תנ״ך · אחרונים · דברי דוד

דברי דוד על רש״י

רבי דוד הלוי סגל [הט"ז]

ספריית אור ברסלב · or-breslev.co.il

דברי דוד על רש״י

רבי דוד הלוי סגל [הט"ז]

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/דברי-דוד-על-רשי/
הקובץ נוצר ב־16 בנובמבר 2026 מגרסה v38-202611160902 של הספרייה.

תוכן העניינים

הקדמה 6
בראשית 13
פרק א 13
פרק ב 22
פרק ג 26
פרק ד 30
פרק ה 32
פרק ו 34
פרק ז 39
פרק ח 40
פרק ט 43
פרק יא 45
פרק יב 45
פרק יג 48
פרק יד 49
פרק טו 52
פרק יז 53
פרק יח 54
פרק יט 66
פרק כ 70
פרק כא 71
פרק כב 75
פרק כג 77
פרק כד 79
פרק כה 82
פרק כו 88
פרק כז 89
פרק כח 91
פרק כט 95
פרק ל 97
פרק לא 102
פרק לב 103
פרק לג 107
פרק לד 109
פרק לה 110
פרק לו 112
פרק לז 112
פרק לח 119
פרק לט 122
פרק מ 125
פרק מא 125
פרק מב 127
פרק מג 132
פרק מד 133
פרק מה 135
פרק מו 137
פרק מז 140
פרק מח 143
פרק מט 146
פרק נ 149
ספר שמות 150
פרק א 150
פרק ב 156
פרק ג 159
פרק ד 162
פרק ה 166
פרק ו 167
פרק ז 173
פרק ח 174
פרק ט 174
פרק י 176
פרק יא 180

פרק יב 182
פרק יג 199
פרק יד 201
פרק טו 204
פרק טז 210
פרק יז 214
פרק יח 216
פרק יט 228
פרק כ 235
פרק כא 245
פרק כב 280
פרק כג 292
פרק כד 295
פרק כה 296
פרק כו 304
פרק כח 306
פרק כט 309
פרק ל 313
פרק לא 319
פרק לב 320
פרק לג 325
פרק לד 330
פרק לה 334
פרק לו 338
פרק לח 339
פרק לט 341
פרק מ 342
ספר ויקרא 342
פרק א 342
פרק ב 349
פרק ג 352
פרק ד 353
פרק ה 357
פרק ו 360
פרק ז 363
פרק ח 367
פרק ט 368
פרק י 371
פרק יא 378
פרק יב 381
פרק יג 383
פרק יד 387
פרק טו 392
פרק כא 393
פרק כב 398
פרק כג 402
פרק כד 402
פרק כה 404
פרק כו 410
פרק כז 412
במדבר 413
פרק א 413
פרק ג 415
פרק ה 416
פרק ו 420
פרק ז 422
פרק ח 422
פרק ט 424
פרק י 426
פרק יא 428
פרק יב 431
פרק יג 433
פרק יד 435
פרק טו 436

פרק טז 438
פרק יז 440
פרק יח 441
פרק יט 441
פרק כ 442
פרק כא 445
פרק כב 446
פרק כג 450
פרק כד 452
פרק כה 453
פרק כו 455
פרק כז 458
פרק כח 459
פרק כט 460
פרק ל 461
פרק לא 466
פרק לב 468
פרק לג 468
פרק לד 469
פרק לה 469
פרק לו 472
ספר דברים 472
פרק א 472
פרק ב 479
פרק ג 483
פרק ד 486
פרק ה 488
פרק ו 490
פרק ז 492
פרק ח 494
פרק ט 495
פרק י 496
פרק יא 498
פרק יב 501
פרק יג 505
פרק יד 506
פרק טו 510
פרק טז 511
פרק יז 514
פרק יח 517
פרק יט 518
פרק כ 520
פרק כא 523
פרק כב 527
פרק כג 530
פרק כד 533
פרק כו 534
פרק כז 539
פרק כח 541
פרק כט 543
פרק ל 545
פרק לא 545
פרק לב 546
פרק לג 550

הקדמה

מהרב הגדול מוהר"ר משה יצ"ו בהאלוף הראש החכם הכולל מוהר"ר יצחק זצלה"ה, חתן הרב הגדול מוהר"ר ישעיה סג"ל, בן הגאון הגדול המחבר בעל טורי זהב זצלה"ה.

אלה דברי דוד האחרונים, מסיני ועוקר הרים, ה"ה הגאון הגדול, מחברא דילן, פסקא דילן, הוא אדוני מו"ח זקני מוהר"ר דוד זצלה"ה, אשר הפליא לעשות ספרים הרבה, אחד היה ראשית מלאכתו מלאכת שמים, אשר כבר נודע ביהודה ובישראל גדול שמו, ספר טורי זהב על חלקי ש"ע יור"ד, בו יורה דעה ויבין שמועה והמציא תילי תילים של הלכות, לו יד ושם כגדולי הפוסקים, ונתפרסם תורתו, תורת אמת היה בפיהו, השכיל בכל וה' עמו שהלכה כמותו בכ"מ, ובכל מדינות שותים בצמא את דבריו היקרים. ושלשה המה נפלאים אשר עדן לא היו בבית הדפוס והמה בכתובי"ם על ספר הישר, אשר איזן ותיקן וחבר הגאון הנ"ל על שלשה חלקי שו"ע הנשארים או"ח אהע"ז וחו"מ, אשר בהם הראה חריפותו ובקיאותו בכולא תלמודא ובפוסקים הראשונים ואחרונים אשר כבר חקוקים דבריהם בעט ברזל ועופרת. גם השיב תשובות ליחיד ולרבים וכן שלימים, ונקרא בשם תשובת דוד, לשואל כענין ומשיב כהלכה למשה מסיני נמסרים, ובו מבוארים, כל הדברים החמורים, אשר ישנן בפוסקים ובב"י ובכל חלקי שו"ע:

אלה דברי דוד האחרונים אשר דבר לעת זקנתו, הוסיף חכמה על חכמתו ושאל נשאל באורים, על רש"י שעל התורה כאילו נתנו מסיני, ראה יראה בראיות נכוחים וברורים, מפרק הרים ומתרץ שברים, אמרות טהורות מפנינים יקרים:

את כל אלה כל הון יקר ראתה עיני, בגנזי בית דוד היו גנוזים וצרורים, ומעין כל חי היו נעלמים ונסתרים, עד שעמדתי על כל אלה וחקרתי ודרשתי וסדרתי אותם יפה עד שיהיו ראויים להעלות על שלחן רבנן סגנים וחורים:

והיה בדעתי להעריך על השלחן תחילה הספרים הנחמדים אשר חבר מוח"ז הגאון על שלשה חלקי שו"ע הנ"ל, אשר האריך בשלחנו בפלפולא חריפתא והחזיר התורה על יושנה, וישן מפני חדש הוציא ועורר מעדנים דיני דינים. והדברים מחוורים כשמלה חדשה, חידוש תורה מאתו תצא, כמסיני נתונים, ולצרף אליהם גם החידושים אשר נתחדשו לי בס"ד בפוסקים כגרזימא הדין הבאה באחרונה. אך מחמת הוצאות הדפוס כי רבו, חזרתי מהספרים הנ"ל הגדולים. ואמרתי אלה דברי דוד האחרונים יצאו ראשונה והנה אף גם על ספר זה יגעתי ולא מצאתי סעד, ונסוגותי אחור שלא להדפיס רק עד סדר שמות, כי ראיתי שלא אוכל לבא אל התכלית הקיצונה, ונתייאשתי מן הקץ. והנה קול דו"ד דופק לפני אל שוכן מעונה. וזכות תורתו ומעשיו הטובים של מו"ח הגאון המחבר

ז"ל היא הגינה, עד שעילת כל העילות וסיבת כל הסיבות ב"ה, סיבב סבובים ודלג על הקץ וגלגל הזכות ע"י זכאי, ה"ה הגאון הגדול מוהר"ר יודל נר"ו אב"ד ור"מ דק"ק קאוולי יצ"ו, ונדפס הספר הנ"ל עד גמירא. גלל כן לא חברתי במחברת הקודש הלז אפס קצת חידושי תורה אשר כתבתי בספרי הנחמד ויקהל משה, מפני שלא הייתי אצל הדפוס ושלא בפני יצא הספר הזה לאורה, ע"י חתן בן הגאון הנ"ל שר התורה, ובזכות זה אל גדול ונורא, יאריך ימיו על ממלכתו הוא ובניו הגאונים בקרב כל ישראל, ויזכהו להוציא לאור תורתו, גם ספרים הנחמדים ויקרים אשר חבר על או"ח ועל האשר"י שבכל הש"ס, לזכות בהם את הרבים ולהגות בהם בחיים חיותו בתדירא:

והנני נותן שבח והודיה למקום ב"ה, על כל הטוב אשר גמלני עד הנה ואחלה פני אל בתחינה, שיזכני להוציא ספרי ויקהל משה הנ"ל ויזכני לראות בנים ובני בנים עוסקים בתורה ובמצות. לשם יחוד הקב"ה והשכינה, ולעלות לציון ברנה:

כה תפלה למשה בא"א הרא"ש במו"ה יצחק זצלה"ה מקרעמניץ החונה בק"ק שינאווי לע"ע:

ערב ראש השנה ת"ן לסדר ולפרט לחיים טובים תכתבנו לפ"ק:

התנצלות המגיה ישמח הקורא ויגיל המלקט והמגיה באשר זכינו לדין לרעות בגנים וללקוט שושנים אל תקרי שושנים אלא ששונים כבר ומימיו מי סלע של משנה בע"פ בטורי זהב של יורה דעה אנו שותים ולשון הוה משמש בלשון עבר ועתיד, וכעת ויגש בן יעקב ויגל את האבן מעל פי הבאר תורה שבכתב להשקות את מקנה הצאן המקושרות והעטופות בתורתו של מורנו ורבינו הגאון הגדול מוהר"ר דוד בעל טו"ז ז"ל על פי' רש"י על התורה שאינו נאכל כמות שהוא חי בדברי דוד אלו העולים על שלחן רבנן המאורות הגדולים המופלגים וכדי למתק את התבשיל של דברי דוד הנ"ל שרובו ככולו הוא דבר חריף באתי אנכי הרועה צאן הנ"ל לערב בו מדברים הקצרים של משנתו קב ונקי שיהא שימה לשולחן הערוך לפני כל הלומדים וקלישי הדעת באשר לאו כל מוחא יכול לסבול דא והרימותי ידי לאל עליון בכל מקום המוזכר בספר זה אשר היו נראין לו דברי דוד היה אומר כפתור ופרח ושארי לשונות של שופרי דבריו, כמו שמצינו במסכת קדושין והרבה כיוצא בזה בלשון הש"ס, לא הוספתי לשון זה מדילי ולהיות בודה מלבי ח"ו וחס לית לזרעא דאבא למיעבד הכי, כ"א לשונו ממש ומכתבי פתוחי חותם קודש כתב ישן הנשתון של הגאון בעל טורי זהב ז"ל אותיותיו מאירות כספירים האירו מול עבר פני כ"א שתים שהן ארבע סדרם לפנים. בהתחלת התורה מבראשית ושתים שהן ארבע סדרם בחוץ., בסוף התורה מהתחלת משנה תורה היה כתב העתקה ותלמיד טועה כתבה.

ושגיאות מי יבין להיות רישא נגרר אחר גוף הכתב. באשר אין פנאי הדפוס מסכים לעיין היטב הדק. כי כל פועל ה' למענהו עושה ואצים ואינם מניחים לבער מן הכרם הקוצים. לכן על דא קאתינא, להפיל תחנה, וצועק להבא אנכי שהקורא בזה הספר אל יתלה בי בוקי סריקי. רק לנקוט האי סימנא בידיה ספר"א בציר"א ותוספא"ה, ולאו ספרא דוקנא כתביה. ואעפ"כ אקוה להש"י שמעט מזעיר יהיה כי הרבה יגעתי בה בשעת מעשה, ליתן לב להתבונן ולפרוש הדבר כשמלה. ועשיתי לוח הטעות מספר בראשית, באשר לאחר ההדפסה מצאתי כמה דפין מהתחלת הספר מגוף הכתב של הגאון המחבר ז"ל, הגם כי בער אנכי מאיש להיות מן המלקט ורהיטני בראש הגאון הנ"ל, אמנם מכאן מודעה רבה לאורייתא ככפיית הר כגיגית, היתה עלי, באשר שלוח נשלחתי התם בעסק שליחות מצוה דאדוני מ"ו חמי זקיני ה"ה הגאון הגדול מוהר"ר יהודה המכונה יודל נר"ו אב"ד ור"מ דק"ק קאוולי יצ"ו, להוציא לאור חיבורו על ש"ע אורח חיים לדפוס במחברת יחד עם הטורי זהב ז"ל הבדלו חיים כו' שחיבר ג"כ על ש"ע א"ח, ונשתתף עם הרב מוהר"ר משה נר"ו אב"ד ור"מ דק"ק שינאווי ה"ה חתן בן הגאון בעל טורי זהב ז"ל, זה וזה לא עלתה בידינו להדפיס. כ"א לזאת התורה שבכתב הגאון טורי זהב ז"ל שהיתה מוחזקת ביד הרב חתן בנו דהגאון ז"ל הנ"ל. ומבלתי ידיעת מוח"ה הנ"ל נעשה זאת. וע"פ עילת כל עילות וסיבת כל סיבות סיבב שנדפס במעות מוח"ה הנ"ל טורי זהב זה. וגם לזאת אזלת וקצרה יד המשיג והממציא מהשתרע כל דברי דוד הנ"ל, כי עלהו לא יבול עד שהוכרחתי לברור אוכל מתוך אוכל:

והואיל אתא לידן ענינא דיציאה נימא בה מלתא חדא וחד"ת דבר א' מדברי הכמוסים עמדי כי הוא זה:

דאיתא במדרש רבה פרשת וילך וז"ל בקיצור הן קרבו ימיך למות אמר משה להקב"ה רבש"ע בהן קלסתיך ואמרתי הן לה' אלהיך השמים וגו' ובהן אתה גוזר עלי מיתה, אמר לו הקב"ה שכן רע אתה רואה את הנכנסות ואין אתה רואה את היוצאות והלא אמרת הן לא יאמינו לי ע"כ המדרש:

המדרש הזה אומר דרשוני וחיו. חדא היאך סידר משה תחילת טענותיו ואמר בהן קלסתיך ובהן אתה גוזר עלי מיתה, והלא כל אדם צריך להיות מארי דחושבנא ומכ"ש משרע"ה מסתמא ידע שחטא בהן לא יאמינו. ועוד קאמינא בתשובתו של הקב"ה שאמר לו אתה רואה את הנכנסות ואין אתה רואה את היוצאות כהאי לישנא יתירא לא מצינו במקומות אחרים. ויבואר ע"פ הצעה קטנה, דאמרינן ריש קדושין, האשה נקנית בשלשה דרכים וקונה את עצמה בשתי דרכים נקנית בכסף בשטר ובביאה וקונה את עצמה בגט

ובמיתת הבעל, והוינן עלה בגמרא ותיהוי אשה נמי יוצאת בכסף ותהא קונה את עצמה בשלשה דרכים, ומתרץ יאמרו כסף מכניס כסף מוציא סניגור יעשה קטיגור ופרכינן עלה אי הכי שטר נמי ומתרץ מילי מילי נינהו, פי' רש"י לישנא דהאי שטרא לחוד התם כתיב הרי את מקודשת והכא כתיב הרי את מגורשת אי הכי כסף נמי טיבעא מיהא חד הוא. נמצא עולה מזה דלא אמרינן סברא כזו אין סניגור נעשה קטיגור אצל מילי מילי. ולפ"ז מובן דמשרע"ה היה מחולק עם הקב"ה באותה סברא דהמקשן ותרצן והראה לו הקב"ה האמת בזה, וה"ק המדרש בשעה שאמר לו הן קרבו ימיך למות אמר משה רבש"ע בהן קלסתיך כו' ובהן אתה גוזר עלי מיתה ואנן קי"ל אין סניגור נעשה קטיגור, והשיב לו הקב"ה שכן רע אתה רואה את הנכנסות ואין אתה רואה את היוצאות, ר"ל במה שהאשה נכנסת בשלשה דרכים ויוצאת בשתי דרכים, מכח זה מוכח דאין טענתך טענה, משום דקשיא עליה קושית הגמרא ותיהוי אשה נמי יוצאת בכסף ויהיו ג"כ שלש דרכים כמו שנקנית בשלש דרכים, וצריך אתה לתרץ כתירוצם יאמרו כסף מכניס כסף מוציא סניגור יעשה קטיגור, ע"ז קשה קושית הגמרא להלן א"כ שטר נמי דהא נכנסת בשטר לבעלה א"כ היאך יוצאת בשטר בגט, וצריך אתה לומר מילי מילי נינהו דבמילי לא אמרינן סברא זו אין סניגור נעשה קטיגור, א"כ אף שאמרת הן לה' אלהיך השמים וגו' יכול אני לגזור עליך מיתהבהן ואין טענתך טענה אין סניגור נעשה קטיגור מכח קושיא דגמרא ותירוצא, לפ"ז מתורץ גם כן הקושיא הראשונה שהקשיתי, דמשרע"ה ידע שחטא בהן לא יאמינו לי, רק שאמר אף שחטאתי בזה הלשון הואיל ועשיתי סניגור בהאי לישנא פעם אחת בא בטענה הנ"ל אין סניגור נעשה קטיגור, והשיב לו הקב"ה דאין טענתו טענה כנ"ל משום דמילי ומילי נינהו נמצא החטא במקומו:

ולנעוץ תחילתו בסופו וסופו בתחילתו, באתי במה דמסיים לכל היד החזקה ולכל המורא הגדול אשר עשה משה לעיני כל ישראל, ופי' רש"י והרלב"ג והפסיקתא לכל היד החזקה זו קבלת התורה וקשה מאי איריא דתני קבלת התורה ברמז דיד החזקה, ואמר ביה מו"ח המאור הגדול מוהר"ר יוסף נר"ו טעמא מילתא עפ"י מה דאיתא בח"מ סי' קל"ט ס"א, האי ארבא דהוו מינצו עליה בי תרי וכל חד אמר דידי הוא דייניגן ביה כל דאלים גבר. ואיתא במסכת שבת תירוץ משה למלאכי השרת שבקשו שתנתן להם התורה מחמת טענת בר מצרא, והשיב מה כתיב בה לא תרצח כו' כלום יצה"ר יש ביניכם, ועפ"ז מובן הטעם הנ"ל דהיה צריך יד חזקה לקבלת התורה לישראל נגד המלאכים שטענו בר מצרא וישראל טענו כנ"ל עכ"ד. רק על זה עשיתי תוספת, ומכח זה יתורצו הסמיכות במה דמסיים כנ"ל ופתח בבראשית רבה כו', שהקשיתי דכל זה לא איירי אלא למ"ד

שהתורה נקראת כלי וכמו שדימו אותה לאניה במ"ש דרך אניה בלב ים, וא"כ יש לה דמיון להאי דינא וכנ"ל, אבל לא למ"ד שני שאומר שהתורה נקראת אומן והיכא רמיזא באורייתא שהתורה נקראת כלי, ונבאר ע"פ מה דאיתא באלשיך בזה בסדר בראשית שמתרץ המדרש רבה וז"ל, ואהיה אמון אצלו אמון אומן אמרה התורה אני הייתי נקראת כלי אומנותו של הקב"ה כו', מקשה הוא ז"ל מאי האי דקתני תחלה אומן משמע שהוא הוא האומן עצמו, ואח"כ אומר כלי אומנותו משמע לא אומן עצמו, ומתרץ בדרך זה ע"פ מה דאיתא יודע היה בצלאל לצרף האותיות שבהם נבראו שמים וארץ ה"נ אצל הקב"ה כביכול ראה באותיות התורה ובדמותה ובצלמה תתהפך כחומר חותם ברא את העולם ם י"ל שהתורה בעצמה מחמת דקותה ורוחניות שלה היא בעצמה האומן, וידוע שהתורה נקראת ראשית ומדכתיב בראשית ברא אלהים גו' ולא ראשית ברא אלהים וגו' אלמא כמ"ד שהתורה היא כלי אומנותו ולא אומן עצמו עכ"ל בקיצור, אף שאין זה לשונו ממש כי האריך בזה ולא היה לפני להעתיקו בשעת מעשה ועפ"ז יתורצו הסמיכות הנ"ל, לכל היד החזקה וגו' זו קבלת התורה, וקשה מנא לן לרמוז בתיבות יד החזקה קבלת התורה, וצריך אתה לומר על שם שהיה למלאכי השרת טענת בר מצרא ולישראל טענה מה כתיב בה על כן היה צריך יד חזקה נגד מלאכים וכנ"ל, וכמו שאיתא בח"מ הנ"ל, וע"ז קשה דזה אינו כ"א למד"א שהתורה נקראת כלי ודמי לארבא דהוו מינצו עליה בי תרי, אבל לא למ"ד שהתורה בעצמה היא האומן ומנ"ל להוכיח כמ"ד זה דילמא כמ"ד שני, על זה באו הסמיכות בראשית ברא אלהים וגו' ולא אמר ראשית ברא אלהים גו' אלא ע"כ מוכח כמ"ד זה דהתורה נקראת כלי אומנותו של הקב"ה:

ומהמודיעים ולפנים אנכי שרוב דברי הגאון בעל המחבר ז"ל הוא אשר הפליא והשיג על הפרשן הגדול הרב המזרחי ז"ל, וסותר דבריו וביותר בסדר משפטים שרוב דיני התורה תלויים בה, שם לא הייתי תנא ושייר שום דבר מדבריו הנאמרים בכתב באשר עשה שם תוספת מרובה על העיקר גם הביא הגאון המחבר הלז ז"ל דברי מנחת יהודה כמה פעמים. וראה זה חדש הוא אשר לא היה לעולמים, וקושיות ישנות וחדשים בו נמצאים. גם מה שלא הוספתי כי אם נופך משלי מה שהעלה מצודתי הקלושה בספר בראשית לבד, חדא ועוד קאמינא באשר גדולים צדיקים במיתתם יותר מבחייהם ויראתי לדבק בו הרבה אם אין בי כל המדות הללו כו' ולמיהוי חברותא חלילה לי לעוה"ב. ועוד שלא לרצון היה להרב ה"ה מהר"מ הנ"ל המוציא לאור הספר הלז, וגם צועק לשעבר היה קודם התחלת הדפוס של ספר שמות, לכן שמתי הקסת לנדנה ומשכתי ידי מלכתוב להלן. ומאן אזכי לעשות מדור לפני, ולבנות בית לי לשמי, וליטע כרם לעצמי, לאכול

מפירותיהם וכו', כאשר השגתי הסכמות ת"ל ית' מרבני מאורות הגדולים ומגאוני ארץ, שיוחקו מלי בעט ברזל ועופרת, להיות לי ולזרעי אחרי למשמרת ויזכני הש"י ב"ה להוציא לאור תעלומות. חיבורו של מו"ח זקני הגאון הנ"ל על ש"ע אורח חיים. ואזכה לראות בחיים חייתו ולהשקות מבארו עמוקות. ומדלי"ו חבל בחבל יד"ל ויורם להשיג ולהוציא לאור באור תורתו בקירון אור פניו, אשר חיבר והשיג על התייר הגדול בעל האשר"י ז"ל דכולא תלמודא וזה לשון הפליאה הובא בילקוט ראובני הגדול ריש סדר עקב, בית אהרן ברכו את ה', בית הלוי ברכו את ה', יראי ה' ברכו את ה', ברוך ה' מציון שוכן ירושלים הללויה, תוב"ב אמן. ואשא עיני גם אנכי על ההרים ואמרתי מאין בא עזרי, עזרי מעם ה' עושה שמים וארץ:

כה עתירת אפר כירה מוכן לכל אהרן במוהר"ר יעקב הלוי, מבני בניו של האלוף הראש מוהר"ר שמואל שחור מק"ק לובמלא יצ"ו, וחתנא דבי נשיאי ה"ה מ"ו חמי המאור הגדול מוהר"ר יוסף נר"ו אב"ד ור"מ דכולא גלילא מינסק יצ"ו ה"ה בן הגאון הגדול מוהר"ר יהודא המכונה ידל אב"ד ור"מ דק"ק קאוולי יצ"ו:

למלאות החסרון שלא יהא חלוק ופנוי מבלי תורה.

בסדר במדבר ברש"י מתוך חיבתן לפניו מונה אותם כל שעה כשיצאו ממצרים מנאן וכשנפלו בעגל מנאן לידע הנותרים כשבא להשרות שכינתו עליהן מנאן עד כאן לשונו. קשה יתור לשון כל שעה דקאמר רש"י למה ליה, ועוד לידע הנותרים גם כן מיותר הוא, ועוד מאי האי דקאמר הני שלש פעמים שמנאן הקדוש ברוך הוא והלא איתא בתנחומא שעשר פעמים נמנו ישראל והגור אריה הביאו בסדר כי תשא יע"ש בדברי דוד. ונלפע"ד לתרץ באשר יש שני טעמים למנין של ישראל ובסברת שני טעמים פליגי שני מ"ד בגמ' ובא רש"י כאן לסתום דבריו כמ"ד אחד משניהם רק שיש כמה חילוקי דינים לפי מ"ד זה, ע"כ בא רש"י להביא מראה מקומות שמנה אותם ולפי סדור רש"י כאן יבארו שלשה חילוקי דינים לפי אותו מ"ד שסתם רש"י כמותו, ובדרך זה. כי איתא במפרשים טעם למנין של ישראל שמנה אותם כל פעם הוא בשביל שלא יבטלו בין האומות ח"ו לפיכך מנה אותם כל פעם להראות שהם דבר שבמנין ודבר שבמנין אפילו באלף לא בטל. ושמעתי בשם מ"ז הרב הגאון מוהר"ר משה ז"ל שהיה אב"ד בק"ק הוראדנא שזה הטעם אינו שייך כ"א כשישראל אינם עושים רצונו של מקום אז הוא מונה אותם כנ"ל שלא יבטלו בין העכו"ם לאפוקי כשישראל עושים רצונו אין אנו צריכין לטעם זה אלא טעם המנין שהם נקראין דבר חשוב או בריה ומונה אותם מצד חשיבותן מצד עצמן. ובהאי סברא נלע"ד לומר דקמיפלגי במסכת ביצה ר"ל ור' יוחנן ר"ל אומר כל שדרכו

למנות שנינו פירש"י שאין מונין אותם תמיד רק לפעמים מונין אותם הוי דבר חשוב ור' יוחנן אומר את שדרכו למנות פי' שמונין אותם תמיד דוקא הוי דבר חשוב עכ"ל ולפ"ז יהיה ר"ל סובר דחשיבות דישראל הוא רק מטעם בריה ולא מטעם דבר שבמנין נמצא שאין מונין אותן רק כשעושין רצונו לאפוקי כשאין עושים רצונו דאז בטלה חשיבותן ואינם נקראין בריה אין מונין אותם. ור"י סבר את שדרכו למנות תמיד בין מטעם בריה כשעושים רצונו של מקום ובין כשאין עושים רצונו אז מונה אותם מטעם דבר שבמנין. רק שיש חילוקי דינים בטעם בריה. חדא שאם יחלק אין שמו עליו וכן צריך שיהא שלם פי' בט"ז סימן ק' ס"א ביו"ד דצריך שניהם יע"ש, ואיתא במדרש בזכות שלא שינו שמם יצאו ממצרים, עוד איתא ביו"ד סי' ס' ס"ד ביצים השבורות בקערה ונמצא דם בחלמון של אחת מהן יקח החלמונים הכשרים כו' ופי' בט"ז למה לא נעביד איפכא ליקח החלמונים הטריפות מהקערה ומפרש דלמא יהא נשאר שם מהטריפה בקערה ויהיה נתערב עם הכשרים הנשארים בקערה ויבא לידי מכשול לאכול טרפות נמצא אינו מתקן כלום בלקיחת ביצים מהטריפות רק מקלקל ע"כ עבדינן איפכא ויקח מביצים הטרופות בקערה החלמונים הכשרים וכנ"ל, גם זה ידוע דביצים הוו דבר שבמנין. ועפ"ז יבואר דרש"י בא לסתום כאן כמ"ד את שדרכו למנות שנינו לכן אמר מתוך חיבתן לפניו מונה אותם כל שעה דוקא דהיינו בין כשעושין רצונו ובין כשאין עושין רצונו, דכשעושים רצונו מונה אותם מטעם בריה ודבר חשוב וכשאין עושים רצונו מונה אותם מטעם דבר שבמנין וכנ"ל שלא יהיו בטילין בין העכו"ם ח"ו. ולישנא דרש"י מדויק כן דאמר מתוך חבתן לפניו דמיירי אפי' כשאין עושין רצונו דהסברא נותנת שלא למנותן אפ"ה מתוך חיבתן לפניו מונה אותם כל שעה דאי כשעושין רצונו מיירי הוא מצד החיוב למנותן מטעם בריה ודבר חשוב. ואח"כ מפרש רש"י המקומות שמנאן ויבוארו החילוקי דינים דשניהם, של בריה ושל דבר שבמנין. ועל חלוקה הראשונה שצריך להיות בדין בריה אמר כשיצאו ממצרים מנאן דמוכח מטעם בריה מנאן דקשה באיזה זכות יצאו ממצרים וצריך אתה לומר בזכות שלא שינו שמם וזהו כפי הדין שצריך להיות בבריה שיהא שמו עליו וכנ"ל. ועל חלוקה שניה מטעם דבר שבמנין אמר כשנפלו בעגל מנאן לידע הנותרים דהוו כביצים הטרופות בקערה דהא הנותרים היו כשרים שלא חטאו בעגל והמתים היו שיחטאו בעגל וזהו כביצים טריפות שנתערבו בכשרות ומנאן לידע ע"כ איירי שהנותרים מנאן שהם הכשרים וכמו בביצים הטרופות הנ"ל שיקח החלמונים הכשרים דאל"כ אלא איירי שהמתים מנאן היה קשה דא"כ היאך ידע הנותרים דלמא היו באותן המתים מאותן שמתו במיתה זמנית ולא חטאו בעגל והוו כשרים בתוכם או אחת

ממיתות טבעיות שנפרד אחד מארבעה היסודות והוי כמו קושיית הט"ז הנ"ל וכהוה אמינא שלו ליקח הטריפות מהכשירות, אלא ע"כ לומר דאין ה"נ דהנותרים מנאן שהם הכשירים מתוך הטריפות נמצא בין מטעם בריה שהיא חלוקה הראשונה הוי כשיצאו ממצרים מנאן ובין מטעם דבר שבמנין שהיא חלוקי ההנייה הוי כשנפלו בעגל מנאן לידע הנותרים כמו בביצים הטרופות דהוו דבר שבמנין. ועל חלוקה השלישית שצריך להיות בריה שיהא שלם קאמר רש"י כשבא להשרות שכינתו בתוכם מנאן דזה ידוע שאין השכינה שורה על דבר פגום קצת ואינו שלם ובאדם השלימות הוא מצד הנשמה ולא מצד שלימות איבריו דאף כשהוא שלם בכל איבריו ונשמתו פגומה אין השכינה יכולה לשרות עליו, נמצא לפ"ז מובן כל הדקדוקים שהקשיתי ומבוארים בס"ד. וכה יזכנו ה' להוציא מחשבותינו לטובה לפועל:

כ"ע המלקט והמגיה אהרן הלוי הנ"ל

בראשית

פרק א

פסוק א

פירש"י אמר ר' יצחק כו' נהירנא כד הוינא טליא ראיתי כתב אחד ישן נושן מאוד ביאור רש"י כתוב בו שזה המאמר בשם ר' יצחק שמביא רש"י אינו מוזכר בשום מדרש או תלמוד, אלא שמה שאמר מ"ט פתח בבראשית כו' הוא מדרש ולא דברי ר' יצחק אלא שזה ר' יצחק היה אביו של רש"י ולא היה למדן גדול ורש"י רצה לכבד אביו ולהזכירו בתחילת חבורו ואמר לו שאל איזה קושיא ואכתבנה על שמך, והקשה לו סתם למה התחילה התורה בבראשית כו', וע"כ אין קשה למה הקשה בכפל כי הקושיא ראשונ' אינה אלא מצד כבוד אביו, כך ראיתי שם אלא דמה שכתב שר' יצחק אביו של רש"י לא היה למדן גדול, זה אינו דבפרק בתרא דע"ז (דף ע"ה) מביא רש"י פירוש על הגמרא וז"ל לשון אבא מורי מנוחתו כבוד והוא נראה כו' עכ"ל:

שכבשתם ארץ ז' אומות, הקשו המפרשים למה יקראו לסטים הלא כנען עבד של שם כדכתיב ויהי כנען עבד למו ומה שקנה עבד קנה רבו וכו'. נ"ל דאין זה קושיא דאם. אחד נתן לעבד מתנה ע"מ שאין לרבו רשות בו לא קנה הרב, וא"כ כאן הקב"ה חלק אל כנען מדינות מיוחדות ולאחיו שם מדינות אחרות כמבואר בפסוקים א"כ אין לזה כלום בשל חבירו והוי כמתנה בפירוש על מנת שאין לזה על זה כלום:

בראשית ברא וכו' ואם באת לפרשו כפשוטו כו', לפירש"י הוה המשך הסיפור מן בראשית עד ויאמר אלהים יהי אור שהוא כונת הידיעה שמודיע לנו הכתוב. ויש להקשות למה לא פירש"י שוהארץ היתה תהו היא הידיעה, והסיפור אינו אלא פסוק ראשון בלבד, והרא"ם תירץ דא"כ קשה למה אמר והארץ בוי"ו היה לו לומר הארץ כו', אבל הוי"ו של ויאמר אינו קשה ל"ל די"ל דהוי"ו מהפך מעתיד לעבר. ולא נראין דבריו בזה משני צדדין, דמ"ש וי"ו דוהארץ היה קשה, זה אינו דכן מצינו בהרבה מקומות ואחד מהם בפרשת ויצא אם יהיה אלהים עמדי ושמרני כו' והאבן הזאת, וכו', שנית במ"ש דוי"ו דויאמר אלהים הוא צריך להפך מעתיד לעבר אין זה מיושב, דקשה ע"ז דהיה לו לומר אמר אלהים יהי אור ולא צריך לא וי"ו ולא יו"ד דויאמר והיה שפיר לשון עבר. ונ"ל דרש"י לא רצה לפרש כן משום דקשה ע"ז דאם היה הסיפור פסוק ראשון לחוד והידיעה היא מן והארץ היתה וכו' יש מקום לטעות ח"ו ולומר כי בריאת שמים וארץ היה מן האלהים ב"ה אבל תהו ובהו וחושך ורוח אלהים מרחפת אינו מן האלהים דהא אינו דבק לקרא קמא דנזכר בו דאלהים ית' הוא הפועל והיה כאומר כשבנה המלך עיר פלוני היה שם כבר מעצמו כולו מים, וזה אינו בהקב"ה דהכל הוא ממנו ית' ב"ה כדאיתא פרק אין דורשין דאפי' תהו ובהו וכו' הכל הוא מרצונו ית' שהוא חפץ בהויה זו ולא נהיה שום הויה בעולם בלי כחו ורצונו של הקב"ה, אבל כשהוא דבק למעלה הוה שפיר, דה"ק בראשית הבריאה שנהיתה מן הקב"ה דהיינו שמים וארץ, והארץ היתה כו', שגם זה היתה ממנו ית' ויתעלה וגם חושך ורוח אלהים כו' אז ויאמר אלהים יהי אור, ונמצא מפורש שהכל הוא בריאת הקב"ה. ולכאורה יש להקשות במ"ש בראשית בריאת שמים וארץ משמע שיש אחרית אלא שמספר מה שנעשה בהתחלה ולא באחריתו וזה ודאי אין שייך בהקב"ה שאין שייך בו לומר זמן איזה משך שיהיה הן גדול הן קטן, רק הוא אומר ויהי תכף בפעם אחת ואין זה קושיא דאדרבה הא קמ"ל קרא דתיכף שהיה רצון הש"י לברוא שמים וארץ והארץ, היתה וכו' באותו רגע ויאמר אלהים יהי אור ואין דומה למעשה בשר ודם שיש זמן מיוחד לכל אחד, וע"כ אמר בראשית להודיע שלא היה רגע פנוי מן הבריאה של אלו למאמר ויאמר אלהים יהי אור מה שאין שייך זה בזולת הקב"ה: ויש לך מקראות שמקצרים לשונם, פי' בדבר שמעצמנו נבין שיש תיבה חסירה והיא מובנת מצד הסברא:

שהרי המים קדמו, בשלמא אי לא נפרש דחסר הכל י"ל דלא חשיב הכל אלא מה שקדם לאחר שמים וארץ, אבל אם מוסיף תיבת הכל תקשה לך ל"ל תיבת הכל היה לו לכתוב

בראשונה ולא הכל אלא ודאי דבא להורות שקודם כל הבריאות שבעולם קדמו שמים וארץ וזה אינו דהרי המים קדמו:
לא גילה המקרא כו', אע"פ שגם בריאת אש והמלאכים ג"כ לא נזכרו בתורה מתי היה ואפ"ה היתה בריאת המלאכים ביום ב', שאני מים דהכתוב מזכירם בענין סידור הבריאה דכתיב ורוח אלהים מרחפת על פני המים היה לו להזכיר זמן בריאתם:
ברא אלהים ולא אמר ברא ה', פי' ששם של ארבע הוא שמו העצם ב"ה ואלהים הוא כשפועל דין, א"כ היה ראוי, להזכיר בתחילת הבריאה מי הוא בשם העצם ואח"כ היה לו להזכיר התואר אלהים:

פסוק ב

תהו לשון תמהון כו' צריך לברור דעת רש"י דתחילה פי' על תהו שמתמיה על בהו משמע דבהו שייך ללשון תהו ומפרש אותו במה הוא תהו וא"כ למה נאמר ובהו הוי"ו ראשונה יתירה, ותו דתהו ל"ל כיון שהעיקר הוא הבהו, ותו דהתרגום מפרש צדיא וריקניא דצדיא הוא פירוש של תהו וריקניא פירוש של בהו ורש"י פירש שניהם על בהו, ותו דהתרגום זכר תחלה צדיא ואח"כ ריקניא ורש"י זכרם להפך. ונראה לתרץ כל זה, ותחלה נפרש שעכ"פ יש חילוק בין צדיא לריקניא, ונראה דצדיא הוא שחרב מן האדם וכל שאר בריות, וכל שהיא צדיא אין בה שום בריה, דצדיא הוא תרגום של שממה, ושממה היינו מענין זה, דכתיב שממה מאין יושב, וריקניא הוא שאין שם שום דבר הגדל מן הארץ לא זריעות ולא עשבים. ובאמת בלשון תהו לחוד מרומז בהו כו תהו קאי על תמהון האדם, וסתם תמהון היינו מכח אלו תרתי, אלא שיש לומר שיש תמהון גם מצד אחד מהשנים האלו, ובהו יש ג"כ לפרשו על אחד מאלו לחוד או על שניהם ביחד, גם מה שפירש"י תחילה על תהו שהוא תמהון ומסתמא על בהו שבה ולא היה צריך בהו אלא ללמד שהיה בהו מצד שניהם, וא"כ נכלל שניהם ג"כ במלת תהו, דאל"כ אחד מהם סגי או תהו או בהו. ומש"ה ניחא דהתרגום כתב דרך פירוש החלוק דתהו ובהו וע"כ הקדים צדיא לריקניא כי צדיא הוא פירוש על תהו ובהו הוא על ריקות אבל רש"י גילה לנו שבכל אחד יש לימוד על צדיא או ריקות, וע"כ כתב תחילה סתם בתהו שהוא תמהון, ממילא תוכל לפרשו או על אחד או על שניהם, וע"כ כתב ובהו לגלות ששניהם בכלל תהו וע"כ היפך הסדר להורות שאין כוונתו כדרך התרגום לפרש המלות (כנ"ל נכון בס"ד):

פסוק ה

יום אחד כו' היה לו לכתוב ראשון. הרמב"ן הקשה לא יתכן לומר ראשון בעבור שעדיין לא נעשה שני כי הראשון קודם לשני במנין או במעלה אבל כאן שניהם נמצאים והאחד לא יורה על שני עכ"ל ולא הבנתי שיחתו, דא"כ לא תוכל לעולם לומר על יום ראשון

שהוא נקרא יום ראשון, כי בזמן שיש יום ראשון אין לך עדיין שני עד מחר אלא ע"כ אני אומר ראשון שיודע אני שיהיה שני אחריו, ה"נ בשעת בריאת עולם ידע הקב"ה שיהיה אחריו שני. והרא"ם תירץ קושיית הרמב"ן כיון שבשעת כתיבת משה התורה כבר היו ז' ימים הו"ל למימר ראשון על העבר. ולא נייח לי בזה, דמנא לך להקשות לכתוב ראשון כיון דבשעת הבריאה לא היה שייך כן, ושמא הכתוב מספר איך היה באותו זמן, והנה לפי דעת הרמב"ן היה ראשון לא ניחא ואחד ניחא, ולפע"ד נראה איפכא דראשון ניחא כמו שזכרתי ואחד לא ניחא כאן, דאע"פ דמצינו לשון אחד ע"כ בסגנון זה דאמר אחריו שני כההיא דשם האחד פישון ושם הנהר השני כו' דבמקום שהמנין הוא להוספת המספר לחוד לומר שיש תוספת בריבויו שייך שפיר מנין האחד במקום מנין הראשון ואחריו שני דלא בא להורות זמן הקדימה אלא לדעת המספר כמ"ש שם והיו לארבעה ראשים ומפרש אח"כ שם שלהם בזה שייך שפיר אחד ושני, משא"כ כאן דבא להורות זמן הקדימה של הא' קודם לב' וב' קודם לג' אין שייך אחד אלא ראשון דזהו עיקר כוונת הענין וע"כ יפה הקשה לפי סדר הפרשה דבא להורות בענין סדר הבריאה היאך היה זה אחר זה הול"ל ראשון, ובפרשת יתרו כתוב אשר שם האחד גרשום כו' ושם האחד אליעזר, שם היה ראוי לומר ושם השני אליעזר, כיון דכתיב לפניו ושני בניה עמה ממילא לא בא אח"כ רק לומר המנין בשביל המספר לחוד לא בשביל קדימת הזמן כמו הנהר פישון, אלא דיש טעם לשם שאמר גם באליעזר האחד, להורות על האחד המיוחד, שהוא ר' אליעזר כדאיתא במדרש:

פסוק ז

מעל לרקיע. על הרקיע לא נאמר לפי שהם תלוים באויר. קשה הא גבי חליצה נאמר ג"כ לשון זה מעל רגלו ודרשינן מעל ולא מעל דמעל, פירוש שיהיה המנעול דוקא על רגלו בלי הפסק והרא"ם הקשה זו וחילק בין מ"ם דהתם למ"ם דכאן ולא נייח לי לחלק בלשון אחד ממש. ונ"ל לפע"ד דרש"י לא הקשה כאן על מ"ם דמעל אלא על למ"ד של לרקיע דודאיאין קושיא לא נימא אלא רקיע דמשמע סתם רקיע, ועל כרחך צריך למ"ד להורות דקאי על רקיע הנזכר למעלה, אלא דקשה לו למה לא אמר הרקיע, בה"א והרויח, בזה שלא תצטרך לומר מעל אלא על, דדוקא אם כתב לרקיע אין שייך לומר על לרקיע אבל אם נכתב הרקיע יבא שפיר לשון על הרקיע, וע"כ נקט רש"י על הרקוע לא נאמר דאז, היה מרויח המ"ם של מעל אלא אמר מעל לרקיע בלמ"ד של לרקיע ואתה צריך למ"ם של מעל, ותירץ למ"ד של לרקים להורות שלא עליו ממש קאמר כמו במעל רגלו אלא שהיה תלוי באויר, וע"כ צ"ל מעל במ"ם (כנ"ל נכון מאודו):

לפי שהם תלוים באויר, מקשים בזה הא זה נלמד מן בתוך המים כמ"ש רש"י לפני זה. ולק"מ דמתוך המים אין לדייק שיהיה הרקיע באויר אלא בתוך המים, כמו בתוך הים, דהיינו שיהיה הרקיע בתוך המים ממש, ויתרחקו המים אשר תחת הרקיע אל הארץ אבל המים שעל הרקיע ישארו, כמות שהם מונחים עליו ממש מש"ה כתב כאן לרקיע בלמ"ד כמו שזכרנו וכתב מעל להורות שעכ"פ, לא, יהיו על גבי הרקיע ממש אלא באויר, ואין אנו יודעים כמה יהיו רחוקים מן הרקיע ואנו למדין זה מן בתוך המים דמשמע שיהיה הריחוק שלמעלה שוה לשל מטה, דאם היו העליונים מונחים ממש על הרקיע למעלה אין שייך, לומר דנילוף מריחוק שלמטה דאדרבא אימא לך למעלה לא היה ריחוק כלל, משא"כ עכשיו דמוכח מן מעל שיש ג"כ למעלה ריחוק וא"כ אתא בתוך המים להשוות הריחוקים להדדי. (וראיתי בזה למפרשים מה שכתבו בזה ולא נראה בעיני וכאשר זכרתי כן הוא נכון ופירוש מרווח בס"ד):

ומפני מה לא נאמר כי טוב כו''. זה מקושר לשלפניו, דבלאו הכי לק"מ, שביום השני לא נעשה שום פעולה חדשה, דמעשה הרקיע כבר היו ביום ראשון אלא דנתחזק ביום ב' והמים העליונים נשארו מונחים כמו שהיו תחילה, ועל מה יאמר כי טוב, אבל עכשיו שאמרנו שנתרחקו המים העליונים מן הרקיע זה היה מעשה חדש הול"ל כי טוב:

פסוק ח

ויקרא אלהים לרקיע שמים וכו' שא מים בב"ר נזכר שא מים, טעון מים, ובהגינה נזכר שם מים, ובמתניתא תנא אש ומים שהביא הקב"ה אש ומים וטרפן זה בזה ונעשה מהם שמים, ורש"י הביא כולהו ונראה לפרש ענין השלשה טעמים שזכרנו דשא מים דלא כמלאכת ב"ו שעושה מלאכה ממים כגון מבשל מלח. מהם ואחר שנעשה אלה כלן המום משם, אבל במעשה שמים אינו כן אלא שנעבה שמים עדיין טעון מים בעין כמו שהיה קודם המלאכה, שם מים קמ"ל דלא תאמר כיון דאש ומים א"א להיות ביחד ה"נ נימא דיש דם מיוחד שם לאש ומקום מיוחד למים קמ"ל דבמקום אחד יש שם אש ויש שם מים, ועדיין יש לטעות ולומר דהויין זה אצל זה ואינן מעורבין ממש, לזה אמר אש ומים מעורבין כו'. וא"ל הא לא נזכר אש אלא השי"ן לחוד, י"ל דהקמ' שתחת השי"ן, מביא אל"ף והוה כאילו נזכרה בפירוש אלא דק"ל אפי' אם נזכרה האל"ף בפירוש לא ניחא דהוה לו להקדים האל"ף לשי"ן והרא"ם כתב דאין מוקדם ומאוחר גם באותיות, וקשה דאמרינן בפרק רע"ק מאי הר סיני הר שנעשה בו ניסים לישראל ופרכינן הר ניסאי ל"ל מיבעי. ונראה דלהכי כתב שלא כסדר, להורות על העירוב של אש ומים בהדדי כמו

שהאותיות מעורבים ומהפך ראשון לשני וכיון שכל הפירושים שקולים הם יבואו כולם כדאיתא ריש ב"ק לענין ובער:

פסוק ט

יקוו המים, שטוחים היו והקוום באוקיינוס. במסכת פרה פ"ח במשנה כל הימים כמקוה, פי' דלא הוו מים חיים כמעין שנאמר ולמקוה המים קרא ימים דר"מ ר"י אמר הים הגדול כמקוה לא נאמר ימים אלא שיש בו מיני ימים הרבה שנא' כל הנחלים הולכים אל הים ודברי רש"י כאן הם כר' יהודה מדזכר אוקיינוס הוא הים הגדול ואותו קרא הכתוב ולמקוה המים וכתב בפרק שמנה שרצים דף ק"ט דביה משתעי קרא במעשה בראשית ששם נקוו כל מי בראשית:

פסוק י

קרא ימים, והלא ים אחד הוא. זהו מבראשית רבה, משמע דס"ל כרבי והודה מש"ה מקשה שפיר והלא ים אקד הוא הנקרא ים הגדול והוא דוקא מקוה, אלא דקשה דכאן מתרץ מפני טעמי הדגים שהם מחולקים ובמשנה שזכרתי אומר הטעם דנכתב ימים לפי שיש בו מיני ימים הרבה, והרא"ם האריך בזה ואמר שיש בזה מחלוקת. ולי נראה דדא ודא אחת היא דמ"ש במשנה שיש בו מיני ימים הרבה קשה ע"ז מאי ריבוי שייך בזה כיון דכולהו שוום הם דהים הגדול הוא ים אוקיינוס יש בו שינוי משאר ימים אבל שאר ימים שוים הם אלא שנפוצים למקומתם, לזה אמר שבאמת הם מחולקים במינם ולא ראי זה כראי זה והא לך ראיה שאין הדגים שוים בטעמם ע"כ שייך בהם לשון ימים, וגילה, לן קרא דימים שקאי על ים אוקיינוס והוא דוקא קרוי מקוה, ותדע שהוא כן דגם כוונת האומר טעם דדגים צריך לטעם שיש בו מיני ימים רבים דאל"כ למה קרא ימים בשביל חילוק הדגים ארץ נמי פירותיה חלוקים זה מזה והיה לקרותה ארצות, אלא דמטעם הדגים נדע שיש מינים חילוקים בימים וכולם הולכים אל הים הגדול, ומש"ה ילפינן דין אחד דאין קרוי מקוה אלא הים הגדול אבל שאר ימים קרויים מים חיים ונ"מ לטבילת מצורע וכיוצא בו אבל מן הארץ אין חילוק יוצא לענין דין ע"כ אין לנו עסק בחילוקי טעמי פירות:

פסוק יא

תדשא הארץ כו' ואין לשון למדבר לומר דשא פלוני. הקשה הרמב"ן דמצינו בדברי רז"ל שני מיני דשאים ורש"י עצמו הזכיר דשאים ואם הלבוש בכלל כל המינים נקרא דשא איך יתכן שיקרא המין האחד דשא עד שיאמר ב' מיני דשאים והראב"ד תירץ דלשון תורה לחוד ולשון חכמים לחוד כדאיתא בראשית הגז דף קצ"ז, וק"ל א"כ מאי פריך ריש פסחים על דאמר אור אורתא הוא הא כתיב הבוקר אור ה"נ לתרץ כן דלשון חכמים

לחוד כו' וההיא דראשית הגז יש ליישבו ואין כאן מקומו להאריך בזה. אבל נראה לתרץ קושיית הרמב"ן דודאי שם דשא הוא דבר כולל והוא כאומר כלל, הן של מין פלוני הן כל הדשאים, בכלל, ולהכי אומר תדשא הארץ לשון כולל, אבל במי שרוצה להבדיל בין זה לאחר כגון שאומר הבא לי עשב פלוני דנתכוין שלא יביא עשב אחר אז לא יאמר הבא לי דשא פלוני כי לא מכוון על הכלל. מש"ה במאמר התנא הרכיב שני מיני דשאים לק"מ דשם לא נתכוון לתת הבדל שלא יביא דוקא מין זה הוא ולא אחר אלא הכוונה שלא יקח אחד מכלל זה ואחד מכלל זה וירכיבם יחד, וע"כ שפיר אמר שני מיני דשאים, ומ"ש רש"י שכל שורש לעצמו נקרא עשב כוונתו אם האומר מתכוין להבדיל בין זה לבין אחר ורש"י למד דבריו מדאמר הכתוב תדשא הארץ דשא עשב דנקט שניהם ומתחילה לא נקט רק דשא לחוד דהיינו תדשא:

עץ פרי כו' והיא לא עשתה כן יש לדקדק וכי הארץ יש לה יצר הרע לעבור על מצות ה'. ונראה שחטאה הארץ מצד השכל שלה דהיינו כח הארץ למעלה, שחשבה שהש"י אמר תחלה עץ פרי ואחר כך. עץ עושה פרי הוה תרי לישנא דסתרי אהדדי וסברה היא תפוס לשון אחרון כדקיימא לן בפרק המקבל לענין דיני ממונות, והאמת אינו כן דעושה פרי צריך לגופיה דהיינו למינו דוקא. ואע"פ שהיה בטעות מ"מ שגגת תלמוד עולה זדון וע"כ נפקד חטא שלה אח"כ:

נפקדה גם היא על עונה. יש לתת טעם היאך תלוי חטא שלה בחטא האדם., ונראה ששייכו אהדדי, דחטא הארץ גרם לחטא האדם דהעץ שאדם אכל אתרוג היה ועצו ופריו שוה והוא דבר חידוש והיה חשק אדם לאכול מעץ כזה ובא לידי חטא ואילו לא חטאה הארץ היו כל העצים טעמם ופרים שוה ולא היה חשק אדם לאותו עץ אתרוג ולא בא לידי חטא ע"כ נפקד עון הארץ כשנפקד עון האדם:

פסוק יד

יהי מארת וגו' מיום הראשון נבראו וכו', בחגיגה פרק אין דורשין (דף י"ב) אור שברא הקב"ה ביום ראשון אדם צופה ומביט בו מסוף העולם עד סופו ד"ר יעקב וחכמים אומרים הן הן מאורות שנבראו ביום ראשון ולא נתלו בו עד יום רביעי וקשה על החכמים דא"כ מאי ויבדל אלהים דקאמר לעיל דפירש"י דהיה ביום ראשון וגנזו וא"ל דאותו דרשה היא דלא כדעת חכמים אלא כדעת ר' יעקב זה אינו דהא רש"י כאן כחכמים ולעיל כתב כר' יעקב, וזה אינו מסתבר כלל דיכתוב רש"י ב' חידושים דסתרי אהדדי. אלא נראה דגם חכמים ס"ל דנגנז אור של יום ראשון אלא דס"ל דאותו אור של יום הראשון היה גדול מאוד ורב אלא דנגנז ונשאר ממנו אור שהכניסו הקב"ה לחמה ולבנה והם נתלו ביום

רביעי אבל ר' יעקב ס"ל דאור ראשון נגנז לגמרי והיינו שהיה אותו אור אור אחר וביום רביעי נבראו חמה ולבנה וא"כ דברי רש"י כחכמים לגמרי, ורש"י שהביא דברי חכמים בא לפרש לשון תפסוק שאמר יהי מאורות ברקיע השמים להבדיל ולא אמר ויבדל אלא דכל עיקר של הפסוק הזה לא בא אלא לחדש ההבדלה אבל הבריאה שלהם היתה כבר:

פסוק כא

התנינים כו' והרג את הנקבה כו'. ובב"ב פרק הספינה מבואר הטעם לזה:

פסוק כב

ויברך אותם, לפי שמחסרים אותם וכו' הקשה הרא"ם למה הוצרך האדם לברכה ולא הספיק לו ביצירת הקב"ה. ולק"מ דודאי עיקר הברכה באדם מצד ששייך בו שכר ועונש משא"כ בבהמות דאין בהן שכר ועונש אלא המה מתברכים בשכרו של אדם וע"ז צריך טעם למה צריך האדם שיתברכו אלו יותר משאר בריות:

פרו לשון פרי כלומר עשו פירות, ורבו כו' ונראה כוונת רש"י דל"ת פרו לשון ריבוי כמו ובני ישראל פרו או והפריתי אתכם ויהיה כאן כפל, דהרי כתב אח"כ ורבו והיינו לכפול הברכה, וא"כ קשה למה אח"כ כשאמר והעוף ירב בארץ לא אמר כפל דמ"ש שרץ המים מהעוף, אלא פרו הוא לשון פרי ול"ת שאתם תהיו הפרי דזה אינו לשון ברכה ואם הוא לשון ברכה הדרא קושיא לדוכתה, אלא כאילו אמר עשו פירות, פרו דהיינו תשמיש וע"י זה ורבו, נמצא דאין כאן כפל אלא הברכה היא ורבו, ופרו הוה סיבה לרבו. ממילא העוף ושרץ המים שווין, כנ"ל נכון דעת רש"י:

פסוק כד

תוצא הארץ הוא שפירשתי כו'. אבל על ותוצא הארץ דשא לא כתב כן דלעיל מיניה כתיב לפני זה תדשא הארץ דשא וע"ז קאי ותוצא. וקשה למה באמת אמר תדשא הארץ הלא כבר היה ביום ראשון שהכל נברא בו, וכן קשה על ישרצו המים דמשמע תחילת הבריאה ותירוץ דשאני הני תרווייהו דכתיב בה ויברא אלהים דמשמע דבאלו היה בריה חדשה עכשיו דהיינו תנינים הגדולים במים וכאן בריאת האדם, והאריך בזה ונכון הוא:

פסוק כה

ויעש תקנם בצביונם ובקומתן בפרק אלו טריפות פי' רש"י צביונם בדמות שבחרו להם ובערוך פירש לשון צבי ותפארת לשון יופי ובקומתן אין פירושו שנברא בעמידה, דהא פ' אחד דיני ממונות אמרינן שעה ה' עמד על רגליו אלא שנגמרה כל קומתן מתחילתן הרא"ם, ורמזו ביום ההוא קודם בריאת אדם ללמד שכל מעשה בראשית היה כן כמו האדם:

פסוק כו

ענותנתו של הקב"ה כו'. דבריו צריכים ביאור דהתחיל בענוה וסיים בטעם שלא יתקנאו בו, ותו מה שהכניס לכאן כשהוא דן המלכים כו' מלכים מאי בעו הכא ומאי שייכות יש לזה לכאן, ותו שבסוף כתב, טעם אחר לכאן שלא יהיה קנאה במעשה בראשית. ונראה דתחילה אמר דלשון נעשה לא תטעה ח"ו דלמלאכים הוא צריך בבריאת האדם אלא לשם ענוות עשה כן הקב"ה, ולא תקשה למה לא אמר ענוות זה בכל הברואים שעד הנה, לזה תירץ שיש כאן טעם גדול דיש חשיבות גדול באדם שהוא בדמות הקב"ה ושלא יתקנאו בו וכן מצינו עוד בדבר גדול דהיינו בשעה שדן את המלכים הוא ג"כ נמלך בהם וכן בגזירת עירין פתגמא שהיה בדבר גדול בדניאל, וע"ז הוקשה לו מי הכניסו להקב"ה באמת לדבר הגדול הזה, לזה תירץ שלא יהא קנאה כו' וכיון שכן הוצרך לעשות שלא יתקנאו בו ובזה הראה ענוות שלו, ובזה ניחא מ"ש בפרק אחד דיני ממונות שאין הקב"ה עושה דבר עד שנמלך בפמליא שלו דהקשה הרא"ם דמשמע אפי' על כל דבר נמלך בהו, ולדידי ניחא דהתם נמי כל דבר גדול קאמר כעין שזכרנו:

נעשה אדם כו' ויתקנאו בו. וקשה דהא מלאכים אין ביניהם קנאה כדאיתא פרק ר"ע כלום קנאה יש ביניכם, והרא"ם כתב בזה דכיתות כיתות יש בזה והאריך בזה להביא ראיה מכמה מקומות שנתקנאו מלאכים בבני אדם. וג"א האריך טפי לפי דרכו ולי נראה דלק"מ דודאי בין המלאכים עצמם אין קנאה בין זה לזה אפי' במי שיש לו מעלה יתירה אין האחרים מקנאים בו אבל באינו מינם כגון מין האדם והוא בדמות שלהם ודאי כלל מין המלאכים מתקנאים במין האדם באם רואין שיש להם מעלה כמותם והוא קרוץ מחומר:

יש בעליונים כדמותי. פי' להבין ולהשכיל כמו שפירש"י אח"כ:

בצלמנו בדפוס שלנו. קשה דכתיב ומה דמות תערכו לו והלא כאן בדפוס יש תואר מה שנעשה בו, ונראה דלא דפוס ממש אמר כאן אלא במדותיו ית' אמר כן, והענין הוא דהקב"ה הוא הנותן לכל ואינו מקבל מזולתו והמלאכים הם המקבלים מן הקב"ה ואינם נותנים כי אין נותן אלא הקב"ה ורצה הקב"ה לזכות את האדם בהבראו שיהיו לו שתי המדות שיהיה המקבל כמו המלאכים ויהיה נותן שיתן משלו לעניים, זהו בצלמנו הנזכר כאן צלם שנינו. ועד"ז אני מפרש הפסוק בתהלים אך בצלם יתהלך איש יצבור ולא ידע מי אוספם, ר"ל צריך שיהיה לאיש שני צלמים דהיינו מקבל ונותן והוא אינו הולך אלא בצלם אחד, היינו יצבור שתמיד רוצה להיות, מקבל ולא ידע מי אוספם דהוא אינו רוצה להיות נותן לעניים, וע"י זה יכלה ממנו ולא ידע מי יאסוף אותו

פסוק כז

בצלם אלהים כו' פירש לך אותו צלם כו'. לכאורה אין בזה הפירוש שום חידוש יותר ממה שלפניו, ונראה לפרש שקמ"ל דל"ת ח"ו שיש להקב"ה שום צלם ותואר ממש אפילו ברוחני אלא על מידותיו של הקב"ה אמר כן, ובזה מתפרש בכל התורה יד ה', עיני ה', רגלי ה', ח"ו שיש בזה ממש אלא שמדה זו נקראת כן וזו נקראת כן, ודבר זה פירש הכתוב כאן, דתחילה אמר ויברא את האדם בצלמו, ל"ת ח"ו בצלם שיש בו ממש קאמר לא בצלם אלהים דהיינו בעניני אלהות, שלא שייך שום תואר מצד עצמו חלילה אלא מצד המקבל קאמר שהמקבל ממידה זו שלגבי דידה עצמה יש תואר כזה וחשוב כאילו מצד הנותן יש בו ממש כן, וע"כ אמר צלם דמות דיוקן יוצרו הוא, אמר לשון כפול דמות ודיוקן ללמד שאין שם דיוקן ממש ח"ו אלא דמות דיוקן הוא. זהו פירוש שהכתוב מחדש לנו במאמר בצלם אלהים כו':

פסוק כח

וכבשה, חסר וי"ו כתיב. לא בא לפרש החסר לחוד אלא דבגמרא פריך הא וכבשוה כתיב משמע תרי ומשני חסר כתיב וקשה יצאנית דנקט רש"י היאך זה שייך כאן, אלא שיש כאן שני פרושים על ומלאו את הארץ דהביא, האחד דקאי על הארץ עצמה שהיא תהיה מלאה מן האדם, שאדם יהיה לפעמים כאן ולפעמים כאן ולא תהיה הארץ ריקה מן האדם לגמרי, וע"ז תירץ ואמר וכבשה חסר וי"ו, דהך כבישה היא בלא כיבוש דהיינו שמכניסים אותה במקום מוצנע, ורמזה התורה אע"פ שאמרתי לך שתמלא את הארץ אבל הנקבה תכבוש שלא תמלא את הארץ כדרך שאמרתי לך בזכרים, והפירוש האחר מלאו את הארץ היינו פריה ורביה שבכ"מ יהיו בני אדם מחמת, כי רבים יהיו, כעין ותמלא הארץ אותם, וע"ז אמר וכבשה ללמד שאזהרת מצות פריה ורביה היא במי שיכול לכבוש לעסוק במצוה זו והיינו האיש דרכו לכבוש האשה לתשמיש משא"כ באשה, ואין הפירוש שהאיש כופה את האשה לתשמיש דזהו אסור אפי' באשתו אבל דדרכו לכבוש עד שתאמר רוצה אני והיינו בדברים מה שאין שייך באשה וכמו והוא ימשל בך, ורש"י פי' בפ"ק דקידושין לכבוש קאי על מי שדרכו לכבושבמלחמה, ולי נראה כמו שכתבתי ועכ"פ דבשני פירושים של רש"י הוה שפיר טעם על חסר וי"ו שהוא למעט הנקבה כל אחד לפי דרש שלו:

פרק ב

פסוק ב

ויכל ביום השביעי כו' ונראה כאילו כלה ביום השביעי. לא שהתורה נתכוונה לומר ביום השביעי כפי שהוא דעת בן אדם אע"פ שטועים בזה, אלא דה"ק היה מצומצם כך

בסוף יום ששי עד שהיה נראה כך בעיני בן אדם שהוא שביעי ונראה טעם הצמצום בזה להקל על ישראל בעשיית מלאכה בבין השמשות דלא ליחייבו, עליה עד יום השביעי בבירור מן התורה אלא מדרבנן הוה תוספות מחול על הקודש בשבת, וא"ל מנלן לפרש כן דילמא אה"נ קצת בהתחלת יום שביעי היה זה כמו אך ביום ראשון תשביתו דאמרינן בפ"ק דפסחים (דף ד') דמשמע ששהא שעה אחת בו ומכח זה רמינן עליה מקרא דשבעת ימים שאור לא ימצא כו', וי"ל דדייק כאן מדאמר ויהי בקר יום הששי ויכלו השמים ש"מ שתיכף אחר ששי כלתה המלאכה באת מנוחה וכלתה ונגמרה המלאכ' ש"מ דהמנוחה נמי נקראת מלאכה:

ואחי הגאון מוהר"ר יצחק הלוי ז"ל אמר רמז לזה בפסוק כי בו שבת מכל מלאכתו אשר ברא אלהים לעשות דה"ק גם ביום השביעי לא שבת ממלאכה אלא לעשות כלומר מלאכה של עשיה שבת ממנה אבל מלאכה של מנוחה לא שבת ממנה אלא היתה גם ביום השביעי:

פסוק ג

ויברך ויקדש, ברכו במן. קשה דמה ברכה היתה בשבת בשלמא קדשו שלא ירד בשבת שפיר אלא ברכה לא מצינו, שבעל כרחך היה הכרח שירד בששי כפל דאל"כ מה יאכלו בשבת, ונראה שהברכה היתה שחלק שהיה על השבת ניתוסף בו שיהיו שלש סעודות משא"כ בשאר ימים שלא הוצרכו רק לשתי סעודות:

פסוק ד

בהבראם כו' בה"א בראם, ולפ"ז לא ירמוז הכתוב שהכל נברא ביום ראשון אלא ה"ק אלה תולדות השמים והארץ דהיינו עוה"ז ברא הכל בה"א ורמז בזה דבדבר קל יוכל האדם לזכות לעה"ב כדאשכחן הרבה דברים כל העושה זה יש לו חלק לעוה"ב וע"כ נברא בה"א דהיא אות קלילא, וא"ל ל"ל לכתוב ביום עשות ה' אלהים כו' דתחילה קמ"ל שנברא עוה"ז בה"א ואח"כ קמ"ל דיוק דביום עשות כו' ארץ שמים היה דוקא בה"א אבל העוה"ב נברא ביו"ד:

פסוק ה

טרם יהיה בארץ כו' ואינו ל' קודם, פי' של"ת דבא לומר סדר נבראים דקודם הכל היה שיח שדה ואד יעלה מן הארץ, וזה אינו דאדרבא האד השקה תחילה ואח"כ צמח השדה, אלא דפירושו עד הוא ממילא היה תחילה שלא היה עדיין שיח השדה וכיון שפירושו כן אין נופל לשון קעש כמו שיש בלשון קודם

פסוק יג

ארץ כוש וגו' כוש ואשור עדיין לא היו, בפ"ק דכתובות (דף י') אמרי' בגמרא דקרא כתיב לעתיד לבא דכתיב חדקל ההולך קדמת אשור ותנא רב יוסף אשור זו סליקא ומי הואי אלא דעתידה, וכתבו התוספות בלא רב יוסף לא מצי להוכיח דאפשר דאשור וכו' היינו שם המחוז והוא מעולם שמו כך ולא שם העיר ואח"כ הקשו דמאי מייתי מאשור דאשור אע"ג דלא היה בבריאת עולם כיון דהוה בימי משה שפיר ה"ל למיכתב, ונראה לר"י לפרש דסליקא בימי משה מי הוה דקים ליה דסליקא לא הוה במי משה וסביב סליקא הולך חידקל ולא אצל אשור שהיה בימי משה עכ"ל ולפי זה מ"ש רש"י כאן כוש ואשור עדיין לא היו כו' באשור יש הוכחה כמו שאמרו דאשור היא סליקא אבל בכוש אין שם הוכחה דדילמא שם המחוז הוא כך כמ"ש בתוספות לענין אשור אי לאו רב יוסף, אלא כוונת רש"י כיון דבאשור יש הוכחה א"כ ה"נ נימא כן לענין, הסמוך לו, וכן נמי בחוילה הנזכר בנהר ראשון אלא דכוש הוא סמוך לאשור בפסוק נקטיה רש"י וה"ה שלפניו כנ"ל. ובג"א האריך לפלפל זה גם הביא דברי מהרא"י דמקשה על רש"י דשמא אשור היה שם המחוז ואשתמיט מינייהו דברי התוספות שזכרתי:

פסוק יח

לא טוב היות וגו' שלא יאמרו שתי רשויות כו'. קשה הא מצות פריה ורביה לא היתה שייכה אם היה לבדו וזה אחד ממצות עשה שבתורה ומאי לא טוב דקאמר דמשמע שאין זה רק לא טוב וי"ל דודאי סופו להשיאו אשה אלא אפילו זמן מועט לא טוב להמתין בזה:

פסוק כא

ויסגור מקום החתך. בגמרא שם מקשים בשלמא למ"ד פרצוף היינו דכתיב ויסגור בשר תחתנה אלא למ"ד זנב מאי ויסגור בשר כו' א"ר זביד לא נצרכה אלא למקום חתך. ולכאורה קשה כיון דרש"י ס"ל כמ"ד פרצוף למה כתב מקום החתך דזהו אליבא למ"ד זנב ולק"מ דרש"י דקדק ממ"ש רב זביד לא נצרכה אלא למקום חתך ולא אמר בקיצור מקום חתך אלא דרב זביד, אמר דבריו אליבא דכ"ע אפילו למ"ד פרצוף ותרצה לפרש ויסגור, על מילוי חסרון של צד אחד דקשה מה הוצרך הכתוב להודיענו בזה אלא דקמ"ל דמקום החתך הוצרך לסגרו שלא יהא מאוס עליו והא ראיה מן ויישן ויקח דע"כ הוא כדי שלא תמאס עליו כשיראה חתיכת בשר ה"נ לענין ויסגור. ובזה ניחא מה שמהפך רש"י וכתב לפרש ויסגור קודם ויישן ויקח המוקדם בפסוק:

פסוק כג

זאת הפעם, מלמד שבא על כל בהמה וחיה. בפרק הבא על יבמתו (דף ס"ג) פירש"י מדכתיב זאת הפעם מכלל דפעמים אחרים שימש ולא נתקררה דעתו והקשו המפרשים

היאך בא על בהמה שהרי נצטוו על העריות ובהמה בכלל עריות כדאיתא פרק ד' מיתות ומתוך זה פירשו שלא בא עליהם ממש אלא שבדעתו בא עליהם ובחכמתו לידע אם שוה טבעו לטבעם ודבר זה אינו עולה לפירש"י שכתב בהדיא ששימש פעמים אחרים, ובאמת הקשו ישיא זו מחסרון ידיעה דאיתא פרק אחד ייני ממונות (דף ל"ח) שעה שביעית נזדווגה לו חוה כו' שביעית נצטוה כו' דהציווי על מצות שלו היה אחר זיוג חוה ודבר זה שבא על בהמה וחיה היה לפני חוה וכמו שהוא מבואר בהדיא בפסוק שלמדו ממנו איסור בהמה דהיינו פסוק והיו לבשר אחד שהוא נאמר אחר זיווג חוה. ויש שהקשו קיאך נמאס בביאת בהמה וחיל, ואין זה קשיא דמתחילה היו כל הבריות נאים ואח"כ נמאסו כמו שמצינו בנחש וה"ה בשאר בריות שהיו נבראים במאמרו של הקב"ה, ואין כלנו להפקיע דברי חכמים מפשטן:

פסוק כד

על כן יעוב איש, רוח הקודש אומרת כן. אל דל"ת שזה ממאמרו של אדם שאמר זאת הפעם כו', דזה אינו דא"כ לא היה תועלת נמשך ממאמר ע"כ יעזב כו' משא"כ ממאמר רוח הקודש שיש אזהרה בזה כמפורש אח"כ ברש"י אחר זה:

שם נעשה בשרם אחד. הרמב"ן הקשה הלא אף בבהמות נעשה בשרם אחד ע"י ולד שלהם. ובאמת לק"מ דלא בא הכתוב כאן אלא לאסור ביאת בהמה וחיה כדאיתא בפרק ד' מיתות (דף נ"ח) ר"ע אומר ודבק באשתו ולא בזכר באשתו ולא באשת חבירו והיו לבשר אחד מי שנעשים לבשר אחד ע"י ולד שיולדתו יצאו בהמה וחיה שאין נעשין בשר אחד שא"א שיולידו וזה כוונת רש"י במה שהזכיר כאן פירוש של בשר אחד ללמד על ביאת בהמה שהוא אסור אלא דק"ל על הגמרא שאמרו ודבק ולא בזכר דהיינו שאין שייך בו דבוק כיון שאין הנשכב נהנה כדפירש"י שם ותיפוק ליה מצד שא"א להיות בשרם אחד וא"כ דבק ל"ל הא מבשרם אחד ילפינן לה. ונ"ל דאי לאו ודבק היינו מפרשים בשרם אחד היינו באיסור ביאת בהמות מצד שאין להם אחדות שאין שייך בבהמה שתהיה תמיד עמו שאין שייך אצלה להיות מתיחדת עם אדם המיחדה לה תמיד ע"כ, אין בשרם אחד שהיום היא עמו ולמחר עם אחר, וקצת דומה לפירוש זה פירש הרמב"ן על ודבק ע"ש, ולפי זה עם זכר היה מותר ששייך בו שיהיה תמיד עם המיחדו לו ודומה לזה שמצינו בגמרא בג' דברים שלגבי פרסיים שאין כותבין כתובה לזכרים, מש"ה כתב ודבק למעוטי זכר שאין בו דבק מנד שאין הנשכב נהנה וא"כ הו"א דבהמה שהנשכב נהנה ושייך בו דיבוק מותר קמ"ל בשר אחד דאסור. כנ"ל נכון:

פרק ג

פסוק א

והנחש היה ערום, היה לו לסמוך ויעש לאדם ולאשתו כתנות כו' כ' הרא"ם משמע דס"ל דמתחלת אאא נעשו מפני הצינה והחום שלא היו יכולים להתקיים בזולתן, ומש"ה קשיא ליה דהיה לו לומר ויעש לאדם ולאשתו כתנות תיכף אחר ויהיו שניהם ערומים, שאילו היה סובר שלא נעשו אלא מפני שהיו מקפידין על גילוי ערוה לא הוה קשיא ליה מידי שהרי המקומות כסדרן היו כתובין וכו' שלא היו מקפידין אלא לאחר הקפדת גילוי ערוה וזה לאחר שאכלו מעץ הדעת ונפקחו עיניהם כוץ, לא שכן הוא מנא ליה שהכתנות היו מתחולת בריאתן מיד מפני הצינה וחום דשמא המקראות כסדרן שזה היה אחר החטא כו' ולא תירץ על זה כלום ולי נראה דכתנות עור היו מיד בשעת קריאת שמות דכן משמעות הפסוקים ויקרא שם אשתו חוה וכו' ויעש ה' כו' כתנות עור דסמוכים זה לזה היו אלא דאפי' הכי היו ערומים דכתיב כתנות עור ואמרינן במדרש רבה שהן דבוקין לעור ופירש"י בשם תנחומא שמתוך דקותן היו דבוקים לעור ולא היו מרגישים בהם ומש"ה היו כערומים בעיני כל וע"כ מקשה רש"י שהיה לסמוך כאן עשית כתנות עור וללמד שאע"פ כן היו ערומים בעיני כל ועוסקים, בתשמיש, זה מוכח מייתור לישנא דאמר האדם ואשתו וכבר זכר זה במ"ש שניהם ערומים אלא להורות בעסקי איש ואשתו: אף כי אמר שמא אמר לכם. האי שמא אינו פירוש של אף דאין פירוש תיבת אף כן אלא פירושו של כי דהיינו דילמא וה"ק אף גם זאת יש לחוש דשמא היה הציווי על כל עצי הגן. ויש לתת טעם מאיזה צד בא לו דבר זה שיהיה אסור בכל עצי הגן. ותו קשה מי הכריח לחוה להוסיף איסור נגיעה מעצמה, ותו קשה מה אמר כשם שאין מיתה בנגיעה כו' הא נגיעה אין בה איסור אלא מעצמה אמרה כן, ותו דנגיעה אינה ראיה דנעשה ע"י אונס של דחיפה, ותו קשה מאין ידעה שאין מיתה בנגיעה דשמא עדיין תמות קודם כלות היום. ונראה לתרץ הכל, דיש לדקדק דאמר הקב"ה יתור לשון דהיינו תיבת ממנו דדי לו לומר ומעץ הדעת טוב ורע לא תאכל, אלא ודאי ה"ק מכל עץ הגן תאכל מצד הדין אבל מעץ הדעת טוב ורע לא תאכל פירוש מכל עץ הגן מצדו, וזהו ממנו פי' בשבילו. והשיבה לו חוה אין הפירוש של ממנו כמו שאתה אומר לאסור שאר העצים אלא הפירוש הוא שאפילו נגיעה אסורה פירוש ממנו ובשביל אכילה, ודחפה הנחש לנגוע ואמר שלפי פירוש שלך מותרת את גם באכילה דהא איסור אכילה ואיסור נגיעה אחד הוא ואכילה בלא נגיעה אין בו מיתה, כדרך שאמרו גבי אונס תחילתו באונס וסופו ברצון מותרת

לבעלה א"כ עתה שהנגיעה שלך היה באונס ממילא האכילה ג"כ אין בה חיוב מיתה. וע"י זה אכלה ממנו:

פסוק ו

כי טוב העץ להיות כאלהים. הא דהפכה הסדר מן אמירת הנחש, נראה דיש כאן שני פקיחת עינים כמ"ש רש"י אח"כ על ותפקחנה לענין חכמה דבר הכתוב ולא לענין ראיה ממש כו', מש"ה מתורץ באמירת הנחש ונפקחו עיניכם ואח"כ והייתם כאלהים ואח"כ ידיעת טוב ורע, דקשה ממ"נ אי חשוב חשיב קודם היה לו לומר כאלהים תחילה ואי חשוב חשיב באחרונה לימא כאלהים באחרונה, ולפמ"ש יש לתרץ דמש"ה הפסיק באלהים בינתיים דאילו חשיב פקיחת עינים אח"כ הו"א הראשון טפי חשוב ופקיחת העין הוא כפשוטו ראות העין, וע"כ סמך כאלהים בין תרווייהו דתרווייהו מעין מעלות אלהים הם האחת החכמה והשנית תבונה ואילו לא נכתב אלא חד הו"א דקאי על החכמה לחוד ולא על תבונה. ועפ"ז אמר הכתוב ותרא האשה כי טוב למאכל, היינו. שאמר הנחש כאלהים באמצע וזה מורה על שיווי שניהם ששניהם הם לענין חכמה דהיינו כי תאוה לעינים היא החכמה ונחמד להשכיל הוא ידיעת טוב ורע דהיינו תבונה: ותתן גם לאישה כו' וישא אחרת. זה נלמד מיתורא דעמה שבא להורות שנתכוונה שיהא אישה עמה דוקא ולא עם אחרת הן במיתה הן בחיים:

פסוק ז

וידעו כי עירומים כו' מצוה אחת היתה בידם כו'. ועכ"פ ערומים ממש היו כדלעיל אלא שהפסוק לא מיירי מזה, וא"ל דלמא לענין בושת איירי כמו שפירש"י למטה אצל מי הגיד לך כי עירום אתה, דאין שייך בזה וידעו כיון שהתחיל לומר ותפקחנה, עיני שניהם פתח בראיה וסיים בידיעה אלא היה לו לסיים ויראו כי ערומים הם, משא"כ למטה אמר לשון הגדה לחוד דלמטה לא שייך לפרש על הערום מן המצוה דבזה אין לשון מי הגיד לך שפיר דמעצמו ידע זה שהוא ערום וכאן שקאי על מצוה שפיר אמר ותפקחנה ואח"כ וידעו, דה"ק ותפקחנה שנתחכמו לתת לב על עבירה שבידם שנתערטלו ממצוה וידעו שדבר גדול הוא זה. ועפ"ז מיושב לי מה שיש להקשות בלשון רש"י שאמר שאף הסומא יודע כשהוא ערום כו' דהא כבר פירש דלא מיירי לענין ראיה אלא לענין חכמה, אלא דזה שייך, לדברי, רש"י שלפניו להוכיח דעל החכמה קאמר דאי לענין ראות העין קאמר וערומים הם כפשוטו קשה אף הסומא יודע מזה אלא דלענין החכמה קאמר וערומים הם לענין מצוה:

עלה תאנה וכו' ומפני מה לא נתפרסם כו' פירוש ע"י דבר אחר מוכח זה ולמה לא פרסמו בשעת אכילה מאיזה פרי אכל

פסוק ח
וישמעו מה שמעו שמעו את קול הקב"ה שהיה מתהלך כו'. נראה דתיקן בזה דל"ת דמתהלך קאי על הקב"ה דהיינו קול הליכה של הקב"ה שמעו, אלא ההליכה קאי על הקול וע"כ הוסיף רש"י תיבת שהיה כדי ללמד שהיה הקול מתהלך וכן איתא במדרש א"ר תחליפי שמענו שיש הלוך לקול שנאמר וישמעו את קול ה' אלהים מתהלך,

פסוק ט
איכה כו' שלא יהא נבהל להשיב פירוש אם לא נכנס עמו תחילה בדברים והענישו פתאום היה נבהל להשיב והקב"ה רוצה שלא להעניש דרך בהלה אלא מתוך מתון כמ"ש הוו מתונים בדין:

פסוק יא
מי הגיד לך כו' מאין לך לדעת כו' עיין לפני זה בפסוק וידעו כי עירומים:

פסוק יד
כי עשית היה לו להשיב דברי הרב כו', משמע אילו היה משיב כן היה מועיל ובאמת כל המסית חייב מיתה אף אם אין הניסת שומע לו, כתבו שם התוספות בפרק זה בורר (דף כ"ט) דשאני נחש שלא נצטוה אזהרת מסית והיה מועיל לו תשובה זו משא"כ באדם המסית שמוזהר שלא להסית חייב מיד כשמסית ולא מועיל לו תירוץ זה:

פסוק טו
ואתה תשופנו לא יהיה לך קומה, דאל"כ מה קללה היה זה לנחש:
ואף משם תמיתנו דהוא דומיא דהוא ישופך ראש ואף זו מן הקללה דתמיד יהיו רודפים זה לזה:

פסוק טז
עצבונך, זה צער גידול בנים הא דגידול בנים לצערא יהא, יש לי לתת טעם משום דבאותו פעם היו לה כבר בנים כמו שפירש"י על והאדם ידע מש"ה נתקללה תחילה על צער גידול בנים שיש לה כבר ואח"כ על מה שתתעבר ותלד אחר זה:

פסוק יז
ארורה האדמה בעבורך מעלה לך דברים ארורים. הקשה הרא"ם דכאן משמע שאין הארורה זאת לאדמה אלא להאדם שתוליד לו דברים המצערים איתו, וכן נראה ממילת בעבורך כלומר שהארורה לא תהיה אלא בעברך מצד הנזק שיגיע לך וממ"ש אחר זה משל ליוצא לתרבות רעה כו' נראה שנתקללה היא בעצמה ופי' בעבורך הוא בסיבתך. ונראה דלק"מ דדא ודא אחת היא, דהיינו שאם נתקלל האדם בזה שתצמיח לו דברים רעים גם לה קללה תחשב ע"ד שמגלגלין חובה ע"י חייב ובפרט שזה רצון האדמה

שתעשה בצמיחה דבר טוב שזה רצון קונה ונמצא ששפיר קללת האדם קללת האדמה והכל ניחא:

פסוק כא

כתנות עור י"א חלקים כצפורן כו' נראה דהני תרי דעות לאו בפירושכתנות עור לחוד פליגי אלא חלוקים עוד אימתי נעשו כתנות עור אלה, דעה ראשונה ס"ל דזה שייך למה שלפניו ויקרא האדם שם וגו' דזה היה תיכף אחר הבריאה ואז עשה להם הקב"ה כתנות עור והיה לבוש דק מאוד דבוק לעורם שהרי עכ"ז נראו ערומים כמו שזכרנו לעיל בפסוק והנחש היה ערום. והדעה השנית ס"ל דהקב"ה עשה להם מן הצמר עור ממילא נעשה זה אחר החטא שלהם. ונתרץ לתרווייהו ל"ל וילבישם דדי לומר שנעשה להם כתנות וממילא היו לובשים. ונראה לי דלתרווייהו ניחא, דלדעה א' קמ"ל שהקב"ה עשה להם הכתנות והוא הלבישם בשעת בריאתם ממילא היו דבוקים לעורם ממש משא"כ בלבוש שאינו דבוק והאדם הוא הלובש והפושט. ולדעה שניה קמ"ל דכיון דאח"כ היינו אחר שנתביישו מחמת גילוי ערותם עשו להם חגורות לכסות בשרם הערוה לחוד כמשמעות הפסוק שלא נזכר לבוש רק חגורות דהיינו לכסות מחגורה ולמטה ושאר הגוף נשאר ערום בשניהם והורם הקב"ה מאחר שנתודע להם שיש ביוש בגילוי ערוה לא סגי בכיסוי ערוה לחוד לא מיבעיא באשה אלא אפי' באיש אסור לעמוד ערום, ע"כ עשה להם כתנות עור וילבישם כל הגוף כנ"ל נכון:

פסוק כב

היה כאחד ממנו הרי הוא יחיד כו' לא הוזכר בפסוק מן העליונים כלום אלא בתיבת ממנו דפירושו בעליונים שאני שוכן עמכם ואני מיוחד שבכם כן הוא במקומו דהיינו בתחתונים, ובתרגום אומר הוה יחידי בעלמא מניה למידע טב וביש האי מניה נראה דמפרש תיבת ממנו דבפסוק לא הוה פירוש מחבורתנו במקומנו כמ"ש רש"י בעליונים אלא פירוש מניה כמו ולא ישאירו ממנו עד בוקר וכוונת הפסוק דהיה כאחד כלומר מיוחד בזה שממנו ילמדו לדעת טוב ורע שאין שני לו בזה ויש לחוש שיאכל מעץ החיים כו', אבל רש"י פירש ממנו כפשוטו מעולם שלנו. והרא"ם פירש שממנו פירושו שמעצמו הוא שיודע הטוב והרע שאין לו מכריח על פעולותיו מצד בחירה שלו ואמר שכן הוא גם כן דעת רש"י. וא"א לומר ברש"י כן דא"כ לא היה לו לסדר כאחד ממנו אלא כאחד לחוד. ותו במ"ש ומה היא יחידותו לדעת טוב ורע היה לו לומר ממנו לדעת טוב ורע כיון שעיקר הוא מוכח ממנו דהיינו מעצמו בלי מכריח לפירוש רא"ם. ע"כ אומר שבחנם טרח הרא"ם בפירוש דבר זה הן בתרגום הן ברש"י והדברים כפשוטן כמו שזכרנו ומ"מ למדנו מדברי הרא"ם כלל לענין פירוש ממנו בכ"מ, דאם היא דגושה מורה על יחיד

נסתר, והיינו כמו לא ישאירו ממנו שזכרתי וכן בפרשת שלח לך כי חזק הוא ממנו, ואם אינה דגושה פירושו כפשוטו ככל ממנו סתם:
ומה היא יחידותו. כתב הרא"ם לא הבנתי כוונתו שאם נאמר שטוב ורע היינו דרכי צניעות אין זה נמצא בעליונים שהרי אין למעלה דרכי צניעות אלא שכל ומדע. ואם נאמר שטוב ורע היינו שכל ומדע לא יהיה הש"י בזה יחידי בעליונים שהרי גם המלאכים הם בעלי שכל ומדע גם בזה אין קושיא כלל, דה"ק כיון שעכ"פ יש לאדם יחידות בידיעת טוב ורע יאמרו הבריות שכמו בעליונים יש שכל ומדע ומכל מקום כל ברואי מעלה מקבלים ממנו יתברך ויתעלה ואין נותן זולתו הכי נמי ח"ו בתחתונים האדם הוא המשפיע לתחתונים ואין נותן זולתו כיון שהוא בעל שכל ומדע ויהיה חי לעולם:

פרק ד

פסוק א

את קין את אחיו כו'. כתב לפרש המאוחר אחר את ה', משום דרש"י לא בא לדרוש אתין שבתורה אלא אחר שראינו דהך את שנזכר הוא אינו כשאר אתין אלא פירושו עם ה"נ יש לדרוש אתין הנזכרים בענין זה:
לכך נאמר ותוסף. לכאורה אין צריך לותוסף כיון דיש שלשה אתין וכיון דבהבל יש שני אתין ממילא נולדו עמו שתי תאומות. ונראה שהוא ג"כ בדרך שזכרתי דרש"י לא דריש אתין אם לא שיש סברא לדורשו ה"נ כאן דאי לאו ותוסף לא הייתי דורש אתין שבפסוק זה ולא היה מוזכר אלא אחיו הבל וא"כ לא היה דרש רק לתאומה, אחת, עם הבל אלא מדכתיב ותוסף ממילא אתה צריך את אחד וא"כ דרשינן גם את השני תחילה. כנ"ל נכון:

פסוק ד

וישע ויפן כו' וכן אל ישעו אל יפנו רבים תמהים הא רש"י גופו פירש בפרשת שמות שא"א לפרש אל ישעו דשם אל יפנו כמו לא שעה דכאן. ויש מוחקים בשביל זה וכן אל ישעו. ונ"ל דיש ליישבו שפיר בדרך זה, דיש בכלל מאתים מנה, דהיינו דכוונה של ישעו הוא פניה אלא שיש בפניה עצמה שני דרכים, האחד שלא ידבר כלל מאותו ענין ממילא לא יפנה לשם, והשני שידבר כמו שירצה רק שלמעשה לא יכריע מזה, וזהו אל יפנו הנזכר שם שזכר רש"י דאין לפרשו כן. ובזה ניחא דגם שם פירוש ישעו יפנו אלא של"ת שלפניה לחוד נתכוון הכתוב בדברי פרעה כמו כאן ע"כ כתב שם הפסוק בדברי שקר ולא אל דברי שקר כמו שזכר רש"י להורות שאפי' הדיבור מזה לא יהיה שם ובזה ודאי לא יפנה לו. נמצא ששפיר זכר רש"י כאן ואל ישעו ואל יפנו דעכ"פ, פירושו לא יפנה אלא דהרחקת פנייה היתה אפי' ע"י הדיבור, לא יהיה ובפרשת שמות פירושו לא יהגו

דא"א לומר דאל ישעו דהיינו פנייה כמו וישע אל הבל ששם היינו, פנייה ע"י מעשה לחוד דמש"ה כתב רחמנא שם בדברי שקר ולא אל דברי שקר להורות שהרחקת הפנייה תהיה אפי' ע"י דיבור הכל נכון:

פסוק ז

לפתח חטאת רובץ, לפתח קברך. התרגום כתב ליום דינא והוקשה על זה שתיבת דין לא נזכר כאן כלל בתיבת לפתח. על כן פירש שפתח היינו פתיחת הקבר והתרגום לא זכר אלא המכוון לפירוש התיבה:

פסוק יא

מן האדמה יותר ממה שנתקללה כו'. פירוש שקללה דכאן היא עצמה הקללה דלעיל בענין האדמה נגד האדם אלא שנתוסף עליה בענין זה שלא תוסיף תת כחה לו והרמב"ן הקשה ע"ז כי בכאן לא ארר האדמה בעבורו כאשר בתחילה אלא אמר שהוא ארור ממנה כו' ולק"מ כי קללת האדמה וקללת האדם חדא היא כמו שזכרתי לעיל וה"נ כן הוא בהאי דתוספת קללה שהאדמה חטאה ג"כ בפצותה פיה ונעשתה שותף לקין וניתוסף קללה לשניהם והקשה הרא"ם שכאן משמע שהפתיחה זו של האדמה היא לרעה ובפרק אחד דיני ממונות אמרינן מיום שפתחה הארץ לקבל דמו של הבל שוב לא פתחה פיה לטובה אלא לרעה משמע שפתיחה של הבל היה לטובה. ולא ידענא מאי קשיא ליה דודאי נגד קין היה טובה שיכוסה דם של הבל אבל נגד הבל היה רעה שכל זמן שהוא נגלה הנקמה תהיה יותר גדולה כמו בדם זכריה הנביא וחטא האדמה היה שפתחה לטובת קין ולא לטובת הבל וראוי היה להיפך:

פסוק יג

גדול עוני מנשוא כו' אתה טוען עליונים ותחתונים כו', קשה מאי שייכות יש מזה לטעינת העון ונראה דה"ק התחתונים ודאי חוטאים כמ"ש כי יצר לב האדם רע מנעוריו וא"כ למה בראת אותם וכי תימא כדי שיהיה לך משרתים והלא כבר בראת עליונים לשרתך אלא ע"כ דיש תקוה לחטא התחתונים ע"י תשובה א"כ למה לעוני אי אתה טוען:

פסוק יט

צלה היא של תשמיש. קשה הא כתיב וצלה, ילדה גם היא. ואגב נתרץ למה הזכיר שם אחותו של תובל קין נעמה למאי נ"מ, ותו למה תלאה באחותו של תובל קין ולא אמר ותלד צלה את נעמה. ונראה לתרץ דהקב"ה היפך את טבע צילה שהיתה עקרה ואפ"ה ילדה וע"כ אמר גם היא לרבותא. וכדי של"ת למה עשה הקב"ה נס בזה בשלמא אם היה הולד דהיינו תובל קין צדיק שפיר אבל באמת היה לוטש חורש כו' והכל לתקלה, וע"כ

תירץ ואחות תובל קין היא נעמה והיא אשתו של נח וצדקת ובשבילה עשה הקב"ה נס זה ולא היתה הכוונה בשביל תובל קין אלא בשביל אחותו כנ"ל נכון:

פסוק כד

שבעים ושבעה כו' וזהו ק"ו של שטות. קשה ודאי אין לך שטות גדול מזה ומאי ס"ד דלמך ללמוד ק"ו כזה. ונראה דה"ק דע"י תפלה שאתפלל לפני הקב"ה ימתין לי עוד הרבה וזה למד ק"ו מקין שע"י שהכניע עצמו ואמר גדול עוני מנשוא נעשה לו הרווחה שבעה דורות ק"ו שתועיל תפלתי להמתין עוד, וזהו שטות דע"כ צריך הקב"ה לקיים דברו לפרוע חטא קין:

וילד בשנים קשה למה הזכיר דבר זה כאן. ונראה לתרץ דעיקר העונש הוא על שלא הניחו לעשות פירות ולהוליד בנים כמו שזכרתי לעיל מש"ה אמר וילך בשנים כלומר שראוי להוליד בנים אם לא היה נהרג:

פסוק כה

וידע אדם, ללמד שנתוספה לו תאוה על תאותו. בב"ר אמרו לשעבר אם לא היה רואה אותה לא היה מתאוה ועכשיו אפי' לא רואה אותה מתאוה לה. ודבר זה נראה שהוא מרומז בפסוק ותרא כי טוב העץ למאכל וכי תאוה הוא לעינים, פירוש מאכל הוא כינוי לתשמיש כמ"ש על פסוק קראן לו, ויאכל לחם, וע"ז אמר וכי תאוה הוא לעינים ר"ל דעד הנה היה לו לאדם תאוה מכח עינים שרואה אותה וכל שאינו רואה אותה שוכח אותה והיא חפיצה שתמיד יזכרנה ע"כ אכלה והאכילה את בעלה. וקשה מאי לימוד שייך בזה ומה תועלת יש בתוספת תאוה ונ"ל בדרך זו דמצוה פריה ורביה שהיא ע"י תשמיש שא"א בלא תאוה הוה כמו שאר מצות עשה שבתורה, ובזה היה די בתאוה האנושית לפי הטבע, אלא שאח"כ שנגזר כילוי הדורות נחלשה קיום מצוה זו וכיון שאין תכלית פריה ורביה בכאן ע"כ הוצרך הקב"ה להוסיף תאוה יתירה על הטבעית כדי שיהיה קיום למצוה פריה ורביה וכזה מצינו ביהודה עם תמר שרמז הקב"ה למלאך שממונה על התאוה כדמצינו במדרשות וכו' כי שם לא היה חיוב מצות פריה ורביה והוצרך לתאוה יתירה על התאוה הטבעית:

פסוק כו

אז הוחל, לעשותן אלילים. נלמד בב"ר מדכתיב הוחל לשון חולין:

פרק ה

פסוק כד

כי לקח אותו, לפני זמנו. בספ"ק דיבמות כתבו התוספות דאגדות חולקות זו על זו דבב"ר י"א דחנוך מת כדמתרגמינן אמית יתיה ובריש מסכת דרך ארץ משמע דנכנס לג"ע

משמע בחייו עכ"ל בקצת נוסחאות מהתרגום כתוב ארי לא אמית יתיה ומרש"י מבואר כנוסחאות התוספ' שמת בודאי:

פסוק כט

זה ינחמנו, יניח, ממנו. בב"ר וכי למך היה נביא שידע זה אר"ש בן יהוצדק, נולד מהול היה שבשעה שא"ל הקב"ה לאדם ארורה האדמה בעבורך אמר לפניו רבש"ע עד מתי א"ל עד שתוליד אדם מהול כיון שנולד נח מהול אמרו זה ינחמנו:

את עצבון ידינו, לא הביא רש"י מעשינו רק עצבון ידינו ובמקום עצבון כתב את עצבון. נראה כוונתו דעל מעשינו אין שייך לומר שיניח ממנו את מעשה שלנו דעכ"פ צריכין למעשהולא תצמיח מאליה אלא מעצבון ידינו שייך שהעצבון לא יהיה וא"כ ה"ק קרא יניח ממעשינו וזהו ממנו דנקט רש"י דהקב"ה יסלק ממעשינו את העצבון של ידינו והך ועצבון דכתיב בוי"ו אין פירושו דאלו אחרינא קאמר לבד ממעשינו אלא תרוויהו דבקים דממעשינו יסלק את העצבון אלא שיהיה מעשינו בלי עצבון. והא דנקט רש"י תרתי תיקן אחר זה. וצמיחת קוצים נלמד תרי תיבות עצבון ידינו דעצבון קאי על הקוצים וידינו קאי על מחרישה שלא יהו טורחים עוד בידיהם כמו שהיה לפני זה. והרא"ם לא נתן דעתו לפרש כן וכאשר כתבנו הוא נכון בס"ד:

פסוק לב

בן חמש מאות כו' ואם צדיקים הם אטריח עליו לעשות תיבות הרבה, רבים מקשים דהא אם יהיו הרבה צדיקים לא תהיה הגזירה שהרי פירש"י אצל אברהם ועל פחות מעשרה לא ביקש שהרי גבי נח לא הצילו על דורם פחות מעשרה משמע דעשרה היו מצילים. ולק"מ דכל גזירה שלא נתקיימה מחמת הגנת הצדיקים עכ"פ הגזירה היא קיימת למעלה אלא שהצדיקים מעצרים אותה שלא תרד למטה ונ"מ שאם תתבטל ההגנה כגון שיתקלקלו מעשיהם הגזירה של מעלה מוכנת ח"ו לבא א"כ היה נח צריך לעשות תיבות הרבה ולא היה סומך על ההגנה דשמא תסתלק ההגנה שיקלקלו מעשיהם ונח היה רוצה שתהיה עכ"פ הצלה לבניו אפילו אם יקלקלו מעשיהם וע"כ היה צריך לעשות תיבות הרבה:

כבש את מעיינו במדרש נקט האי מילתא בשם רבי נחמיה ומשמע לכאורה דחולק על רבי יודן אבל באמת אינו חולק כי גם רבי יודן צריך לזה דאל"כ קשה למה לא כבש מעיינו שלא להוליד אפילו אלו הג' אלא ע"כ שכאן אין חשש כיון שלא היה אפילו הגדול שבהן בר עונשין. וא"ל למה נענשו שאר קטנים במבול דגלוי היה לפני הקב"ה שסופם להיות ג"כ רשעים ובזה מתורץ ג"כ למה נענשו ער ואונן והא לא היו בני מאה שנה דידע הקב"ה שגם אח"כ יעשו חטא זה דהשחתת זרע וכעין שאמרו בבן סורר ומורה:

פרק ו

פסוק ב

מכל אשר בחרו, אף בעולת בעל. הקשה הרא"ם דכאן אמרינן דדור המבול עברו על א"א ובפ"ק דקידושין (דף י"ג) אמרינן כל שאינו יודע בטיב גיטין וקידושין אל יהא לו עסק עמהם א"ר יוחנן וקשים לעולם יותר מדור המבול שנאמר אלה וכחש ורצוח וגנוב ונאוף פרצו ודמים בדמים נגעו וכתיב על כן תאבל הארץ וגו' וגם דגי הים יאספו ואילו בדור המבול כתיב כל אשר בחרבה מתו ולא דגים, שבים משמע דבדור המבול לא עברו על א"א ושמא אגדות חלוקות הם ע"כ וג"א כתב לפרש ההיא דקידושין קאי דוקא על דמים בדמים נגעו דהיינו ענין הוראת היתר א"א שהוא מרבה ממזרים משא"כ בזנות א"א, והאריך בזה אבל נ"ל שאין שייך כלל לומר על דור המבול שלא עברו ק א"א שהרי אמרו בפרק חלק (דף ק"ח), שעברו על הכל ותו דהא אמר קרא בהדיא כאן ויקחו להם נשים כו' משמע נשים שהם א"א וילדו מהם בנים כדרך איש ואשתו לא דרך זנות, אלא נראה דודאי עברו ג"כ על א"א אלא שאין אישות לעכו"ם משום ערוית אלא איסורא בעלמא איכא משום ודבק באשתו ולא באשת חבירו כמ"ש התוס' בפרק ד' מיתות (דף נ"ב) ומש"ה קשה מי. שאינו בקי בטיב גיטין וקידושין דמתיר א"א של ישראל שהוא חמור טפי שהוא גילוי עריות ומוליד ממזר:

פסוק ג

לעולם כו' כלומר לאורך ימים דאי לעולם כפשוטו משמע דכל שאינו לעולם ממש לא היה מקפיד אפילו הוא זמן רב וזה אינו דגם בצער זמן רב יש קפידא אלא דהאמת הוא כן דפירוש לעולם הוא לאורך ימים.

בשגם כו', בשביל שגם זאת. צריך לבאר פירוש הפסוק ע"פ דרך רש"י מאי גם זאת דאמר דמשמע שיש תחילה ענין אחר בזה ומה הוא, ותו מ"ש ומה אם יהיה אש כו' מי ביקש דבר זאת שיצטרך להזכירו. ולפי הפירוש של בני אלהים היינו שרים של מעלה יש לפרש בדרך זה שהמלאכים האלו שלחם הקב"ה בין בני אדם והיה הכוונה שהם ילמדו אותם לטובה ולבטל היצה"ר מהם כמו שהם אין להם יצה"ר וכן היתה הסברא בכוונה, והנה עכשיו נהפך הוא שבני אדם גברו ביצה"ר עד שהטו המלאכים לדרכיהם שהלכו אחר היצה"ר וא"כ אין תקנה עוד לבני אדם כיון שכח שלהם גדול כ"כ לדרך הרע. וע"כ אמר שגם חסרון זה יש בהם שהם בשר וראוי להכנע בפני האש ואפ"ה גברו על מלאכי אש ע"כ אין להם תקוה שיהיו נכנעים:

והיו ימיו וגו' עד ק"ך שנה אאריך. הטעם כתבו מפרשים רמז לימי משה וגם בשגם הוא בגמטריא משה וק"ל דכאן משמע דיותר מזמן ק"ך שנה הוה אורך ימים ועל סך יותר

מק"ך שנה אמר לא ידון רוחי לאורך ימים ובסוף גיטין אמרינן מהרה דמרא עלמא תתנ"ב, שנה הוא כמנין ונושנתם וי"ל דהא דאמר כאן לא ידון רוחי לאורך ימים לא נתכוון לתת שיעור בק"ך שנה אלא אמר הענין שיהיה רוחי נדון בקרבי ומסופק אם אשחית או לא לא יהיה זמן רב אלא תיכף אכריע שראוי להשחית אלא שאעשה לו חסד להמתין לו ק"ך שנה:

פסוק ז

מאדם עד בהמה. אף הן השחיתו דרכן בגמרא חלק (דף ק"ח) כי השחית כל בשר א"ר יוחנן מלמד שהרביעו בהמה על חיה וחיה על בהמה והכל על האדם ואדם על הכל ואח"כ איתא שם בשם ר' יהושע בן קרחא כמו הד"א שמביא רש"י. וא"כ השה על לשון ראשון דרש"י שהוא ר' יוחנן ולא אמר שהרביעו כו' אלא דמעצמם עשו כן וכן פירש"י בפרשת נח אפילו בהמה וחיה משמע בלא הרבעה ונ"ל דודאי האמת היה בלא הרבעה ג"כ ורש"י לא בא כאן אלא לתרץ לשון מאדם ועד בהמה משמע שיש להם שייכות להדדי בחטא ביחד לזה תירץ שאף הן השחיתו פירוש האדם היה עצמו רובע בהמות וע"ז אמר ד"א הכל נברא כו' ע"כ יש להם שייכות ביחד:

פסוק ט

אלה תולדות נח וכו', הואיל והזכירו ספר בשבחו. דקשה שבא להזכיר תולדותיו וספר בשבחו אלא דהזכירה גורמת השבח וכיון שהפסיק אמר שנית ויולד נח כו', ואע"ג דבסוף פ' בראשית זכרו ג"כ שאני התם שבא לספר ענינו של נח מה היה בימיו משא"כ כאן לא בא אלא להזכיר סדר התולדות לחוד. והקשה הרא"ם הלא כמה פעמים מזכיר אברהם יצחק ויעקב ואינו מספר בשבחם ותירץ דהיינו דוקא כאן שמזכירו אצל רשעים וכו' ולי נראה דאין שייך ספור שבחו אלא במקום שרצו לספר מה ענין היה לאנשי דורו בימיו כמו כאן, וכן באברהם בענין ואברהם היו יהיה לגוי גדול כו' פירש"י ג"כ דזכר צדיק לברכה כיון דשם מספר מפלת סדום ועמורה:

בדורותיו, יש מרבותינו דורשין כו' יש לדקדק בדבר זה חדא למה זכר תקלה בדור של צדיקים ואח"כ בלשון בני זכר דורו של אברהם, ותו למה אמר בסוף לא היה נחשב לכלום ולא אמר שלא היה חשוב כמותם. ותו קשה ללשון ראשון את האלהים התהלך נח שהיה צריך סעד כו' דזה אינו לשבח וכ"ש מה שהוזכר לקמן מקטני אמנה היה ותו לשון בדורותיו קשה דהיה לו לומר בדורו, דהא לא היה אלא בדור אחד. ונראה לפרש דיש כאן תרי מילי ואינם סותרים זא"ז, הא' הוא הויות הצדקות שיש בזה מעלות הרבה זע"ז והשני חשיבות הצדיק דהיינו שהקב"ה מחשיבו ומדבר עמו בזה לוקח הקב"ה החשוב שבאותו דור לפי מה שהוא לבדו ולזה אין שייך מעלות, דכיון שמיחד אליו הנבואה אין

באותו הדור נביא אחר שתאמר עליו שזהו פחות מנביא זה לענין הנבואה ובזה ניחא הכל דודאי לשון בדורותיו מורה גם על הדורות שהיו לפניו כמ"ש עשרה דורות מאדם ועד נח דהיינו שנח היה תכלית של כל אותן עשרה דורות כי אין בהם חפץ זולתו, וזהו לשבח דכיון דבדורות הללו היה הוא הצדיק ולא היה לו ממי ללמוד כ"ש שהיה לו מעלה יתירה אם היה לו ממי ללמוד ולשון שני ס"ל ג"כ דבר זה אלא דמפרש הפסוק לענין חשיבות שלו בעיני הקב"ה, דבדורו היה יותר חשוב ודבר עמו הקב"ה, אבל, אם היה בדור אברהם לא נחשב כלל לנביא כי היה באותו הדור חשוב ממנו ולא בא אליו הדבור כלל ולא שייך בזה מעלות לומר זה יותר מזה, נמצא דאין כאן מחלוקת דלענין הויות הצדקות לשון שני ס"ל כראשון ולענין חשיבות הראשון ז"ל כשני:

היה צדיק יותר. דאילו למעלה וחשיבות א"ל כ"ש אלא הכ"ש הוא לענין הכח דאם יש לו כח להיות צדיק בלא לימוד מאחר כ"ש שיש לו כח ללמוד מצדיק יותר להיות כמוהו ללמוד ממנו, וע"ל מה שכתבתי בפרשה זו גבי לשבעת ימים עוד:

ויש שדורשין לגנאי. קשה ממאמר אשר איננה טהורה כו' ולמה הזכירה תורה כאן גנאי לצדיק ונראה דהך לגנאי אין פירושו לגנאי של נח ח"ו אלא לגנאי הדור שלו, וה"ק קרא ראו מה גרוע דור ההוא אשר נח שהיה צדיק תמים בדורותיו והוא את האלהים התהלך נח לא כאברהם, אלא ודאי שהדור היה גרוע כ"כ:

פסוק יג

קץ כל בשר, כל מקום שאתה מוצא זנות כו' קשה א"כ היאך נשאר נח ובניו ונראה לתרץ זה ע"פ סדר הפסוק דקשה דתחילה אמר והנני משחיתם את הארץ ואח"כ עשה לך תיבת כו' ואח"כ ואני הנני מביא את המבול כו', דהיה לו לסמוך, הבאת המבול אצל משחיתם את הארץ דהא ההשחתה היא ע"י המבול, ולמה הפסוק בעשית התיבה בינתיים, אלא שהוא לתרץ הקושיא שזכרנו כיון שקץ כל בשר כו' היאך יהיה ניצול נח מן האנדרלמוסיא שהורגת טובים ורעים לזה אמר עשה לך תבת כו' ממילא לא תהיה כלל ביניהם וכאלו אתה בעולם אחר חוץ מהם. וא"ל א"כ מה זה שכתב רש"י אחר זה ולמה הטריחהו בבנין הא הוכרח לבנין דבהצלה בלא בנין היה גם נח נענש מכח אנדרלימוסיא. י"ל דה"ט דאפשר שיהיה לו הצלה בתיבה נעשית מאליה או להבריחו לארץ ישראל אשר לא היה שם המבול והיה גם כן נבדל מהם ולמה הטריחהו בבנין:

כי מלאה הארץ חמס, לא נחתם גזר דינם אלא על הגזל. קשה לשון הפסוק דהתחיל בהשחתת הארץ ושזו היא סיבה משום ערוה וע"ז וסיים בחמס ותו למה באמת היה גזר דינם דוקא בשביל גזל ולא משום ע"ז וג"ע שהם יותר חמורים ועונשו מיתת ב"ד. ונראה

לתרץ ע"ד שארז"ל גדול השלום שאפילו עובדים ע"ז אין נענשים שנאמר חבור עצבים אפרים הנח לו וכשיש מריבה, ביניהם אז נענשים שנאמר חלק לבם עתה יאשמו, ע"כ אמר וירא אלהים את השחתת הארץ ואעפ"כ לא בא קץ שלהם עד עבירה של גזל ונחלק לבם כמ"ש:

אנדרלמוסיא כו' פי' בערוך דבר ויש במדרש המות היה הולך בימי המבול ולפיכך ציוה הקב"ה לעשות תיבה ע"ד לא תצאו איש מפתח ביתו. וזה סיוע למה שזכרתי קודם לזה:

פסוק טז

צהר, יש אומרים חלון. קשה למה לא אמר הכתוב בפירוש חלון, ותו דלקמן הזכירו בשם חלון ואמר ויפתח נח את חלון התיבה אשר עשה. ותו אשר עשה ל"ל, ומנ"מ מזה שהוא עשאו, ונראה לתרץ ע"ד הגמרא פ' חז"ה (דף נ"ט) לענין חזקת החלון אמר שמואל ולענין אורה אפילו כל שהוא יש לו חזקה פי' רשב"ם חלון העשוי לכנוס ממנו האור במקום אופל לא בעינן צורת חלון אלא אפילו כל שהוא יש לו חזקה דחלון העשוי לאורה מילתא דקביעותא הוא דכל הימים אדם צריך לאורה כו'. משמע דסתם חלון אינו מיקרי עשוי לאורה ואינו קבוע והנה כאן צוה הקב"ה שיעשה חלון שהוא לאורה. ממילא יהיה לו קביעות בתיבה כי משפט דור המבול היה שנה תמימה. ונח לא עשה רק חלול בעלמא שהוא אינו לאורה אלא להכניס ולהוציא משם כי היה מקטני אמנה כדלקמן. וע"כ לא עשה דבר שהוא קביעות. ע"כ אמר הכתוב ויפתח נח את חלון התיבה אשר עשה, כלומר כמו שעשה לפתיחה בעלמא ולא עשאו לאורה והי"א ס"ל דהכתוב קמ"ל דלאו חלון יהיה אלא אבן טוב יתקן שם לאורה וזה נלמד מדכתיב לקמן חלון התיבה אשר עשה מעצמו בלא ציווי הקב"ה, דהציווי היה על אבן טוב וזה אינו ענין להחלון שעשה הוא:

ואל אמה וגו', כסויה משופע כו'. הרא"ם מפרש דברי רש"י דלמעלה היה פתוח ולא היה לו לעשות תיקון שלא יפלו הגשמים כדרך שפירש"י על הפתח התיבה שתהא בצדה משום הגשמים, וע"כ כתב הרא"ם, ששיעור אותה הפתיחה למעלה היה אורכה אמה ורחבה ששית מן אמה דהיינו טפח כמו בלמטה שהיתה הרוחב ששית מן האורך ובאותה פתיחה מעט לא יפלו הגשמים, דאי תימא שהיה האורך שש, אמות ורחבו אמה היו הגשמים נופלים שם, ולא נראה לי כן דא"כ היה לרש"י לומר כדי שלא יפלו המים לשם ולמה הזכיר שיזובו המים כאן וכאן, ותו דאפי' אם היתה הפתיחה קטנה מ"מ גשמים מועטים נופלים לשם ולמה לא יעשה שלא יפלו שם גשמים כלל אלא ודאי דגם למעלה היה כיסוי ואין שם פתיחה כלל. ורש"י נותן טעם על קטנות הכיסוי באורך ורוחב דאלו היה הכיסוי למעלה כמו למטה היו הגשמים מתקבצים קצת על הכיסוי כדרך כל

גג שהוא רחב ואינו משופע ע"כ עשאו משופע כדי שלא יהיה שום מקום שיתקבצו שם הגשמים. וכ"כ בספר אמרי שפר:

פסוק יז

ואני הנני מביא הנני מוכן להסכים כו' מדנקט רש"י תיבת מביא משמע שמכאן הוכיח שיש כאן דעת אחרים דאם לא היה, אלא דעת עצמו היה לו לומר אביא לא מביא שהוא שם התואר של בעל ההבאה. אלא ודאי דאחרים שמוני למביא דהיינו ב"ד של מעלה:

ואמר רש"י מוכן להסכים דהיינו עדיין אינו מסכים אלא שאני מוכן להסכים וזה יליף ממלת הנני דמורה על ההכנה. ובמקומות רבות מצינו הסכמת ב"ד של מעלה כגון וה' הכה כל בכור דפירש"י הוא וב"ד אלא, דשם, נגמרה ההסכמה כי הכה באותה שעה אבל כאן היתה כבר דעה שלהם אלא שהיה רחוק ממני דעתם ועכשיו נתקרב הדבר ומוכן והכוונה בזה דהקב"ה ביקש שיעשו תשובה ולא גמר ההסכמה כ"א היתה נגמרת אין תרופה לזה. ונראה דעד"ז מרמז וי"ו של ואני דתחילה אמר שיעשה תיבה אע"פ שהרבה ריוח לפניו אפ"ה אטריחך בבנין כדי שיראו וישובו, וע"ז אומר לך ראיה עוד שמוכן אני להסכים ולא מסכים ממש להורות שיש עדיין תרופה, ועיין לקמן גבי ואני הנני מקים:

מבול שבלה את הכל כו' שלשתן מוכח דפשוטו של תיבה היא בל היינו בלה אלא דצריך לפרש המ"ם והוי"ו, לזה אמר שמרמז עוד שבלבל לזה באה המ"ם שתקראנו מבלבל, ואע"פ שאין כאן רק בי"ת אחת, הדגש שבו מורה כאילו יש עוד בי"ת, וכמו שהבי"ת הכתובה למ"ד אחריה הכי נמי הבי"ת הנוספת מכח הדגש, והוי"ו תצרפו אל המ"ם והוי כאילו כתוב מוביל דפירושו הוביל, דכל שיש לתרץ האותיות ולצרף מהם תיבה יש לנו לעשות כן אפילו הם

פסוק יח

אתה ובניך וגו' מכאן שנאסרו בתשמיש. קשה דלקמן גבי ויבא נח ובניו כו' חזר רש"י שנית דנאסרו בתשמיש ללא צורך כיון שכבר פירשו כאן גבי ציווי. ותו ששם פירש"י מפני שהעולם שרוי בצער וכאן לא זכר טעם זה, ונראה לדקדק עוד דבציווי אמר כאן ובאת אל התיבה אתה ובניך כו' זכר תחילה הביאה אל התיבה ואח"כ הפרישה מן הנשים ובסוף אמר ויבא נח ובניו כו' אל התיבה זכר תחילה הפרישה מן הנשים ואח"כ ביאה אל התיבה אלא דהציווי היה אחר שיבא אל התיבה ויהיה שם אז דוקאשהיה הפרישה ונח הוסיף מדיליה להקדים הפרישה קודם ביאתו לתיבה, וע"ז אמר רש"י שעם לפי שראה נח טעם האיסור מפני שהעולם שרוי בצער א"כ גם קודם ביאה לתיבה שייך זה הטעם, והענין הוא דבצווי היה המשמעות שיבואו לתיבה קודם לירידת גשמים ממילא לא יהיה עוד צער, וע"כ לא נאסר עד אחר שיהיו בתיבה אבל נח לא נכנס עד

שדחקוהו המים ממילא, כבר התחיל הצער ונאסר גם קודם הכנסו אל התיבה, לזה אמר הכתוב דרך טעם מפני מי המבול כפירש"י שדחקוהו המים ומפני זה היתה חיוב הפרישה גם, סמוך להכנסו לתיבה, זה נ"ל נכון מאוד בס"ד:

פסוק כ

מהעוף למינהו, ומאליהן באו דאם לא כן היאך היה נח יודע איזה לא השחיתו, ולא סגי בזה לחוד לסימן שלא השחיתו דרכם דודאי גם אותן שהשחיתו באו מאליהן ע"כ הוצרך עוד לסימן קליטת התיבה. וקליטת התיבה לחוד לא הוה סימן דלא השחיתו שאין קליטת התיבה סימן אלא אם באו מאליהן והתיבה קולטת לזה ולא לזה אבל אם הובאו שם ע"י נח אין שייך סימן קליטת התיבה דע"י הכנסת נח באו אף שאין התיבה מסכמת לזה. ובזבחים (דף קי"ו) איתא דרב חסדא אמר קליטת התיבה ור' אבהו אמר מאליהן באו וס"ל לרש"י דלא פליגי:

פרק ז

פסוק ב

הטהורה למדנו שלמד נח תורה הרא"ם הקשה דהא בזבחים אמרינן דמאליהן באו כל שהתיבה קולטתו כמו שזכרנו בסמוך ולמה הניח רש"י דרך הגמרא ותפס דרך אחרת. ולא הבנתי דעתו דבאמת באו הרבה מאליהן הן מאותן שהשחיתו הן מן אותן שלא השחיתו ומן הטהורין שלא השחיתו לקח שבעה ותו לא, דאפשר שהתיבה היתה קולטת טפי אלא שנח לא הניח לקלוט עוד וכן מן הטמאים שנים. וע"ז קשה מי הגיד לו איזה הם טהורים אלא שלמד תורה:

פסוק ד

כי לימים וגו', של מתושלח הצדיק קשה דאמאי, קאמר לעיל דנח היה צדיק בדורותיו היינו אפי לדורות שלפניו וכ"כ הרמב"ן ואמאי הא הוה מתושלח. וכן הקשה שם הרמב"ן וז"ל ואל יקשה עליך דברי רז"ל במתושלח כי הכתוב לא יספר רק שאין צדיק ראוי להנצל מן המבול מן כל הדורות ההם עכ"ל. וע"ז קשה הא גם במתושלח חלקו לו כבוד הרבה כמ"ש במדרש מרוב צדקתו ותו דנח היה בדורותיו של חנוך וחנוך מעלתו גדולה מאוד שנעשה מטטרון ונ"ל דה"ק דדוקא נח שהיו לו ג' בנים ונשותיהם שהיו ראוים להנצל עמו וזה לא נמצא רק אצל נח:

פסוק ה

ויעש נח, זה ביאתו לתיבה. והא דכתיב אח"כ ויבא נח כו' כאן כלל כל מה ששייך לעשות קודם שיכנס לתיבה כמו שזכרתי קודם לזה:

פרק ח

פסוק ג

מקצה חמשים וגו', בכ"ז בכסלו פסקו הגשמים, קשה דהא לעיל כתב רש"י נמצאו מ' יום כלים בכ"ח בכסלו. וי"ל דבכ"ח בבקר פסקו מש"ה כשמזכיר כ"ח היינו עם אותה לילה של תחילת כ"ח יום ובמקום שמזכיר כ"ז היינו סוף כ"ז ולא חשיב לילה הזה והוה כאילו נפסק בתחילת יום כ"ח:

פסוק ד

בשבעה עשר יום, הרי אמה לד' ימים. א"ל א"כ היאך חסרו אח"כ הרבה מאד שהרי ס' יום יש מן שנראו ראשי ההרים עד שחרבה הארץ ממילא מגיע הרבה ליום אחד י"ל דכשהיו המים מכסים, מלמעלה לא היו חסרים רק מעט מעט אבל כשנתגלה הארץ ושלט שם אויר היה הרוח מחסר הרבה בכל יום:

פסוק ה

בעשירי שהרי מקץ מ' יום פי' יום ראשון מן המ' יום שנראו ראשי ההרים אינו מן המנין ואין שם רק ל"ט יום שלימים וכ"א של שליחות היונה הרי ס' והיינו עם יום א' בתשרי כי אב ואלול אינם רק נ"ט יום:

פסוק ו

משנראו ראשי ההרים. בודאי לא בא רש"י למעט שלא נפרש מ' יום מיום שנחה כמ"ש הרא"ם, דמהיכא תיתי לפרש כן לעקור הכתוב מן הסמוך לו. אלא נראה דנתכוין למה שזכרנו קודם לזה בסמוך שאין יום הראשון מן המנין, ע"כ נזהר רש"י שלא נפרש מ' יום מן בעשירי לחודש הנזכר קודם לזה נמצא דגם יום עשירי ממנין המ' יום אלא מ' יום מתחילין מן ראיית ההרים שהיה ביום העשירי ממילא עבר קצת מן העשירי קודם ראיית ההרים וכמ"ש רש"י לעיל גבי מ' יום של ירידת הגשם מכח הכתוב ביום הזה נבקעו כו' ה"נ כאן, ולפיכך גם כאן אין לילו של העשירי בכלל החשבון ולא נשארו כי אם ל"ט ימים שלימים וכמ"ש קודם לזה כנ"ל נכון מאד:

פסוק ח

וישלח, אין זה לשון שליחות. אין ההוכחה מדכתיב וישלח השי"ן בפת"ח, דא"כ גבי עורב נמי כתיב כן. אלא נראה דמוכח כן מדכתיב את היונה מאתו לשון מאתו משמע שלא תהיה עוד אתו וא"כ גם בעורב היה כן שהשליחות היתה לראות אם תשוב אליו עוד והא דזכרו הכתוב גבי יונה משום דיש שם סיפור דברים בענין מה ששבה אליו, ויש רוצים לומר דבעורב לא היה השילוח אלא דרך עונש לפי ששימש בתיבה. ואין זה נכון

דהא פירש"י ולא הלך בשליחותו משמע שהיה שליח. וכן מביא בילקוט בשם פרקי ר"א שהעורב מצא נבילה וישב לאוכלה ולא חזר למשלחו:

פסוק יא

טרף בפיה, לכן קוראו פעמים כו'. פי' בשלמא אם זכר הוא ל"ק ממה שנזכר בו לשון נקבה דלשון נקבה שייך על המין דהמין הוא בלשון נקבה כמו בהמה שנכלל בו השור שהוא זכר והמין בהמה הוא לשון נקבה. אבל אם תאמר יונה נקבה היתה לא יתישב בה לשון זכר טרף דהיינו חטף ואילו בנקבה היה לו לומר חטפה ולפי מ"ש רש"י דטרף הוא לשון מזון אין כאן הוכחה דזכר היה:

טרף וכו' לשון מזון. בפ' חלק אמרינן אמרה יונה לפני הקדוש ב"ה רבש"ע יהיו מזונותי מרורין כזית ומסורין בידך ולא יהו מתוקים כדבש ומסורין בידי אדם ומאי משמע דהאי טרף לישנא דמזוני דכתיב הטריפני לחם חוקי. ובב"ר אמר רמז רמזה לו אמרה לו נח מוטב מר מזה ולא מתוק מתחת ידך. הרי שלנח אמרה כן ולא כהגמרא דסנהדרין שלהקב"ה אמרה כן, והרא"ם כתב שאגדות חלוקות הן ולי נראה דתרווייהו אמת ומוכרחים, דאילו לא אמרה אלא לנח קשה מאי נ"מ מאמירתה ומה תועלת יש לו או לה מזה. אלא על כרחך דלהקב"ה אמרה דרך תפלה שיהיה לה כן ואי להקב"ה לחוד קשה למה הוצרכה לזית וכי לא היתה יכולה לומר סתם יהיו מזונות מרורין ומתחת ידך כו' בשלמא אי אמרה לנח ודאי לא אמרה בפירוש שלא נשתנו סדרי בראשית לפתוח פה ליונה אע"פ שיש לומר שהיה לה הבנה כמו דר' פנחס בן יאיר, אלא שע"י זית רמזה לו הדיבור וזה הפירוש של ב"ר שאמר רמז רמזה לו אמרה לו כו' פי' שהאמירה לא היתה בפירוש אלא דרך רמז רמזה לו האמירה, אבל נגד הקב"ה לא שייך רמז אלא הוא יתברך ידע כוונתה ומחשבתה שהיא מבקשת ע"ז, ועוד ששה שייך לומר שהמלאך הממונה דבר בשבילה כמו שנא' בישעיה (כ"ג ד') כי אמר ים ופירש"י שר של ים. וא"ל למה לה לרמז לנח בזה כמו שזכרנו, דהיא לימדה אותו שגם הוא יתפלל ע"ז כמו שהתפללה היא. ורש"י שכתב אמרה יהיו מזונותי כו' כולל שתי האמירות דבלשון זה שייך אמירה לנח ואמירה להקב"ה כנ"ל נכון בזה

פסוק יז

הוצא וגו', היצא קרי אמור להם כו', כתב החילוק שבין הכתיב שהוא הוצא ובין הקרי שהוא היצא, דלפי הקרי הוה פירושו שעל ידי אמירתו יצאו משם מעצמם. ולפי הכתיב שהוא הוצא פירושו אתה בעצמך תוציאה:

פסוק כא

לא אוסף וגו', כפל הדבר לשבועה כו' בפ' שבועת העדות (ל"ו) ולא יהיה עוד המים למבול א"ר אלעזר לאו שבועה דכתיב ולא יהיה עוד המים למבול וכתיב אשר נשבעתי מעבור מי נח אמר רבא והוא דאמר לאו לאו תרי זימני דכתיב ולא יכרת כל בשר עוד ממי המבול ולא יהיה עוד מבול. וקשה דר"א יליף מקרא דלא יהיה עוד המים למבול, ורבא מביא קרא דלא יהיה עוד מבול לשחת הארץ ותו יש לדקדק כאן דלמה יליף רש"י מן לא אוסיף דילמא חד לא אוסיף קאי על קללת האדמה, והשני קאי על הכאת כל חי. וא"ל דא"כ לימא ולהכות כל חי בלא כפל לא אוסיף דהו"א דלמא על שניהם יחדיו אמר שלא אוסיף דהיינו קללה והכאה אבל אחד מהם יהיה לזה חילק אותם ואמר בכל אחד לא אוסיף. ותו קשה דשם במה שיליף רבא בגמ' מדכתיב ולא יכרת כל בשר עוד ממי המבול ולא יהיה עוד מבול לשחת הארץ דאין שם כפל דצרכינן לתרוייהו דאיתא בגמ' ובמדרש על פסוק ה' לעמו יתן בשעת מתן תורה נתקבצו כל האומות אצל בלעם ואמרו שמא מבול הוא מביא אמר להם כבר נשבע שאינו מביא מבול דכתי' אשר נשבעתי מעבור מי נח כו' אמרו שמא מבול של מים אינו מביא אבל של אש מביא אמר כבר נשבע הקב"ה שלא יביא מבול כל עיקר שנאמר, ולא יהיה עוד מבול לשחת כל בשר. א"כ צריך כאן שתי הבטחות אחת למבול של מים ואחת לשאר מבול ואין כאן כפל לשון ותו קשה איך מביא מפסוק זה ולא מפסוק ולא יהיה עוד המים למבול אדרבה הא נזכר שם מים בהדיא ונראה לפרש דאנו צריכין כאן לימוד על שבועות שתים שהן ארבע דהיינו שני מבול ישנן אחד של מים ואחד של שאר מבול ובכל אחד צריך שבועה על שנים. דהיינו אחד על, קללת הארץ שנטשטשה בשעת המבול. שנית על הכאת האדם כמ"ש ולא אוסיף להכות כו' ודברים אלו מצינו מפורש בפסוקים דהיינו בפסוק לא אוסיף כו' יש שם קללה והכאה וכן בפסוק ולא יכרת כל בשר עוד ממי המבול ולא יהיה עוד מבול לשחת הארץ נזכר בו הכאה ברישא ובסיפא קללה דהשחתת הארץ ובסיפא אמר סתם שלא יהיה שום מבול הן של מים הן שאר מבול, דא"ל דקאי דוקא על שאר מבול דהא מבול מים נזכר סמוך לו וא"כ גם בזה נכלל מבול של מים וצריך שיהיה בכל כפל שידמו על השבועה שהוא בדרך זה שבמבול של מים שנזכר, בו תחילה לענין הכאה יש עוד פסוק ע"ז ולא יהיה עוד המים למבול לשחת כל בשר, אלא לענין קללה דהארץ אין שם כי אם פסוק אחד דהיינו סיפא דקרא שזכרנו ואפילו הכי היה שם דהיינו מכח היקש להרישא דלענין הכאה יש שם כפל ושבועה ה"ה נמי בסיפא דלענין קללה הוה שבועה, כ"ז הוא במבול של מים וכן הוא ממש בשאר מבול הנזכר בפסוק לא אוסיף

דמיירי בשאר מבול דהרישא מיירי לענין קללה דיש שם כפל עם פסוק דלא יהיה עוד, מבול לשחת הארץ דמשמע אפי' כל מבול אלא דבסיפא לענין הכאה אין שם אלא פסוק אחד דהיינו ולא אוסיף להכות כו', ולא נמצא פסוק שני בשאר מבול לענין הכאה אלא דילפינן בהיקש הסיפא מן הרישא דלענין קללה דשאר מבול יש שם כפל והוהשבועה ה"נ בהכאה, נמצא דשאר מבול הוה מבול ממש כמבול של מים ושניהם לענין קללה והכאה לדרך הפסוקים שוה כמו שזכרנו אלא דמ"ש בשאר מבול אין לנו לימוד דמכח כפל הוה שבוע' דהא באשר נשבעתי מעבור מי נח לא הוזכר אלא מים לחוד, אלא כיון דחזינן דכפל הוה שבועה במבול של מים ממילא הוה ג"כ בשאר מבול נפל לשבועה. ומש"ה ניחא דבגמ' לא הביא מן לא אוסיף דשם לא מוכח שבועה אלא מפסוק ולא יכרת כו' דמיירי בשל מים. ולפי האמת אחר שנלמד ממבול מים דכפל הוה שבועה גם פסוק דלא אוסיף הוה הכפל שבועה כפירש"י, ואע"ג דרש"י כתב ולא אוסיף הוה כפל עם לא אוסיף שלפניו היינו לפי האמת דהושוו כלם ובכולם יש כפל או היקש כמו שזכרנו ורש"י נקט בקיצור והשתא ניחא מה שהקשינו דר"א נקט קרא דלא יהיה עוד המים למבול ורבא נקט קרא דלא יהיה עוד מבול שכולהו צריכי להדדי כמו שזכרנו. (דבר זה חריף ונכון בס"ד:

והרא"ם הקשה מנלן דכפל הוה שבועה דילמא השבועה מכח דכתיב, ואני הנני מקים את בריתי אתכם ואת זרעכם אחריכם ואין לומר דברית לחוד ושבועה לחוד זה אינו דברישׁ פ' וארא כתיב ואזכור את בריתי וכתב אחר זה לכן אמור כו' כפירש"י ע"פ אותה שבועה ש"מ דברית היינו שבועה. אבל ל"ק מידי דבפסוק זה לא נזכר אלא אתכם וזרעכם אבל לא זולתם ואילו השבועה דמי נח כתיב בה אשר נשבעתי מעבור מי נח עוד על הארץ ש"מ שלא ירד כלל על כל העולם אלא ע"כ מכח כפל שנזכר ג"כ דרך כלל:

פרק ט

פסוק ג

לכם יהיה וגו'. כירק עשב שהפקרתי כו' מה שתלה היתר הבשר בהיתר הירק עשב שהיה כבר. י"ל דל"ת שאכילת בשר תהיה עכשיו במקום עשב שלפניו ממילא עכשיו היתר רק לבשר לחוד קמ"ל שהיתר הראשון במקומו עומד אלא שניתוסף:

פסוק ד

בשר בנפשו, אסר להם אבר מן החי כו' הרא"ם הוכיח שיש כאן ט"ס במ"ש כ"ז שנפשו בדמה דא"כ צריך כאן דמו לפרש האיסור של בשרו היאך הוא ובפ' ד' מיתות פליגי רבנן ור' חנינא בן גמליאל בהאי דמו, דלרבנן אתא למעוטי דם שרצים ולר' חנינא לאסור

דם מן החי. ולפי דברי רש"י דכאן צריך דמו לגופה, ע"כ הגיה כפי מה שמצא בנוסחא אחרת ויותר נכון להגיה בנוסחא אחרת והעתיקה בקיצור מזרחי בלשון זה אסר להם אבר מן החי כלומר כ"ז שנפשו בו לא תאכלו הרי דם מן החי ע"כ וממילא הך בנפשו קאי על הבשר ועל הדם שהם אסורים כ"ז שהבהמה חיה דהיינו נפשו בו, וא"ל הא כבר נאסר אבר מן החי לאדם הראשון. דהו"א כיון שהותר איסור בשר עכשיו הותר ג"כ אבר מן החי קמ"ל דנשאר באיסור שלו:

פסוק ה

ואך את דמכם אדרוש, מהשופך דם עצמו יש לתת טעם היאך תלה מיתת עצמו בהיתר נטילת נשמה של הבהמה כל דם רציחה היה לו להזכיר כאן שלא ידמה אדם ובהמה. ונראה בדרך זה שהבהמה היא של הקב"ה והיתה אסורה לאדם בשפיכת דמה אלא שהקב"ה ויתר לנח שישפוך דמה א"כ הכי נמי למיתת עצמו דהו"א כיון שהוא ממית לעצמו מי מוחה בידו קמ"ל:

פסוק כג

ויקח שם וגו' זכו בניו לטלית של ציצית. ובפ' כיסוי הדם אמרינן בשכר שאמר אברהם אם מחוט ועד שרוך זכו בניו לחוט של תכלת. כאן קאי על לובן של ציצית ושם מיירי מחוט התכלת כדאיתא התם תכלת דומה לים כו' ורקיע לכסא הכבוד:

ופניהם אחורנית. למה נאמר פעם שניה כו' אבל בב"ר כתוב ממשמע שנאמר וילכו אחורנית איני יודע שערות אביהם לא ראו אלא מלמד שנתנו ידיהם על פניהם והיו מהלכים לאחוריהם ונהגו בו כבוד כמורא האב על הבן, משמע שבשעת הליכתן אחורנית נתנו ידיהם על פניהם (וכ"כ הרא"ם). ולא ידעתי מה כבוד ותועלת יש מכיסוי עינים בזה כיון שפניהם לצד אחר וא"א לראות. ובלשון רש"י כאן לא נזכר זה אלא הלכו תחילה כל גופם אחורנית עד סמוך לו ואז הוצרכו להחזיר פניהם לו כדי לכסות ערותו ובשעת אותו כיסוי היה ידיהם לצד אביהם ופניהם לחוד הפכו אחורנית ונראה דתועלת כיסוי ידיהם היה בשביל שכשיגיעו סמוך לו ויצטרכו להפך עצמם לכסותו באותו רגע הוצרכו לראות ערותו קודם שהפכו פניהם אחורנית ע"כ נתנו ידיהם על עיניהם כדי שבשעת ההיפוך בסמוך לו לא יראו ערותו וא"כ דברי רש"י הם מוסכמים עם הב"ר אלא דמר אמר חדא דהיינו הב"ר הזכיר נתינת ידיהם על עיניהם ורש"י הזכיר שני הפוכים שזכרנו האחד כל הגוף והשני היפוך פניהם לחוד. ולא כהרא"ם שאמר שדברו רש"י אינם כב"ר:

פסוק כז

יפת וגו' מתורגם יפתי ירחיב. קשה למה כתב רש"י לשון מתורגם בזה. ותו מ"ש אחר זה וישכון, באהלי שם שהשכינה תשרה בישראל משמע דאלו תרי ברכות יש להם שייכות אהדדי וכפי שמתרץ במדרש חכמים אח"כ שאמר דרך רבותא כו' וא"כ צריך לתרץ לישנא קמא. ונ"ל ע"פ הגמרא דבפ"ק דשבת (דף יב) אמרי דאין להתפלל בלשון ארמית לפי שאין מלאכי השרת נזקקין ללשון ארמית מלבד בחולה יכול להתפלל בלשון ארמית לפי ששכינה עמו כו' א"כ כאן נמי התפלל נח בלשון ארמית דיפת הוא תרגום של ירחיב ותרגום הוא לשון ארמית וע"ז קשה למה התפלל בל' ארמית ותירץ וישכון באהלי שם שהשכינה תשרה בישראל וא"ל יפת לאו מישראל הוא י"ל דלעתיד יהיה להם דבוק יחד ע"י כורש מלך פרס כמ"ש בישעי' כה אמר ה' למשיחו לכורש כו' בענין בית שני ופרס יצא מיפת כמוזכר אח"כ:

פרק יא

פסוק ו

לא יבצר וגו', בתמיה, יבצר לשון מניעה פי' וכי לא אפשר להמנע מהם והלא אפשר שנבלבל שפתם. וקשה מהיכא תיתי לומר שלא אפשר להמנע. וי"ל לפי שגדול השלום שאפילו עובדים ע"ז לא בא העונש שנאמר חבור עצבים אפרים הנח לו. וכן מפרש אח"כ שגדול השלום לזה אמר דאין זה כלום דאפשר לעשות חלוקה ומריבה ביניהם:

פסוק לב

וימת תרח וגו' והצדיקים אף במיתתם קרוים חיים. איכא למידק למאי נ"מ הביא רש"י זה כאן. וי"ל כדי של"ת הא אף הצדיקים קרויים מתים בחייהם דכתיב אדם כי ימות באהל ומרמז על הצדיקים שממיתים עצמם באהל התורה ואם כן היה כצדיק כרשע ע"כ הביא רבותא שאף במיתתו קרוי חי וא"כ תבין שמה שנקרא מת בחייו הוא למעלה שלו:

פרק יב

פסוק ו

והכנעני וגו'. שבחלקו של שם נפלה. בפ' שלח לך פירש"י שחם בנה חברון לבנו כנען על פסוק וחברון שבע שנים נבנתה לפני צוען מצרים וצ"ל שאגדות חלוקות הם דארץ כנען בכלל נפל לחלקו של שם אלא שחם בנה חברון קודם חלוקת הירושה ונראה לתרץ ע"פ מדרש רבה פ' שלח לך וז"ל וחברון שבע שנים נבנתה להודיעך שבחה של א"י שפסולת שלה משובח הרבה יותר מן המשובח של מצרים שבשעה שיצאו מהתיבה ונחלו בני נח את העולם אחר המבול חם בנה עיירות תחילה ולא במקום השבח אלא במקום פסולת של ארץ ישראל וצוען מצרים היא הטובה שבארץ מצרים וזו קדמה לה,

שבע שנים וא"ת מי שבנה זו לא בנה זו הוא הדור היא המשפחה ובני חם כוש ומצרים ופוט וכנען ועמדו ובנו זו לפני זו וחברון שבע שנים נבנתה לפני צוען מצרים ע"כ. ויש לתמוה הרבה שזה סותר דברי רש"י שלמדרש הזה הוי מעלה של חברון על צוען מחמת קדימת בנין במה שהוקדמה לה שבע שנים, וכתב במתנות כהונה כי כן המנהג אדם אחד הבונה שני בניינים בונה את הנאה בראשונה ואח"כ הכעור שפסולתו של ראשון נותן בשני כו' ורש"י אינו נותן מעלה מחמת הקדימה אלא שמבונה שבע פעמים והיא גמרא בסוף כתובות והנ"ל עוד לתרץ כי שניהם אמת, דיש קושיא לפנינו דהפסוק משבח חברון יותר מצוען ממילא נבנה חברון תחילה וכמו שזכרנו וע"ז קשה אפשר שבנה לבנו הקטן תחילה אלא שהיה המעלה מחמת עצם הבנין שהיה מעולה ממנו. ובאמת אין המקרא יוצא מידי פשוטו דאחר המבול וקודם החלוקה היה חם בונה חברון לבנו כנען ואף שהוא הקטן מ"מ כיון שהוא בפסולת של א"י לא נתנם לבנו הגדול ובנה להגדול צוען שהוא משובח שבמצרים והיה מעלה לחברון מצד הקדימה ומצד עצמה שנתברכה ואלמלי לא היה מעלה אלא מצד הקדימה לחוד לא היה בונה אותה להקטן תחלה דהא ידע מעלה זו אלא שהיה שם מעלת השבח שנתברכה ואח"כ כשעשו חלוקה נפלה א"י לשם אלא שחברון נשארה לכנען כיון שכבר בנאה לו, נמצא לשון המדרש על נכון. ומ"ש וא"כ מי שבנה זו לא בנה זו פירוש שאם כן אין כאן מעלת קדימה כי דוקא אם אדם אחד בנה שתיהן אז נותן הפסולת של ראשונה להשניה ע"כ מביא המדרש שמשפחה אחת היה שם ממילא כל הבנינים היו בהסכמת כולם וחם בנה תחילה חברון בהסכמת כולם הוא שבנה גם צוען בהסכמתם ויש כאן מעלת קדימה כמו שזכרנו ודברי רש"י והמדרש כוונה אחת להם:

פסוק יא

הנה נא וגו', ע"י מעשה. שראה בבואה שלה במים:

פסוק יג

למען ייטב וגו'. יתנו לי מתנות, רבים תמהים וכי אברהם חשק למתנות ואדרבה אפי' במקום שהיה לו להחזיק מה שלקח במלחמה אמר אם אקח מחוט וגו' וכ"ש בדבר מאוס להזנות אשתו בשביל ממון. ונראה דהענין הוא שאברהם רצה שתאמר שרה אחי הוא ודבר זה אינו שייך אלא אם ישאלוה אם בעלך הוא תשיב אמריה לא אלא אחי הוא אבל אם לא ישאלוה שום שאלה אם היא תתחיל ותאמר אחי הוא ירגישו שיש ערמה בדבר דמי בקש זאת ממנה דבר זה וע"כ היה ירא שמא לא ישאלוה ויהרגוהו שיחשבו שבעלה הוא. וע"כ אמר לה הנה אם יבאו אנשים תתחילי ותאמרי יש לי אח עני אני מבקש שתתנו לי מתנות בזה תוכלי שפיר להודיע שאני אחיך, אבל אין ח"ו כוונתי

לקבל מתנות אלא להציל נפשי וזהו פירוש הכתוב אמרי נא למען ייטב לי בעבורך זה יהיה דבור שלך אבל אני איני מתכוין לזה אלא וחיתה נפשי בגללך, כנ"ל נכון

פסוק יד

ויהי כבוא וגו'. היה לו לומר כבואם. לעיל כתוב ויהי כאשר הקריב לבוא מצרימה לא הקשה למה לא אמר הקריבו דכאן ל"ק ליה אלא יתור לשון שאמר כבוא אברם הך אברם הוא מיותר דגם לעיל לא הזכיר אברם אלא סתם הקריב לבוא ע"כ תירץ דהך אברם הוא מיעוט אבל לא שרה, וע"כ צ"ל כן דלפי מ"ש רש"י דהיה לו לומר כבואם ממילא לא היה מזכיר אברם. והא דנקט רש"י כבואם ולא אמר כבואו שלא יפול במלת כבואם ממילא כבואו אלא וי"ו במקום מ"ם וא"כ טפי ניחא כבואם אלא על זה לא מקשה אבל עיקר הקושיא דמלת אברם הוא מיותר:

פסוק טו

ויהללו אותה וגו' הללוה ביניהם. נראה שהוכרח לזה דויראו אותה שרי פרעה הוא מיותר דמדהללוה לפני פרעה ודאי ראוה תחילה אלא דקמ"ל תיכף באותו מעמד שראוה שם הללוה ואמרו הגונה זו למלך:

פסוק יז

וינגע ה' וגו' במכת ראתן כו' ובאבימלך לא היה זה אלא הקב"ה גילה לו בחלום. י"ל שאבימלך מלך הגון היה וראוי לדבר בו בחלום משא"כ בפרעה ע"כ הוכרח למכת ראתן, וכיוצא בזה מצינו בגמרא נבוכדנאצר מלך הגון היה וראוי לעשות נס על ידו:

פסוק כ

ויצו עליו. על אודותיו. דא"ל עליו על אברהם דמה צווי היה עליו ומשני לשלחו ולשמרו וצריך ביאור דקשה מאי לשלחו ולשמרו הו"ל למימר וללוותו כמ"ש על וישלחו דהלויה היא השמירה מנזק. ותו אי תרצה לומר דתרי מילי נינהו לויה ושמירה א"כ למה לא זכר רק וישלחו דהיינו הלויה ולא זכר השמירה. ונראה דוישלחו פירוש כפשוטו דחשב פרעה אע"פ שאמר לאברהם קח ולך היינו עצה טובה לפי שהמצריים שטופי זמה מ"מ אין זה צווי רק עצה טובה וע"כ עשה פרעה צווי על עבדיו שישלחוהו ולא יעכבוהו אצלם והוא לטובת אברהם דאולי יתעכב קצת שם, וע"כ צריך אתה לומר שצוה ג"כ לשמרו דהיינו לויה דהך וישלחו אותו ע"כ כתרגומו דאלויאו יתיה דאי כפשוטו הרי אנו רואין שהוא לטובת אברהם דכתיב אח"כ אותו ואת אשתו וכל אשר לו וזהו ודאי לטובתו שלא יהא שום נזק לכל אשר לו וכל הפרשה מורה על טובתו וא"כ ודאי היה צווי של פרעה ע"ז וא"ל דשמא הא לחוד הוה ציווי ומנלן שצוה שלא יעכבוהו אלא ישלחוהו דוקא, דא"כ קשה מאי צ"ל הפסוק וישלחוהו פשיטא שעשו צווי המלך וא"צ

להזכירו אלא ודאי דהצווי היה שישלחו אותו דוקא ויעשו לו לויה, ובאמת לא הוצרכו לקיים הראשון כי הוא מעצמו הלך תיכף משם ולא הוצרכו אלא לקיים השמירה וע"ז אמר וישלחו אותו דהיינו לויה דלא הוצרכו לקיים יותר:

פרק יג

פסוק ג

וילך למסעיו וגו'. פרע הקפותיו. פי' מה שלקח בהקפה בלכתו למצרים כי כן דרך הסוחרים כשהולכים לסחור ממדינה למדינה פורעים בחזרתם. ומה שנזכר זה בתורה אצל אברם להודיע חשיבותו שאע"פ שהלך עם כל אשר לו וזה מורה על עקירת דירתו ולא יחזור לאחוריו אפ"ה האמינוהו במה שאמר שיחזור לאחוריו לארץ כנען:

פסוק ו

ולא נשא, בלשון זכר.. דקאי על המרעה שהוא לשון זכר אבל בלאו הכי הוה ליה למימר ולא נשאה כמו שהוא בתרגום ולא סוברת יתהון דהארץ לשון נקבה בכ"מ בתורה כגון הארץ ההיא, ארץ אוכלת.. והרא"ם הקשה מן פסוק שרץ ארצם צפרדעים, ואין זה קושיא דשרץ קאי על הקב"ה שהוא השריץ את הארץ. ועוד הקשה מן בגורל יחלק את הארץ גם זה ל"ק דלשון יחלק אינו לשון זכר אלא יהיה חלוק כמו וכן לא יעשה שפירשו לא יהיה עשוי ואינו לשון נקבה מדלא אמר תעשה:

פסוק יא

ככר, מישור כתרגומו. יש לתמוה למה לא כתב כן על ככר שנאמר קודם לכן וגם שם יש בתרגום מישור ונראה דכאן יש, נ"מ בזה דקשה למה לי כאן כבר הירדן לא היה לו לומר אלא ויבחר לו לוט דהא קאי על מה שנזכר קודם לזה, ע"כ פירושו דנכתב שנית על כוונה דהבחירה למה בחר שם, והיינו ע"פ מה דאיתא בגמ' ביומא (דף ע"ד) על הפסוק כי יתן בכוס עינו יתהלך במישרים דמיירי בשכור שהכל לפניו כמישור דכל הנשים שוות לפניו, והנה פסוק שלפני הזה מדבר מזנות כמו שזכרנו אבל לעיל אין נפקותא במה שתרגומו מישור אע"פ שהאמת הוא כן, (כנ"ל נכון מאוד בס"ד ודו"ק):

מקדם וכו', נמצא נוסע ממזרח למערב. הרא"ם הקשה וז"ל ותימה שמגבולי הארץ נראה שככר הירדן במזרחה של א"י ובית אל תוך א"י ונמצא שההולך מבית אל שהיה אברהם דר שם לככר הירדן הולך מאצל אברהם למזרח וצ"ע עכ"ל. ונ"ל לתרץ זה ואגב לתרץ יותר פסוק שאמר ויפרדו איש מעל אחיו שא"צ לזה שהרי כבר נאמר ויסע לוט מקדם דהיינו מן אברהם. אלא דלוט בחר לו מדינה שהיתה מפורסמת לזנות והיה לו בושת מאברהם ללילך לשם והיה דואג שמא יאמר לו אברהם שלא יסע לשם מפני הבושה, ע"כ כיחש בפני אברהם והלך לצד מערב ובזה ויפרדו איש מעל אחיו ובהיותו בדרך

עקלקלותו הלך משם לאחוריו לצד מזרח דרך אחר שלא יהיה אצל אברהם בהליכתו לככר הירדן:

פסוק יג

ואנשי סדום וגו', ורבותינו למדו מכאן שם רשעים ירקב זהו פסוק במשלי ולמה צריך לימוד מכאן. וי"ל ע"ד דאיתא פ"ק דתענית ר"י הקשה לר"ל במאי דכתיב אולת אדם תסלף דרכו ועל ה' יזעף לבו מי איכא מילתא בכתובים דלא רמיזא באורייתא א"ל אטו לא רמזה משה באורייתא דכתיב מה זאת עשה אלהים לנו. וגם כאן אמרינן שפיר דמ"ש במשלי שם רשעים ירקב רמיזא כאן באורייתא:

רעים בגופם כו'. ובתרגום אמר איפכא והיא פלוגתא בגמרא:

פסוק יד

אחרי הפרד לוט. כל זמן שהרשע עמו היה הדיבור פורש ממנו. והא דכתיב לעיל וירא ה' אל אברם ויאמר לזרעך וגו' אף ע"פ שהיה לוט עמו כדכתיב שם וילך אתו לוט וגו' שאני התם שהיה לצורך אותו מקום דוקא כדי שיבנה מזבח במקום ההוא כשבא לארץ משא"כ כאן דהדבור לא תלוי במקום ההוא וכן מצינו במשה שבא הדבור לו בעמדו לפני פרעה בפ' בא אע"פ שלא היה הדבור במקום הטומאה במצרים אח"כ אלא משום דהכרח היה באותו פעם:

פסוק טז

אשר אם יוכל איש כשם שא"א לעפר וכו' דלא תימא מדסיים זרעך ימנה ה"ק אם יהיה הדבר שיוכל עפר להמנות אזי ימנה גם זרעך וזה ודאי אינו שא"א בעולם למנות לעפר אלא דה"ק כשם שבאמת א"א לעפר כו':

פרק יד

פסוק א

אמרפל. הוא נמרוד, מדכתיב מלך שנער ובנמרוד נמי כתיב כן:

פסוק ב

שנאב, שונא אביו שבשמים, הא דנתן טעם על שנאב ושמאבר לחוד. משום שראה בפסוק דתחילה אמר ברע מלך סדום ואת ברשע הפסיק ביניהם במלת ואת ואח"כ אמר שנאב כו' ושמאבר ולא אמר ואת שמאבר, אלא דקמ"ל דאלו היו דומים זה לזה ברשעות וא"כ צריך שיהיה נזכר הרשעות דדילמא אשתני בצדקות, ע"כ אמר דדייקינן בשמה דזה מורה על שנאת אביו וגם זה כן ששם אבר לקפוץ ולמרוד, (כנ"ל נכון):

פסוק ה
הזוזים. הם זמזומים. דבפ' דברים חשיב רפאים ואימים וזמזומים, ולא חשיב זוזים וכאן לא חשיב זמזומים אלא הך זוזים דכאן הם זמזומים דהתם:

פסוק ז
שדה העמלקי, עדיין לא נולד עמלק הרא"ם הקשה דמשה רבינו קרא המקום בשם שהיה בימין ואין כאן דבר עתיד. ולא הבנתי הקושיא דהיא גופא קמ"ל רש"י דלא תימא שבשעה ההיא היה שמה שדה העמלקי שהרי עדיין לא נולד אלא לפי שאח"כ תהיה שמה כן קראה הכתוב בשעה הקדומה גם כן הכי:

פסוק י
בארות בארות חמר, לטיט של בנין. פי' שבאמת לא היה שם טיט דא"כ היה מלך סדום נטבע אלא שנוטלין משם אדמה ואח"כ עושין מהם טיט אבל המדרש מפרש כפשוטו שהיה שם טיט והא דלא נטבע לפי שנעשה לו נס. והך שנוטלין משם אדמה נראה פירושו שהיה שם קרקע יבשה בלי חפירת באר אלא על ידי נטילת האדמה נעשה שם עמק ונעשה באר כן הוא פי' רש"י:
האמינו באברהם למפרע. הרמב"ן, הקשה דהא מלך סדום עכו"ם היה ויאמינו בו עע"א ויחזיקו בו ידי העכו"ם, ותירץ שכשעבר אברם בשובו אז היה ניצול מלך סדום ממילא יאמרו שבשביל אברם נעשה הנס. ואין סדר הפסוק מורה לזה אלא נראה שהרגישו שלא זכותו גרם לו להנצל דא"כ למה לא גרם זכותו שיהיה ניצול במלחמה והיה מנוצח מן ד' מלכים ומה יועיל לו נס בבריחתו אלא ע"כ שלא בא הנס לו אלא להראות שאפשר להיות נס ולגופו לא אצטריך אלא בשביל שיאמינו באברהם שהוא ראוי לנס והוא הכה המלכים:

פסוק יג
ויבא הפליט. שפלט מדור המבול. דנצטננו צדי התיבה ושם היה עומד. ויש מ"ד דבא"י היה דשם לא היה המבול אלא דהקשה ע"ז הרמב"ן בפסוק והנה עלה זית טרף בפיה, שאף שבא"י לא נפתחו המעיינות אבל המים נתפשטו בכל העולם. ואפשר שהיה איש גבוה והיה יכול לעמוד על איזה הר:
ומתכוין שיהרג אברהם. זה כתב לדעת המדרש שפלט מדור המבול דקשה לאיזה צורך הזכירו שנפלט מן המבול בשלמא לפי מ"ד האחד שייך להזכיר שנפלט מהמלחמה וגילה לו תיכף ענין המלחמה מה נעשה שם אבל לפי הב' קשה ותירץ שמתכוון היה לישא את שרה.. ואותן הנפילים הנזכרים בסוף בראשית שלקחו בנות האדם כמוזכר שם הנפילים היו בארץ ועוג זה מהם היה והלך אחר מעשיו הקדומים בזה:

פסוק יד
וירק. וכן אריק חרבי. עיין מה שכתבתי בפ' בשלח על אריק חרבי:

פסוק יח
לחם ויין, כך עושים ליגיעי מלחמה. דקשה למאי נ"מ קמ"ל, הך הוצאה דלחם ויין וכי כ"כ חידוש הוא אלא דקמ"ל בזה דהיה הענין דהוה אפשר לאברהם להציל נפשות לוט ורכושו ולא להכות את ששבו אותם כבר מדין רודף שהנרדף יכול להציל עצמו באחד מאיבריו של הרודף והוא הרגו שחייב ה"נ שאברהם עשה מלחמה שלא לצורך אלא יכול להציל בלא הכאה אותם, ויש ראיה לזה מדהוצרך הקב"ה להבטיח את אברהם שלא יהיה לו עונש ממה שהרג נפשות כדפירש"י על אל תירא אברם. ודבר זה רמז מלכי צדק במה שנתן לו לחם דהיינו מה שנותנין ליגיעי מלחמה ובזה הראהו שהיה מלחמה דניחא ליה והיא הכרחית, נמצא דלחם ויין הוה רמז שאין בלבו עליו דאילו נתן לו שאר מתנות לא היה רמז בזה דאין תלוי במלחמה משא"כ בלחם ויין שדרכם ליגיעי מלחמה. אבל למדרש אגדה הוה לחם ויין רמז למנחות ונסכים:
שיקריבו שם בניו, יש מקשים למה לא הוציא לו בשר לרמז על שם שיקריבו שם קרבנות. ונראה לי לתרץ דאיתא ברמב"ן בפ' שלח לך שאמרו בספרי שלא נתחייבו בנסכים אלא מביאתן לארץ וממילא ה"ה במנחות אל חד דינאאית להו עם נסכים דבתרוייהו כתיב בפ' שלח לך כי תבאו אל ארץ וגו' אבל קרבנות היו מקריבים גם במדבר בבמה ומלכי צדק הוציא לו מידי דלא יקריבו אלא אחר ביאתם לארץ דהיינו לחם ויין משא"כ בקרבנות. וזה מדוקדק, בל' רש"י שאמר שיקריבו שם בניו פירוש אחר ביאתם לכאן לירושלי' והכל נכון בס"ד):

פסוק כ
ויתן לו, אברם מעשר. דל"ת שמלכי א צדק נתן לאברם דרך צדקה ומעשר עני כמו שנאמר ביעקב וכל אשר תתן לי עשר אעשרנו לך והיינו לעניים ונראה כוונת רש"י במ"ש אחר זה מכל אשר לו לפי שהיה כהן ולא כתב הך לפי אצל ויתן לו מעשר והפסיק ביניהם במכל אשר לו ונראה דהצעת דברי רש"י כך, דאם נפרש שמלכי צדק נתן לאברהם הוה שפיר מלת מכל דמכל, נכסיו נתן אבל אם נפרש דאברהם נתן ואברהם היו לו שני מיני ממון הא' מה שהוא שלו והב' מה שהביא לו מהבזה ומה שהיה לו מהבזה ודאי לא נתן מעשר דהא אינו שלו וכ"כ הג"א שלא נתן מזה דאין אדם תורם מה שאינו שלו א"כ קשה מאי מכל, לזה תירץ מכל אשר לו דוקא ואח"כ כתב מנלן שהפירוש הוא כן לזה תירץ לפי שהוא כהן, פי' דקשה בקרא שאמר והוא כהן לאל עליון מאי קמ"ל בזה אלא לפרושי אתא מי נתן למי קמ"ל דמלכי צדק הוא כהן ואברהם נתן לו מעשר הראוי לכהן:

פסוק כב

הרמותי וגו'. מרים אני את ידי. פי' דהרמותי אינו לשון עבר שהרי עדיין לא הרים אלא ה"ק עכשיו אני מרים, וכן בנשבעתי לא הוה לשון עבר ועיין בחיי שרה בפסוק נתתי כסף השדה

פסוק כג

ולא תאמר וגו', שהקב"ה הבטיחני לעשרני הוכיח זה מדאמר אל תאמר אני העשרתי משמע שודאי הוא העשירות אלא שמקפיד על שיסבור שמצדו בא לו ממקום אחר ומנין לו בזה אלא שהקב"ה הבטיחו על זה. ויש לדקדק למה הזכיר העשירות בזה דאטו אם נתן לו פחות מן שיעור עשירות יקבל ממנו ואינו משמע כן בפסוק. ולפי מה שזכרנו שלא נתן מעשר מן השביה אתי שפיר דאמרינן בגמ' עשר תעשר עשר בשביל שתתעשר וע"כ אמר אם אקח ממך חייב אני לעשר ממנו וממילא אהיה עשיר ואח"כ תאמר אני העשרתי את אברם כי נתתי לי ממון שיתן מעשר ממנו ובאמת אהיה עשיר בלא מעשר כלל כי הקב"ה הבטיחני בזה:

פסוק כד

הנערים, עבדי אשר הלכו אתי. צריך להבין פירוש הפסוק לדעת רש"י שכתב אשר הלכו אתי אצל הנערים ובפסוק נזכר אצל האנשים והרא"ם עשה כאן ב' חילוקי' נערים ואנשים ואשר הלכו אתו הוא לשון רש"י ולא לשון הפסוק ואין דבריו נראים לי בזה אלא אין כאן אלא חד מילתא דהיינו שכבר אכלו עבדי אברהם מן השביה ולפי דעת אברהם שאינו רוצה ליהנות ממנה ראוי שישלם משלו סך אותה האכילה, ע"כ אמר רק אשר אכלו הנערים וקראן רש"י עבדים כלומר אעפ"י שהם לי עבדים ומוטלים בפרנסתן עלי זה לא אשלם, ולענין שיטלו חלק קראן אנשים כאילו הם אנשים אחרים וע"כ אמר ולא עוד אלא אפי' מה שמגיע לחלקם והוא בעין יטלו כי אינני מוותר ממה שמגיע להם. ומ"ש אשר הלכו אתי קאי על שניהם על האכילה ועל הנשאר בעין כלומר אף שהלכו אתי ומוטלים עלי כעבד לאדונו מ"מ אינני מוותר בזה. ואמר רש"י ועוד ענר ואשכול כו' להורות שדוקא כאן מתחיל ענין אחר אבל קודם לזה הוה ענין אחד ותרוייהו קאי אכל עבדיו נערים ואנשים:

פרק טו

פסוק יא

וישב. ואין מניחין אותו מן השמים. רבים הקשו היה לו לפסוק לומר וישב אותו לשון יחיד. ולק"מ דפירוש אותם היינו מן הפגרים השיבו הקב"ה דנקרא בשם אברם והוה

כאילו נאמר מאותם, וכיוצא בזה נאמר ותמלא הארץ אותם דתרגום שם מנהון ה"נ כן הוא וראיתי בשם מהרא"י שדחק עצמו לתרץ קושיא זאת ואין צורך:

פרק יז

פסוק א

והיה תמים. שתי עינים שתי אזנים כו' פירוש שהיה חסר ה' שלימות באיבריו וכשנתוסף לו ה' נשלמו לו דהיינו ראש הגויה שהיא המילה וב' עינים וב' אזנים ונראה שהוא ע"ד הפסוק אוזן שומעת ועין רואה ה' עשה גם שניהם. וכתב הר"ן בנדרים לפי שאלו האיברים הם שלא ברשות האדם שבעל כרחו שומע או רואה. וראש הגויה הוא הגיד, וכתבו המפרשים לפי שכל גידי הגוף נקשרים בגיד:

פסוק ג

ויפל אברם וגו' לא היה בו כח לעמוד פירוש בכל הדברות שדבר עמו עד עכשיו היה מנהגו כן ועכשיו נתקן לו תקנה ע"ז ע"י המילה:

פסוק ה

כי אב המון וכו'. לא זזה ממקומה כו' פי' שהיו ראוי לקרותו אבהם דהיינו אב המון גוים וארם בכלל:

פסוק ח

לאחזת עולם. אבל הדר בח"ל כו'. לפי שח"ל תחת יד השרים של האומות אשר חלק ה' להם אבל א"י אין שם ממונה אלא תחת ידי השכינה:

פסוק יא

ונמלתם והנו"ן בו יתירה. דל"ת דהוא לשון נפעל שפירושו תהיו נמולים דא"כ היה לו להנקד בחיר"ק כמו וניתתם אבל ימול הוה שפיר לשון יפעל שפירושו שימולו בן שמונת ימים:

פסוק יז

ואם שרה וגו' ואע"פ שדורות הראשונים כו' הקשה הרא"ם דמה בכך שנתמעטו כי לפי ערך ק' שנה נגד קע"ה שנה חיי אברהם כמו ת"ק שנה של נח שהוליד נגד תתק"ן שנה ימי חייו של נח. ואיני יודע מאי קשיא ליה, דכיון שתשש הכח לענין ימי חייהם חשש ג"כ אפילו בזמן שראוי לו להוליד לפי ערך הראשונים תשש שקפצה זקנה עליו קודם שראויה להיות ותו שהרי בזמנו של אברהם לא היו בני אדם מולידים בזמן ההוא וע"כ תמה על עצמו. וי"מ שהתימה של אברהם היתה מכח שלא הוליד משרה עד הנה, וזה אינו דאל"כ לא היה לרש"י לומר שהיה תש כחו:

פסוק יח

יחיה לפניך. יחיה ביראתך. הרא"ם הקשה על זה שהרי אמר ולישמעאל שמעתיך. אבל פירושו יחיה ויתקיים זרעו כל ימי עולם עכ"ל. פי' שלא הוזכר בדברי הש"י רק, מן החיות ולא מן היראה ונ"ל לתרץ שבאמת עשה ישמעאל תשובה לבסוף כדפירש"י סוף חיי שרה וזהו מרומז במלת שמעתיך דלכאורה מיותר הוא כיון שאמר הנה ברכתי אותו בודאי שמע תפלתו אלא דמרמז על היראה. והא דלא אמר זה רק ברמז לפי שהכל בידי שמים חוץ מיראת שמים ע"כ אין להזכירו כי אינם בידו אלא שהש"י רמז לו שיהיה כך בבחירתו של ישמעאל:

פסוק כה

בהמולו וגו' לפי שלא היה חסר אלא חיתוך בשר כו' יש לדקדק מאי קמ"ל קרא בזה שלא היה אברהם צריך פריעה. וי"ל לפי דאמרינן בפ' הערל דמצות פריעה לא ניתנה לאברהם קמ"ל קרא דאע"פ כן קיימה מעצמו שהרי קיים אברהם אבינו אפי' עירוב תבשילין וזה למדו מיתור לשון אתי הנזכר פה. ותקשה לך למה לא נזכר גבי אברהם את אלא שתלמוד מזה לישמעאל דקאי את על הפריעה:

פרק יח

פסוק א

וירא אליו, לבקר את החולה יש לדקדק מנלן דלמא קאי על מה שנאמר אחריו שאמר אל נא תעבור לחד פירושא דאדני הוא קודש והתפלל על זה, תו דהא כתב רש"י אחר זה דהקדוש ב"ה שאל בו בשביל חלישותו מן המילה ולמה הוצרך לכתוב לבקר את החולה, תו דשלישי למילתו משמע שאז יש צער יותר משני ימים שלפניו מדלא בא קודם, ולא משמע כן בפרק ר"א דמילה דפליגי שם ת"ק ור"א ב"ע ת"ק ס"ל דוקא בשני ימים אם אירע אחד מהם בשבת מרחיצין התינוק כדרכו אבל ביום ג' אסור רק מזלפין ביד ור"א ב"ע ס"ל אף בג' מרחיצין משמע דבשלישי לא הוי סכנה כמו בב' הראשונים. ובג"א תירץ דבב' ימים יש חשש שלא תעלה המכה שחין טפי וביום שלישי יש חולשת הגוף יותר מב' ימים. וא"א לומר כן דבגמרא שם דר"א ב"ע אינו מביא ראיה גמורה רק זכר לדבר, דאיכא למימר משום דמעשה דשכם היה בגדולים וגדול אינו מעלה ארוכה מהר אבל קטן מתרפא בשרו מהר ואי כדברי הג"א לא היה צריך לחלק בין גדול לקטן אלא בחילוק שלו. ונראה ליישב בדרך זה דהוקשה לרש"י דבשאר מקומות במקום שנזכר שנראה הקב"ה נזכר אחריו מה אמר הקב"ה לאותו שנראה אליו כגון וירא ה' אל אברם ויאמר אני אל שדי ובשלמה כתיב בגבעון נראה ה' אל שלמה ויאמר שאל כו' משא"כ כאן לא נזכר שאמר הקב"ה שום דבר לאברהם, אע"כ דנראה לו בשביל ביקור חולה

וקאי על שלפניו שאמר נמולו אתו, ואפשר לומר דעל זה קשה לו דאמאי אמר אליו דמשמע דאליו לחוד היה החולי וצריך לבקרו לא לשאר שנימולו אתו ובאמת הרי נימולו ביום אחד וא"כ מה ממעט אליו. ואי קמ"ל דהביקור היה לו לחוד פשיטא שלא היה הקב"ה מדבר רק עם אברהם לא עם ילידי ביתו וישמעאל, אלא צ"ל דאליו ממעט שהוא לבד היה חולה והיינו משום שהיה גדול ולא נתרפא מהר משא"כ בשאר הנימולים אתו היו מתרפאים, וקמ"ל קרא באיזה יום היה זה ואמר שבשלישי למילתו היה ונותן סימן באותו יום שהוא לבד היה חולה ולא הם והיינו יום ג', אלא דא"צ לזה דהא מ"מ צריך לתת טעם בההוא דביום הג' בהיותם כואבים דבימים שלפניו היו כואבים יותר וא"כ למה המתינו שמעון ולוי בימים שלפניו ולא באו תוך שני ימים הראשונים. וצ"ל דבגדול שנמשך הכאב ג' ימים שפיר לומר שחולשת הגוף ביום הג' קשה טפי כיון שהוא נמשך כ"כ והכאב נוטל כח האדם בכל יום יותר משלפניו משא"כ בקטן שאין נמשך רק שני ימים ותו לא. ובזה ניחא שפירש כאן ביום שלישי שקשה טפי כיון שהיה גדול. אבל בגמרא מיירי מקטן לענין רחיצה שביום שלישי אין סכנה כלל כי נרפא המכה: והקשה הרא"ם מב"ר דאמר לושי ועשי עוגות הדא, אמרת ערב פסח היה וכן אמרו גבי ומצות אפה ויאכלו פסח היה ורש"י הביאו לקמן, וזה סותר הך דאמרינן יום ג' למילתו היה אותו היום היה ע"פ ממילא מילתו היתה בי"א בניסן שהרי ביום מילתו של אברהם נאמר לו למועד בשנה האחרת ודרשו רז"ל שרט לו שריטה בכותל שלשנה אחרת כשתגיע חמה לשריטה זו תלד שרה ממילא לידת יצחק היה ג"כ בי"א בניסן וזה אינו דבסדר עולם אמרינן בהדיא דבט"ו בניסן נולד יצחק וכן איתא בפ"ק דר"ה דבין ר"א ובין לרבי יהושע בפסח נולד יצחק וכ"כ רש"י לקמן גבי כעת חיה, וא"כ ע"כ הא דאמר ר' חמא יום שלישי למילתו היה חולק עם הב"ר דאמר דכאן היה בע"פ, ומסיק דאגדת חלוקות הם ורש"י מביא שניהם. ולי נראה לתרץ דרש"י גריס בב"ר הדא אמרת שפסח היה, וכן מביאים הגירסא בתוס' פ"ק דר"ה וא"כ לא מביא רש"י אגדות חלוקות אלא שבט"ו בניסן שהוא פסח נימול אברהם ואז נאמר לו למועד הזה בשנה האחרת תלד יצחק בט"ו בניסן וביום ג' שאחר מילת אברהם היה הביקור חולה ואז חזר ונתבשר ללידת יצחק שנאמר כעת חיה כו' והיינו למועד שנאמר לו תחילה ביום מילת אברהם, ובגיר' שלפנינו כתוב פרוס הפסח היה וזה מכוון לגירסת התוס' שזכרנו כי פרוס יש ג"כ לפרשו על זמן הפסח כמו פורסא דדמא כו':

באלוני ממרא הוא שנתן לו עצה לימול. רבים מקשים היאך, היה אברהם מסתפק בצווי הקב"ה והיה שואל, עצה אם ימול. ויש מתרצים שלא היה שואל אלא אמר אברהם

הדברים דרך סיפור דברים וממרא מעצמו נתן לו עצה וע"כ אמר שנתן לו עצה היינו שלא בדרך שאלה ותשובה, ולא עיינו במדרש רבה שאמר בפרשת לך לך בפסוק ענר אשכול וממרא וז"ל למה נקרא שמו ממרא שהמרה את פניו באברהם פירש שהעיז פנים כנגדו ואמר לו שימול בשעה שאמר הקב"ה לאברהם למול הלך ונמלך בשלשת אוהביו אמר לו ענר כבר בן מאה שנה אתה ואתה הולך ומצער את עצמך אמר לו אשכול מה אתה הולך ומסגף עצמך בין שונאיך א"ל ממרא אלהיך שעמד לך בכבשן אש כו' הוא שאמר למול אין אתה שומע לו כו', הרי מבואר ששאל עצה מהם ואדרבא משמע שהיה נוטה קצת שלא לימול מדאמרינן שממרא המרה פניו של אברהם. ותו דא"כ ענר ואשכול היו רשעים שיעצו לעבור על צווי השם והיאך קורא אותם אוהביו של אברהם וכי אוהב רשעים היה אברהם ח"ו ותו דבהדיא אמרינן בב"ר פרשת חיי שרה ארבעה צדיקים היו שם ענר אשכול וממרא ואברהם. ונ"ל לתרץ כולם דאיתא במדרש רבה שאמר אברה' אם חביבה היא המילה מפני מה לא ניתנה לאדם הראשון א"ל הקב"ה לאברהם דייך אני ואתה בעולם אם אין אתה מקבל עליך לימול די לעולמי כו'. פירוש ששוב לא יהיה לו קיום ולפ"ז אין מצוה זו לאברהם דרך צווי כשאר מצות אלא נתן לאברהם הברירה אם חפץ הוא שיתקיים העולם ימול ואם לאו שאינו חפץ לימול לא יתקיים העולם וא"כ אין הכרח שימול עצמו לזה ביקש עצה מג' אוהביו מה יבחר לו והיתה עצת ענר ואשכול שלא להכניס עצמו בסכנה כיון שאין הכרח למצוה זו אלא שממרא חיזק צד שימול ואין סכנה כלל לפיכך נגלה בחלקו:

ישב כתיב כו'. פירוש שהישיבה היתה חסירה ממנהג היושבים שכל היושבים ברצונם הם יושבים וכאן שלא ברצון היתה כי בקש לעמוד כו':

בעדת הדיינים. אין ענין דיינים לכאן. אלא מצינו בישיבת הדיינים ששכינה היא עמהם שנא' אלהים נצב וגו' בקרב אלהים ישפוט ולא יקשה לך שם היאך הם יושבים וראוי לעמוד מפני כבוד השכינה. אלא ודאי שאין השכינה שרויה שם אלא כשהם עומדים ובזה דוקא איירי קרא. לזה הורה כאן שהשכינה שורה אפילו עם היושב, ממילא תבין דההוא קרא מיירי אפילו בדיינים יושבים, וזהו הסימן דכאן:

כחום היום הוציא חמה מנרתקה. בב"מ (דף פ"ו) דבחום היום בבי"ת מיבעי ליה אלא כחום היום בכ"ף מורה כחום של יום הבא בוער כתנור באש, כב"ר:

ולפי שראהו מצטער כו' חלילה לומר שנעשה שינוי ברצון ה' מה שלא היה בו קודם לזה, אלא להראות מעלת אברהם שהיה די לו להיות בשב ואל תעשה והיה ראוי לשכר

כאילו עשה מצות הכנסת אורחים אלא שראה הקב"ה דעתו של אברהם דלא ניחא ליה בשב ואל תעשה, דבר זה רמז הקב"ה בהוצאת חמה:

הביא המלאכים עליו וכו'. בודאי היה הכרחלהבאת מלאכים שהיו שלוחים כדלקמן אלא שאע"פ שדרך המלאכים להתראות בדמות אנשים כמו בלוט ובאשת מנוח, אלא דבאברהם, לא שייך זה שהרי כבר היה רגיל לראות מלאכים כדאמרינן גבי הגר ואפ"ה הראה הקב"ה, אותם בדמות אנשים אלא שיסבור שיקיים הכנסת אורחי':

פסוק ב

והנה שלשה וגו' תדע לך שהוא כן צריך ביאור למה הביא ראיה מהא דנאמר בלשון יחיד שוב אשוב ולמה לא הביא, מ"ש כל הפרשה בלשון רבים, ותו דפתח שאין מלאך א' עוש' שתי שליחות ומביא ראיה שאין ב' המלאכים עושים שליחות אחת. ותו מה שייך למ"ש ורפאל שריפא כו' להקדום לו. ונראה דאין ראיה ממ"ש לשון יחיד לחוד דאפשר שכולם אמרו זה וחלק כבוד לגדול שבהם ליחס האמירה אליו כמו שפי' רש"י אח"כ לגדול שבהם אמר כו' ע"כ אמר שאינו כן שהרי בכל הפרשה לא חלק הפסוק כבוד בזה בלשון של המלאכים אלא ודאי שלשון ויאמר קאי דוקא על אחד וא"כ גם ויאמר דגבי לוט שאמר לבלתי הפכי גם הוא מלאך מיוחד וכיון דהוצרך שם מלאך אחר ולא במלאך שאמר שוב אשוב אלא ודאי שאין מלאך אחד עושה שתי שליחות וא"כ קשה דהוה צריך שיהיו ד' מלאכים דהא ד' שליחות היה שם, ע"כ כתב ורפאל כו' דרפואה והצלה חדא מילתא היא ובפ' הפועלים אמרינן דמיכאל הלך דאזל מיכאל בהדי גבריאל לשיזבא ללוט דכתיב ויבאו שני האנשים סדומה בערב, וכתבו התוס' דהא דאין מלאך אחד עושה שתי שליחות היינו במקום אחד אבל כאן עשה מיכאל שליחות הבשורה ואח"כ התחיל בשליחות האחרות כשהלך לסדום ובב"ר שרפאל בא להציל את לוט ורפואת אברהם אינה נזכרת ואפי' בא כמו כן לרפואת אברהם חשיב, שליחות אחת דרפואה והצלה חדא מילתא ע"כ:

נצבים עליו, לשון נקייה הוא כלפי מלאכים. פירוש כאן גבי מלאכים מסתבר לפרשו לשון נקייה אבל לקמן גבי והוא עומד אליהם אנו מפרשים כפשוטו דעמד לשמשם

פסוק ג

ויאמר אדני וגו' לגדול שבהם לאותו שמהלך באמצע כדאיתא ביומא (דף ל"ז) וכאן היה מיכאל באמצע:

ושתיהן בב"ר. בב"ר שלפנינו אין שם רק לשון אחד דהיינו לשון חול, ואולי ט"ס הוא ויש שם חסרון ואפשר שמש"ה כתב רש"י ששתיהן בב"ר לגלות החסרון שישנו שם:

פסוק ד

יוקח נא ע"י שליח. נראה טעם אברהם בזה לפי שהיה חושב שמא הם אינם עובדי ע"ז ודינם כישראל שאין יכול לבטל ע"ז אלא על ידי עכו"ם ע"כ אמר שיעשה זה ביטול ע"ז שלהם שהוא האבק ע"י שליח שיוכל לבטל ע"ז וטעה בהם ונשתלם לו טעות ע"י שליח כההוא דע"י משה שהכה את הסלע והיה שם טעות, ואמר הכתוב מעט מים לגלות שאין הכוונה שירחצו עצמם להנאת גופם דא"כ היה הוא עצמו מביא מים כמו שעשה בלחם אלא דא"צ רק מעט מים כדי רחיצת רגלים לחוד כדי לבטל עכו"ם והא דהכניס עכו"ם עצמם משום דמפרנסים עניי עכו"ם עם עניי ישראל:

פסוק ה

וסעדו לבכם, בתורה בנביאים ובכתובים כו'. איכא למידק ל"ל הנהו תלת, ותו היאך שייך כאן הך דר' חמא שמביא רש"י סמוך לזה. דהא ע"כ היה חושב אברהם שאינם מלאכים ולמה אמר לבכם שהוא לשון מלאכים אלא ע"כ שדרך כבוד הוא לומר כן לומר שמחזיקו באדם חשוב כמו מלאך שאין לו אלא לב אחד ולא יצה"ר ובזה ניחא, ונראה דכולהו צריכי דנקדים תחילה שיש סברא לומר דבאדם חשוב שאין לו אלא לב אחד בו סגי בלחם וסועד לבו משא"כ במי שיש לו שני לבבות לא סגי ליה בלחם לסעוד שני לבבות שלו. ויש סברא להיפך דדוקא במי שיש לו שני לבבות והוא חומר גס בזה סועד לחם לבו משא"כ במי שהוא חומר דק ומזונו דק אין לחם סועד לבו, וא"כ כולהו צריכי דאי מן התורה לחוד ה"א דלחם אינו סועד הלב וקרא ה"ק ואקחה פת לחם ועוד שנית וסעדו לבכם במידי שהוא סועד ולא קאי על הלחם דהא וסעדו בוי"ו קאמר, ע"כ מביא מן הנביאים שנאמר סעד לבך פת לחם דאין כאן וי"ו ממילא הלחם הוא הסועד ואי מן הנביאים ה"א דוקא שאין לו אלא לב אחד אז דוקא סועד אבל לא במי שיש לו שני לבבות קמ"ל כתובים דכתיב לחם לבב אנוש ואי מכתובים לחוד ה"א להיפך כמו שזכרתי שיש לומר סברא להיפך דדוקא בשני לבבות סועד, ולא בלב אחד קמ"ל מן התורה דאפילו בלב אחד. ואי מן התורה ומן הכתובים לחוד ה"א בתורה קאמר תרי מילי כמו שזכרנו ולחם אינו סועד כלל, ובכתובים ה"א דדוקא בשני לבבות אבל בלב אחד אינו סועד קמ"ל נביאים ואי מנביאים וכתובים לחוד הוה אמינא דאה"נ דלחם סועד אבל לא נדע דדוקא לחם סועד אבל לא מידי אחרינא קמ"ל מן התורה גבי אברהם שהיה לו הרבה מאכלים כמבואר בפסוקים ואפ"ה אמר ואקחה פת לחם וסעדו לבכם ש"מ דדוקא לחם סועד ולא מידי אחרינא:

אחר תעברו אחר כן תעברו. הוסיף מלת כן דל"ת אחר שתעבורו וזה אינו דהא באמת אכלו כאן:

פסוק ו

קמח סולת. קמח לעמילן של טבחים. איכא למידק מנלן זה דילמא ה"ק שתקח שלש סאין קמח והסולת שיוצא מהם תעשה עוגות אבל הנשאר מן הקמח לא תעשה בו מידי ולא אמר שלש סאים אלא לשיעורא דסולת היוצא מהם, וי"ל דא"כ לושי אלא היה לו לומר סולת עשי עוגות ובודאי תלוש אותם אלא ע"כה"ק דהסולת תלוש לעשות אותו עוגות מכלל דיש לישה אחריתי בלא עשיית עוגות אלא לעמילן של טבחים:

פסוק ז

בן בקר רך וטוב. שלשה פרים. בפרק הפועלים א"ר יהודה בן בקר חד רך שנים וטוב שלשה ואימא חד כדאמרי אינשי רכיך וטב אם כן לימא רך טוב מאי וטוב ש"מ לדרשה ואימא תרי מדהא לדרשה הא נמי, לדרשה ולמה לי ג' בחד סגי א"ר חנן בר אבא כדי להאכילן שלש לשונות בחרדל כדפירש"י כאן., ויש ליתן טעם למה דוקא לשונות ולא חתיכות אחרות, וי"ל דבשאר חתיכות אין חילוק באותה חתיכה עצמה במקום זה או במקום אחר ממנו משא"כ בלשון, שיש טעמים מחולקים בין קצה זה לקצה אחר והוא רצה להראות בפניהם שכוונתו שלא, לעשות קנאה ביניהם ומ"ש בחרדל מנא להו זה. נראה דנפקא להו מדכתיב ובן הבקר אשר עשה מה עשייה שייך כאן אלא כפירש"י אשר תיקן דהך עשייה היא תיקון למאכל דהיינו חרדל שהוא תיקון להמאכל כמו שמצינו ועשתה את צפרניה דהיינו תיקון ה"נ כן:

אל הנער וגו', זה ישמעאל נראה דהוקשה לו דהכתוב סותר ע"א דתחילה אמר שהנער עשה אותו ואח"כ אמר ובן הבקר אשר עשה היינו אברהם ובהדיא אמרינן בפרק הפועלים דבן הבקר אשר עשה אברהם ע"י עצמו זכה שנאמר ורוח נסע מאת ה' כו' גבי שלוים, אלא דע"כ מעשה הנער נחשב למעשה עצמו כי נתכוין לחנכו במצות, ואמרינן בגמרא שם דכל פר מהג' נתן לנער אחד והיינו כדי לחנך כולם במצות ומש"ה כתיב לעשות אותו ולא אותם שהרי שלשה פרים היו:

פסוק ח

ובן הבקר וגו' קמא קמא שתיקן. פירוש שנגמר בישולו, והוכחה לזה מדהזכיר בן הבקר ולא בני הבקר שהרי ג' היו וא"ל א"כ מנלן שהיו ג' נערים שמא נתכוין ג"כ לזה שתיקן קמא קמא דא"כ תרתי ל"ל בזה:

ויאכלו. נראין כאוכלין. התוס' כתבו דבסדר אליהו רבה אמר שממש היו אוכלים מפני כבודו של אברהם:

מכאן שלא ישנה אדם מן המנהג. מקשים שמא שאני כאן שנדמו לו תחילה כאנשים שלא יצטער עבור אורחים, ונ"ל דזה מוכח דאל"כ היה להם לומר לא נאכל אצלך, כמו שאמר המלאך אל מנוח אם תעצרני לא אוכל כו' אלא ודאי שלא לשנות מן המנהג:

פסוק ט

ויאמר אליו, נקוד על אי"ו. דברי רש"י אלו הם בב"ר. ובפרק הפועלים איתא תניא משום ר' יוסי למה נקד על אי"ו שבאליו למדה תורה דרך ארץ שישאל באכסניא שלו והאמר. שמואל אין שואלין בשלום אשה כלל ע"י בעלה קאמר פירש"י באכסניא אשת אושפיזא. ע"י בעלה לא שישאל לה לשלום אלא לבעלה ישאל מה שלום הגבירה ועל מ"ש למדה תורה ד"א פירש"י אי"ו שלו נקוד והלמ"ד אינה נקודה דלא היו צריכים לשאול דיודעים היו שהיא באוהל דכל נקודה עוקרת התיבה שאינה אלא לדרשא ודרש מינה דרך ארץ, והתוס' כתבו שם דאיתא בב"ר למה נקוד על אי"ו אמר ר"ש כ"מ שכתב רבה, כו' כמ"ש רש"י כאן וכאן שהנקודה רבה אתה דורש את הנקודה איו אברהם א"ר עזריה כשם שאמרו לו לאברהם איה שרה כך אמרו לה לשרה איו אברהם וה"נ הוה פירושא הכי אבל לפירש"י דמש"ה נקוד דעל חנם שאלו לו קשה דהיה לו לנקוד על איה שרה דהוא עיקר השאלה ששאלו עליה עכ"ל. וק"ל על פירש"י דלמה הוצרך לנקוד כלל דמגופא דקרא נלמוד דרך ארץ כיון שיודעים היו היכן היא ואפ"ה שאלו אלא ודאי משום דרך ארץ. ונראה לתרץ וליישב ג"כ קושיית התוס' על רש"י, דהיינו דרש"י עצמו קשה לו קושיית התוס' למה נקוד על אי"ו דוקא וניחא ליה בזה דאי מגוף הפסוק לא ילפינן אלא לאיש על אשה כמו שאמרו איה שרה אבל לא לאשה על האיש לכך נקוד על אי"ו דגם לאשה שאלו על האיש וזהו שפירש"י באכסניא אשת אושפיזא לשון זה כולל הן לאשה על בעלה האושפיזא בין להאיש עליה נמצא דב"ר והגמ' ורש"י הם לאחדים, אלא דקשה לב"ר ורש"י שחלקו בין כתב מרובה לנקודה רבה ומה הוצרך לנקוד כאן על אי"ו לא לנקוד רק על למ"ד של אליו נמצא כתב רבה על הנקודה ותדרוש הכתב דהיינו איו. ונ"ל דאם אין אלא נקודה אחת על התיבה הוה כאילו נעקרה כל התיבה ומורה על היפך מן התיבה שהיא לפנינו וכמו דאיתא על ולא ידע בשכבה ובקומה דנקוד על וי"ו של שבקומה להורות שידע בקומה כדאיתא שם. אבל כשיש נקודות הרבה דהיינו משתים ולמעלה אז אינם מורים על ביטול התיבה והיפוכה אלא תוספת דרשה והיינו אם הכתב מרובה מכניסים הדרשה הנוספת בתוך אותיות הכתב ואם הנקודה מרובה מכניסים הדרשה הנוספת בתוך אותיות הנקודה וזהו דוקא אם אין הכל נקוד רק קצת אותיות אבל אם כל התיבה נקודה לא שייך כאן דרשה נוספת אלא ביטול התיבה כההיא

דבפסוק הנסתרות דנקוד על לנו ולבנינו על ביטול התיבה כדפירש"י שם לדרוש אף על הנגלות לא יענשו רבים כו' (ושם נזכיר עוד מזה אם יגזור ה' בחיים ברוב רחמיו ב"ה) וא"כ ל"ק כאן למה לא נקוד רק הלמ"ד דא"כ היה מבטל התיבה כולה ולדרוש להיפך. מן התיבה וזה אין ענינו כאן דדרשה דאיו אינה היפוך מן פשוטה של תיבה אלא דרשה נוספת, ע"כ באו נקודות על אי"ולדרוש אותיות הנקודות לחוד דרשה הנרמזת באיו, וא"א להכניס הדרשה באותיות הכתב ולנקוד רק הלמ"ד דזה מורה על ביטול התיבה לגמרי כמו ובקומה דנקודה הוי"ו לחוד (כנ"ל נכון בס"ד) והרא"ם לא נחית לדרך הזה אבל הוא נכון ק"ל :

לאיש על האשה כו' יש להקשות על זה מפ' עשרה יוחסין (דף עו) אר"נ לרב יהודה נשדר מר שלמא לילתא א"ל הכי, אמר שמואל קול באשה ערוה. פירש"י אם אשאל בשלומה תשיבני, אפשר ע"י שליח א"ל הכי אמר שמואל אין שואלין בשלום אשה אפילו ע"י בעלה פירש"י שמא מתוך שאלת שלום יהיו רגילין זה בזה ע"י שלוחה דיבאו לידי חיבה, וא"כ היאך שאלו כאן לשרה על אברהם. והרא"ם הקשה כן ואמר שאני גבי אברהם דמלאכים היו ולית בהו יצה"ר. והא דאמרינן בגמרא שלימדה תורה דרך ארץ היינו בענין שאלה לאיש על אשתו שנכתב בפירוש בפסוק אבל בשאלה לאשה על בעלה שלא נרמז רק ברמז איו לא למדה תורה ד"א דלא ילפינן משם דמלאכים היו, ומחק מדברי רש"י הך ולאשה על האיש. ואין, דברים אלו ראויים להרב הגדול כמוהו דהא בגמרא מביא בהדיא דמדנקוד על אי"ו ילפינן ששאל לשרה על אברהם כדמסיק שם ועל זה אמר שלמדה תורה ד"א ותו כיון דתרווייהו אסירי לאשה על האיש משום קול באשה ערוה ובאיש על האשה משום חיבה וכיון שיש צווי משום ד"א בלאיש על האשה הכי נמי באשה על, האיש. ונראה דהגירסא שלפנינו ברש"י ודאי ניחא דחזינן תרי מימרי דשמואל, חדא דקול באשה ערוה ואידך דאין שואלין בשלום אשה, וצריך לתרץ ל"ל מימרא דקול באשה ערוה כיון דאפי' ע"י בעלה אסור בלי שמיעת קולה. ונראה דאפילו למאן דמחמיר בדרישת שלומה מכל מקום אין בכלל זה כשבא לאושפיזא ומצאה שם דודאי, הוא דרך ארץ לשאול אחר בעלה האושפיזא איה הוא ואז אין איסור אלא בדרישת שלום, ממילא הו"א דאפילו אם לא מצאה באושפיזא אלא היא בחדר אחר מותר ג"כ לילך לשם ולשאול איה האושפיזא, קמ"ל אידך דשמואל דקול באשה ערוה ולא ילך כלל לשם אפי' לומר איה הוא, ובזה ניחא הכל דההוא דפ' הפועלים דד"א לשאול באכסניא היינו אפי' להאשה על האיש כשמצאה שם והיינו לומר איה האיש ולא דרישת שלום וכן להיפך להאיש על האשה אבל לא לילך לחדר, שהיא שם. וההוא דר"נ לא היתה ילתא באותו

חדר עם ר"נ כדאמר התם אחר זה שלחה ליה כו' ואמר ר"נ לרב יהודה נשדר מר שלמא לילתא פירושו שישלח שליח אחריה שתבא ועל זה אמר דאסור משום קלא ואפי' בענין שאין דרישת שלום ק"ו בדרישת שלום, ואח"כ אמר שיאמר השליח שלום לה בשבילו אמר לו דאף זה אסור. והך דרישת שלום שאסור מבואר ברש"י שזכרנו דהיינו שמותר לומר לבעל מה שלום הגבירה אלא שאסור לשאול לה לעצמה מה שלומך. אבל התוס' בפ' הפועלים כתבו דאין היתר אלא לומר לבעלה איה פלונית אבל לשאול בשלומה אפי' ע"י בעלה אסור, ובפ' עשרה יוחסין כתבו והא דאמרו בפ' הפועלים איה שרה אשתך ששואלין בשלום האשה היינו ע"י בעלה דוקא אבל לשלוח לה בשלום אפי' ע"י בעלה אסור עכ"ל. משמע דאין איסור אפי' בדרישת שלום ע"י בעלה רק שלא ישלח לה בשלום דהיינו שיאמר לה בעלה פלוני בא ושואל בשלומך הרי דברי התוס' אינם מכוונים עם התוס' דהפועלים ונ"ל ראייה להתוס' דעשרה יוחסין דאי נימא דאין היתר ע"י בעלה אלא איה היא מאי פריך שם בהפועלים והאמר שמואל אין שואלין בשלום אשה דשאני התם דדורש בשלומה משא"כ באומר איה הוא, אלא ודאי דאין חילוק בין איה היא לדרישת שלום ע"י בעלה ואין איסור אלא לשלוח לה שלום:

כדי לשגר לה כוס של ברכה. ואברהם בעצמו למה לא שלח לה. נראה דבטעימת כוס של ברכה ראוי שלא להפסיק בין טעימת האיש להאשה כמו שרגילין גם עכשיו ואברהם נתן לטעום להם אחר שטעם הוא בשביל כבודם וע"כ שגרו לה הם ומחלו על כבודם בזה:

הנה באהל צנועה היא נראה דקשה לו מאי הנה באהל, הנה ל"ל, אלא דהכוונה היתה לומר מה אתם שואלים היכן היא בודאי הנה היא באהל לפי שצנועה היא, ולשון הנה מורה על דבר פשוט ומתמיה על השאלה:

פסוק י

כעת חיה. כעת הזאת כו'. רש"י פירש זה קודם שוב אשוב שמוזכר תחילה בפסוק, לפי שיש לפרש כעת חיה מסופק אם יגיע העת שתהיו חיים כדרך בני אדם לומר אם יגזור השם בחיים, יהיה דבר זה, כי זהו דברי המלאך והמלאך אין בידו להבטיח ליתן חיים וממילא יהיה שוב אשוב גם כן דברי המלאך והכוונה אני אשוב אם יהיה העת שתהיו חיים, וכפל לשון שוב אשוב הוא כדרך הכתוב כמו פקוד יפקוד. לזה אמר שאין הפירוש של כעת חיה לשון מסופק דא"כ היה לנו לקרות כעת הכ"ף בשו"א שפירושו כשיגיע העת אלא הכ"ף בקמ"ץ ופירושו לשון הבטחה שאני מבטיח אתכם שתהיו חיים לעת הזאת לשנה הבאה שהוא פסח, וא"כ הוא דברי השם ב"ה וגם שוב אשוב מדברי הש"י שהוא יאמר לי שוב ואז אני אשוב, כי לא בישרו המלאך עד ששלחו ה', כמו בהרבה

ארבה דע"כ הוא מדברי ה' שאמר הרבה ואני ארבה ה"נ כן הוא, שאע"פ שאפשר למלאך לשוב מעצמו מ"מ אינו עושה כן אלא דוקא בשליחות ה':

ופסח היה. עיין לעיל בפסוק ראשון שביום שלישי למילה נראה אליו מה שכתבתי שם: והוא אחריו. הפתח היה אחר המלאך. דא"ל איפכא דהמלאך היה אחר הפתח דהא המלאך היה חוץ לאוהל נמצא שהיה לפני הפתח ולאחריו, אלא דהפתח היה אחורי המלאך:

פסוק יא

חדל להיות. פסק ממנה דרך נשים פירוש דכבר היתה מסולקת דמים ולא היה לה וסת רק שעכשיו פירסה נדה כמ"ש לפניו וחשבה אולי מקרה הוא שראתה ולא דרך וסת:

פסוק יב

בקרבה. מסתכלת במעיה כו' דאל"כ בקרבה ל"ל אלא שהסתכלה כו'. אבל אין לפרש בקרבה בקרב לבה וכמו באברהם שנאמר ויאמר אברהם בלבו דא"כ מהו לאמר שמשמע דבור לא מחשבה לחוד:

פסוק יד

למועד. שקבעתי לך אתמול פי' ביום המילה בפרשת לך לך. ובכלל אתמול הוא גם שלפני שני ימים כי שם אתמול היינו זמן קדום כמו כי תמול אנחנו (איוב ח):

פסוק טו

כי יראה וכו' שנותן טעם לדבר כו'. נראה לפרש בחבור פסוקים אלו דקשה למה אמר למה זה צחקה שרה לאמר ולא אמר למה אמרה שרה האף כו'. ותו במ"ש ותכחש שרה לאמר ולא אמר ותאמר שרה לא צחקתי, ותו מה טעם צריך לומר כי יראה פשיטא הוא זה. ותו במ"ש ויאמר לא כי צחקת מה נתכוין בדבור זה ונראה דודאי אין לומר דבר שקר מפני השלום כי אין שקר בפמליא של מעלה שהרי גבי נבות נאמר צא תפתה וגם תוכל דהיינו צא ממחיצתי אלא יש לומר דמילתא דמתפרשא לתרי אפי והטועה יטעה אבל מ"מ יכול להיות אמת בפירוש אחר. וזהו שכתב רש"י שינה הכתוב ולא אמר שיקר הכתוב אלא שאמר מילתא בתרי אפי דשרה שאמרה אחרי בלותי היתה לי עדנה ואדוני זקן יש לפרשו כפשוטו היאך אני אוליד שהרי צמקו מעיי וגם אדוני זקן ויש לפרש פירוש אחר דה"ק מצדי אין לי תמיה אם אלד כי אחרי בלותי היתה לי עדנה וראיתי שינוי רק ואדוני זקן ממילא מצדו יש לי תמיהא. והשי"ת אמר גם כן מילתא לתרי אפי שיאמר אברהם לשרה דברי שרה שיבין אברהם פירושם שלא צחקה על אברהם לחוד ובאמת היא צחקה על אברהם, וע"כ אמר למה זה צחקה שרה לאמר האף אמנם אלד ואני זקנתי, שפירושו דמצדי אמנם אלד אע"פ שאני זקנתי כי ראיתי שינוי ע"י שפירסתי

נדה רק מצד אברהם יש לי תימה. ויש לפרש עוד כפשוטו שעל עצמה ג"כ היתה התימה כי היאך אלד ואני זקנתי. וכשיאמר אברהם הלשון של הקב"ה שאמרה שרה יפרש הוא כפשוטו שאף עליה צחקה ושרה תבין הפירוש שלא צחקה רק על אברהם כי הוא האמת הידוע לה וכשאמר אברהם מאמר זה לא אמרה כלום רק אמרה לא כן היא, וכוונתה שאין הפירוש כמו שאתה מבין בדבר זה, ואברהם הבין דמה שאמרה לא כן הוא היינו שכלל לא צחקה ע"כ אמר ותכחש שרה לאמר לא צחקתי, פי' שאברהם הבין הכחשתה כפשוטו דלא צחקה כלל והיא נתכוונה לא כהבנתך בדברי ה'. וע"כ אמר כי יראה פירוש שאמרה לישנא לתרי אפי כי יראה לומר האמת וגם יראה לומר שקר ע"כ התחכמה לומר הכחשה שאינו שקר ואברהם הבין בדרך שאומרת שקר לא צחקתי כלל וע"כ אמר אברהם לא כי צחקת, פירוש במה שאתה מכחש לומר לא צחקתי זה ודאי שקר כי הקב"ה אמר לי למה זה צחקה כו'. אלא שיש לך פירוש בהכחשה שלך ממילא היה הצחוק דוקא עלי, (דבר זה דרשתי בק"ק קראקא בילדותי והראו לי אח"כ קצת מזה בספר כוונת האר"י ושמחתי בו):

פסוק טז

וישקיפו, כל השקפה שבמקרא כו'. הקשה החזקוני הא מצינו צדק משמים נשקף, כי השקיף ממעון קדשו, מי זאת הנשקפה ויש לתרץ דבמקרא דנקט רש"י היינו בתורה לא בנביאים או כתובים:

לשלחם, ללוותם כסבור אורחים הם לעיל אמר כסבור ערביים הם. היינו מתחלה. אבל אחר שאמרו הבשורה חשב שהם נביאים אורחים:

פסוק יט

כי ידעתיו כו' אין לשון למען כו'. כי למען הוא טעם על שלפניו שאני אוהבו, ולפי התרגום אמר תחילה גלוי לפני ועל זה לא שייך טעם דהוא פשוט:

פסוק כא

ארדה נא, למד לדיינים כו'. בפירוש זה נקט רש"י גם הראיה הנזכרת בפסוק שאמר וארדה אבל לפירוש הדבר אחר לא נקט רק פירוש של ארדה. ונראה דלפירוש קמא הוה הירידה והראיה כל אחד ענין בפני עצמו דהיינו הירידה היא ממקום זה למקום שנעשה בו המעשה. והראיה היא אחר שבא שם לראות גוף הענין כן לימד הקב"ה לדיינים, אבל לד"א הוה ירידה וראיה חד דהא הירידה היא ממש הראיה שירד לסוף דעתם מה יעשו בסוף וא"כ הוה וארדה פירוש על ארדה ומש"ה לא זכר כאן הראיה ולא זכר ג"כ לימד לדיינים דזה א"א לדיינים:

הכצעקתה, של מדינה מדאמר לשון נקבה:

הבאה אלי עשו, וכן עומדים במרדם. דאי על מה שעשו כבר הא מוזכר כבר וחטאתם כי כבדה מאד:
ורז"ל דרשו הכצעקתה של ריבה. הא דלא הביא רש"י זה קודם הבאה אלי עשו. לפי שזהו הנ"מ בין הפירושים לפירוש קמא הוכרח לפרש מ"ש עשו על העתיד כמו שזכרנו אבל לפירוש רז"ל קאי עשו על העבר אם אמת הוא כצעקת הריבה:
של ריבה. נראה דפלוגתא זו תליא בפלוגתא דקודם לה דמאן דמפרש עשו דוכן עומדים במרדם ס"ל דארדה כפירוש בתרא דהיינו לסוף מעשיהם, ומאן דמפרש דקאי על הריבה והיינו על העבר אם האמת הוא כן ס"ל דארדה ממקום למקום כמו שזכרנו לראות אם אמת כן הוא. (וזה דבר נכון ומתקבל לפי ענ"ד).

פסוק כב

ואברהם עודנו וכו' אלא הקדוש ב"ה בא אצלו פי' שעמידה שייכא באם בא אברהם להקב"ה להתפלל לפניו כמ"ש התרגום משמש בצלו, בזה שייך לומר שלא זז מאותו דבר ועודנו בכך, אבל כאן אינו כן שלא הלך אברהם עדיין להתפלל דהא לא ידע מהדבר עד שאמר לו הקב"ה זעקת סדום כו' ואז התחיל להתפלל אם כן מאי ואברהם עודנו עומד היה לו לכתוב וה' עודנו עומד וממתין לתפלת אברהם אחר שגילה לו הקדוש ב"ה הגזירה, אלא תיקון סופרים הוא. והרא"ם הקשה על רש"י ואמר שהתיקון סופרים הוא ענין אחר, אלא שבשעה שראה אברהם את המלאכים ביקש מהקב"ה שימתין לו עד שיכניס האורחים והיה ממתין וכשפנו ממקום שליווה אותם היה ממתין לו הקב"ה והיה ראוי לומר וה' עודנו עומד על אברהם והאריך להקשות על תיקון סופרים, ולפי מה שזכרנו אין קושיא כלל על רש"י והפירוש של תיקון סופרים של הרא"ם אינו מיושב דהוא מפרש דהאי עודנו עומד קאי על תחלת הפרשה שאז היה הקב"ה נראה לאברהם וקשה ע"ז דודאי היינו שאמר אל נא תעבור מעל עבדך שביקש אברהם שימתין עליו כמו שדרשו בפרק מפנין (ד' קכז) היינו שהשיג אברהם שיש לו להקב"ה לדבר עמו בזה ביקש ההמתנה עד שיכניס האורחים, אלא דאחר ההכנסה אמר לו הקב"ה למה זה צחקה שרה כו' וחזר אברהם אל האורחים והלך עמהם לשלחם ובאה נבואה חדשה במאמר זעקת סדום כו', ואין זה שייך אל ההמתנה הראשונה דהיא כבר נתקיימה מה שחזר אברהם להקב"ה במאמר למה צחקה כו' וזה ענין חדש בפני עצמו ואין שייך לומר עודנו עומד לפני אברהם דאברהם כבר הלך ממנו ולפי מה שזכרנו הוי תיקון סופרים של רש"י על נכון בס"ד:

פסוק כג

ויגש וכו', לדבר קשות. דהיינו האף תספה כו' שזהו בטענה שאין לו לעשות כן מצד הדין:

פסוק כה

חלילה לך, וא"ת לא יצילו הצדיקים כו'. נראה הוכחה לפלפול זה, דקשה דתחילה התרעם שלא להמית גם הצדיק עם הרשע אבל הרשע ודאי ימות ואח"כ אמר ולא תשא למקום בעבורם דהיינו להציל גם הרשעים דבר זה היה שייך אם היתה תפלתו הראשונה נשמעת היה מתפלל אח"כ עוד בדרך הרבותא, משא"כ בחד תפלה איך יתפלל תחלה על דבר קטן ואח"כ על דבר גדול, ע"כ פירושו דה"ק דהא מן הראוי שלא תספה צדיק עם הרשע זהו שורת הדין וא"צ תפלה רק התפלה שתציל לכל המקום עבורם ואם לא תועיל תפלתי למה תמית הצדיקים שזה אין צריך תפלה אלא שורת הדין:

חלילה לך כו' כך היא אומנותו, דקשה מה תיקן באמירה זו דאם הוא נגד שורת הדין מהיכא תיתי שיעבור עליה, אלא דה"ק אף את"ל שהדין נותן להמית גם הצדיקים שאפשר שגם בהם יש חוטאים בהסתר מבני אדם על זה אמר שהבריות יאמרו שמנהגך ח"ו להרוג גם הצדיקים כי כן עשה גם בדור המבול כו', וזה מרומז במלת לך דהיה לו לומר חלילה להמית צדיק כו' אלא דאמר לך כיון שאתה האבדת הכל במבול צריך אתה להזהר שלא יהא מכשול מבני אדם, כי יאמרו א"א שלא היו צדיקים בדורות הנאבדים מכלל שגם צדיקים נאספים עבור הרשעים ואע"פ שנח ובניו ניצולו זה היה הכרח מפני קיום העולם אבל צדיקים אחרים נענשו עם הרשעים ויהיה חלול השם וזהו שאמר אח"כ רש"י חלילה לך לעוה"ב פי' לעולם שיבוא אחר זה יהיה להם מכשול ח"ו. ובהדיא אמרינן בב"ר על זה חילול שם שמים יש בדבר:

כדבר הזה, לא הוא ולא כיוצא בו. מדאמר כדבר הזה ולא אמר דבר אלא מורה על הדמיון קצת לזה ונראה דזה קאי על מ"ש ואם לא אדעה להפרע מהם ביסורין משמע שכל הדור יהיו שוים ביסורין ואין זה מן הראוי כי עכ"פ יש אחד יותר רשע מחבירו ולמה יהיו שוים ביסורין:

השופט וכו', משפט אמת. כוונת רש"י כי מלת משפט יש לה הוראת עונש ג"כ, כמו משפט מות (ירמי' כו) וכאן אדרבה הקב"ה ביקש לעשות בהם משפט ומה קמתמה אברהם, לכן הוסיף משפט אמת, והכוונה אתה שאתה שופט בהשגחה פרטית איך תעניש ח"ו בעונש כללי להמית צדיק עם רשע:

פרק יט

פסוק ט

ויאמרו גש הלאה כו' ונעשית מוכיח אותנו קשה מה התרעמו עליו אין להם אלא תרעומת על אותן שעשאוהו שופט ומוכיח. ונראה שהוא ע"פ מה שזכרתי בסמוך שמשפט ודין

שלהם היה לענוש המכניס אורחין גם האורח, על זה אמרו שאתה מבקש שנבטל דין שלנו לכבודך אין זה מן הראוי כי הלא אתה זר ועשינו אותך שופט ומוכיח, דהיינו שהמוכיח חייב לראות שיקויים מנהג העיר חוק ולא יעבור ואתה רוצה לבטל מנהגנו וממך יראו וכן יעשו האחרים. וע"ד זה יתיישב הכפל לשון שאמרו וישפוט שפוט דהיינו מה שהוא שפוט כבר בינינו שלא להכניס אורחים ואתה בא לעשות משפט על זה ולבטל משפטנו:

פסוק יב

חתן ובניך וכו' או בנים ובנות דאיל"ת דאו בניך קאמר אלא בניך ודאי קאמר קשה דהא מתחילה אמר מי יש לך פה לשון ספק ומשמע דאפשר שאין לו בנים ובנות אלא דגם זה לשון ספק ולשון או קאמר:

ובניך, בני בנותיך הנשואות, דאי על בניך ממש קאמר היה לו להקדים קודם חתן דפשוט שיציל בניו קודם חתניו אלא על בני בנותיו קאמר:

פסוק יד

חתניו, שתי בנות נשואות כו'. היינו מדאמר אחר כך לוקחי בנותיו ש"מ שהאחד קאי על הנשואות והשני על הארוסות אבל א"ל איפכא, דודאי חתניו מן הנשואין קודמין לו להצילם מן חתניו מן הארוסין והיותר מסתבר אמר תחילה. והא דנקט רש"י שתי בנות היו לו בעיר נראה דיליף מן לוקחי בנותיו שהם ארוסות דהיינו אותן שנשארו עמו במערה כמ"ש אח"כ שתי בנותיו ממילא ה"ה הנשואות היו שתים, ונראה הוכחה לזה מדאמר לוקחי בנותיו ולא אמר ולוקחי דהא כ"א הוא בפני עצמו אלא להקיש הנשואות להארוסות שהם במספר אחד:

פסוק טו

ויאיצו, ודחיקו מהרוהו. נראה דבזה מתורץ מ"ש לשון רבים דהא מלאך אחד הצילו כמ"ש בסמוך דאין שני מלאכים עושים שליחות אחת, אלא דלענין המהירות לשלחם היו שניהם מסכימים דגם אותו שהשחית היה חפץ להוציאו מהר כיון שלא יכול לעשות שליחותו כל זמן שלוט שם:

פסוק יח

אל נא אדני, בבעו כען ה'. הך כען הוא ט"ס כי אינו בתרגום ואדרבה התרגום מפרשו להך נא לשון בקשה כמ"ש רש"י. אבל נא השני הוא לשון עכשיו כתרגומו הא כען:

פסוק כ

העיר הזאת וכו' בן צ"ט שנה. שנאמר ואברם בן צ"ט שנה בהמלו כו' ואז בא מלאך אחד להפוך את סדום:

הלא מצער היא. עונותיה מועטין. בפ' שבועת העדות מאי קרובה והיא מצער אילימא דמיקרבא וזוטרא הא חזו לה אלא מתוך שישיבתה קרובה עונותיה מועטין ואם כן קשה על רש"י שפירש אחר כך ופשוטו של מקרא כו' דא"כ קשה קושיית הגמרא הא חזו לה, בשלמא מה שאמר והיא מצער יש לתרץ דה"ק שתהיה גם העיר, ניצלת עבורי כיון שהאנשים בה מעטים אלא דמ"ש קרובה נשאר עדיין קשה הא חזו לה. וי"ל דה"ק תהיה גם העיר ניצלת עבורי כיון שאני אהיה שם, וכ"ת כל כמה שאיני שם תחרב ואין מגין על החרון אף לזה אמר שקרוב לנוס שמה ולא יהיה שהות קודם בואי דקרובה היא והוה כאלו אני כבר שם:

פסוק כב

כי לא אוכל. אתה למד כו' אף על גב, דזה נלמד לעיל מדכתיב ויאמר המלט ולא ויאמרו כמ"ש רש"י שם, שאני התם דבהצלה מיירי הוה אמינא דבהצלה שאין מתנגד לזה סגי במלאך אחד אבל בהשחתה שיש כאן הרבה מתנגדים לזה אה"נ שהיו שנים הופכין קמ"ל כאן שאפילו בזה לא היה רק אחד. אלא דק"ל למה, כתב רש"י מכאן ולא יליף לה מלשון הפכי שהוא ג"כ לשון יחיד ורש"י עצמו הביאו ריש הפרשה אלא דהקדים שם ראייה לא אוכל קודם הפכי ובודאי לא לחנם הוא. ונראה דאי משם הו"א שאע"פ שהיו כולם שם חלקו כבוד לגדול שבהם, אלא שכאן אמר לא אוכל היה לו לומר רבותא טפי שאפילו כולם לא יוכלו וע"כ כתב רש"י שם תחילה מן לא אוכל כי הוא עיקר:

פסוק כד

וה' המטיר הוא ובית דינו. גם בפסוק וה' הכה כל בכור פירש רש"י כן ולעיל גבי וה' אמר המכסה אני לא פירש כלום וכן וה' פקד את שרה. ונ"ל דלא הוקשה לו הוי"ו לחוד דזהו לשון הפסוקים אלא שהוקשה לו דכאן דמורה על דין וכן בפסוק הכה כל בכור היה ראוי להזכיר שם אלהים שהוא דין ולא ה' שהוא רחמים. בזה מתרץ דכאן שאמר וה' הוא בא ללמד שה' שהוא רחמים הסכים על הב"ד שלמעלה שהוא דין וכמ"ש רז"ל שהרשעים מהפכים מדת הרחמים לדין ולפעמים כתב מדת הרחמים בדין הרשעים מטעם זה כיון שכבר הודיענו הכתוב במקומות אלו שכתב וה' ומש"ה במקום שנזכר וה' על מדה טובה לא הוצרך להזכיר דל"ק שם רק הוי"ו לחוד וזהו אינה קושיא כ"כ אלא דבמקומות שמורה על דין אנו מוכרחים לומר שהוי"ו מורה על הב"ד והרא"ם דחק עצמו בחנם בתירוץ על קושיא זו:

המטיר על סדום. בעלות השחר. פי' דלא קאי וה' המטיר על מה שלפניו שהשמש יצא שהרי כתיב וכמו השחר עלה כו'. ואין להקשות הא כתיב כי לא אוכל לעשות דבר עד בואך שמה ולא בא אלא ביציאת השמש. י"ל כי מן השחר ירד המטר אלא שהיה תלוי

באויר עד יציאת השמש כמו שדרשו רז"ל על אבני אלגביש כיוצא בזה. ודרך זה נ"ל נכון מאוד במה שפירש"י אחר זה דתחילה מטר כו' והקשה הרא"ם על זה הא כתיב ימטר על רשעים פחים אש וגפרית כו' וכן הנני ממטיר לכה לחם מן השמים דלא שייך לומר כמו שאמר כאן. וע"פ מה שזכרנו יש לתרץ זה דכאן אמר וה' דהיינו הוא ובית דינו דמלת ה' הוא רחמים וצירף אליו דין בית דינו ונמצא דע"כ צריך שיהיה כאן ג"כ רחמים דאל"כ לכתוב אלהים שהוא דין גמור אלא ודאי שיש כאן גם רחמים ועל זה קשה מהו הרחמים בכאן, ותירץ דמצד הרחמים היה שהיה תחילה מטר אולי ישובו ומצד הדין נעשה אח"כ אש וגפרית. אבל בפסוקים שזכרנו אין שם קושיא כי ודאי שייך לומר על הכל המטיר שהוריד מן השמים, אלא דכאן שייך לחלק בין מטר ובין אש וגפרית כדי לתרץ וה' הוא ובית דינו מהו:

פסוק כה

ויהפך את הערים וגו' ארבעתן יושבות על סלע אחד בב"ר אמר חמשה כרכין הללו היו יושבות על סלע אחד ושלח מלאך ידו והפכן שנאמר בחלמיש שלח ידו, והרא"ם הקשה עוד, מהא דכתיב כמהפכת סדום ועמורה אדמה וצבויים (דברי' כט) שהן ד' ונראה לי לתרץ דודאי הגזירה נגזרה ממנו ית' על כל החמשה והוה כאילו נהפכו כבר והרבה מצינו כזה אלא שתפלתו של לוט הועילה להציל את צוער, ורש"י נקט האמת כמו שהיה שלא נהפכו רק ד' וב"ר מיירי מה שהיה גזר דין מקודם. והמלאך אע"פ שהפך לכולן מ"מ הועילה תפלת לוט שנתבטל על ההיפוך שאמר המלאך להפוך את צוער:

פסוק כו

ותבט אשתו מאחריו. מאחריו של לוט צריך טעם למה באמת לא, אמר הכתוב מאחריה, יש לתרץ דהא באמת לא היה עליה שום צווי שלא תביט אחריה אלא ללוט היה הצווי ואמר הכתוב שהיה לה ללמוד מצווי של לוט ומאיזה טעם נאסר זהו שייך גבה דידה טפי, וע"כ אמר הכתוב מאחוריו של לוט שמשם נמשך האיסור גם לה אלא שהעונש שלה היה במלח לפי שנצטרף לה החטא שלה במלח:

פסוק כט

ויזכר אלהים וכו' ולא גילה הדבר כו' ודאי תימה שדבר זה יהיה נחשב לזכות שנית דרש"י פירש לעיל שבזכות אברהם אתה ניצול וכאן אמר בזכות עצמו לפי שלא גילה ונראה דקשה לשון ויזכור אלהים את אברהם דמשמע לטובת אברהם מספר כאן כדרך הלשון ויזכור אלהים את נח ואת כל החיה כו' דאי לטובת לוט היה לו לומר תחילה וישלח את לוט כי זכר לו אלהים את אברהם, דכל עיקר הזכירה היה בשביל לוט ואי לאו לוט לא היה נזכר אז אברהם. אלא באמת כן הוא דלא בא הכתוב להזכיר טובת

לוט בשביל זכות אברהם דלא מהני ליה זכות אברהם כיון שהיה חוטא גדול אלא הענין דהכתוב מספר גודל החיבה שהיה לאברהם שהרי הציל את לוט בשביל דבר קטן מאוד שנמצא בו דהיינו שלא גילה על שרה כל זה לא היה אלא בשביל חיבה לאברהם:

פסוק ל

כי ירא וכו' לפי שהיתה קרובה לסדום, דעיקר ההצלה היתה לצוער בשביל שהיא קרובה כדלעיל וא"כ אם יתעכב שם יתבטל זכות זה כי ירבו הימים ויתרבו העונות:

פסוק לג

ותשקין וכו' יין נזדמן להם במערה. הא דלא פירש כן במה שאמרה הבכירה לכה נשקה את אבינו יין, דשם אפשר לומר שהיה יין עמהם אבל כאן כתיב הוא ולא ההוא דפירושו שהקב"ה סייע אותה לזה כדפירש"י גבי לאה לקמן שנאמר שם וישכב עמה בלילה הוא שהקב"ה סייע שיצא משם ישששכר, ושם, הוה שפיר סיוע לפי שעמדה מלדת כבר אבל כאן קשה מה הסיוע ע"כ פירש כאן שהסיוע הוא שנזדמן להם יין במערה:

ובקומה. נקוד. לומר שבקומה ידע פירוש שהנקודה עוקרת כל התיבה והיינו משום שנקודה אחת היא כמו שזכרתי לעיל גבי איה שרה אשתך. וא"ל א"כ לא לכתוב התיבה כלל. וי"ל דהביאה עצמה לא ידע אלא שראה שהיתה במטתו עד שקם הוא:

פסוק לו

ותהרין וכו' הוציאו עדותן לחוץ. כן היא הגירסא ופירושה דהבתולים הם עדות להבתולה כ"כ, המפרשים ג"א ומהר"ן:

פרק כ

פסוק ב

ויאמר אברהם וכו'. לפי שכבר לוקחה לבית פרעה ע"י כן. נראה פירושו שיש בסתם שתי סברות שיש סברא לומר כשלא יאמר כלום יסברו שהיא אשתו יקחוה וממילא יהרגוהו, ויש סברא להיפך דמן הסתם יסברו שהיא אשתו ולא יגעו בה כלל, ומש"ה לעיל בפעם הא' היה אברהם דואג שמא מן הסתם יקחוה והיא תסבור כסברא שנייה ע"כ ביקש ממנה שתתפוס כסברא ראשונה אבל כאן א"צ לכך דפשיטא שתתפוס כסברא ראשונה שהרי כבר לקחוה ע"כ לא הוצרך לבקש ממנה. אך ק"ל דהא אמר אח"כ כשהלך מבית אביו אל כל המקום אשר נבוא שמה אמרי לי אחי הוא וא"כ למה הוצרך לבקש ממנה בפעם הראשונה וליטול ממנה רשות דהא כבר היה תנאי ביניהם על זה על כל הדרך אשר ילכו וי"ל דאותו התנאי היה דוקא אם ישאלו מי הוא זה ואז תאמר אחי הוא אבל בסתם אין צ"ל כלום ע"כ ביקש ממנה שהיא תתחיל לומר יש לי אח כמו שזכרתי לעיל:

פסוק טז

לכל אשר אתך. עכשיו שהוצרכתי לבזבז ממון כו'. קשה אדרבה מזה יש פתחון פה לומר שהוצרך לפייסה על שבא עליה שלא כדין וי"ל דע"כ אמר נתתי אלף כסף לאחיך דהיינו לפי הוה אמינא שהיא אחותך ממילא לקחתיה אותך בהיתר ואיני צריך לפייסך כי המלך יכול ליקח אשה הישרה בעיניו רק שהיא בהיתר ואפ"ה אני מפייסך א"כ הכל יאמרו שאין זה אלא בשביל פיוס שזלזלתי בכבודך:

פרק כא

פסוק א

וה' פקד וכו' סמך פרשה זו כו'. בפרק החובל איתא מנא הא מילתא דאמור רבנן כל המבקש רחמים על חבירו והוא צריך לאותו דבר שהוא נענה תחילה, דכתיב ויתפלל אברהם וירפא וכתיב וה' פקד את שרה כאשר וכו' ופירש"י מדלא כתיב ויפקוד ה' את שרה וכתיב וה' פקד משמע שכבר פקד קודם לאבימלך:

כאשר אמר וגו' כאשר אמר אברהם על אבימלך. ולכאורה זה סותר דברי רש"י שלמד דברזה מן סמיכות הפרשיות. אבל באמת דא ודא אחת היא דלא בא רש"י כאן לדרוש סמיכות אלא עיקר הלימוד מן כאשר אמר כמו שאמרו בגמרא דעל אבימלך קאי אלא דאי לאו הסמיכה כאן לא ידענא על מה קאי כאן כאשר אמר דיש לפרש כאשר אמר הקב"ה כמו שפירש"י אחר זה באמת, ע"כ יליף רש"י דעל אבימלך קאי היינו כאשר אמר אברהם והוא ניהו מה שנזכר לעיל מזה. וזהו שכתב רש"י סמך פ' זו לומר דבר הלמד מענינו על מה קאי כאשר אמר. ואע"פ שפירש"י אחר זה כאשר אמר הקב"ה היינו דעכ"פ אין מקרא יוצא מידי פשוטו:

פקד את שרה כאשר אמר. בהריון. כאשר דבר בלידה. התוס' בפ' החובל שם כתבו דלא בהריון משתעי שהרי המלאכים כבר בשרו את שרה מפסח שלפניו אלא ילדה בריוח כמו שהתפלל על אבימלך עכ"ל. בזה ניחא מה שהוצרך הכתוב כאן לומר כאשר דבר על הלידה אע"פ שכבר זכר ההריון דקמ"ל שהיתה הלידה בריוח אלא דאיפכא קשה למה לו להזכיר ההריון דודאי אם תלד כבר היתה הרה, וי"ל דגם בהריון יש רבותא דאמרינן בפ' הבא על יבמתו שרה אמנו איילונית היתה שנ' ותהי שרה עקרה אין לה ולד אפי' בית ולד לא היה לה וא"כ אי לא כתיב אלא כאשר דבר לא הייתי מפרשו על לידה בריוח אלא על הרבותא דהריון כמו שזכרנו אבל באמת א"א לפרש דברי רש"י כך בזה שהרי לפ"ז שהביא רש"י הפסוקים על אמירה ועל דבור דקאי על הקב"ה ובדברי הקב"ה לא נזכר כלל לידה בריוח דבגמרא שם יליף לה מן כאשר דבר ומפרשו על אברהם, אבל

רש"י אינו מפרש כאשר דבר וכאשר אמר רק על הקב"ה ממילא לא קאי על לידה בריוח ע"כ נראה דרש"י ע"פ המדרש יליף כל המבקש רחמים על חבירו כי הוא מצד הסמיכות וכאשר אמר וכאשר דבר קאי על הקב"ה. והכוונה היא ע"פ הגמרא דפ' הבא על יבמתו א"ר אסי אברהם ושרה טומטמין היו ומביא פסוק על זה וא"כ לאברהם היה מום אחד שהיה טומטום ושרה ב' מומין, א' שהיתה טומטום, שנית שעיקר בית ולד לא היה לה כמו שזכרנו וע"כ אמר הכתוב שע"י תפלת אברהם על אבימלך נתרפאה שרה ופקד ה' אותה ברפואת שני מומין. האחד בהריון שנתן לה בית ולד וזהו בהריון שתוכל לקבל הריון. וכאשר דבר קאי על הלידה שלא היתה יכולה לילד שהית' טומטום פקדה גם בזה. ורפואת אברהם נודע כבר שהרי הוליד את ישמעאל:

עוד דרך אחר נ"ל בענין זה, דיש להקשות במ"ש כאשר אמר בהריון וכאשר דבר, בלידה ולמה הקדים פסוק זה כאשר אמר והוא מאוחר לעיל דתחילה נזכר דבר ה' אל אברהם ואח"כ כאשר אמר אבל שרה אשתך יולדת כו' ותו דבכאשר אמר נזכר לידה וכאן ייחס הלידה לכאשר דבר, ואגב זה לתרץ עוד מ"ש לעיל והנה דבר ה' אליו דלשון זה לא מצינו בשום נבואה אלא היה לו לומר ויהי דבר ה' אליו מאי והנה. אלא נראה לפרש הענין בדרך זה. דבדבור דלעיל נאמר לא יירשך זה, מבואר דלא נתכוין שם אלא להוציא שלא יירשנו אליעזר ועל זה אמר לו הקב"ה אל תירא מזה כי לא יירשך רק אשר יצא ממעיך ועדיין לא נודע מי הוא שיירשנו אפשר שהוא יהיה ישמעאל אבל במה שאמר אח"כ אבל שרה אשתך יולדת לך בן בזה נתבאר דבור הראשון דכיון שאמר יולדת לך בן משמע דוקא הוא ולא ישמעאל כמ"ש כי ביצחק יקרא לך זרע. ועפ"ז מיושב לשון הפסוק והנה דבר ה' אליו דה"ק דכאן לא היה דבר ה' בבשורה זו אלא אליו כלומר אברהם נתבשר שיהיה לו בן יורש וזהו לשון הנה דבר ה' כלומר שעדיין לא נשלם הדבר והבשורה אלא לאברהם לחוד וצריך עוד נבואה ובשורה לשרה והיינו במאמר אבל שרה אשתך כו' ועכשיו נתרץ הפסוק דכאן, כי שרה היתה צריכה לשתי בשורות האחת שכל זמן שלא נעשית הרה היו אומרים ששרה זו אין סתרה כגלויה כמו שאמרה הגר לעיל שהיא נעשית הרה מביאה ראשונה כו' שנית שבנה יהיה היורש ולא ישמעאל כמו שזכרנו, וע"כ אמר כאן שה' פקדה בהריון ובלידה פירוש כמו שמוזכר בלידה שדוקא בן שרה יהיה היורש וזהו מוכרח מכח מאמר השני של הקב"ה שבא לפרש דבור הראשון שהוא מרמז על מה שנזכר בלידה וע"כ אמר תחילה כאשר אמר להורות שמזה יש פירוש לכאשר דבר וע"כ סיים ויעש ה' לשרה כאשר דבר, הזכיר פעם שנית לשרה ללמדנו שהדבור הראשון קאי

על שרה ולא על ישמעאל וכאן נשלמה הבשורה הראשונה וזהו שסיים רש"י כאן והביא היורש משרה (כנ"ל נכון מאוד בס"ד):

פסוק ו

יצחק לי וכו'. הרבה עקרות נפקדו. וא"ל מנא הוו ידעי דזכות, שרה דוקא גרמה להם דמשמעות הכתוב שכל מי ששמע פקידת שרה וידע נס הקב"ה עמה היה לו ג"כ בטחון וע"כ, נתרפא:

פסוק ז

היניקה וכו' והיא הניקה את, כולם, קשה הא דישראלית לא תניק לבן כותית אפי' בשכר ביו"ד סי' קנ"ד. וא"ל דכשיש לה חלב הרבה ומצער אותה מותר דהא הכא לא היה לה חלב הרבה לפי הטבע אלא דנעשה לה, נס ולמה עבד רחמנא ניסא לשיקרא. וי"ל דהאיסור הוא שמניקתו על איזה זמן אבל פעם אחת אין קפידא וכאן לא היה כ"א באקראי בפעם אחת:

פסוק ח

[ח] משתה גדול שהיו שם גדולי הדור. קשה דהא משתה אסתר שעשה אחשורוש כתוב ג"כ ויעש המלך משתה גדול ושם פירושו משתה רבה כמ"ש שם התרגום ונראה דיש לדקדק דבכ"מ שתמצא עשיית משתה תמצא אצלו למי עשה המשתה כגון בפרעה ויעש משתה לכל עבדיו ובמגילת אסתר ג"כ זכר לכל שריו ועבדיו וכאן לא נזכר למי עשה, משתה ע"כ פירש גדול שהיו גדולים שם נמצא שפיר מוזכר למי עשה המשתה:

פסוק י

עם בני וגו', מכיון שהוא בני כו. מה שהקשה הרא"ם על זה מן לעבדך ליעקב יתבאר בפ' וישלח:

פסוק יז

את קול הנער מכאן שתפלת החולה יפה. הקשה הרא"ם מהא דפ"ק דברכות (ה') ולוקי ר' יוחנן לנפשיה ומשני אין חבוש מתיר עצמו מבית האסורים ותירץ דלא מצי מכוין אבל כי מצי מכוין טפי עדיף, ולי נראה דלענין תפלה טפי עדיף של החולה אבל ר' יוחנן דאמר שם לחולה אחר הב לי ידך ואוקמיה שם לא מיירי מתפלה אלא ר' יוחנן השפיע לו מזכותו, ובזה אין החולה משפיע לעצמו מכח זכותו דכיון שכבר לא הגין זכותו לו שלא יחלה ה"נ לא יגין להסיר החולה:

לפי מעשיו של עכשיו. ול"ק מבן סורר ומורה דנדון ע"ש סופו דשם התחיל כבר בקלקלתו שהוא זולל וסובא ורש"ל תירץ דבן סורר נדון ע"ש סופו של מעשה עצמו משא"כ גבי ישמעאל כאן דבניו יעשו רע לישראל ע"כ אין נדון משום סוף של בניו,

ולשון רש"י לא משמע כן דאמר ולא לפי מה שהוא עתיד לעשות. וא"ת והא היה עכשיו רשע כדפירש"י לעיל על מצחק, וי"ל דעל עבירות שעבר חשב שהקב"ה מצילו בשביל דנפיק מיניה זרעא מעליא וכמו דאיתא פ"ד דב"ק (לח:) גבי עמון ומואב שחס הקב"ה על שתיהם בשביל שעתיד לצאת מהם ב' פרידות, ע"כ אמרו דאדרבה נפיק מיניה זרעא שימיתו ישראל בצמא והיאך אתה חס עליו להצילו מן מיתת הצמאה. וא"ל למה הקשו המלאכים מי שעתיד להמית כו' הא כתיב לא יומתו אבות על בנים דשאני הכא דכבר היה נדון למיתה משעה שנתנה בו שרה עין הרע אלא שאתה בא להצילו:

פסוק כ

קשת. על שם האומנות כו'. לכאורה תמוה הוא דהא אמר רש"י תחילה יורה חצים בקשת א"כ קשת היינו שם דבר של הקשת ולא כמו חמר גמל וצ"ל דרש"י דקדק מדאמר קשת הקו"ף בפת"ח ולא בסגו"ל אלא ע"כ שמלת רובה אינו דבוק למלת קשת אלא תרווייהו הם על שם האומנות דהיינו רובה שהוא יורה חצים בקשת. והך בקשת לשון רש"י הוא ולא קשת הנזכר בפסוק וזהו פשוט שמלת רובה קאי על האומן אלא דבקשת שיש לטעות ולומר שהוא לשון קשת בסגו"ל ע"כ הוצרך רש"י לומר שהוא שם האומן והיינו מדנקוד פת"ח:

פסוק כב

אלהים עמך, לפי שראו כו'. קשה לו למה דוקא בעת ההיא ע"כ אמר שראו ג' דברים שנים מהם אין הנס מוכרח דאפשר דהצלה מסדום אירע הדבר שנסע משם. וכן רדיפת המלכים יש לו ג"כ לומר שנפל פחד עליהם והיו סבורים שרבים באים עליהם אלא שהדבר השלישי דהיינו פקידת האשה לזקוניו ע"כ דרך נס הוא ממילא הויין גם הראשונים דרך נס ע"כ אמר בעת ההיא שזהו גילוי על הראשונים:

פסוק ל

כי חפרתי וכו' ויעלו המים לקראתו כו' ועלו לקראת אברהם. הקשה הרא"ם אלה הצאן מה עשו בזה ולפי הב"ר ניחא שאמר כל מי שהמים עולים לקראת צאנו כו', וי"מ שמ"ש שבע כבשות תקח מידי שא"ל מיד שהם שלך לא יעלו המים לקראת צאן ההוא וקודם שתקחם ממני יעלו המים ובזה נגמר העדות. ונראה דכל כורתי ברית מנהגם לעשות מעשה הנאה לשניהם כמו שמצינו ביעקב ולבן שעשו גל של אבנים ועשו שם סעודה ואכלו על הגל וכמ"ש שם הרמב"ן. כן הוא גם כאן שהראה אברהם לאבימלך אהבה ונתן לו מתנה כבשות לחזק הברית:

פרק כב

פסוק ג

את שני נעריו. שאם יצטרך האחד לנקביו ובפ' בלק פירש"י על ושני נעריו עמו גבי בלעם שיהיו חוזרין ומשמשין זא"ז. וקשה למה פירש כאן טעם אחר, ותו למה כתב כאן שאינו רשאי ושם פירש לשון לכתחילה אבל אין איסור בדבר, ותו דכאן אמר אתו ושם אמר עמו, וע"ק דאמר בב"ר א"ר אבהו שנים הלכו בדרך ארץ אברהם ושאול שכ"א היה לו שני נערים עמו ולא חשב גם בלעם. ותו למה נקט בד"א. נ"ל לתרץ הכל בדרך אחד כי אלו הטעמים נמצאו לפעמים זה בלא זה דהיינו טעם שמירה לפעמים אין שייכה כגון שיש בלא"ה שם אנשים אחרים חשובים, אלא שעדיין שייך טעם שאחד משמש לחבירו. ולפעמים טעם זה לא שייך כגון שהאדם חשוב מוחל על כבודו והרב שמחל על כבודו כבודו מחול והוא יחזור וישמש להאחד אם יצטרך בהכרח לכך מ"מ שייך טעם שמירה ועוד נקדים שלשון אתו משמעבדומה לו כדאיתא בסנהדרין ונשאו במשא העם אתך ודרשו אתך בדומה לך, ולשון עמך היינו במחיצתך כדאמרינן גבי שאול שאמר לו שמואל מחר אתה ובניך עמי ודרשינן, במחיצתי וע"כ אצל בלעם שהיו, שרי מואב עמו ונהג עצמו בנפש גבוהה ולא מחל על כבודו לחזור ולשמש את משרת שלו ע"כ אמר הטעם משום שיחזור וישמש את חבירו ובזה אין איסור אם יעבור על זה אבל אברהם היה בו נפש שפלה ורוח נמוכה ומחל על כבודו ואם היה צריך לשמש את שמש שלו היה עושה. והכתוב מעיד שהיו נעריו אתו פי' בדומה לו שהיה משפיל עצמו כאילו הוא כמותו וראיה שעשה בעצמו הכל מה שאפשר לעשות ע"י עבדו רק שהוצרך לשני נערים עבור שמירה וקמ"ל שאע"פ שת"ח תורתו משמרתו מ"מ אסור שיסמוך על זה כדאשכחן (פסחים קיב:) בר"ח בן דוסא שהיה יוצא יחידי ופגעו בו מלאכי חבלה ואמרו אי לאו דמכרזי עלך ברקיעא הזהרו בחנינא היינו מזיקים לך וזהו שאמר ב' הלכו בדרך ארץ פי' אע"פ שהיו ת"ח ותורתן משמרתן מ"מ התנהגו עצמן בדרך ארץ כאילו הם אנשים סתם והלכו בדרך העולם להצטרך שמירה משא"כ בבלעם דנהג עצמו ברוח גבוה אע"פ שהיה הדיוט באמת: ועפ"ז נראה לתרץ במה שנאמר בבלעם וילך עם שרי מואב ויחר אף אלהים כי הולך הוא ויתיצב מלאך ה' בדרך לשטן לו והוא רוכב על אתונו ושני נעריו עמו דקשה למה לא נזכר ושני נעריו עמו תחילה אחר וילך עם שרי מואב. וע"ק מה שלמדו רז"ל שאדם חשוב צריך, שני נערים מבלעם מנלן ללמוד ממנו דאדרבא נימא דמדה רעה היתה בו כמו שאר מדות רעות שהיו בו אלא נראה דה"ק שזה הרשע ראה רצון השי"ת שחרה אפו אפי' על ההליכה לחוד אפי' אם היה הולך ברגליו כאחד הרקים והוא כפל

ברשעתו ורכב כאחד מהחשובים, ע"כ אמר הכתוב ויחר אף אלהים כי הולך הוא פי' אפי' על ההליכה לחוד חרה אפו והוא רוכב על אתונו ושני נעריו עמו פירש שהתנהג עצמו כאדם חשוב שדרכו לרכוב כדאיתא דב"מ ואי אדם חשוב היא קנה ברכיבה כי דרכו בכך נמצא דלאו מבלעם אנו למדין מדה טובה אלא מדגינה אותו הכתוב שהתנהג עצמו כאדם חשוב ש"מ שאדם חשוב בעלמא צריך ב' נערים לשמירה ע"כ אמר כאן באברהם ויחבוש את חמורו ואעפ"כ לא רכב אלא שני נעריו לקח אתו בדומה לו שכולם הלכו ברגליהם ויבקע עצי עולה שהעצים שם על החמור אבל הוא ויקם אל הר האלהים. ההפך מבלעם שאמרנו (כנ"ל לתרץ הכל על נכון בס"ד):

ויבקע. תרגומו וצלח לא בא רש"י בזה אלא שלא תטעה בלשון התרגום שפי' וצלח דהיינו לשון הצלחה אלא דגם וצלח לשון ביקוע:

פסוק יב

אל תשלח וכו' ואוציא ממנו דם. בדרוש של עקידה מבואר זה יפה:

כי עתה ידעתי וגו'. עכשיו אתה אומר לי אל תשלח כו' קשה למה לא הקשה כלום כשאמר לו קח נא את בנך כו' וי"ל דשם לא היה רוצה להקשות כלום כדי שלא יהא נראה שקשה לו צווי של שחיטת בנו משא"כ עכשיו שאדרבה באת להקל עלי שלא אשחטנו אני מקשה קושייתי. וזהו שאמר אפרש לפניך שיחתי כלומר עד הנה היה לי קושיא בלבי אבל עכשיו אני מקשה בפירוש:

פסוק יג

אחר אחרי שאמר לו המלאך כו' פירוש דל"ת האי אחר פירושו איל שני אלא אחר פירושו אחרי פי' אחר דברי המלאך. וכן התרגום מפרש כאן מלת אחר דפירושו בתר אלין דהיינו אחר זה. וא"כ המשך הכתוב הכי וירא והנה איל אימת היה זו אחר דברי המלאך ואח"כ מסיים מה ראה נאחז בסבך בקרניו. וא"ל לאיזה צורך נכתב הך אחר שבלאו הכי אנו יודעים שזה נעשה אחר דברי המלאך. נראה דקמ"ל דל"ת דהאיל בא לשם אחר דברי המלאך אלא כבר מוכן היה ובא שם אלא דהראייה של אברהם אותו היה אחר דברי המלאך:

בקרניו, שהיה רץ אצל אברהם בג"א מפיק ליה מדכתיב נאחז ולא אחוז ש"מ שע"י אחר נאחז דהיינו ע"י השטן ולא ידענא החילוק שבין נאחז לאחוז דגם אחוז פירושו שנעשה אחוז ע"י אחר שיאחזו. ונ"ל דקשה כיון שמוכח שהיה מוכן כבר לאברהם למה הכינוהו מן השמים כיון שהוא מסובך באילן לזה אמרו שהשטן עשה דבר זה ועוד יש לפרש דקשה נאחז הוא מיותר דהיה לו לומר נסבך בקרניו כלשון רש"י סובכו ומערבבו. אלא

דקמ"ל דהיה בענין שאין דהך האיל להיות נסבך כן מעצמו אלא נאחז בכוונה כן ע"י שטן שאחזו לזה:
סובכו ומערבבו בין האילנות יש לדקדק עירוב מאן דכר שמיה הא בפסוק לא נזכר אלא בסבך דהיינו סובכו, ותו למה נקט רש"י בין האילנות הא לא נזכר בפסוק אלא בסבך דהוא אילן אחד כמ"ש רש"י באילן ונראה דקשה במ"ש נאחז בסבך בקרניו ה"ל לומר נאחז בקרניו בסבך דנאחז ובקרניו היינו האיל ולמה הפסיק בינתים במלת בסבך אלא ששני דברים היו שם דגוף האיל היה מעורבב היינו בין אילנות וקרניו נסבכו באילן. וזה שכתב רש"י שסובכו היינו בקרניו ומערבבו בין האילנות היינו בגופו. וכ"ז עשה השטן שלא יוכל לעקור משם:

פסוק כ
אחרי הדברים וגו' בשובו מהר המוריה כו' הוצרך לזה דאי תימא כפשוטו קשה דעכ"פ צריך שיהיה איזה שייכות במ"ש אחר זה להענין הקודם וכמו שזכרתי אצל אחר דבריושל שטן שזכר רש"י לעיל:

פסוק כג
ובתואל ילד וגו' כל היחוסין הללו כו' דאם לא כן למה לא זכר מכל בני מלכה אלא בתואל:

פרק כג

פסוק א
ויהיו חיי שרה וגו'. בת ק' כבת כ' כו'. יש להקשות טובא בדבור זה. חדא למה אמר שבת כ' היא לעונשין ובפ' נח גבי יפת פירש"י שקודם מתן תורה היה בן מאה לעונשין. ותו מ"ש שהרי אינה בת עונשין משמע שחטאה אלא שאין עליה עונש וח"ו לומר כן ותו דגבי אברהם פירש"י כבן ע' למה זכר הפסוק כלל כבן ע' שם אלא די לומר בן ק' כבן ה' בזה. ותו מ"ש כבן ז' ליופי מה מעלה יש לצדיקים בענין יופי דזהו שבח בעיני רשעים. ותו מאי כבת ז' ליופי הא אדרבה יש לאשה בת עשרים יותר יופי דשדים נכונו וכל שאר מיני יופי שייכים בה מן תינוקת בת ז' שנים. ותו דכאן פירש"י ב' מעלות דהיינו לחטא וליופי ולגבי אברהם פירש"י לחטא לחוד והא בפסוק כתוב שם כמו כאן: ונראה דההצעה כך היא. דודאי צ"ל האי מנין קכ"ז לגופיה והזכיר ג' חלקי מספר שנותיה רק שאנו דורשין שיש היקש לאלו ג' מספרים דמספר הגדול שהוא ק' והיא בת עונשין כדלעיל היתה כמו חלק הבינוני שהיא עשרים ולא דוקא עשרים אלא נתכוין לחלק הבינוני שלה דהיינו פחות מק' שאינה בת עונשין ואח"כ אמר שלא תטעה לומר שעכ"פ חטאה אלא שאין עליה עונש לזה אמר בת כ' כבת ז' ליופי דעיקר המכשול באשה היא מחמת יופי ובני

אדם רציון אחריה והיינו שהוא גדולה ועומדת לביאה על זה העידה התורה שהיתה ביופי שלה כמו בת ז' דאע"פ שהיא יפת תואר אינה עומדת להבעל כיון שהיא ילדה כל כך. נמצא דמעולם לא היה מכשול בה ובאברהם שלא שייך בו מענין יופי שאין יופי אלא לאשה לא פירש"י רק מעלה אחת דהיינו לחטא אמר שם בן ק' כבן ע' ובן ע' כבן ה' והכוונה שם ג"כ דחלק הגדול שהוא בר עונשין דהיינו בן, ק' היה כמו חלק הבינוני שהוא בן ע' דהוא אינו בר עונשין כיון שהוא פחות מק' ול"ת שעכ"פ חטא אלא שאין עליו עונש לזה אמר בן ע' כבן ה' דודאי בן ה' אינו חוטא כלל כי אין לו יצה"ר כן היה אברהם בן ע' והיינו עד בן ק'. ואי לא הוה אלא היקש ק' להּ הו"א דאין המעלה רק מצד מה שבן, ה' אינו ראוי לעונשין אבל עכ"פ חטא כיוצא בו כמו שלפעמים גם בן ה' חוטא קמ"ל שני היקשים להורות דלא היה חוטא כלל והא דלא פירש"י גבי שרה כמו באברהם ומנלן מעלת יופי לזה פירש"י כאן שני חיי שרה כולן שוין לטובה דהיינו שיש ג"כ מעלת יופי ואפשר לומר שמעלת היופי לא היה בה כשהיתה בת ק' קמ"ל שני חיי שרה דכולן לטובה דאפי' בת ק', היתה יפה ויש לה המעלה שלא בא מכשול על ידה, משא"כ באברהם אין שם אלא מעלה אחת לענין חטא ע"כ לא נאמר שם שני חיי אברהם, כמ"ש בשרה. כנ"ל נכון מאד. והנה מקום אתי שהניחו המפרשים לי להתגדר בו בס"ד:

פסוק ב

ויבא אברהם מבאר שבע מתרץ בזה לשון ויבא דמשמע שלא היה בעיר אחת עם שרה באותה שעה בחברון ולא מצינו זה מש"ה אמר מבאר שבע דהיינו שהיה שם בעסק העקידה, ולזה אמר רש"י אח"כ ונסמכה מיתת שרה ולא אמר נסמכה אלא דקאי אדלעיל שאמר שבא מבאר שבע מה נ"מ מזה מהיכן בא על כן פירש ונסמכה כו' וכתב הרמב"ן וז"ל והנראה בעקידה שהיתה הצוואה שם בבאר שבע כו' עכ"ל:

לספוד לשרה וגו' וכמעט שלא נשחט מהרא"י פי' כמעט שלא נגמר דבריו לומר שלא נשחט פרחה נשמתה ואין זה אלא דרך דרש. אבל הענין כפשוטו דכיון ששמעה שהיה יצחק כ"כ בסכנה ובצער פרחה נשמתה אע"פ שבאמת היה ניצול. ובפרקי ר"א אמר שסמאל חרה אפו הלך לשרה ואמר לה לקח אברהם את יצחק בנך ושחטו והקריבו התחילה בוכה ומיללת שלש בכיות נגד ג' תרועות ג' יללות נגד ג' יבבות ופרחה נשמתה ומתה:

פסוק ד

גר ותושב וגו' גר מארץ אחרת דלשון גר ותושב משמע שבפעם אחת הוא גר ותושב כמו וכי תשיג יד גר ותושב עמך פירש"י גר והוא תושב כתרגומו ערל ותותב וכאן א"א

לפרש כן דאברהם היה מהול אלא דהכוונה היא כמ"ש הרמב"ן שהיה מנהגם להיות בית הקברות מיוחד למשפחות ומקום מיוחד לגרים שמתו שם, על זה אמר כאן אם תרצו לומר שאני גר ויש קברות מיוחד לגרים אין זה אצלי כי אע"פ ששמי גר מ"מ יש לי מעלה של תושב עמכם שכבר ימים רבים נתיישבתי עמכם:

פסוק יח

בכל באי וגו' בקרב כולם הקנהו לו כו' של"ת שהכל נקנה לאברהם מצד הדין ממילא כיון שקנה השדה כדאיתא בפרק הספינה קנה קרקע קנה אילנות שבה אלא לעיני כל באי שער עירו הקנהו לו בפירוש הכל. דאי היה מצד הדין לא נ"מ בזה שהיו כל באי שער שם אלא דהוא אמר בפירוש כן בפרסום גדול. וזה נלמד מדאמר למקנה ולא אמר לאברהם לחוד אלא דמרמז שהקנין נעשה בפירוש כן., וא"ל למה הוצרך באמת להתנות כן כיון דממילא קנה אותם הא ל"ק דאיתא בפ' המוכר את הבית האי מאן דזבין ארעא לחבריה צריך למכתב קני לך דיקלין ותאלין והוצין ואע"ג דכי לא כתב ליה נמי קנה מ"מ שופרא דשטרי הוא למכתב בפירוש משום ב"ד טועין וה"נ גבי קנין אברהם דכאן. (כנ"ל נכון בדברי רש"י):

פרק כד

פסוק א

ברך את אברהם וכו' ומאחר שהיה לו ובן כו' האי ומאחר הוא לשון תמוה דהי' לו לומר והיה לו בן וצריך להשיאו אשה ותו דלגמרי הוא מיותר. ונראה דבא לתרץ מה, שקשה על מ"ש וה' ברך את אברהם בכל דאין מקרא יוצא מידי פשוטו שהיו לו כל הברכות ואם כן. קשה למה נשא אשה דהא אמרינן כל השרוי בלא אשה שרוי בלא ברכה, לזה אמר מאחר שהיה לו בן והיה צריך להשיאו אשה וקי"ל הוא צריך לישא ובנו צריך בנו קודם וא"כ כאן היה צריך להשיא לבנו ע"כ התעכב הוא מלישא אשה עד אח"כ:

פסוק ב

תחת ירכי וכו' חפץ של מצוה כו' יש מקשים למה לא השביעו במילת עצמו שהרי גם אליעזר היה נימול ונראה דצריך שיתפוס בודאי ידו על החפץ דהיינו המילה וזה א"א כי אם במילה של המשביע כי הוא מרגיש בזה משא"כ במילת הנשבע שמא לא יניח ידו על המילה ממש כי בודאי לא יגלה ערותו נגדו וכן הוא בשבועה שהשביע יעקב ליוסף:

פסוק ח

ונקית וכו'. מבנות ענר אשכול וממרא. קשה הא אח"כ על ואפנה על ימין פירש"י בנות ישמעאל או לוט ולא זכר ענר כו' ותו בנות ענר כו' מנליה לרש"י ונראה דיש לדקדק בפסוק אשר לא תקח אשה לבני כו' כי אם אל ארצי כו' דלמה לו הלאו דלא תקח כו' הא

די לומר תלך אל ארצי ואל מולדתי כו', ודומה לזה מצינו במצות פסח לא תאכל ממנו נא כי אם צלי ואמרינן שם לעבור עליו בשנים וזה לא שייך אלא בצווי הקב"ה משא"כ באזהרת אדם כמו כאן מה לו אזהרה אחת מה לי שתים. ע"כ הכרח לומר שהצווי היה בדרך זה ששלש קפידות קפיד אברהם, האחת שלכתחלה יקח דוקא מארצו וממולדתו ותרתי לטיבותא שנית באם לא תזדמן לו אשה משם יקח ממולדתו לחוד דהיינו ישמעאל ולוט והם היו ג"כ בארץ ישראל. שלישית באם לא יזדמן גם באלו יקח מבנות ענר כו' ולא מכנענים אחרים וזהו מבואר בלשונו לא תקח אשה לבני מבנות הכנעני אפי' בכנעני אשר אנכי יושב בקרבו דהיינו ענר ואשכול וממרא שהיו שכנים עם אברהם, אלא כן יעשה לכתחילה יקח מארצו וממולדתו, ואם לא יזדמן יקח ממולדתו לחוד ואם לא יזדמן גם זה אז יקח מכנעני אשר בקרבו דהיינו ענר כו', אלא שאלו השתי קפידות הראשונות אינם שוים דקפידא דארצו ומולדתו ביחד אע"פ שזה יותר חשוב מ"מ אם לא תאבה לילך עם אליעזר לא ילך יצחק עצמו לשם ליקח אותה ולהביאה לא"י כי אסור לו לילך לח"ל. אבל הקפידה השנייה שהיא בנות ישמעאל ולוט שהם ג"כ בא"י אין קפידא אם לא תרצה לילך עם אליעזר אלא יצחק עצמו יבוא אחריה, וע"כ אמר הכתוב ואם לא תאבה האשה ללכת אחריך אלא יצחק עצמו יבא אליה זה לא תעשה אבל צווי דמולדתו לחוד דהיינו לוט וישמעאל יכול יצחק עצמו לילך אחריה ואם כ"ז לא יזדמן, ונקית משבועתי זאת. הקפיד לומר זאת כלומר אבל יש עוד אזהרה שלא תקח רק מבנות ענר כמוזכר לעיל ומש"ה כשאמר ואפנה על ימין כו' היינו אחר שלא יזדמן קפידא אחת מארצו ומולדתו אבל כאן קאי על שלא יזדמן לו שתי הקפידות הראשונות וא"ל מנלן שהיו כאן ג' קפידות שמא לא היו אלא שתים, זה ל"ק דהא אמר ואפנה על ימין כו' ע"כ שהיה גם קפידא זאת, והכל ניחא בס"ד:

פסוק טז

בתולה, ממקום בתולים. אבל מאיש לא ידעה לא נפקא זה דהו"א דמיירי מסתם מקום ידיעת תשמיש דהוא כדרכה ת"ל בתולה וממילא אנו צריכים לפרש לא ידעה על שלא כדרכה. ואע"פ שפחות משלש שנים בתוליה חוזרין מ"מ התורה מעידה שלא נטמאה בביאה לעולם אפי' בפחות משלש שנים. אלא דאכתי קשה שמא באמת נבעלה שלא כדרכה פחות משלש שנים ואיש לא ידעה מיירי מכדרכה שהוא סתם מקום תשמיש ואצטריך למכתב ג"כ בתולה דלא היתה מוכת עץ, ואי לא כתיב אלא בתולה הו"א דנבעלה פחות משלש שנים וחזרו בתוליה ואין לתרץ דא"כ בתולה ל"ל ולא תטעה לומר מוכת עץ היתה דא"כ כיון דבאמת בתולה היתה ואפי' היתה מוכת עץ. הא חזרו בתוליה

ואין כאן גנאי כלל. זה אינו דאטו שהיתה באה אצל יצחק ביומא דמישלם שנה השלישי' דודאי איזה זמן אחר השלש שנים ושמא היתה מוכת עץ קמ"ל בתולה וא"כ שלא כדרכה מנלן דלא נבעלה. ע"כ צ"ל דלא ידעה משמע לגמרי אפילו שלא כדרכה ובתולה ממעט מוכת עץ לאהר שלש שנים. וא"ל למאי נ"מ העידה תורה שלא היתה מוכת עץ והא אפי' אם היתה מוכת עץ אין זה גנאי לה י"ל דנ"מ לדינא דס"ל לרבנן דר' מאיר בפ"ק דכתובות דמוכת עץ כתובתה מנה ואמרינן הטעם במדרש מדכתיב כאן בתולה והיינו דלא היתה עץ ש"מ דמוכת עץ אינה בתולה ואין להקשות דהא איתא בילקוט ותפול מעל הגמל לפי שראתה ברוח הקודש שעתחד לצאת ממנה עשו נזדעזעת ונעשית מוכת עץ ויצא ממנה דם בתולים. דזה היתה אחרשבאה ליצחק אבל כאן מיירי קודם לזה:

פסוק נ

ויען לבן ובתואל, רשע היה וקפץ להשיב יש מקשים והלא גם בבני יעקב כתיב ויענו בני יעקב את שכם כו'. ואין כאן קושיא דשם בבני יעקב אפשר שלא היה מענה בפי יעקב בעת ההיא משא"כ כאן דכתיב ויען לבן ובתואל הרי שאף בפי בתואל היה מענה ההיא אלא שלבן הקדימו מפני רשעתו:

פסוק נב

וישתחו ארצה, מכאן שמודים על בשורה טובה. קשה למה לא פירש כן על מ"ש לעיל ויקוד האיש וישתחו לה', ובב"ר אמרו זה באמת על פסוק דלעיל. ונראה לתרץ דלעיל יש לומר דאין למדין מדבר זה שהדין הוא כך דשמא הוא עשה כן מצד חסידותו, אבל כאן יש יתור לשון שאמר הכתוב ויהי כאשר שמע עבד אברהם כו' דאין צורך לכתוב השמיעה דהא בהדדי היו יושבים אלא היה לו לומר וישתחו עבד אברהם ארצה לה', אלא דקמ"ל דנילף מזה למקומות אחרים שמודים על השומע בשורה טובה וא"כ גם הא דלעיל לאו מצד חסידות הוא אלא דין הוא, וזהו שכתב רש"י כאן מכאן שמודים כו' פי' דמזה אנו למדין למקומות אחרים:

פסוק נח

ותאמר אלך, ואף אם אינכם רוצים. הוכיח רש"י זה דאל"כ למה אמרה אלך היה לה לומר כן או הן. אלא דעליה גופה קשה מאין ידעה שאין רצונם שתלך שהוצרכה לומר כן. וי"ל דדקדקה בלשונם שאמרו התלכי עם האיש הזה ולא סיימו לומר אם לא כמו בכ"מ שיש שאלה כגון לעיל לדעת ההצליח ה' דרכו אם לא, למען אנסנו אם ילך בתורתי אם לא, אלא ודאי לאו בדרך שאלה של ספק אמרו זה אלא דרך, קושיא של תמיה, אמרו כן התלכי עם האיש הזה הא ודאי אין זה מן הראוי, ועל זה השיבה אפילו הכי אלך ואין להקשות מפסוק האלך ואקרא לך מינקת מן העבריות דשם הוה שאלה ולא נאמר אם

לא. דדוקא בשאלה ששני הצדדים שקולים אז שייך או לא משא"כ גבי מינקת דשם לא הוה שקולים דהא ע"כ צריך לה מינקת עברית דהא לא רצה לינק ממצרית א"כ הכרח, לקרוא עברית ולא אמרה האלך כו' אלא שלא לילך בלי רשות:

פסוק סד

ותרא את יצחק. ראתה אותה הדור. פי' הדור בלבושו והיתה סבורה שהוא איזה שר:

פסוק סו

ויספר העבד, גילה לו נסים שנעשו קשה דא"כ למה אמר אשר עשה. וי"ל דזה מקרא קצר וקאי על מי שבידו לעשות וזה הקב"ה כדרך שזכר רש"י תחילת בראשית:

פרק כה

פסוק ה

ויתן אברהם וכו' ברכת דייתיקי וכו'. דאל"כ מה נתן לו עכשיו והלא כבר נתן לו הכל ע"י שטר מתנה:

פסוק ו

הפילגשים וכו' אלא הגר. קשה הא כתיב לעיל ותתן אותה לאברם אישה לו לאשה וכן כאן כשחזר ולקחה כתיב ויקח אשה א"כ היתה אשה גמורה לא פילגש. ונ"ל דאה"נ דלא היתה אלא פילגש דהיינו בלא קידושין מ"מ זה היה ע"פ הדיבור שיהיה הדין שלה כמו אשה. דהכי איתא בב"ר אמר רב זו הגר א"ל ר' נחמיה והכתיב ויוסף א"ל ע"פ הדיבור נשאה היאך מה דאת אמר מה יוסיף ה' דבר עמי א"ל והא כתיב ושמה קטורה א"ל שקטרה מצות ומע"ט, הרי שדבר זה נעשה ע"פ הדיבור שה' חפץ בכך וכמו שמצינו ביהודה עם מעשה תמר שבא עליה בענין הנמשל לזנות ואמרינן שם ממני יצאו הדברים, ומש"ה מתורץ נמי למה העביר אברהם נחלה שנתן כל אשר לו ליצחק והא קי"ל (כתובות נ"ג) אסור להעביר נחלה אפי' מברא בישא לברא טבא אלא דהיה ג"כ ע"פ הדיבור ודומה לזה אמרי' בר"ג שאמר טבי עבדי לא כשאר עבדים ה"נ לענין פילגש דכאן אינה כפילגש דעלמא:

נתן אברהם וכו' שם טומאה מסר להם. פי' רש"י בפרק חלק דהיינו מעשה כשפים ושדים. וקשה הא אפי' בן נח אסור בכישוף כדאיתא בסנהדרין ונראה דהוא ע"פ מה דקי"ל דמותר ללמוד מעשה כשפים כדי שיוכל לבטל כשפים. וע"כ אמר כאן שם טומאה מסר להם פי' שידעו כח הטומאה ובמה יבטלוהו:

פסוק ז

מאת שנה ושבעים שנה וגו'. עיין לעיל גבי שרה בתחילת הפרשה מה שכתבתי מזה:

פסוק יט

ואלה תולדות יצחק, יעקב ועשו כו' אע"ג דלא כתב תיכף יעקב ועשו. אבל לא נפרש אלה תולדות היינו גלגולים וסבות שהיו לו כמו שפירש"י באלה תולדות יעקב יוסף כו' דא"כ קשה מאי בעי הכא לומר אברהם הוליד את יצחק. בשלמא אם נפרש על יעקב ועשו ולספר סדר היחוס ממילא צ"ל יצחק בן אברהם הוזקק לומר אח"כ אברהם הוליד כו' מחמת ליצני הדור כו', ויש ח"ו מקום לליצני הדור כיון שילדה יעקב ועשו הו"א דעשו הרשע בא מאבימלך קמ"ל שהרי עדות יש כו' ויש מקשים מה העדות מכח קלסתר פניו דכל אשה המזנה היא מהרהרת בבעלה בשעת זנות ואימתו עליה ע"כ הולד הנוצר בעת ההוא קלסתר פניו דומה לבעלה. ותירץ חותני הגאון מהר"ר יואל ז"ל (הב"ח) שבגמרא בפרק הפועלים איתא שבשעת הסעודה שעשה אברהם אחר לידת יצחק והיו שם רבים והיה בהם לצים שאמרו כן מה עשה הקב"ה הפך קלסתר פניו של יצחק ונדמה לאברהם ממילא קודם לזה היו הכל רואים שלא היה ליצחק תחילה אותו קלסתר עד שנהפך בשעת הסעודה. וזהו העדות הגדול שהעידו:

פסוק כ

בן ארבעים שנה. שהרי כשבא אברהם כו'. לא בא להביא ראיה על שהיה בן מ' דכי לא סגי במה שאמר הכתוב בפירוש שהיה בן ארבעים. אלא דרש"י מתרץ מה דקשה לאיזה צורך הזכיר הכתוב שהיה בן, ארבעים בשעת נישואין שלו מה שלא מצינו בשאר אבות, והא דכתיב אצל עשו ויהי בן ארבעים כו' היינו משום להראות מעשיו שנמשל לחזיר כמו שפירש"י שם, לזה תירץ דהכתוב מורה לנו דין אחד בזה דהיינו שאם תחשוב שנותיו של יצחק תמצא שהמתין עד שהיתה רבקה ראויה לביאה ומזה נלמוד לכמה דינים בתורה חיוב ופטור:

בת בתואל וכו' אלא להגיד שבחה כו'. קשה מאי בעי הכא בהך שבח. ותו דכבר ידענו שהיתה בת בתואל ואחות לבן לעיל וממילא יש שבח שלה, ותו יש לדקדק מ"ש רש"י אחר זה לו ולא לה שאינו דומה כו' דכיון שנתכוין הכתוב לשבחה למה הזכיר גנותה שלא נתקבל תפלתה, ותו לשון רש"י שסיים לפיכך לא ולא לה האי לפיכך הוא מיותר לגמרי ונראה דהכתוב בא כאן לקשור הענינים ביחד דהיינו שבא לומר שיצחק היה בן אברהם ממילא היה צדיק בן צדיק ורבקה היתה בת רשע, ואמר בזה דאע"ג שיש שבח מצד צדקות שלה מ"מ ויעתר לו ה' ולא לה כיון שאינו דומה כו' ודבר זה נתכוין הכתוב לגלות לנו. וזהו שכתב רש"י לפיכך כו' אין זה כוונת רש"י עצמו אלא הכתוב אומר האי לפיכך כו' כלומר כיון שזכרתי לך שזה צדיק בן צדיק והיא בת רשע ע"כ ויעתר לו ולא לה:

פסוק כא

ויעתר לו, נתפצר ונתפייס ונתפתה לו צריך ביאור על ג' לשונות אלו ונראה שהביאור הוא ע"ד שכל מי שאינו מרוצה עם חבירו וצריך לבקש הרבה באיזו שאלה ממנו תחילה רשות שיניח לו לדבר הרבה, אח"כ יראה לו שאין בלבו עליו שום נטירה, ואח"כ מתקרב יותר אל עצמו ממש. על זה שייכים ג' לשונות אלו. רבוי דברים, ריצוי, ופתוי. דלשון פתוי הוא קירוב ממש כלשון יפתה איש בתולה, וע"כ כאן שאמר תחילה אתר הוא רבוי ומביא אח"כ לידי ריצוי ואח"כ לפתוי, ופתוי נלמד מלשון לו שאמר הכתוב והוא מיותר אלא מורה על קירוב דלו ממש והיינו פיתוי. וא"ל מנלן לשון ריצוי דילמא אין כאן אלא רבוי ופתוי, די"ל דרבוי הנזכר כאן הוא מיותר שהרי כבר נאמר ויעתר יצחק דאינו שהרבה בתפלה אלא דמורה על דבר שנמשך מן הרבוי דהיינו ריצוי ולו מורה על הפתוי:

ואגב זה אני אומר שלכאורה יש לומר בתחינה של שומר ישראל התרצה והתפתה כמו שהוא בדפוסים חדשים, דאילו בנוסח התרצה והתפייס הוא כפל לשון שריצוי ופיוס הוא ענין אחד אבל פתוי הוא טפי מרצוי כמו שזכרנו. אלא שראיתי ברמב"ן בפסוק וכי יפתה איש שלשון פתוי שייך על מפתה לשקר, ע"כ אין לומר והתפתה כאן:

לנכח אשתו, זה עומד בזוית זו. מלשון לנוכח קא דייק דאילו היו עומדים בשורה אחת בשוה אין זה נוכח, ועוד מאי נ"מ מזה, אלא דקמ"ל אותו חדר שהיו מתפללים שם דומה למזבח ובקרבן של מזבח היה הדין שמזה על שתי זויות דהיינו שתים שהן ארבע ה"נ היה בתפלה שלהם הדומה לקרבן היו מכוונים שתי הזויית דהוה כמו ד' רוחות:

פסוק כב

ויתרוצצו וכו' בנחלת שני עולמות ודאי אין שייך מריבה בזה התלוי לפי מעשה האדם, אלא שפשוט שהעוה"ז שייך לעשו ועוה"ב ליעקב אלא שצדיק אוכל פירות מצותיו בעוה"ז משא"כ בעוה"ב אין לעשו שום זכות בו ובדבר זה היה מריבה ביניהם:

פסוק כג

ויאמר ה' לה, ע"י שליח. י"מ מדלא כתיב ויאמר לה ה', ולי נראה דמוכח כן מדכתיב ותלך לדרוש ולא כתיב ותלך לשאול אלא דלשון שאלה שייך כשאחד שואל מחבירו עצמו אבל לא אם ע"י שליח דבזה שייך דרישה שדרש אחר הענין, וא"כ היתה השאלה ע"י שליח בודאי גם התשובה היתה ע"י שליח:

שני גוים בבטנך, גיים כתיב (חסר וי"ו), פי' גאות שהיתה להם הנאת עוה"ז. וצריך ביאור למה צריך להשיב דבר זה ואין זה תשובה על שאלה שלה למה זה אנכי, ותו למה פירש"י הך גוים שהוא חסר יותר משאר חסרות שבתורה ונראה דקשה עוד למה אמר תחילה

שני גוים ואח"כ שני לאומים, אלא דהוכרח להשיב זה כדי שלא תקשה מאחר ששני גוים יש שם אחד צדיק ואחד רשע למה באו בבטן אחת ולא נולד כ"א בפני עצמו מה חיבור יש להם, וכן לענין נחלת שני עולמות שהם מתנגדים זה לזה. לזה תירץ דהך גוים אינו לשון רבים כפשוטן אלא לשון גוים דהיינו גאות וה"ק קרא בבטן יהיה להם קצת השוואה ואחר יציאה מהבטן יהיו לשון רבים דשני לאומים יהיו ויפרדו, והוא בענין זה דעל חלוקה של אחד צדיק ואחד רשע אמר דגם מהרשע יצא צדיק והיינו אנטונינוס שהיה מלך אדום והיה לו חיבור גדול עם רבי, וכנגדהחלוקה של נחלת שני עולמות אמר שגם יעקב יהיה לו חלק בעוה"ז דהיינו רבי שלא פסק משלחנו תענוגי עוה"ז, וע"כ היה בבטן אחת להורות השוואה זאת (כנ"ל נכון):

ויש מקשים הא אמרינן בגמרא דרבי אמר בשעת פטירתו ולא נהניתי מעוה"ז אפי' באצבע קטנה, ולק"מ דכיון דרבי היה עשיר גדול ומזונות שלו כדרך העשירים היה זה להכרח המאכל שלא היה יכול לאכול בלא זה ולא קרוי תענוג אלא מה שיכול לאכול בלא זה והוא מתאוה למותרות:

ממעיך וגו' זה לרשעו אע"ג דגם בבטן היה פונה לרשעו כשעברה על פתח בית ע"ז מכל מקום מה שהיו בבטן אחת היה סימן שעכ"פ תהיה השוואה ביניהם כמו שזכרתי קודם לזה:

פסוק כה

כלו כאדרת שער, מלא שיער כטלית כו'. רש"י נשמר שלא נטעה לפרש אדרת הוא בגד דק כמו שמצינו באליהו שהיה לו אדרת וישימה על פניו וא"כ מ"ש אח"כ שיער פירושו שאותו בגד דק נעשה משיער וא"כ מ"ש כולו פירושו שכל גופו של עשו היה כאותו בגד דק הנעשה משער וא"כ אין שום משמעות במה היה דומה לאותו בגד דק ע"כ, פירש דהאי אדרת אין פירושו כההיא דאליהו אלא כההיא דיהושע אדרת שנער אחת שהיא בגד עב וגס ועשויה מצמר ומליאה שיער דהיינו הנימין הנמשכים מן השתי וערב שקורין קא"ץ בלשון אשכנז, וא"כ מה שאמר כולו פירושו מלא כל גופו משיער כמו שמלא אדרת משיער:

פסוק כו

ואחרי כן יצא אחיו, שמעתי מדרש אגדה וכו'. הוכרח לזה מדאמר ואחרי כן יצא אחיו לפי סדר הפסוק היה לו לומר יצא שני כיון דאמר תחילה הראשון כמו שהקשה רש"י תחילת בראשית, ע"כ מתרץ המדרש דבאמת אינו שני אלא ג"כ ראשון:

בעקב עשו סימן שאין זה מספיק כו', בא לתרץ למה הוצרך להודיע מקום העכבה שנית למה באמת הוא עכבו כלל, על כן תירץ סימן הוא כו', ועל קושיא השנייה אמר שבדין עכבו:

בן ששים שנה, עשר שנים משנשאה כו'. כן הוא במדרש, ובפרק הבא על יבמתו (דף ס"ד) איתא ת"ר נשא אשה ושהה עמה עשר שנים ולא ילדה יוציא ויתן כתובה וזכר לדבר מקץ עשר שנים לשבת אברם כו' ולילף מיצחק (ששהה עשרים שנה דכתיב ויצחק בן ששים שנה בלדת אותם ולא נשא אחרת) יצחק עקר היה יודע שמחמת עצמו הוא) אברהם נמי עקר היה (והיאך ילפת מיניה) ההוא מיבעי ליה להא דר' חייא בר אבא למה נמנו שנותיו של ישמעאל כדי לייחס בהן שנותיו של יעקב (כלומר יצחק עקר היה מש"ה לא נסב אחריתי וקרא דיצחק בן ששים להכי כתביה רחמנא למגמר מיניה שנותיו של יעקב ולא למגמר מיניה אבל מקץ עשר שנים דאברהם אע"ג דעקר היה ילפינן מיניה דאי לאו הכי למאי הלכתא כתביה רחמנא) עכ"ל הגמ' עם פירש"י וכתבו התוס' על מאי דפריך ולילף מיצחק וא"ת יצחק נמי לא שהה יותר מעשר דהיה ממתין עד שתהיה בת י"ב וראויה להריון, וי"ל דמדרשים חלוקים הם ועוד דדורות הראשונים היו מולידין הרבה קודם זה הזמן עכ"ל. וא"כ קשה על רש"י דכאן שכתב שהיה ממתין עד שתהיה בת י"ב שנים וזה נגד הגמרא שאמר הטעם מפני שעקר היה. ועוד שרש"י אמר כאן כיון שלא נתעברה ידע שהיא עקרה ובגמרא אמרינן שהוא עצמו ידע שהוא עקר ונ"ל לתרץ דרש"י לא מיירי כאן מענין הנזכר בגמרא דבגמרא איירי אם חייב לישא אשה אחרת בזה אמרו לפי שיודע היה שהוא עקר, ובאברהם אע"פ שהיה ג"כ עקר מ"מ יתורא דקרא קמ"ל דנילף ממנו לזמן עשר שנים אבל ביצחק ליכא קרא יתירא. ולא אמר שם שאין לילף מיצחק לפי שהיה צריך להמתין עד שנת י"ב דכיון שיש נשים באותו הזמן שהיו מולידות קודם כמ"ש התוס' היה לו ליצחק להחמיר על עצמו לישא אחרת דשמא היתה רבקה מן המולידות קודם ע"כ הוצרך בגמרא לומר הטעם לפי שעקר היה. ורש"י כאן לא מיירי אלא מענין התפלה כמו שסיים רש"י שאחר ששהה עשר שנים האחרות התפלל עליה, ועל זה קשה למה לא התפלל קודם, ועל זה תירץ דהמתין להתפלל עד שתהא בת י"ב שנים דקודם לזה אין תועלת בתפלתו, אלא מה שסיים רש"י ואח"כ צפה והמתין כו' כיון שלא נתעברה ידע שהיא עקרה קשה כיון שע"פ הגמרא ידע שהוא עקר מהיכן ידע אח"כ שהיא עקרה הא היה העיכוב מצדו:

וכדי ליישב הגמרא ע"פ המדרש דהיינו פירש"י צ"ל שהתפלל על עצמו באמת קודם לזה אחר שראויה להריון והיה בטוח שתפלתו נתקבלה וראוי להוליד רק שלא ידע אם היא

עקרה עד אחר עשר שנים אחר שראויה להריון, ובאמת לא נתרפא הוא עד שתתרפא גם היא כי אין תועלת ברפואתו לחוד ע"כ אמרינן שפיר בגמרא ששניהם עקרים היו עד שנעתר לו הקב"ה אחר שנודע לו שהיא עקרה ואז התפלל עמה ג"כ דהיינו שיתן לו בנים ממנה ויעתר הקב"ה לשניהם בפעם אחת. וזה מכוון בפסוק שאמר לנכח אשתו כי עקרה היא ודרשינן בגמ' לנכח אשתו שגם הוא היה עקר, ועל זה קשה למה סיים לומר כי עקרה היא אלא העיקר כמו שזכרנו דכיון שראה שהיא לא נתעברה ממילא עקרה היא וא"כ פשיטא שגם הוא לא נתרפא עדיין כיון דאין ברפואתו לחוד תועלת. וע"כ דקדק רש"י ואמר והתפלל עליה דהיינו שכבר התפלל על עצמו ולא היהיודע שהיא עקרה עד תשלום עשר שנים אחרות וראה שהיא עקרה עכ"פ וא"כ בודאי גם הוא לא נתרפא עדיין כיון שהיא עקרה ויעתר הקב"ה לשניהם בפעם אחת. והכל ניחא:

ושפחה לא רצה לישא כו'. פירוש שפחה של רבקה שבזכות זה תבנה ממנה כמו בשרה, אבל אשה אחרת שאינה שפחה ל"ק למה לא נשא כי היה יודע שיהיו לו בנים דוקא ממנה כמו שנאמר את היי לאלפי רבבה, ואע"פ שראה שלא ילדה תוך עשר, שנים צפה לה שלא תתבטל הברכה ממנה, אלא הקב"ה רוצה שיהיה זכות מכריע על הטבע והיינו התפלה שהקב"ה מתאוה לתפלתן כמ"ש שם בגמרא. ועל זה אמר שהוצרך להתפלל, ולא תקשה למה לא עשה ענין שעשה אביו ויהיה זכות לרבקה שגם היא תוליד, על זה אמר לפי שנתקדש כו', וא"כ אין תקנה אלא תפלה:

פסוק כז

יודע ציד, היאך מעשרין המלח. משמע דלא מספקא ליה אם חייב במעשר ובאמת הוא פטור אפילו מדרבנן דלאו פירא הוא אלא דהראה לפני אביו שהוא מחמיר על עצמו לחייבו במעשר אלא דמספקא ליה במה שאמרו אל תרבה לעשר אומדות, ומספקא ליה בהך מעשר שאינו אלא חומרא מהו שיתן המעשר ע"פ האומד וע"כ סבר אביו דהוא מדקדק במצות דאילו היה מספק בגוף החיוב זה קרוי מדקדק במצות אלא ספק אם חייב או לא:

פסוק כט

והוא עיף, ברציחה. ואע"ג דמ"ש עשו אח"כ כי עיף אנכי ודאי אין פירושו ברציחה דהא פתח בהלעיטני כו' אלא ודאי קאי על רעב כדכתיב, נפשי כארץ עיפה לך סלה, מ"מ הך עיף הראשון קאי על רציחה דאל"כ מה מעיד הכתוב עליו והוא בעצמו אמר כן:

פסוק לא

בכורתך. לפי שהעבודה בבכורות. וקשה וכי שייך לקנות במעות את העבודה דלאו ממון מוכר לו. וי"ל דקודם שנאסרו הבמות לא היה איסור לזר להקריב אם הוא איש צדיק

וראוי לכך אלא שמן הסתם חלקו כבוד לבכורות ורצה יעקב לסלק בכורחו עשו אחיו ע"פ השבועה, וכן, משמע במדרש רבה פרשת במדבר (פרשה ד') משמת שם נמסרה עבודה לאברהם:

פסוק לב

הנה אנכי הולך למות, אמר מה טיבה של עבודה. נראה דזה מוכרח דאל"כ למה גינה הבכורה וכי דרך הוא שאדם מגנה סחורה שלו אלא דברים אחרים ביניהם, שעשו שאל מה טיבה של בכורה כלומר למה אמכרנה והלא יש בה מעלה ולא הפסד, השיב לו יעקב שיש בה חשש מיתה על זה אמר עשו כיון שיש בה צד מיתה אין לי חפץ בה:

פסוק לד

ויבז עשו. העיד הכתוב על רשעו. דקשה למה לי הך ויבז דהא אנו רואים שביזה הבכורה ומכרה, אלא הכתוב בא להעיד של"ת מחמת סכנת רעבון עשה כן לזה אמר שמחמת בזיון מכרה:

פרק כו

פסוק ה

וישמר משמרתי, כגון שניות לעריות. הרמב"ן הקשה היאך נשא יעקב שתי אחיות ועמרם דודתו ותירץ דהשמירה היתה בא"י אבל יעקב נשא בח"ל שתי אחיות וכן עמרם. ובפ' ע"פ (קי"ט) אמרינן דיעקב לא ירצה ליטול כוס של ברכה לברך מפני שנשא שתי אחיות משמע שלא עשה כהוגן. ולפי דעתי העיקר הוא דודאי אין צד חיוב בעולם קודם מתן תורה להזהר באיסורי תורה, ואפי' מדת חסידות כשאר חסידות אין כאן כיון דגוף האיסור אין כאן גם גדר אין כאן רק שמצד חומרא יתירה נהג אברהם בדרך התורה ועל זה לא נזהרו הדורות שאחריו ואע"ג דכתיב כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו אחריו ושמרו לעשות צדקה ומשפט, הרי תשובתך בצדך דדוקא צדקה ומשפט היה מצוה להם לעשות אבל, לא חומרא יתירה כהאי מילתא. ומש"ה ניחא דלא ירצה יעקב לברך כיון דעכ"פ יש יותר חשובים דקיימו כל התורה אפי' חומרות יתירות:

פסוק ח

וישקף אבימלך וגו', ראהו משמש מטתו, נראה דיליף זה מדכתיב את רבקה אשתו הך אשתו הוא יתור לשון אלא מורה על שנהג בה מעשה אישות, כההיא ולא חשך ממני מאומה כי אם אותך באשר את אשתו דפירושו לתשמיש. וצריך ביאור היאך ראה אבימלך דבר זה דאי בעד החלון היינו חלון של אבימלך זה ודאי אינו דהיאך ישמש יצחק במקום שיראה אבימלך דרך חלונו, ואי בחלון של יצחק קאמר בודאי היה סתום דבלא זה ודאי לא היה משמש וכיון שהיה סתום א"א לראות אלא אם יסלק הסתימה וזה

אינו מוזכר בפסוק, ונראה דהיה חלון בחדרו של יצחק ובכל זמן היה סגור בדלת ע"י בריח שלא אפשר לפתחו מבחוץ והיינו מפני שלא יבאו לאנוס אשתו אבל כי ארכו לו הימים לא חש לסגרו בבריח רק שהיה סתום בדלת ובא אבימלך ופתח החלון מבחוץ, זהו וישקף אבימלך בעד החלון שפתח מבחוץ שיוכל להשקיף שם ואח"כ וירא והנה יצחק משמש מטתו, והשתא ניחא כפל לשון וישקף וירא כו' כי הם תרי מילי:

ויש להקשות דהא אמרינן בפרק בתרא דקידושין שורפין על החזקה כגון אם באה עם תינוק מורכב על כתיפה ואומרת בנה היא ואח"כ בא עליה חייב סקילה וא"כ כיון שאמר יצחק תחילה שהיא אחותו היאך יכול לומר אחר כך אשתו היא ונראה דכאן היה לו ליצחק מגו דאפשר לו לומר אמת אחותי היא מאבי אך לא בת אמי ותהי לי לאשה כמ"ש אברהם:

פסוק יג

כי גדל מאד, שהיו אומרים זבל פרדותיוכו' קשה למה זכר האמירה שאומרים ולא אמר שהיה באמת טפי בזבל שלו ונראה דדרך העולם להעריך כל אחד יותר ממה שיש לו, כגון אם יש לו מנה אומרים, עליו שיש לו מאתים אבל אין אומרים שיש לו אלף וכאן נזכר כפל הולך וגדול עד כי גדל מאד והיה די לומר הולך וגדול, מאד אלא האחד קאי על האמת והשני קאי על האמירה דהיא דרך גוזמא ואמר הכתוב דהעשירות באמת היה כ"כ הרבה עד שהגוזמא הולכת כ"כ שאומרים זבל פרדותיו כו', אע"פ שדבר זה הוא באמת אינו מ"מ הגוזמא היא לפי, אמתת העשירות לפי ערך:

פסוק יז

בנחל גרר, רחוק מן העיר מתרץ בזה דל"ת. נחל גרר הוא נחל העיר גרר שישב שם יצחק כבר ולמה הניחוהו לישב שם כיון שגרשוהו מן העיר אלא שהיה נחל גרר רחוק מן העיר:

פרק כז

פסוק כט

אוררי ארור וכו', הצדיקים תחילתן יסורין כו'. הרמב"ן הקשה מואברכה מברכיך ומקללך אאור באברהם ותירץ שחזר ואמר ונברכו בך ממילא הוה הברכה ראש וסוף. ותמהתי דאין כאן קושיא כלל דגבי אדם המברך לחבירו יש חילוק אם המברך צדיק מתחיל תחילה בארור כהרגלו ביסורין תחילה, ואם הוא רשע מתחיל בברכה כפי הרגלו. אבל באברהם שבירכו הקב"ה שכולו ברוך ודאי מתחיל בברכה שהוא יותר ראוי:

פסוק ל

יצא יצא, זה יוצא וזה בא. כוונת רש"י דל"ת שביאת עשו מן הציד לביתו היתה תיכף ליציאת יעקב מאביו ואחר כך הכין המטעמים ואח"כ בא לאביו קמ"ל דאינו כן אלא

ה"ק אך שיצא יעקב וכבר בא עשו מצידו וכבר הכין מטעמים ואך שיצא יעקב בא תיכף עשו עם המטעמים שהכין, כבר כנ"ל:

פסוק לג

מי אפוא, לשון לעצמו כו'. פי' דיש הרבה תיבות שאין להם ענין רק לחבר איזו תיבה ונקרא בדקדוק מלה, כמו כי, אם, אשר, רק, ומשמשים בכל מקום בענין אחר לפיכך משמש עם כמה דברים במקומות אחרים כמו אם כן איפוא. כמו איפה היית ביסדי ארץ (איוב ל"ח) מה לך אפוא כי עלית כולך לגגות (ישעיה כד), כל אחד יש לו פירוש מיוחד לפי ענינו וכאן ענינו איה פה, כלומר מי הוא ואיפה הוא כו' תרי תמיהות יש האחד מי הוא והשנית איה הוא:

פסוק לה

במרמה, בחכמה דאי כפשוטו לא הוה הברכה שלו כיון שקנאה ברמאות:

פסוק לו

הכי קרא שמו, ע"ש סופו. דאילו משום אחיזת עקב היה לקרותו עקב אלא דנקרא יעקב בלשון עתיד מה שיעשה אח"כ:

עכשיו לבכור ברכתי כו'. העולם מקשים הא גם ברוך יהיה נאמר קודם פסוק את בכורתי לקח כו' ונראה דהפסוק עצמו עושה פירוש לדבריו, דיש להקשות במ"ש כשמוע עשו היה לו לומר ויהי כשמוע כדרך הכתוב במקומות אחרים. אלא ע"כ דהך כשמוע קאי אדלעיל, וה"ק מה שאמר יצחק גם ברוך יהיה, אימתי אמר לשון זה, כשמוע עשו את דברי אביו ויצעק כו' ויאמר בא אחיך כו', אז אמר גם ברוך יהיה ולא קודם לזה:

פסוק לז

הן גביר וגו', אמר לו מה תועלת כו'. צריך ביאור כיון דלא כיון בזה אלא להקשות מה תועלת כו', מה זה שסיים ודגן ותירוש סמכתיו דאינו ענין לשאלה זו וי"ל דהוא ע"ד הפסוק בקהלת (ה') מלך לשדה נעבד וא"כ יאמר עשו כיון שאני שדה ועובד האדמה יהיה המלך שהוא יעקב נעבד לי לזה אמר אף שאתה תעבוד השדה מ"מ הדגן והתירוש סמכתיו שהם שייכים לו ומה תועלת יהיה לך בעבודתך:

פסוק לט

משמני הארץ וגו', זו איטליא של יון. קשה מה לי בזה תועלת להראות מקום של משמני הארץ מה הוא. ותו למה לא כתב כן לעיל במשמני הארץ לפרש מה היא. ונראה כוונת רש"י דלא תקשה היאך אמר משמני הארץ יהיה מושבך והא כבר נתן ליעקב משמני הארץ. ועוד יש לדקדק דכאן אמר תחילה משמני הארץ ולעיל אמר תחילה טל השמים, ותו לשון מעל הוא מיותר גבי טל. ותו לשון הנה משמני כו' לשון הנה הוא מיותר.

ונראה לתרץ כ"ז דיש הרבה מיני ארצות שהם טובים מצד טבע שלהם כי הם באיקלים טוב ואויר זך, ואין זה תלוי בצדקת היושבים בה, כמו שאנו רואין הרבה ארצות גוים בזה. משא"כ ארץ ישראל אשר היא ארץ אשר ה' אלהיך דורש אותה תמיד והשגחתו תלויה במעשי היושבים בה. וכל זמן שהיו ישראל יושבים. בה היתה מבורכת בשביל ישראל, משא"כ בגלותם ממנה פסקה הברכה הגדולה ממנה וכשבירך יצחק את יעקב ברכו במתת אלהים בהשגחת, מעשה ישראל ואז תבוא הברכה מצד השי"ת לא מצד טבע הארץ אלא מצד השגחה מן השמים ואח"כ לארץ. כי ההשגחה היא ממעלה למטה כמ"ש בתחילת הושע אענה את השמים והם יענו את הארץ, משא"כ בארץ טובה מצד טבעה לא מצד ההשגחה. וע"כ אמר יצחק לעשו כל מה שתלוי בהשגחת הקב"ה כבר נתתיה ליעקב כמו שאמר לעיל ויתן לך האלהים מטל השמים כו', רק בזה אברכך שמשמני הארץ דהיינו בטבעה. וע"כ אמר הנה, ר"ל שכבר מוכנת לכך מצד טבעה שם יהיה מושבך.. כי הדרים בה הם בלי השגחה. וכן מטל השמים מעל דהיינו שטבע הטל לירד ממעל מן השמים אותה הטבע תרד עליך. וע"כ פירש"י זו איטליא של יון כלומר לאו בא"י קא מיירי אלא באיטליא שהיא ארץ מבורכת מצד טבעה שהרי יון שוכן בה כנ"ל נכון בס"ד:

פרק כח

פסוק י

ויצא, הוא הודה הוא זיוה הוא הדרה צריך ביאור על ג' לשונות אלו. תו הא בפסוק נאמר בכל מקום הוד והדר וכאן הפסיק בזיו ביניהם. ונראה שמעלת הצדיק בזה הוא מרומז במלאכי (ב') תורת אמת היתה בפיהו ועולה לא נמצא בשפתיו בשלום ובמישור הלך אתי ורבים השיב מעון. מבואר מזה דתחילה חשב שתי מעלות מצד עצמו דהיינו תורת אמת, ובשלום ובמישור הלך אתי. והמעלה השלישית היא מצד אחרים שהם צייתים לדיינים שלו על זה אמר ורבים השיב מעון. ע"כ סידר כאן תחילה הוד וזיו שהם מעלות עצמו והשלישית שהיא מצד, אחרים אמר על זה הדר דפירושו מהודר מאחרים:

וכן ותצא מן המקום. ושם ברות פירש"י וכן ויצא יעקב מבאר שבע ורבים מקשים על רש"י דכאן מביא ראיה מרות ושם מביא, ראיה מכאן. ומתרצים כ"א לפי דעתו. ובאמת אין זה קושיא דאיתא ר"פ תפלת השחר דאמרינן גבי יצחק דתיקן תפלת מנחה דכתיב ויצא יצחק בשדה ואין שיחה אלא תפלה שנאמר תפלה לעני כי יעטוף ולפני ה' ישפיך שיחו וכתבו התוס' תימא דבפ"ק דע"ז מוכיח דשיחה תפילה מויצא יצחק לשוח בשדה י"ל דכיוצא בזה מצינו במגילה (י"ג) ויהי אומן את הדסה ואין הדסי' אלא צדיקי' דכתיב

והוא עומד בין ההדסי' ובפ' חלק (צ"ג) הוא אומר להיפך עכ"ל. וכן מוכח עוד במקום הזה דפירש"י ויפגע כמו ופגע ביריחו כו' ושם ביהושע על פסוק ופגע ביריחו פירש"י כמו ויפגע במקום. הרי שאין זה קושיא אלא דכל שמצינו מלה אחת בשני מקומות ופירוש אחד שייך לשניהם כל אחד מחזיק חבירו וכל המפלפל בזה אני אומר דוכתא דעייל ביה שיקרא ליעול ביה בישרא וכווריו וטוב לו להתעסק באותו זמן בפלפול של אמת:

בנעמי ורות. נקט תרוייהו לפי שכתב שם היא וכלותיה ואחת מהן לא היה צדקת ע"כ נקט נעמי ורות דעכ"פ אלו השתים היו צדקניות:

וילך חרנה יצא ללכת לחרן. כוונת רש"י דל"ת שבשעת יציאה מבאר שבע לא היה דעתו אל חרן אלא אחר שהלך בדרך אחר היציאה חשב כן. וזה אינו דתחילת היציאה היתה ע"מ כן ללכת פדן ארם למקום חרן. וע"כ אמר רש"י ללכת, לחרן דהך חרן קאי על היציאה:

פסוק יא

ויפגע במקום, לא הזכיר הכתוב באיזה מקום כו'. אין לפרש דיליף לזה דקאי על הר המוריה מכח נקודת פת"ח תחת הבי"ת דמשמע המיוחד דהיינו הידוע דא"כ לא היה לרש"י להזכיר שלא הזכיר הכתוב כו' אלא מכח נקודת הפת"ח, אלא דכאן לא שייך לומר במקום הידוע דזה שייך בענין שנזכר בפירוש במקום אחד משא"כ כאן דגם בפסוק המקום מרחוק שמביא רש"י לא מפורש שם דקאי על הר המוריה אלא, שמוכח שם מכח הוכחה. אלא הכוונה דכאן שאינו מפורש המקום וילפינן פירושו מן המקום מרחוק כמו לימוד ג"ש במקומות אחרים דילפינן תיבות שוות:

וישם מראשותיו, עשאן כמין מרזב סביב לראשו מפני חיות רעות ק' מה מועיל המרזב סביב לראשו הלא יוכל חיות רעות לשלוט בשאר גופו ותו לאיזה צורך הביא רש"י כאן התחילו מריבות כו' אם לתרץ מה שאמר אחר זה האבן כו' היה לו לכתוב זה במקום שיש קושיא וכאן ל"ק מידי ונראה דבאמת הקיף, כל גופו באבנים מפני חיות והא דנקט קרא מראשותיו דהיינו סביב ראשו הוא בשביל שהיה שם חידוש שהתחילו מריבות שכ"א, שהיתה סביב הראש היתה רוצה להיות תחת ראשו ממש ונעשו אבן אחת. משא"כ בהיקף שאר אבנים לא היה שם חידוש זה כי היו רחוקות מן הראש גם בתחילה ע"י סדור של יעקב וע"כ לא הזכיר הכתוב מאותו היקף כי לא היו מריבות זו עם זו, והענין הזה דומה לשרי המלך הקרובים לו, וחלק כבוד לאחד מהן חבריו מתקנאים בו אבל אותן שהן עבדיו ולא שרים אין מתקנאים באותו שר שנחלק לו כבוד. כן הוא באלו אבנים

אותן שהיו סביב ראשו יש להן כבוד יותר מן האבנים שסביב גופו ואין שייך קנאה אלא במי שהוא בסוג שלו כמ"ש כלום חכם מקנא אלא בחכם כמותו:
וישכב במקום וגו' לא שכב בלילה וצריך טעם למה באמת שכב יעקב כאן טפי משאר לילות לפי דעתו שלא היה יודע שזה הר המוריה וי"ל שיעקב ראה שרצון הקב"ה שישכב שם ויבוא לו חלום שהרגיש מה ששקעה חמה שלא בעונתה אין זה כי אם סימן שישכב שם:

פסוק יג
נצב עליו. לשמרו. הורה בזה שמה שלווהו המלאכים לא היה בשביל שמירה שהקב"ה שומרו כמו שאמר ושמרתיך כו' אלא הלוייה בשביל כבוד כההיא דאיתא בפ' ע"פ (ק"ג) משל למלך שיוצא ואפרכוס נכנס מלוין את המלך כו' הרי שהלויה, הוא משום כבוד, וזהו מכוון בלשון הכתוב שאמר והנה ה', לשון והנה מורה על הוכחה כלומר מה שאמרתי שמלאכי אלהים עולים ויורדים הוא מפני הכבוד שהרי הנה ה' נצב עליו לשמרו:

פסוק טו
עד אשר אם עשיתי אם משמש בלשון כי. דלשון אם מורה על ספק והפסוק מבטיחו על הודאי אלא דמשמש בלשון כי וזה שייך ללשון ודאי:

פסוק יז
כי אם בית אלהים, הסולם הזה עומד בבאר שבע כו' בב"ר איתא בלשון זה הסולם הזה עומד בבאר שבע ושיפועו מגיע עד בהמ"ק עכ"ל. וא"כ קשה למה כתב רש"י אמצע שיפועו נגד ירושלים דמלשון עד בהמ"ק דנקט המדרש משמע ששם היה סוף השיפוע והרמב"ן כתב באמת וסוף שיפועו שהוא ראש הסולם מגיע עד כנגד בהמ"ק, וגם יש להקשות מה מעלה יש באמצע השיפוע שירושלים מכוון נגדו שהרי אין שם לא כניסה ולא יציאה. ותו מי הכריחו לרש"י לומר ששיפועו דנקט המדרש היינו אמצע שיפועו ולא כפשוטו. ונלע"ד לפרש דברי רש"י בדרך זה דהוקשה לרש"י ארבע קושיות והך נמצא סולם שרגליו בבאר שבע כו' דנקט רש"י הוא לשון רש"י ולא לשון המדרש. הקושיא א' דמקשה רש"י היינו מ"ש המדרש דהשיפוע הוא עד ירושלים דודאי פירושו סוף השיפוע וע"כ זה אינו. חדא דהא לפי דברי המדרש לא היה סוף השיפוע נגד ירושלים אלא באמצעו. והך נמצא כו' הוא לשון קושיא על המדרש עוד מקשה רש"י כלפי שארז"ל צדיק זה בא לבית מלוני כו' משמע שהתפלל בבית מלונו של הקב"ה דהוא הר המוריה שהוא בהמ"ק ובפסוק אמר שהמקום הזה ששכב קרא בית אל ואמר עליו ששם שער השמים וזה אינו בית מלון של הקב"ה, עוד מקשה רש"י שאומרו שיעקב קרא לירושלים

בית אל ובפסוק מפורש שקרא בית אל למקום ששכב והוא לוז לפני זה. עוד מקשה ומהיכן למדו כן לומר שיעקב קרא לירושלים בית אל ועל זה תירץ שהר המוריה נעקר כו' ושער השמים הוא תמיד נגד בהמ"ק דיעקב הלך מבאר שבע עד חרן דרך הר המוריה שהוא ירושלים ולא התפלל וכי מטא לחרן נתחרט על זה והלך לאחוריו וכשהגיע לבית אל קפץ הר המוריה נגדו עד בית אל. נמצא דקדושת בהמ"ק שהיא הר המוריה ומכוונת נגד שער השמים יהיה אז הכל בבית אל באותה שעה והראה אז סוף הסולם נגד בית אל ושם לן יעקב ועל זה היה יעקב תמה ואמר ואנכי לא ידעתי פי' מקפיצת הר המוריה לכאן עכשיו אני רואה שנמשך לכאן קדושת הר המוריה וכנגדו שער השמים. ואחר זה חזר הר המוריה למקומו ונשאר שם בית אל עכ"פ כיון שהיה שם קדושת בהמ"ק בלילה ששכב שם ועל זה סיים ואמר ואולם לוז שם העיר לראשונ' כלומר שנשארה העיר אחר קפיצת עקירת בהמ"ק וחזרה כבתחילה רק שנשתנה שם של לוז לבית אל לזכרון מה שהיה ונמצא כשחזר בהמ"ק למקומו חזר גם שער השמים שהיה על בית אל לירושלים. ועכשיו ניחא מ"ש במדרש הסולם הזה כו' ושיפועו עד בהמ"ק היינו סוף שיפועו וכדעת הרמב"ן, אלא דלרש"י היה בהמ"ק עם שער השמים הכל בבית אל בשעה ההיא כמו שאמרנו. כנ"ל נכון בזה הגם שהמפרשים לא הבינו דרך זה בפירש"י האמת יורה דרכו:
מה נורא דחילו שם דבר ול"ת שהוי"ו היא לשון רבים כמו אמרו:
וזה שער השמים, מכוון כנגד בהמ"ק שלמטה ממילא כשנעקר בהמ"ק שלמטה עד בית אל נעקר גם בהמ"ק של מעלה:

פסוק כ

אם יהיה אלהים עמדי, אם ישמור לי הבטחות הללו. דא"ל שיעקב ביקש דברים אלו מעצמו בלי הבטחה דהרי אנו רואים שיש מן הדברים שאמר ממה שבא בבטחון מפורש ויש מהם אינם מפורש כההיא דונתן לי לחם כו' אלא דרש"י טרח לומר שישנם בבטחון ואם נאמר דהך ונתן הוא מעצמו קשה היאך עירב דברים שהם בבטחון עם אותו שאמר מעצמו.. ע"כ אמר רש"י שכל הדברים הם באו בבטחון אלא שהיה מתירא שמא יגרום החטא ע"כ אמר זה דרך תנאי:
ונתן לי לחם וגו', וזרעו מבקש לחם. גם בגד ללבוש הוא בכלל לחם דהוא הכרח טפי דאיתא בפ' הזהב (נ"ב) עשיק לגבך ושוי לכרסך:

פסוק כא

בשלום שלא אלמד מדרכי לבן. הוכרח לזה ולא כפשוטו שלא יהיה ניזוק מלבן. נראה דקשה שאמר כל הדברים המיוחסים להקב"ה וכאן אמר ושבתי בשלום ולא אמר והשיבני ה' בשלום, אלא ע"כ דה"ק שלא יבא לידי חטא ודבר זה אינו תלוי בהקב"ה

דהכל בידי שמים חוץ מיראת שמים. ונראה דאף זו בכלל הבטחת השי"ת שאמר לו להיות לך לאלהים ולזרעך אחריך דמשמע זרעך כמותך וע"כ שייך למ"ש והיה ה' לי כו':

פסוק כב

והאבן הזאת וגו' אף אני אעשה זאת. קשה וכי בלאו הכי לא יפלח קדם ה' וכן בנתינת המעשר. וי"ל דהאבן אשר שם מצבה אפשר שלא תהיה רק לזכרון בעלמא כמו שמצינו ביהושע שעשו בני גד ובני ראובן לא לזבחולא לעולה רק לעד וכאן נדר יעקב שיהיה לעבודת ה' ובנתינת מעשר אמר יעקב שמן הדין א"צ ליתן רק מה שהוא גידולי קרקע ולא משאר דברים וכאן אמר כל אשר תתן לי אפילו מה שהוא פטור מן הדין אני אתן מעשר. עוד י"ל דעני פטור מלתת מעשר מדמאי ועל זה אמר אפי' אם לא יתן לי רק לחם לאכול כדי חיותי וכן בגד ללבוש ממילא אני הוא במדרגת עניים והיינו כל אשר תתן לי לחיותי לבד אפ"ה עשר אעשרנו, כפל לשון, דהיינו דמאי שכבר ניתן ממנו מעשר דרוב ע"ה מעשרין הן ואני עני אפ"ה אתן אותו:

פרק כט

פסוק ג

והשיבו ומתיבין. פי' דגם מ"ם זו מורה על לשון הוה. ולא הביא רש"י מה, שתרגם על והשקו ומשקין, לפי שבהשקה, אין הפירוש שכולן עשו הפעולה בפעם אחת אלא כ"א השקה צאנו בפני עצמו ואין עוזר לו מאחרים משא"כ גבי וגללו והשיבו היה דוקא ע"י מעשה כולן בפעם אחת:

פסוק ח

לא נוכל, להשקות לפי שהאבן גדולה. דל"ת דהך לא נוכל פירושו שאין אנו רשאים כמו לא אוכל לעבור את פי ה' והך לא נוכל קאי על ולכו רעו, דיעקב הקשה להם ישקה כ"א צאנו וירעה בהמתו והקודם להשקות ירויח שירעה אותו זמן נוסף על חבירו המאחר להשקות ולזה אמרו לא נוכל לרעות כ"א ביחד שלא תהא מריבה בשביל זו מי הוא הקודם להשקות ע"כ תקנו ביניהם שדוקא יהיו ביחד בשעת השקאת הצאן ואחר שישקו כל הצאן ילכו לרעות ביחד דוקא, ע"כ פירש דקאי לא נוכל על להשקות ולא נוכל פירושו שאי אפשר והיינו מחמת כובד האבן וחילוק זה, דפירוש לא נוכל מוזכר בתשובת הרא"ש הובא בח"מ בה' נחלות בלשון השטר:

פסוק יח

ברחל בתך וכו', ת"ל הקטנה. וקשה לא לימא רק בתך הקטנה וע"כ א"א לומר שעוד בת קטנה היתה צעירה מרחל א"כ אכתי קשה שמא יחליף שמה של אותה הקטנה ויקראנה רחל, וי"ל דודאי הוא לא חש לזה שלא יעשה רמאות לתת הצעירה לפני הבכירה דהא

אין רצונו בזה וא"ל א"כ לא לימא רק בתך הקטנה ולא יתן לו הקטנה משום צעירה לפני הבכירה. די"ל דהיה יעקב חש שמא לא ירצה לבן לעשות רמאות אלא לעשות האמת אע"פ שהוא נגד רצונו וא"כ יתן לו בתו הקטנה שהיא אחר רחל מצד ההכרח ולא חייש לחילוף שם רחל אלא שמא יעשה רמאות וירצה להיות איש אמת ובזה מיושב הכל כנ"ל נכון מאוד:

פסוק לד

הפעם ילוה אישי, לפי שהאמהות נביאות היו קשה מנלן שאר אמהות דילמא שרה ולאה דוקא שמפורש בהו דהיינו בשרה דכתיב שמע בקולה ובלאה שאמרה הפעם ילוה כו' ונראה דברבקה שנא' בה ויביאה האהלה שרה אמו דהיינו אותה המעלה שהיתה לשרה היתה גם לרבקה דהיינו רוח הקדש, ורחל ולאה ג"כ שקולות היו דכתיב כרחל וכלאה אשר בנו שתיהם את בית ישראל (רות ד). ואע"ג דאמרינן בפ"ק דמגילה שבע נשים נביאות נתנבאו לישראל ולא חשיב שם רבקה רחל ולאה, י"ל דלא חשיב שם אלא מי שהתנבא על אדם אחר ושרה ג"כ התנבאה על אחר דהיינו דאמרה לא יירש זה עם בני אבל ברבקה רחל ולאה לא מצינו שהתנבאו על אחרים אלא יודעות היו בנבואה מה יהיה בעצמן בסוף:

על כן, כל מי שנאמר בו על כן מרובה באוכלוסין. צריך טעם מה ענין זה לזה. ותו כיון דלוי אינו מרובה כו' למה נאמר בו באמת על כן. ונראה דתיבת כן מורה על דבר נכון וחשוב כמו כן בנות צלפחד דוברות, וענין החשיבות ברבוי עם הוא מצד שעכ"פ יש בכל אחד צד קדושה ממילא נתרבתה הקדושה ע"י צירוף שלהם. ממילא אם יש צדיקים גדולים ויש רוב קדושה אצל כל אחד אז מעט מהם עושה הרבה ונחשב כרוב של כת הראשונה וע"כ אמר כל שנא' על כן הוא מרובה באוכלוסין ואז יש הרבה קדושה, חוץ משבט לוי שיש בהם חשיבות קדושה אע"פ שהם מועטים כיון שהם צדיקים גדולים הוה מעלה שלהם בקדושה כמו השבט שאינם צדיקים כל אחד כ"כ אלא ע"י הצירוף הרב ואמר על זה שהארון מכלה בהם כלומר כיון שהם נושאי ארון יש לכל אחד קדושה רבתי וזהו שמכלה הרבוי בהם כלומר שאינם באים להיות מרובים ובזה ניחא מה שתמה הרמב"ן בפרשת במדבר למה לא יהיו ברוכי ה' כשאר השבטים. וזהו הענין למ"ש כי אתם המעט כו' כי גם לשאר אומות בכל אחת מעט קדושה כי אי אפשר לשום בריה בלא קדושה מעט לכל הפחות אפי' דבר טמא ולישראל המועטים יש להם הרבה קדושה. עוד כתב הרמב"ן שם טעם שבני לוי הם מועטים לפי שלא היו בכלל שיעבוד מצרים ממילא לא היו בכלל כאשר יענו כן ירבה ויש רוצים לפרש ע"ד זה שהארון מכלה, ר"ל

ארון של יעקב שצוה יעקב שלא ישאו אותו לפי שעתידין לישא את הארון ולכך לא היה בשיעבוד מצרים ולא היו בכלל כאשר יענו כו', וזה דרך דרש:

פרק ל

פסוק ב

התחת, וכי במקומו אני. קשה למה לא אמר האלהים אני כמו שאמר אחאב האלהים אני להמית ולהחיות (מ"ב ה') ויש בזה לומר דכאן לא שייך לומר האלהים אני דכאן קאי על פריה ורביה. מה שאין כן התם דקאי על חיות ומיתה דזה מעשיו של הקב"ה. אבל יש לדקדק עוד מה ענין במקומו שנזכר כאן ומי ביקש זאת מידו ונראהשהיא נתכוונה שיתפלל ויבטל גזירת השי"ת כמו שמצינו שדרשו רז"ל על צדיק מושל יראת אלהים מי מושל בי צדיק שאני גוזר גזירה והוא מבטלה, על זה השיב שאין זה דומה לגזירה בעלמא שנגזרה על ענין חדש שיהיה ובזה יש כח ביד צדיק לבטלה ויהיה כבראשונה משא"כ, כאן שכבר היתה רחל עקרה בבריאתה כמו שאמרו רז"ל על האמהות דעיקר מטרון לא היה להם. על זה אמר יעקב וכי במקום אלהים אני ויש לי יכולת שלו באשר מנע ממך פרי בטן דהיינו בעיקר בריאתך ואת צריכה להבראות בריה חדשה ואין בזה כח לצדיק אם לא שהקב"ה יעשה אותך בריה חדשה והשתא ניחא קושית הרמב"ן למה חרה אפו של יעקב על מה שאמרה רחל שיתפלל עבורה והרבה צדיקים מתפללים על אחרים. דיעקב שמע ממנה שיתפלל שיתן לה בנים עכ"פ. וא"ל למה לא התפלל שיעשנה בריה חדשה כמו ביצחק לנכח אשתו י"ל דהא פירש"י התם דתפלת יצחק צדיק בן צדיק היה מועיל תפלתו ולא בשביל תפלת רבקה שהיא בת רשע אבל הכא לא שייך תפלת צדיק בן צדיק שהרי הוא לא היה צריך לזה שהיו לו בנים והתפלה שתעשה בריה חדשה לא היתה אלא בשביל רחל לחוד והו"ל כמתפללת היא עצמה וכן מצינו באלקנה שלא התפלל על חנה כי אם היא התפללה על עצמה והיינו טעם הזה כיון שהוא היה לו בנים מפנינה:

פסוק טו

לכן ישכב וגו', שלי היתה שכיבת לילה זו. קשה מה שאמרה לאה המעט קחתך את אישי משמע שגם בזה יש לה תרעומת והא באמת שלה הוא. ונראה שהענין היה שהתחלת לילה הראשון היתה עם רחל ואח"כ חזר חלילה. ועכשיו חזר הסדר להיות התחלה ורחל היתה עקרת הבית וממנה היה מתחיל וע"ז אמרה לאה הנה אני גדולה ממך ואני מותרת נגדך להיות עקרת הבית וההתחלה שלך, וע"ז אמרה קחתך את אישי שראוי להיות איש שלי בלילה זה:

תחת דודאי, בנך. הא דתלו שכיבת לילה בדודאים. נראה לפרש ע"פ מה שהביא הרמב"ן בשם אבן עזרא דהדודאים י"א שהם יועילו להריון והרמב"ן עצמו כתב שהם עשבים המוסיפים תאוה לנשים. ונראה שזה היה הויכוח ביניהם שרחל אמרה תני נא לי כו' ונא פירושו עכשיו כמ"ש התרגום כען, וחשבה לאה כטעם הרמב"ן שהיא מבקשת זה מפני התאוה וע"ז התרעמה שלא די שאת לוקחת אישי בלילה זה אלא שאת רוצה להוסיף לו תאוה ביותר, לכך השיבה אני סוברת כטעם הראב"ע שהדודאים מועילים להריון ואת חושדת אותי בשביל תאות המשגל אני מראה לך שאינו כן שאני מוותרת משכב לילה זה ויועילו לי הדודאים בלילה שאחר זה להריון ובזה מיושב לשון לכן שאמרה רחל:

ולפי שזלזלה כו' יש מקשים הא פרש"י בפ' ויחי שע"פ הדבור קברה יעקב שם כדי שתהא לעזרה לבניה כו' וצ"ל דודאי בלאו הכי היה אפשר ג"כ להיות לעזרה לצאת מקברה אלא שיש יותר התעוררות כשילכו ישראל סמוך לקברה, וזהו כיון שבלאו הכי א"א לה להקבר במערת המכפלה מצד זלזול משכב הצדיק. אלא שראוי עכ"פ להוליכה לבית לחם שהיא א"י בזה הוא מכריע שתקבר בדרך. אבל אם היה אפשרות להוליכה למערת המכפלה לא היה טעם עזרה לבטל ממנה קבורת המכפלה, כיון שאפשר להיות עזרה בלאו הכי עכ"פ. והא דפירש"י לקמן בפ' זו דמקללת יעקב מתה בדרך אין זה ענין לקבורה דשם מיירי מענין מיתה לחוד לא מקבורה דהיה אפשר לשום אותה בארון ולהוליכה למכפלה אי לאו משום זלזול משכב הצדיק:

פסוק כ

יזבלני לא תהא עיקר דירתו אלא עמי אמרה לשון שלילה ולא אמרה עיקר דירתו תהא עמי, לפי שלא ביקשה אלא שלא יעשה אצל שום אחת מנשיו עיקר דירה כי קנאה גדולה היא. ואם יאמר שע"כ צריך שתהיה אחת מהם עיקרת לזה אמרה דא"כ אהיה אני העיקרת כי יש לי רב בנים אלא לא יעשה משום אחת עיקרת הבית:

פסוק כא

דינה וכו', ונהפך לנקבה. ואע"פ ששנינו בפ' הרואה היתה אשתו מעוברת ואומר יה"ר שתלד אשתי זכר ה"ז תפלת שוא מתרץ בגמרא מעשה נסים שאני א"נ תוך מ' יום הוה. ובתנחומא א"ר הונא אפילו עד שהיא יושבת על המשבר לא הוא תפלת שוא שאין קשה לפני הקב"ה לעשות מן זכר נקבה ולהיפך וכן הוא מפורש בירמיה וכן אתה מוצא בלאה, ודאי פליג אמתני' ושמא ברייתא מצא ודרש כ"כ הרא"ם. ולי נראה דקשה עוד דלמה התפללה לאה אמנו תפלת שוא להך תירוצא דמעשה נסים הוה אלא נראה דלהך תירוצא צ"ל דאם מתפלל יהי רצון שתלד אשתי זכר זה הוי, תפלת שוא כי היאך תלד זכר ובבטנה נקבה אבל אם מתפלל שיהיה הולד שהיא נקבה שיתהפך לזכר אין זה שוא

כי אין קשה לפני הקב"ה כו' ואפ"ל הא דאין סומכין על הנס היינו לעשות איזו פעולה שיש בה הפסד ולסמוך על הנס אבל תפלה מצי עביד, וראיה לזה שהרי הרבה תפלות יש שישלח הקדוש ב"ה מלאכיו להציל אותנו וזה הוא ודאי נס. ומזה מיירי התנחומא:

פסוק כז

נחשתי, לא היו לי בנים. אבל ממה שנתרבה צאנו מיום ביאת יעקב, לא הביא ראיה דהרי יעקב הביא ראיה מזה אח"כ וא"כ ע"כ ניחוש שאמר לבן היה מידי אחרינא והיינו בבנים ועל זה מביא ראייה שקודם ביאת יעקב לא היה לו בנים. ואע"ג דאין זה ראיהגמורה שאפשר שהיו ללבן בנים קטנים ולא היו ראויים לרעות צאן באותו זמן, מ"מ כיון שיש הוכחה שהיה ברכה בשביל יעקב יש לנו לומר שבבנים היתה הברכה. וא"ל א"כ למה הוצרך יעקב להביא ראיה מן הצאן ומה הוסיף בזה נראה דכיון דע"פ סימן זה פיתה לבן את יעקב שיתעכב אצלו והיה לו לתועלת שאסף מקנה גם הוא ולא רצה יעקב שיהיה נזכר ניחוש בזה ושסמך על ניחושו ע"כ אמר ללבן מה לך ולניחוש הלא אתה ידעת בלא ניחוש אלא במה שצאנך היה מעט והיו אתי ותיכף נתרבה לרגלי וא"צ לניחוש בזה, משא"כ בסימן בנים דאין כ"כ סברא לומר שבזכותו באו ואין זה בידי ע"כ צריך לך ניחוש כי אין הוכחה מסברא שבשביל יעקב הוא, משא"כ במקנה שהיה בידי ממילא על ידי ברכך ה' יתי:

פסוק ל

גם אנכי לביתי, לצורך ביתי. פי' אהיה עדיין אצלך רק שיהיה תועלת לי לא כמו שהיה עד הנה, דא"ל דרצה לעקור משם דהא אח"כ לא ביקש יעקב רק שיתן לו הטלואים ונקודים, ויש להקשות למה לא השיב יעקב תיכף כשאמר לבן נקבה עלי שכרך היה לו לומר לא תתן לי מאומה כו'. ותו במ"ש גנוב הוא אתי גניבה מאן דכר שמה. ונראה דיעקב אמר ללבן אתה אמרת ברכני ה' בגללך פירושו שהברכה שלך היא ובזכותי באה לך ואני איני אומר כן אלא ויברך ה' אותך לרגלי דהיינו דהברכה אין לך חלק בה ובעבור הנאתי באה לך, וא"כ מה שאמרת נקבה שכרך עלי אם אקבל שכר ממך תבא הברכה על השכר שאקבל ממך ואתה לא תהיה בכלל הברכה ואם אהיה שותף עמך בריוח הצאן הנולדים אז יהיה לי חשד גניבה משא"כ אם גם אנכי עושה לביתי תהיה הברכה בביתי בלי שום חשד ויאמר לבן מה אתן לך תן לי עצה מה אתן לך באיזה דרך שתהיה עמי ולא יהיה לך חשד ויאמר יעקב לא תתן לי כו' ואז תהיה שותף ואעפ"כ לא יהיה חשד:

פסוק לב

והיה שכרי, אותן שיולדו מכאן ולהבא כו' כדי להבין פסוק זה והפסוק והכשבים הפריד יעקב וגו' לפי פירש"י נראה שהוא דהיה נמצא בהם כבשים שהם נקודים וטלואים וגם

אותם שאינם נקודים וטלואי' אבל יש בהם סימן אחר שיש להם חום אבל בעזים לא נמצא בהם רק נקודים וטלואים ולא חום כלל. ושה כולל כבשים ועזים, נמלא דה"ק קרא הסר משם כל שה דהיינו עזים כמו שמצינו שה עזים וגם שה כבשים ועל שה עזים נקט נקוד וטלוא שאין בהם אלא שינוי זה, ואח"כ אמר וכל שה חום בכשבים דהיינו בכבשים נוסף סימן אחד שהוא חום ואח"כ אמר וטלוא ונקוד בעזים אע"ג שהזכיר זה תחלה מ"מ אצטריך דל"ת שה הראשון מיירי בנקבה דוקא דאז שייך לומר שלא יאמר שע"י שהיא עקודה ע"כ מולידה עקודים אבל בזכר עקוד לא אמרינן כן דקי"ל בפרק אותו ואת בנו דיש פלוגתא אי חוששין לזרע האב הו"א כמ"ד אין חוששין וקרא איירי בנקבה קמ"ל קרא יתירא דעזים דשם מיירי עכ"פ בנקבה ממילא רישא איירי בתישים וע"כ אמר הכתוב אח"כ תישים העקודים ואח"כ עזים בשעת מעשה דהסר ובסמוך נפרש קרא דוהכשבים הפריד. ומ"ש רש"י שלא תאמר ע"י הזכרים שהן נקודים כו' פירושו וכ"ש נקבות:

פסוק לג

ועתה בי וכו' ובגניבה הוא שרוי אצלי. הוסיף לשון זה דודאי עיקר החשד על הנחשד שהוא גנבו וא"כ למה אמר גנוב הוא אתי ולא אמר גנבתיו, ע"כ אמר דה"ק דאפי' לא תחשוד אותי כ"כ דשמא בא מעצמו כההיא דאמרינן הגודרות אין להם חזקה מ"מ לא יצאתי מידי חשד שבגניבה שרוי אצלי אע"פ שמעצמו נכנס שם:

פסוק לד

לו יהי כדברך, הלואי שתחפוץ בכך. ואע"ג דכבר חפץ בכך וא"ל שלא יתחרט היה לו לומר הלואי שלא תתחרט. נראה דקשה לו בלשון הן לו יהי כדברך כפל לשון, ע"כ פירש דה"ק עכ"פ יהיה כך שלא תטול כלום אף אם לא תתרצה שסמך על שקרותו ורמאותו ואני חושב שגם אתה חושב כן ובשביל כך אתה אומר דבר זה ולא בנפש חפיצה הלואי שתחפוץ בעצמך כן ולא מפני המורא ממני:

פסוק לז

מקל לבנה, עץ הוא ושמו לבנה. דאי לבנה ממש למה, הוצרך לקלוף העץ כדי שיתראה הלובן:

ולוז, ועוד לקח מקל לוז הוסיף לשון ועוד לקח דל"ת כי היכא דלח הוא תואר לאותו עץ ששמו לבנה ה"נ הוי לוז שם תואר לאותו לבנה:

פסוק לט

אל המקלות, אל מראות המקלות יש להקשות הא פירש"י בסמוך על והיה שכרי שלא תאמר ע"י הזכרים שהם נקודים תלדנה כו' ולמה היה עושה תחבולה. ואע"ג דארז"ל

שהותר לו לעשות רמאות דכתיב עם עקש תתפתל מ"מ קשה מאי עדיפייהו דמקלות ממה שלא רצה להניח שם נקודים של לבן. ויש לתרץ דכל מה שיעשה ע"י צאן לבן יש איסור בדבר דה"ל כמשתמש בממון חבירו שלא מדעתו ע"כ עשה ע"י המקלות שמותר לעשות תחבולה:

עקודים, משונים במקום עקידתם. לעיל גבי התישים העקודים לא פירש כן, נ"ל דשם שפיר י"ל שעוקדים אותם שם ומחמת העקידה נעשה לבן באותו מקום, אבל כאן כתיב ותלדנה עקודים משמע משעת לידה ועדיין לא עקדו אותם.. ע"כ צריך לפרש שבמקום שרגילים לעקדם קאמר. כנ"ל נכון:

פסוק מ

והכשבים הפריד יעקב, הנולדים עקודים כו'. הרמב"ן הקשה על זה וז"ללמה הפריש הכשבים לבדם ולא לקח גם התישים והעזים שנולדו לו כן ויעשה מכולם העדר העקוד הזה אשר הוליך לפני הצאן ועוד שלא אמר שנולד שה חום ועוד כי לפי דעת הרב אין בכשבים נקוד וטלוא שאינם שכרו ולא עשה בהם מקלות עכ"ל. ולפי הנראה אין כאן קושיא כלל דכבר זכרתי דבכבשים היו ב' שניים היינו נקוד וטלוא וחום, ובעזים לא היה רק אחד דהיינו נקוד וטלוא. והנה יעקב עשה תחבולות לענין נקודים וטלואים דזה מהני בין לעזים בין לכבשים אבל לענין חום דלא שייך אלא בכבשים לחוד לא היה צריך לעשות תחבולה שיהיה חום כי די בתחבולה של נקודים וטלואים אלא שמצד עצמם היו נולדים חום בכשבים ולא היו שם נקודים כפי טבע של הבריאה. ע"כ אמר הכתוב והכשבים הפריד יעקב דהיינו שהיו שם ב' שינויים א' נקוד וטלוא שנעשה ע"י תחבולת המקלות וא' מעצמו בטבע בלי תחבולות אלו שניהם הפריד יעקב ומזכיר הכתוב אח"כ בפירוש דהיינו עקוד וכל חום בצאן לבן, הזכיר אצל חום צאן לבן ונקט רש"י אצל חום שמצא בצאן לבן כיון שלא היה דרך תחבולה כי בהם לא נעשה תחבולה רק צאן לבן הולידו אותם בטבע התולדה. וכיון שזכר ההפרדה של כבשים מטעם שהיה שם נקוד וטלוא ממילא פשוט שהפריד גם הנקוד וטלוא של העזים ולא נקט כבשים אלא מצד חום שמצא בצאן לבן דהיינו בכבשים דוקא. ובכל אלה שהפריש עשה עדר לבדו קודם הליכת צאן לבן כדי שצאן לבן שביד יעקב צופות אליהם ויולידו כמותם ותחבולה זו מותרת כמו שזכרנו לפני זה כי לא נשתמש בפועל בצאן שהוא של לבן לענין תחבולות שלו. והשתא לא קשיין כלל קושיות הרמב"ן והוא לא נחית לפרש דברי רש"י כמו שזכרנו וגם מפרשים של רש"י לא פירשו כך והענין נכון כמו שזכרנו בס"ד. וחכם הרזים יראנו בתורתו נפלאות:

פרק לא

פסוק יז

את בניו ואת נשיו, הקדים זכרים לנקבות כו'. רבים מקשים הא בפ' וישלח כתיב גבי יעקב נמי ויקח יעקב את נשיו ואת שפחותיו, ודחקו לתרץ ולי נראה דלק"מ דכאן שלבן ביקש לעקור את הכל ממילא כל הקודם לברוח טובה היא לו ע"כ נשא את בניו תחלה שהם חביבים לו יותר משא"כ בוישלח שהלך לקראת עשו וכל הקודם לעבור הוא יותר בסכנה מכח עשו ע"כ עיכב בניו עד לבסוף. וא"ל א"כ למה לא העביר השפחות קודם לנשיו י"ל דהשפחות היו צריכות לילך אחר האמהות כדי לשמשן בהליכתן. בדרך וגבי משה נמי כתיב בפ' יתרו ויקח משה את אשתו ואת בניו כו' ע"כ הקדימה ללכת כי אין בה מעלה:

פסוק כד

מטוב עד רע כל טובתן של רשעים כו' קשה טובא היאך דבר לבן עם יעקב כמה דברים אחר שהוזהר שלא ידבר עמו מטוב עד רע משמע כלל לא ידבר עמו ונראה לפרש דה"ק השמר לך מדבר עם יעקב פי' שלא ידבר להיות עם יעקב כלומר שיעקב יחזור אליו מטוב עד רע, פי' הן שידבר עמו דברים טובים לפתותו שיחזור לו, עד רע פי' שיגזם עליו ויעשה לו מורא שישוב עמו, כל זה לא יעשה. ודבר זה קיים לבן שלא דבר עם יעקב כלל אודות החזרה עמו אלא שאר דברים דבר עמו (כנ"ל נכון):

פסוק לג

באהל יעקב, הוא אהל רחל. פי' שתי פעמים היה שם כי אהל יעקב הוא ג"כ אהל רחל שמו, דאם תפרש אהל יעקב כפשוטו ולא בא אל אהל רחל רק פעם אחת לא היה לו לומר כלל ויצא מאהל לאה אלא ובאהל רחל. וא"ל כיון שקודם האמהות בא אל אהל רחל למה לא הזכיר ויצא מאהל לאה ויבא לאהל רחל קודם אמהות וממילא מכח קושיא דויצא ידענא דפעם שנית נכנס לאהל רחל, די"ל דהפסוק אומר תחילה כסדר הליכה הפשוטה ואח"כ אומר הליכה השנייה אע"פ שבאמת קודמת להליכת אמהות:

פסוק מב

ופחד יצחק, נתירא לומר אלהי יצחק כו' צריך פירוש מה המורא הזאת כיון שהקב"ה קראו כן ודאי אין חשש אח"כ כי על מי יש לסמוך זולתו ית' ונראה כיון דטעמו של הקב"ה היה מחמת שהיה חשוב כמת ולא יוכל לעשות רע זה קצת נגד כבודו של יצחק כי יותר יש מעלה מי שכח בידו לעשות רע וכובש יצרו, זהו המורא שלו:

פסוק מו

לאחיו, הם בניו כו'. קשה וכי בנים אינם נגשים למלחמה בשביל אביהם כמו אחים, וי"ל דאחים נגשים למלחמה בלי שאלה ממנו משא"כ בנים מתיעצים תחילה עם אביהם. וכן איתא גבי שמעון ולוי אחי דינה שהרגו שכם ולא שאלו עצת אביהם תחילה כדפירש"י על בני יעקב שמעון ולוי בניו היו ונהגו עצמן כשמעון ולוי ויש מקשים מנליה לרש"י דעל בניו קאי שמא על אחיו של לבן כמו ויאמר פרעה לאחיו דפירושו לאחיו של יוסף וכן פי' הרמב"ן באמת כאן ולאחיו של לבן וי"ל דגבי פרעה הוזכר תחילה אחיו של יוסף שהיו לפני פרעה משא"כ כאן דלא נזכר אחיו של לבן תחילה ובסמוך גבי ויקרא לאחיו לאכול לחם פירש"י דהיינו לאוהביו שם א"א לפרש על בני יעקב כי כתיב שם ויקרא לאחיו משמע שלא היו אצלו וצריך קריאה וזה לא שייך גבי בניו שהרי עמו היו הולכים שם, ולא דמי למ"ש בפ' ויחי ויקרא יעקב אל בניו דשם היה לכל אחד דירה מיוחדת וקראם לו אלא כאן הוא לאוהביו של יעקב שהיו עם לבן קראם יעקב לכבדם בסעודה:

פסוק מט

והמצפה וגו', לפי שאמר כל אחד כו'. פירוש כל אחד אמר אשר יצף אבל אם תענה את בנותי לא שייך אלא על לבן:

פרק לב

פסוק ג

מחנים, ושל א"י שבאו לקראתו הקשה הרמב"ן שהרי עדיין לא הגיע יעקב לא"י ורחוק היה משם ויעבר את מעבור יבוק שהיא דרומית מזרחית של א"י ועדיין יש לו לעבור גבול עמון ומואב כו' ולפי מ"ש רז"ל שכל מהלכיו היה בקפיצת הארץ לק"מ:

פסוק ה

גרתי כו', ותרי"ג מצות שמרתי. בודאי אין לעשו נפקותא בשמירת המצות של יעקב אלא דיעקב אמר דבריו גם למלחמה כדאיתא בב"ר שנגש לג' דברים דהיינו אם תרצה להלחם בי יש בי כח לעמוד כנגדך כי יש לי זכות קיום המצות, דרמז לו שלא יחשוב שלא קיים התורה ויתקיים המאמר והיה כאשר תריד כו' ויש מקשים היאך אפשר לקיים כל תרי"ג מצות והלא יש ביניהם מצות הנוהגות לכלל ישראל כגון הקמת מלך ובנין ביהמ"ק. ויש לומר דאמרינן במנחות כל העוסק בתורת קרבנות כאילו הקריב אותם ה"נ קאמר שעסקתי בתורה של כל המצות והוה כאילו קיימתים ועיין בפרשת תולדות בפסוק וישמור משמרתי מה שכתבתי שם:

פסוק ו

ואשלחה להגיד לאדוני, להודיע שאני בא אליך. משמע דהאי ואשלחה אינו מקושר למה שלפניו וכ"כ הרמב"ן לפירש"י וא"כ קשה דמה שאמר קודם לזה ויהי לי שור וכו' אין לו שום ענין וכוונה מה נמשך ממאמר זה. ותו קשה מ"ש רש"י להודיע, מה שייך ידיעה כיון שהוא מגיד כן בפירוש. ונראה דשפיר יש לו קשר עם ואשלחה דהיינו שיעקב עשה עצמו עבד לעשו ומה שקנה עבד קנה רבו ובודאי כל זמן שאינו אצלו לא יועיל זה לעשו כי לא יוכל לגבות ממנו אם הוא אינו אצלו כי אין לעשו שום קנין ויעקב יוכל לחזור בו. ע"כ אמר ואשלחה להגיד לאדוני שאני אבא אליך וממילא קנית את הכל מכח רשותך שהוא קונה ולא אוכל לחזור בי ממה שאני עושה עצמי עבד ובאמת לא יגיד לו בפירוש שאני בא אליך אלא ואשלחה להגיד שיש לי כ"כ בהמות וממילא תדע שאני מקנה לך הכל דאל"כ למאי נ"מ אני מודיעך שיש לי כל כך. וע"כ כתב רש"י להודיע כו' דהיינו ע"י שאני שולח להגיד לך שיש לי שור וחמור ואתה תקנה הכל בזה תדע שאני בא אליך דאל"כ אין תועלת בהגדה זאת:

פסוק ז

באנו אל אחיך וכו', עודנו בשנאתו לשון זה אינו במשמע בלשון אל עשו. דאף ע"פ שיש יתור בלשון אל עשו מ"מ בזה יש לתרץ דה"ק אתה סבור שאחיך הוא ואוהבך ביותר משאר שאינו אח והאמת אינו כן אלא הוא כעשו דהיינו כאיש נכרי ואינו אוהבך ומ"מ לא ימשך מזה שהוא שונאך ומבקש רעתך אלא סתם לא אוהבך ושנאה מנלן לרש"י. אם לא שתאמר ששם עשו מורה על שנאה וזהו דוחק. ונראה דקשה בפסוק שאמר וגם הולך לקראתך על מה קאי לשון וגם, אלא דה"ק שהוא עודנו בשנאתו, וא"כ פשיטא שאין לך לילך אצלו אלא אפי' גרע מזה שהולך לקראתך וארבע מאות איש עמו למלחמה שמא יהרוג כו':

בברכות (דף ד) ר' יעקב בר אידי רמי כתיב ושמרתיך בכל אשר תלך וכתיב ויירא יעקב ומשני אמר שמא יגרום החטא ותניא עד עמך ה' כו' ראויים היו ישראל שיעשה להם נס בביאה שניה כמו בביאה ראשונ' אלא שגרם החטא והקשה הרא"ם מברכות (דף ז) כל דבור שייצא מפי הקב"ה לטובה אפי' על תנאי אינו חוזר מנלן ממשה רבינו שנאמר הרף ממני ואשמידם ואעשה אותך לגוי גדול ואף ע"ג דבטל אשמידה מכח תפלת משה אפ"ה, נעשה משה, לגוי גדול. וא"ל דאם חטא אפי' בלא תנאי חוזר דקשה ממ"ש ירמי' (כ"ח) לחנניה הנביא אשר ינבא לשלום בבוא דבר הנביא יודע הנביא אשר שלחו ה', הו"ל לחנניה לומר אע"פ שנבואתי אמת בטלה ההבטחה כי גרם החטא. ותו אמרינן בפרק במה בהמה (דף נה) מעולם לא יצאה מדה טובה מפי הקב"ה וחזר בה לרעה חוץ מדבר

זה ויאמר ה' אליו וגו' והתוית תו על מנחות האנשים כו', ופי' רש"י שהוציא דבור לטובה ומפני עונש תוכחה חזר בו. ותירץ הרא"ם מה שתירץ. ול"נ לתרץ דודאי החטא גורם לבטל ההבטחה הטובה. והיינו אם הוא חטא גדול כההיא דחוץ מדבר זה ומש"ה היה יעקב מתירא שמא חטא שלו גדול וההוא דאפי' על תנאי אינו חוזר היינו בלא חטא שעשה אח"כ מי שמובטח אחר ההבטחה. ומירמיה עם חנניה ל"ק דאנן לא אמרינן דהחטא גורם אלא במקום שההבטחה היתה אמתית בלי ספק מפי נביא אמת מוחזק כבר. אז דבר תמוה הוא מאוד שיגרום חטא לבטל ואז צ"ל שחטא הגדול גרם, אבל חנניה היה נביא שקר ולא נתקיים בשום פעם נבואתו ואמר לו ירמיה אתה עושה עצמך נביא וצריך אתה להביא ראיה על שאתה נביא אמת דאל"כ אתה כשאר אדם וכל זמן שאין נביאתך מתקיימת מה לך הווכחה שאתה נביא ואין לך לומר שהחטא גרם דאנא אמינא לך מנלן לך לומר כן ושמא נביא שקר אתה וכיון שאין לך הוכחה ממילא אתה כשאר אדם ואין לך ראיה כלל ממילא אין להאמין לנבואה שלך, (כנ"ל נכון בס"ד):

פסוק ח

וייראו כו' ויצר, אם יהרוג אחרים. אבל איפכא ליכא למימר דויירא קאי על יהרוג אחרים דויצר לא הוה רק צער בעלמא ומסתבר דזה קאי על אחרים וא"ל הא אם יהרוג אחרים אין עליו עונש כי רודפים הם מ"מ צער הוא לו שעל ידו יבא לידי זה כמ"ש מגלגלין חובה ע"י חייב:

פסוק ט

המחנה האחת והכהו כו', ורוח גדולה וחזק הרי זכר ונקבה. פירוש ששם התואר של רוח הוא בלשון זכר ונקבה דגם תיבת חזק הוא תואר על הרוח. אבל ברוח גדולה כו' שהביא רש"י לפני זה אע"ג דבפסוק אחד הוא ג"כ לשון זכר דהיינו מפרק מ"מ תיבת מפרק אינו תואר לשם רוח אלא ענין אחר דהיינו פעולת הרוח ע"כ לא כתב שם רש"י שיש שם זכר ונקבה כמו שכתב, אח"כ:

והיה המחנה הנשאר לפליטה, על כרחו. מלשון והיה קדייק דמשמע שכן יהיה בודאי. והרא"ם כתב לא מלשון והיה דייק דהראב"ע הקשה על זה מן והייתי לי לישועה (ש"ב י') שפירושו אולי תהיה לי לישועה אלא מלשון הגמרא דייק רש"י מדאמר שהתקין עצמו לג' דברים כו' ובחנם כתב דברים אלו שאינן מיושבין אלא לשון והיה משמע ודאי וגם בפסוק והיתה לי לישועה גבי מלחמת יואב ואבישי פירושו כן שאע"פ שאין הישועה בודאי מ"מ הווייתו לעמוד עצמו לישועה היא ודאי. וכן כאן אמר שתיכף שתתחיל המלחמה תהיה פליטה למחנה הנשאר. וזהו הוא בודאי שבידו לנוס משם, אע"פ שספק אם תועיל הפליטה:

פסוק י
ואלהי אבי וכו' בשתי הבטחות אלו. נראה דהוצרך להזכיר הבטחה יתירה שבאה אפי' אם יתלכלך, בחטא אחר כך לכך בא בתפלתו להזכיר זה:

פסוק יא
קטנתי וכו', לכך אני ירא כו'. דאילו היו לו זכיותיו הרבים היו מגינים עליו להנצל מעשו וכבר זכרנו שע"כ צ"ל שהיה מתייראו מלכלוך חטא:

פסוק יג
היטב איטיב כו', בזכות אבותיך. בזה מתורץ קושיית הרמב"ן דהקשה מה יועיל הבטחון ההוא אם גרם החטא אח"כ. דמ"מ זכות אבות אינה מתבטלת:

פסוק טו
עזים מאתים וכו', אינה מקבלת זכר דאל"כ אין שייך לעונות לענין מספר נקבות לזכר כיון שיוכל לשמש עם אחת הרבה פעמים:
ולגמלים שהולכים כו' ס"ל כדרך מדרש אגדה דמביא רש"י אחר כך דבניהם הם הזכרי' וא"כ מסתמא הויין זכרים כמספר הנקבו':

פסוק טז
גמלים מיניקות וכו', בנאיהם. נראה דבעל המדרש הזה הוקשה לו מהא דאיתא בפרק הספינה (דף עח:) המוכר את הפרה לא מכר הולד מכר החמור מכר הולד. ומקשינן אי דאמר היא וולדה מאי שנא פרה דלא מכר הולד אי דאמר סתם מאי שנא חמור דמכר את הולד א"ר פפא דאמר פרה מניקה אני מוכר לך בשלמא פרה אמר מניקה בשביל החלב אבל חמור לא שייך לחלבה א"כ למה אמר מניקה אלא ודאי היא וולדה קאמר ואם כן ה"נ דאמר גמלים מניקות דלא בעי לחלבה ולמה זכר מניקות אלא ודאי ולדות שלהם א"כ למה לי אח"כ ובניהם בפירוש. אלא ודאי דהיינו בנאיהם הם הזכרים ולא זכר הכתוב בפירוש הזכרים משום צניעות הגמלים. והרא"ם פירש בענין אחר והנכון כאשר כתבתי:

פסוק כג
ואת אחד עשר ילדיו, ודינה היכן היתה. וא"ת מנלן דדינה לא היתה שם דילמא אחד מן השבטים לא היה שם י"מ מדכתיב לקמן שאמר יוסף לבנימין אלהים יחנך בני ופירש"י בכל השבטים שמענו חנינה חוץ מבנימין לכך ברכו יוסף בחנינה ואם איתא דאחד משאר שבטים לא, היה שם ממילא לא שמענו חנינה באותו שלא היה שם ולא מצינו במקום אחר שנתברך בחנינה חוץ מיוסף אלא ודאי כולם היו שם חוץ מבנימין א"כ אותו שחסר היא דינה. ואין זה מספיק דאפי' אם היה משבטים נסתר בעת ההיא מ"מ היה עמם ושייך שפיר בכלל החנינה אשר אמר יעקב כי יעקב ודאי לכולם נתכוין אע"פ

שהיה נסתר מעשו. ותו דלא היה לרש"י לומר בלשון פשוט ודינה היכן היתה אלא היה לו לומר ודינה לא היתה שם. אלא דרש"י מדקדק לשון הכתוב ואחד עשר ילדיו דמשמע שמספר של אחד עשר הוא פשוט וברור כמו שתי נשיו ושתי שפחותיו וא"כ אם היה אחד מהשבטים נחסר שם הרי אין מספר אחד עשר צודק דמשמע הידיעות לעיל וכאן לא היו כולם באמת אלא ודאי דעל הזכרים קאמר שהם אחד עשר ובתו לא היתה בכלל ועל זה נותן טעם למה:

פסוק כד

את אשר לו, עשה עצמו כגשר. נראה פירוש הענין שמתחלה עבר את מעבר יבוק כמו ויעבר אברם בארץ דפירש"י נכנס לתוכה ה"נ נכנס להמעבר ועמד שם באמצע הנחל על המעבר ונטל משפה זה והניח לשפה אחרת ילדיו וכל מטלטליו:

פסוק כה

ויותר יעקב, שכח פכים קטנים. בפ' ג"ה פירש"י דכל הכלים החשובים כבר העביר, דכתיב לעיל מיניה ויעבר את אשר לו והוא לא נשאר אלא על פכים קטנים שלא הספיק להעבירם וחשכה, לו. ופכים קטנים לאו דוקא, אלא כלים שאינם חשובים נקראים פכים קטנים, וה"נ איתא פ"ק דב"ק האי לישנא דפכים קטנים:

פרק לג

פסוק ה

מי אלה לך, מי אלה להיות שלך נראה דקשה, לו, אם כוונת עשו לשאול מי הם אם בניו או לא מה זה שאמר לך, היה לו לומר מי אלה כמ"ש יעקב ליוסף. ועוד קשה מה השיב יעקב הילדים כו' בה"א הידיעה ומה יש ידיעה בזה והלא עיקר שאלתו על זה. ותו מה סיים אשר חנן אלהים מי ביקש זאת ממנו. ונראה דהוא בענין זה שהרשע עיקר שאלתו על הנשים כדרך הרשעים ואגב כלל גם הילדים, וכ"כ הרמב"ן שעל הנשים שאל אמות הילדים ויעקב השיב על הילדים ודרך מוסר לא רצה להשיב על הנשים והבין עשו שאמותיהם של אלו הילדים הם עכ"ל. וע"כ אמר מי אלה להיות לך כלומר מי הנשים שלך אם כולם בקדושין וכתובה או פילגשים וע"כ אמר להיות לך לשון הויה שהוא קדושין וממילא הילדים אינן רק בני פלגשים ואולי יקח אחת מהם לו. והשיב יעקב הילדים אשר חנן אלהים אותי ומזה תדעו כי נשים ראויות הם לי וכשירות ובקדושין:

פסוק י

אל נא, אל נא תאמר כן. תיקן בזה שעשו אמר יהי לך אשר לך ובכפל לשון רמזת לי שאתה מודה על הברכות, הנה ראש דברך שאמרת יהי לך ואינך רוצה ליקח ממני אני אומר אל תאמר כן. אבל סוף דבריך בהודאה על הברכה שפיר אמרת וחילוק זה יש

במשמעות הלשון דאל תאמר כן פעם אחרת כי בהודאה שכבר הודה אמירתו לא תועיל ולא תזוק אמירה עוד הן רוצה הן לא רוצה, אבל בענין קיבול מתנה ממני ואמרת שאינך רוצה בזה ודאי יועיל אם תאמר שאתה חוזר ורוצה ליקח, ע"כ אל נא תאמר כן עוד אלא חזור בך ותקבל:

פסוק יא

אשר הבאת לך, לא טרחת בה ואני יגעתי להגיעה כו'. זה צריך ביאור דאם היה טורח בה כל שכן שיש סברא שיקחנה כיון שהיה לו טורח בשבילה ונראה דה"ק מה שאני מפציר בך ליקח לא תאמר שאין אני עושה כן בלב שלם אלא אני נהנה ממה שתקח ממני, חדא שאתה אינך מבקש כ"כ את, המתנה כיון שלא טרחת בה ואפ"ה אני מפציר בך. שנית שאני טרחת להגיעה לך ממילא מוכח שאני נהנה ושמח בלקיחתך ממני:

יש לי כל, כל סיפוקי. לכאורה זה תמוה דהא כל הוא יותר מרוב. ולמה אמרינן שעשו אמר בלשון גאוה יש לי רב.. ונראה לפרש ע"ד שכתבו התוספות בפרק איזהו נשך בענין היתר רבית מעכו"ם דמותר בכדי חייו של ישראל מש"ה אמר יעקב שפיר יש לי כל סיפוקי, פירוש כל הממון נחשב לי לסיפוקי עבורך. אבל עשו אמר דרך גאוה שאני איני משועבד לשום אדם וכל מה שיש לי הוא רב כיון שאיני צריך לתת לשום אדם (כנ"ל נכון):

פסוק יב

נסעה כו', אמר ליעקב נסע דל"ת דנו"ן דנסעה היא שימוש לשון רבים כלומר אני ואתה נסע ביחד, זה אינו אלא הנו"ן שורש ולא קאי אלא על יעקב, שעשו אמר לו אתה יעקב נסע. וא"ל למה באמת לא פירש"י ותרגום לשון רבים שעשו אמר אני ואתה נסעה וכמו שאמר ונלכה נראה דא"כ קשה ל"ל כפל נסעה ונלכה, בשלמא אי קאי על יעקב לחוד ה"ק אתה יעקב נסע אתה תיכף ואני אחריך ואשיג אותך ואלכה לנגדך משא"כ אם בלשון רבים קשה הכפל:

פסוק יג

עלות עלי כו' מוטלות פירוש דאין עלות עלי שייכים להדדי דאין לזה פירוש אלא דחסר מלת מוטלות וה"ק הצאן והבקר שהם עלות כבר הם מוטלות עלי:

פסוק יד

עד אשר אבא וגו', ואימתי ילך בימי בן דוד תחלת דברי רש"י משמע שלא נתכוין כלל לילך אצלו אלא להציל עצמו קאמר כן, וא"כ איך אמר ואימתי כו' משמע דעכ"פ ברור הוא שילך לשם אלא דלא עתה ילך שם, ונראה דיש דקדוק בלשון עד אשר אבוא אל אדוני כו' מדאמר עד משמע שעד אותו זמן יתנהל לאט ואח"כ כשילך מהר שעיר לאביו

לא יתנהל לאט וזה אינו דמאי עדיפותא בהליכה שאח"כ מהליכה דעכשיו להר שעיר, ע"כ יבין עשו שרצונו להשאיר אצלו צאן ובקר וילדיו ויוכל אח"כ ללכת מהר לאביו. ויעקב נתכוין באמת במאמר עד לדרך אחר, שיתנהל לאט עד פעם אחר שאז לא יתנהל לאט אלא הליכה פשוטות. ועל זה אמר רש"י ואימתי ילך כלומר שעכשיו יתנהל ולא ילך ואימתי ילך כלומר הליכה פשוטה ולא יתנהל לזה אמר בימי בן דוד, (כנ"ל בזה נכון:

פרק לד

פסוק יג

אשר טמא הכתוב אומר שלא היתה רמיה כו' אבל א"ל דזה דברי בני יעקב דא"כ צ"ל שדברו כן עם שכם והיה להם לומר טמאת את אחותנו לשון נוכח:

פסוק לא

את אחותנו, ית אחתנא. רבים מתקשים בהבנת רש"י בזה. והנראה לע"ד הוא בדרך זה. דמתחילה קשה לו מה תשובה השיבו לאביהם וכי אביהם לא ידע מעשה הרע אשר טמא אחותם ומה חדשו לו בזה. אלא דחדשו לו דבר זה, אם לא היינו עושים נקמה היתה אחותינו נחשבת להפקר דמה שנעשה כבר לא נחשב הפקר בשביל זה, אלא אם היינו מחרישים על ידי זה, נתגלה שהפקר יש בדבר אחותנו מהיום והלאה. וזהו כונת התרגום שתירגם הכנפקת ברא ובשאר דוכתי במקרא לא תרגם על זונה נפקת ברא אלא מטעיתא, אלאודאי שכאן לא הקפידו על פסול זונה שהרי קודם מתן תורה היה וגם יעקב ידע זה ואפ"ה הקשה להם שעשו כך, אלא ע"כ דהאי זונה פירושה הפקר והיינו אם לא היינו עושים נקמה היתה נחשבת מכאן ואילך להפקר והשתא מיושב מה שמתרגם יתעבד ית אחתנא דקשה דבריו אהדדי דמדפירש לשון יתעבד דהוא בלשון נפעל סתמי [עם זאל ווערין גיטאן] ועל זה שייך אחר כך עם אחותנו דהוא מדבר דבר הנעשה היאך יהיה נעשה עם אחותנו, וע"כ היה ראוי לתרגום שיתרגם על מלת את עם כמו שתרגם והנני משחיתם את הארץ עם ארעא, וע"כ לומר שהתרגום לא בא לפרש מלת יעשה שהוא יתעבד דודאי הוא כמשמעו לשון יעביד, אלא התרגום מפרש כוונתם בזה דעל ידי עשייתו של זה תהיה נחשבת מכאן והלאה להפקר. נמצא דמ"ש הכתוב יעשה הוא כפשוטו, שהוא יעשה. וע"כ לא תרגם על את עם אלא ית להורות שהמקרא כמשמעו כפשוטו רק שהוא מתרגם כוונתו של ענין מה שימשך מזה מכאן ולהבא, וזהו ג"כ כונת רש"י שאמר שפירוש זונה כאן הוא הפקר להורות על הנמשך מכאן והלאה וזה הוא עיקר תשובתם. וע"כ לא פירש"י כלום על תיבת יעשה להורות שהוא כפשוטו ולא מלשון יעשה בציר"י כמשמע לכאורה מלשון התרגום, וע"כ הביא רש"י את אחותנו ית אחתנא

שמזה משמע שאין לעקם ולפרש מלת יעשה על דרך התרגום שמתרגם יתעבד, שגם התרגום לא בא אלא לפרש כוונת הפסוק, כמ"ש רש"י בפרשת בלק על פסוק ומחץ פאתי מואב שהתרגום מפרש קיצור העברי ה"נ כן הוא. דאם אתה אומר שכוונת התרגום לפרש תיבת יעשה כאילו נכתב יעשה בציר"י היה לו לתרגם על את אחותנו עם אחתנא אלא ודאי כמו שאמרנו, (כן נראה אחר העיון והדקדוק בזה בס"ד). אח"כ ראיתי בקצת תרגום כתוב יעביד ית אחתנא, ולפ"ז פשיטא ית אחתנא ולא עם אחתנא. ואפשר דזה כוונת רש"י לקיים הנוסח של ויעביד וע"כ זכר רש"י ית אחתנא דלנוסח יתעבד צ"ל עם אחתנא כמו שזכרנו:

פרק לה

פסוק א

קום עלה, לפי שאחרת בדרך. זה מוכח מדצריך לצווי קום עלה בית אל והלא הוא הלך לשם בלא צווי אלא הצווי היה שיקום בזריזות כי מחמת העצלות נענשת בבתך. ואע"ג דלעיל פירש"י דנענש יעקב בבתו משום שמנעה מעשו. מ"מ אי לאו דנתעכב בדרך לא היה אפשר להיות נענש בזה כי הוה שליח מצוה שקיים מאמר הקב"ה שאמר לו שוב לארץ אבותיך כו' ושליח מצוה אינו ניזוק אלא שהחטא הראשון גרם שעבר ונתעכב נמצא בשעה שנתעכב לא היה שליח מצוה ונענש כנ"ל:

פסוק ז

נגלו אליו האלהים כו' אבל אחד משאר שמות כו'. פירוש שאינו שררה ומרות לא תמצא באמת בלשון רבים:

פסוק ח

תחת האלון, שלא יקללו הבריות כרס שיצא ממנו כו'. דבר זה מבואר בילקוט מתנחומא וז"ל. כשמתה רבקה אמרין מאן יפוק קומה אברהם מת יצחק כהו עיניו יעקב הלך לפדן ארם יפוק עשו יימרון ברייתא ליטין ביזייא דהא כדין ינקין מה עשו הוציאו מטתה בלילה אמר רבי יוסי בר חנינא לפי שהוציאו מטתה בלילה לא פירש הכתוב מיתתה אלא מן הצד. וא"ל הא גם מיתת לאה לא הוזכר בתורה אין זה קושיא שהרבה צדיקים לא נזכר מיתתן, אלא על רבקה שהוזכר מיתתה ברמז כאן צריך תירוץ למה לא הוזכר בפירוש:

פסוק י

לא יקרא שמך עוד יעקב, לשון אדם הבא במארב פירוש דמשמע שהברכות באו בארבה ובמרמה אלא דרך שררה כיון שכבר הודה שר של עשו עליהם:

פסוק יא

פרה ורבה כו', ואע"פ שכבר נתעברה ממנו כתב הרא"ם ולא ידעתי מאין זה דלמה לא נאמר שכשנתנבא זה עדיין לא נתעברה ושהה בבית אל משנתנבא עד שנסע כמו זמן העבור ובסוף עבורה נסע וילדה בעוד כברת ארץ לבוא אפרתה ויש מתרצים מדכתב רש"י בפרשת וישב שיעקב שהה ששה חדשים בבית אל ובששה חדשים לא ילדה בן קיימא א"כ נתעברה קודם בואם לבית אל שהרי מיד בנסעם מבית אל ילדה עכ"ל. ואין זה כלום דמי יאמר שתיכף בנסעם מבית לחם ילדה ביום ההוא שמא אח"כ ואיזה ימים היה ביניהם והיא נתעברה בבית אל אחר שאמר הקב"ה פרה ורבה ותו דשמא ביום באו לבית אל נתנבא ובלילה שאחריו נתעברה וילדה ביום שאחר הנסיעה דיולדת לשבעה יולדת למקוטעין. וצ"ל דקבלה היתה זו בידם. אבל נראה הוכחה בזה בלשון הפסוק שאמר גוי וקהל גוים יהיה ממך פתח בשתים וסיים בלשון יחיד יהיה היה לו לומר יהיו אלא דעל בנימן לא שייך לומר יהיה שכבר נתהוה שאמו נתעברה ממנו אלא שלענין הולדה שוים הם ע"כ חיבר אותם בהדדי:

גוים מנשה ואפרים. משמע מדכתיב גוים לשון רבים קאמר הכי והקשה הרא"ם דבפרשת ויחי כתב ונתתיך לקהל עמים ופירש"י בישרני שעתיד לצאת ממני קהל ועמים דקהל חד ועמים חד, וקהל עמים דהתם היינו קהל גוים דהכא וע"כ כתב הרא"ם שנשתבשו הספרים של רש"י בזה, וג"א טרח ליישב ע"ש. ואני יגעתי ומצאתי בס"ד שהכל על נכון וקושיית הרא"ם דכאן מקשה רש"י בפרשת ויחי וכך הוא הענין דקהל עמים או קהל גוים יש לו שני פירושים, האחד הוא לדרוש קהל בפני עצמו ועמים או גוים בפני עצמו, דהיינו קהל מורה על בריהחדשה שעתיד להוולד, ועמים בפני עצמו דהיינו שאחד מבניו שכבר נברא יהיה חלוק לשני עמים דהיינו שבטים ויש פירוש אחר דקהל ועמים הם שייכים זה לזה דהיינו קהל אחד שיהיה לעמים אח"כ ולא קאמר על בריאה חדשה וכן פירש"י כאן על שבט של יוסף שיהיה נחלק לאפרים ומנשה. ובפרשת ויחי פירש"י על קהל עמים בפירוש הא' דקהל בפני עצמו ועמים בפני עצמו, ואחד על בריה חדשה ואחד על חלוקה לשני שבטים. וע"כ אמר רש"י בישרני לצאת ממנו עוד קהל ועמים דהיינו קהל בריה חדשה ועמים לחלוקה, ומקשה שם רש"י ואע"פ שאמר לי גוי וקהל גוים ממילא קהל וגוים חדא נינהו דאל"כ יהיו ג' דגוים עצמו ל' רבים ותירץ רש"י ל"ד הכא להתם דהתם בגוי וקהל גוים כבר אמר גוי שהוא בנימן ואח"כ אמר קהל גוים הרי עכ"פ שנים לבד מבנימן יהיו נבראים וזה א"א שהרי שוב לא נולד לו בן וכ"ש שלא תפרש על ג', אלא למדני שעתיד אחד משבטי ליחלק וצ"ל בפירוש השני והוה גוי

קאי על בריה חדשה וקהל גוים קאי על החלוקה, אבל בקהל עמים שלא נאמר כלום תחילה אם תפרש דקהל עמים לחוד וקאי על החלוקה א"כ לא נזכר שם בריה חדשה דהיינו בנימן וזה א"א לומר כן, אלא ע"כ דקהל עמים נחשבים לשנים וקהל קאי על בריה חדשה שהוא בנימן ועמים לחוץ דהיינו החלוקה (נמצא הכל נכון בס"ד והוא האמת הברור לכל ברי לבב):

פרק לו

פסוק לג

יובב בן זרח מבצרה בצרה מערי מואב היא כו' ולפי שהעמידה כו מתקן בזה למאי נ"מ קמ"ל שהיה מבצרה, וא"ל גבי שאר מלכים נמי מאי נ"מ בהזכרת עירם, י"ל כל היכא דנוכל לפרש מפרשינן וכה"ג איתא פ"ק דגיטין (ו) גבי מתוותא דארץ ישראל קינה ודימונה ועדעדה מ"ט קרו להו הכי ואע"ג דבשאר ערי א"י אין לנו טעם על שמותם מ"מ כל היכא דאיכא למדרש דרשינן:

פרק לז

פסוק א

וישב יעקב וכו', אחר שכתב לך ישובי עשו ותולדותיו. אין כוונת רש"י לתרץ הסמיכות לפרשה הקודמת אלא דקשה לו לשון וישב בוי"ו דמשמע שמחובר למעלה כמו שדרשו בפרק השואל ב"מ צ"ה) דכתיב וכי ישאל איש וי"ו מוסיף על ענין ראשון וכאן אין לו שייכות לפרשה שלמעלה, בשלמא לעיל דכתיב וישב עשו בהר שעיר מחובר למה שלמעלה ממנו שאמר שהלך לארץ מפני יעקב אחיו אבל כאן שנזכר תחילה עניני עשו ומה שייך לזה ענין וישב יעקב. וא"ל שהחבור הוא שהכתוב מודיענו ענין ישיבת תולדות עשו ואח"כ תולדות יעקב דאכתי קשה מה נ"מ לנו שמסדר שני ענינים אלו זה אצל זה. ותירץ דהכתוב רוצה לגלות לנו החילוק שביניהם שבזה מקצר ובזה מאריך וע"כ סמכם לומר לך ראה החילוק שבין אלו לאלו:

פסוק ג

בן זקונים שנולד לו לעת זקנתו. רבים מקשים הא בנימין נולד אחר יוסף והכתוב אומר מכל בניו. והרמב"ן הקשה הא ישששכר וזבולון לא היו גדולים מיוסף רק בשנה אחת או שתים ונ"ל דיעקב היה תמיד יודע שיוליד את יוסף שעיקר הצלה שלו ע"י יוסף כמ"ש ויהי כאשר ילדה רחל את יוסף ויאמר שלחני כו' כפירש"י שם, והנה כ"ז שלא נולד יוסף היה יעקב בטוח שיהיה חי עדיין, וזהו היתה האהבה לי בשביל שכל ימיו היה מצפה

לו שיהיה חי עדיין והוא לא נולד עד לעת זקנתו ממילא כל ימיו היה במעמד טוב עבורו עד לעת זקנותו, משא"כ אם היה נולד בנערותו:

פסוק י

הבוא נבוא כו', ויעקב נתכוין כו'. קשה למה לא אמר כך לפירוש קמא דאמר דלא היה יעקב יודע כו' דנימא דהיה, יודע שפיר דקאי בלהה אלא דנתכוין להוציא מלב בניו כמו שהוא לדרך רז"ל וי"ל דלפירוש, קמא תליא מילתא בסברא דקאי על בלהה לא שייך נתכוין להוציא מלב. בניו דודאי, גם בניו יפרשו כן דקאי על בלהה משא"כ לרבותינו דאין חלום בלא כו' דזה תלוי בקבלת חכמים והם לא ידעו זה ע"כ שפיר יכול להוציא מלבם, וכ"כ הג"א. אבל ק"ל מנלן באמת לרז"ל ללמוד מכאן דבר זה ולא נימא כפירוש קמא דקאי, על בלהה.. ותו ק"ל מנלן לומר דאין חלום בלא דברים בטלים דילמא יש לפעמים בדברים בטלים ולפעמים בלא דברים בטלים וכאן היה עם דברים בטלים. ונ"ל דהצעת דברי רש"י הם כך. דתחילה קשה לו על מה שאמר ואביו שמר את הדבר משמע שהיה מחזיק החלום לאמת וא"כ מעיקרא מאי סבר שאמר הבוא נבוא לזה תירץ דמתחילה לא היה יודע כו' ואח"כ בא לו במחשבה דבר זה שקאי על בלהה. אבל לרבותינו אין לומר כך דאח"כ ידע שאין חלום כו' דזה אינו תלוי בסברא ורבותינו הוכיחו דאין חלום כו' דקשה מאחר שאמו מתה אלא שיש לדחוק ולפרש על בלהה מ"מ קשה על יוסף למה אמר כלל האי מילתא דאמו ולא היה לו לומר אלא על אביו ואחיו דהיה לו לחוש שמא יחזיקו לומר שדבריו בטלים, אלא ע"כ דהאמת דאי חלום בלא דברים בטלים ע"כ הוכרח לומר דזהו דברים בטלים של החלום ויעקב ובניו ודאי ידעו דבר זה אלא דה"ק יעקב לבניו נהי דאין חלום כו' מ"מ מאין הוכחה דשאר החלום הוא אמת דילמא אפשר, דכשם שזהו ודאי בטל אפשר שגם השאר בטל ומכח ספק אין לכם לדאוג, אבל אביו שמר את הדבר מכח ספק דשמא יתקיים השאר:

פסוק יב

לרעות את צאן וכו' לא הלכו אלא לרעות את עצמן דכיון דהתיבה כולה נקודה הוה כאילו אינה כלל וכמו שזכרתי בפרשת וירא אצל נקוד על אי"ו. והרא"ם הקשה כאן דלמה ליה למכתב את והדר לנקדיה לומר כאילו אינו לא לכתביה כלל. ונ"ל דאין כאן קושיא דאילו היו הנקודות והכתב בפעם אחת היה לו להקשות כן אבל זה אינו דהנקודות לא נעשו רק ע"י עזרא הסופר כמו שהעתקתי בחיבורי על הי"ד סי' רע"ד בשם התוס' בזבחים פרק ר' ישמעאל וז"ל כשכתב עזרא התורה עשאה נקודות ואמר שאם יאמר משה למה נקדת יאמר הלא לא מחקתי עכ"ל, וא"כ לא בא עזרא למחוק התיבה אלא לדרוש שום דרשה עבור זה ובלאו הכי נראה לתרץ שנדקדק עוד במה שיאמר הכתוב שהלכו לרעות

את עצמן לפי זה מה תועלת יוצא לנו מזה. ונראה דהכוונה בזה לרמז שע"י הליכה זו נשתלשל הדבר שירד יעקב למצרים ונתעכב שם וע"י זה היו לבניו מזונות בימי הרעב כמ"ש הכתוב כי למחיה שלחני אלהים לפניכם ואלהים חשבה לטובה, ע"כ אמר כאן שלפי דעת השבטים הלכו לרעות הצאן בשכם אבל הנקודות מרמזים ברוח הקודש שהליכה שלהם היה לרעות את עצמן שע"י זה יהיה להם מחיה וקיום (כנ"ל נכון):

פסוק יג

הנני לשון ענוה וזריזות. דאל"כ היה לו לשתוק ולילך דהא לא ביקש יעקב ממנו שישיב לו תשובה אם ילך או לא ולא היה קריאה תחילה אלא שיבא אליו:

פסוק יד

מעמק חברון כו', ויעלו בנגב ויבוא עד חברון. הקשה הרא"ם מאי ראייה מזה דא"י גבוהה מכל הארצות כפירש"י בפסוק מהרו ועלו אל אבי אבל בב"ר אמרו והלא חברון בהר נתונה ואת אמרת מעמק חברון ולא הביא ראייה מהיכן למדו כן עכ"ל, ודחק מאוד לתרץ. ואיני רואה כאן קושיא דרש"י לא מייתי ראייה שחברון, היא גבוה יותר מן המקום ששלחו שם אלא אפי' אם נאמר חברון נמוך ממנו מ"מ קשה לשון הפסוק שקרא לחברון עמק והוא עכ"פ בהר דהא חברון הוא בנגב עכ"פ וכל צד הנגב הוא בהר שנאמר ויעלו בנגב הרי דשם עלייה על כל הצד ההיא וא"כ איך אמר כאן עמק חברון אלא היה לו לומר חברון סתם או הר חברון:

אלא מעצה העמוקה כו'. הרא"ם טרח לתרץ מה עצה שייך בזה ואין צורך בזה כי דבור של הקב"ה נקרא עצה בלשון הכתוב (ישעיה י"ב) כי ה' צבאות יעץ ומי יפר וגו':

ויבא שכמה, מקום מוכן לפורענות. דאל"כ למאי נ"מ סיפר הכתוב ביאתם לשכם אלא הו"ל לומר וימצאהו איש יהיה איזה מקום שיהיה, אלא בשביל שהיה מוכן לפורענות. ואע"ג דהקלקול נעשה בדותן מ"מ העצה היתה זה בשכם:

פסוק טו

וימצאהו איש, זה גבריאל. בתנחומא מביא ראיה שנאמר, והאיש גבריאל, מוכח מזה דעכ"פ מלאך הוא ועל זה מביא איזה מלאך היה אבל צריך הוכחה על זה דשמא בן אדם היה איש זה, ונראה הוכחה לזה מדאמר לו מה תבקש מי הגיד לו שיוסף מבקש שום דבר שמא לדרכו הוא הולך ותועה בדרכו אלא ע"כ שמלאך היה ושליח הקב"ה הוא להכנס עמו בדבור זה, כמו גבי אדם הראשון שנאמר לו איכה:

פסוק יז

נסעו מזה, הסיעו עצמן מן האחוה. דברי רש"י כאן צריכים ביאור במה שפירש הפסוק בדרך דרש כזה רחוק מפשוטו לפרש מלת דותינה היינו נכלי דתות שהוא רחוק והוא

ז"ל עצמו כתב שיש לפרשו כפשוטו. וגם שינה לשונו ממקומות אחרים שרגיל לכתוב פשוטו תחילה וכותב עליו זהו פשוטו ומדרש אגדה כו' וכאן כתב פשוטו בסוף וקילסו לומר שאינו יוצא מפשוטו וא"כ למה פירש תחילה דרך דרש. ותו קשה בפסוק מאחר ששמע יוסף שאחיו חושבים להמיתו היאך הלך אחריהם דהוה כמאבד עצמו לדעת ח"ו. ונראה כוונת רש"י היא כן דיש לפרש כאן שני פירושים ועל כל אחד יש קושיא דלפי פשוטו קשה למה הוצרך לומר נסעו מזה, אלא הול"ל בקיצור שמעתי אומרים כו' וטפי קשה לשון כי שהוא מורה על נתינת טעם וכאן לא שייך זה דעל מה הוא נותן טעם. ולפי המדרש לא קשה זה דהוכרח להקדים נסעו מזה דאי לא אמר רק שמעתי אומרים כו' ה"ז כפשוטו דדותן שם מקום ולשם ילכו, מש"ה כתב תחילה נסעו מזה דלא מיירי כאן מהליכת הדרך אלא מהליכה מאחוה ממילא הוה דותינה לבקש נכלי דתות להמיתו. אבל קשה על, זה דהא סיים על זה וימצאם בדותן דזה ודאי שם מקום ממילא גם דותינה הוא שם מקום, ע"כ פירש"י דצ"ל שני הפירושים ביחד בדרך זה, דיוסף אמר את אחי אנכי מבקש הגידה כו' דהיה לו לומר בקיצור את אחי אנכי מבקש וזה מספיק על מה שאמר לו מה תבקש אלא דהאיש אמר תחילה מה תבקש כלומר הרי הם חושבים על רעתך לאיזה צורך תבקשם, על זה אמר יוסף ב' דברים האחד את אחי כלומר מצד אחי גם אם אפול לא ימלאו לבם להזיק לי כי לא ישלחו ידם עלי. השנית הגידה לי כו' ואלכה להם השיב לו נסעו מהאחוה ולא תסמוך על זה לומר שלא ישלחו בך ידם כי שמעתי אומרים שמבקשים לך נכלי דתות ע"י אחרים ולא יראו הם עצמם במיתתך, ועל זה סמך יוסף לאמר שאלך אחרי אחי ואקדים עצמי אליהם באופן שיצטרכו לשלוח יד עלי וזה לא יעשו, ועפ"ז הוה דותינה ג"כ על שני דברים, האחד עכ"פ כפשוטו שם מקום תשובה על הגידה לי איפה הם, וגם תשובה על את אחי אנכי מבקש לומר שלא ישלחו בך יד וע"כ הלך לדותן וסמך עצמו שיקדים עצמו לבא אליהם, וע"כ כתב רש"י שאין המקרא יוצא מידי פשוטו כי תשובת האיש היתה על שני דרכים (וניחא הכל בס"ד):

פסוק יח

אותו, כמו אתו עמו כלומר אליו נראה כונתו דויתנכלו פירושו שנתמלאו ערמומיות זה לשון משמע המילוי נעשה ע"י אחרים כמו שפירש"י על ויתפרקו, והאחרים דכאן היינו יוסף שהוא גורם להם מילוי נכלי ערמומיות, ועל זה שייך לשון אתו שהוא הגורם המילוי, כלומר אליו שלשון אתו אינו מתיישב עדיין דבמשמעות הוא כאילו הם עמו ניכלו מחשבות על אדם אחר, אלא אליו מתייחסים הערמומיות, ולשון עמו דנקט רש"י

הוא ביאור על מילת אתו דהיינו דבתורה כתיב אתו חסר אלא דקרינן אותו בוי"ו וכאן אמרינן דהוה אתו בלא וי"ו ממילא משמעותו עמו:

פסוק כ

ונראה מה יהיו חלומותיו כו', רוח הקודש אומרת כן. נראה דקשה לו, למה כתב להשיבו אל אביו דמשמע שלא להצלה אמיתית נתכוין רק להסיר תלונת אביו וא"כ הוא נגד כבוד ראובן. לזה אמר דבאמת הוא נגד כבודו של ראובן ורוח הקודש מספר דבר זה ומגיד האמת שלא נתכוין רק שלא יתלה הסרחון בו. ואין להקשות מה יועיל שישליכנו לבור וימות שם. וי"ל דהוא לא ידע שיש שם נחשים אלא שאמר להם שימות שם ברעב והיה ראובן סובר שבתוך כך ביני ביני יקחנו משם:

פסוק כג

את כתנתו זה חלוק. משמע שתחילה פשטו החלוק מדנקטיה תחילה וקשה הא אי אפשר להפשיט התחתון קודם העליון, ותו קשה אשר עליו למה לי. ונראה דלא נקט סדר ההפשטה שעשו אלא הסיבה שהביאה ההפשטה וה"ק שהפשיטו כתנתו והטעם בשביל קנאת כתונת פסים אשר עליו לחוד ולא על שאר האחים מש"ה הפשיטו את הכתונת שלו, ולמדנו שלא ישנה אדם בנו אחד משאר בניו אפילו בדבר קל כדאיתא בפ"ק דשבת (דף י':):

פסוק כד

והבור רק וכו' אבל נחשים ועקרבים יש בו. קשה לא לימא רק אין בו מים לחוד ונידוק הא נחשים כו' ונראה דבאמת היו נחשים בחורין ובסדקים וראובן לא, ידע מזה דאם ידע לא היה זורקו דהא רצה להצילו ממיתה, ומש"ה ניחא דאם לא היה כתוב אלא אין בו מים הו"א דלא היה שם גם נחשים והא דאמר אין בו מים היינו לתרץ למה זרקו ראובן שם ולא נתירא שמא יש שם נחשים ע"כ מתרץ הפסוק דלא היה שם מים והיה יכול לראות שאין שם נחשים, קמ"ל ריק דמשמע אין בו מים וממילא קרא דאין בו מים אתא לדיוקא הא נחשים יש בו, והיינו בחורים וסדקים:

פסוק כז

וישמעו, וכגון וישמע יעקב אל אביו לעיל בפסוק זה סוף תולדות לא זכר רש"י כלום מזה, דשם אין לטעות ולפרש בענין אחר דהא מפורש שם אח"כ וילך פדנה ארם משא"כ כאן שלא כתיב רק וישמעו אחיו אפשר לפרש דלא היתה שם אלא שמיעה ולא קבלה הו"א שבאמת לא קבלו באותה שעה וראיה מדאמר אח"כ ויעברו אנשים מדינים כו' ואז וימכרו כו' משמע שמה שאמר יהודה למכור לישמעאלים לא קבלו ממנו ולא מכרוהו אז

כלל ע"כ מביא רש"י התרגום שתרגם וקבילו דאף באותו פעם היתה מכירה כדפירש"י אחר זה וזה למדנו מוישמעו אחיו שהוא קבלה לעשות כן:

פסוק כח

ויעברו אנשים מדינים, זו היא שיירא אחרת. יש תימא בענין מכירת יוסף דרש"י כתב כאן דהאחים מכרוהו לישמעאלים והישמעאלים למדינים והמדינים למצרים וכן אמר הכתוב והמדנים מכרו איתו אל מצרים ואח"כ בפרשה זו אמר הכתוב ויקנהו פוטיפר מיד הישמעאלים אשר הורידוהו שמה, הרי שפוטיפר קנאו מיד הישמעאלים והם הורידוהו למצרים. ותו קשה דבריש הפרשה כתב רש"י פסים וחשב סוחרים וכאן לא הוזכר סוחרים למכירה בפני עצמה. ונראה דסדר מכירה היתה לישמעאלים וישמעאלים הורידו אותו למצרים ובמצרים מכרוהו הישמעאלים למדינים והמדינים לסוחרים שבמצרים והסוחרים לפוטיפר, נמצא שישמעאלים הקונים הראשונים ופוטיפר קונה האחרון מן הסוחרים, והכתוב אומר שפוטיפר קנאו מן הישמעאלים כי מורה לנו שתחילת המכירה היתה להתכלית לקנין של פוטיפר והוי כאילו קנהו פוטיפר מישמעאלים ע"כ אמר הכתוב שקנאו מישמעאלים. וזהו מרומז שפיר בפסוק אורחת ישמעאלים הולכים להוריד מצרימה שהוא לשון מיותר כי היה לו לומר בקיצור יורדים מצרימה, אלא הפירוש הוא שהישמעאלים הולכים להוריד את יוסף למצרים לפוטיפר כי זה היה תכלית כוונת הש"י באותההליכה. ומ"ש הכתוב ויעברו אנשים מדינים סוחרים מילי מילי קאמר דהיינו אנשים הם ישמעאלים והם מכרוהו למדינים במצרים והמדינים מכרוהו שם לסוחרים והסוקרים לפוטיפר. ומ"ש והמדינים מכרו אותו אל מצרים היינו בעיר מצרים קנוהו, שם סוחרים ואח"כ לפוטיפר (כנ"ל נכון). אח"כ ראיתי במדרש ילקוט שפוטיפר לא רצה ליקחנו ואמר אין זה עבד ואמר להמדינים תנו לי ערב דאין לשון מיד אלא ערב כד"א אנכי אערבנו מידי כו' וכתיב מיד הישמעאלים אשר הורידוהו שמה. א"כ מתורץ הקושיא שזכרנו דאמר מיד הישמעאלים כי מכח הערבות אמר כן. רק קושיא השנייה קשיא דסוחרים לא הוזכר כאן:

פסוק לא

שעיר עזים, דמו דומה לשל אדם. וכתב החזקוני דההיא בפרק הנזקין (נ"ז:) גבי נבוזראדן דלא, אידמי דהיינו משום שהיו מעורבים, ולא נהירא דא"כ היה נבוזראדן מרגיש בזה, אלא נראה דהתם מן השמים היה שלא יהיו דומין מגרם העונות:

פסוק לב

וישלחו את כתונת הפסים. ברמב"ן יש שני פירושים על וישלחו האחד מלשון שליחות והשני מלשון בשלח יעבורו (איוב ל"ו) דפירושו בחרב והיינו שדקרו בסכין הכתונת דומה לשיני החיות:

פסוק לג

חיה רעה אכלתהו, נצנצה בו רוח הקודש הוכחה לזה מלשון הכתוב שאמר חיה רעה כו' ואח"כ טרוף טורף יוסף ואיפכא מבעי ליה למימר טרוף כו' ואח"כ חיה כו' כי הטריפה של חיה קודמת לאכילה כדאמרינן בכמה דוכתי זאב טורף, ואוכל אלא ע"כ דרוח הקודש אומר כן ע"ש אשת פוטיפר שהיא מתגרה בו כחיה:

ושתפו להקב"ה עמהם. נראה דאין השתוף מועיל בזה שיהיו עשרה וחייבים להחזיק החרם וממילא הקב"ה בכלל הנאסרים מכח גזירתם, דודאי אין להם כח על זה, אלא הכוונה דחשבו דבר זה לדבר מצוה שלא יצערו את יעקב כשיגלו לו וזהו השיתוף שכל דבר מצוה יש להקב"ה שותפות בו וע"כ יהיה חיזוק לדבר, וגם הקב"ה עצמו לא יגלה לו כי כוונתם לשם שמים בזה:

פסוק לה

וימאן להתנחם, אין אדם מקבל תנחומין על החי. זה למדו מפסוק נשכחתי כמת מלב, וקשה א"כ יעקב שראה בעצמו שאינו מקבל תנחומין היה לו להרגיש שיוסף חי והרבה תירוצים נאמרו על זה. ונ"ל לתרץ דיעקב שהרגיש שהיה מתאבל בחנם הזמן שעבר מ"מ היה דואג שמא עכשיו מקרוב מת ותוך י"ב חדש הוא ע"כ אינו מקבל תנחומין כן היה דואג תמיד:

ויבך אותו אביו, יצחק היה בוכה כו'. האי אביו מיירי באביו של יעקב דהיינו יצחק שהיה בוכה משום צערו של בנו:

פסוק לו

הטבחים, שוחטי בהמות המלך. והתרגום אומר רב קטוליא, ופי' הרמב"ן דהיינו מי שממית דגם גבי אדם שייך טביחה, וא"כ תימא על רש"י היאך חולק על התרגום בחנם ולכל הפחות היה לו להביא התרגום ולחלוק עליו ונ"ל שרש"י מפרש גם התרגום דקאי על בהמות המלך דגבי ומכה נפש בהמה מתרגם ודיקטול. והוכרח זה מדקראו שר שאותו הממונה על חייבי מיתות אין שם שר עליו אלא בזוי מאוד בעיניהם:

פרק לח

פסוק א

ויהי בעת ההיא, למה נסמכה פרשה זו אין הקושיא על סדר הפרשיות אלא על לשון הכתוב ויהי בעת ההיא דתלה בעת ההיא ובאמת הוא ענין אחר והפסקה יש כאן:

פסוק ח

והקם זרע, הבן יקרא על שם המת. הקשה הרמב"ן והלא אינו כן כי במצות התורה ג"כ נאמר יקום על שם אחיו המת ואין היבם מחוייב לקרוא שם בנו בשם אחיו, ותירץ הרא"ם כי קודם מ"ת היה היבום מצד חוק ומנהג שלהם כמ"ש הרמב"ן בזה, שאף אם לא היה שם אח היה אביו או אחד ממשפחתו מיבם אותה ואז היה המנהג שהבן היה נקרא ע"ש המת ואח"כ נתנה תורה ונתחדשה הלכה:

פסוק יא

כי אמר וכו', כלומר דוחה כו'. דהאי כי אמר אינו נתינת טעם על עד יגדל שלה אלא על שבי בית אביך דהוא אינו אלא דחייה:

פסוק טו

ויחשבה לזונה, לפי שיושבת בפרשת דרכים. בפ"ק דסוטה (דף י':) פרכינן וכי משום דכסתה פניה חשבה לזונה א"ר אלעזר שכיסתה פניה בבית חמיה, כמו שמביא רש"י אחר זה בשם המדרש, וא"כ א"א לפרש הך כסתה פניה כפשוטו והיאך כתב רש"י תחילה כפשוטו שלא יכול להכירה קשה היאך חשבה לזונה כקושית הגמרא ומאי ראיה לזה ממה שישבה על פרשת דרכים כיון שלא רצתה להראות פניה. ע"ק ממ"ש הבה נא הזמיני עצמך כו' מה הכנה שייך לזנות. וע"ק במ"ש תקח לה והיה שלה כו' כבר היה בידה ומה קיחה שייך בזה. וע"ק במ"ש נהיה לבוז אם תבקשנה עוד יפרסם כו' ואי חשש לזה מעיקרא מאי סבר שבא עליה לפי דעתו כיון שיש בזיון. וע"ק לשון אנכי אשלח שהוא מיותר דלא היה לו לומר אלא גדי עזים למה זכר שליחות, וכן היא אמרה עד שלחך ולא אמרה עד שתתן לי, וע"ק שיש כאן דברים סותרים זא"ז דמתחילה סבר שיש צד לבקשנה רק שהמניעה פן נהיה לבוז ואח"כ אמר מה עלי לעשות משמע שאין שום צד עוד לזה:

ונראה ליישב כ"ז, ונקדים תחילה דקודם מתן,תורה לא היה איסור בביאת פנויה בשום צד רק היה חשש שמא תתעבר ולא נודע מי אביו וזהו בזיון בעיני העולם. והנה יהודה ראה בה סימן זנות מחמת, ישיבתה בפרשת דרכים וראה בה ג"כ סימני צניעות מחמת כיסוי פניה וחשב שכוונתה לזנות והיא הפקירה עצמה דוקא למי שטוב בעיניה ורוצה להתעבר ממנו וכשיבא אותו איש תגלה פניה וכל זמן שלא ייטב בעיניה להתעבר ממנו

תשאר בכיסוי פניה, וכאשר חשק יהודה להתקרב אליה נטה לה מן הדרך והיא לא גילתה פניה והפציר בה שתתרצה לו, וזהו שאמר שתכין דעתה אליו דהיינו שתתרצה לו ואמרה לו מה תתן לי פירוש אני רוצה שיהיה מפורסם מי שבא אלי אולי אהיה מעוברת וצריך אני לראיה מי הוא אבי הילד שאוליד וע"כ סיימה ואמרה כי תבא אלי פי' מה הוא הדבר שיהיה לי לראיה כי תבוא אלי שיהיה לי ראיה שאתה באת אלי ולא אחר, אמר לה אנכי אשלח גדי עזים פירוש שהשליח שיביא לך הגדי הוא יהיה עדות בזה, ואמרה תן לי ערבון עד שלחך כי אולי לא תשלח ולא יהיה לי עדות ושמא אהיה מעוברת ויהיה ספק ממי, ונתן לה חותמו ופתילו ואין לך עדות גדול מזה, ואח"כ כשלא מצאה השליח אמר יהודה הנה אין הדבר כמו שחשבתי שהיא רוצה להיות לה ראיה מי בא עליה דא"כ לא היתה הולכת משם אלא ודאי שלגזול בעלמא נתכוונה שרוצה להחזיק לעצמה דברים אלו והנה גזל הוא איסור לבני נח ומי שגורם הגזל לאחר הוא נענש ג"כ משום לפני עור כו' כדאיתא לענין מלוה לחבירו שלא בעדים בס"פ איזהו נשך, ועל זה אמר יהודה שמה שהיא גוזלת ממנו והוא הגורם לזה יש לזה שני תיקונים האחד שימחול לה ותזכה בו ובזה יסתלק ג"כ ספק מי בא עליה דהא יש בידה חותמו, אלא שיש קצת חשש שעכ"פ היא אינה יודעת מזה שנמחל לה ונמצא לפי דעתה גזל הוא, וזה דומה למ"ש חז"ל מי שנתכוין לאכול בשר חזיר ואכל בשר, טלה שצריך כפרה כדאיתא גמרא (נזיר כ"ג) הביאו רש"י בפרשת מטות, וטוב לעשות תיקון שני דהיינו שישלח שנית ויבקשנה אולי ימצאנה. על זה אמר תקח לה, פי' אני עושה תיקון הראשון שאמחול לה ותקח לה בהיתר כאילו נתתי מחדש, כי אם לא כן אלא אעשה תיקון השני דהיינו לשלוח שליח אחר לבקשה יהיה פרסום. וע"כ אמר פן נהיה לבוז פי' שמא תהיה מעוברת ולא יודע מי הולידה וזהו בזיון כמו שזכרנו וא"כ יש לדאוג כי עתה שלחתיך ואתה לא מצאת אותה נמצא שאין ידיעה מזה אלא לך אבל אם אוסיף לשלוח שליח אחר יתפרסם הדבר שאנכי בעלתי בעילת ספיקא דשמא תתעבר ולא יודע מי הוא שבא עליה וזהו בזיון לי ע"כ טוב לי לעשות כתיקון הראשון שתקח לה, ובזה מבוארין ג"כ דברי רש"י אחר זה שכתב אם תבקשנה כו':

פסוק כד

ותשרף, לפיכך דנוה בשריפה. הקשה הרמב"ן הא בת כהן אינה בשריפה אלא ארוסה ולא פנויה וכאן לא היתה אלא זקוקה ליבם ונ"ל דלפי שעה הורה כן כמו שאמרו ב"ד מכין ועונשין שלא מן הדין ה"נ כאן עשו ב"ד של שם זיקת יבום בבת כהן. כזיקה של בעל ארוס דדין בת כהן בשריפה, ולשון רש"י מורה על זה שאמר לפיכך דנוה בשריפה

ולא אמר שדינה בשריפה אלא דה"ק שכיון ששייך בה שריפה בדין תורה גבי ארוסה לפיכך הורה לפי שעה גם בזה שריפה:

פסוק כה

והיא שלחה וכו' מכאן אמרו כו' בפרק הזהב (דף נ"ט) איתא כן וכתבו התוס' היא מוצת בלא [הרגשת] אל"ף כמו ויצת אש בציון שהיתה קרובה לאש כבר ולא שלחה לו אלא ברמז אם לא היה מודה לא היתה מפרסמתו עכ"ל:

הכר נא כו' שלש נפשות כו', אע"ג דכתיב בסמוך והנה תאומים בבטנה משמע דבשעת הריון לא היה נודע. י"ל דודאי היא ידעה בנבואה מזה, וראיה דאמרינן בב"ר שהיתה מטפחת על כריסה ואומרת מלכים אני טוענת כו' אלא דקמ"ל קרא שלא היה לה צער הריון מחמת תאומים כמו רבקה שהיה לה צער וע"כ הוצרכה להודיע צערה לרבים משא"כ כאן היה הדבר בהסתר בלי צער ולא נודע לרבים עד הלידה והיינו משום דכאן היו שניהם צדיקים:

פסוק כו

צדקה בדבריה, פירוש במה שאמרה לאיש אשר אלה לו אנכי הרה כי ממני היא הרה ודברים אלו שלי הם, וא"כ מ"ש כי ע"כ לא נתתיה כו' אין לו שייכות עם ממני אלא קאי על מה שבדין עשתה כמו שפירש"י אח"כ, וקשה דהא לא נזכר בפסוק שבדין עשתה אלא אתה צ"ל כן ואמאי לא פירש"י צדקה במעשה שעשתה וא"כ יהיה שפיר לשון כי על כן לא נתתיה כו'. וי"ל דא"כ הוה ממני הפסק בין צדקה במעשה ובין כי על כן כו' שהוא הטעם על צדקת מעשיה משא"כ עכשיו דצדקה קאי על דבריה הוה שפיר ממני בדרך זה דשבחה יהודה בדבריה שאמת הם כי ממני היא מעוברת ועל זה קשה מה שבח יש לה שאמת דברה כיון שהמעשה הוא רע וזה דומה למי שמודה שעשה עבירה וכי ראוי לשבת איש זה, ע"כ סיים ואמר כי בדין עשתה כי על כן לא נתתיה כו' והשתא ניחא דלא קאי כי על כן על מה שלא נזכר בפסוק. ומצד יהודה היה ג"כ צודק כי מצד יבום היה הדבר כמ"ש הרמב"ן אלא דשלה היה ראוי יותר ליבום וכיון שלא ניתנה לו הפקירה עצמה לגבי יהודה:

ולא יסף י"א לא הוסיף, נראה טעמו של י"א זה כי לא הותרה לו אלא בשביל מצות יבום כמו שזכרנו לא הותר אלא עד שהיתה מעוברת ויקויים זרע להמת, וזהו משמעות הל' של יהודה שאמר לאונן בוא אל אשת אחיך ויבם אותם והקם זרע לאחיך משמע שאין לך היתר אלא מצד הקמת זרע לאחיו ותו לא, ואע"ג דגבי יבמה קי"ל כיון שיבמה הרי היא כאשתו לכל דבר מ"מ קודם מ"ת שהיה היבום מצד המנהג לא היה כן כמ"ש הרא"ם לעיל לענין קריאת הבן בשם המת דאח"כ נתחדשה הלכה, ועפ"ז יתיישב הכתוב

טפי במ"ש וידע אונן כי לא לו יהיה הזרע כו' שהקשה הרמב"ן מה היה הענין שהשחית זרעו ואדרבה הרבה אנשים מרוצים בכך לקרוא לבניהם כשם אחיהם. אבל השתא ניחא שהיה יודע שאחר שתתעבר ותלד תהיה אסורה לו ע"כ היה צר לו ושיחת זרעו שלא תתעבר:

וי"א שלא פסק. דס"ל שהיה הדין בהם כמו לדידן ביבמה שהיא כאשתו לכל דבר:

פסוק כז

והנה תאומים. ע"ל פרשת תולדות:

פסוק ל

אשר על ידו השני כו', כנגד ד' חרמים. הקשה הרא"ם הא איתא בפרק נגמר הדין (מ"ג:) א"ר יוסי בר חנינא מלמד שמעל עכן בשלשה חרמים שנים בימי משה ואחד בימי יהושע ר' יוחנן אמר ה' ד' בימי משה ואחד בימי יהושע ממילא כ"ע לא ס"ל ד' ותירץ דלא חשיב אלא ארבעה של ימי משה וס"ל כר' יוחנן ומה שלא רמז אלא אותן שבימי משה מפני שאותן שבימי משה לא נענש עליהם כו' עכ"ל ולא ידענא כאן קושיא דדברי רש"י כאן הם במדרש רבה בשם ר' יודן ארבע ידות כתיב כאן כנגד ארבעה חרמים שהוא עתיד ליטול מן החרם חרמו של עמלק וחרמו של סיחון ועוג וחרמו של יריחו וחרמו של כנענים עכ"ל. הרי שדעת ר' יודן שלא כהנך אמוראי דס"ל בימי יהושע היו שנים דהיינו של יריחו ושל כנענים, וזהו דלא כמאן מהנך אמוראי דס"ל בימי יהושע היה אחד ודברי רש"י הם כר' יודן:

פרק לט

פסוק א

ויוסף הורד כו', ועוד כדי לסמוך כו' לעיל בפסוק ויהי בעת ההיא וירד כו' כתב רש"י הטעם שהורידו את יהודה מגדולתו ולא הוזכר שם הטעם השני דכאן משום דהכוונה היתה לשם שמים. וראיתי בזה תירוצים בלתי ישרים בעיני ונ"ל דלק"מ דכבר כתבתי לעיל דרש"י לא דרש סמיכות אלא בא לפרש מאמר הכתוב ויהי בעת ההיא משמע דהכתוב עצמו אומר שיש שייכות במעשה יהודה למעשה דיוסף דזה גרם לזה דהיינו שהורידוהו מגדולתו בשביל מעשה שלמעלה משא"כ בטעם השני דכאן לא שייך לומר על זה ויהי בעת ההיא, שהעת לא גרם לזה שיהיה לשם שמים, אבל כאן דלא באנו אלא לתרץ לשון ויוסף דמשמע שקאי אדלעיל שפיר י"ל דקמ"ל דהכוונה היתה לשם שמים כמו לעיל:

פסוק ו

ויחי יוסף יפה תואר, כיון שראה עצמו מושל כו'. נראה הוכחה לזה דאי תימא כפשוטו מפני שראתה אותו הדור חשקה בו קשה לשון ויהי יוסף יפה תואר משמע לשון ויהי שבאותה שעה נתחדש והיה כך אלא היה לו לומר ויוסף היה יפה תואר כמו ברחל דכתיב ורחל היתה יפת תואר, דהא יוסף היה מעולם יפה תואר ומאי קא ממעט במלת ויהי, ע"כ פירש שנתחדש יופי שלו ע"י סלסול בשערו וקמ"ל דמזה נעשה מכשול. ועל זה קשה הא כתיב אחר הדברים האלה דמשמע לא באותו פעם שנעשה יפה מראה לזה כתב שכ"מ שכתוב אחר הוא סמוך ולא אחרי שהוא מופלג:

פסוק ט

וחטאתי לאלהים, בני נח נצטוו על העריות. נל"פ דברי רש"י בזה דמאי חטא לאלהים, בזה דהא האיסור בזה משום אשת איש וקי"ל אין אישות לעכו"ם דאמרי' פרק ארבע מיתות (נ"ב:) אשר ינאף את אשת רעהו פרט לאשת עכו"ם וי"ל דבריש כי תצא פירש"י אשת יפת תואר אפילו אשת איש וכבר כתבו התוס' בזה בקידושין בפ"ק (כ"א.) דמ"מ יש איסור בזה מחמת ודבק באשתו ולא באדרת שנאמר בבני נח ג"כ, א"כ זהו שאמר שיחטא לאלהים אע"פ שאין אישות לעכו"ם מ"מ בני נצטוו על העריות מכח ודבק באשתו וא"כ שפיר יש איסור כיון דיש עריות להם ממילא יש אישות להם:

ויש להקשות דהתחיל יוסף לומר הן אדוני כו' דמשמע שהקפיד על שימרוד על אדוניו ואח"כ הוסיף שיחטא לאלהים עשה מהעיקר תוספת וטפל ואיפכא היה ל"ל. ונ"ל דהיא לא תבעתו רק לשכב אצלה ולא לתשמיש כמ"ש המפרשים בזה, והשיב יוסף דזה לא יתכן מתרי טעמי חדא דהן אדוני כו' כי אם אותך באשר את אשתו דהיינו בענין שאת אשתו לא לתשמיש כי הוא נעשה סריס רק שהוא שוכב אצלך ואם אני אעשה כך אמרוד באדוני שאני אעשה מה שדרכו לעשות שנית. וחטאתי לאלהים דהיינו שאם אשכב אצלך סופי לבוא לידי זנות וחטאתי לאלהים (זה פירוש הגון בס"ד):

פסוק יא

לעשות מלאכתו כו' וחד אמר לעשות צרכיו עמה יש להקשות למה מפרש לחובתו של יוסף ולא כאידך מ"ד מלאכתו ממש, וי"ל דקשה לו למה אמר מלאכתו ולא מלאכה סתם דהיינו מלאכה של האדון, ע"כ מתרץ לעשות צרכיו עמה והיא מלאכתו ולא של האדון. ומטעם זה אמר התרגום למבדק בכתבי חושבניה דקשה מ"ש מלאכה זו משאר מלאכות אלא דמתרגם לשון מלאכתו דהיינו דשייך דוקא לו וזה בבדיקת חשבונות:

פסוק יד

עברי מעבר הנהר מבני, עבר לעיל בפרשת לך לך גבי אברהם העבריאיתא בב"ר פלוגתא חד אמר מעבר הנהר וחד אמר מבני עבר. ורש"י בחומש לא פירש שם אלא מעבר לנהר וכאן הביא כדברי שניהם ונראה לתרץ דכאן יש לדקדק דאמרה איש עברי ובסמוך אמרה העבד העברי אלא שכאן ובסמוך יש טעם אחר דהיא נזהרה שלא ישאלו אותה היאך נתיחדה עם איש אחד בחדר אחד וזה גרם לתביעת זנות, לזה יש תירוץ שאין משום יחוד מצד שהאיש הוא חשוב מאוד ולא יתבע דבר עבירה, ואע"פ שלפי הדין אין מועיל זה כי אפי' ת"ח אסור להתיחד עם אשה מ"מ אין הדבר מכוער כ"כ והעולם אינם חושדים בזה. ועוד יש תירוץ כי עבד הבית אינו נחשד בזה כי אין עולה על לבו לתבוע אדונתו וסברא, זו מביא הראב"ע בפסוק לא תחמוד, והנה האשה הזאת כשדברה עם בני ביתה שאינם מקפידים כ"כ לחשוד, זכרה התירוץ הראשון שאיש עברי הוא ואיש הוא ל' חשיבות וגם מלת עברי הוא ג"כ לשון חשיבות כאן וע"כ פירש"י כאן שהוא מבני עבר כי עבר אדם חשוב היה. אבל למטה שדברה עם אישה שהוא מקפיד ביותר ע"כ אמרה התירוץ השני כי עבד עברי הוא ע"כ אין חשש יחוד בזה כלל:

פסוק יט

ויהי כשמוע וכו', עניני תשמיש כאלה. הרמב"ן הקשה דהא אמרינן במדרש שפוטי פרע לקח את יוסף לתשמיש ונעשה סריס בגופו, ותירץ דהך עניני תשמיש הוא בגילוי ערוה ומשמוש ידים לחוד. ואין מיושב בזה ל' רש"י שכתב בשעת תשמיש אמרה כן שהרי לא היה שם תשמיש עם בעלה. ויש עוד להקשות למה חרה אפו טפי בשעת תשמיש ממה שהיה תחילה קודם התשמיש שאמרה לו דבורים אלו. נראה שתשמיש של פוטיפר היה באופן שלא היה לו קישוי, רק כדרך תשמיש הזקן כמו דאמרינן פרט למשמש באבר מת עם הערוה שפטור ממיתה וכאן בשעה שאמרה לו בא אלי לצחק הוא שבאמת לא צחק כלל ולא נגע בה אלא שהכין עצמו לכך אבל כשאמרה בשעת תשמיש של פוטיפר שנגע בה באמת אלא שלא היה שם קישוי חרה אפו טפי. ולפ"ז ניחא מש"ל כי אם הלחם אשר הוא אוכל וקאי על תשמיש והא סריס היה, והרא"ם טרח, לתרץ דה"ק שהיה אוכל כבר לפני זה, אבל לדידי ל"ק שעכ"פ היה לו תשמיש לפי טבעו וכח שלו:

פסוק כב

הוא היה עושה, במימריה הוה מתעביד דאין לפרש כפשוטו שהיה עושה מלאכה שעליהם לעשות דהא כתיב כל אשר עושים משמע עושים ממש:

פרק מ

פסוק ה

ויחלמו חלום שניהם, כל אחד חלם חלום הדומה כו' נראה דזה קאי לפי פשוטו של מקרא דאילו לפי המדרש שהביא לפני זה אין הפירוש כן שהרי אמר שראה ממש פתרון של חבירו אלא דזה קאי לפי פשוטו וקמ"ל קרא גדולתו של יוסף שלא תאמר שמצד שכלו פתר החלומות דהיינו לפי שכל בני אדם שפותרין לפי היקש הענין לפי החלום, דזה אינו אלא החלום היה מורה על הפתרון לא על הפתרון של יוסף דאל"כ לא הוה רבותא ביוסף להוכיח שרוח ה' בקרבו כי כל אדם יכול לפתור לפי שכלו לפי משמעות החלום. אלא לפי הפתרון במעשה שבא עליהם אח"כ הוא ול' לפי הפתרון כאילו אמר לפי הקיום שנתקיים בהם באמת וע"כ אמר אח"כ העתיד לבוא עליהם וזהו שלא ע"פ השכל האנושי אלא לפי חכמת אלהים ב"ה ובאמת מוכרח זה דלפי שכל האנושי היה לו ליוסף לפתור גם חלום שר האופים לטוב ולומר דמה שחלם שהעוף אוכל מהסל היינו פרעה דומה למה שמצינו בפסוק וירד העיט על הפגרים דקאי על דוד וגם כאן היתה הסברא לפתור ג"כ שפרעה יאכל מן הסל שעל ראשו כי דרך הסל לשאת על הראש, וא"כ למה פתר לו יוסף לרעה אלא ודאי כי רוח ה' היה בו ויודע מה שנגזר עליו באמת. וע"כ אמר רש"י לפי הפתרון שעתיד לבוא עליהם לא לפי פתרון כשאר פתרונים לפי ענין החלום אלא לאלהים פתרונים כפי מה שיבא עליהם. (זה נראה נכון):

פרק מא

פסוק לו

והיה האכל הצבור כשאר פקדון הגנוז. דקשה מאי פקדון שייך הכא דמי הוא הנפקד. ותירץ דמה שיהיה מונח וצבור אע"פ שהכל תחת יד פרעה מ"מ יהיה דומה לשאר פקדון שהוא מופקד ביד אחר ואינו תחת יד בעלים כן יהיה זה גנוז ולא יגע בו:

פסוק לח

הנמצא כזה. הנשכח כדין כו' דמלת נמצא יש לו שני פירושים, הא' ללשון עבר כלומר אם היה כבר בנמצא כזה, והפירוש הב' ללשון עתיד כלומר שאין למצוא כמוהו עוד. והעיקר כפירוש השני דלפירוש ראשון קשה דאין שייך לשון מציאה אלא אחר החיפוש אחריו וזה, לא. היה כאן עד הנה אלא הוא לשון עתיד שאם נלך ונבקש לא נמצא כזה:

פסוק לט

אין נבון וחכם כו' דקשה דהאי, קרא לאו סיפיה רישיה דהיאך תלוי מה שאין עוד נבון וחכם כמוהו במה שהודיע אלהים לו דבר זה אלא היה לו לומר אחרי הודיע אלהים

אותך נבון וחכם אתה, אלא ודאי שלא בא לשבחו, אלאקיום הפתרון מה שפתרת לילך ולבקש נבון וחכם והודיעך אלהים לקיים דבר זה הנה אין לבקש יותר ממך:

פסוק מב

בגדי שש, דבר חשיבות הוא במצרים. כתב בדבק טוב בא אלי חכם אחד מא"י ואמר לי שאין פירושו פשתן כי שש הוא דבר חשוב נעשה מצבעונים הרבה והוא מלבוש שלובשין על כל הבגדים ואינו השש הנאמר במלאכת המשכן דפירש"י בתרומה פשתן וכאן לא פירש כן אלא שהוא דבר חשוב ע"כ:

פסוק מג

אברך וכו' עד מתי אתה מעוות עלינו כו'. נראה דבן דורמסקית חולק גם על פירש התרגום דהוא ס"ל שאין לחלק התיבה לשנים לעשותה שתי תיבות וזה קשה הן על התרגום הן על ר' יהודה רק שלא דבר אלא עם ר' יהודה דא"ת דלפירוש התרגום לא קשיא ליה לא היה לו לפרש פירוש שלישי אלא היה לו להסכים להתרגום:

פסוק מד

ובלעדיך, שלא ברשותך. דא"ל דה"ק שאין יכולת ביד שום איש, להרים רק לך יש רשות להרים, דא"כ היה לו לומר רק אתה מאי בלעדיך אלא דגם לאחרים יש כח להרים אלא שאתה תתן רשות לזה:

פסוק מה

פוטי פרע, על שנסתרס מאליו. מלת פרע דהוא לשון, סירוס מלשון וירא משה את העם כי פרוע הוא ותרגומו בטיל הוא, ה"נ כן הוא שנתבטל מתשמיש והורה לנו הכתוב שנעשה זה בעבור יוסף:

פסוק מז

ותעש הארץ כתרגומו, ואין הלשון נעקר מלשון עשייה. פי' אע"פ שתרגומו וכנשו כו' שהוא ל' אסיפה מ"מ שייך שפיר על זה לשון עשייה כי הכניסה היא העשייה:

פסוק מח

אכל שדה העיר וכו', ונותנין בתבואה מעפר כו'. פי' זו תקנה אחרת ומועיל בכל ענין, כי שתי דעות הם בב"ר ת"ק ור' נחמיה:

פסוק מט

כי אין מספר. תחילה אמר שהסופר חדל לספור, ואפשר לומר דמ"מ היה מספר אלא שהסופר לא רצה לטרוח ולספור מש"ה כתב כי אין מספר. ואי הא לחוד הו"א שהוא כפשוטו שאין כלל מספר וזה אינו דכל דבר בעולם יש לו מספר אלא שא"א לסופר לספור אותו:

פסוק נ

בטרם תבא שנת הרעב, מכאן שאסור לאדם לשמש מטתו בשני רעבון קשה מיצחק ששימש בשני רעבון כדפירש"י בפ' תולדות, ובפ"ק דתענית שנינו דחשוכי בנים מותר. אלא דקשה מלוי ששימש בשני רעבון שהרי כתיב אשר ילדה, אותה ללוי במצרים ודרשו לידתה במצרים ואין הורתה במצרים ואז היה רעב בשעת הורתה. והתוס' בפ"ק דיבמות כתבו דלאו לכ"ע אסור אלא למאן דבעי למיהוי חסידא ואחרים שמשו ויוסף לא שימש, ורבינו נסים תירץ דאין איסור אלא משום צערא דישראל והם היו יודעים שהיו בריוח דהיה להם תבואה אבל יוסף היה סבור שהם בצער לכן לא שימש ע"כ. וי"ל עוד דיעקב היה יודע שיש לו שבר במצרים כפירש"י לקמן וגילה זה לבניו ויוסף לא ידע אבל גם עיקר דהאי איסור תשמיש לאו לגמרי הוא בכל אופן אלא תשמיש שהוא לתענוג בעלמא אסור שראוי להצטער עם שאר הבריות אבל לקיים המין או דיצרו תקיף עליה ויש חשש השחתת זרע אין איסור, ודבר זה בכלל חשוכי בנים הוא אלא דמילתא דפסיקא נקט, ואע"ג דאמרו מכאן שאסור לשמש בשני רעבון ולמדוה מיוסף דמיירי בלידה דהא כתיב יולד לו שני בנים ואפ"ה אסור בשני רעבון אסמכתא בעלמא היא וע"כ לומר כן דהא אי לא הוה נולד לו קודם הרעב היה חשוכי בנים והיה מותר ואפ"ה אמר קרא בטרם תבוא שנת הרעב משמע שברעב אסור אלא דלא ילפותא גמורה היא אלא אסמכתא בעלמא והיינו איסור תשמיש משום תענוג לחוד אסרו:

פסוק נו

על כל פני הארץ, מי הם פני הארץ אלו העשירים נראה דקשה היה לו לומר להיפך על פני כל הארץ למה הקדים כל לתיבת פני דהא קאי על הארץ ע"כ תירץ דהיינו העשירים וכן אמרו בב"ר אר"ש בר נחמני לא התחיל הרעב תחילה אלא בעשירים כו':

פרק מב

פסוק א

למה תחראו, למה תראו עצמכם, פירוש כי תתראו אל אחרים הרואים אתכם ועל זה אמר למה יהיה זה שאתם תהיו נראים כשבעים ועל זה קשה מה התרעם על בניו במה שאחרים רואים אותם כן. לזה פירש למה תראו שאתם מראים עצמכם כן וגורמים שאחרים יראו אתכם כן:

כאילו אתם שבעים. קשה הא באמת היה להם תבואה כמו שפירש"י תו קשה דבפ' דברים פירש"י על כי ה' אלהיך, ברכך לפיכך לא תכפו את טובתי להראות כאילו אתם עניים אלא הראו עצמכם עשירים. וצ"ל דדוקא כשיש ברכה מרובה אז יראו עצמם עשירים אבל כשאין להם הרבה רק לפי שעה אז לא יראו עצמם עשירים, מש"ה אמר

כאן אתם יש לכם תבואה לפי שעה ואתם מראים עצמכם כאילו אתם שבעים ויש לכם תבואה הרבה. ובזה אתי שפיר, שזכר בני אדום וישמעאל דהם הרחוקים מכם ואינם יודעים האמת אבל בני ארץ כנען שהיו בני יעקב קרובים להם ידעו שאין להם רק לפי שעה ואינם שבעים:

פסוק ב

רדו שמה, ולא אמר לכו כו'. רבים מקשים הא ארץ ישראל גבוהה מכל הארצות כפירש"י כמה פעמים וגם אחר זה כתוב וירדו אחי יוסף עשרה לשבור כו'. ונראה לתרץ דקשה כאן שאמר ושברו בוי"ו היה לו לומר שברו כמ"ש אח"כ וירדו כו' לשבור בר, דהיינו שהירידה לשם היתה דוקא לשבור משא"כ כאן שאמר ושברו כו'. ותו דלא היה לומר כלל רדו שמה, אלא שברו במצרים, משמע שזה מילתא אחריתא. אלא האמת כך הוא שהירידה לשם היתה בלאו הכי שכבר נגזר עליהם להשתעבד שם ע"כ אמר הפסוק יתור לשון רדו שמה שיש במשמעותו מנין רד"ו והיתור מורה שנדרוש כאן החילוק שבין לשון הליכה ובין לשון רד"ו ותדרשנו:

פסוק ח

והם לא הכירוהו, שיצא מאצלם בלא חתימת זקן כו'. ואע"ג שישכר וזבולון לא היו גדולים מיוסף רק מעט כתב הרמב"ן כי יען שהכיר הגדולים הכיר כולם:

פסוק י

לא אדוני, לא תאמר כן. הוצרך לזה דא"ל דה"פ לא אנחנו מרגלים דא"כ למה אמרו שנית לא היו עבדיך מרגלים, אלא דכאן אמרו שלא יאמר כן כי לא היינו מרגלים:

שהרי עבדיך. יש לדקדק מה ראיה מזה דכל המרגלים עושים עצמם סוחרים והולכים לראות כל פנות העיר, ותו במ"ש יוסף אח"ז לא כי ערות הארץ כו', ופירש"י שהקשה יוסף דלמה לא נכנסו בשער אחד, למה לא הקשה כן מתחילה וא"ל שהקשה באמת כן תחילה הא לא השיבו על זה כלום ורש"י ג"כ לא זכרו שם. ותו במ"ש רש"י אח"כ מנחש אני בגביע למה אמר זה דוקא באותו פעם. ונראה לתרץ כ"ז דזה מסתבר דאין שייך לומר שהם מרגלים אלא ביש ריעותא מחמת שינוי שרואין בהם דאל"כ אוקי גברא אחזקה טובה. ותחלה היה בלבו של יוסף לומר מרגלים אתם מכח שלא נכנסו בשער אחד אלא דלא אמר זה בפירוש, והאחים הבינו שהחשד הוא מחמת שבאו אלו אנשים אנשי מעלה עשרה ביחד בודאי מרגלים הם על זה השיבו לא אדוני לא תאמר כן והרי יש סברא לומר שעבדיך באו כולם לשבור אוכל א"כ אין בנו ריעותא לחשוד אותנו במרגלים וכל שאין ריעותא אין חשד על זה אמר יוסף אח"כ בפירוש הריעותא שלו דהיינו מדלא נכנסו בשער אחד והשיבו על זה תשובה וממילא אין כאן הוכחה לריעותא וממילא אין חשד:

פסוק יד

הוא אשר דברתי, הדבר אשר דברתי. הוסיף מלת הדבר דא"ל דהוא קאי על מה שאמרו כלומר מה שאתם מדברים הוא לי לסיוע למה שאמרתי מרגלים אתם, וזה אינו דאדרבה הם סותרים מאמרו, ע"כ הוסיף רש"י מלת הדבר, כלומר הענין שאמרתי מחמת ריעותא ואתם מתרצים הריעותא אבל ענין שלי הוא האמת דיש הוכחה, דהיינו שמנחש אני בגביע ששנים מכם החריבו שכם וא"כ הורע חזקתכם ממילא בכל מידי שיש לספוקי יש לילך לחומרא עמכם. ומ"ש רש"י בסוף הוא האמת והנכון אין כוונתו לומר כאילו היה כתוב הוא לבסוף בפסוק אלא תחילה פירש"י על אשר דברתי והוסיף תיבת הדבר, ואח"כ מפרש תיבת הוא שפירושו הוא האמת וכמו שזכרנו שיש הוכחה מכח שהיה מנחש בגביע, דזה לא קאי דוקא למדרש אגדה אלא גם לפירוש קמא (כנ"ל נכון):

פסוק טו

חי פרעה, אם יחיה פרעה, לקמן גבי חי פרעה מרגלים אתה לא שייך לפרש כן אלא דרך שבועה סתם שנשבע בחיי המלך והיינו ששם רוצה לברר ולאמת הדבר שהוא אומר שנעשה כבר ועל זה שייך לומר כמו שהמלך חי כך הוא אמת הדבר הזה, משא"כ כאן שלא בא לאמת הדבר שנעשה כבר אלא לחזק הדבר שיהיה אח"כ, שייך בזה לומר אם יחיה המלך יתקיים דבר זה שלא תצאו מזה, כלומר כמו שאני חפץ בחיי המלך כן אני חפץ בדבר זה שלא תצאו מזה:

אם תצאו מזה, מן המקום הזה. פירוש לא תזוזו מכאן. דקשה לשון לא תצאו דיציאה לא שייך אלא מרשות לרשות וכאן לא שייך זה אלא לא תלכו מכאן היה לו לומר ע"כ פירש מן המקום הזה דהיינו מחדר שאתם עומדים עכשיו תצאו:

פסוק טז

האמת אתכם כו' ואם לא תביאוהו כו', רש"י נזהר שלא נפרש דהאי ואם לא קאי על שלחו, וה"ק אם לא תשלחו לשם אזי מרגלים אתם, ממילא אם ישלחו, שם אף אם לא יביאוהו אינם מרגלים. וזה אינו דבמה יצאו מחשש מרגלים בשליחות לחוד אלא דקאי על ויקח. את אחיכם כו' דאם לא תקחוהו ותביאוהו אלי חי פרעה כי מרגלים אתה. וע"כ האריך רש"י להביא סוף הפסוק חי פרעה כו' דמזה מוכח דאם לא הביאוהו קאמר לא על השליחות לחוד. ובספר הרא"ם ברש"י כתוב חי פרעה מרגלים אתם ודלג מלת כי לומר שאין כי זה נתינת טעם, ואין זה דרכו של רש"י אלא דרכו לפרש כי במקום אשר:

פסוק יט

בבית משמרכם, שאתם אסורים בו עכשיו מתרץ בזה דלאיזה צורך ייחס המשמר אחר אחיו דאמר משמרכם ולא סתם משמר, אלא דנ"מ מזה לענין החילוק שבין יחיד הנתפס

לרבים, דרבים לא יוכלו להמלט בקלות כמו יחיד ע"כ נותנין ליחיד תפיסה קשה ביותר, על זה אמר אל תגורו מזה כי לא תנתן לו לאותו יחיד תפיסה אחרת רק התפיסה שאתם אסורים עכשיו כשאתם רבים:

פסוק כ

ויאמנו דבריכם, יתאמנו ויתקיימו. ול"ת דהך ויאמנו הוא לשון אמונה כלומר שיהיה אמונה לדבריהם, דכל לשון אמונה שייך על העתיד שכל מה שיאמרו אח"כ יהיה אמת וזה אין שייך כאן דלאיזה ענין יצטרכו אמונה אח"כ לדבריהם שיאמרו אז אלא דהך אמונה לשון בירור הדברים למפרע מה שדברו כבר, כמו אמן אמן דקאי על מה שנעשה, כבר:

פסוק כג

כי המליץ בינותם כו' היה המליץ בינותם פי' בפעם אחרת אבל עכשו לא היה מליץ שם דא"כ לא היו מדברים לפניו עכשו דבריהם.

המליץ זה מנשה. מדאמר המליץ בה"א משמע הידוע שהיה תמיד אצלו וא"כ זה מנשה בכורו של יוסף:

פסוק כז

במלון, במקום שלנו שם הלילה. ובקצת ספרים כתוב בלילה. ונראה ביאור דבר זה אחר שנפרש השינוי שיש כאן בפסוקים דכאן אמר ויפתח האחד את שקו לתת מספוא כו' ולמה פתח דוקא האחד ולא כולם וכי כולם לא היו צריכים לתת מספוא לחמוריהם וכ"ש לפי מה שאמרו שזה הוא לוי מאי שנא לוי דוקא. ותו מה צריך לכתוב במלון היה לו לומר ויהי בדרך במלון ויפתח האחד כו' כמ"ש גבי משה בפ' שמות לשון זה ויהי בדרך כו'. ותו דכאן גבי לוי אמר שמצא הכסף בפי אמתחת שלו ובאחרים מבואר אח"כ ויהי הם מריקים שקיהם והנה איש צרור כספו בשקו כו', משמע שלא היה בפי אמתחתות שלהם אלא למטה מן התבואה ובבואם לפני האיש אמרו ויהי כי באנו אל המלון והנה כסף איש בפי אמתחתו משמע שבכולם היה בפי אמתחת שלהם:

ונראה דההצעה היא כן דכל מי שמצא הכסף בפי אמתחתו הוא חייב טפי דבודאי מצאו בלילה הראשון כשביקש ליתן מספוא לחמורו והיה לו מיד לחזור למצרים כי קרוב הוא ולהחזיר הכסף, משא"כ האחרים שלא מצאוהו רק אחר שבאו לארץ כנען ויכולים ליקח עמהם להחזירו כשישובו לקנות שבר במצרים, ע"כ לא צוה יוסף לתת לכולם בפי שקם דא"כ בודאי ישובו למצרים בלילה הראשון כשיראוהו כשיצטרכו לתת מספוא, רק ללוי שהיה בלבו עליו שהוא ושמעון השליכוהו לבור כפירש"י בסמוך וצוה לתת הכסף בפי שקו שבשביל אחד לא יחזרו למצרים ובזה מתורץ שאמר הכתוב ויפתח האחד שהוא

לוי את שקו והנה הוא בפי אמתחתו, משא"כ באחרים שלא היה הכסף רק למטה מן התבואה, ועכ"פ נחרדו כולם מפני צערו של לוי ולא היו חוזרים למצרים בשביל כסף של, אחד לחוד. ובבואם לפני האיש לא היו רוצים לתת אשמה על לוי לחוד אלא מפני היראה היו אומרים שבכולם נמצא הכסף בפי שקיהם נמצא אם תחייב את לוי נהיה כולנו חייבים אלא שבאמת אנחנו כולנו פטורים כי לא ידענו מי שם הכסף בשקים שלנו ועפ"ז פירש"י כאן על נכון במלון במקום שלנו בו הלילה דהיינו הלילה הראשון שיצאו ממצרים, וזהו טעם על מה שנמצא הכסף בפי האמתחת כדי שימצאהו בלילה הראשון ויצטער הוא טפי, נמצא דהאי במלון לא בא כאן להראות מקום לחוד אלא טעם למה שנזכר תחילה בפי אמתחתו, והכל ניחא בס"ד:

פסוק לד

ואת הארץ תסחרו, תסובבו פי' מכלל הן אתה שומע לאו דדוקא אחר שיבא אחיכם יש לכם לסבב את כל הארץ משא"כ אם לא תביאוהו לא תסבבו את הארץ כי אתם חשודים כמרגלים:

פסוק לו

אותי שכלתם, מלמד שחשדן שמא מכרוהו כו' כיוסף. פירוש כמו שאני חושד אתכם ביוסף כך אני חושד אתכם בבנימין, אבל לא היה יודע בודאי ממכירת יוסף:

פסוק לח

לא ירד בני וכו' בכור שוטה הוא זה. דבר זה צריך ביאור רחב וכי בבכורה תליא מלתא וגם מאמר ראובן את שני בני תמית מאי סלקא דעתך לומר חס ושלום שטות גדול כזה שיעקב יהרוג שני בניו ומה ירויח בזה לפי שטות זה. ותו וכי לא די באחד תחת בנימן ולמה הזכיר שני בנים, ולא ראיתי שום פירוש או תמונה על זה ליישב זה. ומקום הניחו לי בס"ד לפרש דברים על נכון, דאיתא בפ' יש נוחלין (קי"ח:) ויהושע בן נון וכלב בן יפונה חיו מן האנשים ההם מאי חיו אילימא חיו ממש והכתיב קרא אחרינא ולא נותר מהם איש כי אם כלב בן יפונה ויהושע וכו' אלא מאי חיו שנטלו חלקם בארץ, ש"מ דנטילת חלק בארץ קרוי בפסוק חיות, ובזה אמר ראובן הרי יש לי מעלה בבנים שלי אשר אחד מהם יהיה נחלק לשני שבטים כמו שפירש"י על פסוק שכם אחד על אחיך עתיד אחד מבני להחלק לשני שבטים אותה מתנה אני נותן לך והיינו אחר שחטא ראובן וכמ"ש הכתוב (דה"א ה') ובחללו יצועי אביו נתנה בכורתו לבני יוסף, הרי לפניך שבאותו פעם היה מעלה זו לראובן ומעלה זו משכן ראובן לאביו שבאם לא יביא את בנימין יקח ממנו מעלה זו ויתננה לאחר. וע"כ אמר את שני בני תמית, פי' מעלה זו של שני בני שבן אחד

יהיה נחשב לשנים לענין חלק בא"י תמית, פי' תטול ממני וזו היא מיתה כמו שזכרנו ותתננה לאחר:
וכדי להבין תשובת יעקב על זה נביא גמרא על זה, דאיתא בפ' מי שמת (דף קנט) שלחו מתם בן שמכר בנכסי אביו בן הבן מוציא מיד הלקוחות וזו היא, שקשה בדיני ממונות דאמר ליה אבוך זבין ואת מפקת מינן. ופרכינן מאי קושיא דיכול לומר אנא מכח אבוה דאבא קאתינא דכתיב תחת אבותיך יהיו בניך. והנה תשובת יעקב על מה שמשכן ראובן מעלת שני בניו שזכרנו שינטל מהם, על זה השיב יעקב וכי בניך הם שאתה תוכל למכור זכותם כי בנו בניך יאמרו אנו באים מכח אבוה דאבא שזיכה אותנו בזה, וע"כ אמר יעקב בכור שוטה הוא זה פי' מה שהוא רוצה למכור בכורתו דהיינו נטילת שני חלקים הוא שוטה בזה וכי בניך הם ולא בניי ויוכלו לומר מכח אבוה דאבא קאתינא. ובזה ניחא הכל בס"ד:

פרק מג

פסוק ג

לא תראו פני וגו', לא תראוני בלא אחיכם אתכם כוונת רש"י דמלת בלתי יש לו שני פירושים, האחד כמו רק כמ"ש בלתי היום (לעיל כ"א כ"ו) ותרגום שלו אלהין. והשני כמו לא, כמו בלתי כרע תחת אסיר ישעי' י') וכאן אין לפרשו בלשון רק דא"כ צריך אתה להוסיף מלה אחת דהיינו אם והוה שפיר דלא תראוני רק אם אחיכם הקטן אתכם תראוני אבל בלא הוספת אם אין לו פירוש אבל אם נפרש לשון לא, הוה שפיר בלא הוספה, דקאמר לא תראוני בלא אחיכם והתרגום מפרש גם כאן בלשון רק והוסיף באמת תיבת כד שהוא במקום אם, וע"כ תרגם אלהין כד אחוכון כו' וזהו שכתב רש"י אע"פ שהכוונה הוה שפיר גם, בפירוש זה מ"מ לשון המקרא אינו מיושב דאתה צריך להוסיף תיבה אחת:

פסוק ז

ונגד לו, שיש לנו אב ואח. תיקן בזה דל"ת דונגד לו קאי על מה דבתריה דהיינו ע"פ הדברים האלה דהגדנו לו הדברים האלה שיש לנו אב ואח דעל זה קשה ע"פ ל"ל, אלא דהך שיש לנו אב ואח כאילו חסר בפסוק ועל פי הדברים האלה הוא טעם למה הגדנו לו זה לפי שהוזקקנו להשיב על שאלותיו וצריך לתת טעם למה הוסיפו לומר שיש להם אב והא יעקב לא הקשה רק למה הגדתם שיש לכם אח היה להם להשיב כי שאל אותנו על זה הוכרחנו להשיב לו וי"ל דיעקב הקשה היה לכם להרגיש במה ששאל אם יש לכם אח בודאי הוא רוצה שתביאוהו ויהיה לו עבד עמכם על זה השיבו, כי שאל אותנו גם על

אב ובאב פשיטא שאינו רוצה שנביא אותו אלין לעבד כי זקן הוא ממילא היינו סבורים שגם באח אינו חושב שנביאהו. וזהו פירוש אשר הוזקקנו להשיב ע"פ שאלותיו דהיינו שתי שאלות:

פסוק יא

נכאת, שעוה. ולעיל בפ' וישב פירש"י כל כנוסי בשמים הרבה קרוי נכאת ואונקלוס תרגם לשון שעוה. נראה כוונתו דתיבת נכאת יש לו שני פירושים הא' שם כולל כנוס הרבה בשמים., והב' שם פרט דהיינו שעוה, וניחא לעיל לפרש גם פירוש הא' דחשיב שם כלל תחילה ואח"כ זכר מינים פרטים דהיינו צרי ולוט. אבל כאן א"א לפרש הפירוש הא' דהרי נזכר תחילה צרי ודבש שהם, פרטיים ולבסוף ג"כ פרטיים בטנים ושקדים ובאמצע זכר נכאת וזה מורה כפירוש הב' דכולם פרטיים נינהו אבל לפירוש הא' קשה דלמה אמר תחילה וסוף שמות פרטים ובאמצע שם כולל ע"כ לא זכר כאן ב"ר ורש"י רק הפירוש השני כנ"ל נכון:

פסוק יד

ואל שדי, מעתה אינכם חסרים אלא תפלה. א"ל מנליה לרש"י שאמר כן דילמא מעצמו היה מתפלל כן בלא הקדמת דברים אלו ונראה דקשה דהא אמר תחילה זאת עשו דמשמע שכל מה שנזכר אחר זה הוא מה שנכלל בזאת אשר יעשו הם, א"כ גם דבר זה שאל שדי יתן לכם רחמים הוא מן העשייה שלהם דהא כתיב ואל בוי"ו דמוסיף על ענין ראשון דהיינו שיתפללו על זה ועל זה קשה למה לא התפלל הוא עצמו על זה, ע"כ פירש דאה"נ דה"ק זאת עשו כולל עד ואל שדי שזה תלוי בכם ואינכם חסרים אלא תפלה שאין זה בכלל זאת עשו, אלא דבר זה תלוי בי שגם אני אעשה זאת שאתפלל עליכם:

פרק מד

פסוק יח

ואל יחר אפך, מכאן אתה למד כו' קשה מה צריך לימוד מכאן הא כן מפורשים דבריו אח"כ, ונראה דרמז לו בזה שלא יבין דבריו כפשוטן ממילא, לא יהיו קשות, כי מ"ש כי כמוך כפרעה הוא ל' חשיבות כמ"ש רש"י אחר זה לפי פשוטו, אלא ישפירוש אחר דהיינו כפירו' המדרש שאמר שיהרגוהו וע"כ ביקש תחילה שלא יהיה ברוגז עליו ממילא יבין שיש פירוש אחר במה שיאמר נוסף על הפשוט:

כי כמוך כפרעה, חשוב אתה בעיני כמלך. במקום פרעה שנזכר בפסוק כתב מלך לפי שבזה מחלק בין פשוטו למדרשו דבפשוטו הוי פרעה לחשיבות ולמדרש הוה לגנאי:

ע"י זקנתי שרה שעכבה לילה אחד. אע"ג דגבי שרה גרע טפי שלקחה לזנות יש לפרש דצרעת הוא דבר המפריד את האדם מבני חבורתו כמ"ש בדד ישב וגו' ומש"ה נלקה

גם פרעה בצרעת בשביל שהפריד את שרה מן אברהם לילה אחד ה"נ כן סופך ללקות בצרעת על מה שאתה מפריד את בנימין ובזה ניחא מה שזכר רש"י שעכבה לילה אחד ולא אמר בשביל שלקח אותה דלא הקפיד אלא על מה שהפרידה:

פסוק כ

ואחיו מת, מפני היראה היה מוציא שקר מפיו הא, מילתא קשיא טובא דהיאך יאמר מפני היראה דברים סותרים זא"ז בפני יוסף דלעיל אמר והאחד איננו פירש"י שאנחנו מבקשים אותו וכאן הוא אומר שהוא מת וא"ל שאחר הבקשה שמעו שמת דהא בתחלה נאמר לשון זה שהרי אמר מתחלה בעלילה כו' ואז אמרו ואחיו מת כי זה הוא תשובה על שאלת היש לכם אב וגו' ותו מ"ש אם היה אומר לו שהוא קיים כו' היאך אפשר לומר שהוא קיים זה ג"כ שקר דהא לא ידענו היכן הוא אם חי אם מת אלא ע"כ שהיה לומר לשון ספק כדלעיל והאחד איננו א"כ היאך סיים על זה ואמר הביאוהו אצלי התחת אלהים הוא להביא אותו כיון שגילה לו שהוא ספק חי. ותו קשה טובא דכאן אמר שהיה דואג שמא יאמר להביאו ולעיל אמרו הידוע נדע אשר ואמר הורידו אותו אלי משמע דלא היו מרגישים רק אחר שאמר יוסף הביאוהו ולא לפני זה:

ונראה לפרש דמאמר ואחיו מת אינו שקר בכוונה דאפשר שהיו רואים שבכל המקומות איננו ומסברא הוא מת דא"א שלא היה יכול לברוח ולחזור לאביו, ואמרו בדדמי כמו שמצינו גבי אשה שאמרה על בעלה שמת במלחמה מטעם שסברה כן ואומרת בדדמי, אלא השקר שזכר רש"י הוא מילתא אחריתי והוא זה, דבאו להוכיח אליו שהרגישו שבא עליהם בעלילה, בתחילה תיכף אע"פ שלא אמר עדיין מרגלים אתם מכח שאלת היש לכם אב ואח הודיעו לו הך מילתא ואחיו מת והיינו שלכאורה קשה מי הכריחם להזכיר כלל שיש עוד אח מת דהא עדיין לא שאלם למה לא נכנסתם בשער, אחד עד אח"כ אלא באותו פעם היה די להשיב לו שיש עוד אח אחד יהיה במקום שיהיה ואם יבין יוסף שהוא חי אצל אביו אין מכח זה חשש מורא. אלא אמרו כן דאילו יאמרו סתם ויהיה המשמעות שהוא חי אצל אביו יאמר הביאוהו דכיון שיש לו שני בנים מרחל ישלח אחד מהם ויהיה לו תנחומין משני הנשאר אצלו וא"כ יאמר הביאו לי אחד מהם שהוא הגדול דהיינו יוסף ויחזיק אצלו בנימין שהוא הקטן, ע"כ אמר ואחיו מת ולא נשאר אצלו רק בנימן וזה לא יבקש שיקחוהו מאביו ולא יהיה לו תנחומין במידי. וזה מפורש בלשון יש לנו אב זקן וילד כו'. דלכאורה בחנם נקטו האב כאן אלא לכוונה שזכרתי, דהאב מתנחם בזקנותו בהילד שאצלו והיינו סבורים שלא תבקש להביא אותו ואפ"ה לא הועילו דברינו ואמרת הורידוהו אלי וחשדתנו במרגלים מכח שלא נכנסנו בשער אחד והוכרחנו לומר

והאחד איננו ובקשנוהו. כ"ז אמרו לפני יוסף והוא שקר שהרי באמת כשאמרו שיש לנו אח לא עלה במחשבתם שיצוה להביאו כמפורש לעיל שאמר להם יעקב למה הרעותם להגיד שיש לכם אח והשיבו הידוע נדע שיאמר הורידוהו אלי, וזהו השקר שהוציא מפיו לומר שהיו יראים שיאמר הורידוהו אלי נמצא הכל ניחא בס"ד:

פרק מה

פסוק ד

גשו נא אלי, ראה אותם נסוגים כו' דאל"כ למה הוצרכו להיות נגשים דמסתמא אצלו היו עומדים בשעה שדיבר עמהם ועוד יש לדקדק בפסוק לשון אלי שהוא מיותר וכמו שמצינו בפ' תולדות גשה נא ואמושך בני, אלא ודאי שהיה זה מחמת שהראה להם המילה דהיינו אלי בסמוך ממש ויש להקשות מאי הוכחה יש ממילה שהרי פירש"י בפ' מקץ את אשר יאמר לכם תעשו שהיה אומר להם שימולו עצמם נמצא שכולם היו נמולים וצ"ל דלא ביקש יוסף שיתקיים דבר זה אלא הראה להם כח שלו עליהם שהם חייבים לשמוע לו בכל גזירותיו ואח"כ לא התאמץ שימולו:

פסוק ה

למחיה, להיות לכם למחיה. תיקן בזה דלשון שליחות, לא שייך לה דבמשמעו שבאותה שעה שהוא נשלח נשתלח בעבורו וכאן לא שייך זה דבאותה שעה שבא יוסף למצרים לא, היה אז שום שליחות. ע"כ אמר להיות לכם אח"כ למחיה. ועוד תיקן דלשון לפניכם משמעו שהמשלח יבא אחר השליח כמו וישלח יעקב מלאכים לפניו וכאן לא שייך זה, ע"כ פירש דהך לפניכם פירושו לתועלת שלכם ולא קאי לפניכם על וישלחני אלא קאי על למחיה. וזהו שכתב רש"י לכה למחיה והוא מיעוט על שאר האומות אע"ג דגם הם היה להם מחיה מזה דאל"כ היו מתים ברעב מ"מ עיקר השליחות להיות למחיה לא היתה הכוונה אלא לתועלתכם והשאר נהנים ממילא מזה:

פסוק ח

לאב, לחבר ופטרון. אילו אמר פטרון לחוד הו"א שיהיה גוזר גזירות על פרעה כמו אב על בניו וזה אינו דלא ניתנה לו ממשלה זו אלא על ביתו וכל ארץ מצרים ואלו נזכרים אח"כ כאן. ע"כ אמר חבר כלומר יהיה לו ג"כ כח לגזור כמו פרעה. וא"א חבר לחוד הו"א שכל מה שיעשה יוסף יצטרך לשאול לפרעה כמו שאר חברים. ע"כ אמר לפטרון שיוסף לבדו יעשה הכל. נמצא שלענין הכח הוא חבר לפרעה ולענין עשיית כל דבר יהיה יוסף פטרון והוא יעשנה לבדו:

פסוק יא

פן תורש כו' לשון מוריש ומעשיר ולגבי ביתך וכל אשר לך שייך לשון זה אע"ג דלא שייך שם עושר ועוני מ"מ כשהיא נכחשת מבלי אכילה נקרא עניות כלשון (שבת קנ"ה:) לית דעניא מכלבא ולית דעתיר מחזירא:

פסוק יב

והנה עיניכם רואות, בכבודי. דאל"כ אין שייך ראיה על פי המדבר אליכם אלא דקאי על הכבוד ועל המילה שהם ראיה שאני אחיכם. והראיה של כבודי הוא מצד זה שאתם רואים כבודי הגדול שלא כדרך הטבע אלא מצד השגחת השי"ת מה שא"א לאדם אחר, וזהו בשביל שאני אחיכם ויש לי זכות אבות:

פסוק יד

ויפל על צואריו וגו', על שני מקדשות כו' גבי יעקב לקמן כתיב ג"כ ויבך על צואריו ושם א"ל כן, אלא שיש שינוי לשון גבי בנימן כתיב צואריו וגבי יוסף צואריו ושניהם לשון רבים דקאי על המקדשות שלהם והא דבכו על המקדשות בעת ההיא כי מעשה אבות סימן לבנים ורמז שיהיו ישראל כאבודים בגלות ויחזרו למקדש שלהם ע"י בכי כמ"ש בירמיה (ל"א) בבכי יבאו ובתחנונים אובילם, בב"י:

פסוק כג

שלח כזאת, כחשבון הזה יתור הוא זה בפסוק דלא הל"ל אלא ולאביו שלח עשרה כו' וי"ל דבזה מורה הכתוב פירוש על מה שאמר אחר זה מטוב מצרים, דפירושו יין ישן שדעת זקנים כו', דזה נלמד מלשון כזאת כלומר ולאביו שלח כזאת שהוא ראוי לאביו הזקן, דגם גריסים של פול היה ראוי לאביו דאיתא במדרש שמפיג את הדאגה ומשכח הצרה וע"ז קשה דבלאו הכי לא יהיה לו דאגה וצרה כיון שיגידו לו שיוסף חי. וי"ל כיון שהורגל בדאגה נעשה לו טבע וצריך רפואה לבטל את ההרגל ובירושלמי דיומא איתא דהיו מונעים את הכ"ג בערב יוה"כ לאכול גריסין של פול מפני שמביא את השינה, בזה ניחא כאן דשייך לזקן לפי שאין לו שינה כראוי כדרך הזקנים חלושי הטבע:

בר ולחם כתרגומו מה חידוש יש בתרגום דמתרגם עיבור ולחם ואם כוונת רש"י שפירוש בר הוא עיבור הא כבר נאמר בפ' מקץ בר ולא כתב שם רש"י כלום. ונראה שרש"י הוקשה לו דלעיל בפ' מקץ כתיב ולמלאות כליהם בר ולתת להם, צדה לדרך ומתרגם שם. על בר עבור ועל צדה זוודין ולחם לא הביא נמצא דזוודין דשם בתרגום לחם כי כן דרך לתת לחם מוכן לאכול בדרך ולא תבואה שאינה נטחנת כי אם לצורך ביתם כשיבואו שם, א"כ נזכר לחם ובר בפירוש א"כ מזון דהיינו וזוודין הוא לפתן, ולא כמשמעות התרגום שאמר כאן

זוודין כמו לעיל. והמשך דברי רש"י כאן בר ולחם הוא כתרגומו אבל מזון אינו כתרגומו כאן זוודין אלא לפתן. ואפשר שגם התרגום לא נתכוין בהך זוודין כזוודין דלעיל:

פסוק כד

אל תרגזו בדרך, אל תתעסקו בדבר הלכה פירוש מידי דצריך פלפול ועיון עמוק, אבל לימוד פשוט חיוב הוא ומקרא מלא הוא ובלכתך בדרך, וארז"ל שנים שהיו מהלכין ואין ביניהם ד"ת כו', וע"כ אמר כאן אל תתעסקו דלשון עסק שייך בדבר שיש בו טורח. ובזה מתורץ מה דאיתא בב"ר אל תעמידו עצמכם מד"ת דהיינו מפשוטי ד"ת וזה נלמד מן הדיוק מדהקפיד על חלק הפלפול דוקא שאמר אל תרגזו ש"מ שבלא רוגז ילמדו עכ"פ. והא דלא אמר יעקב כן לבניו, נראה דהמעשה היה כן לפני יוסף בשעת פטירתן ממנו שהיה להם פלפול ביחד וע"כ אמר להם שבדרך לא יהיה להם פלפול:

פסוק כח

רב עוד, רב לי עוד שמחה רש"י מזכיר שתי פעמים עוד ובפסוק נזכר פעם אחת, וע"כ דמה שזכר פעם ראשונה הוא לשון רש"י דרך פירוש והשני הוא לשון הפסוק והענין הוא כך דעוד הראשון פירושו לשון רבוי דהיינו מ"ש הפסוק רב לי, שמחה אין פירושו על שמחה דעכשיו שיש לו שמחה רבה דזה פשוט וא"צ להזכירו, אלא דעל העתיד קאמר שדבר זה מורה שיהיו לו עוד שמחות רבות נמשכות מזה והוכחה לזה הואיל שעוד יוסף בני שעברו עליו צרות רבות כמ"ש טרוף טורף יוסף ואפ"ה הוא חי, וזהו לשון עוד שזכר הכתוב עוד יוסף לשון עדיין לא כעוד הראשון של לשון רש"י דרך פירוש על מ"ש רב לי שפירושו לשון רבוי, כנ"ל ולא כרא"ם שמחק עוד הראשון:

פרק מו

פסוק א

לאלהי אביו יצחק, חייב אדם בכבוד אביו כו' הרמב"ן הקשה שהיה ראוי לומר לאלהי אבותיו ולא לייחד שום אדם או יאמר ויזבח זבחים לה' עוד יש להקשות ממ"ש בפ' וישלח ה' אלהי אבי אברהם ואלהי אבי יצחק, וממ"ש בפרשת ויחי אשר התהלכו אבותי לפניו אברהם ויצחק. ונראה לתרץ כ"ז דודאי סגי בלה' סתם אלא שצריך להזכיר כאן אבות. כי יעקב נתן כאן שבח על העבר שריחם עליו ועשה לו טובה ואמר שאין הטובה נעשית לו בזכותו כי קטן היה בעיניו אלא תלה הדבר בזכות אבות. וכן בתפלה על העתיד שהיה מתפלל, שיעזרהו לא בשביל זכות עצמו אלא בזכות אבותיו. אלא שיש חילוק בין הודאה על העבר כמו כאן ובין תפלה על העתיד דבוישכח ובויצא, דבתפלה היה ירא שמא הוא אינו הגון כ"כ שאפי' זכות אב אחד לא יועיל לו ולא יבא הדבר שהוא מתפלל עליו ע"כ צירף עוד זכות אב השני, והוא ע"ד שאמר וזכרתי את בריתי יעקוב כו' אבל

בהודאה אין לו הפסד בזכירת אב אחד לחוד מפני הכבוד דמה שעבר עבר, וא"כ אדרבה יש ריעותא בהזכרת שניהם דמשמע שאחד מהם אינו כדאי ע"כ לא צריך להזכיר אלא אחד. אלא דקשה שאותו אחד היה לו להיות אברהם כי הוא קודם לו דגם יצחק עצמו חייב בכבוד אביו ע"ד כולכם חייבים בכבודי. ועל זה תירץ דמ"מ בן הבן יש לו להשגיח בכבוד אביו יותר אע"פ שאבי אביו היה גדול יותר:

פסוק ז

ובנות בניו, סרח בת אשר ויוכבד בת לוי. ולא נזכרה ביורדי מצרים מפני שנולדה בין החומות. והקשה הרמב"ן מה יאמר רש"י בפירוש בנותיו מי הם והרא"ם תירץ דבנותיו היינו כלותיו. ויש מקשין על זה דא"כ גם בפירוש בנות בניו היה לו לפרש כלות בניו. ולי נראה דא"א לומר כאן כלותיו דהא כתיב מלבד נשי בניו ותו דא"כ יהיו יותר מע' נפשות ולקמן בפרשה זו פירש"י ולדברי האומר תאומות נולדו עם השבטים צ"ל שמתו כו', משמע דלמ"ד בנותיו דבפ' וישב היינו כלותיו לק"מ, וא"כ אם תאמר דבנותיו דהכא היינו ג"כ כלותיו יהיו בבאי מצרים יותר מע' נפשות. ועל קושית הרמב"ן נראה לתרץ דאפשר לומר דבנותיו היינו דינה ואע"פ שאמר לשון רבים אין בכך כלום דכן מצינו בפ' מי שמת (דף קמג) דעביד אינש דקרי לבן יחיד שלו בניו לשון רבים וראיה מבני פלוא אליאב ובני דן חושים וה"נ קרא לדינה לשון רבים, אבל לעיל בפרשת וישב ע"כ אין לפרש כן מלת ובנותיו דשם כתיב כל בנותיו לשון וכל משמע לשון רבים ממש, כנ"ל נכון:

פסוק ח

הבאים מצרימה, על שם השעה קורא להם כו' פירוש דלשון הבאים הוא לשון הוה ובאמת הוא עבר, אלא דהכתוב מדבר לשון השייך בשעה שהיה באותו ענין ממש. ואין לתמוה למה באמת אמר כן ולא לשון עבר כאשר היה באמת, כי לשון הוה הוא משמש לשון עבר ועתיד כמו שרגיל רש"י לפרש הרבה פעמים:

פסוק י

בן הכנענית, בן דינה שנבעלה לכנעני. דא"ל כפשוטו כנענית מבנות כנען דא"כ קשה שפרסם הכתוב לזו טפי מן שאר שבטים שהיו ג"כ להם נשים כנעניות כמ"ש רש"י על פסוק כאשר צום שלא ישאו את יעקב אחד מבני השבטים לפי שהם מבנות כנען. וג"כ א"ל כאן כנענית תגרית כמו שפירש"י אצל יהודה וירא שם בת איש כנעני תגרא, די"ל דרש"י דייק כאן לשון הכנענית בה"א דמשמע הידועה כבר, וזה אינו אלא דקאי על דינה שנבעלה לכנעני וזה ידוע משא"כ גבי יהודה דכתיב כנעני בלא ה"א. ודברי הרא"ם בזה הם תמוהים:

פסוק טו

אלה וגו' ואת דינה בתו, הזכרים תלה בלאה והנקבות תלה ביעקב ולמדנו הכתוב בזה מ"ש בגמרא שישהא עצמו על הבטן שתזריע היא תחלה ודברי רש"י כאן הם דברי ר' צדוק בפרק, המפלת (דף ל"א). ויש להקשות דבפרק ההוא אמר ר' יצחק דבר זה מפסוק אשה כי תזריע וילדה זכר, וצ"ל דפליגי ר' יצחק ור' צדוק דר' צדוק לא משמע ליה מקרא דכי תזריע דבעינן תזריע לדרשה אחרת דהיינו אפי' ילדה כעין זרע אמו טמאה לידה, ור' יצחק לא משמע ליה מקרא דהכא, די"ל דהא דאמר דינה בתו קמ"ל מה שארז"ל שהיא גרמה שנהפך הולד בבטנה ונעשה נקבה על ידי תפלתה של לאה ע"כ אמר הכתוב אלה בני לאה אשר ילדה ליעקב, פירוש שמתחלת הריון שלה מיעקב היו בנים, משא"כ בדינה שהיתה בתו ולא בנו, זה היה מכח תפלת לאה שנעשה בה דבר מחודש מה שלא היה משעת הריון מיעקב. והעתיק רש"י דברי ר' צדוק שדרשה לענין מזרעת תחלה כי דרשתו קודמת בתורה לדרשת ר' יצחק מפסוק כי תזריע:

שלשים ושלש כו' אלא זו יוכבד. דאין לומר דיעקב עצמו הוא ג"כ מן המנין כמ"ש הראב"ע דהא כתיב כל הנפש הבאה לבית יעקב כו' דמשמע דלא חשיב רק בני יעקב ולא אותו עצמו:

פסוק כו

כל הנפש כו' צריכים אנו לומר שמתו כתב הרא"ם לא שמעתי פירושו דכיון דכתיב מלבד נשי בני יעקב הרי הוא כאילו אומר כל הנפש הבאה למצרים ששים ושש ועם נשי בני יעקב ע"ח. גם לא שמעתי טעם נכון על מלבד נשי בני יעקב אליבא דר' נחמיה, דאמר כנעניות היו דמהיכא תיתי לרבוייהו דאיצטריך למעוטינהו והא כל הנפש כו' יוצאי ירכו כתיב וכנעניות לא היו יוצאי ירכו. וע"ק אם מתו לפני ירידתן למצרים מה הוצרך לומר מלבד נשי בניו והלא כל הנפש הבאה כתיב. והמתים אינם מן הבאים ע"כ ונ"ל דקושיא ראשונה ושלישית שהם אליבא דמ"ד תאומות נולדו לק"מ דקושיא ראשונה פשיטא דל"ק דע"כ לומר שמתו דאם לא כן דברי הכתוב סותרים זה את זה דבמשמעות בנותיו נכללו גם התאומות דהא עכ"פ היו בנותיו, ואח"כ אמר מלבד נשי בניו משמע שנשארו נשותיהם שהם בנות יעקב דהיינו התאומות ואינם מן החשבון של בנותיו אלא ע"כ שמתו התאומות ונשאו נשים אחרות ועליהם אומר מלבד נשי בני יעקב. ובזה מתורץ גם קושיא השלישית כיון דנשי בני יעקב קאי על האחרות שנשאו אחר מיתת התאומות וקושיא השניה שהיא למ"ד כנעניות נשאו ג"כ לק"מדהו"א דאותן. כנעניות לא באו כלל למצרים קמ"ל קרא דמלבד כו' דעכ"פ באו כולם אלא שאינם בכלל השבעים נפש:

פסוק לא

ואומרה אליו וכו', ועוד אומר לו כו', לאפוקי דל"ת שמאמר יוסף לפרעה לא היה רק עד והאנשים ופסוק והאנשים הוא לשון הכתוב שמספר ענין זה וז"א דהא אחר פסוק והאנשים כתיב והיה כי יקרא לכם פרעה דהיינו לשונו של יוסף והיאך יפסיק הכתוב בתוך דברי יוסף בפסוק והאנשים כו' אע"כ דגם פסוק והאנשים הוא ממאמר יוסף. וזה פשוט ובחנם טרחו המפרשים בכוונת רש"י בזה:

פרק מז

פסוק ב

ומקצה אחיו כו' אבל בגמ' בבלית כו', טעם פלוגתתן דלדברי הכל הכפל מורה על החוזק אלא שתלמוד א"י מפרש דלהכי כפל אותם לפי שזה עדות להם שהם כבר חזקים, אבל הבבלי מפרש שהכל הוא דרך תפלה שיהיו מכאן ואילך חזקים:

פסוק ו

על אשר לי, על צאן שלי פירוש דל"ת שיהיו שרים על כל אשר לו כמו שהיה יוסף אלא על המקנה לחוד והא דלא נקט רש"י מקנה כמו לשון הפסוק לפי שרש"י מתרץ מאי יחוס לאחי יוסף במה שהיו רועי צאן דבודאי יהיו צריכים בעצמם לרעות הצאן דהא הקפיד על בקיאותם בזה, ע"כ תיקן ואמר על צאן שלי שהוא אלהות שלי והעוסקים בהם הוא חשיבות גדול אצל פרעה:

פסוק ז

ויברך יעקב, הוא שאלת שלום. דשתי פעמים כתיב ויברך והיינו הראשון לשאלת שלום, והשני לברכה ממש. וע"כ אמר רש"י מה ברכה ברכו כו' בפעם השנית דאתיא לברכה ממש:

פסוק ט

שני מגורי כו' ולא השיגו, בטובה נראה פירוש הפסוק לרש"י, דלשון מגורי מורה על חיי צער בלשון גירות, ושני חיי מורה על חיים טובים וע"כ אמר יעקב דשני מגוריו היו ק"ל שנה אבל שני חייו דהיינו ימי טובה היו לו מעט ורעים ולא היו שוים אפי' לשני מגוריו של אבותיו והיינו דשני חייו של יעקב היו מעט ע"כ היו רעים, כדאיתא בגמרא בב"ב (דף קמ"ו) כל ימי עני רעים אפי' בשבתות וימים טובים, משום דשינוי וסת הוא תחלת חולי מעים לפי שלא הורגל בטובה:

פסוק יא

רעמסס, מארץ גושן היא. לפי שארץ גושן הוא שם כלל המדינה ורעמסס חלק ממנה ויוסף לא ביקש רק שישבו במדינה ההיא ולא שיהיה להם כל המדינה:

פסוק יב

לפי הטף, לפי הצורך לכל בני ביתם. תיקן בזה דלכאורה משמע דהכתוב מזכיר מי הם הפרטים שכלכל יוסף ואמר שהם כל בני ביתו והטף, וע"ז קשה דהו"ל לומר והטף ולמה אמר לפי הטף, ותו דהול"ל לחם אחר לפי הטף אלא דהאי לפי הטף אינו פרט אלא פירוש הוא על הפרט דכל בית אביו, ואמר שמה שכלכל אותם לא היה בצמצום כמו שדרך המתפרנסים בימי הרעב שמספיקים עצמם במזון מצומצם אלא היה נותן להם לחם בהרווחה כ"א לפי הטף שלו, דהיינו שהטף אינם סובלים מזון מצומצם שאין להם דעת בזה לסבול קצת ומבקשים תפקידם כמו בשנות שובע:

פסוק יג

ולחם אין וגו', חוזר לענין הראשון. דקשה הפסוק, דמשמע שמדבר בזמן ההוא בשעה שכלכל יוסף את, אחיו ועל זה קשה הא כתיב אחר זה בסוף ויבאו אליו בשנה השנית כפירש"י לשני הרעב, והיינו קודם שהיו בית אביו אצלו דהם לא באו אלא אחר שנתים שהתחיל הרעב ע"כ אמר רש"י שזה אינו שייך אחר פסוק שלפניו אלא חוזר לענין הראשון שהתחיל הרעב קודם ענין יוסף עם אחיו ואביו:

פסוק יד

בשבר אשר הם שוברים, נותנים לו את הכסף צריך להבין דברי רש"י מה חידש בזה ותו למה מציין בשבר אשר הם שוברים לא היה לו לציין רק אשר הם שוברים ונראה כוונתו דהפסוק משמיענו שמה שליקט יוסף כל הכסף לא היה כדרך שאר מוכרי תבואה ביוקר שמדי יום ביומו הוא מוכר יותר ביוקר ממה שהיה המקח לפניו, אבל יוסף לא היה מוסיף בשער המקח אלא בשבר דהיינו המקח אשר הם נותנים לו כפי תחילת המקח כן נתן להם התבואה ואפ"ה מכח רבוי הרעב בכל הארצות ליקט את כל הכסף:

פסוק יח

כי אם תם הכסף וגו', כי אשר תם הכסף והמקנה ובא הכל אל יך אדוני תיקן, בדבריו אלה כמה ענינים, הא' דקשה ליה אם שהוא ספק וכאן היה ודאי. ותו מה הוא שלא יכחדו ממנו ותו שאמר ומקנה הבהמה ולא אמר סתם והמקנה כמו הכסף, דמשמע מקנה שייך לבתריה ומילתא אחריתא קאמר ומקנה הבהמה אל אדוני ולא קאי על תם הכסף שלפניו. ותו קשיא טובא במ"ש בלתי גויתנו דמה הוצרכו להודיע שלא תם גוויתם הרי הם. עומדים חיים ולא תמו. ע"כ פירש"י דהאי כי הוא לשון אשר כו' ודבר זה לא נכחד מאדוני, והאי תמו אין הכוונה שאפס הכסף שלנו, אלא הכוונה דתם ממנו ובא לידך ולא נשאר אצלנו רק גויתנו שלא בא עדיין לידך, וע"כ אנו מבקשים שיבוא גם זה לידך ונהיה לך לעבדים והך ומקנה הבהמה הוא כאילו נכתב הה"א של הבהמה בתיבת

מקנה ושפיר שייך לשלפניו, וקאמרי שתם ממנו הכסף והמקנה של בהמה ובא לידך רק שגויתנו לא בא עדיין לידך ונכון הכל בס"ד:

פסוק יט

ותן זרע כו' וכלה הרעב. קשה שהריהוזכר בפירוש. שיהיו שבע שני רעב וא"כ יאמרו יוסף בדאי הוא ותו דיוסף עצמו אמר ועוד חמש שנים אשר אין חריש וקציר למה לא עלה על דעתו שיועיל זכות אביו ע"כ צ"ל דבמצרים כלה הרעב מכח ברכת יעקב אבל בשאר הארצות לא כלה ונתקיים פתרון יוסף וגם הועיל זכות יעקב במצרים עצמה:

לא תשם, לא תהא שממה. דל"ת האי תשם הוא לשון נוכח ליוסף כדרך התי"ו כמו לא תלך, דזה אינו דמהיכא תיתי לומר שיוסף הוא העושה שממה והיא כבר שממה, אלא דה"ק לא תהא נשארה שממה עוד כאשר היא עכשיו שממה, והתי"ו היא לשון נוכח לזכר ונסתר לנקבה וכאן הוא לשון נסתר להאדמה שהיא לשון נקבה:

פסוק כד

לזרע השדה, שבכל שנה. הרא"ם הקשה למה לא פירש רש"י זה, על והיה בתבואות והיה שב על כל הכתוב אחר זה לזרע כו' ואכי אומר שאם נבין כוונת רש"י לק"מ, דרש"י הוקשה לו למה הוצרך לומר כלל לזרע השדה וכל מה שאחריו דכיון שאמר לכם יהיה ודאי לכל מילי הוא שלהם, אלא דהו"א כיון דארבע ידות שלהם ממילא יהיו לעולם שלהם ולא יצטרכו לתת כלום לפרעה מתבואת שנה שניה אלא בשנה הראשונה לחוד שהזרע של יוסף יתנו החמישית לפרעה, לכך אמר הכתוב לזרע השדה דהיינו של כל שנה, ממילא יהיה כל שנה שאח"כ כמו שנה ראשונה שהחמישית לפרעה, וכיון שהוצרך לומר לזרע השדה הו"א שלזה לחוד יהיה שלהם קמ"ל שאר פרטים שלכולם יהיה שלהם רק שיתנו בכל שנה מתבואה החדשה חמישית לפרעה:

פסוק כח

ויחי יעקב כו' שהתחילו לשעבדם. אע"ג דשיעבוד לא היה כ"ז שאחד מהשבטים קיים כ"ש כאן שגם יוסף היה חי, מ"מ התחילו מצרים להראות גדולה עליהם מה שלא היה בחיי יעקב:

פסוק כט

ויקרבו ימי וגו' כל מי שנאמרה בו קריבה כו' דיעקב חי קמ"ז שנה ויצחק חי ק"פ שנה. וקשה הא אנו רואים בפירוש שיעור חייהם ולמה הוצרכה תורה לכתוב קריבה בזה. ונראה הכוונה דבלא קריבה הו"א ששיעור חיותו ע"פ גזר דין מיום הולדו היה כן, קמ"ל קריבה שהיה עליו גזר תחילה לחיות כמו אביו אלא שע"י איזה טעם קוצר הקב"ה קצת משנותיו:

חסד ואמת כו' שאינו מצפה לתשלום גמול ואע"ג דפירש"י על ואני נתתי לך שכם אחד אתה טורח להתעסק בקבורתי וגם אני נתתי לך נחלה כו' ה"ק אתה לא תכוין לתשלום גמול אע"פ שאני אתן שכרך כדרך אל תהיו כעבדים המשמשים את הרב על מנת לקבל פרס, דודאי יודע העבד ההוא שיהיה לו פרס מ"מ לא יהא כוונתו על זה הפרס וה"נ כן הוא. ונ"מ מזה דאם יתכוין הוא לתשלום שכר, אפשר שיאמר אח"כ איני מבקש לא הן ולא שכרן:

אל נא תקברני במצרים סופה להיות עפרה כנים. אע"ג דא"צ לאלו הטעמים דסגי במה שישכב עם אבותיו ואין לך זכות גדול מזה דקוברין צדיק אצל צדיק, מ"מ נראה כאן שזכר הרחקת הנזק והבאת התועלת. דלכאורה קשה הא די במה שיאמר ושכבתי עם אבותי ול"ל אל נא תקברני במצרים, אלא דזכר הרחקת הנזק אם יקבר במצרים והתועלת שיגיע באם ישכב עם אבותיו והא דזכר ג' טעמים בהיזק צריכי דאי מטעם עפרה כנים לחוד היה אפשר לומר דיהיה מונח בארון עד אחר זמן מכת כנים ואז יקברנו במצרים ע"כ צריך לטעם גלגול מחילות. ואי מטעם זה היה אפשר שיהיה מונח בארון עד אחר שיצאו ממצרים ויקחוהו עמהם כמו בעצמות יוסף קמ"ל חשש דיעשו ע"ז ממנו, ואי משום ע"ז לחוד הו"א דתיכף יקברוהו ואז אין חשש ע"ז כי אין ע"ז במחובר לקרקע אלא בתלוש כדאמרינן ולא ההרים אלהיהם ע"כ צריך לטעם עפרה כנים. וא"ל למה צריך הטעם דגלגול מחילות, י"ל דהו"א שיקברוהו בארץ גושן ששם לא יהיה עפרה כנים דהא לא שלטו שם המכות ונמצא שאין כאן חשש כנים ולא חשש אלהות. אלא דיש צער גלגול מחילות וא"ל א"כ יקברוהו מיד בגושן ויקחוהו עמהם בצאתם ממצרים, י"ל דזהו בזיון גדול שיפתחו קבר שלו אחר שנקבר בארץ ולהזיזו ממקום מנוחתו בקבר. (כנ"ל נכון בס"ד):

פרק מח

פסוק ה

לי הם כו' ליטול חלק בארץ איש כנגדו לכאורה הפירוש שיטול כל איש נגדו בפני עצמו, וזהו יותר ממה שמגיע כשהוא נכלל בתוך שאר שבטים כי כל חלק השבטים שוים אפי' שבט מרובה באוכלוסין אינו נוטל יותר משבט המועט, דא"כ קשה הא רש"י עצמו כתב אח"כ ואע"פ שנחלקה הארץ למנין גלגלותם כו' ש"מ שכל החלקים אינם שוים זה לזה ותו קשה דבפרק יש נוחלין (דף קכא) איבעיא להו ארץ ישראל לשבטים איפלוג. ופי' רשב"ם שנתחלקה לי"ב חלקים שוין ואח"כ כל שבט מתחלק לפי אוכלוסין, או לקרקף גברי איפלוג וחלק כולם שוה ח"ש בין רב למעט, פי' רשב"ם על פי הגורל תחלק הארץ

שיקח כל שבט מה שיתן לו הגורל בין שהיה מגיע לו חלק מרובה כגון שבט שיש בו מעט אנשים בין שהיה לו חלק כגון שיש לו הרבה אנשים דכיון דכל השבטים לוקחים בשוה שבט הקטן כשבט הגדול נמצא חלקו בני שבט הקטן מרובה מן חלק שבט בני הגדול ואי לקרקף דגברי מאי בין רב למעט והלא נטלו כולן בשוה, ועוד תניא בהדיא שנתחלקה לי"ב שבטים הרי לפניך שלפי האמת לא נתחלק לקרקף דגברי ואמאי כת' רש"י שנתחלק לגלגולת וכל חלק איש שוה לחבירו ונראה דרש"י מפרש הבעיא דלא כרשב"ם אלא דלשני הצדדין חלקו לכל איש בשוה עם חבירו כדכתיב לרב תרבו אלא דמיבעי ליה היאך היתה החלוקה, אם עשו תחילה י"ב חלקים והיינו לשבט מרובה חלק גדול ולקטן חלק מועט וזה היה לי"ב חלקים שעשו תחילה לכל שבט חלק מיוחד ואח"כ חלקו בין, איש לאיש א"ד לא עשו תחילה י"ב חלקים אלא תיכף לכל איש ואיש, דהיינו דעשו חלוקה דרך משל לכל אלף איש שיעור חלק כך ואח"כ הפילו גורל מי יטול חלק פלוני או פלוני, ועל זה פשיט מן הפסוק של בין רב למעט דמשמע שתחילה חלקו בין שבט מרובה למועט י"ב חלקים, ואע"פ שיש לומר דבין רב למעט קאי אחלוקת גברי, דזהו דוחק דא"כ פשיטא. וזה זכר גם הרשב"ם בדף קי"ח על פסוק לרב תרבו וז"ל דסברא הוא כדכתיב ולאלה תחלק הארץ ול"צ קרא כו':

ולפ"ז ניחא לי מה דקשה לפירשב"ם דתחלה פשיט מקרא דבין רב למעט, ואח"כ מביא מברייתא והוי כיהודה ועוד לקרא. ורשב"ם רוצה לתקן דבר זה שכתב דאיכא למידרש בין רב למעט על, שהעלוה בכספים, מ"מ אינו מיושב שפיר דהא עכ"פ הקפידה תורה שלא יהיה אחד עדיף מחבירו לענין שוה כסף כ"ש שראוי להקפיד במעלת רבוי קרקע לאחד יותר מחבירו. אבל לרש"י בדרך שזכרתי ניחא דקרא דבין רב למעט יש לפרשו על חלוקת גברי לא על חלוקת שבטים, ואע"ג דפשוט הוא אין זה קושיא כ"כ דהא לעיל בפלפול דלבאי הארץ נחלקה דאסיקנא בקשיא מקרא דלרב תרבו וצריך אתה לומר ע"כ דקאי לענין חלוקת אחד עם חבירו דאל"כ הוה תיובתא ולא קשיא. ולפי דברינו אלה כתב כאן רש"י שפיר דאפרים ומנשה יהיו כראובן ושמעון לענין שיהיה להם חלק בהחלוקה שהיה תחילה לשבטים. אבל מולדתך אחר זה לא, יהיה להם מעלה זו של חילוק שבטים אלא חילוק בין גברא לגברא בכלל שבט אפרים. ועל זה אסיק רש"י ואע"ג דכולם נטלו בשוה דהיינו אפי' למה שאמרו דלשבטים איפלוג מ"מ לא היו החלקים שוים אלא כ"א לפי ערך שלו, מ"מ לא נקראו שבטים אלא אלו, פי' לענין החילוק הראשון שהיה לשבטים לא נקראו אלא אלו י"ב שיהיה להם חשיבות ולא אותן שנולדו אח"כ דלא יהיה להם חשיבות זה תחילה. וזכר לדבר מצינו בפ' תזריע שפירש"י לא הקדים הפסוק עולה

לחטאת אלא למקראה תחילה, פירוש שאין לה מעלה אחרת ועפ"ז מיושבים גם דברי רש"י בפ' פנחס שפיר במ"ש ואע"פ שלא היו החלקים שוים כו', והרא"ם פירש דברי רש"י כאן בדרך רחוק דנ"מ לענין עידית וזבורית, וכאשר ביארנו הכל נכון בס"ד:

פסוק ו

ומולדתך וגו' אם תוליד, עוד. קשה דהא לשון אם הוא ספק והיאך לא ידע יעקב בנבואתו דבר זה, ובאמת לא היו אח"כ ליוסף בנים דלא הוזכרו בשום מקום א"כ לאיזה צורך זכר יעקב דבר זה אם יוליד יוסף עוד ובג"א פי' דאמר זה כדי שלא יטעו לומר שיטלו גם חלק יוסף מלבד חלקם ועל זה אמר שהרי מה, שיוליד אחריהם יהיו בכלל אפרים ומנשה וכאילו אינם בני יוסף. ותמהתי על גברא רבא יאמר כן, דמהיכא תיתי לומר שיהיה חלק ליוסף שהרי לא היה מיוצאי מצרים ולא מבאי הארץ, ובפ' יש נוחלין במשנה בנות צלפחד דאמרינן שנטלו חלקו של חפר פירשב"ם דחפר היה מיוצאי מצרים ואי לאו הכי ודאי לא נטלו חלקו, ונ"ל שפיר דבר זה ע"פ הדרך שכתבתי לפירש"י דלא כרשב"ם, והיא גופה קמ"ל קרא דומולדתך אשר הולדת כו', דאי לא אמר דבר זה הייתי מפרש מאמר זה דכראובן ושמעון יהיו לי לענין רבוי נחלה וכפירשב"ם דנתן להם מעלה שיטלו רבוי כמו ראובן ושמעון דהיינו שיחלקו לפי גלגולת אבל לא לענין חלוקת שבטים, קמ"ל ומולדתך כו' דהא אפי' בנים שיוליד אחר זה יקחו בנחלה כמו השבטים אלא שלא יהיה מעלה בקריאת שם שבט רק יהיו נחשבים בשעת חלוקה בכלל אפרים ומנשה, א"כ המעלה של אפרים ומנשה היא אפי' בקריאת שם שבטים במספר י"ב וכמו שזכרנו לפירש"י:

פסוק ז

כברת ארץ, מדת ארץ ומדלא אמר בפירוש מדת ארץ דרשו עוד לשון ככברה:

כריב ותני. הוא לשון הגמרא בפ' המקבל (ק"ז) ופי' שחרש ושנה דהיינו שחרש שתי פעמים:

וידעתי שיש בלבך עלי. קשה למה לא אמר דבר זה תחילה בשעת השבועה, שהשביעו לקברו בא"י ולמה סמך דברים אלו לברכה שבירך אותם וי"ל דדבר זה שנקברה רחל שם בשביל בני הגלות הוא מחמת העבירות שיעשו ויתחייבו גלות וזה נרמז במה שנסתלקה ממנו שכינה כי יצאו מהם ירבעם ויהוא שהחטיאו את ישראל ובשבילם נתחייבו גלות: ואקברה שם וכו' והיו עוברים דרך שם. דבר זה נרמז בלשון בדרך שאמר יעקב בדרך אפרת היא בית לחם. דהאי בדרך הוא מיותר אלא לרמז על דרך שעתידים ישראל לילך שם:

פסוק יא

לא פללתי, לא מלאני לבי לחשוב כו' האריך, רש"י כאן לכאורה ללא צורך כי די במאמר לא חשבתי, ונראה כוונתו דקשה למה אמר לא חשבתי לראות דמשמע שלא חשב ג"כ שלא לראות וזה אינו דהא באמת היה במחשבתו שלא לראות שהרי אמר טרוף טורף יוסף כי ארד אל בני אבל שאולה וא"כ היה לו לומר פללתי שלא לראות פניך והנה כו'. ע"כ פירש דהיינו הך, דה"ק דרך העולם מי שיש לו אבידה חושב מחשבות ומבקש תחבולות להחזירה לו ואני לא עשיתי כן, שהיה מן הראוי לבקש תחבולות אולי אראה פניך אלא שלא מלאני לבי לעשות כי היית יאוש בעיני, וא"כ הוה ממש כאומר חשבתי שלא אראה אותך עוד כיון שלא עשיתי כדרך שאר מבקשי אבידה שהם ממלאים לבם לבקש תחבולות כנ"ל נכון:

פרק מט

פסוק ד

פחז שם דבר ואילו היה לשעבר כו' וטעמו למטה. קשה בפ' ויצא כתב רש"י על ורחל בתו באה דאם אמר לשון עבר הטעם למעלה וצ"ל דכשבא ליתן הבדל בין פעל ל' עבר או ל' הוה אז נותן הבדל בין עבר והוה כההיא דבאה. אבל כאן נותן הבדל בין לשון עבר לשם דבר הוה ההבדל בענין אחר:

פסוק ה

שמעון ולוי אחים כו' מי הם דברי רש"י אלו צריכים עיונא לפרשם, דקשה תחילה דרך כלל אם ההוכחה דרש"י היא הוכחה גמורה למה פירש"י הוכחה זו כאן ולא בעיקר הענין דלעיל שאמר ויאמרו איש אל אחיו כו' לכו ונהרגהו, מי הם איש אל אחיו וכמ"ש כאן. ואם אינה הוכחה גמורה אלא שלמדה מיתורא דקרא כאן דאמר אחים א"כ למה לי הוכחה בזה שהרי הפסוק מעיד על זה בלשון יתירא דאית ביה. ונ"ל להקשות עוד לפי הוכחת רש"י דאי ישששכר וזבולון לא היו מדברים בפני הגדולים מהם, דבזה קשה על שמעון ולוי למה באמת דברו הם לפני ראובן שהיה אז שם אלא ע"כ דשאני שמעון ולוי שהיו מוחזקים בכך שהרגו שכם מדעת עצמם בלי הסכמת האחים כמשמעות הפסוק ממילא תלינן בהו גם דבר זה של יוסף. ועפ"ז יש ליישב קושייתנו דהפסוק עצמו מרמז על קושיא זו ותירוץ שלה בדרך זה. דרש"י לא רצה לפרש כלום בזה בפ' וישב דשם אמרינן אע"פ שלא נזכר אלא איש אל אחיו מ"מ כולם עשו כן וכולם אמרו כן זה לזה, דוגמא לדבר בפ' נח ויאמרו איש אל רעהו גבי דור הפלגה שמבואר שם שבהסכמת כולם היה כן. אלא דכאן אמר שמעון ולוי אחים קשה ל"ל אחים וכי עד עתה לא ידענו שהיו אחים. ותו מאי קישור יש להאי אחים לכלי חמס הנזכר אח"ש אלא הכוונה דהכתוב

אומר אני אפרש לך דשמעון ולוי שנזכר בהדיא שעשו הריגה, בשכם מעצמם הם ג"כ שעשו מעשה יוסף, ואוכיח זה דיש לך להקשות מי הם שעשו זה דעל כולם יש קושיא דהיינו מה שהזכיר רש"י, ע"כ שמעון ולוי והם והנה גם עליהם יש קושיא היאך דברו בפני ראובן וע"כ לתרץ שהם כבר עשו כן ומסתברא שגם עשו כן גם ביוסף. ולזה אומר הכתוב ע"כ הם אחים גם ביוסף כיון שכבר כלי חמס מכרותיהם גבי שכם וא"כ תולין הקללה במקולקל, כל זה מבאר לנו הכתוב שיש לנו להוכיח שכן הוא ואין להקשות למה זה להכתוב ללמדנו שיש, הוכחה לזה ששמעון ולוי עשו מעשה יוסף ואמאי לא סגי במאמר הכתוב שמעיד על זה על זה יש לתרץ דיש תועלת בהוכחה זו לענין שאנו רואין שתולין הקלקלה במקולקל כדאיתא בפ' י"נ (דף קט). ודבר זה יש בו נ"מ לכמה דינים כמו שמצינו לענין נשים שנמצא כתם במטה ואחת מהם בלאו הכי טמאה שתולין בה הכתם כי היא כבר מקולקלת, וכן עוד נ"מ לדינים רבים ע"כ רמזה לנו תורה שיש כאן הוכחה ששמעון ולוי עשו כן שנמשך מזה שתולין הקלקלה במקולקל (דבר זה נכון וחריף הוא בס"ד):

הרי לא היתה שנאתן שלימה הרבה מקשים למה לא אמר גם כאן שהיאך היו מדברים בפני גדולים מהם ולהדרך שזכרנו לפני זה שהכתוב מורה לנו שיש הוכחה שהם שמעון ולוי וללמד בא שתולין הקלקל' במקולקל על זה אמר שדבר זה אין להוכיח מכח בני השפחות דבלאו הכי יש הוכחה שהם לא עשו כן מכח שאין שנאתן שלימה ואין אתה מוכרח לומר שאין מדברים בפני גדולים, אלא מכח ישששכר וזבולון מוכרח לומר כן, ושפיר יש לך ללמוד שתולין הקלקלה במקולקל כמו שזכרנו וזה נכון לכל מבין:

פסוק ו

אל תחד וכו', אבל בד"ה כשנתייחסו כו' לשון אבל בכל המקומות ענינו שמתחילה היה קשה לו מכח שני דברים שאנו רואים בו שינוי בזה, ועל זה שייך לחלק דשאני זה מזה ואז שייך לשון אבל. ובכאן זה ודאי היה קשה מ"ט שפעם אחת לא הזכיר בן יעקב ופעם אחת הזכירו, ותירץ על זה טעם שבזה הוא לשבח וזה לגנאי, אלא דקשה הא עכ"פ אחד מן המקומות האלו א"צ תירוץ דאותו שיש בו שינוי צריך תירוץ למה נשתנה אבל מה שלא נשתנה א"צ תירוץ וא"כ כאן שבודאי אותו צד שלא הוזכר בו הוא הפשוט, שא"צ להזכיר רק עד השבטים כי זהו כל היחוסים שבתורה ול"צ להזכיר, יעקב בזה, ממילא קשה מה הוצרך להתפלל על זה שלא יזכר שמו שממילא יהיה כן ונהי דגבי לוי איכא למימר לדיוקא נתכוין שיתפלל על שיזכר שמו, במקום השבח אלא דגבי שמעון לא נמצא שנזכר שם יעקב לשבח, ממילא לא היתה התפלה אלא על שלא להזכיר שמו

במקום גנאי ולזה א"צ תפלה דממילא יהיה כן. וא"כ למה לי בסודם אל תבאנפשי כו'. וי"ל דודאי היכן שמזכירו הכתוב מחמת שלא נודע מאין בא אז סגי בכך כשמזכירו עד השבט לחוד. אבל כאן שכבר אנו יודעים שיצהר היה מבני קהת וקהת בן לוי ולא הוצרך כאן להזכיר הייחוס אלא לגנאי של קרח לומר אע"פ שבא מן צדוקים היה הוא רשע וכמו שמצינו בישעיה בפסוק יוחן רשע בל למד צדק דהיינו עשו הרשע שלא למד צדק מאבותיו וא"כ היה סברא, להזכיר כאן יעקב להוסיף גנאי לקרח, אלא שהתפלל יעקב על זה, וכן גבי זמרי בן סלוא שכתוב בו נשיא בית אב לשמעוני שכוונת הפסוק לגנאי שלו שלא השגיח במה שהיה חשוב ונשיא בית אב והיה נמי להזכיר יעקב בזה אלא שהתפלל יעקב, על זה (ובזה נחה שקטה כל מה שטרח רא"ם בזה בענין אחר ועיין ריש קרח מ"ש שם על פירש"י דכאן על, מ"ש שנתקבצו שבט שמעון):

פסוק ט

בני עלית. דיבק תיבת בני לעלית כדי שבתיבת מטרף יהיה נכלל שתי הריגות הריגת יוסף והריגת תמר משתיהן סילקת עצמך, אבל אם והיה תיבת בני דבוק למטרף וה"ק מטרף של בני יוסף סילקת עצמך, א"כ לא והיה נזכר כלל מעשה תמר אלא, טרף יוסף לחוד ועל זה היה קשה למה באמת לא נזכר מעשה תמר:

פסוק כח

ברך אותם כו' ת"ל ברך אותם. והא דפרט ביהודה ברכת ארי וכן באחרים אמר בכל אחד פרט שלו היינו שעכ"פ היה בכל אחד בפרט הנזכר בו חלק גדול יותר מאחריה

פסוק לג

ויגוע וכו', יעקב אבינו לא מת.. בפ"ק דתענית (דף ה:) מקשה, על זה וכי בכדי חנטו חנטייא אמר ליה מקרא אני דורש אתה וזרעך מה זרעך בחיים כו', נראה פירוש מאמר זה שדקדק לומר יעקב אבינו דר"ל הזכות של הצדיק שהוא בחיים עם בני דורו הוא הגנה והצלה להדור יותר ממה שהוא אחר מות הצדיק, כי בחיים צריך הוא ג"כ להגנה וההגנה ההיא יש לה כח גדול לשמרו מכל צרה ממילא נצולים גם בני דורו עמו, משא"כ באחר מותו שא"צ להגנה אלא להדור לחוד והם אינם כדאים לזה על זה אמר יעקב אבינו ר"ל זכותו שתגין עלינו לא מת, וההגנה היא גדולה כ"כ כאילו עדיין בחיים, ועל זה הקשה וכי בכדי חנטו וכו', פירוש ממ"נ אם החונטים ידעו שהוא חי למה חנטוהו ואם היו סוברים שעל הזכות קאמר דלא מת והוא גדול עדיין אם כן למה ספדוהו שהרי לא אבדו כלום במיתתו דזכותו קיים כאילו עדיין חי. א"ל מקרא אני דורש פירוש אני יודע שזכותו כאילו חי אבל החונטים לא ידעו זה, וכ"ת מנין לי לומר דבר חדש מה שלא

ידעו החונטים לזה אמר אני דורש את המקרא אבל החונטים לא ידעו מקרא זה שלא היה בימיהם אותו הפסוק בכתב (כנ"ל נכון בפירוש מאמר זה):

פרק נ

פסוק ו

כאשר השביעך כו' אבל ירא לומר עבור על השבועה כו' קשה וכי בשביל שיעבור על שבועה אחת הותר לו לעבור על כל שאר שבועות שלו. ונראה דהיה מקום לומר שאין עונש על שבועה אלא, אם נשבע מעצמו אבל לא כשאחר משביעו דאז אין לבו שלם מצד עצמו באותה שבועה ומשום הכי מה שהשביע יעקב ליוסף אין עונש אם יעבור עליה, ע"כ אמר א"כ גם השבועה שהשביעו פרעה לא יהיה על יוסף עונש אם יעבור עליה:

פסוק טו

ויראו אחי יוסף וכו', הכירו במיתתו אצל יוסף ואיתא בב"ר א"ר תנחומא יוסף לא נתכוין אלא לשם שמים אמר לשעבר אבא מושיב לי למעלה מיהודה שהוא מלך ולמעלה מראובן שהוא בכור עכשיו אינו בדין שאשב למעלה מהם ע"כ. ולמטה מהם ג"כ לא היה רוצה לישב מפני כבוד המלכות:

פסוק טז

אביך צוה שינו בדבר מפני השלום. קשה מנלן זה דשמא באמת צוה יעקב כן ואע"ג דלא נזכר זה בדבריו מ"מ הם נאמנים להעיד ע"ז שצוה כן, וכה"ג זכר רמב"ן ריש שמיני לענין קח לך עגל ונראה דמלשון ויצוו אל יוסף נלמד כן דהיה לו לומר וישלחו אל יוסף לא ויצוו שצווא' שייכה בשעת מית' אלא דה"ק אותה הצוואה שאמרו אל יוסף לא היתה אלא צוואה שלהם:

פסוק כא

וידבר על לבם כו' עשרה נרות לא יכלו לכבות נר אחד. קשה וכי דרך נרות לכבות נר אחר ונראה דטבע הנר כשמדליקין אותו למטה מן הנר הדולק כבר מתכבה הנר שלמעלה, וע"כ אמר כאן שעשרה השבטים שרצו תחלה לבטל מלכות של יוסף וליקח המלוכה לידם לא עלתה להם ק"ו לנר אחד כו':

חסלת ספר בראשית

ספר שמות

פרק א

פסוק א

פירש"י שמנאן בחייהם בשמותם כו'. הרא"ם כתב בזה, אינו ר"ל שכותב התורה מנאן דא"כ מאי בחייהם והלא בזמן שכתב משה התורה מתים היו ועוד מאי הבאים באו מיבעי ליה אלא הקב"ה מנאם באותה שעה שירדו למצרים ומשה כתב באותו לשון עצמו שנאמר מפי ה' כו'. ומ"ש הבאים תירצו במדרש כו' עכ"ל ובאמת דחק הרב עצמו במקום שא"צ לפלפול, כי ודאי משה כתב התורה כל ענין כאילו היה הוא עצמו באותה שעה שם, דהא כל התורה נאמרה מפי השכינה והשכינה חי וקיים תמיד כי כל התורה היתה כתובה בלשונה במרום ומשה לקחה משה ודבר זה מבואר בכמה מקומות, ומה שאמר הבאים ולא אשר באו אין זה קושיא לפי הפשט דלשון הווה הוא שייך בין לעבר בין לעתיד כמו שפירש"י תחילת איוב על פסוק ככה יעשה איוב:

לכולם בשם יקרא. הרא"ם פירש שזה קאי על הכנסתן דזה משמע שהם במספר ובשמותן דקריאתן בשמות היא מספרן, וקשה דא"כ מנא לן דההוצאה היא בשמותן. ונראה דפסוק זה קאי על, ההוצאה במה שאמר קודם לו המוציא במספר אלא דהפסוק מסיים איש לא נעדר, דזהו מיותר דהא כבר אמר לכולם, אלא דעל ההכנסה קאמר כן שגם אז לא נעדר מזה הענין שהיה בשעת הוצאה.

[הוספה: בפרשת שמות ברש"י ואלה שמות בני ישראל אע"פ שמנאן בחייהן כו' להודיע חיבתן וכו' עכ"ל. וצריך ביאור מאי נ"מ בהודעת חיבתן. ונלע"ד לתרץ רק נקדים דאיתא בחו"מ סי' ע"ז סעיף ז' וז"ל שנים שלוו מאחד בשטר אחד ומחל לאחד מהם לא מחל אלא חלקו וגובה מחבירו חצי החוב, וכתב רמ"א בהג"ה ויש חולקים, והוא הרא"ש וס"ל דגם חלק חבירו מחול וכתב הסמ"ע דנתבאר מתשובת הרא"ש דלא אמרינן דמחול כל החוב אא"כ אמר אני מוחל לך כל התביעות בזה השטר דכיון דאמר בזה השטר כוונתו על כל החוב, אבל אם לא אמר בזה השטר אמרי' מתוך אהבתו אותו מחל לזה ולא היתה כוונתו על השותפות ויוכל להוציא מהשני חלקו עכ"ל. וכתבתי בספרי ויקהל משה הנ"ל דמיון נאה לזה דהקב"ה היה לו חוב דהיינו שיעבוד מצרים על שנים דהיינו יעקב ועשו כמו שפירש"י בפרשת חקת ע"ש. ונודע שלא היו ישראל רק רד"ו שנים בשיעבוד ונמצא מחל להם הקב"ה החוב א"כ יאמר עשו שגם לו מחל וירצה ליטול חלק בא"י. ונלע"ד דלז"א הכתוב ודגלו עלי אהבה דאי' ודלגו שדלג הקב"ה על הקן ומחל להם, שלא יאמר עשו שגם לו מחול לז"א עלי אהבה, ר"ל לי לבד מחל מחמת האהבה ולא לעשו כנ"ל:

ובזה נבא אל הביאור מדרש תנחומא ריש תרומה וז"ל. ויקחו לי תרומה זש"ה אהבתי אתכם אמר ה' וכתיב ואת עשו שנאתי ואשים את עריו מדבר וגו' עכ"ל. והוא תמוה, ולפ"ד מתורץ דכבר הקדמנו דאם הלוה אוהב למלוה לא אמרינן דמחל גם לחבירו דלזה מחל מחמת שהוא אוהבו ולא לחבירו, וה"ה אם לוה א' הוא שונא להמלוה לא אמרינן דחלקו מחול אף שאינו אוהב להשני, וכן אם אחד הוא קרוב או בנו של המלוה ומחל לבנו או לקרובו לא אמרי' דחלק חבירו מחול כו', א"כ מתורץ, דאיתא בתנחומא ויקחו לי תרומה אמר הקב"ה טובה גדולה עשיתי עמכם שהוצאתי אתכם ממצרים ואין אתם נותנים לי תרומה עכ"ל, והיינו שהוציאנו ממצרים קודם זמן דאל"כ לא היה טובה שכך היה בהבטחה ואח"כ יצאו, רק שלא תקשו הרי אם מחל הקב"ה החוב ליעקב א"כ גם חלק חבירו של עשו ג"כ מחול וא"כ עשה לעשו יותר טובה דהרי ישראל פרעו קצת החוב ועשו לא היה כלל במצרים לזה מתרץ המדרש זש"ה אהבתי אתכם אמר ה', וא"כ כשאחד אוהבו של המלוה לא אמרינן שמחל גם לחבירו דאמרי' לזה מחל מחמת אהבתו וכנ"ל, ועוד תירוץ שני וכתיב ואת עשו שנאתי, וא"כ הוא שונא לו ובזה לא אמרינן שמחל לו החוב וכנ"ל ודו"ק:]

פסוק ה

ויוסף היה במצרים, והלא הוא ובניו כו' קשה לי למה, הוזכר כאן ובניו. שנית במ"ש רש"י ומה בא ללמדנו דמשמע אפי' אם היה כאן דבר מה שלא היינו יודעים מ"מ קשה מה תועלת יש בהודעה זו ומה ריוח יש בה, ואח"כ אמר וכי לא היינו יודעים דמשמע אילו לא היינו יודעים הוה ניחא, וזה אינו דאכתי קשה מה ריוח בזה הידיעה. ונראה לפרש דנקדים תחילה שמה שהיו במצרים נחשב לתועלת כי שם נזדככו ע"י עינוי שהיה להם שם כמבואר בדברי המפרשים, והוא מרומז בפסוק ידוע תדע כי גר וגו' ואחרי כן יצאו ברכוש גדול, נכלל ברכוש ההוא במה שנזדככו שם נשמתם ועפ"ז מתורץ דברי רש"י, דהוקשה לו תחילה במ"ש ויוסף היה כו' דהיינו לענין חשבון מנין נפשות דזה ודאי ל"ק למה עשה פרט מן יוסף שהיה בכלל דמצינו כן את הארץ ואת יריחו דהיינו שהיה יריחו שקול כנגד כולם וכן אפשר גבי יוסף, אלא דקשה כיון שהתחיל לומר איש וביתו דהיינו בניהם של כ"א היו בכלל השבעים נפש וא"כ למה כתב ויוסף ולא הוזכרו בניו שהרי אף הם בכלל המספר והיה לו לומר ויוסף ובניו היו במצרים אלא דע"כ לא בא לבאר המספר עם יוסף אלא מידי אחרינא קמ"ל וקשה מה בא ללמדנו בזה, את"ל דיש לימוד בזה לענין המעלה שזכו מחמת היותם במצרים כמ"ש ע"כ קמ"ל שגם יוסף היה לו המעלה ההיא. על זה קשה דכבר, אנו יודעים זה שהיה במצרים, ותירץ דקמ"ל אע"פ

שהיה במצרים מדינת רשע, ועוד שהיה מלך אפ"ה עמד בצדק ועדין צריך לי תלמוד היאך נקשר זה פה, ונ"ל דל"ת שהיה דוקא לשאר שבטים מעלה בחייהם שהיו סובלים צרות הרבה בהיותם בארץ כנען דהיינו רעב והרבה מלחמות משא"כ יוסף היה מלך, ע"כ אמר אדרבה ויוסף היה בצדקו, אע"פ שהיה מלך לא גבה לבו:

פסוק ז

וישרצו, שהיו יולדות ששה בכרס אחד. יליף מן ששה לשונות דאמר הכתוב, והא דנקט רש"י לשון וישרצו ולא לשון פרו מפני שאינו מיותר דהיתור מתחיל מן וישרצו, וא"ל א"כ ונימא רק חמשה דאין יתור רק חמשה, י"ל מדהא לדרשה הא נמי לדרשה כדאמרינן גבי בן בקר רך וטוב:

פסוק י

נתחכמה לו, לעם נתחכמה מה לעשות לו לכאורה פירושו דבא לתרץ על אומרו לו לשון יחיד, וכן הבין הרא"ם והוקשה לו דא"כ למה לא הקשה כן על, רב ועצום דהוא ג"כ לשון יחיד ואמר דכל היכא דאיכא למדרש דרשינן, ולא נ"ל כן אלא רש"י לא בא לתרץ לשון יחיד דזה פשוט דעם הוא לשון יחיד וקאי על עם אלא דהוקשה לו היתור דלו למה לי דדי לומר הבה נתחכמה פן ירבה. ותירץ דקאי על עם, די"ל במ"ש הנה עם בני ישראל עם ל"ל, אלא דהענין הוא דאף אם יש רבוי בני אדם והם בלי אסיפה אחת ואין להם חבורה ביחד אינם יכולים לעשות שום דבר, אלא אם הם נקראים בשם עם ויש להם חבור יחד אז יכולים לעשות איזה דבר בכח, ע"כ אמר הנה עם בני ישראל פירוש שנהיו לעם, ע"כ הבה נתחכמה לו לעם כלומר מה נעשה שלא יהיו עם, וזהו שהוסיף רש"י מה לעשות לו דהיינו שלא יהיו עם, ועל זה הסכימו שיהיו עסוקים בעבודה ולא יהיה להם שום חבור להקרא בשם עם, ועל זה שפיר אמרו רז"ל למושיען של ישראל דעל זה קאי יתירא דלו שזכרנו:

ועלה מן הארץ, על כרחנו הרא"ם פירש דאע"ג דמנהג העולם חפצים בזה אם ילך השונא ממנו מ"מ כאן היו תופסין בהם בהכרח ועכשיו יצאו מידינו, וקשה דאם היו דואגים שמא יגברו ישראל עליהם אמאי לא היו דואגים שמא יהרגו את מצרים באותה מלחמה. ותו קשה כיון דישראל היו רבים מהם למה הזכירו מלחמה שיתוספו על השונאים הא יש לחוש גם לזה שמא יתגברו ויעלו מהארץ בעל כרחם. ונ"ל דרש"י מפרש הפסוק בדרך אחר לפי פשוטו, דיש להקשות מה זה שאמר גם הוא על שונאינו האי גם אין לו פירוש דמשמע שבלא"ה יש תוספת על השונא עד ששייך לומר שגם אלו יתוספו אלא דה"פ שדואגים שמא כי תבא מלחמה השונא עם המדינה יתוספו ישראל על אנשי המדינה כאילו רוצים לעזור להם ויהיו לאחדים עמהם, ואח"כ ונלחם בנו ויהפכו לנו

לאויבים, ושמא תאמר אנחנו לא נקבל אותם שיהיו עמנו כמו שמצינו בדוד, עם אכיש מלך פלשתים לזה אמר ועלה מן הארץ בעל כרחנו ילכו עמנו (זה פירוש נכון), אבל לא היו דואגים שילכו מהם דודאי היו חפצים בזה, ובזה מתורץ קושית הרמב"ן על רש"י שהקשה היה לו לומר ועלה על הארץ שכן דרך הלשון בענין מלחמה כמו עלה רצין מלך ארם ירושלים למלחמה עליה (ישעיה ז') דלפי פירושנו החשש היה שיעלו בעל כרחנו כאילו רוצים לסייע אותם:

פסוק יא

את פיתום ואת רעמסס, שלא היו ראויות לכך. י"מ שהוכיח זה מלשון את פיתום כו' דמשמע שכבר היו פיתום, ורעמסס אלא שהוסיפו בחיזוק, וזה אינו דהא כתיב ויבן את ואת רחובות נינוה כו' משמע שהיינו מה שהיה אח"כ, אלא נראה דיש כאן יתור תיבה ערי דהיה ל"ל ויבן מסכנות לפרעה את פיתום ואת רעמסס אלא דה"ק ויבן מה שהיו כבר ערים דהיינו את פיתום כו):

פסוק יב

וכאשר יענו אותו, בכל מה שהם היו נותנים לב כו'. צריך להבין דעת רש"י בזה, דתחילה אמר שפיר יענו וירבה הוא לעתיד דהיינו דקאי על המחשבה שהיתה תחילה וחושב על העתיד, ואח"כ כתב כן רבה וכן פרץ ותו דלמה לא נקט גם על יענו כן, ותו במה שמביא המדרש משמע שבא לפרש פירוש אחר ממ"ש תחילה לפי הפשוט וזה אינו כאן, וזה יש לתרץ דבא ליתן טעם אחר על לשון עתיד של ירבה ויפרוץ, דדוקא אם זה לשון התורה שמדברת להודיע מה שנעשה כבר קשה היה לומר בלשון עבר דהא בשעת כתיבת התורה כבר נעשה זה אבל אם רוח הקודש אומרת כן לא קשיא כלל דרוח הקודש אמרה כן קודם לזה ונלע"ד דקשה לו דמשמע כאן מכח כ"ף הדמיון שיש היקש ודמיון להעינוי עם הרבוי והפריצה דעל זה אמר כן ירבה, וזה אינו דלא קרב זא"ז, ע"כ פירש דהדמיון הוא מצד המחשבה, כמו שהיה להם מחשבה כן היה לו ית' מחשבה כל אחד לפי ענינו, אחר כך מתקן לשון כן שהוא מיותר. ומצינו בפרשת, כי תצא ג"כ לשון כזה בפסוק כי כאשר יקום איש על רעהו ורצחו נפש כן הדבר הזה, שם לק"מ דבאמת מרמז שם הרי זה בא ללמד ונמצא למד כמ"ש שם רש"י ע"כ כתב רש"י כן רבה וכו', להורות דל"ת דכיון שאנו מדמין מחשבה למחשבה הוה דמיון ממש, דהיינו כמו שבבן אדם יש מחשבה ואח"כ מעשה כן הוא ח"ו בו ית' וזה אינו שבו ית' המחשבה היא עצמה המעשה דכשחושב באיזה ענין הוא כבר נעשה משא"כ בבן אדם דאפשר שלא יבא לידי מעשה מה שהוא חושב, ואיתא בפרק חלק שבעכו"ם מצרף הקב"ה מחשבה [רעה] למעשה, ע"כ כתב לשון כן להורות כאילו כבר נעשה מה שבמחשבתו יתברך,

וע"כ אמר רש"י כן רבה כו', דזה נלמד מלשון כן מורה שאין כאן עתידות אלא ההווה ועתיד שניהם בפעם אחת, ואין דמיון כן אלא לענין שיש כאן וכאן מחשבה אבל עצם המחשבה אינם דומים דבמחשבה זו של המצריים לא היה רק מחשבה לחוד ואפ"ה נענשו כמו שזכרנו, אבל במחשבתו יתברך הוא כאילו כבר נעשה, וזה נלמד ממלת כן כאילו אמר כבר הוא כאילו נעשה. על זה אמר אח"כ שע"פ המדרש יש פירוש אחר על מלת כן, ואע"ג דבפ"ק דסוטה אמר ר"ל דבר זה דרוח הקודש על קושיא דרבו ופרצו מיבעי ליה מ"מ גם תיבת כן מתורץ בזה, דבא להורות על דבורו יתברך מדה כנגד מדה, דכלפי שאמרו מצריים פן ירבה אומרת רוח הקודש כן ירבה דמה שאתם חוששים מכח ספק אני אעשה אותו ודאי. כנ"ל נכון בכוונת רש"י:

ויקוצו כו', כקוצים היו בעיניהם ואע"פ שויקוצו קאי על המצריים ה"ק נתמלאו למצריים קוצים בעיניהם מחמת בני ישראל:

פסוק טו

שם האחת שפרה, שפרה זו יוכבד כו' תיקן בזה לתרץ לשון אשר שם האחת דלא היה לו לומר מלת אשר ולא ה"א של האחת אלא שם אחת שפרה ושם שנית פועה, ועל מה הזכיר כאן לשונות מראים על מה שמפורסם כבר, אלא זהו יוכבד ומרים שהם מפורסמות בתורה:

פועה זו מרים שפועה ומדברת והוגה לולד כו' בגמרא פ"ק דסוטה איתא בלשון זה שפועה ומוציאה הולד, וזה לא נתיישב לרש"י, ומשמע דרש"י לא גריס הך ומוציאה הולד אלא שפועה לולד, וכן משמע מלשונו שם בגמרא. וק"ל למה קרא לפועה מילדת והלא מעשיה אחר הלידה הרבה דאז שייך להשתיק התינוק כשהוא בוכה לא בשעת לידה. אבל התוס' בשם ר"ח גרסו גירסא זו ופירשו לחשו לחישות ויוצא הולד כמו שעושין הנשים עכשיו ללחוש באזני האשה וקשה לפר"ח למה לא נקט פועה לראשונה שהרי מעשיה קודם לשפרה שמשפרת הולד אחר שיצא כבר, ונ"ל דזה הוא הוכחה למה שאמרו שזו היא יוכבד ומרים, דקשה קושיא זו שזכרנו ופירשו דזו יוכבד ומרים והוזקק להזכיר תחילה שפרה שהיא אמה של פועה:

פסוק יז

ותחיין את הילדים, מספקות להם מזון. בפ"ק דסוטה לא דיין שלא היו ממיתין אותם אלא שהיו מספקות כו' אין הפירוש בזה דקשה לתלמודא היה לו לכתוב ולא המיתו דודאי גם אילו כתב ולא המיתו היה קשה עדיין ל"ל ולא המיתו כיון שכבר כתוב ולא עשו כו', אלא דל"ת דסיפא דותחיין הוא פירוש על הרישא דולא עשו, דעל זה קשה ל"ל הפירוש דפשיטא הוא. על זה תירצו דסיפא מילתא אחריתי היא ואמר קרא דרך לא זו

אף זו, לא די במה שלא עשו דהיינו שלא המיתו אלא אף זו שהיו מספקות להם כו' וקשה קושיא זו במאמר פרעה ותחיין את הילדים דל"ל ותחיין כיון שאמר למה עשיתם כו' ושם א"ל דהקשה להם ג"כ על מה שהספיקו להם כו' דא"כ לא היו המילדות מתרצים כלום במ"ש בטרם תבא אליהן כו' דאכתי קשה על הסיפוק. ונראה לתרץ אחר שנדקדק עוד לשון יתור במ"ש אם בת היא וחיה, דדי לומר אם בן הוא והמיתן אותו ממילא ידענא אם בת לא תמיתון. ועוד במ"ש מדוע עשיתן את הדבר הזה מה עשייה שייך בזה היה לו לומר מדוע לא עשיתם כדברי, ונ"ל דפרעה גזר אומר אם בן הוא והמיתן אותו בידים ואם בת היא וחיה מעצמה אבל אתם לא תעשו שום פעולה כדי להחיותה כדרך מילדות שעוסקות בהולדה שמסייעות לתינוק במה ששייך לו להחיותו, והם עשו להיפך כי עשו כל הפעולות כדי להחיות התינוק הן זכר הן נקבה, ע"כ אמר מדוע עשיתן הדבר הזה ותחיין את הילדים ולא הייתם אפילו בשב ואל תעשה. ולעיל לא שייך לתרץ כן יתורא ותחיין כו' בדרך זה, כי כתוב שם ותיראן המילדות את האלהים נכלל בזה שעשו כל פעולות הצריך לתינוק דאל"כ אין שם יראת שמים, אבל בדברי פרעה יתפרש שפיר הפירוש שזכרתי. וכן יש לכוין במדרש שאמר וז"ל אם זכר הרגו אותו ואם נקבה אל תהרגו אותה אלא אם חיתה חיתה ואם מתה מתה עכ"ל. דקשה מה כיון במ"ש ואם מתה מתה אלא דה"ק שיהיו בכל ילדה נקבה בשב ואל תעשה ולא יעשו פעולה להצילה ממיתה כמו שאמרנו:

ותחיין את הילדים כו', לפי שלשון עברי וכו'. לפי שבלה"ק ישמש בוי"ו המהפך מעתיד לעבר, ובעתיד אין חילוק בלשון רבים לנקבות בין נוכחות לנסתרות, וע"כ בא לשתיהם ותחיין, ובלשון ארמית לא ישמש בוי"ו המהפך ותרגם בלשון עבר ושם יש חילוק בין נוכחות לנסתרות וק"ל:

פסוק יט

חיות הנה, בקיאות כמילדות בגמרא פ"ק דסוטה מאי חיות אילימא חיות ממש אטו חיה מי לא צריכא חיה לאולודי ומסקינן שנמשלו לחיות, וכמ"ש רש"י אח"כ בשם רבותינו וקשה כיון דאידחי בגמרא מיד פירוש של חיות ממש היאך הביאו רש"י לפירוש הפסוק ונראה דרש"י ס"ל דאפשר לפרשו ג"כ כפשוטו חיות ממש, וה"ק דהעבריות אינם כמצריות דהמצרית תיכף שמרגשת קצת חבלי לידה שולחת אחר המילדת אע"פ שעדיין יש שהות הרבה עד הלידה ולפיכך אינו בנמצא שתלד בלא המילדת כי היא מקדמת עצמה בזה. אבל העבריות הם בקיאות בענין לידה ואינה שולחת אחר המילדת עד שיש זמן קרוב ללידה ומתוך כך בשעה ששולחת אחריה היא מולידה בעוד המילדת

בדרך וכשתבא כבר ילדה האשה, וזה שאמר בטרם תבא המילדת וילדה ואחר זה באה המילדת. זה נכון לפי הפשט, אלא דבתלמוד אמרו דרך דרש שנמשלו כולן לחיות השדה

פרק ב

פסוק א

ויקח את בת לוי וכו' ובת ק"ל שנה היתה. יש מקשין למה הוזכר נס זה בתורה כמו שנזכר גבי שרה. ונראה דלק"מ דודאי ידוע לכל שבידו יתברך לעשות נסים שלא כדרך הטבע וא"צ להזכיר זה, אלא דגבי אברהם ושרה היה שם הודעה תחילה לאברהם ושרה ושרה היתה צוחקת ודברים אלו הוצרכו להכתב בתורה וכן הרבה דברים שהיו שם משא"כ כאן דלא היה רק הנס לחוד א"צ להזכירו:

וקורא אותה בת לוי. בגמרא פ"ק דסוטה לא הוזכר שם בת לוי אלא בת לחוד. ואיך שיהיה לא הבנתי הוכחה זו לומר שנהפכהלנערה דאטו על זקנה אין לומר בת פלוני והלא בשרה פירש"י בת ק' כבת כ', גם אח"כ כאן ברש"י זכר בת ק"ל כו'. ונראה דמשום קושיא זו הוסיף רש"י מלת לוי ופירושו דכל שמייחס אותה אחר אביה משמע דאין לה חשיבות מצד עצמה, ואם היתה זקנה היה לקרותה בשמה ג"כ יוכבד בת לוי, ותו דגבי עמרם כתב איש מבית לוי לא יחסו אלא אחר בית אב שלו ואותו קרא איש וביוכבד כתב בת ויחסה אחר האב, אלא ודאי דלא היה עדיין יחוס מצדה ע"כ קראה בת לוי והלא בת ק"ל היתה:

פסוק ג

ולא יכלה עוד הצפינו כו', והיא ילדתו לששה חדשים. בפ"ק דסוטה דילדתו לט' חדשים וג' חדשים היתה מעוברת קודם נישואין השניים, וכתב הרא"ם שדברי רש"י הם ע"פ אגדה החולקת על התלמוד:

בחמר ובזפת כו', כדי שלא יריח. אבל גבי נח היה הכרח לכך מפני חוזק המים אלא דקשה דגבי נח פירש"י החילוק הזה של חוזק המים וכתב שם ועוד שלא יריח הצדיק משמע שלריח רע אין חילוק בין חוזק המים. ונ"ל דגבי נח לא היה שייך ריח רע כי התיבה היתה גבוהה שלשים אמה והזפת לא היה אלא למטה במקום ששוקעת במים ונח היתה דירתו למעלה מזה, אבל תיבתו של משה היתה קטנה והיה מונח במקום שהיתה שוקעת:

פסוק ה

את אמתה כו', ורבותינו דרשו לשון יד היינו בפ"ק דסוטה, ואע"ג דגם פירוש שפחתה הוא בגמרא שם דפליגי בזה ר' יהודה ור' נחמיה, רש"י קרא לזה דרשה ושפחתה הוה פשוטו, ומש"ה אמר קודם לזה ורבותינו אמרו וכאן אמר דרשו:

פסוק ו

והנה נער בוכה, קולו כנער. זה דברי ר' יהודה אבל ר' נחמיה הקשה עליו א"כ עשיתו בעל מום דלוי נפסל בקול ונ"ל דר"י ס"ל לפי שעה היה כך כדי שתחמול עליו והרמב"ן פירש דמיום הולדו נקרא נער כמ"ש מה נעשה לנער היולד, ולא מתיישב הייתור דהנער דלא היה לומר אלא והנה בוכה:

פסוק ט

היליכי, נתנבאה ולא ידעה כו'. כתב הרא"ם אע"ג שדרך הלשון הוא כן כמו הא לכם זרע מ"מ כל, היכא דאיכא למדרש דרשינן, ול"נ דכאן מצינו שלא כדרך לישנא דקרא דהא כתיב את הילד והיה לו לומר היליכי, הילד, את אינו צודק בזה כמו שם גבי זרע דלא כתיב את הזרע אלא לדרשה קאתי והיליכי היא תיבה בפני עצמו ולא דבק עם הילד:

פסוק יב

וירא כי אין איש שאין איש עתיד לצאת ממנו להתגייר אע"ג דמאותו זנות שבא עליה המצרי נולד המקלל כמ"ש והוא בן איש מצרי בתוך בני ישראל, ופירש"י שם מלמד שנתגייר הכא אמר שמהיום והלאה לא יצא ממנו אבל זה כבר יצא ממנו. ועוי"ל שלא יצא ממנו גר שיהיה בתוך עם ישראל לעם אחד כמ"ש על ונשיא בעמך לא תאור היינו בעושה מעשה עמך אבל רשע לא נקרא עמך. והקשה הרא"ם דכאן משמע דאם היה איש עתיד לצאת ממנו להתגייר לא היה הורגו ואמאי הא כבר נתחייב מיתה ממה שעשה בבית ובשדה כמו בכל חייבי מיתות שאין משגיחין על מה שעתיד לצאת ממנו, ועוד הביא מה דאמרי' בפ' שור שנגח גבי אל תצר את מואב דהיה משה סבור שחייבים מואב הריגה מכח הצווי של צרור המדינים ואמר הקב"ה ב' פרידות טובו' יש לי להוציא מהן רות המואביה ונעמה העמונית ע"ה אמר הקב"ה שלא יכה את מואב אע"פ שנתחייבו במה שנלחמו עם ישראל, ועוד הביא מהריגת אנשי שכם מחמת שעברו על הדין ולא מיחו בשכם ולא השגיחו אם יצא מהם זרע כשר. ודחק לחלק בזה. ולעד"נ דאין כאן קושיא, דיש חילוק בין מיתה בידי שמים דנתחייב מיתה מדין שמים או מי שנתחייב בדיני אדם, דהמתחייב בידי שמים לא נתחייב אם סופו להוליד זרע כשר אבל מי שנתחייב בידי אדם אין משגיחין בזה. מש"ה גבי מואב דחיוב שלו מכח חיוב בידי שמים ע"כ הועיל דבר זה, וכן משה שהרג המצרי בשם המפורש הוא כמו דיני שמים שהרי מיתתו בידי שמים, אבל באנשי שכם לא היתה מיתתם רק שבני יעקב דנו אותם מכח הטעמים שכתב הרמב"ן בפ' וישלח בזה לא הקפידו על זרע שלהם:

פסוק יג

שני אנשים עברים, דתן ואבירם כו'. אע"ג דבפ' שלח לך פירש"י אנשים ל' חשיבות שאני הכא דלשון אנשים הוא מיותר דהרי כתיב עברים אלא דאתי לג"ש דכתיב במקום אחר גבי דתן ואבירם סורו מעל אהלי האנשים כו' וא"ל דילמא נילף ממרגלים דכתיב בהו כולם אנשים ופירש"י כשרים היו באותה שעה דהרי כאן מפורש לרעה דהיו שניהם רשעים כמו שפירש אח"כ. ועיין בפ' שלח לך:

למה תכה כו' בהרמת יד נקרא רשע. קשה מנלן דנקרא רשע בשביל זה שמא הוכיחו סתם על זה, ואי משום דכתיב לרשע, שמא התורה מעידה שבלאו הכי היה רשע, כמו שע"כ אתה צ"ל גבי השני שהיה רשע מדקרי אותו רעך והיינו שבעלמא היה רשע ה"נ באותו שרצה להכות ומנלן דנקרא עכשיו רשע בשביל הרמת יד ונרא' לתרץ דממ"ש נצים משמע דשניהם היו רשעים, ותו דהא יש ג"ש דאלו הם דתן ואבירם ומפורשים במקום אחר לרשעים וא"כ קשה למה אמר לרשע לשון יחיד שהוא היה רשע אלא דה"ק באמת כבר היה רשע אלא דקמ"ל דאפי' אם לא היה כבר רשע היה נעשה עכשיו רשע מכח הרמת יד:

פסוק יד

מי שמך לאיש, והרי עודך נער.קשה אטו בנערות, וזקנות תליא מילתא ונראה דה"ק אתה קורא אותי רשע ומתגבר עלי איני יודע במה כחך גדול אם מצד שאתה משתמש בשם הלא איסור, יש בזה דאיתא. בפ' בתרא דקדושין (ד' עא) אין מוסרין השם אא"כ הוא בחצי ימיו והטעם שמא ישתמש בו לאיזה דבר והנה אתה עודך נער ואין לך רשות להשתמש בשם, ואם בהריגה כפשוטה מי שמך לאיש שר וכו'.

הלהרגני אתה אומר, מכאן אנו למדין כו' דאל"כ אתה מבקש מיבעי ליה. וא"ל היאך היה סבור שיהרגו בשם כמו המצרי דהא באמת ראה בעצמו שאינו מת, דלפי דרכי לק"מ, דלא קאי, רק על כחו של משה שאמר הרשע דאתה קורא אותי רשע וסמכת על שאתה תוכל להרוג ע"י שם, באמת אין לך כח עלי שאני מזרע ישראל וע"כ אמר הלהרגני אתה אומר שיש לך כח להרגני באמירה שלך כאשר הרגת את המצרי לא כן הוא. כנ"ל בזה:

אכן נודע הדבר כו', להיות נרדים בעבודת פרך. תיקן בזה דל"ת מאי תמיה שלו הא כבר נגזר במאמר כי גר יהיה זרעך ועבדום וענו אותם, ע"כ אמר להיות נרדים בעבודת פרך ולא הוזכר שם רק עבדות ועינוי וזה יוכל להיות בלא עבודת פרך:

פסוק טו

וישמע פרעה, הם הלשינו עליו. נראה דלמד זה מיתור לשון את הדבר הזה דדי לומר וישמע פרעה, אלא מרמז על הדבר הזה עצמו שאמר משה שיש דלטורין, שכיון שאמר

בפרהסיא כאשר הרגת את המצרי ודאי עשה כן כדי לפרסם הדבר, ונתקיים כן כי הם הלשינו עליו וברית כרותה לשפתים, כמו שדרשו על פסוק שמעו דבר ה' קציני סדום לפי שאמר תחילה כסדום היינו:

וישב על הבאר כו' למד מיעקב. וא"ל יעקב ממי למד, דשם נזכר מעשה שראה יעקב בבאר איך היה שם דבר שינוי משאר בארות שצריכים כל הרועים להתאסף שם, אבל כאן אמר וישב על הבאר אע"פ שלא ראה שום שינוי אלא ודאי שלמד כן מיעקב:

פסוק כג

וימת מלך מצרים, נצטרע כו'. דאל"כ למה נאנחו ישראל אחר מיתתו. ותמה הרא"ם למה סיים הפסוק מן העבודה היה ל"ל משום מיתת בניהם. ונ"ל דבאמת היו נאנחים משום בניהם רק שלא היו רשאים לזעוק בפירוש דבר זה, דכיון ששחיטת בניהם היתה רפואת המלך ויקצוף המלך עליהם שאינם רוצים ברפואתו ע"כ אמרו ישראל הטעם שהוא מחמת כובד העבודה, אבל באמת ויזעקו בלא העבודה אלא מחמת בניהם. וסיים הכתוב ותעל שועתם אל האלהים מן העבודה הגם שגלוי לפניו ית' שלא היתה שועתם מחמת העבודה מ"מ הוא ית' ידע שאין היזק באבדן מולדתן כי סופן להיות רשעים כדאיתא במדרש שמיכה נשאר מהם ועשה פסל, ע"כ אמר הכתוב שלא היה הקב"ה מקבל שועתם מחמת הבניה אלא מן העבודה:

פרק ג

פסוק ג

אסורה נא אסורה מכאן להתקרב שם דקשה למה זכר את ההסרה דפשיטא שיסור מכאן אם ירצה לילך לשם והיה לו לומר אלכה נא. ותו דאם הראייה כפשוטה מה תועלת שילך לשם כיון דאף כאן הוא רואה, אלא דעל קירוב להקדושה קאמר דכל המתקרב אל הקדושה צריך הכנה בדעתו ומחשבתו להסיר ממנו מה שלא היה לו תחילה קדושה שתהיה לו עכשיו, ע"כ אמר אסורה מכאן להתקרב, שם להקדושה, ולא על קירוב המקום ממש קאמר:

פסוק ה

אדמת קדש הוא המקום פירוש דל"ת דהוא קאי על אדמת וא"כ היה ל"ל היא לשון נקבה כדאמר רק אדמת מצרים לא היתה לפרעה, אלא דהאי הוא קאי על המקום שזכר כבר:

פסוק י

ועתה לכה ואשלחך וגו', וא"ת מה יועילו כו'. פירוש דלפי משמעות הענין היה משמע דמ"ש והוצא הוא פירוש על מ"ש ואשלחך אל פרעה דהיינו שהשליחות יהיה על זה. וזה אינו מצד הלשון דהיה ל"ל להוציא אלא דכשאמר ואשלחך ממילא ידענא שהוא להוציא

אותם ממצרים, אלא דסוף הפסוק מתרץ מה שקשה דמה יועיל השליחות דשמא לא יוציא הן מצדו הן מצד ישראל לזה אמר והוצא כו' דדבר זה אני מבשרך שלא ישתנה הדבר ובודאי תוציאם:

פסוק יא

מי אנכי מה אני חשוב כו'. אע"פ שכבר אמר לו והוצא דהיינו שבודאי תוציאם כמ"ש לפני זה, מ"מ חשב משה כיון שהכל יהיה בודאי דרך נס לא דרך הטבע כי היאך יבוא לפני מלכים אלא ע"כ דרך נס, וא"כ אני חושש שמא יגרום החטא ותתבטל הגזירה כמו שמצינו גבי יעקב שחשש כן אפי' אחר ההבטחה:

וכי אוציא את בני ישראל כו' מה זכו ישראל שיעשה להם, נס קשה וכי למד משה קטגוריא על ישראל. אלא דגם זה הוא הדרך שזכרתי דשמא יגרום החטא שלהם שלא להגאל, דבשלמא אם היה להם זכות מצוה הייתי אומר אין עבירה מכבה מצוה אבל איני יודע מה זכות יש להם. והשיבו על הראשון לא שלך היא כי אם משלי כי אהיה עמך, ואתן לך אות שתהיה בטוח על זה שלא תהיה ניזק מצד איזה חטא דהיינו שראית שהסנה איננו אוכל ומצד חשש שלך מצד מה זכות כו' אל תירא הגם שאין להם זכות לעת הזאת מ"מ אני רואה להם זכות של עתיד שיקבלו תורה בהר הזה. ולפי ד"א לא יהיה האות מחמת הסנה כמו שזכרתי אלא האות של הצלחת השליחות שאני שילחך עכשיו יהיה לך לבטחון שאח"כ אתן לכם התורה. וכדי של"תמה אות הוא לבטחון דהאות הוא להצלחת השליחות היא גופא איני יודע אם יהיה, בשלמא לפירוש הראשון יש עכשיו אות מה שכבר ראה בסנה אבל לפירוש השני קשה, ע"ז אמר רש"י שכך מצינו בסנחריב בענין האות של עתיד על עתיד שאחריו:

פסוק יד

אהיה אשר אהיה, אהיה עמהם בצרה זו כו' דבר זה פירשתי יפה בדרוש של סדרא זו:

פסוק טו

וזה זכרי כו', וכן בדוד הוא אומר ה' שמך לעולם ה' זכרך לדור ודור. יש לתמוה היאך מרומז כאן החילוק שבין הקריאה להכתיבה. ונראה שהוא ע"ד דאיתא ס"פ אלו עוברין (דף נ') ר' אבינא רמי כתיב זה שמי לעלם וזה זכרי לדור דור, פירש"י בלשון אחרון כיון דכתיב זה שמי פשיטא דזה זכרי היאך יקרא אלא בשמו, אמר הקב"ה לא כשאני נכתב אני נקרא, לימדו הקב"ה שם הכתב ושם הקריאה וא"כ גם כוונת רש"י בפסוק ה' שמך לעולם ה' זכרך כו' דהכתוב אומר ה' שהוא שם הוי"ה הוא שמך לעולם, אבל אותו השם הוי"ה זכרך לדור ודור שיש לאותו השם תואר אחר לזכרון בקריאתו:

פסוק טז

את זקני ישראל כו' היאך אפשר לו לאסוף כו', קשה הא כתיב ויקהל משה את כל עדת ישראל וכ"ש הזקנים לחוד ונ"ל דהתם ל"ק שהיה מקהיל אותם ע"י שופר, משא"כ במצרים שלא היה להם שררה היה צריך לילך בעצמו לאספם וזה א"א למשה עצמו, וגם ע"י שלוחים לא היה כי עדיין לא היה לו שום שררה בשליחות שלוחים:

פסוק יח

ושמעו לקולך וכו', שכבר סימן זה מסור בידם מיעקב ויוסף שבלשון זה נגאלים. לאו למימרא שע"י זה יוודע שהוא הגואל האמיתי, דשמא הוא כבר שמע דבר זה מן יוסף או מאחרים, אלא דהכי אמר יעקב ויוסף שתהיו בטוחים שיבא הגואל האמיתי ולא יוכחש דבר זה אם לא שלא יאמר פקוד יפקוד, וכיון שאתה אומר כן יסמכו על ההבטחה שהוא הגואל האמיתי וכ"כ הרמב"ן. וכתב עוד אבל במקום אחר מצאתי שמשה נתלש מבית אביו י"ב שנה שאילו גדל הבית אביו היו אומרים שאביו מסרה לו לפי שיוסף מסרה ללוי בסוד ולוי לקהת וקהת לעמרם ולכך נתלש מבית אביו וכשהלך והגיד לישראל האמינו בו ע"כ. והחזקוני הקשה שלא מצינו ביעקב פסוק דפקוד יפקוד אתכם, והרמב"ן כתב אולי ידרוש מה שאמר יוסף פעמיים פקוד יפקוד להגיד שמסורת בידו מאביו:

נקרה עלינו כו' כמו ויקר אלהים אל בלעם אע"ג דשם פירש"י שהוא לשון טומאה גם כאן יש טומאה מצד ארץ מצרים שהמקום טמא, ע"כ נלכה נזבחה לה' אלהינו להבריח הטומאה:

אחא נקרה מאתו הלום. זהו פירוש על מה שהביא תחילה ואנכי אקרה כה. וברא"ם גורס אהיה נקרא כו' ע"ש:

פסוק יט

לא יתן אתכם וגו', אם אין אני מראה לו ידי החזקה. פירוש דהיד החזקה קאי על הקב"ה, ולפירוש זה א"צ לשום חבור לפסוק ושלחתי שאח"כ, כי הענין של פסוק נשלם בסופו, דקמ"ל שלא ישלח אותם כל זמן שאין אני מראה לו ידי החזקה. ממילא פסוק ושלחתי כו' דאח"כ הוא ענין בפני עצמו. אבל לפירוש השני לא נשלם הענין של פ' הראשון אלא אחר החבור של פסוק ושלחתי, דכשאמר ולא יתן אתכם להלוך הוא ענין אחד שלם ואח"כ מתחיל ענין אחר דהיינו דקמ"ל דאין מניעות השליחות בשביל תקיפות ידו. ובזה צריך אני לומר עוד דבר אחר, דכל שאתה אומר אין הענין נעשה בשביל כך צריך אתה לומר אלא בשביל כך. וזה לא שייך במאמר ושלחתי שאחר זה, אלא דפסוק ושלחתי הוא דרך הוכחה למה שאמר קודם לו וה"ק ואין הענין משום תקיפות ידו דהא ושלחתי כו' פירוש שתראה דבאמת ושלחתי את ידי כו' ואחרי כן ישלח אתכם אז תבין למפרע

מה שלא שלח אתכם תחילה לא היה משום תקיפות דיליה ופירוש זה דאמר דהפסוק השני הוה הוכחה לשלפניו דבר זה לא נמצא בתרגום רק בשם ר' יעקב בר מנחם נאמר לו כן נ"ל ביאור הדברים ואין כאן קושיא כלל:

פרק ד

פסוק ט

והיו המים וכו', ואלו כשיהיו לארץ יהיו בהווייתן בס"א גרסי במקום ואלו ואף וכן העתיק הרמב"ן דברי רש"י וכן בראי"ם. ולפי גירסת ואף ה"פ שומע אני שיהיו דם בעודן בידו וכך ישארו אף שיגיעו לארץ דהיינו בהיבשה ולפ"ז מ"ש רש"י בהווייתן יהיו בהווייה של דם, ע"כ כתב עוד פעם שנית והיו ללמד שדוקא אחר שיגיעו לארץ יהיו דם ולא בעודן בידו. ולשון בהווייתן אינו מיושב שפיר לפ"ז דמשמע כהווייתן בתולדותם דהיינו מים אבל הדם אינו הויה להם אלא שינוי מהווייתן הטבעי. ולגירסא ואלו ניחא לי טפי דה"ק דה"א דלא נעשו דם אלא בשעת לקיחתן ביד אבל אח"כ כשיפלו לארץ יחזרו להווייתן הראשונה בטבעם שהיא סתם הווייתן דהיינו מים קמ"ל והיו השני דאדרבה לא נהפכו לדם אלא משעה שנשפכו לארץ ושם נשארו כן אבל בעודן בידו לא נעשו עדיין דם. וגירסא זו נראה עיקר והיא ברוב ספרים. ופירושה דאילו לא נכתב והיו בתרא הו"א דנעשו דם תיכף בלקיחתו ונשארו כן עד לעת שנשפכו לארץ לדם ביבשת, כלומר בעת שנתלשו מן המים ואח"כ חזרו למים כהווייתן דמעיקרא, קמ"ל דהווייתן לדם לא היתה עד ביבשת. והרא"ם הקשה על והיו קמא ל"ל הל"ל והמים אשר תקח מן היאור והיו לדם ביבשת, ולפי דרכנו לק"מדה"א דהמים משעת לקיחתן נעשו תיכף דם ונשאר כן לעולם ביבשת קמ"ל והיו קמא אצל מים כדי שנפרש והיו המים כו' היינו הויה דמים עד אח"כ דבאו ליבשת נשאר אח"כ הווייה דדם. כנ"ל בזה:

פסוק י

גם מתמול וגו' שלא רצה ליטול גדולה על אהרן. כתב מהרא"י לפ"ז לא מתיישב מה שהשיבו הקב"ה ידעתי כי דבר ידבר כו' ותירץ דה"ק אהרן דבר ידבר כלומר שאתה תדבר בעצמך ע"כ מתורץ כפל דבר ידבר, זהו דרך דרש ולפי פשוטו ה"ק מה אתה מקשה לי מגדולתו של אהרן והלא כבר ידעתי שאהרן דבר ידבר וראוי הוא לכך אלא שמ"מ אתה צריך לעשות צווי שלי שנית שאהרן לא יקנא בך וזהו שמסיים וגם הנה הוא כו' ועכשיו מיושב לשון וגם:

פסוק יא

או מי ישים וגו' מי עשאן עורים שלא ראו כו' וקשה למה הזכיר הכתוב פקח מאחר שאין לו צורך בענין זה של משה ואם יש בו אי זה צורך כמו שמוזכר בתנחומא או מי עשך

פקח שתברח מפני פרעה א"כ למה לא זכרו רש"י. ונ"ל. דהפקחות היה בזה דלפי הטבע אין אדם יכול לברוח בהיותו בין ההורגים בבימה אלא ודאי שמשה היו עיניו פקוחות וראה שההורגים נסתמו עיניהם וע"כ מילא את לבו לברוח ורש"י לא הוצרך להזכיר זה כיון שזכר כבר ענין עור ותכלית של זה הפקחות הוא בשביל ענין העיוור. וזהו עצמו הפקחות. ועיין בפ' יתרו בפסוק ויצילני מחרב פרעה מה שכתבתי שם:

הלא אנכי, ששמי ה' עשיתי כל זאת. נראה דהוצרך לזה דודאי גם משה האמין בה' וידע כל מה שעשה לו הוא ית' אלא שהיה חושש שמא יגרום החטא כמו שאמרו גבי יעקב דהיה מפחד כן אע"פ שהיתה לו כבר הבטחה ממנו ית', השיבו ית' אל תירא מזה כי כל עיקר כוונתי לתשלום שכר ועל זה נקרא שמי ה' שאני נאמן לשלם שכר כמ"ש רש"י ריש וארא שעל זה רמז לו שם הוא ית' שאני אשלם שכר ואוציא את ישראל ממצרים א"כ אין ביטול בדבר כאן מאחר שעשיתי כל כך נסים בשביל להוציא את ישראל ממצרים ע"כ אין כאן חשש שמא יגרום החטא:

פסוק יג

ביד תשלח כו', שאין סופי להכניסם כו'. ובפ' בהעלותך בפסוק נוסעים אנחנו פירש"י שיתף עצמו עמהם שעדיין לא נגזרה גזירה וכסבור שהוא נכנס. וכן קשה ממ"ש רש"י בפסוק תביאמו ותטעמו נתנבא שלא יכנס כו' וי"ל שודאי היה רצון הקב"ה שלא יכנס משה לארץ אפי' בלא גזירה מצד שחטא משה אלא מצד שיש טובה לישראל כמ"ש במדרש אילו הכניס משה את ישראל לא"י לא היה אפשר להיות בהמ"ק חרב ואין זה טובה באמת לישראל כי עתידים לחטוא ויצת, אש בציון וכילה חמתו בעצים ואבנים ונשארו ישראל קיימים. וזה הדבר ידע גם משה אלא שהיה סבור שאפשר שלא יחטאו ולא יצטרכו לבא לידי חורבן ע"כ היה סבור שיכול להיות שיכנס הוא לא"י וא"צ לומר בזה ביטול הגזירה שעדיין לא היתה גזירה אלא היתה ידיעה דרך נבואה שעתיד להיות כך ומ"מ אין לזה הכרח ודבר זה נוגע לענין קושיית בחירה וידיעה שאין להרהר אחר זה דמ"מ הבחירה לא נתבטלה. אבל אחר שנגזרה גזירה מצד חטא משה כמ"ש לכן לא תביאו כו' אזי נמנע כניסתו לארץ. וזה דבר ברור:

פסוק יח

וישב אל יתר חותנו, ליטול רשות שהרי נשבע לו. הקשה הרא"ם דכאן משמע שלא היה צריך רק נטילת רשות ולא צריך התרה וכן משמע לעיל גבי ויואל פירש ג"כ שהיה נשבע שלא יצא כ"א ברשותו. ובפ' אלו נאמרין משמע דהיה צריך התרה דאמר רב נחמן ויאמר ה' במדין לך שוב מצרימה במדין נדרת במנין התר נדרך דהיה צריך התרה ולא נטילת רשות לחוד. והאריך בזה. ול"נ ד"ז דאיתא בש"ר ולמה השביעו א"ל יודע אני שיעקב

אביכם כשנתן לו לבן בנותיו נמלך והלך לו חוץ מדעתו שמא אני נותן לך בתי ואתה עושה לי כך מיד נשבע לו ונתן לו את בתו ואגב נתרץ ג"כ מה שקשה דתחילה אמר ויאמר לו אלכה נא ואשובה אל אחי כו' משמע שמעצמו אמר כן ואח"כ אמר ויאמר ה' אל משה במדין לך שוב וכו' משמע שמצד הדבור עשה כן ונ"ל ששתי שבועות היו שם, הא' שמשה לא יזוז משם אפי' לבדו בלא אשתו ובניו בלי דעתו של יתרו וזה מבואר ברש"י לעיל על ויואל משה, ושבועה השניה היתה שלא יקח אשתו ובניו אתו כמוזכר במדרש ושבועה זו היתה בסתם שלא ילך ממדין עם אשתו ובניו ולא תלה הדבר בדעת יתרו ואע"ג דזכר במדרש דגבי יעקב נטל את בניו בלי דעת לבן מ"מ אח"כ אמר שסתם נשבע לו וא"כ שבועה הא' א"צ התרה רק ידיעת יתרו אבל שבועה השנית צריך התרה. ומש"ה ניחא הכל דתחילה אמר משה מעצמו שילך הוא לבדו למצרים ויראה שלום אחיו וישוב לביתו למדין. ויש סיוע לפירוש זה ממאמר אלכה נא ואשובה דהפסיק בתיבת נא בין אלכה לואשובה להורות דנא שהוא לשון בקשה קאי על ההליכה לחוד אבל באמת ואשובה למדין אח"כ רק שאראה את אחי שם ועל זה אמר לו לך לשלום ולא היה צריך להתרה רק לידיעת יתרו וע"כ פירש"י ליטול רשות דבזה סגי. ואח"כ אמר הקב"ה שילך לגמרי ממדין עם בני ביתו ויתיישב שם ע"כ אמר לך שוב מצרים ר"ל עם הכל ילך כי מתו כל האנשים וכו', ועל זה אמר ויקח משה את אשתו ואת בניו כו', והיינו אחר ההתרהכמו שזכרו במדין נדרת במדין התר נדרך, כנ"ל נכון בזה:

פסוק יט

כי מתו וגו', אלא שירדו מנכסיהם י"מ שזה מוכח מדאמר המבקשים את נפשך ולא אמר אשר בקשו את נפשך. אלא דעדיין הם חיים ומ"ש כי מתו פירושו כי ירדו מנכסיהם וא"כ עדיין מבקשים אלא שאין יכולת בידם לעשות עמך רע מחמת שעניים הם:

פסוק כ

וישב ארצה מצרים ויקח משה את מטה. אין מוקדם ומאוחר מדוקדקים כו'. דא"א לומר כסדר דהיאך שב למצרים ואח"כ לקח המטה והא במדין היה המטה, אלא דהך אין מוקדם ומאוחר שוה למה שמצינו במקומות אחרים דכאן י"ל דה"ק ויקח משה, את המטה כבר קודם שובו, וכן פירש"י בויקרא גבי ונמצה דמו דה"ק וכבר נמצה דמו, ואמר שם רש"י לפירוש זה דמקרא מסורס הוא, וע"כ אמר גם כאן שאין מדוקדק המוקדם ומאוחר בכאן:

פסוק כג

הנה אנכי הרג וכו' אבל הקב"ה ישגיב בכחו כו', לפיכך הוא מורהו ומתרה בו לשוב ודבר זה מפורש שפיר בפ' אל נקמות ה' אל נקמות הופיע ר"ל שהקב"ה יש לו רחמנות

קודם הנקמה וגם אחר הנקמה וע"כ אמר אל קודם הנקמה כי אל הוא מדת החסד והזכיר ה' שהוא ג"כ מדת הרחמים והיינו, אחר הנקמה. והרחמים של אחר הנקמה הוא פשוט שחס עליו קצת בשעת הנקמה ואינו מכלהו אבל הרחמים קודם הנקמה אינו מובן מה הוא, על זה חוזר ואומר, אל נקמות דהיינו חסד שלפני הנקמה מה הוא נקמות, הופיע לשון גילוי שתחילה מגלה לו שיביא עליו נקמה אולי ישוב כמ"ש רש"י כאן:

פסוק כד

ויחי בדרך במלון, משה. כתב זה דבמקומות אחרים שנאמר ויהי לא לא קאי על האדם אלא מורה על זמנו של הענין שיאמר אח"כ כמו ויהי בימים הרבים כו' וכן כולם, וכאן א"א לומר כן דא"כ על מי קאי מ"ש ויפגשהו ה' למי פגש אלא ע"כ דהך ויהי קאי על משה ועליו אמר ויפגשהו ועוד הוכיחו ממ"ש אח"כ ויבקש המיתו ולמי קאי, ובאמת יש תנא בנדרים דמפרש דאת התינוק ביקש להמית, ע"כ נקט כאן תחילה למשה דעליו קאי כתנא השני:

ויבקש המיתו כו', ועל שנתרשל מן המילה כו'. בגמרא פרק ארבעה נדרים תניא ר"י בן קרחה אומר גדולה מילה שכל זכיות שעשה משה לא עמדו לו כשנתרשל מן המילה כו' פירוש דר"י קמ"ל דאין פירוש התרשלות המילה שם דהיה משה יכול למולו קודם לכתו ממדין בענין שהיה יכול למולו בלי מניעה, דודאי משה לא היה נחשד על זה אלא דהיה לו מניעה מצד סכנת הדרך. אלא שנענש מחמת שבא למלון סמוך למצרים היה לו אפשרות למול ולילך בלי סכנה כן פירש"י והר"ן שם, ומשה בבואו למלון נתעסק בעסקי המלון ואח"כ למול בנו ולא היה לו להתעסק שם אלא במילה תחילה:

סכנה היא לתינוק הרא"ם הקשה הא קודם מתן תורה הוה ועדיין לא נצטוה וחי בהם ולא שימות בהם. ולק"מ דודאי הסברא נותנת שאין צוויו של הקב"ה להמית נפש עבור המצוה שדרכי השי"ת דרכי נועם כו' ולא בא אח"כ בשעת מתן תורה אלא להזהיר שיש עונש על זה מי שממית עצמו בשביל מצוה:

פסוק כו

אז הבינה שעל המילה בא להרגו. הקשה הרא"ם למה לא הרגישה כן בשעת, הבליעה אלא חשבה שלא בא להמיתו רק להראות שימול אותו ולמה לא חשבה כן אחר שהרפה ממנו ונ"ל דה"ק דודאי חשבה שבא להמיתו דאם לא בא אלא להראות שימול בנו לא היה לו לבלעו אלא מקום המילה בלבד אלא שביקש להמיתו, אלא דבשעת הבליעה חשבה שכבר נתחייב מיתה מחמת עבירה זו ואין לו עוד תקנה ע"כ אמרה חתן דמים אתה לי שאתה גרמת מיתת בעלי, אבל כשהרפה ממנו ראתה כי לא בא להמיתו תיכף

אלא יש לו עוד תקנה במילה, אז אמרה חתן דמים למולות, שהמלאך הראה עונש מיתה אם לא תמול א"כ חתן שלי נתרפא על דבר המילה, כלומר שיש עוד תקנה:

פרק ה

פסוק א

ואחר באו וכו' החזירם לאחוריהם. הקשה הרא"ם, שהרי בפרשת משפטים כתיב תחילה עלה אלי אתה ואהרן נדב ואביהוא ושבעים מזקני ישראל והשתחויתם מרחוק ואח"כ כתיב ונגש משה לבדו אל ה' והם לא יגשו, משמע דאכולהו קאי, ואם היה זה בעבור פרעון חטא אהרן מה חטא וכן נדב ואביהוא. ונראה שיל"ד דכיון דאמר משה לבדו ממילא אתמעט אהרן וכל שאחריו ולמה הוצרך להזכיר אח"ז והם לא יגשו אלא דוהם קאי על הזקנים לחוד ושתי הגשות קאמר, דהיינו תחילה יעלו כל הנזכרים לענין השתחוויה ושם כולם שוים, אלא דאחר השתחויה יהיה הגשה למשה לבד ואפילו אהרן אתמעט ולאהרן נדב ואביהוא תהיה עכ"פ ג"כ הגשה קצת כמ"ש רש"י ביתרו אבל והם דהיינו הזקנים לא יהיה להם אחר ההשתחויה כלל הגשה אלא יחזרו לאחוריהם אלא שיש עדיין לומר דילמא נדב ואביהוא הם שוים להזקנים דכיון שאנו רואים שיש עכ"פ הגשה קצת לאהרן מכח יתורא דוהם כו' ולזקנים כלל לא אלא שיש ספק לענין נדב ואביהוא אם נכלול אותם עם אהרן ולומר שתהיה להם ג"כ הגשה קצת או נכלול אותם עם הזקנים וקרא דוהם כלל גם אותם בזה אמרינן אוקי אמסתבר דמצינו בזקנים שחטאו, כאן אמרינן דעלייהו לחוד קאי והם, דודאי ניחא טפי לומר דקאיועל כולם מסתמא אלא דע"כ לא קאי על אהרן וצריך אתה לסתור הכלל, ע"כ אזלינן בתר הסברא היאך לסתור הכלל (כנ"ל נכון) ובמדרש יליף המיעוט דזקנים מפסוק, ואל הזקנים אמר שבו לנו בזה כו' וקשה דהא שם קאי לענין שיעשו משפט בין איש לרעהו כדפירש"י שם, ע"כ אתא שפיר גירסת רש"י דיליף מונגש משה לבדו:

פסוק ו

הנוגשים, מצריים היו. דאל"כ למה לא הוכו כמו שוטרי בני ישראל:

פסוק ז

תבן אשטובל"א. בריש כירה פירש"י קש זנבות השבלים וגבבא הנגבב מן השדה אשטבל"א, וא"כ כאן מיירי ממה שנשאר בשדה דהיינו גבבא אבל התוספות כתבו שם דהנשאר בשדה שהוא אשטבל"א הוא נקרא קש. ותבן הוא מה שנקצר עם השבולת. וא"כ קשה דהא כאן כתיב תבן ממילא, לא הוה כאן אשטובל"א. וצ"ל דכאן קרי ליה תבן לשון זיבול כמ"ש התוס' שם מידי אחרינא:

פסוק טז

וחטאת עמך, אילו היה נקוד פת"ח. פירוש תחת הטי"ת אז היה דבוק לתיבה שאחריו דהיינו עמך כמו חטאת הקהל היא, ואז לא היה נקרא שם דבר בפני עצמו כי אין ביאור לו כי אם מחמת הדביקות, וא"כ היה פירושו דבר זה של פרעה הוא חטאת של עמך, אבל עכשיו שנקוד קמ"ץ תחת הטי"ת אינו דבוק לעמך, דאילו לא נכתב רק חטאת לחוד בקמ"ץ היה לו פירוש בפני עצמו כמו והאחד לחטאת ואז מיקרי שם דבר ואז פירושו שדבר זה מביא לחטאת ופירש אח"כ למי לעמך וחסר למ"ד כמו בית לחם:

פסוק כב

למה הרעות וכו' וא"ת מה איכפת לך. קשה היאך לא איכפת ליה בצרות ישראל, ונראה דה"פ דע"כ אין כאן שתי קושיות אחת על הרעות ואחת על השליחות דא"כ היה קושיא של למה הריעות אינה תלויה בשליחותו דהא שליחותו קושיא אחרת היא ועל זה קשה מה טעם זכר כאן דוקא קושיא של למה הרעות ולא קודם לזה דהיה להם עכ"פ עבודה קשה, אלא צ"ל דגם קושיא הראשונה היתה ג"כ מחמת השליחות, דתחילה הקשה למה הרעות מחמת שליחותי וא"ת לי מה איכפת לך שהריעות היתה גם אם לא היתה השליחות שלך אלא אדם אחר היה שליח, על זה קובל אני למה שלחתני דקי"ל מגלגלין חובה ע"י חייב ולמה אני הוא החייב להתגלגל על ידי חוב אל ישראל וביאור ענין זה לפי דעתי דמשה לא ידע משליחות אחרת שלא נתגלה לו עדיין, ובשליחות הזה ראה ריעותא וחשב אולי לפורענות נעשה שליחות שלו והעם לא יהיו נגאלים ח"ו כי אפשר שגרם חטאם כמו שאמר אכן נודע הדבר שהיו בהם דלטורים וע"כ היה קובל שעל ידו יהיה גלגול הפורענות ח"ו, ודרך זה יתיישב בו תחילת הפרשה שאחריה אי"ה:

פרק ו

פסוק ב

וידבר אלהים אל משה, דבר אתו משפט כו' דברי רש"י בזה הענין קשה לכאורה להבינו, וגם חבור הפסוקים של וגם שלש פעמים צריך ביאור רחב התקשרותם ביחד, ראשונה במה שנתנו טעם בשם אלהים כאן יותר ממקומות הקודמים הרבה פעמים שם אלהים, תו כפל לשון רש"י על שהקשה לדבר ולומר, תו מה תשובה נמצא על שאלת משה למה הרעותה, ועל השליחות שלו, תו לשון רש"י אבות הראשונים לשון הראשונים הוא מיותר ולא נמצא זה בשאר מקומות שנזכרו אבות וגם אין לו פירוש דמדאמר הראשונים מכלל דאיכא אחרונים מאן נינהו, תו במ"ש ולא לחנם שלחתיך מהיכא תיתי לומר כן. ועוד יש הרבה דברים שצריכים ביאור ולא זכרנום, גם מה שהאריך הרא"ם בקושיות ויתורצו בדברינו אי"ה ונ"ל בדברי רש"י שהוקשה לו שינוי השם בפסוק אחד בראשו

הזכיר שם אלהים ובסופו שם ה' אלא דיש כאן שני ענינים, הענין האחד הוא משפט על משה במה ששאל והרהר, והשנית לתרץ קושיות שלו וע"כ אמר וידבר אלהים דזהו משפט על העבר. והוא בדרך זה דבמאמר למה הרעותה יל"ת ולומר דדרך שאלה אמר כן לא דרך הרהור, כמו שאמרו במדרש רבה מאי למה הרעותה בנוהג שבעולם ב"ו אומר לחבירו מה אתה עושה כן הוא כועס עליו פירוש בתמיה, ומשה אמר למה הרעותה כו'. ואיתא עוד במדרש, שהחטא של משה היה במאמר ומאז באתי אל פרעה כו' אמר משה לפני הקב"ה באז חטאתי ובאו אני מקלסך. ונראה דאין כאן מחלוקת דבאמת היה חטא במאמר למה הרעותה כי בדעתו היה להרהר אלא שלא היה גלוי לבני אדם דשמא אמר דרך שאלה ובקשה כמו למה ה' יחרה אפך והקב"ה לא הראה עליו משפט עד כי אמר ומאז באתי כו' שגלוי לכל ומזה בא עליו העונש גם על למה הרעותה כי נגלה עליו גם בזה שהיה הרהור בלבו וע"כ אמר רש"י על שהקשה לדבר בדברים גלויים שזכרנו דהיינו וגם מאז ולומר ג"כ למה הרעותה כי בא זה וגילה על זה זהו, פירוש של וידבר אלהים אל משה שדבר אתו משפט. ואח"כ כדי לתרץ שאלת משה למה זה שלחתני וחשש לגרם חטא ישראל אמר ויאמר אליו אני ה', כי כבר כתבנו בסוף שמות דמשה היה חושב ששליחותו היתה בחנם מחמת גרם חטא של ישראל ולא ידע שעדיין תהיה שליחות אחרת, על זה אמר אני ה' נאמן לשלם שכר ולא לחנם שלחתיך כמו דעתך אלא ויבא הדבר לידי גמר בשליחות אחרות ש אני מבקש לשלם שכר, למתהלכים לפני ולקיים הבטחתי שדברתי לאבות הראשונים, והוכיח דבר זה שלא יהיה בחנם דהא הבטחתי להאבות לתת להם את ארץ כנען משמע להם עצמם והם הראשונים לזה ואח"כ זרעם אחריהם דבכולם כתיב לך ולזרעך והרי האבות הם הראשונים ולא נתקיים הבטחתי להם, וע"כ תתקיים במה שאני נותן לזרעם אחריהם בה נחשב כמו להם עצמם, א"כ ע"פ הכרח הוא להביאם לארץ כדי שיתקיים אמתות שלי לתת שכרם של האבות, וע"כ אמר וארא אל האבות להורות דבר זה כי בשביל שהם אבות וקיום הבטחתם תלוי בכם וא"כ אין ביטול בדבר מחמת גרם חטא של ישראל:

פסוק ג

ושמי ה' וכו' לא ניכרתי להם במדת אמיתות שלי פירוש שהם ג"כ, ידעו ששמי ה' מורה על תשלום שכר אלא שלא נודע להם בפועל שלא הגיע זמן תשלום שכר עדיין בימיהם. והרא"ם נתן חילוק בין הבטחת בשם אל שדי שהיא על תנאי שלא יחטאו ובין הבטחת שם של ארבע שהיא בלא תנאי, ולא נ"ל כן אלא כל הבטחות שוות, אלא ששם אל שדי אין עצמותו אלא הבטחה לחוד, אבל שם של ד' עצמותו מורה על קיום ההבטחה, ואע"פ

שנאמר שם של ד' בהבטחה ענינו שמורה על הקיום, וע"כ אמר שלא נודעתי להאבות קיום הבטחה עדיין שיראו בפועל מה שמורה שם של ד' שענינו הקיום:

שהרי הבטחתי ולא קיימתי הקשה הרא"ם דדברי ה' א"צ ראייה ולפי שיטתי דלעיל שהאבות עצמם היו בהבטחה זו כיון שנאמר לך ולזרעך אתי שפיר דה"ק שהרי לאבות עצמם הבטחתי ולא קיימתי עדיין א"כ מוכרח שיתקיים הבטחתם על ידיכם וא"כ אין חשש שמא יגרום חטא שלכם שתתבטל ההבטחה שזה אין שייך אלא לאותו עצמו שהובטח אבל לא בבא מחמת זכות אחרים:

פסוק ד

וגם הקימותי וגו', וגם כשנראיתי להם באל שדי כו'. זהו הוכחה שנית לבטל חשש גרם חטא ישראל, שהרי בשעת ההבטחה באל שדי העמדתי ברית לקיים זה ולא קיימתי עדיין והכרח הוא להתקיים מחמת זה:

פסוק ה

וגם אני כמו שהצבתי כו' יש עלי לקיים, פירוש זהו חזוק לבטל חשש גרם, חטא שזה אינו מבטל עכ"פ חשש גרם חטא דאמרינן בגמרא מעולם לא יצאה מדה טובה מן הקב"ה וחזרה אלא מתקיימת עכ"פ וע"כ לא אמרינן שיגרום החטא אלא שיש לדאוג שיבא איזה פורענות ח"ו, וע"כ אמר כאן וגם אני פירוש מצורף לזה שאמרתי הנה מדתי היא שאיני משנה מקיום הבטחתי לבטל מה שאני מבטיח לטובה אפילו אם יחטא האדם, כל זה הוא בירור שבודאי אקיים הבטחתי ע"כ שמעתי את נאקת בני ישראל כו':

אשר מצרים מעבידים אותם ואזכור אותו הברית. נראה דקשה לו היאך תלוי זכירת הברית בשמיעת נאקתם ואילו לא היו צועקים וכי לא היה ראוי לזכור הברית, ע"כ פירש שהם נואקים וטוענים על המצריים שהם עושים להם יותר מן הגזירה דהגזירה היתה כי גר יהיה זרעך לחוד, אלא שהם מוסיפים על, זה ועבדום וענו אותם, וזה שאמר אשר מצרים מעבידים אותם מעצמם ועל ידי זה ואזכור את בריתי כפי מה שנזכר שם על ועבדום וענו אותם דהיינו וגם את הגוי אשר יעבודו דן אנכי:

פסוק ו

לכן, ע"פ אותה השבועה, אמור כו'. פירוש משום זה נסתלק חשש שמא יגרום החטא כמו שזכרנו וע"כ, אמור לבני ישראל אני ה' הנאמן בהבטחתו ולא לחנם היתה שליחות משה, והרעה אשר נהיתה על ידו היא כדי לקיים אחר זה ואחרי כן יצאו ברכוש גדול ואלולא זה שנתקיים ועבדום וענו אותם לא היה מתקיים ואחרי כן יצאו כו', וע"כ מתורץ מה שהקשית למה הרעותה שזו היא טובה באמת כי יצאו ממצרים ברכוש גדול ואח"כ תתקיים נתינת הארץ שזו התחלה לה, וע"כ סיים והבאתי אתכם כו':

פסוק ח

נשאתי את ידי הרימותיה לישבע בכסאי כתב הרא"ם הרימותיה בכסאי לישבע בשמי לא להשבע בכסאו כי אין שבועתו יתברך בכסאו רק בשמו כדכתיב כי אשא אל שמים ידי ואמרתי חי אנכי לעולם. ותימה עליו דבסוף בשלח פירש"י ידו של הקב"ה הורמה לישבע בכסאו ושם הוזכר כס ושם יה בשוה דמשמע כמו שנשבע בשם יה כך נשבע בכסאו, וכן הוא עיקר שהוא יתברך נשבע בכסא מלכותו כדרך מלך ב"ו שנשבע במלכותו:

דרך כלל נחזור ביאור פרשה זו לפירש"י, לפי מה שזכרנו כוונתו הוא בדרך זה, דמשה הוקשה לו על תוספת העינוי אחר שליחותו, הגם שהוגד לו תחילה שלא ישלחם פרעה עד שיבאו עליו המכות מ"מ זה היה אפשר להיות בלא עינוי יתר. ע"כ היה חושש שמא גרם חטא ישראל שלא תתקיים הבטחתם לבא לארץ, ע"כ הקשה למה הרעותה בעינוי יתר וא"ת מה אכפת לי בזה כיון שגרם חטא שלהם קובל אני למה שלחתני וגלגלת חוב על ידי. השיבו הש"י תחילה לענשו שלא יכניסם לארץ, וזהו וידבר אלהים אל משה. ואח"כ התחיל לתרץ קושייתו ויאמר אליו אני ה' נאמן לשלם שכר ותקויים ההבטחה לא כמו שחששת מחמת גרם חטא, ונתן לו הוכחות על זה שלא שלחו בחנם, האחת כי אילו לא היה כאן זכות ישראל היה אפשר לומר גרם החטא, אבל אינו כן כי אני נאמן לשלם שכר למתהלכים לפני הם האבות הראשונים בהבטחה זו, כי גם הם עצמם נרמזו בהבטחה שאמרתי לך ולזרעך, ויש במשמע שתחילה להם ואח"כ לזרעם ועוד יש לפרש שבמה שיכניס בניהם לארץ יהיה גם להם כאילו הם קיימים, וכזה מצינו בהרבה מקומות והנה לא קיימתי להאבות מה שהבטחתים באל שדי, וא"כ ע"כ צריך שיהיה הקיום שלהם תלוי בקיום לבניהם וא"כ אין חשש גרם חטא ישראל. ועל זה שמי ה' שהוא מורה על ההבטחה וקיומה לא ניכרתי להם עצמם דהיינו להאבות, וא"כ ההכרח שיהיה הקיום לזרעם שנית שבשעת ההבטחה לאבות היה שם ברית שהיא שבועה, שלישית וגם אני דהיינו מצד מדותי לקיים הבטחתי אפי' בלא שבועה כמ"ש רז"ל מעולם לא יצאה מדה טובה מלפני הקב"ה אפילו על תנאי וחזרה. כל זה מבטל חשש שמא חטא גורם לבטל ההבטחה, וגם ששמעתי נאקת בני ישראל אשר יש להם טענה שמצריים מוסיפים להעבידם, יותר מן הגזירה שנגזר עליהם, והיינו קושיא של למה הרעותה, דיש מזה טובה ובזה יש תועלת ואזכור את בריתי דהיינו מה שאמרתי ועבדום וענו אותם וגם את הגוי דן אנכי, לכן ע"פ שבועה זו שזכרתי שיאמינו שאני ה' נאמן בהבטחתי לקיים, ולא תחוש לגרם, חטא והוצאתי אותם תחילה ברכוש גדול ואח"כ תתקיים השבועה

להכניסם לארץ. זהו המשך הפרשה אע"פ שהרא"ם ושאר מפרשים לא פירשו כן חלקי מה' אמרה נפשי והוא נכון. ומתורץ כל מבוכת המפרשים בזה:

פסוק ט

מקצר רוח כו', ורבותינו דרשוהו לענין של מעלה. אע"פ שגם לפירוש הראשון ג"כ קאי אשל מעלה כמו שזכרנו, מ"מ יש חילוק דלפירוש קמא יהיה מאמר אני ה' תירוץ על קושיית משה ומודיע להם דבר חדש מה שצריך שיהיה עוד לפניהם, שעל זה מורה שם בן ד' ברוך הוא, משא"כ לפירוש רבותינו ז"ל אין שם בן ד' דכאן להשמיע דבר חדש אלא דרך קושיא על מ"ש משה למה הרעותה שהרהר אחר מדות השי"ת:

וגם הקימותי כו' וא"ת לא הודיעם שכך שמו. פירוש שהשאלה והידיעה תלויים זה בזה שכל שיש שאלה יש ידיעה וכל שאין שאלה אין ידיעה וא"כ כיון שאמר לא הודעתי ממילא ידעינן שלא היה שם שאלה, על זה אמר שאינו כן שהרי באמת לא היה שם שאלה ואפ"ה היה שם ידיעה אלא ודאי שאינם תלויים זה בזה, וא"כ הדרא קושיא לדוכתא שהיה לו לומר לא שאלו לי. ואין להקשות דכאן משמע דאילו אמר לא הודעתי קשה עליו הרי הודיע תחילה כו' ולעיל אמר לא הודעתי אין כתיב כאן דמשמע אילו אמר כן לא היה קשה מידי דלעיל לא נתכוין אלא להורות החילוק שבין הודעתי לנודעתי, ובזה נדע להבין פירוש של נודעתי שהוא לשון הכרה לא ידיעה פשוטה כמשמעות לא ידעתי וכאן לא הוזכר ידיעה פשוטה כלל דבאמת א"א לומר כאן כלל כן:

ועוד היאך הסמיכה נמשכת כו'. פירוש בשלמא לפירוש קמא הוי הכל הוכחה למה דלא חיישינן לביטול ההבטחה מחמת גרם חטא כמו שזכרנו, אבל לפירוש רז"ל שאין כאן באמירת אני ה' אלא להקשות ממה שלא הרהרו האבות ובזה אין מקושר וגם הקימותי כו':

מה הפטיש הזה מתחלק לכמה ניצוצות פירש"י בפ' ר"ע (פ"ח:) מה פטיש זה מתחלק הסלע על ידו לכמה ניצוצות וקשה דא"כ מה הסלע מתחלק מיבעי ליה. אבל ר"ת פירש דסלע זה מיירי בסנפרינון שהפטיש מתפוצץ ממנו כדאיתא במדרש והקשה הרא"ם לתרווייהו שלא מצינו שם ניצוץ אלא בדבר המאיר, לכן נראה דה"פ הפטיש המפוצץ הסלע הוא עב מאוד ומרוב עביו כשמוציאין אותו מהאש מתחלק לכמה ניצוצות מרוב חומו, ופירוש הפסוק הנה כה דברי כאש וכפטיש יחד, ול"נ דה"ק כפטיש שהוא מכה על הסלע מתחלק הפטיש לכמה ניצוצות שנתזין כדרך שיש במכה אבן בברזל שקורין שבא"ל שנתזין ממנו ניצוצות של אש:

פסוק יב

ואיך ישמעני פרעה, זה אחד מעשרה ק"ו שבתורה נראה שהוצרך לזה דבאמת יש פירכא דמה לישראל שהם בקוצר רוח, ע"כ צ"ל דהא יש סברא אחרת שפרעה לא ישמע מצד שהוא ערל שפתים ואין זה כבוד מלכות, ואם תרצה לומר שהם שקולים זה מקוצר רוח וזה מכח כבוד מלכות א"כ אין כאן ק"ו, ע"כ אמר שהתורה מודיענו שיש טפי סברא למניעת השמיעה מצד כבוד מלכות מבקוצר רוח של ישראל, וע"כ אמרה תורה כאן לשון ק"ו. וכן יש לפרש גם בפרשת ויגש על פסוק הן כסף אשר מצאנו בפי אמתחותינו כו' כמו שזכרתי שם, ולכוונה זו הזכיר רש"י לומר שזהו אחד מי' ק"ו שבתורה, ובזה מתורץ מ"ש ערל שפתים קודם ואיך ישמעני פרעה להורות תיקון הפירכא על הק"ו ולפ"ז לא ס"ל לרש"י כרמב"ן שכתב על ואני ערל שפתים פירושו, ועוד שאני, ערל שפתים, אלא שדבר זה הוא עצמו של הק"ו דמה ישראל לא שמעו אלי מקוצר רוח ק"ו לפרעה מצד ערל שפתים, שזה סברא טפי לבלתי שמוע, והתורה מעידה על זה:

פסוק טז

ושני חיי לוי כו' שכל זמן שאחד מן השבטים היה קיים לא היה שיעבוד קשה קושיאגדולה מכח זה דהא אמרינן במדרש בפרשת בשלח שבני אפרים מיהרו את הקץ לצאת ממצרים ל' שנים וע"כ נהרגו מאנשי גת דהיינו פלשתים וכן מפורש בפיוט בשביעי של פסח קלגסים מראות עצמות זבד ושותלח כו' דהיינו בני אפרים כמוזכר בדברי הימים (סי' ז') ובני אפרים שותלח כו' וזבד בנו ושותלח בנו וגו' והרגום אנשי גת כי ירדו לקחת מקניהם ויתאבל אפרים אביהם ימים רבים ויבאו אחיו לנחמו, משמע שאפרים ואחיו היו חיים בשעת הריגת זבד ושותלח, וזה א"א שהרי מתו כל השבטים קודם השיעבוד כמוזכר כאן והיאך אמרו שזבד ושותלח נהרגו סמוך ליציאת מצרים ונראה לתרץ אחר שנדקדק עוד בפסוק שם שאמר ויתאבל אפרים ימים רבים ולא קבל תנחומין מאחיו יותר מכשיעור הנהוג ולמה היה כן. אלא דהענין הוא כך שלא נהרגו בניו של אפרים בחייו אלא שראה בנבואה שלעתיד יהיו נהרגים, וכוונת הכתוב והרגום שאח"כ יהיו נהרגים, כמו והרגוני על דבר אשתי שפירושו על העתיד, ומ"ש כי ירדו לקחת מקניהם היו"ד בקמ"ץ דהיינו לשון עבר דהיינו שבשעת הריגה יהיה דבר זה כבר עבר שירדו לקחת מקניהם וע"כ היה מתאבל עליהם, והיה ימים, רבים כי באמת היו עדיין חיים ואין מקבלים תנחומין על החי כדאמרינן גבי יעקב בפרשת וישב ויתאבל על בנו ימים רבים מטעם זה וכן הוא גבי אפרים ממש שהיו בניו עדיין חיים בימיו. (כנ"ל נכון ואמת בס"ד):

ולוי האריך ימים על כולם. לשון הג"א שהרי לוי כשבא למצרים בן מ"ג היה שהרי בן פ"ד היה יעקב כשהוליד את, לוי וראייה לזה כי שבע שנים היה מיום שנשא יעקב את רחל עד שנולד יוסף כדמוכח בקרא, שהרי כאשר ילדה רחל את יוסף אמר שלחני ואלכה ואז נשלמו השבע שנים שהיו לו לעבוד עוד, ועוד ראייה מדכתיב ארבע עשרה שנה עבדתיך בשתי בנותיך ושש שנים בצאנך, ואלו שבע שנים משנולד יוסף שאז התחיל לעבוד בצאנו כמ"ש בקרא ויוסף בן שלשים שנה בעמדו לפני פרעה ושבע שני השבע ושתים שני רעב הרי ל"ט נמצא משעה שנשא רחל ולאה עד שבאו למצרים מ"ו שנה היה וכל השבעה בנים של לאה נולדו בשבע שנים א"כ בשנה השלישית 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 שיעבוד, הוציאם מן רד"ו שזה הזמן היו במצרים נשאר קי"ו שנה ימי השיעבוד מכאן אנו יודעים ימי השיעבוד:

פרק ז

פסוק ג

ואני אקשה וגו', בחמש מכות הראשונות כו'. נראה הטעם שגלוי היו לפניו יתברך שהם עצמם יחזקו לבם ולא היה צריך לחזק לבם עד מכת שחין שהיו נכנעים כמ"ש ולא יכלו לעמוד כו' מפני השחין והי' הקב"ה מחזק לבם:

אלא ויחזק לב פרעה. ואע"ג דגבי ברד כתיב ג"כ ויחזק, נראה דשם יש כפל לשון ויכבד לבו הוא ועבדיו ואח"כ ויחזק לב פרעה, אלא צ"ל דהך ויכבד קאי על הקב"ה שהכביד לב פרעה ואח"כ הוסיף פרעה חיזוק מעצמו ומש"ה אמר שה אחר זה כי אני הכבדתי כו' שלא יטעה לומר שפרעה חיזק לבו מעצמו, ולשון טוב לי דנקט רש"י נראה דמתרץ בזה לשון הכתוב ואני אקשה כפל לשון דהיה לו לומר ואקשה אלא דה"ק ואני לטובתי אקשה את לב פרעה:

פסוק טז

עד כה כו' שאפתח בה בכה. פירוש המכה עצמו, אבל בשאר מכות לא נאמר כה רק בהתראה ולא במכה עצמה:

פסוק כב

ויחזק לב פרעה, לומר ע"י מכשפות כו', הא דלא פירש כן במטה לעיל דגם שם נאמר ויחזק לב פרעה ומסתמא גם שם היה הטעם כן נ"ל דרש"י מוכיח דיש חילוק ביניהם מדאמר ולא שת לבו גם לזאת שיש בזה רבותא טפי מההיא שלפני, זה אלא דלעיל לא היה ענין המטה מכה על פרעה רק חידוש ומופת וע"כ לא היה לפרעה כ"כ מורא על ראשו מש"ה חיזק שם את לבו משא"כ כאן דהיתה מכה עליו ואפ"ה ויחזק כו' ע"כ הוא

מטעם שאמר שזה מעשה כישוף מש"ה אמר גם לזאת, והרא"ם פירש דלעיל נשתוממו כולם בראותם בליעת מטה משה לשאר מטות ולא מתיישב בזה מי הכריחו לרש"י לפרש כן:

פרק ח

פסוק ה

למתי אעתיר לך כו'. אעתיר העתירו כו' הרא"ם עשה חילוק בין ויעתר להעתיר דויעתר לא הוה פירושו לשון רבוי אלא נתאמץ בתפלה, ותמוה לי שהרי בפרשת תולדות פירש"י דויעתר הוא לשון רבוי אלא דגם ויעתר הוא רבוי תפלה אלא דאינו לשון הפעיל אלא לשון ויפעל כמ"ש רש"י לקמן בפרש' זו:

פסוק כ

תשחת הארץ, נשחתה הארץ. פירוש הארץ ולא יושבי הארץ כמו ריש ישעיה בקומו לערוץ הארץ פירש"י רשעי הארץ:

פסוק כו

ויעתר אל ה', נתאמץ בתפלה, פירוש נתאמץ ברבוי תפילה ועיין מ"ש למעלה גבי למתי אעתיר:

פרק ט

פסוק י

באדם ובבהמה כו' לא נגזרה גזירה כו' והירא את דבר ה'. קשה למה לא נכתב דבר זה אלא לקמן במכת ברד ותו למה לא היתה בדבר התראה שלח העז כו', כמו לקמן ונראה דשאני אדם מבהמה דבהמה מועדת להיות ניזוק מן האדם דאדם אית ליה מזלא כדאיתא ריש ב"ק אדם דאית ליה מזלא כתיב כי יגח ובבהמה דלית לה מזלא כתיב כי יגוף מש"ה במכת דבר שלא היתה גזירה אלא על הבהמות לא היה צריך התראה כי תיכף יאמינו לזהרבים, ויניסו בהמתם לבתים ולא היתה צריך התראה כי התראה אינה אלא לאדם משא"כ בברד דהוה על האדם ועל הבהמה יהיה צריך התראה בשביל האדם ואשר לא שם לבו אל דבר ה' היה מוציא בהמתו שהיה להם בטחון על מה שהאדם יש לו מזל ממילא גם הבהמה לא תהיה ניזוק כי חד גזירה הוא, ע"כ אמר ויעזוב את עבדיו פירוש מחמת עבדיו עזב גם מקנהו, והכתוב שאמר הירא את דבר ה' הוא מתרץ הקושיא של רש"י מנין היה להם בהמות מתרץ על זה דאע"ג דגבי דבר כתיב וימת כל מקנה מצרים מ"מ לאו דוקא הוא אלא הירא את דבר ה' הניס כו', פירוש במכת דבר. וזה מדייק בלשון הכתוב שאמר ויעזב בוי"ו היה לו לומר עזב כמו הניס אלא דעל תרתי מילי קאי דהיינו שכבר לא שם אל לבו בדבר ועכשיו שנית ויעזוב כו' ובזה מתורץ מה שקשה גבי שחין

שמקשה רש"י מנין דקנו בהמות מישראל משא"כ לענין המכות שהזכיר באמת בהמות של מצרים שהיה להם כבר והכתוב של הירא כו' מורה שלא היה להם אלא מאותן שיראו כבר ולא קנו אח"כ:

פסוק יד

את כל מגפותי. למדנו מכאן שמכת בכורות כו'. קשה בכורות מאן דכר שמיה כאן בברד, ואי משום דברד ובכורות הם בחלק של באח"ב אכתי מנלן דבכורות חמיר טפי מכל באח"ב, ותו היאך, נפרש ע"ז מ"ש כי עתה שלחתי כו' דבר מאן דכר שמיה. ורבים צווחו בזה קדמאי ובתראי וכתבו בשם ה"ר יעקב מאורליינ"ש להגיה בכורות במלאפו"ם כלומר בכורים הזרעים ששיבר הברד דהיינו כי השעורה אביב וקצת מגיהים במקום בכורות בצורות דהיינו רעב שמגיע מחמת ברד, וכל זה איננו שוה לי והנלע"ד דודאי בכורות כפשוטו הוא והצעת דברים כך הם, דבדבר ששייך בו מיתת אדם ובהמה מצינו בו שחס השי"ת ב"ה על האדם, וכן במכת בכורות היה בו באמת מיתת אדם אלא שחס השי"ת שלא למהר המכה ההיא וחד טעמא לתרווייהו, מה במכת דבר שלא היה בה מיתת אדם הוא מצד שרוצה הקב"ה להרבות הראות כחו ה"ה במכת בכורות שלא הקדימה משום שאח"כ א"א להראות נפלאותיו ע"כ הביא תחילה מכות אחרות, וזהו מבואר בפירוש בפסוקים דה"ק הנני שולח כל מגפותי זו מכת בכורות שיש בה מיתה ושקולה נגד כל המכות אלא שאיני מביאה מיד מטעם שתלמוד מהדבר שראוי להמית אפילו בני אדם ואפ"ה חסתי ולא הבאתי בה מיתת אדם, וז"ש כי עתה שלחתי את ידי ואך אותך ואת עמך בדבר אלא שהעמדתיך בשביל הראותך את כחי ה"נ בזה לענין שאשלח את כל מגפותי דהיינו מכת בכורות בודאי אלא שאיני מקדימה ג"כ מטעם זה למען הראות מופתי, פירוש זה נראה אמת ומקובל ת"ל דלא כשאר מפרשים זה בכה וזה בכה ולא ראיתי נחת בדבריהם:

וא"ל על דברי הלא גם במכת ברד היה מיתת אדם, לק"מ דבברד לא היה בודאי מיתת האדם דאילו מי שהכניס עבדיו לבית לא מת משא"כ בבכורות, וע"כ הראה הקב"ה דבר זה שהוא טעם למה לא הקדים הבכורות דוקא כאן בברד ולא בשחין או ארבה לפי שברד הוא התחלת חלק ג' של המכות שהוא באח"ב, עוד י"ל מדכתיב אצל מכת ברד את כל מגפותי ש"מ שמכת ברד שקולה נגד כל שאר המכות ואעפ"כ לא התרה הקב"ה בפרעה כ"א במכת בכורות כמ"ש והנה לא שמעת עד כה ופירשו חז"ל היא מכת בכורות שפותחת בכה, ע"כ ש"מ שמכת בכורות שקולה נגד כל המכות אפילו נגד מכת ברד

דאל"כ הו"ל להתרות במכת ברד ולא במכת בכורות נמצא מתורץ מה שמביא רש"י כאן דמכת בכורות שקולה כו' שהרי הלימוד יוצא ונובע מכאן ממכת ברד (שמעתי):

פסוק לב

כי אפילות הנה כו' פלאי פלאות נעשו להם שלא לקו. פירש הרא"ם דהא כתיב ואת כל עשב השדה הכה הברד דמשמע אפילו המאוחרות שהיו רבות אלא ודאי דפלאות היה דבר זה שלא לקו. והקשה ע"ז ממ"ש כי השעורה אביב כו' משמע אילו לא היתה השעורה עומדת בקשיותה היו ניצולין וזה סותר מ"ש את כל עשב השדה הכה הברד ע"כ. ונ"ל דיש לדקדק עוד הלשון שאמר פלאי פלאים כפל לשון על מה זה. ונראה דתרי פלאים הוו, דמה שהוכה כל דבר קשה הוא מצד הטבע אלא דמה שהוכו דברים רכים זה היה נס. ומה שלא הוכו חטה וכוסמת בין הדברים הרכים זהו ג"כ נס במה שנשתנו מחבריהם וה"ק קרא והפשתה והשעורה כו' נוכתה זהו מצד הטבע כי השעורה אביב כו' אלא דמה שהחטה והכסמת לא נכו מן הדברים הרכים האחרים שנוכו זה היה מצד פלאי פלאים. האחד במה שנוכו האחרים, והשני מצד שנשתנו אלי ולא נוכו. והרמב"ן כתב ולא ידעתי למה נכנסו אלו שני הפסוקים במקום הזה טרם השלים דברי משה בתפלתו וסור הברד. ונ"ל דזהו מדברי משה שרמז לו שאל יסמוך על שיש לו קיום עדיין כי לא נתמלאה סאתו, כפירש"י בפסוק ודור רביעי ישובו הנה שאין הקב"ה נפרע מאומה עד שתתמלא סאתה שנאמר בסאסאה בשלחה תריבנה, וזה נאמר גבי מצרים. ע"כ אמר ידעתי שטרם תיראון מפני ה' מחמת שיש לך עדיין קיום, דע לך שלא נתמלאה סאתך וראייה שהפשתה והשעורה נכתה כי נתמלאה סאתם כי השעורה אביבכו' והחטה והכוסמת לא נוכו כי אפילות הנה ולא נתמלאה סאתה עדיין, מש"ה אתה עדיין לא נעשית כלה עד שתתמלא סאתך. וזה דבר נכון מאוד בס"ד:

פרק י

פסוק א

ויאמר ה' אל משה בא אל פרעה, והתרה בו, לכאורה משמע דהתראה זו מה שנזכר אח"כ שאמרו משה ואהרן אל פרעה עד מתי מאנת כו', וכ"פ הרא"ם דלא הוצרך לכתבה בדברי ה' למשה כי סמך על מה שנזכר בדברי משה אח"כ. וק"ל דאם סמך הפסוק על זה היה לו לשתוק לגמרי מלהזכיר שצוה השי"ת למשה שיתרה, או היה לו להזכיר ענין ההתראה מה הוא תו דכאן לא בא הצווי אלא למשה לבד שיבא לפרעה ואח"כ נזכר שבאו משה ואהרן אל פרעה ואמרו שניהם אותה התראה וא"ל דמ"ש למשה הוה כאילו אמר גם לאהרן, דא"כ אמאי הזכיר בפרשת שמות וידבר ה' אל משה ואל אהרן לאמר,

ותו קשה מאי כי אני הכבדתי, מאי כי דאינו מתיישב בד לשונות של כי. ע"כ נלע"ד דכאן יש שני ענינים, דתחילה בא הציווי למשה לחוד שידע פרעה הכבדת לבו ויודיענו הדבר הזה עצמו אשר אני הכבדתי את לבו וידע להזהר בזה למען שיתי כו', כי כן מדתו של השי"ת שמודיע תחילה אשר יעשה אח"כ והוה כאילו אמר ואמור לו אני הכבדתי וע"כ אמרו לו אח"כ התראה, ואח"כ באו משה ואהרן ואמרו ההתראה הנזכרת, שם: שיתי, שומי שאשית אני. הרא"ם טרח לפרש כוונת רש"י לאפוקי משאר פירושים של שיתה. ותמוה הוא דהא לעיל כתיב כי שת לי אלהים זרע אחר כו' ולמה לא פירש"י שם כלום, וכן גבי וישת לו עדרים. אלא נ"ל דמצינו האי תיבה גופה בענין אחר דהיינו שיתי כליל צלך בתוך צהרים (ישעיה ט"ז) ויש שני חילוקים בין הך שיתי לדהתם דהתם הוה לשון ציווי כמו שימי במשקל אמרי, ותו יש חילוק בענין היו"ד דשם הוי היו"ד להורות על לשון נקבה כמו אמרי, דברי, וכאן לא שייכי שני אלו, דציווי אין כאן דלמי יצוה. על כן כתב רש"י לשון שימי דבזה אין שייך לשון ציווי אלא שימי בחיר"ק הוי צווי כמו שלזכר אומרים הצווי בלשון שימה או שים כן אומרים לנקבה שימי משא"כ בלשון שומי אין מורה על צווי, אח"כ פירש שגם היו"ד של שיתי דכאן אינה מורה על ציווי לנקבה אלא כמו ביתי דהיינו בית שלי ה"נ שימה שלי פירוש שאני אשית, כנ"ל ברור בזה:

פסוק ב

התעללתי, שחקתי, כמו התעללת בי. ושם שייך לפרש לשון מעללים דא"כ היה לפרש מה, הן המעללים:

פסוק ג

לענות, כתרגומו לאתכנעא. אבל לא מגזרת עינוי דמי ביקש עינוי ממנו:

פסוק ה

את עין הארץ את מראה הארץ. הרא"ם פירש עין הארץ מראה הארץ היינו ניצוץ השמש ולא נראה דאין זה נקרא, מראה הארץ אלא מראה שמש ואדרבה רש"י בא לאפוקי שלא תפרש את אור הארץ דהיינו השמש שתהיה מכוסה באויר מחמת פריחת הארבה אלא מראה הארץ ממש קאמר שהכיסוי יהיה ממש על הארץ בשכיבה על הארץ, וזו היא קללה גרוע טפי מכיסוי שהוא בפריחה דהוא אינו קבוע כ"כ, משא"כ בכיסוי דלמטה בשכיבתם ונראה דרש"י דייק לשון עין הארץ דאמר תחילה ואח"כ סתם הארץ, אלא דתחילה אמר מראה הארץ היינו מראה הארץ בכללה כל מה שהאדם רגיל לראות ואח"כ אמר שהרואה לא יוכל לראות אפי' חלק קטן מהארץ ואע"פ שכאן לא נזכר מכיסוי

שבאויר מ"מ נזכר אח"כ כמ"ש ויכס את עין כל הארץ ותחשך הארץ להורות על שני הכסויים:

פסוק יד

ואחריו לא יהיה כן וכו', אבל של משה מין אחד הקשה הרמב"ן שהרי כתוב ויתן לחסיל יבולם ויגיעם לארבה, וכתוב אחר אומר ויבא ארבה וילק ואין מספר. ואולי יאמר הרב שהיה מין הארבה של משה גדול משל יואל ושאר המינים של יואל גדולים משל משה ואלה דברים בטלים עכ"ל. וכתב הרא"ם שתירוץ הרמב"ן בשיטת רש"י הוא אמת מצד זה שמין הארבה לחוד של משה היה גדול משל יואל אלא דמ"ש הרמב"ן בזה דשאר מינים של יואל היו גדולים משל משה בשאר מינים ומין ארבה היה של משה גדול משל יואל אבל לענין מנין המספר של המינים היו שוים, זהו דבר בטל לומר שתפליג התורה בשל משה מפני מין אחד שהיה גדול בשל משה ובשאר מינים היו מינים של יואל יותר גדולים משל משה. אלא הענין דבשל יואל היו מין יתר דהיינו גזם דבשניהם היו ילק חסיל וארבה, וזהו הגדלות דיואל דהיינו מצד מין הגזם, אבל גדלות דמשה היה מצד מין הארבה לחוד שהיה גדול משל יואל ברבוי עכ"ד. ועוד הגיה בדברי רש"י שכתב אבל של משה מין אחד וכמוהו לא היה כו' מוחק וי"ו דוכמוהו וצ"ל כמוהו כלומר דעל מין האחד לחוד קאמר. ואינו מתיישב כלל בדבריו, חדא למחוק כל הספרים, שנית דאין שייך לומר מינים הרבה בשביל מין אחד יתר ובג' הם שוים, ותו קשה דאם באת לחשוב מה שנאמר בתהלים נחשוב נמי חנמל שהרי נאמר שם ושקמותם בחנמל, ופירש"י שם מין ארבה, וא"כ הוה עוד מין אחד במצרים מה שלא היה בימי יואל והרד"ק כתב ביואל, וז"ל אותו של מצרים לא היה אלא מין אחד והוא הארבהוהיה רב איכותו של המין במצרים יותר ממה שהיה בימי יואל, לפיכך אמר ואחריו לא יהיה והנה אמר כמוהו לא נהיה, כי היו ארבעה מינים ושבמצרים לא היה אלא מין אחד עכ"ל ועוד כתב כי הארבה במצרים לא היה אלא מין אחד ואע"פ שאמר (תהלים ע"ח) ויתן לחסיל יבולם (שם ק"ה) וילק ואין מספר, הארבה היה עיקר ושני המינים באו עמו לפיכך לא נזכר בתורה אלא הארבה ולא היה אלא פעם אחת, וזה היה ד' מינים גזם ארבה ילק חסיל ובאו בד' שנים זה אחר זה כמ"ש יתר הגזם וגו' וזאת הרעה לא היתה עד אותו זמן עכ"ל. ועם כל זה לא נתיישב לי דעת רש"י שמשמע מלשונו שגדלות של יואל היה מחמת רבוי מינים לא מחמת אורך הזמן. והנלע"ד דודאי בימי משה לא היה אלא מין אחד דהיינו ארבה אלא שהיה שמו ג"כ, ילק וחסיל מאיזה טעם. כמו שאתה צ"ל גבי חנמל שדרשו רז"ל חנמל שהיה בא חן ומל והיה מולל את ירק העץ ועשב לאכלו, ה"נ גבי אלו ג' השמות שהיו

לארבה בשביל איזה טעם, ומש"ה לא הוזכר בתורה רק ארבה אלא שבתהלים כפל הענין במלות שונות, כדרך הפסוקים בהרבה מקומות, משא"כ דיואל דכתיב בהדיא יתר הגזם אכל הארבה ש"מ דכל אחד בפני עצמו היה מין מיוחד, ועדיין צ"ע במ"ש בשל יואל היה כבד משל משה ע"י הרבה מינים ביחד ארבה ילק חסיל כו', וביואל פירש"י כמוהו לא נהיה לבא כל המינים הללו זה אחר זה אבל מין ארבה לבדו לא היה כמו אותו של מצרים עכ"ל, הרי לא היו ביואל יחד ונ"ל דהך ביחד דהכא לאו ביחד ממש קאמר אלא רצופים זה אחר זה:

פסוק כא

וימש חשך, ויחשיך עליהם חושך. נראה פירושו דקרא לפ"ז, דתחלה אמר ויהי חושך על ארץ מצרים, דהיינו בלילה יתוסף החושך יותר מבטבע של לילה ואותו חשך יהיה נמשך גם בזמן שראוי להיות יום לא יהיה יום אלא החושך יהיה נמשך עוד כאילו הוא ערב. וזהו וימש דנקט רש"י שהוא לשון אמש, פירוש ערב, ר"ל שימשך עוד הערב, על זה אמר וימש חושך ממילא תתחיל קללת חושך לעת ערב. ואונקלוס תירגם לשון הסרה, פי' דהך וימש חושך הוא נותן זמן אימתי תתחיל קללת החושך, ע"ז אמר שיתחיל אחר שיסור חשך של לילה וראוי להיות יום. ועל זה, קשה דהא כתיב וימש בוי"ו נוסף על מה שאמר תחלה ויהי חשך כו' דהיינו קללה נוספת על קללת ויהי חושך, אלא ודאי שתתחיל בערב בענין תוספת חושך ואח"כ ימשך עוד ולא יפסק:

פסוק כב

ויחי חשך כו', ולמה הביא עליהם חושך. בכל המכות יש טעם במדרש, ורש"י הביא תחילתו לעיל פרשת וארא, אלא דהוצרך להביא כאן בפירוש טעם זה, דקשה בזה מנין היו המצריים יודעים שלישראל אין חושך, מה שאין כן בשאר מכות ראו ההבדל. ותירץ דבכוונה היה באמת כן כדי שלא יראו מצריים מיתת רשעי ישראל ועוד שבודאי ידעו ההבדל מחמת שיגידו ישראל כליהם במקומותיהם באותן הימים. וכיון שהביא רש"י אחר מה שכתב שהיו שני מיני חושך, משמע דלכוונה זו היה כן לפי שיש שני טעמים האחד חושך הראשון דהיינו משום טעם הראשון דדי בזה חושך שאינו מוכפל וחושך מוכפל הוא בשביל, טעם השני שהיו ישראל נכנסים לחדריהם ולא ישמעו המצריים קול פסיעותיהם מחמת הפסק ממשות החושך:

שלשת ימים, שילוש של ימים אין בזה נפקותא לענין זמן המכה דבכל ענין היתה המכה ג' ימים רצופים, אלא דמתקן הלשון דתי"ו של שלשת מורה על דביקות לימים, ולכאורה הוא אינו דבוק דשלשה הוא ענין בפני עצמו וימים הוא בפני עצמו. לזה תיקן ואמר דקאי על ענין השלישות שבזה הוא של ימים, ע"כ דבוק שפיר לימים, משא"כ בתיבת שלשה

שהוא מוכרת מן התיבה שאחריו, וכן בשבעת ימים. וטרצייני"א בלעז, כמו בלשוננו אא ושטייני"א הוא שביעית ויש רוצים לעשות נפקותא בין שלשה לשלשת לענין ימים שלימים או רצופים, והוא דבר בטל רק בהרבה מקומות שזכר רש"י לזה פירש כן:

פסוק כו

לא נדע מה נעבוד, שמא ישאל יותר ממה שיש בידינו. יש לתמוה וכי ס"ד שיבקש, השי"ת מן האדם יותר ממה שיש בידו. ונראה לדקדק עוד לשון מה נעבוד היה לו לומר כמה נעבוד. אלא הענין דפרעה אמר לכו עבדו כו' בפה דהיינו תפלה שהיא עבודה שבלב, השיב משה גם אתה תתן לנו זבחים ועולות, כי יש עבודה בקרבנות דוקא, ועל זה סיים כי ממנו נקח לעבוד את ה' לא בעבודה של תפלה ואנחנו לא נדע מה נעבוד את ה', פירוש מה תהיה העבודה, אם בתפלה אם בקרבנות, כי שמא תהיה העבודה בקרבנות, ע"כ צריכים אנו להזמין א"ע לכך דכל מה שיש לנו לתקן אנו צריכין לתקן. ומ"ש הפסוק ואנחנו לא נדע לא בא לתת טעם על גם אתה תתן אלא לתרץ למה לקחו באמת הבהמות הלא סגי בלאו הכי ולעשות העבודה בפה, על זה אמר דאין אנו יודעים אם יתרצה בכך דשמא יצוה לנו לעבוד בקרבנות, ולקרבנות מוכרחים אנחנו לקחת כל בהמתנו, כי אין אנו יודעים כמה יצוה להקריב:

פסוק כט

כן דברת, יפה דברת ובזמנו דברת כו' כיון לשני דברים, האחד על הזמן ששוב לא יבא משה אליו להיכלו, שנית שבדברו של פרעה מרומז הדיוק שאמר אל תוסף ראות פני שמשה לא יבא אליו, אבל הוא ילך אל משה, על זה אמר יפה דברת, ושניהם מרומזים בלשון משה שאמר לשון יתור כן דברת דדי היה לומר לא אוסיף כו', ויש מקשים דמי הגיד למשה שלא ישלחנו השי"ת עוד איזו פעם. ול"ק דצדיק מושל יראת אלהים דהוא גוזר והשי"ת מקיים דהיינו שמשה גזר דכל מה שיש לו עוד שליחות יזדמן לו בעמדו לפני פרעה כמו שהיה באמת:

פרק יא

פסוק ב

דבר נא אין נא אלא לשון בקשה. יש לדקדק מה צריך בקשה ליטול ממון. שנית למה תלאו באמירת אותו צדיק תיפוק ליה שצריך שיהיה כן אפילו בלא אמירתו ונ"ל דבאמת היה להם בלא זה השאלה ממון בביזת הים, הלא יאמר נא ישראל למה לנו הטורח להוליך מכאן הלא די לנו בביזת הים, ע"כ אמר לשון בקשה כדי שלא יאמר הצדיק, כי לא נגלה לו עדיין מביזת הים:

פסוק ד

ויאמר משה כה אמר ד', בעמדו לפני רעה כו. אבל פרשה הקודמת ויאמר ה' אל משה עוד נגע כו' לא נאמרה לפני פרעה אלא אח"כ, כי אותה פרשה צריך לומר אותה לישראל שלא בפני המצריים אלא דרך סוד שישאלו וכו', כמ"ש במדרש שלא היו בישראל דלטורין לגלות דבר זה, ואין מוקדם ומאוחר בתורה, משא"כ פרשה זו דכתיב וירדו כל עבדיך כו' דדבר עם פרעה לנוכח לו צ"ל שנאמרה לו בעודו לפני פרעה:

בחצות הלילה, כהחלק הלילה. דל"ת חצות הוא שם דבר, וה"ק כשיגיע זמן חצות לילה, דא"כ קשה היה לו לומר בחצות בבי"ת, דפירושו בזמן חצות, אלא דהך כחצות הוא שימוש כשיתחלק הלילה יהיה דבר זה, אבל רבותינו פירשוהו לשם דבר. והא דלא נאמר בבי"ת כדי שלא יאמרו משה בדאי הוא, וא"ל איך, שינה משה לשון השי"ת שאמר בחצות כדאיתא פ"ק דברכות (דף ד'), דכבר מצינו גם באברהם דאפי' הקב"ה שינה מפני השלום:

פסוק ה

עד בכור השבי. זה לא נזכר כאן בהתראה. אלא לקמן בשעת המכה, ורש"י הביאו כאן ליישב הפסוקים דכאן הזכיר בכור השפחה ולא שבי, ולקמן הזכיר שבי ולא שפחה, לזה בא רש"י ליישב דשניהם אמת, אף שלא נזכר שבי כאן מ"מ סמכה תורה על מה שיזכיר אח"כ במעשה ותרתי קמ"ל קרא כאן. קמ"ל דהשיעבוד היה על ישראל אפי' מן בני שפחות והא ראיה שלקו גם בכוריהם ובמעשה קמ"ל דאף בכור השבי נלקה אע"פ שהם לא שיעבדו בישראל מ"מ היו נלקים שלא יאמרו אלהות שלהם הם המכים את מצרים בעבורם. וזהו כוונת רש"י שמפרש כאן פסוק עד בכור השבי, דל"ת ההוא מידי אחרינא הוא כיון דכתב שם מה שלא כתב כאן אלא הכל חדא הוא כמו שזכרנו ומה שחסר זה גילה זה:

מבכור פרעה כו', ושמחים בצרתם. נראה כוונתו בנתינת טעם שני בשפחות, דאנו רואין דכאן לא זכר רק שפחה ולא שבי, ושבי אינו בכלל שפחה משמע דיש טעם מיוחד בשפחה מה שאינו בשבי, והיינו הטעם הראשון דשיעבדו בישראל, וזה אינו בשבי ומדנקט בסוף שבי ושפחה בכלל שבי ש"מ שיש לשניהם טעם שוה, וע"כ היינו מטעם שלענין שמחים בצרתן הם שוין ע"כ במעשה נקט רש"י שמחין כו' גם בשבי וכאן בהתראה לא נקטיה אלא בשפחה. והרא"ם כתב דרך אחר בכוונת רש"י, ואמר שמה שזכר רש"י טעם ושמחין בצרתן כדי נסבה, ואין בו צורך, והנלע"ד נכון וחריף כתבתי ועיין מ"ש בפ' יתרו גבי מבית עבדיה:

פסוק ח

ואחרי כן אצא, עם כל העם מארצך. דקשה שמתחלה אמר שלא יצא כי אם אחר שירדו עבדי פרעה אליו, ואח"כ אמר ויצא ועדיין לא ירדו עבדי פרעה אליו, ע"כ פירש דהיציאה שאמר תחילה היינו מארצך, אבל ויצא הנזכר אח"כ היינו תיכף אחר גמר דבריו יצא מן ביתו של פרעה.

בחרי אף, על שאמר לו אל תוסף ראות פני, נראה דקמ"ל קרא בזה דאע"ג דאמר פרעה כן קודם דברי, משה לא התרגז משה בעת ההיא, דאל"כ לא היה הדבור בא אליו בעמדו לפני פרעה שאין השכינה שורה מתוך כעס. אלא דלא התרגז עד שעת יציאה אף שהכעס על מה שהיה כבר:

פסוק ט

למען רבות וכו', וקריעת ים סוף כו' הרמב"ן טען ואמר ולא יתכן זה בעבור שאמר ולא שלח את בני ישראל מארצו עכ"ל, פירוש דקריעת ים סוף היה לאחר השילוח ולק"מ על רש"י דאילו שילח אותם מרצון טוב לא היה בא לידי קריעת ים סוף אח"כ, נמצא דמכח שלא שלחם ברצון טוב בא לידי רבות מופתים דים סוף:

פרק יב

פסוק א

בארץ מצרים כו' דבור החמור לא כ"ש והא דנאמר למשה מכת בכורות בעמדו לפני פרעה. אמר רבי שמעון גדולה חיבתן של ישראל שנגלה הקב"ה במקום ע"ז וטנופת, כדי לגאלן, ש"ר:

פסוק ג

דברו אל כל עדת כו'. והלא כבר נאמר אתה, תדבר.. היינו בפ' וארא אתה תדבר את כל אשר אצוך ואהרן אחיך ידבר אל פרעה וכתב הרא"ם שיש נוסחא והלא כבר כתיב ואתה דבר אל בני ישראל והוא בפ' כי תשא במצות שבת. ולא הסכים הרא"ם לזו הנוסחא, דדילמא דוקא במצות שבת אמרינן ולא אהרן. גם בעיני יפלא נוסחא זו דהא ההוא ואתה דבר לא הוה ואתה מיעוט אלא כמו שפירש"י שם ואתה אע"פ שהפקדתיך על מלאכת המשכן כו', אלא נוסחתנו עיקר ויש להקשות הא פי' רש"י בפ' וארא שם אתה תדבר פעם אחת כל שלוקות כו ואהרן ימליצנו ויטעימנו כו', וא"כ מאלוה לרש"י לומר כאן שחלקו כבוד זה לזה הא תרווייהו צריכי זה לדבור כפי ששמע וזה להטעים הדבור ותו קשה הא משה עשה עצמו ההטעמה לישראל כמ"ש רש"י ריש משפטים אשר תשים לפניהם כדי שיהיה כשלחן ערוך לפניהם ונראה דקרא דוארא לצדדין קאמר, דהא במשה אמר אתה תדבר ולא זכר לפני פרעה וגבי אהרן זכרו אלא דה"ק אתה תדבר את כל אשר

אצוך, והיינו כל הצווים אפי' מה שיהיה לישראל, אבל אצל פרעה ידבר אהרן דהיינו ההטעמה, אבל גבי ישראל אפי' ההטעמה תהיה ע"פ משה. א"כ מה זה שאמר כאן דברו אלא שחלקו כבוד כו':

דברו וגו' בעשור לחדש, דברו היום בר"ח מדסמיך דברו לר"ח הנזכר קודם לו ש"מ שהדבור היה בר"ח לא ביום הלקיחה נראה דאחר בעשור לחודש הוא סוף דבור, ואח"כ מתחיל דבור אחר. הזה פסח מצרים כו' דבפ' מי שהיה (דף צ"ו) יליף לה מן הזה דיש חילוק בין פסח מצרים לפסח דורות לענין לקיחה מבעשור:

פסוק ד

במכסת, חשבון. במכילתא שישחטנו למנוייו ואינו נאכל שלא למנויו:

פסוק ה

מן הכבשים וכו', שאף עז קרוי שה. דל"ת דה"ק שצריך שיהיה שה דהיינו כבשים, ונוסף ע"ז יביא מן העזים אף שאינו שה, קמ"ל דאו קאמר ובשה עצמו יש שני מינים ויביא אחד מהם:

פסוק ו

והיה לכם למשמרת, זהו לשון בקור כו' ביאור דבריו דתרתי מילי יש כאן. האחד לקיחה בעשור, דהיינו ארבעה ימים קודם שחיטתו, וזהו בלא ביקור ממום. השני הוא ביקור מומין ג"כ ארבעה ימים קודם שחיטתו. ומשכחת לה זה בלא זה באם לא הפריש שום אחד מהטלאים רק ביקר ג' או ד' מהם ממומין ובשעת שחיטה לקח אחד מהמבוקרים ושחטו הרי קיים מצות ביקור ולא מצות לקיחה שהיא הפרשה ואמרינן בפ' מי שהיה (דף צ"ו) דתרי הזה כתיבי, האחד בעשור לחודש הזה ויקחו, דממעטינן מן הזה פסח דורות דלא בעינן לקיחה ד' ימים קודם, הב' בפסוק והיה לכם למשמרת עד ארבעה עשר יום לחודש הזה, דמיירי מן ביקור וממעטינן מן הזה פסח שני דלא צריך ד' ימי ביקור, וכ"ש ימי לקיחה. אבל פסח דורות צריך ביקור רק לקיחה ל"צ וע"כ פירש"י כאן זהו לשון ביקור כו', ובזה אין מיעוט לפסח דורות דאפילו בתמיד צריך ימי ביקור. ועל הלקיחה שצריכה בפסח מצרים דוקא נותן אח"כ ר' מתיא בן חרש טעם. ויש לדקדק למה מביא רש"י דברי ר' מתיא כאן אחר הפסוק שמיירי בביקור ולא לעיל בפסוק ויקחו דבסמוך. תו קשיא מה שהקשה רש"י ומפני מה הקדים כו' מה שלא צוה כן בפסח דורות, משמע דקשיא ליה מאי שנא דורות ממצרים ולמה לא הוקשה לו על מה דאמרינן בגמרא במשנה דפסח מצרים, נאכל בחפזון דכתיב ואכלתם אותו בחפזון, אותו בחפזון ולא אחר בחפזון, ומאי שנא מצרים מדורות, ע"כ נראה דלא מקשה כלל מאי שנא מצרים מדורות, ובמדרש לא הוזכר כלל, הך חילוק דמצרים לדורות בקושיא זאת דמביא רש"י,

אלא דמקשה למה בא הצווי על הלקיחה ולא על ביקור ולמה היא באה, ולעיל לא הביא רש"י קושיא זו דהו"א מאי לקיחה ביקור דמשום הביקור אמר ויקחו ד' ימים תחלה, ולביקור ודאי צריך ד' ימים כדי להבחין היטב אם יש בו מום קבוע או עובר, אבל כאן דמיירי מביקור וראיה דצריך זה אפי' בדורות ממילא מה שנתמעט לעיל דורות היינו בלקיחה לחוד בלא ביקור, ועל זה קשה למה לן באמת הך מילתא דלקיחה שאין צורך בה, והשיב ר' מתיא כדי להמשיכם במצות פסח וכדי להמשיכם מן הע"ז. כנלע"ד נכון מאוד בזה:

קהל עדת ישראל, קהל ועדה וישראל פירוש שלשים בעינן עשרה מכח קהל ועשרה מכח עדה ועשרה מכח ישראל, ומספקא לן אי בהדי הדדי או בזה אחר זה הלכך בעינן ג' כתות של שלשים, כמבואר בפ' תמיד נשחט:

פסוק ח

ומצות על מרורים, כל עשב מר כו יש להבין מאי כוונתו במאי דקמ"ל כל עשב כו', ומ"ש אחר כך וציום לאכול מר זכר לוימררו את חייהם דמשמע שיש לו שייכות אל הקודם ולמה זכר רש"י וציום לאכול מר ולא אמר מרור כלשון הכתוב ותו וכי רש"י בא לדרוש טעמי התורה במצותיה. וכדי ליישב זה נעתיק הגמרא פרק כל שעה (דף ל"ט) אמרינן במשנה ואלו ירקות שאדם יוצא בהם ידי חובתו בפסח בחזרת בתמכא כו' ובמרור ומפרשינן בגמרא מרור מרירתא רבינא אשכחיה לרב אחא דהוה מהדר אמרירתא א"ל מאי דעתך דמרירן טפי הא חזרת תנן (בריש כולהו) ותנא דבי שמואל חזרת, ואמר ר' אושעיא מצוה בחזרת (כדמפרש טעמא כדרבא ור' יונתן) ואמר רבא מאי חזרת חסא דחס רחמנא עלן ומשום דזכר הוא דחס רחמנא עלן אלמא להכי קיימא), אאקקב כלל העולה מזה דאע"ג דעשב אחד נקרא מרור אין המצוה בו דוקא, וע"ז אמר רש"י כאן כל עשב מר כו' דל"ת דוקא עשב הנקרא מרור נתכוין הכתוב במה שאמר מרורים, והוכיח דבר זה שהרי עיקר כוונת צווי לאכילת מרור היה לזכר וימררו את חייהם, א"כ כל דבר מר במשמע. ונקט רש"י לשון עשב לאפוקי ממרירתא של דג דלא הוה מין זרעים, והירדוף דהוא מין עץ מר, כדאיתא כ"ז בגמרא:

פסוק ט

ובשל מבושל במים, כל זה, באזהרת כו'. דל"ת דה"ק לא תאכלו ממנו נא, אבל ובשל כשתרצו לבשלו תבשלו במים ולא בדבר אחר קמ"ל:

במים וכו' ובשל מבושל מכל מקום. פירוש מיתור ובשל, וא"ת לא לכתוב רק חד בשל ולא לכתוב גם במים, וי"ל דקמ"ל צלי קדר דאסור, פי' שמבשלים אותו בלא מים אלא במה שנפלט ממנו, והכי אמרינן פרק כל שעה (דף מ"א) דלרבי ילפינן כן מרבויא דבשל

מבושל. וא"ל א"כ לכתוב בשל מבושל ולא צריך במים, י"ל דהו"א מבושל סתם הוא במים ובשל הוא שאר משקים אבל צלי קדר שרי קמ"ל במים, ממילא אנו רואים דסתם מבושל אינו במים אלא בשאר משקים ממילא אתא ובשל למעוטי צלי קדר, ממילא גם צלי קדר אסור דהוה עליה עכ"פ שם בישול אע"ג שאינו במים ובמשקים (כנ"ל נכון בס"ד):

ראשו על כרעיו, צולהו כולו כאחד. דלא תימא ראשו וכרעיו לחוד, אלא כולו כאחד כאילו כתיב ראשו בכרעיו וקרבו. ומ"ש נותן קרביו לתוכו זה דעת ר"י הגלילי בר"פ כיצד צולין (ד' ע"ד), אבל ר"ע אומר כמין בישול הוא זה אלא תולין אותו חוצה לו. ואע"ג דקימ"ל הלכה כר"ע, מ"מ מביא רש"י דברי ר"י הגלילי שהם קרובים לפשט הכתוב טפי מדר"ע:

פסוק י

והנותר ממנו וכו' עמוד ותשרפנו כתב לשון עמוד, דל"ת שיעור זמן השרפה הוא מן בוקר ראשון עד בוקר שני קמ"ל דוקא בבוקר השני לא קודם לו:

פסוק יב

ועברתי, כמלך העובר ממקום למקום נ"ל פירושו ע"ד המדרש מלך ב"ו כשיוצא למלחמה יוצא בבני אדם, מרובים וכשיוצא לשלום יוצא, במועטים, אבל הקב"ה כשיוצא למלחמה יוצא יחידי שנאמר ה' איש מלחמה, וכשבא לשלום באלפים ורבבות שנאמר רכב אלהים רבותים. וכאן אמר גם כן ועברתי בארץ מצרים דהיינו למלחמה כמלך העובר ממקום למקום דהיינו לשלום, וכמ"ש אני ולא מלאך:

אעשה שפטים אני ה', ולא ע"י שליח. והא דכתיב וישלח מלאך ויוציאם ממצרים הכא לא מיירי אלא בעשיית משפט במצרים ואלהיהם:

פסוק טו

שבעת ימים, ובמקום אחר הוא אומר כו' במקום זה האריך הרא"ם עד מאד ונלאיתי להעתיק דבריו ולהקשות עליהם כי יכבד המשא על הקורא, אבל ההכרח מביא להזכיר מה שצריך לזה כי אין דברי הרב הגדול הנ"ל נראים כלל בזה אחר העיון איתא בפ' ע"פ דף ק"כ) תניא ששת ימים תאכל מצות וביום השביעי עצרת לה' אלהיך, מה שביעי רשות פירש"י ורשב"ם דכתיב וביום השביעי עצרת ולא כתיב תאכל מצות שהרי הוציאו מן הכלל) אף ששת ימים רשות (שאם רוצה לאכול בשר בלא לחם או להתענות שרי), מ"ט הוה דבר שבכלל ויצא מן הכלל ללמד לא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כולו יצא, וכמו שהעתיק רש"י כאן. וכתב הרא"ם על זה אינו ר"ל דמדכתיב ששת ימים תאכל מצות לימד על השביעי שאינו חובה למצה אלא שלא לאכול חמץ, דא"כ צ"ל דהאי קרא

דששת ימים מיירי בחוב מדייק מיניה דשביעי אינו חוב וא"כ היאך מצי למידן במדה דדבר שהיה בכלל כו' על רשות. ועוד דא"כ יהיה פירוש רש"י בכאן מתחלף מפירושו בגמרא דשם כתב דיליף שביעי רשות מדכתיב וביום השביעי עצרת ולא כתיב תאכל מצות. ועוד דמיעוט דששת ולא שביעי אינו קרוי שביעי יצא מן הכלל, דפירוש יוצא מן הכלל בכ"מ הוא כשחזר הכתוב וכתב את הדבר שהיה בכלל פעם שניה, דומיא דשלמים שהיה בכלל איש אשר יקרב מכל זרעכם אל הקדשים אשר יקדישו בני ישראל וטומאתו עליו ונכרתה וחזר וכתב והנפש אשר תאכל מזבח השלמים אשר לה' וטומאתו עליו ונכרתה, והלא שלמים בכלל הקדשים היו ולמה יצאו להקיש אליהם מה שלמים קדשי מזבח אף כל קדשי מזבח יצאו קדשי בדק הבית כו' אבל היכא דלא נכתב שביעי פעם שנית אלא מכח אמרו ששת ימים אנו אומרים ולא שביעי מאי יצא מן הכלל איכא אלא ה"פ שבעת ימים ובמקום אחר אמר ששת ימים תאכל מצות וביום השביעי עצרת ולא כתיב ביה תאכל מצות, למדנו שאין בו חוב למצה, דא"כ היה לכתוב וביום השביעי תאכל מצות ועצרת, דא"ל דסמך על פסוק שבעת ימים תאכל מצות כיון דלעיל מיניה כתיב ששת ימים משמע ולא שביעי הו"ל לפרושי שלא נחשוב שיצא מן הכלל, אלא הוה כאילו מפורש שאינו חייב במצה. ועוד הקשה אחר זה דלא אמרינן מדה דהיה בכלל כו', אלא בכלל ופרט שוין לאיסור, אבל כאן הוה הכלל לאיסור והפרט להיתר, וזה הוה במדה דדבר שיצא לידון בדבר החדש כו'. וכן משמע מפירש"י ורשב"ם ע"כ דבריו. והנה תחילה יש לתמוה על פירושו דעיקר, המדה הוא כאן מחמת דכתיב ויום השביעי עצרת ולא כתיב תאכל מצות מאי חשב בזה וכי לא אלים טפי מה שנאמר בהדיא ששת ימים משמע ולא שבעה ממה שנידוק מחמת שלא נאמר תאכלו מצות, ולמה לא נימא מדכתיב ששת הוה כאילו נכתב ולא שבעה ותו דבמדרש אמר בלשון זה כתוב אחד אומר שבעת ימים תאכלו מצות וכתוב אחד אומר ששת ימים, וכן משמעות דברי רש"י דמקשה הפסוקים אהדדי לא מחמת ויום השביעי עצרת כדעת הרא"ם. והנה הדברים כפשוטן ואין כאן קושיא כל עיקר, דודאי היציאה מן הכלל במדה זו היינו ששת ימים משמע ולא ז':

ונציע הסוגיא דפ"ק דיבמות (דף ו') דאמרינן דיש להתיר יבום בעריות מכח דהוה אשת אח דבר שהיה בכלל כי כל אשר יעשה מכל התועבות האלה ונכרתה כלל כל העריות בכרת ויצא מן הכלל ללמד שאם אין לו בנים תתיבם, דתניא דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל וכו' כיצד והנפש אשר תאכל בשר מזבח השלמים וטומאתו עליו והלא שלמים בכלל קדשים הם דכתיב בכולן כל איש אשר יקרב מכל זרעכם אל הקדשים אשר יקדישו

כו' ולמה יצאו שלמים להקיש אליהן ולומר לך מה שלמים מיוחדים קדשי מזבח אף כל קדשי מזבח יצאו קדשי בדק הבית, ה"נ הו"א אשת אח בכלל כל העריות ולמה יצתה להקיש אליה מה אשת אח שריא אף כל עריות נמי שריין, מי דמי התם כלל באיסור ופרט באיסור איכא למיתני למה יצתה הכא פרט בהיתר וכלל באיסור הא לא דמי אלא לדבר שהיה בכלל ויצא לידון בדבר חדש או אתה רשאי להשוותו ולהחזירו לכללו ולא להשוות כללו לו עד שיחזירנו הכתוב בפירוש, כיצד באשם מצורע כתיב ושחט את הכבש במקום אשר ישחט את, החטאת ואת העולה במקום הקודש כי כחטאת האשם שאין ת"ל, כחטאת האשם הרי הוא ככל אשמות בכלל זאת תורת האשם ומה ת"ל כחטאת האשם לפי שיצא אשם מצורע מכלל שאר אשמות לידון בדבר החדש בבוהן יד ורגל הימנית מה שאין בשאר אשמות יכול לא יהא מתן דמים ואימורים לגבי מזבח ת"ל כו'. וכתבו התוספות שמה שחטאת מצורע טעונה נסכים ושאר חטאות אין טעונות נסכים, לא חשיב דבר חדש ואין קרוי, דבר חדש אלא כשסותר כללו כי הכא דשאר אשמות טעונות כל הדם על גבי המזבח ואשם מצורע נותן ממנו לבהונות וכן אשת אח שנאסרו כל העריות וזו הותרה שסותר כללו, אבל מה שחטאת מצורע טעונה נסכים אין סותר כללו עכ"ל

הרי לפנינו שאין מדה של דבר החדש אלא בענין שאותו החידוש סותר הכלל, ואנו מוכרחים לומר שאותו דבר שיש בו החדש לא היה מתחילה בכלל, כגון אשם מצורע שסותר הכלל של מתן דמים על המזבח כיון שנחסר בו שיעור מתן על הבהונות, ממילא אמרינן דמתחלה כשהיה הצווי שלא שמות היה על שאר אשמות לא על אשם מצורע, ע"כ אם לא החזירו הכתוב בפירוש לא היה טעון מתן דמים על המזבח כלל, וכן איסור אשת אח שהדבר החדש דהיינו היתר של יבום סותר הכלל של כל עריות סתם אפילו במקום יבום, ע"כ אנו מוכרחים לומר שאשת אח לא היה בכלל שאר עריות תחילה. אבל בשלמים אינו כן שמה שנתחדש בשלמים דהיינו לאפוקי קדשי בדק הבית זהו אינו סותר הכלל שנאמר בתחילה אלא אדרבא מפרש אותו במאי מיירי ודאי אין כאן מדה של דבר החדש אלא נכנס למדה לדבר שיצא מן הכלל ללמד על עצמו ועל הכלל כולו, וזהו עצמו פירוש הגמרא שאמרה מי דמי התם כלל ופרט לאיסור כו', דר"ל ששם יש יתור האיסור של הפרט ומה שיש בו צורך הוא צורך לכל הכלל דהיינו לאפוקי קדשי מזבח משא"כ, באשת אח שהפרט של היתר סותר הכלל לאיסור דומה לאשם מצורע שגם שם הפרט סותר הכלל ואמרינן דמעיקרא לא היה בכלל לגמרי וא"כ כאן בדין מצה של שבעת הימים דאנו רואים שמעיקרא היה היום השביעי בכלל שבעת הימים בהדיא, ובזה אנו

רואים הסתירה שבפסוק של ששת ימים, וכאן אי אפשר לומר שמעיקרא לא היה יום השביעי, בכלל כמו שאתה אומר באשם מצורע ואשת אח, דהתם לא היה הכלל בפירוש עליהם משא"כ כאן דיום השביעי נזכר בפירוש בתורה. וע"כ צריך אתה לתרץ ולומר דפסוק של שבעת הימים מיירי ברשות ולאפוקי חמץ והפרט מורה על מיעוט דחובה, א"כ באנו למדה דדבר שהיה בכלל ויצא כו' לא ללמד על עצמו יצא כו', כיון דע"כ צריך אתה לומר דתאכל מצות דיום שביעי היינו רשות ודאי גם לכולהו הוה רשות דהא חד תאכל קאי אכולהו בחדא מחתא ואין שייך לומר לצדדים קאמר בזה חוב ובזה רשות:

ובזה נסתלק קושיית הרא"ם שהקשה, דכאן הוה הכלל לאיסור והפרט להיתר דאחר שנתברר דתאכלו מצו' של שביעי הוי לה שר הוי כולו להיתר ואין כאן סתירה כלל, משא"כ באשם ובאשת אח דעכ"פ יש סתירה כמו שזכרנו ע"כ הוי במדה דיצא לדון בדבר החדש, וזה ברור. ממילא הוי היוצא מן הכלל דכאן מכח ששת ימים דהיינו ולא שביעי ולא מפסוק וביום השביעי עצרת כמו שהבין הרא"ם. והא דמייתי ראיה מפירש"י ורשב"ם דזכרו האי מלתא דלא כתיב תאכלו מצות ביום השביעי משמע שזהו היציאה מן הכלל, זה אינו כלל כוונתם דלא באו בזה אלא לתרץ קושיא אחת, דהיינו מ"ש דששת ימים הוה פרט ולא שביעי דלא תקשה הא לא נפיק כלל יום השביעי מן הכלל דאע"ג דנקט ששת ימים מ"מ אין זה מיעוט על השביעי דהא אזכריה קרא אח"כ ויום השביעי עצרת דמשמע דלא אפיק קרא יום השביעי אלא לעצרת. לזה כתבו דא"כ דלא אפקיה אלא לעצרת היה לו לומר תאכל מצות בשביעי דלא תטעה לומר לגמרי אפקיה גם ממצות כיון שכבר יצא מכלל דשבעת ימים תאכל מצות, אלא ודאי דקרא דוביום השביעי עצרת לא אתא להודיענו במה יצא אלא מלתא לגופיה קמ"ל בדין הז'. והיציאה היתה כבר מן הכלל במאמר ששת ימים ולא שבעה, וכן משמע לשון רש"י סוף פסחים (דף ק"כ) מה שביעי רשות דכתיב וביום השביעי עצרת ולא כתיב תאכל מצות, שהרי הוציאו מן הכלל עכ"ל, הרי שההוצאה מן הכלל היתה בלא פסוק וביום השביעי עצרת אלא מפסוק ששת ימים והיינו למעוטי יום השביעי וכמו שזכרנו:

ת"ל בערב תאכלו מצות. פירש"י בפרק כל שעה (דף כ"ח) דקרא יתירא הוא דהא בכלל שבעת ימים הויין גם הלילות כדנפקא לן מקרא דעד יום העשרים ואחד לחודש:

אך ביום הראשון כו', ועדיין חמץ קיים וכיון דשחיטת הפסח בי"ד למדנו שהשבתת חמץ נמי בי"ד הוא:

פסוק טז

מקרא קדש, מקרא שם דבר. נראה כוונתו דל"ת האי מ"ם היא מ"ם השימוש, כלומר מן קרא הקודש דהיינו יום הראשון של קרא קודש, וכן השביעי, וזה אינו דזה היה שייך אם כל השבעה ימים בענין זה. אלא דמקרא הוא שם דבר, כלומר יהיה שם זה ע"י שתקרא אותו קודש ע"י אכילה. ועוד יש לפרש דל"ת דמקרא פירושו יהיה נקרא כמו מדבר אליו (סוף נשא) דפירש"י כמו מתדבר ה"נ כן כמו מתקרא קודש, והיינו מצד עצמו לא ע"י מעשה האדם. וזה אינו, דא"כ לא יתישב לשון יהיה לכם דזהו שייך ע"י מעשה של האדם. ע"כ פירש שהוא שם דבר כמו קריאת שם והפירוש הוא קריאת שם קודש יהיה לכם ע"י מעשיך באכילה ושתיה:

לא יעשה בהם, אפי' ע"י אחרים, כר' יאשיה דאמר כל מלאכה לא יעשה בהם לא תעשה אתה בהם ולא יעשה חבירך ולא נכרי מלאכתך, או תאמר לא תעשה אתה ולא יעשה חבירך ולא יעשה הנכרי מלאכתו ת"ל לא תעשה מלאכה, לא תעשה אתה אבל הנכרי עושה מלאכתו. וכתב הרמב"ן דהא מלתא דהנכרי לא יעשה מלאכת ישראל היינו שבות מדרבנן, דהא קי"ל אמירה לנכרי שבות הוא, וקרא אסמכתא בעלמא הוא, ולמדנו מזה דלא גזרו על אמירה לנכרי אלא בשלנו אבל לא בשל נכרי ע"כ. ומ"מ יש איסור שישראל יתן לו איזה דבר שיבשל לעצמו, כמבואר באו"ח סימן ש"ז:

שאפשר לעשותן ע"י אחרים. אבל א"א שרי שהרי דרשינן לכם לכל צרכיכם:

לכל נפש וכו', יכול אף לכותי ת"ל אך. הרמב"ן העתיק לשון רש"י ת"ל לכם, וזה נכון יותר:

פסוק יז

ושמרתם את המצות כו', כדרך שאין מחמיצין את המצות כו' אע"ג דלר' יאשיה מצוות לא נזכר בתורה אלא מצות, מ"מ יש כאן אם למקרא ואם למסורת דהמקרא מורה על מצה והמסורת על מצוה ודרשינן תרווייהו בהדי הדדי:

פסוק יח

עד יום האחד ועשרים כו', לילות מנין. פירוש לענין איסור חמץ בבל ימצא דאילו לחובת מצה הא אינה אלא לילה הראשון הקשה הרא"ם וז"ל דא"כ דעל איסור חמץ קאמר הא דפריך בפ"ק דפסחים (דף ד':) גבי אך ביום הראשון תשביתו ואימא לרבות ליל ט"ו לביעור דסד"א שבעת ימים שאור לא ימצא ימים אין לילות לא קמ"ל דאפי' לילות, ומשני שם ההוא לא אצטריכא ליה כו'. ואמאי לא משני דקרא דשבעת ימים שאור לא ימצא בימים ובלילות כדנפקא לן מקרא דעד יום האחד ועשרים ושמא י"ל דעדיפא משני כו'. ולא ידענא קושיא בזה דשפיר מקשה המקשן דילמא אי לאו בראשון אלא הוה כתיב

בארבעה עשר יום לחודש וכו' הו"א דיש חילוק בין הלילות, דבלילה הראשון יש איסור אכילת חמץ אבל לא השבתה וביעור ושאר לילות יש השבתה וביעור, אע"ג דכתיב שבעת ימים מ"מ לילה הראשון אינו שוה עם הלילות אלא הימים דוקא שוים, על כן כתב בראשון לרבות לילה הראשון גם להשבתה וביעור ומשני דבלא"ה הוה ההשבתה וביעור שוין בכל הלילות מכח דאתקש השבתה לאכילה כו', ובחנם טרח הרב בתירוץ על קושיא זו:

פסוק יט

לא ימצא בבתיכם כו' מנין אף לגבולין פירוש כגון שדות וכרמים:

ולא קבל עליו אחריות זהו מן המכילתא והרמב"ן הביאה בלשון זה בבתיכם למה נאמר לפי שנאמר בכל גבולך שומע אני כמשמעו ת"ל בבתיכם מה ביתך ברשותך אף גבולך ברשותך יצא חמצו של ישראל שהוא ברשות נכרי אע"פ שהוא יכול לבערו אבל אינו ברשותו, יצא חמצו של נכרי שהוא ברשות ישראל וחמץ שנפל עליו מפולת אע"פ שהוא ברשותו אבל אינו יכול לבערו עכ"ל. והנה רש"י לא זכר רק חלוקה אחת דחמץ נכרי ורשות ישראל והוסיף בלא אחריות ישראל. והקשה הרמב"ן שאין במשמעות רשותך להוציא חמץ נכרי, שהרי ברשותו הוא. ועוד בחמץ נכרי בלא אחריות ישראל אינו מן ההיקש הזה שאין בתים פשוט יותר מגבולין כו', ופירש הוא שלא הוזהר רק בתרתי לריעותא חמץ ישראל וגם רשותו, אבל חמץ ישראל ורשות נכרי אין איסורו אלא מדרבנן וכן בחמץ נכרי ורשות ישראל אא"כ ייחד לו בית אז מותר אפילו מדרבנן ואפילו אם קיבל עליו אחריות ע"כ ונראה פשוט שלדינא גם רש"י ס"ל כרמב"ן, אלא בהך מילתא דיחוד מקום לנכרי מהני אפילו באחריות ישראל שזכר הרמב"ן הוא סברת ר"ת בריש פסחים (דף ו') דלא כרש"י דס"ל דלא מהני אא"כ בלא אחריות ישראל. וקושית הרמב"ן כאן על רש"י נראה דלק"מ, דרש"י הוקשה לו כיון דבמכילתא הוקשה לו למה לי בבתיכם ותירץ המכילתא שני דברים למעט דהיינו חמץ נכרי ורשות ישראלוחמץ ישראל ורשות נכרי בשלמא רשות נכרי שפיר אתמעיט מבתיכם, אלא רשות ישראל וחמץ נכרי במאי אתמעיט מבתיכם. ובפ"ק דפסחים (דף ה':) יש באמת לימוד אחר ע"ז, דהיינו מדכתיב לך שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של נכרי ושל גבוה. וע"כ תירץ רש"י דבעל המכילתא מפרש הך בבתיכם להורות על ממון שיהיה שלכם וברשותכם דומיא למאי דאמרו (ערכין כא) ואיש כי יקדיש את ביתו קודש, מה ביתו ברשותו אף כל ברשותו פרט למקדיש דבר שאינו שלו, הרי דבית מורה על שהוא שלו ה"נ בזה בתיכם שהממון בכח שלכם דוקא, מש"ה נקט חלוקה זו לחוד שיש בה חידוש בפירוש תיבת בתיכם. וע"כ

הוסיף רש"י שלא באחריות דאי באחריות הוה שפיר בתיכם דהוא ברשותכם, כמו בית דגבי הקדש. וחלוקה ראשונה דחמץ ישראל ורשות נכרי דאין עובר מן התורה בתלמודנו חולק על זה, כמו שהביא הרא"ם, לדעתי מש"ה לא הביאו רש"י. ומה שהקשה רמב"ן על רש"י דאין לימוד מבתים על גבולין לענין חמץ נכרי ורשות ישראל, דתרווייהו רשות ישראל הם, לא קשיא. דאין הפירוש שיש לימוד מבתים מה שנאמר בהם להיות גם כן בגבולין אלא דה"ק דבתיכם הוא יתור ואתא לפרש מלת גבולין, דמיירי באופן שהחמץ של ישראל ובכחו והוה ממש כמו ביתו דגבי הקדש (והכל ניחא), והמעיין בדברי הרא"ם יראה שכיון ג"כ לרוב דברינו אלה:

פסוק כ

מחמצת לא תאכלו, אזהרה על אכילת שאור דעונש שמענו אזהרה מנין וכתב הרא"ם ואע"ג דלא ענש הכתוב אלא א"כ הזהיר כו' ואין צריך לכתבה שמהעונש למדנו האזהרה, שהרי אוכל ביוה"כ עובר בלא תעשה שלא נכתבה האזהרה, מ"מ טרח הכתוב וכתבה כמ"ש מילתא דאתיא בק"ו טרח וכתב לה קרא ע"כ וטפי ניחא לומר דאתא ללאו על תערובת שאינו אלא בלאו כמ"ש רש"י אחר זה ולי קשה עוד מאי שנא דכתב אזהרה באוכל שאור טפי מחמץ, וא"ל דילפינן זה מזה כוון דכבר הם שוין לכרת הא אין מזהירין מן הדין. ובאמת אין כאן קושיא כלל דכבר כתבו התוס' פרק אלו הן הלוקין (דף י"ב) ד"ה, ר' יצחק וז"ל וקשה לר"י לאו דכל כריתות למה לי דהא אסיקנא דקרבן לא בעי אזהרה ושמא י"ל דכתבו, לעונש יתירא מידי דהוה אלאו שבכללות ולאו הניתק לעשה עכ"ל, א"כ ה"נ כן הוא דנכתב הלאו לעונש יתר באוכל שאור, וא"כ שפיר ילפינן אוכל חמץ מזה דאין שייך אין מזהירין מן הדין אלא לענין מלקות. וכאן א"צ לימוד למלקות דמלקות יש בלאו הכי מכח כריתות אלא דיש תוספת עונש:

בכל מושבותיכם וכו' שתהא ראויה לאכול בכל מושבותיכם לאפוקי מעשר שני שאינו נאכל אלא בירושלים אין יוצא בה חובת מצה אפילו בירושלים:

פסוק כא

משכו, מי שיש לו צאן ימשוך משלו כו'. זהו לפי פשוטו, אבל לעיל בפסוק והיה לכם למשמרת כתב משכו ידיכם מע"ז, והיינו לפי הדרש:

למשפחותיכם, שה לבית אבות. צריך להבין כוונת רש"י. אם רוצה לפרש מהו למשפחותיכם מה פירוש צריך לזה. ותו דלא נקט אלא למשפחותיכם ומפרש ג"כ, שה. ותו מה. תועלת יש, יותר בשה מבצאן. ונראה דלכאורה דבוק צאן עם למשפחותיכם דהיינו כל משפחה תקח צאן, וזה אינו כי מלת צאן היא מורה על כלל על לשון יחיד. כמו צאן שש מאות אלף (במדבר לא) ולא תמצא צאן אחד כי אם שה אחד שהוא לשון

יחיד וכיון דכאן רוצה לחלק כל משפחה לחלק אחד, אין לומר כמה צאן על אחדות, ואם בא לומר לשון רבים כיון שיש הרבה משפחות זה ודאי אינו, דא"כ אין צורך להזכיר המשפחות דזה נכלל בתיבת לכם, דהיינו לכלל שלכם תקחו הרבה צאן, אלא ודאי דהזכיר מה שצריך לחלק לכל משפחה חלק מיוחד בפני עצמו, א"כ אין שייך צאן על חלק אחד אלא שה לכל חלק כמו לעיל שה, לבית אבות, ע"כ פירש דבאמת דבוק צאן עם לכם דהיינו לכולכם יהיו צאן רבות. ואח"כ מפרש מה יעשו הרבים בהם על זה אמר למשפחותיכם דהיינו מה שנזכר לעיל שה לבית אבות וכאילו חסר כאן תיבת שה קודם למשפחותיכם, וא"צ להזכירו בפירוש כי סמך, על הנזכר לעיל בחילוק כל משפחה לחלק אחד ונקט רש"י כאן שה לבית אבות ולא אמר שה לבית אב אלא דלישנא דקרא דלעיל נקט, ועל זה רומז הכתוב דכאן ועל הכתוב דלעיל ל"ק למה אמר אבות ולא אב דהו"א לבית אב אחד מכל ישראל סגי והשאר פטורים קמ"ל דלכל אחד מבתי אבות צריך שה (כנ"ל נכון):

פסוק כב

אגדת אזוב, שלשה קלחין. בסוכה (דף י"א) יליף לה בגז"ש:

מן הדם אשר בסף כו', לשלש המתנות. פירוש מה שמגיע למשקוף ושתי המזוזות:

ואתם לא תצאו וכו' ולילה רשות למחבלים. הקשה הרמב"ן וכי אסור כל אדם לצאת מפתח ביתו עד בוקר לפי מקרא הזה והיה לו לומר שהלילה הזה נתנה בו רשות למשחית לחבל אבל לא ראה הרב לומר מפני שהקדוש ב"ה בעצמו הוא המכה כו', והענין לומר שהזהיר באותו לילה לפי שהקדוש ב"ה עובר במצרים וספקלטוריא עובר לפניו שלא יפגע בו אדם כו' ע"כ ונ"ל שרש"י נתכוין בזה לתרץ כיון שתליא מילתא בנתינת רשות לחבל למה תלה הכתובבעד בוקר היה לו ליתן שיעור אחר כמה יהיה אותו זמן של רשות, מש"ה כתב ולילה רשות למחבלים, אין פירושו שבכל לילה יש להם רשות ח"ו, אלא הכי קאמר בכל זמן שיתן להם ח"ו רשות הוא בלילה שנאמר בו תרמוש כו', שהוא עת לנתינת רשות אם יהיה גזר לחבל, ובאותו לילה היה רשות לחבל למצרים ואינו מבחין כו' ע"כ הזהיר אותם באותו לילה ואמר במכילתא הביאה הרמב"ן הרבה אזהרות שלא לצאת בלילה ואפי' הנביאים נזהרו בו אפילו בשעה שהלכו לעשות רצון קונם, ובכולן נראה כמו שזכרנו שמא יש אז רשות לחבל ק"ו. כנ"ל בזה, ולא כדברי הרא"ם שדוקא בלילה הזה היה מזהיר שאם ינזקו יש. חילול השם שיאמר משה בדאי הוא שאמר ולכל בני ישראל לא יחרץ כו' אבל בשאר לילות אין חילול השם אם ינזקו, כי אין זה סברא

שלא יחוס הקב"ה על עמו אפילו במקום שאין חילול השם, דאדרבה מצינו שהקב"ה חס אפילו בשביל שלום בין איש לאשתו למחוק שמות הקדושים ק"ו בהצלת נפשות:

פסוק כח

וילכו ויעשו וגו', והלא מר"ח נאמר להם, וא"ל דויעשו קאי על הזמן שהגיע דהיינו בי"ד דהא כתיב אח"כ דבאותו זמן עשו ולמה הקדימו עוד כאן לומר כן:

כאשר צוה, אף משה ואהרן הרבותא היא אע"פ שהם לא היו בכלל השיעבוד:

פסוק כט

מבכור פרעה. אף פרעה בכור היה. הרא"ם הביא ברייתא אחת מבכור פרעה שומע אני זה בנו כשהוא אומר היושב על כסאו כבר בנו אמור, פירוש הראוי לישב על כסאו, מה ת"ל מבכור פרעה מלמד שפרעה בכור היה:

עד בכור השבי, שהיו שמחים בצרתם. עיין מה שכתבתי לעיל בפסוק עד בכור השפחה:

פסוק ל

כי אין בית וכו', כל אחד בכור לאביו לא ממעט בכור לאמו דהא כתיב קדש לי כל בכור פטר כל רחם כי', והיינו פדיון בכורי פטר רחם של ישראל, אלא המכה היתה בבכורי האם וה"ה כל בכור אפילו לאביו ומפני שאינם ניכרים רק בכורי האם צוה לקדש בכורי האם לחוד (כ"כ הרא"ם):

פסוק לא

ויקרא למשה ולאהרן לילה, מגיד כו' נקט רש"י לילה אע"פ שאינו מפרש רק ויקרא לחוד היאך היתה הקריאה נראה דעיקר הוכחתו מדכתיב יתור לילה, דהא כתב לעיל מיניה ויקם פרעה לילה והאי קרא עליה קאי. ע"כ פירש דילפינן מזה שהקריאה היתה כמו כל סתם קריאה בלילה לאורחים, דהא משה ואהרן לא היה דירה שלהם אלא בגושן לא במצרים, דאינן יודעים היכן הוא שרוי אותו שצריכין לו, לאפוקי ביום יודעים היכן הוא דמצוי בשוק:

פסוק לג

כלנו מתים, אמרו לא בגזירת משה הוא כו' קשה א"כ יאמרו משה בדאי הוא, וי"ל דאין כאן, שקר, כיון שעכ"פ הבכורים ודאים אלא שנתוספו עליהם לפי דעתם:

פסוק לד

טרם יחמץ כו'. ומה שאנו אומרים מצה זו שאנו אוכלים על שום מה על שום שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ, דמשמע אילו היה מספיק היינו אוכלים חמץ והלא כבר הוזהרו על המצה וחמץ כל שבעה לדורות. תירץ רבינו ישעיה שהקב"ה צפה והביט שעתידין ישראל שיגורשו משם ולא יניחום להחמיץ הזהיר על החמץ לדורות כל שבעה ע"כ כ"כ הרא"ם. ולי קשה טובא למה פירש"י המצריים לא הניחום להחמיץ דילמא,

ישראל עשו כן בכוונה משום איסור חמץ, דהא איתא בפסחים (דף צ"ה) בפסח מצרים היה איסור חמץ נוהג ביום ט"ו דהיינו יום אחד, וכן פירש הרמב"ן באמת שאפו אותו מצות מפני שנצטוו שאור לא ימצא בבתיכם כו' והרא"ם כתב שהיו אופים חמץ בט"ו לאכול אחר ט"ו ולא היה עליהם איסור בל יראה כו', דזה אינו אלא בפסח דורות שהוא שבעה ימים ואין זה נראה כלל, חדא דהא הרמב"ן כתב בהדיא שהיה אז איסור דבל יראה. תו דזה מוכח בגמרא שזכרנו בהדיא דחשיב שם חילוק שבין פסח מצרים ובין פסח לדורות לענין יום ראשון ושבעה ימים ולא חשיב נמי החילוק דבמצרים היה מותר להחזיק חמץ בביתו אפילו ביום ט"ו שאין שם בל יראה כו' וזה אין סברא לומר דכיון שזכר החילוק דיום אחד ושבעה ממילא נדע דיש עוד חילוק לענין בל יראה, דאין זה ברור כ"כ דנימא דאיסור בל יראה תלוי בזמן שבעת ימים. ותו, דהיאך היו עסוקים בזמן האיסור בחמץ לצורך אחר שיעבור האיסור ותו דמשמעות הפסוק שבאותו יום עצמו אכלו העיסה שהוציאו דהא זולת זה לא עשו להם צדה. ועוד קשה לי על הרמב"ן שכתב כי גורשו ממצרים ולא יכלו להתמהמה לאפות אותו בעיר ולשאת אותו אפוי מצות וע"כ נשאו אותו בצק ומשארותם צרורות בשמלותם על שכמם ומיהרו ואפו אותו טרם יחמץ בדרך כו' עכ"ל. א"כ לא מפרש טרם יחמץ על המצריים שלא הניחו להחמיץ כרש"י אלא קאי על ישראל וטרם יחמץ הוא מצד איסור חמץ, ובהגדה אמרינן בפירוש שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ כדברי רש"י, ובודאי לא יחלוק הרמב"ן על ההגדה שהיא דברי תנאים. ונ"ל ליישב כל זה דלא כדרך הרא"ם שזכרנו. והענין הוא כן דאיתא שם בגמרא (דף צ"ה) במשנה מה בין פסח מצרים לפסח דורות כו' שפסח מצרים נאכל בחפזון בלילה אחד ופסח דורות כל שבעה. ומקשינן, בגמרא אהייא קאי פסח כל שבעה אילימא אפסח פסח, כל שבעה מי איכא אלא אחמץ דאיסור חימוצו נוהג כל שבעה מכללדלילה אחד דנקט התנא בפסח מצרים לילה אחד ותו לא. והתניא ר"י הגלילי אומר פסח מצרים אינו נוהג אלא יום אחד שנאמר לא יאכל חמץ וסמיך ליה היום אתם יוצאים, אלא הכי משמע נאכל בחפזון לילה אחד וה"ה דפסח דורות נמי לילה אחד ופסח מצרים חימוצו נוהג כל היום ופסח דורות כל שבעה, הרי לך דהמקשן הבין דפסח מצרים אין חימוצו נוהג רק לילה אחד עד שמפרש לו התרצן דלילה אחד לא קאי אלא על חפזון וחימוץ דפסח נוהג כל יום הט"ו ועפ"ז זכינו לפרש ענין טרם יחמץ דאמר הכתוב דמשה וישראל לא ידעו תחילה שמה שאסר הכתוב חמץ בפסח מצרים יהיה כל היום אלא לילה אחד דהיינו של אכילת פסח שעליו נאמר לא תאכל עליו חמץ ואחר הלילה שהוא זמן האכילה הותר החמץ לגמרי כדעת המקשן שזכרנו,

וע"כ היו אופין בשעה שרצו לילך בדרך בחימוץ העיסה כי כבר כלה זמן אכילת הפסח, והקב"ה סיבב עליהם שימהרו אותם המצריים ולא יניחום להחמיץ. ובודאי לא בחנם הקרה ה' יתברך לפניהם דבר זה אלא להורות להם שעוד ימשך איסור החמץ כל היום שאחר הלילה ההוא, וכן הוה שמאותה שעה שראו סיבה זו אפו אותה עיסה עוגות מצות שהרי לא נתחמצה עדיין, וזהו עצמו כוונת התנא במ"ש מצה זו שאנו אוכלים על שום מה ע"ש שלא הספיק בציקם של אבותינו במצרים להחמיץ עד שנגלה עליה' הקב"ה, פירוש שנגלה עליהם מה שלא הבינו תחילה איסור חימוץ של פסח מצרים עד היכן הוא, ועל זה מביא שנאמר ויאפו את הבצק אשר הוציאו ממצרים עוגות מצות כי לא חמץ כי גורשו ממצרים כו' דלכאורה כל זה הוא יתור דכבר הוזכר זה לעיל, אלא ע"כ דה"ק דתחילה בשעת יציאתם הבינו שאין חימוץ אלא בלילה והיה בדעתם לאפותו חמץ ולאכלו תיכף ביום אלא שאח"כ חזרו מזה ועשו אותו עוגות מצות כי לא חמץ עדיין, וזה גרם להם כי ראו הסיבה כי גורשו ממצרים ולא יכלו להכין להם צדה וזה לכאורה אינו טובה להם, אלא שהבינו הדבר שזה בא להורות שלא יאכלו עדיין חמץ ביום ההוא ע"כ אפו אותו מצות. והשתא ניחא מה שהוכרח רבינו ישעיה לדחוק עצמו שהקב"ה צוה המצוה על שם העתיד שלא. יניחום להחמיץ כמו שהביא הרא"ם לעיל, אלא דבר זה עצמו שלא הניחו המצריים, להחמיץ זו היתה סיבה מה' יתברך להורות איסור חימוץ דפסח ההוא ימשך עוד כל היום ואין שום מחלוקת בין רש"י לרמב"ן דשניהם ס"ל דטרם יחמץ בשביל המצריים שנרשום אלא שמזה למדו איסור חמץ שלהם דהיינו כל היום ובאותו לילה ויום שלאחריו היו נוהגים איסור חימוץ בכל הפרטים שישנן בפסח דורות כל שבעה והכל ניחא בס"ד והוא כפתור ופרח:

משארותם, שירי מצה ומרור. אבל שירי פסח הם נותר ובשרפה, וקשה מה מצוה יש בשירי מצה ומרור הא כבר נעשה המצוה בזמנה ונראה כיון דהוקצה למצוה יש ליזהר אף בנותר ממנה לחבבו. וזה סיוע למה שכתבתי באו"ח סי' קס"ז שיש ליזהר שלא יתן לכותי מן חתיכת המוציא שבוצע:

פסוק לה

ושמלות, אף הן היו חשובות להם כו' לשון אף צריך ליישב ותו לאיזה צורך הזכירה תורה החשיבות שיש לשמלות מן כסף וזהב. ונראה דלשון חשובות דנקט רש"י תחילה אין פירושו לשון חשיבות אלא לשון חשבון דהיינו שקשה למה שאלו מהם שמלות כיון שמשה לא זכר להם אלא כלי כסף וכלי זהב, ולזה תירץ שהם חשבו בחשבון הכסף והזהב גם שמלות שמסתמא שמלות מכובדות יש עליהם ג"כ כסף וזהב, וצריך לתת

טעם למה חשב בסדר שמות ג"כ שמלות ובפר' זו לא חשב להם שמלות וכאן חשב ג"כ שמלות ונ"ל דהענין הוא דמשה אמר תחילה גם שמלות ואח"כ לא זכר שמלות דהורה להם שיש פעם לאיסור בשמלות ופעמים היתר דהיינו באיסור שמלות אשה על איש וכן להיפך, והמצריים ודאי לא היו נזהרים ואיש היה מתלבש בבגדי אשה הורה להם שיש היתר בשאלת שמלות אם יזהרו מזה שלא יעשו כמעשה המצריים בזה, ויש איסור אם לא יזהרו, ומש"ה בפעם הראשונה שלא הזכיר רק אשה כמ"ש ושאלה אשה משכנתה אמר שיש לה היתר אפילו בשמלות דהיינו אם יזהרו. ופעם השנית לא הזכיר שמלות דשם אמר איש מאת רעהו ואשה מאת רעותה דנמצא שיש הזהרה בין אנשים לנשים ע"כ לא זכר שם שמלות, ועל זה אמר ובני ישראל עשו כדבר משה ששאלו גם שמלות והיו נזהרים בזה (כנ"ל נכון):

פסוק מ

שלשים שנה וארבע מאות שנה וכו', זהו אחד מהדברים ששינו לתלמי וכתבו אשר ישבו בארץ מצרים ובשאר ארצות:

פסוק מב

שמורים לכל ב"י., משומר, ובא מן המזיקין לעיל בפסוק ואתם לא תצאו וכו' זכרנו במ"ש רש"י ולילה נתן, רשות למזיקין כו' דהיינו כשיש רשות לחבל אז הוא בלילה ממילא ה"ק כאן אף שיהיה ח"ו גזירה ורשות למחבלין מכל מקום בלילה זה לא יהיה להם רשות:

פסוק מג

זאת חקת הפסח, בי"ד בניסן. דא"ל בר"ח בשעה שנאמר החודש הזה לכם, דהא כתיב ויעשו כל בני ישראל כו' מסתמא תיכף אחר הציווי עשו:

כל בן נכר שנתנכרו מעשיו כו' בתרגום אמר דאשתמד משמע לע"א ככל סתם מומר וכ"כ הרמב"ן והרא"ם הוכיח מדכתב רש"י כל ערל הוא אפי' מתו אחיו מחמתמילה דאילו מומר לערלות מבן נכר נפקא ואי ס"ד דבן נכר הוא מומר לע"ז לא יליף מיניה מומר לערלות דלא הוה מומר אלא לדבר אחד ואינו דומה למומר לע"ז דהוא מומר לכל התורה כולה, אלא ודאי דאפילו מומר לדבר אחד הוה בכלל בן נכר כאן:

ואחד הנכרי כו' זהו לשון המכילתא ואין הכוונה ללמוד דין הנכרי דאדרבה פשוטו של נכר הוא נכרי אלא דל"ת דנכרי לחוד קרוי נכר אלא במשמע של נכר הוה נמי ישראל מומר:

פסוק מד

ומלתה אותו וכו', מגיד שמילת עבדיו מעכבתו. הרא"ם הקשה לרבי יהושע למה לי כל ערל לא יאכל השתא מילת עבדיו מעכבתו דידיה מיבעיא, ותירץ דהו"א דאז יאכל קאי על העבד. ואין זה נייח דאי נשמר מפירוש זה דהוא פירושו של רבי אליעזר א"כ מאי, מהני וכל ערל לא יאכל דהא ר"א מפרש כן אע"ג דכתיב וכל ערל. ולא ידענא מאי קשיא ליה דהא אח"כ מביא רש"י דכל, ערל הוא הוא להביא שמתו אחיו מחמת מילה ולהכי כתביה רחמנא כדי שיבוא זה ברבוי מגוף הפסוק ולא מרבוי דכל, דאפשר שיש דרשה אחרת לרבוי דכל כמו שאר כל שבפרשה זו. עוד הקשה לר"א ל"ל קרא דומלתה אותו השתא ישראל גופיה לא אכיל ערל עבד לכ"ש י"ל דהו"א דמילת האדון תועיל גם להעבד כמו בתרומה דאין מילת העבד מעכבתו:

פסוק מה

תושב, זה גר תושב, ושכיר, זה עכו"ם. בר"פ הערל תניא א"ר אלעזר מנין לערל שאין אוכל בתרומה נאמר תושב ושכיר בפסח ונאמר תושב ושכיר בתרומה מה פסח ערל אסור בו אף תרומה ערל אסור בה ר"ע אומר א"צ הרי הוא אומר בתרומה איש איש לרבות ערל שאסור בתרומה ומקשינן ור"ע האי תושב ושכיר מאי עביד ביה א"ר שמעיה לאתויי ערבי מהול ומקשינן והתנן קונם שאני נהנה לערלים מותר בערלי ישראל ואסור במולי עכו"ם קונם שאני נהנה, למולין מותר במולי עכו"ם ואסור בערלי ישראל ולמה לי למעוטינהו הא ערלים נינהו אלא לאתויי גר שמל ולא טבל כו'. והקשה הרמב"ן על רש"י שכתב כגון ערבי מהול לא ידעתי למה כתב דברים הנדחים בגמרא והעמידו הפסוק בגר שמל ולא טבל, ולא ידעתי למה לא הקשה כן על המכילתא בשם ר' יצחק שאמרה בפירוש דתושב ושכיר מלמד על גבעוני מהול ולא חש על מה שהקשה בגמרא מנדרים והטעם דבאמת הקושיא אינה קושיא, דבאמת הוה עכ"פ נמול אלא דבנדרים הולכין אחר לשון בני אדם כמו שהקשו זה בתוס' ודחקו לפרש דברי המקשן. ובעל המכילתא ודאי מתרץ כן קושיית המקשן ורש"י דעת המכילתא, ואין להקשות עכ"פ ל"ל קרא לאסור גבעוני מהול הא אתמעיט מבן נכר וערבי מהול כמ"ש רש"י לפני זה דבשלמא ערל ובן נכר צריכי כדאיתא בגמרא שם ערל משום דמאיס ובן נכר משום דאין לבו לשמים, אבל גבעוני מהול קשה. וצ"ל דהגבעוני ג"כ לבו לשמים ומחזיק שבע מצות בני נח ואפ"ה פסול דנכרי הוא וערבי וגבעוני מהול הם בני קטורה דדרכן לימול בגיותן, כדאיתא פרק ד' מיתות אלא עתה בני קטורה ליחייב:

פסוק מז

כל עדת ישראל וכו' יכול אף בפסח דורות וכו', ק"ל דבפסחים (דף צ"ו) חשיב במשנה מה בין פסח מצרים לפסח דורות ולא חשיב הך דבמצרים היה לפי המשפחות ובדורות היה בערבוביא וי"ל דשם לא חשיב אלא מידי דתליא בפסח דהיינו מקחו בעשור ונאכל בחפזון וטעון הזאה באגודת אזוב, משא"כ הך דהכא לענין משפחות לא הוה חילוק אלא בבני אדם האוכלין ומזה לא מיירי התם:

פסוק מח

וכל ערל וכו', ואינו נלמד מבן נכר דפירוש בן נכר לרש"י הוא המומר אפילו לדבר אחד לא כרמב"ם דכתב הך בן נכר הוא מומר לע"ז, ומש"ה כתב רש"י כאן דאינו למד מבן נכר דמשמע אילו היה מומר לערלה היה שפיר נלמד מבן נכר ואילו היה בן נכר מומר לע"ז לא היה מומר לערלה נלמד ממנו דשאני עובד ע"ז דהוי מומר לכל התורה, כ"כ הרא"ם:

פסוק מט

תורה אחת וגו', להשוות גר לאזרח, זה איתא במכילתא, וקשה דקרא ל"ל ע"ז דסברא הוא דגר שנתגייר הוא כישראל גמור. וכ"ת א"כ ל"ל ציווי דעשיית פסח בגר הא ל"ק דהו"א דפטור מפסח דענין פסח הוא מטעם שיצאו אבותינו ממצרים ואין זה בגר וכיון שהוצרך להזכיר עשיית פסח ה"א דתיכף שיתגייר יעשה פסח ת"ל והיה כאזרח הארץ, כפירש"י אבל כאן דכתב תורה אחת כו' ל"ל זה בשאר מצות שבתורה הא סברא הוא ולא הוצרך להשוותו אלא בפסח משום דאתא למטעי שלא יעשה תיכף, ונראה להקשות עוד ל"ל המול לו כל זכר מהיכא תיתי שיהיה עדיף מישראל גמור דאסור בערל. עוד, יש לדקדק במ"ש אז יקרב לעשותו יקרב הוא מיותר, ואז יעשנו מיבעי ליה ונ"ל דבא ללמד על מה דזכרו בגמרא שהבאתי בסמוך דתושב ושכיר קאי על גר שמל ולא טבל דפסול לפסח דבר זה הוא נלמד מפסוק דהכא, כי רש"י כתב דבריו כאן ע"פ המכילתא כמו שזכרתי דשכיר לא אתא אלא לגבעוני מהול וגם דבריו כאן הוא ע"פ המכילתא, ממילא אתא פסוק דהמול לו כל זכר על זה דה"ק אחר שימול אז יקרב לעשותו, פי' כיון שהוא מחוסר טבילה עדיין לא יעשנו. אלא אנו לומדים מזה שהוא קרוב לעשייה ומחוסר עדיין קצת והיינו הטבילה וכיון שאנו רואין שיש חילוק בענין הגר דאע"פ שנימול ומצות פסח תליא במילה ואפ"ה אינו כישראל כיון שלא טבל הו"א גם אם טבל יהיה איזה חילוק בינו לאזרח ודוקא בפסח הוא כישראל קמ"ל תורה אחת דאחר שטבל וראוי לפסח ראוי לכל המצות שבתורה. ואין להקשות לגמרא שלנו דיליף מל ולא טבל משכיר א"כ ל"ל כאן המול לו כל זכר, י"ל דיש עוד אחד שצריך לימוד דהיינו נולד מהול דצריך להטיף

ממנו דם ברית כדאיתא בגמרא שם, וזה יש ללמדו מן פסוק הזה, אע"ג דנקט זה בגמרא עם מל ולא טבל אין קפידא בזה דלענין דין שווים הם. כנ"ל בזה:

פרק יג

פסוק ב

לי הוא, ע"י שהכיתי בכורי מצרים. פירוש כל הבכורים אפילו בכור לאביו כמו שזכרנו בפסוק כי אמרו כולנו מתים, עיין לעיל:

פסוק ד

בחדש האביב, וכי לא היינו יודעים באיזה חודש. באמת אין מפורש בתורה באיזה חודש היתה יציאת מצרים. אלא דקשה ליה אם היה נכתב דבר זה בתורה דרך גילוי לנו אימת היה כגון בחודש האביב יצאו ישראל לא היה קשה מידי. אלא דהוקשה לו שזה אמר משה לבני דורו היום אתם יוצאים בחודש האביב והלא בני דורו היו יודעים באיזה חודש, ומהר"ם יפה הגיה כאן לא היו יודעים פירוש בני דורו שדבר עמם ונכון הוא. אבל נראה דאין פירוש של היינו יודעים באיזה חודש אם ניסן הוא או שאר חודש אלא דהפירוש הוא דנתן הכתוב סימן על חודש ניסן שהוא אביב למה לי סימן זה דדבר זה היה שייך אם חודש ניסן עצמו היה צריך לתת בו סימן איזה ניסן הוא, אבל זה ודאי אנו יודעים דניסן הוא אביב וא"צ לכתבו א"כ לא היה לו לומר אלא היום בחודש ניסן אתם יוצאים ואנו יודעים איזה יום הוא, ומתרץ דבר זה שהוא אביב הוא לעורר אותם על הטובה:

פסוק יב

והעברת אין והעברת אלא לשון הפרשה כמו והעברתם את נחלתו לבתו. קשה דאיתא בפרק יש נוחלין (דף קט"ז) א"ר יוחנן כל שאין מניח בן ליורשו הקב"ה מלא עליו עברה שנאמר והעברתם את נחלתו לבתו והא הכא כתיב ג"כ והעברת ואין שייך לדרוש לשון עברה. וי"ל דהתם לאו מכח לשון והעברתם לחוד דריש אלא מכח שינוי דכתב שם לשון נתינה בשאר ירושות רק אצל בת כתב והעברתם אלא לדרשה זו קאתי:

פסוק יח

ים סוף, כמו לים סוף ולשון סוף כו' משמע שמ"ש לשון ים סוף הוא מקושר עם מה שאמר לפני זה. ונראה שהוא בענין זה דהו"א דים סוף אינו אלא סימן לחוד ולא הלכו שם כי א"א לילך בים אלא שהלכו דרך המדבר ונתן סימן איזה מדבר היינו דרך אותו מדבר שקורין אותו מדבר ים סוף בשביל שהוא קרוב לו וסוף היינו הקנים הגדלים במים ע"כ פירש דאינו כן אלא המדבר אינו דבוק עם ים סוף אלא ה"ק שהלכו דרך המדבר לים סוף דהיינו תוך הים סוף, ול"ת היאך שייכא הליכה במי ים סוף ע"כ נאמר ולשון

סוף הוא אגם שיש בו קנים ושם שייך שפיר הליכה וכן ותשם בסוף דאין פירושו במים עצמם אלא בחנם שיש שם קנים, וכן פירש"י שם לשון אגם:

פסוק יט

השבע השביע, השביעם שישביעו לבניהם כו'. שבועה ראשונה השביע לאחיו כמו שפירש"י אחר זה, ומנין זה דילמא התורה דברה כפל כדרכה בכ"מ כגון פקד יפקוד וכן בכ"מ ונראה שההוכחה לזה היא מכח אתכם שאמר שעצמות כל השבטים יעלו עמו ואי לא היתה השבועה רק לאחיו לחוד לא היתה שייכות לשבועה זו, ואי לא היתה השבועה רק לבני ישראל שהם יוצאי מצרים לא מתיישב לשון אתכם דעם השבטים מדבר שיעלו עצמות יוסף עם עצמותם, אלא ודאי דתרי שבועות היו אחת לאחיו שישביעו אח"כ לבניהם, וע"ז מקשה אח"כ למה באמת תרי שבועות היה לו להשביע בניו לחוד בזה שיעלו עצמותיו מיד, והא דלא מקשה כן בסוף ויחי בהשבעת יוסף לבני ישראל י"ל דשם לא מוכח שיעלו עצמותיו אח"כ אלא תיכף יעלו עצמותיו והא דאמר פקוד יפקוד אלהים אתכם ה"ק כיון דלעתיד פקוד יפקוד אלהים אתכם ולא תשארו בכאן ע"כ והעליתם עצמותי מזה תיכף, משא"כ כאן דכתיב אתכם משמע דוקא בעת יציאתם, בגאולה קאמר וע"כ הקשה למה באמת לא השביע שיעלוהו תיכף:

פסוק כא

לנחותם, כמו להנחותם, לראותכם כמו להראותכם כו', פירוש הפת"ח שתחת הלמ"ד מורה על ה"א כמו להראותכם, והא דפשוט בלהראותכם טפי מלנחותם. נ"ל דהכי הוא דבלראותכם בלא למ"ד הוה ראותכם פירושו ראייה שלכם והלמ"ד שהיא לשימוש הוה פירושו לראייה שלכם ואין מתיישב הענין שם לפי זה אלא צריך להוסיף שם ה"א ויהיה פירושו להראות לכם, וכאן יש שני פירושים האחד הוא שהשי"ת הולך לפניהם יומם בעמוד הענן דהיינו שיקח עמו עמוד ענן לשרתו לנחותם הוא עצמו יתברך ינחה אותם בדרך כמו שמצינו בשעת מתן תורה רכב אלהים רבותיים ולא באו רק לכבוד, והפירוש השני שהשי"ת לקח את עמוד הענן כדי שהעמוד הענן ינקה אותם, וע"כ מביא רש"י ראייה כמו שבלראותכם מורה הפת"ח על ה"א ה"נ כן הוא והוה כמו להנחותם פירושו ע"י שליח דהיינו שע"י שליח שהוא העמוד ענן ינחה אותם כפירוש השני שזכרתי, וזהו שכתב רש"י והקב"ה מוליכו לפניהם, ומ"מ את עמוד הענן הכין הקב"ה להנחותם כפירוש השני שזכרנו (והרא"ם פירש פירוש אחר על רש"י ואינו נוח לי):

פסוק כב

לא ימיש הקב"ה כו'. ופירוש ימיש הוא לשון הפעיל יוצא לשני, דאילו כתיב ימיש היה פירושו שעמוד הענן לא ימוש מעצמו דהיינו לשון פועל עומד, ואינו כן מדכתיב ימיש

ביו"ד. וכתב רש"י אחר זה מגיד שהעמוד אש כו', פירוש שזה מוכח מדכתיב ימיש ביו"ד ופירושו הקב"ה יעשה שלא ימיש מכלל שבלאו מעשה הקב"ה היה מש, וזה ודאי צריך טעם למה היה מש בלי מעשה הקב"ה, ועל זה תירץ דכל עמוד היה בו שינוי קצת יותר משיעורו לפי טבעו, והיינו שהיה עמוד הענן ממהר לבא יותר משיעורו לפי הטבע וכן עמוד האש ממהר לבא בעוד העמוד ענן קיים, והרא"ם הקשה ממה שכתב בפרשת תשא ומשרתו יהושע בן נון לא ימיש מתוך האהל ותירץ שיש בלשון הפעיל ג"כ עומד ונראה דימיש דיהושע הוא כמו ישיר משה, ופירש"י בפרשת בשלח אז עלה בלבו שישיר, וה"נ ביהושע יפורש שלא עלה על לבו למוש מתוך האהל, אבל הכא בעמוד הענן לא שייך לפרש כן, ע"כ מפרש רש"י דקאי על הקב"ה שהוא עשה שלא ימיש עמוד הענן בכל המסעות ושייך שפיר לשון עתיד:

פרק יד

פסוק ד

אכבדה בפרעה, כשהקב"ה מתנקם ברשעים כו'. ובפרשת שמיני בפסוק בקרובי אקדש כתב רש"י כשהקב"ה עושה דין בצדיקים מתירא כו'. עפ"ז פירשתי מדרש והארץ היתה תהו ובהו זו מעשיהם של רשעים ויאמר אלהים יהי אור זו מעשיהם של צדיקים, אבל, איני יודע באיזה מהם חפץ ממ"ש וירא אלהים את האור כי טוב הרי במעשיהם של צדיקים הוא חפץ. ותמהו רבים על זה. ולפי מה שזכרתי אתא שפיר דמאחר שהשי"ת מקודש גם ממעשה רשעים מכח שעושה דין בהם הו"א שחפץ בזה ח"ו:

בפרעה ובכל חילו, הוא התחיל בעבירה כו', בפ"ק דר"ה (דף ח') א"ר חסדא מלך וצבור מלך נכנס תחילה (פירש"י כשהקב"ה דן אותם) שנאמר משפט עבדו ומשפט עמו ישראל, והטעם מקמי דליפוש חרון אף בשביל עונות צבור, וקשה למה לא פירש"י כאן כן בפרעה ובכל חילו וי"ל דהתם קאי על מלך ישראל דוקא:

פסוק ה

ויוגד למלך מצרים כו', לכך אנו קורין השירה ביום השביעי. בסוף שלח לך מביא רש"י בשם ר' משה הדרשן שמונה חוטין כנגד שמונה ימים ששהו ישראל משיצאו ממצרים עד שאמרו שירה, על הים, ושמא חולק על הא דכאן, כ"כ הרא"ם. ויש מפרשים דגם ר"מ הדרשן ס"ל דבשביעי של פסח אמרו שירה רק שמתחיל החשבון מערב פסח שפרקו עול מצרים מעליהם. ולי נראה דודאי אין שום דרך לומר דלר"מ דרשן יהיה קריאת השירה ביום אחר מן מנהג כל העולם, אלא דהענין הוא דשלשה ימים שנתן להם רשות ללכת הם דוקא עם הלילות וא"כ אין יום ראשון מן החשבון כיון שאין לילו עמו, דוגמא לדבר

בארבעים יום שעלה משה לרקיע שאין יום ראשון מן החשבון כיון שאין לילו עמו. וע"כ המתינו האקטורין במדבר עד שלשה ימים שלמים ממילא ביום חמישי חזרו לאחוריהם אל. פרעה ובששי ושביעי רדפו ליל שמיני ירדו לים כו'. וכל זה הוא שלא נחשב יום ראשון בתוך שלשה ימים שנתן להם פרעה ושהו שמונה ימים עם יום הראשון. ואנחנו שעושין פסח שבעה ימים אנו אומרים השירה ביום השביעי עם יום הראשון זכר ליום השביעי שלהם שהיה באמת יום שמיני (כנ"ל ליישב דבר זה):

ויהפך וכו', בשביל ממונם שהשאילום. יש לדקדק מנלן הך מילתא דהא בקרא כתיב מעבדנו, משמע לא הממון. ויש מתרצים דלנגד פרעה אמרו מעבדנו וכנגד עבדיו אמר בשביל ממון, ואין זה בלשון הפסוק. ונ"ל דקשה לרש"י במה שאמרו מה זאת עשינו כי שלחנו כו'. דאטו עשו כן ברצון והלא בהכרח היה ובמה נתחרטו. אלא דה"ק דמשה לא אמר אל פרעה אלא שלח עמי ויעבדוני ממילא לא ביקש שנעזוב אותם מעבודתם לנו אלא לעבוד את ה', אבל שאלת ממון לא ביקש ממנו אלא אנחנו מעצמנו עשינו אותו. ע"כ אמרו מה זאת עשינו פירוש בשאלת ממון שלנו כי כבר שלחנו את ישראל מעבדנו אלא לעבוד את ה' ויצאנו ידי חובת המקום ב"ה ואנחנו עשינו מותרות:

פסוק יא

המבלי אין קברים, וכי מחמת חסרון כו' לשון מבלי הוא לשון לאו כמו אין, וא"כ היאך יתיישב הנהו תרי לאוים הסמוכים, לכן פירש דלאו הראשון קאי על סתם חסרון קברים לא על במצרים, והשני קאי על במצרים, וה"ק וכי מפני חסרון קברים אתה דואג וחושב לחסרון, דהיינו מה שאין קברים במצרים:

פסוק יב

אשר דברנו אליך במצרים, והיכן דברו ירא ה' עליכם. פירוש שאותו הדבור נתחזק עכשיו ובכללו היה חדל ממנו שזה היו אומרים עכשיו:

ממותנו, מאשר נמות פירוש דיש שני פירושים על מותנו, האחד הוא שם כמו מות ישרים דהוה מות שם דבר ה"נ כאן מות בחול"ם דקאי על המיתה וה"ק ממיתה שלנו, והשני דקאי על הפעולה וה"ק מאשר נמות, וההפרש הוא דלפירוש הראשון מזכיר המיתה סתם ואח"כ האדם, דהיינו מיתה של כל העולם תהיה עכשיו שלנו ולפירוש השני מזכיר תחילה האדם ואח"כ מיתה שלו ואין מזכיר כלל מיתה סתם, ואילו היה נקוד מלאפו"ם דהיינו חול"ם היה כפירוש הראשון דמותנו בחול"ם הוא כמו אכלנו שפירושו אוכל שלנו, ועכשיו שנקוד בשור"ק הוא כפירוש השני, ומביא ראייה ע"ז. והשור"ק הוא שאנו קורין מלאפו"ם כמו קומי שובי:

פסוק יט

וילך מאחריהם כו'. וכאן הוא אומר מלאך האלהים כו' הא דפירש"י זה אחר וילך מאחריהם שהוא מאוחר בפסוק הוא מטעם זה, דבלאו הא מילתא לק"מ במ"ש אלהים לפי שכאן יש דין למצרים להרע, להם ומש"ה אמר מדת הדין, אבל עכשיו שאמרנו שקיבל חצים כו' ש"מ שבשביל הצלת ישראל נאמר אלהים צריך טעם על זה:

ויסע עמוד הענן כו', לא נסתלק הענן. פירוש שגם בכל יום היה המלאך שוכן בענן אלא שנסתלק הענן בלילה לגמרי והיה המלאך בתוך עמוד האש וכאן לא נסתלק אלא המלאך הלך עמו לאחריהם ועמוד האש לפניהם להאיר להם:

פסוק כ

ויבא בין מחנה מצרים, משל כו'. פירש פסוק זה קודם ויסע עמוד הענן שכתב קודם פסוק זה ללמדנו פירוש הפסוקים לענין מלאך אלהים ועמוד הענן דלא תימא דמלאך וענן היו שני שלוחים בשוה כ"א מיוחד בפני עצמו כי מלאך אלהים פה פירשו הראב"ע והרמב"ן שהוא השר הגדול ההולך בענן ובזה נ"ל לתרץ השינוי דגבי מלאך כתיב וילך מאחריהם ובעמוד ענן כתיב ויעמוד מאחריהם אלא להורות שהעיקר הוא מלאך אלהים והענן נגרר אחריו ואין הליכתו מתיחסת אליו אלא להמלאך רק שהענן עמד אחריו והמלאך היה ענינו להגן על ישראל ולעשות הבדל בין המצריים והחצים שלהם ובין ישראל ואע"ג דבפרשת יתרו כתב רש"י שהענן מקבל החצים לק"מ דהקבלה היא להמלאך והענן נגרר אחר המלאך שהוא העיקר, ומ"ש ויבא בין מחנה כו' ולא כתיב ויבאו הוא ג"כ מטעם זה דעל המלאך קאי שהוא העיקר, ומש"ה מביא רש"י תיכף ויבא קודם ויסע עמוד הענן להורות דויבא קאי על המלאך והענן היה בשביל המלאך כי שם מרכבות כבודו, ומתורץ בזה מה שיש לדקדק בלשון הכתוב ויהי הענן והחושך כאילו נעשה ממילא ואח"כ כתיב ויאר את הלילה דהיינו העמוד האש היה בא בשביל זה, אבל בענן לא כתיב ויחשיך דלא בא בשביל זה רק נגרר אחר המלאך וממילא נעשה חושך מכח ההבדל שהיה שם:

ויאר וכו' והחושך של ערפל לצד מצרים. נראה דלא היה חושך בתוך מחנה מצרים דא"כ לא היו יכולין לזרוק חצים ובליסטראות, אלא דבין מחנה ישראל למצרים היה הבדל ובאותו הבדל היה חושך לצד מצרים ולא בין המצריים עצמם, ומה שזכר רש"י והחושך של ערפל פירוש חושך של ענן כי הענן הוא הערפל כי דרך הערפל להחשיך לכל צד וגם לצד של ישראל היה מחשיך אלא שעמוד אש שלפניהם היה מאיר לפניהם:

פסוק כג

כל סוס פרעה, וכי סוס אחד היה לו לעיל בפסוק וישיגו אותם חונים על הים כל סוס רכב פרעה לא הקשה כן. דשם י"ל דרבותא קמ"ל דכל סוס בפני עצמו השיב את ישראל וראה אותם משא"כ כאן אלא דקשה דילמא על מין סוס קאמר דשייך בו לשון רבים כדכתיב בסוף ישעיה (ס' ז') כל צאן קדר יקבצו לך. וי"ל דקשה דהא סיים בלשון פרשיו דהוא לשון רבים ולא אמר פרשו לשון יחיד אלא דיש טעם לזה שאמר סוס לשון יחיד:

פסוק כד

בעמוד אש וענן כו' ועושה אותו כטיט הקשה הרא"ם דבלא עמוד הענן נעשה כטיט מכח לחות המים ורתיחת המים, ולק"מ דלחות המים היה נשרף וכלה מחמת הרתיחה והיה קשה, משא"כ בעמוד הענן שלא היה פוסק מללחלח ועמוד האש לא פסק מלהרתיח וע"י זה נעשה טיט:

ויהם כו', נטל סגניות, פירוש בערוך ענין חכמה ודעת:

פסוק כו

וישובו המים, שהיו זקופין ועומדים כחומה כו'. דל"ת שלמטה התחילו לזוב כדרך המים והיו מוסיפין והולכים עד שנתכסו המצריים אלא המים העומדים בגובה הם נפלו עליהם ויכסו מלמעלה כדרך כל כיסוי, וזה שהוצרך רש"י להזכיר ויכסו על מצרים שלא כלשון הפסוק את מצרים:

פסוק כח

ויכסו וגו', לכל חיל פרעה כן דרך המקרא לכתוב למ"ד יתירה כמו לכל כליו תעשה נחושת. הרמב"ן כתב ע"ז ואינו כן רק פירושו דהחיל אינו רכב ופרשים אבל הם עמו שלקח עמו כמ"ש למעלה כל סוס רכב ופרשיו וחילו, וכמוהו כסוי בלמ"ד כמו לים מכסים המכסה על הקרב ע"כ. ואין דבריו מובנים דמה שאמר שכל חיל פרעה היינו שהם עם של פרעה, בודאי גם רש"י ס"ל כן, אלא דמ"מהלמ"ד יתירה דהיה יכול לומ' כל חיל. ומ"ש עוד וכמוה כיסוי בלמ"ד כמו המכסה על הקרב תמהתי מה צריך לראייה ע"ז הלא רש"י עצמו כתב לפני זה וישובו המים כו' ויכסו על מצרים וגם רש"י כאן ס"ל הכי, אלא דהיתור דחקו ואמר ע"ז דתיקון הלשון הוא כן:

פרק טו

פסוק א

אז ישיר משה, אז כשראה הנס עלה בלבו שישיר. הרמב"ן הקשה מפסוק יעשו עגל בחורב, כמה ימרוהו במדבר, יהרוג בברד גפנם וכל המזמור. ולא הבנתי הקושיא דדעת רש"י בכ"מ שיש לשון עתיד וא"א לפרשו לשון הוה לפי שאינו רק לפי שעה יש לפרשו

על המחשבה שתחילה עלה במחשבה לאותו שעושה הפעולה שרוצה לעשות פעולה ההיא וכן עשאה, גם ביעשו עגל בחורב הוא כן שעלה על דעת אותן הפושעים לעשות כן וכן עשו, ואפילו במקום שאין יו"ד בתחילה כגון תפתח ארץ ותבלע דתן כו' הפירוש הוא כן שהדבר הראוי שיהיה כן היה כן ונתקיים הדבר ההוא:

סוס ורוכבו, שניהם קשורים זה בזה. חידש בזה שני דברים, האחד שהיו קשורים. שנית שהמים הגביהו אותם וחזרו וירדו, ומנין לשני דברים אלו. ונראה דהוכיח זה דאל"כ קשה למה אמר רמה בים משמע דהמים קודמים והא באמת אינו כן דהא כתיב וישובו המים ויכסו על הרכב דהיינו שהים, כיסה אותם מלמעלה והם קודמים להמים, אלא דתרווייהו איתנהו מתחילה באו המים מלמעלה והמים הגביהו אותם ביחד וחזרו וירדו למטה ואי לא היו קשורים ביחד מאי נפקותא יש שהסוס בפני עצמו נעשה לו, כן דבבהמה בפני עצמה אין שייך בה עונש אע"כ דהיו קשורים ביחד והעונש להרוכב שנתבזה כ"כ עם הבהמה:

פסוק ב

עזי וזמרת וגו' וכן בדברי הימים ב' (י') ובני ישראל היושבים בערי יהודה כו). א דהא פסוק זה נאמר ג"כ במלכים י"ב ואין שינוי רק שבמלכים כתוב לפני זה וילך ישראל ובד"ה כל ישראל ומכח זה השינוי תירץ בג"א דבמלכים יש לפרש שמקצת ישראל שהם עשרה שבטים הלכו לדרכם לבחור להם מלך אחר ובני ישראל דהיינו שבט יהודה והנלוים לו הלכו לדרכם וימלוך עליהם רחבעם וא"כ אין הוכחה מזה. אבל בד"ה שכתוב וילך כל ישראל משמע אף יהודה הלך לדרכו וא"כ הא דכתיב ובני ישראל היושבים בערי יהודה הוא מחובר אל וימלוך והוי"ו נוספת. ואין לי נייח מזה דגם בד"ה יש לחלק כן דמ"ש כל ישראל היינו כל השבטים לבד מיהודה, ותו דרש"י לא מיירי כאן מענין וי"ו נוספת אלא מענין עבר ועתיד דהיינו כיון שמיירי כאן מענין עבר היה לו לומר מלך עליהם בקמ"ץ וממילא לא היה צריך ו"ו ועיקר הקושיא מלשון עבר, ונ"ל דזה פשוט דלא הוקשה לרש"י לשון עבר לחוד דהא בכ"מ אמרינן דהוי"ו שבראש, התיבה מהפך מעתיד לעבר אלא שאין זה שייך אלא בראש הפסוק בענין שאין לו דבוק עם מה שלפניו, אבל במקום שיש לו דבוק אין לומר כן. ועל זה מביא ראייה מדברי הימים במ"ש וימלוך שהוא דבוק למה שלפניו ובני ישראל היושבים בערי יהודה דאי ממלכים איכא למידחי דשמא שני פסוקים הם דהיינו שנכתב קודם מלכות רחבעם ושאר בני ישראל היושבים בערי יהודה היו יושביה בערי יהודה זהו סוף פסוק, ואח"כ כשהומלך רחבעם כתב פסוק אחר וימלוך עליהם רחבעם ממילא הוה הוי"ו מהפך לעבר כיון שהוא תחילת הפסוק.

ע"כ מביא מד"ה שאותו ספר נכתב אחר שנעשו כל המעשים ממילא הוא נכתב בפעם אחת והוא, דבוק לשלפניו ואפ"ה כתיב וימלוך אלא דע"כ אורחיה דקרא הוא:
זה אלי כו' מה, שלא ראו נביאים. על הראיה לחוד קאמר אבל לא על השגת הנבואה (כ"כ רבינו בחיי):
אלהי אבי הוא זה. דבלא זה קשה, דהיה, לו לומר אלהי אבי ארוממנהו בלא וי"ו אלא ודאי דתרתי מילי קאמר הפסוק:
לא אני תחילת הקדושה נראה דקשה דהו"ל לומר תחילה אלהי אבי ואח"כ זה, אלי ע"כ פירש דתרווייהו קאי על עצמם אלא דתחילה אמר מצד שהוא אלהי ואח"כ מוסיף קדושה שמוחזק לי מאבותי ויש לי חלק גדול בהקב"ה, מש"ה כתב רש"י מוחזקת לי, פירוש שאינו מזכיר מה שהוא אלהי אבי מצד אבי אלא מצדי שתחילה אני מזכיר מצד עצמי שאני עובד אותו ונוסף על זה שהוא לי מצד הירושה. וכן הוא הפירוש בכ"מ שנאמר אלהינו ואלהי אבותינו הוא על החזקה הזו שאנו מוחזקים בהקדושה בשני חלקים:

פסוק ד

ומבחר שם דבר נראה כוונתו דל"ת דהמ"ם הוא שימוש דהיינו שהשורש הוא בחר ומבחר פירושו קצת מן הבחיר כמו מבני ישראל או מקצה אחיו. וזה אינו דהא נטבעו כולם לא קצתם, ע"כ פירש דהמ"ם היא מן יסוד התיבה כאילו כתיב ובחיר שלישיו והיינו כל הבחיר וכמו מרכב משכב. והרא"ם וג"א פירשו מה שפירשו ואין צורך לפי ענ"ד:

פסוק ה

יכסיומו כו' ודרכו להיות ננקד במלאפום, ופירוש מלאפו"ם מה שאנו קורים חול"ם כמו תבלעמו תביאמו ותטעמו:

פסוק ו

תרעץ אויב, תמיד היא רועצת. פירוש דהך תרעץ אינו לשון עתיד אלא לשון הוה שמשמש בלשון עתיד ג"כ כיון שהוא מצוי תמיד:

פסוק ח

ברוח אפך כו', כמו נאקה בחוטם. ר"פבמה בהמה (דף כ"א) ופירושו נוקבין חוטמה ומשימים טבעת לתוכה:
נערמו. לשון ערמומית. פירוש שעשו ערמה לרמות המצריים שירדו לשם. אבל צחות המקרא הוא כמו ערמת חטים פי' לשון צבור וכרי פירוש שהמים נעשו גלים:

פסוק טו

אלופי אדום אילי מואב, והלא לא היה להם לירא כו' במכילתא אמרו בזה, א"ת שהם באים לירש את ארצם והלא כבר נאמר אתם עוברים בגבול, אחיכם בני עשו ויראו מכם ונשמרתם מאד אל תתגרו בם מלחמה מה ת"ל אז נבהלו אלופי אדום, וכן מקשה על מואב דהרי כתיב אל תצר את מואב ומתרץ מה שתירץ רש"י כאן והקשה הרא"ם דהא שמעו עמים היינו ביציאת מצרים, ואילו אזהרות דאדום ומואב לא נאמרו אלא בסוף, וכתב בשם התוספות מה שכתב ולא תירץ בזה כלום דעכ"פ היו אזהרות הנ"ל אחר יציאת מצרים זמן רב, ונ"ל בדרך זה דהכתוב כלל תחילה כל העמים, ואח"כ פרט פלשת אדום ומואב, משמע שלהם היה אימה יתירה קשה בשלמא פלשת שפיר דהיו יראים שירצו לעשות בהם נקמה, אבל באדום ומואב מה היא המורא יתירה. ועוד יש להקשות דמצינו באלו שתי אומות שכתוב בהם שהיו מתיראים, במואב כתיב ויגר מואב מאד כו', משמע דבאותו פעם היה עליו מורא ולא קודם, וכאן כתוב שכבר היה להם מורא בשעת יציאת מצרים אלא ע"כ דהמורא שמזכיר בשעת יציאת מצרים הוא הוא המורא הנזכר במקומו אח"כ וכאן זכרהו בדרך נבואה ועל זה קשה דא"כ אין כאן מורא באמת כי בשניהם כבר נאמרה בעת ההיא שלא ילחמו בם והמורא הנזכר שם אינו מורא באמת. וא"כ אין צורך כאן להזכיר דאדרבה האימה שבכלל כל העמים היא יתירה על זה. ועל זה מתרץ דהמורא דכאן מורא על הצער על כבודן של ישראל שנצטערו אדום ומואב ע"ז יותר משאר האומות (כנ"ל נכון):

פסוק טז

תפול עליהם אימתה, על הרחוקים עיין בפירש"י סוף עקב ותבין כאן כוונת רש"י: עד יעבור, כתרגומו. שתרגם עד יעבור ראשון על ארנון והשני על הירדן ותבין זה ממ"ש רש"י פרשת חקת על פסוק ואת הנחלים ארנון:

פסוק יז

מכון לשבתך, מקדש שלמטה מכוון כו' נראה דהוכיח זה מדאמר מכון לשבתך ולא אמר מכון שבתך, דהוה משמע דהממון הוא שבתך ע"כ מוכרח ששבתך הוא ענין אחר מן מכון והיינו דמכון קאי על מקדש שלמטה ולשבתך הוא כסא של מעלה ב"ה וזה מכוון נגד זה:

אשר פעלת. הוסיף רש"י מלת אשר דבלאו אשר הוה פעלת קאי על מכון שהוא מקדש של מטה דהיינו שפעלת, את המכון ובזה יש מקום לטעות ולומר שלא נזכר כאן כלל מקדש של מעלה אלא לשבתך קאי אמכון וה"ק מכון שתשב שם פעלת אבל, במלת

אשר קאי פעלת על שלמעלה ממילא קאי לשבתך על של מעלה דהיינו אשר כבר פעלת שהוא כסא הכבוד:

מקדש, הטעם עליו זקף גדול. ג"א כתב בשם מהר"א מפראג, דאל"כ היה ח"ו כשתי רשויות מקדש של ה' כוננו ידיך, אבל עתה מקדש הוא מלה בפני עצמה, ופירושו המקדש אשר כוננו ידיך ה'. ולי נראה לדקדק עוד במה שהוסיף רש"י ה"א, על מקדש, וכתב המקדש, ועוד שכתב השם אחר ידיך ולא כמו בפסוק שהוא קודם. והכל ניחא דעיקר כוונת רש"י להדביק פסוק זה לפסוק שאחריו ה' ימלוך כו', והפסוק השני הוא עיקר הידיעה, והפסוק הראשון הוא דבוק להדי הדדי, וה"ק המקדש הידוע דהיינו אשר כוננו ידיך אתה ה' בשתי ידיך אני אומר שזה יהיה בזמן שה' ימלוך כו' כמ"ש רש"י אחר זה, ומש"ה סמך כוננו להמקדש, כאומר המקדש של שתי ידיך שלך אתה ה'. וע"כ הפרידו למקדש מן ה', וכתב עוד המקדש בה"א דאי לאו הכי הייתי מפרש דאין פסוק זה דבוק לשל אחריו, אלא הידיעה הוא בפסוק הראשון עצמו בכוננו ידיך דהיינו שמודיענו שמקדש ה' כוננו ידיו של הקב"ה ממילא לא נדבק עם ה' ימלוך כו', וא"כ אין פירוש לפסוק ה' ימלוך כו' כאן:

פסוק יח

לעולם ועד כו', לפיכך היא פתוחה כן הוא במקצת ספרים שיש נקודת פת"ח תחת הוי"ו, אבל ברוב חומשים נקוד קמ"ץ תחת הוי"ו, ולפיכך י"מ דהיא פתוחה דנקט רש"י לא קאי על הוי"ו אלא על העי"ן שכאן היא נקודה בסגו"ל שהוא נקרא פת"ח קטן, אבל ואנכי היודע ועד שהוא לשון עדות והוי"ו בו שימוש נקוד ציר"י תחת העי"ן וציר"י הוא קמ"ץ קטן. ולא הסכים על זה בג"א גם בעיני לא יתכן דרש"י יקרא פת"ח סתם לסגו"ל, וכן קמ"ץ סתם לציר"י, ובמקומות שרוצה לומר כן כותב בפירוש כן. והפירוש פשוט כאן ואין זו סתירה מה שלא נמצא כן בהרבה חומשים דמצינו עוד כן ברש"י, כגון כלות משה כתוב ברש"י כלת חסר וכן בפרשת תרומה בפסוק את כל אשר אצוה אותך כתוב ברש"י וי"ו יתירה ואת כל:

פסוק כא

ותען להם מרים וכו', ומרים אמרה שירה לנשים. פי' כל השירה כמו משה אלא שהפסוק קיצר ולא זכר רק הפסוק הראשון:

פסוק כב

ויסע משה כו', שעטרו סוסיהם בתכשיטי כסף וזהב. והא דכתיב לעיל וינצלואת מצרים, מ"מ היה להם אוצרות כסף וזהב. ונראה שלזה נתכוין האומר שעשאוה כמצולה שאין

בה דגים, כלומר אע"פ שאין דגים נראים בתוכה מ"מ אין לומר שאין בה דגים כלל שהרי המים עמוקים מאד וא"א לעמוד, על כולם:

פסוק כד

וילונו כו', להסב הדבור אל האדם. פירוש ענין תלונה נזכר דרך נפעל אל האדם ולא יאמר לונן שהוא לשון פועל, וכתב הג"א דאל"כ הוה לינקד היו"ד בקמ"ץ, אבל כאן היו"ד בחיר"ק קוא מלשון נפעל כמו יכונו יחדו (משלי כ"ב).

פסוק כה

שם שם לו כו', שבת ופרה אדומה ודינין. זה יליף מדכתיב חוק ומשפט, חוק זה פרה דאין בה טעם, ושבת נראה דהוי חוק מדאסרינן לאבות מלאכות דוקא, מחמת שהיו במשכן, ואי בטירחא תליא מילתא היה לאסור דברים במטלטלין מאי דהוא טירחא יתירה, כגון קוצץ עצים תלושים דאין חייב עליהם מן התורה אלא דגזירת הכתוב הוא ומשפט היינו דינים. אלא דקשה דבמכילתא לא חשיב פרה, רק כבוד אב ואם, ובפרק ד' מיתות (דף נ"ו) חשיב עשר מצות קבלו במרה, שבע מצות בני נח, ושבת, וכיבוד אב, ודינין. ורש"י עצמו חשיב בפרשת ואתחנן בפסוק כאשר צוך אף על כבוד אב ואם נצטוו במרה שנאמר שם שם לו חוק ומשפט, וכאן לא חשיב כבוד אב. ונראה דבפשט הפסוק של חוק ומשפט אין נרמז כבוד אב, אלא מדכתיב כאשר צוך בכבוד אב ילפינן שגם כבוד, אב נאמר שם. וכאן לא בא רש"י לפרש אלא קרא דכאן, אבל באמת היה גם כבוד אב נלמד מן כאשר צוך, ומש"ה כתב רש"י במשפטים בפסוק ויבא משה ויספר כו' ואת כל המשפטים שבע מצות בני נח ושבת וכבוד אב ופרה ודינין אך צ"ע מהיכן למד רש"י דפרה אדומה, נאמר במרה, דאינו בגמרא ומכילתא ואם אמרה מסברא דנפשיה היה לו לומר גם כלאים וחזיר דנקט בתר הכי. והקשה הרא"ם ממאי דאמרינן בפ' כל, כתבי (דף קי"ח) אלמלי שמרו ישראל שבת ראשונה כו' שנאמר ויהי ביום השביעי יצאו מן העם ללקוט וכתיב בתריה ויבא עמלק והלא אותה שבת שיצאו ללקוט לא היתה שבת ראשונה דכתיב ויסעו מאילים ויבאו כו' בחמשה עשר יום לחודש. ואיתא בפ' ר"ע (פ"ז) אותו יום שבת היה ואחר אותה שבת ירד להם המן וכתיב ביום הששי לקטו לחם משנה כו' ביום השביעי יצאו ללקוט משמע ששבת שלישית אחר מרה היתה וצ"ע עכ"ל. הך שבת שלישית ר"ל שבוע שלישית דבמרה נצטוו על השבת ואח"כ באו לאילים והיה שבת יום ט"ו, ואח"כ ירד המן ביום ט"ז דהיינו יום ראשון ואח"כ בשבת יצאו ללקוט. ונראה לתרץ דשבת ראשונה דקאמר לאו ראשונה לאזהרת שבת בכלל קאמר אלא ראשונה למצה שנצטוו עליה בפרט דהיינו שביום השבת לא יצאו ללקוט המן כדכתיב ששת ימים תלקטוהו וביום השביעי שבת לא יהיה בו ממילא לא יהיה היתר

לצאת וללקוט כמו שפירש"י על למען אנסנו דהיינו שלא יצאו ללקוט, אלא דאח"כ נתוסף אזהרה דלא יצא איש, ממקומו ביום השביעי, וכבר ידעו גם כן איסור שבת אלא דאיסור הלקיטה לא קיימו אפילו פעם אחת:

ושם נסהו, לעם וראה קשי ערפו כו'. הרא"ם הקשה אמאי לא פירש ושם נסהו על המצות שנתן להם לנסותן אם יקבלום בשמחה ולק"מ דאם כן היה לו לומר שם שם לו חוק ומשפט ונסהו, ושם ל"ל, אלא ע"כ דהנסיון הוא מילתא אחריתי לבד מן החוק והמשפט:

פסוק כו

לא אשים עליך, ואם אשים הרי הוא כאילו לא הושמה כי אני ה' רופאך. קשה הא עכ"פ יש צער כל זמן שלא נרפא ואילו לא הושמה אין צער כלל. ותו מאי נתינת, טעם במה שהקדוש ברוך הוא הוא הרופא טפי מרופא הדיוט. ונראה דהכי פירושו דאם הרפואה על ידי בשר ודם עכ"פ נשאר רושם שהכל רואין שהיתה שם מכה כדאיתא בפרק המדיר (דף ע"ה) נשכה כלב ונעשה מקומה צלקת, ואמר כאן כל המחלה אשר שמתי במצרים נכרת העשיה לעולם גם אחר הרפואה משא"כ בישראל אפי' אם אשלח לפעמים מכה למרק עבירות לא מיקרי שימה, דאחר הרפואה לא יהיה רושם ניכר כי אני ה' רופאך:

פרק טז

פסוק א

בחמשה עשר יום כו', ששים ואחת סעודות. פירוש דבערב ט"ו בניסן אכלו במצרים, ובשחרית של ט"ו בניסן יצאו ובצק עמהם ואכלו ממנו עד לעת ערב של ט"ז באייר, ממילא הוה ס"א סעודות ובכל סעודה מאלו היה נשאר להם בצק וסמכו שיהיה להם עוד והיה ברכת ה' עליו. אבל בסעודה שאכלו בסוף יום ט"ו באייר דהיינו ערב ט"ז, אכלו את הכל ולא היה שום דבר שתחול עליו הברכה התרעמו על משה וירד המן בבוקר של ט"ז אייר, ממילא אכלו מבצק שהוציאו ממצרים ס"א סעודות. והרא"ם כתב דרך אחר שלא אכלו כלל בסוף יום ט"ו אייר והאריך בנוסחאות של רש"י וא"צ בהאריכות כי לפי מה שזכרנו הכל ניחא:

ויום אחד בשבת היה. ממילא בשבת שלפניו באו למדבר סין וא"ל היאך נסעו חוץ לתחום. דתחומין, דרבנן חוץ מן י"ב מיל דהוה מן התורה כדאיתא (ברי"ף עירובין ספ"ק):

פסוק ג

מי יתן מותנו, שנמות ואינו שם דבר. פירוש דאילו היה שם דבר הוה נ"ו של מותו במקום שלנו כאומר מיחה שלנו, וזה אינו כי אין שייך להם בעת הזאת מיתה אלא דנ"ו שלמותנו הוי במקום אנחנו כאומר נמות אנחנו, ולפי שאין זה דרך בקשה שימותו עכשיו במדבר אלא היו מצטערים על שלא מתו כבר במצרים, ע"כ תירגם לוי דמיתנא, ומביא ראיה

מן לו מתנו בפ' שלח לך שפירושו הלואי שהיינו מתים, ה"נ הא דאמר מי יתן דרך הלוואי אמרו:

פסוק ז

את תלונותיכם על ה' כמו אשר על ה'. צריך ביאור מה תועלת בתוספת אשר. ונ"ל דהחילוק הוא שבלא אשר משמע שאין שם תלונה רק על ה', ובתוספת אשר משמע שיש עוד תלונה אלא שאני עוסק עכשיו באותה תלונה שהיא על ה', ואם כן קשה כאן דלשון תלונותיכם בויי"ו ויו"ד מורה על שתי תלונות שהוא לשון רבים, וע"ז קשה, דהא על ה' לא היתה רק תלונה אחת שיראו ממיתת רעב, והיה לו לומר תלונתכם בלא יו"ד וי"ו. ותו קשה במ"ש ונחנו מה אנו חשובין, חשיבות מאן דכר שמיה ומה תירצו בזה. אלא דה"פ דבאמת היתה התלונה על משה באמרם כי הוצאתם אותנו כו' אלא שאותה התלונה נכלל בה גם על ה' כי כפרו באל המוציאם ממצרים, וע"ז אמר מסה בשמעו את שתי תלונותיכם האחת אשר על ה' מצד שזכרנו, ומה שיש תלונה שנית עלי ועל אהרן באמרכם כי הוצאתם אותנו, ונחנו מה חשיבות יש לנו שאנחנו נוציא אתכם ממצרים, וא"כ לא נשאר תלונה רק על ה) ועל זה אמר להם בתת ה' לכם כו'. כל זה יש ללמוד מפירש"י שהוסיף מלת אשר, והוא נכון מאוד בס"ד:

פסוק ח

בשר לאכול כו', ומה ראה להוריד לחם כו'., משמע שקושיא זו מקושרת לשלפני זה. ונראה שהוא בדרך זה דמ"ש לפני זה למדתך תורה דרך ארץ כו', לכאורה אין זה מוכרח, די"ל דלשבוע קאי גם על הבשר שלפניו דהיינו בערב יאכלו בשר לשבוע בלא לחם, ובבוקר יאכלו לחם בלא בשר לשבוע וא"ל למה באמת כך, דזה אינו קושיא דדרך העולם לסדר האכילה כך בשר בערב, אלא דאין לפרש כן דאם כן לא היה לו להפסיק בלאכול בין בשר ולחם, אלא ע"כ דאינו כן וכוונת הפסוק ללמוד דרך ארץ שלא יאכל בשר לשובע ובודאי כל אדם רוצה להיות שבע באכילתו וישביע עצמו בלחם גם בערב. וא"כ קשה ומה ראה הקב"ה לסדר ההורדה כן, בשלמא בלא הקדמה זו הו"א כמו שזכרתי בלכאורה דלחם לחוד בשחרית ובשר לחוד בערבית ע"כ היתה ההורדה ג"כ בדרך זה אבל עכשיו שאמרנו שבערב היה ג"כ השביעה מלחם קשה מה ראה כו'.

לפי שהלחם שאלו כהוגן כו'. אע"פ שדבר זה נזכר למעלה לענין פנים מאירות. ונראה דתרווייהו צריכי דאי מההוא דלעיל היה קשה מאי נ"מ בין פנים מאירות או לא, ע"כ אמר כאן הנ"מ לענין הזמן. ואי מהא לחוד היה קשה דלעיל נאמרה ידיעה לבשר דהיינו בענין מה שיתן בערב וגם למה שיתן בבוקר דהוא לחם משמע דשניהם שוים וכאן

יש חילוק, ע"כ קמ"ל הא דלעיל דמוזכר בפסוק חילוק שבין הנתינות דזו היתה בפנים מאירות שנאמר בה כבוד ה' וזו באינם מאירות, ונמשך מזה החילוק הנזכר כאן:

פסוק יד

ותעל שכבת הטל כו' ורבותינו דרשו שהטל עולה מן הארץ כו'. נראה שבפירוש הפסוק של והנה על פני המדבר דק כו' אין חילוק בין רבותינו לפירוש הראשון, שלשניהם המן מונח בין שני טלים, אלא פליגי בפירוש העלייה שבכאן דלפי' הראשון הטל יורד מן השמים בלילה ומונח על הטל וכשחמה זורחת עולה הטל כנגדה, ולפירוש רז"ל אין הטל מן השמים אלא עולה מן הארץ ומכסה המן מלמעלה ג"כ:

פסוק טז

מספר נפשותיכם כו' תקחו עומר לגלגולת משמע שבשעת לקיטה יהיה עומר נלקט, וא"כ למה לי המדה אח"כ. וצ"ל שבשעת לקיטה, לקטו עומר לפי אומד דעתם ולא טעו באמת ונתברר זה ע"י המדה אח"כ:

פסוק יז

המרבה והממעיט כו', יש שלקטו הרבה דלא תימא המרבה היינו מי שצריך להרבה דהיינו שיש לו הרבה בני בית והממעיט היינו שיש לו בני בית מעט, דא"כ אין בזה רבותא דכיון שלקטו כל אחד לפי ערך בני ביתו מה חילוק יש בין הרבה למעט דהא בלקיטה לא הוה חילוק. ע"כ פירש שלקט הרבה והממעיט היינו שלקט מעט, ואפילו הכי היה שוה עומר נפש:

פסוק כ

ויבאש וכו' וכן דרך כל המתליעים הרמב"ן הקשה על רש"י דא"כ למה הוצרך לכתוב ורמה לא היתה בו דפשיטא הוא כיון דכבר אמר ולא הבאיש ממילא לא היתה בו רמה, דאל"כ היה מבאיש תחילה. ונראה לתרץ דקמ"ל דדוקא דבמה שהניחו אותו לילה לא היתה בו רמה, אבל אם הותירו ממנו בליל מוצאי שבת היה בו באמת רמה, דלא הותרה ההנחה אלא מכח שבת בלבד כאילו ירד ביום השבת עצמו:

פסוק כב

לקטו לחם משנה כו' ומ"א לחם משנה הא דלא דרשו לעיל כן דהכא יש יתור דכתיב אח"כ שני העומר לאחד ולפירוש הראשון נראה לתרץ הכפל להורות שלא נתכוונו ללקוט כפל ביום הששי ולא נודע להם הכפל עד אחר המדידה:

פסוק כה

ויאמר משה אכלוהו היום וגו', שחרית שהיו רגילים לצאת כו' יש לדקדק בשאלה הא' אם נצא פשיטא דלא דהא אמר להם שבתון שבת קודש. ב' מה שאלה היום בערב טפי מבשחרית. ג' שינוי לשון דבשחרית אמרו אם נצא ובערב מהו לצאת. ד' דודאי

כשאמר דין מן בשבת אמר להם הפסוק והכינו את אשר יביאו דהיינו הכנה ליום השבת דמשמע שבשבת והיה הכל מוכן. ה' למה לא השיב בשאלה דשחרית כמו שהשיב בערב דלכאורה שאלה אחת היא. ונ"ל לפרש בדרך זה, דהם הבינו מ"ש משה שבתון שבת קודש רצונו שיוסיפו בתענוגי יום השבת שיאכלו, כל מיני מאכל אפוי ובשול, ע"ד שמצינו בעזרא שאמר אכלו משמנים ושתו וגו' כי קדוש היום לאדונינו, וזהו המכוון במאמר והכינו את אשר יביאו שצריך הכנה כי חול מכין לשבת, וע"כ צריך לאפות ביום הששי לצורך מחר שלא יחסר מחר שום דבר, וע"כ בא עומר יתר להכין לשבת במאי דאסור למיעבד בשבת, אבל מה שאפשר למיעבד בשבת ילקטו למחר בשבת ויעשו בשבת כי איסור הוצאה מרשות לרשות לא נאמר להם עדיין עד שאמר אחר כך אל יצא. ודבר זה היה משמע להם מדאמר ואת העודף הניחו לכם כו' משמע דלא נשאר לשבת כי אם מה שנשאר מהאפיה ובישול, וא"כ צריך עדיין למחר ללקוט מחדש, וע"כ באו ראשונה בשחרית ואמרו אם נצא או לא נצא, פירוש כיון שאמרת לנו מצות כבוד שבת, א"כ חיוב. עלינו לצאת וללקוט כדי שיהיה לנו ריוח באכילת היום, השיב להם את שבידכם תאכלו, כלומר אין לכם צווי על זה אפי' לפירוש שלכם שאמירת שבת קודש קאי על אכילת שבת מ"מ די לכם במה שנאפה ונתבשל ובמה שנשאר דהיינו העודף ודי בזה, עונג שבת בערב דהיינו בסעודת מנחה לאחר שחרית שאלו מהו לצאת, אם יש איסור ביציאה שלנו ללך לראות אם יש מן בשדה, ולא שאלו זה בשחרית דאף אם יש היתר בזה אסור להם לבטל, סעודת שחרית בזמנה אלא דאחר זמן זה, שאלו זה, והשיב להם הפירוש האמיתי שיש איסור לצאת. וזהו שבת קודש שאמרתי היינו שלא ירד המן כלל בו וכיון ששמעו שאין מן באותו יום התחילו לדאוג שמא פסק לגמרי, ועל זה השיב כמו שפירש"י, ובזה הכל ניחא:

פסוק כו

וביום השביעי שבת כו' אלא לרבות יום הכפורים. מזה יש סיוע למה שפירשתי במה שהשיב משה בשאלה דשאלו בערב דאיסור יש וע"ז מורה מאמר שבת קודש דקאי על איסור שבת, וע"כ קשה כאן למה הוצרך כאן שנית להזהיר על איסור שבת אלא דמרבה יוה"כ ושאר יו"ט, ואע"ג דיוה"כ אין שייך בו ירידת מן דהא אסור באכילה, דמ"מ צריך לאכילת מוצאי יוה"כ:

פסוק כט

ראו, בעיניכם כי כו' שהרי נס נעשה כו' הא דהוצרך כאן לראיה על ששבת הוא אזהרה מן הקב"ה יותר משאר מצות, הוא מצד שלא אמר משה המצוה הזאת בזמנה שהיה לו לומר אותה. והמפרשים הקשו למה לא הביא ראיה מן מה שלא ירד המן בשבת שזה

מורה טפי על קדושתו ממה שהיה כפל בששי והאריכו בזה ולדידי לק"מ דמשה היה רוצה להביא ראיה תיכף ביום השבת, וע"כ לא הביא ממה שלא ירד בשבת דשמא יפסק לגמרי כמו שחשבו ישראל באמת על זה כמו שהביא רש"י לעיל בסמוך, ע"כ הוכרח להביא ראיה ממה שהיה כפל בששי:

שבו איש תחתיו, מכאן סמכו חכמים כו' דאמרינן פרק מי שהוציאוהו (דף מ"ח) מאי תחתיו כתחתיו גופו ג' אמות ואמה כדי לפשוט ידיו ורגליו והיינו חוץ לתחום דתוך התחום הוא מקומו:

אל יצא וכו', שאין תחומין אלא מדברי סופרים, פירוש חוץ לאלפים אבל חוץ לי"ב מיל פליגי (ע' רי"ף עירובין ספ"ק) אי הוה דאורייתא:

פסוק לה

ארבעים שנה כו', שהרי בט"ו באייר כו'. פירוש אחר שנשלם ט"ו באייר, שהרי לעיל פירש"י בט"ז באייר ירד המן וכן בפסיקת המן נפסק אחר סוף ט"ו בניסן שאכלו מעבור הארץ ביום ט"ז בניסן אחר הבאת העומר כמ"ש רש"י אח"כ בסמוך:

פרק יז

פסוק ח

ויבא עמלק סמך פרשה זו למקרא זה כו. אין דרך רש"י להביא מדרש הסמיכות אלא במקום שלא נכתבו על הסדר, פירש בג"א דקשה כאן למה לא אמר ויצא עמלק כמו ויצא אדום ויצא סיחון אלא ויבא כענין ובא הכלב ונשכו במשל של רש"י. ולי נראה דקשה לרש"י למה אמר וילחם עם ישראל ברפידים והלא כבר נשתנה שם זה דכתיב ויקרא שם המקום מסה, או לפחות לא היה לו להזכיר כלל כאן המקום, ע"כ פירש דדרשינן סמיכות, והכוונה שמשה קרא שם המקום מסה לפי שהיו ישראל מספקים אם יש ה' בקרבם, ובא הכלב עמלק וילחם עמהם וראו שיש ה' בקרבם תמיד ע"כ חזר שם המקום רפידים כבראשונה ובטל שם מסה ובטל הספק שלהם, וזה דבר נכון מאוד:

פסוק ט

וצא הלחם, צא מן הענן והלחם בו. צריך ביאור למה הוצרך לדבר זה ולא כפשוטו תו למה פירש תחילה על צא והלחם ועל מחר ואחר כך פירש על אנשים שיודעים לבטל כשפים ואנשים נזכר תחלה בפסוק וגם מה תיקן במה שכתב מחר בשעת מלחמה, מי לא ידע דבשעת מלחמה מיירי ונראה לתרץ כל זה אחר שנקדים דברים אלו, האחת מה שמצינו בביטול כשפים אם להנצל מכישוף שלא יזיקוהו צריך זכיות לזה., וכמו שמצינו בפ"ק דחולין (דף ז) דר' חנינא דנפיש זכותיה וניצול מכישוף, אבל אם ירצה לנצח את המכשף צריך שיהיה אדם שיודע לבשל כישוף, ונח סגי בזכיות אלא שיוכל

לעשות מעשה כשפים שעל ידיהם יתבטל מעשה כשפים שעושה המכשף כדמצינו בסנהדרין שהיו צריכים לדעת מעשה כישוף מטעם זה וכן מצינו בפ' כל הבשר (דף קה) במטרוניתא דעבדה כישוף שלא תלך הספינה ועשו חכמים כישוף כנגדה לבטל כישוף שלה. עוד נקדים מה שמצינו אחאב שהנביא אמר שרוחו של נבות אמר אני אפתנו אצא והייתי רוח שקר בפי כל נביאיו אמר לו הקב"ה צא וגם תוכל ואמרינן הטעם שלא יכול להיות אמירת שקר בפמליא של מעלה, אלמא אפילו בדבר שהוא לשם שמים אי אפשר להיות שקר תוך מחיצת הקדושה ועכשיו מתורץ הכל, דעמלק היו מכשפים ויודעים להלחם ביום באיזה שעה כמו שפירש רש"י כאן אחר זה. והוקשה לרש"י לשון ולא שזכר ולא די לומר והלחם בו. אלא ודאי דה"ק שצריך לעשות כישוף לבטל כישוף, הגם שיש היתר בזה מ"מ לא תעשה זה במקום שהענן עליך ואתה במחיצה הקדושה אלא צא מתוך הקדושה ושם תוכל לעשות דבר זה, ועל זה אמר מחר ופירש"י בעת המלחמה אנכי נצב הודיע בזה פירוש של מחר דיש בזה פלוגתא דר"א המודעי ס"ל דמחר דבוק עם אנכי נצב ואיסי בן יהודה אמר ה' כתובים אין להם הכרע וזה אחד מהם מחר דאם יהיה דבוק לצא הלחם או לאנכי נצב. ורש"י כתב כאן כר"א המודעי, וזהו לפי שיטתו שפירש שיצא מן הענן במעשה של ביטול כישוף כמו שזכרנו, וע"כ אמר מחר בעת המלחמה שאז עושין כשפים ואז אנכי נצב ומתפלל וזכות התפלה תגן עליכם. ועל זה קשה דא"כ למה צוה לבחור אנשים, דהא זכותו של משה סגי לזה. על זה מביא רש"י אנשים שיודעים לבטל כשפים, שלא סגי בזכות לחוד אלא להגן שלא יוכל להזיק לצדיק. אבל לגבור עליו ולהרגו צריך שיוכלו לבטל כישוף שלו ע"י מעשה כישוף כנגדו. וזהו שמביא רש"י גבורים כו' שיודעים נבטל כשפים. וביש ספרים כתוב כאן ברש"י גבורים ויראי חטא שתהא זכותן מסייעתן ד"א שיודעים לבטל כשפים. ונראה שאין נוסחא זו עיקר, ובאמת אפילו לפי נוסחא זו שפיר הוא דהא בעינן ב' דברים בזה כמו שזכרנו:.

פסוק יב

וידי משה כבדים כו', בשביל שנתעצל במצוה כו'. וקשה הא איתא בגמרא ב"ב (דף קכ"ג:) דאין זרעו של עשו נמסר אלא ביד זרעו של יוסף שנאמר ויהי כאשר ילדה רחל את יוסף ובשביל זה אמר משה ליהושע להלחם בעמלק כי עמלק הוא זרעו של עשו, וא"כ מה עצלות היה למשה במצוה זו. ונראה דמה שנתן ליהושע שיבחר הוא אנשים והיה ראוי שהוא בעצמו היה לו לבחור אנשים, ע"ז אמר שנתעצל משה בזה. ויש ראיה לזה מן המדרש שאמר אילולא שאמר משה ליהושע בחר לנו אנשים לא היה מצטער כ"כ:

פסוק יג
ויחלש יהושע כו', ולא השאיר אלא חלשים. ברא"ם העתיק לשון רש"י ולא השמיד אלא חלשים, וכתב שכן הוא בתנחומא, ופירוש ויחלוש השמיד החלשים שבהם. ואין לזה טעם או ריח דלמה ישאיר הגבורים, וא"ל שזהו שכתב רש"י שנעשה ע"פ הדבור של שכינה דהא כתב ולא הרג את כולם ש"מ שמשום הכי אמר שהיה על פי הדבור, ונ"ל דיש ט"ס בתנחומא שכתב השמיד את החלשים, וצ"ל השאיר כמ"ש ברש"י:

פסוק יד
כי מחה אמחה כו', לכך אני מזהירך. פירוש שלא תימא דאין אני מכוין אלא להנאתך שתראה נקמה וממילא היית אומר לא ניחא לי בהאי מלתא, אלא אני מזהירך ועושה צווי על זה כי אני חפץ בזה:

פסוק טז
כי יד על כס יה כו', שאין שמו שלם, חלילה לומר שיש חסרון למעלה אלא שהקב"ה ממעט להראות כבודו בכסא שלם ובשמו שלם עד כי יבא בן דוד במהרה בימינו אמן סלה:

פרק יח

פסוק א
וישמע יתרו, מה שמועה שמע כו', הרא"ם הגיה שמע ובא, ואיתא כן במדרש. ואיני יודע מה נתקן בזה הא אכתי קשה הא מפורש בפסוק השמועה ששמע ובא ומנא לן להוסיף. תו קשה שפירש רש"י ששמע קריעת ים סוף ומלחמת עמלק ואח"כ על כל אשר עשה פירש מן ובאר ועמלק, הרי זכר עמלק שנית. ונראה דקשה ליה לרש"י למה אמר כלל ופרט דהיינו כלל דכל אשר עשה ופרט כי הוציא כו', והא די בכלל לחוד, אלא ע"כ דהפרט אתא לגלויי דלא נכלל הכל בכלל מדהוצרך לזכור פרט דיש עוד דבר אחר מוסיף על הכלל, וע"ז מקשה מה שמועה שמע שהוא לא נכלל בכלל דכל אשר עשה, ותירץ קריעת ים סוף כו' דהיינו שיש ב' חלוקות, החלוקה הא' מה שעשה הקב"ה חידושים מה שאינן צריכים לטובתן של ישראל דהוה סגי בלאו הכי אלא שרצה הקב"ה להראות חידוש בכח ידו ברוך הוא דהיינו קריעת ים סוף, שהיה אפשר וסגי בלאו הכי דהיינו ישראל יכולים לילך ממצרים דרך יבשה וכדרך כל העוברים ממצרים לארץ ישראל וכן במלחמת עמלק שהיה סגי לישראל בלי מלחמת עמלק,אלא ע"כ מטעם הנזכר, וא"כ זה לא נכלל בכל אשר עשה שהרי לא עשה לישראל טובה בזה, והחלוקה השנית היינו מה שהיה טובה לישראל ולא סגי בלאו הכי והיינו ירידת המן והבאר, והזכיר גם כן עמלק לפי שהיה בענין עמלק שני צדדים, האחד המלחמה שבאה עליהם הוא הראות חידוש

כמו שזכרנו וצד השני שהציל אותם ממנו ע"י, נס, וע"כ זכר רש"י תחילה מלחמת עמלק ואח"כ לא זכר רק סתם עמלק, דכאן לא נתכוין רק להצלה מעמלק שזה נכלל בחלק הטובה, כל זה כתבתי ליישב דברי רש"י בכאן, אבל אח"כ התבוננתי שיש לשון זה גם במקומות אחרים כגון בפ"ק דר"ה (דף ג') על פסוק בפרשת חקת וישמע הכנעני מלך ערד מה שמועה שמע שמע שמת אהרן ונסתלקו ענני כבוד כו' והא גם שם מפורש בפסוק כי בא ישראל דרך האתרים, ואפ"ה דרשו ששמע מידי אחרינא. ובספר צדה לדרך הקשה זה והביא עוד הרבה שדרשו חז"ל אע"פ שמפורש בפסוק מידי אחרינא, כגון וישמע משה ויפול על פניו אמרו מה שמועה שמע מלמד שחשדוהו מאשת איש ובפשטיה דקרא קאי על דסמיך לפני זה, וכן וירא בלק מה ראה ראה בפורענותן של שונאי ישראל, ועוד הרבה כזה.. וע"כ כתב דאורחיה דתלמודא ומדרש לפרש איזה ענין שמע או ראה אע"פ שמפורש ענין אחר. ולי נראה לתרץ על נכון דרך כלל, דבכל המקומות שמפורש הענין הנזכר בפסוק קודם לכן, דהיינו כגון כאן שאמר הפסוק את כל אשר עשה אלהים כו', וזהו מפורש בפרשת בשלח הכל, וא"כ אין צריך כלל להזכיר מורה על ענין אחר, וגבי וישמע הכנעני מלך ערד עיין בפרשת חקת:

יתרו כו', יתר ע"ש שיתר פרשה כו' יש ברש"י שני שינויים כאן ממ"ש בפרשת בהעלותך, דכאן חשב רעואל הוא שם של יתרו ובבהעלותך כתב שהוא אבי יתרו וכמ"ש כאן אח"כ בשם יש אומרים, שנית דכאן כתב דבשם יתר נרמז על יתור הפרשה ובבהעלותך, כתב דשם יתרו הוא מורה על זה. ונראה דחדא מתרצא בחברתה, דכאן דתפס תחילה כמ"ד רעואל הוא יתרו עצמו, והענין הוא דעכ"פ על שם אחד משמותיו א"צ לתת טעם כי הוא שם העצם רק על שם שניתוסף צריך טעם דוגמא כמו שמצינו בעירובין (דף י"ג) בר' מאיר דר"מ שמו ולמה נקרא ר' נהוראי שהנהיר פני חכמים בהלכה, וא"ד ר' נהוראי שמו ולמה נקרא ר' מאיר שהיה מאיר פני חכמים בהלכה, ומש"ה ניחא דכאן דזה הוא מסתבר דשם הנמצא ראשון הוא שם העצם, והנה בשמות כתוב תחילה שם רעואל ואח"כ שם יתר, וכיון דללשון זה הוה רעואל שמו שם העצם ממילא השם השני שהוא יתר צריך טעם, ע"כ פירש שם שייתר פרשה אחת, אבל בבהעלותך פירש כמ"ד שרעואל הוא אבי אביהם, ממילא הוה שם יתר שם העצם כיון שהוא הראשון. ע"כ אין, מרמז על יתר פרשה אחת אלא בשם יתרו, ואע"פ שתמצא לפעמים שדרשו טעם גם בשם העצם כמו ברות שדרשו למה נקרא שמה רות שיצא ממנה דוד שריוה להקב"ה בשירות היינו לדרשה בעלמא, אבל אין הכרח לזה (וזהו ענין חריף ונכון לע"ד):

יתרו לכשנתגייר כו' הקשה הרא"ם תימא א"כ אין כאן כ"א, ששה שמות דקודם גירותו היה נקרא יתר ולא היה נקרא יתרו כמו שאין ראוי למנות אברם ואברהם, וכן משמע בלשון המכילתא שבראשונה כתב שבעה שמות נקראו לו ואח"כ כתב דבר אחר וישמע יתרו מתחילה לא היו קוראין אותו אלא יתר וכשעשה מעשים טובים הוסיפו לו אות אחת ונקרא יתרו כן אתה מוצא באברהם כו', משמע שהלשון האחרון חולק עם הראשון שאמר שבעה שמות כו' שהראשון סובר שבזמן אחד היו נקראים שניהם ולכן אמר שבעה שמות כו' והאחרון סובר שלא היו שניהם בזמן אחד ע"כ היו שמותיו רק ששה ולא שבעה דאל"כ מאי בינייהו וצ"ע עכ"ל. והנה מ"ש ראייה מאברהם זו היא תיובתיה דאדרבה משם ראייה שלא נתבטל שם הראשון דהא איצטריך שם קרא לא יאמר עוד, שמך אברם כ"א אברהם יהיה שמך, משמע דאי לאו קרא היה לו ג"כ שם הראשון והרוצה יקרא בשם הראשון וכן נמי כאן, ומ"ש עוד לפרש פלוגתא דמכילתא לענין אם היו נקראים שניהם בזמן אחד, לא מסתבר כלל לאוקומי פלוגתייהו בזה, אלא הפלוגתא בענין הנזכר קודם לזה לענין רעואל שלשון הראשון ס"ל דרעואל היה יתרו שם עצם שלו וא"כ היו לו שבעה שמות, אבל ללשון אחרון היה, רעואל אביו של יתרו נמצא שיתר היה שם עצם שלו, ומה שאמר המכילתא לא היו קורין אותו אלא יתר, לא בא לאפוקי שם יתרו כמו שעלה ע"ד הרא"ם אלא בא לאפוקי שם רעואל, וזה נכון ואין כאן צ"ע. וא"ל מ"ש יתר משום יתור פרשה הא עדיין לא נתגייר ובודאי בשעה שייתר הפרשה כבר נתגייר, דכבר מצינו שיש קריאת שם ע"ש עתיד כההיא דפ"ק דכתובות (דף י':) על פסוק ההולך קדמת אשור דאע"ג דבההיא שעתא אשור לא הוה עדיין אפ"ה קוראהו ע"ש עתיד:

חותן משה, כאן היה יתרו מתכבד כו'. אע"ג דאין חילוק משמעות בין חותן משה ליתר חותנו מ"מ אזלינן בתר טעמא דכאן נותן טעם היאך נשאו לבו של יתרו לילך אל משה ואמר אע"פ שמשה חשוב הוא אני חותנו, ויש לי קירוב אליו, אבל אם הוא איפכא שמשה הלך ליתרו הטעם אע"פ שחותנו חשוב הוא מ"מ אני הולך אליו כיון שהוא חותני.אבל יש לפרש יותר נכון דמצינו בפ"ק דב"ב (דף י"ב) על פסוק ונביא לבב חכמה דגדולה חכמה מנבואה כיון שנבואה נתלה בחכמה ובודאי קטן נתלה בגדול, ה"נ כן הוא דלעיל כתיב שם משה קודם חותנו משמע שמשה נתלה בחותנו הרי חותנו יותר מכובד אבל כאן כתיב יתרו תחילה ואח"כ משה משמע שמשה מכובד יותר שהרי נתלה בו מה שהוזכר קודם לו:

את כל אשר עשה כו' ובבאר ועמלק. כאן לא הזכירו מלחמת עמלק כדלעיל מטעם שזכרתי לעיל דכאן לא מזכיר אלא ההצלה של ישראל מן עמלק בדרך נס ותפלת משה

שזהו טובתן של ישראל משא"כ לעיל דלא מיירי מטובה רק מחידוש והיינו המלחמה שהביא הוא יתברך עליהם להראות מופתיו:

כי הוציא ה' וגו', זו גדולה מכולם. באמת אין ביאת יתרו משום דשמע דבר זה שהוא גדולה ביותר דא"כ היה לו לבוא מיד אחר היציאה ממצרים, אלא דכבר זכרתי שהכתוב בא כאן לעשות פרט על הכלל, דכל אשר עשה, על זה קשה למה עשה דוקא מזה פרט. ותירץ שהיא גדולה מן הכל. וטעם לגדולה זאת מכל שאר דברים שנעשו לפי שביציאת מצרים היה שידוד מערכת שלהם וזו היא שקשה בעיני הקב"ה וצריך זכות גדול לזה. ודבר זה מצינו בפסוק (מ"ב ג') ונקל זאת בעיני ה' ונתן את מואב בידכם, הרי שנס שעשה הקב"ה שם לישראל היה נקל לגבי נתינת מואב בידם שהיה צריך לשדד מערכת של מואב:

פסוק ד

ויצילני מחרב פרעה כו' נעשה צוארו כו'. נראה שזה נלמד ממ"ש מחרב פרעה ולא אמר מיד פרעה כמו שמצינו ומיד שאול, ובמכילתא אמרו בשם ר' יהודה שכפתוהו והניחו הסייף על צוארו וירד מלאך ונדמה למשה ותפסו המלאך, והניחו למשה ולולא המלאך היה הורגו. נראה שזה נלמד, ממ"ש בפרשת שמות מי שם פה כו' הלא אנכי ה', ופירש"י שם דקאי על הצלת משה שנעשו כחרשים כו' ומדסיים שם הלא אנכי ה' משמע שהיתה עוד הצלה אחרת שם שלא על ידי ה' עצמו ב"ה אלא ע"י מלאך שנדמה למשה וענין צורך לכל אלו שהקב"ה אינו עושה נס שימשך זמן ארוך אלא לפי שעה ודבר זה מבואר גבי יהושע כשעמדה לו חמה נאמר (יהושע י') ולא אץ לבוא כיום תמים ולא היה כיום ההוא לשמוע ה' בקול איש. דקשה לכאורה הלא נעשו נסים גדולים מזה כגון יציאת מצרים וקריעת ים סוף. אלא נראה שהרבותא היא שנמשך זמן ארוך הנס ההוא. מש"ה היה צריך בהצלת משה נסים הרבה דהיינו תחילה נעשה צוארו כשיש, אחר שכלה הנס הזה נעשה נס באותו מעמד שברח לעיני פרעה ועבדיו והבריחה היתה שתפשו למלאך במקומו, וכשכלה זמן נס ההוא היה מן האפשר לפרעה להתאמץ בהריגתו ולרדוף אחריו בכל המקומות, משום הכי נקט רש"י שם שנעשה פרעה אילם שלא נתאמץ בהריגתך כו', משמע דלא התאמץ בזה להרבות ציווים, אבל מכל מקום פעם אחת היה מצוה להורגו והיו עבדיו חרשים ולא שמעו כלל אפילו אותו פעם, וע"י הבריחה נגמרה ההצלה. כנ"ל בדברים אלו, והרא"ם עשה בכאן אגדות חלוקות והנלע"ד כתבתי שאין כאן מחלוקת כלל:

פסוק ו

ויאמר אל משה, על ידי שליח, הרמב"ן הקשה היאך יאמר השליח אני חותנך כו' אלא ששלח לו דברים אלו בכתב כו', ואע"ג דכבר כתיב ויבא אל משה נ"ל דהאי אל משה פירושו לגבולו של משה. ונראה לתרץ פירש"י שהשליח אמר למשה זה הלשון אמר יתרו אני חותנך כו', והיה צריך לזה כי כבר פירש"י דכאן תלה הכבוד במשה כמ"ש יתרו חותן משה והטעם שאילו לא היה חותנו לא היה עולה על לבו ליקח לו כבוד זה לבוא אל משה כמו שזכרתי לעיל ע"כ התנצל כאן ע"י השליח שאני חותנך כו' ע"כ באתי אליך: אני חותנך וגו', אם אין אתה יוצא בגיני כו', פירש הרא"ם דאל"כ היה לו לומר אני ואשתך ושני בניה באים אליך, ואע"ג דעדיין קשה מנ"ל לפרש אם אין אתה יוצא בגין אשתך כו', י"ל מדהא דרשה הא נמי לדרשה כמו דאמרי' גבי רך וטוב בפ' הפועלים (פ"ו). ולי נראה דא"צ לכך לומר מדהא לדרשה כו' דיש כאן הוכחה מלשון עמה שהוא מיותר אלא דודאי אין שייך לומר דיצא בשביל הבנים דאין זה דרך האב אלא הכל קאי על אשתך, פירוש דתחילה אמר צא בגין אשתך מצד עצמה ואם אין אתה יוצא בשבילה לחוד צא בגינה מצד בניה שהם עמה, וזה אין סברא לומר דלא אמר אלא אם לאו בגיני צא בגין אשתך ובניה עמה, דודאי ראוי היה לומר תחילה בשביל אשתך לחוד:

פסוק ז

ויצא משה. כבוד גדול נתכבד יתרו באותה שעה כיון שיצא משה יצא אהרן נדב ואביהוא ומי הוא שראה אלו יוצאין ולא יצא, קשה אין זה אלא דברי נביאות ברש"י דמנא ליה שיצא אהרן נדב ואביהוא בשלמא כל ישראל שיצאו מוכח מכח סברא כיון שיצא משה כו' אבל אהרן כו' מנא ליה דמצינו בכמה מקומות דכתיב הוא אהרן ומשה ופעמים כתיב הוא משה ואהרן וילפינן מיניה ששקולים היו משה ואהרן, א"כ, י"ל שלא הלך אהרן לקראת יתרו חותן משה. אלא י"ל דהוכחת רש"י היא כן מדכתיב כאן ויצא משה לקראת חותנו וגו' הוה ליה לומר וילך משה אלא, ע"כ דלהכי נאמר ויצא משה להודיענו שיציאת צדיק מן המקום עושה רושם, על זה קשה הא נשתייר שם אהרן נדב ואביהוא שהיו ג"כ צדיקים, אלא ע"כ מוכחשיצא אהרן נדב ואביהוא ג"כ לקראת יתרו וכדדייקינן ג"כ אצל ויצא יעקב מבאר שבע ג"כ כנ"ל, ומוכח כן מלשון של רש"י דאיירי מזה ההוכחה הנ"ל, חדא מדלא מפיק ומציין בקרא אלא הני שתי תיבות ויצא משה ולא מציין וגו' אלא ע"כ דקשיא ליה קושיא בשתי תיבות הנ"ל. ועוד מדקאמר אצל אהרן נדב ואביהוא לשון כיון שיצא משה יצא אהרן נדב ואביהוא זהו לישנא דודאית שבודאי יצא אהרן גו', ואצל כל ישראל אמר ומי ראה אלו יוצאין ולא יצא ותליא בסברא ולא אמר כלישנא דלעיל לשון כיון כמו אצל אהרן נדב ואביהוא אלא ע"כ כנ"ל (שמעתי):

וישתחו וישק לו כו', מי שקרוי איש. הרא"ם הקשה היאך יליף השתחויה משאלה דבשאלה כתיב איש לרעהו ושם שאלו שניהם וא"ז משא"כ בנשיקה שלא נשק אלא אחד מהם את השני ושם לא כתיב איש. והאריך לתרץ זה ולעד"נ דה"ק דמצינו בכאן שתי פעולות שיש להסתפק בהם. דבנשיקה הספק מי הנושק, ובשאלה הספק מי התחיל תחילה לשאול דודאי שניהם לא שאלו בפעם אחת וא"כ הספק מי המתחיל ודבר זה ביאר הכתוב שאמר וישק לו וישאלו על שניהם אמר איש לרעהו דהיינו משה היה הנושק והמתחיל לשאול וכן אמר במכילתא שמשה התחיל לשאול. וטעם הנשיקה שלא נשק גם יתרו למשה כמו בשאלה, נראה דשאני נשוקה דענינה לדבק רוחא דהנישוק ברוחא דנישק, וזה פשוט בכמה מקומות, מש"ה יש תועלת בהתדבקות רוחא דיתרו למשה שיתדבק בקדושה משא"כ להיפך, אבל בשאלת שלום אין לנו נ"מ מי התחיל לשאול:

זה משה במכילתא יליף לה דכתיב והאיש משה ענו מאד ואע"ג דגם גבי יתרו כתיב ויואל משה לשבת את האיש, ל"ק דשם גבי משה כתיב משה, ג"כ משא"כ גבי יתרו:

פסוק ט

על כל הטוב וכו' טובת המן והבאר והתורה. לעיל בפסוק את כל אשר עשה לא חשב התורה אלא עמלק. לפי שיש פלוגתא אם יתרו בא קודם מתן תורה או אחר מ"ת, ורש"י רוצה לפרש אליבא דכ"ע מש"ה לא רצה להזכיר לעיל ששמע יתרו מ"ת ובא ונתגייר, דזה אינו למ"ד דבא קודם מ"ת. אבל גבי ויחד יתרו א"ש אפילו למ"ד קודם מ"ת בא דמ"מ השמחה של יתרו היתה לפי הזמן בכל מה שהיה בפניו דקודם מ"ת היתה השמחה מחמת ירידת המן ובאר, ואחר מ"ת היתה השמחה מחמת מ"ת. משא"כ בשמע ונתגייר א"א אלא בפעם אחת והא דלא זכר כאן רש"י עמלק משום דאין שייכות שמחה שלו אלא במה שהיה לישראל בימיו כגון מן ובאר ומ"ת והיה הוא ג"כ נהנה מזה, משא"כ גבי עמלק דמאי דהוה לפני ביאתו הוה ובמה שמח הוא (כנ"ל נכון בזה):

הרי עד עכשיו לא היה עבד כו'. הא דכתב רש"י זה כאן ולא לעיל גבי כי הוציא ה' כו' דהוזכר גם שם מעלת יציאת מצרים. משום דק"ל השינוי דכאן זכר מיד מצרים ולעיל לא זכר רק ישראל ממצרים. ע"כ פירש דכאן כוונת הפסוק לענין שהיו ביד מצרים וא"א לברוח משא"כ לעיל לא נתכוין לזאת הרבותא אלא לענין ההצלה מעבדות שנעשו חפשים:

פסוק יא

עתה ידעתי, מכירו הייתי לשעבר. כתב הרא"ם אינו ר"ל שההכרה, עכשיו היא יותר ממה שהיתה לשעבר, דהא אין מובן מהפסוק אלא שעכשיו הכירו בלבד, אלא ה"פ

מדאמר עתה ידעתי כי גדול מכלל דהכירו לשעבר, דאל"כ הול"ל עתה ידעתי את ה' וכי הוא גדול. אלא ע"כ שהיה מכירו לשעבר אבל לא היה מכיר גודל פעולתו על פעולות כל אלוהות, וה"ק מכירו הייתי לשעבר אבל עכשיו אני מכיר בענין יותר גודל פעולות מכל אלהות ובחנם טרח בזה הרא"ם, כי ודאי האי יותר קאי על ההכרה שעיקר ההכרה שיש לאדם בהקב"ה הוא מצד פעולותיו והשגחותיו, ע"כ אמר כבר ידעתי את ה' ב"ה מצד פעולותיו, אלא שעכשיו אני מכירו ביותר מצד פעולותיו:

מכל אלהים, מלמד שלא הניח ע"ז כו'. ואע"פ שגם דוד אמר כי אני ידעתי כי גדול ה' ואדונינו מכל אלהים, התם באמת הכוונה על שתי הכרות כמפורש בפסוק, כי גדול ה' זו היא הכרה אחת, והשנית ואדונינו מכל אלהים, אבל כאן לא כתיב כי גדול כו' משמע דבהכרה אחת מיירי וצ"ל מסברא שהיתה כבר הכרה אחרת, כי א"א לומר מעלה בהכרה גדולה אם לא שהיתה תחילה הכרה פחותה ממנה, ונמצא שכאן וגבי דוד הכוונה אחת שיש שתי הכרות אלא לענין ההכרה השנייה יש חילוק דגבי דוד מפורש שם תחילה כי יעקב בחר לו יה ישראל לסגולתו, דהיינו שהוא יתברך כל העמים הם תחת ממשלתו אלא שחלק להם אלהות דהיינו מלאכים שלכל אומה יש מלאך ונקרא אלהים אלא שלישראל אין מלאך להנהיגם אלא הם תמיד תחת ידו עצמו ב"ה וזה פשוט, ע"כ אמר ישראל לסגולתו נמצא דעל זה אמר כי גדול ה' היינו על כל העמים אלא ואדונינו ר"ל שהוא עצמו יתברך הוא אדונינו לא ע"י מלאך, וזהו מעלה מכל אלהים ר"ל משאר כל האומות שהם תחת אלהים היינו המלאכים. אבל כאן גבי יתרו לא שייך לפרש כן שיש חילוק בין מעלת ישראל לשאר עמים שלא זכר מזה כלום. והרא"ם פירש שיש חילוק דגבי דוד הכירו מצד מופתים, אבל ביתרו ההכרה מצד שתפש בכל ע"ז ובמה שזכרתי נתיישב היטב בס"ד:

אשר זדו כו', לשון ויזד יעקב נזיד. פירושדאין לשון זדו כאן לשון פועל רע כמו שהוא בכ"מ לשון מזיד אלא דכאן הוא לשון בישול, וזה למד מדברי רבותינו שאמרו בקדירה שבישלו כו' והרא"ם הקשה על רש"י דגם רבותינו פירשו על פועל רשעה) ומ"ש בקדירה שבישלו בה היינו משל בעלמא לא פירוש על תיבת זדו, ונעלם ממנו תלמוד ערוך בפ"ק דסוטה (דף י"א) מאי משמע דהאי זדו לישנא דקדירה הוא דכתיב ויזד יעקב נזיד ובספר צידה לדרך הביא זה:

פסוק יג

ויהי ממחרת, מוצאי יום הכפורים היה כו'. ומהו ממחרת למחרת רדתו מההר. קשה בזה למה לא פירשו למחרת הסעודה שהיתה שם שזהו מבואר בפסוק ולא יוה"כ ולא

רדתו מההר, וזה קשה למ"ד יתרו בא אחר מ"ת דלמ"ד קודם מ"ת ודאי היתה היתה הפסקה גדולה בין ביאת יתרו לישיבת משה למשפט כמו שיתבאר אחר זה בס"ד. ותו הקשה הרמב"ן כי לא אכלו ביוה"כ אם היה להם יוה"כ בשנה ראשונה קודם שנצטוו בו, וע"כ פירש הרמב"ן דלאו מחרתו ממש היה אלא אח"כ, וזה דוחק, והרא"ם תירץ דאכלו משום הורדת התורה כמו בימי שלמה בשעת השלמת בנין בהמ"ק, וזה אינו נראה דהא בגמרא משמע ששלמה היה באמת ראוי לעונש ע"ז ותו דכאן אינו דומה לשלמה דבשלמה לא קבלו התענית עליהם בהכנסת היום משא"כ כאן דבהכנסת היום לא היו יודעים שיבא משה למחר ובודאי קבלו עליהם והיאך אכלו אח"כ. וג"א תירץ דעדיין לא נצטוו על יוה"כ בשנה ראשונה, וזה אינו דהא מצינו באברהם שקיים אפילו מצות עירוב תבשילין ק"ו יוה"כ ובודאי גם משה ואהרן עשו כן. ולא דקדקו בלשון הרמב"ן שכתב אם היה להם יוה"כ משמע דקושייתו דכל שאין מתענים אין עליו שם של יוה"כ וכיון דאמרו מוצאי, יוה"כ משמע שהיה להם יוה"כ וא"כ היאך אכלו בו תו הקשה רמב"ן כיון דביוה"כ ניתנו לוחות אחרונות וממחרתו הגיד להם משה החוקים והתורות אינו יום המשפט, ותו קשה בלשון רש"י שאמר ומהו ממחרת למחרת רדתו מן ההר, למה הניח מ"ש תחילה מחרת יוה"כ ומה הוקשה לו על זה:

ונראה לתרץ כל זה דביוה"כ עצמו ירד משה, ואז בא יתרו ובאותו יום עצמו למד עם ישראל עד הלילה ובלילה דהיינו מוצאי יוה"כ אכלו עם יתרו, וביום ההוא כשהאיר היום ישב משה לשפוט. ובזה מתורץ הכל דהוקשה לרש"י מהו ממחרת דאי מחרת הסעודה קשה דאין זה מחרתו דמחרת שייך ביום שאחר אותו ענין שאומר עליו מחרת וזה אינו כאן דהא הסעודה היתה בלילה מוצאי יוה"כ והלילה הולך אחר היום שאחריו והכל יום אחד כמ"ש ויהי ערב ויהי בקר יום אחד, וא"כ היאך אמר כאן ממחרת וג"כ א"ל דמחרתו קאי על יוה"כ שהיה יום אתמול כי יעבור דהא לא נרמז קודם לזה יו"כ שיאמר עליו שם מחרת. ע"כ פירש דקאי על רדתו מההר שכיון שהוזכר לפניו ויצא משה כו', ש"מ שירד מן ההר והיה בין העם, ע"ז אמר ממחרת, ואז היה יום המשפט כי כבר למד עמהם ביום אתמול ביוה"כ עצמו עד הלילה, נמצא הכל ניחא בס"ד:

ואין פרשה זו כתובה על הסדר ק"ל טובא למה לו הוכחה זו מן שילוחו של יתרו לארצו הא כבר מוכח שאין כתובה כסדר, דהא לא היה משה למטה מן מתן תורה עד יוה"כ אלא בי"ז בתמוז לבד ובאותו יום היה מעשה עגל. וא"כ אין לומר שישב משה לשפוט אלא במחרת יו"כ דהיינו שנה שנייה, ואפילו למ"ד שיתרו בא קודם מ"ת מ"מ אין שייך והודעתי כו' אלא אחר מ"ת, ולא אפשר זה אלא למחרת יוה"כ כיון שהיה כל אותן הימים

בשמים, ועוד יש להקשות דפשיטא דיש כאן שלא כסדר למ"ד יתרו אחר מתן תורה בא ובפרשה כתוב זה קודם מ"ת, ולמה לו לרש"י הוכחה מכח והודעתי. וא"ל דזה קאי למ"ד קודם מ"ת בא יתרו דלשון רש"י לא משמע כן דהא כתב אח"כ ואף למ"ד קודם מ"ת משמע דתחילה מיירי למ"ד אחר מ"ת. ונראה לתרץ כ"ז, דפלוגתא דביאת יתרו קודם מ"ת או אחר מ"ת תלויה בפסוק דהודעתי דמ"ד אחר מ"ת מוכיח זה מדכתיב והודעתי, ומ"ד קודם מ"ת ס"ל דאין זה הוכחה דאיכא למימר דחוקי האלהים ותורותיו היינו מה שהיה קודם מ"ת, דהיינו דינים דנצטוו במרה כדאי' בפרק ד' מיתות (דף נ"ו). ותו דאפי' באברהם מצינו כן דכתיב וישמור משמרתי מצותי חקותי ותורותי. מש"ה הביא רש"י תחילה המ"ד דאחר מ"ת בא, דפרשה זו של ביאת יתרו ומשפט משה היה לאחר מ"ת מדכתיב והודעתי וא"כ האי מחרת היה מחרת של יוה"כ וא"כ יש כאן שלא כסדר והיינו טעמא דמ"ד אחר מ"ת. אח"כ כתב ואף למ"ד קודם מ"ת ולא ס"ל הוכחה דוהודעתי מ"מ יש כאן שלא כסדר מחמת שלוחו של יתרו לארצו כדמסיים רש"י ובזה אין אנו צריכים לפלפולים אחרים שיש בהרא"ם ובג"א בזה כי נתיישב הכל בס"ד:

היכן מצינו שחזר. קשה הא כמה דברים לא הוזכרו בתורה וסמכה תורה על המובן. וכן הקשה הרא"ם, ותירץ דיש מעלה טפי בביאה זו לקדש השם יותר ממה שיש לביאה ראשונה שהוליך בתו למשה בעלה וא"כ היה לו להזכיר הביאה שנייה. ואין זה מסכים דשמא לא הוצרך להזכיר כיון שנדע כן מעצמנו ונראה לי דאנו רואין ששם קרא הכתוב ליתרו חובב להודיע שגם זה השם היה לו למעלתו שחבב התורה,וא"כ היה לו להזכיר שחזר הוא עצמו ובא שם דהא איכא למטעי ולומר שחובב היה בנו של יתרו ואע"ג שיש לימוד מפסוק מבני חובב חותן משה כמ"ש רש"י אחר זה, זה אינו דא"כ לא הוצרך הכתוב לקראו חובב כיון שנדע זה מבני חובב חותן משה, אלא ע"כ דלא סמכה תורה על ההוא קרא דבני חובב דהוא נכתב בדברי קבלה. וא"כ קשה מהיכן נדע שיתרו הוא חובב דיש סברא להיפך כיון שיתרו הלך לארצו ולא נזכרה החזרה שפיר יש לנו לומר שחובב הוא בנו של יתרו, וע"כ ודאי היה צריך להזכיר החזרה בפירוש כדי שנדע שחובב הוא יתרו:

וישב משה כו' שהיה מזלזל בכבודם. קשה הא עיקר הדין הוא כן שנאמר ועמדו שני האנשים ונראה דיתרו הקשה למה כל העם עומדים והלא די בשני בעלי דינים שיעמדו ויטענו ואחר כך יבואו שנים אחרים לטעון. והשיב לו משה כי יבוא אלי העם לדרוש אלהים כי יהיה להם דבר כו', דהיינו בשעת פסק דין שאני אומר ביניהם והודעתי חוקי כו' פירוש בטעם הדין שאני פוסק ולזה יש תועלת לכל העם לא לבעלי דינים לחוד.

וזהו שפירש התרגום למתבע אולפן כו' היינו לימוד בטעם פסקי הדינים נמצא שיש כאן לימוד ודין. והשיב לו יתרו לא טוב כו' כי ימשך זמן רב שיוכלו לקבל טעם הדינים ממך כיון שאין להם דיין אלא אתה וא"א לבוא אל התכלית בזה אלא תעשה מזה שתי קביעות, דהיינו והזהרת אתהם החוקים והתורות בימים מיוחדים או בכל יום עצמו חלק מהם ותוכל ללמוד הרבה עמהם, ועוד קביעות אחרת לדין, ושמא תאמר שאותו עת שתדין לא יספיק להם לזה אמר ואתה תחזה מכל העם ממילא יספיק לדין ויהיה לך פנאי ללמוד עמהם ולהודיע חוקי אלהים בזמנים מיוחדים (כנ"ל נכון בזה), ובזה מתורץ מה שהקשה הרא"ם ע"ש:

מן הבקר עד הערב כו', כאילו עוסק בתורה כל היום. בפ"ק דשבת (דף י') רב חסדא ורבה הוו יתבי בדינא כולי יומא חלש לבייהו תנא להו חייא מדיפתא ויעמוד העם על משה מן הבוקר עד הערב וכי תעלה על דעתך שמשה יושב ודן כל היום כולו תורתו מתי נעשית אלא לומר לך כל דיין שדן דין אמת לאמתו אפילו שעה אחת מעלה עליו הכתוב כאילו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית כתיב הכא מן הבוקר כו' ופירש"י חלש לבייהו מצטערין היו שלא עסקו בתורה אותו יום תנא להו חייא שגדול שכר הדיינים ולא יצטערו, ולי נראה לשון חלש לבייהו לא משמע כן אלא חלש דעתייהו כו' תנא להו חייא שא"צ לישב ולידון כל היום אלא מקצת היום, ומ"ש מן הבוקר שחשוב הדבר כמעשה בראשית כו' עכ"ל ויש להקשות למה אמר רש"י כאן כאילו עוסק בתורה מה שלא נזכר בגמרא, וצ"ל דכאן אזיל לשיטת לשון ראשון דרש"י שהיו דואגים בשביל ביטול תורה וא"כ כשהוכיח רבי חייא דהוה שותף למעשה בראשית נכלל בו ג"כ עסק התורה שהיו דואגים בשבילה. עוד יש להקשות כיון דמסיק בגמרא דרב חסדא ורבה לא היו דנין כל היום אלא די במקצת אם כן גם משה עשה כן מסתמא, מאי הקשה לו יתרו מדוע כו' וכל העם נצב עליך מן הבוקר עד ערב, הא לא היה באמת כן אלא מקצת יום היה דן והיה אותו זמן לחוד נצבים עליו, וצ"ל דהך מן בוקר עד ערב השני אינו לדרשה כמו הראשון, אלא ה"ק מדוע אתה יושב לבדך ואין דיין אחר אלא הכל מצפים לך מתי יוכל להשפט בפניך וכיון שאתה דיין לבד ודן במקצת יום ע"כ הם נצבים כל היום ומצפים שתגיעם אותה שעה שיוכלו להשפט בפניך:

פסוק טז

כי יהיה להם דבר בא, מי שיהיה לו הדבר. דקשה דהתחיל לשון רבים להם וסיים בלשון יחיד בא. ע"כ פירש דלהם היינו לאחד מהם יהיה לו דבר טענה. והוסיף רש"י ה"א וכתב הדבר דקאי על הטענה שהיא מיוחדת לאחד מהם ולא לשניהם יחדיו:

(דבר חדוש) כי יהיה להם דבר בא אלי ושפטתי בין איש ובין רעהו והודעתי וגו'. קשה למה אמר לשון עבר בא ושפטתי היה לו לומר כי יבא אלי דבר ואשפוט. ונראה לפרש ע"ד הגמרא פרק איזהו נשך (ס"ט) הנהו תרי כותאי דעבוד עיסקא בהדי הדדי אזיל חד מינייהו פליג זוזי בלא דעתיה דחבריה אתו לקמיה דרב פפא א"ל מאי נ"מ זוזי כמאן דפליגי דמו לשנה זבון חמרא בהדי הדדי קם אידך פליג בלא דעתיה דחבריה אתו לקמיה דרב פפא א"ל מאן פלג לך (מי שם לך דילמא לא נישומית יפה) א"ל חזינא דבתר דידי קאתי מר א"ר פפא כי האי גוונא ודאי צריך, לאודועי זוזי מי שקיל טבי ושביק חסירא א"ל לא א"ל חמרא כ"ע ידעי דאיכא דבסים ואיכא דלא בסיס. פירוש בזוזי אין חילוק אבל בחמרא יש חילוק ע"כ לא היה לו לחלוק בלא דעת חבירו, וכתבו התוס' כה"ג ודאי צריך לאודועי, משמע דוקא הכא לפי שהיה לו פתחון פה לחושדו קאמר דצריך להודיעו משום והייתם נקיים כו' אבל בעלמא לא. וע"ד זה אמר כאן כי יהיה להם דבר בא אלי ושפטתי, פירוש פעם אחת בא פסק דין לפני ופסקתי ביניהם ואח"כ יבא פעם שנית דין דומה לזה ואיני פוסק כך אז והודעתי חקי האלהים פירוש כיון שיש פתחון פה צריך אני להודיעו מאיזה טעם דנתי:

פסוק יז

ויאמר חותן משה, דרך כבוד כו'. דאל"כ ויאמר חותנו מיבעיא ליה כמו לעיל ויאמר משה לחותנו. אלא דקשה הא אדרבהפירש"י ריש הסידרא כאן היה יתרו מתכבד במשה לומר אני חותן המלך, ש"מ שלשון חותן משה אינו מורה אלא כבודו של משה. ולפי מ"ש לעיל דדוקא אם נזכרו שניהם אמרינן דקטן נתלה בגדול משא"כ כאן דלא הוזכר רק חותן משה לחוד משמע שמתכוין לכבד אותו שהוא חותן משה. והא דזכר הכתוב דוקא כאן דבר זה לפי שנמשך ממנו דבר חשוב בעצתו:

פסוק יח

גם אתה, לרבות אהרן וחור ושבעים זקנים. הקשה הרא"ם שהרי כבר נהרג חור במעשה עגל כמו שפירש"י בפרשת כי תשא. ועוד יש להקשות למה לא זכר כאן נדב ואביהוא כמ"ש אח"כ על וגם כל העם הזה יבוא בשלום ושם לא זכר חור ונראה שהוא על דרך שמצינו ביחזקאל (י"ד) ארץ כי תחטא והכרתי ממנה אדם ובהמה והיו שלשת האנשים האלה בתוכה נח דניאל ואיוב המה בצדקתם יצילו נפשם, ה"נ ה"ק דרך משל אפי' אם היה שם אהרן וחור ושבעים זקנים שהם רגילים לך לעזר כמו שאמר סוף, משפטים ואל הזקנים אמר שבו גו' והנה אהרן וחור עמכם מ"מ לא יועילו לך עכשיו כי עבודה רבה היא. מש"ה כשמסיים וגם כל העם הזה יבוא בשלום לא זכר שם חור כי כבר נהרג ושם מדבר ע"צ האמת לא דרך משל, וקצת מדברים אלו כתבה מהרא"י ז"ל והוספתי עליהם:

כי כבד ממך כובדו רב יותר מכחך. דקשה היה לו לומר כבד עליך, אלא להורות שאתה כבד וכחך חזק אלא שזה יותר כבד, וכן פירש"י על גדולים ועצומים ממך אתה עצום והם עצומים ממך

פסוק יט

איעצך ויהי אלהים עמך בעצה זו כצ"ל, וכ"ה ברמב"ן שמביא כן לשון רש"י. והכוונה לא שהש"י יתן לך הצלחה בזה במעשה אשר תעשה אלא השי"ת יסכים לזה ויתן לך עצה זו שאז תהיה ממילא הצלחה כמ"ש עצת ה' לעולם תעמוד דהיינו שיש בה הצלחה וקיום:

פסוק כא

שנאי בצע, ששונאים את ממונם בדין כו'. כתב הרמב"ן וז"ל שכל ממון שידעו בו שיוכל אדם להוציאו מידם בדין ישנאו אותו ויחזירוהו מעצמם ואפילו הוא שלהם באמת כגון שקנה עבד שלא בעדים וכיוצא בו. והקשה הרא"ם על זה דכיון שטוען זה עבד זה מכרתו לי והלה אומר להד"מ ה"ז נשבע היסת ונפטר ואנו יכול להוציא בדין מידו. ותמהתי שלא נתכוין בדברי הרמב"ן דלא על חנם נקט עבד ולא מטלטלין אלא דנקט עבד משום דאין שם חזקה כדאי' בפ' ח"ה (דף ל"ו) אמר ר"ל הגודרות אין להם חזקה דפירוש כיון שיכול לילך מעצמו אין שם חזקה דאמרינן לא קנאו מעולם מעצמו הלך העבד לשם. ועדיין קשה לכאורה דאמאי לא יהיה דיין מכח זה שלא החזירו מעצמו והניח עד לדין דמ"מ אין כאן גנאי דהוא חושב שלא יעיז פניו ויתבעהו לדין בעבור, זה. ונראה דהגנאי בזה שעשה מעיקרא שלא כהוגן שקנה שלא בעדים שגרם מכשול שיבא המוכר ויאמר לא מכרתיו מעולם ומעצמו הלך אליך ולא יהיה לו שום ראייה להשיב, וכדאיתא ס"פ איזהו נשך המלוה מעותיו שלא בעדים עובר על לפני עור לא תתן מכשול וה"נ כן הוא. ומש"ה נקט עבד לאפוקי מטלטלין שסומך על שיהיה מוחזק בדבר שקונה משא"כ בעבד וא"ל א"כ אף אם מחזירו מעצמו מאי מהני הא מ"מ עבר תחילה על מה שקנה שלא בעדים וי"ל שכל שמחזירו מעצמו ודאי הוא מאמינו שלא קנאו ממנו אלא טעה וסבור שקנאו ואין כאן ריעותא דלא עשה איסור באמת אבל כשנזקק לדין עמו הרי אנו רואין שאינו מאמינו ויודע בודאי שקנאו ממנו א"כ עשה בודאי תחילה איסור לפי דבריו שקנאו שלא בעדים. ותו הביא הרמב"ן בשם ילמדנו שונאי בצע ששונאין ממון עצמם ואצ"ל ממון אחרים כגון שאומר אפילו אתה שורף גדישי אני דנו דהיינו שאינו חושש אם יבוא לו הפסד ממון עבור שידון הדין. וכתב הרא"ם שזהו כוונת רש"י ששונאין ממונם בדין, ומ"ש רש"י אח"כ כההיא דאמרינן כל דיינא דמפקין מיניה ממונא בדינא לאו דיינא הוא לא דייקא הוא כו'. וי"מ דה"ק כל דיין שיש לו מורא ממילא פוסק שלא כדין והדר מפקין ממנו במה שפסק שלא כדין, ואין זה נכון דא"כ פשיטא שהוא דיין שקר כיון שפוסק

שלא כדין, אלא נראה דה"ק כל דמפקין בגזל מיניה ממונא בדין דהיינו שמפחידין אותו בשעה שיושב בדין שהבע"ד שמפסיד הדין יוציא ממנו בגזל אח"כ א"א לו לדון שפיר:
שרי עשרות ס' אלף בספ"ק דסנהדרין איתא נמצא דייני ישראל שבע רבוא ושמונה אלפים ות"ר, וכתבו התוס' תימא הא חסרו להו טובא דכי מפקת ששים רבוא ת"ר לשרי אלפים לא משכחת בתר הכי ששת אלפים לשרי מאות וכי הדר מפקת כל הני לא משכחת בתר הכי לשרי חמשים י"ב אלף וכ"ש דלא משכחת בתר הכי שרי עשרות שש רבאות, וי"מ דבכל הני שרים אפשר דהוו זקנים יתרים מבני ששים דלא נמנו ובשרי עשרות לא חיישינן אפי' היו בני עשרים שהם עצמם היו בחשבון וכ"א היה היה שר על תשעה והוא עשירי, וי"מ דחשבון השררות קא חשיב דתחילתן נמנו שרי עשרות ומהחשובין שבהם נתמנו לשרי חמשים ומהחשובין שבהם נתמנו לשרי מאות ומשרי מאות בירר החשובין לשרי אלפים עכ"ל פירוש לתירוץ השני לא היו שרים בין הכל יותר מן ששים אלף אלא שמן ששים אלף אלו נבררו חשובים שבהם לשרי חמשים י"ב אלף, וכן אח"כ מאלו י"ב אלף נבררו מחשובים שבהם ששת אלפים לשרי מאות, וכן אח"כ לשרי אלפים, נמצא לתירוץ השני אותם שהיו נבררים מהעשרות היה להם ג' שררות לבסוף אחר שנבררו להיות שרי אלפים. ולא הבנתי דבריהם דלתירוץ הא' אמרינן דלגבי שרי עשרות אמרינן שהם עצמם היו בחשבון העשרה אמאי לא נימא כן גם בשאר השררות ואמאי הקשו התוס' דחסרו טובא דכי מפקת כו' הא לא מפקינן מידי דודאי גם כל שר צריך להיות תחת שר אחר דאם יהיה עליו דין יצטרך לדון לפני שר אלף אחר ממילא לא יחסר כלום במה שנתמנה כי אחר מינוי שלו חוזר לשאר העם, והחשבון במילואו כי הוא נחשב כאחד מהם, וכן בכל המינויים כי כל אחד מישראל יהיה עליו ד' שררות דהיינו של עשרות ושל חמשים ושל מאות ושל אלפים וצ"ע:

פרק יט

פסוק א

ביום הזה, בראש חודש. בפ' ר"ע (דף פ"ו:) יליף לה בג"ש כתיב הכא הזה וכתיב התם החודש הזה לכם מה להלן בר"ח דמיירי בחידוש לבנה ה"נ בר"ח. ותו איכא ג"ש בפ"ק דפסחים (דף ו') בפר' פסח שני דכתיב במדבר סיני בשנה השנית בחודש הראשון ואתיא ג"ש מכח במדבר במדבר דכתיב במדבר סיני באהל מועד בחודש הראשון מה להלן בר"ח אף כאן בר"ח, והקשו בתוספות דלמה לא יליף גם בפר' דכאן במתן תורה מדבר מן במדבר דאחד לחודש ותירצו דמדבר מן במדבר לא ילפינן. וקשה מזה מ"ש רש"י אחר זה דהיה לו לכתוב ביום ההוא דהא צריך כאן במ"ת לכתוב הזה מכח ג"ש, ולכאורה

י"ל דהכי פריך לכתוב ביום ההוא ונילף ג"ש מכח מדבר כקושיית התוס' שזכרנו. דודאי ניחא לן למילף ג"ש דהזה הזה מן ג"ש דמדבר מן במדבר כמ"ש התוס'. ותו דא"כ לא משני מידי דאכתי נילף ג"ש מן מדבר וחדשים נילף מן תיבת הזה ותו ק"ל במה שהקשה רש"י לא היה צריך לכתוב אלא ביום ההוא הו"ל להקשות טפי למה כתב לגמרי ביום הזה אם אינו לג"ש. ע"כ נ"ל דודאי כל תיבה שבאה לג"ש הן שהיא מופנה הן שאינה מופנה מ"מ צריך שיהיה לה פירוש לפי הענין משא"כ כאן דכתיב הזה וזה אין לו פירוש כלל, דהיאך תאמר בכל הימים אחר מ"ת ביום הזה וזה לא שייך אלא ביום מ"ת עצמו ואין פירוש אלא לתיבת ההוא ולא להזה אע"ג שנכתב לג"ש מ"מ פירוש מיהו צריכין, וע"ז תירץ דיש לו פירוש שבכל יום יהיה בעיניך כאילו הוא יום זה והרא"ם כתב וז"ל ראיתי שבמכילתא דרשו הזה הזה לג"ש ולא דרשו בו שבכל יום יהיו כחדשים ובפסיקתא דרשו שיהיו חדשים לא דרשו שהיה ר"ח ושמא הן אגדות חלוקות ורש"י הביא שתיהן כמנהגו בכמה מקומות עכ"ל ולדידי נתיישב הכל בס"ד, דג"ש הוא ענין אחר ופירוש התיבה הוא ענין אחר, ושניהם אמת:

פסוק ב

ויסעו מרפידים, למה הוצרך לחזור ולפרש כו'. נראה דאין הקושיא מכח ויסעו ויבאו שכן הוא הרבה פעמים בפ' מסעי ויסעו ויחנו והפסוק קמ"ל מקומות הנסיעה והחנייה ולא היו חניות אחרים ביניהם כמ"ש הרמב"ן. וג"כ אין הקושיא מכח, הכפל, דבאו שהוזכר בפסוק באו ואח"כ ויבואו, דביאה ראשונה צריכה להורות זמן אימתי היתה ומעלת הביאה זו שלא היה כמוה בכל החניות ונראה לדקדק עוד לשון רש"י שכתב לחזור ולפרש כפל לשון. אלא נראה דקשיא ליה, דהיאך כתב תחילה הביאה למדבר סיני ואח"כ הנסיעה מרפידים וה"ק והלא אין חידוש בנסיעה זו, אלא דלא אתא לחדושי בזה אלא בא לגלות הנסיעה וחנייה כדרכו במסעי, ע"ז קשה דהיה לו לומר כסדר הנסיעה תחילה ואח"כ הביאה ולא בענין שצריך לחזור לאחוריו אלא דאתא לדרשה דתשובה ונמצא שהיה מעלה להביאה טפי מנסיעה דבנסיעה היה חטא ביטול תורה ברפידים שרפו שם ידיהם מהתורה אלא ששבו אח"כ, ובביאתם למדבר לא היה שם רק תשובה לחוד ולא שום חטא ע"כ הוקדמה הביאה להנסיעה:

נגד ההר כו' נגד פנים למזרח הראב"ע הקשה דהא כתיב מנגד סביב לאהל מועד יחנו משמע לארבע פאות. ולק"מ דהתם פירש קרא בהדיא סביב, משא"כ היכא דלא כתיב סביב אנו מפרשים על המסתבר שהוא מזרח שקרוי פני האדם:

פסוק ג

ומשה עלה, ביום השני וכל עליותיו בהשכמה שנאמר וישכם משה בבקר פירוש דסיפא הוה הוכחה לרישא מדהיו כל העליות בהשכמה ממילא היתה למחרת ביאתו. וי"ל מה מביא ראיה על זה משאר עליות שהיו בהשכמה משום דמקדימין למצות כל מה דאפשר משא"כ ביום ביאתם לא היה אפשר, ואם כן נימא אדרבה תיכף בשעה שבא עלה והקדים למצוה, ובגמ' אמרינן בפ ר"ע (דף פ"ו) ביומא דאתו איקבע ירחא ובאותו יום לא אמר להו ולא מידי משום חולשא דאורחא וביום דבתריה אמר להו ואתם תהיו לי ממלכת כהנים פירוש דהיינו ענין ומשה עלה. ופירש"י הדברים האלה נאמרו למחרת ביאתם כדאמרינן כל עליותיו בהשכמה היו, ונראה דמש"ה הוצרך תלמודא לומר טעם חולשא דאורחא כדי לתרץ למה באמת לא עשו זריזות תיכף בביאתם והרא"ם הקשה מאי משום חולשא דאורחא הא בלאו הכי אי אפשר בו ביום כיון דכל עליותיו היו בהשכמה, ותירץ דעליותיו שעלה מעצמו היו בהשכמה, אבל במה שעלה ע"פ הדבור א"א להעביר אפילו רגע אחד, א"כ היה ראוי שיאמר לו הדבור באותו יום עצמו אלא משום חולשא דאורחא ע"כ. ולא הבנתי דרכו במה שהמציא חילוק בין עליותמעצמו לע"פ הדבור, דאין כן קושיא כלל, דודאי אנו למידים פירש הפסוק של ומשה עלה מכח וישכם משה ש"מ שכל העליות היו בהשכמה והיינו מצד זריזות, דאל"כ דילמא ההשכמה היתה ביום ג' אלא מטעם זריזות ודאי היתה ביום ב' וכמ"ש הרא"ם עצמו אח"כ, אלא דאנן דרשינן טעמיה דקרא באמת למה לא היתה כאן הזהירות ביותר דהיינו תיכף בביאתם לזה הוצרכו לומר בגמרא משום חולשא דאורחא, כנ"ל פשוט ובחנם דחקו הרא"ם וג"א לתרץ קושיא דהרא"ם כי אין כאן קושיא כלל:

לבית יעקב בלשון רכה. כתב הרא"ם לא שאמירה מורה על רכות כי זה לא נמצא בשום מקום, אלא מסיפא דייק דותגד הוא לשון קשה כגידין שהוא ירק מר מכלל דגבי נשים דלא כתיב אלא לשון אמירה הוא לשון רכה ואיני יודע למה לא הביא מלשון אחרון של רש"י גבי את ה' האמרת דהיינו לשון תפארת, וכן פירש שם הרמב"ן, וגם כאן אמר בלשון רכה תגדל אותם כלומר הדברים האלו יהיה לכם לתפארת:

פסוק ד

אתם ראיתם, לא מסורת היא כו' דקשה מ"ש אתם ראיתם והלא כל העולם ידעו מן מכות מצרים ולמה אמר אתם ומה ממעט בו ותירץ דלאו למעוטי שאר אומות אתא אלא למעוטי בניכם אחריכם דהם לא ידעו דברים אלו אלא ע"פ מסורת מכם אבל אתם בעצמכם ראיתם:

ומ"ש רש"י על כמה עבירות כו' צריך להבין מה שייך זה לכאן. ותו היאך מבורר שראו ישראל דבר זה שלא פרע הקב"ה למצריים על כמה עבירות, ונראה דזה רומז על מה שמוזכר אח"כ שנשא אותם על כנפי נשרים כביכול שחלק להם כבוד יותר ממה שמגיע לעצמו כמ"ש רש"י אח"כ כנשר הנושא גוזליו שאומר מוטב יכנס החץ בי כו'. וה"נ פרעה עשה עצמו אלוה כמ"ש רש"י בפ' וארא בפסוק הנה יוצא המימה, ומסתמא כבר היה עושה כן שהחזיקוהו לאלוה ולא הקפיד הקב"ה על זה עד שנזדווג לישראל, אז צירף לו מעשה זה. ועל זה אמר שפיר אתם ראיתם בעיניכם החסד שעשיתי לכם וחלקתי לכם כבוד כביכול יותר ממני עצמי. כנ"ל נכון בס"ד:

ואשא אתכם כו' נקבצו כולם לרעמסס. כתב הרא"ם אבל בפר' בא בפסוק ויסעו בני ישראל מרעמסס סכותה, אמרו במכילתא ורש"י מביאו ק"כ מיל היו ובאו שם לפי שעה שנאמר ואשא אתכם על כנפי נשרים. ושמא יש לומר שקול הוא ויבאו שניהם דתרוייהו משתמעי מהאי קרא עכ"ל. והוא תמוה דהא חד קרא הוא דדרשינן ולמה הביא בשני מקומות אלו דרשות מיוחדות ולא דרשה אחת. ותו דהלשון של רש"י בפ' בא הוא תמוה שכתב ק"כ מילין היו ובאו כו' דלכאורה הפירוש שמרעמסס לסכות היה מהלך ק"כ מילין, וא"כ היה לומר ק"כ מילין היה דאין שייך לומר לשון רבים על המהלך שהוא ל' יחיד, כמו שמצינו ביהושע אך רחוק יהיה ביניכם וביניו כאלפים אמה ולא אמר רחוקים יהיו. אלא ברור דעל ישראל קאי כמו שסיים אח"כ ובאו וה"ק ק"כ מילין היו ישראל מפוזרין בארץ גושן ולשעה קלה נקבצו לרעמסס כמו שאומר כאן ודא ודא אחת היא, וזה דבר נכון מאוד:

על כנפי נשרים, כנשר הנושא כו'. הרא"ם הגיה כאן ד"א על כנפי כו' ושכן הוא במכילתא והפירוש שמתחלה כתב רש"י דמיון דנשר לענין מהירות כנשר, ואח"כ פירש הדמיון לענין כניסת החץ וא"כ לא היה לרש"י לכתוב דמיון דמהירות על ואשא אתכם אלא על כנפי נשרים. אלא דאע"ג שבמכילתא כתב ד"א אין זה דרשה אחרת ולאפוקי מראשונה, אלא דמרמז הכתוב שיש שני דמיונות לנשר, ודוגמא לדבר אין היקש למחצה, ומש"ה פירש"י תחילה על ואשא אתכם שבזה אין אנו יודעים אלא המהירות עד שגילה כנפי נשרים להורות גם על הכנסת חץ:

פסוק ה

ועתה, אם עתה כו'. שאין התנאי של עתה קאי על השמיעה לומר אם תשמע קצת תשמע עוד הרבה, וכמ"ש רש"י בפר' עקב אם שמוע תשמע, דא"כ עתה למה לי כאן אלא דהתנאי הוא שעתה תיכף תקבל עליך שכל התחלות קשות, ע"כ סמך רש"י אם לעתה:

פסוק יב

לאמר, הגבול אומר להם. פירש הרא"ם כאילו אמר והגבלת את העם בגבול שיהיה רומז בו השמרו לכם עלות מכאן, וגם אתה הזהירם על מה שרומז הגבול ואמרת להם השמרו לכם עלות בהר כו' בהכרח שנפרש מלת לאמר שקאי על הגבול כאילו אמר הגבול השמרו ואמר משה השמרו ע"כ. ולי נראה דאין צריך לזה דודאי לאמר לא קאי רק על הגבול אלא הענין הוא כך דודאי לא היה הגבול אומר כן בפועל דלא מצינו זה אלא בחלוקת א"י דכתיב שם על פי ה'. אלא כאן הכוונה שהגבול מגלה לנו שיש איסור לעלות מכאן ולהלאה דהיינו מכח הסימן וכן משמעות דברי הרא"ם שזכרתי, וזה פשוט שאין הסימן מורה אלא על הבדל המקום דהיינו השמרו אבל לא על מאמר כל הנוגע בו יומת ושאר מה שנזכר בעונש, אלא ע"כ תרי בבי יש כאן דהגבול אומר השמרו מעלות בהר ונגוע בקצהו ואח"כ מתחיל מה שיזהיר לישראל שאמר כל הנוגע בו יומת לא תגע כו', דלכאורה קשה כיון דהשמרו הוא גם כן לאו דכל השמר הוא לאו א"כ ל"ל לא תגע בו יד אלא ודאי דהשמרו אינו אלא אזהרה דגבול מכח הרמז לא בפירוש אמירה ואח"כ יזהיר משה לישראל ממש כנ"ל:

ונגוע בקצהו, אפילו בקצהו הרא"ם הביא מכילתא עלות בהר יכול לא יעלה אבל יגע ת"ל וננוע, יכול לא יעלה ולא יגע אבל יכנס בלקטה פירוש במקום שהוא מתלקט והולך גבהו מעט מעט ת"ל ונגוע בקצהו ע"כ, וקשה יעלה ולא יגע ואם כן למה לן אזהרה לעלייה. נראה דמצינו כן כמ"ש התוספות פ"ק דגיטין (דף ח') לענין טומאה דנכנס לארץ עכו"ם, וז"ל כגון שיש דף או גשר שראשו אחד בארץ וראשו השני בחו"ל כו'. וה"נ כן הוא לענין גבול הר סיני דיש איסור בין על אוירו בין על גושו:

פסוק יג

ירה יירה, מכאן לנסקלין שהן נדחין. בפ' נגמר הדין (דף מ"ה) ת"ר מנין שבדחייה נדונו הנוגעים בהר סיני ת"ל ירה, ומנין שסקילת אבנים הוזכרה שם ת"ל סקל דהוא רגימת אבנים כדכתיב וסקלוה כל אנשי עירה באבנים, ומנין שבסקילה ודחיה, פירש"י אם הוצרך לשתיהן כגון שדחפוהו ולא מת, ת"ל סקל יסקל או ירה יירה, פירש"י רבויא דאי חדא מינייהו דוקא או הא או הא לכתוב כי יסקל או יירה ומדכתיב הני לרבויי כתבינהו, שאם מת בדחיה יצא לכך נאמר או לחלק, וכתבו התוספות סקילה נאמרה תחילה ואפ"ה עבדינן לה בסוף משום דאשכחן, קרא דסמיך סקילה למיתה דכתיב וסקלתם באבנים ומתו. וק"ל על דברי התוס' האלו דודאי בהכרח יש דחייה תחילה דבסקילה יש ודאי מיתה וא"א בלא מיתה דהא מצות סקילה היא כן דהא תניא ר' שמעון בן אלעזר אומר אבן היתה שם משאוי שני בני אדם נוטלה ונותנה על לבו אם מת בה יצא ואם

לאו רגימתו בכל ישראל, מה שאין כן בדחייה שאפשר שלא מת ואז הלכה כבר מצות דחייה וכיון דילפינן שיש סקילה ודחייה ע"כ שהדחייה צריכה להיות תחלה, ואפשר דהתוס' נייח להו לתרוצי מכח הפסוק. וכתב הרא"ם וא"ת כיון דאו לחלק משמע או הא או הא נימא נמי דהיכא דנסקל ומת יצא ולא בענין דחייה ואמאי קאמר כל הנסקלים נדחין דמשמע דלא סגי בלא דחייה, וי"ל כיון דכתיב או ירה יירה לא סגי בלא דחייה דאל"כ במאי מוקמינן להאי דאי בשנסקל ולא מת הא לא משכחת לה כו', אלא ע"כ דאפילו בנסקל ומת מיירי דלא סגי בלא דחייה עכ"ל. ואשתומם כשעה חדא על המראה הזה, דס"ל להרא"ם דאם נסקל ומת בעינן אח"כ דחייה, ומבואר הוא שאינו כן דמאי שנא מדחייה ומת דדי בכך ה"נ אם נסקל ומת. ותו דא"כ למה פירש"י על מ"ש ומנין שבסקילה ודחייה היינו אם לא מת בדחייה ולא פירש כפשוטו שאם מת בסקילה צריך אח"כ דחייה אלא ברור דאם סקלוהו ומת יצא, והא דכתב רש"י כאן מכאן שכל הנסקלים נדחים, פירושו קודם הסקילה הם נדחים ואם ימות די בכך ואם לאו יסקל, אבל אם אירע שלא דחוהו ונסקל ומת ודאי אין עליו דחייה אח"כ, ואע"ג דגבי לשון המשנה שם כל הנסקלים נתלים פירושו אחר הסקילה נתלים מ"מ לשון רש"י כאן אינו מתפרש כן, דלא נקט רש"י כל הנסקלים נדחים אלא הנסקלים שהן נדחים ר"ל שהם נדחים כבר. והרא"ם העתיק בלשון כל הנסקלים נדחים והוא שלא בדקדוק. ואפילו אם היה גם כאן הלשון כך אינו דומה להההוא דנסקלים, נתלים דשם הוה עיקר הדין כן בכל פעם משא"כ בנסקלין, קודם הדחייה זה א"א דהדחייה קודמת, אלא אם אירע שלא נדחה ונסקל ועל זה ודאי לא התנו רבותינו כלל, אלא ברור הוא דלא דק כאן הרא"ם ז"ל:

במשוך היובל, כשימשוך היובל קול ארוך הוא סימן סילוק שכינה והפסקת קול פירש הרא"ם שהמשכת הקול הארוך היא הוראה על הפסקת הקול שכן דרך המנגנים הן בפה הן בכלי שיאריכו הקול וימשיכוהו בעת הפסקת הקול, והפסקת הקול היא הוראה על סילוק שכינה שלא באה אלא בקולות וברקים:

היובל כו', ושופר אילו של יצחק היה. הרמב"ן הקשה על זה כי אילו של יצחק הקריבו עולה והקרנים והטלפים כולם נשרפים בעולות, ואולי גבל הקב"ה עפר קרנו והחזירו למה שהיה. והרא"ם תירץ שפירש הקרן ממקום חבורו ששוב אינו ראוי להקטרה, והביא ראיה מזבחים (דף פ"ה) ולא נתיישב בזה דהא איתא בפרקי ר"א איל שנברא בין השמשות לא יצא ממנו דבר לבטלה, גידין שלו נעשו ממנו נימין לכנור של דוד, עורו לאזור מתניו של אליהו, קרנו של שמאל שתקע בו בהר סיני, קרנו של ימין שהוא גדול משל שמאל יתקע בו לעתיד ע"כ. ודברי הרמב"ן בזה הם אמת אע"פ שאמר ע"ז אולי

מ"מ הוא האמת הגמור, ומצינו בטיטוס הרשע שצברו את עפרו בכל יום ודנו אותו, ק"ו למדה טובה שהוא יתב' נוטל עפר השריפה הקדושה ובורא ממנו בריה חדשה, ואין כאן להאריך בזה עוד:

פסוק טו

היו נכונים לשלשת ימים, לסוף שלשת ימים. פלוגתא דר' יוסי ורבנן בפ' ר"ע (דף פ"ו) בזה דכ"ע ס"ל בר"ח אתו למדבר סיני ודכ"ע בשבת ניתנה תורה לישראל כ"פ בקיבוע דירחא ר' יוסי ס"ל באחד בשבת איקבע ירחא ולא אמר להו מידי משום חולשא דאורחא, ובשני אמר להו ואתם תהיו לי כו' שבהשכמה עלה וקבל זה ובערב אמר זה לישראל בג' בהשכמה הוגד לו מצות הגבלה ולערב אמרה לישראל בד' בהשכמה הוגד לו מצות פרישה וקדשתם היום ומחר, ואע"פ שיש עוד שלשה ימים עד יום השבת ס"ל לר' יוסי דמשה הוסיף יום אחד מדעתו. מיתיבי וקדשתם היום ומחר משמעבה' נאמר לו לפרוש, חמישי וששי, קשיא לר' יוסי אמר לך יום אחד הוסיף משה מדעתו והסכים לו הקב"ה שלא באה שכינה עד יום השבת מה דרש משה דרש היום ומחר היום כמחר מה מחר לילו עמו אף היום לילו עמו ולילה דהאידנא נפקא ליה ש"מ תרי יומי לבר מהאידנא ולשלשת ימים היינו אחר ג' ימים. ורבנן ס"ל בשני בשבת איקבע ר"ח, בג' אמר ואתם תהיו, בד' מצות הגבלה, בה' מצות פרישה, נמצא מ"ש לשלשת ימים, שהוא שבת היינו ג' ימים עם יומא דהאידנא שהוא בלא לילה שלפניו.

אל תגשו אל אשה כו' דשמא תפלוט לאשה ש"ז, דוקא בש"ז החמיר הקב"ה שהוא בא מקלות ראש, משא"כ בזבין ומצורעים ובועלי נדות דאמרינן בפ' מי שמתו (דף כ"ב) דמותרים לקרות בתורה שיכולים לקרות באימה ויראה, ופירש"י דבעל קרי אינו אלא מתוך קלות ראש ונראה דהך בועלי נדות היינו שוגגים דאז אין בא מקלות ראש לאפוקי קרי אע"ג שיוצא באונס מ"מ בא מכח הרהור. אבל בועלי נדות במזיד פשיטא דגרע טפי מקרי:

פסוק יז

בתחתית ההר, כפה עליהם הר כגיגית. בגמרא פ' ר"ע (דף פ"ח) אמר ר' אבדימי מלמד שכפה עליהם כו', אמר, ר' אחא בר יעקב מכאן מודעא רבא לאורייתא (שאם יזמינם לדין למה לא קיימתם מה שקבלתם עליכם יש להם תשובה באונס) אמר רבא אע"פ כן הדור קבלוה בימי אחשורוש כו' וקשה א"כ למה נענשו כל הדורות עד אחשורוש הא היתה שם מודעה ונראה לתרץ ע"פ המדרש שמביא בג"א וז"ל, ובמדרש מצאתי כיון שבא הקב"ה ליתן תורה לישראל כפה עליהם הר כגיגית עד שהיו אנוסים לקבל בריתו של הקב"ה, וכתוב אצל אונס ולו תהיה לאשה לא יוכל שלחה כל ימיו ע"כ נשארו להקב"ה

שלא יוכל לשלח אותם לעולם ע"כ. ומש"ה ניחא קושיא שזכרנו דבדין האונס שלא יוכל שלחה, פירוש לגמרי בדין גירושין, אבל מ"מ יוכל לייסרה ביסורין אם יצטרך לכן דלא עדיפא משאר אשה, ה"נ לא יוכל הקב"ה לשלח ישראל לגמרי אלא מייסרם ביסורים קשים וסופה לחזור אליו בימי בן דוד במהרה בימינו:

פרק כ

פסוק א

וידבר אלהים, אין אלהים אלא דיין. הרבה פעמים נאמרו קודם לזה אלהים ולא הוצרך לפרש כן. דהיה ק"ל שהתחיל לומר שם אלהים וסיים לומר אנכי ה' אלהיך, בשלמא לעיל ריש פר' וארא נאמר ג"כ וידבר אלהים אל משה וסיים אני ה' לק"מ כדפירש"י דאמר נאמן לשלם שכר ולא לחנם שלחתיך, מה שאין כן כאן שאומר אנכי ה' אלהיך ששם זה אינו מורה על נתינת שכר דדוקא סתם שם ה' מורה על זה, ולא הוצרך לומר אנכי ה' אלא להכיר מציאותו יתברך עלינו שנאמין בו, וא"כ למה אמר תחלה שם אלהים אלא להורות על פרעון העונש להעובר:

ואם לאו אינו מקבל פורענות. כתב הרא"ם פירוש שלא בעידן ריתחא אבל בעידן ריתחא אין שום מצוה שאין מענישין עליה וראיה מפרק התכלת (דף מ"א.) דאמר ליה מלאך לרב קטינא סדינא בקייטא סרבלא בסיתוא ציצית מה תהא עליה, וא"ל ענשיתו אעשה, וא"ל בעידן ריתחא ענשינן אך קשה מההוא דפ' כל הבשר (דף ק"י) דאתיוה להההוא גברא דלא הוה מוקיר אבוה ואמיה וכפתוהו וא"ל רמי בר חמא שבקוהו דתניא כל מ"ע שמתן שכרה בצדה אין בית דין של מטה מוזהרין עליה, משמע דבשאר מ"ע שאין מתן שכרה בצדה ב"ד מוזהרין עליה להכותו, בשלמא מההיא דפרק הכותב (דף פ"ו.) דתניא בד"א דלוקין ארבעים במצות ל"ת אבל במ"ע כגון שאומרים לו עשה סוכה ואינו עושה עשה לולב ואינו עושה מכין אותו עד שתצא נפשו, ל"ק דקודם עבירה שאני, דכיון שאומרים לו לקיימו ואינו רוצה ראוי להכותו, אבל מההיא דכל הבשר דלא הוה מוקיר אבוה ואמיה וכפתוהו להכותו על מה שעבר על מצוה דכבוד אב ואם מאי איכא למימר כו' עכ"ל. ונדון תחלה על מה דאסיק בקושיא גמרא דרב קטינא, ודפ' כל הבשר, וניחא ליה בההוא דפרק הכותב דודאי ההוא דהכותב יפה אמר דמיירי דוקא קודם שיעבור, וכן פירש"י בהדיא שם, אבל לא מכח קושיית הרא"ם אלא מכח הוכחה פשוטה דלשון עד שתצא נפשו משמע כן, דתחילה מכין אותו הכאה מועטת ואם לא ישמע מוסיפין להכותו עד שישמע או עד שתצא נפשו, וזה, לא שייך אם עבר כבר ואין נפקותא להבא, אבל קושייתו מכח רב קטינא נראה דהרב רא"ם לא דק, דבלאו הכי יש לדקדק

מה הקשה רב קטינא להמלאך ענשיתו אעשה מהיכא תיתי שלא לענוש על עשה בדין שמים, דעכ"פ עובר על ציווי הקב"ה ולמה יהיה פטור שלא בעידן ריתחא, אלא ודאי דלא מיירי שם כלל מעובר על עשה בענין שיש עליו חיוב לקיימו, אלא התם שאלו בענין שאין עליו חיוב להכנס באותה מצוה כההיא דציצית שאין עליו חיוב עשיית ציצית כ"ז שאין לו בגד בת ארבע כנפות דקי"ל ציצית חובת מנא לא חובת גברא, ועל זה אמר לו אם עונשין אותו על שאינו מכניס עצמו לחובת ציצית לעשות לו בגד ד' כנפות והשיב דבעידן ריתחא מענישין אף על זאת. אבל ההוא דפרק כל הבשר שהיה עובר עבירה בכבוד אב ואם ודאי היו מענישין אם לא היה מתן שכרו כתוב בצדו, וכן בההיא דהכותב שמכין אותו על שאינו מקיים סוכה שזהו עבירה עליו ולק"מ (וזה פשוט בעיני) אחר זה ראיתי בתוספות פרק התכלת שכתבו בהדיא כדברי.

ועתה נדון בפירושא דמ"ש רש"י כאן שיש שאר מצות שאם אינו עושה אותם אין מקבלין עליהם פורענות, זהו ענין אחר דשם ודאי פשוט דכל שאינו מקיים מצות יש עליהם עונש אלא דלענין קבולי פורענות בהאי עלמא שאינו עולם הגמול קאמר דיש הרבה עבירות שאין עליהם פורענות בהאי עלמא, דיש חילוק בין עונש לפורענות דענין עונש הוא כולל ענין גיהנם אבל פורענות כמדומה שלא תמצאנו רק בעוה"ז בכל דוכתי, וע"ז אמר שיש מצות שאם יקיימם ימצא שכר אפי' בעוה"ז כמו שאמרו הפירות אוכל בעוה"ז וקרן קיימת לעוה"ב אבל לענין עונש לא מצינו כן, ע"כ אמר ואם יעבור לא ימצא פורענות בעוה"ז אבל עונשו חרוץ לעולם הבא ששם עולם הגמול, אבל אלו עשרת הדברות דיין הוא יתברך ליפרע אפילו בעוה"ז ופירוש זה מוכח בזה, דאילו למה שפירש הרא"ם דמיירי במ"ע, קשה הא לא זכר רש"י רק סתם שאר מצות ולא נקט עשה, ותו דהיאך סיים דבעשרת הדברות אינו כן דמשמע אפילו אעשה יש עונש והא אין בעשרת הדברות עשה רק מצות כבד ובזה ס"ל דאין מוזהרין עליה ומצות זכור את יום השבת ג"כ לא שייך שם מ"ע, והיאך יאמר על זה יכול אף בעשרת הדברות כן דמשמע בעשה לפי דרך הרא"ם, ותו דאף אם יש שם עשה מ"מ אין שייך לומר יכול בעשרת הדברות כן דמשמע כל עשרת הדברות, ובג"א פירש על מ"ש שלא יקבלו עונש אם לא יקיימו היינו כמו הקרבת קרבן שאם לא יביא קרבן אין עונש, אבל במצות כבד יש עונש אם לא יקיים, וזה תמוה ג"כ דהא לא הוה דבר והיפוכו דבקרבן חוב פשיטא שיש עונש אם לא יביאנו, ובקרבן נדבה אינו ענין למצות כבוד, דבנדבה אין עליו ציווי פשיטא שאין עליו חטא אם לא יביאנו, ובכבוד יש עליו צווי שיתעסק דוקא בכבודם ויש חטא אם יעבור, ומה

חידוש יש שיש דיין ליפרע ומאי רבותיה דעשרת הדברות, אלא דגם פירוש זה אינו כלל אבל, האמת הברור כמו שפירשנו בס"ד:

את כל הדברים כו' מה ת"ל עוד כו' קשה דהא ודאי צריך הכתוב להודיענו מה הם הדברים שאמרן הוא יתברך בדבור אחד והרא"ם האריך מאד בפלפולים בזה, ועיקר פירושו דלא מקשה למה נכתב אנכי ולא יהיה לך אלא על הקב"ה מקשה למה חזר ואמרן, וטופס פירושו בקיצור הוא בדרך זה דלמה נאמרו קצת הדברות בל' מדבר בעדו דהיינו אנכי, לא יהיה וגו' על פני, ואילו לא תשא נאמר בלשון נסתר כאילו אחר מדבר דהא לא אמר לא תשא את שמי, ומאחר שכולם בדבור אחד נאמרו הם כמו נקודה אחת שאין לה חלקים לומר שקצת בלשון מדבר בעדו וקצת בלשון נסתר, ועוד דמסתמא לא חילק בזה ביניהם, ע"כ צ"ל דבשני דברות הראשונים היה הוא יתברך המדבר בעצמו ע"כ אמר לשון מדבר בעדו והאחרים דברי משה ולפיכך לא תוכל לומר שכולם בדבור אחד נאמרו אלא שחזר ופירש הקב"ה להם כל דבור ואז כשחזר אנכי ולא יהיה מפי הגבורה שמענום אבל לא שאר דברים אלא מפי משה, והיה ראוי שיהיו כל עשרת הדברות נכתבים בלשון מדבר בעדו שהרי כך אמרם הקב"ה ואח"כ שני דברות כפי ששמעו מפי הגבורה בלשון מדבר בעדו ושאר השמונה בלשון נסתר כפי ששמעו מפי משה, אלא כדי לקצר כתב שנים הראשונים כמו ששמעו מפיו יתברך ושמונה דברות בלשון נסתר כמו ששמעו מפי משה. ולפיכך הקשו רק משני דברות ומה ת"ל אנכי ולא יהיה דעיקר הקושיא מה ת"ל בלשון מדבר בעדו מה שלא תמצא בשאר הדברות ועוד האריך ולא העתקתי זה אלא לכבוד הרב הגדול הרא"ם ז"ל, בודאי שכר הרבה יש לו על יגיעתו בפלפולו בזה, אבל אינם נראים כלל לע"ד, דאין זה דרך הקושיא כלל בלשון ומה ת"ל אנכי כו'. גם בג"א הכניס עצמו בפירוש הקושיא הזאת מה שאינו מסתבר.

והנלע"ד דדברים כפשוטן שהם ע"ד מ"ש רש"י אחר זה לאמר מלמד שהיו עונים על הן הן על לאו לאו, ואם כן זה לא שייך על אמירת הקב"ה בפעם אחת הכל דודאי בבן אדם א"א לומר הן על כל דבור בפני עצמו כיון שהיה חידוש הכל בפעם אחת מה שאין יכולת לבן אדם הענייה הן ולאו מבן אדם היא היתה בלתי אפשר אותו פעם, אלא ע"כ דלאו בפעם אחת נאמר אנכי ולא יהיה וכן השאר א"כ תקשה לך דמקרא דכל הדברים האלה משמע שהיו בפעם אחת וה"פ ומה ת"ל אנכי ולא יהיה דמשמע שהיה על כל אחד תשובה מיוחדת, נמצא קשיין קראי אהדדי, לזה תירץ דשתי אמירות היו פעם אחת בדרך כלל, וע"ז לא השיבו כלום ואח"כ חזר ופירש וענו על כל דבור בפני עצמו זהו הפירוש האמתי בלי ספק בס"ד כפשוטן של דברים:

לאמר, מלמד שהיו עונין כו'. דכל לאמר הוא שיחזור השומע ויאמר לאחר מה ששמע הוא וכאן שמעו כל ישראל ולמי יצטרכו לחזור ולהגיד. וכן בכ"מ שאין שייך שם לומר לאחרים צריך פירוש על מלת לאמר:

פסוק ב

אשר הוצאתיך וגו' כדאי היא ההוצאה, דקשה דמשמע, שבא לגלות שהוא יתברך המדבר עמך הוא אשר הוציאך ממצרים דא"כ אין לו שייכות עם ה' אלהיך אלא היה לומר אנכי אשר הוצאתיך, אלא העיקר המכוון הוא שאנכי ה' אלהיך ותהיה משועבד לי ונתן טעם ע"ז בשביל שהוצאתיך כדאי הוא, פירוש דבלאו הכי יש הרבה עניינים שאני אלהיך אלאדדבר זה לחוד הוא כדאי. וא"ל כוונת רש"י דקשה לו למה לא נאמר אשר ברא שמים וארץ ותירץ דמש"ה נקט יציאת מצרים שהיא טובה לישראל, דבזה לא מיושב לשון כדאי:

ד"א לפי שנגלה כו'. גם בדבר זה הוה אשר הוצאתיך טעם, לה' אלהיך כי ה' הוא שם מורה על אלהות כל העולם ואלהיך הוא בייחוד על ישראל, ואמר כי האלוה של כל העולם הוא אלהיך ואין אחר, ושינוי הצורות שאתה רואה הוא, בשביל שהוציאך ממצרים הוצרך להראות כגבור מלחמה:

ד"א לפי שהיו שומעים קולות כו', לפ"ז הוה אשר הוצאתיך כו' שייך לראיה על ה' אלהיך שאין לנו אלא אלוה אחד ואע"פ ששמעת קולות הרבה, כי אני הוא שהוצאתיך מארץ מצרים ושם נתברר לך ע"י הנסים שאין זולתי כמ"ש כי אין כמוני בכל הארץ ה"נ בכאן אע"פ שיש קולות הרבה:

פסוק ג

לא יהיה לך כו', לפי שנאמר לא תעשה כו'. זהו לשון מכילתא וכתב על זה הרמב"ן וא"כ תהיה זו לא תעשה בלבד אזהרה למקיים ע"ז ברשותו ואין בה מיתת ב"ד ולמה הקדים למקיים שהוא בלאו להשתחואה ועבודה שהם בכרת ומיתת ב"ד, ולפי דעתי שאין הלכה כדברי ברייתא זאת וכדברי יחיד הוא שנויה, שכך שנינו בספרי ואלהי מסכה לא תעשו לכם יכול יעשו לכם אחרים ת"ל לא לכם אין לי אלא לכם יכול הן יעשו לאחרים ת"ל לא תעשו לא לכם ולא לאחרים מכאן אמרו העושה ע"ז לעצמו עובר משום שתי אזהרות משום לא תעשו ומשום לא לכם ר' יוסי אומר משום שלש משום לא חעשו ומשום לא לכם ומשום לא יהיה, הרי שר' יוסי יחיד במקום רבים האומר כי לא יהיה לך אזהרה למקיים ע"ז, ולת"ק אינו כן עכ"ל ובפ' קדושים מביא רש"י ואלהי מסכה לא תעשו לכם לא תעשו לאחרים ולא אחרים לכם, וא"ת לא תעשו לעצמכם אבל אחרים עושין לכם הרי כבר נאמר נאמר לא יהיה לך לא שלך ולא של אחרים עכ"ל. לכאורה גם זה כדברי

ר' יוסי וכ"כ הרא"ם, והוא תמוה למה לא כתב רש"י כדברי הת"ק שהם הלכה בשלמא אי הוה דעת ר' יוסי קרוב לפשוטו טפי מת"ק היה לומר דרש"י חפץ בפשוטו יותר, אבל באמת אנו רואין שום פשיטות לר' יוסי יותר מת"ק, והרא"ם הקשה עוד כי היכי דדרשינן שם ל תעשו לכם ולא אחרים לכם ה"נ יש לנו פה לדרש לא תעשה לך ולא אחר לך, וא"כ אף שעשו אחרים יש איסור, ולמה לנו קרא למדרש כאן העשוי כבר שלא יקיים וניחא ליה דמיירי כאן בעשוי כבר וזה מצאו או קנאו לזה קאי לא יהיה לך ולי נראה דמי שמוצא ע"ז וקנאו בהגבהה ומכ"ש אם נותן מעותיו בעדה הוה ממש הקנייה כאילו עשאה הוא, ודברי רש"י בקדושים הם כך"ע דודאי לכ"ע דלא יהיה כולל שלא יקיים כלל ע"ז ברשותו. ולא פליגי אלא לעניין עשייה דת"ק ס"ל העושה אינו חייב משום לא יהיה לך אלא משום לא תעשון ולא לכם, ור' יוסי ס"ל דלא יהיה לך כולל גם העשייה וע"כ עובר משום שלש. ופירוש דברי ת"ק הוא בדרך זה, דס"ל לא תעשון אינו דבוק ללכם אלא לא תעשון היינו לאחרים ולא אחרים לכם, ועל זה מקשה רש"י מנלן לפרש כן דלמא לא תעשון דבוק ללכם, וא"כ ע"כ הוה הדיוק אבל אתם עושין לאחרים, ע"ז תירץ רש"י הרי כבר נאמר לא יהיה לך דהיינו, לענין קיום בביתך אין חילוק בין שלך לשל אחרים, הכי נמי לענין עשייה דלא תעשו אין חילוק וע"כ אנו מפרשים דלא תעשו אינו דבוק ללכם, ממילא אין כאן הוכחה לדיוק. וזהו כוונת הת"ק שמביא רמב"ן ג"כ אע"פ שאין מביא קרא דלא יהיה לך מ"מ עליה סמיך, ואמר בסוף ת"ל לא תעשו דהיינו סתם דכולל בין אתם לאחרים, וז"ש רש"י כאן העשוי כבר מנין שלא יקיים ת"ל לא יהיה לך, היינו אליבא דכ"ע לענין קיום, דלא פליגי אלא לענין עשייה. כנ"ל בדעת רש"י דלא כמו שהבין הרמב"ן מדעתו של רש"י, וא"כ גם קושיית הרא"ם ל"ק:

וכתב עוד הרמב"ן והנכון לפי הפשט שהוא לשון והיה ה' לי לאלהים שלא יהיה לו בלתי ה' לבדו אלהים אחרים כו') וכן הרמב"ם וסמ"ג וסמ"ק ס"ל דקרא דלא יהיה לך אתא לאזהרה שלא לעלות במחשבה שיש שום אלוה זולת השי"ת וראיתי מי שהקשה ע"ז מס"פ שילוח הקן (דף קמב) ומפ"ק דקדושין (דף ל"ט) דההוא ששלח אם מעל בנים ונפל ומת דפרכינן שם ודילמא מהרהר בעבירה הוה ומשני מחשבת רעה אין הקב"ה מצרפה למעשה ופריך דילמא מהרהר בע"ז הוה דכתיב למען תפוש את בית ישראל בלבה ואמר רב אחא זו מחשבת ע"ז, ואמאי הוצרך לדרשת רב אחא ולא מביא קרא דלא יהיה לך דמיירי מזה ונראה דלק"מ דרש"י פירש בקדושין שם מחשבה רעה אין הקב"ה מצרפה למעשה ולא היה לו ללקות, משמע דעבירה ודאי הוא במה שחושב מחשבה רעה כמו לא תחמוד משום שיש לחוש שיעשה גם מעשה רע אבל באמת כ"ז שלא עשה מעשה

רע אין לוקין אותו על מה שעבר על לא תחמוד, ואם כן אי משום קרא דלא יהיה לך לא הוה קשה מידי דהא אותו פלוני נלקה ולא היה שם מחשבה, ואף ע"ג דעבר על לא יהיה לך במחשבה דלמא אין עונשין על זה כל זמן שלא עשה מעשה כמו בלא תחמוד, וע"כ הביא קרא דלמען תפוש את בית ישראל בלבם דגם על מחשבה לחוד מענישין אותו:

אלהים אחרים כו', שגנאי הוא כלפי מעלה לקרותם אלהות אצלו. יש מקשה הא כתיב זובח לאלהים יחרם בלתי לה' לבדו, וכן אין כמוך באלהים והרבה כן. ולא הבין דברי רש"י כאן דעיקר הגנאי הוא מכח מאמר אחרים דלשון אחרים משמע דיש לו ח"ו דמיון לו כמו שתמצא בגמרא אחרים אומרים דאותן אחרים אם גם כן גדולים כמו הת"ק אלא שהם אנשים אחרים ואף שתאמר שאינם במעלה כמו הת"ק עכ"פ יש להם דמיון להת"ק, וזהו גנאי כאן כלפי מעלה:

פסוק ז

(דבר חדוש) לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא וגו' את אשר ישא שמו לשוא. נראה דנתכוין ע"ד הגמ' פ' השולח (דף ל"ה) מעשה באדם אחד בשני בצורת שהפקיד דינר זהב אצל אלמנה הניחתו בכד של קמח ואפאתו בפת ונתנתו לעני לימים בא בעל הדינר ואמר הבי לי דינרי אמרה יהנה סם המות באחד מבניה אם נהניתי מדינרך כלום מת אחד מבניה אמרו חכמים מה מי שנשבע בשמו באמת כך הנשבע לשקר עאכ"ו, הרי שאע"פ שלא נשבעה האשה בשם שמים אלא בחיי בנה הוה עונש כמו שנשבע בשם הקב"ה, ודבר פשוט הוא שעכ"פ אין חמור כ"כ כמו מי שנשבע בשם שמים, ע"כ אמר לא תשא שם ה' לשוא, כי יש רבותא בזה אשר לא ינקה ה' אפי' מי שנושא שמו של עצמו לשוא ואינו מזכיר שם שמים, אע"פ שאין העונש גדול כל כך מ"מ לא ינקה הוא ומזה תלמוד עונש מי שנושא שם שמים לשוא:

לשוא כו' לחנם להבל כו' בפ' שבועות שתים בתרא (דף כ"ה) איזה היא שבועת שוא נשבע לשנות את הידוע לאדם אמר על העמוד של אבן שהוא של זהב כו' ובפ"ק דתמורה (דף ג') איתא אשכחן שבועת שוא דמלקין אותו שנאמר כי לא ינקה ה' הא ב"ד שלמטה מלקין אותו ומנקין אותו שבועת שקר כגון שאכלתי ולא אכל מנלן ר' יוחנן אומר לשוא, לשוא שתי פעמים אם אינו ענין לשבועת שוא תנהו ענין לשבועת שקר דלוקה. אבל התרגום משמע ליה דלא ס"ל האי אם אינו ענין דהוא מתרץ הכפל חד למגנא וחד לשיקרא. ורש"י תופס כתרגום ומש"ה כתב תחילה חנם והוסיף להבל משום דחנם משמע דבממון תליא מלתא דכל שאין ריוח ממון שבועת חנם הוא אע"פ שיש בו צורך אחר כגון שצריך להתנצל בפני חבירו ונשבע לאמיתות הדבר, מש"ה כתב רש"י

להבל כלומר דהאי למגנא שפירושו חנם היינו להבל בעלמא שאין בו צורך כלל וא"כ נשאר שוא השני לפשוטו לשנות הידוע ושקר אינו בכלל שוא שהוא בכלל אבל יש לו לאו מיוחד לא תשבעו בשמי לשקר ואמרינן בפ"ג דשבועות (דף כ) דלשוא ולשקר בדבור אחד נאמרו לענין מלקות דהיינו דין מלקות שנאמר בשבועת שוא אז נאמר גם כן שבועת שקר, ואע"פ ששבועת שקר אינה מוזכרת בדברות אחרונות אלא במשנה תורה, מ"מ גם בזה יש הוכחה מדלא הוזכר לענין מלקות תחלה רק בשוא ממילא צ"ל כן גם בשקר דאל"כ הוה צווי חדש מה שלא נזכר בראשונות וכמו שנזכיר בסמוך אחר זה:

פסוק ח

זכור, זכור ושמור בדבור אחד נאמרו. כתב הרמב"ן ולא הקפידו בלשונות אחרים שנתחלפו, והכוונה כי זכר כל מצות עשה שנזכור יום השבת לקדשו, ושמור מצות ל"ת שכל השמר הוא לאו שלא יחללוהו, ואין ראוי למשה שיחליף דברי השם מעשה לל"ת, אבל אם החליף בדבור השני וכל תמונה ואמר כל תמונה בחסרון וא"ו או הוסיף על שלשים כו' אין בכך כלום עכ"ל והרא"ם הקשה דהשמר דעשה הוא עשה כדאיתא בפ' בתרא דיומא (דף פ"א) ואע"פ שפירושו שלא נחללנו מ"מ הוא בצורת עשה, ועוד שאין ראוי לפרש שמור את יום השבת לקדשו רק כמו לקדשו דגבי זכור דכמו דגבי זכור קאי על קריאת הקדוש ה"נ דשמור ולא הרגשתי בקושיות אלו, דאני מפרש דברי הרמב"ן בדרך זה דבכל השינויים שיש בהם ביאור אחד עם מה שכתוב בדברות ראשונות אין לנו קושיא כלל דע"י השינויים אנו מבינים מה שנאמר בראשונות, אבל מה שאינו בכלל אלא תוספת ולא נרמז בראשונות וכל זמן שלא היו האחרונות לא ידעו מזה ודאי קשה, וצ"ל בדבור אחד נאמרו דלא תקשה מה היה באותן הימים קודם שנכתב השינוי, ומה שהקשה הרא"ם דהשמר דעשה הוא עשה לית כאן קושיא דס"ס עכ"פ צווי אחר הוא ולא נכלל בדבור זכור, דודאי לענין עונש אין דבור שמור בכלל עונש דל"ת אלא בעונש דעשה. אבל מ"מ זכור הוא לענין זכירה קדושת שבת ושמור הוא לענין שמירה ממלאכה: תהא מזמינו לשבת הרמב"ן הקשה דזה כשמאי ודלא כהלל דאמר ברוך ה' יום יום (ביצה טז) ותירץ הרא"ם דלא פליג הילל אלא במידי דשכיח כגון מאכלים, אבל מידי אחרינא דלא שכיח למזבן כגון כלים מודה לשמאי, ונכון הוא שכן משמע הלשון שזכר רש"י שאם נזדמן לך חפץ יפה משמע בהזדמנות לא במצוי:

פסוק ט

ועשית כל מלאכתך, כשתבא שבת יהא בעיניך כו' דאל"כ קשה וכי אפשר לבשר ודם לעשות מלאכתו בששה ימים אלא ה"ק שבות כאילו מלאכתך עשויה כ"ה במכילתא:

פסוק י

אתה ובנך וגו', וזהו ששנינו קטן כו' כתב הרא"ם לא ר"ל לאפרושינהו דהא בפ' חרש (דף קי"ד) משמע דאין הגדולים מוזהרים. על הקטנים אלא דלא נימטי להו בידים, אבל אם עושים מעצמם אין ב"ד מצווים להפרישם, ומש"ה הורה ר' פדת הלכה למעשה דלידברו טליא וטליתא התם כו' ומתני' דקטן שבא לכבות אין שומעין לו אוקמינן לה בעושה על דעת אביו דוקא עכ"ל. וראיתי בס' צדה לדרך שכתב על הרא"ם בזה דרש"י ס"ל דקטן אוכל נבילות ב"ד מצווין להפרישו מדאמרינן ביבמות בפרק חרש דר' יוחנן מספקא ליה והביא ראיה מדברי הרא"ש ריש פ"ק דשבת שכתב וז"ל, וקשה דהיכי קאמר פטור ומותר כו' דאפילו קטן אוכל נבילות בית דין מצווין להפרישו עכ"ל וע"כ סיים בעל הספר הנ"ל שמ"ש הרא"ם כאן הוא כשגגה היוצאת מלפני השליט. ואני אומר דבעל הספר ההוא שוייה לנפשיה מזיד ולא שגגה שעשה שלא כדת להעתיק דברי הרא"ש, ריש פרק קמא דשבת ודילג מה שכתב הרא"ש בזה הלשון דמכל מקום איסור דרבנן איכא דאפילו קטן אוכל נבילות בית דין מצווין להפרישו ע"כ הרי דאאיסור דרבנן קאמר התם כן, וכן מוכח מרש"י עצמו בפרק שמיני גבי שרצים דכתיב לא יאכל לחייב את המאכיל לקטנים כו', משמע אבל אם אוכלין מעצמם אין מצווין להפרישו, וכ"כ רמב"ן ר"פ אמור במ"ש רש"י להזהיר הגדולים על הקטנים דהיינו שלא לטמאם בידים כו', וכן בהרבה מצות בדם ושרצים וטומאה כו', אלא פשוט דמן התורה אין מצווים להפרישו כשעושה מעצמו, ור' יוחנן דמספקא ליה אין להביא ראיה ממנו לומר בפשיטות דב"ד מצווין להפרישו שזה ליכא למ"ד, ועוד הקשה בספר הנ"ל על הרא"ם דב"ד אינן מצווין להפרישו אבל אביו מחוייב לגעור בו, ומביא ראיה מרמב"ם שכ"כ. גם זה אינו כלום שלא כתב רמב"ם כן אלא מדרך המוסר מטעם חנוך לנער על פי דרכו, אבל ודאי מן התורה אין שום חיוב על אביו יותר מב"ד, ואפילו מה שעושה הקטן על דעת אביו שממחין ביד האב היינו באיסור תורה דוקא, שכ"כ רמב"ם בפרק כ"ד מה' שבת קטן שעשה בשבת שבות אין ב"ד מצווין להפרישו, וכן אם הניחו אביו אין ממחין בידו עכ"ל, הך אם הניחו אביו פירושו שמראה לו דניחא ליה בכך דהיינו מ"ש בגמרא שעושה ע"ד אביו דב"ד מצווין על האב להפרישו היינו בשל תורה דוקא, אבל מדרבנן אין ב"ד ממחין ביד האב ובספר הנ"ל לא הבין מ"ש רמב"ם הניחו אביו כמו שזכרתי, וע"כ טעה להביא ראיה משם דאפי' עשה מעצמו חייב ב"ד למחות לאביו שיפרישנו ואינו כן, ודברי הרא"ם פשוטים ואמיתים:

פסוק יא

ברך ויקדשהו כו' לכפלו בששי לחם משנה. אין הפירוש שירד ביום הששי כפל ממה שירד ביום אחר דהא בכל יום היה נשאר הרבה כדפירש"י לעיל בפסוק וחם השמש

ונמס, אלא על המדידה מה שלקטו קאי, דבשאר ימים לא היה חילוק בין לוקט הרבה למעט דבמדידה היה לכל אחד כפי צרכו, ובששי היה במדידה כפל אע"פ שהלקיטה היתה בשוה, תדע לך דהא בששי הראשון לא ידעו מהכפל ומסתמא לקטו כשאר ימים ואפילו הכי היה כפל. ודברי הרא"ם כאן אינם מובנים שכתב לכפלו, בששי ללקוט בו לחם בעד יומו ומחרתו ולא יבאש ובשאר הימים אם ילקטו יותר מעומר יבאש ע"כ. וזה פשוט שהלקיטה היתה שוה:

פסוק יב

למען יאריכון כו', ואם לאו יקצרון. הרא"ם דחק עצמו מאוד לפרש מה הוצרך רש"י לזה. ובג"א פירש דלעיל אמר על וידבר אלהים שהוא דיין להפרע על העובר על עשרת הדברות, והא מצות כבוד אין בו עונש רק שאם יקיים מצות כבוד יהיה לו שכר, ועל זה תירץ שדרך נוטריקון מרומז העונש, וקשה על זה דא"כ אינו צריך לנוטריקון דכבר שמענו שבכל עשרת הדברות הוא דיין להפרע. ונראה לי דקשה לשון למען יאריכון משמע שאתה תכבדה בשביל כוונה זו, וזה אינו דהו"ל מקיים מצוה על מנת לקבל פרס, ע"כ תירץ דאין הכוונה בהאי למען אלא להשמיענו העונש ח"ו אם לא יקיים:

פסוק יג

לא תנאף כו', שנאמר מות יומת הנואף והנואפת. בזה לא משמע דדוקא משמע באשת איש מיירי, אלא ע"כ מדכתיב רישא דקרא ואיש אשר ינאף את אשת איש אשר ינאף את אשת רעהו מות יומת כו' וקשה דהוה ליה לאתויי רישא דקרא דכתיב בהדיא אשת איש, ונראה, דאי מהתם הו"א אדרבה מדאמר אשר ינאף אשת איש משמע דיש עוד ניאופים אלא דבניאוף הזה מיירי האי קרא דחייב מיתה, ע"כ מביא מסוף הפסוק הנואף והנואפת ולא קאמר האיש והאשה כמו שהתחיל לומר ואיש כו' אלא ללמדך שזהו הקרוי נואף דוקא, ע"כ אמר הנואף בה"א הידיעה שזהו הנואף המיוחד שעליו כתוב לא תנאף. אך קשה דאמאי לא הוכיח דמיירי בא"א דאי בפנויה ע"כ לא הוה ענוש מיתה דלא מצינו בפנויה מיתה, ואם כן ודאי מיירי בא"א דהא ע"כ בחיוב מיתה הכתוב דבר כאן כמ"ש רש"י בלא תגנוב מכח זה מכח לא תרצח, ויש לומר דבשלמא בלא תגנוב דכתיב עוד לא תגנובו וע"כ קאי אחד אממון ואחד על נפשות בזה אמרינן דטפי מסתבר דהך דהכא קאי אנפשות מכח דבר הלמד מענינו מן לא. תרצח, אבל בלא תנאף הו"א שפיר דמיירי אף בפנויה, והיינו כל אחד לפי ענינו דבפנויה בלאו ובא"א במיתה, כמו בלא תענה דמיירי בין בעדות ממון בין בעדות נפשות כ"א לפי ענשו אם הוזם קמ"ל:

פסוק טו

וכל העם רואים. מלמד שלא היה בהם אחד סומא. קשה הא לעיל בפסוקירד ה' לעיני כל העם פירש"י מלמד שלא היה בהם סומא שנתרפאו כולם, א"כ מה הוצרך ללמד זה שנית ובשם מהרא"י ראיתי בזה דכאן קמ"ל שלא הזיק בהם ראיית השכינה, ע"ד שאמרו המסתכל בידי הכהנים בשעת דוכן עיניו כהות מטעם שהשכינה שורה על ידיהם במקדש. ולי נראה להקשות למה כתב רש"י לעיל שנתרפאו כולם וכאן לא כתב דבר זה וע"ק למה כתב כאן ומנין שלא היה בהם אלם ת"ל ויענו כל כל העם כו' ולעיל לא כתב דבר זה. ונ"ל ליישב הכל דיש כאן שתי מעלות, האחת שבאותו הדור לא היה בהם סומא, והמעלה השנית שהיו ונתרפאו, ומעלה זו גדולה מן הראשונה דבראשונה היה אפשר לומר דאימור אתרמויי אתרמי כך בתולדה ומש"ה הוכיח רש"י לעיל דמיירי בהבטחה שהבטיחם הקב"ה שלא יהיה בהם סומא, וכאן מדבר הכתוב שכן נתקיים בהם שוכל העם רואים, ואי היה הדבר בתולדה כמעלה ראשונה ל"ל שנית רואים כיון שכבר העיד בהם מעלה זו, אלא ע"כ דהיה כאן מעלה השניה שהיו בהם סומין ונתרפאו, וע"כ כתב שתי פעמים, האחת על ההבטחה, שנית על שנתקיים, ומש"ה כתב רש"י לעיל שנתרפאו דהתם מיירי שיהיו נרפאים ממילא היו צריכים הבטחה, וזה אנו למידין ממ"ש שנית כאן רואים, ומענין סומא שהוכחנו מכח כפל שהיו צריכים רפואה ונרפאו אנו למידין גם בשאר דהיינו באלם וחרש דלא נכתב בהם כפל אלא שלא היו בהם דברים אלו אנו למידין שהיו בהם ונתרפאו, דודאי כמו שהיתה המעלה בסומא ה"נ היתה באלם וחרש אע"פ שלא נכתב בהם כפל כמו בסומא. ודבר זה ענין חריף ונכון בס"ד:

ת"ל נעשה ונשמע. במכילתא סיים אחר זה ומנין שלא היו בהם חגרים ת"ל ויתיצבו בתחתית ההר, וקשה למה לא הביא רש"י גם זה ונראה לתרץ דרש"י לא חשב אלו אלא משום דיש מקום לטעות בחרשים, דהיינו דבפרשת משפטים כתוב תחילה ויען כל העם קול אחד ויאמרו כל אשר דבר ה' נעשה ואח"כ כתיב ויקח ספר הברית ויקרא באזני העם ויאמרו כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע, מדלא כתיב גם בזה כל העם אפשר לטעות דלענין נשמע לא היו באמת כל העם אלא היו קצת חרשים ביניהם, ע"כ הוכיח רש"י מדלגבי נעשה הין כל העם, ממילא גם גבי נשמע היה כן דהא בחדא מחתא מחתינהו, הלכך אע"פ שיש קצת שינוי בנשמע מ"מ האמת שהיה שוה לנשמע, והביא רש"י קרא דויענו שהוא בפרשה זו ולא הביא פסוק ויען דבמשפטים משום שהוא מוקדם, ולא הביא הך ויתיצבו דשם אין שינוי שתצטרך לתרצו:

פסוק יט

כה תאמר, בלשון הזה. צריך להבין כוונת רש"י במאמר זה ומה תיקן בו. ונראה דבא לתרץ למה אמר כה תאמר ולא דבר אל בני ישראל כמו בכל המצות, בשלמא לעיל בפרשת שמות גבי כה תאמר אל בני ישראל אהיה שלחני אליכם נתכוין שם שלבני ישראל לא תדבר יותר אבל לך אני מודיע יותר, ולא כמו שהיית סבור שלבני ישראל תאמר אהיה אשר אהיה כמבואר שם, אבל כאן קשה לשון זה דוקא. ע"כ תירץ דמצינו באזהרה זו שאמר ואם מזבח אבנים תבנה, לי שמשמעותו רשות ובאמת הוא חובה כמבואר שם, א"כ הו"א כיון שיש מקום לטעות אתה סובר לשנות הלשון ולא לומר לשון אם, ע"כ הזהירו שלא ישנה הלשון כלל, ממילא ידע משה שאף באם כסף תלוה ואם תקריב כן הוא ולא ישנה (כנ"ל):

פסוק כ

אלהי כסף, בא להזהיר על הכרובים. משמע דיש שני דרשות על אתי, חדא מ"ש רש"י תחילה דקאי על שמשי שבמרום אתי, ועוד קאי על הכרובים שעומדים אתי. ויש הכרח על ב' דרכים אלו, דתחילה מתרץ מהו אתי וקאמר דקאי על לא תעשון שלא תעשו מה שהוא אתי וא"כ צ"ל שמ"ש אלהי כסף כו' שייך ללא תעשו שאחריו ועל זה קשה הא עשיית אלהים היא אסורה לגמרי ולמה זכר כסף וזהב, ע"כ אמר שקאי על אתי דהיינו כרובים וא"ל דילמא על כרובים לחוד קאי דא"כ קאי לא תעשון על אלהי כסף ולמה לי אח"כ שנית לא תעשו, אלא ע"כ שיש כאן שני איסורי עשיות לענין אתי דהיינו איסור שמשים לגמרי, ואיסור של עשיית כרובים אם ישנה בהם, ואח"כ קשה לכם ל"ל ותירץ של"ת הריני עושה בבתי כנסיות כו':

פרק כא

פסוק א

ואלה המשפטים כו', מה הראשונים מסיני. קשה הא קרא מפורש הוא בסוף בחקותי אלה המצות אשר צוה ה' את משה אל בני ישראל בהר סיני וכדפירש"י ריש בהר, וע"ק על מה נתכוין באמרו לשון ראשונים, אי קאי על עשרת הדברות קשה דהא באמת גם פרשת מזבח דלפני זה היה בסיני דלא נחלקה עכ"פ מכל המצות, ואי קאי על פרשת מזבח קשה מאי עדיפותא דפרשת מזבח לענין בירור שהיתה בהר סיני יותר ממשפטים ולא תלה זה בזה, ותו למה כתב רש"י למה נסמכה כו' אחר זה ולא מיד. ותו דאין דרכו של רש"י לדרוש בכל מקום סמיכות אם לא במקומות הכרחיים. והרא"ם פירש מה אלו בקולות וברקים אף אלו כן, ובודאי האמת הוא כן כמ"ש רש"י בפ"ג דתענית (דף כ"א) וז"ל במשוך היובל וכו', ואע"ג דהאי קרא בלוחות הראשונות כתיב לא נסתלקה

שכינה עד לוחות אחרונות שניתנו ביום הכפורים וגם כל ימות החורף שעסקו במלאכת המשכן שהתה שכינה בהר ומשם ניתנו כל המצות בקולי קולות ולפידים כיום קבלת עשרת הדברות עד אחד בניסן שהוקם המשכן ונסעה וזזה שכינה מההר וישבה לה על הכפורת ושם באוהל מועד נשנית התורה כללותיה ופרטיה ועל אותה שעה היה מתיר להם בלוחות הראשונות לעלות עכ"ל קשה מ"מ למה אמר מה הראשונים מסיני, היה לו לומר מה הראשונים בקולות וברקים שזהו עיקר הלימוד לפירוש הרא"ם. ונ"ל בדרך זה דהיא גופא קמ"ל קרא דלא נטעה לפרש קרא דאלה המצות שזכרנו דקאי דוקא על מ"ע ול"ת שהם חובת גברא וא"א לאדם, זולתם משא"כ במשפטים שאינם חובת גברא אם, אח"כ יזדמן איזה ענין מהם ידונו כך וכך ואם לא יזדמן אין בהם צורך צווי והו"א שאלו משפטים נאמרו באוהל מועד אח"כ, ותו אפשר למיטעי דאפי' כל תורת כהנים שנאמרה באוהל מועד שם היה עיקר הדבור ובהר סיני לא נאמר רק שאר מצות שהם חובת גברא אבל קרבנות אינה אלא אם יחטא אדם או ינדב קמ"ל כאן ואלה מוסיף על הראשונים, פירוש גם פרשת המזבח קרוי ראשונים, ופשוט שהיה בהר סיני מכח אלה המצות דהא פרשת מזבח הוה ג"כ חובת גברא אף אלו המשפטים היו ג"כ בהר סיני כשאר מצות שהם חובת גברא וכן כל הקרבנות כולם נאמרו בסיני אלא שאח"כ באוהל מועד חזרו ונשנו כמ"ש רש"י שזכרנו בכלליה ופרטיה. והשתא נקשר שפיר למה נסמכה פרשת דינים למזבח, כיון שזו ההוספה דואלה היא לימוד על כל תורת כהנים ג"כ דהוה כשאר מצות כמו שזכרנו, לזה תירץ שתשים סנהדרין כו', ע"כ בא הוראת ענין זה תחילה בפרשת משפטים כנ"ל בזה בס"ד, והרא"ם האריך בזה בפלפולים שאינם הכרחיים:

אשר תשים לפניהם כו' שתים או שלש פעמים פירוש דבעלמא דרשינן מדכתיב ולמדה את בני ישראל שיטריח עד שילמדם, ובמכילתא שנינו רע"ק אומר ואלה המשפטים וכו' ולמה נאמר לפי שהוא אומר דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם שנה ושלש ורבע עד שילמדו שנאמר למדה את בני ישראל יכול למדין ולא שונין ת"ל שימה בפיהם או שונין ולא יודעים ת"ל ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם עו לפניהם כשלחן ערוך כדכתיב אתה הראית לדעת עכ"ל וצריך להבין פירוש מכילתא זו דתמוה היא לכאורה ונראה בדרך זה דתחילה אמר שילמד המקרא עמהם פסוק אחד ד' פעמים שיהיו לומדים המקרא היטב, אח"כ אמר יכול לא שונין דהיינו לא ילמד עמהם משנה ת"ל שימה בפיהם היינו משניות שהיא תורה שבע"פ, או שונין ולא יודעין פירוש התלמוד שהוא ידיעה לפרש המשנה ת"ל אשר תשים לפניהם ר"ל אותה השימה של משנה תהיה ערוכה ומוכן

לפניהם ע"פ התלמוד שמבאר כל דבר היטב וזהו כוונת רש"י ג"כ שסיים כשלחן ערוך לפניהם, דהיינו לפי התלמוד שמבאר הכל בטעם:

פסוק ב

כי תקנה עבד עברי כו' או אינו אלא בעבד כנעני שלקחתו מישראל. קשה כיון דסתם עבד עברי בכל מקום פירושו שהוא עברי למה ומהיכא תיתי לעקם ולומר עבד כנעני שנלקח מעברי. תו קשה מ"ש רש"י ועליו הוא אומר שש שנים יעבוד דהוא פשיטא דעלה קיימינן לפרושי על מה קאי שש שנים כו'. ובהרא"ם, כתוב בלשון זה ומה שהוסיף עוד ועליו הוא אומר כו' דלא היה צריך זה דפשיטא דעליו דעבד עברי קאי כל האמור שם, נ"ל שרוצה להשמיענו עוד נ"מ אחר דדוקא עליו של זה שלא נמכר בעד שום חטא יצא בשש, אבל מכרוהו ב"ד בגניבתו יעבוד עד שיעור גניבתו כו' עכ"ל ודבריו אלו אין להם ביאור דהא עכשיו באו אינו קיימינן דמיירי בעבד כנעני, וצ"ל שהיה כתוב לפניו ועליו הוא אומר כו', קודם האו אינו. תו קשה ברש"י מ"ש בעבד הלקוח מנכרי כו' סברא יש לחלק ממי קנאו סוף הוא עבד כנעני, והרא"ם כתב דסתם עבד הלקוח מישראל אינו אלא אחר שטבל וכו', וקשה דא"כ לחלק בישראל בזה אם קנאו ממנו קודם הטבילה או אחר הטבילה. ונ"ל דהיה לנו סברא לומר דע"ע אינו מחוייב לעבוד שש מאחר דכתיב בפרשת בהר וכי ימוך אחיך ונמכר לך לא תעבוד בו עבודת עבד כשכיר כתושב יהיה עמך עד שנת היובל יעבוד עמך, ולא הוזכר שם שש, אלא אדרבה כיון דחס רחמנא עליה דכתיב לא ימכרו ממכרתו עבד ש"מ דאין לו דין מכירת עבד אלא יעבוד עד כדי הדמים שנתן האדון בעבורו, ומ"ש שם עד היובל היינו אם הגיע היובל קודם השלמת שיעור המעות האלו. ומה שנזכר עוד בפרשת ראה כי ימכר לך אחיך העברי או העבריה ועבדך שש שנים ובשביעית תשלחנו כו' העניק תעניק, מדלא אמר ועבדך שש שנים דהוה משמע דדינא קאמר אלא אמר ועבדך וכו' דהיינו שהוא מעצמו יעבור כך דהיינו שיעור שכר שלו יגיע כך, כמו שאמרנו ממילא תשלחנו בשביעית אזהעניק תעניק לו כו', כל זה הייתי טועה לומר כדי שתשאר הסברא דאין ע"ע מחוייב לעבוד שש, ע"כ סיים רש"י וכתב ועליו הוא אומר שש שנים יעבוד, פירוש דאתי שפיר, הא דאמרה תורה שצריך לעבוד שש כיון שהוא עבד כנעני מה דלא הוה. ניחא אי מיירי בע"ע, ועוד הייתי מוכרח לומר דוהתנחלתם קאי דוקא אלקוח מן העכו"ם מטעם דורחמיו על כל מעשיו כתיב דהתורה חסה על כל בריה, מש"ה בכל גוונא אסקיה רחמנא חד דרגא דאם היה כבר אצל עכו"ם די לו מעלה שבא ליד ישראל ויעבוד לו עולם, אבל בלקוח מישראל יש לו כבר מעלה זו אסקיה חד דרגא ג"כ דהיינו שלא יעבוד אלא שש לכך הביא מדכתיב

כי ימכר לך אחיך העברי, דקשה כפל דודאי עברי אחיך הוא אלא דקאי לפרושי האי כי תקנה דצריך לעבוד שש היינו באחיך דלא אמרתי לך לעיל אלא באחיך וע"כ אמר שם ועבדך שש שנים כלומר שכבר אמרתי לך שצריך לעבוד שש וא"כ ששייך לשון עבד בישראל מסתבר לומר דההיא ועבדך שש דגבי כי ימכר דינא אמר, וא"כ בעבד כנעני אין חילוק ממי נלקח אלא בכל גוונא אינו יוצא בשש (כ"ז נראה נכון בס"ד):

לא אמרתי לך אלא באחיך. כבר זכרתי ביאור זה דזה הפסוק הוא פירוש על הך דכי תקנה לגלות דעיקר הדין דשש הוא נאמר באחיך לא בכנעני אפי' בלקוח מישראל וע"כ נאמר בפסוק כי ימכר כו' ועבדך שש שנים ולא אמר יעבוד שש. ובזה מתורץ מה שהקשה הרא"ם דילמא מיעוטא דאחיך קמ"ל, לענין הענקה דדוקא באחיך יהיה הענקה ולא בכנעני, אבל לענין שש שפיר יוצא כנעני הלקוח מישראל, וע"כ הביא מכילתא דיליף ג"ש דנאמר כאן עברי ונאמר להלן העברי מה להלן אחיך אף כאן אחיך ולשון רש"י לא משמע דיליף ג"ש אלא לא אמרתי לך, שזה מגלה פירוש הפסוק שנאמר כבר. כמו בהגדה לא אמרתי לך אלא שמצה ומרור מונחים לפניך ואיך שיהיה יש להקשות על דברי רש"י בפרשת ראה שכתב והרי כבר נאמר כי תקנה עבד עברי ובמכרוהו ב"ד הכתוב מדבר אלא מפני שני דברים שנתחדשו כאן כו' דהא ודאי אי לאו קרא דכי ימכר הייתי מפרש קרא דכי תקנה על כנעניה לקוח מעכו"ם כדברי רש"י. כאן וצ"ל דשם מקשה ל"ל כאן דין דשש שנים, ומתרץ דכאן הוא עיקר הדין ושם אינו אלא משום החידוש, וכתב הרא"ם דקשה כיון דהעברי דהתם לא אתא אלא ללמד על עבד עברי דהכא שאינו ר"ל עבדו של עברי לא לכתוב רחמנא לא עבד דהכא ולא עברי דהתם, י"ל דאיצטריך כדי להתיר לקרותו עבד דל"ת דיש בזיון בזה והכתוב קראו עבד בעל כרחו כמו ששנינו במכילתא וא"ל לכתוב כי תקנה עברי עבד ולשתוק מהעברי דהתם, דאין זה מנהג התלמוד דלשתוק אמרינן לכתוב לא אמרי' ע"כ וזהו באמת כלל בכל מה שמפלפלין בתלמוד שאין מקשין לכתוב רחמנא הלימוד בענין אחר אע"פ שיש ריוח מזה:

כי תקנה כו', אבל מכרוהו ב"ד לא יצא בשש, הקשה הרא"ם היאך אפשר לטעות כן דהא כתיב כי ימכר לך אחיך העברי כו' שהוא במכרוהו ב"ד דכן משמע לשון ימכר ע"י אחרים כמ"ש רש"י שם, ולא תירץ כלום אלא מחק גירסא זו דאבל מכרוהו ב"ד כו'. ולפי מ"ש לעיל דכיון דכתב. ועבדך שש שנים ולא כתיב ועבדך משמע דלאו דינא קאמר אלא אחר שיהיה כך אתי שפיר גם כאן דאימא מכרוהו ב"ד לאו דינא דיצא בשש:

הרי מוכר עצמו מפני, דחקו אמור. הקשה הרא"ם דילמא לעולם גם שם מיירי במוכר עצמו וחזרה ונשנית מפני חידוש שנתחדש בה דהיינו שלא תעבוד בו עבודת עבד

כמו שפירש"י שם שלא יוליך כליו אחריו למרחץ, כמו שאתה צ"ל ע"כ אם תפרשהו על מכרוהו ב"ד שחזרה ונשנית בפרשת ראה משום שנתחדש בה דין הענקה והיקש העבריה לענין שש ואמאי לא נימא איפכא ג"כ הכי ולא אשכח פירוקא, ובג"א טרח לתרץ בתירוצים אינם מיושבים לי ונלע"ד דאין כאן קושיא כל עיקר דלא אמרינן בשום דוכתי לא נשנית אלא בשביל חידוש אלא אם החידוש תלוי בנוף הדין שנשנה וממילא צריך גם השינוי כההוא דהעברים, להיקשא לעברי לענין שש והענקה דתלוי דוקא אם עבד שש, וכן בגזל הגר ע"ש דשייך החידוש לגוף הדין, משא"כ לענין לא תעבוד בו עבודת עבד דאינו תלוי כלל בשש א"כ לא היה לו להזכיר כלל שם דין שש דהיינו שנאמר שם שכיר לג"ש דיליף ר' אליעזר בפ"ק דקידושין (דף י"ד) דרש"י אזיל כאן לשיטת ר' אליעזר ומש"ה כתב כאן הרי מוכר עצמו מפני דוחקו אמור פי' מכת הג"ש ובמכילתא אמרינן עבד יכול תקראנו עבד לשם בזיון ת"ל כי תקנה עבד עברי התורה קראתו עבד בעל כרחו, הרא"ם יליף מזה דיש היתר מן התורה לבזותו בשם עבד, והוא פלא איך יצא מפיו וכן לשון המכילתא ודאי לא מורה כן, ויש שמגיהים ומוחקין במכילתא זו, ושנו הרבה דהך בע"כ קאי על התורה שקראתו עבד שלא ברצון אלא שהוכרתה לקרותו עבד להורות שעכ"פ יש עליו שם עבד להרבה דינים אבל לא לבזיון ח"ו, ומש"ה סמך לו עברי להורות שאינו מתכוין לבזיון אלא עברי הוא. והרבה תימה על הרא"ם שנעלם ממנו פירוש זה:

כל זה הפלפול כתבתי לתרץ דרך הרא"ם שכתב להקשות דשמא נאמר פרשת וכי ימוך אחיך בשביל שנתחדש בה לא תעבוד בו עבודת עבד. אבל לפי דרכו יש להקשות עודשמא בשביל שנתחדש בה דין היובל הנזכר שם. אבל באמת אין כאן שייכות קושיא, מחמת שנתחדש בה דשם לא נזכר כלל שש אלא ילפינן לה מג"ש דשכיר והג"ש אתיא להרבה דברים, ממילא אין שם יתור אלא אנו לומדים ממילא לענין שש. וא"כ עיקר הקושיא דאם מיירי כאן בכי תקנה במוכר עצמו קשה ל"ל האי קרא הא ילפינן במוכר עצמו בג"ש לקמן, וא"כ א"ל דהכא גוף הדין והתם חזר ושנה בשביל החידוש דשם דהא אין שם חזרה לגוף הדין בפירוש אלא דממילא, אנו לומדים האי מילתא דשש שם מג"ש וא"כ גוף הדין דכאן ל"ל. ואין שייך לומר דגוף הדין הוא במקום אחד וחזר ונשנה בשביל חידוש אלא היכא דאם נאמר בפירוש בשני המקומות כההיא דכי ימכר אחיך לענין מכרוהו ב"ד ובגזל הגר:

פסוק ג

בגפו יצא, מגיד שאם לא היה נשוי כו'. יש לדקדק יתור לשון דמגיד, ונראה דיש כאן מקום עיון בדבור זה דכתב שאם לא היה נשוי מתחילה אין רבו מוסר לו שפחה כנענית, דמשמע לכאורה דיש איסור על העבד לישא שפחה, ומשמעות זה יש ללמוד מהא דאיתא פ"ק דקידושין (דף י"ד) דת"ק דר' אליעזר ס"ל דמוכר עצמו אין רבו מוסר לו ש"כ ופירש"י ואסורה לו, אבל במכרוהו ב"ד כתיב אם אדוניו יתן לו אשה. א"כ גם כאן שאין רבו כו' אסורה לו שפחה כנענית, אבל כי דייקת ליתא להא מילתא חדא דכאן, אין דומה להההיא דפ"ק דקידושין, דשם ודאי כיון שאין מוכר, עצמו בכלל עבד עברי הנזכר בפרשה דהכא אם אדוניו יתן לו אשה, ממילא הוה קדוש כשאר ישראל דאסור בשפחה משום לא יהיה קדש, משא"כ כאן דאין לאו דלא יהיה קדש תלוי אם היה נשוי תחילה אשה או לא דאיסור לא יהיה קדש תלוי בגוף האדם דאסור בשפחה ומה יועיל לזה שנשא אשה ישראלית תחילה, וכי ע"י זה שהיה לו. אשה נפקע מגופו הלאו דלא יהיה קדש שתלוי בקדושת הגוף של ישראל ויש ראייה ברורה מדברי התלמוד בס"פ האומר בקידושין (דף ס"ט) דאיתא שם במשנה ר"ט אומר יכולין ממזרים ליטהר מפסול בניהם שלא יהיו ממזרים כיצד ממזר שנשא שפחה הולד עבד ואינו ממזר דולדה כמוה שחררו נמצא הבן בן חורין. איבעיא להו ר"ט לכתחילה קאמר ממזר נושא שפחה דסבר כי כתיב לא יהיה קדש בישראל כשר כתיב ולא בממזר או דיעבד קאמר ממזר שנשא שפחה אבל לכתחילה לא ישא דהא ישראל הוא וקרינן ביה לא יהיה קרש. ת"ש דאושפיזכניה דר' שמלאי ממזר הוה ואמר לו אי אקדמתך, טהרתינהו לבנך (אם הייתי מכירך קודם שנשאת אשה הייתי משיאך עצה לטהר בניך) אא"ב לכתחילה שפיר שהיה אומר לו ליקח שפחה אא"א דיעבד מאי ניהו (מאי הוה אמר ליה איסורא לא הוה מנסב עצה למיעבד) ומשני דא"ל זיל גנוב ואזדבן בע"ע, ופרכינן והא בשניה דר' שמלאי לא היה ע"ע אלא ש"מ ר"ט לכתחילה קאמר וכתבו התוס' דה"מ לאקשויי ומי שרי להשיאו עצה לגנוב אלא בלאו הכי פריך שפיר ועי"ל דאי הוה מקשה הכי ה"מ לשנויי דא"ל זיל ומכור עצמך וכר"א דאמר אחד זה ואחד זה רבו מוסר לו שפחה כנענית מ\עכ"ל. והשתא קשה דמה מהני ליה אי הוה מוכר עצמו לע"ע אפי' לר"א דרבו מוסר לו שפחה כנענית דהא בקרא כתיב בגפו יצא ואין רבו מוסר לו ש"כ אא"כ היה נשוי תחילה ואם אינו נשוי אין רבו מוסר כו' והוא אסור לישא שפחה ואותו אושפזיכנא לא היה נשוי אי היה ר"ט מקדימו ומה עצה היה יכול ר"ט ליתן לו, וזה ודאי קושיא חזקה, אלא ע"כ דהא דאין רבו מוסר לו ש"כ באינו נשוי תחילה היינו שאין כח לרבו לעשות כן, אבל איסור אין בדבר

אם הוא רוצה כיון שיש עליו כבר שם עבד ואין שם עבדות תלוי בנשיאת אשה תחילה, וזו ראייה שאין עליה תשובה לפי ע"ד. ועוד ראיה מהא דאמרי' פ"ק דקידושין (דף כ') אר"נ בר יצחק יש לו אשה ובנים רבו מוסר לו שפחה כנענית אין לו אשה ובנים אין רבו מוסר לו שפחה כנענית, ופירש"י רבו מוסר לו בעל כרחו משמע דאם אין לו אין מוסר לו בעל כרחו ברצון יכול למסור לו ואין איסור בדבר. וא"ת יש איסור באין לו א"כ נימא דמ"ש ביש לו דרבו מוסר לו היינו היתרא ומנא לן לומר בעל כרחו אלא דפשיטא שאין איסור אפי' באין לו ולכוונה זו כתב רש"י כאן מגיד כו' כלומר של"ת שאין היתר אלא ביש לו אשה קמ"ל דאין הפסוק מגיד אלא כחו של רבו אימת הוא כנ"ל. ומ"מ יש תימא על רש"י למה לא הזכיר רק אשה ולא בנים כיון דבגמרא איתא בהדיא כך, ועוד קשה על, רש"י דכתב בגפו יבא לשון בכנפו ובגמרא אמרי' שם ת"ר אם בגפו יבא בגופו נכנס בגופו יצא ר"א בן יעקב אומר יחידי נכנס יתידי יצא א"ר נחמן ב"י ה"ק יש לו אשה ובנים רבו מוסר לו שפחה כנענית אין לו אשה ובנים אין רבו מוסר לוו, ופירש"י דגם ראב"י מפרש בגפו לשון בגופו אלא שדורשו בענין אחר, וא"כ למה פירש"י כאן בגפו לשון בכנפו דהיינו בגדו. ונראה דהני תרי קושיות חדא מיתרצא בחברתה דיש כאן חילוק בין ר' אליעזר ב"י לתרגום דלראב"י דאמר יחידי נכנס ע"כ לומר דהצריכה תורה שיהא לו אשה ובנים דאשה עכ"פ בעינן שהרי כתוב אחריו אם בעל אשה הוא ממילא ברישא לא היה לו אשה, אלא דאפי' יש לו אשה ואין לו בנים ג"כ נקרא יחידי שהרי נקרא ערירי בכ"מ. וא"כ ה"ק קרא כלשהוא יחידי הן מצד שאין לו אשה הן מצד שאפי' יש לו אשה מ"מ הוא יחידי מצד שאין לו בנים אז אין רבו מוסר כו' ותרתי בעינן, ממילא דוקא כשיש לו אשה ובנים אז רבו מוסר כו' אבל התרגום דמפרש בלחודוהי ולא אמר לחודוהי, אלא מפרש רש"י דעל הבגד מפרשו התרגום והוה כאילו כתוב בתוך לבושו מש"ה צריכה בי"ת דבלחודוהי, וא"כ שאמרה תורה שלא היה אתו אלא לבושו ממילא נתמעט אשה והבנים אז בגפו יצא, ממילא הדיוק אם יש לו אשה אף בלא בנים רבו מוסר לו שפחה כנענית מש"ה הביא רש"י התרגום ולא הזכיר אח"כ רק האשה ולא בנים, (זה דרך נכון וחריף בס"ד):

אם בעל אשה הוא, ישראלית. במכילתא איתא אתה אומר בישראלית או אינו אלא בכנענית כשהוא אומר אם אדוניו יתן לו אשה הרי כנענית אמורה מה ת"ל אם בעל אשה, בבת ישראל הך הרי כנענית אמורה פירושו שאמורה בענין אחר ממה שכתוב כאן. והרא"ם דחק עצמו בחנם בפירוש דברים אלו:

ויצאה אשתו עמו כו' במזונות אשתו ובניו קשה דבפסוק לא הוזכר בניו ונראה דהגמרא דאיתא שם דבר זה אזלא לטעמא דזכרנו בסמוך דבעל אשה הוא היינו גם שיש לו בנים כמו שכתבנו ההוכחה, ממילא אשתו כולל גם בנים וא"כ גם אשתו דאח"כ ג"כ בנים בכלל ואע"ג דלהתרגום שזכרנו אין הכרח לבנים מ"מ כתב דהך הגמרא דלענין דינא חד טעם למזונות אשה ובנים כי מי יפרנסם זולת הרב:

פסוק ד

אם אדוניו יתן לו כו'. שהרי העבריה אף היא יוצאה בשש כו'. עד הנה הוא לשון מכילתא, ורש"י פירש דהוכחת המכילתא הוא מכח זה שהרי העבריה כו'. והרמב"ן כתב על רש"י ואינו מכוון כי אם נאמר שהיא בישראלית לא במוכר את בתו לאמה שיוצאה בסימנים כי היאך יתננה לו אדוניו והוא אין בידו למוכרה לשום אדם אחר, וכן הראיה שהרי אף היא יוצאה בשש אינה אלא לדבריו שכתב במוכר עצמו שאינו נמכר אלא לשש והם בתלמוד דברי יחיד והלכה במוכר עצמו נמכר לשש ויתר על שש וא"כ אין אשה יוצאה בשש אלא בשמוכרה אביה, אבל מה שאמרה מכילתא הא בכנענית הכתוב מדבר, מפני שאמר האשה וילדיה תהיה לאדוניה שהולדות בכנענית לאדון שולד שפחה כמוה, אבל בישראלית אפי' היתה גדולה שמכרה לעצמה בניה של אב הן עכ"ל. פירוש דבריו הוא כך דע"כ הך דאמר במכילתא או אינו אלא בישראלית היינו אמה ישראלית דישראלית ממש מאי בעיא אצל זה האדון אלא ודאי אמה ישראלית והיכא משכחת לה אי בקטנה שמכרה אביה לזה האדון הא בזה מצוה ליעדה לעצמו או לבנו ולעם נכרי לא ימשול למכרה והיאך אמר המכילתא אם אדוניו יתן אותה לו לאשה. אלא ע"כ דמיירי שישראלית גדולה מכרה עצמה לזה האדון, וא"כ מה הקשה המכילתא לפירוש רש"י שהרי יוצאה בשש דזה אינו אלא לרבי אליעזר דס"ל מוכר עצמו ומכרוהו ב"ד שוין לשש אבל אנן קי"ל כרבנן דבמוכר עצמו נמכר אפילו ליתר משש והיאך אמר רש"י שהרי העבריה יוצאה בשש, וע"כ פירש המכילתא לא מכח שהרי כו' כדברי רש"י אלא ה"ק שא"א לפרש הפסוק בישראלית גדולה שמכרה עצמה דהא בזה הולדות אינם להאדון דלא זכתה תורה לאדון אלא ולד של שפחה כנענית שהולד כמוה משא"כ בישראלית הולד לאב, ואע"ג שכאן האב הוא עבד של האדון מ"מ העבד הוא. ישראל ואין ולד שלו מישראלית להאדון ולמה אמר תהיה לאדוניה זו היא כוונת הרמב"ן ז"ל:

פסוק ו

אל הדלת כו', מה מזוזה כשהיא מעומד. פירש"י פ"ק דקידושין, דמזוזה לא מיקריא אלא כשהיא מעומד, אבל דלת צורתה מוכחת עליה אף כשהיא מוטה:

ועבדו לעולם כו' ת"ל ואיש אל משפחתו תשובו הרא"ם כתב וא"ל דההוא בפגע בו יובל קודם שש קא מיירי משום דפגע בו יובל קודם שש מושב אל משפחתו נפקא כו'. ותמהתי אמאי לא מייתי מפסוק עד שנת היובל יעבוד עמך ופירש"י אם פגע היובל קודם שש יוצא, והך קרא דואיש אל משפחתו מפורש בהדיא בפ"ק דקידושין (דף ט"ו) דקאי על נרצע מכח דכתיב ואיש אל משפחתו דנקט איש משמע ולא אשה איזה דבר הנוהג באיש ולא באשה הוי אומר זו רציעה הכי אמרינן שם בהדיא. אלא דקשה למה לי הך משמעות תיפוק ליה דע"כ מוקמת לה ברציעה דהא מוכר עצמו יש לו פסוק עד שנת היובל יעבוד עמך, ומכרוהו ב"ד יש לו פסוק ושב אל משפחתו, ע"כ מיירי פסוק זה דואיש אל משפחתו על נרצע, ונ"ל דשם בגמרא אמרינן על פסוק זה דפשוט הוא שמיירי בנרצע דאמרינן שם אי בנרצע כבר אמור, וע"כ ודאי קשה מאי משמע פשיטות זה וע"כ אמר שהוא מכח ואיש, וא"ל א"כ ל"ל להוכיח שם מכח יתור דאמר אי במכרוהו ב"ד הרי כבר אמור ושב אל משפחתו היה ל"ל דע"כ קרא ואיש אל משפחתו קאי על נרצע מכח ואיש י"ל דתלמודא ידע דיש לימודים אחרים על איש אלא דכיון דע"כ יש לנו שני פסוקים מסתבר לאוקמי טפי קרא דואיש על נרצע:

פסוק ז

לא תצא כצאת העבדים כו', לא תצא בשן ועין כו'. אצטריך קרא ע"ז דלא נילף מכנעני דיוצא בזה ק"ו עברי:

מקיש עבריה לעברי. הוצרך בזה היקשא משום יובל, דלא כתיב אלא בעברי אבל שש כתיב בהדיא גם בעבריה כי ימכר לך אחיך העברי או העבריה ועבדך שש:

יכול העברי יוצא בראשי איברים. כתב הרא"ם מהיכא תיתי לרבויי כן אי מק"ו מכנעני נימא אמה תוכיח שאינה יוצאת בראשי איברים אף עברי כן, ותירץ דאיכא למיפרך מה לאמה שכן אינה נמכרת בגניבתה. ועוד הקשה על מ"ש רש"י מקיש עברי לעבריה למה לי היקשא בלא היקשא נמי מהיכא תיתי לומר שעברי יוצא בראשי איברים אי מק"ו מכנעני אדרבה נילף מקל וחומר מעבריה דאינה יוצאת בראשי איברים דמה עבריה שיוצאת בסימנים אינה יוצאת בראשי איברים ק"ו לעברי שאינו יוצא בסימנים דאינו יוצא בראשי איברים, ותירץ דאין ללמוד מעבריה שכן אינה נמכרת בגניבתה א"נ כיון דסימנים לא שייכי בעבד עברי דלא שייך ביה מכירה בקטנות אפי' ע"י אביו דדוקא בבת קטנה יש זכות לאב אבל לא בבן אין זה ק"ו עכ"ד ותמוהין מאד דמ"ש תחלה פירכא מה לעבריה שכן אין נמכרת בגניבתה ע"כ אין יוצאת באיברים, ואיפכא הוא דאדרבה כיון שיש לה מעלה שאינה נמכרת בגניבתה א"כ מן הראוי שתהיה לה מעלה להיות יוצאה

באיברים ואדרבה מכח זה נתחזק הק"ו דיוצאת באיברים ומ"ש עוד שאין שייך ק"ו כיון דסימנים, לא שייכי בעברי, תמה אני על חכם גדול אוצר כלום כמוהו, דהרי בהרבה הרבה מקומות פרכינן כזה דהיינו בענין פלוני לא מצינו חומרא זו אע"ג, דלא שייכה שם מ"מ תיתי מהיכא תיתי שלא מצינו חומרא זו ואחד מהם בר"פ הערל (דף ע"א), אדרבה אינות ה"ל לרבויי שנוהגת באנשים ונשים משא"כ במילה שאינה נוהגת בנשים, אע"ג דלא שייך כלל, וכהנה רבות ומה שהקשה הרא"ם מה ראית לילף עברי מכנעני נילף מאמה העבריה, איני יודע רמז קושיא בזה, דאטו דבר ברור קאמרינן דנילף עברי מעבריה אלא ספק קאמרינן דהיינו אי לאו היקשא דעברי מעבריה לא הוה ידעינן מה נעביד אם נילף מכנעני דהוא יוצא באיברים או נילף מעבריה ק"ו דאינה יוצאת באיברים ושני הצדדים שקולים ק"ו גמור ע"כ הצריכה התורה היקשא בהדיא לעבריה עוד הקשה הרא"ם כיון דק"ו מכנעני והיקש לעבריה סותרים זה את זה לענין איברים ויש ילפותא אחריתא לענין היקש דהעבריה דהיינו לענין קנין כסף, א"כ אמאי לא מקיימינן תרווייהו הק"ו לענין איברים וההיקש לענין קנין כסף והשאיר בצ"ע ולפי מה שכתבתי לק"מ דיש ג"כ ק"ו איפכא מן עבריה דאינה יוצאה באיברים א"כ אין שום ק"ו מהם מכריע והוה ההיקש קיים ואין היקש למחצה, ע"כ גם עברי אין יוצא בראשי איברים, והכל ניחא:

פסוק ח

אשר לא יעדה כו', וכסף קנייתה הוא כסף קדושיה, דלשון יעוד אינו אלא הכנה בעלמא ולא פעולה והיינו בזה שא"צ פעולה לקדושין אלא הם ממילא בכסף קנייתה:

שמצוה ביעוד. בקידושין פרק קמא (דף י"ט) ובחולין (דף ס"ה) כתבו התוס' אשר לא יעדה קרינן לו בוי"ו שראוי לו ליעדה:

והפדה כו', שאף הוא מסייע לה. קשה מאי סיוע הוא מסייע לה שהרי כל פועל יכול לחזור בו אפי' בחצי יום שנאמר כי לי בני ישראל עבדים ונותן לו שכר פעולה עד אותה שעה. ויש לתרץ דפועל אם היה דבר האבד אינו יכול לחזור וכאן מגרע כספו בכל שעה שירצה ויוצא והוה כאדם אחר ומטעם זה פשוט ג"כ דאע"ג דבפועל אמרינן דשמין מה היתה הפעולה עד הנה או מה שעתיד להיעשות כדאית' בפרק האומנין (דף ע"ו:) בפלוגתא דר' דוסא ורבנן וכן. אם קלקל הפועל אין היזק לבע"ה אבל כאן אין חילוק בין אם פעולת כל השש שוה שנה לשנה או אם אח"כ שוה יותר בכ"מ הולכין אחר השנים כל שנה נחשבת לששית המנה ובפ"ק דקידושין (דף י"ד) איתא דאמה עבריה לקנית בכסף מן והפדה מלמד שהוא מסייע בפדיונה בגרעון כסף מזה ילפינן דנקנית בכסף דאל"כ במאי מגרעה, וע"ע ילפינן מעבריה מכח היקש דעברי או עבריה ואע"ג

דאך עברי או העבריה כתיב במכרוהו ב"ד ולא במוכר עצמו אנו ילפינן שכיר שכיר מוכר עצמו ממכרוהו ב"ד, ומקשים מאן דלא יליף שכיר שכיר מנלן במוכר עצמו דנקנה בכסף ומשני דיליף לה מן מוכר עצמו לנכרי דכתוב בו מכסף מקנתו ש"מ דנקנה בכסף ממילא ה"ה בישראל דגבי נכרי כתיב וכי תשיג כו' וי"ו מוסיף על ענין ראשון דהיינו מוכר עצמו לישראל ילמד מתחתון שהוא נקנה בכסף, והקשו בתוס' על מאן דיליף שכיר שכיר למה לי בעבריה והפדה לענין קנין בכסף נילף בג"ש דשכיר שכיר מן מוכר לנכרי כי היכא דהוא נקנה בכסף ה"ה לישראל במוכר עצמו ואח"כ נילף עבריה מן עבד עברי מכח ההיקש, ותירצו התוס' אה"נ דלא בעינן לזה והפדה אלא אצטריך והפדה לענין גרעון כסף. וקשה ע"ז דהיאך מיתרצא קושייתם על גרעון כסף דלזה נמי לא צריך והפדה דהא גבי נכרי כתיב בהדיא גרעון כסף וחשב עם קונהו לענין עד היובל במספר שנים ממילא ה"ה בעבד עברי מכח ג"ש דשכיר, וממילא ה"ה בעבריה מכח ההיקש, וע"כ לומר לענין עד שש דשאני גרעון כסף של נמכר לנכרי דאזלינן לקולא לישראל כדאיתא בפ"ק דקדושין (דף כ) אר"נ ב"י תרי קראי כתיבי אם עוד רבות בשנים וכתיב אם מעט נשאר בשנים כו' דהיינו אם נתרבה כספו אזלינן בתר מכסף מקנתו ואם נתמעט כספו אזלינן בתר כפי שניו. אבל בגרעון כסף דאמההעבריה אזלינן בכל גווני בתר שנים כמו שפי' רש"י כל שנה ושנה בעד ששית המנה כו' משמע כל שנה שוה בזה הן לקולא הן לחומרא. כ"ז הוא ברור ומוכרח. ויש לי תימא רבה על הרא"ם שהקשה וז"ל, וא"ת למה לי קרא דוהפדה ללמד על גרעון כסף תיפוק ליה מהיקשא דעבריה לעברי מה עברי יוצא בגרעון כסף כדנפקא לן בג"ש דשכיר ממוכר עצמו לישראל דיליף ממוכר עצמו לנכרי מוי"ו דכי תשיג כדאיתא בפ"ק דקדושין (דף י"ד:) אף עבריה יוצאה בגרעון כסף, י"ל דאיצטריך והפדה להא דתניא פ"ק דקדושין (שם י"ח) מפדין אותה בעל כרחו של אב כו' עכ"ל. ולא העתיק כראוי במ"ש דנפקא לן בעברי בג"ש משכיר שכיר ממוכר עצמו לישראל ומוכר עצמו לישראל ילפינן מוי"ו דאצל נמכר לנכרי. ושתים אלו אינם כן אלא דנפקא לן דנקנה בכסף בדרך זה, עברי ילפינן בהיקש מעבריה ועבריה מפסוק והפדה דקאי על גרעון כסף וממילא ידענא דנקנה בכסף אלא דהיקש הזה נכתב במכרוהו ב"ד, וא"כ קשה מוכר עצמו מנלן וע"ז מתרצינן דיליף ג"ש שכיר שכיר מוכר עצמו ממכרוהו ב"ד, וע"ז פרכינן הניחא למאן דיליף שכיר שכיר אלא למאן דלא יליף מאי איכא למימר ומשני כתיב וכי תשיג כו' וי"ו מוסיף על ענין ראשון פירש"י ובנמכר לנכרי נכתב מכסף מקנתו עכ"ל. מבואר הוא דעל קנין בכסף קאי כל הסוגיא דילפינן בג"ש דשכיר מוכר עצמו לישראל ממכרוהו ב"ד ואז לא ילפינן וי"ו מוסיף על ענין ראשון אלא מאן דלא

יליף שכיר הוא יליף מויו דכי תשיג דהיינו נמכר לישראל מן נמכר לנכרי וממילא ה"ה במכרוהו ב"ד וק"ו הוא דבמכרו ב"ד נמכר בע"כ ומסתבר טפי דנקנה בכסף כדאיתא שם בגמרא. נמצא תרי מילי דתמיהי יש בדברי הרא"ם, האחד דכל הפשט קאי על נקנה בכסף והוא ז"ל הבין דקאי על גרעון כסף, שנית דהוא כתב למאן דאמר דיליף ג"ש דשכיר דרשינן וי"ו דכי תשיג וזה אינו כמפורש בהדיא בגמרא שהבאתי. וכמדומה שתקפה עליו משנתו בהעתקה זאת כי אינה צודקת, אלא דכן היה להקשות דאמאי צריך להפדה בעבריה לענין גרעון כסף נילף עבריה מעברי ועברי מנמכר לנכרי בגזירה שוה דשכיר שכיר דגבי נמכר לנכרי כתיב ג"כ שכיר כמ"ש התוס' שם וא"צ עכשיו לויו וכי תשיג, וכן יש להקשות למאן דיליף מויו ולא יליף ג"ש דשכיר ליליף עבריה מעברי ועברי מנמכר לנכרי מכח וי"ו וקרא דוהפדה למה לי לענין גרעון כסף, וכעין שהקשיתי על התוס' בסמוך, אלא ודאי דלא ילפינן משם אלא לענין קנין בכסף, ולענין גרעון כסף יש באמת חילוק ביניהם דהיינו לענין אם נתרבה או נתמעט (והכל ניחא בס"ד):

לעם נכרי וכו', שאינו רשאי למוכרה לאחר כתב הרמב"ן וא"כ יהיה לעם נכרי כמו לאיש נכרי ולא מצינו לו חבר בכל הכתוב כו' עכ"ל. ותמהתי דהא מצינו בפסוק בניך ובנותיך נתונים לעם אחר ודרשינן בגמ' זו אשת האב, וא"כ למה לא נימא ג"כ דעל איש אחר קאמר לעם נכרי הרמב"ן פירש ע"פ המכילתא לעם נכרי פירוש לכותי.. ולפ"ז יש כאן שתי אזהרות אחד שלא למכור לכותי והשני' שלא למכור לשפחות אחר שפחות, והקשה הרא"ה שהרמב"ם לא זכר רק שלא למכור לשפחות כו' ולא אזהרה של כותי, ובאמת ס"ל לרמב"ם דיכול למכור לשפחות אחר שפחות אלא אחר אישות אינו יכול למכור כמבואר בהל' עבדים, והרא"ם לא נתכוין כאן אלא לומר לענין אזהרה שלא למכור לשפחות אחר שפחות או אחר אישות לא לאזהרה שלא למכור לכותי דלא כהרמב"ן:

פסוק ט

ואם לבנו ייעדנה, האדון, מלמד שאף בנו קם תחתיו. כתב לשון מלמד שהוא אינו לפי פשוטו אלא שצריך לימוד והוא בדרך זה דואם לבנו ייעדנה יש מקום לטעות ולפרש דקאי על האב דהא בבגדו בה קאי גם על האב כדפירש"י, וא"כ הו"א דגם זה קאי על האב, דהיינו דתחילה אמר וכי ימכור איש דהוא בקנין כסף אשר לא יעדה פירושו לו בויו שהוא חייב לייעדה לו, ואמר אח"כ על זה ואם לבנו ייעדנו בדרך זה אחר מכירה לאדון יעשה האב כן לבנו של האדון שיתן כסף וייעדנה לו קמ"ל דלא כן הוא אלא קאי על האדון, וא"כ קשה למה לי ייעדנה בשלמא אי קאי על האב הוה כאן מעשה חדש דיקבל קדושין מהבן לא כהרישא אבל אי קאי על האדון די לומר ואם לבנו דיהיה פירושו

ג"כ דהיינו דהייעוד דהרישא תהיה על הבן, לזה תירץ מלמד שאף בנו קם תחתיו וא"צ אלא ייעוד בעלמא, לא שילום כסף מהבן:
כמשפט הבנות, שאר כסות ועונה. אע"ג דגבי בנות בעלמא לא נכתב דבר זה לחיוב, דבר זה בא ללמוד ונמצא למד. כן הוא במכילתא:

פסוק יא

ויצאה חנם, ריבה לה יציאה כו'. נראה דעת רש"י דלכאורה הוה פסוק ויצאה חנם כו' דרך קנס על שלא עשה אחת משלש אלה וזה א"א דהא אחת מן הג' הוא שלא היה בידה לפדות עצמה ובזה אין עליו תרעומת, וא"ל דקאי על שאינו רוצה לסייע בפדיונה ולגרוע כסף דע"ז אין שייך ויצאה חנם דודאי יותר ניחא ליה לקבל כסף בגרעון מלהוציאה בחנם אין כסף, וג"כ א"ל דקאי על שארה כסותה ועונתה שהם בידו דאם לא יקיים אותם ויצאה חנם אין כסף, דכיון דאשתו, היא אע"פ שלא יקיים ג' אלו היאך תצא בלא גט, אלא בודאיהתורה חשבה עוד יציאה לה לחירות אם לא היה לה יציאה לחירות מחמת ג' הנזכרים דהיינו ועוד לו או לבנו או גרעון כסף תהיה לה יציאה לחירות מחמת סימנים וא"כ הנך ג' לאו בחד גוונא נינהו, דשנים הראשונים דהיינו יעוד לו או לבנו היא נשארת אצלו לגמרי ולא מהני שום סימנים או בגרות אבל בשלישי שהוא גרעון כספה יש לה יציאה לחירות מחמת זה אלא שאם אין לה אז יש לה יציאה לחירות מחמת סימנים:
ויצאה חנם כו' אין כסף לרבות יציאת בגרות. בגמ' פ"ק דקדושין (דף ד') ויצאה חנם אלו ימי בגרות אין כסף אלו ימי נערות ולכתוב נערות ולא בעי בגרות אמר רבה בא זה ולימד ע"ז פירש"י דאי כתב חד הו"א בגרות הוא דאשמעינן קרא אבל נערות לא מפיק לה בא חבירו ולימד עליו דע"כ חד מינייהו, אתא לנערות מידי דהוה אתושב ושכיר דתניא תושב זה קנוי קנין עולם לא יאכל קדשים דהיינו נרצע שכיר זה קנוי קנין שנים יאמר קנוי קנין עולם אינו אוכל קנוי קנין שנים לא כ"ש אילו כן הו"א תושב זה קנוי קנין שנים אבל קנוי קנין עולם אוכל בא שכיר ולימד על תושב שאע"פ שקנוי קנין עולם אינו אוכל, א"ל אביי מי דמי התם תרי גופי נינהו נרצע ושאינו נרצע, פירש"י דכי כתב רחמנא בהדיא תושב נרצע לא יאכל והדר כתב שכיר אע"פ שלא הוצרך הייתי יכול לתרץ ולומר אע"ג דשכיר, הוה מילתא דאתיא בק"ו טרח וכתב לה קרא, לפיכך אין להקשות שם יכתוב נרצע בפירוש ולא יכתוב שכיר, אבל הכא כי נפקא מנערות בגרות מאי בעי גביה דלא משכחת אמה בבגרות והיאך כתב קרא מידי דלא הוה לכתוב נערות בהדיא ותו לא עכ"ל וכתבו התוס' אין כסף אלו ימי נערות, וא"ת ברישא הו"ל למנקט אלו ימי נערות והדר בגרות, וי"ל משום דאין כסף צריך לאוקמי לנערות כדלעיל אבל יש כסף לאדון

אחר דהיינו ימי נערות דאין האב זכאי בקדושי בתו בוגרת עכ"ל. וקשה דרש"י כתב כאן ויצאה חנם על נערות הפך הגמ' שזכרנו, וע"ק מה דפרכינן ולכתוב נערות ולא בעי בגרות אם הכוונה דלכתוב בהדיא לשון נערה כדכתב רש"י בדברי אביי שזכרתי מאי משני רבה בא זה כו' דאכתי קשה לכתוב נערות בהדיא ולא תצרוך ללימוד. ואי פריך דלכתוב חד או ויצאה או אין כסף קשה פשיטא דקארי לה מאי קארי לה שבכל יום אנו לומדים סוגיא זו ותינוקות של בית רבן יודעים אותו דהוה מוקמינן קרא על המסתבר. ונראה דגם רש"י ס"ל כדברי התוספות שזכרתי דהקשו דהיה לו למנקט תחילה נערות דהיינו כפי סדר שנות האדם, ותירצו משום דאין כסף צריך לאוקמי על נערות משום דיוקא דיש כסף והיינו לפי האמת שכתיבי תרווייהו אז נכון יותר לפרש אין כסף על נערות משום דיוק הזה, אבל מ"מ אין מזה הוכחה לומר דמוכרת לפרש אין כסף על נערות דא"כ מאי קאמר רבה בא זה ולימד ע"ז ש"מ דיש הו"א דאין כסף קאי על בגרות אי לאו ויצאה והא כתיב אין ביתור יו"ד להורות על נערות. והתוס' שם בשם הר"ם תירצו שם קושיא זאת דהו"א דיו"ד זו מורה על חד לנערות וחד לבגרות כו' מ"מ דוחק הוא לומר כן דעיקר היו"ד מורה על עיין עליו כמבואר שם והיינו לענין דיוקא דיש כסף וכיון דאין הכרח הוא ואפשר על צד הדוחק לפרש אין כסף לבגרות לרבה ומש"ה צריך שניהם ע"כ פירש רש"י כאן שאין כסף לבגרות דהיינו לפי הוה אמינא דאי לא כתיב אלא אין כסף לחוד ממש כדברי רבה שזכרנו:

ובהא ניחא לתרץ מה שהקשיתי על המקשן דמקשה ולכתוב נערות כו' דהכי פריך כיון דמסתבר לפרש אין כסף על נערות מכח יו"ד דאין כסף כמו שזכרתי ממילא כ"ש בגרות. והשתא ניחא לי טובא מה שקשה למה הוצרך רבה להביא ראיה מתושב ושכיר דאטו עד השתא לא ידענא בהרבה מקומות שאנו לומדים שני דברים והאחד מסתבר טפי דהוה מוקמינן קרא דוקא על מסתבר ולפי מה שזכרתי ניחא דהמקשן הקשה מכח דהיה מסתבר לו לפרש קרא דאין כסף על נערות מכח היו"ד, וע"כ הקשה למה לי ויצאה, ועל זה תירץ רבה דהתורה באה ללמד שלא נטעה לפרש אפילו על צד הדוחק מכח היו"ד דאין כסף, וע"ז מייתי ראיה מתושב ושכיר דודאי יותר מסתבר לפרש תושב על קנוי קנין עולם שהוא מתיישב טפי ואפ"ה אי לאו ושכיר הו"א דתושב הוא קנוי קנין שנים אף ע"פ שהוא דוחק מ"מ למדה התורה שלא נטעה לפרש פירוש ההוא ה"ה כאן אצל אין כסף בא זה ולימד על זה. ואביי הקשה ע"ז דהא חד גופא הוא וא"כ, כתבה התורה מידי דלא הוה וא"כ נכתוב קרא בהדיא נערות. אך צ"ע הא צריך עכ"פ אין כסף בשביל היו"ד להורות על הדיוק:

פסוק יב

מכה איש ומת כו', שומע אני הכאה בלא מיתה. הרא"ם הקשה היאך ס"ד לומר כן דהא כתיב וכי יריבון אנשים וכו' ונקה המכה וכו' רק שבתו יתן כו', ורש"י עצמו כתב שם וכי תעלה על דעתך שיהרג זה שלא הרג וכתיב פצע תחת פצע, ועוד מכה אביו ואמו ל"ל, וכי ס"ד דגרע מאחר, והאריך בזה ולבסוף הביא המכילתא דקתני בזה שומע אני אפי' סטרו כו' דמשמע אפילו הכאה בעלמא והניחו בצ"ע. ונ"ל לתרץ דמה שהקשה ממ"ש רש"י וכי ס"ד כו' ל"ק דכי אמרת דהתורה קמ"ל דאם לא מת דיהיה המכה נקי ממיתה ודאי יש להקשות ל"ל זה דסברא הוא אבל כאן נימא אדרב' דהתורה קמ"ל נגד הסברא דחייב מיתה אפילובהכאה בעלמא והיינו מדזכר הכתוב ואיש כי יכה כו' ולא זכר מיתה, ומה שהקשה משבתו יתן דמשמע שאין חייב מיתה בשביל הכאה בלא מיתה, י"ל דהו"א דשם מיירי במקום שאין חייב מיתה דאית' במשנה פ' הנשרפין (דף פא:) ההורג נפש שלא בעדים מכניסין אותו לכיפה ומאכילין אותו לחם צר ומים לחץ עד שכריסו נבקעת, ואמרינן בגמרא מנא ידעינן אמר רב בעדות מיוחדת דשנים מעידין עליו אלא שאין מיתתו מסורה לב"ד כגון ששנים רואין אחד מחלון זה ואחד מחלון זה דלא מיקטיל עילויה, וקאמר הכא דמכניסין אותו לכיפה, ושמואל אמר שלא בהתראה נמצא דשפיר היה אפשר לטעות דשומע אני הכאה בלא מיתה חייב מיתה והיינו בעדות גמורה והתראה דאז חייב מיתת סייף ופטור מממון אבל קרא דשבתו יתן מיירי בדרך שזכרתי שאין שם מיתת סייף אלא מכניסין אותו לכיפה ובזה לא נפטר מתשלומי ממון דלא אמרו זה אלא באחד מארבע מיתות בית דין, ובזה אמר הכתוב וכי יריבון אנשים כו' והכה איש כו' בענין שאין שם חיוב מיתת ב"ד אלא דמ"מ חובשין אותו דשמא ימות ויכניסוהו לכיפה, בזה אמר שאם יתרפא יתן שבתו כל זה הייתי טועה לומר כן בהכאה בלא מיתה קמ"ל קרא מכה איש ומת כו' שאין מיתה בלא מיתה. עוד יש להקשות דכיון דפסוק ומכה איש ומת מורה קולא דוקא מיתה ופסוק ואיש כי יכה מורה חומרא אפילו בלא מיתה מאי חזית דאזלינן בתר הקולא דשמא פסוק של חומרא עיקר. ומ"ש בסמוך אח"כ גבי וגונב איש ומכרו דמורה חומרא אפילו טומטום ואשה שגנבו חייבים ופסוק כי ימצא איש גונב מורה קולא איש ולא טומטום ואזלינן בתר החומרא וטומטום חייב. וכן גבי איש כי יכה מורה קולא לקטן שהכה דפטור ופסוק ומכה איש מורה חומרא דאפילו קטן שהכה חייב ואזלינן לקולא דקטן שהכה פטור. מנ"ל למדרש פעם לחומרא ופעם לקולא והרא"ם הקשה דברים אלו וסיים עליהם ושמא יש לומר שכל אלו אינם אלא על פי, קבלתם שקבלו הפירושים כך, ובג"א האריך לתרץ זה ע"ש אם תרצה אבל

נ"ל דאין כאן אפי' ריח קושיא, דבכ"מ אנו הולכים אחר המסתבר כגון בהכאה בלא מיתה מסתבר דפטור אלא דהו"א דמשמעות הכתוב סתם ואיש כי יכה מורה נגד הסברא ולחייבו לזה בא הפסוק מכה איש ומפרש הפסוק הכתוב סתם, ונשאר הסברא קיימת. וכן לענין טומטום ואנדרוגינוס הסברא נותנת לחומרא דהא בר עונשין הוא אלא דהו"א דפסוק ואיש כי יכה סותר הסברא ולהקל ע"כ אתא פסוק השני ומפרש, הפסוק הראשון, ממילא הסברא קיימת, וכן לענין קטן שהכה הסברא נותנת לפטור דלאו בר עונשין הוא אלא דהו"א לחייבו מכח פסוק ומכה איש נגד הסברא ואתא פסוק השני ומפרש בענין שהסברא תשאר קיים דפטור, והכלל בזה שבודאי אזלינן אחר הסברא הן לקולא הן לחומרא, אלא שפסוק אחד מורה נגד הסברא ואותו פסוק צריך לפרש כן עכ"פ משום מידי אחרינא אלא שיש בו מקום לטעות לזה בא פסוק השני ומבטל הטעות והסברא נשארה קיימת, (וזה כלל בכ"מ דוק ותמצא). ובזה מתורץ ג"כ אמאי לא אמרינן כאן אילו כתיב ואיש כי יכה הו"א ולא אשה ת"ל ומכה איש אפילו אשה שהכתה חייבת משום דתקשה לך מנלן למעוטי אשה מכח ואיש כי יכה כיון דיש לפרש המיעוט של ואיש למעוטי קטן שהוא מסתבר למעוטי, (והכל ניחא בס"ד):

שומע אני אפי' קטן שהרג ת"ל ואיש קשה מהיכא תיתי לחיובי לקטן דהוא לאו בר עונשין עד דצריך קרא למעט אותו, וכה"ג מקשה התוספות בפ"ק דקידושין (דף י"ט) דאמרינן איש אשר ינאף כו' למעוטי קטן וכתבו התוס' אע"ג דקטן לאו בר עונשין הוא מ"מ צריך קרא למעוטיה דס"ד שיהא נהרג כיון שהאשה נהרגת על ידו עכ"ל, וכאן לא שייך האי טעמא א"כ למה צריך קרא למעט הקטן וכן בר"פ בן סורר (דף סח:) אמרינן דקטן פשיטא דפטור אי לאו דיש טעם לחיוב משום שנדון ע"ש סופו. ונ"ל לתרץ דמצינו שינוי בפסוק מכה איש משאר פסוקים שנזכר בהם איש כגון וכי יזיד איש וכי יריבון אנשים וכי יכה איש כו' וכן בשאר הדינים אבל כאן לא נזכר מי הוא החוטא אלא ודאי אפילו קטן במשמע ע"כ צריך קרא אחריני, ובמכה אביו גם כן לא נזכר איש ולא הוצרך למעט קטן לפי שמכה אביו הוא דומה למכה איש דלעיל ואין חילוק ביניהם אלא שזה צריך שימיתנו ובאביו שיעשה בו חבורה ובגונב איש לא נזכר ג"כ איש כי יגנוב איש, והיה במשמע אפילו קטן שגנב יהא חייב ע"כ דרשו במכילתא ע"ז ת"ל איש כי ימצא איש גונב כו' ולא קטן ובמקלל אביו לא נזכר גם כן איש ונזכר בפרשת קדושים כי איש איש אשר יקלל כו' כנ"ל בענין זה נכון, והרא"ם אסיק דבר זה בצ"ע והוא בחנה, ועיין מה שכתבתי עוד לקמן בפסוק וגונב נפש:

עד שיהא בן קיימא. התוס' פרק השוחט (דף ל"ג) הקשו דעכו"ם נהרג אפי' על עוברין שבמעי אמן וישראל פטור עד שיהא בן קיימא וא"כ, קשה מי איכא מידי דלעכו"ם אסור ושרי לישראל כדמקשינן התם, ותירצו נהי דפטור מכל מקום לא שרי. ותימא לי מ"מ קשה היאך יהיה עכו"ם חמור מישראל שהוא קודש, ונ"ל דלענין עונש מיתת ב"ד אין שייך להקשות מי איכא כו' דהא מצינו עוד בבן נח דאזהרתן זו היא מיתתן וא"צ התראה, ובישראל אין מיתה אלא בחייבימיתות ב"ד וצריך דוקא התראה אפילו בחייבי מיתות ב"ד, והטעם דנשמה של ישראל חשובה מאוד בעיני הקב"ה ולא הפקירוה למיתה, ובזה מתורץ עוד מה שהקשו התוספו' מעכו"ם שם ע"ש:

פסוק יג

ואשר לא צדה, לא ארב לו ולא נתכוין לשון ארב הוא פירוש על לשון צדה כמ"ש רש"י אח"כ אלא שצריך להוסיף לא נתכוין דאל"כ קשה דמשמע דבארבות תליא מילתא דהיינו שמבקש צדדים היאך ימיתנו ולא אם ימיתנו בלא זה, ובאמת אין חילוק בזה אלא בנתכוין תליא מילתא וזהו הכוונה במלת ארב:

והאלהים אנה לידו כו' עולה בסולם ונופל על זה כו' פירשו המפרשים דאח"כ יורד ונופל דאי בעליה אין זה חייב גלות כדאית' במכות (דף ז':) אמר קרא ויפל עליו עד שיפול דרך נפילה ובגמרא (בדף י') שם איתא בהדיא וזה שהרג בשוגג יורד בסולם ונופל עליו כו':

וזה שהרג במזיד נהרג. קשה מההיא דאיתא פ' אחד דיני ממונות (דף ל"ז) תניא אר"ש בן שטח אראה בנחמה אם לא ראיתי אחד שרץ אחר חבירו לחורבה כו' והרוג מפרפר כו' אמרו לא זז משה עד שבא נחש והכישו ומת ומקשינן והאי בר נחש והא אמרינן דיני ד' מיתות לא בטלו מי שנתחייב סקילה או נופל מן הגג כו' מי שנתחייב שריפה או נופל בדליקה או נחש מכישו מי שנתחייב הריגה או נמסר למלכות או לסטים באים עליו כו' ומשני ההוא חטא אחריתא הוה ביה דאמרינן מי שנתחייב שתי מיתות ב"ד נדון בחמורה א"כ ה"נ שזה שהרג במזיד דינו בסייף ולמה נדון בנפילה של זה עליו דהיינו סקילה דזה הוה כמו שזורקין אבנים עליו דהוה סקילה אפילו בלא דחיפה מגבוה שתי קומות כמו שזכרתי בפרשת יתרו בפסוק או ירה יירה ובחזקוני כתב שבאמת מיירי כאן שזה שנפל עליו היה סכין בידו ודקרו ממילא הוה כדינו בסייף וזה אין לו שחר שלא נרמז מזה. ונ"ל לדקדק עוד למה נקטו משל הקדמוני בשני רוצחים שנעשה דין שלהם דרך נפילה מן הסולם. אלא נראה דגם כאן הוה כמו בגמרא שזכרתי דכמו בההוא מעשה דשם לא היה ידוע באותו רוצח שהיה בו חטא אחר אלא אנו אומרים שכן היה כיון שראינו מיתתו חמור יותר מהראוי לו דהיינו שריפה ה"נ ממש בהאי משל הקדמוני שממעשה רשעים

אלו שזה נפל על זה ונעשה עונש של התחתון יותר מהראוי לו דהיינו סקילה ע"כ יצא רשע פירוש שנתברר שהיה שם רשע אחר דהיינו עבירה אחרת יותר חמורה. (והשתא ניחא הכל בס"ד):

פסוק יד

וכי יזיד כו' והשוגג. בפרק כיצד הרגל בסופו איתא נתכוין לזרוק שנים וזרק ד' לענין גלות אשר לא צדה אמר רחמנא פרט לנתכוין לזרוק ב' וזרק ד' ופירש"י לשון ראשון דחייבו גלות והאי פרט פירושו שאינו בתורת וכי יזיד איש אלא בתורת ושמתי לך מקום, לישנא אחרינא אשר לא צדה פרט לנתכוין כו' דפטור מגלות דהכי משמע שלא צדה שלא נתכוין לצדד ולזרוק אצלו, ינוס, פרט לזה שצדה עכ"ל. וקשה דאיזה לשון תופס רש"י כאן. אי הראשון דחייב גלות והפרט קאי על וכי יזיד דאינו בכלל כי יזיד, הא כללו רש"י כאן עם רופא ותלמיד ואב ובנו שאינם חייבים גלות ואי כלשון האחרון דהפרט קאי על אשר על לא צדה יצא זה שצדה ואינו חייב גלות למה כתב מיעוט זה על כי יזיד היה לו לכתוב זה על לא צדה. ונ"ל דהך כי יזיד הוא פירוש על אשר לא צדה דממעט צדה דהיינו נתכוין לב' וזרק ג' דאינו בר גלות וה"א שהוא בתורת כי יזיד וחייב מיתה קמ"ל וכי יזיד פרט לשוגג זה דאע"פ שאינו בר גלות מ"מ אינו במיתה וכיון דאיצטריך למעוטי שוגג, זה ממיתה ידענו שעכ"פ אינו בר גלות ועליו נאמר אשר לא צדה הא אם צדה אינו בר גלות, ובזה מתורץ ל"ל מיעוט על שוגג ממיתה הא ממילא אתמעט ממה שכתב בערמה ובשוגג זה אין ערמה, דהו"א עכ"פ יהיה בר גלות ובכלל ושמתי לך מקום: מעם מזבחי כו', ורוצה לעבוד עבודה פירש הרא"ם דוקא רוצה לעבוד אבל אם כבר התחיל לא, ומביא ראיה:

פסוק טו

ומכה אביו ואמו, לפי שלמדנו בחובל בחבירו כו' לכאורה א"צ רש"י לכתוב דבור זה דהא ראינו מפורש החילוק שבין אביו לאחר ואם בא לחדש שצריך שיהיה שם חבורה הא לא נרמז כאן מזה, ותו דלא היה לו להזכיר אלא דבר זה לחוד. ונראה כוונת רש"י היא כן דבפר' אמור כתיב ומכה בהמה ישלמנה ומכה אדם יומת, ופירש"י שם דבאב ואמו הכתוב מדבר מדלא כתיב נפש וא"כ קשה כפל ל"ל לזה תירץ דודאי זה ברור דע"כ לאו בחבירו מדבר שם אלא דאכתי לא ידענא דבאב ואם מדבר כיון שלא הוזכר שם רק אדם סתם ע"כ בא הכתוב דכאן ומפרש דבאב ואם הוה דין זה דאע"פ שאין בו מיתה, ובזה נתן הכתוב שם הבדל בין אב לאחר, וא"כ קשה קרא דהתם ל"ל. ומתרץ דקמ"ל דצריך שיהיה בו חבורה והיינו מכח ההיקש לבהמה שם כמ"ש רש"י שם. נמצא דכל מ"ש רש"י כאן הוא דרך פירוש על פסוק דהתם אלא שכאן גילה לנו עיקר הדין דמכה

אביו, והא ראיה שרש"י הביא כאן לפי שלמדנו על החובל בחבירו וכאן לא נמצא זה אלא התם אלא דקשה למה לא הביא רש"י כאן עוד דין אחד דאינו חייב אלא מחיים כמ"ש שם רש"י. ונראה דהוא נכלל במה שזכר שצריך להיות חבורה, וא"כ אין חיוב לאחר מיתה, וכן פירש"י בהדיא פרק הנחנקין (דף פ"ה) והמכה לאחרמיתה פטור דבעינן חבורה ולאחר מיתה ליכא חבורה כו' והא דנקטיה רש"י התם היינו להורות ההפרש שבין קללה להכאה וכאן אין לו עסק בזה:

פסוק טז

וגונב איש ומכרו, לפי שנאמר כי ימצא איש גונב נפש כו' קשה דגבי קראי דמכה איש ואיש כי יכה אמאי לא דריש הכי לומר לפי שנאמר ואיש כי יכה אין לי אלא איש שהכה, אשה או טומטום שהכו מנין ת"ל מכה איש אפילו אשה, ועוד גבי קראי דאיש כי יכה ומכה איש דדרשינן שומע אני אפילו קטן שהכה יהא חייב ת"ל ואיש כי יכה ולא קטן אמאי לא דריש נמי גבי וגונב איש כן דת"ל וכי ימצא איש גונב דממעט קטן. וי"ל דכבר כתבנו לעיל דבכל מקום דרשינן קרא אמסתבר רק דהו"א לטעות מכח פסוק אחד בא הפסוק השני לבטל הטעות ומש"ה כיון דכתב רחמנא במקום אחר לבטלה טעות, כגון בפסוקי הכאה דיש טעות בלשון מכה איש דהו"א אפילו קטן שהכה ובא פסוק ואיש כי יכה לבטל הטעות, ממילא נדע דהא דיש לטעות גבי וגונב נפש ולומר אפילו קטן דאין לומר כן כיון שנתבטל טעות כזה גבי הכאה. וזהו מדאקיש הפסוק גניבת נפש כאן להכאה, וכן להיפך כיון שבפסוקי גניבה נתבטל הטעות שלא לומר אשה וטומטום פטורים, ממילא נדע זה גם גבי הכאה ע"כ הוצרכו לדרוש ביטול טעות מיוחד דכל אחד ואחד וכן אין להקשות במה דדרשינן וגונב נפש אפילו אשה שגנבה הא למה לי דכבר קי"ל השוה הכתוב אשה לאיש לכל עונשין שבתורה, דיש מקום לטעות כיון דכתיב כי ימצא איש גונב נפש דוקא איש, וא"ל לא לכתוב שם איש ממילא לא נצטרך כאן הפסוק של וגונב איש הא ל"ק דודאי יש שום דרשה להוא איש בלאו הכי, וכן בכל הלימודים שבזה כן הוא, ותו לא מידי:

ונמצא בידו, שראוהו עדים כו'. הקשה הרמב"ן מה צ"ל דבר זה פשיטא וכי ס"ד שזה יהרג עד שיראו עדים שגנב ומכר, אלא הפירוש של ונמצא בידו היינו שיכניסו לרשותו כדאמרינן בגמרא דאין חייב הגונב ומוכר אלא עד שיכניסו לרשותו תחילה. ולכאורה על הרמב"ן למה לא פירש גם דברי רש"י כך וכן מפרש באמת הרא"ם דברי רש"י כן אבל האמת נ"ל שא"א לפרש דברי רש"י כן דא"כ למה לי להזכיר ראיית עדים בזה מאן דכר שמייהו דעדים כאן אלא היה לו לומר ונמצא בידו קודם המכירה. ותו קשיא למאי נ"מ

זכר רש"י כאן תחילה הגניבה והמכירה. אלא נראה דרש"י נתכוין לפרש מה שכתוב ונמצא בידו בדרך זה, דמצינו בפ' מרובה (דף ע"ה) פלפול בענין גניבה וטביחה ומכירה לענין שור ושה דאם אין עדים על הגניבה אלא שהוא אומר גנבתי אע"פ שאמר לא טבחתי ומכרתי ובאו עדים שטבח ומכר פטור, מ"ט תשלומי ד' וה' אמר רחמנא ולא תשלומי ב' וג' הרי לפנינו דצריך קרא על כולה מילתא דבעינן עדים דהיינו גניבה וטביחה ומכירה אז דוקא חייב ה"נ כאן שצריך שיהיו, עדים על הגניבה ועל המכירה לאפוקי אם אין עדים על אחד מהן אלא שהוא הודה עליו פטור, וע"כ אמר כאן ונמצא בידו לפרש מה שאמר תחילה וגונב איש ומכרו דאלו שניהם צריכים להיות בעדים דהיינו, ונמצא בידו דאין שייך לומר ונמצא אלא דוקא בעדים שראו כן. ובזה מתורץ שפיר למה זכר רש"י הגניבה והמכירה וגם למה אמרה תורה ונמצא בידו אחר המכירה היה לו לומר וגונב נפש ונמצא בידו ומכרו מות יומת אלא כדפרישית שונמצא בידו הוא פירוש על הגניבה ועל המכירה שכ"ז הוא נמצא בעדים. וזה כוונת רש"י שכתב ונמצא בידו שראוהו עדים כו' ר"ל הך ונמצא לא בא אלא לגלויי שצריך עדים דוקא, וכן פירש"י בהדיא בפרשת כי תצא כי ימצא איש בעדים והתראה וכן כל ימצא שבתורה וזו היא כוונתו גם כאן ולכן נקט רש"י כאן ונמצא בידו קודם המכירה כלומר העבירה שקודם המכירה דהיינו הגניבה היא נמצאה ומבוררת בעדים והמכירה עצמה פשיטא שנעשית בעדים דהא אחריה כתיב ונמצא בידו לגלויי שהכל נעשה בעדים אפילו הגניבה הקודמת (כנ"ל נכון בדברי רש"י).

פסוק יז

ומקלל אביו ואמו כו', אשה שקיללה מנין כו'. אע"ג דכבר למדנו זה גבי גונב נפש, וכן מ"ש להוציא את הקטן למדנו מן הכאה כמו שזכרנו, הוצרכה תורה לכתוב גם, גבי מקלל לפי שס"ל כמ"ד לא מקשינן הכאה לקללה דהא יש חילוק ביניהם לענין אחר מיתה כדאיתא בפרק הנחנקין (דף פ"ה) אבל גניבת נפש שפיר איתקש בקרא להכאה. איתא תו שם בגמ' אין לי אלא איש שגונב בין איש בין אשה דכתיב וגונב נפש, ואשה שגנבה איש דכתיב וגונב איש, אשה שגנבה אשה מנין ת"ל ומת הגנב ההוא מ"מ. והקשה בנ"א א"כ ל"ל וגונב איש ללמד על אשה שגנבה תיפוק ליה מכח ומת הגנב מ"מ, ודחק שם לתרץ. ולק"מ דאי מכח ומת הגנב הו"א דאדרבה אין אשה בכלל. דגנב משמע לשון זכר דאילו באשה שייך לשון גונבת דהיינו דהו"א שבא פסוק ומת הגנב להכריע דכתיב איש משמע ולא אשה, ואח"כ כתב גונב דהוא כולל גם אשה בא הכתוב השלישי דהיינו ומת הגנב להכריע דאיש דוקא וכ"ת א"כ גונב למה לי י"ל דבעינן אותו לאיזה דרשה אחרת,

אבל אחר שאמרנו דקרא דגונב אתי לרבויי אשה ואין לנו שום דרשה אחרת א"כ ע"כ אתא ומת הגנב לרבויי אשה שגנבה אשה:

ובנין אב לכולם באבן ירגמו אותם דמיהם בם. הקשה הרא"ם דהא במכילתא איתא להך מילתא בג"ש נאמר כאן דמיו בו ונאמר להלן דמיהם בם מה להלן בסקילה אף כאן בסקילה ולמה למד רש"י זה בבנין אב ובילקוט ס"פ קדושי' איתא באבן ירגמו אותם דמיהם בם זה בנה אב לכל דמיהם בם האמור בתורה שיהא בסקילה והנה דוחק לומר דפליגי בזה אי הוה בנין, אב או ג"ש, ותו דבפ' ד' מיתות (דף נ"ג) איתא בהדיא דדוקא בג"ש ילפינן לה דאמרינן שם שצריכה תיבה שתהיה מופנה בשביל ג"ש זו ע"כ נ"ל פשוט דודאי בג"ש גמרינן לה אלא דבגז"ש זו יש הרבה דינים כדאיתא שם בפ' ד' מיתות א"ל ר' זירא לאביי שאר הנסקלין דלא כתיב בהו סקילה דגמרי להו מאוב וידעוני במאי גמרי כו' נמצא דאוב וידעוני אב לכולן שנלמוד מהם גז"ש להרבה דברים אחרים, ע"כ קרי ליה אב, משא"כ בשאר מילי דילפינן מילתא חדא מחדא זה קרי ליה גז"ש לחוד ואין שם שם של בנין אב, אבל כאן שיש הרבה נלמדים ממילא דבר המלמד אותם קרוי אב להם, וזה ברור ופשוט בעיני דאין זה כשאר בנין אב דהיינו מה מצינו בלא שום לימוד מלות מהדדי דא"ת כאן כן היאך שייך מה מצינו בזה דנילף מאוב וידעוני לסקילה הא מצינו ג"כ שאר מיתות ולמה לא נילף מהם במה מצינו אלא ודאי דגז"ש יש כאן וכדפרישית, וכן הוא משמעות הלשון של מדרש ילקוט שזכרתי שאמר זה בנה אב לכל דמיהם כו' דהיינו הלשון של דמיהם, אבל בשאר מה מצינו אין נזכר שום תיבה אלא לומדין דין זה מדין אחר, ובג"א כתב וז"ל ואין זה רק בנין אב כו', ודחק עצמו בטעם הדבר שדמיו בו שייך דוקא לסקילה, ונעלם ממנו סוגיא דפרק ד' מיתות שזכרתי:

פסוק יט

על משענתו, על בוריו ועל כחו כתרגומו ודלא כרמב"ן שפירש על מקלו, ונראה משום דקשה דהולך על מקלו אינו חזק כל כך ואינו יכול לעשות מלאכתו כבראשונה וא"כ למה לא יתן לו שבת אף אחר קימתו אלא פירושו על בוריו וכחו זהו משענתו ר"ל שנשען על עצמו וגופו וממעט הולך על מקלו שאז אינו נשען על עצמו רק מקלו יגיד לו וא"ל א"כ מה לי בחוץ מה לי בבית, הא לא קשיא דקממעט מי שהולך הליכה מועטת כמו בבית אפשר שיחזור ויפול למשכב מכח ההליכה אלא צריך שיוכל לילך הליכה רבה כמו שהולכין בחוץ וישאר בכחו:

ונקה המכה, וכי ס"ד שיהרג זה שלא הרג יש להקשות למה מקשה מכח סברא שיש קצת ג"כ להיפך ולומר כיון שחשב להרגו והכהו מכת מות אלא דמן השמים רחמו עליו

יתחייב זה כמו שמצינו לענין אומדנא דתשלומין אם אמדוהו לה' ימים ונתרפא בב' ימים כדאיתא בפ' החובל (דף צ"א) והיה לו להקשות מן הפסוק שכבר נאמר מכה איש ומת דמשמע דוקא מת כדלעיל ולפי מה שכתבתי לעיל ניחא דהיה אפשר לומר דלעיל לא ממעט הכאה בלא מיתה אלא ממיתת ב"ד אבל מ"מ יש מיתה אחרת בלא מיתת ב"ד כגון שמכניסין אותו לכיפה שזכרתי לעיל מן המשנה, ע"כ מקשה כאן מהסברא דהיאך נהרגנו כל שלא הרג. וק"ל על מ"ש רש"י לפני זה וכי יריבון למה נאמר ואמר, שנאמרה פרשה זו משום רפוי ושבת ולמה לא אמר דנאמרה משום דקמ"ל חידוש דין שחובשין אותו לראות אם יתרפא דמש"ה כתיב ונקה המכה, ואם הקושיא היא דל"ל רק שבתו יתן לא היה לו להקשות כן אלא על הפסוק ההוא. ותו דפשיטא שלא נזכר שם שבת ורפוי ומה שייך קושיא בזה. ונראה דעיקר הקושיא היא מכח וכי יריבון דמאי נ"מ ממריבה זו ולא מקשה על הפרשה, ותירץ דהרי לא נאמרה פרשה זו אלא בשביל שבת וריפוי וזה פטור כל שעושה בשוגג כדאיתא ס"פ כיצד הרגל (דף כ"ו:), ע"כ הקדים ואמר וכי יריבון דדוקא במזיד חייב בד' דברים:

פסוק כ

וכי יכה איש את עבדו וכו' בא הכתוב והוציאו מן הכלל כו'. כתב הרא"ם שזהו המדה דבר שהיה בכלל ויצא לדון בדבר החדש אי אתה יכול להחזירו עד שיחזירנו הכתוב בפירוש, ובפ"ק דיבמות (דף ז') איתא החילוק שבין דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד לא על עצמו יצא אלא על הכלל כו' והקשה הרא"ם דהא אמרינן בפרק איזהו מקומן (דף נ') איכא למ"ד דביצא לדון בדבר החדש איהו דלא גמיר מכלליה אבל כלליה גמיר מיניה א"כ גם כאן נילף הכלל מן העבד ויהא אפי' בן חורין נידון בדין יום או יומים כמו העבד, ותירץ דאין למדין מן דבר החדש אלא מה שהוא אינו חידוש כההיא דשחיטת צפון באשם מצורע שם בזבחים, אבל מה שהוא חידוש לא ילפינן ואני אומר דזה ודאי לא, קשה דהא פירש"י בסמוך כי כספו הוא הא אחר שהכהו אע"פ ששהא כו' והיאך תאמר דנילף מעבד ליום או יומים, אבל באמת אפילו לפי דרכו לק"מ דודאי חילוק זה של הרא"ם ישנו שם בזבחים ברש"י ותוספ', אבל כאן אין ענין לזה דלא שייך לומר ילפינן הכלל מיניה אלא דעדיין נשאר הכלל בדבר אחד קיים ואינו, נסתר לגמרי כההיא דאשם לענין מתן דמים על המזבח ואע"פ שכתבו שם התוס' ובפ"ק דיבמות דאין קרוי דבר חדש אלא כשסותר הכלל דהיינו דשאר אשמות טעונות כל הדם לגבי מזבח ואשם מצורע נותן ממנו לבהונות כו' היינו שעכ"פ ישנו לכלל במקומו אלא שנסתר

מקצתו אבל כאן שנאמר מכה איש ומת מות יומת ממילאנכתב בפירוש שאינו בדין יום או יומים והיאך שייך לומר שניליף שיהיה בדין יום או יומים:
ועל פי זה נראה לי לפרש בעיקר ענין זה דמתורץ מה שהקשה עוד הרא"ם קושיא חזקה דלמ"ד בזבחים לא הוא גמר מכלליה ולא כלליה גמיר מיניה היאך יליף בסמוך רוצח מעבד לומר שמיתתו בסייף דומיא דעבד דכתיב ביה נקם ינקם ואין נקימה אלא בסייף כדכתיב חרב נוקמת נקם ברית הא לא ילפינן הכלל מן העבד שהוא דבר חדש. וזה ודאי קושיא חזקה היא דהא ברוצח לא כתיב רק מות יומת וסתם מיתה היא בחנק אלא שאנו לומדים מעבד דכתיב ביה נקם ינקם, ולמ"ד הזה אין לומדים הכלל מן הדבר החדש שיצא אבל לפי, דרכי בזה אין כאן מדה דדבר שיצא מן הכלל לידון בדבר החדש דזה אינו מן המדה אלא במקום שאין הכלל נסתר לגמרי כההיא דאשם דסותר מקצת מן הכלל ויצא לדון בדבר חדש משא"כ בזה שבכלל נאמר מכם איש ומת מות יומת דהיינו שאין שם דין פטור יום או יומים אלא שהעבד יצא מן הכלל הזה ולא נכלל כלל בכלל הראשון אלא יש בו דין אחר לגמרי דהיינו יום או יומים וגלתה לנו התורה שלא היה לגמרי בכלל וכיון שאין כאן מדה זו שיצא ללמוד בדבר חדש שפיר נוכל לומר דילפינן זה מזה במה שאפשר ללמוד (כנ"ל בענין זה):
ובג"א כתב לתרץ קושיא זו דיליף לה דרוצח בסייף בק"ו דמה עבד שהוא קל הוא בסייף ק"ו לבן חורין, והוא תלמוד ערוך בפרק ד' מיתות (דף נ"ב) והיינו למ"ד חנק קל ולמ"ד חנק חמור נפקא ליה מעגלה ערופה, וא"כ דיש ק"ו שפיר ילפינן מן הדבר החדש. ואני אומר שזה אינו דאע"ג דמצינו כן בזבחים (דף נ"א) דדבר הלמד בג"ש חוזר ומלמד בק"ו מ"מ אין שייך זה בהאי מדה דיצא לדון בדבר חדש דא"ל כן דהא אמרו בפירוש דאם יצא לדון בדבר חדש אי אתה יכול להחזירו לכללו עד שיחזירנו הכתוב בפירוש דמשמע דאפי' ק"ו לא מהני להחזירו לכללו אלא כתוב בפירוש דוקא, וא"כ למ"ד לא ילפינן הכלל מן הדבר החדש לא מהני ג"כ ק"ו דלדידיה הני תרתי שוים הדבר חדש מן הכלל והכלל מדבר חדש. והרא"ם כתב לימוד, דרוצח בסייף מדכתיב שופך דם האדם וכו' ונעלם ממנו גמרא זו דפרק ד' מיתות דיליף לה מעגלה ערופה:
בשבט כו', עבד הקל לא כ"ש. במכילתא פריך א"כ בשבט למה לי תיפוק ליה מישראל בק"ו דבעינן דוקא כדי להמית ותירצו א"כ ענשת מן הדין לכך נאמר ללמדך שאין עונשין מן הדין. וקשה דהא ע"כ גם השתא דכתיב בשבט אתה צריך לק"ו כדי שלא תקשה דילמא בשבט אע"פ שאין בו כדי להמית, אע"כ דילפת ק"ו מישראל והיאך עונשין מן הדין ונראה דדוקא אם באת להמציא דבר חדש מכח ק"ו אנו אומרים אין עונשין מן הדין,

אבל כאן שהדין נכתב בפירוש אלא שמחוסר פירוש, מהו, בשבט בזה ילפינן שפיר מן הדין דאין זה אלא גילוי מילתא. ובזה ניחא עוד מ"ש במכילתא לכך נאמר ללמדך שאין עונשין מן הדין, דקשה הא ילפינן לה בגמרא אחותך בת אביך ובת אמך שהוא קל וחומר מאחותך בת אביך לחוד אלא שאין מזהירין מן הדין כמו שפירש"י שם אצל בת, בנך כו' אלא דכאן בא הלימוד היאך נאמר אין עונשין מן הדין דזה אינו שייך בנכתב בפסוק אלא שיש חסרון פירוש שדבר זה לומדין מן הדין. ובזה מתורץ עוד מה דקשה על הגמ' דפ' ד' מיתות שזכרתי בסמוך דילפינן רוצח בן חורין בסייף מק"ו מהורג עבד דהא אין מזהירין ועונשין מן הדין, ולפי דרכי לק"מ דגם כאן שנכתבה גבי בן חורין בפירוש מות יומת אלא שמחוסר פירוש מה היא מיתתו, בזה ילפינן שפיר מעבד בק"ו אף שהוא מן הדין, ובג"א כתוב דגמרא דידן פליגא על המכילתא וכאשר כתבתי ניחא בס"ד:

פסוק כא

לא יוקם כי כספו הוא, הא אחר שהכהו כו' קשה הא בכל התורה אנו דורשים דיוק דמכלל הן אתה שומע לאו כו' והרא"ם נכנס לפלפול ארוך בשביל זה. ולי נראה לדקדק עוד בלשון רש"י שהרשים לא יוקם כי כספו הוא, ולאיזה צורך הרשים תיבת לא יוקם שהרי לא הביא ע"ז שום דבר, אלא נראה דרש"י בא לפרש לשון הוא דלכאורה קאי אעבד לומר שהעבד הוא כספו של האדון ע"ז קשה דזה מוזכר בתיבת כספו דמשמע של האדון מדלא אמר כסף סתם. ע"כ פי' רש"י דהאי הוא, קאי על לא יוקם כלומר דמיירי ודאי על האדון, וע"ז קאי הוא ולמיעוטא אתא כלומר דוקא האדון לא יוקם אבל אחר יוקם. זהו כוונת רש"י ועל התורה גופה לק"מ למה לי הדיוק דאתא למעוטי מי שמכר עבדו לשלשים יום ששניהם אינם בדין יום או יומים דהכי ס"ל לר' אליעזר מכח כספו הוא המיוחד לו דוקא כדאיתא בפ' ח"ה (דף נ').

פסוק כב

ולא יהיה אסון באשה. דתניא במכילתא אתה אומר ולא יהיה אסון ענוש יענש בולדות או אינו אלא לא יהיה אסון בולדות ענש יענש באשה ת"ל ואם אסון יהיה ונתתה נפש תחת נפש ואי בולדות לאו נפש תחת נפש הוא דהא מכה איש ומת כתיב עד שיהא בן קיימא הראוי, להיות איש ולא הנפלים והולדות שבמעי אשה כ"ז שלא יצאו לאויר העולם בחזקת נפלים הם שהרי לא כלו חדשיהם וכ"כ הרמב"ם בפ"ב מהלכות רוצח ההורג את הגדול או את הקטן בן יומו, משמע אבל עובר שלא יצא עדיין לאויר העולם שאינו אפילו בן יומו לא, ושמא משום דכ"ז שלא יצא לאויר העולם יש לחוש בו שמא לא כלו לו חדשיו ולא יהיה, ראוי להיות איש והתראת ספק לא שמה התראה עכ"ל הרא"ם ולא ידעתי פירוש לדבריו דמה חילוק יש בין יצא לאויר העולם או לא דהא דמחייב בקטן

אפילו הוא בן יומו הא סיים שם והוא שכלו חדשיו, אבל אם נולד לפחות מתשעה הרי הוא כנפל עד שיהא בן שלשים יום עכ"ל, וא"כ בלא יצא לאויר העולם נמי נימא דחייב כל שכלו לו חדשיו ואמאי חשש בזה שמא לא כלו חדשיו טפי מנולד. אלא העיקר דכל שלא יצא לאויר העולם לאו ולד הוא אפילו ידוע שכלו חדשיו, וכ"כ בג"א ומביא ראיה מהמשנה אשה המקשה לילד מחתכין הולד ממנה שחיותה קודם לחיות העובר, אבל אחר שיצא לאויר העולם אין דוחין נפש מפני נפש עכ"ל. וע"ל בפסוק מכה איש ומת שהבאתי דברי התוספות בענין שלבני נח חייבים אפילו על עוברין שבמעי אשה ומה שכתבתי שם:

ענוש יענש כו' כמו וענשו אותו מאה כסף. פי' דגם עונש ממון מיקרי עונש בפסוק וכ"ש עונש שאינו כסף:

כאשר ישית עליו וגו', כשיתבענו הבעל. פירוש אבל אין ביד הבעל להוציא ממון כפי דעתו אלא הוא יתבענו וע"פ הדיינים יוציא ממנו:

ונתן, המכה דמי ולדות כתב לשון המכה כדי שלא תטעה לומר דונתן קאי על ענין המשפט דהיינו שיתן בעל האשה דבר זה בפני הדיינים ע"כ פירש דונתן על המכה קאי והנתינה היא דמי ולדות:

פסוק כו

תחת עינו, וכן בכ"ד ראשי איברים. דילפינן להו במה מצינו בשן ועין שהם בגלוי אף כל שהוא בגלוי. וא"ל דשן ועין הוו שני כתובין הבאים כאחד ואין מלמדין דהא מצרכינן לתרווייהו כדבסמוך:

פסוק כח

וכי יגח שור, אחד שור ואחד כל בהמה כו'. בפ' הפרה (דף נ"ד:) ילפינן לה דבדברות הראשונות נאמר ועבדך ואמתך ובהמתך ובאחרונות נאמר שורך וחמורך וכל בהמתך שורך וחמורך דאחרונות ל"ל אלא כדי ללמוד שור שור משבת מה התם חיה ועוף כיוצא בהן מרבויא דוכל אף כל מקום שנאמר שור חיה ועוף בכלל:

ולא יאכל את בשרו, ממשמע שנאמר כו'. בפ' ד' וה' (דף מ"א) מקשינן אימא היכא דשחטיה מותר, באכילה, וקרא אתא להיכא דסקליה שיהא אסור אפי' בהנאה כדאמר ר' אבהו לא יאכל אף איסור הנאה במשמע ומשנינן ה"מ דנפיק ליה איסור אכילה ואיסור הנאה מקרא דלא יאכל, אבל כאן לא אתא אלא לאיסור הנאה לחוד לא לכתוב רחמנא אלא לא יהנה אי נמי לא יאכל את בשרו למה לי אלא שמע מינה אף על גב דעבדיה כעין בשר דשחטיה אפ"ה אסור והקשו התוס' דאימא דבשחטיה מותר וקרא אתא דאפילו היה בן פקועה דא"צ שחיטה מן התורה מ"מ כי סקליה אסור, וי"ל בלאו הכי פריך

שפיר ולפי מסקנא אתא שפיר כיון דכתיב את בשרו משמע אע"ג דעבדיה כעין בישרא דשחטיה ע"כ. משמע מדבריהם דלסוגיא דמעיקרא דההוכחה היא מכח, דלא לכתוב אלא לא יהנה אין תירוץ לקושיא זו דילמא מיירי בבן פקועה ואין מיושב דאכתי תקשה תיכף שמשני לא לכתוב אלא לא יהנה היה לתלמודא להקשות קושיא זו ולומר תירוץ האחרון בלשון אלא. ואחר העיון בגמרא היטב יראה דלק"מ. דתנא דברייתא מוכית דא"א לתרץ הפסוק בבן פקועה דא"כ היה קשה ל"ל לא יאכל הא מדכתיב בעל השור נקי דמלמד על איסור הנאת הנסקל כ"ש שאסור באכילה דודאי אין לטעות ולומר דבעל השור נקי קאי על איסור אכילה דהא במשמעות בעל השור נקי מבואר שאין לו בה הנאה כלום כדאיתא בגמרא שם, מאי אית לך למימר דהיינו מפרשים בעל השור נקי על הנאת בשרו ולא על הנאת עורו מה צריך לא יאכל על הנאת אכילה דבן פקועה והנאתו כדרבי אבהו ממילא נשאר בעל השור נקי, על הנאת עורו ועכשיו לא קשה לכתוב לא יהנה כיון דילפינן מיניה גם איסור אכילה דבן פקועה הא ל"ק דאכתי תהיה מוכרח לפרשו על הנאת עורו דאל"כ כיון שעכ"פ יש איסור אכילה בכלל בעל השור נקי ול"צ לא יאכל אלא להנאת גופו א"כ לכתוב לא יהנה ובעל השור נקי ויהיה אחד על הגוף ואחד על עורו, אבל השתא דמוקמינן לא יאכל על אם שחטו אחר שנגמר דינו שאסור באכילה והנאה אתי בעל השור נקי לעורו, ולא קשה לכתוב לא יהנה דה"א לא יהנה וגם בעל השור נקי, אתיין תרווייהו להיכא דסקליה שנזכר בקרא וביה אמר דיש בו איסור הנאה גופו ועורו אבל היכא דשחטיה מותר אפילו באכילה קמ"ל לא יאכל לאכילה והנאה ובעל השור נקי על עורו משא"כ אם, באמת מותר, באכילה אם שחטו ואין איסור אלא בסקילה ודאי קשה לכתוב לא יהנה כיון דלא יאכל אינו אלא לאיסור הנאה ואיסור אכילה נפקא לן מכלל דבעל השור נקי ובנ"א תירץ וז"ל דאפילו אי נוקי קרא בבן פקועה הרי מיתתו של בן פקועה הוא כמו שחיטה גמורה ואם היה מותר כשנשחט ה"נ היה מותר בבן פקועה כשנסקל שא"ל דשאני בן פקועה זה שנעשה בו דין סקילה דהא פריך התם ואימא היכא דבדק צור דעביד כעין סקילה אבל היכא דשחטה לא ומתרץ מידי סכין כתיבא באורייתא כו' והשתא מאי מתרץ דסוף סוף אימא דשאני היכא דשחטיה בצור דעשו בו דין שלו דהיינו סקילה אלא כיון דצור היא שחיטתו אע"ג שעשה בו כעין סקילה סוף סוף שחטיה וכל היכא דהוה שחיטה לא נחשב סקילה וכך פירשו התוס' לשם ה"נ כיון דבן פקועה זהו שחיטתו דהיינו סקילה לא עדיף מהיכא דבדק צור ושחט בו דלא הוה סקילה ודברים פשוטים הם עכ"ל, ואין דבריו מחוורים דודאי יש חילוק בין נשחט ולא נעשה בו דין סקילה ובין בן פקועה שנתקיים בו, סקילה. והא דהוקשה

לו על התרצן דאמר אטו סכין כתיבא באורייתא דהא בסכין לא נעשה בו דין סקילה לק"מ דשם היה הויכוח בין המקשן ולהתרצן בפירוש הפסוק דלא ואכל את בשרו דברור דמיירי בשוחט היה נראה להמקשן דההיא שחיטה מיירי כעין סקילה דוקא דמסתבר לאסור אבל לא שחיטה גמורה ומשני דכך השחיטה בצור כמו בסכין ממש וא"כ אין סברא לאוקמי דוקא בצור דסתם כתיב לא יאכל אע"פ שנשחט משמע כל מה שהוא שחיטה, משא"כ בקושיא דבן פקועה ששם אמרינן דלא יאכל קאי על נסקל ממש דלית ביה שחיטה כלל דהוא חמור דנתקיים בו הדין אז דוקא לא יאכל אבל בלא נתקיים בו הדין של סקילה יאכל, דהיינו אם הרגו במידי אחרינא וה"ה נמי בשאר שורים, בנשחט ולא נתקיים בו הדין דשרי וכאשר כתבתי הוא נכון וחריף בס"ד:

בהנאה מנין ת"ל ובעל השור נקי. כתב הרא"ם וז"ל כדתניא בפרק ד' וה' דלית לה הא דר' אבהו דאמר כ"מ שנאמר לא יאכל אף איסור הנאה במשמע אבל לרבי אבהו צ"ל דבעל השור נקי מבעי ליה לחצי כופר כו' עכ"ל, ותימא עליו דאדרבה מבואר שם דתנא דברייתא אית ליה הא דר' אבהו ובעל השור נקי אתא להנאת עורו דמלא יאכל הוה אמינא דוקא בשרו כמ"ש התוס' שם להדיא:

פסוק כט

והמית איש כו' בנשיכה בדחיפה בבעיטה. אלו הם תולדות, דקרן כיון דלאו אורחייהו ע"כ לא הוה מועדין אלא בנ"פ, ואע"ג דנשיכה היא בשן לא מיקרי שן אלא כל שיש הנאה להזיקו כגון אכלה פירות, אבל להזיק ע"י נשיכה בלא הנאה הוי תולדה דקרן ודחיפה היא בגופה ובעיטה הוא ברגל וכולם אינם אורחייהו וכן הוא במשנה ספ"ק דב"ק הבהמה אינה מועדת לא ליגח ולא ליגוף ולא לישוך ולא לרבוץ ולא לבעוט פירוש ומש"ה בעינן ג"פ ואז תהיה מועדת כמו בנגיחה דקרן. וקשה למה לא חשיב רש"י כאן רביצה בשלמא נגיפה לא קשיא דנגיחה ונגיפה חדא הם אלא דנגיחה קאי על אדם ונגיפה על בהמה וכמ"ש ריש ב"ק אלא רביצה קשיא, וי"ל דשם אמרינן בגמרא דלר' אלעזר יש חילוק בין אדם גדול לקטנים דבגדול לא הוי אורחיה ובקטן הוה אורחיה והוי תולדה דרגל ומועד אפילו בפעם אחת וכאן מיירי במועד מחמת ג"פ ומיירי כאן בין בגדול בין בקטן כמ"ש רש"י אחר זה ע"כ לא זכר רש"י כאן רביצה ועוד הקשה הרא"ם ל"ל קרא דוהמית כאן לרבות דברים, אלו דמסתמא ידעינן להו משום דהויין דומיא דקרן. ונראה לתרץ דהא הכא בממית האדם מיירי ודינו בכופר וכתיב אם כופר יושת עליו ודרשינן בפרק המניח (דף כו) דאדם הממית אין משלם כופר מדכתיב עליו ולא על האדם ואע"ג דיש ק"ו, לחייבו כדאיתא שם אפ"ה אנן ממעטינן ליה א"כ הו"א דעליו

ממעט נמי תולדות דקרן שאין משלם כופר בשור שהמית קמ"ל והמית לרבויי התולדות דקרן דמשלם כופר:

ת"ל והמית פי' דקשה כיון דאמר תחילה וכי יגח כו' ומת ועל זה קאי אם שור נגח כו' ל"ל שנית והמית אלא דלרבות אתי. וק"ל דהא שן ורגל לא נזכרו בדין כופר ואפ"ה אמרינן בפרק המניח שם דיש כופר ברגל וא"כ קשה דהא בתולדה דקרן צריך רבויא דוהמית ומה רבוי יש לרגל, וכ"ת דיש איזה רבוי מאי מיבעיא ליה שם תחילה אם יש כופר ברגל הא יש רבוי. וי"ל דמדרבי קרא תולדה דרגל אע"ג דלא נזכר אלא נגיחה שהיא אב כ"ש שיש לרבויי שאר אבות ובג"א הקשה מה צריך לימוד מן והמית כיון דילפינן לעיל דאפי' עוף תו לא צריך למילף הני דהא בעוף לא שייך נגיחה אלא דחיפה ובעיטה ואפ"ה חייב. ונראה לתרץ דה"א בכל אחד הוה החיוב במה שדרכו להזיק ומש"ה בשור שדרכו להזיק בקרן ע"פ הרוב והוא דאין החיוב בזה אלא כפי זה משא"כ בעוף שדרכו להזיק בגופו הוי זה במקום קרן בבהמה קמ"ל:

פסוק ל

אם כפר יושת עליו, אם זה אינו תלוי והרי הוא כמו אם כסף תלוה. ק"ל למה לא חשבו ר' ישמעאל בין ג' אם דהם אינם תלויים כמו שהביא רש"י סוף יתרו גבי ואם מזבח אבנים כו' והרא"ם כתב דיש חילוק בין הך אינו תלוי לאינו תלוי דהנך ג' וזה א"א דהא רש"י מביא ראייה לכאן מאה כסף תלוה. ותו נראה לדקדק לשון רש"י דכתב והרי הוא כמו אם כסף תלוה ולא אמר בקיצור כמו אם כסף כו' עוד קשה טובא מנלן דהאי אם כופר אינו תלוי דשמא תלוי הוא דהיינו אם ירצה הניזק שיתן לו המזיק כופר דוגמא לדבר לעיל כאשר ישית עליו בעל האשה דפירש"י משיתבענו כו' ה"נ נימא כך וכן מצינו בשוחד כמוזכר בח"מ סי' ט' שצריך להחזירו כשיתבענו הנותן דוקא וכן לענין רבית כמוזכר ביו"ד שניתן למחילה אם לא יתבענו. ונ"ל לתרץ ע"פ הגמרא בפרק ד' וה' (דף מ') דפליגי, ר' ישמעאל בנו של ר"י בן ברוקא ורבנן לענין אם דמי ניזק או דמי מזיק ואמרינן שם בתחיל' דפליגי באם כופרא ממונא או כפרה ואח"כ אמרינן שם דכ"ע ס"ל כופרא כפרה ופליגי במידיאחרינא, והנה יש נ"מ בין כופרא כפרה או ממונא לענין זה דמ"ד כופרא כפרה לא תליא מילתא בתביעת המזיק ממילא הוי אם כופר אינו, תלוי והוי כמו אלו הג' אם אבל למ"ד כופרא ממונא תליא מילתא בתביעת המזיק בכל תביעת ממון והוי אם כופר תלוי, ורש"י סותם כאן דכופרא כפרה וממילא הוי אם אינו תלוי כמו אלו הג' וא"כ אין הוכחה מן תיבת אם להכריע דכופרא ממונא מן לשון אם דמשמע תלוי דאפשר לומר שהוא אינו תלוי כמו באלו הג' ומש"ה כתב רש"י והרי הוא כמו אם כסף תלוה

ולא אמר בקיצור כמו אם כסף תלוה דאז הוה משמע בבירור הוא כן, וזה אינו דיש לומר איפכא דהוה תלוי ואינם כמו הג' אלא אמר והרי הוא כמו אם כסף, כלומר שאפשר לומר כך ואפשר לומר איפכא דכופרא ממון והוי אם תלוי דלא כאותן הג' ומש"ה לא חשבו ר' ישמעאל בין אלו הג' ועדיין צריך לתרוצי למה הביא רש"י כמו אם כסף תלוה ולא הביא כמו ואם מזבח אבני' כו' שהוא קודם לו. ונראה דכאן כתיב אם כופר בלא וי"ו וע"כ מהך דאם כסף שהוא ג"כ בלא וי"ו משא"כ בואם מזבח אבנים ובואם מנחת בכורים שכתוב בוי"ו. כנ"ל:

פסוק לא

או בן או בת, לחייב על הקטנים כגדולים. וא"ל לא לכתוב איש או אשה, דיש סברא להיפך ולומר דוקא בקטנים חייב דאינם בני, דעת אבל גדולים איבעי להו לעיוני ומיזל כמו דאיתא סברא זו בפרק הפרה (דף נ"ז) גבי בור דאם נפל לתוכו שור שהוא חרש שוטה וקטן חייב, אבל שור שהוא פקח פטור בעל הבור דאיבעי ליה לעיוני ומיזל קמ"ל, וא"ל דלכתוב כי יגח נפש ולא יצטרך לכתוב איש או אשה וגם בן או בת, וזה הקשה בג"א והאריך לתרץ, אבל אין זה קושיא דכבר כתב הרא"ם בפר' משפטים בפ' כי תקנה עבד עברי דאין דרך התלמוד להקשות לכתוב כך אלא לשתוק מקשינן, ואע"ג דלעיל בפסוק סקל יסקל השור הבאתי הגמרא דב"ק דלכתוב רחמנא לא יהנה ל"ק דהתם לא יאכל הוא לא צריך כלל לאכילה ואינו מיושב לאכילה מקשה שפיר לכתוב לא יהנה, וכן בההיא דפ"ק דקידושין לכתוב רחמנא נערות בהדיא שהבאתי, בפסוק ויצאה חנם אין כסף נמי כן הוא דלא ניחא במ"ש חנם אין כסף דכי נפקא בנערות תו לא משכחת לה בבגרות בכזה דוקא מקשינן לכתוב בלשון אחר וכן כל כיוצא בזה בהרבה מקומות בתלמוד:

פסוק לב

אם עבד או אמה כנענים. דאילו בעבריים דינן כישראל בכופר ולא בשלשים שקלים: שלשים שקלים יתן, גזירת הכתוב הוא. כתב זה שלא תקשה למה יהיה עבד עדיף מבן חורין באם הוא אינו שוה שלשים שקלים וא"כ פסוק דבן חורין שנותן דמי שוויו סותר הפסוק דעבד לזה כתב שגזירת מלך היא וכ"כ רש"י לשון זה בפרשת מצורע בפסוק ואשה אשר ישכב איש אותה שכבת זרע גזירת מלך היא שתטמא האשה בביאה ואין הטעם משום נוגע בש"ז שהרי מגע בית הסתרים היא, והרא"ם הקשה שהרי בערכין כתוב כמו זה ולא כתב שם כלום. ולק"מ ששם אין קושיא בפסוק שיהיו דברי הפסוק סותרין זה את זה, ועוד נראה דכ"כ משום שלא נטעה לומר דהאי אם עבד קאי על בן או בת דסמיך ליה דזה אין שומתו ידוע כי לא נוכל לידע מה יהיה ממנו על זה נתנה תורה

קצבה על הספק, אבל בגדול ששומתו ידוע אזלינן בתר השומא. ע"ז כתב גזירת הכתוב היא וכו' ממילא קאי גם על גדול:

פסוק לג

או כי יכרה, אם על הפתיחה חייב כו'. קשה ע"ז מן הגמרא ע"כ אביא תחילה הגמרא ואבאר אותה ומתוך זה יתבארו דברי רש"י ממה שקשה לכאורה עליו אמרינן בפרק הפרה (דף נ"א) דתניא אחד החופר בור תשעה ובא אחר והשלימה. לעשרה האחרון חייב רבי אומר אחר אחרון למיתה אחר שניהם לניזקין מ"ט דרבנן דאמר קרא כי יפתח וכי יכרה אם על פתיחה חייב על כרייה לא כ"ש אלא להביא כורה אחר כורה שסילק מעשה ראשון והאחרון חייב ורבי אמר לך הנהו מצרך צריכי, כדאמרן דהיינו בכי יפתח קמ"ל דאפ"ה צריך לכסותו אע"פ שלא עשה אלא פתיחה ובכי יכרה קמ"ל דסגי בכיסוי דהו"א עד דטאים לה קמ"ל ורבנן נמי מצרך צריכי אלא טעמא דרבנן אמר קרא כי יכרה איש בור ולא שנים, פירש"י מעטיה קרא לראשון כדמפרש לקמיה וכי מעטיה לניזקין מעטיה דאי למיתה ל"צ קרא דהא לא עביד, שיעור מיתה וממאי דלחיובי בתרא דילמא לחיובי קמא לא ס"ד דאמר קרא והמת יהיה לו ההוא דעביד מיתה, וקשה דלמה לי קרא דוהמת יהיה לו לזה הא פירש"י מסברא דאין לחייב הראשון דלא עביד שיעור מיתה וצ"ל דרש"י לא אמר כן מסברא אלא סמך עצמו על פסוק זה דתלוי במאן דעביד שיעור מיתה, וא"כ קשה לפי המסקנא מנלן בניזקין דדוקא האחרון חייב דלא מצינו זה רק במיתה דשם יש ג"כ סברא, אבל בנזקין יש סברא לחייב הראשון דהא עבד עכ"פ שיעור נזקין. ונראה בזה דיש לימוד מן להביא, כורה. אחר כורה דהאחרון חייב דהכתוב קורא להאחרון כורה ממילא הוא עיקר החייב. וא"ל א"כ והמת והיה לו ל"ל הא ל"ק דאיצטריך לדרשה אחריתי כדאמרי' שם בגמרא לכדרבא לענין פסולי המוקדשין אלא דדבר זה דהאחרון חייב ממילאשמעת מיניה. אבל באמת לענין נזקין ילפינן מן כי יפתח וכי יכרה, ואע"ג דיש צריכותא לכי יפתח כו' כמו שזכרנו מ"מ כיון שאנו רואים בפסוק דאיש אחד ולא שנים שאחד מהם פטור ולא גילתה התורה מי הוא הפטור, ע"כ סמכה התורה על לימוד אחר דהיינו כי יפתח וכי יכרה ואי מהא לחוד ה"א דלא אתא אלא בשביל הצריכותא. ועכשיו מתורץ מה דקשה לכאורה על רש"י שמביא הלימוד דלהביא כורה אחר כורה מה שנדחה בגמרא מכח, הצריכותא, והרא"ם אסיק זה בקושיא, וראיתי מי שתירץ ע"ז דהצריכותא היא אליבא דרב יוסף שם לפני סוגיא זו, אבל רבה לא ס"ל צריכותא זו ורש"י ס"ל כרבה, ואינו נכון דא"כ מאי מקשה בגמרא ורבנן נמי הא מצרכינן כו' דדילמא לא ס"ל הצריכותא. ואחר זה יתבאר בס"ד דכ"ע ס"ל הצריכותא

אלא כדפרישית דגם בגמרא במסקנא נשאר הלימוד דכי יפתח כו' לענין זה שנדע מי הוא החייב מכח הקושיא דאמרה תורה כי יפתח איש אחד ולא שנים ולא בא הכתוב לסתום מי החייב, ע"כ יש לימוד מן כי יפתח וכי יכרה כו' וע"כ כתב רש"י כורה אחר כורה שהוא חייב כלומר והראשון הוא פטור אפילו בנזקין:

ולא יכסנו, הא אם כסהו פטור. פירוש ול"ת דלא מהני כיסוי לאותו שכורה כיון שעשה קלקול גדול בכריית הבור ולא תיקן רק הכיסוי אלא צריך דטאים ליה דהיינו שימלאנו עפר קמ"ל דסגי בכסוי הביא מרינן בגמרא, דאל"כ קשה ל"ל כי יכרה כיון דאפי' על פתיחה חייב, וזה אנו לומדים מן ולא יכסנו דקאי על הפותח ועל הכורה, והרא"ם כתב כאן וז"ל דלגופיה לא איצטריך ולא יכסנו דההיא מן ונפל שמה שור או חמור נפקא שאילו כסהו לא היו נופלים אע"כ דלא אתא אנא למידק מיניה הא כסהו פטור, ותמהתי על זה מאוד דהא בדף נ"ב פרכינן וכיון דכסהו וכראוי היכי נפל א"ר יצחק שהתליע מתוכו, וא"כ מנלן לומר דעל דיוק אתא קרא, אלא דקשה א"כ מאי מביא רש"י בסמוך אם על הפתיחה חייב על הכריה לא כ"ש ומוכיח מזה דכורה אחר כורה חייב האחרון דילמא פטור וקרא מיירי מחד כורה וקמ"ל דמהני כיסוי ולא טאים לה וכדאמרינן בגמרא בהדיא ומש"ה צריך שם לימוד אחר על כורה אחר כורה, ואע"ג דכתבתי קודם זה דלימוד כי יפתח וכי יכרה נשאר, קיים מ"מ קשה על רש"י שהביא כאן הצריכותא על פסוק דכי יכרה דאין אנו צריכים לצריכותא זו, ונראה לתרץ אחר שנדקדק עוד מ"ש רש"י אחר זה ובחופר ברה"ר דבר הכתוב דמה שייכות יש לזה בהקודם לו, ואביא הסוגיא דקודם לזה, ת"ר החופר בור ברה"י ופתחו לרה"ר או ברה"ר ופתחו לרה"י חייב וזה בור האמור בתורה דברי ר' ישמעאל ר"ע אומר הפקיר רשותו ולא הפקיר בורו זהו בור האמור בתורה, אמר רבה בבור ברה"ר כ"ע ל"פ דחייב דאמר קרא כי יפתח וכי יכרה אם על הפתיחה חייב על הכרייה לא כ"ש אלא שעל עסקי כרייה בא לו שאין לו חלק בו אלא שכרהו דהיינו ברה"ר שאין הקרקע שלו, ור"ע סבר בור ברשותו נמי חייב דכתיב בעל הבור בבור דאית לה בעלים קאמר ור"י ס"ל בעל התקלה ולעולם ברה"ר אבל ברשותו פטור, פירש"י מטעם דא"ל כי אפקרנא לך רשותי לאו לחיובי אנא בהיזקא אפקרתיה. ורב יוסף אמר בבור ברה"י כ"ע ל"פ דחייב מ"ט בעל הבור אמר רחמנא דאית לה בעלים עסקינן כ"פ בבור ברה"י ר"י ס"ל ברה"ר, נמי חייב דכתיב כי יפתח וכי יכרה אם על כו' אלא שעל עסקי כרייה כו' ור"ע ס"ל הני מצרך צריכי דאי כתב רחמנא כי יפתח ה"א פותח הוא דסגי ליה בכסוי, כורה לא סגי ליה בכיסוי, עד דטאים ליה ואי כתב רחמנא כי יכרה ה"א כרייה הוא דבעי כיסוי משום דעביד מעשה אבל פותח כיסוי נמי לא

בעי קמ"ל. וקשה על ר"י הא מצרך צריכי וכדמקשינן בסוגיא בכורה אחר כורה שזכרנו דמקשה המקשן ורבנן נמי מצרך צריכי. וכ"ש שיש להקשות על רבה דס"ל דכ"ע דרשי האי אם על הפתיחה חייב כו' הא יש צריכותא., ונראה דודאי כ"ע ס"ל הצריכותא דהיא סברא פשוטה ואין חולק עליה אלא דלרבה הוה לר"י בור ברשותו פטור והכתוב לא דבר ממנו משום דלא אפקר אדעתא דהכי א"כ אין הכתוב מדבר אלא ברה"ר דוקא ושם הוא הצריכותא ולרב יוסף הוה החיוב לכ"ע ברה"י דהוי בור דאית ליה בעלים וברה"ר פטור לר"ע משום דאין לה בעלים ממילא אין שם הצריכותא אלא ברה"י דבר הכתוב ושם יש צריכותא ורש"י סותם כאן כרבה ואליבא דכ"ע או כרב יוסף ואליבא דר' ישמעאל דברה"ר מיירי הכתוב ושם הוי הצריכותא וע"כ כתב הא כסהו פטור דהיינו הצריכותא ובחופר ברה"ר אבל ברה"י אין שייך הצריכותא דפטור ולא דבר, הכתוב ממנה, נמצא דהצריכותא היא לכ"ע אלא דפליגי אמאי קאי ועכ"פ יש הכרח גם לדרוש דלהביא כורה אחר כורה מכח הפסוק דאיש אחד ולא שנים כמו שזכרנו והכל ניחא בס"ד:

שור או חמור כו', אנו למדין אותו שור שור משבת בגמרא פרק הפרה (דף נ"ד) לא ילפינן לנפילת הבור משבת בג"ש דשור שור אלא מדכתיב כסף ישיב לבעליו כל דאית ליה בעלים אלא בכלאים דחרישה ילפינן משבח. וכתבו התוס' שם לפני זה באותו דף ל"ל כסף ישיב לבעליו לזה אמאי לא ילפינן שור שור משבת, ותירצו דכיון דיש לומר דילפינן בכלל ופרטוכלל לא ילפינן משבת בג"ש וצריך כסף ישיב לבעליו וא"כ קשה על רש"י שכתב בג"ש משבת לרבות כל בהמה, ונראה לתרץ דאי לאו ג"ש לא הוה מרבינן מכח הרבוי דכסף ישיב לבעליו דהא יש כאן כלל ופרט וכלל וא"כ דוקא כעין הפרט אלא דקרא דבעליו אתא לומר דאין כלל ופרט כדפירש"י ויש ג"כ לומר להיפך דאדרבה קרא דלבעליו אינו מורה על רבוי והכלל ופרט נשאר קיים דדוקא היכא דהרבוי מוכח כגון ההיא דוכל בהמתך דמשמעו רבוי כדאיתא התם, אבל לשון לבעליו אינו מוכרח לרבוי אלא מדאמר רחמנא סתם משמעו כל מידי דיש לו בעלים והכלל ופרט מוציאו מידי סתם, אבל כיון שיש ג"ש דשור בכמה דוכתי אלא שאתה רוצה לסתור כאן הג"ש ולהוציאו משאר ג"ש לזה אנו אומרים שמכח משמעות של לבעליו מבטל הכלל ופרט והג"ש נשאר קיים ע"כ נקט רש"י הג"ש כדין.

עוד הקשה הרא"ם כיון דרש"י יליף מג"ש דשור א"כ צריך שור לגופיה ולא נשאר יתור אלא חמור ומנלן למעוטי שני דברים אדם וכלים, ותירץ דמ"מ יש יתור דלא נכתוב אלא ונפל שם הנופל, והוא אינו נכון דלא מקשינן לכתוב תיבה אחרת כמו שזכרתי לעיל בפסוק אם כופר יושת, וקושיא שלו נ"ל ע"פ דברי התוס' שם בפרק הפרה דהקשו ל"ל

לבעליו כל דאית ליה בעלים תיפוק ליה מן ג"ש דשור משבת וממילא אימעיט אדם דליכא למילף משבת כדאמרינן לקמן גבי כלאים להנחה הקשת ולא לדבר אחר עכ"ל, א"כ לרש"י שנקט באמת ג"ש משבת א"צ יתור דשור לענין מיעוט אדם, וזה ברור בעיני כוונת רש"י דמ"ש שור ולא אדם לאו מיתורא נפקא ליה אלא דשור ילפינן מג"ש ממילא ולא אדם, ונכון הוא עוד הקשה הרא"ם למה לי קרא דשור למעוטי אדם תיפוק ליה מוהמת יהיה לו במי שהמת שלו יצא אדם שאין המת שלו דאסור בהנאה דכה"ג דריש רבא שם בגמרא לענין שור פסולי המוקדשין, ודחק לתרץ קושיא זו, ולפי מה שכתבתי גם קושיא זו לק"מ דאין כאן יתור בתיבת שור ע"ז, והכל ניחא בס"ד. אחר זה ראיתי בתוס' פ"ק דב"ק דף י') דחומר בשור מבבור הקשו קושיא זו ותירצו בענין אחר ע"ש, מ"מ ניחא לי במ"ש לדעת רש"י שמביא כאן ג"ש משבת:

ולא אמרינן שור וחמור כו' קשה דבמשנה ס"פ הפרה אמרינן א"כ למה נאמר שור או חמור אלא שדבר הכתוב בהווה וא"כ מה קשה כאן ממה דכתיב שור וחמור וכן פירש"י עצמו בפסוק כי יגח שור את איש כו' וי"ל דמשום לשון הווה לא כתבה התורה יתור לשון אלא ע"כ היתור מורה על איזה דין דהיינו מיעוטא דאדם וכלים אלא דמקשה התנא למה נאמר המיעוט דוקא בשור וחמור ולא בבהמה אחרת אלא שדבר בהווה, אבל אין שייך האי לשון הווה לתרץ לשון יתור. אך זאת קשה לי טובא דאיתא במשנה ס"פ אחד שור ואחד כל בהמה לנפילת הבור ולהפרשת הר סיני ולתשלומי כפל ולהשבת אבידה ולפריקה לחסימה לכלאים ולשבת כו', וקשה למה לא נקט התנא דין נגיחת השור דכתיב כי יגח שור איש כו' דהיינו נמי אחד שור ואחד שאר בהמה כמו שפירש"י לעיל ולכל הפחות היה לו למנקט נגיחה במקום נפילה לבור כי הוא מוקדם לו בפסוק, וקושיא זו צריכה רבא לפרוקי כי רבה היא. ונ"ל לתרץ דבאמת כיון שנכתב בבור דה"ה כל בהמה ממילא הוי כן גם בדין נגיחת השור דהא גמרינן מהדדי בשאר מילי כדאיתא ריש ב"ק בפשט דתחת נתינה ישלם כסף דפירש"י וגמרי מבור כו' וא"ל דהיה לו לתנא למיחשב כאן לענין ה"ה כל בהמה נגיחת השור במקום נפילת הבור דהא בנגיחה יש לימוד מג"ש דשבת דה"ה כל בהמה נ"ל זה דהו"א דבבור לא אמרינן עופות מכח כלל ופרט כדאיתא שם בגמרא דהוה כעין הפרט וא"כ גם בנגיחה ה"א דדוקא שור ולא עופות ע"כ קמ"ל דבבור יש לימוד מפסוק ישיב לבעליו דהיינו כל דאית ליה בעלים ממילא נתחזקה הג"ש כמו שזכרנו לעיל, א"כ ה"ה לענין נגיחה אמרינן כן ומש"ה לא הוצרך התנא להזכיר נגיחה לענין זה (זה תירוץ חריף ונכון בס"ד):

שור ולא אדם. כתב הרא"ם וז"ל לאו משום דבר דעה הוא ואיבעי ליה לעיוני ולמיזל דהא אף בבן ובת דלאו בני דעה נינהו פטור כו' אלא גזירת הכתוב היא שור ולא אדם ואפי' אינן בני דעה ואפילו סומא או שנפל בלילה דדוקא גבי בהמה בעינן שתהא קטנה או חרשת או סומא או שנפלה בלילה אז חייב בעל הבור כדתנן כו' אבל אם היתה פיקחת ונפלה ביום פטור, שזהו כמו אונס הוא שדרך הבהמות לסור מן המכשולות ואיבעי לה לעיוני ומיזל, אבל באדם בכל אופן פטור דאל"כ מיעוטא דשור ולא אדם ל"ל עכ"ל. ודברים אין להם הבנה דשור נכתב בהדיא לחיוב אמרינן דדוקא שור שהוא חש"ו חייב, אבל שור פקח פטור מכח הטעם דאיבעי ליה לעיוני ולא אמרינן גזירת הכתוב הוא ואין חילוק ובלא אדם שאינו אלא דיוק נימא דגזירת הכתוב הוא ואין בו חילוק, בודאי דברים אלו אינם נכונים. אלא העיקר דאין לנו שום חיוב או פטור מכח סברא כל שאין ראייה מן התורה אלא ודאי דהא דבשור יש חילוק יש ע"ז ראייה מדכתב רחמנא בעל הבור והיינו בעל התקלה כדפירש"י אחר זה וכיון דתלתה התורה בבעל התקלה מכלל כל שאינו בעל התקלה דהיינו שור שהוא פקח דאין התקלה אלא על בעל הבור והוא מעצמו לא עיין שפיר, ונפל פטור וכיון דיש חילוק בין בעל התקלה או לא ממילא באדם דהואנתמעט אפי' אדם שהוא אינו בר דעה ובעל הבור הוא בעל התקלה אפ"ה פטור מגזירת הכתוב דבזה לא נלך בתר הטעם כמו בשור:

חמור ולא כלים. במשנה פרק הפרה איתא נפל לתוכו שור וכליו ונשתברו חמור וכליו ונתקרעו חייב על הבהמה ופטור על הכלים לא נקט התנא פטור דכלים אלא בשור וחמור לא באדם משום דכיון שעל נזקי האדם עצמו הנופל שם פטור היאך יתחייב על כלים שעמו וא"כ לא יכתוב אלא שור לחוד דמסתבר דבא למעט אדם שכן הוא בעל חיים דכוותיה כדפירש"י בגמרא (דף נ"ד) ואנא ידענא דפטור על הכלים שעליו דלא יהיה עדיף מה שעליו מהוא עצמו אלא ודאי דקאי על כלים שעל השור דעליהם פטורים אע"פ שעל השור עצמו חייב. והרא"ם כתב דמש"ה לא נקט באדם וכלים שעליו דהא אפילו שור שחייבה עליו תורה אם דחפו אדם לבור פטור בעל הבור ואפילו שור שדחף חבירו כדתנן פרק הפרה ואף ר' נתן דס"ל בשור שדחף חבירו בעל הבור משלם מחצה ובעל השור מחצה ה"מ בשור לחבירו שדרך השורים לדחוף זא"ז הו"ל לבעל הבור לאסוקי על דעתיה שלא תבא תקלה על ידו, אבל אדם שדחף השור הדוחף חייב בכולו ובעל הבור פטור משום דזה אינו מצוי והוה כאונס כמו בהמה פקחית שנבלה ביום עכ"ל. חוץ מכבודו לא עיין בגמרא, דמ"ש אם אדם דחף השור לבור פטור בעל הבור זה אינו דהא איתא בפרק הפרה (דף נ"ג) אמר רבא שור ואדם שדחפו לבור לענין ניזקין כולן

חייבים פירוש בעל הבור והאדם ובעל השור הרי בהדיא דלא מהני לבעל הבור אונס הזה מה שדחפו האדם וחייב בעל הבור והיינו אם דחפו האדם שלא בכוונה דאי בכוונה פטור בעל הבור כמ"ש התוס' שם ומדמים דבר זה למשים טליתו של חבירו באש של חבירו וכי יתחייב בעל האש. גם מה שדימה הרא"ם זה שאדם נפל ונשברו כלים שעליו לדוחף השור לבור אין זה ענין לזה דשם הוה האדם מזיק ובזה פליגי ר' נתן ורבנן, אבל כאן האדם ניזק עם כלים שעליו אין לומר בזה דין דר' נתן ורבנן:

פסוק לד

כסף ישיב לבעליו, ישיב לרבות שוה כסף ואפי' סובין. בפ"ק דב"ק (דף ז') רמי ליה אביי לרבא כתיב מיטב שדהו ומיטב כרמו ישלם מיטב אין מידי אחרינא לא והתניא, ישיב לרבות שוה כסף אפילו סובין ותירץ אביי במסקנא דלהכי אתא רבויא דסובין לענין שומא ביוקרא דלקמיה ואחר זה בסוגיא אחרת הקשה רב נחמן לרב הונא קושיא זו והשיב לו כאן דאית ליה כאן דלית ליה:

והמת יהיה לו לניזק. נראה שעיקר כוונת רש"י בזה הדבור ע"ז לחוד דלא נפרש יהיה לו למזיק כדמקשינן בברייתא או אינו אלא למזיק כו', אבל מ"ש רש"י אחר זה ושמין את הנבילה כו' אינו מוכרח מפסוק זה אלא מכח והמת יהיה לו דכתיב גבי שור דהכי איתא בגמרא פרק הפרה (דף נ"ג) דקרא גבי שור מלמד ע"ז דהבעלים מטפלים בנבילה. וקרא דהכא גבי בור אתא למעט פסולי המוקדשים דאין המת שלו ורש"י נקט האמת דגם כאן הוה הדין הכי דבעלים מטפלים בנבילה ובגמרא מקשינן פשיטא דהא אפילו יש לו למזיק נבילות יהיב לו כ"ש נבילה דניזק ומשני לא צריכא אלא לפחת נבילה אחר ההיזק שזה על הניזק:

פסוק לו

או נודע, או לא היה תם אלא נודע כו', הרא"ם וג"א הבינו שכוונת רש"י לתקן מלת או הנזכר כאן דאין לו פירוש לפי פשוטו ומש"ה האריך הרא"ם בקושיא דהא האי או הוא במקום אם, וכן פירש"י עצמו בפסוק או הודע אליו חטאתו שהוא כמו אם ואמר וכן או נודע כי שור נגח הוא, והניח בצ"ע. והג"א כתב שרש"י מסופק בפירושא דהאי או אם הוא במקום אם או לא. ונראה שהמובהקים האלו לא נתכוונו בכוונת רש"י בזה יפה דרש"י ודאי סובר גם כאן דאו במקום אם כמ"ש במקום אחר וכאן לא נתכוין אלא שלא נטעה לפרש דהאי או נודע פירושו דרישא היינו ג"כ מייתי בשור מועך אלא דהחילוק הוא דברישא לא יודע מזה דהוא שור נגח ובסיפא נודע, ע"כ פירש"י דהחילוק הוא בזה בין רישא לסיפא דברישא פשיטא דלא היה מועד אלא דהיה תם ובסיפא היה מועד ולא תם, וזה דוקא ע"י שנודע שהיה כן, ע"כ נקט רש"י או לא היה תם כלומר שזה העיקר

פירוש של או ולא מילתא אחריתא ואף אם תפרשו בלשון אם תצטרך לזה, ולא הוצרך רש"י להזכיר כאן שהוא כמו אם שכבר פירשו:

פסוק לז

חמשה בקר וגו', כמה גדולה כחה של מלאכה יש לדקדק מה הכח ורבותא בזה שמשלם מה שביטלו ממלאכה ועוד יש לדקדק במה פליגי ר"מ ור"י ב"ז ואם לא פליגי אלא מר אמר חדא ומר אמר, חדא היה לומר לשון זה. ונראה דיש פלוגתא בזה דמצינו חילוק בין שור לשה וצריך טעם למה, דר"י ב"ז ס"ל דעיקר הדין הוא כמו בשור דמשלם חמשה ואין אנו צריכים טעם למה כך כל שאין אנו יודעים טעם ע"ז כי גזירת מלך היא, אלא שאנו יכולים לתת טעם למה נפחת בשה, מעיקר הדין ע"ז אמר שיש טעם מחמת שהוא יתברך חס על כבוד הבריות שחס על כבודם דהיינו שעיקר הדין הוא חמשה מצד גזירת מלך אלא שבשה שיש ביזוי להגנב לכך פטור בד', אבל ר"מ ס"ל דעיקר הדין הוא ד' כמו השה. ונראה דהיינו ע"פ הגמרא בפרק מרובה (דף ס"ו) מפני מה אמרה תורה טבח ומכר משלם ד' וה' מפני שנשתרש בחטא ומפרשינן שלה דשנה בחטא, ועפ"ז ניחא דהדין נותן בד' דדין הגניבה הוא כפל וזה ששנה החטא פעמים דינו כפל הכפל שהוא ד' אלא דצריך טעם למה בשור ה' שהוא נגד הדין על זה אמר שגדול כח המלאכה שמשלם בשבילה יותר מן חיוב של הדין לשלם ה'. (כנ"ל נכון בס"ד):

תחת השור, תחת השה, שנאן הכתוב לומר שאין כו' אין הכוונה שהשינוי הוא מחמת תחת השור, ותחת השה דבפרק מרובה שם נשאר המסקנא ששור דסיפא ושה, דרישא ל"ל אלא ללמד דוקא שור ושה מידי אחרינא לא, וכוונת רש"י כאן לומר דכיון שיש שינוי כאן בא להורות שתחת השור ותחת השה פירושו מידי אחרינא לא והיינו מיתורא דשור דסיפא ושה דרישא:

פרק כב

פסוק א

אם במחתרת, כשהיה חותר את הבית. אין כוונת, רש"י דדוקא כשהגנב עצמו חותר המחתרת ולא שכבר חתורה דא"כ לא היה לרש"י למינקט אלא הוא חתר חתורה אלא הכי פירושא דאין לטעות ולפרש דבמקום שחתר שם נמצא שם הגנב, אבל אם נכנס משם לתוך החדר פטור הגנב דז"א דאדרבה גרע טפי מאם לא נכנס עדיין לחדר, אלא על הזמן קאי דהיינו באותה שעה שחתר אז נמצא הגנב נכנס לחדר לגנוב:

פסוק ב

אם זרחה השמש עליו, אם ברור לך הדבר שיש לו שלום עמך כשמש הזה שהוא שלום בעולם כו' כגון אב החותר כו'. כן הוא במכילתא ממילא לא הוזכר כאן השמש לענין

בירור אלא לענין שלום, אבל בפרק בן סורר אמרינן אם זרחה כו' אם ברור לך הדבר כשמש כו' הרי קאי כשמש על הבירור, והקשה הרא"ם למה, לא נקט רש"י כגמרא שלנו ועוד הקשה דאמרינן שם בגמרא ת"ר אין לו דמים אם זרחה השמש עליו וכי השמש עליו בלבד זרחה אלא אם ברור לך הדבר כשמש שאין לך שלום עמו הרגהו ואם לאו אל תהרגהו תניא אידך אם זרחה השמש עליו דמים לו כו' אלא אם ברור לך כשמש שיש לו שלום עמך אל תהרגהו ואם לאו הרגהו קשיא סתמא אסתמא ל"ק כאן באב על הבן אל יהרגהו בנו דודאי רחמני האב על הבן ואפילו עומד להציל ממונו הלכך דמים לו ואל יהרגהו אא"כ יודע לך כשמש שהוא אכזרי עליך ושונאך כאן בבן על האב וכ"ש איניש דעלמא הרגהו מספק עד שיוודע לך כשמש שהוא רחמני עליך כאב על בן. הרי לפניך דברייתא אחרונה שהיא סומכת אם זרחה להא דאחר זה דמים לו מיירי מבן על האב. ורש"י מפרש ג"כ זרחה השמש לדמים לו ופירש באב על הבן והניח בצ"ע. ונ"ל דהני תרי קושיות חדא מיתרצא בחברתה דהענין הוא דתרי הפירושים של כשמש הם אמת דלפירוש המכילתא שהוא מורה על שלום כשמש ממילא הבירור אינו בירור כ"כ גמור להיות ברור בתכלית הברירות, אבל לגמרתנו הוא בתכלית של הברירות שהוא כשמש וזה פשוט, דפירוש הפסוק לפי פשוטו קאי באב על הבן דנמצא דאין אנו צריכים בירור גדול לזה אלא ידיעה לחוד דהיינו שאתה יודע שזה הגנב הוא אביך אז מסתמא אל תהרגהו לאפוקי מן הרישא שאין אתה יודע מי הוא הגנב. ממילא נשמע דבאב על הבן מסתמא אל תהרגהו, וזהו גם לברייתא אחרונה דבגמרא דמפרשת בבן על האב דהיינו דזריחת השמש הוא מורה על ידיעה ברורה, וא"כ צ"ל דהידיעה הברורה היינו שיש לו שלום עמך אז דוקא אל תהרגהו משא"כ באב על הבן אפילו מסתמא אל תהרגהו וא"כ אין פלוגתא בין המכילתא לגמרתנו לענין הדין אלא משמעות דורשין דהמכילתא מפרש כשמש לענין שלום ובזה א"צ ידיעה ברורה כ"כ אלא ידיעה בעלמא שזה הגנב הוא אביו וגמרתנו מפרש כשמש ידיעה ברורה וא"כ לא מיירי מאב על הבן אלא מבן על אב, ובזה צריך ידיעה ברורה שהוא רחמני עליו ואז לא יהרגנו. ולפי האמת שני הפירושים אמת והכרח לומר שניהם דאי כשמש קאי על הבירור הגדול קשה פשיטא ל"ל קרא דמהיכא תיתי לומר שברור שאינו מבקש להורגו והוא יהרגנו, אלא, ודאי כפירוש השני דקאי על שלום והיינו באב על הבן אפילו סתמא כדפירש"י, ופירוש השני שמורה על שלום ג"כ אינו מספיק לחוד דקשה למה זכר כשמש לענין זה דאינו מבורר שמרמז על שלום אלא משמעותו על בירור גדול והיינו באב על הבן וידוע שהוא אכזרי עליו וקאי על הרישא דאז יהרגנו דאין לו דמים ונמצא הכל ניחא דשני הברייתות, ס"ל דפסוק אם זרחה קאי

על סיפא והיינו אין בירור גדול כפירש"י אלא דיש כאן דרשה אחרת דהיינו בירור גדול ושתי הברייתות מפרשים הדרשה דזרחה דברייתא קמייתא מפרשת הפסוק דזרחה כו' היינו כפשוטו על הסיפא והוא בירור בעלמא וקאי באב על בן ויש בו ג"כ דרשה אחרת דהיינו בירור גדול כשמש וקאי בבן על האב, ויש בירור שהוא אכזרי יהרגהו דאין לו דמים דקאי על הרישא ובברייתא אחריתא מפרשה ג"כ זרחה כו' על הסיפא על בירור דעלמא כמו שזכרנו, אלא שלפי פירוש השני דהיינו בירור גדול וקאי על הסיפא בבן על האב למידק מיניה דאם יש בירור גדול שהוא אוהבו אז יש לו דמים ואל תהרגהו נמצא דהכל ניחא בס"ד דתרתי שמעינן מפסוק זה דיש בו שני דרכים כמו שזכרנו דהאחד לפי פשוטו דקאי על הסיפא כפירש"י והאחד לענין בירור גדול כמו שזכרנו:

שלם ישלם הגנב ממון שגנב כו', כתב רש"י מלת הגנב דל"ת דקאי על בעל הביתשזכר רש"י קודם לזה שאם יהרגנו בעל הבית חשוב רציחה והו"א שדינו שישלם קמ"ל דקאי על הגנב ומ"ש רש"י ממון שגנב, נראה דהיינו עם הכפל דהכי דרשינן בגמ' ונמכר בגנבתו ולא בכפלו ש"מ שעכ"פ צריך לשלם הכפל כל יש לו:

קודם שבא בעל הבית וכשבא בעה"ב נגדו כו' פירוש דאע"ג דהבא במחתרת אין צריך התראה דמחתרתו היינו התראה כדאי' בפרק בן סורר (דף ע"ב:) הכא כיון שיש עדים ועושין לו התראה ממילא לא בא על נפשות שהוא מתירא שלא יהיה חייב מיתת ב"ד. ומ"ש רש"י שבאו העדים קודם שבא בעל הבית, הוא דאם לא כן אלא באו ומצאו בעל הבית עם הגנב הרי כבר נתחייב הריגה קודם שבאו העדים. והקשה הרמב"ן וז"ל ואני תמה שהרי כשאמר למעלה אין לו דמים לפטרו על הריגתו ודאי כשהתרו בו שאין רוצח חייב מיתה לעולם אלא בהתראה, וא"ת שלא בא הכתוב אלא להתיר לו דמו מידי שמים לומר שמותר להורגו, זה אינו אמת אלא הכתוב הראשון פוטרו בכל ענין מידי שמים ומב"ד, והשני מחייבו בדין שניהם, ואולי יתכוין הרב לומר שאם מצאוהו עדים קודם שבא בעל הבית והכירוהו והגנב ידע בהם אינו בא על עסקי נפשות עכשיו שכבר ראה שהכירוהו העדים ואם יהרגו יבואו עדים לב"ד ויהרגוהו וזה טעם אם זרחה השמש עליו כי בלילה שלא הכירוהו העדים יהרגהו לבעל הבית ויברח עכ"ל פירוש דבריו לפי דרך רש"י דהרישא מיירי בלילה שאין העדים מכירים אותו ולא ידעו על מי יעידו לחייבו מיתה בבית דין וסיפא מיירי ביום שמכירין אותו ויוכלו להתרות בו ויחייבוהו בב"ד ממילא אינו בא על עסקי נפשות ולא ירדתי לסוף דעת הרמב"ן דגם לפי דרכו קשה ברישא כיון שאין שם שייכות התראה דהא אינם מכירים אותו, אם כן הוה כלא התרו בו כלל, והדרא קושייתו לדוכתה. ויותר תמיה לי מה שכתב דזה אינו אמת דהפסוק

מיירי ברישא בין בדין שמים בין בדין ב"ד. דלפי הנראה אדרבה לא מיירי כלל ממיתת בית דין, אלא התורה נתנה כח לבעה"ב להרוג, הגנב כמו בשאר חייבי מיתת ב"ד בעדים והתראה כ"ה כאן בבעה"ב בלא עדים והתראה כי מחתרתו זו היא התראתו כדאמרינן בפרק בן סורר (שם) ויכול להרגו כיון שבא על עסקי נפשות, אבל בסיפא דיש עדים ויוכלו להתרות בו בודאי הוא ירא מפניהם שיעידו עליו בב"ד ממילא לא בא על עסקי נפשות משעה שבא בעה"ב לשם ואף ע"פ שהגנב היה קודם לזה שם מ"מ לא היה שם עסק נפשות כיון שאין שם הבעה"ב וכשבא שם היו שם עדים ע"כ אסור לו להרגו, ולא ידעתי פקפוק על דברים אלו:

פסוק ג

אם המצא תמצא בידו, ברשותו שלא טבח ומכר. הקשה הרא"ם היכי מפיק מן בידו שלא טבח ומכר. ולא הבנתי שיחתו שהרי אם טבח או מכר היה דינו בד' וה' ולא בכפל: משור עד חמור, כל דבר בכלל תשלומי כפל כו' שהרי נאמר מקרא אחר כו' בר"פ מרובה (דף ס"ב:) אמרינן דתשלומי כפל נוהג בכל דבר וילפינן מכלל ופרט וכלל על כל דבר פשע כלל על שור ועל חמור פרט על כל אבדה חזר וכלל אי אתה דן אלא, כעין הפרט מה הפרט מפורש דבר המטלטל כו' אף כל כו' ומסקינן דלאו כלל ופרט הוא אלא כל הוה רבוי אחר זה בשלמא למ"ד זה חד בגנב וחד בטוען טענת גנב שפיר, אלא למ"ד תרווייהו בטוען טענת גנב גנב עצמו מנליה וכ"ת ליתי בק"ו מטוען טענת גנב דיו לבא מן הדין להיות כנדון מה להלן בשבועה אף כאן בשבועה. ומסקינן ע"ז דנפקא לן מן המצא תמצא דהיינו חד מינייהו הוא ריבויא וריבה הכל, ומקשינן ואימא גנב עצמו בשבועה לא ס"ד דאם כן לא לכתוב רחמנא בגנב ישלם שנים וליתי בק"ו מטוען טענת, גנב ומה טוען טענת גנב דבהיתרא אתא לידיה משלם תרי גנב עצמו לא כ"ש אלא קמ"ל דאפילו שלא בשבועה. והנה מלשון רש"י כאן דנקט שהרי נאמר מקרא אחר על שה על שלמה ועל כל אבידה הוא דלא כתחילת הסוגיא ולא כסופה. ובמכילתא הוא כדברי רש"י דכאן, ותמה הרא"ם למה לא כתב כדברי גמרתנו דהיינו כלל ופרט וכלל ובאמת אין קושיא מכלל ופרט כי אינו נשאר קיים בגמ' אלא מרבויא דכל לחד מ"ד ולאידך מ"ד מן המצא תמצא, ורש"י לא הזכיר לא זה ולא זה. ועוד הקשה הרא"ם דהא קרא דעל שה ועל שלמה נזכר אצל טוען טענת גנב ואנו אין לומדים לגנב מן טוען טענת גנב דא"כ נימא דיו כמ"ש ונראה לתרץ הכל דכיון דעכ"פ אין שוה לגמרי גנב עצמו לטוען טענת גנב, דאל"כ למה הוצרך לכתוב גנב עצמו והא יכול ללמדו בק"ו מטוען טענת גנב אלא ע"כ דיש חילוק ביניהם, וא"כ הו"א שדוקא שור וחמור ושה ותו לא ואנו רואין שהתורה כתבה רבוי

דלאו דוקא שור וחמור ושה ולא ידענא מה הוא הרבוי אלא שאנו לומדים אותו מטוען טענת גנב שנזכר שם בפירוש מה שיתר על שור וחמור ושה, ה"נ כן הוא. וזה מדוקדק בלשון רש"י שכתב שהרי נאמר במקרא אחר כו' כלומר ילמוד סתום מן המפורש:

חיים שנים ישלם כו', אלא חיים או דמי חיים. כתב הרא"ם כן הוא במכילתא אבל בפ' מרובה (דף ס"ד:) דרשו דחיים. קאי אריש דקרא אחייה לקרן כעין שגנב ולא אסיפא דקראלומר חיים שנים ישלם ולא מתים ויש לתמוה שהניח תלמודנו ותפס, לשון המכילתא כו'. ותמהתי על גברא רבא דכוותיה שהקשה כזה דודאי דא ודא אחת היא, גם צריך להבין מהו פירוש דחיים או דמי חיים דנקט רש"י והענין הוא דבשני דברים יש חילוק בין גנב לבור האחת דהא איתא במרובה (דף ס"ה) אמר רב קרן כעין שגנב דהיינו אם הוזלה הגניבה קודם שבאו לדין מ"ט אחייה לקרן כעין שגנב, ותו מצינו בפ"ק דב"ק (דף י"א) אמר שמואל אין שמין לגנב ולגזלן דהיינו שאין שמין הנבילה לבעלים שיחזיר הגנב הפחת אלא ישלם בהמה מעליא והשברים שלו ולא כניזקין דכתיב והמת יהיה לו וזהו כוונת רש"י גם כאן דמ"ש דצריך ליתן לו חיים ולא מתים לאפוקי משאר ניזקין דשמין לו את הנבילה מדכתיב ישיב לרבות אפילו סובין, ודמי חיים פירושו דאם יש פחת אינו של ניזק כמו בשאר הניזקין כגון הבור כמו שזכרנו וכ"ז אנו לומדים מדדרשינן הגניבה חיים אחייה לקרן כעין שגנב. ואגב חורפיה לא טרח הרא"ם בזה:

פסוק ד

כי יבער כו' יוליך בהמותיו בשדה משמע דוקא אם הוא מוליך אותה, אבל אם אזלה מעצמה פטור אם הזיקה אבל בריש פ"ק אמרינן להדיא דמדכתב ושלח משמע דוקא דשלחה אבל אזלה ממילא לא מש"ה כתב ובער דמשמע אפילו ממילא ורש"י דנקט יוליך היינו לפי לשון הכתוב יבעיר דהיו"ד מורה על האדם שעושה אותו הענין ועל הפסוק עצמו שאומר כן, נ"ל דהיינו ע"פ הגמרא דריש ב"ק דושלח משמע דשלחה דוקא אלא דילפינן מובער דהיינו מכל מקום אפילו ממילא וילפינן ששילח גם כן ממילא ונראה דכדי של"ת מדשינה הלשון ברגל שכתב לשון ושלח דהיינו דשלחה ובשן כתב לשון שהוא ממילא ודאי יש חילוק ביניהם ע"כ כתב תחילה יבער דהיינו גם בשן נזכר לשון שהאדם יעשה המעשה ואפ"ה כתב ע"ז וביער להורות דלאו דוקא יבער, וא"כ ה"ה ושילח לאו דוקא אלא ה"ה ממילא כנ"ל נכון:

מיטב שדהו ישלם, ואם בא לשלם לו קרקע כו', דהא ילפינן ישיב לרבות שוה כסף אפילו סובין, וילפינן בפ"ק דב"ק (דף ה') דכל אבות נזיקין ילפינן זה מזה אלא דהא דקאמר

מיטב שדהו היינו אם בא לשלם קרקע ישלם מיטב אבל כשבא לשלם מטלטלין משלם אפילו סובין דכל המטלטלים נקראו מיטב דאי לא מזדבן הכא מזדבן במתא אחריתי:

פסוק ו

וגונב מבית האיש, לפי דבריו דקשה במשמעות הלשון דוגונב הוא יסוד מונח שהוא ודאי אלא שיש אח"כ חילוק בין ימצא או לא ימצא, דזה אינו דאם לא ימצא נפל היסוד שהניח שגונב מבית האיש, ורש"י תיקן זה ואמר שהוא לפי דברי בעה"ב, כלומר שהוא אומר כן אז הוה הפסק, אם טענתו אמת ומוכחת שהרי נמצא הגנב אז ישלם הגנב שנים ואם אין טענתו אמת ומוכחת שהרי לא נמצא הגנב ממילא הוה ספק אז ונקרב כו' זהו כוונת רש"י והרמב"ן כתב ע"ז ואין צורך לומר שהכתוב קראו גנב למי שהוא טוען עליו והאי וגונב אינו יסוד מונח אלא כמו אם גונב והפירוש הוא כך ששני מיני חיוב כפל ישנן בטוען טענת גנב, הא' אם וגונב מבית האיש שנעשה גניבה באמת דהיינו אם ימצא הגנב אז יש כפל על הגנב, ועוד אחרת באם לא ימצא הגנב ואפ"ה ירשיעון אלהים לבעה"ב לשלם דהיינו שיש עדים שישנו תחת ידו אז יהיה ג"כ התשלומין כפל ואף שלא נזכר עדים כאן הוא מובן ממה שאמר ירשיעון אלהים ובודאי לא ירשיעון אלא א"כ נתברר שהוא עצמו הגנב. כנ"ל כוונת הרמב"ן אף שאין זה לשונו, ואילו היה הרא"ם מפרש כך דברי הרמב"ן לא היה כותב עליו צלל במים אדירים והעלה חרס בידו:

אם ימצא הגגב ישלם הגנב שנים לבעלים. דלא נטעה לומר דהגנב ישלם לבעל הבית, דהיינו ע"פ המשנה ריש המפקיד דאיתא שם שילם לבעה"ב ולא רצה לישבע נמצא הגנב משלם כפל למי שהפקדון אצלו, ואמרינן בגמ' לא שילם ממש אלא אפילו אמר הריני משלם הוה הכפל לבעה"ב והו"א דה"נ כן הוא דבעה"ב הוא אמר שהוא רוצה לשלם הגניבה מכיסו אז הכפל לבעל הבית, קמ"ל דלא מיירי מזה אלא ישלם לבעלים של חפץ:

פסוק ז

ונקרב כו' ולישבע לו שלא שלח ידו בשלו הרמב"ן כתב והנכון שיקרב אל האלהים לישבע שנגנב כמו שהוא טוען, אם לא שלח ידו להשתמש לצרכו במלאכת רעהו כי השולח יד בפקדון נעשה עליו גזלן וחייב באונסין עכ"ל פירוש דלרש"י הוה השבועה בזה שלא שלח ידו מבוארת בפסוק ממילא הוה היא שבועת התורה, אבל לרמב"ן הוה עיקר השבועה דאורייתא שנגנב ממנו ותו לא, אלא דהפסוק מתנה תנאי ע"ז לומר שדין זה הוא אם לא שלח ידו הא אם שלח ידו אז חייב באונסין וחייב כמו גזלן ולא מהני ליה שבועה שנגנבה. וזה פשוט לפי דעתי דגם לרש"י ודאי צריך שישבע שנגנבה ואינה ברשותו כדאמרינן בפרק הגוזל (דף ק"ז:) שלש שבועות משביעין אותו שבועה שלא פשעתי שבועה שלא שלחתי בה יד שבועה שאינה ברשותי, ורש"י נקט לרבותא כאן

שבועה שלא שלח בה יד ושבועה שנגנבה הוא פשוט וא"צ להזכירה וכן להרמב"ן ודאי צריך ג"כ שבועה שלא שלחתי בה יד אלא דלרש"י הוה שבועה דשליחות יד ג"כ מן התורה, ולרמב"ן הוה זה מדרבנן ומן התורה א"צ כי אם שבועה שנגנבהוהרבה חלוקים יש בין שבועה דאורייתא לדרבנן, ונראה שגם גבי שומר שכר שאחר זה הוה הפלוגתא כן. והרא"ם הבין דלדעת הרמב"ן א"צ לרש"י לישבע כלל על שנגנבה אלא על שליחות יד ולכך האריך בזה. (והדברים ברורים כמו שזכרנו):

פסוק ח

אשר יאמר כי הוא זה כו', ואם כשרים הם וירשיעוהו כו' אין פירוש זה דאשר הוא במקום אם, כלומר אם ירשיעון אלא דודאי ירשיעון, אלא דיש כאן שני צדדים למי ירשיעון אם להשומר או לעדים אם יוזמו והזהיר הכתוב לעדים זוממין אע"פ שכבר הוא כלל ועשיתם לו כאשר זמם דהו"א גבי כפל, אינו אלא קנס שקנסה התורה והיינו לשומר דוקא ולא לזוממים כמו שמצינו גבי ונמכר בגניבתו דדרשינן ולא בזממו קמ"ל דהזוממים חייבים כפל כמו השומר:

אלא א"כ הודה במקצת כו' היינו כדברי רמי בר חמא בפרק הגוזל (דף ק"ז) דאמר ד' שומרין צריכין כפירה במקצת והודאה במקצת ולא כר' חייא בר יוסף שם דאמר עירוב פרשיות כתיב כאן פירוש דהאי קרא דכי הוא זה דמלמד על הודאה במקצת שייך לפרשה אחרת דהיינו אם כסף תלוה אבל בד' שומרין א"צ הודאה במקצת וכן קי"ל להלכה, מ"מ רש"י מביא כרמי בר חמא דהוא יותר קרוב לפשוטו ולא עירוב פרשיות, אלא דקשה הא אפילו לרמי בר חמא בעינן כפירה במקצת כמו הודאה במקצת, וא"כ היה צריך רש"י להזכיר כאן גם הכפירה וצ"ל דרש"י לא הזכיר כאן אלא מה שמפורש בפסוק דהיינו כי הוא זה דמשמעו זה שמודה עליו ע"כ לא אבל רש"י אלא ההודאה (כנ"ל):

פסוק י

שבועת ה' תהיה, ישבע שכן הוא כדבריו. פירוש שנאבד באונס, ולכאורה קשה דהא ומת או נשבר כו' הוא ג"כ לפי דברי השומר ואמאי לא פירש רש"י כן בזה גם כן. ותו דקשה מזה להרמב"ן שזכרתי בסמוך גבי וגונב מבית האיש שאינו מסכים לומר לפי דבריו וכאן ע"כ צריך לומר כן ונראה דכאן אצ"ל לפי דבריו אפילו לרש"י אלא דה"ק היכי דמת או נשבר או נשבה באמת אלא שאין אנו יודעים שנעשה באונס ע"ז אמר שבועת ה' כו' שלא היה ע"י פשיעה עוד נ"ל דהאי והוא לא שלח שזכר רש"י כאן פירושו שיהא השבועה גם ע"ז אם לא שלח כדלעיל בסמוך ונתן טעם ע"ז שהרי יש חיוב עליו אם שלח ידו ע"כ חייב לישבע שלא שלח ידו:

פסוק יב

ואם טרף יטרף, בפסוק כתוב אם ורש"י הוסיף וי"ו. נראה כוונתו דיש מקום לטעות מכח שינוי לשון דקודם לזה כתוב ואם גנוב כו' והיינו בבא אחרת ואצל טריפה נאמר אם משמע דאין זה בבא אחרת אלא שייך לדסמוך ליה דהיינו שאמר אם גנוב כו' ישלם, ע"ז אמר אם טרוף יטרף פירוש אצל אותו הגנב אז יביא עדות ולא יצטרך השומר לשלם גניבה זו שגנב הגנב ממנו, כיון שנטרף ע"י אונס הו"א מה לי הכא מה לי התם דכל הבהמות רועות במקום אחד קמ"ל רש"י דהוה בבא אחרת וכאילו כתב ואם טרוף כו'. ואחר העיון בס"ד נראה לתרץ על נכון האי וי"ו דמוסיף רש"י על אם טרוף ונתרץ עוד קושיות אחרות, דקשה על מ"ש רש"י אינו אומר טרפה לא ישלם כו' עדיפא מזה היה לו להקשות דלא יכתוב כלל הטרפה דודאי קאי לא ישלם על טרוף יטרף הקודם לו. תו קשה על מ"ש ומי לחשך לדון כן כו' מאי קשיא ליה דהרי יש הוכחה מכח הו"א דהטרפה דזכר רש"י, תו קשה במ"ש מה מתה שאינו יכול להציל כו' א"כ לא יכתוב כלל הטרפה או לפחות בלא ה"א כיון שיש היקש למיתה. והרא"ם כתב ואע"ג דכתיב הטרפה לחלק בין טרפה לטרפה אכתי לא ידענא באיזה מין פטור לפיכך הוצרך להיקשא ממיתה מה מיתה כו' אף שבר כו' דהיינו ע"י ארי כו' והנך רואה שאין דבריו מספיקים דבודאי די לנו בהיקשא בלא ה"א דהטרפה כיון שתלו הדבר באין יכול להציל, ותו דבודאי אנו היינו מחלקים בסברא בלא היקש שיש חיוב ופטור מכח הה"א ודאי נחלק בין ארי ובין חתול. ונראה לתרץ דרך כלל בזה דאם לא, נאמר כלל הטרפה אלא לא ישלם לחוד הו"א דדין הטרפה חלוק מהא דלעיל מיניה דכתב דמת או נשבר או דשם דוקא הוה היקשא לענין שבועת ה' תהיה בין שניהם דאמרינן אין רואה אז ישבע אבל יש רואה יביא דוקא עדים כדדרשינן בגמ' דבר זה, אבל לענין טרפה אין חילוק זה אלא דוקא יביא עדים ולא שייך כאן כלל ההיקש למיתה לענין יכול להציל או לא. ויש מקום לזה מדלא כתב כאן ואם טרוף כו' דהוה נוסף על מה שנזכר לפניו ודומה לו, ואי כתיב טרפה בלא ה"א היה משמעות שלו כל טרפה לא ישלם, דהלשון מורה על רבוי לפטור ותיבת הטרפה עם ה"א יש לדרשה לשני צדדים, הא' על הדיוק לחיוב דדוקא בזה לא ישלם אבל יש שמשלם ובזה ניחא הכל דתחילה כתב רש"י דהה"א מורה לחיוב דהיינו דיש כאן שני חלוקים, הא' בין חתול ונמייה ובין זאב וארי דבחתול בכל גוונא חייב ובזאב יש פטור וחיוב דהיינו דאיתא ס"פ הפועלים רועה שהניח עדרו ובא לעיר ובא זאב וטרף ארי ודרס אומדין אותו אם היה שם היה יכול להציל ואפילו ע"י רועים אחרים לשוכרם אז חייב ואם לאו פטור, וא"כ כשפטרו הכתוב מכח הה"א לא פטרו אלא באין יכול להציל אבל

אם יכול לטרוח ולשכור כמו שזכרנוחייב וע"ז מקשה ומי לחשך לדון כן לדרוש הה"א לחיוב אימא דאתא לרבות לפטור אפילו בזה ולומר דכל זאב וארי פטור דא"צ לטרוח כ"כ ולהוציא הוצאות בשכירות, ע"ז תירץ שהרי יש היקש לעיל למיתה לענין שבועה דיש חילוק בין יכול להציל או לא ילמד סתום דכאן מן המפורש דלעיל דהה"א אתא לחיוב, ועכשיו מתורץ הכל דאי לא נכתב כלל הטרפה הוה אמינא דכאן אין שייך היקש דלמעלה ובכל גווני הוא פטור ואי כתיב טרפה בלא ה"א הו"א דטרפה אתא לרבויי הכל לפטור ולא לומר בזה היקש כלל ואין שייך בזה ילמוד סתום מהמפורש דאדרבה כאן מפורש לפטור מכח תיבת טרפה אבל עכשיו שנכתב ה"א דיש פנים לכאן ולכאן ודאי אמרינן שגם כאן יש היקש דלעיל וחייב ביכול להציל גם בזאב וארי. והנה כיון דלפי המסקנא הוה ההיקש דלעיל שייך גם לאם טרוף כו', ע"כ כתב רש"י על אם טרוף שהוא כמו ואם דיש לו שייכות עם הנזכר לעיל, זהו פירוש חריף ונכון לפי חלקי בס"ד:

פסוק יג

בעליו אין עמו, אם בעליו של שור אינו עם השואל במלאכתו. כלל הדבר זה דאם שואל המשאיל להשואל בהמה או כלי והיה מושאל עם השואל במלאכתו דהיינו שהיה המשאיל עושה איזו פעולה תהיה מה שתהיה אפילו שלא בפניו להנאת השואל אפילו הנאה מועטת כגון שהושיט לו מים לשתות באותה שעה שהשאיל לו הכלי או הבהמה ואח"כ נאבד הכלי או הבהמה פטור השואל אף ע"פ שבשעה שנאבד לא היה המשאיל עמו במלאכתו כיון שהיה במלאכתו בשעת השאלה ה"ל שאלה בבעלים ופטור:

פסוק טו

מהר ימהרנה, יפסוק לה מוהר כמשפט איש לאשתו כתב הרמב"ן ע"ז אינו אמת שהמפתה אם ישאנה אינו נותן קנס ואם יגרשנה אחר הנשואין אין עליו כלום מן התורה שהכתובה מדברי סופרים היא אבל מוהר הוא שאדם משלח לארוסתו כלי כסף וזהב ובגדים הנקראים סבלונות בלשון חכמים כו' רמז שהם יכולים לעכב כו' עכ"ל ותמה הרא"ם על הרמב"ן בזה דרש"י ס"ל כמ"ד כתובה דאורייתא ואני אומר שבודאי לא הקשה הרמב"ן על רש"י מכח המ"ד כתובה מדברי סופרים שזה לא יקשה שום אדם ויאמר שאינו אמת אלא היה לו לומר שאין הלכה כן, אבל הקושיא של רמב"ן היא דלשון מהור ימהרנה משמע שיתן לה קודם הנשואין שום דבר וזה אינו דאם ישאנה אינו נותן לה כלום, ומ"ש שאם יגרשנה אין לה כלום אין זה מן הקושיא אלא לדברי הרמב"ן האמת כן דאין כתובה מן התורה. ורש"י מפרש על הכתובה שצריך לכתוב לה כתובה שאין לנו לומר הואיל וחטאה עמו נגרע כחה לענין כתובה:

פסוק יז

מכשפה לא תחיה, אלא תומת בב"ד ואחד זכרים כו'. משמע שיש שייכות להך ואחד זכרים למ"ש תחילה תומת בבית דין ונראה שהוא באופן זה דהוה אמינא שפירוש תחיה אינו עונש כלל אלא דבשאר איש או אשה כתוב וחי אחיך עמך שאתה מצווה להחיותו, אבל אשה זו שהיא מכשפה אין, עליך חיוב בזה, ואם כן הייתי אומר, דוקא באשה מכשפה שמצוי זה בנשים בזה אמרינן דאינך מצווה להחיותה אבל איש שאין, מצוי בו, אלא פעם דרך מקרה לא הוציאו תורה משאר אנשים. וראיה לזה דאמרינן בפרק קמא דבבא קמא (דף ט"ו) דכתיב איש או אשה כי יעשו מכל חטאת אמר רב יהודה אמר רב השוה הכתוב אשה לאיש לכל עונשין שבתורה הרי דוקא למקום שיש עונש הם שוים, אבל כאן אין עונש אלא מניעת טובה לענין להחיותו בזה יש חילוק מטעם שזכרנו. אבל אחר שפירש"י שתומת בב"ד ממילא הם שוים ולא זכר הכתוב אשה כאן אלא דהוא מצוי בהם. והך מיתת ב"ד מבואר בפרק ד' מיתות דהיינו בסקילה אליבא דר"ע:

פסוק יט

יחרם כו', אבל שאר עבודות כו' פירוש שאין עבודתו בכך אבל אם הוא דרך עבודתן אפילו פוער לפעור חייב מיתה, אבל מה שעבודתו בפנים חייב מיתה אפילו אין דרך עבודתו בכך:

פסוק כא

כל אלמנה ויתום וכו', ה"ה לכל אדם כו'. במכילתא כתוב שאר כל אדם מנין ת"ל לא תענון, נ"ל פירושו דהך לא תענון הוא מיותר דהא כתיב אחריו אם ענה תענה כו' ע"כ מוקי לה לשאר כל אדם ובג"א תירץ מכילתא זו בדרך דחוק ורחוק:

פסוק כב

אם ענה תענה אותו, הרי זה מקרא קצר כו' הרמב"ן כתב ע"ז ואיננו נכון וגם העד שהביא לא העיד כן עכ"ל ופירש הרא"ם דבריו כי קשה שיהיה המקרא קצר כ"כ בחסרון גדול, ומה שהביא ראיה מן לכן כל הורג קין אינו עדות כי שם הוה הפירוש שכל הורג קין אנקום שבע על חטאתו ואינו מקרא קצר וזה רחוק מאד כו', ועוד מה יעשו בפסוק ויאמר דוד כל מכה יבוסי כו', כ"ז דברי הרא"ם, ואינם נראים לי שהרמב"ן יתכוין לפרש פירוש רחוק כזה בפסוק לכן כל הורג קין אלא נראה דגם הרמב"ן מודה בענין מקרא קצר דלכן כל הורג קין ובפסוק ויאמר דוד כו' אלא דכאן הוקשה לו לומר כן כיון שכתוב אחר זה כי אם צעוק כו' הוא נתינת טעם על העונש ואין שום זכר מן העונש אלא שאנחנו אומרים אותו מבחוץ והיאך יבוא ע"ז נתינת טעם, וע"כ אמר הרמב"ן והעד שהביא רש"י מן לכן

כל הורג קין אינו עדות, פירוש דל"ד לכאן דשם אין כתיב אחריו שום נתינת טעם כמו כאן, כנ"ל כוונת הרמב"ן:

פסוק כד

את עמי, עמי וכותי עמי קודם. בפ' איזהו נשך (דף ע"א) מקשינן פשיטא אמר רב נחמן אמר לי הונא לא נצרכה אלא אפילו לכותי ברבית ולישראל בחנם, והרא"ם הביא הך מסברא וכתב שכ"כ הרמב"ם שמצוה להקדים הלוואת ישראל בחנם להלוואת כותי ברבית ונעלם ממנו תלמוד ערוך הנ"ל. והקשה הרא"ם למה לי קרא תיפוק ליה מנבילה דאמר קרא לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה או מכור לנכרי ואמרינן בפ' כל שעה (דף כ"א:) דלר"מ נפקא ליה מאי דכתיב או מכור לנכרי להקדים נתינה לגר למכירה לנכרי ולרבי יהודה ל"צ קרא סברא הוא זה אתה מצווה להחיותו וכ"ש ישראל עם כותי וצ"ע, וא"ל דשם מיירי בעני דוקא דזה אינו דהא ודאי היתר נתינת נבילה לגר היינו אפי' בגר עשיר, וראיתי רבים מטריחים לתרץ זה ולי נראה דל"ק דגבי נבילה אין שם חיוב ליתן לגר אע"ג דאמרינן בגמ' שם דאתה מצווה להחיותו היינו בענין אם הוא נצרך לכך כמו שמפורש שם בגמ' מדכתיב וכי ימוך אחיך ומטה ידו עמך והחזקת בו, גר ותושב כו' ואז חייב ליתן לו מכיסו ואז אסור להיות בשב ואל תעשה, משא"כ בלא מדה זו שתלוי הדבר בשביל חיותו אתה יכול להיות בשב ואל תעשה דהיינו שתהיה הנבילה מונחת בשדה אין עליך לטרוח אחר הנתינה לגר אלא שאם אתה רוצה לטרוח יש לך ברירה באחד משני דרכים, הא' נתינה לגר, הב' מכירה לנכרי, וא"כ ודאי יש לך ליקח הצד הא' כיון שיש בו מעלה בעלמא שאתה מצווה להחיותו, ואו למה לי דכיון שאנו רואין ברירה בתורה. אבל כאן גבי הלואה אין לך להיות בשב ואל תעשה אלא אתה חייב להלוות לעני ודבר זה קמ"ל הפסוק והו"א דבמקום שיש חסרון כיס שיוכל ליקח רבית מהכותי אז אין עליו חיוב להלוות לישראל בחנם קמ"ל דהחיוב עליך להלוותו בחנם וכאן אין שייכות ברירה אלא צד אחד שהוא חיוב הוצרך הכתוב להודיענו עד היכן כח החיוב, (כנ"ל נכון בס"ד):

וזה משמעו אם כסף תלוה את עמי תלוהו. צריך להבין מה למדנו רש"י בזה, שנית שהוסיף מלת תלוהו. ונראה שתיקן רש"י שני דברים. הא' שלא נטעה לומר דהצווי של פסוק זה הוא מתחיל מן לא תהיה לו כנושה, וה"ק כשיהיה דבר זה שכסף תלוה את העני עמך אז לא תהיה לו כנושה, אבל מה שנאמר לפני לא תהיה לו כנושה אין שם צווי אלא סיפור הענין מה שיהיה הציווי עליו, וזה אינו דזה היה צודק אם נפרש האי אם כסף דרך רשות כמו כל אם שבתורה אבל עכשיו שהוא חובה ממילא יש ציווי גם בתחילת

הפסוק והיינו שהוסיף תלוהו שזהו הציווי הראשון. ועוד תיקן רש"י שלא נטעה באלו המעלות דהיינו עמי וכותי ועני ועשיר וענייך ועניים אחרים כולם שוים והאמת אינו כן דבמעלה הראשונה עמי וכותי הוה איסור אם ילוה לכותי ולא לישראל אבל במעלות אחרות אין שם איסור אם עובר עליהם ע"כ כתב רש"י ולא לכותי כלומר שיש איסור בזה אם תעבור אבל אח"כ אני נותן לך עצה, טובה לאיזה מעמי כו' ואין כאן איסור כלל אם תעבור:

ולאיזה מעמי את העני כו' הכי אמרינן בגמ' עני ועשיר עני קודם, לכאורה קשה גם בזה פשיטא ויש לתרץ דיש סברא להיפך דהעשיר מתבייש לבקש הלואות, משא"כ העני שיבקש מאחרים שילוו לו ואינו מתבייש מפני אחרים כמ"ש בח"מ (סי' צ"ז). סברא זו לענין שהלואה עדיפא מצדקה קמ"ל דאפ"ה העני קודם:

פסוק כה

אם חבל תחבל כו', אלא שממשכנין את הלוה כו'. פירוש בזה דוקא הוי הדין דחייב להחזיר לו כמ"ש עד בא השמש כו' אבל אם נותן לו ברצון משכון בשעת הלואה אינו חייב להחזיר לו:

עד בא השמש תשיבנו לו, כל היום תשיבנו לו שלא תטעה לומר דה"ק כל היום תחזיקנו אצלך ואחר בא השמש תשיבנו דהיינו כסות לילה אלא מיירי בכסות יום:

פסוק כז

אלהים לא תקלל כו' ואזהרה, לקללת דיין, במכילתא שנינו אלהים לא תקלל למה נאמר לפי שהוא אומר ונוקב שם ה' יומת, עונש שמענו אזהרה לא שמענו ת"ל אלהים לא תקלל מ"מ דברי ר"ע ר' ישמעאל אומר בדיינים הכתוב מדבר שנאמר עד האלהים יבא דבר שניהם, והקשה הרא"ם איך תפס רש"י דברי שניהם כו'. ונראה שלשון רש"י מדוקדק שלא תפס דברי שניהם דא"כ למה עשה תרי בבות שכתב ואזהרה כו' ולא כלל אותו בבבא ראשונה ולומר אזהרה לברכת השם ולקללת דיין כמ"ש רש"י אחר זה אזהרה למקבל לשון הרע ולדיין כו' אלא כוונת רש"י שיש כאן שני פירושים על אזהרה זו, האחד לברכת השם והאחד לקללת דיין ואין כאן הכרע:

פסוק ל

ואנשי קדש תהיון לי, אם אתם כשרים ופרושים כו'. כתב זה משום דקשה דמשמע שזהו ציווי שיהיו אנשי קדש כמו קדושים תהיו, וע"ז קשה מהו תהיון לי די לומר תהיון, ותו שהאי לי אין לו פירוש, מש"ה כתב דאין כאן ציווי אלא תנאי אם תהיו קדושים בפרישות אכילת איסור אז תהיון לי דהיינו דעל המאכלות האסורות שורה עליהם כח הטומאה ומי שנדבק בטומאה מתרחק מן השי"ת, ע"כ אמר ואם לאו אלא תאכלו מאכלות אסורות

אינכם שלי אלא של כחות הטומאה, משא"כ בקדושים תהיו ששם לא נתכוין הפסוק לדיוק זה אלא ציווי שיהיו קדושים בפרישה מעריות:

פרק כג

פסוק א
אל תשת ידך וגו', שתבטיחהו להיות לו עד חמס פירוש אפי' אם לא תעיד לו אלא תבטיחו להעיד לו:

פסוק ט
וגר לא תלחץ כו', שסורו רע. כתב הרא"ם כמו צורו כלומר אלוהו, אלא שנקרא בסמ"ך לגנאי כמו בית גליא בית כריא עכ"ל, ובפ' בתרא דהוריות (דף י"ג) פירש"י סורו שר שלו דהיינו יצה"ר. ובסוף קדושין אית' כל שעסקו עם הנשים סורו רע פירש"י מנהגו רע קרבתו רע להשתדל עמו שיהא סר אליו ובא לביתו עכ"ל:

פסוק יא
ונטשתה, מלזבל ומלקשקש. בברייתא דמכילתא אמרו כן תשמטנה מעבודה ונטשתה מלזבל ומלקשקש והקשה הרמב"ן כי לא הוזהרנו בתורה אלא על חרישה וזריעה אבל מקשקש ומזבל וכל שאר עבודות קרקע אינו אסור מן התורה וכך העלה בתחלת מ"ק דתולדות לא אסר רחמנא וכולהו מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא הוא. והרא"ם תירץ דרש"י נמי מדרבנן קאמר ומביא עוד, ברייתא בזה דיש איסור מכח שדך ואינם אלא אסמכתא. וצ"ל דקושיית הרמב"ן דהיה לו לרש"י לפרש בהדיא שאינם אלא דרך אסמכתא כדרכו של רש"י בהרבה מקומות שיש אסמכתא:
ויתרם תאכל חית השדה, להקיש מאכל אביון למאכל חיה כ"ה במכילתא. וא"ת אכתי למה לי האי היקש תיפוק ליה מדכתיב לך לעבדך ולאמתך ולבהמתך מה בהמה אוכלת מהראוי לה בשביעית בלא מעשר אף אדם כן. תירצו במכילתא דאי משם הו"א דנקיש בהמה לאדם דאינה אוכלת בלא מעשר קמ"ל היקשא דהכא דע"כ אי אפשר לומר אלא אדם לחיה ע"כ. ונראה דההכרח שהוא מהיקשא דהכא לומר דדוקא אדם לחיה ולא להיפך, דא"כ קשה למה הקישה תורה חיה לאדם אביון דוקא ולא לסתם אדם שהוא בודאי חייב משא"כ בהיקש דלך ולעבדך דיש מקום לטעות דקאי באמת על סתם אדם דהיינו לך:

פסוק יב
וביום השביעי תשבת, אף בשנה השביעית לא תעקר שבת ממקומה. דאל"כ למה נאמרה פרשה זו והלא כבר נאמרה בפרשת הדברות וכך שנויה במכילתא והקשה הרא"ם דילמא הא דנאמרה פרשה זו מפני שני דברים שנתחדשו בה העבד והערל והגר תושב שיהו

שובתים ביום השבת ושמא י"ל דפירוש למה נאמרה היינו למה נאמרה פה עכ"ל ואין זה קושיא דענין זה אנו אומרים היכא דא"א לומר דצריך לגופו אבל אם צריך לגופו כמו כאן טפי עדיף, וכיוצא בזה בענין לעבור עליו בשני לאוין שאין אומרים כן אלא היכא דאי אפשר בענין אחר, וכן לענין מילתא דאתיא בק"ו טרח וכתב לה קרא דהיינו היכא דא"א בענין אחר כדאמרינן בפ"ק דקדושין בסוגיא דתושב ושכיר:
והגר, זה גר תושב. דאילו גר צדק כבר נאמר וגרך אשר בשעריך:

פסוק יז

שלש פעמים כו'. בזה מתרץ למה לי שנית ציווי זה שהרי נאמר קודם לזה שלש רגלים כו', אלא דזה מדבר אפילו בשביעית, מש"ה כתבו רש"י כאן ולא קודם דמייתורא נפקא ליה אלא דכדי שנדע על מה קאי הייתור, על כן כתב רש"י לפי שהענין מדבר בשביעית כו' נוקי זה היתור על דסמיך ליה:
כל זכורך, הזכרים שבך. כתב כן דל"ת זכורך היינו הזכרים הנטפלים לך ואין להם מציאות בפני עצמן רק נתייחסו אחריך דהיינו קטנים כמו בניך דהיינו גם הקטנים בכלל, וזה אינו דאין חיוב על האב להעלות את הקטנים שלו עמו לרגל דהיינו אפילו לא הגיעו לחינוך אלא ה"ק הזכרים שבך פירוש הציווי על הזכרים שבך ממילא מיירי בגדולים ששייך הציווי עליהם לא על האב. והרא"ם דחק עצמו בחנם בזה:

פסוק יח

לא תזבח על חמץ, לא תשחט את הפסח כו'. כתב לא תשחט במקום תזבח והוסיף בי"ד בניסן כו'. ונראה דקשה לו דבקרא לא נזכר רק דם זבחי, ממילא קאי הציווי על הדם והייתי טועה לפרש דלא תזבח היינו לא תזבח דבפ' השוחט (דף כ"ז) ילפינן שחיטה מן הצואר בכל הבהמות מדכתיב וזבחת ממקום שזב חטיהו, ואם כן היה הציווי כאן שלא יזוב מדם השחיטה של פסח על החמץ היינו חמץ ממש שמונח לפנינו, ולפ"ז אין זמן קצוב על איסור זה אלא בשום פעם לא יהיה כן דהא לא ידענו גבול לזה, לזה כתב לא תשחט כלומר כאילו לא נכתב תזבח אלא שחיטה ואין הציווי על הדם אלא על הפסח והאי חמץ לא חמץ ממש אמר אלא דנתן גבול וזמן אימתי ישחט הפסח דהיינו כל זמן שמותר לך חמץ בי"ד בניסן אז לא תשחט הפסח ומלת חמץ היינו זמן היתר חמץ, וע"כ כתב עד שתבער החמץ. זה נ"ל נכון מאד בס"ד ולא כהרא"ם שכתב בענין אחר:
עד בקר, יכול אף על המערכה יפסל בלינה כו'. נראה כוונת רש"י היא בדרך זה דפסוק לא ילין מלמד על היתר ליקח מן הרצפה להקטיר כל הלילה דהיינו כל זמן שירצה בלילה כמ"ש רש"י אחר זה. וכאן כתב רש"י בקיצור חוץ למזבח דהיינו שדוקא לינה חוץ למזבח אוסרת להקטיר אח"כ אבל אם אין חוץ למזבח שיעור לינה מותר דהיינו שמתחיל

להקטיר במיעוט בתרא דלילה כשר להקטיר אף אם יגמור ההקטר ביום שאחריו, וע"ז אמר יכול אף על המערכה יפסול בלינה פירוש מנא לך לפרש כן כמו שזכרתי דילמא קרא מיירי אף במערכה צריך שלא יהא נשאר מן החלב אחר הלינה דהיינו שלא נשרף כולו, ממילא נשמע שאסור להקטיר בלילה אלא בשיש שיעור שיהיה נקטר כולו בלילה ת"ל על מוקדה כל הלילה משמע בסוף הלילה, אפילו רגע אחד קודם בקר שוה לתחילת הלילה ומותר אפילו רגע אחד מן הלילה, א"כ בודאי יהיה נקטר ביום אלא ודאי דמיירי דוקא בחוץ למזבח כל הלילה אבל בחוץ למזבח בלילה חוץ ממקצתה מותר אפילו ברגע אחד. וא"ל א"כ ל"ל לא ילין תיפוק ליה מן על מוקדה כל הלילה, דהו"א אדרבה קרא דכל הלילה בא למפסל אפילו בקצת לילה וה"ק קרא על מוקדה שיעורו כל הלילה פירוש ולא יהיה ממנה חוץ למזבח אפילו מקצת מן הלילה קמ"ל לא ילין דדוקא לינה אוסרת אבל בפחות מלינה אין איסור כלל, וא"כ צ"ל דקרא דכל הלילה אתא לאורויי היתר כל משך הלילה להתחיל בהקטרה ועל הגמר אין קפידא רק שיתחיל בעוד לילה והרא"ם הביא ת"כ דמצריך באמת שיתחיל מן ביאת השמש והם מתאכלים כל הלילה. זהו למצוה בעלמא לכתחילה אבל דיעבד כשר אפילו ברגע אחד, ובזה ניחא מה שהקשה הרא"ם:

פסוק יט

ראשית בכורי אדמתך, אף השביעית בכלל. כן הוא ברוב הספרים, והקשה הרא"ם ע"ז מן המכילתא. ובנ"א כתב שזה ודאי טעות סופר דהיאך יביא בכורים בשביעית דאין אתה קורא כאן אשר נתתה לי ובשביעית לא נתן לו אותה האדמה. והעיקר כמ"ש בקצת ספרים בזה הלשן, בכורי אדמתך אדם נכנס לתוך שדהו כו' והך אף השביעית נזכר כלל: לא תבשל גדי כו', ללמדך שכ"מ שנאמר גדי סתם כו'. פירוש משום דאותן פסוקים שנכתב אחריו עזים הוו שני כתובים הבאים כאחד ואין מלמדין, ועיין בפר' ראה:

פסוק כ

הנה אנכי שולח מלאך כאן נתבשרו כו' הקשה הרמב"ן הא נתבטל דבר זה כשאמר משה אם אין פניך הולכים וכו' ונתרצה לו הקב"ה, ותירץ דבימי יהושע חזר כמ"ש כי אני שר צבא ה' וגו':

פסוק לג

כי תעבד וגו', בלשון אשר כמו אם תקריב. כתב הרא"ם וע"כ אם תקריב בלשון כאשר משמע שאין הבדל בין מלת אשר ובין מלת כאשר, ולא כן הוא כי יש מקומות שנופל בו לשון אשר ולא כאשר ויש להיפך כו'. ואיני רואה הבדל דודאי אין פירוש של אם באלו רק אשר אלא שכיון שיש שם דבר אחר אחר מלת אם דהיינו אם תקריב מנחת בכורים יהיה הדין כך, וכן אם כסף תלוה וע"כ מוסיף שם הכ"ף של כאשר להדביקו

להדין הנזכר אחריו משא"כ הכא במלת כי שהוא במקום אשר שאין דבוק למה שאחריו אלא סיום למ"ש לפניו דהיינו פירוש על יחטיאו אותך לי במה יחטיאו, תירץ ע"ז אשר תעבוד כו' ולא שייך בזה כאשר:

פרק כד

פסוק ג

את כל דברי ה', מצות פרישה והגבלה. משמע דשניהם נאמרו ביום אחד, דהיינו ביום הרביעי לחודש סיון ובגמ' פרק ר"ע (דף פ"ז) איתא בין לרבי יוסי בין לרבנן נאמרה מצות הגבלה בשלישי לחודש ופרישה עבוד ברביעי לחודש, אלא דפליגי שם אימתי הוקבע ר"ח וקושיא זו הקשה הרא"ם והניחה בצ"ע, ובודאי יפה הקשה וצ"ע טובא. ובג"א כתב על הרא"ם וז"ל ולא עיין דודאי פרישה והגבלה אמר להו ביום ד' אבל לפרוש מנשותיהם קאמר שהיה זה ביום החמישי, ולכך אמר פרישה עבוד ביום החמישי, אבל האמירה היתה ביום ד', וראיה לזה שהרי מצות פרישה נכתב קודם הגבלה ואם ביום חמישי אמר להו לא היה מקדים הפרישה, ועוד דאי אפשר רק ששניהם ביום רביעי נאמרו דהא יש לחוש שמא ישמשו ביום חמישי בהשכמה קודם שיאמר להם דהא אי אפשר שיצמצם לומר בעלות השחר ופשוט הוא עכ"ל. ואין דברים אלו ראויים לגברא רבה כמוהו דאדרבה הוא לא עיין כלל בסוגיא לא ברש"י ולא בתוס' דרש"י כתב שם וז"ל ולמחר ביום רביעי השכים ועלה והגיד שקבלו עליהם מצות הגבלה ונאמרו לו, מצות פרישה וקדשתם היום ומחר כו' עכ"ל הרי בפירוש שלא ביום אחד נאמרו הפרישה וההגבלה וכן מבואר בתוס' שם שכתבו וז"ל לכ"ע הגבלה קדמה לפרישה דתלתא ויאמר כתיבי וסברא הוא דכל אחד נאמר ביומו בקמא כתיב ואתם תהיו לי ובבתרא כתיב מצות פרישה ומצות הגבלה ובאמצעי לא כתיב ביה מידי שיעשה משה שליחות לישראל ואית לן למשדי מצות הגבלה אההיא אמירה שהרי מיד אחר אמירה אחרונה כתיב מצות פרישה עכ"ל, ומה שכתב דאי היתה האמירה ביום חמישי לא היה מקדים הפרישה לא עיין ברש"י שכתב אע"פ שמצות הגבלה כתובה אחר וקדשתם היום ומחר שהיא מצות פרישה קודם לכן נאמרה בההיא עלייה שעלה בשלישי כו'. ומה שהביא ג"א לומר דמעשה הפרישה היה ברביעי אבל לא האמירה הוא משום דאמרינן בגמרא בארבעה בשבת עבוד פרישה ולא זכר האמירה כמו שזכר בהגבלה, לאו מילתא הוא. וטעם אחר יש בזה דהפרישה נתקיימה מיד אחר הציווי שלה משא"כ הגבלה היה זמן קיום שלה תוך משך, של שלשה ימים אימתי שירצה. ומ"ש עוד דהא יש לחוש שמא ישמשו כו' חס ליה למר לומר דברים כאלה בידי שמים ודאי אפשר ה שבא הדבור וההודעה של איסור

תשמיש בהתחלת יום רביעי,וקושיית המזרחי ודאי קושיא היא ואין בידי לתרץ אלא דרש"י דנקט כאן מצות פרישה והגבלה לא נתכוין שהאמירה של הגבלה היתה ברביעי אלא לישנא דקרא נקט שזכר תחילה פרישה קודם הגבלה, ואמר רש"י דבו ביום היינו ביום ד' שכתוב בו בתורה פרישה והגבלה אבל באמת הוזכרה ההגבלה ביום אתמול דאנן שדינן ההגבלה איום ג' כמ"ש התוספות:

פסוק ו

ויקח משה את הדם, מי חלקו. דקשה למה לא כתב הפסוק תחילה החלוקה:

פרק כה

פסוק ב

ויקחו לי תרומה, לי לשמי. כתב הרא"ם דאל"כ קשה דהכתיב אם ארעב לא אומר לך. ומזה הטעם עצמו פירש גם ועשו לי מקדש לי לשמי, כי כתוב השמים ושמי השמים לא יכלכלוך אף כי הבית הזה עכ"ל וקשה ע"ז דא"כ אם נפרש לי לשמי ל"ק הלא השמים ושמי השמים כו', וא"כ קשה במ"ש שלמה כי אם בנך היוצא מחלציך הוא יבנה הבית לשמי וגו' הנה השמים ושמי השמים לא יכלכלוך וגו', מה הקשה בזה הלא לשמי קאמר. וכאן לק"מ אם תפרש לשמי. ונלע"ד דרש"י יליף לה מן דוד דלי לשמי. דהא כתיב בשמואל כה אמר ה' האתה תבנה לי בית לשבתי וגו', ואמר אח"כ והקימותי את זרעך אחריך וגו' הוא יבנה בית לשמי וגו'' הרי הבן קם תחת אביו לאותה מצוה, וא"כ גם לי האמור באביו הוי ממש מה שנאמר בבנו. ע"כ, גם כאן דמיירי ממקדש ועשו לי מקדש ג"כ לשמי קאמר, וא"כ ה"ה בתרומה דהא תרומה היא צורכי בנין המקדש וכן מזבח אדמה תעשה לי פירש"י לשמי הוא ג"כ בכלל מקדש, (כנ"ל):

תקחו את תרומתי כו', י"ג דברים כו'. דהיינו זהב וכסף ונחשת ג' תכלת וארגמן ותולעת שני נחשבים לאחד אלו הג' מראה צמר הם, נמצא שיש כאן ד', ושש ועזים ועורות אילים ועורות תחשים ועצי שטים ושמן למאור ובשמים לשמן המשחה ולקטורת הסמים שהם שבעה מינים, הרי י"א, ואבני שהם ואבני מלואים, שהם שתים הרי י"ג. והג"א הקשה ע"ז דהא לקמן אמר דשש משזר תכלת וארגמן ותולעת שני הרי ד' מינים כו' אלא צ"ל דאבני שהם ומילואים הנשיאים הביאום כמ"ש בפסוק לקמן, וכאן אמר נדבת כל אחד ואחד ו' דמ"ש בשמים לשמן המשחה ולקטורת הסמים פירוש בשמים גם לקטורת הסמים, ואין פירושו הסמים לקטורת דא"כ הוה להו י"ד מינים עכ"ל וק"ל דהא מנה רש"י י"ג דברים הצריכים למשכן ואבני שהם ומילואים ג"כ נצרכים מה לי שהנשיאים הביאום מ"מ הציווי היה ג"כ על כולם אלא שנתקיים ע"י נשיאים וצ"ל דעורות תחשים אינו מן

החשבון הי"ג הבאים מן כל מי שנדבו לבו דהרי לא היו תחשים אלא לפי שעה שנבראו לצורך המשכן וגם עצי שטים אינו מן המנין, כי יעקב הכינם לצורך המשכן וצוה שיקחו אתם, ונדבה אין שייך אלא במה שהאדם יש לו לצרכו ומפריש ממנו למשכן משא"כ באלו, (כנ"ל נכון):

בדם חלזון. חלזון הוא דג עולה פעם אחת לשבעים שנה, כ"ה בפ' התכלת (דף מ"ד):

פסוק ה

מאדמים, צבועות היו אדום. דאילו היו כן בתולדה היה לו לומר אדומים אבל מאדמים פירושו שקבלו הצבע אחר בריאתן:

תחשים, מין חיה ולא היתה אלא לשעה. הראב"ע חולק ע"ז ואמר שהרי כתיב (יחזקאל ט"ו) ואנעלך תחש, הרי שהיו עושין מהם מנעלים. וא"ל דמאותן שהיו בימי משה נשארו ועשו מהם מנעלים, דהא אחר אותה שעה נגנזה וזה מורה דלא באה אלא לצורך המקדש ולא לשום דבר אחר, א"כ בודאי לא נברא באותה שעה אלא מהצורך למקדש. ותירץ הרא"ם ששני מיני תחש הם, אחת טמאה ושמה קלא אילן והיא היתה נמצאת ומזה לא היה במשכן דבעינן מה שמותר בפיך, והשניה מין טהור ולא היה אלא לפי שעה, וזה אינו לפי מה שאזכור בסמוך. ולי נראה דלק"מ דהא פירש"י שם ויהבית מסן דיקר ברגליכון, הרי דהאי תחש אינו על מין בהמה או חיה אלא תחש הוא יקר דהיינו חשיבות, ור"ל שהנעלתיך במנעלים יקרים מן עורות בהמות חשובים, ובמשכן היה מין חיה שנקראת תחש והיינו שקראוה כך משום חשיבותה דהיתה חידוש בעולם, כמ"ש במדרש תנחומא ר' נחמיה אומר מעשה נסים היתה ולשעה נבראת ולשעה נגנזה ומה שכתב רש"י מין חיה הוא ע"פ המדרש תנחומא דאמר בשם ר' נחמיה ואע"ג דבפרק במה מדליקין (דף כ"ח:) אמרינן אומר היה רבי מאיר תחש שהיה בימי משה בריה בפני עצמה היתה ולא הכריעו בה חכמים אם מין חיה היא או מין בהמה היא, לא שביק רש"י ודאי של ר' נחמיה משום ספיקא דר"מ ויש להקשות הא כתיב אין כל חדש תחת השמש, וכה"ג מקשינן בפרק במה מדליקין (ל:) יתיב ר"ג ודרש עתידה ארץ ישראל שתוציא גלוסקאות וכלי מילת שנאמר יהיה פסת בר בארץ לגלג עליו אותו תלמיד ואמר והא כתיב אין כל חדש תחת השמש נפק ואחוי ליה כמהין ופטריות וכו' וי"לדה"נ איכא דוגמתן כדאיתא בפרק במה מדליקין (דף כ"ח) על עורות תחשים. ר' נחמיה אומר מכסה אחת היה ודומה כמין תלא אילן. פירש"י חיה טמאה היא מנומרת בגוונין. ומקשינן והא תלא אילן טמא הוא. ומשנינן ה"ק כמין תלא אילן שיש לו גוונין ולא תלא אילן דאילו התם טמא והכא טהור, א"כ יש דוגמת תחש של משה עכ"פ אע"פ שהיא טמאה, ומש"ה כתב הרא"ם

והביאתיו לעיל בסמוך ששני מיני תחש הם, האחת טמאה ושמה קלא אילן, והיינו מגמרא זו ובאמת אין זה נכון דלא שייך לומר על הטמאה שם תחש דא"כ לא היה להזכיר שדומה לתלא אילן אלא תחש אלא ודאי דהשם של תחש הוא דוקא הטהורה של משה והיא דומה לתלא אילן. ועכ"פ קשה דבפרק איזהו נשך בתחילתו אמרי' אני הוא שעתיד ליפרע ממי שתולה קלא אילן בבגדו ואומר שתכלת הוא אלמא דצבע הוא. וצ"ל דקלא אילן לחוד דהוא צבע אבל תלא אילן היא חיה טמאה. ולא כהרא"ם דאומר שיש חיה טמאה קלא אילן מכח גמרא דפרק במה מדליקין:

ועצי שטים, ומאין היה להם במדבר. קשה שמא ממצרים הביאו או קנו בארצות אחרות כמו שארז"ל (יומא ע"ה:) על פסוק וכסית את צאתך דלא קאי על המן שהיה נבלע באיברים אלא קאי אמאכלים שקנו מתגרי אומה"ע. ואגב נדקדק לשון רש"י שאמר ומאין היה ולא אמר מאין בלא וי"ו. אלא נראה דיש קושיא בלא קושיא זו דמאין היה להם, דהיינו דקשה ל"ל עצי שטים בכל מלאכת המשכן די לומר ושטים כמ"ש (ישעיה מ"א) אתן במדבר ארז שטה בשלמא במקום דלא בעינן רק חתיכה מן האילן כגון במצורע דצריך עץ ארז מש"ה כתיב עץ, אבל כאן בענין אילן גופיה לעשותו לקרשים ל"ל עצי, מש"ה כתב ומאין היה להם, פירוש דקשה עוד מאין היה כו' וצ"ל דהכתוב קאי על מה שנטע יעקב במצרים. וע"ז אמר עצי מאותן שטים שהיו כבר מנטיעת יעקב ודבר זה מורה לנו הכתוב. ובפרשת מצורע בפסוק ועץ ארז דקדק נמי רש"י לשון ועץ ע"ש בדברינו:

פסוק ו

שמן למאור, שמן זית זך להעלות נר תמיד. נראה דבא לתרץ למה נקוד למאור בפת"ח שמורה על הידוע דהידיעה יש בו צורך דהיינו דלא שמן סתם קאמר אלא השייך להעלות נר תמיד דהוא שמן זית זך כתית. כנ"ל נכון דעת רש"י:

פסוק ח

ועשו לי מקדש ועשו לשמי בית קדושה תקן בזה דלשון מקדש פירושו קדושה וא"כ היאך יעשו קדושה, דעשייה שייכא על דבר שיש בו ממש והקדושה הוי דבר רוחני, ע"כ פירש בית קדושה ועל בית שייך עשייה וכפל רש"י בלשונו מלת ועשה כי בשעת העשייה תיכף יהיה לשמי ולא שיחשבו שאח"כ תהיה קדושה שם, וכבר פרשתי ההוכחה דלי לשמי:

פסוק ט

ככל אשר אני מראה אותך, כאן את תבנית המשכן. דל"ת כאשר אראה אותך בשעת עשיית המשכן דא"כ אשר אראה כו' מיבעי ליה:

וכן תעשו כו', שעשה שלמה כתבנית כו' בפ"ק דסנהדרין וריש פ"ב דשבועות איתא אין מוסיפין על העיר ועל העזרות אלא בנביא ואורים ותומים ובסנהדרין של ע"א. מנה"מ א"ק וכן תעשו לדורות, פירוש כמו שהיה בימי משה נביא ואורים ותומים וכו'. מתיב רבא, כל הכלים שעשה משה משיחתן מקדשתן מכאן ואילך עבודתן מחנכתן אמאי נימא וכן תעשה לדורות, שאני התם דכתיב וימשחם ויקדש אותם במשיחה ולא לדורות במשיחה. הרי שאין חילוק בין המשכן לכלים בזה ועל שניהם אומר וכן תעשו וקשה למה אמר רש"י כאן וכן תעשו לדורות, אם אחד מן הכלים כו' כגון שלחנות כו' ולא נקט תבנית הבנין עצמו, ועל כרחך לומר דלאו דוקא נקט רש"י לומר כלים, וכן הבין הרמב"ן דברי רש"י שכתב וז"ל, ולא ידעתי שיהיה זה אמת שיתחייב שלמה לעשות כלי בית עולמים כתבנית אלו ומזבח הנחושת עשה עשרים אמה רוחב ועשרים אמה אורך עכ"ל ור"ל דלא כמזבח שעשה משה שלא היה רק חמש על חמש. וק"ל מה מקשה על רש"י יותר מן הגמרא שזכרתי. אבל באמת לק"מ לא על רש"י ולא על הגמרא בהאי מילתא, דהא אמרינן כשיש נביא ואורים ותומים וסנהדרין יכולים להוסיף על העיר ועל העזרות, וא"כ לק"מ דודאי הוא חיוב לעשות המקדש וכלים ממש כמו במשכן בכל ענין אלא שנעשה שם שינוי ע"פ נביא בשעת בנין המקדש וכליו ועל פיהם נעשה הכל, ורש"י דאמר לדורות תעשו כתבנית זה דוקא היינו בלא נביא ואורים ותומים. והרא"ם טרח ודחק לתרץ קושיית הרמב"ן ע"פ תשבורת והגמרא שזכרנו נעלמה ממנו. והג"א ראה הגמרא וחילק בין מקדש לכלים דכלים. הם שוים אבל מה שמחובר אינם שוים. ולא דק במחילת כבודו ולא עיין שפיר:

פסוק יא

מבית ומחוץ תצפנו, שלשה ארונות עשה בצלאל כו'. הראב"ע הקשה ל"ל של עץ שהוא בפנים. ובתנחומא נתן טעם שמרמז כשם שהארון אע"פ שהעץ נתון בו באמצע אתה נוהג בו כבוד כך אתה רואה בני תורה שהמה עניים נהוג בהם כבוד בשביל תורתם. וי"ל מנלן דעשה ג' ארונות שמא לא עשה אלא ארון אחד דהיינו של עץ וציפה אותו משני צדדין בחתיכות זהב שחיבר לו במסמרים כדרך כלהציפויים וכמ"ש גבי בדים וצפית אותם זהב. ובג"א תירץ דא"כ היה ארוך ורחב יותר משיעורו מחמת הזהב. ואין זה מיושב דשמא בכך היה ציוויו יתברך שיהיה שיעורו כנזכר בתורה ואח"כ יתוסף על שיעורו זהב. ועוד ראיתי בזה פירושים מצד סברת הלב והוכחות קלושות וכל אלה לא שוה לי. והנ"ל בזה דיש קושיא שינוי סדר בפסוק דאמר וצפית אותו זהב טהור מבית ומחוץ תצפנו. התחיל בענין ציפוי והיה לו לכתוב תיכף מבית ומבחוץ דהיינו ענין הציפוי היאך

הוא ואח"כ יאמר במה תצפה דהיינו זהב כמו שכתוב וכפרת אותה מבית ומחוץ בכופר אלא דהפסיק זהב בכאן בין הציפוי לומר תחילה. שהציפוי יהיה כפשוטו לא משני צדדים אלא מבחוץ לחוד, כדרך כל ציפוי ואח"כ אמר מבית ומחוץ הא כיצד אלא צ"ל דאין הציפוי מחובר לארון ואתה יכול ליטלו משם והוה כאינו מצופה שם, וע"ז מורה ההפסק של זהב כשאתה מביאו לתוכה הוה מצופה מבפנים ובודאי הציפוי של חוץ ופנים שוים דכתיב מבית ומבחוץ וכי היכי דבפנים הוה הציפוי אינו מחובר ה"נ הציפוי של חוץ, נמצא שהיה צריך לג' ארונות שיהיה יכול ליטול הציפויים משם ויהיה כאילו אינו מצופה. כנ"ל נכון ואמת מצד ההוכחה שזכרנו, ויש לכוין זה גם בטעמא דמילתא שזכרנו, ויש לכוין זה גם בשם התנחומא שהוא מרמז, לבעלי תורה עניים שיכסום בזהב ולפעמים שלא יכסום דהיינו באם שח"ו אין מעשיהם הגונים ירחיקום מציפוי זהב כמו בציפוי הארון:

פסוק כב

(ושתי טבעות כו'.) וי"ו זו יתירה. כתב הרא"ם חפשתי בכמה ס"ת ולא מצאתי זה, ועיין בפר' נשא בפסוק כלות משה:

פסוק כט

ועשית קערותיו כו'. כמין תיבה פרוצה שהדפוס ארכו ו' טפחים ברוב השלחן שהיא אמה אחת ורחבו ה' טפחים שהוא פחות מחצי אורך השלחן טפח אחד שהשלחן ארכו אמתים וכל אמה ו' טפחים ועמקו של לחם שני טפחים ולא היה לאותו דפוס רק שלשה כתלים והשוליים שלמטה כמו חי"ת הפוכה, וכששמו בתוכו הבצק שני עשרונים ודחק אותו שם עד שנעשה גם הבצק כמו חי"ת הפוכה וכששמו הלחם אחר אפייתו ארכו ברוחב השלחן ורחבו באורך השלחן היה כותל אחד של הלחם על שפת אורך השלחן. וכאשר שמו המערכת השנייה של הלחם כסדר הזה, נמצא שיש ריוח בין שתי המערכות שני טפחים וגובה כל לחם שני טפחים. נמצא שגבוה הלחם העליון של המערכות יותר מן השלחן י"ב טפחים:

והיה עשוי לו דפוס של ברזל ודפוס של זהב כו'. כן הוא במשנה בפרק שתי הלחם, ובברייתא איתא שם ג' דפוסים היו תחילה נתן לדפוס ועדיין הוא בצק כמין דפוס היה לו בתנור וכשהוא רודה אותו מהתנור נותנין לדפוס אחר, שלא ישבר קודם שיתנהו על השלחן. וצ"ל שהמשנה לא חשבה אלא מה שהיה אחר שנעשה הבצק, וכ"כ הרמב"ם בפירוש המשנה שכתב והיו ללחם הפנים ג' דפוסים אחד נותנין בו כשהוא עיסה, והשני שאופין בו בתנור, והשלישי לכשיצא מן התנור:

ומנקיותיו, הם סניפין כמין יתדות זהב כו' פירוש ז' סניפין היו, דהיינו לכל מערכת סניפין אחד מצד זה של השלחן ואחד מצד שכנגדו וכן למערכת השנית ואותן הסניפין היו רחבים כדי שיוכלו לעשות בהם חריץ דהיינו פיצולים דנקט רש"י להכניס שם ג' קנים המבדילים בין לחם עליון לתחתון והיו גבוהים מן הארץ עד למעלה של לחם הששי שהוא כ"א טפחים דהיינו ט' מן הארץ עד השולחן וי"ב טפחים של גובה כל הששה לחמים זה על זה. וכתב הרא"ם שמה שכתוב ברש"י ששה פצולים הוא שיבוש וצ"ל ה' פיצולין שהרי י"ד קנים היו בכל מערכת כדתנן פרק שתי הלחם ג' מונחים בין לחם אחד והשני, ועוד שלשה קנים בין לחם ב' וד', עוד ג' בין ד' לה', ושני קנים בין ה' לוי"ו דשם אין עליו משא כבד שיכביד למטה וא"כ א"צ לזה רק ה' פיצולין, וטעות נפל בספרים ע"כ, ויש רוצים לומר דתחת החלה התחתונה היו ג"כ ג' קנים להבדיל בינה להשלחן, וזה אינו, כי איתא בפרק שתי הלחם שהיה מונח על טהרו של שלחן כמו שפירש"י בפרשת אמור. ויש להקשות כיון שרצה ה' ית' להציל מן העיפוש בין לחם ללחם ולמה לא חש באמת גם בלחם התחתון שמונח על השלחן עצמו בלי הפסק קנים וי"ל דדוקא אם לחם מונח על לחם אחר בלי הפסק יש חשש עיפוש תוך ח' ימים אבל לא בין לחם לכלי מתכות:

פסוק לא

תיעשה המנורה מאליה כו'. ובפ' הקומץ רבה אמרו שלשה, דברים היו קשים למשה עד שהראה לו באצבעו ואלו הן מנורה כו', וכתב הרא"ם ישוב באורך שלא יהיה כאן אגדות חלוקות, דבמדרש זה משמע דמשה עשאה אחר שהראה לו מן השמים, וא"צ לזה כי עכ"פ התחיל משה בהשלכת הזהב תוך האש ואח"כ נעשית מאליה כי כל דבר קדושה אפי' באה מן השמים צריך התחלה אפי' דבר מועט מן האדם כמו שמצינו במדרש ריש שיר השיר השירים שמלאכים נשאו אבן אחת לירושלים ואמרו לר' חנינא תן ידך עמנו, ויש מזה עוד במקומות אחרים, ויש עוד במדרש (בהעלותך) הביאו הרא"ם ר' לוי אמר מנורה טהורה ירדה מן השמים שכשאמר לו הקב"ה למשה ועשית מנורת זהב אמר לו כיצד נעשה אותה א"ל מקשה תעשה המנורה אע"פ כן נתקשה משה במעשה וירד ושכח מעשיה עלה ואמר רבש"ע שכחתי הראה לו שנית כו' א"ל הקב"ה לך אל בצלאל והוא יעשה אותה, ירד אצל בצלאל ומיד עשאה. התחיל משה תמה ואמר אני כמה פעמים הראה לי הקב"ה ונתקשיתי בעשייתה ואתה שלא ראית אותה עשית מדעתך שמא לשם היית כשהראה לי הקב"ה עשייתה ע"כ. זה המדרש ודאי חולק על מ"ש רש"י ע"פ המדרש דנעשית מאלוה:

כפתוריה כו', וכמה חלק בין כפתור לכפתור אין דבר זה כתוב בפירוש בפרשה אלא רש"י הזכירה שם ע"פ ברייתא של מלאכת המשכן, וכאן כתב רש"י דרך כלל ענין המנורה שיתבאר אח"כ בדבריו כמה חלק היה כו':

פסוק לז

והאיר אל עבר פניה, עשה פי ששת הנרות כו'. פירוש דהפסוק דכאן והעלה את נרותיה אינו צווי להעלות הנרות כו' דאין מקומו במלאכת המשכן וכליו אלא דכאן הכוונה שיעשה המנורה שבעתיד יעלה את הנרות בה. ויש להקשות כאן קושיא רבה כיון דהציווי במעשה המנורה שיעשה פי הנרות מול הקנה האמצעי ממילא יאירו נגד הקנה האמצעי ולמה הוצרך הוא יתברך לעשות ציווי בפרשת בהעלותך שאל פני המנורה יאירו שבעת הנרות דפשיטא שיהיה כן דהא הנרות נעשו כך וא"א להאיר אלא כפי צורת הנרות ונ"ל ליישב זה אחר שניזכר מה שיש להקשות, בפרשת בהעלותך שפירש"י, אלא דהענין הוא כן דודאי אע"פ שבכל מלאכת המשכן והכלים יש על הכל טעם למה צורתו כך או כך מ"מ א"צ להיות מוכרח לידע מה הוא הטעם משא"כ במנורה שציותה התורה שאל ידליק המדליק אא"כ יודע הטעם למה נעשו כך פי הנרות, דהיינו שהמדליק יכוין לדבר זה ולא סגי במה שידליק לקיים המצוה ולא ידע הטעם למה נעשה המנורה כך אלא צריך שיהיה יודע הטעם דהיינו שיהיו מאירים אל מול פני המנורה, וע"ז קאי הציווי, של בהעלותך דהיינו שמחשבת המדליק תהיה שיאירו אל מול פני המנורה, וע"ז מקשה רש"י שם מה נשתנה מצוה זו משאר כלי המשכן דא"צ לידע הטעם לזה תירץ כדי שלא יאמרו לאורה הוא צריך נמצא דהכל ניחא בס"ד דבפרשת בהעלותך לא הזהיר אלא על המחשבה לא על המעשה של מנורה דזה מקומו כאן (כנ"ל נכון). ומה שקשה למה אמר רש"י כאן עשה פי ששת הנרות ובפרשת בהעלותך אמר יאירו שבעת הנרות. נ"ל דלא היו פיות רק לששה קנים דזכר הכתוב לאיזה צד יהיו, אבל בקנה האמצעי לא היה לו פה לשום צד אלא באמצעי היה כמין, קערה ושם היתה הפתילה דולקת לצד מעלה ולא נטה לשום צד, דאל"כ היה להכתוב להזכיר לאיזה צד יהיה הפה בקנה האמצעי אלא ודאי דלא נטה לשום צד רק דולק, לצד מעלה ואילו היו כולם דולקים כן גם בזה היו אומרים שח"ו לאורה הוא צריך ע"כ עשה שינוי בכל הנרות להטות הפיות לצד האמצעי והאמצעי לא נטה רק למעלה. ובזה ניחא לי מה שמקשים למה אמר הכתוב יאירו שבעת נרות היה לו לומר ששת הנרות, ולדידי ניחא דפני המנורה היינו מלמעלה אותו צד שמכוון נגד הקנה האמצעי, וזה מוכח לפי ע"ד דבשלמא בדבר שיש באמצעי בצד אחד משאר צדדיו שייך בו פנים ואחור משא"כ בדבר שוה בכל צדדיו אין שייך לומר בו

בחד צד שהוא פנים שלו או אחור שלו, אלא ודאי כמו שזכרנו דפני המנורה היינו צד המכוון למעלה וכל מה שלמעלה ממנו הוא פני המנורה וכאן כל הששת נרות שמקרבין אורם לצד האמצעי הם מסייעין לאורה וכאילו הם במקום אחד עמו, נמצא שכל השבעה נרות מאירים ביחד מול פני המנורה שהוא הצד שלמעלה מן הקנה האמצעי שהוא פני המנורה. כנלע"ד וזולת זה לא היה לי קורת רוח במה שראיתי בזה:

פסוק לט

ככר זהב טהור כו' עם כל כליה אלא ככר הרמב"ן הקשה דאיתא במנחות מנורה ונרותיה באה מככר ולא מלקוחיה ומחתותיה ומה אני מקיים כל הכלים האלה לרבות הנרות דברי ר' יהודה. ר' נחמיה אומר מנורה באה מככר ולא נרותיה ומלקחיה ומחתותיה כו' ומה אני מקיים כל הכלים האלה שיהיו של זהב כמו גוף המנורה ושם אמרו לדברי ר' יהודה היו הנרות מקשה ולדברי ר' נחמיה לא היו הנרות מקשה עמה, וא"כ קשה על רש"י דהוה דלא כמאן, די"ל דהכל היו מככר אפילו מלקחיה כו'. ונראה לתרץ דזה פשוט דמה שהיה נפרד מגוף המנורה לא שייך שיהיה בכלל משקל ככר שאמרה תורה דא"כ לא ידענא כמה יהיה בהמנורה ושמא אפילו סך קטן די בה אלא בצירוף חתיכה, אחרת הנפרד ממנה יהיה ככר, וזה ודאי אינו דהא הכתוב מורה שיעשה המנורה במשקל ככרו, וע"כ לא היה בודאי מלקחיה ומחתותיה בכלל ככר ולא הוצרך רש"י להזכיר זה, אבל הנרות שהיו מקשה עמה לר' יהודה ודאי היו בכלל הככר, והא דהוצרך ר"י להזכיר בגמרא ולא מלקחיה כו' היינו לאפוקי מדעת ר' נחמיה שסובר דאף הנרות לא היו מחוברים למנורה וא"כ אין חילוק בין נרות למלקחיה והכל לא נכנס בכלל ככר ולא נזכרו אלא לענין שיהיו של זהב קמ"ל לר' יהודה שאינו כן אלא דוקא מלקחיה כו' לא היו בכלל ככר, אבל נרות היה מקשה ושפיר נכנסו בכלל הככר וע"כ א"צ לדחוק ולפרש את כל הכלים לענין שהיו של זהב. וא"כ רש"י דפירש בהדיא דאת כל הכלים קאי על משקל ככר א"כ פשיטא שהנרות היו מקשה ועלייהו קאי את כל הכלים דהא מלקחיה כו' פשיטא שלא היו בכלל ככר שיון שהיו נפרדים כמ"ש רש"י פירוש של מלקחיה ומחתותיה ע"כ לא הוצרך רש"י לומר שלא היו בכלל הככר וממילא ידענו שהנרות היו מקשה כנ"ל ברור לדעת רש"י דס"ל כר' יהודה דהפסוק את כל הכלים הוה כפשוטו לדידיה:

ושל קודש היה כפול כו'. פירוש כל מנה הוא כ"ה סלעים והככר הוא ששים מנה נמצא שיש בככר של חול אלף ות"ק שקלים והככר של קודש היה ג' אלפים שקלים כדמוכח בפר' נשא ע"ש, וע"כ מה שהיה הככר של קודש כפול משל חול מפני שכל מנה של

קודש היה חמשים שקלים ושל חול כ"ה, נמצא ככר של קודש דהוא ששים מנה כפול משל חול וכן איתא בפ"ק דבכורות:
והמנה היא ליטרא כו'. פירוש והמנה של חול היא ליטרא ששוקלין כו' שהוא כ"ה סלעים:

פסוק מ
וראה ועשה ראה כאן בהר וכו' מגיד שנתקשה משה וכו', נראה לפרש דעת רש"י בזה וליישב היאך נקשר מ"ש מגיד שנקקשה משה כו' עם הקודם לו. דלכאורה יש לפרש הך וראה על ראיית הלב ומ"ש אחר זה מראה בהר ר"ל פעם אחרת הראיתיך בהר, לא על ראיית עין על מקום מסויים דאל"כ לא היה לו לכתוב סתם וראה כי על מה יראה. אלא ודאי על ראיית הלב קאמר כמו וראה מה אשיב שולחי דבר בסוף שמואל. וע"כ פירש דהך בהר שנזכר בסוף הפסוק קאי על מ"ש וראה שבתחילת הפסוק, וע"כ כתב רש"י כאן בהר והוה שפיר ראיית עין וא"כ קשה מ"ט באמת הראה לו הקב"ה כעין דבר זה טפי מדברים אחרים, ע"כ פירש שנתקשה משה בזה והראהו מנורה של אש, משמע דמשה עשאה אחר שראה אותה ולעיל פירש"י שנעשית מאליה צ"ל שאע"פ שראה אותה לא היה יכול לעשותה, וכן הוא במדרש הביאו הרא"ם לעיל:

פרק כו

פסוק א
שש משזר כו' כשהן שזורין יחד כתב הרא"ם וי"ו של ותכלת במקום בי"ת כמו ה' שלחני ורוחו (ישעיה מ"ח) כמו ברוחו אף כאן כמו שש משזר בתכלת וארגמן ותולעת שני כולן שזורין יחד:

פסוק ה
מקבילות הללאות כו' נמצאת פרוכת משוכה מן הקרסים ולמערב אמה. פירוש שקדש קדשים היה שליש מאורך מן השליש של אורך המשכן ממילא היה עשר אמות לקדשי קדשים ועשרים מן מסך הפתח של מזרח עד ק"ק והפרוכת היה מתחלת ק"ק ושם היו הקרסים ביריעת הגג וכמ"ש רש"י לקמן שהפרוכת היה תחת הקרסים שהיו בחוברת השנית של היריעות וחוברת היא עשרים. וא"כ אם תאמר שהחוברת הראשונה היה אמה אחת מתחלתה על רוחב העמודים של מסך הפתח לא נשאר על החלל של המשכן לכסות רק י"ט אמות ממנה וא"כ נשאר עוד אמה אחת רחוק מן הקרסים שהיו לסוף כ' אמות מן חלל המשכן ושם מתחלת חוברת שהיא מן השנית, ואנן בעינן שיהיה הפרוכת שהוא סוף כ' אמה תחת הקרסים. והרא"ם כתב ע"ז תימה מנליה לרש"י שהפרוכת היתה בשליש המשכן שיהא הימנה ולפנים עשר אמות והימנה ולחוץ כ' אמות דילמא הפרוכת

לא היתה פרוסה אלא באמה הי"ט מן מסך הפתח לצד החיצון של עמודים של קדשי קדשים דנמצא שיהא הימנה ולפנים י"א אמות דאמה אחת לעביין של אותן עמודים נשארו י' אמות מן צד הפנימי של אותן עמודים לחלל של ק"ק וא"ל שאורך המשכן עד הק"ק היו כ' לא י"ט נשיב בזה שכשם שהפרוכת לא היתה פרוסה רק מצד החיצון של עמוד של המשכן, ונמצא שהמשכן מן המסך עד הפרוכת ארכו כ' אלא שבמשכן עובי העמודים במנין ובקדשי קדשים אין עובי של העמודים שלו מן המנין ע"כ. וגברא חזינא תיובתא לא חזינא דא"כ איזה שם יקרא על עובי אמה של עמודים של ק"ק, אם יהיה לו שם אהל מועד לא ק"ק קשה שהרי הפרוכת היה בין אהל מועד ובין ק"ק, ולפ"ז יהיה מן הפרוכת ולפנים אמה אחת לק"ק ואם יהיה, לה שם ק"ק יהיה לק"ק י"א אמות ואם תאמר שאותן אמות אין להם שם כלל ולא שייכים לא לק"ק ולא לאהל מועד א"כ גם בעובי העמודים של מסך הפתח של משכן נמי כן וצריך כ' אמות לחלל האהל מועד מלבד עובי העמודים והדרא קושיא לדוכתא דיהיה משך אמה משוך מן הקרסים לצד ק"ק ולא יהיה הפרוכת תחת הקרסים ותלמודנו ניחא דבתרווייהו לא חשבינן עובי העמודים אלא החלל בזה עשרים ובזה עשר אלא שעובי העמודים של אהל מועד לא היה מכוסה בחוברת הראשונה, אבל מ"מ הברייתא ס"ל לחלק כחילוקו של הרא"ם בין עובי העמודים ובין עובי מסך הפתח, ומ"ש רש"י והכתוב מסייענו היינו לפי מסתבר:

פסוק ז

לאהל על המשכן, לפרוש אותן על יריעות התחתונות שהן נקראות משכן כמ"ש ואת המשכן תעשה עשר יריעות:

פסוק טו

ועשית את הקרשים כו'. מהו הקרשים מאותן המיועדים כו' קשה לעיל ריש הפרשה, כתיב ועצי שטים ולא נרמז שם המיועדים ואפ"ה פירש"י שם מאותן של יעקב אלא ע"כ דהוא מלשון עצי שטים א"כ ה"נ נימא כך ול"ל ה"א דהקרשים. ונ"ל דשתי הכנות היו שם, אחת של יעקב שנטע ארזים במצרים, והב' שבשעת יציאת מצרים לא היו נושאים עמהם ארזים שלמים אלא קצעום ועשו מהם קרשים ונשאו קרשים עמהם דאל"כ למה להם לשאת עמהם ארזים שלמים ללא צורך, ע"כ אמר כאן תרי ידיעות דהיינו על עיקר הנטיעות ועל עשיית הקרשים. והרא"ם כתב תימה דיעקב לא צוה לבניו רק להוציא ארזים הנטועים לאשיעשום קרשים ואיך, אמר הקרשים בה"א הידיעה. ואני תמה על תמיהתו מי הגיד לו שלא צוה רק לשאת ארזים לא קרשים אדרבא הסברא נותנת שלא יצטרכו לשאת רק הצורך להם ומרומז שפיר בפסוק כאן מחמת קושיא שזכרנו כי רבה היא:

פרק כח

פסוק כא

כתולדותם, כסדר תולדותם סדר האבנים כו' אודם לראובן כו' הקשה הרא"ם דכאן משמע ששם דן כתוב על ספיר כי סדר תולדותם הוא ראובן שמעון לוי ויהודה דן ונפתלי כמ"ש רש"י לעיל גבי תולדותם, ואילו בספר שופטים גבי ויקראו בשם דן אביהם כתב רש"י וז"ל ובספר יהושע קרא שמה לשם כדכתיב ויקראו ללשם דן בשם דן אביהם מפני שמצאו שם אבן טוב ששמו לשם וידעו שהיא נחלתם, ותירץ שאין האפוד שזה לחושן לענין תולדותם דגבי אפוד הוא כסדר שנולדו דהיינו ראובן שמעון לוי יהודה דן ונפתלי וגבי חושן היה יהודה יששכר וזבולן ודן, דהיינו בני לאה תחילה קודם לבני השפחות, ובג"א הקשה דדברי רש"י דלא כמאן דבפרק אלו נאמרין אמרינן בברייתא שתי אבנים טובות היו לו לכ"ג על כתפיו אחד מכאן ואחד מכאן ושמות י"ב שבטים כתוב עליהם ששה על אבן זו וששה על אבן זו כו' שנאמר ששה משמותם על האבן האחת שנייה כתולדותם ולא ראשונה כתולדותם מפני שיהודה מוקדם, פירוש שהיה כתוב בראשונה יהודה ראובן שמעון לוי דן נפתלי והא דכתיב כתולדותם היינו אבן השני ור' חנינא ס"ל דששה ראשונים ראובן שמעון לוי יהודה יששכר זבולן כולם על אבן אחת ועל השני בנימן דן ונפתלי גד ואשר יוסף כמו שנזכרו בתחילת שמות ומאי כתולדותם כשמות שקרא להן ראובן שמעון זולא כמו שקרא להם משה ראובני שמעוני ואם כן רש"י דלא כת"ק דלא הזכיר יהודה תחילה ולא כר' חנינא דזכר בנימן תחילה באבן השני:

פסוק לב

והיה פי ראשו כו' והיה מעשה אורג. בא לתקן שלא תטעה לומר מעשה אורג הנזכר בפסוק קאי על השפה לחוד לא על הבגד עצמו קמ"ל דקאי על הבגד עצמו, ובזה ניחא מ"ש אחר זה למדנו שהשריונים שלהם פיהם כפול היה, וקשה מה מלמדנו אלא דקמ"ל כמו שהשריונים היה פיהם כפול והוא מעשה אחד עם גוף השריון ה"נ בזה:

פסוק לג

ופעמוני זהב זגין עם ענבלין שבתוכם. הרמב"ן הקשה א"כ לא היו הרמונים משמשים כלום ואם לנוי היו למה עשויים כרמונים יעשה כמין תפוחי זהב, ועוד שהיה צריך הכתוב לפרש במה יתלה הפעמונים ואם יעשה בהם טבעות לתלותו בהם, ע"כ פירש שבתוכם של הרמונים ממש היו הפעמונים כי הרמונים חלולים והפעמונים טמונים בהם וקשה דא"כ היה לכתוב רמון ופעמון דודאי יש להזכיר תחילה הכלי ואח"כ מה שבתוכו:

פסוק לה

ולא ימות מכלל לאו אתה שומע הן כו' בפ"ב דזבחים (דף י"ז) מחוסר בגדים מנ"ל דמחלל עבודה א"ר אבהו א"ר יוחנן דאמר קרא וחגרת אותם אבנט אהרן ובניו וחבשת להם מגבעות והיתה להם כהונה לחוקת עולם בזמן שבגדיהם עליהם כהונתם עליהם אין בגדיהם עליהם אין כהונתם עליהם ומקשינן והא נפקא לן מג"ש דחוקה חוקה פי' דבמחוסר בגדים כתיב כתיב חוקה ובשתוי יין כתיב חוקה, אי מהתם ה"א ה"מ עבודה דזר חייב עליה מיתה אבל עבודה דאין זר חייב עליה מיתה אימא לא קמ"ל, וכתבו התוס' דמהאי קרא דוחגרת כו' יליף נמי בפרק הנשרפין דמחוסר בגדים חייב מיתה והקשה הר"י מאוריי"ש והא מיתה כתיבא בהדיא בפרשת ואתה תצוה ותירץ אע"ג דכולהו בגדים כתיבי התם מ"מ מיתה אמכנסים דוקא כתיבא כדמשמע פשטיה דקרא דוחגרת דכתיב בפרשה שאחריה ודרשינן מיניה דאין בגדיהם עליהם אין כהונתם עליהם איצטריך לשאר בגדים ומיניה לא הוה ילפינן מכנסיים דמכנסיים לא כתיבי התם ועי"ל דקרא דוחגרת צריך לחילול עבודה דמיקרי זר עכ"ל. הרי לפנינו שני לימודים על מחוסר כפורים בפרשת תצוה מפסוק וחגרת, האחד דנאמר שם חוקה לג"ש, והב' מדכתיב והיתה להם כהונה דהיינו דוקא בזמן שבגדיהם עליהם וקאי מג"ש לחוד ה"א דוקא עבודה שיש בה מיתה, וקשה לא לכתוב אלא והיתה להם כו' וג"ש למה לי וצ"ל דוקא מדכתיב חד ליתורא ילפינן אפי' עבודה דלית בה מיתה אבל אי לא כתיב אלא חד הוה מוקמינן ליה על עבודה שיש בה מיתה וכ"ז לענין חילול עבודה. והתוס' בשם ר"י מאוריי"ש מביאים לימוד ג' מדכתיב בפרשה זו והיו על אהרן כו' ולא ישאו עון ומתו והיינו שיש בה עונש מיתה למחוסר בגדים וקאי דוקא על מכנסיים, אבל פסוק וחגרת כו' והיתה כו' היינו לשאר בגדים, אי נמי דצריך לכתוב חד לעונש מיתה וחד לחילול עבודה. ויש כאן לימוד ג' דהיינו קרא דבצאתו ולא ימות דפירש"י כאן דמכלל לאו אתה שומע הן וחלק הרמב"ן על רש"י בזה ואמר דהך קרא לא אתא מכלל לאו כו' דזה נלמד מפסוק וחגרת וכאן לא קמ"ל אלא לפעמונים שאין בהם צורך בלבישה ואין דרך הנכבדים להעשות להם כן ובא הצווי שלא יכנס בהיכל מלך פתאום כי העושה כן חייב מיתה, והוא גם כן ס"ל דקרא והיו על אהרן כו' ולא ישאו עון ומתו מיירי דוקא במכנסיים ופסוק וחגרת קאי על שאר בגדים. אלא דעל רש"י קשה דהוא פירש על בצאתו ולא ימות ללמד על מחוסר בגדים וכן פירש על ולא ישאו עון ומתו תרתי ל"ל מלבד מה שקשה מן פסוק וחגרת וג"ש דחוקה. ונראה דרש"י ס"ל דגבי מכנסיים יש סברא לחיוב ביותר משאר בגדים כיון שהוא לכסות בשר ערוה ויש סברא לפטור ביותר שאינו בגד גמור

ואינו נראה מבחוץ מש"ה ניחא דאי לא כתיב אלא בצאתו ולא ימות הו"א דוקא שאר בגדים שהם בגדים גמורים ונראים בחוץ משא"כ מכנסיים, ואי לא כתיב אלא והיו על אהרן כו' הוה אמינא דוקא על מכנסיים קאמר שהוא הכרח לכסות בשר ערוה קמשמע לן קרא קמא ואם כן כל הבגדים שוים בזה וקרא דוחגרת וג"ש דחוקה מיירי לענין חילול העבודה דהיא מתחללת ולא סגי במיתת הכהן וכתירוץ השני, של התוס' בשם הר"י מאורלייני"ש שזכרתי לעיל, כנ"ל בזה, והרא"ם האריך בזה ולא ירד למה שכתבנו (והוא נכון לע"ד):

פסוק לז

על פתיל תכלת כו' והפתיל האמצעי שבראשו קשור כו'. ראיתי מקשים דהא איתא בסוף ראשית הגז תניא כיפה של צמר היתה מונחת בראש כ"ג ועליה ציץ נתון לקיים מ"ש ושמת אותו על פתיל תכלת והרי"ף פרק במה אשה כתב וז"ל ופירוש כיפה של צמר חוטי דעמרא דגדילין ועבידין כהוצא פירש סבכא וגדר קנים ורחב שתי אצבעות שיעור ציץ וכן פירש בערוך ערך כפה, וז"ל כיפה של צמר חוטי דעמרא דגדילים מעשה עבות ורחב שתי אצבעות שיעור ציץ כדאמרינן ס"פ ראשית הגז כו' ובמצח היה מונח ומצנפת על ראשו ובתחילת פדחתו סמוכה לשערו מניח את הציץ כו' עכ"ל. משמע שהפתיל שתחת הציץ היינו מה שמונח על המצח ברוחב הציץ שמונח עליו, וצ"ל דרש"י ס"ל דהפתיל שהיה על המצח תחת הציץ היה בראשו פתיל אחד קשור בו והולך למעלה על המצנפת ויורד ומתקשר ב' פתילים שהיו סביב הראש וכולם היו רחבים שתי אצבעות והם עשויים למעלה כמין כובע עוד ראיתי מקשים לפירש"י ל"ל שהיה פתיל שלישי עובר באמצע המצח אל העורף הלא יטריד מקום התפילין כדפרכינן בפ' כל הצלמים (מ"ד) גבי עטרת מלכם על ראש דוד והא קא בעי אנוחי תפילין ש"מ שהחציצה מעכבת, ואין זה קושיא כיון דהצווי היה כך אין חציצה כמו שאתה צ"ל שלא היה הפתיל שתחת הציץ חציצה בין הציץ להמצח:

פסוק לח

והיה על מצחו תמיד כו' שהרי אינו עליו אלא בשעת העבודה. פירוש אין חיוב להיות עליו אלא בשעת העבודה, אבל היתר יש להיותו עליו אפילו שלא בשעת העבודה וזה מבואר פ"ק דיומא (דף ז') מאי תמיד אילימא תמיד על מצחו, מי משכחת לה מי לא בעי למיעל לבית הכסא ומי לא בעי למינה, אלא תמיד מרצה הוא, וזהו בעצמו דברי רש"י כאן שכתב שהרי אינו כו' כלומר דע"כ תמיד לא קאי על והיה על מצחו ואין חיוב עליו אלא בשעת עבודה דאל"כ הרי הוא עייל לבית הכסא. וכ"כ התוס' בשם ר"ת בקידושין

פרק האומר (דף ס"ו) גבי ינאי המלך הקם להם בציץ שבין עיניך דדוקא ציץ מותר אפי' שלא בשעת עבודה דכתיב ביה תמיד, אבל שאר בגדי כהונה לא:

פסוק מג

בבאם אל אהל מועד להיכל, וכן למשכן דגם מקדש מיקרי אהל מועד כדאיתא בריש עירובין:

ומתו הא למדת שהמשמש מחוסר בגדים כו' כבר כתבנו שזה, קמ"ל אפי' במכנסיים שאינם בגד גמור ולא, נראה מבחוץ והיינו דסדר הכתוב תחילה ולא ימות על חושן ואפוד ומעיל ואח"כ כתונת מצנפת ומכנסיים לפי שהציץ אינו בגד וכן המצנפת אינו אלא כיסוי הראש וכתונת אינו נראה בחוץ והמכנסיים רבותא טפי שאינו בגד ואינו נראה בחוץ ואפ"ה הוא בעונש מיתה אם מחסרו, כנלע"ד:

פרק כט

פסוק א

פר אחד, לכפר על מעשה עגל בפרק ראוהו ב"ד אמרינן דשום של פרה פסול משום דאין קטיגור כו' ופרכינן והאיכא דם הפר ומשני הואיל ואשתני להיות דם אשתני והאיכא ארון וכפורת חוטא בל יקריב קאמרינן במה שחטא לא יקריבנו והאיכא בגדי זהב מבפנים קאמרינן שופר נמי מבחוץ הוא כיון דלזכרון הוא כלפנים דמי. וק"ל על המקשן שמקשה מבגדי זהב למה לא היה קשה בבגדי זהב גופיה דבפנים משמש ביוה"כ בבגדי לבן ולא בבגדי זהב משום דאין קטיגור כו' כדפירש"י באחרי מות וצ"ע והקשה הרא"ם הכא בפר נמי יש לומר דהעבודה מבחוץ היא:

פסוק ב

ולחם מצות כו' הרי אלו ג' מינים פירוש הלחם הוא כולל כל המינים שיזכיר אחר זה רבוכה וחלה ורקיקין. החלה היא רבוכה שחלוטה ברותחין כל צורכה בעודה בצק ואח"כ אופה אותה בתנור ואח"כ מטגנה במחבת שהוא כלי שהיה במקדש ולא היה לה שפה סביב ולכן החלה הנאפית בו עיסתה עבה דאילו היתה רפה היתה נשפכת מהמחבת וגם היתה קשה לאחר אפייתה שמתוך שאינו יכול לתת שמן הרבה במחבת שלא ישרף היה האור שורף השמן והחלה ורקיקין הן נאפות בתנור בלבד בלא חליטה וטיגון, והחלות בלולות בשמן בעידן סולת והרקיקין משוחין בשמן אחר אפייתן:

פסוק ד

ורחצת זו טבילת הגוף. היינו במקוה של ארבעים סאה ומש"ה כתיב במים בפת"ח, ר"ל הידועים, אבל ברחיצת ידים ורגלים בבואם אל אהל מועד כתיב ירחצו מים ולא במים:

פסוק יג

החלב המכסה את הקרב, הוא הקרום שעל הכרס כו'. הרמב"ן כתב דחלב המכסה הקרב הוא הקרום אבל כל החלב המכסה את הקרב ירמוז לשני חלבים אשר שם החלב שעל הקרום הזה והחלב הגס אשר על הקרב ולפעמים יזכיר אותם בכלל אחד במלת כל כמו כאן ולפעמים יזכיר כל אחד בפני עצמו כו', ויש לכאורה להקשות למה הניח דברי התנאים בפרק אלו טריפות (דף מ"ט) דתניא את כל המכסה את הקרב להביא חלב שעל הדקין דהיינו כאורך אמה ממקום התחלתן דברי ר' ישמעאל ר"ע אומר להביא חלב שעל גבי הקיבה ולא כדברי הרמב"ן ברבויא דכל, ולק"מ דכאן לא מיירי רש"י ורמב"ן מסגנון דמיירי התנאים דיש כאן תרי רבויי והאחד כפל דהיינו בפרשת ויקרא כתיב ואת החלב המכסה את הקרב ואת כל החלב אשר על הקרב וגם יתור דכל, כ"כ התוס' שם וז"ל להביא חלב שעל הדקין לא היה צריך למכתב את החלב המכסה את הקרב דמאת כל החלב אשר על הקרב מרבינן ליה אלא דאתא למעט חלב שע"ג הדפנות כן עכ"ל. הרי דיש כאן תרי רבויי. וי"ל דעת התוספות כמו שאמרנו, והנה בפסוק שבכאן דכתיב כל החלב המכסה את הקרב לא מיירי רש"י ורמב"ן מרבויא וס"ל לרמב"ן דאין כאן אלא ריבוי אחד דהיינו הכפל אבל לא השני אע"ג דכתיב כל אלא לפרושי עיקר המלה דחלב שמכסה הקרב דרש"י אמר דמשמע חלב הקרום ורמב"ן אמר דמדאמר כאן כל החלב ממילא משמעותו שני חלבין ולא נחית למדרש הרבוי, דענין הרבוי הוא להוסיף על המשמעות אבל כאן הוה המשמעות הני שני חלבים ומרבויא לא קא מיירי, אבל התנאים דשם מיירי מצד הרבוי דהיינו רבוי הראשון דהוא כפל בפרכת ויקרא אבל רבוי דכל לא הוי רבויא כלל אלא המשמעות דשני חלבים אלא דמצד רבוי דכפל דהוה בודאי רבוי בזה פליגי ר' ישמעאל ור"ע מאי הוה הרבוי, ואע"ג דבגמרא שם בפלוגתא לא מביא קרא דויקרא אלא קרא דכאן דאין כאן כפל אלא רבוי דכל לחוד, וזה אינו רבוי להרמב"ן כמ"ש מ"מ מביא קרא דכאן דע"כ נכלל בו רבוי כדמוכח בויקרא, כן ס"ל לרמב"ן, אבל התוס' דשם ס"ל דכל הוה ג"כ יתור גמור ומש"ה כתבו שם דיש לפרשו כמו דאיתא בת"כ למעט חלב הדפנות והרמב"ן לא נחית כאן להההיא דת"כ, נמצא דאין בשני המקומות אלא יתור אחד דכפל בפרשת ויקרא, ועיין אחר זה בסמוך:

פסוק יד

תשרף באש, לא מצינו חטאת חיצונה נשרפת אלא זו ועוד יש אחת אצל עגל בן בקר גבי אהרן בריש שמיני ושם פירש"י אלא זו ושל מילואים וא"כ היה לרש"י לכתוב גם כאן אלא זו ושל אהרן, ונראה הטעם דרש"י לפי שאלו שניהם היו הוראת שעה שנגזרו לפי השעה ושניהם לא היו בשעה אחת ע"כ כאן לא הביא אלא הוראה דשעה ההיא והשני

לא היתה עדיין משא"כ בפרשת שמיני שכבר היו שניהם. והרא"ם וג"א דחקו לתרץ זה ואין צורך כי אין כאן קושיא:

פסוק ל

ילבשם הכהן, אשר יקום מבניו תחתיו כו', צריך להבין דברי רש"י בזה, חדא במה שהיפך והקדים מבניו לתחתיו, תו במה שהקדים לפרש אשר יבוא אל אהל מועד קודם תחתיו מבניו, תו במ"ש מכאן ראייה שכל כהן לשון פועל כי מה כוונתו. ובג"א כתב דאל"כ לא שייך לומר הכהן תחתיו בשלמא אי פירוש הכהן הוה לשון עובד שפיר נכתב שבעת מים ילבשם העובד תחתיו, אבל אם לשון כהן מלשון גדולה כמו כהן און כהן מדין לא יתכן, שלא היה למלת תחתיו דביקות, שא"ל שילבש הבגדים תחת אביו דזה לא שייך לומר כי אלו שבעת ימים לא היו רק למלא ידיו ולא היה לובש אותן שבעת ימים תחת אביו, אבל אם מלת כהן לשון עובד הוא דבוק אל מלת תחתיו, ולפיכך, נגון, תביר נמשך אל מלת תחתיו עכ"ל ואומר אני דבודאי דברים אלו כתב הרב בילדותו כי לא דק בהם. דמ"ש לפרש דברי רש"י במ"ש נגון תביר נמשך לפניו היינו שכהן נמשך אל תחתיו זה ודאי נגד האמת דפירוש לפניו היינו אל מה שנכתב לפני אותה תיבה לא למ"ש אחריה כמו בפסוק וכי ישאל איש דאמרינן בפרק השואל (דף צ"ה) דמקרא נדרש לפניו והיינו למ"ש קודם לו. גם מ"ש רש"י נגון תביר כו' היינו דאדרבה התביר מורה ששה יש פירוד למלה זו מן מלה של תחתיו דאל"כ היה לו לינקד שם מרכא טפחא כדרך לפני האתנחתא של מבניו, גם מה שגורס ברש"י פועל עובד אין נראה גירסא זו דא"כ אין פירוש למ"ש רש"י ממש מהו ממשות זו. ונראה דאדרבה רש"י נזהר מדרך זה. ועיקר כוונתו דלא נפרש דמלת כהן הוא דבוק למה שאחריו דהיינו שעובד תחתיו של ראשון דלפי זה פירושו של כהן משרת ונמצא שהוא משותף לדבר אחר הנזכר אחר זה דהא צריך אתה לומר למי הוא משרת או מה הוא משרת באיזה עסק, ע"כ שייך מלת כהן למלת תחתיו דהוה כמו עובד תחתיו וכאן אי אפשר לומר כן, א"כ יהיה פירושו של הענין כאן שבעת ימים ילבש אותו הכהן ועושה עבודה (ובל"א דער דא דינט) תחתיו של הראשון, וא"כ אפי' אם הראשון חי רק שאירעבו פסול ובא אחר תחתיו ועובד העבודה חייב שילבש שבעת בגדים תחילה וזה ודאי אינו כדמשמע פשוט תחילת מס' יומא שאמר מתקנין לו כהן אחר כו', אבל אין שם לבישת הבגדים, ממילא תלוי לבישת בגדים בעבודת הכהן, ע"כ פירש"י דאינו כן אלא הכהן דכאן היינו כשיקום להיות כהן ואינו מקושר לתחתיו והוה כאילו כתיב הכהן מבניו דפירושו שאחד מבניו, יקום להתמנות להיות כ"ג, וקשה ע"ז דהא ע"כ אעבודה קאי מדכתיב אחר זה אשר יבא כו' לשרת בקודש משמע דההיא שעתא ישרת בקדש,

וע"ז כתב רש"י דפירוש אשר יבא הוא לסימן על הכהן המוכן ליכנס לפני ולפנים דהיינו כ"ג אח"כ מקשה תחתיו מבניו למה לי תחתיו דודאי יהיה תחתיו דהא אין שני כהנים גדולים בזמן אחד ומתרץ דבא להורות דבנו קודם לאחר אח"כ כתב דמכאן שנאמר הכהן תחתיו מבניו וכבר פירש דתחתיו אין לו חבור עם הכהן אלא כאילו כתיב הכהן מבניו וא"כ הוה הכהן לשון פועל עומד כלומר עומד במקומו ואינו דבוק לאחריו (ובל"א דער דא איז איין דינער והא דנקט לשון פועל שלשון זה הוא לשון המדקדקים לכנות כל מקור בלשון פועל והאי לשון פועל עומד הוא נזכר הרבה בספרי דקדוק, וע"כ אמר עומד ממש שאין לו דביקות כלל בכל מקום ואע"פ שנכתב בפני עצמו מ"מ הו"א שיש לו דביקות אלא שנחסרה תיבה אחת כמ"ש רש"י בריש התורה בראשית יש לו דביקות על כל אלא שנחסרה תיבת כל, ה"נ כאן הו"א דמכ"מ הוי תיבת כהן דבוק לשום ענין קמ"ל דהוה עומד ממש בלי שום דביקות כמו כאן שאין לו דביקות לשום דבר דתחתיו לא קאי כלל על הכהן, וע"ז אמר רש"י שיש ניגון תביר בחיבת הכהן להורות שהוא נמשך לפניו ולא לאחריו לתיבת תחתיו דכן מורה הניגון של תביר שיש שם הפסקה ולא מירכא טפחא שהוא מורה על דבקות לתיבה שאחריה. כנ"ל בענין זה. (ועיין עוד בפרשת צו פסוק הכהן המשיח תחתיו מבניו):

פסוק לג

אשר כפר בהם, להם כל זרות ותיעוב כאילו אמר אשר בהם כופר להם כל זרות ותיעוב שפירושו ע"י איל הזה והלחם כיפר לאהרן ובניו כל זרות ותיעוב אשר עשה דאל"כ אשר כופר בהם מיבעי ליה:

לקדש אותם, שע"י המילואים הללו כו'. פירוש דאין הקדושה מחמת האכילה אלא האכילה מחנכת שיקבלו אח"כ קדושת הכהונה:

כי קדש הם כו' ומכאן אזהרה כו'. דאל"כ אין צורך להטעם כי קודש הוא אלא דמלמד על שאר קדשי קדשים:

פסוק לו

על הכפורים כו' דבר גזל במלאכת המשכן. בת"כ כתב בלשון זה כפרה זו שאמר משה בשעה שצוה אדון העולם להתנדב בדבר המקדש דחקו ישראל איש את אחיו והביאו שלא בטובתם תהא כפרה זו שלא יתנדב אדם גזל למקדש וכה"א שונא גזל בעולה עכ"ל. נראה שמתרץ בזה דמהיכא תיתי שיביא גזל למשכן דאם כוונתו לעשות מצוה היאך יעשה עבירה ע"כ אמר שהיה דוחק גדול שיביא כל אחד ואחד, ויש חשש שמא מתוך הבושה ישתדל איזה אדם להביא מן הגזל אף שאין רצונו לעשות עבירה מ"מ הבושה דחקתו, וזה שאמר שלא בטובתו:

פסוק מ

ועשרון סלת, עשירית האיפה. שהאיפה ג' סאין וסאה ו' קבין והקב ד' לוגין והלוג ו' ביצים נמצא האיפה תל"ב ביצים והעשירית מ"ג ביצים וב' עשיריות הביצה שהם חומש ביצה:

פרק ל

פסוק יב

כי תשא, לשון קבלה נראה דהכוונה שלא נפרש כפירוש שנמצא בגמרא פרק קמא דבבא בתרא (דף י') אמר משה לפני הקב"ה רבונו של עולה במה תרום קרנה של ישראל א"ל בכי תשא את ראש, פירש"י אם באת לשאת את ראשם בהגבהה קח מהם צדקה, ולפי זה אין בפסוק הזה שום רמז מנין אלא הוראה במה תלוי נשיאותם של ישראל, וזהו דרך דרש, אבל פשוטו כתרגומו לשון קבלה ומיירי במנין בני ישראל היאך יהיה, ואח"כ אמר רש"י שאף לפירוש זה דאמנין קאי יש מקום לטעות ולפרש דימנה אותם עצמם בגלגולת ואח"כ יתנו כ"א מחצית השקל וזה יהיה להגנה מן הנגף. וכן משמע לכאורה לשון הגמרא פרק בתרא דברכות (דף ס"ב) דאמר שם על פסוק אם ה' הסיתך בי א"ר אלעזר אמר הקב"ה לדוד מסית קרית לי הרי אני מכשילך בדבר שאפילו תינוקות של בית רבן יודעים אותו דכתיב כי תשא את ראש בני ישראל לפקודיהם ונתנו איש כופר נפשו מיד ויעמוד שטן על ישראל וכתיב ויסת את דוד בהם לאמר לך מנה את ישראל וכיון דמנינהו לא שקיל מינייהו כופר דכתיב ויתן ה' דבר בישראל וגו', משמע הלשון דכיון דמנינהו תחילה ע"פ הגלגולת היה לו ליטול אח"כ, מהם כופר והוא לא עשה כן, ש"מ דכי שקיל אח"כ כופר לית לן בה, והאמת אינו כן אלא עיקר המנין בעצמו אסור על ידי גלגולת ולא מהני כופר דאח"כ אלא הכופר הוא עצמו המנין) ומ"ש בגמרא וכיון דמנינהו לא שקיל כופר פירושו דלא שקיל הכופר למנין אלאשהמנין היה ע"י עצמם בגלגולת, ובזה התנצלות לדוד היאך לא ידע פסוק מפורש בתורה אלא דעל הפירוש קאי שהיה נכשל בפירוש הפסוק נגד האמת:

כשתחפוץ לקבל סכום מנינם. משמע לשון רשות ובאמת יש כאן חוב בקבלת מחצית השקל כמ"ש רש"י אח"כ בג' תרומות, ומפורש בפסוק ונתת אותו על עבודת אהל מועד ותו יתור לשון סכום מניינם והיה די לומר מניינם לחוד, וכן מה שהוסיף לומר לדעת כמה הם, נראה פירושו דודאי הכרח שיתן כל אחד מחצית השקל אלא שאפשר שיביאו כל אחד מחצית השקל ומשה יקבלם אבל א"צ שמשה ימנה סך הכל אלא יעשה בה מה שיעשה בלי ידיעת מספר, כי ידיעת המספר הוא רשות בודאי, ע"כ אמר כשתחפוץ

לידע סכום של אותו המנין שיבא לידך אל תהיה הידיעה מכח גלגולת ובזה היה די כשיתן כל אחד אפילו איזה דבר בעלמא וימנו אותו הדבר אלא שהציווי בא כאן שיהיה ע"י מחצית השקל שהנתינה ההיא בלאו הכי היא חיוב, ועל ידי זה תדע ג"כ המנין. כן נראה לכאורה, אלא דרש"י כתב לקמן למדת שנצטוה למנותם כו', וע"כ צ"ל דמ"ש כשתחפוץ לקבל ר"ל של"ת שתחילה ימנה אותם ואחר כך יתנו כל אחד, מחצית השקל, ע"כ אמר תיכף כשתחפוץ לקבל ועדיין לא קבלת אז יתנו. והקשה הרא"ם כשפקד דוד את העם ושלח השליש ביד יואב והשליש ביד אבישי והשליש ביד אתי הגיתי למה לא היה בהם מגפה אבל אדרבה הצליחו ושמא יש לומר דאין מגפה אלא כשמונה כל ישראל בכלל כו' ע"כ. ולא דק, דאמרינן בפ"ב דיומא (דף כ"ב) הממונה א"ל הצביעו פירוש הוציאו אצבעותיכם למנין וימנו אותם מסייע לרבי יצחק דאמר אסור למנות את ישראל אפילו לדבר מצוה דכתיב ויפקדם בטלאים, הרי אפי' שלא כל ישראל בכלל אסור וקושיא מעיקרא ליתא דדוד היה מונה תחלה כל המשולחים למלחמה על ידי דבר אחר כמו בשאול שמנה ישראל על ידי טלאים והפקיד עליהם ראשים ואח"כ כשחלקם מנאם על ידי ראשים שלהם שהיה ידוע כמה יש תחת ראש זה ותחת ראש זה וע"י זה חלקם לג' חלקים אח"כ. וראיתי מי שהקשה למה לא הביא ר' יצחק ראיה מן התורה דהיינו כי תשא דכאן. ולפי מה שכתבתי לק"מ דאפשר לומר דכאן אין מצוה במנין עצמו רק בהבאת חצאי שקלים והמנין לדעת כמה הם היא רשות כמ"ש רש"י כשתחפוץ כו' ע"כ מביא ראיה משאול דכתיב ויפקדם בטלאים ושם היה המנין של מצוה לדעת כמה יצאו למלחמה של מצוה:

פסוק יג

זה יתנו, הראה לו כמין מטבע של אש, הרא"ם וג"א האריכו בענין למה לא חשבו בגמ' ובמדרשים מטבע זו כמו שמכר מנורה וחודש ושרצים דכתיב בהו זה. ולעד"נ דשם לא מנו אלא דברים שנתקשה משה להבינם כי יש הרבה פרטיים בהם, ע"כ הוכרח הקב"ה להראותם באצבע, אבל כאן לא היה קושי במטבע של מחצית השקל ומה שהראה לו הש"י כאן נראה דרמז לו דקדושה גדולה יהיה במטבע שיתנו דהיא עצמה המטבע של אש שבאה מתחת כסא הכבוד, וע"ז אמר זה יתנו כלומר דבר זה עצמו ויוסיפו קדושה למעלה ע"י נתינת מטבע של כסף שלהם:

פסוק טז

ונתת אותו על עבודת אהל מועד כו', אבל שנות האנשים בשנה אחת נמנו. הרמב"ן כתב ע"ז ואני תמה איך יתכן שיהיה קהל גדול כמוהו ולא ימותו בחצי שנה למאות ולאלפים, והנה לפי דברי הרב עמדו כשבעה חדשים ולא מת אחד וכתיב ויהי אנשים

טמאים לנפש אדם עכ"ל. ותירץ הרא"ם על קושיא ראשונה שהרי הרבה נסים היו שם והאריך להזכירם וסיים וכיון שכן איך יתמה על דור המדבר שכל עניניהם היו שלא כמנהג העולם, ותמהתי שא"כ אין קושיית רש"י מעיקרא קושיא דמה הקשה איך אפשר שבשני המניינים היו שוים דשמא כך היה הדבר ע"פ השגחת אלהי שיזדמן כך. ותו דאע"פ שהיו בני י"ט, ונעשו בני עשרים בינתיים מ"מ לא באו אלא למילוי לאותן שמתו באותו פרק, אלא ודאי דבתר הטבע אזלינן דאי אפשר שיזדמן כך שיהיו סך הנתרבים כסך שמתו ממש, אבל באמת דברי רש"י הם בנויים על יסוד אחר, ויש לו הוכחה גמורה דהיינו מה דאיתא במדרש רבה פרשת במדבר וז"ל, ויהיו כל הפקודים שש מאות אלף וגו', אתה מוצא המנין הזה שוה למנין שנמנו ישראל במלאכת המשכן שנאמר, וכסף פקודי העדה וכו' והוא היה בשנה ראשונה, שהרי כשקבלו עשרת הדברות מיד עלה משה לקבל הלוחות וחטאו על מעשה העגל מיד עשו המשכן והוקם באחד בניסן בשנה שניה שנאמר ויהי בחודש הראשון בשנה השנית באחד לחודש הוקם המשכן, ואימתי היה המשכן הזה באחד באייר בשנה שניה שנאמר ואת כל העדה הקהילו וגו') באותו מנין שמנאן כשיצאו ישראל ממצרים בחמשה עשר בניסן כמה היו ת"ר אלף רגלי הגברים לבד מטף וכשבא למנותם בשנה שנייה באחד לחודש השני היה מוצא אותן יתרים שלשת. אלפים וחמש מאות וחמשים ואין אנו יודעים אלו היתרים אם מונה להם עשרים מר"ח ניסן של שנה שניה ליציאת מצרים או אם מונה להם עשרים מראש השנה שהוא ר"ח תשרי והוא שנה ראשונה ליציאת מצרים צא ולמד מן האדנים שנאמר וכסף פקודי העדה מאת ככר וגו' בקע לגלגולת מחצית השקלאימתי הביאו השקלים ממחרת יוה"כ כו' אם אתה אומר שלא מנו לאותן שיצאו ממצרים שהיו פחות מבן עשרים לא מנו להם עשרים שנה עד חודש ניסן של שנה שניה א"כ אתה מוצא בשקלים שלשת אלפים וארבע מאות וחמשים שקלים יתרים, אלא מה יש לך לומר מתשרי מנו להם עשרים שהוא ר"ה לברייתו של אדם הראשון, ולכך כלל כל החשבון כך להודיענו שהרי נכנסו חודש אחד בשנה שניה לצאתם ממצרים ונתוספו אותן של עשרים שנה במנינן על אותן שנתנו לאדני המשכן לומר לך שאין מונין להם מניסן אלא מתשרי עכ"ל. הרי שאין שום צד בעולם לומר שמונין השנים מן מעת לעת מיום הולדו, אלא שיש ספק אי מניסן אי מתשרי, ובזה הוכיח דמתשרי מונין, דאילו מניסן ממילא נשלם שנה ראשונה קודם המנין של אייר בשנה שניה, וא"כ קשה כיון דביציאת מצרים היו ת"ר אלף גברים, ובמנין הראשון שהוא בתשרי אחר יוה"כ היו שלשת אלפים ותק"ן יותר והיאך בא היתרון בשנה אחת שהרי מן יציאת מצרים עד תשרי הכל שנה אחת, אלא ודאי דמתשרי מנינן שנות

האדם ממילא קודם תשרי נשלם שנה ראשונה וכשמתחיל שנה שניה היו בו שני מנינים שוים וניתוסף בהם על שנה ראשונה שלשת אלפים ותק"נ, והרמב"ן תפס הדרך שזכרנו שבעל המדרש היה פשוט בעיניו שאינו דהיינו דחשבינן שנות, האדם מעת לעת מיום הולדו, וז"ל כמו שאמרו בערכין שנה האמורה בקדשים ובבתי ערי חומה ושתי שנים שבשדה אחוזה ושש שבעבד עברי ושבבן ושבבת כולן נמנין מעת לעת, ומביא על כל אחד פסוק ומפרש שם שבבן ובת למאי הלכתא א"ר גידל לערכין והטעם מפני שכתוב בהם ומעלה ובכל מניני מדבר כך כתוב בהם ג"כ ומעלה ומנין המדבר כמנין הערכין בכל דבר כמ"ש בב"ב (דף קכ"א) גמר מעלה מעלה מערכין, א"כ כל הנולדים מתשרי עד אייר השלימו שנה בינתיים עכ"ל. והנה מ"ש והטעם מפני שכתוב בהם ומעלה ולכאורה אי לאו ט"ס הוא בודאי אגב חורפיה לא עיין שפיר בגמ', דענין זה דאזלינן בתר הלידה ילפינן להו מפסוקים כל אחד בפני עצמו וטעם דכתיב בהו מעלה אינו ענין לזה, אלא לעיל מביאו במשנה לענין שנת כ' כלמטה ודבר זה אינו תלוי באם אזלינן בתר לידה או בתר שנות עולם. וזה כתב גם הרא"ם אלא שגם הוא לא עיין שם שפיר בגמ' שכתב וא"ת דערכין מנלן דאזלינן בתר לידה ותירץ דהלכתא גמירי לה כו' ולדידיה קשה דא"כ הו"ל לתלמודא לומר שם דבר זה כיון שנותן שם טעם על כל אחד ונקט לימוד על כל אחד והו"ל לומר דערכין הלכתא היא ובתוס' דערכין סוף פרק השג יד (דף י"ט) כתבו טעם לערכין וזה לשונם דילפינן ליה מבן חודש דכי היכי דאינו, נערך מבן חודש אא"כ יש לו חודש שלם דלא שייך לומר דאזלינן בתר חודש העולם ה"נ לכל השאר בן חמש ובן עשרים עכ"ל פירוש דאזלינן בהו בתר לידה, ואשתמיטתיה להרא"ם תוס' אלו. אבל מ"מ יש לי תימה רבה על התוס' האלו, דא"כ למה הוצרך התנא דמשני שם לומר יום שלשים כלמטה שנת חמש ושנת עשרים כלמטה שנאמר ואם מבן ששים שנה ומעלה הרי אנו למדין כולן משנת ששים, מה שנת ששים כלמטה אף חמש ועשרים כלמטה, אם עשה שנת ששים כלמטה להחמיר נעשה שנת חמש ועשרים כלמטה להקל בתמיה ת"ל שנה שנה לג"ש, וקשה ע"ז דכיון דילפינן שנת חמש ועשרים וששים שצריך מעת לעת, לפי התוס' מיום שלשים, ממילא ידעינן דשנת חמש ועשרים כלמטה וכמו שנכתוב אח"כ בשם רש"י דהא בעינן מעת לעת דוקא ולא צריך כלל ללימוד מן ומעלה וגם הג"ש דשנה שנה אינה צריכה. ואחר העיון נראה דדברי הרמב"ן צודקים בענין זה, דאיתא בפירש"י ס"פ יוצא דופן שכתב וז"ל ולערכין דהיכא דכתיב מבן ששים שנה ומעלה פשיטא לן דשנת ששים כלמטה דהא ומעלה כתיב אבל בן חמש דלא כתיב אלא מבן חמש שנים ועד בן עשרים שנה ולא כתיב חמש שנים ומעלה אי לא שמעינן הכא מעת לעת הו"א

שנת חמש כלמעלה להכי אשמעינן הכא דבעינן חמש שנים מלאות בכלל ערך הראשון שהוא מועט עכ"ל. הרי לפנינו דעכשיו אנו עסוקים דבעינן מעת לעת מיום הלידה, ורש"י מייתי לענין דאם יהיה שנת חמש כלמטה דנלמד מן ומעלה, אלא ע"כ דחד טעמא הוא, כי היכי דילפינן מן ומעלה דשנת חמש כלמטה, אלא בעינן חמש שנים גמורות ומלאות ה"נ לענין דבעינן מעת לעת מיום הלידה ולא ניזיל בתר שנות העולם, ויש הוכחה לרש"י בזה דא"ת דמעת לעת צריך לימוד בפני עצמו הו"ל לגמרא לומר ילפותא לערכין מהיכן נלמד אותו דבר כמו שמפרש בשאר דברים אלא ע"כ דנלמד מכח ומעלה, וע"כ לא הוצרך להזכירו דכבר הוזכר זה במשנה שם לענין חמש כלמטה, וה"ה לענין מעת לעת, וזהו נמי דברי הרמב"ן שכתב כאן, והטעם מפני שכתוב בהם ומעלה. ודברי התוספות צ"ע רב ליישבם דהם המציאו לימוד מחודש, ובזה ודאי קשה ניליף גם זה מחודש דכי היכא דבחודש הוה מעת לעת ויום שלשים כלמטה, ה"נ בשנת חמש בעינן חמש מעת לעת ולא ארבע מעת לעת, ותו ק"ל דבגמ' אמרינן בס"פ השג יד (דף י"ח) דלרבי הוי ראשון בכלל וע"כ הוה מבן חודש עד חמש שנים חמש כלמעלה אי לאו ג"ש דשנה שנה, וא"כ גבי מבן חודש דליכא ג"ש אמאי לא נימא דיום שלשים כלמעלה ממש כמו ראשון בכלל דגבי חמץ לרבי אלאפשוט דלגבי חודש פשיטא דיום שלשים כלמטה דלא כתיב שם ימים אלא חודש דזה מורה על חידוש לבנה והיינו אחר שלשים יום והוה כמפורש אחר שלשים יום ואין משם לימוד לאותן שנאמר בם מספר ימים או שנים וזה שלא כדברי התוס' שעשו לימוד מחודש לענין מעת לעת. ולענין מחלוקת רש"י ורמב"ן לענין בן עשרים דמדבר שיוצא בצבא אם חשבינן לשנות העולם כדעת רש"י או מיום לידה כדעת רמב"ן, נראה הנכון כרש"י, דאי כרמב"ן קשה למה לא חשב בערכין שם גם לענין יוצא לצבא דאזלינן בתר לידה מעת לעת כמו דחשב שם בתי ערי חומה ועבד עברי וערכין, ומה שכתב הרמב"ן דילפינן מעלה מעלה בב"ב, היינו מה דאיתא בפרק יש נוחלין (דף קכ"א) דלא נגזרה גזירת מרגלים לא על פחות מעשרים ולא על יתר מבן ששים דגמר מעלה מעלה מערכין מה בערכין דיתר מס' כפחות מעשרים ה"נ במרגלים ואין זה ענין ליוצא צבא במדבר לענין מעת לעת דבזה לא נתקבלה ג"ש. ותו דבמדרש שזכרנו מבורר בהדיא כרש"י. ובג"א האריך לומר דהמנין דכאן הוא עצמו המנין של חומש הפקודים דלא כרש"י, והביא ראיה מתנחומא דאמר עשר פעמים נמנו ישראל וחשב התם אחד בירידתן למצרים ואחד בעלותם משם דכתיב ויסעו בני ישראל מרעמסס כשש מאות אלף בחומש הפקודים כו', הרי שלא מנה אותו של כי תשא וכמשמעות הכתוב שלא נאמר בו מנין כו' ולא קשיא מידי ממדרש זה דשם לא מנה אלא מה שבכל מנין היה בו

שינוי ממנינים אחרים, משא"כ במנין דכי תשא דהיה בו ממש כמנין חומש הפקודים כחד חשיבי. עוד הקשה הרמב"ן שהרי כאן נמנו גם הלוים עם ישראל שלא נבדל שבט לוי מהם עד מנין חומש הפקודים ששם נאמר אך את מטה לוי לא תפקוד מכלל דעד הנה היו בכלל ישראל, וא"כ איך יתכן שיהיו כאן שני מניינים בשנה אחת דהיינו תחלה היו ג' אלפים ותק"נ יתרים עם הלוים ואת"כ באותה שנה היו כן בלא הלוים והרא"ם וג"א תירצו דגם בתחלת השנה היה המנין כן בלא הלוים ונדחקו מאוד בזה. ולי נראה דודאי היה תחלה עם הלוים דגם הם בכלל נותני שקלים כדאיתא ריש שקלים והרמב"ן מביאו אמר ר"י בן זכאי כל כהן שאינו שוקל חוטא, וכתב שם רמב"ן רמז זה יתנו ז"ה בגימטריא י"ב שי"ב, שבטים נתנו לזה, מוכח מזה דמחצית השקל דכאן היינו שקלים של כל שנה, ולא כהרא"ם שכתב כאן דשקלים דכאן אינן אלא מצד המנין שהיו צריכים לכך ואינם ענין לשקלים דכל שנה, ולא עיין שם שפיר, אלא דמנין. הלוים לא היה מן שנות העולם כמו ישראל אלא היה מעת הולדם אפי' לרש"י, ויש טעם לזה ממ"ש רש"י בפר' במדבר אמר ר' יהודה בר שלום למוד הוא אותו שבט להיות נמנה מן הבטן שנאמר אשר ילדה אותו ללוי במצרים כו', וכאן שנזכר המנין תר"ג אלפים ותק"נ היינו ישראל שהיה מניינם מן שנות עולם וזהו ג"כ המנין של ישראל בלא הלוים בפרשת במדבר. וכאן לא נתן סכום מנין של לוים שזה נדע בחומש הפקודים אלא של ישראל לחוד שמן מחצית שקל שלהם נעשה האדנים ומשל לוים נעשה שאר מצות כמו קיץ המזבח, ויש טעם לזה, דמה ששייך למשכן היה על מעשה עגל והלוים לא חטאו בעגל, אבל בחומש הפקודים שהוא לקרבנות צבור ודאי הלוים היו ג"כ צריכים לזה כמו ישראל ע"כ זכר שם מנין הלוים בפירוש (כנלע"ד):

פסוק כג

וקנמן בשם, לפי שהקנמון קליפת עץ כו' דקנמון הוא שם פרטי והיינו קליפת עץ מיוחד אלא שיש חילוק בהם לענין טיבותא לכך פרט הכתוב אותו שהוא טוב אבל גבי קנים הוא שם כולל להרבה קנים הן שהם בושם או אינם בושם לפיכך אמר קנה בושם:

חמשים ומאתים, סך משקל כולו. בכריתות (דף ה') פריך ואימא אף קנה בושם מחציתו ר"נ, ומשני א"כ נימא קרא קנמן בשם וקנה בשם מחצה ומחצה ר"נ, פירוש דמש"ה הפסיק במחציתו בין קנמון לקנה בושם דלא קאי רק על קנמון:

פסוק לא

זה, בגימטריא תריסר כו'. הך זה קאי על לדורותיכם פירוש לדורותיכם יהיו כל הי"ב לוגין קיימין:

פסוק לב

ובמתכנתו כו' אין הסך ממנו חייב. לכאורה פירושו כרת אינו חייב אלא הרוקח שהוא המפטם אבל לאו דלא יוסך עובר הסך אבל זה אינו דלא ייסך קאי על אותו של משה דסמיך ליה אבל אחר שמפטם אין בו אלא משום ובמתכנתו לא תעשו ומשום ואשר ירקח אבל הסך ממנו אחר שהורקח אין בו אפילו איסור, והא דאמר אינו חייב כו' משום הרוקחו דיש בו חיוב כרת:

פסוק לד

ולבונה זכה כו', לרבות עוד כמו אלו בגמ' פריך דילמא סמים בתרא כסמים קדמאי תרין, א"כ נכתוב סמים סמים בהדי הדדי ואח"כ נכתב נטף ושחלת וחלבנה:

הקנה הקנמון, מלת הקנה היא ט"ס:

פסוק לה

ממלח טהור קדש, ממולח יהיה. כי הני תלת תיבות ממולח טהור קדש אין להם דביקות עם ועשית, דא"כ היה לו לומר והמלחתו דכן ראוי לומר אם נפרש שאתה תמלחנו וגם הם עצמם אין להם דביקות כי אין שייכות להמלחה והטהרה בהדדי וכן לענין קדושה, ע"כ מוסיף תיבת יהיה לכל אחד דכל אחד הוא נפרד מחבירו:

פרק לא

פסוק יג

ואתה דבר אל בני ישראל ואתה אע"פ שהפקדתיך כו'. קשה ל"ל ב' מיעוטים בכאן דואתה הוא מיעוט ואך הוא ג"כ מיעוט תו קשה קושיית הרמב"ן על מ"ש רש"י כל אכין ורקין הן מיעוטין דהמיעוט שייך למעט בדבר שהוא מצוה עכשיו שלפעמים לא יהיה הציווי כמו שדרשו רז"ל אך את שבתותי מיעוט לפיקוח נפש שהוא דוחה שבת, וה"נ יש לנו לומר שממעט שבנין משכן ידחה שבת, ונראה לתרץ חדא בחברתה, דהך אך דהכא לא קאי אלא אמה שלפניו דהיינו שואתה אע"פ שצויתיך בבנין המשכן מ"מ יש מיעוט על שבת שלא יהא בכלל זה אלא את שבתותי תשמרו בכל גווני נמצא דהוה אך כמו שאר אכין מיעוט בדבר שלפניו לא על דברתיה ומאן דדריש אך למעוטי פקוח נפש הוא דדריש אך על מה דבתריה דהיינו את שבתותי כו' ומשם בא למעט, משא"כ, רש"י בא לתרץ מלת ואתה דמשמע דעלוי קאי הך אך ע"כ פירש אע"פ צויתיך (כנ"ל), ועיין ריש ויקהל וכן ראיתי בג"א שפירש כן, וא"ל אך למה לי הא די במלת ואתה דהו"א דה"ק ואתה שאני הפקדתיך על עשיית המשכן והיינו אפילו בשבת מ"מ בשאר אבות לא במלאכת המשכן את שבתותי תשמרו דל"ת שבת הואיל והותרה הותרה מש"ה כתב אך למעוטי ממשכן בשבת:

פסוק יח

ויתן אל משה וגו', אין מוקדם ומאוחר בתורה כו'. יש להקשות למה הביא רש"י משבירת הלוחות הלא סגי במה שכתב דלמחרת יוה"כ נתרצה על עון העגל שמע מינה שמעשה העגל קודם, ועוד מה שהקשה הרא"ם וז"ל אך מה שהוסיף לומר והוקם המשכן באחד בניסן ואין מזה ראיה כלל לא על קדימת מעשה עגל מצווי מלאכת המשכן ולא על ריבוי הימים שעברו מזמן מעשה עגל על ציווי מלאכת המשכן וצ"ע עכ"ל ונראה דודאי ציווי משה לישראל על מעשה המשכן פשיטא שהיה אחר, מעשה עגל דהא עד י"ז בתמוז היה במרום ואז היה מעשה העגל. נמצא דע"כ אח"כ היה מצוה להם דהיינו במחרת יוה"כ, אלא דרש"י לא מירי כאן אלא מציווי הקב"ה למשה בעוד היותו במרום, אלא שאח"כ נמשך ציווי משה לישראל מחמת עון העגל שהיו אסורים במלאכה זו כי דינם כמומרים, וע"ז הביא רש"י, דא"ל כך כי ודאי לא יצוה הקב"ה מה שא"א לקיימו דהא גלוי היה לפניו ית' שיעשו ישראל העגל ולא יצוה הוא יתברך בחנם ח"ו ואף שגלוי היה לפניו שיהיה להם תקנה אח"כ מ"מ אין שייך לצוות לעשות מצוה למי שאינו הגון בעת ההיא אלא שאפשר לומר שהיה ציווי גם למשה שהוא יקים את המשכן כמו שהיה אח"כ, ובמשה לא היה שום שינוי בשום פעם, ע"ז מביא ראיה שא"א כן דהא הוקם באחד בניסן ואז היה ציווי בפני עצמו כמפורש שם בפסוק (כנ"ל נכון בזה):

פרק לב

פסוק א

כי בושש משה כו' בתוך שש שעות דפירוש בושש אל תקרי בושש אלא בא שש שבי"ו בעת ערב בא השטן ואמר כבר בא שש ולא בא אבל לא שבי"ו בתמוז קודם חצות מכח יום המעונן בא השטן וערבב את העולם כדי להטעותם שבא שש אע"פ שעדיין לא היו דא"כ מאי וישכימו בבוקר כו' דמשמע שלא בא עד יום המחרת (ועיין אחר זה):

שאותו יום שעלה הוא מן המנין. משמע שהחילוק היה שהם חשבו יום העלייה דהיינו שבעה בסיון, ובאמת לא היה מן המנין כיון שעלה בבוקר ולא היה לילה שלפניו עמו, והקשו התוס' בפרק ר"ע (דף פ"ט) בשם ריב"ם מפ"ק דיומא בשלמא לר"ע משכחת לה דבי"ז בתמוז נשתברו הלוחות כ"ד דסיון וי"ז דתמוז מלו להו ארבעין יומין ובשיבסר בתמוז נחת אלמא חשבינן יום עלייה דהיינו יום ז' דסיון ואיכא ארבעים יום וארבעים לילה כשתחשוב לילה ששחר יום עכ"ל. פירוש וא"כ, גם לפי האמת הוה ז' בסיון מן המנין אלא שטעותם היה שסברו שביום י"ו שלמו הארבעים יום ובאמת לא נשלמו עד שיעבור עוד לילה שלאחריו, ועוד הקשו אם לא תחשוב יום העליה לא ישלימו ארבעים

יום האחרונים עד אחר יוה"כ כו' גם מ"ש רש"י בפרשת כי תשא שבי"ט בתמוז עלה קשה שאז לא תמצא ששלמו ארבעים אחרונים ביוה"כ ונ"ל לתרץ דברי רש"י דמ"ש רש"י בגמרא הם סבורים שאותו יום שעלה בו מן המנין, פירושו יום שעלה בו דהיינו שבעה בסיון הוא עצמו מן המנין בלא שום לילה ממילא נשלמו הארבעים יום ביום י"ו קודם הלילה שלאחריו וע"כ בא שטן בסוף יום י"ו ועירבב, אבל האמת דצריך גם לילה והיינו לילה שלאחריו ולא נשלמו עד אחר לילה, ואז בא משה בי"ז בבוקר ושיבר הלוחות, והיינו ממש כדעת התוס'. ועיין עוד לקמן מ"ש רש"י על פסוק ודבר ה' אל משה פנים אל פנים ושם תמצא דרך ישר ליישב פירש"י דכאן:

אשר העלו כו', עתה צריכים אנו לאלוהות. הך לאלהות הוא יתור לשון אלא היה לו לומר עתה צריכים אנו לאחר כיון שמשה נסתלק, אלא דה"ק שמשה היה איש ושייך בו סילוק אלא צריכים אנו לאחר שיהיה אלוה במקום משה שלא שייך בו סילוק, וע"כ כתב הרמב"ן דלא כרש"י דבאמת לא היו מבקשים העגל לאלוה רק למנהיג, והרא"ם תמה על הרמב"ן מהיכן למד דעת רש"י שבקשוהו לאלוה, ואינו תימה דכן משמע יתור לשון רש"י דכיון שהזכיר כבר שתלו החסרון בהעדר משה מחמת שמשה היה להם למורה דרך, א"כ די לומר צריכים אנולמורה אחר, ואע"פ שגם בפסוק הוזכר אלהים היינו מנהיג כי לא נזכר בפסוק חסרון העדר משה בשביל שהיה מנהיג שלהם ומורה דרך ע"כ אמר לשון אלהים שהוא מנהיג, משא"כ ברש"י שזכר כבר והיה מורה לנו:

פסוק ד

עגל מסכה כו' שיצא מתוך דימוסי בנין. פירוש דימוס שורה. שהיו המצריים נוטלין קטני ישראל ומניחין אותן בבנין והוקשה למשה וא"ל הקב"ה אם היו חיים היו רשעים וקח אחד מהם ותראה ולקח אחד מהם והוא מיכה שעשה פסל, וע"כ שמו מיכה שנתמעך בבנין:

פסוק יג

זכור לאברהם אם עברו על עשרת הדברות קשה מנלן דרשה זו דלמא לא אתא אלא למ"ש אח"כ אם לשריפה כו'. ונראה דתרווייהו מוכרחים דאי לדרשה דכאן לחוד קשה לא לימא אלא לאברהם לחוד, ואי לדרשה דשריפה והריגה לגלות לחוד קשה דלא לימא אלא ליצחק ונמצא אם יענה הקב"ה שלא יהיו נהרגים ופטורים מהריגה כ"ש דפטורים משריפה שהרי שרפה חמורה מהרג לכ"ע ברישׁ ד' מיתות (דף מ"ט:) ולא לימא לאברהם אלא ודאי לדרשה דעשרת הדברות, וא"ל לא לימא אלא ליעקב לחוד וכיון דפטורים אפילו מגלות כ"ש ממיתה ולא לימא ליצחק, דאין זה נכון שיזכיר האבות בדילוג אברהם ויעקב ולא יזכיר ליצחק ויהיה זה העדר כבוד ח"ו ליצחק וא"ל למה הוצרך רש"י לומר

אם לשריפה הרי אברהם אמאי לא אמר דלאברהם היינו דרוש דנסיונות לחוד ולשרפה הוא מכח כ"ש מיצחק, דיש לומר דודאי הזכירה לכולם עכ"פ בשוה דהיינו להנצל מעונש פרטי:

לאברהם ליצחק ולישראל, ק"ו לכסא של רגל אחת. רבים מקשים אמאי קרי ליה רגל אחת הא יהיה של ד' רגלים ע"י צירוף. ולק"מ דמידי דיש בו לסייע בעלמא ועכשיו לא מסייע אז אפי' אם תצרף אליו עוד לא יועיל לו דרך משל במאי דקי"ל לענין עדות דקי"ל תרי כמאה במקום שאין מועיל תרי כגון שיש שנים אחריני שסותרים עדותם לא מהני לנכחשים אפילו ימצא עוד צירוף לתרי קמאי ואפי' יסייעו להם עוד הרבה, ממילא הכי נמי כיון דזכות של שלשה לא מהני כאן אף דמהני בעלמא ממילא עוד הרבה זכות לא מהני הצירוף של קמאי אע"ג דזכות הד' מהניא פירוש לבדו וע"ז אמר ק"ו כו':

פסוק טו

משני עבריהם. היו האותיות נקראות בפ' הבונה (דף ק"ד) איתא א"ר חסדא מ"ם וסמ"ך שבלוחות בנס היו עומדים וא"ר חסדא כתב שבלוחות נקרא בחוץ ונקרא בפנים כגון נבוב בובן בהר רהב סרו ורס, ופירש"י ונקרא בחוץ האותיות הפוכות והתיבה הפוכה ולא אשמעינן אלא שהיה החקק נוקב את כל הלוח ולפיכך היו מ"ם וסמ"ך בנס עכ"ל. ובפירוש הרא"ם דברי רש"י דכאן דלא היו נקראים כתב יושר בחוץ. אבל לפי הנראה רש"י לא נתכוין לנס זה שהרי לא נזכר כאן נס זה דמ"ם וסמ"ך אלא כתב ומעשה נסים הוא על שהיו נקראות האותיות משני עבריהם והרבה מפרשים כתבו דהיה נקרא בפנים ובחוץ בשוה. ובזה קשה מ"ש כן נבוב בובן), ועוד יש דקדוק בלשון רב חסדא שאמר נקרא ב"פ ולא אמר נקרא בפנים ובחוץ אע"ג שהקריאות לא היו שוות ונ"ל דכוונת רש"י אינו כמו כוונתו בגמ' אלא כוונתו כאן שהיו ב' קריאות דהיינו דדרך הכתב שנכתב בצד זה אין בצד שבחוץ אלא האותיות הפוכות ואין שייך שם שום קריאה וכאן אע"פ שבצד החוץ לא היה כבפנים מ"מ היה נס שהאותיות היו כפשוטות אע"פ שהתיבה היתה הפוכה ושפיר היו יכולים לקרות שם בובן. וזהו כוונת רב חסדא שאמר כגון נבוב בובן דהיינו שהאותיות לא היו עכ"פ הפוכות ושפיר היו יכולים לקרות בחוץ בובן. ולרש"י בגמרא שלא היה בחוץ רק תיבה הפוכה ואותיות הפוכין ודאי קשה מהו שסיים כגון נבוב בובן והא לא היה לקרות בחוץ אפי בובן כיון שהאותיות היו הפוכין וצ"ל דאדרבה היא גופיה קמ"ל דל"ת מה שאמר תחילה שהיה נקרא בחוץ היינו ממש כמו בפנים בשוה מש"ה קמ"ל כגון נבוב בובן בצד החוץ ולא ממש כבפנים, כנ"ל בהאי מילתא בס"ד:

פסוק יח

קול ענות כו' המענין את נפש שומען כשנאמרין לו. הך כשנאמרין לו הוא לשון מיותר ברש"י ונ"ל דקשה יתור לשון אנכי שומע אלא היה לו לומר קול ענות לחוד, אלא נ"ל דיהושע היה נראה לו שיש שינוי בהקול מצד עצמו של הקול דהיינו קול מלחמה, ויש בזה צדדים, האחד קול נצחון, והאחד קול ניסה, והיה מסופק איזהו אמת, והשיב משה ששניהם אינם, אלא מצד הקול עצמו אין שינוי אלא מי שיודע הענין ושומע אח"כ קול זה אז יש להשומע עינוי כששומע אותו קול, אבל מי שאינו יודע הענין אז אין הבחנה מצד הקול, ע"כ אמר קול ענות אנכי שומע, פירוש אנכי שמעתי גוף הענין וע"כ נתהוה לי לעינוי זה הקול, מש"ה פירש"י קול חירופין וגידופין כו', כשנאמרין לו אלו חירופין וגידופין דאז דוקא יש עינוי בקול אבל לא מצד שמיעת הקול עצמו, כנ"ל נכון:

פסוק כא

מה עשה לך העם, כמה יסורין סבלת כו'. הרמב"ן כתב ע"ז ואין נכון בעיני שהרי החטא הזה מן החטאים שיהרג ואל יעבור עכ"ל ולי נראה דגם רש"י היתה עיקר כוונתו כן, והוא ע"ד דאיתא בפרק אלו נערות (דף לג:) אלמלי נגדוה לחנניה מישאל ועזריה הוו פלחו לצלמא, וכתבו התוס' שם ובפרק מקום שנהגו (דף נ"ג) ואי ע"ז הוה ח"ו שהיו משתחוים לו אלא צלם שעשאו לכבוד עצמו כו', ש"מ שקשים טפי יסורין מהריגה ומש"ה היו חנניה כו' עוברין משום היסורין, ע"כ אמר גם כאן משה לאהרן נהי דלאו ע"ז ליחייב עליה מיתה כאן, וא"כ אינך חייב לסבול היסורין מ"מ עדיין לא סבלת כלל יסורין אפילו התחלה, כי כמה יסורים סבלת ע"ז שהבאת עליו חטא זה מכלל דאי סבל יסורים לא הוה קשה מידי, כנ"ל נכון):

פסוק כד

ואומר להם, דבר אחד למי זהב כו'. קשה מה דבר אחד, והא אמר בפירוש פרקו נזמי הזהב אשר באזני נשיכם ונראה דה"ק דאמר אהרן פרקו כו' מן אזני נשיכם ובניכם, וזהו טורח ויבוא לידי שהייה כמו שפירש"י ואילו אמרתי מילתא דמשתמע לתרי אפי לא היה עליהם כ"כ חטא שאפשר להם לומר אנחנו הבננו שנקח מנזמים שלנו, אבל אני אמרתי דבר אחד מפורש שיקחו, מן הנשים והבנים כדי שתהיה שהייה והם לא די שלא עשו שהייה אלא מהרו והתפרקו מן נזמי עצמם:

ואשליכהו באש, ולא ידעתי שיצא העגל הזה, אמר לשון הזה שהוא מיותר דהא לא ידע כלל שיצא שום עגל, אלא נראה דה"ק ידעתי שיצא עגל שהרי כתיב ויצר אותו בחרט אלא לא ידעתי שיהיה בו רוח חיים שנעשה ע"י כישוף, ע"כ אמר הזה כמות שהוא עכשיו:

פסוק כט

מלאו ידכם, תתחנכו להיות כהנים למקום. גם בפרשת במדבר בפסוק ואני הנה לקחתי כתב רש"י שהיתה העבודה בבכורות וכשחטאו בעגל נפסלו והלוים שלא עבדו ע"ז נבחרו תחתיהם. וקשה דבזבחים (דף קט"ו) איתא ברייתא וגם הכהנים הנגשים אל ה' יתקדשו ר' יהושע בן קרחה אומר זו פרישת בכורות, פירש"י אע"פ שרגילין לגשת אלי העיד בהן שלא יעלו בהר, רבי אומר זו פרישות נדב ואביהוא, כלומר לא נקראו בכורות כהנים אלא מי הן הכהנים הנגשים שהוזהרו כאן לפרוש מן ההר זה נדב ואביהוא שנעשו מסיני כהנים הרי דלר"י בן קרחה לא הופסלו בכורות מן העבודה בהר סיני ממילא הופסלו מן הקמת המשכן, כדתנן בהדיא במתני' דשם עד שלא הוקם המשכן הותרו הבמות והעבודה בבכורות, ומשהוקם המשכן נאסרו הבמות והעבודה בכהנים. ולרבי היה פסול הבכורות בהר סיני ושם נבחרו הלוים דלא כמתני'. א"כ דברי רש"י כאן דלא כמאן דכתב זמן הפסול משעת העגל והרא"ם כתב דרש"י כרבי דהפסול היה מהר סיני ואע"ג דבאותה שעה כשרים היו מ"מ הקב"ה ידע העתידות ויש גנאי גדול שהם יקריבו העולה ולא כמאן דאמר שהכהנים הנגשים הם הבכורות, ואף שרש"י עצמו כתב בפרשת יתרו שהכהנים הנגשים הם הבכורות וכן על פסוק ונערי בני ישראל מ"מ כאן כתב דלא כמ"ש שם כי כן מנהגו של רש"י בכמה מקומות ע"כ דבריו ובאמת לא דק הרב בזה בדעת רש"י בפירושו דיסתור רש"י דברי עצמו, ותו דיסתור משנה מפורשת שם, מלבד הדוחק במ"ש שנפסלו בהר סיני מכח מעשה שאחריו ואני אומר שיש דקדוק בלשון רש"י שכתב כאן תתחנכו להיות כהנים ולא אמר לכהונה אלא ודאי דאין הפסול בבכורות אלא משהוקם המשכן דאז יהיה קדושה יתירה והשראת שכינה, וע"כ אמר רש"י תתחנכו עכשיו להיות אח"כ בזמן שיוקם המשכן לכהנים וכאן לא התחילו עדיין בעבודה:

פסוק לה

ויגף ה' את העם, מיתה בידי שמים לעדים בלא התראה. הרא"ם הקשה דכיון שהעונש בידי שמים מה צריך לעדים, ועוד קשה מאי שנא ממיתת הדרוקן שהיא בלא עדים. ונראה דרצה להודיע שבשביל, החטא הוא נענש, דבשלמא בהדרוקן יש שם ראיה לזה דהא נעשה על ידי בדיקת המים משא"כ בזה דכיון דאמרינן כיון שניתן רשות למשחית אינו מבחין בין צדיק לרשע א"כ יאמרו צדיק היה, ע"כ בא עונש זה למי שעבר במזיד בפני עדים דוקא:

פרק לג

פסוק יא

ושב אל המחנה כו', ובי"ט עלה שנאמר ויהי ממחרת כו'. בפ' יתרו פירש"י שהרי בי"ז בתמוז ירד ושיבר את הלוחות ולמחר עלה בהשכמה כו' ש"מ שבי"ח עלה, וכן בפ' עקב כתב באותה עלייה נתעכבתי ארבעים יום נמצאו כלים בכ"ט באב שהוא עלה בי"ח. ועוד הקשו התוספות בפרק ר"ע (דף פ"ט) וכאן הקשה אותה הרא"ם על מ"ש רש"י אח"כ כאן ובר"ח אלול נאמר לו ועלית כו' בעשרה בתשרי כו' והלא מר"ח אלול עד י' תשרי אין כי אם ל"ח יום שלמים עם לילותיהם דהיינו יום העלייה אינו מן המנין כיון שאין לילו עמו וחדש אלול נחשב כ"ט ימים, ואף אם נפרש דבריו שיום שלשים באב קרא ראש חודש אלול מפני שר"ח אלול שני ימים יום שלשים של אב ויום אחד של אלול כמנהג כל החדשים שאחר החדשים השלמים עדיין לא יהיו מן ל' באב עד בקרו של יוה"כ רק ל"ט שלמים. אבל נ"ל שמה שכתב רש"י בי"ח תמוז עלה ובמקום אחר כתב בי"ט לתמוז מפני שבשילהי תענית אמרו שבתשעה באב נגזר על אבותינו שלא יכנסו לארץ, והביאו ראיה מהמקראות ומברייתא, דתניא בכ"ט בסיון שולחו המרגלים וכתיב וישובו מתור הארץ מקץ ארבעים יום. והקשו בגמרא ארבעים יום נכי חדא, ותירץ אביי תמוז דהאי שתא מליוה דכתיב קרא עלי מועד לשבור בחורי, ורש"י כשרוצה לפרש החשבון של ארבעים יום וארבעים לילה לפי מנהג החדשים תמוז חסר לעולם אומר בי"ח עלה שלפי חשבון זה כלים ארבעים יום עם לילותיהם בבקרו של אב ויכלו ארבעים יום האחרונים בבקרו של יוה"כ, וכשרוצה לפרש החשבון של ארבעים יום וארבעים לילה לפי מה שאמרו בתלמוד תמוז דההיא שתא עברוהו אמר בי"ט בתמוז עלה שעכשיו כלים בבקרו של יוה"כ. ועל הקושיא מן ר"ח אלול עד י' תשרי תירץ דאע"ג דאמרו שבר"ח אלול עלה אין הכוונה שעלייתו היתה בר"ח אלול אלא לומר שחשבון הארבעים יום של ישיבתו בהר שהם נמנים מיום עלייתו לא יהיה רק מר"ח אלול דהיינו מל' לאב שהוא גם כן ר"ח אלול, אבל עלייתו ממש בכ"ט לאב היה כו', עכ"ל הרא"ם, ואין דבריו נכונים, דמ"ש תחילה דתמוז דההיא שתא מליוה ומייתי ראיה מן דברי אביי, זה דבר בטל דהא על מרגלים קאי אביי, וזהו בשנה שניה ומעשה העגל היה בשנה הראשונה וזה הקשה בנ"א. ותו מה שתירץ דרש"י כתב לפעמים לפי דברי התלמוד דתמוז היה מלא ולפעמים אומר לפי סדר השנים, זה דבר שלא ניתן להכתב דהיאך יאמר רש"י נגד התלמוד לפי דעתו, גם מה שתירץ דמ"ש, בר"ח אלול עלה לא עלה ממש אין פירוש זה צריך סתירה. והנלע"ד דהכל ניחא, דבענין ארבעים, יום מיום העלייה יש ב' דרכים, האחד שיש למנות דוקא שלימים

והיום הולך אחר הלילה כמעשה בראשית, וא"כ יום העלייה שהיתה בבוקר אינו מן המנין אלא מיום שאחריו, וזהו הדרך של דברי רש"י לעיל במ"ש במעשה עגל סבורין הם שיום העלייה מן המנין כפי מה שמובן לכאורה מדבריו, והדרך השני שאף יום העליה מן המנין דהיינו שלא נשלם עד אחר לילה של אחריו, וזהו פירוש התוס' פרק ר"ע (דף פ"ט) כמו שזכרתי לעיל, וכבר זכרתי שם שאי אפשר להתיישב שם אלא כפירוש התוס' ושגם רש"י נתכוין לזה כמו שכתבתי שם, זהו בארבעים יום הראשונים. ובארבעים יום אמצעים ושלישים נוכל ליישב כפי שני הדרכים, דאם נפרש שאין יום העלייה כלל מן המנין צ"ל שארבעים יום האמצעיים מתחילים מן י"ט בתמוז דהיינו שבי"ח עלה ונשלמו בכ"ט אלול בערב, ולסוף היום של כ"ט אלול ירד, ואם נפרש כפירוש התוס' דיום העליה מן המנין עם לילה שאחריו אז אנו אומרים שבי"ט בתמוז עלה והוא מן המנין ונשלמו ארבעים יום בבקרו של יום כ"ט אלול, ולענין ארבעים יום אחרונים ע"כ כפירוש התוס' דהיינו שביום ל' לאב שהוא ר"ח אלול עלה וממנו המנין מתחיל ונשלם בבקרו של יוה"כ ארבעים יום. והשתא ניחא הכל כיון דבארבעים אמצעים ניחא לתרווייהו הן אם עלה בי"ח תמוז הן בי"ט תמוז ע"כ פירש"י פעם כן ופעם כן, משא"כ בארבעים הראשונים והשלישים (כנ"ל):

ומשהוקם המשכן לא נדבר עמו עוד אלא באהל מועד. צריך הבנה דעת רש"י למה הביא זה וכן בפ' זו לעיל בפסוק כי בושש משה הביא רש"י והוקם המשכן באחד בניסן, והוא ללא צורך וכבר כתבתי לעיל ישוב ע"ז אבל אחר העיון במקום זה נ"ל ליישב באופן אחר יותר נאות. דמצינו בפסוק וידבר ה' אלי לאמר בפר' דברים דפירש"י אבל משילוח מרגלים עד כאן לא נאמר וידבר אלא ויאמר ללמדך שכל ל"ח שנה שהיו ישראל נזופים לא נתייחד ממו הדבור בלשון חיבה פנים אל פנים ללמדך שאין השכינה שורה על הנביאים אלא בשביל ישראל, והו"א דגם כאן במדבר במעשה העגל דהיו ישראל נזופים לא היתה השכינה שורה על משה בחבה פנים אל פנים עד שהוקם המשכן ויש הוכחה לזה מפסוק ויקרא אל משה וידבר ה' אליו מאהל מועד לאמר דהיינו אחר הקמת המשכן ש"מ שקודם הקמת המשכן לא היה הדבור עם מכה דרך חיבה בלשון דבור, וא"כ קשה מ"ש ודבר עם משה, ע"ז תירץ רש"י דאינו כן אלא דודאי גם קודם הקמת המשכן היה הדבור עם משה ומה שנרמז בויקרא שמאז דוקא היתה הקריאה והדבור היינו דוקא מתוך אהל מועד אבל לא קודם לזה. ובהא ניחא גם בההיא דלעיל שמפרש רש"י שמעשה העגל היה קודם לצוואה של המשכן וכדי של"ת אם כן למה נאמר בצוואה של המשכן וידבר ה' אל משה לאמר ויקחו לי תרומה כו' לזה כתב שם והוקם באחד בניסן כלומר

שאז דוקא היה הדבור מאהל מועד כמו שכתב כאן, וזהו כוונתו גם שם וקיצר וסמך על מה שיכתוב כאן:

פסוק יב

ראה אתה אומר אלי כו' ואשר אמרת לי הנה אנכי שולח מלאך אין זה הודעה. כתב. הרא"ם שבוש נפל בספרים והיה לו לכתוב שאמרת לי ושלחתי לפניך מלאך וגרשתי שהוא אחר מעשה העגל, ואע"ג שפירש"י שם כאן נתבשר שעתידין לחטוא ושכינה אומרת כי לא אעלה בקרבך מ"מ מאמר ושלחתי לפניך שהוא אחר מעשה העגל הוא העיקר, וכן הוא בשמות רבה א"ל הקב"ה כבר אמרתי לך ושלחתי לפניך מלאך כו'. והרמב"ן הקשה על, רש"י דלמה לא אמר כן תחלה בשעה שנאמר לו הדבור וכי יבקש עתה להרויח בעבור מעשה העגל. ונ"ל דגירסא שלפנינו ברש"י צודקת דבאמת דבור דלעיל דהנה אנכי שולח מלאך ודבור ושלחתי לפניך מלאך חדא נינהו, אלא דבדבור דלעיל יש מקום לומר דבאמת לא תזוז השכינה מקרב ישראל אלא דהמלאך יהיה מנהיג שלהם כמו משה שהיה מנהיג ישראל והשכינה היתה בודאי שרויה ביניהם ע"כ בא הדבור דכאן ושלחתי לפניך מלאך וכתיב אחר זה כי לא אעלה בקרבך ש"מ שלא תהיה שם השכינה ביניהם אלא המלאך לחוד. נמצא דגם מקרא דלעיל ג"כ פירושו בדרך זה וזה מוכח מדכתב רש"י לעיל נתבשרו כו' ושכינה אומרת להם כי לא אעלה בקרבך הרי שלא הביא רש"י סילוק שכינה רק מכח קרא דכאן, וע"כ לא אמר משה לעיל כלום דשמא הכוונה לטובה כמו שזכרנו. ומ"ש רש"י שם נתבשרו פירושו אחר שיבוא גם הדבור השני ומ"ש במדרש שמות רבה מכח קרא דכאן כוונתו להביא הפירוש של פסוק דלעיל שהוא מכח קרא דכאן והכל ניחא:

עוד הקשה הרא"ם מאחר שלא היה חפץ שילך שום מלאך עמו איך אמר ואתה לא הודעתני את אשר תשלח עמי והלא אין מי שילך עמו חוץ מהש"י ומלאכיו ואחר שלא ירצה שילך שום מלאך לא נשאר, שילך עמו רק השם בעצמו ב"ה, ודחק עצמו לתרץ זה. ולק"מ דהך ידיעה אין פירושה כמו שאר ידיעות דהיינו ידיעה מה שהוא מסופק כבר אלא פירושו לשון אהבה כמו ואדם ידע את אשתו, וע"כ אמר אתה לא חבבתני בענין אשר תשלח עמי מלאך אלא צריך אתה בעצמך לילך עמנו, ופירוש זה מוכח דאל"כ אין לשון רש"י מיושב במה שאמר אין זה הודעה שאין אני חפץ בה, דמה בכך שאינו חפץ עכ"פ הודעה היא שעכשיו ידע מה שלא ידע תחילה אלא על כרחך דלענין מילוי תשוקתו ומחשבתו קאמר דלא נעשה כן בשליחות המלאך עמו, וכן פירוש ידעתיך שאמר אח"כ כפירש"י הכרתיך הכוונה כן היא:

פסוק יג

ועתה, אם אמת שמצאתי חן. קשה טובא היאך עשה ספק במה שאמר לו הש"י וגם מצאת חן בעיני משמע בבירור. ונ"ל לפרש דבמאמר וגם מצאת חן כו' יש ב' פירושים, האחד דרך הבטחה פשוטית והוא על צד האמת, והב' דרך תנאי דנקשר עם מה שלפניו שאמר ידעתיך בשם דהיינו כשיתקיים זה יתקיים זה. ובדרך זה י"ל כיון שלא נתקיים ידעתיך בשם שהרי לא הודעתני ממילא לא נתקיים גם מצאת חן, וע"כ אמר אם אמת שמצאתי כו' כלומר שההבטחה היתה כפירוש הא' שהוא על צד האמת. כן נראה לפרש מאמר אם אמת שמצאתי בדברי רש"י, אבל קשה עדיין מי הכריע רש"י להוסיף מלת אמת דאמאי לא נפרש הפסוק דה"ק משה דשאלת הודיעני תלוי במאמר אתה הודעתני כלומר כיון שהודעתני שמצאתי חן בעיניך ע"כ אני מבקש הודיעני כו' כיון שזה תלוי בזה ונראה בזה דרש"י נזהר שלא נאמר דמה שאמרה ועתה אם מצאתי כו' כפירוש השני שהוא תנאי נוסף על הקודם כאילו אמר ועתה אם מצאתי חן כו' אני מתפלל הודיעני כי כן מורה פ טו, וכמו שמצינו באסתר שאמרה אם מצאתי חן בעיניך, וזהו אינו דהרי כבר הובטח על מציאת החן, ע"כ צריך רש"י להוסיף ולומר אם אמת מה שכבר הובטחתי שמצאתי חן כו'. וכבר ביארנו מהו הספק בזה, (כנלע"ד נכון):

וראה כי עמך הגוי הזה שלא תאמר ואעשה כו' זה שייך לבקשת ידיעת שכר מציאת החן דמשה היה מתייירא שלא יאמר לו הקב"ה מציאת חן שלך הוא שאכלה את ישראל ח"ו ואת זרעך אגדל, זהו א"א שעמך הם מקדם והם מצאו כבר חן בעיניך ואם החטא מבטל החן כ"ש שיהיה בטל חן שלי, וא"כ הדרא בקשתי לדוכתה שאדע מהו שכר מציאות החן (כנלע"ד נכון כוונת רש"י):

פסוק טו

ויאמר אליו, בזו אני חפץ. הרמב"ן כתב ע"ז חלילה שיאמר אם אין פניך הולכים אחר שהבטיחו פני ילכו ונראה לי לפרש דהשי"ת אמר והניחותי לך דמשמע שאין עושה כן אלא בשביל נחת רוח למשה לא בשביל ישראל, ונפקא מינה מזה כשימות משה יחזור לשליחות מלאך, על זה אמר משה אמת שבזו אני חפץ. אבל לא מטעמך, אלא אם אין פניך הולכים אל תעלנו מזה דהיינו כלל ישראל תלוים בזה. ועוד נראה דרך אחר קרוב יותר לפשוטו, דבמאמרו יתברך משמע שאין מניעת הליכת המלאך דבר הכרחי לקיום ישראל אלא נחת רוח בלבד כמשמעות לשון והניחותי לך שאינו אלא נחת רוח, על זה השיב משה רבש"ע לא נחת רוח בלבד יש בזה אלא קיום המין ישראל והוא הכרחי, ע"כ אמר אני חפץ בזה מצד ההכרח כי ע"י מלאך אל תעלינו מזה כלל בשום אופן. ובגמ' פ' אחד דיני ממונות (דף ל"ח) איתא דאמר ר' ישמעאל הימנותא בידן דאפילו בפרוונקא

נמי לא קבילניה דכתיב אם אין פניך הולכים כו', משמע דלזה אתא יתורא דהאי בקשה דמשה ולא סגי ליה בדבור הקב"ה פני ילכו כו', ובג"א תירץ קושיית הרמב"ן בזה אבל לשון רש"י שכתב בזה אני חפץ לא משמע כן כלל:

פסוק יח

ויאמר הראני נא וגו', ראה משה שהיה עת רצון. וכשביקש בקשה השניה דהיינו שלא תשרה שכינה על או"ה לא שייך שם שראה שהיא עת רצון ואפילו הכי הוסיף לשאול, וא"כ למה כתב רש"י כאן הטעם מאחר שהיה עת רצון על כן הוסיף לשאול, ואף, על גב דיש חילוק בין שאלה השלישית שהיא דבר גדול ובין שאלה השניה מכל מקום מנליה לרש"י לחלק בזה. ונראה דאין קושיא במה שמוסיף לשאול דודאי כל מה שיש לאדם לשאול שואל בפעם אחת, ואע"ג דמצינו במדרשבמדרש במשל לכושי ששואל תחילה דבר קטן כו', מ"מ אינו מן הנמנע גם כן לשאול בפעם אחת הרבה דאולי ימלאו לו בקשתו באחת מהן לכל הפחות, אלא דכאן בבקשה שלישית שאנו רואין שלא זכרה תחילה ע"כ צריך טעם לבסוף מאי סבר, ע"כ צריך לומר שראה עת רצון כו' ולכן ביקש אפילו שאלה גדולה:

פסוק יט

ויאמר אני אעביר וגו', הגיעה השעה שתראה בכבודי הרא"ם פירש שזה הכריח רש"י מדאמר שי"ת אני אעביר כו' דהיינו סדר תפלה שבו יקובל תפלת כל שואל, לא ראיית הכבוד, ואין זה תשובה על בקשת ראיית הכבוד, אלא ע"כ שמפני שגם בזולת בקשת ראיית הכבוד כבר הגיעה השעה שצריך ללמדך סדר תפלה, מפני שאמרת זכור לאברהם כו' אתה חושב שאם תכלה זכות אבות אין תקוה לשואל, וא"כ כבר הגיעה השעה ללמדך סדר תפלת כל שואל שבו תקובל שאלתו אף אם לא היית שואל ראיית הכבוד ומאותו סדר תפלה שאלמדך תשיג בקשת ראיית במה שארשה אותך ע"כ. ולי נראה דקשה לרש"י כפל לשון אני אעביר אני למה לי, ע"כ פירש דה"ק אני מצד עצמי בלא בקשתך מוכן שאעביר כל טובי כו' וללמדך סדר תפלה וזהו ע"י שתראה בכבודי כו':

כי רחמי לא כלים, פירוש כשם שהוא יתברך בלתי שיעור ותכלית כך מדותיו בלי שיעור וגבול על בריותיו, משא"כ זכות אבות שבא ע"י אדם שיש בו שיעור יש לחוש שיכלה השיעור:

וחנותי את אשר אחון. אותן פעמים שארצה לחון. נראה פירושו דלאו כל אדם זוכה לחנינות ואותו אדם שזוכה לחנינות לאו, כל העתים שוות לו בזה אלא לפרקים, ע"כ אמר כל זמן שיהיה חנינה או רחמים יהיה ע"י קריאת ה' ה'. וזהו שאמר רש"י אחר כך

את שאחפוץ לרחם. וברא"ם גורס עת שאחפוץ בעי"ן, וכן הגיה בג"א. אבל אין הכרח לזה לפי מה שזכרתי דמ"ש רש"י עתים אענה פירושו הן מצד הזמן הן מצד האדם:

פסוק כא

הנה מקום אתי, בהר אשר אני מדבר. החילוק שבין פירוש זה לפירוש המדרש הוא. דלפירוש זה היה הצור על ההר, וע"ז הראה לו הקב"ה סימן היכן הוא הצור דהיינו באותו מקום שאתה אתי בשעת דבורי עמך דהיינו בהר שם יש מקום להגן עליך, ולפי המדרש אין הכוונה לפרש שההר על הצור אלא אמר סתם שיש איזה מקום שכינתי שם ונצבת על הצור:

פרק לד

פסוק א

פסל לך כו' נתעשר משה הרבה, נקט לשון הרבה דלא תקשה הא אמרינן אין השכינה שורה אלא על חכם עשיר ועניו וא"כ כבר היה עשיר לזה הוסיף מלת הרבה:

פסוק ה

ויקרא בשם ה' כו' מתרגמינן וקרא בשמא דה' הרא"ם פירש דיחוייב מזה שהיה משה הקורא שאילו היה ה' קורא היה מתורגם וקרא בשמא ה', שפירושו ויקרא ה' בשם ע"כ וג"א כתב אין הפירוש ויקרא בשם ומי הקורא ה' דזה לא יתכן דלא נכתב בשם מי קרא, אלא פירושו שהוא יתברך קרא בשם ומלמד למשה סדר תפלה אשר יקרא בשם ה' ע"כ, ובתוס' פ"ק דר"ה (דף י"ז) כתבו בשם רבינו נסים דאין מונין שם הראשון שיש פסיק בין השמות, משום הכי אמר קרא הקב"ה ששמו ה' קרא ה' רחום כו', הרי דעכ"פ הקריאה קאי על השי"ת לא על משה, אלא שהפלפול שם אם שני השמות ה' ה' שניהם ממנין י"ג או לא, ודעת רש"י נראה דמש"ה מביא התרגום דל"ת דאף ה' שלאחר בשם הוא מן המנין, ע"כ אמר בשמא דה' בדל"ת שאינו אלא פירוש על בשם שהקב"ה קרא לפני משה בשמו שהוא ה', וכן אמר ה' ה' וכו':

פסוק ו

ה' ה' כו' קודם שיחטא. שהרחמים באותה שעה להגן שלא יחטא ואם בכל זה יצרו תוקפו וחוטא וישוב מקבלו:

אל, אף זו מדת רחמים. א"ל מה צורך למדת רחמים זו כיון שיש כבר ב' מדות רחמים. כבר כתבו המקובלים דאל הוא רחמים גמורים ורש"י פירש במקום אחר דאל הוא מדת הדין הקשה כמו ואת אילי הארץ לקח, נראה דהכי ס"ל דאל מורה על תוקף גדול וזה שייך, הן לתוקף רחמים גמורים טפי משם בן ד', הן לתוקף מדת הדין, וכאן הוא מורה על תוקף רחמים כיון שהוא דרך תפלה:

פסוק ז

נוצר חסד, שהאדם עושה לפניו פירוש שאין מנכה לו מזכיותיו בשביל טובה שעשה עמו. וזה פירוש נוצר שהוא שומר לו ואינו מפסידו ממנו:

ונקה לא ינקה כו' מנקה הוא לשבים. אע"ג דכבר נזכר זה במדת לאחר שיחטא וישוב, ותו קשה מה צורך להזכיר בתפלה מדת לא ינקה, וי"ל דשניהם רחמים דלשבים הוא מנקה לגמרי ודומה כאילו לא עשאו מעולם, ומדת לא ינקה מורה על שאינו נוקם כראוי ואין שבים אלא לא ינקה לחוד אבל מ"מ אין מכריתו מן העולם:

פסוק ט

ילך נא ה' בקרבנו, כמו שהבטחתנו, הוכרח רש"י להזכיר זה שהוא ללא צורך לכאורה. ונראה דהך נא ע"כ אינו לשון בקשה דא"כ היה לו לומר נא ילך ה' אלא ע"כ הוא לשון עכשיו כתרגומו כען וא"כ קשה למה הוצרך להזכיר זה שיהיה עכשיו, ע"כ פירש שכבר הבטחתנו ע"ז ובודאי יתקיים מאמרך אלא בקשתי שתלך עכשיו ותיכף עמנו ולא תמתין בזה על עת אחר, אבל בבקשה שנייה שזכר ונחלתנו לא היתה התפלה שתהיה זה תיכף דהרי לא נזכרהבטחה ע"ז לעיל אלא פני ילכו, דזהו בקשה ראשונה אבל על בקשה שנייה לא השיב שם הוא יתברך ע"ז ע"כ ביקש כאן שתתקיים, ע"כ הוצרך הוא יתברך לומר אעשה נפלאות:

פסוק טו

ואכלת מזבחו, כסבור אתה שאין עונש. הוצרך להוסיף זה דקשה דתחילה אמר וזבחו לאלהיהם ואח"כ אמר מזבחו דהיינו לצורך עצמו ע"כ פירש דה"ק פן תכרות ברית כי תבא לידי עבירה עמהם במה שהם זונים אחרי אלהיהם שהוא דבר היותר חמור והדר פירש מה הוא זה שמביא לידי אותו החטא החמור אומר לך כי ואכלת מזבחו כלומר שאינו לשם ע"ז אלא לסעודת משתה שלו ואתה אוכל דברים כשרים כדאיתא בפ"ק, דע"ז (דף ח') אע"פ שאוכל משלו כו' ע"כ אמר רש"י כסבור אתה שאין עונש על זה. ובאמת זה מביא לידי ולקחו מבנותיו כו' מכח זה והזנו את בניך לאלהיהם, ע"כ השמר לך שלא תכרות עמו ברית:

פסוק כא

בחריש ובקציר תשבות למה נזכר חריש וקציר פירוש דהא הרבה מלאכות נאסרו בשבת אלא דקאי על איסור שביעית ולא על שנה שביעית עצמה דכבר מפורש בה אלא אתוספת שביעית דהיינו ערב שביעית ומוצאי שביעית, זה דברי ר"ע בפ"ק דר"ה (דף ט') והי"א שמביא רש"י הוא דברי ר' ישמעאל דס"ל שם דבחריש וקציר מיירי בשבת וקמ"ל דקציר שהוא מצוה מותר לקצור בשבת דהיינו עומר וקרי ליה מצוה משום דבעינן דוקא שיהיה

נקצר בפירוש לשם עומר, משא"כ בחרש שאם נחרש סתם די בכך ע"כ אין קרוי מצוה אפי' אם חרש לשם עומר, ע"כ אמר מה חרישה רשות פירוש אפילו אם חרש לשם עומר כיון שאין הכרח לזה. ותוספת מחול על קודש יליף ר' ישמעאל מן ועניתם את נפשותיכם, בתשעה דהיינו שמתחיל להתענות מבעו"י אין לי אלא יוה"כ שבתות מנין ת"ל תשבתו יו"ט מנין ת"ל שבתכם ור"ע האי ועניתם מאי עביד ליה לכדתניא כו' כל האוכל ושותה בתשיעי כאילו התענה כו', והקשה הרא"ם כי היכי דלר"ע ילפינן כל תוספת חול על הקודש מחריש וקציר לחוד ה"נ נילף לר' ישמעאל מן ועניתם דכתיב גבי יוה"כ ולמה לי קרא דשבת ושבתכם לענין שבתות ויו"ט ותירץ דמילתא דאתיא בק"ו טרח וכתב לה קרא ובחנם טרח בזה לפע"ד דודאי מיוה"כ לחוד לא מצי למילף שאר תוספת דאיכא למפרך מה ליוה"כ שכן ענוש כרת, אבל החריש וקציר שפיר ילפינן מינייהו לכל דבר עוד כתב הרא"ם בשם התוס' שהקשו כיון שמקרא דמקץ שבע שנים במועד שנת השמיטה בחג הסוכות שבפרשת וילך משמע דבשנה ראשונה של שמיטה קמיירי ולמה נקראת שנת השמיטה, שעדיין שמיטה נוהגת בה כגון בקציר של שביעית היוצאת למוצאי שביעית א"כ לר"ע דדריש בחריש וקציר לתוספת ל"ל קרא דמקץ שבע שנים לתוספת, ותירצו דאי מהתם מקרא דמקץ שבע שנים הו"א דנוהג שביעית בשמינית לאסור פירות שביעית בשמינית ולאסור בסחורה, אבל לחרוש ולקצור לצורך אותה תבואה של שביעית כו', וכתב ע"ז הרא"ם אך קשה דלר' ישמעאל דנפקא ליה תוספת מועניתם למה לי קרא דמקץ כו' והשאיר בצ"ע ולי נראה לתרץ דאי מקרא דמקץ לחוד הו"א דאין תוספת אלא במוצאי שביעית לחוד אבל לא קודם השביעית, וכסברא זו איתא בתוס' פ"ק דר"ה שם בשם ר"ת על קושיא אחרת לומר דהו"א דוקא תוספת דקודם שביעית קמ"ל אפילו לאחר שביעית, ואנן נימא איפכא דה"א דוקא אחר שביעית כיון שכבר תפסה קדושת שביעית משא"כ קודם שביעית, וסברא זו מצינו לענין טעות בכתיבת השם דאם יש טעות במה שאחר השם כגון כ"ם מאלהיכם שאינו נמחק שכבר קדשו להשם כדאי' ביו"ד בסי' רע"ו, ה"נ כאן יש סברא קמ"ל קרא אחרינא דגם לפני השביעית יש תוספת, ובזה מתורץ גם קושיית התוס' שזכר הרא"ם עוד העלה הרא"ם בצ"ע מה שהוקשה לו לר"ע לכתוב בחריש ובקציר ולשתוק קרא דמקץ ולי נראה דקרא דמקץ אין שם יתור אלא דאנו נותנים טעם למה נקרא שנת השמינית שנת השמיטה ובכתוב אין שם יתור דהא צריך ליתן סימן באיזו שנה הוא מדבר ונתן סימן בזה:

פסוק כג

כל זכורך, כל הזכרים שבך. הרא"ם וג"א ביארו כל אחד לפי דרכו כוונת רש"י ובדרכיהם אינו עולה על לב הקורא להתיישב בדבר. ולענ"ד דכן כוונת רש"י דלפי הנראה פירוש כל זכורך כמו כל הזכרים שלך כמו בנך בתך שפירושו בן או בת שלך, וע"ז קשה דכיון שהתורה הזהירה על כל אחד מישראל, שזכרים שיש לו יראו פני ה' ולמה לא זכר אותו עצמו כמו שכתוב אצל שמירת שבת אתה ובנך כו' ע"כ פי' דפירוש הפסוק דכל הזכרים שישנן בך ישראל וא"כ כולן בכלל, (וזהו פירוש נכון לכל משכיל).

פסוק כו

ראשית בכורי אדמתך כו' בשבח ארצך. לכאורה משמע דמלשון אדמתך ילפינן שבעה מינים. והקשה הרא"ם ע"ז דהא בפרשת כי תבא ילפינן זה מג"ש דארץ ארץ ודחק לומר דאדמתך היינו ארץ ולא תיקן בזה כלום דהא ארץ ארץ בג"ש הוא בלאו הכי שם. ונ"ל דודאי עיקר הלימוד דז' מינים היינו מג"ש דארץ אלא דעכ"פ הוצרך כאן לומר אדמתך דבלאו הכי הו"א דבכור כל היינו מכל דבר שבעולם אפי' אינו מפרי הארץ והו"א דבפירות יש חיוב בשבעה מינים דוקא ובשאר דברים יש חיוב בכל דבר מכח קרא דכאן, ע"כ כתב כאן אדמתך דהחיובדוקא ממה שהוא באדמתך והיינו משובח דאדמתך שנזכר במקום אחר, אבל כאן אין בא להורות על המשובח אלא דכיון שכבר נזכר שבעה מינים שנשתבחה בהם א"י, ע"כ הזכיר כאן רש"י המשובח:

ודבש הם תמרים. לא הדבש ממש דא"כ אין כאן ז' מינים אבל מזית שמן אין חשש לומר שמן ממש דהא כתיב תחילה זית ואח"כ שמן, זית העושה שמן קאמר, אבל בפרשת כי תבא איתא ברש"י, זית שמן זית אגורי ששמנו אגור בתוכו ונראה דכאן לא בא רש"י לתרץ דהא אינו מז' מינים אלא דלפי מה, שזכרנו דכאן נזכר אדמתך דהיינו למעוטי שאר דברים שאינן מפרי האדמה ע"ז צריך לתרץ ודבש דל"ת דהוא דבש דבורים וא"כ אינו מן האדמה לזה אמר שהוא דבש תמרים:

לא תבשל גדי וכו', אחד לאכילה ואחד לבישול הרא"ם כתב וא"ת מאי שנא בשר בחלב מכל איסורין שבתורה שבכולן כתיב לשון אכילה וכלל בו גם ההנאה ואילו הכא חלקן הכתוב וכתב אזהרה אחת לאכילה ואחת להנאה ותירץ הרמב"ם בס' המצות (מל"ת קפ"ז) שלא היה אפשר לכתוב באיסור בשר בחלב לשון אכילה לפי שכל איסור שנכתב בו לשון אכילה אינו עד שיהנה ממנה באכלוהו אבל אם פתח פיו ובלעו או אם אכלו חם עד שנשרף גרונו וכאב בעת אכילתו פטור חוץ מבשר בחלב דחייב כמ"ש בפרק שני דפסחים (דף כ"ה) לפיכך לא כתב בו לשון כולל בו האכילה וההנאה ע"כ. ובג"א טרח

הרבה לתרץ למה לא כתב כאן לשון אכילה ואיני יודע למה לא תירצו כמ"ש ביו"ד סי' פ"ז דהוציא אכילה בלשון בישול לפי שאין חיוב באכילה אא"כ הוא דרך בישול כו':
גדי כל ולד רך במשמע ואף עגל וכבש כו'. קשה דאמאי לא נימא אף בהמה טמאה במשמע ולד רך ממנה יהא חייב ובגמרא פרק כל הבשר אמר שמואל גדי להוציא את הטמאה נראה לתרץ דהא דילפינן דגדי משמע ולד רך מדכתיב גדי עזים א"כ דוקא במין בהמה טהורה מיירי דומיא דעזים שאצלו שם יש עליו שם גדי בעודנו רך, אבל בטמאה אין עלין שם זה. וא"ת א"כ למה יליף שמואל להוציא טמאה מיתורא דגדי תיפוק ליה אפילו אם נכתב חד גדי אנו ממעטים טמאה דאינו גדי וי"ל דהא ע"כ אנו מרבים אפילו מה שאינו גדי דהיינו בשר בהמה גסה וזה ע"כ אתיא לחיוב דאי גדי דוקא למה הוצרכה תורה למכתב בחלב אמו יצא בשר עוף שאין לו אם והלא אינו גדי אלא ע"כ גדי לאו דוקא הו"א דה"ה בשר טמאה קמ"ל יתורא דגדי. והשתא ניחא נמי למה באמת לא כתבה תורה בשר סתם דא"כ הוה משמע גם טמאה. וא"ת כיון דחזינן רבוי ומיעוט דהיינו דיש גדי מיותר ובא למעט מה שאינו גדי, ויש כאן רבוי דהיינו מדאיצטריך רחמנא למכתב בחלב אמו פרט לעוף ש"מ דגדי לאו דוקא ואף שאינו גדי אסור מנלן דהרבוי הוא לבשר גסה והמיעוט הוא לטמאה דילמא איפכא. וי"ל דכיון דבטהורה יש עכ"פ איסור כשהיה גדי נמשך האיסור עליו אף ביוצא משם גדי משא"כ בטמאה שלא היה מעולם שם גדי עליו מסתבר למעטיה. כנ"ל:

פסוק כט

כי קרן כו' ומהיכן זכה משה לקרני ההוד. צריך טעם למה שהביא רש"י מדרש זה שאינו צורך לפשוטו של מקרא ואין זה דרכו של רש"י ותו דהלשון של ומהיכן משמע שנקשר עם מה שכתב לפני זה. ונראה דמתרץ בזה מה שקשה על מ"ש לפני זה דכאן מיירי בלוחות אחרונות ולמה לא היו באמת קרני ההוד בלוחות ראשונות דלכאורה אנו אומרים שזכה לה ממעלת הלוחות, ולמה יש מעלייתא באחרונות טפי מהראשונות, מש"ה מביא רש"י דמהיכן זכה משה כו' וזה בא לו דוקא ע"י מעשה שהיה קודם אחרונות:

פרק לה

פסוק א

ויקהל משה, למחרת יום הכפורים דאל"כ היה לו לפרש אימתי היה אלא ע"כ קאי אדסמיך ליה שירד מן ההר עם לוחות אחרונות והיינו ביוה"כ כדלעיל בפר' כי תשא וסמוך לאותו הזמן ממש היה זה:

לשון הפעיל. הרא"ם הוקשה לו למה צריך רש"י לפרש זה דודאי מצד דקדוק הלשון כן הוא. ותו קשה במ"ש והוא לשון הפעיל דמשמע שיש לו שייכות עם מה שלפניו ולא קרב זה אל זה. ונראה דקשה למה הוצרך כאן לומר ויקהל. ותו לשון כל עדת בני ישראל, עדת ל"ל, ע"כ פירש"י ע"ד שמצינו בפרשת חקת כל העדה פירש"י כל העדה כולם שלימים הכי נמי כאן היו כל עדת בני ישראל שלימים לפי שמחרת יוה"כ היה שנמחל להם עון העגל וע"כ אמר ויקהל שהוא לשון הפעיל ע"פ דבורו היו מיד נאספים וצייתים ליה ולא היה צריך לטרוח באסיפתם לפי שכולם קדושים היו, וע"כ התרגום בזה ואכניש ולא כיש תרגום וכנש דאילו כן היה פירושו דבידים דהיינו בטורח גדול הכניסם אבל ואכניש משמע שע"י דבורו בעלמא הכנישם בלא טורח כלל (כנ"ל נכון):

פסוק ב

ששת ימים, הקדים להם אזהרת שבת. נעתיק המקומות בענין זה אם זה נדחה מפני זה. כאן אחד מהם דהיינו מה שהוא קודם דוחה את שאחריו. שנית לעיל בפרשת תשא בפסוק ואתה דבר כו' אך את שבתותי תשמורו שם המאוחר שהוא שבת דוחה המוקדם שהוא מלאכת המשכן שלישית בפרשת קדושים איש אמו ואביו תיראו ואת שבתותי תשמורו שם, דוחה ג"כ המאוחר שהוא שבת דוחה כבוד אב ואם המוקדם לו. רביעית סוף בהר את שבתותי תשמורו ואת מקדשי תיראו דרשינן ביבמות (דף ו') יכול יהא בנין בהמ"ק דוחה שבת ת"ל את שבתותי כו' כולכם חייבים בכבודי, הרי ג"כ דהמוקדם דוחה המאוחר. וצריך ליישב ענין זה, ונראה בדרך זה דבכ"מ אזלינן בתר המוקדם שהוא חשוב יותר דוגמא לזה מצינו מה שאמרו בפסוק ארץ חטה ושעורה דהמוקדם חשוב להמאוחר, אלא דבמקום שיש טעם למה שהקדימו אזלינן בתר הקדימה ומש"ה כאן אזלינן בתר הקדימה כמשמעות דברי רש"י שכתב הקדים אזהרת שבת כו' ובפרשת תשא דאזלינן בתר המאוחר היינו מפני שיש שם לימוד ואתה דמשמע ואע"פ שהזהרתיך על מלאכת המשכן כו' וכתב שם אך את שבתותי כו' כפי שביארנו שם. ובפרשת קדושים יש שם ג"כ לימוד אני ה' אלהיכם כולכם חייבים בכבודי דהיינו שבת וכמ"ש התוס' בריש יבמות (דף ו'). ובפרשת בהר דדרשינן שם ג"כ כולכם חייבים בכבודי דהיינו גם שם כתיב אני ה' כמו שזכרו בגמרא הנ"ל ולכאורה קשה ל"ל זה תיפוק ליה דשבת הוא קודם בפסוק, נראה לתרץ דשם יש טעם בלאו הכי על הקדמת שבת דהיינו כדי ללמוד על מה שנזכר שבת קודם שהיינו מה שאמרו שם בפ"ק דיבמות (דף ו') ת"ל שבתותי תשמרו ומקדשי תיראו מה שמירה האמורה בשבת לעולם אף מורא האמורה במקדש לעולם פירוש אפילו לאחר שנחרב וכיון דאנו צריכים לזה ממילא אין הוראה מי ידחה

את מי ע"כ צריך אני ה' דכולכם חייבים בכבודי ממילא שבת קודם (ועיין מה שנכתוב עוד בס"ד בפרשת קדושים מענין זה):

פסוק ג

לא תבערו אש כו' ללאו יצאת. פירש"י בפרק כלל גדול שאין חייבין עליהם כרת וסקילה כשאר מלאכות אלא כמו שאמר בה, וי"א לחלק יצאה דהבערה היתה בכלל לא תעשה מלאכה ולמה יצתה להקיש אליה כל, שאר המלאכות שנכללו שזה מדה בתורה כל דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד לא על עצמו יצא אלא על הכלל כולו יצא, ובפ"ק דיבמות (דף ו') פירש"י שלא תאמר אינו חייב סקילה עד שיחלל שבת בכל המלאכות לכך יצאה הבערה לחלק מה הבערה מיוחדת שהיא אב מלאכה וחייב עליה בפני עצמה אף כל שהיא אב מלאכה כו'. ובפ"ק דפסחים פירש"י לחלק יצאה של"ת העושה ד' או ה' מלאכות בשוגג בשבת אינו חייב אלא חטאת אחת דהא חד לאו איכא בכולהו וחד כרת לפיכך פרט בה בפני עצמה להקיש אליה מה היא מיוחדת שהיא אב מלאכה וחייבין עליה לעצמה אף כל כו'. וכתב הרא"ם דדברי רש"י בפסחים וביבמות סתרי אהדדי דביבמות משמע דאי לאו לא תבערו הו"א אם חלל שבת בכל המלאכות פחות אחת אינו חייב סקילה עד שיחלל בכל המלאכות וא"כ אם חילל שוגג בכל המלאכות פחות אחת וכ"ש ד' או ה' מהן אינו חייב חטאת מאחר שאין בזדונן כרת ואילו בפסחים משמע מרש"י דאי לאו לא תבערו הו"א העושה ד' וה' אבות מלאכות בשוגג חייב חטאת אתת, ועוד היאך הוה אמינא לפרש ההיא דלחלק כרש"י דיבמות (שם) והלא המקושש שלא חילל אלא למלאכה אחת ונגזר עליו סקילה ושמא י"ל דהוראת שעה היתה כו' עכ"ד. והנה קושיא ראשונה אין לה מקום דודאי התורה באה להזהר מכל הטעות ששייך לטעות ואין כל הטועים שוים דזה הטועה סברתו כך וזה כך ואין שייך להקשות אהדדי אלא אחר האמת, וכאן יש סברא לטעות שאינו חייב על כולן אלא אחת, ויש סברא לטעות ולומר שודאי חייב על, אחת ג"כ אלא שאם עשה הרבה שאינו חייב אלא אחת ואין כאן סתירה מטועה זה לטועה אחר. וקושיא שנייה ג"כ לא ידעתי התחלה בה, דהיא גופה קא דכל עצמו של פסוק דלא תבערו קמ"ל דלא תקשה לך על מה שתמצא שהמקושש נתחייב מיתה ולמה נתחייב והלא היה יכול לומר אל המתרים בו אני איני חייב אלא אם אעשה כל חילולי שבת והיאך דנו אותו ע"פ התראה שהתרו בו, ע"כ כתבה תורה הך לא תבערו להורות על חילוק מלאכות דחייב גם על אחת מהם ואין כאן קושיא כל עיקר:

פסוק ה

נדיב לבו, על שם שלבו נודבו קרוי נדיב לב. הרא"ם כתב על רש"י, אבל לא תיקן כלום בוי"ו של לבו שהיה ראוי להיות נדיב לב עכ"ל, וג"א דחק בזה. ונלע"ד דהוי"ו הוקשה לו לרש"י זו הוי"ו למה, והייתי טועה לפרש דה"ק הנדיב שמנדב את לבו כמו נשא רגליו שפירושו שהאדם בכל איבריו נשא רגליו והכא נמי כן נמצא דהאדם הוא קרוי נדיב לפי שהוא מנדב את לבו. והאמת אינו כך דבשלמא בנשא רגליו שייך לומר שהאדם הוא המתעורר לזה שיהיה רגליו נישאים וכן, כיוצא בזה משא"כ בנדבה שאין שייכות להאדם לנדב אם לא מצד הלב דבשאר איברים אין שייכות נדבה כלל. ע"כ פירש"י דהך לבו הוא פירוש על שם שהוא מנדבולהאדם וע"כ הוא אינו קרוי נדיב לחוד אלא נדיב לב לפי שלבו של אדם הוא המנדבו לא זולתו וע"כ כתיב נדיב לבו בוי"ו להורות על זה שלבו הוא עצמו המנדבו לאדם. ושמו של אדם קרוי נדיב לב. דלענין קריאת השם של אדם אין שייך לקרותו נדיב לבו דזה שייך דוקא לנתינת טעם למה נקרא נדיב לב דבקריאת שם אין מזכירין טעם למה נקרא כך. (כנ"ל נכון:

פסוק יז

את עמודיו ואת אדניה, הרי חצר קרוי כאן כו' צריך לתת טעם דהיאך יאמר שני הפכים בנושא אחד דהיינו במקום אחד, ובג"א כתב דהאדנים הם לשון נקבה לפי שהם יש להם בית קבול והעמודים הם לשון זכרים וע"כ נקרא החצר בלשון שניהם ולא מתיישב בזה דהא עכ"פ החצר עצמו הוא נזכר בלשון שניהם וכי בשביל שיש בו נקבה יהיה הוא נקרא לשון נקבה דרך משל מי שיש לו בנות אין שייך עליו לומר לשון נקבה כיון שיש לו נקבות ונ"ל דהענין הוא שהחצר עצמו שייך בו שניהם דכל משפיע הוא לשון זכר ומקבל השפע הוא לשון נקבה וכאן בחצר המשכן הוא מקבל שפע הטוב מן השמים ואח"כ משפיעו לישראל ע"כ נקרא שמו על שניהם:

ואגב נזכיר דמיון לזה מה שפירשתי על פסוק אך בצלם יתהלך איש יצבור ולא ידע מי אוספם נתכוין בזה דבשעת בריאת האדם כתיב נעשה אדם בצלמנו פירוש שהוא יתברך אמר להמלאכים ונתכוין שיהיה אדם כדמותו יתברך שהוא נותן ומשפיע לכל ברואיו ויהיה ג"כ בדמות המלאכים שהם המקבלים שפע ממנו יתברך ורצה שיהיה אדם מקבל שפע ממנו יתברך וגם משפיע לאחרים דהיינו שיתן צדקה לעניים. ואמר בזה אך בצלם יתהלך איש פירוש שבצלם אחד לבד יתהלך האיש שרוצה להיות מקבל שפע כמלאכים לא להיות צלם השני שהוא, משפיע לאחרים ע"כ יצבור תמיד הון רב ואינו נותן צדקה, ע"כ לא ידע מי אוספם ולא יהיה תקומה לו:

פסוק כב

וכומז כלי זהב הוא נתון כנגד אותו המקום כו'. כאן קבל משה אותם ובמראות הצובאות היה משה מואס בהן כמו שפירש"י לקמן בפרשה זו וברמב"ן שם. ומתרץ דכאן נתערבה כל הנדבה אבל שם נעשה כלי מיוחד מזה שנעשה ליצר הרע דהיינו הכיור לא היה משה בוחר בכך עד שנאמר, לו כן מפי הגבורה, ובזה עדיין הקושיא דהא משה לא ידע עדיין שיעשה מהם כיור עד שאח"כ בחר לו יה ועשה מהם כיור וא"כ הדרא קושיא לדוכתה. וצריך לצרף לזה מ"ש הרמב"ן אח"כ וז"ל והיה נחושת קלל ממורט ויפה וע"כ ייחד אותו מתחילה לכלי הזה כו' עכ"ד. והשתא דאתית להכי יש לתרץ בקיצור דשאני במראות דלא נשתנו ממראיתן ממה שהיה בתחילה שבמראה נחושת קלל משתמשות הנשים בראותם שם מראיהן ואע"פ שנעשה מהם כלי אחר עדיין פעולתן במקומה עומדת ומשתמשים בהם למראה משא"כ בכומז שאחר השינוי נעשה בהם פעולה אחרת ופעולה הראשונה אינה והוה שינוי וסברא זו כתב בג"א ונכון הוא:

פסוק ל

חור בנה של מרים היה. דקשה למה הוצרך הכתוב לייחס אחר דור שלישי שהוא חור אלא ש"מ שיש איזה מעלה בו, וכן אח"כ אצל אהליאב קשה למה הוצרך לומר ואתו אהליאב דמשמע בדומה לו כדדרשינן מן אתך דכתוב אצל משה, ע"כ רש"י גם שם בא ליתן טעם ע"ז:

פרק לו

פסוק ה

מדי העבודה, יותר מכדי צורך העבודה. קשה לי מרבים ל"ל הא סגי אם יאמר העם מביאים יותר מכדי צורך העבודה. ותו קשה במ"ש אח"כ היתה דים כו' והותר, ל"ל דים כיון שאמר והותר הלא בכלל מאתים מנה. ונראה דרש"י הוקשה לו קושיא זו, ועוד הוקשה לו מאי שתי המלאכות שהוזכרו אח"כ ומפרש דמלאכת עבודה עצמה יש בה שיעור ומלאכת עבודת ההבאה היא יותר מכשיעור הזה, כי הדרך שמשערין בשעת ההבאה יותר מכדי צורך ואין מצמצמין וכאן היה בשעת ההבאה יותר אפילו משיעור ההבאה שהיא בלא צמצום והיה הרבה טפי ע"כ אמרו מרבים העם להביא מדי העבודה פירוש יותר מכדי העבודה הרבה, דמה שמביאים יותר מצמצום עבודה עכ"פ נקרא עליה שם עבודה דאפשר שיבא לידי כך באיזה צד שיהיה משא"כ בזה שנראה לכל שיהיה הרבה מן השיעור ואין שייך בזה לומר שהוא בלא צמצום. וע"כ אמר אח"כ שמלאכת העבודה היתה דים לכל עושי מלאכת המשכן לעין כל יתר מהראוי להביא בלי צמצום דאז אין כאן מותר הנראה לעין, אבל כאן היה עוד מותר על הדיים שהוא בלי צמצום:

פסוק ז

והותר כמו והכבד את לבו פי' מקור הפעולה וחסר למ"ד כאילו כתיב ולהכביד וחסרון הלמ"ד כאן הוא הכרח דלשון והותר בלא, למ"ד משמע שכן היה שהיה מותר וזה אינו דהא רש"י פירש כאן שעל ההבאה קאמר ולא היה שום מלאכה עדיין שיפול שם מותר ע"ז אלא, ר"ל ולהותיר דיפורש גם על העתיד שהיה שם אפילו כדי להותיר בשעת עשיית המלאכה:

פרק לח

פסוק כא

משכן העדות, עדות לישראל כו'. המפרשים מקשים בזה למה לא היו הלוחות עדות בזה ודוחקים לתרץ. ואין כאן קושיא כלל, דשם עדות מורה על בירור הדבר שיהיה מוכח לעין כל אפי' שאין סומכין על השמיעה לחוד, וזהו ע"י המשכן שהכל ראו שהשכינה שורה שם כי שכן הענן שם, אבל נתינת לוחות אינו מורה על בירור הדבר לעיני האומות, וזה מבואר במדרש דאיתא שם כיון שהלך משה לבקש רחמים מיד סלח להם אמר משה אני מפוייס שמחלת להם אלא הודיע לעיני כל האומות שאין בלבך עליהם א"ל הקב"ה הריני משרה שכינתי ביניהם ומכירין שמחלתי להם לכך נאמר משכן העדות כו' הרי מבואר כדברינו:

פסוק כב

ובצלאל וגו' עשה את כל וכו', אפילו דברים שלא אמר לו רבו כו'. רבו הקושיות בזה היאך לא אמר משה באמת כמאמרו יתברך ותו הא באמת נאמר בפרשת תרומה תחילה כלים אלא שבפרשת תשא נאמר משכן תחילה ותו דבפרשת ויקהל אמר משה לכל עדת ישראל משכן תחילה, ותו כפל לשון שזכר רש"י אמר לו, ונ"ל דמשה לא נכשל ח"ו בזה אלא הבין האמת בדבריו יתברך במה שאמר בפרשת תרומה כלים תחילה לא היתה כוונתו יתברך על סדר עשייתן רק זכר שם התכלית במשכן שיעשה כלים ויניח שם, ובפרשת תשא אמר שם עיקר הסדר וע"כ אמר שם בלשון זה ראה קראתי בשם בצלאל וגו', ועוד אמר שם ועשו את כל, אשר צויתיך את אהל מועד וכו' ר"ל בזה תראה חכמתו של בצלאל במה שידע הוא לעשות המשכן תחילה אע"פ שאתה תאמר לו כסדר הנזכר בפרשת תרומה כלים תחילה. ובכוונה מכוונת צוה השי"ת למשה שיאמר הסדר הנזכר בפרשת תרומה כדי שירגיש בקושיא בזה ויבין הענין כי שם מדבר מן התכלית לא מסדר העשייה ועל, ידי זה יתפרסם חכמתו, וע"כ אמר ראה, קראתי בשם פירוש שתראה שהוא הגון, וע"כ אמר ועשו את כל אשר צויתיך פירוש שידעו עיקר הציווי כפי אשר אני מצוה אותך, וכן עשה משה ואמר לו כלים תחילה והקשה לו בצלאל הא מנהג

העולם כו' השיב לו משה כך שמעתי ר"ל כל מה שאמרתי לך ומה שאתה מקשה עלי ודעתך לעשות המשכן תחילה הכל שמעתי מפי הקב"ה כמו שזכרתי שרמז לו הקב"ה שע"י קושייתו של בצלאל והבנת הענין לאמתו תתברר חכמתו, וכן יהיה באמת ואח"כ אמר לו משה פעם שנית בפירוש בצל אל היית וכך צוה לי השי"ת בודאי כמו בדעתך וע"כ עשה משה שני מאמרים מזה דאם לא עשה אלא מאמר אחד הו"א מ"ש תחילה כך שמעתי פירושו כמו שאמרתי כלים תחילה אלא שאתה בצל אל היית על כן עשה שני מאמרים מזה להורות שמ"ש תחילה כך שמעתי פירושו כמו שאתה מקשה לי כן שמעתי וכמו שזכרנו נמצא שמ"ש תחילה כך שמעתי הוא ממש כפי מה שאמר אח"כ, בצל אל היית אלא שתחילה אמרו דרך רמז ואח"כ אמרו בפירוש, וע"כ עשה תחילה מאמר מיוחד לפי שהוא לבדו כולל תשובה מספקת אלא שצריך אח"כ פירוש וזה לא היה מובן אם היה אומר הכל בפעם אחת דהו"א שאין כאן פירוש, זהו דרך נכון מאוד בדברי רש"י בס"ד, ובפרק הרואה (דף נ"ה) איתא בהדיא שהלך משה והפך וא"ל עשה ארון כו' משמע כדברי דמשה הפך בכונה:

פסוק כד

ככר, ששים מנה מנה של קדש כפול היה. דאל"כ קשו קראי אהדדי דכתיב בקע לגלגולת כו' ואת האלף ושבע המאות כו' נמצא דנכללו כל השקלים של ישראל למאת ככר ונשאר אלף ושבע מאות וע"ה שקלים והלא לפי חשבון השקלים הם מאתים ואחד ככר וי"א מנה שהרי הככר ששים מנה והמנה כ"ה שקלים שהמנה ק' דינרין והק' דינרין הם כ"ה שקלים שהם כ"ה סלעים וכל סלע ד' דינרים נמצא שהככר אלף ת"ק שקלים והש' אלף שקלים העולים מת"ר אלף חצאי שקלים הם ד' ככרים והאלף ושבע מאות וע"ה שעולים מן ג' אלפים ותק"ן הם ככר אחד ורע"ה שקלים והרע"ה שקלים הם י"א מנה כל אחד מן כ"ה שקלים. וא"ת והא מנה של חול הוא של כ"ה שקלים, נמצא הכפל נ' סלעים ולמה כתב רש"י ששים שקלים, תירצו בגמרא שהחכמים הוסיפו על המדות והמנה של נ' נעשה ששים. ובפ"ק דבכורות (דף ה') איתא ששאל הגמון את ריב"ז בגבוי כסף אתה מוצא מאתים ואחד ככר ואחת עשרה מנה דכתיב בקע לגלגולת כו' ובנתינת הכסף אתה מוצא מאת ככר דכתיב ויהי מאת ככר הכסף לצקת א"ל מנה של קודש כפול היה הוי בה רב אחאי מאי קשיא ליה ויהי מאת ככר הכסף לצקת וגו' הני לצקת ואינך בי גזא ומשני כתיב קרא אחרינא דלא כתיב לצקת וכסף פקודי העדה מאת ככר וגו' ומקשינן ודאמר ליה מנה של קודש כפול היה מנא ליה אילימא מיניה (מהאי גופיה שהרי כיון דאלף ושבע מאות וע"ה הנך הו"ל לקרא למימני בהו לככר וי"א מנה ולא מנאן אלא בפרוטרוט

ולא עשה מהן כלל לחשוב בככר ש"מ כפול היה) ודילמא כללי חשיב כו' פרטי זוטא לא קחשיב, פירוש מאה ככרין חשיב אבל לא לחשוב ככר אחד אלא אמר רב חסדא מהכא דכתיב גבי יחזקאל והשקל עשרים גרה עשרים שקלים חמשה ועשרים שקלים עשרה וחמשה שקל המנה יהיה לכם פי' והיינו ששים שקלים והא דלא מנינהו בבת אחת לפי שאלומשקלים היו במקדש כמ"ש התוס' שם. וכתבו התוס' שם על הא, דמקשה מנליה דמנה של קודש כפול פירוש יש לי לדקדק דבר זה מתוך מה אמרה מלבד קושיא זו עכ"ל, פירוש דקשה להו הא כבר יש הוכחה לזו מתוך קושיית ההגמון דקראי סתרי אהדדי ע"כ כתבו דתלמודא מהדר להוכחה זו מלבד קושיית ההגמון, והקשה הרא"ם דאמאי הוכיח מכח שלא מינה אלא בפרוטרוט שזה נדחה בגמרא ולא מייתי קרא דויחזקאל דהוא מסקנת הגמרא ולק"מ דהא באמת א"צ הוכחה כאן כלל דהא מוכח מכח קושיית ההגמון, אלא שהתלמוד רוצה להוכיח בלאו הכי כמ"ש התוס' אלא רש"י כתב כאן האמת למה לא מנה בפרוטרוט ולא משגחינן בדחיית הגמרא כיון דעכ"פ מוכח בלאו הכי כן:

פסוק כו

לשש מאות אלף וגו' כך היו ישראל. הרא"ם האריך לפרש למה הוצרך רש"י לכתוב דבר זה דפשיטא הוא, ונראה דרש"י הוקשה לו אקרא ל"ל לשש מאות אלף כו' כיון דכתב כבר מחצית השקל לכל העובר על הפקודים ממילא נדע סך זה כמה היו ישראל. ותירץ דאי לאו האי קרא ה"א דלא היה אלא המנה של חול והאי מנין דמאת ככר לא היה אלא לעובר על הפקודים בזמן ההוא וא"כ לא סתרי קראי אהדדי ע"כ אמר הכתוב לשש מאות אלף וא"כ יש סתירה וע"כ לומר דמנה של קודש כפול היה, ועדיין קשה ל"ל לשש מאות כו' הרי כתיב לכל העובר על הפקודים וא"כ ידענו שהם ת"ר אלף דהא נזכר כן בהדיא בפרשת במדבר. לזה תירץ דכאן לא היה שום מנין אלא הכתוב מעיד לנו שהיו כן וא"כ מה זה שאמר לכל העובר על הפקודים דהא לא היה אז מנין לזה אמר שמרמז על הפקודים שנזכר אחר הקמת המשכן, וכך נתכוין לשון רש"י שכתב כך ישראל פירוש לפי האמת אבל בלא מנין אלא שהמנין הוא אח"כ, וע"ז אמר כאן עובר על הפקודים כנ"ל נכון לשון רש"י דתחילה אמר כך היו ישראל פירוש לפי האמת בלא מנין ואח"כ אמר כך עלה מנינם הוא פירוש על לכל העובר על הפקודים:

פרק לט

פסוק לב

ויעשו בני ישראל את המלאכה. תיקן בזה דל"ת מדכתיב לפני זה ותכל כל עבודת משכן כו' ממילא מ"ש ויעשו כו' היינו מידי אחרינא וזה אינו דא"כ היה לו לפרש מהו העשייה

דהא בפרשת נח כתיב ויעש נח ככל אשר צוה אותו אלהים כו' פירש"י זה בנין התיבה היינו מה שנזכר קודם לזה. ע"כ פירש דקאי על המלאכה הנזכר קודם לזה ופירוש הוא על רישא דקרא:

פרק מ

פסוק כט

ויעל עליו וגו', אף ביום ח' למלואים שהוא יום הקמת המשכן שאז שימש גם משה וכ"ש בשבעה ימים שאז שימש משה לבדו:

ספר ויקרא

פרק א

פסוק א

לכל דברות ולכל אמירות כו'. נראה דקשה לו מ"ש ויקרא ולא פירש מי הקורא ואי סמך על מ"ש אחר זה וידבר ה' ממילא הוא יתברך ג"כ הקורא, קשה דהו"ל לומר איפכא ויקרא ה אל משה וידבר אליו כמ"ש ויקרא ה' אלהים אל האדם ויאמר לו איכה וכן בהרבה מקומות, לזה תירץ דמרמז בזה לשון חבה, דיש חילוק בין שקורא אל עבדו ומצוה עליו זהו דרך מורא ואין כאן דבוק אלא קרוב אליו בשעת הקריאה ולא אח"כ, משא"כ אם שני אוהבים קוראים זה לזה הוא לאהבה חלוטה ודבוק ביניהם. ע"כ אמר רש"י דפסוק זה הוא מורה שבכל מקום שיש דבור או ציוי היתה קריאה בלשון חבה כאוהב לאוהבו לא כאדון לעבדו, והוא לשון שמלאכי השרת משתמשים בו דכתיב וקרא זה אל זה לא זה לזה כאדון לעבדו אלא דרך חבה וריעות אבל לנביאי או"ה נאמר ויקר אלהים אל בלעם דהיינו דרך מורא כציוי האדון לעבדו, וממילא הוה דרך ארעי לא דרך דיבוק כאוהבים זה לזה. וע"כ לא הזכיר כאן ה' אצל הקריאה דהוה משמע דרך ציווי כאדון לעבדו אלא לשון שאוהב קורא לחבירו ויש עוד חילוק בין קריאות האלו, דבקריאת אדון לעבדו הוא שייכא דוקא אם אין העבד אצלו קוראו שיבא אליו, אבל אם הוא כבר אצלו א"צ קריאה, אבל בקריאה של חיבה שזכרנו היא אפילו עומד אצלו ומפני החבה הוא זוכר שמו, וזה מבואר גבי מלאכי השרת שנאמר וקרא זה אל זה משמע לשון זה אל זה דהם סמוכים זה לזה ואפילו הכי קוראים אחד לחבירו. ויש עוד פירוש לקצת מפרשים ואמר קדוש קדוש קדוש, שהפירוש שם שמלאך אחד שמו קדוש ומלאך אחד אומר לו אתה ששמך קדוש, נאמר קדוש, ואומרים כולם קדוש ה' צבאות, הרי שאפילו הם ביחד כמ"ש זה אל זה אפ"ה קוראו בשמו קדוש, ה"נ כן הוא גבי משה כאן. דלא כקריאת ויקרא ה'

אלהים אל האדם ששם היתה הקריאה כביכול כאילו האדם רחוק ממנו וע"ז קשה למה אמר אל משה דמשמע שקוראו שיבא אליו ממקום שהוא שם כמו באדם משא"כ כאן וא"כ אל הוא מיותר כאן והו"ל ויקרא משה, וכמו שמצינן גבי שמואל שבפעם הראשון כתיב ויקרא ה' אל שמואל ואח"כ שני פעמים אומר ויוסף ה' קרוא עוד שמואל, והיינו שבפעם האחד לא היתה הקריאה דרך תיבה אלא כקורא מרחוק ע"כ אמר אל שמואל אבל אח"כ שנתקרב אמר סתם שמואל ולא אל כי הוא דרך רבה, וא"כ קשה כאן שאמרנו שדרך חיבה הוא היה לו לומר משה כמו בשמואל, וע"ז תירץ רש"י דהאי אל ממעט שכל ישראל לא שמעו וכיון שהקריאה דכאן היא דרך חיבה מוכח מזה דבכל מקום היתה כן, ע"כ כתב רש"י לכל הדברות כו' דאל"כ למה נשתנה דוקא כאן להראות החיבה. אלא דבאמת היתה בכל מקום כן וכאן נכתב בתחילת הספר כי ללמד על הכלל כולו יצא:

יכול אף להפסקות היתה קריאה, הפסקה פירושה אותן פרשיות שנכתבו אחר פרשה ראשונה שנזכר שם וידבר ה' אל משה, ובפרשה שאחריה נכתב סתם, כמו אחר פרשה זו נכתב ואם מן הצאן אלא שהקב"ה הפסיק קצת ביניהם וחזר לומר הפרשה אחרת, אבל קריאה לא היתה שם קודם אמירת פרשה השנייה ופירוש דברי רש"י כאן הוא בדרך זה, דבכל מקום דאיתא לשון יכול אינו דרך קושיא אלא הוא תירוץ על קושיא דיש שם יתור, וע"ז מתרץ יכול כו' דהיה מקום לטעות באיזה טעות קמ"ל האי יתור לבטל הטעות, ה"נ קשה ל"ל וידבר ה' אלא היה לו לומר ויקרא אל משה לאמר לו, אלא ע"כ פירוש דהאי וידבר הוא מיעוט דממעט מקומות אחרים שלא היתה שם קריאה, היפך ממ"ש לכל דברות היתה קריאה, לזה מתרץ יכול אף להפסקות היתה קריאה, לכך נאמר וידבר למעט ההפסקות אבל כל שאר פרשיות היו בכלל קריאה קודמת לה:

ומה היו ההפסקות משמשות. בשלמא בלא הא שהקדמנו הו"א שלא היה שם הפסקהכלל אלא כולן נסמכו במאמר אחד, אבל השתא דכתבה תורה יתור וידבר כדי לבטל הטעות דקריאה קודם ההפסקות ש"מ שהיו שם הפסקות, ע"ז קשה למה באמת היו שם הפסקות כלל:

ליתן ריוח למשה להתבונן כו'. בודאי יש כח להקב"ה ליתן חכמה למשה שיתבונן אפילו בלא הפסקה, אלא שעשה כן ללמדנו דרך ארץ כדי שלא יסמוך אדם על חריפותו שיאמר ממהר לקבל אני ואדרבה לפום חורפא שבשתא, ע"כ יעשה הפסקה בלימודו:

אליו כו' ר' יהודה אומר י"ג דברות כו'. אע"ג דלשון זה הורגל בלשון פלוגתא מ"מ כאן הוא מפרש דברי ת"ק, ובת"כ איתא באמת א"ר יהודה. ומצינו ג"כ בלשון הנזכר בכאן שאינו אלא מפרש, והפירוש הוא כאן על מ"ש ת"ק למעט את אהרן דקשה מהיכי תיתי

שישמע אהרן יותר מכל ישראל ול"ל אליו, לזה א"ר יהודה שיש י"ג פסוקים שנזכר אהרן ע"כ צריך מיעוטים ע"ז דלא לאהרן נאמרו כלל. וא"ל א"כ לאיזה צורך נמשך אהרן עם משה בפסוקים הנ"ל, דשיתפו בשביל שיהיה שותפו לשליחות לישראל, כ"כ הרא"ם. ואין זה מספיק דמ"מ יש ח"ו שקר בלשון התורה שאמרה שהיה הדבור למשה ולאהרן. וצ"ל דכבר ידוע שיש חילוק בין נבואה לרוח הקודש, ומדריגת הנבואה היא מעלה יותר גבוהה ממעלת רוח הקודש, ודוד ושלמה כל דבריהם היו ברוח הקודש לא נבואה. והנה במקומות שנזכר אהרן עם משה היה הענין שאהרן ראה כן ברוח הקודש אלא שמשה היתה לו מעלת נבואה, אבל מ"מ היו שניהם בכלל יודעי דברי ה' אלא שהידיעה של משה יותר חשובה מידיעת אהרן דבר זה לומדים מכח הי"ג מיעוטים שמביא רש"י קצת מהם:

יכול שמעו את קול הקריאה, הרבה מטריחים עצמם לפרש למה כתב רש"י דבר זה כאן ולא קודם דבור של אליו למעט אהרן. והדברים פשוטים לפי ענ"ד דדברי רש"י כאן תלויים זה בזה, דעיקר הטעם לחלק בין קריאה לדבור הוא מכח הי"ג מיעוטים שהם הי"ג דברים שנזכר בהם אהרן ומשה והם בדבור דוקא לא בקול הקריאה, ואפשר שבאמת שמעו כל ישראל את הקריאה דהא ע"ז אין מיעוט לגבי אהרן, וא"כ כל ישראל הוויין כאהרן בזה ואין לאהרן מעלה על כל ישראל בזה, כיון דמכח אליו נתמעט אהרן עם כל ישראל והו"א דזה דוקא בדיבור אבל לא בקול הקריאה. ת"ל קול לו קול אליו. ביאור דבר זה דבפסוק שבסוף נשא כתיב ובבוא משה אל אהל וכו' וישמע את הקול, מדבר אליו היה אפשר לכתוב קול מדבר לו וכתב קול מדבר אליו לדרשה דכל ישראל שמעו, ממילא גם אהרן לא שמע דכבר הושוו ביחד כמו שזכרנו. וברא"ם הגיה כאן ברש"י יכול שמע את קול הקריאה ומפרשו על אהרן לחוד, והדברים פשוטים כמו שזכרתי. ויש כאן גמגום לפי דעת קצת מפרשים והלא לא דרשינן בשום מקום אליו ולא כתיב לו, עד שכתבו בשם הריטב"א דגמרא גמירא להו דכאן דוקא דרשינן ליה ולי נראה בדרך זה דכאן היה ראוי לומר לו, דכבר פירש"י בהרבה מקומות דכל לי ולו הסמוכים לדבור פירוש שלהם עלי ועליו ובסוף נשא כתיב מדבר אליו, ושם פירש"י מתדבר כלומר שהקול מתמלל לעצמו ומשה שומע מאליו וא"כ לא היה לו לומר אליו דהיינו לנוכח של משה בפניו אלא היה לו לומר לו דפירושו עליו, כלומר שהדבור של הקב"ה היה מענין של משה ואפ"ה כתב אליו, אלא ודאי דלמיעוטא אתי. כנ"ל נכון מאד בס"ד:

מאהל מועד, ולא היה יוצא חוץ לאהל פירוש ואילו היה משה עומד חוץ לאהל גם הוא לא היה שומע כי שם לא היה הקול כלל, וכתב הרא"ם שהקשה הראב"ד דאם היה הקול

נפסק ולא יצא חוץ לאהל כלל וכבר היו ישראל עומדים חוץ לאוהל ולא היו רשאים ליכנס עם משה תוך האוהל מדכתיב ונועדתי לך שם לך היא יעודה ולא לכל ישראל כדתניא בת"כ א"כ למה הוצרך למעט כל ישראל מכל הדברות לומר שכל ישראל לא היו שומעים, ותירץ הראב"ד מה שהוצרך למעטן אינו אלא מהדברות שנאמרו למשה קודם הקמת המשכן עכ"ד הרא"ם, וק"ל ע"ז שהרי אמר רש"י שיש למעט מקול לו קול אליו שכל ישראל לא שמעו והך קול אליו כתיב שם ובבוא משה אל אהל מועד לדבר אתו כו') הרי דאחר הקמת המשכן הוצרך למעט ולא כדברי הראב"ד. ובג"א תירץ קושית הראב"ד דלא היה איסור ישראל ליכנס עם משה אלא תוך האהל, אבל הקול היה נשמע בפתח האהל, ובזה הוא ממעט כל ישראל וזה דוחק גדול דודאי חד דינא יש לפתח האהל עם תוך האהל, וג"כ אין לתרץ דהדבור עצמו לא היה יוצא חוץ לאהל אבל קול הקריאה יצא חוץ לאהל, דהא קרא למשה שיבא לתוך האהל, ובזה הכתוב ממעט ישראל שלא שמעו קול הקריאה. גם זה אינו דהרי פירש"י בסוף, נשא למעט אהרן מן הדברות והדברות לא יצאו חוץ לאהל וא"צ מיעוט, ותו דשם פירש"י דכשמגיע לפתח האהל היה נפסק הקול שנדבר עמו, ושם קאי לפרש פסוק הקול מדבר אליו וכאן כתב רש"י בהדיא דפסוק זה מיירי בקול, קריאה דיליף מקול לו קול אליו דקול קריאה לא שמעו א"כ גם קול הקריאה נפסק בפתח האהל ועוד כתב הרא"ם וא"ת שהקול נפסק חוץ לאהל אם כן כששכן עליו הענן ולא יכול משה לבוא אל המשכן מיראתו עד שקרא אותו השם כדאיתא במדרש תנחומא היאך נשמע הקול אליו ושמאיש לומר שהמדרש הזה חולק עם המדרש של ת"כ שאמר שהיה הקול נפסק עכ"ד. ונלע"ד לתרץ קושית הראב"ד בדרך זה, דודאי זהו אמת דישראל לא שמעו לא הקריאה ולא קול הדברות, אלא דביטול שמועתם בתרווייהו לא היה בסגנון אחד, דבטול הקריאה לא היתה מחמת פסיקת הקול דלא היה נפסק אלא יוצא אפילו חוץ לאהל וגם לא היה חזק כ"כ אלא דלא הגיע אלא לאזנו ולא לאוזן ישראל, אבל קול הדבור היה חזק מאד ואילו היה יוצא חוץ לאהל היו אפילו ישראל שומעים, אלא דהיה נפסק לגמרי חוץ לאהל וזהו מבואר בפסוק שאמר הקול מדבר אליו דלשון הקול מורה על קול חזק כדפירש"י שהוא הקול שנדבר בסיני, וסיים עליו מדבר פירוש דהיינו בדבור היה חזק, ממילא בקריאה בלא דבור לא היה אותו הקול חזק, ואמר על שניהם אליו למעט את ישראל דלא שמעו שניהם אבל לא ראי זה כראי זה. ודרך זה מוסכם מלשון רש"י סוף נשא שנאמר וידבר אליו למעט את אהרן מן הדברות וישמע את הקול יכול נמוך ת"ל הקול כו' נפסק כו' דלא זכר רש"י רק הדברות והא קול הקריאה ג"כ לא שמע, ותו למה מפרש פסוק וישמע את הקול אחר וידבר אליו ובפסוק הוא מאוחר

אלא דנתכוין למה שזכרתי והיינו דלענין קול הקריאה שלא שמע סמך רש"י על מה שנזכר כאן בדבריו מדכתיב אליו ולא לו, וזה לא היה נפסק גם לא היה חזק, אבל למעט הדברות בזה כתב אח"כ שהיה חזק אלא שנפסק, ולפי זה אין כאן יתור בפסוק כלל, והכל ניחא בס"ד:

פסוק ב

אדם, למה, נאמר. פירש הרא"ם ולא נאמר איש, והא דהקדים לקושיא זו דמיירי בנדבה. פירש מהר"ן דה"ק בשלמא אי מיירי בחובה י"ל דלהכי אמר אדם למעוטי כותים, אבל עכשיו דמיירי בנדבה וכותים ג"כ שייך בהו נדבה כדאמרינן פ"ק דחולין (דף י"ג:) איש איש לרבות כותים שנודרין ונודבין כישראל א"כ קשה למה נאמר אדם. והעתקתי זה משום פלפולא, אבל אינו אמת דא"כ בפרשת תזריע דכתיב אדם כי יהיה בעור בשרו מאי קאמרת ביה למה לא נאמר איש, וכי נעיין במה שמרשים רש"י אדם כי יקריב מכם והוא ללא, צורך, אלא תחילה היה להרשים אדם ולפרשו ואח"כ כי יקריב ולפרשו, אלא כוונת רש"י לתרץ פירוש לשון אדם מכם והיה סגי לומר אדם כי יקריב לחוד או כי יקריב מכם לחוד, וזהו שאמר רש"י אדם למה נאמר פירוש לשתוק לגמרי ולא יאמר אלא כי יקריב מכם, וכיון שרש"י רוצה לתרץ קושיא זו שהיא תחילה וסוף דהיינו כפל, ניחא ליה לפרש תחילה כי יקריב המוקדם דמיירי בנדבה, קודם שיפרש המאוחר תיבת מכם כפל עם אדם דחד מינייהו הוא מיותר, וע"כ פירש תחילה כי יקריב שהוא מוקדם ואח"כ אדם, שהקושיא מכח מכם שהוא מאוחר, והרוצה לתלות קושיית אדם לתיבת כי יקריב הוא לפלפל בעלמא ואין בו צורך:

הבהמה, יכול אף חיה, ת"ל בקר וצאן יש להקשות לכתוב בקר וצאן בהמה ל"ל, וי"ל דצריך בהמה משום דרשה דמן הבהמה להוציא הרובע והנרבע:

מן הבהמה, להוציא את הרובע והנרבע. א"ל פשיטא שפסול לקרבן דהא אפילו באכילה אסור דהבהמה היא בסקילה, תירצו התוס' בתמורה ר"פ כל האסורין (דף כ"ח) דמיירי שאין שם אלא עד אחד על הרביעה דאין השור בסקילה אפ"ה פסול לקרבן:

מן הבקר להוציא את הנעבד, הא דנקט פסול רביעה מבהמה ונעבד מקרא דבקר ולא איפכא, דכל חד מענינו, דבבהמה כתיב אשר יתן שכבתו בבהמה ובבקר כתיב וימירו כבודם בתבנית שור אוכל עשב. ואין שייך לומר מיעוט אחר מיעוט לרבות כיון שנוכל לדרוש כל אחד בפני עצמו:

פסוק ג

תמים, בלא מום. וקשה הא כתיב בהדיא אשר בו מום לא תקריבו. תירצו בת"כ דהאי תמים צריך להיקשא בעלמא לענין כשם שבעל מום אפילו אם עלה ירד כך מי שאינו זכר אינו לרצון כלל:

אל פתח אהל מועד, מטפל בהבאתו. בהבאתו אין פירושו של יקריב הנזכר בפסוק אלא לשון רש"י הוא על אל פתח אהל מועד דהיינו שיביאנו לשם. ומש"ה מקשה רש"י ומהו אומר יקריב כפל דאין צריך לטיפול הבאתו שזה נלמד מן אל פתח אהל לחוד:

יקריב אותו כו', מלמד שכופין כו'. עיקר הלימוד הוא בשביל אמירת רוצה אני, אבל לענין בעל כרחו לא שייך לימוד דהא אין כאן לימוד מן יקריב אותו דהא דרשינן אותו לענין אם נתערב כמ"ש רש"י לפני זה, אלא דעכ"פ משמעות דיקריב הוא לענין בע"כ וא"ל דילמא לא אתא אלא לזה לחוד, דא"צ קרא על כפייה דבכל מצות עשה כופין אותו עד שתצא נפשו כדאיתא בהכותב (דף פ"ו):

עד שיאמר רוצה אני. א"ל דמאי מהני אמירה זו כיון דבעל כרחו אומר כן, דאמרינן אגב אונסיה גמר בלבו להסכים עם מה שאומר בעל פה כי רצונו להיפטר מהאונס, ואפילו בענין ממון אמרינן בפ' חזקת הבתים א"ר הונא תלה אותו עד דזבן ליה קנה דאגב אונסיה גמר ומקנה ליה כ"ש כאן דמצוה הוא:

פסוק ה

בני אהרן, יכול חללים ת"ל הכהנים. בת"כ איתא אוציא חללים ולא אוציא בעלי מומין ת"ל בני אהרן מה אהרן כשר אף בניו כשרים יצאו חללים ובעלי מומין. ובפרשת אמור איתא שם בת"כ בני אהרן יכול חללים ת"ל הכהנים יצאו חללים ומנין לרבות בעלי מומין ת"ל בני אהרן אף בעלי מומין במשמע ע"כ. וזה הפך ממה ששנו כאן ונראה לתרץ דבפ' אמור לענין טומאה דרשינן בני אהרן ולא בנות אהרן דהן אינן נזהרות מליטמא דהו"א שגם הן אסורות כיון שיש בהן עכ"פ צד קדושה דמזרע אהרן קאתיין ואין ראוי להן להטמאות למתים ע"כ אתא קרא דבני אהרן למעוטינהו דרשאות ליטמא למתים, וא"כ שפיר אמרינן אף בעלי מומין במשמע דבני אהרן דאין ע"ז שום יתור למעטו. משא"כ כאן לענין הקרבה דא"צ מיעוט על בנות אהרן שלא יקריבו דמהיכי תיתי דאשה תקריב דפשוט שאשה לא תוציא איש בשום מצוה מן התורה, וא"כ יש כאן בבני אהרן יתור, וע"כ צריך אתה לומר למעט בעלי מומין. וא"ל הא כבר נתמעטו בעלי מומין מהקרבה דכתיב כל איש אשר בו מום לא יקרב, דהו"א דוקא בעבודת הקרבה על המזבח אבל בהולכת הדם לא נתמעטו קמ"ל הכא דאפילו לזה פסול כנ"ל לכאורה, אבל אח"כ ראיתי שאין זה נכון כמ"ש בפרשת אמור ע"ש:

וזרקו כו' שתי מתנות שהן ארבע. הפר עומד למטה שא"צ לעלות על הכבש כיון שדמו נזרק למטה מחוט הסיקרא והזריקה היא מן הכלי שנתקבל שם הדם לכותל המזבח כנגד חודו של קרן המזבח בזוית של קרן מזרחית צפונית ואח"כ בא לו לקרן מערבית דרומית שכנגדה באלכסון וזורק כנגדה לחודו של זוית, בפ' איזהו מקומן (נ"ג) הקשו למה לא אמרי' מזרחית דרומית וזוית מערבית צפונית דעולה טעונה יסוד וקרן דרומית מזרחית לא ה"ל יסוד:

פסוק ז

בני אהרן הכהן כו' הא אם עבד בבגדי כהן הדיוט כו', דאל"כ הכהן ל"ל, וכן בהכהנים, דאי בא למעט חללים הא כבר אתמעיט אפילו גבי קבלת דמים דהיא ראשונה לזריקת דם כ"ש שאר עבודות שאחריה, ובפ"ב דזבחים (דף י"ח) הקשו ל"ל תרי קראי דבפרשת תצוה כתיב והיתה להם כהונה לחק עולם ודרשינן מיניה (שם) בזמן שבגדיהם עליהם כהונה עליהם אין בגדיהם עליהם נחשבו כזרים וזר שעבד חייב מיתה, ותירצו דאי משם הו"א דוקא עבודה דמעכבא כפרה, אבל דלא מעכבא אלא למצוה כנתינת אש של הדיוט ע"ג המזבח לא תבעי בגדים קמ"ל. וא"ל א"כ קרא דהתם ל"ל, משום דלא הוה ידעינן כאן מה ממעטינן מן הכהן הכהנים:

פסוק ח

אשר על המזבח, שלא יהיו הגזרים (פירוש חתיכות עצים גסים) יוצאים חוץ למערכה. והטעם שלא יעכבו רגלי הכהנים בהילוכם סביב למערכה כן איתא בפרק קדשי קדשים (דף ס"ב:):

פסוק י

ואם מן הצאן וי"ו מוסיף על ענין ראשון, וילמוד עליון מתחתון שבן בקר נשחט בצפון, ותחתון מעליון שכן כאן טעון סמיכה הפשט וניתוח וכל מה שנזכר לעיל, (כ"ה בפרק איזהו מקומן דף מ"ח):

ולמה הופסק כו', אע"ג דבריש הפרשה כתב זה בכל הפרשיות, י"ל מכאן נלמד לכל הפרשיות ונכתב כאן דכאן מוכח טפי דיש דברים סותרים זא"ז, דהוי"ו מדבק הפרשיות וההפסקה מחלקתם, לפיכך אמר שאין כאן חלוקה אלא כדי ליתן ריוח:

פסוק יד

מן העוף כו' ואין תמות וזכרות בעוף, א"ל דילמא וי"ו דגבי עוף מוסיף על ענין ראשון וגם בעוף צריך תמות וזכרות דא"כ גבי צאן לא לכתוב זכר תמים ונלמוד אותו מבן בקר מכח הוי"ו של בן בקר, אלא ע"כ דבא ללמד דכל היכא דאית ביה בפירוש תמות וזכרות

איתיה, וכל שלא נכתב בפירוש ליתיה. ועוד יש לפרש דאי הוה תמות וזכרות בעוף קשה מן דגבי עוף ל"ל מה הוא ממעט כיון דאפי' מום פוסל בו כ"ש מחוסר אבר:

פסוק טז

בנוצתה, עם בני מעיה. בפרק קדשי קדשים (ס"ה) אמרינן דת"ק ס"ל דלשון בנוצתה מלשון נוצה ממש ואבא יוסי ס"ל שהוא מלשון כי נצו גם נעו, מדכתיב בנוצתה ולא עם נוצתה משמע שהנוצה דבוקה, לזפק והנוצה אינה דבוקה אלא נעור אלא הנוצה היא הקורקבן שהוא דבוק להזפק, והקשה הרמב"ן שהרי שנינו בא לו לגוף והסיר את המוראה ואת הנוצה ואת בני מעיה היוצאים עמה והשליכן לבית הדשן. ומשנה זו היא משנת אבא יוסי וקתני נוצה א"כ אבא יוסי לא חלק על הת"ק כלל בפירוש נוצתה שהיא נוצה ממש, וא"כ קשה על רש"י שפירש דלאבא יוסי דאינו נוטל רק הקורקבן ולא הנוצה ממש ונ"ל לתרץ דהאי תנא דמתני' ספוקא מסתפק ליה הלכה כדברי מי אם כת"ק, דנוצה ממש לחוד ולא הקורקבן או כדברי אבא יוסי דקורקבן לחוד ע"כ החמיר כדברי שניהם וחותך שניהן הנוצה וגם הקורקבן וזה הוא כונת רש"י שאמר ורז"ל אמרו כו', פירוש שרז"ל הוסיפו שגם הנוצה ממש נוטל גם בפ"ק דיומא (דף כ"א) איתא כן אמר אבייי מוראה ונוצה כו' היו נבלעים במקומן:

אצל המזבח קדמה, במזרחו של כבש. דהו"א לפרש שהשליך המוראה בצד המזבח ובאיזה צד קדמה דהיינו במזרח של הכבש, וזה אינו דהא כתיב לעיל מיניה והקטיר המזבחה וא"כ היה עומד על הכבש שהוא בדרום המזבח כשהיה מקטיר ובאותו מעמד הסיר המוראה והשליכה והיאך יעמוד בדרום המזבח וישליך המאוס לצד מזרח המזבח דרך אויר שעל המזבח, אלא ודאי דהאי קדמה היינו מזרח הכבש והוא אצל המזבח דנקט קרא ובאותו חלק השליך למזרח שלוולעולם היה הוא בדרום המזבח על הכבש והשליך המוראה בסמוך לו דהיינו סמוך למזבח במקום שהיה המזבח רחב יותר מן הכבש כי המזבח היה ל"ב אמה על ל"ב והכבש לא היה רק שש עשרה אמה והכל בצד דרום המזבח:

פרק ב

פסוק א

סלת יהיה קרבנו כו' שהיא הראשונה שבמנחות ריש פרק הרי עלי אמרינן לשון זה ופרכינן עלה א"כ אמר הרי עלי עולה סתם יביא בן בקר שהיא העולה ראשונה ומשני דעיקר המעלה של מנחת סולת דלית לה שם לווי שנקראת מנחה סתם, אבל השאר יש

להם שם לווי מנחת מחבת מנחת מרחשת כו' ומה דקאמר שהיא הראשונה כו' לסימן בעלמא נקטיה לידע איזה היא העיקר וא"כ גם כוונת רש"י כן במ"ש שהיא הראשונה: לכך נקראת מנחת סולת. קשה א"כ יש לה ג"כ שם לווי כמו שאר המנחות, וי"ל דמ"מ כל המנחות היו ג"כ סולת אלא שזו נשתנית בקמיצה:

פסוק ב

מלא קמצו, יכול מבורץ פירוש גדוש. וחסר היינו כל שלא הגיע הסולת לתוך פס ידו אלא תופס בראשי אצבעותיו השלש, עם אגודל שהוא דבר מועט, אלא פושט שלש אצבעותיו על פס ידו ומה שנוטל בתוכה הוא הקומץ:

לבונתה והקטיר, אף הלבונה בהקטרה סד"א הואיל ולבונה אינה בכלל הקמיצה לא תהא בכלל ההקטרה קמ"ל שאע"פ שאינה בכלל הקמיצה היא בהקטרה. ומה שפירש"י המקרא שלא כסדר שתחילה פירש לבונתה והקטיר ואח"כ מלא קומצו. נראה כוונתו דיש מקום לטעות ולפרש דעל כל לבונתה פירושו מוסיף על, כל לבונתה שאף היא בקמיצה ועל כולם הוא אומר אח"כ והקטיר, ע"כ פירש תחילה דעל כל פירושו לבד מכל הלבונה וא"כ דלא הוה לבונה בקמיצה דגם בהקטרה אינה קמ"ל לבונתה והקטיר שמ"מ אף הלבונה בהקטרה מדסמיך והקטיר ללבונה, ואח"כ אמר וכ"ת באמת מנלן לפרש על כל לבונתה כן דדילמא מוסיף קאמר ולזה תירץ רש"י דהא כתיב מלא קומצו מסלתה כו' דמשמע שאין נקמצת כלל הלבונה:

פסוק ד

וכי תקריב וגו' להכשיר בו שמן שני ושלישי קשה דהא נפקא לן מדכתיב בפרשת תצוה כתית למאיר אבל לא למנחות דשם לא בעינן זך דהיינו הראשון כדפירש"י שם, ונראה דבא להתיר כאן אף השלישי דהו"א למאור בעינן זך דהיינו ראשון ולגבי מנחות אפחתיה חד דרגא דהיינו אף השני כשר קמ"ל כאן דאף הג' כשר, ובזה מתורץ ג"כ לא נכתוב למאור, דהו"א דכאן לא הוכשר אלא שני:

פסוק ה

ואם מנחה על המחבת כו' אלא צף. (במנחות ס"ג) פירש"י ששולי הכלי צפון אצל אוגנו ומתפזר השמן אצל אוגנו. ל"א שאמצעית הקרקעית שהוא המקום שמניח בו המנחה היה נקפל מלמטה למעלה ובולט וכשהיו נותנין על אותו המקום הגבוה היתה נראה כאילו היא צפה:

פסוק ח

והגישה הכהן כו' דרומית מערבית. שיש ראיה לצד מערב כיון דכתיב לפני ה' שהוא כלפי פתח האהל ויש ראייה לצד דרום שנאמר אל פני המזבח דהיינו דרומו ששם יש

הכבש למקום פתח הבית הוא פני הבית, ע"כ צריך שתהיה ההקרבה אל זוית מערבית דרומית:

פסוק יא

וכל דבש, כל מתיקת פרי כו'. זה צריך ביאור למה כתב כן ועכ"פ קשה למה הזכיר לשון מתיקה בזה ודי היה לו לומר כל הזב מן הפרי. ונראה כונתו דלכאורה יש לפרש הך דבש סתם על דבש תמרים דכן הוא בפסוק ארץ זבת חלב ודבש גבי בכורים דאינם אלא מן שבעה מינים ולא מדבש דבורים, ותו דסיים בזה קרבן ראשית תקריבו כו' דהיינו בכורים שבאים משבעה מינים ומסתמא כיון שאסרה תורה דבש לקרבן אשה והתירה מה שאינו לאשה דהיינו בכורים ודאי האיסור הוא ממש ממין ההיתר דהיינו דבש תמרים, וא"כ אין איסור מפורש להביא מנחה מדבש דבורים או שאר מינים, וזה ודאי אינו דלא מצינו מנחה רק מסלת ומאפה כו', ע"כ פירש"י דדבש היינו כל המינים אסורים וא"כ תקשה לך לשון תקריבו אותם דהיינו אותם הנזכרים באיסור מנחה ע"ז הזכיר לשון מתיקה ולשון דבש אינו אלא לשון מתיק' ואין שום דבר במשמעו אלא כאילו כתיב מתוק דעל מתיקה הבא מפירות אמרה תורה דאסור למנחה, ומתיקה מותרת בבכורים פירוש ממין השייך לבכורים, ואילו לא זכר רש"י לשון מתיקה אלא סתם כל הבא מן הפרי ממילא לא היה שום דבר הכולל בכל הבא מן הפירות אלא כל אחד מין בפני עצמו לא היה שייך לומר ע"ז תקריבו אותם דמשמעותו כולם וזה אינו, ע"כ זכר לשון מתיקה דזה כולל כל הפירות וכולם שוים בזה ע"ז שייך שפיר לשון אותם בבכורים דפירושו המתיקה השייך איסור בכולם יש לה היתר בבכורים דבא ממחיקה. וזה חריף:

פסוק יג

מלח ברית כו', להקרב במזבח במלח. שהמלח בא מן מים מלוחים שמבשלים אותם. ומה שזכר אח"כ וניסוך המים בחג ואין ענינו לכאן. אלא שבא לתרץ למה דוקא מים מלוחים זכו להקרב טפי ממים מתוקים, לזה תירץ דשאר המים המתוקים זכו פשיטא להקרב בחג אלא אפילו המלוחים זכו ויש לתת טעם למה זכו המלוחים להקרב בכל קרבן והמתוקים דוקא בחג, דהמתוקים דומים לצדיקים והמלוחים דומים לפושעים, ומצינו שכל תענית ותפלה צריך שיהיו רשעים בתוכם וראייה מחלבונה שבקטורתוע"כ חלקו כאן כבוד לפושעים שישובו וגדול בעל תשובה יותר מצדיק גמור:

פרק ג

פסוק ג

ואת כל החלב, להביא חלב שעל הקבה בפרק אלו טרפות (דף מ"ט:) משמע ברש"י דחלב שעל הדקין, אסור לכ"ע לפי שדבוקים בחלב הקרב בראשם אלא חלב שעל הקיבה מותר לר' ישמעאל ולר"ע גם זה אסור:

פסוק ד

על הכבד כו' ובמקום אחר הוא אומר מן הכבד. הרא"ם פירש שבזה מביא ראייה שנוטל מן הכבד קצת כיון דכתב שם מן הכבד, ואח"כ כתב שאינו מבין דברי רש"י כי משמע שהכבד קרב לגבי מזבח כמו הכליות, וזה ודאי אינו שלא נקרב אלא מעט ממנו ועוד שלמעלה פירש על הכבד על במקום מן ופירוש שיטול גם מן הכבד ואח"כ פירש על הכבד לבד מן הכבד ע"כ. ואגב חורפיה לא נתכוין כראוי כאן בדברי רש"י ומאד תמוה מה שכתב דמן הכבד משמע שיטול גם מן הכבד, וזה אינו דהא בפרשת נח גבי והנני משחיתם את הארץ פירש"י כמו מן הארץ ד"א את הארץ עם הארץ כו' משמע דלפירוש מן הארץ אין במשמעו עם הארץ. ונראה כוונת רש"י מבוארת ומתוקנת ולא כדרך הרא"ם בזה, דתחילה כתב רש"י דודאי מה שהשוה הכתוב כבד לכליות אינה להקרבה דהא כבד אינה בהקרבה וא"כ לא תימא דאף מקצת מן הכבד אינה בהקרבה זה אינו דמצינו שינוי לשונות בזה דכאן אומר על הכבד ובמקום אחר מן הכבד אלא ודאי דמורה לנו דגם הכבד בהקרבה וע"כ היינו במקצת. ואח"כ הוקשה לו דכיון דכתיב על הכבד על הכליות משמע דלגמרי הם שוים ואת אמרת שהכבד נקרב במקצת והכליות נקרבים כולם. לזה כתב רש"י שלבד מן הכבד ולבד מן הכליות יסירנה לזו, פירוש שלענין ההסרה שניהם שוים שהיותרת צריך להסיר אותה מן הכבד והכליות עכ"פ כל חד לפי ענינו זה במקצת וזה בכולו אבל על כל פנים גם הכבד היא בהסרה ואינה דבוקה בהיותרת כמו בכליות, ע"כ סיים רש"י יסירנה זו כלומר שלזה שוים כבד וכליות אבל לא להקרבה, נמצא הכל ניחא בס"ד:

פסוק ה

על העולה מלבד העולה למדנו שתקדים עולת התמיד פירוש דלשון מלבד עולת התמיד משמע שבא ליתן מעלה לעולת התמיד, וע"כ אין המעלה לומר שלא תהיה עולת התמיד נדחית לגמרי כשיש זבח שלמים דמהיכא תיתי זה לדחות החיוב מפני קרבן נדבה של זה אלא ע"כ המעלה היא לענין קדימה שתהיה לעולת התמיד. וכן הוא הכוונה בפרשת שמיני בפסוק מלבד עולת הבוקר שפירש"י כל אלה עשה אחר עולת התמיד הוא ג"כ מהוכחה, זו שאין מעלה אלא בקדימה. כן נראה לי, ולא כהרא"ם שכתב דכאן לא דייק

הקדימה מדכתיב על, דהא לא משתמע אם להקדים אם לאחר אלא דייק מדכתיב בתריה אשר על העצים אשר על האש דמשמע שכבר ערכו העולה, ומ"ש רש"י גבי מלבד עולת הבוקר שהיינו לאחר התמיד סמך על מ"ש במקום אחר, ואשתמיטתיה מה דאיתא בברכות ריש פרק אלו דברים תדיר קודם, וכתב רש"י נפקא לן בזבחים מקרא דכתיב במוספין מלבד עולת הבוקר אשר לעולת התמיד כו' דמשמע לאחר הקרבת התמיד הקריבו למוספין וקא דרש אשר לעולת התמיד קרא יתירא למילף דבשביל שהיא תמיד הקדימה הכתוב ומכאן אתה למד לכל התדירין עכ"ל. הרי דמקרא דמלבד כו' לחוד שמעינן ההקדמה לעולת התמיד, וא"ל למה לי אשר על עולת התמיד דזה מלמד של"ת דוקא בקרבן הוה כן ולא בשאר מילי קמ"ל דתדיר קודם בכל דבר. אלא אי קשיא לי הא קשיא לי כיון דילפינן תדיר קודם בכל מקום מקרא דאשר לעולת התמיד למה לי כאן קרא דעל העולה הא פשיטא דתדיר קודם מקרא דאשר לעולת התמיד, ותו דא"כ יש כאן שני כתובים על תדיר קודם ושני כתובים הבאים כאחד אין מלמדין. ונראה דהציווי דכאן הוא על המחשבה בשעת הערכה דאז צריך לכוון שתהיה עולת התמיד תחילה וזה מכוון בלשון רש"י שאמר שתקדים עולת התמיד כו' על המערכה, דומיא דפיגול דפוסל במחשבה וא"כ אין כאן שני כתובים בענין אחד דכאן מחדש הפסוק דין אחד מכח היתור:

פרק ד

פסוק ג

פר, יכול זקן כו'. קשה הא לעיל גבי עולה פירש"י מן הכבשים ומן העזים דהם מיעוטים לחולה זקן ומזוהם ול"ל כאן מיעוט אחר לזקן, וכ"ת דהתם גבי עולה וכאן גבי חטאת צריך מיעוט בפני עצמו, א"כ קשה דהו"ל למכתב כאן עוד מיעוט לחולה ומזוהם. וי"ל דלענין פסול דחולה ומזוהם שהוא מאוס שפיר ילפינן חטאת מעולה דמסתבר הוא לפסול משום הקריבהו נא לפחתך, אבל לענין פסול זקן דהיינו יותר מג' שנים אינו מסתבר אלא דגזירת הכתוב לפסול הו"א היכא דגלי גלי דוקא קמ"ל דגם גבי חטאת כן הוא:

פסוק ח

ירים ממנו, מן המחובר כו'. הקשה הרא"ם למה לי זה תיפוק ליה כדאיתא בפרק איזהו מקומן (דף נ') את עור הפר את כל בשרו מלמד שמוציא את כולו כשהוא שלם חוץ לג' מחנות ואח"כ מנתחין אותו ושורפין אותו וא"כ היאך אפשר שירימו החלב אחר הנתיחה שאז היה חוץ לשלש מחנות ונפסלו ביוצא ותירץ מה שתירץ. אבל לענ"ד אין כאן קושיא

דהא דצריך להוציאו שלם פירש"י שם דאי במנותת היאך יוכל להוציאו הכל בהוצאה אחת הנתחים וקרבו ופרשו עכ"ל, וא"כ שפיר הו"א דעיקר מצות ניתוח, היינו לנתח כולו וזה יהיה חוץ לג' מחנות, אבל אם לא ינתח כולו אלא במקומויחתוך ממנו חתיכה שהחלב דבוק שם וכל השור לא ינתח רק חוץ לג' מחנות דזה אפשר להוציאו בפעם אחת, קמ"ל דלא יעשה כן דגם זה מיקרי מחובר כשיסיר החלב ממקום חבורו בחתיכה ודוגמא לזה איתא גבי שחיטה דאסור, לשרוט במחובר כמו צפרני ידיו דהאיסור הוא אפילו נחתכה היד וצפורן מחובר בה ה"נ כן, וזהו קמ"ל כאן דאסור לענין הסרת החלב:

פסוק י

כאשר יורם כו' שאין למדין למד מן הלמד כו' פירוש שמש"ה נכתב כאשר יורם להורות לנו שבכ"מ אין למדין למד מן הלמד בקדשים כו', פי' דבשור זבח השלמים כתיב להקריב גם כליות ויותרת ואח"כ בפר כהן משוח ג"כ כ"כ ואח"כ בפר העלם דבר של צבור לא נזכר בהדיא כליות ויותרת אלא ילפינן לה בהיקש מדכתיב ועשה לפר דהיינו העלם של צבור כאשר עשה לפר של כהן משיח והיינו לענין כליות ויותרת. ואח"כ בפרשת שלח לך בהעלם של ע"ז לא כתב כלום מן כליות ויותרת אלא דיש היקש בלאו הכי לאלו שנים העלם של צבור והעלם ע"א לענין שגגתם וממילא ילפינן גם זה, ומצינו עוד יתור דכתיב כאשר יורה מזבח השלמים כו' גבי כהן משיח דמורה על כליות ויותרת גביה ובאמת ל"צ ליה דהא נזכר גביה דכהן משיח בהדיא, אלא אמרינן אם אינו ענין לכהן משיח תנהו ענין להעלם צבור, ואכתי קשה למה לי ענין זה להעלם צבור דהא יש ביה היקש מכח ועשה את הפר ללמדו מן כהן משיח אלא היתור דכאשר יורם מורה לנו שאין לך ללמוד שעירי ע"א מן העלם צבור כיון דהעלם צבור עצמו לא נלמד בו אלא בהיקש מכהן משיח ודבר זה אין לנו כח ללמוד אותו דבקדשים דבר הלמד מן ההיקש אינו מלמד לדבר אחר ממנו ע"כ מהני יתורא דכאשר יורם דמורה כאילו כתוב בהדיא גבי העלם צבור כליות ויותרת ממילא שפיר נלמד אחר כך העלם ע"א לענין זה, ומזה ידעינן בכל התורה שאין למדין בקדשים היקש מדבר שהוא עצמו נלמד בו מן ההיקש אלא דוקא מדבר שנזכר בו בפירוש וזהו שכתב רש"י דבשחיטת קדשים דריש האי דכאשר יורם לענין שדבר הלמד מן ההיקש כו' כל זה אמרי' בפרק איזהו מקומן (דף נ') אלא דקשיא לי על רש"י כאן ממה דאיתא בפרק בית שמאי (דף מ"ד) דילפינן דבר זה שאין למדין היקש מן היקש מקרא אחרינא דהיינו מדכתיב גבי העלם צבור ועשה לפר כו' דהך לפר הוא מיותר כיון דהענין מיירי שם בפירוש בהעלם צבור היה די לומר ועשה כאשר עשה כו' אלא דהאי מורה כאילו נכתב בפירוש שם גבי העלם צבור כליות ויותרת ונוכל ללמוד אח"כ שפיר

שעירי ע"א מהעלם צבור כיון דבהעלם צבור אינו בא מן היקש אלא נכתב בו בפירוש וא"כ מזה למדנו שאין למדין היקש מהיקש למה לי קרא דכאשר יורם שזכרנו שמלמדנו דבר זה שאין למדין היקש מהיקש וכבר הקשה רש"י קושיא זו בפרק איזהו מקומן (דף נ') ותירץ דמאן דיליף לה מן לפר יתירא הוא אינו לומד באמת דבר זה מן כאשר יורם אלא מוקי לה למילי אחריני והיינו ר' ישמעאל אבל תנא דבי רב מוקי הך לפר יתירא על פר יום הכפורים ולא על העלם צבור וא"כ צריך ללמוד דאין מלמדין היקש מהיקש מן כאשר יורם, וא"כ קשה על רש"י דכאן שפירש על ועשה לפר היינו פר זה דהיינו העלם צבור והיינו כרבי ישמעאל שזכרנו וא"כ למדנו הך דרשא דאין למדין היקש מהיקש מן לפר ואמאי כתב קודם לזה דבשחיטת קדשים ילפינן למה מן כאשר יורה ונ"ל דהך לפר זה דנקט רש"י אין הכוונה בו להזכיר תיבת לפר הנזכר בפסוק אלא דהוא לשון רש"י ועיקר הלימוד מן ועשה לחוד דהיינו פר זה שהוא העלם צבור, אבל לפר שנזכר בפסוק קאי על יום הכפורים וכתנא דבי רב וא"כ צריך כאשר יורם ללמד שאין למדין היקש מהיקש אלא דקשה לי טובא ליישב דברי רש"י דכאן דהתנא דבי רב דס"ל לפר זה פר של יוה"כ ס"ל דאין, כאן היקש לשעירי ע"א עם העלם צבור דהא איתא בפרק ב"ש (דף ל"ט) לפר זה פר יוה"כ להשוות להעלם צבור כאשר עשה לפר זה פר כהן משיח החטאת אלו שעירי ע"א וא"כ שיש לימוד לשעירי ע"א ע"כ אין לנו היקש בלאו הכי ממילא אין שייכות להיקש זה, אלא למ"ד לפר זה העלם צבור וכן משמע מפירש"י דכאן דכתב החטאת להביא שעירי ע"א לחלב וכליות א"כ אין כאן היקש לע"א להעלם צבור וכיון דפירש"י בפרק ב"ש דלמאן דס"ל לפר זה פר יוה"כ ילפינן מכאשר יורם שאין למדין בהיקש מהיקש בקדשים הא אין כאן היקש לגמרי למאן דדריש לפרש לפר זה יוה"כ אלא יש לימוד לשעירי ע"א מפסוק מפורש ורש"י גופיה כתב ג"ם כאן שהחטאת מביא ברבוי בשעירי ע"א ואין כאן היקש לגמרי בין ע"א להעלם כו' וא"כ למה כתב רש"י דיש לימוד מן כאשר יורם דאין ללמוד היקש מהיקש דהא אין כאן היקש כלל משעירי ע"א להעלם צבור ולא ידענא בר נגר דליפרקה להאי מילתא:

פסוק יב

מחוץ למחנה, חוץ לג' מחנות. שיש ג' מחנות, האחת מחנה שכינה דהיינו מפתח העזרה ולפנים הוא מחנה שכינה ומפתח העזרה עד פתח הבית מחנה, לויה ואח"כ כל העיר ירושלים היא מחנה כל ישראל דהיינו לאכילת מעשר שני וקדשים קלים ומפתח שערי ירושלים ולחוץ הוא חוץ לעיר. ואך חוץ לשלש מחנות נלמד מדכתיב אצל כהן משיח מחוץ למחנה הרי אחת ובפר העלם צבור דכתיב ושרף אותו כאשר שרף כו' הרי אחת

ובפרשת צו אצל שפך הדשן אחת והיה אפשר למילף זה מזה אלא דצריך לכל הנשרפים ג' מחנות כאילו היו נכתבים במקום אחד כולן:

על שפך הדשן ישרף שאין ת"ל כו'. הרא"ם הקשה אדרבה נימא ששנה הכתוב לעכב אפילו בדיעבד כמו שמצינו בהרבה מקומות במה ששנה הכתוב ונ"ל לתרץ דלשון ישרף הוא מיותר כיון שאמר ושרף אותו, ובזה אין שייך שינה לעכב דזה שייך בעיקר המצוה דאמר על שפך הדשן פעם שנית, אבל שריפה יתירה ל"ל, אלא מורה דהשריפה תהיה מכל מקום אפילו בלא שפך דשן דהיינו אם אין שם דשן, כנ"ל בזה נכון:

פסוק יח

יסוד מזבח העולה וגו' זה יסוד מערבי לאפוקי שלא נטעה לפרש דהאי אשר פתח אהל מועד קאי על המזבח פירוש איזה מזבח קאמינא היינו שהוא אצל פתח כו' לאפוקי מזבח הזהב שהוא מבפנים ואע"ג דבהדיא אמר מזבח העולה הו"א דכ"ש מזבח הזהב שכשר לשרוף שם כיון דשם מתן קרנות, וסברא זו איתא בגמ' בפירש"י דה"א לומר כן, ע"כ אמר דאין הפירוש כן דלא קאי על מראה מקום איזה אלא על צדדי המזבח עצמם קאמר דהיינו יסוד מערבי שלו ישפכנו לשירי הדם, וע"כ אמר רש"י זה הוא יסוד מערבי שהוא כנגד הפתח דע"ז קאי קרא הקשה הרא"ם דבפרק איזהו מקומן (דף נ"א) אמרינן דאי כתיב מזבח העולה הו"א כ"ש למזבח הפנימי ע"כ כתיב אשר פתח אהל מועד לעכב דוקא חיצון ולא בפנימי, ועוד מערבי נפקא ליה מסברא משום דכי נפיק מאהל מועד אחר הזייה שלפנים ביסוד מערבי פגע ברישא ואין מעבירין על המצות עכ"ל, ותירץ בדוחק ע"ש אם תרצה. אבל נלע"ד דלק"מ דדרכו של הרא"ם בסוגיא זו אינו נכון לפע"ד, דמ"ש דטעם מערבי מכח אין מעבירין על המצות, זה אינו דאי לא היה לנו רבוי הו"א דבפנימי הוא שופך במקום מתן קרנות וא"כ זהו עיקר המצוה ואין שייך לומר בזה דמעביר על המצוה היא כיון דעיקר המצוה היא טפי שם, גם לא הוזכר בגמרא ולא ברש"י שום דבר מהא, דאין מעבירין על המצות וגם תמוה לי טובא מה מקשה על רש"י בחומש כאן ממ"ש דיסוד מערבי הוא נלמד מקרא דפתח אהל מועד ובגמרא ילפינן לה מסברא הלא הוא ממש בגמרא ורש"י שם איתא ג"כ להא מילתא ממש ובגמרא שם איתא מאי טעמא דמתניתין דתנן שירי הדם היה שופך על יסוד מערבי של מזבח החיצון דאמר קרא על יסוד מזבח העולה אשר פתח אהל מועד ההוא דפגע ברישא ופירש"י יסוד שכנגד הפתח וזה הוא מערבו של מזבח שהוא כנגד פתח האהל, הכוונה בזה של"ת דפתח אהל מועד קאי על המזבח לסימן איזה מזבח לזה אמר בגמרא דקאי על היסוד שהוא סמוך לפתח דהיינו ההוא דפגע ברישא כשיוצא מן ההזאה וזהו יסוד של מערב,

ולסימנא בעלמא נקט האי מילתא דפגע ברישא, שבאמת כל היסודות קרובים לפתח, האהל אלא דההיא דמערב סמוך טפי שתחילה פוגע בו זהו כוונת הכתוב אשר פתח אהל מועד, ולא עלה כלל על דעת הגמרא לומר אין מעבירין על המצות ומה שהקשה עוד הרא"ם דהא בגמרא, נפקא ליה מפתח אהל מועד תמהתי דבגמרא לא הזכיר פסוק אשר פתח אהל מועד בענין הלימודים אלא כל הלימודים הם מלשון העולה הנזכר בפסוק בחמשה מקומות שהזכיר רש"י ודוקא לענין פירוש הכתוב דדוקא יסוד מערבי הוא לזה מביא הפסוק דפתח אהל מועד כמו שזכרתי אבל לענין לימוד דדוקא במזבח החיצון ולא בפנימי זה אינו נלמד מהאי אלא מתיבת העולה, נמצא דמאי דבעינן יסוד מערבי הוא דבר אחר כפירש"י בגמרא וכאן בחומש:

פסוק כ

ועשה לפר הזה כו', הזה היינו פר העלם צבור, וכבר זכרתי דדברי רש"י כאן אליבא דתנא דבי רב דדריש לפר היינו פר יוה"כ וא"כ מ"ש רש"י כאן לפר הזה צ"ל דפשוטו דקרא קאי על העלם דבר אלא דמכח היתור דלפר דרשינן פר יוה"כ, אלא דקשה הא כתב רש"י לעיל מה ת"ל פר לרבות פר של יוה"כ כו' וא"כ היינו כמ"ד לפר זה העלם דבר, ותו קשה דבפרק ב"ש (דף ל"ט) אמרינן ועשה כאשר עשה מה בא ללמוד לכפול בהזאתו, פירש"י לעכב אם חסר אחת מהם, וכתב, עוד דאין לומר דאקשינה לכליות ויותרת דהא כתיב בהאי קרא וכפר עליהם ואימורים לא מעכבי כפרה, וא"כ קשה על רש"י דכאן שכתב שבא ללמוד ג"כ על כליות ויותרת, וצ"ע:

פסוק כב

אשר נשיא יחטא, אשרי הדור כו'. ולא אמר אשרי הנשיא בזה דא"כ פשיטא שיש שבח לנשיא בזה ומאי רבותיה דנשיא אלא דקאי, על הדור דאפילו אם אינם נותנים לב להביא כפרה על שגגתם מ"מ יש תקוה כיון שיראו בתשובת הנשיא לסוף גם הם יעשו כן:

פרק ה

פסוק ד

להרע, לעצמו בגמרא ילפינן מה הטבה רשות אף הרעה רשות יצא להרע לאחרים שאין לו רשות:

פסוק ח

ולא יבדיל, אינו מולק אלא סימן אחד. כיון דא"צ אלא סימן אחד בשחיטה כי מלק טפי הוה הבדלה ואע"ג דברוב נמי סגי לכתחיל' מצוה בכל הסימן כי מלק נמי רובו לא הוה הבדלה, אבל סימן שני אפי' מצוה לכתחילה ליכא:

פסוק יג

מאחת מאלה כו' שיכול החמורים שבהם כו' פירוש טומאת מקדש וקדשיו הנזכר לעיל הוא חמור שזדונו כרת ושבועת העדות היא קלה שאין זדונה כרת אלא שהשוההכתוב בה שוגג למזיד. וקלה שבקלות היא שבועת ביטוי שאין זדונה כרת ולא השוה שוגג למזיד, ויש שלשה מיני קרבנות, הא' כשבה או שעירה והשני שתי תורים והשלישי עשירית האיפה והו"א שחטא החמור לקרבן החמור והקל לשתי תורים והקל שבקלות לעשירית האיפה, וקשה דהיאך הו"א כן הא בכל הג' עבירות כתיב ואם דל הוא כו', והרא"ם תירץ בדוחק. ונראה לתרץ בדרך זה דקראי מיירי בעשה אחת מן הג' עבירות אז דינו חלוק בין עשיר לדלות, אבל אם אדם אחד עשה כל הג' עבירות שאז חייב ג' קרבנות הו"א שבזה יביא קרבן חמור וקל וקל שבקלות ואפילו הדל שבדלות שאין חילוק בין עושה אחת מהם שיש שם חילוק בין עשיר לדל ודלי דלות ה"נ בעושה כלם שיש חילוק ואפילו ה מזה אין חיוב על דלות וכ"ש דלי דלות להביא כבש אלא כולם בעשירית האיפה בדלי דלות אפילו על העבירה החמורה, וזה פירוש של מאחת מאלה שאין חילוק בין עושה אחת לעושה מאלה דהיינו כולם:

פסוק טו

כי תמעל מעל. אין מעילה בכ"מ אלא שינוי פירוש שמשנה מרשות הקדש לרשות חולין וקשה הא גבי מעילה בפקדון או בתשומת יד שנזכר בפרק שאחר זה אין שם שינוי מרשות לרשות, ומכח קושיא זאת כתב הרא"ם דרש"י לא נתכוין כאן רק הך מעילה לחוד לא במקום אחר. וזה אינו לפי הספרים שכתוב כאן מעילה בכ"מ. ע"כ נראה דגם שם הוה שינוי רשות שהרי אין חיוב שם אלא בנשבע על שקר וא"כ פונה עצמו מן הקב"ה, במה שמזכיר שמו לשוא ופורק עול ממנו ודמיא לע"ז שנזכר אח"ז:

וכן הוא אומר וימעלו כו'. פירש"י בר"פ הנהנה (ערכין י"ח) ששינו עצמם מן המקום לע"ז:

וכן הוא אומר בסוטה. פירשו התוס' שם שהאשה בזנותה עושה שינוי שמנחת בעלה ומדבקת בדבר שהוא חולין וגנאי לה. ואח"כ כתבו התוס' דצריך שני דמיונות האלו דהיינו ע"ז וסוטה, דיש כאן שתי עבירות במעילה, האחת היא באם לא נהנה מהקדש אלא שינוי לחוד כמו נטל אבן או קורה של הקדש ובנאה בביתו או שנתנה אשה קטלא של זהב על צוארה בזה אין שם הנאה בשעת ההוצאה עצמה מן הקדש לחולין, יש לימוד מן ע"ז דיש שם שינוי מן רשות הקב"ה ולא הנאה ואפ"ה חייב ועבירה אחרת במעילה שנהנה ובלא שינוי רשות כגון גזבר של הקדש שהיו האבנים של הקדש כבר בידו והוא בונה אותם בביתו, וזה נלמד מסוטה שיש שם הנאה ולא שינוי רשות שבזה שהיא מזנה

אינה מוציאה עצמה מרשות בעלה ע"כ. וקשה דהא אמרינן תחילה שאין מעילה אלא בשינוי, וא"כ היאך מביא ראייה מסוטה כאן, וי"ל דגבי סוטה הוה עכ"פ קצת שינוי בזנות מן רשות בעלה וכ"כ התוס' שם:

וחטאה בשגגה מקדשי ה', שנהנה מן ההקדש מלשון רש"י משמע דתרתי בעינן שינוי וגם נהנה דבו מעל כתיב דבעינן שינוי ואח"כ יליף דבעינן ג"כ נהנה וכן הוא בר"פ הנהנה ת"ר אין מעל אלא שינוי כו' מה חטא האמור בתרומה פוגם ונהנה אף מעילה כו', ואח"כ אמרינן שם דאקשי רחמנא מעילה לסוטה דאע"ג דלא פגם שהרי כבר היא בעולה מבעלה ואקיש ג"כ לע"ז דעד דאית בה שינוי, וצ"ל שם דחדא מינייהו סגי או נהנה או פוגם, והיינו ע"כ שיש חילוק דבמידי דשייך בו פגימה בכל מה שנהנה מזה בזה צריך שיהיה דוקא שינוי בו, אבל במידי דאין שייך לו פגם ברוב פעמים כגון אבן של הקדש בזה חייב בשינוי לחוד, וכן מחלקים התוס' שם בברייתא שזכרתי והיינו דעת חכמים דשם ר"פ הנהנה, וא"כ רש"י מיירי כאן במידי דשייך בו פגימה ע"כ בעינן תרוייהו וזה שלא כדברי הרא"ם דכתב לרש"י הוה וחטאה כמו או חטאה דחד מינייהו סגי:

פסוק כא

נפש כי תחטא כו' לפי שכל המלוה כו'. נראה דבא לתקן מה דקשה דלמה אמר כפל תחטא ומעלה כו', וסגי לומר כמו לעיל נפש כי תמעול לחוד גם כאן, ותו קשה למה אמר מעל בה' ולעיל לא זכר בה' ותו דפתח בה' וסיים בעמיתו ע"כ פירש דהפסוק, תנא והדר מפרש ותרתי מילי קאמר, הא' תחטא, והב' ומעלה, וע"ז מפרש הפסוק מה שאמרתי ומעלה בה' היינו שכיחש בפקדון שאין שם הכחשה רק מן ה', ומה שאמרתי תחטא היינו מכחש בתשומת יד כו' והוא מכחש בעדים ושטר בין כך ובין כך הוה דינו כמו שנזכר בהבאת אשם. וקשה מאי הכחשה כאן בעדים ושטר ונשבע לשקר דהא כשיש עדים אין נותנין לו שבועה מעיקרא אלא צריך לשלם. ונראה דנתכוין בזה לדרבי חייא קמייתא ריש ב"מ (דף ג') דתני ר' חייא האומר לחבירו מנה לי בידך והלה אומר אין לך בידי כלום והעדים מעידים אותו שיש לו בידו חמשים זוז נותן לו, חמשים זוז ונשבע על השאר כדין מודה במקצת שלא תהא הודאת פיו גדולה מהעדאת עדים, וכן הדין כשמראה אח"כ שטר על חמשים, ותרוייהו צריכי דאיכא חומרא בכל אחד דבכופר בעדים ושטר יש באמת ג"כ כופר בה' דכופר באלהים ואנשים, ויש חומר בפקדון שהוא עצמו קבל הפקדון ע"ד חבירו שהאמין בה' והוא קבל הפקדון על דעת זה ועכשיו מקלקל האמנה בזה משא"כ בכופר בעדים ושטר לא היה בפירוש שום סמיכות על הקב"ה רק על עדים ושטר:

פרק ו

פסוק ב

צו את אהרן, אין צו אלא לשון זירוז מיד ולדורות, בקידושין (כ"ט) יליף כל אחד מאלו מקראי:

אמר ר"ש ביותר כו' נראה דבא לתרץ למה נאמר דוקא כאן דבר זה דהא כל הקרבנות נוהגין מיד ולדורות, לזה תירץ דכל הקרבנות יש בהם הנאה לכהנים במה שמגיע לחלקם מן הקרבן א"כ בודאי יזדרז כל אחד שלא להתעצל בעבודה פן יקדמנו אחר משא"כ בעולה שכולה כליל ואין לכהנים חלק בבשרה הו"א שיתעצל בה, וזהו חסרון כיס לכהן של אותו משמר וזה מיקרי חסרון כיס על דרך המבטל כיסו של חבירו שפירושו שמבטל ממנו הריוח שמגיע לו, ע"כ אמר כאן גבי עולה לשון זירוז זה נראה יותר נכון מן הדברים שנאמרו בזה במפרשים:

פסוק ג

הדשן אשר תאכל כו'. משעשתה דשן כו' כוונתו לתקן דל"ת דוהרים הוא מחובר להדשן שאחריו וה"ק שירים דהיינו שיבדיל הדשן ממה שנתערב מכח הדלקה שברי עצים עם אפר יבדיל האפר מן אותו תערובת, וע"ז אמר שישים אותו אצל המזבח. ממילא ישים כל האפר ההוא שנבדל אצל המזבח. לזה פירש דהך והרים אינו מחובר להדשן ואין פירושו לשון הבדלה אלא לשון הרמת תרומה, וה"ק והרים שיקח תרומה מקצת מן הדשן אשר עשה האש שתאכל את העולה ונעשה כבר דשן מאותו דשן יקח תרומה ואותו תרומה ישים אצל המזבח ולא כולו, וזה פירוש נכון בדברי רש"י, ויש ראיה מדאמר הדשן בה"א, דמשמע שכבר נעשה דשן ונבדל מן העצים:

פסוק ד

ופשט את בגדיו אין זה חובה כו'. נראה דיש לזה הוכחה מדאמר אחרים דמשמע פחותים מן הראשונים שזהו לשון אחרים בלשון הפסוק כמו אלהים אחרים, וכיון שזכר הכתוב פחותים ולא אמר שילבש בשעת שימוש בגדים טובים יותר ממה שהיו עליו בשעת הוצאת הדשן בתחילה אלא דלאו חובה היא אלא מצד דרך ארץ שאדם לוקח בגדים פחותים במלאכה זאת ממה שהיו לו תחילה:

והוציא את הדשן, הצבור בתפוח. פירוש לא הדשן ששם אצל המזבח דא"כ למה צוה לשומו אצל המזבח יוציאנו תיכף אלא דקאי על מה שנשאר על המזבח ונתרבה, ע"כ אין זה חובה לכל יום אלא כשהוא רבה:

פסוק ה

והאש על המזבח תוקד בו, ריבה כאן יקידות הרבה בפ' טרף בקלפי (דף כ"ח) אמרי' שבתחילה היו מבעירין אש על מערכה גדולה שיכולה לקבל כל המערכות של אותו יום ואחר שסידר אותה היה נותן עליה שני גזרי עצים שאם לא היתה המערכה הגדולה מתגברת זאת המערכה של שני גזרי עצים היתה מקיימת אותה אח"כ סידר מערכה שלישית להקטיר עליה איברים ופדרים שלא נתעכלו כל הלילה וקודם מערכה של שני גזרי עצים סידר מערכה שנייה כנגד מערכה גדולה בקרן מערבית דרומית, וממנה היו חותין גחלים להכניס למזבח הפנימי להקטיר קטורת שחרית וערבית, וביוה"כ הוסיף עוד אחת. זה קיצור מן הגמרא שם:

חלבי השלמים, אם יביאו שם שלמים. דאין חובה לשלמים רק נדבה לפעמים. ורז"ל לא ניחא להו בזה דא"כ לימא חלבי השלמים דה"א משמע שידוע הוא דבר ברור וחוב. אלא פירושו לשון השלם דהיינו שעולת התמיד בבוקר קודם לכל ובערב מאוחר לכל שאין אחריה שום קרבן:

אש תמיד כו' אף היא מעל מזבח החיצון תוקד הקשה הרא"ם היאך דרש כאן לענין נר תמיד הא לעיל כתב רש"י דנחלקו רז"ל במנין המערכות שהיו שם וא"כ קאי הפסוק הזה לענין מערכות המזבח וכ"ה בגמרא יומא. וי"ל דודאי פשטיה דקרא דאש תמיד תוקד בו קאי על מערכות המזבח דאי על הנרות לא היה לו לומר על המזבח אלא מעל המזבח דהיינו שמשם מדליק אבל ההדלקה היא על המנורה, אלא מדרשא דתמיד ילפינן לה גם לנרות ותו דגם לשון בו אינו מיושב אם תפרשהו על המנורה דמשמע שבמזבח עצמו תהיה יקידה ומאותה יקידה ידליק נר המנורה וא"כ הוה כאילו נאמר כאן שתי יקידות האחת למזבח והשניה למנורה:

פסוק יט

המחטא אותה יאכלנה כו', יצא טמא בשעת זריקת, דמים שאינו חולק בבשר. ואי אפשר לומר יאכלנה ממש קאמר דטמא בשעת זריקה שלא היה ראוי לעבודה שהוא אסור אח"כ לאכול כלל, דא"כ קטן נמי שאינו ראוי לעבודה בשעת זריקה יהיה אסור אח"כ באכילה וכ"ת ה"נ דהא מרבינן מכל זכר אפילו קטן יאכלנה אלא כאן ממעטינן שלא יהא לו חלק (הכי איתא בריש פרק טבול יום):

פסוק כא

ישבר. לפי שהבליעה שנבלעת בו נעשה נותר פירוש לאחר יום ולילה שאחריו דהיינו בעמוד השחר של מחר וכתב הרא"ם וא"ת למה הצריך הכתוב שבירה הא אינו נעשה נותר עד הבוקר ואז הוא פוגם דהא לינת לילה פוגמת, וי"ל כיון דבעלות השחר איסור

נותר ופגימתה באים כאחד ולא קדמה פגימתה לאיסור נותר, הו"ל כמו נותן טעם לשבח, וא"ל ישהנו עד עלות השחר ואע"ג שכבר נאסר הלא כבר נפגם ונותן טעם לפגם, וי"ל כיון דבעמוד השחר דלמחר חל להיות שבירה ומריקה תו לא פקע אפילו לאחר מכאן כמ"ש סמ"ג בהלכות חמץ ומצה עכ"ל ובנ"א כתב עליו במ"ש תירוץ קושיא ראשונה דכיון דפגימותו ואיסורו באין כאחד הו"ל טעם לשבח ואין לזה טעם כיון דעכ"פ אין לו טעם לשבח באותו רגע וכי זה עדיף מנבילה גמורה שנפגמה דאין נקרא טעם לשבח. ולי נראה ג"כ תמוה תירוץ קושיא שנייה שכתב כיון דבעמוד השחר באין כאחד וחל שבירה עליו תו לא פקע ממנו כו' אין לזה פירוש כלל כיון דבעמוד השחר נקרא נ"ט לשבח לפי דבריו ה"ל כמו בלילה קודם שנפגם ואמאי לא יהיה אח"כ נפגם אחר זמן דהפגימה מתחלת אחר עמוד השחר לפי דבריו. ולענין קושית הרא"ם בזה עמדתי מרעיד ומשתומם מה זה בידו להקשות כן, דדוקא לענין אכילה דבטעם האיסור תליא מילתא אז יש היתר בנ"ט לפגם שאינו נהנה משא"כ בנותר שדינו בשריפה עיקר מצות שריפה שלו אפילו אחר שהוא נפגם ונשתהא יותר מזמנו דכל זמן שהוא בעולם חייב לשרפו ומה יועיל בזה טעם לפגם וע"כ צותה תורה לשבר הכלי חרס ולמרוק ולשטוף כלי נחשת שלא יבא לידי פגם ויהיה נותר בעמוד השחר, שאסור להביא לידי נותר, וא"כ מאי קשיא ליה להרא"ם דלמה הצריך שבירה כו' דאדרבה מטעם זה צריך שבירה שלא יבא אח"כ לידי נותר ויטען שריפה ומה תועיל פגימתו לבטל מצות שריפה ממנו גם על הג"א תמהתי איך לא הרגיש בזה. ואני הקשיתי קושיא כזו בטורי זהב שלי ביו"ד סי' ק"ה בדין כבוש כמבושל גבי כלי דקשה למה יהיה אסור הכלי ע"י שנכבש בתוכו מעת לעת דהא אחר מעת לעת מיד האיסור הבלוע הוא פגום ואין אוסר הכלי, התם שפיר שייך להקשות כן כיון שהאיסור שם מחמת בליעת הכלי מן מה שנשרה בו איסור משא"כ כאן שעיקר שבירת הכלי שאמרה תורה בזה לא משום שיפליט אח"כ בתבשיל שיתבשלו בו דודאי אפילו אם רוצה להניחו ולא לבשל בו אח"כ שום דבר אינו מועיל, אלא עכ"פ עושה איסור במה שעושה נותר ופוגם הקדשים וניתק לעשה באם כבר נעשה נותר שטעון שריפה, ולכך צריך כאן שבירה שלא יבא לידי נותר ויצטרך שבירה כיון שאין שייך בו שריפה בבליעת נותר שבו, וכ"ז פשוט בעיני, והרא"ם וג"א סברו שטעם השבירה בכאן משום שלא ישתמש בו תבשיל אח"כ, וזה ודאי אינו כלל דא"כ אין מצוה בשבירה אלא באיסור בישול בה:

פסוק כג

וכל חטאת וגו', שאם הכניס החיצונה כו'. וכיון דלפ"ז מיירי האי קרא בחטאת חיצונה קשה מאי דאמר הכתוב אח"ז לכפר על נפשותיכם דהא אין כאן כפרה בחטאת זו שנפסלה אלא ה"ק אותו חטאת שבאה לכפר לפי דעתו של זה באש תשרף ואין כאן כפרה:

פרק ז

פסוק א

קדש קדשים הוא, הוא קרב ואין תמורתו קריבה. יש כאן תימה דבגמרא בתמורה (דף י"ח) איתא אשם הוא, קרב ואין תמורתו קריבה ומקשינן ל"ל קרא והא הלכתא גמירי לה דכל שבחטאת מתה באשם ירעה עד שיסתאב ויפול בה מום ויפלו דמיו לעולה של קיץ, ותמורת אשם מתה ומשנינן אה"נ אלא קרא אתא לכדרב דאמר אשם שניתק לרעייה דהיינו שנאבד ויתכפרו בעליו באחר ונמצא זה ושחטו סתם קודם שנסתאב כשר לעולה ניתק אין לא ניתק לא, פירוש אע"פ שעומד לינתק דאמר קרא הוא בהוייתו יהא ועדיין אשם הוא ולא חזי לאיקרובי לאשם לפיכך פסול. והנה רש"י כאן פירש ג"כ דהוא, של אשם מלמד דבעינן ניתוק דוקא כמו סוגיא שזכרתי, אבל הוא קרב ולא תמורה א"צ קרא דהלכה מסיני היא, וכאן פירש"י דהוא דכתיב גבי קדשי קדשים מלמד ע"ז, וא"כ קשה קושית המקשן דל"ל קרא הא גמירי לה, ולכל הפחות, היה לו להביא הא דכתיב גבי אשם הוא דהוא של קודש קדשים ולא ילפינן מיניה כלל בגמרא. ונראה לתרץ דהא עכ"פ קשה היאך מתרץ בגמרא דאתא לניתק לרעייה דוקא סותר מ"ש בברייתא בהדיא אשם הוא הוא קרב ולא תמורתו קריבה וע"כ לתרץ בדרך זה דהאמת דהוא דאשם, הוא אתא למעוטי לא ניתק, וזהו חידוש דיש לטעות ולומר דהתמורה בשחט סתם דקריבה עולה אפי' א ניתק דהא גם מתחילה לא היה ג"כ אשם עצמו אלא תמורה אשם, ע"כ אנו לומדים דהוא אתא למעט תמורה לגמרי דאינה קריבה כלל, והאי מילתא ילפינן לה מהוא של קודש קדשים הוא דמשמע דהתמורה אין קדושת קרבן עליה כלל, וא"ל א"כ למה לא תירץ בגמרא כן דהוא דאשם מלמד שאין בה קדושה כלל לקרבן אפי' בשוחט סתם, י"ל כיון דע"כ צריך למינקט החילוק שבאשם בין ניתק ללא ניתק שזה עיקר החידוש שבאשם דלא ניתק לא וא"כ אין שום לימוד לאין תמורתו קריבה, וע"כ צריך לימוד לזה מן היא דקדש קדשים וא"כ גם הוא דאשם דרשינן ואין תמורתו קריבה ע"כ נקט ר"ע שפיר דרשה דאין תמורתו קריבה שזהו אפי' להמסקנא ובקיצור מזרחי פירש דקרא דהוא דקודש קדשים אתי שפיר על אין תמורתו קריבה וללמד שיש עשה

על המקריב התמורה דאי מהילכתא הו"א איסור לחוד יש בהקרבת תמורה וכה"ג מתרץ שם לעיל מיניה לר' ישמעאל על לימוד שלו, וא"כ הוא דאשם הוא ע"כ אתא ללא ניתק לא כדמשני בגמרא:

פסוק ט

לכהן המקריב אותה כו' ת"ל לכל בני אהרן רבים מקשים הא האי לכל בני אהרן כתיב אח"כ אצל מנחה בלולה בשמן וחרבה, וכן מ"ש רש"י אח"כ ת"ל, לכהן המקריב דכתיב אצל מאפה תנור ואמאי לא נימא שישחילוק לענין זה בין המנחות דזו למקריב וזו לכל בני אהרן, והאריכו לתרץ זה. ולי נראה בדרך זה, דהאי לכהן המקריב א"א לומר לו ממש ואין שום זכות למשמר, דהא ע"כ צריך להזכיר משמר דהא האי במקריב הוא כל הראוי להקריב כמו אשר יכפר דסמיך ליה וא"כ א"א לומר לו לבדו ממש אלא ע"כ כל הראוי באותו משמר קאמר, ואח"כ גבי מנחה בלולה אמר לכל בני אהרן נמי ע"כ לאותו משמר קאמר דודאי א"א לומר לכל הכהנים שבעולם קאמר דא"א לחלק בזה לכל אחד, אלא לאותו משמר קאמר, וא"כ קשו קראי אהדדי בלשון הכתוב דתחילה קורא להמשמר בלשון יחיד ואח"כ קורא אותו דרך כלל לכל בני אהרן, אלא צ"ל דיש שייכות ללשון כלל וללשון פרט דהיינו שבכל משמר היו בתי אבות כי כ"ד משמורות היו וכל משמר נתחלק לששה בתי אבות וכל בית אב ביומו, נמצא שפיר לשון יחיד שנזכר תחילה דהיינו למעוטי כל שאר בתי אבות וקרא דלכל בני אהרן לרבות כל אותן שהיו באותו יום ולא לבדו ממש. ואין להקשות על פירוש זה דהיה לו לומר יכול לו לבדו ת"ל המקריב דהיינו כל שראוי להקריב כמו שזכרנו דהא ע"כ צריך להביא ת"ל לכל בני אהרן מכח הקושיא דהא קורא המשמר בלשון כלל כמו שזכרנו א"כ סגי בקושיא זו גם על מה שנאמר לו לבדו ממש, ובדרך הזה מצינו הרבה בגמרא:

פסוק טו

ובשר זבח תודת שלמיו כו', וחגיגת י"ד הבאה עם הפסח נאכלת ליום ולילה ובפרשת ראה כתב רש"י לשני ימים, והוא פלוגתא דבן תימא וחכמים בפרק כל הפסולים והרמב"ן חולק על רש"י בזה:

פסוק טז

וממחרת והנותר ממנו כו וי"ו זו יתירה שהרי אינו נאכל אלא שני ימים ולילה אחד שכן הוא הלכה למשה מסיני, ופירוש הפסוק כן הוא שביום הקרבתו יאכל וכן ביום המחרת אם נותר ביום הראשון יאכל, אבל הנותר ביום השלישי מעלות השחר ישרף מיד, אבל בליל שלישי לית ביה אכילה ולא שריפה דהשריפה דינה דוקא ביום דכתיב ביום השלישי באש ישרף:

פסוק כ

וטמאתו עליו כו' ואזהרת טמא שאכל את הטהור כו'. רש"י פירש פסוק זה המאוחר קודם שפירש המוקדם דמתחילה הו"א דקאי האי טומאתו עליו על בשר טמא וא"כ יש לו אזהרה מכח והבשר אשר יגע כו' ועונש מכח האי קרא דטומאתו עליו ונכרתה, אבל אחר שפירש דטומאתו עליו קאי על טומאת הגוף א"כ ליכא בטומאת בשר אלא אזהרה ובטומאת הגוף עונש כאן ואזהרה מכח ג"ש, דהיינו כתיב כאן טומאתו ובטמא שנכנס למקדש שיש שם עונש ואזהרה ה"נ יש כאן גם אזהרה, ואח"כ קשה דא"כ למה לי עוד כרת בטומאת הגוף ומתרץ דיש ג' כריתות:

אחת לכלל פירוש כל הקדשים דכתיב אשר יקרב אל הקדשים, ואחת לפרט דמיירי בשלמים והוה דבר שהיה בכלל ויצא ללמד לא על עצמו יצא אף כל הכלל כן ולמה יצאו שלמים ללמד כל קדשי מזבח לאפוקי קדשי בדק הבית שאין חייבים עליהן משום טומאה ולא הוה כאן כלל ופרט ואין בכלל אלא מה שבפרט דהכלל והפרט מרוחקים זה מזה כדאמרינן בפרק כל המנחות (דף נ"ה) ואחת לקרבן עולה ויורד דאמר בפרשת ויקרא נפש אשר תגע בכל דבר טמא ופירש כאן מה עשה אחר שנטמא קמ"ל בהאי כרת שלישי דגם שם איירי בטומאת קודש:

פסוק כו

לעוף ולבהמה, פרט לדם דגים וחגבים בכריתות ר"פ דם שחיטה (דף כ':) ת"ר כל דם לא תאכלו שומע אני אפי' דם מהלכי שתים דם ביצים דם חגבים דם דגים הכל בכלל ת"ל לעוף ולבהמה אוציא אני דם שרצים דם ביצים דם דגים דם חגבים ואימא כל דם כלל עוף ובהמה פרט אין בכלל אלא מה שבפרט עוף ובהמה אין מידי אחרינא לא נפש אשר תאכל כל דם חזר וכלל כלל ופרט וכלל אי אתה דן אלא כעין הפרט ואמרינן שם דמרבה כוי לאיסור דם. וצריך לתת טעם למה לא זכר רש"י רק דגים וחגבים ולא שאר דברים הנזכרים בגמרא דהם אין בהם איסור דם, ונראה הטעם לפי דאמרינן שם בכריתות דשאר דברים יש בהם איסור עכ"פ אבל דגים וחגבים מותר אפילו לכתחילה מש"ה נקט רש"י דגים וחגבים לרבותא דאפילו לכתחילה מותר:

ובמסכת קידושין כו'. אע"ג דכבר כתיב בויקרא בכל מושבותיכם ודרשו בו כה"ג, תירצו בתוס' לענין פסח דחד אתא לח"ל בזמן שבהמ"ק קיים וחד לח"ל בזמן שאין בהמ"ק קיים ה"נ הכא:

למה הוצרך לומר. דפריך התם כיון שחובת הגוף נוהגת אפילו בח"ל מושבות דגבי חלב ודם ל"ל ומשני הואיל וכתיב גבי קרבן הו"א דוקא בזמן דאיכא קרבן יש איסור חלב ודם קמ"ל בכל מושבותיכם, הא דפירש"י תחילה לעוף ולבהמה ואח"כ בכל מושבותיכם

ובפסוק הוא מוקדם, נראה לתרץ שהכתוב אומר כל אוכל חלב אשר יקריב ממנו אשה לה' כו', ר"ל דוקא בבהמה שראויה להקרבה יש איסור חלב ודם אבל ממה שאינו ראוי להקרבה אין איסור ומה שנאמר לעוף ולבהמה היינו עוף תורים ובני יונה ובהמה היינו טהורה דוקא, ע"ז הייתי מפרש דלהכי אתא בכל מושבותיכם לאסור בכל המינים של דם אפילו אינו ראוי לקרבן, אבל השתא דהך לעוף ולבהמה ממעט דגים וחגבים מכח כלל ופרט וכלל כמו שזכרנו א"כ אין איסורדם בכל המינים א"כ קשה ל"ל בכל מושבותיכם הא בלאו הכי ידענו שאין הדבר תלוי בראוי לקרבן אלא כל עוף ובהמה אסור בהם וע"כ מביא רש"י דבמסכת קידושין מתרץ זה. וראיתי לתרץ דברי רש"י דהוא לפרש בכל מושבותיכם דקמ"ל כל המינים שבארצכם כמו שפירש"י גבי סירוס בפרשת אמור ובארצכם לא תעשו כל אשר בארצכם. אבל השתא שפירש"י דדם דגים מותר הוצרך לפרש בכל מושבותיהם ל"ל, וע"ז זה דא"כ דבכל מושבותיכם אתא לכלל לא לכתוב רק וכל דם ממילא משמע כל דם שבעולם וא"כ לא היה לרש"י להפך הפירוש שלא כסדר שאמר הכתוב:

פסוק ל

את החלב על החזה כו', יכול שיהא אף החזה לאשים. קשה מהיכא תיתי כן הא כתיב בהדיא והקטיר החלב והיה החזה לאהרן כו'. תירץ ג"א דהו"א מקצת מן החזה היה לאשים כמו בכבד לעיל דנוטל קצת מן הכבד עם היותרת. ואין מיושב בזה דשאני בכבד דכתיב יותרת על הכבד דשם יש יתור על הכבד דודאי הוא יותרת על הכבד משא"כ כאן גבי בחזה דהחלב מונח עליה ואין כאן יתור ונ"ל דהו"א דה"ק ידיו תביאינה את אשי ה' היינו החלב והחזה ששניהם שייכים לאישי ה' אלא דרחמנא זיכה לאהרן ובניו משלחן גבוה את החזה כמ"ש בפ"ק דב"ק (דף י"ב) בקדשים קלים דאי משלחן גבוה קא זכה לכהן לא הוה ממון בעלים לקדש בו אשה ה"נ אמרינן כאן דמאשי ה', זכה הכהן ולא הוה ממון בעלים לקדש בו אשה קמ"ל קרא דלא הוי כלל מאשי ה' והוא ממון בעלים. ובזה ניחא לי לשון הכתוב שאמר אחר זה כי את חזה התנופה וגו' לקחתי מאת בני ישראל ואתן אותם לאהרן הכהן דקשה מאי חידש לנו הכתוב בזה, ולפי מה שזכרתי ניחא דקמ"ל דנלקחו מאת בני ישראל ולא משלחן גבוה ממילא מה שנתתי להם הוה ממון בעלים, וזה דבר חריף ונכון בס"ד:

פרק ח

פסוק ב

קח את אהרן כו' שבעת ימים קודם הקמת המשכן. דבר"ח ניסן הוקם המשכן נמצא דבכ"ג אדר היה תחילת המלואים וכל אותן שבעת ימים היה משה מעמיד המשכן ומפרקו כדי להרגילם ובר"ח ניסן היה הקמתו דרך קבע ששוב לא יתפרק עד יום נסיעתם. וא"ל היאך נאמר ופתח אהל מועד תשבו שבעת ימים והלא היה נסתר בכל יום מן שבעת ימים אלו, תירץ הרא"ם דמקום פתח אהל מועד קאמר, ולי נראה דלא היתה הישיבה כל היום כולו אלא בעת הצורך בכל יום דהיינו כשהיה בהקמה דוגמא לדבר בסכות תשבו שבעת ימים דאין פירושו שלא יפסוק מישיבה ההיא אלא לעת הצורך לישב ה"נ כן הוא דבכל יום היה מקימו ב' או ג' פעמים דפלוגתא היא בת"כ:

פסוק טו

ויחטא את המזבח, חטאו וטיהרו מזרות ליכנס לקדושה פירוש לא כשאר טהרת המזבח דהוא מספק טומאה דכאן כבר הזה עליו שבע פעמים והיינו טהרת טומאה אלא דכאן היה על כניסתו לקדושה והכתוב מפרש ויתן על קרנות המזבח ויחטא את המזבח דבמתן דם סביב היה לו חטוי וטהרה מן זרות. ולא כמשמעות דברי הרא"ם דהחיטוי היה במידי אחרינא אחר מתן הדם דא"כ היה לו לפרש במה שנעשה ההיטוי:

ויקדשהו, בעבודה זו פירוש דלא קאי ויקדשהו על יציקת הדם אל היסוד ובזה לא נעשה קדושה למזבח אלא דקאי על עיקר העבודה דהיינו מתן דם סביב:

פסוק טז

ואת יתרת הכבד, על הכבד. כאן לא נאמר על הכבד אלא דרש"י כתב כאן מה שנזכר בפרשת תצוה על הכבד שפירושו מקצת הכבד עמו, וזה הוכיח רש"י מדאמר כאן יותרת הכבד וא"כ למה הזכיר בפרשת תצוה על הכבד ולא אמר יותרת הכבד כמ"ש כאן אלא דעל דלעיל הוא לדרשה שנוטל קצת מן הכבד עמה:

פסוק כב

איל המלאים, איל השלמים שמלואים כו'. בפ' תצוה דכתיב ומלאת יד אהרן ויד בניו פירש"י על ידי הדברים האלה דהיינו כל העבודות שהיו בימי המלואים. לפי שהמילוי דשם פירושו חינוך שכתב, רש"י שם זה מילוי ידים והחינוך היה ע"י כל העבודות וכן לעיל בפרשה זו פירש"י למלואים ליום חינוך כהונה, אבל כאן דלא איירי אלא בשלמים לבד וקראו מלואים א"א לפרש לשון חינוך דהא כל הקרבנות היו לחינוך, ע"כ פירש שמשלימין הכהנים בכהונתם והיינו שיש מעלה בעבודת איל של שלמים טפי משאר העבודות שהיו אז לפי שיש חלק לכהן העובד ולבעלים זה אהרן ובניו ולמזבח:

פסוק כח

ויקטר המזבחה משה שימש כל שבעת ימי המלואים בחלוק לבן. קשה למה לא כתב רש"י דבר זה לעיל שנזכר הרבה פעמים שמשה עשה מעשה של כהן. ותו חלוק של לבן מאי בעי הכא. נראה בדרך זה דאחר זה שכתוב על העולה פירושו אחר העולה דקשה לכאורה מאי נ"מ מזה. ותו דכיון דתחילה עשה חטאת ועולה שהם שכיחים בכל שעה ואחר כך איל המלואים שהוא הוראת שעה וממילא היה צריך בגדים אחרים כמו שמצינו ביוה"כ שהיה מחליף בגדיו בין קרבן תמיד ובין קרבן היום ה"נ היה צריך להחליף בגדיו וזה לא נמצא בכתוב, ע"כ תירץ רש"י שבאמת לא היה חילוף בגדים אלא כמו שהיה לבוש לבן בתחילת היום דגם בכל יום היה לובש בגדי לבן בתחילת היום בשעת עבודת התמיד ובהם סיים כל העבודות כל ימי מלואים, ודבר זה אנו לומדים מדכתיב על העולה שהיינו אחר העולה ואחר סמוך משמע שלא הים הפסק בינתיים בחלוף בגדים אלא באותן בגדים שהיו עליו בשעת העולה היו נמי עליו בכל העבודות, וזה דבר נכון בס"ד. ויש ראיה לפירושנו מדפירש"י תחילה על העולה אחר העולה ואח"כ כתב ולא מצינו שוק של שלמים כו' והיה ראוי לכתוב האי ולא מצינו כו' במה שאמר ויקטר המזבחה דהיינו גם שוק ימין, אלא דרשו סמך אחר העולה למה שאמר משה שימש כל שבעה כו' דזה נלמד מזה כמו שזכרנו:

פרק ט

פסוק א

ויהי ביום השמיני, הוא ר"ח ניסן. רוצה לתרץ ה"א דהשמיני ולא אמר שמיני דמשמע הידוע ומהו ידיעתו ויחוסו של זה השמיני אלא שהוא ר"ח המפורסם בעשר עטרות השנויות בס"ע ומובא בפ' ר"ע (פ"ז):

ולזקני ישראל, להשמיעם שע"פ הדבור כו', דא"ל להשמיעם הציווי של ישראל דהא נזכר אח"כ ואל בני ישראל תדבר אלא ע"כ בשביל הציווי שיצוה לאהרן ויש להקשות כאן דהא כבר אמר משה בפרשת צו זה הדבר אשר צוה ה' לעשות, פירש"י שם ואל תאמר לכבודי ולכבוד אחי ולמה הוצרך לזה שנית כאן. ותו דלמה שינה כאן הלשון שלא יאמרו מאליו הוא נכנס ולא אמר בלשון דלעיל ונראה דלעיל אמר להוכיח בפניהם שיאמינו לו שהכל הוא ע"י צווי הקב"ה דהיינו כיון שנעשה נס שכל העדה היו עומדים בפתח אהל כפירש"י שם, וכן מצינו הוכחה זו ממש גבי יהושע שאמר בזאת תדעו כי אל חי בקרבכם והיינו מכח, הנס שצמצמו כל ישראל בין שני בדי ארון, אבל כאן לא בא להוכחה אלא ידיעה בעלמא והיינו שכל העבודות בבית המקדש לכהנים היה דרך זריזות שכל הקודם

זוכה לעשות, כדאיתא בזה מי שזכה כו' ודבר זה היה קודם חילוק המשמרות בימי האבות כמו שנאמר לבד ממכריו על האבות. אלא דמ"מ כהונה גדולה אין שייך בה כל הקודם זוכה אלא אותו שבחר לו יה יתברך, ועל זה רמז השי"ת לאהרן שהוא הנבחר במקום שתצטרך בחירה והיינו יוה"כ, וכניסה זו שצוהו משה תהיה לראיה על זה, ע"כ אמר כאן שלא יאמרו מאליו הוא נכנס והיינו דרך זריזות ות והקדים עצמו כמו בשאר עבודות אלא מחמת צווי נכנס ואע"פ שא"צ צווי כי תלוי בזריזות מ"מ כניסה זו היא לכהונה גדולה והודיע הקב"ה בצווי כניסה דעכשיו על כהונה גדולה דצריך שיהיה בחיר ה', ובזה א"צ הוכחה רק ידיעה בעלמא על העתיד בכהונה גדולה. והרא"ם דחק עצמו לתרץ היכן מרומז כאן כהונה גדולה ולפי דברינו ניחא בס"ד:

פסוק ב

קח לך עגל, להודיע שמכפר לו הקב"ה כו'., כתב הרא"ם לא ידעתי היאך מודיע זה, אם בעבור שנראה להם כבוד ה' בלא עגל נמי ידענו זה ע"י קרבנות אחרים, ועוד קשה כי זה מורה שכבר נתכפר אלא שהידיעה נתחדשה עכשיו והיה לרש"י לומר להודיע שנתכפר, לא שמכפר עכשיו, ותו יש להקשות יתור לשון שעשה דנקט רש"י ונראה דעת רש"י דקשה לו יתור לשון קח לך ולא קח סתמא אלא דאמר לך להנאתך שטובה יהיה לך מזה דהיינו שתהיה מכופר עון העגל, אלא שעדיין קשה דהא איתא במדרש תנחומא אמר הקב"ה לישראל יש בידכם תחילה וישחטו שעיר עזים דהיינו במכירת יוסף ויש בידכם בסוף עשו להם עגל מסכה יבוא שעיר ויכפר על מעשה שעיר ויבא עגל ויכפר על מעשה עגל ע"כ, הרי דגם קרבן ישראל היה לכפרה א"כ למה כתב דוקא קח לך ובישראל קחו שעיר עזים ולא אמר קחו לכם. ע"כ תירץ רש"י דגבי אהרן שהוא עשה העגל צריך פרסום טפי הכפרה שלו, ע"כ צריך שידעו רבים שנתכפר אבל בישראל אע"פ שבאמת גם שם הוא לכפרה מ"מ א"צ שידעו הכל דבר זה כמו באהרן (כנ"ל נכון בס"ד):

פסוק ז

קרב על המזבח, שהיה אהרן בוש וירא לגשת כו'. זה מוכרח מיתור לשון קרב אל המזבח והיה די לומר עשה חטאתך ודאי אין עשיית חטאת אם לא שיקרב אל המזבח אלא ע"כ שהיה בוש לקרב. אלא דקשה מאי נינהו שני לשונות בושה ויראה. ותו לשון רש"י לכך נבחרת וכי בשביל שהוא נבחר תתבטל הבושה ממנו אין זה ביטול הבושה שהיא מן טבע האדם כמו שמצינו בשאול שהיה נחבא אל הכלים אע"פ שהיה נבחר למלוכה. ונראה דאהרן היה בוש מצד טבעו להכנס לגדולה וגם ירא מצד יראה שהיא מעלת המלאכים שכל הנהגתם ביראה כמ"ש עונים ואומרים ביראה, והשיב לו משה דבשלמא היראה נאה לך כמו שזכרנו אלא הבושה שלך מצד טבעך צריך אתה לבטל

טבעך דאיתא במזרחי לעיל בפר' זו די"מ מפני שהחוטא בדבר אחד ונזוף בו אין מדרכו שישתמש בדבר ואפי' בהזכרה בפה כל עוד שלא נתכפר בו, וא"כ כשיראו שאהרן מביא עגל לחטאת ואינו בוש שמא יזכר עונו נודע שנתכפר, ע"כ אמר כאן למה אתה בוש הלא לכך נבחרת, מרמז בזה כיון שאין אתה בוש נראה לכל שנמחל לך ונבחרת וא"כ א"א לך להיות בוש דאתה מבטל הבחירה בזה, אבל היראה שלך היא נאה לך מצד מעלת השכינה פני אלהים אדירים הוא יתברך:

פסוק כג

ויצאו ויברכו את העם, אמרו ויהי נועם ה' אלהינו עלינו יה"ר שתשרה שכינה במעשה ידיכם. יש לדקדק דבפרשת פקודי בפסוק ויברך אותם משה פירש"י אמר להם יה"ר שתשרה שכינה במעשה ידיכם ויהי נועם ה' אלהינו עלינו וגו', והוא מאחד עשר מזמורים שבתפלה למשה עכ"ל, הרי אמר תחלה יהי רצון ואח"כ ויהי נועם וכאן איפכא. תו לעיל כתב אחר ויהי נועם וגו' וכאן לא כתב וגו'. תו למה, לו לרש"י להזכיר לעיל שויהי נועם הוא מי"א מזמורים וכי דרכו של רש"י להזכיר מראה מקום:

ונ"ל ע"פ ההצעה דהיו צריכים לבקש על שני דברים, האחד שתשרה שכינה במעשה ידיהם, שניה להכרית הקליפות המתאוים להדבק בדבר קדושה ע"ד כל הגדול מחבירו יצרו גדול ממנו ודבר זה ברור בכמה מקומות. ובמזמור ויהי נועם כו' יש שני דברים אלו, דהיינו עד כוננהו הוא תפלה על השראת שכינה, ומן יושב בסתר כו' הוא להכרתת הקליפות כידוע שזה מבריח רוחות הטומאה והקליפות ומש"ה בפ' פקודי ששם לא היה עדיין הקמת המשכן היה צריך לבקש על שני דברים, ומש"ה אמר מזמור ויהי נועם עם מה שכתוב אחריו במזמור שהוא מן אחד עשר כו', דהיינו שתחלתו שהוא בסוף מזמור הקדום לזה לענין השראת שכינה ואח"כ יושב בסתר שהוא הברחת קליפות, ומש"ה התחיל יהי בתפלת יה"ר כי הוא עיקר הבקשה מאלו שני דברים, וע"כ היא נזכרת תחילה במזמור הנ"ל קודם יושב בסתר שאחר מזמור זה, ושניהם חשובים כאחד שהם שייכים לתפלת משה בי"א מזמורים שלו. אבל כאן שהוקם המשכן בכל יום מן המלואים כבר נכרתו הקליפות ולא הוצרך להתפלל רק על השראת שכינה ע"כ לא אמר יושב בסתר רק פסוק ויהי נועם לחוד דמירי מזה, וכיון דלא הוצרך לומר יושב בסתר, ע"כ אמר תחלה הפסוק של ויהי נועם לחוד ותו לא, ע"כ לא אמר רש"י וגו' כמו לעיל ואחר זה אמר יהי רצון שתשרה שכינה כו' כיון ששניהם מענין אחד אמר תחילה הפסוק ואח"כ תפלת יהי רצון לפרש מה מבקש בפסוק ויהי נועם (כנ"ל נכון מאוד בס"ד).. ומבואר

עוד בדברי רש"י שאמר שכל ז' ימי מלואים כו', דמלמדנו בזה שעכשיו לא היו חסרים רק השראת שכינה וכבר היו הכרתת הקליפות כמו שזכרנו:

פרק י

פסוק ב

ותצא אש, רבי אליעזר אומר לא מתו בני אהרן. רבים מתמיהים מה לנו לפשפש אחר עבירה שלהם והוא מפורש בפסוק בשביל אש זרה ורבים מבקשים למצוא פתח לתרץ זה ולא נייח לי בכל מה שראיתי. והנלע"ד שכל התנאים שמדברים בזה היה קשה להם יתור בפסוק שאמר ותצא אש מלפני ה' ותאכל אותם א"כ בודאי מתו ול"ל אח"כ וימותו לפני ה' וכן בפ' אחרי מות אמר אחרי מות שני בני אהרן אמר שנית וימותו לפני ה', אלא ע"כ צ"ל שמלבד העבירה המפורשת בפסוק היתה בהם עבירה אחרת שלא היתה ידועה לבני אדם שנתחייבו עליה רק לה' לבדו ית'. ע"כ אמר מיתה פעם שנית שהיתה לפני ה' ולא לבני אדם, ובזה פליגי תנאי מה היתה העבירה ההיא שהיתה לפני ה', ואמר כל תנא דעתו בזה, ורש"י הביא שנים מהם שהם פשוטים יותר בעיניו וכן הכוונה בפרשת פנחס שנאמר בהקריבם אש זרה לפני ה', כלומר מלבד העבירה אשר לפני ה' לבדו:

פסוק ג

וידם אהרן, קיבל שכר על שתיקתו. הוכחה לזה, דקשה למה לא נכתב תחילה שבכה אהרן, אלא הטעם שלא נכתב בתורה מעשה שהיה אם אין נפקותא מזה דלא קיבל שכר על מה שבכה על מיתת בניו אבל על השתיקה קיבל שכר. וע"ז אמר אח"כ ומה שכר כו': בקרובי אקדש. הא דהיפך רש"י לפרש וידום אהרן קודם לזה משום שזה שאמר בקרובי אקדש, הוא ראיה על קיבול שכר על השתיקה, שהיא שלא בדרך הטבע, דמצד הטבע דהמנחם אינו משבח את המת בפני קרוביו אדרבה אומרים דברים שלא יצטער, כמו שמצינו בפ"ד דב"ק (ל"ח) בעובדא דרב שמואל בר יהודה דשכיבא ברתיה ואמרו לו אילו היתה ראויה לצאת ממנה דבר טוב לא היתה מתה, וכאן ששבח משה להמתים בפני אהרן. שהם קרובים להקב"ה יותר מהם והיה לו להוסיף בכייה ואפ"ה שתק, ע"כ ראוי לשכר טוב:

פסוק ו

ולא תמותו, הא אם תעשו תמותו. דבכ"מ קי"ל מכלל לאו אתה שומע הן והקשה הרמב"ן דהא דרשינן בגמרא בפרק מגלחין (דף כ"ד) הא אחר שלא פרע חייב מיתה כיון דאמר כאן ולא תמותו משמע הא אחר שלא פרע ימות, וא"כ נימא גם כאן גבי אהרן דאין בהם חיוב מיתה אם לא יפרע ולא צריך ולא תמותו, אלא לומר שהם אין בהם עונש אם לא יפרע הא אחר יש לו עונש וג"א הקשה איפכא מנלן שאחר ימות דילמא לא ימות וקרא

לא אתא אלא לומר שאם הם לא יפרעו ימותו ותירץ ע"ז דאם אין איסור באחר אם לא יפרע ממילא אין הפריעה שייכא לאבילות כלל וא"כ למה כאן בבני אהרן ימותו אם לא יפרעו דהא אין זה מן האבילות כלל וכאן אין איסור אלא מה ששייך לאבילות ולא, תירץ כלום, דודאי עכ"פ יש זה באבילות שלא יפרע ואסור לו לעשות כן אלא דשמא העובר ועושה זה אינו חייב מיתה, ומש"ה אם בני אהרן עשו זה שפרעו ראשם חייבים מיתה כי אסור להם לעשות מידי דאבילות: ונ"ל דבכ"מ ודאי הוה לדיוקא דגופיה דמכלל לאו אתה שומע הן, דאל"כ אין צורך לכתוב הלאו או ההן במקום שהוא פשוט, אבל כאן אפשר ג"כ לומר דאתא לאורויי דיוק אחר דהיינו באבל אחר דהוא במיתה אם לא יתאבל במה שחייב להתאבל, ואין לנו הכרעה איזה דיוק הוא אמת אמרינן שניהם אמת וכיוצא בזה אמרינן ריש ב"ק מכדי שקולים הם יבואו שניהם:

ואחיכם כל בית ישראל, מכאן שצרתן של ת"ח מוטלת על הכל כו' הקשה מהרא"י מנלן זה דמשום אלו האבלים יצטערו הכל, שמא משום צער המתים שהיו ת"ח יצטערו, ותירץ דא"כ היה לו לומר ואחיהם לייחס האחוה אל המתים, מדאמר ואחיכם יחס האחוה אל המתאבלים:

פסוק ט

יין ושכר יין דרך שכרותו, זה דעת ר"א בכריתות פ' אמרו לו (דף י"ג) והיינו שאם לא שתה רביעית בפעם אחת או שנתן לתוכה מים כל שהו פטור, ויליף בג"ש דדוקא יין אבל שאר משקין אין איסור:

פסוק י

ולהבדיל כדי שתבדילו נראה כוונת רש"י בפסוקים אלו דלא נפרש דהך ולהבדיל בין קודש לחול הוא ענין בפני עצמו דקא מזהיר על שלא יהא שכור בשעה שמורה להבדיל בין קודש לחול בכל זמן שיצטרך להורות בזה, ולא קאי על ענין ביאת אהל מועד והוה כמו פסוק שאחר זה ולהורות כו', ונמצא דאין לנו אזהרה על העבודה עצמה אלא חובת גברא קא מזהיר שלא יהא שכור בשעת העבודה ממילא אם עבר ועבד כשהוא שכור יש לו עונש אבל בעבודה אין שום פסול. ועל פירוש זה קשה דא"כ היינו סיפא דאמר להורות כו' דהא גם ולהבדיל מיירי בהוראה, לפ"ז ע"כ פירוש דהך ולהבדיל קאי על לעיל מיניה בענין עבודת אהל מועד וההבדלה היא לענין עבודה אם היא מחוללת והוה נתינת טעם למה לא יכנס שכור בשעת העבודה כדי שיוכל להבדיל בין עבודה מחוללת או לא ונמצאת למד שאפילו בדיעבד עבודת שכור פסולה ואע"פ שלא נודע אח"כ פסול, מ"מ הציווי היה שצריך שיהיה בשעת העבודה ראוי להבדיל וזה עבר על הצווי ע"כ אין לו תקנה. וע"כ אמר רש"י הא למדת היינו לפי פירוש זה דוקא, אבל לפירוש שזה

צווי בפני עצמו אין לך לימוד על עובד בשכרות ולא נודע אח"כ פיסול מזה לא נתפרש לפסול, ולפי הפירוש האמתי שזכרנו הוה ובין טמא לטהור ג"כ שייך לעבודה דצריך שיוכל להבדיל בשעת עבודה אם יש פסול טומאה או לא, ולא כמ"ש הרא"ם דהך ובין טמא לטהור שייך למ"ש אחר זה ולהורות כאילו אמר ולהורות בין טמא לטהור, דא"כ היה לו לכתוב בין טמא לטהור אחר ולהורות:

פסוק יא

ולהורות, למדנו ששכור אסור בהוראה כתב ג"א דקמ"ל שלא תאמר דהאזהרה היא שיהא ראוי להורות ממילא אם עבר והורה ואין כאן מכשול שהורה להחמיר אין כאן איסור, ע"כ פירש דאסור אפי' בזה. ותמוהין דבריו דאין שייך לשון הוראה להחמיר, כדאמרינן בפ"ק דכתובות (דף ז') ומי איכא הוראה לאיסור. ודברי רש"י כאן הם שפיר דקמ"ל דודאי מן הסברא אין ראוי להורות כשהוא שכור מכח חשש, ממילא אם עבר והורה אין עליו עונש רק מחמת שהכניס עצמו בספק אבל אין עליו עונש מחמת שעבר על ציווי השי"ת, קמ"ל דיש עליו עונש גם מחמת זה. וע"ז אמר שפיר אחר זה יכול יהא חייב מיתה כו'. דקשה לרש"י כיון שקמ"ל שיש כאן עונש על עברו על ציווי ה' שצוה שיהא ראוי להורות והוה כענין אזהרת שכור לעבודה שפירושו שיהא ראוי לעבודה, למה חילקם הכתוב וכתב אתה ובניך אתך, ולא תמותו בינתיים, ע"ז תירץ דאין האזהרה שוה דבכהנים בעבודתן במיתה וכאן באזהרת איסור לחוד, ע"כ חילקם הכתוב בפסוק אתה ובניך כו' (כנ"ל נכון בס"ד):

פסוק טז

דרש דרש, שתי דרישות הללו מפני מה נשרף זה ומפני מה נאכלו אלו. כתב הרא"ם לא ידעתי פירושו שהרי, ב' אלו אינם אלא אחת שהדרישה למה נשרף אינה אלא למה זה נשרף ולא נאכל וזה נאכל ולא הושוו באכילה או בשריפה, אבל בת"כ שלפנינו כתוב מפני מה נשרף זה ומפני מה לא נאכלו, וכן בפרק טבול יום (דף קא') איתא מפני מה חטאת נשרפת ואלו מונחות. פירש"י למה מונחות להמתין לערב הא זריזים לאוכלן בו ביום. לכן נ"ל שטעות נפל בספרים וצ"ל ומפני מה לא נאכלו אלו, שפירושו למה לא נאכלו היום, ומ"ש לעיל אבל בקדשי שעה סמכו על מ"ש משה במנחה ואכלוה מצות דמשמע ששני השעירים האחרים שהיו קדשי שעה נאכלו לא אכילה ממש אלא שהונחו לאוכלן בערב ע"כ. וג"א כתב גירסא זו נכונה היא כמ"ש ברש"י שלפנינו מפני מה נאכלו כו', והם ב' קושיות למה נשרף זה אי משום אנינות הלא אנינות מותר לכם ולפי דבריכם שאין אתם אוכלים באנינות למה אכלתם את אלו וזה נקרא ב' שאלות האחת לפי האמת והשנית לפי דבריהם ואע"ג דבגמרא לא אמרו כן רש"י פירש לפי פשוטו עכ"ל:

ואני אציע לפניך תחילה בקיצור סוגית הגמרא פרק טבול יום (דף ק"א) ואח"כ אפרש בס"ד דברי רש"י. איתא שם מפני אנינות נשרפה לכך נאמר כאלה דברי ר' נחמיה ר"י ור"ש אומרים מפני טומאה נשרפה שנגעה בשל ר"ח שאם אתה אומר משום אנינות היה ראוי לאוכלו לערב ופירש"י דר' נחמיה לית ליה הך דרשה דבאנינות יאכלוה אלא ה"ק ליה כי כן צויתי, שאף מנחת צבור זו שלא מצינו מנחת צבור כיוצא בה נאכלת, ועל האנינות לא הוזכר למשה לדרוש לאיסור מק"ו ממעשר, וכשהזכירו אהרן הודה לו. ופרכינן בגמרא שפיר קשה על ר' נחמיה דהיה לו לאוכלו בערב ואפילו לר' יהודה דדרש הן היום הקריבו כו' דאנינות לילה דאורייתא מודה הוא דלאותו יום הותרה לו אנינות לילה דה"ק אני היום אסור ובלילה מותר ולדורות אפילו בלילה אסור וכ"ש לר"ש דאמר אף לדורות מותר באנינות לילה מדאורייתא. ומתרצינן דר' נחמיה סבר אנינות לילה אסור מדאורייתא, ואמרינן תו שם דר"נ דאמר דשעיר ר"ח נשרף משום אנינות מפרש קראי הכי הייטב בעיני ה' שמא לא שמעת אלא בקדשי שעה דהיינו מנחת צבור דאי בקדשי דורות ק"ו ממעשר דכתיב ביה לא אכלתי, באוני ממנו קדשי דורות דהיינו שעיר ר"ח לא כ"ש. ור' יהודה ור"ש דאמרי מפני טומאה נשרף שעיר ר"ח מפרשים הכי דאמר משה דילמא אגב מרירות צער שלכם פשעתם בו ונטמא א"ל אהרן כך אני בעיניך שאני מבזה קדשי שמים ואפי' אם תקראנה אותי כאלה וכאלה איני מבזה קדשי שמים וא"ל משה וא"כ היה לך לאכול אותו כאשר צויתי במנחה דאפילו באנינות יאכלוה. א"ל אהרן שמא לא שמעת אלא בלילה אבל ביום אסור ק"ו ממעשר. נמצא דבין לר"נ ובין לר' יהודה ור"ש מותר בלילה אלא דלר"נ דאמר משום אנינות נשרפה צריך לעשות חילוק לענין אכילה ביום בין קדשי שעה דהיינו מנחת צבור שמותר אפילו ביום ובין דורות דהיינו ר"ח דאסור בו אנינות, אפילו בלילה, אבל לר"י ור"ש דס"ל משום טומאה נשרף אין חילוק בין שעה לדורות ומותר בלילה אלא שזה נשרף משום טומאה שנגעה בו ובשאר לא נגעה ואמרינן עוד שם דלר"י ור"ש מותר בלילה ורצו להשהות שעיר ר"ח עד הלילה ולאוכלו דהיינו לר' יהודה דבשאר אנינות אסור בלילה דאנינות לילה דאורייתא מ"מ כאן דוקא הותר בלילה ולר"ש אפילו לכל העולם מותר בלילה דאנינות לילה מדרבנן אלא שאירע כאן בשעיר ר"ח אונס שנטמא ומש"ה נשרף ולא היתה שם פשיעה כסברת, משה. וא"כ, קשה על רש"י דכאן שכתב אבל אנינות לילה מותר שאין אונן אלא יום קבורה א"כ אנינות לילה דרבנן הדרא קושיא לדוכתה למה שרפו של ר"ח מכח אנינות היה להם להשהות עד הלילה ולאוכלו כמו שהקשה ר"ש לר' נחמיה שזכרנו אלא ע"כ

דרש"י ס"ל משום טומאה וא"כ אין חילוק בין קדשי שעה לדורות ורש"י נקט כאן החילוק שבין שעה לדורות:

ונראה כוונת רש"י בדרך זה שמביא התורת כהנים לענין שתי דרישות והוא בגמרא שלנו בפרק טבול יום (שם) רק שהוזכר שם דרישה שנית ומפני מה אלו מונחות, פירוש למה מונחות עד לערב ולא אכלום ביום ובת"כ שמביא רש"י אומר ומפני מה נאכלין אלו והיא עיקר הגירסא ולא כמו שמגיה הרא"ם לא נאכלין ורש"י מביא הת"כ להורות החילוק שיש בין ת"כ לגמרא שלנו. והביאור בזה דנקדים תחילה טעם פלוגתא שבין מ"ד משום טומאה ובין מ"ד משום אנינות דלד"ה ודאי אסור משום אנינות בשעיר ר"ח אלא דלענין שריפה בו ביום פליגי דאיתא בפרק כ"ל (דף כ"ב) לענין פסול טומאה בגוף הפסח דישרף מיד אלא דאם יש טומאה בפסול דבר אחר דהיינו שהבעלים נטמאו בזה כ"ע ס"ל דתעובר צורתו, פירוש שלא ישרף מיד ביו"ט כיון דאתחזי לאכילה דהיינו שנטמאו הבעלים אחר, זריקת הדם דתעובר צורתו ור' יוחנן אמר דאפי' נטמאו אחר זריקה דישרף מיד דלא אזלינן בתר איתחזי לאכילה אלא הו"ל פסול הבעלים כפסול הגוף. ואמרינן שם דגם ר' נחמיה ס"ל דלא אזלינן בתר אתחזאי לאכילה דהא בענין חטאת דאהרן שהיה שם פסול אנינות וזה הו"ל כלאחר זריקה בפסח דכאן בחטאת שייך לחלק לת"ק בין ראוי לאכילה או לא כיון דעיקר מצות פסח לאכילה משא"כ בחטאת דאהרן דעיקרו לכפרה ואכל ישראל שיהיו ראויין, ואמרינן דאם הבעל אונן כמו באהרן דאפ"ה ישרף מיד ולא בעי עיבור צורה, אלא ודאי דפסול בעלים באנינות הוה כפסול גוף החטאת ולא בעי עיבור צורה וה"ה בפסח אפי' לאחר זריקה. וא"כ כאן אליבא דר' יהודה ור"ש דמשום טומאה נשרף החטאת ולא משום אנינות הטעם הוא משום דהאנינות היא פסול הבעלים ולא פסול גוף החטאת ולא ישרף מיד אלא אחר עיבור צורה וחטאת ר"ח דאהרן נשרף מיד כדאיתא שם בכ"צ, ע"כ צ"ל שהיה שם פסול גוף דהיינו שנטמא החטאת ובזה ניחא תרתי מילי דהוקשה להרא"ם כאן, האחת שהקשה על מ"ש משה שמא זרקתם דמם אוננים, והוקשה להרא"ם דהא הותר להם אכילה באנינות כ"ש העבודה כו' שהרי העבודה קלה מאכילה שכ"ג מקריב אונן ואינו אוכל אונן, ודחק עצמו מחמת קושיא זו ולק"מ דהעבודה שכהן עובד באנינות הו"ל פסול גוף שהרי עבודה זו מחוללת כמו דנקט רש"י בזה משא"כ באכילת אונן גם ברש"י בפרק כ"צ מבואר שם אש בין אוכלאונן למקריב אונן:

עוד הוקשה להרא"ם במ"ש רש"י שמא זרקתם אוננין היאך עולה על הדעת שיזרקו אחר מיתת נדב ואביהוא והרי הכתוב מורה שזריקת כל הקרבנות היו קודם ירידת האש

משמים גם הרמב"ן דחק בשביל קושיא זו ולק"מ ששם בפרק כ"צ כתב רש"י כלשון זה שאפילו מתו נדב ואביהוא לפני הזריקה אין הזריקה נפסלת בכך עכ"ל., הרי דהדבר ספק אימתי נעשית הזריקה, ואם כן גם משה היה מסתפק מזה ושאל אחר זה והשיב לו אהרן מה לך בזה שהרי אני כ"ג כו'. והשתא נבאר דברי רש"י בזה דתרי דרישות משה היה שואל דהוא ס"ל דאנינות, לילה מדרבנן כמו שמביא רש"י שאין אונן אלא יום קבורה וא"כ קשה תחילה למה נשרף שעיר ר"ח היה להמתין עד ערב ולאוכלו וע"כ צריך אתה לומר משום טומאה, ע"ז מקשה היאך פשעתם להביא אותו לידי טומאה כדאיתא בגמרא, ואם נפשך לומר שהניחו אותו זמן ארוך דהוא כל היום עד ערב ולכך נטמא באונס כמשמעות הגמרא שזכרתי, ע"ז קשה למה אלו נאכלין תיכף ביום והלא הם אוננים אלא ע"כ דהתורה התירה האנינות כאן א"כ קשה שנית על השעיר של ר"ח למה נשרף מאי שנא משעירים האחרים שאין אסורים משום אנינות א"כ גם בשל ר"ח היה לאוכלו תיכף ולא להמתין עד ערב ובזמן קצר יש להזהר מליטמא באונס, וא"כ קשיא שנית למה פשעתם בשמירת קדשים, וע"ז אמר דאין למדין דורות משעה וא"כ היה הכרח להמתין בשל ר"ח, וע"י זה באה הטומאה באונס. הכי ס"ל לתנא דת"כ בזה והוא נכון, וע"כ מביאו רש"י שהשריפה היתה משום הטומאה שהיתה באונס דהיינו ההמתנה עד ערב, והיה מוכרח לזה משום דאין למדין דורות משעה לאכול תיכף ואין כאן שריפה משום אנינות, אלא דהאנינות גרמה להשהות עד ערב ומכח זה נמשכה אונס הטומאה, וע"י זה נשרף. וא"כ דברי רש"י על נכון ואין כאן סתירה ברש"י מכח הגמרא שלנו בפרק טבול יום דכל, מה שכתב כאן הוא על פי שיטת הת"כ ולא כגמרא שלנו דאמר ומפני מה אלו לא נאכלין תיכף אלא מונחות. זהו הנראה נאות בפירש"י, והוא פירוש כפתור ופרח ועולה על שלחן מלכים בס"ד:

פסוק יח

כאשר צויתי לכם במנחה. אמר במנחה שאמר לכם למעלה ואכלתם אותם וכו' אע"ג שגם בשעירים נאמר למעלה בחזה ושוק שלהם תאכלו אותם מ"מ אין ללמוד אכילת גוף השעירים שהם קדשי קדשים מן החזה ושוק שאינם אלא קדשים קלים, ע"כ למד ממנחה שהיא ג"כ קדשי קדשים:

פסוק יט

וידבר אהרן, אין דבור אלא לשון עז. הרא"ם פירש כשיבא הדבור בלשון אמירה כמו וידבר העם באלהים שהיה צ"ל ויאמר מאחר שהוא דבור פרטי, אף כאן היה צריך לומר ויאמר אהרן מאחר שהוא דבור פרטי ולכן כל וידבר שנאמר אחריו לאמר או ואמרת

שהוא על הפרט ונשאר וידבר בעבור הכללי ודומה לכלל ופרט לא אמרו בו שהוא לשון עז כמו שאמרו כאן:

פסוק כ

וייטב בעיניו, הודה ולא בוש לומר לא שמעתי. בפרק טבול יום (שם) סיים על זה אלא שמעתי ושכחתי ופירושו שיותר כבוד היה לו למשה לומר לא שמעתי כלל ממה שיאמר שמעתי ושכחתי. שמאמר לא שמעתי הוא מעלה בת"ח כדאיתא באבות (פ"ד) ועל מה שלא שמע אומר לא שמעתי. וקשה היכן מרומז בפסוק שהודה בלשון שמעתי ושכחתי דילמא הודה בלשון לא שמעתי. וי"ל דוישמע משה הוא יתור לשון דפשיטא ששמע דהא דברו עמו, אלא דה"ק דמשום וישמע משה כבר הוטב אח"כ בעיניו דברי אהרן אלא ששכח מה ששמע:

ויש מקשין דכאן משמע דהוי טפי בושה אם יאמר שכחתי ממה שיאמר לא שמעתי, ובשבת (דף קי"ט:) איתא א"ר קטינא אפילו בשעת כשלונה של ירושלים לא פסקו מהם אנשי אמנה דכתיב ובביתי אין לחם ושמלה דהיינו תורה ולא אמר גמירנא ושכחנא, וקשה דילמא אינו רוצה לומר גמירנא ושכחנא דהוא בושת גדול. ולק"מ דשם על כלל התורה שאינו יודע כלל ממנה בזה הוה גנאי גדול באומר שמעולם לא גמיר שום תורה, והיה לו טפי לומר עשיתי את שלי ולמדתי אלא שנשכח ממני מאיזו סיבה, משא"כ כאן דקאי על דבר אחד טפי ניחא ליה לומר הרבה תורה למדתי אלא דבר אחד לא למדתי עדיין ועוד יש לפרש כאן ולתרץ עוד דהיאך היה אפשר לו לומר לא שמעתי דא"כ אהרן מנא ליה דאם משה לא שנה אהרן מנא ליה, אלא דשבח הודאה של משה היה בזה דכל מי שהוא נכשל בדבר שתלוי בסברא דהיינו שיש פנים להיתר ולאיסור וכל צד יש לו סברא, ודרך בני אדם לומר תחילה סברא זו ואחר זמן נראה לו שהסברא שכנגדה היא מסתבר טפי, אין זה בושת, כי זה מצוי מאד בלומדים שנשתנה דעתם וסברתם ממה שהיה כבר, ממילא עכשיו אין בירור גמור לחזק הסברא האחרונה, ואפשר עדיין לומר כסברא הראשונה אע"פ שאינו מסתבר כל כך וע"כ אין בושת בחזרה זו, וע"כ אם היה אומר לא שמעתי אלא שסברתי היתה להיתר אלא שאהרן הקשה לו כיון שיש סברא להיפך מנא לך להקל א"כ לא היה בושה גדולה כ"כ, אלא עכשיו ששמע לאיסור ושכח והורה להיתר מכח סברא עכשיו שנזכר ששמע בפירוש לאיסור יש בירור עכשיו שסברתוהיתה שקר, ובזה יש בושה גדולה, וא"כ לק"מ מההיא דשבת, ששם אין שייך לומר ולחזק סברא הראשונה כלל, ויש בושת מזה, אלא שמשה הודה ע"ז ולא איכפת ליה בבושת:

פרק יא

פסוק ח

מבשרם לא תאכלו כו' אמרת ק"ו כו'. הקשה הרא"ם והלא אין מזהירין מן הדין, ותירץ דהא דאין מזהירין מן הדין היינו היכא דליכא איסור דאורייתא בפירוש אבל בהמה טמאה דיש בה איסור דאורייתא בפירוש מכח לאו הבא מכלל עשה דכתיב אותה תאכלו ולא טמאה וכיון שכבר למדנו האיסור מזהירין מן הדין ולוקין עליה, וכ"כ בעל מגיד משנה בפרק ב' דמאכלות אסורות, ונ"ל שדבר זה הוא מבואר בפירוש בת"כ דאמרינן שם נמצא הגמל והארנבת והשפן והחזיר מן הכתוב שאר בהמה טמאה מק"ו נמצא מצות עשה שלהם מן הכתוב ומצות ל"ת מן הק"ו כו' הרי דאין כאן חיוב מצד הק"ו אלא אחר שיש איסור אכילתן מבואר תחילה בלאו הכי מן הכתוב דהיינו מכח הדיוק, אלא דקשה מה שכתב רש"י לפני זה והלא באזהרה היא אלא לעבור עליה בעשה ולא תעשה אמאי לא נימא דדיוק זה בא לכלול את שאין בו סימן טהרה כלל להיות בכלל עשה. וי"ל דהא אפי' אם בא ללמד ע"ז מ"מ הרי נכלל בזה כל שאר טמאות ואותן שנכתבים בפירוש באיסור עשה דהיינו גמל וארנבת יש בהם עשה ול"ת ממילא ה"ה השאר יש בהם ג"כ שניהם:

פסוק יא

ושקץ יהיו כו' אם יש בהם בנותן, טעם. קשה מאי שנא איסור זה מכל איסורים שבתורה דקי"ל טעם כעיקר ואסורים באיסור נותן טעם בהיתר ולמה לנו לימוד כאן ונראה דמש"ה אמרו בת"כ כמה יהא בהם ויהא אסור משקל עשרה זוז ביהודה שהן חמש סלעים בגליל כו', רצו בזה דודאי אין להחמיר בכל איסורים פחות מנותן טעם והיינו ששים לדידן והך מילתא שזכר בת"כ הם אינם כשיעור ביטול ששים ואפ"ה קים להו לרבנן דנותן טעם, ע"כ פירשו דקמ"ל דאפ"ה מקרי בנ"ט:

ואת נבלתם תשקצו לרבות יבחושין שסיננן פירוש דכתיב שרץ אשר במים ואלו אינם במים אלא גדילים במשקין בכלי אפ"ה אסורים אם פירשו ממקום רביתייהו מכח האי קרא:

פסוק יג

לא יאכלו, לחייב את המאכילן כו'. נראה דקשה לו על שאמר יאכלו בציר"י דמורה ע"ז שלא יהו נאכלין על, ידך, וע"ז מקשה דילמא הך אתא לאיסור הנאה וכדחזקיה בפרק כל שעה (דף כ"ב) דאמר מנין לחמץ שאסור בהנאה שנאמר לא יאכל חמץ בציר"י לא יהא בו היתר אכילה, ע"ז תירץ דהרי כתיב סמוך קודם לזה מבשרם לא תאכלו דמשמע היתר הנאה דס"ל לחזקיה שם דוקא לא יאכלו בלשון נפעל אמרינן דאיסור הנאה אבל

לא תאכלו בלשון פעל א"א למידרש הכי. ואע"ג דהך לא תאכלו כתיב גבי שרץ המים נראה לומר דדין אחד להם דהא כתיב ואת אלה תשקצו מן העוף משמע דדין אחד לשרץ המים ולעוף דלא בא הכתוב רק להזכיר פרטי עוף מי הם, אבל דינם כמו שנזכר לעיל מיניה גבי שרץ המים, ואם כן הוה כאילו נכתבו שניהם במקום אחד (כנלע"ד):

פסוק לד

כל אשר בתוכו יטמאו כו' אוכל ומשקה מיטמא מאויר כלי חרס ואין כלים מיטמאים מאויר כלי חרס כו' האי אוכל דנקט רש"י הוא מלשון הכתוב מכל האוכל כו' דאתא לדרש זה, אבל ומשקה דנקט רש"י אין זה מלשון ומשקה שזכר הכתוב ומשקה., דאותו משקה שזכר הכתוב לא בא לדרש טומאה אלא לדרש הכשר שכל משקה מכשיר הזרעים כמ"ש רש"י עצמו בדבור זה, אלא לשון רש"י הוא דנקטיה דלענין טומאה מולד טומאה הוה מינו של משקה כאוכל ואין ממעט אלא כלים. והרא"ם מחק האי ומשקה מדברי רש"י, ויש ליישבו כאשר זכרתי:

שאין אוכל מטמא אחרים אא"כ יש בו כביצה, פירוש אבל לענין טומאת עצמו של האוכל הוא מקבל אפילו הוא כחרדל דאמרינן בת"כ דמדלא כתיב מכל אשר יאכל וכתב יתור האכל ש"מ כל מה דאיקרי אוכל אפילו כל שהוא מקבל טומאה ואשר יאכל מלמד על טומאת אחרים מן האוכל הזה שאז צריך שיהיה האוכל המטמא כביצה דלענין טומאת אחרים צריך שיהיה דבר גדול יותר כמו שמצינו הרבה דברים שמקבלין טומאת עצמן ואין בהם לטמא אחרים, והרא"ם הקשה אימא גם לטומאת עצמן כן, ותירץ דאה"נ דלטומאת עצמן בעינן ג"כ כביצה אלא דמדרבנן החמירו שיקבלו טומאה אפילו בכל שהוא לפיכך לא הביא רש"י אלא בטומאת אחרים שהיא כביצה אפי' מדרבנן, ודבריו תמוהים דכיון דעכ"פ אף לדידיה טומאת עצמן חמיר טפי דבטומאת אחרים אפילו מדרבנן הוה דוקא כביצה א"כ קושיא מעיקרא ליתא כיון שיש לפנינו רבוי דהאוכל ומיעוט דאשר יאכל מוקמינן כל אחד על מסתבר שלו וזה פשוט.

פסוק לה

תנור וכירים, כלים המיטלטלים. דאילו מחוברים לקרקע אמרינן כל המחובר לקרקע כקרקע דמי ואינו מקבל טומאה, וכתב הרא"ם שהרמב"ם חולק ע"ז וס"ל בתנור וכירים אפי' הם בבנין כמ"ש בפירוש המשנה פרק ה' דכלים וס"ל דתנור וכירים הנזכרים בפסוק יש להם דין אחר משאר כלים דמחובר לקרקע כקרקע דמי:

והן של חרס. קשה הא כבר כתב דין כלי חרסדכתיב וכל כלי, חרס כו' והרא"ם כתב שתנור וכירים אינו ממש ככלי חרס שהכלי חרס נעשה מן הטיט ושורפין אותו בכבשן ותנור וכירים הן משאר בניינות הנעשים מן טיט ומיבשין אותם בחמה זולת שישרפו

אותן בכבשן, ולא ידענא מה חילוק יש בין זה לזה אידי ואידי טיט נינהו ויש עוד להקשות על הכתוב למה לא אמר לעיל טמאים יהיו לכם להורות שאינו חייב לנתצו גבי סתם כלי חרס. ונראה דלעיל קמ"ל שכלי חרס הנטמא יש לו תקנה בטהרה ע"י שבירה כדאיתא בת"כ ואותו תשברו מלמד שאין לו טהרה אלא בשבירה, כלומר שאם עשוי לאוכלין יש לו טהרה ע"י שבירה ששובר קצתו עד שיהא בו, נקב שלא יוכלו להשתמש בו באוכלין, וכן בכלי משקה, ואי לא כתיב אלא קרא דלעיל הו"א ואותו תשבורו כולו ולא מהני זה שמטהרו ע"י שבירה, קמ"ל קרא דיותץ דפירושו שאין לו טהרה בטבילה ולהשאר קיים כמות שהוא, אבל שבירת נקב מהני, דא"ל יותץ ממש שהרי נאמר אח"כ טמאים יהיו לכם כפירש"י שאין חייב לנתצו אלא יחזיקנו לימי טומאתו ואי לא כתיב אלא הך קרא דיותץ הו"א דקמ"ל שאין לו טהרה במקוה אלא יחזיקנו לימי טומאתו אבל לטהרו ע"י שבירה לא מהני קמ"ל קרא דלעיל דיש לו טהרה ע"י שבירה ע"י נקב דרך שבירה כנלע"ד:

פסוק לו

אך מעין ובור כו' ועוד יש לך ללמוד כו', נראה דיש הוכחה לשני הלימודים דאי למילתא, קמייתא לחוד קשה, למה אמר יהיה טהור למה לי הך יהיה אלא דקאי על מי שהוא טמא עתיד להיות טהור ע"י הטבילה בהם, ואי לבתרייתא לחוד קשה מאי שייכות לזה לכאן דמיירי באיזה ענין בא הטומאה להכלי או לא, אלא ע"כ דגם כאן קמ"ל שאין הטומאה בא אל המים בשום צד:

פסוק לז

טהור הוא, למדך הכתוב שלא הוכשר כו'. קשה זה נלמוד מן פסוק וכי יותן מים כו' דמכלל דבלא מים אינו טמא. והרא"ם בשם ת"כ תירץ דכאן קמ"ל דטהור אפילו באו עליו מים במחובר קודם שנתלשו הזרעים ורש"י למד זה מן פסוק דאשר יבא עליו מים שא"כ אין לך זרע שלא הוכשר וא"כ לא ס"ל כת"כ בזה: ונראה לתרץ לפירש"י ולדקדק עוד בלשון הכתוב שאמר תחילה על כל זרע זרוע אשר יזרע ואח"כ אמר וכי יותן מים על זרעו, לא הוזכר אלא זרע לחוד אלא נראה דיש לטעות ולחלק בין זרע אשר גדל מאליו בלי זריעה ויש אשר זורעין אותו והו"א דכי אמרינן דהוה מוכשר לקבל טומאה דוקא ע"י נתינת מים היינו בגדל מאליו דלא נעשה בו מעשה ליחשב לאוכל אבל בזרע הנזרע ואחשביה לאוכל א"צ הכשר מים אלא נחשב אוכל ע"י מעשה הזריעה קמ"ל דלא מהני זה, וע"כ, האריך רש"י כאן ואמר שלא הוכשר ונתקן לקרות אוכל כו', ולעיל כתב רש"י למדנו שאין אוכל מוכשר ומתוקן לקבל טומאה, ודאי יש כוונה לזה השינוי לשון של רש"י, אלא נראה דכאן בפסוקים אלו רישא רבותא קמ"ל וסיפא רבותא קמ"ל, דרישא

קמ"ל דאע"ג דיפול מנבלתם על זרע אשר יזרע ממילא יש לו חשיבות מעשה הזריעה אפ"ה לא חשיב אוכל וטהור הוא כיון שאין שם מים בתלוש, וסיפא קמ"ל דכי יותן מים על זרע לחוד היינו שגדל מאליו ולא נעשה לו חשיבות אפ"ה מהני מים לקרותו אוכל ובעינן בכ"מ דוקא מים, ע"כ כתב רש"י דמן יתורא דפסוקים משמע שלא נקרא אוכל אפי' במעשה זריעה אלא בעינן מים. זה נ"ל נכון מאוד בס"ד בדברי רש"י, ויש לכוין גם דברי ת"כ בזה. והא דנכפל הכשר מים בפ' זו מוקי בגמרא חד לטמא מת וחד לשרץ:

פסוק לט

בנבלתה, ולא בעצמות וגידין. פירוש כשאין שם בשר על העצמות דאילו יש שם הוו העצמות כמו יד לבשר והוה כאילו כולו בשר הכי איתא בחולין (דף קי"ח):

פסוק מ

וטמא עד הערב, אע"פ שטבל צריך הערב שמש. צריך להבין דעת רש"י אם בא לפרש מה דכתיב והנושא את נבלתם כו' וטמא עד הערב קשה מה טעם לא כתב כן על מה דכתיב גבי והאוכל כו', וזה אפשר לומר דבאמת קאי על והאוכל אלא דרש"י אזיל לסדרו דפירש על והנושא קודם שפירש והאוכל כמו שזכרנו בסמוך והוה כאילו כתוב והאוכל אחר והנושא, וא"כ קאי שפיר דברי רש"י על והאוכל הקדום באמת, אלא דקשה למה לא כתב רש"י דבריו על הנוגע בנבלתה יטמא עד הערב, ונראה דרש"י בא לתקן מה שנאמר וטמא בוי"ו דמשמע שרוצה לומר דבר נוסף על מה שלפניו וזה אינו שייך דהרי זכר תחילה טהרה של יכבס בגדיו ואיך יוסיף ע"ז טומאה מש"ה בהך דנוגע כתיב יטמא עד הערב ואין שם דקדוק זה דאין שם נוסף על שלפניו, ע"כ פירש"י דהך וי"ו היא לרבותא דאע"פ שכבר נטהר מ"מ יש לו עדיין קצת טומאה עד הערב שמש ולא הוה כסותר זא"ז, ומש"ה ניחא דלעיל גבי במים יובא וטמא עד הערב כתב רש"י ג"כ כמו כאן ואף לאחר טבילתו טמא הוא. והכוונה ממש כמו שפירשנו כאן דדרך רבותא קאמר הכתוב וטמא בוי"ו, והרא"ם נדחק בזה עיין שם:

פרק יב

פסוק ב

אשה כי תזריע. אמר ר' שמלאי כשם שיצירתו כו' קשה מאי נ"מ מהיקש זה. ותו הקשה הרא"ם דבפרק אחד דיני ממונות (דף ל"ח) אמרינן בברייתא דלכך אדם נברא באחרונה שאם יתגאה אדם אומרים לו יתוש קדמך במעשה בראשית, וכדי שימצא הכל לסעודה, ועוד טעמים רבים שכולם אינם שייכים כאן. ועוד הקשה למה כתב דין אדם כי יהיה בעור בשרו אחר דין האשה כי תזריע הלא האשה נבראת באחרונה ונ"ל לתרץ כל זה דכוונת ר' שמלאי לומר דכשם שיש טעם לשבח בבריאת האדם באחרונה כדי שיבא

האדם וימצא סעודה מוכנת ה"נ בתורת האדם שנתפרש אחר תורת בהמות וחיות ועופות פירוש לענין איסור והיתר שבהם כדאיתא במדרש על זאת החיה כל אמרת אלוה צרופה לא ניתנו המצות לישראל, פירוש מה שאסור לאכילה אינו, אלא לצרף בהם את הבריות, ובזה הוא אוהב אותנו כדאיתא במדרש שמי שאוהב את עבדו הוא מזהיר אותו מאכילות רעות, ע"כ אמר שכשם שבשעת בריאה נברא האדם באחרונה בשביל מעלתו שימצא מזון ערוך, ה"נ בתורה ומצות שנתן הקב"ה לישראל הוא בשביל טובתן לצרף אותם, ע"כ נזכר באחרונה שיהיה לו צירוף מצות ע"י תורת בהמה וחיה ועופות שאלו המצות יהיו צירוף לבריות, ומש"ה לק"מ מאדם כי יהיה בעור בשרו דשם אין שייך צירוף, ובזה מתורץ ג"כ למה לא כתב דין העופות שקדמו ליצירה לבהמה אע"פ שהעופות נבראו ביום ה' ובהמה בששי לפי שאין שם נ"מ מן הקדימה:

כי תזריע כו' ונעשה כעין זרע כו' היינו מדכתיב כי תזריע שהוא מיותר וקשה הא בעינן ליה לדרשא אחריתי בפרק המפלת והביאו רש"י בפרשת ויגש בפסוק ואת דינה בתו תלה הכתוב נקבות ביעקב וזכרים בלאה דהיינו אם אשה תזריע תחילה יולדת זכר דכתיב אשה כי תזריע וילדה זכר, והרא"ם כתב דמוכח דרשה דלעיל מדאמרינן כי תזריע ולא אם תזריע דהוא לשון ספק, אבל כי משמע ודאי והיינו אם מזרעת תחילה, וקשה ע"ז דהא כי במקום אם בהרבה מקומות כמו נפש כי תקריב וכיוצא בו כי תצא למלחמה. ונ"ל הוכחה לזה דאי לדרשה דכאן דאפי' ילדה כעין זרע קשה על זה דהיאך אמר וילדה זכר, דמשמע דדין היוצא מן תזריע דהיינו כעין זרע הוה דינו כמו שנזכר אח"כ וילדה זכר לענין טומאת לידה, וזה אינו דאם ילדה כעין זרע הוה ספק וצריך שיהיה עליה גם דין נקבה מספק להחמיר, אלא ע"כ דה"ק אשה כי תזריע תחילה בודאי תלד זכר, וא"ל דילמא להכי לחוד הוא דאתא, דע"ז יש להקשות מאי שייכות יש ללימוד זה דזריעה תחילה לדין טומאת לידה שפרשה זו מיירי, בה, אלא ע"כ דקמ"ל דיש כאן נ"מ לטומאת לידה ואמרינן ביה מספיקא להחמיר:

כימי נדת דותה תטמא, כסדר כל טומאה כו' משמע דלא על מספר הימים קאי דזה א"צ לתלותו בנדה דהא כתיב בהדיא וטמאה שבעת ימים אלא על הדינים הנזכרים בנדה קאמר, וקשה למה הזכירה התורה שבעת ימים ולא סמכה גם בזה על כימי נדת דותה כו' כמו בסדר הדינים. ונראה לתרץ דכיון שמפורש בפרשת מצורע שיש בזבה שני חילוקים מנדה, דהיינו דבנדה לא בעינן שבעה נקיים ולא קרבן אחר טהרתה לאכילת קדשים משא"כ בזבה גדולה דבעינן שבעה נקיים וקרבן לקדשים, והך יולדת דמיא לנדה במספר הימים דהיינו אפי' אינם נקיים וע"כ אמר וטמאה שבעת ימים כימי נדת דותה, אבל

לענין קרבן דמיא לזבה, ע"כ אמר דדוקא לענין מספר הימים הוי שבעה וא"צ נקיים אבל לענין קרבן הוה כזבה, כנ"ל נכון:

פסוק ד

ימי טהרה מפיק ה"א. הקדים רש"י להביא זה קודם לא תגע להראות החילוק בין הך טהרה שאצל בדמי שהוא שם דבר והוה פירושו טוהר כאילו נכתב בלא ה"א אבל טהרה שאצל ימי פירושו טוהר שלה והה"א היא שימוש לכתיבה, והחילוק ביניהם דגבי דם אין שייך לומר טוהר שלה דהטהרה תלוי בדם טהור ואין זה דם טומאה כלל משא"כ בימי טהרה אין שייך לומר הימים הן טהורים אלא בדידה תליא מילתא, ע"כ פירש טוהר שלה.

לא תגע, אזהרה לאוכל דילפינן היקש מדכתיב בכל קודש לא תגע ואל המקדש לא תבא מקיש קודש למקדש מה מקדש דבר שיש בו נטילת נשמה כדכתיב ונכרתה הנפש ההיא את מקדש ה' טמא אף קודש שיש בו נטילת נשמה והיינו אכילה דוקא, אבל איסור יש אף, בנגיעה ומש"ה אפקיה לאיסור אכילה כאן בלשון נגיעה דמ"מ יש איסור:

פרק יג

פסוק ב

שאת או ספחת, שמות נגעים הם. פירוש שיש ד' מראות נגעים, ב' מהם אבות שהם שאת ובהרת וכל אחד יש לו תולדה, דבהרת היא עזה כשלג, ויש לה תולדה כסיד ההיכל, ושאת היא כצמר לבן, ויש לה תולדה כקרום ביצה, והנך תולדות ילפינן להו מן ספחת דספחת אינו שם נגע אלא לשון חבור כמו ספחני נא וכאן מחבר הכתוב תולדה לכל אב כמו שזכרנו, והני ד' מראות דוקא מטמאים ולא לבנה שהיא למטה מהם ולא נ"מ בין הני ד' אלא לאצטרופי דהיינו שהאבות מצטרפים זה עם זה לגרים שהוא שיעור טומאה וכן כל אב עם תולדה שלו אבל אב זה עם תולדה של אחר אין מצטרפין, אבל להרמב"ם כולם מצטרפים, וא"ת דלרמב"ם מאי נ"מ שאלו אבות ואלו תולדות. הנה בתוספתא מובא בפי' המשנה להרמב"ם והר"ש וז"ל, וכבר שאל ר' יהושע בנו של ר"ע לר"ע על אלו ד' מראות מה תועלת לחלק אחר שכולם מצטרפים והיה להם לומר כל לבן שהוא מקרום ביצה ולמעלה א"ל מלמד שאם אינו בקי בהם ובשמותיהם לא יראה את הנגעים. פירוש שיהיה בקי בהבדל המראות היטב היטב:

פסוק ד

ועמוק אין מראה, לא ידעתי פירושו. דקשה דכל מראה לובן עמוק וא"כ הוא איך אפשר לומר שהנגע לבן ואין מראהו עמוק. והרמב"ן תירץ שאין שייך כאן עמוק כיון שלא השער הפך לבן ממילא שחור הוא והשחרות של השער מפזר ומבטל עומק הנגע. ואין פירוש

זה מוסכם אצל המפרשים כי מה שייך ביטול עומק ע"י שער שחור שהם שנים ואחד עומד בקצה זה והאחר בקצה השני, ונעתיק פירוש התרגום יונתן שכתב ויחמי כהנא ית מכתשא במשך בישרא ושערא במכתשא אתהפך, לחיורא וחזוא דמכתשא עמיק למחוור כתלגא יתיר ממשך בישריה מכתש סגירותא היא, ואם בהקי חיוורתא פסידא היא במשך בישריה ועמיק לית חיזייה למיחוור כתלגא יתיר מן משכא ושעריה לא אתהפיך לחיוור כסידא ויסגר כהנא. ומשמעות התרגום לתרץ קושיא של רש"י שזכרנו, ואמר התרגום שפירוש הכתוב השני קאי על מראה כסיד שהיא אינה עמוקה כשלג. אלא שאני אומר על פירוש התרגום לא ידעתי פירושו, דקשה דהא אין חילוק בין שלג לסיד דתרווייהו אבות נגעים הם, ותו קשה במ"ש על פסוק השני דמיירי מכסיד והשער לא נתלבן כסיד הא מפורש ריש פ"ד דנגעים במשנה ששער לבן מטמא בכל מראה לובן דהיינו אפי' למטה מן ד' המראות, וא"כ מה זה שכתב שהשער הוא אינו כסיד, ואין לי ליישב התרגום אלא בדרך זה דהך ומראהו עמוק הוא תנאי לטומאה דהיינו דאין כאן טומאה אלא באם אנו רואין עומק המראה אז דוקא הוה טומאה ודאית, ופירוש הענין הזה הוא דלפעמים שאף עור הבשר הוא לבן קצת ואין שייך שם כמראה החמה אצל הצל כיון דשניהם לבנים ולובן האחד אינו מופלג מן לובן השני הבדל גדול מש"ה אם הנגע הוא כשלג אז בודאי, יש הבדל גדול בינו ובין עור הבשר ע"כ טמא ודאי, אבל אם הנגע כסיד ועור הבשר ג"כ לבן אז אין הפרש גדול, ע"כ אין כאן עמוק מראהו של נגע אף על פי שהוא גדול יותר מלבנונית של העור והעור עצמו גם כן לבן ואז אין כאן טומאה ודאית אלא א"כ השער הוא כמראה הנגע אבל אם אינו כן אין כאן טומאה ודאית, ואע"פ שבשער קיימא לן דאין חילוק בו בין ד' מראות או למטה מהם היינו אם יש בנגע עמוק מראהו בפנינו בודאי, אבל לא בנדון זה, עפ"ז אמר שפיר דאין כאן טומאה ודאית כיון שאין עמוק מראהו אין כאן מראה השער כמו הנגע, ע"כ צריך הסגר, ואפשר לי לומר דגם רש"י ס"ל דרך זה אלא שאין לנו ראיה מן המשניות על זה החילוק, ע"כ אמר רש"י לא ידעתי פירושו ולא אמר איני יודע פירושו כמו שאמר בסוף תולדות על פסוק אם יעקב ועשו איני יודע מה מלמדנו, אלא דכאן יש לו פירוש על הפסוק כמו שזכרנו אלא שאינו יודע לו יסוד וראיה, כי דרכו של רש"י לכתוב כל דבריו ע"פ הגמרא או ת"כ משא"כ כאן. כנלע"ד נכון:

והסגיר, יסגירנו בבית אחד הרא"ם פירש דתיקן בזה של"ת דהסגר קאי אנגע אלא על האדם קאי ואין פירוש זה נכון, דודאי אין סגירה לנגע בלא האדם, ותו מה זה שמאריך לומר בבית אחד ולא יראה כו', אלא נראה דהלשון והסגיר אותו שבעת ימים משמע

דמשך ההסגר יהיה שבעה ימים וא"כ צ"ל דבכל הז' ימים יסגירנו פעם במקום זה ופעם בבית אחר באופן שבכל יום תהיה סגירה אחת, ע"כ פירוש שהסגירה תהיה פעם אחת בבית אחד אלא שלא יראה אותו שבעת ימים ואז יוכיחו הסימנים, לאפוקי אם יראה אותו תוך שבעה אפי' אם פשה אין טמא דאפשר שישתנה בסוף:

פסוק ה

בעיניו, במראהו ובשיעורו הראשון. קשה א"כ ל"ל אח"כ לא פשה. ונראה דע"כ צ"ל דבעיניו כולל כאן גם השיעור אע"ג דבכ"מ קאי על המראה לחוד כמו עין הבדולח עין הארץ, כאן א"א לומר דבעיניו קאי על המראה לחוד והשיעור נלמד מן לא פשה דא"כ הול"ל ולא פשה בוי"ו כיון שהוא תנאי שני, אלא ע"כ דלא פשה הוי פירוש על בעיניו דנכלל בו גם השיעור ואי לא כתיב אלא בעיניו לחוד הו"א דלא קאי אלא על המראה כמו בכ"מ ואי לא כתיב אלא ולא פשה הו"א דבמראה לית לן בה ע"כ אמר תחילה לשון כולל למראה גם לשיעור, ופירשו בלא פשה דמה שאמרתי לך בעיניו היינו גם לא פשה:

פסוק ו

כהה כו', הא אם עמד במראיתו או פשה טמא. קשה ל"ל זה והלא בכל התורה אמרינן מכלל הן אתה שומע לאו. ותו הקשו רבים קושיא אלימתא על דכתב כאן נגד המשנה פ"ק דנגעים דאמר לפטור את העומד בסוף שבוע שני, ופירשו הר"ש והברטנורה שהעומד בשיעורו ולא פשה ועמד במראהו אע"פ שלא ירד למטה מן ד' מראות פוטרו בסוף שבוע שני והא דכתיב וראה הכהן אותו ביום השביעי שנית והנה כהה כהה כו' וטהרו הכהן לאו למימרא דאין מטהרו אא"כ כהה אלאלאשמועינן דאפי' נשתנה משלג לסיד או מסיד לשלג לא אמרינן נגע אחר הוא וחוזר ומסגירו כמעיקרא אלא כעומד דמי ומטהרו עכ"ל. וכן איתא בת"כ בבגד שעומד בראשון מסגיר ובשני שורף ובאדם עומד בראשון מסגיר ובשני פוטר, והיאך כתב רש"י שהעומד בשני טמא, ורבים מבקשים לתרץ ולא נתיישב להרואה כלל. ע"כ נלע"ד שיש כאן ט"ס ברש"י דמ"ש או פשה טמא צ"ל ופשה טמא, וכוונתו לפרש הפסוק כמו שאמרו במשנה והיינו דל"ת כהה הנגע דוקא הא עמד במראהו במראה והשיעור שלא פשה טמא אלא גם זה טהור והדיוק דקרא אינו אלא לומר דוקא בעומד בשיעורו פטור אבל בנשתלח בפסיון אע"פ שבמראה עומד במראה הראשון טמא. וכהה ממראיתו דנקט רש"י פירוש מראה הראשון נאבד והיינו נשתנה מראיתו של אחד ממראות נגעים ונעשה מראה אחד מן הד' נגעים, לא אמרינן דזה הוא גריעותא דהוה נגע אחר קמ"ל דאכתי הוה עומד, והכי הוא כוונת רש"י כאן דלא תטעה לומר תחילת המקרא דהיינו כהה הנגע וסוף המקרא דהיינו לא פשה תרווייהו הוויין לדיוקא ממילא אם חסר אחד מהם טמא, קמ"ל דלא אמרינן כאן דיוק אלא בסיפא דלא

פשה הוה הדיוק דפשה בכל גווני טמא, אבל רישא אין שם דיוק אלא קמ"ל שם לגופיה אפילו אזלה המראה הראשונה כיון שלא פשה טהור ולא אמרינן נגע חדש הוא אלא ישן הוא ומיקרי עומד והוא טהור, וא"כ הוויין דברי רש"י ממש כדברי, ה שזכרנו בפירוש, המשנה וא"ל מנלן באמת דרישא לא לדיוקא אתי ולהקל, אמאי לא נימא לדיוקא אתא ולהחמיר, דבלא כהה טמא וכפשוטו של מקרא, נראה דאי תימא כן דבעינן דוקא נשתנה א"א ליישב הפסוק, דבמאי מיירי האי נשתנה אי לחוץ מן ד' מראות ל"ל לא פשה והא אפי' פשה טהור כיון שאין כאן מראה נגע כלל אלא תוך ד' מראות ותפרש שנשתנה מעזה לכהה דהיינו שנשתנה משלג לסיד ומש"ה טהור כיון שהוא למטה ממנו, תקשה לך אם הנגע הוא במה שכהה יותר ביניהם דהיינו כקרום ביצה היאך שייך בזה ולמטה ממנו שהרי למטה ממנו אין שם מראה נגע כלל, ואין צ"ל שבכל המראות מיירי קרא דהא נזכרו בקרא, ותו כיון דכל הנגעים מצטרפים כדלעיל וכולם שוים לטמא מה מועיל שינוי מזה להקל כיון דכולם שוים לטומאה, ומטעם זה נמי א"א דבעינן שינוי לטהר דהיינו לחמור ממנו דאדרבה זה יועיל להחמיר דוקא אלא ע"כ דפסוק דכהה לא בא לדיוק כלל אלא לגופיה איצטריך דאע"פ שנעשה שינוי יהיה מה שיהיה אפ"ה מיקרי עומד וטהור ואין כאן דיוק אלא מן לא פשה דאי פשה טמא בכל גווני כנ"ל נכון:

פסוק יא

צרעת נושנת היא כו', שלא תאמר הואיל ועלתה מחיה כו', דקשה למה הוצרך לומר צרעת נושנת מאי נפקא לן מינה אם היא ישנה או חדשה, לזה תירץ דהכתוב בא לומר שהואיל ויש למעלה מראה בשר הרי התחילה להעלות ארוכה ואח"כ תתרפא כולה ותחשוב זה לסימן טהרה קמ"ל נושנת היא ואדרבה היא סימן טומאה, ובחנם השאיר הרא"ם כאן בצ"ע:

פסוק יד

וביום יש יום שאתה רואה ראיתי מקשה אמאי לא דרשינן כאן ללמד שראיית נגעים דוחה שבת כמו דדרשינן ובפרק ר"א דמילה) וביום השמיני ימול אפי' בשבת, ודחק לתרץ מה שתירץ ואיני יודע קושיא כלל דודאי ראיית נגעים מותר בשבת דלא הוה אלא הוראת איסור והיתר ומותר בשבת וא"צ קרא לזה, ואפי' דין מותר בשבת מן התורה אלא מדרבנן אסור שמא יכתוב וגבי מומי בכור אין רואין ביו"ט הוא מדרבנן:

פסוק לג

ואת הנתק לא יגלח מניח שתי שערות סמוך לו, פירוש מגלח חוץ לנתק ומניח שתי שערות סמוך לנתק:

פסוק לז

טהור הוא וטהרו הכהן, הא טמא שטיהרו הכהן כו' וה"ה טהרה שטמאו הכהן שטעה הוא טהור כמ"ש הרא"ם, וא"ל, למה לא כתב הכתוב דבר זה דהוה רבותא טפי דאזלינן לקולא ולא משגחינן במה שטימא הכהן, דזה פשוט הוא דמיד שנודע הטעות שטעה הכהן במה שטימא הוה כאילו לא אמר הכהן כלום וממילא טהור הוא, משא"כ בטמא באמת וטעה בטהרתו דזה צריך הכהן לטמא אותו בפירוש, דהא כל טמא באמת אינו טמא עד שיאמר הכהן טמא:

פרק יד

פסוק ג

אל מחוץ למחנה. חוץ לג' מחנות. אע"ג דכבר הוזכר לעיל שהמצורע הוא חוץ לג' מחנות וא"כ ודאי שם יצא הכהן לראותו מ"מ כיון, שכתוב כאן והובא אל הכהן הו"א שהכהן יוצא חוץ למחנה אחת ולשם יובא המצורע אליו קמ"ל דזה אינו, והאי והובא יש לו דרשות כגון שבע"כ של מצורע יובא אל הכהן ועוד דרשות אחרות:

פסוק ד

חיות, פרט לטרפות. נראה דלמ"ד טריפה חיה מ"מ ממעט שפיר מחיות טרפות דה"ק מה שהוא אין ספק בו ויש בו ריעותא למיתה כגון טריפה לדידיה דעכ"פ יש בוסכנת מיתה. והוצרך כאן למעט טריפות אע"פ שכבר ממועט טריפות מכל הקרבנות הו"א שזה שאינו נשחט כדין קרבן אלא מחוץ לג' מחנות כשר בטרפות קמ"ל דאפ"ה ממעטינן טרפות:

טהורות, פרט לעוף טמא. לשון לעוף הוא מיותר ודי לומר פרט לטמאות כמ"ש גבי חיות פרט לטרפות ותו קשה דכאן משמע אי לאו טהורות הוה אמינא דכשר, בטמאות ואע"ג דכתיב צפרים משמע דגם טמאים בכלל צפורים וע"כ צריך מיעוט, והלא בפרק שילוח הקן (דף קל"ט) אמרינן דעוף טמא פטור מלשלח מדכתיב כי יקרא קן צפור וטמא לא אשכחן דאיקרי צפור ויש עוד לדקדק מ"ש רש"י לפי שהנגעים באים על לשון הרע כו', למה לא כתב רש"י על מה שנאמר צפורים לפי שזה בא על לשון הרע. ונראה לתרץ כ"ז דרש"י מדקדק בזה דמ"ש בגמרא שצפור מורה על טהרה מזה נמשך שיש יתור בלשון טהורות, כיון דנלמוד מלשון צפרים ששם זה מורה על טהרה משא"כ בלשון עוף שמורה ג"כ בלשון טומאה, וע"כ הזכיר רש"י לעוף טמא, כלומר דממעט עוף טמא, פירוש לשון עוף שמורה על טומאה וא"כ ל"ל האי טהורות ע"ז פירש רש"י לפי שהנגעים כו' ע"כ צוה ליקח דוקא טהורות כדי לרמז על פטפוטי דברים כו' והמשך דברי רש"י בדרך זה טהורות הוא מורה על טהרות ממילא מה שאמרה תורה צפרים הוא דוקא, ולא עופות כיון, ששם עוף שייך ג"כ על טמא, וא"כ קשה כפל ל"ל אלא שצ"ל ששם צפרים אתי

לדרשה על פטפוטי דברים כצפור ואע"ג דבפרק שלוח הקן לא תירצו כן דקמ"ל משום פטפוטי מ"מ רש"י בא לתרץ אליבא דת"כ דדריש פרט לטמאות, די"ל דגם ת"כ ס"ל הא דצפרים היינו טהורות ויתורא דצפרים קמ"ל צפצוף קול.

ועץ ארז כו' על גסות הרוח ולעיל פירש"י על לה"ר ותרווייהו חד הם דמכח גסות הרוח בא לומר לה"ר על אחרים כי אינם חשובים כלום בעיניו. וראיתי כתוב וא"ת תינח בנגעי אדם אלא בנגעי בתים מאי איכא למימר, ותירץ מהרא"י שכשימצאו, הממון שהטמינו האמוריים כדלקמן צריכים אזהרה שלא יגבה לבם לכך צריך מינים אלו לאזכרה עכ"ל ובחנם טרח בזה דלק"מ שהרי נגעי הבתים באים ג"כ על עבירות של האדם כמו דאמרינן במדרש שאין בעל הרחמים פוגע בנפשות תחילה, נמצא שכל הנגעים צריכים כפרה להאדם שבשבילו באים:

עץ ארז, מקל של ארז. לא האילן של ארז כמלת עץ שמורה בכ"מ על אילן דאל"כ הול"ל ארז עץ למה לי, ועיין מה שזכרתי בפרשת תרומה על פסוק ועצי שטים:

ושני תולעת, לשון של צמר. פירוש משוך כעין לשון, כלשון המשנה ר"פ אלו מציאות, לשונות של ארגמן:

פסוק ו

ואת הצפור החיה יקח אותה, מלמד שאינו אוגדה עמהם. דאל"כ אותה ל"ל ובת"כ פירש שהיה כורך עץ ארז ואזוב ושני תולעת בקצות הלשון של זהורית והיה סומך להם ראשי האגפיים וראש הזנב של צפור החיה אלו לבד והצפור לבד ולא היה כורך הצפור עמהם:

פסוק ט

את כל שערו וגו', להביא כל מקום כנוס שער ונראה. פי' דדנין כעין הפרט מה הפרט מפורש מקום כנוס שער והוא נראה לאפוקי שער, בית השחי שאינו נראה ולאפוקי שער מפוזר אע"פ שהוא נראה וזהו כר' ישמעאל בפ"ב דסוטה (דף ט"ז) דדריש כלל ופרט וכלל ולא כר"ע דדריש רבוי ומיעוט, ובת"כ אמר בענין אחר ורש"י לא פירש כת"כ:

פסוק י

וכבשה אחת, לחטאת. כי לא הוזכר בפירוש מה יעשה בכבשה וגם בשני הכבשים לא זכר רק כבש אחד מהם לאשם אלא דלמטה אמר ואחר ישחט את העולה, ממילא ידענא שהכבש השני יהיה עולה והכבשה חטאת, דא"ל איפכא דכבר פירש בויקרא שהעולה זכר וחטאת לרוב] נקבה, ולא הוצרך רש"י להזכיר שהכבש השני הוא עולה כיון שפירש שהכבשה חטאת שלמטה ממילא הכבש השני הוא עולה שלמטה:

ושלשה עשרונים, לנסכי שלשה כבשים הללו פירוש שהמנחה הזאת אינה מנחה בפני עצמה שהיא נאכלת, לכהנים אחר הקמיצה למזבח כמפורש בויקרא אלא מנחת נסכים

הנזכר בשלח לך שהוא כליל, ואע"ג דשאר חטאת ואשם אינה טעונה נסכים חטאת ואשם של מצורע טעונה נסכים ויליף לה מקראי במנחות (דף צ"א) א"כ הך שלשה עשרונים היינו עשרון אחד לכל קרבן דהיינו אשם וחטאת ועולה:

ולוג אחד שמן, להזות שבע. פירוש ולא אותו שמן של מנחת נסכים שהיה בולל בו את הסולת שאותו היה רביעית ההין כמוזכר ברש"י בפרשת תצוה:

פסוק יא

לפני ה', בשער נקנור. שהיה במזרח עזרה והעומד שם ופניו למערב רואה פתח ההיכל והיינו לפני ה', אבל לא נכנס לעזרה עצמה שהיה מחוסר כפורים אבל חלל השער לא נתקדש כדי שיוכל המצורע להכניס שם ידיו ורגליו ותנוך אזנו, ואע"ג דאמרינן בפרק כל הפסולין דביאה במקצת שמה ביאה וטמא שהכניס ידו לוקה, הכא מצותו בכך דהא דם האשם א"א להוציא חוץ לעזרה שרי ליה רחמנא להכניס איבריו לפנים כדי להזות עליהם הרא"ם:

פסוק יב

והקריב אותו לאשם, יקריבנו לתוך העזרה לשם אשם. דל"ת והקריבהיינו קרבן על המזבח אלא דהקרבה כשהוא קאמר, דהיינו כדי להניפו בעודנו חי לא כשאר תנופה של אברים של שלמים שמניפן אחר שחיטה:

והניף אתם, את האשם ואת הלוג. לאפוקי חטאת ועולה ומנחה אע"פ שהם בכלל והעמיד מ"מ אינם בכלל והניף:

פסוק יג

במקום אשר ישחט כו', לפי שיצא זה מכלל אשמות לידון בהעמדה. קשה הא גם חטאת ועולה בכלל והעמיד. ותו קשה לא אמר שהשנוי מכח התנופה כמו שזכרנו. ע"כ נראה דה"נ קאי על התנופה, והעמדה דנקט היינו עם מה שיעשה אחר ההעמדה:

לכך נאמר ושחט. והא דהזכיר הכתוב ואת העולה ולא סגי בחטאת לחוד מתרץ באיזהו מקומן (דף נ):

הוא לכהן כו' הואיל ויצא דמו מכלל כו'. אע"פ שכבר הוחזר בסמוך להכלל, היינו לענין מקום שחיטה וכאן מיירי לענין עבודת הדם, ואי כתיב הא לחוד הו"א שחיטה דלא תליא בכהונה לא אהדריה קרא קמ"ל. גמרא בפרק איזהו מקומן (דף מ"ט:):

פסוק כא

ועשרון סלת אחד לכבש זה שהוא אחד. דקשה ל"ל אחד אלא דעל הכבש נתכוין דהעשרון הוא שייך לכבש האחד, ותיקן דל"ת דהך עשרון הוא ענין בפני עצמו ולו שייך הלוג שמן שמזכיר הכתוב, וזה אינו דא"כ לא נזכר השמן שצריך כאן לבהונות, אלא

ע"כ דהאי עשרון הוא לכבש וא"צ להזכיר שיעורו דהוא מנחת נסכים ומפורש שיעורו בפרשת שלח לך, והאי לוג שמן דכאן הוא על הבהונות. וע"כ סיים רש"י דשמן נסכים לא הוזקק להזכיר דהא מפורש בפרשת שלח לך כמה צריך לכבש אחד:

פסוק כג

ביום השמיני לטהרתו, שמיני לצפרים. פירוש דלעיל גבי עשיר אמר בתחילה ביום השביעי ושם ודאי קאי אחר הצפרים דסמיך ליה ממילא ביום השמיני דלשם קאי ג"כ ע"ז, אבל כאן בדל לא מוכח אהייא קאי שמיני ואפשר לומר דקאי אחר הטהרה דכבוס בגדיו קאמר קמ"ל דהוה דומיא דעשיר:

פסוק לד

ונתתי נגע צרעת, בשורה היא להם כו'. זהו מלשון ונתתי ולא אמר כי יהיה נגע צרעת. ויש מקשין תינח בנגע החוזר דדינו בנתיצת הבית בנגע שאינו חוזר מאי א"ל, ועוד יש מקשין הא אמרינן בפרק יש בערכין (דף ט"ז) דנגעי בתים באים על עון צרות עין. ונראה דחדא מיתרצא בחברתה דודאי הנגע של בתים בא מחמת עבירה, אלא שזה חסד אל יתברך שאפשר שלפעמים ימשך טובה מן העונש דהיינו שימצא מטמון, וזהו נכלל בלשון חכמים טובה מעין רעה וזו היא הבשורה:

פסוק לה

כנגע נראה לי בבית, שאפילו הוא חכם ויודע וכו' לא נקט אפילו אלא שאפילו בשי"ן, ומשמעות זה דהכתוב מתכוין להשמיענו דבר זה, וכן אח"כ בסמוך שכל זמן שאין כהן נזקק כו' ג"כ הכוונה היא כן, וע"כ אמר שכל זמן כו' בשי"ן. והיינו דכאן מתרץ דתחילה אמר ונתתי נגע צרעת דהיינו ודאי נגע לפי ראות עיני הרואה ואיך אמר אח"כ שיאמר כנגע לשון ספק, אלא דהכתוב מורה לנו שאפילו אם הוא חכם ויודע ודאי שזהו נגע המטמא אפ"ה גזירת הכתוב שלא יאמר אלא לשון ספק, ואע"פ שאפילו אם יאמר לשון ודאי אין טומאה שדוקא ע"פ כהן הטומאה באה כדלעיל אפ"ה גזירת הכתוב היא שלא יאמר אלא לשון מסופק, ועוד תיקן בזה דלפי משמעות הלשון הו"א דזהו מצוה מן הקב"ה שיבא אשר לו הבית שחייב לבא ולומר כן, וזה ודאי אינו דאטו אם יהיה הכהן בלאו הכי שם או שלא יאמר כלשון הזה הנגע לאו שפיר עביד, קמ"ל רש"י דאין זה אלא אזהרה שלא יפסוק דבר ברור אבל אם ישתוק לגמרי לית לן בה:

פסוק לו

בטרם יבא הכהן, שכל זמן שאין כהן נזקק כו'. דקשה לשון בטרם יבא הכהן ל"ל אלא יאמר ויבא הכהן לראות, כו'. ותו שאמר לשון שלילה, ולא יטמא ולא אמר לשון חיוב דהיינו ויטמא כל אשר בבית, אלא דהכתוב מורה לנו שאע"פ שהטומאה תלויה דוקא

באמירת כהן טמא או יסגר מ"מ אין טומאה עד שיזקק לבית ויאמר כן אבל אם היה הכהן עומד בחוץ ואומר טמא לאו כלום הוא:

פסוק מד

ובא הכהן וראה כו' ת"ל ובא ואם בא יבוא, קשה למה מביא האי ובא. ותו מה שאמר אם בפושה בראשון הרי אמור, היאך אפשר לטעות בזה דהא מפורש בפסוק וראה והנה לא פשה ואת אמרת דמיירי בפושה, וראיתי דברי רבים בזה זה בכה וזה בכה ולא נתקררה דעתי באחת. והנלע"ד בדרך זה דקשה שינוי לשון דתחילה אמר ביאה אחת ואח"כ שתי ביאות, והיה הו"א לומר דתחילה אמר שביאה אחת היה בפשיון ואח"כ אמר שאם היו שתי ביאות והאחת היתה בלא פשיון, ועל זה אמר רש"י במה הכתוב מדבר איזו ביאה היתה בפשיון אם הראשונה הרי כבר אמור ואם השנית בפשיון הרי אמור. ותירץ דודאי מיירי בשתי ביאות אלא דשניהם בלי פשיון וטעון חלוץ וטיחה ונתיצה אם חוזר:

פסוק מו

כל ימי הסגיר אותו, ולא ימים שקלף נגעו. פירוש דימי הוה מיעוט דוקא ימים אלו שהם בהסגר אבל לא בימי שקולף וקוצה שע"י הלכה הטומאה מבית, ותיבת כלהוא רבוי, דהיינו אם אחר החליצה וקיצה שב הנגע וטעון נתיצה דאז גם מה שבא בימי הקליפה הוא טמא. ויש לתת טעם דאיגלאי מילתא שלא פרחה הטומאה אע"פ שחלץ וקיצה:

יטמא עד הערב כו' יכול אפילו שהה כדי אכילת פרס דהיינו ארבע ביצים הרא"ם האריך להקשות דפתח ללמוד דין השהייה וסיים ת"ל והאוכל דמשמע שדעתו לאו אוכל, ממש אלא לשיעור שהייה לחוד והדר תני אין לי אלא אוכל דמשמע האי אוכל הוא אוכל ממש קאמר, ועוד מאי האי דקתני אין לי אלא אוכל ושוכב לא אוכל ולא שוכב מנין האמרת רישא אם שהה בבית אפי' לא אכל ושכב מטמא בגדים, ועוד האריך להקשות ולתרץ בזה ע"ש. והנלע"ד דא"צ כאן פלפול בזה, דמתחילה מדבר על שהוי דיהיה טמא אפילו בלא אכילה ושכיבה ולא תירץ תיכף ע"ז עד שהביא משא ומתן דבלאו הכי לענין אכילה ושכיבה ומזה נלמוד בסוף לענין שהייה, דהיינו כמו שרגילין אנו לומר שבכ"מ שאמרו יכול כו' היה קשה תחילה יתור באותו הפסוק שמביא ת"ל, וע"ז מתרץ שיכול לטעות בכך וכך אי לאו האי קרא, ה"נ הוקשה לו תחילה ל"ל קרא דוהשוכב כיון דנאמר האוכל, לזה תירץ דהו"א אוכל דהוא מעשה גדול והנאה גדולה משא"כ שוכב ת"ל והשוכב אח"כ מקשה ל"ל תרי יכבס הל"ל יכבס אחד לאוכל ושוכב, ותירץ דהו"א לא' אוכל ולא שוכב מנין ת"ל כו יכבס, יכבס ריבה. ואחר פלפול זה מתורץ קושיא ראשונה לענין שהייה ולומר דהא ע"כ צריך אתה לומר דנאמר אוכל ושוכב לשוכב כדי אכילת פרס, פירוש שהשהייה של שכיבה אוסרת אם היא כדי שיעור, ובזה נפשט הקושיא הראשונה

דשהייה לבד מטמא בגדים גם בבא לבית ולא שוכב ולא אוכל, דא"ל דוהאוכל הוא ליתן שיעור לשוכב לחוד דהא בא לבית נתרבה מכח יכבס והוא ממש דין האוכל ושוכב דאף הוא שלא עשה כלום מעשה אפ"ה דין שהייה שלו כמו הם:

אלא אי קשיא לי הא קשיא לי דלא לימא קרא אלא והבא לבית יכבס בגדיו ויטמא עד הערב ואוכל בבית יכבס בגדיו ויהיה קשה לך ל"ל אוכל הא ק"ו הוא מן הבא לבית ותצטרך לומר דבא ליתן שיעור אוכל על הבא אל הבית, וא"כ גם שוכב ממילא כן, דא"ל דהו"א דשוכב גרע טפי מבא לבית וא"צ שהוי כ"כ כדי אכילת פרס, זה אינו דמהיכא תיתי לומר שיש דין חילוק בין שוכב לבא לבית דבכל התורה אינו חילוק, דודאי אם מפורש בתורה והוא דבר שינוי השוכב יש לטעות ולומר דאין ללמוד בא משוכב משא"כ אם מפורש סתם בא לבית מהם מקום יש לך לחלק ממקום שנאמר סתם ביאה לבית ולתת דין אחד לשכיבה כיון שאין דבר שינוי לפניך. ונלענ"ד לתרץ בזה דיש חילוק בין טומאת ערב לכיבוס בגדים דטומאת ערב היא מיד כשבא לבית וכבוס בגדים דוקא אחר ששהה כדי אכילת פרס, וזה מפורש בת"כ בפרשה זו לעיל בפסוק ופנו את הבית, ומש"ה מתרץ דאי לא אמר כבוס בגדים בשוכב אלא בבא לבית הו"א דגם טומאת ערב לכלים צריכין שהוי כדי אכילת פרס קמ"ל דא"צ, וכיון שמפורש זה גבי בא לבית כ"ש בשוכב ושוהא, ובזה ניחא הכל בס"ד:

כדי אכילת פרס. רבים הקשו מאי שנא באיסור אכילת איסור בכל התורה דהוא כזית ולמה כאן ד' ביצים, ודחקו לתרץ. ונ"ל דלק"מ, דבכל המקומות לא נתכוין הכתוב ליתן שיעור אלא שזכר האיסור לחוד, אלא דאנן קי"ל הלכה למשה מסיני השיעורין כדאיתא בהרבה שיעורין וחציצין כו' (סוכה ה':), משא"כ כאן שנתכוין הכתוב להשמיענו השיעור, ואי בכל השיעורין של איסור קאמר הרי יש איסור אפי' באכילת כל שהוא כגון בדבר שהוא בריה, אלא דמיירי מדבר שהוא שיעור סעודה והיינו כארבע ביצים:

פרק טו

פסוק ב

זובו טמא, לימד על הטיפה כו'. וא"ל פשיטא דכיון דהוא מטמא ודאי טמא דהו"א מידי דהוה אשעיר המשתלח דמטמא למשלחו והוא טהור, כן איתא בת"כ:

ודיחה. פירש"י בפרק בנות כותים (נדה ל"ה:) מתמקמק ונפרד ואינו קשור:

פסוק ט
וכל המרכב כו' של סרגא. פירוש סרג"ל הוא עשוי מבגד שישב עליו ותפוס של סרגא הוא העץ שלפני הסרגל ואחריו המחזיקין את הרוכב מלהחלק לפניו או לאחריו זהו מרכב והאוכף שהוא הסרגל הוא מושב:

פסוק יא
וידיו לא שטף במים כו', בלשון שטיפת ידים. דא"ל ידיו ממש קאמר דהא כתיב ורחץ כל בשרו במים וטהר:

פסוק כג
ואם על המשכב הוא, השוכב או היושב על המשכב בזה מלמד שאין הפסק מבטל הטומאה אפילו אבן גדולה בין השוכב או יושב ובין המשכב של זב מטמא בגדים, ובמרכב הזב אין דין היושב עליו לטמא בגדים אלא מטמא בטומאת מגע, והאי או על הכלי לאו דומיא דרישא דרישא דמיירי ממשכבה ומושבה מטמאים אפילו בגדים, אבל על הכלי דהיינו מרכב נתרבה לטומאה אבל לא לבגדים אלא דוקא בנגע האדם בו במרכב שלה טמא הוא ולא הבגדים:

פסוק כד
ותהי נדתה עליו, יכול יעלה לרגלה. פירוש בפסיעות שלה כאשר תלך בדרכי הטומאה במספר ימי טומאתה ילך גם בועלה להקל, וע"כ נקט לשון יעלה כלומר שיהיה לו מעלת הקולא שלה שאין עוד רבות ימי טומאתה:

פסוק כה
ימים רבים, שלשה ימים, בכ"מ אמרינן מיעוט רבים שנים ושאני כאן דכתיב ימים שמיעוטו שנים וא"כ רבים טפי ממנו ומיעוט רבים יותר משנים הוא שלשה:
(חבל על דאבדין חדושיו לפ' אחרי וקדושים)

פרק כא

פסוק א
אמור אל הכהנים, אמור ואמרת להזהיר כו'. אע"ג דבהרבה מקומות נכתב כפל לשון כגון דבר אל ב"י ואמרת להם מ"מ כאן אמר לשון אחד כפל אמור ואמרת הטעם להזהיר כו' וה"ק קרא אמור אל הגדולים ואמרת אל, הקטנים שיאמרו להם האזהרה. ויש פלוגתא בפרק חרש היאך תהיה אזהרה זו אם להפריש אותם מן הטומאה או דלא לטמינהו בידים, ובפרק חרש איתא גם בשרצים ודם מזהיר קרא על הקטנים, ובגמרא שם עביד צריכותא לאלו השלשה. והקשה הרא"ם לימא בשרצים ולילף מבינייהו דדם וטומאה והאריך בזה ואין צורך כי כתבו התוס' בפרק ר"א דמילה (דף קל"א) ד"ה אי

מעומר דלא מקשינן, והרא"ש בהלכות טומאה הקשה למה נאמר כאן הכהנים בני אהרן ובשאר דוכתי נאמר בני אהרן הכהנים, ותירץ דהטעם דכאן מזהיר הגדולים על בני אהרן הקטנים וקשה הא נלמד זה מאמור ואמרת כדפירש"י כאן, וי"ל דהפסוק עצמו מפרש דבריו דתחילה אמר שהשומעים ממשה יזהירו לאחרים וה"א גדולים לגדולים קמ"ל הכהנים ללמד דדוקא גדולים על הקטנים חייבים באזהרה זו:

בני אהרן אף בעלי מומין במשמע, קשה דבפרשת ויקרא בפסוק והקריבו בני אהרן הכהנים דרשינן ג"כ הכהנים למעוטי חללים ובבני אהרן דרשינן בת"כ למעוטי בעלי מומין דהיינו מה אהרן לא היה בעל מום אף כל וכאן מרבינן בעלי מומין ולעיל כתבתי תירוץ מכח בני אהרן דדרשינן כאן ולא בנות אהרן ולעיל לא דרשינן כן, ואין האמת כן דבפ"ק דקידושין (דף ל"ו:) גם בפסוק דויקרא בני אהרן דרשינן ולא בנות אהרן וקצת מפרשים דהחילוק הוא דהתם נאמר תחילה בני אהרן וכאן נאמר תחילה הכהנים ואין זה נוח לי כלל, דכך הוי בני אהרן כלל כמו הכהנים וא"כ מה לי זה תחילה או זה. ותו קשה טובא על דדרשינן בפרשת ויקרא בני אהרן למעוטי בעלי מומין מה צריך למעט זה הלא פסוק מלא הוא כל אשר בו מום לא יקרב. והג"א תירץ דפסוק כל אשר בו מום היינו דוקא עבודת קדשי מזבח ובויקרא מיירי מקבלת הדם. ואין זה תירוץ דהא עכ"פ עבודה היא קבלת הדם כמו זריקה דהא ד' עבודות הם ושוות בכל גווני. והנ"ל ליישב כ"ז הוא ע"פ מ"ש התוס' בפ"ק דקידושין (דף ל"ו) במשנה דממעטינן נשים מהקרבה וילפינן מן בני אהרן, ולא בנות אהרן ומקשים התוס' וא"ת ואמאי איצטריך קרא למעוטי נשים תיפוק ליה דקרבן מצות עשה שהזמן גרמא היא שהרי אינו נוהג אלא ביום כדכתיב ביום צוותו להקריב קרבניהם וי"ל דאי לאו קרא אלא הוה ידעינן שהעבודה פסולה בהן קמ"ל דמחללין עבודה ועבודתן פסולה וכעין זה נראה דצ"ל גם לענין בעל מום דאע"ג דכתיב כל אשר בו מום לא יקרב ה"א דהיינו, לכתחילה אבל דיעבד אינן פוסלות קמ"ל קרא דוהקריבו הכהן לפסול אפי' דיעבד, וא"כ לק"מ כאן דבשלמא כאן דמיירי קרא מעיקר הדין מי אסור ליטמא ומי מותר שפיר אמרינן דכשאמרה תורה בני אהרן בעלי מומין במשמע לאיסור ואמאי נמעטינהו וטפי ניחא לן לומר דמרבינן שיהיו כשאר בני אהרן, אבל בפרשת ויקרא דיש בלאו הכי איסור הקרבה בהן בקרא מפורש שלא יקריב, אלא דלענין פסול דיעבד צריך לימוד, וא"כ אין שייך לומר אף בעלי מומין במשמע בקרא דיקריב הכהן, דהא עכ"פ יש איסור הקרבה בהן אלא דמכח דיוק ילפינן דין דפסול דיעבד וא"כ שפיר מרבינן בעלי מומין לאיסור אפי' דיעבד דאין שם משמעות להיתר כנ"ל:

אף בעלי מומין במשמע בת"כ אמר בזה לרבות בעלי מומין ורש"י לא יליף זה מכח רבוי דקשה א"כ מנלן לומר ולא בנות אהרן דהא אתיא לרבות בעלי מומין, ותו קשה א"כ ל"ל לרבויי לזה תיפוק ליה דהא במלת הכהנים נמי משמע בעלי מומין דעכ"פ כהן הוא וחולק בקדשים ולא איתמעט אלא חללים דלאו כהנים כלל הם, אלא ע"כ ובאמת לאו דרך רבוי הוא אלא במשמעות המלה של בני אהרן, וא"ל למה לא אמר הכהנים אף בעלי מומין במשמע, לפי דברינו י"ל דנזהר רש"י דל"ת דאיתמעט מום מבני אהרן כמו לענין הקרבה שזכרנו, ע"ז אמר דשאני הקרבה שלא היתה נכללת בתחילה עד שאתה צריך למעטה, הלכך אנו עוקרין המשמעות ומוקמינן לה על דומיא דאהרן לענין מום, משא"כ כאן דשפיר נוכל לילך אחר המשמעות אזלינן בתריה:

פסוק ב

כי אם לשארו, אין שארו אלא אשתו קשה דא"כ היה לו לומר ולאמו בוי"ו כיון דשארו הוא מילתא אחריתי, ונראה דבאמת קאי שארו על אמו ואביו דבתריה שהם שארו ובשרו, אלא דקשה ל"ל שארו כיון שמפורש אחריו למי יטמא לזה אמרו שמרבה אשתו, דזולתאשתו אין בנמצא שארו, וז"ש רש"י אין שארו אלא אשתו ולא אמר שארו זו אשתו אלא כדפרישית, שמכח הרבוי ילפינן אשתו דלא נוכל לאוקומי הרבוי אלא לאשתו וצריך טעם למה באמת לא זכר אשתו לחוד כמו שזכר לאמו ולאביו כו'. ונראה דלימדנו בזה דגם באשתו יש חילוק דהיינו ארוסה לא מטמא לה כדאיתא בגמרא פרק שנים אוחזין (דף י"ח) אשתו ארוסה לא אונן ולא מטמא לה, וה"ק רחמנא אשתו שהוא דומה לאמו ואביו שאין קירוב אחר קירוב לאפוקי אשתו ארוסה הגם שהיא קרובה קצת לו מ"מ יש אחר כך קירוב טפי כשתנשא, ע"כ הוא אסור ליטמא לה:

כתב בספר פענח רזא דכאן אמר לאמו ולאביו ובכ"ג אמר לאביו ולאמו היינו דבתרווייהו נקט ע"ד לא זו אף זו, דכאן בכהן הדיוט שמטמא להם אמר לא זו לאמו שהיא ודאית פשיטא שיטמא אלא אפילו לאביו שהוא ספק יטמא, ובכ"ג שאינו מיטמא אמר לא זו לאביו פשיטא שלא יטמא אלא אפילו לאמו לא יטמא:

פסוק ג

הקרובה, לרבות את הארוסה פירש"י ביבמות (דף ס') דהו"א אשר לא היתה לאיש פרט לארוסה שהווייתה ע"י איש דהוייה לשון קידושין הוא קמ"ל דאשר לא היתה לאיש פירושו למשכב, וא"ל לא לכתוב אשר לא היתה לאיש ולא תצטרך הקרובה לרבות ארוסה דאמרינן בגמרא שם דאיצטריך למילף דמוכת עץ לא איתמעט מבתולה ויטמא לה. והא דאמרינן גבי שארו למעט ארוסה וגבי אחותו לרבות ארוסה, נראה דלק"מ דגבי אשתו כבר הוכחנו לעיל דדוקא נשואה דומיא דלאמו כמו שזכרנו משא"כ באחותו דלא

מפקינן מן לאחותו שיוכל לטמא לה אלא היותר מסתבר דהיינו נשואה כנ"ל ובירושלמי נותן טעם דגבי ארוסתו דכל שלא ניסת הוא בבית אביה ואחיה אבל גבי אחותו הוה קרובה אליו עד נישואין היא בבית אחיה:

לה יטמא מצוה. דאל"כ לה יטמא מיותר הוא דלא כתיב כי אם לשארו ולאו דוקא אצל אשתו אלא בכל המותרים ליטמא יש מצוה בזה ובזה מתורץ מה שק"ל דל"ל כי אם לשארו כיון דכתיב לא יטמא בעל בעמיו להחלו דהיינו לאשתו פסולה ממילא לאשתו כשרה יטמא, אלא די"ל דמצוה קמ"ל, כנ"ל:

פסוק ה

לא יקרחו קרחה כו' אלא לפי שנאמר בישראל בין עיניכם, בפ"ק דקידושין (דף ל"ו) אמר בלשון זה בראשם מה ת"ל לפי שנאמר בין עיניכם כו' כמ"ש כאן, וקשה מאי פריך מה ת"ל בראשם והא אי לא כתיב בראשם הו"א אפילו אם יעשה קרחה בשער הגוף בשאר מקומות יהא חייב ת"ל בראשם דוקא, וצ"ל דבאמת שייך בכל מקום שער אלא שדבר בהוה, וכן משמע בפ"ק דקידושין שם שאמר מרבה אני את הגדידה שהיא במקום שער ושלא במקום שער ומוציא את הקרחה, שאינה אלא במקום שער ולא אמר שאינה אלא בראש.:

אף להלן כל הראש. א"ל א"כ בין עיניך ל"ל, דבפ"ק דקידושין שם מביא ג"ש לענין מקום תפילין מכח בין עיניך. וא"ל מנלן דבראשם דגם עיקר דילמא בין עיניך עיקר והג"ש היא בכהן אין חייב אלא על בין העינים, דאל"כ בראשם ל"ל. והרא"ם הניח כאן בצ"ע והוא בחנם:

ופאת זקנם כו' לכך נאמר לא יגלחו, פירוש גבי כהנים ונלמוד ק"ו לישראל שאינו חייב אלא בגילוח שיש בו השחתה, ואיפכא ליכא למילף דמה התם אפילו במלקט ורהיטני ה"נ כאן, דא"כ לא יגלח הוא מיותר:

מלקט ברזל אורך ד' ה' אצבעות ורחבה כחצי אצבע וראשיה חד מניחין אותה על נימת שער והגודל מצד ימין ומורטה. ורהיטני שני שוקים יש לה מחוברים:

ובבשרם לא ישרטו שרטת, לפי שנאמר בישראל ושרט כו'. וישראל ילפינן בג"ש מכהן והג"ש היא שריטה שריטה, הכי איתא בת"כ ואין להקשות לעיל בג"ש דקרחה לכתוב רחמנא על מת אצל כהן ממילא כ"ש ישראל דאין חייב אלא על מת ולכתוב בראשם אצל ישראל ולא נצטרך אח"כ ג"ש אלא נלמוד בק"ו לכהן דחייב על כל הראש. ואין זה קשיא דאין בידינו לדרוש ולחקור בתורה איזה דבר מחמת שהיתה התורה יכולה לכתוב

לשון אחר או לשנות המקום, אלא בידינו לתרץ איזה יתור לשון הנמצא בתורה ותו לא, וכיוצא בזה כ' הרא"ם בפ' משפטים וזכרנוהו הרבה פעמים:

פסוק ו

קדושים יהיו, על כרחם יקדישום ב"ד בכך, אע"ג דלעיל אמר קדושים תהיו ושם לא הוזכר בע"כ. נראה דלעיל אמר תחילה קדושים תהיו ואח"כ מפרש במה יהיו קדושים דהיינו בגדר ערוה, משא"כ כאן הזהיר תחילה האזהרה של כהנים מה היא דהיינו מטומאת מת וא"כ מה הוסיף לומר שיהיו קדושים דאין קדושים יהיו פירוש האמור קודם לו ע"כ תיקן שמוסיף האזהרה על הב"ד נוסף על אזהרת עצמן בזה:

פסוק ח

וקדשתו, ע"כ שאם לא רצה לגרש כו' אע"ג דכבר הוזכר שבע"כ יקדישוהו הב"ד, נראה דקמ"ל הכתוב שנית דל"ת דוקא אם הוא רוצה ליטמא יכפוהו הב"ד שלא יטמא כיון שהוא טהור משא"כ אם נשא אשה האסורה לו הו"א שכבר נתחלל והוא כמו זר נחשב ויניחוהו כך קמ"ל דהב"ד מוזהר דצריך דוקא לגרש:

פסוק ט

את אביה היא מחללת, חללה וביזתהאת כבודו. בגמרא אמרינן שאם היו נוהגים בו קודש נוהגין בו חול כבוד נוהגים בו בזיון אומרים ארור שזו ילד ארור שזו גידל, נקטי בזה קודש וכבוד ואח"כ נולד וגידל, ונראה פירושו ע"ד זה, כי האדם יש לו חשיבות לפעמים מצד עצמו, ולפעמים משום דנפיק מיניה בנין טבין שהוא הדריך אותם לטובה, ע"כ אמר שהיו נוהגים בו קודש היינו מצד עצמו, או כבוד מצד בניו שגדלם לטובה, ובאלו הוה ההיפך בשניהם, שבטל חשיבות מצד עצמו דכיון שהוליד בת כזו נתברר שפלות שלו, וההיפך של כבוד שהוא מחמת בניו שהרי גדל אותה לרעה. ומש"ה אמר רש"י כפל ל' חיללה וביזתה:

פסוק יא

נפשות מת, להביא רביעית דם מן המת שמטמא באהל. משמע דעיקר הדין שרביעית דם מטמא באהל בכ"מ הוא מקרא דהכא, וכן איתא בתוס', פ"ק דסנהדרין (דף ד') דאי לאו קרא דהכא לא פשוט דרביעית דם מטמא באהל, וקשה הא קרא, כתיב בפרשת חקת הנוגע במת בנפש דהוא לרבות רביעית דם כדפירש"י שם, י"ל דהא יש שם פירוש אחר על במת בנפש א"כ אין שם פשוט לרביעית דם שמטמא באהל:

פסוק כב

ומן הקדשים יאכל כו' שאכל משה בשר המלואים. בפרק טבול יום (דף ק"א.) איתא משה רבינו כ"ג היה וחולק בקדשי שמים היה שנאמר מאיל המלואים היה למשה למנה,

מיתיבי לחם אלהיו מקדשי הקדשים ומן הקדשים יאכל (בבעל מום כתיב כן) אם נאמרו קדשי קדשים למה נאמרו קדשים קלים אילו לא נאמר קדשים קלים הו"א ק"ק הוא דאוכל בעל מום לפי שמצינו שהותרו לזר (קס"ד דהותרו למשה קאמר שאכל חזה ושוק של המלואים שהיו קדשי קדשים אלמא משה זר היה) אבל בקדשים קלים לא א"ר ששת לא בבמה קטנה קאמר דהותרו לזר מנחה קדשי קדשים היא ואוכלין שיריה זרים שהיו עובדים בבמה קטנה, הרי לפי המסקנא לא מצינו בקדש קדשים היתר לזר מכח אכילת משה בשר המלואים דזה לאו קולא היא אלא דראוי היה לאכול מכח שהיה כ"ג אלא הקולא היא מכח אכילת כל זר במנחה של במה קטנה, וא"כ קשה על רש"י למה הביא הקולא דקדשי קדשים מכח אכילת משה בשר המלואים, וזה נדחק והיה לו להביא מכח במה קטנה, כמסקנת הגמרא, וקושיא זו הקשה הרא"ם: וראיתי בספר צדה לדרך שתמה על הרא"ם ואמר שקושייתו היא קושיית הגמרא שזכרנו, ולא הבין כראוי שהקושיא של הרא"ם אינה קושית הגמרא אלא הוא מקשה שפיר על רש"י כמו שזכרנו לפי המסקנא דהגמרא. ונלע"ד לתרץ דאיתא בגמרא שם אח"כ תנאים רבים דס"ל דמשה לא היה כ"ג אלא מלך וא"כ הוה שפיר הקולא בקדשי קדשים מכח שאכל מלואים ורש"י כתב דבריו ע"פ אותן התנאים דא"צ להוכיח מכח במה קטנה:

ואגב זה נזכיר דרך זה בגמרא שם דאיתא מרים מי הסגירה א"ת משה הסגירה משה זר ואין זר מסגיר דכתיב והובא אל אהרן הכהן וא"ת אהרן הסגירה אהרן קרוב הוא ואין קרוב רואה את הנגעים. ומקשים רבים למה לא הקשה גם על משה דהיה קרוב, ומתוך קושיא זו נכנסו רבים לדחוקים לתרץ. ואין צורך, דכתבו התוס' שם ואין קרוב רואה נגעים פלוגתא היא במסכת נגעים פרק ב' ולמה הביאו התוס' דבר זה מה תועלת יש לנו שיש פלוגתא או לא, אלא דהתוס' היה קשה להו דבר זה למה לא אמר גם במשה שהיה קרוב, ע"כ תירצו דדבר זה דאין קרוב רואה נגעים הוא פלוגתא והתנא רוצה להקשות על משה מדבר שאין בו פלוגתא אלא מפורש בתורה, אלא דעל אהרן הוצרך להקשות מכח התנא דס"ל דאין קרוב רואה נגעים, כנ"ל נכון:

פרק כב

פסוק ב

וינזרו כו', ד"א וינזרו כו'. אין פירוש להאי ד"א, ורבים אומרים שלשון זה ד"א הוא. ט"ס וביש ספרים כתוב האי ד"א אחר סרס המקרא ודרשהו והוא נכון, כי הרמב"ן הקשה על רש"י וז"ל ואם נפרש האי אשר מקדישים לי בקדשי כהנים עצמם א"צ לסירוס אבל יאמר הכתוב וינזרו מקדשי בני ישראל ולא יחללו בהם שם קדשי ואשר הם מקדישים שלא

יחללו את אשר אהרן ובניו מקדישים ע"כ. הנה לפניך דאם נפרש אשר הם מקדישים על קדשי, בני ישראל לא על הכהנים צ"ל סרס המקרא דהיינו כיון ששתי הקדושות הם ענין אחד תקשה לך למה הפסיק בולא יחללו את שם קדשי בינתיים, אלא ע"כ דיש סירוס במקרא וכאילו כתובים זה אצל זה, אבל אם נפרש הם מקדישים על קדשי בני אהרן אין כאן סירוס ואמרינן דמתחילה דבר הכתוב מקדשי ישראל שיש בהם חילול ואח"כ אומר אפילו מקדשי כהנים עצמם דגם בהם יש חילול אם יהיה בימי טומאתם וא"כ שייך שפיר ד"א דהיינו שא"צ סירוס, כנ"ל נכון:

פסוק ג

כל איש וכו' ולמדוה רבותינו בג"ש. הרא"ם מחק בג"ש כי אינו אלא היקש דבפרק הערל (דף ע"ה) איתא לענין יולדת דכתיב בכל קודש לא תגע ואל המקדש לא תבא מקיש קודש למקדש מה מקדש דבר שיש בו נטילת נשמה דהבא למקדש טמא בכרת שנאמר ונכרתה כי את מקדש ה' טימא אף קודש דבר שיש בו נטילת נשמה דהיינו אכילה בטומאה שהוא גבי קודש בכרת ואוכל תרומה במיתה דכתיב ומתו בו כי יחללוהו ויש להקשות בדבור זה כל רש"י במ"ש ואם על הנגיעה חייב לא הוצרך כו', דמה הוכחה יש בזה דילמא אכילה בלא נגיעה קאמר כגון שתחב לו חבירו בבית הבליעה כמו שמצינו בנבלת עוף טהור סוף פרשת שמיני וגם בפרשה זו, ותו דכיון שיש הוכחה דמיירי כאן בנגיעה מכח קושיא זו דלמה לי קרא באכילה לא צריכים אנו ללמדו מן הנגיעה דגבי יולדת דכתיב בכל קדש לא תגע דהא מוכח כאן במקומו, ותו במ"ש רש"י וכי יש נוגע חייב תמוה מאד דילמא בהא חייב רחמנא ומה לנו לסברא אם חייב מצד הסברא. ונראה דעיקר הלימוד דאין כאן חיוב בנגיעה אלא מכח יולדת דיש היקש דהחיוב ישנו בדבר שיש בו נטילת נשמה ה"ה כאן, אלא דיש לומר שמא גם גבי יולדת יש חיוב גם בנגיעה כמו כאן ורחמנא תרתי קאמר, דיש חיוב באכילה שיש נטילת נשמה דכתיב ביה ומתו ויש גם חיוב בנגיעה אע"ג שאין בו נטילת נשמה וזה גילה רחמנא כאן לזה תירץ דל"צ לומר חיוב באכילה דהיינו נטילת נשמה אם אמרו בנגיעה אע"פ שאין בה נטילת נשמה, והשתא מתורץ דשמא אכילה בלא נגיעה קאמר, ובאמת נגיעה לחוד ג"כ חייב דהא למדנו מיולדת דדוקא נטילת נשמה בעינן וניחא ג"כ מ"ש אח"כ וכי יש נוגע שהוא חייב לאו מסברא פריך אלא מצד דבעינן נטילת נשמה כמו ביולדת:

וטמאתו עליו כו' במי שהטומאה פורחת ממנו דכן פירוש עליו דמשמע ולא בתוכו דאל"כ הו"ל לומר טומאתו בו:

פסוק ה

בכל שרץ אשר יטמא לו, כשיעור הראוי לטמא בכעדשה קשה ממ"נ אם פשוט שבכעדשה הוא שיעור לטומאה מה צריך רבוי, ואם אינו פשוט, אכתי לא נדע מהו השיעור לטומאה. וי"ל דאמרינן אח"כ דמטמא אחרים הנוגעים בהם ולזה צריך רבוי ביש שיעור כעדשה, דל"ת דלא מטמא אחרים אלא בנגע בשרץ שלם אבל בשיעור כעדשה לחוד אין מטמא הנוגעים אלא הוא עצמן טמא:

פסוק ח

נבלה וטריפה לא יאכל לטמאה בה, לענין הטומאה הזהיר כאן. הרא"ם פירש דאי לענין אכילה פשיטא מי גרע מישראל. ואין זה הוכחה דביחזקאל נאמר ג"כ בכהנים נבלה וטרפה לא יאכל ומפרשינן בגמרא דהו"א דכהנים מותרים בנבלה וטרפה הואיל ואשתרי מליקה גבייהו קמ"ל, וא"כ ה"נ נימא כן דהרבה דינים שנזכרו שם ביחזקאל מה שנזכרו בתורה, אלא עיקר הוכחת רש"י כאן מדכתיב לטמאה בה שהוא מיותר אלא דמורה דלא מיירי כאן אלא לטומאה בלבד:

פסוק ט

ומתו בו, למדנו שהיא מיתה בידי שמים. קשה אי מלשון ומתו יליף לה מדלא כתיב יומתו הא גבי נביא שקר כתיב ומת הנביא ההוא ואמרינן שם סתם מיתה בחנק. ונראה דכאן ילפינן לה מדכתיב ולא ישאו עליו חטא שהוא מיותר דהא כתיב אחריו ומתו, אלא דהך נשיאת חטא הוא בידי שמים שאינו נדון בב"ד אלא נשיאות החטא עליו עד כי יהיה נדון בידי שמים:

פסוק יא

ויליד ביתו כו' ואשת כהן אוכלת בתרומה למדנו מן המקרא הזה. קשה למה לא כתב לזה קודם שזכר יליד ביתו, וע"ק במ"ש ועוד למד ממקרא אחר כו' למה לי תרי לימודים על ענין אחד, ואם יש סתירה על לימוד אחד משניהם קשה הא כשנכתבו שניהם אכתי תקשה מנלן הא על כל אחד יש סתירה מה מועיל הצירוף של שני לימודים. ונראה דעל ההיא דכל טהור בביתך יש סתירה דילמא נפרש שם כפירוש הראשון שפירש"י בפרשת קרח על פסוק ההוא דקמ"ל לאפוקי טמאים, אלא דיש עכ"פ שם לימוד על נשים מדכתיב בביתך וביתך היינו אשתך, וכ"ת נילף מזה לחוד, דיש קושיא מהך דהכא דכתיב יליד ביתך דמשמע דביתך לחוד לא מהני אלא דוקא יליד ביתך, וע"כ צריך לימוד מכאן מכח קנין כספו, ואי מזה לחוד תקשה לך הא סתרי אהדדי בכאן דמכח קנין כספו יש היתר לאשה ומכח יליד ביתך ילפינן איסור, עד שבא הכתוב השלישי ויכריע ביניהם, דהיינו כל טהור בביתך דביתך עיקר ויליד ביתך לא קאי אלא על בני שפחות שאינם בכלל קנין

כספו, אבל במקום ששייך קנין כספו אפי' קצת דהיינו אשתך נתרבה מכח בבית ולא משגחינן במיעוט דיליד, ומש"ה כתב רש"י אחר ויליד ביתך דין היתר אשה ואין קושיא מכח ויליד. כנ"ל, נכון:

ובג"א תירץ דצריך שני לימודים דאי מהכא דקנין כספו הו"א דוקא אשתו אבל יבמתו לא אכלה דלאו קנין כספו הוא אלא משמיא הקנו לו אשתו קמ"ל בביתך דגם יבמתו היא ביתך, ואי משם הו"א דוקא נשואה שהיא בביתו אבל ארוסה לא קמ"ל קנין כספו. ואין מיושב בזה דא"כ אכתי נימא דדוקא ארוסה ע"י קדושי כסף אכלה אבל ע"י שטר לא אכלה:

פסוק כד

וכרות, כרותין בכלי ועודן בכיס כתבו בשם מהר"ר הענדל דאי כרותין לגמרי עם הכיס הוה מחוסר אבר ופשיטא דפסול אפי' בעוף ובבני נח נמי פסול וא"כ איך אמרינן בסמוך דבבמות שרי להם:

פסוק לב

ולא תחללו כו' מה ת"ל ונקדשתי. נראה פירושו דלכאורה הך ונקדשתי הוא מחובר להקודם לו דהיינו ולא יחללו וה"ק שאם תהיו נזהרים שלא יבאו לידי חילול אז ונקדשתי כו'. דע"ז מקשה ל"ל ונקדשתי, וכ"ת דזהו מעלה היותר גדולה א"כ היה לו לומר ונקדשתי לחוד, ע"כ פירש דהך ונקדשתי הוא מאמר בפני עצמו ומצות עשה היא שימסור נפשו על קידוהשם, וע"ז קשה ל"ל בתוך בני ישראל בשלמא אי קאי אדסמיך ליה כמו שאמרנו תחילה אתא שפיר דאמר שהקדושה תהיה בתוך בני ישראל, דכשישראל אינם זכאים אז הוה הקדושה למעלה ומסתלקת, מן בני ישראל, וההיפך אם יהיו ישראל זכאים הוה הקדושה בתוך בני ישראל, אבל עכשיו שהוא מצות עשה לא שייך פירוש זה, מש"ה כתב דקמ"ל דדוקא שלא ביחיד ואח"כ הוקשה לו כיון שהמוסר נפשו על קידוש השם הזכות מגין עליו והוא ניצול א"כ ציווי למה לי ע"ז שמרצון טוב יעשה האדם כן, ותירץ שהמוסר נפשו צריך שיחשוב בלבו אפילו לא יהיה ניצול הוא מוסר נפשו ועל זה צריך אזהרה:

פסוק לג

אני ה', נאמן לשלם שכר. כתב זה דל"ת כיון שאמר, תחילה שהוציאנו ממצרים על מנת כן א"כ אין שכר על מצוה זו כי חייבים אנו לו לקיים זה כיון שעל מנת כן הוציאנו ממצרים קמ"ל:

פרק כג

פסוק כד

זכרון תרועה זכרון פסוקים כגון מלכיות ושופרות. כתב הרמב"ן כ"ז אסמכתא ומפורש אמרו בר"ה הולכין למקום שתוקעין ואין הולכים למקום שמברכים פשיטא הא דאורייתא הא דרבנן ל"צ אע"פ שזה ודאי וזה ספק. ולי נראה דודאי דאורייתא שצריך לזכור עכ"פ קצת מאלו אלא שחכמים סדרום וקבעו ברכה עליהם ושם בגמרא אירי לענין סידור הברכות שספק הוא אם יודעים אותם ומש"ה נקט רש"י כגון מלכיות כו':

פסוק לא

וכל מלאכה כו' על מלאכות לילה כו'. מוכח שיש כאן. היפך וצ"ל דבור זה קודם דבור והאבדתי לפי שאחר זה כתיב כל מלאכה בלא וי"ו, והשתא ניחא מה שקשה מהיכא תיתי למעט לילה כאן, אלא קאי על פסוק וכל מלאכה דשם כתיב בעצם היום הזה שמביא רמב"ן, פירוש היינו גוף היום, ובאמת ממעטינן מזה תוספת מחול על הקודש שאין שם כרת וה"א דגם לילה אתמעט קמ"ל:

פסוק לה

מקרא קדש, קדשהו בכסות נקייה גם דבור זה נכון שהוא מהופך ומקומו קודם פסוק והאבדתי דקאי על יוה"כ שכתוב בו מקרא קדש, והוא חלוק משאר מקרא קודש, ולכן לא פירש"י כלום על שאר מקרא קודש שקודם לזה בשאר יו"ט:

פסוק מ

כפת תמרים, חסר וי"ו. רבינו בחיי הקשה לימא כף תומר והאריך בתירוץ. וא"צ כי בגמרא (דף ל"ב) איתא בהדיא דבעינן כפות שיהא כפות ולא נפרד:

פרק כד

פסוק ג

לפרוכת העדות כו', וממנה היה מתחיל. בבמה מדליקין פי' רש"י ממנה היה מדליק הנרות בין הערבים ובה היה מסיים הטבת נרות שדולק כל היום ואינו מטיבו עד הערב אבל שאר הנרות היה מטיב בשחרית, והא דאמרינן ביומא (דף ל"ג) הטבת חמש נרות כו' קודם להטבת שתי נרות דמשמע כולהו היה מטיב בשחרית היינו כשלא היה הנס קיים והיה מוצאן שכבה דלא סמיך קרא אניסא אבל כ"ז שהיו ישראל חביבין היה דולק כל היום והיינו עדותה:

יערך אותו אהרן כו' עריכה הראויה למדת כל לילה פירוש בפעם אחת מה שצריך לדלוק לכל הלילה ולא היו עורכין בכל יום מה שצריך ללילה כפי מה שהיא, דא"כ יש חשש שמא יגרע אבל עכשיו אין חשש אם יהיה נותר:

פסוק י

ויצא בן אשה ישראלית כו' מעולמו יצא נראה פירושו דכל איש ישראל מן יום הולדו הוא נקשר בעולם העליון במקום קודש וכשחוטא יוצא מאותו מקום שנקשר בו וע"כ אמר ויצא:

אמרו לו איש על דגלו כו'. משמע כאן דהמקלל היה בשנה שניה לאחר שהוקם המשכן דאי בשנה הראשונה לא היו הדגלים עדיין, וכן משמע כאן בלחם הפנים שהרי לא היה בשנה ראשונה לחם הפנים כי לא היה עד אחר שהוקם המשכן דהיינו שנה שנייה, וע"ז הקשה הרא"ם על הא דאמר בסמוך ולא הניחו מקושש עמו והיו שניהם בפרק אחד, ובפרשת שלח, לך כתב שהמקושש היה בשבת שניה אחר שנצטוו ישראל על השבת במרה דהיינו בתחילת השנה הראשונה ותירץ דאע"פ שמעשה לחם הפנים לא היה עד שנה שנייה מ"מ אפשר שהציווי היה בשנה ראשונה ובשעת הצווי עמד ולגלג ואמר כן. וממה שבא ליטע אהלו בתוך מטה דן נמי ל"ק, דאיכא למימר דאע"פ שהצווי של דגלים היה בשנה שניה מ"מ הם בעצמם היו נוהגים להצטרף כל שבט מיוחד בפני עצמו כפי צווי יעקב במשא מטתו וק"ל דהא פרשת ולקחת סולת היא פרשה אחת עם פרשת הנרות ושם פירש"י דזו עיקר מצות הנרות, ממילא נאמרה אחר הקמת המשכן ממילא גם פרשת לחם הפנים באותו זמן נאמרה. ובג"א פירש בע"א והוא דחוק מאד. ועיקר נ"ל שיש כאן אגדות חלוקות דמ"ד שלגלג על לחם הפנים או משום יחוס שרצה ליחס עצמו שמבני דן הוא, לא ס"ל שבפרק אחד היה עם המקושש אלא ס"ל דהמקושש היה בשנה ראשונה והמקלל בשנה שנייה, ומ"ד שהיו בפרק אחד ס"ל דהמקלל היה לא משום לחם הפנים אלא ס"ל דויצא היינו מעולמו יצא כפירוש הראשון שמביא רש"י:

בתוך בני ישראל, מלמד שנתגייר. א"ל על מה שפירש"י בפרשת שמות וירא כי אין איש שאין יוצא ממנו מי שנתגייר, והא כאן פירש"י שזה הבן של המצרי ההוא נתגייר: דעיקר הטעם שהיה חש משה שמא יצא ממנומי שיתגייר דאם יצא ממנו לא ראוי להריגה דיש לחוס עליו, וכאן דבן המצרי כבר נתעברה שלומית מאביו המצרי ושוב אח"כ לא יצא עוד ממנו גר ע"כ הרגו שפיר על העבר:

פסוק יא

ושם אמו כו' לבדה היתה זונה. לאו זונה ממש קאמר דהא היתה מוטעת דהיתה סבורה שהיא בעלה כדפירש"י בפ' שמות, מ"מ שם זונה עליה, ואע"ג דאין הולד ממזר בכותי שבא על בת ישראל כדאיתא ביבמות פ' הערל (דף מ"ה) מ"מ פגום לכהונה הוא, כדאיתא בגמרא מזהמין את הולד:

פסוק יב

ויניחוהו כו' שהמקושש במיתה. דכבר נאמר מחלליה מות יומת אלא שלא ידעו מאיזה מיתה, ואע"ג דסתם מיתה חנק, כתבו התוס' בפ' הנשרפים (דף ע"ה) דס"ד דדומה לע"ז, שהיא בסקילה:

שלא היו יודעים אם המקלל במיתה. הרבה מקשים למה נסתפקו והלא אף במקלל אב ואם חייב מיתה ק"ו לשכינה, וא"ל דאין עונשין מן הדין, א"כ פשיטא שאין חייב מיתה כיון שאין בזה דין בפירוש, ונראה דהספק היה כיון שלא היה שם התראה כדין דהרי קי"ל בסנהדרין (דף ח':) בכל עבירות אינו חייב מיתה עד שיתרו בו שחייב מיתה ובאיזה מיתה ימות אלא דכאן הוראת שעה היתה. ובזה יתיישב שפיר מה שאמר כאן ואל בני ישראל תדבר כו', ל"ל האי מילתא פשיטא, שכן הוא הדין בכל ישראל. ותו דמאי לא נאמר במקושש כן, אלא דה"ק קרא בזה האיש אני מורה לך. מיתה אפי' בלא התראה, אבל אל בני ישראל תדבר הלכה לדורות שאם יקלל אלהיו ונשא חטאו דהיינו בהתראה, וע"כ פירש"י שם בכרת כשאין התראה דהיינו התראה כדין, אלא דעכשיו יש הוראת שעה אפילו בלא התראה כדין, ומש"ה נסתפקו כאן מה לעשות לפי שעה. ובמקושש שידעו שיש שם מיתה אלא שלא ידעו באיזו מיתה ימות, נראה דגם בזה היה להם ספק מחמת התראה דהיינו, שהיו מתרים בו מיתה סתם ואיתא פלוגתא לענין התראה, דרבנן ס"ל דא"צ להתרות בו רק סתם שיהיה חייב מיתה ולר' יהודה צריך להתרות בו באיזו מיתה דוקא והיה ספק למשה רבינו הלכה כדברי מי ונפשט להם כדברי רבנן, ולר' יהודה דלא הוה זה התראה נ"ל דהוראת שעה היתה שחייב אע"פ שלא היתה התראה כדין. כנ"ל בזה נכון בס"ד:

פרק כה

פסוק א

בהר סיני. מה ענין שמיטה אצל הר סיני יש לתמוה מהיכא תיתי ללמוד דכל המצות נאמרו בסיני, אי מקרא דאלה המצות הנזכר בסוף בחקותי, א"כ לפי המסקנא ל"ל קרא בהר סיני כאן כיון שמוכח דכללים ופרטים נאמרו בסיני מכח דלא נשנו בערבות מואב. ותו גם לפי המסקנא מנלן דכללי ופרטי דשאר מצות נאמרו בסיני אימא דכללי דשמיטה נאמרו בסיני, וכללי דשאר מצות הם נאמרו בערבות מואב כשנשנו, ומה היקש יש לנו לדמותם להדדי לענין כללים ופרטים. ותו דמ"ש מה שמיטה נאמרו כללותיה ופרטיה מסיני מנליה, הא אי מקרא דבהר סיני שהוא מיותר כאן אכתי בשאר מצות מנלן לענין כללותיה ופרטיה אי מכח דלא נשנית בערבות מואב א"כ למה אמר בקושיא והלא כל

המצות כו' היה לו לומר מה ענין שמיטה אצל הר סיני והא, לא נשנית בערבות מואב וידענו ממילא דנאמרה שמיטה בסיני וקושיא זו הקשה גם מהר"י אבוהב. ונ"ל ליישב הכל דודאי מקשה בתחילה מכח קרא דאלה המצות כו' בהר סיני, וא"ל דיש איזה שינוי בשמיטה, זה אינו דהא קרא דאלה המצות כו' בהר סיני משוה כולם להדדי בלי שינוי באמירתם בהר סיני, ומשני דכיון דלא נשנה שמיטה בערבות מואב מוכח דהכללים ופרטים של שמיטה נאמרו כבר בהר סיני, ממילא מוכח דגם כללים ופרטים של שאר מצות נאמרו בסיני מכח היקש דאלה המצות, אלא שבשאר מצות נאמרו הכללים בשתי פעמים האחת בהר סיני ושנית בערבות מואב, ואי לא כתיב כאן בהר סיני הו"א דהם שוים לשמיטה בענין הר, סיני דוקא דהיינו באמירת הגוף שכולם נאמרו בסיני, והכללים ופרטים לא נאמרו בהר סיני הן בשמיטה הן בשאר מצות אלא דאחר הר סיני נתהוה חילוק ביניהם, דשאר מצות נאמרו כללותיהם ופרטיהם בערבות מואב שנשנו, ושמיטה שלא נשנית לא נאמרו כללותיה בתורה אלא בע"פ נאמרו לו, ע"כ כתב כאן בהר סיני, הכללים ופרטים, ממילא ע"כ בשאר מצות נאמרו הכללים ופרטים בהר סיני וחזרו ונשנו הכללים בערבות מואב אבל לא שמיטה דדי בפעם אחת, ובזה אין היקש דההיקש של אלה המצות לא קאי אלא על הר סיני:

והרבה מפרשים אמרו כאן דהוא ע"ד המדה בתורה דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל לא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כולו יצא, דהיינו שהכל היה בכלל אלה המצות בהר סיני ויצא כאן מן הכלל ללמד לענין שמיטה דאף הכללים ופרטים נאמרו בסיני, ממילא גם הכלל כולו כן הוא. וזה אינו דא"כ ל"ל הוכחה דלא נשנית בערבות מואב כיון דבלאו הכי מוכח דשמיטה נאמרו גם כלליה ופרטיה בהר סיני מכח יתורא דבהר, וממילא שאר מצות ג"כ הכי:

פסוק ב

שבת לה', לשם ה' פי' לא לשם קיום הארץ כמו שהוא דרך העולם שלא לעבוד האדמה פן תכחש, ומה שסיים כשם שנאמר בשבת בראשית. זהו פירוש על יתור לשון שבת דהיה די לומר ושבתה הארץ לה', אלא דהכתוב מרמז על שבת בראשית שהשנה השביעית תהיה כמו יום, השביעי לקדושה:

פסוק ז

ולבהמתך ולחיה כו' כלה לחיה. בקמ"ץ כלה, פירוש שכבר נאכל כל מה ששייך לחיה בשדה, אז כלה בפת"ח, והוא ציווי, שאני מצוה לך שתכלה מזון הבהמה מן הבית וליתן את מאכלה לחיה שיהיה הפקר:

פסוק ט

ביום הכפורים כו', ואין תקיעת ר"ה דוחה שבת ברפ"ד דר"ה אמרינן במשנה ר"ה שחל בשבת במקדש היו תוקעים אבל לא במדינה, ואמרינן מנא הני מילי א"ר לוי כתוב אחד אומר זכרון תרועה וכתיב יום תרועה יהיה לכם, ל"ק הא ביו"ט שחל להיות בשבת הא ביו"ט שחל בחול, אמר רבא אי מדאורייתא למה תוקעין במקדש, ועוד הא לאו מלאכה היא דתקיעה ורדיית הפת חכמה ואינה מלאכה אלא מדאורייתא שרי ורבנן הוא דגזרו בה שמא יטלטלנו ברה"ר. וראוי לתרץ על ר' לוי וכי לא הרגיש בקושיא זו מ"ט שרי במקדש לפי סברתו והא עלה קאי. עוד יש להקשות מדברי רש"י אלה שהם בספרי דילפינן מכח קרא דבעשור לחודש למעט ר"ה שלא ידחה שבת וכאן אמר מדאורייתא משרי שרי. ותו קשה על ספרי כיון דיש איסור דאורייתא למה תוקעין בב"ד בר"ה בשבת כדרך שמקשה כאן רבא במקדש אמאי שרי. ותו קשה על גמרא דר"ה לרבא דמדאורייתא שרי קושיא דכתוב אחד אומר זכרון תרועה וכו' ונראה לתרץ כל זה דבפרק ר"א דמילה (דף קל"א:) יש פלוגתא בין ר"א לרבנן לענין מכשירין של שופר כגון לקצצו מן המחובר דלר"א שרי ולרבנן אסור ובספרי שהם דברי רש"י דכאן אמרינן שיש דיוק לענין בכל ארצכם דהיינו דביוה"כ יתקעו בכל ארצכם אבל בר"ה לא יתקעו בכל ארצכם, משמע אבל במקצת ארצכם שפיר יתקעו בשבת בר"ה, וס"ל לר' לוי דהיינו במקצת היותר חשוב בארץ שהוא בית המקדש, וע"כ אמר התנא במשנה במקדש היו תוקעין ואחר החורבן התקין ר' יוחנן בן זכאי דבב"ד יהיה לו מעלת המקדש, ומש"ה אמר בספרי בר"ה אין תוקעין אלא בב"ד דהיינו במקום מקדש בזמן היותו קיים ומקשה רבא ע"ז במקדש מ"ט שרי, פי' דקראי סתרי אהדדי דפסוק זכרון תרועה אומר דבשבת לא יהיה אלא זכרון בלבד דהיינו לומר הפסוקים אבל תקיעה בשופר כלל לא, וכתוב אחד אומר דבמקצת ארצכם תוקעין בשופר, אלא אמר רבא דיש חילוק בדבר דלענין תקיעה לחוד שאינה מלאכה מותר בכ"מ מן התורה ואין איסור אלא משום שבות כדרבה, ובזה מחלק במשנה בין מקדש או שאר מדינה דאין שבות במקדש. וכן בב"ד, אבל הדיוק דבכל ארצכם וכן זכרון תרועה דממעט שבת היינו במכשירין שיש שם איסור דאורייתא כגון לקצצו מן המחובר או לטלטל השופר מרשות היחיד לרה"ר בזה לא דחי שבת, כרבנן דר' אליעזר דאין מכשירין דוחה שבת ואפילו במקדש היה כן, דאין מעלה במקדש אלא באיסור שבות לחוד שהוא מדרבנן, ובספרי ס"ל כר' אליעזר דדוחה שבת אפי' במכשירין, והיינו במקדש דוקא, וא"ל א"כ רבא מ"ט לא מוקי ג"כ באיסור תורה וכר"א והיינו במקדש דוקא, הא לא קשיא דבמשנה אומר בהדיא לענין איסור תקיעה לחוד דהא אמר במקדש

היו תוקעים אבל לא במדינה דהיינו אפי' תקיעה לחוד, ובאמת אין איסור תורה בתקיעה לחוד דהיא אינה מלאכה, ע"כ מוקי למשנה בשבות כדרבה. אבל בספרי אמר ואין תקיעת שופר דר"ה דוחה שבת דהיינו מצות תקיעה והשייך לה דהיינו מכשיריה. כנ"ל נכון בס"ד ובזה מתורץ גם מה שהקשה הרמב"ן על רש"י דהא, אין איסור בתקיעה כלל מן התורה. והרא"ם פירש דהכתוב של בעשור לחודש בכל ארצכם, הוה אסמכתא בעלמא, וקשה דהא אמר רבא מדאורייתא שרי משמע דאפילו אסמכתא אין כאן, ותו דלשון רש"י שמפרש הפסוק משמע שמיירי בדין תורה ממש:

פסוק י

ואיש אל משפחתו תשובו, לרבות את הנרצע. קשה דכבר נתרבה מלשון דרור כמו שפירש רש"י בסמוך, ובשם מהרא"י כתבו דאי מהך לחוד הו"א שלא יהיה דרור אלא בשנה ההיא ואח"כ יחזור לעבדותו קמ"ל איש אל משפחתו, וע"ז קשה דהול"ל לרבות אחר היובל ונ"ל דאי מדרור לחוד הי"א דמ"מ יחוס משפחתו נסתלק ממנו אלא שהוא בן חורין ואין רשות אחרים עליו אבל שם יחוס משפחתו כבר נסתלק דכתיב ועבדו לעולם קמ"ל ואיתא בגמ' פ"ק דקדושין (דף ט"ו) ואיש אל משפחתו תשובו במה הכתיב מדבר אם במוכר עצמו הרי כבר אמור אם במכרוהו ב"ד כבר אמור, אין הכתוב מדבר אלא בנרצע ב' וג' לפני היובל שהיובל מוציאו, מאי משמע אמר רבה בר רב שילא אמר קרא איש איזה דבר אא באיש ולא באשה הוי אומר זו רציעה. וצ"ל דהך שנוהג באיש ולא באשה אינה דרשה גמורה דא"כלמה לא יליף בקיצור מכח זה דמדבר בנרצע מכח איש ולא אשה, אלא דלאו דרשה גמורה היא, אלא דכיון שיש לפנינו ב' פסוקים, אחד ושבתם איש כו' ואחד ושב אל משפחתו מסתבר טפי לאוקמי קרא דאיש על נרצע וכן מורה לשון הגמרא מאי משמע ולא אמר מאי תלמודא:

פסוק יד

וכי תמכרו וכו' ת"ל או קנה. צריך טעם ל"ל זה במכירה ובקנין לכתוב בחד ותיתי אידך מיניה וי"ל דודאי אם שניהם עומדים לפניך בלא קרא ידעינן דטוב לעשות רצון ישראל טפי אלא דקרא מזהיר שיש לך קצת להשתדל אחר ישראל אם רוצה לקנות או למכור. והשתא ניחא דאיתא בפרק הזהב (דף נ"א) דאיצטריך רחמנא למכתב אל תונו גבי לוקח וגבי מוכר דאי בלוקח לחוד הו"א דוקא הוא לא יונה כיון דקני דאמרי אינשי זבנת קנית אבל מוכר דקא מוביד דאמרי אינשי זבין אוביד כי יכלו המעות והפסדת החפץ שמכרת קמ"ל. וזה שייך נמי כאן דאי במכירה לחוד הו"א דוקא בזה תהדר אחר ישראל שיש לו טובה בקנייתו אבל לא בקנייה ממנו כי אין לו טובה במה שאתה קונה ממנו ואי בקנייה לחוד הו"א בזה דלפעמים יש זבינא דרמיא על אפיה דהיינו שאין להמקח קופצים הרבה

אז קנה קודם, מישראל אבל במכירה לא יהדר אחר ישראל כיון דאין לו קופצים הרבה קא משמע לן אפילו בזה יהדר אחר ישראל כל שאפשר בלי היזק שלך:

אל תונו, זו אונאת ממון. בפ' הזהב (דף נח:) איתא ברייתא ולא תונו דהיינו הכתוב אחר זה מיירי באונאת, דברים דאי באונאת ממון הרי כבר אמור אל תונו דהיינו הכתוב כאן, משמע דזה התנא לא בא ללמד אלא על ולא תונו השני דמיירי בדברים, דאילו מה שהראשון מיירי בממון הוא פשוט, והיינו דמסתבר הוא דהא כתיב אחר ממכר או קנה, אלא שבא לתרץ הפעם שנית ל"ל ומוקי ליה על דברים וטרח לאשכוחי מה הן אונאת דברים היה גר כו', אבל בממון לא צריך פירוש. אבל בת"כ אמרו על הך זו אונאת, ממון יכול באונאת דברים כשהוא אומר ולא תונו איש את עמיתו הרי אונאת דברים אמור מה אני מקיים אל תונו זו אונאת ממון, וע"ז ודאי קשה על מ"ש יכול אונאת דברים מהיכא תיתי לפרש כן נגד המסתבר ונראה לפרש הת"כ דבא ללמדנו דגדול אונאת דברים דאיתא בהזהב שזה ניתן להשבון וזה לא ניתן להשבון ומש"ה ניחא דודאי א"צ לימוד שיש עבירה באונאת דברים דלא תונו לחוד נכלל בו גם דברים, כי ידוע לכל שיש בוטה כמדקרות חרב, אלא דקמ"ל דהו"א דממון ודברים שוים וא"כ לא היה צריך אלא פעם אחת לא תונו, אלא אינו כן דאל תונו זו אונאת ממון לחוד יכול שנכלל בו גם דברים ממילא יהיו שוים כשהוא אומר שנית אל תונו שיש בו לאו בפני עצמו ממילא צ"ל דהראשון לא נכלל בו אלא ממון לחוד, ומזה תדע שאין שוין אלא אחד גרע מחבירו ומסברא דדברים גרע טפי שלא ניתן להשבון, וא"כ הך קמא לא מיירי אלא בממון לחוד:

פסוק טו

במספר שנים כו' על האונאה בא להזהיר קשה טובא דלפירש"י בא הכתוב של במספר שנים לפרש מה היא האונאה במכירת קרקע, וכי לא ידענא מה הוא כיון שחייב להחזיר ביובל ודאי בזמן שעד היובל תליא זבינא ונראה דיש נ"מ מזה דאם לוקח ראשון מוכר לשני הו"א שיוכל לומר לו אני מוכר לך לצמיתות ואע"פ שאתה צריך להחזיר למוכר אני אין לי עסק בזה שהחיוב יהיה עליך לקיים המצוה ודוגמא לדבר במוכר בהמה לטבח שיש חיוב על הטבח שהבהמה בידו לתת מתנות כהונה ולא על המוכר ה"נ ביובל מ"מ מותר להונותו קמ"ל, דאפ"ה לא תונו ואתה בכלל החיוב:

פסוק טז

תרבה מקנתו, תמכרנה ביוקר. קשה למה שינה רש"י לשונו ולא אמר תרבה בדמיה כמ"ש אח"כ גבי מיעוט השנים תמעיט בדמיה, או להיפך היה לו לומר בסיפא תמכרנה בזול. ונ"ל שיש נ"מ לדינא דאיתא בפ' הכונס (דף נ"ח) מפני שפוגם מזיק פירש"י לפי שאדם המשופע בנכסים ותאב לקנות קרקע גדולה קונה אותה כשמוצאה בהרבה יותר

מדמיו כו' ממילא כאן כשיש שנים מרובות יכול לקנות ביוקר ולא הוה אונאה דזה הוה כמו קרקע גדולה משא"כ במועט אין דרך להוזיל בכך ע"כ בודאי יש אונאה למוכר אם מוכר בזול:

פסוק כה

וגאל את ממכר אחיו, ואין הלוקח יכול לעכב ובגואל יש בו פלוגתא בפ"ק דקדושין (דף כא) רבי יהושע אומר רשות בידו ורבי אליעזר אומר חובה ור"י מוכיח מקרא דואיש כי לא יהיה לו גואל וכי יש לך אדם בישראל שאין לו גואל אלא דיש לו ואינו רוצה לגאול ור' אליעזר מוכיח מקרא אחר דחובה הוא, וא"כ הא דנקט רש"י אחר זה וכי יש לך אדם בישראל שאין לו גואלים אלא גואל שיכול לגאול הממכר היינו אליבא דר' אליעזר, אבל כבר מתורץ פסוק זה אליבא דר' יהושע כמו שזכרנו:

פסוק כו

ואיש כי לא יהיה לו גואל, וכי יש לך אדם בישראל שאין לו גואלים בפ' נשוא מקשה שם רש"י ג"כ קושיא זאת ומוקי לה בגר שאין לו יורשים, וכאן לא שייך בהכי כי כאן מיירי משדה אחוזה וגר אין לו חלק בא"י, כן תירצו הג"א ומהר"ן. וק"ל הא אפשר לגר שיש לו שדה אחוזה כגון שנחלט לו שדהמישראל בבית ערי חומה שלקחו ממנו ולא גאלו המוכר תוך שנה ונחלט לו ואחר כך הניחו הגר לבנו שנולד ביהדותו ושייך שפיר דין, זה שאם מכרו בן הגר לישראל שאין לו גאולה בקרוביו מצד אביו וי"ל דטפי ניחא ליה בישראל ממש כפשוטו שאין לו לגאול:

פסוק כז

לאיש אשר מכר לו, המוכר הזה שבא לגאלה, אבל אם מכר לוקח זה ללוקח שני אין הגואל הזה מחשב רק עם הלוקח הראשון כדאיתא בערכין (דף ל'):

פסוק כט

בית מושב עיר חומה, מימות יהושע בן נון, נראה דילפינן לה מדמצינו ביהושע חילוק בין ערי פרזים למוקפין חומה ה"ה חילוק דכאן מאותו חילוק הוא. ועי"ל דיליף מדיש קרי לו וכתיב לא, משמע דאפילו ביש לו אפ"ה אין לו והיינו מדאין לו מימות יהושע:

פסוק מד

ועבדך ואמתך כו', וא"ת אם כן במה אשתמש. נראה דמן הפסוק מוכח שיש כאן קושיא דהיינו וא"ת כו', דאל"כ קשה למה אמר ועבדך בוי"ו דהיינו שמחובר למעלה ול"ל זה, לכך פירש שיש כאן קושיא ותירוץ:

מאת הגוים הם יהיו לך לעבדים. הוקשה לו למה לי מהם לא הו"ל אלא מאת הגוים אשר סביבותיכם תקנו כו', אלא דתרתי קאמר, מאת הגוים אשר סביבותיכם תוכלו לכבוש

במלחמה ויהיו בע"כ עבדים, שנית דמהם תקנו לעבדים, ומש"ה גבי התושבים בפסוק שאחר זה לא אמר רק מהם תקנו כי אין שייך שם מלחמה כיון שגרים ביניכם:

פסוק מה

מהם תקנו, אותם תקנו. בפסוק הקודם יש ג"כ מהם תקנו ושם, לא פירש"י אותם, דשם אינו מוכרח לפרש כן אלא בפשוטו שמותר לקנות מהגוים אשר סביבותיכם בניהם עבד או אמה, אבל כאן דאמר מבני התושבים דאם תפרש מהם כפשוטו דהיינו בניהם של בני התושבים קשה הול"ל בתושבים עצמם שתקנה מהם בניהם, אלא צריך לפרש מהם כמו אותם כלומר בני התושבים עצמם תקנה ובחנם טרח הרא"ם לתרץ בענין אחר:

פרק כו

פסוק ג

אם בחקתי תלכו, שתהיו עמלים בתורה. לא אמר לומדים בתורה אלא לטרוח בה הרבה ויליף לה מן לשון תלכו שאינו רגיל, לאומרו בלשון חקים אלא עשיתם או תשמרו, אלא דפירושו עמל ויגיעה ועפ"ז פירשתי בדרוש מאמר ולא הלכו בה (ירמיה ט'), פירוש שלא טרחו בלימוד אלא בקלות. ואח"כ פירש"י עמלים בתורה ע"מ לשמור ולקיים, וקשה מנלן לומר עמלים ע"מ לשמור דילמא לימוד פשוטי דהא לא כתיב שם תלכו, ואם כן דתרי מילי קאמר שבלימוד בעמל אפילו שלא מתכוין לשמור ולקיים ובמתכוין א"צ עמל אלא לימוד פשוטי וי"ל דמדכתיב ואת מצותי בוי"ו משמע דשייך לבחקותי תלכו דהיינו עמלים הנזכר תחילה הוא ע"מ לשמור ולקיים, ובזה ניחא דהוצרך רש"י להביא כמו ולמדתם כו' ולהורות דהם מחוברים ומצורפים ועיין מזה עוד לקמן בפרשה זו בפסוק ואם לא תשמעו:

פסוק ו

ונתתי שלום, שמא תאמרו הרי מאכל כו' יש לדקדק מנלן שזהו דרך תירוץ על קושיא שמא תאמרו הרי מאכל אמאי לא נימא האי ונתתי שלום הוא הבטחה כשאר הבטחות דרך קושיא ותירוץ. ונראה דקשה בפסוקים אלו שהם לא כסדר, דתחילה אמר בברכות השייכות לענין אכילה והפסיק, בברכת שלום וחזר אח"כ ואכלתם ישן כו', אלא ע"כ דרצה הכתוב להסמיך עניני אכילה, אלא שבינתיים יש קושיא דהיינו שמא תאמר כו', וע"ז אני צריך להקדים לך ונתתי שלום בארץ, ודרך זה אנו רגילים לקרותו בפלפול שלנו סתירה בנוה, דהיינו שלא יהיה עיכוב לשומע, לשמוע עוד מכח קושיא על מה ששמע כבר ולא רצה להמתין עד סוף צריך לתרץ לו תיכף:

פסוק ח

חמשה מאה ומאה רבבה, וכי כך הוא החשבון כו' אלא כו' רבים מקשים הא באויבים כתיב ג"כ איכה ירדוף אחד אלף ושנים יניסו רבבה, ויש ג"כ קושיא זו ושם אין שייך תירוץ דכאן, ויש הרבה תירוצים יעויין עליהם. ולי נראה, דלק"מ, דאחד אין עליו אלא שם יחידות לא לשון רבים כלל, אבל בשנים יש עליהם שם רבים דמיעוט רבים שנים, וא"כ שפיר י"ל דכל שאינו בכלל רבים אין לומר שיהיה אח"כ עליו לפי ערך, משום הכי אמר שפיר ושנים יניסו רבבה, משא"כ כאן דכתיב חמשה ואח"כ מאה דעל שניהם שייך לשון רבים וא"כ ראוי לחשוב המאה לפי ערך החמשה, ע"כ מקשה שפיר, וכי כך כו' כנ"ל נכון בלי דוחק בס"ד:

אלא אינו דומה מועטין כו'. ויש עכ"פ לתת טעם לחשבון זה דמאה ורבבה, ונראה בדרך זה כיון דעל חמשה מגיע מאה וממילא אם הם מרובים הו"ל כל אחד מן המאה כאילו הוא לבד חמשה ומגיע עליו לבד מאה נמצא דאותו מאה מגיע עליהן מאה פעמים מאה והיינו רבבה, וזה נכון.

פסוק ט

והרביתי אתכם, בקומה זקופה. זה מוכח מכח כפל לשון דגם והפריתימורה על הרבוי שיהיו, אלא דמורה על ההתרברבות שיהיה ממנו בקומה זקופה. וקשה דהא גם בישמעאל כתיב ולישמעאל שמעתיך וברכתי אותו והפריתי אותו והרביתי אותו ומ"ט לא הוקשה לו שם, והיה לו לתרץ גם שם דקאי על קומה זקופה. וי"ל דשם א"א לפרש על קומה זקופה דהא כתיב בתריה במאד מאד שנים עשר נשיאים יוליד, הרי מפורש על הרבוי ממש ולא על זקיפת קומה, וע"כ יש לתרץ הכפל שם דמורה על גודל הפלגה ברבוי שלא כשאר ברכות רבוי, משא"כ כאן דאין כאן הפלגה גדולה ברבוי, ושפיר יש לפרשו בזקיפת קומה:

פסוק יד

ואם לא תשמעו לי כו' ולדעת מדרש חז"ל וכו', לעיל גבי אם בחקותי תלכו לא זכר דבר זה. נ"ל שמ"ש רש"י לעיל להיות עמלים בתורה והיינו ע"מ לשמור ולקיים, אין הפירוש שיש חילוק בין, לומד בלא עמל או בעמל, דבעצם הלימוד אין חילוק אלא החילוק בהלימוד עצמו כי מי שהוא לומד בפשוטי התורה ובנביאים לחוד מה שכבר נעשה אינו מבקש רק ידיעה בעלמא בתורה ולא להלכה למעשה כי אינו מבקש לטרוח בתורה שבע"פ שהוא פלפול וג"ש וק"ו ושאר הדברים שאינם מפורשים בתורה, אבל המטריח עצמו לדעת גם התורה שבע"פ ודאי לומד ע"מ לשמור ולקיים. נמצא דמ"ש לעיל אם בחקותי תלכו דהיינו עמלים בתורה הוא לימוד תורה שבע"פ והוא מה שנזכר שם ואת

מצותי תשמרו דהוא ע"מ לקיים תורה שבע"פ מה שא"א בלעדיה. וכאן אם לא תשמעו לי ואתה צריך ע"כ לומר שהיא היפוכא דרישא שלא יהיו עמלים מזה לא נזכר כלום, צריך אתה לומר שאם לא תשמעו אין פירושו כשאר אם לא תשמעו דהיינו קיום התורה, אלא פירושו שלא תשמעו מה שצריך שמיעה מחכמים תורה שבעל פה, וממילא ידענא שאין אתם עמלים בתורה לדעת מדרש חז"ל שהיא תורה שבעל פה, ולפ"ז אין פירוש למילת לי הנזכר כאן אלא דלא תשמעון לחכמים בתורה שבע"פ. ע"כ מוכרח רש"י לפרש אחר זה דהאי לי אינו דבוק לתיבת תשמעו אלא מאמר בפני עצמו הוא ופירושו שיודע את רבונו כו':

פסוק מב

וזכרתי את בריתי יעקוב כו' נטל אות משמו. מה שנטל הוי"ו היינו לפי שעכ"פ קרוי שמו יעקב ולא נשתנה קריאתו משא"כ אם נטל אות אחרת היה מתקלקל שם יעקב ואין קרוי ויעקב:

ולמה לא נאמרה זכירה ביצחק. משמע שזה קשה דוקא השתא, ונראה בזה דבלאו האי תירוצא שזכר הו"א דע"י צירוף דוקא קאמר דהיינו דוקא ע"י זכירה של שלשתן ביחד גורם, וא"כ א"צ לומר זכירה ביצחק כי אמר בהצירוף תחילה וסוף ותו ל"צ באמצע, אבל השתא דתרי בבי קאמר, דתחילה אמר שיצטרף יצחק ליעקב ואח"כ, אמר אם לא יספיק צירוף, זה יצטרף גם לאברהם, ממילא קשה על צירוף הראשון זכירה ליצחק:

פסוק מג

יען וביען גמול ובגמול אשר במשפטי מאסו, הכפל של יען לחזק הענין שהוא ודאי והא דסיים אשר במשפטי כו' דל"ת יען ראשון קאי על משפטי מאסו והשני קאי על ואת חקותי כו' וא"כ לא היה כאן שום חיזוק, וע"ז קשה היה לו לומר יען השני אצל ואת חקותי כו', אלא ע"כ דתרווייהו קאי על משפטי מאסו וממילא קאי תרווייהו על ואת חקותי ובשניהם יש חיזוק ענין, כנ"ל נכון בזה:

פרק כז

פסוק ג

ערכך כמו ערך, וכפל הכפי"ן לא ידעתי מאיזה לשון הם, פירוש דע"כ אין לשון, ערכך, ערך שלך דהא כמה פעמים כתיב האי לישנא ואין שייך לומר כן, אלא פירושו כמו ערך לחוד אלא שאין ידוע באיזה לשון הוה ערכך כמו ערך. והקשה הרא"ם הא בפ"ק דערכין (דף ד') שנו בהדיא שהוא כ"ף הכנוי דתניא בערכך ערך כל גופו הוא נותן ואינו נותן ערך איבריו יכול שאני מוציא אבר שהנשמה תלויה בו ת"ל נפשות, אלמא פירוש ערך כל גופך הוא ומכאן למדו ולא ערך איבריו, ותירץ בג"א שלא למדו אותן מן הכ"ף של

ערכך ערך כל גופך דא"כ קשה כל אותן שא"א למדרש הכי כגון בשדה אחוזה ומקדיש בית דכתיב בהו ערכך ולא שייך למדרש כן, אלא מדאיצטריך לכתוב נפשות לרבות אבר שהנשמה תלויה בו ש"מ דערך ערך כל גופו משמע ע"כ. ותמוה עליו דהא בהדיא אמרינן אח"כ שם בגמרא קרי ביה ערך בערכך, פירש"י ערך הוה מצי למכתב ומדכתיב ערכך למידרש נמי הא, הרי דודאי מן הכ"ף ילפינן לה. ותמהתי עוד טובא דקושיא מעיקרא אין כאן, דלא אמר רש"י כאן אלא דאין הכ"ף של ערכך שימוש כמו שאר כפי"ן דמורה על נוכח אלא מן התיבה עצמה והוה כמו ערך בלא כ"ף, והוה ערך וערכך שוין בפירוש התיבה, אלא דבגמרא ילפינן כיון דהוי חד פירוש עם ערך בלא כיף ל"ל הכ"ף לזה דרשינן הכ"ף, ורש"י לא ידע מאיזה לשון הוה פירוש התיבה של ערכך עם ערך שוה בשוה, ולק"מ:

פסוק ז

ואם מבן ששים שנה כו' סבא בביתא פחי בביתא. פירש"י בערכין (דף י"ט) פחא היינו שבר שאינו אלא למשא, ל"א לשון ערום ועריה, סימא פירוש מטמון שיכולה לטרוח לעשות מלאכה בזקנותה:

פסוק י

או רע בטוב, וכ"ש טוב בטוב. וקשה ברע בטוב נמי תיתי בק"ו דלא ימיר, וי"ל דקמ"ל דאפילו מחליף ולוקח רע בעד טוב אפ"ה חל הקדושה על הרע:

במדבר

פרק א

פסוק א

מתוך חבתן לפניו. רבים מפרשים דברים אלו פנים מפנים שונים, ואני אענה חלקי בעזר נותן חכמה לנבונים. יש להקשות תחילה למה לא פירש דברים אלו על פסוק שאו את ראש כו' דשם נזכר המנין. תו דגם בפרשה כי תשא הוזכרו ברש"י דברים של טעם המנין אחר העגל ולא זכר שם בשאר מנינים מפני חיבתן כמו כאן. תו מ"ש באחד בניסן הוקם המשכן מאן דכר שמיה דהקמת המשכן כאן, ואם בא לומר טעם למה נמנו באחד באייר דהיינו משום השראת שכינה, זה אינו מספיק דא"כ למה לא נמנו באחד בניסן אם בשביל זה כתב רש"י דבר זה כאן ונלע"ד בתחילה הוקשה לו לאיזה צורך נזכר כאן ציווי זה של המנין שהיה באחד באייר ותירץ ע"ז שזהו להודיע חיבתן, והוא בדרך זה, דרש"י פירש בפ' כי תשא וא"א לומר שהמנין הזה של כי תשא הוא האמור כאן בפרשה במדבר בחומש הפקודים שהרי נאמר בו באחד לחודש השני והמשכן הוקם באחד

לחודש הראשון וממנין הזה נעשו אדנים משקלים שלו, ומפרש רש"י שדברים אלו הם עצמם דברי הכתוב כאן להודיע שהמנין לא היה אלא משום חיבה, דהו"א דהמנין של כי תשא הוא עצמו המנין דכאן ומהם נעשו האדנים, אבל לא היה מנין משום לידע נותרים מחמת עגל ע"כ אמר הכתוב באחד לחודש השני נעשה מנין זה, וכבר הוקם המשכן באחד לחודש ראשון וכבר נעשו האדנים וא"כ אין זה מנין דלעיל, אלא ע"כ שני מנינים הם, האחד באחד בניסן משום לידע הנותרים מנפילת העגל והך דהכא משום השראת שכינה, ונמצא שרש"י לא הביא כאן ב' בניסן הוקם המשכן משום, השראת שכינה, דא"כ לא היה אומר אח"כ באחד באייר משום השראת שכינה, אלא כתב כאן באחד בניסן כו' כדי להוכיח שאין מנין דכאן הוא מנין עצמו של כי תשא שהרי שני זמנים היו וא"כ המנין הראשון היה בשביל נפילת העגל והטעם משום חיבה לידע הנותרים וכל זה מורה לנו הכתוב שאומר באחד לחודש השני כו' כדי להוכיח שהכל נעשה משום חיבה, כנ"ל נכון ומתוקן בס"ד. ואם תרצה להקשות מה נפשך למה באמת לא היה המנין הזה באחד בניסן, אימא לך דבאחד בניסן נתברכו ישראל מפי משה ואהרן כמוזכר בפרשה שמיני ואין הברכה מצויה אלא בדבר הסמוי מן העין כדאיתא בפ' המפקיד (דף מ"ב) ע"כ לא היה אז ראוי למנין כדי שיתעלם מן העין כמה הם:

פסוק יז

האנשים האלה, את שנים עשר נשיאים הללו. לא היה צריך רש"י לכתוב זה דהוא מבואר בפסוק דהא לא הוזכרו אחרים כאן. ועוד יש לדקדק מ"ש רש"י אח"כ אשר נקבו לו כאן בשמות, מה תיקן רש"י במה שהוסיף לו כאן שתי תיבות אלו ונראה דהוקשה לו מ"ש אשר, נקבו בשמות ל"ל הא סגי במ"ש האנשים האלה דהיינו מה שנזכר בפרשה, ותו קשה במ"ש ואת כל העדה הקהילו מי צוה דבר זה דהא לא נצטוו רק אתכם יהיו משה ואהרן ותו לא, אלא דמשה הוקשה לו על לשון השי"ת שאמר לו תחילה שיקח איש למטה דהיינו הראש, ואח"כ אמר לו שנית אלה שמות האנשים אשר יעמדו אתכם לראובן אליצור כו' ל"ל זה וכי לא ידענו מי הם הנשיאים, ותו דלא יזכיר רק שמות האנשים לחוד ולא יאמר תחילה איש לבית אבות, אלא מזה מוכח דיקח עוד אחרים מלבד הי"ב נשיאים, ממילא ע"כ יש חילוק בזה דהי"ב נשיאים יהיו אתו ושאר העדה יקהיל אותם ג"כ בפני עצמם. וכל זה ביאר הכתוב במאמר אשר נקבו בשמות דהיינו שאמר ויקח האנשים האלה הם י"ב נשיאים, והוקשה למשה אשר נקבו בשמות דל"ל תרתי כמו שזכרתי, בשלמא אי היה נקבו בשמות לשון התורה להודיע לנו מי הם לק"מ דהנקיבה בשמות היא לנו לא לצורך משה אבל עכשיו שנקבו לו למשה כאן מי הם וזה

ודאי שלא לצורך, אלא ע"כ לדיוקא אתא דאלו הי"ב נשיאים לקח עמו כמו שהיה בציווי ואתכם יהיו, אבל צריך עוד לכל העדה והם לא היו עמואלא היו ביחד במקום אחר, וזהו שאמר אח"כ ואת כל העדה הקהילו כו', ופסוק זה תלוי בפסוק שלפניו וזה מוכח מלשון ואת כל העדה הקהילו ולא אמר ויקהילו את כל העדה כמ"ש במקום אחר ויקהל משה, אלא ע"כ דה"ק ומה שמוכח דצריך כל העדה מכח יתור מאמר אשר נקבו בשמות זה הקהילו במקום אחר. כ"ז נ"ל נכון בס"ד פירוש כפתור ופרח:

פסוק מט

אך את מטה לוי לא תפקד כו' צפה הקב"ה כו' שלא טעו בעגל. קשה הא בלאו טעות עגל יש טעם שלא יהיו בכלל גזירת מבן עשרים שהיא באה מחמת מרגלים ושבט לוי לא חטאו במרגלים כמשמעות הפסוקים בפ' שלח לך שלא, היה שם נשיא משבט לוי וא"ת שאח"כ שחטאו כל העדה במרגלים היו גם שבט לוי עמהם, קשה מ"ט באמת לא נענשו גם הם באותו חטא שחטאו עם כל העדה וכי משוא פנים יש ח"ו, ויש לי לומר דבאמת לא חטאו במרגלים כלל אלא שגזירה זו היתה גזירה כללית על כל הדור, והעולם נדון אחר רובו כמבואר זה בקדושין (דף מ'), וא"כ גם הלוים היו ראויים להיות בכלל העונש וא"א להינצל אפילו אינם חייבים, ע"כ חשב הקב"ה שלא יהיו כלל בתוך הגזירה הכללית כי הכלל היה על נמנים מבן עשרים דוקא, וטעם תחבולה זו לפי שלא טעו כנ"ל נכון:

פרק ג

פסוק כא

לגרשון משפחת הלבני, כלומר לגרשון היו הפקודים נראה כוונתו דלכאורה קאי האי לגרשון על מה שאומר אחר זה פקודיהם במספר כו', וא"כ קשה דהיה לו לומר פקודיו לשון יחיד דה דהיינו פקודי גרשון, ע"כ פירש דהאי לגרשון לא קאי על מ"ש אח"ז פקודיהם כו', ומ"ש לגרשון דבוק עם אלו התיבות שנחסרו מלהזכר בהדיא דהיינו היו הפקודים ואחר כך מתחיל ענין אחר ואמר משפחות הלבני והשמעי פקודיהם היה במספר, ושפיר אמר לשון רבים עכשיו, כנ"ל נכון:

פסוק לט

אשר פקד משה ואהרן כו' שלא היה במנין הלוים. הרא"ם הקשה דהא אהרן לא היה בנמנין כדאיתא ברש"י פ"ק דבכורות (דף ד'), ובקצת נוסחאות ברש"י כאן כתוב בהדיא שלא היה נמנה עם הלוים, וא"כ קשה על רש"י דכאן בפסוק פקוד כל בכור דמיירי במונין וא"כ קשה דקרא קאי במונין והיאך קאי במונין וממעט נמנין, והאריך בזה ולי לק"מ דודאי הנקודה היא באה למעט ולעקור, והכתיב עכ"פ גם כן צריך להיות אמת

דאם לא כן למה נכתב כלל, אלא ע"כ דשניהם אמת, דהכתוב מורה שהיה שוה למשה דהיה במונין דגם הוא היה עם משה, אלא דהנקודה ממעטת דהיינו דלא היה שוה עמו לגמרי דמשה היה גם בנמנין ואהרן לא היה רק במונין, כנ"ל:

פסוק נ

חמשה וששים כו' כיצד אעשה כו'. ורע"ג פתקין כתב עליהם ה' שקלים זה דעת ר' יהודה במדרש רבה, אבל ר' נחמיה הקשה ע"ז הרי נתמצו כל הפתקין שכתוב עליהם בן לוי אם אני נותן ידי מה אני נוטל מי אמר לי אם היה שם פתק של לוי שלא זכיתי בו, אלא כך עשה כתב על כ"ב אלף ורע"ג פתקין לוי לוי ועל רע"ג ה' שקלים וכו'. וכתב הרא"ם ואף על זה יש לדון שמ"מ האחרונים יאמרו אילו היינו נוטלים בתחילה כשהיו רבים של פתקי לוי כ"ב אלף ורע"ג ופתקי ה' שקלים רק רע"ג מי יאמר שלא עלה בידי של לוי כי כל מאי דפריש מרובא קא פריש, ולכאורה י"ל שכל מי שנוטל פתקו חוזר וזורק פתקו ההוא לקלפי בענין שלעולם היו הפתקים שוים שם, וע"ז קשה א"כ שמא יטלו כולם של לוי זה אחר זה, והדרא קושיא לדוכתא וא"ל שמיד שיצאו כ"ב אלף הנשארים יהיו של ה' שקלים וממילא יהיו חייבים לפדות, דא"כ קשה מי ירצה להיות מן הנשארים ולא יקח תחילה פתקו. ויש מתרצים שידעו שכל מה שעשה משה הוא ע"פ רוח הקודש ולכך לא היה תרעומת, וזה לאו מילתא דא"כ למה היה גורל כלל יאמר משה לכל אחד אתה חייב ועל השני פטור ע"י רות הקודש ותו דא"כ לא היה ר' נחמיה מקשה כלום על ר' יהודה במדרש. וראיתי דברים זרים בזה בודים מלבם גורלות היאך היו מה שלא נזכר כלל. והנראה לע"ד דלק"מ דכבר קי"ל בספ"ק דכתובות (דף ט"ו) כל קבוע כמחצה על מחצה דמי אפי' לקולא כגון שזרק אבן לתוך עשרה בני אדם והיו שם ט' ישראלים ואחד עכו"ם והרג ישראל אחד דפטור הזורק דאותו עכו"ם אחד שביניהם נחשב כאילו הוא מחצה על מחצה, ודבר זה היה מגולה לכל ישראל לכל מילי, וע"כ לא היה כאן שום תרעומת אפילו אם היו מועטים בן לוי מ"מ כיון שהיה קבוע שם נחשב כמו הרבים ולא נשאר קושיא רק מה שהקשה ר' נחמיה לר' יהודה שמא לא ישארו שם כלל פתק של לוי רק ישארו פתקים של רע"ג ה' שקלים ולא יהיה שום קבוע שם, כנ"ל בדור:

פרק ה

פסוק ב

טמא לנפש, והאב לטמי נפשא דאנשא, צר אני שהוא לבון עצמות אדם לכאורה פירוש הך טמא שנזכר כאן בפסוק פירושו עצמית כמו שחיק טמיא,אבל זה אינו דא"כ יחסר במקרא תיבת יטמא והכי יש לו לומר כל טמא טמא לנפש ויהיה יטמא קמא טומאה

ממש והטמא השני פירושו עצמות, אלא, ע"כ דטמא הנזכר בפסוק הוא כפשוטו טומאה ממש, וע"ז אמר התרגום מסאבא, ומה שאמר רש"י טימי לשון עצמות הוא מה שנזכר בתרגום והוא פירוש על תיבת לנפש בתיבה זו מורה על עצמות אדם שמת כבר ואין שם רק עצמות, אלא דקשה דבפרשת אמור על לנפש לא יטמא תרגם התרגום על מיתא וכאן ובפרשת בהעלותך בפסוק ויהי אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם תרי זימני שם, תרגם טמא נפשא דאנשא דהיינו עצמות. ונראה לע"ד דודאי תיבת, לנפש הנזכר אצל טומאה מורה על מת, אלא דבפרשת אמור דבאה האזהרה שלא יטמא הכהן באם ימות לו מת דהיינו שיתעסק עמו, ע"כ א"צ להזכיר שם עצמות המת אלא. מיירי במת לו מת ומונח לפניו שלא יהיה לו עסק עמו זולת בקרובים הנזכרים שם, אבל בפרשת בהעלותך, מדבר בטמאים שנטמאו בעצמות יוסף כדאיתא בגמרא (סוכה דף כ"ה) ובמדרש ועליהם באה האזהרה הנזכרת כאן דיצאו מן המחנה, ע"כ זכר התרגום עצמות, וזהו שאמר הכתוב טמאים לנפש אדם דהיינו נפש שהיתה באדם והיינו העצמות, ואע"ג דכאן לא נזכר רק לנפש לחוד ולא אדם, מ"מ חד ענינא דפסוק זה הוא אזהרה על המתטמאים בעצמות יוסף שיצאו מן המחנה, ע"כ זכר התרגום כאן ובפרשת בהעלותך טמי נפשא דאנשא דהיינו עצמות המת משא"כ בפ' אמור והרא"ם פלפל בזה ולא מצאתי נייח לי וכאשר כתבתי בס"ד נ"ל נכון מאד:

פסוק יג

ועד אין בה כו' אפילו עד אחד. כתב הג"א אע"ג דקי"ל דבכ"מ שנאמר בו עד פירושו שנים עד שיפרוט. הכתוב אחד מדכתיב לא יקום עד אחד באיש, מ"מ כאן הוה כאילו כתוב אצלו אחד דאי פירושו למידק הא יש כאן שנים שזינתה פשיטא שאינו שותה ואם בא לומר שנים אין כאן אבל אחד יש כאן ואפ"ה שותה זהו פשיטא דהא בכל התורה ע"א לאו כלום הוא, אלא ע"כ דהוה כאילו כתיב בהדיא עד אחד אז שותה. ולא דק דבגמרא רפ"ק דסוטה (דף ב') אמרינן בפירוש דהך ועד אין בה מיירי בשנים הא ע"א ישנו ולק"מ כאן דסידורא דקרא הכי הוא, לא מיבעיא דהוה מעילה בבעלה ואסורה עליו ומעלה בו מעל אם ודאי, ושכב איש אותה בבירור דאין כאן שותה, אלא אפילו דאם ונעלם מעיני אישה ונסתרה והיא נטמאה ע"פ אחד, וזהו שסיים ועד אין בה, פירוש שנים אין בה אבל אחד יש בה על הטומאה גם בזה אינה שותה אלא אסורה לבעלה כ"ז שלא נתפסה, וע"א דמהני כאן הוא מפני שכבר נסתרה וגם ועבר עליו רוח קנאה נמצא שיש כאן קינוי וסתירה ע"כ אסורה אפי' בע"א על הטומאה, ואח"כ אמר או עבר עליו רוח קנאה כו' והיא לא נטמאה, פירוש שלא היה כלל עד על הטומאה ולא היה שם רק קנאה וסתירה

לחוד או והביא את אשתו אל הכהן, והא דאמר רש"י אפילו עד אחד, פירוש לענין איסור על בעלה ולא מהני שותה ולא מיבעיא אם יש כאן שנים שאסורה אלא אפילו באחד אסורה. זהו ברור בדברי רש"י:

ועד אין בה לטומאה, אבל יש עדים בסתירה. בריש סוטה פליגי ר' אליעזר ס"ל דבסתירה סגי בע"א או ע"פ עצמו ובקינוי צריך שני עדים ור' יהושע ס"ל בקינוי וגם בסתירה צריך שני עדים, ורש"י נקט בסתירה שני עדים והיינו כר' יהושע דר"א שמותי הוא ומן הקנוי לא זכר כלום, וקשה למה לא זכר דגם בקנוי צריך שני עדים כר' יהושע כמו שזכר סתירה. ונל"ת דלימוד ר' יהושע מכח בה דדריש בה דהיינו לענין טומאה סגי בע"א, אבל לא בקנוי ולא בסתירה אלא צריך שני עדים. והדיוק הפשוט הוא לענין סתירה דאמרינן בגמרא לר"א דסתירה אתחלתא דטומאה היא, ממילא הוה הדיוק שפיר דוקא לטומאה עצמה סגי בע"א אבל באתחלתא דידיה צריך שני עדים, אבל הדיוק דקנוי הוא אינו פשוט כ"כ ע"כ לא זכרו רש"י אע"פ שהוא אמת לפי הדין מ"מ רש"י לא נחית אלא לפשוטו:

פסוק יח

המרים, על שם סופן. בגמרא פרק ג' דסוטה (דף כ') אמר אבוה דשמואל צריך שיתן דבר מר לתוך המים מ"ט דאמר קרא מי המרים שמרים כבר, ופירש"י אלמא מחמת דבר אחר הם מרים ואין מרירה ע"ש קללת בדיקתם דהא מקמי מחיקה לאו בני מבדק נינהו עכ"ל. וא"כ תימה על רש"י שלא פירש כן ואין דרכו של רש"י לפרש הכתוב נגד הגמרא ונ"ל דרש"י ס"ל דבגמרא לא דרשינן אלא היתור דה"א של המרים, דסגי למכתב מרים, אלא דמורה על מה שלא נזכר בכתוב דהיינו שיתן לתוכם דבר מר, אבל בלא ה"א עכ"פ צריך פירוש מה הוא מרים למה נקראו מרים קודם המחיקה אלא על שם סופן כמו שפירש"י, ולא בא רש"י כאן לתרץ היתור דה"א:

פסוק יט

והשביע כו' אלא שמצוה לפתוח בדיני נפשות תחילה לזכות. אעתיק לך מהקדמת ספרי טו"ז על היו"ד שם מה שנשמט שם מהדפוס מקצת מן ההעתק הזה, וז"ל בתוספות בפרק האומר בקידושין (דף ס"ב) בענין התנאי של סוטה אם לא שכב איש אותך הנקי ואם שכב חנקי כתבו התוס' וז"ל, וקשה הא כל תנאי מבני גד ובני ראובן גמרינן ליהא"כ הא בעינן, הן קודם ללאו וכאן הוה לאו קודם להן דהא אם לא שכב כתיב ברישא, וי"ל דאם לא שכב חשיב הן דומיא דאם יעברו שאנו רוצים שיעברו ואם לא יעברו יפסידו כך אנו רוצים שיתקיים שלא שכב וזהו הן ואם שכב יפסיד זהו לאו עכ"ל ויש לי ע"ז תימא רבתי מפ' מי שאחזו (ע"ה) אתקין שמואל בגיטא דשכיב מרע אם לא מתי לא יהא

גט ואם מתי יהא גט ולימא אם מתי יהא גט ואם לא מתי לא יהא גט לא מקדים איניש פורענותא לנפשיה וכו' מתקיף לה רבא הא בעינן הן קודם ללאו, אלא אמר רבא דאמר אם לא מתי לא יהא גט אם מתי יהא גט אם לא מתי לא יהא גט, דבזה הוה לא מקדים איניש פורענותא לנפשיה והן קודם ללאו. ולפי דברי התוס' הנ"ל קשה לא נימא רק אם לא מתי לא יהא גט ואם מתי יהא גט ונימא דהלאו היה כאן הן כיון שהוא רוצה שלא ימות ולא תתגרש, וכמ"ש בסוטה. ובאמת יש יותר תמיה דקושית התוס' יש לתרץ בענין אחר דהא בתורה לא כתיב היאך יאמר הכהן סדר דבריו אלא שאנו לומדים מדכתיב הנקי דחנקי קאמר, וכתבו התוס' שם שהכהן בכלל דבריו אם שכב חנקי. ונוכל לומר דבאמת היה אומר אם שכב חנקי תחילה כיון שהוא הן. ולא יקשה לך היאך מקדים פורענות לנפשו לק"מ דדוקא בההיא דשכ"מ שיש לחוש שעל ידי דבורו יבא מכשול ע"ד אל תפתח פה לשטן ע"כ יאמר, גם תחילה אם לא מתי מה שאין כן כאן אין שייך אל תפתח פה לשטן והדבור לא יזיק כלום מכאן ולהבא כי מה דהוה הוה, ע"כ יאמר ההן תחילה ואין מזה היזק כלל. ואינו ענין לסידור לשון התנאי. כנ"ל נכון בסייעתא דשמיא, הגם כי הוא נגד דברי התוספת האמת יורה דרכו:

אח"כ מצאתי ראיה לזה מפרק הניזקין (דף ס') ומה כתב בטבלא אם שכב איש אותך אם שטית אם לא שטית ובפ"ג דיומא (דף ל"ז) מייתי לה לזה, וכתבו התוס' שם וז"ל, בפרק הניזקין מייתי לה וגרס התם בכל הספרים אם שכב אם לא שכב ואם שטית ואם לא שטית אע"ג דקראי לאו הכי מיירי דברישא כתיב אם לא שכב ואם לא שטית לא כתיב כלל עכ"ל הרי ממש כמו שפירשתי וצ"ל דהתוספת עצמם חזרו ממה שכתבו בקידושין פרק האומר אלא דקשה ע"ז ממה דאיתא בפרק אחד דיני ממונות (דף ל"ב) על מ"ש במתני' דיני נפשות פותחין תחילה לזכות אביי ורבא דאמרי תרווייהו אמרינן ליה אי לא קטלת ליה לא תדחל, תניא כוותייהו רבי אומר אם לא שכב איש אותך ואם לא שטית מכאן שפותחין בנפשות תחילה לזכות ופירש"י ואם לא שכב הנקי תחילת התנאי לזכות ומדיליף פתיחת הזכות מהכא היינו אם לא קטלת לא תדחל כאביי ורבא עכ"ל הרי לפנינו דיאמר תחילה הזכות דהיינו אם לא שטית. ואפשר לומר דאומר ג' דברים דהיינו אם לא שטית ואם שטית ואם לא שטית וכמו שתיקן רבא בגיטא אם לא מתי כו', ובזה יהיו מתורצים שתי הגמרות, דבפרק הניזקין לא חשיב מה שאומר תחילה לא שטית קודם התנאי שאחריו. אלא דזה אינו דא"כ היה לבעל התלמוד להזכיר דבר זה כמו שזכרו לענין גט ולכאורה דא צ"ע רב ליישב ונלע"ד לדקדק עוד על ההיא דסנהדרין דהיאך יליף שצ"ל אם לא קטלת לא תדחל מההיא דאם לא שטית דשאני התם דצריך ב'

דברים דבר והפוכו כדין תנאי כפול אז צ"ל הזכות תחילה, דכן הסברא להתחיל בזכות תחילה, משא"כ בהך דאם לא קטלת כו' אין שם תנאי כלל וא"צ להזכיר כלל אם קטלת ואם לא קטלת אלא דאתה מצריך לומר מילתא יתירתא דהיינו אם לא קטלת מנא לך הא, ע"כ נלע"ד דרש"י ס"ל כר' חנינא בן גמליאל בפרק האומר בקידושין (דף ס"א) דלא בעינן תנאי כפול וא"כ סגי אם אומר חנקי אם שטית ול"צ להזכיר כלל אם לא שטית, אלא ודאי משום שצריך לפתוח בזכות בדיני נפשות וע"כ יליף שפיר לאמירה אם לא קטלת לא תדחל, וזה מדוקדק בלשון רש"י שכתב ומדיליף פתיחת זכות מהכא היינו אי לא קטלת כו', שלכאורה הוא מיותר אלא שנתכוין למה שזכרתי. והנה גם מזה קשה על פירוש התוס' דפרק האומר שצריך להזכיר תחילה הלאו שהוא רוצה בכך בכל תנאי א"כ מה רבותא יש בדיני נפשות שצריך לפתוח בזכות דהיינו אם לא שטית ולפי מה שכתבתי ניחא הכל בסייעתא דשמיא וכן משמע לי מלשון רש"י בפרשת נשא שכתב וז"ל, ומה היא השבועה אם לא שכב הנקי הא אם שכב חנקי שמכלל לאו אתה שומע הן אלא שמצוה לפתוח בדיני נפשות תחילה לזכות עכ"ל, וקשה למה הזכיר שמכלל לאו אתה שומע הן, למה לא הקשה שהרי בעינן תנאי כפול אלא ודאי דס"ל לא בעינן תנאי כפול כדס"ל לר"מ בקדושין שם אלא כר' חנינא, ממילא לא צריך תנאי כפול כלל וכיון דא"צ תנאי כפול ה"ה נמי דא"צ הן קודם ללאו, דהני פרטיים תנאי כפול והן קודם ללאו ותנאי קודם למעשה יליף להו ר"מ מתנאי בני גד ובני ראובן ור' חנינא לא יליף מתנאי בני גד כדאיתא שם במשנה ואע"ג דרש"י כתב שם דר' חנינא לא פליג אלא אתנאי כפול לחוד, הא כתבו התוס' שם דאינו כן ומביאים תלמוד ערוך מפרק הפועלים דדוקא ר"מ ס"ל בעינן תנאי כפול ותנאי קודם למעשה ור' חנינא ס"ל דלא ילפי' כלל מבני גד ופליג אכולהו, ובודאי גם רש"י עצמו חזר בו בפירוש החומש וא"כ א"צ מילתאואם לא שכב רק להתחלת זכות ולא אכפת לן כלל בהן קודם ללאו אליבא דהאי תנא. אבל לר"מ דבעי תנאי כפול בעינן נמי הן קודם ללאו לא אכפת לן בהאי זכות כלל וצריך לומר הן תחילה דוקא, כיון דבאמת דינו לשון קללה כמו שכתבתי בתחילה כנ"ל נכון וברור:

פרק ו

פסוק ט

פתע, זה אונס. יש כאן תימה רבה על רש"י, חדא דבפ"ב דכריתות (דף ט') איתא איפכא פתע זה שוגג דכתיב אם בפתע בלא איבה הדפו פתאום זה אונס דכתיב ויאמר ה' פתאום אל משה תניא אידך פתאום זה מזיד ונכתוב פתאום דמשמע שוגג ומזיד ואונס ומשני הו"א דוקא על שוגג חייב כמו בכל התורה כתב פתע לגלויי על פתאום שאפי' אונס

ומזיד חייב, וא"ל דרש"י היה לו גירסא אחרת בגמרא דהא יש קראי מפרשים כגירסתנו, ותו קשה במ"ש ורש"י וי"א פתע פתאום הוא דבר אחד כו' מאן הוא הי"א הללו שיש בהם נח לחלוק על גמרא מפורשת שזכרנו ברייתא קמייתא. ותו דאין דרך לשונו של רש"י לכתוב י"א אם יש בזה איזה מדרש כדבריו אלא דבר אחר ונ"ל דרש"י היה קשה לו על מ"ש בגמרא דפתע זו שוגג כו' דא"כ תרתי ל"ל, דהא שוגג יותר סברא לחיוב מן אונס כמו דאמרינן אח"כ לברייתא אחריתי וא"כ לימא קרא פתאום ולא לימא פתע, וע"ז מתרץ שני תירוצים, האחד דהיינו דהפירוש היותר באלו שתי תיבות פתע ופתאום ראוי לומר דפתע היינו שוגג כמו שיש פסוק ע"ז אלא דיש בו ג"כ אונס כיון שמוכח עכ"פ פירושו שוגגים לכלול בו אונס דדמי לשוגג שעושה שלא ברצון וכל שאין סברא מתנגד לזה ודאי אנו אומרים דתרווייהו הם בכלל פתע, וכן בתיבת פתאום מסתבר לפרש אונס מכח הפסוק אלא שיש לכלול בו גם שוגג, והשתא הוה שפיר הגמרא וגם רש"י דכאן, דרש"י בא לתרץ לברייתא קמייתא ל"ל תרתי לא נכתוב אלא אונס דהיינו פתאום וק"ו שוגג דחייב כמו בכל התורה, ע"ז מתרץ שני תירוצים, האחד דהו"א מאי פתאום שוגג אבל לא אונס, דאע"ג דלענין פירוש התיבה מסתבר יותר לפרש אונס מכח הפסוק מ"מ מצד חיוב בכל התורה דוקא שוגג הו"א לפרש גם כאן שוגג כדי שיהיה כאן כמו בכל התורה וכדאמרינן לברייתא בתרא, ע"כ כתב בפתע לגלויי דגם באונס חייב כאן, וכן אם לא כתב אלא פתע הו"א דהיינו שוגג דהיינו כמו בכל התורה, וא"כ דצריכי תרווייהו אמר בגמרא דפתע היינו שוגג שזה הפירוש המסתבר יותר מכח הפסוק. אבל רש"י בא לתרץ הקושיא ל"ל תרתי אמר בפתע זה אונס ולא תקשה לך מנלן לחייב כאן שלא כמו בכל התורה, עכ"א פתאום זה שוגג, כלומר דאילו לא נכתב אלא פתאום לחוד הוה מוקמינן ליה על שוגג דוקא כדי שיהיה כמו בכל התורה, אע"ג דלפי פירוש התיבה מסתבר יותר אונס, מכח הפסוק מ"מ טפי הו"א לפרושי שוגג ובאונס יהיה כמו בכל התורה, ע"כ כתב בפתע שתפרש אותו גם על האונס, דאי על שוגג הא כבר כתיב פתאום דמסתבר לאוקמיה על שוגג, אלא מדכתיב תרווייהו ידענו גם אונס דחייב, ונמצא דאע"ג דמוקי פירוש התיבות כפי, המסתבר מכח הפסוקים מ"מ רש"י בא ללמדנו שיש בפתע שני פירושים אונס וגם פתאום וע"כ צריכי תרווייהו לגלות דכאן שאני מכל התורה וליחייב אפילו באונס, ואילו לא היפך רש"י מן הגמרא הוא דפתע דוקא שוגג ופתאום דוקא אונס מכח הפסוקים, א"כ היה קשה ל"ל קרא דמיחייב על שוגג הא נלמד בק"ו מן אונס, ע"כ קמ"ל רש"י דיש בכל אחד שני פירושים, ועוד מביא רש"י יש אומרים לתרץ הקושיא דל"ל תרווייהו דמתרצים דאין כאן תרי מילי אלא שניהם דבר אחד הם דהיינו, פתע של

פתאום כמו מקרה של פתאום ונכלל בו הן אונס הן שוגג זה נ"ל נכון בס"ד דהך י"א אינם חולקים על פירוש הראשון אלא מתרצים הקושיא בענין אחר ודבר זה כפתור ופרח: וכי ימות מת עליו, באהל שהוא בו. הא דפירש"י שלא כסדר הפסוק שאמר מת עליו קודם בפתע פתאום. דל"ת מאי עליו לרצונו שמוטל עליו, כמו הצאן והבקר עלות עלי, ע"כ הקדים לפרש בפתע פתאום דלאו ברצונו תליא מילתא:

פרק ז

פסוק טו

פר אחד, מיוחד שבעדרו. אם בא לתרץ לשון אחד מה יעשה בשאר הקרבנות כבשה אחת איל אחד. אלא דבא לתרץ השינוי שנאמר פר אחד ואח"כ בן בקר משא"כ בשאר מקומות שנאמר פר בן בקר אחד כמו פרים בני בקר שנים, וכיוצא בזה דייק רש"י בסמוך אחר זה מזרק אחד כסף ולא מזרק כסף אחד אלא דנשתנה לדרוש אחד דקאי על פר המיוחד בעדרו:

פסוק כא

פר אחד, כנגד אברהם. לא כתב זה גבי יהודה כדי לתרץ למה הוצרך להזכיר בכל אחד קרבנות אלו ולא אמר בקיצור סך כולה אלא שכל אחד בא לדרשה כמו שהביא הרמב"ן בשם המדרש בכל שבט טעם מיוחד לקרבנו, וע"כ הביא רש"י דרשה מיוחדת על השני ומאי דאפשר ליה למדרש דרש, ומכח זה שינה רש"י דרכו בכל מקום לפרש פשוטו של מקרא ולא דרשות של גמטריאות מה שעשה כאן, מטעם שאמרנו:

פסוק פה

כל כסף הכלים וגו' למדך שהיו כלי המקדש מכוונים כו'. הנס היה שכששוקל כ"א בפני עצמו יש לו קצת הכרע וא"א דרך הטבע שיהיו כל ההכרעות שוים ממש,וכאן היה ממש שוה ההכרע הפרטי עם הכרע הכלל, וטעם לנס זה דהקב"ה הראה דכולן שוים לפניו במחשבתם ובמעשיהם אע"פ שבמקרא הוקדם אחד לחבירו מ"מ היו כולה במעלה אחת לפני הקב"ה, וכיוצא בזה כתבתי ריש סידרא זו לענין בני גרשון גם הם:

פרק ח

פסוק ב

בהעלותך כו' שמעלה היתה לפני המנורה במנחת יהודה כתב, וא"ת והרי קומתו של אדם ד' אמות דהיינו כ"ד טפחים ושל מנורה היה כי אם י"ח טפחים כפירש"י בפרשת תרומה וא"כ אין צריך למעלה, וי"ל לפי שהטפחים של בית המקדש היו שוחקות וא"כ י"ח טפחים של מנורה היו כמו כ"ד טפחים של חול דהיינו כנגד קומתו של אדם ואם בא להיטיב צריך שיראה בנרות שייטיב אותם ולכך צריך מעלה עכ"ל. וראיתי בספר

צידה לדרך האריך בפלפול בזה אם היו שוחקות או לא והביא גם דברי אמרי שפר בזה. ולי לק"מ דמה בכך שהיה האדם גבוה יותר קצת מן המנורה, הא אם גבוה אפילו יותר טפי צריך מעלה כדי שיהא נוח טפי להשתמש שם כדמצינו במזבח שהיה מן הסובב ולמעלה שלש אמות כדאיתא ברש"י בפרשת תרומה אליבא דרבי יהודה וא"כ הכהן העומד שהוא גבוה ד' אמות היה גבוה אמה מגבהו של ולמה לא נימא גם במנורה כך, ותו דאטו כל הכהנים א אפשר שיהיה כהן קצר הקומה קצת, ע"כ צריך להיות שם מעלה שיוכל להשתמש בריוח כל כהן במנורה:

אל מול פני המנורה, נר האמצעי שאינו בגוף הקנים, כו' דבר זה עד ויעש כן אהרן כולו נתבאר בדברינו בטוב טעם בס"ד בפרשת תרומה בפסוק והאיר אל עבר פניה ע"ש:

פסוק ט

והקהלת את כל עדת, לפי שהלוים נתונין קרבן כפרה תחתיהם. הרא"ם הקשה הא הלוים לא נתונים תחת כל ישראל רק תחת כל בכור בבני ישראל, ודחק עצמו לתרץ ואיני יודע מאי קשיא ליה דודאי לאו לענין עשיית עבודה קאי דזהו במקום הבכורות שהיו עושים העבודה תחילה, אלא על גוף הלוים קאמר שהם במקום קרבן דכמו שאדם מקריב בהמה לקרבן הוה הקרבן במקום המקריבו ממש דהיינו כל מה שיעשה להבהמה הוא כאילו נעשה לגוף המקריבו ה"נ כל ישראל מקריבים את כל הלוים להקב"ה וכל מה שנעשה ללוים בעבודת השי"ת הוי כאילו כל ישראל עושים אותו מש"ה הוה ישראל מקריבים והלוים נקרבים, ע"כ צריך שיהיו כל ישראל עומדים שם כדין כל בעלים שסומכין ידיהם על קרבנם:

פסוק יז

כי לי כל בכור, שלי היו הבכורות בקו הדין. נראה שכתב כן דל"ת הא כל מה שהוא קדוש קדושת הגוף אינו יוצא לחולין ע"י תמורה אלא הוא ותמורתו קודש וא"כ איך נעשו הלוים קדושים והבכורות נסתלק הקדושה מהם ואין בהם עוד קדושה, לזה תירץ הפסוק עצמו ואמר כל הקדושה שנעשית ע"פ מאמר המקדישו אינה מסתלקת כיון שהוא קדושת הגוף משא"כ בזה שלא הוקדשו הבכורים תחילה בפירוש מצד המקדיש שהוא הקב"ה רק מצד הדין באו לקדושה שהיה להם זכות, וא"כ כל שנסתלק הזכות נסתלקה הקדושה דהיינו שחטאו בעגל, דוגמא ממש לזה קדושת הבכור שהיא מאליה מיום הולדו ואם אח"כ נפל בו מום נאכל בלא פדיון ושאר קרבנות שהוקדשו לשם קרבן ונפל בו מום אינו נאכל בלא פדיון והיינו שקדושת הבכור הוא ממילא ואף אם לא הקדישו בפירוש. ואע"ג, דגם בבכור פירש"י בפרשת ראה שצ"ל הרי אתה קדוש לקדושת בכור, היינו שלענין דין בכור מצוה לומר הרי לך דין בכור, אבל לענין עיקר הקדושה

אף אם לא אמר דבר זה מ"מ הוה עליו קדושת בכור דאין הקדושה שבו תלויה במאמר הבעלים כדאיתא בכמה דוכתי דקדושת בכור הוה מאליה, משא"כ בקרבן אחר אין שם קדושה זולת ע"פ מאמר המקדישו, ה"נ כן הוא כאן לענין קדושת הבכור שתחילה לא היה מקדיש אותם בפירוש אלא שממילא נהיו קדושים לכן כשנעשה להם מום בעגל נסתלקה קדושתן, משא"כ בקדושת לוים שהוקדשו בפירוש במאמר הקב"ה, ע"כ אמר כאן הכתוב תחילה לקחתי אותם לי, ומפרש הכתוב עצמו לא שהקדשתי אותם בפירוש אלא ביום הכותי במצרים בזה ההכאה והצלה של בכורים היה ענין אחר ובדבר זה עצמו הקדשתי אותם לי, משא"כ בקדושת לוים שלקחתי אותם בפירוש ע"י שנתתים לאהרן כו' וזה נכון לפי ענ"ד:

פסוק כה

ולא יעבוד עוד, עבודת משא בכתף אבל חוזר הוא כו'. וא"כ בושרת את אחיו נכלל גם שיר שהוא משורר אפילו אחר חמישים שנה ולא נתמעט מן ולא יעבוד רק עבודת משא בכתף. והקשה הרמב"ן ע"ז דא"כ בני גרשון ובני מררי שלא היה כלל בהם עבודה בכתף למה נמנו עד בן חמשים דוקא. ועוד הקשה קושיות אחרות ופירש הוא שגם לשיר פסול אחר חמשים שנה, ויש מתרצים דברירש"י דבני קהת שהיה עליהם עבודת כתף אחר חמשים היו כשרים לשיר ולנעילה ולטעון עגלות, אבל בני גרשון ומררי דתוך נ' לא היה להם עבודת כתף רק עגלות ושיר ונעילה, אחר נ' נפסלו מן הכל. ויש לזה הוכחה מדכתיב שתי פעמי ולא יעבוד אלא דהכתוב מיירי מתרי כתות, דכת אחת דהיינו בני קהת יש בהם פסול דהיינו לעבודת משא אבל יש בהם הכשר והיינו ושרת את אחיו לשיר ולטעון עגלות ונעילה, אבל יש כת אחרת דהיינו גרשון ומררי שכלל עבודה לא יעבוד אחר חמשים, כנ"ל בזה:

פרק ט

פסוק א

בחדש הראשון כו' מפני שהוא גנותן של ישראל והקשו התוס' בפ"ק דקידושין (דף ל"ז:) דאיתא במכילתא פרשת בא דתלה הכתוב עבודה בביאת הארץ שלא נתחייבו במדבר אלא בפסח אחד בלבד שעשו בשנה השנית ע"פ הדבור ואם כן מהו גנותן, ותירצו דזהו הגנות שהיה להם חטא המרגלים שהוצרכו לשהות במדבר ארבעים שנה ולא היה החיוב לעשות פסח ואילו לא חטאו היו נכנסים מיד:

פסוק ז

למה נגרע, א"ל אין קדשים קרבים בטומאה. קשה הא הם עצמם הקדימו ואמרו אנתנו טמאים ואפ"ה הקשו, ואם כן מה השיב להם שאין קרבים בטומאה, ותו הך קדשים

שזכר משה ל"ל דאי בחולין אין איסור טומאה והיה די לומר אין קרב בטומאה דודאי על הפסח קאמרי ותו דלמה לא הקשו תיכף יזרק הדם בטהורים, דודאי הכי קאמרי תחילה אנחנו טמאים כו' למה נגרע דזה סותר את זה, דהם עצמם אמרו שהם טמאים וממילא הם גרועים משאר העם ומאי קושיא שלהם, אלא ע"כ שרצו לומר שיזרוק הדם בטהורים ולמה לא אמרו בפירוש באותו פעם דבר זה. ותו לשון משה מה יצוה ה' לכם, לשון מה משמע לשון מסופק, ומה הוא הספק, היה לו לומר אם יצוה ה' לכם דהיינו אם תעשו או לא. ונראה לפרש זה שהם שמעו כבר מפי משה במועדו דפירושו אפילו בטומאה ועכשיו אתה מונע אותנו מלעשותו בטומאה, והנה עתה שמגיע הדבר אלינו למה נגרע מן שאר בני אדם שהתרת, ובודאי יש חילוק בין דין פסח לשאר קדשים, א"כ גם בנו יש חילוק זה. אמר משה אין חילוק זה בין פסח לשאר קדשים לפרוש לענין טומאה נכון, כי אין סברא לחלק בקדשים, וכיון דפסח הוא בכלל קדשים ואנן קיימא לן סתם אין קדשים קרבין בטומאה משמע אפילו פסח, ומה שקשה לכם מה שהתרתי בטומאה, חילוק אחר יש והיו סבורים שהחילוק הוא לענין זריקת הדם שאם הוא בטהורים ואז יאכל הבשר לטמאים, ומשה חשב בלבו חילוק אחר דהיינו שאם הרוב טמאים אז דוחה את הטומאה, והם חשבו החילוק שזכרנו דיש חילוק בזריקה, ע"ז אמר ואשמעה מה ידבר ה' לכם, דהיינו איזה חילוק הוא אמת מהנהו תרי, והשיב הקב"ה איש איש כי יהיה טמא כו' דהיינו יחידים, ע"כ אמר כפל איש איש להורות דבשל רבים מיירי ולא ביחידים אז אין הטומאה נדחית אלא יעשו פסח שני וממילא נדע שמה שהתרתי לעיל היינו ברוב ישראל. זה נ"ל כפתור ופרח בס"ד:

פסוק י

או בדרך רחוקה כו' אלא שהיה חוץ לאסקופת העזרה. היינו כר"א דמפרש הפסוק אפי' היה אפשר לבא ולא בא עושה פסח שני, וכן איתא בפרק מי שהיה טמא (דף צ"ג) דאפילו הזיד בראשון חייב בשני ולא כר"ע דמפרש דרך רחוקה כל שלא אפשר לבא לשם בעת שחיטת הפסח, וקשה על ר"א מאי שנא מחגיגה דיש לה תשלומין כל שבעה והיינו למי שהיה לו אונס אבל לא, על מזיד וא"כ כאן שהיה לו אפשר לבא ולא בא למה יש לו תשלומין ונראה דהאי תנא ס"ל דשני לא הוה תשלומין דראשון אלא רגל בפני עצמו כדס"ל לרבי בפרק מי שהיה טמא (שם). ועל פי זה נראה לתרץ מ"ש רש"י אחר זה פסח שני יש לו דין אחר מפסח ראשון לענין שמותר להיות בבית אחד חמץ ומצה כו', שבזה יש טעם למה הוא רגל בפני עצמו לפי שיש לו דינים אחרים, וא"כ לא תקשה למה חייב בשני אפי' אם היה יכול לבא דזהו מזיד ואפ"ה חייב בשני:

פרק י

פסוק י

אני ה' אלהיכם מכאן למדנו כו'. פירוש כיון שיש כאן מלכיות עם זכרונות ושופרות אף בר"ה אע"ג דלא כתיב שם רק זכרונות ושופרות יליף מבנין אב מכאן דיש עמהן מלכיות ג"כ:

פסוק יא

בחדש השני, נמצאת אתה אומר י"ב חדש חסר י' ימים כו'. איני יודע מה מלמדנו רש"י בזה, ונראה ליישב דקשה במ"ש לעיל או ימים בהאריך הענן כו' והיינו שנה, והיכן מצינו שחנו שנים עשר חודש, דחנייה הארוכה יותר היא כאן בחורב עד מדבר פארן וזה לא היה שנה שלימה, דבר"ח סיון של שנה ראשונה התחילה החנייה ובעשרים באייר בשנה השנית נסעו משם, ותירץ דלא חסרו אלא עשרה ימים וכיון דרובו של אייר היתה החנייה עדיין הוה כאילו היתה כל אותו חודש ונחשב לשנה שלימה:

פסוק יב

במדבר פארן, קברות התאוה כו' מתרץ בזה דבפרשת מסעי חשיב שם נסיעה ממדבר סיני, חנו בקברות התאוה:

פסוק ל

אל ארצי ואל מולדתי, אם בשביל נכסי כו'. קשה על, יתרו גר צדק מה חשב בדעתו להניח קדושת א"י בשביל נכסי ח"ל שהם חולין ובפרט שהבטיחו משה ליתן לו מטובתא"י. ותו קשה במ"ש כי אם אל ארצי, האי אם הוא מיותר כי די לו לומר כי אל ארצי. ותו ל"ל פעם שנית אלך בפסוק זה ונראה דיתרו נתכוין בודאי שאהיה אצלכם בא"י אלא שקודם לזה אלך אל ארצי ומולדתי למכור שם נכסי ולהתראות עם משפחתי ואח"כ אשוב הנה, וע"כ אמר שנית אלך להורות לא אלך כי אם כו', דזהו דרך תנאי דאם אלך תחילה אל ארצי כו', השיב לו משה אל נא תעזוב אותנו, האי נא הוא לשון עכשיו כתרגומו כען, דהיינו שעכשיו תיכף אל תעזבנו, כי אתה ידעת חנותנו במדבר דהיינו שלא היינו במקום ישוב ולא היה סדר בינינו, ורמז על ענין הדיינים כמ"ש בפ' יתרו שנתן יתרו עצה למשה, והיית לנו לעינים שדבריך נתקבלו עלינו כן תהיה עוד לעתיד לע"ע כ"ז שאין אנו מיושבים עדיין. נמצא לפ"ז דהאי והיית לנו לעינים היינו לשון עבר וגם לשון עתיד כמו שזכרנו, אלא שלפי פירוש הראשון הוה לשון עבר לחוד ולפירוש השני הוה גם לעתיד, ולפירוש הראשון פירש"י אין נא אלא לשון בקשה, אבל לפירוש השני הוה נא לשון ועדיין צריך לתרץ מה הוסיף משה בתשובה שנייה שאמר והיה הטוב ההוא הא כבר הבטיחו כן ולא שמע לו יתרו ומה יתן ומה יוסיף לו עכשיו. ונראה שתחילה הבטיחו שאנחנו ניתן

לך ממה שהטיב את ישראל, וע"כ סיים כי ה' דבר טוב על ישראל, כסבור יתרו ממילא לא יהיה לו הטבה מן הקב"ה רק שישראל יתנו לו משלהם, וע"ז לא הסכים יתרו ואמר לו משה והיה כי תלך והיה הטוב אשר ייטיב ה' עמנו, כלל יתרו עם ישראל שגם ליתרו יהיה חלק בארץ כמ"ש הרמב"ן בשם ירושלמי, בני קיני חותן משה מביאין בכורים וקורין, נמצא שלא כמו שאתה סבור שלא יהיה לך מן הקב"ה, ומה שאמרתי ה' דבר טוב על ישראל הכוונה בזה שאנחנו נוסיף לך משלנו דהיינו דושנה של יריחו שהיא של ישראל רק שבינתיים נתנוהו ליתרו כפירש"י ולפי זה ניחא מה שקשה על מה שפירש"י אח"כ מה הטובה הטיבו לו, מה זה קשיא ודאי יוכלו לעשות טובה שיתנו לו איזה חלק בארץ. ותו למה לא הקשה כן על מ"ש תחילה והטבנו לך, ולפי דרכנו ניחא דכאן מיירי בחלק שמגיע לישראל ואפ"ה יוסיפו לו ישראל משלהם, מהו זה, ומתרץ שזהו דושנה של יריחו שנתנה ליתרו לפי שעה ואח"כ יהיה לחלק מי שיבנה בית המקדש בגבולו:

פסוק לג

וארון ברית ה' גו', זהו הארון היוצא עמהם למלחמה. פירוש שני ארונות היו להם, האחד שעשה משה כמ"ש ואעש ארון עץ, והוא יוצא עמהם למלחמה, השני שעשה בצלאל ובו היו מונחים לוחות שניות בין לר' מאיר בין לר' יהודה בפ"ק דב"ב (דף י"ד) ול"פ אלא בשברי לוחות דלר"מ היו בשל משה ולר"י היו עם השניות בשל בצלאל, והיה תמיד בתוך המחנות לא יצא עמהם למלחמה אלא בימי עלי ונענשו עליו שנשבה. וקשה הלא הלוחות שניות היו בארון שעשה משה כדלקמן פרשת עקב, וי"ל דאחר שנעשה של בצלאל לקחו השניות מן של משה והניחום בשל בצלאל, ופליגי ר"מ ור"י בשברי לוחות דלר"מ נשארו בשל משה ולר' יהודה נתנום יחד בשל בצלאל עם השניות, כ"כ הרא"ם. וממילא מ"ש רש"י כאן ששברי לוחות היו בשל משה היינו אליבא דר"מ דס"ל שנשארו שם שברי לוחות בארון של משה:

פסוק לה

ויהי בנסוע הארון עשה להם סימניות כו' ענין סימנים אלו כתב רש"ל בפרק כל כתבי, בפירש"י מדוייק ראיתי כתוב כך נו"ן הפוכה ויהי בנסוע הארון וע"ז סומכין הנקדנים לעשות ב' נונין אחת קודם ויהי בנסוע ואחת אחריה. אבל במדוייקים לא ראיתי, וקרוב בעיני, שפסולה לפי מה דפסלינן בחסר ויתר אפי' אות אחת לכתחילה לכ"ע אסור, והסימנין שנאמרו כאן ר"ל שעשה פרשה לפניה ולאחריה וזה הציור של נו"ן הפוכה תלמיד טועה הגיה נ"ל עכ"ל. ורבים חולקים עליו ומביאים ראיה מן הזוהר בפרשת בהעלותך שמביא נוני"ן הפוכין אלו, וכן בספר בעל הטורים, ויש חילוקים בענין היפוך הנוני"ן איזה הם וגם הנונין שהם בקצת ס"ת בפני עצמן הפוכין דהיינו אחת קודם ויהי

בנסוע ואחת אחר אלפי ישראל, ומהר"ם מלובלין חיבר תשובה ע"ז שכל ההיפוכים כשרים:

פרק יא

פסוק ה

אשר נאכל במצרים חנם כו' בלא מצות. דא"ל בחנם בלא נתינת מעות, דהא מה שהתרעמו צריך שתאמר שעכשיו אינו בחנם אלא צריך לתת דמים והא באמת היה להם המן ג"כ בחנם, אלא על המצות שלא היו צריכים לעשות מצות כדי שירד המן כדכתיב הנני ממטיר לכם כו' הילך בתורתי אם לא. וע"ד הפשט היה נ"ל לפרש דחנם היינו שבלאו הכי היו שבעים מצד, אכילות אחרות כדי שבעם, נמצא שמה שאוכל אח"כ הוא בחנם. ואגב נתרץ מה שקשה שהתחיל מי יאכילנו בשר וסיים בדגה ובקשואים כו', אלא דה"ק במצרים אכלנו רבוי דגים כ"כ דמה שאכלנו בתחילת הסעודה היה כדי להשביע ולא היינו צריכים לקינוח סעודה ואח"כ אכלנו עוד דגים אחרים בחנם כי לא היינו צריכים להם רק ע"י קינוח סעודה אכלנום, וזהו שאמר את הקשואים פירוש שאכלנו הדגה מחמת הקשואים דהיינו קינוח סעודה ואח"כ באכילת בשר שרגילים אחר הדגים לא יכולנו לאכול מחמת רבוי השובע, והקנוח לא מהני ועכשיו מי יאכילנו בשר אפילובלא קינוח סעודה, וע"כ אמרו ונפשנו יבשה, פירוש התרגום תאבה, פירוש שאנו תאבים לאכול וא"צ לקינוח סעודה אלא, שאין כל לאכול, אפילו הבשר שבמצרים לא אכלנו אותו ואפילו קינוח לא היה מועיל מרוב השובע כנ"ל בזה. ואף שאין דרכי בחבור זה רק ביאור דברי רש"י מ"מ העתקתי פה מחלק דרש שלי לרוב פשיטותו ולתרץ הקושיות:

פסוק י

בוכה למשפחותיו כו' על עסקי משפחות של עריות. רבים מבקשים לתת טעם למה נעשה זה עכשיו דוקא ולא קודם. וי"מ שהמן היה מגלה ענין הזנות, כי מי שהיה ממזר נמצא חלק מן שלו, אצל אביו באמת ולא בחלק שסובר שהוא אביו. ולי נראה לדקדק עוד מ"ש וישמע משה את העם בוכה למשפחותיו למה תלה הדבר תחילה בשמיעת משה אלא היה לו לומר ויבכו העם למשפחותיו וישמע משה. ונראה לתרץ דמצינו בגמרא חולין (דף ק"ט:) ובפיוט שכל מה שאסר לנו הקב"ה יש לנו מן האיסור היתר כגון נגד אשת איש יפת תואר נגד דם נדה דם בתולים נגד בשר בחלב כחל, ושמעתי מפי חותני הגאון מהר"ר יואל ז"ל (בעל הב"ח) דהיינו להשקיט יצרו של אדם שלא יתאוה לטעום טעם שיש באיסור, ע"כ הורה לו הקב"ה מין מאותו איסור בהיתר ולא יתאוה

עוד לאיסור ובזה נראה שראו העם שנתן הקב"ה במן כל הטעמים שהם מתאוים כדי להשקיט דעתם בכל גווני והנה הם היו מתאוים לטעום טעם ביאת עריות ולא שקטה נפשם בביאות היתר, וע"כ אמרו דרך רמז מי יאכילנו בשר, הך. אכילה לשון ביאה כמו אכלה ומחתה פיה, ותאותם היה לבשר כלומר משפחתם שהם בשרם, וסמך הכתוב לזה ענין המן שהיה בו כל הטעמים כך, היו מתאוים לידע טעם ביאות האסורות, ואמרוהו דרך רמז מי יאכילנו בשר, ואמר הכתוב דבר זה שכוונתם היה שיהה כמו במן לידע כל הטעמים, וע"כ אמר איש לפתח אהלו דהיינו שראה זה את זה והתאוו זה לזה ובכו. ע"כ אמר הכתוב ויחר אף ה' מאד, שהבין מאמרם מי יאכילנו בשר, אבל משה לא הבין בזה אלא כפשוטו רק אחר שראה שבכו איש לפתח אהלו הרגיש שהתאוו זה לזה ע"כ אמר ובעיני משה רע, פירוש שלא הבין מחשבתם רק אחר שראה בעיניו שבוכים בפתחי אהליהם דוקא, כנ"ל נכון:

פסוק טו

ואם ככה את עשה לי תשש כחו של משה כו'. מקשים הא קאי על הקב"ה, ויש מתרצים דהיה לו למשה לומר אתה אלא שלא היה בו כח לומר אלא את, וזה שיבוש. ויש לפרש דאת אינו דבוק אל ככה וראייה דיש פסיק בין ככה לאת, וא"כ ה"ק ואם ככה כאשר אתה מראה לי אז את עושה לי, פירוש שאני אהיה כנקבה ועלי יאמר לשון את שאהיה כנקבה. והנכון נראה דהא אין בהקב"ה מצד עצמו ח"ו לומר שיש שינוי בכחו אלא לענין השפעה שמשפיע לתת טובה לבני אדם, וזה תלוי בהמקבלים דהיינו אם הם צדיקים אז הם מוסיפים כח וגבורה לענין, שהקב"ה יוכל להשפיע ואין לו מעצור מצד מדת הדין, משא"כ כשאינם זוכים אז מחלישים כח ההשפעה של רחמים מצד מדת הדין, וא"כ שכח ההשפעה מלמעלה תלויה בכח המקבלים, ע"כ אמר כאן שתש כחו של משה, ובזה נחלש ג"כ הכח של מעלה ולא יוכל להשפיע למטה כביכול שתש כח של מעלה מחמת כח של משה מלמטה שניתש וזה תלוי בזה. כן הוא נכון:

ואל אראה ברעתי, ברעתם היה לו לכתוב אלא שכינה הכתוב וזה אחד מתקוני סופרים כו'. איני יודע למה לא נכתב ברעתם מה ריעותא יש בזה הלא גם אסתר אמרה כזה וראיתי באבדן מולדתי. ובאמת יש כאן נעלם מעין כל דברי המפרשים רש"י באיוב (ל"ב) וז"ל וירשיעו את איוב, זה אחד מן המקראות שתקנו סופרים את לשון הכתוב וירשיעו את המקום בשתיקתם היה לו לכתוב אלא שכינה הכתוב, וכן ואל אראה ברעתי ברעתך היה לו לכתוב אלא שכינה הכתוב כו' עכ"ל, הרי לפניך שכאן יש ט"ס הך ברעתם אלא צ"ל ברעתך דהיינו שרעה בעיני הקב"ה באבדן של ישראל ח"ו:

פסוק יז

וירדתי, זו אחת מעשר ירידות דקשה ל"ל וירדתי, אל הכוונה דמצינו בחורבן ירושלים בסילוק שכינה דעשר עליות עלתה מלמטה למעלה, ממילא בתחילה כשירדה למטה היו עשר ירידות, וזו היא הכוונה של עשר ירידות עד שבאה למטה לכבודן של ישראל, כנ"ל:

פסוק כב

הצאן ובקר ישחט כו' הכל כמשמעו יש לתמוה, מ"ש שהיה ר"ע דורש משמע דעכ"פ היה לו איזה דרשה ולא כמשמעו, ותו דהיאך עלה על דעתו של משה לומר כן וכמו שהקשה ע"ז ר' שמעון. ונ"ל דגם ר"ע היה לו דרשה אלא שהדרשה היא פשוטו של מקרא והיינו בדרך זה, דבודאי אין לייחס שום חסרון יכולת ח"ו ביד הקב"ה, אלא יש דברים שהם תלויים בבריאה שברא הקב"ה בשעת בריאת עולם, ויש לפעמים שאינם בבריאה הראשונה אלא שצריך להם בריאה חדשה כמאמר הכתוב ואם בריאה יברא ה', וחשב משה שאין מספיק לשש מאות אלף ואכלו חודש, דבר זה לא יספיק מן הבהמות שכבר נבראו אם לא שתקח מן כל העולם בהמות שלהם ותביאם, לכאן אלא צריך בזה לבריאה חדשה והקב"ה לא יברא בריה חדשה בשביל אלו החוטאים המכוונים למרוד בהקב"ה. ע"ז השיב לו השי"ת היד ה' תקצר, פירוש גם מה שנברא כבר, הוא רב מאוד ודי להספיק להם, וכ"ז שפיר אומר היד ה' תקצר לא אמר תחסר אלא דמה שבא מיד ה' בבריאה ראשונה לא קצרה מהיות בה די להספיק לכל באי עולם שיאכלו ביחד בפעם אחת וזמן הרבה וא"צ לבריאה חדשה. ע"כ סיים ואמר עתה תראה היקרך דברי, פירוש עתה שאין אלא בריאה ראשונה תראה שיקרך דברי ויהיה די. ור' שמעון לא דרש כמותו כי אפילו לפי מה שפירשנו יש חטא ביד משה במחשבתו זאת שיש חסרון בבריאה שלא די להם בריאה ראשונה. כנ"ל נכון בזה בס"ד:

פסוק כו

והמה בכתובים כו' שבעים ושתים פתקין בס' ק"מ העתיק וז"ל, וא"ת למה הוצרך לע"ב פתקין לא היה ליטול רק י"ב ולכתוב על עשרה ששה זקנים ועל שתים חמשה זקנים וכל נשיא יקח פתק ומי שיעלה בידו פתק של חמשה לא יברור משבט שלו רק ה' זקנים. ושמא י"ל א"כ אותו שבט שיעלה בידו ה' יהיה גנאי לכל השבט אבל עכשיו לא נתבזה רק אותו זקן לחוד שנטל פתק חלק ע"כ ולי נראה לתרץ דכל מי שיש לו זכות בפתק שלו צריך שיהיה נכתב באותו פתק מהו הזכות, כגון לעיל בפרשת נשא לענין פדיון בן לוי כתוב בפירוש בפתק שלו בן לוי, וכן כאן שצריך שיהיה כתוב בפתק שלו הזכות דהיינו זקן, ואם לא יהיו רק י"ב פתקין יהיה כתוב בכתב ששה ותו לא, ואין מפורסם מהו ששה לאיזה ענין הוא. ועי"ל אילו היה כל נשיא נוטל פתק אין שייך לומר

על מי שנטל פתק של ה' לא חפץ המקום בך הא ודאי עכ"פ חפץ ה' בשבטו אלא שאין לו אלא ה' ועל אלו ה' חפץ המקום בהם, וזה נראה נכון:
עוד העתיק שם בספר הנ"ל, והקשה ה"ר יוסף כהן עדיין יש קנאה בדבר שמי שיכניס ידו תחילה מסברא יעלה בידו זקן שהוא הרוב ותירץ ה"ר שמשון בר, שמשון דכמו כן יוכלו לומר לאחרים מסברא שמן השבעים שנטלו תחילה יעלו לפחות לשנים מהם פתקי החלקים אלא שבחר בהם המקום, ומקשה בירושלמי שמ"מ יכולים לומר כיון שהאנשים היו רק ע"ב והפתקין היו ע"ב עכ"פ שיטלו ב' חלק וא"כ אין זה ראייה שלא חפץ בו המקום, ותירץ שם שהיו ע"ד פתקין ע"ב זקן וב' חלק עכ"ל. ועי"ל בפרשת נשא לענין פדיון בכור עם בן לוי:

פרק יב

פסוק א

האשה הכשית, מגיד שהכל מודים ביופיה כו' יש כאן בדברי רש"י אלו ומה שנזכר אח"כ בדבריו מקום שצריך ביאור, תחילה פירש שהכל מודים ביפיה ואח"כ פירש מפני עין הרע. ויש דוחקים לומר שמ"ש תחילה הוא ע"פ המדרש והשני לפי פשוטו, ואין זה נכון כלל. ותו במ"ש כושית גימטריא כו' מה לו לרש"י להביא גמטריאות שלא לצורך הפשט ותו דאח"כ מרשים רש"י על אודות האשה והוא בפסוק קודם הכושית. ותו דמרשים כי אשה כושית לקח ואח"כ חוזר ומרשים האשה הכושית ואח"כ מרשים שנית כי אשה כושית לקח ונראה לפרש תחילה ביאור דברי רש"י מה קשה לו בפסוק זה ואח"כ כוונת הכתוב תחילה מרשים רש"י האשה הכושית, דקשה ל"ל, ובפרט הה"א של האשה וה"א של הכושית, ומתרץ תחילה דה"א דהכושית דמשמע הידועה ובמה היא ידוע' ע"כ שהיו כל עולם מודים ביפיה כדרך שמודים בשחרות הכושי, ע"כ נכתב ה"א הידיעה בכושית, וכדי של"ת דילמא על הכושית לבד אמר ה"א הידיעה לומר שהכל היו מודים בשחרורית שלה, ע"כ אמר דכושית בגימטריא יפת מראה. אח"כ מקשה על הכתוב עצמו מה לי תועלת שהיתה יפת מראה מאי נ"מ מזה, לזה אמר על אודות האשה דמורה על ענין אישות דהופרשה ממנו אע"פ שהיתה יפה מאד, אח"כ מתרץ מ"ש כי אשה כושית דבא לשבחה גם במעשיה היה לה מעלה. אחר זה מתרץ ה"א דהאשה כי היכא דאשה כושית כתיב בלא ה"א ה"נ ל"ל ה"א דהאשה. ומתרץ דל"ת דהיה שונא אותה אע"פ שהיתה יפה מאד מכל מקום יש אדם שונא את אשתו אע"פ שהיא יפה כי היכי דאין טעם באהבה ה"נ בשנאה, לזה אמר האשה בה"א שהיתה ידועה שהיתה אהובה וקרו לה כושית מפני עין הרע כדרך שאדם קורא לבנו כושי מפני אהבה:

ונבאר כוונת הכתוב לפ"ז, דאיתא ס"פ בתרא דגיטין (דף צ') דפליגי ב"ש וב"ה ור"ע דב"ש ס"ל דלא יגרש אדם את אשתו אא"כ מצא בה דבר ערוה שנאמר ערות דבר, וב"ה ס"ל אפי' הקדיחה תבשילו, ורע"ק ס"ל אפי' מצא אחרת נאה הימנה, ואח"כ אמר בגמרא כי שנא שלח ר' יהודה אומר אם שנאת שלח. וע"כ בא הכתוב לשלול כאן כל דיני הגירושין שזכרנו, תחילה אמר שמא, כרע"ק שאם מצא אחרת נאה הימנה, לז"א כשם שהכל מודים בכושי כו', אח"כ אמר שמא כב"ש דאמר שימצא בה עבירה, לזה אמר כי אשה כושית כו' שהיתה צדקת אח"כ אמר שמא היה שונא וכדברי ר' יהודה לזה אמר שהיתה אהובה ושמורה מעין הרע, אח"כ אמר טעם מבחוץ דשמא פירש ממנה בשביל יופיה שלא ידבק בהנאה של עוה"ז ויגרר אחריה תמיד, לזה אמר כי אשה כושית לקח, פירוש מתחילה מאי קסבר שלקח אשה יפה ועתה מאי קסבר שגירשה נמצא שלא היה שום טעם בנירושין אלא שסובר שאיש קדוש כמו משה יפרוש מהאשה מצד הנבואה שבו לזה אמרו הלא גם בנו דבר ה':

פסוק ח

פה אל פה, אמרתי לו לפרוש מן האשה, הקשה רש"ל דבפרק ר' עקיבא שבת דף פ"ז), איתא דמה שעשה משה מדעתו פרוש מן האשה והסכים הקב"ה על ידו מנלן דכתיב אמור להם שובו לכם לאהליכם ואתה עמוד עמדי ואית דאמרי פה אל פה אדבר וא"כ קשה על רש"י דכייל שני הלימודים עשה מהם לימוד אחד וזה דלא כמאן. ונ"ל תרץ דרש"י הוקשה לו קושיית התוס' דלשם, דמנלן שהיתה הסכמה דילמא היה ציווי גמור, תירץ ר"ת שם מה שתירץ, ורש"י ניחא ליה בדרך זה, דבפסוק עצמו מוכח שהיה שם ציווי גם הסכמה דהיינו בפסוק פה אל פה אדבר, והיינו פשוטו של פסוק מורה תשובה שהיה שם ציווי על הפרישה, אלא דמנלן שהיתה שם הסכמה למשה. זה נוכל ללמוד מלשון פה אל פה דמשמע שפה של משה היה תחילה בזה ואח"כ הסכים הקב"ה אל אותו פה. והלשון ראשון שבגמרא למד מן פה אל פה שהיה ציווי של איסור, אלא דהסכמה למשה לא משמע ליה מכח לשון פה אל פה אלא יליף ליה מן ואתה פה עמוד עמדי, דקשה יתור לשון של ואתה אלא דה"ק דבר זה שאתה עשית מדעתך הנני מסכים ע"ז ע"כ עמוד עמדי. והלשון השני ס"ל דתרווייהו דהציווי וההסכמה ילפינן לה מפסוק פה אל פה כמו שאמרנו, ורש"י מפרש כלישנא קמא, וזה שכתב רש"י אח"כ כאן והיכן אמרתי לו כו', פירוש והיכן היתה הסכמה שלא לדעת משה וכמו שכתבתי לפני זה. ובזה מתורץ עוד למה לי ואתה פה עמוד עמדי שכבר נאמר פה אל פה, אלא ע"כ דחדא לאיסורא, והשני להורות שהיתה דרך הסכמה, וא"ל א"כ, ל"ל פה אל פה דהא צריך לה

להוכיח למרים ואהרן שבדין פירש מן האשה, כי הם לא ידעו פירוש מאמר ואתה פה עמוד עמדי דקאי על ענין זה עד שגילה הקב"ה עכשיו להם כ"ז נראה נכון מאוד בס"ד:

פרק יג

פסוק כ

היש בה עץ, אם יש בהם אדם כשר. כדי להבין דעת רש"י נקדים מה שאנו מוכרחים דרך כלל בענין זה שיש באמת תמון מה היה חטא המרגלים בזה שקוראם מוציאי דבה הלא כל הדברים אשר אמרו היה אמת, ואם מפני שאמרו לא נוכל לעלות זה לא היה בכלל דבת הארץ אלא הדיבור היה חטא. וכבר האריך הרמב"ן בזה. ונלע"ד דיש לעיין בדברי משה שאמר וראיתם את הארץ כו' דהיינו שאלה נוספת ואח"כ אמר היש בה עץ בלא וי"ו והול"ל ואם יש בה עץ, וע"ק מ"ט הפסיק לומר הבמחנים כו' בין הטובה היא כו' ובין היש בה עץ הי"ל להסמיך שאלת העצים אחר הטובה היא. ונראה דהך היש בה עץ לא נאמר שאלה נוספת על מ"ש תחלה אלא היא השאלה לחוד וה"ק צאו וראו אחר הארץ והעם כמו שזכרנו, ולא תחשבו שיש עיקר ותכלית שלי בדברים אלו דהיינו אם יהיה בהם ריעותא אלא הכל תלוי בדיבה על הארץ, דהיינו אם ישנו לאדם כשר אז הוא יגין, והם לא השיבו ע"ז העיקר דאם יש בה עץ אלא על הראשונות שהם משום פיוס דעתם לחוד ולא זו בלבד אלא שאמרו ארץ אוכלת יושביה דהיינו שהארץ אוכלת את היושביה בה, דהצדיקים הם מיישבים את הארץ וארץ זו מכלה את הצדיקים, ובזה באה עליהם העונש על הוצאת דבה על הארץ זהו הנ"ל בס"ד ענין נאה בדבר זה:

בכורי ענבים, ימים שהענבים מתבשלים בבכור צ"ע מה הוסיף רש"י יותר ממה שנכתב בפסוק בפירוש, וע"ק מה הוא שהוסיף רש"י תיבת ימים ומרשים רק בכורי ענבים, וע"ק שאמר ומן התאנים ומן הרמונים הא לא נזכר בפסוק רק בכורי ענבים תאנה ורמון מאן דכר שמייהו. וע"ק ויכרתו ל"ל. ונלע"ד דרך נכון היטב בזה, דיש לספק בדברי משה שאמר ולקחתם מפרי הארץ מה דעתו בכך, אם פירושו פרי שנתלש כבר מן הארץ, או אפילו מה שעדיין בארץ אלא שצריך עדיין לארץ דקי"ל בפ' השולח (דף ל"ט) ובהרבה דוכתי כל מה שצריך לארץ כארץ דמי וע"ז אמר והימים ימי בכורי ענבים, פירוש שהיו שם ענבים נטועים בארץ ומתבשלים באותו זמן אלא שלא נגמר עדיין והיו צריכים לארץ, וע"כ אמר מפרי הארץ כלומר אע"פ שהוא פרי מ"מ צריכין עדיין לארץ וזהו בענבים שהיו באותן הימים שהיו עדיין בארץ, אלא שצריכין לארץ, וע"כ היו מסופקים בפירוש דברי משה מפרי הארץ, אם פירושו כבר נתלש מן הארץ ממילא לאו היינו ענבים, או מה שעדיין בארץ קאמר והיינו ענבים כי באותן הימים היו הענבים כן וא"כ איננו מבקש

רק ענבים, וע"כ כתב רש"י ימים שהענבים מתבשלים והולכים וצריכין עדיין לגמור הבישול ולא אמר שנתבשלו דהיינו כבר מבושלים וא"כ א"צ לארץ והוי כאילו כבר נתלשו וכשאר פירות תלושים, ולא הוה מקום לשום ספק, אלא כמו שאמרנו שהיו עדיין מתבשלים וצריכין לארץ וע"כ יש ספק איזה פרי אמר אם מה שכבר נתלש דהיינו תאנה ורמון או מפרי שצריך עדיין לארץ והיינועבים, ולקחו שניהם, ע"כ אמר ויכרתו משם זמורה, פירוש דצריך כריתה כי עדיין בארץ המה באותן הימים, ומן התאנים ורמונים, שנתלשו כבר לקחו ג"כ דשמא פירוש השני הוא אמת, ודברי רש"י נכונים דל"ת בכורי ענבים היינו שכבר נתבכרו הענבים וא"כ הוויין בשאר פירות, ויהיה קשה למה לקחו ענבים וגם שאר פירות, אלא הפירוש הוא שהיו עדיין מתבשלים וצריכין לקרקע ולפיכך הוסיף רש"י מלת ימים ללמדנו דל"ת שהיו באמת בכורים שכבר נתלשו, אלא באותן הימים ראויין הענבים להתבשל מידי יום ביום יותר וע"כ נסתפקו, כנ"ל נכון בס"ד, ודבר זה כפתור ופרח להבין אמרי קודש דרש"י:

פסוק ל

ויהס כלב, השתיק את כולם צ"ע לסדר דברי רש"י בכאן ונראה לתרץ דתחלה היתה צעקת כולה וצריך להשתיקם והשתיק את כולם במ"ש וכי זו בלבד וכו', וגמר דבריו באמירת עלה נעלה ועי"ז שתקו העם, אבל המרגלים לא שתקו וצעקו עדיין ואמר לשון המשתיק אגודת אנשים דקורין שי"ט, וזה לא הועיל, להשתיק אותם אלא והאנשים אשר עלו עמו אמרו כו' דהיינו שעמדו במרדם, נמצא סדר לשון רש"י שפיר, דתחלה כתב השתיק את כולם ואמר בלשון שי"ט אלא במה שצעק וכי זו בלבד שתקו ואח"כ רצה להשתיק גם המרגלים אמר לשון שי"ט ולא הועיל וא"ל מנלן לומר כן י"ל דדייק לה מדכתיב ויהס כלב את העם אל משה דהול"ל את העם לחוד והכל בכלל אלא דתרי הוי אחד אל משה והועיל מכלל דאיכא אחריתי דלא עלתה לו והיינו והאנשים אשר עלו כו', כנ"ל נכון בס"ד:

פסוק לב

אוכלת יושביה, בכל מקום שעברנו כו' והקב"ה עשה כו'. מקשים דלמא שקורי משקרי. ולק"מ דא"כ לא היו ישראל מאמינים להם כיון שיהושע וכלב הכחישום וקי"ל תרי דמי למאה, לענין עדות אע"כ שיהושע וכלב ג"כ הודו, לזה אמר שהקב"ה עשה זה לטובה כמו שסיים רש"י:

פסוק לג

וכן היינו בעיניהם, שמענו אומרים נמלים יש בכרמים כאנשים ובגמ' סוטה (דף ל"ה) אמר איפכא דדמו לקמצי וע"כ שרש"י היה לו גירסא אחרת או שמצא כן באיזה מדרש.

והנלע"ד לפרש דברי רש"י בדרך נכון, דקשה יתור בפסוק וכן היינו בעיניהם דהך היינו מיותר דדי לומר וכן בעיניהם אלא ע"כ דכן הוא שהיינו בעינינו כחגבים דהיינו שיודעים אנחנו אשר אנחנו אנשים אלא שאנו השווינו עצמנו כאילו איננו אנשים אלא חגבים משא"כ, בני א"י שראו את המרגלים לא ידעו כלל שאלו אנשים אלא נמלים. וע"כ אמר וכן היינו באמת בעיניהם שלא החזיקו אותנו לאנשים אלא נמלים ואמרו שיש שם בכרמים נמלים דומים לאנשים ע"כ לומר לפ"ז נמלים דאילו חגבים דרכם לפרוח על האילנות למעלה במקום שיש להם מה לאכול ולא לילך על הקרקע שאין שם מה לאכול וכיון שראו אותנו הולכים על הארץ א"א לומר שהם חגבים אע"כ נמלים קאמרי שדרכם לילך על הארץ. וא"כ הכל ניחא דהאי וכן לא קאי אלא על מה שאנחנו השווינו עצמנו לאינם אנשים וכן היינו באמת בעיניהם שחשבו שאנחנו איננו אנשים אלא נמלים. ודבר זה נכון מאד בס"ד לפי גירסת רש"י בכאן:

פרק יד

פסוק יב

ואורישנו כו וא"ת מה אעשה לשבועת האבות כו' קשה דבפרשת תשא אמר שם ואעשה אותך לגוי גדול ולא פירש רש"י כמ"ש כאן ונראה לתרץ דשם י"ל דהך ואעשך לגוי גדול היינו על מה שאמר ועתה הניחה לי דפירושו שלא יתפלל, ועוד סיים שם ואעשך לגוי גדול שעל ידי זה יניח משה מלהתפלל על ישראל אלא שצדקת משה גרמה שאפ"ה התפלל משא"כ כאן שצ"ל דהך ואעשך כו' מקושר למ"ש קודם לזה אכנו בדבר כו' כדי לתרץ שבועת אבות. אכתי קשה, כיון דאמר שם כסא של ג' רגלים כו' ה"נ יאמר לו כן. ואכתי יש להקשות מן פ' כי תשא דמביא רש"י שם שאמר משה להקב"ה אם כסא של ג' רגלים אינו יכול לעמוד כו' א"כ מה זכה שאמר כאן הקב"ה ואעשך לגוי גדול כיון שסתר משה זה בתפלת העגל מה נשתנה עכשיו שלא יאמר כן. וי"מ דמש"ה נקט רש"י שאתה מזרעם לומר שאם יבאו ממני יהיו ד' רגלים אני וג' אבות. ואין זה כלום דא"כ גם שם היה לומר כן. ואני אומר מי שהקשה קושיא זאת לא מחכמה שאל זאת דבפרשת כי תשא לא הוזכר שם אלא זכות אבות כמוזכר שם ברש"י שכתב ואם אינן נגאלין בזכותן מה אתה אומר ואעשך לגוי גדול אם כסא כו' אבל כאן לא מיירי מזכות אלא משבועת האבות כמ"ש רש"י וא"ת מה אעשה לשבועת האבות כו', לזה אמר שפיר ואעשך לגוי גדול שאתה מזרעם נמצא שהשבועה קיימת אפילו אם יהיו ח"ו כלים בדור ההוא והשבועה תתקיים בזרע משה, ואין שייך כלל כאן אם כסא של ג' רגלים כו' דזה שייך לענין זכות דוקא, ובאמת אילו הוזכר כאן זכות לא היה הקב"ה אומר ואכלם ואעשך לגוי גדול כו'.

ולעיל לא אמר משה אם כסא כו' אלא בתלוי בזכות, ולא תקשה גם לעיל מה יהיה בשבועת האבות דנתקיימה במשה שהוא מזרעם אלא שרש"י לא הוצרך להזכירו שם דכאן הוכרח לפרש שהפסוק עצמו מלמד דבר זה מדתלה אותם זה בזה משא"כ לעיל כמו שזכרנו וזה ברור לכל מבין:

פסוק יח

ה' ארך אפים כו' א"ל לצדיקים. קשה דהא ודאי מכח סברא יש לפרש כן ומה שאל משה, וע"ק מ"ש משה רשעים יאבדו, אבידה מאן דכר שמיה כאן אלא הי"ל למה.נראה שהוא ע"פ מה דאיתא בפ' הפרה (דף נ:) אר"ש בר נחמני מאי דכתיב ארך אפים ולא כתיב ארך אף (דמשמע מאריך רוגז וממתין מליפרע. ואפים משמע שני רצונים אחד של טובה ואחד של רעה) אלא לצדיקים ולרשעים, פירוש לצדיקים אין שכר טוב לאלתר, ולרשעים אין משלם עבירתם לאלתר. וכתבו התוספות בעושין פסין (דף כ"ב) משמע לרשעים להאבידם מן העולם להבא, ובחלק (דף קי"א) משמע לטובה וי"ל כשאין סופן לעשות תשובה הוא לרעה אבל בסופן לעשות תשובה הוא לטובה ועפ"ז יש לפרש דמשה אמר תחלה לצדיקים, כלומר שני רצונים יהוו לצדיקים דאפילו אם יש שני עניני אף על הצדיק אתה מאריך מלהפרע א"ל הקב"ה לא כן אלא הפירוש הוא דחד אף לרשעים. הדר אמר משה רשעים יאבדו דהיינו שברשע עצמו יש שני ארך אף דהיינו אחד לטובה ואחד לרעה דהיינו להאבידו מן העולם כדברי התוספות ולא יהיה לרשעים אותו שהוא לטובה. השיב לו הקב"ה סופך להצטרך שיהיה לטובה, וסיים ונקה לשבים לא ינקה לשאינן שבים בזה רמז לו התירוץ שכתבו התוס' לחלק גם ברשעים לטובה דהיינו בסופן לעשות תשובה אז הוא לטובה. וזה דבר נכון מאד לפענ"ד:

פסוק לב

ופגריכם אתם, כתרגומו. נראה, דקשה דאמר יפלו דכיון שהוא אומר אתם מדבר בנוכח והי"ל לומר תפלו, ע"כ אמר כתרגומו דהיינו דילכון, וע"כ אמר שפיר יפלו דקאי על נסתר דהיינו פגרים שלכם ואתם במקום שלכם, וא"כ קשה לשון אתם למה נאמר כאן, וע"ז תירץ דקאמר בתחלה על הבנים שיכנסו וצריך לסיים ולומר אבל אתם תמותו, וא"כ ה"ק קרא אל תמותו ואז פגרים שלכם יפלו במדבר:

פרק טו

פסוק ג

ועשיתם אשה, אין זה ציווי כו' קשה פשיטא שאין זה ציווי דהא מפרש אח"כ לפלא נדר, ותו במ"ש לפלא נדר או נדבה מה חידש רש"י בזה על הפסוק, ותו למה היפך רש"י לפרש ריח ניחוח קודם לפלא נדר, ותו במ"ש והקריב המקריב תקריבו נסכים כו' מה

תיקן רש"י בהאי תקריבו ונראה דהיה מקום לטעות בדרך אחר דאדרבה העולה והזבח הם ציווי והנדר הוא מרצון טוב לעשות ריח ניחוח לה'. והיינו אם הוא בנדבה של כל השנה. הן בנדבה של מועדיכם הוא נודר לעשות ריח ניחוח, וא"כ לא הוה לפלא נדר דבוק עם או בנדבה שאחריו דרך או זה או זה, אלא לפלא, נדר קאי אתרווייהו דהיינו הן בנדבה שמביא בחול הן בנדבה שמביא ביו"ט הוא נודר לעשות ריח ניחוח, ויש סיוע לזה מדאמר בנדבה בבי"ת. ע"כ אני אומר לך מהו הריח הניחוח והקריב המקריב, הנסכים זהו הנדר לעשות ריח ניחוח, ממילא לא הוויין הנסכים חוב רק לקיים נדרו לעשות ריח ניחוח ואי לא נדר כן ל"צ נסכים כלל, קמ"ל דכ"ז אינו אלא ועשיתם אשה הוא דבוק עם לפלא נדר, ותלת מילי נינהו ועשיתם כשתרצו לעשות קרבן אשה, הן לפלא נדר הן לנדבה, ולא תדקדק הך בי"ת של בנדבה אלא כמו אם נכתב נדבה והיא חלוקה שנית, או יש חלוקה שלישית שאינו לא נדר ולא נדבה אלא חוב שחייבתי במקום אחר במועדיכם. וא"כ דהך נדר הוה כפשוטו שנודר להביא קרבן לא כמו שהיית סובר דקאי על לעשות ריח ניחוח, צ"ל, דהך לעשות קאי על אשה והנחת רוח הוא אינו, לשון נדר, אלא לשון הקב"ה שאומר לנו שהוא נחת רוח לפני ממילא כל מה שעד הנה הוא דרך רצון ומכאן ואילך מתחיל החוב דהיינו והקריב המקריב חייב להקריב נסכים, וע"כ הוויין דברי רש"י מסודר יפה וכל דעתו שתחילה הוה הכל רשות והך ריח ניחוח אינו לשון נדר ואינו דבוק עם לפלא נדר, וע"כ הקדימו רש"י וכתב נדר או נדבה ואל תטעה מחמת הבי"ת של בנדבה אלא ג' חלוקות הן, א' רשות דרך נדר, או רשות נדבה, או חוב שיש במועד, בכל הנך ג' חייב להקריב נסכים, וזהו שהוסיף רש"י תקריבו נסכים, להורות שזהו חוב וגם בו יש חיוב. נסכים. זה הנ"ל נכון מאד בס"ד וראוי להעלות על שלחן רבנן:

פסוק לב

ויהיו בני ישראל וגו' בגנותן של ישראל קשה דדברים אלו סותרים מה שאמרו פרק כל כתבי (דף קי"ח:) אלמלי שמרו ישראל שבת ראשונה לא היתה אומה ולשון שולטת בהם שנא' ביום השביעי יצאו מן העם ללקוט וגו' וסמיך ליה ויבא עמלק וכאן אמר ששמרו שבת ראשונה וכתב הרא"ם שיש כאן אגדות חלוקות, ולא תיקן בזה, דהא פסוק סותר הוא שלא שמרו שבת ראשונה, ויש מחלקין בשמירה דלא שמרו רק במאי ביה מיתה כי הכא, אבל לא שמרו במאי דלית ביה מיתה. ואין זה נכון דבשניהם נאמר לשון שמרו. ונראה לתרץ ע"פ מה דכתבו התוס' בפ' יש נוחלין (דף קי"ט) דמעשה המקושש היה בתחלת ארבעים מיד אחר מעשה מרגלים דאמרו במדרש דלשם שמים נתכוון שהיו אומרים ישראל כיון שנגזר עליהם שלא יכנסו לארץ ממעשה מרגלים שוב אין מחוייבים

במצות עמד וחילל שבת כדי שיהרג ויראו אחרים עכ"ל. ועפ"ז ניחא כאן דקשה ל"ל ויהיו בני ישראל במדבר, אלא דה"ק אחר מעשה מרגלים נעשו ישראל הפקר כמדבר דבכמה דוכתי דרשינן מדבר דמורה על הפקר, וה"נ נהגו הפקר במצות ובא זה וחילל שבת כמו שאמרנו. נמצא דחילולהשבת היה בו צורך לבטל ההפקר, וע"כ אמר שלא היה שם בשבת ראשונה חילול שבת הצורך לבטל ההפקר כזה כי היה קודם מרגלים, עד שבא שבת שניה והיה בו הפקר ע"כ בא זה וחיללה נמצא שאין זה ענין להההוא דפ' כל כתבי דשם מיירי משמירת דין של שבת ובזה היו נכשלים שיצאו ללקט, אבל כאן מיירי דבשבת שניה היו מוכרחים לחלל שבת לשם שמים משא"כ בשבת ראשונה. נמצא שבמה דנזכר כאן גנותן של ישראל לא מצד שאחד חילל שבת אלא שהיו נוהגין הפקר בכל המצות. ודבר זה נכון הוא מאד בס"ד:

פרק טז

פסוק א

ויקח קרח, פרשה זו יפה נדרשת. לכאורה קשה שיש איסור בלשון זה שהרי ארז"ל שאסור לומר הלכה זו נאה הלכה זו אינה נאה, דא"ל דדוקא תרווייהו יש איסור לומר, ז"א דהא הלכה זו אינה נאה לחוד יש איסור, אלא ע"כ דה"ק כשם שאסור לומר הלכה זו אינה נאה כך אסור לומר הלכה זו נאה, דמתוך זה משמע שהלכות אחרות אינם נאים ח"ו וא"כ למה אמר רש"י פרשה זו כו' וי"ל דגם כאן יש מיעוט דבשאר מקומות יש ב' דרכים האחד לפי פשוטו והשני לפי המדרש אבל כאן אין כאן אלא דרך אחד דהמדרש הוא פשוטו שאין כאן פשוטו רק המדרש הוא יפה נדרש אפי' לפי פשוטו, דאין שום פירוש על ויקח מה לקח לפי פשוטו:

ויקח קרח, לקח את עצמו לצד אחר הרמב"ן הקשה ע"ז ופירש שלבו לקחו ולא שהוא לקח את עצמו לצד אחר.. ונראה דגם רש"י נתכוון לזה דיש כאן מקרא קצר וכאילו כתיב ויקח לב קרח כמו שמצינו בדוד ויך לב דוד אותו ה"נ קאמר שלבו לקח אותו. והענין הזה הוא שיש עושה עבירה שנזדמנה לו פתאום ודאי אין עונשו רב כ"כ כמו אותו שמכין עצמו תחלה לכך. וזהו שאמרו הממרק עצמו לדבר עבירה וכן דברי הכתוב (הושע ו') כי זמה עשו דהיינו שעבירות שלהם אינן בפתאום אלא חשבו עליה תחלה במזמתם וכן מאמר הכתוב (ירמי' יא) עשותה המזמתה, ומש"ה אמר כאן שלבו של קרח לקח את עצמו של קרח להיות נחלק מן העדה שחשב תחבולות והכנה לזה לא בפתאום, וע"ז מביא התרגום שאמר ואתפליג ולא אמר ואפליג, אלא ואתפליג דהיינו ע"י אחר והוא כמו שאמרנו שעצמו של קרח חלק מצד לבו ומחשבתו שהסיתו לזה ובהכנה עשה כן:

בני ראובן, דתן ואבירם ואון בן פלת. תיקן בזה דל"ת דהך בני ראובן הוה כמו בן לוי דפירושו בן ממש לא ע"ש השבט וא"כ צ"ל דקאי על אליאב וה"ק שאליאב אבי דתן ואבירם ופלת אבי און היו בני ראובן ממש, וזה אינו דלא, הוזכרו כלל בבני ראובן, אלא קאי על דתן ואבירם ועל און עצמם וא"כ הך בני ראובן אינו ממש אלא לשבט ראובן כנ"ל:

פסוק ג

רב לכם, הרבה יותר מדאי כו'. דל"ת שהרבה לקחו ואינו יותר מדאי אין נופל עליו אח"כ כי כל העדה כו' על מה הוא נותן טעם, אלא ע"כ שיותר מדאי ואינו מציווי הש"י אלא לעצמכם לקחתם בלי הסכמת הש"י:

פסוק ה

בקר ויודע ה' את אשר לו, לעבודת לויה. רש"י מביא אחר זה שדברים אלו מפירוש תנחומא והתרגום מוכיח וצריך ביאור מה מכוון בזה. ונראה דבא ללמד דל"ת דהאי והקריב אליו הוא, קאי על אחד מהנבחרים וג' הם, א' אשר לו, ב' ואת הקדוש, ג' והקריב אליו פירוש אותו שהוא קרוב להש"י על אלו אמר אשר יבחר בו יקריב. אליו לשרתו ופירוש זה אינו, דאין אלא ב' חלוקות דהיינו את אשר לו לעבודת לויה והקדוש הוא לכהן שנאמר בו וקדשתו, אבל הך והקריב אליו אין לו פירוש על מי קאי, ע"כ פירש"י דאין כאן אלא ב' חלוקות דהיינו לויה וכהונה והך והקריב אליו הוא קאי על אלו ב' הנזכרים כבר, וע"כ פירש"י והקריב אותם כלומר שאינו כת חדש אלא קאי אנזרים קודם לו, ואמר הכתוב ששני כתות אלו יהיו קרובים להקב"ה ואותן הנזכרים יקריב אליו לעבודתו, וזהו מוכח מן התרגום דאמר ויקרב לקדמוהי לשון עתיד כלומר יהיה קרוב לו ויעשה עבודתו וזהו יקריב השני, אבל אם היו ג' כתות הי"ל לומר וית דקריב לקדמוהי אלא דהפירוש כמו שזכרנו וע"כ אמר תחלה שיקרבו הקב"ה ואחר שיבחר בו יקריב דהיינו שישמש בכהונה לפניו והרא"ם פירש בדרך אחר, ולענ"ד נכון כמו שכתבתי:

פסוק כב

האיש אחד כו' יפה אמרתם. הלשון משמע שהודה הקב"ה להם ובודאי קשה שאין זה שייך בהקב"ה לומר עליו, שינוי דעת מכח מאמר בן אדם, וברמב"ן מביא דעת רבינו חננאל לתרץ זה והוא כתב בענין אחר. והנלע"ד להקדים פירוש מאמר כל המחלל ש"ש בסתר נפרעין ממנו בגלוי אחד שוגג ואחד מזיד בחילול השם, דקשה למה יהיו שוים שוגג ומזיד וכי דינא הכי. ונראה דהענין הוא כי כל העושה בסתר אם יענישו הקב"ה ע"ז יהיה חילול השם ח"ו כי אין הכל יודעים מזה ויאמרוח"ו שזה נענש על, לא חטא, ע"כ הקב"ה מזמין לו שיעשה חטא בגלוי ויאמרו הכל משפטי ה' אמת, וזהו ע"ד והאלהים אנה לידו, ואותו חטא השני הוא מוכרח לו מכח שלא יהיה חילול השם ונטלה ממנו

הבחירה, ויש ע"ז דרושים רבים אלא שאין כאן מקומם. וע"כ אמר שהמחלל ש"ש בסתר נפרעים ממנו בגלוי, פירוש שיעשה חילול השם שני בגלוי. אחד שיעשה חילול השם בשוגג ואחד שיעשנו במזיד מ"מ הוא מוכרח לעשותו כמו שאמרנו עפ"ז מתורץ, שבאמת היו כלל ישראל חייבים אז כמ"ש ויקהל עליהם קרח שפירש"י שפיתה אותם כל הלילה ונתפתו והיו. חייבים על המחשבה כי החולק על רבו כחולק על השכינה כמ"ש הרמב"ן וז"ל, והנה נתחייבו כל העדה כליה שהיו מהרהרים אחר רבם כמהרהרים אחר השכינה עכ"ל וג"ז אמרו משה ואהרן שאיש אחד יחטא ר"ל שבסתר יחטא ואין גלוי אלא לו ועל כל העדה תקצוף, ר"ל שהעונש יהיה לעיני כל העדה ויהיה ח"ו חילול השם, השיבו הש"י יפה אמרתם ולא יהיה חילול כי אני יודע החטא שבסתר ומודיע לכל מי חטא דהיינו שאזמין לו עבירה שנייה, כמו שהיה באמת שישראל עשו בגלוי דהיינו וילונו על משה לאמר אתם המיתם את עם ה' אז אמר הקב"ה ואכלה אותם כרגע כי כבר נתגלה עונם. כנ"ל נכון בס"ד:

פסוק לד

נסו לקולם בשביל קול היוצא מן הארץ. פירש הרא"ם שהוא הקול היוצא מתוך הבקיעה כדמות שמבהיל את האדם לברוח:

פרק יז

פסוק ב

כי קדשו, שהרי עשאום כלי שרת. משמע דקדושת הגוף יש בהם, וקשה דהא הקדישום להקטיר בה קטורת זר והו"ל כמקדיש בעלי מומין למזבח דהוה קדושת דמים כמ"ש הרמב"ם פ"ק דאיסורי מזבח דהו"ל קדושת דמים, וצ"ל כאן דעשאום לכלי שרת לעולם, ויביא בהם קטורת כשר, וכבר הקשיתי על מ"ש הש"ע בוי"ד, סי' רע"ו דהמקדיש בעלי מומין למזבח דאין קדושה חל עליו, והוא נגד האמת כמו שזכרתי דקדושת דמים יש עליו. וקשה לי עוד דכאן דהוה כלי שרת היאך אמר הקב"ה לעשות מהן צפוי למזבח דהא הוה תשמיש גוף הקטורת ועדוף מצפוי מזבח ומעלין בקודש ואין מורידין, וי"ל דדוקא לתשמיש אחר אסור, משא"כ כאן דלא נעשה תשמיש כלל אלא לזכרון:

פסוק יג

ויעמד בין המתים כו' אמר הקב"ה תראו שעוצר המגפה. פירוש דבר זה שהקטורת הוא לפי הראוי של המקבל הן לשכר הן לעונש, ובהכנה תליא מילתא אם מכוין לטובה לריח ניחוח לה' ואין שם עבירה אז יוסיף ברכת ה' תעשיר כמו שאמרו מעשה הקטורת מעשרת הכהן, ואם ח"ו להיפך היה ג"כ להיפך, ומש"ה בנדב ואביהוא, שהיה שם עבירה היה הקטורת להפסד ונראה שזהו פירוש מ"ש רש"י לעיל שמשה אמר שסם המות

נתון בקטורת שנשרפו בו נדב ואביהוא, שאין פירושו ח"ו שניתן בו איזה ענין שממית, חלילה למשה לאמר כן דא"כ לא היה הוכחה לבטל דעת קרח ועדתו, אלא הענין הוא כמו שזכרתי והסם המות שנתון בקטורת היינו שהתפלל משה שלא יגין איזה זכות להחולקים עליו לבטל עונש המגיע מקטורת לעוברי עבירה אלא יעשה את שלו כמו שהיה בנדב ואביהוא וזה מבואר בתפלת משה שאמר אל תפן אל מנחתם כמו שכתבתי לעיל, וזה נכון בס"ד:

פרק יח

פסוק ח

ואני הנה נתתי לך בשמחה. נראה דק"ל למה נכתבו כאן דיני כהן מה יקח הלא כתובים הם במקומם מה ששייך לכהן אלא שכאן מוסיף לומר שבדרך שמחה הקב"ה נותן להם. ודקדק רש"י לומר לשון שמחה הוא זה, ללמדנו, דלא בכ"מ הוה הנה לשון שמחה, אלא שיש אפשר לפרש הנה לשון שמחה כיון דמצינו פעם אחת הנה הוא יוצא לקראתך כו' א"כ גם כאן נוכל לפרש כן כדי לתרץ הקושיא למה נכתב כפל, ובזה מתורץ מה שמקשים הא כאן כתיב לעיל מיניה. ואני הנה, לקחתי כו' התם מאי שמחה איכא, אלא דא"צ לפרש כל מקום שנאמר הנה אלא כאן וכן בשאר מקומות היכא דאנו מרויחים בזה:

פרק יט

פסוק ב

זאת חקת התורה. לפי שהשטן ואוה"ע מונין כו' בתולדות יצחק מביא רש"י ג"כ שיצה"ר אוה"ע מונין כגון אכילת חזיר ולבישת שעטנז, וא"כ למה לא הביאו כאן. ונ"ל דקשה לרש"י כאן למה הוצרכה התורה להזכיר כאן שזהו חוק ולמה לא זכר באכילת חזיר ובשעטנז ועל זאת חקת הפסח ל"ר דשם לא אמר התורה, אבל כאן קשה דל"ל חקת והתורה, בחד סגי, ותירץ דאע"פ שאוה"ע מונין בהרבה מצות שאין בהם טעם מ"מ כאן הם מונין יותר מבשאר, לפי שיש בה שתי תמיהות, האחת שאין בה טעם, הב' שיש בה דבריה סותרים זא"ז דמטהר טמאים ומטמא טהורים, וזהו כפל הלשון מה המצוה הזאת כלומר מה טיבה אם מטהר למה מטמא, וכן להיפך, ע"כ כתבה תורה כאן חוקת שיש כאן דין אחר משאר דברים שמונים, דבשאר יש עכ"פ רשות להרהר ולחשוב בו מחשבות כל מה שיכול כדי להשיב, משא"כ כאן בפרה אין לך רשות להרהר אחריה כדי להשיב אלא יאמר גזירה היא מן הקב"ה ותו לא. ואין להקשות מהא דאיתא במדרש רבות שכותי אחד שאל את ריב"ז דברים שאתם עושים נראין מעשה כשפים כו' והשיב לו לא נכנס בך רוח תזזית כו' שאני התם דהיה סבור שמעשה כשפים הוא השיב לו מן

רוח תזזית דלאו כישוף הוא, אבל השואל מה טעם או סותר זא"ז אין משיבין לו אלא גזירת מלך היא:

פרק כ

פסוק א

ותמת שם מרים, אף היא בנשיקה מתה. בפרק אלו מגלחין (דף כ"ח) ובספ"ק דב"ב גמרינן שם שם מיתת מרים ממיתת משה דכתיב ביה ע"פ ה' ומפני מה לא נאמר בה ע"פ ה' שגנאי הדבר לומר ויש בזה להקשות למה גמר מרים ממשה ולא מאהרן שג"כ נאמר ע"פ ה' באלה מסעי, ותו קשה ל"ל באהרן ע"פ ה' הא יש ג"ש דשם שם גבי דידיה ממשה כמו במרים, ותו קשה על הגמ' מה מקשה ומפני מה לא נאמר בה ע"פ ה' הא יש לנו ג"ש ע"ז, ואם יש בזה קושיא מה נעשה בכל הג"ש נקשה כן למה לא נאמר ההיא מילתא דילפת מג"ש בהדיא ונראה לתרץ כל זה, דמאהרן לחוד ליכא למילף דתקשה לך דילמא הא דאמר קרא ויעל אהרן הר ההר, ע"פ ה' וימת שם היינו העלייה שם ולא על מאי דאמר בתריה דאפשר דהמיתה לא היתה ע"פ ה', אלא מדמצינו במשה שמת ע"פ ה' ממילא גם גבי אהרן הוה הכי ולאו מג"ש אלא מדכתיב כאשר מת אהרן אחיך ממילא הויין המיתות שוות, ומש"ה ניחא דלא גמר מרים מאהרן כיון דאהרן גופיה לא מפורש אלא יליף ממשה א"כ נילף בקיצור ממשה, ומה דקשה ל"ל גבי אהרן ע"פ ה' נילף ליה ממשה מכח זה ר"ל דבא ללמד דגם העלייה היתה באהרן ע"פ ה' לקיים צווי הש"י וא"כ הך ע"פ ה' דגבי אהרן שייך לדקמיה דהיינו העלייה ושייך לדבתריה דהיינו המיתה, ומה שהקשינו מאי פריך ולמה לא נכתב ע"פ ה' גבי מרים מה חילוק יש בזה כיון שיש ג"ש. י"ל דכיון שאנו רואין ג' לימודים דהיינו באהרן ומרים ומשה ובשנים מהם נכתב בפירוש ע"פ ה' ובמרים נכתב ג"ש מה נשתנה גבי מרים דלא נכתב ג"כ כמו השנים, ומתרץ דודאי מצד הענין אין שינוי אלא שגנאי לומר כו':

פסוק ח

ואת בעירם, מכאן שחס הקב"ה על ממונם של ישראל. קשה הא אינהו אמרו אנחנו ובעירנו וא"כ גם מאמר הקב"ה ג"כ, לומר כך, דבשלמא במאמר ישראל י"ל דקאמרי ע"ד מה שאיתא במדרש על אדם ובהמה תושיע ה' דאם ישראל אינם כדאי ליתן גשם בשביל עצמם נותן להם בשביל בהמתם שמרחם עליהם, וע"כ אמרו אנחנו ובעירנו דרך את"ל שאנחנו איננו כדאי תתן בשביל בעירנו, אבל במאמר הקב"ה אם אמר והשקית את העדה די בכך וא"ל למה נקט רש"י ממונן של ישראל דמשמע אפי' באינו בעל חיים ומנליה זה דילמא דוקא על ב"ח חס הקב"ה משום צער ב"ח שהוא דאורייתא, כדאיתא

בפ' אלו מציאות (דף ל"א), י"ל דא"כ בעירם במ"ם ל"ל אלא בעיר הול"ל דאמרינן שם באלו מציאות דלענין צער ב"ח אין חילוק בין בהמת ישראל לבהמת עכו"ם, אלא דכאן אינו משום צער ב"ח אלא כיון שהוא ממון של ישראל. כנ"ל נכון:

פסוק י

המן הסלע הזה נוציא, לפי שלא היו מכירין אותו לפי פירש"י, המשך הענין הוא שהצווי היה ודברתם אל הסלע היינו הסלע שהיה מתגלגל עמהם כל ארבעים שנה בזכות מרים ואחר מותה נסתלק וישב בין הסלעים וראו שאין הסלע עמהם הלכו לבקשו בין הסלעים וראו ישראל שמבקשים אנה הוא ואמרו מה לכם מאיזה סלע תוציאו מים לנו ולמה אתם מבקשים. אמר להם משה אתם סרבנים וכי נוציא מים מסלע שלא נצטוינו עליו שנוציא ממנו מים עכשיו ואחר הבקשה מצאו סלע אחר וטעו לומר שזהו, שהיה עמהם במדבר ודברו אליו ולא הוציא כלום וסברו שהוא סלע שמגלגל עמהם אלא שצריכין להכותו ומ"ש הקב"ה ודברתם אליו היינו שתחילה יפתחו עמו בשלום כי מתחלת מ' הוציאו ממנו ע"י הכאה כמפורש בסוף בשלח דהיינו ליראה אותו שיתן מים ואחר זה יהיה מורא עליו ויוציא מים ע"י דבור, ואם לא יוציא אז יכוהו כמו בתחילה, וקודם ההכאה נזדמן להם סלע המתגלגל והכוהו והוציא טפין וחזרו והכוהו שנית והוציא מים הרבה, וזה מבואר בפסוק שאמר במטהו פעמים ויצאו מים רבים שאחר ההכאה השניה יצאו הרבה מכלל דבהכאה ראשונה ג"כ יצאו אלא שלא היו רבים וצריך ביאור במה שצוה השי"ת לדבר אל הסלע המתגלגל והוא כבר הלך משה בין הסלעים, ונראה לתרץ שהקב"ה ידע שכשילכו לשם ימצאו את הסלע המתגלגל, וכשאמר משה שמעו נא המורים כעס ובא לכלל טעות ודברו לסלע אחר עד שאח"כ נזדמן הסלע המתגלגל כי לא היה אפשר להוציא מים מסלע אחר כלל. והרא"ם הקשה דבפרשת שמות פירש"י שמכח כעס בא לכלל טעות בשמעו נא המורים שהכה את הסלע ולא הוציא מים ע"י דבור וכאן משמעות הטעות שדברו אל סלע אחר ולא ידענא קושיא בזה דאה"נ דשתי טעיות טעה מכח הכעס, אלא דעיקר קפידא על ההכאה דזהו כמו קרוב למזיד כיון שהקב"ה אמר בפירוש ודברתם אל הסלע והכאה מאן דכר שמה אלא כיון שראה שאין הדיבור מועיל היה לו להבין שזה סלע אחר הוא או לכל הפחות היה לו להמתין מה שיודיע אותו האל בזה:

פסוק יב

היו נכנסים לארץ. מקשים הא מלבד זה לא היו נכנסין כמ"ש עתה תראה כפירש"י בפרשת שמות ונראה לתרץ שאע"פ שנפסק עליו שלא יכנס לארץ מכח עבירה אחרת מ"מ כיון דנתחדש אח"כ שכל הדור לא יכנסו ראוי לבטל הפסק ההוא כדי שלא יאמרו

כו', וראיה לזה שהרי נתחייבו כלייה בעון מרגלים אלא שמשה המליץ עבורם ושמעו מצרים כו' ויהיה חילול השם בדבר ועי"ז נתבטלה הגזירה בעת ההיא, ה"נ כן בשביל שלא יאמרו עליהם, משא"כ ע"י חטא זה שהיה בפרסום בפני כל ישראל לא שייך הך יאמרו עליהם כי יכירו וידעו הכל דחטא זה גרם להם, וע"כ סמך רש"י לכאן והלא הצאן ובקר ישחט, קשה מזו אלא שכאן היה בפרסום:

לכן לא תביאו, בשבועה. קשה לו כפל לשון דפתח יען לא האמנתם כו' וא"כ ל"ל לומר לכן דחד פירושא הוא לתיבת לכן עם תיבת יען, ע"כ פירש דהאי לכן הוא לשון שבועה ומביא, ראיה שהוא כן מדכתיב לכן נשבעתי ממילא גם כאן הוא כן ומקשין כאן מאי ראיה אדרבה מדאמר שם בפירוש נשבעתי ש"מ דלכן לחוד לא הוי שבועה ונ"ל דלהכי סמך, רש"י לזה נשבע בקפיצה ללמדנו דהך קפיצה היא במה שלא אמר גם כאן נשבעתי אלא דחסר תיבת נשבעתי, וזהו קפיצה שלא רצה להאריך בלשון נשבעתי כדי למהר באמירת לא תביאו שלא יעמדו משה ואהרן להתפלל, כנ"ל:

פסוק טו

ולאבותינו, מכאן שהאבות מצטערים בקבר.. דא"ל שציערו אבותינו כשהיו בעוה"ז ואח"כ לנו בזמנינו דא"כ אפכא מיבעי ליה וירעו לאבותינו ולנו:

פסוק טז

וישמע קולנו, בברכה שברכנו אבינו דאל"כ קולנו ל"ל וצריך ביאור מה תועלת יש בהזכרה כאן במבוקש שלהם מאדום מה איכפת לאדום בברכה שלהם, ועוד יש לדקדק במה שהשיב אדום פן בחרב אצא לקראתך הלא לא בקשו ממנו דרך איום אלא רצון טוב חרב מאן דכר שמיה. ונראה דישראל רמזו לו דאם לא יתן להם רשות לעבור ילכו ביד חזקה, כי אע"פ שיש לך ברכה והידים ידי עשו הרי יש לנו ברכה דהקול קול יעקב, וכל זמן שיש קול יעקב אין הידים ידי עשו, השיב להם פן, בחרב אצא לקראתך דהיינו מעלה שלכם הוא באם יהיה מלחמה בינינו תהיה הצלחה לכם אבל אם אתם תבאו אלינו יש לי ברכה על חרבך תחיה שאני אצליח בזה, ע"כ אמר אצא לקראתך דהברכה שלכם היא כשאני מתחיל להלחם אבל לא אם אתם המתחילים וא"כ אצא אני תחילה ואתם תהיו מתחילים להלחם לגרשני ממקום שאשכון שם ואז אצליח אני בברכה שלי:

פסוק יז

נעברה נא בארצך אין לך כו' עשה לנו עזר מעט. צריך ביאור היאך תלה בקשה זו בהא דאמר שאין לך לעורר על הירושה, ונראה בדרך זה ע"ד המשנה פרק בתרא דכתובות (דף ק"ט) העורר על השדה וחתום עליה בעד אדמון אומר השני נוח לי והראשון קשה ממני, פירוש ראובן מערער על שדה שביד שמעון ואומר שלוי שמכרה לך גזלה ממני

והוא חתום על שטר המכירה שכתב לוי לשמעון כשמכרה לו אדמון אומר יכול הוא לומר מה שלא ערערתי בשעה שלקחת מלוי וחתמתי על השטר עד לפי שלוי אדם חזק וקשה להוציאה מידו ונוח לי שתהא בידך ואוציא ממך בדין וחכמים אומרים איבד את זכותו הואיל וחתם הודה שאין לו עסק בה. וכה"ג איתא בפרק חז"ה דאי דלה ליה צנא דפירי לאלתר הוה חזקה כיון שסייעו והנה ישראל לא בקשו בקיצור שיתן להם מלך אדום עזר מעט כי הוא יאמר להם היאך אעזור שהרי בדעתי לעורר על הנחלה ואם אעזור לכם אזי אבדתי את זכותי כדעת רבנן, ע"כ הקדימו שהרי לא יהיה לך ערעור על הנחלה שלנו א"כ עשה לנו עזר מעט הלא אין לך היזק מזה:

פרק כא

פסוק א

דרך האתרים, דרך הנגב שהלכו בה מרגלים. תיקן בזה מה שתלה המלחמה של עמלק בזה, ע"כ אמר שכ"ז שסבבו במדבר בתוך מ' שנים ולא הלכו הדרך השייך לא"י לא אכפת להם, אלא שאחר ארבעים שנה הלכו דרך המרגלים לא"י לפיכך וילחם. והד"א פירש דרך התייר הגדול דהיינו הארון כמ"ש בב"ר, ולפ"ז אמר הכתוב חוצפתו של עמלק שראה גדולתן של ישראל שהלך הארון לפניהם דרך ג' ימים ואפ"ה וילחם בישראל וכמו שעשה בשעת יציאת ישראל ממצרים כמו שפירש"י בפרשת בשלח משל לאמבטי רותחת, והרא"ם פירש פירוש אחר דחוק:

פסוק ט

נחש נחשת כו' לשון נופל על לשון. צריך ביאור מה מעלה יש בזו שלשון נופל על לשון. ונ"ל דיש לדקדק במ"ש הקב"ה עשה לך שרף מה פירושו, אם נחש שהוא שרף כמ"ש הנחשים השרפים ששורפים את האדם, זה לא שייך אלא בנחשים חיים שנושכים אבל אין שייך כאן בעשיית משה שבודאי לא יהיה חי ויוכל לשרוף אלא יעשה דוגמא בעלמא, ותו למה לא אמר עשה לך נחש, וזה היה קשה למשה ג"כ וחשב שזה כמו שמצינו בריש יחזקאל שנאמר שם נחושת קלל שפירש"י שם נחושת מזוקק וקלוי באש, וע"כ אמר הקב"ה שיעשה שרף כלומר נחושת שהוא שרוף באש והוא מזוקק באש, ע"כ אמר ויעש משה נחש נחושת דהיינו נחושת מזוקק מתוך נחושת ע"י אש, לז"א לשון נופל על לשון, דר"ל מבחר שבנחושת כמו אדיר אדירנו דהיינו אדיר בחיר שבאדירים, כנ"ל נכון בס"ד:

פסוק כב

אעברה בארצך, אע"פ שלא נצטוו לפתוח להם בשלום שהרי כתיב בפרשת שופטים כי תקרב אל עיר וגו', היינו במקומות הרחוקים אבל לא במקומות אשר בא"י וסיחון הוא מלך האמורי ואמורי הוא אחד מז' אומות של א"י, מ"מ י"ל שאותן אמוריים דסיחון

אין בכלל שאר האמוריים של א"י שהרי אם הניחם סיחון לעבור לא היתה מלחמה כלל בארצו, תדע שהרי שאר אמוריים הם בכלל לא תחיה כל נשמה וכאן פתחו עמהם בשלום והיאך עשו איסור אלא שי"ל דאפי' בא"י גופיה אין איסור של לא תחיה אלא בשעה שכבר התחילו להלחם, והא ראיה דאמרי' דג' כתבים שלח יהושע לא"י אחד כל הרוצה להשלים יבא וישלים. וכבר האריך הרא"ם בדבר זה:

פסוק כג

ולא נתן סיחון וגו', אמר להם כל עצמי איני יושב כו'. מתרץ בזה דלמה יצא סיחון להלחם בישראל הלא די לו במה שלא הניחם לעבור דרך ארצו כמו שעשה מלך אדום, ע"כ אמר שהיה הוא שומר שלהם, ע"כ הוצרך להלחם שלא ילכו דרך אחר לא"י משא"כ במלך אדום שלא ביקש רק לשמור עצמו:

פסוק לד

אל תירא אותו כו' שמא יעמוד לו זכותו, ואע"ג דפירש"י לעיל שנתכוין שיהרג אברהם וישא את שרה מ"מ נמשך ממעשיו דבר טוב שהודיע לאברהם מן המלחמה, וכ"כ התוס' בפרק האשה (נדה ס"א):

פסוק לה

ויכו אותו, משה הרגו, דקשה הול"ל ויכו אותו עד בלתי השאיר לו שריד ממילא הכל בכלל, אלא דקמ"ל דיש בהכאה שהכוהו לעצמו שלא כהכו את בניו ועמו, דהיינו בהכאה שלו היה משה לבדו משא"כ בבניו ועמו שהכום ישראל:

פרק כב

פסוק ב

וירא בלק וגו'. אמר אלו שני מלכים כו' הרבה דרכים ראיתי למפרשים כוונת רש"י זה בכה וזה בכה, והנלע"ד הוא בדרך זה דודאי קשה על זה דאטו בלק לחוד ראה וכל מואב לא ראו, אלא ודאי דהיינו לשון הבנה דלבו ראה ענין הזה והנמשך ממנו, וע"ז קשה דהפסוק מתחיל בבלק ומסיים בהעם הל"ל ויגר בלק או וירא מואב ויגר, אלא ודאי יש לפרש פירוש אחר והוא מסתבר לכאורה, דהיינו כל מה שנאמר כאן עד וישלח מלאכים הם. מאמרים דבוקים זה בזה ופסוק וישלח מלאכים הוא מוכרת, וה"ק שבלק ראה ד' דברים אלו, האחד מה שעשו ישראל לאמורי, השני ראה שמואב יגורו מפני העם, השלישי ראה שקצו מפני ישראל, הרביעי ראה שאמר מואב אל זקני מדין כו', כל זה ראה בלק, וכ"ת מה איכפת בראיית בלק, ע"ז סיים ובלק בן צפור מלך למואב א"כ ודאי איכפת בראייתו ומכח זה וישלח מלאכים כו', ע"ז אמר רש"י לעולם הפסוקים כפשוטן דויגר מואב הוא מאמר מוכרת, וע"כ אמר לפיכך ויגר מואב כו' להורות שאינו

דבוק למעלה, ומה שקשה הא פתח בבלק וסיים בהעם, זה מתרץ רש"י במ"ש אמר אלו ב' מלכים דהיינו שבלק ראה ויעורר את העם באמירתו זאת שאלו המלכים כו' אנו מה נעשה, מכח דבורו זה לפניהם ויגר מואב, נמצא הכל ניחא אלא שעדיין צריך לתרץ קושית הרא"ם בלשון הפסוק כי רב. הוא דתלה המורא מכח שהם רבים ובאמת לא היה המורא בשביל זה דא"כ לא היה צ"ל שראה מה שעשו לאמורי. ולי נראה דאין כאן קושיא, דהא יש בפסוק וסלחתי לעוני כי רב הוא, והכוונה הוא לומר דדבר גדול הוא ענין החטא. ה"נ הך רב הוא כאומר כי דבר גדול באומה זו שמנצחת כ"כ שלא כדרך הטבע לפיכך ויגר מואב, כנ"ל נכון:

פסוק ד

אל זקני מדין כו', ומה ראו מואב כו', בלא זה מ"ש רש"י עד הנה הו"א דה"ק קרא ויגר מואב, אבל לא מדין, ע"כ הלכו מואב לזקני מדין לשאול אותם למה הם אינם יגורים משא"כ כאן שפירש"י שמיראתן עשו שלום ביניהם ש"מ שגם מדין היה, להם יראה א"כ מה נשתנו אלו מאלו, וא"ל מנ"ל לרש"י באמת שגם מדין היה להם יראה שמא מואב לחוד היה ירא ונטל עצה ממדין שלא היה ירא, זה אינו דהיאך נטלו עצה משונא שלהם בודאי יתנו להם עצה, שאינה הוגנת כדי לכלותם כיון שהם לא יראו, אלא ע"כ ששניהם יראו:

בעת ההיא כו' מנסיכי מדין היה הרא"ם כתב שיש כאן ט"ס וצ"ל מנסיכי סיחון כדכתיב ביהושע את נשיאי מדין את אוי ואת רקם כו' נסיכי סיחון ולא ידעתי מאין הוציאו שבלק היה מנסיכי מדין וכצ"ל מנסיכי סיחון. ויש מקיימין הגירסא שלפנינו דאמרינן במדרש דצור היינו בלק:

פסוק ה

פתורה כו' ולפי פשוטו של מקרא כו' י"ל שהיה ראוי לפרש הדרך הפשוט תחילה ואח"כ המדרש וכן דרכו ברוב המקומות, ונראה דכאן צריכין המדרש ופשוטו, להדדי, דלפשוטו לחוד קשה למה לא הזכיר כאן המדינהשל פתורה כמו שזכר בפרשת תצא ואשר שכר עליך בלעם בן בעור מפתור ארם נהרים לקללך וכאן לא זכר רק שם העיר לחוד, אלא ע"כ דקמ"ל דאין הכוונה, להודיע שם העיר לחוד אלא להודיע דהוא הוי כמו פתורא דהיינו שלחני, ולמדרש לחוד קשה דא"כ כאן מדבר בלשון ארמית תיבה זו כמו ואתא מרבבות קודש דהאי ואתא הוא תיבה בלשון ארמית, א"כ קשה דכאן לפירוש הפשוט הוה הה"א של פתורה במקום למ"ד בתחילה כדרגיל רש"י לפרש בכל מקום, אבל לפי המדרש הוה הה"א של פתורה מעיקר התיבה לא במקום למ"ד בתחילה, וע"ז קשה דבכל מקום שתמצא בתרגום של שלחן פתורא הוא באל כמו בתרומה ועשית

שלחן תרגומו פתורא וכן בכל המקומות, אלא ע"כ דצריך לפשוטו דהיינו במקום למ"ד בתחילה כמו לפתור, וע"כ מביא רש"י הפשוט באחרונה ללמד דגם המדרש צריך לזה הפשוט. ובזה מתורץ מה שהקשה הרא"ם על המדרש דהא פתור הוא שם מקום כמו שנזכר בפרשת כי תצא, ולפי דברינו לק"מ דהמדרש והפשוט לאחדים הם:

פסוק ט

מי האנשים האלה עמך, להטעותו בא, בפרשת בראשית בפסוק ויאמר לו איכה פירש"י נכנס עמו בדברים שלא יהא נבהל להשיב אם יענישו פתאום וכן בבלעם מי האנשים האלה עמך ליכנס עמהם בדברים כו', משמע דלטובתו נכנס עמו בדברים שלא יהא נבהל להשיב וכאן פירש להטעותו בא. ונ"ל שזה שאמר נכנס עמו בדברים ודאי בכולהו אמרינן כן אלא שיש חילוק בטעם על הכנס בדברים, דבמקום שנאמר עונש באותו דבר כגון באדם וקין וחזקיה אז הוה הטעם שלא לומר העונש פתאום אלא לספר לו על מה שיגיענו העונש ויצדיק הדין על עצמו כזאת עשית וראוי לך עונש זה כי אין לך פה להשיב, אבל כאן בבלעם לא נאמר כאן שום עונש א"כ למה נכנס עמו בדברים אלא בשביל להטעותו לרשע בא לגלות קלונו בפרסום

פסוק יב

לא תלך עמהם א"ל א"כ אקללם במקומי זה צריך ביאור דמאי חילוק יש בין הליכה עמהם או במקומו ותו מאי א"כ דקאמר ב' פעמים. ונ"ל דחילוק היה בין שרי מואב ובין בלעם, דשרי מואב לא בקשו רק קללה באותה שעה כדי שלא יבואו עליהם אבל לדורות לא בקשו לקללם, אבל בלעם ביקש לקללם אפילו לדורות, על כן כשנאמר לו לא תלך עמהם דהיינו בדרך שלהם דבקשו לקללם עתה אע"פ שאין בידיהם חטא שמביא לזה זה לא תעשה, ע"כ אמר בלעם א"כ אקללם במקומי, האי א"כ הוא לשון המורה על הספק, דוגמא לדבר מצינו בפוסקים שלא יכתוב הדיין הפסק דרך א"כ כלומר שאינו ברור אלא אם הוא כן, וע"כ אמר בלעם אני לא אקללם בשעה שאינם חייבים, אלא אם יהיו חייבים אוסיף קללה עליהם יותר מהמגיע עליהם מצד הדין, וזהו, א"כ אקללם במקומי כלומר לא כשרי בלק אלא באם יהיו חייבים בלאו הכי, ע"ז השיב לו הקב"ה לא תאור את העם, אמר בלעם א"כ אברכם פירוש אברך אותם אם יהיו צדיקים, וזהו ג"כ דרך אם כן וכוונתו היתה לרעה דקי"ל בכ"מ מכלל הן אתה שומע לאו ממילא אם יהיו חייבים יתוסף קללה מכח ההיא ברכה שאברכם אם יהיו צדיקים תמשך תוספת קללה אם יהיו חייבים, לזה השיב לו כי ברוך הוא אינה צריכים לברכה שלך שהיא להמשך ההיפך אלא ברוך הוא בכל גווני זה נכון מאוד בדברי רש"י:

פסוק יג

להלוך עמכם. אלא עם שרים גדולים אע"פ שגם הקב"ה אמר לא תלך עמהם, זה ל"ק לפי מה שפירשתי דשרי מואב בקשו לקלל סתם אפי' אם אינם חייבים לזה אמר לא תלך עמהם, פירוש בדרך שלהם כדלעיל משא"כ בדברי בלעם עמכם בודאי לדיוקא מתכוין דעם גדולים מהם ילך:

פסוק כד

גדר מזה וגדר מזה. סתם גדר של אבנים. יש לי תימה רבה למה מרשים רש"י גדר מזה וגדר מזה, אם בא לפרש מלת גדר מה היא למה הרשים כל כך לא היה לו להרשים רק תיבת גדר. ותו מאי נ"מ מזה כאן מה לנו אם היה אותו הגדר, של אבנים או של עץ. ונ"ל דקשה בפסוק דאמר גדר מזה וגדר מזה ל"ל פעם שנית וגדר, די היה לומר גדר מזה ומזה, וע"כ כתב רש"י סתם גדר הוא של אבנים, ורמז בזה דבר חשוב, דהיינו דאיתא במדרש רבה שהמלאך אמר לבלעם אין אתה יכול לשלוט בהם שבידיהם לוחות כתובים משני עבריהם מזה ומזה הם כתובים, דהיינו שבשאר כתב אין צורת האותיות שוה מבפנים ומבחוץ אבל בלוחות היה שוה בשני הצדדים, ובזה רמז כאן גדר מזה וגדר מזה דהיינו רמז על כתב הלוחות שגדר שבזה ושבזה הם שוים, ולזה כיון רש"י באמרו סתם גדר של אבנים שהפסוק מרמז על הלוחות דכתיב שני לוחות העדות לוחות אבן, ורמז כאן לפי המדרש שזכרנו ששוה גדר מזה ומזה כמו שאמרנו. וחכם הרזים יראנו בתורתו נפלאות, בפרט שרישומו של רש"י מורה על אמיתת דבר זה:

פסוק כו

ויוסף מלאך ה' עבור, לעבור עוד לפניו דברים אלו קצת סתומים להבינם. ונראה דכך הוא דקשה מאי ויוסף מלאך כו', בשלמא אם היה קודם זה המלאך עובר לפניו שייך ע"ז הוספה לעבור, אבל באמת לא היה תחילה עובר לפניו כי לא נזכר זה אלא אדרבה המשמעות שבא כנגדו ועמד לפניו וא"כ לא יצדק לומר ויוסף, והלא מעשה חדש הוא שתחילה היה כנגדו ואח"כ הלך לפניו, ע"כ פירש"י דהך העברה אינה כפשוטה שהלך דרך העברה אלא לשון קודם הוא דהיינו שבא כנגדו ועמד קודם לו במקום ההוא ואח"כ חזר בלעם והלך למקום אחר וגם במקום האחר עמד והיה המלאך קודם לו, וזהו ההוספה לענין קדימה שכתב רש"י לעבור לפניו, כלומר להיות עובר דהיינו קודם, ומביא ראיה לזה דגבי יעקב בפרשת וישלח והוא עובר לפניהם, דודאי לאו לשון עובר והולך קאמר דהא עמדו באותה שעה ודברו עמו אלא דלשון קדימה קאמר כלומר והוא קודם לפניהם, ודבר זה שכתבתי הוא תלמוד ערוך בפרק לולב הגזול (דף ל"ט) כל המצות מברך עליהן עובר לעשייתן מאי משמע דהאי עובר לישנא דאקדומי הוא ומביא אביי ראיה ממקרא

הזה שזכר רש"י כאן והוא עבר לפניהם. והרא"ם במחילת כבודו כתב בזה דברים של שגגה, שכתב דרש"י קמ"ל והוא הולך לפניהם כמו ויעברו בין בתריו, כל העובר על הפקודים, שהם מורים על העוברים דרך צר ממקום למקום עכ"ל אישתמיטתיה הגמרא שזכרתי, וע"כ לא נתכוין בדברי רש"י אלו, ופ"כ מביא רש"י ע"ז ומדרש אגדה מה ראה לעמוד כו', ולכאורה תמוה למה מביא רש"י זה כאן ולא בפעם הראשונה שכתב נצב בדרך, אלא פשוט דמביא כאן מדרש זה שנזכר בו שעמד לפניו וממילא הך העברה לאו הליכה היא, וזה אמת גמור בלי ספק:

פסוק לד

אם רע בעיניך אשובה לי כו', להתריס נגד המקום כו'. דלכאורה אמר בלעם למלאך דרך שאלה שלא יחר אפו כי רע בעיניך אשובה לי ברצון טוב, וע"ז קשה מה ספק היה לו אם רע בעיניו ההליכה והלא כל הענין היה מכח זו ההליכה, והיה די לומר אשובה לי, לזה פירש דלהתריס ולהכעיס אמר כן שהקב"ה אמר לילך ואתה מוחה, א"כ הך אשובה לי פירושו אני מוכרח לשוב מחמתך שלא ברצוני שלא כדת, ומ"ש רש"י למוד הוא בכך כו' נראה שלמד זה מדאמר ועתה בוי"ו מיותרת שהיה לו לומר עתה, אלא להורות שכבר היה לעולמים וגם עתה הוא כך:

פסוק לז

האמנם לא אוכל כבדך, נתנבא שסופו לצאת כו'. דקשה האמנם ל"ל הלא סגי לומר הלא אוכל כבדך, אלא דפיו הכשילו והתנבא ואמר האמנם, שהוא מורה שיהיה באמת כן, והוא עצמו לא הבין מה שהוא מדבר כי כן הוא דרך נביאות שדברים יוצאים מפיו בלי ידיעתו מה הם:

פרק כג

פסוק י

מי מנה עפר יעקב. כתרגומו דעדקייא דבית יעקב או חדא מארבע משרייתא דישראל. פירושו של דעדקייא לא ידענא, וברא"ם משמע דפירושו קטנים, וגם הוא לא ידע פירוש של הפסוק בזה, דאם דעדקייא פירושו של עפר הנזכר בפסוק הא כתב אח"כ דאמר עליהון יסגון כעפרא דארעא שזהו פירוש של עפר יעקב, ולפי הנראה דענין זה הוא כמי שאומר כלל חיבור ישראל, ודרך לא זו אף זו קאמר, מי מנה כלל ישראל שהם לא ימנו כעפרא דארעא אלא אף זו דחדא מן ארבעה דגלים ג"כ לא ימנו, דכ"כ תהיה הברכה: אין חשבון במצות שהן מקיימין בעפר. מקשין הא יש מספר עכ"פ לאותן מצות. ותו מאי שנא עפר שזכר. ונ"ל דכל המצות התלויים בעפר הם חוקים שאין להם טעם לפי השכל של האדם והעכו"ם מונים עליהם כמ"ש רש"י ריש חקת, וה"ה לשאר מצות שרובן

חקים, ע"כ סמך דבר זה למ"ש ובגוים לא יתחשב דהיינו שנותן טעם לשבח במה שהם חשובים מכל העכו"ם אע"ג דיש עכו"ם שעושין ג"כ מצות קצתן מה שהשכל נותן, אבל מה שאין שכל אדם אין נותן עושין ומונין את ישראל על שאין להם טעם, משא"כ ישראל שמקיימין מאמר השם ב"ה אע"פ שאין יודעים הטעם, ונקט עפר דיש רבים במצות מה שעושים בעפר בלא טעם, וה"ה שאר מצות אין טעמם ידוע כנ"ל:
זרע היוצא מתשמיש, שלהם. ביאור דבר זה ע"ד מה דאיתא בפרק כל היד (דף ט"ו) המלאך הממונה על ההריון לילה שמו וכו' כל הענין:

פסוק טז

וישם דבר בפיו ומהו השיחה הזאת ומה חסר המקרא, צריך להבין כפל לשון דרש"י דהא אין מקשה אח"כ אלא קושיא אחת. ותו למה לא כתב זה לעיל אצל וישם ה' דבר בפיו, ובמדרש רבה אמר באמת דבר זה על פסוק דלעיל. ונראה דלעיל יש פירוש אחר על וישם ה' דקודם לו אמר ויקר אלהים אל בלעם ויאמר אליו, פירוש שתחילה הקרה אליו ובאותה שעה לא אמר לו כלום אלא בלעם אמר לו את שבעת המזבחות או אפשר שבשעה שהקרה לו שאלו מה אתה עושה כמוזכר במדרש והשיב לו בלעם את שבעת כו' ואח"כ נסתלק מעליו ונשאר לבדו שוישם ה' דבר בפיו פירוש שדבר יצא מפיו ולא ראה מראות אלהים שכבר נסתלק ממנו אלא שיצא מפיו דבר דהיינו ויאמר שוב אל בלק, אבל כאן נאמר ויקר אלהים ועליו קאי וישם ה' דבר בפיו. ויש עוד הוכחה טובה לזה דלעיל אמר בפי בלעם וכאן אמר בפיו, אלא דלעיל נסתלק ממנו אלא שבא דבר בפי בלעם דזה ענין חדש ואינו מה שהזכיר תחלה שמו של בלעם, כי תחילה היה בהקרות אלהים אליו ואח"כ נסתלקה ההקראה אלא שימת דבר בפי בלעם, ואין לו ענין למה שקודם לו,משא"כ כאן שסמוכה ההקראה לוישם ה' דבר בפיו ממילא בשעת ההקראה היתה השימה, וע"כ הזכיר בפיו דהיינו מה שהוזכר קודם לזה וא"כ קשה מה השימה הזאת ע"כ שהקרה לו בשעת השימה של מאמר שוב אל בלק כו' וא"כ מה חסר לנו באם לא הוזכרה השימה אלא ויקר אלהים אל בלעם ויאמר שוב אל בלק כו' אלא ודאי לדרשה אתיא דהיה כמו רסן בפיו א"כ הא דלעיל נמי מתפרש כן. זה נ"ל נכון בס"ד:

פסוק יז

מה דבר ה' לשון צחוק הוא. דאל"כ למה לא שאלו לעיל בפעם הראשונה כן, אלא דרך צחוק אמר לו עתה שנודע שאינו ברשות עצמו:

פסוק יט

ההוא אמר כו' חוזרין ונמלכין לחזור וא"ל הא בהקב"ה גם כן הוא דכתיב וינחם ה' על הרעה וכן רגע אדבר כו' ורגע אדבר כו', היינו מחמת שנשתנה הענין ממה שהיה

תחילה כגון שעשו תשובה משא"כ כאן שאין שינוי בישראל ולמה ינחם הקב"ה לחזור ממה שהבטיח:

פסוק כ

וברך ולא אשיבנה הוא ברך אותם. חבור פסוק זה הוא דמ"ש הנה ברך לקחתי הוא תשובה על מה שאמר מה דבר ה', ע"ז אני אומר דבר ה' היא שבירך אותם, וכיון שהוא בירך אותם אין להשיב ולבטלה:

וברך, כמו וברך. פירוש בחיר"ק תחת הבי"ת והוא לשון עבר, וכן אויב חרף כמו חרף בחיר"ק החי"ת. וכן ובוצע ברך. נראה דאין שוין לגמרי דפירוש בוצע, ברך הוא לשון הוה כמו שפירש"י מרגיז הוא להקב"ה היינו לשון הוה וכאן הוא לשון עבר:

פסוק כב

כתועפות ראם לו כתוקף רום וגובה שלו פירוש הקב"ה שהוא מוציאו ממצרים ביד חזקה בכח גדול שיש לו כתועפות דהיינו חוזק של ראמים דהיינו גובה ורום זהו לו להקב"ה. ונראה דכפל לשון רום וגובה מורה על רום הגבוה שכל שייכות הגובה יש לו, ומפרש אח"כ דלשון תועפות הוא מורה על חיזוק, דהוא מלשון יעופף, דמה שהעוף מעופף ברום הוא תוקף רב:

דבר אחר כו'. בפרק מי שאחזו (דף ס') איתא בגמרא כתועפות אלו מלאכי, שרת ראם אלו שדים, פירש"י יש לו להקב"ה תועפות ראמים למשלחת וליפרע, וצריך טעם למה לא הביא רש"י כאן רק סוף הדרשה דהיינו של ראמים ולא הביא התחלה דהיינו כתועפות אלו מלאכי שרת. ונראה דרש"י מפרש דהכתוב הזכיר כאן תרי מילי דלענין מלאכי שרת היינו בכח ובראמים היינו שליחות להפרע. והנה רישא דמיירי לענין כח כבר פירשו לפי הפשט הראשון דמיירי נמי לענין כח, והחילוק שבין תיבת ראם הוא מביא, דלפשט הראשון הוא לשון רום ולדבר אחר הוא שדים:

פרק כד

פסוק ב

וישא בלעם את עיניו, ביקש להכניס בהם עין הרע. צריך ביאור למה דוקא עכשיו בקש כן, ותו היאך שייך כאן שראה שאין פתחי אהליהם מכוונים ותו שאמר ותהי עליו רוח אלהים, ופירש"י שעלה בלבו שלא לקללם מה ענין רוח אלהים. ונראה דישראל בזמן ההוא לא היו נראים לשום אומה לראותם כי כסה אותם ענן ה' תמיד כמו דפירש"י, בפרשת חקת בפסוק ויראו כל העדה כי גוע אהרן, תרגומו ואתחזיאו דהיינו שנסתלק הענן ונתגלו ויכולים לראותם, הו"ל שמחמת עון הענל נסתלק הענן ונתגלו שיכולים לראותם, וע"כ רצה להכניס בהם עין הרע ששולט על כל דבר שהוא מגולה, אלא, שזה

נתבטל מחמת קדושת ישראל אפי' בלא כיסוי הענן דהיינו שאין פתחיהם מכוונים כדי שלא יהיה מגולה מה שיש באוהל לפתח אוהל שכנגדו וישלוט בו עין הרע בזכות זה לא שלט עליהם עין הרע בלעם:

ותהי עליו רוח אלהים, עלה בלבו שלא יקללם. נראה ביאור זה ע"פ הגמרא בפרק חז"ה במשנה (דף ס') לא יפתח אדם פתח נגד פתח דאמרינן בגמרא א"ר יוחנן ראה שאין פתחי אהליהם מכוונים זה כנגד זה אמר ראויים אלו שתשרה עליהם שכינה, ופירשו התוס' שם דלמד זה מדכתיב אחריו ותהי עליו רוח אלהים וזה צריך ביאור דהא על בלעם אמר שהיה עליו רוח אלהים, אלא ע"כ דהכי פירושו דקשה בפסוק שאמר שראה ישראל שוכן לשבטיו ותהי עליו כו' היאך שייך זה לזה, אלא דבלעם אמר ע"ז ראויים הם שתשרה כו' דהיינו לשון תפלה שהתפלל עליהם שתשרה שכינה כלומר אע"פ שנסתלק כיסוי הענן מ"מ השכינה לא תסור מהם, וכל המתפלל על חבירו והוא צריך לאותו דבר הוא נענה תחילה, וה"נ זכה בלעם ששרתה עליו רוח אלהים, וזהו שכתב רש"י שעלה בלבו שלא יקללם מחמת סילוק הענן כי עדיין שכינה שרויה עליהם, כיון שע"י זה בא עליו רוח אלהים:

פסוק ג

שתום העין, ולא אמר שתום העינים כו', ואע"פ שנאמר וגלוי עינים היינו קודם שחטא שעדיין לא נסתם לו עין אחת, כ"כ התוס' בפרק התכלת (דף ל"א):

פסוק כא

איתן מושבך, תמה אני מהיכן זכית לכך. קשה מנליה לרש"י שבדרך תימה אמר כן איתן מושבך דילמא ע"צ האמת אמר כן אשריך שזכית לכך כמו שנתן כמה שבחים לישראל וברכות שיש להם ונראה דבלק שכר את בלעם לקלל ישראל והקב"ה הפך הקללה לברכה, ע"כ באה הנבואה לברך ישראל ואשרהזכיר מפלת, כתיים ומפלת עמלק הכל הוא למעלת, ישראל משא"כ במה שסיפר במעלת הקיני אין כאן מקומו, ע"כ דדרך תימה אמר זה והיינו למעלת ישראל דמהיכן זכית להיותך במעון של ישראל:

פרק כה

פסוק ו

והנה איש וגו' נתקבצו שבטו של שמעון מתרץ בזה למה נאמר איש מבני ישראל אלא הול"ל, והנה אחד בא אל אחיו אלא הך איש קאי על אדם חשוב דהיינו נשיא שבט ובא בהסכמת בני ישראל שהם, שבטו וכדאיתא בהנשרפין (דף פ"ב):

פסוק יא

פינחס בן אלעזר בן אהרן הכהן. לפי שהיו השבטים מבזים אותו כו'. יש לדקדק אם הוא מן הדין שאותו הנשיא היה חייב מיתה מה זה שביזו אותו והוא היה נשיא, הלא תורה אחת היא לנשיא ושאר ישראל באם חייב מיתה ואין משוא פנים בדבר, ואי לא היה חייב מיתה היה להם להתרעם על ההריגה שלא כדין. ותו מאי איכפת לן במה שאבי אמו פיטם עגלים לע"ז לענין שהרג מי שחייב מיתה ונראה לתרץ להקדים דקי"ל בח"מ סי' ב' אם רואים ב"ד שצורך שעה שהעם פרוצים בעבירות דנין בין מיתה בין ממון. ומסיק הטור אע"פ שאין מתחייב בדין אם יש בו צורך שעה. ותו איתא בפרק הגוזל קמא (דף צ"ו) דרב נחמן קניס לחד גברא לשלם טפי ממה שהדין נותן כיון דידע בו דגזלנא עתיקא הוה. ותו כתב הטור, שם ודוקא גדול הדור כמו רב נחמן דחתנא דבי נשיאה הוה וממונה לדון ע"פ הנשיא או טובי העיר שהמחום רבים עליהם. אבל דייני דעלמא לא עכ"ל. ועפ"ז ניחא כאן דלפי הדין אין כאן חיוב מיתה בבא על ארמית ואע"ג דאמרינן בגמרא פרק הנשרפין שזהו הלכה למשה מסיני מ"מ הם לא ידעו מזה דהא גם משה לא ידע אלא דרבנן גזרו על נשג"ז אלא דהיה צורך שעה כיון שהיו העם פרוצים בזה, וכמו שאמרו בגמרא (סנהדרין דף מ"ו) מעשה באחד שהטיח באשתו תחת, התאנה והלקוהו ב"ד לא משום שהדין כך אלא שהשעה צריכה לכך שהיו פרוצים בזנות, נמצא דמשום הכי הרגו פנחס בפרט שהוא היה פרוץ להביאה לפני משה ולפני כל ישראל והיו השבטים מבזים אותו באמרם שדוקא גדול הדור ומיוחס וממונה לדון ע"פ הנשיא וכאן אין שלשה אלו, דזה פנחס בן אלעזר אבי אמו פיטם עגלים לע"ז ותו דבשלמא אם הנהרג הוא מוחזק כבר לבעל עבירה יש לקנוס אותו כמו שזכרנו, אבל כאן אין זה כי היה מוחזק לנשיא שבט רק שעכשיו קלקל, ותו דצריך שיהיה מומחה לדין על פי הנשיא וכאן אין דבר זה כי מי שם אותו לאיש שר ושופט. ע"ז בא הכתוב לתרץ זה דודאי גדול הדור הוא פנחס בן אלעזר היה מפורסם לזה, ותו דאדרבה מיוחס הוא שיחסו אחר אהרן הכהן ממילא ראוי לכך, ומה שאמרו שאין לו רשות לדון, ע"ז אמר הקב"ה בקנאו את קנאתי ושלחותי עשה, ע"כ שפיר עשה מה שעשה:

פסוק יב

את בריתי שלום. שתהא לו לברית שלום. נראה כוונתו דלכאורה משמע דהך הנני נותן כו' הוא שכר של פנחס על קיום המצוה, וע"ז קשה מה שכר הוא זה דבלאו הכי לא היה לו מחלוקת עם אדם שיצטרך לברכת שלום עם זולתו. ותו ל"ל בריתי לפ"ז אלא היה לו לומר הנני נותן לו שלום כמו ונתתי שלום בארץ, ע"כ פירש דהך שלום אינו כפשוטו אלא הוא דבוק עם בריתי כאילו אומר ברית של שלום דהיינו החזקת טובה והראות אהבה

כמ"ש ביחזקאל (סי' ל"ד) וכרתי להם ברית שלום, ועדיין לא נזכר שם שכר, אלא השכר הוא מה שנזכר אחר זה והיתה לו ולזרעו כו' שימשך מזה ונקט רש"י שתהא לו לברית שלום ללמדנו שא"ל דתרי מילי נינהו, שאני נותן לו בריתי ויהיה לו שלום ממילא, ולפ"ז לא קאי הנני נותן רק על תיבת בריתי, וזה אינו אלא ענין אחד הוא והוה כאילו אומר ברית שלום דהיינו החזקת טובה לחוד והך הנני נוחן קאי על תיבת שלום, כלומר אני נותן שיהיה כאן ברית שלום דהיינו החזקת טובה והראות אהבה כאדם המחזיק טובה כו' אף כאן פירש לו שלומותיו אבל לא, תשלום שכר כמו שאמרנו:

פסוק יג

והיתה לו, בריתי זאת ברית כהונת עולם מזה נסתייע למ"ש קודם לזה דיש כאן דקדוק בלשון רש"י שאמר פעם שנית בריתי כהונת עולם ולא היה צריך אלא לומר בריתו זאת כהונת עולם דהיינו הכהונה היא בריתי זאת, אלא ע"כ כמו שזכרתי דבריתי שלום אינו שכר אלא החזקת טובה שימשך שיהיה לו ברית כהונת כולם דהיינו שכר שלו:

פסוק טו

ראש אמות כו' מנאו שלישי. והא דלא מנאו אחרון לפי שיש לפעמים מעלה באחרון כמו שאומרים אחרון חביב לכך מנאו בשלישי שהוא רחוק ממעלת ראשון וממעלת אחרון. וי"מ דיש בפסוק שתי פעמים מלכי מדין, האחד קודם את אוי כו' ואח"כ לבסוף חמשת מלכי מדין, ואילו מנאו בסוף היה לו חשיבות דסמוך למלכי מדין הכתוב בסוף, ע"ככתבו בשלישי שהוא רחוק ממלכי מדין הראשון ומהשני. ודוגמא לזה אמרינן בברכות (דף מ"א) לענין ארץ חטה כו':

פרק כו

פסוק ג

לאמר, אמר להם צריכים אתם לימנות מבן עשרים שנה כו' פירוש דהך מבן כ' שנה אינו מאמר הכתוב אלא משה ואלעזר אמרו זה לבני ישראל וקשה למה תלו המנין של עשרים שנה במה שצוה ה' את משה ובני ישראל היוצאים מארץ מצרים והלא כאן גופיה כתיב דבר זה שאמר שאו את ראש כל עדת בני ישראל מבן עשרים שנה ומעלה כו' ולמה יאמרו משה ואלעזר בציווי שנצטוו מזמן קדום הרבה, ונראה לפרש ע"פ מה דפירש"י בפ' כי תשא כל העובר על הפקודים שאין פחות מבן עשרים יוצא לצבא ונמנה בכלל אנשים, הרי דתרי מילי נינהו, אחד יוצא צבא, והשני נמנה בכלל אנשים, ולעיל שם פירשתי זה וכאן אמר כל יוצא צבא והו"א לא לענין נמנה בכלל אנשים, ע"כ דברו עמהם שיהיה מנינם לענין כלל אנשים ג"כ דוקא בן עשרים אנשים ואע"פ שכאן לא נזכר אלא כל יוצא צבא מ"מ ה"ה זה כאשר נאמר כל העובר על הפקודים ושם מוכח כן כמו שזכרנו שם.

וע"כ האריך רש"י ואמר שיהא מנינכם כו' שהוא מיותר לכאורה אלא דנתכוין לסתום מנין דהיינו בכלל אנשים. וא"ל הא בריש במדבר נאמר ג"כ כל יוצאי צבא, ולא הוצרך, לפרש שם לימנות בכלל אנשים דהתם נאמר כל זכר לגלגלותם והיינו לענין נמנה בכלל אנשים שזהו פירוש גלגולת כנ"ל. וראיתי טועים בדברי רש"י אלו:

פסוק ה

משפחת החנכי כו' ה"א מצד זה כו'. אין להקשות הא כתיב העמלקי והכנעני וכן הרבה במקום שאין שייך לומר כן, דשאני התם דהו"ל ה"א הידיעה דהיינו, המפורסם במקום אחר כדרך כל ה"א בתחילת התיבה, משא"כ כאן דמזכיר תחילת המשפחה שנעשה משפחה אין שייך לומר הידוע במקום אחר וג"כ א"ל למה לא הזכיר במנינים אחרים כן לבטל לעז של אוה"ע, דכאן שייך זה כיון דמתו במגפה הנכשלים בזנות בנות מואב בא להעיד על ישראל הנשארים, שהם כשרים בתולדותם ובמעשיהם שלא היה בהם זמה:

פסוק יא

ובני קרח לא מתו כו' נתבצר להם מקום בגיהנם. בגמרא פרק חלק אמרינן לא חיין ולא נידונין, והרא"ם הביא מדרש רבה שעלו בני קרח על פני הארץ ובאו לא"י והיו נביאים, וראיה לזה משמואל ובניו שהיו משוררים, וכ"כ רש"י בתהלים (מ"ב), והאריך הרא"ם בזה. ואפשר לומר שאיזה זמן היו בגיהנם ואח"כ יצאו על פני הארץ:

פסוק יג

לזרח כו' וכן אצבון לגד. פירוש דבפ' ויגש חשב אצבון בגד ולא כאן, וא"ל דאזני היינו אצבון כמו בזרח וצוחר, דצוחר היינו זוהר והיינו זרח דצוחר הוא ג"כ לשון אורה משא"כ באזני ואצבון דאין קירוב זה לזה אלא ודאי דנתבטל לגמרי אצבון. וקשה ע"ז דא"כ הוה אזני משפחה חדשה שלא היתה ביורדי מצרים בפ' ויגש, ורש"י כתב אח"כ דאין משפחה למי שלא ירד למצרים, וצ"ל דהוה כמו ארד ונעמן הנזכר אח"כ בפירש"י:

פסוק טז

לאזני, אומר אני שזה משפחת אצבון. זהו שלא, כמ"ש לעיל דאצבון בטל לגמרי דזה אליבא דר' תנחומא דלעיל וירושלמי שהביא לעיל שלא רצו לפרש כן משום שאין שייכות לאזני, עם אצבון כמו שמזכיר כאן רש"י אומר אני כו' ואיני יודע למה לא נקראת כו', ולא דחה רש"י הפשט מחמת חסרון ידיעה שלו והוכחת רש"י דאל"כ הוה אזני משפחה חדשה אחר ירידת מצרים וזו אינה משפחה:

פסוק כד

לישוב, הוא יוב האמור ביורדי מצרים. כתב מהר"ן מצאתי כתוב שאביו יששכר קראו בתחילה יוב והיה מתרעם על אביו כי שם ע"א היה בימיהם נקראת יוב והיה מתבייש מזה, השיב לו אביו הנה בשמי יש יתירה אוסיף אותה על שמך, ונקרא ישוב:

וארד ונעמן בני בלע בן בנימין. פירוש דתרי ארד ונעמן היו דהיינו לבנימין עצמו היו לו ארד ונעמן ונזכר ביורדי מצרים בפ' ויגש וכאן נזכרו לבלע ג"כ ארד ונעמן ממילא לא היו אלו ארד ונעמן של בלע ביורדי מצרים דאל"כ היה מזכירם בפרשת ויגש כמו שזכר חצרון וחמול בני בניו של יהודה וחבר ומלכיאל בני בניו של אשר וא"כ קשה למה מנה כאן ארד ונעמן של בלע כיון שלא היו מיורדי מצרים, ומכח זה כתב ר"מ הדרשן שהיתה אמם מעוברת כשירדה למצרים וע"כ הו"ל כאילו ירדו הם בעצמם למצרים והויין כחצרון וחמול, ורש"י אמר ע"ז שא"צ לדחוק בזה כי ארד ונעמן של בלע היו משפחות גדולות ע"כ נקראו משפחות לעצמן אע"פ שלא היו ביורדי מצרים, קשה כיון שהם נחשבים למשפחות אמאי נקרא בלע עצמו משפחה, ותירץ דהיה לו בני בנים הרבה שלא היו מיורדי מצרים והם היו נקראים משפחת, בלע, ודבר זה אתה צ"ל גם לר"מ דרשן דאל"כ על מי נקרא בלע משפחה, ואין חילוק ביניהם אלא דלר"מ דרשן לא ס"ל דיהיו נקראים משפחה מחמת שהיו משפחות גדולות דהא עכ"פ לא היו ביורדי מצרים, ולרש"י מהני משפחות גדולות אפילו בלע. והמשך דברי רש"י כך הם, דר"מ דרשן הוקשה לו למה מנה ארד ונעמן של בלע למשפחות הלא לא ירדו למצרים מדלא חשבם בפ' ויגש וע"כ אמר שאמם היתה מעוברת בשעה שירדה למצרים וילדה במצרים ע"כ הוה כאילו נולדו קודם ירידתה למצרים, אע"ג דבענין חשבון של ע' נפש לא נחשבו דא"כ הוויין ע"ב נפש מ"מ לענין קריאת משפחה הויין כיורדי מצרים, וע"ז אמר רש"י, שא"צ לזה דהא בלאו הכי יש קושיא למה נקרא בלע משפחה ומי היה משפחה שלו כיון ששני בניו ארד ונעמן היו נחלקים למשפחות מצד עצמן, אלא ע"כ שהיה לו עוד בני בנים שנולדו במצרים אלא שארד ונעמן היו משפחה מצד עצמן כיון שהיו רבים וכן בני מכיר כו' וכן בחצרון וחמול שנקרא פרץ משפחה בשביל שאר בני בנים שהיו לו, וע"פ זה אין קושיא על רש"י מה שהקשה הרמב"ן על רש"י, ע"ש שאין להאריך:

פרק כז

פסוק יא

לשארו הקרוב אליו ממשפחתו, ואין משפחה קרויה כו'. אע"ג דהרבה פעמים כתיב למשפחותם לבית אבותם, מ"מ כאן לענין ירושה דהוה בת כמו בן אם אין בן ממילא הושוו זכרים לנקבות והו"א דהאם קרויה נמי משפחה לענין זה קמ"ל:

פסוק יג

כאשר נאסף אהרן אחיך כו' על אשר לא קדשתם הא אם קדשתם כו'. פסוק זה הוא סוף האזינו ופירש רש"י פירושו כדי להבין הדיוק מה היה באם היו מקדשים דהיינו שלא הגיע זמנכם כו', ואע"ג דיש לידע גם כאן במ"ש להקדישני במים לעיניהם מ"מ דוקא שם דהיה זמנו של משה למות שייך לומר כן משא"כ כאן דאע"ג דלא הקדישו אין זמנם למות תיכף כמ"ש הרמב"ן, דעל העתיד אמר הקב"ה עלה הר העברים דאינו מצוה מיד אלא בעבור שאמר, לאלה תחלק הארץ, הודיעו שאתה לא תחלק, כי אתה תעלה להר העברים כו', ולא כתבו התורה פה רק להסמיכו לפרשה דלעיל כמ"ש רש"י לפני זה, ואמר רש"י שגם כאן מורה על מה שיאמר שם מה גרם חטא זה:

לא הגיע זמנכם להפטר. הרבה מקשים הא פירש"י ריש וילך היום מלאו ימי ושנותי כו' וכאן אמר שקודם זמנם מתו, ונראה לתרץ דודאי היה חי מנין השנים שהוקצבו לו אלא דרך הצדיקים, לבקש שיתן להם הש"י יותר על הקצבה כדי לקיים עוד מצות כמו שאמר משה אעברה נא כו' כמבואר בפסוק יראת ה' תוסיף ימים, ולולא חטא זה היתה תפלת משה מקובלת והיה חי יותר מקצבתו אלא שחטא זה ביטל התוספת, ע"כ אמר כאן זמנכם, ולא אמר זמן אלא דהזמן הקצוב הגיע אלא מה שאתם מבקשים תוספת לא הגיע:

פסוק יד

הם מי מריבת קדש כו', ד"א הם שהמרו כו', פירוש ועוד הרבה דברי כעס נעשו במים אלו מלבד דבר הנזכר כאן. והך מי ים סוף הוא ט"ס וצ"ל ברפידים וכן מצאתי:

פסוק טו

לאמר, אמר לו השיבני אם אתה ממנה להם כו'. נראה דהוא ע"פ מה דאמרינן אין משיבין על הקלקלה (מגילה דף ט"ו) וכאן יש קלקלה, מחמת מיתת משה ויהיה אחר תחתיו והו"א שלא ישיב לו הקב"ה כלום ע"כ ביקש משה שישיב לו ולא איכפת ליה:

פסוק יח

וסמכת את ידך עליו כו'. שלא יאמרו עליו לא, היה לו להרים ראש בימי משה. תימה ויאמרו ומה בכך והלא כן הוא ראוי שלא ירים התלמיד ראש כל זמן שרבו חי. וי"ל

דיהושע הגיע זמן גדולתו אפילו בעוד משה חי כדאיתא בפרשת וזאת הברכה, ויאמרו שאינו כדאי להיות מנהיג כיון שכבר נתמנה בימי משה ולא הנהיג:

פרק כח

פסוק ד

את הכבש אחד כו', היא היתה אזהרה לימי המלואים הרמב"ן כתב ואינו נכון כי שם נאמר עולת תמיד לדורותיכם ונראה לתרץ דמ"ש לעיל עולת תמיד לדורותיכם יש בו מקום לטעות שלא תאמר שאינו קאי אלא על אדסמיך ליה דהיינו כבש השני, של בין הערבים שזהו יהיה לדורותיכם אבל הכבש האחד של בוקר אינו אלא למלואים. ויש קצת מקום לזה הטעות מדאמר עולת לשון יחיד ולא עולות לשון רבים, קמ"ל כאן דאף של בוקר לדורות וע"כ מרשים רש"י כאן את הכבש אחד ולא קודם לזה בפסוק ואמרת להם כו' אלא דאת הכבש של בוקר עיקר הלימוד דכאן כנ"ל נכון:

פסוק ז

נסך שכר, יין המשכר פרט ליין מגתו. משמע דמדאורייתא פסול יין מגתו וכן פירשב"ם בפ' המוכר פירות (דף צ"ו) אלא דלא לעיכובא קאמר ע"כ כשר בדיעבד, והרמב"ן הקשה על רש"י דיין מגתו אינו אלא מדרבנן מדכשר בדיעבד, ול"ק מידי. כ"כ הרא"ם:

פסוק י

עולת שבת בשבתו. ולא עולת שבת בשבת אחרת. דהו"א הואיל וכל קרבנות של כל השבתות שוות אין ימות החול הפסק ביניהם וכמו דמצינו, לענין קריאת התורה שאם היו אונס ולא קראו הפרשה משלימין אותה בשבת הבא קמ"ל דלא, וגבי רגלים ל"צ למעוטי דאין שני רגלים זה אחר זה שוין. וגבי ר"ח הוא כמו בשבת ע"כ גם שם צריך מיעוט כמו שפירש"י אחר זה בסמוך, וא"ל ל"ל מיעוט גם בר"ח לילף משבת דבר"ח ממעט דהו"א דר"ח הוא ימות החול יש לו תשלומין ביום שאחריו כמו שמצינו לענין קרבן חגיגה דיש לו תשלומין כל שבעה, וא"ל לילף שבת מר"ח י"ל דשאני ר"ח דעיקר הקרבן שלו בשביל מיעוט הירח דזה שייך דוקא ביום ר"ח ולא אחריו משא"כ בשבת דאין חילוק בין שבת לשבת הו"א דיש לו תשלומין קמ"ל:

על עולת התמיד אלו מוספין לבד אותן שני כבשים. אין להקשות הא זה כבר נלמדממ"ש במועדו, ופירש"י, בכל יום מועד התמידים דהיינו אף, בשבת אף בטומאה, דהו"א היינו אפילו בטומאה שאינו דוחה את השבת אלא אע"פ שיש טומאה משא"כ בשבת שאין שם מועדו כלל שאין זמנו שם שהרי יש בו קרבן אחר דהיינו מוספין, קמ"ל כאן דאפ"ה אין התמיד בטל, ואי להא לחוד אתא לימא מלבד עולת התמיד כמ"ש אח"כ מלבד עולת התמיד ולמה אמר על, אלא מגיד שיקריבנו בין שני התמידין, ע"כ אמר על התמיד דהיינו

אחר עולת השחר, וא"כ נלמד ג"כ שצריך שיהיה שם גם עולת התמיד. וא"ל הא כבר נלמד זה מן חלבי השלמים בפ' צו דדרשינן עליה השלם כל הקרבנות, דקמ"ל כאן אפילו במוסף אע"ג דזמנו כל היום אפ"ה יהא בין התמידין דוקא:

פסוק יב

ושלשה עשרונים כו' שכן הם קצובים בפרשת נסכים בפ' שלח לך. וקשה ל"ל פסוק זה כיון שכבר נאמר שם הפרים ואילים לענין נסכים וכתיב שם או במועדיכם ולמה זכר כאן גם בכל המועדים וי"ל דיש עוד כאן שינויים בין שבת, למועדים כמו שהביא הרמב"ן ומשום הכי נאמר כאן דבר זה.

פרק כט

פסוק יא

ונסכיהם. מוסב על, המוספין. דלכאורה הו"א, דונסכיהם קאי על עולת התמיד וה"ק מלבד אשר צויתיך כבר על עולת התמיד ומנחתה ונסכיהם, ואיני צריך לצוות ע"ז עכשיו אלא אני מצוה על עולה לה', וע"ז קשה למה אמר ונסכיהם לשון רבים הל"ל ונסכה כמו שאמר לענין מנחה דהא, עולת תמיד לשון יחיד דחטאת הכפורים אין לה נסכים. ע"כ פירש דהך ונסכיהם אינו דבוק עם מנחה. דמנחה קאי על עולת תמיד ואין כאן ציווי עכשיו אבל ונסכיהם קאי על תעשו דהיינו מה שאני מצוה עכשיו לעשות דהיינו המוספים עם נסכיהם משא"כ בפרי החג שהוזכר תחילה נסכים של המוספין ממילא קאי על עולת תמיד כמו מנחתה. ואע"ג דגם ביום השני כתיב ונסכיהם היינו לדרשה כמו שמביא רש"י אח"כ לניסוך המים בחג משא"כ בעשור לחודש דצ"ל דקאי על המוספין. ואע"ג דלא נאמר כאן, תעשו מ"מ תעשו דכתיב ביום הבכורים קאי על כל מה שנזכר אח"כ וכאילו כתיב תעשו ונסכיהם, ורש"י מרשים ונסכיהם דגבי בעשור לחוד ולא מה דכתיב בר"ה דשם שפיר קאי ונסכיהם על עולת, התמיד דשם נחשב גם עולת החודש ושפיר קאמר ונסכיהם לשון רבים דקאי על חודש ועל התמיד א"כ אין לומר שם דהוה תעשו קודם ונסכיהם אא"צ שם כלל ציווי על הנסכים של חודש ותמיד שנצטוו כבר ומש"ה אמר בר"ה ומלבד עולת התמיד תעשו עולות הללו, כלומר דבזה צ"ל תיבת תעשו ולא אחר ונסכיהם כמו גבי יוה"כ:

פסוק לה

עצרת תהיה לכם. עצורים בעשיית מלאכה. אע"ג דכתיב אחר זה בפירוש כל מלאכת עבודה לא תעשו נראה דרמז בהאי עצרת דשמיני הוא חג בפני עצמו כדאי' בגמרא, לענין פז"ר קש"ב, נתנה תורה שם בפני עצמו לקרוא אותו בשם מיוחד ולא שייך לומר דהאיסור שבו הוא מכח שהוא דבוק לחג הסכות דשלפניו כמו באחרון של פסח:

פסוק לו

פר אחד כו' למחר בשר בהמה. זהו מדרש תנחומא, משמע דדגים חשיבי מבשר בהמה ובפרק כיסוי הדם איתא מי שיש לו מנה יקח לו ליטרא דגים כו' משמע דבשר חשיב טפי, כתבו שם רש"י ותוספות דבמקומן היו דגים בזול מן בשר משא"כ כאן בתנחומא מיירי במקום שהבשר בזול מדגים:

פרק ל

פסוק ב

ראשי המטות. חלק כבוד לנשיאים. צריך ביאור לדבריו אלה, דתחלה כתב שכבוד של נשיאים היה ללמדם תחילה ואח"כ כתב שהכבוד הוא לענין הפרת נדרים במומחה. והרא"ם כתב שבדרך אם אינו ענין אמר רש"י, דאם אינו לענין לימוד תחילה שזה נלמד כבר מכלל מה שנאמר בשאר מצות תנהו ענין לענין, מומחה, וע"ז תמה הוא דאין כח לומר אם אינו ענין אלא לחכמי משנה וגמרא ותמהני על הרא"ם מאד שלא דק בדברים אלו, דאם אתה אומר כאן אם אינו ענין ע"כ רש"י חזר בסוף, ממ"ש תחילה שהכבוד הוא הלימוד תחילה ואח"כ נתנו לאם אינו ענין למומחה, א"כ אינו צריך כלל לאם אינו ענין אלא חזרה היא ממ"ש תחילה כבוד ללימוד תחילה אלא למומחה לחוד ומי מכריחני לומר כאן אם אינו ענין וכן הוא האמת, כאשר נבאר בס"ד. תו קשה במ"ש רש"י ואם אין יחיד מומחה מפר בג' הדיוטות היכא רמיזא האי מילתא בפסוק. ותו קשה כיון שא"צ כאן לימוד על כל ישראל אלא נלמוד מכח שאר מצות ל"ל אח"כ ללמוד בג"ש דלא נשיאים לחוד ונלע"ד בזה דלא הוה ראשי המטות דבוק עם לבני ישראל אלא כאילו כתיב ולבני ישראל ע"כ אמר רש"י דלכאורה הוה כאן תרי מילי בענין הלימוד דתחילה לראשי המטות ואח"כ לבני ישראל, וקשה ע"ז דא"כ ל"ל פסוק וישובו אליו אהרן וכו', ואמר ע"ז דקמ"ל דאף בשאר מצות הוה כמו כן, וע"זקשה דאם תפרש כן למה ראה לאומרו כאן כיון דע"כ בשאר המצות הוה ג"כ הכי, ואמר רש"י דאין הדבר כן אלא ללמד על הפרת נדרים שמפירין ראשי המטות היינו יחיד מומחה, והא דאמר ראשי לשון רבים היינו ראשים דעלמא, וכן פירש רשב"ם בפרק יש נוחלין (דף ק"כ), ומ"ש לבני ישראל דהיינו ג' הדיוטים ולא מיירי כאן כלל לענין סדר הלימוד. אח"כ מקשה דלמא אינו מיירי כאן לא מכבוד של לימוד ולא מענין מומחה להפרת נדרים, אלא דהך לבני ישראל הוא דבוק עם ראשי המטות דהיינו מטות של ישראל ולהם לחוד נאמר הפרת נדרים ולא לכלל ישראל, ובזה יש שינוי משאר מצות דלא נצטוה כאן לישראל, לזה אמר דיש ג"ש דנאמר לכל ישראל ג"כ ונצטוו על זה וא"כ ע"כ ראשי המטות אתא למומחה כמו שאמרנו. ועוד

י"ל דגם לפי האמת הוה לבני דבוק עם מטות ולימוד של כל ישראל הוא מכח הג"ש דג' הדיוטות מתירין נדר כדאיתא בפ' יש נוחלין (שם):

זה הדבר, משה נתנבא בכה אמר ה' כו'. איכא למידק טובא מה תיקן רש"י בזה וכי לדרשא אתא רש"י. ותו כיון דיש מעלה למשה במאמר תיבת זה טפי מן תיבת כה למה אמר משה ג"כ בכה הא במאמר זה יש בכללו כה, ע"ד יש בכלל מאתים מנה. והרא"ם אמר, בתחילת נבואתו אמר משה כה שהוא אספקלריא שאינה מאירה כמו שאר נביאים ומשזכה יותר זכה לאספקלריא המאירה ואמר זה. וזה אינו דודאי אין שינוי בנבואת משה מתתילתו ועד סופו, ותו דבמשה עצמו נאמר תחילה בפ' המן זה הדבר אשר צוה ה' ואח"כ אמר בפ' העגל כה אמר ה' שימו איש חרבו, תו יש לדקדק הלשון שאמר נתנה למה לא אמר בלשון זה משה אמר כו'. ותו קשה טפי הא כבר נאמר זה הדבר הרבה פעמים כגון בפ' המן בשני מקומות ובריש ויקהל ולא כתב שם רש"י כלום. ונראה לפרש דבמאמר כל התורה אין שייך לשון נבואה אלא שליח השם ב"ה היה להגיד לבני ישראל מה דבר ה' רק במקומות אשר לא נכתב שם ציווי הקב"ה לאמר לישראל אלא גילה סודו לנביאו והוא ילך מעצמו לאומרו לישראל זה קרוי נביאות, וכן היה דרך כל הנביאים שלא נאמר קודם נביאותם ויאמר ה' אל פלוני לאמר כמו גבי משה, ע"כ מוכח שיש חילוק בין תורת משה לשאר נביאי השם שהם נקראים נביאים ולא נותני התורה ע"פ הקב"ה, ודבר זה הוא במשה שרוב דבריו הם תורה דהיינו ע"פ ציווי הקב"ה לומר לישראל, רק באיזה מקומות שלא נאמר בהם ציווי הקב"ה לומר לישראל רק דבר משה אל ישראל בלא הקדמת הקב"ה לומר לישראל והיינו פרשה דכאן בראשי המטות זה נקרא נבואה, וכן עוד פרשיות כדרך זה, וכל מקום אשר הוא כן נאמר בו כה או זה הדבר, ובמקום שנאמר כה אין שם קושיא, אבל במקום שנאמר זה הדבר יש קושיא למה אמר לשון זה שהוא משמע מיעוט, דהא אמרינן בפ' יש נוחלין (דף ק"כ) דזה הדבר דהסבת נחלה ממעט דלא שייכא אלא באותו דור דבנות צלפחד ומקשינן שם אלא מעתה זה הדבר דכתיב גבי הפרת נדרים וגבי שחוטי חוץ ה"נ דלא נהוג אלא באותו דור ומשנינן להו שם דצריכי לג"ש ומש"ה ל"ק גם מזה הדבר דפ' המן וריש ויקהל דשם באמת לא היה אלא לדור ההוא מש"ה כתב רש"י כאן דמורה על מעלת נבואת משה טפי מן שאר נביאים שנתנבא בתרווייהו, ועניין המעלה דזה איכא ג"כ סברא להיפך, והוא שטפי יש מעלה בלשון כה, דזה הוה לשון מיעוט משא"כ בכה, ואיכא סברא דזה הוא עדיף טפי דמשמע דבר ברור כמי שמראה באצבע עליו, ע"כ הוצרך לומר תרווייהו כדי לצאת ידי תרי סברות הנ"ל:

ואם חלפו אין מותר כו', זה הלימוד הוא בפ' יש נוחלין (שם) אליבא דב"ש דאית להו אין שאלה בהקדש אבל לב"ה דס"ל יש שאלה בהקדש אתיא הך מילתא דחלפו אין מועיל כלום מכח סברא כדפירש רשב"ם שם, וזה הדבר דהפרת נדרים אתיא לב"ש משחוטי חוץ דמה התם אהרן ובניו וכל ישראל ה"נ בהפרת נדרים לכל ישראל דהיינו ג' הדיוטות, והיאך כתב רש"י כאן כב"ש וקודם לזה כתב הג"ש דהפרת נדרים והיינו כב"ה וצ"ע. ונ"ל דכולו כב"ש ומ"ש רש"י הג"ש משחוטי חוץ היינו לענין שנצטוו גם בני ישראל אבל לענין הפרת נדרים לענין החילוק דבין מומחה לג' הדיוטות לא יליף מג"ש אלא מראשי המטות לחוד דכיון דיש מעלה למומחה ממילא יש מעלה לג' שאינם מומחים, דבכל מקום שלשה הדיוטות במקום מומחה קיימי:

פסוק ג

נדר, קונם שלא אוכל הרמב"ן הקשה שהרי נדרים אין חלין אלא על דבר שיש בו ממש ואכילה אין בה ממש. וצ"ל קונם פירות עלי שלא אוכל כמבואר ביו"ד סימן ר"ו ולא נחית רש"י להאריך לפרש הדינים:

יכול אפילו נשבע שיאכל נבילות. ברמב"ן העתיק לשון רש"י יכול אפילו לאכול נבילות, ומשמע דקאי על נדר ומש"ה התרעם על רש"י ואמר שבספרי אמר יכול אפילו נשבע שיאכל נבילות והיינו דוקא בשבועה שחלה אפי' בדבר שאין בו ממש, משא"כ בנדר שאין חל בדבר הרשות אם אומר נדר עלי שאוכל, והאריך בזה ואמר שהחליף רש"י דבר זה משבועה לנדר ולא היה נזהר. והנך רואה שלפיגירסא שלנו ברש"י לא קשה מידי דגם רש"י לא כתב הך יכול כו' על הנשבע שבועה הנזכר בפסוק:

פסוק ד

בנעוריה כו' ואיזו היא קטנה כו' אין דרכו של רש"י להביא מאי דנ"מ לדינא אלא מה דהוא לפרש הפסוק. ונראה דמש"ה הביא זה כאן שנבין דבריו שלפני זה, דהיינו שכתב שיש מיעוט לקטנה ובוגרת, דאין המיעוטים שוים דעיקר מה שממעט הוא בוגרת אבל קטנה לאו מיעוט הוא מן התורה דממ"נ אם קודם י"א שנים הרי אין נדרה נדר וא"צ מיעוט ואי בת י"א ויום אחד הרי נדריה נבדקין ואם ידעה לשם מי נדרה הרי ודאי ברשות אביה להפר נדרה דכ"ש הוא מן נערה אלא ע"כ דעיקר המיעוט הוא בוגרת אבל קטנה אי פחותה מבת י"א א"צ מיעוט ואי בת י"א שנה לא מהני מיעוט לענין הפרת אביה, אלא דהא דנקט רש"י ולא קטנה אגב שיטפא דבוגרת נקטיה דצריך מיעוט ודברי הרא"ם אינם מובנים לי דמשמע מדבריו דאף קטנה יש עליה מיעוט ולא ידעתי איך שייך לומר כן:

פסוק ו

ואם הניא אביה אותה. אם מנע אותה מן הנדר כו' הנאה זו איני יודע הרא"ם הקשה כאן למה לא, ידע רש"י הנאה זו מה היא שהרי הביא ראיות אחר כך שהוא לשון מניעה והסרה. ותו שהוא עצמו כתב הפירוש תחלה, ואחר כך אמר איני יודע, ותו במ"ש כשהוא אומר והניא אותה והפר הרי אומר דהנאה זו הפרה אדרבה מדאמר והפר משמע דהנאה לאו הפרה דאל"כ תרתי למה לי. ותו מאי ולפי פשוטו דאמר רש"י דמשמע דעד השתא בדרשה מיירי וזה אינו דהא מייתי ראיה מסיפא דקרא וגם זה הוא פשוטו. לפיכך פירש הוא דברי רש"י דמ"ש תחלה כלומר שהפר לה נתכוון בזה דדוקא בלשון הפרה צריך לומר ולא לשון אחר כמ"ש רש"י קודם לזה גבי זה הדבר דבעל אינו מתיר, וע"ז אמר הנאה זו איני יודע מה היא. פירוש אם היא בלשון הפרה דוקא ע"ז מביא ראיה מדכתיב גבי בעל בהדיא והפר לה ש"מ דלא סגי בהנאה לחוד אלא דוקא והפר לה ה"נ באב, וע"ז אמר ופשוטו לשון מניעה כו', כוונתו שפשוטו לשון מניעה אלא שהמדרש מחדש דבעינן לשון הפרה מכח סיפא דקרא:

ולי כמו זר נחשב פירושו זה ברש"י, חדא דאמר רש"י כלומר שהפר לה מאי כלומר הי"ל לומר שאמר לשון הפרה דהא יש להנאה ב' פירושים, אחד שלא בלשון הפרה ואחד בלשון הפרה, היה לרש"י לומר דהפירוש השני אמת לא לשון כלומר דמשמע דלשון הנאה הוא ממש הפרה וכאילו אמר בהדיא הפרה, וזה אינו דמביא רש"י עצמו אח"כ דאינו מוכרח שיהיה לשון הפרה דהא אמר כפל לשון אח"כ הניא והפר. ותו מאי ראיה מביא מסיפא דצריך הפרה ולא סגי בהנאה מדאמר הניא והפר א"כ אימא לך דתרתי בעינן באיש באשתו, ובאמת גם באב צריך תרווייהו כיון דאמרת דאב ובעל שוים, ואם תאמר שיש חילוק א"כ אין, לך ללמוד אב מבעל שצריך הפרה דלמא הנאה לחוד סגי. ותו מאי קאמר ופשוטו כו' ומביא ראיות ע"ז דהוא בלשון מניעה והסרה למה לו ראיה והוא כבר כתבו בתחילת הדבור דהוא לשון מניעה בלא ראיה ולכל הפחות היה לו להביא שם זו הראיה, ונלע"ד דהכל כפשוטן של דברי רש"י דמ"ש רש"י הנאה איני יודע אין זה לשון רש"י אלא לשון תנאי בספרי, והמשך דברי רש"י הוא כן דתחלה אמר שהנאה היא מניעה כלומר לשון הפרה דהנאה אין לה פירוש רק דרך הפרה, ואין רש"י מקפיד על לשון הפרה ולא שאר לשונות כגון אל תקיים הנדר, אלא נתכוון דהנאה היא לשון ביטול הנדר ולא איזה ענין אחר, ואח"כ אמר מנלן לומר כן, ע"ז מביא ב' דרכים, האחד הוא לשון הברייתא שאמר התנא בספרי איני יודע מה הנאה זו אם הוא ביטול הנדר או מידי אחרינא, ע"ז מביא התנא מסיפא גבי בעל דנאמר שם והניא והפר, וקשה דעכ"פ סגי

לומר והפר ולמה הוצרך להזכיר והניא אלא ע"כ דהפסוק מפרש דבריו מה שאמרתי לך והניא פירושה והפר, ומאי נ"מ מזה לענין אב דשם לא נאמר אלא והניא לחוד שפירושו הפרה הרי דהתורה כתבה יתור גבי בעל להורות על האב, וזהו דרך מדרש שמוכיח שמיירי בביטול, נדר לא במידי אחרינא, וע"ז כתב ופשוטו כלומר בלא ראיה דהנאה היא לשון מניעת, הנדר מכח הפסוקים שמביא אח"כ והכל ניחא:

וה' יסלח לה כו' באשה שנדרה בנזיר כו' רבים טורחים עצמם למה הביא כאן מה ששייך לגבי אשה לקמן וכאן מיירי באב, ובשם מהר"א כתבו דלא שייך זה באשה מטעם שהביאו, וזה אינו נכון. דבפרק ד' דנזיר (דף כ"ב) איתא לזה באמת גבי בעל. ונלע"ד דניחא, דההוכחה בפסוק דלקמן באשה לגבי בעל מדכתיב ואם ביום שמוע אישה כו' והפר את נדרה ואת מבטא שפתיה וה' יסלח לה, דיש להקשות שם למה לא אמר בלשון לא יקום וה' יסלח לה אלא ע"כ דסמך על מה שאמר, גבי אב כן ממילא לענין וה' יסלח לה ה"נ כן הוא ולמה אמר שם וה' יסלח לה היה לו לסמוך גם בזה על מ"ש באב שה' הוא הסולח לה, אלא דקמ"ל שם דבר חידוש שאף שהפר לה צריכה סליחה מן ה' כיון שלא ידעה, ע"כ מבא רש"י זה כאן גבי אב להודיע דגם באב הוא שה' יסלח למופרין, כיון דחזינן דהתורהסמכה עצמה בבעל שהנדר בטל וממילא גם בפסוק וה' יסלח לה הם שוים, וגם הוא כך דמיירי בלא ידעה שהאב הפר:

ק"ו לשאינן מופרים. האי ק"ו לא צריך לכתבו כי מי לא ידע דבר זה. בגמרא בנזיר (דף כ"ג) איתא לזה שהיה ר"ע מגיע למקרא זה היה בוכה ומה מי שמתכוון לאכול בשר חזיר ועלה בידו בשר טלה צריך כפרה וסליחה דהיינו האשה שנזכרת כאן ק"ו מי שנתכוון לאכול בשר חזיר ועלה בידו חזיר עאכ"ו ע"ז ידוו כל הדווין, שם לק"מ דאמר כן להתעוררות שיעשו תשובה, משא"כ רש"י דכאן דאינו מביא רק לפרש התורה למה כתב זה ונראה דקמ"ל דאם עברה ואח"כ הפר האב או הבעל דלא מהני דלא שייך כאן היתר דמפרע דאין הבעל והאב עוקרים הנדר מעיקרו כדקי"ל, בגמרא דבעל מיגז גייז, והרמב"ן הביא זה. ואכתי יש להקשות א"כ מנלן דמופרין בתחילה צריכים סליחה דילמא, קרא לא קמ"ל אלא באינן מופרין והרבותא כמו, שזכרתי י"ל דתרי זימני וה' יסלח אחד גבי אב ואחד לגבי בעל אתא אחד למופרין ואחד לאינן מופרין, וכבר הוכחנו דהתורה גילתה דנילף אחד מחבירו ע"כ הויין תרווייהו בין באב בין בבעל, ולהכי הביא רש"י כאן באב דרשה דגבי בעל, כנ"ל נכון בס"ד:

פסוק ז

ואם היו תהיה לאיש ואצ"ל אם קיים אחד מהם זה הלשון ממש הוא במשנה ר"פ נערה המאורסה ופרכינן שם ל"ל למיתני הך ואצ"ל השתא הפר זה בלא זה ולא כלום קיים אחד מהם ל"ל כי איצטריך כגון דהפר אחד, מהם וקיים אחד מהם וחזר המקיים ונשאל על הקמתו מ"ד מאי דאוקים האי עקריה קמ"ל, ויש שיש להם חסרון ידיעה מגמרא זו וסוברים שהאי ואצ"ל הוא לשון רש"י מעצמו ומקשים עליו ל"ל דהיינו קושיית הגמרא הזאת ומתרצים מסברת עצמם:

פסוק ח

ושמע אישה וגו', הרי לך שאם קיים הבעל שהוא קיים. לאו קיום בפירוש קאמר דהא והחריש כתיב אלא שיעור והחריש קאמר שאם החריש הו"ל הקמה בפירוש והקמה בפירוש היא אצ"ל כמ"ש רש"י לפני זה:

פרק לא

פסוק ו

אותם ואת פנחס כו', לנקום נקמת יוסף. נראה הטעם לנקמה זו כי מה פשעם בזה דהלא הישמעאלים ושאר עמים קנוהו ומכרוהו ג"כ כבר אלא שהמדנים מכרו אותו למצרים לבזותו כי ראו בו סימני גדולתו וחכמתו והיו יראים שיבא למעלה גדולה ע"כ מכרוהו למצרים שכתוב בנימוסי מצרים שאין עבד מולך ממילא לא יבא לגדולה:

פסוק יז

וכל אשה יודעת איש. ראויה ליבעל אע"פ שלא נבעלה דאיתא בפ' הבא על יבמתו (דף ס':) מדקשו קראי אהדדי דכתיב יודעת איש הא אין יודעת החיו מכלל דטף אפילו ידעו תחיו וכתיב כל הטף אשר לא ידעו החיו ממילא אם ידעו הרוגו, אלא ע"כ דהך יודעת לאו ממש יודעת אלא ראויה לדעת ממילא דטף פחות מג' שנים דוקא החיו ולא טפי מבת ג' שנים:

הרגו וכו' איני יודע אם להרוג עם הזכרים כו'. רבים מקשים א"כ למה לי הרגו הנזכר תחילה אלא יאמר ועתה כל זכר כו' הרוגו וזה אמר בכה וזה בכה ולי נראה לתרי בדרך זה דודאי מ"ש תורה החיו לכם פירושו שיש איסור להורגם דהיינו כיון שאין ציווי להורגם ממילא יש איסור בהריגתם וא"כ אי לא כתיב אלא ועתה כל זכר בטף כו' הרוגו הו"א דוכל הטף בנשים כו' היינו שיש איסור בהריגה אבל כל זכר בטף וכל נשים כו' אין איסור אלא רשות קמ"ל הרגו דברישא לציווי ממילא יש כאן שני קצוות דכל זכר כו' חייבים אתם להורגם וכל הטף בנשים כו' אסור להורגם, זהו לשון החיו לכם:

פסוק מג

ותהי מחצת העדה, כך וכך כוונת רש"י דל"ת דהפסוק מורה לנו כמה היה סך המחצית של ישראל דזה אמר כבר וממחצית בני ישראל, ומאי קמ"ל חידוש בהאי ותהי מחצת כו' דאין שייך לומר ענין אחד כפל זה סמוך לזה, אלא שהכתוב אינו מבקש לומר חידוש זה אלא שזה דבוק למעלה שממחצית של העדה שהיה המחצית סך כך וכך, כלומר שזה פשוט אלא שבאתי להודיעך עכשיו מה נעשה מזה אני מודיעך שויקח משה כו' ונתנו ללוים וקמ"ל הטעם שהמכס הזה היה טפי משל מחצית של חלק הראשון לפי ששם ניתן לאלעזר לחוד משא"כ בזה שניתן להרבה לויים, ובשם רש"ל ראיתי דקמ"ל דל"ת דבפעם אחת לקח משה המכס השייך מן הצובאים ומן העדה אלא כל אחד בפני עצמו דנתן מכס הצובאים ואחר כך נתן המחצית ליד העדה ואח"כ נתן המכס ללויים, ונ"מ שיהיה טובת הנאה להעדה. ולא נתיישב זה דא"כ הל"ל ויתנו ישראל כו' דאז הוה טובת הנאה להם משא"כ במה שנתן משה המכס משלהם הוה טובת הנאה למשה:

פסוק נ

וכומז כו' לכפר על הרהור הלב. התוס' פ' במה אשה (דף ס"ד) הקשו הא יפת תואר מותרת, ותירצו דמ"מ איסור' איכא מדכתיב וחשקת בה ולא בה ובחברתה וכמדומה שיש כאן ט"ס בדברי התוס' שהביאו מלימוד ולא בחברתה דזה לא למיעוטא אלא שלא יקח שתי יפות תואר כדאיתא פ"ק דקידושין (דף כ"ב) אלא צ"ל באשתו ולא באשת חבירו שכ"כ גם כן שם בקידושין דאמרינן אשת אפי' אשת איש וכתבו התוס' שם ואע"ג דאין אישות לעכו"ם מ"מ איסורא איכא דכתיב, ודבק באשתו ולא באשת חבירו, וכתב בספר צדה לדרך לחלוק על דברי התוס' שמשמע מדבריהם בפרק במה אשה שדין יפת תואר נוהג בבנות מדין שאינו נוהג אלא אחר שכבשוה וחלקוה ומביא ראיה מדברי הרא"ם פרשת כי תצא, והם דברים דחויים גם מס' החינוך שכתב שאין דין יפת תואר נוהג אלא בזמן שישראל יושבין על אדמתן כו' שאז יש להם רשות להלחם מלחמת הרשות ולזה נתכוין החזקוני שכתב אבל בירושלמי אמרינן שאין יפת תואר מותרת אלא לאחר כיבוש עכ"ל. ואין בזה ממש לסתור דברי התוס' מכח קושיית הרא"ם בפרשת כי תצא ועיין לקמן בס"ד. ובאמת אין רמז בגמרא לזה לחלק בין הזמנים ואין חילוק במלחמות זולת במלחמת חובה של א"י ששם היה איסור לשבות שביה שכתוב לא תחיה כל נשמה, וכן דברי הרמב"ם הל' מלכים שלא זכר כלום מזה אלא כתב דין יפת תואר בסתם ולא חילק כלום והוא דרכו להביא בכ"מ גמרת ירושלמי אלא דע"כ הירושלמי לא מיירי מזה אלא א"י גופה ממעט שאינו מותר אלא אחר הכיבוש שלה וכן כתב הרמב"ם שלא הותרה אלא בשעת השביה שנאמר וראית בשביה, גם בס' החינוך לא ממעט אלא בזמן הגלות:

פרק לב

פסוק יב

הקנזי, חורגו של קנז היה וילדה לו כו'. פירוש אמו של כלב היתה נשואה תחילה ליפונה וילדה לו את כלב ואחר יפונה ניסת לקנז וילדה לו את עתניאל וכלב בן יפונה על שם אביו וקניזי ע"ש בעל אמו כ"כ הרא"ם:

פרק לג

פסוק א

אלה מסעי וכו' ואין כאן אלא ארבעים ושתים. לא תמצא מ"ב אלא מ"א, אלא שרש"י חשב מקום שנסעו משם ג"כ למסע אחד, וכן פירש"י סוף פקודי לפי שממקום חנייתן חזרו ונסעו לכך נקראו כולן מסעות עכ"ל. ובזה מיושב ג"כ מ"ש לא נסעו אלא עשרים מסעות ובפרטן אי אתה מוצא אלא י"ט אלא שנסיעתן מרתמה חשב ג"כ למסע אחד, כן מתרצים רבים. ובזה מתורץ עוד מה דפירש"י כאן שחזרו לאחוריהם אחר מיתת אהרן שמונה מסעות ובפר' חקת אמר שבע מסעות, אלא דכאן חושב גם המקום שנסעו משם משא"כ בפרשת חקת דלא חשיב אלא מקום שנסעו לשם:

פסוק מ

וישמע הכנעני, כאן למדך שמיתת אהרן היא השמועה שנסתלקו כו' לעיל בפרשת חקת כתב רש"י ג"כ דבר זה ולא זכר מהיכן נלמד כמו שכתב כאן שמכאן אתה למד. והתוס' בפ"ק דר"ה (דף ג') הקשו על רש"י שכתב בפרשת חקת ששמע שמת אהרן ולא דק דהא כתיב מה ששמע דהיינו דבאו ישראל דרך האתרים ומנלן לומר ששמע שמת אהרן אלא דמהך, דכאן דלא כתיב אלא וישמע הכנעני כו' ולא נזכר כי באו דרך האחרים, ע"כ לומר ששמע שמת אהרן ונסתלקו כו'. ונראה דלק"מ דשם בפ"ק דר"ה אמר וישמע הכנעני מה שמועה שמע שמע שמת אהרן כו' ויל"ד לשון מה שמועה שמע ולא אמר מה שמע אלא מדאמר וישמע הכנעני כי בא ישראל כו' למה לא אמר ג"כ כאן אלא ע"כ צ"ל ששמע מיתת אהרן ובא להלחם, וא"כ לעיל נמי אע"פ שנזכר שם כי בא ישראל ע"כ עוד שמועה אחרת כמו בפרשת יתרו דכתב רש"י ג"כ מה שמועה שמע כו' והיינו מה שאינו מפורש שם בפסוק את אשר עשה אלהים למשה מכח הוכחה שזכרנו שם, וגם כאן הוא כן כיון שיש לנו הוכחה שהיתה עוד שמועה אחרת. ועיין ריש יתרו:

שנסתלקו ענני הכבוד. כתב הרא"ם ואע"פ שאמרו בתענית (דף ט') שחזרו העננים בזכות משה י"ל שלא חזרו אלא אחר המלחמה כדי להראות רושם במיתת הצדיק וכן תמצא בבאר שחזרה להם בזכות משה ואהרן כדאיתא שם:

פסוק נה

וצררו אתכם, כתרגומו צריך ביאור מה תיקן בזה דהא גם בפרשת פנחס כתיב כי צוררים הם לכם ותרגומו כמו כאן. ועוד לאיזה צורך מרשים רש"י אתכם דהא על פירוש וצררו בא. ונראה דלשון צררו הוא בשני דרכים, האחד הוא לשון מעיק והיינו שהוא מיצר לו בהכאות ושאר צרות ובזה שייך לשון לכם לא אתכם כמו שאמר למעלה צוררים הם לכם, וכן בצר לך ומצאוך, לא אמר בצר אותך, ויש פירוש שני היינו כמו כי תצור על עיר שפירושו שמקיף אותו מבחוץ ואינו מניחו לנוס, בזה שייך לשון אתכם שהוא כמו עליכם. ולכאורה נפרש כאן כפירוש השני מדכתיב אתכם ולא לכם, וזה אינו דענין הקפה הוא שהשונא מבחוץ ומקיף הפנימים משא"כ כאן שהשונא מעורב ביניהם שהרי בקרבם הם יושבים כל שיותירו מהם ואין שייך היקף אלא כפירוש הראשון לשון צרות ואתכם הוה כמו לכם, וזהו כתרגומו ויעיקון לכון ולא תרגם יתכון. וזה נכון דבפרשת פנחס לא כתב רש"י מידי כי שם נאמרבהדיא צוררים הם לכם וזה פשיטא כפירוש הא' אשר זכרנו משא"כ כאן שצריך תיקון לשון אתכם דהוה כמו לכם. כנ"ל ברור דעת רש"י:

פרק לד

פסוק ד

ונסב לכם כו' יוצא המצר ועוקם לצד צפונו של עולם. פירוש שנתוסף רצועה מחלק העולם להמיצר של דרום של א"י דהיינו שהעומד על אותו המקום שהוא בחלק העולם חוץ לא"י הוה ליה אותה חתיכה לצד צפון שלו ועכשיו נתוסף לצד א"י ושייך לומר עליו לדרומו של א"י, וכן מ"ש אחר זה ורוחב אותה רצועה שבלטה לצד צפון ג"כ פירושו הכי ומ"ש אח"כ ונסב לצד הדרום היינו דרומה של א"י ובחנם נתקשה בזה בג"א:

נמצא מעלה עקרבים לפנים מן המיצר, פי' דהרצועה שנתוספה לצד דרום של א"י הוא סובב את מעלה עקרבים מצד דרום שלה לחלק העולם, ולא כמו שהציור ברא"ם שסובב לצד פנים השייך לא"י:

פרק לה

פסוק יד

את שלש הערים כו' משום דבגלעד נפישי רוצחים. רבים מקשים הא אין ערי מקלט אלא להורג בשוגג, ומתרצים תירוצים והתוס' מתרצים לפי שהורגים מזיד הקב"ה מזמנן לפונדק אחד כדלקמן ולי נראה לתרץ ע"פ הגמרא פרק אלו הן הגולין (דף ט') תניא ר' יוסי בר יהודה אומר בתחילה אחד שוגג ואחד מזיד מקדימין לערי מקלט וב"ד שולחין

ומביאין אותם משם מי שנתחייב מיתה הרגוהו שנאמר ושלחו זקני עירו ולקחו אותו משם ומי שלא נתחייב פטרוהו ומי שנתחייב גלות מחזירין אותו למקומו כו':

פסוק טז

ואם בכלי ברזל הכהו, אין זה מדבר בשוגג כו' קשה מהיכא תיתי לומר בשוגג דחייב מיתה. ורא"ם פירש דהו"א שאין השוגג נפטר. אלא בהרגו בדבר שאין בו כדי להמית, אבל בדבר שיש בו כדי להמית נהרג קמ"ל בלא ראות. ואין זה מיושב דכיון דשוגג פטור מצד שגגתו למה יתחייב בדבר שכדי להמית ותו דהיאך הו"א שחייב בשוגג למה אמר אחר זה או בשנאה כו' כיון דכבר אמר גם בשוגג חייב ואי אין כדי להמית אפילו בשנאה ובצדיה פטור וא"כ למה לי בלא ראות. ונראה לפרש ע"פ מה שכתב הרמב"ם פ"ו דרוצח דג' דינים יש אם הורג במזיד מיתה ובשוגג גמור גלות ובשוגג קרוב למזיד בזורק אבן לר"ה והרג אינו חייב מיתה ואין עליו גלות כי הגלות מכפר ולזה אין כפרה, וא"כ הו"א דאפילו אם שוגג שהוא קרוב למזיד חייב מיתה ומה שפטור בשוגג היינו, שוגג גמור, וכי תימא א"כ ל"ל או בשנאה כו' דאי לאו או בשנאה הוה אמינא דפסוק ואם בכלי ברזל מיירי דוקא במזיד חבל שוגג קרוב למזיד לא קמ"ל או בשנאה, ממילא פסוק הראשון אפילו שוגג קרוב למזיד חייב, ע"כ מביא מפסוק בלא ראות שהוא מיותר שהרי כבר כתיב השליך עליו כל כלי בלא צדיה אלא דקמ"ל אפי' שוגג קרוב למזיד דהיינו שה אבן לרה"ר והרג אדם אפ"ה פטור ממיתה ממילא הפסוק הראשון מיירי דוקא במזיד ובא ללמד שההורג בכל דבר כו'. כנ"ל נכון בס"ד:

חוץ מן הברזל. משמע כאן דחומרא של ברזל היא מדלא כתב רחמנא אשר ימות בו כמו באבן ועץ, ובפרק הנשרפין (דף ע"ו:) איתא אמר שמואל מפני מה לא נאמר יד בברזל כמו שנאמר באבן ועץ שהברזל ממית בכל שהוא וה"מ דברזיה מיברז פירוש דרך תחיבה אבל אם הניחו עליו לארכו דרך הכאה בעינן שיעור יד. וקשה תרתי ל"ל. ונראה לתרץ דהרמב"ם כתב בפ"ג דרוצח דבאבן ועץ צריכי תרי אומדנות אחד החפץ שהכה בו שנאמר אשר ימות בה כך אומדים כח ההכאה שנאמר באבן יד מכאן שמשערין את היד כו', וא"כ צריך תרי לימודים ללמד שאינם בברזל, ורש"י נקט כאן מיעוט אומד דחפץ המכה בו גבי ברזל, ובגמרא ממעט שמואל אומדן היד מכח דלא נאמר בו יד:

גלוי וידוע לפניו שהברזל ממית בכל שהוא. בפ' הנשרפין (דף ע"ו) פירש"י ע"י תחיבה שתחב לו מחט בושט או בלבו וכתבו התוס' וקשה דא"כ אפילו קוץ נמי, אלא נראה כמ"ש בפרק ר"א דמילה דברזלא מיזרף זריף. וראוי ודאי לתרץ קושיא זו לפירש"י דודאי הרגיש בזה. ותו תמיה לי טובא מ"ש רש"י כאן שגלוי וידוע לפני הקב"ה שברזל ממית

בכ"ש, מה יחוס להקב"ה בזה ומי לא ידע זה שהאדם מת אם נתחב לו מחט בושט ומה צריך ראיה ע"ז מן התורה. ונראה לתרץ הכל, דחיוב מיתה דרוצח ע"י גואל הדם חמיר טפי ממיתת, ב"ד דאילו מיתת ב"ד צריכה עדים והתראה ולא ע"י אומדנא כדאיתא (סנהד' ל"ז) פעם אחת נכנסתי לחורבה ואחד רץ אחר חבירו וההרוג מפרפר וההורג חרבו מטפטף בדם ואמר שם אין דמך מסור בידי שנאמר ע"פ שנים עדים כו' ולפי הנראה דמ"מ לענין אם ימית אותו גואל הדם אין הדין כך, דהא כתב הרמב"ם בפרק ששי וכן כל הרצחנים שהרגו בעד אחד בלא התראה וכיוצא בהם אם הרגם גואל הדם אין להם דמים, והך כיוצא בהם כולל כההיא מעשה דחורבה שזכרתי, והראב"ד כתב עליו תמה אני ואיך נאמין בע"א להתיר דמו של זה לגואל הדם, הרי אע"פ שתמה הוא מ"מ לא מלאו לבו לחלוק עליו כי דין מיתה ע"י גואל הדם חמיר ממיתת ב"ד מכח כי יחם לבבו, ועפ"ז נראה לתרץ כאן, דקמ"ל קרא דבכלי ברזל דאם אירע כהאי מעשה שאחד נכנס אחר חבירו ומצא שהוא מפרפר ומת וזה מחט בידו עם דם דדמו של זה מותר להגואל הדם ואף שאין אנורואין בהרוג חבורה של פגע, דאע"ג דלא הותרה מיתתו לב"ד דאין מבורר כל כך, אלא לפני הקב"ה מבורר הדבר וע"כ התיר דמו לגואל דם, והך ברזל הנזכר כאן לאו דוקא ברזל אלא דרך תחיבה קאמר וה"ה בקוץ אלא שדבר, בהוה, דעיקר החילוק אם נהרג ע"י הכאה או ע"י תחיבה כמ"ש בגמרא דברזיה מיברז, וקמ"ל בזה דלענין מיתת ההורג ע"פ גואל הדם כל שאפשר שנעשה ע"י תחיבה הן בברזל הן. בקוץ אע"פ שלא ראינו התחיבה מ"מ הותר דמו לגואל הדם דבר זה אנו יכולים ללמוד מפסוק ואם בכלי ברזל כו' דהיינו מיתה הרגילה ע"י ברזל בתחיבה שלגבי גואל הדם הותר לו להמיתו ואמרינן דגלוי וידוע לפני הקב"ה שזה הרגו ע"י ברזל כל שהוא. ואף שלכאורה לשון רש"י מורה שגלוי לפני הקב"ה שהמיתה יכולה לבוא ע"י ברזל, מ"מ האמת יורה דרכו שהכוונה כך היא כמו שאמרנו. והכל ניחא בס"ד:

פסוק יז

באבן יד, שיש בה מלוא יד. הקשה הרא"ם למה לי קרא זה הא כבר כתיב אשר ימות בה, ונדחק בג"א לתרץ ע"ש ולפי מה שזכרתי לעיל בסמוך לק"מ דודאי לא במילוי היד תליא מילתא דאילו אבנים קטנים מלא יד אינה ממיתים כמו אבן אחת גדולה אלא בכח היד תליא מילתא היאך יכול לזרוק אבן להמית כמ"ש הרמב"ם וז"ל ואינו דומה זורק ברחוק עשר לזורק ברחוק מאה עכ"ל. והיינו לפי האבנים אמדינן עד היכן כח הזורקן, וגם לשון התרגום מורה כן דאמר כמיסת די ימות בה דהיינו לפי כח הזורקן, נמצא דבעינן שתי אומדנות כמו שזכרתי:

פרק לו

פסוק יא

מחלה תרצה וגו', כאן מנאן לפי גדולתן זו מזו בשנים, בפרק יש נוחלין (דף ק"כ) אמרינן כן, ואמר שם מסייע ליה לר' אמי דאמר בישיבה הלך אחר חכמה במסיבה הלך אחר זקנה דבי ר' ישמעאל תנא בנות צלפחד שקולות היו שנאמר ותהיין הווייה אחת לכולן, וכתב רשב"ם שקולות היו הלכך פעמים שהקדים זו לזו ופעמים איפכא כדדרשינן גבי אהרן ומשה הוא משה ואהרן שקולין היו ולא תסייע לר' אמי עכ"ל משמע דמאן דס"ל שקולות הן לא ס"ל דפעם אחת מנאן דרך גדולתן כו', וא"כ קשה, על רש"י דמביא שתיהן ולא אמר דבר אחר אלא ודאי דאין כאן מחלוקת, וכן נראה עיקר, ולשון רשב"ם מורה ע"ז דכתב ולא תסייע לר' אמי, משמע דאינו חולק רק על הסיוע לא על גוף הדרש, והיינו דתחילה אמר סתמא דתלמודא דמהך דרשה דלמעלה דרך גדולתן דמזה הוא סיוע לר' אמי דהיינו דכמו שיש חילוק ביניהם לענין חכמה כך יש חילוק ביניהם לענין החשיבות, דזה מרויח בחשיבות שלו לענין מסיבה וזה מרויח לענין ישיבה, אבל דבי ר' ישמעאל ס"ל דאע"ג דיש חילוק לענין חכמה אין חילוק לענין החשיבות והוה ממש כמו משה ואהרן דודאי משה הוה חכם טפי מאהרן מ"מ בעיני הקב"ה היו שוים לכל דבר, וא"כ אע"ג דאין חילוק לענין החשיבות מ"מ יש חילוק לענין המנין והוה חשיבות אחד לשניהם וא"כ דברי רש"י נכונים, ואין כאן סתירת דברים:

ספר דברים

פרק א

פסוק א

ומהו במדבר אלא בשביל, מה שהכעיסוהו במדבר קשה למה לא הזכיר החטאים כסדר שהיו נעשים ומול סוף היה לו להביא בראשונה וכן שאר החטאים ותו קשה לשון סוף, די היה בסוף לחוד, וע"ק במ"ש כל שיש לו תשובה ישיב, מה תשובה שייך להשיב דהא אין כאן שום פלפול רק הזכרת חטאים שלהם. ונראה לפרש דהיה כאן משא ומתן בענין זה דהיינו דתחילה אמר במדבר בערבה שיש קצת זכות לאלו השנים ויבא השלישי דהיינו מול סוף ויכריע עליהם לבטל הזכיות כמו שיתבאר, ואח"כ אמר, בין פארן ובין תופל ולבן יש ג"כ זכות לכל אחד מהם ויבא השלישי דהיינו וחצרות ויכריע עליהם, ואח"כ אמר יש זכות קצת על וחצירות ויבא ודי זהב לבטלו:

והענין בזה דנקדים גמרא פרק אמר להם הממונה (דף ל"ה) תנא הלל מחייב העניים ויוסף מחייב הרשעים, דהיינו שהעניים יש להם זכות שהוכרחו לחטוא מחמת דוחק שלהם והלל מחייבם שהיה עני גדול ואפ"ה היה צדיק, והרשעים יש להם זכות לומר אני נאה וטרוד ביצרי ויוסף מחייבם שהיה יפה תואר, ואפ"ה לא חטא בזנות אשת פוטיפר, בזה אמר כאן שמה שחטאו במדבר מחמת דוחק שלהם שהיה להם עניות בלחם ואמרו מי יתן מותנו במצרים בשבתנו על סיר הבשר כו' ובערבה היה להם זכות, מחמת שהיו טרודים ביצרם שבנות מואב הלכו ערומות לפניהם על אלו זכיות הביא מול סוף דהיינו שני חטאים דאמרינן בערכין (ט"ו) שחטאו בירידה לים שאמרו המבלי אין קברים כו' ובעלייה, אמרו כשם שאנחנו עולים מצד זה המה עולים מצד אחר, ע"ז מכריע מול סוף, דמול היינו בשעת ירידתן מול הים, וסוף היינו בסוף כשעלו, דמה שהיה זכות על במדבר מחמת עניות הרי בשעת ירידתן לים היו מלאים כל טוב כסף וזהב ומזון ואפ"ה חטאו, ונגד זכות של בערבה מכח טרדת יצרם הרי עבירה דעלייה מן הים דלא היה טרדת היצר הרע דראו השכינה, בים וראו קריעת ים סוף ושאר נסים ואפ"ה חטאו בעלייה שהיו מקטני אמנה כדאיתא שם בערכין, ואח"כ אמר בין פארן שהיה להם זכות שלא חטאו שם כלל ישראל רק המרגלים, ובין תופל ולבן שאמרו לחם הקלוקל בזה יש זכות שלא חטאו נגד הקב"ה רק ביזוי המן בא השלישי דהיינו החצירות דהיינו מחלוקת קרח שהיה שם כלל ישראל כמ"ש ויקהל את כל העדה מלמד שנתפתו כולם וגם חטאו נגד השי"ת דכל החולק על רבו כאילו חולק על השכינה, נמצא נתבטלו שתי זכיות של מרגלים ואמירת לחם הקלוקל כמו שזכרנו מכח עבירה דקרח כמו שזכרנו, ועל חטא קרח יש קצת זכות שריבוי העושר גרם להם כמו שפירש"י בפרשת כי תשא שאמר משה להקב"ה אתה גרמת להם שהשפעת להם כסף וזהב מה יעשה הבן שלא יחטא, על זה סמך ודי זהב שמביא רש"י הפסוק וכסף הרביתי להם וזהב עשו לבעל, שפירושו דאילו עשו הבעל מן הכסף היה להם תירוץ שהרבוי של כסף גרם זה אבל וזהב עשו לבעל וזהב לא היה רבוי ע"כ אמר גם כאן ודי זהב כלומר שזהב היה להם די צרכם ולא רבוי נמצא שאין להם שום תירוץ על זה:

ובזה מתורץ עוד מה שמקשים למה לא חשב משה כאן מסה ומריבה ותבערה, דלא חשב כאן רק מה שצריך לבטל הזכיות שזכרנו ולזה שייך מה שנזכר כאן. וניחא הכל בס"ד לפירש"י:

פסוק ב

אחד עשר יום מחורב כו', ובעשרים ותשעה בסיון קשה שהרי שני ימים יתרים דהא ג' ימים הלכו מן סיני כ' אייר והיינו כ"א כ"ב כ"ג ואח"כ ל' של קברות התאוה וז' של מרים, וצ"ל דיום הכ' של אייר ג"כ מן החשבון ובו התחילו לנסוע ממילא הלכו ן' וכ"א וכ"ב וז' של מרים א"כ לא היו רק ו' שלמים ומקצת יום שביעי ככולו כצ"ל לפירש"י וביפ"מ הקשה דכאן משמע שכל הדרך שמחורבעד קדש ברנע הלכו בג' ימים ובפרשת בהעלותך פירש"י שבמסע הראשון שנסעו מסיני הלכו ג' ימים דהיו מתכוונים להקניטו ואמרו כמה לבטנו בדרך הזה ג' ימים, וזה היה בקברות התאוה, וכתיב מקברות התאוה נסעו העם חצרות ואחר נסעו מחצרות ויחנו במדבר פארן דהיינו קדש ברנע שנשלחו משם המרגלים משמע לפחות ה' ימים. ואפשר לומר שבמסע הראשון לא הלכו רק יום אחד ובעשרים שנסעו מהר ה' בו ביום חנו בקברות התאוה כדכתיב דרך שלשת ימים ולא כתיב שלשה ימים, ומ"ש רש"י כמה לבטנו בדרך הזה ג' ימים לאו דוקא אלא שהיו מתרעמים על שדפקם ביום אחד לילך דרך ג' ימים לפי מנהג הולכי דרכים, ולזה כיון הג"א שכתב וכך היה שביום כ' אייר נסעו ובאו לקברות התאוה בו ביום והתרעמו על הבשר ואכלו אותו כ"ט יום נמצא שכלו בכ' בסיון ובכ"א נסעו ובאו חצרות ושהו שם להסגר מרים ויום בואם מן המנין ונמצא כלים ביום כ"ז וביום כ"ח נסעו לקדש ברנע ושלחו מרגלים ביום כ"ט עכ"ל:

ולי מה יקרו וכבדו אזני משמוע דברים אלו, דרש"י אמר הלכו בדרך ג' ימים ואנן ניקום ונדרוש דהוא יום אחד, אבל הנלע"ד דבודאי ג' ימים הלכו מן סיני לקברות התאוה ולא היה חנייה בינתיים וזה היה להם לצער ביותר, אבל מה שהלכו אח"כ מקברות התאוה לחצרות היתה שם חנייה בחצרות ומחצרות היתה חנייה בפארן זה אין צער כלל, וזהו שאמרו לבטנו בדקו ג' ימים כלומר בלי חנייה בינתיים, וכאן בודאי היו יותר מן ג' ימים מן סיני לקדש ברנע אלא דחשיב כאן ג' ימים שהיו בלא חנייה בינתיים, וסמך על מה שכתב אח"כ וכ"כ היתה שכינה מתלבטת כו' דהיינו מה שהלכו בלא חנייה, ומ"ש רש"י כל אותו הדרך היינו מה שהיה דרך הלבטה ובצער לפי דעתם, כנ"ל נכון:

פסוק ג

ויהי בארבעים כו' ממי למד יעקב כו' רבים מקשים מאי קושיא דילמא ממי שלמד מיעקב הן ממאמר השם הן מצד הסברא כמ"ש רש"י אח"כ מפני ד' דברים כו' ה"נ במשה. ונ"ל לתרץ ע"פ הקדמתנו בפרשה זו שאמר תחלה אלה הדברים כו' שזהו דברי תוכחת משה מעצמו, ורא"ה שאמר אח"כ ויהי בארבעים שנה כו' משמע בהדיא דהתוכחה היתה לא בצווי הקב"ה, א"כ ממי למד זה לברך סמוך למיתה אדרבה הסברא נותנת להיות זריז

במצוה כדרך שוב יום אחד לפני מיתתך, ואע"ג דזה אינו קשה כ"כ דשאני משה דידע יום מיתתו מ"מ טוב היה לו להקדים בשלמא ביעקב אמרינן ודאי ע"פ הקב"ה נעשה אע"פ שלא הוזכר בפירוש, משא"כ במשה דהכתוב מיעט בפירוש שלא נעשה ע"פ צווי השי"ת, ע"ז תירץ שלמד מיעקב שעשה בודאי ע"פ צווי הקב"ה. ואח"כ כתב הטעם למה באמת צוה הקב"ה גם ביעקב ומתרץ ומשום ד' דברים כו':

וחוזר ומוכיחו אין להקשות ממה שדרשו הוכח תוכיח את עמיתך אפילו מאה פעמים, דהתם מיירי לאפרושי מאיסורא שרואה בחבירו שאינו פורש מהאיסור שהוכיחו עליו ועושהו פעם שנית חייב להוכיחו שנית, משא"כ דבשעת התוכחה לא עשו ישראל שום איסור אלא משום זהירות שלא יחטאו לעתיד עשה כן, דבר זה יהיה סמוך למיתה, אלא שעדיין קשה מה זה הטעם שלא יחזור ויוכיחו מה היזק יש בזה, ויש אומרים דרך דרש שלא יחטא המוכיח ויבא אותו שהוכיח לו ויחזור להוכיח את המוכיח לומר אתה מוכיחני ואתה בעצמך עושה כן גם זה הבל דמה הפסד יש בזה. אלא נראה ע"פ מה שאמרתי, דכאן לא היתה התוכחה רק על העתיד שלא יחטא, ודבר זה אין לו זמן קבוע וא"כ בכל יום יצטרך לעשות כן, אלא ודאי יש זמן קבוע דהיינו סמוך למיתה והטעם כדאיתא בסנהדרין (דף ל"ז) דהיו שם בריוני ור' זירא היה רגיל להוכיחם וכשנפטר ר' זירא אמרו הבריוני עד האידנא היה ר' זירא מוכיח אותנו השתא דנח נפשיה מי יוכיחנו הרהרו תשובה בלבייהו, זה הטעם עצמו גם כאן שלא יסמכו על תוכחה שנייה ומה שאמר שלא יהא חוזר ומוכיחו היינו שהעם יאמרו כן כל שהוא סמוך למיתת המוכיח מי יחזור ויוכיחנו משא"כ בחייו יסמכו על תוכחה, שנייה ולא ישימו לב על תוכחה ראשונה:

פסוק ה

הואיל, התחיל כמו הנה נא הואלתי. ובפ' וירא פירש"י הואלתי רציתי כמו ויואל משה. ול"ק מידי דהתם כתיב ב' פעמים הואלתי, ופשוטו של הואלתי הוא לשון התחלה, ע"כ לא פירש"י שם על הואלתי הראשון שהיה התחלה באמת, משא"כ דהואלתי השני שם א"א לפרשו התחלה דהא לאו התחלה היא, ע"כ פירש שם רציתי, אבל כאן מתפרש דוקא התחלה כפירוש הואלתי הראשון דשם, דא"א לפרש רציתי דלשון רציתי משמע שהיה מסופק בדבר אם יתקבלו דבריו, ע"כ אמר אני רציתי בכך אבל איני יודע אם אתה תסכים לזה, וזה אין שייך כאן דהא לא היה משה מסופק כאן בשום ענין, אלא הפירוש הוא כאן לשון התחלה. וצריך ביאור מה ענין התחלה לכאן והלא גם סיום היה שם, ולפי מה שזכרנו דמשה מעצמו אמר ההוכחה ברמז אלא שסמכו למה שצוהו הקב"ה לאמר

אח"כ ה' אלהינו כו' הוה שפיר כאן דהפסוק עצמו אומר ענין זה שזכרנו דהך בעבר הירדן שנזכר בתחילה זהו התחלה של משה בענין זה קודם שיאמר ה' אלהינו שהוא ע"פ צווי השי"ת:

פסוק יב

טרחכם וכו' הריני מוסיף עליכם דיינים כתב הרמב"ן לא ידעתי זה שיהא בע"ד יכול להוסיף יותר על ג' בדיני ממונות וכ"ש לאחר שטען בפניהם וראה שחבירו נוצח בדין. ושמא נלמוד מכאן שיכול אדם לומר שני דיינים אני בורר לי ותבחר אתה ב' אחרים והם עוד אחד ויהא נגמר הדין בה' או ביותר, ואע"ג שג' יכולים לכוף לדין לפניהם ה"מ כשאינו רוצה לקבל ולבא לדון אבל אם רוצה לברר יותר בורר דהו"ל כאומר נלך לבית הועד דרבוי חכמים הוא ב"ד יפה עכ"ל. ולא הבנתי זה דלאחר גמר דין מאלו ג' איך יוסיף דיינים. ולע"ד נראה דהך והריני מוסיף דיינים מיירי קודם גמר דין רק שראה מתנועת הדיינים שהם מסכימים לצד שכנגדו יכול לומר אני מוסיף דיינים כיון שהוא גמר דין:

פסוק יג

חכמים כסופים. נראה דקשה לו חכמים ל"ל כיון דאמר נבונים והלא בכלל מאתים מנה, אלא דפירושו כסופים והוא מלשון כי נכסף נכספת, וכן ר"ל כאן אנשים נחמדים ובעיני הבריות, וכסופים שייך ללשון חכמים כמו בפסוק יודע טוב ורע תרגומו חכים בין טב לביש, וידיעה בזה הוא לשון אהבה, כמו וידע האדם את אשתו:

פסוק טז

ובין גרו, זה בעל דינו. צריך ביאור מי הוא הנתבע שחבירו נקרא אוגר עליו דברים ולמה לא נקראו אוגרים זע"ז, ותו דל"ל כלל בין גרו, ונראה דתרי מילי נקט, האחד בין איש ובין אחיו דהיינו שאחד מהם אינו מוחזק יותר מחבירו אלא החפץ מונח ברשות שלישי או הפקר כההיא ארבא דפרק חזקת הבתים (ל"ד) או שנים אוחזין בטלית דשניהם מוחזקים, וזהו שאמר בין איש ובין אחיו, אח"כ אמר שאחד מהם, מוחזק וחבירו לא בא רק בדברים להוציא ממנו בראייה או עדים:

אפילו בין תנור לכיריים. איני יודע רבותא בזה דודאי דין על פרוטה כדין של מאה אפי' לאקדומי כדאיתא בסנהדרין ובפרק א' דסנהדרין (דף ז') פירש"י שנפלה להם בית בירושה אל יאמר טול אתה תנור וזה כיריים שהרי תנור עודף., על הכירה וצריך להוסיף דמים וגם בזה לא היה צריך קרא שיוסיף לו דמים, דפשיטא הוא ותו למה יתחייב זה ליטול הכירה והוא יכול לומר אנא נמי בתנור ניחא לי ולא בהוספת מעות. ונראה פירוש זה דהם מעצמם בחרו להם כך דזה משתמש בתנור וזה בכירה וחלקו כן בסתם, והו"א

דיכול בעל התנור לומר הואיל וחד תשמיש לתרווייהו ודאי מחל בעל הכירה לבעל התנור המותר של התנור קמ"ל דאפ"ה לא, מחל וצריך להוסיף מעות:

פסוק יז

כקטן כגדול תשמעון, שיהא חביב עליך כו'. בפ"ק דסנהדרין (דף ח') כקטן כגדול תשמעון אמר ר"ל שיהא חביב עליך דין של פרוטה כדין של מאה למאי הלכתא אילימא לעיוני ביה ומפסקיה לאמתו פשיטא אלא לאקדומי דין של פרוטה שבא לפניך וחזר ויבא לפניך דין של מנה הקודם לפניך הקדם לחתכו. ולפי הנראה דלשון ר"ל שאמר חביב עליך הוא מיותר, אלא דר"ל קמ"ל דל"ת דהך כקטן כו' קאי אדסמיך ליה דהיינו לא תכירו פנים דקאי על אנשים גדולים וחשובים ועליהם מזהיר הכתוב כקטן כו', שע"ז קשה ל"ל תשמעון לא היה לומר אלא כקטן כגדול, דהיינו לא תכיר פני הגדול, אלא דעל הדין קאי דין קטן כדין גדול, ומלת תשמעו מזהיר על שיכנסו דבריו באזניך כחושק לשמוע, וע"ז מפרש אח"כ מהו החיבה אי לענין עיוני ביה היטב קודם הפסק פשיטא דהא כבר כתיב ושפטתם צדק סתם, אלא לענין הקדמה, וא"ל למה מפרש לענין הדין הא גם על האנשים יכול לפרש כן לענין הקדמה, דזה אינו דהא באמת אין דין הקדמה בין אנשים דהא קי"ל ת"ח קודם לע"ה ודין יתום ואלמנה ג"כ קודמין לשאר דינים אלא כאן מיירי באנשים שוים רק החילוק בין דין קטן לגדול, ובזה מבוארים דברי רש"י וחסר כאן מלת כתרגומו, ר"ל דגם התרגום אמר מילי זעירא כרבא ולא תרגם גברא זעירא ובספרים שלנו כתוב אח"כ, ד"א כקטן כגדול תשמעון כתרגומו שלא תאמר זה עני כו', ושם אין ענין להך כתרגומו, וראיתי מפרשים ע"ז דברים כמעיילי פילא בקופא דמחטא, אלא ט"ס יש כאן ושינוי מקום להך כתרגומו, ויש מוחקים אותו לגמרי ולי נראה לשנות מקומו וטעות כזה רגיל בדפוס שראה מלת כתרגומו אחר תשמעו הראשון וטעה והדפיסו אחר השני:

לא תגורו מפני איש. לא תיראו, לא שמזהיר שלא יעות משפט בשביל המורא דהא כתיב ושפטתם צדק, אלא מזהיר שבשעת משא ומתן בדין לא יהיה לך מורא ותכבוש יצרך לפסוק כהוגן דא"כ לא יטה לבבך לחפש אחר חובתו ותטעה לזכותו:

תקריבון אלי, על דבר זה נסתלק ממנו משפט בנות צלפחד. הא דנקט בנות צלפחד ולא משפט פסח שני ומשפט המקושש, נראה דעיקר התרעומת על משה מצד הלשון שאמר תקריבון אלי, לשון קריבה משמע שאני מוכן ומזומן לפסוק אותו ואין חסר רק ההקרבה אליו, שזה לשון מעלה כמד"א פלוני קרב אצל השררה משא"כ באינך שזכרנו לא נאמר בהם לשון קירוב אלא עמדו ואשמעה או כי לא פורש מה יעשה לו, וע"כ היה כאן עונשו

בלשון הקרבה גבי בנות צלפחד דכתיב ויקרב משה את משפטן לפני ה'. וע"ז אמר וכן בשמואל כו' דגם שם חטא בלשון הרואה ונענש ג"כ בלשון רואהשנאמר אל מראהו כנ"ל נכון:

פסוק יט

המדבר הגדול והנורא, שהיו בו נחשים כקורות. אע"ג דהענן היה הורג לפניהם נחשים ועקרבים מ"מ שם המדבר הוא נורא מחמת שיש בו נחשים שמזיקים אחרים:

פסוק כב

וישיבו אותנו דבר, באיזה לשון הם מדברים. נראה דנ"מ לשמא יבואו לאיזה עיר ולא יגידו שהם מא"י שהם בכלל לא תחיה כו' ויכירום מחמת הלשון:

פסוק כג

שנים עשר אנשים גו', מגיד שלא היה שבט לוי עמהם. הרבה מקשים הא מפורש זה בפרשת שלח לך שלא מנה שבט לוי בכלל, ונכנסו לדחוקים. ואיני יודע מאי קושיא דהא כל משנה תורה היא נאמרה תחלה ולכך נקרא משנה תורה שחזרה ונשנית בערבות מואב. ואם מ"מ שייך כאן קושיא, נראה די"ל דהך איש, אחד לשבט, קאי על הך דקאמר ותקרבון אלי כולכם ותאמרו אלי, דמשמעותו שגם שבט, לוי היו בכלל האומרים נשלחה מרגלים אלא שמשה לא שלח משבט לוי, קמ"ל איש אחד לשבט דלא היה שבט לוי בכלל האומרים נשלחה, וה"ק איש אחד מרגל לשבט אשר בקש דבר זה לשלוח:

פסוק כה

ויורידו אליו, מגיד שא"י גבוהה מכל הארצות. קשה הא כבר ידענו זה ממאמר יוסף מהרו ועלו אל אבי כדפירש"י פרשת ויגש א"י גבוהה מכל הארצות, ותו מנלן מכל הארצות שמא דוקא מהמקום שהיו שם לחוד היא גבוהה, ותו דשמא לא כל א"י גבוהה שמא אותו המקום לחוד הוא גבוה ולא שאר א"י, ותו למה לא יליף כאן מן ויעלו, וע"ז י"ל דשמא בשביל ההר שהיה שם אמר כן אלא מדאמר אח"כ אל נחל אשכול ולשון נחל הוא עמק ואפ"ה אמר ויורידו ש"מ שא"י גבוהה כו', אבל נראה לתרץ הכל דיליף מדאמר ההרה ולא אמר איזה הר וכי הר אחד היה שם בשלמא בספר יהושע שאמרה רחב ההרה לכו, שם לק"מ דהיא הראתה להם ההר, או דלא היתה צריכה להראותו אלא שפשוט שילכו בדרך שבאו שם, משא"כ כאן, אלא ע"כ דכל א"י נקרא הר נגד שאר ארצות ע"כ אמר סתם ההרה דהיינו א"י כולו. וא"ל א"כ ל"ל דבר זה בפרשת ויגש, לק"מ דשם אין כאן יתור בפסוק אלא דרש"י מפרש שם לשון ועלו שהוא לשון עלייה מחמת שא"י גבוהה כו', ואי משם לחוד הו"א דוקא אותו המקום לחוד ע"כ קמ"ל יתור, וזה מכוון בלשון רש"י דלעיל לא זכר לשון מגיד כמו שזכר כאן, אלא ע"כ כדפרישית דכאן

יש יתור מגיד דבר זה אבל לעיל אינו אלא פירוש הפסוק לחוד וא"ל א"כ לילף כאן מן ההרה דהו"א אה"נ דא"י כולה הוה הר אלא מנלן דבשאר ארצות לא היה ג"כ הר, ע"כ יליף מן ויורידו, דכל הולך מן ההר הוה ירידה, וא"ל דילמא לכאן לחוד דא"כ ההרה ל"ל:

פסוק כז

בשנאת ה' גו' משל למלך כו', קשה דרש"י נקט התרעומת משום דא"י היא בית הבעל והכתוב אומר, לתת אותנו ביד האמורי ואי הא לאו הוא. ויש לומר דה"ק ודאי אם היה הקב"ה בעזרנו לא היינו יראים מן אנשי א"י, דאנו רואין שהש"י שונא, אותנו מאחר שחלק לנו בית הבעל, ממילא תהיה המלחמה שלנו דרך הטבע בלי ישועת ה' ממילא נותן אותנו ביד האמורי כי אנה אנחנו עולים כו' פירוש כיון שאנו רואים השנאה מחמת שהוציא ממצרים שהיא בית שקיא:

פסוק מו

ותשבו בקדש ימים רבים י"ט שנה, ז"ל הרא"ם הרב ר' מיוחס טען על דברי רז"ל שאמרו י"ט שנה ישבו בקדש ואמר אם כדבריהם נמצאו ל"ח שנה אלו מתחילין מט"ב של שנה שנייה כשנגזרה, הגזירה וכלין עד ט"ב של שנת הארבעים, וא"א לומר כן לפי שבאותו הזמן היו ישראל בהר ההר שהרי באחד באב מת אהרן ובכו אותו שלשים יום ונלחמו עם מלך ערד ואח"כ נסעו מהר ההר ומשם ועד נחל זרד ה' מסעות, לפיכך א"א לומר כן והמקום ימחול לנו. פירוש מאחר שישבו בקדש ברנע י"ט שנה א"כ ע"כ שפירוש והימים אשר עברנו מקדש ברנע עד אשר עברנו את נחל זרד ל"ח שנה אינו מיום נסיעתם משם אלא או מיום בואם לשם שהוא בכ"ט בסיון כדאיתא בתענית או מט"ב שנגזרה בו הגזירה, ויתחייב מזה שיהא התשלום ל"ח שנה שעברו בו את נחל זרד בט"ב או בכ"ט סיון, וזה א"א שהרי באחד באב הבא אחריו מת אהרן בהר ההר ואחר כמה מסעות עברו את נחל זרד. אבל זו אינה טענה דאיכא למימר דהאי ל"ח שנה בשנים שלימות קאמר, השתא לק"מ משום דבכ"ט בסיון או מט"ב שבאו שם עד ר"ח תשרי שבאו בנחל זרד היו שלשים ושמנה שנה שלימות וחדשים, והכתוב לא חש למנות רק השנים השלימות, עכ"ל הרא"ם:

פרק ב

פסוק א

ונפן ונסע המדברה, שאילו לא חטאו כו' וא"ל הא בקשו ממלך אדום לעבור דרך ארצו ולא הניחם, י"ל דלולא החטא היה הקב"ה נותן בלב מלך אדום להניחם. ועפ"ז יש לתרץ מה שקשה במה שאמר בפרשת חקת שאמר מלך אדום פן בחרב אצא לקראתך שפירש"י אתה מתנאה בקול כו' אף אני כו' דקשה מה תועיל לו ברכת החרב כיון שיש

לישראל ברכת הקול שאז אין הידים ידי עשו. ולק"מ דמלך אדום חשב בלבו למה לא הוליך הקב"ה את ישראל דרך אחד עשר יום שהוא בקיצור אלא שקלקלו מעשיהם כמו שפירש"י ריש פרשה זו א"כ יתקיים בי והיה כאשר תריד כו' ממילאברכת חרב שלי תגבר עליכם:

דרך ים סוף, דרך יציאתן ממצרים. זה פשוט שלא חזרו ממקום שהיה סביב הר שעיר בדרומו של א"י לאחוריהם לים סוף שהיה במקצוע דרומית מערבית דלא מצינו זה, אלא דכך היה. ויתישב ג"כ מה שקשה על דבור שאח"כ פנו לכם צפונה לרוח מזרחית כפירש"י דמשמע שבשעה שסבבו הר שעיר נצטוו לפנות לצפון להתקרב לא"י, ובפרשת מסעי פירש"י שהוצרכו לסבב כל דרומה של ארץ מואב ואח"כ הפכו לצד צפון. ולק"מ דתרי פניות לצפון היו, דהיינו שארץ מואב לא היה בשטח אחד עם ארץ אדום אלא אדום לא היה קרוב לא"י כמו מואב בצד דרום א"י, ובמקום שהיה סוף רוחב אדום התחיל מואב, וכשסבבו את כל הר שעיר בדרום באורך שלה נצטוו שיפנו עצמם לצד צפון, דהיינו שילכו בצד מזרח של הר שעיר ושניהם לצפון, עד שהגיעו למואב ורצו ללכת ברוחב של מואב לא"י, ולא הניחם מואב וחזרו והפכו פניהם למזרח והלכו בדרום ממערב למזרח כמו שהלכו ממצרים דרך ים סוף ממערב למזרח, וכן הלכו אצל הר שעיר תחילה. רק שבסוף שעיר פנו, לצפון כמו שזכרנו, ועכשיו פנו פעם שנית לצפון והלכו במזרח מואב עד סיחון ועוג. וא"ל למה לי פנייה הראשונה, דעכ"פ הרויחה בפנייה ראשונה כל רוחב אדום ועכשיו היו קרובים טפי לא"י אותו חלק של רוחב אדום, נמצא דמה שאמר הקב"ה פנו לכם צפונה, פירושו שתצטרך עכ"פ לפנות עוד פעם שנית לסבוב את מואב במזרח ותתחיל הפנייה לא"י ברוחב אדום ותחזור למזרח אצל מואב ותסיים הפנייה אחר שתהיו במזרח מואב שנאמר ויבאו ממזרח שמש עד ארץ מואב, פירוש ושם פנו לרוחב מואב עד סיחון ועוג, כנ"ל:

פסוק י

האמים לפנים וגו' אתה סבור שזו רפאים כו'. הרמב"ן הקשה מה בכך שהוא של אברהם הא כתב רש"י עצמו שקיני קניזי וקדמוני שתים מהם לבני לוט, ולמה אמר שרפאים אינה של אברהם מאי שנא מקיני וקניזי שהם של אברהם ואפ"ה נתן שניהם לבני לוט ויש לתרץ דבפרשת לך לך כתיב לזרעך אתן את הארץ וחשב שם קיני וקניזי וקדמוני כו' ואת הרפאים, ופירש"י שם והשלשה שהם אדום ומואב ועמון והם קיני וקניזי וקדמוני ועתידים להיות ירושה לישראל שנאמר אדום ומואב משלוח ידם ובני עמון משמעתם ואת הרפאים ארץ עוג כו', הרי שרש"י תיקן שם מה דקשה היכן נתקיימה הבטחה זו

ותירץ דאדום ומואב ועמון עתידה להתקיים כמפורש בפסוק, אבל רפאים לא מצינו שנתקיים לישראל אלא דהיינו עוג שנתקיימה. וא"כ אמר כאן רש"י שפיר לא תהא סבור שזו שישבו בה האימים לפנים זו רפאים הנזכר בהבטחת אברהם ובזה לא מצינו שום פסוק שתתקיים לעתיד, וא"כ יש לישראל לומר על ידינו תתקיים הבטחה זו ונכבוש אותה, לזה אמר הקב"ה למשה לא זו היא רפאים שנתתי לאברהם ותרצו אתם לקיים אותה, דרפאים אלו כבר נתתים לבני לוט, והם נכללו בשם נחלת בני עמון כמוזכר כאן אחר זה, ומה שנזכר בהבטחת אברהם לעיל לזרעך אתן הרפאים היינו מלכות עוג שנתקיימה כבר, ממילא ברפאים דכאן אין לכם כלום והוא כמו קיני וקניזי, וכן כוונת רש"י בפסוק שאחר זה גבי עמון, שפירש"י, ההוא יקרא ארץ רפאים זו היא שנתתי לאברהם. כנ"ל ברור ופשוט, ומאד תמהני על רבינו הגדול הרמב"ן שלא הרגיש בזה. והרא"ם תירץ קושיית הרמב"ן כפי הנזכר בספרו ולי אין כאן קושיא מעיקרא:

פסוק טז

וידבר ה' אלי וגו', לא נאמר וידבר אלא ויאמר כו'. בפרק יש נוחלין (דף קכ"א:) איתא האי מילתא בלשון זה, אלי היה הדבור, ופרשב"ם שלא היה כל ל"ח שנים פה אל פה כבתחלה, וכן פירש"י בתענית (דף ל':) שלא היה הדבור עם משה ביחוד וחיבה, ואע"ג דמקמי הכי כתיבי קראי דאית בהו וידבר, אפ"ל שלא היה הדבור עם משה פא"פ אלא בחזיון לילה, וכך הם דבריו פה שכתב לא נתייחד עמו הדיבור בלשון חבה פנים אל פנים כו'. ומ"מ יש תימה דאמאי כתב כאן לא נאמר וידבר אלא ויאמר, דאדרבה לשון ויאמר הוא לשון רכה וידבר הוא לשון קשה. ויש דוחקים עצמם לומר דלשון קשה הוה לשון חבה, זה בכה וזה בכה, אבל כל מה שאומרים בזה הוא אינו מסתבר, ותו קשה בזה דהגמרא מוכיח מלשון וידבר שלא אמר ויאמר ולמה אמר בגמרא אלי היה הדבור, דאם זה קושיא מה תעשה בכל התורה במקום שאמר וידבר, ותו דאם לשון וידבר מורה על יחוד הדבור פא"פ למה הוצרך בגמרא לומר אלי היה הדבור הא כבר ההוכחה שלא אמר ויאמר, למה הוצרך לומר אלי היה הדבור: ונ"ל דודאי דברי רש"י כמו שהוא בגמרא וכאן הוא אמת, דהיינו דלשון דיבור שייך אצל פא"פ, שכן מצינו כמה פעמים ודבר ה' אל משה פנים אל פנים, וכן פה אל פה אדבר בו, אבל בלשון אמירה לא מצינו גבי פא"פ, ואין אנו צריכין לתת טעם לשינוי הלשונות בין וידבר לויאמר, אלא דאנו הולכים אחר מה שכתובה, כדרך הגמרא בכל דוכתי לומר דבר זה הוא כך וכך שכן מצינו במקום אחר, ה"נ אמר כן דמשתמו אנשי המלחמה למות היה דבר ה' אלי, כלומר פא"פ ואלי היה הדבור ממש.ומפני שעכשיו קשה שיש שינוי בנבואת משה דבזמן ל"ח שנה היתה

שלא דרך פא"פ ואח"כ היתה פא"פ מה טעם לזה הלא במשה עצמו לא היה שינוי, ותירץ ללמדך שהשכינה שורה בשביל ישראל דוקא, וקשה ע"ז והא בדורו של אחאב ושאר מלכים ירבעם וחבריו היו להם נביאים והיו רשעים גמורים המלכים והדורות, ויש לתרץ דודאי הנביאים עצמם הם תמיד במעלה אחת אלא במה שהשי"ת מגלה להם עתידות לגלות לישראל אין דבר זה רק בשביל ישראל דהיינו בשביל קיום שלהם שורה שכינתו עליהם בדרך זה, ואם הם רשעים אולי ישובו, וכן שאר שליחות לצוות להם דבר מה:

פסוק כה

תחת כל השמים, למד שעמדה חמה למשה ביום מלחמת עוג. רש"י מירי כאן בסיחון ומזכיר עוג ובפרק אין מעמידין (דף כ"ה) פירש"י עצמו במלחמת סיחון ונראה דקשה לו כפל הבטחה על סיחון שאמר אח"כ פעם שנית ראה החלותי תת לפניך את סיחון כו', ותו קשה במ"ש פחדך ויראתך על פני העמים תחת כל השמים, דמשמע כל העמים שהם תחת השמים והיינו כולם ובאמת לא היה פחד משה רק על סיחון ועוג כי לא נלחם רק עמהם אלא דהך תחת כל השמים לא בא לרבות כל העמים ולא מירי הך על פני העמים אלא על סיחון ועוג, והך תחת כל השמים קאי על הנס דהיינו שעשה לך נס שיהיה נגלה תחת כל השמים וזהו העמדת החמה, ומש"ה נקט רש"י במלחמת עוג ובאמת היתה גם בסיחון, אלא דשם לא ללמד על סיחון עצמו עמדה דראה כבר מפלת סיחון באותה שעה דנאמר לו ראה החלותי תת לפניך את סיחון אלא ללמד על מלחמת עוג שתהיה אח"כ בסמוך שגם שם יהיה לו נס זה, ומש"ה נקט רש"י מלחמת עוג, ועיין אחר זה וקשה ממה שנאמר ביהושע כשעמדה לו חמה ולא היה ביום ההוא לשמוע ה' בקול איש כו' והא כבר היה לעולמים בימי משה, י"ל דגבי משה היה כן מצד הקב"ה כי משה לא ביקש ע"ז, משא"כ ביהושע שביקש על זה כמפורש שם, ע"כ אמר ולא היה כיום ההוא לשמוע ה' בקול איש:

פסוק לב

ויצא סיחון, לא שלח בשביל עוג כו' צריך לימוד לזה, דמנלן לומר כן דמאי שנא מעוג שנזכר שם ויצא עוג מלך הבשן כו' ואפשר לתרץ זה דכאן נזכר תחילה החלותי תת לפניך את סיחון כו', למה לו להזכיר שנית סיחון די היה לו לומר ויצא לקראתנו כו' משא"כ בעוג שלא הוזכר תחילה. אבל יותר נראה לתרץ ע"פ מה שכתבנו בסמוך דקשה כפל הבטחה עבור סיחון אלא דמרמז גם על עוג, מש"ה ניחא כאן דההבטחה היתה על מלחמת סיחון לחוד ומלחמת עוג לחוד, רק יש חשש לשניהם יחד דישתתפו ביחד ואז צריך זכות יותר לנצחם לזה באה הבטחה זו גם על השותפות, וע"ז אמר הכתוב

שהיו גבורים כ"כ שלא היו צריכים לשותפות ויצא סיחון לחוד וא"כ ל"צ להבטחה על שותפות כיון שסיחון נפל שוב אין לך דאגה:

פרק ג

פסוק יב

ואת הארץ הזאת, האמורה למעלה. רש"י הפך לפרש המאוחר בפסוק קודם המוקדם דהיינו ההוא יקרא ארץ רפאים קודם ואת הארץ כדי להודיע הנפקא מינה במ"ש שארץ ההיא נקרא ארץ רפאים שניתנה לאברהם, ומתרץ שהוא לענין ירושת ישראל משא"כ ברפאים אחרים לבד מזו בפרשה שנזכר בפרשת מואב היא של בני עמון ומואב, וע"כ סמך לזה ואת הארץ הזאת ירשנו כלומר שמותר לנו לירש כדי של"ת א"כ למה אמר עד נחל ארנון הא כל הארץ עד חרמון נקרא רפאים והם מותרים, לזה אמר שלא קאי עד נחל ארנון אלא לענין שנתתי לראובני כו', אבל לענין היתר ירושה הוה עד הר חרמון כמו שזכר לעיל:

פסוק כג

ואתחנן. אין חנון בכל מקום אלא לשון מתנת חנם. כתב הרא"ם והשואלים מן נח מצא חן בעיני ה' שלא היתה מתנת חנם כי נאמר אחריו צדיק תמים היה בדורותיו, טועים הם בין חן לחינון כי חן בכ"מ ענין אהבה וחיבה ולא מתנת חנם ולי נראה דגם שם היא מתנת חנם דאף, על פי שנזכר שם שהיה צדיק כו' מ"מ העולם נדון אחר רובו (קדושין מ"ו) ואמרינן נמי בפרק החובל (דף צ"ב) בהדי הוצא לקי כרבא, ואם כן גם נח היה ראוי ללקות עמהם אלא שנח מצא חן בעיני ה', והוא ג"כ מתנת חנם:

לפי שאמר לו וחנותי את אשר אחון. יש לדקדק אם לא בא רש"י אלא לפרש מנין לו למשה לבקש מתנת חנם מה שאינו מן הדין קשה למה סיים רש"י א"ל בלשון ואתחנן שזה יתור לשון ברש"י. אלא נראה דלפי פירש"י זה לא הוזכר תפלה דואתחנן קאי על לשון חנם וחסר בפסוק שהתפלל ע"ז, וכן משמע ממ"ש ד"אזה אחד מעשר לשונות של תפלה משמע שלפירוש ראשון אין כאן לשון תפלה, ואם כן על כרחך צריך לומר דהכי קאמר דאני הוא שאתחנן, כלומר שאני הוא בעל החנם, וזה שייך אם נזכר במקום אחר בכתוב שיהיה אחד שיהיה בעל מקבל מתנות חנם, וע"ז שייך אני הוא האיש ועלי אמר הכתוב ההוא, וע"ז קשה היכן הוא אותו הכתוב, ואמר לפי שאמר וחנותי את אשר אחון דהיינו שיהיה אדם אחד שאחונן אותו במתנת חנם, ע"ז אמר ואתחנן כלומר אני הוא אותו האיש. כנ"ל נכון:

בעת ההיא כו' דמיתי שמא הותר הנדר. צריך לתרץ כפל לשון כי דמיתי הוא לשון ספק דהיינו דמיון ולא ממש, ואח"כ אמר שמא, הוא ספק שני, והיה לו לומר דמיתי שהותר הנדר. ותו דיש כאן סתירה זה את זה, דלפי מה שאמר שמא הותר הנדר משמע דאילו ודאי הותר לא היה מתפלל על זה ואח"כ אמר פתח להיות מתפלל אע"פ שנגזרה גזירה, ודא ודאי קושיא היא ותו במ"ש שמא הותר הנדר קשה ממ"נ אם הותר הנדר א"צ תפלה למשה איש האלהים, כי בודאי לא גרע משאר ישראל, ואם לא הותר אז לא מהני תפלה. ונ"ל לתרץ דתחילה אמר שאני מתפלל שראיתי שאחר הגזירה שעל ישראל אמרת הניחה לי ורמזת לי שתפלה מהני, ממילא ה"נ מהני. וכ"ת שאני התם דהקב"ה עצמו הראה פתח לתפלה במ"ש ועתה הניחה לי משא"כ כאן, לזה אמר שמא הותר הנדר ע"י שכבשתי ארץ סיחון ועוג, נמצא שאין לי פתח גדול מזה שתפלה מהני לבטל הנדר וא"ל מנליה לרש"י שאמר משה שמא הותר דילמא אמר ודאי הותר, זה ל"ק דא"כ אתה החלות למה לי כיון דאין כאן נדר פשיטא שיבוא לא"י, ותו תפלה למה לי אלא ע"כ לומר דה"ק דאתה החלות במקום שודאי יש פתח אלא דכאן יש ספק אם יש שם פתח, ע"כ אמרתי אולי יש כאן פתח דמהני תפלה וע"כ אני מתפלל שלא יהיה עיכוב מצד תפלה שלי:

לאמר זה אחד מג' מקומות, הביא זה כאן כי קשה מ"ש השי"ת אל תוסף לדבר הא לא זכר משה כלל מן הוספת דבור, וע"כ לומר שהקב"ה ידע מה בלב משה עוד לדבר, א"כ גם קודם התחלת דברי משה היה לו להקב"ה לומר אל תדבר מזה כלל, ע"כ הביא זה דאמר משה איני מניחך עד שתודיעני אם תעשה את שאלתי אם לאו, דקשה מאי איני מניחך ע"כ לפרש שאיני מניח מלהתפלל כמו ועתה הניחה לי שקאי על התפלה, ה"נ אמר דאם תודיעני אם לא תעשה שאלתי דהיינו שאכניס, את ישראל לא"י אז עכ"פ אתפלל עוד על ראייה בעלמא את הארץ. והשיב לו הש"י אל תוסף דבר אלי כו', דהיינו שאתה מבקש אח"כ על ראייה בעלמא דדבר זה אני עושה לך בלא תפלה שנית עלה ראש הפסגה וראה כו':

פסוק כד

ה' אלהים, רחום בדין. השם של אדני הוא מדת הדין ושם של יו"ד ה"א הוא רחמים וא"כ קשה למה אמר משה אדני תחילה לא כלשון הש"י רחום תחלה, וכן הקשה הרמב"ן, ונ"ל כוונת רש"י ע"פ הגמרא בברכות (דף כ':) כתוב אחד אומר אשר לא ישא פנים וכתוב אחד אומר ישא ה' פניו אליך אמר הקב"ה היאך לא אשא להם פנים אני אמרתי ואכלת ושבעת וברכת והם מדקדקים עד כזית עד כביצה, שמע מינה שהדין נותן אשר ירחם עליהם, ה"נ קאמר רחום בדין כלומר הדין נותן שתרחם עלי כי על תנאי זה נברא העולם

כמ"ש רש"י ריש בראשית ראה שאין העולם מתקיים, וא"כ העיקר הוא מצד הרחמים וזה נשאר קיים, ע"כ הקדים רחמים לדין לחזק הרחמים שהם ע"פ הדין:
אתה החלות וגו' פתח להיות עומד ומתפלל, פירוש שמצא פתח להתפלל, וכן הוא בספרי אתה החלות אתה פתחת לי פתח שאעמוד ואתפלל, פירוש שמשה חשב כך שזהו פתח גם בכאן דהיינו כמו שבגזירה ההיא היה פתח ה"נ כאן בהתרת הנדר חשב שזה פתח כמו שכתבתי בסמוך:
ולפי פשוטו אתה החלות כו' ולא קאי על היתר הנדר אלא קאי על להראות המלחמה, וא"ל אדרבה כבר קבל שכרו כמ"ש יעקב קטנתי מכל החסדים, הכא שאני שאמר שאתה אמרת אחל תת פחדך וכל שיש לו התחלה צריך להיות לו סוף ומבקש אני שהסוף יהיה ל"א מלכים. והקב"ה לא נתכוין שם רק על ארץ עוג שהוא יהיה הסוף לא ל"א מלכים:

פסוק כו

למענכם, בשבילכם אתם גרמתה לי כו' קשה הא מפורש לעיל יען לא האמנתם בי להקדישני ולמה תלה כאן בישראל, וי"ל דהטעם שהיו צריכים להקדיש שם הקב"ה בשבילם כמו שפירש"י בפ' חקת שיאמרו מה סלע זה ק"ו אנו ואילו לא היו אומרים ולמה העליתונו ממצרים לא היו צריכים לקדוש השם הזה:

פסוק כט

ונשב בגיא כו' והכל מחול לך. קשה דהא כתיב אחר זה כו' כי כל האיש אשר הלך אחרי בעל פעור השמידו כו' ואיה המחילה ולמי מחל כיון שנשמדו כל העוברים ותו קשה במ"ש, ואני לא זכיתי לימחל לי, מנליה הא דילמא לא בא הכתוב אלא להוכיח את ישראל שישמעו אל החקים והמשפטים ויהיה החטא נמחל להם. ותו קשה בפסוק היאך שייך ונשב בגיא לכאן ולשון ונשב בוי"ו משמע דמחובר למעלה נראה לתרץ הכלע"פ מה שפירש"י בזאת הברכה שקברו של משה נברא ששת ימי בראשית מול בית פעור ובא שם לכפר עון פעור, משמע שלא נמחל, וכן בספר יהושע כתיב המעט לכם עון פעור אשר לא הטהרנו. אלא נראה ע"ד דאיתא בפרק ד' מיתות (דף ס"א) העובד ע"א מאהבה ויראה ס"ל לרבא דפטור ופירש"י מאהבת אדם, וא"כ קשה למה נתחייבו הריגה על עון פעור הלא לא עשו כן אלא מאהבת הזנות עם בנות מואב, וצ"ל דתחילה עשו מאהבה ולבסוף עבירה גוררת עבירה והיו עובדים לפעור כשאר עובדי פעור שכן כתיב ויצמד ישראל לבעל פעור דהיינו דבוקים בו מצד עצמו לא בשביל זנות, וזה היה בקצתם ועליהם נגזר הריגה והשמדה, משא"כ שאר חוטאים בשביל אהבה ודבקים באמת בה' לא נשמדו באותה שעה אלא תלויים ועומדים ועונותם על עצמותם וניצולו ממיתת ב"ד ומתו קצתם במגפה וקצתם היה להם זכות תולה להם העונש, וע"כ אמר הכתוב כי

כל האיש אשר הלך אחרי בעל פעור, פירוש מצד עצמו לא בשביל אהבה, השמידו ה' אלהיך אבל אתם הדבקים בה' רק שחטאו מצד אהבת חטא, הם חיים כולכם היום אלא עונשם תלוי ועומד, נמצא שהמחילה באותו היום ועונשו תלוי ואח"כ יוכל לעשות תשובה ויהיה נקי ועכ"פ העון עצמו אינו נמחק ומבצבץ והולך, וע"ז אמר שקברו של משה מכפר ומגין עליהם מעונשים. ועפ"ז שפיר אמר משה כאן ואצו את יהושע כו' אבל אני לא אביא אתכם מטעם ויתעבר, ה' שנזכר קודם לזה, ועוד טעם אחר שלא ליכנס לא"י כי ונשב בגיא מול בית פעור ונצמדתם לע"א ואעפ"כ ואתה שמע ישראל אל החקים וזכיתם למחול המיתה והמחילה תלויה ע"י קבר שלי, נמצא שאני סיבה למחילה שלכם והיה בודאי כ"ש שאזכה למחילה שלי ואעפ"כ לא זכיתי לזה. כנ"ל ביאור הענין והמשך הפסוקים, וז"ל התוס' בספ"ק דסוטה (דף י"ד) בשם מדרש אגדה וז"ל בכל שנה בעת שחטאו ישראל בבנות מואב באותו פרק בית פעור עולה למעלה לקטרג ולהזכיר וכשהוא רואה קברו של משה חוזר ושוקע שמשה רבינו שקעו בקרקע עד חוטמו וכל שעה שעולה חוזר ונשקע למקום ששקעו משה רבינו עכ"ל:

פרק ד

פסוק ב

לא תוסיפו כגון חמש פרשיות בתפילין. יש לדקדק מאי שייכות יש לאזהרה זו בכאן אצל חטא פעור, ותו קשה בפסוק, ל"ל לשמור את מצות ה' אלהיכם דהא כבר אמר זה אל החקים אשר אנכי מלמד אתכם כו'. ונראה דכאן בא להזהיר דרך כלל שלא יסמוך אדם על חכמתו לבקש טעם למצות השי"ת כמו שעשה שלמה שאמר לא ירבה לו נשים ולא יסור לבבו אני ארבה נשים ולא יסירו לבבי כדאיתא בבבא מציעא (דף קט"ו) משום דדרש טעמא דקרא אלא אפילו כאביגיל ולא דרשינן טעמא דקרא ואפילו ר' יהודה דמקיל שם היינו היכא דהכתוב עצמו מפרש הטעם כמו בזה ולא יסור לבבו אבל במקום שאין מפורש הטעם אלא אתה מבקש טעם מעצמך ובשביל זה לפעמים שאין טעם זה תרצה לשנות הדין, זה אסור לכ"ע וע"כ אמר הכתוב להזהיר ע"ז, ועשה בזה שני חלוקות דהיינו בעשה ולא תעשה, ואמר תחילה במצות עשה דהיינו אשר אני מצוה אתכם לעשות ותרצה לומר מדעתך כיון שדבר זה ניחא להקב"ה אני אוסיף בו כמ"ש גבי ברכת כהנים אוסיף בברכה להם, ע"כ אמר ע"ז אל תוסף ואין לך לילך אחר מחשבתך, ואח"כ אמר במצות ל"ת כגון ענין שלמה שגרע מצות לא ירבה כו' מכח מחשבה שלו, ע"כ אמר לא תגרעו ממנו לשמור והיינו לשמור מצות ה' דכל השמר פן ואל אינו אלא ל"ת ואתה רוצה לגרעו מפני טעם שלך לא תעשו כן, וע"ז אמר עיניכם הרואות דפרעו

עצמם מפני שהיו סבורים שהלכו אחרי הטעם שלא יכבד את הע"א אלא רוצה לבזותה ופרעו עצמם נגדה ואפ"ה השמידם הקב"ה, ואתם הדבקים תמיד לא יזוזו מן הקב"ה אפילו בזה מכח טעמכם חיים כולכם היום. וענין זה סמכה תורה לכאן דשייך על מה שאמר וחזקהו ואמצהו שלא ירך לבו לומר כו' דהיינו שלא ילך אחר מחשבות לבו לשנות ממאמר הקב"ה בשביל שכלו. ודבר זה הוא כפתור ופרח לפי ענ"ד:

פסוק ו

כי היא חכמתכם וגו', בזאת תחשבו חכמים. תיקן בזה שמשמעו דהחקים והמשפטים הם החכמה והבינה לעיני העמים וזה אינו דהא החוקים הם דברים שאין להם טעם ואוה"ע מונין את ישראל לומר מה טעם כמו שפירש"י ריש חקת, וא"כ למה אמר שיהיה זה לחכמה בעיני אוה"ע, ע"כ פירש דקאי על האנשים דלא יהיה לכם מזה דאנה שאוה"ע יחשבו אותנו לשוטים בשביל החוקים האלו אלא מבטיח אני אתכם שבזה יהיה לכם מעלה במה שאתם מקיימים אפילו דבר שאין לו טעם ואינם מהרהרים אחרי מי שמצוה אותם ותולין החסרון בעצמם לומר אמת הם החקים אלא שאנחנו אין מבינים הענין, וע"כ סיים לומר ואמרו רק עם חכם ונבון הגוי הגדול הזה, דתיבת רק הוא מיעוט, והיינו שהגוי הגדול הזה הם, חכמים ונבונים רק שהחסרון מצדנו, ועפ"ז אמר אח"כ שפיר רק השמר לך ופירש"י אם תעוותו אותם תהיו נקראים שוטים ש"מ דתחילה היה הדאגה שתקראו שוטים והבטיחם ע"ז רק שבשביל זה תהיו שוטים,ובזה מתורץ לשון רק השני שהוא מיעוט דהיינו שממעט מה שהיה לכם דאגה תחלה:

פסוק יד

ואותי צוה וגו' ללמד אתכם תורה שבע"פ. דל"ת דקאי ג"כ על תורה שבכתב דהיינו שאר מצות חוץ מי' דברות, ודייק לה לפי הנראה מלשון ויכתבם דמשמע דאלו נכתבו אבל מה שאותו צוה אין לכתוב אותם והיינו תורה שבע"פ דדברים שנתנו בעל פה אסור להיות בכתב. וא"ל א"כ שאר מצות היכן הם, י"ל דהכל נכלל בעשרת הדברות כמו שפירש"י בפרשה ומביא ראיה מאזהרות שכתב רבינו סעדיה:

פסוק יט

ופן תשא עיניך, להסתכל בדבר. דקשה מה זו אזהרה שלא ישא עיניו השמימה והא הראיה אינה ברשות האדם כמ"ש טור או"ח סי' א' דדוד היה מתפלל בשביל זה העבר עיני מראות שוא, אלא דכאן מזהיר שלא תשא עיניך כדי לכוין בזה ולתת לב לטעות אחריהם:

פסוק כו

העידותי בכם, הנני מזמינם להיות עדים, לשון עדות לא שייך על מה שלא נעשה וג"כ אין לפרש דעל ההתראה שאני עושה לכם עכשיו יהיו הם עדים דא"כ חסר כאן או מלת התראה כי העידותי אינו אלא עדות, או תאמר שהוא מלשון התראה בו כמו והועד בבעליו ויהיה חסר מלת עדים, ע"כ פירש הנני מזמינם להיות לעתיד עדים, והך הזמנה היא בעצמה התראה, דאל"כ למה אני מקדים, מה שעתיד להיות אלא שזהו התראה כנ"ל, אבל א"ל דלא נתכוון רש"י אלא לתרץ דבר זה לחוד דכיון דלא נעשה המעשה אין שייך עדות, אלא צ"ל דעל העתיד קאי דיהיו אח"כ עדים דא"כ לא הוה סיים רש"י שהתריתי בהם דהתראה מאן דכר שמיה אלא כדפרישית:

פרק ה

פסוק ה

לאמר, מוסב על דבר ה' עמכם. דאי, לאו הכי אין פירוש למלת לאמר דדוקא סמוך, לדבור או לאמירה שייך לאמר, אלא דקאי על מה שנאמר דבר ה' עמכם והיינו דבר ה' פנים אל פנים לאמר אנכי ה' אלהיך וכל מה שאחריו, אלא שהפסיק ביניהם אנכי עומד לומר שלא כל הדברות דבר ה' פנים בפנים אלא אנכי ולא יהיה לך ובזה מתורץ למה לא אמר מוסב על ראש הפסוק הזה עצמו שאמר להגיד לכם את דבר ה' לאמר, דא"כ היה קשה וכי משה אמר כל הדברים והלא אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמענום, וא"ל הא כשהוא מוסב על דבר פנים אל פנים נמי תקשה וכי כל הדברות נאמרו ע"פ הקב"ה והא לא שמענו אלא שנים, זה ל"ק דלהכי באמת הפסיק לומר אנכי עומד כו' כדי לפרש דמשה שאמר פנים בפנים לא קאי אלא על שני דברות:

פסוק ז

על פני, בכל מקום שאני שם. דל"ת דדוקא בארץ ישראל שנאמר ארץ אשר ה' אלהיך דורש אותה תמיד וגו' אלא גם בכל העולם אין מקום ריקן בלי השפעת השי"ת שם, וא"י יש לה מעלה, שהנהגה שלה לא ע"י מלאך אלא הקב"ה בעצמו ויש כאן להקשות דבפרשת יתרו לא פירש"י אלא פירוש הד"א שמביא כאן ולא פירוש זה. ונראה לתרץ דבאמת יש ב' לימודים על על פני כמו שמביא כאן, והפירוש השני הוא יותר קרוב לפשוטו ע"כ הביא לעיל פירוש השני דכאן ולא הפירוש הראשון כי היכי דלא תקשה מנלן הפירוש הראשון דילמא אין לנו אלא הפירוש השני, אבל כאן שהיו מול בית פעור כמ"ש לעיל בסמוך וגם שם הזהיר בעל פני ודאי אפילו בח"ל יש איסור ע"ז, ע"כ מביא כאן שני הפירושים הנ"ל, ובזה מתורץ למה הביא רש"י פירוש זה על על פני הא כתב אחר זה עשרת הדברות כבר פירשתים:

פסוק יב

כאשר צוך כו' במרה. בפ' ר"ע (פ"ז:) הקשו התוס' מנלן דבמרה דילמא כאשר צוך בפ' המן דנזכר שם דיני שבת, ותירצו דכיון דגבי כיבוד אב ואם נאמר ג"כ כאשר צוך וע"כ היינו במרה ע"כ אמרו גם כאן כן. ותמהתי לכאורה דאין כאן קושיא דהא מרה היתה קודם פ' המן ונקט הקודם, ולק"מ דהא דאמרינן במרה נצטוו על שבת הוא מחמת דלא מצינו ציווי קודם מתן תורה אלא מכח שהיו שם שאר ציוויים, וע"ז הקשו בפ' המן היה הציווי ולא במרה דבפ' המן נזכר בהדיא שבת אבל גבי כיבוד אב דאין שום מקום בהדיא מסתבר טפי דבמרה היה עם שאר ציוויים:

פסוק טו

וזכרת כי עבד היית, על מנת כן פדאך שתהיה לו עבד ותשמור מצותיו צריך טעם למה תלה יציאת מצרים בלהיות עבד להקב"ה מאי שנא משאר מצות. ונראה דה"ק בוא וראה שלא כמדת הקב"ה מדת ב"ו דאילו ב"ו הפודה עבד מן רבו ודאי עושה כדי שיהיה לו עבד וישתעבד בו, אבל הקב"ה פדה ישראל ממצרים שעבדו שם עבודת פרך ועשה אותם לעבד, בלי עשיית מלאכה אלא אדרבה לשבות ממלאכה ביום השבת ובזה יהיו לו עבדים. ובזה מתורץ מה שאנו אומרים בכל יו"ט זכר ליציאת מצרים כגון ר"ה יו"כ שבועות, ומה זכר ליציאת מצרים בהם, ולפי מה שכתבתי ניחא דבמה שנצטוינו לשבות בהם מכל מלאכה אנו עבדים שלו, ובזה נזכר החסד של יציאת מצרים שהיו שם עבדים ע"י מלאכה כבידה. וז"ש רש"י שתהיה לו עבד ותשמור מצותיו, כלומר שע"י שמירת המצות שלא נעשה מלאכה נהיה לו עבדים ונקבל שכר, וזהו חסד עליון ב"ה:

פסוק יז

ולא תנאף, אין לשון ניאוף אלא בא"א. כפל פירוש זה כאן ללמדנו דין חדש דהיינו אע"ג דלא נאמר לא תחמוד אלא באשת רעך מ"מ יש איסור חימוד אפילו בפנויה וזה ילפינן מהכא דכתיב גבי חימוד לאו שני שנאמר ולא תתאוה ואע"ג דשם לא נזכר אשה מ"מ מדאמר ולא תתאוה בוי"ו משמע דמיירי ג"כ באשה, וה"ק קרא באשת חבירו יש ב' איסורים, אחד מכח הרהור זנות, והשני מכח דאסור לחמוד הרהור החמוד, מצד דבר שאינו שלך כי גוף האשה שלה ואתה חומד למה שהוא של אחר כמו שמצינו לענין ז' מצות בני נח דאסור ביאת פנויה שלא מדעתה מצד איסור גזל שגזל את גופה כשאר עניינים כגון ביתו ועבדו יש בו איסור אחד בחמוד, ונלמד מזה דבפנויה איכא ג"כ איסור חמוד דלא גרע מביתו, ואמר רחמנא באשת חבירו יש שני לאוין בחימוד לא תחמוד ולא תתאוה, משא"כ בדברות ראשונות לא נאמר אלא לא תחמוד הו"א כיון דנזכר באשת רעך לא תחמוד וכלל עמה ביתו ממילא באשה פנויה מותר לחמוד ועדיף מביתו, ע"כ

כפל רש"י כאן דגם בפנויה יש איסור חימוד מכח לא תתאוה, ע"כ אמר רש"י כאן דיוקא אין לשון ניאוף אלא בא"א, פירוש איסור ניאוף שיש עליו מיתה אינו אלא בא"א אבל איסור חימוד שאין בו מיתה הוא אפי' בפנויה אבל לעיל לא נתכוון רש"י לדיוק אלא לפשוטו דאין ניאוף בפנויה. כנ"ל נכון:

פסוק כד

ואת תדבר אלינו, התשתם את כחי כנקבה וע"כ אמר ואת לשון נקבה לא ואתה כמו שאומרים לזכר וצריך ביאור למה אמרו ישראל ואת תדבר וכאילו התישו הם כחו בכוונה ורצון. ונראה דבאמת אף קולו של משה היה בו כביכול קול הקב"ה כמ"ש משה ידבר והאלהים יעננו בקול, ופירש"י שקול הקב"ה מסייע לתת בו כח שמגביר והולך, והיו ישראל עדיין יראים מתגבורת הקול אפי' במה שידבר משה, ובקשו שידבר משה בקולו של עצמו לא בסיועת קול הקב"ה. ובזה יש לתרץ מאמר הכתוב דבר אתה עמנו ואל ידבר עמנו אלהים דקשה כפל דודאי אם ידבר משה עמהם א"צ לסיים ואל ידבר עמנו אלהים, אלא כדפרישית דאל ידבר עמנו אלהים, אפילו בקול שלך כי חזק הוא ממנו, וע"כ אמר התשתם את כחי כנקבה, שכל זמן שהיה קולו של הקב"ה מסייעו ומגבירו היה נחשב לזכר שמשפיע לנקבה משא"כ כשאין שם אלא קול של עצמו הוא דומה לנקבה שמקבלת מזכר כן היה משה מקבל מן הקב"ה כנקבה, משא"כ אם הקב"ה מסייע בקולו הוא כאילו הקדוש ברוך הוא אמר בעצמו ב"ה וב"ש:

פרק ו

פסוק ז

ובשכבך, יכול אפילו שכב בחצי היום כו' דבר זה צ"ע לפרשו כי אין לו פירוש כמשמעו, שתחלה למד מן ו' למעט שכב ביום וזה אין מובן ממי למד כן. ותו מה שלמד מן ובלכתך בדרך הי"ל ללמוד זה על שכב בחצי היום תחלה. ונראה פירושו דלכאורה קשה ל"ל בשבתך כו' ובלכתך כו' הא סגי לומר בשכבך ובקומך אלא דכולהו צריכין דובקומך לחוד לא משמע זמן קימה ע"כ צ"ל ובלכתך בדרך ללמד דהך בקומך אינו בשעת הליכתך מביתך לדרך שהוא בשחרית וכדרך רוב הנוסעים בדרך וא"כ גם בשבתך בביתך נמי כן. וה"ק תחלה יכול אפילו בחצי היום ת"ל ובקומך והך בקומך יכול אפילו בחצי לילה ת"ל בלכתך בדרך כמו שזכרתי, וא"כ גם בשכבך היינו בשבתך בביתך היינו זמן שכיבה שלילה זמן שכיבה אבל מן בשבתך בביתך אין שום הוכחה על זמן שכיבה אלא עיקר הלימוד מן בדרך כמו שזכרתי ואי לא בשבתך כו' הו"א דבדרך לא קאי אלא לפרש ובקומך. וראיתי דרכים שונים בזה ואינם נכונים לענ"ד:

פסוק ח

והיו לטטפת כו', טט בכתפי שתים אין הפשט שהתורה תדבר בלשון כתפי ובלשון אפריקי ח"ו לומר כן, אלא טט הוא לשון הקודש אלא שאין אנו יודעים פירושו ואמרינן כיון שמצינו בלשון כתפי ואפריקא שטט הוא שתים ופת הוא שתים אמרינן דגם בלשון הקודש הוא כן, וכן מצינו בהרבה מקומות שיש בלשון הקודש ובלשון לעז פירוש אחד:

פסוק יב

מבית עבדים כו' ממקום שהייתם עבדים דל"ת שהיו, עבדים באותו מקום שהוציא ישראל משם אלא מתחת יד פרעה הוציאם, וכן פירש"י בפ' יתרו במ"ש אנכי כו' מבית עבדים וראוי לתרץ על מה הקפידה תורה ע"ז הא אדרבה אם היו שם תחת עבדים והוציאם משם היה החסד גדול טפי שהוציאם משפלות עמוקה לגדולה ונראה דנ"מ מזה בענין איסור ע"ז דהיינו שלא לעבוד לצבא השמים ולשרים של מעלה בלתי לה' לבדו. דהו"א כשם שישראל היו משועבדים לפרעה ולעבדיו כך יהיו בשעת חירותם עבדים להקב"ה ולשרים של מעלה, כי כביכול יהיו תחת יד הקב"ה ושריו כמו שהיו תחת יד, פרעה ושריו, ע"ז אמר שגם כשהייתם במצרים לא הייתם נקראים עבדים אלא לפרעה שקנה אתכם במה שהיו ניזונים ברעב במצרים, אבל מצרים אע"פ שהיו מעבידים בהם זה לא היה ע"פ הדין אלא גזל בעלמא., ואין שייך לומר שהוציאם משם ולא הוה אלא כמציל מפי הארי, וא"כ גם בהקב"ה כביכול יהיו כן שהוא אדונינו ע"פ הדין ולא עבדים לעבדים שהם שרים של מעלה, והאדבר זה ריש עשרת הדברות דאיירי באיסור ע"ז, וכן כאן אמר השמר לך פן תשכח את ה' ופירש הרמב"ן דמזהיר על ע"ז דהיינו שאמר לפני זה ובתים מלאים כל טוב שהיה מותר להם קדלי דחזירי וכל האיסורים בשעת כבוש הארץ והו"א גם ע"ז והא מותר בעת ההיא ע"כ מזהיר השמר לך שלא תשכח את ה' אלהיך, וע"כ אמר כאן מבית שהייתם עבדים לפרעה ולא לעבדיו כן תהיו תחת יד הקב"ה את ה' אלהיך תירא ואותו דוקא לבדו תעבוד ולא לעבדיו שלמעלה ח"ו זה נ"ל נכון מאד בס"ד:

פסוק יג

ובשמו תשבע. אם יש בך כל המדות הללו כו'. דקרא בשמו תשבע אין לו פירוש אחר, דא"ל שהיא מצות עשה כמ"ש לפני זה ואותו תעבוד, זה אינו דמאי מצוה יש בזה וכי לא סגי שלא ישבע כלל, ול"ד לאותו תעבוד דלא סגי בלאו הכי. וא"ל ג"כ, דקמ"ל איסור שלא ישבע באלהים אחרים אלא בשמו הא כבר הזהיר אפילו הזכרה בעלמא שנאמר ושם אלהים אחרים לא תזכירו, אלא ע"כ קמ"ל, שיש חילוק בזה בשבועת הקב"ה עצמו שיש איסור זולת אם יהיו בך כל המדות הללו אז יש היתר:

פרק ז

פסוק ד

כי יסיר את בנך מאחרי, בנו של כותי כו'. בקדושין (דף ס"ח) אר"י משום רשב"י אמר קרא כי יסיר את בנך מאחרי בנך הבא מישראל קרוי בנך ואין בנך הבא מן הכותי קרוי בנך אלא בנה, ופירש"י כי יסור לעיל מינה כתיב את בתך לא תתן לבנו ובתו לא תקח לבנך וסמיך ליה כי יסיר את בנך מדלא כתיב כי יסיר את בתך משמע דבן הנולד לכותי מבתך קאמר שיסירנה הכותי ושמעינן דבן בתך אפי' מן הכותי קרוי בנך ומדלא כתיב נמי כי תסיר את בנך דנשמע מינה דקפיד נמי קרא בבתו לא תקח, לבנך משום כי תסיר את הבן הנולד לה מבנך אלמא בן הכותי אינו קרוי בנך אלא בנה, וכתב רש"י עוד בנך הבא מישראלית קרוי בנך לאו מקראי דייק לה אלא ה"ק מדלא קפיד קרא אבן הנולד ממנה ש"מ בנך מישראלית קרוי בנך אבל בנך מן הכותית אינו קרוי בנך, אמר רבינא, ש"מ בן בתך הבא מן הכותי קרוי בנך לימא קסבר רבינא כותי ועבד הבא על בת ישראל הולד ממזר פירש"י דאתא לאשמועינן דלא שדינן בתר כותי ואם נתגייר יהא מותר לבא בקהל אלא בתר ישראלית שדינן ליה וכיון שבעבירה נולד הו"ל ישראל פסול, ומשני נהי דכשר לא הוה ממזר לא הוה פסול מיקרי, פירש"י נהי דשמעינן מינה דכשר לא הוה כו' ממזר מיהו לא תשמע מינה עכ"ל. והא דפירש"י לאו מקרא דייק, לה כו' לא קאי אמאי דאמר בנך הבא מישראלית קרוי בנך, דזה ודאי, מקרא מלא הוא כפירש"י לעיל מזה אלא אסיפא דהיינו אין בנך הבא מן הכותית קרוי בנך דזה לא נלמד אלא מדלא קפיד קרא ע"ז. והרא"ם הבין דארישא קאי ומש"ה האריך לתרץ דברי פירש"י מקושיות התוספות על רש"י, מה חידש רבינא, ודברי שגגה הם וא"צ להאריך מזה, ועל קושיית התוס' על רש"י מה חידש רבינא, נ"ל דלאו קושיא היא דהמקשן דמקשה נימא קסבר רבינא כו' הוא הקשה קושיית התוספות מאי קמ"ל רבינא, אלא ע"כ דקמ"ל דקרוי בנך וממילא הוה ממזר, ומשני דזה לא קמ"ל רבינא אלא דקמ"ל דפסול מיקרי, ודוק בלשון רש"י ותמצא שכן כוונתו. זה נ"ל ברור:

פסוק יב

והיה עקב תשמעון, אם המצות קלות כו' לכאורה יש, לפרש דפירוש לשון עקב בכל מקום שכתוב אחריו איזה שכר פירושו לשון בעבור, עקב שמע אברהם בקולי ובשאר מקומות, אלא דכאן א"א לפרשו כן דאין לשון זה אלא אם כבר עשה אחד איזו מצוה אמר עליו לשון זה דרך גמול על העבר, וכן פירש הרא"ם אלא דקשה דהא פרשה זו לקמן כתיב עקב לא תשמעו בקול ה' אלהיכם והיינו להבא. ונראה כוונת רש"י, דקשה שהתחיל הכתוב בקיום המצות שהוא חייב עליהם וסיים ואהבך, כו' מה טעם באהבה

זו בשלמא באהבת ישראל להקב"ה הוה שפיר במה שאמר לעיל ואהבת את ה' אלהיך כדפירש"י שם שתהיה עבודה להקב"ה אבל אהבת הקב"ה לישראל מה היא הא ודאי יש שכר הרבה בקיום המצוה ולא יתן לו הקב"ה יותר ממה שמגיע לו אלא ודאי שהש"י יתן לו שכר יותר מהראוי מכח אהבה ולמה יהיה כן באמת, ע"כ פירש"י אם המצות קלות כו' פירוש שאתה תעשה מה שאין חוב ברור עליך כ"כ דהיינו מצות קלות שאדם דש בעקביו ואין עליך חוב, לעשותם אלא לפנים משורת הדין אז תזכה ג"כ לחיבה יתירה מן הקב"ה יותר על המגיע לך מקיום המצות מדה כנגד מדה:

ושמר ה' וגו', ישמור לך הבטחתו. תיקן בזה ב' דברים, האחד דל"ת ושמר הוא דבוק למה שלפניו כלומר אם עקב תשמעון וגם ושמר לך, כו', וגם ואהבת וכו' אז תהיה ברוך כו' זה אינו אלא אז ושמר כו' ועוד תיקן דל"ת מ"ש אשר נשבע לאבותיך דמשמע דהשבועה רוצה לקיים וזה אינו תלוי באם עקב תשמעון דהשבועה חייב לקיימה אפילו אם לא תשמעון, על כן פירש על ההבטחה קאי דהיא בשבועה היתה לחזק ההבטחה בלי מניעה משום צד וההבטחה היא על מנת אם עקב תשמעון כו':

פסוק יז

כי תאמר בלבבך כו' ולא יתכן לפרשו כו' לשון אלא דהא פשיטא דלא שייך עלייהו לא תירא, רק לשון אי היה קצת הו"א לפרשו וגם זה אינו, ופירש"י סוף גיטין דא"כ הוה אם תאמר כן לא תירא מהם הא אם לא תאמר תירא מהם עכ"ל, ותמוה הוא דהא בלאו הכי א"א לפרשו בלשון אי, דהיאך שייך לומר אם תאמר כן אל תאמר כן, וכן אין שייך לומר אל תירא כיון שכבר אמר כן או נתיירא איך יאמר ע"ז אל תירא וכבר נתיירא, אלא הוא לשון שמא ואז שפיר י"ל יש ספק אם תאמר כן אני מורה לך שתחזיק בצד שלא תירא:

פסוק כב

פן תרבה עליך וגו' והלא אם עושין רצונו של מקום כו'. יש לתמוה דבפ' משפטים כתיב ג"כ ורבה עליך חית השדה ושם לא פירש"י כלום. ויש מתרצים בדחוקים רחוקים. ולי נראה דאין כאן קושיא כלל דלעיל כתיב פן תהיה הארץ שממה ורבה עליך חית השדה אין שייך להקשות קושיא דכאן והלא אם עושים כו' כי הקב"ה נתן לאדם את הבחירה להיות צדיק או רשע, ע"כ חס הש"י על ישראל אולי יבחרו יצר הרע וירבו חיות השדה, אבל כאן כתיב לא תוכל כלותם מהר דהיינו לא יהיה יכולת קשה, ע"ז הא הבחירה בידינו ולמה אמר שבודאי לא תוכל, ע"כ פירש שגלוי לפני הקב"ה שעתידין לחטוא וזה תירוץ נכון ואמת:

אלא שגלוי לפניו כו' יש מקשין מה הרויחו ישראל, במה שלא ירבו חית השדה והעכו"ם ישארו בארץ דאם יחטאו ישראל יזיקו אותם העכו"ם. ונל"ת דפורעניות שבא על ידי

החיות גרע טפי דהחיה מועדת להזיק טפי מן האדם ועוד נראה לתרץ ע"ד הגמרא דפ"ק דפסחים (דף ה') שאין צריך לבדוק חמץ בגל משום סכנת עקרב ומקשינן והא שלוחי מצוה אינן נזקין ומשנינן היכא דשכיח היזקא שאני, ומביא ראיה משמואל שאמר ושמע שאול והרגני הרי חזינן דבמקום דיש היזק דשכיח לא מועיל אפילו שליח מצוה ה"נ כאן דאם תהיה הארץ שממה יהיו שם רבוי חיות דרך הטבע ויזיקו ואין הצלה אלא בתשובה גדולה כי אין הצלה דרך נס, משא"כ היזק שע"י עכו"ם אינו דרך הטבע דרוב פעמים שאין העכו"ם מזיקים ואדרבה דדרך שמטיבים עם ישראל אלא שהחטא גורם שיזיקו לנו, ואפשר שע"י תשובה קצת ניצול מהיזק שלהם, וע"כ לא תהיה הארץ שממה ולא יהיה רבוי חיות דרך הטבע, ואע"ג דאמרינן חיה רעה באה לעולם כו' היינו דוקא בשביל עבירות גדולות דחשיב שם שבועת שוא וחילול השם משא"כ כשיש שכיח היזק דהיינו שהם במדינה אז הם מזיקים אפילו בשאר עבירות וצריך תשובה גדולה:

פרק ח

פסוק ד

לא בצקה, לא נפחה כבצק כדרך הולכי יחף. מקשין דהא בכי תבא כתיב ונעלך לא בלתה מעל רגלך הרי שהיו להם מנעלים אלא שלא בלו כדרך שאומר גבי שמלתך וכאן אמר שהיו יחפים. שמעתי רבות בזה ולא לרצון לפני. ונ"ל דודאי היו להם מנעלים ונתגהצו ג"כ ומכח הגיהוץ לא בלו כמו השמלות מכח ענני הכבוד אלא שלמטה ממש שהוא דבר מאוס אפילו, אם תאמר שהיה גם למטה ענני כבוד מ"מ לא היה שם גיהוץ מכח הענן במקום מדרך כף רגל כי הענן הוא כבוד השכינה ואין לייחס שם במקום מיאוס, אלא צ"ל שלמטה לא היה, להם שולים במנעליהם והיו יחפים שם אלא שע"ג הרגל היה להם מנעלים נמשכים מן המנעל שעל ברכיהם ולמטה ואותו חלק אינו מקום מיאוס ונתגהץ מכח הענן, וע"ז אמר בפ' כי תבא ונעלך לא לא בלתה מעל רגלך היינו החלק שעל גב הרגל היה כמו שמלותך הנזכר שם, אבל למטה היו יחפים שלא יתגהץ שם נמצא מתקיימים שני הכתובים כנ"ל בזה נכון בס"ד:

פסוק ח

זית שמן זיתים העושים שמן. תיקן בזה דל"ת דמשבח הארץ במה שיש שם שמן זית נמצא עיקר היחוס הוא מציאות השמן וזה אינו שבח גדול באמת כי יש מקומות רבים שמביאים לשם שמן זית אף שאינו גדל שם, ותו דהול"ל שמן זית ולא זית שמן, אלא דעיקר השבח הוא, עץ הזית שגדל שם ונעשה ממנה שמן וממילא גם ודבש ה"פ התמרים שדבש נמשך ממנו לגדל לשם. ועיין פ' כי תבא:

פרק ט

פסוק א

גדולים ועצומים ממך, אתה עצום והם עצומים ממך. בפרשת ואתחנן כתוב ג"כ להוריש גוים גדולים ועצומים ממך ולא פירש"י כן. נראה לתרץ דלעיל ל"ק דדי הוא רבותא לומר שתירש גוי גדול ועצום ממך ואע"פ שאין להם בעצמם מעלה מצד עצומם כנגד שאר העמים מ"מ כיון שעכ"פ הם עצמם חזקים יותר מכם זהו חידוש, אבל בכאן יש קושיא דהכתוב מספר אח"כ מה היא עצימותם דאמר ערים גדולות כו' עם גדול ורם כו' דהכתוב סותר דברי עצמו דתחילה אמר שהם עצומים ממך דמשמע שאין חיזוק שלהם אלא לנגדך ולא משאר עמים ואח"כ משבח אותם נגד כל העמים שמסיים מי יתיצב לפני בניענק, לזה פירש אתה עצום נגד כל העמים ואפ"ה הם עצומים ממך, ונותן טעם לזה שיש להם מעלה מצד ערים שלהם שהם תקיפות ומצד עצמותם שהם בני ענק ואתה אע"פ שאתה עצום מבני ענק מ"מ אין לך מעלה של הערים שאתם חונים על השדה וא"כ יש ב' מעלות להם ואפילו הכי אתה מורישם:

פסוק יח

ואתנפל וגו'. באותה עליה נתעכבתי מ' יום. עיין מה שכתבתי בפרשת כי תשא:

ואמר לו למשה סלחתי כדבריך זה הלשון לא נמצא אלא בפרשת שלח לך גבי מרגלים אלא דמוכח הוא דאמר לשון זה דהא פירש"י על כדבריך דמתחילה היתה בשביל שלא יאמרו מבלתי יכולת כביכול וההיא תפלה עצמה עשה משה בתפלה של עון עגל שאמר למה יאמרו מצרים כו' וא"כ מ"ש זו מזו, אלא ודאי שבשעת תפלה של עגל אמר באמת ג"כ לשון זה סלחתי כדבריך ולא נכתב בפ' מרגלים אלא בשביל תוספת מאמר הנזכר לשם ואולם חי כו' כנ"ל:

ומנין שנתרצה ברצון שלם. פירוש שבשעה שאמר לו פסל לך היה רצון כדפירש"י לפני זה אלא דרצון שלם לא היה עד יוה"כ. והקשה הרא"ם לקמן הא האחרונים לא היו ברצון שלם כי אם ביוה"כ ואינן דומין לראשונים שיהיו כולם שוים לטובה ונ"ל לתרץ דבאמת היה גלוי לפני הש"י, שתהיה מחילה שלימה בסוף ע"כ היו לפניו לרצון כל הארבעים יום האחרונים אלא שלא נתגלה עד יוה"כ:

פסוק כ

ובאהרן התאנף ה' לפי ששמע לכם. לאפוקי דלא חטא בעגל, ויש לתמוה דהרי הי' הכרח לו ויבן מזבח לפניו ויבן מזבוח לפניו שהרגו את חור שלא שמע להם כדפירש"י בפ' כי תשא וא"כ כוונתו היתה לשם שמים ולכל הפחות היה נחשב לעושה עבירה לשמה כההיא דיעל עם סיסרא כדאי' בנזיר (דף כ"ג:). ואין בידי לתרץ אלא בדרך זה דהיה לו

לאהרן להתפלל שיהפוך הקב"ה את לבבם ולא עשה כן אלא שמע להם לעשותו מכח מורא ממה שהרגו את חור, ובזה מתורץ למה היה כילוי בנים הא כתיב ובנים, לא יומתו על אבות ומה דאמרינן בגמרא כשאוחזין מעשה אבותיהם בידיהם לא שייך כאן מבני אהרן. ולדידי ניחא שאחזו מעשה אהרן שלא התפללו ג"כ כמו אהרן:

פרק י

פסוק א

בעת ההיא כו' ולא זהו ארון שעשה בצלאל וכן פירש"י בפ' בהעלתך ששני ארונות היו ומה שאמר וארון ברית ה' נוסע לפניהם זה היוצא עמהם למלחמה ובו שברי לוחות היו מונחים. וק"ל דמשמע דשברי לוחות היו מונחים בפני עצמן לא עם הלוחות האחרונים ביחד ובפ"ק דבבא בתרא (דף י"ד) אמרינן שהלוחות ושברי לוחות היו בארון אחד, ורש"י פירש שם בהדיא שהשברי לוחות היו מונחים תחת הלוחות. וצריך לתרץ דמתחלה בארונו של משה היו מונחים שברי לוחות וגם הלוחות השניים ואח"כ בארונו של בצלאל לקחו משם הלוחות השניות ושמו אותם בארון של בצלאל והשברי לוחות הניחו בשל משה ולא נטלוהו משם והוא שיצא עמהם למלחמה, כנ"ל בזה: אך קשה לי כיון שבארון של משה שהיה קודם של בצלאל הוקשה למשה היכן אתן הלוחות ואח"כ בארון של בצלאל לא הוקשה למשה היכן אתן הכלים כל שלא היה המשכן עד שבצלאל הקשה קושיא זו ומכח זה הודה לבצלאל, ולפי מה שפירשתי בפרשת פקודי מתורץ דבר זה ע"ש. והרמב"ן כתב על מ"ש רש"י ששני ארונות היו שזה דברי יחיד במס' שקלים ורבנן אמרי אחד היה וארון שעשה משה נגנז כשנעשה ארון של בצלאל כדין תשמישי קדושה, ובק"מ הקשה ע"ז שהרי כתיב וארון ברית ה' נוסע לפניהם כו' וכתיב ונסעו הקהתים נושאי המקדש דמשמע שהקהתים נושאי הארון היו הולכים בתוך המחנות אלא דודאי ששני ארונות היו כדפירש"י שם שאותו של משה היו שברי לוחות מונחים בו. ויש לתרץ לרבנן דבשעת נסיעה היו נושאי ארון מקדימין לפניהם ובשעת חנייתן הכניסו, לתוך המחנות אל המשכן אחר שהוקם, והא דאמר שם בפרשת בהעלותך שהחנייה והנסיעה היו שוין היינו הדגלים אבל לא הארון:

פסוק ז

ומן הגדגדה וכו' לומר שקשה מיתתן של צדיקים כו'. יש לדקדק למה זכר כאן ויכהן אלעזר בנו תחתיו מה שייכות יש לזה כאן, ותו שכבר נאמר זה בפ' חוקת. ונראה דרמז כאן דאע"פ שאין צדיק נפטר מן העולם עד שיש אחר תחתיו כמו שלמדו מפסוק וזרח השמש ובא השמש ותרצה לומר שאינו קשה כ"כ מיתת הצדיק או שאינו נולד צדיק

אחר קמ"ל דאפ"ה קשה מאד הוא ומדמהו לשברי הלוחות שאע"פ שנתנו לו לוחות אחרים מ"מ קשה הוא, וע"כ אמר כאן ויכהן אלעזר בנו תחתיו אע"פ שנתכהן כהן אחר תחת אהרן ואפ"ה קשה הוא כמו שזכרנו:

פסוק יג

לשמור את מצות ד', ואף היא לא לחנם. צריך ביאור מהיכא תיתי לומר כן שלא יהא ח"ו שכר לעושי רצונו, ותו קשה בפסוק דמתחיל לעשות דבר קטן שאמר מה ה' אלהיך שואל, מעמך כי אם ליראה דמילתא זוטרתי היא וסיים ללכת בכל דרכיו ולאהבה כו' ולא נשאר כלום חסר ממה שצריך. ונראה דפירוש הפסוק הוא שלא יאמר האדם מי הוא זה שיוכל לעשות כל הצריך עבודת הקב"ה, ועוד יש לטעות ולומר שאין שכר אלאלעושה מעשה הטוב דהיינו עשיות שבתורה כי כן דרך מלך ב"ו ליתן, שכר לפועלי רצונו למעשה אבל לא בשב ואל תעשה וה"נ באותן שיושבים בטל ואינם עושים עבירות מה שכר יש להם קמ"ל בזה תחלה שאין הש"י מבקש ממך רק היראה שבשים לבך ליראה את ה' ותו לא אלא מן מחשבת היראה שלך ימשך ללכת בכל דרכיו ולאהבה אותו ואינו צריך, לחשוב ולדאוג ע"ז והיינו במצות עשה שע"ז אמר ללכת בכל דרכיו ואח"כ אמר על מצות ל"ת, דהיינו לשמור את מצות ה' דכל השמר אינו אלא ל"ת וסיים ע"ז לטוב לך, וכמו שארז"ל כל מי שבא עבירה לידו ואינו עושה נחשב לו כעושה מצוה ויש לו שכר כאילו עשה מצוה, וע"כ נקט רש"י לשון זה ואף היא לא לחנם כלומר אף ביושב בטל מן העבירה שלא כדרך ב"ו:

פסוק טו

בכם. כמו שאתם חשוקים כו'. בדבור זה שינה פעמים בלשונו מלשון הכתוב, דבפרשה כתיב בכם ולא ככם בכ"ף הדמיון ורש"י נקט כמו שאתם כו', ותו בפ' כתיב כיום הזה ורש"י נקט היום הזה בלא כ"ף הדמיון. ונראה לתרץ שניהם בענין אחד, דלכאורה יש לפרש ויבחר בזרעם בכם כהיום הזה דכמו שכיום הזה אתם חשוקים כן תהיה לעולם ממילא יהיה בכם בלא דמיון אלא אתם עצמכם תהיו חשוקים לעולם בלי שום תנאי ושיור, ופירוש זה אינו דהא האמת לא היה כן דבטלה החשוקה בעוה"ר אח"כ, אלא צ"ל דהכ"ף של כהיום הזה הוה דמיון וה"ק היום הזה אתם חשוקים משמע ולא לעולם נמצא דמ"ש בכם היינו כשם שאתם חשוקים היום הזה כך בחר ה' בכם ודוקא היום הזה ותו לא כי גלוי לפניו ית' שיחטאו אח"כ, כנ"ל נכון. והרא"ם נדחק בפירש"י בזה:

פסוק יז

ואדוני האדונים. לא יוכל שום אדון להציל אתכם. הא דלא פירש כן על אלהי אלהים נראה לתרץ ע"פ מ"ש הרמב"ן שאלהי אלהים הם מלאכי מעלה ואדוני האדונים כל צבא

השמים אשר להם ממשלה בשפלים כו' עכ"ל, וע"כ אין מקום לטעות ולומר שיש אלהים שיצילם כי הם אין אלהים שלהם ומה יטעו אבל אדונים שלהם ממשלה בהם יש מקום לטעות ולומר שהם יצילום כיון שמשועבדים להם, לזה אמר כי הקב"ה אדון של אדונים שלהם ואין כח להם זולתו יתברך ואין להקשות כיון שיש הוכחה לזה מכח לשון אדוני האדונים היאך יתורץ לשון זה באלהי האלהים דהוכחה לזה מכח דלא איצטריך. לזה מכח אדוני האדונים דק"ו הוא מאלהי אלהים ולא דקמ"ל דאין להם הצלה מהם:

ולא יקח שחד לפייסו בממון רבים מקשים מה ממון שייך לגבי השי"ת הלא הארץ ומלואו שלו היא. ויש מתרצים דקאי על ממון של מצוה שיוציא אדם לעשות אחר שחטא או שבחטא עצמו שעשה כגון גניבה או גזילה ירצה לעשות צדקה מן אותה העבירה, זה אין השי"ת מקבל כלל להיות לו כפרה עבור זה אלא אין מצוה מכבה עבירה אלא הקב"ה גובה כל אחד בפני עצמו מצוה בפני עצמה עבירה בפני עצמה. וזהו עיקר:

פסוק יח

לתת לו לחם ושמלה, ודבר חשוב הוא זה כו', יש לדקדק מאי אולמיה הראיה מיעקב טפי מהכא דהא הכא ג"כ מוכח כן מדשבח הקב"ה הכתוב אהבת השי"ת להגר בלחם ושמלה ונראה דאי מכאן הו"א דאין ראיה דאפשר לומר דמ"ש, כאן לחם היינו כל מאכל כמ"ש רש"י בפ' ויקרא לחם אשה לה' כל מאכל קרוי לחם כמ"ש עבד לחם רב (דניאל ה') והיינו כל הסעודה וכן כל הבגדים נכנסים בתיבת שמלה ע"כ מביא מיעקב שאמר לחם לאכול וגו' דלשון לאכול וכן ללבוש הוא מיותר אלא ע"כ דקמ"ל דאינו מבקש רק לחם לחוד שיהא לי אכילה בעלמא וכן בבגד רק שיהא לי לבישה לחוד וא"כ לחם לחוד וכן שמלה לחוד הוא דבר חשוב שהתפלל עליו ממילא ג"כ הוא לחם ושמלה בלא שאר דברים. וא"ל מה האהבה דלגר בזה י"ל דאפילו ביעקב אבינו היה צריך להתפלל ע"ז וגבי גר נותן לו ה' בלא תפלתו תחילה, כנ"ל:

פסוק כ

את ה' אלהיך תירא כו' אז בשמו תשבע. בפרשת ואתחנן כבר נאמר פסוק זה ונראה דמוסיף כאן ובו תדבק דהיינו לעיל לא קאמר אלא שאז שתירא ותעבוד יש לך רשות להשבע בשמו אבל כאן דמוסיף ובו תדבקון אז מצוה להשבע, שהשבועה לקיים המצוה דאמרינן א"ר גידל מנין שנשבעים לקיים את המצוה (נדרים ח'):

פרק יא

פסוק י

לא כארץ מצרים היא, יכול בגנותה הכתוב מדבר. ודאי אין שום סברא לפרש כן דכל הפסוקים מורים על שבח א"י ומרגלים נענשו על שסיפרו בגנות א"י. ונראה דהך גנות

הוא מצד טבע הארץ שצריכה גשמים אבל שבח של א"י היא שאם הם יהיו בה ויהיו צדיקים, תהיה טובה מכל הארצות משא"כ בשאר ארצות היא בטבעה טובה ובחד מדרגה קאי הן אם ישראל שם והם צדיקים או עכו"ם דרים שם, וע"כ הזהיר את ישראל שיהיו שם צדיקים. ת"ל וחברון כו' ממילא אדרבה אפילו בלא ישראל צדיקים שם היא טובה מאד אלא שאם יהיו שם צדיקים תהיה בכמה מעלות טובות עוד עדיפא משאר ארצות, כנ"ל:

פסוק יג

שמוע תשמעו, אם תשמע בישן תשמע בחדש. פירש"י פ' כיצד מברכין (דף נ"ז) מה שתחדשו אתם מעצמכם בכל יום מהשתלמדו מן הישן דהיינו מה שלמדתם ממני, ועפ"ז נראה לתרץ מה שקשה על פירש"י אחר זה שיהיה בעיניכם חדשים, והיינו ממה שכתוב מצוך היום, דלמה לא פירש"י כן על מ"ש בפרשה זו אשר אנכי מצוך היום לטוב לך, ולפי מה שכתבתי כאן ניחא, דבאמת הוה הצווי היום ע"כ אמר שפיר לעיל מצוך היום, אלא כאן דאמר תשמעו בחדש. דהיינו תזכו לחדש בכל יום שתלמדו וא"כ למה אמר היום והלא אמר תשמעו אע"כ דלדרשה אתיא היום:

לאהבה את ד' כו' אלא כל מה שתעשו עשו מאהבה וסוף הכבוד לבוא. אין רמז בפסוק מזה ואין דרך רש"י להזכיר אלא מה שנרמז בפסוק. ונראה דקשה בפסוק דתחילה אמר לאהבה דוקא ולא בשביל שכר דהיינו כבוד שזכר רש"י לפני זה דהיינו שיקראוהו רב או עשיר ואח"כ אמר ונתתי מטר כו' דמשמע דהמצות הם בשביל הברכה דהיינו עשירות. ומתרץ דאתה תעשה בשביל אהבה לא לשום שכר אבל אני ונתתי מטר ארצכם כו', והיינו שזכר רש"י וסוף הכבוד לבוא ואע"פ שבפסוק לא נזכר הכבוד מ"מ הכלל הוא כך שהכבוד תלוי בעשירות, וע"כ הזהיר אח"כ השמרו לכם כו' דקאי על שלא ירום לבבו וירדוף אחר הכבוד, וזהו שכתב רש"י אח"כ ונתתי מטר ארצכם אתם עשיתם את שלכם אני אעשה מה שמוטל עלי, מבאר אני מה שדברתי בזה:

וכן בדוד הוא אומר כו'. קשה דהיה לרש"י להביא תחילה מדוד שהוא קודם לדניאל. וי"ל דגבי דוד אין ראיה רק לקטורת שתפלה במקומה אבל סתם עבודה דהזכיר כאן מנלן, ע"כ מביא תחילה שאמר לו המלך אלהך די אנת פלח ליה והיינו סתם עבודה, ואי מהכא לחוד. הו"א דשמא על התורה קאמר דאמרינן כל העוסק בפ' קרבנות כאילו מקריב קרבן אבל תפלה לא, ע"כ מביא מדוד שנזכר בפירוש תפלה:

פסוק יז

מהרה וכו', לא היה להם ממי ללמוד. בסוף בראשית פירש"י אע"פ שראה באבדן של דור אנוש שעלה אוקיינוס והציף שליש עולם לא נכנע דור המבול ללמוד מהם, וכאן

אמר שלא היה לדור המבול ממי ללמוד י"ל דכאן קאי לענין ארכא, שדור המבול היו סבורים שכיון שנותן להם ארכא בטלה הגזירה שעליהם, אבל אתם רואים שאע"פ שיש ארכא לא בטלה הגזירה, ע"כ חייבים טפי:

פסוק כב

ולדבקה בו כו' אלא הדבק בתלמידים לעיל בפרשה זו בפסוק את ה' אלהיך תירא לא פירש כלום על ובו תדבק, נראה דשם אין שייך להקשות וכי אפשר לומר כן, דה"נ קאמר הכי אם אפשר לך לדבוק בו אז ובשמו תשבע אלא, שא"א לך לדבק בו לכן לא תשבע בשמו משא"כ כאן שמצוה עלינו שנדבק בו, ובפרשת ראה בפסוק ובו תדבקון ופירש"י הדבק בדרכיו לפי שהוא יותר פשוטו מלפרש הדבק בתלמידים, אבל כאן א"א לומר הדבק בדרכיו לפי שנאמר בהדיא ללכת בכל דרכיו דמורה על זה:

פסוק כג

ועצמים מכם כו' מה השבח ההוא שמשבח את האמוריים. לעיל פרשה זו כתב ג"כ אתה עצום והם עצומים ממך ולא כתב שם רש"י ההוכחה שהוכיח כאן. י"ל לפי מה שזכרתי לעיל דאפילו בעצומים מכם לחוד יש ג"כ רבותא אלא דבא לתרץ שם קושיא, ה"נ יש קושיא דאמר כפל והוריש ה' וירשתם גוים גדולים, אלא דתחילה אמר והוריש ה' כל הגוים כי אתם עצומים מהם ואח"כ וירשתם גוים עצומים אפי' מכם, וכיון דדבר זה נזכר בהדיא בפסוק ע"כ נקיט רש"י דבר זה:

פסוק כה

לא יתיצב איש כו' ת"ל לא יתיצב. מלשון לא יתיצב אין ללמוד כן, דאדרבה י"ל דה"ק דוקא איש אחד יתיצב, ותו דבריש פרשה זאת כתוב ג"כ לא יתיצב איש ולא פירש רש"י כלום, אלא כאן קשה ל"ל כלל הך לא אתיצב כיון שנכתב אח"כ פחדכם ומוראכם כו' א"כ בודאי לא יתיצב אלא דקמ"ל אפילו אשה, בכשפיה. והו"א דכשפים שמכחישים את פמליא של מעלה לא שייך אצלם פחד קמ"ל לא יתיצב, ואיש מרבה עוג מלך הבשן פרשת נצבים

פסוק כו

ברכה וקללה, האמורות בהר גריזים כו' דלא תטעה לפרש מדכתיב אשר תשמעו ולא, אם תשמעו ודאי אמר ע"ד דאיתא בגמרא בא ליטהר מסייעין לו בא לטמא פותחין לו, וה"ק הברכה עצמה הוא גופה אשר תשמעו וזאת הברכה אשר אתן לכם סיוע פתח אשר תשמעון, וכמו והקללה אם לא תשמעו. ולכן אמר שאין הפירוש כן דא"כ מאי היום דאמר, אלא אותן הברכות של הר גריזים שעתידין לעשות כן אלא היום שאני מלמדך דמרובה מדה טובה ממדת, פורענות דהברכה אני נותן לך מעכשיו, וזה שאמר

את הברכה אשר תשמעו דהיינו על מנת כו' דאיתא בגיטין (דף ע"ד) ובכמה דוכתי דכל האומר ע"מ כאומר מעכשיו דמי, וא"כ כאן נמי מתחלת הברכה מעכשיו והוי מעשה קודם לתנאי דאח"כ גומר התנאי והברכה הוא מעכשיו אבל הקללה לא תתחיל רק אחר שלא תשמעו והוי תנאי קודם למעשה,זה החילוק שבין ברכה לקללה אף ע"פ שזמן אחד לנתינה אותם. כנ"ל נכון כוונת רש"י:

פסוק כח

מן הדרך וגו' הא למדת כל העובד ע"ז הרי הוא סר מכל הדרך. כתב הרא"ם אע"פ שמשמעות מן היינו מקצתו ולא כולו, משום דלשון הסרה אינו נופל רק על הסרה מכל דבר כו', והקשו עליו דאיתא פ"ק דהוריות (דף ד') לא תסור מן הדבר מקצת דבר כו' ונ"ל, דהפסוק עצמו מקשה כאן דסתרי אהדדי והוא מפרק לה, דהיינו שתחילה אמר אם לא תשמעו אל מצות ה' דמשמע כל המצות מדלא אמר כל המצוה ואח"כ אמר מן הדרך דמשמע אפי' מקצת, ומתרץ דשניהם אמת, ללכת אחרי אלהים אחרים, דכל העובד ע"ז אע"פ שמקיים כל שאר מצות הוי ככולו, והאי מילתא קמ"ל קרא. אח"כ דקדק רש"י לשון ללכת ולא אמר ועבדתם אלהים אחרים, ותירץ אע"פ שאין עובד ממש אלא מודה בה שיש בה ממש הוי ככופר בכל התורה, וע"כ אמר ללכת דהיינו הליכה בעלמא ולא שום עבודה לה':

פרק יב

פסוק ד

לא תעשון כן כו' א"ר ישמעאל וכי תעלה על דעת שישראל נותצין את המזבחות. קשה טובא דמשמע דר"י לית ליה מ"ש תחילה אזהרה, למוחק ולנותץ. ובספרי שהביא הרמב"ן איתא דר"י עצמו ס"ל כן, תו למה לא זכר ר"י אלא נתיצת מזבח ולא מחיקת השם שזכר לפני זה. ותו היאך שייך הפסוק שאחר זה כי אם אל המקום למה שקודם לו. ובג"א פירש דאזהרה דמחיקה א"צ התראה אלא במקום שיש קצת לטעות להתיר המחק כגון שנכתב שלא במקומו ע"כ הוא מוחקו שלא כדרך השחתה קמ"ל דאפ"ה יש אזהרה על זה, וע"כ אין שייך להקשות וכי ס"ד שישראל מוחקים השם וא"ל מאי מקשה ר"י על המזבחות שמא באמת לא הזהיר רק על המחיקה לחוד ולא על הנתיצה, ותירץ דא"כ אין קשר למ"ש כי אם אל המקום כו', בשלמא אי קאי על הנתיצה שפיר יש קשר כמ"ש הרמב"ן שלא תעשו נתיצה למזבח אלא יהיה חשוב בעיניכם עד שתדרשוהו תמיד להביא עולותיכם, אבל על המחיקה אין דביקות להאי, כי אם עם מה שלפניו. כ"ז הוא דרך הג"א, ואינו מיושב דא"כ מנלן דקאי האזהרה כלל על המחיקה במקום

שאין השחתה אלא שנכתב שלא במקומו, דילמא בזה אין אזהרה כלל והאזהרה קאי על הנתיצה לחוד ויבא אחריו שפיר כי אם כו' ומן מחיקה שזכרנו לא דבר הכתוב כלל ואפשר שהוא מותר:

והנלע"ד בזה דאין חיבור כלל לכי אם הקודם הן באזהרת נתיצה הן באזהרת מחיקה אלא דוקא לפי דברי ר"י דאמר לא תעשו כמעשיהם כו', ובזה שייך שפיר כי אם כו', דהיינו שלא תגרמו ביטול המקדש אלא אדרבה תרבה בכבודו ומרחוק תדרשו להמקום אשר יבחר ה' כו' ור"ש ור' ישמעאל אין בהם פלוגתא אלא מר אמר חדא ומר אמר חדא ול"פ ושניהם אמת, דאי לא נאמר אלא אזהרת מחיקה ונתיצה לחוד קשה דא"כ אין קשר לכי אם עם הקודם ע"כ צ"ל שלא תעשו כו', ואי להא לחוד קשה מאי לה' אלהיכם דהא לא קאי אלא על שלא יחטאו כמעשה העכו"ם לא שייך בזה לה' אלהיכם אלא לא תעשון לחוד הל"ל, אלא צ"ל דמכוין לא הרת מחיקה ונתיצה, והא דלא נקט ר' ישמעאל רק נתיצה נראה לתרץ בטוב טעם, דלכאורה יש עוד להקשות מאי קושיא הוא וכי ס"ד שישראל נותצין כו' מאי, שנא אזהרה זו משאר אזהרות ולמה לא קשיא ליה על לא תרצח וכי ס"ד שישראל רצחנים, אלא ברור הוא דעיקר הקושיא דודאי התירוץ הוא בדעת המקשן ג"כ דאין כאן מקשן אלא הוא מותיב ומפרק, דודאי הכוונה על העתיד היא שלא יחטאו ויגרמו חורבן, אלא דבשעת הקושיא היה סבור דמזהיר שע"י עבירות הללו ממש דהיינו מחיקה ונתיצה היה החורבן, וע"ז מקשה ר' ישמעאל וכי ס"ד שישראל ינתצו דאע"פ שעשו כל עבירות לא מצינו שנתצו המזבח אלא אדרבה היה המזבח חביב להם הן בבית ראשון הן בבית שני, ומן מחיקה ל"ק ליה דבאמת מצינו מחיקה בבית ראשון דיהויקים קדר כל האזכרות שבתורה, אבל נתיצת מזבח לא מצינו, ולמה הוצרך להזהיר על זה שיגרמו החורבן, ומתרץ ע"ז דלא על אלא עבירות ממש קאמר אלא סתם שלא יעשה כמעשיהם ויגרמו חורבן. וא"ל בפסוק במלכים את מזבחותיך הרסו, דכבר פירש"י שם דמיירי מבמת יחיד שהיה מקריב לש"ש אבל ממזבח של ירושלים שלא נהרס מישראל לעולם עדיין לא קאמר:

פסוק ה

לשכנו תדרשו זה משכן שילה. פירוש דהאי קרא גופיה על ירושלים כי שם בחר ה', אלא מיתור לשון של לשכנו מרבינן אפילו שילה, ובזה מתורץ מה שקשה דהא פירש"י לקמן על באחד שבטיך דהיינו בחלקו של בנימן ולמעלה הוא אומר מכל השבטים כו' דהא כאן מיירי בשילה אלא כמו שזכרתי דכאן מיירי בתרווייהו:

פסוק יד

באחד שבטיך כו' בחלקו של בנימן. כתב הרא"ם היינן אליבא דמ"ד ירושלים נתחלקה, לשבטים אבל למ"ד לא נתחלקה צ"ל דאמר שבטיך היינו שילה. אישתמיטתיה דברי התוספות, בפרק מרובה בסופו, כתבו דלמ"ד לא נתחלקו פירושו שחלק בית המקדש נתחלק אלא שחזרו וקנו כל ישראל ממנו ונתנו לבנימן דושנה של יריחו בעדה כדי שיהיה לכל ישראל חלק בבית המקדש, אלא דקשה ל"ל לרש"י לומר כשקנה דוד כו' האבלאו הכי יש לומר דכ' שבטיך היינו שחזרו וקנו ממנו כמו שזכרנו:

פסוק טז

רק הדם לא תאכלו, אע"פ שאמרתי לך שאין בו זריקת הדם. הקשה הרא"ם הא כתיב באחרי מות כל דם לא תאכלו פירש"י יכול במוקדשין הכתוב מדבר כיון שנאמר בם כי הדם הוא יכפר חולין מנין ת"ל כל דם אפילו חולין א"כ ל"ל כאן איסור, בפסולי מוקדשין, וי"ל דהו"א דדוקא בחולין שהם תמימים וראויים להתקדש אסור אבל כאן שמיירי בקדשים שהוממו דלא תניא כלל להתקרב לקרבן אימא מותר קמ"ל. וראיתי בספר אחד שמקשה בשם מהר"ם יפה שמקשה א"כ חולין שהוממו יהיה מותר, ותירץ שזה נלמד, במה הצד והאריך בזה. ולי אין כאן קושיא כלל דאנו רואים, שאסרה תורה בקדשים תמימים וגם במומן א"כ כיון שכלל הכתוב בכל דם גם חולין ממילא הוה חולין שוה, לקדשים לגמרי ואפילו בהיקש שאין מפורש אמרינן אין היקש למחצה, כ"ש במה שהשוה בפירוש בפסוק חולין לקדשים:

תשפכנו כמים, לומר לך שא"צ כיסוי. כתב הרא"ם לא שמעתי פירושו והלא אין הכיסוי נוהג אלא בחיה ועוף כדכתיב ציד חיה או עוף חיה ועוף אין בהמה לא. ותפסו עליו רבים דאשתמיט מיניה תלמוד ערוך בפרק כיסוי הדם (דף פ"ד) אומר נמי בהמה בכלל חיה לכיסוי אמר קרא על הארץ תשפכנו כמים מה מים לא בעי כיסוי אף בהמה לא בעי כיסוי, הרי דאי לאו האי קרא הו"א דבעי כיסוי אף בבהמה:

פסוק כ

כי ירחיב וגו' למדה תורה דרך ארץ כו'. נביא תחילה הסוגיא דפרק קמא דחולין (דף י"ו) דתניא כי ירחיב ה' אלהיך את גבולך ואמרת אוכלה בשר ר' ישמעאל אומר לא בא הכתוב אלא להתיר להם בשר תאוה (כשיבואו לארץ הותרה להם בשר ע"י תאוה בלא הקרבה) שבתחילה במדבר משהוקם המשכן היו נאסרים בלי הקרבה למזבח משנכנסו לארץ ישראל הותר להם בשר תאוה מפסוק זה וזבחת כו'. וא"ל כיון דכי ירחיב כו' מיירי בהיתר תאוה ל"ל אח"כ כי ירחק כו', נראה דכי ירחיק הוא טעם למה שאמר שאין איסור תאוה אפילו לקרובים למקדש ולפני אותן הרחוקים, כן נ"ל, ותו אמרינן דתניא כי ירחק

ממך המקום כו' וזבחת א"ר עקיבא לא בא הכתוב אלא לאסור בשר נחירה שבתחילה הותרה בשר נחירה משנכנסו לארץ נאסר להם בשר נחירה שנאמר וזבחת ואמרינן שם דלר"י לא הותר בשר נחירה מעולם ולר' עקיבא לא נאסר בשר תאוה מעולם ופירש"י דלר' עקיבא קרא דבכל אות נפשך תאכל בשר לא אתא להורות היתר בשר תאוה אלא כדדריש ראב"ע למדה תורה דרך ארץ שלא יאכל אדם בשר אלא לתיאבון. ונראה לי דגם לר"י יש לימוד זה של ראב"ע מכח הפסוק זה דכי ירחיב דאל"כ כי ירחיב ל"ל אלא הרחבת תיאבון ועושר קאמר, אלא דמ"מ עיקר קרא דוזבחת אתא להיתר תאוה ולשון ירחיב מלמד דרך ארץ, אבל ר' עקיבא ס"ל דמעולם לא נאסר בשר תאוה ועיקר הפסוק בא ללמוד דרך ארץ לחוד. ולפ"ז שפיר פירש"י כאן כר' ישמעאל דעיקר הפסוק להתיר התאוה אלא דלשון כי ירחיב מלמד דרך ארץ. והרא"ם הקשה על רש"י דתחילה פירש הרחבה היא הרחבת עושר ואח"כ פירש הרחבת גבול. ולי אין כאן קושיא כלל וכולו כדברי ר' ישמעאל אתיא כמו שזכרתי:

פסוק כב

אך כאשר יאכל וגו' אינך מוזהר לאכול בטהרה. לא הבנתי למה נקט דבר זה הא בהדיא כתיב הטמא והטהור כו' ופ"ק דחולין שם אמרינן דאפילו בשעת איסור בשר תאוה היינו בהמה דחזיא להקרבה אבל צבי ואיל מעולם לא נאסר לתאוה והיינו כדי לפרש הפסוק כצבי וכאיל דה"ק כמו שאנו במדבר נוהגין היתר לתאוה כצבי ואיל כך תנהגו היתר אפילו בבהמה משעת כניסה לא"י וזהו דרך פירוש על הפסוק אבל מ"מ אין לנו נ"מ לדינא, ובפרק ב' דחולין (דף כ"ח) אמר ר"א הקפר הרי זה בא ללמד ונמצא למד מקיש צבי ואיל לפסולי מוקדשים מה פסולי מוקדשים בשחיטה דכתיב לעיל מיניה וזבחת אף צבי ואיל בשחיטה. וע"ז קשה דהא כאן לא מיירי מפסולי המוקדשין אלא מחולין ולעיל הפסוק רק בכל אות נפשך מיירי בפסולי מוקדשים ושם לא נזכר וזבחת ורש"י מביא שם ספרי שאמר מקיש צבי ואיל לבהמה מה בהמה בשחיטה וכו', ולפ"ז ניחא:

פסוק כח

הטוב, בעיני שמים. ודאי א"ל איפכא דהישר הוא בעיני שמים דסמיך ליה בעיני ה' דאין ראוי להקדים שיש לו מעיני אדם ממה שיש בידי שמים אלא דעל הכתוב עצמו קשה למה לא כתב הך בעיני ה' סמיך להטוב כיון דעליה קאי. נראה לתרץ דאי הוה כתב הכי הו"א דלא קאי אלא על הטוב לחוד ע"כ כתבו בתר תרווייהו לומר לך דגם הישר שהוא בידי אדם תלוי בידי שמים, ע"ד שאמרו חז"ל כל שרוח הבריות נוחה הימנו רוח המקום נוחה הימנו, בזה אמר בעיני ה' על תרווייהו דלא מבעיא מה שידענו שרוח המקום נוחה הימנו אלא מה שלא ידענו, כי אם מצד שהוא נוח לאדם, גם זה הוא בעיני ה' אלהיך:

פסוק ל

איכה יעבדו כו' לפי שלא ענש על ע"ז וכו' הרמב"ן הקשה דכאן משמע שבאלהזהיר על ע"ז שלא יעבדוה והכתוב אומר לא תעשון כן לה' אלהיך דמשמע שאינו מזהיר אלא שלא לעבוד בעבודתם לה' אלהינו והרא"ם תירץ שהך לא העשה הוא אזהרה אחרת כלומר ואעשה כן גם אני לאלהיהם ואפילו לה' לא תעשון כן בעבודתם. וקשה ע"ז דהא באיכה יעבדו נכלל גם זיבוח וקיטור עכ"פ והיאך יאמר לא תעשה כן לה. ונ"ל לתרץ דכאן מזהיר על השיתוף דהיינו שכל האומות מודים באלהותו של הקב"ה שקורין אותו אלהא דאלהייא דהיינו שמשתפין לו איזה מערכת השמים באמרם שהקב"ה משפיע ע"י אותו המשותף כל אחד לפי דעתו, ע"ז אמר איכה יעבדו כו' את אלהיהם היינו השיתוף שקורין אותו ג"כ בשם אלהות אעשה כן גם אני לשתף איזה שר של מעלה להקב"ה ח"ו ועפ"ז מתורץ עוד מ אח"כ לא תוסיפו כו' והוא נזכר כבר לעיל לא תעשו לכבודו לשתף לו ח"ו, ולא זו בלבד שלא תוסיפו לו אלהות אלא ה"ק אפילו לה' לבדו לא תוסיפו שום עבודה יותר ממה שנצטויתם לא פחות ולא יותר, אלא הוספה מדרבנן מותר דהיינו גדר למצוה כגון שבות ושניות לעריות, וע"כ אמר הכתוב תשמרו לעשות, פירוש שמירה מדרבנן כדי לעשות המצוה ולא יכשל בה זה אני מתיר לך אבל לא דרך הוספה במה שאינו דרך שמירה, כנ"ל נכון:

פרק יג

פסוק ו

והפודך מבית עבדים אפילו אין לו עליך אלא שפדאך דיו צריך ביאור מנליה דדרך אפילו קאמר. ותו דבעשרת הדברות נאמר ג"כ מארץ מצרים מבית עבדים ולא זכר שם כלום מזה. ותו אמאי קאי האי אפילו, אי אטובות שהיה לישראל אחר זה אין שייך לשון אפילו דודאי יציאת מצרים שקול מן הכל ונראה דקאי על אותו תעבודו ויש להקדים משנה אחת בפרק השולח (דף מ') עבד שנשבה ופדאוהו אם לשום עבד ישתעבד אם לשום בן חורין לא ישתעבד, ומפרש רבא לאחר יאוש מרבו הראשון משום עבד ישתעבד לרבו שני לשום בר חורין לא ישתעבד כלל, ומפרשינן, בגמרא דרבו הראשון קנאו תחילה בשביה וא"כ מתניתין דתנן עבד שנשבה קמ"ל האי מילתא דקנאו בשביה, ועפ"ז נבאר דברי רש"י דקשה בפסוק למה אמר והפודך לא היה צריך לומר אלא ממצרים מבית עבדים כמו בשאר מקומות, אלא דה"ק כאן דנתכוין להיות ישראל עבד לרבו שני שהוא הקב"ה, ואמר לא מבעיא אם נימא שישראל נעשו עבדים בשביה ששבה אותם בארץ מצרים פשיטא דפקע זכות פרעה שהוא רבו ראשון, משום דכי היכי שקנה הוא בשביה

כן הוציאם הקב"ה ממנו ביד חזקה, אלא שיש רבותא אפי' אם נאמר שלא נחשב לו היציאה משם רק דרך פדייה שפיר קנאם רבם שני זה הקב"ה כיון שפדאם לשם עבד שיהיו לו עבדים שנאמר כי לי בני ישראל עבדים, ודבר זה שייך כאן במה שאמר ואותו תעבודו היינו רבם שני ישתעבד בהם, ונתן טעם על זה, כי הוציא אתכם ממצרים ביד חזקה, ולא עוד אלא אפי' אם לא היה כאן פדייה בעלמא וזהו שיש לו עליך אפ"ה אותו תעבוד דהיינו רבו שני. זהו הנ"ל בס"ד בדעת רש"י:

פסוק ז

אחיך, מאב, או בן אמך, מאם. קשה מנליה לרש"י לפרש כן להוסיף תיבת או ולא נימא שהם חד מילתא אחיך מאביך וגם בן אמך דסתם אחיך הוא מן האב כדאיתא גבי חליצה דגמרינן מבני יעקב, ע"כ לא סגי כאן באחיך לחוד דהו"א אחיך מאב לחוד קאמר קמ"ל בן אמך, וא"כ נילף ק"ו מאב לחוד או מאם לחוד כפירש"י אחר זה ק"ו לאחרים. ונראה לתרץ דא"כ היה צ"ל בן אמך חסר וי"ו כלומר ובן אמך ואין רמז לזה בפסוק בשלמא בחסרון או יש רמז בפסוק מדזכר אח"כ או ה"נ כן הוא אבל מן חסרון וי"ו אין זה לפנינו, ועל הפסוק עצמו אין להקשות למה לא אמר באמת ובן אמך דאין דרך קושיא בכך למה לא כתבה התורה לשון אחר מה שלא נזכר בתורה, וכהנה במקומות רבים. ותו דאי הוה כתיב ובן אמך ה"א עד שיפתוהו שנים דהיינו אחד מן האב והשני מן האם אז דוקא יש דין זה:

פסוק יד

אנשים, ולא נשים. הקדים רש"י לפרש בני בליעל קודם אנשים, לפי שהנך שתי תיבות בני בליעל הם גוף האמירה שהאומרים אומרים שיצאו אנשים בני בליעל כו', אלא שהמקרא מלמדנו דרך פירוש שאותן אומרים עליהם צריך שיהיו אנשים דוקא, ולא נשים ודוקא עירם ולא עיר אחרת, נמצא אינו לשון האומרים אלא לשון התורה ולשון האומרים אינו אלא שיצאו מכאן בני בליעל והמקרא מלמדנו מי יהיו אותם שאומרים עליהם שהם בני בליעל דוקא אנשים ובעירם. זה ברור ולא כמו שדוחקים אחרים לתרץ הקדימה של רש"י:

פרק יד

פסוק א

לא תתגודדו, לא תתנו גדידה צריך ביאור מאי תיקן בזה, ותו שרט מאן דכר שמיה כאן. ותו למה העתיק כאן רש"י תיבת בבשרכם שכבר מפורש שם בפרשת אמור. ונראה כוונתו לתקן הלשון ע"פ הענין כי דבר פשוט דאין חיוב בגדידה בעלמא בלא היכר בבשר אלא דוקא באם ניכר בבשר רושם הגדידה, וזהו מבואר בלשון הנאמר בפרשת

אמור ובבשרם לא ישרטו שרטת הרי דלא אמר ובשרם לא ישרטו שרטת אלא, בבשרם דפירושו בתוך בשרם, וכן הוא אומר עוד ושרט לנפש לא תתנו בבשרכם, ואמר לשון נתינה בזה דמורה על דבר שנרשם בבשר ויש בו ממשות דלשון נתינה היינו בדבר שיש בו ממש, וכאן לא אמר הכתוב בבשרכם ואי לא כתיב אלא לא תגודדו הוה פירושו דכל גדידה יש חיוב אפילו לא ניכר בבשר, ע"כ אמר תתגודדו שפירושו לא תהיו מגודדים ע"י נתינה, משום הכי פירש"י לא תתנו גדידה בבשרכם שזה מורה על דבר ממשי דשייך ביה נתינה כמו שזכרנו וזכר רש"י ושרט לפי ששרט וגדידה אחת היא כדאיתא באלו הן הלוקין, והוסיף רש"י כאן תיבת בבשרכם על הכוונה שזכרתי, ואע"פ שלא נזכר כאן אלא גבי ושרט הוי כאילו נזכר גם בגדידה מאחר שהם לאחד נחשבים כנ"ל נכון בס"ד: על מת כדרך האמוריים כו' הרמב"ן הקשה לפי טעם רש"י שצריכים להיות נאים כו' א"כ חייב על הגדידה אפילו שלא על מת ולמה אמרו בגמרא דדוקא על מת חייב. ונראה לתרץ אחר שנדקדק עוד דלמה יהיה חייב מלקות בשביל שאינו מהודר מה חרי האף הזה במה שאדם אינו מהודר. ונראה דכוונת הכתוב להראות ההבדל שבין ישראל לעובדי כוכבים שהם אין להם דביקות בהקב"ה אחר מיתתם ועיקר מעלתם בעוה"ז, ע"כ בהעדר שלהם מהעוה"ז הם מצערים הרבה שאין להם שום מעלה אחרת, משא"כ ישראל שעיקר מעלתם אחר מיתתם שדיבוק יש לנשמתם בהקב"ה ע"כ אמר בנים אתם לה' אלהיכם, פירוש בעוה"ב נהנים מזיו השכינה ע"כ צריכים להיות מהודרים תמיד אפילו על המת לא תצטערו הרבה ובזה תגלו לכל שיש לכם דביקות בהקב"ה אחר המיתה ע"כ יש חטא גדול כשמצטער הרבה מפריד הדביקות ח"ו, וע"כ אין חיוב אלא על המת כי אז צריך פעולה שידעו הכל שיש דביקות בהקב"ה אחר מיתתם וזהו נ"ל נכון מאד בס"ד:

פסוק ג

כל תועבה כגון צורם אוזן, כו'. בפרק כל הבשר (דף קי"ד) א"ר אשי מנין לבשר בחלב שאסור באכילה שנאמר לא תאכל כל תועבה כל שתעבתי לך הרי הוא בבל תאכל, פירש"י כל שאסרתי לך לתועבה ולהתרחק ממנו הרי הוא בבל תאכל עולמות בין שבא בעבירה ובין שלא בעבירה כגון ע"י קטן או ע"י נכרי מאחר שתיעבתי לך, וכתבו התוספות וא"ת היאך אנו אוכלים אילים אפילו סירסם נכרי מאי שנא מבשר בחלב וי"ל מדאסר רחמנא מעוך וכתות לגבוה מכלל דלהדיוט שרי, וא"ת צורם אוזן בכור ליתסר אפילו צרמו נכרי, וי"ל דשרי רחמנא פסולי המוקדשין שהוממו כצבי וכאיל א"כ אינו דבר מתועב עכ"ל. ולכאורה פליגי כאן רש"י ותוספות דהא רש"י כתב שם בגמרא דאפילו ע"י נכרי או אפי' ע"י קטן שצרמו אסור, וכן רש"י דכאן, וכן הבין הרא"ם שכתב ע"ד

תוס' וצ"ע דזה מנלן דאדרבא אפי' נכרי שצרם אסור שישחט ואכל ע"פ אותו מום הרי רש"י חולק עליו שאמר ע"י נכרי או קטן אסור ומ"ש התוס' דרחמנא התיר למוקדשין שהוממו י"ל דקרא בפסולי המוקדשין שהוממו מעצמן אבל היכא דהפיל בהם מום אפילו נכרי אסור לאוכלן ע"כ. והם תמוהים עלי מאד דא"כ הו"ל לתוס' לכתוב דבר זה ולהביא דברי רש"י ולהקשות עליהם כדרבא ולא היה להם לכתוב כפשיטות, דרך קושיא אמאי מותר צורם נכרי ורש"י לא, ס"ל במקום זה ממ"ש, ותו, דדין פשוט הוא בכמה, מקומות דנכרי שהטיל מום בלא ידיעת ישראל דשרי, והיאך נימא כאן לרש"י דאסור: ונראה דבבשר בחלב ודאי נכלל בכל שתעבתי אפילו מה שנעשה ע"י נכרי אבל בצורם בכור שמצינו היתר מכח, פסולי המוקדשים לא הוי בכלל כל שתעבתי אלא מה שעשה על ידי ישראל שמכוין להתיר במזיד בזה הוה תיעוב ואסור אפילו אם נעשה כבר, אבל אם נעשה ממילא אינו מתועב כיון שהתורה התירה בקדשים ממילא אפילו נעשה בכוונה ע"י נכרי מותר מן התורה, וזהו שסיימו התוספות א"כ אינו דבר מתועב כלומר כיון שהותר בממילא הותר נמי בע"י נכרי או קטן. ומש"ה ניחא דרש"י איירי שצורם אוזן כדי לשוחטו זה ודאי בכלל כל שתיעבתי ואסור באכילה, אבל התוספות מיירי שעשאהו נכרי דזהו מותר באכילה כמו בממילא משא"כ בבשר בחלב דאסור אפילו בממילא כיון שלא מצינו שום היתר בתורה, ובספרי שנינו ר' אליעזר אומר מנין לצורם אוזן בכור ואוכל ממנו שעובר בלא תעשה ת"ל לא תאכל כל תועבה הרי דגם כאן נקט האיסור בעושה כדי לאכלו ממנה דהא לא בחנם נקט ואוכל ממנה, אלא דהרמב"ם כתב בפרק ב' דבכורות המטיל מום בבכור הואיל ועשה עבירה קונסין אותו כו', משמע דאפילו עושה במזיד אין איסור מן התורה אלא משום קנס חכמים, וקשה עליו מספרי שזכרנו והרא"ש הניח קושיא זו בצ"ע, וכתב עוד שי"ל שהרמב"ם פסק כאחרים דפליגי עליה דר"א וס"ל דבפסולי המוקדשים הכתוב מדבר ע"כ, פירש דוקא פסולי המוקדשים שנפסלו מעצמן אבל לא בצורם אוזן בכור שהוא יצא לחולין, וזה מבואר ברמב"ם בפי"ח דפסולי מוקדשים כל קרבן שנאמר בו שהוא פסול בין שיפסל במחשבה בין במעשה בין בדבר שאירע שנפסל בו כל האוכל ממנו כזית במזיד לוקה שנאמר לא תאכל כל תועבה מפי השמועה למדו שאין הכתוב מזהיר אלא על פסולי המוקדשין, וכן קדשים שהוטל בהם מום כו' הרי הם בכלל כל תועבה כו' עכ"ל. הרי שאין בכלל כל תועבה אלא פסולימוקדשים כאחרים הנזכרים בספרי כן לענין שאר דברים הן לענין מום משא"כ לענין מום של בכור דזה לא נקרא, פסול קדשים אלא חולין ממש ובזה אין איסור אכילה כלל מן התורה אלא משום דקנס הוא. וא"כ נימא דגם התוספות שזכרתי לעיל ג"כ ס"ל

דכל תועבה לא קאי אבכור כלל דאפילו אם עשה במזיד אין כאן איסור אפילו מן התורה, ורש"י שכתב כאן דגם צורם אוזן בכור הוה בכלל כל תועבה היינו כר' אליעזר הנזכר לעיל, והיינו דוקא בנעשה ע"י עצמו ולא ע"י נכרי או קטן שאלו אינם בכלל תועבה ואין בהם איסור אכילה אלא מדרבנן אם הנכרי עושה מדעת ישראל או שמכוון להתירו, כמו המעשים הנזכרים בגמרא בבכורות:

אך קשה לי דר' אליעזר ס"ל כאן דצורם אוזן בכור הוא בכלל כל תועבה כו' והא איתא בבכורות (דף ל"ד) משנה הצורם אוזן בכור ה"ז לא ישחוט עולמית דברי ר' אליעזר וחכ"א נולד בו מום אחר ישחוט עליו, ואמרינן בגמרא דר' אליעזר קניס לעולם כו' דמכח קנס ס"ל דאסור, וכאן בספרי אר"א דאסור מן התורה מכל תועבה, וי"ל דכל זמן שלא נולד מום אחריו באותה בהמה הוא אסור מן התורה אבל כאן אסר ר' אליעזר אפילו אחר שנולד מום אחר היינו משום קנס:

בישל בשר בחלב כו'. קשה הא כבר ידעינן איסור אכילת בשר בחלב ואפילו בהנאה מכח ג"פ לא תבשל כדפירש"י בפרשת משפטים ונראה לומר דאי מהתם הו"א דוקא מה שאתה מבשל אסור אבל מה שנעשה ע"י נכרי מותר אפילו באכילה קמ"ל כל תועבה אפילו ע"י נכרי או קטן, ואי לא כתיב כל תועבה הו"א בשר בחלב חידוש הוא דאי תרו ליה כולי יומא בחלבא מותר מן התורה ע"כ אינו בכלל תועבה כו' קמ"ל:

פסוק כב

שנה שנה, מכאן שאין מעשרין מן החדש על הישן קשה תבואה ישנה עדיפא מן החדשה כדאיתא בפרק איזהו נשך (דף ע"ב) היה תבואה חדשה מארבע וישנות משלש שהחדשה תתיבש ותהיה נחסר, וכאן פשוט שאפילו מן היפה על הרעה אסור כל שאינה בשנה אחת ולמה זכר כאן מן החדש על הישן איפכא הוה ל"ל ואסור מן הישן על החדש דהוי רבותא, וי"ל דכאן מיירי אפילו אם רוצה לתת מעשר יותר ממנו לפי המדה של עכשיו שתתיבש ורוצה למלאות אותו חסרון מכח היבוש אפ"ה אסור:

פסוק כד

כי יברכך. שתהא התבואה מרובה. יש לדקדק שמא הברכה שתהיה עם רב וצריך לך נחלה גדולה וע"כ כי ירחק ממך המקום, ודומה לזה בספר יהושע אצל בני יוסף שאמרו עד כה ברכני ה' ובקשו נחלה עוד וזה לא כדברי הרא"ם שאמר אין שייך ברכה אלא בתבואה, אלא די"ל כן קשה למה אמר שלא כסדר דהיה לו לומר כי ירחק ממך המקום קודם כי לא תוכל שאתו אחר כי ירבה ממך הדרך דרבוי הדרך הוא מכח ריחוק המקום, אלא ע"כ דהכתוב הזה דהוה סיפא פירושא דרישא דהיינו דברישא קמ"ל תרי טעמי, האחד דכי ירבה ממך הדרך, והשני כי לא תוכל שאתו, ומפרש זה בסיפא דמה שאמרת

כי ירבה הדרך הוא משום כי ירחק כו', ומה שאמרתי כי לא תוכל שאתו הוא משום כי יברכך ה' אלהיך בריבוי תבואה משא"כ בלא פירוש זה יהיה שלא כסדר:

פרק טו

פסוק ט

והיה בך חטא, מכל מקום אפילו אם לא יקרא, קשה מנלן זה דילמא קרא כדכתיב וקרא כו' אז דוקא והיה בך חטא, וכן בפרשת תצא דאמר ולא, יקרא עליך אל ה', פירושו השמר פן יקרא ואז והיה בך חטא, ונראה דיליף מכח שינוי לשון דכאן אמר אם יקרא ולקמן אמר ולא יקרא, והיה בך, חטא קאי על הדיוק דאם יקרא, מאי שנא התם שלא אמר בפירוש אם יקרא כמו כאן, אלא דקמ"ל שם דאפילו בלא קריאה ישא חטא ולא הוזכר קריאה אלא למהר הפורעניות, ה"נ בכאן:

פסוק י

כי בגלל הדבר כו' עם שכר המעשה, ואמרינן בספרי דאמר ליתן צדקה ולא הספיק ליטול נוטל שכר כמו מעשה משמע דאם העיכוב מצדו לא נוטל שכר כלל על האמירה אע"פ שאז היה בדעתו באמת ליתן:

פסוק יא

על כן מפני כן. צריך ביאור מה תיקן בזה דכל על כן שבמקרא פירושם מפני כן זולת במקומות מועטים שפירושו על אשר והיינו במקום שנאמר כי על כן דהיינו באברהם שנאמר כי על כן עברתם על עבדכם, וכי על כן לא נתתיה לשלה בני, וגבי חובב שאמר לו משה כי על כן ידעת חנותנו במדבר, שבאלו הוצרך רש"י לפרש על כן הוה כמו על אשר אבל כאן לא כתיב כי, רק על כן וזהו פשוטו דמי הוא שיעור עיניו ויטפש את לבבו לומר כאן שהוא כמו על אשר שיצטרך רש"י לבאר שאינו כמו על אשר ומה יעשה בכל על כן שבתורה. וי"ל שיש להקשות כאן מאי על כן דאמר כאן דכיון דלא יחדל אביון משום הכי אנכי מצוך לאמר פתוח תפתח, והא כבר פירש"י דפסוק כי לא יחדל אביון היינו שאין עושין רצונו של מקום ואינם שומעים למצות השם ב"ה, מה תקנה יש בזה שיצוה אותם לקיים פתוח תפתח והם, לא שומעים כי אילו ישמעו למצותיו לא יהיה אביון כלל, וטפי היה לומר ע"כ אני מצוך לעשות רצונו של מקום, ע"כ פירש"י דהאי קרא אשראנכי מצוך לאמר הוא דרך עצה טובה כלומר כיון שלא יחדל אביון ממילא לא יהיו עוברי רצונו ואין מועיל לכם ציווי של מצות אלא דרך עצה טובה דאע"פ שאינך עושה רצונו בקיום התורה מ"מ אני נותן לך עצה שפתוח תפתח כו', ובזה נתבאר הדבור, ברש"י של לאמר מה שפירש"י אחר זה. והוא נכון מאד בס"ד:

פסוק יח

כי משנה שכר שכיר, מכאן אמרו עבד עברי עובד בין ביום בין בלילה. בפרשת משפטים יליף זה מקרא דאם אדוניו יתן לו אשה. נראה דכאן לחוד, לא סגי דמי יאמר לך דעל שפחה קאי אימא שאר עבודה קאמר, ואי מהתם הו"א דיכול למסור לו שפחה שישמש עמה ביום, ונ"מ דבאותה שעה פטור הוא משאר עבודות שלו ביום, קמ"ל כאן דבלילה מוסר לו שפחה וביום לא יכול לפטור עצמו בזה:

פרק טז

פסוק טו

והיית אך שמח, לרבות לילי יו"ט האחרון של חג רבים מקשים הא אך מיעוטא הוא, ומחוסר ידיעה מקשים כן, דאיתא בפרק לולב וערבה (דף מ"ח) והיית אך שמח לרבות לילי יו"ט אחרון או אינו אלא יו"ט ראשון כשהוא אומר אך חלק ומה ראית לרבות לילי יו"ט האחרון ולהוציא לילי יו"ט הראשון מרבה אני לילי יו"ט האחרון שיש, שמחה לפניו כו', ופירש"י לרבות לילי יו"ט האחרון לשמחה שלפניו לכוללו עם ז' הימים שיזבח שלמים ביום השביעי כדי לאכול ליל שמיני דהאי שמח למאי אתא כיון דכתיב ושמחת בחגך אלא לרבות ליל שמיני, וכיון דאתרבי ליל יו"ט שהוא טפל ק"ו להיום שהוא עיקר בשמחה ושאר הלילות ל"צ ריבוי, דימים אפילו לילות משמע וכי איצטריך ללילי יו"ט האחרון דאינו בכלל שבעה, וע"כ לילה אתרבאי שהוא סמוך לשבעת ימים דקרא ויום אתא בק"ו ואשמעינן שהשלמים הנזבחים בחג הסוכות ישמחו בליל שמיני שאינו יכול להקריב בלילה או אינו אלא לרבות לילי י"וט הראשון, ואשמעינן שצריך לזבוח שלמים עיו"ט לשמחת לילה הראשון ולא בעינן זביחה בשעת שמחה עכ"ל, הרי לפניך דאך מיעוטא הוא על לילה הראשון שא"צ לזבוח בעיו"ט בשבילו וריבוי דלילה האחרון מיתורא דקרא דשמח, ובפסחים פ' אלו דברים פירש"י דאתמעט יום השמיני אלא שכאן חזר בו רש"י, וכן עיקר דק"ו הוא:

פסוק יח

לשבטיך מוסב על תתן לך. לאפוקי דלא תימא דלשבטיך דבוק עם בכל שעריך אשר ה' נותן לשבטיך אותן שערים שה' נותן לשבטיך, וזה אינו דא"כ לך ל"ל, ותו דא"כ ירושלים לא צריכה לשופטים דהא לא נתחלקה ירושלים לשבטים לחד מ"ד סוף מרובה ובאמת היו עיקר סנהדרין בירושלים:

ושפטו את העם וגו' מנה דיינים מומחים. דא"ל דמזהיר לשופטים שישפטו צדק כמו שאמר לא תטה משפט, דא"כ קשה היאך תלויה אזהרת דיינים במה שאמר בכל שעריך

בכל עיר, ע"כ פירש דקאי על הממנים הדיינים שימנו מומחים הראויים לעשות משפט צדק דהיינו שכל עיר, ועיר תבחר את החשוב שבאותה העיר:

פסוק יט

לא תכיר פנים, אף בשעת הטענות. קשה היה לו להקדים אזהרה זו קודם לאזהרת לא תטה משפט דהמשפט הוא אחר הטענות. ונראה דהכתוב א"צ להזהיר שלא יטו משפט במזיד דאטו ברשיעי עסקינן וכבר הזהיר על זה כמה פעמים אלא דקמזהיר אפי' אחר שישפטו צדק דלא יטו משפט דהיינו שאם יהיה רך לזה וקשה לזה יסתתמו טענותיו ולא יטעון זכותו כראוי לו וטוען טענות, גרועות ואתה תפסוק אחר אותן טענות ובאמת אתה מטה משפט כי יש לו טענות טובות וזכיות והם נסתתמות ממנו ובהא ניחא מה שרש"י מוסיף וי"ו על לא תכירו ואמר ולא, וגם מ"ש רש"י כמשמעו ופשיטא שהוא כמשמעו מהיכא תיתי לאפוקיה ממשמעותיה, אלא לפי שהיה קשה מאי קמ"ל לא תטה משפט פשיטא הוא, והו"א לפרשו באיזה דרך שיש בו רבותא, מלמדנו רש"י שהוא מחובר ללא תכיר וכאילו נכתב ולא תכיר ממילא ולא נשאר לא תטה כמשמעו כפי מה שזכרנו:

לא תקח שחד. אפילו לשפוט צדק. דא"א לפרשו לעות המשפט שהרי כבר נאמר לא תטה משפט, כן איתא בפרק בתרא דכתובות (דף ק"ה) וכן פירש"י בפרשת משפטים, וק"ל מאי הוכחה מן לא תטה משפט דילמא קרא דלא תקח שוחד מזהיר על הלקיחה לחוד אע"פ, שלא הטה אח"כ משפט באמת כדאיתא גבי לא תשימון עליו נשך משעת שימה חייבים כדאיתא בפרק איזהו נשך (דף ס"ב) אבל לשפוט צדק באמת מותר וכמו שפירש"י בסמוך על לא תטע לך אשירה אפילו לא עבדה. וי"ל כיון דנותן, טעם כי השחד יעור עיני פקחים משמע דבאם אינו שייך טעם זה כגון שלא לידי מעשה אין איסור שוחד על הלקיחה:,

דברי צדיקים, דברים המצדקים. צריך ביאור מה הם אותן הדברים והא נכלל הכל ביעור עיני חכמים שמהפך בזכות מי שאין לו זכות ומה לעשות עוד עולה ולא עשה, ותו לשון המצודקים משמע שנצדקו כבר וכי אך שייך זה כאן והלא עכשיו עסוקים בזה והיאך הניח יסוד לומר שהם מצודקים וראוי היה לו לומר ראויים, להצדק, ותו מה חידש רש"י בלשון משפט אמת. ונראה פירוש זה דתחילה אמר כשבא דין חדש לפניו והוא חושב ליקח שוחד ולשפוט צדק ולסמוך על חכמתו שלא יטה לבבו בשביל השוחד כמו שחשב שלמה בענין ריבוי נשים ולא יסור לבבו אני ארבה נשים ולא יסירו את לבבי ולבסוף נשיו הטו לבבו, ה"נ כן הוא שאיזה חכם יסמוך לומר אקח לי ולא אהפך בזכות מי שאין לו זכות, הכתוב אומר לו כי השוחד יעור עיני חכמים ולא תועיל לו חכמתו מלהנצל

מלהפוך בזכות שנית דגורם השוחד שאפילו אם יש פסק דין שכבר נפסק בצדק ועכשיו בא לידי זה המקבל שוחד הוא מסלף אותן הדברים ומבטל ע"י איזה תחבולות כמו שהשטן מרקד בינינו בעוה"ר בזה, ע"כ אמר דברים המצודקים משפטי אמת כלומר שכבר נעשה משפט אמת ע"ז רק שזה מסלף אותו הפסק בשביל השוחד. כנ"ל נכון בענין זה:

פסוק כ

צדק צדק תרדוף, הלך אחר ב"ד יפה. אם כוונת רש"י לתרץ כפל צדק צדק היה לו לומר ב"ד יפה יפה כיון שיפה פירוש צדק, ונראה דפסוק זה קאי אדלעיל שאמר מנה דיינים מומחים שיכולים לשפוט צדק, אמר כאן דודאי בני העיר יבחרו להם יותר חשובים שבאותה עיר וזהו ציווי על בני העיר, אבל מ"מ טוב להם שילכו לועד היותר חכמים כמו שאמרו בזה לבית הועד ובית דין הגדול שהוא צדק צדק. וע"כ לא הוצרך רש"י להזכיר רק פעם אחת יפה לפי שהב"ד במקומו הוא צדק היינו ויפה כמו שזכרנו בכל עיר ועור אלא שתלך לעיר אחרת ששם יש יותר יפה מב"ד יפה שבכאן ממילא יהיה שתי פעמים יפה:

למען תחיה וירשת, כדאי הוא מינוי הדיינים. הרא"ם פירש דתיקן רש"י בזה דל"ת דהאי למען תחיה קאי על דסמיך ליה דהיינו צדק צדק כו' דאין שכר בזה שהוא כולל לכל ישראל כ"א על מצות צדק צדק שהיא על יחיד שהולך אחר ב"ד יפה אלא דקאי על תתן לך דהיינו מינוי הדיינים. ולא ניחא לי בזה דא"כ לא היה לרש"י לכתוב אלא מוסב על תתן לך כמו שכתב על לשבטיך, וכ"ש שלא היה לו להאריך ולכתוב בלשון כדאי הוא שהוא לשון יתור וגם מה שסיים ולהושיבן על אדמתן כל זה שפת יתר הוא לפירוש הרא"ם. ונראה דרש"י הוקשה לו מה שאמר למען תחיה וירשת, וזהו פשוט דקאי על כל פרשה זו דהיינו מינוי הדיינים אלא דקשה הא לא נצטוו ישראל למנות דיינים אלא בכל שעריך דהיינו כשכבר ירשו את הארץ והיאך, אמר למען תירש כו' וכבר ירשוה, ע"כ אמר התירוץ שהכתוב אומר יש לי מצוה גדולה שאצוה לכם שתקיימו אחר זמן שכדאי היא שבשבילה אחיה אתכם ואוריש לכם הארץ ואכניע אותה לכם בשביל קיום מצוה זו שם. (זה ביארתי בימי בחרותי והוא יפה אף נעים בעזה"י):

פסוק כב

אשר שנא כו' מאחר שעשאוהו אלו חוק לע"ז. בפ"ק דע"ז (דף י"א) הקשו התוספות דאמרינן דשריפה על המלכים היא חוק ופריך שם הא כתיב ובחקתיהם לא תלכו והא אמרינן בפרק ד' מיתות, (דף נ"ב) לענין הריגה בסייף דהוא כדרך שהמלכים עושין ופריך שם והא כתיב ובחקותיהם לא תלכו ומשני סייף כתיב באורייתא וא"כ בשורפין

על המלכים נמי נימא דשריפה כתיב באורייתא דכתיב ובמשרפות אבותיך כו', ותירצו התוס' דבחוק שהוא מיוחד לעכו"ם כההיא דשריפה לא מהני מה שכתוב בתורה אבל בחוק של עבדות שלהם בזה מהני מה דכתיב באורייתא כההיא דסיף וכיוצא בה, ומשו"ה כאן במצבה שהיא לעכו"ם לא מהני מה שהיתה אהובה להקב"ה בימי האבות כיון שעשאוה חוק לעכו"ם. והקשה רמב"ן א"כ מזבח אבנים נמי לאסור משום חוקי הכנענים דהא כתיב ונתצתם את מזבחותם ש"מ שהיה להם מזבחות. ותירץ דעיקר חוק שלהם היו המצבות רק שקצת מהם היו מקריבים על מזבחות. ול"נ מדאמר כאן אשר שנא ה' מכלל שהיתה אהובה וכיון שהיתה אהובה וחשובה טפי מקפיד עליה במה שעשאוה חוק לעכו"ם משל ליין של עכו"ם שאסור ושאר משקין שלהם אינה אסורין, ה"נ במצבה שהיתה חשובה והם לקחו החשיבות לעכו"ם, ולפ"ז ניחא ג"כ מה דקשה לא נקריב לחם ולא ננסך יין מפני שהם עושים כן אלא דדוקא מידי דהוה אהבה יתירה להקב"ה יקפיד עליה ותו לא כנ"ל:

פרק יז

פסוק א

כל דבר רע, ע"י דבור רע לאו דוקא דבור דהא פיגול, הוא במחשבה אלא מחשבה בכלל דבור כמו דאמרינן לענין חושב לשלוח יד בפקדון ס"פ המפקיד (דף מ"ד):

פסוק ח

בין דם לדם, בין דם טמא לדם טהור משמע שזהו פירוש בין דם לדם הנזכר בפסוק וכן אח"כ בין דין זכאי לדין חייב הוא פירוש, של דין לדין הנזכר בפסוק וכן הוא בגמרא פרק כל היד (דף י"ט) בלשון זה מנלן דאיכא דם טהור באשה דילמא כל דם דאתא מינה טמא אמר קרא כי יפלא ממך דבר למשפט בין דם לדם בין דם טהור לדם טמא אלאמעתה בין נגע לנגע ה"נ בין נגע טמא לטהור וכ"ת נגע טהור מי איכא כו' ומשני שם דשפיר מוכח שם דע"כ יש דם טהור, וזהו כפירש"י בכאן. אבל בפרק הנחנקין (דף פ"ז) אמרינן שם בין דם לדם בין דם נדה לדם לידה ודם זיבה בין דין לדין בין דיני נפשות לדיני ממונות ודיני מכות בין נגע לנגע בין נגעי אדם לנגעי בתים ונגעי בגדים, ופירש"י נחלקו בדם נדה או בדם לידה או בדם זיבה ובין נגע לנגע שנחלקו בנגעי אדם או בנגעי בתים או בנגעי בגדים עכ"ל. הרי לא נזכר בפסוק דם טהור אלא פירושו בין דם לדם היינו בין שהחילוק ביניהם בענין דם נדה עצמה מה היא ובין שהחילוק הוא בענין דם לידה וזה דלא כפירש"י דכאן, וא"כ צ"ל דכתב דבריו כאן כסוגיא דכל היד לפי שהוא יותר קרוב

לפשוטו. והרא"ם נראה מדבריו שלא היה גירסתו ברש"י דכאן כגירסא שלפנינו ע"כ אין לדבריו צורך:

ובין נגע לנגע, בין נגע טמא לנגע טהור, יש כאן מקום לתמוה דאיתא בגמ' פ' כל היד שזכרתי בסמוך (י"ט) מנלן דיש דם טהור אמר רב חמא אמר, קרא בין דם לדם בין דם טמא לדם טהור אלא מעתה בין נגע לנגע ה"נ בין נגע טמא לנגע טהור וכ"ת ה"נ נגע טהור מי איכא וכ"ת כולו הפך לבן טהור הוא ההוא בוהק מקרי אלא בין נגעי אדם לנגעי בתים ה"נ בין דם נדה לדם זיבה וכולם טמאים האי מאי בשלמא התם אפילו אם כולן טמאים איכא לאפלוגי פירוש דהזקן ממרא מחולק עם חביריו בפלוגתא דר' יהושע ורבנן דתנן אם בהרת קודם לשער לבן טמא ואם שער לבן קודם לבהרת טהור ספק טמא ורבי יהושע טיהר בנגעי בתים בפלוגתא דר' אליעזר בר"ש ורבנן כו' בנגעי בגדים בפלוגתא דר' יונתן ורבנן אלא הכא בין דם לדם אי ליכא דם טהור במאי פליגי. וראיתי בספר צדה לדרך שהקשה דגבי דם נמי יש פלוגתא דהיינו מה שאמרו במשנה שם דם הירוק עקביא מטמא וחכמים מטהרים, וכתב שצ"ע היטב. ולא דק כלל דאין כאן קושיא כלל דכי מקשינן מנין דיש דם טהור מקשינן גם על עקביא מנלן מקרא דיש דם טהור כלל, ודאי אם יש לנו הוכחה דיש דם טהור מכח הפסוק או יש פלוגתא איזה טהור ואיזה טמא אלא דקשה דילמא כל הדמים שבעולם טמאים ואין זה דומה לנגעי אדם דאמרינן שאפילו כולן טמאים מצינו, מחלוקת דהיינו במידי דתלי, בקראי כמבואר התם דשייכי הפלוגתא אפילו אם הנגע טמא דהיינו בספק אם בהרת קודם, משא"כ בדם דכשתאמר כל הדמים טמאים לא שייכא אח"כ פלוגתא במראה ירוק או שאר מראות. זהו ברור ופשוט: אלא דיש להקשות מאחר שבגמרא אמרו שא"א לפרש בין נגע טהור היאך פירש"י כאן בין נגע טמא לנגע טהור דהא ליכא נגע טהור ונראה לתרץ דברי רש"י, דזה פשוט דבין דם לדם הוא שוה בפירושו לבין נגע לנגע בסגנון אם זה מפורש בין טומאה לטהרה ה"נ זה, והשתא לק"מ, דתחילה מקשה דהא נגע טהור ליתא וכ"ת כולו הפך לבן ההוא בוהק מיקרי, פירוש ואין לנו הוכחה דיש לו שם נגע כלל וא"כ כולן טמאים ובין דם לדם נפרשו אנדה וזיבה, וכיון דמוכיח התרצן דא"א לפרשו כן דלא מצינו פלוגתא בזה דא"ל שמחלקים אם דם זה של נדה ויש לה דין נדה או הוא דם זיבה ויש לה דין זבה דבזה לא הוה החילוק במראה הדם אלא בענין ימי משך הימים מתי רואה, וקרא אמר בין דם לדם לפרש בין דם לדם היינו טומאה וטהרה ואם כן גם בין נגע לנגע אטומאה ואטהרה ושפיר נימא דטהור הוא כולה הפך לבן, ומאי דקשיא לך ההוא בוהק מיקרי לא קשיא כלל דאנו רואין שקרוי גם כן נגע מדלא מצינו, פירוש על דם לדם

אלא טמא וטהור ממילא גם בין נגע לנגע פירושו כן וע"כ הנגע הטהור הוא הבוהק דגם הוא קרוי נגע אלא שהוא טהור כנ"ל נכון וחריף בס"ד:
דברי ריבות, שיהיו חכמי העיר חולקין בדבר אע"ג דכבר כתיב בין דין לדין ה"א דהיינו שמכוסה מכולם היאך הוא הדין אז יעלו אל הכהנים אבל אם הם חלוקיה יעשה כל אחד כפי מה שברור בעיניו, קמ"ל דדוקא יעלו:

פסוק יא

ימין ושמאל. אפילו אומר לך על ימין שהוא שמאל יש שמקשים דבירושלמי רפ"ק דהוריות תנא איפכא יכול אם יאמרו לך על ימין שהוא שמאל שתשמע להם ת"ל ללכת ימין ושמאל עד שיאמרו לך על ימין שהוא ימין. ומתרצים דכאן מיירי שלפי שיקול הדעת סובר דאומר על ימין שהוא שמאל ע"כ תשמע לו, וירושלמי מיירי שבודאי טעה להתיר האיסור. ואין זה מיושב דודאי שכל שחכמים חלוקים זה עם זה, ודאי אין הדין מפורש לפנינו אלא דיש פלפול ע"ז היאך הוא וזה דעתו כך וזה כך:
ונראה ליישב דהירושלמי מיירי בענין שזה רואה שמתיר לו דבר האסור בדעתו לא ישמע לו אלא ישמיט עצמו ויהיה בשב ואל תעשה ואין בזה משום ממרא כיון שאין נראה המראתו, דאפשר שיאמר שאינו חפץ לאכול אותו ענין בלאו הכי, משא"כ ברש"י דכאן שמיירי בדבר שא"א להשמיט ממנו להיות שב ואל תעשה אז ישמע לו בכל גווני דלא יהיה נראה, המראתו בבירור, וסברא זו מצינו בגמרא לחלק בדין אם בא ממקום שאין עושין מלאכה בט"ב למקום שעושין שלא יעשה עמהם שיוכל לומר בלאו הכי אין לי מה לעשות:
וכ"ש שאומר, לך על ימין שהוא ימין. האי כ"ש לא ניתן להכתב מרוב פשיטות. ונראה דל"ת דוקא כשהכהן אומר כדעת אחד מן החכמים החולקים אז ישמע לו אבל אם אומר דעת שלישית מה שהוא מתנגד לשניהם לא ישמע לו, קמ"ל דזהו כ"ש שישמע לו ולא איצטריך קרא לזה אלא דקמ"ל אפילו אומר לך על הימין שהוא שמאל שלא לפי כל הדעות שלכם אפ"ה תשמע לו. ועוד נראה לפרש כיון שלא אמר רש"י וכ"ש אומר לך על הימין משמע דה"ק וכ"ש לך לחשוב שאומר על ימין שהוא באמת ימין ואתה הוא הטועה, וכ"כ רמב"ן

פסוק יג

וכל העם ישמעו, מכאן שממתינין לו עד הרגל. בפ' הנחנקין (דף פ"ט) איתא ומשמרין אותו עד הרגל וממיתין אותו ברגל דכתיב וכל העם ישמעו ויראו ולא יזידון עוד דברי ר' עקיבא רבי יהודה אומר אין מענין את דינו של זה אלא ממיתין אותו ושולחין שלוחין בכל המקומות איש פלוני מתחייב מיתה בב"ד, ת"ר ד' צריכין הכרזה מסית ובן סורר ומורה

זקן ממרא ועדים זוממים. צריך ביאור לדעת רש"י במה שכתב בד' אלו שלא בסגנון אחד, הראשון הוא מסית בפר' ראה ולא כתב שם רש"י כלום, השני הוא זקן ממרא ופירש"י בו שממתינין עד הרגל, השלישי הוא עדים זוממין ופירש"י שצריך הכרזה. הרביעי הוא בן סורר ופירש"י שצריך הכרזה, בודאי צריך טעם לזה: ונראה דרש"י כתב כל הדברים האלו ע"פ כוונה מכוונת, דהיינו דס"ל כר' עקיבא דמענין דינו בזקן ממרא, רק שיש לו ספק בדברי ר"ע היאך הוא סובר בשאר השלשה, דלענין מסית יש לו קושיא למה נקט ר"ע דבריו על זקן ממרא ולא על המסית שהוא קודם לו בפרשת שופטים, אלא ודאי דשם אין הדין כך, ויש ספק באיזה אופן נשתנה דין מסית אם השינוי הוא דבזקן ממתינין לו ובמסית אין ממתינין לו, ויש לו טעם נכון לזה דכל זמן שהוא חי יש לחוש שמא יסית אחרים עוד ועל כן ימיתוהו תיכף ויעשו הכרזה, אי אפשר שיעשו שם שניהם המתנה והכרזה, אבל בזקן ל"צ הכרזה רק המתנה לחוד, והא דאמר בברייתא דזקן הוא בהכרזה היינו דלא כרבי עקיבא, ומש"ה לא כתב רש"י כלום במסית כי נסתפק בדינו לר' עקיבא דס"ל כוותיה. וגבי זקן כתב רש"י בהדיא כר' עקיבא דממתינין וגבי עדים זוממין ובן סורר שבהם אין קושיא למה לא נקטה ר' עקיבא כי הם מאוחרים אחרי זקן וא"כ יש כאן ספק בהם היאך סבירא ליה לרבי עקיבא אם נאמר שגם בהם הוי הדין שממתינין כמו בזקן ור"ע נקט זקן לפי שהוא קודם להם, א"ד דבהם אין המתנה כלל רק מודה לדברי ר' יהודה דא"צ רק הכרזה, ע"כ נקט רש"י בזוממין ובן סורר הכרזה לחוד דהא ר' יהודה עכ"פ ס"ל דהכרזה בעינן. כנ"ל נכון בס"ד. וראיתי דרכים שונים בזה והנלע"ד נכון כתבתי:

פסוק טז

לא ירבה לו מוסים כו' שהסוסים באים פירוש שלא יעשה במצרים דירת קבע לעבדיו שישלחו לו סוסים משם. נמצא שעיקר האיסור משום דירה לשם. ובזה מתורץ קושיית הרמב"ן למה אסר קניית סוסים משם שהרי סחורה היא ולסחורה מותר לילך לשם. והסמ"ג כתב ויש תימה על כמה קהלות הדרים במצרים והרמב"ם היה דר שם, ותירץ דדוקא בדרך הזה דהיינו מא"י למצרים נאמר לא תוסיפון לשוב בדרך הזה עוד:

פרק יח

פסוק יד

לא כן נתן לך הקב"ה. צריך ביאור במה שכתב הקב"ה במקום ה' אלהיך הנזכר בפסוק. ונראה דל"ת דה"ק לפי שהוא ה' אלהיך ע"כ לא נתן לך לשמוע להקוסמים אבל לעכו"ם נתן להם קוסמים, וזה אינו נכון לייחס לו ית' שיתן להם דברים כאלה אפילו לעכו"ם אמר

הקב"ה שהוא שמו הקדוש על כל העולם ולא תתיחס אחר ישראל דוקא, ומה שאמר לא כן נתן ה', לא קאי הדיוק לומר אבל להם נתן, אלא הדיוק הוא מיניה וביה וה"ק בעכו"ם לא נתן להם הקוסמים וגם לא נתן להם דבר אחר, אבל לך ישראל לא כן נתן אלא מידי אחרינא נתן ופירוש זה תלוי באם לא נפרש ה' אלהיך לא נתן בשביל זה שהוא אלהיך ממילא משמע דלעכו"ם נתן, אבל אם היינו מפרשים כן לא מתיישב שפיר:

שהרי השרה שכינה כו' אין לזה רמז בפסוק אלא מדכתיב אחר זה נביא מקרבך כו' מכלל דהדיוק דפסוק שלפני זה קאי על השראת שכינה ע"י נביא, אך ק"ל מנליה לרש"י שהכתוב אומר, כן דרך הוכחה מכח שכבר השרה כו' דילמא לא אמר הכתוב אלא דרך עתידות והבטחה, ומלשון נתן שמשמע לעבר אין ראיה דגבי הקב"ה הוי עבר ועתיד שוין בכל התורה, וא"כ ה"נ קאמר לא כן נתן ה' אלהיך שתשמע לקוסמים אלא נביא אקים לכם ובזה יהיו ישוב הפסוקים טפי ניחא. ונראה לתרץ דקשה בפסוקים אלו דמיותר הוא דהאי כי הגוים האלה אשר אתה יורש אותם כו' כבר נכתב בפירוש לעיל כי בגלל התועבות ה' מוריש אותם אלא צריך לתרץ דלעיל אמר ציווי להבא וכאן אמר דרך הוכחה דהרי אתם רואים כי כבר ה' השרה שכינתו ביניהם משא"כ בין העכו"ם:

פסוק כב

אשר ידבר הנביא כו', אלא א"כ מומחה. פי' דתרתי בעינן, אחת שהוא מומחה בצדקות, השנית שהוא אומרלמגדר מילתא כמו באליהו, דאילו במומחה לחוד לא סגי דשמא נתקלקל אותו המומחה כמו ביוחנן כ"ג שהיה כ"ג שמונים שנה ולבסוף נעשה צדוקי, ואי במגדר מילתא לחוד שמא לא יוכל לגמור דבריו:

פרק יט

פסוק טו

עד אחד, זה בנה אב לכל עד שבתורה שנים לשון עד מתפרש עדות המועלת, וא"ל א"כ אדרבה נימא דנילף מהכא כמו דכאן מפורש שהוא אחד ה"נ בכל מקום הוא כן, דא"כ קשה, ל"ל אחד הא בלאו הכי מוכח דאחד הוא דהא כתיב אחר זה ע"פ שני עדים יקום דבר א"כ רישא דלא יקום היינו באחד ונילף במה מצינו מכאן דבכ"מ היינו אחד אלא אדרבה מיעוט הוא דכאן אחד ובכל מקום הוא שנים, כנ"ל:

לכל עון ולכל חטאת להיות חבירו נענש על עדותו. דהיינו לכל עון שהוא מזיד שענשו מיתה או מלקות וכל חטאת שהוא שוגג שענשו קרבן אינו נאמן, ואי אשמעינן מזיד הו"א לענין קרבן נאמר שהוא כפרה ואין עונש גוף ואי אשמעינן קרבן הו"א דלשבועה אינו קם קמ"ל לכל עון לדיוק דלשבועה קם, כנ"ל:

אמר לו אין לך בידי כלום ועד אחד מעידו חייב להשבע לו קשה דהא יכול לומר מאי אין לך בידי דפרעתיך ואין עליו שבועה אלא היסת מדרב נחמן בשבועות אא"כ אומר בפירוש שלא הלוה לו מעולם דשוב אין יכול לומר פרעתי דכל האומר לא לויתי כאילו אומר לא פרעתי, ודין זה פשוט, וצ"ל דאיירי שהעד מעיד ג"כ שלא פרעו:

פסוק טז

לענות בו סרה. דבר שאינו שהוסר מכל העדות. פירוש שאינו ראוי כלל להיות עד, דאילו מכחישים זא"ז שזה אומר לוה ממנו וזה אומר לא לוה עכ"פ ראוי כל אחד להעיד עדות אמת, אבל כשאומרים להם עמנו הייתם אין הניזומים ראויים להעיד כלל אפילו אמת כיון שלא היו שם:

פסוק יז

ועמדו שני האנשים בעדים הכתוב מדבר. דאילו בעלי דין, לא היה לו לומר שני דאטו לא משכחת שלשה בע"ד אלא אעדים קאי דדינם בשנים. אלא דקשה ל"ל האנשים היה לו לומר ועמדו שניהם, מש"ה פירש שממעט נשים. אלא דקשה עוד שמא מיירי בעדים ובבע"ד כמו שמסיים אשר להם הריב, א"כ היה לו לכתוב להקדים הבע"ד לפני העדים שהרי הבע"ד באים קודם העדים משו"ה פירש ולמד שצריכים להעיד מעומד ואי הוה אמר הבע"ד קודם הו"א דועמדו לא קאי אלא אבע"ד שהם העיקר, ולא העדים קמ"ל העדים אצל ועמדו, ממילא ק"ו שקאי גם על הבע"ד כנ"ל:

אשר יהיו בימים ההם כו' צריך לנהוג בו כבוד. לעיל גבי זקן אמר רש"י שצריך אתה לשמוע לו ולא הזכיר לנהוג כבוד דשם פשיטא שצריך לנהוג בו כבוד שהרי עיקר הליכה מן ביתו לירושלים הוא לשאול את פיו דוקא ולא לאחר. אלא קמ"ל דאע"פ שיאמר על ימין שמאל תשמע לו משא"כ כאן הו"א שא"צ אלא לשמוע ממנו פסק דין אבל לא צריך לנהוג בו כבוד דהא אם רוצה לא יעמוד לפניו אלא לפני אחר קמ"ל:

פסוק יח

והנה עד שקר כל מקום שנאמר עד כו' הוצרך לכפול דבר זה דהו"א הא דלמדנו לעיל דבכ"מ שנאמר עד היינו שנים היינו במקום שאין הוכחה לא לאחד ולא לשנים, משא"כ כל הנזכר כאן הוא לשון יחיד שאמר העד ולא העידו ואמר ועשיתם לו ממילא הוה כאילו מפורש כאן אחר, וזה אינו דאין נעשה זומם אלא שיזומו שניהם כדלעיל, ע"כ אמר כל מקום שנאמר כו' פירוש אפילו בכיוצא בזה שנזכר לשון יחיד אצלו:

ודרשו השופטים. רש"י היפך סדר הפסוק לפרש ודרשו אחר והנה עד כו', לפי שפירוש שני האנשים קאי על, העדים, הוכרח לפרש תיכף, לתרץ מה שאמר אח"כ בעדות לשון יחיד והוא פתח בשנים, ולתרץ דהאי לשון יחיד הוא לשון רבים, ואח"כ הוקשה לו

הא א"א לפרש שני האנשים על העדים מדכתיב ודרשו השופטים היטב, והיינו בעסק המשפט איך ומה הוא כדי לידע האמת איך היה באמת ואלו העדים שיקרו בעדותם, אבל עכשיו שפירשנו דקאי על העדים מה דרישה שייך בזה שיאמרו המזימים עמנו הייתם, לזה פירש דלעולם קאי על העדים והדרישה, היא על העדים דהיינו בדרישה וחקירה באיזה יום ובאיזו שעה

פסוק יט

כאשר זמם. ולא כאשר עשה ולא אמרינן דנילף מק"ו מן זמם לעשה וקרא אמר רבותא אפילו אם זמם לחוד חייב דאמרינן בפרק מרובה עד זומם חידוש הוא דמאי חזית דסמכת אהני וחדוש הוא דחייב מיתה ה"נ לא ילפינן ק"ו מן עד זומם:

הרגו אין נהרגין. הרבה טעמים נאמרו ע"ז. ולי נראה הטעם דהאי הריגה שהורגין להניזום הוא כפרה לנשמתם, ולא סגי כפרה זו אלא בשביל מחשבה לחוד אבל אם הרגו לא סגי ליה בכפרה זו, כדפירש"י במשפטים כי לא אצדיק רשע, וזה מרומז בלשון ועשיתם לו כאשר זמם פירוש שבזה אתם העושים לו אבל כאשר עשה אז לא תעשו אתם אלא אני:

פרק כ

פסוק ג

שמע ישראל, אפילו אין בכם זכות אלא ק"ש בלבד קשה ממה דיש עבירות שחוזרין ממערכות מלחמה בשבילם, וי"ל הא ביחיד והא ברבים:

פסוק ח

הירא ורך הלבב כו' רבי יוסי הגלילי אומר הירא מעבירות שבידו, פירש הרא"ם דר"י ס"ל מאחר שאין מיתה בלא עון אין לו לירא שמא ימות לפיכך פירש מעבירות שבידו וא"כ מי שבנה בית לא היה לו לחזור שהרי אינו בעל עבירות אלא שהתור' תלתה לו לכסותו דאל"ה היו הכל יודעין שהוא בעל עבירות, ופירש ולא ימס לבב אחיו כשמבינין שהוא ירא לא ידעו שהוא מחמת עבירות דאי ידעו שהוא בעלי עבירות ויש עליו לירא ממילא הם שאינם בעל עבירות אין עליהם מורא אבל כשאין יודעים שהוא בעל עבירות ואפ"ה מתיירא ייראו גם הם כמותו. ומ"ש רש"י ישוב פן ימות כו' פירוש אל יקשה לך שאם מה שגזרה תורה באלו הג' שישובו אינו אלא לכסותו ולא מפני שימותו א"כ מה זה שאמר פן ימות והלא אינן חוזרים בשביל מורא מיתה אלא לכסות עליו שהרי אין מיתה בלא חטא ותירץ דהאי פן ימות על ישוב קאי שאם לא ישמע וישוב אלא יחשוב ויאמר כיון שאין מיתה בלא חטא איני שומע אל הכהן כדאי הוא החטא הזה שימות אע"פ שאין לו עבירה אחרת, והשתא א"ש מה שפירש קרא דפן ימות שהוא קודם אחר שפירש הירא ורך הלבב, ע"כ פירוש הרא"ם ולי קשה מאוד מ"ש הרא"ם דא"כ שקאי

הירא על העבירות, מי שבנה בית ואינו בעל עבירות אין לירא ולחזור א"כ אין כאן כסות על בעל עבירה, דמה תירוץ יש לו ממש שהוא עושה כן בשביל בית והלא אין מורא מיתה עליו אם אין עליו חטא וכיון שהכל רואין שיש עליו מורא ירגישו שיש בו עבירות. ותו קשה במה שכתב שאין עליו מורא מיתה כל שאינו חוטא אלא המורא מצד שלא יהיה שומע לכהן הוא תולה עצמו בדבר עצמו, דאי לא היה כהן מדבר כלל לא היה שום מורא מיתה אלא דברי כהן גורמים העונשין מיתה מחמת שאין שומע לו א"כ למה באמת דבר הכהן היה לו לשתוק ואין כאן עונש כלל וזה דומה למי שחובל חבירו ומרפאהו וכי יש להחזיק לו טובה על הרפואה טפי הוה ניחא ליה שלא היה חובלו, כן הדבר, הזה שנתן מכשול לפניו בדברו שזה לא יציית לו טוב היה לו שלא לדבר כלל ולא יהיה שום רעה לו, ועל דברי ר"י הגלילי ק"ל במה שאמר ולכך תלתה לו תורה לחזור על בית וכרם לכסות עליו מנליה הא דשמא כל אחד מילתא באנפי נפשיה הוא דאחד מן השלשה ישוב בשביל עגמת נפש ובעל עבירות בשביל עבירות ואין כאן כוונת כיסוי גם יתור לשון ישוב פן ימות תיבת ישוב הוא מיותר:

ונ"ל דמה שאמר רש"י פן ימות אינו ממש מה שאמר הכתוב באלו השלשה פן ימות דאינם ענין לזה והכתוב מדבר בשני דרכים, ויש חילוק בענין חזרה, דבהנך שלשה הוה ילך וישוב רשות דהיינו אם רוצה לשוב אין מעכבין עליו כיון שיש חשש עגמת נפש ע"כ יעשה מה שלבו חפץ אבל בעל עבירות יש עליו חיוב לחזור מצד מורא מיתה ואע"פ שלא נזכר בפירוש פן ימות גבי בעלי עבירות אין בכך כלום דמדאמר ויספו השוטרים לדבר היינו תוספת על מה שנזכר בדבר הכהן פן ימות דבר זה הוא נאמר גם בתורת בעל עבירה וזה הוה ממש כאילו נזכר פן ימות גם בזה וא"כ יש לך להקשות מה שייכות יש מזה לדברי הכהן דמדברי הכהן הוה רשות וכאן יש חובה ע"כ אמר ר"י הגלילי לכן תלה הכתוב כו' כלומר דזה השייכות יש להם שהרשות של אלו ג' הם מביאים לחוב של החוטא דאלמלא רשות של אלו לא היה הכתוב מצוה על החטא לחזור כיון שיש לו ביוש גדול שהוא מפרסם חטאו אבל עכשיו יכול לומר אני מהשלשה זהו שתלתה התורה אלו להדדי, וזהו שכתב רש"י ישוב כלומר חוב יש עליו לשוב ולא כהנך ג') ולא תקשה למה בא חוב זה והא מעצמו יחזור כיון שהוא דואג ממיתת חטאו ואם אינו חושש להכניס עצמו בספק מיתת מלחמה מה לנו למחות בו, ע"ז אמר צריך אני לדבר כי אני נותן לך עצה טובה שתחזור ואם אינך שומע בזה יהיה לך סכנה טפי מכח שאינך שומע לעצתי וע"י חשש טפי פן ימות במלחמה וע"ז אמר כדאי הוא ובזה הוא מתורץ הכל. וא"ל לפי

פירוש זה שאמר רש"י שאם לא ישמע לדברי הכהן היה לו לומר לדברי השוטרים. י"ל דהכל הוא שייך לדברי הכהן אלא שזה תוספת הוא כפירש"י ז"ל:

פסוק ט

שרי צבאות וכו' הרשות בידו לקפח את שוקו. פירוש שלא שב אחר הכרזה.

פסוק יא

כל הנמצא בה, אפילו אתה מוצא בה משבעה אומות, קשה הא ילפינן זה מן ושבית שביו כדפירש"י בפירוש אחר זה. ונראה לתרץ דאי מכאן לחוד הו"א אם תניחום שם במקומם כמו שהיו תחילה אבל ליקח לביתו בשבי לא קמ"ל שביו, ואי משביו הו"א דוקא התם שכתב תורה כנגד יצה"ר קמ"ל דאפילו בזכרים מיירי כאן אפילו הכי מותר:

פסוק יט

ימים שנים רבים שלשה מכאן אמרו כו' קודם לשבת. כתב רא"ם זהו בספרי ולא ידעתי שבת מאן דכר שמיה ודחק עצמו לתרץ וכתב אח"כ ואין זה אלא אסמכתא בעלמא אבל פשטיה דקרא איירי בג' ימים בעלמא כו', ולא ידעתי שיחתו שהרי בפ"ק דשבת (דף י"ט) אמרינן ת"ר אין צרין על עיירות של עכו"ם פחות מג' ימים קודם לשבת ואם התחילו אין מפסיקין וכן היה שמאי אומר עד רדתה אפילו בשבת, ונראה דשמאי יליף לה מקרא דאמר אשר היא עושה עמך מלחמה משמע כבר דהתחלה במלחמה אין מפסיקין עד רדתה ש"מ דהתחלה לעשות מלחמה אסור, לחלל שבת בשבילה ולא ידענא איזה זמן נקרא התחלה וילפינן לה מפסוק הקודם שאמר ימים רבים דהיינו ג' ימים הוא שיעור ומאי נ"מ אלא נ"מ לשבת מתי נקרא התחלת המצור שיהא מותר וא"כ לאו אסמכתא יש כאן אלא לימוד גמור:

כי האדם עץ השדה כו', שמא האדם עץ השדה. הרא"ם פירש שמא האדם עץ השדה עד, שאתה כורתו כדי שיברחו השאר מפניך לבא בתוך המצור להתיסר ברעב ובצמא כמו שאתה הורג האדם הנמצא חוץ לעור כדי שיברחו השאר מפניך להכנס בתוך המצור להתיסר ברעב וצמא, אבל לפ"ז אין טעם לה"א הוה ל"ל כי אדם עץ השדה או כי עץ השדה אדם, ע"כ פירש כאן שעיקר התימה על עץ השדה לא על האדם. ולי נראה שאין פירוש דברי רש"י כן דקאי לבא מפניך במצור על אחרים, ותו הך יסורי רעב וצמא מאן דכר שמייהו, אלא הפירוש הוא כך דתחילה פירש הכתוב דין האדם דהיינו שלשה ימים צרים עליהם דדינם הוא שלא להרוג אותם אלא לייסר אותם ברעב וצמא ואולי ישלימו ואח"כ מותר להורגם ואמר אח"כ דל"ת גבי אדם אין להורגם תוך ג' ימים אלא אח"כ כן תלמוד ג"כ לגבי עץ השדה ע"ז אמר אין דומה זה לזה דכי אדם דומה לעץ השדה דהאדם אתה מצירו ביסורין ג' ימים וכיון שאינו רוצה להיות נכנע דינו אח"כ בהריגה אבל בעץ

אין שייך לעשות כן להכריעו על הכנעה ממילא אין חילוק בו בין ג' ימים לאחר ג' ימים לעולם הוא באיסור כריתה והשחתה נמצא ששפיר אמר אדם דמיירי באדם כלומר שמא האדם הוא שוה לעץ השדה לענין ביאת מצור:

פרק כא

פסוק ב

אל הערים וגו', לכל צד לידע איזו היא קרובה. כתב הרא"ם לפיכך אם היה החלל מוטל סמוך לעיר שניכר לכל שהיא קרובה א"צ מדידה, ותפסו על הרא"ם בזה דבר"פ עגלה ערופה (מ"ה) אמרינן אפילו אם היה מונח בעליל לעיר היו מודדין שמצוה במדידה דוקא ופירש"י דפשוט שאין קרובה ממנה. ונראה כוונת רש"י דל"ת סביבות החלל היינו סביבות ממש מכל ד' רוחות וזה אין צורך כאן אלא לכל צד שידוע שיש שם עיירות לידע איזו היא קרובה אבל במקום שאין שם עיירות אותו צד א"צ מדידה:

פסוק ד

אל נחל איתן קשה שלא נעבד. לאפוקי מפירוש הרמב"ם שפירש נחל שוטף כלומר דרדיפי מיא:

וערפו וכו', לעשות פירות. פירוש מצות, דא"ת בנים א"כ לא שייך זה בסריס:

פסוק ז

ידינו לא שפכו כו', בלי מזונות. בפרק עגלה ערופה פירש"י על ידינו שפטרנוהו בלא מזונות והוצרך ללסטים וע"י כך נהרג, ועינינו לא ראו לא הנחנוהו לילך בלא חבורה שתלך עמו. ומצאתי ד"א ועינינו לא ראו מכאן למלוה חבירו שצריך לעמוד במקומו עד שיתעלם מעיניו:

פסוק י

כי תצא למלחמה, במלחמת הרשות הכתוב מדבר ראיתי מקשה דבפרשת שופטים גבי כי תצא למלחמה וכו' וראית סוס ורכב כו' דגם שם מיירי במלחמת הרשות דמלחמת חובה א"ל אחריו והיה בקרבכם אל המלחמה ודברו השוטרים כו' וכל אותה הפרשה אלא במלחמת הרשות, ודחק עצמו לתרץ זה בשם רש"ל ואין דברים אלו מחוורים כלל דאיתא במשנה פרק משוח מלחמה במשנה על פסוקים ויספו השוטרים לדבר אל העם בד"א במלחמת הרשות אבל במלחמת מצוה הכל יוצאין אפילו חתן מחדרו וכלה מחופתה א"ר יהודה במלחמת מצוה אבל במלחמת חובה אפילו חתן כו' וכתב הרמב"ם פרק ו' מהלכות מלכים אחד מלחמת מצוה ואחד מלחמת הרשות ממנין כהן בשעת מלחמה כו', וכתב הראב"ד אפשר זה לענין אל ירך לבבכם אבל לענין החוזרים מן מערכי מלחמה לא נאמר במלחמת מצוה, ומשו"ה לא כ' רש"י שם כלום:

שהרי נאמר לא תחיה כל נשמה. הקשה הרא"ם דלמא במלחמת חובה מדבר והאי ושבית שביו בשבי ששבה הוא משאר אומות כדמשמע מיתורא דשביו, ותירץ מה שתירץ ולי נראה דלק"מ דגבי וישב ממנו שבי בפרשת חקת הנה הפירוש כן ששבה עמלק מישראל שפחה וכתב הרמב"ן שבו אותה תחילה ואי הוה הפירוש כאן הכי לא הו"ל לומר שביו אלא שבי אלא ודאי דמיירי שישבו שבי ממנו עצמו. ראיתי בספר צדה לדרך דאמרינן בירושלמי דלא הותרה יפ"ת אלא לאחר כיבוש א"י וכ"כ בס' החינוך א"כ כ"ש שלא הותרה יפת תואר במלחמת מדין שהיא חמורה יותר דהא לא התיר שם להחיותם אלא דוקא שאינה ראויה להבעל, לכן נפלאתי על מ"ש התוספות פרק במה אשה גבי לכפר על הרהור הלב, וז"ל וא"ת והא אפילו יפת תואר הותרה להם וי"ל דעכ"פשייך בה איסור כו' עכ"ל, משמע דבמלחמת מדין הותרה להם יפת תואר. ומי שדעתו רחבה מדעתי יתרץ דבריהם וישא ברכה עכ"ל:

ואני חפץ בברכה ולתרץ קושיא החזקה בעיניו, דענין מאנס כותית יש בה שני טעמים, האחד מפני זנות, השני משום גזל שגוזל את גופה כמ"ש הרמב"ם, ונ"מ דאי מזנה ברצונה אין איסור בבן נח אלא דוקא בישראל משום זנות. ובזה ניחא החילוק של הירושלמי דאין היתר יפת תואר אלא לאחר כיבוש דודאי קשה מה טעם יש חילוק לזה דכיון דדברה תורה נגד יצה"ר לפני כיבוש נמי אלא נראה דהטעם משום גזל, ואמרינן בפרק הגוזל בתרא א"ר הונא מנין לגזל עכו"ם שהוא אסור שנאמר ואכלת את כל העמים אשר ה' אלהיך נותן לך בזמן שהן מסורין בידך ולא בזמן שאין מסורין בידך, וזהו ממש החילוק שבין כיבוש לאחר כיבוש מש"ה גבי בנות מדין אין שם משום גזל דהא קרא התיר בהדיא מטעם כי צוררים הם לכם דצוה הכתוב ע"ז משא"כ בא"י קודם כיבוש כמו שאמרו בגמרא וא"כ כשביקשו ישראל כפרה על הרהור הלב מטעם זנות מקשים התוס' שפיר דהא אין כאן זנות דאפילו יפת תואר הותרה ולענין טעם זנות אין חילוק בין קודם כיבוש לאחריו כמו שזכרנו וגזל אין שם במדין (והנני מוכן לקבל ברכה בס"ד, ועיין מה שכתבתי בפרשת מטות מזה):

אין לומר ושבית שביו לכאורה משמע דמשביו מביא ראיה וזה אינו דגם מן ושבית לחוד מוכח כן דושבית הוא דוקא במלחמת הרשות דבחובה אין שביה כלל. ונראה דרש"י מביא כאן שביו דל"ת דקאמר על מה ששבה הכנעני מאומה אחרת כקושיית הרא"ם לפני זה ע"כ מביא שביו לרמוז על התירוץ שלי דא"כ שביו וי"ו יתירה כמו שזכרתי:

פסוק יא

ולקחת לך לאשה, לא דברה תורה אלא כנגד יצר הרע. בפרק קמא דקידושין (דף כ"ב) אמרינן בברייתא והבאתה מלמד שלא ילחצנה במלחמה פירש"י לבוא עליה, וכתבו התוס' משמע מרש"י שאסור לבוא כל עיקר ואפילו ביאה, ראשונה עד לאחר כל המעשים ותימה מאי לא דברה תורה אלא כנגד יצר הרע אם אסור לבוא עליה במה נתפייס יצרו, ועוד הקשו קושיות עליו, ונראה לר"ת דביאה ראשונה מותרת במלחמה אבל ביאה שנייה אסור עד אחר כל המעשים ואחר כך הביאו ירושלמי דפליגי אמוראי בזה. ולע"ד נראה דגם רש"י לא אסר ביאה ראשונה במלחמה דלא על חנם נקט התנא שלא ילחצנה ולא אמר שלא יבוא עליה במלחמה אלא דלא אסור אלא שלא יבוא עליה באונס אבל ברצון שמפייסה ומזמינה להיות לו לאשה מותר כי מן התורה אין איסור זנות בפנויה ואפילו בא"א של עכו"ם אע"פ שיש איסור כאן כמו שיתבאר אחר זה, וכן משמע דברי רש"י דכאן דקשה לו מאמר הכתוב ולקחת לך לאשה משמע שראוי לך לעשות כמו כן ולקחה לו לאשה ויבמה, ע"כ כתב דהך ולקחת פירושו שתקח אותה לאשה והיינו מצד יצה"ר, אני מתיר שתבוא עליה ברצון ותחזיקנה לך לאשה אחר כל המעשים אחר ביאה ראשונה, וזהו שסיים רש"י ישאנה באיסור ולא אמר יבא עליה באיסור אלא על הנישואין הקפיד הכתוב שלא ישא את אשה שאינה הגונה, וסיים עוד אבל אם נשאה ולא אמר בא עליה אלא דוקא על הנישואין קפיד והביאה ראשונה במלחמה מותרת. ובדרך זה מתרצים כל הקושיות שהקשו התוספות על רש"י עיין שם:

אשת, אפילו א"א. התוס' הקשו הא אין אישות למצריים ותירצו דמ"מ איסור יש מכח ודבק באשתו ולא באשת חבירו, וקשה דע"כ יש כאן לימוד שאנו לומדים אפי' א"א והיינו מדכתיב אשת ולא אשה ל"ל הך לימוד דפנויה פשיטא שמותר מן התורה, וע"כ צריכין אנו לומר דבא"א איירי שהוצרכה תורה ללמד דמותר בשביה ולפי מ"ש דעיקר הקפדה על הנישואין ניחא דאפילו בפנויה צריך ללמד דהתירה התורה מצד הדין ואתא לימוד דאשת דאפילו א"א מותר לנשאה. ויש להקשות, דכיון דיש איסור בא"א אפילו לכותי אלא דכאן מותר מכח יצה"ר התינח ביאה ראשונה ולמה יהא מותר בביאה שנייה דהא כבר נתבטל יצה"ר בביאה ראשונה, ונראה דכ"ז שיש עליה שם אשת הכותי יש איסור זולת טענת יצר הרע אבל בנושא אותה לו לאשה אין עליה עוד שם הזה דבעכו"ם שאין שייכות דקידושין בו נעשית אשתו ע"י הייחוד שמיחד לו אשה ומפרידה מן שאר אדם אבל כשניסת לאחר נעשה הפרד בין הדבקים ונתבטל אישות העכו"ם ממנו והלך איסור אשת איש ממנה. כנ"ל ובזה ניחא נמי שפירש"י תחילה ולקחת לך לאשה ואח"כ אשת,

דכיון דמיירי, בקפידת נישואין מתורץ דאשת מורה על א"א והתורה צריכה להשמיענו זה כיון דאפילו בפנויה יש איסור זולת טענת יצר הרע כמו שזכרנו:

פסוק יד

והיה אם לא חפצת בה, הכתוב מבשרך שסופך לשנאתה. רבים אומרים מכח לשון והיה קדייק דמשמע שיהיה בודאי לעתיד, ואין זה אמת שהרי כתיב והיה אם שמוע והיה אם שלום תענך, אלא נראה דדייק לשון חפצת שהוא לשון עבר הול"ל אם לא תחפוץ בה כמו והיה אם שלום תענך אלא הכתוב מבשרך שבודאי יהיה זה וכאילו כבר נהיה ואין להקשות הא כבר ידענו מסמיכות הפרשיות שסופולשנאתה כמו שפירש"י בסמוך דאין כאן שום לימוד מיותר שיורה ע"ז, דכאן דצריך לגופו לומר מה יהיה באם ישנא אותה שלא ימכרנה כו אלא דאם היה אומר אם לא תחפוץ משמע שיש ספק בדבר ובאמת הוא ודאי, נמצא דמוכרח לכתוב לשון עבר שהוא ודאי וסמיכות הפרשיות צריך בשביל סמיכות פרשיות אחרות עוד:

פסוק יז

פי שנים, כנגד שני אחים. פירוש בכ"מ תחשוב כאילו יש עוד בן אחד ונוטל הבכור חלקו וחלק אותו הבן אבל לא פי שנים כנגד כל הנכסים דהיינו שיקח שני חלקים ושאר הבנים יקחו חלק אחד:

ראיתי להזכיר כאן מה שקול, שבבן סורר כתיב איננו שומע בקולנו ודרשינן בפרק בן סורר (דף ע"א) ר' יהודה אומר אם לא היתה אמו שוה לאב בקול ובמראה אינו נעשה בן סורר שנאמר בקולנו ופירש"י חד קול משמע מדלא כתיב בקולותינו או בקולינו ביו"ד, וקשה ע"ז דהרי בפ' כי תבא נאמר ג"כ וישמע ה' את קולנו כמו כאן וכי שייך שם לומר כל ישראל היו שוים בקול מדלא כתיב ביו"ד. ונראה לתרץ דודאי אין זה קשה מצד עצמו דאמר קולינו ביו"ד דכיון דכוונה אחת הוא שייך לומר לשון יחיד אלא דכאן בסורר ומורה נאמר תחילה איננו שומע בקול אביו ובקול אמו דקשה ל"ל ובקול היה לו, לומר בקול אביו ואמו, ואפשר לומר דאיכא למימר דבא למעט אם שוים בקול דאז אינו נעשה בן סורר ולא, הוה ניכר קול של כל אחד ואיכא למימר איפכא דקמ"ל דהך קול של אביו הוא נמי קול של אמו ומפסוק איננו שומע לקולנו שהוא לשון ויחיד ש"מ גם ובקול אמו מתפרש אותו תירוץ דיהיו שוים, נמצא דמכח לשון קולנו לחוד אין שום לימוד אלא משום גילוי מלתא על קרא דבקול אביו ובקול אמו היאך נפרשהו:

פרק כב

פסוק ב

עד דרוש אחיך כו' אלא דרשהו אם הוא רמאי. משמעות הפסוק שאחיך ידרוש את האבידה שיחזירנו לו, ורש"י פירש באלו מציאות (דף כ"ז) והכי משמע עד דרוש אחיך עד דרשך את, אחיך. ונראה דפירושו ע"פ הגמרא שם דאמר רבה בר רב הונא זיל אייתי סהדי דלאו רמאי את, וע"כ אמר עד דרוש אחיך פי' אתה תדרוש את אחיך היינו העדים אם יודעים את בעל האבידה שהוא רמאי אם, לאו וזהו אותו כלומר בעל אבידה מהו:

פסוק ג

לא תוכל להתעלם, לכבוש עיניך וכו' פירוש זה כפל שנית כאן דהא פירשו לעיל בסמוך. ונראה דזה קאי לפי פשוטו שזכר רש"י בסמוך דוהתעלמת היינו לא תראה שתתעלם וע"ז קשה תרתי ל"ל ותירץ דכיון שנכתב שניהם אנו לומדים הפירוש מהו האיסור דאילו כתיב לא תראה והתעלמת לחוד ה"א לא תראה והתעלמת אחר שתראה תחילה אין לך להתעלם אח"כ אבל אם כובש עיניו ואינו רואה תחילה אין עליך חיוב קמ"ל לא תוכל להתעלם דאפי' מתחילה לא ראה כלל חיוב לראות שלא להתעלם, ואי לא תוכל להתעלם והג"א אפילו אם לא בא כלל למקום שיראה האבידה חייב לילך שם לראות, קמשמע לן לא תראה כו דאין חיוב אלא במקום שיוכל לראות לו ותו לא:

פסוק ד

עמו, עם בעליו אבל אם הלך וישב לו ואמר לו הואיל ומצוה עליך אם רצית לטעון טעון פטור. תימה רבה יש לי בזה, דדבר זה הוא מוזכר במשנה בפרק אלו מציאות (דף ל"ב) גבי פריקה אם רצונך לפרוק פרוק פטור שנאמר עזב תעזוב עמו ולמה כתב רש"י דבר זה בטעינה אם רצונך לטעון ויש מקום לטעות דבפריקה שיש צער בעלי חיים יש חיוב אפילו אם ישב לו ולמה שינה רש"י מלכתוב כמו שהוא אמת במשנה ונ"ל לתרץ דבגמרא אמרינן אחר כך דאי צער בעלי חיים דאורייתא אין פטור אלא מכח מצות פריקה אבל חייב מכח צער בעלי חיים וכן כתב הרא"ש על פי מסקנת הגמרא דנ"מ מזה שאם נותן לו שכר יוכל לקבלו ורש"י רוצה כאן לפטרו לגמרי ע"כ נקט גבי טעינה דאין שום חיוב שם דבטעינה אין צער בעלי חיים, ועל כן לא פירש רש"י, לעיל כלום לרמוז שאינו פטור לגמרי שם אלא כאן. כנ"ל ליישב דברי רש"י ותמהני שלא ראיתי שום מפרש שהרגיש בזה:

פסוק ה

לא יהיה כלי גבר וכו' כדי שתלך בין האנשים. משמע אבל אם תשב אין איסור והיינו כתנא קמא דראב"י דס"ל כן בפרק שני נזירים ור' אליעזר ס"ל כרבי אליעזר בן יעקב

בגמרא שם דקאי על השרת שער בית השחי כו' אלא שמ"ש רש"י אחר כך לא אסרה אלא לבוש המביא לידי תועבה זה אתיא כתנא קמא ולא כראב"י, ואם כן קשה למה הביא רש"י דבר אחר שהוא כראב"י כיון דאח"כ סתר דבריו ופירש כתנא קמא. ונראה לי דרש"י מחלק בין גוף לבגד דבגוף אסור בכל גווני אפי' מה שאינו מביא לידי תועבה והיינו כראב"י וגבי לבוש סבירא ליה דאין איסור אלא שלא תלך ותשב כו' והיינו ראב"י דמפרש קרא על שני דברים שזכרנו, ויש חילוק ביניהם:

פסוק ו

לא תקח האם בעודה על בניה. לאפוקי דלא תימא על כמו עם, כמו ויבאו האנשים על הנשים:

פסוק ז

למען ייטב לך אם מצוה קלה וכו'. כתב דלא תימא למה פירשה תורה מתן שכר זה טפי משאר מצות אלא דרבותא קמ"ל וא"ל הא בפרשת והיה אם שמוע נמי כתיבלמען ירבו ימיכם ושם אין שייך לתרץ כמו כאן י"ל דשם אמר כן על כלל המצות משא"כ כאן דקאי על מצוה אחת בפרט:

פסוק ח

כי תבנה בית חדש, אם קיימת מצות שלוח הקן. תיקן דלא תקשה ל"ל חדש דהא כל בונה בית חייב במעקה אלא דהכתוב קא משמע לן השכר דיזכה לבית חדש שלא היה לו כבר:

פסוק יב

גדילים תעשה לך אף מן הכלאים. אבל א"ל איפכא אף במקום גדילים לא תעשה שעטנז אם כן לשתוק קרא מיניה פשיטא דכלאים אסורים אפילו במקום מצוה דאין עשה דוחה ל"ת, תוס' פ"ק דיבמות:

פסוק יד

את האשה הזאת כו', אלא בפני בעל דין, קשה מהיכא תיתי לחייב אדם שלא בפניו והא אפילו בשור אמרינן יבא בעל השור כו'. ונראה דקמ"ל דאפילו דרך סיפור דברים בעלמא לא דרך טענה אפ"ה אסור, וכן מדוקדק לשון רש"י שכתב שאין אומר דבר דמשמע שלא מפני ב"ד:

פסוק יז

ופרשו השמלה, הרי זה משל מחוורין הדברים כשמלה. פירוש על ידי עדים יתחוורו הדברים שזינתה כר' אליעזר ב"י בפ' נערה שנתפתתה (דף מ"ו):

פסוק כא

אל פתח בית אביה, ראו גידולים שגדלתם. בגמרא שם על פתח בית אביה כלומר ראו גידולים שגדלתם פירש רש"י כלומר מבית זה יצאת הנבלה הזאת שבו זינתה זה צריך ביאור מאי קשיא ליה לגמרא דנקט האי כלומר וברש"י יש דקדוק טפי דנקט שמבית זה יצאת הנבלה, מה ענין למקום הזנות יהיה במקום שיהיה, וברש"י כאן יש לדקדק למה פירש תחילה לזנות בית אביה קודם אנשי עירה שלא כסדר הפסוק. ונראה דהגמרא מלמדנו שלא נפרש הך בית אביה לאו בית ממש מכח קושיא דמה איכפת לן בבית אלא היינו מפרשים דבית היינו אנשי הבית כמו ואת ובית אביך תאבדו, והכוונה שלאנשי בית אביה יש גנאי דאמרינן בעלמא רשע גנאי לו ולמשפחתו, ודרך זה אינו דא"כ קשה למה נקט פתח בית אביה ל"ל הך פתח ע"כ אמר בגמרא דהך פתח בית הוא, בית ממש וקמ"ל דיש מוסר בזה דהאב והאם חייבים בזה הזנות שבביתם היה הזנות ולא נזהרו לשמור אותה כראוי וזהו ראו גידולים שגדלתם, ע"כ פירש"י שמבית זה יצאה הנבלה ששם זינתה נמצא שאין החיוב אלא אביה בעל הבית הזה ולא שאר בני משפחתו, וזה ג"כ כוונת רש"י שכתב תיכף אחר ראו גידולים כו' לפרש לזנות בית אביה דהיינו כיון שפירש ראו גידולים על בית ממש כמו שזכרנו, יהיה קשה לך היאך יצדק לזנות בית אביה שזהו ודאי לא הבית ממש דכי זנתה עם הבית אלא ע"כ עם בני בית קאמר ע"כ פירש"י לעולם לזנות, בית אביה ג"כ בית ממש קאמר לזנות בית אביה קאמר, וכוונתו זו מצינו עוד ברש"י בפרשת ויגש והקול נשמע בית פרעה כמו בבית פרעה וזה לשון בית ממש, ה"נ כן הכוונה הוא ברש"י, כנ"ל נכון בס"ד:

פסוק כב

ומתו גם שניהם כו', לרבות הבאים אחריהם. כתב הרמב"ן ע"ז ולא הבינותי מהו וכי בתולה היא זו שנמעט או שנרבה להבאים אחריהם מה לי ראשון מה לי אחרון, ועוד הול"ל הבאים אחריו, ובנוסח שלנו בספרי לרבות הבאים מאחריהם והיא ביאה שלא כדרכה ושלא כדרכו וריבה אותה הכתוב בכאן וכל העריות למדין זו מזו עכ"ל. ויש מקשים הא כבר כתיב משכבי אשה ודרשינן שני משכבות יש באשה כדרכה ושלא כדרכה, ובלשון הרמב"ן יש תירוץ. ע"ז דנקט שלא כדרכה ושלא כדרכו ולא נלמד ממשכבי אשה רק שלא כדרכה. אבל לא הבנתי מהו שלא כדרכו באיש אולי הוא מה שכתב מהר"ן בשם מהרא"י שמשמשים אחור כנגד אחור, ומביא בגמ' בפרק ארבע מיתות (דף נ"ה) המערה בעצמו מהו א"ר אשי באבר קושי לא משכחת לה כי תבעי באבר מת מהו למ"ד משמש בעריות באבר מת חייב הכא חייב משום שוכב ונשכב, ואם כפירוש זה אינו נכון כי פשוט שהוא חייב ול"ל ריבויא דגם שניהם: ולי נראה

דהגירסא של רש"י שלפנינו שגורם אחריהם והגירסא של ספרי שהביא הרמב"ן שתיהן אמת והכוונה אחת היא. דהיינו איתא בפ' ארבע מיתות (דף ס"ו) דתניא באו עליה עשרה בני אדם ועדיין היא בתולה שבאו עליה שלא כדרכה כולם בסקילה רבי אומר הראשון בסקילה וכולן בחנק דגבי סקילה לבדו כתיב ואתא למעוטי כה"ג דאע"ג דקרינן לה בתולה אין בסקילה אלא א' מהם דהיינו ראשון שביאתו היתה יחידית, וא"כ אין כאן קושיא דלגירסא דאחריהם הוה ג"כ אחוריהם דמירי שעדיין בתולה והיינו שבעלו שלא כדרכה, והא דאמרינן שני משכבות יש באשה בעריות היינו לענין שיש חיוב מיתה אפילו שלא כדרכה אבל כאן מירי לענין סקילה דגם שניהם מרבה דגם האחרים בסקילה כת"ק דרבי, כנ"ל ברור. ורבים דחקו בחנם בזה וגם מה שהקשה הרמב"ן, קושיא שנייה דהו"ל לומר אחריו ל"ק דהו"א דוקא אותו שאחר הראשון חייב גם כן סקילה אבל השלישי, אינו חייב אלא חנק קמ"ל דכולהו בחנק אפילו הם עשרה. ותמהני טובא על רבינו הרמב"ן דלא נחית לזה דלפי הנראה גמרא ערוכה היא:

פרק כג

פסוק א

ולא יגלה כנף אביו וכו', ולסמוך לה לא יבא ממזר והא דהפסיקבינתיים בלא יבא פצוע דכא נ"ל דזה צריך ג"כ לסמיכות ממזר מטעם דאיתא בגמרא פ' הערל (דף ע"ה) נאמר לא יבא פצוע דכא ונאמר לא יבא ממזר מה להלן בממזר באותו מקום אף פצוע דכא וקמ"ל דאלו תרווייהו נסמכו לממזר כל אחד בטעם שלו:

שאין בעריות מיתת ב"ד שאין בה כרת. כתב הרא"ם נ"ל דהוצרך לזה משום עונשין מן הדין ואין מזהירין מן הדין לפיכך הוצרך לומר שהק"ו הזה אם מחייבי כריתות הוה הולד ממזר מחייבי כריתות שיש בהם גם חייבי מיתות ב"ד אם היה בעדים והתראה לא כ"ש דהשתא בלאו ק"ו נמי הוה הולד ממזר כיון דכולהו חייבי כריתות נינהו עכ"ל. ולא הבנתי זה דא"כ גם בפ"ב דיבמות (דף כ"ב) דאמרינן ורבנן אחותך היא מאי עבדי ליה מבעי ליה על אחותו בת אביו ובת אמו לומר לך שאין מזהירין מן הדין מק"ו אם על בת אביו שלא בת אמו הזהיר על בת אביו ואמו לא כ"ש התם נמי נימא שאין זה מן הדין דכך, לי בת אביו ואמו שם כמו חייבי מיתות כאן נימא נמי התם שאין זה ק"ו, כיון דכולהו בת אביו ואמו הוה עכ"פ בת אביו היא, וכוונת רש"י כאן במ"ש שאין בעריות כו' נראה הכי דיש ג' תנאים בזה דר"ע ס"ל איזהו ממזר שהוא מחייבי לאוין כל, שאר בשר שהוא בלא יבא ויליף לה מן ולא יקח אשת אביו דכתיב לא יבא ממזר דומיא דאשת אביו שהוא בלא יבא שאר בשר, ושמעון התימני אמר אין ממזר אלא מחייבי כריתות דומיא

דאשת אביו שיש בה כרת דהיינו בלא עדים, ור' יהושע ס"ל כל שהוא במיתת ב"ד בעדים והולד ממזר וקי"ל כשמעון התימני וזהו דברי רש"י כאן ומפרש דבריו דהיינו דחזינן שבא הכתוב למעט מה דלא הוה ממזר והיינו דדוקא. חייבי כריתות וממעט חייבי לאוין, אבל לא שייך לומר דוקא דבר שיש בו מיתת ב"ד ולמעוטי כריתות בלא מיתת בית דין דכיון דכל חייבי מיתות יש בהם ג"כ כריתות למה נמעט שאר חייבי כריתות כיון דיש לן לפרש המיעוט על חייבי לאוין לחוד מסתבר כן שלא להקל אלא בדבר שיותר קל. כנלע"ד בדעת שמעון התימני שמביא רש"י:

(ג ד) לא יבא וגו', לא ישא ישראלית. כתב זה ב' פעמים שתיקן ב' טעיות, האחת דל"ת למה לא כתב לא יקח כמו באשת אביו תירץ בזה דגבי אשת אביו אין בה לקוחין שאין קדושין תופסין בו כלל משא"כ בממזר שלא הזהיר אלא שאסור לו לישא ישראלית אבל אם קידש אותה צריכה גט ממנו שקדושין תופסין בחייבי לאוין, השנית דהו"א דעמוני הוה ג"כ ולד שלו ממזר מדכתיב אצל לא יבא ממזר כמו שאנו אומרים גבי אשת אביו, ע"כ פירש לא ישא לחוד שוה, כמו בממזר אבל הולד אינו ממזר באמת אלא איסור עמוני ונ"מ לעמונית שהיא מותרת, אלא דקשה ע"ז למה לא פירש"י כן על פצוע דכא שקדושין תופסין בו, ע"כ נראה דרש"י תיקן שלא נפרש ולא יבא ממזר בקהל ה' לכל דבר שבקדושה כיון שנוצר בעבירה קמ"ל דעל נשואין קאי וגבי פצוע לא צריך למעט פירוש זה:

פסוק ה

על דבר, על העצה שיעצו כו'. מתרץ יתור לשון על דבר אלא מורה על דברי העצה ונמצא שחסר וי"ו וה"ק על דבר אשר לא קדמו כו'. ואע"ג דמצינו לשון זה הרבה פעמים כמו על דבר פעור ועל דבר כזבי נראה דשאני הכא דנזכר בפירוש אח"כ מהו הדבר דהיינו אשר לא קדמו ע"כ הוה על דבר מיותר משא"כ במקומות הללו לא נזכר אח"כ מהו. ובעל דבר שרי אשת אברם הוצרך רש"י לפרש ע"פ דיבורה ששם מיותר כולו על דבר שרי כו' כי מפורש הוא לפני זה מש"ה הוצרך לומר ע"פ דיבורה כו'. ומאחי הגדול מהור"ר יצחק הלוי ז"ל שמעתי דבר הגון בזה ע"ד הגמרא בפרק המקבל (ק"ז:) ת"ר י"ג דברים נאמרו בפת שחרית ואחד מהם נזקק לאשתו ואינו מתאוה לאשה אחרת, ע"כ אמר אשר לא קדמו ולא אמר אשר לא נתנו אלא דעל פת של שחרית קאי, דאם היו, מקדימין להם פת של שחרית לא היו מתאוים לאשה אלא היו נזקקים, לנשותיהם נמצא דהך עצה עצמה שיעץ להחטיא את ישראל היתה מחמת אשר לא קדמו כו' וכל זה היה בעצת בלעם הרשע. ודרך זה נכון הוא מאד:

על דבר אשר לא קדמו אתכם. משמע על עמון ומואב והכי איתא בפ' חלק (דף קג) גדולה לגימה שהרחיקה שתי משפחות מישראל, והא דאמר הכתוב בפ' דברים כאשר עשו לי בני עשו וגו' והמואבים היושבים בער היינו לענין שמכרו להם מזונות אבל מ"מ לא קדמו אותם בחנם דכבר כתב הרמב"ן דאלו שתי אומות היו חייבות לעשות טובה עמהם כיון שניצולו בזכות אברהם מתוך ההפכה. ועוד נראה לתרץ דבר זה ולפרש עוד מאמר הכתוב ואשר שכר עליך את בלעם כו' וה"ל שני טעמים אלא נראה דאלו תרי טעמי תלוים זה בזה ע"ד שאמר הכתוב במשלי אם רעב שונאך האכילהו לחם דיש לפרש דדוקא על השונא הזהיר לכוף את יצרו ויאכילהו כמו דאיתא בפרק אלו מציאות (דף ל"ב) אוהב לפרוק ושונא לטעון מצוה בשונא לטעון ואע"ג דפריקה הוה מצוה טפי מן טעינה מ"מ חייב בשונא לטעון כדי לכוף, את יצרו ע"כ הזהיר הכתוב להאכיל לחם לשונא כדי לכוף יצרו אבל באוהב אין שייך לכוף יצרו וא"כ י"ל דאי לא הוה כאן אלא טעם הראשון דהיינו אשר לא קדמו לחוד לא היו נענשים כיון דאין כאן כפיית יצר דאפשר דלא היו שונאים להם, ע"כ אמר ואשר שכר כו' ממילא היו שונאים להם, ואי מטעם שני לחוד לא היו נענשים דהו"א כיון שהיו שונאיהם ומבקשים רעתם אמרינן בא להורגך השכם להרגו כיון דרודף הוא כדאשכחן בברכות בההוא דהיה יודע בשעה שכועס הקב"ה וראה סימן בתרנגול כדי לקלל שונא שלו ונהי דמסיק התם לאו אורח ארעא מ"מ אין עבירה בזה, וה"נ יאמרו כי היה לו היתר לשכור את בלעם לקללו כיון שהוא שונא שלו, וע"כ סיים הכתוב לומר כי אהבך ה' אלהיך דלכאורה הוא מיותר אלא דהכי קאמר אע"פ שהם שונאים שלך ויפה עשית לדעתך מ"מ הם אוהבים של הקב"ה ושנאה שלך בהם בטלה כנגד אהבת הקב"ה, וע"כ שפיר אמר הכתוב ממ"נ אם הם נחשבים שונאים שלך היה לך לקדם אותם בלחם, כמו שזכרנו ואם אינם נחשבים לשונאים לך לא היה לך לשכור לקללם ובאמת אין שנאה שלך עמהם נחשבת לכלום כי אהבך ה' כו' אלא דלפי דעתך חשבת אותם לשונאים וע"כ חייב אתה מכח טעם ראשון דהיה לקדמו בלחם כדין השונא כמו שזכרנו, ומש"ה בשעיר אע"ג, דלא קדמו בלחם מ"מ אין עליהם עונש כי לא נצטוה רק משונא מצד כפיית יצרו. ודרך זה נראה שהוא כפתור ופרח בס"ד:

פסוק ח

לא תתעב מצרי מכל וכל. הא דשינה הלשון דגבי אדומי אמר לשון לגמרי, נראה לתרץ דבאמת ראוי לתעב יותר המצרי שהוא הרג הרבה מישראל משא"כ באדום שלא עשה מעשה אלא שלא הניח את ישראל לילך דרך ארצו וא"כ הו"א שלענין לתעבם גריעי מצרים טפי דמצינו תיעוב עד, עשרה דורות מדהוצרך הכתוב גבי ממזר לומר גם דור

עשירי כו' מש"ה הו"א באדום עד דור עשירי אבל במצרי הו"א עד עולם ע"כ נקט רש"י מכל וכל:

פסוק יא

ויצא אל מחוץ למחנה זו מצות עשה. בפסחים (דף ס"ז) ויצא אל מחוץ למחנה זו מחנה לויה ולא יבוא אל תוך המחנה זו מחנה שכינה מכאן שבעל קרי משתלח מחוץ לשתי מחנות ופריך ואימא אידי ואידי למחנה שכינה ולעבור עליו בעשה ול"ת א"כ נימא קרא ויצא אל מחוץ למחנה ואל יבא ולשתוק המחנה ל"ל ש"מ ליתן לו מתנה אחרת שיהא אסור אף למחנה לויה וכתב הרא"ם וא"ת מנלן למדרש ויצא אל מחוץ למחנה על עשה ול"ת דילמא מחנה לויה בעשה ול"ת על מחנה שכינה דהכי איתא בגמרא דאי דרשינן לשתי מחנות ליכא למדרשינהו בעשה ול"ת ונראה דלק"מ דהא לא מסיים בקרא על איזה מחנה יהיה עשה ועל איזה יהיה ל"ת אלא ודאי דעשה ול"ת על שניהם הוא דבכל מחנה מהם עובר בעשה ול"ת:

פרק כד

פסוק א

כי מצא בה ערות דבר, מצוה עליו לגרשה. בסוף גיטין בש"א לא יגרש אדם את אשתו אא"כ מצא בה דבר ערוה שנאמר כי מצא בה ערות דבר, ר' עקיבא אומר אפילו מצא אחרת נאה הימנה שנאמר והיה אם לא תמצא חן בעיניו ומפרשינן בגמרא טעמא דב"ש דהאי כי הוא בלשון דהא מצא בה ערות דבר. ור"ע ס"ל כי בלשון אם הילכך תרי מילי נינהו אם לא תמצא חן או מצא בה ערות דבר. ונראה דרש"י פירש כאן כב"ש דכן הוא פשוטו של מקרא וצריך לפרש אליבייהו מאמר הכתוב אם לא תמצא חן בעיניו אחר זמן דהא מצא בה דבר ערוה אע"פ שיש עכשיו חן מצוה לגרשה כדי שלא תהיה עוד אצלו ותמצא חן בעיניו שיחזיקנה לאשה כנ"ל דעת רש"י:

פסוק יט

לא תשוב לקחתו כו' שלפניו אין שכחה פירש רבינו שמשון כגון שיש עשר שורות של עשרה עומרים מסודרים בשורות ממזרח למערב והתחיל מן ראש השורה הראשונה ומעביר באותה שורה עומר אחד ושכחו הוה שכחה דמניחו לאחריו והוה בבל תשוב אבל אם שכח אחד בסוף השורה שלא העביר שם אלא שחזר לראש השורה השנייה לא הוה שכחה דשמא יתחיל אח"כ להעביר מצפון לדרום וכל סוף שורה יהיה התחלה לשורה שתהיה אח"כ ויהיו השורות בסדר אחד:

למען יברכך, אמור מעתה נפלה סלע כו' קשה מנלן זה דלמא הכא שאני שאפשר לו לשוב לקחתו והוא אינו עושה כן ע"כ ראוי לברכה משא"כ בנפלה סלע למה יתברך

זה שאבדה ונראה שיש לימוד מדכתיב יברכך היינו אותך עצמך בכל מעשה ידיך כמו שאמר אח"כ ולברך את כל מעשה ידך אלא דה"ק על ידי מעשה ידיך לחוד יברך ה' אותך אפי' בלא ע"י אותך ממש והיינו שנפלה סלע מידו שאין לגופו חלק באותה נפילה למצוה אלא אדרבה לא ניחא ליה בכך אפ"ה תתברך בשבילה נמצא שממעשה ידיך היא תתברך:

פרק כו

פסוק א

וירשתה וישבת בה, מגיד שלא נתחייבו בבכורים כו' צריך פירוש על לשון מגיד דמשמעותו דע"י לימוד שום דבר מגיד וכאן א"צ שום לימוד דמבואר ומפורש הוא בפסוק, ותו קשהטובא דהא בפ' שופטים במצות שום מלך כתיב ג"כ וירשתה וישבת בה כמו כאן והיינו ג"כ אחר ירושה וישיבה כדאיתא בפ' קמא דקדושין (דף ל"ז) בהדיא ולמה לא פירש"י שם הך מגיד כמו כאן. ונראה דרש"י ס"ל דמ"ש בספרי כאן אל המקום אשר יבחר כו' זה שילה ובית עולמים היינו שקודם שילה לא היו בכורים אע"פ שהיה להם במות ואע"ג דכתיב בפ' משפטים ראשית בכורי אדמתך תביא בית ה' אלהיך לא במה קאמר אלא דוקא שילה ובית עולמים קאמר. ובזה נבאר כוונת דקשה לו למה אמר כאן והיה כי תבוא כאשר מרשים רש"י וגבי מלך לא נאמר והיה אלא כי תבוא והני תרווייהו שוין לדין כדאיתא בפ"ק דקדושין, ע"כ תירץ דגבי מלך פשיטא דהוא לאחר ירושה וישיבה דהא מפרש בקרא כן אלא דכאן הו"א דחיוב הוה קודם שילה אלא דהיה היתר להביא גם לבמות דהם היו במקום בנין המקדש אבל אחר שהיה ירושה וישיבה נאסרו הבמות ואסור להביא רק לשילה ובית עולמים ע"כ אמר הכתוב והיה כו' דזה מגיד שלא נתחייבו כלל קודם ירושה וישיבה כנ"ל נכון בס"ד:

פסוק ב

מראשית כו' שאין כל הפירות. בקצת ספרים כתוב ואין והאריך הרא"ם בחילוק שבין ב' הגירסות ואני מגיד לעולם בחלקי בס"ד לתרץ עוד בדברי רש"י אלה כאשר יתבאר. דיש כאן ב' מיעוטים, האחד דאין כל הפירות חייבים רק ז' מינים, השני דבז' מינים גופייהו לא צריך להביא כל הראשית אלא מקצתן והוה כאן כמו בחלה דכתיב ראשית עריסותיכם דפירושה עריסה הראשונה שלך וגם העיסה זו לא תעשה חלה רק מקצתה כפירש"י בפ' שלח לך שאין לחלה שיעור מן התורה מדכתיב הגורן וה"נ דכוותיה אע"ג ששנינו בבכורים חילוק בין חלה לבכורים היינו לענין אם אחד עשה כל הפירות בכורים הוו בכורים משא"כ בחלה זהו לענין הדין אם אחד עשה כן אבל כאן מיירי בחיוב היאך

הוא לכתחילה לעשות וכבר יש מי שטעה בזה שלא הרגיש בחילוק זה. ותחילה מפרש רש"י המ"ם של מראשית דהוא ממעט המיעוט הא' דהיינו שאר פירות רק ז' מינים כי ילפינן גזירה שוה דארץ ארץ וא"ל למה לי המ"ם דמראשית הא יש לימוד מן גזירה שוה זה אין קושיא כלל דאי לאו המ"ם היה מפרש כאן כל הפירות כיון דאומר בפירוש ראשית כל פרי האדמה ע"כ צ"ל דהג"ש דארץ לא קאי ע"ז וה"א דג"ש ע"כ לדבר אחר מוקמינן ולא סתרינן קרא מפורש שא"א לומר בענין אחר, ע"כ כתב המ"ם דמראשית כדי שתוכל לפרש שהג"ש קיימת ואי מכח המ"ם לחוד לא הוה ידעינן מי מהפירות חייבים ומי מהם פטורים ע"כ באה הג"ש לברר החייבים ואחר שמוכח דאין בכורים אלא בז' מינים דכתיב פרי ואמרינן בפ' העור והרוטב (דף ק"כ) תני רב יוסף פרי אתה מביא ואי אתה מביא משקה הביא ענבים ודרכן מנין ת"ל תביא הרי שאין שום משקה חייב בבכורים והא דאמרינן שם אחר זה והא דתנן אין מביאין בכורים משקה אלא היוצא מן הזיתים וענבים היינו שכבר הביא זיתים וענבים ואח"כ דרכן כדמפרש שם רש"י בהדיא בזה אבל עיקר מצות ההבאה בפירי דוקא וא"כ למה אמר הכתוב במנין ז' מינים זית שמן דהשמן של זית יביא דאל"כ לימא זית לחוד דזית שמן היינו העץ דוקא כמו שזכרנו בפרשת עקב, ולזה אמר כאן זית ששמנו אגור פירוש מתאסף בתוכו ואינו נבלע בתוך הפרי כתפוחים, וכן דבש הו"א שהוא דבש של דבורים, ואפילו אם תפרש של תמרים יש עדיין לטעות ולומר הדבש אחר שזב מן התמרים קאמר, וא"כ גם בזה קשה דמשקה הוא ואין מביאין בכורים משקה, לזה אמר רש"י הוא דבש תמרים ולא אמר בקיצור ודבש של תמרים אלא כופל שנית דבש כי נתכוון שהדבש הוא עדיין בתוך התמרים נמצא דאוכל הוא ולא משקה. אחר זה מפרש רש"י התיבה של ראשית דהיינו מה שמבכר בראשונה ובזה אין שייך לפרש כמו עריסותיכם דחלה, דשם אין שייך חלה רק אחר שנילושה כולה ואז שייך בה ראשית כל העיסה נקראת ראשית משא"כ כאן דתיכף שמבכרת אחת מהם אפילו גרגר אחד נקרא הוא ראשית ואע"ג דעדיין לא מוכן ליטול אותו הגרגר לחוד מ"מ מציין אותה עד שיהא הרבה ואז נוטל קצת מהם והיינו אותו שרואה תחילה כי קי"ל במשנה אלו דברים שאין להם שיעור וחד מהם הבכורים ע"כ א"צ מ"ם למעט שלא יצטרך להביא כל המתבכרים תחילה אלא המ"ם ממעט שאר מינים כמו שזכרנו. כנ"ל בהאי מילתא ברירא:

פסוק ג

אשר יהיה בימים ההם, אין לך אלא כהן שבימיך. הקשה הרמב"ן בשלמא גבי שופט לעיל בזקן ממרא שייך כן אפילו אם הוא אינו חכם כשאר שהיו לפניו יפתח בדורו כו'

וצריך לשמוע לו משא"כ גבי בכורים כאן למי יביאום אם לא לכהן שבימיו ונ"ל דהו"א מדכתיב הגדתי היום לה' אלהיך שמייחד שמו של הקב"ה על, כהן ואין הקב"ה מייחד שמו בחייהם כמו שאמר יעקב אלהי אברהם ופחד יצחק ולא אמר אלהי יצחק כי אין הקב"ה מייחד שמו על הצדיק בחייו כדפירש"י בפ' ויצא וכאן מייחד שמו על הכהן בחייו ואין ענין זה אלא בכהן חשוב משא"כ באינו חשוב כ"כ לא יביא לו כי לא נכון לייחד שם הקב"ה או יביא בלא קריאה קמ"ל דכל כהן כמו שהוא ראוי לזה לומר כן כי חשיבות הדור שלו עליו. כנ"ל:

פסוק ד

ולקח הכהן וכו', כהן מניף כו'. בפ' לולב וערבה (מ"ז:) פירש"י שהבעלים אוחזים בשפת הכלי וכהן מניח ידו תחת שוליו, ולפ"ז הא דקאמר כאן תחת יד בעלים לאו ממש תחת ידו קאמר, וכבר האריכו מזה התוס' ספ"ק דקדושין (ל"ו:):

פסוק ה

ארמי אובד אבי כו', לבן ביקש לעקור את הכל כו' לשון אובד כאילו אמר רוצה לאבד אבי ונראה טעם למה אומר אובד לשון הוה, ולא אבד לשון עבר ויהיה פירושו שרצה לאבד אבי ותו יש מקשים למה לא נזכר כאן ההצלה שהציל הקב"ה ממנו, ונראה דלא בעי הכי אלא להזכיר, חסד, אל שהיו ישראל חייבים לסבול עול גלות שנאמר כי גר יהיה זרעך ואמר שהוליך הקב"ה את ישראל למצרים לסבול עול גלות שם ולא היה מניחם בארם אצל לבן לסבול גלות הנ"ל ונותן טעם דידע הקב"ה שאצל לבן לא היה כלל תקומה להם כי הוא ביקש לעקור הכל ותחבולותיו היו ע"ז תמיד ובמצרים לא יהיה כן אע"פ שעינו אותם לא חשבו לאבדם מן העולם לגמרי כל זמן שהיו שם, ע"כ אמר כאן דבר זה לחסד אל ואמר כי ארמי אובד אבי תמיד הוא חושב מחשבות ע"ז ע"כ אמר לשון הוה כי לשון הוה משמש לשעבר וגם לעתיד בהרבה מקומות, ונמצא דה"ק לא הגלה בארם כי הוא מבקש לאבדם תמיד אלא וירד מצרימה ששם עבדום ועינו אותם אבל לא ביקשו להרגם לגמרי, ע"כ סמך אובד אבי אצל וירד מצרימה להורות שבחר טפי במצרים מבארם לענין גלות שהיה חוב עליהם ולא בא להזכיר ענין הגאולה מן ארם לפי שהיא נכללת במ"ש אח"כ גאולת מצרים על הגלות ממילא נכלל דאלו היה הגלות:

פסוק ט

ויתן לנו את הארץ, כמשמעו בודאי דבר יתר הוא ומה היה ס"ד בזה. ונראה דקשה בפסוק שזכר תחילה בית המקדש ואח"כ כלל הארץ ובאמת היה בית המקדש אחר נתינת הארץ אלא הו"א דהכתוב מזכיר הקדושות דהם עשר כדאיתא בכלים ובית המקדש מקודש מכולם ואין למעלה ממנו וארץ ישראל קדושה יותר משאר ארצות והיא המעלה

העשירית למטה מכל ט' קדושות שלפני זה והו"א דרוצה כאן להזכיר הקדושה דלמעלה בקצה העליון וקדושת הארץ שהיא קצה התחתון, ורש"י דחה זו מדסיים ארץ זבת כו' דאין זה מענין הקדושה דתחילת הפסוק לחוד מיירי לענין קדושה אלא דלא הזכיר אלא קדושה היותר מעלה ואח"כ לא מיירי מקדושה אלא אמר שלכך נתן הקב"ה הארץ שהיא זבת חלב ודבש כדי שמברכותיה נביא הבכורים לאותה מעלה הנחלה טפי ולא ביקש כאן להזכיר קדושת הארץ אלא הברכה שלה מענין הבכורים וע"כ אמר כמשמעו. כנ"ל נכון בס"ד:

פסוק יג

וגם נתתיו ללוי, וגם לרבות תרומות ובכורים. נראה דמש"ה נקט תרומות ובכורים בריבוי לא בפירוש משום דמועט הם דתרומה גדולה אין לה שיעור אפילו חטה אחת פוטרת כל הכרי וגם בכורים הוא, כן כמו שזכרתי לעיל וכתב הרא"ם דתרומות לשון רבים כולל גם תרומת מעשר שמוטל החיוב על הלוי להפרישו לכהן מ"מ יש לישראל להפרישה וליתנה לכהן ויתן המעשר ללוי וכ"כ הרמב"ם בפירוש המשנה. וכתב אח"כ דשמא יש לומר דרש"י נקט בכורים במקום תרומת מעשר כי אין מצות תרומת מעשר כלל על ישראל רק תרומת מעשר על הלוי והיאך יתודה הישראל עליה:

ולא שכחתי, מלברכך על הפרשת מעשר. כתב הרא"ם פירוש מלשבחך ומלברכך בעת הפרשת המעשרות לא מלברך ברכת הפרשת מעשרות שהוא נוסח הברכה שתקנו אנשי כנסת הגדולה על, הפרשת מעשרות שברכת כל המצות אינו אלא מדבריהם ובספרי ובשלהי מעשר שני שנו ולא שכחתי מלברך ומלהזכיר שמך עליו וזה מסכים למה שפירשנו על דברי רש"י עכ"ל, ואשתמיטתיה תלמוד ערוך בפרק כיצד מברכין (דף מ':) דאיתא שם גופא אמר רב כל ברכה שאין בה הזכרת השם אינה ברכה ור' יוחנן אמר כל ברכה שאין בה מלכות אינה ברכה אמר אביי כוותיה דרב מסתברא דתניא לא עברתי מלברכך ולא שכחתי מלהזכיר שמך עליו ואילו מלכות לא קתני, הרי מפורש דהנוסח של ברכה היא מן התורה אפילו בשם לרב ולר' יוחנן אפילו במלכות:

פסוק יד

ולא בערתי ממנו בטמא, והיכן הוזהר על כך. קשה דלמא מכאן הוזהר כמו שפירש"י לא אכלתי באוני מכאן שאסור לאונן ה"נ כך בטמא. ותו דמסיים אבל זה לא תוכל לאכול כו' ל"ל קרא דלא תוכל תיפוק ליה מדאמר כאן ולא בערתי ממנו בטמא. ונראה לתרץ דמש"ה הקדים רש"י, בין שאני טמא כו' דיש מקום לומר דאין אזהרה כלל מלאכול כשהוא טמא אלא אם הבשר טמא וזה הוזהר מכח קרא כאן. ע"כ אתא קרא דלא תוכל ללמד שיש איסור בטומאת, אדם ממילא אנו אומרים דהך בטמא בין שאני טמא כו'

נמצא דפסוק לא תוכל הוי גילוי על הפסוק דכאן, וא"ל לכתוב לא תוכל כו' ולא בעי פסוק דכאן דהו"א איפכא דדוקא בזמן שאני טמא אסור דכן הוה מסתבר לפרש דקאי הך בטמא על האדם כמו באוני אבל אם הבשר טמא אין איסור קמ"ל קרא דכאן. והרא"ם כתב דאיצטריך לא תוכל למלקות דמכאן אין ללמוד רק איסור לחוד. וקשה א"כ גבי הבשר טמא מלקות מנא לך ובאמת אין חילוק ביניהם לפי משמעות דברי רש"י:

ולא נתתי ממנו למת, לעשות לו ארון ותכריכים ולענין נתינה לחי לעשות לו טלית וחלוק האריך הרמב"ן בזה:

פסוק טו

השקיפה ממעון קדשך, עשינו מה שגזרת איכא למידק מנלן שבקשה זו של השקיפה עלינו היא בדרך, זה להקדים תחילה עשינו כו'. ותו מ"ש עשה אתה מה שעליך מהיכא תיתי שלא יקיים הקב"ה מאמרו. ותו למה מביא ראיה מפסוק ונתתי גשם כו' גשם מאן דכר שמיה כאן והא הרבה ברכות נזכרו שם אם יהיו זכאים. ותו מ"ש רש"י לתת לנו וקיימת למה הזכיר מה שנתקיים כבר וגם מה דסיים רש"י ארץ זבת חלב כו' מה יש שייכות לזה אל הקודם לו. ונראה דהוקשה בפסוק זה למה לו להזכיר כאשר נשבעת לאבותינו כיון שהדין נותן לברכנו כיון שאנחנו עשינו המוטל עלינו. ותירץ ע"ז דהענין הוא כן דנקדים תחילה שמדה טובה מרובה על מדת פורעניות דמדה טובה נותן הקב"ה השכר תחילה קודם למעשה כמאמר הכתוב מי הקדימני ואשלם, ובמדה רעה אין הקב"ה מעניש אלא אחר המעשה וזה יש ללמוד מפסוק אם בחקותי תלכו שאמר ונתתי גשמיכם בעתם ולא אמר גם אני אתן כו' כמ"ש אח"כ במדה רעה אף אני אעשה זאת אלא דבטובה יתן תיכף וברעה לא יענש רק אחר שיחטאו תחילה ואז גם הוא יתברך יעשה זאת, ונמצא מזה שישראל נוטלים בהקפה מן הקב"ה קודם למעשה שלהם וכן מנהגו תמיד, ע"כ אמר הכתוב בבקשה זו נתינת הארץ כבר נשבע הקב"ה לתת לנו וקיים השבועה רק לא היה בכלל השבועה שתהיה זבת חלב ודבש אלא זה תלוי במעשינו ואמר בזה שמה שנתת לנו זבת חלב כו' עד הנה נטלנו בהקפה ממך תחלה ושילמנו במצות בכורים עכשיו להבא אנו מבקשים ליטול בהקפה שנית ואתה ראוי לך לתת לנו מחדש בהקפה כי אמרת אם בחקותי תלכו ונתתי גשמיכם וכו' ולא אמרת גם אני אתן גשמיכם כמו שזכרנו אלא ודאי שתתן לנו בהקפה אחר ששילמנו לך הקפה ראשונה תתן לנו שנית בהקפה ומה היא ההקפה ארץ זבת חלב ודבש כי גוף נתינת הארץ אין זה נעשה להקפה לנו כי כבר נשבעת והיית מוכרח לקיימה אלא שמה שאינו בכלל שבועה

שהיא זבת חלב תתן לנו בהקפה תמיד עד שנשלם לך תמיד ותחזור ותתן בהקפה כנ"ל נכון מאד ענין זה בס"ד:

פסוק יז

האמרת והאמירך, אין לו עד מוכיח כו' עד ומצאתי כו'. כתבו רש"י במהדורא, קמא ופירשו רש"י לשון הפרשה מסברא ולבסוף מצא לו עד ודבריו הראשונים לא זזו ממקומם כי יש בהם ג"כ פירוש שהוא לשון הפרשה והוא נכון לפי הענין, ובתהלים צ"ד בפסוק יתאמרו, כל פועלי און הביא רש"י ישתבחו כמו האמרת והאמירך וזהו כפירוש בתרא דכאן דאין שייך שם פירוש קמא:

פרק כז

פסוק א

שמור את כל המצוה, לשון הוה, הוקשה לרש"י דשמור שהוא לשון ציווי הוא לשון יחיד וכאן הפסוק מסיים לשון רבים מצוה אתכם ותירץ דהך שמור אינו לשון ציווי אלא הוה היינו מקור כלומר הענין של השמירה מוטלת עליכם, וכן הכוונה ממש בפרשת פנחס בפירש"י על צרור את המדינים:

פסוק ב

והקמות לך כו', שלשה מיני אבנים כו' קשה מן הגמרא דסוטה (דף ל"ה:) דאמרינן נמצאת אתה אומר ג' מיני אבנים היו אחד שהקים משה בארץ מואב שנאמר בעבר הירדן בארץ מואב הואיל משה כו' ולהלן הוא אומר וכתבת עליהן וגו' ואתיא באר באר ואחד שהקים יהושע בתוך הירדן ואחד שהקים בגלגל שנאמר ואת י"ב האבנים האלה אשר לקחו ופירש"י בגלגל לאחר שבנו מהם המזבח בהר עיבל קפלום והביאום לגלגל וקבעום שם. הרי שהתחיל תנא בג' עם אותו של משה ואותן של יהושע שמנאם לשנים והיינו דהר עיבל וגלגל הם חדא כי לא היו אבנים אחרים בגלגל רק מה שלקחו מן הר עיבל ורש"י כאן חשב עיבל וגלגל לשנים. וראיתי ע"ז במפרשים כ"א לפי דרכו. ולי נראה לתרץ בזה דאח"כ שם בגמרא תנא בוא וראה כמה נסים נעשו באותו יום עברו את הירדן ובאו להר גריזים ולהר עיבל יותר מס' מיל ואין כל בריה יכולה לעמוד בפניהם כו' ואח"כ הביאו את האבנים ובנו את המזבח וסדוהו בסיד וכתבו עליהם כל דברי התורה כו' ואכלו ושתו ושמחו וברכו וקללו וקבלו את האבנים ובאו לגלגל, וחד תנא הוא מסתמא עם הנזכר לעיל ג' מיני אבנים כו', וע"כ לא חשב לעיל את הר עיבל כי כוונת התנא לעשות בבא חדשה מאותן של הר עיבל ולהאריך בנסים שלו משא"כ בשנים דהיינו של ירדן ושל גלגל לא היה נס שם ורש"י כאן כלל גם עיבל עמהם כי אין כוונתו להאריך ביחוד באותו של עיבל, וע"כ חשב ג' מינים ביהושע ונקט תחילה של גלגל ואח"כ של

עיבל כי נמשך אחר הגמרא שחשבה בשל יהושע רק שנים ואח"כ אמר רש"י וכנגדם בעיבל אע"ג דעיבל היה קודם גלגל אלא דתחילה נמשך אחר לשון הגמ' שחשבה לירדן וכנגדם בהר עיבל כי אין דעתו לכתוב אח"כ אריכות בעיבל גם לא חשב רש"י אותו של משה דאין כאן מקומו לפיכך חשב רש"י ג' בשל יהושע כנ"ל נכון ואמת:

פסוק ט

היום הזה נהיית לעם, בכל יום יהיו בעיניך כאילו היום באת עמובברית, תיקן בזה שני דברים, דמ"ש נהיית לעם דמשמע לא קודם וזה אינו שיהיו עמו דאפילו במצרים קראם הקב"ה עמי לזה תירץ שבעיניך יהא נראה כן, ועוד תיקן דמה ירויחו במחשבה זו דאי מיום התחלה שיהיו לו עם ממילא אין כאן עדיין קבלת התורה וכשאר עכו"ם נחשבו לזה תירץ דעל הברית קאי דכבר קבלו התורה אלא שיהיה נראה לך כאילו הברית קיים אותה הוא היום ותהיו נזהרים טפי:

פסוק יב

לברך את העם וכו' והכהנים והלוים באמצע. ואע"ג דכתיב על הר גרזים כו' שמעון ולוי כו' תירצו בגמרא שם זקני כהונה ולויה למטה והשאר למעלה:

ופתחו בברכה. קשה דלמה לא נכתב בתורה בפירוש ברוך האיש. ונראה כיון דכתב רש"י אח"כ שלא אמר רק י"א ארורים לפי שלא היה דעתו לברכו קודם מותו ממילא שקל שמעון למטרפסיה בגנאי זה שיהיה לו קודם מותו של משה ואילו היו נכתבים הברוך כאן לא יהיה נכתבים ג"כ רק י"א ברוך והיה גנאי לשמעון מפורסם גם בזה ולא יתכן לעשות לו ב"פ גנאי מפורסם:

אשר לא יקים כאן כלל את כל התורה. בגמ' (סוטה ל"ז) פירש"י כל הברכות והקללות נאמרו בהר גריזים ובהר עיבל בכלל ופרט ברוך אשר יקים את דברי התורה הזאת ארור אשר לא יקים הרי בכלל וכל אחת בפרט ברוך וארור ברוך אשר לא יעשה פסל ארור אשר יעשה וכן כולם עכ"ל. בזה מתורץ למה כתב רש"י יש כאן י"א ארור כו' דהא יש י"ב דאין ארור אשר לא יקים במנין דאינו אלא כלל ועל הפרטים צריך טעם למה דוקא סך י"א, וא"ל דלמא באמת הוצרך לפרט כיון שיש הכל בכלל יש לתרץ דל"ד הכלל לפרט דבכלל, אם עובר אחד על אחד מהם אינו בכלל ארור אא"כ כוונתו למרוד נגד הקב"ה וע"כ אמר לא יקים ולא אמר אשר לא יעשה כל התורה כמ"ש הרמב"ן דקדוק זה אבל בפרטים אפילו באינו עושה כדי למרוד אלא, שעובר אחד מהם במזיד הוא בכלל ארור:

פרק כח

פסוק ו

ברוך אתה בבואך וכו' שתהא יציאתך מן העולם בלא חטא. נראה דהוכחה היא מכח קושיא דאמר בבואך דמה ברכה שזיכה בקטן שנולד הכי עושר וכבוד שייך בו או שאר תאות לב אלא דקאי על חטא וגם זה פשיטא אלא דנכתב להקיש לו היציאה שתהיה ג"כ בלא חטא, ובזה מתורץ מ"ש אח"כ ארור אתה בבואך דשם לא שייך מידי להקיש לענין חטא ולפי מה שזכרתי ניחא דבקטן שנולד שייך בו ארור כגון שיהא בו ח"ו חולי ומדוה וא"צ להזכיר שם היקש דלגופיה איצטריך:

פסוק כג

והיו שמך וגו' משה מפי עצמו אמרן. תמוה לי היאך נאמר שאין קללות אלו מפי הקב"ה אלא מדעת משה וישראל לא קיבלו תחילה אלא כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע לא מה שיאמר משה מדעת עצמו. ותו מ"ש וכאן הוא אומר לקול ה' אלהיך והא מפורש בקרא אשר עזבתני וזה לשון הקב"ה. ותו דמ"ש אח"כ הקול משה בקללותיו כו' היאך היה משה יכול נסתור גזירת הקב"ה בענין ברזל ונחושת. ותו דאדרבה משה הרבה בקללות ומיעט בברכות להיפך, מן הקב"ה. ותו דכי משה היה שונא לישראל שעשה כן. ותו קשה הא כתיב לקמן אלה דברי הברית אשר צוה ה' את משה לכרות ברית כו' וכאן אמר מפי עצמו אמרן: ונראה דהענין הוא כן שהכל הוא מן הקב"ה אלא החילוק הוא כן דאינו דומה פסק מפי המלך עצמו לפסק היוצא ע"י שליח המלך אע"ג דשניהם מן המלך אע"ג דאין כאן חילוק זה מ"מ יש חילוק כדומה לזה ה"נ כל שהקב"ה צוה למשה שיאמר בשם הקב"ה בשליחותו אינו דומה למה שצוה הקב"ה שיאמר משה מפי עצמו ולא יזכיר שהוא שליח הקב"ה אע"פ שגם זה הוא ממנו יתברך וע"כ נאמר אשר עזבתני שזה לשון הקב"ה להורות שגם זה הוא דברי הקב"ה כמו שאמרנו ויש נ"מ בין הנך תרי דרכים דבמה שנאמר בשליחות השי"ת הוא כאילו הקב"ה בעצמו מדבר עמנו ואמרינן לא יצאה מדה טובה מפי הקב"ה וחזרה ריקם וממילא גם לרעה ח"ו היה לה תוקף טפי שלא ישתנה כלל ועיקר אבל מה שיוציא מן פי משה לא לשון שליחות אפשר שיפול בו שינוי, ויש לזה ראייה ממ"ש בריש פרשת נצבים במדרש שהיו ישראל מוריקים פניהם ששמעו ישראל צ"ח קללות כו' הרבה הכעסתם למקום ולא עשה אתכם כליה כו' דקשה למה באמת יהיה כן ולפי מה שזכרנו ניחא שהצ"ח קללות שמעו מפי משה ושייך בהם שנוי ע"פ רחמי השמים. ומה שרוצה הקב"ה כאן להרבות בקללות ולמעט בברכות ע"כ אמרו הקללות מפי משה שיוכל להיות שינוי אח"כ ובברכות נאמרו אותם שהם רבים דהיינו בפרשת בחקתי ע"פ הקב"ה נאמרו כדי שלא ישובו ריקם ולא יפול בהם שינוי.

ובזה מתורץ כל מה שזכרנו להקשות, רק הקושיא שזכרנו דהיאך יכול משה לסתור דברי הקב"ה בברזל ונחושת. ונראה דאין כאן סתירה דיש לדקדק דבשינוי לשון בקללות הראשונות נאמר כברזל כנחושת בכ"ף הדמיון וכאן שמיך ברזל וארצך נחושה בלא כ"ף, אלא דשניהם אמת דהא פירש"י אח"כ כאן דמ"מ קללה היא בין כנחושה בין כברזל אלא דמ"מ יש חילוק בקללה עצמה לענין החילוק ביניהם באופן שהקללהאחד גרע מחבירו וע"כ ניחא דלעיל לא בא לומר אלא שיש קללה בתרווייהו בזה בברזל וזה לענין שיש עכ"פ קללה שם ולא ממש קאמר כברזל וכנחושת אלא כדמיון שלהם והיינו בחד צד אבל כאן אמר בלא כ"ף הדמיון אלא ממש ברזל ונחושה והיינו כמותם הן לגריעותא הן למעליותא וכנ"ל נכון וברור בהך מילתא ורבים חללי קושיות הפלתי בזה בס"ד):

פסוק כט

עשוק בכל מעשיך והיה ערעור נראה דקשה לו לכתוב גזול ולא בעי עשוק דבכלל גזול היינו עשוק דמ"ש בתורה לא תעשוק היינו שכר שכיר ולעבור על שני לאוין כדאיתא בפרק המקבל אבל כאן לא שייך זה, ותו דלמה אמר עשוק דהיינו גוף האדם הנעשק ולא אמר עשקו אותך. ותירץ על קושיא השנייה בכל מעשיך דהיינו שלא יהיה דרך מקרה אלא גופך והיה שם העצם כן שתהיה נעשק תמיד בכל מעשיך, ועל קושיא הראשונה אמר יהיה ערעור וזה דבוק אל גזול כלומר העשוק דהיינו הערעור יביא למשפט עמך ותפסיד המשפט שלא כדין וזהו וגזול תהיה נשאר תמיד גוזל:

פסוק ל

ישגלנה לשון שגל ופלגש. בגמרא ס"פ הקורא את המגילה עומד (כ"ה:) איתא ת"ר כל המקראות הכתובין בתורה לגנאי קורין אותן לשבח כגון ישגלנה ישכבנה בעפולים בטחורים. פירש"י ישגלנה לשון משכב כדכתיב והשגל יושבת אצלו מתרגם כלבתא, בעפולים לשון מפורש הוא לגנאי יותר מטחורים. הרי מבואר דלשון שגל הוא גנאי וישכבנה הוא לשבח כמו בעפולים כפירש"י והוא מטעם שמתרגם כלבתא וושכבנה הוא לישנא מעליא, ואע"ג שאמר רש"י על שגל שהוא לשון משכב צ"ל דהיינו משכב של גנאי, משא"כ בישכבנה שהוא לשון משכב שאינו של גנאי, וא"כ ה"נ ברש"י שאמר לשון שגל פלגש היינו לגנאי מ"ש אח"כ והכתוב כינהו לשבח ישכבנה פירושו הכתוב היינו התורה צותה לקרותו בלשון ישכבנה. כן הוא, מוכרח בפירוש דברי רש"י ואף שמדברי, הרא"ם לא משמע כך מ"מ האמת הוא כן:

פרק כט

פסוק ו

ותבא אל המקום הזה, עתה אתם רואים עצמכם בגדולה ובכבוד. צריך להמשך הפסוקים האלו ומה חיבורם ונראה דהוא ע"ד כל הגדול מחבירו יצרו גדול ממנו והנה מעלה העליונה היא תורה וגדולה במקום א' כדאמרי' בגיטין (נ"ט) דברבי ורב אשי היה תורה וגדולה במקום אחד וגדולה דהיינו חשובים בעיני מלכיות, ע"כ אמר היום הזה הבנתי שאתם דבקים במקום ויש לכם תורה ועוד גדולה שבא סיחון ועוג למלחמה ונכם והיינו גדולה וכבוד היינו תורה שאין כבוד אלא תורה, וכיון שיש להם מעלות היותר גדולות יבא היצה"ר לגרות בכם לבעט במקום ח"ו וע"כ אני מזהיר אתכם ושמרתם דברי הברית הזאת. וסיים למען תשכילו כו' כי העוסק בתורה נכסיו מצליחין. וכיון שהפסוקים מתחברים בדרך שזכרתי סמכם רש"י להדדי ואח"כ פירש ד"א על ולא נתן ה' אע"פ שהוא מוקדם בסדר הפסוקים. ולפי הד"א והיו המשך הפסוקים בדרך הזה היום הזה לא היה לכם לב לדעת ההשגחה הגדולה שאני עשיתי עמכם במלחמות סיחון ועוג והכל בשביל התורה ע"כ ושמרתם את דברי הברית הזאת למען תשכילו עוד להבא. כנ"ל נכון מאוד בס"ד:

פסוק ט

ראשיכם שבטיכם ראשיכם לשבטיכם. דא"ל ראשיכם לחוד ושבטיכם לחוד דא"כ ל"ל לשבטיכם הא כתיב אחר זה כל איש ישראל אלא דקשה היה לומר ראשי שבטיכם. וראיתי בשם מהרא"י דהו"ל כאילו אומר ראשיכם שהם שבטיכם שנשיא הדור הוא ככל הדור כמ"ש רש"י בפרשת חוקת בפסוק וישלח משה מלאכים שמשה הוא ישראל וישראל הוא משה ע"כ. ולי נראה שזה, ע"ד שפירשתי בפרשת דברים ואקח את ראשי שבטיכם אנשים כו' ואתן אותם ראשים עליכם דמשמע שישראל בחרו להם מביניהם אנשים כו' ואח"כ הסכים משה עמהם שיהיו ראשים עליהם, ע"כ אמר כאן ראשיכם, דפירושו שאתם ביררתם אותם לראשים וכאילו אמר הראשים אשר ביררתם לשבטיכם:

פסוק יב

והוא יהיה וכו' חסר שתים. צריך טעם למה לא אמר צ"ח כמ"ש אח"כ מ"ט שבתורת כהנים, ויש לומר דמרמז שיש באמת מאה דהיינו גם כל חלי וכל מכה הרי שתים רק שלא נזכרו בפירוש מה הם ע"כ אמר חסר שתים פירוש שהמקלל חיסר בשתים ולא אמרם בפירוש מה הם וכיוצא בזה פירשתי על מה שאמרו בפיוט של שבת בראשית במ"ט מלאכות בלשון זה ארבעים חסר אחת חיסר, דהיינו מה שמצינו בפרק קמא דשבת

דהוצאה היא מלאכה קלה ע"כ אמר ארבעים חסר דהיינו עם הוצאה אלא שחיסר, אחת ועשה ממנה מלאכה קלה:

מקיימין אתכם ומציבין אתכם לפניו. אמר שני כפולים הקללות והיסורים ועוד כפל מקיימין אתכם ומציבין אתכם לפניו, נראהדתרתי קאמר דע"י מורא שיש לישראל ודואגים מפניהם שלא יבאו עליהם זה מהני שלא יבאו באמת לכלותם ע"ד שאמרו בחלום רע עצבותיה מסתייע שע"י, שדואג תמיד ומצער עליו מסתייע לו שלא יבוא עליו אותו חלום ה"נ כאן. וע"ז קאי מקיימין דהיינו שלא תבא באמת הקללה וע"י זה יהיה להם קיום שנית היסורין שהיסורין שבאים באמת עליהם הם גורמים שיראו מלפני הקב"ה כי נצרפו על ידיהם ככסף, שנצרף ע"י אש וניתך הפסולת ממנו כן הוא האדם ע"י יסורין וע"כ מסיים ע"ז ומציבין אתכם לפניו דהיינו שיהיו לפניו והאלהים עשה שייראו מלפניו, והשתא ניחא דבחלוקה הא' לא הזכיר לפניו אלא מקיימין אותו לחוד, וזה נכון בס"ד:

פסוק טו

כי אתם ידעתם, רש"י מרשים זה ולא פירש בו כלום אלא ממשיכו לפסוק ותראו את שקוציהם מה כוונתו, ועוד יש לדקדק מה שמרשים רש"י בפ' פן יש בכם ומפסיק ביניהם בפירוש ותראו את שקוציהם כו' ואח"כ חוזר לפרש פן יש בכם, ותו יש לדקדק בראשונה אמר ושמא כו' בוי"ו ובפעם שנית אמר שמא יש כו' בלא וי"ו, והרא"ם האריך לומר דפעם השנית הוא לשונו של רש"י ע"ש אם תרצה ולי נראה דרש"י הוקשה לו הנהו תרי זימני פן יש בכם בפסוק אחד הלא היה די לומר הכל בבא אחת, לזה פירש"י דהנהו תרי זימני פן יש הם חלוקים דהראשון נמשך למעלה הכתוב המשיך להדדי לפרש מה שרוצה לתת טעם למה הוצרך לברית ושבועה כמו שזכרנו למעלה ואע"פ שכבר פירש הפסוק שהוא מטעם למען הקים אותך כמו שפירש"י לפי שדבר לך כו' שהוא אינו, יכול להבדל מכם כו' מ"מ עדיין קשה מהיכא תיתי שיבדל מהם לזה תירץ הכתוב כי אתם ידעתם כו' ממילא ותראו את שקוציהם ממילא יש חשש פן יש בכם איש או אשה כו' בזה מסיים כתירוץ שעל, הקושיא למה הוצרך ברית, ושבועה וזהו שאמר רש"י לפיכך אני צריך להשביעכם ואמר רש"י ושמא השיא כו' בוי"ו להורות שזה קאי לסיום ענין הראשון והכל דבור אחד אבל פן יש בכם השני מתחיל ענין חדש ואינו דבוק להא שלפניו לפיכך אמר רש"י שמא בלא וי"ו כי ענין אחר מתחיל, כאן ולא תטעה להקשות למה הביא רש"י אחר פן יש השני אשר לבבו פונה והוא נזכר אצל הראשון, אין זה קושיא דהך אשר לבבו הוא לשונו של רש"י והביא זה כאן אחר פעם השנית לתרץ אם תרצה

להקשות כיון שהוא ענין חדש למה כתב פורה ראש ולענה ולא פירש מה הפורה הזה מה עשה שתאמר עליו פורה ראש ולענה ואתה אומר עליו והיה בשמעו כו' והתברך כו' מה פשעו ומה חטאתו שיצטרך לפי דעתו והתברך בלבבו, לזה אמר דקאי על מה שנזכר לפניו אשר לבבו פונה היום וע"י זה יפרה בו ראש ולענה והתברך כו'. כ"ז נראה ברור בס"ד:

פסוק כח

הנסתרות וכו' נקוד על לנו ולבנינו לדרוש זה כרבי נחמיה בפרק נגמר הדין (מ"ג) דס"ל דעל הנסתרות לא נענשו לעולם אלא על הנגלות נענשו אחר העברת הירדן ועל הנקודות שעל לנו ולבנינו ועיי"ן שבעד פירש"י שהיה ראוי לנקד על ה' אלהינו ללמד שלא עד עולם הן לה' אלהינו אבל לאו אורח ארעא לנקד את השם, וכתבו התוס' לשיטת רש"י דהיה לנקוד על השם דהיינו י"א אותיות ונקוד על לנו ולבנינו וע' שבעד דהיינו י"א נקודות:

פרק ל

פסוק טו

את החיים ואת הטוב, זה תלוי בזה. פירוש דע"כ חיים וטוב חד הוא דאין חיים בלא טוב כדאמרינן בתענית (ד' ח':) לענין כפנא ומותנא אמרו חכמים דא"צ לבקש רק דהוה על כפנא דלהוי שובע דהיינו טוב דכי נבעי רחמי על טוב ממילא הוה חיים דכי יהיב רחמנא. טוב לחיי יהיב, אלא ע"כ דקאמר כאן שזה תלוי בזה ואין לך לומר כסדר הפסוק דטוב יהיה תלוי בחיים דהא הפסוק שאחר זה מפרש להיפך דחיים תלוי בטוב:

פרק לא

פסוק ב

לא אוכל לצאת ולבא, יכול שתשש כחו, רש"י פירש תחלה על לא אוכל עוד לצאת ולבא ואח"כ אנכי היום. ונראה כך הוא הצעת דברי רש"י דיש כאן פירוש אחר על לא אוכל כו' ולא נצטרך לומר שוה' אמר אלי הוא שנתן טעם לפי שה' אמר אלי אלא תרי טעמי נקט, האחד שתשש כחו והשני שה' אמר אלי כו' וא"ל ל"ל תרי טעמי י"ל דאי טעם תש כח לחוד י"ל שיש תקוה לומר כדכתיב וקוי ה' יחליפו כח מן השמים יוסיפו לו כח וכמאמר הכתוב תתחדש כנשר נעורייכי לזה הוצרך לטעם דוה' אמר אלי לא תעבור כו', ואי מזה לחוד ה"א דעכ"פ יהיה לו עוד כח עד זמן העברת הירדן, ע"כ צריך טעם תש כח מהיום שהיה איזה זמן ביניהם וא"ל דנצטרף תרווייהו דמן השמים יוסיפו לו כח לאותו זמן מועט כי לא יהיה שינוי מן השמים בשביל איתו זמן מועט. כל זה הייתי מפרש אי לאוקרא דלא כהתה עינו ולא נס לחה, אלא צ"ל שוה' אמר אלי הוא לבדו טעם. והרא"ם

כתב שלא מצינו שיהיה וי"ו במקום לפי ושכח מה שפירש"י על ואדם אין לעבוד את האדמה דמה טעם קאמר על לא המטיר דהיינו שאדם אין. והשתא מתורץ למה לא פירש תחילה אנכי היום דה"ק מכאן ואילך תשש כחי לפי שבן מאה ועשרים כו', אבל השתא דסתר דבר זה א"כ האי היום צריך לפרש בענין אחר:

דבר אחר מלמד שנסתמו כו'. ולפ"ז יהיה וה' אמר אלי טעם שני ואי מטעם ראשון לחוד ה"א דאפשר שעדיין יחיה אחר סתימת החכמה ויהושע יהיה הדורש כמו שמצינו במדרש פרשת וזאת הברכה שביקש משה כן:

פסוק ו

כי אתה תבא את העם וכו' דבר אחד לדור ואין זה סותר מ"ש זקנים שבדור עמך דגם זה אמת שלענין עצה תטול עצה מהזקנים אבל לענין הכח והממשלה לא יהיה רק לך לבדך:

פסוק יב

והטף, למה בא לתת שכר למביאיהם. מקשין העולם ממ"נ אם איירי בטף שהגיע לחינוך ויש להם תועלת במה ששומעים התורה למה תלה בשכר תיפוק ליה בשביל עצמם של הטף ואי בטף שאין להם עצמם תועלת בזה מה שכר שייך לאב במה שמביא זה הטף דהוה כאילו מביא חתיכות עצים או אבן. ונ"ל לתרץ דאיתא בב"ק אינו דומה מצווה ועושה לאין מצווה ועושה דהאינו מצוה אין לו שכר כמו מצווה ועושה, ע"ז מקשה בשלמא האנשים והנשים יש להם עונשים אם לא יבאו ממילא יש שכר כשיבאו משא"כ בטף אף שהגיעו לחינוך מ"מ אין להם שכר כמצווה ועושה ואין שייך שכר למקיים מצוה אא"כ יש עונש אם לא יקיים. ותירץ, דקאי על המביאים אותם דבזה יש עונש אם לא יביאום ע"כ ג"כ יש שכר למביאיהם וזה נראה נכון בס"ד, דמצוה של הקהל הטף הוא על המביאים אותם הן עונש הן שכר:

פסוק כט

אחר מותי וכו', מכאן שתלמידו של אדם כו'. א"ל דלמא אחרי שהוא מופלג הרבה אחר מיתת משה קאמר י"ל דא"כ למה תלה הדבר במיתת משה אלא ודאי שתיכף אחר מיתתן קאמר שמיתת משה יגרום זה וזה אינו שהרי בימות יהושע לא השחיתו אלא שכל זמן שהיה חי יהושע הוה כאילו משה חי:

פרק לב

פסוק א

האזינו השמים, שאני מתרה כו'. הוקשה לו דהאזינו השמים מיותר דודאי יאזינו כיון שבפניהם אומר מה שאומר, ע"כ פירש שאני מתרה בהם בדרך התראה לא כדרך סיפור דברים ואח"כ מתרץ לשון ואדברה שהוא מיותר. אלא דקאי, על מה שיחד אותם לעדות

וע"כ אמר ואדברה כלומר שדברתי כבר דבר זה שאתם תהיו עדים ע"כ אל יהי הדבר קטן בעיניהם מאחר שיחדתי עדים ע"ז:
ולמה העיד בהם שמים וארץ, בשלמא בלאו הכי הו"א דבלא כוונה לקח דוקא אותם אלא כך אירע מילתא שהיו שם משא"כ השתא דאמרת שהזמין אותם והגיד להם מהזמנה זו מ"ט דוקא להם.
שהם קיימים לעולם ועוד כו' כצ"ל ולא כספרים שכתוב בהם לעולם ועד שאם כו' ולפ"ז הוה הכל טעם אחד אלא שני טעמים יש כאן וכן הוא בספרי. ומה שהביא רש"י בפרשת נצבים על פסוק העידותי בכם היום טעם אחר על עדות שמים וארץ י"ל דשם מדבר הכתוב עם ישראל ומוכיחם ע"כ שייך הטעם שמא שינו את מדתם שהוא תוכחה לישראל אבל כאן מדבר עם העדים עצמם שייך לומר מה שצריך לעדות שלהם באיזה אופן תהיה העדות:

פסוק ג

כי שם ה' אקרא כו' כשאקרא ואזכיר שם ה' פירוש במקום שיהיה רשות להזכיר שם ה' ככתיבתו דהיינו במקדש שיש רשות לכ"ג להזכיר השם ב"ה ביום הכפורים שם אתם חייבים כל השנה כשמזכירים שמו של הקב"ה כמו שהוא נקרא חייבים אתם ליתן לו גודל טפי מהשאר מקומות שעונים אמן אבל במקדש תתנו שבח יותר גדול ותאמרו בשכמל"ו, דא"ל דוקא ביוה"כ ששמו נקרא ככתיבתו תתנו גודל לו דא"כ קשה למה אמר גודל לאלהינו היה לו לומר הבו גודל לו אלא דאמר לאלהינו דהיינו שאר שמות לא על שם המיוחד לבד רק שיהיה במקום ראוי להזכיר שם המיוחד בעת שלו. זה נראה לכאורה לפי הדרש שמביא רש"י. ובגמרא דיומא (דף ל"ה) איתא במשנה שהכהן אמר כי ביום הזה יכפר כו' והם עונין אחריו בשכמל"ו ובגמרא אחר זה איתא תניא רבי אומר כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלהינו אמר להם משה לישראל בשעה שאני מזכיר שמו של הקב"ה אתם הבו גודל חנניא אומר זכר צדיק לברכה אמר נביא בשעה שאני מזכיר צדיק עולמים אתם תנו ברכה. ובפרק מי שמתו (דף כ"א) איתא מנין לברכת התורה מלפניה שנאמר כי שם ה' אקרא כו' ופירש"י לפתוח בדברי שירה אמר אני מברך תחילה ואתם ענו אחריי אמן כי שם ה'אקרא בברכה אתם הבו גודל לאלהנו באמן הכי מפרשא, לה ביומא עכ"ל. הרי דרש"י סמיך על ההיא דיומא שזכרנו ושם נזכר בשכמל"ו ולא אמן. ונראה מזה דאף במקדש אמרו אמן על הברכות רק ביוה"כ כשכ"ג מזכיר שם המיוחד דהיינו שם המפורש אז היו עונים בשכמל"ו על הזכרת כ"ג ואם היה בכל הברכות כך במקדש למה הוצרך להזכיר בהזכרת כ"ג הא בכל הברכות היו אומרים כך אלא ע"כ

כמו שזכרתי, ויש לזה עוד הוכחה דביומא לא זכר רק גודל לא סיים לאלהינו ובפרק מי שמתו זכר תיבת לאלהינו שאמר גודל לאלהינו אלא דביומא קאי על שם המיוחד ובמי שמתו קאי על שאר שמות וזה דקדוק נכון וגם מדברי חנניא שזכרתי משמע דאבשכמל"ו קאמר מדסיים אתם תנו ברכה היינו בשכמל"ו דאילו באמן לא נזכר ברכה בעונים והיינו ביוה"כ מדאמר צדיק עולמים למה אמר כינוי זה אלא דמיירי ביוה"כ שהוא שופט צדק לכל העולמים נמצא דפסוק כי שם ה' אקרא כולל שני דברים ומלת גודל שייך לפניו ולאחריו, ויש לזה הוכחה דהתחיל בשם ה' וסיים בשם אלהינו אלא דמיירי בב' דברים שיתנו גודל דהיינו ביוה"כ שכ"ג מזכיר שם המפורש הוי הגודל בשכמל"ו ובשאר ברכות הוי הגודל עניית אמן וזהו שם של אלהינו. כנ"ל נכון בס"ד:

פסוק ה

שחת לו וגו' כתרגומו חבילו להון ולא ליה יש לדקדק למה לא אמר בקיצור כתרגומו, ותו אם בא להעתיק התרגום למה העתיק אלו ד' תיבות לא פחות ולא יותר ונראה דבא לאפוקי מפירוש אחר ולומר דה"ק שחת לו דהיינו להם שייך השחתה לא בניו פירוש דלא נקראו אז בניו, וזהו מומם מום שלהם, וגם התרגום נוכל לפרש כן דאמר לא ליה בניא, דמלת ליה דבוק לבניא, ופירוש זה אינו דאמרינן בגמרא פ"ק דקידושין (דף ל"ו) אפילו אם אין עושים רצונו של מקום קרויים בנים, אלא הפירוש הוא כך שחת לו דהשחתה היא להם לא לשום אחר דהיינו הקב"ה, בניו מומם הוא ענין בפ"ע כמו שפירש"י אח"ז והתרגום ג"כ מפרש כן לא ליה הוא דבוק להדדי ואח"כ מתחיל ענין אחר בניא די פלחו כו', וע"כ אמר רש"י כתרגומו חבילו להון לא ליה דזהו שייך להדדי. והרא"ם פירש לו קאי על הש"י דהיינו לו הקב"ה לא השחיתו, והוא נגד התרגום דמתרגם בהדיא להון:

פסוק כד

ושן בהמות, מעשה היה והיו הרחלים נושכים וממיתין אין הוכחה לזה מלשון בהמות והא חיה בכלל בהמה ותו דבהמה טמאה ודאי ג"כ נושך וממית לפעמים כגון הכלב שהוא בהמה כדאיתא במסכת כלאים (ספ"ח) אלא נראה דזה נלמד מדאמר עם חמת זוחלי עפר משמע דבהמות עצמם אין להם ארס רק שהקללה תגרום שיהיה להם ארס כמו זוחלי עפר וא"כ אף מבהמה טהורה ידבר:

פסוק כה

ומחדרים אימה כשבורח ונמלט מן החרב חדרי לבו נוקפים דא"ל כפשוטו שיהיה פחד ליושבי חדרים מן החרב דא"כ היה להפך ולומר מחדרים אימה ומחוץ תשכל חרב כי הפחד הוא תחילה ואח"כ בורח, לחוץ אלא דהאימה הוא אחר הבריחה ונמצא חדרי

הלב נקפים, כמו שהיה בעו"ה במלכות פולי"ן וליט"א ושאר ארצות משנת ת"ח ואילך שהיתה הרעה של הריגה כמעט לרוב ישראל שבאותו דור ואותן שנמלטו אחורי הנהר ווייסיל מתו עם רב מאוד מישראל מתוך חולי שבא מחדרי לבם הרבה והרבה בעו"ה כנזכר כאן וכפר אדמתו עמו:

פסוק מח

וידבר וגו' בעצם היום הזה, בשלשה מקומות נאמר בעצם היום. רבים מקשים הא יש עוד חוץ מאלו דהיינו בעצם היום הזה נמול אברהם ופירש"י ג"כ שלא היה מתירא מבני דורו כו'. ויש לתרץ דשם יש לימוד על מלת היום דהיינו ביום ולא בלילה כפירש"י שם א"כ יש לפרש גם מלת בעצם בדרך זה דהיינו שמצינו שבעת ימים תאכל מצות והיינו אף לילות הו"א כאן מה שנזכר היום היינו גם בלילה וכך נאמר בעצם היום לאפוקי לילה אבל בג' מקומות אלו הוא מיותר כל הפסוק וע"כ לומר שלא נתירא כו' וא"כ גם אצל אברהם יש לפרש כן:

פסוק נא

על אשר מריתם את פי, גרמתם למרות פי. כן הגירסא בספרים ישנים וברא"ם ותמיהות רבות יש כאן, חדא דזה על אשר מריתם את פי אינו פסוק כאן אלא בפרשת חוקת ולמה הובא כאן לפרשו ולא במקומו, ותו למה לא פירש מה שנזכר כאן על אשר מעלתם בי גרמתם למעל, בו, ותו למה הוצרך לפרש מה שאמר על אשר לא קדשתם גרמתם לי שלא אתקדש אחר שכבר פירש זה ובספרים חדשים הגיהו כאן ולא גרסי על אשר מריתם את פי אלא על אשר מעלתם בי גרמתם שימעלו בי על אשר לא קדשתם גרמתם כו', ואני אניד לעולם שמחסרון ידיעה לפרש דברי רש"י הגיהו כן דהגירסא הישנה אמת, והענין דיש כאן ג' לשונות, א' מריתם את פי, ב' אשר מעלתם בי, ג' אשר לא קדשתם, והחילוק ביניהם דלשון מעלתם בי הוא מתוקן שפיר דלשון מעילה בכ"מ הוא חטא בשוגג וה"נ כאן שחטאו בשוגג בהכאת סלע ולשון מריתם אינו מתוקן כלל דחלילה לומר שמשה ואהרן ימרו פי ה' במזיד, וע"כ צריך תיקון לפרש גרמתם לזה שימרו את פי ולשון השלישי דהוא שלא קדשתם אינו מפורש כפשוטו מפני כבודם ואינו כל כך הכרח לתיקון כי אין זה כ"כ העדר כבוד אם לא קידשו השם בזה דלא חטאו בפועל במעשה בזה לפחות כבוד השם ח"ו אלא שלא הוסיפו לו כבוד, ולזה נתכוין רש"י כאן ולא פירש כלום על לא מעלתם כי אינו צריך תיקון כמו שזכרנו ועל לשון לא קדשתם שיש ספק תיקון כמו שזכרתי בא רש"י ללמדנו שגם זה צריך תיקון והוה העדר כבוד להם וע"כ הביא כאן לשון מריתם את פי ללמוד משם כי היכי דהתם פשוט שצריך תיקון ה"נ בלשון לא קדשתם דצריך ג"כ תיקון דהיינו אתם גרמתם כו', ובזה ניחא הכל

בס"ד. אלא שבספרי איתא גם בלשון מעלתם בי אתם גרמתם למעול בי, נראה דרש"י ס"ל שאין בזה הכרח אלא אגב דפירש לשון לא קדשתם בדרך זה מכח מריתם את פי כתבו הספרים גם בלשון מעלתם בי ואינו מוכרח:

פרק לג

פסוק ב

מסיני בא יצא לקראתם כשבאו להתיצב בתחתית ההר. קשה דכאן כתב רש"י למדנו שיצא כנגדם ולעיל ביתרו כתב רש"י על פסוק לקראת האלהים מגיד שהשכינה יצאה לקראתם למה לי שני למודים ע"ז. ונראה דאי מכאן לחוד הו"א דישראל היו כבר עומדים תחתית ההר והשכינה בא אליהם מן ההר מלמעלה קמ"ל ויוצא את העם לקראת האלהים ואח"כ ויתיצבו תחת ההר ממילא בשעת הליכתן בא לקראתם קמ"ל כאן ה' מסיני בא לקראתם, ואי משם הו"א איפכא שהשכינה היתה בההר בדרך ישיבה וישראל היו הולכים לקראתה קמ"ל כאן ה' מסיני בא א"כ שניהם היו בהליכה הקב"ה מההר וישראל להר לישב בתחתיתו והוי שפיר כחתן לקראת כלה דהיינו שניהם ביציאה:

פסוק ז

וזאת ליהודה כו' מפני הנידוי שקבל עליו בפ"ב דמכות (י"א) א"ר יהודה אמר רב נדוי על תנאי צריך הפרה מנלן מיהודה דכתיב אם לא הביאותיו אליך וחטאתי לאבי כל הימים לשון נדוי הוא וקשה למה לא התירו ליהודה ולא יהיו עצמותיו מגולגלים. ונראה דהיה שם טעות בענין זה דכתבו התוס' שם יש מדקדקין מכאן דנדויים שלנו אפי' שיש להם זמן אין לנדות מספק שהרי הכי התנה בדבר שלא היה בידו לקיים דשמא היה מעכבו יוסף או יקראנו אסון בדרך ולכך חל מעיקרא גם הנדוי על התנאי אבל שאר התנאים דבידו לקיים כגון שמנדין האדם שלא יעשה הדבר ודאי לא חל הנידוי כיון דבידו לקיים כגון שמשעת הנדוי אנו יודעים בודאי שבדעתו לקיים הדבר ודאי לא חל הנדוי כלל מעיקרא עכ"ל. ועפ"ז י"ל כאן דיהודה חשב בתחלה, דלאסון לא חייב כלל דאונס מן השמים הוא ואין שייך להיות ערב בזה רק על שמא יעכבו יוסף היו סבור שבידו להנצל מזה להחזירו לאביו כי הוא ישב תחתיו כדכתיב ישב עבדך תחת הנער כו', ממילא לא חל הנדוי מעיקרא, כך היה יהודה חושב אבל באמת קרוי זה אין בידו כמו שהיה באמת שלא רצה יוסף, ליקח יהודה תחת בנימין מחמת סיבת עלילת ענין הגניבה וע"כ חל הנדוי מעיקרא אלא שלפי דעת יהודה לא עלתה דעתו ע"ז:

ועזר מצריו תהיה כו' כאן רמז לשמעון. ומה שלא כתבו בפירוש לפי שיעקב לא רצה לברך שמעון ולוי על דבר שכם ויוסף וחזר לוי וזכה לברכה במעשה עגל כדכתיב ולתת

עליכם היום ברכה כלומר היום תזכו לברכה בוזאת הברכה אבל שמעון לא זו שלא חזר בו אלא שחטא עוד במעשה זמרי, הכי איתא במדרש רבה:

פסוק יב

כל היום, לעולם משנבחרה ירושלים. דקשה וכי לעולם שרתה שכינה וחופף ומגין והלא נחרב המקדש בעוה"ר, והלכה השכינה למעלה עשר מסעות, לזה אמר הך לעולם אין פירושו שלעולם לא זזה משם אלא ה"ק דמשעה שנבחרה ירושלים לא היתה השכינה במקום אחר לאפוקי משכן שילה, וזהו פירוש ובין כתפיו שכן כלומר שלא שכן במקום אחר אלא בין כתפיו דהיינו בית המקדש:

פסוק יד

דבר אחר וממגד. הך דבר אחר הוא ט"ס ומקומו הוא אחר. תיבת ודלועין וצ"ל דבר אחר גרש ירחים כנ"ל אע"פ שהרמב"ן העתיק לשון רש"י ולא נזכר אלא גרש ירחים בלא דבר אחר מ"מ יש הרבה ספרים שנזכר בהם ד"א והוא עיקר:

פסוק טז

ורצון שוכני סנה כו', הנגלה אלי בסנה. צריך טעם למה זכר דוקא כינוי זה כאן, ותו למה אמר שוכני דהיינו שוכן שלי ולא אמר שוכן סנה. ונראה משום דנתכוין למ"ש אח"כ שתבוא ברכה זו לראש יוסף והיינו משום דשייכא לו גבי משה כששרתה עליו הנבואה כתיב ויסתר פניו ואמרינן בברכות (ז') בזכות ויסתר זכה משה כו' וגבי יוסף היה נמי כן זכות ע"י מניעת ראייה דלא רצה לראות על אשת פוטיפר וזכה ע"י כך לברכת עלי עין, וזה נכון:

פסוק כ

ברוך מרחיב גד כו' מרחיב והולך כלפי מזרח. דלגבי מערב א"א להרחיב גבולו ששם הירדן:

פסוק כא

כי שם חלקת מחוקק, כי ידע אשר שם בנחלתו תירץ בזה הא נטילת חלקו בארץ סיחון ועוג היה קודם מיתת משה, ע"כ אמר כי ידע דהיינו ברוח הקודש מה שיהיה אח"כ. ויש מקשין הא קבורת משה בהר נבו ונבו הוא בחלק ראובן שנאמר ובני ראובן בנו את וגו' ואת נבו, ולק"מ דכאן לא קאי על מקום הקבורה של משה אלא קאי על שזכר לפני זה ארץ סיחון ועוג וכדי של"ת למה בחר לו שם ולא בא"י לזה אמר כי קבורת משה היה שם לא איכפת ליה בא"י:

פסוק כו

אין כאל ישרון, דע לך ישרון שאין כאל. דל"ת דכאל ישורון שייך להדדי דהיינו שאין כאל ישורון ואין דומין זה לזה, דע"ז קשה מהיכא תיתי לדמות ישורון לאל, אלא דאלו

תיבות מסורסות הם כאילו כתיב ישורון אין כאל דהיינו אתה ישורון אני מודיעך שאין כאל בכל אלהי העמים. והוסיף רש"י לומר ולא כצורך צורם דאין לזה רמז בפסוק אלא דמתרץ שלא תקשה, מה שפירשתי אין כאל בכל אלהי העמים הא גם זה הוא פשוט לזה מביא ראיה מפסוק דלעיל גבי שירה כי לא כצורנו אלמא שהפסוק משמיענו דבר זה ה"נ נפרש כן אין כאל ואין להקשות באמת על זה ל"ל להשמיענו זאת בשלמא לעיל צריך לזה שאומר דרך תוכחה על האויבים שהיה להם לחשוב דבר זה כפירש"י שם אבל כאן שמודיע לישראל דבר זה מה חידוש מודיע להם. יש לתרץ דקמ"ל מענין מדותיו של הקב"ה דאל הוא רחמים גמורים ואמר דע לך שאין ראויין לשום מנהיג במדות רחמנות כרחמנותו של הקב"ה שהוא אל החסד. ואח"כ מפרש מהו גודל המעלה ברחמנות אמר ע"ז דהוא בדרך שכתב רש"י בפסוק ימינך ה' נאדרי בכח ימינך ה' תרעץ אויב דבשר ודם א"א לעשות שתי מלאכות בידו אחת פירוש רחמים ודין אבל הקב"ה ימין שלו נאדר בכח, דהיינו רחמנות להציל לישראל ובאותה ימין עצמה תרעץ אויב, ה"נ אמר כאן רוכב שמים בעזרך והוא עצמו רוכב בגאותו שחקים להראות גאותו ומפרש דבר זה מהו גאותו שמראה בשחקים, על זה אמר מעונה אלהי קדם כדמפרש רש"י שהשחקים הם לו לדירה ומתחת השחקים הם זרועות עולם הם הגבורים הרשעים ויגרש מפניך אויב ויאמר השמד זו היא הגבורה של גאותו והוא עצמו בשעה ההיא רוכב שמים בעזרך, וזהו שסיים רש"י הוא שהכח והגבורה שלו בעזרך. הרי רש"י מראה באצבע שזהו כוונתו כמו שפירשתי (והוא נכון מאוד בס"ד):

פסוק כז

מעונה אלהי קדם, למעונה הם השחקים כו' לא נקט השמים שנזכר בפסוק תחילה אלא השחקים, הוא הדבר אשר דברתי שפסוק זה הוא פירוש על מה שאמר ובגאותו שחקים לפרש ומה היא הגאוה כמו שזכרתי, ואמר כאן למעונה הם השחקים דל"ת דבר שזכרנו שבידו הרחמנות והדין בפעם אחת לא היה רק פעם אחת במצרים כמו שזכרנו אבל לא הנהגה לדורות ע"כ אמר למעונה דהיינו דירת קבע היא זו שאמרתי שהוא רוכב שחקים בגאותו ומקדם בירר לו הש"י דירה זו בשחקים: