ

אחות אבוהי. לא אשת אביו כפירוש "דודתך היא" (ויקרא יח, יד) בפרשת עריות, שהיא אשת אביו, דכאן רוצה לומר אחות

פסוק כג

צריך לבדוק באחיה. דאם לא כן "אחות נחשון" למה לי, וכי לא ידענו דהיה נחשון בן עמינדב (במדבר א, ז), בפרק יש נוחלין (ב"ב קי.). והטעם ידוע למבינים, כי האשה בה תלוי ענין הבנים כמו שהתבאר למעלה בפרשת וישלח (בראשית לה, ח, אות ו) אצל רבקה שהוציאו מטתה בלילה שלא יאמרו ארור הכרס שיצא ממנו עשו. אבל מן האשה אין ראיה, כי היא כמו כלי הבלתי נשלם, שהאשה כלי בלתי נשלם, ואין ראיה מן הבלתי נשלם. ולפיכך יש ראיה מן אחיה הזכרים שהם נשלמים, שכל זכר כלי נשלם, וממנו יקח בחינה, ולכך **צריך לבדוק באחיה**:

פסוק כה

מזרע יתרו וכו'. מפני שקשה דלמה לי למכתב "מבנות פוטיאל" דלא ידעינן בכל התורה שמו של פוטיאל מי הוא, ומה הוא ייחוס שלו שנכתב "מבנות פוטיאל" (כ"ה בר"א"ם), ולא דמי למה דכתיב "ויקח אהרן את אלישבע בת עמינדב" (פסוק כג), דידעינן ייחוסו מי הוא, שהרי אביו של נחשון היה (במדבר א, ז), אבל לכתוב "מבנות פוטיאל" דלא כתב בשום מקום – קשיא למה נכתב. ועוד דלעיל כתב שם האשה "אלישבע" יש לכתוב גם כן שם אביה, אבל כאן דלא נכתב שם האשה כלל כל שכן דלא הוי למכתב שם אביה, כיון דלא ידעינן בשום מקום שם אביה בשאר דוכתיה, לפיכך צריך למדרש (ב"ב קט ע"ב) "מבנות פוטיאל" מזרע יתרו שפיטם, ומן היו"ד של 'פוטי' – דהוי למכתב 'פוטאל' בלא יו"ד אם לא בא רק למדרש שפיטם עגלים לעבודה זרה, אלא שגם יש לדרוש 'מזרע יוסף שפטפט ביצרו' דהיינו אביה היה מזרע יתרו ואמה מזרע יוסף שפטפט ביצרו, או איפכא. ולכך כתב "פוטיאל" לשון פטפט, רוצה לומר שבזה את יצרו ולא שמע אל יצרו ולא הלך אחריו, כי לשון מפטפט מלשון פטפוטי דברים, שהם דברים שאין בהם ממש:

פסוק כו

אלו שהוזכרו למעלה וכו'. דלשון "הוא" משמע זה הוא משה ואהרן הנזכרים במקום אחר, ולפיכך צריך לפרש '**אלו שהוזכרו למעלה וכו**'' (כ"ה בר"א"ם):

על צבאותם כל צבאם לשבטיהם. והוא כמו "על כרעיו ועל קרבו" (להלן יב, ל), דפירושו הכל ביחד יצלה, גם כן כאן פירושו הכל ביחד – כל צבאותם לשבטיהם – היה מוציא, דאם לא כן מאי "על צבאותם":

פסוק כז

הם המדברים הם שנצטוו הם שקיימו. מפני כי לשון "הם" משמע שנזכרו בענין אחר גם כן, לפיכך פירושו 'הם שנצטוו' למעלה (פסוק יג) 'הם שקיימו', והשתא יבא שפיר לשון "הם" (כ"ה בראב"ם):

הם בשליחותם מתחלה ועד סוף. דאם לא כן למה הוצרך למכתב עוד "הוא משה ואהרן", אלא רוצה לומר כי **הם בשליחותם מתחלה ועד סוף**, ובצדקתם. ולכך כתב לשון "הוא", כלומר שבסופו היה "הוא משה ואהרן" כמו שהיה בתחלה:

פסוק כח

מחובר למקרא של אחריו. דאם לא כן לא יתכן לפרש "ויהי ביום דבר וגומר", דמאי היה באותו היום שיאמר "ויהי ביום דבר ה' וגו'", אלא הוא **מחובר למקרא של אחריו**, "ויהי ביום דבר ה' וגו'" ומאי היה "וידבר ה' וגו'" (פסוק כט):

פרק ז

פסוק א

מגזרת ניב וכו'. והקשה הראב"ע (הארוך) דלא יתכן זה, דשורש "נביא" שרשו ג' אותיות, כי הא' שורש במילה, ו"ניב" שורשו ב' אותיות, ותירץ הרא"ם בעדו דאף על גב דשורש 'נביא' הוא ג' אותיות – הא' בו נוסף, כמו 'צואר' הא' נוסף תמיד, כן יתכן שהא' נוסף גם כן ב'נביא'. ואין תירוצו עולה יפה, כי אחר שמצאנו "מתנבאים" (במדבר יא, כז) "ויתנבאו" (שם שם כה) הב' דגוש, לא יתכן שיהיה גזרת 'נביא' מן עלומי העי"ן, כי אם כן היה האות השלישי מן שורש המלה דגושה, וזה לא יתכן כלל, ולא נמצא. אבל דרך רש"י להביא ראיה לענין פירוש המלה אף על גב שאינם שוים לגמרי בגזרתן, והוא מביא ראיה מן גזרת הכפולים לגזרת נחי עי"ן, והכי נמי מביא ראיה כאן מן 'ניב', כי הא' של נביא אינה נקראת כלל וכאילו אינה, ולפעמים חסירה מן המכתב גם כן, שהרי כתיב (ש"א י, יג) "ויכל מהתנבות". ואף על גב שהגזירות מתחלפות, דעתו שהם שוים בפירוש. וכן תמצא באמת כי המלות אף על גב שאינם שוים בגזירתם – שזה מן גזרת נחי פ"א יו"ד, וזה מגזרת נחי עי"ן וי"ו, או מן גזרת הכפולים, והגזרות אינם שוים, כיון שהם משתוים באותיות שהם עיקר שאינם נחים ואינם נופלים – הפירוש בהם שוה, וזה כתבנו פעמים הרבה:

אמנם מה שהקשה הראב"ע כי הכתוב אומר (בראשית כ, ז) "השב אשת האיש כי נביא הוא", שאינו מלשון ניב, ודאי לא קשה, כי הונח שם "נביא" אל המדבר דברי השם דוקא

ולא למדבר דברים אחרים, מפני כי דברי השם יתברך צריכים מדבר ומשמיע אותם לבני אדם, כי הם דברים בלתי נודעים לבני אדם. ואף על גב שתמצא כאן "ואהרן אחיך יהיה נביאך" לא על משמיע דבר ה' רק משמיע דברי משה, זה בהשאלה מן נביא ה', אבל עיקר 'נביא' הונח ראשונה אל משמיע דבר ה' דוקא, ולפיכך כאשר אמר הכתוב "השב אשת האיש כי נביא הוא" כאילו אמר השיב אשתו כי אדם חשוב הוא משמיע דבר ה', ויעניש אותך אם לא תשיב אותה, ואם תשיב אותה יתפלל בעדך:

פסוק ב

אתה תדבר פעם אחת וכו'. ואין לומר "תדבר" לאהרן, דאם כן לא הוי למכתב כלל "אתה תדבר", דפשיטא כיון שאמר "ואהרן יהיה נביאך" (ר' פסוק א) בודאי צריך משה להגיד לו תחילה דבר ה'. ועוד, דהא כתיב (פסוקים יד, טז) "ויאמר ה' אל משה ואמרת אליו", ולא כתיב 'אמור אל אהרן שיאמר אל פרעה וגו" כדכתיב (ר' להלן ח, יב) "אמור אל אהרן הך את עפר הארץ והיה כנים", ומדכתיב "ואמרת אליו" היה משה מדבר אל פרעה. ומה שהביא (הרא"ם) [הרמב"ן] ראיה כמו שהקב"ה מדבר אל הנביא ואחר לא ישמע, כך משה מדבר ולא ישמע פרעה, כי קראו הקב"ה למשה "אלקים ואהרן יהיה נביאך", אומר אני אדרבה, כי מצד השם יתברך המדבר אין מניעה, ודבר ה' "בכח שובר ארזים" (ר' תהלים כט, ד-ה), ואילו היה משה רבינו ע"ה מדבר בנחת כדי שלא ישמע פרעה – אין הדבור כך אצל השם יתברך:

פסוק ג

מאחר שהרשיע וכו'. פירוש למה הקב"ה חזק את לבו שלא ישלח את ישראל, ואין הקב"ה מכריח את האדם שיחטיא וכו':

אף על פי כן וכו'. פירוש אף על גב שהקב"ה יודע שאין נחת רוח – אפילו הכי הראה הקב"ה זה בחמש מכות הראשונות, שיהיה גלוי ומפורסם שהוא מחזק את לבו מעצמו, ואחר שהיה מחזק את לבו בחמש מכות הראשונות – הקב"ה מחזק לבו בחמש מכות האחרונות, חמש נגד חמש, כפי אותן מכות שהיה מחזק לבו מעצמו – היה הקב"ה מחזק את לבו גם כן חמשה פעמים:

והא דכתיב גבי מכת ברד "ויחזק לב פרעה" (להלן ט, לה), ולא כתיב 'ויחזק ה", נראה כי היה פרעה מתחיל לחזק את לבו והקב"ה גמר ההכבדה הזאת. והיה זה במכת הברד דוקא, לפי ששם היה לו פתחון פה להכביד, כי כל שאר המכות היה צריך להסירם, ואין לאדם לחשוב שהוסרו מעצמם, כי לא יוסר דבר מעצמו, אבל הברד שהיה יורד זה אחר זה ואין צריך רק הפסק, והאדם סובר שעד כאן היה הברד ולא יותר, ולפיכך כתיב (להלן

ט, לד) "וירא פרעה כי חדל המטר וגו'", כלומר שלא היה רק שחדל בלבד – "ויחזק", ולפיכך אמר משה גם כן "אתה ועבדיך ידעתי כי טרם תיראון את ה'" (ר' שם שם ל), כי מיד בסור המכה הזאת תחזרו לקלקול שלכם. וזה מפני שלא היה כאן הסרת המכה רק הפסק הברד, ולפיכך אמר הכתוב שכדברי משה כן הוא, כי מיד שחדל המטר והברד – הוסיף לחטוא והכביד את לבו, והוסיף הקב"ה טומאה על טומאתו. שאם לא הכביד השם יתברך את לבו, כאשר בא משה אל פרעה להתרות בארבה (להלן י, ד) – היה שולחם, ולפיכך הכביד את לבו ואת לב עבדיו, ולפיכך "כי אני הכבדתי את לבו" (שם שם א). ופירוש זה פשוט, כי מתחלה כאשר אמר "ורב מהיות קולת אלקים" (להלן ט, כח) לא רצה לשלחם רק בשביל שלא יהיה עוד קולות, כדכתיב בקרא, וכאשר חדל המטר והקולות חזר מעצמו לחטא, כי המכה שהיה ירא ממנו שבשבילה חזר בתשובה – לא באה עוד עליו, ולפיכך חזר לחטא. אבל שאר המכות, המכה שחזר בשבילה בתשובה כבר באה, ולפיכך לא היה הכבדה מעצמו שם – אם לא שהשם יתברך הכביד את לבו:

פסוק ד

יד ממש. ודברה התורה בלשון בני אדם (ברכות לא ע"ב) לכתוב "יד" כלפי הקב"ה, דלא נוכל לפרש לשון מכה, דלא שייך במכה "בנטותי ידי":

פסוק ט

להודיע שיש צורך. פירוש יכולת, "יזבחו לשדים לא אלוה" (דברים לב, יז) תרגומו 'דלית בהון צרוך', פירוש כח ויכולת. ובקש פרעה מופת שיש יכולת במי ששולח אותם עד שהוא ראוי לשמוע אליו:

פסוק יב

לאחר שנעשה מטה. דאם לא כן הוי למכתב 'ויבלע תנין אהרן תנינים', אלא אחר שנעשה מטה היה בולע את מטותם (רש"י שבת צז.):

פסוק יד

מפני שהוא שם דבר ולא פועל עבר. על משקל "כי זקן יצחק" (בראשית כז, א), "כי חפץ בבת יעקב" (שם לד, יט), ואז היה תרגומו 'אתיקר', שפירושו נעשה כבד כבר, אלא 'יקר' הוא שם דבר, והוא כמו "כי כבד ממך הדבר" (להלן יח, יח), שהוא שם דבר. ומה שהכריח את התרגום לפרשו שם דבר ולא פעל עבר, שאין לומר ש"כבד לב פרעה" כבר "מאן לשלח העם" ולכך "לך אל פרעה" (פסוק טו), דשמא אף על גב שכבר היה חזק לב פרעה – עתה אינו חזק:

ואינו צריך לנקביו. ואם תאמר הרי בודאי אין דרך המלך ביחידי, ובודאי עבדיו הלכו עמו ויהיו רואים עשיית צרכיו, ויש לומר שהיאור הוא יראתם (רש"י פסוק יז), ואמר שיש לו דברים עמו ביחידי במקום מיוחד, כדכתיב גבי משה (דברים ה, כח) "ואתה פה עמוד עמדי", כי יש לו לבדו להיות שם. ולשון שמות רבה (ט, ח) 'לפי שאותו רשע היה משתבח שהוא אלוה ואינו יוצא לנקביו, לפיכך היה יוצא בבוקר'. יש בכאן חלוק גדול מדברי רש"י, שרש"י אמר שאין צריך לנקביו כלל, ואילו שם אמרו 'לפיכך יוצא בבוקר', וזה יש לפרש כי 'אינו יוצא לנקביו' רוצה לומר שאינו יוצא תמיד לנקביו כדרך בני אדם, שאמר שיש בו ענין אלקים, כך היה אומר, ולפיכך היה יוצא בבוקר כדי שיהיה נקי כל היום, כי על ידי הליכתו בבוקר אל היאור דבר זה גרם לפנות כל צרכו ויהיה נקי כל היום, שזה דרך הנפנה בבוקר על ידי הליכת דרך מה:

פסוק טז

מכת בכורות שאפתח בה בכה וכו'. ואם תאמר למה נשתנה לכתוב במכת בכורות "כה אמר ה'" (להלן יא, ד), ויש לתרץ כי לשון "כה" נופל על ענין מוגבל, ומפני שבמכת בכורות היו יוצאים, והוא תכלית המכות, וכל תכלית הוא מכוין אל המעשה באיזה ענין יהיה עד שיבא אל התכלית, לכך כתיב "כה". ובכל מקום שכתיב "כה אמר ה'" לא קאי על עצם המכה רק "כה אמר ה' שלח עמי ויעבדני" (פסוק כו), אבל במכת בכורות כתיב "כה" על המכה בעצמה (כ"ה ברא"ם). ורמז לו משה כי המכות מגעת "עד כה" ולא יותר, ובזה יראה פרעה אחר כך אמיתת משה רבינו, שהיה יודע כי עד כאן יגיעו המכות ומכאן ואילך ישלח אותם, ולפיכך כתיב "לא שמעת עד כה", כלומר עד המכה שתהיה סופם של כל המכות - לא תשמע, ובה אתחיל בלשון "כה" מפני שהוא סוף המכות. ובכל מקום שנאמר "כה אמר ה'" - נאמר "כה אמר ה' שלח עמי ויעבדוני", לא קאי מלת "כה" על המכה רק לשלוח העם, אבל מכות בכורות כתיב "כה אמר ה' כחצות הלילה אני יוצא בתוך מצרים וגו'", קאי מלת "כה" על המכה. ודרשו רבותינו זכרונם לברכה זה מדהוצרך לכתוב "עד כה", והוי למכתב 'והנה לא שמעת עד עתה', מאי "עד כה":

פסוק יח

לבקש רפואה. דאם לא כן לא שייך "ונלאו", מפני כי לשון "ונלאו" על מי שמתייגע בטורח, ולא יתכן, אלא כשנלאו בטורח שהיו מבקשים רפואה (כ"ה ברא"ם):

פסוק יט

לפי שהגין וכו'. ללמדך דרך ארץ, בירא דשתית מיניה אל תשדי ביה קלא (ב"ק צב ע"ב), לפיכך אין ראוי להיות נלקה על ידו:

פסוק כב

לחש שאומרים בלט ובחשאי. ולפי זה בין "בלהטיהם" (פסוק יא) ובין "בלטיהם" הוא לשון לחש. ומפני שקשה למה שינה הלשון לכתוב פעם "בלטיהם" ופעמים "בלהטיהם", ותירץ דרז"ל אומרים (סנהדרין סז ע"ב) "בלטיהם" הוא מעשה שדים, "בלהטיהם" הוא מעשה כשפים, ולעולם תרווייהו הם לחש, אלא האחד מעשה שדים, ואחד הוא כשוף (כ"ה ברא"ם). ומפני שהכשפים יותר פועלים עד שהם מכחישים גזרת פמליא של מעלה, ולפיכך נקראו הכשפים "להטיהם", שהחרב נקרא גם כן להט (רש"י פסוק יא), והכשפים הם כמו חרב לגזור אף דבר שאינו לפי פמליא של מעלה. ולי היה נראה דאין צריך לומר כלל שהחרב נקרא להט על שם שנראה כאילו היא מתהפכת ע"י לחש, רק נקרא 'להט' מפני שהלהט של חרב מלוטש כאילו הוא שורף – נקרא 'להט', ונקראים הכשפים 'להט' על חוזק הגזירה, שהם גוזרים וחותכים בפעולתם, כמו ברק השנון מלטש. והרמב"ן (פסוק יא) תירץ דלכך דרשו חז"ל "בלטיהם" 'מעשה שדים', לפי שהשד בא לאדם בלט, לפי שהם בריות נבראים מאויר שאינו נרגש, ו"בלהטיהם" הם מעשה כשפים שנעשו על ידי מלאכי חבלה, שהם "אש לוהט" (תהלים קד, ד), ולפיכך כתיב "בלהטיהם":

לומר על ידי מכשפות כו'. אבל גבי "ויחזק לב פרעה" (פסוק יג) אצל "ויבלע מטה אהרן את מטותם" (פסוק יב) אין פירושו דהיה סובר שהוא מכשפות, דאם מכשפות הוא – איך בלע את מטותם, שהרי לא היו יכולים לעשות המכשפים כן, ועל כרחך פירושו דלעיל היה מחזק לבו כל זמן שלא בא מכה עליו, והיה אומר שאינו רוצה להשגיח בדברי השם יתברך, אבל עתה כאשר באו עליו המכות, אם היה תולה בו בשם יתברך לא היה לו לחזק לבבו, אלא מפני שהיה סובר שאין מה' הוא זה רק מכשפות הוא, ולפיכך דבוק "ויחזק לב פרעה" אל "ויעשו חרטומי מצרים וגו'":

פסוק כג

למופת המטה שנהפך לנחש וגם לזה של דם. ומה שכתוב בקרא כאן דווקא "גם לזאת" מה שלא כתב הכתוב זה בכל המכות האחרים, היינו מפני שהפך נחש היה מופת (פסוק ט), וזה היה מכה, ויאמר הכתוב כי גם זה שהיה מכה לא היה משגיח, אבל מכות האחרות, מפני שכלם הם מין אחד, לא יאמר הכתוב "ולא שת לבו גם לזאת":

פסוק כה

מנין שבעת ימים. הוסיף 'מנין' דאם לא כן הוי למכתב 'וימלאו שבעת ימים', מאי "וימלא", אלא "וימלא" קאי על מנין, שהוא לשון יחיד (כ"ה ברא"ם). ומה שהוצרך לומר

שהיתה המכה משמשת רביעית החודש, דאם לא כן יקשה לך דלא שייך "וימלא", כי מלא לא שייך רק על דבר שיש לו שיעור, כמו "וימלאו ימיה ללדת" (בראשית כה, כד), "מלא שבוע זאת" (שם כט, כז), והם שבעת ימי המשתה (רש"י שם), לכך אמר שגם בדבר הזה היה המכה, שכל מכה משמשת רביעית החדש, ויש לה שיעור שימלא:

פסוק כז

ואם מאן אתה ואם סרבן אתה. כלומר שהוא שם התואר. דאין לפרש לשון פעל עבר, מפני מלת "אתה" הכתוב אחריו, שאם היה פעל עבר היה לנסתר, ואיך יאמר אחריו "אתה", ולפיכך צריך לומר שהוא תואר כמו סרבן:

מאן כמו ממאן כו'. פירוש מפני מלת "אתה" צריך לפרש אותו כמו ממאן, שהוא בינוני. וכתב לשון "מאן" שהוא לשון מפעל, שבא כנוי האדם שהוא תאר השם על שם המפעל, כמו "שלו" (איוב טז, יב) "שקט" שהוא לשון מפעל, ובא לכנוי האדם, נמצא שכנוי האדם – שהוא שם התואר – יבא בלשון מפעל:

פסוק כח

ועלו מן היאור. דאם לא כן לא שייך 'עלה', דכל עלה הוא מן הנמוך אל הגבוה, ומה מן הנמוך אל הגבוה היה, אלא מן היאור שהוא נמוך מן היבשה (כ"ה ברא"ם):

תחלה בביתך. דאם לא כן לא לכתוב כלל "בביתך", ולכתוב 'ועלו בכל בתי מצרים', ויהיה הכל בכלל (כ"ה ברא"ם):

פרק ח

פסוק ה

את אשר אתפלל היום וכו'. דאם לא כן לא הוי למכתב "למתי" בלמ"ד, אלא 'מתי אעתיר לך', אלא על כרחך התפילה היה מיד, והכרתת הצפרדעים לא היה מיד. ואין להקשות לפירושו, מי הצריכו לומר כך, ולמה לא אמר 'מתי אעתיר לך', ויהיה משמע דהתפילה וההכרתה יהא בשעה אחת, דאפשר לומר כי זה חדוש גדול יותר בתפילה, והיה צריך להתפלל על שני דברים; האחד שיכרתו, ובזה הזמן יכרתו, דהוא ענין יותר גדול:

אמנם היה נראה לי כי חלוק יש בין "למתי" ובין "מתי", כי "למתי" הוא נאמר על הזמן המוגבל, כמו שאמר "למתי אעתיר לך" שהוא נאמר על הזמן המוגבל, אבל "מתי" נאמר על הזמן ואינו מוגבל, כמו "מתי אבא וארא פני אלקים" (תהלים מב, ג), שפירושו מתי יהיה זה, ואין כאן זמן מוגבל. דמיון זה אדם, יאמר 'מתי יהיה נגמר בנין הבית', ולא יאמר 'למתי יהיה הבית נבנה', כי אין לזה זמן מוגבל שיהיה הבית נגמר דוקא בזמן זה.

והאדם יאמר 'לאיזה זמן יהיה דבר זה' דבר שהוא תולה בזמן, שיאמר 'למתי תבא אלי', כלומר לאיזה יום, והוא ישיב ליום זה אבא אליך, ולא יאמר 'מתי תבא אלי', כיון שיש לו זמן מוגבל, ואין זמנו כל שעה. ולפי זה אין צריך לפרש כמו שפירש רש"י:

ומה שלא השיב פרעה מיד תסיר הצפרדעים, כי יודע היה פרעה כי יום שבאה המכה – באותו היום אין להסיר אותה, כי אותו היום הוכה. ואין להקשות דהא הערוב והברד היה הסרתם מיד, לא דמי הכרתת הצפרדעים – להפסקת הברד ולהסרת הערוב, שדרך הערוב להיות הולך ובא, וכן דרך הברד להפסיק, אבל הכרתת הצפרדעים להמית אותם (פסוק ט), כיון שהוכה אותו יום, לא באה הצלה באותו יום, לאפוקי הסרת הערוב, וכן הברד, דגם בעת המכה דרך הערוב שהולך ובא, וכן הברד – כל ברד וברד ענין חדש הוא כדלעיל, ויכול להפסיק מיד, ולא נוכל לומר כי כבר הוכה אותו היום:

וקשיא מכאן לרז"ל (שמו"ר ט, יב) שאמרו כל מכה משמשת רביעית החדש (רש"י לעיל ז, כה), והלא מכת הצפרדעים על ידי תפלתו של משה הוסרו, מיהא זה יש לתרץ אף על גב שנכרתו היתה המכה משמשת שבעת ימים, כדכתיב בקרא (פסוק י) "ותבאש הארץ", וזאת המכה היתה שבעה ימים. אמנם מן הערוב שגם היה משה מתפלל עליו (פסוקים כו, כז), וכן הברד (להלן ט, לג) קשיא, אבל החשך שהיה ו' ימים (רש"י להלן י, כב) יש לתרץ כמו שאמרו רז"ל (שמו"ר יד, ג) כי נשאר יום א' על הים והיה הענן והחשך למצרים, אך קשיא הערוב והברד דהוסר על ידי תפלתו של משה רבינו ע"ה איך היה משמש ז' ימים, ויש לתרץ דכיון שראה פרעה שכל מכה היתה נמשכת רביעית החודש, כל רביעית החודש היה ירא מן המכה שמא תחזור, ובזה היתה משמשת רביעית החודש, ולא התרה בו מכה אחרת עד אחר רביעית החודש, ואז התחיל להתרות על מכה אחרת, שלא היתה משמשת עוד:

מפני שכל לשון עתר הרבות פלל. מפני שלשון 'עתר' הוא לשון הרבות, ולשון הרבה בא בלשון הפעיל, שרצה לומר שהרבה את אחר, שהרי כל הפעיל פעל יוצא, והכי נמי היא פעל יוצא, שהרבה תפילה. ולקמן דכתיב (פסוק כו) "ויעתר" לשון קל, פירש רש"י שרוצה לומר וירבה בתפילה, וזה אינו פועל יוצא רק נתאמץ בכונה יתירה, והיה מתאמץ בתפילה, וזהו וירבה בתפילה (כ"ה ברא"ם):

פסוק ח

ויצעק מיד שיכרתו למחר. דאם לא כן הרי פרעה אמר לו שיצעק מיד שיכרתו למחר (פסוק ז), וצריך לומר שכך התפלל גם כן, שאם היה מתפלל סתם היו נכרתים מיד, וזה לא אמר פרעה:

פסוק יא

לשון פעול. פירוש מקור, מדלא כתיב 'ויכבד את לבו', אלא הוא מקור כמו "והכות את מואב" (מ"ב ג, כד), שלכך בא בלשון מקור לפי שפירושו היה הולך ומכה, ואילו כתיב 'ויכה את מואב' היה משמע מכה אחת, וכך אילו כתב 'ויכבד את לבו' היה משמע הכבדה אחת, אבל "והכבד את לבו" היה מכביד והולך. וכן "ושאול לו באלקים" (ש"א כב, יג) פירוש היה מתעסק בשאלה והולך, ולפיכך כתיב "ושאול לו באלהים", ולא כתיב 'וישאל', וכן כולם:

פסוק יד

לבראותם ממקום אחר. שאין לפרש כמשמעו שהיו רוצים להסיר הכנים, שלא מצאנו בכל המכות שהיו מבקשים להסיר המכה רק לעשות כמוה, ולפיכך פירושו **לבראותם ממקום אחר**. ומה שהוסיף 'ממקום אחר', שאם לא כן לא היה נראה שהם עשו זה, שהרי כבר היה שם כינים:

שאין השד שולט על בריה פחות משעורה. מפני שהוא שיעור לטומאות מת עצם כשעורה (אהלות פ"ב מ"ג), והשדים הם כחות הטומאה, ואין שולטים בבריאה שאין טומאה עליו. ועוד כיון שהוא יותר קטן מכשעורה, בעבור שאין בו שעור אין שדים שולטים עליו, והדבר ידוע וטעם מופלא הוא, כי דבר שהוא כשעורה יש בו ממש בעצמו והשד שולט עליו, אבל דבר שהוא יותר קטן מכשעורה הוא בטל אצל כלל העולם, ואין השד שולט על כלל העולם. וזהו בעצמו טעם שאין פחות מכשעורה מקבל טומאה, לפי שבשביל קטנותו בטל מצד עצמו אצל כלל העולם, ואין טומאה בכלל העולם. ומפני זה נקרא "שעורה" מלשון שעור, שדבר זה נקרא שעור, ופחות מזה לא נקרא שעור, ומכיון דלא נקרא שעור – בטל הוא אצל כלל העולם:

פסוק טו

ולא ישמע אליכם פרעה. אף על גב דכבר פירש זה למעלה (פסוק יא), כדי שלא תטעה כאן לפרש שפירוש "כאשר דבר ה'" על "ויחזק לב פרעה", וזה דבר ה' "ואני אקשה לב פרעה" (ר' פסוק ג), וזה לא יתכן לומר, שהרי כתיב "ואני אקשה", אבל "ויחזק" (פסוקנו) משמע מעצמו:

פסוק יז

משליח מגרה. דלא יתכן לפרש כמשמעו, דאם כן הוי למכתב 'משליח לך', מאי "בך", אלא הוא לשון מגרה. ועוד דלא נמצא שלוח אלא בבעלי דיעה שנשלחים, אבל בבעלי חיים – שאין בהם דעת – לא יתכן לשון שלוח:

ויש טעם בדבר. אבל על דם ועל צפרדע לא קשיא למה הביאם עליהם, משום דבהוה הביא עליהם המכות, לפי שהמים קרוב למצרים ועמהם תמיד, וכן הצפרדעים שביאור (לעיל ז, כח), כי היאור הוא אצלם, וכן עפר הארץ, אבל להביא עליהם חיות רעות, שהם בלתי שכיחים ורגילים, שאינם דרים עם בני אדם, ועכשיו קשיא למה הביא ערוב, ולפיכך הוצרך לומר ש'יש טעם וכו":

פסוק יח

מן לא נפלאת ממך וכו'. אף על גב שאינם שוים, דהא "והפליתי" מנחי למ"ד הפעל ה"א, ואילו "נפלאת" (דברים ל, יא) הוא מנחי למ"ד א', כבר נתבאר לך למעלה במלת "ואהרן אחיך יהיה נביאך" (ז, א, אות א) כי אין הפרש ביניהם, כי אף על גב שישתנו באות הנחה, שזה אל"ף וזה ה"א, אחר שבעיקר השורש שוים – פירוש אחד להם:

אף על פי ששכינתי בשמים וכו'. דאם לא כן למה כתב "בקרב הארץ":

מתחבלת ארעא. כלומר שאינו עתיד, דהא "ויעש" כתיב דהוא הווה:

פסוק כא

במקומכם. פירוש שאין "בארץ" בא לומר זבחו בארץ מצרים, ותרחיקו ללכת ג' ימים כמו שאמרתם (לעיל ה, ג), דמאי שנא המקום ההוא מן המקום שהם דרים עליו, בשלמא מה שאומרים "נלכה דרך שלשת ימים במדבר" (שם) יש לומר דלא היו רוצים לזבוח רק במקום מדבר, אבל לזבוח בארץ – מאי הפרש יש בין המקום ההוא ובין המקום הדרים בו – דהיינו ארץ גושן (פסוק יח), ולפיכך פירש "בארץ" רוצה לומר '**במקומכם**', ומה שאמר "בארץ" רוצה לומר שלא ילכו:

פסוק כז

ולא מתו. אבל גבי "וסר" דלעיל (פסוק כה) לא הקשה, מפני שיש לפרשו "וסר הערוב" על ידי שיהיו מתים יהיו סרים לבסוף ולא יהיו נמצאים, ומשה בא להגיד שתוסר ממנו המכה, שזה היה כונת פרעה. אבל כאן דכתיב "ויעש ה' כדבר משה ויסר הערוב", אין לפרש שהיה סר על ידי מיתה, דכאן כיון דבא הכתוב לומר שהקב"ה היה עושה דברי משה – הוי למכתב המעשה שעשה, דהיינו המיתה שהיה ממית אותם, לא "ויסר" שהוא נמשך מן המיתה, אבל מדכתיב "ויסר" שמע מינה דלא היה ממית אותם רק הלכו להם, וזהו שהיה עושה הקב"ה:

פרק ט

פסוק ב

אוחז בם. כלומר שאין פירוש "מחזיק" שעשה להם חוזק, דמאי חזוק עשה להם, אלא פירושו 'אוחז':

פסוק ח

וכל דבר הנזרק בכח וכו'. אף על גב דלא כתיב בקרא בהדיא שזרקו בכח, מכל מקום מדכתיב לשון זריקה, ולא כתיב לשון השלכה, רוצה לומר זריקה בכח, וזה החלוק יש בין זריקה ובין השלכה. ואין לומר אפכא, דהא מצאנו לשון זריקה בדבר הנזרק בכח 'זורק חץ' (כתובות לא.), 'זורק אבן' (סנהדרין ס ע"ב) שכלם נזרקים בכח:

פסוק י

הירא את דבר ה'. וקשיא למה לא כתב כאן "**הירא את דבר ה**'' כמו שכתב גבי ברד (פסוק כ), ועוד קשיא למה לא אמר משה גם כן "ועתה שלח העז וגומר" (פסוק יט), ויראה לומר דגבי ברד התרה בם מפני שהמכה של הברד ירד על כל דבר, רק מי שהיה מבריח את הבהמות לבתים היה נצל, אבל כאן לא התרה, דאם היו הכל מכניסים לבתים לא היה נראה המכה כלל, וזה לא היה בברד, דהרי נראה הברד בעצמו, ובכל שאר הדברים דאי אפשר לכנוס. ולפיכך כתב שם (פסוק כ) "**הירא את דבר ה**'", כי זה נראה שלא חש לדבר ה', שהרי הקב"ה אמר לו להכניס והוא לא עשה, אבל כאן כיון דאין כאן אזהרה להכניס את הבהמות, בשביל שיהיה נראה המכה, אין לומר על מי שהיה מניח בהמותיו בשדה שהוא אינו ירא דבר ה', דאדרבא דבר ה' היה שיהיה בשדה, שהרי לא אמר להכניסם בבית. ומכל מקום אותם שהיו מכניסים בהמותיהם לבתים היו יראים את ה', ולא אמר שאין ממש בדבריו, אבל לא שייך בזה לכתוב "**הירא את דבר ה**'" שהיה משמע שהוא עושה דבר ה', ולא היה זה דבר ה' להיות מכניס לבתים, רק שהוא ירא את דברו, שכל אשר השם יתברך מדבר הוא עושה, ועל זה לא כתב "**הירא את דבר ה**'" רק כאשר ירא דבר ה' שאמר "ועתה שלח העז". ומה שאמר במכילתא שהיו הבהמות מן '**הירא את דבר ה**'',שם בודאי פירושו אותו שהיה ירא את דברו והיה מאמין בו שתבא המכה, ולא כתב בזה "**הירא את דבר ה**'" מפני שלא היה רצון הקב"ה שיכניס אותם לבית. ובספר גבורות ה' (פל"ג) שם נתבאר עוד:

פסוק יד

מכת בכורות. וקשה מה ענין מכות בכורות לכאן שרמז לך הכתוב כאן **מכת בכורות**, ומפרשים '**מכת בכורות**' מלשון ביכורים, דהיינו כל הפירות שהיו עומדים בביכורים שלהם נלקה. וכך פירש לקמן (רש"י פסוק לא) "כי השעורה אביב" 'וכבר בכרה', דמשמע דכל אשר בכרה – נלקו, כך מפרשים. ואני אומר כי פירוש זה לא יתכן כלל, דהא רש"י פירש בפרשת שמות אצל "הנני הורג בנך בכורך" (ר' ד, כג) כי **מכת בכורות** היא הקשה ובה התרה תחלה, ואיך נאמר שמכות ברד שקולה נגד כל המכות, ויהיו דבריו סותרים. ועוד, איך יתכן שיהיה מביא עליהם מכה שקולה נגד כל המכות ולא יניח אותם לצאת, ואחר כך יביא עליו מכה שהיא יותר קלה ויניח אותם לצאת, דבר זה לא יתכן. לכן מה שאמר כי 'מכות בכורות שקולה נגד כל המכות' היינו **מכת בכורות** כמשמעו. והא דכתיב "כי בפעם הזאת אני שולח כל מגיפותי", "בפעם הזאת" רוצה לומר בענין זה שאני אומר לך לשלוח את ישראל ואין אתה רוצה לשלוח – דבר זה נקרא "בפעם הזאת", ואדרבא מדכתיב "בפעם הזאת" ולא כתיב כך בשאר התראות, אלא לכך כתב "בפעם הזאת" שאין פירושו כמו שאר התראות שיביא המכה עליו מיד, אבל כאן אומר "בפעם הזאת" כלומר בענין זה שאני אומר לך לשלוח את ישראל, ולא היה זה מיד לגמרי, והרי כך כתיב גם כן (ר' לעיל ד, כג) "הנני אומר לך לשלח את בני ותמאן לשלחו הנני הורג בנך בכורך", ולא היה זה מיד, אלא רוצה לומר בענין הזה שאני מתעסק עמך לשלוח את ישראל "בפעם הזאת אני שולח וגו'":

ומה שהוצרך להזכיר מכת בכורות אצל מכת הברד, כך הפירוש; בפעם הזאת אני שולח לך מכה קשה שהיא שקולה נגד כל המכות, והיא מכת בכורות, לכך אל תחשוב כי מה שלא הכיתי אותך ואת עמך בדבר מפני שאין אני רוצה להביא מכה קשה יותר מן מכת הדבר שהיתה בבהמות לבד, ולכך לא רציתי להכות אותך ואת עמך, שזה אינו, שהרי אני מביא עליך מכה שהיא שקולה נגד כל המכות, מכה שהיא גדולה עד מאוד. ואם כן למה לא כליתי אותך ואת עמך בדבר, והיה עוצר הדבר שלא יהיה באדם, ולמה עשה זה הקב"ה והוצרך לבסוף להביא עליו מכת בכורות, לא יעצור את הדבר ויכה אדם ובהמה ולא יצטרך להביא מכת בכורות, אלא "כי עתה שלחתי ידי ואך אותך ואת עמך בדבר ואולם בעבור זאת העמדתיך" (פסוקים טו, טז), ולא רציתי לגמור המכה "כדי לספר שמי בכל הארץ" (שם), להרבות במכות, וכל זה יש לך לחשוב, ואתה עודך מסתולל על כל זאת בעמי, ואינך רוצה לשלח, הנני אקיים את זה, ואביא עליך מכת הברד אשר כמוה לא נהיה, ועל ידה יסופר שמי מאחר שכמוה לא נהיה. ולפיכך זכר זה אצל מכת ברד

מה שאמר "בפעם הזאת אני שולח כל מגיפותי", כי מכת הברד נאמר בה "כמוהו לא נהיה" (ר' פסוק יח), והיה אומר לו שלכך לא היה הדבר מכלה אותו כדי שיבוא עליו מכות למען ספר שמו, וכל הכתובים מקושרים יפה מאד בלי פקפוק כלל:

ועוד יש לפרש לשון "בפעם הזאת" כמשמעו, כי תמצא במכות אלו בג' הראשונות לא היה פרעה מאמין שהיו מאת השם יתברך, ולכך קרא לחרטומים שיעשו גם כן כך, עד שהביא עליהם מכת כינים, אז אמרו "אצבע אלקים היא" (לעיל ח, טו) כלומר מאת ה' המכה. ומפני שראו כי המכות הם כלליות בכל הארץ, לא נתנו להשם יתברך שהשגחתו פרטית בתחתונים, כי זה מעלה יתירה ורוממות גדול להשגיח בפרטים. אז הביא עליהם סדר השני שהם מכת עד"ש, ובמכת עד"ש אמר "והפליתי ארץ גושן למען תדע כי אני ה' בקרב הארץ" (ר' פסוק יח), כלומר שיוכל להבדיל בין דבר לדבר, ובשביל כך נראה שהשגחתו פרטית לא כללית. וכן במכות הדבר כך נאמר שם בפירוש. ובסדר באח"ב נאמר עוד ענין יותר מזה, "למען תדע כי אין כמוני בכל הארץ" (פסוקנו), כלומר כי בסדר עד"ש לא היו יודעים רק שהוא בקרב הארץ, אבל שאין כמוהו והוא יחיד על הכל לא היו יודעים, ולפיכך כאשר הביא עליהם באח"ב, מכות מופלאות שלא היו מעולם, היו מעידים שאין כמוהו עוד. ולפיכך מחלק ר' יהודה (בהגדה של פסח) המכות לג' חלקים, דצ"ך עד"ש באח"ב, וכן תמצא בפירוש בכתוב:

ולפיכך סדר באח"ב הוא ענין אחד. לכן כאשר רצה להביא עליהם ברד שהיא מכה ראשונה מן באח"ב, וכל ענין באח"ב הם אחד, שכלם אחרונות, ולא היו כמותם,[48] והם מורים על שאין כמוהו, שכן כתיב בברד (פסוק יח) "לא היה כמוהו" וכן בארבה (להלן י, ד), והכל מורה שמי שמביא עליהם המכה אין כמוהו, ומכל שכן חושך. ובמכת בכורות נאמר גם כן (ר' להלן יא, ו) "והיתה צעקה גדולה אשר לא נהיית", וכל המכות האלו הם ענין אחד. ולפיכך אמר "בפעם הזאת אני שולח את כל מגפותי" במכות ברד, וחשובים כל אלו ד' מכות שהם באח"ב ענין אחד, לכך אמר "כי בפעם הזאת אני שולח כל מגיפותי" כאשר יתחיל בסדר באח"ב. ואמר "כל מגפותי" כנגד מכת בכורות שהיא שקולה נגד כל המכות. אבל אין לומר על ברד או על ארבה שהיא שקולה נגד כל המכות, דהא בודאי מכת בכורות קשה מכל המכות, דמכה אחרונה יותר קשה תמיד, אלא על מכת בכורות אמר שהיא שקולה נגד כל המכות, ולכך אמר "אני שולח כל מגפותי וכו', וזהו פשוט מאד. וליכא לאוקמה דכתיב "כל מגפותי" על כל באח"ב ביחד, אבל אחת מהם אינם "כל מגפותי", זה לא יתכן, דהא לא היו מתחברים ביחד – כשבא האחרת סרה הראשונה. ואין לומר שכל אחת מן באח"ב שקולה נגד כל המכות שאם כן למה

לא יצאו בראשונה מן באח"ב, כיון שגם כן היא שקולה נגד כל המכות, לכך צריך לומר דמכת בכורות, שבה יצאו, שקולה נגד כל המכות:

פסוק טו

כי עתה שלחתי כי אילו רציתי וכו'. דאין לומר כמשמעו, דהא לא שלח ידו להכחיד אותם, אלא 'אילו רציתי':

אותך ואת עמך עם הבהמות. דאם לא כן מאי קאמר "כי עתה שלחתי את ידי" 'כי אילו רציתי וכו', פשיטא אם היה הקב"ה רוצה יכול לעשות לו כל זמן שירצה, אפילו בלא דבר, ולמה אמר "כי עתה", אלא כך אמר שהייתי מכחיד **אותך ואת עמך עם הבהמות**, ולא היה צריך מכה מיוחדת, ובמכה אחת נעשה הכל:

פסוק יח

שרט לו שריטה. דאם לא כן למה אמר כאן "כעת מחר" ובדבר אמר "מחר יהיה האות הזה" (ר' פסוק ה), אלא שכאן **שרט לו שריטה**, ואמר "כעת" הזאת כאשר תגיע החמה לשריטה הזאת, אבל גבי דבר לא קבע לו זמן בשריטת כותל, בשביל כך קאמר סתם "מחר יהיה". ומה שלא קבע לו שריטה גבי דבר, מפני שהבהמות היו בשדה, ולא נראה רגע מיתת הבהמות, ולא תועיל השריטה:

פסוק כד

נס בתוך נס. כי הברד נס היה, שלא היה ברד כמוהו, וזה נס אחד. והיה 'בתוך נס', אש ומים היו ביחד:

פסוק ל

ידעתי כי עדיין אינכם יראים. שאין לפרש "תראון" לשון עתיד, דהא לא שייך לשון עתיד רק לשון הוה, שעדיין אינם יראים את ה':

פסוק לא

ולא יתכן לפרש לשון הכאה וכו'. אף על גב דגם הכאה שרשו 'נכה', וכן הסכימו כל החכמים המדקדקים, ואין חלוק ביניהם, רק "נכו" (פסוק לב) הוא מן הדגושים, והכאה מבנין הפעיל (קושית הרא"ם), מכל מקום רש"י סובר דחלוק גדול יש ביניהם, דהכאה אף על גב דשרשו 'נכה', מפני שהוא יסוד נופל, שהוא נופל ממנו לפעמים, לפיכך אין נחשב הנו"ן מן השורש, אבל בשורש "נכו" הנו"ן יסוד ואינו נופל, כאילו היה גזרה אחרת. וכן צריך לפרש בפרשת שמות אצל "ונצלתם" (לעיל ג, כב), ושם מפורש גם כן:

פסוק לב

ויש מרבותינו שנדחקו על זאת. פירוש שהוקשה להם (תנחומא וארא טז) והלא כל עשב השדה שבר, ואם כן מאי אהני ליה שהיו אפילות, ונדחקו כי 'פלאי פלאות נעשו להם'. והקשה הרא"ם דעדיין קשה דכתיב (פסוק לא) "והפשתה והשעורה נכתה כי השעורה אביב והפשתה גבעול" משמע שאם לא היה גבעול לא היה נכה, ואמאי, הרי "כל עשב השדה הכה הברד" (פסוק כה), ויראה דלא קשה מידי, דהכי פירושו, ד"הפשתה והשעורה נכתה" רוצה לומר נכו לגמרי, כי מחמת שהפשתה והשעורה אביב – רק כשהגיע אליהם הברד נכו ומשתברים, אבל העשב אשר הוא רך מאוד ונכה מחמת חוזק הברד, אינו נכה לגמרי, ואף אם היה נופל על העלים אינו מכה את הכל רק מקצת, אבל הפשתה והשעורה שהם אביב ועומדים בקלחם – נכו לגמרי, כי מיד שירד הברד עליהם היו משתברים. ומה שכתוב "והחטה והכסמת לא נכו", משמע לא נכו לגמרי, דאם בא לומר לא נכו כולו אבל מקצת נכו – זה לא יתכן, דזה נקרא "נכו", דהא כתיב "את כל עשב השדה הכה הברד", שמע מינה דנקרא "הכה הברד" אף על גב דלא נכו מכל וכל, והשתא הוקשה לרז"ל למה אמר "החטה והכסמת לא נכו מפני שהם אפילות", דהא שאר עשב אף על גב שהוא רך – אי אפשר מחמת חוזק הברד שלא יהיה נכה במקצת, אלא ד'פלאי פלאות נעשו' לחטה וכסמת שלא נלקו:

ועוד דהכי פירושו, "והפשתה והשעורה נכתה" ולא נעשה להם הנס כי גבעול הוא, ולפיכך אף שנעשה נס בברד היינו לדבר שאינו גבעול, שלא יהיה נכה מחמת חוזק הברד, אבל לדבר שהוא גבעול לא נעשה לו נס שלא יהיה נשבר, וזה כי מיד שהברד נופל על דבר שהוא קשה הוא נשבר, נס גדול כזה לא היה נעשה רק אל החטה והכסמת שהיא לא נכתה, "כי אפילות הנה". אף על גב שכל עשב השדה נלקה, זה הוי 'פלאי פלאות', אבל דבר שהוא קשה אי אפשר לעמוד בשום פנים בפני הברד, לא נעשה נס גדול כזה. וכן אמרינן בפרק המקבל (בבא מציעא סוף קו.) 'נהי דלניסא רבא לא הוינא חזי, לניסא זוטא הוינא חזי', אף על גב דנס כאן היה נס גדול, דהא 'פלאי פלאות' נעשה אל החטה והכסמת שלא נלקה, אם לא היה נלקה הפשתה והשעורה – כשהוא קשה – היה יותר פלא:

פרק י

פסוק א

בא אל פרעה והתרה בו. רוצה לומר בשביל מה יבוא אליו, אלא להתרות. ובכל מקום דכתיב "בא" לא הוצרך לפרש, מפני שמיד אחריו כתב התראה, וכאן לא נזכר אחריו ההתראה, ולפיכך הוצרך רש"י לפרש שבשביל התראה יבוא אליו. ואם תאמר ולמה לא הזכיר הכתוב בפירוש שיבא אליו להתרות בו כמו שהוא בשאר התראות, שנאמר (לעיל ז, כו) "בא אל פרעה ואמרת אליו וגומר", ונראה לומר דהכא כיון דהכתוב מספר "ויבא משה ואהרן אל פרעה וגו'" (פסוק ג) מזה יש ללמוד שכך נצטוה מפי הקב"ה לומר אליו התראה. וכן הוא במכת בכורות, שאמר אליו "כה אמר ה' כחצות וגו'" (להלן יא, ד), ולא נכתב שאמר לו הקב"ה מה שיהיה מתרה בפרעה. וזה אין לומר שיכתוב ההתראה בדבור השם יתברך אל משה, ואל יכתוב בדבור משה אל פרעה – כמו בשאר ההתראות, דזה אינו, דעל כל פנים צריך לכתוב בדבור משה אל פרעה משום הדברים שהיו בזו המכה, דהיינו "ויפן ויצא מעם פרעה ויושב משה ואהרן וגו'" (פסוקים ו, ח), ואם כן צריך לכתוב על כל פנים ההתראה בדבור משה אל פרעה, לפיכך לא כתב הדבור של השם יתברך למשה שיבא אל פרעה להתרות. אבל שאר המכות שלא נתחדש שום דבר, התם כתב הדיבור אצל השם יתברך למשה. ואם תאמר "בא אל פרעה" נמי לא לכתוב, ומאחר שבא אל פרעה בודאי לא היה זה אלא במצות השם יתברך, זה לא קשה, דהוה אמינא שלא ציוה לבא אליו, ואם היה רוצה להמתין עד שיבא פרעה אל היאור כמו שהיה בהרבה התראות – עושה, ולפיכך כתב "בא אל פרעה" שיבא אל ביתו ולהתרות בו: ויש מפרשים שלא היה צריך להגיד למשה בהתראה, שכבר ידע משה המכה קודם ההתראה, שכיון שנעשה נס לחטה (ולשעורה) [ולכסמת] שלא נכו (רש"י לעיל ט, לב), שהרי כל עשב השדה הכה הברד (שם שם כה), אז ידע משה שלא לחנם היה הנס, אלא שהקב"ה חלק המכה הזאת לשני חלקים, כדי שיבא אחריה מכת הארבה לכלות הנשאר מן הברד:

ואין להקשות יהיה הכל במכה אחת ולא יהא צריך לשתי מכות, ולמה היה הנס כדי להביא עליו מכת הארבה, כיון דהיה אפשר להיות הכל במכת הברד, דיש לתרץ שפיר דכל ענין זה כדי להרבות במיני מכות שבזה יספר שמו ויכלתו, ולפיכך אמר במכת הארבה "ולמען תספר באזני בנך וגו'" (פסוק ב), כלומר שלכך אני עשיתי נס לחטה וכסמת כדי להרבות עוד מכות, ולהביא עוד מכה בעשב, כדי לספר שמי בכל הארץ:

ועוד בודאי דמכת הארבה עדיפא, מפני דיותר זכרון במכת הארבה ממה שהוא במכת

הברד, דמכת הארבה פעמים יבא בשאר ימות השנה, והוא חדוש שאינו רגיל, ובשביל זה הבריות זוכרים לומר פעם אחת היה מכת הארבה יותר ויותר מזה במצרים. אבל הברד בשאר ימות השנה אינו חדוש, ואינו מביא לזכור מכת הברד שהיה במצרים. וכן מכה שאין דרך להיות לגמרי, כמו דם צפרדע כנים, אין נזכר על ידה המכה שבמצרים, שהרי אין מכה זאת באה בשאר ימות השנה. אבל מכה שלפעמים באה, והיא חדוש, נזכר על ידו המכה שהיתה במצרים, ואין זה כי אם על ידי ארבה. ועוד כי הארבה הוא מכה שהאדם ירא ממנו מפני שדרכו לבא, ויהיו יראים תמיד שלא יבא מכת ארבה שהיא מכה גדולה למאד, שהרי במצרים היה בא ארבה גדול למאד עד שלא השאיר שום עשב (פסוק טו), ומפני זה המכה הזאת נזכרת, והבריות אומרים שלא יביא הקב"ה ארבה כמו שהיה בימי פרעה, ומפני כך מכת ארבה נזכרת ביותר. ולפיכך כתב אצל מכה זאת "ולמען תספר באזני בנך ובן בנך את אשר התעללתי" (פסוק ב), ולא נאמר זה בשאר המכות, אלא הטעם הוא כמו שאמרנו למעלה, דהיא נזכרת:

ויש לומר גם כן שבזה עצמו רמז המכה של ארבה, דכתיב "למען תספר באזני בנך ובן בנך וגו'", ואין דרך לספר רק במכת הארבה כדלעיל. וכן משמע משמות רבה (יג, ד), דקאמר גלה הקב"ה למשה רבינו עליו השלום את המכה, וכתבה משה רבינו עליו השלום [ברמז] "למען תספר באזני בנך ובן בנך", וזהו מכת הארבה, דכתיב ביואל (ר' א, ג) "עליה לבניהם ספרו". והפירוש כמו שאמרנו למעלה, דמכת ארבה שייך "למען תספר באזני בנך וגו'". ומכל מקום צריך קצת לתירוצא קמא דידע משה רבינו עליו השלום דיבא מכה עליו שהיא אכילת העשב הנשאר, דאם מהך קרא "למען תספר באזני בנך ובן בנך" – שמא יש מכה שהיא גם כן כמו ארבה, כי מי יכול לדעת כל המכות, ואותה מכה גם כן תהיה נזכרת כמו מכת הארבה, אבל השתא דידע שיבא עליו מכה על העשב, אין במכת עשב מכה שהיא נזכרת לדורות רק הארבה, כמו שאמרנו למעלה, ומוכח קרא (שם) "עליה לבניכם ספרו":

שיתי שימי שאשית אני. פירוש "שיתי" הוא 'שימי', ואינו כמו "יעטוף שית חמס למו" (תהלים עג, ו), וכמו "שית זונה" (משלי ז, י), רק פירושו 'שימי'. ומפני שלשון "שיתי אותותי אלה" משמע שהוא כבר שם אותם, דכן משמע יו"ד הכינוי של "שיתי" 'שימי שלי', ומשמע דלכך נקרא 'שימה שלי' מפני שכבר שם אותם, וזה לא יתכן, דהא התרה בו על המכות שיביא עליו מכאן ואילך, לכך צריך לומר כי הוא עתיד 'שאשית אני':

פסוק ב

שחקתי כמו התעללת בי ואינו לשון פועל ומעללים כו'. אהכא קאי, שבא לפרש דאינו פועל 'ומעללים'. אבל שם (במדבר כב, כט) אין שייך לפרש פועל 'ומעללים', כי לא היה האתון פועל בבלעם. וקאמר ד'אם כן לכתוב עוללתי וכו'". והקשה הרא"ם שמא הכתוב מדבר פעם בלשון התפעל ופעם בלשון פועל, וכן לעולם הכתוב אומר לפעמים לשון התפעל כמו (בראשית מח, ב) "ויתחזק ישראל וישב על המטה", ופעמים לשון קל כמו (לעיל ח, טו) "ויחזק לב פרעה", ופעם לשון כבד "ויחזק ה'" (לעיל ט, יב), ונראה שאין זה קשיא, דהכי דייק דהוי למכתב 'עוללתי' כיון דמצאנו בכל מקום שהוא לשון פועל ומעללים, כגון במקום שכתוב לי, כמו "עוללתי לי" (איכה א, כב) דהוא מלשון פועל ומעללים, דאילו היה לשון שחוק הוי למכתב 'עוללתי בי', דאצל שחוק שייך 'בי', ומאחר שבכל מקום אצל פועל ומעללים כתב "עוללתם", ולא נמצא בשום מקום שפירושו בודאי לשון פועל ומעללים שיכתוב לשון "התעללתי", וכיון דבכל מקום נמצא לשון פועל ומעללים בלשון "עוללתי" אין לומר דכאן בא לשון פועל ומעללים בלשון התפעל:

פועל ומעללים וכו'. מה שכפל הלשון, לומר שאין זה סתם פועל, שאם היה סתם פועל לכתוב 'פעלתי', אלא לשון 'מעללים' שהיא פעולה לרעה, שכל מקום שנאמר 'מעללים' הוא לרעה, "ועולל לי" (איכה א, יב), "ועולל למו" (שם שם כב):

פסוק ג

לאיתכנעה והוא מגזירת עני. פירוש שאינו מלשון עינוי וצער להיות פירושו עד מתי מאנת להיות בעינוי וצער, שלא היה רוצה הקב"ה שיהיה פרעה בעינוי וצער לפניו. וגם כן אינו מלשון שעבוד כמו "והתעני תחת ידיה" (בראשית טז, ט), שגם זה לא היה תכלית הבאת המכה, אבל תכלית הבאת המכה שיהיה שפל לפני הקב"ה, ולפיכך פרושו 'לאתכנעה' והוא מגזירת 'עני':

פסוק ה

את מראה הארץ. פירוש שמפני שהארבה יהיה כל כך הרבה עד שיפסיק בין האור שעל הארץ ובין הארץ, ובזה יכסה מראה הארץ, שלא יהיה נראה מראה הארץ. אף על גב שלא יהיה הארבה ממש על הארץ, מפני שהוא מפסיק בין האור ובין מראה הארץ – הרי הוא מכסה מראה הארץ, כי אין כסוי רק לשון העלמה, שיכסה אותו מבני אדם. ומה שלא כתיב 'וכסה הארץ' (קושית הרא"ם), מפני שהאור משים את המראה להיות נראה, והארבה שיפסיק בין האור ובין המראה הוא מכסה את המראה, ולפיכך כתיב "וכסה את עין הארץ", רק אצל הרואה שהוא מכוין לראות את הארץ כתיב "ולא יוכל לראות

הארץ", ולשון "עין" כמו "עין הבדולח" (במדבר יא, ז). והרא"ם הבין דברי רש"י שרוצה לומר שהארבה יהיה על הארץ עד שיכסה את עין הארץ, והקשה דהוי למכתב 'וכסה הארץ' לא "עין הארץ", ואינו כך, כמו שאמרנו. ואונקלוס תרגם 'עין שמשא דארעא' רוצה לומר כי "עין" הוא הנצוץ של השמש שיש על הארץ, כי הניצוץ הוא גם כן מראה הארץ, ומפני שהארבה יהיה מפסיק בין השמש ובין הארץ עד שלא יבא ניצוץ אל הארץ – נקרא זה "וכסה עין הארץ", שהרי יהיה מעלים ומכסה את הניצוץ. כי אין הכסוי אשר הוא פה רק העלמה, שלא יהיה נמצא לאדם, כמו "היפלא" (בראשית יח, יד) שתרגם 'היתכסי':

פסוק ח

הושבו על ידי שליח. שכן לשון "ויושב" על ידי אחרים. ומה שצריך להוסיף ש'שלח אחריהם והושיבם אל פרעה' כדי לתקן מלת "את משה ואת אהרן", שלא יתכן אחר מלת "ויושב", ולפיכך פירש ששלח אחריהם והושיבם אל פרעה, והשתא הוי שפיר מלת "את", כי לשון "ויושב" כך פירושו – ויושב על ידי שליח ששלח אחריהם והושיב את משה ואת אהרן. והא דלא כתב 'ויושב משה ואהרן', שלא היה פירושו ששלח אחריהם אלא שהיה אחד מעבדי פרעה מחזיר אותם, ולפיכך כתיב "את משה ואת אהרן" לומר ששלח אחריהם:

פסוק י

והפך הקב"ה וכו'. ואם תאמר ולמה זה ההפוך, הרי בישראל כתיב (ירמיה י, ב) "מאותות השמים אל תחתו כי יחתו הגוים מהמה", ומאי איכפת בכוכב ששמו רעה, ואין זה קשיא כלל, דודאי לא היו צריכין אל זה ההפוך, אבל הקב"ה הפך את הכוכב לדם מילה לטובתן כדי שיהיה בא להם לטוב, כי כל טוב שאפשר לעשות – היה עושה הקב"ה לישראל. ומה שהיה הכוכב מורה דם – יש בו שני פנים, אם דם הריגה – הוא לרעה, ועשה הקב"ה ממנו הטובה, אחר שאפשר לעשות טובה לישראל. וכהאי גוונא אמרינן בפרק מי שהחשיך (שבת קנו.) האי מאן דנולד במאדים יהיה שופך דם או אומנא, הרי הכוכב מורה רע, ולפעמים הוא לטובה. ואף על גב דלא נימולו במדבר, והם היו אומרים דם אנו רואים עליכם במדבר, כיון דלא מלו במדבר בשביל שהלכו במדבר ולא נשב להם רוח צפונית כדי שלא יהיה מפזר העננים כמו שאמרו ז"ל (יבמות עב.), ובשביל כך לא נימולו, הרי הדם היה בשביל המדבר, ושפיר הפך הקב"ה דם שראו עליהם במדבר שהיו סבורים שהוא דם הריגה – לדם מילה. אי נמי כיון דמצרים מאמינים בכוכבים, ואינם מאמינים בזה שישראל אינם צריכין להתירא מן הכוכבים, יאמרו בודאי נהרגו כמה וכמה במדבר, שהרי הכוכב ששמו 'רעה' הוא מורה עליהם כך, וכאשר הפך הקב"ה

הדם לדם מילה אז יכלו לתלות בדם המילה, שידעו בודאי, ולא יתלו בהריגה שהיה בהם במדבר – כיון דלא ידעו מזה שום דבר, ולפיכך כתיב (יהושע ה, ט) "היום גלותי את חרפת מצרים מעליכם", כי החרפה שהיה עליהם ממצרים – שהם לא יאמינו כי אין ישראל נתונים תחת הכוכבים, ובשביל כך היו אומרים בודאי היה הריגה בהם – הסירותי מעליהם היום, מעתה יתלו בדם מילה:

פסוק יא

לא כן כאשר אמרתם. פירוש כי "לא כן" אינו מחובר למה שלפניו, דהיינו "יהי כן ה' עמכם כאשר אשלח אתכם ואת טפכם" (פסוק י), דלא יתכן בזה "לא כן", דלא היה רוצה רק לקלל אותם "יהי כן ה' וגו'", ואיך יאמר על זה "לא כן", אלא מחובר הוא למעלה "לא כן" 'כאשר אמרתם':

בקשתם עד הנה. פירוש הא דכתיב "כי אותה אתם מבקשים" אינו רוצה לומר עכשיו, שהרי בקשו עתה שילכו גם טפם עמהם (פסוק ט), אלא "כי אותה אתם מבקשים" 'עד הנה', ושאתם מבקשים עתה בקשה אחרת להוליך גם הטף:

הרי זה מקרא קצר. שלא יתכן שפרעה הוא המגרש שנזכר לפני זה (פסוק ח), דהא אחריו כתיב "מאת פני פרעה", והיה לו למימר 'מאת פניו' (כ"ה ברא"ם):

פסוק יב

בשביל מכת הארבה וכו'. דאין לומר שישים ארבה בידו ויבא עוד מין ארבה אליו, שאם כן היה לו לומר 'קח ארבה ונטה ידך על מצרים' כדכתיב (לעיל ט, ח) "קחו לכם מלא חפניכם וגו'". ואם תאמר מאי שנא מכה זאת שאמר 'בשביל מכת הארבה' יותר משאר מכות שלא כתב 'בשביל מכת דבר', ונראה לומר שכל שהביא (הקב"ה) [משה] היה סימן במעשה על איזה מכה הוא מרמז; בדם כתיב (לעיל ז, יט) שיכה היאור, והוא סימן שיהיה היאור דם. בצפרדעים נאמר (ר' לעיל ח, א) "נטה ידך על יאורי מצרים וגו'", שיעלו מהם הצפרדעים (שם שם ב), חוץ מבמכה הזאת שלא היה בה שום רמז, לכך כתב "בארבה" שהיה משה מכוין אל הארבה שיביא, ובכוונתו אל הארבה היה מביא הארבה. אבל ערוב (לעיל ח, כ), ודבר (לעיל ט, ו), ומכת בכורות (להלן יב, כט) לא היה כלל על ידי משה, לא היה צריך לזה סימן:

למדנו שהיה כבד וכו'. והכתוב מספר הפלא שהיה בימי משה – מין הארבה גדול שלא היה כמוהו ולא יהיה, וביואל (ב, ב) היה פלא שנתקבצו מינים הרבה ביחד, וכמוהו לא היה לפניו. ואף על גב דלענין היזק אין חילוק, דלא תליא ברבוי המינים, מכל מקום הכתוב מספר הפלא. ואף על גב שגם בימי משה היו שאר מינים עמו, כדכתיב בקרא

(תהלים עח, מו) "ויתן לחסיל יבולם ויגיעם לארבה" (קושית הרמב"ן), מכל מקום בטלים היו אצל הארבה. ועוד אף על גב שהיו שאר מינים עמו, לא היו כל כך מינים כמו שהיה בימי יואל (כ"ה ברא"ם):

פסוק טו

עלה ירוק וכו'. דאין לומר "ירק" כמו "כגן הירק" (דברים יא, י) דהיינו עשב הארץ, שהרי כתיב "ירק בעץ", אלא רוצה לומר 'עלה ירוק':

פסוק יט

אף המלוחין וכו'. דאם לא כן "אחד" למה לי, אלא המיוחד להם, שמלחו מהם, הלך לו: **ורוח הקדים**. זה אינו בקצת ספרים, ובקצת ספרים ישנו אחר "לא נשאר ארבה אחד" (פסוק יט) שלא כסדר, ויש לפרש מפני שבא ליתן טעם גם כן אל "ויהפוך ה' רוח ים חזק". והא דלא פירש זה אצל "ויהפוך ה' רוח ים חזק מאוד", כי אין שם מקומו של "**ורוח הקדים**", לכך פירש כל הענין תחלה, ואחר כך חזר לפרש "**ורוח הקדים**" "ויהפוך רוח ים חזק מאוד" ביחד. ועוד יש לומר כי לעיל במקומו (פסוק יג) אין אנו צריכין לזה הטעם, דרוח קדים הוא יותר חזק, דכתיב (להלן יד, כא) "רוח קדים עזה" עזה ברוחות (רש"י שם), ולפיכך לעקור הארבה ממקומו צריך רוח חזק, ולהחזירו למקומו – די ברוח מערב שאינו חזק, שנוח להחזיר למקומו. אבל עכשיו שפירש שאף המלוחים הלכו להם, ולא שייך בזה שחזרו למקומם – שהרי מלוחים היו, ואם כן קשיא מפני מה הביא רוח מזרחי ולא רוח ים הראשון:

פסוק כא

ויחשוך עליהם חושך יותר מחשיכה של לילה. פירוש דלא הוי צריך למכתב "וימש חושך", אלא "וימש חושך" מלתא בפני עצמו, שתמיד תהיה החשיכה מוספת והולכת, כי חושך היום יהיה יותר מחשכת הלילה שלפני בוא החשיכה, וחושך הלילה עוד יותר. ויש לפרש גם כן מה שפרש"י 'ויחשיך עליהם חושך' הוא פירש של "ויהי חושך", ואין זה פירוש של "וימש חושך", ומפני שכתב "ויהי חושך" משמע הוויית חושך שלא היה לפני זה, על כרחך חשיכה של יום יותר מחשיכת לילה, "וימש חושך" חשיכה של לילה יאמיש עוד:

אין הדבור מיושב על וי"ו של וימש חושך. כי הוי"ו של "וימש" משמע שהוא מחובר אל "ויהי חושך", והיה החושך קודם ואחר כך "וימש חושך", ולפי תרגום אונקלוס היה "וימש חושך" קודם "ויהי חושך", ואין זה במשמע של "וימש" עם הוי"ו של החבור. אבל נראה כי אונקלוס שתרגם 'בתר דיעדי קבל לילי' כאילו "וימש" בא לפרש שלא תאמר

שהיה החושך של מצרים כעין חשיכת לילה, והיה עושה הקב"ה שלא יראו את אור השמש, לכן אמר "ויהי חושך על ארץ מצרים וימש חושך" של הלילה של מצרים, כלומר שהיה ניכר הסרת לילה, כי חושך אחר היה שלא מענין חושך הלילה, ואילו כתב 'ויהי חושך כשימש חושך' היה משמע כשהגיע העת להסתלק חושך של לילה היה עדיין חושך זה על מצרים, כי נוכל לפרש כשימוש חושך, היינו כשיסור החושך בכל עולם, דהיינו כשעבר הלילה – אז יהיה חושך של מצרים, אבל מפני שכתב "וימש" רוצה לומר שחושך של מצרים יסתלק ויהיה חושך אחר, נלמוד ענין החושך של מצרים. זה נוטה למדרש רז"ל שהיה חושך מצרים עב והיה בו ממש, ולכך כתב "וימש חושך" שיסתלק החושך. וכך יתפרש הוי"ו לדעת אונקלוס – "ויהי חושך על ארץ מצרים", לא שיהיה להם החושך של הלילה שלא יראו אור היום, רק "וימש חושך" שיסור חושך לילה ויהי להם חושך. ואונקלוס תרגם הענין, לכך תרגם 'בתר דיעדי קבל ליליא', ומצאנו כמה ווי"ן בענין זה, והם וי"ו הביאור:

פסוק כב

שלוש של ימים וכו'. פירוש שחלוק יש בין 'שלשה' ובין "שלשת ימים", כי 'שלשה' הוא נאמר על הדבר הנמנה, כי אם יאמר 'שלשה' פירושו שלשה דברים, אלא שאין אני יודע מהו הדבר, ויאמר 'שלשה ימים' או דבר אחר, לכך אי אפשר לומר 'שלשת' בסמיכות, שכל סמיכות פירושו שילוש של ימים, ודבר זה אי אפשר, שהרי שלשה בא על הדבר הנמנה בעצמו. אמנם 'שילוש' לשון זה בא על שלוש המופשט בלא דבר, רק על השילוש בלבד, ויכול לומר 'שלוש של ימים', וכן 'שבעת של ימים', כי "שלשת" וכן "שבעת" (ויקרא כג, ח) הוא מופשט בלא דבר. ואם תאמר ולמה לא כתב 'שלשה ימים' וכן 'שבעה ימים', ויש לומר דבא לומר שהמנין דוקא בכך לא פחות ולא יותר, ואם כתב 'שלשה ימים' לא בא הכתוב לדקדק על המספר רק שהיו כך ימים, אבל כאשר כתב "שלשת ימים" או "שבעת ימים" הכתוב מדקדק על המספר, ואם כן יש טעם לדבר שמספר היה כך, לא פחות ולא יותר:

חושך של אופל שלושת ימים כו'. שהרי שני פעמים שלשה ימים היה החושך, דכתיב בקרא "חושך אפילה שלשת ימים", "ולא קמו איש מתחתיו שלשת ימים", שני פעמים "שלשת ימים" למה לי, ומתרץ 'שלשת ימים שלא ראו איש את אחיו ושלשת ימים וכו', ולכך הכתוב מחלק אותם לשנים (כ"ה ברא"ם). ומפני שהוקשה לרש"י לפי זה ולמה היה בכאן שינוי, שלא היתה המכה שוה; שלשת ימים הראשונים היה החושך שלא ראו איש את אחיו, ושלשת ימים האחרונים שלא קמו וכו', וכל המכות היתה המכה בשוה

כל הימים, ומתרץ רש"י 'ולמה הביא עליהם חושך וכו", והשתא משום שני טעמים אלו הביא הקב"ה שני מיני חושך; כי מטעם שימותו פושעי ישראל בג' ימים אפילה – די בחשך שלא יראו בלבד מיתתם וקבורתם. ולפירוש שיחפשו ישראל מטמוניהם לא היה די בזה, שאם כן היו סוגרים דלתותיהם ולא יניחום לכנוס. אי נמי היה ישראל נתפש כגנב אם היה יכול המצרי לקום ממקומו, ולפיכך היה צריך לחושך אפילה שלא היה אחד יכול לקום:

פסוק כד

יהא מוצג במקומו. לא מכאן ולהבא, שהרי עתה גם כן הם מוצגים (כ"ה ברא"ם):

פסוק כה

גם אתה לא דייך. רוצה לומר שאין פירוש "גם אתה תתן" שאתה בעצמך תתן הבהמות שלנו, דאם כן מאי "וגם מקנינו ילך עמנו" (פסוק כו), אלא רוצה לומר 'לא דייך שמקנינו ילך עמנו אלא גם אתה תתן משלך'. והא דכתיב אחר כך "וגם מקנינו ילך עמנו", לא קשיא מידי, דהכי פירושו – לא דייך שיהיה דבר זה ליקח את הבהמות שלנו לעבודה, אלא תתן משלך לעבודה, ולא תאמר אחר שאני אתן לכם לעבודה אם כן לא תקחו שאר בהמות רק כפי שדרך לעבוד, לא הכל, אלא כל בהמות שלנו ילכו עמנו כי "לא נדע כו'" (פסוק כו):

פסוק כו

כמה תכבד העבודה. לא שלא ידעו מה לעבוד, שהרי כבר אמרו (ר' לעיל ה, ג) "נלכה נזבחה וגו'", ואם כן ידעו מה לעבוד:

פסוק כט

יפה דברת וכו'. רוצה לומר פירוש "כן" הוא יפה, כמו "כן בנות צלפחד דוברות" (במדבר כז, ז), ומפני שהוקשה לו לרש"י שכאן לא היה הדבור יפה, שיותר היה יפה לו להודות לדברי השם יתברך לשלוח אותם, ולפיכך הוסיף רש"י 'ובזמנו דברת', כלומר משום זה הוא יפה, שהדבור הוא בזמנו, ויפה הדבור בזמן הזה. ומפני שהוקשה לרש"י לשון "לא אוסיף עוד ראות פניך" דמשמע כי משה רבינו עליו השלום היה אומר זה שאני מעצמי אעשה זאת שלא אוסיף עוד ראות פניך, ואם כן לפי זה לא היה 'בזמנו' אחר שמעצמו אמר שלא יראה פניו עוד, אמר ש"כן" פירושו אמת שלא אוסיף עוד ראות פניך, כלומר לא בשביל שאתה אומר "לא תוסיף ראות פני" (פסוק כח), אלא שכן הוא האמת:

אבל קשה טובא דמה ראה משה לומר כן שלא יוסיף ראות פניו, שמא ישלחו הקב"ה בשליחות אל פרעה, ואין לומר שכך ידע משה בנבואה שלא יראה עוד פניו, שהרי אמרו

ז"ל (שמו"ר יח, א) קפץ הקב"ה לדבר עם משה בתוך פלטרין של פרעה, אף על גב דאין דרך הקב"ה לדבר עם משה בתוך מצרים, כמו שהביא רש"י גם כן בפרשת "החודש הזה לכם" בסמוך (להלן יב, א), משום כבודו של משה שלא ימצא בדאי שאמר "לא אוסיף עוד ראות פניך" קפץ עליו הדבור, ואם היה משה אומר כפי הנבואה אם כן לא היה בשביל כבודו של משה כלל, והדר קושיא, ויש לומר דמשה רבינו עליו השלום ידע בנבואה שאם יאמר לו "לא אוסיף עוד ראות פניך" בשביל כבודו שלא יהיה בדאי – יבוא אליו הדבור בתוך פלטרין של מלך, לכך אמר "לא אוסיף עוד ראות פניך", והשתא הוי לשון "לא אוסיף" שפיר, שהרי על ידי משה היה זה, ולכן אמר "לא אוסיף". ומכל מקום הוצרך רש"י לפרש 'אמת שלא אוסיף' ולא פירש "לא אוסיף" כמשמעו, דסוף סוף לא היה תולה ברצון משה – כדמשמע לשון "לא אוסיף" דמשמע מדעתו – רק בשביל שקפץ עליו הדבור בתוך פלטרין של פרעה לא הוצרך לבא אל פרעה, ולכך הוצרך לפרש 'אמת שלא אוסיף וכו'. ועוד יש לומר כי דעת משה כי הוא לא יוסיף עוד ראות פניו אפילו אם היה שולחו לפרעה – לא היה בא אליו עד שישלח פרעה אחריו, שהרי מן מכת ארבה ששלח פרעה אחריהם והושיבם (פסוק ח), ובמכת חושך – "ויקרא פרעה למשה" (ר' פסוק כד), ואין בשום אופן לומר שאחר כך יבאו מעצמם אל פרעה. ואם ישלח פרעה אחריהם זה מקרי גם כן "לא אוסיף עוד ראות פניך", שאני מדעתי לא עשיתי, דודאי אין למרוד במלכות, שאם ישלח מלך אחר אחד איך לא יבא אליו, ואם כן לא מקרי זה שהוא יראה פניו, ומכל מקום בא הדבור אליו שלא ימצא בדאי בעיני מצרים, דאפשר כי לא ידעו שפרעה שלח אחריו, הרי בעיני אותם הבלתי יודעים נמצא בדאי, ולפיכך קפץ עליו הדבור:

פרק יא

פסוק א

כלה גמירא וכו'. פירוש "כלה" הוא גמירא כתרגומו. והביא ראיה שלשון גמירא הוא, שהרי 'כלה' ו'כליל' לשון אחד הוא, וכמו שלשון 'כליל' הוא לשון גמירא, כדכתיב (ויקרא ו, טו) "כליל תקטר", כן "כלה" הוא לשון גמירא. ומפני שכתב "כלה גרש יגרש" דמשמע גמר גרושין, שלא יחזרו עוד אל פרעה, וזה אינו, שכוונת פרעה שיחזרו אחר שלשת ימים (לעיל ה, ג), ולפיכך פירש 'כולכם ישלח', שהגמר הכתוב כאן נאמר שישלח אותם הכל, ולא ישאר אחד אצלו, וזהו "כלה יגרש":

פסוק ב

אין נא אלא לשון בקשה. נראה לי שהוצרך לומר 'הזהירם על כך' אף על גב שהוא לטובתם, כדי שלא יאמרו ישראל דבר שהוא לטובתם אין אנו צריכין לעשות, ואנו יכולים למחול על זה, ולפיכך אמר שיזהיר אותם על כך כדי שיהיו מקויים הכתוב (בראשית טו, יד) "וגם הגוי ועומר", ולפיכך היה אומר 'בבקשה ממך', לפי שהוא אינו מצוה רק לטובת ישראל, ולא שייך בו מצוה, אלא 'בבקשה ממך' תעשה זה להזהירם כדי שיהא מקויים "וגם את הגוי אשר יעבודו דן אנכי" (שם):

פסוק ד

כמו כעלות. פירוש "כחצות" הוא שם הפעל כמו "כעלות", שפירשו כאשר עלה השחר, והוא רגע עלות השחר בעצמו. וכן כל כ"ף שתבא על שם הפעל "כשמוע" (בראשית כז, לד) רוצה לומר כאשר שמע. ואין 'חצות' שם דבר, רוצה לומר כמו "חצות לילה אקום להודות לך" (תהלים קיט, סב), שפירושו כמו חצי לילה. ואם היה "חצות" שם דבר של חצי כאילו כתוב 'כחצי הלילה', ועל כרחך צריך לפרש שאינו לגמרי חצי הלילה, אלא או לפניו או לאחריו, דעל שם הפעל יש לפרש הכ"ף כהחלק הלילה, דהיינו עת חצות ממש, אבל על שם דבר אין לפרש:

ורבותינו דרשו כמו כחצי וכו'. ותימא מאוד למה לא פרשו שהוא כמו "כעלות", כי מי הוא שיתפאר עצמו בדקדוק הלשון על חכמים ז"ל, לכך נראה שרז"ל (ברכות ד.) הוקשה להם כי למה נקט משה רבינו ע"ה בלשון "כחצות" ולא אמר 'בחצות' כדכתיב (להלן יב, כט) "ויהי בחצי הלילה"א[12], אלא שאם יטעו איצטגניני פרעה בלפניו או לאחריו או הם יאמרו "כחצות" הוא שם דבר, והוא לפניו או לאחריו, ולשון "כחצות" משמע שם הפעל לפי האמת ושם דבר לאיצטגניני פרעה. ועוד, דרז"ל לא ירצו לפרש שם הפעל כמו "כעלות השחר", דלא תליא מילתא בחלוק הלילה, דהיינו במה שהלילה נחלק, אלא עיקר הענין תולה במה שהוא חצות, כדכתיב "ויהי בחצי הלילה", ואם כן למה יאמר "כחצות" בהחלק, ויפה פירשו הם ז"ל שהוא שם דבר, לא שם הפעל שהוא מקור, כי הכתוב תולה הדבר ב[מה] שהוא סבתו, דכיון דכתיב "ויהי בחצי הלילה" שהדבר תולה בחצי הלילה, אין לתלות בהחלק הלילה, וזה נכון. ועוד ראיה ברורה לדברי רז"ל שאין לפרש המלה מקור מן הקל, דלא דמי אל "כעלות" שהוא שם הפעל, מפני שהעליה של שחר הוא פעל, אבל הלילה נחלק כמו "ויחלק עליהם לילה" (בראשית יד, טו), ואין כאן פעל אבל נפעל, ולפיכך אין המלה פעל מן הקל:

הנה החכמים ז"ל לא הלכו בדרך המדקדקים שכאשר נתנו גזרה ודמות לתיבה שיש לה דומה – אין צריך יותר, אבל הם ז"ל בחכמתם לא נתנו לתיבה שום גזרה לומר שהיא מזאת הגזרה אף כי צורת המלה כך בנקוד שלה, אלא אם סובלת הפירוש, ולכך לא פרשו הם ש"כחצות" הוא שם הפעל, כי ידעו שאין פעל בחלוק הלילה אבל נפעל, ודבר זה ברור, והם אמת ודבריהם אמת, ואין להאריך:

פסוק ה

למה לקו השבוים. יש מפרשים אף על גב שאין כאן מקומו, הביא רש"י כאן להקשות על פירוש רז"ל (ברכות ד.) שאמרו שלא ימצא משה בדאי, והלא בזה יש לחוש שיאמרו 'משה בדאי הוא', שבהתראה נאמר "עד בכור השפחה", ובמכה נאמר (להלן יב, כט) "עד

בכור השבי", אם כן יש לחוש בזה שיאמרו 'משה בדאי הוא', ומתרץ 'למה לקו השבויים, אלא כדי שלא יאמרו וכו", והשתא לא שייך לומר בהתראה "עד בכור השבי" דאין התראה בהם, שהרי לא איכפת למצריים במה שלקו השבויים, ואדרבא מה שלקו כדי שלא יאמרו יראתם תבע עלבונם, ואם כן המצריים בודאי אינם מקפידים על השבויים. ואין להקשות כי תוספות על דברי משה אין זה בדאי, דהא בלאו הכי אמרו "כלנו מתים" (להלן יב, לג) יותר ממה שאמר משה כדלקמן, ואם כן לא שייך בתוספות שהיה על דברי משה שיהיה בדאי, דשאני הכא שמשה אמר "עד בכור השפחה", ומדאמר "עד" נתן שעור לדבר לומר המכות יגיעו "עד בכור השפחה" ויותר לא, והרי גם כן השבויים לקו, ואם כן יאמרו 'משה בדאי' או לא היה יודע שגם השבויים יהיו נלקים, שאם ידע לא היה אומר "עד בכור השפחה" דמשמע ותו לא. אבל מה שלקו אף הפשוטים (רש"י להלן יב, לג) אין זה בדאי, שמשה לא דבר רק מן הבכורים, מפני שהבכורים כלם לקו, אבל הפשוטים לא לקו כולם, ולפיכך בזה לא היה משה בדאי מה שאמר שיהיו הבכורים לוקים – ולא הזכיר הפשוטים:

ויש לומר גם כן דהכי פירושו מה שמביא רש"י כאן "עד בכור השבי", שרש"י מקשה למה לא הזכיר הכתוב כאן "עד בכור השבי", ומתרץ 'למה לקו השבויים וכו", והשתא לא יתכן לומר בהתראה "עד בכור השבי", כיון שלא איכפת למצריים שיהיו השבויים לוקים. והקדים רש"י הפירוש "עד בכור השבי", כדי שלא יטעה האדם ויאמר שבספר יש להיות "עד בכור השבי", לכך מקדים אותו קודם "מבכור פרעה" לומר שאין כאן מקומו, רק שפירש כאן דבר זה שלא יקשה לך למה לא נזכר זה בהתראה, וקאמר שלקו בשביל שלא יאמרו שיראתם תבע עלבונם, ולא שייכי בהתראה, וזה נראה נכון ופשוט:

שמחים בצרתם וכו'. רוצה לומר אף על גב שהיו מוכרחים לעשות במה שיצוה להם אדוניהם, מכל מקום כיון שהיו שמחים בצרתם היו כאילו לא היו מוכרחים, שמי שעשה דבר בהכרח אינו (מ)שמח אם יעשה אותו הדבר, אבל הם ששמחו בצרתם כאילו היו משעבדים בהם:

נפרע מאלקיהם וכו'. ואף על גב דאמר בכל מקום הקב"ה נפרע מאלקיהן תחלה, וכאן כתיב "וכל בכור בהמה" בסוף, נראה לפרש דכשהוא בהתחלת המכות נפרע מאלקיהם תחלה, אבל כאן שהיה סוף המכות היה נפרע מאלקיהן בסוף, כיון שאי אפשר להיות נפרע מהם תחלה לגמרי. כי כאשר נלקו תחלה הוא מתחיל באלקיהם, כי אלוה הוא התחלה שלהם, ואם בסוף – הוא מפני כי אלוה שלהם הוא תכליתם וסופם גם כן, ולפיכך

נלקו בסוף. ועוד, כי תחלת וסוף הדבר הוא עיקר לעולם. ולקמן (יב, יב) בפסוק "מאדם עד בהמה" יתבאר עוד (שם אות כז):

פסוק ח

ההולכים אחר עצתך. דאם לא כן 'אשר ברגליהם' מיבעי ליה, מאי "ברגליך":

עם כל העם מארצך. כלומר שאין פירושו שאצא מעמך כמו "ויצא מלפני פרעה", דלא יתכן לומר "ואחרי כן אצא", שהכתוב מדבר במכת בכורות שהיתה אחר שיצא מאת פני פרעה, ולא יתכן לומר שיצא מעם פרעה אחר מכת בכורות:

על שאמר לו אל תוסף ראות פני וכו'. דאם לא כן למה יצא בחרון אף, אדרבא הוא אמר דברים רעים לפרעה, ולמה יצא בחרון אף:

פרק יב

פסוק ב

הראה לו הלבנה בחדושה וכו'. מלשון "זה" הוא דמפיק, דמילת "זה" מוכח על דבר הרמוז, ולפיכך צריך לומר שהראה לו הלבנה בחדושה ואמר לו 'כזה ראה וקדש'. והא דכתיב "ראש חדשים" בלשון רבים, והוא לא הראה לו רק חדוש הירח להיות ראש חודש, כך פירושו – כשהוא מתחדש הוא ראש חדשים בכל חדש וחדש, שלא תאמר דווקא חדש זה בלבד, לכך נאמר "ראש חדשים" (כ"ה בראי"ם). וכן שנינו במכילתא, ר' ישמעאל אומר אמר הקב"ה למשה הראה להם את החודש, ואמור להם 'כזה ראה וקדש':

ומכאן משמע דהיה זה בראש חודש, וקשה בפרק קמא דפסחים (ו ע"ב) דקאמר "דברו אל כל עדת בני ישראל" (פסוק ג) בראש חודש נאמר, ומקשה מנא לן דבראש חודש נאמר, אימר בד' בירחא. והשתא קשה הרי "החדש הזה" כתיב דמשמע דבראש חודש נאמר, והתוספות תרצו התם (ד"ה ממאי) נהי ד"החדש הזה" בראש חודש היה, אבל "דברו אל כל עדת ישראל" מנא לן דבראש חודש נאמר, דילמא בד' או בה' נאמרה. ואי לאו תירוץ התוספות הייתי אומר דהא לא קשיא, דהא דקאמר "החדש הזה" אמור להם 'כזה ראה וקדש' – הוא אליבא דרבי ישמעאל דלא דריש רק "החדש הזה" 'כזה ראה וקדש', אבל אליבא דרבי עקיבא דפליג ארבי ישמעאל בהדיא במכילתא, ודרש שלשה דברים נתקשה משה עד שהראה לו הקב"ה באצבע; המנורה, והחדש, ושרצים, כדאיתא במכילתא[3], ולפי זה לא היה בראש חודש. והא דכתיב "החדש הזה", הקב"ה הראה לו הלבנה במראה הנבואה כמו שהראה לו מנורה של אש (מנחות כט.), דלא הראה לו המנורה של משכן. וכן אין ספק דלא הראה לו שרץ, רק שהראה לו במראה הנבואה.

וכן "החדש" שהראה לו הקב"ה דמות ותבנית הירח בחדושה:

והרא"ם הקשה על תירוץ התוספות דחלקו בין פרשת "דברו" לפרשת "החדש הזה לכם", דבהדיא במכילתא מוכח דאף "דברו" נאמר בראש חודש, אבל לפירוש זה לא קשיא מידי, דודאי תנא מכילתא רבי ישמעאל הוא כמו שאמרנו, אבל לדברי רבי עקיבא דקיימא לן כוותיה אין צריך לומר כך, ומשום כך מקשה סתמא דתלמודא שפיר. ומיהא גם לפירוש התוספות לא קשה, דהא דאמר במכילתא "דברו" היה בראש חודש - לאו דווקא בראש חודש היה, אלא אתא למימר שלא היה בעשור לחדש - ביום הלקיחה שהיתה בעשור לחדש (פסוק ג), אבל הדבור לא היה בעשרה לחודש, ולא רצה ללמוד במכילתא רק שלא היה הדבור בעשרה לחודש ביום הלקיחה, דאיך נוכל למילף מדכתיב "ויקחו בעשור לחדש" שהיה הדבור בראש חודש, לא נוכל ללמוד רק שהלקיחה בי' לחודש ולא הדבור בי' לחדש, אבל אין הכרח כלל שהיה בראש חודש הדבור:

ועוד הקשו בתוספות שם (פסחים ו ע"ב) דבפרק ר' עקיבא (שבת פו ע"ב) משמע ד"החדש הזה לכם" בראש חודש נאמר, דקאמר התם - כולי עלמא מודו דבראש חודש אתו למדבר סיני, מנא לן, כתיב הכא (להלן יט, א) "ביום הזה באו מדבר סיני", וכתיב התם (פסוקנו) "החדש הזה", מה התם ראש חודש אף כאן ראש חודש, ואם כן משמע ד"החדש הזה" הוא ראש חודש, ואילו בפרק קמא דפסחים (ו ע"ב) קאמר ומנא לן דבראש חודש קאי, אימא בד' או בה'. ואני לא הבנתי דמנין לתוספות דבר זה להקשות, דשפיר מצינו לומר דבד' בירחא הוי קאי, ומכל מקום מדכתיב "החדש הזה" הוא אומר על התחלת ראש חודש, ומשה בד' בירחא הוי אמר "החדש הזה" ניסן "ראש חדשים לחדשי השנה", כאילו אמר ראש חדש זה של ניסן הוא ראש לחדשים, והשתא יליף שפיר (בשבת פו ע"ב) - כתיב הכא "ביום הזה" וכתיב התם "החדש הזה", מה התם ראש חודש, דודאי כי כתיב "החדש הזה" איירי בהתחלת החדש, אף על גב דהוא קאי בד' או בה' בירחא - כיון שאומר "החדש ראש חדשים" איירי על התחלת החדש, שבו מתחיל החדש:

שנתקשה משה באיזה שעור כו'. אבל לעיל כאשר פירש "החדש הזה לכם" (רש"י ד"ה החודש) שאמר לו כזה ראה וקדש - לא הוצרך לפרש שנתקשה משה רבינו עליו השלום ולכך הראה לו החודש ואמר 'כזה ראה וקדש', משום דלעיל פירש "החודש הזה לכם" דקאי על החודש, שהראה הקב"ה למשה את הלבנה בחדושה, אף על גב דהוי מצי ללמדו לו בלא שיהיה מראה לו, כיון דמצי להראות לו למה לא יהיה מראה בעין לומר עליו "החודש הזה" 'כזה ראה וקדש'. אבל אם נפרש "החודש הזה" על חודש ניסן

דלא שייך בו ראייה כלל, ואם כן למה אמר "הזה" דמשמע על דבר הרמוז לפניו, כיון שלא היה מדבר רק על חודש ניסן למה אמר "הזה", אלא מפני שנתקשה משה והוצרך להראות, ואם לא נתקשה לא היה הקב"ה אומר "הזה" להיות מראה עליו. אי נמי דהא דפירש רש"י כאן "הזה" ש'נתקשה כו" קאי גם כן על פירוש של מעלה, שהראה לבנה בחדושה, רק שלפי פירוש ראשון "החודש" קאי על כל חודש כשהלבנה מתחדשת הוא ראש חודש, ולפירוש זה על ראש חודש ניסן קאי, אבל בפירוש "הזה" שוים:

באיזה שיעור שתראה שתהיה ראויה לקדש. דברי תימה הן דמה שעור לדבר, דאם נראה כל שהוא ממנה ראויה לקדש, ואולי דעתו הוא כך, דחשבון ראיית הירח הוסד על ארץ ישראל, וכמה תהיה גדולה כאן עד שאפשר לקדש אותו, כי אפשר שתהיה נראה בקצות המערב שהוא קרוב אל הירח – ואינו נראה כלל בארץ ישראל, ואנו בעינן ראיית ארץ ישראל, ולפיכך אומר כמה שיעור שתראה שידוע שנראה בארץ ישראל, כי כל חשבון הוסד על ארץ ישראל. אבל אין נראה שפירוש המכילתא כך, דאם כן יהיה לכל מקום ומקום שיעור מיוחד לפי מה שהוא קרוב או רחוק מארץ ישראל ומן המערב. אמנם בירושלמי מצאתי דיש שיעור לקדוש הירח, דקאמר התם (ר"ה פ"ב סוף הלכה ד) שאין מקדשין הירח עד שנראה בה כשעורה. ואם תאמר הוי ליה לומר על פה שעור הירח כשעורה שאז ראויה לקדש, דזה אין קשיא, כיון דשעור שעורה אינו אלא למראית העין, ולא לפי האמת, אין לומר דשיעורה כשיעור שעורה, ופשוט:

פסוק ג

והלא נאמר אתה תדבר. דאין לומר דדוקא אצל פרעה (לעיל ז, ב) שייך "אתה תדבר" אבל בישראל אהרן גם כן מדבר (קושית הרא"ם), דקל וחומר דהרי גבי פרעה סברא הוא שידבר אהרן בלבד, שהרי משה אמר "איך ישמעני פרעה ואני ערל שפתים" (לעיל ו, יב), ובודאי אל פרעה דהוא מלך הוא יותר מניעה ערל שפתים משהוא אל ישראל, ואפילו הכי כיון דמשה בלבד שמע מפי הגבורה יש לו לדבר פעם אחת כמו שאמרנו למעלה (פ"ז אות ב), כל שכן שלא ידבר אהרן כי אם משה בלבד אל ישראל, דהרי משה בלבד שמע מפי הגבורה. והא דכתיב (ר' פסוק א) "וידבר אל משה ואל אהרן", פירוש שיאמר לאהרן. ואין לומר דהך "דברו" דקאמר רוצה לומר משה ידבר פעם אחת ואהרן ימליצנו באזני העם, דזה לא נקרא "דברו", דמשמע שניהם שוים בדבור:

דברו היום בראש חודש וכו'. במכילתא מפיק ליה מדכתיב "החדש הזה לכם דברו" רוצה לומר בראש חודש "דברו". ונראה דפירושו דאי רוצה לומר שידברו איזה ימים בחודש או בעשר בחדש הוי ליה למכתב 'תדברו' בתי"ו האיתן, שהוא לשון עתיד, אבל

"דברו" הוא ציווי מיד, כי הציווי משמע מיד. והתוספות בפרק קמא דפסחים (ו ע"ב) לא פרשו כך, עיין שם:

ועוד יש בו מדרש וכו'. דאם לא כן לכתוב 'ואם מעט הבית' מאי "ואם ימעט" ביו"ד, אלא פירושו ואם רוצים להתמעט, ולפיכך מדבר בלשון עתיד:

לפי אכלו הראוי לאכילה כו'. אבל אין פירושו מה שראוי לאכילה לכל אחד ואחד, שהרי הפסח נאכל על השובע:

תכוסו תתמנון. לא שיהא מונין אחרים, אלא 'תתמנון' עצמם:

פסוק ה

תמים בלי מום. דאין פירושו "שה תמים" שיהיה שה לגמרי, ולאפוקי מקצת שה, כגון שבא מן החיה ומן העז, [ד]תיפוק ליה בלאו הכי דכלאים אינם קרבים למזבח כלל, כדאיתא בפרק קמא דבכורות (יב.), אלא "שה תמים" בלא מום:

כל שנתו קרוי בן שנה כו'. פירוש דלא צריך דוקא שיהיה בן שנה, דאם כן לא יהיה כשר לפסח אלא אם עומד בסוף השנה דוקא, לא לפני זה – דלא יהיה עדיין בן שנה, ולא לאחר שנתו – דלא הוי תו בן שנתו, ואינו נקרא "שה" כלל. והרא"ם הקשה דמשמע ד'כל שנתו' הוא בכלל "בן שנה", ואילו במכילתא (כאן) קאמר 'אין לי אלא בן שנה, כל שנתו מנין, היה רבי ישמעאל אומר קל וחומר הוא, ומה עולה חמורה כשירה כל שנתו כבן שנה (ויקרא כב, כז), פסח הקל לא כל שכן, ומשמע ד'כל שנתו' לא הוי בכלל "בן שנה", ותירץ שאינו רוצה לומר ש'כל שנתו' הוא תוך שנתו, אלא פירושו שעלתה לו השנה חוץ מאותה שנה שעומד בו. ולא ידעתי להבין זה – לא הקושיא ולא התירוץ, דהקושיא שהקשה דכאן משמע ד'כל שנתו' הוי בכלל "בן שנה", ואילו (בת"כ) [במכילתא] משמע ד'כל שנתו' לא הוי בכלל "בן שנה", דודאי אין זה קשיא, דודאי רש"י איירי אחר שלמדנו מקל וחומר ד'כל שנתו' גם כן כשר, והוי בכלל "בן שנה", ואם לא הוי קל וחומר לא היה '[כל] שנתו' בכלל "בן שנה". והתירוץ – דברים אינם מובנים, שאם פירש 'תוך שנתו' חוץ משנה שעמד בה, אם כן הוא יותר מבן שנה, ואיך הוא כשר לפסח, דלא הוי שה כלל, דהרי בן י"ג חודש הוי פלגוס (פרה פ"א מ"ג) ואינו כלל שה, אבל פירוש המכילתא כך – מנין להכשיר כל שנתו כבן שנה, היינו דאנו מונין לבהמה ראש השנה למעשר באחד באלול, כדתנן בפרק קמא דר"ה (ב.), ו"בן שנה" משמע היינו לענין מנין שהוא בן שנה, ומנא לן להכשיר כל שנתו אף שעלתה לו שנה לענין מעשר, ואנו מונין לו שנה אחרת, דהוא כשר:

פסוק ו

ומפני מה הקדים וכו'. דאין לומר משום דבעי בקור ד' ימים ממום, שהכתוב (פסוק ג) מצריך שיהיו כל המנויים על הפסח צריכין להמנות עליו ד' ימים קודם הפסח, ואילו בפסח דורות אף על גב דבעי בקור גם כן ד' ימים לפני פסח (פסחים צו.) – אין צריך להמנות על הפסח ד' ימים, אלא סמוך לפסח מצי להמנות עליו אחר שהוא מבוקר ארבע ימים (שם), לכן מקשה 'ומפני מה הקדים לקיחתו' (כ"ה ברא"ם):

דם פסח ודם מילה. דוקא אלו שני דמים נתן הקב"ה לגאול את ישראל בהם, כי מתחלה היו ישראל עבדים לפרעה – ובשביל המילה היו עבדים להקב"ה, שהרי מפרשים טעם המילה מפני שהוא אות באדם שהוא רשום להיות עבד להקב"ה, שכל עבד צריך שיהיה לו חותם עבדות, כדתנן במסכת שבת (נח.) אין עבד יוצא בחותם שלו בשבת, עיין התם. וזהו שאנו אומרים "ועל בריתך שחתמת בבשרינו" (בברכת המזון). ובמילה לחוד לא סגי, כי העבד צריך שיהא עובד, ואם אינו עובד אין כאן עבדות, לכך נתן להם הפסח שהיא עבודה, דבכל מקום נקרא "עבודה", דכתיב (פסוק כו) "מה העבודה הזאת לכם", ועוד נאמר (להלן יג, ה) "ועבדת את העבודה הזאת בחדש הזה". ובפסח לחוד לא סגי להיות עובדים להקב"ה, כי המילה היא שהאדם הוא נקרא עבד להקב"ה, ואילו פסח לא הוי רק עבודה אחת, ובשביל זה אינו ראוי לגאולה עולמית, אבל כאשר הוא עבד להקב"ה והוא עובד בוראו – זה הוי עבד גמור, שבשביל שהוא רשום לעבדות והוא עובדו – זהו עבדות גמור. ולפיכך אמרה תורה "כל בן נכר לא יאכל בו" (פסוק מג), כי אחר שהפסח הוא עבודה להקב"ה, כדכתיב (להלן יג, ה) "ועבדת את העבודה הזאת וגו'", אין ראוי שיהיה ערל – ואינו רשום להיות עבד לרבו – שיהיה אוכל בו, ושלא יעשה פסח, שהיא עבודה להקב"ה, אלא הרשום להיות עבד גמור, אבל עבד עראי לא, שאין זה עבד גמור. אבל אותו שהוא רשום לעבדות, והוא עובד, זהו עבודה גמורה, ואז נקרא "כי לי בני ישראל עבדים" (ויקרא כה, נה) ולא עבדים לעבדים (קידושין כב ע"ב), וגאלם הקב"ה מן עבדות של פרעה. ובספר גבורות ה' (פל"ה) נתבאר עוד טעם אחר, והכל נכון וברור עיין שם:

ואם תאמר למה ד' ימים הקדים לקיחתו ולא ב' ימים, ויש לומר דכל דמצי להיות מתעסק קודם במצוה יש לעשות, וכאן מצינו בפסח ד' ימים מבקרים אותו ממום (פסחים צו.) לכך הקדים לקיחתו ד' ימים, שכך שיערה התורה דבעי ד' ימים, אם אין אדם רואה ביום זה רואה ביום אחר, ולכך צריך ביקור ד' ימים, וכיון שיוכל לעסוק בו ד' ימים יש להקדים לקיחתו ד' ימים, כדי שיעסקו בו ד' ימים, ואז יזכו לגאולה. ועוד, דכיון דאפקיה דצריך

ליקח אותו קודם שחיטתו – ציוותה התורה ליקח אותו בעשור לחדש, כי עד עשרה הוא מנין הפשוט, ומן עשרה ואילך מונה מספר מורכב י"א י"ב וכו', וזה הוי מספר אחד עד י"ד שבו שחיטת הפסח, ולא נקרא קדימה, ולפיכך יקח אותו בעשרה לחודש קודם שיתחיל לספור מספר המורכב, וזה קדימה נקרא:

וכי כולם שוחטין וכו'. ואין להקשות דילמא התם שאני דיש לו שותפות בגווה בפסח, ולכך שלוחו של אדם כמותו, אבל היכי דלית ליה שותפות בגווה לא, דזה לא יתכן, דאם כן קרא למה ליה, דהא כי אית ליה ממילא נפקא, דכיון שאמרה התורה "שה לבית אבות למשפחותם" (פסוקים ג, כא), ובודאי אין כולם שוחטים כדמקשה (רש"י) 'וכי כולם שוחטין', אלא שיכול אחד לשחוט בעד כולם, ולא מצריך קרא להא מילתא כלל. אלא קרא אתיא דאף כי אין לו חלק בגווה מותר. וכך פירושו "ושחטו אותו כל הקהל עדת ישראל", יהיה השוחט מי שיהיה, אף כי אינו מן הנמנין כלל – שלוחו כמותו. ולפיכך לא מייתי ליה רש"י מהא דכתיב (ר' פסוק ג) "ויקחו איש שה לבית אבות" 'וכי כולם לוקחים', אלא מפני דהתם בודאי איכא למדחי "ויקחו איש שה לבית אבות" כיון דאיכא שותפות בגווה, והתם לא הוי קרא מיותר לומר דלמה לי קרא, דהא צריך קרא דשוחטין את הפסח על היחיד כדאיתא בקידושין (מב.). ולא פריך שם 'דילמא שאני היכי דאית ליה שותפות בגווה' אלא לרבי יונתן דאליביה הוי סביר שאין כאן קרא מיותר, ולכך פריך אליביה, כדאיתא התם. והתוספות מפרשים בפרק (קמא) [שני] דקדושין (מב. ד"ה ודלמא) דעל כרחך האי קרא ד"ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל" לא מצי לאוקמי דאית ליה שותפות בגוויה, דאין כל ישראל יוצאין בפסח אחד לרבי יהושע בן קרחה, דאין כזית לכל אחד ואחד, ואם כן הא דכתיב "ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל" פסחים הרבה הוא ואחד שוחט לכולם, ואף על גב דלית ליה שותפות בגוויה, דהא לית ליה שותפות בכל אחד ואחד, ואפילו הכי שחיט. ולא הבנתי זה, דמנין הוא דאחד שוחט כל הפסחים, דילמא כל חבורה ישחוט אחד מן החבורה שהוא נמנה עליו, אלא כמו שאמרנו הוא עיקר הפירוש:

ולשון בין הערביים כו'. רוצה לומר כי "ערב" מקרי כל דבר שחשך, כמו שנאמר (ר' ישעיה כד, יא) "ערבה שמחתי", ומפני כי מן תחלת שבע היום מתחיל לערוב, לפי שהיום יורד, והלילה הוא גם כן נקרא "ערב", לכך השעות שביניהם נקראו "בין הערבים". והא דכתיב (להלן טז, יב) "בין הערבים תאכלו בשר", וכתיב (שם שם ח) "בתת ה' לכם בערב בשר לאכול", דמשמע דנקרא "בין הערביים" ערב, אין זה קשיא, דהא רש"י מפרש שמן חצות היום שהשמש מתחלת לשקוע ולמעלה נקרא 'ערב' שכן אמר 'מכי ינטו

צללי ערב'. ואונקלוס תרגם 'בין שמשיא', ופירשו הרמב"ן כי רוצה לומר שמש המזרח – דהיינו כשיעבור המזרח, דהוא מתחלת שעה שביעית, ושמש המערב – כאשר תהיה בסוף מערב:

ואני אומר כי הפירוש הזה רחוק מאוד, כי איך יקרא 'בין השמשות' בין שמש המזרח ובין שמש השקיעה, וידוע כי רז"ל (שבת לד ע"ב) שמשו בלשון 'בין השמשות' זמן שהוא ספק יום וספק לילה, ולפי זה לא היו ראוי להקרא 'בין השמשות', ואלו שני שמש לא מצאנו בשום מקום, גם אלו שני הערביים:

ואני אומר כי נקרא "בין הערביים" הזמן שהוא בין הימים, כלומר בין יום שעבר ובין יום שנכנס, שכאשר היום שעבר סר לגמרי אז מתחיל היום לערב – אז נקרא הזמן ההוא "בין הערביים", ובלשון תרגום, שהוא לשון בני אדם, יקרא 'בין השמשות', וכאילו כתיב 'בין הימים', ואז היה פירושו בודאי הזמן שהיום שעבר התחיל לערוב ויום הבא עדיין לא בא, כי בלשון הכתוב יקרא היום על שם התחלתו, שהרי כתיב (בראשית א, ה) "ויהי ערב ויהי בוקר", ובלשון בני אדם נקרא היום על שמוש השמש, ולכך כאילו כתיב 'בין הימים':

וכאשר תדקדק תדע כי אין ראוי לזמן הזה שום שם אחר רק "בין הערביים", וזה מפני שלא יתכן לומר 'בין הימים', כי זה הזמן נקרא "בין הערביים" בעבור שהוא נחשב שאינו מן היום שעבר ואין מן היום שיבא, וכל דבר שהוא כזה רוצה לומר שאינו לגמרי מן יום שעבר ואינו מן יום שיבא – הוא בעבור שיש כאן שני דברים מחולקים, בשביל כך יש דבר מה בנתיים. ומפני שחלוק הימים הוא בשביל שיש בו ב' ערבים מחולקים או ב' שמשות, לכך יאמר "בין הערביים" ולא 'בין הימים', כי חלוק הימים בעצמם מפני הערביים, שיש כאן שני ערבים מחולקים או שני שמשים מחולקים, לכך הזמן שהוא בנתיים קראו "בין הערביים" או 'בין השמשות'. לא קראו 'בין השמש' ו'בין הערב', דשמש וערב אין זה חלוק, כי לא יקרא דבר מחולק רק כאשר יש ב' דברים שווים מחולקים, וכאשר יש שני דברים מחולקים יש כאן דבר בינתיים מפני החלוק שהם מחולקים, לכך נקרא הזמן שהוא בין יום ליום "בין הערביים" או 'בין שמשיא'. ורז"ל שמשו בלשון 'בין השמשות' הזמן שהוא לגמרי בין הימים, והוא ספק מיום שלפניו ספק מיום שלאחריו – אותו קראו 'בין השמשות', מזה נדע אמתת הפירוש של 'בין שמשיא', וזהו תרגום אונקלוס 'בין שמשיא'. והכל נקרא 'בין הימים', בין שהוא לגמרי בין הימים כמו ששמשו רז"ל בלשון 'בין השמשות' על הזמן שהוא לגמרי בין הימים, או הזמן שהוא מתחיל להיות בין הימים, דהיינו מחצות ואילך, שאז מתחיל להיות 'בין הימים', וזה נקרא "בין

הערבים" או 'בין שמשיא', וזהו הפירוש ברור כשמש ואין בו ספק:
וראיה לזה הפירוש, דברי חז"ל בפרק ה' דפסחים, הפסח שנשחט בארבעה עשר בבוקר בן בתירה פוסל כשנשחט שלא לשמו, אמר רבי אלעזר אמר רבי הושעיא מכשיר היה בן בתירה בפסח שנשחט בי"ד [לשמו] דכוליה יומיה זמניה, דהא כתיב "בין הערביים", [ו]אמר רבי שילה בין שני ערבים, ואי לא דמפרשים רז"ל "בין הערביים" כמו שאמרנו מנא להו לפרש כך, דילמא הוא כמשמעו בין שני ערביים כמו שפירש רש"י, אי נמי כמו שפירש הרמב"ן, אבל אומר אני שהם מפרשים "בין הערבים" כמו שאמרנו למעלה, דהיינו בין ב' הימים, ולפיכך פירשו "בין הערביים" על שם ערב דאתמול וערב שבא. ואף על גב דבן בתירה מודה גם כן דעיקר מצות הפסח הוא מחצות ואילך, היינו טעמא מפני כי "בין הערביים" הוא הזמן שלגמרי בני שני הערבים, והיינו כשסר יום ראשון ובא יום אחר, והוא אחר חצות כמו שאמרנו למעלה, שזה הזמן הוא בין ערב דאתמול ובין ערב שבא. ואף על גב דרבי יוחנן פליג וסבירא ליה דאף בן בתירה לא מכשיר פסח ששחטו שחרית (זבחים יב.), אין סברא כלל שיהיו חולקים בלשון של "בין הערביים", רק דרבי יוחנן סבירא ליה שפירוש "בין הערבים" זמן שהוא בין הימים כמו שאמרנו, דאחר שהיום מתחיל לערוב הוא בין הימים, אבל הכל מודים כי "בין הערביים" פירושו בין היום שלפניו ובין היום שלאחריו. והרי נתבאר לך הפירוש האמיתי של בין "ערביים", והוא דבר ברור מאוד מי שיודע להבין ענין "בין ערביים". ובספר גבורות ה' (פל"ו) התבאר עוד:

פסוק ז

זו קבלת הדם. פירוש שאם לא קבל הדם רק מן השחיטה בא לארץ ואחר כך נטלו מן הארץ פסול, שלא היה לו קבלה, דאם לא כן "ולקחו מן הדם" למה לי, לכתוב 'ונתנו מן הדם':
שאין דרים בתוכו. אבל אין למעט בתים שאין אוכלים הפסחים בתוכו, דהא כבר רביה קרא (פסוק יג) "והיה הדם לכם לאות על הבתים" לרבות כל הבתים אשר דרים בתוכו:

פסוק ח

ולא גידים ועצמות. דאם לא כן לכתוב 'ואכלו אותו':
כל עשב נקרא מרור. אבל אם אינו עשב לאו מרור הוא, דהא הקיש למצה, מה מצה מין זרעים אף מרור מין זרעים, כך איתא בפרק כל שעה (פסחים לט.):

פסוק ט

ובשל מבושל כו' [**כל זאת באזהרת אל תאכלו**]. שאין לומר שיהיה הפסח בשל מבושל, דהא "כי אם צלי אש" כתיב. ואם תאמר לא לכתוב יתור "מבושל" ולא לכתוב גם כן "במים" רק "ובשל" בלבד, זה לא קשיא, דלכך כתיב "במים" לומר שהלאו ד"אל תאכלו ממנו בשל מבושל" קאי על בשל במים, ולא על צלי על ידי דבר אחר שלא על ידי אש, ואי לא כתב רחמנא "במים" הוה אמינא דאף בשול צלי נקרא בשול, כדכתיב (ר' דה"י ב, לה, יג) "ויבשלו את הפסח", "ובשלת ואכלת" (דברים טז, ז), והכל היה ב"אל תאכלו ממנו בשל". והא דכתיב "כי אם צלי", היינו צלי של אש, אבל צלי מתכת או דבר אחר אסור בלאו של "ובשל", וכך היה פירושו "אל תאכלו ממנו בשל" כל מה שהוא בשל, "כי אם צלי אש" דווקא, ולא צלי של דבר אחר. וכן איתא בהדיא בפרק כיצד צולין (פסחים עד.) שלא על ידי אש אסור, ד"צלי אש" אמר רחמנא ולא צלי על ידי דבר אחר, ולכך אי כתב "ובשל" סתמא היו שני לאווין על 'צלי דבר אחר' כמו על בשול משקה, דהיינו "אל תאכלו ממנו בשל" ו"אל תאכלו כי אם צלי אש" ולא צלי דבר אחר, והשתא דכתיב "ובשל מבושל במים" יש שני לאווין דווקא על בשול משקה; חדא – ד"אל תאכלו ממנו בשל במים". והא ד"אם צלי אש" אבל צלי דבר אחר אין כאן רק לאו אחד – "כי אם צלי אש" ולא של דבר אחר:

פסוק י

תעמוד ותשרפנו. ומה שאמר '**תעמוד ותשרפנו**, 'שלא תאמר שהכתוב בא לומר דלא תוכל לשרוף אותו רק עד בקר שני, אבל אי בעי שלא ישרוף אותו בבוקר שני אין צריך, לכך אמר '**תעמוד ותשרפנו**', דשריפת קדשים מצות עשה הוא:

פסוק יא

ואתם עשו כל עבודותיו לשם שמים. כלומר "פסח הוא לה'" תרי מילי, כי שם "פסח" רוצה לומר הקרבן נקרא "פסח" על שם הדלוג והקפיצה, וצריך שיהיה כל עבודות שלו לשם שמים, וזה "לה'":

דבר אחר דרך דילוג וקפיצה. כלומר פירוש "פסח לה'" דרך דילוג וקפיצה תעשו עבודתו "לה'", זכר לשמו שקרוי פסח על שם דילוג. ולפי זה הוא דבר אחד – (ו)קפיצת פסח הוא לה', רוצה לומר דרך דילוג תעשו עבודתו לה':

פסוק יב

כמלך העובר. דאם לא כן "ועברתי" למה לי, אלא דבא לומר שעובר כמלך שאינו פונה לכאן ולכאן, אלא העברה אחת, ובאותה העברה כולם לוקים:

אף בכורים אחרים והיו במצרים. דאם לא כן "והכתי כל בכור מצרים" מיבעיא ליה, אלא בכורים אחרים והם במצרים היו לוקים:

למכה מצרים בבכוריהם. מדלא כתיב 'למכה בכורי מצרים', אלא "**למכה מצרים בבכוריהם**" , אף כי לא היו במצרים:

מי שהתחיל בעבירה. דאם לא כן למה כתב "מבכור אדם ועד בכור בהמה", בשלמא הא דכתיב (לעיל יא, ה) "מבכור פרעה עד בכור השפחה" פירושו החשוב מבכור השפחה ופחות מבכור פרעה, אבל לא יתכן לומר הפחות מבכור אדם וחשוב מבהמה, שאין דבר ביניהם, אלא בא ללמוד כמו שאמר[נ]ו (מכילתא כאן) דהתחיל באדם הפורענות:

מי שהתחיל בעבירה וכו'. ולעיל פירשנו (יא, ה, אות ז) דראוי היה להיות הבהמה נלקה בסוף, דכיון דלא נלקו רק בשביל שהיו עובדין להם (רש"י לעיל יא, ה), יש להיות נלקה או בראש או בסוף, שהעבודה זרה הוא תכליתם של העובדים וגם היא התחלתם של הטועים אחריה, ולכך נלקו בראש מפני שהעובדים עושים אותה התחלה. ועושים אותה גם כן שהיא תכליתם וסופם, לכך נלקו בסוף. ואם כן לא צריך לטעמא 'מי שהתחיל בעבירה תחלה', וצריך לומר דהכא כיון שבכל אלקי מצרים עשה שפטים, ונלקו בסוף הכל, אין צריך ללקות הבהמה בסוף, וצריך לטעמא מפני שהאדם התחיל בעבירה ממנו התחילה הפורענות:

אני בעצמי ולא השליח. והקשה הרמב"ן על רש"י כי מדרש חכמים (בהגדה של פסח) אינו כך, רק כך דרשו חכמים "ועברתי בארץ מצרים" אני ולא מלאך, "והכתי כל בכור" אני ולא שרף, "ובכל אלקי מצרים אעשה שפטים" אני ולא השליח, "אני ה'" אני הוא ולא אחר, עד כאן. ופירש הרמב"ן ז"ל דדרשו כך דכל הפרשה הוא דבור משה אל ישראל (פסוק ג), והוי ליה למכתב 'ועבר ה' לנגוף' בלשון נסתר, לכך דרשו דפירושו "ועברתי" וכו'. ועל פירוש הרמב"ן קשה דאיך דרשו כך – דהוי ליה לומר לשון נסתר, דהא דברי ה' הוא, אף על גב שאמר הקב"ה שיאמר לישראל כך (שם), מכל מקום הוא דבר ה' ומדבר בעד עצמו "ועברתי וגו'", כמו "וראיתי את הדם ופסחתי עליכם" (פסוק יג), וכן "כי בעצם היום הזה הוצאתי את צבאותי וגו'" (ר' פסוק יז):

אבל נראה מה שדרשו כך, מפני דהוי ליה למכתב 'ועברתי לנגוף את מצרים' כדכתיב בדבור משה לישראל (פסוק כג) "ועבר ה' לנגוף את מצרים", כי אין ההעברה בפני עצמו כי אם להכות, והוי ליה למכתב 'ועברתי להכות בכורי מצרים ולעשות שפטים באלקיהם', כי מה שכתוב "ועברתי" "והכתי" כאילו היה כל דבר ודבר בפני עצמו, וזה אינו, כי מה היתה ההעברה כי אם להכות, והוי ליה למכתב 'ועברתי להכות ולעשות

שפטים', ובשביל כך דרשו חכמים ז"ל כך; "ועברתי בארץ מצרים" ולא מלאך המכה ביד ימינו, "והכיתי" אני ולא שרף המחריב את הכל ושורף הכל, 'אני הוא' ולא השליח, הוא מטטרו"ן שר הגדול ששמו כשם רבו (סנהדרין לח ע"ב), כי שלוחו בשם כמותו, לכך שמו בקרבו (להלן כג, כ). 'אני ולא אחר', הבן מלת 'אני ולא אחר' הם אלקים אחרים. ומתחלה זכר ג' כתות משמשים המרכבה, וכאן זכר אלקים אחרים, והם חוץ ואחר. והבן מדרש חכמים ז"ל, וזהו עיקר הפירוש. ובספר גבורות ה' (פנ"ה) נתבאר המדרש עיין שם:

אבל רש"י סובר כי על כל זולתו יאמר 'שליח', ולכך סבר כי בלשון "אני ה'" 'אני ולא אחר' מפיק הכל, ואין הדברים כן, ויפה הקשה הרמב"ן עליו:

והא דכתיב (במדבר כ, טז) "וישלח מלאך ויוציאנו", היינו להשתדל בהוצאה, דמשה היה משתדל בהוצאה, אבל תכלית ההוצאה, דהוא מכת בכורות, היה על ידי השם יתברך:

אבל הוה במצרים. כמו שמפרש והולך:

פסוק יד

לזכרון לדורות. לא שיהיה לזכרון תמיד, אלא 'לדורות' יהיה בכל שנה לזכרון, שהרי אחר זה כתיב "חקת עולם תחגוהו", והוא פירוש "לזכרון":

תלמוד לומר חקת עולם. והא ליכא להקשות דלכתוב "חקת עולם" ולא לכתוב "לדורותיכם" שהכתוב בא לפרש שהזכרון האומר פה אינו רוצה לומר שיהיה זכרון תמיד, אלא זכרון דורות:

פסוק טו

שטיינא בלע"ז. כבר אמרנו למעלה (פ"י אות יט) כי התי"ו הוא סימן הדביקות, וצריך לומר שילוש של ימים. וחלוק גדול יש בין 'שבעה ימים' ל"שבעת ימים", ודבר זה כי מספר שבעה בא על גופים הנמנים כמה הם – שבעה, שמונה, ולפיכך נקרא שם המספר. ולא כן "שבעת ימים", שאין "שבעת" בא על הגופים הנמנים שהם כך וכך, שזה בודאי שם המספר, אבל "שבעת ימים" או "שלשת ימים" רוצה לומר שילוש של ימים, "שבעת" של ימים, ולא בא "שלשת" או "שבעת" על גופים הנמנים, שהרי אמר 'שלוש של ימים', 'שבעת של ימים':

למד על ז' של פסח וכו'. יש מקשים דכיון דבא ללמד על יום ז' שאינו חובה, אם כן בודאי כך פירושו ו' ימים הם חייבים אבל לא יום הז', ואם כן היאך מצינו למילף אחר כך דלא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כולו יצא – דאף כל הו' ימים רשות, והלא

כבר למדנו שהם חובה, ונראה דכך פירושו, דאם היה יום הז' חובה הוי ליה למכתב 'שבעת ימים תאכל מצות', דהא חובה הם, ולמה יכתוב (דברים טז, ח) "ששת ימים תאכל מצות" כיון דיום הז' גם כן חובה. אבל אם יום הז' רשות הוא – כתב שפיר "ששת ימים", בין שהם רשות גם כן או חובה הוי שפיר דכתב "ששת ימים"; אי הוי ששת ימים חובה, שפיר כתב "ששת ימים" חובה, אבל לא יום הז'. ואי הוי "ששת ימים" רשות, הוי פירושו שפיר "ששת ימים תאכל מצות", אף על גב דגם יום הז' רשות – לא קשיא למה לא כתב 'שבעת ימים תאכל מצות', דזאת הקושיא לא הוי רק כדדרשינן דהוא חובה, כיון דקרא איירי במצוה שיש בהן – למה אמר "ששת ימים" כיון שהמצוה ז' ימים, אבל כיון דהוי רשות – לא בא הכתוב לדבר כלל מענין המצוה, אלא רשות הוי, כלומר ששת ימים אוכלים מצות, ולא הוי חובה, ולא משמע דיום השביעי הוא מחולק מן ששת ימים כלל, כיון דאין זה דבר מצוה, ששת ימים הם רשות:

ומה שהקשה הרא"ם דלא נקרא זה 'יצא מן הכלל', דלא נקרא 'יצא מן הכלל' אלא כשחוזר לכתוב אותו דבר שהיה בכלל, וכאן לא כתב אותו דבר שהיה בכלל, שהרי שביעי לא נכתב כשיצא מן הכלל, אומר אני שבמדה 'דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל' (תו"כ ר"פ ויקרא) אין חלוק כלל יהיה נכתב בפירוש, או שאנו לומדים אותו מכח דיוק כדכתיב "ששת ימים" ולא כתב 'שבעת ימים וכו", שהרי אף לפי פירושו שפירש ש'יצא מן הכלל' מדכתיב (דברים טז, ח) "וביום הז' עצרת" ולא כתיב 'וביום הז' מצות ועצרת' שמע מינה דלא מחייב לאכול מצה, אכתי קשיא הרי אכילת מצה לא נכתב, רק שנכתב עצרת, ומדלא כתיב אכילת מצה שמע מינה דהוא רשות, הכי נמי מדכתיב "ששת ימים" ולא כתיב 'ז' ימים' שמע מינה דז' רשות, ואין שום חלוק כלל:

אף על גב דרש"י פירש בשלהי פסחים (קכ. ד"ה מה) דדייק מדכתיב "ובשביעי עצרת" ולא כתיב 'ובשביעי תאכל מצות ועצרת', אומר אני דהיא היא, שאם היה שהמצוה לאכול שבעת ימים מצה הוי למכתב 'ביום הז' תאכל מצה ועצרת', שאין לכתוב 'שבעת ימים תאכל מצות וביום השביעי עצרת', שלא ידענו ממה מתחיל למנות יום השביעי שהוא עצרת, שכאשר כתב "ששת ימים תאכל מצות וביום השביעי עצרת" ידענו שיום שביעי עצרת אחר הו' ימים מיד, אבל אם אומר 'שבעה ימים תאכל מצות ויום השביעי עצרת', כיון שאין המספר כסדר המספר יש לפרש "וביום השביעי" אחר השבעת ימים, וזה היה במשמעות הכתוב, ולפיכך פירש רש"י דהוי למכתב כך 'וביום השביעי תאכלו מצות ועצרת'. ומכל מקום עיקר דיוק הוא אם היה הז' חובה אם כן לא יתכן שיכתוב "ששת ימים תאכל מצות", כיון דגם השביעי עמהם חובה, שאיך יאמר "ששת ימים

תאכל מצות", והרי המצוה הוא ז' ימים, אבל כאשר יום הז' הוא רשות או כולם רשות – לא קשיא מידי, שהרי אין כאן דבר מצוה שיכתוב יום הז', שהרי רשות הוא. והוא עיקר הפירוש בהך ברייתא (פסחים קכ.). ואי לא כתב כלל "ששת ימים" הווא אמינא דכולם חובה, השתא דכתיב "ששת ימים תאכל מצות", וקשיא אם הז' חובה גם כן איך אמר "ששת ימים". ואין אנו צריכין לדחוק בהך ברייתא כלל, דהא ברייתא לא זכרה "וביום השביעי" רק "ששת ימים" בלבד, מוכח שהלימוד מדכתיב "ששת ימים", דמשמע "ששת" ולא שבע:

והקשה הרא"ם למה צריך למדרש במדה 'שהיה בכלל ויצא מן הכלל', תיפוק ליה כיון דיום הז' הוא רשות אם כן קרא ד"שבעת ימים תאכל מצות" ליכא לאוקמי בחובה, דהא יום הז' רשות הוא, וצריך לפרש "שבעת ימים תאכל מצות" רשות, ותירץ הרא"ם דאף על גב דהייתי מפרש קרא דז' ימים רשות, אבל קרא ד"ששת ימים תאכל מצות" (דברים טז, ח) הייתי מפרש חובה, דהוה אמינא ששת ימים חייב לאכול מצה, ובמדה 'שהיה בכלל ויצא מן הכלל' אנו דנין דכל השבעה הם רשות. דפירוש זה לא נראה אלי כלל, דהא לא למדנו 'במדה שהיה בכלל ויצא מן הכלל' רק ללמד על הכלל כולו, ואין "ששת ימים" הוא כלל רק הכלל הוא "שבעת ימים", אבל נראה דאי לאו מדה 'שהיה בכלל ויצא מן הכלל' לא היינו יכולים ללמד דכל הז' הם רשות, דהא קרא (דברים טז, ח) קאמר דוקא שביעי רשות ולא ששה ימים, ואי אפשר לפרש קרא ד"שבעת ימים" רשות, והיינו אומרים על כרחך אי אפשר לדרוש שהשביעי רשות רק לדרשא אחרינא אתא, והשתא דיצא ללמד על הכלל כולו יצא, ואם כן כולם רשות, ושפיר יתפרש קרא ד"שבעת ימים" לומר שכולם רשות:

זו מדה בתורה וכו'. והקשה הרא"ם דאיך דיינין ליה מדה זאת, והלא הכלל באיסור והפרט בהיתר, ואין זה 'מדה שהיה בכלל ויצא ללמד' דלא נקרא מדה 'שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד' אלא כשהכלל הוא בדבר שיצא ללמוד שוה באיסור או בהיתר, כגון והנפש אשר תאכל בשר מבשר זבח השלמים וטמאתו עליו" (ר' ויקרא ז, כ) שלמים בכלל כל הקדשים היה, ולמה יצא, להקיש אליה כו', אבל דבר זה – שהכלל הוא באיסור ודבר שיצא לידון הוא בהיתר, הוי יוצא לידון בדבר החדש, דלא גמר כלליה מיניה ולא הוה מכלליה, כדאמרינן בפרק קמא דיבמות (ז.) אשת אח בכלל כל העריות היה, ויצא לידון בדבר החדש להתיר במקום מצוה, ולא גמרינן כלליה מיניה ולא הוא מכלליה, אלא אשת אח דאשתרי אשתרי, והשתא קשיא הכא, ותירץ דהכא לא דמי, דהא 'בדבר שיצא ללמוד' למדנו פירוש הכלל דאינו באיסור, ולא דמי לאשת אח, דהתם הכלל הוא באיסור

שלא במקום מצוה, ויצא לידון בדבר החדש, אבל כאן דלא ידעינן מה הוא פירוש הכלל אם "שבעת ימים תאכל מצות" חובה או רשות, ילפינן במדה שהיה בכלל דאינו חובה שפיר. וכך ילפינן, 'שביעי בכלל היה' דסוף סוף כתיב "שבעת ימים תאכל מצות", יהיה חובה או רשות – היה בכלל "שבעת ימים", ויצא מן הכלל ללמד וכו', כך תירץ הרא"ם. ואין דבר זה נכון כלל, שלא נקרא זה 'דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד על הכלל' אם לא באנו ללמוד רק פירוש הכתוב של "שבעת ימים תאכל מצות", אבל הפירוש הנכון שאין זה נקרא הכלל באיסור והפרט בהיתר, שאפילו יהיה פירוש "שבעת ימים תאכל מצות" מצוה – גם 'היתר' נקרא, כי לא שייך במצוה איסור, ולא אמרינן שהכלל באיסור והפרט בהיתר רק אצל אשת אח, שהכלל באיסור לגמרי והפרט בהיתר, ולא כהאי גוונא. לכך למדנו במדה 'שהיה בכלל ויצא מן הכלל' שאכילת מצה של שבעת ימים אינו מצוה רק רשות, וזה נכון:

תלמוד לומר בערב תאכלו מצות הכתוב קבעו חובה. פירוש דהוי ליה למכתב (בפסוק יח) 'בראשון בארבעה עשר בערב עד יום האחד ועשרים בערב תאכלו מצות', אי נמי דהוי למכתב 'בראשון בארבעה עשר תאכלו מצות בערב עד יום האחד ועשרים', שבלשון זה לא היה מחולק ערב ארבעה עשר משאר ימים, ומדכתיב (פסוק יח) "בערב תאכלו מצות" משמע דבערב בלבד תאכלו מצות. בשלמא "שבעת ימים תאכל מצות" למדנו בדבר שהיה בכלל שבא ללמדנו על הכלל כולו, אבל "בערב" לא היה בכלל, כי לא היה בכלל רק "שבעת ימים", ולפיכך "בערב תאכלו מצות" נשאר במצוה כמו שיתבאר (אות מג). ואין להקשות דלכתוב "בערב תאכלו מצות" לומר דבערב הוא חובה, ואם כן ממילא דכל שאר הימים רשות, דאי כל הז' הם חובה למה צריך "בערב", דהא הכל חובה, דאין זה קשיא, דהא אף על גב דהוי כל שבעת ימים חובה צריך למכתב "בערב", דלא נזכר הלילה בקרא, דלא כתיב רק "שבעת ימים", וקרא אתא ללמוד שהלילה ראשונה חובה ושאר לילות רשות, אבל הימים כלם חובה:

ואין לומר גם כן דאדרבא נימא איפכא, "בערב תאכלו מצות" בכלל "שבעת ימים תאכלו מצות", ולמה יצא – לומר מה לילה ראשונה חובה אף כולם, דזה לא יתכן, דהרי הלילות לא היו בכלל "שבעת ימים" כלל, דלא כתיב רק "שבעת ימים", כמו שיתבאר לקמן (אות מג). והרא"ם תירץ דאין לדרוש ד"בערב תאכלו מצות" יצא מן הכלל, דאם כן למה צריך "בערב", דהא בלאו הכי חובה, דקרא ד"שבעת ימים תאכל מצות" מסתמא בחובה אם לא דילפינן מ"ששת ימים תאכלו מצות" (דברים טז, ח) דהוי רשות, ותו ליכא למילף דהם חובה כיון דילפינן שהם רשות. וקשיא לדבריו שאם כן לא היה בא ללמד על הכלל כולו,

שהרי "בערב" נשאר חובה, ואם כן מנא לן למידרש במדה זאת שבא ללמד על הכלל – אחר שלא נוכל לומר דבא ללמד על הכלל כולו שהוא רשות, שהרי הערב הראשון חובה, וכמו שנשאר הערב הראשון חובה – כך שאר ימים הם חובה, חוץ מן יום השביעי, דאין ללמוד על הכלל אלא במקום שנוכל ללמוד על הכלל כולו, וכאן אי אפשר ללמוד על הכלל כולו, אלא דלא היה "בערב" בכלל "שבעת ימים", כמו שנתבאר, וזהו נכון:

והקשה הרא"ם לא לכתוב קרא ד"שבעת ימים תאכל מצות", והשתא לא צריך קרא גם כן ד"ששת ימים", ולא צריך לכתוב רק "בערב תאכלו מצות" כיון דכל ז' רשות הוא, ויראה לומר דלכך אתא "שבעת ימים תאכלו מצות", דבפרק כל שעה (פסחים לח ע"ב) איכא ברייתא דמפיק קרא ד"שבעת ימים תאכלו מצות" להוציא חלות תודה ורקיקי נזיר, דיליף מצוה הנאכלת כל ז', יצאו חלות תודה ורקיקי נזיר שנאכלת ליום ולילה אחד. ועוד נראה, דבא ללמד כי כל השבעה הם רשות, ולא תאמר שאם יאכל מצות עובר ב"בל תוסיף" (דברים ד, ב), לכך כתב שהוא רשות. ואפילו לרבא דסבירא ליה במסכת ר"ה (כח ע"ב) דלעבור בבל תוסיף שלא בזמנו צריך כונה שעושה לשם חובה, אבל שלא בכונה לא עבר שלא בזמנו, והשתא ממה נפשך – אם מכוין למצוה למה לא יעבור, ואם אינו מכוין לשם מצוה – למה יעבור, דנראה אלי כיון שנקרא "חג המצות" (להלן כג, טו) אפילו מכוין למצוה אינו עובר, דכיון שהכתוב אומר "שבעת ימים" הם רשות לאכול בהם מצות, אם אוכל בהם מצות אפילו לשם חובה – אין כאן איסור, כיון שהתורה נתנה רשות לך אם אתה רוצה לאכול אכול – אם הוא אוכל לשם מצוה אינו עובר בבל תוסיף, כך יראה:

והקשה הרא"ם דלמה לא אמרינן דקרא ד"שבעת ימים תאכלו מצות" אתא למילף 'ולא חמץ', ולאו הבא מכלל עשה עשה (פסחים מא ע"ב) לעבור על אכילת חמץ לאו ועשה, ולא מצאנו זה בשום מקום דעובר בעשה ולאו אם אוכל חמץ, ואין זה קשיא, דאיך יתכן לומר דאתי ללאו הבא מכלל עשה, דמדכתיב "תאכלו מצות" לא נוכל למילף שלא לאכול חמץ, דאם כן נלמוד דכל דבר אסור לאכול כל ז' חוץ ממצה, דדוקא קאמר "שבעת ימים תאכלו מצות" ומשמעות דלא נאכל פירות גם כן, דגם הוא אינו מצה, ולמה נאמר "שבעת ימים תאכלו מצות" 'ולא חמץ', דאטו 'לא חמץ' כתיב בקרא, ואם תאמר דאין הכי נמי שלא יאכל כי אם מצה, אם כן אסר לו לשתות, וימות בצמא. והא דדרשינן (זבחים לד.) "זאת החיה אשר תאכלו כל מפרסת פרסה" (ויקרא יא, ב-ג), ודרשינן דאתא ללמוד "זאת אשר תאכלו" ולא טמאה, ולאו הבא מכלל עשה – עשה, התם שאני, דכיון דכתיב "זאת החיה כל מפרסת וכו'", ודרשינן אבל חיה שאינה מפרסת לא תאכלו, וכאן נמי אילו

כתיב 'שבעת ימים תאכלו לחם מצה', למדנו מזה אבל לחם שאינו מצה – והיינו לחם חמץ – לא תאכלו, אבל לא כתיב רק לאכול מצה, ומשתמע דלא תאכלו מידי דלאו מצה הוא, ולא כתב איסור חמץ יותר ממידי אחריתי, ולכך אי אפשר לומר כאן דבא המקרא ללמוד לעבור בעשה באכילת חמץ:

שהיא בנפשה ובדעתה. דאם לא כן "ההיא" למה לי, אלא דוקא כשהיא בהווייתה, ולא כשאינה בהווייתה, והיא אנוסה או מוטעת:

פסוק טז

מקרא שם דבר. פירוש שאין המ"ם היא לבינוני מפעיל, דאם כן היה המ"ם בפתח, אבל "מקרא" שם דבר על הקריאה, שהרי יש לקרותו קודש לאכילה ושתיה, ועל אותה קריאה אומר "מקרא קודש":

לא יעשה בהם אפילו על ידי אחרים. הרמב"ן הקשה על זה שאלו 'אחרים' – אם ישראל הם, בעצמם הם מוזהרים, ואם אותו ישראל הוא מוטעה או שוגג – הרי עובר ב"לפני עור לא תתן מכשול" (ויקרא יט, יד), ואם 'אחרים' הללו גוים – אין אנו מוזהרים על מלאכת גוי, ולפי הנראה דאין זה קשיא, אף על גב שהוא עצמו מוזהר – כאן עובר בלאו אף המניח לישראל לעשות מלאכתו:

דאפשר לעשותן בערב יום טוב. ומשמע דאי לא קרא היו מכשירין מותר אפילו אפשר לעשותן מערב יום טוב, ואם כן אוכל נפש דאין כאן מיעוט מותר אפילו אפשר לעשותן בערב יום טוב. וקשה, דבפרק המצניע (שבת צה.) אמרינן החולב והמחבץ והמגבן לרבי אלעזר ביום טוב לוקה, וראבי"ה תירץ דלאו דווקא מכשירין דאפשר לעשותן מערב יום טוב הוא דקאמר, [ד]הוא הדין אוכל נפש נמי, אלא דנקט מידי דכך הוא רגיל לעשות, וסתם מכשירין אינם מתקלקלים אם יעשו אותם בערב יום טוב. ותימה דכיון דאין חלוק בין "הוא" ובין מכשירין מאי ענין מכשירין להכא, ומנא ליה לתנא הך סברא לומר דאין חלוק בין אוכל נפש ובין מכשירין, ולמה לא נאמר מדאצטריך לאסור מכשירין ש(אי) אפשר לעשותן מערב יום טוב, שמע מינה דאוכל נפש אף על גב שאפשר לעשותן מערב יום טוב שרי, ונראה דודאי אין הכי נמי, דכל אוכל נפש דאף על גב שאפשר לעשותן בערב יו"ט – שרי, וטעמא דמלתא כי דרך אוכל נפש אדם עושה אותו כל שעה שירצה לאכול, לכך שרי. אבל החולב והמחבץ והמגבן, דאין דרך שעושה אותו בכל שעה שרוצה לאכול, אבל הוא עושה אף שלא לצורך אוכל נפש אם יצטרך לבסוף אף על גב שאין צריך לו עתה, ואין זה מקרי 'אוכל נפש', דלא מקרי 'אוכל נפש' אלא מה שהוא עושה אותו לאכול אותו לצרכו מיד. ולפיכך בקוצר אף על גב שהוא רוצה עתה לאכול,

כיון דקצירה בעצמה אין דרכה לאכול מיד – אסור, דבעינן מידי שהוא אוכל נפש שדרכו לעשות משום אוכל נפש עכשיו, כגון אפייה או בשול, שפירוש "אשר יאכל לכל נפש" המלאכה שהיא עומדת לאכול, ובשביל שיהיו אוכלין מיד עושין אותו, כמו האפיה, שכל עוד שהאפיה קרוב אל האכילה הלחם יותר טוב, וכהאי גוונא אמרינן דהוא אוכל נפש. אבל הקצירה שאין עשייתה בשביל לאכול אחר הקצירה, רק שהוא קוצר בזמן קצירה וכשיהיה צריך יהיה אוכל, אין זה "אשר יעשה לכל נפש", שרוצה לומר אשר דרכו לעשות לאכילת נפש. וכן המחבץ והמגבן, אין עושה גבון זה בשביל לאכול מיד, שודאי דבר שצריך לעשות אותו בשביל אוכל נפש – ואפילו אפשר לעשותו מערב יום טוב – שרי לעשות ביום טוב, שעיקר שהתירה התורה אוכל נפש בשביל שדבר כזה אין נעשה מקודם, ולכך מותר לעשות ביום טוב אף על גב שאפשר לעשות מערב יום טוב, והכי נמי דבר שדרכו להיות נעשה שלא לאכול מיד, אפילו אם אין לו עתה דבר, כגון קצירה, אפילו אם אין לו פירות לאכול – אסור לקצור, דסוף סוף לא שייך בזה "אשר יאכל לכל נפש", כי אין דרך לקצור לאוכל נפש, רק קוצרין בזמן קצירה, וכן הוא נכון:

אפילו לבהמה. כרבי עקיבא דפליג אדרבי יוסי במסכת יום טוב (ביצה כא ע"ב) דהלכה כר' עקיבא מחבירו (עירובין מו ע"ב), ולא כרבי יוסי דפליג ארבי עקיבא. אף על גב דתנן סתם מתניתין (חלה פ"א מ"ח) עיסת כלבים – בזמן שהרועים אוכלים ממנה נאפת ביום טוב, ומשמע אם אין רועים אוכלים ממנה אין נאפת ביום טוב, על כרחך אין ראיה מהך מתניתין, דהא לגרסת רש"י סבר המקשה למימר בפשיטות דמותר לעשות אוכל נפש לבהמה, דמקשה 'והא חזו לכלבים', ומשמע היכי דחזי לכלבים שרי, וכי לא הוי ידע סתם מתניתין של עיסת כלבים, על כרחך דהך מתניתין איירי שאין דרך לתת לכלבים פת חמה, ויש להם פת אחר, ולשו עיסה זאת להאכיל אותם אחר יום טוב, ולפיכך אסר לאפות אותה ביום טוב אם אין הרועים אוכלין ממנה, והשתא ניחא. והרב זרחיה [הלוי] ז"ל תירץ דאפשר לתת לכלבים בלא אפיה:

פסוק יז

שלא תבא לידי חימוץ. פירוש שלא תאמר כיון שאינו מוזהר רק על החמץ, אם יהיה חמץ יבער אותו, לכך אמר "ושמרתם את המצות" שתהיו נזהרים שלא יבואו לידי חימוץ, ולפיכך אם ראה שתפח העיסה תלטוש בצונן, ולא יעכב העיסה עד שיחמץ, אף שרוצה לשרוף אותה כשתחמץ. ודלא כפירוש הרמב"ן:

כדרך שאין מחמיצין וכו'. כלומר בודאי פשטיה דקרא אתא שלא יחמיץ את המצה, דהא 'מצה' כתיב, ומדהוציא בלישנא "ושמרתם את המצות", והוי ליה למכתב 'תשמרו

מחמץ', מאי "ושמרתם את המצות", אלא לדרוש דכשם שאין מחמיצין את המצות, כך אין מחמיצין את המצוות. ואם תאמר מאי ענין זה לזה שתולה המצוה במצה, דטעמא דשייך במצה לא שייך במצוה, ומכל שכן שדבר תימה שרש"י הביא מדרש זה (מכילתא כאן) תוך פירושו, והוא רחוק מאוד מפשוטו, יראה דודאי טעם אחד לשניהם, כי אסרה התורה החמץ (פסוק טו), ואסרה גם כן העיכוב עד שתבא לידי חימוץ, שהרי לא הספיק להחמיץ. וענין זה היה מפני שנגלה מלך מלכי המלכים הקב"ה, ולא הספיק עסתם להחמיץ (הגדה של פסח). ומאחר שנגלה עליהם מלך מלכי המלכים אין כאן עיכוב, כי מעשיו במהירות ובכח גדול עד שאין כאן עיכוב. והענינים השכליים פעולתם שלא בזמן, לפי שהם אינם תחת הזמן ואינם פועלים בתנועה שממנה הזמן, ולפי מדריגת חשיבותם פעולתם בלי זמן. ולכך ציווה שאין מחמיצין את המצה להודיע כי פעולת השם יתברך בלי זמן כלל. ואף מצות אלקים, שהיא דבר ה', 'הבא לידך אל תחמיצנה', כי דבר ה' הוא מוטל עליו לעשות בלי זמן, לא כמו דברים של חול שהם גשמים שהם תחת הזמן נתונים, אבל אלו דברים אינם תחת הזמן, וצריך לעשות אותם מיד. וזהו דעת חכמים כאשר תדקדק בהם. ואם הוא מחמיץ את המצוה פוגם את המצוה כאילו היתה דבר שהוא תחת הזמן. ומזה תבין כי מה שאין מחמיצין את המצה ואת המצוה ענין אחד הוא, שאין שם ענין זמן באלו דברים. ואלו דברים הם דברים ברורים מאוד למבין, והארכנו בהם בספר גבורות ה':

פסוק יח

והלא כבר נאמר וכו'. ואין להקשות דהא הך קרא (פסוק טו) איירי ברשות (רש"י שם), ואם כן מאי נפקא מיניה בזה אי לא הוי בכלל לילות, ואין זה קשיא, דהא עיקר קרא (פסוק טו) לא אתיא רק על אכילת חמץ שאסר כל ז', שמה שכתוב (שם) "כי כל אוכל חמץ מיום הראשון עד יום השביעי" גם כן לילות בכלל, ואי לאו האי קרא דכתיב "עד יום האחד ועשרים לחודש בערב" הוא אמינא הא דכתיב (ר' פסוק טו) "שבעת ימים תאכל מצות" היינו ימים ולא לילות, ממילא "כי כל אוכל חמץ מיום הראשון עד יום השביעי" גם כן ימים ולא בלילות. ואפילו אם היה משמע אף בלילות מדכתיב (פסוק טו) "מיום הראשון עד יום השביעי" מכל מקום לא משמע כלל לילה הראשון, דלא כתיב רק "מיום הראשון עד יום השביעי", לכך כתב לך (פסוקנו) "בארבעה עשר לחדש בערב עד האחד ועשרים בערב" והוי לילות בכלל, וממילא לענין אסור חמץ נמי לילות בכלל, כי לכך כתב בקרא "בראשון בארבעה עשר בחודש בערב תאכלו מצות וגו'" ללמוד על הלילות (כ"ה ברא"ם). אף על גב דלגופיה אין צריך, דהא רשות הם, רק ללמוד לך דהכתובים

שמדברים באסור חמץ כמו "כי כל אוכל חמץ" (פסוק טו), וכן "שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם" (פסוק יט) מדברים בלילות גם כן. ואם תאמר והלא קל וחומר, ומה ליל שני שאינו בקום אכול מצה – ישנו בבל תאכל חמץ, ליל ראשון שישנו בקום אכול מצה אינו דין שישנו בבל תאכל חמץ, על זה אמרו (פסחים כד.) אין מזהירין מן הדין. ועוד, מה לליל שני שיש קדושה לפניו, תאמר בליל ראשון שאין קדושה לפניו:

ואם תאמר אם כן איך נוכל למילף דבא שביעי למילף על הכלל כולו שיהיה רשות (רש"י פסוק טו), והרי יש בהך כללא הערב שהוא חובה, ויראה לומר דשפיר נוכל למילף שכל הז' ימים רשות אף על גב שהערב הוא חובה, [ד]לא איירי הכתוב רק בימים, ואף על גב דמדכתיב (כאן) "עד יום האחד ועשרים" למדנו שהכתוב של "שבעת ימים תאכל מצות" איירי אף בלילות, מכל מקום קרא ד"שבעת ימים" לא איירי רק בימים ולא בלילות. ויתורץ השתא דלמה לי קרא (פסוק טו) ד"שבעת ימים תאכלו מצות", דהא מצינו למילף דשביעי היה בכלל קרא זה, דכתיב "עד יום האחד ועשרים לחדש", דהא לא מצינו לומר כך דבא ללמוד על הכלל כולו, דהא "בערב" הוי חובה, והווא אמינא כמו דלא מצי למילף על "בערב" דהוי רשות הוא הדין דלא מצי למילף על כל שאר הכלל דהם כלם רשות, לכך בעי קרא ד"שבעת ימים מצות תאכלו" דלא נזכר רק הימים, דהשתא מצינו למילף דכולם הם רשות, והשתא אתא שפיר דיצא ללמוד על הכלל כולו. וכל הכלל של "שבעת ימים תאכל מצות" לא איירי בחובה, לומר דחייב לאכול מצה כל ז' ימים, דבהא קרא לא איירי לגמרי לענין חובה, אבל "בערב תאכלו מצות" הוא דאיירי בחובה בודאי:

ואין לומר דגם בערב ראשון הוא רשות, ובא הכתוב למילף על אכילת חמץ דהוא אסור אף בלילות, דכבר אמרנו למעלה (ריש אות לה) דהוי למכתב 'בראשון בארבעה עשר לחדש בערב עד אחד ועשרים ועשרים יום בערב תאכלו מצות', ולא הוי ליה לחלק בין "בערב" ל"עד אחד ועשרים יום בערב", כיון שהכתוב בא להגביל מיום זה עד יום זה – לא הוי להפסוק לכתוב "תאכלו מצות", רק הוי למכתב '(בט"ו) [בארבעה עשר] לחודש בערב עד אחד ועשרים יום לחודש תאכלו מצות', אלא לכך כתב "בערב תאכלו מצות" ללמוד שבערב הוא חובה. ועוד, בודאי היכי שכתוב "שבעת ימים תאכלו מצות" יש לפרש ברשות, מפני שכל אדם דרכו לאכול לחם בשבעה ימים, ומפני שאסור לאכול חמץ אמר הכתוב "שבעת ימים תאכל מצה", מפני שמדבר בהוה, שדרך לאכול לחם בשבעת ימים, ואין אדם בלא לחם שבעת ימים, ושפיר "שבעת ימים תאכל מצות", אבל כאן שאמר "בערב תאכלו מצות", אי אפשר לפרש רשות:

פסוק יט

מה ביתך ברשותך. פירוש דקרא (להלן יג, ז) ד"לא יראה לך שאור בכל גבולך" יש לפרש אף על גב דאינו ברשותך "לא יראה לך שאור", ואם יש חמצו של גוי ביד ישראל חייב לבערו, לכך כתב "שאור לא ימצא בבתיכם" שצריך שיהיה החמץ ברשותו כמו הבית דהוא ברשותו של אדם, אבל "לא יראה לך שאור בכל גבולך" אפשר לפרש 'בכל ארצך', ואין צריך לומר דהגבול הוא ברשותו כמו הבית דודאי הוא ברשותו, כך מפרש הרב הברייתא דמכילתא (כאן). אבל אין נראה לפרש כך הברייתא דמכילתא, וכך איתא התם, "בבתיכם" למה נאמר, לפי שנאמר (להלן יג, ז) "בכל גבולך" שומע אני כמשמעו, תלמוד לומר "בבתיכם", מה ביתך רשות אף גבולך רשות, יצא חמצו של ישראל ברשות נכרי אף על פי שהוא יכול לבערו אינו ברשותו, יצא חמצו של נכרי ברשות ישראל אף על פי שהוא ברשותו אינו יכול לבערו. והכי פירושו, דאי לא כתב "בבתיכם" הייתי אומר חמצו של ישראל שהוא ברשותו של גוי חייב לבערו, דכתיב "גבולך" ומשמעותו כל ארצך, אבל השתא דכתיב "בבתיכם" למדנו מזה מה בית ברשותו אף גבולך ברשותך, לאפוקי חמץ של ישראל שאינו ברשותו של ישראל, דקרא דוקא "בבתיכם" קאמר. והא דאמר אחר כך 'יצא חמץ של נכרי והוא ברשות ישראל וכו' זה מקרא (להלן יג, ז) ד"לא יראה לך" מפיק, דמשמע שלא יראה לך דבר שהוא ביכולתך לבערו. והשתא פירושו כמו בפרק קמא דפסחים (ה ע"ב), דילפינן מן "לא יראה לך שאור" 'שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים', והכי נמי בהך ברייתא דמכילתא. אבל לא יליף מן "בבתיכם" שמותר חמץ של גוי בביתו של ישראל כמו שסובר רש"י, דהא בהך ברייתא קאמר 'אף על גב דהוא ברשותו אי אתה יכול לבערו', אם כן חמץ של נכרי בביתו של ישראל 'ברשותו' של ישראל מקרי, ומאחר שברשותו של ישראל מקרי איך נמעט אותו מן 'ביתך – **מה ביתך ברשותך**', אלא מן "לא יראה לך" ממעטינן כמו בגמרא. ורש"י חשב למעט זה מן "ביתך", והשיגו הרמב"ן בזה כמו שנתבאר, ואין לפרש הברייתא כמו שמפרש רש"י: **לענוש על אכילת שאור**. דלשון "מחמצת" משמע המחמץ אחר:

פסוק כ

להביא את תערובתו. והוא אליבא דרבי אליעזר, דסתם מתניתין דריש אלו עוברין (פסחים מב.) כותיה, שתערובת חמץ בלאו, ודריש "כל מחמצת" לרבות עירובו (שם מג.). אבל רב אלפס והרמב"ן פסקו כחכמים, ולא סמכו על סתמא דמתניתין דריש אלו עוברין, ואמרו דהאי סתמא לאו סתמא הוא, דהא סבירא דחמץ נוקשה הוא בלאו, ותנן סתמא שיאור ישרף ואוכלו פטור:

שתהא ראויה לאכול בכל מושבות. כך איתא במכילתא (כאן), אבל אינה כפי גמרא דידן, דבפרק כל שעה (פסחים לח ע"ב) מסיק חלות תודה מקרא אחריני, וקאמר התם – ותיפוק ליה דאינו נאכל בכל מושבות, ומתרץ ריש לקיש זאת אומרת חלות תודה נאכלין בנוב וגבעון. וכן מעשר שני קאמר התם (פסחים לו ע"ב) דמותר לצאת בה בירושלים אליבא דרבי עקיבא כיון דיש לה היתר מושבות כרבי אלעזר, דמעשר שני שנטמא פודין אותו אפילו בירושלים, וקרא ד"כל מושבותיכם" אתא למעוטי בכורים דאינו נאכל בכל מושבות:

והא דקאמר בפרק קמא דקדושין (לז ע"ב) מושבות דכתב רחמנא גבי מצה ומרור למה לי, הא חובת הגוף הוא, ומתרץ הא כיון דכתיב (במדבר ט, יא) "על מצות ומרורים יאכלוהו" בזמן דאיכא פסח ליכול מצה ומרור, בזמן דליכא פסח לא לאכול, קא משמע לן, ואין לתרץ כמו שתירץ הרא"ם דההיא דמכילתא לא סבירא ליה דאתא קרא להכי, דהא בפרק כל שעה (פסחים לו. – ע"ב) מוכח כל הסוגיא בין אליבא דרבי יוסי הגלילי בין אליבא דרבי עקיבא דקרא אתי למצה הנאכלת בכל מושבות, לאפוקי בכורים אליבא דרבי אלעזר, ומעשר שני אליבא דרבי יוסי, ומנא ליה למילף מינה, הא קרא לגופיה הוא דאתא, ולפיכך נראה דבפרק קמא דקדושין דריש הא דכתיב "בכל מושבותיכם תאכלו מצות", דאי למצה הראויה לאכול בכל מושבות קאמר – הוי למכתב 'תאכלו מצות במושבות', מאי "בכל מושבותיכם", לכך קרא ללמוד לגופיה גם כן. והא דדריש מיניה מצה הראויה לאכול בכל מושבותיכם, דאי קרא אתא שיאכל בכל מושבותיכם, אם כן לא הוי ליה למכתב באנפיה נפשיה "בכל מושבותיכם תאכלו מצות", ליכתוב 'מושבות' בקרא קמא (פסוק יח) 'בערב תאכלו מצות בכל מושבותיכם', אלא דאתא למילף שתהא המצוה ראויה להיות נאכלת בכל מושבות, לכך כתב עוד (בפסוקנו) "תאכלו מצות" למדרש דאינו יוצא רק מצה הנאכלת בכל מושבות, לכך סמך "תאכלו מצות" אל "מושבותיכם", אבל אי לא אתא רק שחייבים לאכול מצה בכל מושבות – לא הוי צריך למיכתב עוד "תאכלו מצות", והוי ליה לכתוב "בכל מושבותיכם" בקרא של "בערב תאכלו מצות":

פסוק כא

משכו מי שיש לו צאן ימשוך משלו כו'. אף על גב דלעיל פירש (רש"י פסוק ו) "משכו וקחו" 'משכו ידיכם מעבודה זרה וקחו לכם צאן של מצוה', אין המקרא יוצא מידי פשוטו (יבמות כד.), וצריך לפרש "משכו" מי שיש לו ימשוך משלו, "וקחו" וגו', אלא

שקשה דלמה לי למכתב, דפשוט מי שיש לו ימשוך משלו, ולא היה צריך לומר "[משכו] וקחו צאן", ולכך דרשינן "משכו" ידיכם מעבודה זרה "וקחו" צאן של מצוה:

למשפחותיכם שה לבית אבות. פירוש שאין פירוש "למשפחותיכם" שיקחו כל המשפחות ביחד כמשמעות הכתוב, דהא "שה לבית" (פסוק ג) אמרה תורה, אלא 'שה לבית אבות', דהיינו שה לכל משפחה ומשפחה:

פסוק כב

שמשנתן רשות וכו'. פירוש דהך "ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו" דקאמר, אין לפרש שאם הם בבית אין המשחית בא לביתם לפי שכתב (פסוק יג) "וראיתי את הדם" – ואם יצאו חוץ לבית יבא המשחית, שהרי מכת בכורות לא היה רק בחצי הלילה (פסוק כט), וכאן כתב "ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו עד הבוקר", אלא טעמא דמילתא שכל לילה נתנה רשות למחבלים, לכך ישחיתו אם יצאו. ואין להקשות דאם כן כל לילה לעולם יהא אסור לצאת מפתח ביתו משום סכנה דלילה (קושית הרמב"ן), דהכא שאני, דכיון דהיו שם כמה וכמה משחיתין היה המזיק שכיח טפי בזה הלילה, אבל לילה אחרת לא שכיח הזיקא, דאף על גב דמכת בכורות לא היה רק בחצי הלילה, היה הלילה מיוחד להיות נמצא במצרים משחיתים, ואסרה תורה לצאת מפתח ביתו. ומה שהוצרך לומר כי 'לילה רשות למחבלים' ולא אמר כי 'לילה זה רשות למחבלים', דכיון דלא היה רשות של לילה זה רק בחצי הלילה, לא שייך למתלי ברשות לילה הזה, אלא הטעם הוא דבכל לילה נתנה רשות למחבלים, ובלילה הזה נמצא לשם המשחיתים, לכך אסר לצאת כל הלילה. אבל הרמב"ן מפרש דברי רש"י דלכך פירש דהלילה (הזה) רשות למחבלים, מפני שהקב"ה בכבודו ובעצמו היה המכה (רש"י פסוק יב), ואם כן מכח הלילה הזה בפרט לא היה משחית יותר, אבל מפני שכל לילה רשות למחבלים ציוה שלא לצאת:

וקשה דהא כתיב (פסוק כג) "ולא יתן המשחית לבא אל בתיכם", שנראה בפירוש כי היה המשחית מכה, והא (ד)כתיב (פסוק יב) "והכיתי" ולא המלאך, בודאי לא היתה ההכאה רק על ידו בכבודו ובעצמו, והיינו שהיתה הכאתו יותר כוללת ויותר ראשונה, ולפיכך מה יכה המשחית אחר שהוא בכבודו היה מכה והוא קודמו, ולא הגיע הדבר למשחיתים, כי הכאתו יתברך יותר קודמת. ובישראל שלא היתה המכה בהם הוצרך לומר "ולא יתן המשחית", דהא יגיע להם המכה, אם לא היה זה שהקב"ה לא נתן רשות. ועוד, דאפילו אם תאמר שממעט הכתוב שלא היה המכה על ידי מלאך ושרף ושליח, לא הוציא הכתוב כלל שלא תהא המכה על ידי משחית, שאין זה כבודו של מלך מלכי המלכים שיהיה הוא עצם המכה, אבל היה המשחית כלי. משל למה הדבר דומה,

שכאשר שר או חשוב של המלך פועל דבר מה, לא יתיחס הפעל אל המלך בעצמו, ויאמר ששר הזה פעל דבר זה. אבל אם עבד אחד שהוא אצל המלך פעל על ידי צואת המלך, יאמר כי המלך בעצמו עשה הדבר. כך לא בא להוציא רק שלא פעל המלאך או שרף או שליח, אבל המשחית שהוא ככלי ביד הפועל – לא מעט הכתוב, ולפיכך אמר "ולא יתן המשחית". ופירוש ראשון עיקר, כי הוא היה מכה בהם, ומכיון שהוא יתברך היה מכה לא הגיע הדבר אל המשחית כדלעיל, ופשוט הוא:

אמנם גם לפירוש אשר אמרנו פירושו אינו מוכרח, דאף על גב שהיתה מכת בכורות בחצי הלילה – מי יאמר שלא נתן רשות למשחית כל הלילה, ולפיכך דוקא בלילה זה נתן רשות למשחית, ולא בכל לילה. ומה שאמרו במכילתא (כאן) אבות העולם היו נוהגים בדרך ארץ, שנאמר (בראשית כב, ג) "וישכם אברהם בבוקר", דמשמע שרז"ל מפרשים דקרא של "ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו" הוא בשביל דרך ארץ, זה אינו, רק הכי פירושו – שאין לסמוך על הנס (פסחים סד ע"ב), שהרי אבות העולם היו נוהגים בדרך ארץ ולא היו סומכים על הנס, לכך "ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו", ולא תסמכו על הנס:

פסוק כג

לא יתן לו יכולת. דכמשמעו אין לפרש, דמאי רבותא שלא יתן המשחית לבא אל בתיכם:

פסוק כח

וכי כבר עשו. פירוש "וילכו ויעשו" משמע מיד אחר ההליכה – עשייה, אלא כיון שקבלו עליהם לעשות נחשב כאילו עשאו:

ומאי וילכו. פירוש דהוי למכתב 'ויצאו ויעשו' כיון שהכתוב בא ללמוד שמיד שקבלו עליהם כאילו עשאו, מאי "וילכו", אלא ליתן שכר על ההליכה גם כן:

להגיד שבחן של ישראל. פירוש אף על גב דסכנה גדולה היה לישראל לשחוט אלהות של מצרים, לא היו יראים, ובטחו בה' שהיה מציל אותם. והרי משה רבינו עליו השלום אמר "הן נזבח תועבת מצרים ולא יסקלנו" (ר' לעיל ח, כב), דמזה נלמוד שהיו מצרים מקפידים:

אף משה ואהרן כן עשו. שלא תאמר דווקא ישראל שהם נגאלים יש לעשות, שהרי על ידי הפסח היו נגאלים, כדכתיב (פסוק כג) "ופסח ה' על הפתח", אבל משה ואהרן שלוחי הקב"ה לגאולה אין צריכין לעשות, דבגואל לא שייך, קא משמע לן אף על גב דהיו משה ואהרן גואלים – היו נגאלים גם כן (כ"ה ברא"ם):

פסוק כט

הוא ובית דינו. ואף על גב דכתיב (פסוק יב) "ועברתי" ולא המלאך, לא היה עושה המכה אלא הקב"ה, כי כל מקום שכתוב "וה'" שפירושו **הוא ובית דינו** – טפילים הם אצל הקב"ה שהוא העיקר, וכמו שהוא יתברך עיקר והם טפלים אצלו, כך בהכאה הוא יתברך עיקר המכה ליקח מהם עיקר נפשם, ובית דין טפלים אצלו להכות דבר שאינו עיקר. והקשה הרא"ם (פסוק יב) דאיך נפרש "וה' הכה כל בכור בארץ" '**הוא ובית דינו**' שאם כן גם "וה' המטיר" (בראשית יט, כד) **הוא ובית דינו**, והרי שם היו המלאכים שלוחים להפוך את סדום, ולא קשיא מידי, דודאי דאף על גב שבאו המלאכים להפוך את סדום, מכל מקום לענין המטר **הוא ובית דינו** המטיר בלבד, כי הפוך הערים בפני עצמו, דכתיב (איוב כח, ט) "בחלמיש שלח ידו":

אף של אומה אחרת. דאם לא כן 'כל בכור מצרים' מיבעי ליה, אלא כל בכור שהוא במצרים. והא דלא פירש (רש"י) זה בהתראה, לומר לך שלא היה ההתראה על זה, דמה אכפת למצרים בבכורי אחרים, וכמו שנתבאר למעלה (פי"א אות ה) שבשביל כך לא אמר למעלה (יא, ה) 'בכור השבי', דלא אכפת להו בהם, ולא הזכיר בהתראה דבר זה, רק שהאמת הוא שאינו תולה הדבר בבכורי מצרים, שאף בכורות אחרים והם במצרים נלקו עמהם. וכדי שלא יאמרו שלא ידע משה המכה באיזה ענין תהיה המכה, לכך אמר הדבר כמו שתהיה המכה, "ומת כל בכור בארץ מצרים" (שם). והא דלא אמר משה גם כן בהתראה 'בכור השבי' לומר להם באיזה אופן תהיה המכה, שזה אינו דומה, שאם כן יהיה משמע שבא להתרות עליהם בפרט על זה, כיון שהזכיר בפרט 'בכור השבי', ודבר זה אינו, כי לא שייך התראה בבכור השבי, דמה אכפת להו בבכור השבי. אבל דבר זה, שלא הזכיר בפרט שבכורות אחרים שיהיו במצרים יהיו נלקים, רק שהם בכלל "כל בכור בארץ מצרים", אמר להם כזה, ומכל מקום בודאי לא היה התראה עליהם. לכך לא פירש (רש"י) מידי למעלה (יא, ה), לומר שלא היה התראה בשביל זה:

ואם תאמר מנא ליה לומר כך, שמא "בכור בארץ מצרים" למעוטי אתא, לומר דוקא בכורי מצרים שהם במצרים נלקו, אבל בכורות של מצרים שלא היו במצרים לא נלקו, והא דכתיב (תהלים קלו, י) "למכה מצרים בבכוריהם", אין זה ראיה, דודאי בתרווייהו תליא; שצריך שיהיו בכורי מצרים, וגם בארץ מצרים. בוודאי אחר שלמדנו שאף בכורות אחרים והם במצרים נלקו – על כרחך צריך לומר דהא דכתיב "למכה מצרים בבכוריהם" ללמוד אף בכורי מצרים והם בארץ אחרת נלקו, דאם לא כן למה תלה הדבר "בבכוריהם" דוקא, אלא ללמוד שבכורי מצרים והם בארץ אחרת נלקו, אבל אם נאמר שתרווייהו

בעינן – בארץ מצרים, וגם בכורי מצרים, לא יקשה כלל, אמנם לכך פירש רש"י "כל בכור" אפילו מארץ אחרת, כלומר דודאי "כל בכור בארץ מצרים" משמע כך – כל בכור, יהיה אף מארץ אחרת, והוא במצרים – נלקה. ולכך אף על גב דפירש רש"י דבר זה למעלה (פסוק יב) אצל "והכיתי כל בכור בארץ מצרים" חזר לפרש פה על "כל בכור" לומר לך כי לא מן "בכור בארץ מצרים" לחוד יליף, רק מדכתיב "כל" וגם "בארץ מצרים". [ו]כתב לך למעלה (פסוק יב) שיש ללמוד ממה שנכתב "בארץ מצרים" ולא כתב 'בכור מצרים', אלא ללמוד שאף בכורות אחרים והם במצרים נלקו, וכאן הוסיף לומר שלא מזה לבד אנו למדין, דאם כן יקשה כמו שאמרנו, אלא מדכתיב "כל בכור בארץ מצרים" גם כן. ומשום כך אין ללמוד מן "כל בכור" דכתיב בהתראה (לעיל יא, ה), דהתם אפשר לתרץ דשמא בא ללמוד שהכה כל בכור אף בכור השבי דלא נזכר בפירוש, ומשום כך לא כתב רש"י שם מידי. אבל אינו צריך, שכבר נתבאר הטעם:

אף פרעה בכור היה. פירוש דיש לפרש "מבכור פרעה" דומיא ד"בכור השבי", מה "בכור השבי" רוצה לומר השבוי עצמו בכור היה, אף "מבכור פרעה" פרעה עצמו בכור, ולפיכך לעיל דכתיב (יא, ה) "בכור השפחה" לא פירש על "בכור פרעה" מידי, כי שם אדרבא יש לפרש דומיא ד"בכור השפחה", שרוצה לומר בכור של שפחה, אף "בכור פרעה" בכור של פרעה. אבל במכילתא (כאן) דריש "מבכור פרעה" ללמדך על פרעה שהוא בכור, או אינו אלא על בנו שהוא בכור, כשהוא אומר "היושב על כסאו" הרי בנו אמור, ומה אני מקיים "מבכור פרעה וכו'". ולא דמי ל"בכור השבי אשר בבית הבור" או "עד בכור השפחה אשר אחר הרחיים" (לעיל יא, ה), דודאי עכשיו שכתב "מבכור פרעה היושב על כסאו" הוצרך גם כן לכתוב "עד בכור השפחה אשר אחר הרחיים", ואי לא כתב "היושב על כסאו" בודאי לא הוצרך למכתב גם כן "אחר הרחיים". אבל מה שלא פירשו רש"י למעלה (יא, ה), מפני שהוא רחוק מפשוטו, רק כאן נראה שהוא קרוב לפשוטו, דהא "בכור השבי" פירושו בכור שהוא שבי, וכן "בכור פרעה" שהוא עצמו בכור. ועוד דלא פירש רש"י זה למעלה משום דלא היה דבר זה צורך התראה, דכיון דלא היה מת פרעה – מה היה צריך זה בהתראה, אלא שנזכר זה במעשה לומר כי היה בכור, ואפילו הכי לא מת כדי להראות לו כחו בים סוף, אבל בהתראה לא היה אומר לו דבר זה כלל, שאין זה שייך בהתראה, ולפיכך בהתראה הדברים כפשוטם, וזה נכון:

ועליו אומר בעבור זאת העמדתיך. אף על גב כי מקרא הזה (לעיל ט, טז) נאמר לעיל במכת הברד, וקאי על כל המכות, שכן אמר "כי עתה שלחתי את ידי וגו', ואולם בעבור זאת העמדתיך וגו'" (שם שם טו, טז), אם כן קרא כתיב על מכת הברד דאיירי ביה קרא,

מכל מקום מדכתיב "ואולם בעבור זאת העמדתיך" ולא כתיב 'העמדתי אותך ואת עמך' כדכתיב רישא דקרא, אלא דכך פירושו – אילו רציתי הייתי מכה אותך ואת עמך בדבר, ואולם בעבור זאת העמדתי אותך אף במכת בכורות למען הראותך כחי בים, ואת עמך העמדתי במכות הרבות, רק שנקט הכתוב "העמדתיך" את פרעה, שאותו העמיד מעמו, לכך אמר "העמדתיך" עליו בפרט:

כדי שלא יאמרו יראתם תבע עלבונם ושהיו שמחים לאידם. הוצרך ליתן ב' טעמים, דאי בשביל שלא יאמרו [יראתם] תבע עלבונם – דבשביל זה אין להרוג אותם, דמה עשו שיהיו נלקים, ואף בטעם שהיו שמחים לאידם לא היה סגי, מפני שכתוב (משלי יז, ה) "שמח לאיד לא ינקה", אבל לא היה ראוי שיהיה נלקה במכת בכורות, שהרי מכת בכורות לא היתה רק לגאולת ישראל ולא להגבות עונש ששמחו לאידם, ולפיכך צריך לטעם כדי שלא יאמרו יראתם תבע עלבונם, והוי שפיר שייך בגאולת ישראל, ולפיכך נלקו:

פסוק ל

כל אחד בכור לאביו כו'. ואם תאמר למה לא ציוה לקדש רק בכור פטר רחם (להלן יג, ב) ולא בכור לאביו גם כן, ויראה לי מפני שאין אבות לגוים (סנהדרין נח ע"ב), ועיקר בכור הוא בכור לאם לא בכור לאב, אף על גב שהכה הקב"ה גם בכור אב, היינו כדי שתתפשט בכל שנקרא שמו 'בכור' בלבד, כי אחר שהתחילה המכה בעיקר הבכורות, דהיינו בכור לאם, נכללו במכה כל הבכורות, אבל כיון שהיה העיקר והגורם בכור האם – הקדיש בכור האם דוקא. ויותר מזה אמרו במדרש, שאם אין בכור – גדול בבית מת, וכל זה שיהיו כולם נלקים, אבל עיקר המכה בבכור האם דוקא:

אמנם עיקר טעם הזה הוא דבר מופלא בחכמה, כי לענין קדושה דוקא תלה הכתוב בפטר רחם שיצא לעולם בראשית, ובזה שייך קדושה, כי האשה מוציאה הבנים לאויר העולם, וראשית שפטר הרחם ויצא מן האשה – קדוש, כי זהו יש לו קדושה מצד המציאות בעצמו, שיצא ראשון לאויר העולם שהוא ראשון המציאות, וכל בכור לאב – אין האב מוציאו לעולם, ואין בכור שלו ראשית המציאות רק ראשית כחו ואונו (דברים כא, יז), ולא שייך בזה קדושה. אבל הקדושה הוא במה שהוא ראשית המציאות, ולא במה שהוא בכור לאב, כי המעלה הזאת לבן מצד האב ולא מצד המציאות בעצמו, לכך הקדושה תלה בפטר רחם. ודבר זה יש להבין מן הבכורים, שגם כן ציוה לקדש דבר שיצא ראשון למציאות. כי יש לתת אל השם יתברך דבר שהוא ראשית המציאות, שעל ראשית המציאות חל קדושה, שהוא יותר במעלה, וזה לא שייך רק בבכור פטר רחם,

ולפיכך אף על גב שהיה המכה גם כן בבכור אב – אין להקדיש רק בכור אם שהוא פטר רחם, והוא ראשית המציאות, ולא בכור לאביו:

פסוק לא

מגיד שהיה מחזיר כו'. דאם לא כן 'וילך אל משה בלילה' מבעיא ליה, דבקריאה לא שייך לומר "לילה", דודאי הא דכתיב "לילה" מלמד דאף בלילה לא היה נמנע מלחזור אחריהם, והוי ליה למכתב 'וילך' לומר דאף בלילה לא נמנע מללכת אליהם. דאין לפרש שהיה קורא להם לבא אל פרעה, ד"לילה" למה לי למכתב – אם היה שולח פרעה אחריהם ובאו הם אליו בלילה, אלא לומר שהיה קריאתו כדרך מבקשים בלילה, שלא היה יודע היכן הוא שרוי, דהיה 'צועק כו":

פסוק לד

המצריים לא הניחום כו'. דאין לפרש דמשום איסור חמץ לא החמיצו, דפסח מצרים לא היה נוהג אלא יום אחד כדאיתא בפרק מי שהיה (פסחים צו ע"ב), ואם כן משום איסור חמץ היו יכולים להחמיץ אותו, אלא דכך היה מעצמו, שלא הניחו המצריים להחמיץ. ואף על גב דהזהיר על פסח דורות שבעה ימים (פסוק טו) קודם יציאתם ממצרים, ועדיין לא יצאו בחפזון, פירש הרמב"ן דהיה גלוי וידוע לפני הקב"ה כי לא יניחו אותם המצריים להחמיץ את בציקם, ולפיכך הקדים והזהיר אותם על החמץ. ועיין בפרשת ראה (דברים טז, ג, וגו"א שם) שם נתבאר כי הקב"ה סבב את זה שלא יחמיצו עיסתם וימהרו לשלחם – כדי שיראו ישראל את ידו החזקה, כדי שישראל לא יהיו חפצים עדיין לצאת עד שיחמיצו עיסתם, ומצרים יהיו מגרשים אותם קודם שיחמץ, ובזה נראה יד ה' החזקה על מצרים. ואילו היה עיסתם חמוצה קודם – ברצון היה יוצאים, ולא היו צריכים מצריים לגרש אותם, ולא היה נראה ידו החזקה, ולפיכך הוציאם בענין זה. ולפיכך קודם היציאה הזהיר אותם להגיד להם שבזה הענין הוא רוצה לגאול אותם, כדי שידעו ידו החזקה שבכך הוא רוצה להוציאם, והכל הוא בסבת השם יתברך המסבב את זה. והודיע אותם קודם שלא יאמרו שהיה זה דרך עראי ודרך מקרה, ולא משום שהוא יתברך חפץ בזה דווקא, לכך הודיע להם תחלה עיקר המצוה. והשתא לא יקשה לך מה שאמרו (הגדה של פסח) 'מצה שאנו אוכלים על שום שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ עד שנגלה עליהם מלך מלכי המלכים וגאלם', ולא הוי לומר רק שאנו אוכלים מצה על שום שגרשו ממצרים ולא הספיק בצקם להחמיץ, ולמה ליה למתליה במה שנגלה עליהם מלך מלכי המלכים, אלא לומר כי הקב"ה רצה לגאול אותם קודם שהחמיץ הבצק כדי שידעו כי

ביד חזקה הוא מוציאם, וזה 'עד שנגלה עליהם וכו'. אבל יש בזה עוד דברים גדולים למאוד מאוד, ועיין בספר גבורות ה' שם נתבאר באריכות:

פסוק לה

אף הם חשובות כו'. ויש מקשים למה כתב במעשה "כלי כסף וכלי זהב ושמלות", ואילו למעלה (יא, ב) לא כתב רק "וישאלו כלי כסף וכלי זהב" ולא שמלות, ורש"י פירש דשמלות היו חשובים יותר במצרים, ואין זה קשיא, דכאן מדבר מן המצריים, ואצלם היו חשובים, כי במצרים היו חשובים, אבל אצל ישראל שיצאו ממצרים לא היו חשובים כל כך:

פסוק לו

אף מה שלא שאלו. דאם לא כן "וישאילום" למה לי, דלא הוי למכתב רק 'וה' נתן חן העם וינצלו את מצרים' (כ"ה ברא"ם). אי נמי, דהוי למכתב 'וישאלו להם', אבל "וישאילום" משמע על כרחם השאילום, שהוא פועל יוצא לאחר, שהיינו אף מה שלא שאל נתנו להם. וזה יותר נכון:

פסוק לז

מבן עשרים שנה. שהרי מצינו כי המנין הראשון שהיה אחר יום הכפורים למלאכת המשכן ת"ר אלף, ואם כן צריך לומר גם כן "הגברים" דכתיב כאן הוא מבן עשרים, דאי פירוש "הגברים" היינו כל מי שנקרא איש, והיינו מבן י"ג, אם כן איך יתכן דאחר ו' חדשים היו בני כ' ת"ר אלף, אלא פירוש "הגברים" היינו מבן כ', ונקרא 'גבר' כאשר הוא יצא למלחמה להראות גבורה. והקשה הרא"ם דאם כן מאי "לבד מטף" דקאמר, כיון דכל שהוא פחות מבן כ' לא נמנה, דודאי כשהוא יותר מבן י"ג לא נקרא "טף", ויראה שאין זה קשיא, דקרא נקט העיקר שהוא הטף, והם הרבה מאד, שכל פחות מבן י"ג נקרא "טף", ואותם שהם יותר מבן י"ג שנים עד י"ט שנים הם מעטים, ונקט העיקר, כלומר "שש מאות אלף רגלי הגברים" לבד מטף שהיו הרבה מאד, לכך נקט "לבד מטף". וכן אמרו בני גד ובני ראובן "ערים נבנה לטפינו וכו'" (ר' במדבר לא, טז), ואף על גב דודאי לא עברו למלחמה רק היותר מבן כ', ולמה קראום "טפינו", אלא מפני שהטף הם עיקר, שהם הרבה, והאחרים טפלים אצלם:

פסוק מ

אחר שאר הישיבות וכו'. כאילו כתב 'ומושב בני ישראל אשר באחרית ישבו במצרים ארבע מאות ושלושים שנה'. ואם תאמר ולמה כתב "במצרים", ולא בסתם 'ומושב בני ישראל בארץ לא להם', אין זה קשיא, דקרא בא לומר דכיון דסופם היה להם להיות

משועבדים במצרים, וסופם לרדת שמה, הרי הם כמו אדם שעיקר דירתו היה בארץ אחת, אף על גב שהוא יוצא ממנו לפעמים ודר בארץ אחרת וסופו לחזור – הרי הוא כבן אותו ארץ, וכאילו היה דר שם. ואף על גב דישראל לא דרו מתחלה בארץ מצרים, כיון שהקב"ה נתן אותם להיות משועבדים שמה (בראשית טו, יג) נקרא כמו שהיה עיקר דירתם שמה, כלומר שהוא מאותו הארץ יחשב בעבור כי הוא מתייחס אל אותו הארץ. דאם לא כן שהיו נחשבים כמו שהיו במצרים – אין ראוי להיות נחשבים גרים בארץ כנען שהיא ארץ שנתן השם יתברך להם, אבל בשביל כך הם גרים שהרי נגזר עליהם לרדת מצרים, ולפיכך היה ישיבתם בארץ כנען דרך גירות:

ודע, כי הארץ אשר יושב בה האדם הוא מתייחס אחריה, מפני כי כל דבר מתייחס אל המקום אשר הוא מקומו. ולא מתיחס הדבר אל דבר בענין המקרה, רק כאשר הוא מקומו לפי ענינו וטבעו, ואז אף כאשר הוא חוץ ממקומו ויש לו מקום אחר – הוא מתייחס אל המקום אשר הוא מקומו הטבעי, בעבור שזהו המקום לפי טבעו ועצמותו, ומתייחס אליו בטבע. כי אם תקח חלק ארץ ותשים אותו באויר – לא תאמר כי מקום חלק הארץ הזה הוא האויר, שאין זה מקומו כלל, אבל נקרא מקומו תכלית המטה, שהוא מקום הארץ. וכאשר נתן הקב"ה אברהם וזרעו גרים בארץ לא להם (בראשית טו, יג), ולא היה מקום ראוי להם רק מצרים, ששם נגזר השעבוד, והוא טבעי ומתייחס אליהם אחר שרצה הוא בשעבוד. וטעם הדבר למה ארץ מצרים דווקא נתבאר באריכות בספר גבורות ה'. ולכך נקרא ישיבת מצרים עליהם אף כאשר ישבו בארץ כנען. וכך כתיב "ומושב בני ישראל אשר ישבו במצרים ארבע מאות ושלושים שנה", כי הכל נמשך אחר מצרים, ותמיד היה כל ענין שלהם לרדת מצרים, שהרי בשביל זה נמכר יוסף למצרים כדי שירדו, וכל מעשיהם ועניניהם לרדת שמה. ודבר זה דומה לגמרי לדבר שהוא במקום שהוא בלתי טבעי לו ומתנועע אל טבעו, שאף אם הוא חוץ למקומו – כיון שהוא מתנועע אל מקומו יאמר שמקומו הוא המקום הטבעי שלו. וישיבת מצרים תמיד עליהם[516], ואין לך להשגיח על מה שהיו במקרה בארץ כנען, כיון שלא סר גירותם מעליהם, והבן זה היטב:

ושלשים משנגזרה גזירת בין הבתרים. ואף על גב שאברהם יצא מארץ מולדתו בן ע"ה שנה (בראשית יב, ד), והוליד את יצחק בן ק' (שם כא, ה), נמצא מן יציאתו מחרן עד צאתם מארץ מצרים תכ"ה שנה, אמרו בסדר עולם (פ"א, פ"ג) כי גזירת בין הבתרים היה ה' שנים קודם זה, והיה אז אברהם בן ע' שנה שהוציאו הקב"ה מאור כשדים והביאו לארץ כנען בברית בין הבתרים, וחזר לחרן ועשה שם ה' שנים, ויצא בן ע"ה מחרן, ואין מוקדם ומאוחר בתורה (פסחים ו ע"ב), כי ברית בין הבתרים קודם היה, זהו דעת רז"ל.

הארכתי בענין זה בעבור המתחכמים על דברי חכמים ז"ל, ונדחקו בדחקים גדולים, והוקשה עליהם לומר כי גזירת בין הבתרים היתה ה' שנים קודם יציאתו מחרן, ודברי רז"ל הם הנכונים ואליהם ראוי לשמוע, וכאשר תדקדק בהם תמצאם מיוסדים על אדני האמת, ואין להאריך בזה עוד:

ואני תמה על הרמב"ן כי הוקשה לו אלו שלשים שנה הנוספים כאן, ולא רצה לומר כי גזירת ברית בין הבתרים היתה ה' שנים קודם, דמשמעות הכתוב שהיה גזירת בין הבתרים אחר יציאתו מחרן והוא בן ע"ה שנה, הלא היה יכול לפרש דזה שכתוב "ומושב בני ישראל שלושים שנה וארבע מאות שנה" משיצא אברהם מאור כשדים, דהוא ארץ מולדתו, ואף בחרן היה גירות, דלא היה אברהם רוצה רק ללכת ארץ כנען, כדכתיב (בראשית יא, לא) "ויצאו אתם מאור כשדים ללכת ארצה כנען ויבואו עד חרן וישבו שם", והשתא אתי שפיר דנאמר לו בגזירת בין הבתרים (ר' בראשית טו, ז) "אני ה' אשר הוצאתיך מאור כשדים לתת לך הארץ", ואמר לו "גר יהיה זרעך ארבע מאות שנה" (שם שם יג) נוסף על שהיית גר מן יציאה של אור כשדים עד לידת זרעך ל' שנה, ונאמר כי ישב אברהם בחרן קודם הליכתו לארץ כנען ה' שנים, ואז היה בן ע"ה שנים. אבל כלל וכלל אין לסור מדברי חז"ל, כי ההוגה בהם טועם טעם בשר, והם נכונים ואין בהם ספק למדקדק ולמבין דברי חכמים:

ששנו לתלמי המלך. במגילה בפרק קמא (ט.), שלא רצו לכתוב "ומושב בני ישראל במצרים", וכתבו לו 'ומושב בני ישראל אשר ישבו במצרים ובשאר ארצות שלושים שנה וארבע מאות שנה':

פסוק מב

הוא הלילה שאמר לאברהם. דאם לא כן מאי "הוא הלילה הזה", דלשון "הוא" לא יתכן לפרש כאן, אלא פירושו 'הוא הלילה שאמר הקב"ה לאברהם בלילה הזה אני גואל בניך':

משומר ובא מן המזיקין. פירוש כי לשון "שמורים" רוצה לומר משומר הוא מן המזיקין, וזה הוא פירוש "שמורים" דקרא. והא דהוסיף 'ובא', מפני כי הכתוב קאי על הלילה שהוציא אותם, דכתיב "הלילה הזה שמורים", ואיך יתכן שיהיה הלילה הזה שמורים מן המזיקים לדורות, ולפיכך הוסיף '**משומר ובא מן המזיקין**', כלומר הלילה הזה בא להם שיהיה להם שמורים לדורות, 'כענין שנאמר (פסוק כג) ולא יתן המשחית':

פסוק מג

בי"ד בניסן נאמרה להם הפרשה. דהא אי אפשר לומר דאחר י"ד בניסן נאמרה הפרשה, דהא כתיב בסוף הפרשה (ר' פסוק ז) "ויעשו בני ישראל וגו'", והפסח עשאו בי"ד בניסן

(פסוק ו). ואין לומר שקודם י"ד בניסן נאמרה לו, דכיון דציוה לו מקצת דיני פסח בראש חודש ניסן (רש"י פסוק ג) בפרשת "החודש הזה" (פסוקים ג-יא), ולא הגיד להם פרשה זאת, שמע מינה שלא רצה הקב"ה שידעו פרשה זאת עדיין. והטעם נראה כי אם ציוה הקב"ה על מצות חקת הפסח בראש חודש ניסן ונאמר "כל בן נכר לא יאכל בו וכל עבד וגומר וכל ערל לא יאכל בו" (פסוקים מד, מח), היו ישראל מלין מיד בראש חודש ניסן כדי שיאכלו הפסח, ולא היו נימולים בי"ד, והקב"ה רצה שיהיו מלין בליל צאתם ממצרים, כדכתיב (יחזקאל טז, ו) "ואעבור עליך ואראך מתבוססת בדמיך" (רש"י פסוק ו), ולכן המתין לומר הפרשה הזאת עד י"ד בניסן. ועוד, כדי לעשות שני הדמים כאחד, כי אלו שני דמים הם דבר אחד, כמו שנתבאר למעלה. וזהו שאמר הכתוב "וארא אותך מתבוססת בדמיך", לכך היתה המצוה שיהיו נימולין בי"ד שעשו הפסח, כדי שיהיה הפסח והמילה כאחד:

ואחד גוי ואחד ישראל. פירוש אף על גב דבכל מקום נאמר לשון "נכר" על גוי, כאן כתיב "כל בן נכר" רוצה לומר כל מי שנתנכרו מעשיו לאביו שבשמים, והוא כולל הכל, בין גוי, בין ישראל שנתנכרו מעשיו לאביו שבשמים – לא יאכל בו. ואף על גב דכתיב אצל גוי בפני עצמו (פסוק מה) "תושב ושכיר כו'" אליבא דרבי אליעזר, ההוא צריך למכתב אפילו הוא תושב ושכיר אצל ישראל – לא יאכל בו, וקרא דהכא דכתיב "כל בן נכר" דאיירי בין ישראל ובין בגוי לא צריך, דהא כבר כתיב "תושב ושכיר לא יאכל בו", מילתא דאתא בקל וחומר טרח וכתב לך בקרא (פסחים יח ע"ב). ועוד, דהא קרא צריך לישראל משומד, ולהא צריך קרא. אבל הרא"ם פירש דאי לאו קרא של "תושב ושכיר" הוי מוקמינן קרא ד"בן נכר" דווקא בגוי ולא במשומד, עכשיו שכתיב "תושב ושכיר" מוקמינן הכתוב למשומד ישראל. וכל זה אין בו ממש, כמו שהקשה בעצמו, דאם לא כן לרבי אליעזר מנא ליה לאוקמי קרא לאפנוי:

פסוק מד

מגיד שמילת עבדיו מעכבתו וכו'. ואם תאמר אם כן למה לי קרא (פסוק מח) "וכל ערל לא יאכל בו", דאם אפילו מלת עבדיו מעכבתו מלאכול בפסח – כל שכן מילת עצמו שמעכבתו מלאכול (קושית הרא"ם), דיש לומר דאין מזהירין מן הדין (פסחים כד.), ולכך הוצרך לכתוב שניהם. ולרבי אליעזר דאמר "אז יאכל בו" – 'העבד', אין להקשות פשיטא, וכי עדיף הוא מישראל דאינו אוכל בפסח, דיש לומר דלרבי אליעזר דסבירא ליה שגר שמל ולא טבל הוי גר מוקי ליה להך קרא שאם מל אותו רבו אף על גב דעדיין לא טבל העבד לשם עבדות – אוכל בו, ודורש "ומלתה אותו יאכל בו" שמיד הוא מותר.

אי נמי דרבי אליעזר סבירא ליה דעבדים בפסח רשות ולא חובה שיאכל בפסח, ולפיכך כתב "ומלתה" אז מותר שיאכל בו, שלא כתב 'ומלתה ויאכל בו', אלא כלומר שאם אתה רוצה למול אותו "אז יאכל בו". ואם לא כתב הייתי אומר שעבד אסור בפסח, דכתיב (ר' במדבר ט, יד) "כל אזרח וכל גר" אבל לא עבד, לכך הוצרך לומר שהוא מותר. ואם כתב 'וכל עבד יאכל בו' הוה משמע מצוה, לכך כתב "ומלתה אז יאכל" שאם מל אותם אז מותר. וזה הפירוש משמע מדברי רבי אליעזר, דקאמר רבי אליעזר (מכילתא כאן) אין מילת עבדיו מעכב לאכול, [ומה תלמוד לומר "ומלתה אותו"] אלא שהיו לו עבדים ורוצה למולן [ו]להאכילן בפסח רשאי, עד כאן. ופירושו דקרא אתא לומר שמותר להאכיל פסח לעבד, שלא תאמר שאינו ישראל גמור כדאמרינן למעלה, לכך אמר שאם יש לו עבדים ורוצה להאכילם – מותר:

פסוק מה

תושב זה גר תושב ושכיר זה גוי והלא ערלים הם כו'. והא דמוקי ליה בגמרא (ערל) [שכיר] ותושב לגזירה שוה ללמוד תרומה מפסח, כדאיתא בפרק הערל (יבמות ע.), והשתא לא יקשה 'והלא ערלים הם' דהא צריך קרא לגזירה שוה, דסוף סוף אף לרבי אליעזר צריך לאוקמי קרא בערבי מהול וגבעוני מהול דאם לא כן אף על גב דקרא אתא לגזירה שוה, סוף סוף לא יתכן לכתוב שקר בשביל הגזרה שוה, דהא משמע דוקא "תושב ושכיר לא יאכל" אבל ישראל בהאי גוונא יאכל בו, והלא אף ישראל כשהוא ערל לא יאכל בו, ולפיכך צריך לומר דקרא איירי בערבי מהול וגבעוני מהול, והשתא לא יקשה דאם היו ישראלים כהאי גוונא נמולים – יאכל בו. והשתא יתורץ קושית הרמב"ן ז"ל, שהקשה על רש"י ז"ל למה כתב דברים הנדחים בגמרא, דהא בגמרא (יבמות עא.) פריך על זה 'והני מולין נינהו', דערבי מהול וגבעוני מהול לא נקרא כלל מהול, דודאי הך סוגיא הוא אליבא דרבי עקיבא דמצריך קרא לגופיה, ופריך 'והני מולין נינהו', אבל לרבי אליעזר דמוקי קרא לגזירה שוה לא קשיא מידי, דודאי צריך קרא לגזירה שוה לאסור ערל בתרומה, ומכל מקום צריך גם כן לפרש קרא בערבי מהול וגבעוני מהול, דאם לא כן לא נאמר שהכתוב כתב לך דבר כזה שאין לו משמעות לגמרי, "תושב ושכיר לא יאכל בו" דמשמע תושב ושכיר אסורים בו, אבל ישראל שרי, והרי אף ישראל אסור, אלא שכך פירוש הכתוב – ערבי מהול וגבעוני מהול לא יאכל, אבל ישראל מהול יאכל. ומכל מקום הכתוב מופנה, דלמה לי קרא, דודאי ערלים נחשבים, וכאילו כתיב עוד פעם ערל, דהא דכתיב (פסוק מח) "וכל ערל לא יאכל בו" – ערל ישראל שלא נמול ותושב ושכיר גוי שנמול, דהוי כמו ישראל שלא נמול. ורש"י כתב אליבא דרבי אליעזר, דהוא לפי פשטיה

טפי, דלא משמע פשט הכתוב בגר שמל ולא טבל. ועוד, דהרי אליבא דרבי עקיבא "תושב ושכיר" חדא אתא למעוט גר שמל ולא טבל, וחד למעט קטן שנולד כשהוא מהול, וכל זה אינו פשוטו, לכך פירש אליבא דרבי אליעזר ואליבא תנא דמכילתא (כאן), וזה נכון בלי ספק:

פסוק מו

תלמוד לומר על הבתים אשר יאכלו וכו'. כרבי שמעון דסבירא ליה כך. ואיפכא ליכא למימר "על הבתים אשר יאכלו" (פסוק ז) אתא לב' (בתים) [חבורות] דמותר, אבל "בבית אחד" רוצה לומר בבית אחד ממש, דרבי שמעון סבירא ליה יש אם למקרא, וקרינן "בבית אחד יאכל", ואפסח קאי, דצריך שיאכל אותו בחבורה אחת. דאם היה פירושו שלא יאכל אותו בשני מקומות אבל בשני חבורות לעולם מותר, (ש)אם כן צריך לקרות "בבית אחד יאכל" בחולם, שלא יאכל במקום זה וילך לאכול אחר כך במקום אחר, ומדקרינן יאכל, היו"ד בצירי, פירושו שהפסח יהיה נאכל בחבורה אחת, ובזה שייך יאכל היו"ד בצירי, דקאי על ב' בני אדם דלא יחלקו הפסח, ולא שייך בזה יאכל בחולם, דהוי קאי על האוכל, והוא אחד:

הראוי לאכילה. דכתיב "ועצם לא תשברו בו", וקאי אקרא שלפניו, דכתיב "בבית אחד יאכל", ועליו אומר – באותו שהוא ראוי לאכילה – "ועצם לא תשברו בו" (כ"ה ברא"ם):

פסוק מט

להשוות גר לאזרח אף לשאר מצות. הקשה הרא"ם דזה סותר מה שפירש לפני זה (רש"י פסוק מח) 'יכול כל מתגייר יעשה פסח מיד', דמשמע אי לאו ד"עשה פסח" (פסוק מח) דמשמע מיד – בודאי היה דין הגר כמו שאר ישראל כיון שנתגייר, ואילו כאן משמע דצריך קרא להשוות גר לישראל לשאר מצוות. ולא הבנתי קושיא זאת, שהרי המכילתא וכן רש"י לא דקדקו רק לפרש "וכי יגור אתכם גר ועשה פסח" דמשמע מיד יעשו פסח, וקאמר כיון דכתיב "והיה כאזרח הארץ" שוה הוא לשאר ישראל שיעשו בי"ד, ומהיכן למד דאי לאו "ועשה" לא היה צריך קרא של "והיה כאזרח הארץ". ואפילו אם פירושו שלא לכתוב "והיה כאזרח הארץ" אין זה קשיא, דכך פירוש – למה צריך למכתב "והיה כאזרח הארץ" והלא כבר כתיב "וכי יגור אתכם גר ועשה פסח", ולמה תו "והיה כאזרח הארץ", ומתרץ אי לאו "והיה כאזרח הארץ" היה פירוש "וכי יגור אתכם גר" שיעשה פסח מיד. אבל צריך בודאי לרבות גרים, מפני כי רוב המצות זכר ליציאת מצרים, שלא היה אלא לישראל, ולפיכך צריך לרבות גרים:

וקשיא למה הוצרך לרבות גרים לעיל (פסוק יט) גבי חמץ, הרי כתיב "תורה אחת וגו'",

ויש לומר דכתיב (שם) "האזרח", והווא אמינא דוקא אזרח, לכך הוצרך לרבות גרים. והא דפירש לעיל (רש"י פסוק יט) דבעינן לרבות הגר שלא תאמר הנס נעשה בישראל ולא בגר, הכי פירושו, דהווא אמינא דהאי "האזרח" היה אתי למעוטי גרים, ולא הוי מוקמינן "אזרח" למידי אחריתי, משום דמסתבר למעוטי גרים שלא היו באותו הנס. ואין לך להקשות דלא לכתוב גם כן "האזרח" והשתא לא צריך לרבות גרים, דודאי האי "אזרח" לשום דרשה אתא, דאם לא כן למה כתב "אזרח", והווא אמינא דאתא למעוטי גרים:

פרק יג

פסוק ג

זכור את היום מלמד שמזכירין יציאת מצרים. פירוש דכתיב כאן "זכור את היום" שהוא מקור, ופירושו בלשון הוה תמיד כמו "זכור את יום השבת" (להלן כ, ח) שפירושו בפרשת יתרו עליכם לזכור תמיד את יום השבת (רש"י שם), ולפיכך גם כן כאן פירושו שידברו יציאת מצרים בכל יום:

פסוק ה

כל שבעה גוים במשמע וכו'. ומה שלא הזכיר אלו ב' אומות בפירוש וכללם בכלל כנען, והאחרים הזכיר בפירוש (קושית הרמב"ן), יש לומר דהשנים – שהם פריזי וגרגשי – אינם עיקר כמו האחרים. ומה שאמר שאחד מן האומות אין לו שם אחר, שאם לא כן יקשה לך למה לא תמצא פעם אחד שימנה שבעה אומות כל אומה בשם מיוחד, ויהיו שבעה אומות בלא כנעני, ולפיכך הוצרך לומר שאחד מן האומות אין לו שם אחר רק כנעני, ולכך הם ז' עם כנען. ויש להרמב"ן ז"ל גירסא במכילתא (כאן), שהוא גורס "ויתן לנו את הארץ זבת חלב ודבש" (דברים כו, ט) מה "זבת חלב ודבש" האמור להלן (פסוקנו) ארץ חמשה עממים, אף "זבת חלב ודבש" האמור כאן (דברים כו, ט) ארץ חמשה עממים. ומפני זה הוא מפרש דחילוק יש; ארץ חמשה עממים שהיה זבת חלב ודבש, וארץ ב' עממים הנשארים לא היה זבת חלב ודבש, ומפרש דכאן מדבר בה' עממים שהם זבת חלב ודבש, ויבשר אותם בארץ טובה. וכלל אין גירסא זאת נכונה. אבל הגירסא הנכונה "והיה כי יביאך וגו'" בארץ ז' עממים הכתוב מדבר, אתה אומר בארץ ז' עממים או אינו אלא בארץ ה' עממים, הרי אתה דן נאמר כאן (פסוקנו) ביאה, ונאמר להלן (דברים ז, א) ביאה, מה הביאה האמור בארץ ה' עממים שהם שבעה במקום אחר, אף כאן בה' עממים שהם שבעה במקום אחר. ר' יוסי הגלילי אומר "אשר נשבע לאבותיך" (פסוקנו) למה נאמר, לפי שנאמר "ולקחת מראשית כל פרי האדמה" שומע אני כל הפירות במשמע,

הרי אתה דן – נאמר כאן שבועה, ונאמר להלן (פסוקנו) שבועה, מה שבועה האמור להלן ארץ ה' עממים שהם ז' במקום אחר כו'. והרי אין הפירוש כלל שארץ חמשה עממים הוא ארץ זבת חלב ודבש, רק ארץ חמשה עממים הכתוב כאן הם השבעה הנזכרים במקום אחר (דברים ז, א). ועיין בפרשת שופטים:

החלב זב מן העזים וכו'. ויהיה פירוש "ארץ זבת חלב ודבש" – אף על גב שאין הארץ זבת חלב רק שהוא זב מן העזים, כיון שהעזים בארץ נקרא "ארץ זבת חלב ודבש", כדכתיב (ר' במדבר יג, יח) "ומה הארץ החזק הוא הרפה המעט הוא אם רב", אף על גב דאין הארץ היה רב או מעט, כיון דבארץ הוא הרבוי או המעט, כי יש ארץ מגדלת אוכלוסין כדלקמן בפרשת שלח לך (רש"י שם), הוי שפיר "ומה הארץ החזק הוא הרפה המעט הוא אם רב", אף כאן הא דכתיב "ארץ זבת חלב ודבש" נקרא הארץ זבת חלב ודבש. והרא"ם הקשה על פירוש רש"י דהוי למכתב 'ארץ זיבת חלב ודבש', כי "זבת" הוא שם תאר לארץ, וכאן לא היתה הארץ "זבת חלב ודבש" אלא החלב זב מן העזים, לא הקשה מידי, כי מפני שהיתה החלב זב מן העזים שבארץ והארץ מגדלת העזים, נקראת הארץ "זבת חלב ודבש" כמו שאמרנו:

העבודה של פסח. לא עבודה של קדוש בכורות:

פסוק ח

רמז תשובה לבן רשע. ואם תאמר מה ענין בן רשע לשאינו יודע לכלול תשובתו של בן רשע בהגדה של בן שאינו יודע לשאול, ויראה דאף לשאינו יודע לשאול שייך "בעבור זה עשה ה' לי" לפי שאינו יודע לשאול אין לו שייך וצירוף כלל אל המצוה, שהרי אין בו דעת לשאול, לא כמו החכם אשר שואל וכן התם ששואל "מה זאת" (רש"י פסוק יד), הרי כלל עצמו במצות ומבקש לדעת, אין לומר לו "בעבור זה עשה ה' לי", כי למה "לי"[21] אחר שהוא שואל על המצוה ונותן לב עליה. ומה שדרשו (מכילתא כאן) בכתוב שנכתב בשביל הרשע ולא בשביל שאינו יודע לשאול, כי עד הנה לא היה לו שום שייכות אל המצוה, כי אחר שההגדה הזאת היא באה להכניס את שאינו יודע לשאול בידיעת המצוה, אפשר לו גם כן לכלול את שאינו יודע לשאול ולומר לו 'בעבור זה עשה ה' לנו' על שם שמעתה יהיה לו חלק גם כן במצוה, ולמה יאמר "בעבור זה עשה ה' לי"[21] לרמוז על קודם ההגדה, שעדיין לא היה חלק במצוה, יותר יש להשיב 'בעבור זה עשה ה' לנו' שעתה ידע המצוה, ושייך גם כן אל המצוה, אלא דזה התשובה שייך לבן הרשע, דהוא בודאי הוציא את עצמו מן הכלל, ואין לו חלק לגמרי במצות, כתבה התורה התשובה הזאת ללמוד לרשע ולהשיב לו "בעבור זה עשה ה' לי" ולא לו. לכך התורה מדבר עם מי

שאינו יודע לשאול קודם שידע המצוה - כדי ללמוד התשובה לרשע גמור:
ועוד נראה כי כל אב אין לו להראות לבנו כי הוא מחזיק אותו כצדיק ואוהב אותו, והבן הזה שאינו שואל - אם היה הדבר הזה שאינו שואל בשביל שאינו חושש למצות השם יתברך ואינו מקפיד על המצוה ולכך אינו שואל - הוא רשע גמור, שאינו חושש למצות בוראו, ולפיכך יאמר לבנו שאם אינו שואל בשביל שאינו חושש למצות בוראו - אינו ראוי לגאולה, וזה היה מוסר לבנו שיהיה ירא אלקים וידקדק במצות בוראו וישאל עליה. ומכל מקום למדנו תשובה לבן הרשע. והתורה מדברת בבן שהיה ראוי לשאול שכבר הוא גדול, אבל אם הוא כל כך קטון, שאי אפשר לו לשאול, בודאי אל זה אין צריך להשיב אליו "בעבור זה עשה ה' לי", ואף אם הוא גדול רק שחסר ידיעה אין להשיב אליו 'לי ולא לו', וזה נכון:

פסוק יא

והבאתי אתכם אל הארץ אשר נשאתי. הקשה הרא"ם דלא שייך בזה "אשר נשבע לך ולאבותיך", שהרי אותה שבועה לא היתה רק לאברהם וליצחק וליעקב ולא היתה השבועה לישראל, ואיך יאמר "אשר נשבע לך", ויש לתרץ זאת דהך דבור "והבאתי אתכם אל הארץ" (לעיל ו, ח) היתה השבועה, כדכתיב (שם שם ו) "לכן אמור לבני ישראל וגו'", ובהדיא אמרו בשמות רבה (ו, ד) אין "לכן" אלא שבועה, כדכתיב (ש"א ג, יד) "לכן נשבעתי לבית עלי", כאילו אומר אני נשבע ליתן להם את הארץ אשר נשבעתי לתת לאבותם. ובלאו הכי לא קשיא כלל, שהרי כתיב בברית בין הבתרים (בראשית טו, יח) "לזרעך נתתי את הארץ", וכיון שאמר "לזרעך נתתי" וכן בכל מקום "לזרעך אתן", אף על גב שלא היה הזרע באותה שעה בעולם, שפיר הוי שנשבע ליתן להם הארץ:

ספר גור אריה על שמות - פרק יג פסוק יג

נמשלו בכורי מצרים לחמורים. כדכתיב (ר' יתזקאל כג, יט־כ) "ותזני אל ארץ מצרים אשר בשר חמורים בשרם"(כ"ה בראי"ם):

תהא בעיניך כאילו נתנה לו בו ביום כו'. במכילתא (כאן), דאם לא כן "ונתנה לך" למה לי. ואם תאמר למה יהיה לו כאילו היום נתנה, והוא אינו כך, שהרי לא נתנה לו באותו היום, וכן אמרו חז"ל בשאר דברים, גבי תורה - יהיה לך חדשה כאילו היום נתנה לך, וכן לענין יציאת מצרים 'בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים' (פסחים קטז ע"ב), אבל עיקר הטעם כבר אמרנו למעלה (פי"ב אות מב) כי הדברים שהם חשובים במדריגה - עד כי לעלוי מציאותם אינם נופלים תחת הזמן לגמרי, וזכרנו לך למעלה כי ישראל יצאו ממצרים בדביקות המדריגה העליונה שהיא

למעלה מן סדר הזמן. ובזה עצמו נתינת הארץ, כי עם יציאת מצרים זכו בארץ, כדכתיב (לעיל ו, ו-ח) "והוצאתי אתכם והבאתי אתכם אל הארץ וגומר". וכן התורה היא על הזמן למדריגת התורה, כי הזמן הוא תולה בשמש בתנועת הגלגל, והתורה היא למעלה [מהשמש] כמו שאמרו חז"ל (שבת ל ע"ב) "מה יתרון לאדם תחת השמש" (ר' קהלת א, ג) תחת השמש הוא דאין לו יתרון, אבל למעלה מן השמש יש לו יתרון, והוא התורה. וכל הדברים אשר הם על הזמן כל ענין הזמן שוה, ואינו בזמן זולת זמן, ולפיכך אמרו (פסחים קטז ע"ב) כי כל אדם חייב להראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, דהסבה לאותן שיצאו הוא הסבה לכל דור ודור, ואין כאן חלוק. ושאר דברים שהם תחת הזמן, בעבור שהם נופלים תחת הזמן יש לו התלות בזמן, לא יאמר עליהם שיראה כאילו היה תמיד כך. אבל בקצת דברים אלקיים יאמר כך, למדרגה על הזמן, ואין התלות בו – יאמר כך. ואף על גב שישראל גלו מן הארץ הקדושה, סופם לחזור אליה במהרה בימינו אמן:

פסוק יז

נחם נהגם. פירוש המ"ם כינוי ואינו שורש, שהרי שורש המלה 'נחה' כמו שהביא ראיה "לך נחה את העם כו'" (להלן לב, לד), שאין שם מ"ם:

כי קרוב הוא ונח לשוב וכו'. דאם לא כן אדרבא, מפני שהוא קרוב הוי ליה להוליכם דרך הקרוב. והקשה הרמב"ן על פירוש רש"י דהוי ליה להקדים ולומר 'כי אמר אלקים כי קרוב הוא', שהרי "כי קרוב" גם כן הוא ליתן טעם למה הוליכם דרך ארץ פלשתים, הוי ליה לומר 'כי אמר אלקים כי קרוב הוא', ונראה לי שכך פירושו "ולא נחם אלקים דרך ארץ פלשתים כי קרוב הוא" ואין להוליך אותם שם, ואמר מפני מה אין להוליך אותם שם – "כי אמר אלקים פן ינחם וכו'". ועל כרחך הוצרך לכתוב כך, שאם כתב 'ולא נחם אלקים דרך ארץ פלשתים הקרוב כי אמר אלקים פן ינחם', היה משמע לא נחם אותם דרך הקרוב שהיה לו להוליך אותם, ועל זה יהא התשובה שמא בראותם מלחמה ישובו למצרים, ולא יהיה נזכר הטעם משום שהדרך הוא נוח לשוב מצרים, וזה אינו, שבשביל מלחמה לא ישובו, שהרי כבר ראו מלחמות הרבה ולא שבו מצרימה. אבל עיקר הטעם שהדרך קרוב ונוח לשוב מצרים. וגם לא כתב 'ולא נחם אותם דרך ארץ פלשתים כי אמר אלקים כי קרוב הוא ופן ינחם העם בראותם מלחמה', דזה אין שייך לומר, שהיה משמע שהשם יתברך נותן טעם לדבריו "כי קרוב הוא", ודבר זה הכל יודעים, ואין ליחס דבר זה אל השם יתברך שהוא יתן טעם זה. לכך מקדים "כי קרוב", ודברי השם יתברך באים על "פן ינחם העם וגומר" (כ"ה ברא"ם). וגם לא כתב 'ולא נחם אלקים דרך ארץ פלשתים כי קרוב הוא ואמר אלקים פן ינחם העם בראותם מלחמה',

לפי שהיה משמע שני דברים; האחד "כי קרוב הוא" ונוח לשוב מצרים, ועוד "כי אמר אלקים פן ינחם העם בראותם מלחמה ושבו מצרימה", ולפיכך "ויסב אלקים את העם דרך המדבר" (פסוק יח), שאין הדרך קרוב וגם שם לא יראו מלחמה, וזה אינו, דהא בוודאי אף בדרך ההוא ראו מלחמה ולא היו חוזרים. והשתא דכתיב "כי קרוב הוא כי אמר אלקים" הכל הוא טעם אחד, שכאשר יראו מלחמה בדרך הקרוב אז ישובו מצרים, ובדרך הרחוק לא ישובו. וכך פירוש הכתוב "ולא נחם אלקים דרך ארץ פלשתים כי קרוב", ואין להוליך אותם בשביל שהוא קרוב, ולמה, ומה בכך שהוא קרוב, "כי אמר אלקים וגומר". והרא"ם תירץ קושיא זאת דלכך לא כלל בדבור אחד לכתוב 'כי קרוב הוא ואמר אלקים פן ינחם' מפני כי "קרוב הוא" סבה ראשונה – לכך לא הוליכם כפשוטו שמא יחזרו למצרים, ואחר כך הוא נותן סבת הסבה למה יחזרו למצרים, ואמר הסבה לסבת "פן ינחם העם וגו'". אבל לא פירש לנו למה נתן הסיבה שאינה סבה עד שיאמר גם כן סבת הסבה, אין דרך הכתוב לעשות כך, אמנם פירוש הנזכר הוא נכון:

אבל מדברי רש"י ז"ל נראה דהוקשה לו גם כן קושיא זאת של הרמב"ן, דהוי ליה להקדים 'כי אמר אלקים כי קרוב הוא ופן ינחם העם בראותם מלחמה ושבו מצרימה', ולפיכך אמר 'ומדרש אגדה יש רבים', כלומר שבשביל הדרש שדרשו בו חכמים נכתב כך. כי למדרש רז"ל שדרשו במכילתא (כאן) הוי "כי קרוב" טעם בפני עצמו, שהרי דרשו "כי קרוב הוא" השבועה שנשבע אברהם לאבימלך, ולכך לא הוליכם דרך ארץ פלשתים:

כגון מלחמות עמלקי והכנעני. פירוש אין לפרש שבסתם מלחמה אייר, דהרי ראו מלחמות עמלק ועדיין היו סמוך למצרים ולא היו חוזרים (לקמן יז, ח), אלא מלחמות עמלקי והכנעני (במדבר יד, מב) – במלחמות אלו אייר קרא (כ"ה ברא"ם). ומה שפירש 'אם הוליכם כפשוטו היו חוזרים', שאין לומר שפירוש הכתוב "פן ינחם העם ושבו מצרימה" כלומר שמא ישובו מצרים, דודאי זה אינו, שאם פירושו שמא היו חוזרים, אם כן מה הועיל, הרי אף בעקימה היו אומרים "נתנה ראש ונשובה מצרימה" (במדבר יד, ד), אלא על כרחך שהיו חוזרים בודאי. והא דכתיב "פן ינחם העם וגו'" דמשמע ספיקא, הך ספיקא ושמא הוא על המחשבה, שיתחרטו על יציאתם שיצאו, ואם יחשבו מחשבה על שיצאו – אז בודאי יחזרו. והשתא הועיל שפיר, דהא עכשיו שהוליכם בעקומה היו אומרים "נתנה ראש ונשובה" והיו מתחרטים על יציאתן, ולא היו חוזרין. וכך פירוש הכתוב "פן ינחם העם" יחשבו מחשבה על שיצאו, ואז ודאי ישובו מצרים, אבל בדרך רחוקה – אף אם יתחרטו על שיצאו, לא יחזרו בודאי:

ומה שפירש רש"י 'מה כשהוליכם דרך עקומה אמרו נתנה ראש אם הוליכם כפשוטו

על אחת כמה וכמה', אף על גב דלא נוכל ללמוד שהיו חוזרים בודאי, דהרי כשהוליכם בעקומה לא היו חוזרים אלא אמרו "נתנה ראש ונשובה מצרימה", ומנא לן שהיו חוזרים כשהוליכם בפשוטה, זה לא קשיא, שזה מגיד לך הכתוב שלכך לא הוליכם בפשוטה שהיו חוזרים. ומפני שהוקשה לו מנא ליה לפרש במלחמות עמלקי ולא במלחמה אחרת, ואמר שלכך אנו מפרשים במלחמה הזאת, שהרי תמצא במלחמה הזאת שאמרו "נתנה ראש ונשובה מצרים" (במדבר יד, ד), כל שכן וכל שכן אם הולכים בפשוטה שהיו רוצים לחזור, ואמר לך הכתוב שהיו חוזרין, ואין הכתוב צריך ראיה לדבריו. אי נמי דילפינן קל וחומר דודאי היו חוזרין, דהרי כשהוליכם דרך עקומה רצו לחזור, אלא שהיה להם מונע דלא היה להם ראש, דאחר שהיה דרך רחוקה הוצרך למנהיג בדרך, ואם היה להם ראש היו חוזרים, כל שכן בדרך קרובה, ואין צריך להם לראש – אחר שקרוב הוא, בודאי חוזרים, דהא אין צריך להם לראש, וגם קרוב להם לחזור:

יחשבו מחשבה על שיצאו ויתנו לב לשוב. הפך הפירוש שלא כסדר הכתוב, ותירץ הרא"ם כי לא יתנו לשוב רק אחר ראיית המלחמה, לא כמו מצב הפסוק. ואין זה נכון, דהא שפיר כתב "פן ינחם העם" כאשר יראו מלחמה. אבל הפך הפירוש כדי שיהיה דבוק "פן ינחם" אצל "ושבו מצרימה", כאילו כתוב 'בראותם מלחמה פן ינחם ושבו מצרימה', כי פירוש "ינחם" '**יחשבו מחשבה על שיצאו ויתנו לב לשוב** ', וכאשר הוא דבוק אל "ושבו מצרימה" הוי שפיר "פן ינחם העם", וממילא נלמוד כי המחשבה – על שיצאו, שהרי הוא דבק אל "ושבו", אבל כאשר הוא מחובר אל "בראותם מלחמה" לא נוכל למילף כי 'המחשבה על שיצאו ויתנו לב לשוב', דהא לא כתיב רק "פן ינחם", ולא ידענו מה הוא הנחמה הזאת, והוא חסר בכתוב, ולכך אמר שהוא דבק אל "ושבו", ומזה ידעינן כי "פן ינחם" רוצה לומר 'יחשבו מחשבה על שיצאו', ולפיכך "ושבו מצרימה":

ואם תאמר ומי איכא ספיקא קמיה שמיא (ברכות ג ע"ב) שאמר "פן ינחם העם", יש לומר דאף על גב דודאי הכל גלוי לפני הקב"ה, דבר זה – שהוא ההליכה בדרך פשוטה – אינו אלא ספק מצד עצמו, דהא אם ישראל צדיקים לא יתחרטו על יציאתם, ואף על גב דהקב"ה יודע קושי ערפם של ישראל (להלן לב, ט) וידע שיחזרו, מכל מקום מצד ההליכה דרך הפשוטה אינו רק ספק, ולפיכך קאמר "פן ינחם", אבל אם יתחרטו אז בודאי ישובו, שהרי הדרך קרוב הוא. וכן פירוש הכתוב – דבר זה להוליך אותם בפשוטה יכול להביא ישראל שיחזרו למצרים. ואין הכתוב מדבר היאך הוא גלוי לפניו, דודאי גלוי שודאי יתחרטו על שיצאו, אבל הכתוב מדבר כי דבר זה להוליך אותם בפשוטו אין

זה רק אפשרות שיחזרו למצרים, ואין הכתוב מדבר בידיעתו, שודאי השם יתברך יודע מה שיעשו:

פסוק יח

הסיבן מן הדרך הישר וכו'. כלומר דאין פירוש "ויסב אלקים את העם" שהיה מוליכם דרך עקומה כלשון "ויסב", שכל דרך עקומה הסבה הוא, דאם כן לכתוב 'ויולך אותם דרך המדבר ים סוף', מאי "ויסב", אלא לא איירי כלל בדרך שהיו הולכים אלא לאיזה דרך הסיבן, שהסבם לים סוף, כאילו אמר שהסיבן אל דרך המדבר לים סוף:

כמו לים סוף. דאין פירושו 'מדבר של ים סוף', ויהיה "המדבר" דבוק אל "ים סוף", דהא המדבר בה"א הידיעה שלא שייך כאן דביקות, ועל כרחך פירוש "ויסב אלקים את העם דרך המדבר", ונשאר "ים סוף" בפני עצמו, וצריך לפרש 'לים סוף':

דבר אחר וכו'. מפני שהוקשה על פשט הכתוב דהוי ליה למכתב 'וחמשים הלכו', מאי "וחמשים עלו", אלא לכך תלה ביציאתם למכתב "וחמשים עלו" לומר כי אחד מחמשה חלקים יצאו:

פסוק יט

ולמה לא השביע וכו'. והא דלא הקשה רש"י הקושיא על גוף הכתוב דלעיל (בראשית נ, כה) "וישבע יוסף את בני ישראל", מפני דלעיל לא קשה, דאם לא היה רק שבועה אחת שהשביע את ישראל לא קשיא למה לא השביע אותם שיעלו מיד אותו, כי למה יטריח בחנם את ישראל להעלותו מיד, בשלמא גבי יעקב איכא טעמא שלא יעשו אותו עבודה זרה (רש"י בראשית מז, כט) מפני שראו סימן קדושה ביעקב שפסק הרעב לרגלו, אבל יוסף אמר למה אטריח את ישראל בחנם, כי לא יעשו אותו עבודה זרה. אבל עכשיו שהשביע את אחיו שישביעו את בניהם, ואם מתו פתאום בלא שבועה שהשביעו לבניהם או מחמת שכחה לא היתה כאן שבועה, והוי ליה מחמת זה לצוות את אחיו להעלותו מיד, ולא יהיה בספק זה כלל:

ואם תאמר אם השבועה שהשביע את אחיו לבניהם לא היו צריכין אותן הבנים לחזור ולהשביע לבניהם – אם כן במה שהיה משביע לאחיו באותו שבועה היו עומדים בניהם גם כן, ואם נאמר דלא היו בכלל רק אחיו ולא בניהם, אם כן היה צריך שאותן הבנים צריכים להשביע את בניהם גם כן דור אחר דור תמיד, ויהיו ס' רבוא משביעים את בניהם, וזה אי אפשר לומר. ועוד, הרי הכתוב לא אמר רק שהם ישביעו בניהם, ולא שישביעו בניהם לבניהם, ויראה שודאי לא היה משביע את אחיו שישאו עצמותיו אתם, דהא כמו שיוסף מת במצרים כך ימותו אחיו במצרים, דהא עיקר הגלות לא התחיל

רק אחר שמתו כל השבטים כדפירש רש"י בפרשת וארא (לעיל ו, טז), ולפיכך לא היה השבועה להם, רק שישביעו את בניהם כשיצאו ממצרים להעלות את עצמות יוסף עמהם. אבל בניהם נפל עליהם הגלות והיה אפשר להיות נגאלים גם כן, שאם היה חי אחד קי"ו שנה היה הוא יוצא ממצרים, שלא היה ממיתת לוי עד יציאת מצרים רק כמו קי"ו שנה. כיצד – יעקב בן פ"ד שנה היה כשנשא לאה (רש"י בראשית כט, כא), ושתי שנים עד שהוליד את לוי, הרי פ"ו שנים. ויעקב היה כשירד למצרים בן ק"ל (בראשית מז, ט), והיה לוי בן מ"ד. ובן קל"ז מת, נמצא שהיה חי לוי כמו צ"ג שנה. ומאתים ועשר היו במצרים (רש"י בראשית מב, ב), נשאר עד היציאה קי"ז שנה. וכאשר השביע את הבנים לכשיגאלו שיעלו את עצמותיו, כיון שקבלו עליהם הדור ראשון דאם יגאלו – להעלות את עצמותיו של יוסף, חלה השבועה על כל הדורות, שהם בכלל שבועת אבותם. וזה לא שייך באחיו, דלא יוכל להשביעם שהם בעצמם יעלו עצמותיו, דלא יצאו הם ממצרים, ולא היה יכול להשביעם רק שישביעו לבניהם:

אי נמי דכאשר השביע יוסף אחיו – אין אחיו כלל ישראל שנאמר שהשבועה חלה על כלל ישראל, דהרי י"א שבטים אינם כלל ישראל, אבל כאשר הם השביעו את בניהם היו הם כלל ישראל, וחלה השבועה על הכלל, ואף דורות הבאים הם בכלל השבועה:

פסוק כא

נקוד פתח. פירוש כל למ"ד הנקודה בפתח עומדת במקום למ"ד וה"א, כמו שפירש (רש"י) בפרשת לך לך אצל "ההרה נסו" (בראשית יד, י). והטעם שכל למ"ד הנקודה בפתח עומדת במקום למ"ד וה"א, לפי שאם היתה ה"א כתובה היה כמו 'להנחותם', וכשחסרה ה"א מן המכתב, שכן דרך הלשון להיות ה"א חסירה, נתנו נקודת ה"א תחת הלמ"ד ונקודה "לנחותם". כך פירש הרב רבי אליהו המדקדק. והבל הוא טעם הזה, ואין בו ממש. אך הפירוש כי נקודת הפתח היא הרחבת המוציא קול, ונשמע ה"א כאשר יקרא האדם "לנחותם" הלמ"ד בפתח:

פסוק כב

לא ימיש הקב"ה. כי "ימיש" הוא מבנין הפעיל, שהוא יוצא תמיד. ואם רצה לומר "לא ימיש" הענן – היה ראוי להיות 'ימוש' בוי"ו, ולפיכך פירושו '**לא ימיש הקב**"**ה**', והשתא הוי פועל יוצא. ואף על גב דכתיב (ר' להלן לג, יא) "ומשרתו יהושע לא ימיש מתוך האהל", חלוק גדול יש כאן ליודעי לשון הקודש, כי אצל בני אדם שייך לשון יוצא, כי הוא המזרז את עצמו, והרי הוא יוצא בצד זה, כי האדם הוא המזרז את גופו. וכן פירושו – לא ימיש יהושע את עצמו, ומדבר על האדם כאילו היה כאן שני דברים, האחד דעתו,

והשני גוף האדם. וכך כתב לקמן (יד, י) "ופרעה הקריב", ופירש רש"י (שם) הקריב את עצמו ומיהר לפני חיילותיו. וזה לא יתכן בענן, ולפיכך צריך לפרש "לא ימיש" 'הקב"ה': **ומגיד שעמוד הענן משלים כו'**. דאם לא כן הרי כתיב (פסוק כא) "וה' הולך לפניהם יומם וגו'", ולמה עוד "לא ימיש":

פרק יד

פסוק ב

הוא פיתום וכו'. פירוש מה שהוא אומר ש"ישובו ויחנו לפני פי החירות" למה במקום הזה דוקא, והוי ליה לומר 'וישבו ויחנו', אלא זה הוא פיתום הנזכר במקום אחר (לעיל א, יא), ונקרא "פי החירות" על שם שנעשו שם בני חורין, ולפיכך אמר ש"ישובו ויחנו לפני פי החירות". כי לכך היה נקרא "פיתום" על שם 'פה סתום', שהיו מצריים עושים בכשפים עד שלא היה עבד יכול לברוח, כמו שפירש לקמן בפרשת יתרו (לקמן יח, ט) אצל "אשר הצילו", ועכשיו שעברו זה המקום נראה שהם בני חורין, והקב"ה אמר להם "וישובו ויחנו לפני פי החירות" כאילו לא יוכלו לעבור פי החירות, וכל זה כדי להטעותם. ואף על גב דכבר עברו פי החירות, היו אומרים מצרים כי פי החירות גרם להם החזרה. אי נמי לא עברו פי החירות, ובאלכסון הלכו, וזהו "וישובו ויחנו":
הוא נשאר כו'. דאם לא כן למה דוקא במקום הזה יחנו, אלא כל זה כדי להטעותם לומר כי גדול כח עבודה זרה שלהם, ובכחה יעשו שם מלחמה:

פסוק ג

נבוכים כלואים ומשוקעים. פירוש הכתוב רוצה לומר 'כלואים' הם במדבר שלא ידעו לצאת, אלא שלא מצאנו לשון "נבוכים" בלשון כלואים, הוסיף 'משוקעים', כלומר דהך 'כלואים' רוצה לומר משוקעים, לפי שכל דבר הכלוא הוא משוקע שם. ומצאנו בכל מקום לשון 'נבוכים' בלשון שקוע; "נבכי ים" (איוב לח, טז) "עמק הבכא" (תהלים פד, ז) "מבכי נהרות" (איוב כח, יא). אף שאין אלו דומים זה לזה, דהא "נבכי" הנו"ן שורש, ו"עמק הבכא" אין שם נו"ן כלל (קושית הראב"ע), אבל כבר נתבאר כי רש"י סובר שכיון שעיקר היסוד שלהם הוא שתי אותיות בלבד – אין להשגיח ביסוד הנופל, דהוא נו"ן מחסרי פ"א הפעל, והאל"ף למ"ד הפעל, והוי"ו עי"ן הפועל, וכאשר תסלק היסוד הנופל לפרקים ואז נשארו שוים, לכך יש להביא ראיה מזה על זה, שכולם לשון אחד. וכן תמצא באמת שהם משתוים בלשון, כגון "טוב" ו"יטב" הם שני שרשים והלשון אחד. וזה מפני כי הם מן הגזרות שאינם שלימות, ולפעמים יפלו. וכן "חמם" מגזרת הכפולים,

"חום" מעלומי עי"ן, "יחם" מנחי פ"א יו"ד, שלש גזרות והלשון אחד, וכל זה שאינם שלימים, וכן הרבה מענין זה. ולכך אין הרב משגיח בשינוי הגזרה, ומביא ראיה מזה על זה לענין הלשון. וכן תמצא לשון 'רבוי' מנחי ה"א למ"ד ומן הכפולים משתוים, "הרבה ארבה" (בראשית כב, יז) מנחי למ"ד ה"א[16], "רבות בנות עשו חיל" (משלי לא, כט) מן הכפולים[17], וכל זה מפני כי עיקר היסוד הוא שוה. והרי מבואר כי 'חום' נמצא בשלש גזרות והפירוש אחד; תמצא אותו מגזרת נחי עי"ן, ובכפולים, ועוד מן נחי פ"א יו"ד, והכל לשון אחד ופירוש אחד, ולפיכך קבל הרב על עצמו להביא ראיה מזה לזה:

פסוק ד

כשהקב"ה מתנקם כו'. דאם לא כן אדרבא כשהקב"ה עושה טוב מהללים אותו שקבלו הטוב, כי כאשר עושה הקב"ה ניסים לישראל שבחו אותו, אלא כשעושה הקב"ה נקמה ברשעים כל שאר העולם משבחים אותו:

להגיד שבחן כו'. דאם לא כן פשיטא שעשו כמו שציוה הקב"ה להם. וכן דרשו בכל מקום שנאמר לשון "ויעש כאשר ציוה ה'", והביאו רז"ל במכילתא ובספרי. והקשה הרא"ם דבפרשת קרח דכתיב (ר' במדבר יז, כו) "ויעש משה ככל אשר ציוה ה' אותו כן עשה", ואין זה קשיא, כי סמכו על מה שדרשו רז"ל (בתו"כ) בפרשת אחרי מות "ויעש אהרן" (ויקרא טז, לד) שלא היה לובש הבגדים לכבודו אלא כמקיים גזירת המלך, אף כאן מה שעשה משה שנתן מטה אהרן לפני העדות כדי שתכל תלונות בני מרי – לא עשה זה לכבודו ולא לכבוד אהרן, אלא כמקיים גזירת המלך, לכך נאמר שם "ויעש". ועיין בפרשת צו בסופה (ויקרא ח, לו):

פסוק ה

וראו שאינם חוזרים כו'. אף על גב דהיו שבים כל יום ג' לצד מצרים כדלעיל (פסוק ב), אמרו במכילתא (שם) שביום ד' לנסיעתם בבקר התחילו ישראל לתקן כליהם ומציעין מטותיהן, אמרו האקטורין הגיע דבר ציווי שלכם לחזור שם, שכן קבעתם זמן "דרך שלשת ימים נלך במדבר וגו'" (לעיל ח, כג), והם אמרו כשיצאנו ברשות יצאנו, והאקטורין השיבו רוצים ולא רוצים סופכם לקיים דבר מלכות, עמדו ישראל והכו מהם ופצעו מהם, וכשראו האקטורין שאינם חוזרין באו והגידו למלך. ואין להקשות למה רצו האקטורין שישובו, הלא עדיין לא הלכו מהלך ג' ימים, דביום ג' לצד מצרים היו מקרבים (רש"י פסוק ב), ואם כן למה יחזרו ביום ד', ואין זה קשיא, כי מה שאמרו "דרך ג' ימים" על כרחך פירושו בדרך סתם בני אדם שהולכים בג' ימים מהלך של ג' ימים, דאם לא כן אלא נלך מהלך ג' בזמן שאנו רוצים – היה אפשר להם לישראל שלעולם לא

יחזרו למצרים, שישארו כמה שנים בתוך מהלך ג' ימים, ואם כן מאי היה מועיל שיאמרו למצרים "דרך שלשת ימים נלך במדבר". ולפיכך גם כן מה שהיו ישראל הולכים מהלך ג' ימים מרעמסס לסוכות – דהוא מהלך ג' ימים – לא היו מקפידים על זה האקטורין, שלא היה הכוונה רק על זמן ג' ימים שילכו במדבר, אפילו היו הולכים מהלך ה' ימים, כי לא היה דעתם רק על הזמן. ומה שלא אמרו 'ג' ימים נלך', שהיו רוצים ליתן טעם לדבריהם, ואומרים כי אנו רוצים להתרחק במדבר ושם נזבח, והרחקה זאת תהא דרך ג' ימים, ומכל מקום אם לא הלכו הם והיו חוזרים לאחוריהם לא יפסידו בזה המצריים, כי לא היה שאילתם רק על זמן ג' ימים:

בשחרית אמרו שירה. ובפרשת שלח (במדבר טו, מא) פירש (רש"י) בשם רבי משה הדרשן כי ח' ימים מן יציאת מצרים עד שאמרו שירה על הים, ותירץ החזקוני (שם) שהיו מתקבצים ממקום שהיו יושבים שם ישראל בערב פסח. ואין זה נראה, כי לא נקרא זה יציאה ממצרים, אבל נראה כי חשבון ח' ימים מערב פסח מזמן שחיטת הפסח, וזהו ההתחלה יציאה ממצרים כאשר שחטו את הפסח שהוא אלקיהם של מצרים (רש"י לעיל יא, ה), ולא יוכלו לומר להם דבר, זהו נקרא יציאה מרשותם מיד, אף על גב דעדיין היו במצרים. והרי אנו רואים כי יום טוב של פסח מתחיל מיום י"ד, ויום טוב של פסח הוא על היציאה, נמצא כי יש ח' ימים מזמן הוצאה עד שאמרו שירה:

מעבוד אותנו. לא מעבוד אנחנו (כ"ה ברא"ם):

פסוק ו

ויאסור הוא עצמו. שאין לומר על ידי שליח, דאם כן לא לכתוב כלל "ויאסור", וכי סלקא דעתך שילך בלא שיאסור רכבו, אלא בא לומר הוא בעצמו:

משכם בדברים. דלא שייך לקיחה באדם, דעיקרו של אדם הוא דעתו ושכלו, ובזה לא שייך לקיחה, ולפיכך צריך לפרש '**משכם בדברים**' ופתה אותם, והשתא לקח דעתם בענין זה:

פסוק ז

בחור נבחרים. שאין פירושו כמו "בחור ובתולה" (ירמיה נא, כב), דאדרבא בן ארבעים – ואינו נקרא עוד בחור – יותר טוב למלחמה. והשתא הוקשה דהוי למכתב 'נבחרים' בלשון רבים, ותירץ ש'כל רכב ורכב היה בחור'. ומפני שבמלת "בחור" יתורץ הא דכתיב לשון יחיד ולא כתב לשון 'בחורים', מפני כי הבחור ומברר את הדבר כל אחד ואחד בפני עצמו המשובח מהם, לכך פירש זה על מלת "בחור" ולא על מלת "רכב", אף על גב דהוא גם כן לשון יחיד, מפני שלא היה מתורץ למה כתב לשון יחיד ולא כתב לשון רבים:

ועמהם כל שאר רכב. דאם לא כן אחר שלקח כל רכב מצרים למה הוצרך לפרש אלו שש מאות בפני עצמו, אלא כי אלו היו עיקר, **ועמהם כל שאר רכב** שהיו טפלים עם שש מאות רכב (כ"ה ברא"ם):

כשר שבגוים הרוג. אין הפירוש להרוג הכשר, שזהו מעולם לא אמרו רז"ל דיש להרוג את הגוים – כי אם המינים והאפיקורסים מורידין אותם ולא מעלין (ע"ז כו ע"ב), אבל על הגוים לא אמרו מעולם, וחס ושלום לומר כך. אלא פירושו בכהאי גוונא – במלחמה, שאם בא עליך גוי למלחמה ונפל בידך באותה מלחמה – אל תרחם עליו כלל – ותהרגהו, כאשר היה בכאן שמצריים באו על ישראל והרגו אותם ואת בניהם, ועל כיוצא בזה אמרו 'הרוג'. וכן בפרשת שופטים אמר הכתוב (דברים כ, ג) "שמע ישראל אתם קרבים היום למלחמה על אויביכם", שאם יפלו בידכם אל תרחמו עליהם שגם הם אינם מרחמים עליכם (סוטה מב.), וזה בגוים שבאו על ישראל למלחמה, והם אויביהם לוחמים בם. אבל על הגוים שעשו טובה עם ישראל נצטוינו מפי הקב"ה שלא לעשות להם רע, שהרי המצריים עצמם שהרגו את בניהם, ושעבוד הקשה שעשו להם – בעבור שהיו ישראל דרים בארצם ציוה הקב"ה לגמול חסד עם בניהם, שנאמר (דברים כג, ח) "לא תתעב מצרי כי גר היית בארצו", כל שכן הגוים שאין עושים רע לישראל שלא נגמול להם רע, דאיך יהיו דברי חכמים סותרים את הכתוב הזה, שהוא פסוק מלא לעשות טוב למי שעושה לנו טוב. והרי חכמים ז"ל עצמם מהך קרא דכתיב "לא תתעב מצרי" אמרו (ב"ק צב ע"ב) 'בירא דשתית מיניה אל תשדי ביה קלא', כל שכן האומות השומרים את ישראל משונאיהם. וכן אמר הכתוב (ר' ש"א טו, ו) "ויאמר שאול אל הקיני לכו סרו רדו מתוך עמלקי פן אוסיפך עמו ואתה עשית חסד עם ישראל בעלותו ממצרים", הרי שעשו חסד עם מי שהוא עשה להם חסד. ואין פירוש דבר זה רק כמו שאמרנו למעלה, דאיירי בגוים שהיו מאבדים את ישראל ונפלו בידם – אמרו '**כשר שבגוים הרוג**':

ומה שאמר רבי שמעון שמכאן יש ללמוד טוב שבנחשים רצוץ מוחו, אף על גב דלא נזכר בכאן שום נחש (קושית הרא"ם), מכח קל וחומר יליף, דמה הגוים – שאפשר לגוי להיות גר – בשביל ההבדל שיש בין האומות ובין ישראל אמרה תורה 'הרוג', כי מאחר שבא עליך למלחמה אנו רואים שיש בו שנאה עצמית, ואם אחר כך נפל בידך אל תרחם עליו, על אחת כמה וכמה טוב שבנחשים רצוץ מוחו, שהקב"ה מתחלת הבריאה נתן איבה בינו ובין האדם, דכתיב (בראשית ג, טו) "ואיבה וגו'", אל תסמוך על הנחש שהוא טוב – אחר שיש שנאה בעצמם, ויש לקיים מה שאמרה תורה (שם) "הוא ישופך ראש", ולא לעשות שלום עמהם, הפך מה שאמר "ואיבה". וגבי גוי אמר 'הרוג', שכך הוא הדין

אצל בני נח שמיתתם בסייף בכל מיתה שלהם כדאיתא בפרק ד' מיתות (סנהדרין נו.), וכאן איירי בגוי ההורג שלא כדין:

פסוק י

תפסו אומנות אבותם. דאין לומר שהיו צועקים כדרך הצדיקים שהם צועקים בעת צרה, דהא היו מתלוננים עכשיו לומר "הלא טוב לנו עבוד את מצרים" (ר' פסוק יב), אלא שהוא אומנות אבותם, שכך היה מנהג אבותם, ודבר שהוא מנהג אבותם נמשך האדם תמיד אחריו, אף על גב שאינו עושה בכוונת לבו ודעתו. וכמו כן אמרו (חולין יג ע"ב) גוים שבחוצה לארץ אינם עובדי עבודה זרה אלא שמנהג אבותיהם הם בידיהם, הרי שהאדם עושה דבר משום המנהג, אף על גב שאין עושה זה בכל לבו:

פסוק יא

וכי מחמת חסרון קברים שאין קברים. פירוש כפל הלשון "המבלי אין" דכתיב צריך לפרש כך; 'המבלי חסרון קברים', והיכן הקברים חסרים 'שאין קברים במצרים':

פסוק יב

ואם היה נקוד מלאפו"ם. רש"י קורא בכל פירושו – מה שהאשכנזים קוראים חולם – קורא אותם מלאפו"ם. ומה שהאשכנזים קורין 'מלאפו"ם', שהוא נקודה בתוך הוי"ו, קורא רש"י בכל פירושו שור"ק. ומה שהאשכנזים קוראין 'שורק' דהוא ג' נקודות זה על זה, קורא אותו גם כן שורק. וזה נכון בודאי, כי ענין אחד ומשפט אחד לנקודה שהוא בתוך הוי"ו ולג' נקודות, ולכך שניהם קורא אותו 'שור"ק'. וכן ראוי לקרות הנקודה שהיא על האות – מלאפו"ם, והנקודה בתוך האות וג' נקודות זו על זו שורק, שהרי כאשר יוציא הנקודה הזאת צריך לשרוק פיו, והנקודה שהיא על האות – פיו מלא ממנה, ולכך נקראת 'מלאפו"ם'. ולפיכך רוצה לומר אם היה נקוד 'ממותינו' בחולם, המ"ם היה שם דבר, עכשיו שהוא נקוד בשורק – הוא מקור שהוא שם הפעל, ופירושו מאשר נמות, כמו "מי יתן מותי" (ש"ב יט, יט) דאבשלום, שהנקודה בתוך המ"ם – הוא השור"ק כמו שאמרנו – הוא מקור, שדרך המקור להיות נקוד כך, כמו "ליום קומי" (צפניה ג, ח) "שובי" (תהלים קטז, ז) וכולם הם מקור, והוא שם הפעל:

פסוק יג

כי כאשר ראיתם את מצרים אינו אלא היום. אבל אין פירושו כי מה שראיתם את מצרים היום כמשמעו, דזה אין ענין לו למה שנאמר אחריו "לא תוסיפו לראות עוד עד עולם", וכי אם לא ראו אותם היום יוסיפו לראותם עוד, או הראיה שראו אותם היום גורם שיראו אותם עוד – שצריך לומר בשביל שראו אותם היום לא תוסיפו לראותם עוד, שאין הראיה

גורמת, ולכך צריך לפרש "כי את אשר ראיתם מצרים" אינו אלא היום, דהשתא הוי שפיר על זה "לא תוסיפו לראותם עוד":

פסוק טו

שהיה עומד ומאריך בתפלה והיה אומר לו כו'. נראה שכל זמן שהוא עומד ומתפלל לא נענה עד סוף תפילתו מה שהוא מתפלל, ולפיכך היה אומר לו הקב"ה כי עתה לא עת להאריך שישראל נתונים בצרה. דאם לא כן קשה – יאריך בתפלה, שהרי אי אפשר להם ליסע כיון שהים לפניהם, אלא שאין נענה עד סוף תפילתו:

אין להם אלא ליסע. דאם לא כן הוי ליה למכתב 'דבר אל בני ישראל ליסע', מאי "ויסעו", אלא אילו היה אומר 'דבר אל בני ישראל ליסע' היה משמע מחמת הדבור הזה שאמר להם 'ליסע' יסעו, ואין זה כן, אלא בלא דיבור זה אין להם [אלא] ליסע, שאין הים עומד לפניהם כלל:

כדאי הוא זכות אבות כו'. דאם לא כן למה 'אין להם אלא ליסע'. והא דקאמר לקמן (רש"י פסוק יט) שישראל היו נתונים בדין אם להטבע עם המצריים, שלא היה פשוט להציל אותם, הכי פירושו, שלא היה להם להתרעם עד שיאמרו "המבלי אין קברים" (פסוק יא), שאין להם אלא ליסע, אבל עכשיו שנתרעמו – היו נתונים בדין:

פסוק יט

להבדיל בין מחנה מצרים וכו'. דעל כרחך שניהם עשה המלאך, דאין לומר שהענן היה מקבל החצים, דזה אינו, שהרי החץ עובר בענן, דאם אין החץ עובר בענן והיה ענן מקבל החצים – כל שכן שהיה מפסיק הענן בין מחנה מצרים ובין מחנה ישראל, כיון שאפילו החץ אין עובר בו, ואם כן נסיעות המלאך לאחריהם למה היה, אלא על כרחך שהמלאך נסע לאחריהם כדי לקבל החצים ולהפסיק, שהכל הוא ענין אחד, שאם אתה אומר שהמלאך היה מקבל החצים והענן היה מפסיק – זה לא יתכן, דכיון דהוא היה מקבל החצים והיה מונע החץ מלעבור – כל שכן שהיה מונע המצריים מלבא אליהם, דהיה מפסיק ביניהם. ואף על גב דהמלאך אינו גוף, ואיך יקבל החצים (קושית הרא"ם), אין זה קשיא, כיון שהמלאך היה הולך בעמוד הענן לפניהם, שהוא דבר גשמי, כמו שהיה הולך בעמוד הענן – היה גם כן מקבל החצים על ידו. אבל ליכא למימר כי הענן היה עושה הכל, לקבל החצים ולהפסיק, ולא היה נסיעת מלאך רק שילך עמו הענן, דזה לא יתכן כלל, דאם כן למה הזכיר נסיעת המלאך, דהרי כשהיה הענן הולך לפניהם לא נזכר נסיעת המלאך, אף על גב דהמלאך היה הולך לפניהם כדכתיב (פסוקנו) "ויסע מלאך האלקים ההולך לפני מחנה ישראל", מוכח שכך היה הולך תמיד, ולא נזכר בכתוב, ואם

לא היה המלאך עושה דבר במה שהיה הולך לאחריהם – לא היה נזכר המלאך כמו שלא נזכר בהליכה עד עכשיו:

והא דאמר במכילתא (פסוק כ) שהענן והמלאך היה מקבלם, יראה שאין דעת המכילתא שהמלאך בפני עצמו מקבל אותם והענן על ידי עצמו, דכיון דהיה המלאך מקבלם – למה צריך לענן, אלא פירוש דכיון דהמלאך היה הולך בעמוד הענן להבדיל בין מחנה מצרים ובין מחנה ישראל, כשם שהיה הליכות המלאך בעמוד הענן – כך כאשר היה מקבל החצים לא היה הוא בלבד מקבל אותם רק על ידי עמוד הענן, כמו שהיה ההליכה שהלך בעמוד הענן. ומה שאמר (רש"י כאן) 'להבדיל בין מחנה מצרים ולקבל החצים' היינו על ידי עמוד הענן, ולא בא רק ליתן טעם למה הוזכר המלאך, ולא הוי ליה למכתב רק "ויסע עמוד הענן", אלא לומר לך דהוא היה מקבל החיצים על ידי הענן. ופירש אחריו מיד "ויבא כו'", לומר כי "ויבא" מפעולת המלאך להבדיל בין מחנה למחנה, ואין "ויבא" הוא על עמוד הענן, דלשון ביאה והליכה לא שייך בעמוד הענן אלא בבעלי חיים הבאים והולכים, ולפיכך גבי מלאך כתיב "וילך מאחריהם" ואצל הענן כתיב "ויעמוד מאחריהם", ולפיכך פירש (רש"י) המלאך היה מבדיל בין מחנה למחנה. ומכל מקום היה זה על ידי עמוד הענן, מפני שהיה הולך המלאך בעמוד הענן, כי איך המלאך הבלתי גוף יקבל החצים, אלא שהיה על ידי עמוד הענן. וכן פירש רש"י בפרשת יתרו (להלן יט, ד) כי העמוד ענן היה מקבל אותם, אם כן דעתו כי המלאך היה מקבל אותם על ידי הענן. ואילו לא הלך המלאך בעמוד הענן – אין הענן בלבד מונע החץ לעבור, אבל מפני כי היה המלאך הולך בעמוד הענן – היה מקבל החצים. דומה ליד אדם, שהוא הבשר – מקבל דבר, אף על גב שעיקר הפועל הוא הנשמה לא הבשר, מכל מקום המקבל הוא הבשר, ופועל הקבלה הוא הנשמה, ופשוט הוא:

ויבא משל וכו'. הלסטים שבאו היינו המדבר שאינו יישוב העולם, והוצרכו למלאך ללכת לפניהם להורות לפניהם הדרך שלא יהיו נבוכים במדבר. והזאבים שבאו מאחריו הם המצרים, והלסטים שבאו לפניו אחר כך הוא הים שהיה לפניהם, ומצרים לאחריהם. ובא לתרץ במשל הזה אף על גב דהיה המלאך הולך לפניהם להורות להם הדרך (לעיל יג, כב), עתה בא אחריהם להבדיל בין מחנה מצרים וגו'. וכאשר היו צריכין למלאך לפניהם להעביר אותם הים והמצריים לאחריהם – נטלם על זרועותיו להעביר אותם הים. ופירש זה על פסוק "ויבא" ולא על פסוק "ויסע" (פסוק יט), שבפסוק הזה נאמר "ויבא בין מחנה מצרים ובין מחנה ישראל", נזכר בו בפירוש שלכך הלך אחריהם להציל

אותם מן המצרים, כמו שנזכר במשל. ועוד, שבא לומר לך כי "ויבא" קאי על המלאך ולא על הענן, ומפני זה פירש רש"י "ויבא" מיד אחר "ויסע מלאך" שלא כסדר:

כשחשכה וגו'. רוצה לומר דאין לומר ביום היה זה, דאם כן לא יהיה להם עמוד הענן לפניהם, והכתוב אומר (לעיל יג, כב) "לא ימיש עמוד הענן יומם", ולכך הוצרך לומר כי היה זה אחר שחשכה, והשלים עמוד הענן לעמוד האש, [ו]לא היה מסתלק עמוד הענן:

פסוק כ

הענן והחשך למצרים. פירוש הא דכתיב "ויהי הענן והחשך ויאר את הלילה" שהם דברים הפכיים, צריך לפרש "ויהי הענן והחשך" 'למצרים', "ויאר" 'עמוד האש לילה לישראל'. ומפני שהוקשה שהכתוב חסר לומר 'ויאר עמוד האש לילה לישראל', לכך פירש 'והולך לפניהם כדרכו' ואין צריך לפרש, שהרי היה הלילה הזה כמו שאר הלילות שהיה מאיר להם הלילה (לעיל יג, כא), וכאילו כתיב 'ויאר הלילה כדרכו ללכת יומם ולילה', כדכתיב למעלה (שם), ואין מקרא זה חסר. וכדי שלא תאמר כי החושך שנזכר כאן הוא חשיכות לילה, לכך פירש 'החשך של ערפל', דכיון דפירש שהיה הענן והחושך לצד מצרים כמו שהוא משמע מלשון "ויהי הענן והחושך", וזה לא יתכן על חשכת הלילה, דלא שייך בה לצד מצרים רק בכל העולם הוא, ולכך אמר 'והחושך של ערפל' פירוש חושך עב ומכופל היה לצד מצרים:

מחנה אל מחנה. פירוש דהוי למכתב 'ולא קרבו אלו אל אלו', מאי "זה אל זה" לשון יחיד, אלא **מחנה אל מחנה**, ולכך הוא לשון יחיד:

פסוק כא

ברוח קדים שהיא עזה. דאין לפרש רוח הקדים שהיתה עזה – לאפוקי רוח קדים שאינה עזה, דכל רוח קדים עזה היא, כדמייתי קרא טובא דכל רוח קדים עזה, דכתיב (ישעיה כז, ח) "הגה ברוחו הקשה ביום קדים":

כל מימות שבעולם. דאם לא כן 'ויבקע הים' מיבעי ליה, אלא **כל מימות שבעולם** (שמו"ר כא, ו). וראיתי שנתנו טעם לזה כי אם לא נבקעו **כל מימות שבעולם** היו המים שהולכים כדרכם אל הים ממלאים הים. ודברים שאין בהם טעם הם אלו, דאם כן גבי בקיעות ירדן (יהושע ג, טז-יז) גם כן היה להם לדרוש כך, שאין ספק שגם מים הולכים אל הירדן, והיה ראוי להיות נבקעים כל מימות שיורדים אל הירדן. ועוד, כי שם כתיב בפירוש (שם שם טז) כי המים "קמו נד", ואחר כך היו נצברים אלו על אלו (רד"ק שם), וכך היה ראוי להיות בים. ועוד שאין הים מן הנהרות המושכים שתוכל לומר כך, אבל אין הים מושך רק עומד. ועוד דבשמות רבה אמרו בפירוש דאף המים שבצלוחית נבקעו. אבל

עיקר הפירוש כי הים הוא יסוד המים, ו"כל הנחלים הולכים אל הים וממנו הם שבים ללכת" (ר' קהלת א, ז). למה הוא דומה – ללב האדם, וכאשר נלקה הלב – שהוא יסוד כל האיברים – נלקה עמו הכל. כך כשבקע הקב"ה את הים, שהוא יסוד כל המים, נלקו כל המימות עמו, אף המים שבצלוחית נבקעו. גם כי אחר שהקב"ה נטל היסוד שלהם נלקו עמו הפרטים, והם שאר המים שהם תחת הכלל, ונבקעו עמו. וראיה לזה שהים נתבטל כחו כאשר נקרע – כדכתיב (פסוק כז) "וישב הים לפנות בקר לאיתנו", משמע שבתחלה לא היה באיתנו. ובמדרש "בצאת ישראל ממצרים הים ראה וינוס הירדן יסוב לאחור" (ר' תהלים קיד, א-ג), מה ענין הירדן לכאן שאמר "הירדן יסוב לאחור", אלא גבירתה לקה שפחה לקה עמה. הרי שאמר הירדן לקה בשביל שלקה הים שהוא גבירתה. וכן לקו כל מימות בעולם בשביל שלקה יסוד המים שהוא הים. אמנם בספר גבורות ה' שם נתבאר באורך, ואין כאן מקום זה להאריך:

פסוק כג

וכי סוס אחד היה וגו'. נטה רש"י מדרך המכילתא, שלא דרשו זה במקום הזה רק אצל "סוס ורכבו רמה בים" (להלן טו, א), ובודאי הם דרשו כראוי ולא במקום הזה, דכאן איכא למימר דהוא שם המין, כמו "ויהי לי שור וחמור" (בראשית לב, ה) וכיוצא בזה הרבה, אף כאן שם המין "ויבאו אחריהם כל סוס פרעה וגו'". ותדע לך דהא לעיל (ר' פסוק ט) "וישיגו אותם חונים על הים כל סוס פרעה" ושם ליכא למדרש כמו כאן, אלא על כרחך צריך לפרש שם המין (כ"ה בראב"ם). אבל רז"ל [דרשו כן] אצל "סוס ורכבו רמה בים", דעל זה לא יפול שם המין, דשם המין לא יפול אלא בדברים שאין צריך לומר אותם בלשון רבים, כמו "וישיגו אותם חונים על הים כל סוס" מפני שהיה להם שתוף ביחד שכולם חנו כאחד, וכן "כי בא סוס" (להלן טו, יט) היה להם חבור ושתוף ביחד קורא אותם בלשון יחיד בשם המין. אבל אצל "סוס ורוכבו רמה בים" שנזכר אצל מלחמה, שהיה ללחום עמהם, וצריך לעשות מלחמה בהם, ובכל אחד עשה מלחמה בפני עצמו, ולא שייך בזה שם המין, כי שם המין יאמר כאשר יש להם חבור וקבוץ, לא בענין זה שנאמר "סוס ורוכבו רמה בים", כיון דכל אחד ואחד רמה בים – הוי ליה לומר 'סוסי פרעה', ובכהאי גוונא לא שייך לומר לשון יחיד, דהוא שם המין, אם לא שאצל השם יתברך הם כולם כאחד, ולכך זכר אותם בלשון יחיד בשם המין אצל השם יתברך. אבל אצל "ויבאו אחריהם כל סוס פרעה", מפני שביאה אחת משותפת לכולם, שהיו הולכים ביחד, שייך בזה "כל סוס פרעה". רק אצל "סוס ורוכבו רמה בים" דאיירי במלחמה בהם, וכל מלחמה צריך לעשות מלחמה עם כל אחד, ולא שייך שם המין, ולפיכך דרשו ז"ל

(במכילתא) כי אף אם הוא מדבר לענין מלחמה – אצל הקדוש ברוך הוא הם כאיש אחד, ולפיכך אמר עליהם "סוס ורוכבו רמה בים":

פסוק כד

משמרות שיר של מלאכי השרת כת אחר כת. נקרא זה 'משמר' לפי שכל דבר שהוא שומר סדרו זה אחר זה נקרא 'משמר', לפי שהוא שומר סדרו:

פנה אליהם להשחיתם. דכל השקפה שבמקרא לרעה חוץ ממתנות עניים כדלעיל בפסוק (בראשית יח, טז) "וישקיפו על פני סדום" (כ"ה ברא"ם):

עמוד הענן יורד ועושה אותו כטיט וכו'. ואין להקשות בלא עמוד הענן הרי היו שם מים בים, ולמה היה צריך לעמוד הענן לעשות כמו טיט, דודאי צריך לעמוד הענן, דאף על גב שהיו שם מים – לא היו מוכנים להיות נעשים לטיט, כי מי הים זכים הם וצלולים, ודבר שהוא צלול כאשר יתערב בו טיט אינו עומד ביחד, אבל יחזור לצלילותו מיד, אבל דבר שהוא עב וגס כמו עמוד הענן, כאשר יתערב שם עפר ודבר גס – נעשה עב כמו טיט:

פסוק כה

בהנהגה שהיא כבידה להם. לא חס ושלום בכבידות למנהיג אותם, כי למנהיג היה בקלות, אלא **בהנהגה שהיא כבידה להם.** ומפני שלא הוצרך למכתב "וינהגהו בכבידות", דודאי כיון שהגלגלים נשרפו אנו ידעינן שאותם שהיו יושבים שם בה נעים ואיבריהם מתפרקים, ולמה הוצרך למכתב "וינהגהו [בכבידות"], ותירץ דבא לומר שהיו נמדדים מדה כנגד מדה וגו':

במצרים. ולא בארץ מצרים. ומפני שהיה לו לכתוב 'נלחם עם מצרים', אי נמי דהוי למכתב 'נלחם בנו', מאי "**במצרים**", אלא 'כשם שאלו לוקים כו":

פסוק כו

שזקופין ועומדין. דאם לא כן 'ויכסו המים את הרכב' מבעי ליה, אבל "וישובו" משמע ששבו למקומן (כ"ה ברא"ם):

פסוק כח

ואינו אלא תקון לשון. כלומר לדבר צחות. הרמב"ן ז"ל הקשה שאין הלמ"ד כאן תקון לשון אבל הוא כמו ויכסו את הרכב ואת הפרשים וכסו לכל חיל פרעה הבאים אחריהם, ושייך כסוי עם למ"ד כמו "כמים לים מכסים" (ישעיה יא, ט), ואין נראה דבר זה, דכיון דמצאנו "לכל כליו תעשה נחושת" (להלן כז, ג), וכן "לכל כלי המשכן בכל עבודתו" (שם שם יט), למה לא נאמר דהלמ"ד בכאן גם כן כך, כי שני לשונות הם – לשון כסוי בלא

למ"ד כמו "ויכסו את הרכב" ועם למ"ד לשון אחר, לכך אין לפרש "לכל חיל פרעה" שכתוב אצל "ויכסו את הרכב" שתהיה הלמ"ד כמו למ"ד של "לים מכסים":

פסוק לא

את הגבורה כו'. דידו ממש אי אפשר לפרש, דלא שייך בזה שראו ידו, ולפיכך פירושו שראו את הגבורה. אבל אונקלוס תרגם 'גבורת ידו רבתה', הוסיף מלת 'גבורה' על הכתוב, והשתא הוי ידו כמשמעו, אלא שחסר גבורה. אבל רש"י סבירא ליה כיון דמצינו בהרבה לשונות לשון יד משמש לשון גבורה, למה לא נאמר גם כן דהוא לשון גבורה:

פרק טו

פסוק א

אז כשראה הנס וכו'. רצה לתקן היו"ד של "ישיר" שהוא לשון עתיד, ותירץ דפירושו כשראה הנס – עלה בלבו שישיר, והוי שפיר לשון עתיד. וקשיא אם כן למה כתב זה שעלה בלבו שישיר, והרי מבואר בכתוב שהיה שר, והוי למכתב 'אז שר משה', ולמה לי להאריך ולומר 'עלה בלבו שישיר – וכן עשה', ויש לומר מפני שהפעל של השירה היא בלב, כי כאשר יגיע השמחה בלב הצדיקים עולה בלבם השירה, ואין לך ספק כי בכל לב היו משוררין ושמחים. ולכך כתיב "אז ישיר" שהיה עולה בלבם לומר שירה, כלומר שהגיע בלבם השמחה מן הנס, ולא שהיו מכריחים עצמם אל השירה על ידי שכלם כאדם שהוא מכריח עצמו לדבר, שאם כן לא היה שירה בשמחה, אבל השירה שהיא בשמחה – מתחלה מתחדש לו שמחה גדולה בלב, ומזה עלה בלבו שישיר, ולפיכך דרך לדבר בענין השירה בלשון עתיד:

אבל מדרשו אמרו רז"ל וכו'. נראה לי כי חכמי האמת מפרשים שכל מקום נאמר לשון עתיד – אף על העבר – כאשר יש במעשה התחלה לעשות המעשה ויש בו עתיד לעשות גם כן, כמו "ככה יעשה איוב" (איוב א, ה), שהיה בעבר עושה כך וכך יעשה בעתיד. וכן "יעשו עגל בחורב" (תהלים קו, יט) שיש במעשה ההוא התחלה לעשות ויהיה המעשה נמשך, ויש בו עתיד, שהרי כל מעשה נמשך מן התחלה עד הסוף, ועל זה יאמר לשון עתיד, ואף כי אין המעשה רגיל להיות, לא כמו שרצה רש"י. ובשביל זה יאמר לשון עתיד, לפי שבמעשה עצמו כאשר התחיל לעשות יש בו עתיד לעשות, ושייך בזה לשון עתיד. ואין קשיא כולם, חוץ כאשר כתיב אצלו לשון "אז" זה הלשון משמש על עת בלי משך זמן כלל, ולפיכך אי אפשר לפרש מלת "אז" רק על עתיד לגמרי, ואז פירושו שתהיה לעתיד, או לעבר לגמרי, ואז פירושו בעת שעבר. אבל אי אפשר לומר מלת "אז"

על דבר כזה שיש לו המשך זמן, אלא אם היה פרושו כמו שפרשו רז"ל (שבת נו ע"ב) "אז יבנה שלמה" (מ"א יא, ז) שבקש לבנות ולא בנה, כי זה נאמר גם כן על ההתחלה שבקש לבנות ולא בנה, כי הבקשה לבנות הוא התחלת הדבר, וכאשר נאמר אצל זה מלת "אז" צריך לפרש אותו על התחלה בלבד מבלי גמר מעשה. ולפיכך כאן אצל "אז ישיר" שהיה התחלה עם גמר מעשה, אי אפשר לפרש רק "אז ישיר" לעתיד לבא לעולם הבא. ואם נאמר כמו שפירש רש"י כי היו"ד מורה על המחשבה – הוא גם כן נכון, אכן לא בא על המחשבה בלבד רק על המחשבה עם גמר מעשה, ומפני שהעתיד הוא גמר המעשה יבא בלשון עתיד, אבל אצל מלת "אז" לא יתכן, מפני שמלת "אז" מורה עת בלתי המשך זמן, ולפיכך צריך לפרש אותו לשון עתיד לגמרי. ו"אז יבנה שלמה" (מ"א יא, ז) בא על המחשבה בלבד, ואין כאן גמר מעשה, ופירוש זה נכון מאד:

נופל בו בין לשון עתיד וכו'. מפני שכל דבר ההוה תמיד בכל עת – הוא בהוה ויהיה בעתיד עוד, לכך הוא בא לשון עתיד, כמו "ככה יעשה איוב" (איוב א, ה), אף על גב שהיה כן בהוה כתב לשון עתיד, שהרי בעתיד יהיה גם כן כך. והקשה הרמב"ן דהרי תמצא גם כן לשון עתיד על שאינו הוה תמיד, כמו "יעשו עגל בחורב" (תהלים קו, יט), וכל המזמור ההוא הוא לשון עתיד, ויראה לומר דגם שם כל המזמור נאמר על המחשבה, כלומר שהיו במזיד מחשבים לעשות העגל ובדעת, כי כאשר אמר לשון עבר 'עשו את העגל' הרי הוא במעשה בין שוגגין בין מזידין, וכאשר יאמר לשון עתיד הוא נאמר על המחשבה, כי המעשה היה מסודר על המחשבה שלהם מתחלה, לא היו שוגגין בזה. וכן יש לפרש כל לשון עתיד – שהוא במקום עבר – כאשר יאמר כי בדעת ובכוונה עשה זה, ומתחלה קודם המעשה היה מכוין, לכך יאמר לשון כזה:

שניהם קשורים זה בזה. דאם לא כן הוי למכתב 'ורכב רמה בים', מאי "סוס ורכבו" דקאמר, אלא כאשר היה רוכבו עליו, ולא היה נפרד מאתו:

פסוק ב

כל תיבה בת ב' אותיות ונקודה מלאפו"ם. פירוש בחולם, ו'כשהיא מארכת באות שלישי' כלומר שיבוא עליה יו"ד הכינוי או וי"ו הכינוי, כמו "ה' עזי ומעוזי" (ירמיה טז, יט) שהתיבה מארכת באות שלישי 'ואין השני בשבא בחטף', פירוש שבא שאינה נעה רק נחה, וזה יקרא 'שבא בחטף' מפני שמחטיף קריאתה כשאינה נעה. שאם היה בשבא נח לא היה אות הראשון בשורק, שהרי "נהלת בעזך" (פסוק יג) אות השני מן השורש שהוא הזי"ן בשבא בחטף, ולפיכך אין אות הראשון בשורוק. אבל כאשר אין אות השני בחטף [כשהיא] מארכת באות שלישי – אות הראשון בשורק. ולפיכך אילו היה היו"ד

של "עזי" כמו "ה' עזי ומעזי" היה האות הראשון בשורק, אבל מפני כי היו"ד של עזי נוסף וכאילו אינה, ולא שייך בזה כשהיא מארכת באות שלישי, דזה לא שייך רק ביו"ד הכינוי, לכך אין האות הראשון בשורק:

ובני ישראל היושבים בערי יהודה וגו'. יראה מה שהוצרך לומר 'וכן בדברי הימים' וזה הכתוב גם כן בספר מלכים, מפני שבספר מלכים כתיב (ר' מ"א יב, טז-יז) "וילך ישראל לדרכו ובני ישראל היושבים בערי יהודה וימלוך עליהם רחבעם", ויש לפרש אותו "וילך ישראל" היינו מקצת ישראל שהם עשרה שבטים, חוץ משבט יהודה, "ובני ישראל היושבים בערי יהודה" שהם שבט יהודה גם כן הלכו לדרכם, "וימלוך עליהם רחבעם" על יהודה. אבל בדברי הימים כתיב (ר' ב, י, טז) "וילכו כל ישראל לדרכם", ומשמע דכל ישראל אף שבט יהודה גם כן הלך לדרכו, ואם כן הא דכתיב "ובני ישראל היושבים בערי יהודה" מחובר אל "וימלוך עליהם רחבעם":

ראתה שפחה כו'. כי "זה אלי" משמע שראו אותו, ומדכתיב כל השירה בלשון יחיד, אם כן על כל אחד ואחד – ואפילו על השפחה – נמי מדבר:

אלקי אבי הוא זה. הוסיף 'זה' כדי שיחובר אליו וי"ו של "וארוממנהו", דהוי ליה למכתב 'אלקי אבי וארוממנהו':

לא אני תחלת הקדושה. דאם לא כן הרי כבר כתיב "זה אלי", ולמה צריך עוד "אלהי אבי":

פסוק ג

כמו איש נעמי. דאין לפרש 'איש של נעמי', דהרי הוא איש בפני עצמו אף אם לא היתה נעמי, כמו לשון 'אשה' כך הוא לשון 'איש', וכמו שלשון 'אשה' אינה תולה במה שיש לה בעל, כך לשון 'איש' אינו תולה במה שיש לו אשה, ואם כן לא שייך לומר "איש נעמי", שמצד שהוא איש אין לו צירוף אל נעמי, רק מצד שהוא בעל, כי שם 'איש' נאמר על אדם זכר בלבד, ואין לו בשם הזה חבור אל אשה. ולכך צריך לפרש "איש נעמי" כמו 'בעל נעמי', ולא יבא לשון 'בעל' אלא שיש דבר שהוא בעל לו, לכך אמר 'בעל נעמי':

פסוק ד

ומבחר שם דבר הוא כו'. אינו רוצה לומר שהוא שם דבר ולאפוקי שאינו שם התואר, דהא "משכב" (ויקרא טו, ד) "מרכב" (ר' שם שם ט) בודאי שם התואר, ולא יתכן לפרש אותם שם דבר כלל, ועוד, דאם היו כאן שם דבר צריך אתה לפרש 'ובחירת שלישיו טבעו בים סוף', ולא שייך בזה "טבעו", אלא שלא תפרש המ"מ בינוני מן ההפעיל או מן הדגש, לכך אמר שהוא 'שם דבר', כלומר שאינו מן הפעלים:

פסוק ה

דרכו להיות מלאפו"ם. פירש חולם, כמו "תבלעימו" (פסוק יב) "תביאמו ותיטעמו" (פסוק יז) תמיד המ"ם הכינוי הוא בחולם, שהוא קורא מלאפו"ם, והוי ליה להיות "יכסיומו" המ"ם בחולם. ואל תטעה לומר כמו שטועים לפרש על נקודת היו"ד:

פסוק ו

תמיד היא רועצת. דאם לא כן הוי ליה לומר לשון עבר, ולפיכך פירשו שהוא תמיד כדלעיל (רש"י פסוק א), שכל דבר תמיד יכתוב העבר בלשון עתיד (כ"ה ברא"ם). אבל במכילתא (כאן) פירשו "תרעץ אויב" לעתיד לבא:

פסוק ט

ולדחק ולפרש אזדרז בחרבי. והוא פירוש דחוק, דאם כן הוי ליה למכתב 'אריק בחרבי', מאי "אריק חרבי". ואף על גב דלעיל בפרשת לך לך (רש"י בראשית יד, יד) פירש כי לשון "וירק את חניכיו" כמו "אריק חרבי" והוא לשון אזדרז, עיין לעיל שם נתבאר כי אינו קשה:

פסוק י

צללו שקעו עמקו. פירוש כי לשון "צללו" נאמר על דבר שהוא שוקע. ומפני שהוקשה למה כתב לשון "צללו" ולא כתב לשון שקיעה, פירש כי הכונה כאן לשון 'עמקו', לא סתם שקיעה, אלא שקיעת עומק, רק שלא יתכן לומר 'עמקו כעופרת', לכך פירש שרוצה לומר שקעו:

פסוק יד

מתרגזין. כלומר שהוא הוה אף על גב דכתיב לשון עתיד, ופירשו גם כן כאשר שמעו מיד התחילו להיות **מתרגזין**. אבל על "תבלעמו" (פסוק יב) לא פירש מידי, כי "תבלעימו" פשוט דכך פירושו – לכך נטית ימינך כדי שתבלעמו ארץ:

פסוק טו

והלא לא עליהם היו באים. ואם תאמר ושמא היו יראים דעליהם באים, שהרי מואב היה ירא מאוד דכתיב בהדיא בקרא (במדבר כב, ג), ומנא לן לומר שלא היו יראים, והרי בלק היה ירא מאד דכתיב (שם שם ד) "עתה ילחכו הקהל", ונראה דלא קשיא, דהכי פירושו – דקרא כתיב "שמעו עמים ירגזון" ופירושו שאר אומות היו יראים מן ישראל שיהיו עליהם באים, ואחר כך פרט אומות יחידים כמו פלשתים וכמו אדום ומואב יותר להורות כי אלו היו יותר יראים מכל שאר אומות, והוקשה להם (במכילתא) למה היו יראים אדום ומואב יותר מן כל שאר אומות, שאין לומר דהיו יראים שיבאו עליהם

למלחמה – הרי כל האומות היו יראים, וכבר כתיב זה "שמעו עמים ירגזון", ואין לומר כי אלו היו יראים ביותר, דכל אומה שהיו ישראל באים עליהם למלחמה היה הקב"ה מביא מורך בלבבם, כמו שאמרה רחב הזונה (יהושע ב, י) "כי שמענו את אשר הוביש וגומר", ולפיכך נבהלו, וזה אינו, דהרי לא עליהם היו באים לכבוש ארצם, ואם כן מאיזה טעם נבהלו. ויש ראיה גדולה לדברי רז"ל, דגבי אלו נאמר "אז נבהלו אלופי אדום אילי מואב", כתב לך האלופים והאלים, כי לא היו מקנאים בם אלא האלופים והחשובים, ולפיכך באלו שנים בלבד כתיב "אלופי אדום אילי מואב". ואין להקשות דעדיין יקשה למה היו אלו שני אומות מתקנאים בחשיבותן של ישראל יותר משאר אומות, דאין זה קשיא, דאדום הם מזרע אברהם, וכן מואב מבן אחיו של אברהם, והיו סבורים שהם ראוים לגדולה גם כן, ולפיכך היו מתקנאים בהם ונבהלו על חשיבותן:

אבל במכילתא משמע שהיו מתאוננים שאמרו עכשיו הם באים לעורר מריבה על שטימת עשו את יעקב (בראשית כז, מא), ומואב היו יראים שהיו מעוררים המריבה "ויהי ריב בין רועי מקנה לוט וגו'" (בראשית יג, ז). ויש בו טעם נפלא מאוד, רמזו רז"ל כי אלו שני אומות אדום ומואב יש לו התנגדות יותר עם ישראל, יותר מכל שאר אומות, לכך היו יראים אלו האומות שיבאו ישראל עליהם למלחמה. ונרמז זה בכתוב שאמר "ויהי ריב וגומר", וכן באדום "וישטום עשו וגומר", ואין הפירוש שנאה זאת רק שנאה עצמית והתנגדות שיש לאלו האומות, והוא נרמז אצל מואב שאמר הכתוב (שם שם יא) "ויפרדו איש מעל אחיו", ובמדרש (ב"ר מא, ו) 'הבדל' אין כתיב כאן, אמר כשם שאין פרדה עושה זרע (קידושין יז.) כך אי אפשר לזרעו של אותו איש להתערב בזרעו של אברהם. וכן אצל עשו גם כן יש שנאה בעצם. לכך אמרו כך שהיו אלו מתאוננים ביותר, וזה מפני התנגדות שלהם:

פסוק טז

קנית חבבת. עיין בפרשת לך לך בפסוק (בראשית יד, יט) "קונה שמים וארץ". ודברי רש"י סותרים דברי עצמו, כי פירש שם "קונה שמים וארץ" 'על ידי עשייה קנאם להיות שלו', וכאן פירש "קנית" על החבוב, ויש לומר דכל אחד לפי ענין שלו, דכאן לא יתכן לפרש עשייה שעשאם, דגם שאר אומות ברא, אבל בשמים והארץ, שרוצה לומר שברא כל העולם, כלומר השמים והארץ וכל אשר בם – שייך לומר עשאם:

פסוק יז

נתנבא וכו'. מה שקשה מכאן למה שפירש אצל "נוסעים אנחנו" בפרשת בהעלותך (במדבר י, כט), ומה שכתוב (במדבר כ, יב) "לכן לא תביאו את הקהל", בפרשת שמות

ובפרשת חקת ובפרשת בהעלותך בפסוק "נוסעים אנחנו" [מבואר הדבר], עיין שם ואין צריך להכפל הדברים:

מקדש של מטה מכוון נגד מקדש של מעלה. פירש הרא"ם דמשמע דהמקדש הוא עיקר שבתו של הקב"ה, וזה לא יתכן, דהא כתיב (ישעיה סו, א) "השמים כסאי והארץ הדום רגלי", לפיכך פירש רש"י שהוא מכוון נגד מקדש של מעלה. ואין בדבריו ממש, דהא שלמה אמר (מ"א ח, כז) "האמנם ישב אלקים על הארץ", אבל למדו רז"ל (מכילתא כאן) מדכתיב "מכון לשבתך", ולא כתיב 'מקום לשבתך', כי לשון "מכון" דהוא לשון "את המכונות" דספר מלכים (א, ז, כז), כלומר שהמקדש של מטה הוא כמו דבר שהוא מכון למה שעומד עליו, כי המקדש של מטה הוא למטה, והמקדש העליון הוא למעלה עליו. ואף על גב שדרשו אותו לשון 'מכוון', אין זה קשיא, כי דבר שהוא 'מכון' הוא מכוין לו. אי נמי מדכתיב "מכון" ולא 'מקום' דרשו שהוא מכוון למקדש של מעלה, והיינו שהוא כנגדו לגמרי עד שנראה שהוא מכון לו:

אשר פעלת ה'. הוצרך להוסיף מלת 'אשר', כי בלאו הכי היה פירוש 'פעל' על המכון, שהקב"ה פעל לשבתו המכון דהוא מקדש של מטה, ואין הדבר כן, שהרי לא היה מפעולות הקב"ה עד לעתיד שאז יבנה הקב"ה את בית המקדש. ולפיכך הוצרך להוסיף מלת 'אשר', וכך פירושו – מקדש של מטה הוא מכון לשבתך שהוא מקדש של מעלה, אשר פעל ה' – מקדש של מעלה:

הטעם עליו זקף וכו'. שאם לא כן היה משמע חס ושלום שהמקדש של אד' כוננו ידיך, ומשמע שתי רשויות מדלא כתב 'מקדשך כוננו ידך', אחר ש"ידך" הוא לנוכח, ויבוא חס ושלום לחרף כאילו הם שני אלהות; "מקדש של אד'" שהוא אלוה אחד – "כוננו ידך", ויהיו כאן שני אלהות. אבל עכשיו "מקדש" מלה בפני עצמו, ופירשו המקדש אשר כוננו ידיך ה', כך שמעתי בשם הגאון מורינו הרב רבי אברהם מפראג94א, ונכון הוא. אמנם אני מפרש כי לכך הטעם על מקדש, להפרידו מתיבה שאחריו, כדי שיהיה פירושו כי שם א"ד כוננו את המקדש, ואם לא היה נפרד מתיבה שאחריו היה פירושו מקדש של א"ד – כוננו ידיך השם המיוחד, וקאי למעלה על 'אשר פעלת ה'. והוא טעם מופלג לחכמים, כי שם הזה מספרו 'היכל', ולפיכך הוא אשר הכין בשתי ידים. ועוד, כי למעלה אמר שם בן ד' אותיות פעל את מקדש של מעלה, ואמר על מקדש של מטה כי בשם א"ד הכין אותו, כי מקדש של מטה במה ששכינתו למטה עם הנמצאים מצטרף הוא יתברך אל הנמצאים והוא אדון להם, לכך אמר "מקדש כוננו ידיך" שם א"ד, והוא לשון אדנות, כי האדון מצטרף אל העבד. אבל מקדש של מעלה פעל אותו השם המיוחד, שבו נבדל מן הנמצאים, כי בשם המיוחד אין לו צירוף אל הנמצאים כלל. לכך מקדש של מעלה פעל אותו השם המיוחד, ומקדש של מטה פעל אותו שם א"ד, כי בו יש לו צירוף אל הבריות למטה. ואם לא נפרד מלת "מקדש" מן תיבת השם שאחריו, היה משמע מקדש של א"ד – כוננו ידיך השם המיוחד:95

חביב בית המקדש שנברא בשתי ידים וכו'. המאמר הזה הוא בפרק קמא דכתובות (ה.), ויש לו סוד נפלא בענין מדריגת בית המקדש שהוא מיוחד למדריגה שהיא למעלה

משמים וארץ. והנה אבינה קצת הטעם ותבין יותר משכלך. וכן אמרו שם: גדול מעשה צדיקים ממעשה שמים וארץ, ששמים וארץ נבראו ביד אחד, דכתיב (ישעיה מח, יג) "אף ידי יסדה ארץ וימיני טפחה שמים", ואילו במעשה צדיקים כתיב "מקדש ה' כוננו ידיך". וכן פירושו, דע כי השמים הוא מציאות חלק העולם, ואינו מציאות הכל, אבל הארץ היא משלים מציאות העולם. ואין ארץ בלא שמים, ואין שמים בלא ארץ. לכך כתיב (בראשית א, א) "בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ", ופעמים מקדים ארץ לשמים דכתיב (שם ב, ד) "ביום עשות ה' אלקים ארץ ושמים", לומר לך כי שניהם שקולים, כדאיתא בפרשת בראשית (ב"ר א, טו), לומר כי על ידי שניהם הוא מציאות העולם. ואמר הכתוב כי "ידי יסדה ארץ וימיני טפחה שמים", כמו שיד השמאל ויד הימין שניהם הם האדם ואין יד ימין בלא שמאל ואין יד שמאל בלא יד ימין, כך השמים והארץ שניהם הם מציאות העולם ושלמותו, רק שיחס הארץ אל השמאל לפי שאינה חשובה במדריגה, והשמים אל הימין שהוא יותר חשוב במדריגה. וכמו שהארץ והשמים מיוחדים לשבתו, כדכתיב (ישעיה סו, א) "השמים כסאי והארץ הדום רגלי", כי השמים והארץ ביחד שהם כוללים כל העולם ביחד, והוא יתברך "אלקי עולם" נקרא (ישעיה מ, כח), לכך אמר "השמים כסאי והארץ הדום רגלי", נתן לכל אחד ואחד מדריגתו איך נקרא עליו השם, כי הוא "אלקי עולם" אשר העולם הוא שמים וארץ. אבל המקדש – השם נקרא על הבית הגדול והקדוש כמו שנקרא על שמים וארץ, כי שם הוא שכינתו גם כן. והנה המקדש גדול משמים וארץ, שהשמים נברא ביד אחת, שהרי השמים הוא חלק דבר, וכן הארץ הוא גם כן חלק דבר, כמו שהיד השמאלי הוא חלק, אבל המקדש הוא הכל, כי כמו שהשמים והארץ ביחד משלימים ביחד עד שהש"י נקרא עליהם "השמים כסאי והארץ הדום רגלי", שכבודו עליהם במה שנקרא "אלקי עולם", ואין אחד בלא שני, אבל ביהמ"ק כבודו הנה בבית, ושמו נקרא עליו. פתחתי לך פתח להבין דברי חכמים, ותכלית הדבור בזה הוא יותר נפלא, אבל הדברים האלו כמו פתח להבין מדריגת המקדש שנברא בשתי ידים:

ויש לדקדק על דברי רש"י שנטה אחר המכילתא, שאמרו 'ואימתי יברא בשתים לעתיד וכו", ומשמע מדבריו דמה שכתיב "מקדש ה' כוננו ידיך" קאי על מקדש לעתיד, ואילו בכתובות (ה.) משמע דמעשה צדיקים הוא, וזה מקדש ראשון ושני דהוא מעשה צדיקים, ומקדש לעתיד לא יהיה מעשה צדיקים אלא מעשה הקב"ה, ועל מקדש ראשון ושני אמר "מקדש ה' כוננו ידיך", ויראה דודאי קרא איירי במקדש לעתיד, דכתיב "כוננו ידיך", ובית המקדש לעתיד יהיה בנין הקב"ה ולא בנין בשר ודם, אבל בנין מקדש ראשון ושני

אינו לגמרי בידי ד' רק שהשם יתברך פעל אותו על ידי הצדיקים, שהם היו כמו כלי אל השם יתברך לפעול על ידם. ואף על גב דקרא איירי בבית לעתיד, ילפינן מיניה כמו שמקדש לעתיד נברא בשתי ידים, כך מקדש ראשון ושני נברא בשתי ידים על ידי צדיקים:

פסוק יח

לפיכך היא פתוחה. ביש ספרים הוי"ו של "ועד" פתוחה. ויש מפרשים דאין הוי"ו פתוחה אלא קמוצה, והא דקאמר '**לפיכך היא פתוחה**' רוצה לומר המלה פתוחה, כי העי"ן היא בפתח דהוא סגול, אבל "אנוכי היודע ועד" (ירמיה כט, כג) שהוא לשון עדות והוי"ו הוא שימוש, לפיכך המלה היא קמוצה, רוצה לומר העי"ן בצירי שהוא קמץ קטן. ואין זה נראה:

פסוק יט

כאשר בא. דלא יתכן לפרש אותו כמו "כי תבא" (בראשית לח, טז) "כי תצא" (דברים כא, י), דכאן היה עבר, שכבר בא סוס פרעה, ולפיכך פירושו 'כאשר':

פסוק כא

משה אמר שירה לאנשים כו'. כלומר דאין פירושו שמרים אמרה לנשים שישוררו, דאם כן הוי למכתב 'ותאמר להם מרים שירו לה", אבל "ותען" משמע הרמת קול שעונין אחרי העונה, אלא שהיא אמרה "שירו לה' כי גאה גאה וכו'", והם עונים אחריה כל פסוק:

פסוק כג

תהפך הה"א לתי"ו. מפני שכבד להוציא שני ההי"ן זה אחר זה, ולפיכך נהפך הה"א לתי"ו, שהיא קרובה בצורה לתי"ו, רק שיגיע רגל השמאלי ונעשה תי"ו:

פסוק כד

לשון נפעלו. דאם לא כן הוי ליה למכתב היו"ד בקמץ, אבל "וילונו" היו"ד בחיריק הוא מלשון נפעל, כמו "יכונו יחדיו על שפתך" משלי (כב, יח):

להסיב הדבר אל עצמו. פירוש אף על גב שהוא הפועל ואינו מקבל הפעולה, יסבב הדבור אל עצמו:

פסוק כה

שבת ופרה אדומה ודינין. פירוש מדכתיב "חק", ולא נקרא סתם "חק" רק פרה אדומה, שאין טעם למצוה. ודינין למד מדכתב "משפט". ושבת גם כן נקרא "חוק", כי חוק הוא זה שיגיע מלאכת האדם עד ששה ימים וביום השביעי ינוח, ודבר שיש לו גבול, כמו ששת ימי המעשה וביום השביעי שבת, נקרא זה "חוק", כמו כל לשון "חוק" ששם

חוק למלאכת האדם שיגיע עד ששה ימים ולא יותר. והשתא יתורץ מה שלא הביא רש"י עמהם כבוד אב ואם, שפירש רש"י בפרשת ואתחנן (דברים ה, טז) כי כיבוד אב ואם במרה נצטוו (קושית הרמב"ן), אלא שרש"י לא בא לתרץ רק הפסוק שנאמר "חוק ומשפט", ולכך פירש כי "חוק" זה פרה אדומה שודאי נקרא "חוק", והוסיף על זה שבת, אף על גב שלא מצאנו בפירוש אצל שבת "חוק", כיון דמצאנו כי שבת גם כן אפקד במרה, שהרי נאמר בעשרת דברות (דברים ה, יב) "כאשר צוך" בשבת, ולשון "חוק" יתפרש גם כן על שבת כדלעיל, לכך הוסיף בו שבת. ודינין – שהרי כתיב "משפט". אבל כבוד אב ואם לא נזכר בכתוב, ולכך לא פירש רש"י עמהם כבוד אב ואם:

ועוד, כי לשון "חוק" נאמר על המצוה שאין טעם לה, אבל מצוה שטעם שלה נגלה לגמרי – אין שם "חוק" עליה, ולפיכך כבוד אב ואם שטעם המצוה מבואר – אין זה "חוק" כלל, אפילו אם לא נכתב בתורה האדם יודע מעצמו לכבד אביו ואמו. אבל שבת אם לא נתנה מפי השם יתברך לא היה יודע מעצמו, ולפיכך נקרא "חוק", דסוף סוף צריך להאמין אל הטעם גם כן, ולפיכך נקרא "חוק" על האדם. וכדי שלא יקשה למה קרא השבת בלשון "חוק", כלל עם זה פרה אדומה שהיא חוק גמור, וזה נכון בודאי:

ואם תאמר וכל זה קשה למה לא הזכיר הכתוב עמהם כבוד אב ואם, ויש לומר היינו שתירץ רש"י בלשונו 'שנתן להם מקצת מצות להתעסק', ורוצה לומר כאשר הלכו שלשת ימים בלא תורה, כמו שדרשו ז"ל (ב"ק פב.) על פסוק (ר' פסוק כב) "וילכו שלשה ימים בלא מים", ואין להיות בלא תורה, לכך נתן להם אלו שלשה פרשיות לפי שהם הלכות גדולות מאוד. כמו שידוע מהלכות שבת, כי יש לו הלכות רבות מאוד לשבת. ופרה אדומה אף על גב שאין לה הלכות רבות, הלכה אחת שלה "עמוק עמוק מי ימצאנו" (קהלת ז, כד). ודינין – הדינין של תורה יש בהם חכמה, כמו שאמרו חכמים (ב"ב קעה ע"ב) הרוצה שיחכים יעסוק בדיני ממונות, לפי שבקל משתנה הדין וגו'. ושלשה דברים יש כאן; אם העמוק מצד עצמו כמו פרה אדומה, או מצד רבוי ההלכות שיש בשבת, או מצד הבדל חלוקים שיש בדיני התורה. ולהרגיל אותם בלמוד התורה, כי צריך הוא בתלמוד תורה להעמיק בה. ולפעמים לתת הבדל בין דבר לדבר כמו שהוא בדיני ממונות, שהדין משתנה בחלוק קטון. וגם צריך ללמוד רבוי הלכות. ולא תמצא בכל מצות התורה דברים אלו רק בשלשה מצות, דהיינו פרה אדומה שהיא עמוקה, ושבת יש לה רבוי הלכתא, ודיני ממונות יש בו חלוקים הרבה. ושמעתי בזה פירוש אחר למה אלו ג', ובפרשת ואתחנן תמצא אותו.

אך יש לתמוה מאד על פירוש רש"י כי נטה מדברי המכילתא (כאן) ומדרך הגמרא

דסנהדרין (נו ע"ב), דבמכילתא קאמר "חק" זה שבת, ו"משפט" זה כבוד אב ואם, דברי רבי יהושע. רבי אליעזר המודעי אומר "חק" זה עריות, כדכתיב (ויקרא יח, ל) "לבלתי עשות מחקות התועבות האלה", "משפט" זה אונסין גזילות וחבלות. ובפרק ארבע מיתות (סנהדרין נו ע"ב) קאמר עשר מצות נצטוו במרה, ז' מצוות שנצטוו עליהן בני נח, הוסיף עליהן דינין, שבת, כבוד אב ואם. [דינין] – דכתיב "חוק ומשפט", שבת – דכתיב (דברים ה, יב) "כאשר ציוך", והיכן ציוך – במרה. כבוד אב ואם במרה – דכתיב (שם שם טז) "כאשר ציוך", ואילו בכל אלה לא נזכר פרה אדומה. ואפשר כי דעת רש"י שבגמרא לא איירי רק במצות שנצטוו שנוהגים מאותו שעה ואילך קודם מתן תורה, דהא פרה אדומה לא נתנה עד שנה שניה. ומאחר כי לשון "חוק" משמע פרה אדומה פירש אותו רש"י לפי פשט הכתוב, שנתן להם פרה אדומה להתעסק בה. אמנם עם כל זה דבריו תמוהים, שהיה לו לפרש הכתוב כמו שפרשו חכמים, ולא לעשות פירוש מסברת הלב, שכאשר אדם יתבונן במחלוקת החכמים במכילתא או במה שנזכר בגמרא יש טעם נפלא ועמוק מאד למה בחרו באלו, והכל בחכמה ובהשכל, ואין להאריך במקום הזה בפירוש המכילתא, ורש"י נטה מדברי חכמים ז"ל והוסיף עליהם – וגרע הרבה:

ומה שקשה דמשמע במרה אפקידו על שבת, ובפרק כל כתבי (שבת קיח ע"ב) אמרו אלמלי שמרו ישראל שבת ראשונה לא שלטה בהם אומה ולשון, דכתיב (להלן טז, כז) "ויהי ביום השביעי יצאו מן העם ללקוט", וכתיב בתריה (שם יז, ח) "ויבא עמלק", וזה היה בשבת שניה, דהא ביום השבת נסעו מאילים כמו שמוכח לקמן (רש"י טז, א), והמן ירד ביום א' למחרת (רש"י שם), נמצא יום ז' של מן (להלן טז, כז) הוא שבת שנייה לא שבת ראשונה, ויראה דלמאן דאמר דלא אפקידו במרה רק אשבת ולא אתחומין – ניחא, ד'שבת ראשונה' היה שבת המן דנצטוו אכל מצוות, ונוכל לומר דרב דקאמר 'אלמלי שמרו ישראל שבת ראשונה' אית ליה דלא אפקידו אתחומין, והכא אית ליה לרבא בפרק רבי עקיבא (שבת פז ע"ב), ולא קשיא מידי:

ואני אומר אפילו למאן דאמר דאף אתחומין אפקידו לא נצטוו אכל מצוות שבת בעשה ולא תעשה, אלא בעשה בלחוד הוא דנצטוו, אבל אזהרותיו לא נצטוו עד פרשת המן (להלן טז,כג-ל), ולפיכך נקרא 'שבת ראשונה'. תדע למה הוצרך למכתב בפרשת המן (שם שם כט) "אל יצא איש" שהרי במרה אפקידו אשבת, אלא דכאן הזהיר עליהן בלאו, שלא היה קודם בלאו, והוצרך למכתב הלאו, ולפיכך קרא אותו 'שבת ראשונה':

ובלאו הכי נמי לא קשיא מידי, דשבת דמרה לא היה רק בעל פה, וזה לא נקרא 'ראשונה' מה שנצטוו בעל פה, שהרי לא כתיב שבת בפירוש בתורה, רק מרבינן ליה מ"כאשר

ציוך" (דברים ה, יב), וזהו בעל פה, כמו "וזבחת מבקרך וצאנך כאשר צויתך" (ר' דברים יב, כא) כמו שיתבאר לקמן, ולא נקרא 'שבת ראשונה'. דעל כרחך צריך אתה לומר שאין אלו מצוות נחשבות ממצוות התורה, רק כמו ז' מצות לבני נח שאין זה שם תורה עליו, דאין לתת תחלה תורה שבעל פה, כי התורה שבעל פה הוא פירוש תורה שבכתב, ולפיכך אלו מצוות אין שם תורה עליהם. ולפיכך הוצרך לחזור ולצוות עליהם כמו כל המצוות של בני נח, ובמן נצטוו בתורה שבכתב על השבת (להלן טז, טו-כט), וזהו 'שבת ראשונה' – שבת שנצטוו בה בתורה שבכתב. והא דקאמר דינין במרה אפקידו, ולקמן משמע מה הראשונים מסיני אף אלו מסיני, מה בכך, הלא אף כיבוד אב ואם נצטוו במרה וחזר בסיני (להלן כ, יב), ויהיו הדינין גם כן כך. ומכל שכן לפי דברינו כי המצוות שנצטוו במרה אינם ממצות התורה נחשבות, רק כמו מילה לאברהם (בראשית יז, יא) וגיד הנשה ליעקב (שם לב, לב) וז' מצות לבני נח, שהרי אין תורה שבעל פה קודם לתורה שבכתב:

ושם ניסהו לעם. לא העם את הקב"ה – כמו "ועל נסותם את ה'" (להלן יז, ז), דהרי קרא מחובר אל "שם שם לו וגומר":

וראה קשי ערפו וכו'. הקשה הרא"ם דלמה לא פירש "ושם ניסהו" אם ישמרו את מצוותיו, ויראה דאין זה קשיא, דלא שייך בפרה אדומה לשמור אותה, דהרי אין לעשות אותה עכשיו, ואף בדינין – דתולה בדיין שהוא דן הדין – מה שייך בזה נסיון, דבמשה תליא ולא בישראל:

פסוק כו

שמוע תשמע זו קבלה וכו'. בא לפרש כל הנך ציווים על מה הם באים, ופירש כל אחד ואחד. ועדיין צריך ליתן טעם למה אצל קבלה נאמר "קול" ואצל העשייה נאמר "ישר" ואצל מצוותיו "האזנה" ואצל חקים "שמירה", ויש לפרש שאצל קבלה נאמר "קול" כי לשון שמיעה הוא קבלה, לכך אמר אצל הקבלה לשון "קול", כי אצל השמיעה שייך קול. ואצל העשיה נאמר "ישר", לפי שזה הלשון שייך על מעשה, שיאמר האדם המעשה הזה הוא ישר. ואצל דקדוקי מצות לדקדק בהן שייך 'האזנה', להטות [אוזן] לדקדק בהן. ואצל החקים 'שמירה', מפני שהשטן מקטרג עליהם (רש"י כאן), וצריכים אלו שמירה יותר שלא יבוא לעבור עליהן. ושייך בזה שמירה כדכתיב (קהלת ח, ב) "אני פי מלך שמור", כי הגזירה שמקבל מאחר ושומרה, אף על גב שאין טעם לו, יקרא זה שהוא שומר גזירת המלך. וכך יש לפרש דעת רש"י. וגם בזה נטה מן המכילתא ומדברי רז"ל, שהם לא דרשו הפסוק כך. וראה רש"י כי דברי המכילתא רחוקים מן הפשט, ופירש הכתוב

לדעתו שהוא קרוב לפשוטו. ואני אומר כי דברי רז"ל בוודאי קרובים, ורחוקים בתחלת המחשבה וקרובים כאשר מדקדק בהם, ואין כאן מקום זה, רק הערותיך לדקדק בהן:

ואם אשים כאילו לא הושמו. פירוש ד"אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא" (ר' קהלת ז, כ), והקב"ה מוכיח אותו על חטאיו, הרי 'כאילו לא הושמו' "כי אני ה' רופאך":

ופשוטו של מקרא מלמדך תורה ומצוות וכו'. משמע מדברי רש"י כי "אני ה' רופאך" כלומר אני רופא שלך ומלמד אותך שלא יבא עליך חולי, כך משמע מדבריו. ויהיה "רופאך" תאר כמו רופא, ונקרא "רופאך" אף בשעה שאינו מרפא – אך שהוא מלמד לו שלא יחלה. אך קשה לי מה שהביא בסוף דבריו – 'וכן הוא אומר (ר' משלי ג, ח) "רפאות היא לשרך"', דמשמע כי דברי תורה היא לו רפואה ממש, ולא שיהיה משמע כי אני רופא שלך ומלמדך שלא יבא חולי עליך, שבזה לא היה צריך לומר כי התורה היא רפואה אם הוא הרופא ומלמד שלא יחלה, ויש לומר דכך מביא ראיה, שאם התורה מרפא החולה כל שכן שגורמת שלא יחלה, ולפיכך השם יתברך שנתן תורה ומצוות לישראל, הוא הרופא לישראל שלמד אותם שלא יחלה:

אבל מדברי המכילתא לא משמע שיהיה פירוש "כי אני ה' רופאך" כי אני רופא שלך, וכן איתא שם – "כי אני ה' רופאך" אמר הקב"ה למשה אמור לישראל כי התורה שנתתי להם – לחיים הם להם, רפואה היא להם, כענין שנאמר (משלי ד, כב) "כי חיים הם למוצאיהם ולכל בשרו מרפא". והנראה כי הם מפרשים "כי אני ה' רופאך" כמשמעו, שהתורה היא רפואה. וגם הרמב"ן הקשה זה על רש"י שאין במשמעות הכתוב שיהיה "רופאך" תואר כלומר שאני רופא שלך[211], אבל הכתוב משמע "כי אני ה' רופאך" המרפא אותך. ונראה לי כי לדעת המכילתא כך פירושו "כל המחלה אשר שמתי במצרים" דהיינו מכות שלא בטבע ובמנהגו של עולם שהיו במצרים "לא אשים עליך", "כי אני ה' רופאך" היינו במכה שהיא כמנהגו של עולם ואינה ביד השם יתברך, כמו שאמרו חכמים (ב"מ קז ע"ב) הכל בידי שמים חוץ מצנים ופחים, ואני רופא מרפא אותך מתחלואים אלו, ואם כן – איך אשים עליך מכות שאינם כמנהגו של עולם, שהם ביד השם יתברך. אי נמי, דהכי פירושו "כל מחלה אשר שמתי במצרים לא אשים עליך" לעתיד, "כי אני ה' רופאך" עתה על ידי התורה רפאתי אותך מכל התחלואים, שבשעת נתינת התורה נרפאו כל ישראל מכל התחלואים שהיו בם. וכן אמרו (מכילתא להלן כ, טו) שלא היו בישראל סומים וחרשים. ומאחר שאני רופאך, ומכל שכן שלא אשים עליך מכאן ולהבא. ואם תאמר ומאי רבותא מה שאמר "אם שמוע תשמע לקול ה' אלקיך" לא אמית אותך, שלמה ימית

אותו, ויראה שאין זה קשיא, שלפעמים יבאו חלאים על ידי מערכת השמים וכיוצא בזה המורים רע, ועל זה אמר שלא ישים עליהם:

פסוק כז

כנגד י"ב שבטים. דאין לומר שבא לומר הכתוב שהיה להם מים די לשתות – כי היו להם י"ב עיינות מים, דזה לא יתורץ גבי שבעים תמרים, כי מה יסתפקו ס' ריבוא (לעיל יב, לז) מן ע' תמרים, אלא נתן להם זה בשביל י"ב שבטים וע' תמרים נגד ע' זקנים, והראה להם הקב"ה כי קודם בואם לשם הכין להם לפי מספרם. ובמכילתא קאמר דהיו שם מששת ימי בראשית:

פרק טז

פסוק א

משיורי הבצק וכו'. כתנא קמא דמכילתא דסבירא דחררה שהוציאו ממצרים אכלו ממנה ל"א יום, ומשמע ל"א יום שלימים לגמרי, והוא ס"ב סעודות, נמצא כי משיורי הבצק אכלו ס"א סעודות, והשתא היה להם לאכול אף בסעודות ערב שלמחרתו ירד המן, ולא היו מתלוננים אלא בשביל יום המחרת, שלא היה להם לאכול עוד. ורבי שילא סבר התם דנתפרנסו הימנו ס"א סעודות, דהוא סבירא ליה דלא היו מתרעמים אלא בערב כאשר לא היה להם לחם לאכול בערב, אז נתרעמו. ופירש (רש"י) אליבא דתנא קמא ולא כיחידאי. והרא"ם שבש את הגירסאות, מפני שהוא פירש כי רבי שילא מפרש דברי תנא קמא, והשתא לא יהיה רק ס"א סעודות, ומדקאמר (רש"י) 'שאכלו משיורי הבצק [ס"א סעודות]' משמע שנשאר מן הבצק שהוציאו ממצרים אחר שאכלו סעודת הבוקר ס"א סעודות, ויהיה עם סעודת הבוקר ס"ב סעודות, וזה לא הוי כדברי המכילתא דאמרו שאכלו מן החררה שהוציאו ממצרים עם סעודת הבוקר ס"א סעודות. ולא ידעתי מי הכניסו לפרש כך, דמה בא רבי שילא לחדש, וכי מנין סעודה בא לאשמועינן, אלא שיש מחלוקת ביניהם, כי לתנא קמא היה בעיסה ס"ב סעודות, ולרבי שילא ס"א סעודות:

אלא שיש לדקדק למה פירש (רש"י) שאכלו משיורי הבצק ס"א סעודות, ולא אמר שאכלו מן הבצק ל"א יום כלישנא דתנא קמא, ויראה כי רש"י מפרש כי נתפרנסו ממנו על ידי ברכת ה', ולפיכך אמר 'שאכלו משיורי בצק', כי נתברך העיסה שלהם עד שאכלו והותירו, ומן השיור – שהיה מתברך – אכלו ס"א סעודות. ואפשר לומר כי לא תבא ברכה אם לא היה כאן שיור בצק, שאם היו מדקדקים לעשות כפי סעודתן ולא יותר – אין כאן ברכה, ועל ידי השיור – שנעשה בהרוחה – על ידי שיור תבא ברכה, וכמו

שאמרו חכמים (סנהדרין צב.) כל מי שאינו משייר מפתו על שלחנו אינו רואה סימן ברכה לעולם. ולפיכך אמר משיורי הבצק אכלו ס"א סעודות:

ואני אומר דגם רבי שילא סבר שהיה להם לחם לאכול בערב, ולא בא להוסיף רק שהיו מתפרנסים ממנו על ידי ברכה, לכך אמר 'נתפרנסו' ולא 'אכלו' כלישנא דתנא קמא, דלישנא דתנא קמא משמע שכל כך בצק הוציאו כדי לאכול שלשים [ואחד] יום, ובא רבי שילא לומר שנתברך העיסה עד שנתפרנסו ס"א סעודות. והשתא אף רבי שילא סבירא ליה דהיה להם לאכול בערב, דאין סברא כלל שיהיה הקב"ה מניח אותם בלתי סעודה אחת, והכתוב אומר (ר' דברים ב, ז) "זה ארבעים שנה לא חסרת דבר", ולא היה להם לחם חסר אף אותה סעודה אחת:

ומפני שהוקשה לרש"י דהא משמע שהיו מתלוננים בט"ו לחודש, ואם היה להם סעודות ערב אם כן ביום ט"ז היו מתלוננים ולא בט"ו, שלא היו מתלוננים בעוד היה בידם לאכול, ותירץ 'ויום אחד בשבת היה', והרי דרך לאכול ביום סעודה ג' של שבת, והיו מתלוננים, שכל זמן שהיה להם עוד לאכול לא היו מתלוננים, וסעודת ערב אכלו בעוד היום של ט"ו, ולפיכך בט"ו היו מתלוננים. ועוד, למה אכלו דווקא ס"א סעודות, שאם היה מנין קצוב כמו שלשים יום אין זה קשיא, דמנין שלשים הוא מנין קצוב ומשוער בכמה ענייניים, ולא קשיא, אבל ס"א סעודות – למה היה זה השעור דהיה סעודה אחת יותר משלשים יום, ולפיכך תירץ 'ואחד בשבת היה', והקב"ה היה רוצה להוריד המן ביום ראשון, דכמו שהיה הקב"ה מקדש יום השביעי שלא ירד המן ביום שביעי שהוא שבת (רש"י להלן כ, י) – כך התחלתו בתחלת ימי המעשה, שהוא יום ראשון, ולפיכך התחיל המן ביום א', כי היה דומה לימי בראשית, שהיה התחלת הבריאה ביום א', ויום השבת – ביום השביעי, כך היה במן. והשתא בוודאי מנין שלשים היו מתפרנסים מן הבצק, אלא שאם היה פוסק לאחר שלשים מיד היה צריך להוריד המן שלא באחד בשבת. ועוד, אין הקב"ה מוריד המן בשבת, ולכך הוסיף להם הקב"ה סעודה אחת כדי שלא יהיו בלא אכילה, וזה נכון בלי ספק:

ויום אחד בשבת היה. בפרק רבי עקיבא (שבת פז ע"ב) ברייתא הוא, ויליף ליה מדכתיב (ר' פסוק כו) "ששת ימים תלקטהו ויום השביעי שבת לא יהיה בו", רוצה לומר יום השביעי לירידה יהיה שבת. והקשו בתוספות (שם ד"ה וכתיב) והלא מקרא זה נאמר ביום השבת, ולפני זה כבר ירד המן, ותרצו התוספות דמכל מקום משמע שזה הדיבור של "ששת ימים תלקטוהו" נאמר כבר, אלא שמשה לא אמר להם לישראל כדפירש רש"י לקמן (פסוק כב), ולפיכך יליף שפיר. ולפי הנראה לי הוי מצי בתוספות לתרץ דעל כרחך

האי קרא ד"ששת ימים" כך פרושו – ששת ימים היה לכם ללקוט עד היום, ולא יותר, ולפיכך שבת היום לא יהיה בו עכשיו. דאין לפרש "ששת ימים תלקטהו" מכאן ואילך, דהא משה בא להשיב להם עכשיו ביום השבת על שיצאו, ולמה היה צריך להשיב "ששת ימים תלקטהו וביום השביעי שבת", אלא כדפרישית. והקשה הרא"ם דמאחר שנסעו מאילים בחמשה עשר והיה שבת, אם כן היה יוצאים חוץ לתחום בשבת למאן דאמר אף תחומין אפקד (שבת פז ע"ב), ותירץ כי מה שכתוב "בחמשה עשר לחדש" לא קאי אנסיעתם מאילים, אלא על ביאתם למדבר סין, דהיה בט"ו, אבל נסיעתם מאילים היה בי"ד:

פסוק ג

לואי דמתנא. פירוש וראיה דאינו שם דבר, שהרי תרגם '**לואי דמתנא**', שיורה שאינו שם דבר. והביא עוד ראיה שאין לפרש אותו שם דבר, דגם "לו מתנו" דכתיב בפרשת שלח (במדבר יד, ב) פירושו 'הלואי והיינו מתים', ואינו שם דבר, רק כי שם הוא פעל עבר, ולכך הוא בפתח, וכאן הוא מקור, לכך הוא "מותינו" בשורוק:

פסוק ד

צורך אכילת יום ביומו. שאין לפרש שילקטו דבר יום ביומו ולא יעברו שלא ילקטו, דעל זה לא היה מצוה, רק פירושו שלא ילקטו ליום המחרת (כ"ה ברא"ם). וכאילו כתוב 'דבר יום ביומו תלקטו', ולא תלקטו היום לצורך מחר, שאסור להותיר:

למען אנסנו כי אנסנו. כן הוא הגירסא. ובספרים שלנו כתוב 'למען אנסנו – אנסנו הילך בתורתי', ואין ספק שהוא טעות. וכך פירושו, כי מלת "למען" משמע שהוא נמשך מן נתינת המן, כלומר שלכך אתן להם המן "למען אנסנו", כי כל "למען" הוא נמשך מן הדבר, כמו שאמר הכתוב (פסוק לג) "קח צנצנת אחת וגו'" "למען אשר יראו הלחם וגו'" (פסוק לב), שדבר זה נמשך מן המן שנתן שם. וכאן לא יתכן לפרש כך, שהרי זה בעצמו מה שנתן להם המן בזה היה מנסה אותם, לכך פירש כי מה שאמר "למען אנסנו" רוצה לומר 'כי אנסנו', דהיינו בנתינת המן היה מנסה אותם:

הילך בתורתי וכו'. ואין לפרש "אנסנו" כמו "לנסותך התשמור מצותיו" בפרשת עקב (ר' דברים ח, ב), שכאן לא יתכן לפרש כך, שאין אומרים לאדם 'אנסה אותך אם לא תהרהר אחרי', שאם כן לא היה זה נסיון, אבל יתכן לומר 'אנסה אותך אם תשמור מצותי'. אבל לקמן הם דברי משה, אמר "ויענך וגו' לנסותך" אם לא תהרהר אחריו יתברך:

פסוק ה

משנה של יום ולמחרת. רוצה לומר שאין "משנה" כמשמעו שיהיה להם ביום הששי כפל מה שהם צריכים, שזהו לשון "משנה", אלא רוצה לומר 'ליום ולמחרת'. והוקשה לו שאין זה "משנה", דהא לאו יתור הוא כלל, ופירש "משנה" 'על שהיו רגילים', כלומר "משנה" הכתוב כאן רוצה לומר שהוא "משנה" על מה שהיו רגילים ללקוט בבת אחת:

פסוק ז

לא על הכבוד הנראה הוא. שלא היה הכבוד נראה בבוקר של מחרת רק באותו יום שנאמר (פסוק י) "ויהי כדבר אהרן אל כל עדת וגומר [והנה כבוד ה' נראה בענן]":

את תלונותיכם על ה' אשר על ה'. כלומר שלא היתה התלונה רק על משה ואהרן, דכתיב (ר' פסוק ב) "וילונו על משה ואהרן וגו'", ואם כן למה אמר "תלונותיכם על ה'", אלא כך אמר – כי אותה תלונה שהתלוננתם עלי – על ה' הוא, ולא עלינו כלל, כדמסיק "ונחנו מה":

ונקרא תלונו כו'. פירוש שהייתי אומר כי הדגש לחסרון תי"ו 'תתלוננו', שהדגש מורה על חסרון תי"ו, "אל תטמאו בכל אלה" (ויקרא יח, כד) כמו 'אל תתטמאו בכל אלה', לכך אילו נקוד "תלונו" היה גם כן פירושו פעל עומד שהוא כמו 'תתלננו' שהוא פעל עומד, לכך כתיב "תלינו" ודגש בלמ"ד לומר שהוא יוצא:

עכשיו הוא משמע תלינו את אחרים. פירוש כי "תלינו" פעל עומד, כי "וילן העם על משה" (להלן יז, ג) הוא פעל עומד, "ויליני עליו את כל העדה" (במדבר יד, לו) הוא פעל יוצא, וכדי שלא תפרש כאן "כי תלינו" כמו "וילן העם על משה" פעל עומד – בא בדגש, כדי להורות שהוא יוצא. כי הדגש משמש כן בכל מקום להוציא הפעלים, כמו "שכן" (להלן מ, לה) פעל עומד, "שיכן" (תהלים עח, ס) פעל יוצא. "טמא" (ויקרא יא, ד) פועל עומד, "טימא את דינה אחותם" (בראשית לד, יג) פעל יוצא. הרי כי בנין הדגש הוא יוצא לזולתו, וזהו מפני הדגש שבבנין, ולפיכך מורה הדגש להוציא הפעל:

פסוק ח

ומה ראה כו'. אף על גב דפירש זה למעלה (רש"י פסוק ו) הוצרך לפרש פה, מפני שפירש 'למדך תורה דרך ארץ', והוקשה מנא לן דלמדך דרך ארץ, שמא בשביל שלא היה להם פנאי בערב לטרוח הרבה לכך נתן לכם מעט, וכן פירושו – בערב תאכלו בשר מעט מפני שאין פנאי להם לטרוח הרבה, לכך יתן לכם מעט, דזה אינו, דהרי מה שנתן בערב בשר [היה] מפני העונש, שהיה טורח עליהם לתקן, ואם היה נותן להם מעט בשר כדי שיוכלו לטרוח בו, אם כן לא היה זה עונש כלל – נתינתה בערב מפני הטורח – דהרי

מעט יוכלו לתקן. ואין לומר דאין הכי נמי, מנא לן לומר דהיה עונש, דשמא לא היה עונש כלל, דהרי כבר נתבאר למעלה דכתיב (פסוק ו) "ובוקר וראיתם את כבוד ה' וגו'", שמה שהוריד להם בבוקר הוא דרך חבה (רש"י שם), וממילא הנתינה בערב הוא עונש:

פסוק יג

השליו מין עוף ושמן וכו'. דאם לא כן למה בה"א הידיעה בכל מקום, אלא מפני שהוא חשוב הרבה שהוא שמן, והוא ידוע לחשיבותו, ולכך אמר "השליו". אי נמי, למה מין זה יותר ממין אחר:

פסוק יד

שהטל עולה מן הארץ. אמרו רז"ל (תנחומא כאן סימן כ) כי שינה עליהם מנהגו של עולם, כי מנהגו של עולם לחם מן הארץ וטל מן השמים, ואילו כאן היה לחם מן שמים וטל מן הארץ. ויש בזה טעם נשגב מאד, שהיה המן מן הדברים שאינם תחת הטבע. והמבין יבין למה נהפך סדרו להיות הלחם מן השמים והטל מן הארץ, כי אחר שהשמים והארץ משמשים השמים לטל והארץ ללחם, ועכשיו היו שמים משמשים ללחם – בהכרח הארץ משמשת לטל, כי השמים והארץ הם כאחד לטל וללחם:

וכן פירושו דק ככפור שטוח קלוש כו'. לא הבנתי זה, דמדברי רש"י משמע כי לשון "דק" רוצה לומר 'שטוח קלוש', וזה נקרא "דק" לפי שהוא קלוש, כמו שאמר 'טינב"ש בלע"ז', כמו שפירש בפרשת מקץ (בראשית מא, ג) על "דקות בשר", שאין רוצה לומר כמו סתם דק, אלא רוצה לומר שאינו עב, ולפיכך פירש 'שטוח קלוש', ואונקלוס תירגם 'דעדק כגיר', משמע "דק" הכתוב רוצה לומר "דק" כמשמעו, ד'כגיר' זהו מין צבע דק וקלוש, ואולי דעת רש"י כי אונקלוס נקט "דק" משמש לשני דברים; 'דעדק כגיר', וגם הוא דק כגלידא על ארעא'. ומה שלא פירש רש"י כי "דק" הוא כמשמעו, שהיה דק בגרעין שלו, מפני שכתיב "דק ככפור על הארץ", ואין הכפור דק בגרעין, אלא שהוא שטוח קלוש מוגלד. מכל מקום פירוש רש"י תמוה מאוד – כי יוסיף אונקלוס 'כגירא', ובפסוק נזכר ענין אחר, שהוא שטוח קלוש ככפור, ועוד, שיותר היה לו להוסיף על "דק" הראשון שזהו פירושו דק ממש, לא על "דק" השני שפירושו קלוש, והרמב"ן דחק מאוד לפרש כי אונקלוס הוציא 'כגירא' מן הכתוב:

ואני אומר כי מפני שכתוב שני פעמים "דק" הוצרך אונקלוס לתרגם "דק" השני 'דעדק כגירא', והגיר הוא סיד כדכתיב (ישעיה כז, ט) "אבני גיר מנופצות", והוא דבר שנמוח, ולפיכך הוצרך להוסיף על "דק" השני 'כגירא', לומר לך כי פירוש "דק" השני שהיה המן דבר דק מאוד כגירא, כי מפני שהוא נמוח הסיד הזה – נעשה דק מאוד מאוד. ולפיכך

הוצרך הכתוב להוסיף עוד "דק" לומר שהוא דק מאוד כמו הסיד הזה, שמפני שהוא דבר שנמוח הוא דק לגמרי. ועוד, בפרק יום הכפורים (יומא עה ע"ב) דרשו מאי "מחספס" דבר שנמוח על פס היד, והוא 'מח פס', ולפי זה פירוש "מחוספס דק" דבר דק שנמוח, ולכן תרגם אונקלוס 'דעדק כגירא' שהוא סיד שנמוח, וכך היה המן דבר שנמוח, וזהו דבר משובח. כך יראה, והוא נכון:

פסוק טו

שיקרא אותו בשמו. דאם לא כן מאי נתינת הטעם הוא "כי לא ידעו מה הוא":

פסוק כ

דתן ואבירם. עיין בפרשת שמות (לעיל ה, כ) גבי "ויפגעו את משה ואת אהרן נצבים", ובפרשת דברים:

הרי זה מקרא מסורס וכו'. ולפי דעתי שאין קשיא מה שנכתב "וירם תולעים ויבאש", כי דרך המתליעים שנבאשים ויוצאים תולעים ממנו ואחר כך נבאשים לגמרי, ולפיכך כתיב "וירם תולעים ויבאש" לגמרי. ואחר כך כתיב (פסוק כד) "ולא הבאיש ורימה לא היתה בו" ללמד כי לא הבאיש כלל מתחלה, ואילו אמר "ולא הבאיש" הייתי אומר דהאי "ולא הבאיש" כמו "ויבאש" דלעיל (פסוקנו), ורוצה לומר שלא הבאיש לגמרי, אבל קצת הבאיש, והיו בו תולעים, לכך כתיב "ולא הבאיש ורימה לא היתה בו", וזה מוכח שלא הבאיש כלל, שאם בא לומר שלא הבאיש לגמרי אבל קצת הבאיש, זה אינו, דמה בא לומר שלא הבאיש לגמרי הא אפילו רימה לא היתה בו, אלא לא הבאיש כלל. והכי נמי לעיל (פסוקנו), אילו כתיב "ויבאש" הוה אמינא דהאי "ויבאש" רוצה לומר קצת הבאיש כמו דכתיב (פסוק כד) "ולא הבאיש", וקל להבין. ואין להקשות דלא לכתוב כלל לא למעלה (פסוקנו) "וירם תולעים" וגם כאן (פסוק כד) לא לכתוב "וירם תולעים", דאם כן לא ידעינן אם הוא קצת הבאשה או הבאשה לגמרי:

פסוק כא

הנשאר בשדה וכו'. דאם לא כן יקשה דמה שלקטו ממנו כאשר הביאו אל הבית לא היה כאן תוספות כלל, אלא "המרבה והממעיט" בשוה (רש"י פסוק יז), וכאשר לקט המרבה – ניטל ממנו התוספות, עד שלא היה כאן תוספות (רש"י שם), ואם כן למה היה כאן תוספות בשדה, ראוי היה גם כן להיות שלא יהיה נשאר בשדה שום תוספות, ותירץ שעל ידי זה היה נודע שבחן של ישראל, כדמפורש אחר זה:

פסוק כב

לקיטתו היה לחם משנה. דאין לפרש שהם כיוונו ללקוט לחם משנה ביום הששי, דהא אף בשאר ימים בשבוע היו לוקטין יותר מן העומר, כדכתיב (פסוק יח) "ולא העדיף המרבה", דמשמע שהיו לוקטין הרבה – אלא כשבאו לבית לא היה יותר מעומר, ואם כן למה אמר "ביום הששי לקטו לחם משנה", אלא '**לקיטתו היה לחם משנה**', שכך היה נמצא:

פסוק כג

מה שאתם רוצים לאפות כו'. כלומר שאין פירושו "אשר תאפו אפו" כמשמעו, דאם כן מאי בא לומר "אשר תאפו אפו", דודאי יאפו אותו, דמאי יעשו בו, אלא רוצה לומר מה שאתם רוצים לאפות למחר – אפו היום:

למשמרת לגניזה. אבל אין צריך לשמור אותו כמשמעותו, אלא 'לגניזה':

פסוק כה

שחרית שהיו רגילים לצאת כו'. וקשה הרי אמר להם משה (פסוק כג) "הוא אשר דבר ה' (וגו') שבתון שבת קודש" ולכך נתן להם לחם משנה להניח אותו עד הבוקר ויהיו אוכלים אותו, ואם כן למה שאלו אם יצאו ללקוט, ועוד, אחר שאמר להם משה בשחרית 'את אשר בידכם אכלו אותו', ולא היה מתיר להם לצאת, למה עלה על דעתם לצאת בערב, ועוד, אף בשאר השבוע לא ירד המן בערב, ויש לומר דהם היו סבורים מה שהיה יורד המן בששי לחם משנה לא היה רק לטובתם כדי שיאפו ויבשלו, שבשבת אסור, אבל מי שירצה לאכול בלא בישול – בודאי ירד בשבת כמו בשאר הימים, לכך שאלו את משה אם יצאו אם לאו, והשיב להם משה 'את אשר שבידכם אכלו', דכיון שנתן להם הקב"ה לחם משנה ביום הששי (פסוק כב) לא ירד המן בשבת כלל, דהא כבר נתן להם אכילתם. והם היו סבורים כיון שיש בידם עתה – אין המן יורד, או שירד המן ואין להם רשות ללקוט, ולערב שכבר אכלו, כי סעודת שבת – ביום אוכלין, וכבר אכלו, שאלו אם יצאו:

אי נמי, דודאי בבוקר – כיון שבערב שבת ירד להם מן בשביל יום השבת – אל ילקטו, אבל לערב – הסעודה של ערב היא סעודה של חול, שלא ידעו שצריכים לאכול שלש סעודות בשבת, והיו סבורים שודאי יצאו ללקוט ויבשלו בערב במוצאי שבת, והיו אומרים הששי מכין הוא לשבת (ביצה ב ע"ב) ואינו מכין הוא לחול. וכן יש לפרש גם כן מה ששאלו אותו בהשכמה – לא בשביל אכילת הבוקר, שזה ידעו בודאי שנתן להם בערב שבת, אבל שאלו אם ילקטו לצורך ערב, וכשהשיב להם משה שאל יצאו – עדיין לא יצאו מן הספק,

שאמרו לכך אין לצאת בשחרית מפני שאין זה "דבר יום ביומו" (פסוק ד), שעדיין יש לאכול סעודת שחרית של שבת, אבל לערב היו סבורים שיש להם ללקוט היום, וזה נכון. ועכשיו פירש משה דבריו "שבת היום", כלומר מצד שהוא שבת לא נמצא בשבת, לא כמו שהיו סבורים תחלה. והשתא לא קשיא הלא אף כל ימי השבוע לא היה יורד, היינו מפני שהיו סבורים כי ירד המן בבוקר, אלא שאינם רשאים ללקוט אותו כיון שיש בידם לאכול. ועוד, כל שאר הימים כיון דירד בבוקר לא ירד בערב, אבל כאן שלא ירד בבוקר היו סבורים שירד בערב. ומה שהכריח רז"ל (מכילתא) לומר כך, ולא פירשו המקרא כמשמעו "אכלוהו היום כי שבת היום" ומנא להו שחזרו לערב, מכח יתורא ד"היום", דהוי ליה לומר 'אכלוהו כי שבת היום', מאי "אכלוהו היום כי שבת היום", שמע מינה דכל הענין הוי תשובה בפני עצמו:

והקשה הרא"ם מנא ליה לרש"י דחזרו לפניו לעת ערב, שמא הכל בשחרית שאלו אותו אם יצאו לערב אם לאו, ולמה פירש כי חזרו לעת ערב, ולפירוש הראשון יתורץ שפיר, כי לא היה שאילתם רק כאשר לא היה עוד בידם, ומי יודע אם יאכלו הכל, ומשה אמר 'את שבידכם אכלו', ואם כן שמא לא יאכלו הכל, לכך לעת ערב שכבר אין בידם שאלו אם יצאו אם לאו. ועוד, שאם שאלו בשחרית מה יאכלו לערב היו מחוסרי אמונה, כי מי שיש לו פת בסלו ואומר מה אוכל לאחר זמן הוא מחוסר אמונה (סוטה מח ע"ב). אף על גב שאמרנו לתירוץ השני שבבוקר לא היו שואלים בשביל סעודת שחרית רק בשביל הערב – היינו שכל יום היו רגילים ללקוט בבוקר לסעודת הערב, אבל לשאול בשחרית לצאת ללקוט בערב – מחוסר אמונה זה. ולא קשה איך יהיה המן יורד בערב הרי המן מן השמש היה נמס (פסוק כא), אין זה קשיא, דזה אחר שלקטו, אבל קודם שלקטו היו סבורים שלא יהיה נמס, שהרי נמי כל אשר הותירו היה נבאש, ובשבת לא הבאיש ורימה לא היתה בו (פסוק כד), חשבו שלא יהיה נמס בחום השמש:

פסוק כו

שבת הוא לא יהיה בו. הוסף מילת 'הוא', דבלאו הכי משמע כאילו בא הכתוב לומר כי ביום השביעי שבת והמן לא יהיה בו, וזה לא יתכן, דגם הם ידעו שביום השביעי שבת, אלא פירוש 'שבת הוא' שזה ידעתם כבר, לכך המן לא יהיה בו:

לרבות יום הכפורים וימים טובים. אין זה סותר הא דכתב (רש"י) בפרשת בראשית (ב, ג) "ויקדש אותו" במן, שלא ירד המן ביום השביעי, וכן כתב זה בפרשת יתרו (להלן כ, יא), ומאי קדוש הוא זה, שהרי אף ביום טוב לא היה יורד, אין זה קשיא, כי מה שלא ירד המן ביום טוב וביום הכיפורים הוא מפני שהוא גם כן נקרא 'שבת', שהרי יום

הכיפורים נקרא "שבת שבתון" (ויקרא כג, לב), ויום טוב נקרא 'שבת' "ביום הראשון שבתון וביום השביעי שבתון" (שם שם לט), ומפני זה לא ירד המן בהם. והכי קאמר כי הקב"ה ברך יום השבת ויקדש אותו שלא ירד בו מן, וכל אשר בשם 'שבת' נקרא לא ירד המן, כי הקדושה הזאת אין לו מצד יום השביעי, רק מפני שהוא יום שביתה, וכל אשר הוא יום שביתה לא ירד בו המן. ובמכילתא קאמר 'מניין שאינו יורד בימים טובים, תלמוד לומר "שבת". יום הכפורים שהוא "שבתון" מנין, תלמוד לומר "בו"'. ואין רוצה לומר שיהיה יותר סברא שיהיה המן יורד ביום הכיפורים, דאין [ל]זה טעם, אלא שלא תאמר דקרא ד"שבת" אתא ליום הכיפורים, לכך מצריך קרא מיוחד ליום הכיפורים בפני עצמו, והשתא "שבת" אתא לשאר יום טוב. אבל סוף סוף למדנו מדברי המכילתא מה שלא היה יורד המן בימים טובים מפני ששם 'שבת' עליהם, ועם השבת ועל ידו נתקדשו הימים טובים, ומכל מקום השבת עיקר:

על ידי הרשעים מתגנים הצדיקים וכו'. אף על גב דלעיל פירש (רש"י פסוק כב) מפני שלא הגיד להם מצות שבת לכך כללו עמהם, מכל מקום לא שייך לומר "עד אנה מאנתם לשמור מצותי ותורתי", כי לא שייך בזה שלא היה שומר מצותיו ותורותיו. אבל השתא דישראל חטאו – משה גם כן חטא במה שלא הגיד להם מצות שבת, לכך כלל את משה עמהם והיה נדון אחר הכלל, שהרי היה מצטרף עמהם בחטאם גם כן. ולאפוקי אם לא היה מצטרף עמהם בחטא כלל – לא היה נכלל עמהם בחטא:

פסוק כט

ראו בעיניכם כו'. רוצה לומר מה שהוצרך לומר "ראו" ולא אמר "ה' נתן לכם את השבת", אלא רוצה לומר 'ראו בעיניכם', כי ראיה יותר גדולה מן השמיעה, כמו שפירש כמה פעמים. ומה שאמר שהרי נס נעשה לכם שהיה יורד להם לחם משנה בערב שבת, הקשה הרא"ם דמאי ראיה מזה שירד להם לחם משנה, שמא בשביל קדושת היום הששי שנתן בו לחם יותר, והוי ליה להביא ראיה שלא ירד להם המן ביום השביעי, וכן בב"ר אמרו הראיה על קדושתו מה שלא ירד ביום השביעי – לא מה שיורד לחם משנה ביום הששי. ולא דקדק כלום, כי יודעים היו ישראל שיום השביעי קדוש בעצמו, אבל משה רבינו עליו השלום הוצרך להביא ראיה שהקב"ה רוצה שישראל ישמרו את יום השבת – מדקאמר "ראו כי ה' הוא נתן לכם את יום השבת" ולא אמר 'כי ה' קדש את יום השבת', אלא נותן לכם להיות שומרים אותו, ולא תאמרו כי יום השביעי מקודש משעת ימי בראשית, ולא נצטוו באי עולם עליו. והוצרך להביא ראיה שהרי הקב"ה נתן לכם לחם משנה, ולמה יתן לכם לחם משנה – כדי שתשמרו את יום השבת, ותתקנו הכל קודם שבת. ואין לומר

דשמא לא נתן להם השבת, ומשום שלא יהיה יורד בשבת הקדים בערב שבת, דאי משום שלא ירד ביום השביעי ולכך ירד ביום הו' [לחם] משנה, זה אין סברא, דכיון דראינו שלא מצאו בכל יום רק מה שהוא ראוי לאותו יום (רש"י פסוק ד) – למה ירד להם ביום הששי [לחם] משנה, וכי בשביל שאין המן ירד ביום השביעי ירד להם ביום הו' דבר שאין שייך בו, אלא יום הששי מכין לשבת (ביצה ב ע"ב), דאסור לבשל בשבת, והשתא כיון דיום הששי מכין לשבת יורד המן ביום הו' לשבת:

מכאן סמכו לד' אמות ליוצא חוץ לתחום. כדאמרינן בפרק מי שהוציאוהו (עירובין מח.) "שבו איש תחתיו", 'וכמה תחתיו – גופו שלשה אמות, ואמה לפשוט ידיו ורגליו'. ועל כרחך ביוצא חוץ לתחום איירי, דהא תוך התחום בודאי מותר כדכתיב "אל יצא איש ממקמו", שלא יצא חוץ מתחומו, ואם כן הא דכתיב "שבו איש תחתיו" מי שאין לו תחום כלל, שיצא חוץ לתחום (עירובין מח.):

אלו אלפים כו'. פירוש כי אלפים [אמה] הם תחומו של אדם, והוא נחשב מקומו. ובגמרא (עירובין נא.) יליף מגזירה שוה מערי מקלט, דכתיב (במדבר לה, ה) "ומדותם מחוץ לעיר את פאת קדמה אלפים באמה", כלומר כמו ששם צוה לתת לעיר אלפים שהוא תחום העיר, כן יש לאדם לתחומו אלפים אמה – שנקרא מקומו. והנה פירוש הכתוב "שבו איש תחתיו" למי שאין לו מקום, ו"אל יצא איש ממקומו" אם יש לו מקום שקנה שביתה – אל יצא ממקומו, וזהו אלפים [אמה]. ושמעתי רמז במלת "אל יצא", אם תכפול היו"ד על צד"י וצד"י על יו"ד, וצד"י על אל"ף ואל"ף על צד"י, ואל"ף אות אחרון על יו"ד אות ראשון ויו"ד על אל"ף, הוא אלפים, ש"אל יצא" אלפים – רק תוך אלפים:

פסוק לג

צלוחית של חרס. דאם לא כן למה נקרא שמו "צנצנת", דאין לומר כך שמו, דכפל השם "צנצנת" יורה שיש לה פירוש, דאין דרך להכפל השם. וראיה לזה במסכת גיטין (ז.) שדרשו על "קינה ועדעדה וסנסנה" (יהושע טו, כב) מקומות של ארץ ישראל, ודווקא על אלו שמות דרשו, ומפרש אני בזה בשביל שכפל השם "עדעדה" "סנסנה" מורה על דבר, דאם לא כן למה הכפל, כך מוכח שם. וכן כאן מדכתיב "צנצנת" כפל השם – צריך לפרש למה נקרא כך, אלא שהוא כלי חרס, והוא מקרר, ולכך נקרא "צנצנת" על הפלגת הצינה, ובכלי חרס ציוה לתת שיעמוד ימים רבים:

פסוק לו

עשירית איפה כו'. דאם לא כן מאי בא הכתוב לאשמועינן במה שאמר "והעומר עשירית האיפה הוא", אלא כי ממנו נילף למנחות ולחלה:

פרק יז

פסוק ח

סמך פרשה זו כו'. מקשים (רא"ם) על דברי רז"ל דהרי כאן מקומו של כתוב, דהרי ברפידים היו (פסוק א), וכתיב "וילחם עם ישראל ברפידים", ולאיזה מקום יסמוך, ואני אומר כי דברי חכמים נכונים, כי הם ז"ל דקדקו בכתוב "ויבא עמלק", והוי ליה למכתב 'ויצא עמלק' כדכתיב (דברים ב, לב) "ויצא סיחון", "ויצא אדום" (במדבר כ, כ), ובכל מלחמה שייך לומר כך, ולמה כתיב "ויבא עמלק", ולכך דרשו כי הפרשה הזאת סמוכה למעלה וכו' עד ובא הכלב ונשכו, לכך אמר "ויבא עמלק", כי הם אמרו (פסוק ז) "היש ה' בקרבנו", ולכך "ויבא עמלק" עליהם. והמדקדק בדברי חכמים ימצא כי לא דבר ריק הוא, רק ממנו:

פסוק ט

מכאן אמרו כו'. וטעם יש בכל אחד ואחד. כי התלמיד מצטרף אל הרב, שהוא תלמידו, כי אין רב בלא תלמיד, לכך יהיה 'כבוד תלמידך ככבודך'. ו'כבוד חבירך ככבוד רבך', מפני כי החבר לפי שהוא מתחבר לו הרי "טובים השנים מן האחד" (קהלת ד, ט), ובזה מוסיף לו חכמה, והרי מצד מה כמו רבו. ו'כבוד רבך כמורא שמים', שהרי (הוא) רבו נותן לו חכמה ויראת אלקים, ודומה לזה לכבוד שמים, ועיין:

מחר בעת המלחמה. דאם לא כן למה דווקא "מחר אנכי נצב", אלא שהוא עת מלחמה:

גבורים ויראי חטא. דאם לא כן למה כתיב "אנשים", דלשון "איש" בא על הגבורה, כדכתיב (מ"א ב, ב) "וחזקת והיית לאיש", וכן בכמה מקומות. ומפני כי הגיבור בכח נקרא "גיבור" (תהלים לג, טז), וכל יראי אלקים ראוי להיות נקראים "אנשים", כי תמצא כי הנשים דעתן קלות (שבת לג ע"ב) נוחות להתפתות (רש"י בראשית ג, טו), אבל מי שהוא ירא אלקים אינו מתפתה לשום אדם, ולא ליצרו, לכך נקרא "איש". וזהו שאמרו (אבות פ"ד מ"א) איזה גבור הכובש יצרו, רוצה לומר שראוי להיות נקרא 'איש גבור' מפני שהוא עומד נגד יצרו, ואינו מתפתה אחריו:

ד"א וכו'. דלכך כתיב "אנשים" דוודאי כל ישראל הם גבורים, ולא שייך בזה "אנשים", אלא גבורים נגד עמלק, שהיה מכשף, ויהיו הם גבורים עליהם לבטל הכישוף שלהם:

פסוק י

חור בנה של מרים היה. דאם לא כן למה חור ולא נדב ואביהו, אלא מפני שהוא בנה של מרים, ובזכות משה ואהרן ומרים ינצחו האויב, כי הם שלשה רועי ישראל, ולפיכך

היה חור שיש לו זכות מרים. ומה שפירש (אחריו) [לפניו] מפני שצורך להיות עוברים לפני התיבה, דאם לא כן למה היו צריכים להיות עומדים ביחד לפני התיבה:

פסוק יב

ומנה אחר תחתיו. ואם תאמר ולמה מנה משה אחר תחתיו, ויש לומר כמו שאמרו ז"ל (ילקו"ש רמז רסד) "ויאמר משה ליהושע" (פסוק ט) לפי שהוא מזרע של יוסף, וכתיב (עובדיה א, יח) "והיה בית יעקב אש ובית יוסף להבה ובית עשו לקש", ועמלק מזרע עשו (בראשית לו, יב), לכך מנה את יהושע. ואפילו הכי כיון דלא היה הוא יוצא למלחמה הוא בעצמו, ולא היה לו להניח את אחר, והיה עצל, נתייקרו גם כן ידיו, והיו עצלים:

פסוק יג

מכאן אנו למדין. דאם לא כן אם היה בו כח לחתוך ראשי גבורים (רש"י כאן) — כל שכן שהיה יכול להמית החלשים:

פסוק יד

שבא עמלק להזדווג בהם קודם כל האומות. פירוש וילמדו אחרים גם כן ממנו, כמו שכתוב בפרשת תצא (דברים כה, יח) "אשר קרך וגומר":

כאן נרמז לו למשה שיהושע מכניס את ישראל. אין זה קשיא להא דכתיב (במדבר כ, יב) "לכן לא תביאו את הקהל" דמשמע בשביל חטא מי מריבה מתו, כמו שנתבאר בפרשת חקת (שם) עיין שם:

פסוק טו

ה' הוא נס שלנו. וצריך לומר כי על ידי עבודתו יתברך אומר כל אדם 'ה' נס שלי', כי האדם העובד את הקב"ה – הוא מציל אותו מן אויביו, ועושה לו נסים, לכך קרא שם המזבח – ששם עבודה של הקב"ה – "ה' ניסי". דאם לא כן מאי ענין מזבח שיקרא בשם הזה "ה' ניסי". וכן המזבח שקרא יעקב "אל אלקי ישראל" (בראשית לג, כ), על ידי שהיה עובד הקב"ה על המזבח היה לו אל לאלהים ששמו "ישראל"[37]:

פסוק טז

ויאמר משה. פירוש לא קאי "ויאמר" על השם, שכן משמע "כי יד על כס יה" שהוא לשון שבועה (רש"י כאן), ויש לפרש שהוא יתברך נשבע, משנפרש כי משה אמר שהוא יתברך נשבע, אבל זה לא יתכן, דקאי קרא זה על פסוק שלפניו (פסוק טו) "ויבן משה וגומר":

שאין השם שלם ואין הכסא שלם וכו'. וביאור ענין זה כי תמצא דבר בזרע עשו – שהוא עמלק – מה שלא תמצא בכל האומות, שהם מתנגדים לישראל תמיד עד שלא ישוו בגדולה, כשזה קם זה נופל (רש"י בראשית כה, כג). וענין זה מורה שהם הפכים לגמרי

מכל וכל, כיון שלא יוכלו להשתתף יחד. ולפיכך אמרו (תנחומא תצא, יא) כל זמן שזרעו של עשו בעולם אין השם שלם ואין הכסא שלם, שנאמר "כי יד על כס יה מלחמה לה' בעמלק וגומר". וביאור ענין זה כי השם של הקב"ה הוא "אחד", כדכתיב (ר' דברים ו, ד) "שמע ישראל ה' אחד", השם הזה נקרא שם המיוחד, שלא תמצא שם זה לשום נמצא בעולם. ומפני כי השם הזה מיוחד לכך, כל זמן שאין אחדות בעולם, ונמצא זרעו של עשו בעולם שהם מתנגדים, והנה השניות בעולם – אין השם הזה נמצא בשלימות בעולם הזה, כי השניות והחלוק בעולם הזה, והחלוק אינו שלם. ואילו היו משתתפים עם ישראל כמו שהוא בשאר אומות, לא היה זה מעכב שיהיה השם נמצא בעולם הזה בשלימות, אבל לא ישוו יחד. ונמצא כי יש כאן חלוק, וכל חלוק במה שהוא חלוק אין בו שלימות, ואם כן איך יתכן שימצא בעולם הזה השם המיוחד בשלימות, כי במה שהשם זה הוא מיוחד – יש בו השלימות שאין עוד זולתו, ולפיכך אין השם שלם. ואין הפירוש חס ושלום שאין השם שלם בעצמו, חס ושלום לומר כך, כי שלימתו בעצמו, אך אין השם בשלימות נמצא אצלינו כל זמן שזרע עשו בעולם:

וכן 'אין הכסא שלם', כי 'הכסא' רוצה לומר בכל מקום המלכות, כדכתיב (בראשית מא, מ) "רק הכסא אגדל", ורוצה לומר המלכות אגדל, וכן "כסאו כשמש נגדי" (ר' תהלים פט, לז), ורוצה לומר אין מלכותו יתברך שמו בשלימות בעולם הזה. וזה כי המלכות גם כן הוא אחדות, שהמלך הוא נבדל מן העם אשר מולך עליהם, והוא מיוחד בעמו, שהרי לא תמצא שני מלכים משתמשים בכתר אחד (חולין ס ע"ב). ולכך קיימא לן במסכת ראש השנה בפרק בתרא (לב ע"ב) "שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד" הוא מלכות שמים, כי מאחר שהוא אחד הוא מלך, כי המלכות בעצמו הוא האחדות, ואין אתו אחר. ולפיכך אחר שאנו אומרים "שמע ישראל ה' אלקינו וגו'" אומרים "ברוך שם כבוד מלכותו" (פסחים נו.), כי אחדותו הוא מלכותו, ונקרא קבלת מלכות שמים (ברכות יג.). ואם כן, איך יתכן שימצא מלכותו אצלינו בשלימות, כי מלכותו יתברך נמשך אחר אחדותו, וכאשר השניות בעולם אין שלימות מלכותו נמצא, לכך 'אין הכסא שלם' עד שיכלה כל זרעו של עשו, ואז לא יהיו שניות בעולם, ואז "יהיה ה' אחד ושמו אחד" (זכריה יד, ט):

פרק יח

פסוק א

מה שמועה שמע וכו'. בפרק בתרא דזבחים (קטז.), והכי איתא התם, מה שמועה שמע ובא, רבי יהושע אומר מלחמת עמלק, רבי אליעזר המודעי אומר מתן תורה שמע ובא, רבי אליעזר אומר קריעת ים סוף שמע ובא, עד כאן. וכך פירושו, דאין לפרש "וישמע יתרו"-"כל אשר לישראל", כמו שכתוב בקרא, דאין סברא לומר שבא יתרו להתגייר על ידי שמיעת כל הניסים ששמע בם, דאם כן למה בא עכשיו להתגייר, ולא בא קודם זה הרבה, שהרי הנסים היו במצרים שנה תמימה, כדאמרינן (עדיות פ"ב מ"י) משפט מצרים שנה תמימה, ואם כן למה בא עכשיו. וגם אין לומר בשביל ששמע כל הניסים ביחד – בא, דזה אין סברא, שאם לא היה בא בשביל אחד – למה בא בשביל שנים. לפיכך רבי יהושע אמר ששמע מלחמת עמלק ובא, ולרבי אליעזר המודעי שמע מתן תורה, ולרבי אליעזר קריעת ים סוף שמע. ורש"י פירש דשמע קריעת ים סוף ומלחמת עמלק, ולא פירש מתן תורה (קושית הרא"ם), דמדסמך ביאת יתרו אל מלחמת עמלק, ולא סמך אותו אחר מתן תורה (להלן כ, טו), שמע מינה דפשטיה דקרא לא משמע ששמע מתן תורה, ולפיכך לא פירש אליבא דרבי אליעזר המודעי, שאינו לפי פשוטו. ומה שחיבר דברי רבי אליעזר ורבי יהושע ביחד לומר כי שמע קריעת ים סוף ומלחמת עמלק, ולא פירש מלחמת עמלק בלבד או קריעת ים סוף בלבד, דודאי אין לפרש דשמע מלחמת עמלק לבד, דהא כתיב בקרא "כי הוציא" והוא גדולה על כלם,כמו שפירש רש"י (ד"ה כי), ואם כן איך יתכן לומר שלא שמע רק מלחמת עמלק, בשלמא אם קריעת ים סוף גם כן שמע, הוי שפיר, דהא קריעת ים סוף היה עיקר הוצאה וגדול בהוצאה. וסבירא ליה לרש"י למאן דאמר מלחמת עמלק, וכן למאן דאמר מתן תורה, לא בעי למימר דשמע מתן תורה או מלחמת עמלק בלבד, אלא רוצה לומר לרבי אליעזר המודעי – אף מתן תורה, ולרבי יהושע – אף מלחמת עמלק, וכתב דבריו אליבא דרבי יהושע:

ואם תאמר, דהשתא נמי קשה, למה דווקא בשביל אלו שנים, ויש לומר כי כל שאר הנסים היו פרטים, כמו שאמרו החרטומים "אצבע אלקים היא" (לעיל ח, טו) בכל מכות שהיו במצרים, לפי שהם מכות פרטים, לא נלקה רק מצרים בלבד, והאצבע הוא חלק מן היד, ואין זה הודאה כי הוא יתעלה גדול מכל האלקים, כי ידוע כי העובדים עבודה זרה גם מ(ת)ייחסים אל העבודה זרה כוחות פרטיות, שזה ממונה על האש, וזה על המים, וזה על דבר זה, וזה על דבר אחר, ואין אחת שאומרים עליה שהיא כללית. לכך במכות פרטיות שהיו במצרים לא גרם שיבוא יתרו להכיר כי הוא יתברך גדול מכל האלקים,

עד שראה מלחמת עמלק וקריעת ים סוף. שמלחמת עמלק היה בשמים, להעמיד החמה לבטל מערכת השמים שהיו העמלקים מחשבים, ולפיכך כתיב (לעיל יז, יב) "עד בא השמש" כמו שפירש רש"י למעלה (שם), ודבר זה אינו נחשב פרטי, כי השמש משמש לכל העולם, והיה נס זה בכלל העולם. וכן קריעת ים סוף היה נחשב בכלל העולם, כי הים הוא יסוד המים, ובשביל זה כל המים נבקעו (רש"י לעיל יד, כא),והיינו כשהיסוד נלקה, דהיינו הים, נלקו עמו כל המים, דומה כשהלב נלקה נלקו עמו כל האיברים, לפי שהלב הוא יסוד לכל האיברים, שכלם מקבלים כח ממנו, כן הים הוא יסוד, ש"כל הנחלים הולכים אל הים וממנו שבים ללכת" (ר' קהלת א, ז), וכשנלקה הים נלקו עמו כל המים, כמו שנתבאר בפרשת בשלח, עיין שם אצל "ויבקעו" (לעיל פ"יד אות כז). וראיה לזה שאלו שני נסים לא היו פרטים, שהרי לא תמצא יותר משמש אחת בעולם, ולא תמצא יותר [מ]מים אחד בעולם, שאף על גב שהרבה ימים הם, הכל הוא ים אחד. ולפיכך לא היו הם פרטים. אבל תמצא שתי ארצות כמו מצרים בעולם, לכך הנסים שהיו שם היו פרטים ולא כללים. ולפיכך נאמר אצל המכות במצרים "אצבע אלקים", שהמכה פרטית, חוץ על הים נאמר (לעיל יד,לא) "היד הגדולה", להורות שהמכה כללית. ולעולם כאשר היה דבר המוכה דבר פרטי, כמו מצרים שהוא פרטי, היה מכה בהם בדבר פרטי, שהוא האצבע, וכאשר המוכה דבר כללי, כמו הים, היה המכה בהם דבר כללי, הוא היד: ואם תאמר, אחר ששמע קריעת ים סוף שהיה בכלל העולם, למה הוצרך לו מלחמת עמלק, שהכתוב תולה ביאתו במלחמת עמלק, [ד]כמו שאמרנו למעלה, שאם לא בא בשביל נס אחד מה יועילו שנים, ויש לומר דאף על גב שהיה קריעת ים סוף מכה כללית, לא פרטית, לא היתה רק בתחתונים ולא בעליונים, והיה צריך לו לדעת "כי ה' הוא האלקים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת" (דברים ד, לט), ובזה נודע לו; "כי ה' הוא האלקים בשמים" זה על ידי מלחמת עמלק, שהיה מעמיד מערכת השמים בשמים (רש"י לעיל יז, יב). "ועל הארץ מתחת" זה על ידי קריעת ים סוף, שהוא ביסוד המים, שהוא מתחת לארץ, כדכתיב (ר' להלן כ,ג) "לא תעשה כל פסל וכל תמונה אשר בשמים ממעל ואשר בארץ מתחת ואשר במים מתחת לארץ", הנה המים הם עוד יותר מתחת לארץ, ועל ידי קריעת ים סוף ומלחמת עמלק נודע לו הכל, כי ה' הוא האלקים בעליונים ותחתונים: אמנם לרבי אליעזר המודעי שאמר כי מתן תורה שמע (זבחים קטז.), מפני שהוא סובר כי לא די בכך במה ששמע קריעת ים סוף ומלחמת עמלק, שבזה לא נודע לו רק כי הוא מושל בתחתונים ובעליונים, וצריך שנודע לו כי אין בלעדו למעלה מן השמים, והתורה מדריגתה על השמים, וכדכתיב (קהלת א, ג) "מה יתרון לאדם בכל עמלו שיעמול תחת

השמש", ודרשו ז"ל (שבת ל ע"ב) "בכל עמלו שיעמול תחת השמש" אין לו יתרון, אבל בדבר שהוא על השמש יש לו יתרון, והיא התורה שהיא על השמש, שהוא עולם הג':
ועוד, לרבי אליעזר די היה כשראה קריעת ים סוף, שאין הים דבר פרטי כמו שאר הדברים שהם בעולם. אמנם לרבי יהושע לא די בזה, דסוף סוף אין הים כל המציאות, לפי שהים בתחתונים, ואין התחתונים כל המציאות, ולפיכך הוצרך לשמוע מלחמת עמלק שהוא בעליונים מן השמים, והשמים והארץ הם כל המציאות, דכתיב "אתה לבדך עשית השמים והארץ וגו'". אמנם לרבי אליעזר המודעי גם אין זה הכל, כי עם מתן תורה שנתן השם יתברך מעולם הבא, כי התורה היא מהעולם הג' מעולם הבא, שאף שם אין זולתו. ואלו ג' דברים נגד ג' קדושות; 'קדיש על ארעא, קדיש בשמי שמיא, קדיש לעלם עלמי עלמיא'. וכאשר שמע מתן תורה שהיא עוד למעלה מן השמים, הודה באלהותו ובא להתגייר. אמנם עיקר פירוש זה נתבאר בספר גבורות ה' (פמ"ב):
ואף על גב שרש"י פירש "את כל אשר" בירידת המן ובאר ועמלק, ולא הזכיר קריעת ים סוף (קושית הרא"ם), מפני שסובר כי קריעת ים סוף בכלל ההוצאה, שאם לא קרע להם הים לא היה הוצאה לכלום, ולפיכך הוי בכלל "כי הוציא ה'":
ז' שמות נקראו לו. ובפרשת בהעלותך (במדבר י, כט) פירש (רש"י) כי שני שמות נקראו לו, ופירשנו למעלה בפרשת שמות (פ"ד אות יא) כי שני שמות מובהקים היו לו, אבל שאר כל השמות אינם מובהקים, ועיין שם:
ז' שמות נקראו לו. ואף על גב ד"חבר", שהוא מן הז' שמות שנקראו לו, לא מצאנו בכתוב שנקרא שם יתרו "חבר", רק בנו, דכתיב (שופטים ד, יא) "וחבר הקני נפרד מקין מבני חובב חותן משה", אין זה קשיא, כיון דאין טעם שיהיה נקרא שם הבן "חבר", דלא נעשה הבן חבר להקב"ה. ואין לומר כי זהו שם העצם, שכבר אמרנו כי כל שם העצם אין לו טעם, אבל שם "חבר" יש לו טעם, על כרחך כי שם "חבר" הוא שם יתרו, רק שהוא שם היחוס לבן יתרו, כמו ראובן שנקרא הבן (במדבר כו, ז) "ראובני", ואף בלא יו"ד בסוף נמצא בכמה מקומות שם הכנוי:
וכשנתגייר הוסיפו לו אות. הקשה הרא"ם אם כן לא היו רק ששה שמות, כיון שקודם הגירות לא היה נקרא בשם 'יתרו' רק 'יתר', ואחר הגירות היה נקרא בשם 'יתרו' ולא בשם 'יתר', אם כן לא הוי שני השמות בזמן אחד, וזה לא הוי רק ששה שמות. ויראה דאין זה קשיא, דודאי אם לא היה לו שם זה על שייתר פרשה אחת בתורה, כמו שהיה גבי אברהם שמתחילה היה נקרא לו רק 'אברם' והוסיף לו אחר כך 'אברהם' (בראשית יז,ה), אין זה שני שמות, דהא שם 'אברם' בטל לגמרי, ונקרא 'אברהם'. אבל יתרו שנקרא

לו שם 'יתר' על שייתר פרשה אחת בתורה, כשהוסיפו לו אחר כך וי"ו, עדיין שם 'יתר' קיים בשם 'יתרו'. ועוד, כי מי הגיד לו שלא נקרא גם כן אחר כך בשם 'יתר', ואדרבא, כיון דכתיב בקרא (לעיל ג,א) "ומשה היה רועה צאן יתרו", ואחר כך כתיב (ר' לעיל ד,יח) "וישב משה אל יתר חותנו", הרי אחר שנקרא "יתרו" חזר לקרותו "יתר", שאחר כך נקרא גם כן בשם יתר, כמו יעקב, ונקרא לפעמים יתר ולפעמים יתרו:

ואם תאמר, ומנא לן לדרוש הנך ז' שמות, שמא האחד מהם שם העצם, ולמה דרש כל השבעה, ויש לומר דאם היה האחד מהם שם העצם היה ראוי להיות שם העצם רעואל, דכתיב (לעיל ב,יח) "ותבאנה אל רעואל אביהן", שהוא השם הראשון, וכיון שמצאנו דגם שם אביו של יתרו 'רעואל', דכתיב (במדבר י, כט) "ויאמר משה לחובב בן רעואל המדיני", ואין דרך להיות שם העצם בשם האב והבן בשוה, ומאחר דאין "רעואל" שם העצם, והוא שם על מעשיו, אין דרך להקדים שם שנקרא על מעשיו לשם העצם, דשם העצם קודם לשאר שמות. ולהך לישנא דהיה רעואל אביו של יתרו, היה שם הראשון "יתרו", דכתיב (לעיל ג, א) "ומשה היה רועה את צאן יתרו", ואחר כך כתיב (ר' לעיל ד, יח) "וישב אל יתר חתנו", ואם "יתרו" שם העצם, כשנקרא לו "יתר" חסר וי"ו משמו, וזה לא יתכן לחסר משמו. ובמכילתא דאמר "יתר" היה שמו, וכשקיים התורה והמצווה הוסיפו לו אות, סבירא ליה כיון שמצאנו לו שני שמות בתורה, ועל כרחך האחד קודם לשני, והכא בודאי 'יתר' קודם ל'יתרו', אמרינן דיתר שם העצם, דהוא קודם השם שנקרא על מעשיו:

כשנתגייר וקיים המצוות הוסיפו לו אות. יש לפרש דלכך הוסיפו לו וי"ו כנגד תרי"ג מצות, וג' מצות שיש לגר שבהן נעשה גר, והוא מילה טבילה וקרבן, והוא מספר 'יתרו', ולכך אמר 'כשנתגייר וקיים המצות'. ואף על גב דמילה בכלל תרי"ג מצות, גבי גר אין לומר כך, דהא עדיין אינו ישראל עד שיטבול, ואם כן אין זה ממצות שהוא חייב לקיים אותם. אבל מצות המילה שהגר חייב בה הוא למול את בנו (קדושין כט.), ובמילת עצמו נעשה גר. ולפיכך יש כאן ג' מצות שבהן נתגייר, ותרי"ג מצות גם כן, וכולם קיים יתרו, לכך הוסיפו לו וי"ו:

כאן יתרו מתכבד במשה וכו'. פירוש, דעיקר הסיפור הוא מספר מן יתרו מי הוא, ואמר שהוא "חותן משה", אם כן היה הוא מתכבד במשה, שהוא היה אומר 'אני חותן של מלך', דאם לא כן לא היה זה תואר ליתרו. ואצל "וישב משה אל יתר חותנו" (לעיל ד, יח) הסיפור הוא מן משה, ואמר שיתר חותנו, ואם כן בא לתאר את משה ואמר שיתר חותנו, אם כן הוא תולה הגדולה בחמיו, שיתרו חמיו של משה:

שקול משה כנגד כל ישראל. דאם לא כן, הוי ליה למכתב 'את כל אשר עשה אלקים לישראל', אלא 'שקול וכו". והטעם מפרשים כי משה היה משלים את ישראל בכל דבר, ודבר המשלים שקול נגד הכל בעבור שהוא משלים הכל, ואם לא היה משה משלים את ישראל הן בתורה הן בכל דבר לא היו נחשבים לעם ישראל, ולפיכך היה משה נחשב ככל ישראל, כך נראה נכון. אלא שקשיא, לפי זה היה ראוי להיות שקול נגד כל הדורות, שהרי משה הוא משלים כל הדורות, ויש לומר שהמשלים הוא כמו צורה אל מי שהוא משלים אותו, וצריך שתהיה הצורה נמצא עם דבר שהוא לו צורה, כי הצורה נותן המציאות (כ"ש) [כל זמן] שהוא בנמצא, ולפיכך היה שקול כמו כל ישראל, שהיה משלים אותם ונמצאים עמו. ועוד, שהמשלים בעצם, צריך שיהיה משלים בפועל כמו שהיה משלים את כל דורו בפעל, מלמד אותם, נתן להם תורה, ולא כן כל הדורות – לא היה משלים בפועל, אף על גב שבאה ממנו השלמה לכל הדורות, לא היה משלים בפועל ובמעשה רק לדור שנמצא בו, ולפיכך שקול נגד כל ישראל של אותו הדור:

אמנם נראה לי כי יש בזה דבר גדול מה שהיה משה שקול נגד כל ישראל, כי במה שמשה היה נבדל מכל ישראל, ודבר זה שהיה משה נבדל מישראל הוא ידוע, ומאחר שהוא נבדל מהם צריך אתה לומר שהוא שקול נגד כולם, כי כל דבר נבדל אין בו חילוק פרטי כלל, כי הפרטים שייך בדבר שהוא גשמי, אבל לדבר הנבדל אין בו פרטי, ומפני כי משה היה נחשב אצל ישראל נבדל אלקי – לא ישתתף משה עם ישראל, [ולכן] היה משה נגד כל ישראל, שהרי אין דבר פרטי בו, ודבר זה ענין ברור:

ועוד יש לפרש, כי למעלת משה שקול נגד כל ישראל, מפני שדעתו וחכמתו הוא שכולל כל הדעות והחכמות שיש בששים רבוא בני אדם. ובפרק הרואה (ברכות נח.) אמרינן הרואה ששים רבוא מישראל מברך 'ברוך חכם הרזים', פירוש שיודע מה בלבו של אלו (רש"י שם). וכשרואה חכם מופלג מברך גם כן 'חכם הרזים', כדאיתא התם בהדיא (שם נח ע"ב), וזה מפני כי החכם המופלג בחכמה, ויודע חכמות ודעות הרבה, הוא שקול כמו ששים רבוא שיש בהן כל הדעות, ולפיכך היה משה שקול נגד כל ישראל, שאין לך כמו משה. אף על גב דהתם אמרינן דעל כל חכם מופלג בחכמה מברכין כך, ואם כן מאי מעלת משה, אין זה קשיא, דהא הכא אמרינן דכל ישראל אצל משה נחשבים כמו אנשים דעלמא, אף על גב דהיו בישראל כמה חכמים מופלגים גם כן, לא היו אצלו רק כמו שאר אנשים אצל חכם מופלג, ולפיכך משה שקול נגד כל ישראל. וכל הפירושים שאמרנו הם אמת כאשר תבין דברי חכמה:

את כל אשר להם וכו'. הוסיף מלת 'להם' כדי שלא תאמר כי מה שכתוב "למשה ולישראל" למשה בפני עצמו ולישראל בפני עצמו, ועשה למשה נסים בפני עצמו ולישראל בפני עצמם, לכך אשר עשה 'להם', כלומר שמה שעשה לישראל עשה למשה, ומה שעשה למשה עשה לישראל, ולכך כתב 'להם' כדי לכלול משה וישראל ביחד. וכדי שלא יקשה לך אם כן למה כתב "למשה ולישראל" כל אחד בפני עצמו, הקדים הפירוש לכתוב ש'שקול משה נגד כל ישראל', ולכך הזכיר "משה" בפני עצמו. ויש מפרשים (הרא"ם) כי לכך הפך רש"י הפירוש להביא ראיה למה נתכבד יתרו במשה, ולכך הביא ראיה מפני ששקול משה נגד כל ישראל, ולפיכך היה יתרו מתכבד במשה. ולא יתכן, וכי בלא זה לא ידעינן שראוי להתכבד במשה, מיהא יש לתרץ שמביא ראיה שהכתוב הזה מדבר בכבודו של משה, שהרי אמר ש'שקול משה נגד כל ישראל', והכי נמי בזה שכתב "חותן משה" רוצה לומר שיתרו היה מכבד עצמו במשה. אבל אין צריך, כמו שאמרנו: **בירידת המן ובאר ועמלק**. מה שלא זכר קריעת ים סוף, מפני שהוא בכלל הוצאה שזכר אחריו "וכי הוציא". ומה שלא כתב כאן (ד"ה וישמע) 'התורה' כמו שפירש לקמן (רש"י פסוק ט) אצל "ויחד יתרו על כל הטובה", שסבירא לרש"י שלא זכר כאן רק הדברים שבשביל זה בא להתגייר כאשר שמע שעשה עמהם נפלאות, וכמו כן היה פלא לנצח את עמלק, ומכל שכן לדעת רז"ל (תנחומא בשלח, כח) שהיה משה מעמיד להם החמה. אבל במתן תורה אין כאן פלא שיבא להתגייר – שידע בזה שהוא יתברך מושל. אבל לקמן דכתיב (פסוק ט) "על כל הטובה" שם יש לפרש התורה, שהוא גם כן בכלל הטוב שעשה להם. אבל לא פירש לקמן (שם ד"ה וישמע) מלחמת עמלק וקריעת ים סוף, דההיא לאו טוב איכא, רק הצלה בלחוד, ולקמן "טובה" כתיב (כ"ה בר"א). ומה שפירש כאן "את כל אשר עשה" דהיינו ירידת המן ובאר ומלחמת עמלק, ואילו למעלה (רש"י ד"ה וישמע) כתב קריעת ים סוף ומלחמת עמלק, היינו בשביל אלו שנים בא להתגייר, ולא אייר למעלה בכל אשר שמע, רק בשביל מה בא להתגייר:

וכי הוציא ה' כו'. הוסיף ו"ו על "הוציא", שאם לא כן יקשה – פתח ב"כל עשה ה' למשה" וסיים ב"כי הוציא", שודאי יותר עשה מן ההוצאה, ולכך הוסיף ו"ו. והשתא לא קשיא מידי, שפירושו "כל אשר עשה" ו"כי הוציא". ומה שכתב ההוצאה בפני עצמה ואינה בכלל "אשר (הוציא) [עשה]" בשביל שההוצאה גדולה על כולם:

פסוק ב

ויצא אהרן לקראתו וגו'. נראה לי שהוצרכו לומר (במכילתא כאן) דעל ידי אהרן הושבו למצרים, דאין לומר כי כבר באתה למצרים והיה משלחה, דאם כן יהיו ישראל אומרים

הוא אומר להוציא אותנו ממצרים והוא משלח את אשתו מפני השעבוד והיראה, והיה מביא בשביל זה מורך בלבם, ואם כן על כרחך קודם שבאתה למצרים שלחה. ועל ידי עצמו אי אפשר, דאם כן מתחלה מאי סבור ולבסוף מאי סבור, והרי לא היה אדם עמו רק אהרן (לעיל ד, כז), ואם כן על כרחך על ידי אהרן היה זה. ועוד, שעל כרחך צריך לומר כי משה קבל זאת העצה מאחר, ואין סברא שיקבל עצה מאדם קטן ממנו, שזה גנאי לו, רק כי זאת העצה מאהרן אחיו הגדול ממנו:

על הראשונים אנו מצטערים. אף על גב דשבטו של לוי לא נשתעבד (רש"י לעיל ה, ד), היו יראים מפני גזרת "כל הבן הילוד היאורה תשלכוהו" (לעיל א, כב), וכן היה שוחט בניהם ק"ן בבקר וק"ן בערב:

פסוק ד

נעשה צוארו אבן של שיש. עיין בפרשת שמות (לעיל ד, יא) אצל "מי ישום אלם", ושם נתבאר (אות ו):

פסוק ו

אם אין אתה יוצא וכו'. דאם לא כן למה חלק הכתוב לומר "אני חותנך יתרו בא אליך", הוי ליה למכתב 'אני חותנך ואשתך ושני בניה באים אליך', אלא כך פירושו 'אם אין אתה יוצא כו", ומדהא לדרשה לומר 'אם אין אתה יוצא בגיני וכו", הא נמי לדרשה 'אם אין אתה יוצא בגין אשתך צא בגין שני בניה':

צא בגיני כו'. מקשים בכאן (ר' חזקוני), וכי יתרו שהיה גדול היה רודף אחרי כבוד, שישלח 'צא בגיני', ואין זה קשיא, כי אין זה רדיפת הכבוד רק הסרת גנאי ובזיון, שכל אדם, אפילו צדיק וחסיד, מקפיד על בזיונו, [ו]מפני שדרך לכבד את האורח, ובפרט כאשר היה חותן משה, אם לא יצא לקראתו היה בזיון וגנאי ליתרו, ועשה זה להציל מן הגנאי והבזיון, ואין זה רדיפת כבוד כלל. ואחי מורנו הרב רבי חיים מורנקבורט נטריה רחמנא ופרקיה תירץ דהיו מלעיזים על משה 'בת יתרו מי התירה לך' (סנהדרין סוף פב.), ולפיכך שלח לו יתרו 'צא בגיני', שלא יאמרו שאתה מתבייש ממני שאני גוי, ואין אני ראוי להדבק בשכינה, ויהיה זה גנאי לי. ואם אין [אתה] מקפיד עלי – 'צא בגין אשתך', שלא יאמרו מי מתיר אותה לך, שהיא גויה. ואם אין אתה מקפיד עליה, שתוכל לגרשה, 'צא בגין שני בניה', שיאמרו ולד גויה חס ושלום כמוה (קדושין סח ע"ב), לכך 'צא בגין שני בניה', והיינו דקאמר "בניה" ולא 'בניך':

פסוק ז

כבוד גדול נתכבד. דאם לא כן מאי כבוד הוא זה שמשה לבד היה יוצא לקראתו, והרי גנאי הוא לו, שיאמרו דוקא חתנו יוצא לקראתו ולא אחר, אלא פירושו דכל ישראל היו יוצאין כשהיה יוצא משה (כ"ה ברא"ם). ומה שלא כתב בפירוש 'ויצא משה וכל ישראל', ללמדך דרך מוסר, שלא היה משה אומר 'צאו עמי', דאז לא היה כל כך כבוד, כיון דעל ידי בקשתו היו יוצאים, אלא התחיל לצאת בלבד, והיה סומך על זה שיצאו עמו ולא יניחו אותו לצאת בלבד:

איני יודע מי השתחווה למי. ואם תאמר, הרי בהדיא כתיב "ויצא משה לקראת חתנו וישתחו לו וגו'", וכיון שהיוצא היה משה – "וישתחו לו" גם כן קאי על זה, ויש לומר דלא היה ההשתחויה בשעה שיצא – שנאמר דקרא דכתיב "וישתחו לו וישק לו" קאי על "ויצא משה לקראת חותנו", כי שני דברים שהם ביחד בודאי קאי השני על הראשון, אבל היציאה בפני עצמו, וההשתחויה בפני עצמה, ואין ללמוד מן היציאה:

מי הקרוי איש זה משה. אף על גב דזה כתיב גבי שאילת שלום, ולא גבי השתחויה, ועוד, דהא כתיב "וישאלו" לשון רבים, ועל שניהם קאי (קושיות הרא"ם), מכל מקום כיון דאי אפשר לשניהם שישאלו בבת אחת זה לזה, ואחד שואל קודם, למדך שמשה היה שואל קודם, כדכתיב "איש לרעהו", וכיון דמשה התחיל לשאול בשלום, והוא דרך ענוה שהוא היה מתחיל, גם כן "וישתחו וישק לו" היה זה גם כן משה. ואף על גב דגם יתרו נקרא "איש", דכתיב (לעיל ב, כא) "ויואל משה לשבת את האיש" (קושית הרא"ם), האי "איש" דרך הכתוב לומר כך, כי לא הכירו משה מי הוא ומה ענינו, ומי שאינו מכיר את האדם קורא אותו 'איש', ויאמר הכתוב כי משה רצה לשבת את האיש, שלא נודע לו מעשיו עד שיראה את מעשיו וענינו. אבל משה רבינו עליו השלום נקרא אצל שמו "איש", דכתיב (במדבר יב, ג) "והאיש משה עניו מאד", ואין זה רק שנקרא משה 'איש' בשמו, דאם לא כן הוי למכתב 'משה עניו מאד', כך יראה פשוט:

ומה שנקרא משה "איש", מפני כי מלת "איש" בא על המיוחד, שהוא איש פרטי בדבר, ולפיכך "איש" לא יתרבה, ויאמר "אנשים" לשון רבוי, ולא 'אישים'. ומפני שמשה היה מיוחד פרטי שנאמר (ר' דברים לד, י) "ולא קם נביא כמשה עוד", נקרא משה "איש". ועוד יש בזה דבר מופלא בחכמה מאוד, וזה כי שם "איש" בא על עצם, כמו שיאמר "איש אל אחיו", "איש בתרו לקראת רעהו" (בראשית טו, י), וכן בכל מקום. וכל עצם הוא עומד בעצמו, אין לו צירוף אל זולתו. ולכך משה נקרא איש, [ש]היה נבדל במעלתו מישראל, ולפיכך הוא בעל עצם שאין לו צירוף אל אחר, עומד בעצמו, ודבר זה ברור:

פסוק ח
למשוך לבו ולקרבו לתורה. דאם לא כן הרי כבר שמע את הכל:

פסוק ט
גיורא עד עשרה דורות כו'. ואף על גב דכאן לא היו עשרה דורות, אפילו הכי יתרו שהיה לו מעלה גדולה כזאת להכיר הקב"ה, דהא אמר "עתה ידעתי כי גדול ה' מכל האלקים וגו'" (פסוק יא), ודבר זה יותר ממה ששאר גרים מגיעים עד עשרה דורות. ומה שאמר 'עד עשרה דורות' דתו בודאי לא צריך, דאחר דור עשרי נשתכח לגמרי הגירות ממנו, מדכתיב גבי ממזר (ר' דברים כג, ג) "לא יבא ממזר בקהל גם דור עשירי לא יבא לו בקהל ה'", ומאי שנא "דור עשירי" מדור כו', אלא דור עשירי נשתכח שם ממזרות, ואפילו הכי אסרה התורה, שמע מינה דאחר דור עשירי נשתכח שם גירות. ולפיכך אמרינן בפרק עשרה יוחסים (קדושין סוף עה.) גר מותר בממזרת עד עשרה דרי, דקהל גרים לא אקרי קהל (שם ריש עג.), אחר עשרה דורות אסור, דמחליף בישראל, שמע מינה דאחר עשרה דורות נחשב כישראל:

פסוק י
שהיו מכבידים עליהם. ואין פירושו כמו "מיד מצרים" דלעיל (פסוק ט), שפירושו מרשות מצרים, דלא הוי למכתב לשון "תחת", כי לשון "תחת היד" '**שהיו מכבידים עליהם**', והציל אותם מתחת:

פסוק יא
מכירו הייתי לשעבר. דהרי כבר פירש לו מעבודה זרה, ואיך אמר "עתה ידעתי", אלא '**מכירו הייתי לשעבר**':

שהיה מכיר בכל עבודה זרה בעולם. ונראה לי אף על גב שדוד גם כן אמר "כי אני ידעתי כי גדול ה' ואדוננו מכל האלקים" (תהלים קלה, ה), לא קשיא זה, דכך פירושו, כי גדול ה' בלי תכלית, ואדונינו – שהוא אדון לנו – מכל אלקים, שאילו אמר 'כי גדול ה' מכל אלקים' חס ושלום, וכי לא גדול הוא רק מכל אלקים, אבל אמר "כי גדול ה' ואדונינו מכל אלקים", וכך פירושו, "כי גדול ה'" בלי תכלית, "ואדונינו" כי הוא יתברך נקרא 'אדון' לפי שהוא אדון מנהיג את הנמצאות, ודבר זה אינו דבר עצמי לו, רק שם התאר, גם תאר זה הוא על כל האלקים, לפי שהוא מנהיג את ישראל בהנהגה שהיא על כל אלקים. אבל יתרו אמר "עתה ידעתי כי גדול ה'", שהוא שמו המיוחד, "מכל האלקים", שהיה מדמה אלהותו לומר שהוא גדול מהם, ואין ייחוס וערך לומר "כי גדול ה' מכל אלקים", אלא שיתרו נודע לו גדולתו מן עבודה זרה, שראה שאין מי שיעשה כמעשיו בכל עבודה זרה

בעולם, ולא נודע לו מופת על זה אלא בערך עבודה זרה, ולפיכך היה אומר מה שנודע לו, כי לא נודע לו יותר מזה:

והרא"ם פירש דדוד ידע זה במופת שהוא גדול מכל אלקים, אבל יתרו לא נודע לו במופת כי גדול ה' מכל אלקים, אם כן מנא ידע, אם לא שהיה מכיר בכל עבודה זרה. ואין בזה ממש כלל, דגם אפשר לומר כי יתרו נודע לו במופת כאשר היה מתבונן במעשה ה', שהרי דוד גם כן אמר "עתה ידעתי כי גדול ה' מכל אלקים כל אשר חפץ עשה". אבל הפירוש שאמרנו הוא פירוש האמיתי ומדוקדק בכתוב, כי יתרו לא נודע לו במופת, דאם היה לו מופת לא הוי ליה לומר כלל "כי גדול ה' מכל אלקים", ולא כן אמר דוד כלל:

תדע דבאלה דברים רבה (ב, כז) אמרו יתרו נתן ממש בעבודה זרה, שאמר "כי גדול ה' מכל אלקים". והשתא וכי חס ושלום נתן דוד ממש בעבודה זרה, שהרי אמר "כי גדול ה' ואדונינו מכל אלקים", אלא כמו שאמרנו, כי דוד כך אמר "כי גדול ה'" בלי תכלית, "ואדונינו" שהוא אדון הבריות מנהיג אותם, והוא שם התאר, גם בתאר זה הוא גדול מעל כל אלקים, אבל כבוד עצמו הוא בלי תכלית. ואין בזה ממש בעבודה זרה, כיון שלא אמר רק "ואדונינו מכל האלקים", ואין באדנות ענין אלהות, ולא זכר אותו אצל אלהות לומר כי הוא באלוהותו יתברך יותר מאלקים, אבל יתרו אמר על שם המיוחד, וחס ושלום לומר כך, שאם היה נודע ליתרו במופת, לא אמר "כי גדול ה' מכל אלקים", ועל כרחך לאו במופת אמר, ואם כן מנא ידע, אלא 'שהיה מכיר בכל עבודה זרה בעולם':

ורבותינו ז"ל דרשו וכו'. מדלא כתיב 'אשר הרשיעו', אלא 'בקדירה אשר בשלו בה'. ואף על גב דלשון "זדו" מנחי למ"ד הפעל, "ויזד יעקב נזיד" (בראשית כה, כט) מחסרי פ"א נון, ובא הנח תמורת הדגש, בודאי רז"ל (סוטה יא.) גם כן מפרשים דהוא מלשון "גם מזדים חשוך עבדך" (תהלים יט, יד), וכן הרבה, אלא שכתוב זה הלשון, ולא כתב 'אשר הרשיעו', מפני שהוא לשון נופל על הלשון, שמפני שהכתוב מדבר שהשם שילם להם במידה שמדדו, 'בקדירה שבשלו כו", ועל זה שייך לשון "נזיד", כמו "ויזד יעקב נזיד", ולכך כתב גבי רשעתם גם כן לשון דומה לזה, שדרך הכתוב לכתוב לשון נופל על הלשון (רש"י בראשית ב, כג), דאף על גב דאינם שוים – הלשון דומה לכל הפחות, ודרך לכתוב לשון נופל על לשון, וזה הפירוש ברור:

פסוק יב

ומשה היכן היה וכו'. הראב"ע (הארוך) כתב שאין צריך לזה, כי משה היה באוהלו, ובאו לאוהל משה, ולפיכך אין צריך להזכיר את משה. ואין ממש בדבריו, דלא לכתוב "ויבא" כלל, רק 'ויאכלו משה ואהרן וכל זקני ישראל לחם עם חותן משה לפני האלקים',

דלמה מחסר מן הסעודה העיקר, שהכתוב בא לומר שאכלו לחם לפני האלקים, שהיו יושבים בסעודה ששם תלמידי חכמים, שלכך אמר "לפני האלקים" (רש"י כאן), ואם כן היה לו להזכיר העיקר, הוא משה. ואפילו אם כתב 'ויבא משה ואהרן וזקני ישראל לאכול לחם' הוי שפיר, דלשון 'באו' רוצה לומר שבאו אל הסעודה, כמו "מדוע לא בא בן ישי אל הלחם" (ר' ש"א כ, כז), ואם כן היה לו להזכיר גם כן את משה:

מכאן שהנהנה מסעודה שתלמידי חכמים מסובין וכו'. ביאור זה, כי הסעודה שיש בה תלמידי חכמים נחשב כאילו נהנו מזיו שכינה, כי זאת הסעודה – (היא) [ש]ראוי לתלמיד חכם להיות נהנה מזיו השכינה, כי כל דבר הוא נהנה לפי מה שהוא; הגוף נהנה ממה שהוא שייך לו להתפרנס מדבר הגשמי, אבל תלמיד חכם במה שהוא שכלי, הנאתו הוא מהמתיחס לשכל, שהוא כמו שהעין הוא נהנה כאשר יראה ויביט דברים נאים וצורות משובחות שהם נאים לעין, כך עין השכל גם כן נהנה בראות הזיו וההוד מן השכינה, שזהו הנאת השכל. וזהו שאמרו (ברכות יז.) 'העולם הבא אין בו אכילה ושתיה, אלא צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו שכינה', רצו במה שאמרו 'צדיקים יושבים' על הקיום שיהיה לצדיקים, [ש]נקרא ישיבה. ובמה שאמרו 'ועטרותיהם בראשיהם' יורה שהם נבדלים מן כל גשמות, וזהו ענין העטרה שבראשם, כי כל חמרי מתפעל משועבד, אבל הצדיקים הם יהיו בלתי חומר, וזהו העטרה המורה מלכות, וזה ענין נפלא [ו]ברור. ואמרו 'ונהנים מזיו שכינה', כי זהו הנאת הנבדל השכלי, כמו שאמרנו שאין לו הנאת הגוף, שהוסר ממנו, אם כן הנאתו בזיו שכינה, כי זה מתייחס אל השכל, כמו שהעין נהנה במראיו. אף על גב שאין הזיו גשמי חס ושלום, מה בכך, שלא נקרא הדבר 'זיו' בשביל הגשמות שבו, רק נקרא 'זיו' מפני שהוא רחוק מהגשמות העב והעכור. ולפיכך יאמר שנהנה מזיו השכינה, כי יהנה השכל במה שהוא מתיחס לו, כמו שאמרנו. ולכך אמרו (ברכות סד.) מפני שהוא יושב עם תלמיד חכם בסעודה, ותלמיד חכם מצד השכל ראוי להיות נהנה מזיו השכינה, יאמר כאילו נהנו מזיו השכינה. ודוקא יושב בסעודה, כי אל הישיבה דשייך דוקא בסעודה – שייך לומר כאילו נהנה מזיו שכינה, כמו שאמרו 'צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו שכינה'. וזה דבר מופלג בחכמה, ואין כאן מקום זה:

פסוק יג

ומהו ממחרת כו'. פירוש, כי אין לפרש 'ממחרת יום הכיפורים', דלא נזכר יום הכיפורים בכתוב שנאמר "ויהי ממחרת", אלא ממחרת רדתו מן ההר, שזהו אין צריך שיהיה נרמז בכתוב, שפירושו "ויהי ממחרת" אחר שהיה אפשר לשפוט, והוא לאחר שירד מן ההר.

והא דלא פירש 'ממחרת הסעודה' דנזכר בכתוב, מפני דממה נפשך לא אתא שפיר, דהא למאן דאמר יתרו קודם מתן תורה בא (דבחים קטז.), אם כן הסעודה היה קודם מתן תורה, ולא שייך קודם מתן תורה "והודעתי להם חוקי האלקים ותורותיו" (פסוק טז), ולמאן דאמר (שם) אחר מתן תורה [בא], גם כן אם היה זה אחר רדתו מההר זמן רב, אם כן כבר ישב משה לשפוט ברדתו מן ההר אחר יום הכיפורים, ואם כן איך אמר "נבל תבול גם אתה" (פסוק יח), והרי כבר ישב ולא נעשה לו דבר. ועל כרחך צריך אתה לומר כי עדיין לא ישב מעולם לשפוט, והיה מיד אחר יום הכיפורים ברדתו מן ההר. ואם נפרש "ויהי ממחרת" הסעודה שהיתה מיד ברדתו מן ההר, לא נזכר בכתוב זה שהיה הסעודה מיד אחר רדתו מן ההר, והדרא קושיין לדוכתיה, אם כן איך אמר "נבל תבול גם אתה", ולפיכך צריך לפרש "ויהי ממחרת" שאפשר לו שיהיה יושב במשפט, "ויעמוד כל העם":

ופירוש זה פשוט, שאם היה פירושו "ויהי ממחרת" הסעודה, (ש)היה משמע שישב כבר לשפוט, לפי שהיה משמע "ויהי ממחרת" תיכף ביאתו של יתרו מיד ראה דבר זה, ולא היה זמן שם קודם זה, דאם לא כן "ויהי ממחרת" למה לי, מה ענין הסעודה אל המשפט, אם לא שבא לומר כי תיכף ומיד ראה דבר זה, ואם היה זה יום ראשון שישב לשפוט העם, אפילו היה שם זמן רב קודם, מה בכך, הרי לא ישב לשפוט העם, ואם כן משמע שישב כבר משה לשפוט, וזה לא יתכן. ולפיכך ליכא למימר גם כן כי יתרו בא זמן רב אחר רדתו מן ההר, ולא ישב עדיין לשפוט העם עד אחר הסעודה, שאם נפרש "ויהי ממחרת" הסעודה, על כרחך פירושו שכבר ישב לשפוט העם, ולא יתכן זה, שאם כן איך אמר "נבל תבול גם אתה". ובלאו הכי נמי אין לומר שהיה משה בלא משפט. והרמב"ן הקשה, דאם כן היו אוכלים ביום הכיפורים, שהרי לפני יום הזה היה הסעודה, ואין זה קשיא, דעדיין לא נצטוו ישראל על יום הכיפורים, דהא בשביל שנתרצה לו הקב"ה ביום הכיפורים הוקבע יום סליחה ויום כפרה לדורות (רש"י דברים ט, יח), אם כן לא הוקבע אלא עד שנה שניה, ושפיר אכלו ביום הכיפורים:

ואין פרשה זו כתובה על הסדר כו'. פירוש, בלא דקדוק זה דלעיל דקודם מתן תורה אי אפשר לומר "והודעתי להם חוקי האלקים" (ר' פסוק טז), אי אפשר לומר דהוא כסדר, שלא נאמר "ויהי ממחרת" עד שנה שניה, דהא למאן דאמר שיתרו אחר מתן תורה בא (זבחים קטז.), אם כן אין ספק כי אחר מתן תורה לא ישב לשפוט את העם כמו שפירש למעלה (רש"י כאן), דלא היה לו פנאי כלל לשפוט. ואף למאן דאמר שיתרו קודם מתן תורה בא, ועכשיו אין ראיה כי "ויהי ממחרת" בשנה שניה, מכל מקום 'שלוחו אל ארצו

וכו" לא היה קודם מתן תורה, ואם כן על כרחך פרשה זאת שלא כסדר נאמרה, ומאחר דבלאו הכי יש ראיה דפרשה זאת שלא כסדר נאמרה, אם כן שפיר יש לנו לומר דגם "ויהי ממחרת" לא היה עד אחר יום הכיפורים, דבלאו הכי אתה צריך לומר דהוא שלא כסדר: ומה שאמר ש'אין פרשה זו כתובה כסדר, שלא נאמר "ויהי ממחרת" אלא עד שנה שניה', משמע דבא להוכיח שפרשה זו שלא כסדר נאמרה אליבא דמאן דאמר יתרו אחר מתן תורה בא, ולמה צריך להביא ראיה שלא נאמר "ויהי ממחרת" [אלא עד שנה שניה], תיפוק ליה דאחר מתן תורה היה בא, ואין זה קשיא כלל, דהא בודאי כסדר הוא, שהרי "וישמע" (פסוק א) קאי על השמועה, והוא שמע מלחמת עמלק קודם מתן תורה, אף על גב דביאתו היה אחר מתן תורה, כיון דשמיעתו היה קודם מתן תורה, ומן השמועה היה הביאה, וכאילו כתב 'כאשר שמע מלחמת עמלק בא יתרו אל המדבר וגו", והיינו בזמן שבא, ואין זה שלא כסדר, והוצרך למיכתב כך, בשביל (מן) [ש]השמיעה נמשך [מ] מלחמת עמלק. אבל "ויהי ממחרת" דהוא ענין בפני עצמו, אינו תולה כלל בשמיעה שהיה קודם מתן תורה, הוא שלא כסדר בודאי אם לא היה אלא עד שנה שניה, דמה ענינו לכאן, לכך אמר דאין פרשה זו כסדר, דודאי "ויהי ממחרת" אי אפשר לומר כסדר, דלמאן דאמר יתרו אחר מתן תורה בא – לא היה לו פנאי לישב ולשפוט. 'ואף למאן דאמר קודם מתן תורה בא', והשתא לא הוי ראיה גמורה ד"ויהי ממחרת" לא הוי כסדר, מכל מקום 'שלוחו אל ארצו לא היה עד שנה שניה', ואם כן יש בפרשה זאת שילוחו אל ארצו (פסוק כז) דהוא שלא כסדר, ובודאי שלוחו אל ארצו גם כן שלא כסדר לגמרי, שאינו תולה בשמיעה לגמרי, וממילא אין לדחוק בפסוק "ויהי ממחרת" לפרש אותו דהוא קודם מתן תורה, ולדחוק ד"חוקי האלקים" (פסוק טז) הם החוקים שנצטוו במרה, דהא בלאו הכי פרשה זו שלא כסדר, ואם כן יש לנו לומר דכל הפרשה הזאת שלא כסדר. וביש ספרים הנוסחא 'ואף לדברי האומר', וזה נכון. ואם הגירסא בלא וי"ו, פירושו כאילו בוי"ו, ולא קשיא מידי:

והיכן מצינו שחזר. פירוש, דאין דרך הכתוב לכתוב השילוח בפירוש בתורה (פסוק כז) ואחר כך ידבר שהיה שם ולא יהיה נזכר הביאה, דאין זה דרך הכתוב. ולפיכך הוצרך לכתוב למעלה (פסוק ב) אצל ציפורה "אחר שילוחיה", שלא יקשה לך כי נזכר בכתוב (לעיל ד, כ) הליכתה למצרים עם משה, ועכשיו היתה אצל יתרו במדין, ולפיכך אמר הכתוב "אחר שלוחיה" שקודם לכן שלחה (רש"י פסוק ב), דאם לא כן מאי בא ללמדינו במה שכתוב "אחר שלוחיה", אלא היה צריך לכתוב אחר שנזכר בפירוש הליכתה. והנה אם היה זה השילוח מיד, וחזר אחר כך, היה להיות נזכר בחזרה, וזה פשוט. והרא"ם

פירש דהיה ראוי להיות נזכר ביאתו השנית, דהוא יותר קידוש השם במה שחזר עם כל בני ביתו, ואין זה טעם נכון:

והוקשה הדבר ליתרו כו'. ואין להקשות הרי הדין כך הוא, לעמוד בעלי הדינין, דכתיב (ר' דברים יט, יז) "ועמדו שני האנשים לפני ה'". ועוד, מה השיב משה אליו "כי יהיה להם דבר בא אלי" (פסוק טז), סוף סוף למה היה מזלזל בכבודם שיעמדו. ועוד, למה צריך לומר שהוקשה בעיניו דהיה מזלזל בכבודם, ולא הוקשה לו "נבל תבול" שאמר לו אחר כך, אלא יתרו לא היה סובר דהיו כל ישראל עומדים על משה לדין, שמא בשביל עצה לצורך צבור היו עומדים, ולפיכך הוקשה לו שהיה מזלזל בכבודם שיעמדו. ולא אמר מיד "נבל תבול", כי סבור היה שאין זה דין כלל, עד שאמר לו "כי יהיה להם דבר בא אלי", ואז אמר "נבל תבול וגו'":

כל דיין שדן דין אמת לאמיתו כאילו עוסק בתורה כל היום כולו. דאם לא כן אם היה יושב בדין כל היום – תורתו אימתי נעשה (שבת י.), אלא הא דכתיב "מבוקר עד ערב" דנחשב היה לו כאילו היה זה מבוקר עד ערב. וקשה, דלא נכתב בכתוב דהוי כמו שעוסק בתורה, והוי ליה לומר כאילו עוסק בדין כל היום כולו, דהא הכתוב בדין מדבר, ולא בתורה, ויש לומר דלא שייך לומר כאשר ישב במשפט שעה אחת כאילו ישב כל היום, דזה אין טעם לומר מי שישב במשפט שעה אחת כאילו ישב במשפט כל היום, שהרי כמה משפטים היה דן, ואין סברא לומר שיהיה השכר על כמה משפטים ושכר משפט אחד שוה, אבל הא הוי שפיר – שכל כך שכר יש על הדין, עד שהיושב בדין שעה אחת כאילו עוסק בתורה כל היום:

ואני אומר הטעם, לפי שהיושב במשפט שעה אחת ודן את הדין, מפני שעשה דבר שיש בו גמר ושלימות, דהא כל דין יש בו שלימות הדין וגמר, ולפיכך הוא כאילו עוסק בתורה כל היום כולו, לפי שאין שלימות אל התורה, רק שכתוב (ר' יהושע א, ח) "והגית בו יום ולילה". ולפיכך מי שעסק בדין שעה אחת, מאחר שעסק בדבר שיש בו שלימות, חשוב זה כאילו עוסק בתורה כל היום, שאצל התורה שאין לה שלימות וגמר בעצמו – רק שילמד כל היום, ולפיכך אמר מי שישב בדין שעה אחת כאילו עוסק בתורה כל היום. אף על גב דלא נזכר בכתוב עוסק בתורה, הכי קאמר, כי למוד הדין (ש)הוא גם כן תורה, שכל דין תורה – נחשב [ה]למוד ההוא כאילו עוסק בתורה כל היום. והטעם הוא כמו שהתבאר, כי הדיינים שעוסקים בדין תורה, דבר זה יש לו גמר ושלימות, ולכך נחשב כאילו עוסק בתורה כל היום, שזהו גמר ושלימות התורה באותו יום, וכל יום מברך על התורה. ואפילו לא גמר הדין, כל דבר (ש)עסק וטעם שנותן לדין – הוא דבר

שיש בו שלימות לזכות ולחובה, ולכך הוא כמו שעוסק בתורה כל היום כולו:
'כל דיין שדן דין אמת לאמיתו', פירשו התוספות (ב"ב ח ע"ב) 'לאמיתו' דנקט לאפוקי דין מרומה. ולי היה נראה שכך פירושו, 'דיין הדן דין אמת לאמיתו' לאפוקי דין שודא דדיינא, שהדבר זה אינו תולה באמת רק באומד ובמחשבה, ואין זה 'לאמתו'. וכן אם דן דין של שקול הדעת, כגון דפליגי תרי תנאי או תרי אמוראי וסוגיא דעלמא כחד אזלא, והדיין פסק כך, אין זה שפסק דין לאמתו, דהא לא ידע שהאמת הוא כך, רק סוגייא דעלמא כך הוא, ולא נקרא דיין שדן דין אמת לאמתו, שזה לא הוי רק כאשר פסק דין אמת ברור, ופירוש זה אמת ברור:
וכאילו נעשה שותף להקב"ה וכו'. בפרק קמא דשבת (י.). פירוש, דהוי ליה למכתב 'ויעמוד עליו העם כל היום', ולמה כתב "מן הבוקר עד הערב", אלא ללמוד דהוא 'נעשה שותף וכו". ומפרשים (טור חו"מ ס"א) מה שהוא נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית, כי הרשעים הגוזלים והחומסים מחריבין את העולם עד שאין העולם מתקיים, והדיין שדן דין אמת לאמתו, הוא מקיים ומעמיד את העולם עד שהוא נשאר עומד, והוי שותף להקב"ה, שברא העולם להיות קיים. כך פירש רבי יעקב בעל הטורים בתחלת חושן משפט (שם). ואם תאמר, לפי זה לא יהיה דווקא אלא דין של רשע דגזל או שחמס וכיוצא בזה, אבל שאר דין לא, דלא שייך הך טעמא, ובגמרא משמע ש'כל דיין שדן דין אמת לאמיתו' בכל דין קאמר, ויש לתרץ דכיון שרואים הרשעים כי יש אלקים שופטים בארץ (עפ"י תהלים נח, יב), אז הם יראים ולא יגזלו, ולפיכך בכל דין שעושה – נעשה שותף להקב"ה:
אבל עיקר הדבר – דבר נפלא, שנעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית, כי כאשר ברא הקב"ה את העולם בראו בדין, ולפיכך תמצא בכל הכתוב (בראשית א, ג) "ויאמר אלקים", כי בדין נברא העולם, כאשר ידוע לחכמים. ולכך היושב שעה אחת בדין הוא נעשה שותף להקב"ה, שהרי הוא מתחבר במדה שנבראו בה מעשה בראשית, ובזה נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית. ולכך הרמז הוא במה שכתוב "מן הבוקר עד הערב", כי המדה הזאת כוללת הערב והבוקר שניהם ביחד, והבן הדברים האלו מאוד:

פסוק טו

כי בא לשון הוה. דאין לפרש כמשמעו לשון עתיד, דהא כבר באו, דכתיב (פסוק יג) "ויעמוד העם על משה וגו'", אלא שהוא [לשון] הוה:

פסוק טז

מי שהיה לו הדבר בא אלי. פירוש, הא דכתיב "כי יהיה להם" בלשון רבים, ואחר כך כתיב "בא אלי" בלשון יחיד, כך פירושו, "כי יהיה להם" שאף אם יש לאחד מהם דבר נקרא זה "יהיה להם", דהיחיד הוא גם כן חלק הכלל, אבל "בא אלי" כתיב לשון יחיד, דלא בא רק אותו שיש לו הדבר:

פסוק יז

דרך כבוד כו'. דאם לא כן לכתוב 'ויאמר חותנו אליו', כמו שאמר (פסוק טו) "ויאמר משה לחותנו" (כ"ה ברא"ם). ולפיכך לא דרשינן רק במקום הזה 'הכתוב קראו דרך כבוד', ואף על גב דכתיב לעיל (ר' פסוק א) "וישמע יתרו חותן משה", התם לא הוי רק שיתרו בעצמו היה מתכבד במשה, אבל לא שהכתוב קראו דרך כבוד, אבל כאן דלא הוי למכתב "חותן משה", וקרא יתירה הוא, ולפיכך דרשינן שהכתוב קראו דרך כבוד:

פסוק יח

גם לרבות אהרן וחור ושבעים זקנים. פירוש ד"גם" הוא מיותר, דלא הוי למכתב רק 'אתה וגם כל העם', אלא 'לרבות אהרן וחור ושבעים זקנים'. ואף על גב דלא כתיב רק "גם" חדא, ומרבינן טובא 'אהרן וחור ושבעים זקנים', לפי שמצאנו שהם במקום משה, כדכתיב בפרשת משפטים (להלן כד, יד) "ואל הזקנים אמר שבו בזה, והנה אהרן וחור עמכם", הרי כי מנה אהרן וחור ושבעים זקנים במקום משה, וכאן כתיב "גם אתה", יש לרבות הנהו דדמיין בענין מה למשה, שהרי מנה אותם תחתיו (שם), ולפיכך מרבינן הנהו:

ולקמן (ר' פסוק כג) פירש רש"י "וגם כל העם הזה יבא בשלום", 'אהרן נדב ואביהו ושבעים זקנים הנלוים עתה עמך', ושם לא מרבינן מידי מן "גם", דהא לקמן אין שום "גם" מיותר, רק דסבירא ליה ד"כל העם" דלקמן – בכלל זה הוא גם כן אהרן ושבעים זקנים, דאם לא כן היכן נזכר אהרן ושבעים, שאין שם "גם" לרבוי כמו שיש כאן "גם" יתירה, ולפיכך צריך לומר שהם בכלל "גם כל העם". ואין להקשות דלמה הוצרך כאן לרבות אותם ברבוי בפני עצמו, דהיינו "גם אתה", ואינו מרבה אותם בכלל "וגם (כל) העם", ואילו לקמן (פסוק כג) אינם צריכים לרבוי אבל הם בכלל "כל העם", דיש לומר, כאן שאמר "נבל תבול גם אתה גם העם", וכל אחד מילתא בפני עצמו; שאהרן וחור ושבעים זקנים – מפני טורח הדין לא יוכלו שאת, והעם – בשביל שעומדים מבוקר ועד ערב, לכך מרבה אותם[313] ברבוי בפני עצמו עם משה, דהרי דמיין למשה. אבל לקמן (פסוק כג) שלא אמר רק "וגם כל העם על מקומו יבא בשלום", שפיר יש לכלול אהרן ושבעים זקנים בכלל "כל העם", שהרי כולם ביחד יבאו בשלום, שלא יהיה נעשה להם

דבר, ולהא מלתא אין לעשות חלוק ביניהם, ולכך הם בכלל "וגם כל העם יבא בשלום":
אך קשה, למה פירש כאן 'חור', ולקמן פירש 'נדב ואביהו' (קושית הרא"ם), ויראה לומר דהיינו טעמא, דלקמן פירושו 'הנלוים עמך', ולא מצאנו כי חור היה נלוה עם משה ואהרן, רק כאשר משה לא היה במחנה אמר אל הזקנים "גם אהרן וחור עמכם" (ר' להלן כד, יד), שהיו במקום משה, אבל לא היה נלוה עמו. אבל נדב ואביהו מצאנו שהיו נלוים עם משה, כדכתיב (לקמן כד, א) "ואל משה אמר עלה אל ה' אתה ואהרן נדב ואביהו ושבעים מזקני ישראל", הרי שצירף אהרן נדב ואביהו ושבעים זקנים עם משה, ולא חור. ואילו כשעלה להר אמר להם "והנה אהרן וחור עמכם" (שם), והיינו להיות תחת משה ראוי יותר חור, מפני שהיה יותר בשנים, וראוי לזה יותר, אבל נדב ואביהו עדיפי בחכמה, וראויים יותר להיות עם משה. ומפני דלקמן (רש"י פסוק כג)רוצה לומר 'הנלוים עמך', על כרחך צריך לומר נדב ואביהו. וכאן דמרבה להו בלשון "גם אתה", ופרשנו למעלה אותם שהם במקום משה, שהרי במלת "גם אתה" מרבה להו, יש לרבות אהרן וחור, שהם במקום משה. ואמר ליה כך; שאם אתה אומר למנות תחתיך כשלא תוכל לשפוט, ומפני שדרך להיות תחתך הם אהרן וחור ושבעים זקנים, כדכתיב למעלה (להלן כד, יד) "והנה אהרן וחור עמכם מי בעל דברים יגש אליהם וגומר", אפילו הכי, גם הם לא יוכלו לעמוד. והשתא יתורץ, דלקמן (ר' פסוק כג) אצל "ויכלת עמוד וגם כל העם הזה יבא בשלום", לא הוצרך לרבות את חור, שלא אמר כאן 'חור' רק שכאשר לא היה יכול לשפוט משה מפני הטורח – היה ממנה חור ואהרן ושבעים זקנים תחתיו, אבל לקמן שאמר "ויכלת עמוד", אם כן אין צריך להיות אחר במקום משה, [ולכך] מרבינן גם כן מן "כל העם" נדב ואביהו:
אך קשיא, דהא חור לפי דעת רש"י (להלן לב, ה) ממדרש חכמים (סנהדרין ז.) כבר מת ביום שעשו ישראל העגל, כדכתיב (ר' להלן לב, ה) "ויבן אהרן מזבח", ודרשו (סנהדרין ז.) "ויבן" מן הנזבח לפניו, דהיינו חור שהרגוהו, ומעשה זה היה אחר יום הכיפורים, כדפירש רש"י בפרשה זאת (פסוק יג), ומיהא אין זה קשיא גם כן; חדא, שלא כתיב כאן רק "גם אתה" לרבות, ופירושו כמו שאמרנו למעלה לרבות אותם שהם במקום משה, כדכתיב בקרא (להלן כד, יד) שהיו אהרן וחור ושבעים זקנים במקום משה, ובודאי במקום חור היה אחר, ולא נקט רש"י 'אהרן וחור ושבעים זקנים' רק משום דגבייהו כתיב בהדיא (שם) שהם במקום משה, ומפני כך פירש אלו. ועוד, דאפשר דלא ידע יתרו עדיין מהריגת חור, דלמאן דאמר יתרו אחר מתן תורה בא (זבחים קטז.) היה מעשה זה מיד למחרת ביאתו, ועדיין לא ידע. ורש"י פירש למאן דאמר יתרו אחר מתן תורה

בא, כדמוכח לעיל (פסוק ט) "ויחד יתרו על כל הטובה" 'טובת המן והבאר והתורה'. אמנם לא צריך לזה, כמו שנתבאר, דלא נקט רק שדרך היה למנות במקום משה – אהרן וחור ושבעים זקנים. ואפשר משום הך טעמא פירש לקמן (רש"י פסוק כג) 'נדב ואביהו' במקום 'חור', דלקמן כתיב (שם) "וגם כל העם הזה", דמשמע הרמוז לפניו, ולא יתכן לפרש על חור, שמת כבר, "וגם העם הזה", ולפיכך פירש 'נדב ואביהו', דמסתמא היה נדב ואביהו במקום חור, שהרי אין יותר חשוב בישראל כמותם, ולא קשיא מידי, והכל נכון. אלא דבלאו הכי יתורץ שפיר כדלעיל, בלא שום קושיא:

ובמכילתא שלפנינו; "אתה" זה משה, "גם" זה אהרן, "העם" אלו שבעים זקנים, דברי רבי יהושע. רבי אליעזר המודעי אומר "אתה" זה משה, "גם" זה אהרן נדב ואביהו, "העם" אלו שבעים זקנים, עד כאן. והרי שני חלופים; האחד, דבמכילתא גם כן דרשו 'נדב ואביהו', ורש"י פירש 'חור'. מיהא אין זה קשיא כמו שאמרנו למעלה, כי רש"י נקט 'חור', שמצאנו בפירוש שהיה במקום משה כדלעיל, ולכך נקט כאן חור, ולקמן (רש"י פסוק כג) כתב 'נדב ואביהו'. ועוד יש חילוף, כי לדעת רש"י מרבה שבעים זקנים בלשון "גם", ולפי דעת המכילתא מרבה בלשון "כל העם אשר עמך". וזה בודאי כי רש"י מפרש פשט הכתוב, ולא משמע "כל העם" רק על כלל ישראל, כי אהרן [וחור] ושבעים זקנים אינם בכלל סתם עם, כי חלוק יש ביניהם, שעל אהרן וחור ושבעים זקנים היה כבד טורח משא המשפט, ועל העם היה כבד לעמוד מן הבוקר עד הערב, ולפיכך פירש כמשמעו. רק לקמן (רש"י פסוק כג) לא איכפת לן לפרש "כל העם יבא בשלום" על שבעים זקנים, כדלעיל. אבל במכילתא לא חשו לזה, ודרשו כך מן יתור ד"אשר עמך", דלמה למכתב "אשר עמך", אלא היינו שבעים זקנים שהם עם משה (להלן כד, א), ופשוט הוא:

כובדו יותר רב מכחך. דכמשמעו לא יתכן "כי כבד ממך הדבר", דמשמע אתה כבד והדבר יותר כבד:

פסוק יט

ויהי אלקים בעצה. כי אין פירוש "ויהי אלקים [עמך]" שתוכל לעמוד ותצליח, שכבר אמר זה אחר כך (פסוק כג) "ויכלת עמוד וגם כל העם וגו'":

פסוק כא

ברוח הקודש. דאם לא כן 'ואתה תבחר' מיבעי ליה, כי לשון "תחזה" מלשון חזון, שהוא רוח הקודש (כ"ה ברא"ם):

על ידי כך דבריהם יהיו נשמעים. כי מי שאינו בעל הבטחה שפל הוא בפני האדם, שאינו עומד בדבריו, ולא צייתי בעלי דינין אליו אם אינו בעל הבטחה. ועוד, אשר יצווה

לעשות – אומר האדם שאינו מדבר באמת לעשות, כי דבריו אינם ראויים לסמוך עליהם, אבל אשר הוא בעל הבטחה כל דבריו שאומר סומכין עליהם:

ששונאים את ממונם בדין. במכילתא (כאן). ומה שאמר 'כההוא דאמרינן כל דייני דמפקי מיניה ממון כו', הקשה הרא"ם דאם כפר [ו]חייבו לשלם, האי לאו ממוניה הוא, אלא ממון אחרים הוא. והרמב"ן פירש דברי רש"י, דכל ממון שידע שיכול להוציא ממנו בדין, ישנא אותו ויחזיר אותו עד שלא יהיו נתבעים לדין, ואפילו אם ידע באמת שהממון הוא שלו, כגון שקנה עבד בלא עדים, וכיוצא בו. והקשה הרא"ם על פירושו, שהטוען בבית דין עבד שבידך הוא שלי, ואתה מכרתו לי, והנטען אומר לא היו דברים מעולם, נשבע ונפטר, ואין אדם יכול להם להוציא את העבד, כך הקשה הרא"ם. ודברים שאין להם הבנה הקשה על הרמב"ן, דאין הדבר הזה כן בעבד, דאין לו חזקה בעבד ו[ב]כל דבר שדרך ללכת מעצמו, דאמרינן (ב"ב לו.) דמעצמו הלך העבד אליו, אלא אם יביא שכנגדו עדים שהיה העבד שלו, צריך לחזור לו העבד, אם לא שהחזיק בו שלש שנים. ולכך נקט (הרמב"ן) בדבריו 'עבד', וזה נזכר בבבא בתרא פרק חזקת הבתים (בבא בתרא לו.), ובכמה דוכתיה. ואיך יעלה על דעתו לומר כך דישבע היסת, ולא יכול להוציא העבד מתחת ידו, דדבר זה הוא בכלים ודברים שאינם הולכים מעצמם, וזה פשוט:

אלא דעיקר הדברים קשיא, וכי אם יהיה נתבע – לא יהיה דיין, דהוא היה סבור דשמא אף על גב דתבע העבד ממנו קודם שבא לדין, שמא לא יהיה חצוף כל כך לשקר בבית דין שיוציא ממנו העבד בבית דין, ולא נראה לי כלל שיהיה פירוש דברי חכמים שאמרו (ב"ב נח ע"ב) 'כל דיין דמפקין ממנו ממון בדין לאו דיינא' היכי שהוציאו ממנו ממון שלא כדין, דלפי טענת הנתבע – האמת אתו, ומה יעשה שהתובע שלא כדין תובעו. אך פירושו, אם מפקינן ממנו ממון בדין, דאף לפי טענתו אין הדין עמו בזה – לאו דיינא הוא, כיון דלפי טענתו בעצמו הוא חייב, ולא נתן לו הממון. ומה שקורא אותו 'ממונם', הכי פירושו, שכאשר יש להם דין עם אחר הם שונאים את ממונם, ואין רואה זכות לעצמו בשביל אהבת ממונם, ונותנים לחבריהם. אבל אם נתחייב בדין, והוא לא חייב עצמו קודם שבא לבית דין, על כרחך היה זה שהוא אוהב את ממון שלו, וראה זכות לעצמו בשביל אהבת הממון שלו, וזהו'ממונם'. ומאחר שהוא אוהב ממון, אין ראוי להיות דיין. והא דקאמר במכילתא 'אם ממון עצמם אינם אוהבים, ממון אחרים לא כל שכן', הכי פירושו, אם ממון עצמו אינו אוהב, ומוציא ממון מתחת ידו, כל שכן שלא יחוס על אחר, ויוציא בדין ממון מידו, דכל אהבת ממון תלוי במה שאין אדם מוציא ממון מידו, ואם יוציא ממון שלו, כל שכן שהוא מוציא ממון אחר. ואין להקשות אף על גב דהוא

אוהב ממון שלו, כיון דאין אוהב ממון אחר, למה אינו דיין, ואין זה קשיא, דאם אוהב ממון שלו – לכל הפחות ממון אחר אין לו לב חזק להציל ולהוציא ממון, שיחוס קצת על חבירו, [ו]מה שאהוב לו לגמרי – לחבירו עושה מקצת, וצריך שיהיה לב חזק להציל העשוק, לכן אינו דיין:

ומה שהביא הרמב"ן את מדרש תנחומא (יתרו, ב) ש'שונאים ממון עצמם כל שכן ממון אחרים' יהיו אומרים אפילו שורף את גדישי אני דונו כהגון, לא מצאתי זה במדרש ילמדנו שלנו מזה כלום. גם כן קשה, דלא נקרא זה "שונאי בצע" אלא 'אוהב את הדין והאמת'. ודברי רש"י עיקר, והוא לשון המכילתא:

שרי אלפים וכו'. בסוף פרק קמא דסנהדרין (יח.), וקא משמע לן דלא תאמר כי שרים מלבר כמשמעות "שרי אלפים שרי מאות", וקא משמע לן דשרים מלגו, דאי מלבר היו – לא היו כל כך דיינים. והקשו בתוספות (שם ד"ה נמצאו) והא חסרי טובא, [ד] כי מפקת כל שרי אלפים ושרי מאות ושרי חמשים חסרי ליה טובא, ותרצו התוספות דכל הנך דיינים לא היו בכלל ששים ריבוא:

של ישראל (לעיל יב, לז), אלא זקינים יותר מששים, דלא הוי בכלל המנין. ועוד תרצו התוספות, דמנין השררות קחשיב, דמתחלה היו ממנין שרי עשרות לת"ר אלף, והיו ששים אלפים, כל אחד היה דיין על עשרה אנשים, והחשובים שהיו באלו ששים אלפים נתמנו לשרי חמשים, וכן מן החשובים שבהם לשרי מאות, ומהחשובים שבהם לשרי אלפים. והשתא לא יהיו כל דיינים ישראל אלא ששים אלפים. והא דקאמר (סנהדרין יח.) דכל דייני ישראל היו שבע ריבוא ושמונת אלפים ושש מאות, אינו רק מנין השררות, שכל אחד משרי אלף היה ממונה על עשרה ועל חמשים ועל מאה ועל אלף, כמו שמבואר בדברי התוספות (כ"ה ברא"ם). ולפי פירוש זה צריך לומר דקא משמע לן במנין הזה דשרי אלפים היו השרים מלגו ולא מלבר, דאם לא כן מאי קא משמע לן במנין הזה. וכן מצאתי במדרש תנחומא בפרשת משפטים (אות ו) דקא משמע לן דהשרים מלגו היו ולא מלבר:

והתוספות פירשו [ד]ב"שרי עשרות" לא צריך לומר שהיו הדיינים זקנים יותר מששים, שהיו מן העשרה עצמם. ונראה שמפני שהוקשה להם שיהיו כל כך זקנים יותר מששים – שבעת ריבוא ושמונת אלפים ושש מאות, שכולם היו לדיינים ראויים, ואם כך המספר שהיו ראויים לדיינין – אין ספק שהיו זקנים חמשה פעמים הרבה, שאין כל אדם הגון לדיין, שהרי היה צריך כל התנאים שנזכרו בכתוב, ואין תמיה יותר מזה, ולכך הוצרכו לומר דאצל "שרי עשרות" היו בכלל הדיינים. ולא ידעתי להבין זה, דאם כן יקשה דאצל

"שרי עשרות" יהיה הדיין ממונה על ט' אנשים, ואצל "שרי מאות וחמשים אלפים" היו ממונים על חמשים ומאה אלפים שלמים, אצל "שרי עשרות" – מלגו, ואצל שרי [שאר] המספרים – מלבר. ועוד, השתא לא קא משמע לן הברייתא מידי, דלא יתכן כלל דאשמועינן דגבי "שרי עשרות" יהיו הדיינים מלגו, ואצל "שרי חמשים מאות ואלפים" מלבר, וזה לא נזכר בברייתא. ועוד, דדברי נביאות הם אלו, דאצל שרי אלפים מאות וחמישים היו מלבר, ואצל שרי עשרות מלגו, מנא ליה לברייתא לומר כך, שמא בכולם היה מלגו, דומיא ד"שרי עשרות":

ויותר מזה אני תמה על תירוץ התוספות השני, דאיך אפשר שיהיו מנין השררות מנין זה, שאם התוספות מפרשים, כמו שאני סובר, כי "שרי עשרות" היו ממונים על כלל ישראל, לא שיהיו מחלקים ביניהם את ישראל – דיין זה ממונה על עשרה אלו, ולכל דיין מיוחדים אליו עשרה בפני עצמו, שאם התוספות מפרשים כך, אין כאן מנין שררות, שאחר שהיה הדיין ממונה על מאה, איך יתכן שיאמר עליו שהוא שר עשרה בענין זה, ועל כרחך התוספות מפרשים שהיו לכל אחד מדייני ישראל מיוחדים אליו עשרה מיוחדים, וכעין זה ימצא מספר השררות כך; שהיו מיוחדים לכל דיין עשרה אנשים, וגם חמישים ומאה ואלף. ותימה וכי דווקא אלו עשרה אנשים יהיה להם עסק ביחד, ויהיה הטורח על שרי אלף יותר ויותר מן על שרי עשרה, ודבר מבורר הוא זה שלא יתכן כלל. ועוד, מאי קא משמע לן הברייתא דאמרה 'נמצאו דייני ישראל [שבעת ריבוא ושמונת אלפים ושש מאות]', למחשב השררות, אבל בודאי הך ברייתא הא דאמרה 'שרי אלפים [שש מאות]', 'שרי מאות [ששת אלפים]', ולאשמועינן דשרים מלגו כדלעיל:

אבל עיקר הקושי אני מתמיה, דהיה נראה דכך פירושו; 'שרי אלף' אחד מאלף, שהם החשובים יותר, ולא בא לומר כלל שהיה אחד ממונה על אלף כמו שמפרשים התוספות, ולכך הוקשה להם אחר דאפקת שרי אלף לא תמצא כל כך שרי מאות, אלא פירוש 'שרי אלף' החשוב באלפי ישראל, מאלף – אחד, ואותן שש מאות שהובחרו היו דיינים על כל ישראל. והחשובים אחד ממאה, וכן כולם, כאשר ביררו את שש מאות שרי אלפים – אחר כך יש לחלק אותו אלף ולברר את שרי מאות, וכל אותם שהיו במדריגת אחר 'שר האלף' נקראו "שרי מאות", לאפוקי 'שר האלף' לא נקרא 'שר מאה', בעבור שבאלף לא נמצא כמותו, ולפיכך היו מבררים הפחותים ממנו. ואפילו קודם שבררו 'שר האלף', אם היו באים לברר שרי מאות – לא היו מבררים לשר מאה שר האלף, כי אין זה נקרא 'שר מאה' רק 'שר אלף', כי פירוש 'שר מאה' שמדריגתו נמצא במאות, ואם כן אין זה שר האלף, שמדריגתו לא נמצא רק באלף. ולפיכך לא היה ממעט שר האלף מן שר המאות כלום,

כי היו מבררים השרים אחר כך מן האלף שנקראו "שרי מאות", בעבור כי מעלתו נמצא במאה, וגם שר האלף בכלל אותו האלף, אבל לא נקרא זה 'שר מאה', אבל 'שר מאה' נקרא במדריגה שהיא פחותה, וזה נראה נכון. ובלאו הכי תוכל לומר כי הפירוש 'שר האלף' אחד מאלף שבכל ישראל, וכן 'שר מאה', וכן כולם, והשתא לא יקשה מידי. ולמה צריך להוציא "שרי אלפים" ויהיו ממעטים מן "שרי מאות", כיון שמנוי הדיינים כדי שיהיו לכל ישראל דיינים כפי צרכן, ואפילו שרי אלפים אם הם תובעים אחרים צריכים דיינים, ולמה ימעטו הם [מ]שרי המאות להוציא אותם מן המאות. ומפני שהתוספות מפרשים "שרי אלפים ומאות" ממונה כל אחד על אלף ועל מאה, והוקשה אחר ש"שרי מאות" שהיה כל אחד ממונה על מאה, אם כן איך היו שרי מאות ממונים על שרי אלפים, וצריך להוציא שרי אלפים מן החשבון כשימנו שרי מאות. אבל כלל אין הפירוש כך, רק "שרי אלפים" שהוברר אחד מן אלף, "שרי מאות" שהוברר אחר ממאה, וכן כולם:

ואני תמה מי מכריח אותנו לפרש "שרי אלפים" הממונים על אלפים, ו"שרי מאות" הממונים על המאות, דלא איירי בהכי, רק שהכתוב אומר – ממספר ישראל, שהם שש מאות אלף (לעיל מב, לז), יש למנות דיין אחד מכל אלף שבישראל. וכן יש לפרש "שרי עשרות", מכל עשרה שבישראל יש ליקח אחד שיהיה דיין. ואין הכתוב מדבר שהם ממונים על ישראל, שאם כן [לא] יהיו ממונים "שרי עשרות" על שרי אלף ושרי מאות, ומכיון שהכתוב אינו מדבר רק שיתמנו דיינים למספר אלפים ומאות, וכן הכל, וכאשר ימנו שרי עשרות לכלל ישראל, שהם שש מאות אלף, בכלל זה שרי אלפים כמו שאר העם, שגם כן שר אלף צריך לו לדיין, לא שיהיה הדיין עליו רק אם היה תובע את אחר שיהיה לו דיין, ולמה נוציא שרי אלף מן הכלל, אין זה שום סברא בשום אופן. לכך אף על גב שמנו מתחילה שרי אלף, היה ממנה שרי מאות מן כלל ישראל, שהם ס' ריבוא, כי אין פירוש 'שרי עשרות' דיינים הממונים על העשרות, רק דיינים שנלקחו אחד מן עשרה, ובריבוי הדיינים איירי קרא, ודברים פשוטים מאד:

פסוק כב

וידונו לשון צווי. ואין פירושו כאן כמו "ושפטו" דאחר כך (פסוק כו), שפירושו שהיו דנין כדלקמן (רש"י שם):

והקל מעליך דבר זה הוא להקל מעליך. דאין לפרש לשון צווי, דבמינוי הדיינין דלעיל נעשה זה שהיה מקיל מעליו, ולא יתכן לשון צווי עוד, אלא פירושו 'ודבר זה הוא להקל':

פסוק כג

המלך בגבורה. דאין פירושו דאם יצוה אלקים, בלא המלך, שיצוה מעצמו הקב"ה, דאז לא היה עצתו של יתרו מועיל, דבלא עצתו אם היה הקב"ה מצוה היה עושה, אלא עצתו שיהיה נמלך בהקב"ה:

פסוק כז

לגייר את משפחתו. דאם לא כן, אלא שהלך מעצמו בשביל נכסים שלו ובשביל ארצו, כמו שאמר "כי אם אל ארצי ואל מולדתי אלך" בפרשת בהעלותך (במדבר י, ל), (ד)אם כן היה ראוי לכתוב הלוכו בפרשת בהעלותך "וישלח משה את חתנו [וילך לו אל ארצו]", שהרי בפרשת בהעלותך משמע דיתרו קבל את דברי משה שאמר לו "אל נא תעזוב" (שם שם לא). אלא, מתחלה רצה יתרו ללכת אל ארצו בשביל נכסים שלו, ומשה אמר "אל נא תעזוב אותנו וגומר", ויתרו קבל דברי משה. והא דכתיב כאן "וילך לו אל ארצו", אין זה רק לגייר משפחתו, אבל קבל דברי משה, והלך וחזר אליהם. ובמכילתא דורש גם כן, יכול שהלך ולא עשה, תלמוד לומר "ובני קיני חותן משה עלו מעיר התמרים" (שופטים א, טז), הרי שבני קיני חותן משה היו יושבים בתוך ישראל:

פרק יט

פסוק א

ביום הזה בראש חודש. במכילתא. ונראה פירושו, מפני שכתוב "בחדש השלישי וגו'", ויש לפרש "בחדש השלישי כמו "חדש ימים" (בראשית כט, יד), והוא על כל החודש, שנקרא "חודש", ולא בא הכתוב לומר באיזה יום באו מדבר סיני אלא שהיה זה "בחדש השלישי", ויש לפרש על ראש חודש, דנקרא "חודש", כמו "מחר חדש" (ש"א כ, יח), ומדכתיב "ביום הזה" משמע שרוצה לומר ביום הזה שמבואר כאן, אם כן משמע החודש הזה רוצה לומר ראש חודש, ועליו קאי "ביום הזה", ומזה נילף דבראש חדש היה. ואי לא כתב "בחדש" לא הוי ידעינן באיזה יום היה, אבל השתא דכתיב "בחדש השלישי", ועליו אמר "ביום הזה", נלמד שהיה זה ראש חודש. והשתא מקשה דהוי ליה לומר 'ביום ההוא', דקאי אקרא דלעיל "בחודש השלישי", ולמה כתב "ביום הזה", אלא בא לומר דיהיו דברי תורה חדשים עליך, כך פירש רש"י דברי המכילתא. והניח רש"י דברי הגמרא דמסכת שבת (פו ע"ב) דיליף דהיה בראש חדש מגזירה שוה, כתיב הכא "ביום הזה", וכתיב התם (לעיל יב, ב) "החדש הזה", מה התם ראש חודש אף כאן ראש חדש, מפני כי דברי המכילתא קרובים אל הפשט יותר. ובגמרא דידן לא דייקא "ביום הזה", כי אפשר

לומר "בחודש השלישי" ביום אחד שהוא תוך חודש השלישי באו למדבר סיני, ועל זה קאי "ביום הזה":

פסוק ב

למה הוחזר לפרש מהיכן נסעו. אף על גב דבכל מסעות שלהם כתיב כך, "ויחנו באלים ויסעו מאלים ויבאו מדבר סין וגו'", דכאן דכבר כתיב (ר' פסוק א) "בחדש השלישי לצאת בני ישראל ממצרים באו מדבר סיני", אם כן קשה למה הוצרך לומר אחר שבאו למדבר סיני לומר עוד "ויסעו מרפידים" (כ"ה ברא"ם), ובסמוך יתבאר זה. ואם תאמר, דאדרבא כל זה קשה, דהוי ליה למכתב שנסעו מרפידים, דאין זה קשיא, שכאשר הביאה היא [ה]עיקר שבא הכתוב לספר הימנה, כמו שהיה ביאת מדבר סיני ששם קבלו התורה, הכתוב מזכיר הביאה בלבד, שלא תאמר התורה בא להם דרך מקרה שנסעו ממקום פלוני ובאו למקום פלוני ונתן להם התורה, כמו מי שהולך ממקום למקום ובבואו למקום פלוני אירע לו דבר, לכך מזכיר הביאה לבד, כלומר שבאו למקום פלוני שיקבלו שם התורה, ולענין זה אין צריך להזכיר הנסיעה ממקום שנסעו. והוקשה, אחר שכבר הזכיר הכתוב שבאו לסיני, למה צריך לחזור ולומר "ויסעו מרפידים ויבאו מדבר סיני". וכדי שלא תאמר קרא לגופיה הוא דאתא, לומר שנסעו מרפידים כאשר באו מדבר סיני, והשתא לא יקשה למה כתב "ויסעו מרפידים", זה אינו, שהרי ברפידים היו חונים (לעיל יז, א), ומשם נסעו בודאי:

אמנם במכילתא אמרינן בענין אחר; והלא כבר נאמר בפרשת מסעות (במדבר לג, טו) "ויסעו מרפידים ויחנו במדבר סיני", ולא הקשה במכילתא 'והלא ידוע כי משם נסעו', ונראה כי פירוש המכילתא שלא תאמר כי הכתוב בא להגיד שלא היה שום מסע בין רפידים ובין מדבר סיני, ותיכף בנסיעתן מרפידים באו למדבר סיני, לכך אמר והלא כבר נאמר זה בפרשת מסעות "ויסעו מרפידים ויחנו במדבר סיני", וכבר נתפרש זה שם, ואם כן להכי לא אתיא קרא. ותימה על דברי רש"י, שהקשה 'והלא ידוע כי משם נסעו וכו", ורוצה לומר שאין לומר כי הכתוב מגיד לך נסיעתן משם (נאמר) – 'והלא ידוע וכו", וקשיא על דברי רש"י כי עדיין שמא הכתוב בא לומר כי לא היה מסע ביניהם[21], אבל במכילתא הוי שפיר טפי. ואפשר לומר כי רש"י סובר כי אין צריך כל כך ראיה לומר שלא היה מסע ביניהם, דמדלא פירש שום מסע ביניהם למה לנו לומר שהיה מסע ביניהם, ולפי פשוטו אין לנו לומר שהיה מסע ביניהם. אבל במכילתא, שהוא מדרש חכמים, הוצרך להוכיח מן הכתוב. אמנם בכל מקום שהכתוב מספר נסיעתן וביאתן כתב 'ויסעו ממקום פלוני ויבואו למקום פלוני', אף על גב שהיה אפשר לו לכתוב

הביאה, וממילא ידעינן שמשם נסעו, אלא שבא להגיד שלא היה חניה בין מסע למסע, וזה שלא כדברי רש"י, שלפי זה לא היה קשה כאן מידי. אמנם דעת רש"י, [ד] בכל מקום לא קשה, שדרך הכתוב לכתוב הנסיעה והביאה כשהכתוב מספר נסיעתן וביאתן זה אחר זה, והשתא לא יקשה לך שהזכיר הכתוב "ויחנו באלים ויסעו מאלים ויבואו מדבר סין", אף על גב שנזכר כל זה בפרשת מסעי (ר' במדבר לג, ט-יא), שודאי הכתוב מספר נסיעתן זה אחר זה, אבל כאן דכתיב "בחדש השלישי באו", שכבר ספר הביאה, לא היה צריך למכתב כלל "ויסעו מרפידים". וכבר נתבאר לך למעלה למה במקום זה לא ספר נסיעתן וביאתן כמו בכל מקום, לומר לך שבאו למקום ששם יקבלו התורה, זהו פירוש דברי רש"י והמכילתא בלי ספק:

מה ביאתן וכו'. דהא כתיב "ויחן ישראל" 'בלב אחד וגו', אף נסיעתן מרפידים [בתשובה]. אף על גב שרפו ידיהם מדברי תורה, שלכך נקרא "רפידים" שרפו ידיהם מדברי תורה, ובשביל כך בא עליהם האויב, דכך איתא במכילתא, כשנסעו משם – בתשובה נסעו (כ"ה בראב"ם):

נגד ההר למזרח ההר. במכילתא. הקשה הראב"ע (הארוך) דהא כתיב (במדבר ב, ב) "מנגד סביב לאוהל מועד יחנו", ושם לא יתכן שהיה למזרח, שהרי סביב היו חונים, ולא עיין להבין דברי חכמים, כי חילוק הוא בין "נגד" ל"מנגד", כי כאשר כתוב "ויחנו ישראל נגד ההר" רוצה לומר שהיו חונים נגדו, פנים של זה נגד פנים של זה, ואיך יתכן בהר לומר כך שהיו נגדו, אלא המזרח יקרא "קדמה", ולפיכך כל דבר שאין לו פנים בעצמו, כמו הר, כאשר פניו למזרח נקרא שהוא עומד נגדו, שכל מזרח נקרא 'כנגדו', לפי שהמזרח נקרא 'קדמה', והמערב נקרא 'אחור', נמצא כי הוא כמו הפנים, ולפיכך כאשר ההר הוא במזרח שלו, שנקרא פנים, יאמר שהוא "נגד ההר", כמו שני דברים שנקראו 'זה כנגד זה' כאשר פניהם נוכחים:

אבל כאשר כתיב (במדבר ב, ב) "מנגד סביב לאהל מועד", וכן "מנגד תראה את הארץ" (דברים לב, נב), אין פירושו שם (במדבר ב, ב) שיהיו חונים נוכח אהל מועד שלא יהיו לצד אחר, דלא בא לומר כן, אלא בא לומר שלא היו אצלו ועם אוהל מועד לגמרי, רק יהיו סמוכים לו קצת, ואינם עמו לגמרי. ולפיכך לא כתב 'נגד' בלא מ"ם, שאז היה בא לומר שיהיה נוכח אוהל מועד, ואז היה בהכרחי שהיו פניהם לצד מזרח. אבל עכשיו רוצה לומר "מנגד" מפאת המקום שהוא נוכחי לו, ואינו עמו לגמרי, ושייך בזה "מנגד", כלומר המקום שהוא נגדו ואינו עמו. וכיון דלא בא לומר רק שאינו עמו, ולא בא הכתוב לדקדק על שהם נוכחים, רק כתב שהוא נוכחי לו, ללמוד שאינו עמו לגמרי,

לכך אף על גב שאינו נוכחי לו פנים אל פנים אין בכך כלום, דסוף סוף הוא מהנוכחי לו, שאף אם האדם עומד אחורי אדם אחר, אף על גב שאינו נוכחי לו פנים אל פנים, מכל מקום יקראו 'נוכחים', שהרי גופם עומדים נוכחים. אבל כאשר הכתוב בא לספר מזה שהם נוכחים זה נגד זה, לא שייך לומר שהם נוכחים אלא אם פניהם זה כנגד זה, ולא אמרנו שכל מקום שנאמר "נגד" פניו למזרח, רק במקום שבא הכתוב לומר שהיה נוכחי, מכיון שבא לומר הכתוב שהוא נוכחי – צריך שיהיה נכחו ממש:

ועוד, טעמא מאי אמרנו כל מקום שנאמר "נגד" פניו למזרח, דאם לא כן מנא לן שהוא נגד, רוצה לומר נכחו, שמא הוא אחריו, וכיון שהיו חונים סביב לאוהל מועד, היה כל האוהל מועד כנגדן, והיו חונים נגד כל האוהל. שלא אמרנו שצריך לומר שפניו למזרח רק כאשר הוא נגד דבר אחד מצד אחד, ואם היה פניו לצפון[57], או לשאר צד, ולא למזרח, הרי זה אינו נגדו בודאי, דשמא הוא לאחריו של אותו דבר, שהמזרח הוא הפנים, והרי אינו נגדו לפנים שלו. אבל באהל מועד, שהיו סביב לו, בשביל שהוא נגדו מכל צד בשביל זה לא גרע, ומכל שכן דהיו נגדו טפי, ותו לא מידי:

פסוק ג

ומשה עלה ביום הב' וכל עליות בהשכמה כו'. הוצרך לומר ש'כל עליותיו בהשכמה', שלא יקשה לך מנא לן דהיה ביום ב', שמא ביום א', אלא ש'כל עליותיו היו בהשכמה', וביום הא' באו למדבר סיני (רש"י פסוק א), ולא היה אפשר לו לעלות. אבל בפרק רבי עקיבא (שבת פו ע"ב) אמרו דלא אמר להו ביום הא' מידי, משום חולשא דאורחא, שבאו באותו היום, ומשמע דאי לאו משום 'חולשא דאורחא' לא חיישינן שכל עליותיו היו בהשכמה, וטעמא דמילתא, דלא אמרינן ד'כל עליותיו בהשכמה היו' אלא כשהיה אפשר לו לעלות בבוקר – היה עולה בבוקר, אבל השתא דבאו למדבר סיני, היה יכול שפיר לעלות כשבאו, אף שלא בהשכמה, ואם כן למה אמר (רש"י) ד'כל עליותיו בהשכמה היו', ותירץ הרא"ם דלא אמרינן ש'כל עליותיו היו בהשכמה' רק כשהיה עולה מעצמו, אבל כשהיה עולה על פי הדיבור – אין חילוק בין בהשכמה בין שלא בהשכמה, ושם בגמרא (שבת פו ע"ב) נתן טעם למה לא קראו הקב"ה לעלות באותו היום, וקאמר טעמא משום 'חולשא דאורחא'. ואין דברים אלו נכונים, דכל עליות משה היו באין ספק על פי הקב"ה, דאיך יעלה על הדעת כי משה עשה מעצמו, אם לא מדעת הקב"ה:

אבל עיקר הפירוש הא דהוצרך לומר כאן ד'כל עליותיו בהשכמה היו', מפני טעם זה, דאי בשביל 'חולשא דאורחא' יש לומר דמשה עלה ביום א', ולא אמר להו מידי עד יום השני, ומכל מקום עליותיו היה ביום א', ולפיכך אמר 'כל עליותיו היו בהשכמה',

וכיון דלא אמר להו ביום ראשון כלל, אם כן אין ספק שלא עלה ביום ראשון, דכיון דכל עליותיו היה בהשכמה, ועכשיו ביום א' אין יכול לומר להם דבר ביום ראשון, למה יעלה שלא בהשכמה. אבל בגמרא (שם) דקאמר טעם משום 'חולשא דאורחא', ולא אמר טעם משום 'כל עליותיו היו בהשכמה', דאם לא 'חולשא דאורחא', ואפשר לומר לישראל דבר, לא חיישינן להשכמה, כיון דאי אפשר לעלות קודם – יש לעלות אף שלא בהשכמה, כדי להגיד לו מיד באותו יום, ואף שלא בהשכמה יעלה, לכך אמר שם משום 'חולשא דאורחא' אין יכול לומר להם מידי. אבל להא מלתא צריך לטעמא דהכא, דשמא משה עלה ביום הא' ולא הגיד להם דבר עד יום ב', לכך אמר טעמא ד'כל עליותיו בהשכמה', והרי לא אמר להם שום דבר עד למחרת, ולמחרת אפשר לעלות בהשכמה, ולמה יעלה שלא בהשכמה, דהא באותו יום לא הגיד להם דבר:

תאמר להם בלשון רכה. אף על גב דכמה פעמים כתיב בתורה לשון "תאמר", ולא דרשינן לשון רכה, אין זה קשיא, דודאי כל אמירה לשון רכה, וזה מפני כי כל דבור יש בו שני ענינים; האחד, הוא חתוך הקול והאותיות, והוא נקרא 'דבור', וזהו קשה. והשני, הוא הענין הנאמר באותו דבור מן חבור האותיות והתיבות, והוא נקרא 'אמירה', והוא רך. כי כבר נתבאר הטעם התחלת פרשת וארא (לעיל פ"ו אות ד) למה הדבור קשה, לפי שחתוך האותיות והוצאת הדבור בעצמו הוא בכח וקושי, וזה לא שייך באמירה. ולפיכך בכל מקום שנאמר לשון "ויאמר" הכונה שאמר לו ענין הנאמר, ואינו נזכר בו אם בלשון רכה אם בלשון קשה. אבל מדכתיב אצל אנשים "ותגיד", ופירושו שם דברים קשים כגידים, כי "תגיד" כתיב מלא ביו"ד לדרוש דברים קשים כגידים, ואם כן פירוש "ותגיד" שבלשון זה ידבר לישראל, וכן גם כן פירוש "כה תאמר", בלשון אמירה יאמר להם, ומכיון שבלשון אמירה יאמר – זה לשון רך, כי לשון אמירה הוא רכה. אבל במקום שכתיב "ויאמר", אינו בא לומר כי מה שדבר היה בלשון אמירה שהוא רכה, רק הכתוב בא לומר שענין אחד נאמר לו, ובודאי כל ענין הנאמר הוא רך, ואפילו אם אמר לו להרגו, והדבר הוא קשה אל המקבל, אין הכתוב מדבר מן רכות המקבל או קשה, רק שאמר שענין זה נאמר לו, וכל ענין הוא רך, שאין שייך בו קושי. אבל כשאמר הכתוב שיאמר לו בלשון אמירה, פירושו שיאמר לו דברים רכים, שכאשר יאמר שהדברים רכים אל המקבל אי אפשר לומר רק שדיבר לו דברים טובים, שאם לא כן אינם רכים אל המקבל. אבל כשאינו מדבר מן המקבל, אף על גב שאין הדברים רכים אל המקבל – שייך רכות, כי לא שייך בענין הנאמר קושי כדלעיל, ומדכתיב "ותגיד לבני ישראל" מדבר הכתוב מן המקבל שהוא קשה, [כך גם] "כה תאמר" הוא רך אל המקבל:

ומה שדקדק לומר גבי אנשים לשון קושי, ואצל נשים לשון רכה, וכן לנשים תחלה ואחר כך לאנשים, מפני שבא ליתן להם את התורה כדרך סדר ראוי, כדי שיהיה הכל כסדר ראוי כשיקבלו התורה, כי הנשים קלים להתפתות תחלה (רש"י בראשית ג, טו), כמו שעשה הנחש [ש]דיבר אל האשה קודם (רש"י שם), כי היא בקל מתפתה תחילה, לכך נשים תחלה. והנשים יותר מקבלים דברי רצוי ופתוי ממה שמקבלים מכח גזום, לפי שהם נבהלים מכח גזום. אבל האנשים מקבלים יותר מכח גזום מן דברים רכים, לכך לאנשים בלשון קשה:

פסוק ד

לא מסורת היא בידכם. דאם לא כן "אתם ראיתם" למה לי. ומפני שאין זה טעם שיהיו מקבלים את הברית בשביל שעשה במצרים, דאם חטאו ונענשו – אנהו דאפסידו אנפשייהו, ואין זה טובה לישראל, ולכך אמר 'על כמה עבירות היו חייבים לי קודם ולא נתפרעתי וכו", וזהו הטובה שהוא לישראל, שנפרע משונאיהן מה שעשה להן רעה:

נתקבצו כולם לרעמסס. ואף על גב דלעיל פירש (רש"י יב, לז) "ואשא אתכם על כנפי נשרים" על ק"ך מילין שהלכו ביום אחד מרעמסס לסוכות, הא והא איתא, דכולם נתקבצו לרעמסס מארץ גושן כדי שיהיו יוצאים ממצרים, ומרעמסס לסוכות ק"ך מילין כדי שיתקרבו לים סוף, וירדוף פרעה אחריהם וימצא אותם חונים על הים (לעיל יד, יט). ולפיכך כאן דכתיב "ואשא אתכם על כנפי נשרים ואביא אתכם אלי", אין לפרש על שהלכו מרעמסס לסוכות, דלא שייך "ואביא אתכם אלי", דלא היה זה רק לקרב אותם אל הים כדלעיל, אבל שנתקבצו לרעמסס ביום אחד – שייך בזה "ואביא אתכם אלי", כדי שיוציאם ממצרים:

כנשר הנושא וכו'. ואף על גב דקרא דכתיב "ואשא אתכם" הוא על יום שנתקבצו לרעמסס, ובאותו נשיאה לא היו "כנפי נשרים", אין זה קשיא, דהכל נקרא נשיאה אחת – ממקום שלקח אותם עד המקום הזה שבאו להר סיני, והרי נשיאה זאת על כנפי נשרים, שגם הנשר אינו הולך תמיד במהירות, וכשצריך – הולך במהירות, וכשאין צריך – אינו הולך במהירות, הכל כפי שהוא צריך. ומאחר שהיה בנשיאה זו בסופה "כנפי נשרים", שהיה המלאך מקבל החיצים (רש"י כאן ולעיל יד, יט), יאמר שהיה בנשיאה שהביאם להר סיני 'נשיאה על כנפי נשרים'. ומה שפירש "ואשא אתכם על כנפי נשרים" שהמלאך היה מקבל החיצים, והיה לפרש גם כן על יום שבאו לרעמסס, דאם כן לא הוי למכתב "ואשא אתכם על כנפי נשרים", אלא 'ואשא אתכם כנשר גוזליו', מאי "על כנפי נשרים", ועל כרחך תרתי שמעינן; שאם כתב "ואשא אתכם כנשר" לא הוי שמעינן

רק שנשא אותם במהירות כנשר, שהביאם מרעמסס לסוכות, אבל מדכתיב "על כנפים" לומר שהיה אומר מוטב שיכנס החץ בי. ולהא לחוד לא אתא, דאם כן לכתוב 'ואשא אתכם על כנפים', אלא שבא לומר שנשאם במהירות כמו הנשר:

והענן מקבלם. ולעיל פירש בפרשת בשלח (רש"י יד, יט) שהמלאך היה מקבל אותם, כבר מבואר למעלה (שם אות כא) כי המלאך היה מקבל החיצים על ידי הענן, עיין שם:

פסוק ה

אם עתה תקבלו וגומר. פירוש, מה שהוצרך הכתוב לומר "ועתה", והוי ליה לומר "אם שמוע תשמעו", הכי פירושו, אם עתה תקבלו עליכם עול המצוות, אף על גב שהוא כבד עליכם, יערב לכם מכאן ואילך, שכל התחלות קשות. ואין "אם שמוע תשמעו" דבר הקב"ה, שמבטיח אותם שיערב להם מכאן ואילך, אלא הכל נרמז בלשון "ועתה", שפירושו הכל תולה בזמן עתה, שאם תקבלו עתה – יערב לכם מכאן ואילך. ואחר כך הוא אומר "אם שמוע תשמעו והייתם לי סגולה" מלתא בפני עצמו. אבל מכפל לשון "שמוע תשמעו" דרשו במכילתא (כאן) 'שמע אחת משמיעים לו מצות הרבה', וכן "והיה אם שכח תשכח" (דברים ח, יט) כמו שפירש רש"י בפרשת והיה עקב (שם יא, יג):

פסוק ו

לא פחות ולא יותר. ואם תאמר, ואיך סלקא דעתך שיהיה מוסיף משה על דברי ה', ונאמר (משלי ל, ו) "אל תוסיף על דבריו", ויש לומר דסלקא דעתך שמשה יהיה מפתה אותם מעצמו, לא שיוסיף על דבר ה', רק יהיה מוסיף עליהם דברי ריצוי מעצמו, ויאמר להם שאלו דברי עצמו, גם זה אסור. וטעמא דמלתא, שלא יאמרו אחר כך כי נתפתו יותר מדי לקבל התורה:

פסוק ט

במעבה הענן. מפני שמצאנו לשון "עב" הוא על הענן, כמו "אם ימלאו העבים גשם" (קהלת יא, ג), והיה עולה על הדעת לפרש "עב" מלשון ענן, וזה לא יתכן, שהרי כתוב אחריו "ענן", ולפיכך פירש שהוא **במעבה הענן**, וזהו ערפל, שהוא עב יותר משאר ענן:

רצוננו לראות את מלכינו. והא דלא כתב תשובה זאת בתורה, מפני שהקב"ה אמר להם "הנה אנוכי בא אליך בעב הענן וגומר", ואם כן אמר להם שיבוא וידבר עמהם, ולא היה תשובתם רק הסכמה '**רצוננו לראות את מלכינו**'. ולא דמיא לתשובה דלעיל (פסוק ח), דהיה הקב"ה שואל אותם אם יקבלו התורה אם לאו (פסוק ה), והוצרכו להשיב "נעשה

ונשמע, אבל כאן לא היה צריך רק שלא ימאנו ויאמרו שאל ידבר הקב"ה עמהם, ואין כאן שום חידוש, לכך לא נכתב תשובתן:

פסוק יב

הגבול אומר להם. ואין לפרש שמשה היה אומר להם "השמרו לכם" (קושית הרא"ם), דלמה הוצרך להאריך ולמכתב "והגבלת את העם סביב לאמר", וכך הוי ליה למכתב 'והגבלת את העם סביב וישמרו מעלות בהר ונגוע בקצהו', כי בודאי אחר שכתב "והגבלת את העם" יאמר משה דבר זה לישראל, ולמה הוצרך להאריך שיגביל את העם לאמר להם השמרו, אלא "לאמר" דכתיב אגבול קאי, שהגבול היה מזהיר אותם. ומה שהוצרך להוסיף 'ואתה הזהירם על כך', דאם לא כן מה היה צריך לומר למשה שהגבול יאמר להם "השמרו לכם עלות בהר", דמה צריך לומר למשה דבר זה, אלא שילמד משה קל וחומר, אם הגבול מזהיר אותם, כל שכן שיש לך להזהיר אותם:

ונגוע בקצהו אפילו [**בקצהו**]. ואין פירושו דווקא "בקצהו" הוא אסור, אבל אם דלג ולא נגע בקצהו מותר, דאין זה שום סברא:

פסוק יג

מכאן שכל הנסקלין נדחין. ואף על גב שדבר זה דווקא לשעה היה כך, ולא ילפינן דורות משעה, תנא בגמרא בפרק נגמר הדין (סנהדרין סוף מה.) 'מנין דאף לדורות כן, תלמוד לומר "או סקול יסקל"'. ולפי הנראה דמרבוי פירושו, ד"סקול יסקל" דריש, דאף לדורות כך. ורש"י פירש ד"דסקול יסקל" משמע לעתיד, ללמוד דאף לדורות כך הוא. ולא ידעתי להבין זה, דודאי לשון עתיד הוא זה, לומר כשיעשה מעשה זה יסקל, ולא מצי למכתב לשון אחר. ורש"י פירש כך, מפני שרבוי של כפל לשון "סקול יסקל" מפיק ליה לאידך מילתא דסמוך. ואם תאמר, ומנא לן לומר דכל הנסקלין נדחין למטה, שמא כל חדא וחדא באנפיה נפשיה הוא, או יירה או יסקל, ובפרק נגמר הדין (שם) קאמר, מנין שבסקילה ובדחיה, תלמוד לומר "סקול יסקל או ירה יירה", עד כאן, ופירש רש"י (שם ד"ה ת"ל) ד"סקול יסקל" רבוי הוא, ומרבה לך דתרוייהו בעינן. ולפי פירושו הוצרך לפרש דלעיל דמייתי ליה לדורות – מן "יסקל" שהוא לשון עתיד. אבל אם נפרש כדלעיל, דילפינן לדורות מן רבוי "סקול יסקל או ירה יירה", הכי פירושו כאן, תלמוד לומר "או סקול יסקל או ירה יירה", והרי כיון דחד מינייהו חמור, או ירה או סקול, ואם כן איך אמר 'ירה או סקול', הרי הדין הוא מי שנתחייב שתים בבית דין דנין אותו בחמורה (סנהדרין פא.), ואם כן אם ירה חמור – יהיה נדון בדחייה, ואם סקילה חמור – יהיה נדון בסקילה, ואיך אמר הכתוב "או ירה יירה או סקול יסקל". ואין לומר דשניהם שוים,

דאיך יתכן שיהיו שתי מיתות שאין זו כזו יהיו שוים לגמרי בלי תוספות וחסרון, ופשוט הוא דסקילה חמורה מכל. ואפילו אם תאמר שהם שוים, שאין אחד חמור מחבירו, הוי ליה לדונו במיתה שאין מתנוול בה יותר, משום "ואהבת לרעך כמוך" (ויקרא יט, יח), כדאיתא בפרק נגמר הדין (סנהדרין מה.). וידוע כי בדחיה מתנוול יותר, כי בני מעיים יוצאים על ידי נפילה כדאיתא התם (שם). ולפיכך צריך לומר על כרחך שניהם צריך, דחייה ואף סקילה, ולכך אין לומר הא או הא. ואם תאמר, למה כתב "סקול יסקל או ירה יירה", והוי למכתב 'יירה ויסקל', ומפרש בפרק נגמר הדין (שם) שאם מת בדחייה שאין צריך סקילה, והכי קאמר "ירה יירה" אם מת בה, "או סקול יסקל" גם כן אם לא מת בדחייה. ומה שמקדים הכתוב סקילה, מפני שזהו עיקר המיתה, וצריך להזהיר את המתחייב במיתה שהוא מתחייב בה, ואין צריך להזהיר רק על סקילה, לא על דחייה:

ושופר אילו של יצחק היה. פירוש, שאין השם יתברך משתמש בשופר של איל שהוא לבני אדם, ולכך אמר שהוא שופר של אילו של יצחק, וזה השופר הוא קדוש מפני קדושת האיל, שנקרב תחת יצחק. והרמב"ן הקשה על אגדה זאת (פרקי דר"א פל"א) כי שופר של אילו של יצחק קרב על גבי המזבח, וצריך לומר שחזר הקב"ה וגבל את עפרו. אבל לפי דעתו אגדה יש לה סוד וכו'. והרא"ם פירש דברי אגדה זאת שפירש הקרן ממקום חבורו, ששוב אין ראוי להקטרה:

ולא הועיל כלום, שאם פירש מחיים, ולא היה ראוי להקטרה, אם כן לא היה נקרב תחת יצחק, ומאי חשיבות זה השופר של אילו של יצחק, כיון דפירש מן האיל. ועוד, וכי לא ראו הם דברי פרקי ר"א (פל"א) דקאמר שם איל שנברא בין השמשות לא יצא ממנו דבר לבטלה; גידין של איל – נעשו ממנו עשרה נימין של כינור דוד, שהיה מנגן בהם. עורו של איל – אזור מתניו של אליהו זכור לטוב. קרנו של שמאל שתקע בו בהר סיני, שנאמר (פסוק יט) "ויהי קול השופר הולך וחזק מאד". קרנו של ימין, שהוא גדול משל שמאל, יתקע בו לעתיד, שנאמר (ישעיה כז, יג) "והיה ביום ההוא יתקע בשופר גדול", עד כאן. פירוש הדבר, מפני שקרב אברהם האיל תחת יצחק בנו, גרם זכות לבניו שכל דבר אשר היה באיל קנו כנגדו מעלה עליונה אלקית. לכך כל הדברים שזכר, שופר של שמאל ושל ימין, וגידיו, ועורו, כנגדו קנו ישראל מעלה עליונה באלו דברים. ודבר זה נקרא שהיה 'אילו של יצחק', שהרי בשבילו נעשה, ותמונתו היה תחתיו. שאם היה הבדל ביניהם, כגון שבזכות שנקרב האיל נתן להם עושר, אף על גב שבשבילו נעשה, לא יאמר שהעושר הוא 'אילו של יצחק', כיון שאינם שוים. אבל דבר שנעשה בשבילו ודוגמתו, ותמונתו נעשה תחתיו, הרי הוא לגמרי אותו דבר, וכמו שפירש רש"י למעלה (בראשית

כד, סז) אצל "האהלה שרה אמו", כי הדבר שהוא דומה לגמרי, זה תחת זה, יאמר שהוא [ה]דבר בעצמו:

ואני תמה על הרמב"ן ז"ל, וכי אדם בעולם שסובר שהיה השופר הזה, שיוצא ממנו הקול במתן תורה, שופר טבעי, שמקשה על המדרש (ז"ל) שהקרנים של איל שהקריב אברהם נשרף, לא עלה על דעת אחד מעולם. ולפיכך אף אם נשרף האיל, לא נשרף רק מה שראוי לשריפה, אבל שאינו ראוי לשריפה – לא נשרף. ומפני כי האיל הזה הוא דבר שאינו בטבע במה שהוא נברא בין השמשות (אבות פ"ה מ"ו), והוא בלתי טבעי, שאילו היה דבר טבעי היה נברא בששת ימי בראשית בטבע, ומפני שההפסד על ידי הקרבה ראוי לדברים הטבעים, והוא להם בטבע, וכאשר מגיע הפסד להם אין לומר שהיו אותם הנבראים לבטלה, כי לכך נבראו, והגיע להם הפסד. אבל דבר שאינו בטבע, היה לבטלה אם היה להם הפסד, לפי שאין הפסד כזה, על ידי הקרבה, לדבר שהוא שלא בטבע, [ו]אם היה מגיע הפסד לדבר שהוא שלא בטבע – היה לבטלה, אחר שאין מטבעם הפסד. לכך אמר (פרקי דר"א פל"א) 'האיל שנברא בין השמשות' שהוא שלא בטבע, 'לא יצא מאתו דבר לבטלה'. שהרי השופר של מתן תורה לא היה דבר טבעי, וכן השופר שהוא לעתיד, וכן הכינור של דוד. ולא היה כנור כמו שאר כנור, שאם היה כמו שאר כנור מאי רבותא, אבל כנור זה היה מיוחד לדוד, שהיה לו הכנור למעלה עליונה, מורה על עצם מעלתו. לכך אמר בו שהוא יודע נגן, ומאחר שהיה לו הכנור למעלה אלקית, היה הכנור של דוד דבר שלא בטבע. ומכל שכן אזור מתניו של אליהו זכור לטוב, שאין ספק שהאזור שהיה במתניו היה מורה על ענינו ועל תארו, כי המלבושים הם שמורים על תאר שלו, ומכל שכן כאשר הכתוב מתאר אותו במלבוש מיוחד:

ומעתה, כאשר היה בעולם דברים בלתי טבעיים המתיחסים אל הדברים שנבראו בין השמשות – לא היו לבטלה, וכמו אילו היה קרב יצחק על המזבח, שהיה הגוף נשרף והרוח שב אל אשר נתן אותו, לפי שהוא בלתי טבעי, כך באיל הזה – נשרף מה שראוי להיות נשרף, ואם בשביל שהיה בלתי טבעי, ואין ראוי בו הפסד, כיון שבעולם דברים מתייחסים אל הדבר שהוא בלתי טבעי שנברא בין השמשות, הרי לא היה לבטלה. הלכך אמר שהיה שופר אילו של יצחק. שכשם שהוא היה בלתי טבעי, כך שופר זה בלתי טבעי. ומאחר כי (ש)היה שם שופר במתן תורה, והוא היה שופר שאינו טבעי, ואיל שנברא בין השמשות גם כן היה שלא בטבע, לכך אמר שופר של מתן תורה – שופר של אילו של יצחק, שלא יהיה לבטלה. נמצא כי היה שופר של מתן תורה שופר אילו של יצחק. אמנם עיקר דבר האיל שנברא בין השמשות, ואיך היה בא תמורת יצחק, ואיך

הדברים מקושרים ומסודרים, אין כאן מקום להאריך, רק שתבין דברי חכמים שאמרו שהיה שופר אילו של יצחק. אך קשה מאד הבנה שלימה בכתב לכמו אלו הדברים העמוקים, רק יוסיף חכמה ודעת:

פסוק טו

לסוף ג' ימים כו'. ומה שלא פירש רש"י למעלה (ר' פסוק יא) "ביום השלישי" לסוף יום הג', מפני ש"יום השלישי" בודאי משמע יום ג' כמשמעו, ולא לסוף יום הג', אבל "לשלשת ימים" משמע שיהיו נכונים אחר שיעברו ג' ימים, וזהו יום שהוסיף משה מדעתו. אבל רבנן דאמרו (שבת פו ע"ב) שלא הוסיף משה יום, הוי "לשלשת ימים" כמו "ליום השלישי". והא דלא קאמר "ליום השלישי", מפני שבא לומר להם הטעם שלמה לא נתן התורה מיד, שצריך שלשה ימים פרישה מאשה, שלא תפלוט שכבת זרע, ואילו אמר "ליום השלישי", הוי משמע שתולה ביום שלישי דוקא, וזה אינו, שתולה בימים כלל, ולפיכך אמר "לשלשת":

ומדברי רש"י משמע כי "ליום השלישי" משמע ליום הג' בודאי, דהיינו ששי בחדש, ואם כן קשיא הא דקאמר בפרק רבי עקיבא (שבת פז.) אהא דקאמר דהוסיף משה יום אחד מדעתו, וקאמר מאי דריש, ומתרץ שדרש "לך אל העם וקדשתם היום ומחר" (פסוק יא), מה מחר לילו עמו אף היום לילו עמו, ומאי מהני ליה הך דרשה, כיון דכתיב בפירוש "והיו נכונים ליום השלישי כי ביום השלישי ירד", דמשמע יום ששי בלבד, ומדברי רש"י דפירש למעלה (פסוק יא) שהוא ששי בחדש, משמע דאליבא דתרוייהו יום ג' דכתיב בקרא הוא יום ששי בחדש, מדלא פירש למעלה 'יום ששי לחדש לרבנן', ומשמע דאף אליבא דרבי יוסי פירש דהוא ששי בחדש, אלא שהוסיף משה יום אחד על ששי בחדש, ויראה לתרץ דאף לרבי יוסי פשט הכתוב "ליום השלישי" הוא ששי סיון, רק שמכח דרש (ש)דרש משה "היום ומחר" 'מה מחר לילו עמו אף היום לילו עמו', ולפיכך פירש (רש"י פסוק יא) פשט הכתוב אף לרבי יוסי, אף על גב דאתא הדרשה ואפקא לקרא, (ו)מכל מקום פירש פשט הכתוב כדרכו:

יום אחד הוסיף משה [מדעתו]. הך 'מדעתו' פירושו מדעתו וחכמתו שהוציא מכח דרש ד"היום ומחר" (פסוק יא), 'מה מחר לילו עמו אף היום לילו עמו'. שכל דרש שהוציאו רבנן מכח יתור נקרא 'דברי סופרים', דסוף סוף לא נכתב זה בפירוש בכתוב, ואי משום הדרש – זה הדרש הוא מדברי סופרים, שיש להם רמז בקרא, ובשביל כך יקרא 'דברי סופרים'. [ו]בפרק הנחנקין (סנהדרין פח ע"ב) (ו)קאמר שם חומר בדברי סופרים משל תורה, דאין חייב זקן ממרא אלא בדבר שעיקרו מדברי תורה ופירושו מדברי סופרים,

כגון תפילין שאסור לעשות חמש טוטפות. ואף על גב דילפינן ארבע בתים מדברי תורה 'ט"ט בכתפי שתים, פ"ת באפריקי שתים' (סנהדרין ד ע"ב), כל זה אינו אלא מדברי סופרים. וראיה לזה שכל דבר שבא מכח דרש אינו כמו מן התורה, דהא כמה דברים שהם בודאי מדרבנן ואסמכוה אקרא:

ואל תטעה לומר כי בכל מקום שאמרו ז"ל אסמכתא הוא שמשה רבינו כאשר כתב התורה לא כתב אותו בשביל אותה אסמכתא, רק הם ז"ל אסמכוה אותה מדעתם, אומר אני האומר כן טועה בדברי חכמים, שאם כן יהיה דברי חכמים רק עמל ויגיעה ואין בו ממש, שלפעמים מוציאים דבר מן המקרא על ידי למוד דרשות, ולא יהיה זה רק ליפות הדברים או לגנוב דעת הבריות כאילו הוא דרשה מן התורה, ולא נאה זהו לחכם, שהרי אין להם שום חלק ונחלה בתורה, אלא הם ז"ל אסמכוה אותם מדעתם אקרא. אבל כך פירושו, שיש לדבריהם אסמכתא, שדבריהם נסמכים אקרא, ונקרא זה 'אסמכתא', כלומר שאין זה גוף המקרא, אלא שנסמך דבריהם עליהם על דברי תורה, ומחובר אל דברי התורה, ולעולם בתורה יש להם חלק, והיינו אסמכתא גופיה:

והשתא כל הדרשות שדרשו חכמים ז"ל הם שפיר לסמוך דבריהם על הכתוב; לפעמים הוא פירוש הכתוב, כמו גבי תפילין, שעיקרו מדברי תורה ופירושו מדברי סופרים, ואין זה אסמכתא אלא פירוש דברי תורה, והפירוש הוא מדברי סופרים, וכן הרבה למאד. כי מאחר שהדרשה בעצמה – חכמים דרשוה, נקרא זה 'דברי סופרים', כל דבר הבא מדעתם ושכלם, וזה הדבר יש לו דין דברי תורה. אבל לפעמים אין הגוף דברי תורה רק נסמך לדברי תורה, ומצטרף אל דברי תורה, וכיון שלא הוי רק שנסמך על דברי תורה יש לו דין אחר – דהוי מדרבנן לגמרי. ומפני[216] כי משה רבינו עליו השלום הוציא דין זה מדעתו ומשכלו, ודרש הכתוב, אמרו (שבת פז.) ש'הוסיף משה יום אחד מדעתו':

והתוספות (שם ד"ה היום) פירשו דהך דרשה דכתיב "היום ומחר" לאו דרשה גמורה, שאם דרשה גמורה – לא הוסיף משה מדעתו. ולפי דבריהם לא נקרא 'מדעתו' עד שיהיה כולו מדעתו. ולא ידעתי ליישב 'מאי דריש' דקאמר, הא מדעתו הוסיף, ומאי שואל תלמודא מאי דרשא. ועוד, אם זה דרשה לאו גמורה, למה הוסיף משה יום אחד. וכל זה מפני שהוקשה לתוספות דממה נפשך, אם דברי תורה הוא הדרש שדרש "היום ומחר" – לא הוסיף משה מדעתו, ואם לאו דברי תורה הוא – אם כן אינו נרמז בתורה. וכל זה פלא בעיני, כי נראה לי כל הדרשות שדרשו חכמים כלם הם מן התורה, ולא שהם גוף התורה, רק הם יוצאים מן התורה. דמיון זה, הבנאי בונה בית והשלימו, והניח מקום להעמיד שם דברים הצריכים אל הבית. ובא אחר כך חכם אחד ומתבונן בבית למה

בנה הבית בצורה זאת, רק להוסיף דבר זה, ועוד בנאו בצורה זאת - להוסיף דבר זה. הנה כל התוספות הוסיף האיש החכם, אבל הוא לקח אותם מבנין הבית. ובשביל זה כאשר הוסיף אותו החכם אותן הדברים - בשביל זה לא יאמר שהם מבנין הבית, רק מה שהוסיף החכם בהתבוננות הבית. ולפעמים החכם מבאר ומפרש איזה דבר נקרא בית ואיזה חדר, ואין זה תוספת, רק פירוש וביאור. כך הוא התורה, ניתנה בלא תוספות ובלא מגרעת, והניחה מקום לחכמים לבנות, והם הרמזים בתורה. ומכל מקום מאחר שלא כתב זה בפירוש, כאילו אמרה תורה אתם החכמים יש לכם במקום הזה להוסיף, והוא דעתכם, אבל אין כל כך דבר פשוט [ו]הכרחי כמו דעת בתורה, שזה החלוק בין הדברים שהם אסמכתא, שאין כל כך הכרחי, כמו דברי תורה:

אך עתה עמדו דרשנים דורשים דברים אשר לא כן, כל העולה על רוחם ודעתם, ואין ספק אלי שהתורה חוגרת שק עליהם לפרש התורה כרצונם, וזהו מעשה האומות שמפרשים כרצונם, ובזה האמת נעדרת תחת אשר נקראת "תורת אמת" (מלאכי ב, ו):

ואף על גב דעדיין לא נתנה [תורה] שיהיה שכבת זרע מטמא, אין זה קשיא, שאף על גב דאדם אינו מוזהר עליו, מכל מקום אין שכינתו שורה במקום טומאה, ועכשיו בא לשכון כבוד ה' עליהם, הזהיר אותם על הטומאה. אף על גב דבלאו הכי היו טמאי מתים וטמאי שרץ ונבלה ומצורע וכל הטומאות, לא הקפידה תורה על זה רק על טומאת קרי הבא מקלות ראש, ואין השם יתברך שוכן כבודו עמהם, אבל שאר הטומאות, שאינם באים מחמת קלות ראש, לא:

פסוק יז

שהשכינה יצא לקראתם. דלשון "לקראת" לא שייך אלא בשנים ההולכים לקראת זה כנגד זה:

שנתלש ההר וכו'. בפרק רבי עקיבא (שבת פח.) הקשו התוספות (ד"ה כפה) הרי כבר אמרו "נעשה ונשמע" (להלן כד, ז), ולמה הוצרך לזה, ותרצו התוספות דשמא היו חוזרים בהם כשראו האש הגדולה, שיצאתה נשמתם (שבת פח ע"ב). ואין דעתי נוחה בפירוש זה לעשות כל זכות ישראל שהקדימו נעשה לנשמע - לאין, שיחזרו מזכותם הגדול, שהוא לדורי דורות, ואולי התוספות סבירא להו דכיון דמחמת יראה חזרו להם, לא נחשב לחזרה למעט זכותם:

אבל העיקר הפירוש אשר נראה פשוט, כי כפה עליהם ההר כגיגית לומר 'אם לא תקבלו התורה, שם תהא קבורתכם' (שבת פח.) לומר כי התורה היא הכרחית לקבלה, ואם לא יקבלו התורה - שמה תהא קבורתם. וידוע, כי דברים המוכרחים להיות הם חשובים

במעלה יותר, שאי אפשר מבלעדם, ואין קיום לנמצא בזולתם. לכך כפה עליהם ההר כגיגית להודיע מעלת התורה, שאי אפשר מבלעדה כלל. ואם לא היה עושה זה, היו אומרים כי התורה אין הכרחית לעולם, רק ברצון קבלו עליהם, ואם לא קבלו – לא היו צריכין. לכך היה השם יתברך מפתה ומרצה אותם קודם, וכאשר ראו שעיקר נתינתה על ידי כפיית ההר, היו מוכרחים לומר כי נתינתה מוכרחת, שאין להם קיום זולתה. ולכך הביא שם (שבת פח.) על המאמר זה "ויהי ערב ויהי בוקר יום הששי" (בראשית א, לא), ה"א יתרה למה לי, מלמד שהתנה הקב"ה עם מעשה בראשית, שאם לא יקבלו ישראל את התורה יחזור העולם לתוהו ובוהו. וזה המאמר בא לפרש למה כפה עליהם הר כגיגית, לומר כי נתינת התורה היא מוכרחת:

ואפילו הכי קאמר רבא שם (שבת פח.) 'מכאן מודעה רבה לאורייתא', פירוש שהיה מכריח אותם לקבל התורה, אף על גב דלפי זה לא חזרו מן "נעשה ונשמע", סוף סוף בשעה שקבלו התורה היו מוכרחים, וכיון שהיתה קבלתם בהכרח, יש כאן מודעה רבה לאורייתא:

וקאמר ד'הדר קבלו עליהם בימי אחשורוש', דכתיב (אסתר ט, כז) "קיימו וקבלו", 'קיימו מה שקבלו כבר'. פירוש, שהיו מקבלים עליהם מצוה אחת ממצות התורה, דהיא קריאת מגילה, ואף על גב דאין כאן אונס, והם מעצמם קבלו עליהם, וכיון דהם מעצמם הסכימו לעשות מצוה זאת, (ו)זהו קבלת כל התורה, שאיך יוסיפו עוד מצוה – אם הראשונים הם מוכרחים עליהם, לפיכך קבלת קריאת המגילה הוא קבלת התורה ברצון:

ואם לא היה זה, היה מודעה רבא לומר כי קבלת התורה בהכרח, והדברים המוכרחים אינם בעצם. ולפיכך אם היו עוברים התורה יוכלו לומר כי אין התורה ראוי להיות לישראל בעצם, כי הדברים המוכרחים אינם בעצם, ואחר שהתורה אינה בעצם להם, אם כן אין התורה ראוי להם מצד עצמם. ואין חדוש אם יעברו התורה, שאם אין האבן עומד באויר – אין חדוש, מפני שאין טבעו לעמוד שם, והוא עומד לשם בכח ההכרח. וכאשר חדשו ישראל מצוה אחת מן המצות, אז נראה כי התורה לא היה באונס כלל ודבר הכרחי, רק כי התורה להם בעצם גם כן. ואף על גב שהיו מוכרחים תחלה, זה כמו שאמרנו למעלה, כי אי אפשר זולת זה, אבל התורה גם כן מצד שישראל ראוי להם התורה מצד עצמם, הרי התורה לישראל מצד הנותן שרוצה בזה, ומצד המקבל שהם ישראל. וזה נראה כאשר קבלו עליהם מקרא מגילה, הנה התורה להם מצד עצמם, ואין לומר שהתורה הוא אינו לישראל רק מצד הכרחי, והבן זה. כך פירוש דברי חכמים:

ואף על גב דגם מגילת אסתר ברוח הקדש נאמרה, ואין שייך בזה דהם קבלו מעצמם,

פירושו, דברוח הקדש נאמרה שהוא יתברך מסכים על ידי קבלתם, שאם יקבלו הם – הוא יסכים עמהם, אבל סוף סוף התחלה לקבלה הוא מעצמם. וכן דרש התם (מגילה ז.) "קיימו וקבלו" (אסתר ט, כז) קיימו למעלה מה שקבלו למטה, נמצא כי התחלת המצווה הוא בידם היה. ובמדרש רות, ג' דברים עשו בית דין של מטה והסכימו עמהם בית דין של מעלה; שאילת שלום בשם, ומגילת אסתר, ומעשרות. וכאשר קבלו עליהם מגילת אסתר, שגם מגילת אסתר מן הכתוב כמו שדרשו ז"ל, היו הם מקבלים את התורה מדעתם. ורש"י פירש שם (שבת פח.) מפני אהבת הנס קבלו עליהם את התורה. קשה מאד פירושו, והלא נסים הרבה נעשו לישראל, וזהו הפירוש האמיתי:

ובמדרש מצאתי כיון שבא הקב"ה ליתן התורה לישראל, כפה עליהם הר כגיגית, עד שהיו אנוסים לקבל בריתו של הקב"ה, וכתיב אצל אונס (ר' דברים כב, כט) "ולו תהיה לאשה לא יוכל לשלחה כל ימיו", ובזה שהיה הקב"ה מאנס אותם, נשארו להקב"ה עד שלא יוכל לשלח אותם לעולם. גם מדרש זה נפלא נרמז בו האונס הזה, ולא שבא לומר כי יהיה כאן דין המאנס את הנערה שלא יוכל לשלחה כל ימיו, דאין ללמוד מדין בשר ודם המאנס את האשה, שזה פועל שעשה בחטאו, אבל הפירוש כך, התורה נתנה למאנס [עונש] "לא יוכל לשלחה כל ימיו", ולא נתן לו עונש אחר, מפני זה כי הגון וראוי לו מצד מעשיו, כי כל מעשה הכרחי הוא פועל יותר, ולא כן הפועל שנעשה ברצון המקבל, שזה אינו פועל כל כך. ומי שמאנס את האשה בהכרח, עשה כאן חבור מוכרחי, וכיון שעשה חבור מוכרח – אין כאן גירושין. כי דבר המוכרח כך צריך שיהיה, אחר שעשה חבור הכרחי. וכך נאמר עשה הקב"ה חבור מוכרחי, שהרי היה מכריח אותם, וכל דבר שהוא מוכרח לא יסולק, אחר שכך מוכרח. ובשביל שלקח הקב"ה ישראל לעולם בברית אשר לא תופר, מן הדין שהיה כאן חבור מוכרח לפי ענין החבור, לא רצוני שהוא יסולק ויוסר. ואף על גב דהקדימו נעשה לנשמע, עיקור החבור הוא מוכרח, ובזה יהיה כאן חבור מוכרח. ודברים נאמנים הם אלו:

פסוק כג

איני צריך כו'. וקשיא, ומאי היה סבור משה, וכי לא ידע הקב"ה שכבר התרה בהם (פסוק יב), ואפילו הכי אמר הקב"ה לחזור ולהתרות בהם (פסוק כא), ויש לומר דמשה רצה לדעת למה הקב"ה רוצה שילך ויתרה עוד פעם אחד אחר שכבר התרה בהם, למה להתרות פעם שנית, ולפיכך אמר הרי כבר התרתי בהם, למה להתרות פעם שנית. ואף על גב שידע משה גם כן שמתרין בשעת מעשה (רש"י פסוק כד), לא ידע שעכשיו הוא שעת מעשה, כי שעת מעשה הוא לגמרי כאשר יתחיל הוא לדבר עמהם, ואז השיב לו

הקב"ה כי עתה הוא שעת מעשה, שהרי אחר כך לא תהיה אצלם, לכך אמר לו "ועלית אתה וגו'" (פסוק כד), אם כן עתה הוא שעת מעשה:

פסוק כד

אתה מחיצה לעצמך כו'. ואף על גב דאין כאן קרא כי אם שיהיה למשה מחיצה לעצמו, אבל לאהרן ולכהנים יהיה ביחד מחיצה אחת, מכל מקום כיון דמשה יהיה לו מחיצה בפני עצמו משום מעלתו, הנה יהיה לאהרן גם כן מחיצה בפני עצמו. ועוד, דכתיב "ואהרן עמך", מדכתיב "אהרן עמך" משמע שהיה לאהרן יותר עלייה מן הכהנים. והכהנים יותר מהעם, דכן כתיב למעלה (פסוק כא-כב) "העד בעם פן יהרסו בהם וגומר וגם הכהנים הנגשים אל ה' יתקדשו", מדכתיב גבי כהנים "יתקדשו" יהיו מזומנים לעמוד על עמדן (רש"י בפסוק כב), ולא כתב "אל יהרסו לעלות", שמע מינה דוקא העם אל יהרסו לעלות, אבל הכהנים היו עולים קצת יותר מהעם, רק שלא יעלו יותר, לכך כתיב "יתקדשו" לעמוד על עמדם:

פרק כ

פסוק א

אין אלקים אלא דיין. עיין בפרשת וארא (לעיל פ"ו אות ד) ושם תמצא מבואר למה דרשו כאן '**אין אלקים אלא דיין**', ושם הארכתי (שם ד"ה וכאן):

אינו מקבל פורענות וכו'. כמו הקרבת קרבנות וכיוצא בהם מן המצות, לא נאמר שאם לא יביא קרבן שיקבל עונש על זה, אלא שאם עושה מקבל שכר, ואם לאו – אינו מקבל פורענות, והרבה מצות כיוצא בזה. ולכך נאמר כאן "אלקים", דיין ליפרע, שאף כיבוד אב ואם – אם לא יעשו יקבל עונש, דכתיב (פסוק יב) "למען יאריכון ימיך", שדברי תורה נוטריקון נדרשין, אם תכבד יאריכו, ואם לאו יקצרו (רש"י פסוק יב):

מלמד שאמר הקב"ה כל עשרת הדברות בדבור אחד כו'. ואף על גב שלא הבינו בדבור זה כלום, אמרם בדבור אחד, לומר כי כל התורה ענין אחד ודבור אחד, שהרי כל התורה הם יוצאים מעשרת הדברות, כמו שיתבאר בפרשת משפטים, ואלו עשרת הדברות נאמרו בדבור אחד, הרי כל התורה דבור אחד. ונפקא מיניה בזה, שאם אמר ש'כל התורה כולה מן השמים, חוץ מפסוק זה שאמרו משה מעצמו', הוא בכלל "כי דבר ה' בזה" (במדבר טו, לא), וכופר בכל התורה, כי מאחר שכל התורה כולה דבור אחד הוא, ואין זה בלא זה, דהיא כמו נקודה אחת, ואין לה מקצת, ואם כופר במקצת – הוא כופר בכל התורה. וכן איתא בפרק חלק (סנהדרין צט.):

ועוד יש בזה במה שאמר 'כל עשרת דברות בדבור אחד נאמרו', הוא מורה על המעלה הגדולה של תורה, שהדבר הזה נראה ונודע, שכל עוד שיתרחק הדבר מלמעלה ויבוא לעולם התחתון – יתפרד ויתחלק, כי העולם העליון נקרא עולם האחדות, וכל שקרוב אל השם יתברך, הוא האחד האמת, הוא יותר באחדות. שעולם הזה השפל, הרחוק מאתו יתברך, הוא עולם הנפרד. והתורה ניתנה מפיו יתעלה, ואין דבר קרוב אל האחד רק התורה. ולפיכך ניתנה התורה מפיו בדבור אחד לגמרי, לפי שראוי אל התורה האחדות לפי מדריגת מעלתה. ולכך נאמרו העשרת דברות בדבור אחד. וזהו הפירוש האמתי כאשר תבין, והוא אמת:

ומה תלמוד לומר אנכי ולא יהיה לך. אין לפרש דמקשה אחר שהכל נאמר בדבור אחד, למה הוצרך "אנכי" ו"לא יהיה לך", שהרי פירוש הכתוב כך; "וידבר אלקים את כל הדברים האלה לאמר" בדבור אחד, ומה הן הדברים שנאמרו להם בדבור אחד – "אנכי" ו"לא יהיה לך", ואם לא נכתבו לא היינו יודעים מה הם העשרת דברות שנאמרו בדבור אחד:

והרא"ם פירש 'אם כן מה תלמוד לומר אנכי ולא יהיה לך', שלמה נאמרו קצת הדברות בלשון מדבר בעדו, וקצתם בלשון נסתר, דהרי "אנכי" ו"לא יהיה לך" נאמרו בלשון מדבר בעדו, ואילו "לא תשא" הוא נאמר כאילו אחר מדבר, שהרי נאמר "לא תשא שם ה' אלקיך לשוא", ולא נאמר 'לא תשא שמי לשוא', וכן כל הדברות, ומאחר ש'כולם בדבור אחד נאמרו', הם כמו נקודה אחת, שאין לחלק אותם – קצתם בלשון מדבר בעדו וקצתם בלשון נסתר. ועוד, דמסתמא לא חילק ביניהם לומר קצתם בלשון מדבר בעדו וקצתם בלשון נסתר. רק, בשביל כי שני דברות הראשונות היה הוא יתברך מדבר בכבודו ובעצמו, ולכך אמר בלשון מדבר בעדו, והאחרים היה המדבר משה לישראל, ולפיכך אמר להם בלשון זה. ולפיכך לא תוכל לומר שכולם בדבור אחד נאמרו, אלא שחזר ופירש להם הקב"ה על כל דבור ודבור, וכשחזר ופירש להם על כל דבור ודבור, "אנכי" ו"לא יהיה לך" מפי הגבורה שמעו כשחזר ופירש להם, אבל שאר הדברות "משה ידבר והאלקים יעננו בקול" (לעיל יט, יט), ולפיכך ידבר בלשון נסתר. והיה ראוי שיהיה כל עשרת דברות להיות נכתבים בלשון מדבר בעדו, שהרי הקב"ה כל עשרת דברות אמר להם בלשון מדבר בעדו, ואחר כך להיות נכתב עוד שני דברות כפי ששמעו פירושם מפי הגבורה בלשון מדבר בעדו, ושאר שמונה הדברות בלשון נסתר, כפי ששמעו פירושם מפי משה, אלא כדי לקצר כתב ב' דברות הראשונות בלשון מדבר בעדו כפי ששמעו מפי הקב"ה פירושם, וח' דברות בלשון נסתר ששמעו פירושם מפי משה. ולפיכך לא

הקשו ז"ל (במכילתא כאן) רק משני דברות, 'ומה תלמוד לומר אנכי ולא יהיה לך', כי עיקר הקושיא 'ומה תלמוד לומר אנוכי ולא יהיה לך' בלשון מדבר בעדו, מה שלא תמצא זה בשאר דברות:

והקשה עוד הרא"ם מנא לן לומר שחזר ופירש על כל דבור ודבור, דהא יש לומר כי הקב"ה אמר כל עשרת דברות בפעם אחד, וישראל לא שמעו אלא ב' דברות "אנכי" ו"לא יהיה לך", וח' דברות לא שמעו, וחזר ופירש משה להם הח' דברות, ותירץ כי אחר שכל העשרת דברות נאמרו בדבור אחד, הרי הם כמו נקודה אחת, ואי אפשר לומר שישמעו קצתם וקצת לא ישמעו, לכך צריך לומר שחזר ופירש להם כל דבור ודבור:

כך הם דברי הרא"ם, דברי משא הם שאין לקבל אותם, דכל זה לא נזכר בדברי חכמים כלל, שיהיה פירוש 'ומה תלמוד לומר אנכי ולא יהיה לך' בלשון נוכח והשאר בלשון נסתר, היכן זה נרמז בדברי חכמים לפרש דברי מכילתא בזה הענין. ולדבריו שאם כל מה שנאמר בדבור אחד הוא כמו נקודה אחת, איך תתחלק הנקודה, שהרי אין הדברות בעצמן שוים. ואם נאמר כאשר הדבור יצא מפי השם יתברך נחלק הדבור, הכי נמי נחלקו שדבור "אנכי" לנוכח בשביל ששמעו אותו מפי הגבורה, וכן "לא יהיה לך", ושאר הדברות לא שמעו, ועל ידי משה נאמרו להם:

ולפיכך נראה דהכי פירושו, אחר שאמר "אנכי" ו"לא יהיה לך" בדבור אחד, למה מקדים הכתוב "אנכי" ואחר כך "לא יהיה לך", כיון שכולם בדבור אחד נאמרו, דודאי אין לומר דאין חילוק, שיכול להכתב "לא יהיה לך אלקים אחרים" קודם "אנכי", שזה לא מסתבר כלל לומר שיהיה דבר בתורה לשנות אותו, דבתורה כתיב (דברים ו,ו) "והיו הדברים האלה" שיהיו בהוייתן, ואם הפך – פסול בתורה, ואם כל עשרת הדברים נאמרו כאחד – אין לאחד דין קדימה על אחר, שהרי כל העשרת דברות נאמרו כאחד, ומה שייך קדימה בזה:

ועוד יש לפרש 'ומה תלמוד לומר אנכי ולא יהיה', כיון שנאמרו בדבור אחד לא יהיו מבינים כלל, שהרי אי אפשר לשמוע שניהם, ואם כן לא יהיו שומעים אחד, ואם כן מה תלמוד לומר "אנכי" ו"לא יהיה לך", ולא יהיו שומעים אחד מהם, דבר זה לא יתכן. לכך מקשה "אנכי" ו"לא יהיה לך", כלומר שני דברים הנאמרים כאחד אי אפשר לשמוע שניהם, שכן אמרו (שבועות כ ע"ב) 'זכור ושמור בדבור אחד נאמרו, מה שאין הפה יכול לדבר והאוזן יכול לשמוע'. ואינו דומה לזכור ושמור, דודאי לא שמעו ישראל רק "זכור" (פסוק ח), ומשה פירש כי "שמור" נאמר עמו, אבל "אנכי" ו"לא יהיה לך" אם נאמרו בדבור אחד מה תלמוד לומר שאמר להם "אנכי" ו"לא יהיה לך", והרי הם לא

הבינו דבר מהם:

ועוד, מדכתיב "אנכי" ו"לא יהיה לך" משמע שהכתוב אומר שכך דבר להם "אנכי" ו"לא יהיה לך" זה אחר זה, והדבור שנאמר בפעם אחד אינו דומה לדבור הנאמר זה אחר זה, ולא יתכן "וידבר אלקים את כל הדברים" – "אנכי ה' אלקיך" "לא יהיה לך" שנאמרו זה אחר זה, כדכתיב "אנכי" ו"לא יהיה לך" זה אחר זה, ופשוט:

מלמד שהיו עונין כו'. דאין לפרש כאן "לאמר" כמו בכל מקום שכתב אחר דבור "וידבר ה' אל משה לאמר", כי שם שייך לשון אמירה, כי הדבור הוא שנאמר על דבור הפשוט, דהוא הדבור היוצא מן האדם, אבל אמירה נאמר על ענין הנזכר באותן דברים אשר רצה המדבר לומר ענין אחד. ולכך יאמר על האדם שהוא 'חי מדבר' ולא יאמר בו שהוא 'חי אומר', כי הדבור הוא על דבור הכולל, שהוא דבור בחתוך שפתים. ולכך כאשר ירצה לומר שדבר עמו ענין אחד, יאמר "וידבר ה' אל משה לאמר", רוצה לומר לאמר לו ענין זה, כי האמירה היא תבא על הענין הנאמר. וכאן שאין צריך לכתוב שדבר ענין אחד, שהרי כבר כתב "וידבר אלקים את כל הדברים האלה", שרוצה לומר שדיבר כל הענינים, כי כן פירוש "דברים", שלא כתוב 'אלה הדבורים' שהיה פירושו על הדבור, אבל "דברים" בא על מה שנאמר באותן דברים, ולא הוי צריך למכתב מלת "לאמר", רק 'וידבר את הדברים האלה', לכך דרשו אותו (כ"ה בראב"ם):

פסוק ב

כדאי היא ההוצאה וכו'. דאם לא כן למה תלה ביציאת מצרים, ולא אמר 'אשר בראתי שמים וארץ', אלא כדאי היא ההוצאה:

ולפי שהיו שומעין קולות הרבה וכו'. ולפיכך אמר "אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים", כי הוא לבד אשר הוציאם, ולא היו מסופקים בהוצאה, מפני שההוצאה היו ישראל – אל המוציא יתברך – לעם, כדכתיב (ויקרא כב, לג) "המוציא אתכם מארץ מצרים להיות לכם לאלקים", ואין שני אלהות לעם אחד. אבל נתינת התורה שייך לכל האומות, והקב"ה החזיר את התורה על כל אומות, וכאשר שמעו קולות הרבה היו מסופקים שמא הרבה אלקות נותנים התורה, כיון שהתורה שייכת אל כל האומות, שמא הרבה אלקות נותנים התורה, לכך אמר "אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים":

ללמד סניגוריא וכו'. יש לתמוה בזה מה מועיל סניגוריא זאת, פשיטא אם היו ישראל טועים בזה, שהיו סבורים "אנכי ה' אלקיך" דוקא למשה נאמר ולא לישראל, הנה זה סניגוריא, אבל עכשיו כי ישראל לא היו טועים בלשון זה, ולפי האמת גם כן לא נאמר לשון יחיד בשביל שהיה מצוה למשה, דהא לא משה נצטווה, ולפיכך מאי סניגוריא.

אבל כך פירושו, כי המצוות אינם לישראל מצד שהם פרטיים, שהרי לכלל ישראל ניתנה התורה, וזה תראה כי המצוה אינה לישראל רק בצד הזה. והנה כאשר כלל ישראל הם פרטיהם – כל אחד ואחד בפני עצמו, אף על גב שכאשר יתחברו ביחד יש בהם כלל, מכל מקום מציאות כל אחד ואחד בפני עצמו, אין זה כלל גמור, כי אם במשה, שנחשב משה לששים רבוא, כאשר נתבאר בתחילת הפרשה, ולפיכך אמר כי המצוה היא בראשונה למשה בעבור שהוא שקול כנגד כל ישראל. ולא שיהיה פירוש "אלקיך" קאי על משה, אלא פירושו שהמצווה הוא לישראל מצד הכלל שהם עם ישראל, ולפיכך נאמר בלשון יחיד "אלקיך אשר הוצאתיך". לכך אמר משה "למה יחרה אפך בעמך" (ר' להלן לב, יא), כלומר עיקר התחלת המצוה הוא למשה כמו שאמרתי, כי שקול משה כנגד כל ישראל (רש"י לעיל יח, א), כי הוא שקול נגד ששים רבוא. אבל ישראל הם פרטים כל אחד ואחד, אין זה כלל גמור כמו שהוא במשה, ומאחר שהם עברו, ולא אני, אם כן עיקר הדבר קיים, ו"למה יחרה אפך בעמך". ופירוש זה עיקר כאשר תבין המצות שבאו לישראל, ותבין עם זה מדריגת משה עליו השלום. ותדע, כי משה ראשון לתורה ולמצות, ולכך היה קבלתו ראשונה לתורה ולמצות מפי הגבורה, והורישה לישראל אחר כך:

פסוק ג

העשוי כבר מניין שלא יקיים תלמוד לומר לא יהיה לך. פירוש, כי לשון "[לא] יהיה" נאמר שלא יהיה הווייה וקיום לעבודה זרה. וקשה, דהכא משמע "לא תעשה לך אלקים" (פסוק ד) הכל הוא מלתא חדא, ואילו בפרשת קדושים כתיב (ויקרא יט, ד) "ואלקי מסכה לא תעשו לכם" פירושו (תו"כ שם) לא תעשו לאחרים ולא אחרים לכם, ואם כן גם כן כאן יש לדרוש לא תעשו לאחרים ולא אחרים לך, אם כן למה לי "לא יהיה לך". אף על גב דבפרשת קדושים פירש רש"י (שם) דדרשינן 'לא תעשו לאחרים ולא אחרים לכם' מדכתיב (כאן) "לא יהיה לך" מכל מקום, על כרחך דרשינן גוף המקרא "ואלקי מסיכה לא תעשו לכם" לא תעשו לאחרים, דבמכילתא דרשינן כך הכתוב בלא קרא ד"לא יהיה לך אלקים אחרים", אלא שרש"י (ויקרא יט, יד) חיזק ראיותו, דאי אפשר לפרש קרא כפשוטו "לא תעשו לכם", דהא כתיב "לא יהיה לך", דמשמע אף אחרים לא יעשו לכם. אבל במכילתא[92] דרשינן מקרא ד"לא תעשו" ולא מקרא ד"לא יהיה לך", ויראה דאין זה קשיא, דודאי מדכתיב "ואלקי מסיכה לא תעשו" ולא כתיב 'לא תעשו לכם אלקי מסיכה', משמע "אלקי מסיכה לא תעשו" לאחרים, וגם אחרים "לכם", אבל כאן דכתיב "לא תעשה לך פסל", ולא כתיב 'לא תעשה פסל לך', לכך אי אפשר למדרש כך כלל, דהא לא מצינו לדרוש כמו "אלקי מסיכה לא תעשו", ופשוט:

ואם תאמר, כיון דכתיב (ויקרא יט, יד) "אלקי מסיכה לא תעשו לכם", ודרשינן 'לא אחרים לכם ולא אתם לאחרים', "לא יהיה לך" ו"לא תעשה לך" למה לי, ואין זה קשיא, ד"לא יהיה לך" צריך, שלא תאמר דוקא שלא יעשו אחרים לכם, אבל אם נעשה בלא דעתו, והוא קנאו – מותר לקיימו, תלמוד לומר "לא יהיה לך". ו"לא תעשה לך" נמי צריך, דלא תאמר "אלקי מסיכה" משמע מתכת, ולכך נאמר "לא תעשה לך פסל וכל תמונה", דמשמע בין של עץ ובין של ענין אחר, לכך הוצרך למכתב. ו"אלקי מסיכה לא תעשו לכם" צריך למכתב, ללמוד על העושה עבודה זרה לאחרים שהוא חייב, דדרשינן (בתו"כ שם) "לא תעשו" לאחרים, דזה לא מצינו למילף מ"לא תעשה לך" ומן "לא יהיה לך:

והך מילתא אתא בין אליבא דרבנן דסבירי להו במכילתא[92] העושה עבודה זרה לעצמו לא עבר רק שתים, משום "לא תעשו" ומשום "לא לכם", דסבירי להו שאינו עובר משום "לא יהיה לך" דאין כאן שם בפני עצמו לעבור משום "לא תעשה" ומשום "לא יהיה לך", דגם העשיה יש בה קיום. ומכל מקום סבירי להו לרבנן אם יש בידו עבודה זרה שנעשה לאחרים חייב משום "לא יהיה לך". ואין להקשות לרבנן כיון דחייב משום הקיום בלבד, למה לו לחייבו משום עשייה, דצריך לחייב משעת התחלת עשייה אף על גב שלא גמרה, אבל הקיום של עבודה זרה שנעשה לאחר – אין חייב רק כשהוא מקיים עבודה זרה שנגמרה. ובין אליבא דרבי יוסי דעושה עבודה זרה לעצמו עובר משום "לא תעשה", ומשום "[לא] לכם", ומשום "לא יהיה לך", וסבירא ליה דכל אחד הוי לאו בפני עצמו; עשיית עבודה זרה לאו לעצמו, ומה שהוא מקיים עבודה זרה לאו לעצמו, כל אחד הוי לאו בפני עצמו. ואליבא דכולי עלמא הך קרא ד"לא יהיה לך" ללמד שלא יקיים. והרא"ם פירש בזה כי הך מילתא ד"לא יהיה לך" שלא יקיים, הוא אליבא דרבי יוסי, ולא כרבנן. גם פירש ד"לא תעשה לך פסל" (פסוק ד) יש למדרש לא תעשה לאחרים ולא אחרים לכם. כל הדברים אין להם שורש, דאם כן למה דרשו אצל "אלקי מסיכה לא תעשו לכם", ולא דרשו אצל "לא תעשה". גם אתיא הך מכילתא אליבא דכולי עלמא, אף לרבנן, וכמו שנתבאר למעלה:

פסוק ד

תמונת דבר אשר בשמים. דאין לפרש כמשמעו, כי אי אפשר שיעשה התמונה אשר בשמים שיאמר "לא תעשה לך פסל וכל תמונה אשר בשמים", ולכך צריך לפרש שלא יעשה תמונת כל דבר אשר בשמים. כי דבר אשר הוא דומה לדבר אשר הוא בשמים נקרא 'תמונת כל דבר אשר בשמים', ואותה לא תעשה. והרא"ם פירש דברים שאינם:

פסוק ה

כשאוחזין מעשה אבותיהם בידיהם. דאם לא כן הרי כתיב (דברים כד, טז) "לא יומתו אבות על בנים", אלא כאן **כשאוחזין מעשה אבותיהם בידיהם**. ואם תאמר, וכי בשביל שחטא יוסף לו עונש, דסוף סוף "איש בחטאו יומתו" (שם), דע כי זה דבר נפלא, כי הבן הוא ענף האב, כמו שהענף הוא חלק מן השורש היוצא ממנו, ולפיכך כאשר אוחז מעשה אבותיו בידיו – הרי הוא נחשב חלק אחד מן האב, דהבן הוא כרעיה דאבוה, ולא שייך בזה "איש בחטאו יומת", כיון דהוא חלק האב, כמו שהענף הוא חלק השורש, ויוצא ונמשך הימנו הבן. אבל אם אין אוחז מעשה אבותיו בידיו, הרי הוא נפרד מן השורש, וכאילו היה ענף שהוא כבר נפרד מן השורש, ושוב לא נענש בחטא אבותיו. ויש בזה עוד דבר נפלא מאוד:

פסוק ו

נמצא מדה טובה מרובה. יש מקשים וכי חושבנא אתא לאשמועינן, אמנם נראה מה שפירש כי מדה טובה מרובה ממדת הפורענות ת"ק פעמים, בא לומר כי ראוי שיהיה פוקד העון עד ד' דורות, כי ראוי להיות מדה טובה יותר ממדת הפרענות ת"ק פעמים, מפני שנאמר (ר' ישעיה נה, ט) "כגבוה שמים מעל ארץ כן גבוה דרכי מדרככם ומחשבותי ממחשבותיכם", ומפני שיש מהלך ת"ק [שנה] מן הארץ עד הרקיע, כנגד כל שנה ושנה ממהלך ת"ק – מדה טובה מרובה, כי באדם אין המדה טובה יותר מרובה ממדה פורענות, לפי שהאדם הוא על הארץ, והוא יתברך בשמים, ולפיכך "כגובה שמים מעל הארץ וגו'" כך מדותיו יותר ממדת האדם, שהמדה הטובה ומדה הרעה אצלו בשוה, והוא יתברך מדה הטובה מרובה אצלו ת"ק:

פסוק ז

לחנם להבל. רוצה לומר כי "לשוא" פירושו לחנם, וכן תרגם אונקלוס 'למגן', שהוא לשון לחנם. ומפני שלשון 'חנם' משמע שלא ישבע לחנם, שאין לו בו הנאה כלום, אבל אם היה לו בו הנאה יהיה מותר, פירש דעיקר הכוונה 'להבל', שאין ממש בשבועה, וזה נקרא 'חנם':

פסוק ח

זכור ושמור בדבור אחד נאמרו וכו'. אף על גב דיש הרבה שנויים בדברות אחרונות מה שאינן בדברות ראשונות, פירש הרמב"ן דכיון דהטעם הוא אחד אין חלוק בזה, אבל לשנות דבר מן עשה שהוא "זכור" אל לאו, ד"שמור" הוא לא תעשה (עירובין צו.), לא אמרינן כך, ולכך דרשו (במכילתא כאן) 'בדבור אחד נאמרו'. והקשה הרא"ם על פירוש

זה, דאם כן יהיה קידוש היום עשה ולא תעשה, ולא מצאנו זה בכל מקום. ועוד, דאף על גב דכתיב "שמור" – הוא 'שמור דעשה – עשה', וכאן נמי כתיב אצל זה "שמור לקדשו" (דברים ה, יב). ואף על גב דהרמב"ן פירש ד"לקדשו" רוצה לומר שלא נחלל אותו, מכל מקום כיון שהוא בצורת עשה, אינו אלא עשה. ועוד, דאין ראוי לפרש "שמור את יום השבת לקדשו" (דברים ה, יב) רק כמו "זכור את יום השבת לקדשו", וכמו ש"זכור לקדשו" הוא על קריאת הקידוש (פסחים קו.), כך "שמור לקדשו" על קריאת הקידוש, אלה הם דבריו:

וכל דבריו הם שלא לרצון, ואין להם סמך ושורש, כי למה טען דבר זה על הרמב"ן, הלא תלמוד ערוך הוא 'זכור ושמור בדיבור אחד', 'כל שישנו בשמירה ישנו בזכירה, והני נשי הואיל ואיתנהו בשמירה איתניהו בזכירה', כך איתא בפרק שלישי דשבועות (כ ע"ב). ועוד, איך נאמר כי "שמור את יום השבת" קאי על הקידוש, ויהיה כאן בקידוש עשה ולא תעשה, וכי נאמר 'שמור הקידוש' שאז היה אפשר לומר שרוצה לומר שישמור לקדש השבת, אבל "שמור יום השבת" קאמר, ופירש שמור אותו ממלאכה, אבל "זכור יום השבת" נוכל לפרש על הקידוש, כי הקידוש הוא זכירת היום, ולכך אין קשיא. ומה שהקשה ד'השמר דעשה עשה', אין זה קשיא; חדא, דהא רש"י פירש דכל השמר דעשה – לאו, אלא שאין לוקין עליו, עיין אצל "תשמרו לעשות" בפרשת ראה (דברים יג, א). ועוד, דמנא ליה דהוא לשון עשה, דהא דכתיב "לקדשו" אין זה בצורת עשה, כי הקידוש הוא פרישה שלא יעשו מלאכה, זהו קידוש, ולא דמי מה שדרשו (שבת קיד ע"ב) אצל "שבתון" (לעיל טז, כג) 'שבות' דהוא עשה, דהא כל שביתה הוא עשה, דהוא שובת. אבל הקידוש הוא פרישה שלא יעשה מלאכה, ואין זה קושיא:

אמנם פירוש הרמב"ן לא נראה גם כן, דתליא מילתא במה ש"שמור" הוא לאו ו"זכור" הוא עשה, דהא כהאי גוונא דרשו על "שוא" ו"שקר" דנאמרו בדיבור אחד בפרק שלישי דשבועות (כ ע"ב), ולא שייך הך טעמא של הרמב"ן, ואם כן הדר קושיין, מאי שנא שינוי זה משנוי הנאמר בדבור "זכור את יום השבת כי ששת ימים עשה ה' את השמים" (פסוק יא), ובדברות האחרונות "וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים" (דברים ה, טו), ולמה לא דרשו בזה שהוא בדבור אחד נאמר:

אבל הנראה, והוא עיקר, כי לא דרשו כך רק בדבר שהוא עיקר המצוה, דודאי מילתא דהוא שינוי טעם או תוספות מה שנמצא בדברות אחרונות – אין זה קשיא, דודאי משנה תורה לאוסופי אתא (חולין סג ע"ב), אבל סוף סוף עיקר הדיבור קיים, רק שהשנוי הוא בתוספות, ובזה אין קושיא למי שיודע ענין משנה תורה, שאמרו (שם) משנה תורה

לאוסופי קאתי. אבל שיהיה כאן מזהיר על "זכור", ופירוש "זכור" על שיזכור את השבת, והוא ענין זולת השמירה, שהיא שלא יעשה מלאכה, וזהו השמירה בודאי, ואם כן איך יתכן זה שכאן עיקר הדיבור הוא הזכירה ובמשנה תורה השמירה, זהו קושיא. וכן על שנאמר בדברות הראשונות "לשוא", כי בא להזהיר על עיקר העדות, שהוא עדות שוא. ובמשנה תורה כתיב "עד שקר" והוא דבר בפני עצמו, כדאיתא בשבועות החילוק שיש בין שבועת שוא ושבועת שקר. ולכך הוצרכו לומר דווקא בענין זה ש'נאמרו בדבור אחד'. כלל הדבר, היכי שעיקר הדבור, שעליו קאי הדבור, יש לו שנוי – הוצרכו לומר כי 'בדבור אחד נאמרו'. ועיין בפרשת ואתחנן (דברים ה, יב), ושם יותר מבואר. ותמצא שם הטעם למה נאמרו "זכור" ו"שמור" בדבור אחד. ואף על גב שרז"ל (שבועות כ ע"ב) כתבו טעם לומר 'כל שישנו בשמירה ישנו בזכירה', אין זה אלא ליתן נפקותא לעניין הדין מה יוצא מזה שנאמרו בדבור אחד, ועיין שם:

זכור לשון פעול וכו'. פירוש "זכור" הוא מקור, כמו "פקוד יפקוד" (בראשית נ, כב), והוי ליה למכתב לשון ציווי 'זכור את יום השבת לקדשו', לכך צריך לפרש לזכור תמיד את יום השבת. ולא שיהיה פירוש שיהיה בא המקור על פעולה תמידית, כי נמצא הרבה שאין פירושו כך, אלא מדלא כתיב כאן לשון צווי, וכתב מקור, אלא שרוצה לומר תנו לב לזכור תמיד, כי זה ענין המקור שאינו מורה על זמן, כי הוא מקור, ולכך הוא כמו "הלוך ובכה" (ש"ב ג, טז), "הכות ופצוע" (ר' מ"א כ, לז), שפירושו עשות הפעולה, ואין בלשון זה משמע זמן מיוחד רק עשיית הפעולה, ולכך נכתב כאן בלשון מקור, מפני שרוצה לומר תנו לב לזכור תמיד את יום השבת, שזהו עשות הפעולה, ואין זמן מיוחד לזה, ולכך הוא תמיד. זהו פירוש האמתי:

שאם נזדמן לך חפץ כו'. פירוש, דענין הזכירה ש'אם נזדמן לך חפץ כו". והרמב"ן טען שהברייתא הזאת, השנויה במכילתא, כדברי יחיד היא שנויה, אבל בגמרא אמרו (ביצה טז.) שזהו מדת בית שמאי, אבל הלל הזקן מדה אחרת היתה לו, שהיה אומר "ברוך ה' יום יום" (תהלים סח, כ) עד כאן. ופליג עליו הרא"ם, ואמר כי דבר זה אינו קשיא, שיש לחלק בין דבר מאכל שמצוי הוא תמיד, ובכלי נאה, דלא שייך שימצא בכל יום, אמרינן כך שיהיה מזמן אותו לשבת. ואין בתירוץ הזה ממש, דהא אמרו מעשה בשמאי שלא היה זכרון שבת זז מפיו, לקח חפץ טוב אמר זו לשבת, לקח כלי חדש אמר זה לשבת, אבל הלל הזקן וכו', אם כן דגם בחפץ טוב וכלי נאה חולק הלל. אבל התירוץ האמתי, דגם הלל מודה בדבר זה, ולא אמר הלל "ברוך ה' יום יום" אלא כאשר היה צריך לכלי היום – לא יניח בשביל שבת, כי "ברוך ה' יום יום", שלא אמרה התורה להניח להשתמש

בכלי – כיון שהוא צריך לו. אבל היכי שאין צריך לכלי כלל בחול, למה ישתמש בחול שלא לצורך, כיון שאינו צריך לו. והיינו שדקדק רש"י בלשונו 'אם נזדמן', פירוש לא שלקחו לצרכו, שאז היה צריך לו, ואין צריך להזמין אותו לשבת, אבל אמר שנזדמן לו, ואין צריך לו, רק שהוא כלי יפה ונאה, ולפיכך יתקנו לשבת. ובברייתא[197] קאמר 'לקח כלי', משמע לצרכו:

פסוק ט

כשתבוא שבת כו'. דאם לא כן איך אפשר שיהיה כל מלאכתו עשויה:

פסוק י

להזהיר גדולים על הקטנים. ביבמות פרק חרש (קיד.) מוקי לה בקטן העושה על דעת אביו, אבל באינו עושה על דעת אביו – אין מוזהרין עליו, דקטן האוכל נבילות אין בית דין מצווין להפרישו, כדאיתא הכל התם. ועיין בפרשת אמור (רש"י ויקרא כא, א) 'להזהיר קטנים על הגדולים':

פסוק יא

הכתיב מנוחה לעצמו. פירוש, ואין כאן רק שלא עשה מלאכה, וכתב על עצמו לשון מנוחה, אף על גב דאין זה הלשון שייך בו, אלא ללמוד קל וחומר:

ברכו במן לכפלו ביום הששי. אף על גב דאין כאן תוספות ברכה, דהא לא ירד מן יותר משאר ימי השבוע, זו היא ברכתו ליתן אותו כפליים בפעם אחד ולא מצומצם עומר לגולגולת (לעיל טז, טז), וזהו ברכתו, כי הכל הולך אחר הנתינה, לא כפי הצורך, וכשהוא נותן הרבה זהו ברכה יותר, וכשהוא אינו נותן הרבה אין ברכה, ואין לי להקפיד על הצורך לדבר. ועיין בפרשת בראשית:

פסוק יב

אם תכבד יאריכון וגו'. פירוש, כי דרשינן לעיל (רש"י פסוק א) "וידבר אלקים" שכל עשרת הדברות אם אינו מקיימו יש כאן עונש כדלעיל (אות ב), וקשה, דהא כתיב "כבד את אביך ואת אמך למען יאריכון ימיך" לא משמע רק שבא ליתן שכר אם יקיימו עשרת הדברות, לכך אמר כי כך פירושו, אם תכבד – יאריכון, ואם לא – יתקצרו, כי 'דברי תורה נוטריקון וכו", והשתא הוי שפיר עונש להפרע:

פסוק טו

שלא היה בהן סומא כו'. טעם הדבר, כי התורה היא רפואה לכל גופו, כדכתיב (משלי ד, כב) "ולכל בשרו מרפא", וכדאי היה קבלת התורה לרפאות את גופם. וטעם הדבר

הוא ידוע, כי המתדבק בתורה מתדבק במדריגה אשר אין שם חסרון רק שלימות, והבן זה היטב:

נרתעין לאחוריהן י"ב מיל כאורך מחניהן. שתוך י"ב מיל, שעור מחניהן, לא נקרא "ויעמדו מרחוק", דהא על מקום המחנה היו, ולא יצאו חוץ למקום המחנה:

פסוק כ

בא להזהיר על הכרובים כו'. דאם לא כן "אלקי כסף" למה לי. ואם תאמר, ולמה פירש "לא תעשון אתי" 'לא תעשו דמות שמשי', ולא דרשינן "לא תעשו אתי אלקי כסף" כמשמעו, על הכרובים, שאם שינה אותם לעשותם כסף הרי הם כאלקי כסף, ויש לומר, דאם כן מה כתב עוד "לא תעשו לכם", הוי ליה למכתב "לא תעשו אתי אלקי כסף ואלקי זהב", ומדכתיב עוד "לא תעשו" שמע מינה דרישא דקרא במילתא אחריתי איירי, לא בכרובים. והא דהוצרך לומר 'על הכרובים אשר אתה עושה לעמוד איתי', אף על גב ד"אתי" דכתיב בקרא אתא לשמשים המשמשים במרום, היינו דכתיב "אלקי כסף" בלא וי"ו, והוי למכתב 'ואלקי כסף', אלא על כרחך ד"אתי" הכתוב דבוק למטה גם כן, ורוצה לומר לא תעשון אתי דמות שמשי, גם כן "אתי", שהם הכרובים, לא תעשו של כסף (כ"ה ברא"ם). והא דקאמר בסמוך "לא תעשו לכם" בא להזהיר שלא יעשה כרובים בבתי כנסיות, מפיק ליה מ"לכם" יתירה לפי זה, ולא מ"לא תעשו", דהא אי לאו "לא תעשו" הייתי אומר דרישא דקרא "לא תעשו אתי" איירי בשמשים כדלעיל, אלא דרש "לכם" יתירה שלא יעשו כרובים בבתי כנסיות:

שאם אתה עושה אותם ד'. ומכל שכן אם אתה עושה ג', לפי שד' הם זוגות גם כן, יותר דומים לשנים ממה שדומה ג' אל שנים:

פסוק כא

אשר מצאנך ומבקרך וכו'. דאין לפרש דכל אחד ואחד מילתא בפני עצמו, "את עולותיך ואת שלמיך ואת צאנך ואת בקרך", שהרי "צאנך ובקרך" הוא עולות ושלמים ולא מידי אחריתי, ועולות ושלמים הם "צאנך ובקרך", אלא "צאנך ובקרך" 'אשר מצאנך וכו':

אשר אתן רשות להזכיר כו'. דאם לא כן הוי למכתב 'כל מקום אשר תזכיר את ה', מה "אשר אזכיר וגו'":

פסוק כב

ובלשון כאשר הם משמשים. יש לפרש מה שכתב לשון "אם" אף על גב דחובה הם, מפני שאם יעשה מחובה כאילו מקיים גזירת המלך – אין הדבר לרצון להקב"ה, וצריך שיעשה מרצונו, ואז כשיעשה מרצונו הוא מרוצה. [ד]המעשה שהוא הכרחי וחובה אין

צריך להביט אל שום טעם, רק הוא מקיים גזירת המלך, ואם עושה אלו שלשה דברים כאילו מקיים גזירת המלך – אין זה דבר. כי אם בונה מזבח, שזהו עבודתו יתברך להקריב עליו, והוא מקיים מכח גזירת המלך בלבד – אין זה עבודה, כי העבודה צריך שיהיה עובד לו מרצונו, ואז נקרא 'עובד', אבל אם הוא מוכרח, אין זה עובד. וכן אם הלוה כסף כאילו מקיים גזירת המלך, אין זה מצוה, כי צריך שיהיה מצות הלוואה מרצונו בלב טוב, כדכתיב אף בנתינה (דברים טו, י) "ולא ירע לבבך". וכן הקרבת העומר, שציוותה התורה (ויקרא כג, יד) שלא לאכול חדש עד הקרבת העומר, ופירשו רז"ל (ויק"ר כח, א) כי הוא יתברך מעלה עננים ומוריד גשמים ומפריח טללים ומצמיח האדמה ומדשן הפירות, ואנו נותנים לו שכרו עומר הקרבן, וכל זה להודיע שהוא יתברך אשר הצמיח לנו הפירות ונתן לנו הכל, וזה צריך הודאה בלב, לא כמלך בשר ודם המכריח את האדם שיודה במלכותו, אבל צריך שיודה בלבו שמאתו ומידו נתן לנו, ואם הוא מקיים את המצוה כאילו הוא מוכרח מגזירת המלך, אין זה הודאה שהוא יתברך עשה את הכל, ולפיכך צריך לקיים כאילו הוא רשות:

ויש לפרש כפשוטו גם כן, כי אלו ג' דברים אף על גב שהם חובה, אין הכתוב מדבר במקום הזה בחובה שלהן, דהא מצות מזבח נתבאר במקום אחר לבנות מזבח של אבנים (דברים כז, ה-ו), ולא בא הכתוב רק להזהיר שלא יבנה גזית. וכן "אם כסף" (להלן שמות כב, כז) עיקר המצוה "לא תהיה לו כנושה". וכן מנחת בכורים (ויקרא ב, יד) אין שם עיקר המצוה, רק עיקר המצוה לעשות גרש כרמל (שם), ושייך בו לשון "אם", כאילו אמר אם תעשה המצוה כאשר צויתי אותך לעשות – אז לא תבנה אתהן גזית, וכן כולם. והוא כמו "אם בחוקותי תלכו" (ויקרא כו, ג), אף על גב שהוא חובה לקיים המצות, יאמר "אם בחוקותי תלכו", כלומר שתקיימו כאשר צויתי:

המזבח הוא המאריך ימים. פירוש, כי המזבח מכפר החטא המקצר ימיו של אדם, והוא מזיח את החטאים, ומאריך ימיו של אדם. גם סוד המזבח שהוא להאריך ימים, במה שהיה עליו ההקרבה לה', ולא נאמר בקרבנות לא 'אל' ולא 'אלקים' אלא 'לה", וזהו בעצמו המאריך הימים, והבן זה:

פרק כא

פסוק א

כל מקום שנאמר אלה. בשמות רבה (ל, ג) ובמכילתא (כאן). אין להקשות על זה אם כל מקום שנאמר "אלה" פסל את הראשונים, על כרחך טעמא הוי משום ד"אלה" משמע

לשון מעוט, ואם כן איך יפרש המעוט הזה, אם "[ו]אלה" מוסיף על הראשונים. ועוד, למה ליה למימר 'כל מקום שנאמר "ואלה" מוסיף על הראשונים', כל וי"ו מחבר דבר אל דבר, ומאי חדוש איכא שלשון "ואלה" מוסיף על הראשונים, דהכי פירושו, 'ואלה מוסיף על הראשונים', כלומר אף על גב דכתיב "אלה" דמשמע מעוטי, אפילו הכי כיון דכתיב "ואלה" מוסיף על הראשונים, ולשון "אלה" דמשמע מעוט – ממעט אחרים, כי אלו דוקא מוסיפים על הראשונים ולא אחרים. אי נמי, אף על גב דכל וי"ו מוסיף על הראשונים, הכא לשון "[ו]אלה" רוצה לומר שהם מוסיפים על הראשונים בחשיבות, כי "אלה" משמע לשון חשיבות, ואינו דומה לשאר ווי"ן המחבר דבר לדבר, אין זה דומה ללשון "ואלה", שמוסיף שהוא ענין אחד עם ענין הראשונים בחשיבות. אבל הוי"ו אינו משמע רק חבור בלבד, ונוכל לחבר דבר אל דבר בזה שנאמרו מפי הקב"ה, אבל שיהיה מוסיף שיהיו ענין אחד בחשיבות – לא, לכך כתיב "ואלה":

ואם תאמר, מה בא ללמדינו שהם מסיני, הא כל המצות מסיני נאמרו, כדפירש רש"י בפרשת בהר (ויקרא כה, א), והרא"ם פירש ד"אלה משפטים" נאמרו בסיני במעמד כל ישראל ובקולות וברקים, [ופירוש] 'אף אלו מסיני' במעמד כל ישראל בקולות וברקים. והשתא מקשה שפיר 'למה נסמכה פרשת משפטים אצל המזבח וכו', כלומר אחר שפרשת משפטים נאמרה מיד קודם מזבח, וקודם שאמר למשה "אמור להם שובו לאהליכם", אם כן הוי ליה למכתב פרשת משפטים אצל עשרת הדברות, ואם לא כן מה מקשה למה נסמכה, ולמה אין כאן מקומה הראוי לה. ועוד, למה לא מתחיל בקושית 'למה נסמכה', אלא דלא קשיא למה נסמכה רק אחר שאמרנו 'ואלה מוסיף על הראשונים', כך פירש הרא"ם:

וכל פירוש זה אינו נכון, שהרי אמר 'מה הראשונים מסיני אף אלו כו", ולא אמר 'מה עשרת הדברות מסני', וגם על פרשת מזבח קאי 'מה הראשונים מסיני'. ועוד, לא הוי ליה למימר 'מה הראשונים מסיני', רק 'מה הראשונים בקולות וברקים'. ועוד, הרי כתיב (ר' דברים ה, יט)"את עשרת הדברים דבר ה' אל קהלכם וגו'", ולא יותר:

ונראה לומר דכך פירושו, דודאי אף על גב שכל המצות נאמרו מסיני – יש מצות שהם עיקר יותר מסיני, לפי שהם מצות חשובות, וירד הקב"ה בשבילם על הר סיני לאותם דוקא [ש]נאמרו בפירוש כאשר הם כתובים, וכל שאר המצות נאמרו עמהם מסיני, וזה בשביל כי "תורת ה' תמימה" (תהלים יט, ר) אין מצותיה מחולקות, ולפיכך נאמרו כולם מהר סיני. ומכל מקום יש חילוק בין המצות; כי עשרת הדברות נאמרו מסיני בשביל עצמם, ואילו שאר המצות נאמרו מסיני מפני שהשם יתברך נתן התורה בשלימות בסיני.

ותדע, שאמרו (סוטה לז ע"ב) התורה נתנה כללותיה ופרטותיה מסיני, חזרו ונשנו באוהל מועד, וחזרו ונשנו בערבות מואב, והשתא קשה למה באלו מצות דוקא נכתב שנאמרו באוהל מועד, כגון מצות הקרבנות (ויקרא א, א), על כרחך כמו שאמרנו, אף על גב שכל המצות נאמרו בסיני ונשנו באוהל מועד, לא נשנו כולם רק בשביל איזה מצות ששייכים דוקא באוהל מועד, כמו מצות קרבנות ששייכים אל אוהל מועד, ועל ידי אותן מצות נאמרה כל התורה באוהל מועד, לפי שהתורה היא אחת, אין לומר שיהיו קצת מצות נאמרו במקום זה ומקצתן במקום אחר, ולפיכך נאמרו כולן שם, אבל לא נאמרו רק ברמז. ועוד, הא דאמר 'מה הראשונים מסיני אף אלו מסיני', כלומר כמו הראשונים שנאמרו בסיני, ולישראל נאמרו עשרת הדיברות מסיני – אף אלו כך, וכל שאר מצות – למשה נאמרו מסיני, ולא לישראל, עד אוהל מועד, או עד ערבות מואב:

למה נסמכה. פירוש בדיבור אחד, שהרי שתי מצות הם מחולקות, פרשת מזבח ופרשת משפטים, והכתוב סמך אותם בדיבור אחד, וכאילו לא הוי רק פרשה אחת, שלא כתב דבור בפני עצמו, שהרי פירש רש"י בפרשת ויקרא (א, א) שלא היו ההפסקות משמשות רק ליתן ריוח בין פרשה לפרשה, ומקשה **למה נסמכה** בדבור אחד שתי פרשיות שאינם שייכים ביחד. אף על גב דאם כתב לך דבור בפני עצמו לא הוי מצי למכתב "ואלה", שלא היה חבור לויי"ו "ואלה", הוי ליה למכתב בהדיא שנאמרו בסיני, שאין דרך הכתוב לסמוך בפרשה אחת שתי מצות מחולקות, דלא שייך להדדי, בשביל שרוצה לכתוב "ואלה" 'מה הראשונים מסיני אף אלו מסיני', אלא דשייכי שפיר להדדי, 'לומר שתשים סנהדרין אצל מזבח'. ומה שלא התחיל בסמיכות הפרשיות, משום שזה סדר הפירוש לפרש תחילה הויי"ו של "ואלה" שהוא פירוש התיבה, ואחר כך לפרש סמיכות הפרשה '**למה נסמכה**':

לומר שתשים סנהדרין אצל המזבח. ואם תאמר, דגם זה קשה למה סנהדרין אצל המזבח, ואין זה קשיא, דהם שוים לגמרי, דהמזבח הוא משים שלום בין ישראל לאביהם שבשמים, כי עליו מקריבים הקרבנות, שנקרא 'קרבן' על שהוא מקרב את האדם לבורא יתעלה, והמזבח שעליו ההקרבה הוא שמשים שלום בין ישראל לאביהם שבשמים. וכן איתא במכילתא (לעיל כ, כב) "ולא תניף עליהם ברזל" (דברים כז,ה), מה האבנים שאינם רואות ואינם שומעות, בשביל שמטילים שלום בין ישראל לאביהם שבשמים אמרה תורה "לא תניף עליהם ברזל", המטיל שלום בין איש לאיש, ובין איש לאשתו, בין עיר לעיר, בין אומה לאומה, על אחת כמה וכמה שלא תבוא עליו פורענות. וכן המשפטים מטילים שלום בעולם. וכן אמרו במכילתא (כאן סוף הפסוק) מה ראו דינין

להקדים אותם לכל המצות שבתורה, כשהדין בין אדם לחבירו תחרות ביניהם, נפסק הדין שלום ביניהם. נמצא כי המזבח והדין הם מתקשרים ועושים שלום בעולם. כי צריך שלום בין ישראל לאביהם שבשמים, ואחר כך צריך שלום בין איש לחברו, נמצא הכל מקושר. ובשביל זה היה המזבח ולשכת הגזית באמצע העולם, כמו שדרשו (סנהדרין לז.) "שררך אגן הסהר" (שיה"ש ז, ג), זה לשכת הגזית, כמו שהטבור באמצע גוף האדם, כך לשכת הגזית באמצע העולם, כי האמצע מקשר כל החלקים לפי שהוא באמצע, נמצא המזבח ולשכת הגזית מאחדים ומקשרים הכל:

עד שיהא סדורה בפיהם כמשנתם. כך דרשו ז"ל במכילתא (כאן); רבי עקיבא אומר לפי שהוא אומר "דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם"[60*] (ויקרא א, ב ועוד), שנה ושלש ורבע עד שילמדו, שנאמר (דברים לא, יט) "ולמדה את בני ישראל". יכול יהיו לומדין ולא שונים, תלמוד לומר "שימה בפיהם" (שם), או שונין ולא יודעין, תלמוד לומר "ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם", ערכן לפניהם כשלחן ערוך, כדכתיב (דברים ד, לה) "אתה הראתה לדעת", עד כאן. ולפיכך אמר (רש"י כאן) שאל יעלה על דעתך שישנה להם עד שיהא סדורה בפיהם כדכתיב "שימה בפיהם", אלא כשלחן ערוך. וכל הני צריכין; דאי כתב "אמור ואמרת" (ויקרא כא, א) שתהיה סדורה בפיהם, הייתי אומר בודאי צריך שתהיה סדורה בפיהם כמשנתם, דהיינו לשנות עמהם, מכיון שהוא דרך בני אדם להיות מבינים מרבם הפרשה בשני פעמים, ופעם אחד שונה בפיו, דהוא פעם שלישי, ומכל מקום אינו מחוייב ללמוד עמו כמה פעמים עד שילמוד, אלא אם לא ילמוד פעם ראשון ושני – אינו חייב עוד, כתב "ולמדה" שחייב ללמד פעמים הרבה עד שילמדו. וכאשר ילמדו יהיו הם שונים בפיהם גם כן. ואם לא כתב "אמור ואמרת" דממנו לומדין שיאמר להם הפרשה ויחזור עוד שנית, הייתי אומר הא דכתיב "ולמדה" הינו שילמוד אותם יפה היטב בפעם אחד להסביר להם יפה, אבל אם לא יבינו בפעם ראשון אין חייב ללמוד אותם כמה פעמים עד שילמדו, אבל עכשיו דכתיב "אמור ואמרת" וכתיב "ולמדה", פירושו שכמה פעמים ילמד עד שילמדו, וכאשר ילמדו יהיו שונים אותה בפיהם. וקרא "ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם" כשלחן ערוך ללמוד להם טעם הדבר. והך 'כשלחן ערוך' מפיק מדלא כתיב 'אשר תלמדם', מאי "תשים לפניהם", אלא כשלחן ערוך:

ויראה לומר שכל דבר שהוא לפני האדם ויראה אותו – יבא הראיה על שהוא יודע מהותו, ולכך מייתי קרא במכילתא "אתה הראת לדעת" (דברים ד, לה), כי הראיה היא שכלית יותר, ויבוא על דבר שהוא ידיעה גמורה. ולפיכך כתיב כאן "אשר תשים

לפניהם", שרוצה לומר כשלחן ערוך לפניו ונגד עיניו, דלכך כתיב "לפניהם", ואם כן יודע בודאי טעם הדבר, שלא נקרא דבר שהיה "לפניו" אלא אם כן ידוע לו. ומה שפירש רש"י 'כשלחן ערוך ומוכן לפני האדם לאכול', הכי פירושו, כמו שלחן הערוך לפני האדם ומוכן לאכול, שזה נקרא לגמרי לפני האדם, כיון שהוא ערוך ומוכן לאכול, וזהו פירוש המכילתא. ובעירובין (נד ע"ב) אמרו מנין שחייב להראות לו פנים, תלמוד לומר "ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם". דרשו "לפניהם" לשון פנים, וזה גם כן נכון למדקדק, ואין זה מקומו:

לפניהם ולא לפני גוים. מדכתיב "לפניהם" בכינוי, דמשמע אותם שהוזכרו למעלה, דהם ישראל, על זה קאי "לפניהם"[82]. ואף על גב דלעיל דרשינן "לפניהם" כשלחן ערוך, לא דרשינן רק 'לפני' דכתיב, דהוי למכתב 'אשר תשים לפנים', אבל כנוי "לפניהם" לא דרשינן, ואם לא בא רק ללמוד שיהיה כשלחן ערוך לפני האדם, הוי למכתב 'אשר תשים לפנים', מאי "לפניהם", אלא "לפניהם" 'ולא לפני גוים'. אי נמי, מגופיה דקרא ילפינן, דהא "לפניהם" כתיב, דמשמע דוקא ישראל. והראשון יותר עיקר:

ובפרק המגרש (גיטין פח ע"ב) דרשו "לפניהם" 'ולא לפני הדיוטות'. ואין להקשות דאחר דממעטים הדיוטות – כל שכן גויים, אין זה קשיא, דתרוייהו צריכי; דהדיוטות אין להם לדון בעל כרחם של בעלי דינין, ואם ירצו בעלי דינין – שרי לדון בפניהם, אבל בפני גויים, אפילו שניהם רוצים, אל יביאו משפטן לפניהם, כדאמרינן טעם בתר הכי. אבל קשה, מנא לן למדרש תרוייהו ולא לפני גוים ולמעט הדיוטות, ורש"י פירש במסכת גיטין בפרק המגרש (גיטין פח ע"ב) דהא דדרשינן "לפניהם" 'ולא לפני הדיוטות', ד"לפניהם" קאי על שבעים זקנים שעלו עם משה להר, דכתיב (להלן כד, א) "ואל משה אמר עלה אל ה' אתה ואהרן ושבעים זקנים". ובתוספות פירשו דקאי על "אלקים" דכתיב בזאת הפרשה: ולי נראה דקרא קאי על סמוכין דוקא, דהא מהך קרא ילפינן שישים לפניהם כשלחן ערוך ומוכן לאכול, ודבר זה לא שייך רק בדיין מומחה, וכיון שהוא מומחה – מסתמא הוא סמוך. ועוד, הא דכתיב "אשר תשים לפניהם", רוצה לומר שישים לפני הדינים לדון, וכל דיין נתמנה ממשה, ואם כן הוא מומחה בודאי. דאין לומר דהך פרשה הוא ללמד לישראל המשפט, דאם כן לא הוי למכתב "אלה המשפטים", רק 'אלה הדברים', ומדאמר "ואלה המשפטים וכו'" קאי על שופטים שנתמנו ממשה, והם מומחים:

ואפילו ידעת כו'. דאם לא כן, פשיטא הרי גזל גמור הוא, שמוציא ממנו ממון שלא כדין, אלא 'אפילו כו':

כשאויבינו פלילים כו'. דקרא (ר' דברים לב, כט) הכי קאמר "לו חכמו יבינו לאחריתם" שלא מידם היתה זאת מה שהם מושלים בנו, אלא מה' היתה זאת, כי ה' מכרם וה' הסגירם (שם שם ל), שהרי האומות מודים ש"לא כצורנו צורם" (שם שם לא), שאינו שוה צורם לצורינו, ואפילו הכי "אויבינו פלילים" (שם), ולמה היה זה, אלא כי צורם מכרם. ומזה תשמע אם היה צורם שוה חס ושלום לצורינו, ראוי שיהיו אויבינו פלילים, כי בדין כך הוא, אחר שצורם שוה לצורינו, ראוי שיהיו אויבינו פלילים. ואם כן המביא דין בערכאות שלהם מייקר שם עבודה זרה, לומר חס ושלום כי צורם וכו'. וטעם זה ידוע, כי המשפט הוא לאלקים, כדכתיב (דברים א, יז) "כי המשפט לאלקים הוא". ועוד כתיב (ר' מ"ב יז, פו) "ולא ידעו משפט אלקי הארץ", הרי כי המשפט תולה באלהות. ועוד, כי עובדי עבודה זרה אומרים כי המשפטים הוא לאלהות שלהם, כי כל אלהות יש לו משפט, ולעולם הולכין אחר בית דין יפה וחשוב יותר (סנהדרין לב ע"ב), נמצא ההולך לפני דין שלהם מייקר שם עבודה זרה להחשיב משפט אלקיהם:

ובקצת ארצות ובקצת קהילות שמים ללענה משפט ראשונה, הקימו להם מציבות למנות להם מקצת ראשים בורים, לא ידעו לשון משפט ומהו הדין, ודרשו המקרא לגנאי לפני הדיוטות דווקא, שלא די שמנו ראשים בורים מכל, אלא נטלו המשפט מיודעי דבר המשפט ונתנו אותו לבורים, עד שהיודעים ותלמידים – בעיניהם רואים עוות משפט ודין גזל ועושק על מקצת ראשים בורים, ואין לאל ידיהם להושיע אף ליתום ולאלמנה. והנה עוברים כל שעה על "לא תטע לך אשירה אצל מזבח ה' אלקיך" (ר' דברים טז, כא), כמו שאמרו חז"ל (סנהדרין ז ע"ב) הממנה דיין שאינו הגון כאילו נוטע אשרה אצל מזבח ה'. ואולי רמז עליו בתורה "לא תטע לך אשרה אשר שנא ה' אלקיך" (ר' דברים טז, כא), כי אותיות "אשרה" 'הראש', "אשר שנא ה'" קאי על האשרה, הוא הראש ששנא ה' אלקיך, ואלקיך שונא אותו גם כן. וחכמי הדור אין להם להתאונן על כבוד התורה, כי דיו לעבד שיהיה כמו רבו (ברכות נח ע"ב), הרי הם מחללים שם שמים ומייקרים שם עבודה זרה, עבירה גוררת עבירה (אבות פ"ד מ"ב), דורשים 'לפני הדיוטות' דווקא, עד שבאו לדרוש 'לפני ערכאות' דווקא, עד שאין פונים עוד למשפטי התורה. ואין לך דבר אהוב לפני השם יתברך כמו משפט אמת, וכמו שאמרו ז"ל (שבת י.) היושב ודן דין אמת לאמתו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית. והם משליכים אמת ארצה, עד כי אין משפטי אמת. ונמשך עוד כמעט חס ושלום שאין תורה ודת, כי אין ביד החכמים לגדור פרצות הדור, כי יאמר הראש וחביריו, והדומה לו, אין אתה אב בית דין לנו שאנחנו חייבים לשמוע לך. ויותר קשה לסבול עולם מעול מלכות, שמפני שאין הכבוד נאה

לו, והוא אינו נאה לכבוד, [ו]כאשר יחשוב שאין אחד נוהג כבוד בו, ולא ירצה להיות כפוף תחתיו – מכניע אותו ומציר לו ורודף אותו בכל הרדפה, וכן לשפלותו הוא מגרה באנשים חשובים ותלמידי חכמים, שיסבור כי אין החשובים והתלמידי חכמים רוצים להיות נכנעים תחתיו, ולכן הוא דורך על במתי החשובים והנכבדים ביותר להשפיל אותם. אוי ואבוי להם מאותה חרפה ומאותה בושה ומאותה כלימה. אך נתקררה רוחי ונכבה אש יקוד לבי הבוערת, כי דבר בם ראיתי כי אין יוצא מאתם לא נין ולא נכד, עד שהעניות שולטת, [ואין להם] זרע שיהיה לו שם בחכמים ושאר בתלמידים:

ואני אומר כי ירא אלקים יחוש לו ואל יעמוד לפניהם למשפט, והרי אמרו ז"ל (סנהדרין ז ע"ב) "לא תעשו אתי אלקי כסף ואלקי זהב" (ר' לעיל כ, כ), זה דיין הבא בשביל כסף וזהב. ולפיכך נאמר "לא תעשו אתי", כי הדיין הוא עם השם יתברך, כדכתיב (תהלים פב, א) "אלקים נצב בעדת אל", ומי שהוא עומד לדין לפני דיין הממונה בעבור עשרו, הרי עושה אלקי כסף ואלקי זהב עם השם יתברך, אשר "נצב בעדת אל בקרב אלקים ישפוט" (שם). ומצוה להקל בכבודם, כמו שכתב בחושן משפט. ובירושלמי בסוף ביכורים (פ"ג ה"ג) רבי מני מקיל לאילין דמתמנין בכסף. רבי אמי קרי עליהן "אלקי כסף". ובאלו שנתמנו בשביל עשרם יש בהם הכל ועל הכל, כי הידים ידי עשו סמכו אותם. אמנם נמצאו גם כן בקצת קהילות נאמני רוח, כונתם לשם שמים, לא להשתורר על הציבור בגאוה, על אלו נאמר העוסקים עם הצבור לשם שמים צדקתם עומדת לעד, ועל האחרים נאמר (ישעיה א, כה-כו) "ואשיבה ידי עליך ואצרוף כבור סיגיך ואסירה כל בדיליך ואשיבה שופטיך כבראשונה":

פסוק ב

או אינו אלא עבד של עברי. כי לשון "עבד עברי " משמע שהוא עבד כבר, ולפיכך יש לפרש עבד של עברי:

ועליו הוא אומר וכו'. רוצה לומר דמאי נפקא מיניה אם נפרש בעבד כנעני שלקחתו מישראל, דודאי אין לומר דעבד עברי לא יצא בשש, דזה כבר נאמר במקום אחר (דברים טו, יב) דעבד עברי יוצא בשש, אלא נפקא מיניה דאף זה שהוא עבד כנעני יצא בשש, ולפיכך אמר 'ועליו הוא אומר שש שנים יעבוד', כלומר דאף הלוקח מן הישראל יוצא בשש:

ומה אני מקיים וכו'. ואם תאמר, ומה חילוק יש בין עבד שלקחו מגוי לעבד שלקחו מישראל, ויש לומר דאם לקחו מישראל כבר חייב בכל המצוות שהאשה חייבת בהם, ולפיכך לא יוכל לזכות בו ישראל אחר לאחוזה עולמית, אבל הלוקח מן הגוי, שעדיין

אינו ישראל עד שיטבול לשם עבדות, נקנה לו לאחוזה לקיים בו (ויקרא כה, מו) "והתנחלתם אותם לבניכם אחריכם וגו'" (כ"ה ברא"ם):

והא דקאמר 'ומה אני מקיים "והתנחלתם" בלקוח מן הגוי', אין רוצה לומר הלקוח מן הגוי – שמוכר עבדו, דזה לא יתכן, דהרי גוי אינו זוכה בגוי עבדו, ואיך יוכל למכור אותו לישראל יותר ממה שיש לגוי בהך עבד, כדדרשינן (גיטין לז ע"ב) "מהם תקנו" (ויקרא כה, מה) ולא הם קונים זה מזה, כמו שפירש רש"י בפרשת בהר (שם), אלא רוצה לומר גוי המוכר עצמו. והרא"ם תירץ דאף על גב דגוי לא קני לגוי אחר, מכל מקום כוחו דישראל אלים, וקני ליה, כדאיתא בפרק החולץ (יבמות מו.) "מהם תקנו" (ויקרא כה, מה) ולא הם קונים זה מזה, למאי, אילימא למעשה ידיו – אטו גוי לא קני לישראל למעשה ידיו, אלא לגופיה, וקאמר 'אתם קונים מהם'. ולא עיין, כי פירוש "מהם תקנו" שיקנו העבד עצמו, וכמו שאמר גם כן כאן 'בעבד הלקוח מגוי', רוצה לומר גוי המוכר עצמו. לכך פירש רש"י לקמן (ויקרא כה, מה) "מהם תקנו" 'אותם תקנו' מזה הטעם, דאין קונין מגוי. והרא"ם רצה להביא ראיה מטור יורה דעה, וכל ראיותיו הפוכים:

ואם תאמר, והאיך נוכל לפרש דהאי "כי תקנה עבד עברי" בעבד כנעני, הא עיקר טעם הרציעה 'אוזן ששמע בהר סיני "כי לי בני ישראל עבדים" (ויקרא כה, נה) והלך וקנה אדון לעצמו כו" (רש"י פסוק ו), והרי זה כבר עבד, ואין זה קושיא, כי בשביל טעם הכתוב אין לדחות שום פירוש הכתוב, דודאי כאשר אנו יודעים באיזה דבר הכתוב מדבר, אז אנו מפרשים טעם המקרא, אבל בשביל טעם המקרא אין לדחות שום משמעות של מקרא, כי אין מדת התורה שבה נדרשת כן, ללמוד דבר בשביל הטעם. כי הרבה מצות בתורה שאין יודעים טעם המקרא, ויהיה זה כאחד מהם. ועוד יש לפרש שפיר גם כן בעבד כנעני כך; אוזן ששמע כי על ישראל נאמר "כי לי בני ישראל עבדים", ולא עבדים לעבדים (רש"י פסוק ו), והיה אפשר לעבד זה להיותו ישראל ולצאת בשש, והוא לא היה רוצה לצאת בשש להיות בכלל ישראל, לכך נרצע:

לא אמרתי לך אלא באחיך העברי. דאין לומר דכאן מדבר בעבד כנעני ושם (דברים טו, יב) מן ישראל, דאם כן למה לי (שם) "העברי", דהא כתיב (שם) "אחיך", אלא אתא לגזירה שוה לומר מה "עברי" דכתיב שם בעבד עברי מדבר, אף "עברי" דכתיב כאן ב[עבד] עברי הוא מדבר. ואין להקשות דלא לכתוב כאן "עבד" כלל, והשתא לא צריך לכתוב גם כן "עברי", ויש לומר, דהכתוב מלמדנו שעושה איסור שנמכר לשם עבד, דכתיב (ויקרא כה, נה) "כי לי בני ישראל עבדים" 'ולא עבדים לעבדים' (רש"י פסוק ו), ואי לא כתיב "כי תקנה עבד" הווה אמינא כיון שיוצא בשש – אין זה עבד, ואינו אסור.

ואף על גב דילפינן זה מטעם הרציעה, אי לאו "כי תקנה עבד" לא נדע טעם הרציעה, השתא שכתב "כי תקנה עבד" נדע טעם הרציעה, משום דהוי עבד לעבדים. ולמאן דאמר (קידושין יד ע"ב) דבמוכר בית דין הכתוב מדבר, והוא לא מכר עצמו, אתא קרא למילף טעמא דרציעה, דלא הוי ידעינן טעמיה דרציעה, השתא דכתיב "כי תקנה עבד" ידעינן טעמא דרציעה. ועוד, דקרא אתא למימר דוקא שנמכר לשם עבד "שש שנים יעבוד", אבל נמכר שיהיה פועל אמרינן (ב"מ י.) אפילו בחצי יום חוזר, וכן קיימא לן, מטעמא ד"לי בני ישראל עבדים" 'ולא עבדים לעבדים'. ואף על גב דקיימא לן גם כן דעבד מגרע פדיונו ויוצא, מיהא כל זמן שלא נתן כספו אינו יכול לחזור בו, אבל שכירות, מתי שירצה יכול לחזור. והרא"ם פירש דלכך כתיב "עבד", מפני שהתורה התירה לקרותו עבד לשם בזיון. ובמכילתא שלנו אין הגירסא כמו שהביא שמותר לקרותו עבד, אדרבא, משמע שם שאין לקרותו עבד לשם בזיון:

כי תקנה מיד בית דין. הפירוש שלא כסדר, שאם היה מדבר בעבד כנעני אין צריך לומר דהוא איירי מיד בית דין, שהרי לא תוכל להקשות דאי במוכר עצמו הרי כבר אמור בקרא (ויקרא כה, לט), דזה אין קשיא, דהכי איירי בעבד כנעני, אבל עכשיו דקרא איירי בעבד ישראל, יש להוכיח דאיירי במכרוהו בית דין, שהרי מוכר עצמו כבר אמור כו' (כ"ה ברא"ם). ואין לומר דכאן במוכר עצמו ולהלן במוכר עצמו, ושם חזר לפרש מפני דבר שנתחדש, דהיינו "לא תעבוד בו עבודת עבד" (ויקרא כה, לט), דהכי דייק מדכתיב שם (שם) "כי ימוך אחיך ונמכר לך", ולא הוי ליה למכתב רק 'וכי ימכר לך אחיך', אלא דרך הכתוב לכתוב במי שמוכר עצמו "וכי ימוך" שנמכר מפני דחקו, ואם כן כאן דלא כתיב "כי ימוך אחיך" על כרחך שמכרוהו בית דין. ועוד נראה, דאין לומר דזה הוי 'פרשה שנאמרה ונשנית לא נשנית רק בשביל דבר שנתחדש', דהיינו דבר שהוא חדוש לגמרי, אבל "לא תעבוד בו עבודת עבד" אין זה דבר שנתחדש, דהכל הוא בשביל שיוצא ביובל, ואין זה כמו שאר עבד שקנוי עולמית, וכדמוכח קרא (שם שם לט-מ) "לא תעבוד בו עבודת עבד כשכיר כתושב יהיה עמך [עד שנת היובל יעבוד עמך]", כלומר שאינו עבד גמור, שהרי הוא כמו תושב ושכיר שיוצא ביובל, ואינו עבד, ולא הוי חדוש, כיון דהכל הוא טעם שאינו עבד עולמית רק עד היובל:

אבל מכרוהו בית דין אינו יוצא בשש. דכיון דעביד איסורא לא יצא בשש. אי נמי, דבית דין יש להם למכור אותו כפי הגניבה, ואם גנב הרבה יש למכור אותו לזמן שיקח אותו אדם כפי הממון שגנב וכו'. והקשה הרא"ם דאיך אמר שמכרוהו בית דין אינו יוצא בשש, הרי כתיב (דברים טו, יב) "כי ימכר לך אחיך וגו'" וזהו במכרוהו בית דין מדבר, שכך

משמע לשון "ימכר לך" על ידי אחרים, כדפירש רש"י לקמן בפרשת ראה (שם), ובפרק קמא דקדושין (יד ע"ב) "כי ימכר" על ידי אחרים משמע. ואין זה קשיא כלל, דאין הכרח לפרש "כי ימכר" על ידי אחרים, במכרוהו בגניבתו, דאף במוכר עצמו שייך לשון 'נמכר', דהא כתיב (ויקרא כה, לט) "כי ימוך אחיך ונמכר לך", וגם הוא לשון נפעל, ואפשר לפרש גם כן "כי ימכר לך אחיך" היינו כשנעשה עני, ועל ידי עניו הוא מוכר את עצמו, זה נקרא "ונמכר לך", דכל דבר שאינו נעשה ברצון שייך לשון נפעל, ואי הוי מכרוהו בית דין לא יצא בשש – בודאי הייתי מפרש "ונמכר לך" כך, אך השתא דגם מכרוהו בית דין יוצא בשש כדכתיב הכא, מוקמינן קרא ד"כי ימכר" (דברי טו, יב) כמשמעו:

ומכל מקום בחינם אמר (רש"י) 'אבל מכרוהו בית דין לא יצא בשש', דלמה ליה לומר כך, דאפילו מוכר בית דין יוצא בשש גם כן, כדכתיב קרא "כי ימכר לך", אכתי איכא נפקותא טובא דאיירי קרא (כאן) במוכר עצמו, ויהיה מוכר עצמו גם כן נמכר לשש. ויראה שרש"י רצה לפרש אף למאן דאמר (קדושין יד ע"ב) מוכר עצמו יוצא בשש לפי האמת, ואם כן לא נוכל לומר כי הנפקותא הוא שמוכר עצמו יוצא בשש, שהרי האמת כך הוא שיוצא בשש מוכר עצמו, ולפיכך הוצרך לומר כי הנפקותא הוא שמכרוהו בית דין אינו יוצא בשש. והרא"ם רצה למחוק 'אבל מכרוהו בית דין אינו יוצא בשש', ולפי דבריו צריך לפרש כמאן דאמר מוכר עצמו אינו יוצא בשש, וזה אינו, דהא רש"י פירש לקמן למאן דאמר דמוכר עצמו נמכר לשש, ולא דסבירא ליה כך, דהא רבנן (קידושין יד ע"ב) חולקים וסבירא להו דמוכר עצמו אינו נמכר אלא לשש, אלא שרצה ליישב הכתוב לפי שניהם:

ואין להקשות היאך סלקא דעתך דנאמר דאיירי במוכר עצמו, דהא "והגישו אל האלקים" כתיב (ר' פסוק ו), צריך שיימלך במוכריו (רש"י שם), דהא נתבאר למעלה (סוף אות י) דמכח טעם דמקרא אין לנו ללמוד שום דין, דהרי יש לומר דבמוכר עצמו מדבר, ובשביל שלא נדע למה צריך להגישו אל האלקים לא נוציא בשביל זה הכתוב מפשטיה. ועוד, דנוכל לומר "והגישו אל האלהים" למלוך בבית דין, שמי ראוי להיות נמלך בו יותר מבית דין:

פסוק ג

ואם בעל אשה ישראלית. לא כמו "אם אדוניו יתן לו אשה" דבתריה (פסוק ד), שרוצה לומר שפחה (רש"י שם), ויש לפרש דגם זה בשפחה איירי, והכי קאמר "אם בעל אשה הוא" שהוא נשא שפחה שקנאו לו, ולא נתן לו רבו שפחה משלו, "ויצאה אשתו עמו, ואם אדוניו יתן לו אשה האשה וילדיה תהיה לאדוניה", דזה לא יתכן, דכתיב "אם בעל

אשה הוא", והוי ליה למכתב 'ואם יקח לו אשה', אבל "בעל אשה" משמע שכבר היה לו אשה קודם שנמכר לעבד, ושפחה אי אפשר שיקח, שהרי אסורה, רק לעבד התיר הכתוב (פסוק ד), ולפיכך בסיפא דקרא כתיב (שם) "אם אדוניו יתן לו אשה", ולפיכך הוי למכתב גם כן 'ואם יקח לו אשה', ואז הוי הפירוש שהעבד לקח אותה מעצמו, אלא פירוש "בעל האשה" שהיתה כבר אשתו קודם שלקחו לעבד, ואם כן בישראלית איירי. וכך איתא במכילתא; (אם אדוניו יתן לו אשה) ["אם בעל אשה הוא"] בישראלית, או אינו אלא בכנענית, תלמוד לומר "אם אדוניו יתן לו אשה", הרי כנענית אמורה, ומה תלמוד לומר "אם בעל אשה הוא", בישראלית. ואין נראה לפרש דהכי קאמר; בישראלית מדבר שתצא עמו, אבל אין לפרש בכנענית שתצא, דהא כתיב "ואם אדוניו יתן לו אשה [האשה וילדיה תהיה לאדוניה]", אם כן כנענית אינה יוצאת, דזה לא יתכן, דהוי שפיר מצינו לפרש דקרא ד"אם אדוניו" מדבר כשנתן לו האדון האשה, ורישא דקרא שנשאה משלו, והפירוש הוא כמו שאמרנו למעלה:

חייב במזונות אשתו ובניו. אף על גב דכאן ליכא למילף רק אשתו, כתיב קרא אחריני (ויקרא כה, מא) "ויצא מעמך הוא ובניו", ודרשינן (קידושין כב.) גם כן דחייב במזונות בניו. ובגמרא פרק קמא דקדושין (כב.) עביד צריכותא, דאי אשמועינן אשה, הווה אמינא דוקא אשה דלאו בת מהדר אפתחיה היא, לכך חייב האדון במזונותיה. ואי אשמועינן בניו, הווה אמינא דווקא בניו דקטנים ואין יכולין לעשות מלאכה, אבל אשה לא, קא משמע לן. ואם תאמר, והרי הבעל גופיה אינו **חייב במזונות אשתו ובניו** מן התורה, דמזונות – רבנן תקנו לאשה, ומכל שכן בניו, ואין זה קשיא, דאף על גב דאם ירצה הבעל אין חייב במזונות, כיון שטוב הוא לו כאשר יש לבניו ולאשתו מזונות, וכתיב אצל עבד עברי (דברים טו, טז) "כי טוב לו עמך", לכך חייב האדון במזונותיהם:

פסוק ד

מכאן שהרשות ביד רבו וכו'. ואם תאמר, ומאי סברא היא זאת, איפכא מסתברא; אם אין לו אשה ישראלית – יתן לו כנענית, ואם יש לו ישראלית – לא יתן לו כנענית, כיון שיש לו כבר אשה, ואין זה קשיא, דודאי מסתבר הוא שאם יש לו ישראלית לא יאמר לו בסוף שש שנים (פסוק ה) "אהבתי את אשתי" הכנענית, דבשביל אהבת אשתו הישראלית יצא, אבל אם אין לו ישראלית, בודאי בשביל אהבת אשתו לא יצא, לכך אסור לו ליתן לו שפחה. ויש בזה עוד דבר נפלא, כי אם יש לו אשה הרי השפחה זאת אינה זוגו, ואין זה רק שפחה שלו, ומותר בה. אבל אם אין לו אשה אסור ליתן לו שפחה, דהא תהיה לו זאת השפחה לזוג לו לגמרי, ואסור שתהיה השפחה זוגו של ישראל:

מכאן שהרשות ביד רבו. אבל ליכא למימר חובה, אף על גב דכתיב "אם", יש לפרש חובה כמו כל הנך דלעיל דסוף פרשת יתרו(רש"י כ, כב), דכיון דנוכל לפרש אותו רשות, מנא לן לילף אותו חובה. וכן סבר רבי עקיבא במכילתא דלא צריך קרא למילף ד"אם אדוניו יתן לו אשה" רשות:

תלמוד לומר האשה וילדיה תהיה לאדוניה [**שהרי העבריה אף היא יוצאה בשש**]. אף על גב דאין יוצא בשש רק איש שנמכר בגניבתו, ואין אשה נמכרת בגניבתה, אין זה קשיא, דהווה אמינא דאיירי כשמכרה אביה. ואין להקשות דפשיטא, דאיך סלקא דעתך דאיירי באמה הנמכרת על ידי אביה, דהא בודאי אי אפשר לאדון שלה ליתן אותה לעבדו לביאה, יש לומר דהווה אמינא דאין הכי נמי דאשמעינן שמוסר לו אמה עבריה לביאה אף על גב דלענין יעוד דווקא הוא או בנו מייעד (פסוקים ח,ט), מכל מקום לענין ביאה מוסר אמה עבריה לביאה, והווה אמינא דילדיה הם לאדון כמו שיש לו מעשה ידיה:

ומה שהוצרך ליתן טעם שהיא יוצאת בשש, תיפוק ליה כיון דיש לה ילדים אם כן בודאי גדולה היא, דודאי בנים הם כסימנים (יבמות יב ע"ב), והאמה יוצאת בסימנים, אין זה קשיא, דהווה אמינא דהך "ילדיה" איירי שהיא מעוברת מהם, ושייך שפיר "האשה וילדיה", כדכתיב (פסוק כב) "ויצאו ילדיה", דנקראו "ילדיה" העובר, ולפיכך אומר דלא שייך לומר "האשה תהיה לאדוניה", דהא אף היא יוצאה בשש, ואף לפני שש בסימנים. ואם תאמר, דלמא הכתוב איירי היינו עד שש או עד שתביא סימנים, ויש לומר "תהיה" משמע לעולם תהא לאדוניה:

ואם תאמר, אכתי תקשה שמא איירי בישראלית שמכרה עצמה, ומוכר עצמו נמכר לשש ויותר משש לחד תנא (קידושין יד ע"ב), ויש לומר דבמכילתא דרשו (פסוק ז) איש מוכר עצמו ואין אשה מוכרת עצמה, כך תירץ הרא"ם. אבל אין זה דעת רש"י, שהרי רש"י לא הביא זאת הראיה כלל, והיה העיקר חסר, אלא שסובר כי אין לומר במכרה עצמה "תהיה לאדוניה", שכיון שאם מכרה עצמה לשש - לא שייך בה "תהיה לאדוניה", דמשמע שהיא נשארת לו לחלוטין, הכי נמי אפילו אם מכרה עצמה לו לארבעים שנה, כיון שיש זמן לדבר - לא שייך לומר "תהיה", דסוף סוף כשכלה הזמן - יוצאת, דמאי שנא שש או ארבעים, אין חילוק כלל. ולא נקט (רש"י) 'שש' רק דבא להוכיח שאינה לחלוטין לאדוניה. ואם מכרה עצמה עד היובל, בשביל זה לא שייך לומר טפי "תהיה לאדוניה", דמשמע לחלוטין. ומפני שאין חילוק, נקט רש"י חדא מנייהו, שכמו שיש להוכיח שבשביל שיוצאת בשש לא שייך לומר "תהיה לאדוניה", הכי נמי אם היא יוצאת ביובל לא שייך לומר "תהיה", רק נקט 'שש' דהאמת הוא שאין האשה מוכרת עצמה,

ואם כן אי אפשר לומר דאיירי רק במוכר בתו הקטנה, והשתא דייק שפיר. אבל מן הילדים לא הוי מצי לאוכחי, כיון דמעשה ידיהם לאדניה, שמא גם בניהם לאדון, ולכל הפחות הם לאדון לענין דמי ולדות אם הכה אותם, [דכשם ד]משלם דמי ולדות לבעל, ישלם דמי ולדות לאדון, ויתרצו קושיות הרמב"ן:

פסוק ו

צריך לימלך במוכריו וכו'. למאן דאמר מוכר עצמו גם כן נרצע (קידושין יד ע"ב), יש לפרש צריך שימלוך בבית דין כדלעיל, ולא הוצרך לפרש, דפשוט הוא:

ונתת באזנו ובדלת. אבל אפכא ליכא למימר – מפני שנאמר (דברים טו, יז) "באזנו ובדלת", אם כן לא תהא המזוזה כשירה לרצוע עליו, תלמוד לומר "אל הדלת או אל המזוזה", דאם כן לא יתורץ למה נאמר שם "בדלת" דוקא, דמשנה תורה לאוסופי אתא (חולין סג ע"ב), ולמה כתב "בדלת" לרציעה ולא מזוזה. והרא"ם הקשה דבאיזה מקום מצאנו שיהיה נכתב קרא "והגישו אל הדלת או אל המזוזה" ויהיה נכתב הך קרא ד"אל (הדלת) [המזוזה]" בשביל ההיקש (ודלת) [ומזוזה] פסול לרצוע עליה, ויהיה נכתב מלתא דליתא – משום היקשא. וכהאי גוונא הקשו התוספות גם כן אצל "תושב ושכיר לא יאכל בו" (לעיל יב, מב) בפרק הערל (יבמות ע ע"ב), דמשום גזירה שוה אין לכתוב מלתא דאינו כלל. ועוד קשיא, דהא רבי שמעון דריש (רש"י כאן) 'דלת ומזוזה היו עדים במצרים וכו', ואם כן דלת ומזוזה כשר לרצוע, דאם לא כן מאי עדות, ואין דבריו קשיא כלל, דלא איירי רק בהגשה, ויאמר הכתוב שיגיש אותו "אל הדלת או אל המזוזה" להיות נרצע על מה שראוי לרצוע עליו. והא דלא דרשו "או אל המזוזה" לומר שאין צריך להגישו אל הדלת בשעת רציעה, אלא (אם) עומד אצל המזוזה ורוצע בדלת, דאם כן קשיא לא לכתוב כלל "והגישו אל הדלת", רק יכתוב 'ורצע את אזנו בדלת במרצע', והיכי תיסק אדעתיה שצריך שיעמוד אצל הדלת, על כרחך קרא להקיש אתא. ומה שדרש רבי שמעון בן יוחאי 'דלת ומזוזה שהיו עדים במצרים', הכי קאמר, כיון דמצריך הכתוב דלת מעומד צריך שתהא הדלת ראויה למזוזה, כי הדלת שאינה מעומד אינה ראויה למזוזה, ולמה צריך כך, אלא 'דלת ומזוזה שהיו עדים במצרים:

אוזן ששמע בסיני לא תגנוב כו'. הקשה הרא"ם דהא "לא תגנוב" (לעיל כ, יג) בגונב נפשות איירי (רש"י שם), ותירץ כל התורה כולה נכלל בעשרת הדברות, כמו שיסד הגאון רבינו סעדיא, ו"לא תגנוב" דאיירי בממון נכלל בו. ואם תאמר, אם טעמא משום ד'הלך וגנב ירצע', יהיה נרצע בתחילת שש, וכן במוכר עצמו דהוא נרצע בשביל אוזן ששמע "כי לי בני ישראל עבדים" (ויקרא כה, נה), אם כן יהיה נרצע בתחילת שש, ויש

לומר, דלא נקרא 'קנה אדון לעצמו' כשהוא יוצא בשש, דדוקא היכי דכתיב (כאן) "ועבדו לעולם" שהוא עולם גמור עד היובל (רש"י כאן), זה הוי 'קנה אדון לעצמו', אבל שש לא הוי 'קנה אדון לעצמו'. ולפיכך כשעובדו עד היובל, וזה בא לו על ידי גניבתו, לפיכך ירצע אז על גניבתו, וכן במוכר עצמו:

אבל לפי זה קשיא, מי דחקו לרש"י לומר 'אוזן ששמע בסיני לא תגנוב וכו", ולא קאמר 'אוזן ששמע בסיני "כי לי בני ישראל עבדים" ולא עבדים לעבדים (ב"מ י.), והוא קנה אדון לעצמו', שהרי יכול לצאת ואינו יוצא, בזה קנה אדון לעצמו, והשתא היה מתורץ הכל הא דנרצע בסוף שש, כי זה נקרא 'קנה אדון לעצמו' כיון שהיה יכול לצאת, אבל בתחלת שש אם נמכר מפני גנבתו לא קנה אדון לעצמו, ואף מוכר עצמו כיון שמכר עצמו מפני דוחקו אין זה קונה אדון לעצמו, רק כשאינו יוצא בשש:

ועוד קשיא לדעת רש"י שנרצע באוזן מפני ששמע "לא תגנוב", אם כן למה נרצע בפני דלת ומזוזה, דלא שייך גבי "לא תגנוב", ויש לתרץ זה דלא בשביל הגניבה הוא נרצע, דאם לא כן, כל מי שעושה עבירה יהיה נרצע באזנו לומר 'אוזן ששמעה לא תעשה עבירה פלונית והוא עושה העבירה ירצע באזנו', אלא עיקר הרציעה הוא סימן עבדות, שיש סימן בו שהוא עבד, ואמר מה נשתנה להיות נרצע האוזן לסימן עבדות ולא שאר איברים, ועל זה אמר 'אוזן ששמעה על הר סיני "לא תגנוב"', והגנב נמכר בגנבתו לעבד (להלן כב, ב), והלך זה וגנב ונמכר בגניבתו, ירצע האוזן, להיות סימן בו לעבד באוזנו. וגם נירצע בפני דלת ומזוזה, מפני שהיו עדים במצרים שאמרתי "כי לי בני ישראל עבדים", והלך וגנב ונמכר לעבד – ירצע:

ומה שלא פירש רש"י 'והלך וקנה אדון' מפני שלא יצא בשש, מפני כי לשון 'קנה אדון לעצמו' משמע שכבר קנה אדון לעצמו, ואילו הנרצע נקנה ברציעה (קידושין יד ע"ב), לכך סובר ד'קנה אדון לעצמו' היינו בתחילת שש, רק שאין זה עבדות גמור אלא כשעבד עד היובל, שנקרא "עולם" (פסוק ו), ולא בתחילת שש, כך הוא דעת רש"י. אלא שיש להשיב על זה, ואין כאן מקומו, כי לדעת רש"י למה קרא הדרש הזה כמין חומר, אבל בודאי הדרש הזה דרש נכבד מאד, והוא כמין חומר. ואם תאמר, אם כן דאין מכירת שש נקרא 'אדון לעצמו', לא גרמה לו הגניבה מידי, דהא הוי מצי לצאת בסוף שש, ואין זה קשיא, דסוף סוף על ידי גניבה בא לו, דכל אדם אוהב אשתו ובניו ואדוניו, והאדון נתן לו האשה בעל כרחו (קידושין טו.), לכך נרצע על הגניבה, דהוא עיקר הגורם:

ואם מוכר עצמו הוא. לא דסבירא ליה דמוכר עצמו נרצע, דהא רבנן פליגי בפרק קמא דקידושין (יד ע"ב), וסבירא להו דמוכר עצמו אינו נרצע, אלא דבא לפרש למאן דאמר דמוכר עצמו נרצע:

תלמוד לומר ואיש אל משפחתו וגו'. והך קרא (ויקרא כה, י) מדבר בנרצע, כדאיתא בפרק קמא דקידושין בדף ט"ו:

פסוק ז

אמרת מכורה כבר כו'. בערכין פרק המוכר שדהו (ערכין כט ע"ב):

אל תצא בראשי איברים כו'. ואם תאמר, מהיכי תיסק אדעתין לומר שתהא אמה יוצאה בראשי איברים, יש לומר דהווה אמינא לילף קל וחומר מעבד כנעני, מה עבד כנעני שאינו יוצא בשש – יוצא בראשי איברים (פסוק כו), אמה שיוצאת בשש (דברים טו, יב), אינו דין שתצא בראשי איברים (כ"ה ברמב"ן):

יכול יהא העברי יוצא בראשי איברים כו'. דהווה אמינא נילף קל וחומר מכנעני דיוצא בראשי איברים (פסוק כו), ואין לומר דאמה תוכיח, דיוצאת בשש (דברים טו, יב), ואפילו הכי אינה יוצאת בראשי איברים (רשי כאן), דמה לאמה שאינה נמכרת בגניבתה, תאמר בעבד שנמכר בגניבתו וכו' (להלן כב, ב), כך פירש הרא"ם. ודברים אלו אינם מובנים, דאדרבא, קל וחומר הוא, מה אמה שאינה נמכרת בגניבתה, אפילו הכי כשנמכרת אינה יוצאת בראשי איברים, עבד עברי שהוא נמכר בגניבתו – כשנמכר אינו דין שלא יהא יוצא בראשי איברים, אבל כך יש לומר; מה לאמה דיש בידו ליעדה, ואם כן תהא נשארת אצלו לעולם, ולפיכך לא תצא בראשי איברים, וזה אינו בעבד עברי:

פסוק ח

שלא נשאה בעיניו חן לכונסה. דאם לא כן "רעה" למה לי. ובמכילתא אין "רעה" אלא שאין נגמלת חסד לפניו, ונקרא אשר לא נשאה חסד לפניו "רעה", כי לעולם הרע הוא הפך החסד, כי החסד הוא טובה יתרה, והרע הוא הפך זה:

שהיה לו ליעדה. מדנתן הסיבה שלא יעדה שהיא רעה בעיניו, משמע דמצוה לו ליעדה, ובשביל שהיא רעה בעיניו לא עשה זה:

וכסף קנייתה וכו'. דאם לא כן הוי ליה למכתב 'אשר לא לקחה', כדכתיב (דברים כב, יג) "כי יקח איש אישה", אלא שאין צריך קנין חדש, דכסף קנייתה הוא כסף קדושיה, לכך לא כתיב 'אשר לא לקחה':

שאף הוא מסייע וכו'. פירוש, דהוי למכתב 'ונפדת', אלא "והפדה" לומר שאף הוא מסייע בפדיונה (רש"י קידושין יד ע"ב). והסיוע הזה, דמדינא לא היה לו לעשות זה,

דכיון דקיימא לן עבד עברי גופיה קנוי לו, וכן אמה עבריה גופה קנוי לו, דהא הרב שמחל על גרעונו אין גרעונו מחול, כדאיתא בפרק קמא דקידושין (טז.), וכיון שכן הוא, אם כן לא יגרע מפדיונה כלל, ותהא חייבת לעבוד עד הזמן, או תתן לו כל דמיה, שאז הוי שפיר דקונה עצמה במעות שנתן לה האדון, אבל לגרע פדיון שלה – זה אינו סברא, לכך אמרה תורה "והפדה", שאף הוא מסייע בפדיון שלה לגרע כסף שלה, דהוא חושב מה שעשאה כאילו היה מקבל כסף ממנה:

ויש מפרשים מפני דהאמה היא קטנה בשעת הקנין, והשנים האחרונים היא שוה יותר מן השנים הראשונים, ומזה הוא מסייע אותה – מחשיב לה שנים הראשונים כמו שנים האחרונים. ודבר זה אין טעם לו, דאם אין שנים הראשונים כמו האחרונים, למה יהיו נחשבים כמו האחרונים, ומתחילה כשקנה אותה קנה שלשה שנים הראשונים בשני מנים, ושלשה אחרונים בארבע מנים, ואם כן כאשר יוצאת, למה תתן שלשה מנים בעד שלשה שנים אחרונים. ולפיכך אי משום דיהיה מסייע פדיונה – למה אמרה תורה ליתן לה ממון גמור שתצא בו:

ואין להקשות למה לי "והפדה", לילף מן עבד עברי דיוצא בגירעון כסף, כדילפינן בפרק קמא דקידושין (יד ע"ב) מכרוהו בית דין ממוכר עצמו, ומוכר עצמו ממוכר עצמו לגוי, ואין זה קשיא, דלא מצי למילף מעבד עברי, דהווה אמינא כיון דהוי מצי ליעדה, ושמא בשנים אחרונים הוה מייעדה ולא בראשונים, דמי שהוא קונה אמה, ונתן עיניו במה שהוא יכול לייעד, (ו)מרבה בשביל זה ממון, ואם יוצאה ומגרע מפדיונה בשוה, אם כן לא מקבל האדון מה שהיה מוסיף לו בשביל הייעוד. בשלמא גבי עבד עברי, כיון דלא שייך זה אצלו, (ו)הוא מקבל כל דבר לפי ערך השנים שעשה, והווה אמינא דלא אמרה תורה שיפסיד האדון זכות שלו. ואפשר שזהו שמסייע בפדיונה, דודאי בשביל היעוד היה מרבה בממון, והיה סבר לייעדה בשלשה שנים אחרונות, ועכשיו יוצאת הימנו. ועוד, דצריך "והפדה" ללמוד שלא תאמר כיון שמצוה לייעדה (רש"י כאן), אין לו לסייע בפדיונה שתצא ממנו, דהא מצוה לייעדה, ועדיין יכול לייעדה בשנים האחרונים. ועוד, דצריך "והפדה" במכילתא לומר דמצות ייעוד קודמת למצות פדיונה, לכך אמר "אשר לא ייעדה והפדה", ולא קשיא מידי. ובלא זה נמי לא קשה, דהווה אמינא כיון דכל היקש זה מישראל הנמכר לגוי אתא, לא נוכל [לומר] שיוצא בגירעון [אלא] עד היובל, דהא ישראל מגוי אין יוצא [אלא] ביובל, לכך צריך לאשמועינן שיוצא בגירעון עד שש:

שאינו רשאי למוכרה לאחר. הקשה הרמב"ן על זה באיזה מקום מצאנו ד"עם הנכרי" הוא לאיש נכרי, ובזה טען הראב"ע על דברי רש"י,והרי אונקלוס תרגם גם כן "לעם נכרי"

'לגבר אחרון', ובאיזה מקום מצא אונקלוס שיהיה "לעם נכרי" 'לגבר אחרון'. ונראה לי, שמפני שאמר "אם רעה בעיני אדוניה אשר לא ייעדה", דמשמע שבשביל שהיא רעה לא יעדה, ובשביל כך הוא רוצה למכרה לאיש אחר, ואין לומר בזה 'איש אחר' והוא ישראל, דודאי אם לא מצאה חן בעיניו למה תמצא חן בעיני אחר, ולא היה לו למכור אותה אליו, ואין לכתוב בתורה אם רעה היא בעיניו לא ימכור אותה לאחר, דלמה ימכור לאחר דבר שהוא רע אליו. ומכל שכן לדעת רז"ל שפרשו בפרק קמא דקדושין (יט ע"ב) ד"אם רעה בעיני אדוניה" אייריי בפסולים שהיא ממזרת, דאיך ימכור אותה לישראל, שהכתוב משמע בשביל שהיא רעה בעיני אדוניה ולא יוכל ליעדה – ימכור אותה לאחר, ולפיכך לא כתב 'לאיש אחר' רק "לעם נכרי", ומדנתן טעם הכתוב "בבגדו בה" בשביל שבגד בה לא ימכור אותה, אם כן אין הטעם בשביל שאין למוכרה לגוי, דבזה לא נתן הטעם בשביל שבגד בה, אבל מדנתן הטעם שבגד בה, אם כן [זהו] הטעם שאין רשאי למוכרה, ואין חילוק בין עם נכרי ובין אחר. וכך פירוש הכתוב; לא ימשול למכרה לעם שאינו מקפיד על שהיא רעה, ולא שאינו רשאי למכרה לעם אחר בשביל שאינו עמה, רק בשביל שבגד בה, והוא הדין אם הוא לישראל אחר, כיון שבגד בה. ולפיכך עיקר הכתוב לא בא להורות רק שלא ימכרנה לאחר. וזהו תרגם אונקלוס 'לגבר אחרן', פירש כוונת הכתוב, שרוצה לומר דאין לו רשות למכור אותה לאחר:

פסוק ט

ואם לבנו ייעדנה האדון (הזה). אף על גב ד"לא ימשול למכרה" (פסוק ח) קאי על האדון ועל האב (רש"י שם), הך מילתא "ואם לבנו ייעדנה" קאי על האדון, דהא כתיב אחר זה (פסוק יא) "ואם שלש אלה לא יעשה לה", וקאי זה על האדון:

שאף בנו קם תחתיו וכו'. דאם לא כן הוי למכתב 'ואם לבנו יקחנה', אלא כתב "ייעדנה", לומר שאין צריך קדושין אחרים, ולפיכך אמר 'שאף בנו קם תחתיו לייעוד', כלומר שאין צריך כסף קדושין:

פסוק י

יקח לו עליה. דאין פירושו יקח לו אחרת ולא זאת, דאם כן מאי "שארה כסותה ועונתה לא יגרע", הא לא נשאה:

מן האמה. אבל אין לומר מזאת האשה שלקחה, דפשיטא שלא יגרע, דהרי נשאה על האמה, ובודאי אחר שחפץ בה למה יגרע שאירה. ועוד, ד"לא יגרע" כתיב, דמשמע שלא יגרע ממה שהיתה כבר, וזהו **מן האמה** שכבר יעדה והיו לה מזונות, וכן איתא במכילתא:

שאירה אלו מזונות וכו'. במכילתא, ובפרק נערה שנתפתתה (כתובות מז ע"ב). הקשה הרמב"ן (פסוק ט) על זה, דבסוגית הגמרא מוכח דמזוני תקנו לה רבנן, ומי שסובר דמזוני מן התורה הוא יחיד, ואין הלכה כן. והרמב"ן כתב דבר שלא נמצא לא ביחידים ולא ברבים, שחייב לשכב עמה על מטה כבודה, ולא מצאנו זה בשום מקום. ויראה כי אין קשיא על דברי רש"י, שהוא פירש לפי פשוטו של מקרא, ופשוטו של מקרא כך הוא. אף למאן דאמר מזונות תקנו לה רבנן, מפרשים המקרא כפשוטו, ולא שהוא חייב לה מן התורה מזונות, אלא שכן האדם דרך לעשות, שהוא מפרנס אשתו ובניו. וראיה לזה שהתורה חייבה לפרנס אשת עבד עברי ובניו (רש"י פסוק ג), ואי לאו שכן כל העולם נוהג, למה יהיה מוטל עליו לפרנס, אלא שדרך כל העולם שעושים כך, אבל שהתורה חייבה אותו – לא. ומה שאמרה על פי הפשט "שאירה כסותה ועונתה לא יגרע", לא נאמר זה אלא רק על שלא יסיר אותה מהיות אשתו אחר שלקח אחרת. ולפיכך יאמר, אל יחשוב שאינה אשתו, ובשביל כך לא ירצה לנהוג עמה כאיש עם אשתו, ולמעט לה שלשה דברים, אלא אשתו היא, ובשביל כך "לא יגרע", שכאשר היא אשתו בודאי לא יגרע ממנה שלשה דברים אלו, שכן דרך כל בני אדם. אלא מפני שלא הוצרך להאריך ולומר "שאירה כסותה ועונתה", והוי ליה למכתב 'לא יוציאה ממנו', וכתב "שאירה כסותה ועונתה", דרש מאן דאמר מזונות דרבנן 'לפי שאירה', דהיינו גופה, תן לה כסות, שלא יתן לזקינה כסות של ילדה, כדאיתא בפרק נערה שנתפתתה (כתובות מח.). אבל פשטיה דקרא יש לפרש שפיר, שלא בא הכתוב רק ללמוד שהיא אשתו, שהכתוב אומר "לא יגרע", ואין מדבר רק במי שנתן לה כבר שלשה דברים, ועכשיו בא לגרוע בשביל שלקח אחרת, שסובר להסיר אותה מהיות אשתו, על זה אמר "לא יגרע", כי עדיין אשתו היא, אבל לחייבו אותו בשלשה דברים – לא דבר מזה הכתוב:

פסוק יא

אם אחת משלש אלה וכו'. אבל אין לפרש שלא יעשה לה כל אלה שלשה, דאי אפשר שיקח אותה לו ולבנו, לפיכך פירושו אחת משלש אלה. ומה שלא פירש על אחת משלשה הסמוכים, דהיינו שאר כסות ועונה, מפני שלא יתכן לפרש "ויצאה חנם אין כסף", דהיה משמע שתצא בלא גט בשביל שלא עשה לה שלשה דברים, וזה לא יתכן, דהא גיטא בעי אחר שייעדה (כ"ה ברא"ם):

תלמוד לומר אין כסף לרבות יציאת בגרות. אבל במכילתא ובפרק קמא דקידושין (ד.) שנוי בהפך; "ויצאה חינם" אלו ימי בגרות, "אין כסף" אלו ימי נערות. והפך רש"י הדבר, דסבירא ליה כי לעולם קרא השני אתא לגילויי אקרא קמא, דודאי עיקר היציאה נזכר

בקרא קמא, והוא עיקר, אלא שלא תאמר דקרא קמא הוא יציאת בגרות – כתב לך בקרא בתרא יציאת בגרות, לומר לך כי הכתוב הראשון יציאת נערות. והא דקאמר במכילתא ובגמרא "ויצאה חינם" 'אלו ימי בגרות' "אין כסף 'אלו ימי נערות', הכי פרושו, אם לא נאמר רק "ויצאה חינם" בלבד הייתי אומר "ויצאה חינם" אלו ימי בגרות, עכשיו דכתיב "אין כסף" על כרחך צריך לרבות גם כן ימי נערות, דהא קרא יתירה, והשתא מוקמינן קרא קמא לימי נערות, וקרא ד"אין כסף" לרבות יציאת בגרות (כה ברא"ם). וכן מוכח בהדיא בפרק קמא דקידושין (ד.), דתניא "תושב ושכיר לא יאכל בו", "תושב" 'זה הקנוי קנין עולם', "שכיר" 'זה הקנוי קנין שנים'. ולכתוב רחמנא קנוי קנין עולם דלא יאכל, ומכל שכן קנוי קנין שנים, אילו כך הייתי אומר "תושב" זה הקנוי קנין שנים הוא דלא יאכל, אבל קנוי קנין עולם יאכל, בא זה ולימד על זה. משמע דקרא אחרון מלמד על הראשון. כך הוא שיטת רש"י ז"ל:

והתוספות (שם ד"ה ויצאה) הקשו דלמה לא מוקי קרא "ויצאה חנם" לימי נערות, ותרצו שם כמו שמבואר שם. ואין להאריך בתרוץ תוספות, שהוא תולה בסוגיא דגמרא. אבל דעת רש"י כמו שאמרנו למעלה. ולדעת התוספות דסבירי להו כי "ויצאה חנם" אתא לימי בגרות, יראה דלא קשה מתושב ושכיר, דקרא בתרא מלמד אקרא קמא, דלא אמרינן שהאחרון מלמד על הראשון רק היכי דכל אחד הוי מילתא בפני עצמו, ואין האחד תוספות על השני, אלא "תושב" בפני עצמו ו"שכיר" בפני עצמו. אבל "ויצאה חנם אין כסף", ש"אין כסף" הוא תוספות על "ויצאה חנם", ומפני שהוא תוספות מוקמינן ליה לתוספות 'אלו ימי נערות', וזה נראה נכון. ואמנם דעת רש"י כמו שאמרנו:

ואף על גב דהתם מקשה אביי על הך תירוצא – כיון דנפקא בנערות מאי בעי בבגרות גביה, אין זה קשיא לפי המסקנא, דמתרץ אביי 'לא נצרכה אלא לבגר דאיילונית', כלומר שיש בגרות שאין בהן ימי נערות, דהיינו ימי בגרות דאיילונית כדאמר שם, ולפי הך תירוצא יש לתרץ נמי דלא קשיא 'כיון דנפקא בנערות מאי בעי בבגרות גביה', דהא דקאמר "אין כסף" 'אלו ימי בגרות' היינו ימי בגרות דאיילונית. והא דקאמר 'לכתוב נערות ולא בעי בגרות', רוצה לומר דיש ללמוד קל וחומר, דמה נערות שאינו מוציא מרשות אב מוציא מרשות אדון, בגרות שמוציא מרשות אב אינו דין שמוציא מרשות אדון, ובשביל זה צריך לומר ד'בא זה ולימד על זה':

והא דלא קאמר 'מילתא דאתיא בקל וחומר טרח וכתב בקרא' (קידושין ד.), ולמה צריך לומר ד'בא זה ולימד על זה', דלא אמרינן 'מילתא דאתיא בקל וחומר טרח וכתב בקרא' אלא במקום שאנו צריכים לומר, אבל במקום שאין אנו צריכים לומר 'מילתא דאתיא

בקל וחומר טרח וכתב בקרא' אין לומר כך, כדאמר שם, וכאן נוכל לומר דהוי מוקמינן קרא דוקא אבגרות ולא בנערות. ולפיכך קאמר גם כן דבא "שכיר" ולימד על "תושב", ולא אמרינן 'מליתא דאתיא בקל וחומר טרח וכתב בקרא', אלא דלא אמרינן 'מילתא דאתיא בקל וחומר טרח וכתב בקרא' אלא אם לא נוכל לתרץ בענין אחר כדמוכח שם, אבל כשנוכל לתרץ יש לנו לתרץ, דלא צריכן לומר 'מילתא דאתיא בקל וחומר טרח וכתב בקרא':

והא דפריך שם לאביי 'ולאו קל וחומר הוא, ומה נערות שאין מוציא מרשות האב מוציא מרשות האדון, בגרות שמוציא מרשות האב אינו דין דמוציא מרשות האדון', ולא תירץ שם ד'בא זה ולימד על זה', דהווה אמינא דהא דכתיב "ויצאה חנם" הוא ימי בגרות, דזה אין קשיא, דמשמע דאביי לא רצה בתירוצא דרבה דאמר 'בא זה ולימד על זה', דהא קאמר 'אלא אמר אביי', משמע דלא קאי תירוצא דרבה לגמרי, משום דלא סבירא ליה לומר 'בא זה ולמד על זה'. אבל תרוצא דרבה לא קשיא, לפי מה דמוקי ליה אביי בבגר דאיילונית, דגם לרבה נוכל לומר כך. והשתא פירש רש"י אליבא דרבה. וכבר נתבאר לך הטעם שרש"י פירש "ויצאה חנם" 'אלו ימי נערות', "אין כסף" אלו ימי בגרות. כך יש לפרש שיטת רש"י, ואין כאן מקום זה להאריך:

פסוק יב

שומע אני בהכאה בלא מיתה. הקשה הרא"ם איך סלקא דעתך דבהכאה בלא מיתה, וכתיב (פסוקים יח-יט) "והכה באבן או באגרוף וניקה המכה", וגם שם (פסוק יט) פירש רש"י 'וכי סלקא דעתך שיהא נהרג זה שלא הרג', אם כן פשיטא הוא זה דבהכאה בלא מיתה אין כאן מיתה. ועוד, אם בהכאה בלא מיתה יש מיתה, למה הוצרך למכתב (פסוק טו) מכה אביו דחייב מיתה, וכי גרע זה מאחר דהיכה אותו דמחייב מיתה. ונדחק בתירוצים כמו שמבואר בדבריו. ולא עיין, כי מה שאמר כאן דהווה אמינא דחייב מיתה בהכאה שאין בה כדי תשלומין, דלא ניתנה לתשלומין, וחייב בה מיתה כיון דאין כאן תשלומין. והרי כך אמרינן בפרק אלו נערות (כתובות לב ע"ב), הכהו הכאה שאין בה שוה פרוטה לוקה, כדאיתא התם, ואם כן הייתי אומר גם כן דהיה חייב מיתה אם לא היה בה תשלומין. ואין להקשות דדווקא מלקות, דהוא קל טפי מממון, אמרינן כו', אבל מיתה דהוא חמור לא אמרינן ביה, דאם כן יהיה מי שיכה את האדם הרבה קל ממי שיכה אותו מעט, דאין זה קשיא, דאין הכי נמי, דהיכי דאפשר בתשלומין לא חייבה התורה מיתה, כיון דאפשר בתשלומין. והיכא דליכא תשלומין – חייבה התורה מיתה, שזהו תשלומין שלו, דאם לא כן במה ישתלם, ופשוט הוא. ועוד, דהווה אמינא שבהכאה בלא

מיתה חייב מיתה, אף על גב דאמרה תורה "רק שבתו יתן לו" (פסוק יט), הכי קאמר, אם ישלם הכאתו – מוטב, ואם לא ישלם – חייב מיתה, או שאין לו לשלם חייב מיתה, וכהאי גוונא אמרינן בפרק קמא דסנהדרין (טו ע"ב) גבי כופר, דבעי לומר חייב מיתה, ואם נותן ממון אינו חייב:

ועוד הקשה הרא"ם, דנימא איפכא, דלמה נאמר (ויקרא כד, יז) "ואיש כי יכה כל נפש אדם מות יומת", מפני שנאמר (כאן) "מכה איש ומת" שומע אני עד שימית, לכן נאמר "ואיש כי יכה כל נפש אדם", והכי נמי דרשינן (רש"י פסוק טז) "וכי ימצא איש גונב" (דברים כד, ז), אין לי אלא איש שגנב, אשה מנין, תלמוד לומר "וגונב איש וכו'" (פסוק טז). וכל דבריו אינו קושיא של כלום, דודאי בחד גופא לא יתכן לומר כך, דאם חייב בהכאה שאין בה מיתה – למה נאמר להלן מיתה, שהרי קודם שבא לכלל מיתה חייב המכה מיד. אבל גבי "וכי ימצא איש גונב" (דברים כד, ז), אף על גב דאשה נמי חייבת, לא קשיא מידי, דחד מינייהו כתב בתורה, אבל לומר "ומכה איש ומת", [ו]הוא הדין בלא מיתה, דבר זה לא יתכן בשום אופן, דהא כל הכאה היא קודם מיתה, ולמה יאמר מיתה כל שחיובו מיד בהכאה, ופשוט הוא:

וכן הא דדרשינן (רש"י כאן) "ואיש כי יכה כל נפש" (ויקרא כד, יז) לרבות אם הכה את הקטן ואת האשה, ליכא למדרש איפכא; דלא יהיה חייב אלא אם הכה איש, כדכתיב (כאן) "ומכה איש", וכדי שלא תאמר שיהא חייב אפילו אשה שהכתה, כתב לך (ויקרא כד, יז) "ואיש כי יכה", דהא "כל נפש אדם" רבוי הוא, דהוי למכתב 'ואיש כי יכה אדם', מאי "כל נפש אדם", אם כן מרבה לך האשה והקטן. והשתא צריך לומר הא דכתיב (כאן) "מכה איש ומת", לומר שלא יהא חייב עד שימית אותו, אי נמי עד שיהא בן קיימא כדלקמן (רש"י כאן) 'הראוי להיות איש':

והשתא מה שהקשה הרא"ם (פסוק טז) דלמה לא אמרו בכאן גם כן אילו נאמר (ויקרא כד, יז) "ואיש כי יכה" הייתי אומר איש כי יכה ולא אשה, לכך כתיב (כאן) (ומכה כל נפש אדם) ["מכה איש ומת"] אפילו אשה וטומטום, דזה לא נוכל לומר, דמנא לן כך, דשמא אשה פטורה, דלא נוכל למילף מן (מכה כל נפש אדם) ["מכה איש ומת"], דהא איצטריך קרא (ומכה כל נפש אדם לרבות קטנים), ואם כן מנא לן לרבות אשה, ודוקא לקמן גבי גניבה אמרינן כך (רש"י פסוק טז) אילו נאמר (דברים כד, ז) "וכי ימצא איש גונב נפש" הווה אמינא דוקא איש ולא אשה, לכך כתב (פסוק טז) "וגונב איש" שאפילו אשה נמי חייבת, דאם לא כן "וגונב איש" למה לי. ואם תאמר, אם כן מנא לן דאשה שהרגה תהא חייבת, דילמא "ואיש כי יכה" ולא אשה, ויש לומר, דגבי הכאה יש כתובים

רבים, ובהדיא במכילתא (כאן) דרש לרבות אשה מדכתיב (במדבר לה, לז) "רוצח הוא", ורש"י לא בא לפרש רק יתור הכתובים, לא מהיכן אנו לומדין הכל, ולפיכך לא מייתי כאן מהיכן לומדין אשה. ומה שהקשה הרא"ם למה לא נדרש כאן לפי שנאמר (ויקרא כד, יז) "ואיש כי יכה" שומע אני איש ולא קטן, תלמוד לומר "ומכה איש" אפילו קטן, וכן גבי גניבה לפי שנאמר (דברים כד, ז) "וכי ימצא איש גונב" שומע אני איש ולא קטן, תלמוד לומר "וגונב איש" (פסוק טז) אפילו קטן, דזה לא קשיא, דאם כן "איש" הכתוב למה לי:

תלמוד לומר ואיש כי יכה. ואם תאמר, והיכי מצאנו שיהיה קטן בר עונשין עד דהוצרך הכתוב למעט, דבכהאי גוונא פריך בריש סורר ומורה (סנהדרין סח ע"ב), ויראה דאין זה קשיא, דודאי אצל בן סורר ומורה שנהרג בשביל שהוא זולל וסובא ואינו שומע בקול אביו ובקול אמו (דברים כא, כ), וקשה, דהא קטן לאו בר עונשין, ולא נצטווה על כל זה, לכך לא צריך קרא. אבל גבי רציחה, וגבי נאוף אשת איש, וגבי גניבת אדם, צריך קרא למעט הקטן שהוא פטור, שלא תאמר כיון דהמעשה נעשה, התורה לא הקפידה, יהיה גדול או קטן, יש להמית אותו בשביל המעשה שנעשה, כגון רציחה מפני שפיכות דם, וניאוף בשביל זנות הנעשה, וכן בשביל הגניבה שנעשה חייבה התורה את הגונב נפש ומכרו, וכן חייבה המקלל בשביל הקללה שנעשה, בזה יש לומר כמו שחייבה התורה את הבהמה שהרגה אף על גב דלא שייך צווי בה, ולכך יש לומר דגם קטן שהוא רוצח יהא חייב מיתה, וכן בכל האחרים. ולא פריך רק בן סורר ומורה, דלא חייבה התורה על חטא ידוע, רק שהוא סר מן הדרך אינו שומע בקול אביו ואמו (שם), וזה לא שייך בקטן, שהרי אינו בר דעת (גיטין כג.). והתוספות בפרק קמא דקדושין (יט. ד"ה איש) תרצו דהווה אמינא שהקטן יהיה נהרג כיון דהאשה נהרגת על ביאת קטן. תימה על תירוץ זה, דמה סברא זאת שיהא הקטן נהרג בשביל שנהרגת האשה על ידו, דמן הבהמה אין למילף, דשאני אדם מבהמה. ועוד, דלא יתורץ כל הני, קללת אב, וגניבת אדם:

עד שיכה בן קיימא וכו'. והקשה הרא"ם דבפרק ד' מיתות (סנהדרין נז ע"ב) אמרו בן נח נהרג על העוברין, ומי איכא מידי דלישראל שרי ולגוי אסור, ותירץ דגם כן כאן לישראל לא שרי, אלא דאינו נהרג. ותירוץ זה אינו מספיק, [ד]כמו דאיכא לאקשויי היכן מצאנו גוי חמור מישראל לענין אסור – הכי נמי לענין מיתה יש להקשות היכן מצאנו גוי חמור. אבל לא קשיא, דמיתה היא מצוה ביד בית דין, ולא שייך לומר בעונש מיתה או מלקות 'היכן מצינו דיהיה גוי חמור מישראל', דודאי חמור הוא הישראל מן הגוי, ולכך לא דנין

את הישראל למיתה, אף על גב דהגוי דנין אותו למיתה, וזהו בודאי חומרא דישראל הוא על הבית דין (הוא), שאין רשאי לדון אותו למיתה:

זה שהרגו בשוגג עולה בסולם. וצריך לומר דלאו כשהיה עולה היה הורגו, דאם כן היה דרך עלייה, וקיימא לן (מכות ז ע"ב) דהרגו בדרך עלייה אינו גולה, אלא אם כן הרגו דרך ירידה, ויש לומר, שהיה עולה בסולם ואחר כך ירד (כ"ה בראב"ם). והא דנקט 'היה עולה בסולם', מפני שהוא קאי על דאמרינן 'הקב"ה מזמנן לפונדק אחד זה שהרג שוגג עולה בסולם', רוצה לומר שזה מזמן הקב"ה שהוא עולה בסולם, דאם לא כן מאי מהני שהוא מזמנן לפונדק, דהפונדק לא יעשה דבר, אלא דהוא מזמן שיהא עולה לסולם. אבל הירידה אין צריך לזמן, דכל שעולה בסולם סופו לרדת גם כן:

פסוק יג

ואיזהו מחנה קולטו וכו'. דילפינן גזירה שוה, נאמר מנוס לשעה ונאמר מנוס לדורות, מה מנוס לדורות – ערי הלויים קולטות, אף מנוס לשעה מחנה הלוים קולטות, במכילתא (כ"ה בראב"ם):

פסוק יד

והשוגג. כלומר אותו שוגג דלא סגי ליה בגלות, כלומר שוגג דהוא קרוב למזיד (כ"ה בראב"ם), כגון הנכנס לחנות של נגר ונתזה בקעת וטפחה על פניו, דלא סגי ליה בגלות, כדאיתא בפרק המניח (ב"ק לב ע"ב), והווה אמינא כיון דלא סגי ליה בגלות יהא חייב מיתה. אי נמי, באומר מותר, שסובר שמותר להרוג, דזה נקרא גם כן קרוב למזיד באלו הן הגולין (מכות ט.), ואינו בר גלות:

אם היה כהן רוצה לעבוד עבודה וכו'. ואין להקשות מהיכי תיסק אדעתיה שתהא עבודה דוחה רציחה, דהאי עשה והאי עשה, דהווה אמינא דהא שבת שדוחה הרציחה, שאם הרג אין ממיתין אותו בשבת (יבמות ו ע"ב), אפילו הכי עבודה דוחה את השבת, דהרי עושה עבודה בשבת, אינו דין שתהא עבודה דוחה את הרציחה הנדחת מפני השבת, ולכך צריך קרא. והקשו התוספות בפרק קמא דיבמות (ז.) ובסנהדרין (לה ע"ב) דלמה לי קרא "מעם מזבחי תקחנו למות", והלא גברא דלא חזיא לעבודה, כדאמרינן (ברכות לב ע"ב) כהן שהרג את הנפש לא ישא כפיו, שנאמר (ישעיה א, טו) "ידיכם דמים מלאו", כל שכן עבודה, ותרצו התם דוקא לישא כפיו, דהוא מצוה דעושה בידים, אין לעשות, דאין קטיגור נעשה סניגור, שהרי הרגו בידיו, אבל עבודה לא. וכל הסוגיא דשייך לזה היא בפרק קמא דיבמות (ז.):

פסוק טו

ואינו חייב אלא בהכאה דיש בה חבורה. דכך שנינו בספרא (ויקרא כד, כא), ומייתי רש"י לקמן בפסוק (שם) "ומכה בהמה ישלמנה", יכול יהא חייב אפילו בהכאה בלא חבורה, תלמוד לומר "ומכה בהמה ישלמנה ומכה אדם יומת", מה מכה בהמה עד שיעשה בה חבורה, אף מכה אדם עד שיעשה בו חבורה. ויש מפרשים שראייתו דלכך לא סמך "מכה אביו" אל "מקלל אביו" (פסוק יז), לומר דמכה דומה אל "כי יזיד" (פסוק יד), מה "כי יזיד" אי אפשר בלא חבורה, אף "מכה אביו" דוקא בחבורה. ואין בזה ממש, דלא יליף בספרא רק מהיקשא דמכת בהמה כדלעיל. וגם סמיכות הכתוב לא קשיא, שהכתוב אומר דאדם שהמית לאחר חייב מיתה (פסוק יד), ולפעמים חייב עליו אפילו בלא הריגה, בהכאה לבד, כגון שהוא אביו או אמו, דחייב עליו בלא שהמית אותו (פסוקנו). ולפעמים תמצא שחייב בלא הכאה, כגון שעושה מעשה שגנבו ומכרו חייב מיתה עליו (פסוק טז), ולפעמים תמצא מיתה במה שהוא עושה לאדם אף בדבור לבד, דכתיב (פסוק יז) "ומקלל". הרי אלו המיתות האמורות זו אחר זו, לומר על חשיבות האדם שלא יהא קל בעיניו, שתמצא אלו החומרות; שאם הרגו לגמרי חייב מיתה, ולפעמים על חבורה בלבד – כגון שהוא מכה אביו, ולפעמים אף בלא חבורה רק שעשה מעשה – שגנבו ומכרו, ולפעמים בדבור לבד – "מקלל אביו ואמו", ומכל מקום מזה ליכא למילף שאינו חייב דוקא בחבורה, דלא כתיב חבורה, שמא הכאה בלבד:

אביו ואמו זה או זה. כרבי יונתן בפרק השואל (ב"מ סוף צד ע"ב) ובכמה דוכתיה, דמשמע שניהם כאחד ומשמע (שניהם ביחד) [אחד בפני עצמו] עד שיפרוט לך הכתוב "יחדיו" כדרך שפרט לך בכלאים (דברים כב, י). פירוש, דכל מקום שנאמר כך בוי"ו אין פירושו שנים ביחד, אלא או זה או זה, דאם כל מקום שנאמר כך בוי"ו פירושו ביחד, אבל לא אחד מהן, אם כן למה הוצרך לפרט גבי כלאים "לא תחרוש בשור ובחמור יחדיו" (שם), הא בכל מקום שכתוב כך בוי"ו כך פירושו עד שיהיו יחדיו, שמע מינה שאם לא כתב "יחדיו", אף על גב דכתיב וי"ו, או זה או זה משמע (כ"ה ברא"ם):

וסתם ימות בחנק. דכן [הוא] במכילתא; כל מקום שנאמר מיתה בתורה בסתם אינו אלא בחנק. מפני כי חנק קל מן כל המיתות, לכך כל מקום שנאמר "מות יומת" סתם בחנק הקלה, כך סבירא ליה לרבי יאשיהו. רבי יונתן אומר לא מפני שהיא קלה, אלא מפני שנאמרה [סתם, וכל מיתה האמורה] בתורה סתם אינו אלא חנק. ונראה לי טעמיה דרבי יונתן, מפני שכל אדם חי מפני רוח חיים שהוא שואב תמיד, כדכתיב (בראשית ז, כב) "כל אשר נשמת רוח חיים באפיו", והחנק הוא שנוטל ממנו רוח חיים, ולפיכך סתם

מיתה הוא חנק. ורבי קאמר שם טעמא דומיא דמיתה בידי שמים, מה מיתה בידי שמים אין עושה רושם, אף מיתה זו שאין עושה רושם, והיינו מיתת חנק שאינה עושה רושם:

פסוק טז

לפי שנאמר וכי ימצא איש גונב וכו'. ואין לומר דוקא "איש", כדכתיב "וגונב איש ומכרו", והא דכתיב (דברים כד, ז) "כי ימצא איש גונב נפש מאחיו" לא בא רק למעט קטן דפטור (קושית הרא"ם), דזה אינו, שהרי "נפש" קרא יתירא היא, דהוי ליה למכתב 'וגונב אחיו', ומדכתיב "נפש מאחיו" הכי קאמר – כל נפש, אפילו קטן. ואם תאמר, אחר דמרבינן אפילו גנב אשה וקטן חייב, אם כן "איש" דכתיב גבי "וגונב איש ומכרו" למה לי, ויש לומר, דהתם נמי דרשינן 'הראוי להיות איש', לאפוקי גונב נפל ומכרו דפטור, כדדרשינן לעיל גבי "ומכה איש ומת" (רש"י פסוק יב). ועוד, דלא קשיא למה לי "איש", (ד)כיון דלא מצי למכתב 'וגונב ומכרו', דהוי משמע אפילו גונב בהמה. אף על גב דהוי מצי למכתב 'וגונב אדם', אין זה קשיא, דמאי שנא "איש" מ"אדם", דאין קצור לשון יותר בלשון "אדם" מלשון "איש". וזה התירוץ נראה נכון, דאם כתירוץ הראשון, מנא לן למדרש ד"גונב איש" לרבות אשה שגנבה, דלמא יש למעט [אשה] מדכתיב (דברים כד, ז) "וכי ימצא איש גונב", וקרא ד"גונב איש" למעט נפל הוא דאתא, אלא דקרא ד"גונב איש" לא אתא למעט נפל, רק דאין קצור לשון יותר לכתוב "אדם" ממה שכתב "איש":
ואם תאמר, היכי תיסק אדעתיה לומר דאשה שגנבה פטורה, הא אמרינן בפרק קמא דקדושין (כט.) כל לא תעשה בין אנשים בין נשים מוזהרין עליו, וילפינן שם (לה.) מקרא דכתיב (ר' במדבר ה, ו) "איש או אשה אשר יעשו מכל חטאת האדם", 'השוה הכתוב איש לאשה לכל חטאת בתורה', דאין זה קשיא, דודאי כי ליכא מיעוטא בהדיא – שוה לכל עונשין שבתורה, אבל היכי דהוא ממעט בהדיא נשים, הרי מיעטן קרא בפירוש:
והא דלא הביא רש"י גם כן דצריך קרא (דברים כד, ז) ד(איש כי יכה)["כי ימצא איש גונב"] למעט את הקטן, סומך הוא על שפירש למעלה (פסוק יב) גבי "ואיש כי יכה כל נפש" (ויקרא כד, ז) ,דהכי נמי מצינו לפרש כאן, אלא דכאן איכא לפרש עוד פירוש אחר דלא נוכל לומר למעלה, דהא כאן איכא למדרש אם כתב "וכי ימצא איש וגו'" (דברים כד, ז)הווה אמינא איש ולא אשה, ולכך כתיב "וגונב איש" אפלו היה אשה, אבל לעיל אין לתרץ כהאי גוונא כמו שאמרנו למעלה (סוף אות לט), עיין שם, אבל פירוש למעלה בוודאי נוכל לפרש כאן, ואין צריך להאריך:
אשה או טומטום מניין. ואין להקשות דעדיין תקשה, (ועדיין) איש שגונב כל נפש אדם חייב, כדכתיב (דברים כד, ז) "וכי ימצא איש גונב נפש מאחיו", ואשה שגנבה איש,

דכתיב "וגונב איש ומכרו", אבל אשה שגנבה אשה או קטן מניין, דבגמרא בפרק הנחנקין (סנהדרין סוף פה ע"ב) יליף לה מדכתיב (דברים כד, ז) "ומת הגנב" מכל מקום. אבל קשיא, דלמה לי "וגונב איש", דהא מרבינן "ומת הגנב" מכל מקום לרבות הכל. אבל על הגמרא יראה דלא קשיא, מפני דהגמרא סובר דלא נאמר כלל דלהכי בלחוד אתיא קרא "וגונב איש" לרבות אשה, אלא קרא אתא לומר שצריך שימשכנו לרשותו, כדכתיב (כאן) "ונמצא בידו", אבל לפירוש רש"י דפירש דקרא אתא לאשמועינן דאשה דגנבה תהא חייבת, למה לא נילף מהאי קרא דכתיב "ומת הגנב" מכל מקום, ויש לומר שאף על גב שבגמרא בעי קרא לאשה שגנבה אשה, לפי פשוטו אין צריך קרא, דודאי בכמה מקומות מצאנו שיש חילוק בין איש לאשה, וכן חילוק יש בכמה דברים בין גדול לקטן, והווה אמינא דכאן נמי חילק הכתוב ביניהם. אבל אשה שגנבה אשה, אין סברא לחלק, כיון דאשה שגנבה איש חייבת, ואיש שגנב אשה נמי חייב, אין לחלק ולפטור אשה שגנבה אשה. ורש"י כתב פשוטו של מקרא, ובגמרא יליף ליה כל דבר, דאין בעלי התלמוד הולכים אחר סברות לפי פשוטו:

ונמצא בידו כבר קודם המכירה. פירוש, הא דכתיב "ונמצא בידו", אין הפירוש כמשמעות הכתוב שאחר שמכרו חזר ולקחו לרשותו, כדכתיב "ומכרו ונמצא בידו", אלא "ונמצא בידו" דקאמר שנמצא בידו קודם שמכרו. והא דהוצרך למכתב "ונמצא בידו", דודאי הוא בידו קודם המכירה, לאפוקי אם עדיין לא הכניסו לרשותו אינו חייב, והכי אמרינן בפרק הנחנקין (סנהדרין פה ע"ב)[520]:

פסוק יז

כל מקום שנאמר דמיו בו בסקילה ובנין אב לכולם וכו'. בפרק ארבע מיתות (סנהדרין סו.) ובמכילתא. והקשה הרא"ם דהוי ליה לומר דיליף בגזירה שוה, נאמר כאן (ויקרא כ, יט) "דמיו בו", דלא שייך כאן בנין אב. ודע, כי דעת רש"י בזה דודאי "דמיו בו" שייך אצל סקילה, ואין זה רק בנין אב, דאנו לומדין מאוב וידעוני פירוש לשון "דמיו", דאחר שכתב (ויקרא כ, כז) "באבן ירגמו אותם דמיהם בם", ולא כתיב 'דמיהם בם באבן ירגמו אותם', משמע בפירוש ד"דמיהם בם" קאי על "באבן ירגמו אותם", ש"דמיהם בם" שייך אצל סקילה דווקא, דלשון "דמיו" שייך בסקילה, מפני שבסקילה נאמר (דברים יז, יז) "יד העדים תהיה בו בראשונה להמיתו", ואין כן בשאר מיתות, ועולה על הדעת דכיון דהעדים ממיתים אותו הם גרמו לו, כי הם העידו והם ממיתים אותו, לכך כתב "דמיו בו" ואין לעדים חיוב. ועוד, כי לכך נאמר "דמיו בו" בחיוב סקילה, שלא תמצא במומתים אחרים "יד העדים תהיה בו בראשונה ויד כל העם באחרונה" (שם), שצווה על מיתתו

את הכל, יותר מכל המיתה, זהו "דמיו בו", שכל כך הוא בן מיתה ודמיו בו – עד שהכל חייבים עליו להמיתו:

פסוק יח

ויפל לבוטלן. פירוש, מה שהוצרך הכתוב [לומר] "למשכב" (לומר), דמאי נפקא מיניה בזה, דלא הוו ליה למכתב רק "אם יקום והתהלך בחוץ וגו'" (פסוק יט), אלא שלכך כתב "ונפל למשכב" שבטלו ממלאכתו, ואמר עליו (שם) "רק שבתו יתן":

פסוק יט

על בוריו וכחו. לא על מקלו, דלא שייך בזה "ונקה המכה", דהרבה חולים הם שהולכים על משענתם. אבל תימה לפירושו, שאחר שהולך על משענתו, מאי לי "בחוץ" מאי לי 'בפנים', דהא '**על בוריו וכחו**' הוא, בשלמא אם "משענתו" רוצה לומר מקלו שהוא נשען עליו, אמר אם יקום והתהלך בחוץ בחוצות ובשווקים על משענתו, ורוצה לומר אף על גב דאינו על בוריו הראשון אלא שהוא בריא כל כך שאנו אומדין אותו שאינו מת מחולי הראשון, וכך פירש אותו הרמב"ן, וכך הוא במכילתא, ונכון הוא, ולא כפירוש רש"י:

וכי תעלה על דעתך שיהרג זה וכו'. דהא כתיב (פסוק יב) מכה איש ומת [יומת] ", דוקא "ומת – יומת", אבל לא מת – לא:

ישלם שכר הרופא. כלומר, אבל הוא לא ירפא אותו בעצמו, כדמשמע הלשון "ירפא", דאפילו אם היה המכה רופא לא ירפא אותו, כדאיתא בגמרא (ב"ק סוף פה.) דאמר ליה הנחבל דדמית עלי לארי, שחבלת בי ואתה רוצה לרפאני, מתיירא אני שתזיק אותי יותר, הכי איתא התם:

פסוק כ

והרי היה בכלל מכה איש. דאין לומר ד"רעהו" דכתיב למעלה (פסוק יד) היה ממעט אותו, כמו שהוא ממעט גוי, דהא העבד גם כן "רעהו" הוא, דהוא גם כן חייב במצות, 'אלא בא הכתוב והוציאו מן הכלל וכו'. והקשה הרא"ם דלמה לא נאמר דעבד היה בכלל ויצא מן הכלל ללמד על הכלל כולו, שיהיה הכל נידון ביום או יומים, ותירץ הרא"ם דלא הוי זה דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמוד, דהכא הכלל הוא במיתה, והפרט שיצא הוא בפטור, שאם יום או יומים יעמוד פטור, ולא נקרא אלא דבר שהיה בכלל ויצא לידון בדבר החדש, דלא גמר כלליה מיניה. וקושיא זאת לא ידעתי לפרשה, דהא כתיב "כי כספו הוא", ולמדנו מזה (רש"י סוף פסוק כא) הא אחר שהכה אותו אינו נידון ביום או יומים, ואם כן איך שייך לומר דעל הכלל יצא ללמוד, דאם כן "כי כספו" למה לי:

והקשה הרא"ם דכיון דעבד יצא מן הכלל ללמד בדבר החדש, אם כן הדין הוא דלא גמרינן

הוא מכלליה ולא גמרינן כלליה מיניה (רש"י זבחים מט ע"ב),ואיך ילפינן (סנהדרין נב ע"ב) דכל רציחה הוא בסייף מדכתיב "נקם ינקום", וכתיב במקום אחר (ויקרא כו, כה) "חרב נוקמת נקם ברית", והלא לא גמרינן כלליה מיניה כיון דיצא מן הכלל, ואין זה קשיא, דיליף ליה דלא גרע בר חורין מעבד, וכיון דעבד בסייף, כל שכן בר חורין. והא ליכא למימר דבר חורין נדון ביותר חמור, זה אינו, כיון דכתיב סתם מיתה ברוצח, אם כן היה דינו בחנק שהוא קל, ויליף מעבד דדינו בסייף שהוא יותר חמור, אבל חמור יותר (מחנק) [מסייף] אי אפשר. ולרבי שמעון דסבירא ליה דחנק חמור מסייף (סנהדרין נ.), יליף ליה בפרק ארבע מיתות (סנהדרין נב ע"ב) דרוצח דינו בסייף ממקום אחר. ובקל וחומר יליף שפיר, אפילו אם היה יוצא מן הכלל לדון בדבר החדש, יליף בקל וחומר מיניה דאין מיתת הרוצח בחנק. אבל אי קשיא הא קשיא, הא אין עונשין מן הדין (סנהדרין עד. ,(ואיך נילף בר חורין מעבד מקל וחומר דמיתתו בסייף, ונראה דכהאי גוונא דכתב מיתה סתמא בקרא[551], ולא ידעינן איזה מיתה, שפיר ילפינן בקל וחומר, דלא הוי רק גלוי מילתא בעלמא לגלות על הא דכתיב מיתה סתמא גבי רוצח, ולא ידעינן איזה מיתה, ילפינן בקל וחומר דהוי סייף, ולא קשיא מידי:

תלמוד לומר בישראל וכו'. הביא רישא דקרא "ואם באבן" (במדבר לה, יז),אף על גב דהכא כתיב "שבט" דהוא עץ, [ו]איכא קרא אחריני "או בכלי עץ הכהו אשר ימות בה" (ר' שם שם יח), אותו קרא לא בא ללמד רק שלא תחלק בין עץ לאבן, ומכל מקום ראיה שפיר איתא מרישא דקרא, דכתיב "אשר ימות בה", ואם אתה רוצה לחלק בין עץ לאבן – כתב לך סיפא דקרא "או בכלי עץ" שאין חילוק. אך קשה, איך יליף בקל וחומר [עבד מ] בן חורין (מעבד),והא אין מזהירין מן הדין, כדאיתא במכילתא על דבר זה בעצמו, ונראה דלא קשה, דאין שייך בזה אין עונשין מן הדין, דהא להקל למדנו, שלא יהא חייב אלא בדבר שיש בו להמית, דלא שייך בזה כלל אין עונשין מן הדין אלא כשהוא להחמיר מכח קל וחומר, לא כשאנו באין ללמוד להקל. וכי שייך בזה אין מזהירין ואין עונשין, כיון דילפינן מזה קולא. ועוד, בלאו הכי היכי דלא ילפינן רק גלוי מלתא, כמו הכא דילפינן דהך "שבט" דהכא לא הוי רק ביש בו כדי להמית, לא הוי רק גלוי מילתא, וכדמוכח בפרק ארבע מיתות (סנהדרין נב ע"ב) דיליף מיתת סייף לבן חורין מעבד בקל וחומר כדלעיל (סוף אות נו),ולפיכך נראה דגמרא דידן לא סבירא הך דמכילתא:

ועל אבר שיש בו כדי להמית. בספרי מפיק ליה מדכתיב (דברים יט, יא) "וארב לו וקם עליו", עד שהוא ארב לו להכות אותו במקום שימות, דכן משמעות "וארב לו", דהיינו לעיקר גופו שמת בו:

פסוק כא

הא אחר שהכהו וכו'. אבל מזה דכתיב (ר' פסוק כ) "כי יכה את עבדו", ולא עבד אחר, אין ללמוד, דהווה אמינא דדרך הכתוב לדבר בהווה, ודרך להכות עבדו ולא עבד איש אחר. ועוד, דהווה אמינא כיון שגופו קנוי לו אפילו אם המיתו אינו נדון עליו, ולפיכך צריך לכתוב "עבדו" דאפילו הכי חייב, אבל לא בא למעט עבד איש אחר שלא נדון ביום או יומים, ולפיכך צריך "כי כספו הוא" הא אחר שהכהו חייב מיתה, ואינו נדון ביום או יומים:

פסוק כב

כי ינצו אנשים זה עם זה. לא עם האשה, דאם כן למה כתיב "אנשים", הוי למכתב 'וכי יריב איש':

ולא יהיה אסון באשה ענוש יענש ישלם דמי וולדות. אבל אין לומר "ולא יהיה אסון" בוולדות "ענוש יענש" בשביל האשה, דהא כתיב אחר כך "ואם אסון יהיה ונתת נפש תחת נפש", ולא שייך בוולדות "ונתת נפש תחת נפש", כיון שלא יצאו לאויר העולם. ולא משום טעמא דשמא יהיה נפל, אלא אפילו ידוע שכלו חדשים שלו לא נקרא "נפש" כל זמן שלא יצא לאויר העולם, שנקרא אז 'עובר אמו' ולא 'נפש אדם'. והרא"ם פירש דטעמא שלא נהרג (כלל) [על] עובר, דשמא לא יהיה בר קימא, והכתוב מיעט אותו מדכתיב (פסוק יב) "ומכה איש", הראוי להיות איש (רש"י שם). וזה אינו, דזה לא הוי טעם כלל, דזמנין דידוע שכלו לו חדשיו[583], אלא טעמא הוי כל זמן שלא יצא לאויר העולם, דהא תנן (אבלות פ"ז מ"ו) אשה המקשה ללדת מחתכין הולד ממנה, שחיותה קודם לחיות העובר, אבל אחר שיצא לאויר העולם אין נוגעין בו, דאין דוחין נפש מפני נפש. והשתא לפי דברי הרא"ם אם אמרנו שהוא נפל, אחר שיצא גם כן נימא נפל הוא, אלא דטעם הוא קודם שיצא לאויר לא נחשב כולד, ולפיכך חיות שלה קודמת, אבל לאחר שיצא לאויר העולם – אין דוחין נפש מפני נפש. והרמב"ן פירש בהך משנה כשלא יצא לאויר העולם מחתכין הולד טעם אחר, אבל עיקר הפירוש כמו שאמרנו. ודוקא גבי בן נח כתיב (בראשית ט, ו) "שופך דם האדם באדם דמו ישפך", ללמד שהוא נהרג על העוברין, אבל גבי ישראל, דליכא קרא, לא:

ענוש יענש יגבו ממנו כסף כדכתיב וענשו אותו וגו'. אף על גב דשייך "ענוש" אף על עונש שאין בו כסף, כדכתיב (משלי יז, כו) "ענוש לצדיק לא טוב", הכי קאמר, "ענוש" דהכא הוא כסף, שאין לומר דהא לא שייך לשון "ענוש" בכסף, דהא גם עונש כסף נקרא "ענוש", דכתיב (דברים כב, יט) "וענשו אותו וגומר", וכאן אי אפשר לפרש רק בכסף,

דהא כתיב בתריה "ונתן בפלילים", מידי דיש בו נתינה. וכן פירושו, ונתו המכה לבעל האשה כמו שידונו הדיינים, כדכתיב. שאין לומר שיתן בעל האשה הדין בפלילים כאשר ידונו הם, דזה פשיטא, אלא במי יתן הדין, אלא בא ללמד שיתן כסף על פי הדיינים:

פסוק כו

וכן בכ"ד ראשי איברים. כדאיתא בפרק קמא דקידושין (כד.) דיליף במה מצינו 'מה שן ועין [מומין] בגלוי, אף כל מומין בגלוי'. ואין לומר דשן ועין שני כתובים הבאין כאחד ואין מלמדין, דהא מצריך צריכי שן ועין כדבסמוך מיד; אי כתב "עין" הווה אמינא דוקא עין שנולד עמו, ואי כתב "שן" הווה אמינא אפילו שן תינוק, וצריכין שניהם, ולא הוי שני כתובין הבאים כאחד (קידושין כד ע"ב):

פסוק כח

אחד שור ואחד כל בהמה וחיה וכו'. בפרק שור שנגח את הפרה (ב"ק נד ע"ב) אמרינן, בעשרת הדיברות הראשונות כתיב (לעיל כ, י) "עבדך ואמתך ובהמתך", ובאחרונות כתיב (דברים ה, יד) "שורך וחמורך וכל בהמתך", "שורך וחמורך" דדברות אחרונות למה לי, אלא לומר כמו דגבי שבת כל חיה ועוף במשמע, שכתוב (שם) "וכל בהמתך", וריבוי הוא ומרבה אף עופות, דהוי למכתב 'ובהמתך', אף כל מקום שנאמר "שור וחמור" כל בהמה חיה ועוף כיוצא בו:

ממשמע שנאמר השור יסקל וכו'. בפרק שור שנגח ד' וה' (ב"ק מא.) התם מסיק דאין לומר דהאי "לא יאכל" ללמוד על שהוא אסור בהנאה כדרבי אבהו, דאמר רבי אבהו כל מקום שנאמר "לא יאכל" "לא תאכל" (ויקרא יז, יב) "לא תאכלו" (ויקרא ז, כו) אחד אסור אכילה ואסור הנאה במשמע, עד שיפרט לך הכתוב כדרך שפרט בנבילה, דהיינו מילי היכי דגם איסור אכילה נכתב בלשון "לא תאכל", אז אמרינן דהכתוב שניהם קאמר, אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה, אבל זה דלאכילה לא צריך, אי אמרת דלהנאה אתא לכתוב 'לא יהנה', מאי "לא יאכל". אי נמי, לכתוב "לא יאכל", מאי "את בשרו", לומר אף על גב דעבד כעין בשר דשחטו, אפילו הכי אסור, כך איתא התם (ב"ק מא.):

והקשו בתוספות (שם ד"ה איני) דאימא דאינו אסור כששחטיה, והא דכתיב "לא יאכל" לומר דאם היה בן פקוע, דבן פקוע מן התורה מותר באכילה אפילו בלא שחיטה (חולין סוף עד.), קא משמע לן "לא יאכל", ותרצו התוספות דכתיב "את בשרו" דמשמע דעבד כעין בשרא דשחטיה, כך תרצו התוספות[613]. ולפי זה לתירוצא קמא לא יתורץ קושיא זאת. ועוד, דגם בבן פקוע שייך לומר ד'עבד אותו כעין בשר [דשחטיה]', דהוא מותר באכילה כאילו נשחט[614]*, ושייך בזה שפיר ד'עביד כעין בשרא [דשחטיה]':

אבל לפי הנראה דאין צריך לתירוץ זה, דאפילו אי נוקי קרא בבן פקוע, הרי מיתתו של בן פקוע הוא כמו שחיטה גמורה, ואם היה מותר כשנשחט

– הכי נמי היה מותר בבן פקוע כשנסקל. שאין לומר דשאני בן פקוע כיון שנעשה בו דין סקילה, דהא פריך התם (ב"ק סוף מא.) ואימא היכי דבדק צור דעבד כעין סקילה, אבל היכי דשחטיה לא, ומתרץ מידי סכין כתיב בתורה וכו'. והשתא מאי מתרץ, דסוף סוף אימא דשאני היכי דשחטיה בצור, דעשה בו דין שלו, דהיינו סקילה, אלא כיון דצור היא שחיטתו, אף על גב שעשה בו כעין סקילה, סוף סוף שחטיה, וכל היכי דהוי שחיטה לא נחשב סקילה, וכך פירשו התוספות שם (ב"ק ריש מא ע"ב), הכי נמי כיון דבן פקוע זהו שחיטתו, דהיינו סקילה, לא עדיף מהיכי דבדק צור ושחט בו, דלא הוי סקילה, ודברים פשוטים הם:

פסוק כט

לפי שנאמר כי יגח כו'. קרא יתירא דריש, דלא הוי למכתב "והמית איש או אשה". והרא"ם אמר שיש לתמוה שהשמיט רביצה מן התולדות, דהא ד' הן התולדות (ב"ק ב ע"ב); נגיפה נשיכה רביצה בעיטה. גם מן הגמרא לא משמע דבעי קרא להנך תולדות, אלא דילפינן מן האב, דמה קרן כוונתו להזיק וחייב, אף הני תולדות נמי חייב בהן (רש"י ב"ק ב ע"ב). וקושיא ראשונה לא כלום, דסבירא ליה לרש"י דרביצה לאו תולדה דקרן אלא במידי דלא הוי אורחי, כגון לרבוץ על גדולים, אבל קטנים – אורחיה הוא, וכן פירש רש"י בגמרא (ב"ק טז.) אהא דתנן (ב"ק טו ע"ב) 'ולא לרבוץ', אמר רבי אלעזר לא שנו אלא גדולים, אבל קטנים אורחיה הוא, ובאותו סוגיא (ב"ק טז.) פירש רש"י דאליבא דרבי אלעזר לא הוי קרן אלא בני אדם גדולים, ולא בנים קטנים, והכא איירי קרא בקטנים, דמיד אחר כך כתיב (פסוק לא) "או בן יגח או בת יגח", לכך השמיט את רביצה מכללן: ומה שהקשה (הרא"ם) על פי פירוש רש"י דלמה צריך קרא, דהא בגמרא יליף ליה מכח סברא, זה לא קשיא, דסבירא ליה דוקא לענין נזיקין דנין מכח סברא, דהא גם כן בקל וחומר עונשין ממון כמו שנתבאר לקמן, אבל כאן איירי לענין עונש השור להמיתו, אין ללמוד מכח סברא, ולכך יליף ליה מקרא. ובתחילת בבא קמא (ב.) דבא למליף במה הצד הנזקין זה מזה, הקשו התוספות (ד"ה ולא) דהא אין עונשין מן הדין (מכות ה ע"ב), ותרצו דזה לא הוי אלא בעונש מלקות או מיתה, אבל ממון סבירא לן דעונשין שפיר. ולפיכך בודאי לענין נזיקין אנו לומדין תולדות מן האב, אבל לענין עונשין, כגון להמית השור, אין זה נקרא עונש ממון, דהא לאו תשלומין הוא זה, אלא הוא מיתה לשור:

אלא דקשיא לי, מאי צריך ללמוד מן "והמית איש או אשה", כיון דילפינן בגזירה שוה דאפילו כל בהמה ועוף במשמע, אם כן תו לא צריך למילף כלל דלאו דוקא נגיחה, דהא בעוף לא שייך נגיחה, ואם כן לאו בקרן בלבד הוא דחייב, ותו לא צריך לתלמודו כלל:

יכול בידי אדם כו'. דאין לומר כיון דכתיב "אם כופר יושת עליו" אם כן כופר הוא נותן ואינו חייב מיתה, דקאמר בפרק קמא דסנהדרין (טו ע"ב) אימא דלפריק נפשיה מן המיתה, אבל אם אין לו ממון לפרוק עצמו – יומת (כ"ה ברא"ם):

פסוק ל

אם זה אינו תלוי בו. ולעיל בסוף פרשת יתרו (כ, כב) פירש (רש"י) כי שלשה הם שאינם תלוים, וכאן הוסיף "אם" זה (קושית הרא"ם), מפני שהשלשה הנזכרים למעלה הם תחלת ענין, וצריך לפרש אותם בלשון 'כאשר' (רש"י שם), אבל "אם כופר יושת עליו" אף על גב שהוא ודאי, מתפרש שפיר דקאי למעלה (פסוק כט) "השור יסקל וגם בעליו יומת", ואמר זהו משפטו שישיתו עליו כופר נפשו. ואין צריך לפרש בלשון 'כאשר' רק בלשון 'אשר', כי לשון "אם" משמש בלשון 'אשר', אבל כל הני שלשה משמשים בלשון 'כאשר', ולא הוו רק שלשה:

דברי רבי ישמעאל רבי עקיבא אומר. במכילתא, והניח תלמוד שלנו דפליג רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקא ורבנן בהא מילתא בפרק שור שנגח (ב"ק מ.), ונראה לי דפשטיה דקרא משמע 'דמי מזיק', שנותן פדיון נפשו, שהמזיק חייב מיתה, כדכתיב (ר' פסוק ל) "ובעל השור יומת", והלכה כרבי עקיבא מחבירו (עירובין מו ע"ב), ורבי עקיבא סבירא ליה 'דמי מזיק'. אבל פלוגתא דרבי ישמעאל בן ברוקא ורבנן סבירא להו רבנן, דהלכה כמותם, דמי זינק, וזה אינו כפי פשט הכתוב, לכך מייתי המכילתא להעמיד פשט הכתוב לפי ההלכה. וזהו דרכו של רש"י, כיון שהפשט מסייע למכלתא, לכך מייתא המכילתא:

פסוק לא

יכול אינו חייב אלא על הגדולים וכו'. במכילתא. וקשה, דאם כן לכתוב "או בן יגח או בת יגח" ולא לכתוב (פסוק כט) "כי יגח איש או אשה", ויש לומר דאם כן ענשתו מן הדין, ואין מענישין מן הדין (מכות ה ע"ב). ואף על גב דגבי ממון מענישין מן הדין, דהא לקמן אמר (רש"י פסוק לג) 'אם על הפתיחה חייב על הכריה לא כל שכן', התם הוי ממון, ובממון ודאי מענישין מן הדין, אבל בכופר דהיא כפרה אין מענישין מן הדין. אבל תימה לי דלמה למכתב כלל "בן ובת", לא לכתוב אלא 'אם אדם יגח', ויהיה בכלל הן גדול והן קטון, ולפיכך צריך לומר דקרא צריך כמו שדרשו בפרק קמא דב"ק (טו.) "והמית איש או אשה" השוה הכתוב אשה לאיש לכל מיתות הכתובות בתורה. אף על גב דלא דרשו כך אלא מן "והמית איש או אשה" דהוא מיותר, דלא הוי צריך למכתב כלל "והמית איש או אשה", שכבר כתיב (ר' פסוק כח) "כי יגח איש או אשה", דעל כרחך לא מהא מפיק ליה, דהא בפרק שור שנגח (ב"ק מב ע"ב) דריש הך קרא "והמית איש או אשה" מה איש נזקיו ליורשיו אף אשה נזקיה ליורשיה, ואם כן הך היקישה לאו מן "והמית" הוא דמפיק, אלא מן "כי יגח איש או אשה", והא דנקט (ב"ק טו.) "והמית איש או אשה",

מפני דבעי למילף 'השוה הכתוב אשה לאיש לכל מיתות שבתורה', ובלשון "כי יגח" לא נזכר מיתה, לכך הביא "והמית איש או אשה", ולא מייתי מן "איש ואשה", דאף בלא "איש ואשה" הוא דמצי מפיק מן "והמית" דקאי על איש ואשה הנזכרים למעלה, ולא מיתורא ד"איש ואשה" יליף, רק מן "והמית", אבל "איש ואשה" דכתב בקרא (פסוק כט) יליף ליה מה איש נזקיו ליורשיו אף אשה נזקיה ליורשיה, כדאיתא בשור שנגח (ב"ק מב ע"ב),ואם כן תרוייהו צריכין:

פסוק לב

עבד ואמה כנעניים. דהא כתיב בתריה "כסף שלשים שקלים יתן לאדוניו", ואם בעבד עברי, מה ענין זה לרבו, דיתן לרבו ולא ליורשיו, דהא לאו עבד לו רק עד שש (פסוק ב), ולמה יתן לרבו. ועוד, למה הקיל עליו הכתוב משאר ישראל דלא יתן כופר שלם:

כסף שלשים שקלים גזירת הכתוב וכו'. אבל אין פירושו "כסף שלשים שקלים" היינו עד ל' ישקול, אם שוה כך שלשים שקלים, כמו גבי תם דכתיב (ר'פסוק לה) שישלם חצי החי וחצי המת, והיינו דוקא בשור שוה מאתים שנגח שור שוה מאתים (רש"י שם), אבל שור שוה מנה שנגח שור שוה חמשה זוז לא, דאם כן יהיה ניזק נשכר, הכי נמי נימא דאיירי רק כשהוא שוה כך, אבל אם אינו שוה כך לא יתן לו אלא דמי הנזק, דאין סברא שיהיה ניזק נשכר. ועוד, דקל חומר הוא, מה בן חורין אינו משלם יותר ממה שהזיק, כנעני לא כל שכן, דהתם גבי שור איכא קרא, דילפינן בפרק שור שנגח (ב"ק סוף לד.) דהתם אין משלם יותר מחצי נזק, מדכתיב (פסוק לה) "וגם את המת יחצון", ודרשינן פחת שפיחתו מיתה מחצין בחי – ישלם, כדאיתא התם, אבל כאן דליכא קרא, למה נוציא את הכתוב מפשטיה, ולכך יש לפרש דלעולם יתן שלשים כסף. ועוד, דהתם לא מסתבר לומר שאם שור של מנה נגח שור של ה' זוז שיקח הניזק חצי החי, שיהיה נשכר בדבר, דלא הוי רק נזק ממון, דהא לא עשה לו רק שהזיק ממון שלו. אבל בעבד, שהמית אדם, סברא גדולה הוא בשביל שהרג שורו את הנפש ישלם יותר ממה שהזיק, דהא משום כפרה הוא:

פסוק לג

להביא כורה אחר כורה. תימה, דפרק שור שנגח (ב"ק נא.) לא בעי למימר הך טעמא, וקאמר דכרייה ופתיחה צריכים, דאם כתב כורה, הווה אמינא כורה חייב, אבל פותח אינו חייב. ואי כתב פתיחה, הווה אמינא פותח דסגי ליה בכסוי, אבל כורה (ד)לא סגי ליה בכיסוי, לכך צריכים שניהם, כדאיתא התם בהדיא (ב"ק נ.), ויש לומר, דהא דקאמר התם כך היינו קודם דידעינן "כי יכרה איש", דילפינן מיניה דכורה אחרון חייב, אבל

כיון דידעינן קרא ד"כי יכרה איש" דילפינן איש כורה ולא שנים (ב"ק נא.), ומהך קרא למדנו דאחרון חייב (שם), אם כן אין צריך לתירוץ הראשון דתרצינן דקרא נכתב בשביל להודיע דסגי ליה בכסוי, רק דקרא אתא ללמוד דיש כורה אחר כורה. ודרך התלמוד לומר כך מנא לן למילף דאחרון חייב, עד דמסיק תלמודא הדרשה דממנה יליף דאחרון חייב, אבל השתא דיש קרא דאחרון חייב – אם כן קרא כולו להכי הוא דאתי. ואף על גב דהוי מצי לתרוצי דלא קשיא, דצריך "כי יכרה" דאף כורה סגי ליה בכיסוי, כיון דהאמת הוא דהך "כי יכרה" הוא כורה אחר כורה, כדילפינן מ"איש בור", תירץ רש"י האמת, דקרא לכורה אחר כורה, ולמה נפרש דקרא אתא לדיוקא לומר דאף כורה סגי ליה בכיסוי, זהו דעת רש"י:

הא אם כסהו פטור. דאם לא כן "ולא יכסנו" למה לי, לכתוב "ונפל שמה שור או חמור": **ובחופר ברשות הרבים כו'**. דאם לא כן אלא ברשות היחיד, לימא ליה מזיק לניזק (ב"ק יג ע"ב) 'תורך ברשותי מאי בעי' (כ"ה בר"ם):

הוא הדין לכל בהמה חיה ועוף וכו'. לא מהא קרא יליף הוא הדין כל בהמה חיה ועוף, דבב"ק (נד ע"ב) מפיק ליה מקרא אחריני, דכתיב (פסוק לד) "כסף ישיב לבעליו" כל מידי דאית ליה בעלים, דאי מהאי קרא אימא "שור וחמור" דוקא, דכך פריך בפרק שור שנגח (ריש נד.) ואימא "ונפל שמה" כלל, "שור וחמור" פרט, אין בכלל אלא מה שבפרט (פסחים ו ע"ב). ועוד, איך אפשר ללמוד משבת, דעל כרחך "חמור" מעוטי הוא, וכיון דחמור ממעט מידי, יש לאוקמי גם כן "שור" למיעוט למעט הכל, ולא נילף משבת מידי. אלא מה שפירש רש"י דילפינן "שור שור" משבת, דאי לאו "שור שור" משבת, אף על גב דכתיב "כסף ישיב לבעליו" ריבוי, לא הוי מפקינן קרא מפשטיה – דוקא שור ודוקא חמור, וקרא ד"כסף ישיב לבעליו" הוי מוקמינן למידי אחריתי, השתא דבכל מקום יליף "שור שור" משבת אף על גב דכתיב "שור", ולא הוי מיעוטי, הכי נמי אית לאוקמי הך "שור" שהוא מרבה כל דבר, ושוב ליכא למימר לכל הפחות דלא מסתבר למדרש "כסף ישיב לבעליו" – כיון דקרא כתיב "שור" דמשמע שור ולא מידי אחריתי, דאדרבא, בלשון "שור" משמע כל מידי, דילפינן בכל מקום משבת אף על גב דכתיב "שור" דווקא. אף על גב דכאן לא נוכל למילף משבת, דיש לדרוש כלל ופרט כדלעיל, לזה אהני לן שפיר "כסף ישיב לבעליו" לרבות כל מידי, ולא נדרש כלל ופרט, זהו דרך רש"י ז"ל:

שור ולא אדם. הקשה הרא"ם דלמה לי '**שור ולא אדם**', תיפוק ליה מדכתיב "והמת יהיה לו" ממעטין פסולי המוקדשין בפרק הפרה (ב"ק סוף נא.) מפני שאין המת שלו, דאסור בהנאה, וכהאי גוונא איכא למעוטי נמי אדם דאין המת שלו, דהרי אסור בהנאה,

ותירץ דאי לא קרא לא הייתי ממעט מן "והמת יהיה לו" פסולי המוקדשין, דהוי מוקמינן קרא במי שאין אפילו במינו המת שלו, דהיינו אדם, אבל שור פסולי המוקדשין, דיש במינו דהמת שלו, דהיינו שור אחר, לא הוי ממעטינן, לכך צריך קרא "שור" 'ולא אדם', דהשתא מוקמינן קרא דאין המת שלו בפסולי מוקדשין. ואין זה תירוץ ברור, דלמה היינו מפרשים קרא במי שאין במינו (ו)המת שלו, דאטו 'אין במינו' כתיב, ולא נוקי כפשוטיה במי שאין המת שלו. וקושיא זאת קושית התוספות בפרק קמא דבבא קמא (י. ד"ה שהשור), ונטה הרא"ם מן התירוץ של התוספות. והתוספות תרצו כי אין "והמת יהיה לו" קאי על האדם, ולא נוכל למעט מזה האדם, דלא כתיב בקרא רק "שור", ועל זה קאי מעוטי[707]. והביאו התוספות ראיה לדבריהם שם:

אכן הנראה לי דלא מצינו למעט אדם, דהא "והמת יהיה לו" לניזק קאמר, ואם האדם בעצמו הניזק – הרי המת הוא שלו, דהיינו הוא עצמו, ולמה לא שייך בזה "והמת יהיה לו", ודוקא בבהמה שייך לומר כך, מפני דפסולי המוקדשין אין המת של הניזק, דהוא האדם עצמו, אבל כשהאדם בעצמו הוא הניזק, שייך לומר שפיר "והמת יהיה לו", אף על גב שהוא אסור בהנאה, דהא לעצמו הוא:

פסוק לד

בעל הבור [בעל התקלה] ישלם כו'. דהא בור ברשות הרבים הוא (רש"י כאן), ואין הבור שלו, אלא "בעל הבור" 'בעל התקלה' (כ"ה ברא"ם):

לרבות שוה כסף ואפילו סובין. מדלא כתיב 'כסף ישלם לבעליו', אלא לכך לא כתיב 'ישלם', דהוי משמע דוקא כסף ולא מידי אחריני, כי לשון 'ישלם' משמע שהוא משלם תחת השור הניזק, וכסף נותנין תחת כל דבר, שהרי מוכר כל דבר בעד כסף, לכך לא כתב 'ישלם' רק "ישיב", כל שהוא משיב:

והמת יהיה לו לניזק כו'. דלמזיק אי אפשר לומר, דהא "ישיב" לרבות אפילו שוה כסף (רש"י כאן), והשתא אי אית למזיק נבילה יהיב ליה, דהא שוה כסף הוא, כל שכן דיהיב ליה זאת, אלא "והמת יהיה לו" לניזק. ואין עיקר קרא בא לאורויא דיתן לו הנבילה, דהרי כבר כתיב "ישיב" לרבות אפילו סובין, אלא הכי קאמר, דנבילה היא שלו בלא דין, ומתחילה היא עומדת ברשותו של ניזק. ולפיכך אם היה פחת בין מיתה להעמדה בדין, ברשות הניזק איפחת, כיון דלא היה ברשות המזיק. והרא"ם פירש דהא דקאמר בגמרא (ב"ק סוף י ע"ב) 'לא נצרכה אלא לפחת נבילה' – באם אינו ענין לנבילה, דהא לא צריך קרא, כדאמרינן דאפילו סובין מצי יהיב ליה, תניהו לפחת נבילה. ואין דבריו נכונים כלל, אלא מדבר זה שהנבילה לניזק ילפינן פחת נבילה, ולכך קאמר 'לא נצרכה וכו',

ורוצה לומר דהאי דאשמועינן דשמין את הנבילה והיא דניזק, צריך לאשמועינן משום פחת נבילה, שהנבילה מיד אחר המיתה היא לניזק, ואם אפחת – ברשותו אפחת, שלא יצאת מרשותו:

אך קשיא, דהיאך מפרש קרא "והמת יהיה לו" שיהא הנבילה לניזק, ובגמרא בהדיא מסיק (ב"ק נג ע"ב) דהך "והמת יהיה לו" אתיא למי שהמת שלו, למעוטי פסולי המוקדשין שאין המת שלו, ולפיכך צריך לומר דמה דפירש רש"י כאן "והמת יהיה לו" 'לניזק ושמין את הנבילה לבעלים כו", לא בא לאורויי כלל על פחת נבילה, אלא בא לפרש קרא "והמת יהיה לו", שאין לפרש אותו למזיק, דהא סובין יהיב ליה – כל שכן נבילה של ניזק דיהיב, ואף על גב דמוקמינן (ב"ק נג ע"ב) קרא "והמת יהיה לו" לפסולי המוקדשין, מי שהמת שלו, צריך גם כן לפרש מי שהמת לניזק ושמין לו בדמיו ומשלם עליו, אבל מי שאין המת לניזק, כגון פסולי מוקדשין, דאין המת לניזק – פטור בבור. ורש"י לא בא רק לפרש פשטיה דקרא, לישנא ד"המת יהיה לו", ולא קשיא מידי. אך לקמן אצל שור (פסוק לו) דפירש גם כן "והמת יהיה לו" לניזק, שם צריך לפרש דעיקרא דקרא אתא לאשמועינן על פחת נבילה שיהא של ניזק, מטעם דלעיל:

ואם תאמר, דילמא "והמת יהיה לו" למזיק, ואי משום דכתיב "ישיב" לרבות אפילו שוה כסף ואפילו סובין, דילמא הכי קאמר, דהמת הוא ברשותו של מזיק עד שיתן הנבילה לניזק, ואי איפחת – ברשותו של מזיק איפחת עד שעת שומא, כבר אמרו על זאת בגמרא (ב"ק י ע"ב) לא לכתוב כלל "והמת יהיה לו", דכיון דכתיב (פסוק לו) "שלם ישלם שור תחת שור", ממילא כיון דצריך ליתן לו שור מעליא אין הפחת של ניזק, ומדכתיב "והמת יהיה לו" על כרחך בא לומר דיהיה הנבילה לניזק, ופחת דניזק הוא:

פסוק לה

וכי יגוף בין בקרניו בין בגופו בין ברגליו בין בשיניו וכו'. השמיט את הרביצה מטעם דלעיל (ריש אות סז), דאין הרביצה תולדה דקרן אלא בגדולים ולא בקטנים. ואף על גב דהכא קרא לא איירי בקטנים כדלעיל, אפילו הכי השמיטה, דסבר כיון דרביצה בעצמו אורחה הוא, דהא על כלים קטנים דרכה לרבוץ, אלא דעל גדולים אין דרכה לרבוץ (ב"ק טז.), משום דקשה לה לרבוץ על כלי גדול, אין לחשוב רביצה בהני תולדות דהם בעצמם אין דרכם בכך, דלא תמצא נגיחה או נגיפה או נשיכה או בעיטה דרכה, והוי לגמרי כקרן, מה שאין כן ברביצה דלאו קרן הוא בעצמה, שדרכה לרבוץ, רק על כלים גדולים אין דרכה לעשות זה:

שור של איש. ולא שור שיגח איש, דהא כתיב אחריו "שור רעהו":

פסוק לו

או לא היה תם כו'. מפני כי בכל מקום בא מלת "או" להשוות הדברים יחד שיהיו שוים, וכאן אין המועד שוה לתם שיאמר "או נודע", והוי ליה למכתב 'ואם נודע כי שור נגח', כי לשון "או" משמש 'זה או זה', והכא זה לא יתכן, ולפיכך פירש כי מלת "או" שבכאן כמו 'או לא היה תם', והשתא הוי שפיר מלת "או", שהרי יכול להיות שהשור הוא מועד (כגון) [כמו] שהוא תם, ואין הכתוב מדבר רק מענין השור ולא מן הדין, רק מענין השור, שיאמר הכתוב שהוא אינו תם. ויכול לומר השור הוא תם או שהשור אינו תם והוא מועד, ושוב לא קשיא מידי. והא דפירש רש"י בפרשת ויקרא (ד, כג) אצל "או הודע אליו חטאתו", כי "או נודע" הוא כמו 'אם נודע', נראה כי רש"י מסופק אם יש לפרש אותו מלשון 'או', מפני שכאן נוכל לפרש אותו מלשון 'או' כמשמעו, אף על גב דיש "או" מלשון 'אם', הם מעטים, או שנפרש אותו מלשון 'אם' דהוי ניחא טפי, לכך כתב שם שהוא מלשון 'אם', וכאן מלשון 'או'. וכל מקום שהוא מסופק כתב שניהם:

פסוק לז

שנאן הכתוב וכו'. דאי לא שנאן הוי ילפינן "שור שור" משבת, דהכל בכלל, כדאיתא בפרק מרובה (ב"ק סז ע"ב). ומה שאמר 'שנאן', אין פירושו דלא הוי למכתב בסיפא דקרא "תחת השור ותחת השה", דזה לא יתכן, כדאיתא בפרק מרובה (שם), דאי כתב 'כי יגנוב שור או שה חמשה בקר ישלם וארבע צאן', הווה אמינא דתחת כל חד וחד ישלם חמשה בקר וארבע צאן, אלא "שה" דרישא ו"שור" דסיפא לא לכתוב, דלכתוב 'כי יגנוב שור וטבחו חמשה בקר ישלם וארבע [צאן] תחת השה', "שה" דרישא ו"שור" דסיפא למה לי, אלא שאינו נוהג רק באלו שנים (ב"ק סז ע"ב):

פרק כב

פסוק א

כשהוא חותר. דאם לא כן, אלא נמצא בחור שרוצה לגנוב, הוי ליה למכתב 'אם בפרצה ימצא הגנב', אבל "מחתרת" משמע שהוא חותר לגנוב:

פסוק ב

אם ברור לך הדבר כו'. במכילתא. אבל בגמרא בפרק בן סורר ומורה (סנהדרין עב.) לא דרשו הכתוב כך, אלא אם ברור לך כשמש שבא להרגך, והוא הקדים להרגו, אין לו דמים. ולפי זאת הברייתא דבוק "אם זרחה השמש עליו" למקרא שלפניו אל "אין לו דמים", ומדבר באב שבא לגנוב לבן (סנהדרין עב ע"ב), דסתמא אינו בא להרגו, לפיכך

אם ברור הדבר כשמש שבא להורגו, אין לו דמים, אבל מסתמא אין בא להרגו, ויש לו דמים. ובברייתא אחריתי (שם) מפרש הכתוב כמשמעו, אם ברור לך כשמש שלא בא להורגך והרגו, יש לו דמים, אבל בסתמא יש להרוג אותו. ומוקי ליה שם בבן שבא לגנוב לאב, דזה צריך שיהיה ברור לך שלא בא על עסקי נפשות, מפני שאין רחמי הבן על האב כמו רחמי האב על הבן, אבל בסתמא בא להורגו, ולפיכך יקדים ויהרוג אותו. ורש"י נטה מדרך הגמרא, דהגמרא מפרש "אם זרחה השמש עליו" 'אם ברור לך כשמש', והוא מפרש "אם זרחה השמש" 'שיש לו שלום עמך כשמש שהיא שלום בעולם':

וטעם של רש"י, דבקרא לא נכתב שמדבר דווקא באב שבא לגנוב לבן, דהא בבן שבא לגנוב לאב, אפילו אם אין ידוע בודאי שבא להרגו, יש להרוג אותו. וקושיא זאת גם כן לברייתא דמפרש אם ברור לך כשמש שלא בא להרגו "דמים לו", ומדבר בבן שבא לגנוב לאב, אבל באב שבא לגנוב לבן, אפילו אם אין ברור לך שלא בא להרגו, אל תהרגהו, באיזה מקום נזכר חילוק זה בקרא, ולפיכך הניח הגמרא ופירש לפי פשוטו, דהשתא הוי שפיר דלא יקשה, דאם ברור שיש לו שלום עמך כשמש הזה שהיא שלום בעולם, אז אל תהרגהו, וממילא למדנו שכל אב שבא על הבן במחתרת שאל יהרגהו, דהא בודאי כל אב יש לו שלום עם הבן, אלא אם ידוע שבא האב להרוג אותו אז יקדים ויהרוג אותו. ואם כן אם בא על האב במחתרת, מסתמא אין שלום עמו, ויקדים להרוג אותו, אלא אם יודע לו שיש לו שלום עמו, ואז לא יהרוג אותו. ובפירוש המכילתא נכלל הכל בכתוב, ואין צריך לעשות חילוק. ומפני שהוא יותר קרוב לפשוטו, הניח הגמרא, כי בענין אין חילוק, רק למסבר קראי:

אמנם לפי הדקדוק יותר נכונים דברי חכמים בתלמוד, כי אם נפרש "אם זרחה השמש עליו" אם יש לו שלום עמך כמו השמש שהיא שלום בעולם, דבר זה לא נמצא בשום מקום שהשמש היא שלום בעולם, ואין לכתוב ליקח למשל אלא דבר שהוא פשוט, לפיכך פירשו "אם זרחה השמש עליו" 'אם ברור לך', כי בודאי האור יקרא על כל דבר שהוא ברור בכל המקרא, לכך יאמר הכתוב "אם זרחה השמש עליו דמים לו". וגם לפי ברייתא קיימתא אין "אם זרחה השמש עליו" דבוק אל מה שלפניו, אלא פירוש הכתוב "אם זרחה" דיש כאן בירור שלא בא להורגו, יש לו דמים, [ו]מפרש הברייתא דהבירור הזה הוא שלא בא להורגו, היינו שלא ידע בודאי שאביו חשב עליו להורגו, ואז בודאי לא בא להורגו, וזהו "זרחה עליו", כלומר שזרחה עליו לטובתו, אבל אם לא זרחה השמש עליו, דהוא יודע באביו שבא להורגו, "אין לו דמים". והברייתא מפרש כוונת הכתוב

והדין היוצא מן הכתוב, (ולפי) [ולא] פירוש הכתוב, שלא באו בתלמוד רק לברר הדינים, ומכל מקום פירוש הכתוב הוא קרוב מאוד:

שלם ישלם הגנב ממון ואינו חייב מיתה. הוצרך להוסיף 'ואינו חייב מיתה', דאם לא כן למה כתב תשלומין כאן גבי גנב שנמצא במחתרת, אלא שבא הכתוב לתת טעם למה לא יהרגו, ויניח אותו לקחת ממונו, ואמר הרי חייב לשלם, לכך לא יהרוג אותו:

שאם מצאו עדים קודם שבא בעל בית. פירוש, כי סבירא ליה לאונקלוס כיון דיש כאן עדים, אין כאן דין הבא במחתרת, ד"מחתרת" נקרא כאשר אין עדים, ולפיכך אנו אומרים שבא על עסקי נפשות, אבל כשיש רואים לא אמרינן שבא על עסקי נפשות, שהרי אם יהרוג [את] הבעל בית יביאוהו העדים, ויחייבו אותו. והקשה הרמב"ן, רישא דקרא דכתיב (פסוק א) "אין לו דמים" איך יתכן זה, דאם אין עדים והתראה – פשיטא שאין לו דמים בלא עדים והתראה. ואם יש שם עדים והתראה, בודאי יש לו דמים. ונראה לי דקרא איירי שהיה בן הגנב שם, ואמר הכתוב שאם הרג בעל הבית לאב אל יחזור ויהרוג אותו בדין גואל הדם, דאין לו דמים לבעל הבית שהרגו. והשתא, מה שהקשה הרמב"ן דהא רישא דקרא איירי גם כן במיתת בית דין שאין לו דמים לבעל הבית, והוקשה דאיך זה, שאם אין שם עדים לא הוצרך הכתוב לפטור אותו ממיתת בית דין, דזה לא קשיא, דאיירי במיתת גואל הדם, ואין חילוק בין בית דין ובין גואל הדם, כמו שבית דין מחייבים מיתה, כך גואל הדם יכול להמיתו:

ותימה על הרמב"ן ז"ל, שהרי בלאו הכי לא קשה מידי, דרישא דקרא איירי דאם בא הגנב על שלשה שותפין במחתרת, יאמר הכתוב "אין לו דמים" אם הרג לגנב אחד מן השלשה השותפין על פי התראת שני השותפין, ומכל מקום השותפין אינם עדים להציל את הגנב לומר בזה "אם זרחה השמש עליו", דהא הגנב בא להרוג שלשתן, שעל כולם בא במחתרת, אבל לענין התראה שהתרו בו שנים מן השותפין הוי שפיר עדים, ולא קשה מידי:

פסוק ג

אם המצא תמצא בידו ברשותו שלא טבח ולא מכר. כי אם טבחו לא נקרא שמצאו ברשותו, [ש]הרי נשחט, ואדרבא – לא מצאו כלל, שכבר כלה אותו מן העולם לגמרי, כיון שטבחו. וכן אם מכרו שוב אינו בידו. לכך אמר "אם המצא תמצא בידו" 'שלא מכרו ולא טבחו':

כל דבר בכלל תשלומי כו'. אף על גב דקרא (פסוק ח) ד"על שור ועל שה ועל שלמה" בטוען טענת גנב (רש"י שם), ואם אנו באים ללמוד גנב עצמו מן טוען טענת גנב בקל

וחומר, דבהיתירא אתא לידו – משלם כפל על כל דבר, גנב עצמו, דבאיסורא בא לידו, לא כל שכן, דהא איכא למיפרך 'דיו לבא מהדין להיות כנידון', מה טוען טענת גנב לא משלם כפל אלא בשבועה (רש"י שם), אף גנב עצמו לא ישלם אלא בשבועה כדאמרינן במרובה (ב"ק סוף סג ע"ב), ומשום כך צריך להביא שם אף בגנב עצמו מיתורא ד"אם המצא תמצא", דהוי שני כללות הסמוכים זה לזה, הטל פרט ביניהם ודונם בכלל ופרט וכלל, כדאיתא שם בגמרא (ב"ק סד ע"ב). וגם זה שהביא לא כתיב 'כל דבר', דהרי לא כתיב בו עופות, ודרשינן שם בכלל ופרט וכלל כדאיתא שם (שם סג.), רש"י סבירא ליה דאם לא מצאנו בטוען טענת גנב שהוא חייב כפל בכל דבר – לא הוי ילפינן דחייב כפל בכל דבר גבי גנב מיתורא ד"אם המצא תמצא", דהוי אמרינן דברה תורה בלשון בני אדם (ברכות לא ע"ב), או לשום דרשה אתיא, אבל כיון דמצאנו כפל בטוען טענת גנב בכל דבר, ובקל וחומר ילפינן דגנב עצמו יש כפל בכל דבר, רק דהוי אמרינן דיו, יש לנו למדרש קרא ד"אם המצא תמצא" דלא אמרינן דיו, דדרשינן בכלל ופרט וכלל. לכך מייתי שפיר ראיה מקרא דטוען טענת גנב, אף על גב דשם גם כן לא מדכתיב (ר' פסוק ח) "על שה ועל שלמה" ילפינן, דהא לא כתיב שם עופות, ומכל מקום סבירא ליה לרש"י גם כן דאילו לא כתיב בקרא דבר שיש בו רוח חיים ואין בו רוח חיים, לא הוי דרשינן בכלל ופרט וכלל לרבות הכל, ומדכתיב בקרא דבר שיש בו רוח חיים ואין בו רוח חיים, מרבינן אחר כך מכלל ופרט [וכלל] הכל:

ועוד, דרש"י פשטיה דקרא מפרש, ולפי פשוטו כיון דמצאנו כפל בטוען טענת גנב, יש למילף בקל וחומר דיש כפל בגנב, ולפי פשוטו אין לנו לומר דיו, רק דבתלמוד כיון דאיכא למפרך דיו, צריך לדרשה כלל ופרט [וכלל], ומכל מקום לפשוטו אין צריך. וכן אחר שמצאנו (פסוק ח) בין דבר שיש בו רוח חיים ובין דבר שאין בו רוח חיים יש בו כפל, סברא שאין לומר דעופות לא הוי בכלל כפל, ולפיכך לפי הפשט אין צריך ללמוד עופות מכלל ופרט [וכלל], רק כשאנו באים לברר הדבר שלא יהיה שום תשובה עליו, ואין צריך לפי הפשט:

חיים שנים ישלם ולא מתים. במכילתא. אף על גב דדרשינן בפרק מרובה (ב"ק סה.) דקאי "חיים" אירשא דקרא, ולמדו מזה 'אחיה לקרן כעין שגנב', שאם גנב והיה שוה ד' זוז, ובשעת טביחה שוה שני זוז, 'אחיה לקרן כעין שגנב', על כרחך גמרא דידן נמי סבירא להך מילתא ד"חיים שנים ישלם" 'ולא מתים', דהא בפרק קמא דבב"ק (יא.) קאמר שמואל אין שמין לא לגנב ולא לגזלן. פירוש, אם גנב בהמה ומתה, אין שמין הנבילה לבעלים, אלא צריך לשלם בהמה מעליא. ואף רב דסבירא ליה 'אחיה לקרן

כעין שגנב' (ב"ק סה.), סבירא כך שם, והתוספות מפרשים שם (ב"ק יא. ד"ה אין) דמה שאמרנו שאין שמין לגנב היינו מדכתיב "חיים שנים ישלם" ולא מתים, וכן איתא בהדיא בירושלמי. והשתא הרי רב מפיק "חיים שנים ישלם" 'אחיה לקרן כעין שגנב', אלא תרוייהו שמעת מניה; מדכתיב "חיים שנים ישלם" משמע דמה שהוא משלם - ישלם חיים ולא מתים. ומדסמך "חיים" אל גניבה, ולא כתיב 'שנים חיים ישלם', ולפיכך דרשינן 'אחיה לגניבה כעין שגנב', שהרי "חיים" קאי על הגניבה, ודרוש 'אחיה לקרן כעין שגנב', ויתורץ קושית הרא"ם:

פסוק ד

כי יבעיר יוליך בהמותיו. אף על גב שאין חילוק בין שיוליך שם בהמותיו או הלכה מעצמה, כדאיתא בפרק קמא דבב"ק (ג.), נקט רש"י לישנא דקרא, דכתיב "יבעיר", דמשמע לשון הפעיל (כ"ה ברא"ם). ובגמרא (שם) יליף מן "וביער", דאף על גב דאזלא ממילא, ויליף רגל מיניה. ואף על גב דכתיב "כי יבעיר איש שדה", והוי ליה למכתב 'כי יבער בשדה', הכתוב קרא ההיזק "ובער" מפני שהוא עושה ההיזק על ידי הולכת בהמתו, כאילו כתיב 'כי יזיק איש שדה או כרם על ידי הולכת בהמתו':

ופירשו רבותינו ושלח הוא נזקי מדרך כף רגל. שקרא הכתוב 'שלוח' לשון נופל על לשון, מפני כי ההיזק הוא על ידי ההליכה שהולכת בשדה ודורכת אותה ברגליה, ושייך אצל הליכת הרגל 'שלוח', כדכתיב (ישעיה לב, כ) "משלחי רגל השור וההמור". וכן השן נקרא "וביער", אף על גב דלשון "וביער" לפי פירוש רש"י לשון בהמה[76], כתב לך בכאן לשון "וביער בשדה אחר", לשון הנופל על השן, ששייך לשון זה עליו, דכתיב (מ"א יד, י) "כאשר יבער הגלל עד תומו", והוא השן. ובפרק קמא דבב"ק (סוף ב ע"ב) מפורש דרשות מקראות אלו:

בשדה של איש אחר. דאין לפרש כמשמעו שיש כאן שתי שדות, דכן משמע "בשדה אחר" מן השדה הראשון, דאין כאן אלא שדה אחת, לכך הוצרך להוסיף 'בשדה איש אחר', וקאי הך "אחר" על איש, לא על שדה:

שמין את הנזק וכו'. אבל לא שיתן טוב תחת רע, דאם לא כן מאי אהני ליה שיתן לו מיטב, הרי צריך שומא, דודאי שמין לו, ואהני לו דניחא ליה לאדם במיטב, אף על גב שהוא מועט:

ואם בא לשלם קרקע וכו'. אבל אין מוכרח לשלם לו קרקע, דהא מרבינן "ישיב" (לעיל כא, לד) לרבות אפילו שוה כסף ואפילו סובין (ב"ק ז.), וילפינן בפרק קמא דבב"ק (ה.) כל אבות הנזיקין זה מזה, אלא הא דקאמר "מיטב שדהו" היינו כשבא לשלם קרקע –

ישלם מיטב, אבל כשבא לשלם מטלטלין – משלם אפילו סובין. ומה שאמרה תורה כשבא לשלם קרקע ישלם דוקא מיטב, ואילו מטלטלין מצי לשלם מכל מילי אפילו סובין, מפרש בפרק קמא דבב"ק (ז ע"ב) דמטלטלין כל מילי מיטב הוא, דאי לא מזדבין הכא מזדבין במקום אחר. ומה שאמר 'מיטב שדותיו', מפני שמשמע יקח המיטב מן השדה, ואין דרך בני אדם ליקח רק שדה שלימה, לכך פירש 'מיטב שדותיו', כלומר השדה הטובה בכולם:

פסוק ו

וגנב מבית האיש לפי דבריו. שאין לומר דודאי נגנב מבית האיש, דהא אחר כך אמר (פסוק ז) "אם לא ימצא הגנב". ותימה, למה לא נפרש "וגנב מבית האיש" בדרך כללית, בין שיהיה שהבעל הבית גנבו מרשות עצמו, ובין שגנבו אחר, והשתא הוי הכתוב כפשוטו, דודאי שייך גם כן שהוא גנבו מרשותיה, שכך אמרו בהגוזל בתרא (ב"ק קיח ע"ב) 'שומר שגנב מרשותו':

ונקרב אל הדיינין לדון עם זה ולהשבע לו שלא שלח ידו בשלו. והרמב"ן הקשה על רש"י דלמה הוא השבועה על שליחת יד, דהא כל פרשה מדברת שנגנב מן השומר, והוי ליה להשבע שנגנב ממנו. ועוד, דהא אין כפל אלא בנשבע שנגנב ממנו ונמצא שהוא גנבו. והרא"ם רצה ליישב דברי רש"י הא דכתיב "אם לא שלח ידו", היינו [ד] בכלל זה גם כן השבועה דאינה ברשותו, ושנגנב ממנו. ודבר זה לא יתכן, דמה ענין שאינו ברשותו אל שלא 'שלח בו יד', שהרי אף על גב שלא שלח בה יד, אפשר שהוא ברשותו, וכפר בה. ועוד, דלא הועיל כלום, דאף אם נודה שאינו ברשותו, מנא לן ש[נ]גנבה, שמא פשע בהן, ושומר חנם חייב בפשיעה (ב"מ צג.):

ויראה לי שרש"י סובר דודאי פשטיה דקרא שהשבועה הוא שלא שלח בה יד, אלא דמכל מקום ילפינן שצריך שישבע גם כן שנגנבה הימנו, דאם לא כן מאי ענין "ונקרב בעל הבית אל האלקים" אל "ואם לא ימצא הגנב", וכך הוי למכתב; 'כי יתן איש אל רעהו כסף או כלים לשמור [וגונב מבית האיש]' ונקרב בעל הבית אל האלקים וגו", ומדסמכיה אל "אם לא ימצא הגנב", אם כן השבועה גם כן שישבע שנגנבה. והכי נמי מוכח בפרק מרובה:

ואין להקשות לפי זה שהשבועה היא שלא שלח בה יד, אם כן היה לנו לפרש "על כל דבר פשע" (פסוק ח) שימצא שקרן בשבועתו ששלח בה יד, ולמה מוקי קרא (רש"י שם) דוקא שימצא שקרן בשבועה שהוא עצמו גנבה, ואדרבא, אם שלח בה יד קודם השבועה שנשבע שנגנבה ממנו ואחר כך נשבע שנגנבה פטור מכפל, וכך סבירא ליה רב ששת

בפרק מרובה, וקיימא לן כוותיה, דזה לא קשיא, דכיון דילפינן מקרא ד"אם לא ימצא הגנב" שאין חייב כפל אלא אם טוען טענת גנב (ב"ק סג ע"ב), ואם טוען טענה אחרת פטור, אם כבר שלח בה יד ואחר כך טען טענת גנב ונשבע עליה פטור, כיון דכבר משעה ששלח בה יד נעשה עליה גזלן וקמה ברשותיה[102], וטענת גנב והשבועה שנשבע שנגנבה הימנו אינה מעלה ומוריד, ולפיכך קרא ד"על כל דבר פשע" שחייב כפל לא אתא רק אם נמצא שקרן בשבועה שהוא עצמו גנבה, ונשבע שנגנבה הימנו:

ולפיכך פירש רש"י שהשבועה היא שלא שלח יד בפקדון. אבל בשומר שכר פשטיה דקרא משמע שהשבועה היא שישבע שנאנסה, דכתיב (ר' פסוקים ט-י) "ונשבר או נשבה אין רואה שבועת ה' תהיה בין שניהם אם לא שלח ידו במלאכת רעהו", ומדכתיב "אין רואה" צריך לומר ד"שבועת ה'" שישבע שהוא כדבריו, שאין לפרש "אין רואה" ישבע שלא שלח בה יד, שדבר זה לא תליא כלל באין רואה או יש רואה, לכך פירש שם רש"י (פסוק י) "שבועת ה' בין שניהם" 'שהוא כדבריו' שנאנסה, והוא שלא שלח בה יד קודם, דאם שלח בה יד כבר נעשה על הפקדון גזלן:

אבל לפי עניות דעתי הפירוש שוה בשניהם, וכך פירושו; שישבע השומר שכר שאומר שאין ברשותו הפקדון, ויש לחשוד אותו שהוא עיכב אותו לצרכו, ישבע שלא עיכב אותו לצרכו, ונשבר ומת. ומדאמר הכתוב שיש להשביעו ש"אם לא שלח ידו במלאכת רעהו" (פסוק י) מפני שחושד אותו בזה, ממילא נמי צריך להשבע גם כן שאינו ברשותו לגמרי, רק דנקט הכתוב "אם לא שלח ידו במלאכת רעהו", שאם שלח ידו פעם אחת ונאבדה אחר כך חייב עליה. וכן פירושו בשומר חנם, שישבע שלא שלח בו ידו, רק נגנבה בלא שליחת יד:

פסוק ח

דרשו מכאן שאין מחייבין אותו אלא אם כן הודה במקצת. בפרק הגוזל (ב"ק סוף קו ע"ב). הקשה עליו הרמב"ן שהם דברי יחידים, שאינו אלא אליבא דרבי חמא בר אבא משמיה דרבי יוחנן ורמי בר חמא, דסבירא להו דאין חייבין השומרין להשבע על הגניבה אלא אם כן הודה במקצת וכופר במקצת (שם ריש קז ע"ב), אבל רבי חייא בר יוסף, דהלכתא כוותיה, לא סבירא ליה כך, אלא אפילו טוען טענת גנב בכל הפקדון חייב להשבע עליו. והרא"ם תירץ דרש"י פירש לפי פשוטו, אף על גב דלא הוי כהלכה. ולי תימה על דברי רש"י, דפירש דבריו דלא כמאן. דאם פירש דבריו לפי דברי רמי בר חמא, הא צריך לרמי בר חמא כפירה במקצת והודאה במקצת, ולא משכחת לה רק בג' פרות; חדא דמודה בה, וחדא לא היו דברים מעולם, וחדא נגנב, וכך פירש רש"י בהדיא

בהשואל (ב"מ צח.), ומוכח כן כל הגמרא, ואם כן מאי זה דאמר דבעי 'הודאה במקצת והמותר נגנב', הוי ליה לומר עד שיודה במקצת, ויטען נגנב במקצת, והמותר לא היו דברים מעולם:

ולפיכך נראה כי רש"י הלך בשיטת התוספות בשם ר"ת (ב"ק קז. ד"ה עירוב), דאף למאן דאמר עירוב פרשיות כתיב כאן, צריך הודאה עם נאנסו, וכמו שמבואר בתוספות. והא דאמרינן (שם) "כי הוא זה" 'במלוה כתיב', רוצה לומר אמלוה נמי כתיב, דבעי גבי מלוה הודאה וכפירה, והכי נמי בעי הודאה בהדי נאנסו, כך פירש ר"ת, והאריכו בתוספות בפרק הגוזל (שם). אם כן למה נאמר דלא הוי כהלכה, דודאי כהלכה כפי פירוש ר"ת, ופירוש זה הוא פירוש ר"ת בעצמו. אלא דרש"י פירש בהדיא בגמרא (שם) דלמאן דאמר עירוב פרשיות כתיב כאן לא בעי הודאה כלל. ואין זה חידוש, דהא פעמים הרבה חוזר מפירושו בחדא מסכתא, ומכל שכן דכאן הוקשה לו לפרש הכתוב לפי פשוטו למאן דאמר עירוב פרשיות כתיב כאן, והרי קרא קמן איך נפרש אותו על מלוה, לפיכך חזר מפירושו דגמרא, וסבירא ליה כשיטת ר"ת, דאף למאן דאמר עירוב פרשיות, בעי הודאה במקצת:

אמנם העיקר הוא פירוש הרמב"ן, והוא הנכון, כי למאן דאמר 'עירוב פרשיות כתיב כאן' וכי כתיב "כי הוא זה" אמלוה כתיב – סובר דגבי פקדון שהוא דומיא דמלוה, שיש כאן טענה וכפירה, צריך הודאה במקצת, ואם כופר הכל, פטור. אבל שבועת שומרין, דהוא טענת נגנבה, לא בעי הודאה כלל, אלא ב[נ]גנבה או נאנסה חייב להשבע. ומפני שאין הכתוב מדבר רק בשבועת שומרין, אמרו כי עירוב פרשיות כתיב כאן, וכי כתיב – אמלוה כתיב. והוא הדין דהוי מצי למימר אפקדון כתיב, והיינו היכי שכופר בפקדון, דבעי הודאה במקצת, אלא מפני כי במלוה לא שייך רק כפירה, אבל בפקדון שייך שבועת נאנסה וגניבה, נקט מילתא במלוה. ועוד, דמלוה כתיב בתורה (פסוק כד), ואילו פיקדון לא כתיב בתורה אלא לענין שבועת שומרין בלבד, שהוא טענת גניבה או נאנסה, וזה נכון:

פסוק ט

פרשה ראשונה נאמרה בשומר חנם. אבל אין לומר אדרבא, מפני שפטר בו הגניבה יוכל לבא לידי כפל בטענת 'נגנבה הימני' ונמצא שהוא עצמו גנבה, אבל בשומר שכר לא תמצא שחייב כפל, דהא לא פטר נפשיה בגניבה, על זה קאמר בגמרא (ב"מ צד ע"ב) 'אפילו הכי קרנא בלא שבועה עדיפא מכפילא בשבועה', דהא לא מחייב כפל רק אם נשבע, יותר טוב להיות חייב הקרן בלא שבועה מן הכפל בשבועה:

פסוק י

שבועת ה' ישבע שכן הוא כדבריו והוא לא שלח בו יד. פירוש, "אם לא שלח ידו במלאכת רעהו", כבר נתבאר זה למעלה. והרא"ם פירש דגבי שומר חנם (פסוק ז) נכלל בשבועה "שלא שלח יד" גם כן השבועה דאינו ברשותו, דאם הוא ברשותו ומחזיק אותו לעצמו – זה נקרא ששלח יד במלאכת רעהו, וכאן אי אפשר לכלול שניהם ביחד, שיהיה נכלל שבועה שנאנסה בשבועה שלא שלח בה יד, לכך צריך לפרש 'ישבע שהוא כדבריו' על האונסין, בתנאי שלא שלח ידו. וכבר השבתי (ריש אות יד) שאין זה כן, דהא שומר חנם חייב בפשיעה (ב"מ צג.) כמו שהשומר שכר חייב בגניבה:

פסוק יב

ואם טרוף יטרף. הוסיף וי"ו כמו שהכתוב בעצמו הוסיף וי"ו אצל "ואם גנב יגנב" (פסוק יא), דהא קרא שלפני זה (פסוק י) מדבר בנשבר ונשבה, ולפיכך צריך לומר ואם נגנבה, ולא נשבר או נשבה, ישלם. וכן צריך לומר אם לא נשבר ונשבה, רק טרוף יטרף על ידי זאב, יביאהו עד, ולכך הוסיף וי"ו (כ"ה ברא"ם):

פסוק יד

אף על פי שהוא במלאכה אחרת. דהא ילפינן לקמן (רש"י כאן) דאם הוא עמו רק בשעת שאלה אין צריך להיות עמו בשעת שבירה ומיתה, אם כן אינו עמו במלאכה הזאת, דהא בשעת שאלה לא עשה מלאכה עם בהמה זאת, אם כן היה עמו במלאכה אחרת:

היה עמו בשעת שאלה וכו'. וכך דייק רבא בפרק השואל (ב"מ ריש צו.), דהלכתא כוותיה לגבי אבייי; "אם בעליו עמו לא ישלם", משמע בין דאיתא בתרוייהו בין דאיתא באחד מהם לא ישלם, דקרא קאי על שאלה ועל שבירה ומיתה, דכתיב (ר' פסוקים יג-יד) "וכי ישאל ונשבר בעליו עמו לא ישלם", דקיימא לן כרבי יונתן דכל מקום שכתוב בוי"ו כמו "יקלל אביו ואמו" (ר' ויקרא כ, ט) משמע שניהם כאחד ומשמע אחד בפני עצמו, וגם כן כאן, דכתיב "כי ישאל ונשבר בעליו עמו לא ישלם", משמע בין דאיתא בתרוייהו ובין דאיתא בחדא לא ישלם, ואחר כך כתיב (ר' פסוק יג) "בעליו אין עמו ישלם", משמע בין דליתניהו בתרוייהו ובין דליתניהו בחדא – ישלם, ומתרצינן כך; הא דדייקינן אפילו לא היה עמו רק בחדא לא ישלם, היינו שהיה עמו בשעת שאלה אף על גב דלא היה עמו בשעת שבורה ומיתה, והא דדייקינן אם היה עמו באחד מהם ולא היה עמו בשניהם ישלם, היינו לא היה עמו בשעת שאלה, אף על גב שהיה עמו בשעת שבורה ומיתה, ישלם, עד שיהיה עמו אף בשאלה. וקאמר שם (ב"מ צו.) דאיפכא ליכא למימר, דודאי

שאלה עדיפא, דעל ידי שאלה מחייב במזונות הבהמה, ולפיכך היה עמו בשעת שאלה אין צריך להיות עמו בשעת שבורה ומיתה:

פסוק טו

יפסוק לה מוהר כמשפט איש שכותב לה כתובה וישאנה. והקשה הרמב"ן על רש"י דכתובה מדרבנן ולא מן התורה (כתובות נו.), ולפיכך פירש הרמב"ן כי "מהר ימהרנה" הוא מענין הסבלונות ששולח לארוסתו. ותמיה אני עליו מאד, דמה ראה בזה, דהשיב על רש"י דכתובה דרבנן היא ומפרש "מהר" שהוא סבלונות, וכי סבלונות הוא מן התורה, וכל מה שיפרש הוא מן הסבלונות, דרמז הכתוב בזה שהם יכולים לעכב, כלומר שיתן מתנות לה עד שתתרצה להנשא לו, (ו)הכי נמי יש לפרש בכתוב שיתן לה כתובה כדרך החתן שכותב כתובה לאשתו כדי שתתפייס להנשא, דמה חילוק בין סבלונות לכתובה, ומה חילוק יש. ומה שהביא ראיה מן תרגום אונקלוס, שתרגם "הרבו עלי מהר" (ר' בראשית לד, יב) 'מוהרין' בלשון רבים, ואין כותבין כתובות הרבה, ואין זה ראיה כלל, שדרך לכתוב לכתובה בית פלוני ושדה פלוני וחפץ פלוני לכתובה, וזה יקרא 'מוהרין'. ותימה על הרמב"ן ז"ל שיהיו התנאים חולקין לפי דבריו בפירוש המלה מהו לשון "מוהר", דהרי למאן דאמר כתובה דאורייתא יליף לה מהכא "כסף ישקול כמהר הבתולות" שיהיה זה ככתובה (כתובות י.), ואם כן מפרש לשון "מהר" כתובה, ומאן דסבירא ליה כתובה דרבנן יהיה מפרש "מוהר" סבלונות, ויהיו חולקין בלשון הכתוב, ואין הדעת סובל זה:

אבל כאשר ראינו כי מי שסובר כתובה דאורייתא מפרש "מהר" כתובה, הכי נמי מי שסובר כתובה דרבנן סובר "מהר" כתובה, ולא יקשה מידי כלל, דהא הוא מפרש "כסף ישקול כמהר הבתולות" שדרך בני אדם ליתן לבתולות, כך מחויב ליתן המפתה, ובשביל זה אין כתובה מן התורה אם יאמר הכתוב "כסף ישקול כמהר הבתולות" מה שדרך בני אדם לעשות. וכן פירשנו למעלה אצל "שארה כסותה ועונתה לא יגרע" (לעיל כא, י) שאין הכתוב מחייב מן התורה, רק שיאמר שהיא אשתו, עיין למעלה (שם אות לו). וזה הפירוש הוא פירוש אמיתי כאשר תדקדק בפירוש דבר זה. ומפני דלא הוי ליה למתלי הכתוב במידי דלאו דאורייתא, לכך דרשו בפרק נערה (כתובות כט ע"ב) לדרשה הא דכתיב "כסף ישקול כמהר הבתולות", שיהא זה כמהר הבתולות של אנס, ומהר הבתולות של אנס כזה, כדאיתא התם. ולפיכך רש"י פירש הכתוב כפשוטו. ולפי זה הא דקאמר 'כמשפט איש לאשה', לא משפט מן התורה, אלא כדרך ומשפט העולם שכותבין כתובה, וזהו פירושו לפי פשוטו:

פסוק יז

אלא תומת בבית דין. דאין פירוש הכתוב שלא יתנו לה מזון להחיות אותה כמו "וחי אחיך עמך" (ויקרא כה, לו), זה אינו, **אלא תומת בבית דין**. ומה שהוצרך להוסיף 'בבית דין', שלא תאמר שפירושו שלא ימכרו לה מזון ומפני זה תומת, ולכך הוצרך להוסיף 'בבית דין'. ואף על גב דלא כתיב כאן מיתה, רק כתיב "לא תחיה", דכאן אם היו בית דין מניחין אותה ולא ימיתו אותה – הרי נותנים לה חיים, שכל בית דין בעולם הדנין ומנהיגין את ישראל – הם מפרנסים ומחיים את העם, כי לכך יקרא המנהיג 'פרנס', כי הפרנס מחיה העם, ואם יניחו אותה הרי נותנים לה חיות. ועוד, הכלל מחיה את הפרט, ואם יניחו אותה הרי נותנים לה חיים, ולפיכך פירושו '**אלא תומת בבית דין**'. ובפרק ארבע מיתות (סנהדרין סז.) יליף רבי עקיבא דמכשיפה בסקילה, דכתיב (לעיל יט, יג) "אם בהמה אם איש לא יחיה", ושם סקילה מפורשת. ונראה לי לכך כתב בהאי לישנא, מפני שהמכשפים עוסקים בדברים שיצא חוץ ממציאות העולם במעשיהם הזרים אשר הם עושים, ולדבר כזה אין ראוי שיהיה קיום וחיות, ולכך אמר "לא תחיה" דברים כאלו שהם יוצאים חוץ ממציאות העולם:

פסוק כא

הוא הדין לכל אדם. במכילתא. והכי איתא התם, "כל אלמנה ויתום לא תענון", שאר כל אדם מנין, תלמוד לומר "לא תענון". ונראה לי לפרש דהכי פירושו, מדכתיב "כל אלמנה ויתום לא תענון", ולא כתיב 'לא תענון יתום ואלמנה', דהוי כמו כלל ופרט, "לא תענון" כלל, "אלמנה ויתום" פרט, ואין בכלל אלא מה שבפרט (פסחים ו ע"ב), אבל עכשיו דכתיב "לא תענון" בסוף, הוי פרט וכלל, ומרבה הכל (שם). אלא דקשה לי למה הניח דברי רבי עקיבא, דהלכה כמותו נגד חבירו (עירובין מו.), דסבירא ליה ביתום ואלמנה דבר הכתוב, שמצוי לענותן, לכך מזהיר עליו ביותר, ולא שדבר הכתוב בהוה, ואפשר כי רש"י מפרש דבין לרבי ישמעאל ובין לרבי עקיבא אין חילוק בין יתום ואלמנה ושאר אדם, אלא דרבי ישמעאל דריש מקרא כדלעיל, וקאמר רבי עקיבא שאין צריך לדרוש ולרבות שאר כל אדם, שהרי מצוי לענותם, ומדבר הכתוב בהוה, ואין צריך לרבות שאר בני אדם. וכן משמע מדברי רש"י שמפרש כך דברי רבי עקיבא, שהרי אמר 'אלא שדבר הכתוב בהוה', וכן הן דברי רבי עקיבא. אבל לא נראה לי פירוש זה דבהא פליגי הך תנאי:

פסוק כב

הרי זה מקרא קצר גיזם ולא פירש עונשו. דהא לא נזכר דבר בזה שאמר "אם ענה תענה" שיאמר על זה "כי אם צעוק יצעק אלי", והוי למכתב 'אם ענה תענה אותם וצעוק יצעק

אלי', לכך צריך לומר ד"אם ענה תענה אותו" 'גיזם ולא פירש ענשו'. וכך פירושו "אם ענה תענה" תהא נענש על ידו, ולמה – "כי אם צעוק יצעק וגומר". אבל לי היה נראה שהכתוב הוא כפשוטו, וכך פירוש הכתוב; "אם ענה תענה" רק שהוא "צעוק יצעק אלי אשמע", ולשון "כי" משמש בלשון 'אלא', שהוא אחד משמושי "כי" (גיטין צ.), ובא לומר שמיד שהוא צועק – נענה:

פסוק כד

חוץ משלשה וזה אחד מהן. דהא בודאי צריך לפרש אותו חובה, דהא כתיב (דברים טו, ח) "והעבט תעביטנו". וכבר כתבנו טעמא למעלה (פ"כ אות כח) למה כתוב לשון "אם": **עמי וגוי עמי קודם**. ואיירי אפילו לגוי בריבית ולישראל בחנם, ישראל קודם, כדאיתא בפרק איזהו נשך (ב"מ עא.). והקשה הרא"ם דהא מסברא ידעינן, דזה אתה מצווה להחיותו ואילו גוי אי אתה מצווה להחיותו, כדאמרינן בפרק כל שעה (פסחים כא ע"ב) גבי נבילה, לגר בנתינה ולגוי במכירה, בלא קרא גר קודם, כיון שאתה מצווה להחיותו. ונראה לי דלא קשיא מידי, דהתם איירי בגר תושב שאתה מצווה להחיותו, שאין לו ומתפרנס מאחר, וכיון דהוא מתפרנס ממך – בודאי הוא קודם לגוי שאין אתה מצווה להחיותו. אבל הכא בעשיר איירי, ואין אתה מצוה להחיות את העשיר, ואין כאן מצוה של "וחי אחיך" (ויקרא כה, לו), ובהא קאמר '**עמי וגוי עמי קודם**', אף על גב שגוי יתן לך רבית, מצות עשה להלוות לישראל. ועוד נראה לי, דלא אמרנו דידעינן מסברא רק גבי נבילה, משום דהוי מידי דאכילה, והוא חיותיה, סברא הוא דמצוה – דיהיב למי שמצווה להחיותו, אבל גבי הלואה אין בהלואה חיותיה, שהרי צריך לשלם, ואפילו לעשיר נמי מצוה להלוות, כי הלואה עצמה מצוה, ולא אמרינן בהא מילתא דישראל קודם לגוי אפילו יכול להלוות לגוי ברבית, דלא אמרה תורה להלוות בשביל להחיותו, וצריך קרא:

פסוק כה

כל היום תשיבנו לו כו'. ובגמרא פרק המקבל (ב"מ ריש קטו.) פריך וכי מאחר דמחזירו לו למה ממשכן אותו בתחילה, כדי שלא יבא שביעית ותשמטנה, ולא יעשה מטלטלין אצל בניו. שאם לא היה ממשכן אותו היה השביעית ממשמט החוב, עכשיו אין השביעית ממשמט. ואם מת הלוה היו מטלטלין דיתמי לאו משעבדי לבעל חוב (כתובות צב.), עכשיו אם מת הלוה – המלוה נוטל משכונו מן היתומים:

פסוק כז

הרי זו אזהרה וכו'. ד"אלקים" כתיב, והכל נקרא "אלקים", בין שם של קודש ובין דיינין, ולפיכך פירש אותו על שניהם, וזהו דעת רבי עקיבא במכילתא. אבל רבי ישמעאל סובר דהוא אזהרה לדיין, וזהו דעת אונקלוס שפירש אותו אזהרה לדיין:

פסוק כח

ואיני יודע מה לשון דמע. והרא"ם פירש כי לשון 'דמע' – הזרע יקרא 'דמע', כדכתיב (דברים כב, ט) "פן תקדש המלאה הזרע אשר תזרע", ותרגם אונקלוס (שם) 'דילמא תסתאב דמעת זרעא דתזרע וגומר', ופירוש "דמעך אל תאחר" החובה המוטל על הזרע, הנקרא 'דמע'. אבל רש"י הוקשה לו מה ענין 'דמע' אל הזרע. ונראה שהתבואה כאשר היא באביה נקראת 'מליאה', מפני שהגרעין ממלא את הקש, ואז מצות בכורים, ולפיכך "מלאתך" רוצה לומר המצוה שמוטלת עליך כאשר התבואה במלואה. ו"דמעך" המצוה שהיא מוטלת עליך כאשר נבדל הגרעין מן הקש כמו הדמע שנבדל מן העין, וזהו מצות התרומה, ולא תליא כאשר התבואה במלואה, רק אחר שנקצרת התבואה, ואז נבדל הגרעין מן הקש:

לא תשנה סדר הפרשתן. דאין לפרש "לא תאחר" שאל יאחר מליתן את הבכורים, כמו "לא תאחר לשלמו" (דברים כג, כב), דאין זמן בתורה מפורש להביא בכורים, ולא שייך לומר "לא תאחר". ועוד, למה נקט אלו השנים דוקא שלא יאחר אותם מליתן, אלא אלו שנים הם קודמים לאחרים, ולפיכך אמר אלו שנים, שהם קודמים, לא תאחר אותם – שיהיו אחרים קודמים, לפיכך צריך לפרש "לא תאחר" אותם למצוה שהיא אחרי כן, דהיינו בכורים לתרומה, ותרומה למעשר וכו', ובזה שייך "לא תאחר":

פסוק כט

אזהרה לכהן. ולא לישראל, שהרי לא היה הישראל מקריב אותו אלא הכהן, וכאן נאמר "וביום השמיני תתנו (לישראל) [לי]" להקריב אותו, כדילפינן בגזירה שוה, נאמר כאן "ביום השמיני תתנו לי", ונאמר להלן (ויקרא כב, כז) "ומיום השמיני והלאה ירצה", אם כן בהקרבה מדבר, וזה לא שייך בישראל, כי אם בכהן:

פסוק ל

אם אתם קדושים ופרושים מן שקוצים נבילות וטריפות. אף על גב דרש"י פירש בפרשת קדושים (ויקרא יט, ב) 'כל מקום שאתה מוצא גדר ערוה שם אתה מוצא קדושה', אין לומר דווקא גבי עריות תמצא קדושה (קושית הרא"ם), דהא בסוף (קדושים) [שמיני] תמצא בפירוש קדושה אצל שקצים, "והתקדשתם והייתם קדושים כי קדוש אני" (ויקרא

יא, מד), לכך נראה דחילוק יש, דמה שאמרו 'כל מקום שאתה מוצא גדר ערוה שם אתה מוצא גדר קדושה', רוצה לומר שפרישת הערוה בעצמה הוא הקדושה, ועל ידי פרישת ערוה הוא נעשה קדוש. אבל על ידי פרישת שקוצי נבילות אין נעשה קדוש, רק שהכתוב אומר שיהיו נשארים בקדושתן ולא יאכלו נבילות, שאם יאכלו נבילות אינם קדושים. נמצא אין פרישת שקוצי נבילות גורם רק שיהיו נשארים בקדושתם. וטעם יש בדבר, שהרי יצרו של אדם תאב לערוה, לפיכך כאשר פרוש מן הערוה מביא קדושה. אבל אין יצרו תאב לשקוצי נבילות, ולפיכך אין הפרישה מהם מביא קדושה, רק שמעמיד אותו בקדושה:

ויש לומר עוד, שכל פרישת ערוה קדושה, אבל פרישת שקצים אף על גב שהוא גם כן קדושה, מכל מקום אינו קדושה גמורה כמו שהיא פרישת עריות, ולפיכך אין הכתוב מזכיר תמיד קדושה כמו שמזכיר אצל עריות, שכל מקום שמזכיר עריות תמצא אצלם קדושה (רש"י ויקרא יט, ב), לפי שהוא קדושה גמורה ביותר, וזה נכון גם כן:

אף בבית כן. ובמכילתא; אין לי אלא בשדה, בבית מנין, תלמוד לומר "נבילה וטריפה" (ויקרא כב, ח), מה נבילה בין בבית ובין בשדה, אף טריפה בין בבית בין בשדה:

ללמדך שהכלב מכובד ממנו. שהרי אצל נבילה כתיב (דברים יד, כא) "או מכור לנכרי" שהוא עובד עבודה זרה, ואצל הטריפה כתיב "לכלב תשליכון אותו", וידוע כי הנבילה גרוע מן הטריפה, ואמרה התורה ליתן אותה לנכרי עובד עבודה זרה, והטריפה היותר מכובד – "לכלב תשליכון אותו". ומה שהכלב הוא יותר טוב מן עובד עבודה זרה, כי הכלב נברא שאי אפשר להיות טוב במינו, והוא שלימות הבריאה בזה המין, ולא כן עובד עבודה זרה, שהרי הוא אדם, ובמה שהוא אדם אינו שלימות הבריאה, רק העובדים השם, והם עמו. כי המינים שהם נמצאים בעולם הם צורת העולם, ואין אחד מהם שאין צורת העולם. אבל העובד עבודה זרה אינו צורת העולם, שהרי הישראל הוא צורת האדם, שהם נקראים 'אדם' (יבמות סא.), והוא צורתו של עולם, ולמה צריך עובד עבודה זרה, ואינו מצורת העולם:

ולמדך שאין הקב"ה מקפח כו'. דע, כי טעם הדבר כי הכלב כמו שאמרתי למעלה (אות לד) הוא מצורת העולם גם כן, ובשביל שהוא מצורת העולם, לכך היו מצטרפים אל המציאות. לכך "לא יחרץ כלב לשונו" (לעיל יא, ז), כי כשיצאו ממצרים יצאו במעלה שכל הנמצאים נמשכים לה, אז יצאו בהסכמת כל המציאות, להורות כי יציאת מצרים שלימות מציאות צורת העולם בכללו, עד שאף הכלבים הרחוקים ממציאות העולם, שאינם נחשבים ממציאות העולם, מכל מקום מפני שהיה יציאת מצרים משלים הכל,

לכך אף הכלבים לא יחרץ. ובשביל זה אמרה התורה "לכלב תשליכון אותו", שאם לא היה הכלב ממציאות העולם לא היתה אומרת התורה "לכלב תשליכון אותו". אמנם לפי שהוא גם כן מכלל מציאות העולם, לפיכך אמרה "לכלב תשליכון אותו", וזה נכון:

פרק כג

פסוק ב

אבל אין המקרא מיושב על אופניו. לא ידעתי למה אין המקרא מיושב על אופניו, אם בשביל שנכתב באמצעיתו "לא תענה על ריב לנטות", וכי בשביל שהכתוב רוצה לחבר יחד הלאוין "לא תהיה אחרי רבים לרעות - ולא תענה על ריב לנטות" נקרא זה 'אין המקרא מיושב על אופניו'. ואם בשביל שהמקרא הוא חסר, שלא נזכר בקרא החילוק שלא יהיה אחר רבים לרעות בדיין אחד - ועל ידי שני דיינין יהא אחריהם, שנראה לי דבסיפא דקרא כתיב "אחרי רבים להטות", ולא שייך הטייה בדיין אחד, כי כאשר אחד עשר מזכין ואחד עשר מחייבין ועוד אחד מחייב, לא נקרא זה הטיה רק מכריע. וחילוק יש בין מכריע ובין הטיה, כי 'מכריע' נקרא כאשר יש דיין אחד במחייבין יותר מן המזכין, ואין הכרעה רוב גמור. אבל בשני דיינין לא נקרא הכרעה רק הטיה, שהוא נוטה לגמרי אל המחייבין, מאחר שיש שני דיינין מחייבין יותר. והשתא הוי שפיר, דכתיב בסיפא דקרא "אחרי רבים להטות". ומכל שכן שקשה לדברי רש"י, שפירש ש'אם ראית רבים רשעים מטים משפט לא תאמר הואיל ורבים הם הנני אטה אחריהם וכו", דדבר זה פשוט הוא, איך מצרף אל רשעים. וכן מה שאמר (רש"י) 'אם ישאלך הנדון על אותו משפט אל תעננו דבר הנוטה אחריהם וכו", הרי זה בכלל "לא תהיה אחרי רבים לרעות". והניח רש"י פירוש רז"ל משנה פשוטה (סנהדרין ב.), שדברי חכמים במשנה הם קרובים אל הפשט, ולכך אין לזוז מפירושם:

ולא תענה על ריב לנטות תרגם אונקלוס אל תתמנע [מלאלפא] מה דבעינך על דינא. ופירש רש"י דברי אונקלוס ד'אם ישאל אדם על משפט לא תענה לנטות על צד אחד ולסלק עצמך מן הריב, אלא הוי דן אותו לאמיתו'. ואם אונקלוס היה כוונתו כך, הוי ליה לתרגם 'לא תתמנע מן דינא', אבל היה נראה כי דעת אונקלוס שאם יראה מחייבים או מזכים שהם הרוב, אל תאמר כיון שהם הרוב אטה אחריהם ואומר כמותם, לפיכך אומר 'אל תתמנע מלאלפא מה דבעינך על דינא', שיאמר דעתו בענין הדין. ולשון הכתוב כך הוא, "לא תענה על ריב לנטות אחר אחרים", אלא יאמר דעתו, כך יראה דעת אונקלוס:

פסוק ח

אפילו חכם בתורה. עיין בפרשת שופטים (דברים טז, יט):

דברים המצודקים. שאין פירושו כמשמעו שהוא מסלף דברי צדיקים הם הדיינים, דלא שייך בזה "ויסלף דברי צדיקים", כי אחר שיצאו מפיהם הדברים איך אפשר לסלף אותם הדברים שדברו הדיינים כבר, אלא רוצה לומר "דברי צדיקים" הם משפטי צדק (כ"ה ברא"ם):

פסוק ט

מפני שסורו רע. פירוש שאור שבו, ונקרא זה 'סורו' כי השאור [ה]מסיר את האדם – רע בגר, ומפני זה קרוב לחזור לסורו, ולכך אל תונו אותו:

פסוק יא

תשמטנה מעבודה גמורה כו'. הרמב"ן הקשה על זה דהא קיימא לן בפרק קמא דמועד קטן (סוף ב ע"ב) דלא הוי מדאורייתא אלא חרישה וזריעה, אבל שאר מלאכות, כגון מקשקש ומזבל, אפילו ניכוש ועידור לא הוי דאורייתא אלא מדרבנן. ואין ספק כי רש"י ראה הגמרא. ואין לומר דרש"י היה סובר דהך מלאכה עדיפא משאר מלאכות דהוו רבנן, והני הם דאורייתא כמו חרישה וזריעה, דהא פירש "תשמטנה" 'מעבודה גמורה', אבל קשקוש לאו מלאכה גמורה היא, אלא רוצה לומר דהוי מדרבנן, מפני שהתורה מסרן לחכמים איזה מלאכה אסורה ואיזה מלאכה מותרת, ומפני זה כולם דרבנן, ומכל מקום כתב בתורה "ונטשתה" משאר מלאכות, אלא שמסרן לחכמים איזה מלאכה אסורה ואיזה מותרת, וכהאי גוונא הוי מדרבנן. וכך הוא בחול המועד שמסרן התורה לחכמים, והוי מדרבנן. והא דאמר שם (מו"ק ג.) דהוי אסמכתא בעלמא, אף על גב דלפי זה דרשה גמורה היא, מכל מקום הוי אסמכתא, שלא נזכר בכתוב שום מלאכה בפרט. ומה שפירש רש"י כאן "ונטשתה" 'מלזבל ולקשקש', לא שבכתוב כתיב בפירוש זה, אלא שהכתוב אומר 'ונטשתה ממלאכה שאינה גמורה', וחכמים פירשו זהו מלזבל ומלקשקש:

ויתרם תאכל חית השדה להקיש מאכל אביון וכו'. דאם לא כן "ויתרם תאכל חית השדה" למה לי, דאחר שהוא צריך להפקיר אותם ממילא תאכל חית השדה, ולמה הוצרכה התורה להתיר לחית השדה, אלא 'להקיש כו'. ובמכילתא מקשה תיפוק מדכתיב (ויקרא כה, ו) "לך ולעבדך ולאמתך ולבהמתך", מה בהמתך אוכלת שלא מן המעושר, אף אתה כן, ומתרץ דהווה אמינא איפכא, מה אתה צריך לעשר, אף לבהמה צריך לעשר, לכך כתיב "ויתרם תאכל חית השדה", דחיות השדה – שאינם ברשותו של

אדם – בודאי אין צריך לעשר בשבילם, דדווקא בהמה, שהיא ברשותו של אדם[34], הווה אמינא דלא יתן לבהמתו אלא אם כן מעשר אותו:

פסוק יב

בעבד ערל הכתוב מדבר והגר זה גר תושב. דאין לומר עבדך הנימול, דכבר כתיב (לעיל כ, י) "ועבדך ואמתך". וכן אצל הגר, אין זה גר צדק, דהא כתיב בעשרת הדברות (שם) "וגרך אשר בשעריך", אלא בעבד ערל הכתוב מדבר, ובגר תושב מדבר. ובמכילתא פירשו דהאי גר תושב בשבת – הרי הוא כישראל ביום טוב, ועבד ערל הרי הוא בשבת כישראל בחולו של מועד, דברי רבי יאשיה, ורבי עקיבא מחליף. ויראה מה שלא אמרו כי הוא שוה לישראל לגמרי, מפני שהקיש אותו לשור, מה שור לאו בכל מלאכות הוא אסור, אף העבד והגר לאו בכל מלאכות אסורין. ומדאין אסורים בכל מלאכות, אם כן אסורין במלאכה לפי מה שהם קרובים לישראל. לכך לתנא קמא הגר ערל קרוב לישראל מפני שהוא ברצון נפשו קיבל עליו שלא לעבוד עבודה זרה, ואין זה כעבד ערל. ורבי עקיבא סובר איפכא, מפני שהוא קנוי לישראל – יותר קרוב לישראל, ועבדו כגופו דמי (ב"ק כז.):

פסוק יג

לעשות כל התורה בלא תעשה. במכילתא. והקשה הרמב"ן דהא שמור דעשה עשה, אבל רש"י בפרשת ראה (דברים יג, א) פירש שכל השמר הוא לא תעשה, אף השמר דעשה. וחילוק גדול יש ביניהם, דאף על גב דאין לוקין עליו – הוא כמו לאו, ועונשו גדול, כדאמרינן לענין כפרה (יומא פו.) עבר על מצות עשה ועשה תשובה אינו זז משם עד שמוחלין לו, אבל הלאו חמור, דצריך תשובה ויום הכפורים, כדאיתא התם. ולכך לפי דבריו לא קשיא מידי מה שהוסיף שמירה, כיון שהוא לא תעשה:

שלא יאמר שמור לי בצד עבודה זרה פלונית. נראה שדרשו (סנהדרין סג ע"ב) כך, ולא דרשו שלא יזכיר שם עבודה זרה כלל, דהוי למכתב 'ושם אלקים לא תזכור', אבל מדכתיב "ושם אלקים אחרים לא תזכירו" לשון הפעיל, היינו שלא יקבע את העבודה זרה להיות מתועדים, שדרך להוועד במקום מסוים, לפיכך כתב "לא תזכירו" שהוא מזכיר אותו לאחר, כמו "והזכרתני לפרעה" (ר' בראשית מ, יד), כי לשון הפעיל משמע כך שהוא מזכיר אותו לאחר. ואין לפרש כי דווקא בהאי גוונא הוא דאסור, מפני שעושה אותה מקום מסויים, וכן משמע לשון המכילתא (כאן), דקאמר שלא יעשנה בית ועד שיאמר לו שמור לי בצד עבודה זרה פלונית, דהא בפרק ארבע מיתות (סנהדרין סג ע"ב) בהדיא קאמר דאסור להזכיר שמה לגמרי, אלא לכך נקט '**שלא יאמר שמור לי בצד עבודה זרה פלונית**', מפני שבלשון הכתוב "לא תזכירו" משמע שהוא מזכיר אותה לסימן. והא דלא

כתיב בקרא 'לא תזכור', דזכירה הוא במחשבה גם כן, וכן אמרו (מגילה יח.) אצל "זכור את אשר עשה לך עמלק" (דברים כה, יז), 'יכול בלב', משמע דלשון "זכור" הוא בלב גם כן:

אך קשה מנא לן לומר כך, שמא דווקא 'שמור לי בצד עבודה זרה' הוא דאסר, אבל הזכרה בעלמא שרי, ונראה דסבירי ליה כי 'שמור לי בצד עבודה זרה פלונית' הוא רבותא, לא מבעיא הזכרת שם בעלמא דאסור, דהזכרת שם הוא לה כבוד, כי זוכר את שמה תמיד בפיו, אבל לומר 'שמור לי בצד עבודה זרה פלונית' דלא הזכיר אותה רק בשביל צרכו, לא בשביל העבודה זרה, הווה אמינא דשרי טפי, כל שכן כשמזכיר את שמה כך, כיון שזוכר את שמה, הוא חשיבות לה להזכיר את שמה. ואותן המטבעות הידועים הנקראים על שם עבודה זרה, אסור להזכירם, שהם נקראים על שם עבודה זרה:

פסוק טז

הביאו עולות. בפרק קמא דחגיגה (ז.); נאמר חגיגה להדיוט ונאמר ראיה לגבוה, מה חגיגה להדיוט בראוי לו, אף ראיה לגבוה בראוי לו:

פסוק יז

שלא יסתרסו רגלים. דכיון דכולה שבת לא יהיו נוהגים רגלים. אף על גב דכבר הזהיר על השבת שלא יסתרס (רש"י פסוק יב), היינו שבת דקדושתו חמור, אבל שלש רגלים, דאין קדושתן חמורה כשבת, צריך לאשמועינן. ופירש זה על "שלש פעמים בשנה", כדי שלא יקשה לך שהכתוב אומר "שלש פעמים בשנה וגו'", ולא פירש איזה שלש פעמים בשנה, ואין לומר דלא הוצרך לפרש, דקרא אדלעיל קאי (פסוקים טו-טז), דזה אינו, דאי אדלעיל קאי לא הוי למכתב כלל "שלש פעמים בשנה יראה", והוי למכתב 'ובהן יראה כל זכורך', דעכשיו משמע מילתא באפי נפשיה, ולא פירש איזה שלש פעמים, על כרחך צריך לומר דקרא סמך שמפורשים אלו שלש פעמים במקום אחר בפרשת ראה (דברים טז, א-יז), והשתא קשיא אם כן למה כתב כאן, כיון דסמך אפרשת ראה, ותירץ דצריך למכתב לומר 'שלא יסתרסו הרגלים':

הזכרים שבך. דאין לפרש 'הזכרים שלך', דאם כן היו הזכרים זולת ישראל, וזה אינו, דהא אף הזכרים מכלל ישראל, ולפיכך פירושו '**הזכרים שבך**', והם כל ישראל:

פסוק יח

לא תשחט על חמץ דם זבחי לא תשחט הפסח בי"ד בניסן עד שתבער החמץ. החליף מלת "תזבח" במלת 'תשחט', כי בכל מקום הזביחה אינה משמע השחיטה בלבד, רק תקון הבהמה, כדכתיב (בראשית מו, א) "ויזבח זבחים", וכן בכל מקום, והווה אמינא

דהך קרא הכי קאמר, לא תזבח הפסח, דהיינו תקון עשייתו, ולפיכך כתב (רש"י) דהך זביחה דכתיב בקרא הוא כמו 'לא תשחוט'. ומזה הטעם לא כתב רש"י כאן 'אזהרה לשחיטה ולזריקה' כמו שכתב בפרשת כי תשא (להלן לד, כה) אזהרה לשוחט ולזורק, דהווה אמינא דיליף ליה מדכתיב לשון זביחה, דמשמע כל תקון הזבח. ואם תאמר, ומאי נפקא מיניה, דהא זריקה נמי אסור, ואין זה קשיא, דאם כן לא היה משמע מזה כלל איסור שחיטה, כי "דם זבחי" משמע זריקה, [ו]רק אסור לתקן עיקר הקרבן, דהיינו זריקה [שהיא] תקון הקרבן, לכך החליף מלת "תזבח" במלת 'תשחט'. ואם תאמר, דלמא הכי נמי, זה אינו, דהא כתיב בפרשת כי תשא(שם) "לא תשחט דם זבחי". ואם תאמר, בלאו הכי מוזהר שלא יהיה לו חמץ אחר חצות היום, ויש לומר שאם יש לאחד מבני החבורה חמץ – כולם עוברים בלאו (פסחים סג ע"ב), ומשום איסור חמץ לא היה עובר רק מי שלא ביער. ועוד, דמשום חמץ אין כאן רק איסור לבד, והשוחט או הזורק על החמץ הוא עובר בלאו:

תלמוד לומר על מוקדה על המזבח כל הלילה כו'. פירוש, מדכתיב (ויקרא ו, ב) "היא העולה על מוקדה על המזבח כל הלילה", משמע דכל הלילה יכול להעלות אותם מן הרצפה (מגילה כא.), כדמשמע "היא העולה", על שהוא לשון העלאה, "על מוקדה כל הלילה", ואם כן כאשר יעלה אותם בסוף הלילה בודאי יהיו על המערכה ביום, שמע מינה דאם העלה בלילה על המערכה אינה נפסלת בבוקר, רק אם היה על הרצפה. אבל מזה אין להביא ראיה מדכתיב "לא ילין חלב חגי עד בוקר", משמע הא עד בוקר אפשר להיות מעלה כל הלילה אפילו רגע אחד קודם היום (קושית הרא"ם), דזה אין ראיה, דהרי יש לפרש "לא ילין חלב חגי" שלא יעלה סמוך לאור הבוקר, שלא יהיה על המערכה כלל כשיאור היום. אבל מדכתיב "היא העולה על מוקדה כל הלילה" דיש להעלות כל הלילה, אם כן בודאי תהיה ביום על המערכה, ואינה נפסלה שם, ויליף דמותר להעלות כל הלילה אף על גב שתהא ביום על המערכה:

והרא"ם הבין דברי רש"י שבא לומר במה שאמר 'יכול אף על המערכה יהיו פסולים', שבא ללמוד דיהיה מותר להקטיר כל הלילה ויהיו על המערכה בלילה, ולפיכך מביא קרא "היא העולה על מוקדה כל הלילה" שמותר להקטיר האיברים כל הלילה, ולפיכך הקשה דהא מן "ולא ילין חלב חגי עד הבוקר" נילף דעד בוקר הוא דלא ילין, אבל כל הלילה מקטיר. ומעולם לא היה כוונתו (של רש"י) לזה, דפשיטא דמותר להקטיר כל הלילה, אלא שלא תאמר "לא ילין" דכתיב בקרא בכל ענין קאמר, שאף על המערכה יפסלו בלינה, ולפיכך היה מצוה שיקטירם כדי שיהיו נאכלים קודם הבוקר, לכך מייתי

ראיה שפיר מדקאמר שמותר להקטיר כל הלילה, שמע מינה דהם על המערכה ביום, ופשוט. והנוסחא שבמכילתא שמצאתי הוא כדברי רש"י:

פסוק יט

אף השביעית חייב בבכורים. בודאי טעות סופר הוא, דאיך שייך דיהיה השביעית חייב בביכורים, שאיך קורא אני כאן "ועתה הבאתי ראשית פרי האדמה אשר נתת לי" (דברים כו, י), דהא לא לו נתן, ואיך שייך שחייב בביכורים:

אלא מז' מינין. דילפינן "ארץ ארץ" בגזירה שוה בפרשת תבא (רש"י דברים כו, ב), עיין שם:

ממה שאתה מוצא במקום אחר בתורה גדי עזים וכו'. דאין לומר דנילף מינייהו, דהוי שני כתובים הבאים כאחד, דכתיב (בראשית כז, טז) "את עורות גדי העזים", "גדי עזים" (בראשית לח, יז), כך אמרו בפרק כל הבשר (חולין ריש קיג ע"ב). וראב"ע (הארוך) הקשה על פירוש רש"י דאין "גדי" בשום לשון רק על של עז ולא על מין אחר, והא דכתיב פעם "גדי" ופעם "גדי עזים", כי יש חילוק ביניהם, כי יקרא "גדי עזים" כשהוא צריך לאמו, ושאין צריך לאמו לא יקרא רק "גדי", וכן "שעיר" (ויקרא ד, כד) ו"שעיר עזים" (בראשית לז, לא), עד כאן. והוא לא הבין דברי חכמים, כי לפי דבריו למה יקרא "גדי עזים", הוי ליה ליקרא 'גדי עז', 'שעיר עז', מאי "גדי עזים", וכי שני עזים צריך. ומה שאמר שלא נקרא בשם גדי רק מין העז, הכל מודים שדווקא מן העז יקרא כך, ומכל מקום אין לשון גדי רק וולד רך, אלא שזה השם נקרא לגדי עזים מפני שהוא רך ביותר מכל הבהמות, ומכל מקום שם "גדי" אינו רק בשביל שהוא ולד רך. ומאחר ששם הזה, שהוא שם "גדי", אינו שם המין למין העז, רק נקרא על שם רכות, אין לנו לומר שדוקא מין העז אסור לבשל אבל לא שאר מיני בהמות, [ד]אם כן הוי למכתב שם המין לומר "גדי עזים", אבל מדכתיב שם "גדי" אשר נופל על ולד רך, אף על גב שלא נקרא אצל הבריות כך רק מין עז בשביל שמין העז הוא רך ביותר, אין לעשות חילוק ביניהם בדין. ומכל שכן שאם היה חילוק שהיה ראוי לכתוב "גדי עזים" שהוא שם המין, שהמין עושה החילוק, אלא אין חילוק. וכך פירוש הכתוב; "לא תבשל גדי בחלב אמו", כלומר לא תבשל ולד רך בחלב אמו, וכל אשר עליו שם 'ולד רך', שכל הבהמות יפול שם זה עליהם 'ולד רך', אף על גב שהבריות קוראים שם זה למין עז, מכל מקום שם זה שייך על כל ולד רך, שדרך הבריות לתאר את שהוא יותר ראוי להקרא בשם רכות. ובשביל כך לענין הדין אינו יוצא מן השם הזה כל ולד בהמה, ודבר זה מבואר מאוד. וכאשר מדקדק הכתוב על שם המין, והדבר תלוי במין העז, יאמר "גדי עזים":

אחד לאיסור אכילה וכו'. ובפרשת ראה (רש"י דברים יד, כא) פירש למעט חיה ועוף ובהמה טמאה. ופירש הרמב"ן (שם) דהכא מן "לא תבשל" ג' פעמים הוא דמפיק אחד לאיסור אכילה ואחד לאיסור הנאה ואחד בישול, ובפרשת ראה מן יתירא ד"גדי", דלא הוי למכתב רק 'לא תבשל בחלב אמו', "גדי" שלשה פעמים למעט חיה ועוף ובהמה טמאה. וכן פירש רש"י בפרק כל הבשר (חולין קיג.). והקשה הרא"ם דלמה לי איסור הנאה, תיפוק ליה מן כל אשר תעבתי לך אסור (חולין קיד ע"ב), מדכתיב (דברים יד, ג) "לא תאכל כל תועבה", ותירץ הרא"ם דהא לאו שבכללות אין לוקין עליו (מנחות נח ע"ב), דהאי "לא תאכל תועבה" לאו שבכללות הוא, ואין לוקין עליו, לכך צריך קרא בפני עצמו. ועיין בפרשת ראה (דברים יד, ג) ושם מבואר:

פסוק כ

כאן נתבשר וכו'. אף על גב שמשה ביטל כבר גזירה זאת שאמר "אם אין פניך הולכים וגו'" (להלן לג, ט), מכל מקום בשעת בואם לארץ בימי יהושע היה שולח מלאך:

כבר מקומי ניכר כנגדו. דאם לא כן וכי מקום זה הכין בלבד, שהרי כל העולם הכין, ומאי "אל המקום אשר הכינותי", אלא פירוש "הכנותי" שהכנתי אותו לבית המקדש, כי מקומי ניכר כנגדו:

פסוק כו

לא תהיה משכלה אם תעשה רצוני. פירוש, אף על גב דכאן לא כתיב תנאי, ולמעלה (ר' פסוק כב) כתב תנאי "ועשית כל אשר אדבר וצרתי את צוררך וגו'", על כרחך גם כן על תנאי קאמר, דאם לא כן הרי נמצא משכלה, אלא אדלעיל קאי, על "ועשית כל אשר אדבר":

פסוק כח

והצרעה לא עברה הירדן. דאם לא כן למה לא מנה מכל שבע אומות רק 'החוי כו" כבסמוך:

פסוק לא

נהר פרת. דאם לא כן מאי רבותא "מן המדבר עד הנהר", דכמה נהרות יש, אלא **נהר פרת**, ולא הוצרך לפרש, כי "הנהר" בה"א הידיעה קאמר, ואין נהר ידוע רק **נהר פרת**:

פסוק לג

כמו אם תקריב מנחת בכורים. אף על גב דלעיל (כא, ל) אצל "אם כופר יושת עליו" פירשנו (שם אות סט) דלכך לא מנה (רש"י) רק ג', דכל הנך ג' בלשון 'כאשר' משמשים, ולא בלשון 'אשר', מכל מקום אף על גב דאיכא הפרש ביניהם בזה, כי אלו משמשים

בלשון 'כאשר', ואלו משמשין בלשון 'אשר', מכל מקום בעיקר הלשון שוים, שהם משמשים בלשון 'אשר':

פרק כד

פסוק א

ובד' בסיון נאמרה לו פרשה זאת. ויהיו לפי זה הפרשיות שלא כסדר. והרמב"ן דחה פירושו, ודברי רש"י שנויים במכילתא (לעיל יט, י) בסתם, ורבי יהודה דפליג הוא יחיד. ומה שלא נכתב קודם מתן תורה כסדר, מפני שהיה כל זה הברית על התורה שיקבלו למחר, ומפני שהיו כל המעשים האלה על התורה, סדר אותו הכתוב במקומו הראוי לו, שעל קבלת התורה היה עושה. ואם היה אפשר לעשות המעשים ולקבל בפעם אחד היה עושה, ומפני שאי אפשר, הקדים המעשים. ומכל מקום הכתוב נאמר במקומו אחר מתן תורה. ומה שאמר 'בד' בסיון נאמרה לו', שהרי אחר כך כתיב (פסוק ג) "ויספר לעם", וזהו מצות פרישה והגבלה כדפירש בסמוך (רש"י שם), וזה היה בד' בסיון כדפירש רש"י בפרשת יתרו (לעיל יט, ט-י) מן המקראות:

פסוק ג

מצות פרישה והגבלה. הקשה הרא"ם דהא בהדיא בפרק רבי עקיבא (שבת ריש פז.) קאמר דמצות הגבלה אמר להו בד' ופרישה ביום ה'. ולא עיין, דודאי פרישה והגבלה אמר להו ביום ד', אבל לפרוש מנשותיהם קאמר שהיה זה ביום ה', ולכך אמר (שם) 'פרישה עביד ביום ה", אבל האמירה ביום ד'. וראיה לזה, שהרי מצות פרישה נכתב קודם הגבלה, ואם ביום ה' אמר להו הפרישה, לא הוי מקדים הפרישה. ועוד, דאי אפשר רק ששניהם ביום ד' נאמרו, דהא יש לחוש שיבאו על נשותיהם ביום ה' בהשכמה קודם שיאמר להם, דאי אפשר לצמצם (ניטין סוף עח.) לומר להם בעלות השחר, ופשוט הוא:

שבע מצות שבת כבוד אב ואם וכו'. הרמב"ן (פסוק א) הקשה על זה דהא לשון "ויספר" משמע שלא ידעו אותם, ואלו המצות כבר ידעו אותם, ואין זה קשיא, שספר להו שהם משפטים ויש עונש עליהם, כי העובר המשפט יש לו עונש, ועל זה אמר "כל המשפטים", כי מפני שבאו להתגייר, ומודיעים לו מקצת מצות ועונשן (יבמות סוף מו.), ולכך אמר להם אלו המצות ועונש שלהם. ושייך בזה "ויספר", כי לא ידעו עונשן וחומר שלהן. ואין ספק כי אחר קבלת התורה בברית ובאלה הוא יותר מעניש עליהם, ודבר זה אמר להם, ועל זה שייך "ויספר", שלא ידעו זה, ודבר זה צריך אל גר שבא להתגייר (יבמות סוף מו.):

פסוק ד

מבראשית עד מתן תורה. ולמאן דאמר בפרק הניזקין (גיטין סוף ס.) תורה חתומה נתנה, פירוש שלא נתנה התורה לישראל רק חתומה, הכא לא היה נתינת התורה להם, אלא שיהיה זה ספר הברית, כדפירש בב"ר, ואחר כך בסוף ארבעים כתב כל התורה ביחד. וכי למאן דאמר תורה חתומה נתנה אין כותבין מגילת סוטה, אלא שאני התם דהיינו מצותה (במדבר ה, כג), והכי נמי היינו מצותה להיות ספר הברית. ואילו לא היה כאן מצוה, וכתב מגילה, היה קשה, אבל השתא שהיה זה צורך מצוה, לא יקשה כלל, שאין זה נתינת תורה נחשב, רק לכרות ברית. והרא"ם פירש בשם התוספות תירוץ אחר, וזה נכון:

וישכם משה בבוקר בה' בסיון. אף על גב דכבר אמר למעלה (ר' פסוק ג) "ויספר משה את כל דברי ה'", והיה זה ביום ד' (רש"י פסוק א), ואם כן ממילא היה "וישכם משה" ביום המחרת בה' בסיון, כיון שלא כתוב למעלה בפירוש באיזה יום היה הא דכתיב "וישכם משה בבוקר", ואם כן אין הכתוב מפרש הזמן, ואם כן יכול להיות "ויכתוב משה" את התורה לא היה ביום ד', אלא אחר כך, דאין הכתוב מפרש הזמן, ועל זה קאי "וישכם משה בבוקר", לכך הוצרך לומר שהיה בה' בסיון, שביום ו' קבלו התורה (שבת פז.), ואי אפשר לו לבנות:

פסוק ה

את נערי הבכורות. פירוש, דעדיין לא נפסלו הבכורות מלעבוד עד שחטאו בעגל (רש"י במדבר ג, יב). ואף על גב דנאמרה פרשת "ואתה תצוה" (להלן כז, כ-כח, מג) לעשות בגדים לאהרן קודם שחטאו הבכורות, ואם כן למה יהיו נדחים מעבודתם ועדיין לא חטאו, דהא לדעת רש"י בפרשת כי תשא (להלן לא, יח) כל מלאכת המשכן אחר מעשה העגל נצטוה משה עליו. ואפילו אם תאמר שקודם מעשה העגל נצטוה על עבודת אהרן, לא קשיא, שאף על גב שהיה אהרן ובניו כהנים, יכול להיות שגם הבכורות יעבדו, שיהיו במקום הלוים לאהרן לעזרה כדמוכח קרא. ואין להקשות למה אהרן ובניו כהנים, והבכורות יהיו נדחים מן העבודה ועדיין לא חטאו, שזה אין קשיא, שבשביל שעבדו שלא במשכן – יעבדו במשכן, שזהו קדושה יתירה, אבל לדחות אותם לגמרי – זה אינו. ולפיכך אין קשיא מה שנאמר בגדי כהונה לאהרן ולבניו. ואין להקשות למה לא היה עובד אהרן גם כן עתה, דאהרן לא נכנס לעבודה אלא על ידי שבעת ימי מלואים. ומכל מקום כאשר אין אהרן עובד, היו הבכורות עובדים, כיון שעדיין לא חטאו:

פסוק ו
מלאך בא וחילקו. דאם לא כן איך אפשר לצמצם שיקח חציו:

פסוק ח
לענין הזאה. לא כמו "ויזרוק משה השמימה" (ר' לעיל ט, ח):

פסוק טז
כל תרי"ג מצות וכו'. דאין לומר התורה כמשמעו, שהרי הקב"ה לא כתב התורה, אלא הלוחות "מכתב אלקים" (להלן לב, טז):
אלו ששת ימים שמראש חודש סיון וכו'. ולפי זה צריך לומר שלכך נכתבה הפרשה הזאת אחר מתן תורה, אף על גב שקודם מתן תורה היה זה, כדי לספר ביחד ענין הר סיני איך נמשכו הדברים; שמתחלה כסה להר ששה ימים קודם מתן תורה, וביום השביעי נתנה התורה, ואחר כך היה "משה בהר ארבעים יום וארבעים לילה" (פסוק יח). ומפרש בפרק קמא דיומא (ד ע"ב) דפליגי – למאן דאמר שהיה אחר מתן תורה, סבר ששה בסיון נתנה תורה, ולפיכך אי אפשר לפרש קודם מתן תורה, שהרי ביום השביעי קרא למשה, והתורה נתנה ביום הששי. ולמאן דאמר קודם מתן תורה היה, סובר ביום השביעי נתנה התורה:
ויכסהו הענן להר. לא למשה, דהרי משה קודם מתן תורה היה נכנס ויוצא אל ישראל, כמו שכתוב (לעיל יט, ז-יד), ולא שייך "ויכסהו הענן ששת ימים":

פרק כה

פסוק ב
ויקחו לי לשמי. דאם לא כן הרי "לה' הארץ ומלואה" (תהלים כד, א), וכתיב (תהלים נ, יב) "אם ארעב לא אומר לך" "כי לי כל חיתו יער וגו'" (שם שם ט), ולפיכך צריך לומר 'לי לשמי':
תרומה הפרשה. לא תרומה הניתנת לכהן, דלא שייך הכא:
יפרישו לי מממונם נדבה. מפני שמשמעות שיקחו הפרשה, וזה לא שייך לומר, שהפרשה אין בו דבר, ולא שייך לומר 'ויקחו לי הפרשה', ולפיכך צריך לפרש '**יפרישו לי מממונם נדבה**'. ומה שהוסיף 'מממונם נדבה', כדי לתרץ למה קרא אותו על שם הפרשה ולא על שם נתינה או לקיחה. ועוד, וכי אסור ליתן הכל עד שהכתוב אמר דווקא הפרשה יתנו, לכך פירש שהכונה ש'יפרשו לי מממונם נדבה', ושייך אצל נדבה הפרשה, שהמתנדב אין לו ליתן הכל, שהרי אמרו חכמים (כתובות נ.) המוותר אל יוותר

יותר מחומש, אלא מפריש מקצת משאר. ולפי זה קשיא, למה קרא אותה של חובה 'תרומה', דהא שנים של חובה היו, ובאותה לא שייך הפרשה, דאפילו אם לא היה לו יותר צריך ליתן הכל, ויש לומר לכך קרא אותם של חובה 'תרומה' ללמוד דאותם של חובה קודמת, דחובה קודמת לנדבה, ולכך קרא הכתוב גם החובה 'תרומה', שהרי לא הפריש רק מקצת הממון, כיון שיש לו עוד ממון להתנדב. וכאן הכתוב מדבר במי שיש לו להתנדב, ואצלו נקרא גם כן החובה 'הפרשה', שהרי נשאר לו עוד:

אמרו ז"ל שלש תרומות נאמרו כאן וכו'. דאם לא כן למה לי ג' פעמים תרומה; "ויקחו לי תרומה", "תקחו את תרומתי", "וזאת התרומה" (פסוק ג). ואם תאמר, אחר שלא פירש כאן רק תרומה אחת, שהיא תרומת מלאכת המשכן, למה הזכיר שאר התרומות, דאינם שייכים לכאן. אמנם לפי אשר אמרנו למעלה (אות ג) הוי שפיר, שתרומת חובה קודמת, שאין סברא שיתן של נדבה [קודם] ושמא לא יהיה לו של חובה, ולפיכך כתב כאן של חובה לומר להם שעוד תתנו של חובה, שלא יתן לנדבה הכל, ולא יהיה לו של חובה, ואמר להם שיפרישו קודם של חובה:

אמנם יש בזה עוד דבר מופלג בחכמה, דאלו שלש תרומות שייכים זה לזה אין האחת בלא האחרת, וכולם הם כאחת. והענין הוא, כי כאשר היה מלאכת המשכן כפרה על מעשה העגל, כמו שהוא מבואר בדברי חכמים, וחטאו ישראל בשלשה דברים שהם שייכים לאדם; אם בחלק הנפשיי שהוא המחשבה, שהיו מחשבים בעגל שיש בו ממש, ובעבודה זרה אמרו חז"ל (קידושין מ.) "למען תפוס ישראל בלבם" (ר' יחזקאל יד, ה), במחשבה בלבד הוא נענש. ואם במעשה, שהיו זובחים לו (להלן לב, ו), וידוע כי פעולת המעשה מתייחס אל הגוף הפועל. ולפיכך חטא במעשה מתייחס אל כלי המעשה, לפי שהמעשה אי אפשר בלא כלי המעשה. אבל אפשר שיחטא בלא מחשבה, כאשר יחטא בשוגג, שחוטא האדם בלא מחשבה, וכלי הגוף אשר הם גומרים המעשה. וישראל חטאו במחשבה, ובמעשה העגל, וחטאו בממונם, כמו שנתבאר בפרשת כי תשא (רש"י להלן לב, לא) שאמר משה "עשו להם אלקי זהב", כלומר 'אתה גרמת להם שהשפעת להם זהב הרבה וכו", כמו שנתבאר לשם. והיו ישראל בשביל זה ראויים להיות נענשים בשלשתן, לפיכך היו צריכים כפרה לשלשתן:

וציוה להם לתת ג' תרומות; נגד הנפש והגוף והממון. וידוע כי כל בני אדם שוים בגוף ובנפש, אין לאחד יותר מן השני, כי כמו שיש לזה כן יש לזה, אם דל אם עשיר. לכך אמר בשני תרומות שיהיו שוים מחצית השקל. וידוע כי האדם הוא אדם על ידי נפש וגוף, וזהו השקל השלם. והנפש הוא חצי השקל, והגוף הוא חצי השקל. לכך צריך ליתן בעד

כל אחד חצי שקל. וחצי שקל הוא עשרה גרה, כי השקל השלם עשרים גרה (להלן ל, יג). וידוע כי יש באדם בנפש עשרה דברים, ובגוף עשרה דברים, כדאיתא בפרק המפלת (נידה לא.) ג' שותפין יש באדם, הקב"ה ואביו ואמו. אביו מזריע הלובן שממנו; עצמות, וגידין, וצפורנים, ומוח שבראש, ולובן שבעין. אשה מזרעת אודם שממנו; עור, ובשר, דם, ושערות, ושחור שבעין. והקב"ה נותן בו; רוח, ונשמה, וקלסתר פנים, וראיית העין, ושמיעת האוזן, ודבור פה, והלוך רגלים, דעה, בינה, והשכל, עד כאן. הרי עשרה דברים שנותן הקב"ה, ואביו ואמו נותנים גם כן עשרה דברים. ועשרה דברים שנותן הקב"ה כולם נפשיים קדושים, ועשרה דברים שנותנים אביו ואמו הם כולם גופניים, כמו שמסיק שם (נידה לא.) כיון שמת האדם נוטל הקב"ה חלקו, וחלק אביו ואמו מוטל לפניהם. כי הנפש תשוב אל האלקים, והגוף מונח. ולפיכך אמרה תורה (להלן ל, יג) "עשרים גרה השקל מחצית השקל תרומה לה'":

והנה מיוחדים היו הקרבנות המכפרים על הנפשות, כדכתיב בפרשת כי תשא (להלן ל, טו) "לכפר על נפשותיכם", והוא מחצית השקל אשר היו מקריבים ממנו. וכן ממחצית השקל נעשו האדנים (רש"י כאן). וידוע כי האדנים הם בית קבול שבו היו עומדין הקרשים (רש"י להלן כו, יז), והם יסוד הבנין, וזה נאמר על החומר שהוא יסוד המקבל הכל, והוא כמו אדן המקבל צורת הבנין. והאדן הוא השפל מונח למטה, מתדמה בכל אל החומר שהוא הנושא, ודבר זה ידוע אצל חכמים, ואין כאן מקומו. והנה החומר עיקר ויסוד בנין הגוף, ולכך מחצית השקל נתנו אותו לאדנים, שהם יסוד הבנין. והיה התרומה השלישית נגד הממון, שאותה בלבד אינה שוה בבני אדם. כי ליש בני אדם הרבה וליש מעט, וציותה התורה לתת "כל איש אשר ידבנו לבו" כפי אשר יש לו לכפרה על ממונם, שלא יהיה כלה וכו':

ואם תאמר, לפעמים יהיה לאדם הרבה ממון ויתן נדבה מעט, ומי שהוא עני יתן הרבה, ולא יהיה זה שוה לפי ערך הממון, והיה ראוי שיתן אותו שיש לו ממון רב – הרבה, ואותו שיש לו מעט – מעט. כי אין הענין כן, כי אותן שיש להם הרבה, והם רע עין ועיניהם צרה ליתן, אינם עשירים בממון. אבל העשיר הוא שיש לו עין טוב ולב טוב, כי הרע עין הוא חסר, אבל מי שיש לו לב טוב ונותן בעין יפה, זהו עשיר, שהרי יש לו הרבה שנותן ומשפיע לאחרים, וזהו מפני הרבוי שנמצא אצלו, וכמו שאמרו (אבות פ"ד מ"א) איזה עשיר השמח בחלקו. ולפיכך אמרה תורה שיתנו התרומה לפי נדבת הלב, כי כאשר צריך ליתן תרומה לפי הממון ולפי העושר, זהו לפי הנדבה, כי לאותו שיש לו נדבת לב ונתן לפי נדבת לבו – נותן לפי העושר. ואם הוא עשיר, ויש לו חסרון עין, אין זה עשיר,

והרי כשנותן מעט – נותן לפי מיעוט עשירותו, והכל נכון. והנה מפני שכל אלו שלשה תרומות צריכין לשלשתן כפרה על האדם, ואין האחת בלא השנית, נכתבו כלם יחד: ויש לפרש גם כן כי כתב כל השלשה תרומות ביחד להשוות שלשתן, לומר כמו שני תרומות האחרים שבודאי צריך ליתן, אף תרומה זאת השלישית צריך ליתן, ולא תאמר כיון דנדבה באה – אם לא רצה ליתן לא צריך ליתן, לכך הקיש הכתוב שיש ליתן, דהרי מצוה הוא, אלא שיתן מה שידבנו לבו. וכן משמע מדברי רש"י (פסוק ג) שאמר כי התרומה השלישית היא באה 'כל איש מה שידבנו לבו', ולא אמר 'כל איש אשר נדבה לבו', משמע שהיו כולם חייבים בנדבה, אלא כל איש מה שידבנו לבו:

י"ג דברים האמורים בענין. אף על גב דהם ט"ו, פירש הרא"ם כי מנה "תכלת וארגמן ותולעת שני" – שהם כולם של צמר – מין אחד, ולפיכך הם י"ג. וזה לא יתכן בודאי, כי אחר שלא היה אפשר בלא שלשתן, אם כן שלשה מינים הן, דמה בכך שהיו של צמר, כיון דצבעו של זה אינו כצבעו של זה. ועוד, דבפירוש אמר (רש"י) לקמן (כו, א) "שש משזר תכלת וארגמן ותולעת שני" 'הרי ארבע מינים וכו', אם כן מנה כל אחד ואחד מין בפני עצמו. אלא צריך לומר ד"אבני שוהם ואבני מלואים" (פסוק ז) הנשיאים הביאו, כדכתיב בהדיא בקרא (להלן לה, כז), וכאן אמר (רש"י) 'נדבת כל אחד ואחד', ולא יתכן לומר שהיה נדבת כל אחד ואחד רק ט"ו דברים, דהא לא הביאו אבני השהם ואבני המלואים אלא הנשיאים. וצריך לומר מה שנאמר (פסוק ו) "בשמים לשמן המשחה ולקטורת הסמים", פירוש בשמים לשמן המשחה וכן בשמים לקטורת הסמים, ואין פירושו ולקטורת יהיו מתנדבים הסמים, דאם כן היו י"ד מינים:

פסוק ד

תכלת צמר צבוע בדם חלזון. בפרק קמא דיבמות (ד ע"ב) ד"תכלת" הוא צמר מד"שש" הוא פשתן, כדמפרש ביומא בפרק בא לו (יומא עא ע"ב) דכתיב (להלן לט, כח) "מכנסי בד שש משזר", ואיזה דבר העולה בד בבד – זהו פשתן, ומד"שש" כתנא – "תכלת" צמר, דהא בגדי כהונה לא היו אלא מצמר ופשתן, דכתיב ביחזקאל (מד, יז), ביום הכפורים דהיה עבודתו בפנים בגדי פשתן, דכתיב "בגדי פשתן ילבשו ולא יעלה עליהן צמר", שמע מינה דעבודות חיצונות היו צמר ופשתן. ומכיון דתכלת הוא צמר, הוא הדין כל שאר הצבעים, מדכתיב (להלן כח, ו) "תכלת וארגמן ותולעת שני ושש משזר", שמע מינה דהראשונים לאו "שש" הם, ועל כרחך (פשתן) [צמר] הם:

בדם חלזון. דג הוא העולה מן הים פעם אחת לשבעים שנה, בפרק התכלת (מנחות ריש מד.):

פסוק ה

צבועים היו אדום כו'. אבל אין פירושו שהיה בתולדתו כך ולא היו צריכים לצבוע, דהוי למכתב 'אדומים', מאי "מאדמים", שקבלו האודם על ידי הצובע:

ולא היתה אלא לשעה. דאם לא כן הרי לא הותר למלאכת שמים אלא בהמה טהורה (שבת כח ע"ב), דכתיב (לעיל יג, ט) "למען תהיה תורה ה' בפיך" מן המותר בפיך, ואם כן תחש חיה טהורה היה, ולמה לא מנה אותה בבהמות וחיות טהורות, אלא לשעה היתה, ולא מנה דבר שהיה לשעה. והא דכתיב (יחזקאל טז, י) "ואנעלך תחש", דמשמע שהיו הרבה תחשים בימי משה והיו עושים ממנו מנעלים, זהו לא קשיא, דודאי כשברא הקב"ה לאותה חיה בשביל המשכן – הרבה היו למאוד, ולא שנבראו עשרה דוקא, רק שהיו הרבה. ומה שאמר רבי תנחומא משום רבי נחמיה (תנחומא תרומה, ו) 'מעשה נסים היה, לשעה נבראה ולשעה נגנזה', אין משמעו שלא היתה אלא לשעה אחת, רק היו צדין הרבה מאד עד שהיה די להם, ולא הוצרכו מנעלים יותר, שלא בלו מנעלים שלהם מעל רגליהם כדכתיב בקרא (דברים כט, ד):

וציוה לבניו לטלם עמהם. הקשה הראב"ע (הארוך) שהרי כתיב (ר' להלן לה, כד) "וכל אשר נמצא אתו עצי שטים הביאו", ומשמע שהיה נמצא "אתו" לצרכו, ולא שהיה מכין אותו למשכן. וקושיא זאת אינה צריכה לפנים, אפילו אם נאמר שפירוש "נמצא אתו" לצרכו, מה בכך, דעדיין לא הוקדשו אלו עצי שטים למלאכת המשכן, והיה להם עדיין לצרכם עד שהקדישו אותם, ונקרא זה "אשר נמצא אתו", אבל מכל מקום צריך לומר דבשביל המשכן היו מכינים לעצי שטים, דאם לא כן למה היו נמצאים אתם עצי שטים כל כך ארוכים עשרה אמות (להלן כו, טז), אלא שהיה עצי שטים עמהם לצרכם, ואם יצוה על המשכן יתנדבו על המשכן. ואדרבא, מדכתיב אצל עצי שטים (להלן לה, כד) "וכל אשר נמצא אתו עצי שטים למלאכת העבודה", פירושו כי ישראל נמצאו עצי שטים אתם למלאכת העבודה, והם הכינו אותם לעבודה, ומכל מקום אף שלא הכינו אותם אין זה אלא טענה, ואין בה ממש. ועוד הקשה (הראב"ע) כי מה יאמרו המצריים כשהיו רואים אותם נושאים עצי שטים, והם אמרו כי לא ילכו רק דרך שלשת ימים במדבר ויזבחו זבחים בלבד (לעיל ח, כג), וקושיא זאת אינה צריכה לפנים[80], שהרי יאמרו לעשות משכן ומזבח לפי שעה, כי ששים רבוא (לעיל יב, לז) יכולים לעשות בית בשעה: אמנם מפני שהיה סבור הראב"ע שעיקר מה שהוכרחו לומר (תנחומא תרומה, ט) כי ממצרים הוציאם בשביל שלא היה להם קרשים במדבר, אף על גב דגם זה ראיה דמאין להם קרשים במדבר, מכל מקום אין זה עיקר ראיתם, אבל עיקר דבר זה דבר נפלא מאוד,

שהיה ראוי ליעקב אביהם דוקא להיות לו חלק בקרשים, שצוה את בניו לנטוע ארזים שם, וכן אמרו בתנחומא (שם) כשירד יעקב למצרים צוה את בניו לנטוע ארזים למשכן, כדאיתא שם. ועוד אמרו שם, הבריח התיכון ירד עם יעקב למצרים. ראה איך אמרו על הבריח התיכון שהוא ירד עם יעקב למצרים, ועל הארזים אמרו כי בשעה שירד למצרים ציוה את בניו לנטוע אותם. כי יעקב היה הבריח התיכון, והוא מחזיק את הכל, כמו שאמרנו בפרשת ויצא (בראשית פכ"ח, אות יז), שהוא מאחד את כל ישראל, כאשר התבאר שם שנעשו האבנים אחד תחת ראשו (רש"י שם כח, יא), עיין שם. ובניו הם הקרשים, והם היו מ"ח קרשים, ד' פעמים י"ב, ד' קרשים נגד שבט אחד. ואין כאן להאריך, רק דברי חכמים הם בחכמה גדולה. אכן רש"י שפירש ש'הביא ארזים למצרים כשירד למצרים ציוה את בניו וכו", ואפילו אם יש ארזים במצרים, ציוה להם לנטוע ארזים חשובים כמו שהיו צריכין להם:

פסוק ו

שמן זית זך וכו'. פירוש, מה שהוצרך הכתוב לפרש כאן למה היה צריך ולא אצל הראשונים, מפני שלא כל השמן היה כשר, אלא שמן זית זך (להלן כז, כ), ולכך אמר שמן הראוי למאור, שהוא 'שמן זית זך':

והוצרכו לו בשמים כמו שמפורש בפרשת כי תשא. פירוש, מה שהוצרך להאריך לומר למה היה צריך הבשמים ולא כן באחרים, אלא מפני שהוצרכו לו בשמים מיוחדים, כמו שמפורש בפרשת כי תשא (להלן ל, כג), לא סתם בשמים (כ"ה בראב"ם):

שהיו מקטירין בכל בוקר וערב. לא שהיה קטורת הסמים נדבה להקטיר בנדבה, דלא מצאנו קטורת נדבה רק בקרבן הנשיאים (רמב"ן במדבר ז, יג), ולא ציוה על אותו קטורת להתנדב יותר מכל שאר דברים שהביאו הנשיאים, לכך צריך לומר שהוא הקטורת **שהיו מקטירין בכל בוקר וערב** (להלן ל, ז-ח):

פסוק ז

על שם שעושין בזהב כמין גומא ונותנין שם אבן למלאות כו'. והרמב"ן הקשה על זה, שאין זה נכון לקרוא אותם עתה על שם שעתיד לצוות למלאות בהם. ועוד, כי אבני השוהם לא קרא אותם מלואים. ועוד, שכבר אמרו (סוטה מח ע"ב) אין מפרישין עליהם באיזמל, שנאמר "במלואותם" (להלן כח, כ), ואם היה פירוש "במלואותם" שימלאו האבנים הגומות, אין ראיה מזה. ואין קשיא כל זה, דמה שלא נקראו אבני שוהם 'מלואים', דלא היה הצווי שם שיהיו אבני שוהם ממלאות הגומות ותהיה הגומא למדות האבן, שתהיה הגומה מליאה מן האבן ושלא יהיה בולט האבן ויוצא, ולא הקפיד באבני

שוהם על דבר זה. ומה שהקשה שאין נכון שיקראו על שם העתיד, אין זה קשיא, דנקרא כך כאן כדי להודיע שצריכין ליקח אבנים עבים עד שיהיו בהם למלאות הגומא, כמו שאמר גם כן "(נר) [שמן] למאור" (פסוק ו) שיהיה ראוי למאור, דהיינו שמן זית זך, הכי נמי "אבני מלואים" היינו שיהיו ראויים למלאות. ומה שהקשה דהא רז"ל אמרו (סוטה מח ע"ב) "במלואותם" היינו שיהיו שלימים ולא יפרישו עליהם באיזמל, זהו מלשון יתור "במלואותם" (להלן כח, כ), שלא היה צריך לכתוב, שכבר כתב (שם שם יז) "ומלאת בו מלואת אבן", אלא בא ללמוד שיהיו שלימים. ומה שהקשה אם "משבצות" (להלן כח, יא) כמו גומא, היאך יתקע בהן השרשרות, זה לא קשיא, כמו שיכול לקבוע האבן בגומא, יכול הוא לקבוע ראשי השרשרות בגומא, שיהא תקוע שם:

אמנם קשיא לי על פירוש רש"י, דאם פירוש "ומלאת" (להלן כח, יז) היינו שימלא את המשבצות, והרי עדיין לא הוזכרו המשבצות כלל, והוי ליה להקדים המשבצות ולכתוב אחר כך "ומלאת בו", דהא היה ממלא המשבצות. ולפי דרכו של רש"י שפירש לשון "מלואים" שממלא, דבר אחר יש לפרש יותר, "מלואים" שהיה ממלא את כל השטח מן החושן מן האבנים, ומפני כך נקראו "אבני מלואים" למלאות את שטח החושן. והשתא יתורץ הכל, ואבני שוהם לא היו ממלאים כל שטח האפוד, לא נקראו "מלואים". ואתי שפיר הלשון "ומלאת בו ארבעה טורי אבן", רוצה לומר שימלאו בו את השטח מארבעה טורים:

ואני אומר שנקראו "אבני מילואים" לפי שהאבן משלים את התכשיט, כי האדם עושה טבעת וקובע בו אבן להשלים צורתו, כי על ידו יושלם התכשיט. לכך אמרו (להלן כח, יז) "ומלאת בו", פירושו להשלים אותו. וזהו שתרגם אונקלוס (כאן) 'אבני אשלמותא', לפי שהם משלימים את התכשיט. והאפוד לא היה תכשיט, אלא מלבוש, לא כתב בו השלמה, אבל בחושן שהוא תכשיט, שייך בו השלמה ומלוי, כשקובע בו דבר – נקרא השלמה:

פסוק ח

ועשו לשמי בית קדושה כו'. פירוש, דלא היה עשייתו מקדש, כי "מקדש" הוא בית שנתקדש, והם לא היו עושים הקדושה, אלא 'בית קדושה', רוצה לומר הראוי להיות קודש:

פסוק ט

וכן תעשו לדורות כו'. הרמב"ן הקשה על זה 'ולא ידעתי שיהיה זה אמת, ומזבח נחושת שעשה שלמה היה ארכו ורחבו עשרים אמות על עשרים' (דה"ב ד, א). ודבריו תמוהים

למאד, דהרי בהדיא בגמרא אמרו כך בשבועות בפרק ב' (סוף יד ע"ב), אין מוסיפין על העזרה כו', מנא הני מילי, אמר רב שימי בר חייא אמר קרא "ככל אשר אני מראה אותך את תבנית המשכן ואת תבנית כל כליו וכן תעשו", לדורות. מיתיבי רבא כל הכלים שעשה משה כו', אמאי, נימא "וכן תעשו" 'לדורות', שאני התם דכתיב (במדבר ז, א) "וימשחם ויקדש אותם", אותם במשיחה ואין לדורות במשיחה, עד כאן. הרי בהדיא דרז"ל סבירא להו "וכן תעשו" לדורות אף בבית עולמים:

ובודאי קושיא של הרמב"ן ממזבח הנחושת לא קשיא מידי, דלא קאמר רק לענין הכלים אשר הם מטלטלין במשכן ובאוהל מועד, אבל המזבח דהוא מחובר בארץ, כמו המקדש עצמו, ואין חילוק בין המזבח של בית עולמים ובין העזרה וקדש קדשים, שלא היה שוה למשכן, דמאי שנא אלו, כמו שההיכל והעזרה וקדש קדשים לא היה שוה למשכן, הכי נמי המזבח לא היה שוה למשכן, כי המשכן היה מטולטל ובית עולמים קבוע, אבל כלים המטלטלין, כגון הארון והשלחן והמנורה, היו שוים בבית עולמים למשכן:

פסוק יא

שלשה ארונות כו'. נראה מה שהוצרכו לומר (יומא עב ע"ב) שלשה ארונות היו, ולא כמשמעו שהיה מצפה אותו חתיכות דבוקים על העץ, כי אם היה הציפוי נדבק בו עד שאי אפשר להפרד משם, היה זה תוספות על הארון, דכל המחובר לדבר הרי בטל אצלו כמוהו, והתורה נתנה שעור לארון אמתים וחצי ארכו (פסוק י), וכן לקומתו, ולא היה לו השיעור הזה, כי ניתוסף עליו הזהב. אבל השתא שכל ארון וארון היה בפני עצמו, לא היה תוספות עליו. ועוד, שאם יהיה נדבק הזהב על העץ יהיה צריך להכניס מסמר של זהב בעץ, והתורה אמרה של עץ יהיה ולא יהיה של זהב, אבל השתא דעשה שלשה ארונות, כל אחד ואחד בפני עצמו, לא היה צריך להכניס שום דבר בארון של עץ: והקשה הראב"ע (סוף פסוק י), כיון שהיה צריך על כל פנים להיות עושה שלשה ארונות, שנים של זהב ואחד של עץ, יעשה אחד של זהב, שרז"ל נתנו כבר טעם במדרש (תנחומא ויקהל, ז), לפי שהתורה נקראת "עץ חיים" (משלי ג, יח), לכך היה הארון של עץ. ודבר זה דבר עמוק, כי התורה נקראת "עץ חיים למחזיקים בה" (שם), לפיכך היה הארון של עץ, כי העץ הוא נטיעה קיימת, כך דברי תורה הם מתחברים ונטועים דבקים עם השם יתברך, והוא קיים נצחי, ובשביל זה הוא קיים לעד. ואילו הזהב, אף על גב דהוא חשוב, אינו נטיעה. אבל הציפוי הוא של זהב, והוא טעם מופלא להיות הדבר הנראה של זהב, על שם "אורך ימים בימינה ובשמאלה עושר וכבוד" (משלי ג, טז), וידוע כי ה"אורך ימים" הוא עולם הבא, שאינו נראה, "עין לא ראתה אלקים זולתך" (ישעיה סד, ג), ולפיכך

העץ, המורה על הנטיעה הנצחית, היה מכוסה ונעלם, ואילו הכבוד יש לו בעולם הזה, והוא נראה. ולפיכך היה של עץ בתוכו, והיה נראה העושר והכבוד. ועוד, כאשר תבין תמצא עוד, כי היה צריך להיות עץ בתוכו וזהב מבחוץ ומבפנים, כי כן ראוי הוא ונכון לפי החכמה:

וחפה שפתו העליונה כו'. במסכתא יומא בפרק בא לו דרש מדכתיב קרא יתירה "מבית ומבחוץ תצפנו", דלא הוי ליה למכתב "תצפנו", שכבר כתיב "וצפית אותו מבית ומחוץ", אלא ללמוד על שפתו העליונה שהיה גם כן מצופה:

פסוק יב

כתרגומו זויתיו. ונראה כי לשון 'פעם' הוא מלשון (ותפעם רוחו) "הולם פעם" (ישעיה מא, ז) ומלשון "ותפעם רוחו" (בראשית מא, ח), שהוא לשון הכאה, וכן הוא לשון 'פעמון' שמכה בו הענבל. כי הזויות מכה בהם, והם הם ראשון להיות מוכה בו כל דבר שיגע בו. ולפיכך הוא בפתח, ואילו היה כמו שפירש הראב"ע שהוא מלשון "מה יפו פעמיך" (שיה"ש ז, ב), "הרימה פעמיך למשואות" (תהלים עד, ג), היה הפ"א בשוו"א, דאלו כלם הפ"א בשוו"א:

אמנם מה שפירש (רש"י) שהיה נתון בזויות העליונה, ומנא לן לומר שהיו בזויות העליונה, שמא בזויות התחתונה, נראה דזויות השטח נקראו זויות, ולפיכך העליונות (ש)הם זויות השטח, כי השטח הוא למעלה, לא השטח התחתון הדבוק בארץ. ויש ראיה לדברי רש"י שהיו נתונות בזויות העליונות, בפרק הוציאו לו (יומא נד.) "ויאריכו הבדים וייראו [ראשי הבדים]" (מ"א ח, ח), יכול יהיו מקרעין בפרוכת ויצאו לחוץ, תלמוד לומר "לא יראו" (שם), הא כיצד, דוחקין ובולטין בפרוכת כשני דדי אשה, שנאמר (שיה"ש א, יג) "צרור המור דודי לי בין שדי ילין". ומדקאמר 'מקרעין בפרוכת ויצאו', לא היו נתונים הבדים אלא למעלה, שאם למטה, אם כן היו מונחים הבדים על הארץ, לא אמר ש'היו מקרעין', [ו]הוי ליה לומר ש'יעברו הפרוכת ויצאו', כיון דהם למטה בארץ, היו מגביהין את הפרוכת ויצאו לחוץ. ועוד, דודאי כיון דהיו הבדים מונחין על הארץ, אי אפשר שלא היו נראה לחוץ, דמיד הוא יוצא לחוץ. אלא אם כן נאמר שהיה הפרוכת נגרר בארץ, שאז כשהיו מאריכין הבדים לא היה יוצא לחוץ, והיה בולט בפרוכת. וזה אין סברא לומר שהיו מאריכין בפרוכת עד שהיה נגרר בארץ יותר מן המדה, שהרי נתן שיעור בשוה לפרוכת כמו שהיה לפתח קדש קדשים. ועוד, דלא היה זה דומה לדדי אשה, כי דדי אשה הבליטה היא בגובה, ואין הבליטה למטה. ולפיכך צריך לומר דגם שם היה

הבליטה בגובה, והיו הבדים בגובה. ועדיין צריך עיון באיזה מקום נתונים, דלמה שינה הלשון ולא כתב "לארבע פאות" כמו שכתוב בשלחן (פסוק כו):

פסוק טו

לא יסורו ממנו לעולם. דאם לא כן הרי כבר כתיב "בטבעות הארון יהיו הבדים":

פסוק טז

התורה שהיא לעדות ביני וביניכם. והקשה הרא"ם דלמה פירש כך, דהא התורה לא נתן אותה בארון רק עד סוף הארבעים, וכתיב במעשה מיד (ר' להלן מ, כ) "ויתן אל הארון את העדות". ועוד, במעשה כתיב (שם) "ויתן אל הארון את העדות", ושם פירש (רש"י) 'העדות – הלוחות', כך הם דברי הרא"ם. ולא דקדק בדבר, דמפני דכתיב (פסוק כא) "ואל הארון תתן את העדות אשר אתן אליך", ולא שייך זה בלוחות, דהא הלוחות לא נתן הקב"ה למשה, אלא משה פסל אותם (רש"י להלן לד, א). ואין לומר על שברי הלוחות שהיו מונחים בארון (ב"ב יד ע"ב), דלמה יתלה הדבר בשברי הלוחות ולא בלוחות שלימות. ועוד, דלוחות שאינם שלמות אינם עדות, דעדות צריך שיהיה בשלמות, ואיך יהיה עדות דבר שכבר נשבר. אלא על התורה קמיירי, דהיה נותן אותה בארון. ואף על גב דבפרשת (האזינו) [וילך] (דברים לא, כו) פירש (רש"י) כי מחלוקת יש, דאיכא למאן דאמר שהתורה היא נתונה בארון, ואיכא מאן דאמר שהתורה נתונה בצד הארון, דדף היה בולט מן הארון ועליה היתה מונחת, דמה בכך, דלמאן דאמר בצד היתה מונחת יש לפרש "ואל הארון תתן את העדות" בצד הארון:

וכן מוכיח בירושלמי (שקלים פ"ו סה"א) דמייתי התם פלוגתא, דרבי מאיר (ד)סבירא ליה התורה בארון היתה מונחת, ורבי יהודה סבירא ליה בצד הארון היתה מונחת. מאי טעמא דרבי מאיר, "ונתת את הכפורת על הארון מלמעלה" (פסוק כא), דעתיה דרבי מאיר אין מוקדם ומאוחר בתורה (ר' פסחים ו ע"ב), אלא "ואל הארון תתן את העדות אשר אתן אליך" ואחר כך "ונתת את הכפורת וגומר". מוכח בהדיא דרבי מאיר מביא ראיה מכתוב הזה (פסוק כא) "ואל הארון תתן את העדות אשר אתן אליך" דהוא מדבר בתורה. והיינו משום דכתיב (שם) "אשר אתן אליך", והוצרך לומר שאין מוקדם ומאוחר בתורה, ומתחלה נתן התורה בארון, ואחר כך נתן עליו כפורת:

והשתא דהוי קרא בתורה, הוי שפיר "אשר אתן אליך", אף על גב דמשה כתב התורה, שייך לומר "אשר אתן אליך", דהא הדברים שבה נתן אליו. אבל בלוחות לא יתכן לומר על הדברים שהם בלוחות, שהדברים שבלוחות כבר נתנו לישראל בהר סיני. ועוד, שהדברים הכתובים על הלוחות לא למשה בלבד נתנו, אלא לכל ישראל, ולא שייך "אשר

אתן אליך", לאפוקי התורה כתיב (דברים ד, מד) "וזאת התורה אשר שם משה וגו'". אבל במעשה (להלן מ, כ), שעדיין לא נתנה התורה לישראל, הוצרך לפרש "העדות" על הלוחות, ופשוט הוא:

פסוק יז

שהיה עוביו טפח. למדו רז"ל בפרק קמא דסוכה (ה ע"ב) בגזירה שוה, דכתיב בכפורת (ויקרא טז, יד) "פני הכפורת", וכתיב (יחזקאל י, יד) "פני האחד פני הכרוב, וכבר אמרנו (אות כג) שפירושו דמות פרצוף תינוק, ואין פרצוף תינוק פחות מטפח, אף פני הכפורת טפח:

פסוק יח

כרובים דמות פרצוף תנוק. בפרק קמא דסוכה (ה ע"ב), דתרגום 'תינוק' – 'רביא', והכ"ף כ"ף הדמיון. והראב"ע הקשה דכ"ף "כרובים" שורש, וראיה "הכרובים" (פסוק כ) בה"א הידיעה, ואינה באה על כ"ף השמוש. קושיא זאת אינה, שגם רז"ל מודים בזה כי הכ"ף הוא שורש ולא שימוש, אלא שהם ז"ל מפרשים כי השם הזה הוא שם מורכב כמו "שמואל" "מה' שאלתיו" (ש"א א, כ), וכן "ירובעל" "ירב בו הבעל" (שופטים ו, לב), והוא בודאי שם, וכך "כרובים" הוא שם לפני נער הקטון. ואין רז"ל אומרים כי "כרובים" הנאמרים בכאן לבד הם כמו נערים, רק כל "כרובים" כך פירושם, כי הכרוב הוא שיש לו צורת נער קטן:

ומה שהקשה עוד, אם פירוש "כרובים" פני נער קטן, איך אמר על כולם "ואדע כי כרובים המה" (יחזקאל י, ז), אין זה קשיא כלל, כי בודאי יקראו כולם "כרובים" בעבור שנשתתפו כולם שיש להם דמיון קצת אל פני נער קטון, אף על גב שיש דומה יותר אל פני נער קטון מאחר, מכל מקום כולם יש בהם דמיון אל צורת נער קטון. ועוד, כי מה שאמר "ואדע כי כרובים המה" בשאר דברים, שהרי כל כרוב יש לו כנפים, וכל החיות ראה אותם שיש להם כנפים, ולפיכך קרא כולם "כרובים". ומפני זה החליף השור במרכבה ראשונה שראה (יחזקאל א, י) לכרוב דווקא, כי כולם משתתפים בכרובים. ואמר "פני האחד פני הכרוב" (יחזקאל י, יד) אף על גב דמתחלה היה לו פני שור (יחזקאל א, י), עכשיו נתן לו שם כרוב, ופירשו רז"ל (חגיגה יג ע"ב) כי יחזקאל בקש רחמים על הדבר כדי שלא יזכור חטא העגל לישראל שעשו שור, והפך אותו לכרוב. וטעם הפכו לכרוב, כמו שאמרנו, כי כולם משתתפים בכרוב, רק שמחולקים הם בפניהם, עכשיו הפך את פני השור לכרוב, כלומר שלא נראה בו רק הצורה המשותפת לכולם:

ומה שהקשה הראב"ע (בראשית ג, כג) דעגל לא נעשה בימיו, ולמה יהפוך אותו, הם

דברים בטלים, דודאי כאשר יהפוך את פני השור לכרוב אז לא נמצא חטא ישראל, והוא ידוע לחכמים, כי אל תאמר כמו שחשב הראב"ע שחטא העגל היה מקרה, ולפיכך הקשה והלא בימיו לא עשו העגל, רק כי חטא של עגל מסוגל אל ישראל, ויורה שיש חסרון בישראל, והוא חטא עצמי, ומאחר שהוא חטא דבר עצמי, אף על גב שלא נעשה בימיו, הוא קטרוג על ישראל. וזה שאמרו (סנהדרין סוף קב.) אין פקידה שאין בה מחטא העגל, כי חטא זה עצמי, קשה הסרה. וכאשר נהפך השור לכרוב, אז לא היה נמצא הדבר ההוא אשר ישראל מתיחסים אל החטא. ודברים אלו דברי אמת ועמוקים, ואין ספק בהם:

ואולי טעותו איך יהיה יחזקאל מהפך השור מן המרכבה, וזהו קושיתו, רק שלא אמרה. אמנם לא ידע כי המראות הם רבים לנביא, ונראים לנביא כאשר ראוי באותו זמן במציאות, וכאשר פירשו רז"ל (מכילתא לעיל כ, ב) כי נגלה על הים כגבור העושה מלחמה, ונגלה בסיני כזקן מלא רחמים, כך כל המראות הם לנביא לפי הראוי למציאות. וכאשר בקש רחמים על השור הזה שלא יהיה נזכר העגל, חטא העצמי לישראל, נהפך לו המראה לכרוב אשר הוא כולל כל ארבע החיות, והפך הפנים של שור לכרוב הצורה המשותפת, כדי שלא יהיה נמצא חטא ישראל. הרב הזה חשב על דברי חכמים שהם דברים כאשר הבין בתחלת המחשבה, והוא לא ירד לסוף דבריהם, אף לתוכם:

פסוק כ

שיהיה עשרה טפחים וכו'. דכך ילפינן (סוכה ה ע"ב) מה מצינו, בבית עולמים כרובים בשליש הבית עומדים, דהא גבהו של בית שלשים אמה (מ"א ו, ב), וכתיב (ר' שם שם כו) "קומת הכרוב עשר אמות", אף כאן כרובים בשליש דמשכן, והרי המשכן עשר אמות, כל אמה ששה טפחים (מנחות צח.), והרי הארון ט' טפחים, כפורת טפח (רש"י פסוק יז), כל גבהו – הארון עם הכפורת – עשרה טפחים, צריך עוד לכרובים עשרה טפחים עד שיהיו מן הארץ עד ראש הכרובים עשרים טפחים, שליש המשכן, והכנפים היו אצל ראשיהם, כדכתיב (כאן) "והיו כרובים פורשים כנפים למעלה", רוצה לומר על ראשיהם, לא למעלה הרבה מראשיהם, דלא כתיב 'למעלה למעלה', כך אמרנו בסוכה (ה ע"ב):

פסוק כא

לא ידעתי כו'. לא ידעתי למה לא ידע, כי לפי דעתי ענין גדול יש ללמוד, דיהיו העדות מעכבים את הארון, שאם לא כתב הווה אמינא אם אין עדות יהיה הארון, דהא אצל החושן גם כן כתיב (להלן כח, ל) "ונתת אל החושן את האורים ואת התומים", אפילו הכי בבית שני אף אם אין אורים (יומא כא ע"ב) היה החושן (רש"י להלן כח, ל), הכי

נמי שמא אף על גב דאין לוחות – יעשה הארון כבוד לשכינה, ועל זה אמר עוד "ונתת אל הארון את העדות", שנה עליו הכתוב לעכב (פסחים סא.), שלא יהיה ארון אם אין עדות. ובבית שני שלא היה העדות (יומא כא ע"ב), לכך לא עשו את הארון. אבל חושן עשו אף על גב שלא היו להם אורים ותומים, ומנא (לן) להם זה, אלא גבי ארון כפל "ואל הארון תתן העדות" לעכב, מה שאין כן באורים ותומים, כך היה נראה:

אמנם אשר נראה לפי דקדוק הפרשה, כתב אצל הארון שיהיה הוא בית קבול לעדות, וכתיב אצל הכפורת שיהיה כסוי לעדות, שלא תאמר הארון עיקר ששם העדות, ולא היה הכפורת רק לכסות, הוצרך לומר שאין הדבר כך, אלא כל אחד כלי בפני עצמו משמש לעדות; הארון הוא מקבל את העדות, והכפורת משלים את הארון על ידי הכרובים שעליו. ולכך בכל מקום עושה שני משמשים, ארון וכפורת. ולפיכך אמר "ונתת עליו הכפורת ואל הארון תתן העדות", לומר שהעדות מונחים גם כן תוך הכפורת כמו תוך הארון, וכל אחד ענין בפני עצמו, ולכך כתב שני פעמים; האחד לארון, והאחד לכפורת:

פסוק כח

יהיה נשא בם השלחן. דאין לפרש מבנין הדגש פועל יחיד, שהרי לא היה הנושא אחד רק רבים (כ"ה ברא"ם). אך קשיא דלא יבא אחר לשון נפעל "את השלחן", והוי ליה לומר 'ונישא בם השלחן', מאי "את", ויש לתרץ שאם כתב 'ונישא בם השלחן' היה משמע שיהיה השלחן נישא בבדים, והיינו שכאשר יתלו השלחן הוא נשא בבדים, ואין הכתוב רוצה לומר רק שיהיה נישא בם השלחן הזה כאשר יהיו נושאים אותו בני אדם, לכך אמר "ונישא בם את השלחן". וכך פירושו, שיהיה נישא השלחן כאשר יהיו בני אדם נושאים אותו על ידי הבדים, לכך הוסיף מלת "את":

שיש לו רואים לכאן ולכאן. פירוש, כאשר היו כותליו זקופין כנגד שפת השולחן, היה אותה זקיפה כמין פנים שהוא רואה לצד הבית, וכן בשפת השולחן השני, כאשר היו חלות האחרות שש מזה ושש מזה (ויקרא כד, ו) היה אותה הזקיפה כמו זקיפה לצד הבית. ומה שאמר 'לצד הבית', שהרי ארכו של שולחן לאורך הבית (מנחות צח.), ונתן אורך הלחם לרוחב השולחן (רש"י כאן), והיה כופל שני צדיו של לחם שהוא באורך השולחן – למעלה, נמצא פניו היה לצידי הבית:

והיה עושה לו דפוס זהב ודפוס ברזל וכו'. וכן הוא במשנה בפרק שתי הלחם (מנחות צד.) 'ובדפוס היה עושה וכשהוא רודה נותן לדפוס'. ובברייתא אמרו (שם) כי ג' דפוסים היו לו; נותנו בדפוס ועדיין הוא עיסה, ואחר כך הוא נאפה, וכשהוא מוציא נותנו לדפוס אחר של זהב. ולא היה יכול ליתן אותו לדפוס הראשון שהיה בו כשהיה עיסה, דכיון

דנאפה תפח העיסה ונעשה גדולה יותר, וצריך דפוס חדש (שם). ויראה שרש"י מפרש במשנה דלא נקט התנא רק הדפוס שהיה כלי שרת ונתקדשו, ולא היה לישתן בפנים רק בחוץ, לכך לא היה כאן רק שתים; אותו שהיה נאפה בו, ואותו דפוס שהיה נותן בתוכו כשהוא מוציא אותו. וכך סבירא לתנא קמא דלא היה לישת הלחם בפנים (מנחות צה ע"ב). אבל הברייתא מדברת מכל הדפוסים שהיו לו, בין הדפוסים שהיו לו קודם שהיה קודש, ובין אחר כך. והא דקאמר 'ובשל ברזל נאפה', והרי כתיב "ועשית קערותיו זהב טהור", ואיך עושה לו של ברזל, כיון דלא היה אלא לשעת אפיה בלבד, ואילו היה אפשר לאפות אותו בלא דפוס לא היה עושה הדפוס לאפיה, אך שאין לאפות רק בשל ברזל דהוא חם יותר (פסחים עד.), לכך לא נחשב דפוס. ולכך אמר בברייתא (מנחות סוף צד.) 'כמין דפוס היה לו בתנור', רוצה לומר לא דפוס ממש, לפי שלא היה של זהב, ואינו בכלל "קערותיו". אבל אותו שהיה נותן בו כשהוא עיסה, לא חשיב ליה (רש"י) כלל, דעדיין לא נתקדש:

ומפוצלין ששה פצולין. כך הגירסא בכל הספרים. רק כי בקצת ספרים הגיהו 'חמשה פצולין' על פי דברי הרא"ם שפירש שהוא טעות סופר, שהרי לא היו קנים רק בין לחם ראשון ובין לחם שני, אבל לחם ראשון היה מונח על טהרו של שלחן (מנחות צז.), ולא היה לו קנים, ובין לחם ב' ולחם ג', ובין ג' לד', ובין ד' לה', ובין ה' לו' היו קנים, והקנים – היו הפצולים מעמידין אותם, נמצא שלא היה צריך רק חמשה פצולין, ולכך פירש שהוא טעות סופר. ונראה דאין צריך למחוק, כי ראש הסניף נחשב גם כן פצול, אף על גב שאינו מעמיד שום לחם, סוף סוף פצול הוא, והסניפין היו עולים עד גבהו של לחם (רש"י כאן), ולפיכך יש כאן ו' פצולין. ומה שפירש רש"י כי היו הסניפין עולים למעלה עד נגד גבהו של לחם, ולמה צריך לעלות עד גבהו של לחם, והרי די היה עד הקנים שהוא בין לחם חמישי וששי, ונראה שדעת רש"י שלכך היו עולים הפצולים עד גבהו של לחם, שאם יפול הלחם הששי על ידי שיכבד המשא, לא יהיה לו מקום לפול בשביל הסניף העולה עד גבהו של לחם ששי. ומהשתא הוי ששה פצולין. ולשון המשנה (מנחות צו.) 'וד' סניפין היו שם מפוצלין מראשיהם', ומדקאמר 'מפוצלין מראשיהם' שמע מינה שהראש נקרא 'פצול', ועל כרחך ששה פצולים הוי, כיון שהיה עולה הסניף נגד גבהו של לחם – היו מראשיהם מפצולים ששה פצולין, ואין כאן טעות סופר כלל:

אבל אונקלוס שתרגם מכילתיה היה שונה וכו'. הרמב"ן לא הודה לו שכך יהיה דעת אונקלוס במכילתיה על הסניפין, כמו שמבואר בדברי הרמב"ן. וכן יש לדקדק עוד 'קשותא' שתרגם אונקלוס, שאין דעתו כמו שפירש רש"י, שמצינו בתלמוד 'קשותא' הוא

כלי, כדאיתא בפרק לולב וערבה (סוכה סוף מח ע"ב) כמין שתי קשוואות היה שם. ואולי אונקלוס סבר כרבי יהודה בפרק שתי הלחם (מנחות צה ע"ב) דאפילו לישתן ועריכתן הוא בפנים, דסבר מידת היבש נתקדש גם כן. והשתא יהיה צריך כלים הרבה אל לחם הפנים, והיו כולם של זהב, בין המדה שבהן מודדין את הקמח ללחם הפנים, ושבהן לשין ועורכין, הכל היה של זהב, ונתקדשו גם כן. אבל בגמרא, מפני דסבירא לן דלא היה לישתן ועריכתן בפנים, אם כן אין לפרש אלו כלים על המדות, דהא כלים אלו נתקדשו, כדכתיב בפירוש (ר' להלן ל, כו-כז) "ומשחת את השלחן ואת כל כליו", ולכך פירשו שם (מנחות צז.) "קשותיו" אלו הסניפין, ו"מנקיותיו" אלו הקנים:

ועל קשותיו הוא אומר כו'. ואף על גב דלא נזכר הלחם בכתוב, יש לפרש "אשר יוסך" שדרך להיות יוסך, ורוצה לומר הלחם. ולפי הפירוש אשר למעלה (אות ל) כי 'קסוותיה' שתרגם אונקלוס הוא כלי שנותנים אותו בו, נראה כי כל דבר שנתן בכלי אחד שייך לומר 'יתנסך', שיוצק לתוכו, וזה "קשות הנסך" (במדבר ד, ז). דהא למאן דאמר "קשות הנסך" אלו הסניפין, צריך לפרש "הנסך" שהסניפין מעמידים את הלחם עד שהוא עומד על השלחן, וזהו "נסך" מקרי, כדכתיב (יהושע ז, כג) "ויציקם לפני ה'", דהוא כמו ויציגם לפני ה', ונאמר בו לשון יציקה, הכי נמי יש לפרש "קשות הנסך" הסניפין המעמידין ומציקין את הלחם:

פסוק לא

תעשה מאליה וכו'. בתנחומא בפרשת בהעלותך (סימן ג) פירש "וזה מעשה המנורה" (במדבר ח, ד) שהראה הקב"ה באצבע, לפי שנתקשה בה. ומשמע דכאשר הראה לו המנורה היה עושה המנורה, דאם לא כן מה היה מועיל לו המראה אשר הראה לו באצבע אם לא היה יכול לעשות. וכן משמע בפרק הקומץ רבה (מנחות כט.) 'ג' דברים נתקשה בהם משה עד שהראה לו הקב"ה באצבע'. ומשמע כשהראה באצבעו לא היה מתקשה, ויש לומר דודאי צריך להראות למשה עד שידע והבין תבנית המנורה, ואז היה מתחיל במעשה המנורה, ונעשית מאליה. ומכל מקום היה צריך למעשה משה, כי לישראל צוה לעשות אותה, ולא שתהיה לגמרי על ידי מעשה ה'. ולפיכך היה צריך להבין תבנית המנורה, דאם לא כן איך יתחיל לעשות, וכאשר התחיל לעשות – גמר השם על ידו. וכל הפעולות שבאים מלמעלה צריך שיעשה האדם למטה, ואף קריעת ים סוף שהיה מעשה ה', כתיב (ר' לעיל יד, טז) "ואתה הרם מטך ובקעהו", וכן כל הניסים במצרים על ידי משה היו:

וכמה חלק בין כפתור לכפתור. פירוש, כי הכפתורים היו שלשה במנורה בקנה האמצעי (רש"י פסוק לב), ונתן הכתוב בהם שיעור כמה יהיה חילוק בין כפתור לכפתור, דהיינו תחת שני הקנים יהיה כפתור (פסוק לה), ויהיה חלק עד שני הקנים השניים, וכן עד שלשים, והרי פירש הכתוב החילוק בין זה לזה. אבל בגביעים שהיו גם כן במנורה שלשה זה למעלה מזה (פסוק לג), לא פירש הכתוב כמה בין זה לזה, כי אפשר שיהיו הגביעים זה אצל זה או לא:

פסוק לז

עשה פי ששת הנרות כו'. רוצה לומר שאין פירוש "והאיר על עבר פניה" כמשמעו, שלא יהיו מאירים הנרות רק אל עבר פניה, דהיינו על כל הצד, ויהיו הנרות כל אחד מאיר נוכח עצמו, שאין הדבר כן, רק כל הנרות מאירים כלפי האמצעי. וכן איתא בספרי (במדבר ח, ב) "והעלה נרותיה והאיר על עבר פניה", שומע אני יהיו הנרות דולקים על כל פני המנורה, תלמוד לומר (שם) "אל מול פני המנורה יאירו שבעת הנרות", שיהיו הנרות מקבילים את המנורה, והמנורה מקבילה את הנרות:

ומה שאמר כאן שיעשה 'פי ששת הנרות וכו", וקרא כתיב (שם) "אל מול פני המנורה יאירו שבעת הנרות", הא לא קשיא כלל, ד"מנורה" דהוא קנה האמצעי – לחוד, והנר שעליה – לחוד, דאין נר אמצעי יקרא מנורה כלל, רק גוף המנורה (ד)נקרא מנורה, לא הנרות. תדע לך, דהא אליבא דרבי נחמיא בגמרא (מנחות פח ע"ב) לא היו הנרות באים מן הככר, שנאמר (ר' פסוק לט) "ככר זהב תעשה המנורה", ולא היה בכלל זה הנרות אלא גוף המנורה, שתראה שאין נקרא "מנורה" רק גוף המנורה. וכן אליבא דרבי יהודה דסבירא ליה (מנחות פט ע"ב) דאף הנרות באים מן הככר, אין הנרות בכלל המנורה, שהרי כתיב (ר' פסוק לט) "ככר זהב תעשה המנורה ואת כל כליה", והוא סבור ד"כליה" הכתובים כאן הם הנרות, ואם כן אין הנרות בכלל המנורה, רק בשם בפני עצמם. והרי שייך שפיר שיהיו כל שבעת הנרות "יאירו אל מול פני המנורה", שהוא קנה האמצעית, שלא תהיה נר האמצעי נוטה אל הצדדין, רק "אל מול פני המנורה", דהוא קנה האמצעי. והיינו שפירש רש"י שיהיו מוסבים אל מול 'קנה האמצעי', ולא פירש שיהיו מוסבים אורם אל צד 'נר האמצעי', אלא נגד 'קנה האמצעי', וזהו בודאי שפיר, שאז שייך לומר "אל מול פני המנורה יאירו שבעת הנרות":

ומה שאמר (רש"י כאן) 'ששת הנרות שבראשי הקנים וכו", נקט 'ששה', מפני כי אלו ששה היה בהם שינוי, שלא היו עומדים כסדר, רק מוסבים, ונוטה אורם כלפי קנה האמצעי, אף על גב דגם עליו שייך לומר 'אל מול פני המנורה', היינו שלא יהיה נוטה

מן פני המנורה, ויהיה עומד בשוה, אבל לא היה בו שינוי, ולא בא להזכיר כאן רק השינוי איך יטה הששת נרות, והאמצעי יהיה עומד כסדר בלא שינוי, ובזה יהיו כל הנרות מאירים נגד קנה האמצעי, ואין כאן קושיא כלל, והכל נכון:

והרא"ם האריך ופירש פירושים שאינם לפי השורש, גם פירוש שלו אינו נכון כלל, ובפרשת בהעלותך (במדבר ח, ב) שם נתבאר יותר, ואין צריך כלל, כי זה פשוט ואין בו ספק. וזהו פירוש ספרי שיהיו הנרות מקבילים את המנורה, והמנורה – הנרות, כמו שאמרנו, שבזה הצד יהיה הקנה האמצעי מקביל את הנרות, והנרות מקבילים המנורה, שהוא פני המנורה. קצרתי כאן, ובפרשת בהעלותך שם נתבאר עיקר פירוש זה:

פסוק לט

שלא יהיה משקלה עם כל כליה כו'. לא בא לומר שיהא כל הכלים אשר הם למנורה הכל ביחד ככר לבד, דזה אינו כלל, כדאיתא במנחות (פח ע"ב) דלא באו מלקחיה ומחתותיה מן הככר. אלא בא לפרש הכתוב שאמר "ככר זהב תעשה את המנורה ואת כל כליה", שפירוש הכתוב שיהיה המנורה ואת כל כליה מככר זהב, והוא דעת רבי יהודה, ולא כרבי נחמיה דמפרש "ככר זהב תעשה את המנורה", "ואת כל הכלים האלה" תעשה זהב, ולא קאי "את כל הכלים האלה" רק לענין הזהב בלבד. ולפיכך אמר (רש"י) דפירוש הכתוב "ככר זהב תעשה את המנורה ואת כל כליה" ביחד ככר זהב, ולא יותר, שזהו משמעות הכתוב, דלענין עשייתה של זהב כבר כתב (פסוק לח) "ומלקחיה ומחתותיה זהב טהור". ושם (מנחות פח ע"ב) מוקי ליה לרבי נחמיה דאתא לרבות פי נרות שיהיו של זהב. ואין זה משמעות הכתוב, לפיכך מפרש (רש"י) אליבא דרבי יהודה, דפירוש הכתוב "ככר זהב תעשה המנורה עם כל הכלים", ולא בא לאשמועינן מה הם הכלים האלה כלל, שאף על גב שכתב 'שלא יהיה משקלה עם כל כליה אלא ככר זהב', לא היה דעתו על כל הכלים המשמשים אל המנורה, רק על הכלים הכתובים בקרא, ואליבא דרבי יהודה אין הכלים שבכאן רק נרות שבאו מן הככר, ולא בא לפרש משמעות הכתוב "את כל הכלים האלה" על מה הוא קאי, ומהשתא יתורץ קושיות הרמב"ן:

והככר של חול כו'. פירוש, כי כל מנה הוא כ"ה סלעים, והככר הוא ששים מנה (רש"י כאן), נמצא כי יש בככר של חול אלף וחמש מאות שקלים. אבל בככר של קודש היו ג' אלפים שקלים, כדמוכח בפרשת פקודי (להלן לח, כה-כח) עיין שם, ועל כרחך מה שהיה הככר של קודש כפול משל חול, מפני שכל מנה משקל קודש היה חמישים שקלים, ושל חול כ"ה שקלים, נמצא ככר של קודש, דהוא ששים מנה, כפול משל חול, וכך איתא בפרק קמא דבכורות (ה.):

פסוק מ

וראה ועשה ראה כאן כו'. פירוש, שאין "ראה ועשה" דבוק יחד לראות היאך יעשה, כמו שאומרים לאדם 'ראה איך תוכל לעשות', דזה לא יתכן, דלמה למכתב זה, דודאי כל אומן יראה איך יעשה הדבר, אלא פירושו 'ראה כאן בהר תבנית המשכן שאני מראה אותך': **מגיד שנתקשה וכו'**. דאם לא כן למה הוצרך לומר "וראה ועשה בתבניתם". ואף על גב דבמשכן נמי כתיב (להלן כו, ל) "והקמות את המשכן כמשפטו אשר הראית בהר", אמרו בפרק הקומץ רבה (מנחות כט.) שם כתיב "כמשפטו", ו"משפטו" שייך לומר על שהיה מלמד אותו סדר הקמתו, ו"הראית" דכתיב שם כמו "אתה הראית לדעת" (דברים ד, לה), דשייך בענין הידיעה לשון ראיה. אבל כאן דכתיב "וראה ועשה בתבניתם אשר אתה מראה", לא שייך בענין ה"תבנית" לומר ראיה, אם לא הראה לו הקב"ה תבניתם ממש. וקשה, דהרי כתיב למעלה (פסוק ט) גם כן "ככל אשר אני מראה אותך את תבנית המשכן ואת תבנית כל כליו וכן תעשו", והתוספות בפרק הקומץ (מנחות כט. ד"ה הכא) הקשו זה, ותרצו דהכא כתיב "אשר אתה מראה בהר", מה הוצרך לומר "בהר", רוצה לומר בודאי שבהר ירד מנורה של אש, אבל לעיל דכתיב (ר' פסוק ט) "כאשר אני מראה אותך", יש לפרש אותו כמשמעו, על ידי למוד והודעה. אלא דקשיא לי על פירוש התוספות, דאם כן מה שכתוב (ר' להלן כו, ל) "והקמות את המשכן אשר הראית בהר", ורוצה לומר שהיה מלמד לו סדר ההקמה, אם כן "בהר" למה לי, כיון דלא קאי על משכן האש שירד מן השמים:

ולי היה נראה לומר דלא דמי, דלעיל כתיב (פסוק ט) "ככל אשר אני מראה אותך את תבנית המשכן וגו'", ורוצה לומר שהראה לו הקב"ה בלמוד את תבנית המשכן שיעשו בסוף, ו"תבנית" דכתיב בקרא קאי על המשכן שיהיה נעשה. אבל כאן דכתיב "וראה ועשה בתבניתם", אין לפרש שיהיה עושה אותם בתבניתם שיהיה להם בסוף, דאין לומר 'עשה כלי זה בתבניתו שיהיה לו בסוף', כי הבי"ת של "בתבניתם" לא יתכן לפרש כך, שהרי עושה תבניתם עצמו, לא "בתבניתם", ולפיכך צריך לפרש "וראה ועשה בתבניתם" שהיה מראה לו תבנית שלהם, ואמר לו "עשה בתבניתם", ופירוש ברור הוא מאוד:

אבל על דברי רש"י יש לדקדק, שאמר 'מלמד שנתקשה משה במעשה המנורה', ואם כן איך יאמר "בתבניתם" לשון רבים, אבל בגמרא (מנחות כט.) קאמר 'מלמד שמנורה של אש ושלחן של אש וארון של אש ירדו מן השמים', פירשו "בתבניתם" על שלשתן. ואין להקשות מהא דאמר שם 'ג' דברים נתקשה משה עד שהראה לו באצבע; מנורה, שרצים, חודש'. דמשמע שלא נתקשה משה רק במנורה, ופירש הרמב"ן דרבי יוסי דקאמר כי

ארון של אש ומנורה ושלחן של אש ירדו מן השמים פליג אהא דקאמר רבי ישמעאל דג' דברים נתקשה משה. ואין צריך לומר דפליגי, דלא קשה, דשאני התם שהראה הקב"ה למשה באצבעו, וזהו כי נתקשה במנורה עד שהוצרך להראות לו באצבעו כך תעשה וכך תעשה, כי כאשר מראים לאדם הצורה והוא מבין מיד – אין זה נקרא שהיה קשה עליו, אבל זה שהוצרך להראות באצבעו בענין זה וזה תעשה – נקרא בודאי קשה. אבל לפירוש רש"י שאמר כי משה נתקשה במנורה, ומביא ראיה מהא דכתיב "וראה ועשה בתבניתם", דזה הכתוב מדבר במנורה ושלחן וארון, כדמשמע "בתבניתם" ולא 'בתבניתו', קשה: ויראה כי דעת רש"י כי כל כלי המקדש הראה לו, ולא בשביל שהיה קשה על משה להבין את צורת שאר הכלים, רק בשביל שהוצרך להראות לו המנורה – הראה לו הכל, שכל כלי המשכן הם כמו כלי אחד, שהם צריכים זה לזה, ואין זה בלא זה, ולפיכך אילו היה מראה לו המנורה בלבד היה כאילו הראה לו חצי דבר, ואין זה [ראוי] כך לעשות להראות לו חצי דבר, שאין זה תבניתו שלימה, והכתוב אומר "ועשה בתבניתם" תבנית שלם, ולכך הראה לו כל הכלים. והשתא לא קשה גם כן מהא דלעיל, דג' דברים נתקשה – מנורה שרצים חודש, ואחר כך מביא שם (מנחות כט.) רבי יוסי אומר ארון של אש ומנורה של אש ושלחן של אש ירדו מן השמים, היינו דודאי שלא נתקשה רק במנורה, אך כי כאשר הראה לו המנורה היה מראה לו כל הכלים, כך דעת רש"י:

עכשיו שנקוד חטף כו'. פירוש פעול מבנין הפעיל, והיה ראוי להיות המ"ם במלאפו"ם, אלא שבא החטף קמץ במקומה, וכן דרך להיות בהרבה מקומות:

פרק כו

פסוק א

ד' מינים אחד של פשתן וכו'. נתבאר למעלה בראש הפרשה אצל "תכלת וארגמן" (לעיל כה, ד), ועיקר מקומו בפרק בא לו במסכת יומא (עא ע"ב):

וכל חוט וחוט כפול ששה. בפרק בא לו (יומא עא ע"ב) למדו מדכתיב (להלן לט, כז-כח) "ויעשו את הכתנות ש"ש ואת המצנפת ש"ש ואת פארי מגבעות ש"ש ואת מכנסי הבד ש"ש", דלא הוי למכתב רק חד "ש"ש", 'ויעשו את הכתנות ואת המצנפת ואת פארי מגבעות ואת מכנסי הבד ואת האבנט ש"ש', ומדכתיב בכל חד וחד "ש"ש", שמע מינה כולהו לדרשא; חדא לגופיה שיהיה ש"ש. וחדא, שיהיה כל חוט וחוט כפול ששה. וחדא, שיהיה כל ש"ש חוטין שזורין יחד. וחדא, לשאר בגדים שלא נאמר בהן "ש"ש". וחדא לעכב:

כרובים היו מצויירין בהם כו'. כי על ידי האריגה יכול לעשות שני פרצופים בשני קירות שאינם דומים זה לזה. ומה שאמר 'ארי מכאן ונשר מכאן', בא לפרש שלא תאמר ב' פרצופים שוים, נשר מכאן ונשר מכאן, או ארי מכאן וארי מכאן, שגם זה היה שתי פרצופות, שהרי 'מעשה מחט' צורה אחת מכאן וחלק מכאן, לכך אמר כי מעשה חושב שתי צורות משונות דווקא, כמו ארי מכאן ונשר מכאן, ואם לא כן לא היה "מעשה חושב". וכך איתא בירושלמי דשקלים (פ"ח סה"ב) דזה נקרא "מעשה חושב" טפי:

ומה שכתוב "כרבים יעשה אותה", ולעיל פירש (רש"י כה, יח) "כרובים" 'דמות פרצוף תינוק להם', וכאן אמר 'ארי מכאן ונשר מכאן' (קושית הרא"ם), הנה נראה כמו שאמרנו למעלה (פכ"ה אות כג) כי כל הצורות שיש להם פנים נקרא בשם "כרובים", כי דומה פרצוף שלהם לפרצוף תינוק, בפרט צורת שאר בריות שאין פניהם כל כך חשוב כמו פני אדם, שיש לו צורה נאה ויפה, נקראו שאר הבריות "כרובים":

פסוק ה

ורוחב המשכן עשר אמות כו'. יראה שדקדקו זה מדכתיב (פסוקים כב, כג) "ולירכתי משכן ימה תעשה ששה קרשים ושני קרשים תעשה למקצעות", אם כן אין אלו שני קרשים רובם בצד המערב תוך המשכן, שאם כן לא היה קורא אותם "מקצעות" כיון שהיו רוב הקרשים תוך המשכן. ואם כן על כרחך הקרש שהיה אמה וחצי רחבו (פסוק טז) היה רוב הקרש במקצוע, ואינו נראה תוך המשכן. ואין לומר שהיה כולו במקצוע, ולא היה נראה כלל במשכן, זה אין לומר, דאם כן יקשה למה אמר הכתוב (פסוק כה) "והיו שמנה קרשים ואדניהם כסף" כלל הכתוב את הקרשים יחד עם קרשי מערב, ולא כלל אותם עם קרשי דרום או צפון, דמאי ענינם למערב יותר מן קרשי דרום וצפון, אלא היה נראים במערב. ועל כרחך דהיו שני שלישים במקצוע שאינו נראה, ושליש במשכן נראה. אבל אין לומר דהיה רוב הקרש במקצוע אינו נראה ומיעוטו נראה, דכיון דהכתוב מוכח שהיה קצת במערב, אם כן יש לחלק אותה חלוקה הראשונה אל שלשה חלקים, שאין לומר שהקרש שהיה רוחבו ט' טפחים, היו ד' טפחים מבפנים וה' מבחוץ, אם כן צריך אתה לחלק את הקרש על ט' חלקים, עד שתוציא מזה המעוט, דהיינו ד' טפחים, כי ד' טפחים מן הקרש הם ארבע חלקים כאשר נחלק הקרש על ט' חלקים, ואין זה ראוי לעשות, רק ראוי שנחלק לשלשה חלקים ושליש היה נראה מבפנים, ושני שלישים מבחוץ. והשתא אין צריך לחלק אותו רק לשלשה חלקים לא לתשעה חלקים:

וכך אני מפרש הא דאמרו בפרק קמא דפסחים (ד ע"ב) שאסור חמץ בערב פסח מחצות, וילפינן מדכתיב (לעיל יב, טו) "אך ביום הראשון" שאין כולו אסור רק חציו. והקשו

מנא לן חציו, דלמא שליש או רביעית, ורש"י פירש שם כאשר מבואר שם. אבל אני אומר, לפי שאמר הכתוב "אך", כלומר מקצת הימנו, אם אתה אומר המקצת הוא שעה אחת, כלומר חלק אחד מי"ב, אם כן היום נחלק להרבה חלקים ולהרבה מקצת. ואם שתי שעות מן היום, שהוא חלק ששה, נחלק היום לששה חלקים, ולכך יש לנו לומר שחצי היום הוא אסור, ומעתה לא נחלק היום רק לשני חלקים[32]. וכך כאן גם כן, כיון דילפינן שמעוט הקרש היה במערב עד שנחשב קרש מערבי, אין לנו לומר רק המעוט הזה הוא השליש, שהוא חצי אמה בכל קרש מקצוע, עד שהוא רחב עשר אמות, ופירוש זה נכון מאוד:

ועוד יש לנו לומר, דאם כן לא היה שיעור שוה למשכן, שלא היה דבר קצוב, לא עשר אמות ולא תשע אמות, וכיון שהאורך – אמות שלימות, בודאי הרוחב גם כן אמות שלימות, ואי אפשר רק שהיה חצי אמה מן קרש מערבית צפונית תוך המשכן נראה, וחצי אמה מן קרש מערבית דרומית, עד שהיה מדתו עשר אמות. והתוספות פירשו (שבת ריש צח ע"ב) דמן בית עולמים גמר, דהיה ארכו ששים אמה ורחבו עשרים אמה (מ"א ו, ב), דהוא שליש ארכו, והכי נמי רחבו שליש ארכו:

והכתוב מסייענו וכו'. הקשה הרא"ם דמאי קשיא, דשמא אין פרוכת פרוסה בשליש המשכן אלא באמה י"א, ודל אמה לעובי העמודים, ונשארו עשר אמות שיהיה לקודשי קודשים. ואם תאמר אם כן לא יהיה המשכן כ' אמות, וצריך שיהיה קדשי הקודשים שליש המשכן כדלעיל, נשיב לזה דגם פרוכת המשכן היה פרוסה מצד החיצון, ויהיו עשר אמות דקדש הקדשים מן העמודים ולפנים, ויהיו עשרים אמות מן העמודים עד הפרוכת נחשב מן הקדש. וקושיא זו אינה כלום, דאם כן כנגד העמודים מה היה נחשב, אם מן קדש הקדשים – יהיה קדש קדשים י"א אמה, ואם מן הקדש – זה אי אפשר, שהרי הפרוכת היה מבדיל בין קדש ובין קדש הקדשים (פסוק לג), ולפי זה יהיה מן הפרוכת ולפנים אמה מן הקדש. ואם יאמר דהיה נגד העמודים נחשב כסתום, אחר שיהיה שם העמודים ואינו פנוי לגמרי, אם כן איך יאמר דהמסך מן אוהל מועד פרוסה בחוץ, מה היה מועיל, דהרי היו שם העמודים, ולא היה זה נחשב מן הקדש, דהרי אמרינן כל נגד עמודים כסתום דמיא. וכן אם יאמר מה שכתוב (פסוק לג) "והבדילה הפרוכת לכם בין קדש ובין קדש הקדשים" הינו הפרוכת עם העמודים, שהפרוכת תלוי על העמודים (פסוק לב), אם כן צריך לומר גם כן דעמודי אהל מועד עם המסך לא היה נחשב מבפנים, כמו שאתה אומר אצל פרוכת קדש הקדשים שאינו נחשב כלפנים, ואם כן לא היה לאוהל מועד עשרים אמה כלל:

פסוק יז

מניח רביעי רחבו וכו'. הרמב"ן הקשה על זה שאם החריץ שבאמצע הקרש חצי רוחב הקרש, והם ד' טפחים וחצי, צריך שיהיה עובי שפת האדן רבע רוחב הקרש, שני טפחים וגודל, כדי שיהיה עובי שני אדנים ממלא החריץ שבאמצע, שהוא חצי רוחב הקרש, ולא יהיה ריוח בין אדן לאדן, ואם כן כשאתה חורץ הקרש מג' צדדין לא ישאר בהן כלום, ושפתי האדנים שוות היו. ועוד, מה שהביא הרב ראיה (רש"י פסוק כה) ממשנת סדר הקרשים למלאכת המשכן (פי"א) 'היה עושה את האדנים חלולים, וחורץ הקרש מלמטה רביעי מכאן רביעי מכאן והחריץ חציו באמצע', וגם זו הברייתא כפי משמעות יש תימה גדול, שחורצת מן הקרש רביעית מכאן ורביעית מכאן, ובאמצע הקרש חריץ של חציו של קרש, נמצא כולו חרוץ, ולא נשאר בו [יד ורגל] כלל, עד כאן. והרא"ם השיב על הראשון, דלא היו שפתי האדנים שוות, רק כי שפתי האדנים שבתוך אמצע הקרש היה שפת האדן שני טפחים וגודל, אבל שפה האחרת לא היה כל כך עב, אלא כפי החריץ שהיה חורץ הידות מצד הקרש מבחוץ, כפי שהיה רוצה, והשתא לא קשיא מידי. אלא שלא יתורץ מנא ליה לרש"י לומר שלא היו שפתי האדנים שוות, שמא היו שוות לגמרי, ולא היה החריץ שבאמצע הקרש חציו של קרש, עד שנאמר דהיה שפת האדנים בלתי שוות. אלא דיש לומר דראית רש"י מברייתא השנויה במלאכת המשכן (רש"י פסוק כה), ושם אמר כי היה חורץ הקרש [חציו] באמצע, [ו]רביעי מכאן וכו'. והוקשה לו קושית הרמב"ן, איך יתכן לומר, שאם כן לא ישאר דבר באמצע הקרש אם יהיה חורץ הקרש רביעי מכאן ורביעי מכאן, ולפיכך פירש הוא דמה שאמר 'רביע מכאן ורביע מכאן' רוצה לומר הקרש היה רביע מכאן ורביע מכאן, והחריץ היה נשאר חציו של קרש באמצע, ומפני זה הוצרך לומר דשפתי האדנים בלתי שוות היו. אלא דגם על זה קשיא, מנא לן כך, ולמה לא נאמר דשפתי האדנים שוות היו. ועוד, דלמה אמרה הברייתא 'והחריץ חציו באמצע' כדי לומר שבזה שהיה החריץ חציו באמצע היו שפתי האדנים מכסים החריץ, והיה נכנסה השפה בחריץ, ואילו חריץ האחר שהיה חורץ הידות מצד השני לא זכרה הברייתא כלל, שהרי שפת האדן השני גם כן נכנס בחריץ השני, כמו שהיו נכנסים שפתי האדנים בחריץ שבאמצע. אבל לפי פירוש הרמב"ן דמה שאמרו בברייתא 'רביע מכאן ורביע מכאן' רוצה לומר שהיה החריץ 'רביע מכאן', כאילו אמר שהיה חורץ הקרש ארבעה טפחים, טפח מכאן וטפח מכאן ושני טפחים באמצע, ויהיה הכל שפיר: ומה שהקשה הרא"ם על פירוש הרמב"ן, דאם כן לא הוי ליה למימר 'והחריץ חציו באמצע', רק הוי ליה למימר 'רביע מכאן ורביע מכאן וחציו באמצע', דהא עד השתא מה

שאמר 'רביע מכאן' גם כן בחריץ איירי, אין זה קשיא, דאדרבא, דלא שמעינן דבחריץ איירי, דלא ידעינן מאי 'רביע מכאן' דקאמר, לכך אמר 'וחריץ חציו באמצע', כלומר דבחריץ איירי. ומה שלא אמר 'רביע חריץ מכאן ורביע חריץ מכאן', דאיך יאמר 'רביע חריץ' כיון שלא עשה כל החריץ, וכן לא אמר 'החריץ חציו באמצע ורביע מכאן ורביע מכאן', שהיה קשה דלא יתכן לומר 'החריץ חציו באמצע' כיון שלא נעשה כל החריץ, איך יאמר 'חציו באמצע', אבל בלשון זה הוי שפיר, שכך פירושו, שכאשר היה החריץ רביע מכאן ורביע מכאן, נמצא עתה שהחריץ שנעשה מתחלה באמצע – חציו של חריץ, שנשלם עתה כאשר היה חורץ רביע מכאן ורביע מכאן. והשתא הוי שפיר שנקט מלת 'והחריץ' אצל האמצע, כי לעולם המלה המורה במה הוא מדבר נכתב בהתחלת הדבר, וכאן ההתחלה היא אמצע החריץ, ואילו כתב 'החריץ חציו באמצע ורביע מכאן ורביע' הוי שפיר, וכך עתה גם כן פירושו כך, אלא דלא מצי למכתב כך מטעם אשר אמרנו, ולפיכך אמר 'והחריץ חציו באמצע', פירושו וכבר היה החריץ באמצע קודם זה שהיה חורץ רביע מכאן ורביע מכאן. ועוד, דלא יתכן לומר 'וחציו מכאן', שהיה פירושו חצי הרביע מכאן, שכן משמע 'רביע מכאן ורביע מכאן וחצי של רביע באמצע'. לכך הוצרך לומר 'והחריץ חציו באמצע':

ומה שפירש רש"י שהיה חורץ הידות משני צדדין, היינו דאותו צד שמתחברים הקרשים על כרחך היה חורץ, כדי שיתחברו הקרשים, ואותו צד שבפנים גם כן היה חורץ מפני הקרש שבמקצוע המערב, כדי שיהיה מתחבר הקרש שבמקצוע מערב עם הקרשים שבסדר צפון ודרום, כמו שפירש רש"י בסמוך (פסוק כד) 'וקרש שבמקצוע מערב חרוץ לרחבו בעוביו וכו", ומפני שהיה קרש זה חרוץ, על כרחך היו כלם שבסדר מערב חרוצים, כדי שיהיו שוים קרשי מערב, מאחר שהיה הקרש[94] מכסה שפתי האדנים לארכם בפנים, וכל זה משום קרש המקוצע כדי שיהיה מתחבר לקרשי צפון ודרום:

פסוק כד

וקרש שבמקצוע שבסדר המערב היה חרוץ לרחבו כו'. אף על גב שכל הקרשים היו חרוצים בפנים ומצד החוץ כמו קרש שבמקצוע, מכל מקום תולה זה בקרש שבמקצוע, לפי שהוא הגורם כל זה, כמו שנתבאר למעלה (סוף אות ו), שאם לא היה הקרש שבמקצוע לא היה צריך כלל לחרוץ, ומשום קרש המקצוע היה צריך, שאם לא כן לא היו מתחברים הקרש שבסוף צפון ודרום אל קרשי המקצועות, שהיו שפתי האדנים מפסיקין ביניהם, והיה צריך לעשות חריץ לכסות שפתי האדן בפנים עד שיתחברו, וכאשר היה נעשה חריץ בקרש שבסוף צפון ודרום היה צריך לעשות כלם כך, שהקרשים

והאדנים שוים היו בשעור אחד, ודבר זה פשוט. והרא"ם האריך בזה, וכל דבריו אין צריך, ואין ממש:

וכן יהיה לשניהם לקרשים שבמקצוע לקרש שבסוף צפון וכו'. דאין לפרש דקאי על שני המקצועות, דהיינו שני המקצועות שהיו במערב, דזה כתיב אחריו "לשני המקצועות". ואין לפרש דפירוש הוא דמפרש, "כן יהיה לשניהם", ואיזה שניהם – "לשני המקצועות", דאם כן לא הוי למכתב עוד "יהיו", אלא פירוש "כן יהיה לשניהם" היינו קרשים שבמקצוע, לקרש שבסוף צפון ודרום. ואחר כך אמר "כן יהיה לשני המקצועות", רוצה לומר דכך יהיה לכל אחד משני קרשים שבמקצוע, קרש שבמקצוע מערב עם קרש שבסוף צפון, וקרש שבמקצוע מערב עם קרש שבסוף דרום. אלא דקשה, דכתיב "לשני המקצועות יהיו", דמאי לשון רבים שייך בזה, דהוי למכתב 'לשני המקצועות יהיה', כדכתיב "כן יהיה לשניהם", אבל לפי פשוטו נראה דלא איירי רק בקרשי המקצוע, וכך פירושו; "כן יהיה לשניהם", רוצה לומר לשני קרשים שהם במקצוע שיהיו "אל טבעת האחת". "לשני המקצועות יהיו" פירושו שני הקרשים יהיו למקצועות המשכן, כלומר שיהיו שני קרשים אלו מקצועות המחברים הצדדים יחד, שכל מקצוע מחבר את הצדדין. וכך הוא תרגום אונקלוס:

פסוק כה

וחורץ את הקרש מלמטה כו'. נתבאר למעלה (אות ו) פירוש זאת הברייתא כולה, לא כמו שפירש רש"י:

פסוק כו

משולשים בתוך עשר אמות כו'. 'משולשין' רוצה לומר שהבריחים בעצמם משולשין, עד שאחד הוא כמו השני והשני כמו השלישי, עד ששלשתם שקולים. ולא יתכן רק באופן זה. שאם אתה אומר שיהיה אחד בראש הקרש, ואחד למטה בתחתיתו, ואחד באמצע הקרש, לא הוי שלשתן שוים, דהא הבריחים שוים לחבר הקרשים יחד, והרי הבריח העליון של קרש אינו מחזיק רק למטה ולא למעלה, וכן התחתון אינו מחזיק רק למעלה ולא למטה, והאמצעי מחזיק למעלה ולמטה, ואין זה נקרא 'משולש', כי כל 'משולש' שוה בדבר. אבל כאשר יהיה מן העליון של קרש עד הבריח השני רביע הקרש, וכן מן בריח לבריח, הרי זה נקרא 'משולש', דהרי כל בריח ובריח מחזיק ותופס למעלה ולמטה רביעית, והרי כזה נקרא 'משולש', רוצה לומר כשהיו מונחים בקרש תופס בקרש כל אחד כמו השני. וכן בפרשת שופטים (דברים יט, ג) אצל ערי מקלט יש לפרש כך, דנקראו שלשה ערי מקלט 'משולשים' בעבור שהיה מדרום לחברון כמו מחברון לשכם,

ומחברון לשכם כמו משכם לקדש, ומשכם לקדש כמו מקדש לצפון (מכות ט ע"ב), מפני שהיו מונחים שלשתן שוים בארץ, שכל אחד היה תופס חלק מן הארץ למעלה ולמטה, ולא נוכל לומר שיהיו שלשה ערי מקלט מונחין בארץ, ויהיו נקראים 'משולשים', שיהיו שלשתן שוים בארץ כל אחד תופס מן הארץ כמו השני, רק כשהם מונחין באופן זה. ובפרשת שופטים (דברים יט, ג) נתבאר קצת בענין אחר, וזה עיקר:

פסוק ל

לאחר שיגמור הקימהו. פירוש, שאין "והקמות את המשכן" מחובר לעשיית הקרשים, עד שיאמר אחר מעשה הקרשים תקים המשכן, דזה לא יתכן, דהא עדיין יש לעשות כל הדברים אשר נזכרים אחר זה; עשית הפרוכת (פסוק לא), ומזבח (להלן כז, א), והמזבח הזהב (להלן ל, א), ואיך יתכן לומר על מעשה הקרשים בלבד "והקמות את המשכן", אלא פירושו כך; "והקמות" לאחר שיגמור כל מלאכת המשכן. והרא"ם פירש דברים שאין בהם ממש:

הראת קודם לכן כו'. כלומר אף על גב שלא הראהו עדיין, דהרי בפרשת פקודי (להלן מ, א-טו) היה מראה לו סדר הקמתו, כתב לשון עבר, כי כאשר הקים את המשכן כבר הראה לו (כ"ה בראב"ם):

פסוק לא

ציורין של כו'. עיין לעיל בפסוק (א) "ואת המשכן תעשה וגו'":

פסוק לב

והפרוכת ארכו עשר אמות כו' לרחבו של משכן. הקשה הרא"ם, מנא ליה שהיה נותן ארכו לרחבו של משכן, ולא ההפך. ועוד, הא הפרוכת ארכו כרוחבו, מה שייך בזה אורך ורוחב, כיון דשניהם היו שוים, האורך והרוחב. ואין זה קשיא, דהאורך נקרא השתי, והערב נקרא רוחב, ומפני שהיה ארכו של יריעות לרוחב המשכן, דהיינו השתי, דהוא האורך, נתנן ברוחב המשכן, לכך היה נותן השתי של הפרוכת גם כן, דהוא האורך, לרוחב המשכן. והשתא היה השתי של יריעות של מעלה, ושתי של פרוכת זה אצל זה כדרכו, וכך נאה שיהיה השתי מונח זה אצל זה. ועוד, כי ינתקו החוטים מן היריעה, שאין השתי ינתק מן היריעה, אבל הערב ינתק, ואילו היה נותן היריעה כך, אין ספק שהערב ינתק, שאין דבר מחזיק, ומפני כובד היריעות ינתקו החוטין, לכן לא היה נותן רק אורך הפרוכת לרוחב המשכן, ופשוט הוא:

פרק כז

פסוק ג

כמו כל כליו וכו'. שהכלים עצמם היו של נחושת, ואיך יתכן לומר "לכל כליו תעשה נחשת", אלא הוא כמו 'כל כליו תעשה נחשת' (כ"ה ברא"ם):

פסוק ד

ומקרא זה מסורס. דהא לא יתכן לומר שהמכבר הוא "מעשה רשת נחשת", דאין רשת מן נחשת אלא רשת מן החבלים הוא, לפיכך צריך לסרס המקרא 'ועשית מכבר נחשת מעשה רשת':

פסוק י

חמש אמות בין עמוד לעמוד. אף על גב (דמאה) [דעשרים] עמודים יש בהם י"ט אוירים בלבד, ואיך יתכן לומר שהיו **חמש אמות בין עמוד לעמוד**, מכל מקום העמוד הראשון שהוא בסדר המערב משלים לכ' (אמות) [אוירים], וכן עמוד הראשון שבסדר הצפון משלים לעשר אוירים של מערב, עד שהיה בין עמוד לעמוד ה' אמות. וכן עמוד הראשון שבסדר המזרח, מן ג' עמודים שבכתף (פסוק יד)היה משלים לכ' אוירים, והיה בין עמוד לעמוד ה' אמות. ומן עמוד הראשון לעמוד השני ה' אמות, ומן עמוד השני לעמוד השלישי ה' אמות, ומן עמוד השלישי לעמוד הראשון מן ד' עמודי הפתח ה' אמות, הרי ט"ו אמות שבכתף האחד. ומן עמוד הראשון של פתח עד עמוד שני ה' אמות, ומן עמוד השני עד השלישי ה' אמות, ומן עמוד השלישי עד הרביעי [ה' אמות], ומן הרביעי עד עמוד ראשון מן ג' עמודים שבכתף השני – ה' אמות, הרי עשרים אמות לפתח. ומן עמוד ראשון של ג' (אמות) [עמודים] שאצל הפתח, עד עמוד השני ה' אמות, ומן השני עד השלישי ה' אמות, ומן השלישי עד עמוד הראשון שהיה עומד במקצוע על סדר עמודי הדרום – ה' אמות, הרי בין זה לזה ה' אמות (כ"ה ברא"ם):

ואדניהם של עמודים. לא של קלעים, כמו "עמודיהם עשרה" (פסוק יב) רוצה לומר של קלעים, דהרי לא שייך אדנים לקלעים:

פסוק יח

נמצא לו כ' אמה ריוח לצפון ולדרום מן קלעים החצר ליריעות. פירש הרא"ם כי קלעים היו פרוסים בצד החיצון של עמודים, והיו עובי העמודים אמה כמו אמה דקרשים, ולפיכך כאשר היו היריעות פרוסים על המשכן ותלוים אחורי המשכן, היה מן יריעות התלוים לאחורי המשכן עד הקלעים שאחורי העמודים – כ' אמה, והיה החצר ק' אמה

בלא עמודים, שאין העמודים מן המידה, כך פירש הרא"ם:
ודבר זה בודאי לא יתכן, שאם כן היה צריך שיהיו הקלעים של חצר בדרום ק"ב אמה, והקלעים שבצפון ק"ב אמה, והקלעים במערב נ"ב אמה, וזה הפך הכתוב, שלא היו הקלעים של חצר בדרום רק ק' אמה (פסוק ט), ושל צפון ק' אמה (פסוק יא), ובמערב נ' אמה (פסוק יב), ובמזרח היו הקלעים של כתף האחד ט"ו אמה (פסוק יד), ושל כתף השני ט"ו אמה (פסוק טו), ושל פתח כ' אמה (פסוק טז), ואיך אפשר לומר שהיה אורך החצר לצפון ולדרום ק"ב אמה עם העמודים, ושבמזרח ושבמערב נ"ב אמה, שלפי זה היה צריך לומר שהקלעים היו מאה אמה ושנים:
אלא אם תאמר שאין העמוד של מקצוע היה עליו קלעים כלל, אלא היה בלא קלעים, ולמה היה זה שהיה בלא קלעים. ואם תאמר בשביל כך לא היו קלעים עליהם מפני שלא היו קלעים אלא מה שהוא אורך החצר לפנים מן העמודים, וזהו מאה בלבד, ולא ק"ב אמה, שזה הוא עם העמודים, ולפיכך לא היו [על] עמוד המקצוע קלעים עליו כלל, זה לא יתכן, דאם כן למה לא יהיה הקלעים פרוסים בפנים גם כן, שאז לא היה צריך רק ק' אמה, אבל השתא שהיה הקלעים פרוסים מבחוץ לעמודים, אם כן היה צריך ק"ב אמה. ואם יאמר בשביל שהיה שם עמוד אין צריך קלעים, דאין צריך קלעים רק במקום שאין עמוד, אבל במקום שיש עמודים אין צריך, דאם כן אצל הפתח לא היה צריך מסך כ' אמה, דהרי היה שם עמוד, ולא היה צריך לקלעים, וכן בקלעים של כתף לא היה צריך ט"ו אמה, שהרי היה שם עמוד, ולא היה צריך לקלעים:
אבל עיקר הפירוש שהעמודים של חצר בכלל מאה אמה של חצר, ולא היה בחצר עם העמודים רק מאה. והא דקאמר דהיו עשרים אמה בין הקלעים ובין היריעות שאחורי המשכן, היינו שגם עובי הקרשים בכלל זה, דהרי עובי הקרשים אינם מן אוהל מועד, ולפיכך היריעות שאחורי המשכן הם מתחילין מיד אחר חלל המשכן, כשהם מתחילים להיותם נוטים על הקרשים, זה נקרא אחורי המשכן':
להביא אדני המסך. דאם לא כן הרי כבר כתיב (פסוק יז) "כל עמודי החצר וגו' [ואדניהם נחושת]", אלא להביא עמודי מסך, שאינם בכלל "עמודי החצר", כי החצר נקרא בלא הפתח, והוצרך לרבות עמודי המסך בפני עצמם. ולפי דעתי אין צריך לזה, כי הכתוב בא להגיד כי היה שש משזר חמש אמות קומה, ונוסף עליו האדנים של נחשת, חוץ מן חמש אמות של קלעים. וכן פירוש הכתוב; "וקומה חמש אמות שש משזר", וגם "אדניהם נחשת" נוסף על הקומה:

פסוק כ

זך בלא שמרים כמו ששנינו כו'. דאין פירושו כמשמעו שלא יהיה שמרים בהם, דאין שיעור לדבר, שיש שמן שהוא זך יותר משמן, ואם כן לא ידענו שעור דבר זה, ולפיכך אין פירושו כמשמעו שיהיה זך שלא יהיה עכור, אלא פירוש 'מגרגרו בראש הזית'. ויש מפרשים דודאי "זית זך" דכתיב בקרא רוצה לומר שהזית הוא זך, [ד]אם היה פירושו שהשמן זך הוי למכתב "כתית" תחלה ואחר כך "זך", דהא "כתית" קאי אזיתים ו"זך" אשמן, אלא "זך" קאי אזית. וראשון נראה לי עיקר:

מגרגרו בראש הזית. פירוש, שילקוט גרגריו בראש הזית מקום שהם ראוים להתבשל, שהחמה זורחת שם תמיד בגבהו (רש"י מנחות פו ע"ב):

ואינו טוחנו בריחיים כו'. ואם תאמר, והרי כבר כתיב "שמן זית זך" שלא יהיו בו שמרים, ואם טחנו יש בו שמרים, ויש לומר דהא אתא קרא שיהיה מגרגרו בראש הזית, אבל "כתית" מלתא בפני עצמו, דהווה אמינא דלא קפיד רק אזית שיהיה זך, שאם אין הזית זך – אין השמן זך, אבל אם הוא טוחן, אף על גב שמעורב בו מכח הטחינה קצת שמרים, אין זה כל כך נחשב, שהרי אין כולו שמרים, ואילו לא היה הזית בעצמו זך אז כל השמן אינו זך, לכך צריך "כתית" 'ולא טחון'. ואי כתב "כתית", הווה אמינא דוקא שלא יהיה נטחן קפיד, דאם נטחן הוא עב מאוד, ויש בו עכירות הרבה, אבל אם אין מגרגרו בראש הזית אין בו עכירות כל כך:

שנאמר כתית למאור ולא כתית למנחות. והא דכתיב (ר' להלן כט, מ) "ועשרון סולת כתית רבע ההין", דמשמע דבעינן כתית, שלא תאמר ד"כתית למאור" רוצה לומר כתית למאור, ואילו למנחות פסול כתית, תלמוד לומר "ועשרון סולת כתית רבע ההין", להכשיר כתית למנחות. ואין להקשות לא לכתוב (כאן) "למאור" כלל, והשתא לא היה צריך לכתוב "ועשרון סולת כתית", דהשתא אמרינן "כתית" למנורה דוקא, אבל גבי מנחות לא צריך כתית, דהא לא כתיב "כתית" רק גבי מנורה, וממילא למנחות כל השמנים כשרים, ואין זה קשיא, דהווה אמרינא דהא דכתיב "כתית" גבי מנורה, משום דהשמן הנטחן, שיש שמרים בתוכו, לא מקרי 'שמן', וממילא פסול אף למנחות, דהא אינו הכל שמן, לכך הוצרך לכתוב "כתית למאור" ולא למנחות. וכדי שלא תטעה לומר אפכא, "כתית למאור" אבל למנחות פסול כתית, משום שבעינן מתוק, ושמן שנטחן יש בו מתיקות טפי, לכך הוצרך למכתב "ועשרון סולת כתית רבע ההין":

ואם תאמר, לא לכתוב "למאור", ואנא ידעינן דלא בענין כתית למנחות, דאי בענין כתית למנחות, לא לכתוב "כתית" גבי מנורה, ותיתי בקל וחומר מן המנחות דבעינן "כתית",

אלא מדגלי "כתית" גבי מנורה, שמע מינה כתית גבי מנחות לאו חיובא הוא, אלא שכשר שמן כתית למנחות, ולפיכך צריך קרא גבי מנורה למצוה, ויש לתרץ דהווה אמינא דגבי מנחות נמי מצוה הוא, ואפילו הכי צריך למכתב ["כתית"] גבי מנורה, דהווה אמינא מנחות דלא בעי "זך" – פסול טחון, אבל גבי מנורה דבעי שמן זך, דמגרגרו בראש הזית ומעצמו השמן זך, ואפילו טחון נמי כשר, קא משמע לו דבעי "שמן זית זך":

ואם תאמר, השתא נמי נימא דלעולם בעי כתית גבי מנחות, והא דמעטי כתית – היכי דהוי דומיא דהכא, שהוא שמן זית זך, אז לא בעי כתית, ויש לומר דאם כן הוי למכתב 'שמן זית זך וכתית', ומדכתיב "שמן זית זך כתית" שמע מינה מילי מילי קאמר; "שמן זית זך יהיה" "כתית יהיה", וממילא גבי מנחות אין צריך שיהיה כתית. ועוד, דאם כן לא לכתוב "למאור", [ד]היכי תיסק אדעתן לומר דבעינן שמן, דכיון דגלי גבי מנורה, שמע מינה דלא בענין כתית וזך גבי מנחות, אלא קרא אתא למעוט כל כתית, אפילו אם אין מגרגרו בראש הזית, אפילו הכי גבי מנחות לא בעי כתית כלל:

עד שתהא שלהבת עולה מאליה. דאם לא כן 'להדליק נר תמיד' מבעי ליה, אלא ללמוד שיהא צריך להדליק **עד שתהא שלהבת עולה מאליה**, ולא ידליק הפתילה ויניחנה והיא מדלקת עצמה והולכת, וזה היא כאילו מעצמה היא נדלקת, אלא צריך להדליקה עד שתהא השלהבת עולה מאליה. ויהיה לפי זה "להעלות נר תמיד" שיהיה מדליקה עד שתהיה עולה:

וכן במנחות חביתין כתיב תמיד ואינו אלא מחצית וגומר. אין רוצה לומר כי "תמיד" האמור במנחות חביתין (ויקרא ו, יג) קאי על שיהיה תמיד חציה בבוקר וחציה בערב, לאפוקי אם אינו רוצה לחלקה בשוה, דזה לא יתכן, ד"תמיד" קאי על המנחה ולא על "מחציתה בבוקר ומחציתה בערב", דכן מוכח האתנחתא דתחת "תמיד", דלא קאי על "מחציתה" דאחר כך. ועוד, דאי קאי על "מחציתה בבוקר ומחציתה בערב" דאחר כך, אם כן אין ראיה מן מנחת חביתים, דהתם תמיד קאי על "מחציתה בערב ומחציתה בבוקר", וזה בודאי נקרא "תמיד" גמור, שהרי לא היה הקרבת המנחה בענין אחר כשהיו מקריבין אותה, רק חציה בבוקר וחציה בערב, אבל לא שהיה הקרבה תמיד. אבל כאן דכתיב סתם "להעלות נר תמיד" קשיא, דהא לא היה נר תמיד. אלא כך פירושו; וכן במנחות חביתין אין "תמיד" הנאמר בה שהיה תמיד מקריב אותה, רק היו מקריבים אותה מחציתה בוקר ומחציתה בערב. ומה שלא אמר כי "תמיד" הנאמר בה הוא מיום ליום כמו "עולת תמיד" (במדבר כח, ו), שגם עולת תמיד היה אחד בבוקר ואחד בערב (שם שם ד), ד"עולת תמיד" קאי על תמיד של שחר או של בין הערבים, וכל אחד נקרא

"עולת תמיד", ולא היה אלא פעם אחת ביום, אבל אצל מנחת חביתין נאמר "תמיד" על המחצית של בוקר ועל של בין הערבים ביחד, ולפיכך זה הוי תמיד יותר:

אבל תמיד האמור בלחם הפנים וכו'. רוצה לומר זה שכתוב (ר' לעיל כה, ל) "ונתת על השלחן לחם לפני תמיד" הוא משבת אל שבת, וכיון דהיה מונח לילה ויום כל השבת נקרא זה "תמיד" שפיר, ואין צריך לדחוק כלל כמו שאנו דוחקים גבי מנורה שכל לילה ולילה קרוי "תמיד", דהתם כיון דלא היה לילה ויום אין זה תמיד גמור, והוצרכנו לומר דכל לילה ולילה קרוי גם כן "תמיד", אבל לחם הפנים שהיה לילה ויום משבת אל שבת, זה תמיד יותר. ומה שהכריח את רש"י לומר 'אבל "תמיד" האמור בלחם הפנים הוא משבת אל שבת', דהך תמיד עדיף בשביל שהוא משבת אל שבת ונחשב תמיד גמור, היינו מהך סוגיא דשלהי חגיגה (כו ע"ב) כמו שיתבאר בסמוך, ובשביל זה פירש 'אבל "תמיד" האמור בלחם הפנים כו'. וליכא למימר ד"תמיד" האמור בלחם הפנים קאי על הנתינה, שהיה כל שבת ושבת (ויקרא כד, ח), והכי פירושו שבכל שבת ושבת יתן תמיד הלחם, שהרי כתיב בפרשת תרומה (לעיל כה, ל) "ונתת על השלחן לחם לפני תמיד", ולא כתיב שם שיתן אותו בשבת, שאילו כתיב 'ונתת על השלחן לחם לפני ביום השבת תמיד' היה פירושו כך, אבל מדלא הזכיר שבת, לא קאי "תמיד" על הנתינה ביום השבת, ואין פירושו רק שיהיה מונח לפני ה' תמיד:

והרמב"ן הקשה על רש"י, שמדרש רז"ל (סיפרי במדבר ח, ב) אינו אומר כן, אלא נקרא "תמיד" הנר המערבי, שהוא היה דולק כל היום וממנו היו מדליקין הנרות (שבת כב ע"ב), וזה נקראת "תמיד", כך הקשה הרמב"ן. ויש לתרץ דרז"ל דרשו מייתורא ד"תמיד", דלא הוי למכתב (כאן) רק 'להעלות נר', ובודאי בכל לילה ולילה היה מדליקן, דכתיב (ר' פסוק כא) "מערב עד בוקר יערוך אותו", לכך דרשו זה על נר המערבי שהיה דולק תמיד, אבל פשוטו של מקרא לא הוזכר נר מערבי בקרא לומר דעליו בלבד קאי לשון "תמיד", ולכך פירש (רש"י) מלת "תמיד" כל לילה ולילה קרוי תמיד:

והא דאמר בשלהי חגיגה (כו ע"ב) דאין מזהירין עמי הארץ ברגל שלא יגעו במנורה, רק בשלחן מזהירין אותם שלא יגעו, שלא יטמאו את השלחן, ומפרש טעמא בגמרא (שם) משום דבשלחן כתיב (לעיל כה, ל) "תמיד", אם יטמאו את השלחן, לא יהיה זה תמיד, אבל במנורה לא כתיב ["תמיד"], ואף על גב דהיו מטמאין אותה, לא היה כל כך קפידא. ואף על גב דלפי מדרש זה דקאי ["תמיד"] על נר מערבי, נאמר גם כן "תמיד" במנורה, אומר אני דחילוק גדול יש, דבשלחן כתיב תמיד, דאצל עשיית השלחן נאמר (שם) "ונתת על השלחן לחם פנים לפני תמיד", וכאילו כתיב דזה השלחן יהיה תמיד

כדי שיהיה עליו לחם תמיד, דהא הכתוב מפרש עשיית השלחן, ואמר עליו שעשייתו הוא כדי ליתן עליו לחם תמיד, ולפיכך קאמר שהיו מזהירין עמי הארץ כדי שלא יטמאו את השלחן שנאמר בו "תמיד". אבל המנורה, אף על גב דכתיב ביה "תמיד", לא קאי זה על המנורה, רק על הדלקת המנורה, והיא מלתא בפני עצמו. ואף על גב דכתיב "תמיד" בהדלקה, כיון שאין במנורה עצמה "תמיד", לא היו מזהירין על המנורה. ואף על גב דאם היו מטמאין המנורה לא היה כאן הדלקת הנר שהוא "תמיד", אין זה קפידא כל כך, ולא היו מקפידין רק שלא יהיה חסר השלחן, שנאמר "תמיד" אצל השלחן, כדכתיב "ונתת על השלחן לחם הפנים וגומר":

ועוד דלא קשה מידי, דמה ענין מנורה לשלחן, דגבי שלחן כיון דכתיב "ונתת על השלחן לחם פנים לפני", למה הוצרך למכתב "תמיד", אלא בא להזהיר על תמידתו, שיהיה תמיד. אבל גבי מנורה, לא היה ["תמיד"] אזהרה שלו על תמידתו, רק בא לאפוקי מהא דכתיב "מערב עד בוקר", דלכך הוצרך למכתב אצל נר מערבי שיהיה תמיד, ולא בלילה דווקא כשאר נרות. וזה גם כן נכון. והתוספות הקשו בשלהי חגיגה (כו ע"ב) קושיא זאת, ותרצו בפנים אחרים, עיין שם מי שירצה לעמוד על התירוץ:

ורש"י פירש שם (ד"ה מנורה) 'מנורה לא נאמר בה תמיד', מפני ש"תמיד" שנאמר במנורה לא תמיד יומם ולילה קאמר, אלא תמיד מלילה ללילה וכו'. וזהו שהכריח אותו כאן לומר דגבי לחם הפנים דכתיב ביה "תמיד" הוא משבת לשבת, כלומר שנקרא זה "תמיד" כדלעיל. ולפי המדרש אשר אמרנו שדרש אותו על נר מערבי, לא יתכן לומר כך. אבל לפי הנראה לא היה צריך לאותו הפירוש כלל, אלא אף אם "תמיד" הנאמר במנורה קאי על נר המערבי, כמו שפירשו בספרי וכדברי רמב"ן, לא קשה מידי, כמו שאמרנו למעלה:

פסוק כא

תן לה מדתה כו'. הא דכתיב "יערוך אותו אהרן ובניו מערב עד בוקר", איך אפשר שיהיה מדליק אותה מערב עד בוקר, אלא שיתן לה מדתה שתהיה דולקת לו מערב עד בקר:

ושיעורו חכמים כו'. אף על גב דאין שיעור לדבר, דאם הפתילות דקים מאד – אין צריך חצי לוג, ואם הפתילות גסות יותר מדאי – לא סגי בשעור הזה (קושית הרא"ם), מכל מקום שיעור הפתילות עד שהם יפים לאורה, שאם הפתילות דקים יותר מדאי אינם מאירים, ואם הם גסה יותר מדאי אינם מאירים גם כן מפני עובי הפתילה שנעשה פחם לשם, ואינו מאיר, כאשר נראה לעינים, ולפיכך לא היה צריך שיעור הפתילה רק כאשר הוא טוב לאור:

פרק כח

פסוק א

לאחר שתגמור מלאכת המשכן. פירוש, שאין "ואתה הקרב" דבוק אל הפרשה שלפני זה, דהא "ואתה הקרב אליך" לא הוי אלא לאחר גמר מלאכת המשכן, ועדיין לא עשו המשכן, ולא יתכן לומר "ואתה הקרב", ואין פרשה של "ואתה הקרב אליך" שייך רק אחר כל מלאכת המשכן, וכל הדברים השייכים לו, ואחר כך שייך "ואתה הקרב":

פסוק ג

להכניסו בכהונה על ידי הבגדים. פירוש, הא דכתיב "לקדשו לכהנו", ואין ענין הקדושה רק שיהיה כהן, ואם כן למה כפל הלשון לומר "לקדשו לכהנו", אלא דהכי פירושו; "לקדשו" להכניסו בכהונה, וזהו קדושתו. "לכהנו לי" רוצה לומר שיהיה אחר כך כהן לי, דמאחר שנכנס בכהונה הוא ראוי שיהיה אחר כך עובד. ולפי זה "לקדשו" על הכנסתו לכהונה, ו"לכהנו" רוצה לומר לכהן לי אחר כך:

פסוק ד

כמין כיפת כובע. הרמב"ן (פסוק לא) הקשה על זה, דמשמע מדברי רש"י שלא היתה המצנפת רק כמו כובע בלבד, וזה אינו, שהרי אמרו כי ארכה של מצנפת היתה י"ו אמה, ואם כן המצנפת לאו כובע, אלא שהיה צונף בה ראשו מחזיר אותה סביב הראש כפל על כפל עד שהכל סביב ראשו. ואם כוונת רש"י מאי שאמר ד'היה כמו כובע' היינו של כהן הדיוט שנקרא כובע, אבל של כהן גדול לא נקרא בשום מקום כובע, זה אינו, דעל כרחך שוה היה מצנפתו של כהן גדול לשל הדיוט, דהא של הדיוט נקרא גם כן "מצנפת". ועוד, אמרו במסכתא יומא (עא ע"ב) שכהן הדיוט משמש בארבעה בגדים; מצנפת, אבנט, כתונת, מכנסים. מוסיף עליו כהן גדול דמשמש בשמונה; חושן, מעיל, אפוד, ציץ. שמע מינה דהם שוים במצנפת. ומה שלא נקרא בכהן גדול מצנפת, מפני שבכהן גדול לא היה מחזיר המצנפת רק סביב הראש בלבד, ולא על ראשו, ולא היה זה כמו כובע. אבל של כהן הדיוט היה מחזיר אותו סביב הראש ועל ראשו, והיה זה כמו כובע, לכך דוקא של כהן הדיוט נקרא 'כובע', כך הוא קושיות הרמב"ן:

ויש לפרש כי רש"י גם כן מודה דהיה מחזיר סביב ראשו ולא היה לגמרי כמו כובע, אלא שעל ידי שהיה מחזיר סביב הראש היה נעשה כמו כובע, ולא היה כל יום ויום צונף ומחזיר סביב ראשו, רק שהיה נשאר כך תמיד, וכשמסלקו למחרת היה מחזיר אותו עשוי כך, וזה נקרא גם כן 'כיפת כובע', דמה בכך שהיה מחזיר וצונף סביב ראשו, כיון

שנשארה כך עשויה – זה נקרא גם כן כובע. ומה שאמר הרמב"ן כי של כהן גדול לא נקרא בשום מקום "מגבעות", ולא היה מסבב אותו רק סביב הראש ולא על הראש, ולפיכך לא היה של כהן גדול ככובע, רש"י לא מחלק בין כהן גדול לכהן הדיוט, כדמשמע סתם משנה (יומא עא ע"ב) כהן הדיוט משמש בארבעה בגדים, מוסיף עליו כהן גדול וכו', משמע דבמצנפת אין חילוק בין כהן הדיוט לכהן גדול, וכמו שאצל כהן הדיוט נקרא 'כובע', שהיה עושה כעין כובע על ראשו, גם כן היה כך אצל כהן גדול, ואין חילוק:

מתרומה המקודשת. דאם לא כן הרי בעשיתם לא היו מתקדשים, ואיך יאמר "ועשו בגדי קודש" כיון שהמעשה אין מקדש אותם, אלא פירושו '**מתרומה המקודשת** יעשו אותה', לכך אמר "ועשו בגדי קודש":

פסוק ה

והם יקחו אותם חכמי לב. אבל אין "והם" דבוק אל אהרן ובניו הנזכרים לפני זה (פסוק ד), דלמה יקחו אהרן ובניו את הזהב והתכלת, שהרי להם לא היו עושים, רק אחרים עושים להם, דכתיב (פסוק ג) "ואתה תדבר אל כל חכמי לב וגו'":

פסוק י

כסדר שנולדו. ולא כסדר שהולידו כמשמעות "כתולדותם", שהרי "אלה תולדות יצחק" (בראשית כה, יט) פירש (רש"י שם) 'אלה שהוליד יצחק', וכן כולם, מכל מקום כאן פירושו '**כסדר שנולדו**' (כ"ה ברא"ם):

פסוק יא

מעשה אומן של אבנים. ואם לא היה סמוך היה פירושו "מעשה חרש" שהוא אבן, ויהיה האבן – חרש, וזה לא יתכן:

על שמות כמו בשמות. שהרי אין האבנים קבועים על השמות:

פסוק יב

שיהא הקב"ה רואה את השבטים כתובים לפניו ויזכור את צדקתם. דאם לא כן מאי זכירה שייך, רק ראיה שייך באבנים, שרואה אותם לפניו, אלא פירוש "לזכרון" שיהיה הקב"ה רואה השמות וזוכר צדקתם, ועל זכירת צדקות שלהם שייך זכרון שפיר:

פסוק טו

שמפרש ומברר דבריו. והוא מענין הראשון, שלשון "משפט" משמש 'דברי טענות [הבעלי] הדיינים', והוא בירור הדבר, ולפיכך יבוא כאן לשון "משפט" על בירור הדבר:

פסוק כא

כסדר תולדותם סדר האבנים אודם לראובן וכו'. אף על גב דלא כתיב כאן כתולדותם", מדכתיב "איש על שמו" רוצה לומר כאשר הוא לפי סדר תולדותם, וזהו "איש על שמו", רוצה לומר בסדר הראוי להם, ואין סדר מפורש רק סדר תולדותם. אבל קשיא, דלפי זה יהיה "ספיר" לדן, דהא סדר תולדותם ראובן שמעון לוי ויהודה דן ונפתלי (רש"י פסוק י), ובספר שופטים (יח, כט) אצל "ואולם (לוז) [ליש] שם העיר לראשונה", פירש שם רש"י (שם פסוק כז) כי דן היה על לשם בחושן, ולפיכך כתיב בספר יהושע (יט, מז) "ויקראו ללשם דן":

וגם על זה שפירש למעלה 'כסדר שנולדו' קשיא, דהא לא הוי כתנא קמא ולא כרבי חנינא בן גמליאל דבמסכת סוטה פרק אלו נאמרין (סוטה לו.), דלתנא קמא היה – יהודה, ראובן, שמעון, לוי, דן ונפתלי. כי יהודה צריך שיהיה מוקדם, והא דכתיב "כתולדותם", היינו אבן השני היה "כתולדותם", ולא הראשון, דלא היה כתולדותם. ולרבי חנינא היו ששה ראשונים; ראובן, שמעון, לוי, יהודה, יששכר [וזבולון], כולם על האבן אחת, ועל האבן השני; בנימן, דן ונפתלי, גד ואשר, יוסף, כסדר שנכתבו בפרשת שמות בתחלתו (לעיל א, ב-ה), ומאי "כתולדותם" כשמות שקרא להן [אביהן]; ראובן, שמעון, לוי ויהודה, ולא כשמות שקרא להן משה; ראובני, שמעוני. והשתא מה שפירש 'כסדר שנולדו' (ו)לא הוי כתנא קמא ולא כרבי חנינא:

מיהו קושיא אחרונה יש לתרץ, שדעת רש"י כיון שראובן ושמעון ולוי [ויהודה] בני לאה היו קודמין, יש להיות יששכר וזבולון בני לאה (בראשית ל, יח-כ) עמהם. ויהיה לפי זה מה שפירש כאן 'כסדר תולדותם', היינו כשאין סברא להקדים אחד מהם על אחר, אז בודאי יש לסדר אותם על סדר תולדותם, אבל כשיש טעם להקדים אחד לשני, נדחה 'כסדר תולדותם'. והכא, כיון שמקדים ארבעה בני לאה; ראובן, שמעון, לוי, יהודה, יש לחבר להם שני בני לאה – יששכר וזבולון – ואחר כך דן ונפתלי, ויגיע "לשם" אל דן. אף על גב דלעיל (רש"י פסוק י) פירש דהיה דן ונפתלי על האבן הראשון, זה היה באבני שוהם, כדי שיהיו חמשה ועשרים אותיות על אבן הראשון וחמשה ועשרים על השני (סוטה סוף לו.), אבל בחושן שלא שייך טעם זה, היו כסדר הזה; ראובן, שמעון, לוי, יהודה, יששכר וזבולן:

אבל קושיא זאת נשארה, דלא הוי הא דקאמר דהיה סדר שלהם ראובן, שמעון, לוי, יהודה, דן ונפתלי, לא אליבא דתנא קמא ולא אליבא דרבי חנינא. ואפשר לומר שרש"י לא בא לומר סדר קביעתן באבנים זה אחר זה, רק בא לומר שעל האבן הראשון היה

ראובן, שמעון, לוי, יהודה, דן ונפתלי, והנשארים על האבן השני, אבל לעולם היה יהודה מוקדם, אבל לא בא לסדר קביעתן. ומה שפירש רש"י (פסוק י) "כתולדותם" כסדר שנולדו, אינו רוצה לומר שכולם כסדר שנולדו, רק בא לפרש מלת "כתולדותם", שאין פירושו כסדר שהולידו, ואם היו כסדר שהולידו – לא היו ראובן, שמעון, ולוי ויהודה, דן ונפתלי, על האבן הראשון והאחרים על האבן השני כלל, ולפיכך פירש "כתולדותם" 'כסדר שנולדו', וראובן ושמעון ולוי ויהודה דן ונפתלי על האבן הראשון, והאחרים על האבן השני, ולא בא להגיד סדרן זה אחר זה. דאף על גב דכתיב "כתולדותם", היינו כשאין סברא להקדים, אבל כשיש סברא להקדים נדחה "כתולדתם". וכך פירושו; על האבן הראשון היה ראובן, שמעון, לוי, יהודה, דן, נפתלי. וסדר קביעתן היה לפי תולדתן, רק במקום שיש להקדים לפי חשיבותו יותר, שהרי יהודה בכל מקום מוקדם:

פסוק לג

בין שני רימונים פעמון אחד כו'. והרמב"ן (פסוק לא) הקשה עליו, דלמה היה עושה רימונים ולא תפוחים, ולפיכך פירש כי הרימונים היו חלולים, והפעמונים היו בתוכם טמונים, לכך היה עושה כמו רימונים קטנים שלא פתחו פיהן. ואין ספק כי פירוש הרמב"ן לא יתכן, דאם כן לא הוי למכתב בקרא אצל הפעמונים "סביב", כיון דכתיב "ועשית על שוליו רימוני תכלת וארגמן על שוליו סביב", ופעמוני זהב בתוכם היו, למה צריך "סביב", כיון דהיה הפעמון בתוך הרימון, וכבר אמר על הרימונים שהיו "סביב", למה צריך "סביב" אצל הפעמונים. ועוד, דהוי למכתב 'ועשית רימוני תכלת ופעמוני זהב בתוכם על שולי המעיל סביב'. ועוד, הא דכתיב (פסוק לד) "פעמון זהב ורימון פעמון זהב ורימון", מאי בא להגיד שני פעמים, אם לא שבא להגיד לך סדר תלייתם, פעמון זהב ואצלו רימון, ועוד פעמון זהב ורימון אצלו, לאפוקי שלא יתלה ב' או ג' פעמונים ואצלן ב' או ג' רימונים, אמר "פעמון זהב ורימון". אבל לפירוש הרמב"ן מאי זה "פעמון זהב ורימון", דודאי כיון שפעמונים הם בתוך הרימונים, בודאי יהיה תולה "פעמון זהב ורימון", דאי אפשר לתלות בענין אחר:

פסוק לה

הא אם יכנס מחוסר אחד מן הבגדים חייב מיתה. משמע מדבריו דקרא דהכא על כל בגדי כהונה קאי, דחייב מיתה אם נכנס 'מחוסר אחד מן הבגדים'. וקשיא, דבסמוך אצל (פסוק מג) "והיו על אהרן" פירש 'הא למדת שהמשמש מחוסר בגדים חייב מיתה', ואם כן תרוייהו למה לי. ועוד הקשה הרמב"ן על דבריו, דמחוסר בגדים ששמש דהוא במיתה לא מקרא דהכא נפקא, ולא מקרא דלקמן "והיו על אהרן", דאי קרא דהכא איירי בכל

בגדי כהונה כמו שפירש רש"י, אם כן לא הוי לכתוב על שלשה בגדים, דהיינו חושן ואפוד ומעיל, והוי למכתב הכתוב הזה אחר שיזכור כל הבגדים. וכן קרא (פסוק מג) "והיו על אהרן ועל בניו בבואם אל אוהל מועד" לא קאי על כל הבגדים, רק על מכנסים, אף על גב דפשטיה דקרא משמע דקאי על כל הבגדים, לא קאי על כל הבגדים, דהא בפרק הנשרפין (סנהדרין פג ע"ב) ובפרק שני דזבחים (יז ע"ב) אמר מחוסר בגדים דהוא במיתה מנא לן, ומייתי הך קרא (להלן כט, ט) "וחגרת אותם אבנט וחבשת להם מגבעות והיתה להם כהונה לחקת עולם", בזמן שבגדיהם עליהם יש להם כהונה, אין בגדיהם עליהם אין להם כהונה, והוי להו כזרים, וזר ששימש חייב מיתה. ואם כן סבירא להו לרז"ל דקרא "והיו על אהרן" על מכנסים בלבד קאי:

ופירש הרמב"ן דקרא (כאן) דכתיב במעיל "והיה על אהרן" לא איירי בעבודה כלל, דהא לא הוזכר עבודה כלל, רק "ונשמע קולו בבואו אל הקדש לפני ה' ובצאתו ולא ימות", ולא שייך עבודה בצאתו, אלא פירושו על הפעמונים בלבד קאי, שיהיו עליו כשיכנס, שלא יכנס בלא רשות, כי הנכנס פתאום חייב מיתה, וכן אל יצא פתאום, ולכך אמר "ונשמע קולו בבואו אל הקדש וגומר". ותימה על דברי הרמב"ן, כי לפי דבריו יהיה כהן גדול שנכנס בלא מעיל, אף על גב שלא עבד, חייב מיתה, ובאיזה מקום נמצא זה דחייב מיתה כהן גדול שנכנס בלא מעיל. ועוד, דמנה 'ואלו הן שבמיתה' (תוספתא זבחים פי"ב), ומייתי לה בפרק הנשרפין (סנהדרין פג.), וחשיב שם כולהו שהם במיתה, ולמה לא מנה כהן גדול הנכנס בלא מעיל:

ומזה הטעם סבירא ליה לרש"י "ולא ימות" דכתיב אצל מעיל איירי כששמש בלא מעיל, ואין "ולא ימות" דבוק אל "ונשמע קולו בבואו אל הקדש ובצאתו", רק אל "והיה על אהרן לשרת" דחייב מיתה אם שמש בלא מעיל. ואפילו אם תאמר שהוא דבוק אל "בבואו אל הקדש ובצאתו", לא קשיא, ד"בבואו אל הקדש" נקרא התחלת עבודתו, "ובצאתו" היינו גמר העבודה, ללמדך שצריך שיהיו הבגדים עליו תמיד, וזהו "ונשמע קולו בבואו אל הקדש ובצאתו". ומה שהקשה דלמה הזכיר הכתוב הזה על ג' בגדים ולא על כל הבגדים, בודאי הוצרך למכתב כאן להזהיר על הפעמונים, שאם חסרו הפעמונים כאילו חסר המעיל לגמרי, ולא תאמר כי אין הפעמונים מעכבים, שאינם רק לנוי, ולכך אמר כי הפעמונים מעכבים, ואם נכנס במעיל בלא פעמונים חייב מיתה. ולפיכך כתיב "ונשמע קולו בבואו אל הקדש ובצאתו", היינו כשהוא עובד, שצריך שיהיו לו הפעמונים:

ואף על גב דקרא דהכא איירי דוקא בפעמונים, פירש 'הא אם יכנס מחוסר אחד מן הבגדים חייב מיתה', דהא כיון דקושטא דמילתא שמחוסר בגדים מן כל אחד מהבגדים

חייב מיתה, אין לפרש דקרא דהכא איירי דוקא בפעמונים, דהא הכל בחיוב מיתה. אף על גב דאיצטריך למכתב קרא "והיתה להם כהנת עולם" (ר' להלן כט, ט) ללמד על כל הבגדים, היינו שלא תטעה לומר בזה דאין הכתוב מדבר רק במעיל, והוצרך למכתב קרא "והיתה להם כהנת עולם" לומר דקרא דהכא איירי בכל הבגדים. ופירש רש"י לפי האמת, וכן הוא דרכו של רש"י לפרש הכתוב אחר האמת, לכך אמר (רש"י כאן) 'הא אם יכנס מחוסר אחד מן הבגדים חייב מיתה':

וכן לקמן (פסוק מג) דפירש "והיו על אהרן ובניו" 'בגדים הללו וכו' דמשמע דקאי על כל הבגדים, ואם כן למה הוצרך למילף (סנהדרין פג ע"ב) מחוסר בגדים ששימש חייב מיתה מן "והיתה להם כהונה לחקת עולם" (ר' להלן כט, ט), היינו בודאי אי לא קרא "והיתה להם כהונה" היינו מפרשים קרא "והיו על אהרן" במכנסים בלבד, והשתא דכתיב "והיתה להם כהונה" דבכל הבגדים חייב מיתה אם שמש מחוסר בגדים, אם כן למה נפרש הכתוב במכנסים בלבד, ואם כן יתפרש הכתוב בכל הבגדים. ואי לאו "והיו על אהרן" לא היה חייב מיתה במכנסים, דהא אצל "והיתה להם כהונה" לא קאי רק על שבעה בגדים; כתונת, ואפוד, ומעיל, ואבנט, חושן, וציץ, ומצנפת, ולא על מכנסים. והוצרך "והיה על אהרן" כדי לכלול גם כן המכנסים. וטעמיה דרש"י אף על גב דהכתוב צריך לכתוב (להלן כט, ט) "והיתה להם כהונה" כדי ללמד על כל הבגדים, היינו שלא נטעה, ובא הכתוב ללמוד על "והיו על אהרן" דהכא (פסוק מג) דבכל הבגדים איירי, וכן לא תאמר דאיירי (כאן) דווקא במעיל. ולקמן (אות כא) יתבאר שכל הכתובים צריך לכתוב:

פסוק לח

לרצות על הדם ועל החלב שקרבו בטומאה. ובמנחות בפרק הקומץ (מנחות כה.) מפרש טעמא מאי שנא עון זה של טומאה, וקאמר 'שהותר מכללה בציבור'. פירוש, שיש בטומאה צד קל, שהרי הותרה מכללה בציבור, שאם כל הציבור טמאים הטומאה דחויה, ועובד לכתחילה בטומאה, דכתיב בתמיד (במדבר כח, ב) "במועדו", אפילו בטומאה (פסחים עז.), וכמו שפירש רש"י בפרשת פנחס, לכך מרצה עון זה. ושם בהקומץ רבה (מנחות כה.) נתבאר:

פסוק מ

ארבעה בגדים הללו ולא יותר. שאין פירושו "ולבני אהרן תעשה כתנות ומכנסים ומגבעות", ולא לאהרן, שהרי לאהרן גם כן היו לו אלו הבגדים, אלא רוצה לומר "לבני אהרן תעשה" אלו הבגדים ולא יותר, ולאהרן תעשה כולם (כ"ה ברא"ם):

ומכנסים כתובים למטה בפרשה. נראה לי מה שלא כלל את המכנסים עם שאר הבגדים, מפני שאין דומה מכנסים לשאר בגדים, כי מכנסים אינו מלבוש לכבוד, רק הוא לכסות הערוה (פסוק מב), ושאר מלבושים כלם כבוד הגוף הם, והרי המכנסים אינם רק להסיר הגנאי, והערוה לכסות, ושאר בגדים הם "לכבוד ולתפארת" (פסוק ב), לכך נאמר אצל הבגדים "לכבוד ולתפארת", ולא נאמר (ר' פסוק מא) 'והלבשתם' על המכנסים, מפני שהלבוש נקרא אותו שאדם לובש בהם לכבוד ולתפארת, ובכל מקום לא יחבר המכנסים עם שאר מלבושי כבוד, שאינו דומה ואינו שוה להם. ויראה שזהו דעת רז"ל (סנהדרין פג ע"ב) שלא רצו ללמוד מחוסר בגדים במיתה מן "והיו על אהרן ועל בניו בבואם אל אוהל מועד" (פסוק מג), ולומר כי "והיו על אהרן" קאי על הבגדים, שאם כן היה הכתוב כולל המכנסים עם שאר מלבושי כבוד. וכן לקמן (כט, ה) הזכיר הלבישה "ולקחת את הבגדים והלבשת וגו'", לא זכר המכנסים, מפני שאין זה מלבוש רק לכסות בשר הערוה. לא כמו שפירש הרמב"ן (פסוק לה) דלא הוצרך להזכיר, מפני שכבר הזהיר על המכנסים וענש עליו – בודאי ילביש אותם, אם כן למה זכר מעיל (להלן כט, ה), שגם כן הזהיר עליו (פסוק לה), וחזר וזכרו אצל מעשה הלבישה:

פסוק מא

ומשחת אותם אהרן ואת בניו. לא הבגדים שנזכרים לפני זה "והלבשת אותם", דלא היו הבגדים נמשחים בשמן המשחה. ומפני כי יש משיחה לשון גדולה, כמו "למשחה בם" (להלן כט, כט), והרבה כזה, אמר כי "ומשחת" הנאמר כאן – בשמן המשחה הוא: **כי מילוי יד לשון חנוך הוא וכו'**. הרמב"ן הקשה על זה היאך יבא 'מילוי ידים' לחינוך הדבר, ואם נקרא כך בשביל שנותן השליט בית יד של עור בידו להחזיק בידו, ועל שם אותו דבר שנותן בידו נקרא מילוי ידים, איך יביא ראיה מן השוטים. ודעת רש"י כי נקרא 'מילוי ידים' כשהוא מוחזק בדבר, ובודאי כל דבר שהוא מוחזק בו נקרא שהוא מוחזק בידו, אף על גב דאינו אוחז בידו, כמו "ויקח את כל ארצו מידו" (במדבר כא, כו), ולפיכך כאשר הוא מוחזק בדבר אחד נקרא 'מילוי יד', שידו מלא ממנו. ולפיכך כאשר נכנס בדבר להיות מוחזק בו נקרא "מילוי יד". ומה שהביא (רש"י) ראיה 'כשממנין וכו', כלומר שהם נותנין בידו לרמוז שמוחזק בידו אותו דבר שהוא ממנה אותו עליו, לכך נותן השליט דבר בידו, ומזה תלמוד כי כאשר מוחזק בדבר נקרא מילוי יד, ולכן נותנים בידו בית יד לומר שיש לו מילוי ידים, והיינו הדבר שמחזיקים בידו. וכן פירש הרד"ק (ספר השורשים) בשורש 'מלא' כי "מילוי ידים" נקרא מה שמלא ידיהם בעבודה:

פסוק מב

לאהרן ולבניו וכו'. פירוש, אף על גב דלא מצאנו שיכלול הכתוב בגדי אהרן ובגדי בניו יחד אף בבגדים השוים לשניהם, כגון כתונת ומצנפת ואבנט, אפילו הכי כאן צריך לומר דשניהם בכלל, דהרי כתיב אחר כך (פסוק מג) "והיו על אהרן ועל בניו". והטעם כמו שאמרנו למעלה (אות טז), דהבגדים שהם לכבוד, כיון דמצאנו דמלבושי כבוד שיש לאהרן אינם שוים למלבושי כבוד של בניו, דהא מעיל ואפוד וציץ וחושן אינם רק לאהרן (יומא עא ע"ב), חילק הכתוב ביניהם גם הבגדים השוים לשניהם. אבל המכנסים שאינם לכבוד, רק לכסות הערוה, בשניהם שוה באהרן ובבניו:

פסוק מג

להיכל וכן למשכן. כי גם ההיכל נקרא "אוהל מועד" כדאיתא בריש עירובין (ב.), דכתיב (ויקרא כו, יא) "ונתתי משכני בתוככם", וזה לאו משכן הוא, שהרי משכן כבר נעשה, אלא על מקדש קאמר, וכיון דמקדש איקרי משכן, אם כן גם כן נקרא המקדש "אוהל מועד", כדאיתא בריש עירובין (שם):

הא למדת שהמשמש מחוסר בגדים כו'. אף על גב דכבר ילפינן זה מהא דכתיב (פסוק לה) "והיה על אהרן", כולהו צריכי; דאי לאו "ולא ימות" דכתיב אצל מעיל (שם), הייתי אומר כי מחוסר פעמונים לאו מחוסר בגדים נקרא, שאין זה בגד, הוצרך לכתוב דאף מחוסר פעמונים חייב, כדכתיב (שם) "ונשמע קולו", וזה קאי על הפעמונים (רמב"ן שם). ואי כתיב "ולא ימות" אצל מעיל, הייתי אומר דווקא מעיל ולא שאר בגדים, משום שזה דרך כבוד שלא יכנס פתאום, לפיכך צריך לו מעיל. ובויקרא רבה (כא, ח), רבי יוחנן כד הוי סליק למשאל בשלמא דרבי חנינא הוי מנענע, על שם "ונשמע קולו". ובפרק ערבי פסחים אמרינן ארבעה דברים הקדוש ברוך הוא שונא אותן; הנכנס לביתו פתאום וכל שכן לבית חבירו, שמע מינה שאין דרך ארץ לכנוס כך, ולפיכך חייב מיתה, אבל בבגדים אחרים לא, לכך כתב בגדים אחרים. ואם כתיב גבי מכנסים, הייתי אומר דווקא מכנסים משום שהם לכסות ערוה (פסוק מב), אבל שאר בגדים לא, קא משמע לן. ואי כתב שאר בגדים, הייתי אומר דוקא שאר בגדים שהם לכבוד, אבל מכנסים שאינם רק לכסות ערוה, ופעמוני מעיל שהם דרך כבוד – לא, קא משמע לן .ואי כתב שאר בגדים, הייתי אומר דוקא שאר בגדים שהם לכבוד, אבל מכנסים שאינם רק לכסות ערוה, ופעמוני מעיל שהם דרך כבוד -- לא, קא משמע לן.

ואי כתב (מעיל) [מכנסים] ופעמונים, ואי אמרת מה לפעמונים משום שאין דרך לכנוס פתאום – מכנסים יוכיח, ואם אתה אומר מה למכנסים שהם לכסות בשר ערוה – פעמונים

יוכיח, וחזר הדין, הצד השוה שהם לבגדי כהונה וחייב מיתה עליהם, אף אני אביא כל בגדי כהונה, דהייתי אומר מה לאלו שנים ששניהם זה בשביל דרך ארץ, שגנאי לכנוס לאחר פתאום, וגנאי לשמש שלא לכסות בשר ערוה, אבל שאר בגדים לא, קא משמע לן. ואי כתב מכנסים ושאר בגדי כהונה, ונילף מינייהו במה הצד פעמונים, הייתי אומר מה להנך שהם בגדים לכסות, אבל פעמונים לא, קא משמע לן. ואי כתב פעמונים ושאר בגדים, ונילף מינייהו במה הצד, הייתי אומר מה להנך סוף סוף הם בגדי כבוד, שהרי הפעמונים במעיל היו, ולא מכנסים, לכך איצטריך כולהי לכתוב:

פרק כט

פסוק א

ושתי גזרות הן. אינו רוצה לומר כי שורש "קח" הוא בלבד שתי אותיות, שזה לא יתכן, דאם כן "ויקח" (לעיל כד, ח) למה הקו"ף דגושה בחנם, שהדגש להורות על אות חסר (רש"י בראשית לג, יא), אלא שרוצה לומר כי שתי גזרות הן; האחד "לקח", והשני "קח", והוא מגזרת יסוד הנופל, כי שורש המלה 'נקח' בנו"ן, אלא שהנו"ן חסירה, ולפיכך יבוא בעתידים הקו"ף דגושה להורות על חסרון נו"ן החסירה, כמו שאר חסרון נון במלת "נגש", "נסע", "נגח". ויש מן המדקדקים דסבירא להו דאין כאן רק גזרה אחת, והוא 'לקח', ובעתידים הלמ"ד חסירה ונבלעת בדגש, אף על גב דלא מצאנו למ"ד חסירה, זאת המלה חסרה הלמ"ד מפני רוב השימוש במילת לקיחה:

לכפר על מעשה העגל שהוא פר. אף על גב דפר בן ג' [שנים] ועגל בן שנה (ר"ה י.), לא קשיא, דודאי עיקר החטא שלהם בפר, שכן אמרו במדרש (שמו"ר ג, ב) "ראה ראיתי את עני עמי" (לעיל ג, ז), אמר הקב"ה למשה, אתה רואה ראיה אחת, ואני רואה שתי ראיות. אתה רואה שהם באים לסיני ומקבלים את תורתי, ואני רואה שהם מתבוננים בטטרמולין שלי ושומטין אחד מהם, שנאמר (יחזקאל א, י) "ופני השור משמאל", ומכעיסין אותי בו. הרי שלא כוונו לעשות רק דמות שור שהוא משמאל, רק שעשו עגל (ש)מפני שעשו דמות, ואין לעשות למטה דמות השור של מעלה בצורתו לגמרי. לכן עשו עגל, כי העגל אינו שור גמור. ולכך ראוי שיהיה הדמיון למטה בעגל נגד שור למעלה, אבל כל כוונתם לעשות דמות לשור, ולפיכך היו צריכים פר לחטאת, שעיקר שהיו מכונים לעשות דמות לפר, כי העגל הוא מינו, ועגל בן יומו קרוי שור גם כן (ב"ק סה ע"ב), ומין אחד הוא:

ואם תאמר, ומשה למה לא הקריב עגל לחטאת בשבעת ימי מלואים כמו שהביא אהרן עגל לחטאת (ויקרא ט, ב), וכן ישראל, ויראה דכל שבעת ימי מלואים היה משה המקריב

את הקרבן, ולפי מעלתו היו הקרבנות שהקריב משה, שהרי תמצא כי כל הקרבנות של שבעת ימי מלואים לא היה כבש ולא שעיר, רק פר ושני אלים, וכל זה ידוע לחכמים במה שהיה משה לוי נקרא "איש אלקים" (דברים לג, א), ולפיכך היו הקרבנות מתיחסים לו.

וגם מזה תוכל להבין כי לא היה ראוי שיעשה אהרן, שהוא כהן, שור, ועשה עגל:

ואם תאמר, שתי כפרות למה לכפר על מעשה עגל, ויש לומר, משל למי שחטא נגד מלך בשר ודם, בראשונה הוא שולח פרקליט על ידי אחר לספר המלך חטאתו, ואף על גב שנתרצה לו המלך, עדיין אין כאן גמר כפרה כל זמן שלא היה פנים אל פנים, וכשבא אליו ומודיע חטאתו והוא מוחל לו, הוא גמר כפרה. כן מתחלה כל שבעת ימי המלואים היה משה משמש ומביא קרבן (רש"י פסוק לה) לכפר על מעשה עגל, ולא אהרן, אבל ביום שמיני למלואים נכנס אהרן לשמש ולכפר על מעשה עגל (רש"י ויקרא ט, ב). ובלאו הכי לא קשה, כי היו ישראל מקבלים מעלה עליונה על ידי המשכן, והיו צריכין לכפרה שלא יקטרג עליהם החטא של עגל שלא יקבלו המעלה, ושבעת ימי מלואים מעלה בפני עצמו, שעל ידי המלואים נתחנכו לעבודה. ויום השמיני התחלת העבודה במשכן מעלה בפני עצמו, והיו צריכין בכל אחד כפרה:

והקשה הרא"ם הרי בפרק ראוהו ב"ד (ר"ה כו.) אמרינן אין קטיגור נעשה סניגור גבי כל השופרות כשרים חוץ משל פרה, וקאמר מפני דאין קטיגור נעשה סניגור, ויש לומר דלא דמי כלל, דודאי היכן שאין הדבר בא כפרה על אותו חטא, כמו שופר שבא למצות ראש השנה (במדבר כט, א), וכן בגדי זהב ביום הכפורים, שבא לכפר על שאר עבירות, אמרינן בזה אין קטיגור נעשה סניגור, שהרי בא להיות סניגור על דבר אחר, והרי הוא קטיגור מפני העגל, ולכך פסול הוא לשופר. אבל כאן דהוא קרבן על זה החטא בעצמו, לא שייך לומר 'אין קטיגור נעשה סניגור', דטעמא ד'אין קטיגור נעשה סניגור' שלא יהיה נזכר אותו חטא שעשה, והרי אדרבה, כשהוא מביא קרבן על אותו חטא, רצונו שיהיה נזכר לאותו חטא ויכפר עליו, דבשביל זה מביא קרבן שיכפר לו על חטא שעשה, ומה בכך שיזכור החטא, הרי בשביל זה מביא קרבן. ד'אין קטיגור נעשה סניגור' פירושו דאין דבר שהוא קטיגור מצד עצמו (אין) נעשה סניגור מצד אחר, ולא שייך זה אם הוא מביא קרבן וכפרה על אותו חטא בעצמו. וכן אצל פרה אדומה שפירש רש"י לקמן (במדבר יט, כב) שהיתה באה לכפר על מעשה עגל, לא קשיא הרי אין קטיגור נעשה סניגור, דלא דמיא, כיון שהפרה בעצמה לא באה רק (הקרבת) [לכפרת] העגל:

אמנם יש לומר גם כן, דהא קאמר שם (ר"ה כו.) דלא אמרינן אין קטיגור נעשה סניגור אלא בפנים, כגון בגדי זהב בפנים, ושופר אף על גב דהוא מבחוץ, כיון דהוא לזכרון –

כבפנים דמיא, דאם לא כן יקשה לך בגדי זהב מבחוץ, כדאיתא בפרק ראוהו בית דין, והאי פר, ועגל של יום שמיני למלואים, כולם בחוץ הוי. אמנם קשה גבי פרה אדומה, דגם כן היא מבחוץ, ומכל מקום לא נעשית על ידי אהרן, ועל כרחך צריך לומר שלא אמרינן דדוקא בפנים אמרינן 'אין קטיגור נעשה סניגור' ולא מבחוץ, אלא כמו בגדי זהב, שלא באו בגדי זהב לכפר על ישראל, אבל היכי דבאו לכפר, כמו פרה אדומה, גרע טפי, [ו]אפילו מבחוץ אין קטיגור נעשה סניגור. ולפיכך צריך לומר לכך בא פר לכפר על מעשה עגל (רש"י כאן), ולא אמרינן 'אין קטיגור נעשה סניגור', כיון שבא לכפר על החטא עצמו כדלעיל, ומפני שהפרה לא באה לכפר רק על ישראל, ולא על אהרן, אפילו מבחוץ אמרינן 'אין קטיגור נעשה סניגור'. וגבי שמיני של מלואים, שאהרן וגם ישראל היה להם כפרה על העגל, הותר לאהרן, ולא שייך 'אין קטיגור נעשה סניגור'. ועיין בפרשת שמיני (ויקרא ט, ב) ובפרשת חקת (במדבר יט, כב), ושם מבואר יותר:

פסוק ב

הרי אלו שלשה מינים רבוכה וחלות ורקיקים. אף על גב דלא כתיב כאן 'רבוכה' בפירוש, רק "לחם מצות", מכל מקום כל השלשה מינים שהיה מביא עם התודה, דהיינו רבוכה, חלות, רקיקין (ויקרא ז, יב), היו גם כן במילואים. ובפרק התודה (מנחות עח.) יליף ליה זה דכתיב (ר' ויקרא ו, יג) "זה קרבן אהרן ובניו ביום המשח אותו", וכי מה למדנו לבניו ביום המשח אותו, דמאי ענין בניו לכאן, מקיש חינוכו של הדיוט לדורות להמשח אהרן, כלומר לחביתי כהן גדול, מה חביתי כהן גדול רבוכה, דבהדיא כתיב (ויקרא ז, יד) "מרבכת תביאנה", אף חינוך של בניו ההדיוטות – רבוכה. ומלואים גם כן חינוך הוא, לכך היה שם רבוכה. ופירוש "רבוכה" חלוטה ברותחין כל צרכה. ואחר כך אופה אותה, ואחר אפייתה מטגנה במחבת, כדאיתא בפרק התודה:

וכל המינים באות עשר חלות. בפרק אלו מנחות (מנחות עו.) אמרו דילפינן מלחמי תודה, מה לחמי תודה באות עשר חלות, אף כאן באות עשר חלות. ובלחמי תודה גופיה ילפינן דמדכתיב (ר' ויקרא ז, יד) "והקריב ממנו מכל קרבן אחד תרומה לה'", ואמרינן בהתודה (מנחות עז ע"ב) נאמר כאן "תרומה", ונאמר בתרומת מעשר (במדבר יח, כו) "תרומה", מה להלן אחד מעשרה, אף כאן אחד מן עשרה. ואין לומר שיעשה אחד ויטול פרוסה חלק אחד מן כל הלחם, דכתיב (ויקרא ז, יד) "והקריב אחד" שלם, בלא פרוסה (מנחות עז ע"ב):

כשהם קמח יוצק עליה שמן ובוללן. בפרק ואלו מנחות (מנחות עה.), אף על גב דכתיב (ויקרא ז, יב) "חלות בלולות", אין לומר דהיו החלות בלולות אחר אפייתן בשמן, דזה

אינו, דהא לא היה אלא רביעית שמן לחלות ולרקיקין, דכל השמן לא היה רק חצי לוג (מנחות פט.), והיה חוצה חציו לרבוכה, שהוא נותן בהם שמן כמו שנותן בחלות ורקיקין ביחד (שם), ואם אפה אותם תחילה, לא היה מספיק רביעית שמן לעשרים חלות, עשרה של חלות בלולות בשמן ועשרה של רקיקין, דמחמת האור בולעת יותר. ומה שנותן שמן לרבוכה כמו לחלות ולרקיקין, יש הוכחה כאן, דהרי קרא אותם "חלות לחם שמן" (פסוק כג), שנותן בה שמן הרבה, כמו שפירש רש"י (כאן). ובפרק אלו מנחות (מנחות עה.) נתבאר שם מדרשא דקראי:

פסוק ג

אל חצר המשכן ביום הקמותו. כלומר, דכתיב "והקרבת" סתמא, ואין מפורש לאיזה מקום יקריב, ולפיכך צריך לומר דקרא רוצה לומר 'אל חצר המשכן', והוסיף 'ביום הקמותו', רוצה לומר אף על גב דלא שיך עתה הקרבה, דהא עדיין לא הוקם המשכן, אמר "והקרבת", ורוצה לומר ביום שהוקם המשכן:

פסוק ד

ורחצת זו טבילת הגוף. דילפינן כאן דכתיב סתם רחיצה ממקום דכתיב (ויקרא טו, טז) "ורחץ במים את כל בשרו", ודרשינן (תו"כ שם) במים שכל בשרו עולה בהם, ושיערו חכמים שמים שכל בשרו עולה בהם הם מ' סאה:

פסוק ט

והיתה להם מילוי ידים זה כו'. אף על גב דבפרק שני דזבחים (יז ע"ב) ובפרק הנשרפין (סנהדרין פג ע"ב) פירשו הכתוב על לבישת הבגדים, ודרשו מחוסר בגדים ששימש במיתה, דכתיב "והיתה להם כהונה" על ידי בגדים, ואם אין בגדיהם עליהם הוו להו כזרים, וזר ששימש במיתה(במדבר יח, ז), הכי פירושו, "והיתה להם" מילוי ידים זה, שהוא גם כן על ידי לבישת הבגדים, "לכהונת עולם", כי לבישת הבגדים הוא כהנתם, שאם אין בגדי כהונה עליהם – אינם כהנים. והא דלא פירשו כמשמעו, שיהא להם מילוי ידים זה לכהנת עולם, שיוכלו לעבוד, דאם כן לכתוב 'לכהנת עולם', ומדכתיב "והיתה להם כהנת עולם", רוצה לומר שמילוי ידים זה בעצמו "כהנת עולם", שאם אין בגדיהם עליהם – אינם כהנים, נמצא כי הבגדים בעצמם כהנתם. ואף על גב שרש"י פירש 'והיתה להם מילוי ידים זה לכהנת עולם', ולא פירש 'והיתה להם מילוי ידים כהונת עולם', שאז פירושו שמלוי ידים זה – שהוא לבישת בגדים – יהא להם כהנת עולם, שאם אין בגדיהם עליהם אינם כהנים, אבל 'לכהנת עולם' משמע פירושו שתהא להם מילוי ידים זה שיוכלו לעבוד לעולם, אין זה קשיא, דודאי כיון דכתיב "והיתה להם כהנה לחקת

עולם" שמע מינה שרוצה לומר שמילוי ידים זה יהיה להם שיוכלו לעבוד לעולם, רק מדלא כתיב 'לכהנת עולם' שמע מינה דהכי קאמר, "והיתה להם" מילוי ידים זה, שהוא לבישת הבגדים, כהנה להם, שעל ידי הבגדים הם כהנים. ולעולם יהיה זה להם – כאשר ילבשו בגדים הם כהנים, ודבר זה שהוא להם לעולם היה על ידי מלוי ידים, שנתמלאו ידיהם, אם כן היה להם מלוי ידים זה לכהנת עולם. ועוד, אם פירוש הכתוב דקאי על הבגדים בלבד, שהם להם כהונה, אם כן לכתוב 'והיה להם כהונה', ומשמע הבגדים יהיו להם כהונה, ומדכתיב "והיתה להם" קאי על מלוי ידים, מפני שנתמלא הוא להם לכהנת עולם:

על ידי הבגדים האלה. ואינו ענין אחר כמשמעות הכתוב, כי אלו בגדים כבר נזכרו למעלה "והיתה להם כהנה לחקת עולם", אבל אין כאן מלוי אחר, רק מילוי בגדים:

במלוי הכהונה. לא כל מילוי, שזה לא יתכן, אלא מילוי פרטי – במילוי הכהנה:

פסוק יא

בחצר המשכן. לא פתח אוהל מועד ממש, שלא היה שחיטת החטאת בפתח אוהל מועד אלא בצפונו של מזבח, כדכתיב (ויקרא ו, יח) "במקום אשר תשחט העולה תשחט החטאת", והעולה שחיטתה בצפון, כדכתיב (ויקרא א, יא) "[על ירך המזבח] צפונה לפני ה'", ופתח אוהל מועד אין זה על ירך המזבח צפונה, ולפיכך צריך לומר הא דכתיב "לפני פתח אוהל מועד" – כל החצר שלפני פתח אוהל מועד:

פסוק יב

שירי הדם. לא כל הדם, דהא כבר ניתן ממנו על הקרנות, אלא רוצה לומר '**שירי הדם**':

כמין בליטת בית קיבול כו'. פירוש, כי המזבח היה ל"ב אמות על ל"ב אמות למטה ביסוד (מידות פ"ג מ"א), והיה מביא מלבן שהיא ל"ב על ל"ב ברום אמה (זבחים נד.), ואחר כך כנס אמה, נמצא כי המזבח היה ל' על ל', והבליטה התחתונה, שהיה גבוהה אמה ורחבה אמה, זה נקרא 'יסוד המזבח' (מידות פ"ג מ"א), ואותה בליטה שהיתה רחבה אמה היה כמו בית קיבול ששם היה נותן שירי הדם. ודבר זה מבואר בכמה מקומות; במסכת מדות בפרק ג' (מ"א), ובסוכה בפרק לולב וערבה (סוכה מה.):

פסוק יג

הוא הקרום שעל הכרס וכו'. הרמב"ן הקשה על זה, כי בודאי "החלב המכסה את הקרב" הוא הקרום, אבל כאשר יאמר "כל החלב" ירמוז לשני חלבים, חלב הקרום הזה וחלב הגס וכו'. ואני תמה עליו למה הניח דברי התלמוד והתנאים, אשר אין אחד מפרש "כל החלב" לרבות חלב הגס, ובהדיא בפרק אלו טריפות (חולין סוף מט.) "את כל החלב

המכסה את הקרב" להביא חלב שעל גבי הדקין, דברי רבי ישמעאל, רבי עקיבא אומר להביא חלב שעל גבי הקיבה. ופירש רש"י (שם) דחלב שעל הדקין אסור עד אמה, מפני שהחלב שעל הקרב שקורין 'טיל"א' מחובר בו, והכתוב מרביהו מכללו מ"ואת כל החלב". הרי כי ריבוי ד"כל החלב המכסה את הקרב" (כאן) מרבה לך חלב שעל הדקין. ואין לומר כי התם מרבינן מן "את כל החלב אשר על הקרב", דלא נוכל לרבות שם מידי, דהא "החלב המכסה את הקרב" כבר כתיב, דבכל הספרים גרסינן "את כל החלב המכסה את הקרב", והוא קרא דהכא:

והא דכתיב בפרשת ויקרא (ר' ג, ג,) "את כל החלב אשר על הקרב ואת (כל)החלב המכסה את הקרב", בודאי מרבינן מן "כל החלב אשר על הקרב" אפילו חלב הדקין מריבוי ד"כל", ומכל שכן החלב המכסה הקרב, אלא דבא "ואת החלב המכסה את הקרב" למעט חלב [שעל גבי] הדפנות, כמו שמפורש בתורת כהנים (שם), וכן פירשו התוספות בפרק אלו טריפות (חולין ריש מט ע"ב). ובהך פרשה לקמן דכתיב (פסוק כב) "את החלב המכסה את הקרב", ולא כתיב שם ריבוי ד"כל", הוצרך לרבות חלב הדקין בלשון "ואת החלב", כמו שפירש רש"י בסמוך. ולקמן בפרשת ויקרא (ג, ג) פירש רש"י "ואת כל החלב אשר על הקרב" 'להביא חלב הקיבה', והוי ליה לפרש גם כן בפרשה הזאת "ואת כל החלב המכסה את הקרב" 'להביא חלב שעל הקיבה או חלב שעל הדקין', אלא דאין זה משמעות הכתוב, שלא נקרא חלב שעל הקיבה או חלב הדקין "המכסה את הקרב", אבל בפרשת ויקרא דכתיב "כל החלב אשר על הקרב" בא לרבוי טפי, דנקרא "חלב שעל הקרב". אבל בגמרא בפרק אלו טריפות (חולין מט.) לא חשו להא. והטעם כמו שפירש רש"י (חולין ריש מט ע"ב) דאותו חלב הדקין מחובר בקרום שקורין 'טיל"א', ומרביהו בכללו עם "חלב המכסה את הקרב", ואין זה פשוטו, ולכך לא הביאו רש"י. ובתורת האשם דכתיב (ויקרא ז, ג) "החלב המכסה את הקרב", ולא כתיב "כל", דהתם שאני, כיון דכתיב ברישא דקרא "ואת כל חלבו", לא הוצרך לפרש "כל":

והקשה הרא"ם (פסוק כב) על מה שפירש רש"י לקמן (שם) "ואת החלב" לרבות החלב שעל הדקין או חלב הקיבה, דלמה לא נרבה החלב שעל הקרב, דהא בכמה מקומות כתיב "החלב המכסה את הקרב ואת החלב אשר על הקרב", וכאן כתיב (פסוק כב) חדא "את החלב המכסה את הקרב", אם כן צריך קרא לחלב שעל הקרב, ובודאי אין זה קשיא, דאם כן לכתוב "החלב" בלחוד, דאין לומר דהיה משמע דוקא המכסה ולא החלב שעל הקרב, דזה אינו, דאין סברא לרבות האחד יותר מן האחר, ועל כרחך "החלב" דכתיב רוצה לומר חלב הדקין, והשתא אי לא כתיב "חלב המכסה" הוי מוקמינן "את החלב"

לחלב המכסה, השתא דכתיב כבר "חלב המכסה", אם כן "החלב" אתא לחלב הדקין: ואין להקשות דלמה (לא) הזכיר כאן רק "חלב המכסה", ולא הזכיר כאן חלב שעל הקרב, דודאי בריבוי ד"כל החלב" מרבינן אף חלב הדקין, ומכל שכן חלב שעל הקרב, ואין צריך לפרש. ורש"י לא בא לפרש ריבוי ד"כל", רק לפרש לשון "מכסה":

אף מן הכבד יטול עמה. בתורת כהנים (ויקרא ג, ד), דאין לפרש שיטול הכבד כולה, דהא בפרשת שמיני כתיב (ויקרא ט, י) "ואת היותרת מן הכבד", אם כן לא היה נוטל הכבד כולה, אלא פירושו שיטול קצת מן הכבד, ונתקיימו שני המקראות "ואת היותרת מן הכבד" וגם "היותרת על הכבד":

פסוק יד

לא מצינו חטאת חיצונה נשרפת וכו'. אבל בפרשת שמיני (ויקרא ט, ז) פירש על עגל של אהרן 'לא מצאנו חטאת חיצונה נשרפת רק זו ושל מלואים בלבד', מכל מקום יש חילוק בין זה ובין עגל של אהרן, דבלאו הכי יש חידוש בחטאת זה שהיה עגל, ולא מצאנו שום חטאת שהיה עגל, ולפיכך היה זה גם כן שהיה נשרף. אבל פר מצאנו לחטאת, ולפיכך אמר על זה 'לא מצאנו חטאת' שהוא חטאת כמשפטה 'נשרפת, אלא זו'. אף על גב דלא מצאנו גם כן פר בחטאת חיצונה רק חטאת פנימית, סוף סוף שם פר מצאנו לחטאת, אבל עגל לא מצאנו בשום חטאת, והוי חטאת שלא נמצא כמותו, ואין חידוש כל כך דהוא נשרף. אבל בפרשת שמיני (רש"י ויקרא ט, ז) אמר 'לא מצאנו חטאת נשרפת אלא זו ושל מלואים, דסוף סוף היה חטאת. ובפרשת בהעלותך (במדבר ח, ח) גבי פר חטאת הלוים שהיה נשרף וגם היה החטאת חיצונה, לא מצאנו בפירוש שהיה נשרף, ולכך לא חשיב, רק ממדרש (הוריות ה ע"ב) למדנו "ופר שני" (במדבר ח, ח) מה ראשון נשרף אף זה נשרף, ולא שייך בזה 'מצאנו':

פסוק טז

אוחז בכלי וכו'. כי הוקש הזריקה ללקיחה, מה לקיחת הדם בכלי, דהא עולה בעי קבלת דם בכלי, דילפינן (זבחים צז ע"ב) מעולת סיני, דכתיב (לעיל כד, ו) "וישם באגנות", אף כל עולה בעינן כלי, והוקש לו הזריקה, דכתיב (כאן) "ולקחת וזרקת", דגם הזריקה בכלי (כ"ה בראב"ם):

אינם טעונים קרן. רוצה לומר נתינת הדם [אינה] על הקרן למעלה במזבח, אלא עומד למטה וזורק על הקרן למטה מחצי המזבח:

שאין סביב אלא שתי מתנות שהן ארבע. שאין לומר "סביב" כמשמעו, דהא "וזרקת" כתיב. ואין לומר זריקה אחת, דלא היה זה "סביב", אלא שתי מתנות שהן ארבע, שזה נקרא "סביב":

פסוק יז

עם נתחיו. שאין צריך ליתן עליהם ממש, שהרי בפרשת ויקרא כתיב (ר' ויקרא א, ט) "וקרבו וכרעיו ירחץ במים והקטיר הכל המזבחה", ולא מצריך נתינתה על הנתחים:

פסוק כב

זו חלב הדקין או הקיבה. בפרק אלו טריפות (חולין מט ע"ב) "את החלב המכסה את הקרב", רבי ישמעאל אומר מה חלב המכסה את הקרב קרום ונקלף, אף כל קרום ונקלף. פירוש, קרום דק יש על החלב, ונקלף הקרום ממנו, שאינו אדוק בו (רש"י שם), אף כל חלב, שיש עליו קרום דק ונקלף ממנו, שאינו אדוק בו, הוי חלב, וחלב שעל הקיבה יש לו קרום, ונקלף גם כן, ואסור, (מ)כל שכן חלב הדקין. רבי עקיבא אומר מה חלב המכסה את הקרב תותב קרום ונקלף, פירוש 'תותב' שהחלב פרוש כמו השמלה, שתרגום "שמלה" (לעיל כב, כו) הוא 'תותביה', וחלב המכסה הוא פרוש על הקרב כמו שמלה, וכן על הדקין בראשם הוא פרוש, אבל החלב שעל הקיבה אינו פרוש, אלא חתיכות חתיכות הוא אדוק (רש"י חולין מט ע"ב). ולפיכך לרבי עקיבא דסבירא ליה דצריך שיהיה החלב פרוש, לא מרבינן רק חלב הדקין בראש, דהוא פרוש, ולא חלב הקיבה, שאינו פרוש. ולרבי ישמעאל דסבירא ליה דלא צריך רק שיהיה 'קרום ונקלף', מרבינן אף חלב הקיבה, דיש עליו קרום דק, ומכל שכן חלב הדקין:

כי איל מלואים הוא שלמים לשון שלימות שהושלם בכל. פירוש, כי "מלואים" שאמר רוצה לומר שהוא שלמים, כי מילואים הוא לשון שלימות, שכל מלא הוא שלם, וכן לשון "שלמים" לשון שלמות, ולפיכך פירוש של "מלואים" – שלמים. ומפני שהוקשה לו מאי נתינת טעם הוא זה לומר "ולקחת מן האיל החלב וגו' כי איל מלואים הוא", שפירושו שהוא מושלם בכל, ולפיכך אמר 'מגיד לך שהמלואים הם שלמים שיש בו שלום למזבח ולעובד ולבעלים', לכך מצריך הכתוב ליקח החלב והאליה והכליות והשוק למזבח, ולהניח החזה למשה (פסוק כו), שהוא העובד. ומה שאמר 'שמשימין שלום למזבח' קאי על השלמים, שנקראו שלמים על שיש בהם שלום למזבח לבעלים ולכהנים (רש"י ויקרא ג, א), וכך הם המלואים. אף על גב דלשון "שלמים" פירש מלשון שלימות, כל שלום יש בו שלימות, שהרי אין כאן חילוק ומחלוקת, ובשביל זה הוא שלם. ולפיכך פירש רש"י

בפרשת וישלח (בראשית לד, כא) "האנשים האלה שלימים הם אתנו" 'בשלום ובלב שלם', ופשוט הוא:

פסוק כג

וככר לחם מן החלות. אף על גב דלעיל (פסוק ב) נזכר תחילה הרבוכה, כאן אין לפרש "ככר לחם אחת" על הרבוכה, מפני שאחר כך כתיב (כאן) "וחלת לחם שמן", ופירש רש"י לעיל (פסוק ב) מפני שנתן שמן ברבוכה כנגד החלות והרקיקין, לכך נקרא "חלת לחם שמן", ולפיכך צריך לומר "וככר לחם" הם החלות (כ"ה ברא"ם). אבל אני אומר אי מהא לא איריא כלל, דנקראו החלות "חלת לחם שמן" מפני שכשנעשו לחם היה השמן כלול עמהם, ולא כן הרבוכה שנקראה "ככר לחם", מפני שהרבוכה נאפת תחלה בלא שמן כשאר לחם, לכך נקראת "ככר לחם":

פסוק כד

מוליך ומביא כו'. דכתיב (ר' פסוק כז) "וקדשת את חזה התנופה אשר הונף ואשר הורם", "אשר הונף" זה מוליך ומביא, וזהו לשון תנופה, "ואשר הורם" זה מעלה ומוריד (מנחות סא.), וזהו לשון הרמה, שהוא מרים:

למי שארבע רוחות הם שלו. פירוש, שאנו מראים כי זאת המצוה אנו עושים לשמו, כך מראה בהנפתו:

פסוק כה

על האיל הראשון. פירוש, שאין "על העולה" על העולה כמשמעו, שיניח אותו על העולה ויקטירם ביחד, שזה לא יתכן, דאין שייך לומר "על העולה", שהרי העולה כבר היא נקטרת, אלא פירושו **על האיל הראשון** שהעלית עולה, ורוצה לומר שגם זה יקטיר מוסף **על האיל הראשון** שהעלה כבר:

פסוק כז

קדשם לדורות. דאי שיקדשם עכשיו – כבר הם קדושים, אלא רוצה לומר 'קדשם לדורות':

פסוק כח

החזה והשוק הזה. לא איל המלואים אשר נזכר לפני זה:

פסוק כט

למי שבא בגדולה אחריו. לא לכל בניו, דהא אי אפשר שיהיו כל בניו כהנים גדולים:

פסוק ל

שבעת ימים ילבשם רצופין. דאם לא כן לא הוי למכתב "שבעת ימים" רק 'שבעה', אבל "שבעת ימים" רוצה לומר שביעית של ימים, כמו "שלשת ימים" (לעיל י, כב) 'שילוש

של ימים' (רש"י שם), ולא יקרא 'שביעית' אלא אם היו רצופין ביחד, וכאשר הם ביחד אז הוא שביעית. וכן אם השלשת ימים הם ביחד נקרא 'שילוש של ימים', ואם לא כן אין כאן שלוש ואין שביעית. שאם יש כאן שני ימים ביחד, ועוד חמשה ביחד, אין כאן שביעית. וזה החילוק שיש בין 'שבעה' ובין "שבעת", כי "שבעת" צריך שיהיה כאן שביעית, וכן "שלשת" צריך שיהיה כאן שילוש:

ילבשם הכהן אשר יקום מבניו תחתיו. פירוש, שצריך להקדים "מבניו" דקאי על "הכהן" העובד גם כן, שמדבר ממנו הכתוב "שבעת ימים ילבשם הכהן", אבל "תחתיו" קאי על האב, לכך יש להקדים ולחבר "מבניו" אל "הכהן":

אותו כהן המוכן וכו'. ד"אשר יבוא" ביאור באיזה כהן מדבר, והרי כל הכהנים נכנסים לאהל מועד (כלים פ"א מ"ט), אלא "אשר יבא אל אהל מועד" 'המוכן ליכנס לפני ולפנים':

שאם יש לו בן ממלא את מקומו כו'. דאם לא כן "מבניו תחתיו" למה לי, לכתוב 'שבעת ימים ילבשם הכהן תחתיו'. ואם תאמר, אפילו אין ממלא מקומו נמי, דרשו בתורת כהנים (ויקרא טז, לב) דכתיב בפרשת אחרי מות (שם) "ואשר ימלא את ידו", דוקא בזמן שהוא ממלא מקומו, אבל אין ממלא מקומו – לא:

כל לשון כהן לשון פועל. דאם לא כן לא שייך לומר "הכהן תחתיו", בשלמא אי פירוש "הכהן" כמו 'העובד', הוי שפיר 'שבעת ימים ילבשם העובד תחתיו', אבל אם פירוש "כהן" מלשון גדולה, כמו "כהן און" (בראשית מא, מה), "כהן מדין" (לעיל ג, יא), לא יתכן, שלא היה למלת "תחתיו" דביקות, שאין לפרש שילבש הבגדים תחת אביו, דזה לא שייך לומר, כי אלו שבעת ימים לא היה רק למלא ידיו, ולא היה לובש אותו שבעת ימים תחת אביו, אבל מלת "כהן" הוא לשון עובד, והוא דבוק אל מלת "תחתיו", ולפיכך ניגון תבירא נמשך אל מלת "תחתיו":

פסוק לא

שהשלמים [הללו] **קדשי קדשים הם**. דאי סתם קדשים – נאכלים בכל העיר (זבחים נה.), ואין צריכין שיהיו נאכלין בעזרה. והחצר היה כמו העזרה, כי כל החצר קרוי כן, ולאו דוקא פתח אהל מועד, כדכתיב לעיל (ר' פסוק יא) גם כן "ושחטת את הפר פתח אהל מועד", ולא היתה השחיטה פתח אוהל מועד ממש כדלעיל (אות יא), דהא בעי על ירך המזבח, ואם כן על כרחך הא דכתיב לעיל (פסוק יא) "פתח אהל מועד" היינו כל החצר, הכי נמי כל החצר קרוי כן. ועוד, דמאי שנא מכל קדשים שהן נאכלין בכל מקום בעזרה (זבחים נג.):

פסוק לג

באיל ולחם הללו. לא שימלא את ידם על ידי האכילה, דלא היה האכילה ממלא את ידם, אלא פירושו על ידי האיל והלחם, כלומר על ידי הקרבן:

לקדש אותם שעל ידי המילואים כו'. לא על ידי האכילה, כמו משמעות הכתוב "ואכלו אותם אשר כופר בהם למלא את ידם ולקדש אותם", דזה לא יתכן, דהא לא היתה האכילה מקדש אותם, רק 'על ידי המילואים כו":

שנתן המקרא טעם לדבר כו'. שלא תוכל לומר כי קדשי שעה הזהיר עליהם, אבל קדשי דורות לא, לכך אמר שנתן המקרא טעם "כי קדש הם", וממילא כל קדש יש לו דין זה:

פסוק לה

בענין הזה ובקרבנות הללו. שאין "שבעת ימים תמלא ידם" ענין בפני עצמו כמשמעות הכתוב, אלא אדלעיל קאי, "שבעת ימים תמלא ידם" **בענין הזה ובקרבנות הללו**:

פסוק מ

מ"ג ביצים וחומש ביצה. עיין בפירוש רש"י בפרשת בשלח (לעיל טז, לו) אצל "והעומר עשירית האיפה הוא":

פסוק מא

על המנחה נאמר ולא על הנסכים הסמוכים לזה. דהא לא שייך "לריח ניחח" על הנסכים, שלא היו לאישים, אבל במנחה שייך שפיר, דהיתה כולה כליל:

פסוק מג

אתוועד עמם בדבור כמלך וכו'. אף על גב דכאן לא נזכר דבור, רק "ונועדתי שמה לבני ישראל", פירוש הכתוב "ונועדתי שמה" בדבור, כי לא היה מתוועד עמם רק בדבור, דכן כתיב (פסוק מב) "אשר אוועד לכם שמה לדבר אליך שם". ומפני שקשה למה כתב סתם "ונועדתי שמה לבני ישראל", ולא כתב 'ונועדתי לדבר שמה אליך', ועוד, הרי כבר כתיב "אשר אוועד לכם שמה", תירץ 'כמלך הקובע מקום וכו", כלומר שלא בא הכתוב לומר רק כי מקום זה יהיה מקום קבוע לדבר עמהם, כמלך הקובע מקום לעבדים לדבר עמהם, לכך כתב עוד "ונועדתי לבני ישראל", כלומר שזה המקום הוא מקום הקבוע לדבר אתם. ולא הוצרך לפרש גם כן למה הוא מתוועד אתם, שכבר הזכיר זה "אשר אוועד לך לדבר שם" (פסוק מב), ולא בא הכתוב הזה רק לומר שזה המקום הועד בקביעות, שדבר זה לא הזכיר הכתוב שיהיה שם הדבור בקביעות:

פסוק מו

על מנת לשכון בתוכם. פירוש, כי אין ההוצאה בשביל שישכון בתוכם, דההוצאה לעצמה היתה. אלא כשהוציאם, הוציא אותם '**על מנת לשכון בתוכם**', כלומר שגם זה יעשה להם שישכון בתוכם, וזהו תוספות טובה שיעשה להם. והרמב"ן הקשה על רש"י שלא מצאנו שמוש הלמ"ד בענין 'על מנת'. ולפי דעתי לא כיון רש"י לומר שתהיה הלמ"ד משמש כמו 'על מנת', רק שלא תאמר כי עיקר ההוצאה היתה לשכון בתוכם, וזה אינו, ולפיכך פירש כי בודאי ההוצאה היתה לשכון, אבל לא היתה ההוצאה בשביל זה, רק ההוצאה היתה גם לשכון בתוכם, כלומר לא הוצאה בלבד, אלא אף לשכון בתוכם, וזהו '**על מנת לשכון בתוכם**', ופשוט הוא זה:

פרק ל

פסוק א

להעלות עליו קטור עשן סמים. צריך להוסיף 'להעלות עליו', כי אין "מזבח" סמוך אל "מקטר קטורת", שאם היה סמוך היה הבי"ת בפתח, כמו "מזבח אדמה תעשה לי" (לעיל כ, כא), "מזבח אבנים" (שם שם כב), ומכיון דאינו סמוך, צריך להוסיף '**להעלות עליו קטור עשן סמים**':

פסוק ד

והיה מעשה הטבעת וכו'. דאם לא כן 'והיו הטבעות' מיבעי ליה, שהרי שני טבעות היו, ולמה אמר "והיה" לשון יחיד, אלא פירושו 'והיה מעשה הטבעת', וקאי "והיה" לשון יחיד על המעשה של טבעת (כ"ה ברא"ם):

בית תהיה הטבעת לבד. ולא שיהיה פירושו שיהיו הטבעות לבתים ולבדים, שאין זה כן, אלא שהטבעות יהיו לבתים, והבתים יהיו בתים לבדים:

פסוק ט

על מזבח הזה. הוצרך לומר '**על מזבח הזה**', מפני שאמר אחר כך "[לא תעלו עליו] קטורת זרה", מפני שפירש (רש"י) "קטורת זרה" היינו קטורת נדבה, ומצאנו שהנשיאים הקריבו נדבה לחנכת המזבח, ולכך הוצרך לומר 'על המזבח הזה' כלומר על מזבח פנימי אסור, ולא על מזבח החצון:

פסוק י

המזבח הוא מקודש לדברים הללו. שאין רוצה לומר שהוא קודש קדשים כמשמעו, דאם כן לא היה לו ענין לכאן:

פסוק יב

תשא לשון קבלה כתרגומו. מלשון "לא תשא שמע שוא" (לעיל כג, א). ונראה לי כי מה שתרגם אונקלוס 'ארי תקבל', רוצה לומר כי הנושא הדבר מקבל אותו אליו, ולפיכך כתיב כאשר רוצה לקבל המנין – "כי תשא ראש בני ישראל". וכן "לא תשא שמע שוא", רוצה לומר אל תשא אותו, רק יניח אותו, ויהיה נעזב:

אבל מדברי רז"ל נראה שהם מפרשים "כי תשא" מלשון נשיאה ממש, שכן אמרו ז"ל בתנחומא (כאן, סוף סימן ד) 'אמרו ישראל, תחת שהיינו חייבים לך הרמת ראש, נתת לנו תלוי ראש, שנאמר "כי תשא את ראש"'. כי המנין בעצמו להיות נודע מנינם, הוא נשיאת ראש להם, והוא גדולה ונשיאות להם, שרוצה לדעת אותם, שלא יהיו נעזבים, לכך אמרו כי בזה שאמר הכתוב "כי תשא את ראש" נתן הקב"ה תלוי ראש על כל באי עולם. וכן דרשו ז"ל בבמדבר רבה (א, יא), מאי דכתיב בראש הספר (במדבר א, ב) "שאו את ראש", 'רוממו' 'גדלו' לא נאמר, אלא "שאו את ראש", כאדם שאמר לקוסטינר ארום רישא דפלן, כאן נתן למשה רמז שאם יזכו יעלו לגדולה, כמה דכתיב (ר' בראשית מ, יג) "ישא פרעה ראשך והשיבך על כנך", ואם לא יזכו ימותו, כמה דכתיב (שם מ, יט) "ישא פרעה את ראשך מעליך", עד כאן. ומשמע מדאמר 'רוממו, גדלו, לא נאמר', שהם מפרשים "שא" לשון נשיאה ממש, אלא שנרמז בזה אם לא יזכו ימותו, כדכתיב "ישא פרעה את ראשך מעליך":

ורמזו רז"ל בזה דבר נפלא, כי בעבור גדול המדריגה, שהלשון הוא תלוי ראש על כל העולם, מזה עצמו אם לא יזכו ימותו כולם, כן נותן המדה באמת, כי מי שהוא מתנשא על כל – אם לא יזכה – ימות, כי צריך זכות גדול לאותו נשיאות ותלוי ראש על כל באי עולם, ודבר זה יש להבין. לכך נרמז נשיאתם כאן בלשון "כי תשא", והוא דבר עמוק מאוד בחכמה מי שיבין ענין הנשיאה על כל, ואם לא יזכו ימותו. מכל מקום לשון "כי תשא" על דעת רז"ל לשון נשיאה ממש, כמו שנראה מכל דברי רז"ל:

ורש"י פירש בפרשת וישב (בראשית מ, יג) "ישא פרעה את ראשך" מ'לשון חשבון', ונראה מדבריו שהוא מפרש "ישא" לשון חשבון, וכאן מפרש שהוא לשון קבלה, וצריך לומר שאינו לשון חשבון ממש, רק שהוא לשון קבלה, רק שסובר רש"י שכל חשבון אינו רק שהוא מקבל החשבון, ולפיכך "תשא" הוא לשון חשבון, כאילו נקרא החשבון בלשון "תשא", כיון שלשון "תשא" הוא קבלה, ואין ענין החשבון רק קבלת המנין, לכך נקרא החשבון בלשון "תשא" סתם. ואונקלוס שתרגם שם 'ידכרנך פרעה', כי הוא מפרש לשון

"ישא" כמו שאמרנו, לשון נשיאה המקבל הדבר, וכאשר יזכור אותו זהו נשיאה, שמקבל זכרונו. וכן מה שתרגם כאן 'ארי תקבל', קבלת המנין הוא נשיאה, כמו שנתבאר:

כשתחפוץ לקבל סכום מניינם. שאין פירושו כאשר תקבל סכום מניינם, דאם כן הוא מונה אותם כבר, ולא שייך בזה שיתנו חצי שקלים אחר שכבר הוא מונה אותם. אלא פירושו 'כשתחפוץ לקבל מניינם' (כ"ה ברא"ם). ואמר 'סכום מניינם', מפני שכתב "ראש בני ישראל", דאין לפרש "ראש בני ישראל" ראש כל אחד ואחד, דבפרשת במדבר כתיב בתריה (במדבר א, ב) "לגלגלותם", אלא פירוש "ראש" סכום מנין, כי החשבון הפרטי יכנס תחת חשבון הכללי, שהוא סכום חשבון, כמו שיכנסו כל החלקים תחת השורש, שהוא ראש להם. והרא"ם פירש דלכך נקרא סכום החשבון "ראש", מפני שכן דרך בעלי חשבונות כותבים סכום חשבון בראש, ואחר כך כותבין הפרטים באגרת שלהם. ואין ראוי לפרש דברי תורה בענין זה, שהוא דבר הסכמי, ואין לו שורש חכמה. אבל הפירוש הוא כמו שנתבאר:

ומה שאמר 'אל תמנה אותם לגלגלותם', יש לדקדק, מנא ליה דבר זה, שמא מותר למנותם לגלגלותם, "ולא יהיה בהם נגף" שכבר נתנו כופר נפשם, כדמשמע לישנא דקרא "ונתנו איש כופר נפשם". ועוד, אם רוצה לומר שאל ימנה אותם לגלגלותם, אם כן "כופר נפשם" למה, הרי לא נמנו אלא חצי השקלים. ואין לומר דאם לא היה המצוה שימנה השקלים – למה אמר "העשיר לא ירבה והדל לא ימעיט" (פסוק טו), מה בכך אם ירבה, בשלמא אם נאמר דהיה מונה השקלים – אתי למטעי, שאם העשיר יתן שקל שלם יהיו סבורים כי שנים הם שנתנו השקל, ואם דל ימעיט לא יהיו יכולים לעמוד על המנין, ולפיכך פירש (רש"י) כי ימנו השקלים דוקא, דזה אין מספיק, כי התורה רוצה לזכות כולם בשוה בקרבנות צבור ובאדנים:

ויראה דרש"י פירש כך, דלשון "כי תשא את ראש בני ישראל" כך משמע, דלא הוי למכתב רק 'כי תפקוד את בני ישראל', ולמה הוצרך לומר "כי תשא את ראש", אלא פירושו כך; כאשר תרצו לדעת סכום מנין ישראל, דהיינו כלם ביחד, אל תמנו אותם לגלגולת, רק יתן כל אחד חצי שקל. ובשביל כך נכתב בכל מנין ישראל "שאו את ראש", שאין למנות אותם לגלגלותם, רק הסכום ביחד, וזה "כי תשא את ראש", שהוא סכום שלהם, ולא לגלגלותם. ומה שהוצרכו לתת כופר נפשם, דהיינו אף על גב שלא נמנו לגלגולת, מכל מקום היה נודע סכום שלהם, והיו צריכים לתת כופר נפשם. ודוד שהיה מונה את ישראל (ש"א כד, א-טז), נראה שהיה סובר כי לא היה מצוה זאת רק כשהיו יחד במדבר, והשטן יותר שולט, כיון שנמנו ביחד והם ביחד, אבל בימי דוד לא היו

נמנים ביחד, ואינם ביחד, אין הנגף שולט. ולפיכך כתיב "כי תשא את ראש", שהמצוה למשה דוקא, כך סבר דוד, וטעה, דאף על פי כן אין למנות רק על ידי חצאי שקלים, ולפיכך היה הנגף:

אך מדברי רז"ל לא משמע כך שצריך לתת חצי שקלים ולמנות השקלים, רק שיתנו כופר נפשם, ואז לא יהיה בהם נגף. והשתא אתא שפיר שמנה דוד את ישראל, כי ישראל היו נותנים חצאי שקלים מידי שנה בשנה באדר (שקלים פ"א מ"א) כופר נפשם, ואין צריך לתת בשעת המנין, דסוף סוף נתנו כופר נפשם. ובתנחומא בפרשת כי תשא (סוף סימן ט) אמר רבי אמי בר זימרא כל זמן שנמנו ישראל לצורך – לא חסרו, שלא לצורך – חסרו, אימתי נמנו לצורך – בימי משה, ושלא לצורך – בימי דוד. ולא אמרו כי לכך חסרו מפני שמנה אותם לגלגלותם, והיה לו למנותם על ידי דבר אחר, שמע מינה דאם הוא לצורך, כמו שהיה בימי משה, אין צריך למנות חצאי שקלים כלל. ולכך בימי דוד לא היו חסרים, שכבר נתנו כופר נפשם כשנתנו חצאי שקלים, אלא מפני שהיה המנין שלא לצורך, שלא נצטווה, ובזה טעה דוד שהיה מונה את ישראל שלא לצורך. ואין לומר שדוד מנה אותם על ידי חצאי שקלים, זה אין משמע מדברי רש"י, שאמר 'כמו שהיה בימי דוד', שמע מינה כי סבירא ליה כי דוד לא מנאם על ידי חצאי שקלים. ולכך לא היה צריך לרש"י לומר כלל שלא ימנה אותם בעצמם לגלגולתם רק על ידי חצאי שקלים, אלא אפילו אם ימנה אותם בעצמם, כיון שנתנו חצאי שקלים לכפרה, והמנין הוא לצורך, שפיר דמי:

פסוק יג

הראה לו כמין מטבע של אש. במדבר רבה (יב, ג) ובירושלמי סוף פרק קמא דשקלים (ה"ד), מדכתיב "זה יתנו". אבל בגמרא בפרק הקומץ (מנחות כט.), תנא דבי רבי ישמעאל, שלשה דברים נתקשה בהם משה עד שהראה לו הקב"ה, ואלו הן; מנורה, דכתיב (במדבר ח, ד) "וזה מעשה המנורה". ראש חדש, דכתיב (לעיל יב, ב) "החדש הזה לכם". שרצים, דכתיב (ויקרא יא, כט) "וזה לכם הטמא" ויש אומרים אף הלכות שחיטה. ובשמות רבה (טו, כח) אחד מארבעה דברים שנתקשה משה, שמן המשחה, דכתיב (פסוק לא) "שמן משחת קדש יהיה זה לי", ומעשה מנורה, ושרצים, והלבנה, ובכל הני לא חשיב שקלים. ויש לתמוה למה חשיב בגמרא הני, ולא חשיב שמן המשחה. ובשמות רבה למה לא חשיב שחיטה. וכן על אגדה דהקומץ (מנחות כט.) קשה, למה דרשו רק הני ג', מנורה, שרצים, חודש, ולא חשיב שחיטה, דהרי כתיב (לעיל כט, לח) גם כן "וזה אשר תעשה על המזבח". ולכולהו קשיא, למה לא חשיב שקלים, דכתיב "וזה יתנו":

אבל "וזה הדבר אשר תעשה להם לקדש אותם" (לעיל כט, א), "זאת חקת הפסח" (לעיל יב, מג), "זאת התורה אדם כי ימות באוהל" (במדבר יט, יד), לא קשיא, דשם לא קאי מלת "וזאת" רק על הדבר, ושייך בזה שפיר "וזה הדבר אשר תעשה להם לקדש אותם", שהרי אומר לו הדיבור, ושייך עליו "וזה הדבר". וכן "זאת חקת הפסח", ד"זאת" קאי על החוקה, והרי היה אומר לו החוקה. וכן "זאת התורה", כיון שהוא אומר לו התורה, שייך עליו "זאת חקת התורה" (במדבר יט, ב), אבל "וזה מעשה המנורה", דלא כתיב שם דיבור, ואם כן על מה קאי מלת "וזה", והוצרכו לדרוש 'שהראה לו הקב"ה', ועליו קאי לשון "וזה" (כ"ה בראב"ם):

ומכל מקום הקושיות הראשונות במקומם עומדים, למה לא דרשו גם כן בגמרא שקלים, דכתיב "זה יתנו". והקשה [עוד] הרא"ם, דכולהו לא דרשו "וזה אשר תעשה אותה שלש מאות אמה אורך התיבה" (בראשית ו, טו). ודע, כי כל הני דרשות כל אחת ואחת יש לה טעם; כי בגמרא לא דרשו רז"ל רק ג' – מנורה, שרצים, חודש, דבהנך מלת "זה" דבוק אל הנראה, כמו "וזה מעשה המנורה", "וזה לכם הטמא", "החדש הזה לכם", דרשו רז"ל שהראה לו הקב"ה אלו דברים, דאם לא כן מאי "וזה לכם הטמא". אבל בשקלים קאמר "וזה יתנו", קאי "וזה יתנו" על הנתינה, לכך לא דרשו שהראה לו הקב"ה מטבע, ולא שייך בזה שהראה לו הקב"ה. לכך שם פירושו על כרחך כמו "וזה אשר תעשה שלש מאות אמה אורך", כיוון דלא קאי על הדבר הנראה. והכי נמי תנא קמא לא דרוש "וזה אשר תעשה על המזבח", מפני כי לשון "זה" דבוק אל "אשר תעשה על המזבח", ולפיכך לא דרשינן שהראה לו הקב"ה, דלא דרשינן שהראה לו אלא כאשר "וזה" קאי על הדבר הנראה, "וזה מעשה המנורה", "וזה לכם הטמא", "החדש הזה לכם", והוא חילוק גדול כאשר תדקדק. אבל יש אומרים דרשו "וזה אשר תעשה" (לעיל כט, לח), קאי על השחיטה, אף על גב דלא נזכר בכתוב – עליו קאי, מפני שדרש לשון "וזה אשר תעשה על המזבח כבשים בני שנה", וכי "כבשים בני שנה" עושים על המזבח שיכתוב "וזה אשר תעשה על המזבח כבשים בני שנה", לכך דרשו מה שכתוב "וזה אשר תעשה" פירושו "וזה" השחיטה יעשה אל כבשים בני שנה:

ובגמרא דידן לא דרש שמן המשחה דכתיב (פסוק לא) "שמן משחת קדש יהיה זה לי לדורותיכם", מפני דסבירא לגמרא דאין לדרוש אלא כשנכתבה מלת "זה" קודם שהזכיר הדין עצמו, כמו גבי מנורה "וזה מעשה המנורה מקשה", "וזה לכם הטמא", "החודש הזה לכם", אבל בשמן המשחה שלפני "זה" הזכיר הדבר בדיבור, שנאמר (פסוק כג) "ואתה קח לך בשמים ראש וגומר", ועליו אמר "שמן משחת קדש יהיה זה לי לדורותיכם", קאי

מלת "זה" על הדיבור שדיבר לו לפני זה, כאילו אמר שזה שאמרתי – הוא לכם משחת קודש. ודווקא כאשר לא הזכיר הדבר ההוא בדיבור עדיין, אז אינו נופל מלת "זה", כי על מה קאי "זה", ושם דרשו 'מלמד שהראה לו הקב"ה'. אבל מדרש רבות (שמו"ר טו, כח) דרש "זה" דשמן המשחה, מפני דסבירא ליה דלא הוי למכתב כלל לשון "זה", ולפיכך דרש בכולהו. ומכל מקום גם מדרש רבות לא דרש "וזה אשר תעשה", מטעם דפרשנו אליבא דתנא קמא, דלא כתיב שחיטה בקרא, ולא איירי קרא ממנה. אמנם "זה יתנו" אפילו יש אומרים לא דרש, כיון דקאי על הנתינה. אבל בירושלמי דרש בכל "זה" דכתיב בקרא, ולפיכך דרש גם "זה יתנו":

ויש להקשות, בשלמא בכל הני היה צריך להראות, דיש חומר בהן להבין אותם, אבל במטבע, מה חומר יש בה עד שהוצרך להראות לו מטבע של אש, ויש לפרש כי המטבעות נעשות שלא בדקדוק, שאין לצמצם במעשה האדם, ולא נעשה בענין משוער, לא כמו דברים הנבראים שיש להם שעור מוגבל, והראה לו הקב"ה מטבע זאת מתחת כסא הכבוד, שזאת המטבע יש לה שעור מוגבל ומשוער, שאינה מעשה אדם. ומזה נלמוד שאין לחצי שקל זה דין שאר מטבע, אף על גב שהיא חסירה – שם מטבע עליה, כיון שאי אפשר לצמצם, ויוצאה בהוצאה, אבל זה אינה כך, אבל היא משוערת. ועוד, כדי שלא יקשה איך תולה דברי תורה מה שיתנו לכפרה על נפשותם – במטבע, שכל מטבע משקל שלה נעשית כפי רצון המלך, או מי שהמטבע שלו, ודברי תורה הם משוערים בענין אלקי, ולכך אמר כי 'הראה לו מטבע של אש מתחת כסא הכבוד', לומר כי אין השיעור הזה הוא שיעור מטבע היוצאת בעולם מבלי חכמה ושעור אלקי, אך מטבע זה שעור אלקי יש בה, ולפיכך תלה בה התורה כפרת הנפש, ולפיכך הראה לו מטבע של אש:

ומה שהקשה הרא"ם כי למה לא דרשו גבי "וזה אשר תעשה את התיבה" (ר' בראשית ו, טו), כבר התבאר לך שאין לדרוש כמו שלא דרשו "זה יתנו", דקאי "זה" על העשיה או על הנתינה. אבל מי שדרש 'זה אשר יתנו', בודאי דרש גם כן "וזה אשר תעשה". וכן תמצא באמת שדרשו בפרקי דרבי אליעזר (פכ"ג) "וזה אשר תעשה התיבה" מלמד שהראה לו הקב"ה באצבע כזה וכזה תעשה את התיבה:

במשקל הקדש שקצבת לך וכו'. פירוש, דמשמעות הכתוב "בשקל הקדש" שמבואר במקום אחר, והיכן הוא מבואר, ועל זה אמר 'במשקל השקל שקצוב לשקול בו שדה אחוזה', ושם נאמרו שקלים (ויקרא כז, טז-יט). ומה שאמר 'במשקל הקודש שקצבתי במקום אחר', ולא אמר 'בשקלים שקצבתי לך', דהכתוב אומר "בשקל הקודש", ואין

השקלים קודש, ולפיכך אמר 'במשקל הקדש', כי זה נקרא 'משקל הקודש' מה שהיו שוקלים שקלי שדה אחוזה וערכין (שם שם, ג-ח). ואם תאמר, ולמה הוצרך לשער חצי השקל בשקל הקודש, הא כתיב כמה הוא מחצית השקל, ויש לומר, דבא להקיש מחצית שקל זה לשקלי ערכין ושדה אחוזה, מה להלן אין נותנים בהם רק כסף, דאין פודין הקדשות רק בכסף, דכתיב "ונתן הכסף וקם לו", אף כאן לא יתן רק כסף ולא דבר אחר, לכך כתיב "בשקל הקדש":

עכשיו פירש וכו'. כלומר, שאין הכתוב מפרש כמה הוא השקל של שדה אחוזה וערכין, דאין שם שקלים מיוחדים, רק שהוא מפרש כמה הוא השקל, לא שקל שדה אחוזה וערכין בלבד, אלא כל השקלים מפרש:

עשרים גרה השקל השלם. ולא נפרש "השקל" המשקל של מחצית השקל, וזה אינו, דאין מחצית השקל כל כך. אף על גב דבדורות הללו השקל השלם הוא יותר מן עשרים גירה, זה אינו קשיא, שהוסיפו עליו, כמו שמפרש (רש"י כאן):

פסוק יד

ללמדך שאין פחות מכ' יוצא לצבא ונמנה וכו'. דאם לא כן מאי "עובר על הפקודים" שכתב, ומדכתיב אחריו "מבן עשרים שנה ומעלה", שמע מינה דאין נמנה לצאת מלחמה פחות מבן כ'. ואין לומר דפירוש הכתוב "כל העובר על הפקודים" וגם הוא מבן עשרים ולמעלה, ולפי זה לא היה חייב בחצי שקל אלא כשהוא עובר על הפקודים אחר שהוא בן עשרים שנה, וזהו כשכבר יצא למלחמה ונמנה, דאם כן הוי ליה למכתב 'כל שעבר על הפקודים מבן עשרים שנה ומעלה', ומדכתיב "כל העובר", פירושו כל אשר ראוי להיות עובר על הפקודים, אף על גב דלא עבר. והשתא על כרחך צריך לומר הא דכתיב "מבן עשרים שנה ומעלה" הוא ביאור אל "כל העובר על הפקודים", ורוצה לומר "העובר על הפקודים" היינו "מבן עשרים שנה ומעלה", ומזה למדנו דפחות מבן עשרים שנה אינו נמנה ואינו יוצא למלחמה:

פסוק טו

לכפר על נפשותיכם כו' שלא תנגפו. אבל אינו כפרת חטא, דהרי כבר כתיב (ר' פסוק יב) "ולא יהיה בכם נגף":

פסוק טז

ואם תאמר וכי אפשר שבשניהם יהיו ישראל שוים כו'. כל דבר זה נמצא בנוסחות שלנו בבמדבר רבה (א, י) בפרשת במדבר, ככל דברי רש"י בכאן. והרמב"ן (פסוק יב) הקשה על דברי רש"י ז"ל, שאיך יתכן שקהל גדול שהם ששים ריבוא לא מת אחד בחצי שנה

מן יום הכיפורים עד אחד באייר. ויראה שאין זה קשיא כלל, דאיכא למימר דהחשבון הזה מבן כ' ועד בן ס', אבל בני ס' לא נמנו, וכיון דלא נמנו בני ס' – לא מת אחד מהם בפחות מבני ס', דכל שמת מפחות מבן ס' הוא מת בהכרת, ולא מת באותו הדור בהכרת כלל. ולא עוד, אלא אף כשחטאו במרגלים, נגזר עליהם ארבעים שנה שלא יהיה מת אחד מהם בפחות מבן ס' (רש"י במדבר יד, לג), שיצא מכלל כרת, ואיך יהיו מתים בלא חטא בהכרת. ואדרבה, צריך לומר כך דלא מת אחד מהם, דאם לא כן יקשה לך כיון דכתיב (כאן) "ונתת אותו על עבודת אוהל מועד והיה לבני ישראל לזכרון לפני ה' לכפר על נפשותיכם", ולפי הנראה לא שייך זכרון אלא כשהוקם המשכן, אבל בעשייה גרידא לא שייך זה כלל, דמאי זכרון שייך בזה, ואם כדברי הרמב"ן שמתו מן אותו קהל שנמנו, איך יתכן זה שיאמר הכתוב "והיה לבני ישראל לזכרון לפני ה' לכפר על נפשותיכם", והרי כבר מת, ולכך יראה שלא מת אחד מהם, ומובטחים היו שלא ימות אחד מהם קודם הזמן. ואין להקשות, סוף סוף קשיא, דאיך יתכן זה, שהרבה שבמנין הראשון לא היו בני ס' ואחר כך היו בני ס',ומתו קודם מנין השני, דזה לא קשיא, דחשבון ס' שיצא ממיתת כרת – נחשב למנין שני דורות, שמונה מתשרי, כמו שפירש רש"י, ואם כן לא קשה מידי:

ועוד הקשה הרמב"ן ז"ל, דאין הדבר כדברי רש"י דהיה מנין עשרים שנים מן תשרי, אלא מיום ליום, וכן כל מניני התורה בשנות האדם שהם מיום ליום, וכדאמרינן במסכת ערכין (יח ע"ב) דערכין הם מעת לעת, ואינו אחר שנות עולם. והטעם הוא שבכולם כתיב בהן "ומעלה", והכי נמי כתיב (פסוק יד) "מבן עשרים שנה ומעלה". והשיב עליו הרא"ם דאף על גב שהיה לערכין השנה מעת לעת, לענין שני דורות היה מתשרי, וכן מוכח הכתוב (ר' בראשית ח, יג) שאמר "באחת ושש מאות שנה לחיי נח בראשון באחד לחדש חרבו המים", וזה ראיה ששנות נח הם מתשרי. ואין ראיה מזה כל כך, דשמא נח נולד באלול, ומנה לו "אחת ושש מאות שנה". אבל מן הגמרא דבפרק קמא דר"ה (י ע"ב) יש ראיה, דאמר התם מנין שיום אחד בשנה חשוב שנה, דכתיב "ויהי באחת ושש מאות שנה בראשון באחד לחדש", מדלא עייל רק יום אחד ומנה ליה שנה שמע מינה דיום אחד בשנה חשוב שנה, ושמע מינה דקים ליה לתלמודא דחיי נח הם נמנים מראש השנה, ולכך מוכח שפיר. והסברא נותן לחלק בין ערכין ובין שני דורות, דודאי בכל מקום שהמנין כמה שנים יש להם, אז מנין השנים נמנה מתשרי, אבל במקום שאין העיקר לדעת מספר השנים גרידא, רק כמה ערכו גם כן, וכיוצא בזה, אין אנו הולכין אחר מנין השנים, רק כפי אשר שניו בעצמו, והדבר פשוט לחלק:

ומה שכתב הרמב"ן שהטעם דערכין שהשנים מעת לעת מפני שכתוב (ויקרא כז, ז) "מבן (כ') [ששים שנה] ומעלה", לא ידעתי מנין לו זה הדרש. והתוספות פירשו שם (ערכין ריש יח.) טעם אחר, מפני שדומה לבן חודש, מה בן חודש צריך שיהיה מעת לעת, דפחות מבן חודש אינו נערך. ואני אומר שהטעם הוא כמו שאמרנו, כיון שהערכה הוא להעריך גופו, אחר גופו אזלינן. אבל מספר שני דורות לא אזלינן רק כמה יש לו משני דורות. והשתא דברי רש"י מקוימין:

ואני אומר שאפילו אם היה בפירוש בדברי רז"ל ששנות דור המדבר מעת לעת, אין לומר כדברי הרמב"ן שכך אירע במקרה, שהיו שני [ה]מספרים שוים, האחד היה אחר יום הכפורים (רש"י כאן), ומתו הרבה מהם, והשלימו המספר מה שחיסר מן המתים על ידי שנכנסו בני כ'. דזה יקשה כדלעיל, דכתיב (כאן) "ונתת אותם על עבודת אהל מועד זכרון לבני ישראל", ולא שייך זה אלא אחר שהוקם המשכן, ואיך יתכן במתים זכרון. ועוד, שפלא גדול היה דבר זה שיהיה דרך מקרה שני מספרים שוים עד אחד:

ויותר היה נראה לומר כי היה זה מספר אחד עם מספר אשר הוא אחר שהוקם המשכן, ואמר הכתוב (פסוק יב) "כי תשא את ראש בני ישראל לפקודיהם" אחר שהוקם המשכן, שאז יהיו נמנים ישראל, "ונתנו איש כופר נפשם בפקוד אותם" (שם), ורוצה לומר שיתנו כופר נפשם בפקוד אותם, לכך יקדימו שקליהם לתת אותם קודם המנין, ויתנו אותם לתרומת המשכן לאדנים שיהיו כפרה עליהם בפקוד אותם אחר כך. ולפי זה היה שפיר שאמר הכתוב "כי תשא את ראש בני ישראל", ולא היה מצוה 'שאו את ראש בני ישראל' כמו שאמר בחומש הפקודים (במדבר א, ב) "שאו את ראש", ולא היה כאן מנין בפני עצמו, רק "כי תשא" בסוף, אחר שהוקם המשכן, והמנין היה אחר שהוקם המשכן:

וכן משמע בתנחומא (כאן סימן ט), דקאמר התם; עשרה פעמים נמנו ישראל, וחשיב התם אחד בירידתן למצרים, ואחד בעלייתם משם, דכתיב (ר' לעיל יב, לז) "ויסעו בני ישראל מרעמסס כשש מאות אלף", אחד בחומש הפקודים כו', הרי שלא מנה כלל אותו של "כי תשא", וכמשמעות הכתוב שלא נאמר בו מנין כלל, רק "ויהי כסף פקודי העדה" (ר' להלן לח, כה), דפירושו הכסף של הפקודים, אבל לא נמצא שם למנות ישראל. והפירוש על דעת מדרש זה, שהיה מצוה לתת את השקלים קודם למנין שלהם שיהיה בחומש הפקודים. ולפי זה יש לומר, אף אם היה המנין שלהם במעת לעת, לא קשיא מידי, דהא השקלים היו אל אותם שיהיו עוברים על הפקודים כאשר יהיה המנין "באחד לחדש השני" (במדבר א, א), ולא נצטרך לדחוק כלל. ואם תאמר שהיה המנין לשנות העולם, אין צריך כלל שנאמר שהיו נותנים השקלים כל אותן שיהיו ראויים

למנות בשעת המנין ועתה לא היו ראויים למנין, דאף עכשיו היו ראויים למנין, דאזלינן בתר שנות העולם, כמו שאמרנו למעלה. ומכל מקום דבר זה ישאר בידינו דלא היה כאן מנין בפני עצמו, אלא שנצטוו שיתנו חצאי השקלים שלא יהיה בהם נגף כשיהיו נמנים, ולא היה נמנים כאן כלל, כדמוכח ממדרש תנחומא:

אבל מדברי רש"י בפרשת במדבר (א, א) בתחלתו [מבואר] שהיה כאן מנין בפני עצמו. ואין נראה כן מדברי רז"ל כלל שהיה זה מנין כלל. גם מאד נראה תמוה שיהיו שני מנינים השני כראשון, ויהיו נמנים פעם שני שלא לצורך. ויש לתרץ דמנין השני היה לדעת מנין כל שבט ושבט, וזה לא נודע בראשון, לכך אמר שם (ר' במדבר א, ב) "שאו את ראש כל עדת בני ישראל למשפחותיכם", דעו מנין כל שבט ושבט כמה הם (רש"י שם). אמנם משמעות הכתוב שלא היה כאן מנין כלל, שהרי לא אמר "שאו" רק "כי תשא", כלומר כי ישראל חייבים לתרום ג' תרומות, אחת מהן כי יש להם לתת כופר נפשם כאשר תקבל חשבון שלהם, ואלו חצי שקלים יעשו מהם האדנים, וזהו תרומה אחת לצורך המשכן. אבל אין הכתוב מדבר שיש למנות ישראל, רק שבא לומר שהתרומה האחת היא חצאי שקלים שיש להם לתת בפקוד [אותם], והיינו כשימנו באחד באייר כשהוקם המשכן – יקדימו שקליהם לתת לצורך האדנים:

והקשה הרמב"ן על דברי רש"י, שאיך יתכן לומר כי היה המנין הזה שוה למנין האמור בחומש הפקודים, כי כאן מנה שבט לוי עמהם, שהרי לא נאמר "אך את מטה לוי לא תפקוד" אלא עד חומש הפקודים (במדבר א, מט), ואיך יתכן שיהיו שני המנינים שוים. וקושיא זו אינו כלום, דודאי שבט לוי הובחר אחר מעשה העגל, כדכתיב בהדיא (להלן לב, כט) "מלאו ידיכם היום", ופירושו כי בדבר הזה תתחנכו להיות כהנים למקום (רש"י שם), ומיד אחר מעשה העגל הובחרו בני לוי, ולפיכך לא היו במנין ישראל. ואף על גב דרש"י כתב בפסוק (לעיל יט, כב) "וגם הכהנים הנגשים אל ה' יתקדשו" ובפסוק (לעיל כד, ה) "וישלח את נערי בני ישראל" דהם הבכורות, דכל זמן שלא הוקם המשכן היה העבודה בבכורות, וכדתנן בזבחים בפרק דם חטאת (קיב ע"ב) עד שלא הוקם המשכן היתה העבודה בבכורות, משהוקם המשכן נפסלו הבכורות, אין זה קשיא, דודאי מעשה עגל גרם שהיו נפסלים הבכורות משהוקם המשכן (רש"י במדבר ג, יב), שאין ראוי להם להיות עובדים במשכן ששם השכינה, ויהיו הלוים תחתם (שם), ומכל מקום כל זמן שלא הוקם המשכן היו עובדים הבכורות, לפיכך מיד אחר מעשה העגל לא היו נמנים הלוים בכלל ישראל, דהרי כבר הובחרו להיותם עובדים, אלא שהזמן עדיין לא היה, שלא הוקם המשכן, שכיון שחטאו בעגל אינם ראוים לעבודת המשכן, שהיא קדושה יתירה

ממה שהיה להם כבר. ומכל שכן להך מאן דאמר דסבירא ליה בפרק פרת חטאת (זבחים קטו ע"ב) ד"הכהנים הנגשים אל ה'" (לעיל יט, כב) בנדב ואביהו איירי, שהכהנים מיד הובחרו, דהוי שפיר דאין הלוים נמנים. ועוד, כיון שנתינת השקלים היה על עבודת המשכן שאליו הובחרו, כאילו כבר הוקם המשכן והובחרו הלוים. ומה שהוצרך לומר בפרשת במדבר (א, מט) "אך את מטה לוי לא תפקוד", אף על גב שגם כן כאן לא היו נמנים, אין זה קשיא, דשם צריך קרא שלא יהיו נמנים בפני עצמם, שלא תאמר בודאי בכאן דהיה המנין לכלל ישראל, ואין הלוים מצטרפים בכלל ישראל – אין נמנים עמהם, אבל שם כיון שהיה נמנה כל שבט ושבט, למה לא ימנה את שבט לוי מבן עשרים, לכך הוצרך לומר גם כן "אך את מטה לוי לא תפקוד":

והרמב"ן הקשה על דברי רש"י שאמר (פסוק טו) כי המנין בחומש הפקודים היה שנתנו חצאי שקלים לקנות קרבנות צבור, והקשה הרמב"ן שאותן השקלים לקנות קרבנות צבור שוים ישראל והלוים והכהנים, שכולם חייבין ליתן, ולפי דעת רש"י לא היו נותנים רק ישראל. ובחנם נכנס רש"י בדוחק הזה, דהוי ליה לומר דמנין של חומש הפקודים גזירת הכתוב, ולא משום שיתנו חצאי שקלים לקרבנות צבור, ולקרבנות צבור נתנו הכל, אף הלוים. אבל דעת רש"י, כי במדבר שלא נמנו הלוים עמהם – לא נתנו הלוים חצאי שקלים, אבל אחר כך שלא נבדלו הלוים במנין מישראל, חייבים כהנים ולוים כמו ישראל:

וכל הקושיות האלו על פירוש רש"י, אבל אם נאמר כמו שאמרנו למעלה כי המנין הזה הוא המנין האמור בחומש הפקודים, וכמו שמוכיח מדברי רז"ל, לא יקשה מידי, דגם כן כאן לא נמנו הלוים כלל, שהמנין שבכאן הוא המנין שבחומש הפקודים, רק שנכתבה המצוה במקומה הראוי לה, דהיינו במקום המנין שנמנו ישראל, לא בכאן בפרשה זאת, דהרי אין כאן עיקר המנין, רק שציוה שיהיו נותנים חצאי שקלים כל שיהיה נמנה, ולא נמנה שבט לוי, לכך לא נתנו שבט לוי חצאי שקלים, שלא היו צריכין, שלא היה המנין שבפרשת במדבר לקרבנות, כי לפי מה שאמרנו שהמנין הזה הוא המנין שכתוב בחומש הפקודים, לא היה מנין חומש פקודים לקנות בהם קרבנות צבור, אלא לעשות בהם האדנים. וזה אשר נראה אלי בזה, שכבר אמרנו שבמדרש תנחומא (כאן, סימן ט) לא מנה שני מנינים – מנין של פרשת כי תשא בפני עצמו, ומנין פרשת במדבר בפני עצמו:

פסוק יט

בבת אחת הוא מקדש. דאם לא כן, אין לרחוץ הידים תחלה ואחר כך רגלים כמשמעות הכתוב "ורחצו ידיהם ורגליהם", דמעלין בקודש (ברכות כח.), ולמה אמר "ורחצו ידיהם

ורגליהם", והוי ליה להקדים הרגל ואחר כך היד, כמו שהוא עושה בתפילין, שמעלה בקודש, אלא כאחת היה מקדש:

פסוק כ

הא אם לא ירחצו ימותו כו'. דאם לא כן, פשיטא אם ירחצו לא ימותו, אלא עיקר קרא אתא לאשמועינן שאם לא ירחצו ימותו, ולדיוקא קאמר. ואם תאמר, ולמה לא אמר 'אם לא ירחצו ימותו', ויש לומר, שבא ללמוד כי המיתה שהוא חייב בשביל שבא ונתקרב אל השם יתברך בלא רחיצה, שאין זה דרך כבוד. והכי פירושו, אם ירחצו לא ימותו בשביל הביאה שנתקרב אל השם יתברך, אבל אם לא ירחצו – ימותו בשביל הקירוב אל השם יתברך. אי נמי, כי מיתה בידי שמים אינו מת מיד, שתולה עליו לפעמים שנה ולפעמים יותר, ואינו כמו מיתת בית דין שחייב מיתה מיד, ולכך אמר שאם ירחצו אין כאן מיתה, אבל אם לא ירחצו יש מיתה, אבל מיתה מיד אין כאן, לכך לא אמר 'ימות':

פסוק כג

מחצית הבאתו תהא חמשים ומאתים. לא "מחציתו" של מר דרור דהיה חמש מאות כולו, דאם (לא) כן "מחציתו" למה לי, הרי כבר נאמר "חמשים ומאתים", לכך צריך לומר 'מחצית הבאתו יהיה חמשים ומאתים':

חמשים ומאתים סך כולו. אבל אין לומר כמו קנמן בשם דהיה מחצית הבאתו חמשים ומאתים. ואם תאמר, אימא הכי נמי, על זה קאמר בגמרא (כריתות ה.) אם כן נכתב קרא 'קנמן בשם וקנה בשם מחצה ומחצה חמשים ומאתים', דמשמע כל אחד ואחד יהיה כך מחציתו, דהיינו מחצית הבאתו, אלא דקנה בושם כל הבאתו לא היה רק חמשים ומאתים:

פסוק כט

משיחה זאת מקדשם כו'. ואין "וקדשת אותם" ענין בפני עצמו כמשמעו, דזה לא יתכן, דהא משיחתם מקדש אותם, ומפני שבא לומר שעל ידי משיחה היא קדש קדשים (רש"י כאן) לכך כתב "וקדשת אותם":

פסוק לא

שכולו קיים כו'. דאם לא כן, "לדורותיכם" למה לי, לכתוב 'שמן משחת קדש יהיה', ומדכתיב "לדורותיכם" שמע מינה דכולו קיים. ומפני שהוקשה לו מנא לן דכולו קיים, שמא מקצתו קיים ולא כולו, אמר כי "זה" בגימטריא י"ב, כלומר למה כתב "זה", הוי למכתב 'שמן משחת [קודש] יהיה', אלא לכך כתב "זה" לומר דבמנין "זה", דהוא י"ב לוגין, כולו קיים:

ומפני שכבר אמרנו לפרש כל מאמר שהביא רש"י בפירושו על אמתתו, עלינו לבאר דבר זה מה שאמר 'כולו קיים', ולמה שמן המשחה יותר קיים מכל. ולא בשמן המשחה לבד אמרו (הוריות יא ע"ב), אלא אף במנורה אמרו כך במדרש תנחומא (בהעלותך, ה) בשעה שהקריבו הנשאים לחנוכת המזבח (במדבר ז, א-פג), ושבט לוי לא הקריב, אמרו למה נתרחקנו מחנוכת המזבח, אמר לו הקב"ה לגדולה מזו אתה שמור, שנאמר (במדבר ח, ב) "בהעלותך את הנרות", הקרבנות בשעה שבית המקדש [קיים] הם קיימין, ובשעה שאין בית המקדש קיים אין קיימין, אבל הנרות לעולם "מול פני המנורה יאירו" (שם). והרמב"ן ז"ל (שם) תמה על המדרש הזה, הרי אף המנורה בטילה בזמן שאין בית המקדש קיים, ולפיכך נדחק בפירוש זה בפרשת בהעלותך. ותמה אני למה לא הוקשה לו מה שאמרו (הוריות יא ע"ב) בשמן המשחה שהוא כולו קיים. ובמסכת יומא פרק בא לו (יומא עב.) "עצי שטים עומדים" (לעיל כו, טו), שהם קיימים לעולם ולעולמי עולמים: דע, כמו שנותן סדר המציאות שיהיה העולם על דרך אשר סדר אותו השם יתברך, ויהיה סדר זה קיים לעולמי עולמים, כך נותן שיהיה נמצא סדר המשכן באופן זה ובציור זה, והוא ציור אלקי, ודבר זה מבואר. ובמדרש רבות בפרשת תרומה (לד, ב) מצאנו ששקול מעשה המשכן כמעשה שמים וארץ, וכמו שמבואר שם. ומפני זה ענין אחד להם. וכמו שהיה נותן סדר המציאות בעת עשיית המשכן להיות המשכן, כך היה נותן שנחרב עד זמן הרצון שיחזיר לישראל. אמנם בדברים אשר אמרנו למעלה – שמן המשחה לגודל מעלתו שבו מקדשים אחרים, והמנורה המאירה למשכן, והקרשים שהם גוף ועיקר המשכן, לא יכנסו בהפסד, ואם הגיע להם ההפסד מצד שהגיע הפסד לכלל המשכן, ולא היה ראוי להיות נמצא, כי המשכן הוא שנושא אלו הכלים, ואל הנושא הגיע הפסד, ומפני שהגיע הפסד לנושא לא נמצאו אלו כלים, אבל מצד עצמן לא יכנסו תחת ההפסד, והציור שהיה בעת עשיית הכלים האלו בעת עשייתם, והוא שגרם מציאותם, כן הוא עתה, רק ההפסד אל הנושא, שכאשר הנושא בטל, אז בטל גם כן אשר הם צריכים אל הנושא. ומצד עצמם הם נמצאים, כי מציאות הדברים האלו, אשר אין מציאותם במקרה, רק מסודר מסדר המציאות אשר סדר הוא יתברך, זהו מציאותם כאשר נמצא בסדור המושכל מן המסדר. ולכל הדברים אשר אמרנו, כמו שמן המשחה ומנורה, למעלתם לא היה בטול לסדר מציאותם, וכמו שהיו – כך הם עתה, אבל אל הנושא יש הפסד, שאין כל כך במדריגה. ואתה אל תאמר כאשר היה המשכן בבנינו, שכל חשיבתו לא היה רק הקרשים והדברים השייכים לו, שהרי כל אלו דברים הגיע להם שנוי, שכאשר הגיע הפסד ליריעות וקרשים, היום בזה ולמחר באחר, עד שהיה חדש הכל, אל תאמר

שהיה זה נקרא משכן חדש, שאין הדבר כך, כי אין חשיבות המשכן הדברים החומרים, רק עצם הציור שהיה מסודר מן השם יתברך, ואל דבר זה לא הגיע בטול ושינוי. ובשביל זה לא נאמר שהיה שינוי למשכן, [ד]כל זמן שעצם הציור קיים אין להקפיד על שינוי הגופות. ולפיכך יש לנו לומר גם כן שיש קיום לכל אלו הדברים שאמרנו, שכמו בעת עשיית המשכן היה מחייב סדר המציאות שיהיו נמצאים, כך חייב עתה הכלים אשר מיוחדים לעלוי מעלתם, ואין הפסד בהם, ואם הגיע הפסד – לא הגיע רק מצד הנושא, כמו שאמרנו. ומפני מעלת ומדריגת השמן, נעשה בשמן המשחה כמה נסים, כמו שמבואר במקומו. ומכל מקום התבאר לך כי הנרות יאירו אל מול פני המנורה לעולם, כי לא הוסר אור עריכתם מן המציאות, ודי בזה למבינים, כי הם דברים ברורים מאד:

פסוק לב

לא תעשה אחר כמוהו במשקל סממנין. דאין לומר שאין לעשות שמן המשחה בסכום סממנין אף על גב דלא הוי לפי מדת הין שמן, דאם כן לא הוי למכתב רק "ובמתכנתו לא תעשו", ולמה כתב "כמוהו", אלא לומר דדווקא "כמוהו", אלא לומר דדווקא "כמוהו" לפי מדת הין שמן אסור, ואם אינו לפי מדת הין שמן-מותר:

ואף העשוי כו'. דאין לומר דמה דכתיב (פסוק לג) "ואשר יתן ממנו על זר" קאי על אותו הנעשה במתכנתו, דאין הכתוב מעניש אלא אם כן הזהיר, לפיכך לא נוכל לפרש "איש אשר ירקח כמוהו ואשר יתן ממנו על זר [ונכרת מעמיו]" על אותו הנעשה במתכנתו, דלא מצאנו אזהרה עליו, דזה דכתיב "על בשר אדם לא יסך" על של משה קאי, דהא עדיין לא הזכיר אותו הנעשה במתכנתו כלל, ולא שייך לומר דקאי "על בשר אדם לא יסך" על הנעשה במתכנתו:

פסוק לג

שאינו צורך כהונה ומלכות. דאין לפרש "ואשר יתן ממנו על זר" שאינו כהן גדול, דאם כן היאך הותר למשוח המלכים בשמן המשחה, שהרי נמשח דוד (ש"ב ה, ג) ושלמה (מ"א א, לט) בשמן המשחה, אלא פירוש "ואשר יתן ממנו על זר" שאינו כהונה ומלכות. ואם תאמר, מנא לן לתת על המלכים משמן המשחה, ותירץ הרמב"ן ז"ל מדלא כתיב (בפסוק לא) 'שמן משחת קדש יהיה זה לאהרן ולבניו', כדכתיב גבי בגדים (לעיל כט, כט) "ובגדי הקדש אשר לאהרן יהיו לבניו אחריו", שמע מינה דמה דכתיב "שמן משחת קדש יהיה זה לי לדורותיכם" אינו רוצה לומר דווקא אהרן והכהן הגדול מבניו יהיה נמשח, אלא אף המלכים יהיו נמשחים, ולכך כתיב "שמן משחת קדש יהיה זה לדורותיכם" למשוח משיחי ה', שהם המלכים והכהנים הגדולים:

פסוק לד

למדנו שלא יקל בעינינו כו'. פירוש, דאף על גב דגזירת הכתוב הוא [ד]חלבנה תוך סממני הקטורת, סוף סוף לא הוי ליה למנות אותו בין הסממנין, והוי ליה למכתב חלבנה לסוף או בראש, לא להיות נמנה בתוכם, שכן דרך הכתוב להיות מונה כל מין ומין בפני עצמו, ולא לערב יחד, וכאן מערב הכתוב את החלבנה תוך סממני הקטורת, אלא 'ללמד אותנו שלא יקל בעינינו וכו'. ולכך מנאם הכתוב תוך סממני הקטורת. ומדברי רש"י שאמר 'שלא יקל בעינינו לצרף עמנו פושעי ישראל' משמע שרוצה לומר שאל יאמר אדם מה לי לפושע הלזה, אין תפלתו נשמעת, אלא יצרף אותו עמהם, מדלא אמר 'ללמדינו שנצרף עמנו פושעי ישראל'. אבל בגמרא (כריתות ו ע"ב) משמע דצריך לצרף עמנו פושעי ישראל, דאמר שם 'כל תענית שאין שם פושעי ישראל אינה תענית, שהרי חלבנה ריחה רע וכו'. ויש בזה קצת מן התמיה, וכי לא עדיף שיהיו כולם צדיקים, דע, כי הדבר הזה הוא דבר מופלג בחכמה, שכאשר גזרו תענית, שכל תענית הוא הענוי שירחם השם עליהם, ואין הכנעה ממי שהוא כבר קרוב אליו כמו הצדיקים, ולכך אין הצדיקים מביאים הרחמים, אבל הרשע מביא הרחמים, כי כאשר הוא רחוק מן השם יתברך ההכנעה הוא יותר, שאין לך הכנעה רק כאשר שונאו (מכניע) [נכנע] מפניו, וזה מביא רחמים, ולכך כל תענית שאין בו מפושעי ישראל [אינה תענית], שבו ראוי הכנעה:

סמים אחרים. לא הסמים הנזכרים, דאם לא כן, תרתי למה לי. ובגמרא (כריתות ו ע"ב) מקשה ואימא "סמים" כלל, "נטף שחלת חלבנה" פרט, "סמים" כלל, אתה דן כעין הפרט, מה הפרט מפורש דבר שמעלה עשן כמקל ואינו מתפשט לכאן ולכאן, אף כל דבר שמעלה עשן כמקל ואינו מתפשט לכאן ולכאן, ותירצו שם אי לכלל אתי לא לכתוב "סמים", דהא מ"קח לך" נפקא כללא, ד"קח לך" משמע הכל, ולמה למכתב כלל אחריני "סמים", אלא להכי כתב "קח לך" וכתב נמי "סמים" למדרש בכלל ופרט וכלל לקיטור ומעלה עשן, ולמדרש נמי סמים י"א. ומקשה עוד שם, ומנא לן ד"סמים" בתרא חמשה, שמא "סמים" בתרא כקמא, ואינו מרבה רק שנים בלבד, ומתרץ בגמרא אם כן לכתוב 'קח לך סמים סמים נטף', ומדכתיב הך "סמים" בתר "נטף שחלת וחלבנה", מרבה סמים כמו הנך קמאי. ואם תאמר, למה לא נכתבו אלו הסמים בפירוש, יש לומר שלא תאמר כי "בד בבד", רוצה לומר שיהיו משקלם זה כזה (רש"י כאן), גם כן קאי עליהם, ואין זה כך, דלא היו שוים רק אותם הכתובים, שהם ארבעה:

אחד באחד יהיה. כי לשון "בד" הוא לשון "בדד", שהוא לשון 'אחד', וכך משמעות הלשון שיהיה אחד באחד, ולא אחד כשנים. ובגמרא בפרק קמא דכריתות (סוף ה.)בעי

למימר בתחלה "בד בבד" שאין שוקלים בהכרע, ובסוף מסיק רבינא "בד בבד" שלא יניח משקל במשקל וישקול כנגדו. פירוש, שאחר ששקל נטף, שהוא שבעים מנה (שם ו.), לא ישקול כנגדו חלבנה, אלא כל אחד ישקול כנגד הברזל, ולא כנגד המשקל (רש"י שם ה.). ולפירוש רש"י דפירש "בד בבד" 'אחד באחד', קשיא מנא להו לרז"ל למדרש כך, שמא "בד בבד" לא אתא רק לומר שיהיו אלו ארבעה שוים האחד כמו השני, ויש לומר דלשון "בד" משמע 'בדד', שלא יהיה בו תוספות, וכן משמע מדברי רש"י שפירש "בד(ד)" 'יחיד אחד באחד', ולשון 'יחיד' רוצה לומר שיהיה יחיד בלי תוספות עליו, מדלא כתיב 'אחד באחד'. ובלשון זה משמע גם כן שלא לשקול בהכרע, שאם כן לא היה בדד. גם כן משמע מלשון 'בדד' שלא ישקול אותם כי אם נגד הברזל, ולא כנגד מה ששקל כבר, שלא היה זה 'בדד', שלא יהיה המשקל דרך דבר אחר ששקל כבר, דלא היה זה 'בדד' כלל, ומדכתיב "בד(ד)" ולא כתיב 'אחד באחד' ילפינן זה:

פסוק לה

ואומר אני כו'. ונדחק רש"י מאד להביא לשון "ממולח" אל לשון עירוב. ואני אומר כי אונקלוס שתרגם 'מעורב', מפני שרוצה לומר כי צריך שיתנו הבשמים טעם זה בזה, וזהו כשהוא מעורב יפה אז האחד נותן טעם זה בזה, אף על גב דהוא יבש, הרי הבשמים נותנים טעם זה בזה, וזה נקרא "ממולח", כי כל דבר שנותן טעם בשני נקרא על שם מלח, כי המלח הוא שנותן טעם באחר, ולפיכך נקרא עריבתו של זה בשם "ממולח":

ממולח יהיה וטהור יהיה. פירוש, שאין רוצה לומר שיהיה 'מעורב טהור קדוש', דאין הטהרה והקדושה תולה בעירוב כלל שיאמר "ממולח טהור וקדוש", ולפיכך צריך לומר שכל אחד ואחד ענין בפני עצמו:

פסוק לו

היא קטרת שבכל יום כו'. אבל אין לפרש "ונתת" כמשמעו, שיהיה נותן לשם בלי הקטרה, דהרי 'קטרת' נקרא על שם הקטרה שיהיה מקטיר אותה (רש"י פסוק א), ולמה להניח שם בלי הקטרה:

כל מועדי דבור וכו'. פירוש, אל יקשה לך כפל לשון "באהל מועד אשר אוועד לך שמה", דאחר שכתב "באהל מועד" ידענו שנקרא כך בשביל שיהיה מועדי הדבור לשם, ולמה צריך למכתב "אשר אוועד לך שמה", אלא פירושו '**כל מועדי דבור וכו**'', ובא לומר שמיום שהוקם המשכן לא דיבר עמו רק מאהל מועד, ולא ממקום אחר:

פסוק לז

שלא תעשנה אלא לשמי. דאם לא כן, הרי כבר כתיב (ר' פסוק לו) "קדש תהיה לכם":

פרק לא

פסוק ב

קראתי בשם לעשות מלאכתי את בצלאל. כלומר, שאין פירוש הכתוב שקרא בשם בצלאל, כמו "ויקרא בשם ה'" (להלן לד, ה) שקרא את שמו, דלמה צריך לקריאה זאת, והוי למכתב 'ראה קראתי את בצלאל', אלא פירושו "ראה קראתי בשם" 'לעשות מלאכתי', רוצה לומר בשם וביחוד קראתי לעשות מלאכתי את בצלאל:

פסוק ו

ועוד שאר חכמי לב יש בכם וגו'. פירוש, כי משמעות הכתוב שבא לומר שנתן חכמה בלב כל חכמי לב, שהרי אמר הכתוב "ובלב כל חכמי לב נתתי חכמה", ואין זה שייך לכאן, לכך הוצרך לפרש שבא לומר שעוד יש בהם חכמי לב, כלומר נוספים על בצלאל ואהליאב. ומפני שלא תאמר כי "ועשו" מחובר אל "וכל חכמי לב" בלבד, וזה לא יתכן, דאם כן הם יהיו העושים המשכן, לא בצלאל ואהליאב, ולפיכך הוסיף 'וכל אשר נתתי בו חכמה ועשו', כדי שיהיה דבוק "ועשו" אל כלם:

פסוק ז

הארון לעדות לצורך לוחות העדות. דלא נעשה הארון לעדות, אלא ללוחות העדות נעשה:

פסוק יא

לצורך הקטרת היכל שהוא קודש. ומה שלא פירש דמלת "לקודש" קאי גם כן על שמן המשחה, כמשמעות הכתוב "ואת שמן המשחה וקטרת הסמים לקודש", מפני דעל ידי שמן המשחה נעשה קודש, ומלת "לקודש" משמע שהוא כבר קודש, ולפיכך לא פירש "לקודש" רק על הקטרת הנעשה להיכל, שהוא קודש. והרא"ם נדחק בתירוץ שאינו צריך, כי פשוט הוא שלא יתכן לפרש "לקודש" על שמן המשחה העושה אותו קודש, והוי לכתוב 'שמן המשחה לקודש':

פסוק יג

אף על פי שתהיו רדופין וזריזין בזריזות המלאכה וכו'. הרמב"ן הקשה על זה, כי לדעת רז"ל אכין ורקין מיעוטן ימעטו בשמירת השבת, כי המעוטים – אצלם ימעטו בדבר המצוה עצמה, ואם תדרוש המעוט בענין מלאכת המשכן יהיה מותר לעשות מלאכת המשכן בשבת. אבל המיעוט הוא למילה ולפיקוח נפש וכיוצא בהן, שהן דוחין את השבת כו'. וקושיא גדולה היא זאת, דלעולם המעוט בא במצוה עצמה, וכאן מרבה מצות שבת שדוחה מלאכת המשכן. ויראה כי פשוטו של מקרא בכל מקום "אך" הוא מוציא

וסותר את שלפניו, "שאו את ראש כל עדת בני ישראל" (במדבר א, ב) "אך את מטה לוי לא תפקוד" (שם שם, מט), הרי הוא סותר דבר הראשון אשר נאמר לפני זה. ואצל בלעם (שם כב, כ) "קום לך אתם ואך את הדבר אשר אדבר אליך", הרי ממעט את הליכתו, תלך אתם – אבל מכל מקום לא יהיה הכל ברשותך לעשות. "ואיש אשר לא ישמע אל דברי הנביא וגו', אך הנביא אשר יזיד לדבר דבר בשמי" (ר' דברים יח, יט-כ), וכן כולם לשון "אך" הוא סותר מה שנאמר לפני זה. וגם כן כאן סותר את הדבר שנאמר לפני זה, שציוה על מלאכת המשכן (פסוקים ו-יא), ועליו אמר "אך את שבתותי", כלומר למעט מלאכת המשכן בא, שעליו קאי מלת "אך":

אמנם מה שדרשו ז"ל במסכת יומא מנין שפיקוח נפש דוחה את השבת, אמר רבי יוחנן "אך את שבתותי תשמרו וגו'", הרי דהוא ממעט את השבת, היינו שמפני שהכתוב הוא אומר בלשון "אך", והוי ליה למכתב 'את שבתותי תשמורו', והוי קאי על מה שלמעלה, דהיינו מלאכת המשכן, שישמורו שבת אף לענין מלאכת המשכן, אלא בא למעט שבת עצמו, דהיינו פיקוח נפש. וכן הוא "וישאר אך נח" (בראשית ז, כג), משמעותו של כתוב דהכל נמחה חוץ מן נח, שהוא נשאר, ומדכתיב "אך נח" דרשו ז"ל (תנחומא נח, ט) שגם נח לא נשאר הכל, והיה כוהה דם מטורח הבהמות והחיות. וגם כן כאן אומר שיהיו זריזים במלאכת השמכן "אך את שבתותי תשמורו", דלא תעשו מלאכת המשכן. ומדכתיב לשון "אך" דרשו ז"ל למעט את השבת שיהיה נדחה מפיקוח נפש:

ומה שנקט רש"י המיעוט ממלאכת המשכן שלא יהיה נעשה בשבת ממלת "אך", אף על גב דגם כן יכול למעט ממה שהזהיר הכתוב כאן על השבת, מפני דיותר פשוט למעט מלשון "אך" דהוא ממעט ענין הראשון. והדין עם רש"י בפירוש זה, דמלת "אך" הוא למעט גם כן על ענין הראשון שנזכר לפני זה. וכך הוא בכל מקום שלשון "אך" הוא למעט ענין הראשון, ומכל מקום דרשו ז"ל גם כן הלשון למעט המצוה עצמה מדכתיב "אך" כמו אצל "וישאר אך [נח]", ורש"י פירש פשוטו, לא יתור של "אך" שממנו לומדין פיקוח נפש שדוחה השבת, וזהו נכון:

פסוק יח

שהרי בי"ז עלה וכו'. קשה, דמה ראיה מביא מזה שאין מוקדם ומואחר בתורה, שהרי עדיין יש לומר דהיה ציווי מלאכת המשכן קודם מעשה עגל, אלא שמשה אמר לישראל הציווי על מלאכת המשכן אחר יום הכפורים כאשר נתרצה להם על מעשה העגל (קושית הרא"ם), ונראה לי מה שאמר (רש"י) 'והוקם המשכן באחד בניסן', שאין זה צריך לפירושו, נראה שזהו הראיה שהיה ציווי מלאכת המשכן אחר יום הכפורים, ולא

תאמר דציווי מלאכת המשכן היה קודם שנשברו הלוחות, ולכך אמר 'והוקם באחד בניסן', פירוש שדווקא רצה הקב"ה להקימו באחד בניסן, כדכתיב בקרא בהדיא (להלן מ, ב), ואם כן למה היה הקב"ה מצוה אותם על מלאכת המשכן קודם י"ז בתמוז, דכיון שראינו דמלאכת המשכן התחילו אחר יום הכפורים (רש"י להלן לג, יא), והיה נגמר בזמנו והקימו אותו באחד בניסן, למה יהיה מצווה אותו קודם הזמן, שאף אם יהיה נגמר לא יהיו מקימין אותו קודם ראש חודש ניסן, וראוי יותר לצוות על מצוות שיהיו שייכים עתה, אלא בודאי ציווי המשכן היה אחר מעשה העגל. ואין לומר אילו התחילו אותו בסוף ארבעים היו מקימים אותו קודם ראש חודש ניסן, זה אינו, כיון שהכתוב אומר (להלן מ, ב) "באחד לחודש תקים המשכן", שמע מינה דווקא מצותו הוא באחד לחודש. אף על גב דבמדרש יש שהמשכן נגמר בכ"ה בכסליו, לכך קורין בחנוכה בקרבנות הנשיאים שהקריבו לחנוכת המזבח (במדבר ז, א-פט), מכל שכן צריך לומר כיון שהיה הקמתו בראש חודש ניסן דווקא, מה שהתחילו בעשייתו לאחר יום הכפורים היינו כדי שיהיה נגמר בכ"ה בכסליו, שזה שרצה הקב"ה, אף על גב דלא יקימו אותו עד אחד בניסן, בחר בכ"ה בכסליו שיהיה נגמר בו עשייתו. אבל אם יתחילו אותו מיד, היה זה ללא צורך כלל. אבל מדברי רש"י משמע לקמן שעשו את המשכן עד אחד בניסן, שכן פירש לקמן בפרשה זאת:

החקים והמשפטים שבואלה המשפטים. לא דברי המשכן, שהרי ציווי מלאכת המשכן אחר מעשה העגל (כ"ה ברא"ם):

וחוזרין ושונין ההלכה ביחד. דבר זה סוד גדול, כי דברי תורה מחוייבים שיהיה כל דבור ודבור כך, ולפיכך לא היה התורה כמלך בשר ודם המצוה לעבדו כך וכך תעשה, שהעיקר הוא גזירתו שחידש מלבו, אבל דברי תורה הם מחוייבים מצד עצמם. ולפיכך כתיב אצל התורה "ויכל לדבר אתו", כשנים שהם נושאים ונותנים בדבר אחד, כך השם יתברך (אח"כ) [ומשה רבינו עליו השלום] היו שונים ההלכה ביחד, כי אין התורה גזירת המלך בלא טעם, ואם היו כך לא שייך בזה שהיו שונים ההלכה ביחד מה שגזר כפי רצונו גזירה על עבדיו. אבל מפני כי הדברים הם מוכרחים על פי החכמה והדעת, ולפיכך השם יתברך בעצמו חוזר היה ההלכה עם משה המקבל ממנו, להורות כי זה חכמת השם המחויבת, ולפיכך אמר שהיו שונים ההלכה ביחד:

ויש בזה עוד דבר מופלג בחכמה מאד, כי התורה היא בין השם יתברך ובין האדם, משלמת רצון השם יתברך ונותנת לאדם שלימות, עד שהתורה היא שלימות כוללת בין השם יתברך ובין האדם. וכיון שהדבר הוא כך, אמר שהיו שניהם ביחד חוזרין ההלכה,

מאחר שהתורה היא כוללת בין הנותן ובין המקבל, ודברים אלו עוד עמוקים, והבן זה היטב:

פרק לב

פסוק א

בתוך שש שעות וכו'. שכן דרשו (שבת פט.) "וירא העם כי בושש", אמר להם השטן ביום י"ו כבר באו שש ולא בא, וכשראו שבאו שש מיד "ויקהל העם וגו'"(כ"ה בר"ם): **שאותו היום שעלה הוא מן המנין וכו'**. הקשה ריב"ם בפרק רבי עקיבא (שבת פט. תוד"ה לסוף) על דברי רש"י, דהא משמע בהדיא ביומא (ד ע"ב) דיום שעלה מן המנין, דאם לא כן, לא תמצא שהיה שבירת הלוחות בי"ז בתמוז. ותימה על קושיא זאת, כי רש"י רוצה לומר שאין כל היום מן המנין, כי הם סבורים היו כי יום של עליה כולו היה מן המנין, ומשה יבוא ביום י"ו בשש שעות, וזהו ארבעים יום כאשר תחשב יום עלייה מן המנין וגם יום הירידה. ומה שאמר 'לסוף ארבעים יום', אינו רוצה לומר לבסוף יום של ארבעים יום, דזהו אינו, שהרי עדיין לא נשלמו ארבעים יום. ועוד, דהוי ליה למימר 'לסוף יום ארבעים אני בא', אבל 'לסוף ארבעים יום' רוצה לומר ביום הארבעים, שהוא בסוף ארבעים יום:

והיה מורה לנו הדרך וכו'. אבל אין פירושו "אשר העלנו" כמשמעו – אשר הוצאנו ממצרים, דמאי דהוה הוה, וכבר יצאו ממצרים, ולמה היו רוצים לעשות אלקים במקומו של משה, אלא פירושו ש'יהיה מורה לנו הדרך', ועכשיו אנו צריכין לאלהות. ומפני שידעו במדריגתו של משה ובמעלתו, וידעו אשר אין אלקים אשר יעשו יהיה במדריגתו, היו מתאוים לאלהות הרבה, והיו רוצים להגיע אל מדריגת משה באלהות הרבה שיהיה להם:

פסוק ב

לשון ציווי ליחיד מגזירת ברך. והקמץ במקום הדגש, שהמלה מבנין הדגש, והיה ראוי להיות הרי"ש דגושה על משקל "דבר אל בני ישראל" (במדבר טו, לח), והרי"ש אינה מקבל דגש, ובא הקמץ שהוא נח נעלם תחת פ"א "פרקו" במקום הדגש, אשר ראוי לבא בעי"ן הפעל, כי כן המשפט:

פסוק ג

לשון פריקת משא כו'. דאם לא כן, 'ויפרקו' מיבעיא ליה, אלא הוא לשון פריקת משא, כשנטלו נמצאו הם מפורקים. ומפני זה הוצרך לפרש "את נזמי הזהב" כמו 'מנזמי הזהב', "את" במקום 'מן', דלא יתכן לשון "את" אחר התפעל:

פסוק ד

באו מכשפי ערב רב. דחלילה שיהיה אהרן עושה עגל, שהרי כל כוונת אהרן לדחות אותם (רש"י פסוק ב), ואם כן הא דכתיב "ויעשהו עגל מסיכה" לא שעשהו אהרן, אלא מכשפי ערב רב, אך מפני כי על ידי אהרן נעשה, תלה הכתוב באהרן, כאילו עשאו אהרן. ומה שעשו מכשפי ערב רב דווקא עגל, מפני כי לאלקי זהב ראוי יותר עגל, כמו שאמרו ז"ל (יומא ריש מה.) "זהב פרויים" (דה"ב ג, ו) שדומה לדם הפר. וכן של ירבעם היו עגלים (מ"א יב, כח) מפני טעם זה, כי לזהב שייך עגלים, והיו רוצים לעשות אלקי זהב. ובעלי עבודה זרה חושבים כי יותר רצונם נעשה כאשר החומר אשר ממנו נעשית מתיחס אל הצורה, שכן ראוי שיהיה הצורה והחומר מתיחסים. ולפירוש אשר כתבנו בפרשת תצוה (לעיל פכ"ט אות ב), ויתבאר בסמוך עוד (אות ח), הוא להפך, מפני שרצו לעשות עגל לטעם שנתבאר שם, בחרו בזהב, כדי שיהיה החומר והצורה מתיחסים, ודבר זה מבואר:

שיצא מתוך דימוסי בנין כו'. פירוש 'דימוס' שורה של בנין אבנים, 'שנתמכך' פירוש שנתמעך בבנין של פרעה, שהיו ישראל בונין, והיו נוטלין המצריים בני ישראל כשהם קטנים, ומניחים אותם בבנין במקום אבן. אמר משה רבינו עליו השלום וכי כך עושים לבני אברהם יצחק ויעקב, אמר הקב"ה כל אותן הבנים אם היו חיים ונתקיימו בעולם היו רשעים, ואם אין אתה מאמין קח אחד מהם ותראה מה יהיה מעשיו, ולקח את מיכה, והוא עשה את העגל ופסל מיכה (שופטים יז, א-ה), ולפיכך נקרא 'מיכה' שנתמעך בדימוסי בנין של מצרים:

מאה ועשרים וחמשה קנטרין. וכוונתם לדבר גדול, כי השור אשר שמטו מארבע חיות המרכבה שיעורו קכ"ה, כי כל החיות הם נכללים במספר ת"ק, כדאיתא בפרק אין דורשין במסכת חגיגה (יג.) מן הארץ עד הריקע מהלך ת"ק [שנה] וכו', עד רגלי החיות נגד כולם, נמצא כי החיות מיוסדים על ת"ק, ובהכל יש ת"ק, ורביעית השיעור קכ"ה, והבן זה. ועוד יש מי שאמר בב"ר ק"ך קנטרין כמנין 'מסך', כי הה"א אינה נקראת, ולפיכך לא דרש רק 'מסך', דהם האותיות הנקראות. ועוד, כי הה"א אינה רק סימן הנקיבה, לכך לא דרש רק 'מסך', ולא ה"א הנקיבה. וטעם המדרש הזה הוא ענין נפלא, כי חשבו

לעשות להם מנהיג במקום משה, וידוע כי מדריגתו של משה הוא כולל ק"ך, וזה ידוע ממספר שני חיי משה שחי(ה) משה ק"ך שנה (דברים לד, ז), ואל תאמר שהיה דבר זה במקרה שהיה חי ק"ך שנה, כי מתחלת בריאת העולם היה משוער שני חיי משה, כדכתיב (בראשית ו, ג) "בשגם הוא בשר והיו ימיו מאה ועשרים [שנה]", ודרשו ז"ל (ב"ר כו, ו) "בשגם" הוא משה, שכן הוא במספרו, וכן אמרו בפרק חלק מנין למשה מן התורה, שנאמר "בשגם הוא בשר". וכנגד זה עשו את העגל ק"ך קנטרין. וזהו שאמרו (פסוק א) "כי זה משה האיש", נקרא משה "זה", והוא י"ב, וכאשר תכלול כל אחד בעשרה הוא ק"כ. ומדריגתו של משה הוא בלשון "זה", וידוע הוא למבינים למה נקרא משה "זה". ולכך היה חי ק"כ שנה, שהרי ק"ך הוא "זה" במספר קטון, ובקשו לעשות אלהים במקום משה, ועשו לו ק"ך קנטרין:

פסוק ז

לשון קושי הוא כמו דבר אדני הארץ אתנו קשות. עיין למעלה בפרשת וארא (פ"ו אות ד) ושם נתבאר למה דרש במקום הזה שהוא לשון קושי:

פסוק י

כלום מתקנא כו'. דאם לא כן, מאי "למה יחרה אפך וכו'", [וכי] אין ראוי להיות חרון אף אחר שעשו עבודה זרה, אלא '**כלום מתקנא כו**':

פסוק יב

התעשת להם מחשבה אחרת. דכל לשון 'והנחם' הוא מחשבה אחרת, כמו שפירש בפסוק (רש"י בראשית ו, ו) "וינחם ה' כי עשה את האדם":

פסוק יג

אם עברו על עשרת הדברות וכו'. ותימה לי, למה דרשו (שמו"ר מד, ד-ה) כך, דשמא כפשוטו הוא, דהזכיר ג' אבות, שכולם היו צדיקים ולא קבלו זכותם, ויתן זכותם לישראל אם חטאו, ולמה דרשו על אברהם בפני עצמו, וכאשר עיינתי בזה מצאתי דברי רז"ל נכונים שדרשו כך, דכאן אמר "זכור לאברהם ליצחק ולישראל עבדיך", ואילו בפרשת עקב (ר' דברים ט, כז) נזכר התפלה "זכור לעבדיך לאברהם וליצחק ולישראל", ובודאי כן הוא ראוי שאמר "לעבדיך" תחילה, שזהו העיקר, מפני שהם עבדיך וצדיקים, ובזכותם ינצלו. ובשביל שאמר "לאברהם ליצחק ולישראל עבדיך" דרשו, דכך פירושו; "זכור לאברהם" בפני עצמו, ומפני זה צריך ליתן טעם למה לאברהם בפני עצמו יותר מן שאר האבות, אלא מפני שנתנסה בעשר נסיונות, והכתוב רוצה לחבר "זכור לאברהם", שהרי רוצה לומר שיזכור זכות אברהם שנתנסה בעשר נסיונות, לכך אמר "זכור לאברהם". ועוד

פירשו, שהכתוב רוצה לומר 'אם לשריפה וכו', והשתא הוי גם כן שפיר שחיבר הכתוב ביחד "זכור לאברהם", ולא כתב,זכור לעבדיך לאברהם'. ופירוש זה נכון בדברי רז"ל:

אם לשריפה הם עומדים כו'. ואם תאמר, תינח שריפה או הרג או גלות, ושמא סקילה או חנק הם חייבים, ויש לומר כי השריפה וההרג דרכם לבא מן השמים; כמו שהיה אצל נדב ואביהו (ויקרא י, ב), ואצל תבערה שבערה בם אש ה' (במדבר יא, א), וסדום שהמטיר עליהם אש (בראשית יט, כד). וכן הרג הוא גם כן מן השמים, להביא עליהם מלחמה להיותם נאספים בחרב. וכן הגלות. ואם השריפה וההרג והגלות, שהם רגילים לבא מאת ה', ויהיו מכפרים עליהם האבות, כל שכן שלא יבא עליהם המיתות הרחוקות, שהם סקילה וחנק ושאר מיתות:

מה אתה אומר כו'. מפני שאמר "ואעשך לגוי גדול", אם כן קשיא מה השיב משה "זכור לאברהם וליצחק ולישראל אשר נשבעת להם בך וכו'", הרי משה גם כן מזרעם, והרי שבועות האבות יהיו מקויים במה שיעשה את משה לגוי גדול, ולפיכך צריך לפרש כי משה השיב על זה במה שאמר "זכור לאברהם", כלומר האבות הם שלשה (ברכות טז ע"ב), ואם לא ינצלו בזכותם אם כן אין זה נחשב אלי מה שאתה אומר אלי "ואעשך לגוי גדול". וכל זה כלל משה במה שאמר "זכור לאברהם וליצחק ולישראל עבדיך":

כסא של שלש רגלים וכו'. ואם תאמר, אדרבא, זהו כסא של ארבע רגלים, דהא זרע משה בני אברהם יצחק ויעקב, ואין זה קשיא, דמפני זה אמר,כסא של שלש רגלים', דאברהם יצחק ויעקב נקראים אבות לישראל (ברכות טז ע"ב), והם כמו שרשים שהאילן נסמך עליו כמו שיסמוך הכסא על הרגלים, וכאשר אמר למשה "ואעשך לגוי גדול" רצה שהוא יהיה משה האב לאומה, שהרי אמר "ואעשה אותך לגוי גדול", ולא יהיו נקראים על שם האבות, כמו שנח לא יקרא אב לישראל אף על גב שכל ישראל יצאו ממנו, וכן שם לא נקרא אב, שלא נקראו אבות לישראל אלא אברהם יצחק ויעקב, כך לא יהיה נקרא אב אלא משה, שהוא נעשה לגוי גדול:

לא נשבעת וכו'. דאם לא כן, למה לי "בך":

פסוק טו

משני עבריהם האותיות נקראות ומעשה ניסים היה. בפרק הבונה (שבת ריש קד.) פירש רש"י שהיו נקראות בפנים כסדר ומבחוץ בהפך. ולפי זה הא דקאמר כאן 'ומעשה ניסים היה' על מ"ם סתומה וסמ"ך, דהיו עומדים בנס (רש"י שם), דכיון דמשני עבריה ניראת חקוק, אי אפשר להיות מ"ם סתומה וסמ"ך להיות עומדים, ולא יהיו נופלים, ועל זה אמרו 'מעשה ניסים היה' (כ"ה בראב"ם):

פסוק יט

מה פסח. התוספות (שבת פז. ד"ה **ומה פסח**) מפרשים דאין זה קל וחומר גמור, דאם משומד אסור בקרבן מפני שהוא קרבן, מפני זה אין למנוע מליתן להם התורה ולהחזירם למוטב. ואני אומר כי קל וחומר גמור הוא, דכיון שהם אסורים בתורה מקל וחומר דפסח, מה שייך בזה דיש ליתן להם התורה להחזירם למוטב, דאיסורא להיכן הלך, כיון דאסורים בתורה, מה שייך בזה ליתן להם התורה להחזירם למוטב:

אלא דיש להקשות על קל וחומר זה, דדיו לבא מן הדין להיות כנדון (ב"ק כד ע"ב), דמה פסח אינו אסור למשומד הלימוד, רק האכילה, ואם כן לימוד התורה למשומד גם כן מותר, ולמה שבר את הלוחות, שהרי אינם אסורים בלימוד התורה, אף על גב שהם אסורים בפסח, ואין לומר דהכי קאמר, כיון דאסורים לעשות הפסח, ואין נתינת התורה רק למצותיה, ואם אחת מהן בטל לא שייך תורה לישראל, ובשביל כך שבר הלוחות, דבזה יקשה קושית התוספות, דלא היה למשה לשבור הלוחות, כיון דאין כאן איסור, והיה (להם) [לו] ללמדם את התורה לישראל ולהחזירם למוטב, וקודם שיגיע זמן פסח יחזרו למוטב, ויהיה מותר להם לעשות הפסח:

אבל גם כן אין זה קשיא, כי יש לך לדעת דנתינת הלוחות להם הוא מעשה מחדש לקבל הלוחות, והם אסורים בו מכח קל וחומר דפסח, שהיא מצוה אחת, ואין למשומד זכות בלוחות שהם התורה, וכיון דאסורים למשומד לא שייך נתינה להחזיר אותם למוטב. ולא דמי מה שהמשומד מותר בתורה, דשם אינו עושה דבר חדש, שהרי כבר היה לו התורה, אבל ליתן הלוחות מחדש להם – הנתינה אסורה להם מקל וחומר דפסח, שאסור המשומד לעשות המצוה, ולא קשיא מידי:

פסוק כא

כמה יסורים סבלת וכו'. הקשה הרמב"ן דחטא הזה מן העבירות שיהרג ואל יעבור (פסחים סוף כה.), ומדברי רש"י משמע שאילו היה סובל יסורים הרבה היה לו לעשותן, ואיך יתכן זה. ויראה שאין קשיא על דברי רש"י, שהרי הרמב"ן עצמו פירש (פסוק א) שלא היה כוונת אהרן חס ושלום לעשות להם אלקים שיעבדו לו ושישתחוו לו, אלא היה כוונת אהרן שיהיה במקום משה לנהוג אותם במדבר, שכן היו שואלים (פסוק א) "עשה לנו אלקים אשר ילכו לפנינו", וגם משה ידע כי לא כיון אהרן חס ושלום לעשות להם אלוה לעבוד, אלא שעל ידי עשייתו בא המכשול להם שאחר כך עבדו אותו, כדכתיב (פסוק ח) "וישתחוו לו ויזבחו לו", ולפיכך אמר משה "מה עשה לך", כמה יסורין סבלת שהבאת עליהם חטא כזה, כי עשית להם דבר זה שלא היה לך לעשות. כי משה היה

סבור שעשו לו יסורים גדולים ולכך עשה להם העגל, והשיב אהרן "אתה ידעת את העם כי ברע הוא" (פסוק כב), ובקשו לעשות "אלקים שילך לפניהם כי זה משה האיש וגו' ואומר למי זהב התפרקו ויתנו לי ואשליכהו וגומר" (פסוקים כג, כד), ולא ידעתי שיצא העגל הזה (רש"י שם), כמו שיתבאר בסמוך תשובתו:

פסוק כב

בדרך רע הם הולכים תמיד. פירוש, מה שאמר "כי ברע הוא" ולא אמר 'כי רעים הם', אלא "ברע" רוצה לומר '**בדרך רע הם הולכים תמיד**':

פסוק כד

ואומר להם דבר אחד. דאם לא כן, "ואומר להם" למה לי, דמה התנצלות הוא זה, הוי ליה לומר 'ויתנו לי זהב וגו', מאי "ואומר", אלא "ואומר להם" 'דבר אחד והם מהרו והתפרקו'. ואף על גב דאהרן היה אומר להם "פרקו נזמי הזהב אשר באזני נשיכם והביאו אלי" (ראה פסוק ב), ואיך אמר שלא אמר להם רק דבר אחד (קושית הרא"ם), מכל מקום לא היה מרבה עליהם בדברים לומר להם פעמים הרבה עד שעשו, אלא עשו כשדיבר להם דבר אחד:

לא ידעתי שיצא העגל הזה. אין פירושו שהיה יוצא העגל מעצמו, דהא כתיב (פסוק ד) "ויצר אותו בחרט ויעשהו עגל מסיכה", והרא"ם פירש כי מפני היראה הוציא שקר מפיו. ודבר זה אינו, שמפני היראה מוציא האדם שקר מה שאין יודע בו האדם, אבל הדבר שכל ישראל ידעו שאהרן עשה אותו, איך שייך בזה שיוציא שקר מפיו במלתא דעבידי לגלוי. אבל כך פירושו, "ויצא העגל הזה" שהיה בו חיים, כי אהרן אף על גב שעשה העגל סבור שלא היה דבר בו, ולא ישתחוו למת (רש"י פסוק ה), ומכשפי ערב רב עשו בכשפים בשעה שהשליך את הזהב לכור שיהיה בו חיים אחר שיהיה נעשה צורתו (רש"י פסוק ד), ולפיכך אמר "ואשליכהו ויצא העגל הזה" שיש בו חיים, ולא היה בו מתחלה חיים, רק אחר שעשה את צורתו. ומכל מקום שייך "ויצא העגל הזה" דמשמע שמן האש יצא, דודאי מן האש יצא, רק שהיה מחוסר צורה, וכאשר נעשה צורתו היה חי:

פסוק כט

בדבר זה תתחנכו וכו'. אתיא כמאן דאמר בפרק פרת חטאת במסכת זבחים (קטו ע"ב) וגם הכהנים הניגשים אל ה'" (לעיל יט, כב) היו הבכורות, כמו שפירש רש"י למעלה בפרשת יתרו (שם), כי עדיין לא נפסלו הבכורים, וכשחטאו בעגל נפסלו הבכורות, ומכל מקום לא היו פסולין אלא לעבודת המשכן, ועד שהוקם המשכן היו עובדים הבכורות,

כמו שנתבאר למעלה בפסוק (ל, טז) "ונתת אותו על עבודת אהל מועד". והרא"ם פירש הפך זה, דאתיא הא דקאמר כאן 'ובדבר זה תתחנכו להיות כהנים למקום' כמאן דאמר "וגם הכהנים הנגשים אל ה'" הם נדב ואביהו, ונפסלו באותו זמן מיד הבכורות מפני שידע הקב"ה שיחטאו לסוף במעשה העגל, ולפיכך פסלם בסיני מיד, כי גנאי הוא שיעבדו הבכורות בסיני, שיהיו נפסלים לסוף במעשה העגל. ורש"י דפירש בפרשת יתרו "וגם הכהנים" הם הבכורות, אתיא כאידך מאן דאמר, ודרך רש"י לכתוב פעם אליבא דחד, ובמקום אחר אליבא דחד. ואין דברים אלו נכונים, ואף אין צריך להם כלל, כי רש"י פירש הכל לפי שטה אחת – שלא נפסלו הבכורות רק בעגל, ועבדו עד שהוקם המשכן, כי לא נפסלו רק מן עבודה שבמשכן, ופשוט הוא:

כי איש מכם. לא כל איש, דהא לא אמר רק לבני לוי (פסוק כח), לא לכל איש:

כי איש בבנו ובאחיו וגו'. ואם תאמר, ולמה לא אמר בשעת מעשה 'הרגו איש את בנו', ולמה אמר "הרגו איש את אחיו" (פסוק כז), ונראה אם היה אומר 'הרגו איש את בנו' לא יהיו סוברים כי פירוש "בנו" היינו בן בנו, ויהיו סבורים בנו ממש, ויסברו שיש לוים שעבדו את העגל, לכך לא אמר להרוג את בנו, שלא יטעו בזה:

פסוק ל

אשים כופר וקנוח וכו'. דאין לפרש לשון כפרה, דאם כן 'אכפרה חטאתכם' מיבעי ליה (כ"ה ברא"ם), או 'אכפרה בעדכם' כמו "וכפר בעדו ובעד ביתו" (ויקרא טז, יא), מאי "אכפרה בעד חטאתכם":

פסוק לא

אתה גרמת להם וכו'. דאם לא כן, "זהב" למה לי, דמאי שנא אלקי זהב מאלקי כסף:

פסוק לב

מכל התורה כולה שלא יאמר וכו'. אין רוצה לומר התורה אשר כתב משה, דהרי עדיין לא נכתבה (בה) עד סוף מ' שנה. ועוד, דהרי אותה תורה משה כתבה, ולא יאמר בזה "אשר כתבת", אלא פירשו התורה שהיתה כתובה מאז אש שחורה על גבי אש לבנה, כמו שפירש רש"י בפרשת וזאת הברכה (דברים לג, ב) אצל "מימינו אש דת למו", דעל זה אמר שימחוק את שם "משה" מכל התורה. ואין דברי חכמים כדברי רש"י שיהיה פירוש "מספרך אשר כתבת" התורה, שהרי מזה למדו רז"ל (ר"ה טז ע"ב) כי ג' ספרים נפתחים בראש השנה, אחד של צדיקים, ואחד של רשעים, ואחד של בינונים; "מחיני נא" זה ספרן של רשעים, "מספרך" זה ספרן של צדיקים, "אשר כתבת" זה ספרן של בינונים. ודעת רז"ל הוא כי הספר הזה הוא ציור הנמצאות, והנמצאות הם מתחלקים

לג' חלקים; צדיקים, רשעים, בינונים. ואמר משה "מחני נא מספרך אשר כתבת", רוצה לומר מציור העולם, אשר הוא ספר העולם:

פסוק לד

הנה מלאכי ולא אני. פירוש, שצריך לומר שהם דברי כעס, כמו שאמר "ביום פקדי ופקדתי", ואמר (אחריו) [לפניו] "הנה מלאכי ילך לפניך", שהוא משמע דבר רצון וטוב, ולפיכך אמר כי פירושו "מלאכי" 'ולא אני':

פסוק לה

מיתה בידי שמים וכו'. כמו שפירש למעלה (רש"י פסוק כ) 'עדים בלא התראה במגיפה', והוא אליבא דחד תנא בפרק שני שעירים (יומא סו ע"ב). והקשה הרא"ם, מה צריך עדים למיתה בידי שמים, והיה ראוי להיות במגיפה אף אותו שעשה בלא עדים, ואין דבר זה קשיא, כי אף על גב שאפשר שיהיה מיתת החוטאים בלא עדים על ידי דבר, לא מתו על ידי דבר, כיון שלא היו יודעים החטא יאמרו מי מגיד לנו שחטאו, שמא לא חטאו, וכאשר יראה שימותו על ידי דבר יאמרו במקרה מתו, אף אותם שלא חטאו, אבל כאשר לא מתו רק אותם שחטאו, והם ידעו זה, אז ידעו שעל ידי חטאם מתו. וכן לא מתו בבדיקה אותם שחטאו בעדים, חדא, דלא שייך בדיקת המים אלא כשאין ידוע, כמו גבי סוטה שאין החטא ידוע, אבל כשידוע חטא שלהם לא שייך בזה בדיקה, ולכך מתו על ידי מגיפה. ועוד, דכיון דאפשר להמית אותם מיד על ידי מגיפה, יותר עדיף, דלא צריך להמתין לבדיקה. ואל יקשה לך אותן שמתו בהדרוקן מי יאמר לי שחטא, וזה לא קשיא, כי שתית המים לצבות בטנם אין זה כמנהגו של עולם, בודאי יאמרו על ידי חטא היה, דאם לא כן למה מתו. ועוד, כי הרבה שתו ולא מתו, אם כן בודאי אלו שמתו – על חטא מתו, ולא קשיא מידי:

פרק לג

פסוק ה

אם אעלה בקרבך וכו'. שאין לפרש שיעלה בקרבם, שהרי אמר הקב"ה "כי לא אעלה בקרבך" (פסוק ג):

פורענות זו תלקו מיד. דאם לא כן, מאי "ועתה" דקאמר, אלא כך פירשו '**פורענות זו תלקו מיד** וכו':

פסוק ז

הרחק אלפים אמה כענין שנאמר וכו'. והתם טעמא הוי כדי שיוכלו לבא לפני הארון בשבת להתפלל, הכי נמי לא הרחיק משה רק אלפיים אמה כדי שיוכלו לבא אל משה בשבת כל מבקש ה', כדכתיב "והיה כל מבקש ה'":

פסוק יא

ודבר ה' אל משה פנים אל פנים ומתמלל עם משה וכו'. נראה שפירש זה פעם שני, כי בתרגום אונקלוס כתב 'ומליל ה' עם משה', ולפיכך פירש רש"י שראוי להיות 'ומתמלל עם משה' כמו שתרגם למעלה (ר' פסוק ט) "ודבר ה'" 'ומתמלל'. ולכך לא אמר (רש"י כאן) 'כתרגומו ומתמלל', מפני שתרגום אונקלוס שלפנינו 'ומלל', ודעת רש"י כי הנוסחא הנכונה 'ומתמלל'. ואני אומר שהדין הוא עם אונקלוס, מפני כי למעלה כתב (ר' פסוק ט) "וירד עמוד הענן ועמד פתח האוהל ודבר אל משה", ודעת התרגום כי "ודבר אל משה" על הכבוד הנראה בעמוד הענן, ולפיכך תרגם "ודבר" 'ומתמלל'. אבל כשכתב (כאן) "ודבר ה'", תרגם אותו 'ומלל'. וכן "את הקול מדבר אליו" (במדבר ז, פט) תרגם אותו (שם) 'ומתמלל', מפני שכתוב "את הקול מדבר". וזה החילוק שיש לאונקלוס; במקום שכתב "את הקול מדבר אליו", או שכתב "וירד עמוד הענן וגומר", תרגם אותו 'ומתמלל'. וכשהוא מצורף אל השם תרגם אותו 'ומלל'. והוא דבר ידוע מאוד זה החילוק, כי אין לומר על הקול 'ומלל', וכן כאן (פסוק ט) שלא דבר רק הכבוד, לא תרגם 'ומלל' רק, ומתמלל':

והדבר הזה נהג משה מיום הכפורים כו'. פירוש, שנהג לכנוס למחנה ללמוד להם התורה. דקודם יום הכפורים לא היה פנאי ללמוד להם תורה, אף על גב דאהלו היה מחוץ למחנה מי"ז בתמוז, שכן פירש למעלה (רש"י פסוק ז) "ומשה יקח את האהל" 'מאותו עון', ואם כן מי"ז בתמוז נטע אהלו מחוץ למחנה, אלא מה שהיה שב אל המחנה ללמוד להם – היה אחר יום הכפורים בלבד, דאז היה לו פנאי ללמוד להם תורה. אך קשיא, דלמה היה אהלו חוץ למחנה אחר יום הכיפורים, והא עיקר נטיית אהלו חוץ למחנה בשביל שהמנודה לרב מנודה לתלמיד (רש"י שם), ואילו אחר יום הכיפורים נתרצה להם כבר, ואפשר לומר אף על גב שנתרצה להם הקב"ה, עדיין [היו] כמנודין, שהרי כפרת ישראל היה על החטא פר לחטאת, ועגל בן בקר ופרה אדומה, כל אלה הם קרבנות על החטא, וכל זמן שלא כפר להם יש כאן נידוי לשמים, אף על גב דנתרצה להם ביום הכפורים, לא היה ריצוי אלא שהקב"ה ברצון להם, ומכל מקום עדיין היו כמנודין לו, עד שהוקם המשכן, והיה כפרה להם בקרבנות, כך הוא דעת רש"י. ואין דעת רז"ל

(תנחומא תשא, כז) כך, כמו שהביא רש"י עצמו בפירושו בסמוך (סוף הפסוק) "ודבר ה' אל משה" 'שישוב אל המחנה אמר לו אני בכעס ואתה בכעס מי יקרבם', ואם כן לא היה אהלו של משה מחוץ למחנה אחר יום הכיפורים, דאחר יום הכפורים לא שייך לומר 'אני בכעס', דהא כבר נתרצה להם. ולפי דעת רז"ל "ומשה יקח את האהל" (פסוק ז) רק עד שאמר לו הקב"ה שיחזור למחנה, ומיד אומר לו הקב"ה שישוב אל המחנה:

בי"ט עלה וכו'. ובפרשת עקב (רש"י דברים ט, יח) פירש שעלה בי"ח, וכן בפרשת יתרו (לעיל יח, יג). והרא"ם פירש כי לסוגיא דגמרא בפרק בתרא דתענית (כט.) דאמרו תמוז דההוא שתא היה מעובר, עלה בי"ט, כמו שנתבאר בדברי הרא"ם. ושגגה היא, דמאי ענין זה לכאן, דהתם אמרו 'תמוז דההיא שתא' דשלוח מרגלים, והוא בשנה השניה, ומעשה העגל היה בשנה הראשונה:

ויראה לומר דעלה בי"ח בתמוז, וכיון דלא היה לילו עמו אמר כאן דעלה בי"ט, דלא היה לילו עמו. ומה שאמר 'ובי"ח דן החוטאים', היינו קודם שעלה. והשתא חשבון מכוין; י"א ימים ולילות מן תמוז, חוץ מיום י"ח שאין לילו עמו, וכ"ח של אב, וליל כ"ט, הינו מ' יום ומ' לילות. ובראש חודש אלול עלה להר (רש"י כאן), דהינו ל' של אב, דהוא יום ראשון של ראש חודש אלול. אף על גב דעלה בכ"ט לחודש אב (רש"י דברים ט, יח), נקרא זה 'בראש חודש אלול' כמו שאמר כאן שעלה בי"ט, כי כ"ט יום לא היה לילו עמו. והשתא יהיה ל' יום של אב עם יום ראש חודש ראשון של אלול, ויום כ"ט אב, וט' יום של תשרי, ולילה של י' תשרי, נשלמו ביום הכפורים מ' יום ומ' לילות. וכהאי גוונא צריך לתרץ מה שפירש בפרשת נח (רש"י בראשית ז, יב) שפסקו מ' יום של מבול בכ"ח בכסליו, והוא עצמו פירש באותו פרשה שפסקו בכ"ז בכסליו, ועיין שם:

אך הלשון שאמר 'ובראש חודש נאמר "ועלית"' אין לפרש כך, דמשמע שתחלת העליה היה בראש חודש אלול, ואפשר לומר כי היה בין מ' יום אמצעים ובין מ' יום אחרונים הפסק יום, ולפיכך בראש חודש אלול עלה להר, וירד בעשרה בתשרי, והיה אלול מלא. ואפשר לומר דרש"י פירש אליבא דפרקי רבי אליעזר (פמ"ו) דסבירא ליה בראש חודש אלול נאמר למשה (ר' להלן לד, ב) "ועלית להר", ולפי זה צריך לומר שעלה בי"ט בתמוז, נשארו עשרה ימים ועשרה לילות ויום אחד בלא לילו, נמצא שכלים מ' יום ומ' לילות בל' אב, שהוא ראש חודש אלול, ועלה באותו יום, וכלים מ' יום בעשרה בתשרי, והיה אלול מלא. אבל בפרשת יתרו (לעיל יח, יג) ובפרשת עקב (דברים ט, יח) לא חש שתהיה העליה בראש חודש אלול כמו דסבירא ליה לפרקי רבי אליעזר, כי לפי זה צריך לומר שהיה אלול מלא שלא כסדר החדשים, ולפיכך כתב שעלה בי"ח, והיה הירידה ביום

הכפורים עצמו. ואפשר כי רש"י מסופק אם יש לומר שהיה העליה בר"ח אלול ואלול מלא שלא כסדר החדשים, או היו החדשים כסדר והעליה בכ"ט אב, לכך כתב שניהם:

פסוק יב

אין זה הודעה כו'. הרא"ם פירש הנוסחא זו משובשת 'שאמרת לי "הנה אנוכי שולח מלאך" (לעיל כג, כ) אין זו הודעה', דהא דבר זה היה קודם מעשה העגל, ולמה לא יתלה הדבר במאמר (פסוק ב) "ושלחתי לפניך מלאך" דהוא אחר מעשה העגל, לכך אמר שהנוסחא ראוי להיות 'מה שאמרת "ושלחתי לפניך מלאך"'. וכן הוא בשמות רבה (מה, ד) "ואתה לא הודעתני אשר תשלח עמי", אמר לו הקב"ה כבר אמרתי לך "ושלחתי לפניך מלאך", אמר לפניו רבונו של עולם למלאך אתה מסורני כו'. ואין דבריו נכונים, כי רש"י דווקא נקט "הנה אנוכי שולח מלאך" (לעיל כג, כ), כי באותו מאמר [נאמר] שהמלאך יהיה עושה הכל, כדכתיב "הנה אנכי שולח מלאך לשמרך בדרך ולהביאך וגומר", אבל כאן (ר' פסוק ב) לא כתיב רק "ושלחתי מלאך לפניך וגרשתי וגומר", ולא נזכר כלל שיהיה המלאך הוא המביא והשומר אותם בדרך, ולפיכך אמר 'מה שאמרת "הנה אנכי שולח מלאך"', שבזה נזכר בפירוש שיהיה המלאך המביא והשומר אותם בדרך. ומה שאמר בשמות רבה (מה, ד) שאמר לו הקב"ה כבר הודעתיך "ושלחתי לפניך מלאך", זהו גם כן שהקב"ה אמר לו "ושלחתי לפניך מלאך וגרשתי הכנעני והפריזי וגומר", והוא יהיה המביא אותם גם כן וישמור אותם בכל הדרך, כדכתיב (לעיל כג, כ) "הנה אנוכי שולח מלאך לשמרך בדרך ולהביאך", וממה שהשיב לו הקב"ה 'כבר הודעתיך ושלחתי לפניך מלאך' ידע משה מתשובה זאת שהמלאך יהיה המביא, שהרי משה בקש שהקב"ה יביא אותם, וכיון שהשיב לו 'כבר הודעתיך ושלחתי לפניך מלאך' אם כן המלאך יהיה המביא והשומר. אבל רש"י מפני שלא אמר כי הקב"ה השיב למשה "ושלחתי לפניך מלאך", לכך הוצרך לומר 'מה שאמרת הנה אנכי שולח מלאך וגומר', שבזה כתב בפירוש שיהיה המלאך מביא, ואין כאן טעות:

ומה שהקשה הרמב"ן על פירושו, למה שתק בעת שנאמר לו "הנה אנוכי שולח מלאך" ועכשיו לא רצה בו, וכי רצה להרויח במעשה העגל, ומה שתירץ הרא"ם כי מפני שהיה עתה שעת רצון (רש"י פסוק יח) לכך בקש עתה ולא קודם לכן, דבר זה אינו מספיק, דבשביל כך אין סברא שישתוק משה ויהיה סומך שימצא בסוף שעת רצון ויבקש זה. אבל רש"י ז"ל בעצמו תירץ זה, מפני שאמר למעלה (כג, כ) 'בכאן נתבשר שעתידין לחטוא ושכינה אומרת כי לא אעלה בקרבך', והרי עדיין לא חטאו באותו זמן, ואיך יבקש משה רחמים על המלאך, כיון דלא נתבשר אלא שיחטאו ושכינה אומרת וכו', ואם לא

יחטאו לא היה זה, איך יבקש רחמים עתה, כיון שלא חטאו, ולא חל עדיין שליחות המלאך עד עכשיו:

ועוד הקשה הרמב"ן על פירוש רש"י, דלא יתכן בלשון הכתוב "ואתה לא הודעתני" 'אין זו הודעה שאין אני חפץ בו', ויש לתרץ כיון שאינו חפץ במלאך, אם כן אינו הודעה, שהשם יתברך "רצון יריאיו יעשה" (תהלים קמה, יט), ולפיכך אינו הודעה לגמרי, ושפיר אמר "ואתה לא הודעתני":

והקשה הרא"ם דמה שייך לומר "ואתה לא הודעתני את אשר תשלח עמי" כאילו רצה שילך עמו חוץ מן השם יתברך, ואין זה קשיא, שכך אמר משה "ואתה לא הודעתני את אשר תשלח", כלומר אם השיב הקב"ה שלא ילך עמהם, שעל כל פנים ישלח מלאך, ולא רצה למלאות שאלתו, שודאי היה צריך למשה לקבל המלאך, ואמר משה כיון שלא הייתי חפץ במלאך, ואתה לא השבתני את אשר תשלח עמי לומר שעל כרחך תקבלו המלאך שילך עמכם, ואם כן איך "אתה אומר אלי העל את העם הזה", כיון שלא אמרת לי אשר תשלח עמי:

הכרתיך משאר בני אדם בשם חשיבות. אבל אינו כמשמעו שידע אותו, דהכל גלוי לפניו בפרט:

פסוק יג

ועתה אם אמת וכו'. פירוש, דהרי כבר אמר לו "כי מצאת חן בעיני" (ר' פסוק יב), ואם כן למה אומר "ועתה אם מצאתי וגו'" לשון ספק, אלא פירשו 'ועתה אם אמת', שכך הוא כמו שאמרת (כ"ה בראב"ם):

מה שכר אתה נותן וכו'. דאין לפרש כמשמעו, שיודיעו דרכיו, דאיך יתכן לפרש "למען אמצא חן בעיניך" שאחריו, דאין לפרש "הודיעני נא דרכיך" למען אדע כמה גדול שכר מציאת החן שלי, דאף על גב שיודיעוהו דרכיו – בשביל זה עדיין לא ידע כמה הוא מציאת החן של משה:

ואת תשלום השכר שלי בעם הזה תודיעני. פירוש, שאמר לו "וראה כי עמך הגוי הזה" 'שלא תאמר ואעשך וכו'. ואת תשלום השכר שלי, שיהיה לי שכר לעתיד, בעם הזה הודיעני, שאם לא תמאס בם בשביל שאלתי – בזה אדע שיש לי תשלום שכר, מאחר שעשית בקשתי. והוצרך לזה, כדי לתקן מה ענין "וראה כי עמך הגוי הזה" לכאן, שאמר לפני זה "הודעני נא את דרכיך", שרוצה לומר הודעני נא מה שכר וכו':

פסוק טו

בזו אני חפץ וכו'. והקשה הרמב"ן (פסוק יב) על זה, מה היה צריך לומר "אם אין פניך הולכים" אחר שאמר לו הקב"ה "פני ילכו והנחותי לך" (פסוק יד). ותימה על הרמב"ן, שהרי הוא בעצמו בפרשת משפטים (לעיל כד, א) הביא הגמרא דסנהדרין בפרק אחד דיני ממונות (סנהדרין לח ע"ב) אפילו בפרונקיה לא קבליניה, דכתיב "אם אין פניך הולכים אל תעלינו מזה". משמע דמזה למדו רז"ל דאפילו בפרוונקיה לא קבלניה, דמנא להו דלא קבליה בפרוונקיה, אלא מדהוצרך משה לומר עוד "אם אין פניך הולכים אל תעלנו מזה", וכבר הבטיחו הקב"ה "פני ילכו וגומר" (פסוק יד), אלא אמר משה דכלל לא יקבל אותו, ואפילו בפרוונקיה. דהשם יתברך לא הבטיח את משה רק במקום שצריך שילך כבודו עמהם אז ילך הוא, אבל דבר שאפשר על ידי שליח יהיה נעשה עלי ידי מלאך. ועל זה משיב משה "אם אין פניך הולכים אל תעלינו מזה", שלא ירצה כלל במלאך, אף על גב דאפשר על ידי שליח – אינו חפץ בשליח, רק יהיה השם יתברך בעצמו עמהם, ודבר זה פשוט:

ועוד דבר אחר כו'. כלומר שהוא מילתא בפני עצמו, ואינו תולה בבקשה ראשונה "אם אין פניך הולכים וגו'" (פסוק טו):

פסוק יח

ראה משה שהיה עתה עת רצון וגומר. דאם לא כן, מה ענין בקשה זאת עתה יותר. בשלמא שלא תשרה שכינה על האומות (רש"י פסוק טז), הכי קאמר, שיהיה הקב"ה הולך עמנו תמיד, ועל האומות לא תשרה שכינה כלל, וזהו תכלית הריחוק, אבל "הראיני נא את כבודך" מה ענינו לכאן:

פסוק יט

הגיע השעה כו'. דאם לא כן, מה ענין זה שהשיב לו "אני אעביר כל טובי", שהוא סדר בקשת תפילה, אל שאילתו שאמר "הראיני נא את כבודך" (פסוק יח), אלא כך אמר; מה ששאלת "הראיני נא את כבודך" הגיע השעה להראות לך מה שאפשר לראות, דהא בלאו הכי אני צריך ללמדך סדר תפילה, ובזה תראה מה שאפשר לראות, ולפיכך אמר "אני אעביר כל טובי לפניך" (כ"ה בראב"ם):

אותן פעמים וכו'. אבל אין פירושו וחנותי אותו אדם שארצה לחון, וארחם אותו אדם שארצה לרחם, דלא הוי צריך למכתב "את אשר אחון", דודאי כיון שהוא מחנן אותו – בודאי אני יודע שעשה לו חנינה, ולמה הוצרך למכתב "את אשר אחון" ו"את אשר ארחם", אלא פירושו אותן פעמים שארצה לחון ואותן פעמים שארצה לרחם. ובקצת

ספרים טעות 'ורחמתי את אשר ארצה לרחם', והוא טעות, דצריך להיות 'עת אשר ארצה וכו':

פסוק כא

הנה מקום אתי בהר אשר אני מדבר עמך כו'. פירוש, כי מילת "אתי" הנאמר בכאן, לא שהיה המקום עם הקב"ה, אלא רוצה לומר 'הנה מקום מוכן לי לצרכך שאטמינך שם שלא תוזק'. וכדי שלא יקשה לך, ומה היה צריך לומר 'הנה מקום אתי מוכן לצורכך', וכי אין מקומות הרבה בעולם דאפשר להטמין אותו שם עד שיאמר 'הנה מקום אתי מוכן לצורכך'. ועוד, "הנה מקום" וכי מקום אחד הוא בלבד בעולם שאפשר להטמינו לשם, לכך אמר "הנה מקום אתי" 'בהר אשר אני מדבר עמך תמיד', כלומר באותו הר יש מקום אחד מוכן לצרכך:

פסוק כב

כשאעבור לפניך. דאם לא כן, למה ישים אותו בנקרת הצור כשהוא עובר, דמה בכך שיעבור, אלא פירושו **כשאעבור לפניך**, ובאותה שעה בלבד צריך שתהיה בנקרת הצור, שלא תהיה ניזוק:

פסוק כג

הראהו קשר של תפילין. דע כי חז"ל דקדקו מאוד בדברי התורה, והם שהבינו דברי תורה, ולא זולתם. ופירוש ענין קשר תפילין, דע כי משה אמר "הראיני נא את כבודך" (פסוק יח), הכבוד הזה הוא מדריגתו ומעלתו יתברך, וכבר ידעת כי שם התפילין הם פאר וכבוד ויקר, שכך נקרא בפסוק (יחזקאל כד, יז) "פארך חבוש עליך", וכן נקראו "יקר", כמו שדרשו ז"ל במסכת מגילה (טז ע"ב) "ליהודים היתה אורה ושמחה וששון ויקר" (אסתר ח, טז) זה תפילין, ואין חילוק בין כבוד ויקר, שהכל אחד, ואין חילוק ביניהם. ולכם כאשר אמר לו "הראיני נא את כבודך" השיב לו הקב"ה "לא תוכל לראות את פני", פירוש "פנים" הוא הכרת אמיתת כבודו יתברך, שבו נבדל מזולתו, והוא עצם כבודו. אבל אחורים הוא נקרא 'קשר תפילין', פירוש כבודו יתברך, אבל אין זה אמיתת הכבוד, כמו שהאחור אין בו הכרה אמיתית, רק ההכרה האמיתית הוא בפנים, והכבוד שאין אמיתת הכבוד נקרא 'קשר תפילין', לפי שהקשר הוא אחורי הפנים (מנחות לה ע"ב), והתפילין עצמם הם כנוי לאמיתת הכבוד, לפי שהם בפנים, שהפנים יש בו הכרה אמיתית:

וכאשר תעמיק עוד בדברי חכמים (ברכות ז.) שנקרא הכבוד הזה – שאינה אמיתת הכבוד – בשם (זה ונקרא) 'קשר תפילין', לפי שהכבוד – כל שהוא יתואר שהוא קשור

בבעל הכבוד, אין הכבוד כל כך כמו שהכבוד יתואר שאינה קשורה בו, לפי גודל הכבוד מתפשט כבודו בזולתו, כמו שאמר (ישעיה ו, ג) "מלא כל הארץ כבודו", שרוצה לומר התפשטות הכבוד בזולתו בכל הנמצאים. ולפיכך קשר תפילין הוא כבודו יתברך, אבל אין זה אמיתת כבודו. ולפיכך הוא מקושר בו, שהכבוד המקושר אינה אמיתת הכבוד, שכבר אמרנו כי זהו אמיתת הכבוד – התפשטות הכבוד בזולתו. ולפיכך קשר של תפילין הוא אחורי האדם. וזהו שאמרו שהראה למשה קשר תפילין, שרוצה לומר כבודו יתברך הראה לו, אבל אינו אמיתת הכבוד, רק שיתואר בו הוא יתברך, ואין זה התפשטות הכבוד שלו, רק התפילין עצמם הם אמיתת כבודו יתברך, ודברים אלו עמוקים מאד, ומה שאפשר להבין נרמז לך פה:

פרק לד

פסוק ה

וקרא בשמא דה'. רוצה לומר כי אין "ויקרא בשם ה'" פירושו "ויקרא בשם" ומי הוא הקורא – "ה'", דזה לא יתכן, דלא נכתב בשם מי קרא, ולפיכך פירושו שהוא יתברך קרא בשם ה', והיה מלמד למשה סדר התפילה אשר יקרא בשם ה', כדכתיב אחר כך (פסוק ז):

פסוק ו

אחת קודם שיחטא. ואם תאמר, בשלמא במדות האחרות "אל" "ארך אפים" יש חילוק בשמות, ומשום כך יש חילוק גם כן במדות, אבל כאן דשני שמות [שוים] הם, איך יתכן לחלק ביניהם לומר כי השם האחרון יותר מדת רחמים מן הראשון, ואני אומר כי גם בזה יש חילוק, וכך פירושו; כי הוא יתברך לא ישתנה לעולם, כי אף אם חטא האדם נגדו – עדיין הוא ברחמים, לא כבשר ודם כאשר חבירו חטא נגדו נתרחק דעתו ושוב לא יקבלו, אבל השם יתברך הווייתו נצחית, ואף אחר שחטא – הוא ברחמים, ולפיכך השם השני, שהוא שם הויה, פירושו אשר הווייתו נצחית לא ישתנה, אף אם חטא ועשה התשובה מרחם עליו:

אף זו מדת הרחמים כו'. ואם תאמר, והא כבר נזכר מדת רחמים, ולמה עוד מדת רחמים, ואין זה קשיא, כי "אל" הוא טובה יתירה שנותן לאדם טובות וחסדים גדולים, כי שם "ה'" הוא הנותן טובות לאדם כפי הצריך לו, ולא יחסר לו כל. אבל שם "אל" הוא שנותן לו טובות מרובות וחסדים גדולים, כמו שהיה לאברהם ושרה, בירך אותם "בכל" (בראשית כד, א), וזהו ענין "אל":

פסוק ז

מנקה הוא לשבים. אבל המדה השניה של "ה'", שהוא מדת רחמים לשבים (רש"י פסוק ו), כי מידה השניה לעשות לו טוב כמשמעות "ה' ה'" שהוא מדת רחמים, וכבר שב בתשובה גמורה, ואשמועינן שהשם יתברך נותן לו טובות גם כן כמו שנותן למי שלא חטא. אבל "ונקה" לענין זה אמר, שהשם יתברך מנקה אותו מן החטא ומן העונש:

כשאוחזין מעשה אבותיהם כו'. עיין למעלה בפרשת יתרו (כ, ה) בדבור "לא יהיה לך":

נמצא מדה טובה מרובה וכו'. עיין למעלה בפרשת יתרו (כ, ו, אות יב). ועוד נראה, זה שכתוב (ר' תהילים קג, יא) "כי כגבוה שמים מעל הארץ גבר חסדו על יראיו", ופירוש הכתוב, כמו מן הארץ עד השמים מהלך ת"ק [שנה] (חגיגה יג.), כך גבר חסדו מה שהוא נוהג הקב"ה עם הצדיקים יותר ממה שראוי. שהרי לפי הראוי לא היה ראוי שיהיה הטוב רק עד ד' דורות, שעד כאן נחשב קורבה, כי זה השעור הוא אל מדת הפורענות, דכתיב (כאן) "פוקד עון על בנים ועל בני בנים על שלשים ועל רבעים", נמצא כי החסד שהוא עושה אל יראיו יותר מן הראוי הוא כגבוה שמים על הארץ. וכן כתיב אחריו (ר' תהלים קג, יז) "וחסד ה' על יראיו מעולם ועד עולם וצדקתו לבני בנים", פירוש הכתוב כי "מן עולם ועד עולם" ת"ק [שנה], שכך הוא מסוף העולם עד סופו דהוא ת"ק, וכך צדקתו לבני בנים ת"ק פעמים ד' דורות, כי עד דור רביעי ראוי לעשות לבנים, כי נחשב דבר אחד, וזהו נכון:

פסוק ט

כמו שהבטחת. פירוש, שהרי כבר הבטיח הקב"ה שילך עמם, אלא פירושו "ילך ה' בקרבנו" '**כמו שהבטחת**', וכל הענין לא בא אלא לסיפא דמילתא 'ואם עם קשה עורף הוא', ובשביל זה לא היה ראוי לילך בקרבנו, כדכתיב "פן אכלך בדרך" למעלה (לג, ג), על זה אמר 'כי אם עם קשה עורף הוא וסלחת וגו':

פסוק טו

כסבור אתה שאין עונש בדבר כו'. פירוש, הכתוב אמר "ואכלת מזבחו", משמע שבא להזהיר על אכילתו, ואחר כך אמר (פסוק טז) "ולקחת מבנותיו", משמע דבא להזהיר על שלא יקח בנותיו, ואם יזהיר על הקל – שלא יאכל מזבחו – כל שכן על לקיחת בנותיו שהוא יותר גדול, כדכתיב (שם) "והזנו וגו'", ולפיכך פירש דכך אמר הכתוב; "ואכלת מזבחו" ש'סבור אתה שאין עונש בדבר אכילתו, הרי מעלה לך הכתוב כאילו אתה מודה בעבודתו', שהרי זה יביא שאתה לוקח לך מבנותיו, ולבסוף יבא שיעבוד עבודה זרה:

פסוק יט

תי"ו של תזכר לשון נקיבה כו'. ו"תזכר" הוא מבנין נפעל, ורוצה לומר אשר הזכרים נפרשים ממנה, וכך פירש הרד"ק:

פסוק כ

ופטר חמור מותר בעבודה לבעלים. אף על גב דשאר קדשים שנפדו אסורים בגיזה ועבודה, כאן שרי, דאם אינו מותר לעבודה למאי חזי ליה החמור:

ללמד על הענקתו של עבד עברי וכו'. נאמר כאן אצל פדיון הבן "ולא יראו פני ריקם", ונאמר בעבד עברי (דברים טו, יג) "ולא תשלחנו ריקם", מה פדיון הבן חמשה שקלים (במדבר יח, טז), אף הענקתו של עבד עברי חמשה שקלים (קידושין יז.):

פסוק כא

ללמדך שמוסיפין מחול על הקודש. משמע כאן דכל הוספה מחול על הקדש ילפינן מכאן, אפילו דיום טוב ודשבת. וכן [משמע] בפרק קמא דר"ה (ט.), דקאמר לדברי רבי עקיבא דיליף הוספה מחול על הקדש מכאן, מוקי ליה לקרא דכתיב (ויקרא כג, לב) "ועניתם את נפשותיכם בתשעה לחדש", יכול בתשעה, תלמוד לומר "בערב" (שם), אי בערב יכול (מבעוד יום) [משתחשך], תלמוד לומר "בתשעה", הא כיצד, מתחיל מבעוד יום. מכאן שמוסיפין מחול על הקודש. וקאמר התם שבתות וימים טובים מנין, תלמוד לומר "תשבתו שבתכם" (שם). וקאמר דלרבי עקיבא הך קרא ד"ועניתם" על כרחך אתיא למידי אחריתי, דכל האוכל בתשעה כאילו התענה תשעי ועשירי. ומשמע דלרבי עקיבא אף תוספות שבת ויום טוב ילפינן מן "בחריש ובקציר", דאם לא כן, הרי צריך קרא "ועניתם" ללמד על שבתות וימים טובים:

והשתא קשה ממה נפשך, אם כל תוספות חול על הקודש ילפינן מחדא, אם כן לא לכתוב "תשבתו שבתכם", ואי לא נוכל למילף, ולכך בעי קרא לכל חדא וחדא, אם כן היאך נוכל למילף מן "בחריש ובקציר" כל תוספות קדושה. ויראה דלא קשיא מידי, דודאי לא מצינו למילף מן "ועניתם" תוספות יום טוב ושבת, דאין ענין תוספות שביתה לתוספות עינוי, דקרא לא כתיב רק "ועניתם את נפשותיכם בתשעה לחודש", והווה אמינא דלענין ענוי קאמר בלבד שצריך להוסיף, ולא משום שביתה. והא דקאמר 'אין לי אלא יום הכיפורים', ומשמע דיום הכיפורים יליף ליה שפיר, והשתא מנין יום הכיפורים גופיה לענין שביתה דצריך להוסיף מחול על הקודש, דשמא קרא לענין ענוי קאמר, דזה אינו, כיון דלענין ענוי צריך להוסיף – הוא הדין לענין שבות גם כן, דאם אין שביתה אין כאן שם יום טוב לגמרי, ולא שייך ענוי. ולפיכך בודאי לענין יום הכיפורים, כיון דילפינן לענין ענוי דצריך

להוסיף מחול על הקודש, בודאי צריך לשבת גם כן. ועוד, דודאי כיון דכתיב על "ועניתם את נפשותיכם" "מערב עד ערב תשבתו", שמע מינה דגם כן השביתה צריך להוסיף. ומכל מקום לא נוכל ללמוד מיום הכיפורים, דהתם שאני כיון דלענין ענוי יש תוספות – יש הוספה לענין שביתה, אבל בעלמא לא:

ובפרק קמא דר"ה (סוף יב ע"ב) הקשו התוספות דלמה לי "בחריש ובקציר תשבות", תיפוק ליה מדכתיב בפרשת וילך (דברים לא, י) "מקץ שבע שנים במועד שנת השמיטה", אמר "מקץ שבע שנים" וקאמר "שנת השמיטה", אלא שעדיין שמיטה נוהגת, כגון קציר של שביעית היוצא למוצאי שביעית, וכדפירש רש"י לקמן (שם), ואם כן למה לי "בחריש ובקציר תשבות", ותרצו דקרא ד"מועד שנת השמיטה" אתיא שכל פירות שגדלו שליש בשביעית דאסורים בסחורה, דכיון דגדלו שליש נקראו 'פירות שביעית', אבל לא ילפינן מזה דאסורים הנך פירות לקצור, כיון דהקצירה היא אחר שביעית, אף על גב דהני פירות 'פירות שביעית', לענין קצירה לא היינו אוסרים, לכך צריך "בחריש ובקציר תשבות" למילף על קציר של שביעית היוצא למוצאי שביעית דאסור לקצור, וזהו אסור משום תוספות שביעית:

והקשה הרא"ם דלרבי ישמעאל דילף איסור התוספות מן "ועניתם את נפשותיכם" כדלעיל, תיפוק ליה מן "במועד שנת השמיטה", ולא הקשה כלום, דהרי כבר אמרנו דאין ללמוד כלל תוספת מן "במועד שנת השמיטה", דהווה אמינא טעמא דהתם כיון דהפירות כבר גדלו בשביעית 'פירות שביעית' הם, ואין שייך בזה תוספות שביעית, אלא שנוהג שביעית בפירות הגדלים בשביעית, ומהיכי ילפינן תוספת, ולכך צריך קרא לתוספת שביעית, דהיינו שיהיה אסור בקצירה, ובזה שייך תוספת שביעית, ופשוט הוא:

ועוד הקשה הרא"ם דלכתוב קרא ד"בחריש ובקציר תשבות" ולשתוק מקרא ד"מקץ", וגם זה קושיא של כלום היא, דהא בודאי צריך קרא, כדאיתא שם (ר"ה יב ע"ב) ללמוד על תבואה הגדילה שליש דנוהג בה מנהג שביעית, דהא בשביל כך כתיב קרא "מקץ שבע שנים במועד שנת השמיטה באספך", והאי "אסיף" (לעיל כג, טז) הוא קציר כדאיתא שם, וידוע כי כל קציר שהוא בסוכות גדלה שליש קודם ראש השנה, וקאמר רחמנא שיהא נוהג בה מנהג שביעית, ולא קשיא מידי:

ועוד הקשה דלמא קרא אתיא שילקה החורש בשביעית לאפוקי ממאן דאמר אין מלקות בחרישת שביעית בריש מועד קטן (ג.), ולכך מקיש לקצירה, מה קצירה בלאו, אף חרישה בלאו, ואין זה קשיא, דקרא בעשה איירי, ואיך יליף לאו בהיקש, וכהאי גוונא

לא תמצא בשום דוכתיה שהכתוב בא למילף לאו בהיקשא כאשר קרא איירי בעשה, ופשוט הוא בעיני:

פסוק כב

שאתה מביא בו שתי הלחם. דאין לומר שהקציר של חטים כמשמעו, דאם כן לכתוב 'קציר חטים', מאי "בכורי קציר חטים", אלא רוצה לומר **שאתה מביא בו שתי הלחם** מן החטים, כדכתיב שם (במדבר כח, כו) "וביום הבכורים בהקריבכם מנחה חדשה":

פסוק כג

כל הזכרים שבך. לא כל הזכרים שלך, דאם כן היה פירושו הזכרים הם חוץ מישראל, ויהיה זה נאמר על העבדים שהם חוץ מישראל, וזה לא יתכן, לכך הוצרך לומר 'הזכרים שבך', דהם כל הזכרים שהם בישראל. עיין למעלה בפרשת (בא) [משפטים] (כג, יז, אות יג):

פסוק כה

אזהרה לשוחט או לזורק. דלא יתכן לפרש כמשמעו שלא ישחט על חמץ. גם לא שייך שחיטה בדם. אף על גב דלא כתיב רק "לא תשחט", מכל מקום הכתוב הזה אזהרה לזורק, מדכתיב "דם זבחי", ומהכא יליף ליה במכילתא דגם הזריקה בלאו, דהוי למכתב 'לא תשחט זבחי', ומדכתיב "דם זבחי" למדנו דגם כן הזריקה בלאו. ועל דעת רז"ל "לא תשחט" פירושו לתקן דם זבחי על חמץ. ועיין בפרשת משפטים (לעיל כג, יח, אות יד):

זבח חג פסח אמורין. דאין לומר על אכילת הפסח אזהר רחמנא שלא יותר ממנו, שהרי בפרשת משפטים כתיב (לעיל כג, יח) "ולא ילין חלב חגי עד בוקר":

פסוק כו

משבעה מינין האמורין בשבח ארצך. אין פירושו מדכתיב "אדמתך" שמע מינה דמשמע פירות שנשתבחו ארצך, דאם כן בפרשת כי תבא (רש"י דברים כו, יב) דיליף ליה מגזירה שוה דאין חייבין בבכורים רק משבעה מינים בלבד כמו שפירש שם, ולמה ליה גזירה שוה, תפוק ליה מדכתיב "בכורי אדמתך", אלא כך פירושו, הא דכתיב "אדמתך", לא שהוא משמע כל אדמתך, רק שבח אדמתך, דהא ילפינן (מנחות פד ע"ב) דאין חייב בבכורים רק שבעה מינים, אם כן "אדמתך" פירושו משבעה מינין האמורים בשבח ארצך (כ"ה ברא"ם):

ודבש הוא דבש תמרים. דדבש דבורים לאו משבעה מינין הם, אבל "זית שמן" (דברים ח, ח) לא הוצרך לפרש דהוא זית ששמנו אגור בתוכו, דאף על גב דהוי שמן זית הוי שפיר "בכורי אדמתך". אבל בפרשת תבא (דברים כו, ב) דכתיב "ולקחת מראשית פרי

האדמה", ולא נקרא "פרי" כשהוא משקה, כמו שנתבאר בפרשת תבא, לכך הוצרך לפרש (רש"י שם) ד"זית שמן" אינו משקה, אלא זית ששמנו אגור בתוכו:

אזהרה לבשר בחלב ושלש פעמים נאמר בתורה וכו'. ומה שהוצרך לומר 'ושלש פעמים נאמר בתורה' קודם שגמר ראיתו דהוא אזהרה לבשר בחלב, והוי למכתב אחריו מיד 'כל ולד רך במשמע', שזה ראיה דהוא אזהרה לבשר בחלב, כי מיד קשה איך נאמר שהוא 'אזהרה לבשר בחלב' כלומר כל בשר, דהרי שלש פעמים כתב קרא "לא תבשל גדי", ובכל מקום כתיב "גדי", ולא לשתמיט בחד דוכתיה לכתוב 'בשר', ורוצה לומר כל בשר, לכך תירץ דהני שלש פעמים צריכין, אחד לבשול, ואחד לאכילה וכו'. והשתא הוצרך לכתוב באותו לשון עצמו, דאי כתב בחד מהם 'לא תבשל בשר', הוי אתא הך קרא בתרא לרבות כל בשר, ואפילו לאו גדי, דכל פרשה שנשנה לא נשנה אלא בשביל דבר שנתחדש (סוטה ג.), ולא הוי אתי למידי אחריתי, לכך הוצרך למכתב בהך לישנא כי היכי דילפינן לאכילה והנאה:

ואין להקשות בפרשת ראה (רש"י דברים יד, כא) אמרינן "לא תבשל" שלש פעמים למעט עופות וחיה ובהמה [טמאה], והך דרשא דרשינן מדכתיב "גדי" שלש פעמים כמו שנתבאר בפרשת משפטים (לעיל כג, יט, אות יט), עיין שם, ומנא לן למעוטי כל הני, כיון דקרא אתא לאסור אכילה ולאסור הנאה – הוצרך למכתב באותו לשון עצמו, דאם לא כן הוי כמו פרשה שנאמרה ונשנית לא נשנית רק בשביל דבר שנתחדש בה, דודאי בשביל כך אין לכתוב יתור בכתוב לכתוב "גדי" יתירה:

ומפני שהוקשה לו למה לי לפי זה "בחלב אמו", בשלמא אי דוקא בגדי בחלב אמו איירי הוי שפיר "בחלב אמו", אלא אם תאמר דכל בשר בחלב אסור, מאי "בחלב אמו" שייך בבשר, לכך תירץ "בחלב אמו" הוא דאתא פרט לעוף שאין לו חלב אם. ואף על גב דבפרשת ראה (רש"י דברים יד, כא) פירש דחד "גדי" אתא למעוטי עוף, הכי פירושו, ד"בחלב אמו" דכתיב בכולהו פירושו לא תבשל גדי בחלב, ודווקא אותו שיש לו [חלב] אם, לאפוקי אותו שאין לו חלב אמו, [ו]כיון דצריך למכתב "חלב אמו" צריך למכתב גם כן "גדי", דאי לאו "גדי" איך יכתב 'לא תבשל בשר בחלב אמו', דעל בשר לא שייך בחלב אם, ולפיכך נאמר שם דחדא אתא למעט עופות, דהא בודאי צריך למכתב חד "גדי" אחר שכתב "בחלב אמו" למעט עופות, וצריך למכתב גם כן חד "גדי", ולפיכך אם לא כתב עוד שני פעמים "גדי", חד למעט חיה וחד למעט בהמה טמאה – לא היינו ממעטין מהך "גדי" מידי, דהא חד "גדי" לגופיה הוא דאתא. ואם תאמר, ונמעט עופות מן "גדי" בלבד, דלכתוב 'לא תבשל גדי בחלב' שלש פעמים, ולמה לי למכתב "אמו", יש

לומר דהווה אמינא ד"גדי" ממעט כל שאינו וולד רך, כגון פר ואיל שאינו וולד רך, אבל השתא דממעטינן "בחלב אמו" דוקא עוף, שוב אין למעט כלל מן "גדי" כל וולד שאינו רך, דהא כיון שצריך למכתב "אמו" להוציא עוף שאין לו חלב אם, כתב רחמנא גם כן "גדי", דלא יתכן למכתב "אמו" בלא "גדי". ואין להקשות דנמעט בשר שור ואיל שאינו וולד רך מ"גדי" השני, דזה אינו, כיון דעל כרחך "גדי בחלב אמו" אתא למעט עופות, מסתבר טפי לאוקמי "גדי" השני והשלישי בדדמי ליה, למעט חיה ובהמה טמאה שאינו מין בהמה כשירה:

ואם תאמר, ולמה לא כתב רחמנא הך איסור אכילה בלשון אכילה, כמו שאר אסורים דנכתבו בלשון אכילה, ותירץ הרמב"ם בספר המצות (מל"ת קפז) דלכך לא נכתב בלשון אכילה, דכל איסורים שנכתבו בלשון אכילה אינו לוקה אלא אם כן נהנה ממנו באכילתו, לאפוקי אם שרף את גרונו באכילתו פטור, אבל בשר בחלב, לכך לא כתב אצלו לשון אכילה – לחייב אותו אפילו לא נהנה כלל באכילתו. ואין זה התירוץ נכון אצלי כלל, דלמה כתב "לא תבשל", הוי למכתב 'לא תבלע בשר בחלב' וכיוצא בזה, ולמה כתב בתורה לשון "לא תבשל", דמאי ענין "לא תבשל" לכאן:

ויש מפרשים דכך כתב בתורה "לא תבשל", כיון דשני איסורים הם בבשר וחלב; הבשול, והאכילה, אין לעשות מזה שני איסורים, שהתורה אמרה כי איסור בשול בשר בחלב יש בו עוד תוספות לאסור אותו באכילה. ולא כתב 'לא תאכל בשר בחלב', כיון שאסור לבשל אותו, ולפיכך יותר נכון לכתוב ["לא תבשל"], כי איסור בשר בחלב יש בו תוספות איסור, והיינו האכילה, ואילו כתב האכילה בפירוש, היה משמע דסתרי אהדדי, דמשמע אכילה הוא דאסור, ואם כן הבשול מותר, דאם הבשול אסור לא יבא לידי אכילה, ושיהיה קרא בדיעבד זה אין לומר, לכך כתיב שלש פעמים "לא תבשל" לאסור באכילה והנאה, כי אין לכתוב איסור אכילה כיון דהבשול אסור:

ולי נראה לומר כיון שיש איסור בבשול, אין איסור אכילה שם בפני עצמו, רק הכל איסור בישול נקרא, שהתורה אסרה דבר זה שנתבשל בשר בחלב עד שאסרה לאכול אותו, וכיון שאין גרם איסור האכילה רק בשביל הבשול בלבד – הכל בשם בשול נקרא. ומסופק אני אם בישל בשר בחלב ואכל בשר בחלב בהתראה אחת, אם חייב שתים, כיון שהתורה הוציא הכל בלשון "לא תבשל", אם כן אין כאן רק איסור בשול, ואחת הוא חייב, כמו אילו אכל ונהנה דגם אינו חייב רק אחת, והכי נמי בשול ואכילה אינו חייב רק אחת:

וראיה לזה בפרק כל הבשר (חולין קיד.) דאיכא לחד תרוצא כל היכי דלקי על בשול,

כגון המבשל חילב בחלב דלקי אבישול, לקי נמי על האכילה, אף על גב דמדינא לא לקי, דהא האכילה כבר אסור משום חילב, ואין איסור חל על איסור, כיון דהוציא הכתוב האכילה בלשון בשול, ואבישול לקי, דליכא האי טעמא, לקי נמי על האכילה. וטעמא דמילתא, דסבירא ליה דהכל הוא תולה באיסור בשול, שהוא שורש האיסור, ולכך הוציא כל האיסורים בלשון בשול. ולתרוצא קמא דהתם (שם קיג ע"ב) דקאמר שם נמי כל היכי דלא לקי באכילה לא לקי נמי אבישול, אף על גב דתלי בשול באכילה, היינו שסובר שם כי איסור האכילה ואיסור בשול נחשבו כאיסור אחד, ולפיכך אמרינן לדידיה היכי דלא לקי באכילה לא לקי נמי אבישול, כיון דשני האיסורים הם אחד, וכתבה התורה לשון בישול שהוא איסור ראשון. לכך כתב שלש פעמים "לא תבשל", ולא כתב "לא תאכל", שאז היה משמע כי כל אחד ואחד איסור בפני עצמו. סוף סוף מלמד לך שאין ראוי לכתוב איסור אכילה בפני עצמו ואיסור בשול בפני עצמו, אחר שהכל איסור אחד. ודבר זה נכון למדקדק:

פסוק כז

ולא אתה רשאי לכתוב תורה שבעל פה. כבר נתנו טעם בפרק שני דעירובין (כא ע"ב) למה לא הותר לכתוב תורה שבעל פה, מפני שאין קץ וסוף לתורה שבעל פה, כדכתיב (קהלת יב, יב) "עשות ספרים הרבה אין קץ", ולא כתבה התורה אלא דבר ששייך אליו כתיבה, דכל דבר שנכתב הוא משוער ומוגבל, וזה מה שנכתב, ודבר שבעצמו אין לו קץ וסוף – נהגה עמו התורה כמו שהוא ראוי, שלא יהיה נגבל ומשוער ונכתב כלל בתורה, וזהו ענין שנאסר לכתוב תורה שבעל פה, וזולת זה מן הפירושים אינם כלל:

פסוק כט

כשהביא לוחות אחרונות. לא לוחות ראשונות, שהרי בלוחות ראשונות לא היה קרן עור פניו, כדמסיק דזכה לאור מן המערה שהיה בלוחות אחרונות:

ומהיכן זכה. כלומר למה זכה בלוחות אחרונות לקרני ההוד, מה שלא זכה בראשונות וכו':

פסוק לא

לשון הוה הוא כל הענין. פירוש, כיון דלא מצאנו בזאת הפרשה שום ענין מצוה פלונית או פלונית, שמע מינה דלא נאמר זה רק שכך היה הוה תמיד, ולכך לא נזכר בה שום דבר. אבל הרמב"ן פירש אותו דהכתוב מזכיר בכל הדברים אשר נצטווה בארבעים יום אחרונים, והם עשרת הדברות השניות "ושמור לך וכו'" (פסוק יא), וכל הענין עד סוף הפרשה. ויש ראיה לדברי הרמב"ן, שהרי הכתוב אמר (ר' פסוק לב) "ויצום את כל אשר

דבר אתו בהר סיני", ואם הכתוב מדבר כמו שפירש רש"י בהוה, והיינו אחר שירד מן ההר, (ש)הרי כשירד מן ההר – שוב לא דבר עמו בהר סיני, כמו שפירש רש"י לעיל (פסוק יא), אלא היה מדבר אתו באהלו של משה, ואם כן למה אמר "אשר דבר אתו בהר סיני". ואולי דעת רש"י כי לא ביום הראשון היה אפשר לו ללמוד כל אשר דבר אתו בהר בארבעים יום, דאף משה לא היה יכול ללמוד בארבעים יום עד שנתן לו הקב"ה את התורה במתנה, כדכתיב (ר' לעיל לא, יח) "ויהי ככלות לדבר וגו'", ועל זה אמר שהיה הוה בכל הימים, כי תמיד היה מצוה להם מה שדבר הקב"ה אתו בהר סיני:

פרק לה

פסוק א

למחרת יום הכפורים כשירד מן ההר. פירוש, אף על גב שלפני פרשה זאת כתב (ר' לד, לד) "ובבא משה לדבר אתו", וזה היה נוהג תמיד כמו פירש למעלה (רש"י שם, לא-לב), ואם כן קרא אחר יום הכפורים זמן רב מדבר, והווה אמינא דהך קרא "ויקהל" גם כן מדבר אחר יום הכפורים זמן רב, ולכך פירש דהיה זה מיד למחרת יום הכפורים. דאין סברא לומר שיהיה משה מעכב את המצוה שציווה הקב"ה לעשות את המשכן, כי זריזים מקדימין למצוה באותו יום (פסחים ד.), כל שכן שאין לאחר איזה ימים, לכך אמר שהיה למחרת יום הכפורים ברדתו מן ההר. ואף על גב שפרשה שלפניו מדבר הסדר שהוא אחר יום הכיפורים זמן רב כיצד היה סדר הדבור תמיד, אחר כך חוזר לפרש הדבור שדבר משה לישראל אחר יום הכפורים מיד:

לשון הפעיל וכו'. לא בא לומר שהוא לשון הפעיל, דודאי הוא לשון הפעיל, שהרי "ויקהל" מגזרת לשון הפעיל היא, אלא מפני שביש נוסחאות יש (באונקלוס) 'וכנש', שהוא לשון קל, ואין הדבר כן, שהרי אינו אוסף האנשים בידים, לכך הוצרך לומר שהוא לשון הפעיל, שהרי אינו אוסף את האנשים בידים אלא על ידי אחר נאספים, והוא הדיבור, שנאספין על ידי דיבור. שאילו היה מאסף אותם בידים – לא היה צריך לומר בזה לשון הפעיל, שהרי הפעולה על ידי עצמו, אבל כיון שהם נאספים על ידי דיבורו, הרי הוא פועל על ידי אחר, וזהו לשון הפעיל, ולפיכך בתרגום יש להיות הנוסחא 'ואכניש כו':

פסוק ב

הקדים להם אזהרת שבת כו'. ואם תאמר, מהיכי תיתי לן שיהא מלאכת המשכן דוחה שבת, הרי שבת עשה ולא תעשה, ומלאכת המשכן עשה, וקיימא לן (יבמות ה.) דלא

אתי עשה ודוחה עשה ולא תעשה. ובפרשת קדושים (ויקרא יט, ג) ביאר הרא"ם דהוי ילפינן מפסח ותמיד שהם צרכי גבוה ודוחים שבת, ולפיכך היה גם כן מלאכת המשכן דוחה השבת. ודבר זה לא יתכן, דלא דחי שבת רק בזמנו, ד"במועדו" כתיב, דילפינן מיניה (פסחים עז.) אפילו בשבת, אבל דבר שאין זמן לו אין ראיה להתיר. ולי נראה דהווה אמינא לא אסרה התורה אלא מלאכה של אדם, דכתיב (ר' לעיל כג, יב) "ששת ימים תעשה מלאכתיך וגו'", ומשמע מלאכת שמים הוי שרי, לכך צריך קרא:

והקשה הרא"ם דמאי ראיה היא זו שהקדים אזהרת שבת, אימא איפכא, דמלאכת המשכן ידחה שבת, דהא כהאי גוונא דרשינן (יבמות ה ע"ב) "איש אביו ואמו תיראו ואת שבתותי תשמורו" (ויקרא יט, ג), שאם יאמר לך אביך חלל את השבת אל תשמע לו, ואם כן הכי נמי נימא אף על גב שהזהרתיך על השבת – המשכן יהיה נעשה, לכך פירש הרא"ם דודאי במה שהקדים השבת למדנו דמלאכת המשכן אינו דוחה השבת, ולפיכך בפרשת כי תשא (לעיל לא, יג) דהקדים מלאכת המשכן, הייתי אומר דמלאכת המשכן היה דוחה את השבת, הוצרך "אך" שלא יהיה דוחה מלאכת המשכן. ולקמן (ויקרא יט, ג) דדרשינן דמורא אב ואם אינו דוחה את השבת, אף על גב דהקדים מורא אב ואם, התם מ"אני ה' אלקיכם" סיפא דקרא קדרש. וכן פירש רש"י שם (יבמות ה ע"ב) "אני ה' אלקיכם" כולכם חייבי בכבודי:

ואין פירושו הגון כלל. חדא, דבפרשת קדושים קאמר (רש"י ויקרא יט, ג) 'סמך שמירת שבת למורא אב ואם', אם כן מסמיכות דריש, ולא מ"אני ה' אלקיכם", רק טעמא דמילתא מ"אני ה'" ילפינן. ובפרק קמא דיבמות (ה ע"ב) גבי 'יכול יהא כבוד אב ואם דוחה השבת כו" כתבו התוספות (ד"ה כולכם) גם כן מ"אני ה' אליהכם" נפקא. ובעניותי לא הבנתי, דהא פריך שם (יבמות ו.) אהא דאמר 'יכול אמר לו אביו הטמא יכול ישמע לו, תלמוד לומר "איש אביו ואמו תיראו וכו'" עד 'כולכם חייבים בכבודי'. ופריך על זה, וקאמר אלא "שבתותי תיראו" למה לי, ומתרץ מבעי ליה לכדתניא וכו', ולפירוש התוספות הוי מקשה "אני ה'" למה לי, ואהא לא תירץ מידי. ועוד, דמה בכך דהקדים, הלא יש לפרש כאן כמו שאמרינן במורא אב ואם 'אף על גב דהזהרתיך על מורא אב שבתותי תשמורו', הכי נמי איכא למדרש אף על פי שהזהרתיך על השבת מלאכת המשכן יהיה נעשה, ומנא לן ללמוד שאין מלאכת המשכן דוחה השבת:

אבל עיקר פירושו, דודאי כל מילתא שנכתב הוא לתוספת ולחומרא, שכן משמעות הלשון כי לכך נכתב – לחומרא, ואין דבר נכתב כדי להקל מעליו האיסור, שאין זה שייך לומר כלל. לכך שם אצל מורא (ויקרא יט, ג) דכתב מורא אב ואם, הרי עיקר הכתוב מורא

אב ואם, וסמך שבת אחריו, ואמרינן למה נכתב שם שבת, ומאי ענינו אצל מורא אב ואם, על כרחך לא נכתב אצל מורא אב ואם רק כדי להחמיר על השבת. ואין לומר דלכך סמך שבת אצל מורא אב ואם כדי להקל על השבת, דלא נכתב דבר להקל עליו, דכלל אין לומר כך. וכאן בפרשה הזאת, אף על גב דהקדים שבת, אין כאן מקומו של שבת כלל, רק מלאכת המשכן כאן מצותו, ואם כן שבת נכתב כאן להקדים אותו למלאכת המשכן להיות נכתב שם אצל מלאכת המשכן להחמיר על השבת, דלכך נכתב כאן. ואמרו ז"ל (יבמות ו.) [ב]מורא מקדש "ואת שבתותי" (ויקרא יט, ל) מיותר, שכבר כתוב (שם שם ג), פירשו לתוספות:

ואם תאמר, ומנא לן לומר כאן דעיקר המצוה היא מלאכת המשכן, שמא עיקר המצוה הוא שבת, ואין זה קשיא כלל, דלא נוכל לומר דעיקר המצוה היא שבת ומלאכת המשכן נכתב כדי ללמוד שיהא דוחה מלאכת המשכן שבת, דאם כן לכתוב בקרא שיעשו המשכן, אבל לכתוב כל ענין עשייתו, ואיך יעשו, זה אינו שייך כאן. אבל איפכא הוי שפיר, דכל ענין זה – שמירת שבת, "לא תבערו אש בכל מושבותיכם" (פסוק ג) זהו אזהרה, והעושה מלאכה ביום השבת יומת (פסוקנו), כל זה אינו רק שמירת שבת, ותו לא. אבל דבר זה, דהוא איך יעשו המשכן, וכל ענין שלו, ונדבתו (פסוקים כא -כג), לא היה כאן מקומו,[33] אלא בודאי עיקר מקומו של משכן הוא בכאן, רק שכתב כאן שבת, שלא ידחה מלאכת המשכן השבת. ועוד, אם עיקר המצוה לצוות להם השבת, למה כתיב "ויקהל" (פסוק א), והרי כבר הזהיר אותם על השבת (לעיל ל, יג-יז) ולא כתיב "ויקהל", אלא עיקר המצוה היה מלאכת המשכן, ולפיכך הקהיל אותם כדי שיתנדבו אנשים ונשים. ולפיכך כתיב אצל צואת המשכן (פסוק ד) "ויאמר משה אל כל עדת בני ישראל", לומר כי היה מצוה כל עדת ישראל על נדבת המשכן, ובשביל זה הקהיל כל עדת ישראל:

ואם תאמר, לעיל בפרשת כי תשא (לא, יג) למה הוצרך לכתוב מיעוט "אך את שבתותי", יש לומר דאי לאו כתיב "אך" מיעוטא, אף על גב דאמרינן לקמן אצל מורא הדבר שהקדים הוא העיקר, ומה שסמך אחריו נכתב כדי להחמיר, היינו היכי דנסמכו בדבור אחד, שכתב (ויקרא יט, ג) "איש אביו ואמו תיראו ואת שבתותי תשמורו", ואמרינן מה ענין שבת אצל מורא דכתב "ואת שבתותי תשמורו", ולמה סמך אליו שמירת שבת. אבל לעיל בפרשת כי תשא שכל אחת ואחת פרשה בפני עצמה, שהרי אחר כך מתחיל (ר' לעיל לא, יב) "וידבר ה' אל משה לאמר", והוי כמו שאר שני פרשיות בתורה, דכל אחת ואחת פרשה בפני עצמה, ולא שייך לומר מדהקדים כלל, לכך הוצרך למכתב "אך" מיעוט

כדלעיל, ולא קשיא מידי:

ומשום טעם זה קאמר כאן 'הקדים שבת למלאכת המשכן לומר שאין מלאכת המשכן דוחה שבת', ומשמע אבל אי כתב שבת אחר מלאכת המשכן לא הוי ילפינן דמלאכת המשכן אינו דוחה שבת, אף על גב דגבי "איש אביו ואמו תיראו ואת שבתותי תשמורו" כתב שבת בסוף, וילפינן דאין מורא אב דוחה שבת, משום דכאן ב' פרשיות, ואם כתב מצות שבת בסוף הייתי אומר שהם שני פרשיות כסדר נכתבו, שבא להזהיר על ב' מצוות, דהיינו מלאכת המשכן, ואחר כך מצות שבת, אבל השתא דהקדים מצות שבת קשיא, כיון שמה שהיה מקהיל את כל עדת ישראל ודאי לומר מלאכת המשכן, ואם כן למה מקדים שבת, אלא לומר כו':

ואם תאמר, למה לא כתב שבת בסוף ויכתוב גם כן לשון "אך" כמו שכתב בפרשת כי תשא, ולמה שינה משה רבינו ע"ה סדר הפרשיות, הקב"ה הקדים מלאכת המשכן, ומשה הקדים שבת, ויש לומר משה לא היה מדבר להם כל מלאכת המשכן בפעם אחת, רק בכמה ימים, ואם יהיה מאחר השבת עד גמר מלאכת המשכן, שמא לא יוכל להגיד להם מצות שבת עד אחר השבת, ויהיו עושים מלאכה בשבת, שלא יהיו יודעין שאין מלאכת המשכן דוחה שבת, לכך הקדים:

פסוק ג

יש מרבותינו ז"ל וכו'. כלומר שאין בה כרת, אלא לאו בעלמא. ואם תאמר, והרי אין סברא לדרוש ללאו בלבד, שיהיה על כל מלאכת המשכן חייב חטאת – ובזאת המלאכה, דהיא הבערה, חייב לאו בלבד, ויותר מסתבר לפרש לפי זה דיצא לחלק, ומאי טעמא דמאן דאמר ללאו יצאת, ויש לפרש דאין הבערה מלאכה גמורה, שהמלאכה הזאת היא דומה לפעולה טבעית, וכמה פעמים שהדבר הוחם והובער מעצמו בדרך הטבע, ומפני שהוא קרוב אל הטבע אין חייב עליה כרת. לכך סבירא ליה שההבערה אינה פטורה, ואינה חייבת כרת כמו שאר מלאכה, אלא הוא דבר ממוצע, והוא בלאו בלבד. וכן למאן דאמר שיצא לחלק, לכך כתב "לא תבערו" לחלק, ולא מלאכה אחרת, כי מלאכה זאת היא מלאכה ראשונה לכל המלאכות, לפי שהוא קרוב אל הטבע, שכמה פעמים הדבר הוחם והובער מעצמו, ולפיכך היא מלאכה ראשונה, ולפיכך כתב מלאכה ראשונה:

לחלק יצאת. פירוש 'לחלק' כדאיתא בפרק כלל גדול (שבת ע.); רבי נתן אמר "לא תבערו אש בכל מושבותיכם" למה נאמר, לפי שנאמר (פסוקים א, ב) "אלה הדברים ששת ימים", דברים הדברים, "אלה הדברים" הם ארבעים מלאכות חסר אחת, כי "אלה" ל"ו במנינו, "דברים" הם שנים, ה"א של "הדברים" הרי עוד אחת, הם ל"ט מלאכות. יכול

אם עשאן כלם בהעלם אחד אינו חייב אלא אחת, תלמוד לומר "לא תבערו אש", "לא תבערו" בכלל שאר מלאכות היתה, ולמה יצאת, להקיש אליה, מה הבערה שהיא אב מלאכה וחייב עליה בפני עצמה, אף כל שהיא אב מלאכה וחייבין עליה בפני עצמה. ועיקר דבר זה בפרק כלל גדול (שבת ע.):

והקשו בתוספות (שבת ע.) מנא לן לומר לחלק יצאת או ללאו יצאת, הא דרשינן מהך קרא ד"לא תבערו אש בכל מושבותיכם" בפרק קמא דקדושין "מושבות" דכתב רחמנא גבי שבת למה לי, והלא שבת חובת הגוף הוא, וקאמר התם מפני שנאמר (דברים כא, כב) "וכי יהיה באיש חטא משפט מות והומת", יכול אף בשבת, תלמוד לומר "לא תבערו אש בכל מושבותיכם", ולהלן הוא אומר (ר' במדבר לה, כט) "והיו אלה לכם לחקת משפט בכל מושבותיכם", מה מושבות האמורות להלן במיתת בית דין, אף מושבות האמורות כאן במיתת בית דין. ואם כן קרא ד"לא תבערו " להכי הוא דאתי, שלא ימיתו בית דין בשבת, ותרצו התוספות דהוי למכתב בלישנא אחריתי, ולא למכתב "לא תבערו". והקשה הרא"ם על תירוץ התוספות, דמאי שנא הך לישנא ד"לא תבערו" מלשון אחר, ופירש הרא"ם דהוי מצי למכתב "בכל מושבותיכם" אצל "לא תעשה כל מלאכה" (לעיל כ, י), ולא למכתב לשון "לא תבערו" בפני עצמו. ואין פירוש הרא"ם נכון, דאין לשון התוספות סובל זה, דהא אמרו דהוי מצי למכתב בלשון אחריתי, וכוונתם לומר דהוי ליה לכתוב 'לא תמיתו בשבת', כיון דעיקר הכוונה שבא להזהיר על מיתת בית דין, והלא אף בלא "תבערו" יש מלאכה, שהרי כל מיתה היא מלאכה משום נטילת נשמה (שבת עה.), דאם לא כן, ידונו בית דין דין חנק בשבת, ולמה הזהיר על שריפה דווקא. אמנם בפרק קמא דיבמות (ו ע"ב) שם פירשו התוספות (ד"ה טעמא) דהוי למכתב 'לא תעשה מלאכה בכל מושבותיכם'. פירוש, ולמה בא להזהיר דווקא על הבערת שריפת בת כהן, לכתוב 'לא תעשה מלאכה בכל מושבותיכם', דבכלל זה כל המיתות, כיון דהוא בא להזהיר על מיתות בית דין, הוי ליה להזכיר מיתת בית דין עצמה שיש בו מלאכה, והיא נטילת נשמה, ולמה תלה ב"לא תבערו" שהוא מלאכה אחרת, והוי מוקמינן קרא במיתת בית דין מדכתיב גבי "בכל מושבותיכם", ולכך קרא לגופיה הוא גם כן:

ועוד הקשו התוספות (סנהדרין לה ע"ב) דהא עדיין קרא ד"לא תבערו" צריך להא מילתא דדרשינן בשלהי פרק קמא דשבת (יט ע"ב) ומאחיזין את האור במדורת בית המוקד, אמרו שם מנא הני מילי, אמר רב הונא "לא תבערו אש בכל מושבותיכם", בכל מושבותיכם אי אתה מבעיר, אבל אתה מבעיר במדורת בית המוקד, ותרצו התוספות דמשום דרשה ד'אתה מבעיר במדורת בית המוקד' לא הוי שייך למכתב "לא תבערו", עד

כאן. ופירוש דברי התוספות, דקרא ללאו אתא למילף איסור, ולא להתיר בלבד, דאם כן הוי למכתב היתר 'תבערו אש במקום הקודש', אבל מדכתיב "לא תבערו" קרא לגופיה אתא למילף איסור, ולא למילף היתר. והרא"ם פירש דברי התוספות מה שלא עלה על דעתם, דבשביל כך לא הוי צריך למכתב "לא תבערו", דהא מאחיזין את האור במדורת בית המוקד אינו אלא מדרבנן, דהרי אין זה אלא איסור דרבנן בגבולין דאסור להדליק סמוך לחשיכה שמא ידליק בשבת, וכהאי גוונא מותר במדורת בית המוקד, ואם כן קרא לאו להכי הוא דאתא. ואילו היה דבר זה משנה היינו אומרים כהאי גוונא חסורי מחסרא, שאין דבר זה משמע בדברי התוספות, וכל שכן דהא בגמרא (שבת כ.) מוקי ליה לקרא בתר הכי לאיברים ופדרים, פירוש דאברים ופדרים מותר להקטיר כל הלילה, וכך פירוש הכתוב "לא תבערו אש בכל משובותיכם", אבל בבית המקדש לאיברים ופדרים מותר להדליק. והשתא הדרא קושיין לדוכתיה, אם כן קרא להכי הוא דאתא, ומנא לן למילף מיניה ללאו או לחלק, לכך פירושו כמו שאמרנו, ופשוט הוא. ואין להקשות מנא לן למילף 'אבל אתה מבעיר במדורת בית המוקד', דלמא קרא אתא למיתת בית דין שאינה דוחה שבת, שזה אין קשיא, דאם כן לכתוב 'בכל מושבות', לכך ילפינן 'במושבותיכם אי אתה מבעיר, אבל אתה מבעיר במדורת בית המוקד':

ובפרק קמא דיבמות (ו ע"ב) פירש רש"י 'לחלק יצאת' שלא תאמר אינו חייב סקילה עד שיעשה כל המלאכות ביחד, קא משמע לן דחייב אף על אחת. ונראה דרש"י פירש כך, משום דמשמע "לא תבערו" לענין מזיד ולא לענין שוגג, שהרי כתיב "לא תבערו", ומשמע מזיד. ואין זה ראיה והוכחה, דכך פירושו, כדי שלא תאמר כי כל המלאכות שם אחת להם, כי לא תמצא לשום מלאכה לענין שבת שם מיוחד, רק "לא תעשה כל מלאכה" (לעיל כ, י), והווה אמינא מאחר שאין לשום מלאכה שם בפני עצמה אינו חייב על כל מלאכה בפני עצמה, כי שם אחת לכלם, לכך הוציא מלאכת "לא תבערו" בפני עצמה. וכיון דיש להך מלאכה שם בפני עצמו, מחוייב עליה בפני עצמה. והוא הדין דמחוייב אכל אחת בפני עצמה. והשתא אף על גב דקרא לענין מזיד איירי, יליף שפיר דמחוייב אכל מלאכה בפני עצמה בשוגג:

ולרש"י דפירש בפרק קמא דיבמות (ו ע"ב) דהווה אמינא שאינו חייב עד שיעשה כל המלאכות, ליכא למילף מן מקושש דחייב סקילה, דהווה אמינא דווקא מקושש דגלי קרא, אבל לא שאר מלאכות. ומה שהיו מסופקים בו אם חייב מיתה אם לא, אף על גב דאין מלאכה שחייב עליה מיתה, מפני שהיו מסופקים שמא גזירת הכתוב שעל מלאכת מקושש חייב מיתה עליה בפני עצמה. ואין לומר דמהיכי תיסק אדעתין לומר דיהא

למלאכת מקושש דבר שלא נמצא בשאר מלאכות, כי סברא זאת שאנו אומרים 'מהיכי תיסק אדעתין לומר כך' – אנו אומרים אחר חתימת התורה, [ד]אמרינן כיון דלא נכתב בתורה – אמרינן מהיכי תיסק לומר כך, אבל כאשר היו במדבר, ועדיין לא נשלמה, כיון דלא נכתבה התורה כולה, שמא עוד יהיה נכתב דבר זה בתורה, לכך כשהיו במדבר לא היו דנין רק על פי ה' בדבר שלא נכתב בפירוש כבר. וכך צריך לומר בלאו הכי, עיין בפרשת אמור, ושם מבואר. אבל רש"י פירש בפרק כלל גדול (שבת ע.) כמו שפירשנו למעלה, והוא פשוט:

פסוק ד

זה הדבר אשר ציוה ה' לי לאמר לכם. דאין "ציוה" דבוק אל "קחו מאתכם תרומה" (פסוק ה), דאם כן "לאמור" היה פירושו "זה הדבר אשר ציוה ה' לאמר", שהקב"ה אמר "קחו מאתכם תרומה", ולא היה הקב"ה מדבר אל ישראל לנוכח שיאמר "קחו מאתכם", ולפיכך פירש "זה הדבר אשר ציוה ה'" ['לי'], "לאמר" 'לכם', והשתא הוי שפיר אחריו "קחו מאתכם":

פסוק ה

על שם שלבו נודבו וכו'. פירש זה אף על גב דפשוט הוא, כי מפני שהוי"ו של "לבו" אינו משמע כך, דודאי אילו כתיב 'נדיב לב' יש לפרש כך, אבל "נדיב לבו" משמע שהוא שם דבר, ורצה לומר נדיבת לבו יביאה, וזה אינו, דלא יתכן לומר בזה "כל", ולפיכך הוא שם התאר לאדם, והוי"ו של "לבו" נוסף, כמו "בנו בעור" (במדבר כד, ג):

פסוק יא

יריעות התחתונות. לא כל המשכן, כמו "ויביאו את המשכן אל משה" (להלן לט, לג) שנאמר על כל המשכן, דכאן לא יתכן, דהא אחריו כתיב "את אהלו ואת מכסיהו", אם כן האי "משכן" לאו כולו, אלא **יריעות התחתונות**:

פסוק יז

הרי חצר קרוי כאן וכו'. ויש לומר כי החצר נעשה על ידי אדנים ועל ידי עמודים; האדנים הם כמו בית קבול לקבל, והעמודים כמו הזכרים בתוך האדנים. ולפיכך החצר שנעשה משניהם על ידי האדנים ועל ידי העמודים, מה שהוא נעשה מן האדנים נקרא בלשון נקיבה "אדניה", ומה שהוא נעשה מן העמודים הוא בלשון זכר, לכך נאמר "ואת עמודיו":

פסוק כב

כומז כלי זהב וכו'. מקשים דכאן קבל משה מיד, אף על גב דהוא כלי של אותו מקום, ואילו גבי מראות הצובאות (רש"י להלן לח, ח) נסתפק משה אם יש לו לקבל אותם

משום שנעשים ליצר הרע, ויש לומר דכאן הוא עשוי לשמירה מן הזנות, שלא תזנה האשה, ולכך אין בזה הכלי שום דבר גנאי, אבל מראות הצובאות איפכא הוא, דהם נעשים ליצר הרע, ולכך היה מסתפק משה אם יש לו לקבל אותם. ואני אומר הכיור מן מראות הצובאות עצמם נעשה, כי מראות הצובאות היו נחושת קלל, והנה ניכר המראה עדיין, ולא נשתנה כלל, ולכך היה מסתפק, כיון דלעולם שם מראה עליהן, דאין המראה רק נחשת קלל, ואין כאן שנוי כלל. אבל כאן נשתנה בודאי, ומכיון דנשתנה אין כאן איסור. תדע לך דזה הוי טעמא, דהא גבי אתנן זונה, אליבא דבית הלל דהלכה כמותם (עירובין יג ע"ב), דרשינן "הם" (דברים כג, יט), 'ולא שינוייהם' (ב"ק סה ע"ב), שמע מינה דשינוי אין בו דבר איסור אתנן, כל שכן דאין כאן שום דבר גנאי. ואפילו לבית שמאי דאמרי "גם שניהם" (דברים כג, יט) לרבות שינוייהם, כמו שפירש רש"י בפרשת כי תצא (שם), דוקא באתנן זונה דאסור משום אתנן זונה, אבל היכי דלא הוי איסורו רק משום גנאי, כשאינו בעין אינו אסור, וזה פשוט:

ורבותינו פירשו וכו'. מפני שהוקשה להם לרז"ל (שבת סד.) שאין דרך לשון הקודש לקרא שם מיוחד לדברים שהם ערוה, דהא ערות האשה קרא הכתוב (במדבר כה, ח) "קבתה", ואין "קבתה" שם לערוה, רק שם כולל למעיים, כמו שתרגם אונקלוס (שם) 'במעהא', וכל כל דבר ערוה אין הכתוב נותן לו שם מיוחד, שהרי ערות האיש נקרא 'גיד', וכן הצרכים לא נקראו בלשון הקודש שם עצמי להם, והכל הוא דרך כבוד, וכאן למה קרא "כומז" שם מיוחד אל הכלי הזה שהוא דפוס בית רחם, ולכך דרשו רז"ל (שבת סד.) שהוא 'כאן מקום זימה', והשתא אין שם מיוחד לכלי זה, רק כאילו נקרא 'כאן זימה':

פסוק ל

חור בנה של מרים. יראה שפירש זה כאן, משום דמביא ראיה על פירוש הנזכר למעלה (רש"י פסוק כז) דהנשיאים מפני שנתעצלו במלאכת המשכן חיסר אות אחת משמם, ולפיכך בצלאל שהוא מסר נפשו על מלאכת המשכן, כמו שיתבאר לקמן (רש"י לז, א), הוסיף לו הקב"ה יחוס ליחס את "בצלאל בן אורי בן חור", ואילו אהליאב אין מיחס אותו רק "אהליאב בן אחיסמך" (פסוק לד). ומפני שקשה מה הוא מעלת היחוס השלישי "בן חור", אמר כי הוא בנה של מרים, לכך יחס אותו עד אחר חור. אי נמי, לפי שקשה הלא אין דרך ליחס את האדם רק אל אביו כמו שיחס את אהליאב, ולמה יחס את בצלאל אחר חור אבי אביו, אלא בודאי כי חור היה עיקר יחוס של בצלאל, ולכך מיחס אותו אחריו: **חור בנה של מרים**. אף על גב שכתב בדברי הימים (א, ב, יט-כ) "ותמת עזיבה ויקח לו כלב אפרת ותלד את חור וחור הוליד את אורי ואורי הוליד את בצלאל", ונמצא כי כלב

אבי חור, וכלב היה בשלוח אותו משה במרגלים, בשנה שנייה לצאתם מארץ מצרים, בן ארבעים שנה, דכתיב ביהושע (יד, ז) "בן ארבעים שנה אנכי בשלוח אותי משה עבד ה' וגומר", וכי אפשר לומר שנולד לו חור ובן בנו אורי ובן בן בנו בצלאל. ואפילו אם לא היה רק י"ג שנה כשהוליד חור, וחור בן י"ג כשהוליד את אורי, ואורי בן י"ג כשהוליד בצלאל, הרי לכלב ארבעים שנה כשהוליד בצלאל, ואם כן בשנה ראשונה לצאתם ממצרים נולד בצלאל, ואיך עשה באותה שנה בצלאל כל הכלים, אמרו בפרק בן סורר ומורה (סנהדרין סט ע"ב) שדורות הראשונים היו מולידין בני ח' וט'. והראב"ע (הקצר לעיל כד, יב) פירש כי כלב אבי חור אינו כלב בן יפונה, רק כלב בן חצרון. ודבר זה לא יתכן, דהא אצל כלב בן חצרון כתיב בדברי הימים (א, ב, מט) "ובת כלב עכסה", ונמצא בפירוש אצל כלב בן יפונה (יהושע טו, יז) "ויתן לו את עכסה בתו לאשה", נמצא כי עכסה בתו, אלא אם נאמר כי לשניהם היו להם בת [ש]שמה עכסה:

פרק לו

פסוק ה

מידי העבודה יותר מכדי צריך העבודה. דהמ"ם היא משמשת יותר, כמו "הנחמדים מזהב ומפז רב" (תהלים יט, יא), ונשאר מלת "די", ויהיה פירושו יותר מכדי העבודה. וכדי שלא יקשה איך הביאו יותר מכדי העבודה, שהרי לא הביאו העבודה, לכך צריך לומר 'יותר מכדי צורך העבודה וכו' (כ"ה ברא"ם):

פסוק ז

והמלאכה היתה דיים לכל המלאכה ומלאכת הבאה היתה דיים של עושה המשכן לכל המלאכה של המשכן. פירוש, דאין המלאכה שבראש הפסוק פירושו מלאכה כמשמעו[4], דאם כן איך יפרש דהמלאכה היתה די לכל המלאכה, דודאי המלאכה היתה די למלאכה, לכך צריך לפרש ומלאכת הבאה היתה די לכל המלאכה של משכן (כ"ה ברא"ם):

כמו והכבד את לבו. כלומר שהוא מקור, שהרי אין לפרש ציווי, והלמ"ד חסירה שהוא כמו ולהותר, כמו כמה למדי"ן המשמשין על המקור הם חסרים, או קאי על למ"ד של "לעשות":

פרק לח

פסוק ח

בנות ישראל היו בידן מראות שרואות כו'. והא דכתיב "אשר צבאו פתח אהל מועד", יראה שרוצה לומר כי צבא גדול של אותם הנשים הביאו למשכן, וזה נקרא, "אשר צבאו":

פסוק יח

לעמת קלעי החצר כמידת קלעי החצר. דלא שייך בזה לומר לשון 'נוכח':

פסוק כא

אלה פקודי המשכן משכן שנתמשכן שני פעמים כו'. ואם תאמר, ומאי ענינו לכאן לכתוב זה כאן, ולמה לא כתב זה בכל הפרשה שקדמה, אמנם דבר זה הוא מופלא בחכמה, וזה ידוע ממה שנשתברו הלוחות מפני שניתנו בפומבי ושלט בהם עין הרע (תנחומא תשא, לא), ומפני שכאן כתיב "אלה פקודי המשכן" שנמנו כל המשכן, ומפני כך שלט בהם עין הרע, שכל דבר שבמנין עין הרע שולט בו (רש"י לעיל ל, יב), ומפני שהיה מנין לכל דבר שבמשכן, שלט עין הרע בזה. וכן בית המקדש, כל דבר שהיה במקדש היה בו מנין כאשר נכתב בפירוש, וכל מקום שיש מנין עין הרע שולט בו:

שויתר להם הקב"ה וכו'. אבל נתינת הלוחות לישראל אינו עדות, מפני כי התורה היא עול [ל]ישראל, וכפה עליהם הר כגיגית עד שהוצרכו לקבל (רש"י לעיל יט, יז), אבל השכינה בישראל הוא עדות, שאין אחד דר אצל שונאו כי אם אצל האוהב, ודוחה השונא ממנו, ולכך ראיה שויתר להם עון. ועוד, כי כאשר ישראל עשו את העגל, היו כמו אשה שמזנה תחת בעלה, דבקו באלקי נכר, ואמרו (סוטה כח.) כי האשה המזנה אסורה עוד לבעלה, ואין היכר שנתרצה להם אלא כאשר היה שכינתו ביניהם, ואם כן נראה כי לא נטמאו, רק ערב רב הם שעשו וגרמו לישראל לחטוא, ולפיכך כאשר חזר הקב"ה אל ישראל, והשכינה עמהן, אם כן נתרצה להם, בעבור שלא היה החטא מן ישראל רק מן ערב רב, כמו שפירש רש"י בפרשת תשא (לעיל לב, ז):

פסוק כב

אפילו דברים שלא אמר לו רבו וכו'. ואם תאמר, ומשה למה לא ציווה לעשות מהשכן קודם, יש לומר דמשה היה מקדים את הכלים, דהרי הכלים הם חשובים מן המשכן, כמו שמוכיח שהכלים משא בני קהת (במדבר ד, טו), והמשכן במשא בני מררי (שם שם לא-לב), ובני קהת היו חשובים מן בני מררי, ויש להתחיל בעיקר. אבל בענין המעשה, יש להקדים את המשכן, מפני שהמשכן הוא שמירת הכלים. ולפיכך בצלאל אשר היה

ממונה על המעשה, בא אליו הידיעה לעשות את המשכן קודם. אבל משה דהיה ממונה על הלימוד בלבד, והיה יודע ציור המשכן, וזהו הלימוד איך יצוה, התחיל בכלים תחלה, אבל ענין העשיה מה יקדים במעשה נשכח הימנו, עד כי בצלאל, המיוחד לעשיה, הזכיר אותו. על זה אמר לו משה 'שמא בצל אל היית', כי משה מיוחד לתלמוד ולא למעשה, ובצלאל לעשיה. כלל דבר הדבר, למשה בא הידיעה בענין התלמוד, לפי שהוא מיוחד אל הלימוד, ויש להתחיל בלימוד בדברים שהם עיקרים. ולבצלאל המיוחד על המעשה, בא אליו [הידיעה] איך יעשם, ולכך היה יודע בצלאל עשייתם:

פסוק כד

לפיכך כו'. פירוש, שמנה של קודש כפול היה, שהרי 'מונה בפרוטרוט וכו", ואם לא היה כפול, מיד שהגיע לאלף שקלים וחמש מאות, שהוא ככר של חול (בכורות ה.), הוי ליה למנות ככר, והוי ליה לומר ככר אחד ומאתים ושבעים וחמשה שקלים, אלא ככר של קודש כפול היה. והקשה הרא"ם דהא בגמרא (שם) הביא ראיה מזה, ודוחה ראיה זאת שמא 'כללי ופרטי רברבי דככרי חשיב, כללי זוטרי לא חשיב', פירוש כללי ופרטי רברבי – מאה ככרין, אבל לחשוב ככר אחד – לא חשיב, ולכך לא מנה ככר אחד, ומתרץ התם אלא מהכא "והשקל עשרים שקלים וכו'" (יחזקאל מה, יב), שמע מינה דאין ראיה מזה כלל מה שמנה בפורטרוט השקלים שלא הגיעו לג' אלפים, ואיך הביא רש"י ראיה ממילתא דנדחה בגמרא, ואין זה קושיא כלל, כי רש"י בא לפרש האמת, דהא האמת כך שהיה ככר של קודש כפול, לכך אמר 'לפיכך וכו", ולא קאמר 'תדע שכך הוא שהרי מנה בפרוטרוט', אלא מפני שאין זה ראיה גמורה, וזה שאמר 'לפיכך מנה בפרוטרוט' הוא הודעה בלבד, לא הוכחה:

פסוק כו

כך היו ישראל וכו'. מה שהוצרך לומר כך, מפני שהכתוב אמר "בקע לגלגולת לכל העובר על הפקודים לשש מאות אלף", דמשמע שהיה יותר ממנין זה אלא שאלו נתנו שקלים בלבד, מדלא כתיב 'שש מאות אלף' בלא למ"ד, אבל "בקע לגלגולת לשש מאות אלף" משמע דלסך זה היה מגיע, אבל הם יותר, ומזה הטעם עצמו השמיט הלמ"ד בקצת פירושים לומר 'שש מאות אלף', כלומר שכך הוא הסכום והמנין, ולפיכך אמר 'כך היו ישראל' בכלל, והלמ"ד היא נוספת. ואמר אחר כך 'וכך היה עולה מנינם לאחר שהוקם המשכן, אף עתה כך היו', רוצה לומר אף על גב שכך היה מנין ישראל אחר שהוקם המשכן (במדבר ב, לב), ובשביל זה קשה וכי שוים היו בשני המספרים ולא היו נוספים ישראל אף אחד, ובשביל כך היה עולה על הדעת שלא נתנו רק אלו, והווה אמינא שמי

שאינו רוצה שיהיה נמנה אינו נמנה, כי המנין הזה הוא כל יוצא צבא (רש"י לעיל ל, ד), ומי שאינו רוצה לצאת בצבא אינו נמנה, ואם היה פירושו כך היה מתורץ הכל, לכך הוצרך לומר שהוא מנין ישראל שהיו כך בפרשת במדבר (ב, לב), ואף עתה היו כך בנדבת המשכן, ואף על גב שנדבת המשכן היה חצי שנה לפני שהוקם המשכן, כמו שהתבאר בפרשת כי תשא:

פסוק כח

וציפה ראשיהם של עמודים מהם וכו'. פירוש, שאין "וציפה ראשיהם" קאי על הווים. גם לא בא לומר שציפה ראשיהם של עמודים, דזה אין כאן מקומו לומר שהיה מצפה ראשי העמודים, דלא בא הכתוב לומר רק מה שעשו מן הכסף, ולפיכך פירשו 'וציפה ראשיהם של עמודים מהם', פירוש מן האלף ושבע מאות [ושבעים] וחמשה שקלים – ציפה ראשים של עמודים מהם (כ"ה ברא"ם):

פרק לט

פסוק כח

תפארת המגבעות המגבעות המפוארים. פירוש כי "פארי" הוא שם בלבד, כמו 'תפארת'. ומפני שקשה שלא עשו התפארת עד שיאמר 'ואת תפארת המגבעות', ולכך הפך הרב שהוא כמו מגבעות המפוארים:

פסוק לב

ויעשו בני ישראל המלאכה כו'. הוסיף מלת 'המלאכה', מפני שכתב לפני זה "ותכל כל עבודת המשכן", ואחר כך כתב "ויעשו בני ישראל ככל אשר ציוה ה'", משמע ד"[וי]עשו" מלתא אחריתי, אחר שעשו וכלו מלאכת המשכן אשר ציווה ה', וזה לא יתכן, ולפיכך הוצרך לומר "ויעשו בני ישראל", 'המלאכה', כלומר דלעיל:

פסוק לג

שלא היו יכולין להקימו. דאם לא כן "ויביאו את המשכן אל משה" למה לי, אלא שרוצה לומר **שלא היו יכולין להקימו**, והיו מביאים אותו אל משה להקימו:

פרק מ

פסוק כט

אף ביום שמיני למילואים וכו'. דאם לא כן יקשה לך מה ענין קטורת שהקטיר משה, כי בשבעת [ימי] המילואים בפרשת תצוה (לעיל כט, א-לז) לא נאמר למשה שיקטיר קטרת,

אם כן לא היה קטורת בשבעת [ימי] המילואים, ומאי שכתב "ויקטר עליו קטורת" (פסוק כז), אלא ש'אף ביום שמיני למילואים', שאז התחיל להקטיר קטורת – שמש משה, ולפיכך היה משה מקטיר קטורת, ולא היה אהרן מקטיר רק קרבנות של יום, שנאמר (ויקרא ט, ז) "קרב אל המזבח וגו'". אבל הרמב"ן פירש (פסוק כז) דכל שבעת ימי המילואים הקטיר משה קטורת:

אך קשיא, דלקמן גבי שעיר ראש חודש בפרשת שמיני שנאמר (ר' ויקרא י, טז) "ואת שעיר החטאת דרש משה והנה שורף", כתיב (שם שם יח) "הן לא הובא דמה וגומר", ופירושו שמא זרקתם דמה אוננים (רש"י שם שם יט), והרי לפי דעת רש"י לא הקריבו קרבן ציבור רק קרבנות היום, [אך קרבנות ציבור] הקריב משה, ושעיר ראש חודש קרבן צבור (זבחים נב ע"ב), וצריך לומר הא דקאמר כאן שמשה היה מקריב קרבנות צבור, היינו קודם ששרתה שכינה במקדש, דהיינו קודם שכתוב (ויקרא ט, כג) "וירא כבוד ה' אל כל העם", אבל אחר כך לא היה משמש עוד משה, שכבר הוקדש אהרן ובניו, ושעיר ראש חודש אחר ששרתה שכינה הקריבו. וכך מוכח לקמן, דאם לא כן למה לא זרקו הדם קודם שמתו בני אהרן עם שאר עבודה שעשו קודם שמתו בני אהרן, אלא שלא רצה משה לעבוד עבודה של שעיר ראש חודש קודם, רק להמתין עד ששרתה השכינה, ואז יעבוד אהרן:

וצריך לומר הא דפירש רש"י לקמן בפרשת שמיני (ויקרא ט, כג) "ויבא משה ואהרן" 'למה נכנס משה עם אהרן, אלא ללמדו על מעשה הקטורת', דמשמע שהקושיא הוא שלא היה למשה לכנוס, ואדרבא, הרי משה מקטיר קטורת כדפירש רש"י כאן, אלא דהכי פירושו, אם היה אהרן נכנס לצורך מה, דהיינו לצורך ברכה לברך העם, למה נכנס משה עם אהרן, שהרי אהרן הוא המברך, ומתרץ שנכנס משה להקטיר קטורת, ואהרן נכנס עמו שילמד מעשה הקטורת ממשה. ולפירוש השני (של רש"י שם) נכנסו משה ואהרן לבקש רחמים:

העולה עולת התמיד. ולא קאי על שבעת ימי המילואים על העולה שהיתה במילואים (לעיל כט, יז), דאם כן למה הזכיר העולה ולא שאר קרבנות, אלא הך עולה היא עולת התמיד, ולא הזכיר קרבנות המילואים, אלא קרבנות הנוהגים בכל יום. אי נמי, ביום שמיני למילואים איירי, דלא הוי קרבנות מילואים, והיה משה מקריב עולת תמיד:

פסוק לב

כמו בקרבם. דהתי"ו היא נוספת, והוי מצי למכתב 'בקרבם', והוא מקור מן הקל עם תוספת תי"ו:

בכל מסע שהיו נוסעים וכו'. פירוש, דאין "מסעיהם" רוצה לומר שהיה הענן שוכן במסע, דלא היה הענן שוכן במסעיהם, אלא בכל מסע היה הענן שוכן במקום חנייתם, ונקרא מקום חנייתן 'מסע', לפי שמשם היו נוסעין:

ברוך ה' לעולם אמן ואמן [תהלים פט, נג]. יהי שם ה' מבורך לעולם ואמן אמן [ר' תהלים קיג, ב]. סליק ספר שמות: